Le Talmud de Jérusalem: t. I. Traité des Berakhoth du Talmud de ...


COLLEGIUM EXONIENSE IN ACADEMIA OXON

TRAITÉ

DES BERAKHOTH.

VOL 1

EN VENTE:

CHEZ MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

15, QUAI VOLTAIRE;

ET A LA REVUE ISRAÉLITE,

108, RUE AMELOT.

TRAITÉ

DES BERAKHOTH

DU TALMUD DE JÉRUSALEM

ET DU TALMUD DE BABYLONE,

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

PAR MOÏSE SCHWAB,

ATTACHÉ À LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

VOL 1



PARIS.

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

À L'IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXI.


ORIENTAL
OXFORD
INSTITUTE

INTRODUCTION.

Nous prions le lecteur qui ouvrira ce volume de ne pas le feuilleter sans nous avoir entendu au préalable, et de ne pas juger ce travail, quelque prétentieux qu'il puisse paraître, sans avoir écouté notre défense. Des objections contre notre projet, tendant à nous détourner de cette voie, nous ont déjà été adressées et le seront sans doute encore. Mais, si l'on veut bien nous le permettre, nous essayerons de les réfuter avec l'appui de voix plus autorisées que la nôtre, et pour nous justifier du reproche de présomption qu'on pourrait nous opposer, présentons ici la suite historique de ce travail et son origine.

Plusieurs personnes qui aiment encore le Talmud, et parmi elles des orientalistes académiciens, nous ont engagé à entreprendre la présente traduction[1]; elles nous ont fait l'honneur d'insister à plusieurs reprises; elles ont fait valoir la grandeur du projet, et nous avons cédé à leur invitation de traduire un texte complet. Car si, après les excellents travaux partiels qui ont paru récemment sur la matière, on peut encore attacher quelque intérêt au Talmud, ce n'est qu'à la condition de posséder intégralement la version textuelle. Nous avons accepté cette tâche, non sans hésiter, par des raisons qu'il est presque inutile d'exposer, et dont il est encore plus aisé de se rendre compte soi-même, pour peu qu'on connaisse la matière; aussi nous serions-nous abstenu, si ce travail avait jamais été fait en une langue moderne quelconque[2].

[1] Les approbations qui nous sont parvenues (comme les lettres de M. Ad. Franck et d'autres juges) sont trop flatteuses pour qu'il nous soit permis d'en tenir compte, et encore moins de les publier.

[2] Voir § 8.

Ce sujet est si vaste, et les questions qu'il comporte sont tellement complexes, qu'on ne saurait les résoudre d'un trait. Pour faire face aux observations qui se présentent en foule, il est indispensable de procéder par méthode, et d'adopter les divisions suivantes :

1° Des idées populaires et vulgaires répandues sur le Talmud [1].

2° Son origine historique, sa formation.

3° Quel est son contenu fondamental ?

4° Analyse par la description de quelques exemples.

5° Persécutions qu'il a subies et comment il a lassé l'oppression des siècles.

6° Manuscrits talmudiques dans les diverses bibliothèques publiques de l'Europe.

7° Commentaires sur cet ouvrage, résumés ; règles d'interprétation.

8° Premier projet de traduction en France ; pourquoi il n'a pas abouti.

9° Difficulté du langage.

10° Étendue et plan du présent travail.

11° Doctrine philosophique du Talmud. Conclusion.

C'est seulement après l'examen de ces diverses questions, traitées séparément, que l'on pourra se rendre compte de cette œuvre et de ses périls.

§ I.

Idées populaires sur le Talmud.

En effet, les obstacles sont multiples, plus embarrassants les uns que les autres, et ont de quoi effrayer l'esprit le plus téméraire. Comment reproduire d'une manière intelligible une conversation décousue, où les idées se suivent sans style ni enchaînement, où l'art de la rhétorique est complétement inconnu ?

Mais d'abord, qu'est-ce que le Talmud? Telle est la question qui se présente avant tout. « Quelle est la nature de cette étrange

[1] Les savants écrivent souvent *Thalmud*. Nous avons cru devoir réserver le *th* (anglais) pour le ת non ponctué.

production, dont le nom, presque imperceptiblement, commence à devenir un des mots qui sont familiers à l'Europe[1]? Partout, il semble que le Talmud nous poursuive : nous le rencontrons dans la théologie, dans la science et même dans la littérature générale. Il n'est pas un manuel consacré aux diverses branches de la science biblique, géographie, histoire sainte, chronologie, numismatique, qui ne fasse allusion au Talmud. Les défenseurs de toutes les opinions religieuses en appellent à ses maximes. Il y a plus : non-seulement tous les lettrés, les érudits du judaïsme et du christianisme, mais encore ceux de l'islamisme et du dogme de Zoroastre y ont recours dans leurs analyses des doctrines, des dogmes, de la légende et de la littérature. Prenons un volume récent de dissertations archéologiques ou philologiques : que ce soit un mémoire sur un autel phénicien, sur une tablette cunéiforme, sur les poids et mesures de Babylone, ou sur les monnaies des Sassanides, nous sommes sûrs d'y trouver ce mot mystérieux : *le Talmud!* Ce ne sont pas seulement ceux qui ont retrouvé l'alphabet des langues perdues de Chanaan et de l'Assyrie, d'Himyar ou de la Perse de Zoroastre, qui appellent le Talmud à leur aide; les écoles modernes de philologie grecque et latine commencent à tirer parti des matériaux de l'école classique qui y sont épars. La jurisprudence, à son tour, a fini par s'apercevoir que, sans parler de l'influence du Talmud sur l'étude des Pandectes et des Institutes, on trouve aussi cachées dans ces labyrinthes quelques-unes des lois mêmes des Mèdes et des Persans, qui jusqu'ici n'avaient été qu'un mot vide de sens. Il en est de même de la médecine, de l'astronomie, des mathématiques et du reste. L'histoire de ces sciences pendant la période qu'embrasse la composition du Talmud ne peut plus s'écrire sans consulter les notions conservées dans cet ouvrage cyclopéen comme dans une vaste cité ensevelie. Cependant, indépendamment des faits qui appartiennent essentiellement à ces branches de la science, le Talmud contient d'autres faits d'une plus grande importance

[1] *Quarterly Review* d'octobre 1867 (article de M. E. Deutsch).

encore, des faits qui intéressent la culture de l'esprit humain, dans l'acception la plus large du terme : tableaux de pays variés et d'époques diverses; tableaux de la Grèce et de Byzance, de l'Égypte et de Rome, de la Perse et de la Palestine, du temple et du forum; récits de guerre et de paix, de douleur et de joie; tableaux palpitants de vie, éclatants de couleur. Voilà vraiment un des signes du temps. Un grand changement s'est opéré dans le monde moderne; nous, enfants des derniers âges, nous sommes avant tout utilitaires. Quand nous lisons le Coran, le Zend-Avesta, les Védas, ce n'est pas seulement afin de les réfuter; nous considérons toute sorte de littérature, religieuse, légale, ou autre, de tout âge et de tout pays, comme une partie et une portion de l'humanité. Dans un certain sens, nous nous en croyons responsables. Nous cherchons à comprendre la phase de culture intellectuelle qui a donné naissance à ces parcelles de notre héritage, et l'esprit qui les anime. Tout en ensevelissant ce qui est mort en elles, nous recueillons avec joie ce qu'elles ont de vivant. Nous en enrichissons le trésor de notre savoir; leur poésie nous émeut, et elles font naître en nous des pensées nobles et pures, lorsqu'elles font vibrer la corde divine dans nos cœurs.

« C'est dans ce même sens *humain* que nous parlons maintenant du Talmud. Il y a même un danger : ce sentiment désintéressé, qui est un des plus beaux traits de notre époque et qui nous porte toujours à offrir des holocaustes aux mânes de ceux que les générations précédentes nous paraissent avoir maltraités, peut nous faire exalter le Talmud un peu au delà de ce qu'il mérite. A mesure que les preuves de sa valeur nous apparaissent, nous pouvons en arriver à exagérer son importance pour l'histoire de l'humanité. Cependant un vieil adage a dit : « Avant tout, étudiez; car quels que soient les motifs qui vous animent d'abord, vous aimerez bientôt l'étude pour elle-même. » Ainsi donc, même une attente exagérée de trésors enfouis dans le Talmud n'en aura pas moins son avantage, si elle nous amène à étudier l'ouvrage lui-même. Car, disons-le de suite, les indices de son existence qui

paraissent dans plusieurs publications nouvelles ne sont pour la plupart que des feux follets. Tout d'abord, on s'imaginerait qu'il n'y a jamais eu un livre plus populaire, ou qui ait servi plus exclusivement de centre intellectuel aux savants modernes, orientalistes, théologiens ou jurisconsultes. Et l'intérêt qui s'attache à ce vaste recueil est tel, que bien des littérateurs s'imaginent qu'il a été traduit. Or, quelle est l'exacte vérité? Cela peut sembler paradoxal, mais il n'y a jamais eu de livre plus généralement négligé et dont on ait plus parlé. Nous pouvons bien pardonner à Heine, quand nous lisons la brillante description du Talmud contenue dans son *Romancero*, de n'avoir même jamais vu l'objet de ses poétiques éloges. Comme son compatriote Schiller, qui, soupirant en vain pour la vue des Alpes, en donna la description la plus brillante et la plus fidèle, Heine devina le vrai Talmud, avec l'instinct infaillible du poëte, dans des citations partielles. Mais combien parmi ces citations coulent véritablement de la source? Trop souvent et trop évidemment, pour employer la comparaison rustique de Samson, ce ne sont que des génisses anciennes et fatiguées[1], avec toute leur venimeuse parenté, qui sont une fois de plus attelées à la charrue par quelques savants. Nous disons *savants*, car, pour le commun des lecteurs, beaucoup d'entre eux en sont encore à croire, comme le capucin Henri de Seyne, que le Talmud n'est pas un livre, mais un nom d'homme : « Ut narrat rabbinus Talmud, » s'écrie-t-il, et d'un ton de triomphe il pousse son argument[2]. Or, parmi ceux qui savent que le Talmud n'est pas un rabbin, combien y en a-t-il chez qui il éveille autre chose que l'idée la plus vague? Qui l'a

[1] Par exemple, les *tela ignea Satanæ*, l'*abgezogener Schlangenbalg* (dépouille de serpent).

[2] Encore de nos jours, la plupart des essais de critique ou d'analyse du Talmud sont faits de seconde main, d'après Buxtorf ou d'autres érudits, qui n'ont eu eux-mêmes qu'une connaissance imparfaite de cet ouvrage. Ainsi, ouvrons la plus récente étude sur ce sujet, celle de feu M. Bedarrides : nous y trouverons, par exemple, le titre mischnique טבול יום traduit par : « ce qui a été *taché* en ce jour, » au lieu de l'inverse. Sans relever les erreurs matérielles, comme le terme *derer erer*, notons seulement, dans cette *Étude*, une note ainsi conçue : traité *Bathra*, fol. 91, col. 5, p. 9.

écrit? Quelle en est l'étendue? Quelle en est la date? Que contient-il? Où a-t-il paru? Un contemporain l'a comparé à un sphinx vers lequel tous les hommes fixent les yeux à l'heure qu'il est, les uns avec une vive curiosité, les autres avec une vague inquiétude. Mais pourquoi ne pas lui arracher son secret? Jusqu'à quand allons-nous vivre seulement de citations mille fois reproduites et mille fois mal à propos?

« Mais où devons-nous chercher les premiers renseignements? Qui nous apprendra l'histoire de ce livre, sa place dans la littérature, son sens et sa portée, les rapports surtout qu'il a avec nous-mêmes? Si nous nous adressons aux anciennes autorités, nous verrons que, le plus souvent, dans leur empressement à servir une cause, elles ont déchiré quelques lambeaux de ce corps gigantesque et vivant, qu'elles nous ont présenté ces fragments anatomiques défigurés et mutilés, sans forme et sans ressemblance, en nous disant : « Voyez, voici le livre; » ou bien elles ont fait pis encore. Elles n'ont pas mutilé leurs échantillons, elles les ont donnés tels qu'elles les trouvaient, et puis, se rangeant de côté, les ont montrés au doigt d'un air de dérision. Les échantillons étaient en effet risibles et grotesques au delà de toute expression. Mais ces habiles et pieux investigateurs prenaient malheureusement les gargouilles, ces statues de pierres grimaçantes qui depuis mille ans montent la garde sur nos cathédrales, pour les statues des saints qui sont à l'intérieur, et ils s'écriaient avec une méprisante ironie : « Voilà donc tes dieux, ô Israël! » Qu'on ne se méprenne pas sur nos paroles; nous ne voulons pas être ingrats envers ces rares esprits dont les noms sont connus de tous ceux qui étudient, et dont les travaux n'ont cessé d'être présents à notre esprit. Car, bien que dans tout le domaine de l'érudition il y ait à peine une branche que l'on puisse comparer au Talmud pour la difficulté, cependant, si un homme a le temps, de la patience et du savoir, il n'y a pas de raison pour qu'en parcourant les bibliothèques anciennes et modernes, il ne recueille pas dans les essais et les traités, dans les monographies et les esquisses, dans les livres et les innombrables

écrits périodiques, des aperçus grâce auxquels, en étudiant le livre lui-même, il pourrait arriver à une certaine conclusion sur sa substance et ses tendances, son origine et ses développements. Cependant, ce travail hérissé de difficultés n'a pas été fait pour le public en général. Nous avons cherché au loin et au large un livre spécial sur ce sujet, et qui pût servir de thème à nos observations; un livre qui ne fût pas seulement une traduction altérée d'une certaine *Introduction* du XIIe siècle, émaillée de sarcasmes et parsemée d'erreurs; mais un livre qui, se plaçant au point de vue de la science, prononçât un jugement impartial sur une production dont l'antiquité seule, à défaut d'autre titre, a droit au respect des lecteurs sérieux. Nous n'avons pas trouvé ce livre, ni rien qui en approchât. »

Il importe donc de faire connaître cette exposition à la fois variée et concise, dont nous avons pour ainsi dire une sténographie prise sur place. Ainsi, pour citer de suite un exemple de cette concision de termes, le premier traité est intitulé ברכות, *Bénédictions;* on sait que l'Israélite, ne devant goûter à aucun produit ni jouir de quoi que ce soit sur terre sans remercier le Créateur[1], est tenu de réciter au préalable (et parfois après) diverses formules de prières ou actions de grâce énumérées dans ce volume, qui commencent toutes par les mots : *béni soit Dieu!* Tout cela est sous-entendu dans le seul mot *Bénédictions*, formant le titre. Et loin de se renfermer dans ces limites, ce volume traite de divers sujets, mentionnés par à-propos ou même sans à-propos.

En outre, il faut prendre en considération l'aspérité du langage, l'étendue du texte, et il convient de ne pas oublier que les matières discutées sont délicates pour certaines convictions religieuses. Tous ces points contiennent de graves difficultés qu'on n'a pas encore osé aborder. Cependant sont-elles insurmontables? Là réside toute la question. Or, pour bien les comprendre, il importe de se rappeler leur origine.

[1] Talmud de Jérusalem, traité *Berakhôth*, ch. VI, § 1; Talmud Babli, même traité, fol. 35^b; tr. *Synhédrin*, fol. 102^a.

§ II.

Formation du Talmud.

Un écrivain israélite a fort bien résumé ce point d'histoire en ces termes :

« Lorsque, après deux cents ans d'une résistance énergique contre un empire qui devait tout dompter, le peuple hébreu vit s'évanouir sa nationalité politique, il sentit le besoin de resserrer, autant que possible, les liens de sa personnalité, afin de conserver moralement, par l'identité des croyances, l'unité que la dispersion allait matériellement briser. Le moyen qui se présentait de lui-même, c'était de déterminer d'une manière invariable les principes des lois de Moïse, d'en développer le sens, d'en fixer l'interprétation[1].

« Mais alors, si je puis parler ainsi, les lumières d'Israël s'étaient éclipsées; dès longtemps la voix des prophètes ne laissait plus tomber sur les peuples la parole de Dieu, et l'inspiration divine semblait être remontée vers le ciel. D'ailleurs, l'organisation sociale n'existant plus, personne n'était en droit d'imposer son opinion aux autres hommes; l'autorité s'était anéantie avec la puissance. Le seul parti rationnel dans cet état de choses était de réunir les Israélites ou ceux qui seraient appelés à les représenter, et d'en former un synode souverain. C'est ce que tenta le rabbin Juda, *naci* de la nation, et qui vivait dans le IIe siècle de l'ère chrétienne. Ce rabbin, plus particulièrement désigné sous le nom de *notre saint maître*, obtint, dit-on, de l'empereur Antonin, la permission de rassembler un concile composé des plus savants Israélites.

« L'œuvre de ce concile consista à consigner par écrit ce qui, jusqu'alors, n'avait été livré qu'à la mémoire et ne s'était perpétué que par la tradition, savoir : la jurisprudence hébraïque; les opinions des principaux docteurs sur l'interprétation de la loi et les règles du devoir, c'est-à-dire ce que l'on nommait la *loi orale*[2]. Tel,

[1] *Archives israélites*, 1841, articles de M. J. Cohen sur l'autorité du Talmud.

[2] Disons, en passant, que le synode transgressa en ce point un principe de

peu de temps avant cette époque, Adrien avait donné force de loi, en les réunissant en un corps de doctrine, aux décisions des jurisconsultes, ou *Réponses des prudents Romains*, qui formaient avant lui une source du droit *non écrit*. Le livre qui fut dressé par Juda le Saint à la suite des décisions du synode qu'il avait assemblé reçut le nom de *Mischnâ* «Répétition de la loi;» et, fondés ainsi par l'adhésion de la majorité israélite, les principes qu'il contenait devinrent obligatoires pour tous[1]. »

Par degrés presque imperceptibles, les explications et les recherches qui avaient pour but d'édifier et d'instruire sur un point spécial firent naître une science qui prit aussitôt les proportions les plus vastes. Son nom technique est déjà contenu dans les Chroniques[2] : c'est celui de *midrasch* (de *darasch*, étudier, expliquer). Le fait est qu'il y avait des méthodes innombrables pour étudier l'Écriture[3]. D'après la manière bizarrement ingénieuse de l'époque, on retrouvait les quatre principales méthodes dans le mot persan *paradis* épelé à la façon sémitique, sans voyelles, P, R, D, S. Chacune de ces lettres mystérieuses était prise mnémoniquement pour l'initiale de quelque mot technique qui indiquait une de ces quatre méthodes. Celle qu'on appelait P (*peshat*) visait à la simple intelligence des mots et des choses, d'accord avec la loi élémentaire de l'exégèse du Talmud, «qu'aucun verset de l'Écriture n'admettait pratiquement d'autre sens que le sens littéral,» bien que, dans un sens familier ou différent, on pût l'expliquer d'une foule d'autres manières. La deuxième, R (*remez*), signifie *insinuation*, c'est-à-dire la découverte des indications contenues dans certaines lettres et certains signes de l'Écriture, superflus en apparence. On sup-

l'israélitisme d'alors, que la loi orale ne devait pas être mise par écrit. De là son titre d'*orale*.

[1] C'est environ en l'an 219 de l'ère chrétienne, suivant la supputation de David Ganz, que la Mischnâ fut terminée. Selon d'autres, Juda le Saint aurait réuni seul les principes de cet ouvrage, et toute la nation l'aurait approuvé par l'ordre de Gamaliel, son fils et son successeur dans la dignité de *naci* et de chef d'académie. Cela ne changerait rien à l'origine de la Mischnâ (Voy. l'ouvrage *Cémach David*, édition princeps, Prague, 1592, fol. 43b).

[2] Livre II, XIII, 22, et XXIV, 27.

[3] M. Deutsch, *l. c.*

posait que ces signes avaient rapport à des lois qui n'étaient pas expressément mentionnées, mais qui existaient dans la tradition ou avaient été récemment promulguées. Cette méthode, appliquée d'une manière plus générale, donna naissance à une sorte de *memoria technica*, à une sténographie semblable au *notarikon* des Romains. On ajouta des points et des notes à la marge des manuscrits, et ainsi fut jetée la base de la *Massorah* ou de la conservation diplomatique du texte. La troisième, D (*derusch*), était l'application familière de ce qui avait été à ce qui était et à ce qui serait, de paroles prophétiques et historiques, à l'état actuel des choses. C'était une espèce particulière de sermon, ayant pour auxiliaires la dialectique, la poésie, la parabole, la sentence, le proverbe, la légende, etc. exactement comme cela se voit dans le Nouveau Testament.

La quatrième, S, signifiait *sod*, secret, mystère. C'était la science mystérieuse à laquelle bien peu étaient initiés. C'était la théosophie, la métaphysique, l'angélologie, une foule de visions fantasques et brillantes de choses surnaturelles. De faibles échos de cette science se retrouvent dans le néo-platonisme, dans le gnosticisme, dans la cabale, dans Hermès Trismégiste. Mais bien peu de personnes étaient initiées aux choses de la «création» et du «chariot,» comme on appelait cette science, par allusion à la vision d'Ézéchiel. Cependant, là encore, l'attrait du vague et du mystérieux était si puissant, que, à la longue, le mot *paradis* ne désigna que cette dernière branche, la science secrète, ésotérique. Plus tard, dans le gnosticisme, il en vint à signifier le Christ spirituel.

Cependant les auteurs eux-mêmes posent en principe que leurs décisions n'ont rien d'absolu ni d'immuable, et peuvent toujours être modifiées par celles d'un pouvoir égal à celui dont ils étaient revêtus[1]. Ce qu'ils voulurent faire, ce fut uniquement de fixer le sens et les règles de la loi écrite; car, ainsi que le dit Moïse de Coucy, «si l'on n'eût ajouté à la loi écrite l'interprétation de la

[1] Voir, entre autres, Mischnâ, 5e partie, tr. *Edouyôth*, I, §§ 5 et suiv.

loi orale, toute la loi eût été obscure et sans clarté, parce que l'Écriture sainte est pleine de passages qui semblent être en opposition et contradictoires[1]. »

Poursuivons le cours des événements.

Quelques années après la rédaction définitive de la Mischnâ (en 230), un rabbin nommé *Yochanan*, et qui pendant quatre-vingts ans, à ce que dit la chronique, avait été chef d'académie à Jérusalem, entreprit, aidé seulement de Rab et de Samuel, disciples de Juda le Saint, d'augmenter la Mischnâ d'additions personnelles et de diverses discussions. Il en fut fait ensuite un livre entier, qui, réuni aux Mischnaïoth, reçut plus tard, vers 390, le titre plus emphatique que réel de *Talmud de Jérusalem*, quoique rédigé à Tibérias. C'était le produit des écoles de la Palestine, écrit dans ce qu'on peut appeler l'*araméen oriental*, par opposition au dialecte de la seconde *Guemarâ*, ou Talmud babylonien, écrit par des Araméens occidentaux. Aussi le Talmud de Jérusalem, en parlant de ces écoles-là, les appelle l'*Occident*. Dans ce Talmud, le texte mischnique porte le nom de *Halacha* (règle), sans aucune autre distinction.

La Mischnâ, désormais immuable, devint le seul livre légal. Son style pur et clair en rendait l'étude facile à toutes les classes de la société hébraïque. Mais comme tous les livres qui énoncent des principes législatifs, elle avait dû exprimer ses décisions sous une forme concise, et en quelque sorte axiomatique, dont tout le monde pouvait ne pas saisir le véritable sens. Un siècle à peine s'était écoulé, que l'on sentait le besoin d'expliquer par des commentaires soit le principe posé, soit l'intention précise de ceux qui l'avaient établi. On commença par prendre des notes, on les développa et on les rédigea.

En l'an 367, Asché était chef d'académie à Babylone. Il eut la pensée, dans le cours public qu'il professait, d'instruire ses élèves par l'étude commentée et écrite de la Mischnâ. Chaque année il

[1] *Semag* (grand livre des préceptes), par cet auteur.

interprétait devant eux deux traités de cet ouvrage; et pendant le temps de son professorat, il put finir deux fois l'élucidation de ce texte. Il s'aidait, pour faire ce travail, soit des opinions des docteurs que la Mischnâ avait omises, soit de l'avis de ceux qui étaient morts lorsque la compilation de Juda le Saint avait été publiée conjointement avec les notes conservées par les uns et les autres.

Mais afin que ses leçons ne restassent pas ensevelies dans l'oubli, il fit ce qu'à toute époque ont fait tous les professeurs, il se mit à compiler (plutôt qu'à rédiger) le cours qu'il professait; et déjà trente-cinq traités étaient transcrits, lorsqu'il mourut en l'année 427 [1]. Mar, son fils, et Marimor, son disciple, lui succédèrent dans le professorat, et ils résolurent de continuer ce que leur père et leur maître avait si péniblement entrepris. Il leur fallut une grande patience et d'immenses investigations pour terminer ce grand travail. Soixante-treize ans furent employés pour mettre la dernière main à l'œuvre. Ils lui donnèrent le nom de *Guemarâ*, c'est-à-dire *complément*.

La *Mischnâ* et la *Guemarâ*, confondues dès lors dans un même corps d'ouvrage, reçurent la dénomination commune de *Talmud Babli*, ou de Babylone, sous laquelle elles se sont perpétuées jusqu'à nos jours.

Telle fut l'origine de la formation du Talmud. Là encore il eût été contraire à la loi de Moïse d'établir sur un autre principe que l'adhésion libre des individus des prescriptions législatives quelconques. La base de la loi mosaïque, c'est la liberté d'adopter ou

[1] Maïmonides, Préface au Talmud, en tête du traité *Zeraïm*. Maïmonides, dans son *Guide* (Introduction, t. I, p. 29), dit : Ainsi on trouve continuellement qu'on dit dans le Talmud : «Le commencement du chapitre est en contradiction avec la fin,» et qu'on ajoute cette réponse : «Le commencement émane de tel docteur et la fin de tel autre.» On y trouvera de même ces paroles : «Rabbi Juda le Saint a approuvé les paroles de tel docteur dans tel cas et en a simplement reproduit l'opinion sans le nommer, et dans tel autre cas, il a approuvé les paroles de tel autre docteur.» Souvent aussi on y trouve cette formule : A qui appartient cette assertion anonyme? Elle appartient à tel docteur. A qui appartient notre paragraphe de la Mischnâ? A un tel.

de rejeter[1] : *J'ai mis devant vous le bien et le mal, la mort et la vie,* dit le prophète; *c'est à vous de choisir* (Deutéronome, chap. xxx, v. 15 et 16). Ce principe se retrouve partout dans l'histoire du peuple hébreu. Ainsi, deux fois dans sa vie, Moïse expose la loi devant le peuple, lui en donne lecture pour qu'il l'approuve, et le peuple s'écrie spontanément : *Nous exécuterons toutes les paroles que l'Éternel a prononcées*[2]. Et plus tard, Josué réunit à Sichem les tribus d'Israël, et leur montrant le livre, il leur dit : « Et maintenant craignez l'Éternel et servez-le avec vérité... ou bien, s'il déplaît à vos yeux de servir l'Éternel, choisissez-vous aujourd'hui celui que vous voulez servir... » Le peuple répondit à Josué : « C'est l'Éternel seul que nous voulons servir. » Josué dit alors au peuple : « Vous êtes témoins vous-mêmes que *vous vous êtes choisi l'Éternel* pour le servir. » Et ils répondirent : « Nous en sommes témoins[3]. »

Longtemps après, lorsque, à la suite de la captivité de Babylone, la nation israélite se reconstitua, le principe du libre arbitre était aussi vivace que du temps de Moïse, et le pacte social et religieux fut de nouveau sanctionné volontairement par le serment et la signature de tout le peuple, grands et petits, hommes, femmes et enfants (Néhémie, IX et X).

En présence d'une règle aussi constante, aussi irréfragable, il est évident que nul parmi le peuple hébreu n'avait le droit d'imposer aux autres son arbitraire volonté. La Mischnâ, quelle que fût d'ailleurs la vérité de ses principes, n'avait donc pu se fonder que sur le libre consentement des masses, ou tout au moins des majorités. C'était de là qu'elle devait tirer toute sa puissance. Là commence l'interprétation, et avec elle la discussion. Selon les uns, il n'y eut rien de divin dans sa formation; cependant la loi orale qu'elle formulait avait sa source dans la révélation mosaïque, par cet enchaînement de principes qui, depuis *les hommes de la grande syna-*

[1] Il est bien entendu qu'il s'agit seulement ici de l'adhésion aux lois, et non de la vérité immuable des dogmes religieux.

[2] Exode, XXIV, 3-7; Deutéronome, XXIX, 9 et 13.

[3] Josué, XXIV, 14 à 15 et suiv.

gogue, fait remonter la loi entière jusqu'à la promulgation sinaïque[1]. D'autres croient que le passage du traité *Abôth* sur lequel s'appuie cette interprétation s'explique bien plus naturellement dans son sens littéral que dans celui qu'on lui suppose; qu'il parle, en un mot, de la loi écrite et nullement de la loi orale: c'est une question d'exégèse rabbinique, et il serait en dehors du devoir de l'histoire impartiale de vouloir la résoudre.

On sait que, malgré la puissante organisation créée par Moïse, le peuple hébreu, « peuple difficile à plier, » se livra souvent à l'idolâtrie, laissant dans un oubli absolu les livres et les principes de la loi de Dieu. Ainsi lorsque, sous le règne du roi Josias, le pontife Hilkia trouve dans le temple le *livre de la doctrine,* personne en Israël, à ce qu'il paraît, ne se souvenait des prescriptions de Moïse[2]. On conçoit dès lors que ce texte, perdu à certaines époques, pouvait devenir l'objet de doutes de la part de plusieurs; que sa vérité pouvait être mise en question. Il est, par suite, tout naturel de supposer que les docteurs aient cherché, dans le passage dont nous parlons, à établir positivement la chaîne de la tradition de l'authenticité de ce livre.

De même, lorsque par son *Moré Nebokhim* (Guide des Égarés) Maïmonides eut soulevé au XII[e] siècle la grande question de la liberté d'examen contre le principe absolu de l'autorité, Abraham-ben-Dior composa son *Livre de la Kabbale,* dans lequel il inséra le nom de tous les docteurs éminents qui avaient reçu la tradition, depuis Adam jusqu'à lui. Plus tard, et dans un but sans doute analogue, Ghedalia fit paraître son *Schalscheleth Ha-Kabbala* (Chaîne de la Tradition), Abraham Zacouth son livre *Youchassin* (Chronologie), et David Ganz son *Cémach David,* résumé d'histoire. On voit donc que cette question a été longuement méditée, comme si elle constituait seule l'authenticité et l'autorité de la loi orale.

Nous avons longuement insisté, trop peut-être, pour démontrer,

[1] Traité *Abôth,* ou Maximes des pères, I, § 1.

[2] Livre des Rois, II, XXII, 8 et suiv. et Livre des Chroniques, II, XXXIV, 14 et suiv.

l'histoire à la main, que la liberté de penser a présidé à la formation du Talmud; nous retrouverons le même principe lorsque nous analyserons sa doctrine. Rappelons seulement, pour conclure en ce qui concerne la partie agadique, que le Talmud lui-même[1] ne lui attribue ni autorité ni caractère légal; et cette appréciation est confirmée par tous les rabbins postérieurs, tels que Maïmonides, Juda Halévi, Ibn-Ezra, Scherira Gaon, Isaac Israeli, etc.

§ III.

Contenu.

Nous avons eu un jour occasion de soumettre notre projet à un docteur en droit qui, par ses études, savait quel est l'amalgame bizarre d'opinions contraires émises dans cette vaste encyclopédie; il nous a adressé cette question : « Est-ce bien un service que vous nous rendrez? » C'est une question à laquelle il attachait ce double sens : ce projet est-il utile? et peut-on révéler tout? Voici ce que nous lui avons répondu : C'est parce qu'on ignorait quel était le contenu du Talmud et parce qu'on ne pouvait le lire qu'on lui attribuait les maximes les plus insensées et qu'on prétendait, par exemple, qu'il autorise à boire le sang humain. Il importe donc de le faire connaître entièrement, sans réticence.

Figurons-nous un instant que, depuis des siècles, le Talmud eût été accessible à tous les écrivains non juifs qui se sont occupés du judaïsme; que ces auteurs, dans les doutes nombreux qui ont dû se présenter à leur esprit en écrivant sur ce sujet, au lieu de consulter quelques extraits, quelques pamphlets ou l'avis de quelques gens convertis, aussi impies qu'ignorants, eussent eu à leurs ordres une version du Talmud, combien de faux jugements et de contradictions eussent été écartés de leurs ouvrages. On peut dire avec certitude que la plume de ces savants aurait déjà suffisamment éclairé les écrits rabbiniques et imposé silence à leurs détracteurs.

[1] Talmud Jérusal. traité *Peá*, II, § 4; traité *Maasseróth*, III, § 4; traité *Sabbath*, XVI, § 1.

Parfois ce livre a été comparé, et avec juste raison, à un cours de jurisprudence à l'état embryogénaire. On y rapporte, on y discute toutes les suppositions les moins pratiques, les moins imaginables. La variété des idées, la multiplicité des opinions, la liberté d'exprimer sa pensée poussée jusqu'à la licence, ont fait que l'on y trouve, à titre d'avis contraires, les théories les plus étranges, les moins admissibles et même les moins avouables. Le bien et le mal s'y coudoient sans se confondre; mais l'un sert de contrôle à l'autre et constate, par voie de réciprocité, l'authenticité de l'ensemble. Expliquons-nous plus clairement, en rappelant un passage du Midrasch[1] :

Une matrone romaine demanda à R. Yossé : «Se peut-il que l'histoire de Joseph, ce garçon qui était alors dans toute sa jeunesse, soit vraie?» Le rabbin lui ouvre la *Genèse*, lui montre l'histoire de Ruben et Bileah, celle de Juda et Tamar; et, ajoute-t-il, «comme la Torâ n'a pas caché l'un, elle a dit vrai de l'autre.» Ne peut-on pas appliquer cette déduction au Talmud? Et ne peut-on dire de lui comme de la Genèse, que la rare mention d'opinions choquantes pour la morale prouve la franchise avec laquelle nos ancêtres y ont enregistré des avis plus sains et des traits de vertu dignes d'imitation?

Dans cet amas de sujets, il faut distinguer les uns des autres et opérer un classement dans les matières.

D'abord le texte de la Mischnâ se divise en six grandes sections, qui sont :

1° Celle des *semences*, זרעים, ou Traité des lois sur l'agriculture, commençant par les formules de bénédiction ou prières. Cette section traite des dîmes et donations aux prêtres, aux lévites et aux pauvres, prises sur les produits de la terre; puis il s'agit de l'année sabbatique, des mélanges interdits dans les plantes, dans la réunion des animaux, et des vêtements hétérogènes.

2° Des *fêtes*, מועד, ou des cérémonies à accomplir en ces jours et des travaux défendus pendant ce temps.

[1] *Bereschith rabba*, section LXXXVII.

3° Des *femmes*, נשים, ou du mariage et des devoirs de la famille, ainsi que du divorce et des vœux d'abstinence.

4° Des *dommages*, נזיקין, ou de la législation civile et criminelle. Elle parle des lois sur les choses trouvées, des achats et des ventes, et des transactions pécuniaires ordinaires; du plus grand crime que la loi connaisse, l'*idolâtrie;* puis des témoins, des serments, des punitions légales et du *synhédrin* ou tribunal lui-même. Cette section se termine par les sentences dites des *pères*, qui contiennent quelques-unes des maximes morales les plus élevées que l'on connaisse dans l'histoire de la philosophie religieuse.

5° Des *saintetés*, קדשים, ou des sacrifices qu'on offrait au Temple de Jérusalem, et des dimensions de cet édifice.

6° Des *purifications*, טהרות, ou de la pureté et de l'impureté légales, des lois lévitiques et autres prescriptions hygiéniques.

Puis ces six sections sont divisées en traités inégaux d'étendue, qui se subdivisent en 525 chapitres ou 4,187 paragraphes.

Le développement de ces traités, ou la *Guemarâ*, forme avec la Mischnâ ce corps étendu qu'on nomme le *Talmud*, et dans lequel se trouvent mêlées (ou figurant côte à côte sans méthode) la partie parabolique, ou הגדה, et la partie dogmatique, ou הלכה.

« La *Hagada* se compose de ces récits légendaires que l'on trouve épars çà et là dans le Talmud, sans ordre et sans choix, de ces apologues qui, sous une forme étrange, cachent souvent des vérités utiles[1]. Chaque peuple, chaque religion conserve soigneusement ses vieilles traditions symboliques, qui se perpétuent à travers les âges, en se grossissant de nouveaux faits et de détails prodigieux. Qu'on se reporte aux époques naïves et crédules du moyen âge; qu'on lise les légendes des saints, admises encore par l'Église catholique comme d'incontestables vérités, on y trouvera une foule de récits qui, outre qu'ils n'ont aucune sanction historique, sont encore empreints d'une tendance immense vers le mysticisme et le surnaturel. Quoi donc d'étonnant de retrouver aussi chez les Hé-

[1] J. Cohen, *Archives israélites* (1841), p. 290.

breux, dans un livre fait en des temps où certes la civilisation et l'esprit de critique étaient encore dans les langes de l'enfance, de ces antiques paraboles auxquelles le génie oriental imprimait son esprit d'exagération merveilleuse?

Hâtons-nous de dire, néanmoins, que les הגדות sont bien peu nombreuses dans la Mischnâ. Cet ouvrage, justifiant son but et son origine historique, ne contient guère que des discussions approfondies sur la législation et sur les rites (non sur les dogmes). Les légendes se trouvent, au contraire, en abondance dans les autres parties du Talmud; et, en se reportant à l'histoire de leur création, on en comprend aisément la cause.

En effet, à l'exception de la Mischnâ, le Talmud est en grande partie le résultat des leçons publiques que R. Asché professait à Babylone. Or il est peu de professeurs, — et surtout en Orient, cette terre classique du surnaturalisme, — qui ne sentent le besoin, pour distraire leurs auditeurs, de parler souvent à leur imagination plutôt qu'à leur intelligence; qui n'emploient l'apologue comme moyen d'instruction plus simple, plus attrayant, et parfois plus saisissant que la pensée philosophique nue.

La présence de nombreuses *agadôth* dans le Talmud n'a donc rien qui doive surprendre, ni surtout rien qui puisse exciter une sainte indignation contre les auteurs de ces fables innocentes, simples récréations pour l'esprit, sans autorité. Il faut la rechercher dans la *Halacha* seule, qui se divise en plusieurs parties :

1° Dogmes et interprétations, que l'on prétend dériver directement de la promulgation faite sur le mont Sinaï;

2° Principes résultant de discussions entre les sages d'Israël et les pères de la synagogue, ou décisions rabbiniques;

3° Rites, usages ou formes particulières du culte, établis à diverses époques, intitulés מנהגים. — Tels sont les éléments généraux à discerner dans ce grand corps de doctrine, avant de pénétrer plus avant. Il faudrait appuyer sur certains points, comme la comparaison des lois qu'il contient avec les nôtres, ou avec les lois contemporaines des Grecs, des Romains et des Perses, ou avec

celles de l'islam, ou même avec son code fondamental, la loi mosaïque; on aimera à retrouver plusieurs de ses points de morale, de liturgie et de doctrine dans la religion de Zoroastre, dans le christianisme, dans le mahométisme; une grande partie de sa métaphysique et de sa philosophie dans Platon, Aristote, les pythagoriciens, les néo-platoniciens et les gnostiques, pour ne rien dire des Spinosa et des Schelling de notre temps; une grande partie de sa médecine dans Hippocrate ou dans Galien et les Paracelse d'il y a quelques siècles. C'est donc en lisant le texte qu'on y trouvera toutes ces données indiquées, et l'on comprendra alors pourquoi l'on ne saurait établir une esquisse même imparfaite de ce singulier mouvement intellectuel qui a fait, en dépit de toute opposition, que les plus grands esprits d'une nation ont employé, pendant mille ans, toutes leurs facultés à écrire, et pendant mille autres années, à commenter ce livre unique.

Le Talmud, comme tout autre phénomène, afin de devenir compréhensible, ne doit être considéré qu'en rapport avec des objets de même nature; ceci était une vérité méconnue jusqu'à nos jours. Comme c'est essentiellement un *corpus juris*, une encyclopédie de la loi civile, pénale, ecclésiastique, internationale, humaine et divine, on ne peut bien le juger que par analogie et en le comparant avec d'autres codes, et surtout avec le code de Justinien et ses commentaires. Ce que les profanes ont pris pour des subtilités exceptionnelles et rabbiniques, ou, dans les chapitres qui ont rapport aux deux sexes, pour des violations grossières de la délicatesse moderne, ressortira plutôt à l'avantage du Talmud. Les Pandectes et les Institutes, les Novelles et les *Responsa prudentium*, devraient ainsi être constamment consultées et comparées.

La culture de l'esprit est le cachet dominant du judaïsme; c'est par l'instruction, par l'acquisition de la science, que les docteurs talmudistes veulent s'élever à la connaissance de Dieu et des grandes vérités que la religion enseigne [1].

[1] Bédarrides, *Étude sur le Talmud*, p. 35 et suiv.

Le Talmud n'admet pas la piété ignorante : « Nul ignorant, y est-il dit, ne saurait être pieux[1]. » — « A Bude, est-il dit ailleurs (*Kiddouschin*, ch. 1), on discutait sur le point de savoir si l'étude était plus grande que l'œuvre. R. Tarphon dit que l'œuvre est plus grande. Akiba répond que l'étude vaut mieux encore. Tous alors ont répondu : L'étude est vraiment plus grande, car l'étude mène à l'œuvre. »

L'amour de l'étude était poussé si loin qu'on lui sacrifiait les richesses. Le Talmud raconte que le rabbin Joḥanan, se promenant avec ses élèves, leur montrait tantôt un champ, tantôt une vigne, en leur disant : « J'ai tout vendu pour me consacrer à l'étude de la Loi[2]. »

« L'étude, ajoutent les docteurs hébreux, est plus méritoire que le sacrifice. »

« Un savant est plus grand qu'un prophète. »

« L'école ne doit pas être fermée, même pour rebâtir le Temple. »

« Le monde n'est sauvé que par le souffle des enfants qui vont à l'école. »

« Jérusalem fut détruite parce que l'instruction de la jeunesse avait été négligée. »

« On doit respecter son maître encore plus que son père. »

« Heureux le fils qui a été instruit par son père ; il le vénérera comme son père et son maître. Heureux le père qui a instruit son fils. »

Quel est le peuple de l'antiquité chez qui l'instruction a été ainsi en honneur ?

Chez tous les peuples de l'Orient, l'instruction était le privilége exclusif d'une caste.

A Lacédémone, à Athènes, on s'occupait de développer le corps plus que l'esprit.

[1] Benamozegh, *Morale juive et chrét.* p. 167. — [2] *Pirké Abôth* (*Maximes des Pères*), ch. II, § 6.

A Rome, cherchait-on à instruire le peuple? Que seraient devenus les augures si l'instruction avait été répandue dans toutes les classes de la société païenne?

Il n'en était pas ainsi à Jérusalem. « Quiconque ne croît pas en science, dit Hillel, décroît. »

La science est placée en première ligne parmi les devoirs sociaux. « Ce qui soutient la société, disent les *Maximes des Pères*, c'est la science religieuse, le culte (c'est-à-dire l'adoration de Dieu) et la charité. »

Cette instruction que préconisaient les rabbins, ils ne la voulaient pas oisive, contemplative; la science s'alliait chez eux à l'exercice d'une profession.

Le travail sous toutes ses formes était également honoré. En cela les talmudistes s'éloignent des idées qui avaient cours dans la Grèce et à Rome, où l'exercice des arts mécaniques était regardé comme indigne d'un homme libre[1]. « Il est bon, disent-ils, d'ajouter un métier aux études. »

« L'artisan à son ouvrage n'a pas besoin de se lever devant le plus grand docteur. »

« Celui qui gagne sa vie par son travail est plus grand que celui qui se renferme dans une piété oisive. »

Ces préceptes n'étaient pas une lettre morte; ils étaient mis en pratique par les plus éminents docteurs, qui étaient de simples artisans et passaient de l'atelier à l'école.

Lorsqu'on ouvre aujourd'hui des cours d'adultes, où l'on appelle les simples ouvriers à s'instruire, on ne fait que reproduire en partie ce qui se passait à Jérusalem.

Les plus savants rabbins qui ont concouru à la confection du Talmud exerçaient des professions manuelles.

Les talmudistes se partagent en deux écoles souvent rivales : celle d'Hillel et celle de Schamaï. Hillel, remarquable par son humilité, par son esprit de charité et de bienveillance envers tous les

[1] Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. IV, ch. VIII.

hommes; Schamaï, inflexible dans ses principes, souvent emporté, inclinant vers la sévérité.

Au fond, les deux écoles s'accordaient, mais elles différaient sur l'application.

On trouve dans le Talmud un grand nombre de passages où Hillel et Schamaï sont mis en présence[1].

« Je me convertirai à ta religion, dit un païen à Schamaï, si tu parviens à me l'enseigner pendant que je me tiens debout devant toi sur un seul pied. » Schamaï, irrité, le repousse avec violence.

Cet homme alla auprès d'Hillel, à qui il fit la même demande. Hillel l'accueillit et prononça ces magnifiques paroles : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît; c'est là toute la loi, le reste n'en est que le complément et le commentaire. »

Dans une autre circonstance, un païen se présente à Schamaï et lui dit : « Avez-vous plus d'une loi ? — Oui, répond Schamaï, nous avons la loi écrite et la loi orale. — Je consens, dit le païen, à accepter la première, mais je ne saurais adhérer à la seconde. » Schamaï le repoussa.

Il fit la même question à Hillel, qui consentit à l'instruire; il lui enseigna d'abord par leur véritable nom les lettres de l'alphabet, *aleph*, *beth*, *guimel*, *daleth*.....

Le lendemain, il donna à ces lettres d'autres noms. « Que signifie ce changement, demanda le néophyte? — Quoi! répondit Hillel, tu te fies à la tradition que je te transmets, et tu ne veux pas accepter celle qui nous est transmise par nos sages! »

Les deux chefs des deux écoles différaient d'opinion sur beaucoup de points.

Ainsi l'école de Schamaï disait : « Au jour du jugement, trois classes d'hommes se présenteront devant Dieu : celle des justes, celle des méchants, celle des hommes tenant le milieu entre les deux.

« Les justes seront inscrits au livre de vie éternelle; les méchants

[1] *Vie de Hillel*, par M. le grand rabbin Trénel (1867).

seront condamnés à l'enfer; les autres, comprenant la grande majorité des hommes, iront au purgatoire, et là, purifiés par les tourments, la pénitence et la prière, ils deviendront, avec le temps, dignes d'entrer dans l'asile des justes.»

«Non, dit l'école d'Hillel, Dieu est grand par la miséricorde, sa justice doit toujours incliner vers la clémence. Les hommes de la classe intermédiaire ne traverseront pas le purgatoire; leurs mérites effaceront leurs fautes.»

Une grave question agitait les écoles d'Orient : on se demandait si l'existence était un bienfait pour l'homme et si la mort ne serait pas préférable. Cette question fut débattue pendant deux ans dans les écoles d'Hillel et de Schamaï.

Il vaut mieux, disait l'école de Schamaï, ne pas exister. Celle d'Hillel dit : L'existence est une grâce pour l'homme.

La majorité des docteurs talmudistes prit un moyen terme : «Il vaudrait mieux pour l'homme ne pas avoir été appelé à la vie; mais, puisqu'il existe, qu'il accepte courageusement la vie avec les obligations qu'elle impose; qu'il examine sans cesse l'importance de l'œuvre qu'il doit accomplir.»

On voit, par ces citations, que les questions qui s'agitaient dans les écoles talmudistes ne roulaient pas toujours sur des cas de conscience dégénérant en puérilités; les plus hautes spéculations de la philosophie y étaient abordées.

Les décisions d'Hillel, comme chef du sanhédrin, portaient l'empreinte de son caractère.

Une des plus remarquables est celle qui supprime toutes les formules dans les conventions et veut que les actes rédigés dans le langage du peuple, en dehors de toute prescription légale, soient valables et obligatoires : c'est le droit prétorien des Romains supprimant les règles du droit mesquin pour faire prévaloir les principes d'équité. On doit à Hillel des décisions qui témoignent de l'élévation de son esprit.

Il se montrait sévère contre l'usure. Il allait plus loin : il voulait qu'il ne fût pas permis de rendre une valeur supérieure à celle

qui avait été prêtée. « Le prêt, dit-il, ne peut pas être une cause de dommage pour l'un et de profit pour l'autre[1]. »

Des hommes tels qu'Hillel, qui avaient consacré leur vie à l'étude, n'étaient étrangers à aucune des grandes questions qui ont exercé l'esprit humain.

§ IV.

Analyse et exemples.

Il ne faut pas croire que le Talmud soit seulement et exclusivement un livre de théologie. Certes c'est là son principal sujet et l'objet de ses plus sérieuses élucubrations. L'exégèse, avec ses discussions approfondies, y est amplement traitée et débattue, et l'on y trouvera l'explication historique des rites et des usages religieux. Mais les autres matières scientifiques n'en sont pas exclues. Outre l'intérêt général qu'offre cet ouvrage au point de vue de la linguistique et de la philologie comparée des langues sémitiques, il consacre un grand nombre de traités, et des plus volumineux, à la science du droit, à la jurisprudence. Ainsi toute une section de la Mischnâ parle des rapports matrimoniaux; une autre section est intitulée *Nezikin* (des dommages), et comprend les développements de la législation mosaïque sous le rapport civil. Le premier traité de cette section comprend les dommages volontaires ou involontaires commis par les domestiques ou les animaux d'un propriétaire, le degré de responsabilité qui incombe alors à ce dernier, les pénalités dont il est passible, etc.; le deuxième traité parle des objets trouvés; le troisième, des héritages; les traités *Synhédrin*, *Maccôth* et *Schebouôth* offrent d'utiles renseignements pour les interrogatoires en matière criminelle, et l'on trouve enfin, disséminées dans d'autres traités, une foule de notices sur l'histoire naturelle, l'archéologie, la géographie et l'histoire.

On sait tout cela depuis longtemps, et l'on a déjà dit souvent

[1] Traité *Baba Metzia*, fol. 17 *b* (*ib.* p. 51).

que le Talmud contient d'innombrables documents de la plus haute importance. Mais comment les trouver? Comment les aborder? Si l'on veut se renseigner sur un sujet donné, on a recours d'ordinaire à la voie la plus détournée, au moyen le moins direct : il faut savoir par hasard si un auteur a eu occasion de citer le passage qu'on désire étudier, il faut connaître l'ouvrage, le chapitre, la page, et l'on aboutit souvent à une fausse indication. Comment remédier à ces inconvénients? En plaçant sous les yeux du lecteur une traduction fidèle et méthodique de l'ouvrage, accompagnée de sommaires, d'analyses explicatives et de plusieurs tables alphabétiques qui facilitent les recherches.

Ce sont surtout les historiens, tant israélites que chrétiens, qui souvent ont éprouvé ces difficultés; et ils ont dû, lorsqu'ils ne se sentaient pas assez au courant du langage talmudique, avoir recours à un intermédiaire : ce procédé a dû provoquer maintes fois de mauvaises interprétations, qui eussent été évitées si l'auteur lui-même avait pu examiner, de ses propres yeux, l'ensemble du passage. L'histoire joue, en effet, un grand rôle dans le Talmud et offre à l'investigateur une mine inépuisable de renseignements, parce qu'elle y occupe un espace de temps de plus de six siècles, c'est-à-dire depuis l'existence du second temple jusqu'au IIIe siècle après sa destruction.

Ce n'est là qu'une parcelle de cette encyclopédie. L'intérêt qui s'attache à l'antique nationalité d'Israël, à son autonomie et à son indépendance d'autrefois, a donné lieu à des réflexions sur les mœurs et les coutumes de ce peuple, traits distinctifs que le moraliste enregistrera avec satisfaction; on y retrouve, comme en un portrait fidèle, les traits saillants de la vie intime et de l'activité des Hébreux, à côté des études philosophiques vers lesquelles tendait leur nature spiritualiste.

Que l'on nous permette, pour corroborer notre dire sur ces divers sujets, de l'appuyer par quelques exemples pris dans ce volume même.

Il y a, entre autres légendes messianiques, une anecdote incon-

nue (citée nulle part, autant que nous sachions, pas même par le Dr Graetz), qui nous a vivement frappé par son caractère judéo-chrétien, au point que nous nous sommes demandé si elle n'a pas été intercalée dans ce texte par les premiers adhérents de l'Eglise. Qu'on en juge par le fragment suivant :

« R. Josué ben-Lévi dit que le Messie se nommera *Cémach* (rejeton royal). Selon R. Juda, fils de R. Aïbo, son nom sera *Mena'hem* (consolateur). » Et cet auteur raconte à l'appui de son opinion qu'il arriva un jour à un Israélite, au moment où il cultivait son champ, d'entendre sa vache mugir. Un Arabe qui passait l'écoute et dit : « Fils de Juda, laisse là ta vache et ta charrue, car le moment approche où tu seras ruiné. » La vache mugit une seconde fois : « Fils de Juda, dit alors l'Arabe, reprends ta vache et ta charrue, car le roi-messie vient de naître. — Comment s'appelle-t-il ? — *Mena'hem.* — Et d'où est-il ? — De la ville royale de Bethlehem, en Judée. » Après d'autres détails qu'on peut lire au complet dans le présent volume[1], un des auteurs du Talmud ajoute : « A quoi bon apprendre tout cela d'un fait relatif à un Arabe ? Un verset textuel d'Isaïe (x, 34) le dit aussi : *Le Liban tombera avec majesté*, et ces mots sont suivis de ceux-ci : *Une branche sortira de la souche d'Isaïe*, c'est-à-dire que la destruction du temple sera compensée par la naissance d'un messie descendant de David. »

N'est-ce pas étonnant de trouver là de tels passages, si curieux et pour le moins étranges et nouveaux ? Tandis qu'on ne connaissait jusqu'à présent que des passages antichrétiens qui valurent au Talmud des persécutions, on en découvre maintenant d'autres, d'un caractère tout différent. Est-il une impartialité plus large ?

Maintes légendes feront sans doute sourire le lecteur, et, bien qu'elles ne soient pas destinées aux incrédules, elles verront leur authenticité mise en doute. Mais ces sortes de croyances sont-elles particulières au Talmud, exclusives au rabbinisme seul ? N'en trouve-t-on pas en foule dans les Origines du christianisme ou dans

[1] Chap. II, § 4, p. ~~56~~ 41. 42

la Vie des Saints? Et leur caractère mythique n'a-t-il pas pour ainsi dire disparu, pour faire place à une sorte de constatation historique? Prenons un exemple dans ce volume. Au chapitre II, paragraphe 9, nous lisons plusieurs récits, d'après lesquels les injures ou insultes faites à un pieux docteur furent immédiatement punies de la peine de mort par la Providence, quoique ce rabbin n'eût jamais désiré appliquer un tel châtiment à celui qui l'avait offensé. C'est sans doute là un des produits de l'imagination populaire qui, se souvenant de l'influence et de la portée de quelques esprits vénérables, leur attribuait le pouvoir de faire des miracles jusque dans leurs effets pernicieux et au delà des désirs de ces docteurs.

Veut-on maintenant établir un parallèle entre ces légendes et d'autres, prises en dehors du judaïsme? Il sera inutile pour cela de remonter aux premiers siècles de l'ère chrétienne ou de chercher dans les sombres époques du moyen âge le plus reculé. Que l'on ouvre notre histoire nationale française, un peu avant la Renaissance, qu'on lise les hauts faits accomplis par une jeune fille du peuple, cette héroïne qui arracha la France à l'Anglais et mourut ensuite comme martyre de son patriotisme; on arrivera à ce fait très-sincèrement reproduit par les historiens modernes :

Un jour, à sa sortie de chez le roi, qui la mandait parfois auprès de lui, un homme passant à cheval lui cria des paroles injurieuses en blasphémant le nom de Dieu : « Ah, en nom Dieu! tu le renies, » lui répondit aussitôt Jeanne, sans se préoccuper de l'insulte qui ne s'adressait qu'à elle, *« et tu es si près de ta mort! »* Une heure après, l'homme tombait à l'eau et se noyait[1].

Quel exemple frappant de l'influence exercée sur le peuple par les âmes fortes! On peut l'affirmer, sans sortir des limites de la vérité, l'humble et douce Jeanne Darc n'avait nullement l'intention de vouer à la mort celui qui l'avait injuriée, pas plus que notre docteur du Talmud à l'égard de ses ennemis. Personne ne voudrait

[1] J. Pasquerel, *Procès*, t. III, p. 102; *Jeanne d'Arc*, par M. Sepet, p. 60.

en douter. Et pourtant il a pu se trouver au moyen âge des gens qui, n'éprouvant aucun soupçon injuste à l'égard de Jeanne, eussent accusé le rabbin du Talmud, et avec lui tous les Juifs du monde, d'avoir usé de maléfices et de sortiléges contre son adversaire dans un esprit de vengeance! C'est bien mal comprendre ces légendes pieuses que de les interpréter ainsi. Et qui sait si une version textuelle ne contribuera pas à dissiper de telles erreurs?

En outre, comme le disait M. Hallel[1], les allégories et les passages symboliques permettent d'entrer dans les idées théo-philosophiques de l'antiquité et de soulever le voile dont elle aimait à se couvrir. Citons une allégorie où la féerie le dispute au miraculeux, et où (comme partout) le flambeau de la raison nous éclairera à travers les ombres les plus ténébreuses.

«Les démons, est-il dit, doivent leur naissance aux quatre spectres nocturnes mères, nommées *Lilith*, *Naama*, *Agureth* et *Mahala*. Chacune de ces quatre gouverne pendant une saison de l'année, et elles s'assemblent auprès du mont *Naspa* (נספה). Elles se dirigent de l'orient vers le nord, et Salomon les domine toutes et s'en sert pour son plaisir.»

Ce mythe, ainsi que d'autres de ce genre, n'est nullement l'effet d'un égarement de l'esprit; et les gens superstitieux ont beau inventer un monde nouveau, peuplé d'esprits malfaisants, l'allégoriste ne nous montre qu'une grande vérité philosophique, présentée dans le style attrayant de la parabole.

La dogmatique entend par démons les vices qui cherchent continuellement à nuire à l'état moral de l'homme, et les vices de l'homme peuvent être attribués aux quatre causes suivantes :

1° A l'ignorance, représentée par Lilith, oiseau ou spectre nocturne, qui ne se plaît que dans les ténèbres et qui est l'ennemi mortel de l'enfance. Tel est le vulgaire, dont toute la vie n'est qu'une enfance et qui a l'instruction en horreur.

2° Aux plaisirs physiques, auxquels succombe même l'homme

[1] *Archives israélites*, 1844. Comp. *Presse israélite*, 1869, n° 21, p. 492.

religieux et instruit; c'est ce que dit le Talmud : « Celui qui surpasse son prochain par le rang, le surpasse aussi par ses passions. »

3° A l'égarement de l'esprit par les idées philosophiques, si les dispositions naturelles n'y sont pas favorables; car, de même que, si la vue est dirigée sur un objet trop éloigné ou trop fin, elle ne distingue plus les objets les plus proches placés sous le rayon visuel, ainsi l'esprit faible, dépassant les limites de sa conception, aliène son esprit; il perd de vue les principes les plus évidents qui l'ont soutenu dans la foi, et tombe dans la plus grande dissolution des idées.

4° A la superstition, qui est une véritable faiblesse et maladie de l'âme (מחלה), qui rend l'homme incapable de toute idée sublime et affaiblit sa croyance à l'unité de Dieu. C'est cette folie qui entretient des vestiges d'idolâtrie dans les croyances et les mœurs de plus d'un homme *sans cervelle* (ריקי מוח), en ce qu'ils se représentent la divinité avec des passions et des attributs humains. « Enfin, ajoute l'allégorie, Salomon les domine toutes et s'en sert pour ses plaisirs. » C'est l'homme sage et religieux qui domine les vices, se dirige vers un but louable, afin qu'il tire parti de sa liberté au profit de sa parfaite félicité.

N'est-ce pas cette sentence que l'auteur du *Contrat social* (IX) semble avoir résumée en ces mots : « L'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté? »

Nous avons reproduit ces explications à titre de spécimen; mais il va sans dire que nous ne nous lancerons pas dans le vaste champ des interprétations, qui entraînent à des séries infinies de commentaires sur commentaires.

En dehors des légendes, on trouve là des renseignements historiques ou du moins des récits fondés sur une base historique. On sait, par exemple, que Simon ben Schetach dut fuir le palais du roi Alexandre Jannée, son beau-frère ou cousin, à cause des divisions nées entre les sectes religieuses et à cause de leur rivalité.

Dans le présent traité[1], on attribue ce fait à une calomnie répandue à la cour et accréditée par le roi lors de l'arrivée de trois cents Naziréens, et l'on raconte que, grâce à l'intervention de personnages persans qui avaient conservé de lui un bon souvenir, ce rabbin rentra plus tard en faveur.

De même un peu plus loin, à propos de la récitation des prières et des bénédictions, on raconte les derniers instants d'Akiba[2], ce héros martyr de la dernière guerre de l'indépendance d'Israël, faite sous Barcokhebas contre Adrien; le Talmud veut démontrer, par un exemple historique, avec quelle ferveur on doit prier Dieu lorsqu'on récite le *schema'*, cette profession de foi israélite, et que l'on dit ces mots : *Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de toute ton âme*, c'est-à-dire tu lui sacrifieras ta vie. Le vieux Rabbi, comme le rapporte l'histoire, ne se laissa détourner de ses devoirs religieux, ni par les tortures, ni par les supplices, et au moment de perdre la vie il répétait, dans une dernière exclamation, ce *credo* sublime. Hélas! combien de martyrs, se souvenant de lui, l'ont imité sur les bûchers et sont morts aussi courageusement pour leur foi!

Si du domaine de l'histoire nous passons à celui des sciences exactes, nous verrons qu'elles figurent là avec non moins d'éclat. On y trouve maintes prescriptions hygiéniques et de médecine usuelle, par exemple, l'interdiction de boire de l'eau ayant séjourné toute la nuit dans un vase de métal (p. 136); des notions de physique, comme la pluralité des couleurs de la lumière[3], et une foule de renseignements sur l'histoire naturelle. L'un des auteurs le plus souvent cités, Samuel, est représenté comme un astronome et mathématicien distingué. On peut en fournir la preuve par deux passages, pris toujours dans ce même volume, et relatant les opinions scientifiques de cet auteur, tout en citant également d'autres opinions que la science repousse au plus léger examen.

[1] Chap. VII, § 2, p. 130. Au Talmud Babli, fol. 48a, ce récit est mutilé.

[2] Chap. IX, § 9, p. 172.

[3] Voir Babli, même traité, fol. 52b. La loi de l'équilibre se trouve aussi dans ce volume, ch. II, § 5 (p. 44).

Dans le premier[1], Samuel calcule au juste la durée d'un clin d'œil, et il dit qu'il représente la 56,848ᵉ partie de l'heure, ou si l'on veut réduire cette fraction en tierces ou 60ᵉˢ de seconde, on aura 56,848/216,000 = moins de 4 tierces, ou presque un 15ᵉ de seconde. Il semble qu'il ait connu les équations algébriques les plus compliquées.

Dans le second passage[2], Samuel apparaît en véritable astronome, en érudit consommé dans cette science que les Chaldéens ont cultivée les premiers avec succès. Si une comète, dit-il, survenait dans le signe du zodiaque qu'on nomme l'*Orion*, l'univers périrait par ce choc; et, comme quelqu'un prétendait l'avoir vu passer à cette époque, il déclara que cette traversée n'avait dû être qu'apparente, qu'en réalité elle a dû avoir lieu au-dessus ou au-dessous de ce signe; et il affirme son jugement en disant qu'il est aussi bien au courant des voûtes célestes que des rues de Nehardea, sa ville natale. On peut ajouter foi à son assertion, puisqu'il avoue sincèrement, — on pourrait dire naïvement, — qu'il ignore seulement où est le siége de la comète. Et un auditeur de l'école se demanda s'il était monté au ciel pour en connaître si bien les constellations! On comprend maintenant qu'il ait pu calculer si minutieusement la durée des révolutions lunaires ou mois[3], et l'on ne s'étonnera pas de trouver (p. 8) des données de cosmologie et même de géologie, des notes sur les terrains primitifs, sur la formation des croûtes terrestres, comme un avant-goût des théories antibibliques de Cuvier, d'Élie de Beaumont, etc.

La doctrine morale du Talmud sur le juste et sur le pécheur repentant nous paraît réunir à un assez haut degré l'élévation et le sens pratique, pour qu'il convienne de la résumer en peu de mots. On verra par là comment il a su se tenir à égale distance des exagérations de tout genre.

[1] Chap. I, § 1, p. 8. Dans le Babli, *ibid.* fol. 7ᵃ, la solution est moins précise et plutôt approximative (88,888ᵉ partie de l'heure).

[2] Chap. IX, § 2, p. 160; comp. p. 6 à 8, pour la rotation du soleil et de la lune.

[3] Voir notre exposé du calendrier juif, *Almanach perpétuel*, préface, p. X.

D'après le Talmud : 1° une faute commise contre son prochain ne saurait s'effacer par la pénitence que quand ce pécheur aura donné pleine satisfaction à la partie lésée ou offensée, et en aura obtenu le pardon. Alors c'est une affaire entre Dieu et lui; à lui la prière, les jeûnes, la contrition, le repentir; à la grâce de Dieu la rémission.

2° Les péchés contre les abstinences culinaires, la sainteté des fêtes, la débauche, la dureté en fait d'aumônes, etc.; ces fautes, ne regardant que Dieu seul, peuvent recevoir une rémission pleine et entière par un repentir sincère et un changement complet de conduite, opposée à celle que le pécheur avait tenue auparavant. Et non-seulement il sera l'égal du *juste parfait*, צדיק גמור, mais par les efforts héroïques de tous les instants qu'il est obligé de faire pour vaincre ses passions et se détourner des plaisirs qu'il avait déjà goûtés, il s'élève à un degré supérieur au *Zadic gamour*, qui ne ressent aucune tentation pour les fruits défendus qu'il n'a jamais connus.

3° Celui qui aura péché contre les hommes n'importe de quelle manière devra reconnaître ses fautes, s'en repentir et chercher à tout réparer amplement; s'il y parvient, il recevra de Dieu la rémission de ses péchés et pourra encore prétendre à l'estime des hommes. Mais il ne pourra devenir l'égal, et, à plus forte raison, le supérieur du *Zadic gamour*, de celui qui n'a jamais volé, trompé, prêté à usure, frappé, qui a toujours soutenu l'infortuné de sa bourse, de ses conseils, qui a veillé les malades, leur a procuré les médicaments nécessaires, qui a protégé la veuve et l'orphelin, qui a donné des vêtements à ceux qui en manquaient, du bois à ceux qui gelaient de froid, à manger à ceux qui ont faim, car ce pécheur repentant a déjà donné des preuves d'un mauvais cœur; il en fait le sacrifice par crainte de la punition céleste. C'est fort bien; mais cela n'égale pas la conduite de celui qui avait toujours le cœur bien placé[1].

[1] Voyez Maïmonide, *Schemoné-Perakim*, ch. VI.

On y rencontre aussi la mention d'un défaut bien vieux, que les écrivains seront heureux de voir blâmé : il s'agit du plagiat[1], et l'on fait remonter jusqu'à David le désir légitime, sollicité par ce roi comme une faveur divine, d'avoir l'assurance que ses paroles seront répétées *en son nom* par la postérité, dans les synagogues et dans les maisons d'étude. Ce serait un déni de justice d'agir autrement et de ne pas mentionner l'auteur des paroles que l'on cite, chacun le sait ; mais combien en est-il qui observent ce précepte religieusement, scrupuleusement ?

Cette loi est fort simple, mais on en trouvera qui certes paraîtront encore plus simples et même ingénues. Ainsi, dans la Mischnâ de ce même traité (IX, 5), en parlant de l'entrée au temple de Salomon, on prescrit le plus grand respect dans la tenue et l'on interdit « d'y cracher à terre. » De telles défenses ne choquaient pas nos ancêtres, accoutumés à employer aux heures d'étude, comme en général dans leur langage antique, une crudité d'expressions plus forte encore. Nos habitudes modernes, plus sévères en apparence, respectant plutôt la forme que le fond des idées, ne toléreraient plus de telles expressions, et lorsque nous nous sommes trouvé en présence de divers passages qui traitent soit de questions matrimoniales, soit d'impuretés sexuelles[2], nous avons essayé de les rendre aussi clairement que possible, en latin, selon le précepte de Boileau. Il faut observer, à l'honneur de la morale des rabbins, et selon le propre témoignage de savants chrétiens, que, malgré les périls de pareils sujets, ils ont évité les descriptions libertines, les raffinements d'obscénité qui déshonorent mainte autre casuistique. Une seule phrase, relative aux héritages, nous a paru trop vive (non obscène) pour mériter d'être traduite (IX). N'est-ce pas un nouvel éloge à adresser au Talmud de pouvoir affirmer qu'on n'a trouvé dans ce vaste recueil, dans cette collection immense, que quelques avis répréhensibles, et, dans le traité *Bera-*

[1] Chap. II, § 1, p. 31.

[2] Par ex. p. 95. Il arrivera même d'en supprimer s'ils sont purement de la casuistique, p. ex. Ire partie, ch. II, § 6, et ch. III, § 6.

khôth, moins d'une ligne à blâmer? Et encore n'est-ce qu'une opinion individuelle, sans valeur, qui, par conséquent, n'entache pas l'ensemble.

Il convient d'appeler également l'attention sur l'avis du Talmud relativement à l'esclavage; et, sur ce sujet, nous ne saurions mieux faire que de laisser la parole à M. le grand rabbin Zadoc Kahn, qui s'exprime en ces termes[1] :

« Il est difficile à un peuple, dit-il, quelque bien gardé qu'il soit par ses lois et ses institutions, de rester toujours fermé aux influences du dehors. Cela devient difficile surtout, lorsque ce peuple est dépossédé de sa nationalité, livré à une domination étrangère, ou même brisé en mille morceaux dispersés partout. Ses idées, ses mœurs, sa législation se modifient nécessairement au contact d'une civilisation toute nouvelle, toute différente. C'est ce qui arriva aux Israélites, de l'aveu même du Talmud, pendant l'exil de Babylone; c'est ce qui leur arriva pendant la domination grecque, et surtout après la conquête romaine. Sans doute les croyances du judaïsme restèrent toujours pures, sa morale forte et élevée : sous ce rapport, Rome ne pouvait que recevoir sans rien donner; mais il n'en est pas de même de la jurisprudence. Cet admirable code civil romain, qui a inspiré tant de législateurs modernes, devait plaire à l'esprit fin et pénétrant des auteurs du Talmud. Quand on étudie la littérature talmudique, on s'aperçoit immédiatement que l'influence romaine a passé par là. Le droit civil surtout, tel que l'expose le Talmud, reproduit souvent les principes du droit romain, et quelquefois il lui emprunte jusqu'aux expressions juridiques. Nous n'avons à nous occuper que du droit relatif aux esclaves et où l'influence des idées romaines est visible. Ce qui n'était qu'un germe dans la Bible est développé par le Talmud avec une extrême vigueur. Le Talmud, comme le droit romain, dépouille volontiers l'esclave de toute personnalité et l'assimile à une simple propriété. Mais heureuse-

[1] *L'Esclavage selon la Bible et le Talmud* (à la suite du *Rapport sur le Séminaire israélite*), p. 67-8.

ment la ressemblance s'arrête là. Si le Talmud prive l'esclave de tous les droits civils, il exige du moins qu'il soit traité comme un homme, que dis-je? comme un frère. Sous ce rapport, le Talmud continue donc dignement la Bible.

« Nous devons, d'ailleurs, signaler une distinction capitale. La constitution mosaïque reconnaît deux sortes d'esclaves qui n'ont ni les mêmes droits, ni la même position : l'esclave hébreu et l'esclave étranger. Cette distinction est formelle dans la Bible; mais elle s'accuse avec plus de précision encore dans le Talmud, qui la ramène à des principes rigoureux et l'étend à des cas très-variés. Il est vrai que le Talmud ne s'occupe de l'esclave hébreu que dans un intérêt purement historique; il nous apprend lui-même que l'esclavage des Hébreux, tel qu'il est réglé dans la Bible, n'existait plus de son temps. Mais nous n'en devons pas moins faire notre profit des données qu'il nous fournit; car si, quelquefois, il paraît s'éloigner du texte de la Bible, en général il explique utilement les points obscurs de la loi et supplée à ses lacunes. Nous ne séparerons donc pas la Bible de son commentaire obligé, du Talmud, et tout en recherchant le sens naturel du texte de la loi mosaïque, nous nous servirons des interprétations et des développements talmudiques. Nous devrons étudier séparément la condition de l'esclave hébreu et celle de l'étranger; car, encore une fois, leur sort est réglé par des lois toutes différentes. Nous aurons à examiner comment on acquérait l'un et l'autre, quelle situation leur faisait recouvrer la liberté. Cet examen prouvera, nous l'espérons, que le Pentateuque s'est inspiré, dans la question de l'esclavage, du même esprit d'humanité et de justice qui éclate dans toutes ses lois sociales, et que le Talmud, après tout, est resté le fidèle interprète de la Bible. »

Un instituteur primaire, M. J. Hallel, écrivait en 1844 ces lignes qui n'ont rien perdu encore de leur valeur; il espérait la réalisation prochaine du projet de publication d'une traduction du Talmud qui avait dû s'effectuer alors, et il en parlait dans ces termes :

« Tous les esprits se tourneront vers cette curieuse publication

qui, par la diversité de ses sujets, ne manquera pas d'intéresser ses différents lecteurs. Le théologue ne pourra qu'admirer la minutieuse sollicitude pour l'explication de la parole divine, et, dans sa croyance sincère à la révélation, il ne trouvera pas exagérées les privations excessives que veut bien s'imposer celui qui, pour la tranquillité de sa conscience, cherche à satisfaire à toute explication possible du précepte divin. Le jurisconsulte y rencontrera l'esprit chicaneur et rusé des parties en contestation, et les moyens de scruter et de sonder le cœur humain. L'astronome se trouvera transporté, par cette lecture, dans les vastes plaines de la Chaldée, où l'œil observateur du pasteur nocturne se promenait déjà parmi ces armées célestes, dont il suivait la marche régulière, et auxquelles il appliquait les noms du règne animal toujours présents à son imagination. Le géomètre trouvera bien souvent son Euclide; le disciple d'Esculape et le naturaliste reconnaîtront l'œil pénétrant de l'antiquité dans tous les règnes de la nature. Enfin, l'homme de progrès, mais sincère dans la foi, y aura une large part à la liberté de l'examen et aux réformes accordées à l'esprit du siècle, en harmonie avec la glorification de la religion; car ce n'est qu'en puisant à cette source que les réformateurs modernes peuvent apaiser les esprits en fermentation. Cependant, comme la langue hébraïque était déjà oubliée au temps de cette compilation, et que pour les expressions de toutes ces spécialités il fallait avoir recours aux langues étrangères, il serait à désirer que ce fussent de savants orientalistes, des philologues et des archéologues qui se chargeassent de ce travail encyclopédique. »

§ V.

Persécution; émancipation.

On s'explique le succès croissant de ce livre, à mesure qu'on le connaît davantage et plus intimement. L'immense compilation de Ravina et de Rab Asché s'est répandue parmi les Juifs avec une rapidité presque miraculeuse; elle fut acceptée, dès son apparition,

comme l'expression vraie et sincère de la loi traditionnelle[1]. De nombreuses écoles, où le Talmud fut l'objet de l'étude la plus respectueuse, surgirent tout à coup en Orient et en Occident; ses décisions casuistiques et judiciaires furent acceptées par toutes les communautés, et cette triple barrière élevée par la piété des rabbins de la Palestine et de la Babylonie, autour des préceptes de la Tôrâ, ne rencontra pas un seul téméraire qui voulût la franchir. Comment se fit cette transmission si rapide? Il serait difficile de le dire; mais le fait est que l'œuvre éclose sur les bords de l'Euphrate fut en un instant entre les mains des Juifs qui habitaient les bords du Rhin, du Danube et de la Vistule.

« L'attachement des Juifs pour le Talmud devait naturellement signaler cette œuvre gigantesque à l'attention de leurs ennemis; comme ils ne pouvaient s'en prendre aux textes sacrés, ils pensèrent, pour justifier leur haine et les mauvais traitements qu'ils faisaient subir aux pauvres exilés, pouvoir se rejeter sur le Talmud qui devint ainsi le bouc émissaire chargé de toutes les iniquités. On attribua à son enseignement tous les vices et tous les crimes dont on accusait les Israélites, et l'on répandit sur les principes qu'il contient d'épouvantables calomnies, suivies bien souvent de nombreux massacres. »

En effet, il n'est pas étonnant que le bon capucin dont nous avons parlé plus haut (§ I) l'ait pris pour un homme. Depuis qu'il existe, presque même avant qu'il eût revêtu une forme tangible, le Talmud s'est vu traité comme aurait pu l'être un homme[2]. Il a été proscrit, emprisonné, brûlé plus de cent fois. Depuis Justinien, qui dès 553 après J. C. lui fit l'honneur de le proscrire par une *novelle* spéciale (novella 146), jusqu'à Clément VIII, et après lui pendant plus de mille ans, les pouvoirs séculiers et spirituels, les rois et les empereurs, les papes et les antipapes ont rivalisé à qui lancerait des anathèmes, des bulles et des écrits d'extermination contre ce livre infortuné. Ainsi, durant une période de moins

[1] *Archives israélites*, 15 juin 1867, p. 544. — [2] *Quarterly Review*, octobre 1867.

de cinquante ans, pendant la dernière moitié du XVI[e] siècle, le Talmud a été brûlé non moins de six différentes fois, et non pas par exemplaires isolés, mais en masse et par charretées à la fois. Jules III promulgua sa proclamation contre ce qu'il nomme grotesquement le *Talmud Gulmaroth*, en 1553 et 1555; Paul IV, en 1559; Pie V, en 1566; Clément VIII, en 1592 et 1599. La frayeur que le Talmud inspirait était grande. Pie IV lui-même, en autorisant une nouvelle édition, stipulait expressément qu'elle serait publiée sans le titre de *Talmud* : «Si tamen prodierit sine nomine «Talmud, tolerari deberet.» Il semble que le mot ait été une sorte de *schibboleth* imposé à chaque nouveau souverain pour éprouver la pureté de sa foi. Et cette épreuve doit avoir été rigoureuse, à en juger par le langage dont même les plus hauts dignitaires de l'Église ne craignaient pas d'user parfois. Ainsi Honorius IV écrit à l'archevêque de Cantorbéry, en 1286, au sujet de ce livre damnable, l'avertissant sérieusement et le priant avec instance de veiller à ce qu'il «ne soit lu par personne, puisque tous les maux en dé«coulent.» En vérité, ces documents font de la peine à lire, et ils n'offrent de variété çà et là que par quelque grossière méprise, qui éclaire comme d'un trait de lumière l'abîme d'ignorance où étaient plongés les ecclésiastiques de cette époque concernant l'objet de leurs colères.

L'inquisition lui accorda les honneurs de ses bûchers, et les exemplaires du Talmud, accompagnés d'une longue suite de commentateurs, fournirent aux auto-da-fé une matière abondante. Plus tard, lorsque ces aimables exécutions furent passées de mode, une censure jalouse, stimulée sans doute par quelques apostats, fit des textes talmudiques un examen minutieux et en expurgea soigneusement tout ce qui pouvait blesser la foi des non-Israélites. Le moindre mot dans lequel il était possible de soupçonner une allusion au fondateur du christianisme fut sévèrement rayé, et l'on alla jusqu'à effacer les règles de la procédure qui semblaient infirmer les idées reçues sur la date de sa mort.

Nous ne nous rappelons qu'une exception au milieu de cette

Babel de dénonciations. Clément V, en 1307, avant de condamner le livre, voulut savoir ce que c'était, et ne trouva personne pour le lui dire. Là-dessus, il proposa, mais dans un langage si obscur qu'il se prêtait à plusieurs interprétations, que l'on fondât trois chaires pour enseigner l'hébreu, le chaldéen et l'arabe, comme étant les trois langues les plus rapprochées de celle du Talmud. Il désigna, pour instituer ces chaires, les universités de Paris, de Salamanque, de Bologne et d'Oxford, espérant qu'une de ces universités pourrait à la longue arriver à produire une traduction de ce livre mystérieux. Est-il besoin de dire que cet espoir ne se réalisa jamais? On eut recours au procédé plus expéditif de la destruction; on l'essaya non-seulement dans quelques villes d'Italie et de France, mais dans toute l'étendue du saint empire romain.

Enfin, il se fit un changement en Allemagne. Un nommé Pfefferkorn, être assez méprisable, sollicita, sous le règne de Maximilien, un nouveau décret d'extermination contre le Talmud. L'empereur était campé avec son armée devant Pavie, lorsque ce messager à la langue perverse arriva dans son camp, pourvu de lettres de recommandation de la part de Cunégonde, la belle princesse, sœur de l'empereur. Maximilien, fatigué et ne soupçonnant rien, renouvela assez volontiers ce décret antique de confiscation, naturellement suivi de la destruction par le bûcher. La confiscation s'exécuta consciencieusement, car l'apostat Pfefferkorn savait assez bien où ses anciens coreligionnaires gardaient leurs livres. Mais il survint une conflagration d'un genre différent. Pas à pas, heure par heure, la réforme approchait en Allemagne. Reuchlin, le plus éminent des hellénistes et des hébraïsants de cette époque, avait été nommé pour présider le comité qui devait appuyer de sa savante autorité le décret de l'empereur.

Mais sa tâche ne lui plaisait pas. Il n'aimait pas, disait-il, le regard de Pfefferkorn. En outre, c'était un homme honnête et savant, qui ayant été le restaurateur du grec classique en Allemagne, ne se souciait pas de prendre part à la destruction en masse d'un livre écrit par les plus proches parents de Jésus. Peut-être vit-il le

piége adroitement tendu. Depuis longtemps il était lui-même une épine au pied de ses contemporains. Ses études hébraïques avaient été vues avec une amère jalousie, sinon avec frayeur. On ne songeait à rien moins à cette époque (la faculté de théologie de Mayence le demandait ouvertement) qu'à une révision et à une correction complète de la Bible hébraïque, attendu qu'elle différait de la Vulgate. Reuchlin, de son côté, ne perdit jamais une occasion de proclamer la haute importance de ce qu'il appelait énergiquement *la vérité hébraïque*. Ses ennemis crurent que l'une des deux choses arriverait : en se prononçant officiellement sur le Talmud, on était sûr qu'il se compromettrait dangereusement (et alors ce serait bientôt fait de lui), ou bien il réduirait à néant jusqu'à un certain point ses jugements précédents en faveur de ces études. Il déclina la proposition qu'on lui faisait, disant avec assez de loyauté qu'il ne connaissait aucunement le livre et qu'il n'y avait pas beaucoup de gens au monde qui le connussent. Les détracteurs du livre le connaissaient moins que personne. Mais, ajouta-t-il, si même il contenait des attaques contre le christianisme, ne vaudrait-il pas mieux y répondre? Brûler le livre, disait-il, n'est qu'un argument brutal (*Bacchanten argument*). Là-dessus, haro général sur Reuchlin : c'était un juif, un judaïsant, un renégat vendu, et ainsi de suite. Reuchlin, sans s'effrayer, se mit à étudier le livre avec la patience laborieuse qui lui était propre. Bientôt après, il en écrivit une brillante apologie. Quand l'empereur lui demanda son avis, il renouvela le conseil de Clément, de fonder des chaires pour l'explication du Talmud. Dans chaque université allemande il devait y avoir deux professeurs spécialement nommés pour mettre les élèves en état de comprendre ce livre. « Quant à le brûler, ajoutait-il dans son fameux mémoire adressé à l'empereur, si un fou venait dire : « Très-puissant empereur, Votre Majesté devrait vrai- « ment supprimer et brûler les livres d'alchimie (ce qui était un « excellent argument *ad hominem*), parce qu'ils contiennent des pas- « sages blasphématoires, impies et absurdes contre notre religion, » qu'est-ce que Votre Majesté répondrait à un pareil âne? Ceci : Tu

es un niais, de qui il faut rire au lieu de l'écouter. Eh bien, parce que ce niais ne peut pénétrer les profondeurs d'une science et parce qu'il comprend les choses autrement qu'elles ne sont en réalité, jugeriez-vous à propos de brûler les livres de cette science?» Les clameurs s'élevèrent de plus en plus furieuses, et Reuchlin, le savant paisible, de témoin qu'il avait été devint un accusé. Ce qu'il eut à souffrir pour et à cause du Talmud ne peut se raconter ici. Du procès fait au Talmud naquit toute une littérature de brochures, de feuilles volantes et de caricatures. La Faculté de théologie de Paris ne tint pas moins de quarante-sept séances, qui finirent par la condamnation de Reuchlin. Mais il ne resta pas seul pour combattre. Autour de lui se rallièrent, l'un après l'autre, le duc Ulrich de Wurtemberg, l'électeur Frédéric de Saxe, Ulrich de Hutten, Franz de Sickingen, celui qui, à la fin, fit payer aux habitants de Cologne les frais du procès de Reuchlin, Érasme de Rotterdam et toute la brillante phalange des «chevaliers de Saint-Esprit,» les «légions de Pallas-Minerve,» les «Talmudphiles,» selon les appellations diverses que leur donnent les documents de cette époque, ceux enfin que nous appelons les *humanistes*. Et leur palladium et leur cri de guerre étaient (ô étonnantes péripéties de l'histoire!) : *le Talmud*. Être pour Reuchlin voulait dire, selon eux, *tenir pour la loi*. Combattre pour le Talmud, c'était combattre pour l'Église! *Non te*, écrit Égidius de Viterbe à Reuchlin, *sed legem; non Thalmud, sed ecclesiam*[1]. Cette fois le Talmud ne fut pas brûlé. Au contraire, on en imprimait la première édition. Et dans la même année 1520, quand cette première édition s'imprimait à Venise, Martin Luther brûlait la bulle du pape à Wittenberg.

«Peu de gens cependant ont su lire le Talmud et encore moins le comprendre, ce qui ne les a pas empêchés de prononcer contre lui des jugements catégoriques; les plus bienveillants veulent bien reconnaître qu'il s'y trouve un peu de sagesse; les autres l'ont examiné avec une malveillance qu'ils ne dissimulent pas, et ne se

[1] Voir le reste de cette histoire dans les *Epistolæ obscurorum virorum* et dans les premières pages de la *Réforme allemande*.

font aucun scrupule d'appliquer aux chrétiens ce qui, évidemment, ne pouvait avoir trait qu'aux idolâtres[1]. Buxtorf lui-même ne s'abstient pas de ces fausses interprétations, et en traduisant le *Aroukh* de Rabbi Nathan, il a trouvé moyen de lui donner, dans quelques endroits, une teinte anti-juive. Malgré la ressource qu'offrait ce dictionnaire, il n'est pas probable qu'on en ait beaucoup profité pour se livrer à l'étude du Talmud. La cause de cette abstention est facile à deviner, et ceux qui sont quelque peu familiarisés avec ces textes peuvent dire au prix de quel travail ils sont parvenus à vaincre les premières difficultés de la lecture; l'absence complète de ponctuation, les abréviations très-nombreuses, la concision du style, le mélange des langues, la forme du raisonnement sont autant d'obstacles à surmonter avant d'arriver à déchiffrer une page du Talmud. Naturellement, les auteurs du Talmud subirent la mauvaise fortune de leur œuvre dans le monde non israélite; les noms et les paroles de bien peu d'entre eux ont pu franchir le cercle étroit de la famille israélite, et l'on ne cite les noms de deux ou trois *tanaim* (ou docteurs de la loi) qu'en méconnaissant ou en amoindrissant le rôle qu'ils ont joué et l'importance du rang social qu'ils ont occupé dans le monde judaïco-grec ou romain. Pour être complétement dans la vérité, il faut avouer que les Juifs eux-mêmes ont peu fait jusqu'à ce jour pour faire connaître le monument talmudique en dehors de la société juive. Ils ont écrit leurs commentaires et leurs consultations dans la langue sainte, et le plus souvent ils se sont servis de l'idiome hébraïco-chaldéen. Maïmonides, qui rédigea son *Moré* et ses traités de morale et de médecine en arabe, adopta la langue hébraïque pour son *Yad-ha-Hazaka*. Une apologie ou une simple analyse du Talmud par un Juif n'aurait peut-être pas, au moyen âge, et même à l'époque de la Réforme, reçu un bon accueil; on acceptait le Juif comme médecin, on avait recours à lui pour l'étude de la langue sainte qu'il enseignait quelquefois aux membres du sacré collége, mais on ne lui aurait certes pas permis de battre en brèche les préjugés domi-

[1] *Archives*, *l. c.*

nants. Il faut supposer aussi que, rendus méfiants par les persécutions, les Juifs n'étaient pas trop tentés de dévoiler leurs secrets à leurs oppresseurs.

« La période d'émancipation, qui a commencé avec notre siècle, n'a guère été (mais pour d'autres motifs) plus favorable aux études talmudiques et à la propagation extra-juive de ce livre. Une noble émulation s'était emparée de tous les Israélites : ils voulaient se mettre au niveau de leurs concitoyens des autres cultes; la fondation des écoles pour la jeunesse, des sociétés d'arts et métiers pour les adultes devint l'occupation principale, l'œuvre aimée et commune des deux partis qui n'avaient pas tardé à surgir. Orthodoxes et réformateurs, tous étaient d'accord sur la nécessité de répondre à l'acte réparateur dont ils venaient d'être l'objet par un zèle patriotique se manifestant sous toutes les formes possibles. L'école primaire supplanta donc l'antique *ḥeder;* le comptoir, l'atelier et les hautes écoles enlevèrent au *beth-hamidrasch* la plus grande partie de sa population, et le Talmud, qui jusqu'alors avait compté au moins un adepte dans chaque maison israélite, ne se trouva bientôt plus qu'entre les mains de ceux qui se destinaient à la carrière rabbinique. Enivrés par les effluves de la liberté, ceux que l'on appelait les réformateurs voulaient se débarrasser d'un seul coup de toutes les entraves, et le Talmud, qui depuis son apparition avait joui d'une autorité incontestée, fut dédaigné et repoussé; quelques Israélites, fiers d'avoir, au sortir du Ghetto, pénétré dans les salons dorés, ne craignirent pas de rendre le Talmud responsable de leurs souffrances antérieures, et il se trouva quelques délicats qui, à sa vue, éprouvaient les mouvements du prisonnier mis en présence des chaînes dont il avait été chargé. Le mot de Sieyès, fort à la mode à cette époque, trouva son application dans cette circonstance; on disait : « Le Talmud qu'a-t-il été? tout. Que doit-il être? rien. » Les orthodoxes, non moins zélés que leurs adversaires pour la cause de l'émancipation, voyaient avec terreur le mouvement anti-talmudique se propager avec une rapidité vertigineuse; ils essayèrent de lutter, mais le vent qui soufflait ne leur

était pas favorable, les esprits n'étaient pas tournés de leur côté. Les talmudistes, les plus distingués même, durent se borner à l'étude personnelle et à l'enseignement du Talmud. Les publications talmudiques, pendant la première moitié du XIX[e] siècle, furent très-rares, en France du moins; en Allemagne, elles furent plus abondantes et jetèrent un certain lustre sur leurs auteurs. Cependant il n'était pas possible que dans un pays où brillèrent les Raschi, les Rabenou Tam, les Coucy et toute la pléiade des tossaphistes, les études talmudiques fussent condamnées à une décadence et à une stérilité complètes. La vie des rabbins, auteurs du Talmud, n'est pas étrangère au mouvement politique et social de leur époque; leurs doctrines doivent être conservées : la législation du Talmud, quoique abolie en fait, n'est pas sans intérêt pour le jurisconsulte qui pourra peut-être y puiser quelques bonnes inspirations. D'un autre côté, les préjugés qui existaient contre le Talmud se sont bien affaiblis, et les Israélites, revenus de leur erreur, comprennent aujourd'hui qu'ils n'auront qu'à gagner dans l'esprit public en faisant connaître le vieux et antique monument de leur droit civil et religieux. » En somme, rien ne serait plus facile que de tourner cette œuvre en dérision. Mais ses défauts, ses petitesses, ses ridicules ne peuvent lui ôter la gloire d'avoir lassé l'oppression des siècles.

§ VI.

Manuscrits.

Les nombreuses persécutions dont le Talmud a été l'objet en ont rendu fort rares les copies manuscrites, et en France il n'en existe pas un exemplaire écrit. On trouve bien à la Bibliothèque impériale de Paris, parmi les manuscrits hébreux, des sections de la Mischnâ avec ou sans commentaires, puis la partie haggadique ou légendaire des traités de matrimoine, par extraits, et une douzaine de volumes plus ou moins étendus de l'Abrégé Talmudique d'Isaac Alfasi [1], outre quelques parties de l'Abrégé d'As-

[1] Voir notre *Histoire des Israélites jusqu'à nos jours*, p. 130.

cher[1]. A peine cette bibliothèque possède-t-elle un seul volume de *Guemarâ* proprement dite, savoir le traité *Berakhôth*, selon le Talmud Babli[2], et quelques feuilles offertes par M. de Saulcy, trouvées par lui dans la garde d'un vieux manuscrit latin. Ces fragments, dont l'écriture semble remonter au XIIe siècle, sont au nombre de trois feuillets doubles et appartiennent au traité *Baba-bathra*[3].

Mais en Allemagne, où le goût de ces études a été respecté davantage et où ont eu lieu les dernières persécutions contre cet ouvrage défendu avec autorité par Reuchlin[4], on en trouve quelques rares exemplaires dans les bibliothèques publiques, savoir :

1° Parmi les manuscrits de la bibliothèque royale de Munich, deux nous intéressent. D'abord *le Talmud Babli*, écrit l'an du monde 5103 (fin 1342), à Paris, par R. Salomon ben Simson, à l'usage de Ben-Éliézer ben-Samuel ben-Joseph ben-Jochanan ben-Mathatia de Paris. C'est, d'après Lilienthal[5], un superbe exemplaire in-quarto, qui, en un volume, contient tout le Talmud de Babylone; le traité *Berakhôth* se trouve à la suite de la section *Moëd*, et la section *Zeraïm* est écrite à la fin du volume. On ne trouve pas en marge les commentaires habituels de Raschi et des *tossaphôth* (glossateurs). La Mischnâ y est écrite en grands caractères et elle est entourée de tous côtés par la *Guemarâ*, écrite en caractères bien plus petits, et cependant lisibles; la première et la sixième section de la Mischnâ, qui ne comportent pas de développement talmudique, se trouvent réunies à la fin. C'est un unique et seul exemplaire complet du Talmud Babli qui soit connu dans le monde entier. Avant le commencement du Talmud, quelques pages sont

[1] M. Lebrecht, qui n'a pas examiné les manuscrits *de visu*, suppose qu'il en existe plusieurs à Paris : il a été induit en erreur par l'ancien catalogue de cette bibliothèque, qui est incorrect. Voir ses *Wissenschaftliche Blätter* dans la *Veitel-Heine-Ephraim's Anstalt*, pages 48-89.

[2] Fonds de l'Oratoire, n° 56; nouveau catalogue général des manuscrits hébreux, n° 671, 3°.

[3] Supplément 183, ou n° 1313 du nouveau catalogue.

[4] En 1509.

[5] Voir l'*Allg. Zeitung des Judenthums* (1833), *Homiletisches Beiblatt*, n° 23, p. 92; et ma Notice sur ce manuscrit hébreu parisien.

occupées par un résumé chronologique de l'histoire biblique jusqu'à la composition et la rédaction des œuvres talmudiques. A la fin se trouve la liste, par ordre chronologique, des *tanaïm* (rédacteurs de la Mischnâ) et des *amoraïm* (auteurs de la Guemâra), puis toutes les formules nécessaires à la confection des contrats de mariage ou de divorce, de pleins pouvoirs, d'échanges, de ventes judiciaires, etc. — Un autre volume contient *Pesaḥim* et *Ḥaghigâ*, d'une écriture beaucoup plus ancienne, sans doute du XIIe siècle.

2° A la bibliothèque de la ville de Hambourg, il y a les trois premiers traités juridiques de la section des dommages (*Nezikin*), écrits l'an du monde 4944 (1184).

3° A la bibliothèque grand-ducale de Carlsruhe, il y a le traité *Synhedrin* incomplet, datant probablement du XIIe siècle; ce volume avait appartenu primitivement au célèbre hébraïsant Reuchlin, qui écrivit sur la première page : « Talmud hierosolymitanum in libris Sanhedrin quos Johannes Reuchlin Pforcensis sibi diligenter adquisivit, anno MDXII. » Il y a là une erreur; ce traité n'est pas du Talmud de Jérusalem, mais de celui de Babylone.

4° La bibliothèque de l'université de Breslau possède quelques feuillets fort anciens du traité *Zebaḥim*, analogues en quantité et en provenance à ceux de la Bibliothèque impériale de Paris. On en retrouve autant, pour d'autres traités, à Odessa.

5° A Leyde, le manuscrit complet du Talmud de Jérusalem a servi de texte à la première édition [1].

6° Le British Museum possède un manuscrit contenant huit traités du Talmud Babli relatifs aux fêtes [2]. Londres et Oxford ont acquis leurs exemplaires de l'Allemagne, lors des ventes publiques.

7° La bibliothèque bodléienne, ou celle d'Oxford, est la plus riche de toutes sous ce rapport; elle offre huit à dix traités du Babli répétés jusque sous quatre formats divers, in-folio, in-4°, in-8° et in-12, outre le premier volume du Talmud de Jérusalem (n° 844, in-4°).

[1] Steinschneider, *Catalogue des manuscrits hébreux de la bibliothèque de Leyde*, p. 341. — [2] Fonds Harlington, n° 5508.

8° Il y a à Rome, selon le catalogue d'Assemani, cinquante-sept traités du Talmud, répartis entre trente volumes, dont la plupart proviennent de la bibliothèque palatine de l'université de Heidelberg. Il est regrettable que ces manuscrits, qui avaient été emportés à Paris, en 1797, lors des conquêtes de la Révolution française, et rendus à Rome en 1815, restent enfouis au Vatican et comme annulés pour les savants. S'ils étaient restés à Paris, ou avaient été rendus à Heidelberg, ils seraient plus accessibles. Les hommes compétents auraient la faculté de les examiner, et il ne leur serait pas défendu, comme à Rome, d'en relever les points intéressants et curieux, en un mot de prendre des notes chaque fois qu'il y a lieu.

9° Si l'Allemagne et l'Angleterre sont les pays le plus richement dotés sous ce rapport, si Munich possède seul un exemplaire complet du Talmud manuscrit, l'Italie, presque aussi riche en nombre de volumes détachés, a l'avantage d'offrir le plus ancien de tous les manuscrits; c'est la bibliothèque nationale de Florence qui le possède en trois volumes in-folio[1]. Ils proviennent du célèbre Antonio Magliabecchi, qui fut le fondateur de cette riche et précieuse collection de manuscrits et d'imprimés que l'on appela *Magliabechiana*.

Ces manuscrits se divisent ainsi : le premier volume contient les traités *Berakhôth*, *Bekhorôth*, *Temoura*, *Keritôt*, *Tamid*, *Midôth*, *Meila*, *Kinin;* le deuxième contient *Baba-Kama* et *Baba-Metzia*, et le troisième *Baba-bathra*, *Synhedrin* et *Schebouoth*. Une épigraphe à la fin du premier volume porte ces mots : «Écrit le vendredi 22 Eloul, an 936» (ce qui correspond à septembre 1176 de J. C.); et quoique les deux autres volumes ne soient pas datés, on reconnaît à l'identité des caractères que leur écriture est de la même main et de la même époque que celle du premier. «Ladite suscription, nous écrit M. Lasinio, est certainement de la même

[1] Fonds Pluteum, *cod.* 7 à 9, ou classe III, n° XXXVIII α β γ de l'ancien catalogue latin, comme nous l'apprend une lettre particulière de M. F. Lasinio, professeur à l'université de Pise.

main que celle qui a écrit tous les trois volumes. Comme je n'ai pas voulu me fier seulement à moi-même sur une chose aussi importante et aussi essentielle, j'ai interrogé les employés de la bibliothèque, qui sont très-expérimentés en fait de manuscrits, et dont l'un connaît suffisamment l'hébreu pour juger de l'identité des caractères; et tous, à l'unanimité, ont confirmé mon opinion. L'encre, la main, tout est sans doute du même temps et de la même personne que le reste. En conséquence, le premier volume a été écrit l'année 4936 de la création (malheureusement le copiste n'a signé ni son nom, ni le nom de la ville où il a écrit); et notre manuscrit est le plus ancien du Talmud que l'on connaisse, du moins jusqu'à présent. » Il y a aussi des morceaux du texte de la Mischnâ ou de la Guemarâ traduits en latin dans le second volume, et notamment dans le troisième, appartenant à la partie appelée *aggadique;* quelquefois ce sont seulement des titres ou des sommaires de sujets traités dans le cours des chapitres. D'après l'écriture, ces additions datent de la fin du XIVe siècle ou du commencement du XVe.

10° La bibliothèque de Turin contient les cinq principaux traités de la seconde section du Talmud Babli.

11° Celle de Parme, qui provient du célèbre bibliographe G. B. de Rossi, possède, outre quelques exemplaires de la Mischnâ et l'Abrégé d'Alfasi, un manuscrit du traité *Schabbath*, daté de 1400.

12° En Orient, le Hakham de la communauté turque à Jérusalem possède en manuscrit, dit Lebrecht, les traités du Talmud de Jérusalem pour toute la première section, ou *Zeraïm*[1].

13° Il y a encore en Prusse un certain nombre de manuscrits modernes, les uns de 1709, au séminaire israélite de Münster, les autres de 1720, à la bibliothèque municipale de Hambourg; mais ils n'ont qu'un intérêt secondaire, puisque ce sont des copies d'exemplaires imprimés.

[1] Nous n'avons pas pu avoir de renseignements certains à ce sujet. — A ce propos, nous devons constater à regret que nous n'avons pu consulter en temps opportun le מבוא ירושלמי de M. le docteur Frankel, qui vient de paraître.

Enfin la première édition du Talmud a paru à Venise, en 1520; elle est devenue fort rare et ne se trouve plus que dans quelques établissements de l'Allemagne et de l'Italie, mais elle a suffi pour rendre ce livre impérissable et a servi à en reconstituer des éditions innombrables dans tous les formats; elles sont plus ou moins complètes, selon que la censure ecclésiastique pouvait ou savait en faire retrancher les passages compromettants pour l'Église.

Dans l'édition de Bâle, en 1578, la troisième en date, et qui, presque toujours depuis, est restée l'édition classique, une étonnante créature, le CENSEUR, fit pour la première fois son apparition. Dans son désir de protéger la foi contre tout danger (car on supposait que le Talmud cachait de violentes invectives contre le christianisme sous les expressions et les phrases les plus innocentes en apparence), ce fonctionnaire fit des choses étonnantes. Quand, par exemple, il rencontrait dans le livre quelque vieux Romain jurant par le Capitole, ou par le Jupiter de Rome, aussitôt il lui venait des soupçons. Assurément, ce Romain devait être un chrétien, le Capitole était le Vatican et Jupiter le pape. Et sur l'heure il effaçait le mot *Rome*, qu'il remplaçait par un autre nom de lieu qui lui venait en tête. Une de ses contrées favorisées paraît avoir été la Perse; quelquefois c'était Aram ou Babel. De sorte que, de nos jours encore, on peut rencontrer ce digne Romain jurant par le Capitole de la Perse ou par Jupiter d'Aram ou de Babel. Mais, partout où se trouve le mot *gentil*, le censeur était saisi d'inexprimables terreurs. Un gentil ne pouvait être qu'un chrétien, qu'il demeurât dans l'Inde ou à Athènes, à Rome ou à Chanaan; que ce fût un bon gentil (et il y en a dans le Talmud) ou que ce fût un méchant. Aussitôt il le baptisait, et, le baptisant suivant sa fantaisie, en faisait un Égyptien, un Araméen, un Amalécite, un Arabe, un nègre, quelquefois un peuple entier. Nous parlons très-sérieusement. Tout cela se trouve dans nos dernières éditions. Une fois ou deux, on a essayé de purger le texte de ses taches les plus saillantes, mais sans succès.

§ VII.

Commentaires et résumés.

Dans cette esquisse rapide nous ne pouvons qu'effleurer les questions en quelques paragraphes, tandis que chacune d'elles formerait seule un travail, si nous pouvions approfondir les sujets et les épuiser. Ainsi nous avons à peine mentionné en passant les divers abrégés du Talmud, et il nous a été encore moins permis d'aborder ici la vaste nomenclature des travaux qui constituent la littérature talmudique; ils sont innombrables, et l'on n'a jamais pu, par cette raison, en dresser une liste bien complète. Ce sont, en dehors des traités d'exégèse biblique, des œuvres de casuistique sans bornes, dont nous voudrions au moins donner une idée.

« On ne se rend peut-être pas assez compte de l'œuvre gigantesque suscitée par le Talmud, et de l'immensité du travail auquel se sont livrés les rabbins, malgré toutes les cruelles incertitudes qui enveloppaient leur existence. Après qu'il eut dit le dernier mot sur l'interprétation de la Tôrâ, après qu'il eut exposé toutes les discussions auxquelles le texte sacré avait donné lieu, ainsi que toutes les lois traditionnelles et les règles établies par les rabbins de la Palestine et de la Babylonie jusqu'au ve siècle de l'ère chrétienne, le Talmud à son tour fut mis sur le métier, et devint le sujet d'une nouvelle série de commentaires, où la finesse de l'observation, la justesse de l'analyse ne laissent rien à désirer[1].

« Les rabbins du moyen âge eurent une ambition très-belle et très-noble, c'était de ne pas laisser subsister d'incertitude sur aucun des points de la partie halachique du Talmud. Ils se mirent courageusement à l'œuvre, et nous doutons fortement que la patience si vantée des bénédictins puisse se comparer à celle que durent déployer quelques-uns de nos rabbins, qui seuls et isolés ont essayé de codifier le corps entier du Talmud.

« Pour ne citer que les principaux et les plus connus, nous avons

[1] *Archives, l. c.* p. 696.

d'abord *Al-Fazi*, qui le premier a fait un résumé du Talmud et a eu le courage d'élaguer du texte tout ce qui ne se lie pas étroitement à la discussion. Puis vient Maïmonides, qui, avec son *Yad ha-ḥazaka*, nous donne un véritable code embrassant toutes les matières, la morale, le culte et la jurisprudence : esprit élevé dont il est inutile de faire l'éloge, mais qui, en raison même de son élévation, s'occupe peu des contradictions où il tombe en traitant les détails infinis d'une législation très-compliquée. Puis vient *Ascheri*, dialecticien très-puissant, qui sait habilement fondre dans l'argumentation talmudique les interprétations de Raschi et les observations des *tossaphistes*. Son fils lui succède et fait un nouvel essai de codification, dans lequel les opinions d'Ascheri occupent naturellement une grande place. Enfin Jos. Karo, après avoir analysé et résumé les opinions émises par tous ses prédécesseurs, nous donne le *Schoulchan-Aroukh*, adopté par l'universalité des Israélites comme code de religion. »

Pendant ces périodes successives de codification, d'autres œuvres sont rédigées; elles retracent sous forme de *questions et réponses* les études auxquelles se sont livrés les successeurs du Talmud pendant un long espace de temps. On traite les matières les plus compliquées et les plus bizarres, et l'on résout des problèmes servant à répondre à des hypothèses qui ne se présenteront peut-être jamais[1]. Les auteurs s'inquiètent à peine de l'admissibilité de leurs suppositions, et ils s'évertuent à discuter très-profondément les détails les plus minutieux d'une cérémonie quelconque. Ils échangent, par exemple, leurs idées sur la possibilité d'admettre, à titre régulier, un sacrifice accompli dans une circonstance donnée et contrairement aux règles prescrites, et ils agitent la question de savoir si ce sacrifice peut être considéré comme valable, quoique depuis la ruine de Jérusalem cette étude n'offre plus qu'un intérêt théorique. Autre exemple : si l'on transgresse involontairement telle ou telle défense biblique, que faire? Est-on passible de la verge ou des coups

[1] Voir notre Introduction au *Maassé Nissim* (édition hébr. arabe de la Casuistique d'Abr. Maïmonides). p. 11.

de lanière, ou de l'accomplissement d'un sacrifice de péché, ou de l'amende, ou de la mise en anathème, etc.? Nous nous contenterions d'imposer à ce pécheur peu coupable l'obligation de manifester le regret, le repentir, la contrition sincère. C'est là la solution pratique. Mais nos docteurs du moyen âge ne s'en contentent pas, et se plaçant au point de vue scolastique, ils déploient dans la discussion de ces sujets un concours d'érudition et de perspicacité (*pilpoul*) dont on ne se fait pas une idée si on ne l'a pas examinée de près, et qui dérouterait un savant de premier ordre, s'il n'avait été habitué à ce genre de travaux dès son enfance, comme le sont la plupart des talmudistes polonais. De bonne heure on les accoutume à ces études spéciales, qui enrichissent la mémoire sans la surcharger; mais elles agrandissent le cercle de l'imagination jusqu'à autoriser l'admission des cas les plus méticuleux, et fortifient largement l'intelligence sagace, au risque de la rendre aiguë. En revanche, l'esprit, une fois appliqué et attaché à ces études, s'y plaît et s'y délecte avec une joie ineffable, au point que l'homme oublie la vie matérielle avec ses heures de désespoir; que l'adversité vienne, elle ne l'inquiète guère! Un asile est ouvert devant lui et l'accapare à un tel point, que le malheur semble ne pas pouvoir pénétrer jusque-là. On s'élance dans une controverse qui, pour nous autres gens aussi indifférents qu'ignorants, peut paraître puérile, mais qui, pour ces hommes initiés aux moindres secrets de la déduction et de l'intuition, représente la vie dans ce qu'elle a de plus noble : la supériorité de l'intelligence.

Aussi bien n'est-ce pas à cette insouciance des choses terrestres qu'Israël doit son existence miraculeuse? N'est-ce pas grâce à elle que nous avons pu subsister pendant les siècles de la persécution, et que nous avons pu nous maintenir intacts, nous et notre croyance, au milieu des barbares?

Mais si les uns ont résumé la partie législative que leurs successeurs ont discutée et développée, d'autres se sont appliqués à faire connaître la partie légendaire et exégétique qu'ils ont expliquée par des commentaires étendus et à l'aide des procédés d'herméneutique.

Sous le sens littéral et emblématique des légendes talmudiques se trouvent cachées des doctrines mystérieuses, et l'on peut dire qu'il n'est aucun procédé kabbalistique dont le Talmud ne fasse pas usage ou au moins mention. R. Éléazar fixa trente-deux règles agadiques, que l'on peut réduire à treize, savoir :

1° Le *Notarikon*, ou procédé de décomposition à l'aide duquel on forme des mots par chaque lettre d'un mot[1]. Par la même règle on divise un mot en deux.

2° Transposition des lettres pour former d'autres mots.

3° Addition de la valeur numérique des lettres d'un ou de plusieurs mots (גמטריא, appellation empruntée au mot grec γεωμετρία) pour y substituer un ou plusieurs autres mots, dont la valeur numérique est la même.

4° La forme des lettres. Par exemple, le Pentateuque commence par ב, lettre formée de 3 traits, ce qui équivaut à 3 ו. Or le caractère ו, écrit en toutes lettres ואו, vaut 13, valeur du mot אחד, *un;* donc $3 \times 13 = 39$, valeur des mots יהוה אחד *Jehova un.*

5° Combinaison entre le commencement, le milieu et la fin des mots. Par ce procédé, on combine ensemble ou les initiales de plusieurs mots, ou les médiales, ou les finales, pour en former des mots nouveaux; ce procédé ressort naturellement du premier; il recompose les mots comme le premier les décompose.

6° Substitution d'une lettre à une autre, au moyen d'alphabets composés par l'ordre inverse ou transposés : תשרק ou את בש. Il en résultait que les lettres perdaient par transmutation leur valeur propre pour en adopter une étrangère, de même que les mots perdaient leur signification primitive pour en prendre une autre qui n'était connue qu'aux adeptes. Déjà l'interprète chaldéen de la Bible, Jonathan, fils d'Uziel, a fait usage de ce procédé[2].

7° Présence de la voyelle pleine ou son absence. Un mot comme celui de Dieu, *Eloah*, s'écrit tantôt avec la voyelle mère (*matre lec-*

[1] Babli, traité *Schabbath*, fol. 104ᵃ et 105ᵇ.

[2] Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 22ᵃ; tr. *Soucca*, fol. 57ᵇ, et Midrasch Rabba sur les Nombres, XVII.

tionis), tantôt sans elle; le Talmud prévient à cet égard que le texte et la lecture traditionnelle ont chacun leur raison[1].

8° Alinéas. Parfois on trouve dans la Bible des passages séparés (alinéa), quand le sens les voudrait réunis, ou à l'inverse, comme il y a parfois des lettres finales au milieu des mots et des non-finales lorsqu'il en faudrait[2].

9° Une lecture en désaccord avec le texte. Il y a des mots qui sont dans le texte et qui disparaissent à la lecture; il y en a d'autres qui ne se trouvent pas dans le texte et qu'on ajoute dans la lecture; par exemple, II Samuel, VIII, 3, et II Rois, V, 18. (Voy. *Nedarim*, 37[b].)

10° Grandes et petites lettres. Parfois on trouve des lettres dont la dimension est trop grande ou trop petite par rapport à celles qui les accompagnent (Genèse, II, 2; Deutéronome, VI, 5); d'autres fois on trouve des lettres suspendues, comme Juges, XVIII, 30. (Voy. Tal. Jérus. traité *Berakhôth*, p. 152; tr. *Meghillâ*, I, § 9, et Babli, tr. *Kidouschin*, fol. 30[a].)

11° La permutation des lettres. (Voy. *Moëd Katon*, fol. 2[b].)

12° La ponctuation proprement dite. Ainsi le nom ineffable quadrilitère יהוה est ponctué ordinairement de façon à être lu *Jehova*, et quelquefois de façon à être lu *Élohim* (Deutéronome, III, 24). On trouve aussi, comme dans la Genèse (XVIII, 9), des points d'attention qui ne sont pas des voyelles. (Voy. *Nedarîm*, 37[b]; *Pesaḥîm*, 21[b].)

13° Les accents toniques. Parfois on trouve des accents disjonctifs où le sens exigerait des conjonctifs, et *vice versa*. (Voir *ibid.* et *Haghigâ*, 6[b].)

On voit donc que, si le champ de l'interprétation est vaste, il a sa raison d'être, et qu'il se fonde sur des règles fixes. Elles forment le pendant des treize règles de logique et de déduction établies par R. Ismaël pour la législation : elles servent à expliquer et à justifier des passages midraschiques dont le sens nous échapperait

[1] Tr. *Kiddouschin*, fol. 15[a]; *Pesahim*, fol. 36[b]; *Soucca*, fol. 6[b].

[2] Tr. *Schabbâth*, fol. 103[b]; tr. *Meghilla*, fol. 2[b], et *Synhédrin*, fol. 94[a].

sans elles, et ceux qui ne les ont pas consultées, par ignorance ou par malveillance, ont porté de faux jugements contre le Talmud. Grâce à ces règles, l'explication devient possible.

§ VIII.

Premier projet de traduction en France.

S'il est vrai, comme le dit la légende singulière du *Siffri*[1], que la Tôrâ, loi écrite ou orale, a été promulguée sur le Sinaï en quatre langues : en hébreu, en chaldéen, en arabe et en latin, pourquoi ne pourrions-nous pas la lire en français? C'est une vérité qui a été maintes fois admise et sur le point d'être exécutée. Ainsi, bien avant que Buxtorf en eût formulé le vœu, le khalife de Cordoue, Haschem II, chargea le rabbin Joseph, Espagnol du xe siècle, d'en donner une traduction arabe; cette version est malheureusement perdue.

Depuis lors la Mischnâ a été traduite en latin[2] par Surenhusius, et en allemand par le chapelain J. J. Rabe[3]. Mais doit-on s'en tenir là? « Combien de fois, disait dernièrement le pasteur Réville[4], les théologiens chrétiens n'ont-ils pas demandé aux savants juifs un ouvrage spécial résumant le Talmud dans tout ce qu'il a d'essentiel! La réponse est d'ordinaire qu'une telle œuvre est inexécutable, et les rares essais tentés pour satisfaire à ce vœu si simple sont plutôt de nature à confirmer qu'à affaiblir cette opinion[5]. D'ailleurs l'idée d'*essentiel* n'est pas talmudique. Au point de vue de ses au-

[1] Commentaire midraschique sur le Deutéronome, xxxiii, 2 (édit. Friedmann, fol. 142b).

[2] Amsterdam, 3 vol. in-4°, 1698-1703.

[3] Onolzbach et Ansbach, 1re à 6e partie, in-4°, 1760-1763.

[4] *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1867, p. 131.

[5] En dehors de la Mischnâ, part minime et très-facile, on n'a traduit en latin que quelques traités fort courts de jurisprudence, et le docteur Pinner a fait une traduction allemande (qui laisse beaucoup à désirer) du premier volume de la série du Talmud Babli, qui est la seconde par ordre chronologique; malgré le patronage de l'empereur Nicolas Ier, il n'est pas allé plus loin et il n'a pu commencer par le Talmud de Jérusalem, faute d'un bon concours littéraire dont nous parlons plus loin.

teurs, rien n'est accessoire.» Il faut donc essayer de donner une traduction textuelle.

Dès 1832, le célèbre traducteur de la Bible, feu M. S. Cahen, annonçait un tel projet dans sa préface au *Lévitique* (t. III); il se proposait «de donner en entier le texte de la Mischnâ, écrit dans un idiome aussi beau, aussi simple, mais plus flexible et plus riche que la langue hébraïque. Quant au Talmud proprement dit, ou la Guemarâ, il avait l'intention d'en publier seulement par extraits ce qu'elle offre de plus intéressant, et, en substance, ces épineuses discussions, débattues dans un style serré, obscur, difficultueux, sous des formes verbales qui échappent à toute loi de la syntaxe, de l'orthographe, etc. enfin avec cette anarchie grammaticale qui est un cachet si particulier à l'idiome né dans la religion babylonienne, et parlé par les Asché et les Rebina, ces derniers anneaux de la chaîne traditionnelle talmudique.» On verra jusqu'à quel point nous avons adopté cette méthode, et en quoi la nôtre diffère de celle-ci. Ce qu'il importe seulement de constater de suite, c'est que l'idée a été émise et qu'elle a failli réussir. Cela ne nous étonne pas. A titre de Français, nous devons au Talmud, plus que tous les autres peuples, des témoignages de respect et de sympathie. D'abord c'est à Paris qu'il fut, pour la première fois, jeté dans les flammes par ordre du pape Innocent IV, en 1244. C'est un titre de noblesse irrécusable. Puis la plupart des tossafistes ou glossateurs sont de l'Ile-de-France, et l'on possède encore un monument qui atteste la vivacité des études talmudiques dans ce pays au XIVe siècle. C'est de Paris qu'est daté le plus beau manuscrit du Talmud, le seul complet, qui se trouve maintenant conservé à Munich[1]. Il a été écrit l'an 5103 du monde (1343), pour un parent de Simon de Sens. Ne sont-ce pas là des droits légitimes et incontestables à notre attention spéciale?

Un peu plus tard, en 1841, ce même projet, sur lequel on avait mûrement réfléchi, est sur le point d'entrer de nouveau dans une

[1] Voir ci-dessus le paragraphe VI relatif aux manuscrits.

voie pratique, celle de l'exécution immédiate. Un comité de rédaction, composé de six membres, avait été formé, et leurs noms font autorité en notre faveur, puisqu'ils ont admis la possibilité d'exécuter un tel projet. Ce furent : MM. S. Cahen, directeur des *Archives israélites*, Albert Cohn, J. Derenbourg, S. Munk, Ph. Sander et O. Terquem. Sur ces six membres, trois ne sont plus. Les survivants ont, d'ailleurs, enrichi la littérature hébraïque par d'autres œuvres.

En outre, il y avait eu un *fondateur* ou patron de l'œuvre, feu M. Singer, qui fit imprimer à ses frais un prospectus; par cette publication il s'engageait pour une assez forte somme, et il faisait connaître son projet au public, qu'il invitait à prendre une part active à son entreprise littéraire. Ce prospectus, tiré à mille exemplaires, devait être distribué dans toute la France; il montrait le plan de l'œuvre, les conditions de publication, le format (in-4°) et le mode de distribution du travail de traduction. Le spécimen qui y était joint en donnait une idée très-exacte et en même temps très-satisfaisante. Il survint malheureusement un désaccord entre l'homme de finance et l'homme de lettres, entre celui qui devait avancer les fonds nécessaires à l'impression du travail et ceux qui étaient chargés de le rédiger. Faute d'entente sur l'interprétation d'un mot, la portée et les attributions d'un fondateur, le projet resta à l'état de projet, et il n'y fut plus donné suite pour une cause pécuniaire. Il appartenait à nos jours d'éloigner un tel obstacle, qui n'a plus lieu d'être, dès que les autres difficultés peuvent être surmontées. Cet obstacle étant écarté, il est juste de voir une à une quelles objections sont faites à notre tentative et de les examiner de près, afin de les réduire à leur juste valeur.

§ IX.

Langage.

Quelles sont les deux difficultés le plus communément mises en avant à l'encontre d'un essai de traduction du Talmud? Le langage et la longueur; elles sont pour ainsi dire matérielles, et, dès lors, cette qualification même implique leur solution.

On a souvent opposé à cette entreprise les difficultés qu'offre l'idiome du Talmud et des matières qui y sont traitées. Mais ces objections ne supportent pas un examen sérieux, comme le disait l'auteur du projet en 1841; car il est évident que l'on doit pouvoir exprimer ce que l'on conçoit nettement. Nous possédons en Europe bien plus de talmudistes que d'arabisants, d'indianistes et de sinologues, dont le nombre est assez restreint; et pourtant ce petit nombre d'orientalistes nous a enrichis de la traduction du Coran, des lois de Manou, de quelques œuvres de Confucius, etc., quoique les idiomes dans lesquels celles-ci sont écrites soient plus difficiles à aborder et présentent plus d'obstacles que l'idiome araméo-chaldéen du Talmud. La religion biblique devra-t-elle, sous ce rapport, céder le pas au culte de Bouddha et aux fables des Védas?

La difficulté de rendre les idées du Talmud présente un obstacle encore moindre, et la tâche semble encore plus facile, lorsqu'on doit se servir de la langue qui offre la clarté par excellence. Comment, celle qui a suffi à un Descartes, à un Leibnitz, à un Malebranche, à un La Fontaine, à un Montesquieu, à un Rousseau, à un Voltaire, ne suffirait-elle pas à exprimer des idées, quels qu'en soient la forme et le contenu, la profondeur ou la naïveté, la simplicité ou la complication, la justesse ou l'étrangeté? Nous ne voulons pas nous dissimuler, il est vrai, que ce genre de traduction offre des difficultés particulières plutôt logiques que littéraires. Les discussions talmudiques sont extrêmement enchevêtrées, et souvent indiquées avec la concision d'un simple sommaire. Le traducteur aura donc à faire des divisions, des coupures, à indiquer des points de repère qui puissent servir au lecteur à retrouver le fil que le texte abandonne et reprend jusqu'à dix fois de suite, sans ordre ni plan[1]. Même certaines questions peu graves ou insolubles restent sans solution.

Certes l'œuvre comporte quelques difficultés; nous ne les cachons pas; par conséquent, nous n'avons pas la prétention de la

[1] Ainsi il faudra parfois, après une longue question, mettre une *r* (réponse) dans l'intérêt de la clarté.

rendre populaire. Mais on nous accordera qu'il est permis de la destiner à un public d'élite, qui saura tenir compte de nos efforts.

En ce qui concerne encore la partie linguistique ou philologique de ce travail, il est bon d'ajouter que c'est le devoir du traducteur de prendre note des diverses variantes du texte. Il manque encore des travaux préliminaires, comme les notes diverses de Schorr, de Lœw, de Fränkel, etc. suffisants au point de vue grammatical et nécessaires à la bonne interprétation des sujets d'archéologie et d'histoire naturelle; sans leur secours, le texte ne saurait être bien compris. Les plus grands commentateurs ont touché à ces points et les ont pris en considération; ils ont pourtant la plupart des fois exercé spécialement leur admirable perspicacité plutôt sur l'accord intime des lois que sur l'explication des sujets, et leurs paraphrases ont besoin à leur tour d'être expliquées. C'est qu'elles sont écrites dans un style diffus, qui exige une initiation préalable. Mais lorsqu'il s'agit d'exprimer chaque passage isolément, il va sans dire qu'il faut sans cesse porter son attention sur l'ensemble. La Mischnâ s'exprime d'une manière elliptique, et elle n'indique ce qu'elle a à dire que très-brièvement, parce qu'elle suppose d'abord que le lecteur en connaît le sens intime, d'après l'ensemble qui forme un tout complet. Elle suppose ensuite qu'on est bien au courant de la législation mosaïque; aussi nous permettons-nous la recommandation d'avoir toujours recours au texte soit de la Bible, soit des rituels, que nous pouvons seulement indiquer.

Sans être trop strictement littérale, comme la version latine de la Mischnâ par Surenhusius, notre version le sera autant que possible; car ce n'est pas ici une œuvre de style, mais une sorte d'imitation du langage talmudique qu'on cherchera à exprimer. Ce n'est pas à dire qu'on suivra servilement le texte, au point de reproduire les répétitions inutiles de mots ou de phrases. Les langues modernes permettent d'éviter ces inconvénients à l'aide des pronoms, des adjectifs, des relatifs ou d'autres locutions, de même qu'il faudra remédier aux nombreux passages elliptiques et pallier ces défauts. Ainsi il y aura un commentaire bref, où l'on expliquera tantôt les allu-

sions incomplètes, tantôt les jeux de mots intraduisibles, tantôt les passages obscurs ou trop concis, au moyen d'intercalations faites entre parenthèses. Les observations seules seront faites en note, de façon à n'être ni accumulées, ni gênantes pour le texte. C'est, en un mot, le système de notre regretté maître, feu S. Munk, d'illustre mémoire.

Pour préciser, citons un exemple frappant de la concision du langage talmudique, spécimen qui constitue plus qu'une ellipse. Dans une discussion, et après la réponse faite à l'argumentation d'un adversaire, se trouve ce terme isolé : האש. Ce mot ne nous a nullement paru clair, et même, nous l'avouons, il nous a arrêté au premier abord. Pour rendre ce seul mot, qui littéralement serait traduit par *feu*, il nous a semblé indispensable d'avoir recours à la périphrase suivante : « Voilà qui détermine l'origine des mélanges hétérogènes; mais pourquoi dire que le feu n'a pas été formé lors de la création de l'univers? » Et encore cette circonlocution n'est-elle intelligible qu'à l'aide du contexte auquel nous renvoyons[1].

Qu'on nous permette encore un exemple, plus facile à comprendre, mais également concluant. Dans le même traité selon le Talmud de Babylone (fol. 7^b), se trouve à peu près, dans les mêmes circonstances, le nom *Ruben*, représentant seul aussi une idée complexe. Il a fallu traduire ce nom ainsi : « Le premier-né de Jacob fut appelé Ruben. » Ces deux échantillons peuvent suffire pour faire connaître cette manière de parler habituelle aux Orientaux, qui sont accoutumés à dire peu et à résumer plusieurs idées en un mot.

De même il a fallu le plus souvent traduire des versets, non d'après leur sens réel, mais d'après l'idée ou la métaphore que le Talmud y rattache, soit en déplaçant l'ordre des mots, soit en les détournant de leur acception naturelle. Nous ne pouvons que rappeler ce que disait Artaud (traduction de Sophocle, préface, page 5) :

[1]. Chap. VIII, dernier paragraphe, p. 145.

« Il est une tentation assez fréquente à laquelle le traducteur est forcé de résister, c'est d'adoucir quelques nuances trop heurtées, d'atténuer la brutalité de certains sentiments qui choquent nos habitudes et nos idées modernes. Il doit se tenir en garde contre ce penchant, sous peine de substituer une image de convention à une image fidèle. Il n'est pas chargé de corriger son auteur et de le rendre irréprochable, ni de le travestir à la mode changeante des convenances locales. A la vérité, cette exactitude scrupuleuse qu'on exige aujourd'hui impose une tâche délicate et quelquefois très-difficile... Il est un écueil en sens contraire qui ne paraît pas moins à craindre. Prenons garde de murer l'esprit du poëte à force d'exactitude littérale. Parfois il est nécessaire d'expliquer, de compléter ce que les mots du texte ne font qu'indiquer. »

Il ne s'agit donc pas de traduire les mots seuls, sous peine de ne pas en rendre la pensée et de commettre des contre-sens. Il faut traduire le texte un peu librement, sans que les explications s'étendent toutefois au delà des limites les plus essentielles.

Cependant il restera encore bien des points obscurs, tant que l'ouvrage ne sera pas entièrement publié et lu, parce que toutes ses parties se tiennent par les renvois. En outre, il faut connaître à fond l'origine historique et la formation de ce grand recueil, l'âge de ses divers auteurs, son mode d'enseignement, ses procédés, son langage, son style, ses tournures de phrases; à cela il faut ajouter les connaissances des produits du pays, des occupations du peuple, l'agriculture, le jardinage, les métiers et les professions, les sciences, les relations commerciales, les mœurs et les coutumes, l'intérieur des maisons, les habitations, le costume, sans compter les citations faites en passant dans le domaine de la nature, de la géographie, de l'ethnographie, pour pouvoir se rendre compte de chaque détail.

Le Talmud nous offre, en réalité, un tableau parfait des habitudes cosmopolites et du luxe des derniers jours de Rome, tableau qui ne se répète que chez un petit nombre d'écrivains de l'école classique et postérieure. On trouve mentionnés dans la Mischnâ le

poisson espagnol[1], les pommes de Crète[2], le fromage de Bithynie[3], les lentilles et les fèves d'Égypte[4], les citrouilles de la Grèce[5], le vin d'Italie[6], la bière de la Médie[7], le zyphus égyptien[8]; on importait les vêtements de Péluse et de l'Inde[9], des chemises de la Cilicie et des voiles de l'Arabie[10]. Ces détails ont été remarqués, à juste titre, par un savant philologue attaché au *British Museum* de Londres, M. Emmanuel Deutsch, le célèbre auteur d'une étude analytique sur le Talmud[11]. Donc, pour bien faire et pour être certain de traduire exactement chaque terme technique, il faudrait posséder de nombreuses branches des sciences naturelles, qui nous sont en grande partie étrangères.

Le lecteur se transportera par le souvenir aux descriptions de ses classiques grecs et romains; qui lui expliqueront maint usage en apparence incompréhensible; il aura recours aux sources et documents des Syriens et des Arabes, dont les habitudes lui serviront de terme de comparaison.

En somme, on s'est efforcé de traduire aussi bien que possible; mais il ne faut pas oublier que c'est le premier essai de traduction du Talmud qui se présente au public, et qu'une œuvre sans antécédents est nécessairement imparfaite. Voilà pour le premier point.

§ X.

Étendue et plan du présent travail.

La longueur du texte, quelque réelle qu'elle soit, n'est pas non plus faite pour nous décourager; et, depuis qu'on a vu publier

[1] Talmud Babli, traité *Schabbath* (ch. XXII, § 2), fol. 145[b].

[2] Tr. *Menahoth*, fol. 28[b].

[3] Traité *Aboda Zara* (II, § 4), fol. 29[b].

[4] Mischnâ, 6[e] partie, tr. *Kélim*, XVII, § 8.

[5] Misc. 1[re] partie, tr. *Kilayim*, I, § 2.

[6] Talmud, tr. *Synhédrin* (ch. VIII, § 2), fol. 70[a].

[7] Tr. *Pesahim* (III, § 1), fol. 42[a].

[8] *Ibidem*, même paragraphe.

[9] Tr. *Yômâ* (III, § 7), fol. 34[b].

[10] Mischnâ, tr. *Kelim*, ch. XXIX, § 1.

[11] C'est à son obligeance que nous sommes redevable des indications talmudiques précédentes.

en moins d'une génération plusieurs collections volumineuses et les encyclopédies les plus compactes, il n'est plus permis de se laisser détourner par le souci de la grandeur ou de l'étendue d'une œuvre. Nous en sommes d'autant plus convaincu, que nous avons vu mener avec succès (sauf un malheur) et sur une plus grande échelle encore, la publication d'une collection religieuse intitulée : « *Cours complet de patrologie*, ou Bibliothèque universelle des pères de l'Église. » Cette masse de textes grecs et latins a été publiée par M. l'abbé Migne seul, et forme deux parties : l'une latine, de 222 volumes publiés en onze ans, soit plus de 20 volumes par an; l'autre grecque, de 162 volumes, parus en neuf ans, soit 18 volumes par an. Total, 384 volumes (in-4°).

Nous sommes bien loin de vouloir en faire autant. Voici notre plan : pour le moment, nous ne nous permettons de constater que ce qui est réalisé, à savoir le traité *Berakhôth*, selon l'école dite de Jérusalem et selon celle de Babylone, formant un tout bien distinct et bien séparé du reste. Ce traité porte, dans la seconde école, le même titre que dans la première; il discute sous une autre forme et avec d'autres développements les mêmes questions et le même texte mischnique; ce sera un sujet de comparaison qui ne sera pas inutile pour une étude de l'ensemble.

Quant à l'avenir, si Dieu nous prête vie, nous espérons continuer la traduction du Talmud de Jérusalem, parce qu'il forme la série la plus intéressante, et qu'il est le premier par ordre de date. Le Talmud de Babylone est plus connu, mieux écrit et mieux étudié, parce qu'il renferme plus de casuistique et de scolastique (*pilpoul*), et il eût été beaucoup plus aisé pour notre travail de lui donner la priorité. Nous n'avons pas hésité à sacrifier ces considérations de facilité, d'allégement de peine, par égard pour l'intérêt qu'offre la matière du Talmud de Jérusalem, précisément parce qu'il est moins connu et moins étudié. Son dialecte est bien plus corrompu[1] et bien plus écourté que celui du Babylonien; mais il

[1] Renan, *Histoire des langues sémitiques*, III, I, p. 233 (4e édition).

offre un aspect plus primitif, un plus grand nombre de documents originaux, qui méritent l'attention et inspirent plus qu'une vaine curiosité[1]. Et, chose singulière, le Talmud Babli porte lui-même des sentences en sa défaveur, comparativement au Jérusalémite[2]. En outre, nous nous sommes laissé guider dans ce choix par l'étendue relative des textes; on pourrait terminer cette série en une douzaine de volumes, tandis que la série babylonienne, pour être traduite textuellement, en exigerait environ cinq fois autant.

A cette tâche ainsi réduite nous ne prétendons pas suffire seul; tout en nous réservant, comme pour le présent traité, la plus forte part du travail tant littéraire que matériel, nous n'avons pas voulu compter sur nos forces isolées et de peu de valeur. La vie de l'homme est courte, et l'œuvre immense. Pour que notre faible travail ne soit pas interrompu en cas d'accident, nous nous sommes associé un certain nombre de gens compétents, rabbins ou philologues, qui, ayant été mis au courant de la matière dès leur enfance, sont à même de rendre des services éminents à la future publication[3].

Chacun de nos collaborateurs signe la section traduite par lui; il lui en revient une part méritée d'honneur, de même qu'il assume sur lui une part égale de responsabilité. Il n'est pour cela solidaire ni en bien, ni en mal, du travail accompli par son voisin à l'égard du chapitre précédent ou suivant, comme dans nos collections modernes les auteurs aux nuances les plus diverses écrivent et signent des articles les uns à côté des autres.

Or, c'est justement par une telle distribution du travail qu'il nous est permis d'espérer de le voir mener à bonne fin. Le principe indispensable de l'association une fois admis, il s'agissait de

[1] M. Michel Weil confirme ce que nous disons ici par ces paroles: «Les savants rabbins d'Allemagne, nos maîtres en science théologique, l'ont parfaitement compris, et, dans leurs récents travaux de critique et d'histoire, ils se sont appuyés avec raison sur le texte du Talmud ierouschalmi.» (*Le Judaïsme*, etc. t. I, p. 119.)

[2] Voir *Baba Metsia'*, fol. 85ª; *Synhédrin*, fol. 24ª, et ce même volume, II, § 7, p. 63.

[3] Signalons à côté d'eux un jeune savant polonais, M. Bankowski.

choisir entre deux procédés : ou la traduction de chaque volume en entier par une seule personne, ou la coopération de plusieurs personnes s'adonnant au même volume et traduisant chacune un chapitre spécial. Ce dernier mode nous a paru préférable; au risque de nuire à l'homogénéité, plusieurs collaborateurs peuvent rédiger simultanément des chapitres qui ne se tiennent guère et dont le lien est éventuel, de la même façon qu'un journal se compose d'autant d'articles qu'il y a de places libres. C'est ensuite le devoir du directeur de leur donner l'uniformité du cadre. Ce procédé de division offre encore un autre avantage dont nous devons tenir grand compte, celui d'une économie notable de temps. La traduction d'un seul chapitre, par cela même qu'elle exige moins de temps, n'effraye plus et devient plus abordable qu'un traité entier; et nous pourrions arriver ainsi, si le public nous encourageait, à lui offrir un ou deux volumes par an, c'est-à-dire en moins de temps qu'il n'en faudrait au travailleur le plus assidu pour en rédiger à peine la moitié d'un.

D'après cette méthode, plusieurs rabbins reviseraient par le système de la réciprocité la part du travail de chaque collaborateur. Les observations qui naîtraient de ces conférences profiteraient à l'œuvre et permettraient d'élaguer les erreurs qui auraient été remarquées. — Mais n'anticipons pas sur l'avenir, lorsqu'il n'y a encore que peu de fait.

Il y avait certes un procédé rapide pour n'offrir du Talmud que ce qui comporte un intérêt permanent et qu'on nous a parfois engagé à suivre : c'était de relever et d'extraire tous les passages historiques ou légendaires, à l'exclusion de tout le reste. Mais notre but n'eût pas été complétement atteint, et l'on pouvait nous accuser d'avoir éliminé par un choix partial ce qui offre un désavantage. La présente version, au contraire, n'aspire à d'autre titre qu'à celui d'être complète et d'offrir aux orientalistes et aux théologiens des facilités pour leurs recherches. Si dans un auteur on voit mentionné un chapitre, un paragraphe ou un numéro de ce texte, on le trouvera ici très-aisément. La Mischnâ a été imprimée en plus gros caractères

que le texte talmudique, et elle a été pourvue, lorsqu'il y avait lieu, de numéros doubles : le premier représente les subdivisions du Talmud; le second, placé entre parenthèses, indique celles des éditions de la Mischnâ. Enfin, outre l'indication des versets bibliques et des renvois aux passages semblables d'autres parties du Talmud[1], nous avons cru rendre service en publiant à la fin plusieurs tables. Elles sont au nombre de trois, savoir :

1° Une table des matières par ordre alphabétique;

2° Un index des noms propres et lieux géographiques;

3° Une concordance des versets bibliques, selon l'ordre de la Bible.

Voilà les éléments nécessaires à une enquête de détails disposés de telle façon, que pour la première fois ils deviennent accessibles à chacun. Et désormais, dirons-nous avec l'abbé Chiarini (précisément pour rejeter ses calomnies), on pourra comparer les citations faites de cette partie du Talmud avec le texte primitif, afin de s'assurer si elles sont fidèles et fidèlement appliquées.

§ XI.

La doctrine et son enseignement.

On aura lu plus haut[2] comment les hésitations venant de notre propre mouvement ont été surmontées. Mais, au dehors, les calomniateurs d'Israël l'accusaient de ne pas vouloir publier une traduction du Talmud, sous prétexte que nous éprouvions la crainte de dévoiler certains mystères à l'usage de notre communion, et que nous n'avions pas le courage de faire connaître au public les passages répréhensibles de ce vaste recueil. Pour nous défendre contre ce reproche, laissons la parole à un avocat israélite[3], qui s'est déjà exprimé à ce sujet en des termes concluants, et dont nous reproduisons ici toute l'argumentation :

[1] Pour la série Babli on a indiqué le folio et le côté, invariables dans chaque édition, et pour la série de Jérusalem, le chapitre et le paragraphe. — [2] § III, p. XV. — [3] *Vérité*, etc. t. VI, p. 603 et suiv.

« Un livre qui pose en principe que tous les justes, à quelque religion qu'ils appartiennent, ont droit aux récompenses du monde à venir, à l'égal des Israélites[1]; qui déclare que les œuvres sont, partout et pour tous, au-dessus de la foi[2]; qui rappelle aux hommes leur origine commune, et leur ordonne, dès lors, de s'aimer comme des frères[3]; qui fait du dogme de l'unité de Dieu la base et la loi de l'unité du genre humain et de la réunion future de tous les hommes dans une même croyance; qui proclame que, ce monde n'étant que l'*antichambre* du monde futur, il faut se préparer en ce lieu de passage, avant de pénétrer dans le palais éternel[4]; qui ne cesse de prescrire le dévouement, l'abnégation, l'humilité, le dégagement des intérêts égoïstes, qui exhorte sans cesse l'homme au travail, à la recherche du progrès, à l'amélioration de l'âme et du corps, à la patience dans le malheur, à l'espérance dans la souffrance physique ou morale; un livre où se trouvent presque à chaque page ces beaux principes de vertu peut être cité avec orgueil par ceux qui le possèdent et honore ceux dont il exprime et conserve l'enseignement.

« Maintenant, qu'il y ait dans le Talmud quelques passages où l'indignation des opprimés et des vaincus pendant une lutte de près de deux siècles contre les peuples païens éclate avec violence, qui pourra s'en étonner? Est-ce que, chrétiens et juifs, nous admirons moins la morale de la Bible, parce qu'en certains endroits le livre saint prononce contre les ennemis des Hébreux des paroles de vengeance, de haine et d'extermination? Est-ce que l'expression furieuse qui termine le beau chant patriotique des Juifs captifs auprès des fleuves de Babylone a empêché l'Église chrétienne d'en faire un des morceaux les plus solennels de sa liturgie[5]? Il faut comprendre et excuser les faiblesses humaines. Les Hébreux, en face

[1] Traité *Synhédrin*, fol. 105.

[2] *Kiddouschim*, fol. 39b.

[3] Midrasch, *Bereschith Rabba*, section XXIV.

[4] Traité *Pirké Abôth*, IV, § 21.

[5] On sait que ce magnifique psaume se termine par cette imprécation : « Heureux qui saisira tes enfants et les brisera contre la pierre. »

d'ennemis acharnés qui profanaient le temple de l'Éternel, qui les poursuivaient avec une rage croissante, qui se liguaient sans cesse pour les anéantir, ont répondu souvent à la violence par la violence; ils ont maudit leurs bourreaux; ils ont crié vengeance contre leurs oppresseurs. Le Talmud, qui a eu pour but de recueillir indistinctement tout ce qui a été écrit, tout ce qui a été pensé, tout ce qui a été exprimé en Israël pendant la période du second temple, jusqu'à la chute définitive de Jérusalem, le Talmud nous a conservé ces cris de colère et de désespoir, au milieu des paroles de charité et de pardon que prononçaient en même temps les vrais sages du judaïsme; de même il nous a conservé une foule de discussions puériles, d'erreurs manifestes ou sujettes à caution, dont ses compilateurs appréciaient certainement l'inanité, mais qu'ils ont recueillies avec soin comme un tableau fidèle de la vie morale et matérielle d'Israël pendant cette époque de lutte suprême. Était-ce là l'enseignement des docteurs talmudistes, des pères éminents de la Synagogue, des sages du judaïsme? Non, sans doute; ceux-là s'appelaient le fils de Sirach, Philon, Josèphe, Hillel, Schammaï, etc. Ils restaient, même au milieu des calamités du peuple élu, dans les régions sereines de la vérité, de la justice, du droit, ne troublant jamais par les passions de la rue la pureté de la loi morale[1].

« Que dirait-on de critiques qui prétendraient juger la morale du peuple et des législateurs français sur les furibondes invectives, sur les violences sanguinaires de la *Marseillaise* ou du *Chant du Départ?* Et cependant, ces chants de haine et de vengeance ont été pendant longtemps l'hymne national de la France. Les Hébreux de l'époque talmudique avaient trop de motifs pour détester les dévastateurs du temple et de la cité sainte, les envahisseurs de la Judée, pour qu'on ne pardonne pas les colères violentes que la tyrannie païenne a pu leur inspirer. Ce n'était pas là de la haine religieuse; c'était une haine politique, et nous ne connaissons pas de peuple, pas de société qui, malgré les pieux enseignements de ses moralistes, ait échappé à ces sentiments instinctifs du patriotisme irrité,

[1] Voir ci-dessus, p. xx et suiv.

dans des circonstances analogues à celles où se sont trouvés les Hébreux sous la domination grecque et romaine.

« Le mouvement intellectuel né de l'impulsion talmudique, déjà si remarquable dans l'ordre moral et au point de vue littéraire, l'est bien plus encore dans l'ordre théologique. Les questions dogmatiques, les difficultés psychologiques que les écoles de Palestine ont soulevées et résolues, sont innombrables. Toutes les grandes questions de théologie abstraite qui, depuis des siècles, agitent et divisent les philosophes et les penseurs, ont été abordées par les docteurs juifs et discutées avec une liberté d'interprétation vraiment extraordinaire. Tout ce qui se rapporte à la nature, à la création et aux facultés de l'âme, tout ce qui concerne la vie future, la doctrine de l'immortalité, de la métempsycose, de la résurrection, du jugement dernier, de la rémunération ou du châtiment au delà du tombeau, de l'éternité des peines, de l'enfer et du paradis, des anges et des démons, est l'objet d'innombrables discussions de la part des maîtres talmudistes. C'est surtout sur l'époque messianique que portent leurs études et leurs controverses, et c'est là qu'éclate le caractère d'universelle tolérance qui distingue leur doctrine générale. C'est par eux que le messianisme a pris cette largeur, ce caractère humanitaire qu'avaient exprimé les prophètes et que les docteurs talmudistes établissent avec une hauteur de vues et un sentiment admirable de l'unité et de la fraternité des hommes. En un mot, pour tout ce que la Bible n'avait pas formellement consacré ou n'avait que vaguement défini, le talmudisme supplée à l'insuffisance du texte par une philosophie aussi riche que puissante; on peut dire qu'il n'existe pas une question intéressant l'existence présente, l'avenir terrestre et céleste de l'homme, pris comme individu ou comme être social, qui n'ait été élucidée par les importantes discussions des sages de la Synagogue.

« Chose curieuse, ce n'est pas à la seule raison qu'ils ont recours pour résoudre tous les grands problèmes. Leur respect pour les saintes Écritures est si profond, qu'ils s'épuisent en formules et même en stratagèmes pour rattacher leur enseignement aux prin-

cipes du livre révélé. Ils ne reculent pour cela devant aucun moyen; ils altèrent le texte; ils font des jeux de mots incroyables; leur étrange exégèse descend jusqu'aux calembours les plus approximatifs, pour faire dériver d'un verset biblique une nouvelle pensée philosophique ou morale. Le raisonnement est presque toujours d'une puérilité excessive; mais que de généreuses pensées, que de grandes inspirations, que de sublimes maximes sortent de ce bizarre système! et si l'instrument de la liberté excite les risées de ceux qui l'observent, combien sont belles et fécondes les œuvres qu'il enfante! Par ce système bizarre, les talmudistes ont fait une nouvelle société, moralement, religieusement et politiquement parlant; ils ont été des réformateurs, des novateurs bien autrement hardis et puissants que les évangélistes et les apôtres du christianisme, et ils ont eu sur eux l'avantage de maintenir dans son inaltérable pureté et dans sa simplicité divine la foi d'Israël, au lieu de faire, comme les apôtres, de redoutables concessions aux erreurs du paganisme.

« L'élan que le Talmud a imprimé à l'esprit humain pendant la période du second temple, en créant en Israël un mouvement littéraire, philosophique et théologique, tout nouveau dans l'histoire du judaïsme, a donné naissance à un certain nombre de sectes, qui ont fortement caractérisé cette époque. Autrefois, sous le premier temple, il n'y avait en Judée ni partis, ni écoles. La voix de Dieu parlait au peuple par l'intermédiaire des prophètes; elle ordonnait, elle imposait des lois. Souvent ses ordres étaient méconnus, et le peuple élu tombait dans les égarements de l'idolâtrie. Mais il n'existait pas alors de terme moyen entre la foi et l'impiété. On était pour Dieu ou pour Baal; on était tout entier à la loi du Sinaï ou au culte des idoles. Mais, parmi les fidèles d'Israël, on n'aperçoit pas de traces soit d'opinions divergentes sur les principes et les conséquences de la loi révélée, soit de schisme sur un dogme quelconque. La liberté d'interprétation proclamée et si largement mise en pratique par les docteurs talmudistes devait nécessairement changer cette situation, en donnant des ailes à la pensée et en in-

troduisant l'examen et la discussion dans le champ des croyances religieuses. Aussi voit-on partout en Israël les docteurs succéder aux prophètes, les libres penseurs aux hommes inspirés, parlant au nom de Dieu.

« Les chefs des écoles juives n'aspirent pas d'ailleurs à cette autorité absolue qu'avait autrefois le prophète; ils ne se présentent point au peuple comme les mandataires et les organes de la divinité; ils n'attribuent pas à leurs opinions une valeur surnaturelle; ils n'imposent pas aux Israélites l'obligation de s'y conformer, et c'est même pour laisser à chacun le droit de rechercher ce qui lui paraît le plus vrai dans les sentiments contradictoires des docteurs que le Talmud rapporte avec soin les opinions particulières qui se sont produites, et qui ont été repoussées par la majorité[1]. C'est dans cet esprit que, selon les talmudistes, tous les avis sincères doivent être accueillis avec respect, comme étant « les paroles du Dieu vi- « vant[2]. »

« Les talmudistes accordent une si grande suprématie à la raison, qu'ils n'admettent pas même que l'on puisse, par un miracle, lui imposer silence; un passage talmudique extrêmement caractéristique, sur les idées de cette intéressante époque, prouve à quelle hauteur les talmudistes plaçaient la puissance souveraine de la raison. « Un miracle, disent-ils, ne suffit pas pour démontrer même « une vérité. » Voici, à l'appui, la légende suivante[3] :

« Une grave question de doctrine s'était soulevée dans un *beth-din* entre R. Éliézer et ses collègues; elle concernait l'application de la loi aux choses pures et impures. Tous les arguments présentés par R. Éliézer en faveur de son opinion avaient été combattus et repoussés : « Si la raison est de mon côté, s'écrie enfin le docteur « avec indignation, que cette plante de caroubier qui est là près de « nous en soit la preuve. » Aussitôt la plante s'arrache à ses racines et se transporte du côté opposé. « Qu'importe ce prodige? s'écrient « ensemble les autres docteurs, et que prouve ce caroubier dans la

[1] *Eddouyoth*, I, §§ 5 et 6.

[2] Tr. *Eroubin*, fol. 13[b].

[3] Elle se trouve au traité *Baba Metsia*, fol. 59.

«question qui nous divise?—Eh bien, reprend R. Éliézer, que ce «ruisseau qui coule près de nous démontre la vérité de mon opi-«nion!» Et soudain, ô merveille! les eaux du ruisseau remontent vers leur source. «Qu'importe, s'écrient de nouveau les autres doc-«teurs, que les eaux de ce ruisseau s'écoulent en bas ou en haut? il «n'en résulte aucune preuve pour notre discussion.—Que les murs «de cette salle, dit R. Éliézer, soient donc mes témoins et mes «preuves!» Et aussitôt les colonnes se courbent et menacent ruine. «Ô murailles, s'écrie alors R. Josué, lorsque les sages discutent sur «l'interprétation de la loi, qu'avez-vous à faire là-dedans?» Et les murailles s'arrêtent dans leur chute, contenues par la voix austère du docteur respecté. «Que la voix de Dieu prononce donc entre «nous!» dit R. Éliézer. Et, en effet, une voix surnaturelle se fait entendre dans les hauteurs, disant : «Cessez de contredire R. Élié-«zer; la raison est de son côté.» Mais R. Josué se lève, et protestant contre la voix mystérieuse, il s'écrie : «Non, la raison n'est plus ca-«chée dans le ciel; elle a été donnée à la terre, et c'est à la raison «humaine qu'il appartient de la comprendre et de l'interpréter; ce «ne sont plus des voix mystérieuses, c'est la majorité des sages qui, «seule, doit décider désormais les questions de doctrine.» Ainsi, pour le talmudisme, la période miraculeuse est close; les discussions des docteurs dominent les paroles des prophètes; le raisonnement remplace l'inspiration divine; le commentaire, livré à la libre interprétation des majorités, supplée à la loi révélée, désormais complète et donnée à la terre.

«Aussi le mouvement des écoles et des sectes est-il prodigieux pendant la durée du second temple. L'histoire nous a conservé le nom et les doctrines des plus importantes. Qui ne connaît, du moins sous leur dénomination générale, les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens, ces trois grandes divisions du judaïsme depuis le retour de la captivité de Babylone? De nombreuses écoles existaient, en outre, sous ces appellations générales. Nous connaissons moins les conditions intérieures des Sadducéens et des Esséniens que celles des Pharisiens, dont le Talmud nous a con-

servé avec tant d'attention les doctrines diverses; mais à la multitude d'écoles que nous révèle ce monument du talmudisme, on doit penser que les autres grandes sectes n'étaient pas moins divisées que le pharisaïsme sur leurs doctrines générales.

« Il est inutile que nous étudiions ici les caractères particuliers à chacune de ces grandes sectes. On sait que les Sadducéens, qui étaient d'ailleurs, en réalité, plutôt un parti politique qu'une secte religieuse et qui disputaient aux Pharisiens le pouvoir populaire, s'en tenaient rigoureusement au texte biblique, n'admettant pas l'autorité de la loi orale et traditionnelle, et renfermant obstinément tous les progrès de l'esprit humain dans la lettre de la loi écrite. Tout ce qui n'était pas clairement et positivement écrit dans les livres sacrés, était impitoyablement repoussé par eux. Il n'y avait à leurs yeux d'autre esprit, d'autre être immatériel que Dieu; ils n'admettaient ni la doctrine des anges, ni l'immortalité de l'âme, ni les peines et les récompenses de la vie future.

« Au point de vue social et pratique c'étaient, si l'on peut parler ainsi, des conservateurs opiniâtres, tandis que les Pharisiens étaient les libéraux et les progressistes du judaïsme, vivifiant la lettre par l'esprit, proclamant la liberté de la pensée, donnant aux décisions de la majorité une puissance obligatoire, et marchant, suivant les mœurs et les époques, dans une voie indéfiniment progressive qui a sauvé le judaïsme de l'immobilité et de la mort. A côté d'eux les Esséniens étaient des espèces d'ascètes, des mystiques, qui faisaient de la pureté absolue, de la vertu sans tache, le but de la vie humaine.

« Il est impossible de passer ici sous silence une autre grande secte que l'on peut appeler l'hellénisme, et qui avait tenté jusqu'à un certain point la conciliation du mosaïsme avec la philosophie; école puissante, dont Philon a été l'expression et Alexandrie le foyer, et qui a frayé évidemment la voie au triomphe des apôtres chrétiens. Alexandrie avait un temple à l'exemple de Jérusalem; mais la langue grecque et les mœurs grecques avaient envahi la population juive de ce grand centre intellectuel, et le judaïsme pur y avait beaucoup dévié de sa rigidité primitive.

« Ce qui frappe et étonne surtout dans ce gigantesque mouvement d'idées, d'opinions, de principes, de sectes et de partis, c'est que la contradiction y est sans colère, la lutte sans haine, les dissentiments sans discorde[1]. Il n'y a là ni schisme, ni hérésie, ni persécution, ni fanatisme. Toutes ces écoles divergentes vivent côte à côte paisiblement, en bonne intelligence. Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, tous se rendent ensemble, aux jours consacrés, dans le temple du Dieu vivant, et nul anathème ne s'y formule contre ceux qui n'adoptent pas la décision de la majorité. Jamais, dans aucune société politique ni religieuse, le droit sacré des minorités ne fut aussi largement reconnu et respecté qu'en Israël, à l'époque talmudique. Le Talmud rapporte toutes les opinions, toutes les erreurs, simplement, sans parti pris, sans exprimer la moindre parole de blâme contre les dissidents. Et, en effet, l'histoire du talmudisme ne nous révèle pas un seul fait duquel il résulte que cet immense amas de contradictions et de controverses religieuses ait été l'occasion d'une lutte civile. Il y avait là des dissidents nombreux; on n'y trouvait pas des ennemis. Pourvu que chacun reconnût l'unité du Dieu d'Israël, pourvu qu'on ne portât point atteinte aux dogmes fondamentaux de la loi, pourvu qu'on ne tentât pas d'introduire en Judée le culte des idoles, toutes les opinions étaient tolérées et tous les partis étaient libres. »

Tels sont, en somme, les éléments épars que contient le Talmud, et dont l'examen direct deviendra possible par une traduction. Si nous étions arrivé à rendre ce seul service au public, de lui permettre de juger directement le contenu du Talmud et sa valeur, nous serions satisfait. Nous savons bien que nous sommes loin d'être parvenu à la perfection, et nous recevrons avec plaisir les rectifications, corrections ou additions que l'on voudra bien nous adresser. Cependant cette conscience de notre imperfection ne nous a pas détourné de notre tâche. Nous avons été persuadé que les critiques

[1] Voir toutefois *Vie de Hillel l'Ancien*, par M. le grand rabbin Trénel, p. 55.

les plus compétents nous tiendront compte des difficultés que comporte un tel travail, parce qu'ils savent qu'il n'est pas toujours aisé de vaincre ces difficultés. Sans cette conviction, nous eussions plus d'une fois perdu courage, non pas à cause du travail de traduction, mais à cause des minuties fastidieuses qu'il renferme et qui sont un modèle du genre. Nous ne saurions trop le répéter, ce n'est nullement une lecture amusante que nous prétendons offrir au public. Nous ne formons qu'un vœu : que le lecteur ait la patience de suivre ces pages, comme nous l'avons eue pour arriver à les mettre sous ses yeux; il finira, nous en avons l'espoir, par prendre goût à cette lecture, il éprouvera quelque satisfaction à trouver lui-même les passages historiques, les légendes, les discussions, en un mot, tout ce qui l'intéressera selon ses études spéciales, et ce jour-là (s'il arrive jamais), nous serons amplement dédommagé de notre peine.

Il nous reste, en terminant, un devoir agréable à remplir : à remercier MM. les membres de la Commission des impressions gratuites de la bienveillance avec laquelle ils ont accueilli la traduction des *Berakhôth*. Leur décision nous permet d'espérer que le public sera non moins indulgent.

M. S.

Pendant le cours de l'impression du présent volume, plusieurs notes d'ouvrages généralement corrects, plusieurs faits qui nous avaient échappé au premier abord, et qui depuis lors nous ont, par hasard, passé sous les yeux, sont venus confirmer notre opinion, que l'on ne connaît pas bien la distinction qu'il faut établir entre le Talmud de Jérusalem et celui de Babylone; la comparaison n'a pu se faire *de visu*, faute d'un texte complet, rendu abordable par une version moderne.

Ainsi Graesse, dans son *Dictionnaire des livres rares*[1], va jusqu'à dire du Talmud (d'après Bartholocci et Wolf) : « Il faut savoir que les Juifs ont un double Talmud : le Talmud *Babli*, recueilli à Tibérias, en Babylonie, et renfermant les lois que les Juifs doivent observer en pays étrangers, et le Talmud *Ierouschalmi*, composé en Palestine, et relatif uniquement aux Juifs habitant la Terre-Sainte. » Division singulière! Nous n'avons retrouvé nulle part ailleurs une semblable appréciation, qui, il va sans dire, repose sur des erreurs d'interprétation; nous espérons que les lecteurs de notre *Introduction* éviteront ces sortes de confusion.

Les deux Talmuds, on le sait déjà, se basent sur la Mischnâ, c'est-à-dire sur les sentences dogmatiques et morales des docteurs de la Loi depuis le temps de la grande synagogue (au temps d'Ezra) jusqu'au commencement du IIIe siècle après Jésus[2]; tous deux ont le même but, et l'école de chaque contrée poursuit l'étude de la Loi dans le même esprit. Cependant, il y a en même temps des différences importantes entre eux, qui tiennent moins au fond du débat qu'à la forme, au mode de composition; les docteurs du Talmud de Jérusalem se contentent de donner les opinions de leurs prédécesseurs et leurs propres avis, sans les discussions qui les ont amenés à adopter cet avis, tandis que le Talmud de Babylone a des folios entiers de questions et de réponses puériles, montrant comment des passages bibliques peuvent être torturés au point d'atteindre un résultat tout particulier auquel le rédacteur du verset était certes loin de penser. Mais, en tout cas, il n'a jamais été question d'une distinction aussi profonde, aussi méthodique que celle énoncée par Graesse, d'après lequel il s'agirait d'appliquer le Talmud de Jérusalem uniquement aux Juifs habitant la Terre-Sainte, et le Talmud de Babylone à tous les autres pays étrangers. Cette différence, il est vrai, existe bien dans la législation rabbinique à l'égard de certains cas (חוצה לארץ); mais les deux écoles s'en occupent également, au même titre et avec le même intérêt.

[1] T. II, p. 24.

[2] Ad. Neubauer, dans le journal *The Academy*, London, 1870, in-4°, numéro de mars.

En présence de ces considérations et de la possibilité des confusions, malgré les explications les plus détaillées et les plus précisées, nous avons vu grandir et se fortifier notre conviction qu'il importe de publier concurremment, côte à côte et dans le même volume, les deux versions talmudiques, les deux commentaires parallèles de la Mischnâ, tout en maintenant nos préférences en faveur du Ierouschalmi par les raisons que nous avons déjà exprimées (§ X, p. LXIII-LXIV).

Nous avons eu occasion de relever les inexactitudes d'orthographe auxquelles sont sujets les écrits rabbiniques, dont les titres ont été transcrits par des copistes ignorants du moyen âge. Voici à ce propos une curieuse remarque faite par le célèbre Fauriel[1]. En exposant l'influence des Arabes et principalement des Juifs sur la poésie provençale, il dit qu'à Narbonne «le recueil des lois municipales, le code de la liberté et des franchises communales, se nommait *Talamuz* ou *la Talamus*, légère altération du nom de Talmud.» Il est bien bon de traiter cette altération de légère.

[1] *Histoire de la poésie provençale*, t. III, p. 116.

PREMIÈRE PARTIE.

TALMUD DE JÉRUSALEM.

TRAITÉ DES BERAKHOTH.

CHAPITRE PREMIER.

MISCHNÂ.

1. A partir de quel moment récite-t-on la prière du *schema'*[1] du soir? Depuis l'instant auquel les sacerdotes rentrent au temple pour manger de la *troumâ* ou oblation[2], jusqu'à la fin de la première veille[3]. C'est l'avis de R. Éliézer; les (autres) sages[4] disent jusqu'à minuit, et R. Gamaliel dit : jusqu'au lever de l'aurore[5].

[1] C'est la principale formule de la liturgie juive, qui a été ainsi désignée d'après le mot par lequel elle commence : «*Schema'*, écoute Israël, etc.» Elle se compose de six versets qu'on trouve dans le Deutéronome (VI, 4-9), et que l'on récite soir et matin.

[2] Lorsqu'un sacerdote du temple (*cohen*) était devenu impur, il ne pouvait manger des choses saintes pendant toute la journée; au coucher du soleil, il allait prendre un bain de purification, puis il pouvait manger les oblations qui faisaient partie de ses revenus. (Voy. Lévit. XXII, 7.)

[3] On suppose la nuit partagée en trois ou quatre veilles, de quatre ou trois heures chacune. L'église a conservé la dénomination de *vigiles* (pour ses offices) d'après cette même division. La nuit, quelle que soit sa longueur, est divisée en douze heures, variables selon la saison, car ce sont moins des heures que des fractions de la nuit plus ou moins longues : la 1re heure égale 6 heures du soir.

[4] Ou la plupart des rabbins, c'est-à-dire la majorité de l'assemblée.

[5] Selon le commentaire de Maïmonide, l'aurore précède d'une heure et demie le lever du soleil. Il attribue le phénomène optique aux vapeurs qui s'élèvent sans cesse de la terre et rapprochent ainsi par réfraction la lumière du disque solaire. Il fixe la hauteur des nuages, qu'il donne pour celle de l'atmosphère, à 51 milles, environ 25 lieues.

GUEMARA.

« A partir de quel instant lit-on le *schemâ* du soir, etc.? »

Nous avons enseigné que c'est depuis l'instant auquel les prêtres rentrent pour manger de la *troumâ*. R. Ḥiya a enseigné que c'est l'heure à laquelle les gens rentrent d'ordinaire le vendredi soir pour se mettre à table. On a ajouté que ces deux opinions se ressemblent presque. Mais voyons (nous avons une objection à faire) : à l'instant auquel les prêtres rentrent pour manger de la *troumâ*, il fait encore jour et les étoiles vont apparaître, tandis qu'au moment où l'on mange, le vendredi soir, il fait nuit depuis une heure ou deux? Comment donc admettre que les deux opinions se ressemblent? R. Yossé répond qu'il s'agit de certains villages dont les habitants quittent les champs avant la fin du jour pour éviter les bêtes féroces. On a enseigné : celui qui lit la prière du soir avant cet instant n'a pas accompli son devoir. S'il en est ainsi, pourquoi cela se fait-il à la synagogue? R. Yossé répond : « On ne la lit pas dans la synagogue pour remplir un devoir, mais pour rester à prier après l'étude de la Loi. »

R. Zeira, au nom de R. Jérémie, dit : « Si l'on doute d'avoir récité la bénédiction du repas, il faut la redire, car c'est une loi écrite dans la Tora, דאוריתא : *Lorsque tu auras mangé et que tu seras rassasié, tu béniras Dieu* (Deutéronome, VIII, 10). Si l'on doute d'avoir dit la *prière*[1], on ne la récitera plus, car elle est seulement prescrite par les rabbins. » C'est contraire à l'avis de R. Yochanan, qui dit : « Plût à Dieu que l'homme priât toute la journée, car la prière (même répétée) n'est pas perdue. Quant au doute relatif à la lecture du *schemâ*, c'est une question à résoudre par la règle suivante : si on le lit trop tôt, le devoir n'est pas accompli; or là, il n'y a pas eu d'incertitude, et il faut pourtant une lecture nouvelle; donc, en cas de doute il faut certainement le relire.

Quel est le signe matériel de l'instant auquel les prêtres vont manger (la *troumâ*)? L'apparition des étoiles. Rien ne le prouve d'une manière irrécusable, mais il y a, à ce sujet, une allusion dans la Bible (Néhémie, IV, 15) : *Nous étions occupés aux travaux, et la moitié d'entre nous surveillaient, la lance à la main, depuis le lever de l'aurore jusqu'à la sortie des étoiles;* et il y est dit à la suite : *la nuit nous devions veiller, et le jour travailler* (ibid. 16); ainsi la durée du jour et celle de la nuit sont déterminées. Combien d'étoiles doivent être visibles pour

[1] Par *prière* il faut entendre ici celle des dix-huit bénédictions, dite *schemoné-essré* ou *'amida*, qui n'a pas été prescrite par la *Tora*, mais par des rabbins. Dans la suite nous emploierons le mot *'amida* seul, qui est le plus bref.

qu'il fasse nuit? R. Pinehas, au nom de R. Abba bar-Papa, dit : « Lorsqu'on ne voit qu'une seule étoile, c'est qu'il fait encore jour; lorsqu'on en voit deux, c'est douteux, mais quand on en voit trois, la nuit est arrivée avec certitude[1]. Comment peut-on prétendre qu'à la vue de deux étoiles ce soit douteux? N'est-il pas dit : « À la sortie *des* étoiles, » ce qui veut dire au moins *deux?* C'est vrai, mais la première ne compte pas. Si le vendredi soir, à la vue d'une étoile, on travaille encore, on n'a pas transgressé le sabbat; s'il y en a 2, on doit offrir au temple l'expiation du doute (Lévitique, v, 17); s'il y en a 3, on doit offrir le sacrifice de péché. De même, si le samedi soir, en voyant une étoile, on travaille, il faut offrir le sacrifice de péché; s'il y en a deux il faut expier le doute; s'il y en a trois ce n'est plus une transgression. R. Yossé bar-Boun cite un fait à l'appui (du cas douteux) : « Si l'on admet, dit-il, qu'à la vue de deux étoiles il y a doute, il arrivera ceci : si l'on en voit deux le soir du vendredi, et qu'après avoir été averti on se permette de travailler, ainsi que le samedi soir, il se présentera un dilemme inévitable : si au premier cas il fait encore jour, il faut aussi l'admettre pour le second cas, auquel cas on aurait commis un péché; si au second cas il fait déjà nuit, il faut aussi l'admettre pour la première hypothèse, auquel cas on aurait péché. De même, si l'on voit deux étoiles le vendredi soir, et que l'on coupe la moitié d'une figue[2], puis que le matin l'on coupe l'autre moitié, et qu'enfin à la vue de deux étoiles, le samedi soir, on coupe encore une autre moitié, il faut raisonner ainsi : si au premier cas il fait jour, il faut aussi l'admettre pour le dernier cas, joindre cette moitié de travail du matin à celle du samedi soir, et il en résulterait qu'une transgression a été commise en dernier lieu. Si au second cas il fait nuit, il en sera de même au premier cas, et si l'on joint la part du travail du matin à celle du vendredi soir, il y aurait eu transgression au premier cas. »

Ce qu'on a dit de la vue des étoiles s'applique à celles qu'on n'a pas l'habitude de voir au jour, tandis que de celles qu'on a l'habitude de voir le jour, on ne tient pas compte. Aussi R. Yossé bar-R. Boun dit : « Il s'agit seulement de voir trois étoiles en dehors de cette כוכבתא[3]. » R. Jacob Dromna, au nom de R. Juda ben-Pazi, dit : « Une seule étoile indique un jour certain; à deux, c'est la nuit sans aucun doute. » N'y a-t-il pas de doute pour lui? Non, il n'y a d'hésitation possible qu'entre les étoiles (visibles le jour) et les autres.

On a enseigné à ce propos[4] : aussi longtemps qu'à l'orient le ciel est rouge, il

[1] Comp. Talmud Babli, traité *Schabbath*, fol. 35[b].

[2] Pour qu'il y ait transgression du repos sabbatique, il faut avoir fait un travail *entier*, ou deux moitiés le même jour.

[3] Ces étoiles doivent être disposées en Δ.

[4] Comparez Babli, traité *Schabbath*, fol. 34[b]; traité *Abôda zara*, fol. 41[b], et même traité, ch. III, § 1.

fait jour; s'il s'assombrit c'est l'*entre-deux* (crépuscule)[1]; s'il fait obscur, au point que l'atmosphère supérieure ressemble à l'inférieure, c'est la nuit. Rabbi dit: «Lorsque, en pleine lune, le soleil commence à se coucher et la lune à apparaître, c'est le crépuscule.» R. Ḥanina dit: «Il faut la fin du coucher du soleil et le commencement du lever de la lune;» R. Samuel a dit en effet: «La lune ne peut pas briller pendant que le soleil éclaire encore, de même qu'elle ne brille plus dès que le soleil lance ses rayons (du matin).» R. Samuel bar-Hiya bar-Juda, au nom de R. Ḥanina, dit: «Si, lorsque le soleil commence à baisser, un homme partant du sommet du Garmel descend se baigner dans la mer, puis remonte et va manger des oblations, il est certain qu'il s'est encore baigné au jour[2]. Toutefois ce n'est certain que de celui qui prend des chemins de traverse (pour abréger), mais non de celui qui suivrait la grande route.» Qu'appelle-t-on entre les deux jours? R. Tanḥouma dit: «Cela ressemble au temps d'arrêt d'une goutte de sang placée sur le tranchant d'une épée, le temps nécessaire pour que cette goutte se divise et s'écoule représente la transition.» Selon R. Néhémie, on appelle ainsi le temps qui s'écoule depuis le coucher du soleil jusqu'à ce qu'un homme ait parcouru un demi-mille; R. Yossé dit: «Ce crépuscule ne dure qu'un clin d'œil, que des savants même ne sauraient mesurer.»

Lorsque R. Yossé et R. Aḥa se trouvèrent ensemble, le premier dit à l'autre: «Ne vous semble-t-il pas que la fin de ce parcours d'un demi-mille (qui est l'entre-deux), selon R. Néhémie, ne dure qu'une seconde[3]?» «Certes, dit Aḥa, c'est aussi mon avis.» En effet R. Ḥiya ne dit pas cela, mais chaque clin d'œil de cet espace de temps, mesuré par le parcours d'un demi-mille, selon R. Néhémie, est douteux. R. Mena dit: «J'ai fait une objection en présence de R. Aḥa: N'a-t-on pas appris ailleurs que si l'on voit une fois (une impureté) le jour et une autre fois entre les deux jours, ou une fois au crépuscule et une autre le lendemain[4], lorsqu'on est certain que la vue de cette impureté date en partie de ce jour et en partie du lendemain, il y a certitude pour l'état de l'impureté et le sacrifice est obligatoire? Mais s'il y a doute qu'une partie de la vue date de ce jour et une partie du lendemain, il y a certitude pour l'impureté, mais doute pour le sacrifice.» C'est sur ces cas que R. Ḥiya bar Joseph a répliqué en présence de R. Yochanan: «Quel est celui qui a enseigné qu'une de ces vues peut se diviser en deux?» — «C'est R. Yossé.» — Il lui répondit: «Tu réfutes alors ta propre opinion, car tu dis que chaque clin d'œil du temps

[1] L'esprit de minutie règne sans cesse dans ces discussions, au point de s'occuper du passage du jour à la nuit appelé בין השמשות, *entre les deux jours*.

[2] Comme le prescrit le Lévitique, XXII, 6.

[3] L'instant douteux serait donc égal à celui que donne R. Yossé.

[4] Voir plus loin, ch. III, § 6 et les notes.

parcouru en un demi-mille, selon R. Néhémie, est douteux (et non la fin seule).» Il n'y a pas à y voir une contradiction; lorsque Élie viendra et qu'il dira ce que c'est que le crépuscule, personne ne le contestera.» R. Ḥanina discuta contre les condisciples des rabbins: «Puisque, dit-il, dès que le soir on voit trois étoiles, le soleil fût-il placé au milieu du firmament, il fait nuit, il doit en être de même (avant le jour) le matin.» R. Abba dit: «Il est écrit dans la Genèse (XIX, 23): *Lorsque le soleil fut* LEVÉ *sur la terre, Lot arriva à Tsoar*, et il est écrit au Lévitique (XXII, 7): *Lorsque le soleil sera* COUCHÉ, *le cohen sera pur.*» On compare le *lever* au *coucher;* de même que le coucher correspond à sa disparition de la vue des hommes, de même son lever se manifeste par son apparition aux hommes. R. Ba dit: «Il est écrit: *au matin, à la lumière* (Genèse, XLIV, 3); la Tora appelle donc la lumière: *matin.*» R. Ismaël apprit: «S'il est dit *chaque matin* (Exode, XIX, 21), c'est afin de donner une limite à celui qui veut savoir quand le matin commence.» R. Yossé bar-R. Boun dit: «Si l'on pense qu'il faut encore appeler nuit le temps que le soleil met à traverser l'épaisseur du ciel (depuis l'aurore jusqu'au rayonnement), cela équivaudrait à dire que le jour et la nuit ne se ressemblent pas (la nuit s'allongerait au matin par cette addition;» or on a enseigné qu'au premier jour de l'équinoxe de Nissan et au premier jour de l'équinoxe de Tissri, le jour et la nuit sont égaux). R. Houna dit: «On peut prendre pour terme de comparaison l'usage habituel; ainsi lorsque le roi commence à sortir, quoiqu'il ne soit pas encore au dehors, on dit qu'il est sorti; mais s'il commence à rentrer, on ne dit qu'il est entré que lorsque c'est un fait accompli (il en est de même pour le soleil).»

Lorsqu'on se tient debout pour dire la prière (*'amidâ*), il faut joindre les pieds. Il y a à ce sujet deux opinions, celle de R. Lévi et celle de R. Simoun; l'un dit: «C'est pour imiter les anges;» selon l'autre, c'est pour ressembler aux sacerdotes. Ce dernier avis se fonde sur ce verset (Exode, XX, 26): *Tu ne monteras pas, par des degrés, sur mon autel*, car les sacerdotes devaient s'y rendre en plaçant le talon à côté du pouce et le pouce à côté du talon (c'est-à-dire à tout petits pas); celui qui prétend que c'est pour imiter les anges s'appuie sur ce verset (Ézéchiel, I, 7): *Leurs pieds étaient droits;* or R. Ḥanina bar-Andira, au nom de R. Samuel bar-Soutar, dit: «Les anges n'ont pas de jointure (genou), selon ce verset (Daniel, VII, 16): *Je m'approchai de l'un des assistants*, de ceux qui étaient (toujours) debout.» R. Houna dit: «Si l'on voit les sacerdotes à la synagogue pendant leur première bénédiction (au peuple), on doit dire: *Bénissez Dieu, vous ses anges* (Psaume CIII, 20); à la seconde bénédiction: *Bénissez Dieu, vous toutes ses armées* (*Ibid.*); à la troisième: *Que toutes les œuvres de Dieu le bénissent* (*Ibid.* v, 22). Pour la prière de *moussaph* (additionnelle), à la première bénédiction, on dit: *Chant des degrés, allez, bénissez Dieu, tous ses serviteurs qui vous tenez dans la maison de Dieu pen-*

dant les nuits[1]; à la seconde : *Élevez vos mains vers le sanctuaire;* à la troisième : *Que l'Éternel te bénisse de Sion.* Si l'on bénit le peuple quatre fois (comme au jour de *Kippour*), on répète à la troisième fois ce qu'on dit pour la première, et à la quatrième ce qu'on dit pour la seconde.»

R. Ḥatzna dit : «Depuis le lever de l'aurore jusqu'au moment où l'orient s'éclaire, l'homme peut faire un chemin de quatre milles[2]; depuis ce moment jusqu'à ce que le soleil lance ses rayons, il y a autant de temps.» Comment sait-on que cette dernière mesure est exacte? Parce qu'il est dit (Genèse, XIX, 23) : *Et comme l'aurore était levée*, etc. *lorsque le soleil se leva sur la terre, Lot était arrivé à Tsoar*[3]. Mais n'y avait-il pas plus de quatre milles de Sodome à Tsoar[4]? R. Zeira répondit : «L'ange qui l'accompagna abrégea le chemin (en l'aplanissant).» Comment sait-on que depuis le lever de l'aurore jusqu'au moment où l'orient s'éclaire il y a un intervalle de quatre milles? La répétition des mots *et comme* l'indique par corrélation[5]. R. Yosé bar-R. Boun dit : «Celui qui compare le lever de l'aurore à la présence d'une étoile peut se tromper; parfois c'est un peu plus tôt, parfois plus tard.» Comment se représenter le lever? Il ressemble à deux étincelles de lumière partant de l'orient pour répandre la clarté. Une fois R. Ḥiya-Rabba et R. Simon ben-Ḥalaphtâ se promenaient dans la vallée d'Arbel le matin, et ils remarquaient que l'aurore lançait ses rayons; R. Ḥiya dit à son compagnon : «Maître, cette vue me représente le salut d'Israël : le commencement en est peu sensible, mais à mesure qu'il marche il s'agrandit. On en voit maints exemples (dans la Bible) : *Lorsque je suis assis dans l'obscurité, Dieu est ma lumière* (Michée, VII, 8). De même, dans l'histoire d'Esther, Mardochée était d'abord simplement assis à la porte du roi; puis Haman prit le vêtement royal et le cheval, etc. ensuite Mardochée s'en revint à la porte du roi, puis il sortit du palais couvert des vêtements royaux, et enfin la lumière fut pour tous les Juifs.»

L'avis (précité) de R. Ḥiya est conforme à celui de R. Juda; car on a enseigné, au nom de ce dernier, que, pour traverser l'épaisseur du firmament, il faudrait faire un chemin de 50 ans[6]. Or un homme doué de vitesse moyenne peut faire un chemin de quarante milles par jour; donc, pendant que le so-

[1] Psaume CXXXIV; les versets 1 à 3 de ce psaume paraissant se répéter, on les suppose gradués.

[2] Même série, traité *Yôma*, ch. III, § 2.

[3] Il résulte de ce verset qu'après son arrivée à Tsoar, lorsque Lot eut parcouru 4 milles, le soleil était levé : c'est donc la mesure de temps.

[4] Car, dans un passage du *Midrasch Rabba*, on dit qu'il y avait une distance de 5 milles. (Voir *Bereschith-rabba* sur ce passage.)

[5] Voir la note 3.

[6] Il ne faut pas oublier que l'astronomie n'était pas encore avancée à cette époque, et que l'on s'imaginait qu'au matin le soleil sort du firmament. (Voir traité *Pesa'-him*, fol. 95[b].)

leil se place en haut du firmament, c'est-à-dire qu'il parcourt un chemin pour lequel on mettrait cinquante ans, l'homme peut faire quatre milles. Cela revient à dire que l'épaisseur du firmament à traverser représente (par rapport à la marche du soleil) un dixième de la journée. De même que l'épaisseur du firmament est un chemin de cinquante ans, de même celle de la terre, avec toute la profondeur de l'abîme, est un chemin de cinquante ans. Pourquoi? (les versets suivants semblent le confirmer) : *Celui qui est assis sur le globe de la terre*, etc. (Isaïe, XL, 22); puis : *Il parcourt le contour du ciel* (Job, XXII, 14); et enfin : *En étendant le compas sur l'espace de l'abîme* (Proverbes, VIII, 27); or l'identité des termes (חוג) démontre le degré de comparaison (entre ces trois objets).

On a enseigné : l'arbre de la vie avait une longueur telle qu'il eût fallu cinq cents ans pour le parcourir; R. Juda, au nom de R. Ila'ï, dit : « Ce n'est pas en y ajoutant l'étendue de la branche, mais le tronc seul était aussi long; et tous les cours d'eau de la création partaient de ses pieds. » Ce verset des psaumes (I, 3) y fait allusion : *Il est comme un arbre planté sur les bords de l'eau.* On a encore enseigné : l'arbre de la vie représente la soixantième partie du jardin, et celui-ci la soixantième partie de l'Éden; aussi est-il dit (Genèse, II, 10) : *Un fleuve sortait de l'Éden pour arroser le jardin* (celui-ci n'est donc qu'une partie de l'Éden).

Le fonds ou excédant d'une *cour* (mesure) peut entrer dans une autre dite *tirkab*[1], comme le résidu de l'Éthiopie est recueilli par l'Égypte; cela revient à dire : Si l'Égypte offre un parcours de quarante jours, l'Éthiopie a une marche de six ans et plus[2]. Les rabbins disent : « La durée de la vie des patriarches donne la somme de la distance du ciel à la terre[3]. » De même qu'il y a entre le ciel et la terre un intervalle de cinq cents ans de marche, de même il y en a autant entre un ciel et l'autre[4], et son épaisseur en est l'équivalent. Et qui est-ce qui nous indique que l'épaisseur du ciel est telle? R. Boun dit : « C'est qu'il est

[1] Celle-ci contient 3 *kab* : or le *cour* contient 30 *sââ*, contenant chacun 6 *kab*, donc *tirkab* égale $\frac{1}{60}$ de *cour*.

[2] L'exemple précité, des mesures nommées *cour* et *tirkab*, forme la proportion 1 à 60, qu'on applique au rapport entre l'Égypte et l'Éthiopie. Or, si pour parcourir l'Égypte il faut 40 jours, le parcours de l'Éthiopie exigera 40×60 jours, soit 2,400 jours, ou en années lunaires de 354 jours : 6 ans et 276 jours, ou en années solaires de 365 jours : 6 ans et 210 jours, ce que le Talmud appelle, en chiffres ronds. 6 ans *et plus*. Les éditions du Talmud qui portent *sept* ans sont donc fautives.

[3] Allusion au verset du Deutéronome, XI, 21 : *Afin que vos années se multiplient sur la terre que Dieu a promise par serment à vos ancêtres, « aussi longtemps » que le ciel sera au-dessus de la terre.* Il y a dans le terme כימי, *aussi longtemps*, un jeu de mots intraduisible. Ladite somme est ainsi composée : Abraham a vécu 173 ans, Isaac 180, Jacob 147, total 500. Conf. *Bereschith rabba*, section 15 (fol. 13, col. 2); *Haghigâ*, fol. 13[b].

[4] On suppose qu'il y a 7 ciels supérieurs.

écrit (Genèse I, 6) : *Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux*, qu'il soit juste au milieu d'elles.» Rab dit: «Les cieux étaient humides le premier jour, et le second ils ont séché.» Rab dit aussi : «Les mots *Que le ciel soit* signifient : que le ciel soit solide, puis qu'il se congèle, qu'il ait des croûtes et qu'il s'étende.» R. Juda ben-Pazi explique le mot רקע : que le ciel soit comme un vêtement tendu (au-dessus de la terre); cela ressemble à ce qui est dit (Exode, XXXIX, 3) : *Ils étendirent les plaques d'or* (où le même mot a le sens d'*étendre*).

On a enseigné au nom de R. Josué: l'épaisseur du ciel est de deux doigts. C'est alors l'avis de R. Ḥanina qu'on discute; or R. Acha explique ainsi, au nom de R. Ḥanina, ce verset (Job, XXXVII, 18) : *As-tu étendu avec lui les cieux solides comme un miroir de fonte?* Le terme *étendu* indique qu'ils sont faits comme un plat. On eût pu croire qu'ils n'ont pas été formés (mais qu'ils sont primitifs); c'est pourquoi il est dit : *consolidés*. Pour montrer qu'ils sont inaltérables, il est dit: comme *un miroir de fonte*, c'est-à-dire à tout moment ils semblent fondus à nouveau. R. Yochanan et R. Simon ben-Lakisch s'entretinrent à ce sujet. L'un dit: «Dans l'usage habituel, l'homme étend sa tente sur des pieux qui finissent par se disloquer; tandis que des cieux il est dit (Isaïe, XL, 22) : *Il les étendit comme une tente stable*, et on les nomme *consolidés* [1].» R. Simon ben-Lakisch dit: «D'ordinaire, si l'on fabrique des objets en fonte il s'y attache plus tard de la rouille, tandis qu'ici il n'en est rien : à toute heure la fonte paraît fraîche.» A propos de cette dernière explication, R. Azaria interprète ce verset (Genèse, II, 1) : *Lorsque les cieux, la terre et tout ce qu'ils renferment furent achevés, Dieu s'arrêta au septième jour, Dieu bénit le septième jour*. Qu'est-il dit après? *Voici la naissance du ciel* (ibid. 4). Quel rapport y a-t-il entre ces deux points? Cela veut dire que les jours, les semaines, les mois et les années se passent (sans rien altérer); aussi est-il dit ensuite : *Voici la naissance des cieux et de la terre au jour de leur création et au jour où Dieu fit le ciel et la terre* (c'est-à-dire que rien n'était altéré).

Rabbi dit : Il y a quatre veillées le jour et quatre la nuit [2]; le temps nommé *ôné* est $\frac{1}{24}$ de l'heure; le moment $\frac{1}{24}$ de l'*ôné;* l'instant $\frac{1}{24}$ de ce dernier. Sa durée, selon R. Berahia au nom de R. Ḥelbo, est le temps qu'on met à le prononcer; selon les sages, c'est un clin d'œil. Selon Samuel, c'est la 56,848ᵉ partie de l'heure [3]. R. Nathan dit: «Il y a trois veillées; il est dit (Juges, VII, 19) : *la principale veillée est la médiale* (et il n'y a de médial que par rapport à trois).» R. Zerikan et R. Amé, au nom de R. Simon ben-Lakisch, disent que Rabbi a

[1] Voir *Bereschith rabba*, section XII (fol. 15, col. 3).

[2] Même traité dans la série du *Babli*, fol. 3ᵇ et 7ᵃ, et voir note sur la Mischnâ.

[3] Comme l'heure contient 60 minutes, ou 3,600 secondes, ou 216,000 tierces, la fraction $\frac{56,848}{216,000}$ sera égale à moins de 4 tierces ou presque $\frac{1}{15}$ de seconde.

pour appui ce verset (Psaume CXIX, 62): *Au milieu de la nuit je me lève pour te rendre grâce, à cause des sentences de ta juridiction*, et il est dit (*ibid.* 148) : *Mes yeux précèdent les veilles* (cela montre qu'à *minuit* deux veillées au moins doivent s'écouler encore, soit quatre en tout). R. Ḥiskia, ou R. Zerikan, et R. Bâ étant réunis, l'un exposa le motif de l'avis de Rabbi, et l'autre le motif de R. Nathan. Selon le premier on s'appuie sur le mot *minuit* (heure à laquelle *les veillées*, au moins deux, étaient encore à passer); l'autre s'appuie sur le verset qui parle de la veillée *médiale* (ce qui ne comporte que trois). Comment R. Nathan explique-t-il le 1er verset d'après l'avis de Rabbi? «Parfois, répond-il, David était debout à minuit; parfois aussi *ses yeux précédaient les veillées* de la façon suivante: Lorsque David soupait royalement (longuement), il n'était levé qu'à minuit; mais lorsqu'il prenait son repas seul (sans cérémonie), *ses yeux précédaient les veillées*, c'est-à-dire il se levait avant la seconde des trois veillées (soit à dix heures); et cependant le matin n'arrivait jamais trouvant David couché. C'est aussi ce qu'il dit lui-même (Psaume, LVII, 9): *Éveille-toi ma gloire, éveille-toi harpe et psaltérion, je m'éveille à l'aube du jour*. En d'autres termes: que ma gloire s'éveille pour chanter celle du Très-Haut; la mienne est nulle devant sa majesté; j'éveille l'aurore et ce n'est pas elle qui m'éveille. Son mauvais penchant l'en détournait en lui disant: Les rois ont l'usage de se laisser éveiller par l'aurore, et tu te lèves avant elle, ou de dormir jusqu'à la troisième heure (neuf heures), et toi tu te lèves à minuit? C'est, disait-il, *pour célébrer les décisions de sa justice*. Que faisait David? R. Pineḥas, au nom de R. Éliézer bar-R. Menaḥem, dit: «Il prenait la harpe et le psaltérion qu'il se plaçait sous la tête; à minuit il se levait et jouait de ces instruments, afin que les étudiants l'entendissent». Qu'en disaient-ils? Ceci: Si le roi s'occupe, à cette heure, des lois et de la religion, nous devons à plus forte raison faire de même. R. Lévi dit: «Pour l'éveiller, une harpe était suspendue aux fenêtres de David; la nuit, le vent du nord soufflait sur elle[1] et la faisait résonner d'elle-même. Aussi est-il écrit: *Comme chante le chanteur* (IIe livre des Rois, III, 15), non pas comme on chante *avec lui*, mais comme il chante spontanément (c'est-à-dire l'instrument).» Comment Rabbi[2] répond-il à R. Nathan, qui se fonde sur le mot *médial?* R. Houna dit: «Selon Rabbi la fin de la deuxième et le commencement de la troisième forment ensemble le milieu de la nuit.» Mais, dit R. Manu, est-ce là une réponse? Est-il écrit les heures *médiales* ou la médiale? La première veillée, fut-il répondu, ne compte pas, car, pendant ce temps, on est encore éveillé[3], en général.

[1] N'est-ce pas analogue à la harpe d'Éole?

[2] Lui qui suppose quatre veilles à la nuit au lieu de trois.

[3] C'est donc juste au milieu de la deuxième veillée, entre dix heures et deux, qu'est *minuit*.

« Les sages disent jusqu'à minuit. »

R. Yossa au nom de R. Yochanan dit : Cette opinion sert de règle. Ce rabbi ordonnait aux étudiants, s'ils voulaient s'occuper de l'explication de la Loi, de venir prier le *schema'* avant minuit et de se livrer ensuite aux études (de peur que la discussion ne fasse dépasser l'heure). Cela prouve deux choses : 1° que cette opinion sert de règle; 2° nous pouvons en conclure qu'on ajoute quelques mots après la première bénédiction qui suit le *schema'* [1]. On a enseigné : celui qui lit le *schema'* au temple le matin a accompli son devoir, mais non celui qui agit ainsi le soir. Pourquoi cette différence? Selon R. Houna au nom de R. Joseph, on doit réciter le *schema'* du soir à la maison, afin de chasser les mauvais esprits (démons) : cela démontre qu'on ne dit rien après la première bénédiction (contrairement à l'avis précédent, et la formule qui suit se rapporte aux démons nocturnes). C'est l'avis de R. Samuel Bar-Naḥmani; lorsqu'il se mettait à calculer l'année embolismique, il se rendait auprès de R. Jacob Guerosa. R. Zeira se cachait alors au grenier, et il entendait que le rabbi répétait la lecture du *schema'*, jusqu'à ce qu'il fût endormi. Pourquoi cela? R. Aḥa et R. Tahelifta son gendre, au nom de R. Samuel bar-Naḥman, dirent : C'est en raison de ce verset (Psaume IV, 5) : *Tremblez, et ne péchez pas, réfléchissez en votre cœur, « sur votre couche, » et soyez silencieux, Selâ.* C'est l'avis de R. Josua bar-Lévi qui est en discussion, car celui-ci lisait encore des psaumes après les prières (comme cela se fait de nos jours). On a cependant enseigné qu'on ne dit rien après la première bénédiction [2]? C'est vrai pour celle du matin. En effet, R. Zeira, au nom de R. Jérémie, dit : dans trois circonstances, les faits doivent se suivre sans interruption: l'égorgement (du sacrifice) après l'imposition des mains; la bénédiction après l'ablution; la prière (*'amida*) après la section qui rappelle la délivrance d'Israël [3]. 1° Après l'imposition des mains, l'égorgement : *il appuiera la main*, est-il dit, *et l'égorgera* (Lévitique, I, 4 et 5). 2° Après l'ablution, la bénédiction : *Élevez les mains saintes* (lorsqu'elles sont pures) *et bénissez Dieu* (Psaume CXXXIV, 2). 3° Après la *délivrance*, la *prière* : « que les paroles de mes lèvres soient agréées, ô Dieu mon libérateur » (Psaume XIX, 15), et de suite on ajoute : *l'Éternel t'exaucera* [4] au jour de malheur (Psaume XX, 2). R Yossé bar-Boun dit : Celui qui, après l'imposition des mains (sur le sacrifice), l'égorge aussitôt, ne court pas le risque que la victime devienne impropre au service; celui qui, immédiatement après l'ablution, prononce la formule de bénédiction,

[1] Selon lui, on n'est pas tenu de rapprocher la formule de *délivrance* de l'*amida;* il en sera question plus loin.

[2] Comment alors ce rabbin se permettait-il d'enfreindre cette défense? — [3] Babli, même traité, fol. 42.

[4] Or, comme on verra, l'*'amida* contient des supplications.

est certain d'échapper à Satan pendant le repas [1]; et celui qui récite l'*'amida* de suite après la formule de délivrance n'a rien à craindre de Satan toute la journée. R. Zeira raconte (un exemple qui serait contraire à cette assertion) : S'étant arrêté pour réciter l'*'amida* aussitôt après la délivrance, il a été pris au service du roi et chargé de transporter des myrtes au palais. Rabbi, lui répondit-on, c'est une faveur; bien des gens paient pour voir le palais à l'intérieur. R. Ame dit : A qui ressemble celui qui ne fait pas suivre la « délivrance » par la prière? A un favori du roi qui vient et frappe à sa porte; le roi ouvre pour savoir ce qu'il désire, et si alors le solliciteur s'en va, il lui retirera son amitié.

« R. Gamaliel dit : jusqu'au lever de l'aurore, etc. »

Cet avis est conforme à celui de R. Simon qui a enseigné ceci : Parfois on récite le *schema'* (deux fois de suite), une fois avant l'aurore et une fois après, et il se trouve que le devoir du jour et celui de la nuit sont accomplis. Si R. Gamaliel est de l'avis de R. Simon pour le soir, en est-il de même pour le matin? Ou est-il de l'avis de R. Zeira, frère de R. Ḥiya bar-Aschia et de R. Abba bar-Hanna, selon lesquels, si l'on récite le *schemâ* avec les sacerdotes de garde au Temple, on n'a pas accompli son devoir parce que c'est trop tôt? (La question reste en suspens.)

2. Voici un fait (à l'appui de cet avis) : Ses fils, revenant une fois d'un festin (potatio) après minuit, lui dirent : Nous n'avons pas encore récité le schemâ. Il leur répondit : si l'aurore n'est pas encore levée, vous êtes obligé de faire ladite prière.

R. Gamaliel, qui conteste l'avis des rabbins, agissait comme eux. Mais n'a-t-il pas contesté l'avis des rabbins tout en agissant comme eux? R. Akiba n'a-t-il pas agi de même? Et R. Simon ben-Yoḥaï n'est-il pas dans le même cas? Quand R. Meir a-t-il contesté l'avis des rabbins, tout en agissant comme eux (où a-t-il été inconséquent)? Au cas suivant : On peut, pour un malade, est-il dit[2], faire une compresse de vieux vin, d'huile parfumée et mêlée d'eau, lorsque le mélange de l'huile et du vin a été préparé la veille; mais non, si ce n'est pas prêt d'avance. R. Simon ben-Éliézer enseigne que R. Meir permettait de mêler l'huile et le vin le jour du sabbat pour en enduire ensuite le malade. Lorsqu'il tomba malade lui-même et qu'on voulut agir ainsi pour lui, il ne le permit pas : « Maître, lui dirent ses élèves, tu contredis tes propres paroles, aux dépens de

[1] Il ne courra pas de danger par le repas.

[2] Ces sortes de travaux sont interdits le samedi; Babli, traité *Schabbath*, fol. 134ª.

ta santé!» — Quoique, répondit-il, je ne sois pas sévère envers les autres, je le suis envers moi-même, puisque d'autres (plusieurs) contestent mon avis.» Quand R. Akiba a-t-il discuté l'avis des rabbins tout en s'y conformant? Au cas suivant [1] : L'épine dorsale et le crâne de deux morts, un quart de mesure de sang de deux morts, une même quantité d'os, ou un membre de deux morts[2], ou de la chair de deux personnes vivantes rendent une maison impure [3], selon R. Akiba, mais non selon les sages. Un jour, on a apporté un panier plein d'os du village Tebi, et on les a exposés dans la cour du Temple à Loud. Le médecin Todros est entré suivi de tous ses collègues, et ce docteur dit : «Il n'y a là ni épine dorsale, ni crâne d'un seul mort (ce qui constituerait l'impureté). Mais comme les uns sont d'avis qu'on suppose les membres de deux morts réunis pour rendre le tout impur, nous allons voter.» On commença le vote par R. Akiba qui déclara que c'était pur (selon l'avis des sages) : «Si tu l'avais déclaré impur, nous eussions été de ton avis; mais comme tu le déclares pur, nous l'admettons d'autant mieux.» Quand R. Simon discute-t-il l'avis des rabbins, tout en l'adoptant? Au cas suivant [4] : R. Simon dit qu'il est permis de cueillir toutes les pousses (au commencement de l'année de repos, ou septième), excepté celles du caroubier, car elles n'ont pas leur semblable parmi les verdures et on ne peut distinguer celles qui ont poussé à la fin de la sixième année de celles de la septième); les sages l'interdisent. R. Simon traversait une fois les champs pendant l'année consacrée (*schemita*, septième); il vit que quelqu'un cueillait des pousses de cette année : «Mais, lui dit-il, n'est-ce pas interdit? Ne sont-ce pas des pousses?» — «Au contraire, lui répondit-on, ne l'as-tu pas permis?» «Oui, répondit le rabbi; mais, comme mes condisciples contestent mon avis, il faut appliquer à ce cas le verset suivant (Ecclésiaste, x, 8) : *celui qui détruit la haie sera mordu par un serpent*[5].» Enfin, R. Gamaliel discute l'avis des sages tout en l'adoptant (pour la durée de la lecture du *schema*[6]). Cette contradiction (entre la théorie et la pratique) peut s'expliquer ainsi : la récitation faite trop tard n'a lieu qu'à titre d'étude. Mais on pourrait la faire même après le lever de l'aurore. (Cette réponse est donc réfutée). On peut encore répondre que d'ordinaire on pouvait suivre l'avis des sages (de ne pas dépasser l'heure de minuit); mais dans le fait précité (du festin), comme minuit était passé et qu'il était impossible de suivre ledit avis, R. Gamaliel leur dit : Faites selon mon avis.

[1] Mischnâ, 1re partie, traité *Schebiith*, ch. IX, § 1; *Tosephtâ*, traité *Ohelòth*, section 4. (Voir les notes suivantes.)

[2] C.-à-d. 2 fragments valant un entier.

[3] On sait que la présence d'un mort rendait jadis la maison juive impure. (Voir Nombres, XXXI, 19.) Il s'agit de savoir ici quelle quantité de fragments la rend impure.

[4] Voir traité *Schebiith*, *ibid.* et Babli, traité *Pesahim*, fol. 51b.

[5] C'est-à-dire, en théorie il est de l'avis contraire, mais en pratique il l'interdit comme les sages.

3. Non-seulement pour ce sujet, mais pour tout ce que les sages ont limité par l'heure de minuit, il est permis légalement de l'accomplir jusqu'à l'aurore.

4. La combustion des graisses[1] ou de membres de certains sacrifices, ainsi que la consommation de tout ce qui a la journée pour limite[2], peut également être accomplie jusqu'à l'aurore. Pourquoi alors dit-on jusqu'à minuit, pour éloigner l'homme du péché (par une limite anticipée)?

Nous avons appris qu'il faut ajouter à cette énumération la consommation de l'agneau pascal; selon d'autres, il ne le faut pas. Quels sont ceux qui l'ajoutent? les rabbins. Quel est l'avis contraire? celui de R. Éliézer. Quel est le motif de ce dernier? Le mot *nuit*, dit-il, qui est dit au sujet de la mort des premiers nés (Exode, XII, 12), et celui qui s'applique à l'agneau pascal indiquent, par analogie, l'heure de *minuit*. R. Houna dit : Même, d'après les rabbins, on ne saurait, pour la Pâque, fixer une limite plus longue que minuit, car ce sacrifice, est-il dit, rend les mains impures après minuit (comme étant tardif; à plus forte raison est-il interdit, dès ce moment, d'en manger).

« La consommation de tout ce qui a la journée pour limite, etc. »

Ce sont des saintetés d'un degré secondaire (elles suivent la même règle).

« Pour éloigner l'homme du péché. »

Si on étend la limite jusqu'au lever de l'aurore, on peut supposer parfois qu'elle n'est pas arrivée et consommer ces objets sacrés lorsqu'il est trop tard (ce qui est interdit); tandis qu'en posant pour limite *minuit*, on ne commettra pas de péché en dépassant un peu l'heure.

5 (2). A partir de quel moment lit-on le *schema'* du matin? Lorsqu'on peut distinguer le bleu d'avec le blanc, ou, selon R. Éliézer, le bleu du vert (ce qui est plus difficile). On termine cette prière, lorsque le soleil rayonne, ou jusqu'à la troisième heure (9 heures) selon R. Josué [3], car c'est l'usage des princes de se lever à cette

[1] Lévitique, VI, 2; VII, 2.
[2] *Ibid.* VII, 15.
[3] Voir, pour la division des heures, p. 1, n. 3.

heure. La lecture faite après cette heure n'est cependant pas sans valeur; elle équivaut à une lecture ordinaire d'un passage de la Tôra.

C'est avec raison qu'on a enseigné qu'il faut pouvoir distinguer les fils bleus des fils blancs des *tsitsith* (franges). Quel est le motif des rabbins? Il est dit : *vous* LE *verrez* (Nombres, XV, 39) ; vous LE reconnaîtrez seul entre les fils voisins (blancs). Quel est le motif de R. Éliézer? Il faut, dit-il, pouvoir le distinguer au milieu d'autres couleurs (c'est donc le fil bleu). On a enseigné au nom de R. Meir ; il n'est pas écrit : *vous* LA *verrez*, mais *vous* LE *verrez;* cela indique que celui qui accomplit le devoir des *tsitsith* (franges) regarde pour ainsi dire le Tout-puissant. Or, le bleu-ciel ressemble à la mer, celle-ci aux herbes, ces dernières au ciel, lequel a la ressemblance du trône de la gloire, que l'on compare enfin au Saphir. En effet, il est écrit (Ézéchiel, I, 26) : *Voici qu'au ciel domine la tête du chérubin, il y a comme la pierre du Saphir, une apparence de la forme du Trône.* D'autres expliquent ainsi les mots *vous le verrez :* il faut qu'on puisse reconnaître son prochain à la distance de 4 coudées. Selon R. Ḥisda, ce dernier avis prédomine. Quelle en est la conséquence? Car, si l'on voit une personne connue, on la distingue même de loin; si elle ne l'est pas, on ne la distingue même pas de près? A quel cas s'applique donc cette observation? A la vue d'une personne peu connue, par exemple à un hôte qui vient de temps en temps; selon d'autres, à la distinction entre le loup et le chien, l'âne et l'onagre; selon d'autres encore, on doit pouvoir reconnaître son ami à la distance de 4 coudées. La comparaison entre loup et chien, entre âne et onagre, représente l'avis de celui qui demande la distinction entre le bleu-ciel et le vert (c'est plus difficile). L'opinion de celui qui met pour condition qu'on reconnaisse un ami à 4 coudées est conforme à l'avis de celui qui désire qu'on distingue entre le bleu-ciel et le blanc (c'est plus facile et cela exige moins de clarté).

Si l'on a prescrit de réciter le *schema'* du matin au moment de la projection des rayons, c'est afin de faire suivre la formule de délivrance par la prière (*'amida*), qu'on dit, en ce cas, au jour. R. Zeira dit : j'en vois le motif (indiqué par ces mots : Psaume LXXII, 5) : *ils t'adoreront avec le lever du soleil.* Mar Oukba raconte que les gens zélés se levaient à la première heure et disaient le *schema'*, puis récitaient les autres prières, de façon à les terminer à l'arrivée des rayons du soleil. R. Juda racontait qu'il suivait en route R. Éliézer ben-Azaria et R. Akiba, qui s'occupaient de divers sujets religieux. Lorsque, dit-il, l'instant du *schema'* arriva et que je le récitai, je crus qu'ils l'oubliaient par préoccupation. Je me mis à le réciter de nouveau. Ils ne le commencèrent que lorsque le soleil darda ses rayons au sommet des montagnes.

« Au moment de la projection desrayons solaires. »

R. Zabdi fils de R. Jacob bar-Zabdi, au nom de R. Yona, dit qu'il faut attendre que le soleil scintille au sommet des montagnes.

« Selon R. Juda, jusqu'à la troisième heure (9 heures). »

Cet avis, selon R. Idi, R. Hamnona et R. Ada bar-Aḥa, au nom de Rab, s'applique à celui qui a oublié la récitation du *schema'*. R. Houna dit: Cela fait l'objet de la discussion de deux *amoraïm*, dont l'un applique cet avis à celui qui a oublié le *schema'*. Son interlocuteur lui objecte ceci : Peut-on établir une règle pour celui qui oublie de faire la prière? Si l'avis de R. Josué sert de règle, il doit être tel pour tous? Oui, mais si l'on a toutefois parlé de celui qui oublie, c'est pour que chacun ait soin de dire le *schema'* en son temps.

On a enseigné ceci : on s'interrompt (de l'étude de la loi) pour lire le *schema'*, mais non pour l'*'amida*. R. Aḥa dit : C'est que le *schema'* est prescrit par le Pentateuque, tandis que l'autre prière ne l'est pas. R. Ba dit : c'est qu'il y a un temps déterminé pour le *schema'*, non pour la *prière*. R. Yossé dit : C'est que le *schema'* ne demande pas une attention soutenue comme l'*'amida*. Rabbi fit une objection à R. Yossé : En admettant, dit-il, que le *schema'* n'exige pas une attention soutenue, les trois premiers versets du moins ne l'exigent-ils pas? Oui, lui répondit-il; mais, comme ils sont fort courts, on s'y applique[1]. R. Yoḥanan, au nom de R. Simon ben-Yoḥaï, dit[2] : Lorsque nous sommes à l'étude de la Loi, nous ne l'interrompons même pas pour lire le *schema'*; mais il ajoute en son propre nom : nous qui ne sommes pas aussi assidus à l'étude, nous nous interrompons même pour dire l'*'amida*. Chacun de ces avis est conforme aux opinions de chacun de ces rabbins; car R. Yoḥanan disait : plût au ciel que l'homme priât toute la journée, attendu qu'une prière n'est jamais perdue. D'autre part, R. Simon ben-Yoḥaï dit : Si j'avais été sur le mont Sinaï au moment où la Loi fut donnée à Israël, j'eusse demandé à Dieu de donner à l'homme deux bouches, l'une pour lire la Loi, l'autre pour causer de ses affaires ordinaires. Il dit ensuite : si avec cette seule bouche le monde se soutient à peine contre les calomniateurs, qu'arriverait-il si les hommes en avaient deux?

R. Yossé dit devant R. Jérémie : l'avis de R. Yochanan est conforme à celui de R. Ḥanina ben-Akabia, car il est dit : les écrivains des rouleaux de Pentateuque, de phylactères et de *mezouzoth* (écriteaux des portes) doivent s'interrompre pour lire le *schema'*, et non pour l'*'amida*. R. Ḥanina ben Akabia dit : comme ils s'interrompent pour l'un, ils doivent agir de même pour les autres commandements

[1] Et leur contenu commande l'attention. — [2] Babli, traité *Schabbath*, fol. 11ª.

de la Loi; mais il n'admet pas qu'on s'interrompe pour faire la *soucca* ou le *loulab* (2 cérémonies de la fête des tentes). Mais R. Simon n'est-il pas d'avis qu'il ne faut pas apprendre si l'on ne veut pas exécuter? (c'est-à-dire, à quoi bon étudier la Loi et apprendre les pratiques du culte, si on ne les exerce pas?) Car, en ce cas, il vaudrait mieux ne pas avoir été créé? Et R. Yochanan ne dit-il pas aussi de celui qui apprend la Loi sans agir en conséquence, qu'il vaudrait mieux que la matrice de sa mère se fût refermée sur lui et qu'il ne fût jamais né? (*réponse*) R. Simon ben-Yoḥaï a pour motif que tous les deux préceptes sont prescrits, et un ordre ne saurait détruire l'autre. Mais n'a-t-on pas appris que celui qui lit trop tard ne fait qu'une simple lecture (sans valeur liturgique)? Cela ne démontre-t-il pas qu'en temps opportun la prière doit précéder l'étude? C'est bien vrai; cependant, dit R. Juda, comme R. Simon ben-Yochaï s'adonnait sans cesse à l'étude, elle était préférée. R. Aba Maré dit : la lecture tardive n'a que la valeur d'une étude biblique, mais en temps opportun elle équivaut à la Mischnâ. R. Simon ben-Yochaï est conséquent envers lui-même : Si on lit la Bible, dit-il, c'est un mérite secondaire. Selon les rabbins, elle équivaut à la Mischnâ [1].

6 (3). L'école de Schammaï dit : Le soir, chacun doit se coucher pour faire cette lecture, et le matin se tenir pour cela debout, car il est écrit (Deutéron. VII, 7) : « *En te couchant et en te levant.* » L'école d'Hillel dit : Chacun lit à volonté quelle que soit sa position, puisqu'il est dit (*ibid.*) : « *En parcourant ta route* [2]. » Pourquoi est-il dit alors : « *En te couchant et en te levant?* » Cela signifie : Au moment où les hommes se couchent et lorsqu'ils se lèvent.

On voit que Hillel explique les deux versets. A quoi Schammaï applique-t-il le verset qui sert d'appui à son adversaire? Selon lui, il sert à exclure celui qui s'occupe des sujets religieux et le fiancé [3]. Un jour R. Éliézer ben-Azariah et R. Ismaël s'arrêtèrent à un endroit, le premier était couché, le second debout. Lorsque l'instant du *schema'* du matin arriva, l'un se leva (selon Schammaï) et l'autre se pencha.

Le premier dit au second : Nous agissons comme celui que l'on complimenterait de sa longue barbe et qui irait la faire raser; de même, moi qui étais couché je me lève, et toi debout tu te penches? — Toi, répondit-il, tu t'es levé,

[1] Par crainte d'oublier la Mischnâ, qu'on étudiait par cœur, on la faisait prévaloir.

[2] Or la marche ne permet pas de rester debout, et encore moins d'être couché.

[3] Tous deux en sont dispensés.

selon l'avis de Schammaï, moi j'ai fait l'inverse, comme le permet Hillel; ou bien encore, j'ai agi ainsi, pour que les disciples, en me voyant, n'établissent pas comme règle l'avis de Schammaï d'après mon exemple.

7. Je me suis trouvé en route, dit R. Tarphon; et, m'étant penché pour faire la lecture, selon l'avis de Schammaï, j'ai couru le danger d'être pris par les brigands (ne les ayant pas vus à temps) : Tu méritais d'être puni, lui fut-il répondu, pour n'avoir pas suivi l'opinion de Hillel.

Les sages disent au nom de R. Yochanan [1] : Les paroles des rabbins se rapprochent de celles de la Loi et sont aussi aimables qu'elles : *Ton goût* [2], est-il dit, *ressemble à celui du bon vin* (Cantiques, VIII, 10). Selon Simon bar-Vawé, au nom de R. Yochanan, elles se rapprochent de la loi et elles lui sont préférables : *Car tes amours sont meilleurs que le vin* (*ibid.*). En voici la preuve, selon R. Abba bar-Cohen, au nom de R. Juda bar-Pazi : Car, si R. Tarphon n'eût pas lu le *schema*' du tout, il n'eût transgressé qu'un ordre affirmatif, passible d'une peine légère, tandis qu'en agissant, par sa manière de lire, contrairement à l'ordre de Hillel, il s'exposait à la mort, en vertu du principe exprimé ainsi : *Celui qui renverse la haie* (autour de la Loi) *sera mordu par un serpent* (Ecclés. X, 8). R. Ismaël enseigne ceci : Les ordres du Pentateuque comprennent soit des défenses, soit des permissions : les unes sont graves, les autres ne le sont pas; mais les paroles des docteurs le sont toujours. En voici la preuve : nous avons appris que la négation du précepte des phylactères, ce qui est une opposition à la loi, n'est pas un péché (car il n'y a qu'à consulter le texte pour savoir qu'il existe); mais celui qui y placerait cinq sections (au lieu de quatre) et ajouterait ainsi aux ordres des docteurs serait condamnable. R. Hanania, fils de R. Ada, au nom de R. Tanhoum bar-R. Hiya, dit : Les paroles des sages sont plus graves que celles des prophètes; il est écrit (Michée, II, 6 et 11) : «On dit : Ne prophétisez point. Ils [3] prophétiseront. Mais ils ne prophétiseront pas pour ceux que la honte ne quitte pas.» Puis : «Je te prédirai du vin et de la boisson.» A qui ressemblent le prophète et le sage? A deux courriers envoyés par un roi à une province : pour l'un, il ordonne que s'il ne montre pas son cachet et son turban, on ne lui ajoute pas foi; pour l'autre, il prévient qu'on le croie sans ces indices. De même, pour le prophète, il est dit : Il vous donnera un signe ou un miracle (Deutéronome, XIII, 2), tandis qu'ici il est dit : *Conformément à la loi qu'ils t'enseigneront* (c'est là leur supériorité).

[1] Même série, traité *Synhédrin*, ch. XI, § 6; *Aboda zara*, ch. II, § 8.

[2] Par les mots *ton goût* et *tes amours*, on entend les paroles des rabbins. — [3] C'est-à-dire les sages; leurs paroles commenteront la Loi.

Toutefois, cela n'est dit que si un *bath-kol*[1] s'est fait entendre. Sans cela, si l'on veut agir sévèrement et adopter comme règles de conduite les avis les plus graves de Schammaï et de Hillel, on est digne du verset qui dit (Ecclésiaste, II, 14) : *L'insensé marche dans l'obscurité* (car ces avis se contredisent parfois); si l'on adopte les avis les plus commodes à suivre de l'un et de l'autre, c'est de l'impiété. Comment faire alors? Suivre tantôt les avis les moins sévères, tantôt les plus graves, n'est-ce pas arbitraire? Cela n'est vrai qu'autant que l'on n'a pas entendu le *bath-kol;* mais, depuis qu'il s'est révélé pour Hillel, l'avis de Hillel sert toujours de règle, et celui qui le transgresse est digne de la peine de mort.

On a raconté que le bath-kol a dit : « Les avis des uns et des autres sont les paroles du Dieu vivant, mais l'avis de Hillel prédomine. »

Où s'est-il révélé? A Yabné, à ce que dit R. Bivi au nom de R. Yochanan.

8 (4). Le matin, on dit deux bénédictions avant le *schema'* et une après cette prière; le soir, il est précédé et suivi de deux bénédictions; que l'une soit longue et l'autre courte, dès qu'il est ordonné une prière longue, il n'est pas permis d'en dire une courte, ni de faire l'inverse; lorsqu'on doit la terminer par la formule de clôture (*sois loué, Éternel*, etc.), il n'est pas permis de supprimer cette formule, et *vice versa*.

R. Simon, au nom de R. Samuel bar-Nachman, dit : Cette disposition des prières a lieu en vertu du verset (Ps. I, 2): *Tu la méditeras jour et nuit;* la méditation du jour et celle de la nuit doivent être égales[2].

R. Yossé bar-Abin, au nom de R. Josué ben-Lévi, dit que c'est en vertu de ce verset (Psaume CXIX, 164) : *Sept fois par jour j'ai loué les actes de ta justice;* R. Nachman ajoute : Celui qui accomplit ce précepte, de louer Dieu *sept fois*, agit aussi bien que s'il *méditait la loi jour et nuit.* Pourquoi lit-on chaque jour les deux sections du *schema'?* R. Lévi et R. Simon ont tous deux répondu. R. Simon dit : Parce que chacune rappelle le précepte de le lire au coucher et au lever. R. Lévi dit : Parce que le Décalogue y est résumé. Ainsi, 1° *je suis l'Éternel ton Dieu* correspond à *écoute Israel, l'Éternel est notre Dieu;* 2° *tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face*, aux mots *l'Éternel est un;* 3° *tu ne proféreras pas en vain le nom de l'Éternel*, aux mots *tu aimeras l'Éternel ton Dieu*, car, si l'on

[1] Voir ce qu'en dit l'*Introduction*, § 11.

[2] C'est-à-dire, comme le soir la troisième section du *schema'*, consacrée à la *vue* des *tsitsith*, n'a pas lieu d'être appliquée, on récite en revanche une bénédiction de plus que le matin.

aime le roi, on ne prêtera pas de faux serment en son nom; 4° *souviens-toi du jour du sabbat et sanctifie-le*, aux mots *que tu te souviennes.*

Rabbi ajoute : C'est ce précepte du sabbat qui équivaut à tous les autres, car il est écrit : *Tu leur as fait connaître ton saint sabbat, tu leur as ordonné des commandements et des lois*, etc.; cela démontre qu'il équivaut à toutes les prescriptions religieuses. — 5° *honore ton père et ta mère*, aux mots *afin que vos jours et ceux de vos enfants se multiplient* [1]; 6° *tu n'assassineras pas*, aux mots *vous périrez bientôt*, car celui qui tue sera tué; 7° *tu ne commettras pas d'adultère*, aux mots *vous ne suivrez pas l'élan de vos cœurs et de vos yeux;* or, dit R. Lévi, le cœur et les yeux sont des séducteurs qui entraînent l'homme vers le péché (comme organes de la convoitise), car il est écrit (Proverbes, XXIII, 26) : *Mon fils, donne-moi ton cœur*, et tes yeux suivront ma voie; le très-saint [béni soit-il] dit : Si tu me donnes ton cœur et tes yeux, je sais que tu es à moi; 8° *tu ne voleras pas* répond aux mots *tu récolteras ton blé*, et non celui de ton voisin; 9° *tu ne témoigneras pas contre ton prochain faussement*, aux mots *je suis l'Éternel ton Dieu;* et il est dit : *L'Éternel Dieu de vérité.* Et que signifie ce dernier mot? R. Aboun dit : Il est le Dieu vivant et le roi de l'univers. R. Lévi dit : Le très-saint a dit qu'un faux témoignage contre son prochain équivaut au blasphème de nier Dieu comme créateur du ciel et de la terre; 10° *tu ne convoiteras pas la maison de ton voisin*, aux mots : *vous écrirez sur les frontons de ta maison*, et non de la maison de ton prochain.

On a enseigné[2] : Le chef de la section du temple disait aux sacerdotes de faire une bénédiction, et les assistants y répondaient. Quelle bénédiction faisaient-ils? Selon R. Matna, au nom de Samuel, c'est la bénédiction de la Loi; puis on lisait le Décalogue et les trois sections du *schema'*. R. Ame, au nom de R. Lakisch dit : Cela démontre que l'omission des bénédictions (qui accompagnent le *schema'*) n'empêche pas la récitation. R. Ba dit : Cela ne prouve rien, car le Décalogue est comme la partie intégrante du *schema'* par son contenu (et ne forme pas une interruption). Or, R. Matna et R. Samuel bar-Naḥman disent : On ferait bien de réciter chaque jour le Décalogue (comme prière); pourquoi ne le fait-on pas? Pour ne pas donner aux détracteurs de la religion lieu de supposer que le Décalogue seul a été révélé à Moïse sur le mont Sinaï. R. Samuel bar-Naḥman, au nom de R. Juda bar-Zebda, dit : On ferait bien chaque jour de lire le chapitre de Balak et de Bileam, et l'on s'en abstient pour ne pas fatiguer les fidèles. En effet, dans ce chapitre, selon R. Houna, se trouvent mentionnés le coucher et le lever du soleil (Nom. XXIII, 24), et, selon R. Yossé

[1] C'est la récompense énoncée dans le Décalogue, pour le respect envers les parents.

[2] Mischnâ, 5e partie, tr. *Tamid*, chapitre V, § 1er.

bar-Boun, la sortie d'Égypte et la royauté (*ibid.* 22). Selon R. Éliézer, cet épisode devrait se dire, parce qu'il se trouve dans le Pentateuque, dans les Prophètes (Michée, VI, 5) et dans les Hagiographes (Néhémie, XIII, 2).

Le chef de la section de service ordonnait donc les bénédictions, que les assistants répétaient : c'était d'abord la bénédiction de la Loi, *Ahaba* (2ᵉ du matin); cependant la première n'avait pas encore été dite? R. Samuel, frère de R. Berachia, répond que, la lumière du soleil n'ayant pas encore paru alors, on ne pouvait pas, en louant Dieu, le nommer Formateur des luminaires (on la déplace donc). Le samedi, on ajoute une bénédiction pour le détachement des gardes qui sortent (à leur tour). Quelle est cette prière? Selon R. Ḥelbo, c'est la suivante : «Que celui qui réside dans cette maison (Dieu) implante au milieu de vous la fraternité, l'amitié, la paix et les bonnes relations.»

Samuel dit : Si quelqu'un s'est levé de bonne heure pour étudier la Loi avant la récitation du *schema'*, il doit dire la formule de bénédiction de la Loi; après le *schema'*, ce n'est plus nécessaire (car la bénédiction du *schema'* en dispense), à la condition, ajoute R. Ba, que l'étude ait lieu immédiatement après la prière. R. Houna dit : Si le sujet paraît être de l'exégèse, il faut dire la formule; mais si c'est un sujet juridique, c'est inutile. R. Simon dit qu'il faut la réciter dans tous les cas. R. Hiya bar-Asche raconte ceci : Nous avions l'habitude, en étudiant devant Rab, soit de l'exégèse, soit de la jurisprudence, de dire la formule de prière. Si on lit le *schema'* avec les autres gens de service au temple, on n'a pas accompli le devoir, car ils le disaient à une heure tardive (par suite des travaux). R. Zeira, au nom de R. Ame, dit : Au temps de R. Yochanan, nous sortions au jour du jeûne et nous lisions le *schema'* après la troisième heure (9 h.), sans que personne nous l'interdît. R. Yossé et R. Aba sortaient aussi en ce jour, et on lisait le *schema'* en public après la troisième heure. R. Aha voulut s'y opposer. R. Yossa lui dit : Ils l'ont déjà lu en temps opportun, et ils ne le répètent que pour réciter ensuite l'*'amida*. C'est à cause des gens du peuple, répliqua R. Aha, que je m'y oppose, afin qu'ils ne supposent pas que c'est le moment opportun de faire cette lecture.

Voici les offices qu'on peut prolonger : ceux du nouvel an, du grand pardon, ou d'un jeûne public. C'est par sa manière de prier qu'on peut distinguer le savant de l'ignorant. Voici les courtes prières : celles des préceptes concernant la jouissance des fruits, l'invitation à l'action de grâce après le repas, et la dernière partie de ces grâces. Cela veut-il dire que toutes les autres peuvent être prolongées? Non, dit Hiskia : De ce qu'il a été dit que la prolongation est une mauvaise qualité et l'abréviation une bonne, on peut conclure qu'il n'y a pas de règles fixes (la catégorie des brèves est donc indéterminée). Au jour de jeûne, il faut prolonger la formule de délivrance d'Israël dans l'*'amida* (y ajoutant *anénou*, etc.). Est-ce à dire que, pour les autres six prières médiales, l'ad-

dition n'a pas lieu (contrairement aux règles)? R. Yossé répond : Pour que l'on ne puisse pas supposer que cette prière, faisant partie de l'*'amida*, ne doive pas être prolongée, il a fallu énoncer le précepte de ladite prolongation (aux jours de jeûne). Voici les formules de bénédictions, à la lecture desquelles on se courbe : à la première de l'*'amida*, au commencement et à la fin, ainsi qu'à l'avant-dernière qui est celle des grâces. A celui qui se courbe pour chacune d'elles, on enseigne qu'il ne faut pas agir ainsi. R. Isaac bar-Nahman, au nom de R. Josué bar-Lévy, dit : Le grand prêtre se courbe à la fin de chaque bénédiction; le roi, au commencement et à la fin. R. Simon dit au nom du même : On se ploie un peu, et l'on ne se redresse qu'après la prière achevée. Pourquoi? Parce qu'il est dit : *Lorsque Salomon eut achevé de réciter devant l'Éternel toutes les prières et supplications, il se leva de devant l'autel de Dieu et cessa de s'agenouiller* (I Rois, VIII, 54). Comment fait-on la génuflexion et le prosternement? R. Ḥiya-Rabba, en montrant à Rabbi la première manière de se courber, est devenu boiteux, puis il a été guéri; tandis que R. Lévi bar-Sissi, en montrant la seconde, n'a pas été guéri : *Ses mains*, est-il dit (dans ce verset) *étaient étendues vers le ciel;* R. Aïbo ajoute qu'il se tint comme un certain podagre (c'est-à-dire un peu courbé). Ce mot indique, dit R. Abina, que ses mains n'ont pas du tout bénéficié de la construction du temple. R. Halaphta ben-Schaoul enseigna que tout le monde se courbe avec l'officiant, lorsqu'on dit la fin de l'action de grâce. R. Zeira dit : Non, on se courbe seulement au mot *modim;* il suivait l'officiant mot à mot, afin de se prosterner en même temps que lui, au commencement et à la fin des sections. Lorsque R. Yossa se rendit en Palestine, il vit qu'on se baissait en disant des mots à voix basse, et il s'informa du sujet dit à voix basse. Comment a-t-il pu s'en étonner? Ne savait-il pas ce qu'avait dit R. Helbo au nom de R. Yochanan et au nom de R. Jérémie, R. Hanina au nom de R. Mayscha, R. Hiya au nom de R. Simaï, ou, selon d'autres, les condisciples au nom de R. Simaï? Voici la formule : «Nous reconnaissons humblement, devant toi, maître de toutes les créatures, Dieu digne de louanges, rocher des mondes, être vivant de l'univers, auteur de la création, toi qui ressuscites les morts, que tu nous as donné la vie et que tu nous la conserves, que tu nous pardonnes nos fautes, que tu nous soutiens et que tu nous permets de rendre grâce à ton nom; sois loué, Éternel, digne des louanges.» R. Ba bar-Zabdi disait une autre formule au nom de Rab : «Nous reconnaissons avec humilité que nous devons rendre grâce à ton nom; que mes lèvres chantent, car je te célèbre du fond de mon âme, que tu as rachetée; sois loué, Éternel, digne des louanges.» R. Samuel bar-Mena, au nom de R. Aḥa, disait : «Grâce et louanges à ton nom; à toi la grandeur, à toi la force, à toi la majesté; qu'il te plaise, Éternel, notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, de nous soutenir dans notre chute et de nous relever de notre abaissement, car tu soutiens ceux qui

tombent et tu redresses ceux qui sont courbés; tu es plein de miséricorde, et il n'y a nul autre que toi; sois loué, Éternel, digne des louanges.» Bar-Kapara disait: «Devant toi, il faut s'agenouiller, se courber, se prosterner, s'humilier; devant toi, tout genou doit fléchir, et toute langue doit t'invoquer. A toi, seigneur, appartient la grandeur, la force, le gloire, la victoire et la majesté. A toi tout ce qui est dans le ciel et sur la terre. A toi l'empire et la souveraineté sur toute chose. Tu donnes les richesses et les honneurs. Tu règnes sur tout, et en tes mains résident la force et la puissance. Tu as le pouvoir d'agrandir et de raffermir tout. Aussi, seigneur, nous te rendons grâce et nous louons ton nom majestueux. De tout notre cœur et de toute notre âme, nous nous prosternons. *Tous mes organes disent: Ô Dieu, qui est semblable à toi?* Tu délivres le pauvre des mains de celui qui est plus fort que lui, et tu défends le nécessiteux contre celui qui le ravit. Sois loué, Éternel, digne des louanges.» R. Judan dit: Les rabbins ont l'habitude de dire tout cela (c'est ce qui les faisait prier à voix basse); selon d'autres, on disait tantôt une formule, tantôt l'autre.

En général, on ne doit pas trop se courber. R. Jérémie dit: On ne doit pas se tenir comme le crapaud [1], mais plier toutes les parties de son corps, pour que *tous nos organes* l'adorent. On conteste ici l'avis de Hanan bar-Ba. Il disait à ses collègues: Je vais vous dire une bonne nouvelle: j'ai vu que Rab agissait ainsi, en se pliant, et je l'ai dit à Samuel. Celui-ci s'est alors levé et m'a embrassé. — En disant *sois loué*, on doit se courber, et lorsqu'on vient à mentionner le nom de l'*Éternel*, il faut se lever. Samuel en dit la raison; c'est qu'il est écrit: *Dieu redresse ceux qui sont courbés* (Ps. CXLVI, 8). R. Ame dit: Cela ne me paraît pas juste; ne doit-on pas s'incliner en prononçant ce nom comme il est dit: *ils s'humilient* (s'abaissent) *devant mon nom* (Malachie, II, 5)? R. Abin dit: S'il avait été dit *par mon nom*, il faudrait se courber en le proférant; mais comme il est dit *devant mon nom*, il faut se courber avant de le prononcer. R. Samuel bar-Nathan et R. Hama bar-Hanina racontaient que quelqu'un qui en officiant s'était trop courbé avait été mis en interdit sur l'ordre de Rabbi. R. Yochanan dit qu'on l'avait fait descendre, et R. Hiya bar-Ba dit qu'on l'a seulement réprimandé. Voici les bénédictions qui commencent par la formule: *Loué soit Dieu.* D'abord, en règle générale, elles se terminent toutes par les mots *baroukh*, etc. Si deux bénédictions se succèdent, comme, par exemple, pour la lecture du *schema'* et de l'*'amida*, on ne commence pas par cette formule. Mais, objecte R. Jérémie, pourquoi, pour la bénédiction de la délivrance (dite le soir de Pâques), dit-on cette formule, quoiqu'elle suive de près une autre bénédiction? Ceci est différent, car R. Yochanan dit: Si on a entendu la lec-

[1] Car, lorsqu'il se courbe, sa tête est debout.

ture du *hallel* [1] au temple, on en est dispensé (car, en ce cas, ne répétant pas le *hallel*, la formule se trouverait là isolée). R. Éliézer objecta à R. Yossa: Comment la fin de cette même bénédiction contient-elle aussi ladite formule, bien qu'elle suive l'autre de près? Celui-ci lui répondit: Ce sont deux parties distinctes: l'une s'applique à l'avenir, l'autre au passé. Ne peut-on pas faire la même objection pour la *habdallah* (prière de séparation entre le samedi, ou jour de fête, et la semaine)? C'est encore différent, car R. Ba bar-Zabdi disait que Rabbi les récitait isolément, et qu'ensuite il les disait ensemble, le verre en main [2]. R. Hiya-Rabba les disait (de suite) ensemble. L'invitation à la bénédiction du repas (qui présente la même difficulté) s'explique aussi, car, si deux personnes seulement mangent ensemble, elles ne disent pas ce qui précède l'action de grâce. Quant à la fin de la première section de cette action de grâce (qui contient improprement ladite formule), c'est une question qui n'est pas résolue. De même, pour la quatrième section de la bénédiction du repas, elle est ainsi formulée, parce que, selon R. Houna, elle a été rédigée (isolément) lors de l'ensevelissement des guerriers de Bethar: Par le mot *bon* (qui s'y trouve), on rappelle que ces morts ne sentaient pas [3]; et, par le terme *hametib* (bienfaiteur), on rend grâce à Dieu de ce qu'enfin on a pu les enterrer. Si la formule de sanctification (*kiddousch*) des samedis et jours de fête commence de même (quoiqu'elle suive de près d'autres bénédictions), c'est que parfois il arrive qu'étant assis à boire, la veille au soir avant la nuit, on ait sanctifié la fête sans discontinuer, et, par conséquent, sans réciter la formule de bénédiction pour le vin (c'est-à-dire isolément). Quant à la formule finale, si elle semble contraire à la susdite règle, c'est que, selon R. Mena, elle représente le modèle ordinaire des bénédictions. R. Judan dit: Si la bénédiction est courte, elle commence par les mots *sois loué, Éternel*, mais elle ne finit pas ainsi. Si elle est longue, elle commence et finit de même. Pour toutes les bénédictions, on se dirige d'après leur fin, mais non d'après les versets intercalés [4]. R. Isaac bar-R. Éliézer objecta à R. Yossé: S'il est admis qu'on règle la bénédiction d'après sa fin, pourquoi ne pas dire qu'elle doit se rapporter au verset? Les enfants, répond-il, sont aussi sages (ironie); voici ce qu'on

[1] C'est la suite des psaumes CXIII à CXVIII, qu'on récite à l'office des jours de fête et de néoménie.

[2] Pour dire la *habdallah*.

[3] Quoiqu'ils soient restés quelque temps sans sépulture.

[4] C'est-à-dire, dans la récitation des bénédictions on se dirige d'après la fin. Or, si le matin, en faisant la récitation habituelle, on avait par oubli lu une bénédiction du soir et qu'au moment de terminer on se souvienne de l'erreur, et qu'on dise les derniers mots de celle du matin, cela suffit. Il est inutile, en ce cas, de réciter des versets bibliques applicables au sujet développé dans la bénédiction, et de les faire suivre de l'expression finale: *Loué soit Dieu*, etc.

entend par les mots : D'après la fin : Si le matin on avait, par erreur, lu une bénédiction du soir, et qu'en terminant on dise la fin exacte du matin, le devoir est accompli. R. Acha dit : Toutes les bénédictions se dirigent d'après la fin; et ceux qui intercalent (dans la 3e section de l'action de grâce du repas) le verset (Isaïe, XII, 6) : *Sois joyeux et chante, habitant de Sion*, ne le font pas pour que la bénédiction s'y rapporte (mais arbitrairement).

9 (5). On rappelle dans la prière du soir la sortie d'Égypte (Nombres, XV, 37). R. Éliézer ben-Azariâ dit : Je suis presque un septuagénaire et je n'ai pu parvenir à faire réciter à la nuit la *Sortie d'Égypte*, que lorsque Ben-Zôma l'eut déduite de ces paroles : (Deutéronome, XVI, 2) : *Souviens-toi de l'instant où tu es sorti du pays d'Égypte, tous les jours de ta vie.* Les *jours de ta vie* représentent le jour (en général) ; l'addition du mot *tous* indique aussi les nuits. Selon les Sages, les *jours de ta vie* représentent la vie actuelle, et le mot *tous* comprend les jours du Messie.

Quoique revêtu de hautes fonctions, Éliézer atteignit de longues années; mais, selon la règle ordinaire, les grandeurs abrégent la vie. On a enseigné à Babylone qu'il ne faut pas dire (la nuit) le commencement de la troisième section du *schema'* (Nombres, ch. XV) ; cependant, si l'on a commencé, il faut continuer (comme le veut Ben-Zôma). Mais les rabbins d'ici (de Jérusalem) disent que, dès le principe, on commence à lire les premiers versets de cette section, sans l'achever [1]. La Mischnâ est en contradiction avec l'avis des rabbins jérusalémites, puisqu'elle dit que, la nuit, on rappelle la sortie d'Égypte (ce qui paraît impliquer la lecture de tout le chapitre). R. Ba ou R. Juda, au nom de Rab, disent que les paroles de la *Mischnâ* n'ont eu en vue que la formule suivante : « Nous te rendons grâce de ce que tu nous as fait sortir d'Égypte et de ce que tu nous as délivrés de l'esclavage, pour que nous louïons ton nom. »

La Mischnâ ne semble-t-elle pas aussi contredire l'opinion des rabbins de Babylone [2], en faisant entendre que la troisième section n'est applicable qu'au jour? En effet, la section entière n'est applicable qu'au jour (à cause des versets relatifs aux *tsitsith*, mais les autres se disent (aussi le soir). R. Ba bar-Acha s'est rendu à Babylone, et il a vu que l'on commençait cette lecture et qu'on l'ache-

[1] C'est-à-dire, on omet les versets ayant rapport à la *vue des tsitsith*, précepte non applicable la nuit, et l'on passe aux versets relatant la sortie d'Égypte.

[2] Ils disent, comme il vient d'être rappelé, que si l'on a commencé à en lire les premiers versets, il faut continuer, contrairement à la règle jadis en usage, selon la *Mischnâ*, de ne pas les redire le soir.

vait entièrement ; et il n'a pas entendu dire qu'il ne faut pas lire le commencement de la troisième section et qu'il n'y a lieu de l'achever que si l'on en avait commencé la lecture par erreur. Les rabbins jérusalémites sont d'avis qu'on doit commencer cette section, mais non la terminer (c'est-à-dire, on omet les particularités relatives aux *tsitsith*, non applicables le soir). On a demandé à R. Acha bar-R. Zeira comment son père faisait. Agissait-il selon l'avis des rabbins palestiniens, ou se conformait-il à l'avis des Babyloniens? R. Ézéchias dit : «Il suivait l'avis de ceux de Jérusalem, et R. Yosé ceux de Palestine.» R. Hanina dit : «Cette dernière opinion paraît la vraie, car R. Zeira agissait avec grande sévérité, ainsi que ces rabbins (de Babylone);» cela prouve qu'il se rangeait à leur avis. On a enseigné : Celui qui lit le *schema'* du matin doit rappeler la sortie d'Égypte dans la bénédiction qui le suit; selon Rabbi, il faut y rappeler la souveraineté de Dieu; selon d'autres, enfin, on doit rappeler le passage de la mer Rouge et la mort des premiers nés (en Égypte). R. Josué ben-Lévi dit qu'il faut énumérer tous ces faits et ajouter les mots : *Rocher d'Israël et son libérateur*. Il dit encore : Si l'on n'a pas mentionné le don de la loi dans la deuxième section de la bénédiction du repas, il faut la répéter. Pourquoi? Parce qu'il est dit (Psaume cv, 44) : *Il leur a donné les terres des nations;* dans quel but? *pour qu'ils observent ses lois et qu'ils respectent ses ordres*[1]. R. Ba bar-R. Acha, au nom de Rab, dit : Si dans cette section on n'a pas rappelé l'alliance d'Abraham, ou si, dans la troisième section, on a omis la mention du règne de David; il faut la répéter. R. Ila dit : Si l'on a dit les mots : *consolateur de Jérusalem*, cela suffit. Bar-Kapara dit : Celui qui (dans la prière) dit : *Abram* au lieu d'Abraham, transgresse une prescription affirmative. Selon R. Lévi, c'est aussi un précepte négatif; cet avis s'appuie sur ce verset (Genèse, xvii, 5) : *On ne t'appellera plus Abram.* L'ordre positif est compris dans ces mots : *Que ton nom soit Abraham.* Mais, fut-il objecté, les gens de la grande synagogue ne l'ont-il pas appelé *Abram?* N'est-il pas dit (Néhémie, ix, 7) : *C'est toi, l'Éternel Dieu, qui as choisi Abram?* Ceci est différent, et veut dire que, lorsqu'il n'était encore qu'*Abram* (avant la révélation divine), *tu l'as choisi.* De même, si on appelle Sara du nom de Saraï, transgresse-t-on un commandement? Oui, cela a été prescrit à Abraham. S'il en est ainsi, pourquoi, en nommant Israël *Jacob*, n'enfreint-on pas la défense? Parce que ce second nom lui a été ajouté, sans supprimer le premier. Pourquoi, d'après les changements de nom d'Abraham et de Jacob, le nom d'Isaac n'a-t-il pas été aussi changé? C'est que le nom de ces deux patriarches leur a été donné par leur famille, tandis que celui d'Isaac a été donné par Dieu, car il est dit (Genèse, *ibid.* 19) : *Tu le nommeras Isaac.* Quatre individus ont reçu leur nom avant leur

[1] C'est donc inséparable.

naissance; ce sont : Isaac, Ismaël, Josias et Salomon. D'Isaac il a été dit : *Tu le nommeras Isaac;* d'Ismaël : *Tu le nommeras Ismaël* (*Ibid.* xvi, 11); de Josias : *Voici, un fils est né à la famille de David, nommé Josias* (I Rois, xiii, 2); de Salomon : *C'est Salomon que sera son nom* (II Samuel, xii, 24). Jusqu'ici nous avons parlé des gens pieux; mais, des impies, il est dit : *Les impies sont répudiés déjà dans le sein de leur mère* (Psaume lviii, 4). Ben-Zomadit : A l'avenir, Israël n'aura plus lieu de rappeler la sortie d'Égypte. Pourquoi ? Puisqu'il est dit (Jérémie, xxiii, 7) : *Voici, les jours viennent, dit l'Éternel, où l'on ne dira plus : vive l'Éternel, qui a fait sortir les enfants d'Israël hors du pays d'Égypte; mais on dira : vive l'Éternel, qui a fait remonter et qui a ramené la postérité d'Israël du Septentrion.* Cela ne veut pas dire que le fait de la sortie d'Égypte sera annulé, mais elle sera secondaire par rapport aux événements futurs. Ainsi, il est dit (Isaïe, xliii, 18) : *Vous ne vous souviendrez plus des choses passées*, c'est-à-dire des Égyptiens; *vous ne considérerez plus ce qui s'est passé autrefois*, c'est-à-dire les royautés (ennemies). De même, il est dit : *On ne t'appellera plus Jacob, mais ton nom sera Israël.* On ne veut pas dire par là que le nom de Jacob sera anéanti, mais il sera ajouté à celui d'Israël, qui sera le principal, tandis que Jacob forme le nom accessoire. Le verset suivant : *Je vais faire une chose nouvelle qui éclora maintenant* (*Ibid.*), fait allusion à la guerre de Gog. Pour mieux expliquer le sujet, on l'a fait comprendre par un mythe. A quoi ressemble-t-il ? A celui qui, en suivant son chemin, rencontre un loup : il lui échappe et commence à raconter une histoire de loup. Puis il rencontre un lion auquel il échappe; il oublie alors l'histoire du loup pour raconter celle du lion. Enfin il rencontre un serpent auquel il échappe : il oublie les deux précédentes histoires pour raconter celle du serpent. Il en est de même pour Israël : les dernières tribulations ont fait oublier les précédentes.

CHAPITRE II.

1. Si quelqu'un étudie le passage du *schema'* dans le Pentateuque et qu'arrive l'instant de la récitation, il suffira d'y appliquer son attention (à titre de culte); au cas contraire, cette lecture ne suffit pas. Entre les chapitres, l'on peut le premier saluer les personnes qu'il faut honorer et l'on peut répondre aux saluts; au milieu d'un chapitre, on ne doit saluer ni répondre qu'en cas de crainte ou de danger[1]. C'est l'avis de R. Meir. R. Juda dit: Si l'on est au milieu, on adresse le salut en cas de danger, et, pour faire honneur à quelqu'un, l'on répond seulement; mais, entre les chapitres, on salue pour faire honneur et l'on répond à tout le monde.

R. Ba dit: Cette assertion de la Mischnâ (qu'il suffise d'appliquer l'attention au cas où par hasard on lit le *schema'* dans le Pentateuque) prouve que le défaut des bénédictions n'est pas un obstacle à l'accomplissement de ce devoir[2]. R. Yossa dit: Si l'on admet que les bénédictions sont indispensables, dès qu'on les a dites (avant ou après), il faut pour toutes s'y appliquer; si ce n'était pas sous-entendu, il eût fallu dire aussi dans la Mischnâ qu'il est interdit de s'interrompre entre les sections du *schema'* (ce qui est difficile dans une lecture fortuite, à cause de l'intervalle qui les sépare), et cependant on n'en a rien dit; de même, quoiqu'on n'ait rien dit des bénédictions, il faut les réciter et s'y appliquer.

[1] L'interruption de la prière, à moins d'être inévitable ou indispensable, constitue une irrévérence envers Dieu, que le sentiment du respect explique aisément; et il ne faut pas oublier, d'autre part, combien les Orientaux attachent de l'importance aux saluts, et quels dangers les Juifs couraient au milieu des Romains.

[2] Puisque, dans l'hypothèse de la Mischnâ, on suppose seulement qu'en lisant le Pentateuque on arrive, au moment de prier, au *schema'*, sans avoir fait les prières préalables.

L'opinion contraire (de R. Ba) se prouve par ce qui suit : R. Aḥa dit, au nom de R. Juda : Il suffit de s'être appliqué à la lecture de la première section, sans avoir fait de même pour la seconde section (il en est ainsi, à plus forte raison, des bénédictions). Quelle différence y a-t-il sous ce rapport entre ces deux sections ? C'est que, dit R. Hanima, tout ce qui est écrit dans l'une est répété dans l'autre. S'il en est ainsi, pourquoi en lire plus d'une ? La première, dit R. Ila, s'applique à l'individu seul, la seconde à la communauté (parce qu'elle est rédigée au pluriel, sous forme d'adresse au peuple) ; la première à la théorie, la seconde à la pratique [1]. Bar-Kapara dit : Il suffit d'appliquer son attention aux trois premiers versets. On a en effet enseigné qu'il faut appliquer l'attention, dans cette récitation, jusqu'aux mots : *vous les inculquerez* (mes préceptes) ; après quoi, la simple lecture suffit [2]. R. Houna, R. Ouri, R. Joseph, R. Juda, au nom de Samuel, disent : Il faut (pendant *cette lecture*) assumer sur soi la souveraineté céleste en se tenant debout (comme signe de respect). Quoi ! si l'on était assis, on devrait se lever ? (N'est-ce pas contraire à l'avis de Hillel ?) Non ; cependant, si l'on marche, on doit s'arrêter (afin de donner à l'expression plus de gravité). On a enseigné qu'il faut prolonger le son du mot אחד, *un*. R. Nahman bar-Jacob dit qu'on doit prononcer longuement la fin seule de ce mot. Soumchos bar-Joseph dit : Celui qui prolonge ce mot verra ses jours et ses ans prolongés en bien. R. Jérémie prolongeait ce son beaucoup trop : Tu n'as pas besoin d'insister autant, lui dit R. Zeira ; il suffit d'y mettre le temps nécessaire pour reconnaître (mentalement) le règne de Dieu au ciel, sur la terre et sur les quatre points cardinaux. Rab demanda à R. Hiya-Rabba : Comment se fait-il que je ne voie pas Rabbi assumer sur lui la souveraineté céleste ? Il lui répondit : Quand tu le verras se poser les mains sur le visage, il accomplira cet acte de soumission envers Dieu. Mais, lui redemanda Rab, ne faut-il pas rappeler la sortie d'Égypte (ce que je ne lui vois pas faire en ce moment) ? Il n'est pas possible, répondit-il, qu'il n'en dise pas quelques mots (ce qui suffit). R. Tabiomé demanda à R. Hiskia : Ne peut-on déduire de la manière d'agir de Rabbi (de se poser la main sur le visage au commencement du *schema*') qu'il suffit d'appliquer son attention pendant le 1er verset ? Non, répondit Adda, il a été enseigné que l'attention doit être soutenue jusqu'aux mots : *vous les inculquerez*. R. Mena dit, au nom de R. Juda ou au nom de R. Yosé le Galiléen [3] : Si l'on s'est interrompu dans le cours de cette récitation pendant le temps qu'il faudrait pour achever le tout, le devoir n'est plus accompli intégralement (et il faut recommencer). R. Ba et R. Jérémie,

[1] Parce qu'on y trouve les mots : *vous les pratiquerez* (les préceptes divins).

[2] Il y a là un jeu de mots sur le terme ושננתם, qui signifie à la fois *inculquer* et *répéter, relire*. — [3] Même série, tr. *Meghillâ*, chap. II, § 1er (fol. 73).

au nom de Rab, dirent : Cet avis est adopté comme règle, car il a été énoncé au nom de R. Juda, qui le tenait de R. Yosé le Galiléen. R. Yochanan, au nom de R. Simou ben-Yehoçadak, ajoute qu'il en est de même pour la lecture du *Hallel*[1] et de la *Meghillâ* (histoire d'Esther, lue à la fête de ce jour). Aba bar-R. Houna et R. Hisda se trouvaient assis ensemble; ils dirent à ce même propos qu'il en est encore ainsi lorsqu'on fait sonner le *schophar* (au nouvel an). Ils se sont rendus à la salle d'étude de Rab et ils ont entendu dire par R. Houna, au nom de Rabbi, que si même l'on a entendu les neuf sonneries du *schophar* dans l'espace de neuf heures du jour (soit chaque son à une heure d'intervalle), le devoir de l'audition est considéré comme accompli. R. Zeira dit : Lorsque j'étais à Babylone, je m'en suis informé, et je l'ai appris en descendant ici (à Jérusalem). R. Yosé, au nom de R. Yochanan, dit qu'il est permis même d'avoir entendu ces sons pendant tout le cours de la journée, pourvu que l'ordre des sonneries ait été observé[2]. R. Yosé fait une question : S'il se trouve, dit-il, deux auditeurs, dont l'un doit entendre (d'après cet ordre) un coup *droit*, *sec* (תקיעה) du commencement, et l'autre un coup pareil pour la fin, le même son peut-il servir d'audition aux deux personnes à la fois? (Le Talmud n'a pas résolu la question.) De même, demande R. Éliézer ben-R. Hanina : Si, dans la lecture du *schema'* et de ses bénédictions, ou du *schema'* sans les bénédictions, ou des bénédictions sans le *schema'*, on s'est interrompu un quart d'heure; puis, après avoir repris la lecture, s'il y a eu une nouvelle interruption aussi longue, est-elle jugée d'après le temps que met cette personne pour le lire[3], ou est-elle considérée à l'égal des autres hommes? (Sa lecture est-elle non avenue, et doit-elle être reprise?) R. Matna répond : Il paraît qu'on compte d'après le temps qu'y met ce lecteur. R. Abahou demanda à R. Yochanan : Si, étant en train de réciter le *schema'*, il m'arrive de passer près d'un emplacement sali, et que par suite je m'interrompe, puis-je, sans manquer à mes devoirs, me contenter de continuer? Mon fils, lui répondit Abahou, si tu t'interromps pendant l'espace de temps nécessaire pour lire le tout, ton devoir n'est pas accompli. R. Éliézer est allé voir R. Simon bar-Abba, qui était malade. Celui-ci lui adressa une question : Si, par suite de ma faiblesse, il m'arrive de sommeiller au milieu de la lecture du *schema'*, suis-je dispensé d'une nouvelle lecture? Oui, lui répondit-il. R. Jérémie demanda à R. Zeira : Est-ce que R. Éliézer a décidé ce cas de cette façon, parce qu'il sait que R. Simon bar-Aba est un scrupuleux observateur des prescriptions divines (et

[1] Voir ci-dessus, p. 23, note 1.

[2] Voici cet ordre : 1° תקיעה (un coup droit, sec); 2° תרועה (arrondi); 3° nouvelle תקיעה.

[3] Selon la Mischnâ placée en tête de ce chapitre, l'interruption n'annule pas le devoir accompli.

qu'il y applique son attention même dans son état maladif), ou bien a-t-il cru devoir faire une exception en faveur de sa faiblesse particulière? C'est d'une façon explicite (péremptoire), répondit-il, que R. Éliézer a jugé le cas (par conséquent, si cela arrive même à un homme sain de se trouver dans un état de somnolence, il n'a pas besoin de recommencer). C'est un point qui a été mis en discussion. R. Éliézer dit que cette lecture suffit; R. Yochanan est d'un avis contraire. Toutefois, la discussion ne porte que sur la lecture du *schema'*, pour laquelle l'interruption est admissible, parce qu'il se compose de sections (qui ne se suivent pas dans le Pentateuque). Mais, pour la lecture du *Hallel* et de l'histoire d'Esther, R. Éliézer se range à l'avis de son contradicteur.

On a enseigné : Celui qui s'interrompt pour s'informer de la santé de son maître ou de celui qui est plus instruit que lui a le droit d'agir comme il l'entend. Cela prouve que l'on doit rendre les honneurs à celui qui est supérieur par le savoir. On le voit encore par ce qui suit : Si quelqu'un déchire ses vêtements à la nouvelle d'un décès (conformément à la prescription légale) et que celui qu'on croyait mort revienne un instant à la vie, puis meure enfin, il n'est pas besoin d'opérer une seconde lacération, si ce décès définitif a eu lieu de suite; mais il en faut une seconde s'il s'est passé un intervalle de temps depuis la fausse nouvelle. Qu'appelle-t-on : de suite? Le temps d'émettre une parole. Mais, quelle est cette durée? R. Simon, au nom de R. Josué ben-Lévi, dit : C'est le temps qui s'écoule à présenter les salutations (courtes) à son prochain. Abba bar-bar-Cana dit, au nom de R. Yochanan : C'est le temps que met à présenter les saluts à son maître un disciple qui dise (en trois mots) : «Salut à toi, mon maître!» R. Yochanan s'appuyait (en marchant) sur R. Jacob bar-Idi; dès que R. Éliézer l'aperçut, il se cacha[1]. Voilà deux offenses, dit R. Yochanan, que me fait ce Babylonien : D'abord, il ne me salue pas; ensuite, il cite une de mes opinions sans me nommer. Tel est, lui répondit-on, l'usage chez eux, que l'inférieur ne salue pas son supérieur; ils appliquent ainsi le verset : *Les garçons m'ont vu et ils se sont cachés* (Job, XXIX, 8). Comme ces deux rabbins continuaient leur route, ils virent une salle d'étude. Ici, dit R. Jacob (pour le consoler), s'asseyait R. Meir lorsqu'il exposait le sujet d'étude; il a annoncé un enseignement au nom de R. Ismaël, mais il en a répété un au nom de R. Akiba sans le nommer. C'est que, répondit R. Yochanan, tout le monde sait que R. Meir était son disciple. — De même (pour toi), lui répliqua-t-il, tout le monde sait que R. Éliézer est ton disciple. D'ailleurs, peut-on rester impassible devant une idole maudite? — Quoi, répondit R. Yochanan, veux-tu lui accorder cet honneur (de te détourner)? Passe devant et ferme les yeux. — Donc, ajouta R. Jacob (si c'est faire honneur de se détourner), R. Éliézer a

[1] Même série, tr. *Schekalim*, ch. II, § 7 (fol. 47).

bien fait de ne pas passer devant toi. — Ô Jacob bar-Idi, répliqua R. Yohanan, tu sais satisfaire chacun.

Mais R. Yochanan désirait qu'on énonçât les opinions au nom de leurs auteurs. C'est aussi la faveur que sollicitait David : *Je veux séjourner dans tes tentes éternellement* (Psaume LXI, 5). R. Pinhas et R. Jérémie, au nom de R. Yochanan, ajoutèrent cette explication : Est-ce qu'il est jamais entré dans la pensée de David de vivre éternellement; non certes. David demandait seulement comme honneur futur que ses paroles fussent répétées en son nom dans les synagogues et les maisons d'étude. Quelle jouissance cela lui procurera-t-il ? Lévi bar-Nezira dit : Lorsque, après sa mort, on répète les paroles d'un homme, ses lèvres s'agitent en même temps dans la tombe. D'où sait-on cela ? De ce qu'un verset dit : *Il remue les lèvres de ceux qui sommeillent* (Cantique VIII, 10), comme, dans la cuve, le vin coule tout seul de la graine. R. Hanina bar-Papaï et R. Simon l'expliquent également : l'un dit qu'il lui semble boire du vin aromatisé; l'autre dit qu'il lui semble boire du vieux vin, dont le bon goût reste encore dans la bouche, bien après qu'on l'a bu [1].

Il n'y a pas de génération qui n'ait ses railleurs. Que faisaient les moqueurs du temps de David ? Ils se rendaient devant ses fenêtres et ils disaient ironiquement : David, quand le temple sera-t-il construit ? Quand irons-nous dans la maison du Seigneur ? Et le roi répondait : Quoique vous ayez l'intention de m'irriter, je vous jure que mon cœur est joyeux. C'est aussi ce qui est dit : *Je me réjouis en entendant dire que nous nous rendrons dans la maison du Seigneur* (Psaume CXXII, 1).

Sur les mots : *Il arrivera que tes jours seront remplis* (II Samuel, VII, 12), R. Samuel bar-Nahmeni s'est exprimé ainsi : Le Très-Saint a dit à David : Je te compterai des jours pleins, et non défectueux. Mais ton fils Salomon construira ma maison, non pour y offrir des sacrifices, car je leur préfère ce que tu fais : l'exercice de la justice et de l'équité. Et ce qui le prouve, c'est ce verset : *La pratique de la justice est préférable, devant Dieu, au sacrifice* (Proverbes, XXI, 3).

« Et entre les chapitres, etc. »

Pour quelles causes (insuffisamment déterminées dans la Mischnâ) doit-on répondre aux saluts [2] ? Est-ce seulement en cas de danger, ou même pour rendre

[1] Comp. Talmud Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 90[b].

[2] Cette question du Talmud s'adresse aux deux suppositions émises par la Mischnâ : celle d'une interruption entre les sections du *schema'* ou des bénédictions qui l'accompagnent, et celle d'une interruption au milieu de ces prières elles-mêmes.

honneur à quelqu'un? On peut le décider d'après ceci : Au milieu des chapitres, est-il dit, on donne (le premier) le salut en cas de danger et l'on y répond, selon R. Meir ; cela prouve donc que, dans l'intervalle des sections, on donne le salut, et (à plus forte raison) le rend-on pour faire honneur (sans quoi, la seconde hypothèse n'aurait pas besoin d'être exprimée). De même (on explique par l'inverse la seconde supposition) : Au milieu, est-il dit, on adresse le salut en cas de crainte, et l'on y répond, selon R. Meir; or, en quel cas peut-on répondre? Est-ce en cas de danger seulement, ou même pour un honneur à rendre? La suite résout le doute : R. Juda dit : « Au milieu, on adresse le salut en cas de danger, mais l'on y répond même pour rendre seulement un honneur » (il va sans dire qu'on répond en cas de danger, puisqu'en ce cas on doit commencer à donner le salut) ; cela prouve que, pour l'hypothèse de R. Meir (au milieu), on adresse le salut en cas de danger et l'on n'y répond que pour la même cause (car, s'il était permis de répondre, au milieu, même pour rendre honneur, son avis serait semblable à celui de R. Juda). Jusqu'à présent nous n'avons parlé que du milieu de la section (dans la supposition que cela veut dire : entre un verset et l'autre). Mais en est-il de même pour le milieu des versets ? R. Jérémie faisait en ce cas des signes (mais ne parlait pas). R. Yona répondait verbalement, parce que, selon R. Houna et R. Joseph, on déduit cette permission des mots : *tu parleras*, בם, contenus dans le *schema'*; ces mots indiquent qu'au milieu même du verset on peut *parler* (lorsque c'est indispensable).

2. Voici ce qu'on appelle les interstices des chapitres : entre la première et la seconde bénédiction, entre la seconde et le *schema'*, entre chacune des trois sections du *schema'*, entre celui-ci et la bénédiction suivante; R. Juda défend l'interruption entre la troisième section et la bénédiction qui suit.

R. Levy dit que R. Juda a pour but de rapprocher ainsi les derniers mots de cette section : *je suis l'Éternel, votre Dieu*, du premier mot suivant : *vérité*, conformément au verset : *l'Éternel Dieu de vérité* (Jérémie, x, 10).

3. Pourquoi, demande R. Josué ben-Korḥa, les sections sont-elles ainsi disposées[1]? Pour qu'on fasse d'abord profession de foi, puis acte d'adhésion aux préceptes de la loi. Le passage (des Nombres) qui forme la troisième section (quoique antérieur) est

[1] Pourquoi ne pas dire en dernier lieu celles qui, dans la Bible, sont postérieures?

placé en dernier lieu, parce qu'il ne s'applique qu'au jour[1], tandis que la seconde n'a pas de limite.

R. Ḥanina dit, au nom de R. Yochanan : Pourquoi est-il prescrit à l'homme de se revêtir de phylactères, de lire le *schema'* et de prier (l'*'amida*)? C'est pour qu'il accepte complétement[2] le joug céleste. Rab indique un autre ordre. On lit le *schema'*, on revêt les phylactères et l'on prie. La Mischnâ ne semble-t-elle pas en opposition avec l'avis de Rab pour le cas suivant : Si quelqu'un s'occupe d'enterrer un mort et qu'arrive l'instant de la lecture du *schema'*, il devra se retirer dans un endroit pur, revêtir les phylactères (d'abord), lire le *schemâ'* et prier (par conséquent l'ordre n'est pas le même)? Non, la Mischnâ est conforme à Rab; elle dit seulement que l'homme doit avant tout accepter le joug céleste, puis celui des préceptes divins (contenus dans la deuxième section du *schema'*). R. Yanaï dit : Pour mettre les phylactères il faut un corps pur[3], et pourquoi ne les conserve-t-on pas (toute la journée)? Pour démasquer l'hypocrisie (de ceux qui, en les portant toute la journée[4], voulaient se faire passer pour pieux). Ainsi, par exemple, il est arrivé à un homme de confier un dépôt à son voisin, qui plus tard nia l'avoir reçu : Ce n'est pas en toi (dit le volé) que j'ai eu confiance, mais dans cet objet (les phylactères) que tu portes sur la tête.— R. Yanaï, après une maladie, les portait trois jours consécutivement, voulant indiquer par là que la maladie efface les péchés. Qu'est-ce qui le prouve? Ce verset : *C'est lui qui pardonne tous les péchés, qui guérit toutes les maladies* (Psaume CIII, 3). R. Yochanan ben-Zaccaï n'ôtait les phylactères ni l'été ni l'hiver, et son disciple R. Éliézer suivit son exemple. En été, comme R. Yochanan ne s'entourait pas la tête d'un turban, il mettait ceux de la tête; tandis qu'en hiver, comme il mettait un turban pour se garantir du froid, il ne mettait que ceux du bras. Pour lui (par exception), ce n'était pas défendu, malgré l'état de nudité (dans lequel se mettait R. Yochanan en été, à cause de sa forte corpulence). R. Hiya bar-Abba dit : Dans son intérieur, il revêtait une tunique.

[1] Il renferme le précepte de porter et *de voir les tsitsith* (franges).

[2] C'est-à-dire : lorsqu'il est revêtu des insignes du culte, תפילין, alors seulement il fera ses prières. Ces phylactères contiennent, dans une case de cuir, quatre sections du Pentateuque écrites sur parchemin, savoir : Exode, XII, 1 à 10; *ibid.* 11 à 16; Deutéronome, VI, 4 à 9; *ibid.* XI, 13 à 21. A ces cases sont attachées, selon les prescriptions traditionnelles, des courroies de peau teintes en noir. Une de ces cases, qu'on nomme celle de la *tête*, se fixe au front à l'aide d'un nœud formé d'avance par ces courroies. L'autre case, dite de la *main*, s'attache par un nœud coulant au bras gauche, au-dessus du coude, et on enroule la courroie sept fois autour du bras, puis aux doigts.

[3] Babli, tr. *Schabbath*, fol. 130ᵃ.

[4] Idée exposée dans les Évangiles, Matthieu, XXIII, 5.

Lorsqu'il se rendait au bain et qu'il arrivait près du garçon de service, il les retirait (les phylactères). R. Isaac dit qu'il les remettait chez R. Jacob Tarmossra (loin du bain, chez un serviteur); on les lui apportait quand il sortait du bain, et il disait alors à ces personnes : Deux arches saintes accompagnèrent Israel dans le désert : celle du Seigneur et celle des mânes de Joseph. Les nations du monde, en les voyant, s'en étonnaient et disaient : Est-il possible que l'arche d'un mort marche à côté de l'arche d'un Être éternel? C'est, répondait Israël, parce que l'un a observé ce que l'autre avait prescrit. Pourquoi racontait-il cela ? C'est, dit R. Hanina, pour parler de sujets bibliques dès sa sortie du bain (dans lequel c'est interdit). Mais, objecta R. Mana, n'avait-il pas d'autre sujet exégétique à exposer que celui-là? Oui, et c'est avec une intention sous-entendue qu'il a raconté ce fait (pour réprimander les personnes qui ne mettent les phylactères que pendant la prière) : Joseph, disait-il, n'a acquis la souveraineté que pour avoir observé les prescriptions divines, et nous n'avons acquis toute cette gloire (les titres que nous donne la loi de Moïse) que parce que nous avons suivi les préceptes de Dieu; et vous voudriez négliger ses commandements?

De quelle façon[1] prononce-t-on la formule de bénédiction pour les phylactères? R. Zerikan, au nom de R. Jacob bar-Idi, dit que, pour ceux de la main, on récite les mots suivants : «Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et qui nous a ordonné de mettre les phylactères.» Lorsqu'on les pose sur la tête, on dit : «Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et qui nous a ordonné le précepte des phylactères.» Lorsqu'on les retire, on dit : «Soit loué, etc., d'observer ses lois.» Cette dernière formule se dit selon l'avis de celui qui pense que le verset (de l'Exode) qui recommande l'observance de la Loi se rapporte à notre sujet. Mais, d'après celui qui admet que ledit verset se rapporte à l'Agneau pascal, il n'y a pas (pour les phylactères) de détermination précise. Ainsi, R. Abouha, au nom de R. Éliézer, dit : «Celui qui met des phylactères la nuit transgresse un ordre affirmatif contenu dans ce verset (Exode, XIII, 10) : *Tu observeras cette loi en son temps, chaque année* (littéralement : *de jour en jour*); il est dit : *le jour*, et non la nuit, ou encore *les jours* (ordinaires), à l'exception des sabbats et jours de fête. Cependant R. Abouha n'était-il pas assis la nuit, à étudier la Loi, ayant les phylactères sur la tête? Non, il les avait à côté de lui, comme s'il tenait en main un dépôt sacré. On peut dire encore que ledit verset comprend la défense de mettre les phylactères de prime abord la nuit, mais non l'ordre de les retirer au cas où on les aurait gardés toute la journée. On ajoute enfin que le devoir (de les mettre seulement aux jours non fériés) se déduit aussi de ce verset : *Ils serviront*

[1] Babli, tr. *Menahoth*, fol. 36ª.

de signe à ta main (Exode, XIII, 9), à l'exclusion des jours de sabbat et de fête, qui sont eux-mêmes un signe religieux. Mais n'est-ce pas assez explicite d'après les mots «d'un jour (ordinaire) à l'autre[1]?» Certes, cela suffirait; seulement, comme l'a dit R. Yochanan, pour toute règle qui n'est pas exprimée d'une manière certaine, il est bon de la confirmer par deux versets.

On a enseigné ailleurs[2] : «Les femmes et les esclaves seront dispensés de la lecture du *schema'* et du précepte des phylactères.» Les femmes le sont, parce qu'il est dit : *Vous enseignerez les préceptes à vos fils* (Deutéronome, XI, 19), et non par conséquent à vos filles; or, comme les hommes reçoivent spécialement l'ordre d'étudier les prescriptions religieuses, ils sont aussi soumis au devoir de mettre les phylactères, tandis qu'il n'en est pas de même des femmes. On a objecté à cette règle l'exemple de Michal, fille de Saül, qui revêtait les phylactères, et celui de la femme de Jonas, qui, aux jours de fête, se rendait à Jérusalem (sans y être obligée); et cependant les sages ne se sont pas opposés à ces deux cas. (N'y a-t-il pas là une contradiction avec la règle précédente? Car, si ces deux exemples constituaient un cas défendu, les sages eussent dû s'y opposer, en vertu du principe qu'il est défendu de rien ajouter aux lois en vigueur.) C'est vrai, dit R. Hiskia bar-Abouha; aussi Michal, fille de Saül, a reçu des sages l'avis de s'en abstenir désormais, et la femme de Jonas fut ramenée chez elle.

On a enseigné ceci : A l'entrée du bain, dans la salle où tout le monde se tient habillé, on peut se livrer à la lecture du *schema'* et de l'*'amida*, et, à plus forte raison, on peut saluer ses voisins[3]; on peut mettre les phylactères, et encore moins est-on obligé de les retirer. Dans la salle où la plupart des personnes ont l'habitude de se tenir nues, on ne salue pas, et à plus forte raison n'y fait-on aucune prière, et il faut retirer les phylactères qu'on aurait sur soi[4]. Dans la salle intermédiaire, où les uns sont vêtus et les autres ne le sont pas, on se salue, mais l'on n'y récite aucune prière; on n'a pas besoin d'ôter les phylactères (si on en a sur soi), mais on ne doit pas en mettre avant d'être sorti du domaine de tout l'établissement. Ceci approuve la conduite de R. Yochanan, exposée par R. Isaac, qui ne remettait les phylactères que bien loin de là, chez le serviteur Jacob Tarmossra. R. Jérémie demanda à R. Zeira : En est-il de même pour un bain qui ne fonctionne qu'en été? C'est toujours un bain, lui fut-il répondu, et considéré comme un endroit malpropre, quoiqu'il n'y ait aucune ordure. Mar-Oukba dit que c'est comme le groin d'un porc, qui est

[1] C'est-à-dire : pourquoi encore chercher un second verset à l'appui de la règle?.

[2] Chapitre III de ce même traité, § 2.

[3] Le salut impliquait la prononciation d'un nom divin et devait se faire convenablement.

[4] Par respect pour eux, on ne devait pas les exposer dans un lieu profane.

une immondice en mouvement. R. Yona demanda : Qu'en est-il de l'immondice qui se trouve aux bords de la mer (et qui, lavée sans cesse par les flots, n'a pas de mauvaise odeur)? R. Ama répondit qu'Assaï a enseigné l'avis de R. Jérémie et qu'il faut tâcher d'écarter l'immondice sans y faire attention.

R. Zeira dit, au nom de R. Aba : On peut, en ayant les phylactères sur la tête, manger quelque chose accidentellement, mais non faire un repas; ou encore sommeiller, mais non se livrer à un repos complet. Selon l'enseignement des uns, une seule bénédiction lors de la mise des phylactères suffit (c'est-à-dire que l'action d'avoir mangé un peu ne constitue pas une interruption qui oblige de recommencer); selon d'autres, il faut faire une seconde bénédiction (après avoir mangé quelque chose, car l'attention a pu être dérangée). On comprend l'avis de celui qui admet que la première bénédiction suffit, parce qu'on suppose qu'il n'a pas oublié ce qu'il porte sur lui. Mais comment expliquer l'avis de celui qui dit qu'il faut une seconde prière? N'y a-t-il pas le fait d'avoir mangé ayant les phylactères en tête (ce serait alors forcément un manque de respect envers le devoir religieux)? R. Zeira répond que R. Aba bar-Jérémie ne parle pas d'un repas, mais de quelqu'un qui goûte quelque chose (et qui cependant le bénit; en ce cas il ne l'oublie pas).

R. Zeira dit, au nom de R. Aba : On ne doit pas entrer dans un urinoir en ayant des livres saints ou des phylactères en main. Lorsque R. Yochanan (en ce cas) avait un livre homilétique en main, il le remettait à ses élèves; tandis que R. Boun, même en ayant les *tephilin* sur soi, ne les quittait pas. Cet enseignement de R. Aba n'est-il pas contredit par une *baraitha* qui apprend l'inverse et déclare l'entrée permise? Non, quand on dit qu'il faut les retirer, c'est qu'il reste encore, en sortant de là, assez de temps pour les remettre au jour; au cas contraire, on ne les retire pas; sans quoi, on n'accomplirait plus un devoir religieux en les remettant (car, la nuit, la mise des *tephilin* est inutile). Alors, à quoi bon leur manquer de respect (en ne les retirant pas)? Aussi R. Aba ordonne-t-il de les ôter. En principe, on les déposait entre les mains de ses compagnons; mais, comme ceux-là s'enfuirent un jour en les emportant, on a établi l'usage de les mettre dans des trous disposés pour cela. Lorsqu'il arriva par là un fait regrettable[1], il fut décidé qu'on les garderait à la main en entrant dans ce lieu. R. Jacob bar-R. Acha ajoute, au nom de R. Zeira : à condition qu'il fasse encore jour (en sortant), pour qu'on puisse les remettre; au cas contraire, c'est interdit de les garder, car, loin d'observer ainsi un précepte religieux, on paraîtrait le mépriser. Mescha, petit-fils de R. Josué bar-Lévi,

[1] Une femme de mauvaise vie les enleva un jour, et, les apportant au temple, accusa un étudiant de les lui avoir offerts. Celui-ci, en entendant la calomnie, se tua de désespoir. — Voir Babli, même traité, fol. 23ᵃ.

dit : Celui qui veut agir très-bien les place sur son cœur dans un petit sac, conformément à ce verset (Psaume xvi, 8) : *J'ai toujours l'Éternel devant mes regards*. Là (à Babylone) on a enseigné : Il ne faut pas se vêtir de *tephilin* si l'on n'est pas comme Élisée, l'homme aux ailes (c'est-à-dire, en cas de danger, comme lors de ce fait célèbre : un ordre romain interdit une fois de les porter; un magistrat passe; le rabbin qui avait des *tephilin* l'aperçoit, les prend aussitôt à la main; et, questionné par le Romain sur l'objet qu'il portait, il lui répond que ce sont des ailes de pigeon [1]; en effet, un miracle survint, opéra cette métamorphose et sauva le pieux rabbin, qui avait failli être victime de son dévouement à la religion).

R. Zeira, au nom de R. Abba bar-Jérémie, dit : Il est interdit de commettre une impureté dans un cimetière, et à celui qui agirait ainsi s'applique ce verset (Proverbes, xvii, 5) : *Celui qui se moque du pauvre blasphème son Créateur*. R. Hiya-Raba et R. Yonathan marchaient devant la bière de R. Simon bar-Yossé bar-Lekonia, et R. Yonathan sauta par-dessus des tombes. R. Hiya-Raba lui dit : Les morts doivent se dire maintenant que demain nous serons auprès d'eux et qu'ils pourront nous faire souffrir à leur tour. Mais, lui répliqua-t-il, est-ce que ces sages ont quelque connaissance? N'est-il pas écrit (Ecclésiaste, ix, 5) : *Les morts ne savent rien?* — Tu sais lire la Bible, lui fut-il répondu, mais non l'interpréter. Or, *les vivants savent qu'ils mourront* (dit le même verset) : ce sont les sages qui, même après leur mort, sont considérés comme vivants. *Et les morts qui ne savent rien*, ce sont les impies, qui, durant leur vie, sont déjà considérés comme morts. Comment le sait-on? Par ce verset (Ézéchiel, xviii, 32) : *Je ne désire pas la mort du mort*. Peut-on dire que celui qui est mort meure encore? Il s'agit donc des impies, qui durant leur vie même s'appellent morts. Et comment sait-on que les justes se nomment vivants, même lorsqu'ils sont morts? Par ce verset (Deutéronome, xxiv, 1) : *L'Éternel lui dit : Voici le pays que j'ai promis par serment à Abraham, à Isaac et à Jacob, en disant*. Pourquoi ajouter לאמר (en disant)? C'est que Dieu lui a ordonné d'aller *dire* [2] aux patriarches (au Paradis) : « Toutes les conditions que j'ai faites avec vous, je les remplirai après vous, envers vos fils. »

Si dans un exemplaire du Pentateuque on a joint les lettres, il est pourtant suffisant selon les uns (pour le devoir de la lecture), et non selon d'autres. R. Idi, au nom de R. Simon ou de R. Yochanan, dit : Celui qui prétend qu'il suffit suppose les lettres attachées par le bas (ce qui gêne peu), et celui qui déclare cette écriture jointe inexacte parle du cas où les lettres se touchent du haut; il n'y a doute et discussion qu'au cas où les lettres tiennent au milieu des finales (qui sont longues; ce serait alors illisible).

[1] Babli, tr. *Schabbath*, fol. 130ª. — [2] Ils parlent donc après la mort.

Le même a enseigné qu'on ne doit pas prier sur un endroit élevé, parce qu'il est écrit, selon R. Abba, fils de R. Papi : «Des *profondeurs*, je t'invoque, Éternel» (Psaume cxxx, 1). Il dit encore qu'on ne doit pas se mettre à prier lorsqu'on éprouve des besoins, parce qu'il est dit : *Prépare-toi, Israël, à te rendre vers ton Dieu* (Amos, iv, 12). R. Alexandre dit que ce verset : *Garde tes pas quand tu te rends à la maison du Seigneur* (Ecclésiaste, iv, 17), indique qu'il faut prendre soin d'être dans un état complet de propreté. Selon R. Jacob bar-Abaï, ce verset indique qu'il faut, en se rendant au temple, se tenir propre et pur. R. Aba interprète ainsi le verset : *Que ta source soit bénie* (Proverbes, v, 18), que ton approche d'un tombeau ne soit pas entachée. R. Berachia explique ainsi le verset : *Il est un temps pour naître et un pour mourir* (Ecclésiaste, iii, 2); heureux celui qui, en mourant, est aussi pur qu'en naissant, car il meurt alors sans tache.

4 (3). Si quelqu'un récite le *schema'* tellement bas qu'il ne s'entende pas lui-même, il a pourtant accompli le devoir; selon R. Yossé, cela ne suffit pas. S'il récite incorrectement, il n'est pas nécessaire de recommencer, selon R. Yossé; mais il le faut, selon R. Juda. Celui qui récite à rebours n'est pas dispensé d'une nouvelle lecture, et celui qui se trompe dans sa récitation doit reprendre à partir de l'endroit où il s'est trompé.

Rab dit qu'en pratique on adopte comme règle l'avis de chacun en ce qu'il a de moins sévère. D'après vous (gens de Babylone), que nous enseigne là votre maître Rab? N'est-ce pas une règle fixe que si un anonyme émet un avis contraire à R. Yossé, le premier a la prépondérance? Ou encore, si R. Yossé discute l'avis de R. Juda, ce dernier prédomine-t-il? A quoi bon alors Rab dit-il qu'on suit l'avis de chacun en ce qu'il a de moins grave? C'est que, ayant entendu dire que R. Hiya avait enseigné cet avis au nom de R. Meir (de sorte que ce n'est plus celui d'un anonyme), il a fallu préciser quelle est la règle à suivre pour ce cas contesté.

On a enseigné : «Si quelqu'un dit la prière (*'amida*) trop bas pour pouvoir s'entendre lui même, on considère pourtant le devoir comme accompli.» D'après qui a-t-il fallu enseigner cela? D'après R. Yossé [1]. Or, quel est ce R. Yossé? C'est celui qui professe dans la Mischnâ une opinion contraire à l'anonyme.

[1] Puisque, d'après l'anonyme de la Mischnâ, c'est un devoir suffisant même pour la lecture du *schema'*. Il va donc sans dire qu'il en est de même, selon lui, pour l'*'amida*, qui est moins grave.

R. Matna dit également que c'est un avis de ce docteur. En effet, R. Yossah (un homonyme bien postérieur au premier) dit : Il ne faut pas croire que ce qui fait le sujet de la contestation entre les rabbins et R. Yossé, ce soit le mot *schema'*, qui veut dire : *écoute, entends*, et que pour tous les autres commandements ce soit inutile; on vient nous dire, au contraire, que l'auteur de cet avis, selon R. Matna, est R. Yossé; cela démontre qu'il en est du *schema'* comme de tous les autres commandements. Pourquoi? C'est que R. Yossé se fonde sur ce verset (Exode, xv, 26) : *Tu prêteras l'oreille à ses commandements* (en général); tes oreilles doivent entendre ce que ta bouche prononce. Mais alors, dit R. Hisda, qu'en est-il du sourd et que fait-il (lorsqu'il récite)? Il opère du moins un mouvement des lèvres (ce qui suffit, faute de mieux). Il a en sa faveur l'avis exprimé dans la Mischnâ par R. Juda. R. Yossah dit : On peut en conclure que R. Hisda reconnaît que l'opinion anonyme qui interdit les oblations faites par un sourd [1] est de R. Yossé. En effet, R. Hanina dit, au nom de R. Hisda, que c'est son avis. R. Yossé bar-R. Boun dit qu'il en est forcément ainsi, car lorsqu'on fait la première énumération des cinq personnes qui ne doivent pas prélever l'oblation, on n'y compte pas le sourd. Donc, on suppose, sauf avis contraire, que cela lui est permis; c'est R. Yossé qui l'interdit. Mais, objectera-t-on, cela va sans dire, puisque l'oblation, même déjà prélevée, ne peut servir. Non, cela ne va pas sans dire, car le sourd ne compte pas non plus dans la dernière énumération des cinq personnes auxquelles c'est défendu : finalement, il faut dire que l'interdiction du sourd a été faite par R. Yossé.

Voici la liste des mots du *schema'* à la lecture desquels il faut s'appliquer (pour ne pas les confondre, à cause de la consonnance de la lettre finale du premier mot avec l'initiale du mot suivant) : par exemple על לבבך, «sur ton cœur; — sur votre cœur : — de l'herbe dans ton champ; — vous périrez bientôt; — à l'angle du vêtement un fil; — vous de la terre.» R. Hanina, au nom de R. Aha, ajoute à cette nomenclature l'expression *que Dieu a promis par serment* [2], נשבע ה. R. Samuel bar-Hanina ajoute encore, au nom de R. Oschia (la formule de la première

[1] Pour bien comprendre cette déduction, il faut avoir sous les yeux la Mischnâ suivante, qui se trouve au traité *Troumoth* (oblations dues aux prêtres, ch. I, § 1; comp. Babli, même traité, fol. 15ᵃ) : «Il y a cinq individus qui ne peuvent prélever la dîme, sous peine d'accomplir un acte insuffisant; ce sont : le sourd, le fou, l'enfant, celui qui prélève ce qui ne lui appartient pas, et l'étranger qui prélève l'oblation sur les biens d'un israélite, même avec l'autorisation du propriétaire. Le sourd, qui parle sans entendre, ne doit rien prélever; mais si cet acte est fait, il est valable. Partout ailleurs, en parlant des sourds, il est question de sourds-muets.» On voit que cet avis ne porte pas de nom d'auteur, et qu'on peut par analogie l'appliquer à R. Yossé.

[2] Curieuse observation philologique : on pouvait déjà confondre comme son ע et א.

bénédiction du matin) : «qui forme la lumière et crée les ténèbres [1],» pour qu'on ne dise pas : qui forme la lumière et crée l'éclat du jour. R. Haggaï, au nom de R. Aba bar-Zabda, ajoute aussi les mots : là ils t'ont *chanté*, pour qu'on ne dise pas : ils t'ont *loué* là [2]. R. Lévi R. Abdima de Ḥipa, au nom de R. Lévi bar-Sisi, dit : Il faut faire sonner le ז du mot תזכרו [3], *afin que vous vous souveniez* (dans la troisième section du *schema'*). R. Yona, au nom de R. Ḥisda, dit qu'il faut prononcer de même les mots *que sa grâce est éternelle* (Psaume CXXXVI).

On a enseigné qu'il ne faut pas faire officier par les gens des localités dites Ḥipa, Baïsan, ou Tiba, car ils prononcent la lettre ה comme ח, et le ע comme א (même observation philologique que plus haut); ce n'est permis que s'ils ont une prononciation correcte.

«Celui qui lit à rebours n'a pas accompli son devoir.»

R. Yonâ dit, au nom de R. Nahman bar-Ada, ou, selon R. Yossé, au nom de Nahman Saba : L'expression biblique והיו *qu'ils soient* (Deutéronome, IV, 6) indique que les mots doivent rester dans leur ordre. Il en est de même pour la lecture du *Hallel* [4] et de l'histoire d'Esther. Pour cette dernière, cela se comprend; car il y est dit expressément : *selon l'écrit* (Esther, VIII, 9); mais qu'est-ce qui le prouve pour le *Hallel?* C'est qu'il y est dit (Psaume CXIII, 3) : *Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, le nom de l'Éternel est célébré* (de même que l'inverse ne peút pas avoir lieu pour le soleil, de même il ne faut pas intervertir l'ordre des mots). Quelle en est la conséquence à déduire? C'est, répond R. Aban, que la suite a aussi un ordre manifeste : le chapitre *Lorsque Israël sortit d'Égypte* (Psaume CXIV), se rapporte au passé; puis, *ce n'est pas en notre faveur, Éternel* (Psaume CXV), s'applique aux générations actuelles; puis, *j'aime que l'Éternel exauce ma voix* (Psaume CXVI), se rapporte à l'époque du Messie. Le verset *Amenez la victime couronnée de myrtes* (*Ibid.* 27) a trait aux guerres de Gog et Magog (troubles qui doivent précéder la venue du Messie), et le suivant : *Tu es mon Dieu, et je veux te rendre grâce*, s'adresse à l'avenir.

R. Acba, au nom de R. Josué ben-Lévi, dit que celui qui a établi cette prière (l'*'amida*) l'a réglée ainsi [5] : les trois premières bénédictions et les trois dernières ont pour but de célébrer Dieu. Les bénédictions médiales se rapportent aux besoins des hommes : «Favorise-nous du don de la sagesse, ou : tu nous as favorisés de ce don;» «agrée notre repentir, ou : tu as agréé notre repentir;»

[1] Imitation d'Isaïe, XLV, 7. Compar. pour les détails, Babli, même traité, fol. 11 b.

[2] Pour éviter la confusion des deux ל dans le mot הלל, *louer*.

[3] Afin de ne pas lire תשכרו, *vous serez payés*.

[4] Voir ci-dessus. p. 24, note 2.

[5] Et cet ordre doit être observé.

«pardonne-nous, ou : tu nous as pardonné;» «délivre-nous, ou : tu nous as délivrés;» «guéris nos maux, ou : tu as guéris nos maux;» bénis nos années, ou : tu as béni nos années;» «réunis-nous, ou : tu nous as réunis;» «juge-nous avec équité, ou : tu nous as jugés avec équité»; «réduis nos adversaires, ou : tu as réduit nos adversaires;» «gratifie-nous par ta justice, ou : tu nous as gratifiés;» «construis ta maison, écoute nos supplications et accueille-nous.» Cette dernière prière n'est pas l'expression d'un besoin; mais on l'a formulée ainsi, d'après la suite des idées émises dans ce verset (Isaïe, LVI, 7) : *Je les mènerai vers ma montagne sainte, et je les réjouirai dans ma maison de prières.*

R. Jérémie dit[1] : Les cent vingt membres qui composaient la Grande Assemblée, comprenant plus de quatre-vingts prophètes, ont arrangé et mis en ordre ladite prière. Pourquoi a-t-on rapproché la prière «Dieu saint,» de celle par laquelle on demande la sagesse? Parce qu'après le verset : *Ils ont sanctifié le saint de Jacob* (Isaïe, XXIX, 23), il est dit : *ceux qui s'égaraient connaîtront la sagesse* (*Ibid.*). La *sagesse* est suivie du *repentir : Engraisse le cœur de ce peuple, alourdis ses oreilles, appesantis ses yeux*, etc. jusqu'aux mots : *il apprête son cœur et il se repent* (*Ibid.* VI, 110). Le repentir est suivi du pardon : *il reviendra à l'Éternel qui en aura pitié, et il invoquera Dieu, car il pardonne beaucoup* (Isaïe, LV, 7). Le pardon suit le rachat : *qui pardonne à tous tes péchés, qui guérit toutes tes maladies, qui rachète ta vie de la tombe* (Psaume CIII, 3 et 4), et il dira auparavant : «il guérit les malades.» R. Aha dit : Pourquoi a-t-on fixé pour la septième bénédiction celle de la délivrance d'Israël? Pour démontrer qu'Israël ne sera délivré à l'avenir que dans une septième année de repos (agraire). R. Yona explique, au nom de R. Acha, le verset (Psaume CXXVI, 1) : *Chant des degrés. Lorsque Dieu fera revenir la captivité de Sion;* c'est le septième chant, pour démontrer qu'Israël ne sera racheté que dans la septième année. R. Hiya bar-Aba dit : Pourquoi a-t-on fixé comme huitième bénédiction celle de la guérison des malades? En raison de la circoncision, qui a lieu au huitième jour, selon le verset (Malachie, II, 5) : *Mon alliance a été contractée avec lui pour la vie.* R. Hiya bar-Aba dit, de la part de R. Alexandrié : Pourquoi la bénédiction pour les produits de l'année forme-t-elle la neuvième? C'est conforme au verset : *La voix de Dieu brise les cèdres* (Psaume XXIX, 5), car il brisera un jour tous ceux qui font hausser les cours des marchés[2]. R. Lévi, au nom de R. Acha bar-Hanina, dit : Pourquoi a-t-on fait suivre cette dernière bénédiction de celle concernant le réunion des dispersés d'Israël? En raison de ce verset (Ézéchiel, XXXVI, 8) : *Et vous, montagnes d'Israël, vous pousserez vos branches et vous porterez vos fruits pour mon peuple d'Israël. Pourquoi? Parce qu'ils sont proches;* c'est-à-dire : Lorsque

[1] Talmud de Babylone, traité *Meghilâ*, fol. 17ᵃ.

[2] Ils se tenaient aux marchés, dont les portes étaient de cèdre.

les captifs seront réunis, il arrivera que les orgueilleux seront abaissés, et les justes seront joyeux. On a enseigné à ce propos : On comprend les hétérodoxes et les impies dans la prière pour l'abaissement des orgueilleux, les prosélytes et les anciens dans celle de la sécurité pour les justes, et l'on prie pour la famille de David dans celle de la reconstruction de Jérusalem : *Ensuite, les enfants d'Israël retourneront pour invoquer l'Éternel leur Dieu et rechercher leur roi David* (Osée, III, 5).

Les rabbins disent : Quant au roi Messie, qu'il fasse partie des vivants ou des morts, il se nommera David (c'est-à-dire, qu'il existe déjà ou non, il sera de souche royale). En voici, selon R. Tanhouma, le motif : *Il fait grâce*, est-il dit, *à son oint* [1], *à David* (Psaume XVIII, 51). R. Josué ben-Lévi dit qu'il se nommera *Cémaḥ;* selon R. Judan, fils de R. Aïbo, son nom sera *Menaḥem* (consolateur). Hanina, fils d'Abahou, dit: Il ne faut pas croire que l'avis de l'un contredise celui de l'autre, car au fond ces noms sont les mêmes. Le fait suivant, raconté par R. Judan fils de R. Aïbo, le prouve : il arriva un jour à un israélite, au moment où il cultivait son champ, d'entendre sa vache se plaindre. Un Arabe qui passait l'écoute: «Fils de Juda, dit-il, fils de Juda, laisse là ta vache et ta «charrue, car le moment approche où tu seras ruiné (et tu devras ou te mettre «en deuil, ou fuir, au lieu de cultiver la terre).» La vache mugit une seconde fois : «Fils de Juda, dit l'Arabe, fils de Juda, reprends ta vache et ta charrue, «car le roi Messie vient de naître. — Comment s'appelle-t-il? — Menaḥem. — «Et comment se nomme son père? — Ézéchias. — Et d'où est-il? — De la ville «royale de Bethlehem en Judée.» L'Hébreu alla alors acheter un taureau et une charrue pour reprendre la culture. Il acheta aussi des vêtements d'enfant. Des maîtres entraient et d'autres sortaient. Lorsqu'il arriva à ladite ville, il vit que toutes les femmes achetaient des effets, excepté la mère de *Menahem*. Aussi entendait-il répéter par les femmes: «Mère de Menahem, viens donc acheter «quelque objet pour ton enfant. — Oh, disait-elle, je voudrais voir étranglés les «ennemis d'Israël! Car, au jour de la naissance du Messie, j'apprends la ruine «prochaine du temple de Jérusalem. — Nous sommes certains, répondit le «voyageur, que si à cause de lui le temple doit être ruiné, il sera aussi rebâti «par lui. (Console-toi donc et achète.) — Mais, dit-elle, je n'ai pas une obole. «— Que t'importe? dit-il; va, achète ce qu'il te faut; si tu n'as pas aujourd'hui «devant toi l'argent nécessaire, demain je viendrai en payer le prix». Deux jours après, il revint effectivement dans cette ville: «Qu'as-tu fait de ton enfant, de«manda-t-il à la femme?» — Je ne sais, répondit-elle; depuis que tu m'as vue, «des vents d'orage et des tempêtes sont survenus et me l'ont enlevé des mains [2].»

[1] Donc l'*oint* (Messie) sera de la famille de David.

[2] Dans le *Mirasch-rabba* sur les Lamentations, ch. I, § 16 (fol. 68, col. 3), ce

R. Boun dit : A quoi bon apprendre tout cela du fait concernant l'Arabe? un verset textuel de la Bible le confirme : *Le Liban*, est-il dit (Isaïe, x, 34), *tombera avec majesté;* et ces mots sont suivis de ceux-ci : *une branche sortira de la souche d'Isaïe* (c'est-à-dire, la destruction du temple sera compensée par la naissance d'un Messie descendant de David).

R. Tanhouma a enseigné : Pourquoi a-t-on établi comme quinzième bénédiction [1] celle qui demande à Dieu d'exaucer nos prières? C'est conforme au verset (Psaume, xxix, 10) : *L'Éternel commande au déluge*, c'est-à-dire il défend à un tel fléau de se renouveler jamais sur terre. La bénédiction qui rappelle le service divin sert d'actions de grâces, selon ce verset : *Celui qui sacrifiera une action de grâces m'honorera et là je lui montrerai le salut divin* (Psaume L, 23). L'on termine par le mot de *paix*, car c'est la fin de toutes les bénédictions. R. Simon ben Halaphtâ dit : Nul sujet ne contient davantage la bénédiction que la paix. Aussi est-il dit (Psaume xxix, 11) : *Dieu donnera la force à son peuple; il le bénira par la paix.*

« Si l'on s'est trompé, il faudra recommencer à partir de l'erreur. »

Si l'on a confondu le mot וכתבתם, *vous écrirez*, de la première section avec celui de la seconde, il faut reprendre à la première. Si l'on ne sait plus à quel endroit on s'est trompé, il faut recommencer à partir d'un endroit dont on est sûr. Un jour, comme R. Hiya, R. Yossa et R. Ama venaient d'élever un dais nuptial pour R. Éliézer, ils entendirent que R. Yochanan interprétait des sujets religieux : « Qui d'entre nous, disaient-ils, va s'approcher de lui, pour apprendre ce qu'il dit? Que R. Éliézer y aille, répondit-on, car il est exercé à cette voix. » Il alla et revint, puis dit : Voici ce que R. Yochanan a enseigné : Si, en faisant la lecture, on se trouve aux mots *afin que* (2e section du *schema'*, dernier verset), c'est une certitude qu'on a tout lu jusque-là avec attention. R. Lia et R. Yassa disent, au nom de R. Acha : Si l'on a récité la plus grande partie et qu'on se trouve à la 15e bénédiction, c'est une certitude qu'on a tout dit jusque-là avec attention. R. Jérémie dit, au nom de R. Éliézer : Si quelqu'un a dit l'*'amida* sans attention et qu'il sait qu'en la répétant il s'y appliquera, il doit recommencer; mais, au cas contraire, c'est inutile. R. Hiya-Rouba dit : Je n'ai jamais pu m'appliquer; je l'ai voulu faire une fois, mais (par distraction) je me demandais qui entre le premier en présence du roi : Est-ce le chef de la captivité, ou le gouverneur? Samuel dit : Je me mis à compter les oiseaux. R. Boun bar-Hiya

passage se retrouve en des termes presque identiques, mais plutôt araméens, avec quelques additions insignifiantes.

[1] On reprend ici l'explication de l'ordre des dix-huit bénédictions de l'*'amida*, interrompue par une digression.

examinait les murs. Moi, dit R. Matneh, je rends grâce à ma tête de ce qu'elle s'incline toute seule, au moment de l'acte de grâce (tellement j'étais distrait).

5 (4). Les ouvriers peuvent faire cette lecture au haut d'un arbre ou d'un mur en construction, ce qui n'est pas permis pour la *prière* (ou *'amida*).

C'est exactement ce qu'on a enseigné (dans une *beraïtha*) : «Les ouvriers font cette lecture au haut de l'arbre, et les maçons au haut du mur.» On a encore dit, de même, que les ouvriers disent la prière de l'*'amida* du haut de l'olivier et en haut du figuier. Donc, pour les autres arbres, il faudrait descendre avant de prier, tandis que le maître d'une maison (qui n'éprouve pas de perte de temps préjudiciable en interrompant le travail) doit toujours descendre avant de prier. Pourquoi alors ne fait-on d'exception que pour celui qui est en haut de l'olivier et du figuier? C'est que, répondent R. Aba et R. Simon, la fatigue est grande de descendre et de remonter sur ces arbres (à cause de leur branchage).

Le portefaix peut lire le *schema'* en ayant la charge sur le dos; mais il ne doit commencer cette récitation ni en chargeant le fardeau ni en le déchargeant, parce qu'alors il est préoccupé. En tout cas, il ne doit pas réciter l'*'amida* avant d'être déchargé, à moins que sa charge ne dépasse pas une mesure de quatre *cab* (ce qui est peu). R. Yonathan y met pour condition de l'équilibrer. Comment doit-il s'y prendre? Disposer la charge de telle façon qu'il y en ait deux parts sur trois par devant, et une par derrière. Enfin on a enseigné qu'il ne faut pas cligner des yeux [1] en faisant cette lecture (c'est-à-dire faire signe à quelqu'un, ce qui détourne l'attention).

Les ouvriers qui travaillent auprès d'un maître de maison (et mangent chez lui) récitent la première des quatre bénédictions du repas, résument seulement la deuxième et la troisième, et terminent par la formule finale de la deuxième; mais, si le salaire de leur travail consiste dans le repas seul (comme ouvriers à la journée), ou s'ils s'attablent avec le maître de la maison, ils récitent les quatre bénédictions complètes. Cela prouve, dit R. Mena, qu'il est interdit de travailler pendant qu'on dit cette bénédiction; sans quoi, il n'eût pas été ordonné d'abréger l'action de grâce si l'on est au travail : on se fût contenté de dire qu'on peut travailler tout en récitant les bénédictions entières (donc, c'est interdit). R. Samuel bar-R. Isaac, au nom de B. Houna, dit : On ne doit pas se mettre à prier en ayant des pièces de monnaie en mains (car on est préoccupé); si on les a placées devant soi, c'est interdit, mais non si on les a mises

[1] Babli, tr. *Yomâ*, fol. 19[b].

derrière soi (parce qu'alors on n'y pense pas autant). R. Yossé les enveloppait dans une pièce d'étoffe (sans contact immédiat) et les gardait à la main. C'est de la même façon que doit agir celui qui a la garde d'un dépôt (au point de vue juridique), selon la règle établie ailleurs [1] par R. Isaac : *Tu serreras l'argent dans ta main*, est-il dit (Deutéronome, XIV, 25); cela indique qu'il faut le garder en mains. C'est aussi ce qu'a enseigné R. Yossé bar-Abin à R. Hillel, son gendre. R. Ézéchias et R. Jacob bar-Aha étaient assis en un endroit, et le second avait de l'argent devant lui. Au moment de la prière, il le retira de la bourse et le donna à garder au domestique de R. Ézéchias; puis il attacha son vêtement à celui du domestique (afin de se prémunir contre toute tentative de vol). Celui-ci défit le lien et voulut fuir; R. Jacob s'en aperçut, et il lui cria : «Mon argent!» (Cette plaisanterie prouve qu'on ne le gardait pas en mains.)

R. Hanina dit : Même en ayant un seau d'eau sur l'épaule (ce qui est embarrassant), on peut réciter le *schema'* et dire les prières. C'est que, dit R. Houna, ces prières n'exigent pas d'attention soutenue. R. Mena dit : J'en ai fait le sujet d'une objection devant R. Pinehas; et, même en admettant que le *schema'* exige une attention soutenue, il n'en faut pas pour l'*'amida*. R. Yossé déclare que l'avis de R. Hanina (qui permet de garder l'eau sur l'épaule pendant le *schema'*) est conforme à ce qu'a dit R. Jacob bar-Aha au nom de R. Yochanan : Si l'on examine à fond cette question de transport, on verra qu'elle dénote peu de respect pour la Loi (on ferait mieux de se décharger d'abord du fardeau).

6 (5). Le fiancé est dispensé de cette lecture la première nuit de ses noces jusqu'au samedi soir suivant, aussi longtemps qu'il n'a pas accompli le devoir conjugal. Il arriva à R. Gamaliel de lire le *schema'* la première nuit de son mariage : «Maître, lui dirent ses disciples, ne nous as-tu pas enseigné que tout fiancé en est dispensé? — C'est vrai, dit-il; mais je ne saurais vous écouter pour oublier un instant la profession de foi juive.»

7 (6). De même, R. Gamaliel se rendit au bain la nuit de la mort de sa femme : «Ne nous as-tu pas appris, lui dirent-ils, qu'il est interdit aux parents du défunt de se baigner aux premiers jours du deuil? — Oui, dit-il; mais je ne me porte pas comme tout le monde et je suis d'une constitution faible [2].»

Quel est celui qui enseigne qu'il est interdit à une personne en deuil de se

[1] Babli, tr. *Baba Metsia*, fol. 42ª. — [2] Il y a dans le texte le terme grec ἀσθενής, *je suis délicat*.

baigner toute la première semaine? C'est R. Nathan. Lorsqu'un cas pareil survint à R. Amé, il demanda à R. Hiya bar-Ba ce qu'il fallait faire; et celui-ci fut de l'avis de R. Nathan, c'est-à-dire qu'il faut attendre tous les sept jours. Lorsque cela arriva à R. Yossé, il demanda conseil à R. Ba bar-Cohen chez R. Acha, qui lui répondit le contraire. Lorsque cela arriva à R. Ame, il consulta Resch-Lakisch, qui fut également de l'avis de R. Nathan. N'y a-t-il pas là, lui dit-on, deux faits? Non, répondit-on; nous l'attribuons à R. Hiya bar-Ba, et vous l'attribuez à Resch-Lakisch (au fond, c'est la même chose). On peut encore le prouver par ceci : c'est que R. Ḥama, le père de R. Oschia, auquel le même fait arriva, demanda l'avis des rabbins, qui lui interdirent le bain. R. Yossé demanda : De quels rabbins s'agit-il là? Est-ce de ceux d'ici (de Jérusalem et de la Palestine) ou de ceux du Midi (de Babylone)? S'il s'agit des rabbins d'ici, cela se comprend qu'on les ait consultés; mais s'il s'agit de ceux du Midi, comment admettre que, se trouvant en présence de grands hommes, on se soit adressé à leurs inférieurs? En outre, s'il s'agit de ceux du Midi, comment expliquer la contradiction qu'il y a entre ceux qui permettent le bain et le présent cas, où ils l'interdisent? N'a-t-on pas enseigné que, dans les localités où l'on a l'habitude de prendre un bain après l'enterrement d'un parent, on peut le faire, ainsi que cela se pratique dans le Midi? C'est que, répond R. Yossé bar-R. Boun, l'on permet le bain parce qu'on le suppose aussi nécessaire que de manger et de boire; et si d'autres le défendent, c'est qu'ils pensent qu'on en fera un sujet de plaisir; mais, au cas contraire, c'est permis. C'est ainsi que, lorsque Samuel bar-Abba fut affligé d'une maladie de la peau, on demanda à R. Yossé s'il lui était permis de prendre un bain : Quoi, répondit-il, il y a danger de vie, et vous le demandez? Cela ne fait pas l'objet d'un doute, fût-ce le neuf d'Ab, ou même le jour du Grand Pardon. R. Yossé bar-Hanina dit : Si on voit cette même personne faire une ablution, on ne peut la lui interdire, car on ne sait si c'est pour se purifier ou pour se rafraîchir le corps, vu qu'un bain pris à froid ne compte pas comme tel. R. Ba était du même avis. R. Acha enseigna que, lorsqu'on revient de voyage et que les pieds sont amollis, il est permis de les laver à l'eau.

La personne en deuil et celui qui a été mis en anathème peuvent, s'ils ont un voyage à faire, revêtir des sandales (interdites d'ordinaire) et les retirer en arrivant dans la ville. Il en est de même pour le jeûne d'Ab et pour tout autre jeûne public reconnu [1]. On a appris encore ceci : dans les endroits où l'on a l'habitude de s'informer, le samedi, de la santé des personnes en deuil, on le fait, ainsi que cela se pratique au Midi. R. Oschia Rouba se rendit dans un endroit; et comme il vit, un samedi, des gens en deuil, il leur présenta le salut :

[1] On sait qu'en ces jours l'ablution et la mise des sandales sont défendues.

Je ne sais, dit-il, quel est l'usage chez vous; mais je vous souhaite le salut, selon notre habitude.

R. Yossé bar-R. Halephta faisait l'éloge de R. Meir devant un habitant de Siphori et le nommait : grand homme, saint homme, homme modeste. Il vit une fois des personnes en deuil le samedi et il leur donna le salut : «Est-ce, lui dit-on, parce que tu es de son avis que tu fais son éloge? — Quel mal, répondit-il, y a-t-il à cela? J'ai vu le samedi des gens en deuil, et je les ai salués. — Vous pouvez, dit-il, connaître par là la force de son raisonnement (et en tirer une conclusion) : il est venu faire savoir que le deuil est suspendu le samedi.» Cela est conforme à ce verset (Proverbes, x, 22) qui dit : *La bénédiction de Dieu enrichit* (cela se rapporte à la bénédiction du samedi), et *il n'y aura plus de tristesse chez elle* (cela est relatif au deuil); comme il est dit de David (II Samuel, xix, 3) : *Le roi s'afflige de la perte de son fils* (où il s'agit aussi de deuil); donc, le samedi le deuil cesse.

8 (7). Lorsque mourut son serviteur Tobie, il agréa des condoléances : «Ne nous as-tu pas appris, lui dirent-ils encore, qu'on ne reçoit pas de consolations pour la mort des esclaves? — Mon serviteur Tobie, répondit-il, ne ressemblait pas aux autres esclaves, car il était honnête et pieux.»

Faut-il conclure de ces paroles que, pour d'autres gens libres, on accepte les consolations? Oui; aussi a-t-on enseigné avec précision : On n'accepte pas de consolations[1] pour la perte des esclaves. Lorsque la servante de R. Éliézer mourut, ses disciples entrèrent pour lui présenter des consolations, qu'il n'a pas acceptées. Pour les éviter, il se rendit dans la cour intérieure, et ils le suivirent; il rentra dans la maison, et ils l'y suivirent encore. Il me semblait, dit-il, que vous vous contentiez d'eau tiède, tandis que l'eau chaude même ne suffit pas pour vous brûler (c'est-à-dire que vous ne faites pas attention à mes recommandations les plus graves). N'a-t-on pas dit qu'on n'accepte pas de consolations pour la perte des esclaves? Ce n'est pas qu'on les considère les égaux des bêtes de somme; mais, si l'on n'accepte pas de consolations pour des gens libres qui vous sont étrangers, il en est à plus forte raison de même pour les esclaves. Aussi, lorsque quelqu'un perd son esclave ou une bête de somme, on lui dit : Dieu te remplacera ta perte. Lorsque mourut R. Hiya bar-Ada, neveu de Bar-Kapara, R. Éliézer accepta des consolations et le pleura, parce que R. Hiya b.-Ada avait été son disciple. Cela prouve qu'un élève doit vous être aussi cher qu'un fils. Il alla lui faire cette oraison funèbre :

[1] La formule des consolations et leur cérémonial se trouvent au chapitre III.

Il est dit : *Mon bien-aimé est descendu au jardin, au parterre des plantes aromatiques, pour paître son troupeau dans les jardins* (Cantique des cantiques, VI, 2). Comment se fait-il qu'après avoir parlé d'*un* jardin, il soit question de plusieurs? Voici l'interprétation de ce verset : *Mon bien-aimé*, c'est l'Éternel; *est descendu au jardin*, c'est-à-dire dans l'univers; *vers le parterre des plantes aromatiques*, c'est Israël; *pour faire paître son troupeau dans les jardins*, ce sont les autres nations de la terre; *et pour cueillir des roses*, ce sont les justes qu'il leur enlève. Citons un exemple comme comparaison : à quoi notre sujet ressemble-t-il? A un roi qui aurait un fils qu'il aimerait outre mesure. Que fait le roi? Il lui construit un jardin; lorsque le fils accomplit les volontés de son père, celui-ci parcourt l'univers pour examiner quelles sont les plus belles plantes, afin de les faire transporter dans le jardin de son fils. Mais, s'il est irrité de la conduite de son fils, il en arrache toutes les plantes. Il en est de même pour les israélites lorsqu'ils accomplissent la volonté du Seigneur : il parcourt le monde et il recherche quel sage il y a parmi les autres nations du monde, pour l'amener aux israélites et l'attacher à eux, comme, par exemple, Ietro et Rahab. Mais lorsqu'ils irritent le Seigneur, il leur enlève les justes qui sont parmi eux.

Un jour, R. Hiya bar-Aba et ses compagnons, ou, selon d'autres, R. Yossé bar-R. Halaphta et ses compagnons, ou bien encore R. Akiba et ses compagnons, étaient assis à étudier la loi sous un figuier. Or, le propriétaire l'examinait et en cueillait les fruits chaque jour. Comme les docteurs se crurent l'objet de ses soupçons, ils changèrent de place. Le lendemain, le propriétaire revint auprès d'eux et leur dit : Maîtres, pourquoi me privez-vous du plaisir de voir ce commandement (l'étude de la Loi) accompli chez moi? C'est que, répondirent-ils, nous avions peur d'être soupçonnés par toi. Le matin il est venu leur faire savoir le motif de sa conduite : c'est qu'il venait exposer les fruits à la fraîcheur du matin; mais comme, à l'arrivée des rayons du soleil, ils pourrissaient, le propriétaire les retirait. Cela prouve que le propriétaire du figuier savait à quel instant il faut en cueillir les produits. De même, le Très-Saint sait à quel instant les sages doivent se retirer du monde, et il les enlève.

Lorsque R. Boun bar-R. Hiya mourut, R. Zeira alla le pleurer : *Au cultivateur le repos est agréable*, est-il dit, *qu'il ait mangé peu ou beaucoup* (Ecclésiaste, V, 11); il n'est pas écrit *qu'il dorme peu ou beaucoup*, mais *qu'il mange peu ou beaucoup*[1]. A quoi ressemble le cas de R. Boun bar R. Hiya (mort jeune)? A un roi qui aurait engagé à son service beaucoup d'ouvriers, dont l'un était plus actif à son travail. En voyant cela, que fait le roi? Il l'emmène et fait avec lui des promenades en long et en large. Au soir, les ouvriers arrivent ponr se faire payer, et il paye également au complet celui avec lequel il s'était promené. A cette

[1] Le sommeil est l'image de la mort et le manger celle de la vie.

vue, ses compagnons se plaignent en disant : Nous nous sommes fatigués au travail toute la journée, et celui qui ne s'est donné de la peine que pendant deux heures reçoit autant de salaire que nous? C'est que, répondit le roi, celui-ci a accompli davantage en deux heures que vous dans une journée entière. De même, lorsque R. Boun eut étudié la loi jusqu'à l'âge de vingt-huit ans, il la connaissait mieux qu'un savant ou qu'un homme pieux qui l'aurait étudiée jusqu'à l'âge de cent ans.

A la mort de R. Simon bar-Zebid, R. Lia arriva pour faire son éloge funèbre: Quatre objets, dit-il, servent à l'usage habituel; et tous, s'ils sont perdus, peuvent se remplacer : *Il y a une mine pour l'argent et un endroit d'où l'on tire l'or pour l'affiner; le fer se retire de la poussière, et la pierre fournit l'airain* (Job, XXVIII, 1 et 2) : tous ces objets, s'ils sont perdus, peuvent être remplacés. Mais s'il meurt un savant, qui en présentera un autre en échange? Qui tiendra sa place? *Où trouver la sagesse et quelle est la place de l'intelligence? Ne se dérobe-t-elle pas à tout être vivant* (Job, XXVII, 12)? R. Lévi dit : Si les frères de Joseph ont eu le cœur troublé en faisant une trouvaille (l'argent retrouvé dans les sacs), comme il est écrit (Genèse, XLII, 28) : *Ils furent comme hors d'eux-mêmes*, à plus forte raison doit-il en être de même de nous, qui avons perdu R. Simon bar-Zebid!

Lorsque R. Lévi bar-Sisi mourut, le père de Samuel vint et fit son éloge funèbre; il dit : *Le but de tout le discours qui a été entendu, c'est d'inspirer la crainte de Dieu* (Ecclésiaste, XI, 15). A qui R. Lévi bar-Sisi ressemble-t-il? A un roi qui aurait une vigne, dans laquelle il y a cent ceps de raisins, produisant chaque année cent tonneaux de vin. Il s'est arrêté d'abord à cinquante, puis à quarante, puis à trente, puis à vingt, puis à dix, et enfin à un seul qui produit cent tonneaux de vin, et dont le goût lui semblait préférable à celui de toute la vigne. Ainsi en fut-il de R. Lévi bar-Sisi, que Dieu préférait à tous les hommes. C'est pourquoi il est écrit (*ibid.*) : *C'est là toute l'humanité*, c'est-à-dire : Celui-ci (R. Lévi) est l'équivalent de tous les hommes ensemble.

Le nommé Cahana était un jeune homme pieux et zélé lorsqu'il arriva ici (en Palestine); il fut aperçu par un homme sans foi et impie, qui lui demanda (pour le railler de sa piété) : Quelle voix y a-t-il en ce moment au ciel? (Que dit-on là-haut?) Il vient d'être décidé, dit-il, que cet homme est condamné à mort. Et la prédiction se réalisa. Un autre le voit et lui adresse la même question. Même solution, aussi exactement prédite. Hélas! dit Cahana, pourquoi ai-je quitté mon pays et ses gens pieux, et suis-je venu ici commettre des péchés? Pourquoi suis-je venu prévoir la mort des enfants de la terre d'Israël? Je veux m'en aller et m'en retourner au pays d'où j'arrive? Il se rendit donc auprès de R. Yochanan et lui dit : Si un homme est méprisé

par sa mère (la Palestine), mais honoré et chéri par une autre femme de son père (Babylone), doit-il se rendre auprès de celle-ci? Oui, répondit R. Yochanan; et Cahana s'en retourna à Babylone. Lorsqu'il fut parti, on vint dire à R. Yochanan de quel côté Cahana s'était dirigé. Comment, dit le rabbi, il s'en va sans prendre congé! — Ce qu'il t'a demandé, lui dit-on, c'était sa manière de prendre congé (car, par sa mère et sa belle-mère, il voulait indiquer les deux pays qui le traitaient si différemment).

Lorsque R. Zeira arriva en Palestine, il alla se faire saigner; puis il voulut acheter une livre de viande au boucher (pour reprendre des forces pendant la convalescence). «Que coûte, lui demanda-t-il, cette mesure? — Cinquante pièces de monnaie et un coup à recevoir. — En voici soixante, lui dit-il; mais fais-moi grâce du coup.» L'autre refusa. — «En voici soixante-dix.» Nouveau refus. — «En voici quatre-vingts; en voici quatre-vingt-dix; en voici cent.» Toujours le même refus. — «Eh bien, donc, lui dit-il, fais selon ton habitude.» Vers le soir, il se rendit à la maison de prière : «Rabbins, leur dit-il, quel singulier usage vous avez chez vous, qu'un homme ne puisse manger une mesure de comestibles sans qu'on lui donne un coup? — Qui vous a fait croire cela, lui dirent-ils? — Un tel boucher, répondit-il.» On le fait chercher pour qu'il explique sa conduite, mais on ne trouva qu'une bière à emporter (il était mort subitement). «Quoi, lui dit Rabbi, tu as été tellement irrité que tu l'as voué à la mort? — Je vous jure, répondit Zeira, que je n'ai pas éprouvé de colère contre lui et que je me suis soumis à ce qui m'a paru être un usage local.»

Lorsque R. Yassa arriva ici (en Palestine), il se rendit, après s'être fait raser, aux eaux chaudes de Tibériade. Un mauvais plaisant le rencontre et lui donne un coup sur la nuque. Jusqu'à présent, dit R. Yassa, le collier de cet homme est libre (c'est-à-dire la corde qui doit l'étrangler n'est pas encore serrée, mais cela ne tardera pas). Sur ce, l'archonte (un magistrat romain) survint pour juger un brigand. Ledit moqueur assista au procès et voulut railler l'accusé. Le juge, s'adressant à ce dernier, lui dit : «Avais-tu des complices?» L'accusé lève les yeux, et, voyant celui qui le raille, il dit : «Celui-là qui se moque de moi m'a assisté.» On le saisit, on le juge, et il avoue qu'il a tué un homme. On les fit donc sortir tous deux chargés de deux poutres (pour être mis soit en croix[1], soit à la potence). A ce moment, comme R. Yassa sortait du bain, le condamné lui dit : «Ce collier qui tout à l'heure était libre est déjà serré. — C'est, répondit-il, ton mauvais sort qui en est la cause (et non l'affront que tu voulais me causer en me maltraitant).» N'est-il pas écrit : *Et maintenant ne vous moquez plus, de peur que vos liens ne se fortifient* (Isaïe, XXVIII,

[1] Jugement romain.

22)? R. Pinhas et R. Jérémie disent, au nom de R. Samuel bar-R. Isaac : La raillerie produit de mauvais effets; elle commence par faire souffrir, puis cause la destruction. Aussi est-il écrit après : *Elle a été détruite et anéantie sur toute la terre, comme je l'ai entendu de l'Éternel Sebaôth* (*Ibid.*).

9 (8). Si le fiancé désire faire la lecture du *schema'*, même la première nuit de son mariage, il le peut. Mais R. Siméon bar-Gamaliel dit qu'il n'est pas permis à chacun de s'arroger un vain titre.

On a enseigné ceci : Pour tout ce qui est une imposition de privations ou de souffrance (comme le jeûne), chacun peut se considérer, soit comme un particulier, soit comme un homme instruit (lequel d'ordinaire s'impose plus de sacrifices pour la religion); et l'on s'attirera les bénédictions du ciel. Mais on ne peut agir de même, à l'exception du savant, lorsqu'il s'agit d'une question de luxe ou d'honneurs (dans laquelle la vanité peut être mise en jeu), à moins que l'on n'ait été nommé administrateur de la communauté (auquel cas c'est maintenir la dignité de la fonction que de la rehausser par une marque extérieure d'éclat). Pour éviter la boue des routes[1], il est permis de marcher aux bords des champs cultivés (et non dans les plantations de safran, dont la perte serait trop sensible); mais on peut même traverser ces dernières, si la route est complétement défoncée (au point qu'il soit impossible d'y faire quelques pas). R. Abahou raconte qu'il arriva à R. Gamaliel et à R. Josué d'être obligés de longer les champs à cause de l'état détrempé de la route; et ils voyaient que R. Juda ben-Paphos s'enfonçait en allant vers eux. R. Gamaliel dit à R. Josué : « Quel est cet homme qui fait parade de ses scrupules au point de ne pas traverser les champs? — C'est, répondit son compagnon, R. Juda ben-Paphos, dont toutes les actions ont un but religieux. — Mais, objecta le premier, n'a-t-on pas enseigné que, lorsqu'il s'agit de s'attirer des louanges par des scrupules exagérés, on n'a pas le droit, si l'on est un simple particulier, de renchérir sur les prescriptions légales, à moins d'être l'administrateur de la communauté? — C'est vrai, répondit l'interlocuteur; mais on a aussi enseigné que, lorsqu'il s'agit de s'imposer des souffrances, chacun a le droit d'être scrupuleux; et il s'attirera les bénédictions du ciel » (or, c'était là le cas de Juda ben-Paphos). Toutefois, ajoute R. Zeira, on ne doit pas en faire une occasion de mépriser les autres (et il nous fait injure par ses procédés).

Une fois, R. Yassa et R. Samuel bar-R. Isaac étaient assis ensemble pour prendre le repas dans l'une des salles supérieures de la maison de réunion.

[1] Babli, tr. *Bava Kama*, fol. 81.

Lorsque l'instant de la prière survint, R. Samuel bar-R. Isaac se leva. R. Maische lui dit : Ce n'est pas là ce que nous a enseigné Rabbi : Si l'on a commencé le repas, dit-il, on n'a pas besoin de s'interrompre. Aussi Ezekia a-t-il enseigné que celui qui est dispensé d'accomplir une chose et l'accomplit cependant mérite le nom d'homme simple. Cependant, fut-il objecté, n'a-t-on pas appris que le fiancé est dispensé de la lecture du *schema'*, et pourtant, s'il veut, il peut le lire? On peut, répondit-il, supposer qu'il peut s'y appliquer aussi bien que R. Gamaliel. En effet, il renchérit un jour sur sa propre opinion, en lisant le *schema'* lorsqu'il en était dispensé; et, comme ses disciples lui firent observer qu'il se contredisait lui-même, il leur répondit : Je ne vous écoute pas, s'il s'agit de m'autoriser à me détourner de l'adoration de Dieu, même pour un instant.

CHAPITRE III[1].

1. Lors d'un décès, et aussi longtemps que le mort n'est pas enterré, ils (les proches parents) sont dispensés de la lecture du *schema'* et de la mise des phylactères. Quant aux porteurs, ainsi que leurs remplaçants et leurs adjoints, soit qu'ils se trouvent devant le cercueil, soit qu'ils le suivent[2], si l'on a besoin d'eux, ils sont dispensés de réciter le *schema'*; sinon, ils y sont obligés. Dans l'un et l'autre cas, ils sont dispensés de la prière d'*'amida*.

Nous avons enseigné qu'au premier jour de deuil, ils (les proches parents) ne mettent pas les phylactères; le second jour, ils y sont obligés. Mais, quand des étrangers arrivent (pour les consoler), il faut les retirer: c'est l'avis de R. Éléazar.

R. Yéhoschouah dit que, le premier et le deuxième jour, on ne met pas les phylactères, et que, le troisième, il faut les mettre sans plus les ôter. S'il en est ainsi (que le second jour encore on ne les mette pas), à quoi bon la Mischnâ enseigne-t-elle qu'on est dispensé de mettre les phylactères seulement quand le mort n'est pas enterré? C'est vrai; mais, de même qu'on a mentionné la dispense du *schema'* (en présence du mort), de même on a parlé de la dispense des phylactères, quoiqu'elle s'étende jusqu'au deuxième jour.

R. Zéra et R. Jérémie soutiennent, au nom de Rab, qu'on adopte la règle de R. Éléazar, concernant la mise des phylactères (le deuxième jour), et celle de R. Yéhoschouah (de ne pas les ôter à la vue des étrangers, si on les a). R. Zéra demande alors : Quand on a mis les phylactères le second jour, comme le veut R. Éléazar, ne faut-il pas les garder (à l'arrivée des étrangers), comme

[1] Traduit par M. L. Hollænderski.

[2] Des groupes étaient postés sur le passage du mort, et ils se chargeaient tour à tour de le porter, considérant cet acte comme une œuvre pie.

le veut R. Yéhoschouah? Oui, dit R. José, fils de Boun; si l'on a mis les phylactères le second jour, selon l'avis de R. Éléazar, il faut ne plus les ôter (à l'arrivée des étrangers), selon R. Yéhoschouah. Puisqu'il en est ainsi, on peut conclure que la règle est comme le veut R. Éléazar pour la mise.

R. Boun explique l'avis de la *Mischnâ* (pourquoi on est dispensé de réciter le *schema'* et de mettre des *théphilins*) et il dit : Il est écrit (dans le Pentateuque) : « Tu te rappelleras (en mettant les *théphilins* et en récitant le *schema'*) de la sortie d'Égypte tous les jours de ta vie. » Cela veut dire, selon lui, que, les jours où l'on s'occupe des vivants (des choses de ce monde terrestre), il faut mettre les *théphilins* et réciter le *schema'*; mais, les jours où l'on s'occupe des morts (de l'enterrement), on en est dispensé. Celui qui veut être sévère pour lui-même à ce sujet (et prier même le premier jour de deuil) doit en être empêché. Est-ce pour l'honneur du mort (qui est encore présent), ou bien pour qu'il s'occupe (personnellement) de l'enterrement? — Qu'importe? Quelle différence y a-t-il entre ces deux motifs? C'est que, s'il se trouvait des hommes qui pussent s'occuper des devoirs funéraires, il pourrait réciter les prières; or, il vaut mieux admettre que c'est pour honorer le mort. C'est donc interdit de toutes façons. Ce n'est pas à dire que le motif réel soit pour qu'il puisse s'occuper de l'enterrement, attendu que, même aux jours de fête où l'on n'enterre pas, il est dispensé des préceptes, tels que le *loulab*[1] et le *schophar* (donc le motif de cette défense est l'égard dû aux morts). De même, d'après R. 'Hanina, il est permis d'aller, les samedis et fêtes, au delà de la limite sabbatique pour le service de la fiancée ou du mort, afin d'apporter le cercueil, les vêtements mortuaires, les flûtes de deuil, — comme aux jours de travail, — ainsi que pour amener des pleureuses (cela prouve encore que, même aux jours où l'on n'enterre pas les morts, il faut montrer le respect qui leur est dû).

A quelle époque doivent-ils (les proches parents) renverser les siéges (en signe de deuil)? — Aussitôt que le mort a été emporté de la maison, selon R. Éléazar. R. Yéhoschouah soutient (qu'on doit le faire) lorsqu'on couvre la bière. Quand R. Gamaliel mourut et qu'on l'emporta de sa maison, R. Éléazar ordonna à ses disciples de renverser les siéges, et, après qu'on eut fermé la bière, R. Yéhoschouah donna aussi cet ordre. Les disciples répondirent alors à ce dernier : Nous l'avons déjà fait sur l'ordre de l'ancien (R. Éléazar).

La veille du samedi on redresse les siéges, et le samedi soir, on les renverse de nouveau.

Nous avons enseigné que les hommes en deuil doivent plier leurs sophas; R. Simon, fils d'Éléazar, dit qu'il suffit d'en relâcher les courroies (parce qu'alors ils ne sont pas aussi agréables et le deuil est constaté). R. José, au nom

[1] Voir, plus haut, p. 29, n. 1, et plus loin, p. 104, n. 1.

de R. Yéhoschouah, fils de Lévi, soutient l'avis de R. Simon. R. Jacob, fils d'A'ha, au nom de R. José, dit : Pour un lit auquel sont appliquées de longues tiges [1], il suffit de les ôter (parce qu'alors on est sur la dure).

Ces deux espèces de lits diffèrent un peu. R. Jérémie les explique ainsi : Celui auquel des courroies sont attachées par-dessus est un *mitta*, tandis que le *dargash* a ses courroies en dessous (au bas). Mais n'avons-nous pas appris [2] que le *mitta* et le *arssé* (une autre espèce de lit) deviennent susceptibles d'impureté, quand ils sont polis avec de la peau de poisson (pour les adoucir)? Si ces lits ont des courroies au-dessous, pourquoi les polir? (Donc le *mitta* est pourvu de courroies!) R. Éléazar répond que cette Mischnâ parle des lits de *kithrine*, qui doivent être polis puisqu'ils ont des trous (pour y passer les courroies).

Pourquoi renverse-t-on les siéges? — R. Krispa l'explique au nom de R. Yo'hanan, en rappelant un verset de Job (II, 4) : « Ils s'assirent avec lui à terre, » et non *sur* la terre. Cela prouve que les siéges étaient renversés ou penchés à terre. Bar Kapara en donne une autre explication : Dieu, dit-il, vous a donné une forme à son image [3], maintenant renversée (morte) en punition de vos péchés; en conséquence, renversez aussi votre couche. Selon d'autres, bar-Kapara dit ceci : Vous devez tourner votre couche (le lit) qui a donné l'origine à l'homme. — R. Jonas et R. José, au nom de R. Simon, fils de Lakisch, s'expliquent également : l'un dit que l'homme en deuil doit se reposer sur le lit renversé, parce que ce changement de position (du lit) doit, lorsqu'il s'éveille, lui rappeler qu'il est affligé; l'autre dit que son propre changement (son incommodité) l'éveille forcément et lui rappelle (qu'il est en deuil).

L'homme en deuil, aussi longtemps que le mort n'est pas enterré, doit prendre ses repas chez un voisin, et, s'il n'a pas de voisins, il mangera dans une autre chambre (de sa demeure); à défaut de celle-ci, il fera une séparation (entre lui et le mort); mais, dans l'impossibilité de la faire, il doit se tourner, au moins pour manger, vers le mur opposé. Dans tous les cas, il faut être frugal. Il ne doit pas manger de viande ni boire de vin, ni s'étendre sur un sopha pour manger. Il est exclu de la bénédiction collective après le repas. Et s'il fait cette bénédiction (à haute voix) — ce qu'il ne doit pas faire, — les autres ne répondront pas : *Amen*. Et quand ceux-ci la font, il ne doit pas répondre non plus : *Amen*.

Toutes ces dispositions ne sont applicables qu'aux jours de la semaine et non pas au samedi.

R. Simon, fils de Gamaliel, dit : Puisqu'il est permis (à l'homme en deuil)

[1] Quatre battants aux coins de lit, sur lesquels on mettait une planche qui servait à supporter le tapis.

[2] Mischnâ, VI[e] partie, traité *Kelîme* (ch. XVI, § 1).

[3] Genèse, I, 26.

de prendre ses repas le samedi (comme à l'ordinaire), il est donc obligé aussi d'accomplir tous les devoirs religieux qui sont attachés à ce jour, car, si cette règle est faite en faveur de son existence temporelle, il doit en être à plus forte raison de même pour ce qui regarde la vie religieuse. R. Yéhouda, fils de Pazzi, au nom de R. Yéhoschouah, fils de Lévi, est du même avis.

Après avoir remis le mort à la congrégation funéraire ou seulement aux porteurs du cercueil, il est permis (aux hommes en deuil) de manger et de boire. Par exemple, quand R. Yossé mourut, R. Yé'hia, fils de Vava, fournit le premier repas aux hommes en deuil; il leur donna de la viande à manger et du vin à boire. A la mort de R. 'Haïa bar-Abba, R. Samuel, fils de R. Isaac, fit de même; et à la mort de ce dernier, c'est R. Zéïra qui fournit le (premier) repas aux *abélim* (affligés), en leur donnant à manger des lentilles, et il leur dit : J'agis selon la coutume [1]. — R. Zéïra, avant sa mort, ordonna que les hommes en deuil ne mangeassent pas du tout le premier jour; mais le lendemain ils pourraient se nourrir de leurs propres biens [2]. — Lorsque R. Isaac, fils de Rab, se trouva à Tuba, un malheur le frappa. R. Mané et R. Youdan vinrent lui rendre la visite de condoléance et ils burent chez lui du bon vin qui les mit en gaieté. Le lendemain, quand ils renouvelèrent cette visite, R. Isaac leur dit : Était-il convenable de boire tant de vin chez un *abel?* Il ne vous manquait hier que de vous mettre à danser. On boit chez l'*abel* dix verres de vin : deux avant le repas, cinq pendant le repas et trois à la fin. Ces trois derniers verres sont ainsi répartis : l'un, en faisant la bénédiction; le second, en signe de charité; le dernier, à la consolation des affligés. — Quand R. Gamaliel mourut, on ajouta à ce nombre encore trois verres : l'un, en l'honneur du '*hazan* (officiant); le second, en l'honneur du chef de la synagogue, et le troisième à la mémoire du défunt [3]. Mais, quand le *Beth-Dine* (le synode) vit qu'on s'enivrait de plus en plus, il défendit de boire les trois verres additionnels et ne laissa subsister que l'ancien usage (des dix coupes).

Un disciple qui est *cohen* (descendant de la famille du grand prêtre Aaron) doit-il se profaner [4] en s'occupant du service funéraire de son maître, pour lui rendre honneur? L'exemple suivant peut servir de réponse. — Quand le beau-père et maître du R. Yanaï Zéïri mourut, celui-ci (qui était *cohen*) adressa cette question à R. José, et reçut une réponse négative. — R. A'hi l'entendit

[1] Dans le traité du Talmud *Baba-Bathra,* nous trouvons l'explication de cet usage : de même que la lentille, dit-on, n'a pas (comme les autres fèves) de cotylédon, ainsi l'affligé est muet.

[2] D'après un ancien usage, les amis, les proches voisins invitaient au repas les gens en deuil, ou ils leur envoyaient des mets. L'envoi des mets est encore pratiqué parmi les Juifs pieux de nos jours.

[3] Usage tombé en désuétude chez les Juifs et qui s'est répandu ailleurs.

[4] Lévitique.

et soutint le contraire. Quand R. José mourut, ses disciples s'occupèrent du service funéraire, mangèrent de la viande et burent du vin. R. Mané leur en fit des reproches, en disant qu'ils avaient manqué à l'une de ces deux règles : Si vous vous comptez parmi les hommes en deuil, vous ne deviez pas manger de la viande ni boire du vin (pendant que le mort était présent) ; mais, si vous n'êtes pas considérés comme proches parents du défunt, pourquoi vous êtes-vous profanés ? Donc vous avez eu tort.

Lorsqu'un *cohen* se trouve dans la synagogue en s'occupant de l'étude de la Loi et qu'on y apporte un mort, doit-il s'interrompre et quitter la synagogue ou non ? Le fait suivant sert de réponse : On apporta une fois un mort (dans la synagogue) pendant que R. José s'y trouvait à étudier la Loi, et il ne fit pas d'observation aux *cohanîm*, ni à ceux qui sortaient, ni à ceux qui restaient. R. Néhémia, fils de R. 'Hiia, fils d'Abba, a raconté que son père (qui était *cohen*) ne passa jamais, pour aller aux salles d'étude, par les passages de *kissrine* où les morts étaient enterrés (il faisait un détour). R. Ami, R. Hiski, R. Cohen et R. Jacob, fils d'A'hé, se promenaient dans les rues de Siphora et ils arrivèrent dans un cimetière ; alors R. Cohen se détourna. A l'autre côté du passage, il revint les rejoindre et leur demanda : Sur quoi avez-vous étudié pendant mon absence ? — R. 'Hiski défendit au R. Jacob de le lui dire ; on en ignore le motif : ou parce que R. 'Hiski était fâché de son absence (vu que R. Cohen devait savoir qu'on ne doit pas s'interrompre au risque de se profaner pendant que l'on s'occupe de la *thora*), ou parce qu'il avait fait une promenade.

Nous avons enseigné qu'il est permis à un *cohen* de se rendre à l'étranger (hors de la Palestine) pour y juger une affaire pécuniaire ou criminelle, pour constater la nouvelle lune, pour l'établissement de l'année bissextile, pour réclamer seulement (par voie de justice) un champ à un non-israélite, pour protester contre un propriétaire illégitime, pour étudier la Loi ou pour épouser une femme. R. Yéhouda ajoute : S'il y a un maître (en Palestine), il ne doit pas franchir la frontière. R. José soutient le contraire : il peut s'y rendre, même quand il y a un maître en Palestine (pour ses études), car, ajoute-t-il, il faut pouvoir choisir son maître. Ce même Rabbi raconte ensuite (pour appuyer sa sentence) que Joseph Cohen suivit son maître à Sidon (hors de la Palestine), et cependant il n'est permis à un cohen d'aller à l'étranger que pour y chercher la femme qui lui est déjà promise.

Au moment de la bénédiction sacerdotale dans la synagogue, faut-il, quand on y apporte un mort, que les *cohanîm* qui font cette bénédiction sortent (du temple) ou non ? — Magbila, le frère de R. Abba, fils de Cohen, soutenait devant R. José, au nom de R. A'ha, qu'ils ne doivent pas quitter leur place en présence du mort ; R. A'ha, en entendant cela, nia avoir émis cette opinion, et il ajouta : Magbila a pu se méprendre sur le sens de mes paroles,

que j'ai répétées d'après R. Yéhouda, fils de Pazzi, qui enseigna, au nom de R. Éléazar, qu'un *cohen* qui, se trouvant dans la synagogue au moment où l'on fait la bénédiction sacerdotale, n'y prend pas part, manque à un commandement positif (que le *cohen* doit pratiquer). Magbila a donc pu croire qu'un tel commandement peut être subordonné à un commandement négatif[1]. Mais (je crois) que même cet avis, Magbila n'a pu l'entendre de moi; amenez-le-moi donc, je veux lui infliger la punition des *malkoth* (coups de lanière pour son mensonge).

Dans la synagogue (appelée) *madotha* de la ville de *Kissrie*, justement au moment où l'on faisait la bénédiction sacerdotale et où se trouvait exposé un mort, les *cohanîm* qui s'occupaient des études de la *thora* n'avaient point demandé à (leur maître) R. Abouha s'ils devaient se joindre aux *cohanîm* pour faire la bénédiction (et ils continuaient leurs études). Et quand l'heure du repas fut arrivée, ils lui en firent l'observation et demandèrent à sortir (à cause de la présence du mort). R. Abouha répondit alors : Vous ne m'avez point consulté pour l'abstention de la bénédiction (qui est un commandement positif), et vous me consultez pour savoir si vous devez prendre votre repas (ce qui est légitimement permis)? — En entendant cela, les *cohanîm* s'empressèrent de sortir.

R. Yanaï rapporte qu'un *cohen* peut aller voir (même dans un endroit profane) une personne royale. Quand Dioclétien vint à Tyr, on vit R. 'Hiia, fils d'Abba (qui était *cohen*), traverser le cimetière pour aller au-devant de ce monarque. R. 'Hiski et R. Jérémie disaient, au nom de R. Yo'hanan, que c'est presque un honneur religieux de contempler les grands personnages du royaume, afin que nous puissions distinguer des princes israélites de la race de David.

Un *cohen* peut-il se profaner (aller à l'enterrement) d'un *nassi* (patriarche)? —Certes, quand R. Yéhouda le nassi mourut, R. Yanaï fit proclamer que, en l'honneur du nassi, les lois du sacerdoce étaient suspendues ce jour-là. Quand R. Yéhouda le nassi, le petit-fils de R. Yéhouda le patriarche, eut expiré, R. Hiia, fils d'Abba, fit entrer R. Zéïra (qui était *cohen*) dans la synagogue appelée *Gouffna*, de la ville de Siphoré (où se trouvait exposé le mort). Le jour où Noaroée, la sœur de R. Yéhouda le nassi, mourut, R. 'Hanina envoya chercher R. Mané (pour assister à la cérémonie funèbre); mais, au lieu de venir, R. Mané répondit : Puisque, quand le nassi est vivant (et se trouve dans un endroit profane), le *cohen* ne doit pas y aller (pour lui rendre hon-

[1] Faire la bénédiction sacerdotale est un commandement *positif*, puisque Dieu a ordonné à Aaron et à ses fils de la faire; et ne pas se profaner auprès d'un mort est un commandement *négatif*.

neur), bien plus, quand il est mort (et surtout à la mort de sa sœur), n'a-t-il pas besoin d'aller se profaner. A quoi R. Nazzi répondit : Ce dernier cas est exceptionnel, et pour cela, on doit accomplir un devoir religieux auquel tout israélite est obligé, en l'honneur de son frère. Un *cohen* peut-il se profaner pour l'honneur de son père ou celui de sa mère (et sortir pour les voir des limites de la Palestine)? R. Yessé aussi, à la nouvelle de l'arrivée de sa mère à Bozzéra, demanda à R. Yo'hanan s'il pouvait y aller. Celui-ci répondit : S'il y a danger (pour sa mère, et que sa présence puisse l'en tirer), il ne faut pas hésiter; mais s'il ne s'agit que d'honneur envers les parents, la décision peut être douteuse. Mais, comme R. Yessé insistait, l'autre lui dit : Puisque tu es décidé à partir, va et reviens en paix. — R. Samuel bar-Isaac l'entendit et crut que cette décision n'était pas sincère. R. Éléazar ajouta alors : On n'a pas besoin d'une autorisation plus formelle (que celle de R. Yo'hanan).

Un *cohen* peut-il se rendre impur (en rejoignant un convoi funèbre) en l'honneur de la communauté? Oui, quand on est arrivé en présence de deux routes, l'une longue mais pure, l'autre courte mais impure (où des morts sont enterrés); si le public suit la plus longue, le *cohen* ne doit pas les détromper et la suivre aussi; mais, si le public suit le chemin court, le *cohen* ne doit pas s'en écarter, puisqu'il doit agir pour l'honneur du public. — Cette règle n'est appliquée qu'aux cas considérés comme impurs, d'après les docteurs; mais, dans tous ceux qui sont défendus par la *thora* (Pentateuque), il faut s'en rapporter à la décision de R. Zéïra, qui dit: Le respect dû au public est tel qu'il l'emporte pour un moment sur un commandement négatif.

R. Jonas et R. José Galilé, au nom de R. José, fils de 'Hanina, rapportent qu'on ne doit pas discuter sur la *thora* (la Loi) en présence d'un mort. Cependant nous trouvons qu'en présence du corps de R. Samuel, fils de Zadoc, R. Yo'hanan demanda à R. Yané son opinion sur cette question : Peut-on réserver les revenus réalisés d'un holocauste pour les dépenses de réparations du temple? Et R. Yané en a donné la solution (ce qui prouve qu'on peut discuter sur la Loi, en présence d'un mort). Mais on suppose que cette conversation (entre les deux rabbins) avait eu lieu à une certaine distance du mort, ou après la cérémonie funèbre. Nous trouvons aussi que R. Jérémie posa à R. Zéïra plusieurs questions à résoudre, en présence du corps mort de R. Samuel, fils d'Isaac, avant que la cérémonie fût achevée (ce qui prouve encore qu'il est permis de discuter la Loi devant le mort). Mais on réplique que cela s'est passé loin du mort (à l'écart), et non pas auprès de lui.

On a enseigné que les porteurs du corps mort (du cercueil) doivent se tenir déchaussés (pendant le trajet), car il peut arriver que la chaussure de

l'un d'eux se déchire, et il serait interrompu dans l'exercice de ce devoir religieux.

Au milieu d'une conversation, R. Zéïra s'affaissa et on s'aperçut qu'il était évanoui. Et quand il fut revenu à lui, on lui demanda la cause de sa faiblesse; il répondit: Cela m'est arrivé à la suite de notre entretien sur le passage (de l'Ecclésiaste, VII, 2): *Et que lui qui est vivant prenne cela* (la mort) *à cœur.*

2. Après l'enterrement et au retour, on doit faire la récitation du *schema'*, si on a le temps de le commencer et de le finir avant d'arriver au cercle (qu'on fait autour des gens en deuil pour les consoler); sinon, il vaut mieux ne pas la commencer. Ceux qui se tiennent à l'intérieur du cercle en sont dispensés, mais non ceux qui sont à l'extérieur (et qui ne voient pas les gens en deuil).

Nous enseignons : il ne faut emporter le mort qu'une heure avant ou une heure après le temps (prescrit) pour la récitation du *schema'*, afin de pouvoir la faire et prier (avec le public). — Cependant nous lisons (dans la Mischnâ ci-dessus) qu'après l'enterrement et au retour on doit réciter le *schema'*, si on a le temps de le commencer et de le finir avant d'arriver au cercle. Donc, ce que nous venons d'ajouter, qu'on laisse une heure avant ou après (l'enterrement), n'est-ce pas superflu? Non, cette latitude est réservée à ceux qui peuvent se tromper ou manquer (involontairement) l'heure indiquée (pour les prières).

Nous enseignons que les gens en deuil et les assistants (à la cérémonie funèbre), s'ils ne peuvent finir la cérémonie à temps, doivent l'interrompre pour réciter le *schema'* (seulement) et non pour faire la prière (celle-ci étant plus longue). Mais il est arrivé déjà que nos docteurs avaient interrompu la cérémonie (funèbre) pour réciter le *schema'*, ainsi que pour faire la prière. Nous lisons dans la *Mischnâ* qu'on peut commencer le *schema'* (avant d'arriver au cercle) si on peut le finir (sinon, il ne faut pas le commencer) : si nous soutenons qu'il faut interrompre la cérémonie pour réciter le *schema'*, ne va-t-il pas sans dire qu'on peut en commencer la récitation avant d'arriver au cercle? C'est qu'ici il s'agit du premier jour (de deuil), tandis qu'ailleurs il est question du second jour.

R. Samuel, fils d'Abdouma, dit : Si celui qui entre dans la synagogue (à l'heure de l'office) croit pouvoir finir sa prière avant que le *'hazan* (l'officiant) commence à répéter (l'*'amida*), afin de dire *Amen*, il peut la commencer et finir. L'un (des docteurs) soutenait qu'ici il s'agit d'avoir assez de temps pour dire *Amen* après la troisième section de l'*'amida;* selon l'autre, c'est dans le

cas où l'on croit pouvoir finir sa prière avant que le *'hazan* ait terminé la seizième section, afin de dire l'*amen*. — R. Pin'hass rapporte que ces deux (docteurs) ne sont point en désaccord, car le premier parle des prières de samedi, et le second de celles de tous les jours (de la semaine).

Nous enseignons que R. Yéhouda a dit : S'il y a un seul cercle, tous ceux qui s'y trouvent doivent prier, si c'est pour l'honneur des gens en deuil (qu'ils sont venus); mais les parents (qui prennent part au deuil) en sont dispensés. Ceux (des assistants) qui sont arrivés au lieu (où l'on fait la cérémonie de deuil) et qui sont tournés vers les affligés (qu'ils voient de près) sont dispensés de réciter le *schema'*, et les autres (qui ne voient pas les affligés) y sont obligés. C'est d'après la décision postérieure (d'après le texte de la Mischnâ qui dit) que ceux qui se tiennent à l'intérieur du cercle sont dispensés de réciter le *schema'*, mais non ceux qui sont à l'extérieur. Et ce que nous venons d'apprendre de l'obligation de le réciter pour ceux qui sont venus seulement pour l'honneur des gens, et de la dispense de le réciter pour ceux qui viennent consoler les affligés, est une sentence antérieure.

Nous avons appris[1] que lorsque le grand prêtre avait consolé les gens en deuil, le *ségan* (l'adjoint) les plaçait entre lui (le grand prêtre) et les assistants : ceux-ci alors passaient (l'un après l'autre, pour consoler les gens en deuil). R. 'Hanina rapporte qu'anciennement les assistants restaient (sur place) et les gens en deuil passaient devant eux. Mais comme, dans la ville de Siphorée, il a surgi des querelles (entre les assistants), R. José ben-'Halaphta décida que les gens en deuil resteraient et que les assistants passeraient (l'un après l'autre) pour les consoler. — R. Simon de Thossephta rapporte qu'on a rétabli de nouveau l'ancien usage.

3. Les femmes, les esclaves et les enfants sont dispensés de réciter le *schema'* et de mettre les *théphilins;* mais ils sont obligés de faire la prière et la bénédiction du repas et d'observer la loi de la *mézouza*[2].

La dispense des femmes (de la récitation du *schema'* et de la mise des *théphilins*) est basée sur le verset suivant : *Vous enseignerez mes commandements à vos fils* (seulement) *et non à vos filles.* — Et pourquoi la même dispense existe-t-elle pour les esclaves? — Parce qu'il est écrit : *Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu; il est* UN. — Ce qui veut dire que nous n'avons pas d'autre supérieur que

[1] Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 18.

[2] *Mézouza :* le parchemin qui contient les versets 4-9 du ch. VI et les versets 13-20 du ch. XI du Deutéronome et qu'on attache aux poteaux des portes, comme il est ordonné par ces mêmes versets.

Dieu, tandis que l'esclave est soumis à son maître. Et pourquoi les enfants en sont-ils dispensés? — C'est qu'il est écrit : *Afin que la loi divine soit dans ta bouche*, c'est-à-dire que tu sois assidu à l'étude de cette loi (et l'enfant ne l'est pas); mais ils sont tous (la femme, l'esclave et l'enfant) obligés de dire la prière (*'amida*), parce que chacun doit s'efforcer d'attirer sur soi la miséricorde divine. — Quant à l'observation de la *mézouza*, il est écrit : *Vous écrirez sur les portes de vos demeures* (la Loi). — Tous sont obligés de faire la bénédiction du repas, parce qu'il est écrit encore : *Vous mangerez, vous vous rassasierez et vous en rendrez grâces au Seigneur votre Dieu.*

On nous apprend[1] que tous les commandements positifs pour l'accomplissement desquels le temps est fixé sont seulement obligatoires pour les hommes et que les femmes en sont dispensées; mais les commandements pour l'accomplissement desquels le temps n'est pas précisé (c'est-à-dire qu'on peut accomplir à toute heure) sont obligatoires pour les hommes et les femmes. Quels sont les commandements pour lesquels le temps est précisé? Ce sont : la *soukka* (les tabernacles), le *schoffar* (les trompettes de *Rasch-haschana*) et les *théphilines* (les phylactères). Et quels sont ceux pour lesquels le temps n'est pas fixé? — Ce sont : la restitution des choses trouvées à leurs propriétaires; la prise des petits oiseaux en renvoyant leur mère dans son nid[2]; l'érection d'une galerie sur le toit (pour la sûreté des habitants) et le précepte des *tzitzithes*[3].

R. Simon dispense les femmes des *tzitzithes*, parce que, pour accomplir ce commandement, le temps est précisé, puisque tout vêtement destiné à l'usage de nuit n'a pas besoin d'avoir de *tzitzithes*. R. Lina expliquant le sens des docteurs (qui comptent les *tzitzithes* parmi les commandements pour l'accomplissement desquels le temps n'est pas précisé) dit : le vêtement du jour qu'on emploie aussi la nuit doit avoir des *tzitzithes*.

Nous enseignons que, pour tout commandement positif accompli par l'homme, il peut le faire (au temps prescrit) pour son prochain, excepté la bénédiction du repas. — Nous avons appris que, pour le devoir (religieux) auquel on n'est pas obligé, on ne peut pas en dispenser les autres qui y sont obligés (en les remplaçant). Mais (quant aux devoirs auxquels on est obligé), même après les avoir accomplis, on peut en remplir pour les autres et les en dispenser. — R. Laiia ajoute que, dans ce cas, la bénédiction du repas est exceptée (on ne peut pas la faire pour les autres), car il est écrit : *Tu mangeras, tu te rassasieras et tu béniras l'Éternel, ton Dieu.* Ce qui veut dire que chacun doit faire la bénédiction après son repas. — R. José et R. Yéhouda ben-Pazzi

[1] Babli, tr. *Kiddouschin*, fol. 29.

[2] Voir plus loin, ch. v, § 3.

[3] Les *tzitzithes* : franges aux coins des vêtements. «En voyant ces franges, est-il «dit, vous vous souviendrez des comman-«dements de l'Éternel et vous les obser-«verez.» (Nombres, v, 39.)

y comprennent le *schema'* et les prières que chacun doit faire par soi-même pour attirer la miséricorde divine.

Quelle différence y a-t-il entre *soukka* et *loulabe?* — C'est-à-dire : pourquoi faut-il faire la bénédiction de la *soukka* le soir (qui précède) le premier jour des tabernacles (une fois seulement), tandis que, pour le *loulabe*, il faut la faire tous les sept jours (tous les matins de la fête des tabernacles) ? — R. José et R. A'ha faisaient dans une assemblée la même question, et voici quelle fut la réponse : parce que le devoir est de rester dans les *soukkoths* (tabernacles) tous les sept jours (de la fête), y compris les nuits, tandis que le *loulabe* n'est obligatoire que pendant le jour (chaque jour à part). — R. Jacob Déromi objecte alors : L'étude de la Loi est aussi obligatoire la nuit comme le jour (et cependant il faut faire la bénédiction chaque fois qu'on s'y met). L'homme, répondit-il, peut s'abstenir de manger, pendant la fête, des choses qui n'exigent pas de bénédiction, comme, par exemple, des fruits qu'on peut manger hors des tabernacles (et dans ce cas on n'a pas besoin d'y passer son temps, ni de faire la bénédiction tous les jours), tandis que le *loulabe* est un commandement positif (pour chacun des sept jours de la fête). — Quant à la bénédiction à faire en se mettant à l'étude de la Loi, elle a lieu parce qu'il est écrit : *tu l'apprendras jour et nuit* (Psaume 1, 2).

Nous enseignons que le mari peut se faire réciter la bénédiction (du repas) par sa femme, par son domestique ou par son enfant. — Est-ce que R. A'ha n'a pas dit chez R. Néaraï, au nom de R. José, que, s'il est permis à l'enfant de réciter la bénédiction (du repas) à son père, c'est pour l'habituer à accomplir ce devoir? Au contraire, puisque l'enfant n'est pas obligé de pratiquer les commandements (comme nous l'avons dit plus haut), peut-il en dispenser son père ? C'est qu'il ne s'agit point ici de dispense ; seulement, l'enfant fait la bénédiction, et le père (s'il est ignorant) la répète (mot à mot), comme nous l'avons appris dans ce qui concerne la fête des tabernacles. On dit là que si l'esclave, la femme ou l'enfant récitent le *hallél* (divers chapitres des Psaumes) pour en dispenser les autres, ceux-ci doivent aussi le répéter (mot à mot). Cependant les docteurs le blâmaient (le père ignorant qui se fait réciter la bénédiction par son fils). Il convient peu, disent-ils, qu'un homme de vingt ans doive répéter ce que récite un enfant de dix ans.

4. L'homme impur (*baal-kéri*) ne fait qu'une récitation mentale, sans l'accompagner des bénédictions antérieures et postérieures. Il pense de même à la bénédiction qui suit le repas et non à celle qui le précède. Selon R. Yéhouda, il récite (par la pensée) les bénédictions qui précèdent et celles qui suivent.

On fait la récitation mentale dans un endroit où l'on n'a pas d'eau (pour se laver). Selon R. Méir, le *baal-kéri* (l'impur) qui n'a pas d'eau pour prendre la *thébila* (bain de purification) doit lire le *schema'* sans que ses propres oreilles l'entendent, mais il ne fait pas les bénédictions qui précèdent ni celles qui suivent (le *schema'*). Les docteurs lui permettent cependant de réciter le *schema'* à haute voix et de faire les bénédictions postérieures et antérieures.

Nous enseignons : Le *baal-kéri* qui est malade et sur qui on a versé neuf mesures (קבין) d'eau, et un autre (*baal-kéri* qui n'est pas malade) sur qui on a versé trois petites mesures (לוגין) d'eau, deviennent purs pour eux-mêmes (ils peuvent alors s'occuper des devoirs religieux), mais non pour pouvoir en remplacer d'autres (dans leurs obligations religieuses); ils ne le peuvent qu'après s'être plongés dans quarante mesures (סאה) d'eau [1]. R. Yéhouda est de cet avis.

D'après R. Jacob bar-A'ha, qui le soutenait au nom de R. José, et celui-ci au nom de R. Yéhoschoua ben-Levi, l'on ne devient *baal-kéri* (impur) qu'après avoir connu une femme. R. 'Houna dit que celui-là même est *baal-kéri* à qui le *kéri* (pollution) est arrivé en rêve; mais, selon R. Jonas et R. José, on devient *baal-kéri* (même sans rêver) dès qu'on s'en aperçoit (quel qu'en soit le motif).

Nous avons appris [2] qu'au jour du *kippour* (d'expiation), il est défendu de manger, de boire, de se laver (prendre un bain), de se parfumer, de mettre sa chaussure et de s'*approcher* de sa femme. A ce sujet nous avons encore appris (dans une *baraïthé*) que les *baal-kéri* (en s'apercevant du *kéri*, au jour du kippour) peuvent se plonger dans l'eau (pour se purifier), mais secrètement, ce qui n'est pas contraire à la sentence de R. Yéhouda ben-Levi, selon lequel on ne devient *baal-kéri* qu'après avoir connu une femme, car ce *baal-kéri* a pu connaître sa femme la veille du kippour et oublier de prendre son bain après. On a vu R. José ben 'Halaphta se plonger dans l'eau au jour du kippour. Pouvons-nous supposer ici que ce saint homme ait pu oublier de prendre son bain la veille, après avoir connu sa femme? C'est que, dit R. Jacob bar-Abbon, on n'avait institué la *thébila* (bain de purification) que pour distinguer l'homme du coq (cette bête qui s'approche et s'éloigne de ses poules, mange et s'en approche de nouveau). (Donc la *thébila* n'est point obligatoire pour les *baals-kéri*) et R. José ben-'Halaphta pouvait bien la négliger la veille du kippour. R. 'Hanina passant un matin, avant le jour, devant les portes de Moussi (où étaient les bains de Tibériade), y rencontra quelques-uns de ses disciples qu'il gronda, en disant qu'ils n'avaient pas besoin de perdre leur temps d'étude pour aller au bain avant le jour (pour se purifier), puisqu'ils pouvaient prendre

[1] La thébila (bain de purification) doit contenir au moins quarante mesures (סאה) d'eau pure (courante). — [2] Babli, tr. *Yôma*, fol. 74.

leur *thébila* le matin. Cela prouve que la *thébila* n'est pas imposée aux *baal-kéri* (même pour étudier la thora).

R. A'ha, au nom de R. Tan'han, se trouvant chez R. Yé'hiia, raconta qu'au temps de R. Yéhoschoua ben-Lévi, on voulut dispenser les hommes et les femmes de la *thébila* (après l'acte charnel), parce qu'il était arrivé, en Galilée, que plusieurs femmes se refroidirent (en prenant ce bain) et devinrent stériles. Mais R. Yéhoschoua s'y opposa en disant : « Vous voulez abolir une chose qui garde Israël du péché? » Comment la *thébila* nous empêche-t-elle de pécher? En voici un exemple : Il est arrivé qu'un surveillant de jardin était prêt à commettre un péché avec une femme mariée; mais ils voulaient d'abord s'assurer de pouvoir se purifier immédiatement après; pendant ce temps, des étrangers arrivèrent et ils furent empêchés de commettre le péché. Un autre, ayant voulu séduire une esclave du Rabba, reçut d'elle cette réponse et ce refus : « Je ne puis prendre la thébila que quand ma maîtresse en prend. — Toi (esclave) tu n'es considérée que comme une bête, lui dit le séducteur; donc tu n'as pas besoin de thébila. — As-tu oublié (répondit celle-ci), qu'il est écrit : que celui qui pèche avec une bête doit être mis à mort (lapidé)? » (Et ils ne péchèrent point.)

D'après R. Yé'hiia bar-Va, la *thébila* n'avait été introduite que dans l'intérêt de l'étude de la Loi : comme il n'y a pas de limites dans la connaissance de l'homme avec sa femme, cette connaissance a lieu trop souvent et on y perd trop de temps précieux pour l'étude[1].

Le *baal-kéri* (impur) ne doit assister à l'étude de la Loi (qu'après avoir pris la *thébila*). R. Yéouda bar-Titous et R. A'ha rapportent, au nom de R. Éliazare, que cette défense est basée sur ce verset : *Vous serez prêts le troisième jour et vous n'approcherez pas de la femme* (Exode, xix, 15).

Nous enseignons : Tout homme ou femme qui souffre de la gonorrhée ainsi que la femme dans son impureté menstruelle et l'accouchée, peuvent s'occuper de la lecture de la *thora* (la Loi), étudier le *midrasch* (exégèse) la *hala'ha* (partie légale du Talmud) et l'*agada* (partie éthique), tandis qu'au *baal-kéri* tout cela est défendu. Selon R. Abba bar-A'ha, au nom de Rabba, ils (*les baalé-kéri*) peuvent étudier la *hala'ha* et non pas l'*agada*, et, selon R. José, ils peuvent étudier la *hala'ha* qu'ils connaissent, mais non pas approfondir la *mischnâ*. Et d'après une autre explication de la sentence de R. José, ils peuvent tout étudier, mais ils ne doivent pas prononcer les noms sacrés de Dieu.

R. Séra (qui était *baal-kéri*) demanda à R. José s'il voulait étudier avec lui et avec R. Boun la *hala'ha*, où ils étaient versés, et il reçut de lui une réponse affirmative. R. Hiia bar-Abba (qui était *baal-kéri* également) a étudié avec son

[1] On peut y ajouter un autre motif : l'eau froide de *thébila* (bains froids) calme l'ardeur du sang. Cela est connu généralement.

fils R. Jérémie la *hala'ha* (dans la nuit même où il devint impur). Et au matin, il envoya son fils au travail, afin de le laisser libre pour prendre sa *thébila*. (Tout ceci prouve que le *baal-kéri* ne doit pas interrompre ses études pour prendre la *thébila*). Un docteur qui arriva à la ville de Netzibine, au moment de la lecture de la *thora*, s'arrêta à l'endroit des noms sacrés (qu'il n'osa pas prononcer). R. Yéhouda ben-Béthéra lui dit alors : «Continuez et éclairez-nous par vos paroles, car l'étude de la *thora* n'est point susceptible d'impureté.» Selon R. Jacob bar-A'ha, il faut suivre les principes adoptés par R. Éléï pour la question de la toison des brebis; ceux de R. Yaschiia, pour *kélaïm* (semences mélangées) et ceux de R. Yéhouda ben-Béthéra pour la question d'impureté. Le premier soutenait que le commandement concernant la toison des brebis n'est applicable qu'en Palestine; le deuxième, que la défense de la semence mélangée n'est enfreinte que si l'on sème ensemble d'un coup des grains de blé, d'orge et les pepins des raisins; le troisième, que l'étude de la *thora* n'est point susceptible d'impureté, c'est-à-dire que le *baal-kéri* n'a pas besoin de prendre un bain (*thébila*) pour se mettre à l'étude de la Loi. R. José ben-'Halaphta voyageait pendant une nuit obscure; étant arrivé à un endroit où il y avait un étang, il vit que son compagnon de voyage voulait s'y plonger. R. José s'y opposa. «Mais, dit l'autre, je veux me purifier après les relations que j'ai eues avec une femme mariée, qui de plus avait ses menstrues.» R. José lui défendit, malgré cela, de s'exposer au danger. Mais l'autre ne voulait point l'écouter et allait se plonger dans l'eau. Alors, R. José lui cria : Va et ne reviens plus (puisque tu me désobéis). C'est ce qui advint : l'imprudent se noya.

R. José ben-José se trouvant un jour sur un navire et apercevant un homme qui s'attachait à une corde pour se plonger dans la mer: «Ne t'expose pas au danger, lui dit-il. Mais j'ai faim, j'ai besoin de manger [1]. Tu peux prendre ta nourriture sans te purifier.» Arrivé à terre, le rabbi lui dit «: Ici tu dois (suivre ton scrupule) prendre la *thébila* avant tes repas; je ne te l'avais défendu que sur mer, où il y avait du danger.»

R. Yanaï dit: Les uns prétendent que le bain peut se composer d'eau stagnante; d'autres exigent qu'il soit formé d'eau courante. Celui qui veut être scrupuleux (en employant cette dernière) verra ses jours se prolonger.

5. Si quelqu'un, occupé à réciter la prière, se souvient qu'il est impur (*baal-kéri*), il ne devra pas s'interrompre, mais abréger (chaque section). S'il est descendu pour prendre un bain et qu'il ait encore

[1] Les Esséniens se purifiaient par l'eau avant de prendre leur nourriture.

le temps de monter et de se couvrir pour faire la récitation avant que le soleil brille, il devra le faire; sinon, il se baissera pour être couvert par l'eau et fera ainsi la récitation. Il ne devra pas se couvrir d'eau sale ou stagnante, ou ayant déjà servi, à moins d'y avoir ajouté une grande quantité d'eau (pure). De ces eaux et des immondices il faut s'éloigner de quatre coudées, pour prier.

L'avis de la *mischnâ* (qu'un *baal-kéri* ne doit pas s'interrompre dans la récitation des prières) ne s'applique qu'à la récitation en public; mais, s'il prie tout seul et se rappelle qu'il est impur, il doit s'interrompre pour prendre le bain. Et même, selon R. Yéhouda, s'il prie seul et qu'il n'ait pas d'eau pour se purifier, il ne doit pas suspendre la récitation; mais, s'il a de l'eau, il reste et se purifie (pour continuer la prière). R. Meyer, cependant, soutenait le contraire (plus haut).

R. Ami dit : Si un malade a connu sa femme, il doit prendre la *thébila* même en prévoyant le danger qu'il y a pour sa santé. Mais, s'il est devenu impur sans le vouloir (par pollution), il en est dispensé. R. 'Hagui, au nom de R. Abba bar-Zabdi, rapporte que dans ces deux cas il ne faut pas exiger qu'il prenne la *thébila*, afin de ne pas l'exposer au danger. Celui qui se provoque lui-même au *kéri*, s'il est malade, doit prendre un bain de neuf mesures ordinaires d'eau, pour se purifier; si c'est un homme bien portant, il en prendra un de quarante grandes mesures. Si le malade devient impur involontairement, il est dispensé de la *thébila*, tandis que le dernier, dans le même cas, doit se purifier dans une (*thébila*) de neuf mesures.

R. Zabdi, fils de R. Jacob bar-Zabdi, au nom de R. Jonas, dit : Dans une ville éloignée de l'eau courante (d'un fleuve ou étang), le *baal-kéri* peut réciter le *schema'* avant de se purifier (afin de ne pas manquer l'heure du matin prescrite pour le schema'), mais il doit faire les prières après avoir pris la *thébila*. L'homme délicat (faible) n'est pas obligé de se lever au point du jour (même si l'eau est près de la ville), pour prendre son bain (en cas d'impureté).

L'avis de la *mischnâ*, qu'un *baal-kéri* peut réciter le *schema'* en se trouvant au bain et en s'y couvrant (dans l'eau), s'applique seulement au cas où cette eau est trouble; mais si elle est pure, il ne doit pas réciter (car alors par en bas il voit ses parties honteuses); mais, s'il peut troubler l'eau en l'agitant avec ses pieds, il doit le faire et réciter le *schema'*.

Nous enseignons que, pour réciter le *schema'*, il faut s'éloigner de quatre aunes (אמות) des excréments humains et de la fiente de chien, (surtout) au moment où on les emploie pour apprêter les peaux (dans la tannerie).

Selon les Rabbis Jérémie, Zéri, Abina, Ama, Schamaï, Mana, Aboua, José ben-'Hanina, Samuel ben-Isaac, 'Hiia bar-Abba, José bar-Abbina et 'Hona, pour réciter le *schema'* et pour faire les prières, il faut s'éloigner de quatre aunes (אמות) de toutes eaux sales et fétides, d'un cadavre qui sent mauvais, d'excréments humains, d'immondices et d'urine, même de ceux des enfants qui mangent déjà un peu de pain (de la grandeur d'un demi-œuf, en une fois); de toutes fientes de bêtes, d'animaux et de celles même des volailles; enfin de toutes choses qui sont sales et infectes.

On demande à R. Aboua : Pourquoi faut-il s'éloigner des excréments et de l'urine d'un enfant (qui ne sentent pas)? C'est qu'il est écrit : *l'imagination du cœur des hommes est mauvaise dès leur enfance.* (Genèse, VIII, 21). Yadan ajoute que le mot *dès leur jeunesse* signifie : du jour de la naissance.

Nous trouvons que R. Laiia et ses compagnons, assis un soir devant un hôtel, sentirent une mauvaise odeur (sans savoir d'où cela venait); ils se demandèrent s'ils pouvaient parler (en cet endroit) de la Loi. R. Laiia répondit : S'il faisait jour, nous pourrions voir les immondices puantes (puisque nous les sentons, et elles doivent se trouver tout près de nous); donc nous devons nous abstenir (de parler de la *thora*) ou nous éloigner de quatre aunes.

Les Rabbis Zachaï, Simon ben-Gamaliel, Simon ben-Éliazare, Jacob ben-A'ha, Yé'hiia bar-Va et 'Hanina dirent que si dans une chambre de quatre aunes carrées (ou plus grande) il se trouve un urinoir, il faut y verser un quart de mesure d'eau (au moins), le couvrir et le cacher, pour pouvoir faire les prières obligatoires. Sur une petite quantité d'immondices, il suffit, selon R. Benjamin bar-Yaphéth, au nom de R. Yo'hanan, de jeter de l'eau. R. Jacob bar-Zabdi cracha sur une petite quantité d'ordures (croyant que cela suffirait pour les couvrir); R. Zéra lui reprochait cette insuffisance.

Il ne faut pas placer la caisse remplie de livres sous les pieds du lit (*nuptial*), mais sous la tête du lit. R. Abbin, au nom de Rabba-Ouna, ajoute: il faut que le lit soit élevé (au-dessus de la terre) de dix palmes au moins et que les cordes (du lit) ne touchent pas la caisse. R. José, remplaçant R. Samuel, fils de R. Isaac, approuva cette décision de Rabba-Ouna.

Il ne faut pas s'approcher de sa femme, dans la chambre où se trouve un *séphér-thora* (rouleau de la Loi), à moins qu'il ne soit placé dans un placard de dix palmes (plus haut que le lit), ou enveloppé dans un linge, selon R. Jérémie au nom de R. Aboua. R. Yéhoschoua ben-Lévi a mis (dans ce cas) un rideau devant la *thora.*

Il n'est pas permis de s'asseoir sur le banc où est placée la *thora*. Il est arrivé à R. Éléazar de s'apercevoir qu'il était assis sur un banc où se trouvait un *séphér-thora*, il se troubla et se leva en tremblant, comme quelqu'un qui aperçoit à côté de lui un serpent. Si le *séphér-thora* se trouve sur un autre

objet (comme sur une planche) posé sur le banc, on peut s'y asseoir. Quelle grosseur doit avoir cet objet (cette planche)? R. Abba, au nom de R. Houna, répond qu'il faut qu'elle (la planche) soit grosse comme le poing. R. Jérémie, au nom de R. Zéra, dit qu'il suffit que le *séphér-thora* soit placé au-dessus du siége (d'une hauteur ou épaisseur quelconque).

Monté sur un âne (ou un cheval) et ayant avec soi un bissac rempli de livres ou d'os de cadavre, il faut l'attacher derrière soi (c'est-à-dire qu'il ne faut pas s'asseoir dessus).

Les *théphilines* doivent être placées au-dessus du lit, du côté où repose la tête, et non pas aux pieds. R. Samuel, R. Abba et R. Éliazare disent, au nom de R. 'Hanina, que Rabbi accrochait ainsi ses théphilines. Selon R. 'Hiski, au nom de R. Aboua, il ne faut pas les accrocher, comme les *diklarès* (les vendeurs de chaînes) accrochent leur marchandise (sans attention) : on accroche les *théphilines* par les boîtes, en laissant pendre les courroies.

R. 'Halaphta apprend qu'il faut se retenir de bailler et de hoqueter pendant les prières. R. 'Hanina raconte avoir vu Rabbi qui, en faisant ses prières, mettait la main sur sa bouche s'il baillait ou éternuait, et ne crachait jamais (pendant les prières.) Selon R. Yo'hanan, on peut cracher, afin de ne pas avoir la bouche embarrassée pour faire les prières; mais il faut cracher à l'écart et du côté gauche et non pas du côté droit (celui-ci étant plus estimé), parce qu'il est écrit : *Il en tombera mille à ton côté* (gauche) *et dix mille à ta droite* (Psaume XCI, 7). R. Yéhoschoua ben-Lévi disait : Celui qui crache dans la synagogue (pendant la prière) se fait honte à lui-même. R. Jonas cependant y crachait, mais il le couvrait du pied.

Selon R. Abba, il ne faut cracher (pendant les prières) qu'après avoir fait quatre aunes de chemin. Selon R. José bar-Abbin, après avoir uriné où craché, il faut faire également un chemin de quatre aunes (avant de reprendre). R. Jacob bar-A'ha ajoute qu'il ne s'agit pas de faire le chemin de quatre aunes, mais seulement d'attendre un temps à peu près égal à ce parcours. R. Amma, d'accord avec ce dernier, l'explique ainsi : Si l'on était obligé de faire un chemin de quatre aunes, il se pourrait qu'en parcourant cet espace on arrivât à un endroit plus sale encore.

R. Abba, au nom de Rabba, dit : Il ne faut pas prier dans un endroit où il existe des immondices ou de l'urine non séchées. Guénouba ajoute : Pendant que l'endroit porte encore les traces de l'urine (il ne faut pas y faire ses prières). Selon Samuel (on peut faire ses prières) aussitôt que les immondices sont en train de sécher. Simon bar-Va, au nom de R. Yo'hanan, approuve Samuel. R. Jérémie et R. Zéra, au nom de Rabba, disent : Quand même les ordures seraient sèches comme des os, il ne faut pas faire ses prières. Samuel répète cependant ses paroles et les soutient. R. Simon bar-Va, au nom de R. Yo'hanan,

est d'accord en cela avec Samuel. 'Hiski dit alors : « Abbe (ou Rabbe) est plus scrupuleux pour l'urine que pour les immondices. » R. Manna lui répond : « Tu t'en rapportes donc à ce que Guénouha a dit au nom de Rabbe (plus haut)? »

(Suivent des détails d'impuretés relatives aux menstrues, etc.)

CHAPITRE IV[1].

1. La prière du matin se dit jusqu'à midi; jusqu'à la quatrième heure (dix heures), d'après R. Yehouda; celle de l'après-midi, jusqu'au soir; d'après R. Yehouda, jusqu'à la moitié des vêpres seulement[2]. La prière du soir n'a pas d'heure fixe (elle se dit pendant toute la nuit); quant aux prières additionnelles (des sabbats et jours de fête), on peut les réciter toute la journée.

Il est écrit : Aimer l'Éternel votre Dieu et le servir de tout votre cœur (Deutér. XI, 13); ce service de cœur n'est autre que la prière, ainsi qu'il est écrit encore : «Le Dieu que tu sers certainement te délivrera» (Daniel, 6, 17). Or, il n'y avait point de culte organisé à Babel; il s'agit donc uniquement de la prière. On ne peut admettre que ces prières se disent en même temps, car il est dit formellement : «Trois fois par jour il s'agenouillait» (Daniel, VI, 11). On ne peut non plus (pour faire ses prières) se tourner du côté que l'on veut, car il nous est enseigné par Daniel qu'il se trouvait trois ouvertures dans sa chambre du côté de Jérusalem (Daniel, VI, 11); est-ce à dire que ceci ne fut institué qu'à partir de l'exil? On ne peut l'admettre d'après ces paroles du texte : *Comme il l'avait fait précédemment* (Daniel, VI, 11); et par David nous apprenons qu'il y avait toujours des heures fixes pour la prière : «Le soir, le matin et à midi, je prie et je soupire; il entend ma voix» (Psaume LV, 18).

[1] Traduit par M. X. Z. qui nous a aussi aidé à reviser une partie de ce travail.

[2] En supposant que la journée et la nuit sont égales, c'est-à-dire de douze heures chacune, les vêpres commenceraient à deux heures et demie du soir : on pourrait donc, selon R. Yehouda, dire les vêpres jusqu'à quatre heures moins un quart, et à partir de là commencerait le moment de la prière du soir.

Par Anna nous apprenons qu'il ne faut pas trop élever la voix : *Anna parlait dans son cœur* (I Samuel, I, 13); il ne faut pas non plus réduire (la prière) à une simple méditation, car il est écrit : *Ses lèvres s'agitaient* (ibid.). Comment faire alors? Parler des lèvres. R. José bar-Hanina dit : Ce verset nous enseigne quatre choses : *Anna parlait à son cœur :* donc la prière exige l'attention; *ses lèvres étaient agitées :* il faut donc parler la prière; *on n'entendait pas sa voix :* on ne doit donc pas trop élever la voix; *Élie la prit pour une femme ivre :* ces dernières paroles prouvent qu'il est défendu de faire ses prières lorsqu'on est en état d'ivresse.

Il y a discussion au sujet du fait de Hanna bar-Aba, qui disait à ses condisciples : Je vais vous raconter une chose que j'ai vu faire par Rabe, que j'ai dite en présence de Samuel, lequel (comme marque de satisfaction) m'a embrassé sur la bouche (la voici) : En disant : «Loué sois-tu», on se courbe; arrivé au mot *Éternel*, on se redresse[1]; et Samuel a ajouté : Je puis donner le motif de cette habitude : c'est qu'il est écrit : *Dieu redresse ceux qui sont courbés* (Psaume CXLV, 12).

Je ne puis admettre cela, dit R. Ami, car n'est-il pas écrit : *Il est humilié devant mon nom* (Malachie, II, 5)? Cette observation serait juste, réplique R. Abine, s'il était écrit : *Il est humilié «par» mon nom;* mais il y a bien : «devant» mon nom; c'est-à-dire : avant d'avoir prononcé mon nom il est humilié (là on se courbe). R. Aba bar-Zabdi priait à haute voix. R. Jona, dans la synagogue, priait à voix basse; mais, lorsqu'il faisait la prière chez lui, il la disait à haute voix, afin que les membres de sa famille apprissent leurs prières par lui : en effet, ajoute R. Hanna, ils apprirent leurs prières par la récitation de mon père (R. Jona).

D'où ont-ils (les anciens) appris les trois prières? R. Schemuel bar-Nachméni : Elles sont établies par rapport aux trois modifications qui se succèdent tous les jours pour les créatures; ainsi, le matin, on doit dire : Je te rends grâces, Éternel mon Dieu et Dieu de mes pères, de ce que tu m'as fait sortir des ténèbres (de la nuit) à la lumière (du jour); l'après-midi on doit dire : Je te rends grâces, Éternel mon Dieu et Dieu de mes pères, de ce que tu m'a permis de voir le soleil au couchant comme au levant; le soir, on doit dire : Qu'il te soit agréable, Éternel mon Dieu et Dieu de mes pères, de me faire sortir des ténèbres à la lumière comme tu me l'as déjà fait. R. Yéhoschoua ben-Lévi : Ils les ont apprises (les trois prières) des patriarches; celle du matin d'Abraham : «Abraham se leva le matin (et se dirigea) vers l'endroit où il s'était tenu la veille devant Dieu» (Gen. XIX, 27); or, le mot *se tenir* (*amad*) signifie *prier*, comme il est dit : *Phinéas se tint* (*vayaamod*) et *pria* (Psaume CVI,

[1] Voir ci-dessus, ch. I, § 8.

30). La prière de l'après-midi nous vient d'Isaac : *Isaac sortit prier* (שוח) *dans les champs* (Genèse, xxiv, 63); ce terme *lasouach* signifie *prier;* ainsi (Psaume cii, 1) il est dit : *Prière de l'affligé qui est éperdu et qui répand sa plainte* (שיחו) *devant l'Éternel.*

Quant à la prière du soir, elle nous vient de Jacob : *Il arriva* (*vayifga*) *dans un endroit et y passa la nuit.* Ce mot *vayifga* signifie *prier*, comme dans ce mot *qu'ils prient* (yifgueou) *donc le Dieu sabaoth* (Jér. xxvii, 28), et encore : *ne me prie pas* (veal tifga bi) (*ibid*, vii, 17).

Les rabbins soutiennent que les prières ont été instituées parallèlement aux sacrifices quotidiens, celle du matin par rapport au sacrifice du matin : *Tu feras un agneau le matin* (Nombres, xxviii, 4), et de même pour celle de l'après-midi (*ibid.*).

Quant à la prière du soir, ils ne savaient à quoi la rattacher, et ils l'ont prescrite sans indiquer de motif; c'est pourquoi nous lisons dans la Mischnâ : Celle du soir n'a pas d'heure fixe. Selon R. Tanchouma, elle a été instituée en souvenir de la combustion des morceaux et des entrailles du sacrifice du soir qui se faisait sur l'autel pendant la nuit.

R. Yehouda (qui soutient que la prière du matin ne peut se dire que jusqu'à dix heures) appuie son dire sur la thora, car R. Ismaël enseignait : Il est écrit : *Lorsque le soleil s'échauffait, elle fondait* (Exode, xvi, 21), c'est-à-dire à la quatrième heure (dix heures); or, si l'on veut soutenir que ces mots indiquent la sixième heure, je répondrai que cette heure est indiquée par les mots suivants : *Il était assis à l'entrée de sa tente, le jour étant chaud* [kechôme] (Genèse, xviii, 1) ; donc les termes « le soleil était chaud » (wechame) doivent indiquer la quatrième heure. En outre, comme on explique que le terme *le matin*, qui se trouve à propos du sacrifice d'Abraham, signifie la quatrième heure, le même mot, reproduit dans le fait de la manne, doit avoir la même signification : A la quatrième heure (10 h.) le soleil est chaud, mais l'ombre est fraîche; mais à la sixième heure (midi) le soleil et l'ombre sont tous deux chauds.

En effet, les mots « le jour étant chaud (kechôme) » signifient, d'après R. Tanchouma, l'heure à laquelle aucune créature n'a d'ombre.

R. José priait à la troisième heure (9 h.); R. Chiya bar-Vava faisait de même; R. Berachiya Hamounia récitait le *schema'* d'abord, et les autres prières plus tard.

Mais, fut-il objecté, il a été décidé que celui qui récitait le *schema'* après la troisième heure ne perdait pas le mérite de sa prière, qui lui était compté comme étude de la Loi? (A quoi bon alors séparer, comme faisait R. Berachiya, le *schema'* du reste de la prière?) On répond que ceci n'a été dit qu'au cas où le *schema'* est récité à l'heure fixée.

On peut supposer que R. Yehouda (en fixant l'heure du *schema'* à la qua-

trième heure) s'appuie sur le fait suivant répété par R. Simon au nom de R. Yéhoschoua ben-Lévi : Sous la domination grecque[1], les Juifs assiégés dans le temple donnaient chaque jour deux vases d'or qu'ils passaient par-dessus la muraille, et en retour ils recevaient deux agneaux (pour le sacrifice quotidien); une fois (au lieu d'agneaux), les Grecs envoyèrent deux chevreaux, mais le saint [béni soit-il] ouvrit leurs yeux, et ils trouvèrent deux agneaux dans l'étable (du temple). A propos de ce fait, R. Youda bar-Aba témoigna que le sacrifice du matin se faisait à la quatrième heure. R. Lévi ajoute que sous le même règne ils (les Juifs) passaient deux vases d'or pour prix de deux agneaux; une fois on leur envoya deux porcs (par dérision); mais, à peine arrivés à moitié de la hauteur, les porcs se cramponnèrent à la muraille au point qu'elle fut ébranlée et lancée à plus de quarante parasanges du pays d'Israël; c'est à partir de ce moment que, par suite des péchés, le sacrifice quotidien fut interrompu et le temple détruit[2].

Sur quel motif s'appuient les rabbins? C'est qu'il est dit : *Deux pour chaque jour* (Nombres, XXVIII, 3); c'est-à-dire diviser le jour en deux. Quant à R. Yehouda, il explique ainsi le verset « deux par jour » : Présentez deux défenseurs chaque jour; ou bien égorgez à titre de sacrifices quotidiens (et non de sacrifices extraordinaires); ou bien égorgez-les en face du jour. C'est dans ce sens que la mischnâ nous enseigne[3]: Le sacrifice du matin était égorgé à l'angle nord-est de l'autel, près du deuxième anneau, et celui du soir à l'angle sud-est, près du deuxième anneau, et que celui du matin et celui du soir soient désignés d'avance.

R. Hiya, au nom de R. Yochanan, dit: Entre la prière *mincha* (de l'après-midi) et celle de *moussaph* (supplémentaire des fêtes), on donne la priorité à la première. On a voulu (dans les écoles) soutenir que cette règle ne s'appliquait que lorsqu'on n'a plus assez de temps pour dire les deux avant la nuit; mais R. Zera ainsi que R. Nathan bar-Toubi, au nom de R. Yochanan, affirment que cette règle subsiste même dans le cas contraire.

Mais, fut-il objecté, il a été dit qu'en récitant la prière de *minha* avant celle de *moussaph* on a accompli son devoir, mais qu'on ne doit pas le faire volontairement? Il s'agit alors, répondit-on, du cas où l'heure de *mincha* n'est pas encore arrivée. Ainsi R. Yéhoschoua ben-Lévi recommandait à ses élèves et

[1] Yavan; le Talmud qualifie ainsi la race des Séleucides, qui occupa, après la mort d'Alexandre, le trône syrien; le fait rapporté par le Talmud eut lieu sous le règne d'Antiochus Épiphane. (Voir *Les derniers jours de Jérusalem*, par M. F. de Saulcy; l'*Histoire d'Hérode*, p. 18.)

[2] Voyez Babli *Baba-kama*, p. 82; ce dernier fait, rapporté différemment, aurait eu lieu pendant la lutte d'Hyrcan et d'Aristobule. De là aussi la défense d'élever des porcs dans la Palestine. (Voir *Histoire d'Hérode*, par M. F. de Saulcy.)

[3] 5e partie, traité *Tamid*, ch. IV.

leur disait: Quand vous allez à un repas, ne vous mettez jamais à table, s'il est midi, avant d'avoir fait la prière de *mincha* (de crainte que le repas ne se prolonge trop, et que l'on ne laisse, soit la semaine, soit le samedi, dépasser l'heure de la prière). Mais quelle est l'heure rigoureuse de la prière de *mincha?* Onze heures moins un quart[1]. Nous apprenons en effet[2] que le sacrifice quotidien du soir était égorgé à la moitié de la huitième heure (2 h. 1/2 du soir) et déposé sur l'autel à la moitié de la neuvième heure (3 h. 1/2 du soir), excepté la veille de Pâque, où on l'avançait d'une heure (à cause de l'agneau pascal). On voit donc que l'heure de la prière de *mincha* commence tôt, et cela explique la recommandation de R. Yéhoschoua. R. Jérémie objecte ceci : Vous dites ici que le temps de dire le *minha* est de deux heures et demie, tandis que là (pour les sacrifices) vous lui donnez une durée de trois heures et demie? R. José répond que la comparaison entre la prière de *minha* et le sacrifice du soir n'est pas complète: elle ne doit s'appliquer qu'au sacrifice de l'encens qui se fait après; il s'appuie sur ce verset: *Que ma prière s'élève près de toi comme de l'encens*[3], *accepte l'élévation de mes mains comme le sacrifice du soir* (Psaume CXLI, 2). Retranchez une heure pour la préparation du sacrifice; restent deux heures et demie.

R. José ben-Hanina faisait sa prière du matin et du soir, l'une dès que le soleil apparaissait, l'autre avant qu'il disparût complétement, afin d'être pénétré toute la journée de la crainte du ciel, d'après ce verset: *Tout homme pieux doit t'invoquer à l'heure où l'on te trouve* (Psaume XXXII, 6), c'est-à-dire: à l'heure où Dieu se révèle au monde par la lumière. L'oncle de R. Ada (frère de sa mère) gardait le *tálith* de Rab le jour du grand jeûne; celui-ci lui dit: Lorsque le soleil sera à la hauteur des cimes des palmiers, tu me donneras mon *talith* pour que je récite la prière de *neila* (clôture du jeûne). Or, lorsque le soleil est à cette hauteur chez Rab (à Babel), il fait encore jour ici (en Palestine, car Babel est moins élevée que la Palestine): cela ressort, d'après R. Yochanan, de ce verset: *Je dis à la profondeur: Sois desséchée* (Isaïe, XLIV, 27); par là on prouve que celui qui prie beaucoup est exaucé. (Dieu n'entend pas la prière des israélites, parce qu'ils sont criminels; mais, s'ils ne le sont pas, plus ils prient, plus ils sont agréables à Dieu.) Cependant on a émis une opinion contraire, au nom de R. Lévi, R. Aba, fils de R. Papi, et R. Yéhoschoua de Sichnine au nom de Lévi, qui expliquait ce verset ainsi : «Toute peine apporte son salaire, mais les paroles des lèvres causent un préjudice» (Proverbes, XIV, 23): il l'appliquait à Hanna, qui, pour avoir trop prié, a abrégé les

[1] En divisant la journée en deux parties égales, commençant à six heures du matin, l'heure de *mincha* serait à cinq heures moins un quart du soir (11ᵉ heure depuis le matin).

[2] Mischnâ, 5ᵉ partie, traité *Tamid*, ibid.

[3] On voit la relation qu'il y a entre *prière* et *encens*.

jours de Samuel (son fils); elle dit : *Il restera là à tout jamais* [olam] (I Samuel, II, 22). Mais, fut-il objecté, le mot *olam*, appliqué aux lévites, veut dire jusqu'à la cinquantième année, tandis que Samuel a vécu cinquante-deux ans? R. Yosé bar-R. Boun dit: Il faut déduire les deux années qu'elle l'a nourri (restent donc 50)[1]. Il n'y a point de contradiction: selon Lévi, le premier cas s'applique au particulier, le second à la communauté (celle-ci est récompensée tandis que le premier est puni). R. Chiya, au nom de R. Yochanan, et R. Simon, fils de Chalaphta, s'appuyaient sur ce verset : *Comme elle priait beaucoup* (I Samuel, I, 12), pour prouver que celui qui prie beaucoup est exaucé.

Le Prophète appelle ainsi Babel, parce qu'elle est l'endroit le plus bas de la terre. Selon R. Yochanan, ce nom de *tzoula* (profondeur ou abîme) a été donné à Babel, parce que c'est l'endroit où les victimes du déluge furent englouties (Exode, XV, 10), conformément à ce verset : *C'est à Babel que tombèrent les victimes d'Israël, là où sont tombées celles de toute la terre* (Jérémie, II, 49).

Il est écrit : *Ils trouvèrent une plaine dans le pays de Schinar et s'y établirent* (Genèse, II, 2). On l'appelle *schinar*, dit Resch-Lakisch, car c'est là que furent précipités (*scheninarou*) les morts du déluge; ou bien parce qu'ils mouraient là d'épilepsie (de *naar*, se tordre), privés de lumière et de bains (qui eussent été profitables aux malades); ou bien parce qu'ils sont dépouillés (même mot en hébreu) de bonnes œuvres (ni offrande ni dîme); ou bien parce que ses princes meurent jeunes; ou bien encore parce qu'il (ce pays) a suscité un adversaire et un ennemi à Dieu, et c'est Nabuchodonosor l'impie. Rab bar-Yéhoudah disait : Si vous faites comme les rabbins, R. Yéhoudah n'y pourra pas consentir; mais, si vous faites comme R. Yéhoudah, vous agissez conformément à toutes les opinions. Sur quoi s'est-on appuyé pour établir la *néila*[2] (prière de clôture du grand jeûne)? D'après R. Lévi, sur ce verset : *Même si vous multipliez vos prières, je ne vous entends pas* (Isaïe, I, 15), on le dit lentement pour n'arriver à la *néila* qu'à la nuit.

On demanda : La *néila* nous dispense-t-elle de la prière du soir? R. Aba et R. Hiya, au nom de Rab, répondent affirmativement. Mais, objecte R. Aba au dernier, à quel endroit (de l'*amida'*) disait-on la prière de séparation (habdalah : cette prière se dit dans la quatrième des dix-huit bénédictions dont se compose l'*amida'*; aux jours de fête on ne récite que les trois premières et les trois dernières, entre lesquelles on en intercale une spéciale à la solennité)? Et R. Yona objecte à R. Aba: Une *amida'* de sept bénédictions peut-elle vous dispenser du devoir d'en réciter une de dix-huit? Mais (réplique R. Aba)

[1] Comment concilier ces deux opinions, que la prière est utile et qu'elle nuit?

[2] Pour les autres prières, nous avons vu plus haut quelle en est l'origine supposée.

n'ai-je pas déjà réfuté (l'opinion de Rab) par la première objection? Il ne suffit pas d'une réfutation, répond l'autre; il faut que cette opinion soit annulée.

R. Yosé dit que l'objection de R. Aba est irréfutable. Quant à celle de R. Yona, on pourrait dire que par suite du jeûne on a voulu alléger sa peine et que l'*amida'* (de *néila*), composée de sept bénédictions seulement, dispense de celle du soir, qui en renferme dix-huit. R. Aba bar-Mamal dit à ses condisciples : J'ai entendu vos maîtres affirmer que la *néila* ne dispense pas de réciter la prière du soir; cette opinion a été soutenue par R. Yossé bar-R. Houn, au nom de R. Chiya, dans les termes suivants :

On doit réciter tous les jours les dix-huit bénédictions, même à la clôture du samedi, de kippour et des jeûnes publics (réfutation de l'avis précité de R. Yosé); et R. Nacheman bar-Isaac, au nom de R. Yochanan ben-Lévi, dit: Si le *kippour* tombe le samedi, quoiqu'il n'y ait pas de *néila* (fermeture des portes du sanctuaire) le samedi, on mentionne le sabbat dans la prière de *néila* (celle-ci fait donc partie des offices du jour et ne peut pas dispenser de la prière du soir). On ajoute aux deux règles citées ci-dessus les suivantes: Si la néoménie et un jeûne public tombent le même jour, quoique la *néila* (fermeture) ne se fasse pas pendant la néoménie, on mentionne celle-ci dans la prière de *néila;* R. Simon, au nom de R. Yochanan ben-Lévi, dit : Le sabbat de hanouka, quoiqu'il n'y ait pas de *moussaph* (sacrifice ou prière supplémentaire qui n'existe que pour les solennités d'institution biblique), on mentionne cependant le hanuka dans le *moussaph.* Il en est de même pour le *rosch-chodesch* (néoménie) qui a lieu pendant cette fête (et qui comporte un *moussaph*).

Lorsque la néoménie tombe un jour de jeûne, à quel endroit (de l'amida') mentionne-t-on la fête? Selon R. Zéira, dans la quinzième bénédiction; d'après R. Aba bar-Mamal, dans la seizième; selon R. Abina, dans la quatrième; et, dit R. Aba, puisque dans toutes les circonstances on l'insère dans la quatrième, il doit en être de même dans ce cas particulier; et, en effet, la coutume est conforme à l'avis de R. Aba.

Quel chapitre (de la thora) lit-on en ce jour (néoménie et jeûne réunis)? Selon R. Yosé, les passages de bénédictions et de malédictions (savoir, Lévitique, XXVI, et Deutéronome, XXVIII). Mais, objecte R. Mena, ne sait-on pas que c'est un jeûne, puisque l'on dit les supplications, la tête inclinée (prière qui ne se disait que dans les jeûnes publics)? Cette prière, répond R. Yosé, n'est qu'un avertissement que l'on doit lire le chapitre ci-dessus.

R. Youdan de Cappadoce, dit devant R. Yosé, au nom de R. Yehouda ben-Pazi (que, ce jour) on lit le chapitre (de la thora) relatif à la néoménie; R. Yosé, se levant ainsi que R. Yéhouda ben-Pazi, l'interpella en ces termes: Est-ce de ton père que tu as entendu cela? Mon père, répondit-il, n'a dit cela que pour la ville de Ein-Tob, où l'on savait positivement que c'était *rosch-*

hodesch [nouveau mois] (c'est dans cet endroit qu'à une certaine époque on proclamait la néoménie); mais dans tous les autres endroits on lit le chapitre des bénédictions et des malédictions.

Jérémie le scribe demanda à R. Jérémie: Si la néoménie tombe le samedi, quel chapitre lit-on? Celui de la néoménie, répondit-il. R. Chelbo dit devant R. Arni, et la mischnâ est d'accord sur ce point, que pour toutes les solennités, soit la néoménie, soit la *hanouka*, soit *pourim*, on interrompt la lecture ordinaire (pour lire le chapitre relatif à la solennité). Isaac Sechora demanda à R. Yitzchaq: A la néoménie qui tombe pendant *chanouka*, quel chapitre lit-on? On appelle trois personnes pour la néoménie et une pour le chapitre de la *hanouka;* R. Pinchas, R. Simon et R. Aba bar-Zamina, au nom de R. Abdoumi de Man-Chifia, soutenaient le contraire; trois pour le chapitre de *chanouka,* un pour celui de la néoménie, attendu que le quatrième n'est appelé que par suite de la néoménie (le *chanouka*, on n'en appelle que trois). Bar-Schalmaya le scribe dit à R. Mana: Vois, lorsque la néoménie de *chanouka* tombe le samedi, on appelle d'abord sept personnes (nombre réglementaire du samedi, puis les autres en supplément pour les chapitres de la néoménie et de *chanouka;* il doit donc en être de même pendant la semaine, et il faut lire, lorsque la néoménie et le *chanouka* se rencontrent pendant les jours ouvrables, le chapitre de chanouka d'abord, puis celui de la néoménie, pour le quatrième en supplément).

J'ai posé cette question aux scribes, continua-t-il. Ce n'est point à nous qu'il faut la poser, m'ont-ils répondu (mais à des rabbins plus instruits que nous).

Rabi ordonna à Abdone, son orateur[1], de proclamer publiquement qu'il était permis de dire la prière du soir (le samedi) avant qu'il fît encore nuit; et R. Chiya bar-Vawa fit de même. R. Hanina raconte que R. Ismaël, fils de R. Yosé, le conduisit un jour dans une auberge, lui disant: Ici mon père fit un jour la prière du vendredi soir avant la nuit; R. Ami ajouta que R. Yochanan n'admet pas cela; mais, ajoute le Talmud, si c'est sur le fait de R. Hanina que porte la contestation de R. Yochanan, c'est à tort, attendu que l'on doit prendre sur les heures profanes (ouvrables) pour augmenter les heures saintes (et anticiper le sabbat); de plus, les anciens qui portaient des céréales d'Arabie à Séphoris disaient en arrivant (le vendredi à la nuit) que R. Chanina ben-Dossa avait déjà, à Waida, fait la prière du samedi. (C'est donc un fait généralement admis que l'on anticipe la prière du vendredi soir, et il est donc im-

[1] Dans les grandes écoles de Palestine et de Babylonie, outre le chef d'école, il y avait des orateurs chargés de transmettre les enseignements oraux du maître aux élèves et de soutenir la discussion avec eux; ils portaient le nom de *amoraïms*.

possible d'admettre que R. Yochanan conteste ce point. Il faut donc corriger l'avis de R. Chanina : c'est qu'il s'agit de la prière du samedi soir comme dans les deux faits racontés plus haut, et c'est ce que R. Yochanan conteste.)

Ou bien, même sur ce point, il n'y avait pas lieu de contester, attendu que Rab (est d'accord avec R. Chanina et) ordonna à son orateur d'annoncer en public que celui qui voulait dire la prière du samedi soir avant la nuit le pouvait et que R. Chiya bar-Vawa fit de même. (Ils sont donc en majorité contre R. Yochanan.)

Chez R. Yanaïe on enseignait que celui qui est couché n'a pas besoin de se lever (pour faire la prière du soir, qui n'est pas obligatoire); mais, dit R. Zéira, chaque fois que je fis ainsi je tremblai d'éprouver des terreurs nocturnes; il faut donc (si l'on veut se coucher avant la nuit) se conformer à l'avis de Rabbi et de R. Hiya bar-Vawa.

R. Jacob bar-Acha dit : Il est dit plus haut que la prière du soir est obligatoire selon R. Gamaliel, et facultative d'après R. Yehoschoua; on peut établir un rapprochement entre cette discussion et celle relative à la prière de clôture (*néila*). D'après R. Gamaliel la récitation de la *néila* ne dispenserait pas de celle de la prière du soir, tandis que R. Yehoschoua serait pour l'affirmative.

Il arriva qu'un élève ayant demandé à R. Yehoschoua ce qu'il en était de la prière du soir, celui-ci lui répondit qu'elle est facultative; ayant posé la même question à R. Gamaliel, elle est obligatoire, lui dit-il; mais R. Yehoschoua m'a répondu qu'elle est facultative. — Quand j'entrerai demain à l'assemblée, lève-toi et pose (à nouveau ta question). Le lendemain l'élève fit comme il était convenu et répéta sa question au sujet de la prière du soir : Elle est obligatoire, lui répondit R. Gamaliel. — Mais, répliqua-t-il, R. Yehoschoua m'a dit qu'elle est facultative. — Est-il vrai, reprit Gamaliel s'adressant à R. Yehoschoua, que tu as exprimé cette opinion ? — Non. — Lève-toi donc, lui dit R. Gamaliel, et que l'on témoigne contre toi [1]. R. Gamaliel, assis sur son siége, donna l'enseignement, tandis que R. Yehoschoua se tenait debout. L'assemblée (froissée par cet acte d'autorité) se mit à murmurer et dit à R. Choutzpit le *tourgueman* (l'orateur chargé de développer aux élèves la pensée du maître) de déterminer la leçon, et elle ordonna à R. Zinoun le servant d'annoncer la clôture. Alors toute l'assemblée se leva et, s'adressant à R. Gamaliel, lui dit : Qui donc n'a pas ressenti les effets de ton orgueil ? Immédiatement, on nomma R. Éléazar ben-Azaria (nassi à la place de R. Gamaliel); il était âgé de seize ans, mais (par un miracle) sa tête fut ce jour même remplie de vieillesse; ses cheveux blanchirent.

R. Akiba fut fort affligé (de ce qu'on lui avait préféré R. Éléazar ben-Azaria);

[1] L'accusé était obligé de se tenir debout pendant la déposition des témoins.

puis, pour se consoler, il se dit: Ce n'est pas qu'il soit plus instruit que moi, mais il doit sans doute son élection à son origine plus illustre (que la mienne). Heureux l'homme à qui ses ancêtres créent des droits; heureux celui qui trouve un appui en eux! R. Éléazar ben-Azaria était le descendant d'Ezra à la dixième génération. Combien y avait-il de siéges (dans l'école, le jour où R. Éléazar occupa pour la première fois la dignité de nassi)? Quatre-vingts, selon R. Jakob bar-Sissi, outre les élèves qui se tenaient en dehors de la barrière; trois cents, selon R. Yosé bar-R. Boun (R. Gamaliel avait été très-sévère pour l'admission dans l'enceinte du *beth-din* et de l'école). C'est dans ce sens qu'il faut expliquer ces paroles de la mischnâ, qui prouvent l'élection de R. Éléazar : Voici l'enseignement donné par R. Éléazar ben-Azaria aux sages dans la vigne de Yamnie; y avait-il donc une vigne à Yamnie? Il ne s'agit donc ici que des élèves qui étaient rangés devant lui en lignes comme les ceps d'une vigne.

Immédiatement (après l'élection de R. Éléazar ben-Azaria), R. Gamaliel alla chez tous (les membres du tribunal) pour se réconcilier; il se rendit aussi chez R. Yehoschoua, et le rencontra faisant des aiguilles. C'est de cela que tu vis? lui dit-il. — Jusqu'à présent n'avais-tu point souci de le savoir? Malheur à la génération que tu diriges! — Je te demande de me pardonner (reprit Gamaliel; ce que R. Yehoschoua lui accorda). On envoya également chez R. Éléazar ben-Azaria (d'après les uns) un blanchisseur; d'autres disent que c'était R. Akiba, qui s'exprima en ces termes : Celui qui est cohen (prêtre) fils de cohen doit faire l'aspersion [1].

Celui qui n'est ni cohen ni fils de cohen peut-il dire à celui qui est cohen fils de cohen : Tes eaux sont des eaux de citerne [2]; tes cendres, des cendres venant du four [3]? R. Éléazar lui répondit : Vous lui avez pardonné; allons ensemble (frapper) à la porte de R. Gamaliel (pour l'inviter à reprendre la dignité de nassi). Cependant on ne priva pas R. Éléazar de tous ses honneurs : on le maintint comme ab-beth-din (vice-président du tribunal suprême) [4].

2. R. Nechounia ben-Hakana faisait, en entrant à l'école et à sa sortie, une courte prière. Quel est le but de cette prière, lui demanda-t-on? A mon entrée, répondit-il, je prie pour qu'il n'arrive

[1] R. Éléazar descendait d'une famille pontificale, celle d'Ezra; tandis que R. Akiba était, d'après la tradition, descendant d'un païen converti au judaïsme.

[2] Toute personne atteinte d'une impureté majeure devait, pour se purifier, être aspergée par le prêtre. Cette eau devait être prise dans un courant. (Voyez Nombres, ch. XIX.)

[3] Et non de la vache rousse. (Voyez *ibid.*)

[4] Voyez *Talmud de Babylone*, ch. IV, fol. 28[a].

aucun accident par ma faute; et à ma sortie, je rends grâce (à Dieu) du sort qu'il m'a fait.

Que disait-il à son entrée? «Qu'il te soit agréable, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, de ne pas me causer d'irritation contre mes disciples, ni à mes disciples contre moi; que nous ne déclarions pas impur ce qui est pur, ni pur ce qui ne l'est pas; que nous ne défendions pas ce qui est permis et que nous ne permettions pas ce qui est défendu, afin que tu ne sois méprisé ni dans ce monde ni dans le monde futur.» Que disait-il à la sortie (du beth-hamidrasch)? «Je te rends grâce, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, de ce que tu as placé mon sort parmi ceux qui fréquentent les écoles et les synagogues, et non parmi ceux qui vont dans les théâtres et les cirques, car moi et eux nous travaillons et nous veillons : je travaille pour hériter l'Éden, et eux ils travaillent pour leur perdition, comme il est dit : *Tu n'abandonneras pas mon âme à la tombe, tu ne livreras pas ton jour à la perdition* (Psaume XVI, 10). R. Pedath, au nom de R. Jakob bar-Idi, R. Elazar, après chacune des trois prières obligatoires de la journée, ajoutait ces paroles : «Qu'il te soit agréable, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, qu'il n'entre point de haine contre nous dans le cœur des hommes, ni dans notre cœur contre les hommes; que nul ne soit jaloux de nous, ni que nous ne soyons jaloux de personne; que (l'étude de) ta loi soit notre travail pendant toute notre vie, et que nos paroles soient (agréées) par toi comme des supplications.» R. Chiya bar-Aba ajoutait encore (ces paroles) : «Unis nos cœurs dans la crainte de ton nom; éloigne-nous de tout ce que tu hais; rapproche-nous de tout ce que tu aimes, et agis envers nous avec bonté en faveur de ton nom.» Dans l'école de R. Janée, on enseignait qu'en se réveillant on doit réciter la prière suivante : «Sois loué, Éternel qui fais revivre les morts[1]; Seigneur, j'ai péché devant toi; qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de me donner un cœur bon, un sort heureux, de bons penchants, un bon compagnon, une bonne renommée, un œil bon[2], une âme bonne et modeste, un esprit humble; que ton nom ne soit pas profané parmi nous et que nous ne devenions pas la risée du monde; que notre avenir ne soit pas la destruction, ni notre espérance la mort (éternelle); fais que nous ne soyons pas obligés (d'avoir recours) aux dons des hommes et que notre nourriture ne dépende pas d'eux, car leurs dons sont minimes, mais la honte qu'ils vous infligent est grande; que notre sort soit (à l'étude de) ta loi et avec ceux qui accomplissent ta volonté; reconstruis ton parvis, ta ville et ton sanctuaire[3] bientôt, de nos jours.»

[1] D'après les rabbins, l'état de sommeil est un soixantième de la mort. (Babli, même traité, fol. 57.)

[2] Cela signifie : Fais que nous soyons charitables. (Voyez Proverbes, XXII, 9.)

[3] Le temple et la ville de Jérusalem.

R. Hiya bar-Vawa priait ainsi : « Qu'il te soit agréable, Éternel notre Dieu, Dieu de nos pères, de disposer nos cœurs à faire devant toi une pénitence sincère, afin que nous ne soyons pas honteux devant nos ancêtres dans la vie future[1]. » Selon R. Youdan, de l'école de R. Ismaël, il était ordonné à l'*amoraï*[2] de faire cette prière après les explications.

R. Tanchoume bar-Isbloustiska priait comme il suit : « Qu'il te soit agréable, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, de briser et d'enlever le joug des mauvaises passions qui sont dans notre cœur, car tu nous as créés pour accomplir tes volontés; c'est notre devoir de les remplir, c'est aussi ton désir et le nôtre; ce qui nous en détourne, c'est le levain qui est dans la pâte[3]; or, il est clair devant toi, tu sais que nous n'avons pas en nous assez de force pour lui résister; qu'il te plaise donc, Éternel mon Dieu, Dieu de mes pères, de faire résider parmi nous l'amour, la fraternité, la paix et l'amitié; que notre fin soit heureuse, que notre espérance se réalise; augmente le nombre de ceux qui étudient (la Loi); fais que nous nous réjouissions de notre sort dans l'Éden (la vie future); fais-nous acquérir un bon cœur et un bon compagnon; que nous nous levions (chaque jour) et que nous trouvions ce que notre cœur désire, et que les aspirations de notre âme montent vers toi en bien. »

« A ma sortie, je rends grâce pour mon partage. »

Selon R. Aboun (ces mots signifient) : Je rends grâce à Dieu, qui m'a donné en partage une intelligence et de bonnes œuvres[4].

3. Selon R. Gamaliel, on doit réciter tous les jours les dix-huit bénédictions; d'après R. Yehoschouah, il suffit du résumé des dix-huit bénédictions; R. Akiba dit que celui qui sait bien sa prière par cœur doit réciter les dix-huit; sinon, il suffit du résumé[5].

Pourquoi dix-huit bénédictions? R. Yehoschouah ben-Lévi dit : C'est par

[1] Si nos âmes étaient placées, devant le trône céleste, sur un degré inférieur à celui qu'occupent les âmes de nos ancêtres.

[2] Tout chef d'école avait un *amoraï* ou orateur qui transmettait aux élèves l'enseignement du maître et était chargé de soutenir la discussion.

[3] Expression figurée pour exprimer les passions qui ont leur siége dans le cœur.

[4] Une intelligence saine, qui ne tombe pas dans l'erreur et ne déclare pas pur ce qui est impur, etc. de bonnes œuvres, parce qu'il est patient avec ses élèves.

[5] Ce livre était rare à cette époque dans la Palestine : on faisait apprendre les prières par cœur dès l'enfance. Il y avait dans chaque communauté un homme, le *hazan*, chargé spécialement de ce soin. (Voyez Mischnâ, IIe partie, tr. *Sabbath*.)

rapport aux dix-huit psaumes qui vont jusqu'au psaume : *Que Dieu t'exauce au jour de malheur* (XIX). Si l'on t'objecte qu'il y en a dix-neuf, réponds que le premier et le second n'en forment qu'un seul.

On a dit à ce sujet que celui qui, ayant fait sa prière, n'a pas été exaucé, doit jeûner[1]. R. Mena prétend que ceci (ce psaume : *Que Dieu t'exauce*, placé après les dix-huit qui ont servi de base aux dix-huit bénédictions) indique à tout homme instruit qu'il doit dire à son maître[2] : Que ta prière soit exaucée. Selon R. Simon, (ces dix-huit bénédictions ont été instituées) par rapport aux dix-huit anneaux (dont se compose l'épine dorsale de l'homme) au moyen desquels il s'incline pendant sa prière, comme il est écrit (CXXXV, 10) : *Tous mes os* (membres) *disent : Éternel qui est comme toi.* R. Lévi dit que (les dix-huit bénédictions) sont en rapport avec le tétragramme répété dix-huit fois dans le psaume XXIX.

On objectera peut-être, dit R. Houna, que la prière des dix-huit bénédictions se compose de dix-neuf; il faut lui répondre que celle des minimes (mécréants) a été formulée plus tard à Yabné[3]. R. Élazar bar-R. José objecta à celui-ci : Cependant, dans le psaume (XXIX qui, comme il est dit ci-dessus, a servi de base à la rédaction des dix-huit bénédictions), le nom de Dieu se trouve dix-neuf fois. (On aurait donc pu donner à cette prière un nombre conforme à celui des noms de la divinité[4]?) Il lui répondit : Aussi est-il dit que l'on insère celle (la prière) au sujet des *minimes* (mécréants) et des transgresseurs dans celle des médisants (la douzième); celle au sujet des anciens et des étrangers dans celle qui est relative aux justes (la treizième), et celle de David dans la bénédiction relative à Jérusalem (la quatorzième). Y a-t-il donc des saints noms en suffisance (dans le psaume) pour chacun de ces objets? (Non; on n'a donc pris que les dix-huit tétragrammes, et l'on comprend que la prière n'ait eu à l'origine que dix-huit bénédictions). D'après R. Hanina, au nom de Rabbi Pinchas (ces dix-huit bénédictions ont été instituées) par rapport au même nombre de fois que les noms des trois patriarches sont répétés dans la thora; si l'on objecte qu'ils s'y trouvent dix-neuf fois, on répond que le verset : *Voici l'Éternel qui se tenait près de lui*

[1] Les dix-huit psaumes sont suivis d'un psaume commençant par le mot *yaaneka*, qui signifie *exaucer*, et auquel les rabbins attribuent le sens de *jeûner;* ce qui a également donné lieu à l'idée émise ci-dessus.

[2] Ce psaume est dédié par Israël à son maître David.

[3] Ville où s'était retiré R. Yochanan ben-Zaccaï avant la destruction du temple et où il fut rejoint plus tard par les principaux rabbins et pharisiens. Cette bénédiction n'a donc pas été insérée dans le rituel par le grand synode, et, bien qu'elle soit admise, on a continué à ne compter que dix-huit bénédictions. (Voir l'*Appendice.*)

[4] Le nom que R. Élazar veut ajouter pour former le dix-neuvième n'est pas un tétragramme; c'est pourquoi il n'a pas été compté.

(Genèse, xxviii, 13), n'entre pas dans le compte[1]; si l'on fait l'objection contraire qu'il n'y en a que dix-sept, il faudra répondre que le verset : *Que mon nom et le nom de mes pères* (Genèse, xlviii, 17), doit être compté[2]. R. Samuel bar-Nachmeni, au nom de R. Yochanan, dit : C'est par rapport au verbe *ordonner*, qui est dix-huit fois répété dans la deuxième relation de la construction du temple; Yochjia bar-Vava ajoute qu'on ne les compte qu'à partir de ce verset : *Avec lui était Aholiab, fils d'Achissamach, de la tribu de Dan* (Exode, xxxviii, 23), jusqu'à la fin du volume[3].

Quant aux sept bénédictions du sabbat, d'où viennent-elles[4]? R. Isaac dit : C'est par rapport aux mots : *la voix de Dieu*, sept fois répétés dans le psaume xxix. Selon R. Yehoudah Antouriah, c'est par rapport au tétragramme sept fois répété dans le cantique du sabbat (Psaume xcii). Les neuf bénédictions du *rosch haschanah* (nouvel an), selon R. Abah de Carthage, ont été établies par rapport au tétragramme neuf fois répété dans la prière d'Anna, qui se termine par ces mots : *Dieu jugera les extrémités de la terre* (I Samuel, ii, 10)[5]. Pour les vingt-quatre bénédictions des jours de jeûne[6], R. Chelbo et R. Simon bar Rav Nachman disent tous les deux qu'elles sont en rapport avec les mots *chants*, *prières et supplications*, répétés vingt-quatre fois dans la prière de Salomon (I Rois, viii). R. Zeira, au nom de R. Jérémie, dit : Tout particulier doit, les jours de jeûnes, insérer dans l'*'amida* quelques mots relatifs au jeûne; et à quel endroit le fait-il? entre la septième et la huitième bénédiction. Voici les paroles qu'il doit ajouter : «Exauce-nous, Éternel, en ce temps et à cette époque, car nous sommes dans une grande affliction; ne nous dérobe pas ta face et ne te détourne pas de nos supplications, car toi, Éternel, tu assistes dans les temps de malheur, tu délivres et tu sauves aux époques de peine et d'oppression. Ils invoquèrent l'Éternel dans leurs peines, et il les fit sortir de leur abaissement; loué sois-tu, Éternel, qui exauces au temps de malheur.» R. Janée, au nom de R. Ismaël, qui le répétait au nom de l'école de R. Janée, prétend qu'on insère ces paroles dans la seizième bénédiction (et que l'on ne doit pas en faire un paragraphe à part, comme l'enseigne le précédent rabbi).

[1] Sans doute parce qu'il ne s'y trouve que les noms de deux patriarches.

[2] Les trois patriarches s'y trouvent : lui Jacob et ses aïeux Abraham et Isaac.

[3] On comprendra facilement la relation que les rabbins établissent entre le temple et la prière.

[4] On sait que la prière dite des dix-huit diffère les samedis et fêtes de celle des jours ordinaires; les trois premières et les trois dernières bénédictions sont seules immuables.

[5] Selon les rabbins, le nouvel an est un jour de jugement pour toutes les créatures.

[6] Voyez Mischnâ, tr. *Taanith*, *Moed*, *Taanith*, chap. ii, § 2. Il s'agit de jeûnes publics et généraux, autres que le grand jeûne ou *yom hippour*.

R. Yona, au nom de Rab, dit : Un particulier qui a fait vœu d'observer un jeûne doit insérer les paroles relatives au jeûne dans sa prière; et il en est de ceci comme du sabbat, dit R. Zeira au nom de R. Houna; on doit le mentionner à chacun des trois offices (le soir, le matin et l'après-midi). R. Mana dit: J'ignorais quel est l'avis qu'on admet : si c'est comme R. Jérémie, ou comme R. Janée au nom de R. Ismaël; mais, lorsque je suis allé là où l'on établit la règle[1], j'ai entendu R. Houna, au nom de Rab, disant que le particulier qui a fait vœu d'observer un jour de jeûne doit insérer la prière du jeûne dans les dix-huit bénédictions.

R. Yossé objecta ceci : La Mischnâ ne dit-elle pas formellement que le particulier doit réciter tous les jours les dix-huit bénédictions, même le samedi soir, les soirs de Kippour et des jeûnes publics? (S'il fallait insérer dans cette prière des paroles relatives à la solennité, il y aurait une bénédiction en plus.) Que veut dire R. Yosé par ces paroles : Que la Mischnâ discute? c'est pour réfuter l'opinion qui soutient que l'on insère la prière relative à la solennité entre la septième et la huitième (et l'on admet l'avis de R. Janée, qui l'insère dans la seizième et n'en fait pas un paragraphe à part). R. Acha bar-Isaac, au nom de R. Chyïa de Séphoris, dit : Au jour d'Ab (anniversaire de la destruction des deux temples), il doit insérer (dans les dix-huit bénédictions) des paroles relatives aux événements; voici ce qu'il doit dire : Éternel notre Dieu, étends ta miséricorde infinie et ta bienveillance, qui ne se dément jamais, sur nous, sur ton peuple Israël, sur Jérusalem, ta ville, sur Sion, résidence de ta gloire, sur cette ville en deuil, détruite, bouleversée, désolée, livrée entre les mains des superbes, dévastée par les méchants, dont les légions se sont emparées, que les idolâtres ont profanée; tu l'avais donnée à ton peuple Israël, comme un héritage pour la postérité de *Yeschouroun;* elle a été détruite par le feu, et c'est par le feu que dans l'avenir tu la reconstruiras, comme il est dit : *Je serai pour elle*, dit l'Éternel, *une muraille de feu tout autour, et je résiderai dans son sein pour sa gloire* (Zacharie, II, 9). R. Abdima de Séphoris demanda à R. Mana : A quel endroit (de la prière) insère-t-on (ces paroles)? Ne le savais-tu donc pas jusqu'à présent? Tout ce qui est relatif à l'avenir, on l'insère dans la *abodah* (la dix-septième), et tout ce qui concerne le passé, dans la *hôdaah* (la dix-huitième); la Mischnâ elle-même le dit : on dit la *hôdaah* (reconnaissance) pour le passé et on supplie pour l'avenir (la *abodah*, par laquelle on demande à Dieu ses bénédictions).

Comment est composée la prière résumée des dix-huit? Selon Rab, on prend la fin de chacune des dix-huit (qui est toujours composée de ces mots : Loué sois-tu, Éternel, etc.). Selon Samuel, on prend la phrase initiale des dix-huit

[1] Le *Beth-Haniadrasch*, ou le Sanhédrin.

bénédictions. Les uns disent qu'on fait une prière composée de sept bénédictions résumant les dix-huit[1]; d'autres disent que c'est une prière de dix-huit résumant les dix-huit. Les premiers sont d'accord avec Samuel, les derniers avec Rab. R. Zeïra envoya R. Nissime chez R. Janée de chez R. Ismaël, pour savoir comment, selon Samuel, était composée la prière des sept bénédictions résumée des dix-huit; celui-ci répondit que la formule est la suivante : «Donne-nous l'intelligence, agrée notre repentir, pardonne-nous, délivre-nous, guéris nos malades, bénis nos années;» en temps de pluie on dit, selon R. Chagui, «Donne-nous des pluies de bénédiction, et à la rosée : des rosées de bénédiction, car tu rassembles les dispersés qui espèrent dans ta justice; tu étendras ta main sur les méchants, et tous ceux qui se confient en toi se réjouiront de la reconstruction de ta ville, du rétablissement de ton sanctuaire et des rejetons de David, ton serviteur; car avant que nous t'invoquions tu nous exauces, comme il est dit : *Avant qu'ils m'implorent, je les exaucerai; ils parleront encore, que je les aurai entendus;* loué sois-tu, Éternel, qui entends la prière.» On ajoute (à cette formule) les trois premières et les trois dernières, et l'on termine ainsi: «Loué soit l'Éternel qui a entendu la voix de mes supplications[2].»

4. R. Éléazar dit : Si l'on dit sa prière comme pour s'acquitter d'une récitation obligatoire, ce ne sont point là des supplications.

R. Abahou, au nom de R. Éléazar (pour expliquer les termes de la Mischnâ): On ne doit pas dire sa prière comme on lit un acte ou un procès-verbal. R. Acha, au nom de R. Yosé, dit: On doit faire chaque jour une différence quelconque[3]; Amri Achitophel (le conseiller de David) faisait chaque jour trois prières différentes.

Aussi longtemps, dit R. Zeira, que j'ai agi ainsi, j'étais dans l'erreur; il n'y a de vraie que l'interprétation de R. Abahou au nom de R. Éléazar (sur la prière inefficace) : c'est qu'on ne doit pas la dire comme si l'on lisait un acte (ou un procès-verbal). R. Éliézer faisait tous les jours une nouvelle prière; R. Abahou ajoutait chaque jour une bénédiction nouvelle. Selon R. José Tseidania (צײדניא), au nom de R. Yochanan, avant la prière des dix-huit on dit : *Éternel, ouvre mes lèvres pour que ma bouche raconte tes louanges* (Ps. LI, 16). Après la prière on ajoute : *Que les paroles de ma bouche et les pensées de mon cœur soient agréées devant toi, Éternel, mon rocher et mon sauveur* (Ps. XX, 15). Selon R. Youdan, ces deux versets se disent avant la prière.

[1] Les trois premières, les trois dernières et toutes celles du milieu résumées en une seule, selon la formule donnée ci-après par R. Janée.

[2] Pour bien se rendre compte de toute l'*'amida*, lire l'*Appendice*, § 2.

[3] En dehors des prières prescrites par le rituel.

Celui qui, en disant sa prière, se souvient qu'il l'a déjà dite, doit s'arrêter, selon Rab, et continuer selon Samuel. Simon bar-Vava répétait ce mot de R. Yochanan : Que ne prie-t-on toute la journée, et pourquoi (le ferait-on)? C'est qu'aucune prière n'est perdue.

R. Zeïra objecte à R. Yosé : N'avons-nous pas une opinion exprimée par R. Yochanan au sujet de celui qui se souvient, en récitant sa prière, qu'il l'a déjà faite? n'a-t-on pas rapporté que R. Abahou, lorsqu'il vint (de Palestine en Babylonie), dit, au nom de R. Yochanan, que celui qui doute s'il a prié ou non doit s'abstenir? R. Chanina répond que ce n'est que par un raisonnement qu'on a pu conclure des paroles de R. Yochanan (qu'il appuyait l'opinion de Rab), car on demanda devant R. Yochanan : Si l'on doute d'avoir fait sa prière ou non (que faut-il faire)? Il nous répondit : Que ne prie-t-on toute la journée, car aucune prière n'est perdue. Pour le cas où au lieu de la prière du samedi on récite par oubli celle de la semaine[1], il y a discussion entre R. Nachman bar-Yaakob et R. Scheschet : selon l'un, il faut s'arrêter; selon l'autre, on doit continuer. Tous deux sont d'accord que si l'on a commencé la quatrième bénédiction, on doit la terminer. Et cela est conforme à l'avis de Rabbi, car Rabbi disait : Je suis étonné que l'on ait supprimé la quatrième bénédiction le samedi, car, sans intelligence, comment pourrait-on prier[2]? R. Isaac disait : L'intelligence est une grande chose, car elle se trouve (dans les Saintes Écritures) entre le nom divin deux fois répété : *Dieu est de l'intelligence, le Dieu* (I Samuel, II, 3). D'autres citaient le verset suivant : *Alors tu comprendras la crainte de l'Éternel, et tu auras trouvé la connaissance de Dieu* (Proverbes, II, 5).

5. R. Yehoschoua dit : Celui qui se trouve dans un endroit dangereux récite une courte prière résumée des dix-huit; il dit : Sauve ton peuple Israël, même lorsqu'il transgresse tes lois; que ses besoins soient devant toi; sois loué, Éternel, qui entends les prières et les supplications.

R. Schimon bar-Abah, au nom de R. Chyïa, dit : Toutes les routes sont considérées comme dangereuses. R. Jona, lorsqu'il devait passer (la nuit) dans une hôtellerie, faisait son testament. R. Mana faisait de même avant d'entrer dans

[1] La prière des dix-huit, le samedi, est réduite à sept : les trois premières et les trois dernières du rituel quotidien, et au milieu une bénédiction spéciale pour le samedi.

[2] Voici la quatrième bénédiction : « C'est toi qui donnes l'intelligence à l'homme et qui enseignes au mortel la science; accorde-nous la science, le discernement et le jugement; sois loué, Éternel, qui donnes l'intelligence. »

un bain chauffé. R. Chanina, fils de R. Abahou, et R. Schimon bar-Aba, au nom de R. Yehoschoua ben-Lévi, disent : Toutes les maladies sont considérées comme dangereuses. R. Acha, au nom de R. Assa, dit : Celui qui récite la prière résumée des dix-huit doit dire tout ce que l'officiant placé sur le pupitre dirait : Les besoins de ton peuple, etc. R. Pinchas, R. Lévi et R. Yochanan, au nom de Menachem le Galiléen, disent : A celui qui monte au pupitre (pour faire la prière à haute voix) on ne dit pas : Va faire la prière; mais bien : Viens, approche, présente notre offrande, implore pour nos besoins, soutiens nos combats, implore pour notre vie. D'autres soutiennent (que la formule de la prière résumée des dix-huit est la suivante) : Les besoins de ton peuple Israël sont nombreux, mais sa volonté est faible; qu'il te soit agréable, Éternel notre Dieu, Dieu de nos pères, d'accorder le nécessaire à chaque être, et à chaque personne ce qui lui manque; sois loué, Éternel, qui entends la voix de mes supplications; sois loué, Éternel, qui exauces la prière. D'après R. Chisda, la règle est conforme à cette dernière opinion.

Selon R. Hisda, on dit d'abord les trois premières et les trois dernières (bénédictions des dix-huit). Il y a une opinion qui soutient que l'on doit d'abord réciter la prière obligatoire, puis prier pour ses besoins particuliers; une autre opinion soutient le contraire. La première opinion s'appuie sur le verset des psaumes : *Prière d'un malheureux qui s'humilie et qui épanche ses plaintes devant l'Éternel* (Ps. CII, 1); la seconde s'appuie sur le verset : « Pour entendre la supplication et la prière (I Rois, VIII, 28). » Ceci est d'après les sages, selon R. Zeira au nom de R. Hanna. Un particulier qui veut faire une prière spéciale doit toujours l'insérer dans la quinzième des dix-huit bénédictions. R. Aba et R. Chyïa, au nom de R. Yochanan, disent : On doit faire sa prière dans un endroit destiné à cet effet; il s'appuie sur ce verset : *Partout où j'aurai proclamé mon nom, je viendrai à toi pour te bénir* (Exode, XXI). Or, il n'est pas dit : où *on proclamera*, mais bien : où *je proclamerai.*

R. Tanchoum bar-Chanina dit : On doit avoir une place fixe dans la synagogue pour faire la prière, car il n'est pas dit : « lorsque David fut arrivé au sommet où il se prosterna; » mais bien : où *il se prosternait* habituellement (II Samuel, XI, 2). R. Yassa et R. Chelbo ajoutaient, au nom de R. Abdouma de Man-Chipa, que l'on doit, pour prier, avoir la face tournée vers la muraille, selon ce verset : *Ézéchias tourna la face vers la muraille et la fixa* (II Rois, XX, 2). De quelle muraille s'agit-il ici? R. Josué ben-Lévi répond : C'est celle de Rahab, dont il est dit : Sa maison était dans la muraille du rempart (Josué, II, 15). Hiskiah s'exprima ainsi : Maître de l'univers, Rahab l'hôtellière, pour avoir sauvé deux personnes (les deux espions), a obtenu la vie sauve d'une quantité de personnes, comme il est écrit : *les jeunes gens viennent* etc. (Josué, VI, 23). R. Simon ben-Yochaï disait à ce sujet que si même une branche (de la

famille de Rahab) composée de deux cents personnes s'était attachée à deux cents familles (par chacun de ses membres), tous avaient droit au salut, par suite du mérite (de Rahab). Mes ancêtres, qui ont amené à toi tous ces étrangers, ne doivent-ils pas bien plus encore (me sauver la vie)? R. Chanina bar-Pafa dit que c'est vers le mur du sanctuaire qu'il dirigea ses regards, comme il est écrit : *Ils placent leur seuil près du mien, leur poteau près de mon poteau; la muraille seule est entre moi et eux* (Ézéchiel, XLIII, 8). Ces hommes (auxquels le prophète adresse ces reproches) étaient cependant pieux et, ne pouvant chaque fois se rendre dans le temple, prièrent dans leur maison, et cette prière leur était comptée comme s'ils l'avaient faite dans le sanctuaire; comme mes ancêtres ont établi toute cette splendeur, à ton honneur, à bien plus forte raison (doivent-ils me sauver la vie). D'après R. Samuel bar-Nachmeni, c'est vers la muraille de Sunamite qu'il dirigea ses regards, comme il est dit : «Faisons donc une petite chambre dans la muraille» (II Rois, IV, 10). Hizkia s'exprima ainsi : Maître de l'univers, cette Sunamite a élevé une muraille pour Élisée, et (en récompense) tu as rendu la vie à son enfant; comme mes ancêtres ont élevé toute cette splendeur (le temple) à ta gloire, à bien plus forte raison (doivent-ils me sauver la vie). Selon le Rabbin, ce fut vers les parois de son cœur qu'il dirigea ses regards : *Mes entrailles, mes entrailles, je tremble; les parois de mon cœur sont agitées* (Jérémie, IV, 19). Il s'exprima ainsi: Maître de l'univers, j'ai examiné les deux cent quarante-huit membres que tu as mis en moi[1], et je n'ai pas trouvé que j'aie pu exciter ton cerveau par un seul d'entre eux; à plus forte raison dois-tu me sauver la vie.

6 (5). Celui qui est sur une mule doit en descendre (pour faire sa prière); s'il ne peut le faire, il doit tourner sa face (vers Jérusalem), et, s'il ne peut pas tourner sa face, il doit diriger son cœur vers le saint des saints.

On a enseigné que si celui qui est sur une mule a quelqu'un pour la tenir, il doit mettre pied à terre pour faire sa prière; sinon, il peut rester en place; selon R. Meïr, il peut de toute façon rester en place, car il est plus rassuré (et prie donc avec plus de ferveur). R. Youda, fils de Pazi, au nom de R. Josué ben-Lévi, dit : La règle est conforme à l'opinion de R. Meïr. R. Jakob bar-Acha dit : Nous l'avons appris ailleurs; n'importe de quel côté il soit tourné, on ne le fait pas retourner, sauf lorsqu'il est tourné vers l'orient. R. Yosé bar-Abin en donne le motif : c'est qu'autrefois ils tournaient le dos au sanctuaire de l'É-

[1] Selon le Talmud, le corps humain se divise en deux cent quarante-huit membres, par rapport au nombre égal de préceptes affirmatifs contenus dans la *thôra*.

ternel; leur face était (dirigée vers) l'orient, et ils se prosternaient vers l'orient au soleil (Ézéchiel, VIII, 16). On a enseigné : Un aveugle ou celui qui ne connaît pas les points cardinaux (et ignore où se trouve Jérusalem) doivent, pour faire leur prière, penser à Dieu, comme il est dit : *Ils prieront vers l'Éternel* (I Rois, VIII, 44). Ceux qui sont dans les contrées extérieures (en dehors de la Palestine) doivent tourner la face vers la terre sainte, comme il est dit : *Ils t'adresseront leur prière par le chemin du pays que tu as donné à leurs ancêtres* (ibid. 48). Ceux qui habitent la Palestine dirigent leur face vers Jérusalem; c'est qu'il est dit: *Ils prieront vers toi par la ville que tu as choisie* (ibid. 44). Ceux qui font leur prière à Jérusalem se tournent vers le mont du temple, comme il y est dit : *et la maison que j'ai bâtie à ton nom.* Ceux qui se tiennent sur la montagne du temple tournent leur face vers le saint des saints, comme il est dit: *Ils t'adresseront leur prière dans cet endroit, et toi tu l'entendras dans ta demeure, dans le ciel; tu l'entendras et tu pardonneras* (*ibid.* 30); de façon que ceux qui se tiennent au nord doivent se tourner vers le sud, ceux du sud vers le nord, ceux de l'orient vers l'occident et ceux de l'occident vers l'orient, afin que tout Israël, en priant, soit tourné vers un seul endroit, comme il est écrit : *Ma maison sera appelée une maison de prières pour toutes les nations* (Isaïe, LVI, 7). R. Yehoschoua ben-Lévi dit : Le *héchal* (temple) (Ézéchiel, XLI, 1) indique la partie intérieure du sanctuaire, l'endroit vers lequel toutes les figures sont tournées[1]. Ceci est bien tant que le temple a existé; mais, depuis qu'il est détruit, d'où savons-nous (qu'il doit être le point vers lequel nous nous tournons pour nos prières)? C'est qu'il est dit : *Il est construit pour être un arsenal* (*talpiath*), c'est-à-dire un mont vers lequel tous dirigent leurs regards. R. Aboun interprète ainsi le mot *talpiath*[2] (Cantique, IV, 4) : un mont pour lequel toutes les bouches prient; c'est ainsi dans le *schema'* et dans la prière des dix-huit bénédictions. Il est dit dans un verset : *Je veux aller et retourner dans mon endroit* (Osée, V, 15), et dans un autre verset : *Mes yeux et mon cœur seront là toujours* (I Rois, V, 3). Comment cela se peut-il[3]? C'est en tenant la face vers le ciel, les yeux et le cœur vers la terre[4].

Il est dit dans la Mischnâ que celui qui ne peut se tourner doit diriger sa pensée vers le saint des saints. De quel saint des saints s'agit-il? Selon R. Chïya-Raba, il s'agit du saint des saints céleste; d'après R. Schimon, fils de Chalaphta, il est question du saint des saints terrestre, et, dit R. Pinchas, ces deux rabbins

[1] Il y a ici un rapprochement de mots difficile à rendre : le mot *intérieur* se dit en hébreu *penim* et le mot *figure* se rend par *panim*.

[2] En décomposant le mot *talpiâth* on trouve : *tal* qui signifie colline, et *piâth* bouches.

[3] Ces deux versets se contredisent.

[4] Certaines versions du Talmud indiquent le contraire.

ne sont pas en discussion, le saint des saints terrestre se trouvant juste au-dessous du saint des saints céleste. Il interprète ainsi ces mots : *La demeure que tu as préparée* (Exode, xv, 17), c'est-à-dire : placé en face de ta demeure[1]. Au sujet du Moria, R. Chiya et R. Yanaïe discutent si ce nom signifie que c'est de là qu'est sorti l'enseignement pour le monde (en hébreu *horâah*); selon Kahana, c'est de là qu'est sortie la crainte (pour ceux qui transgressent la parole de Dieu (en hébreu *yirah*, d'où *arône*, l'arche sainte). R. Chïya-Raba et R. Yanaïe expliquent ainsi ce mot : De là est sortie la lumière (en hébreu *ôrah*); d'après Kahana, il indique la malédiction (en hébreu *arirah*) (pour ceux qui transgressent la loi)[2].

Debir (le sanctuaire), selon R. Chïya et R. Yanaïe, est un nom qui signifie que de là est sortie la peste (pour ceux qui violent la loi de Dieu, en hébreu *déber*). Selon Chahana, il signifie que de là sont sorties les paroles (les commandements, en hébreu *dibroth*).

7 (6). Celui qui est sur un navire ou sur un radeau doit (pour prier) diriger sa pensée vers le saint des saints.

Les termes *assada*, *raphsodoth* et *aschadia*[3] désignent tous la même chose (un radeau), comme il est écrit : *Nous les ferons conduire vers toi en radeaux* (II Chroniques, v, 15).

8 (7). R. Élazar ben-Azaria dit : La prière supplémentaire (des samedis et fêtes) ne se dit que dans les réunions (de dix personnes au moins). Selon les Rabanan, on la dit soit en public, soit en particulier. R. Yehouda, au nom de R. Élazar, dit : Partout où il y a une réunion publique (pour la prière), celui qui prie en particulier est dispensé de la prière supplémentaire.

R. Bibi, au nom de R. Chana, dit : C'est conforme à l'opinion de R. Youda, au nom de R. Élazar ben-Azaria, et il y a un fait relatif à Samuel qui est d'accord avec lui, car Samuel racontait qu'il n'avait récité la prière supplémentaire (en particulier) que le jour des funérailles du fils du chef de la captivité[4]; la

[1] En lisant, au lieu de *machôn*, *mechouvan*.

[2] On sait que le livre de la Loi était déposé dans l'arche sainte ou *arôn hakodesch*.

[3] *Esseda*, mot latin; *skedia*, mot grec, et *raphsodoth*, mot hébreu.

[4] On s'était attardé aux funérailles et l'on n'avait pas pu la dire en public.

communauté ne l'ayant pas dite, je l'ai récitée, moi. Quant à l'opinion des Rabanan, qui discutent (contre R. Youda), elle est expliquée par R. Yaakob bar-Idi, au nom de R. Schimon le pieux. Il s'agit dans la Mischnâ des bergers et des ouvriers qui font sécher les figues : (obligés d'être toujours hors la ville, ils sont dispensés de la prière supplémentaire par la récitation publique); mais tout autre homme n'en est pas dispensé (et, quoiqu'on l'ait dite dans la synagogue, celui qui prie en particulier est obligé de la réciter). Le fait raconté par R.Yochanan est d'accord avec cette opinion : il disait avoir vu R. Yanaïe, faisant sa prière sur une place publique à Séphoris, faire quatre pas et dire ensuite la prière supplémentaire; or, on sait qu'il n'y avait pas à Séphoris de lieu de réunion pour la prière. On peut tirer de là une triple conclusion : 1° que les places de Séphoris sont considérées comme la ville même[1]; 2° que les Rabanan étaient en discussion avec R. Élazar ben-Azaria[2]; 3° qu'après avoir fait sa prière (en particulier), on marche la longueur de quatre coudées et l'on dit la prière supplémentaire; R. Aba dit qu'il n'est pas nécessaire de marcher : il suffit d'attendre le temps voulu pour parcourir l'espace de quatre coudées. Selon Rab, on doit ajouter quelques mots à cette prière; d'après Samuel, cela n'est pas nécessaire. R. Zeïra questionna à ce sujet R. Yossé, qui lui répondit qu'il suffit de dire : «Et nous accomplirons nos devoirs devant toi en t'offrant les sacrifices quotidiens et le sacrifice supplémentaire.» R. Schila, au nom de Rab, dit: Celui qui, après avoir fait sa prière, se trouve dans une réunion de dix personnes qui prient, doit prier avec elles[3]. R. Zeïra et R. Nachman bar-Yaakob avaient déjà dit leurs prières, lorsque survinrent dix personnes; R. Nachman répéta les prières avec elles. Mais n'avons-nous pas déjà prié? lui observa R. Zeïra. C'est vrai, répondit-il, mais R. Schila n'a-t-il pas dit que celui qui, après avoir prié, se trouve dans une assemblée de dix personnes, doit prier avec elles? R. Acha et R. Yôna, au nom de R. Zeïra, disent : Celui qui a dit la prière du matin et se trouve ensuite dans une assemblée qui récite la prière supplémentaire doit la dire avec l'assemblée; mais, s'il n'a pas encore dit la prière du matin, il doit voir s'il peut la réciter et la terminer avant que l'officiant reprenne (la prière des dix-huit), afin de dire Amen (avec l'assemblée), et il doit le faire; au cas contraire, non. De quel *Amen* s'agit-il ici? Deux *amoraïms* discutent à ce sujet : d'après l'un, c'est le *Amen* après la troisième bénédiction; d'après l'autre, il s'agit du *Amen* après la quinzième bénédiction. Nous avons appris ailleurs[4] que, selon R. Gamaliel, l'officiant (en disant la prière à haute

[1] Il s'agit sans doute d'une place en dehors de la ville.

[2] Et par conséquent on admet comme eux que le particulier est obligé de dire la prière supplémentaire.

[3] Lorsque dix personnes sont réunies, elles forment une assemblée, et l'une d'elles récite les prières à haute voix.

[4] Mischnâ, II° partie, tr. *Rosch haschanâ*, ch. IV, § 9.

voix) dispense le public de la réciter; R. Houna Rabba dit à ce sujet, au nom de R. Yochanan, que la règle n'est conforme à l'opinion de R. Gamaliel que pour les *tekioth* (c'est-à-dire les prières que l'on récite avant de sonner le schophar pendant la prière supplémentaire). R. Zeïra et Bar-Hisda avaient récité les prières du *schophar* avec l'assemblée (c'est-à-dire qu'ils avaient assisté à la récitation de l'officiant), lorsque survinrent d'autres personnes. Chisda recommença la prière avec elles : N'avons-nous pas déjà prié? lui observa R. Zeïra. — C'est vrai, répondit-il, j'ai prié une seconde fois, car des rabbins venus de la Palestine (en Babylonie) ont dit, au nom de R. Yochanan, que la règle est comme l'avis de R. Gamaliel pour les *tekioth;* or (la première fois) ma pensée n'était pas de m'acquitter de mon devoir (par la récitation de l'officiant), car si j'avais eu cette pensée, j'eusse été quitte de mon devoir (et je n'aurais pas recommencé une seconde fois). — Cela est juste, répondit R. Zeïra, car si tous les *tanaïmes* ont exprimé cette opinion au nom de R. Gamaliel, R. Oschia l'a dite au nom des sages (donc, elle forme loi). R. Ada de Chypre ajoute (que pour être quitte par la récitation de l'officiant) il faut avoir été présent dès le commencement (de la prière supplémentaire). R. Tanchoume, fils de R. Jérémie, fait remarquer que la *Mischnâ* elle-même le dit : L'ordre des *tekioth* est ainsi: on dit d'abord les trois premières bénédictions des dix-huit (*rosch haschanah, ibid.*) (on voit donc qu'il faut assister au commencement de la prière pour être dispensé par la récitation de l'officiant, et que c'est la Mischnâ qui le dit).

CHAPITRE V.

1. On ne se met à prier que sous l'impression du respect divin. Les anciens savants pieux attendaient un instant (en entrant à la synagogue) avant de prier, afin de se recueillir et de penser à notre Père qui est aux cieux. Si le roi même les saluait, ils ne répondaient pas; ils ne se seraient pas interrompus, eussent-ils eu un serpent attaché au talon.

R. Jérémie bar-Aba dit : Si l'on arrive de voyage, il est défendu de faire la prière avant de s'être reposé (à cause des préoccupations que l'on éprouve). Et quel verset l'indique? Celui-ci (Isaïe, LI, 21) : *Écoute donc cette pauvre femme, qui est ivre, sans que ce soit du vin.* (Ce verset prouve que l'on est considéré comme ivre si l'on est préoccupé; or, la prière étant interdite à l'homme ivre, elle est aussi défendue à celui qui est préoccupé.) R. Zerikan et R. Yochanan, au nom de R. Éliézer, fils de R. Yosé le Galiléen, dit que celui qui éprouve du chagrin ne doit pas, pour cette même raison, dire la prière. C'est sans doute sur le même verset que l'on se fonde pour cela.

On a enseigné que l'on ne doit se mettre à prier ni après avoir parlé de sujets profanes, ni après avoir plaisanté, ni après avoir tenu une conduite légère, ni après s'être livré à des conversations futiles, mais seulement à la suite de sujets bibliques. C'est pourquoi aussi on remarque chez les premiers prophètes qu'ils terminaient leurs allocutions par des louanges à Dieu et par des consolations à Israël. Toutefois, dit R. Éliézer, Jérémie seul terminait par des remontrances. R. Yochanan lui répondit : Même ce prophète termine par des consolations : «Ainsi, dit-il, tombera Babel» (Jérémie, XXI, fin). Comme Jérémie prophétisait de nouveau sur des sujets relatifs au sanctuaire, faut-il en conclure qu'il prédit à la fin la ruine du temple? C'est pourquoi il est dit : *Jusqu'ici vont les paroles de Jérémie* (*ibid.*), ce qui prouve que ce prophète a cessé en annonçant la chute de ses destructeurs, et non par des remontrances et des

menaces. N'est-il pas écrit au contraire : *Il y aura de la misère pour toutes les créatures?* C'est aux païens que s'applique cette malédiction. Mais n'est-il pas dit aussi : *Tu nous as méprisés* (Lamentations, v, 22)? Oui, mais ces mots sont accompagnés de l'espoir du retour : *fais-nous retourner*, y est-il dit, *parce que tu nous as méprisés* (ibid.).

De même le prophète Élie ne s'est séparé d'Élisée qu'après l'avoir entretenu de sujets religieux : *Ils marchaient*, est-il dit, *et pendant la route ils continuaient à parler* (II Rois, II, 11). De quoi s'occupaient-ils? R. Achwa bar-R. Zeïra dit qu'ils s'entretenaient de la lecture du *schema'*; c'est dans le même esprit d'exégèse que le verset dit : *Tu en parleras* (Deutéronome, VI, 7). R. Juda ben-Pazi dit qu'ils s'entretenaient de la création du monde, conformément à ce verset (Psaume XXXIII, 6) : *Par la parole de Dieu les cieux ont été créés*. R. Judan, fils de R. Aïbo, dit qu'ils parlaient de sujets consolants pour Jérusalem, selon ce verset : *Parlez au cœur de Jérusalem* (Isaïe, XL, 2). Les rabbins disent qu'ils traitaient du char céleste; on peut le conclure de ce verset : *Et voici un char de feu et des chevaux de feu*, etc. (II Rois, II, 11). R. Jérémie dit : On ne doit se mettre à prier qu'après avoir appris une règle de religion. R. Yossé dit que celui qui s'occupe des intérêts communaux a autant de mérite que celui qui s'occupe de la Loi. Aussi R. Houna enseigna ceci : Il est bon que les femmes, dès qu'elles voient une goutte de sang petite comme un grain de safran (signe d'impureté), restent pendant sept jours à se purifier. Puis ce rabbin se leva et se mit à prier.

Zeïra bar-R. Hanina dit : Celui qui répand le sang des sacrifices commet sur eux un sacrilége. C'est là une des règles fixes. Bar-Kapara a enseigné : C'est une loi traditionnelle, transmise à Moïse par la révélation sur le Sinaï, qu'il y a onze jours entre une purification[1] et l'autre (*mulieris menstruatæ*). R. Oschia a enseigné : On peut accumuler des produits de la terre et du blé avec les issues de paille, de façon qu'on soit dispensé d'en prélever la dîme (si on les recueille mêlés de cette façon, avant de les avoir tamisés, on est dispensé d'ôter la dîme pour la consommation). Abba Judan demanda à Rabbi : Combien de degrés y a-t-il dans les choses saintes? Il lui répondit : Il y en a quatre. Et combien de

[1] Dès qu'une femme mariée voit du sang d'impureté (menstruæ), elle est *niddâ*, c'est-à-dire, pendant sept jours il lui est interdit de se livrer au commerce conjugal. Après cette semaine commencent souvent les jours de la gonorrhée (en cas de flux grave), qui sont au nombre de onze; après quoi reviennent les sept jours de la *niddâ*, suivis de nouveau de ceux de la gonorrhée, et ainsi de suite. La conséquence de cet enseignement est celle-ci : si dans les onze jours il n'y a eu de perte qu'une ou deux fois, la femme est pure, après avoir pris le bain réglementaire; mais si elle a des pertes trois jours de suite, elle devra compter, après cet espace de temps, encore sept jours de pureté avant de pouvoir se livrer au commerce marital. Ainsi s'explique ce désaccord entre le nombre des jours.

degrés y a-t-il pour les oblations? Trois. Puis il se mit à prier. R. Ezekia, R. Jacob bar-Acha et R. Yassa disent, au nom de R. Yochanan, qu'il ne faut jamais oublier le verset suivant : *L'éternel Sebaôth est avec nous, le Dieu de Jacob est notre soutien, Selah* (Psaume XLVI, 12). R. Yossé bar-R. Aboun et R. Abouha disaient, au nom de R. Yochanan et de ses compagnons, ce verset-là : *Ô éternel Sebaôth, heureux l'homme qui se fie en toi* (Ps. LXXXIV, 13). R. Ezekia disait, au nom de R. Abouha : « Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, de nous sauver des heures de rébellion, dures et mauvaises, qui s'échappent et arrivent furtivement sur la terre. »

« On ne doit pas se mettre à prier, etc. »

R. Josué ben-Lakisch interprétait ainsi le verset (Psaume XXIX, 2) : *Prosternez-vous devant l'Éternel dans les parvis du sanctuaire, avec le respect du sanctuaire*[1]. R. Yossé ben-Hanina demandait : Comment explique-t-on ce verset : *Adorez Dieu avec crainte et réjouissez-vous en tremblant* (Psaume II, 11)? (N'y a-t-il pas là une contradiction entre la crainte et la joie?) R. Acha répond : Cela signifie que lorsque le jour de la terreur viendra, vous vous réjouirez (car vous avez adoré Dieu avec crainte et vous n'aurez rien à craindre).

R. Josué ben-Lévi dit : Lorsqu'on se met à prier, on doit s'asseoir deux fois: une fois auparavant et une fois après; auparavant on doit réciter le psaume CXLV, précédé du verset : *Heureux ceux qui habitent ta maison* (Psaume LXXXIV, 6), et une fois après pour dire ces mots : *Certes, les justes rendent grâce à ton nom; les hommes droits habiteront devant toi* (Psaume CXL, 14). Les premiers hommes pieux se recueillaient une heure avant la prière, puis priaient une heure et se recueillaient de nouveau. Quand donc alors se livraient-ils aux études religieuses et à leurs travaux? R. Isaac bar-R. Éliézer répond : Comme c'étaient des gens pieux, la bénédiction de Dieu était sur leurs études et sur leurs travaux manuels. R. Houna dit : Celui qui prie derrière la synagogue mérite le nom d'impie, car il est dit (Psaume XII, 9) : *Les impies marchent à l'entour* (ou par derrière). R. Houna dit encore, conformément au même verset, que celui qui n'entre pas au temple dans ce bas monde n'aura pas le bonheur d'y entrer dans la vie future.

R. Yochanan dit que celui qui prie dans sa maison l'entoure et la fortifie, pour ainsi dire, d'un mur de fer. Cette opinion n'est-elle pas en contradiction avec une autre du même rabbin? N'a-t-il pas dit ailleurs, par l'organe de R. Aba ou de R. 'Hiya, que l'homme doit prier dans un endroit spécialement réservé

[1] Il y a là plus qu'un jeu de mots : c'est presque une confusion des lettres ה et ח, entre celles du mot בהדרת (au parvis) et du mot בחרדת (avec crainte, respect).

à la prière? Et ici il dit de prier chez soi? Oui, quand on est seul; mais lorsqu'il existe une communauté, on doit se rendre à la synagogue.

R. Pinchas dit, au nom de R. Oschia : Celui qui prie dans une synagogue offre, pour ainsi dire, une oblation pure. Qu'est-ce qui le prouve? Ce verset: *C'est ainsi que les enfants d'Israël apportent l'oblation en un vase pur dans la maison de l'Éternel* (Isaïe, LXVI, 20). R. Abahou ou un autre en son nom interprète ainsi le verset d'Isaïe (LV, 6) : *Invoquez l'Éternel lorsqu'on le trouve.* Où le trouve-t-on? Dans les temples et dans les maisons d'étude; et : *appelez-le pendant qu'il est proche*, là où il est proche. R. Isaac bar-R. Éliézer ajoute encore qu'alors Dieu se tient près d'eux. Comment le sait-on? On le conclut de ce verset: *L'Éternel se tient au milieu de l'assemblée; il juge dans les réunions* (Ps. LXXXII, 2). R. Hisda dit[1] : Lorsqu'on entre dans une synagogue, on doit s'y avancer de l'espace de deux portes, car il est dit (Proverbes, VIII, 34) : *Heureux l'homme qui m'obéit et veille chaque jour à mes portes;* il est dit : *à mes portes* (au moins deux), et non *à ma porte; aux poteaux*, est-il dit, au pluriel, et non au singulier. Si l'on agit ainsi, à quelle récompense peut-on s'attendre? A ce que promet le verset : *Ceux qui me trouvent rencontrent la vie* (ibid.).

R. Houna dit : Lorsqu'on se rend au temple, on doit accélérer sa marche, en vertu de ce verset (Osée, VI, 3) : *Nous voulons savoir; courons pour connaître l'Éternel.* En sortant, on doit aller doucement, selon ces mots (Job, XIV, 16): *Maintenant tu comptes mes pas* (au départ). R. Yochanan dit : C'est un fait certain que celui qui s'occupe de l'étude talmudique dans le temple ne l'oublie pas de sitôt. R. Yochanan d'Anatoth ajoutait comme réponse: Il est non moins certain que si l'on étudie avec modération, on n'oublie pas si promptement, comme il est dit (Proverbes, XI, 2) : *La sagesse accompagne les hommes modestes.* R. Yochanan établit de même qu'il est bon, pour ne pas oublier, d'apprendre l'exégèse dans les livres (et non par cœur); et R. Tanhoum dit que celui qui repasse ce qu'il a appris ne l'oublie guère, d'après ces paroles : *afin que tu n'oublies pas les paroles que tes yeux ont vues* (Deutéronome, IV, 9).

R. Yona dit, au nom de R. Tanhoum bar-R. Ḥiya : Lorsqu'on a eu un songe pénible, il faut dire : «Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu et Dieu de mes ancêtres, de disposer de tous les songes que j'ai eus, soit cette nuit, soit les autres nuits, soit que moi je les aie eus, soit que d'autres aient rêvé de moi. S'ils sont bons, qu'ils s'accomplissent pour la joie, le bonheur, la bénédiction et la vie. S'ils sont différents, modifie-les, de même que tu as changé les eaux amères en douces[2] et les eaux de Jéricho en eaux agréables, par l'entremise d'Élisée, ainsi que la malédiction du fils de Peor (Balaam) en bénédiction. Change de même tous les mauvais rêves. Que les rêves des autres à mon égard

[1] Babli, même traité, fol. 8ª. — [2] Exode, XV, 25.

tournent en bien, en bénédiction, en guérison, en vie, en bonheur, en joie et en paix, selon ce verset : *Tu as changé mon deuil en réjouissance; tu as délié mon sac et tu m'as ceint de gaieté. Afin qu'on chante tes louanges sans interruption, Éternel mon Dieu, je veux sans cesse te rendre grâce* (Psaume xxx, 12). *L'Éternel ton Dieu n'a pas voulu écouter Balaam; et, en ta faveur, il a changé la malédiction en bénédiction, car l'Éternel ton Dieu t'aime* (Deutéronome, xxiii, 6). *Alors la vierge se réjouira dans la danse, ainsi que les jeunes gens et les vieillards; je changerai leur deuil en joie, je les consolerai et je les réjouirai dans leur affliction* (Jérémie, xxxi, 13).

« Même si le roi s'informe de ta santé, etc. »

R. Acha dit : Ce qui vient d'être dit s'applique aux rois d'Israël; mais aux rois étrangers il faut rendre le salut. On a enseigné que si l'on écrit le nom de l'Éternel, on ne doit pas s'interrompre pour donner une réponse, même à un roi[1]; si l'on écrit deux ou trois noms différents de la Divinité, par exemple *El*, *Elohim* ou *Jehova*, on achève l'un d'eux et l'on répond ensuite au salut. R. Yochanan était assis, pour lire le *schema'*, à la porte de la synagogue babylonienne de Sippori; il ne se leva pas devant un *archonte* (magistrat) qui passait. En voyant cela, on s'approcha du rabbi pour le frapper. Laissez-le, dit le juge, il s'occupe des lois de son créateur. R. Hanina et R. Josué ben-Lévi se rendirent un jour auprès du gouverneur de Césarée; dès qu'il les vit, il se leva devant eux. Quoi, lui dirent ceux qui l'entouraient, tu te lèves devant ces Juifs? Je vois en eux, dit-il, des faces d'ange. R. Yona et R. Yossé se rendirent auprès du gouverneur de la ville d'Antioche, qui se leva à leur rencontre, dès qu'il les vit. Quoi, lui dit-on aussi, tu te lèves devant ces Juifs? J'ai vu, dit-il, la face de ces gens en mon cœur, et ils triomphaient. R. Abin, en sortant d'une audience du roi, lui tourna le dos. Les courtisans voulurent le tuer; mais, comme ils virent que deux bandes de feu l'escortaient[2], ils le laissèrent aller, selon ce verset : *Tous les peuples de la terre verront que le nom de l'Éternel est invoqué par toi, et ils te craindront* (Deutér. xxviii, 2). R. Simon ben-Iochaï appliquait ce verset même aux esprits et aux démons. R. Ianaï et R. Jonathan se promenaient dans une plaine. Quelqu'un les aperçut et les salua en leur disant : Salut à vous, mes maîtres (comme on s'adresse à de grands personnages). Ils répondirent (modestement) : Nous n'avons pas même l'apparence d'un étudiant pour que nous méritions un tel salut. — Resch Lakisch étudiait tant la Loi qu'il sortit par mégarde (un samedi) en dehors de la limite sabbatique. Il n'a pas su avoir égard au verset : *Enivre-toi toujours de son amour* (Proverbes, v, 19), c'est-à-dire : Par suite de ton amour pour la *tôrâ*, tu te tromperas dans les choses étran-

[1] Tr. *Sophrim*, ch. v, § 6. — [2] Allusion aux lanières latérales des phylactères.

gères. R. Judan bar-R. Ismaël était tellement préoccupé de l'étude de la Loi qu'il ne vit pas tomber son manteau, ni arriver un serpent. Maître, lui dirent ses disciples, tu perds ton manteau. — Ce serpent, leur répondit-il (en l'apercevant), ne le garde-t-il pas contre les voleurs?

« Eût-on même un serpent enroulé autour du talon, on ne doit pas s'interrompre. »

R. Houna, au nom de R. Yossé, dit : On n'a enseigné cela qu'au sujet du serpent; mais si c'était un scorpion, on devrait s'interrompre. Pourquoi? Parce qu'il mord à plusieurs reprises (ce qui est bien plus grave). R. Ila dit : On n'a parlé que du cas où il serait déjà enroulé autour du talon; mais si on le voit arriver, on peut l'éviter en se retirant, sans interrompre la prière. On a appris de même que si l'on est debout en train de réciter la prière dans la rue ou au marché, on doit se ranger pour laisser passer les ânes ou les chariots, sans s'interrompre toutefois. On raconte, au sujet de R. Hanina ben-Dossa, qu'étant mordu un jour par un reptile venimeux pendant la prière, il ne s'interrompit pas. Lorsqu'on alla voir de quel reptile il s'agissait, on trouva ce ver étendu à l'état de cadavre (il était mort de son audace d'avoir osé attaquer un homme aussi fervent). C'est alors qu'on dit : Malheur à qui eût été mordu par le serpent multicolore; et malheur à ce serpent, qui a mordu R. Hanina ben-Dossa! Quelle est la gravité de ces morsures? Si un homme est mordu et qu'il se mette à temps dans l'eau, le serpent multicolore en meurt; au cas contraire, l'homme en meurt. Maître, lui dirent ses disciples, n'as-tu rien senti pendant la morsure? Je vous jure, répondit-il, que je n'ai songé qu'au sujet de la prière. A ce propos, R. Isaac bar-R. Éliézer dit : Dieu a créé une sorte de source à la plante de ses pieds, conformément à ce verset : *Il exécute les désirs de ceux qui le craignent; il exauce leurs vœux et il les sauve* (même du danger dont ils ne se doutent pas) (Psaume cxlv, 19).

2. Dans la deuxième bénédiction (de l'*amida*), consacrée à la résurrection des morts, on mentionne (en hiver) la force des pluies (*maschib haroua'h*); et dans la neuvième bénédiction, celle des années, on sollicite de Dieu la pluie. La formule de séparation (*habdalah*, entre le samedi et le jour de la semaine) se dit dans la quatrième, où l'on sollicite la faveur d'être intelligent. R. Akiba dit : l'*habdalah* forme une quatrième bénédiction spéciale, et, selon Éliézer, on l'intercale dans l'action de grâce (dix-huitième actuelle).

De même que la résurrection des morts doit amener une vie sans fin[1], de même l'on espère que la descente des pluies produit une vie sans fin (aussi on comprend ces deux sujets dans une même prière). R. Hiya-bar Abba le prouve par ces versets (Osée, v, 2) : *Il nous fera revivre dans deux jours : au troisième jour il nous rétablira et nous vivrons devant lui. Allons, courons, pour acquérir la connaissance de Dieu, qu'on trouve bien au matin.* Et il est encore écrit : *Élie le Tischbite, des habitants de Galaad, dit à Achab : Vive Dieu, il n'y aura pendant ces années ni de la rosée, ni des pluies, que selon ma parole* (I Rois, XVII, 1)[2]. R. Berachia raconte un entretien qui eut lieu entre R. Yassa et les rabbins : le premier dit qu'il a été exaucé tant pour la rosée que pour la pluie; les autres disent qu'il n'a été exaucé que pour la pluie, et non pour la rosée. Cette dernière opinion se fonde sur ce verset : *Va, et montre à Achab que j'ai fait répandre la pluie*, etc. (non la rosée, *ibid.* XVIII, 1). Mais, d'après celui qui dit qu'il a été exaucé pour les deux demandes, comment expliquer la mention de la rosée? A-t-il été délié de son vœu à ce sujet? R. Tanhouma d'Edrei répond : On peut admettre qu'un vœu dont on a été dégagé en partie est délié en entier. Ou bien encore, on suppose qu'il parlait du fils de la femme Sarphith[3] : *Il invoqua l'Éternel, et il dit : Éternel mon Dieu*, etc. (*ibid.* XVII, 21).

R. Juda ben-Pazi dit : On peut comparer cela à quelqu'un qui volerait la trousse d'un médecin : au moment où il sort, son fils se blesse. Il retourne près du médecin et lui dit : Soyez assez bon pour guérir mon fils. Je veux bien, lui répond celui-ci, mais rends-moi d'abord ma trousse, qui contient tous mes médicaments, puis je guérirai ton fils. De même le Très-Saint dit à Élie : Va, et dégage-toi du vœu concernant la rosée, car les morts ne vivent que de rosée, et je vais ressusciter le fils de la Sarphith. Et comment sait-on que les morts ne vivent que de rosée? C'est qu'il est écrit : *Les morts vivront; les cadavres se relèveront; éveillez-vous et chantez, habitants de la poussière, car ta rosée est comme celle qui retombe sur l'herbe, et la terre rejettera les trépassés* (Isaïe, XXVI, 19). R. Tanhouma d'Edrei interprète ainsi la fin du verset : la terre rendra ses dépôts.

R. Jacob, du village Hanan, donnait cette raison[4], au nom de Resch Lakisch : Au moment où le patriarche Abraham accomplissait mes désirs, je lui ai juré de ne jamais priver mes enfants de rosée (en été). Qu'est-ce qui le prouve? Ce verset : *A toi la rosée de ta jeunesse;* et il est dit après : *l'Éternel a juré et il ne se repent jamais* (Psaume CX, 3 et 4). R. Juda ben-Pazi ajoute que Dieu a

[1] Même série, tr. *Taanith*, ch. I, § 1.

[2] On voit donc là aussi l'enchaînement dans les versets entre la résurrection et les pluies ou la rosée.

[3] Lorsqu'il était question de rosée, il ne s'agissait que d'une métaphore représentant la résurrection.

[4] Il expliquait ainsi la parole de Dieu.

dit : C'est à titre immuable que j'en ai fait don à Abraham; je lui en ai fait cadeau, selon ce verset : *Dieu te donnera la rosée des cieux* (Genèse, xxvii, 28)[1]. R. Samuel bar-Nahmeni dit : Lorsque les Israélites accomplissent de mauvaises actions et qu'ils transgressent la Loi, les pluies sont arrêtées. En ce cas, on fait intervenir un vieillard, par exemple R. Yossé le Galiléen, qui intercède en leur faveur auprès de Dieu, et la pluie tombe. Toutefois, la rosée ne descend pas du ciel par le mérite d'une créature. Pourquoi ? Parce qu'il est écrit : *Il en est de la rosée de l'Éternel comme des pluies menues sur la verdure, qu'on n'espère pas de l'homme et qu'on n'attend pas des enfants de la terre* (Michée, v, 6).

R. Zeïra dit, au nom de R. Hanina : Si l'on est sur le point de réciter la prière de la pluie (qui se dit en hiver) et qu'au lieu de cela l'on mentionne celle de la rosée (qui se dit en été), on n'a pas besoin de recommencer; si, au contraire, dans la prière pour la rosée on nomme la pluie, il faut recommencer. Mais n'a-t-on pas enseigné que, pour la prière de la rosée ou celle qui est relative aux vents, les sages n'ont pas obligé les fidèles de faire la mention, laquelle est seulement volontaire? C'est différent : celui qui se maudit lui-même (en demandant de la pluie en été au lieu de rosée) ne ressemble pas à celui qui ne prie ni ne maudit (aussi n'y a-t-il pas d'obligation en ce cas). On vient de dire que si, au lieu de mentionner la pluie, on a rappelé la rosée, on n'a pas besoin de recommencer : pourquoi cela ? N'a-t-on pas enseigné que si l'on a omis de demander à Dieu la pluie (שאלה) dans la bénédiction des saisons (neuvième), ou de mentionner la pluie dans celle de la résurrection des morts (deuxième), il faut recommencer? C'est vrai, et il faut recommencer au cas où l'on n'aurait rien mentionné du tout, ni rosée, ni pluie (mais cette dernière mention suffit au besoin). R. Zeira, au nom de R. Houna, dit : Si l'on a omis de demander la pluie dans la neuvième bénédiction, on le fait dans la seizième, qui est une invocation générale; et, de même, si l'on a omis de faire mention de la pluie dans la seconde bénédiction, on peut la rappeler dans la seizième. En effet, si la demande, faite d'ordinaire comme l'expression d'un désir, dans la section des saisons, peut se dire dans l'invocation générale, il en est à plus forte raison de même de la simple mention de tel attribut divin : « qui fait répandre la pluie. » Mais n'a-t-on pas enseigné que si l'on n'a pas demandé la pluie dans la neuvième bénédiction des saisons, ou si l'on n'a pas fait la mention des pluies dans la deuxième bénédiction, il faut recommencer? (il paraît donc qu'il ne suffit pas de les rappeler à la fin?) R. Abdimé, frère de R. Yossé, répond : Si l'on dit qu'il faut recommencer, c'est pour le cas où l'on n'en aurait pas parlé même dans la seizième bénédiction. A quel endroit faut-il reprendre? De même

[1] Or, ce verset est suivi des mots : *Il te donnera la bénédiction d'Abraham.* C'est donc au patriarche qu'elle a été donnée.

que R. Simon, au nom de R. Yochanan, dit, au sujet de la néoménie : si après avoir oublié la mention de cette solennité, on s'est déjà reculé (comme signe de retraite finale), il faut reprendre au commencement, et, si l'on n'a pas fini, il suffit de recommencer à la section consacrée au culte (pour y intercaler le paragraphe de la néoménie, nommé יעלה ויבא); de même, pour notre sujet de la pluie, si l'on s'est déjà retiré, il faut recommencer tout; sinon, il suffit de reprendre à la seizième section (où peut s'intercaler la demande des pluies). A Ninive, on dut établir une fois un jour de jeûne spécial à la suite de Pâques (à cause du manque de la pluie, qui allait produire une famine). On alla consulter Rabbi, pour savoir à quel endroit (de l'*'amida*) il fallait intercaler cette invocation à Dieu, faite en été. Il leur répondit : Faites comme vous voudrez, pourvu que vous ne changiez pas la formule de la prière. A quel endroit cependant faut-il intercaler ce vœu? R. Jérémie était d'avis qu'il faut le dire dans la seizième bénédiction, ou invocation générale. R. Yossé leur dit que ce n'est pas l'avis de R. Zeira, au nom de R. Houna : Si l'on n'a pas fait, dit-il, la demande des pluies dans la bénédiction des saisons, ou si on ne les a pas mentionnées dans la seconde, on les mentionne dans la seizième bénédiction. Et c'est à ce propos que Rabbi dit : Allez et priez, pourvu que vous ne changiez rien à la formule de la prière (c'est-à-dire : comme nous sommes en été, après Pâques, vous ne devez pas solliciter la pluie dans la bénédiction des saisons; or, comme il n'en faut pas parler dans cette bénédiction, il ne faut pas non plus, en cas d'oubli, les mentionner dans la seizième). Mais alors où faut-il en parler, si on ne peut l'y intercaler, selon cette interprétation de R. Yossé? Dans les six bénédictions supplémentaires qu'on ajoute, le jour de jeûne, à la prière *'amida*. Cette indication est suffisante pour ceux qui prient en assemblée publique, où l'on récite les six suppléments; mais comment fait le particulier qui ne dit pas ces additions? R. Hanina répond que R. Zeïra a dit, au nom de R. Houna : Le particulier exprime ses désirs dans l'invocation générale, et celui de la pluie est un désir.

« Et la formule de séparation (הבדלה) se dit dans la quatrième section. »

R. Simon bar-Wava demanda à R. Yôchanan : Comment se fait-il que lorsqu'une coutume est établie, les sages viennent la contester? (c'est-à-dire : pourquoi intercaler dans la quatrième section ce qui fait l'objet d'une cérémonie spéciale, à la fin de l'office divin, avec un verre de vin?) C'est que, répondit-il, la cérémonie essentielle, résidant dans la bénédiction du vin, avait été oubliée dans la prière *'amida* (il a donc fallu la rappeler); cela démontre que l'essentiel se fait avec le vin. R. Jacob bar-Idi, au nom de R. Isaac Rouba,

dit au contraire : On ne fait la cérémonie du vin, après avoir récité la formule dans la prière, que pour faire participer les enfants à cette pratique religieuse (en leur faisant goûter le vin); cela démontrerait que la formule essentielle se trouve dans la prière. R. Zeira et R. Juda disent, au nom de Samuel : Si on a dit la formule le verre en main, on la dit aussi dans la prière; si on l'a dite dans la prière, on la répète avec le vin; cela prouve que l'une et l'autre formule sont essentielles.

« R. Éliézer dit qu'on l'intercale dans l'action de grâce. »

R. Yochanan dit, au nom de Rabbi : On se range à l'avis de R. Éliézer, au cas où un jour de fête commence le samedi soir. R. Isaac Rabba dit, au nom de Rabbi : L'avis de R. Éliézer doit servir de règle en ce dernier cas. R. Isaac bar-Nachman dit, au nom de R. Hanina ben-Gamaliel : L'avis de R. Éliézer doit toujours servir de règle. C'est ce que dit aussi R. Abahou, au nom de R. Éléazar (un rabbin bien postérieur à R. Éliézer). R. Jacob bar-Acha dit qu'il en est ainsi, non parce que vous l'avez appris tous deux, mais parce que R. Isaac bar-Nachman et R. Éléazar l'ont répété tous deux au nom de R. Gamaliel.

Selon les sages, il faut intercaler la formule de séparation dans la quatrième section; R. Akiba dit qu'il faut en faire une quatrième bénédiction spéciale. C'est aussi l'avis de R. Jacob bar-Acha, au nom de Samuel. R. Judan dit qu'on en fait le supplément à la formule habituelle de la bénédiction. Ceci est conforme à l'avis de Rabbi, qui dit : Je me suis étonné qu'on ait abrogé au samedi la quatrième section, par laquelle on sollicite de Dieu la faveur d'être intelligent, car sans intelligence on ne saurait prier, et, de même, sans intelligence on ne saurait établir de distinction ou *séparation*. R. Isaac bar-Éléazar dit : On récite d'abord la formule de séparation, puis celle de la prière. R. Éléazar bar-R. Oschia ajoute qu'il ne faut pas établir moins de trois distinctions. R. Yochanan dit qu'il ne faut ni en établir moins de trois, ni en ajouter plus de sept. Enfin Lévi dit : Il faut que ces distinctions soient de celles établies par la Loi. Nahoum arriva et dit, au nom de son père, qu'une seule distinction suffit. R. Abahou dit encore qu'il faut terminer la formule par une distinction. Mais alors, demanda R. Mena, si l'on a commencé par les mots : « qui sépare le jour sacré du profane, » doit-on aussi terminer de même? Certes, dit R. Yossé bar-R. Boun, car c'est une des formules de bénédiction qui commencent et terminent par les mots : « loué soit Dieu. » R. Éliézer ben-Antigonos dit, au nom de R. Éléazar bar-R. Yanaï : Cela prouve qu'il est interdit de travailler avant d'avoir prononcé la formule de séparation. De même que l'on vient de dire qu'il est interdit de travailler (le samedi soir) avant d'avoir prononcé la formule de séparation, de même il est interdit avant cet énoncé de demander ce dont on a besoin (par

les vœux exprimés dans l'*amida;* aussi la dit-on dans la première des sections consacrées aux nécessités de la vie).

R. Zeira et R. Éléazar bar-Antigonos disent, au nom de R. Ianaï et au nom de R. Juda : Si l'on n'a pas récité ladite formule le samedi soir, il faut la dire n'importe quand jusqu'au jeudi soir; cette règle, toutefois, ne s'applique qu'à la formule de séparation, mais non à la bénédiction de la lumière, qu'il faut dire de suite. R. Zeira dit, au nom de R. Juda, et R. Abba, au nom de Abba bar-Jérémie, que, même après un jour de fête qui tomberait au milieu de la semaine, on dit les mots : «qui distingue entre le septième jour et les jours de travail.» Mais, objecta R. Zeira à R. Juda, y a-t-il six jours de travail auparavant? Cela ne fait rien, fut-il répondu; on n'observe pas plus l'ordre en cela que dans la distinction qu'on énonce entre «l'impureté et la pureté» (car si l'ordre des mots avait une signification rigoureuse, on semblerait attribuer l'impureté à la fête : hypothèse inadmissible). R. Jérémie et R. Zeira disent, au nom de R. Hiya bar-Asché, qu'il faut réciter ces mots (encore en usage dans les chants additionnels, זמירות, du samedi soir) : «Fais-nous commencer favorablement les six jours de travail qui nous arrivent en paix.» R. Aba ajoute les mots : «Fais-nous entendre des sujets de joie et d'allégresse.» R. Ezéchia dit, au nom de R. Jérémie, ces mots : «Fais-nous comprendre et enseigne-nous ta loi». R. Ezéchia dit, au nom de R. Jérémie : Lorsqu'on répond *amen* après la formule de bénédiction, il faut lever les yeux sur la coupe de vin, puis sur la lumière. R. Ezéchia, au nom de R. Jérémie, dit encore (comme souvenir d'à-propos) : Il faut tenir les quatre espèces du faisceau du *loulab*[1] à la manière dont elles poussent (avec leurs racines au bas).

3. On fait taire l'officiant s'il ajoute (dans l'*amida*) ces mots : «ta miséricorde s'étend aux nids des oiseaux[2];» ou : «que ton nom soit rappelé pour le bien que tu nous fais,» ou celui qui dit deux fois l'action de grâces (18e section de l'*amida*).

R. Isaac, au nom de R. Simon, explique ces interdictions : Elles peuvent faire supposer qu'on critique les attributs de Dieu[3]; c'est comme si l'on disait : Tu as eu pitié des nids d'oiseaux, mais non de moi. R. Yossé dit, au nom de R. Simon : On paraîtrait imposer une limite aux qualités de Dieu et dire : Ta

[1] A la fête des Tabernacles, on tient réunis au temple, pendant la prière, une branche de palmier, un cédrat, des myrtes et des saules, selon la prescription du Lévitique (XXIII, 40).

[2] Lorsqu'on prend des poussins, il faut au préalable renvoyer la mère, pour ne pas la faire souffrir de ce spectacle. (Deutéronome, chap. XXII, v. 6 et 7.)

[3] Plus loin, tr. *Meghillâ,* ch. IV, § 10.

miséricorde est allée jusqu'aux nids d'oiseaux (mais pas au delà). Selon les uns, on a enseigné : «que l'on ne dise pas *sur* les nids;» selon d'autres : «*jusqu*'à eux.» Les premiers se fondent sur la version de R. Isaac, les seconds sur R. Yossé. R. Yossé bar-R. Boun dit : On ne fait pas bien de classer la miséricorde parmi les qualités du Tout-Puissant (car ce ne sont pas là les effets de sa bonté, mais des lois posées par lui), ni de développer le passage du *Lévitique* (XXII, fin) commençant par les mots : *Mon peuple, les enfants d'Israël*, et de dire : Comme je suis miséricordieux au ciel, soyez-le sur terre, et pour cette raison vous ne mangerez pas le même jour le bœuf ou la brebis avec son petit. Cette interprétation est fausse, attendu qu'elle présente une des lois de la justice divine comme un simple effet de sa miséricorde.

«On fait taire celui qui dit deux fois l'action de grâce.»

C'est, dit R. Samuel bar-R. Isaac, en vertu de ce verset (Psaume LXIII, 12): *La bouche des menteurs sera close*[1]. Toutefois, ces additions ne sont interdites qu'en public, mais en particulier elles passent pour des supplications (et en ce cas il n'y a pas d'hérésie possible).

4. Si l'officiant se trompe, un autre le remplace, sans cérémonie[2]. Où le remplaçant doit-il recommencer l'office? Au commencement de la section où l'officiant s'est trompé.

R. Yossé ben-Hanina dit, au nom de R. Hanina ben-Gamaliel, que, si l'on s'est trompé aux trois premières bénédictions, il faut recommencer le tout. Ada bar bar-Hana Gueniba dit, au nom de Rab, que, si l'on s'est trompé dans les trois dernières bénédictions, on reprend à celle du culte (רצה, la 17e). R. Helbo et R. Houna disent, au nom de Rab : Si l'on s'est trompé aux trois premières bénédictions, on recommence le tout; si l'on s'est trompé aux trois dernières, on reprend à la 17e. Si l'on s'est trompé sans savoir où, on reprend à l'endroit qu'on est certain de ne pas avoir dit. R. Acha et R. Juda ben-Pazi étaient assis ensemble dans une synagogue. Au moment de la prière, l'un d'eux alla se placer devant la chaire de l'officiant (pour prier), et il oublia l'une des bénédictions. On vint alors demander à R. Simon ce qu'il fallait faire. Il répondit, au nom de R. Josué ben-Lévi : L'officiant qui aurait oublié deux ou trois bénédictions n'est pas tenu de recommencer. On le trouva ensuite à enseigner et à discuter

[1] Ceci est dit contre les adhérents du dualisme, on doctrine de deux pouvoirs divins.

[2] L'office divin ne permet pas que, par modestie, le fidèle se récuse.

la règle suivante : Pour nulle section omise on n'a besoin de recommencer, excepté si l'on a omis celle de la résurrection des morts (2°), ou de l'abaissement des orgueilleux (12°), ou de la reconstruction du temple de Jérusalem (14°), sous peine de passer pour un hérétique. Lorsque Samuel le Petit remplit une fois l'office[1], il lui arriva d'omettre à la fin de la section les mots : il abaisse les orgueilleux (ou méchants). Il se retourna vers l'auditoire, croyant qu'on allait se plaindre de lui ; mais on lui dit : Nos sages n'ont pas pensé à toi (en qualifiant cet oubli d'hérésie).

R. Jacob bar-Acha et R. Simon bar-Aba disent, au nom de R. Éliézer : En cas de doute sur la mention de la néoménie (en ce jour, dans l'*amida*), il faut recommencer. A quel endroit? Simon bar-Wava dit, au nom de R. Yochanan : Si l'on s'est reculé (en signe d'achèvement), il faut recommencer le tout ; sinon, il suffit de reprendre à la section du culte (17°). R. Juda ben-Pazi dit : Si l'on considérait la prière comme terminée (sans avoir fait les trois pas), c'est comme si l'on s'était reculé, et ceux qui récitent des supplications (après l'*amida*) avant de se retirer doivent recommencer également.

R. Aba, fils de R. Hiya bar-Aba, et R. Hiya, au nom de R. Yochanan, disent : Si l'on est en train de lire la Loi et que l'on s'arrête, celui qui assiste le lecteur public reprend au point où le premier a commencé. En effet, si l'on admettait qu'il suffit de reprendre au point où le dernier vient de s'interrompre, il arriverait ceci : pour les premiers versets lus on aurait entendu en réalité la bénédiction qui se dit avant, mais non celle d'après[2] ; pour les derniers versets, il y aurait celle d'après, mais non celle d'avant. Or, il est écrit (Psaume XIX, 8) : *La loi de Dieu est parfaite (complète) ; elle récrée l'âme ;* il faut donc qu'elle soit présentée d'une manière complète (avec un nombre toujours égal de bénédictions).

On a enseigné ceci : Lorsqu'on fait la lecture officielle (de la section du Pentateuque, le samedi, dans la synagogue), il ne faut pas que deux personnes lisent simultanément le texte pendant qu'une autre le traduit à haute voix. Pourquoi? R. Zeira répond : C'est pour qu'il n'y ait pas de contestation au sujet de la bénédiction, (pour savoir qui des deux la dirait). Mais n'a-t-on pas enseigné : Il ne faut pas que deux personnes traduisent et qu'une autre lise le texte? Or, si une seule personne lit (et comme le traducteur ne prononce pas de bénédiction), comment supposer qu'il y ait contestation? Il faut donc alléguer une autre raison : c'est que l'oreille ne peut pas percevoir deux voix à la fois.

On a enseigné aussi que deux personnes peuvent lire ensemble la Loi (la

[1] Babli, même traité, fol. 29ᵃ.

[2] Toute lecture officielle d'une section du Pentateuque faite au temple est suivie et précédée d'une bénédiction, répétée à chaque interruption, et il faut remarquer que l'appelé lisait lui-même sa section.

seconde personne suit à voix basse), mais on ne peut faire à deux la lecture additionnelle d'un chapitre des prophètes[1]. R. Oulla dit : On fait plusieurs appels (et divisions de section) pour le Pentateuque, mais non pour les prophètes.

R. Josué Dromâ disait : Il y a trois choses qui sont mauvaises lorsqu'il y en a trop ou trop peu, et qui sont bonnes dans une mesure moyenne : le levain, le sel et l'abstention. A la première invitation on refuse, à la seconde on doit hésiter à accepter, à la troisième on accourt.

R. Houna était assis dans une synagogue. Le servant entra et se donna beaucoup de mal pour qu'un nouvel arrivé montât près de la tribune, mais celui-ci n'accepta pas l'invitation. A la fin, ce nouvel arrivé se présenta à R. Éliézer[2] et lui dit : « Maître, ne sois pas fâché de mon abstention; je n'ai pas eu l'intention de te blesser, mais je ne suis pas monté parce que je n'étais pas bien disposé. — Ce n'est pas contre toi, répondit-il, que je suis fâché, mais contre ce servant qui t'importunait pour te faire approcher (de la tribune). » Le ministre officiant Batityi s'est interrompu un jour (dans l'office du matin) en arrivant au passage de la prière qui parle des *ophannim* (êtres célestes). On vint consulter sur ce fait R. Aboun, qui dit, au nom de R. Josué ben-Lévi : Que celui qui le remplace reprenne au point d'arrêt. Mais, lui dit-on, n'a-t-on pas enseigné qu'il faut reprendre au commencement de la bénédiction où l'erreur a été constatée? Cependant, leur répondit-il, comme vous avez répondu à la sanctification de Dieu (qui précède le passage où il est question des *ophannim*), cela correspond à l'ensemble de la bénédiction (et il suffit donc de reprendre à ce passage).

5(4). L'officiant ne doit pas répondre *amen* après la bénédiction des sacerdotes, pour qu'il ne soit pas induit en erreur[3]. S'il n'y a pas d'autre cohen que lui, il ne doit pas prononcer la formule de bénédiction[4]. S'il est certain de pouvoir la prononcer sans se troubler et de continuer aussi la prière, il lui est loisible de le faire.

On a enseigné ceci : Ni celui qui (étant arrivé en retard à la synagogue) récite les formules partielles (de קדיש et ברכו) dont on fait précéder le *schema'*, ni celui qui passe à la tribune pour officier, ni celui qui lève les mains pour

[1] C'est sans doute pour cela qu'on a conservé l'habitude de la faire lire par les particuliers appelés à la Loi, et non par l'officiant.

[2] D'après lui, on ne doit pas refuser d'officier.

[3] L'officiant énonce avant les *cohanim* le mot à mot pour la bénédiction; il est donc à craindre, s'il répond *amen*, qu'il ne s'embrouille dans l'énonciation des mots.

[4] C'est aussi par la crainte qu'il n'ait pas l'esprit assez calme pour terminer la prière.

bénir l'assemblée, ni celui qui fait officiellement la lecture publique d'une section du Pentateuque, ni celui qui récite comme service final un chapitre des prophètes, ni celui qui prononce la bénédiction en accomplissant l'un des préceptes énoncés dans la Loi, ne doit répondre *amen* à ses propres paroles; s'il le disait, ce serait inintelligent. Selon d'autres opinions, c'est un acte de sagesse, que R. Hisda explique ainsi : Ceux qui prétendent qu'il est sage de répondre *amen* parlent de celui qui le dirait à la fin de tout (parce que c'est alors une sorte de confirmation de tout ce qu'il a dit auparavant); mais c'est un non-sens de dire *amen* pour chacune des bénédictions.

R. Hanina dit : S'il se trouve à la synagogue deux simples israélites et un cohen, on place ce dernier au milieu (pour lui faire honneur). Dans quel cas les range-t-on ainsi? Lorsque tous trois sont de valeur égale; mais si l'un d'eux est un savant, on le place au milieu (il a le pas). R. Josué ben-Lévi dit[1] : Jamais je n'ai récité la formule des bénédictions après le repas, en présence d'un sacerdote (afin de lui en laisser l'honneur), et je n'ai pas non plus permis à un simple israélite de les dire à ma placé (afin de tenir dignement mon rang de lévite).

R. Juda ben-Pazi dit, au nom de R. Éléazar : Tout cohen qui, se trouvant à la synagogue, ne lève pas la main pour bénir l'assemblée, transgresse un précepte positif du Pentateuque (qui l'ordonne) (Nombres, VI, 23). R. Juda ben-Pazi, étant un jour indisposé, s'entoura la tête solidement d'un turban[2], et il se plaça derrière une colonne du temple (pour se tenir à distance de l'enceinte que bénissaient les prêtres, et s'excuser de ce que son indisposition l'empêchait de prendre part, comme *cohen*, à la bénédiction solennelle). Quant à R. Éléazar, il sortait en ce cas.

R. Acha et R. Tanhouma bar-R. Hiya disent, au nom de R. Samlaï : Lorsqu'une communauté entière ne se compose que de cohanim, ils doivent pourtant tous lever les mains pour bénir les fidèles. Mais qui bénissent-ils alors? Leurs frères du nord, du sud, de l'orient et de l'occident. Et qui leur répond *amen?* Les femmes et les enfants. Abayé a enseigné chez R. Benjamin : Ceux qui se tiennent derrière les cohanim ne sont pas englobés dans cette bénédiction, mais ceux qui se tiennent devant eux en jouissent toujours; fussent-ils séparés d'eux par un mur de fer, dit R. Hiya bar-Wava, la bénédiction le traversera. Mais qu'en est-il de ceux qui se tiennent de côté? C'est un cas à résoudre d'après le point suivant : Si (en aspergeant sur l'autel du temple le sang des sacrifices) on a l'intention de le répandre devant soi et que le sang tombe derrière, ou si l'inverse a lieu, l'aspersion est considérée comme défectueuse et insuffisante (car c'est un manque de soin); si l'on a l'intention de répandre au con-

[1] Même série, tr. *Guittin*, ch. v, § 9. — [2] Pour résister au mal dont il souffrait.

traire le sang devant soi, et qu'il tombe aux côtés, l'aspersion est valable. Cela démontre, pour notre sujet, que les personnes qui se tiennent de côté pendant l'office des cohanim sont englobées dans la bénédiction.

R. Hisda dit que le ministre officiant doit être un simple israélite (l'invitation de bénir qui est adressée par lui aux cohanim ne doit pas être faite par l'un d'eux). R. Nachman bar-Jacob dit : Lorsque le ministre officiant adresse cet appel, il le fait au singulier au cas où il n'y a qu'un prêtre, de même qu'on emploie le pluriel lorsqu'il y en a plusieurs. R. Hisda dit au contraire qu'on emploie toujours le pluriel, car on est censé appeler toute la tribu à bénir le peuple.

6 (5). Si l'on se trompe en priant, c'est un mauvais présage; si c'est un ministre officiant, c'est un mauvais signe pour ceux qu'il représente, car l'envoyé d'un homme est comme lui-même. On raconte que lorsque R. Hanina ben-Dosa priait Dieu pour les malades, il disait de suite : Tel mourra, tel vivra. Comment, lui disait-on, sais-tu cela? C'est que, répondait-il, si je dis ma prière couramment, je sais qu'elle est agréée; au cas contraire, je suis troublé et mon vœu est par conséquent rejeté.

R. Acha bar-Jacob dit : Ces présages ne peuvent s'appliquer qu'aux trois premières sections (qu'on récite couramment, parce qu'elles sont plus fréquentes et qu'elles forment le commencement). Lorsque R. Gamaliel vit son fils malade, il envoya deux savants auprès de R. Hanina bar-Dossa, dans sa ville, pour le consulter. Il leur dit : Attendez-moi ici, je vais monter dans ma chambre (pour prier), puis je vous répondrai. Lorsqu'il fut redescendu, il leur dit : J'ai maintenant la conviction (par la prière que j'ai faite) que le fils de R. Gamaliel est rétabli de sa maladie. Ils prirent congé de lui au moment où, de son côté, le convalescent demandait à reprendre de la nourriture.

R. Samuel bar-Nahmeni dit : Si l'on applique toute son attention pendant la prière, on peut être assuré qu'elle a été exaucée. Pourquoi? Parce qu'il est dit : *Tu raffermis leur cœur; tu leur prêtes l'oreille* (Psaume x, 17)[1]. R. Josué ben-Lévi dit : Si les lèvres de l'homme se remuent toutes seules (c'est-à-dire, si les expressions lui arrivent spontanément), il peut être assuré que sa prière est exaucée. Pourquoi? Parce qu'il est écrit : *Il crée l'action des lèvres : Que la paix soit de près et de loin, dit l'Éternel, et je le guérirai* (Isaïe, LVII, 19).

[1] La ferveur du cœur est le signe de la prestation des oreilles, et prouve que la prière est exaucée.

CHAPITRE VI.

1. Quelle est la bénédiction des fruits[1]? Pour les fruits des arbres on dit : « Sois loué, créateur des fruits de l'arbre, » excepté pour le vin, à propos duquel on dit : « créateur du fruit de la vigne. » Pour ceux de la terre, on dit : « créateur du fruit de la terre; » mais pour le pain on dit : « qui fait sortir le pain de la terre. » Pour la verdure, on dit : « créateur du fruit de la terre, » et selon R. Juda : « créateur des espèces de légumes. »

Il est écrit : *A l'Éternel appartient la terre avec tout ce qu'elle renferme, l'univers avec ses habitants* (Psaume XXIV, 1). Aussi celui qui jouit de quoi que ce soit en ce monde avant d'avoir fait une prière commet une prévarication[2]; il l'acquiert par l'accomplissement de ce précepte. R. Abahou dit : Il est écrit (Deutéronome, XXII, 9) : *Afin que le blé mûr provenant de la graine semée avec les produits de la vigne ne soit pas consacré*, c'est-à-dire que tout l'univers avec ce qu'il contient est considéré comme une vigne; et comment rachète-t-on ses produits sacrés? Par la bénédiction. R. Ézéchia ou R. Jérémie et R. Abon, au nom de R. Simon ben-Lakisch, rappellent ces mots : *Tu dis à l'Éternel : Tu es mon Dieu; mon bien ne vient-il pas de toi?* (Psaume XVI, 2)[3], c'est-à-dire : Si tu as fait la bénédiction après le repas, c'est comme si tu avais mangé de tes propres biens. En d'autres termes, les mots : *mon bien n'est pas pour toi* signifient : je fais détruire mon bien dans ton corps. En d'autres termes encore, ces mots veulent dire : tous les biens se confondront pour venir à toi. R. Acha dit : Que signifient les mots : *non sur toi?* Ils indiquent que sans le secours divin rien n'a été mis au monde, comme il est dit : *En dehors de toi, nul ne pourra élever la*

[1] La Mischnâ suppose qu'on sait déjà qu'il faut prononcer une bénédiction pour tous les produits consommés; il ne s'agit plus que de régler les diverses formules.

[2] Voir Lévitique, XXVII.

[3] Littéralement : *ne va pas jusqu'à toi.*

main (Genèse, XLI, 44). R. Hiya a enseigné que s'il est dit : *ce sera une sainteté, objet de louanges* (Lévitique, XIX, 24), c'est pour indiquer qu'il faut faire une bénédiction avant et après la consommation; d'où R. Akiba déduit : Il ne faut goûter à rien avant d'avoir prononcé la bénédiction. Lorsque R. Haggaï et R. Jérémie s'en allèrent pour juger, R. Haggaï commença par réciter de suite la bénédiction. Tu as bien fait, lui dit R. Jérémie, car tout précepte exige la récitation de cette formule. Comment le sait-on? R. Tanhouma ou R. Aba bar-Cahana dit, au nom de R. Éléazar, que c'est en vertu de ce verset (Exode, XXIV, 12) : *Et je te donnerai ces tables de pierre, contenant la Loi et les préceptes;* on compare la Loi à ses commandements, et de même qu'avant de lire une section de la Loi il faut réciter la formule d'usage, il faut agir de même pour l'accomplissement de n'importe quel précepte.

R. Yochanan, en prenant une olive, récita une formule avant de la manger, et une autre après. R. Hiya bar-Wava le regardait tout étonné. «Babylonien, lui dit R. Yochanan, pourquoi me regardes-tu ainsi? N'est-il pas admis que pour tout fruit faisant partie des sept classes supérieures[1], il faut une bénédiction auparavant et une autre après? — Je le reconnais, et je ne suis étonné que de te voir bénir cette petite quantité, diminuée par la suppression du grain.» Mais R. Yochanan conteste-t-il que le retrait du grain diminue la valeur de l'olive? Non, mais il le bénit, parce que c'est un fruit entier. Il renchérissait même sur ce sujet, au point que s'il avait mangé seulement un grain de raisin ou de grenade, il croyait devoir réciter les deux formules, l'une antérieure et l'autre postérieure.

Aussi longtemps que le vin est à l'état naturel, on dit la bénédiction : «Béni soit le créateur des fruits de l'arbre,» et l'on ne peut s'en servir pour l'ablution des mains. Lorsqu'il est coupé d'eau, on dit la formule : «créateur des fruits de la vigne,» et l'on peut s'en servir pour se laver les mains. C'est l'avis de R. Éliézer. Mais les sages disent : Que le vin soit naturel ou mêlé, on dit : «Béni soit le créateur des produits de la vigne,» et l'on peut s'en servir pour se laver. R. Aba dit que ce n'est pas une destruction de comestible (de se laver avec cela). R. Jacob bar-Zabdi dit, au nom de R. Abahou : Pour l'huile d'olive on récite la formule : «Béni soit le créateur des produits de l'arbre.» R. Hiya bar-Papa fit remarquer à R. Zeira que la Mischnâ s'était exprimée de même : «excepté pour le vin, dit-elle, au sujet duquel on dit : «le créateur des fruits de la vigne.» (Donc pour l'huile on dit *créateur des fruits*.) Mais le vin n'est-il pas un extrait de raisin? (pourquoi n'en est-il pas de même pour l'huile?). — On n'a fait d'exception que pour le vin; donc tous les autres produits, quoique

[1] Les sept produits supérieurs de la Palestine sont : le raisin, l'olive, les dattes, les grenades, les figues, le froment et l'orge.

extraits, sont naturels. R. Aba dit : Rab et Samuel admettent tous deux que, pour l'herbe cuite, on dit la formule : «Tout a été créé par sa parole.» R. Zeira dit, au nom de Samuel : Pour des têtes de raves cuites, si elles sont entières, on dit : «Béni soit le créateur des fruits de la terre;» si elles sont écrasées, on dit : «Tout a été créé par sa parole.» R. Yossé dit : C'est conforme à la Mischnâ qui dit : «excepté pour le pain, pour lequel on dit : Béni soit celui qui produit le pain de la terre.» Mais est-ce que le pain n'est pas produit du blé broyé? On ne fait d'exception que pour le pain; donc tous les autres produits, même broyés, sont considérés comme bruts [1]. R. Hiya bar-Wava dit, au nom de R. Yochanan [2] : Pour une olive confite, on dit : «créateur des fruits de l'arbre.» R. Benjamin bar-Japheth dit, au nom de R. Yochanan : Pour de l'herbe cuite on dit : «Tout a été créé par sa parole.» R. Samuel bar-R. Isaac dit que la Mischnâ est un appui à l'avis de R. Benjamin bar-Japheth, car on y lit : Les objets amers qu'on doit manger la nuit de Pâques ne doivent être (pour qu'ils ne perdent leur goût) ni confits, ni cuits, ni bouillis; et s'ils sont à l'état naturel, ils peuvent servir à remplir l'un des devoirs de la Pâque. R. Zeira demande : Quel est celui qui se souvient le mieux d'avoir entendu la sentence de R. Yochanan? Est-ce R. Hiya bar-Wava ou R. Benjamin bar-Japheth? C'est certes R. Hiya bar-Wava. On peut le prouver encore par ceci : Nous voyons un grand nombre de rabbins, lorsqu'ils se mettent à table, prendre des lupins et prononcer pour cela la formule : «créateur des fruits de la terre [3].» Or, ces lupins ne sont-ils pas cuits? (Comment alors se fait-il qu'on prononce cette formule? Cela prouve que, quoique bouillis, on les considère encore comme naturels.) Quant à la Mischnâ (qu'on vient de citer), s'il y est dit que «l'herbe amère ne devra pas être cuite,» c'est pour qu'elle n'ait pas perdu son amertume pascale exigée par la Loi, car la cuisson enlève l'amertume (mais, au point de vue de la bénédiction à prononcer, on les considère comme naturels, et l'on comprend que lesdits rabbins se soient servis de cette formule). R. Yossé bar-R. Boun dit : Il n'y a pas de discussion au sujet de l'olive, parce qu'on a l'habitude de la manger crue, et, quoique confite, on la considère comme naturelle; tandis que la verdure, dès qu'elle est cuite, change de forme. R. Jacob bar-Acha dit que R. Nahman et les rabbins discutaient sur ce qui suit : le premier disait : «*qui* produit le pain de la terre» (au passé), et les autres disaient : «*il* produit le pain de la terre» (au présent). Il en est de cette discussion comme de la suivante, au sujet des raves, entre R. Hinena bar-Isaac et R. Samuel bar-Imi : le premier dit que c'est un légume, et non du pain [4];

[1] Et l'on ne dit pas : tout a été créé, *etc.*

[2] Même série, tr. *Pesa'hîm*, chap. II, § 5; Babli, tr. *Berakhôth*, fol. 38[b].

[3] Ils ne disent pas la formule : «tout a été créé par sa parole,» ce qui est l'avis de R. Hiya.

[4] Jeu de mots entre לפת *rave*, et לא פת *non pain*.

l'autre dit que si ce n'est pas encore du pain, cela en sera, ainsi qu'il est dit: *si une parcelle de blé est semée dans la terre, au sommet des montagnes* (Psaume LXXII, 16. — Le grain de blé est donc considéré déjà comme du pain).

R. Jérémie prononça la formule «*qui* produit le pain de la terre» devant R. Zeïra; celui-ci le complimenta de l'avoir adoptée. Quel est le motif de R. Néhémie pour admettre l'article (ה) dans la formule? C'est pour ne pas confondre le son des mots, l'un se terminant, l'autre commençant par la même lettre (העולם מוציא). Toutefois, cette objection pourrait se répéter à la fin pour les mots לחם מן (elle est donc peu fondée). D'après R. Naḥman on dira de même (pour le vin): «*qui* a créé le fruit de la vigne;» et, d'après les rabbins, on dira: «*il* crée les fruits de la vigne.»

R. Zerikan ou R. Zeïra fit une question : Si quelqu'un a pris un lupin pour lequel il a prononcé la bénédiction (avant de le manger) et qu'il le laisse tomber, doit-il redire la bénédiction? — Que demandes-tu là? fut-il répliqué; y a-t-il une différence entre ce cas et celui d'un cours d'eau dont on voudrait boire? (Puisque l'eau, présente au moment de la bénédiction, s'est écoulée pendant cette récitation, et pourtant on ne la recommence pas; n'en serait-il pas de même pour notre cas?) Non, lui répondit-on : pour l'eau, on savait dès le principe à quoi s'en tenir; mais dans notre cas on ne prévoyait pas la chute. (Le problème n'a pas été résolu.)

R. Hiya a enseigné qu'on ne prononce la bénédiction du pain qu'au moment de le rompre. R. Hiya bar-Wava dit : Cela prouve que, dans une société assise en rond, l'on dit la bénédiction pour les morceaux de pain rompus; mais celui qui n'en a pas eu de suite en main devra faire une bénédiction à part. R. Tanhoum bar-Judan dit qu'il faut ajouter alors ces mots : *béni soit à jamais le nom de son règne glorieux*, afin de n'avoir pas répété irrespectueusement le nom divin. Quelle quantité faut-il pour qu'il y ait lieu de dire les bénédictions? R. Hanina et R. Mena ne sont pas d'accord à ce sujet : selon l'un, c'est de la grandeur d'une olive qu'il en faut couper; selon l'autre, il suffit d'un morceau moindre. Celui qui dit qu'il faut la grandeur d'une olive se conforme à l'avis exprimé plus loin, où l'on dit : Tous les morceaux[1] avaient la grandeur de l'olive. Celui qui admet qu'il suffit d'en prendre moins est de l'avis de R. Ismaël, qui dit : Y en eût-il si peu qu'on puisse l'assimiler à la farine, il faudrait cependant dire les bénédictions.

On a enseigné cette règle générale : Chaque fois que la consommation d'un mets serait suivie de la triple bénédiction de l'action de grâce, on la fait précéder de la formule : «qui produit le pain de la terre;» au cas contraire, on ne dit pas non plus la formule antérieure. On a fait une objection à l'énoncé

[1] De l'oblation, Lévitique, II, 6.

de cette règle générale : Si, dit-on, il y a moins de pain qu'une olive, on ne dit pas, à la suite, les trois bénédictions complètes; dira-t-on pourtant la formule antérieure? En effet, dit R. Jacob bar-Acha, c'est pour les espèces supérieures de produits autres que le pain qu'on a formulé cette règle. R. Aba dit, au nom de Rab : Il est défendu aux convives de goûter à quoi que ce soit avant que la personne chargée de prononcer la bénédiction ait goûté. R. Josué ben-Lévi dit : Mais on peut boire avant elle. Le sujet de leur différend est relatif à certaines circonstances : Rab parle du cas où une miche de pain est distribuée entre tous (et qu'il faut le temps de faire le tour de l'assemblée); et si R. Josué dit qu'on boit de suite, c'est lorsque chacun a sa coupe en main.

Celui qui récite la bénédiction étend le premier la main pour prendre du pain, à moins qu'il ne veuille accorder l'honneur de la priorité à son maître, ou à son supérieur en science. Lorsque Rab coupait le pain pour ses convives, il y goûtait de la main gauche, pendant qu'il en distribuait de la main droite. R. Houna dit : Ce n'est pas une interruption entre la bénédiction et le goûter, de dire : «Va et bénis,» mais c'est une interruption de dire : «Passez-moi l'assaisonnement du bœuf.» R. Houna dit aussi : Pour un mets fait de farine de blé rôti, ainsi que pour le raifort pulvérisé, on dit la formule : «tout a été créé par sa parole.» R. Houna dit encore : Si quelqu'un, après avoir mis un mets à sa bouche, se souvient d'avoir oublié la récitation de la bénédiction préalable, il doit le rejeter, si c'est un liquide; si c'est de la nourriture, il la met d'un côté de la bouche et récite la formule. R. Isaac bar-Mare dit devant R. Yossé bar-R. Aboun, au nom de R. Yochanan : Même si c'est de la nourriture, on doit la rejeter, parce qu'il est écrit : *Tes louanges remplissent ma bouche, et ta majesté toute la journée* (Psaume LXXI, 7). Si l'on mâche[1] des froments, on dit : *Béni soit le créateur des espèces de grain.* Si c'est rôti ou cuit et que les morceaux soient entiers, on dit la formule : «qui produit le pain de la terre,» et l'on dit ensuite les trois bénédictions complètes du repas; si les morceaux ne sont plus entiers, on dit : «Béni soit le créateur des diverses espèces de nourriture,» et l'on récite ensuite un résumé des trois bénédictions du repas. Quelle grandeur doivent avoir les morceaux? R. Yossé, chez R. Aboun Cahana bar-Malkia, dit, au nom de Rab : environ la grandeur d'une olive. Celui qui mâche du riz dit la formule : «Béni soit le créateur des espèces de graines.» S'il est rôti ou cuit, quoique les morceaux soient entiers, on dit : «Béni soit le créateur des espèces de nourriture,» sans dire ensuite une autre bénédiction. Selon R. Jérémie on dit : «le créateur des produits de la terre.» Bar-Merina a récité

[1] כוסס *broyer, croquer,* d'où dérive le nom d'un mets arabe, *cousscoussou,* dont il s'agit sans doute ici.

a été créé par sa parole.» R. Simon le pieux disait : «Béni soit le créateur des diverses sortes de mets délicats.» R. Yossé, chez R. Abin, dit que ces deux avis ne sont pas en contradiction : celui qui prétend qu'il faut dire : «créateur des diverses sortes de nourriture,» parle du cas où l'on en aurait fait un mélange (en les pilant au mortier); celui qui prétend qu'il faut dire : «créateur des fruits de la terre,» parle du cas où les grains seraient encore complets; celui qui prétend qu'il faut dire : «tout a été créé par sa parole,» parle du cas où ce serait bouilli; et enfin celui qui prétend qu'il faut dire : «créateur des diverses sortes d'épices,» parle du cas où l'on aurait battu et mêlé les grains. Jusqu'à présent, nous connaissons la formule antérieure. Quelle sera la postérieure? R. Yona, au nom de R. Simon le pieux, dit la suivante: «qui a créé diverses espèces de produits agréables pour en réjouir l'âme de tout être vivant; sois loué, Éternel, pour la terre et ses agréments.» R. Aba bar-Jacob dit, au nom de R. Isaac Rouba; que lorsque Rabbi mangeait de la viande ou un œuf, il récitait la formule: «qui a créé de nombreux animaux pour en nourrir l'âme de tout être vivant; sois loué, Éternel, l'âme vivante du monde.» Nous savons maintenant ce qu'il faut dire, dans ce dernier cas, après la consommation. Qu'y a-t-il à dire auparavant? Selon R. Haggaï : «Béni soit le créateur des diverses sortes d'âmes.» Mais, objecta R. Yossé, la Mischnâ ne conteste-t-elle pas cela? Elle dit: pour le vinaigre, pour certaines espèces de sauterelles et pour les pousses, on dit : «tout a été créé par sa parole;» or, ces sauterelles ne sont-elles pas de certains êtres[1]? L'avis de R. Simon (dont on vient de voir la formule), fut-il répondu, est conforme à l'opinion de Rabbi, et tous deux sont d'accord avec Raban Gamaliel. Voici, dit-on, la règle générale, enseignée par R. Juda au nom de R. Gamaliel : Pour l'une des sept espèces supérieures[2] (excepté le blé) et pour une espèce de blé dont on n'a pas fait du pain, il faut faire suivre la consommation, selon R. Gamaliel, par la récitation des trois bénédictions, et, selon les sages, par une seule bénédiction; quant aux autres produits qui ne sont ni des sept classes, ni du blé, il faut, selon R. Gamaliel, dire les bénédictions avant et après, et, selon les sages, seulement auparavant. R. Jacob bar-Idi dit, au nom de R. Hanina : Pour tout ce qui est farineux, ayant une forme de pâte et qui fait partie des cinq espèces de blé, on dit la formule préalable: «créateur des espèces de nourriture,» et ensuite on récite le résumé des trois bénédictions du repas. Mais que dire pour un produit qui, réunissant les deux premières conditions, ne fait pas partie des cinq classes? Sur ce fait, dit R. Yona, R. Zeira a fait demander des renseignements dans la maison de R. Ianaï, où on lui répondit que l'on n'en savait rien. Mais encore, qu'y a-t-il à faire en ce pour cela, en présence de R. Zeïra et de R. Hiya bar-Wava, la formule : «tout

[1] Il faudrait donc dire : créateur des êtres? — [2] Voir p. 118, note.

cas? Il paraît, dit R. Yossé, qu'il faut dire la formule: « tout a été créé par sa parole. » (Formule générale.)

R. Jérémie demanda : Que doit dire, après le repas, celui qui a pris de la farine rôtie? En effet, lui dit R. Yossé, R. Jérémie n'a jamais mangé de farine[1]. Ce n'est pas là la question, répondit-il; il s'agit seulement de savoir pourquoi on termine la formule par la mention finale de la Terre-Sainte (הארץ). C'est qu'on la considère comme la bénédiction des ouvriers; car on a enseigné[2]: Les ouvriers qui travaillent chez un propriétaire disent la première bénédiction, résument la seconde et la troisième, et terminent par le final de la seconde; mais si, pour salaire de leur travail, ils reçoivent le repas, ou si le propriétaire mange avec eux, ils doivent dire les quatre bénédictions bien complètes. Chez R. Ianaï, on avait donné à ce résumé pour les ouvriers une formule fixe.

Doit-on aussi y mentionner la solennité du jour? R. Aba bar-Zimna répond que parfois on le faisait; R. Jérémie ajoute : comme R. Zeïra y avait égard, nous devons en faire autant.

On a enseigné que, lorsqu'on prononce la bénédiction du pain, il faut choisir pour cela ce qu'il y a de plus distingué[3]: entre un pain supérieur et la miche entière de la maison, il faut préférer le premier; entre un morceau de supérieur et la miche entière, il faut préférer cette dernière (qui est plus présentable). Si l'on a un pain de froment et un autre d'orge, on prend le premier; entre un morceau de pain de froment et un pain d'orge entier, on choisit le premier; entre du pain d'orge et un autre de maïs, on choisit le premier. Cependant cette seconde sorte n'est-elle pas supérieure? Elle a le désavantage de ne pas faire partie des sept classes supérieures. Cette dernière opinion, dit R. Jacob bar-Acha, au nom de R. Zeïra, est celle de R. Juda, qui dit : S'il y a, parmi les diverses sortes de pain, un seul composé de l'une des sept espèces supérieures de fruits palestiniens, on lui donne la préférence. Entre un pain impur et un autre pur, on choisit naturellement, dit R. Hiya bar-Wava, le pur. Si l'on est en présence d'un beau pain mais impur, et d'un autre qui l'est moins mais pur, on dit la bénédiction sur celui des deux qu'on préfère, dit R. Hiya bar-Ada, au nom de R. Acha. Pour les pousses de première année du palmier, on dit, selon R. Jacob bar-Acha, au nom de Samuel : « créateur des fruits de l'arbre. » Selon R. Halaphta ben-Schaoul, on dit : « tout a été créé par sa parole. » Selon R. Josué, on dit : « créateur des espèces de verdures. » Une Mischnâ[4] de R. Oschia conteste cet avis, en énumérant quelles sont les verdures (non

[1] A cause du doute de la bénédiction postérieure; on sait bien ce qu'il y a à dire antérieurement, dans un cas douteux; mais que dire après?

[2] Voyez plus haut, p. 41.

[3] Tossephtâ sur *Berakhoth*, section 4.

[4] Non classée.

compris les pousses du palmier); ce sont: l'herbe amère (aloès), le melon, les malvacées et l'aubépine.

2. Si, pour les fruits de l'arbre, on a dit : « créateur des fruits de la terre, » cela suffit; mais non si, en mangeant des fruits de la terre, on dit : « créateur des fruits de l'arbre. » Pour toutes les sortes on peut dire : « tout a été créé par sa parole[1]. »

R. Ezéchia dit, au nom de R. Jacob bar-Acha[2], que c'est l'opinion de R. Juda de considérer les arbres comme la tige (c'est-à-dire que l'arbre est au fruit ce que la paille est au grain de blé). R. Yossé réplique que c'est une opinion communément admise que les fruits des arbres peuvent être classés parmi ceux de la terre, mais l'inverse ne se peut pas. R. Houna dit qu'il faut faire une exception pour le vin et le pain; c'est l'expression de la Mischnâ : hormis le vin, dit-elle, pour lequel on dit la formule : « créateur du fruit de la vigne, » et hormis le pain, pour lequel on dit la formule : « qui produit le pain de la terre. » R. Yossé dit : Dès qu'on change la formule adoptée par les sages, on n'a pas accompli son devoir. R. Juda dit : Si, pour un objet qui a changé de forme, on ne modifie pas la formule de bénédiction, on n'a pas accompli son devoir. R. Méir dit qu'il suffit même de dire : « Béni soit le créateur de cet objet qui est si beau! » Et R. Jacob bar-Acha dit, au nom de Samuel, que cet avis sert de règle. Le fait suivant, survenu à Rab, en est une preuve. Un Persan se présente chez lui et lui dit : Quand je mange du pain, ne sachant pas quelle est la formule convenable de bénédiction, je dis : « Soit béni le créateur de ce morceau de pain. » Ai-je alors accompli mon devoir? Oui, répondit Rab.

R. Juda raconta[3], au nom d'Aba bar bar-Hana, que lorsque Bar-Kapara et deux de ses élèves s'arrêtèrent pour passer la nuit dans une auberge, on leur servit des perdrix, de la verdure (une certaine salade) et des porreaux. Faut-il faire la bénédiction pour ces derniers? demanda l'un. Non, répondit le maître, elle dispenserait de la verdure, mais non des perdrix; et si l'on disait la bénédiction pour la verdure, on n'en serait pas dispensé pour les deux autres espèces. Alors l'autre disciple se leva à la hâte et fit la bénédiction pour la perdrix, par cette formule : « tout a été créé par sa parole. » Son camarade se moqua de sa méprise. Bar-Kapara dit à celui-ci : Je n'ai pas autant à me plaindre de lui que de toi : lui vient de faire acte de gourmandise; mais toi, pourquoi le railles-tu? Et il dit au rieur : C'est le lieu de dire : lorsqu'il n'y a pas de

[1] Le texte a seulement שהכל, premier mot de la formule.

[2] Même série, tr. *Bikkourim*, ch. I, § 8.

[3] Voy. Talmud Babli, traité *Berakhoth*, fol. 39 *a*.

sage, on n'a pas égard aux vieillards (c'est-à-dire : vous n'avez pas eu égard à ma vieille expérience, et vous ne m'avez pas demandé conseil dans ce cas). On raconte qu'avant la fin de l'année ils moururent (en punition de leur manque de respect). En somme, dit R. Yossé, ces deux hommes sont morts, et nous n'avons rien appris d'eux. Quelle est actuellement la conclusion? Il paraît qu'on prononce d'abord, pour les porreaux, la formule de bénédiction : «fruits de la terre,» car la formule : «tout a été créé par sa parole» n'est que secondaire et insuffisante.

3. Cette formule (שהכל) est usitée pour tout ce qui ne pousse pas sur terre, ainsi que pour le vinaigre, les déchets de fruits et les sauterelles (pures). R. Juda dit : Toute espèce maudite (comme les trois précédents articles) ne nécessite pas de formule de bénédiction.

Si du vin s'est aigri, on dit la formule : «Sois béni, juge de la vérité» (formule de malheur); si l'on vient à en tirer usage, on dit : «Tout a été créé par sa parole.» Si l'on voit des sauterelles, on dit : «Sois béni, juge de la vérité.» Si l'on vient à les manger, on dit : «Tout a été créé par sa parole.» Si l'on voit tomber des fruits non mûrs, on dit : «Sois béni, juge de la vérité.» Si l'on vient à en manger, on dira la formule : «Tout a été créé par sa parole.»

4. Lorsqu'on a devant soi diverses espèces, et que parmi elles il y a l'une des espèces[1] d'élite (de la Palestine), il faut, selon R. Juda, dire la bénédiction sur cette dernière espèce; selon les sages, on fait la bénédiction sur n'importe quelle espèce.

R. Josué ben-Lévi dit : Sur quel point se porte le sujet de la discussion entre R. Juda et les rabbins? Sur le cas où l'on avait l'intention de manger du pain avec ces fruits (celle du pain en dispense); mais, au cas où l'on ne se propose pas de manger du pain, tout le monde reconnaît qu'il faut donner la préférence à l'une des sept classes supérieures, s'il y en a une, pour prononcer sur elle la bénédiction. — R. Ba dit qu'il faut aussi prononcer la bénédiction à la fin (selon les sages, lorsque l'on dit la bénédiction sur l'une des espèces choisie, celle du repas ne suffit pas: il en faut une spéciale). Donc, dit R. Yossé, c'est l'opinion de R. Ba qui est en discussion (puisque, d'après lui, il faut une bénédiction postérieure), contrairement à l'avis de R. Josué ben-Lévi, selon

[1] Ce sont : le froment, l'orge, le vin, la figue, la grenade, l'olive et le miel (ou les dattes). (Voir Deutéronome, chap. VIII, v. 8.)

lequel il n'y a de discussion qu'au cas où l'on mange du pain avec des produits (et que la bénédiction du pain, selon lui, en dispense); car R. Ba dit qu'il faut une bénédiction finale. C'est que si l'on ne prononçait pas de bénédiction pour ce produit, on le considérerait comme un accessoire, et on a enseigné qu'au cas où il y a un accessoire avec ce qu'on mange, on fait la bénédiction pour l'objet principal (et il est impossible que cela s'applique aux espèces supérieures). Si l'on a devant soi un mélange de plusieurs sortes, on dit la bénédiction, selon R. Jérémie au nom de R. Amé, pour le lupin. R. Lévi dit que c'est en vertu du verset (Proverbes, XXII, 22) : *Ne vole pas le pauvre, à cause de sa pauvreté* (c'est-à-dire : on ne doit pas donner la préférence aux espèces supérieures, mais bénir aussi bien le lupin). On sait donc jusqu'à présent ce qu'il faut dire lorsqu'on se propose de manger du pain plus tard. Mais que dire si l'on n'a pas l'intention d'en manger? Ce n'est pas déterminé. R. Gamaliel Zouga se rendit dans la maison de R. Ianaï, et il vit que son beau-frère, en mangeant des olives, faisait une bénédiction préalable et une autre postérieure (quoique la pensée de manger du pain après cela eût pu l'en dispenser). Mais, lui dit-il, agit-on ainsi? (N'a-t-on pas enseigné au contraire que la bénédiction du pain en dispense? Donc, il suivait l'avis opposé à R. Ba.) R. Zeira envoya demander une solution à ce sujet auprès de R. Samuel bar-Nahman, qui répondit que, selon Rab, au nom de R. Abina, tout le monde reconnaît qu'il faut donner la préférence à l'une des sept classes supérieures, s'il y en a une (et lorsque l'on ne mange pas de pain). La décision est bonne, dit R. Zeira, puisque nous voyons que les rabbins, lorsqu'ils sont en route pour annoncer la néoménie[1], mangent des raisins et ne disent pas de bénédiction après cela. Pourquoi ne la disent-ils pas? C'est qu'ils ont l'intention de manger du pain et de s'en dispenser par la bénédiction d'ensemble (conformément à l'avis précité). Lorsqu'on a devant soi plusieurs espèces faisant toutes partie des classes supérieures, laquelle faut-il préférer pour la bénédiction? C'est, comme on l'a déjà dit ailleurs, la première dans l'ordre biblique[2], et celle qui est la plus proche du mot *terre* dans ce verset (par exemple, le blé passe avant tout).

5. Si on a fait la bénédiction pour le vin avant le repas, cela dispense de celle d'après le repas; si on a récité la bénédiction pour les accessoires avant le repas, on est dispensé de celle d'après; si on l'a dite d'abord pour le pain, on est dispensé de la répéter

[1] On l'annonçait à la vue des premiers linéaments de la lune. (Voir notre *Almanach perpétuel*, Préface, p. VIII.)

[2] Voir p. 118, note. Le verset commence par le mot *terre*.

pour le reste, sans qu'il y ait réciprocité; selon Schammaï, on n'est pas même dispensé de celle des mets cuits.

On a seulement enseigné, dit R. Hisda, que, si l'on a fait la bénédiction du vin avant le repas, elle dispense de celle d'après le repas; mais, si l'on a fait la bénédiction pour le vin pris au milieu du repas, cela n'en dispense pas pour celui d'après. On a enseigné ailleurs (à Babylone) que même la bénédiction du vin bu auparavant ne dispense pas de celle d'après (à cause du long intervalle). Comment expliquer cette contradiction avec l'avis de la Mischnâ (d'après laquelle la bénédiction faite antérieurement au repas dispense de celle d'après)? R. Houna et R. Josué ben-Lévi répondirent tous deux à cette objection : le premier dit que, si l'auteur anonyme dans la Mischnâ dispense d'une nouvelle bénédiction, il parle de celui qui boit, après le repas, du vin épicé (lequel n'est pas pur), et l'autre répondit qu'il s'agit de celui qui boit du vin après avoir mangé des herbes amères (afin d'en faire passer le goût; mais en dehors de ces cas, il faut une bénédiction nouvelle).

R. Helbo, R. Houna ou Rab, au nom de R. Hiya-Rouba, dit : Pour les gâteaux qu'on apporte après le repas, il faut des bénédictions spéciales avant de les manger et après (la bénédiction du repas ne suffit pas). R. Ama dit que R. Yochanan conteste cela et ne l'admet pas. Il ne le conteste, dit R. Mena à R. Ezekia, que lorsqu'on en a mangé au milieu du repas. — Non, répliqua ce dernier, il le conteste même si l'on n'en a pas mangé au milieu du repas. Et R. Haggaï, au nom de R. Zeira, vint confirmer cet avis. — A R. Hanina bar-Kissi les gens de la maison du *naci* (prince) envoyaient des fruits, qu'il mettait de côté pour les manger après le repas, en prononçant deux bénédictions spéciales. R. Ḥana mangeait du pain avec les dattes (pour que la bénédiction du pain s'y rapportât). Comment, lui dit R. Hiya bar-Asché, tu veux contester l'avis de ton maître (qui est l'opposé)? Laisse ce que tu manges là pour la fin du repas; puis tu pourras prononcer les bénédictions spéciales qui s'y rapportent. — C'est, répliqua-t-il, le pain qui est pour moi le principal (et pour ce motif je ne dis pas la bénédiction des fruits).

R. Yona et R. Yossé se rendirent à un festin chez R. Hanina Antonieh; on leur apporta comme dessert des gâteaux faits de pâte enveloppant des sucreries. Dans le présent cas, dirent-ils, laissons de côté nos études et nos opinions personnelles pour adopter les règles de la *Mischnâ;* or R. Mena a enseigné, au nom de R. Juda, qui le tenait de R. Yossé le Galiléen, que pour ces sortes de gâteaux, qui sont présentés comme dessert, il faut des bénédictions spéciales. Donc, dirent-ils, puisque l'avis de ce particulier est contesté par les rabbins, il faut suivre ces derniers (et ne pas faire de nouvelle bénédiction). R. Marinos dit chez R. Josué : Celui qui mange un mélange de fruits et de

grains rôtis ne peut se contenter de la bénédiction faite après ce mélange, il en faut une seconde pour la farine. D'après qui? D'après R. Schammaï, qui dit que la récitation de la bénédiction principale ne dispense même pas de celle des mets cuits. R. Yossé dit : C'est une opinion unanimement admise que la bénédiction du pain dispense de celle des accessoires; pour les mets cuits, on en est dispensé selon Hillel, mais non selon Schammaï. Toutefois, si, dès le principe, on a fait la bénédiction pour les accessoires, tous reconnaissent (même Hillel) qu'elle ne dispense ni du pain, ni des mets cuits. R. Aba, fils de R. Papa, demanda : Si quelqu'un mange de la farine, ayant l'intention de manger ensuite du pain, doit-il faire une bénédiction postérieure, spéciale à la farine? Oui, répondirent les rabbins de Césarée (parce que l'un n'entraîne ni ne comprend l'autre).

6. Si l'on est assis isolément, chacun prie séparément; si les convives sont assis en rond, ensemble, l'un fait la prière pour tous les assistants; si du vin arrive au milieu du repas, chacun le bénit séparément; si l'on en apporte après le repas, l'un prie pour tous les autres, ainsi que pour les parfums[1], quoiqu'on ne les apporte qu'après le repas.

La Mischnâ parle du repas qui suit une cérémonie de circoncision, mais non d'un maître de maison qui réunit ses invités (auquel cas l'on n'a pas besoin d'être assis en rond pour qu'un seul prie). Selon R. Hiya, il s'agit même d'un repas ordinaire. — On a enseigné quel est l'ordre du repas : les étrangers entrent et s'asseyent sur les banquettes et les siéges, jusqu'à ce que toute l'assemblée soit réunie. On apporte le vin, pour lequel chacun récite la bénédiction; lorsqu'on apporte de l'eau, chacun se lave une main (la droite, qui tient la coupe); pour les accessoires, chacun dit la bénédiction; ensuite on se place sur des sofas sur lesquels on s'accoude, et lorsqu'on apporte du vin, il faut qu'une seconde bénédiction soit prononcée, en dehors de la première, pour cette nouvelle collation, par l'un des assistants; puis on se lave les deux mains. Lorsqu'on présente les accessoires, l'un des convives dit la bénédiction, et il n'est pas convenable que les étrangers entrent après le troisième service.

On a enseigné ailleurs[2] : Si l'on ne doit rester dans la *soucca* que sept jours juste[3], qu'en fait-on pour le dernier jour? Après le repas du septième jour,

[1] Selon l'usage oriental, on brûle de l'encens et des épices après le repas.

[2] Même série, traité *Soucca*, ch. IV. Dans l'exposé suivant, on démontre quand il faut refaire les bénédictions.

[3] Il est dit : vous resterez sous la tente sept jours, tandis que la fête dure huit jours.

on ne doit pas défaire brusquement la *soucca*, mais descendre peu à peu tous les ustensiles, à partir de l'après-midi, afin de pouvoir honorer sans gêne le dernier jour. R. Aba bar-Cahana ou R. Hiya bar-Asche dit, au nom de Rab : Il faut qu'on rende la *soucca* impropre au service avant la nuit (pour bien montrer qu'on ne s'en servira pas davantage). R. Josué ben-Lévi dit qu'il suffit de sanctifier dans sa maison le dernier jour de fête. R. Jacob bar-Acha dit, au nom de Samuel, que si l'on a fait la sanctification dans une maison[1] et que, réflexion faite, on aille ailleurs pour manger, il faut recommencer la formule (à cause du changement de place). R. Acha et R. Hanina disent, au nom de R. Josué, que, si l'on se plaît dans la *soucca*, on fait le soir la sanctification de la fête chez soi, et l'on peut aller manger dans la *soucca* (et, malgré le déplacement, on ne recommence pas la bénédiction). Toutefois, dit R. Abin, Samuel et R. Josué ne sont pas en discussion. R. Josué (qui n'exige pas qu'on recommence) ne parle pas du cas où l'on songe à manger ailleurs, et Samuel parle explicitement de ce cas. R. Mena, au contraire (qui n'établit pas de distinction dans la préméditation), dit que Samuel se conforme à l'avis précité de R. Hiya, et R. Josué à celui de R. Josué ben-Lévi. — En somme, dit R. Ame, cela prouve (pour notre sujet) qu'on est divisé sur la question des fruits (et qu'il faut que chaque invité les bénisse avant d'en manger).

On a adressé à Ben-Zoma cette question : Pourquoi, lorsqu'on apporte du vin au milieu du repas, chacun doit-il dire isolément la bénédiction? C'est que, répondit-il, le gosier est plein (et il ne pourrait répondre *amen*). C'est une preuve, dit R. Mena, que si, pendant le repas, on entend éternuer, il est interdit de souhaiter une bonne santé, à cause du danger (car, en parlant, il pourrait entrer de la nourriture dans la trachée).

«Pour les épices, un seul dit la bénédiction.»

Quelle différence y a-t-il entre les épices et le vin épicé, pour lequel il arrive parfois que chacun fasse la bénédiction? C'est que tout le monde peut sentir à la fois les bonnes odeurs, même en mangeant, tandis qu'il n'en est pas de même pour le vin, que chacun goûte à son tour. R. Zeira dit, au nom de R. Jérémie, qu'il faut faire la bénédiction pour les épices dès que leur fumée monte. R. Jérémie, voulant interroger R. Zeira, lui demanda : Quelle bénédiction fait-on pour l'huile parfumée? Il répondit qu'il faut dire : «Béni soit celui qui a donné une odeur agréable à l'huile parfumée,» ou, selon d'autres, «aux bois de senteur.» Isaac bar-Aba bar-Mehasia et R. Hananel se trouvant ensemble, l'un dit la formule : «Béni soit celui qui donne une odeur agréable

[1] Babli, tr. *Pesa'him*, fol. 101ª.

aux bois de senteur,» et l'autre dit : «Béni soit celui qui donne une odeur agréable à la verdure des champs.» Ce dernier objecta au premier : Sont-ce là des bois? Comment alors pouvez-vous les nommer ainsi?— On les appelle ainsi, de même qu'il est dit (Josué, II, 6) : *elle les avait cachés dans des chènevottes de lin* (עץ) qu'on appelle aussi *bois*. On se rendit auprès de Rab et de Simon (pour avoir une solution). R. Houna répondit, au nom de R. Asche, qu'il faut dire : «Béni soit celui qui donne une odeur agréable aux bois de senteur.» Gueniba dit que, pour des épices servant à enlever l'écume, on est dispensé de dire la bénédiction, et même, selon R. Judan, si elles ne sont que condensées en sa main (en bouquet). R. Helbo et R. Houna disent, au nom de Rab, que la bénédiction est inutile si l'on fabrique chez soi de la boisson (composée de vin, d'huile et d'eau). R. Ḥisda dit que, pour tous ces objets, on dit la formule : «Béni soit celui qui donne la bonne odeur aux bois de senteur[1],» excepté pour le musc, pour lequel on dit : «Béni soit celui qui donne une bonne odeur aux épices.»

7. Si l'on apporte d'abord des salaisons, puis du pain, et qu'on récite la formule pour la salaison, cela dispense de celle du pain, qui n'est là qu'accessoire. Voici la règle : Si un accessoire accompagne le principal, c'est pour ce dernier qu'on dit la prière.

R. Simon ben-Naḥman dit, au nom de R. Yonathan : L'avis de la Mischnâ n'a de valeur effective qu'aussi longtemps qu'on n'a pas connaissance des festins royaux et qu'on fait de la salaison le mets principal[2]; mais, dans le cas contraire, il n'y a pas de règle fixe. R. Jérémie dit, au nom de Rab, que si l'on mange du pain et des légumes ensemble, on ne prononce la bénédiction pour le légume que si c'est le principal. R. Simon dit, au nom de R. Simon ben-Lakisch, que si l'on mange du pain et des sucreries, on dit la bénédiction pour ces dernières, si elles forment le principal; mais, au cas contraire, il n'y a pas de règle déterminée.

8. Si l'on a mangé des raisins, des figues et des grenades, on dit ensuite la bénédiction en trois sections, selon R. Gamaliel; les sages prescrivent une seule résumant les trois. R. Akiba dit : Même après avoir mangé un légume vert, qui forme le repas, on dit les trois bénédictions; si l'on boit de l'eau pour étancher sa soif, on dit : «Que

[1] Babli, même traité, fol. 43b. — [2] Observation gastronomique.

tout existe par sa parole;» R. Tarphon dit : «Créateur de beaucoup d'âmes et de leurs besoins.»

R. Simon et R. Judaï disent, au nom de R. Josué : Si l'on mange à l'est d'un figuier, et qu'on aille ensuite continuer le repas à l'ouest, il faut dire la bénédiction. Aba bar-R. Houna dit : Que le vin soit vieux, ou nouveau, il faut le bénir; si on change de vin, on est dispensé de le bénir, mais non si l'on change de place. Si l'on en détourne l'attention, c'est comme si l'on changeait de place (et il faut recommencer). Rabbi disait la bénédiction sur chaque tonneau qu'il ouvrait. Que disait-il? R. Isaac Rouba répond, au nom de Rabbi, qu'il disait la formule : «Béni soit celui qui est bon et qui fait du bien.» Il est arrivé à R. Akiba de donner un festin à son fils Siméon; il prononçait la bénédiction sur chacun des tonneaux qu'on ouvrait, et il disait : «Le bon vin! A la santé des rabbins et de leurs élèves!»

«Si l'on boit de l'eau pour la soif, etc.»

Il faut faire une exception, dit R. Yona, pour les eaux médicales qu'on prend comme remède. Mais, dit R. Yossé, on dit la formule pour chaque liquide qu'on boit avec plaisir. Même pour les eaux médicales, dit R. Aboun, on dit, en les buvant, la formule : «Béni soit celui qui crée les médecines.» Selon d'autres, il s'agit d'eaux de palmiers (דקלים pour דקרים). Selon les premiers, il s'agit d'une eau servant à percer ou chasser la bile; selon les autres, c'est une eau qui coule de source entre deux palmiers[1].

[1] Voir Talmud Babli, tr. *Schabbath*, fol. 110ᵃ.

CHAPITRE VII.

---

1. Trois personnes qui ont mangé ensemble doivent se préparer ensemble à prier (selon la formule commune[1]). Il est permis de compter dans ce nombre obligatoire : 1° celui qui a mangé des produits dont il est douteux qu'on ait prélevé la dîme ou la première dîme (prise avant le *cohen*), ou dont on a retiré le *prélèvement* ou oblation (*troumâ*), ou la seconde dîme (prélevée tous les trois ans), ou d'autres objets sacrés rachetés (sans addition du $\frac{1}{5}$ de la valeur, qui est obligatoire comme rachat); 2° le serviteur qui a mangé au moins la valeur d'une olive, et 3° le Samaritain[2]. Mais celui qui a mangé des produits dont il est sûr qu'on n'a rien prélevé, ou la première dîme dont on n'a même pas retiré le *prélèvement* (pour le *cohen*), ou la seconde dîme ou d'autres objets sacrés non rachetés, et un serviteur qui a mangé moins d'une olive, ne peuvent être comptés dans ce nombre.

Comment se fait-il que tantôt on enseigne qu'il n'est pas permis de se séparer, lorsqu'on est à trois, avant de dire l'action de grâce, et que tantôt on dise qu'il faut rester ensemble pour cela? (N'y a-t-il pas là répétition de mots inutiles?) Samuel répond qu'il s'agit tantôt du principe, tantôt du fait accompli. En quoi consiste cette différence? Elle est exposée par deux *amoraïm* : selon l'un, on appelle principe l'instant auquel on a l'idée de manger, et le fait accompli, n'eût-on mangé ensemble que l'équivalent d'une olive; selon l'autre, on ne commence à compter que lorsqu'on a mangé la valeur d'une

[1] C'est ce que les Juifs allemands appellent *benschen*, du latin *benedicere*.

[2] Les légères illégalités qui affectent tous ces cas n'empêchent pas la prière en commun; elles sont développées dans les premiers traités qui suivent *Berakhoth*.

olive, et on nomme *fin* l'achèvement de tout le repas [1]. R. Aba dit, au nom de R. Houna, et R. Zeira, au nom de R. Aba bar-R. Jérémie : Trois personnes réunies sont obligées de prier ensemble; mais, pour deux, c'est facultatif.

R. Zeira le répéta devant R. Yossé, qui dit que nous n'avons qu'à suivre le texte de la Mischnâ : Trois personnes, dit-elle, qui ont mangé ensemble doivent prier en commun; en d'autres termes, chaque classe de rabbins suit l'enseignement répandu dans sa ville respective.

Au sujet de ces nombres, Samuel dit que le jugement de deux personnes est valable [2]; mais c'est un acte impudent de juger à deux (au lieu d'être au moins à trois). R. Yochanan et Resch-Lakisch disent tous deux que le jugement de deux personnes n'est pas valable. R. Houna dit que trois hommes qui ont mangé chacun isolément et qui se sont ensuite rapprochés prient en commun. Cela a lieu, ajoute R. Hisda, s'ils arrivent de trois sociétés déjà disposées pour prier ensemble. Selon l'avis de R. Zeira et de ses compagnons (R. Yossé, R. Yochanan et Resch-Lakisch), il faut qu'ils aient mangé ensemble tous trois (il ne leur suffit pas de se réunir après le repas).

R. Yona dit, à propos de l'avis de R. Houna, que si l'on a trempé isolément trois hysopes dans l'eau des cendres provenant du sacrifice de péché [3], et qu'ensuite ils se mêlent, le sacerdote peut pourtant s'en servir pour faire l'aspersion. D'après R. Zeira et ses compagnons, il faut qu'on ait trempé les trois d'un coup; et, d'après R. Hisda, ils peuvent provenir de trois paquets séparés. On ne saurait objecter qu'il n'y a pas lieu de comparer les règles de l'hysope à celles précitées des prières, car nous voyons bien que les rabbins, lorsqu'ils s'occupent de la *soucca* (tente des tabernacles), déduisent d'un autre sujet une règle concernant la chaux trempée. En effet, on a enseigné à Babylone [4] que, si l'on exhausse le toit des murs de la *soucca*, au point de laisser un intervalle de trois mains de largeur, elle est impropre au service; mais s'il y a moins de distance, cela suffit. Peut-on aussi y dormir? R. Isaac ben-Elischab répond à cette question par une comparaison : La chaux trempée, dit-il, sert à boucher les fentes d'une baignoire, mais on ne peut pas y prendre de suite un bain de purification légale (elle est considérée encore comme incomplète); de même, pour la *soucca* (tente), la diminution de l'intervalle suffit à la parfaire, mais non pour y dormir.

[1] Le nouvel enseignement, qu'on croyait superflu, a donc un but, celui de nous apprendre que, lorsqu'on a mangé ensemble (l'équivalent d'une olive, ou que l'on s'est seulement attablé ensemble), on ne doit plus se séparer avant la bénédiction en commun. — [2] Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 3ᵃ.

[3] Nombres, tout le chap. XIX.

[4] Babli, tr. *Soucca*, fol. 16ᵇ; même traité dans cette série, ch. I, § 7.

Si, à la suite d'un repas fait par trois hommes réunis, l'un d'eux veut s'en aller, il doit, selon l'école de Rab, dire la première bénédiction. Qu'entend-on par là? L'école de Rab dit que c'est l'invitation à l'action de grâce; R. Zeira dit, au nom de R. Jérémie, que c'est la première section, et c'est aussi ce que disent R. Helbo et R. Hanan, au nom de Rab. R. Schescheth fit une observation et dit : La Mischnâ ne contredit-elle pas cela? car si un seul individu ne sait pas réciter de mémoire toute l'action de grâce, l'un dit la seconde section et un autre la troisième, afin de remplir l'obligation de la récitation, sans qu'il soit question d'une quatrième; or si l'invitation forme la première section spéciale, on devrait parler de quatre. En effet, il se trouve parfois qu'il soit question d'une quatrième.

On a donc enseigné qu'il y en a quatre. Mais si la première bénédiction comprend l'invitation et la première section, comment retrouver ce nombre? Et l'on ne peut pas supposer qu'il s'agisse pour la quatrième de la section finale הטוב והמטיב, car elle diffère des autres en ce qu'au lieu d'avoir été établie par la Loi, elle l'a été postérieurement par les rabbins, puisque R. Houna dit que lorsque les israélites morts au siége de Bethar furent enterrés, on établit ladite section, et l'on dit de Dieu *qu'il est bon*, parce que les cadavres ne se décomposèrent pas; et *il fait le bien*, parce qu'on a pu les enterrer (comment donc expliquer ce chiffre quatre?). Cela peut s'expliquer, dit R. Hana, par l'avis de R. Ismaël, qui nous apprend que ladite section est indiquée par allusion dans le Pentateuque; car il est dit (Deutéronome, VIII, 10) : *Lorsque tu auras mangé et que tu seras rassasié, tu béniras;* cette partie correspond à l'invitation de l'action de grâce; les mots suivants : *l'Éternel ton Dieu*, répondent à la première bénédiction; le fragment de verset : *pour le pays*, répond à la seconde, le mot *bon* à la troisième, ainsi qu'il est dit aussi : *cette bonne montagne le Liban* (Deutéron. III, 25); et enfin le terme : *Qu'il t'a donné*, représente la bénédiction finale.

Pour la lecture de la Loi, il est dit qu'on prononce une bénédiction préalable, mais il n'est rien dit au sujet d'une deuxième à dire après. Où est-il dit qu'il en faut une auparavant? Dans ce verset (Deutéronome, XXXII, 4) : *Lorsque j'invoque le nom de Dieu, acclamez les grandeurs de notre Dieu.* Pour le repas, il est dit qu'on doit la réciter après, mais il n'est rien dit au sujet de la prière d'avant; et ce qui prouve qu'on la prononce après, c'est qu'il est dit : *Tu mangeras, tu te rassasieras, puis tu le béniras.* Comment sait-on qu'il faut appliquer à la Torâ le précepte relatif au repas, et *vice versa?* R. Samuel bar-Nahméni répond, au nom de R. Jonathan, que cette application se fait par la confrontation des termes, identiques de part et d'autre (et l'on en déduit aussi les prières secondaires); de même que la mention du *nom* de l'Éternel pour la Loi indique une prière auparavant, de même la mention analogue pour le repas indique la même

chose; et de même que le précepte légal indique pour le repas une bénédiction à faire après, de même il en faut une semblable pour la lecture de la Loi.

Jusqu'à présent donc, on paraît admettre l'avis de R. Akiba, contrairement à R. Ismael, qui dit, par l'organe de R. Yochanan, qu'on peut prouver la nécessité de ces bénédictions par le raisonnement *a fortiori :* si, pour le repas, qui n'exige pas (légalement) une bénédiction préalable, il en faut une après, à plus forte raison en faut-il une après la lecture de la Loi, pour laquelle il est prescrit déjà d'en dire une auparavant. Voilà qui détermine les principes à suivre pour la Loi. On fait ensuite un raisonnement tout analogue pour démontrer qu'il faut dire aussi une bénédiction avant le repas. R. Juda et R. Néhémie citent chacun des versets à l'appui de ces déductions. Le premier rappelle le verset (I Samuel, IX, 13) : *car il bénira le sacrifice, puis les invités mangeront* (où la bénédiction est préalable). Le second dit qu'il est écrit : *Vous servirez l'Éternel votre Dieu, et il bénira ton pain et tes eaux* (Exode, XXIII, 25), ce qui signifie : quoique ce soit *ton pain*, il faut reconnaître, avant d'en manger, à qui tu le dois. Rabbi ajoute ceci : si, après avoir mangé et s'être rassasié, il faut bénir Dieu, à plus forte raison le faut-il lorsqu'on a faim et que l'on peut s'attabler. Voilà qui explique les règles du repas. Pour motiver les prescriptions concernant la Loi, on raisonne ainsi : si, pour la nourriture qui pourvoit à notre existence éphémère, il faut réciter des bénédictions avant et après, il en faut à plus forte raison pour la Loi qui représente la vie éternelle.

R. Zeira demanda (à propos de ces diverses confrontations entre le repas et la lecture de la Loi) : A quel cas faut-il comparer trois lectures faites successivement? Est-ce à trois individus qui auraient mangé ensemble (et dont l'un prie pour tous), ou à trois individus ayant mangé séparément (et priant de même)? Faut-il les comparer au premier cas, de sorte que le premier lecteur dira la bénédiction antérieure, le troisième la formule finale, et le second rien? Ou est-ce semblable au second exemple, auquel cas le lecteur médial dirait comme les autres une bénédiction avant et une autre après? R. Samuel bar-Abdoma répond qu'on ne déduit les règles pour la lecture de la Loi, d'après celles du repas, qu'en ce qui concerne le pluriel, et en effet, une personne dit pour plusieurs la bénédiction de la lecture. R. Aba-Mari, frère de R. Yossé, dit : On la considère à l'égal des autres prescriptions de la Loi, et il faut, en l'exécutant, une bénédiction comme pour toutes les autres.

« Si l'on a mangé, דמאי, etc. »

Cela signifie : si l'on a mangé des fruits dont il est douteux qu'on ait prélevé les dîmes pour les lévites et les oblations pour les prêtres. R. Simon, frère de R. Berachia, dit : lorsqu'une ordonnance fut promulguée au sujet de ces

fruits douteux, qui défendait de les porter au marché avant les prélèvements légaux, la plupart des paysans rentraient leurs produits chez eux (ce qui fait supposer qu'ils suivaient les préceptes de la Loi).

Comment se fait-il qu'on dise dans la *Mischnâ* qu'on peut s'adjoindre un Samaritain pour compléter le nombre légal nécessaire à la prière du repas en commun? N'est-il pas d'une fidélité juive douteuse? On admet, répond R. Abahou, qu'on le considère en tout comme israélite; car on a enseigné que, selon Rabbi, c'est un étranger; mais, selon R. Simon ben-Gamaliel, il est considéré comme israélite en tout[1].

2. Les femmes, les esclaves et les enfants ne sont pas comptés pour former le nombre légalement exigé pour la prière en commun[2]. Combien faut-il avoir mangé pour que cela entraîne l'obligation de la prière? Au moins la valeur d'une olive; selon R. Juda, la valeur d'un œuf.

R. Simon dit, au nom de R. Josué ben-Lévi, et R. Yossé ben-Schaoul, au nom de Rabbi : On peut s'adjoindre un enfant (au-dessous de treize ans) comme dixième (s'il y a déjà neuf hommes). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'on accepte l'enfant sans examen? (Ne devrait-il pas compter sans condition?) Il faut établir une distinction, disent R. Yossé, R. Simon et R. Hanina, au nom de R. Josué ben-Lévi : Si l'enfant est tout jeune, il n'est admis qu'à titre d'adjoint; s'il est adolescent, il est considéré comme un homme. R. Juda bar-Pazi dit, au nom de R. Yossé : si neuf hommes en représentent dix, on dit la formule spéciale à une assemblée de dix. Comment! neuf hommes, quelque considérables qu'ils soient, peuvent-ils jamais en représenter dix numériquement? Il faut donc admettre que ce nombre peut être complété par un enfant. R. Berachia dit que R. Jacob bar-Zabdi demanda à R. Yossé bar-R. Éliézer : Puisqu'on vient d'enseigner qu'on peut adjoindre un enfant pour compléter le chiffre dix, sert-il également à compléter le nombre trois? Oui, comme on l'adjoint pour prononcer le nom de l'Éternel, qui se trouve dans la formule des dix, à plus forte raison en fait-on autant pour trois, lorsqu'on ne le prononce pas. Ce raisonnement, fut-il répliqué, n'est pas fondé, car, pour pouvoir prononcer le nom de l'Éternel, on va jusqu'à admettre un enfant, tandis qu'il n'en est pas de même pour la formule à trois. On a enseigné que, pour adjoindre l'enfant, on lui remet un rouleau de la Loi (symbole des connaissances et des aptitudes religieuses). R. Judan ajoute que cela a été enseigné de même dans

[1] Même série, tr. *Demaï*, ch. VI, § 11. — [2] Il en faut dix.

une *boraïtha*. A partir de quel âge peut-on l'adjoindre? R. Abina dit que R. Houna et R. Juda ont transmis à ce sujet, au nom de Samuel, des avis différents : selon l'un, il faut que l'enfant sache bien la bénédiction et son sens[1]; selon l'autre, il faut qu'il sache à qui cette prière s'adresse. R. Nassa dit : J'ai mangé souvent avec R. Tahelipha mon père et Anvania bar-Sisi mon ami, et l'on ne m'a adjoint pour la formule de bénédiction en commun que lorsque j'eus l'âge de puberté (vers douze ans). Samuel bar-Schilath fit à Rab, (ou, selon d'autres, on posa à Samuel) la question suivante : Si neuf personnes ont mangé du pain et une de la verdure, peuvent-elles prier en commun? Oui, fut-il répondu. — Si huit seulement ont mangé du pain, en est-il de même? Oui. — S'il n'y en a que sept contre trois? Encore oui. Mais, demanda R. Abina, si la moitié seulement a pris du pain et l'autre moitié non, peuvent-ils aussi prier ensemble? R. Zeira répondit : Jusqu'à mon arrivée là-bas (à Babylone), on m'a tourmenté par de telles questions (c'est-à-dire : c'est toujours oui). Alors, demanda R. Jérémie, même celui qui n'aurait pas mangé de pain pourrait-il prononcer la bénédiction pour tous? On répondit, en changeant de conversation, par le fait suivant (qui contient implicitement une réponse affirmative) :

Trois cents *naziréens*[2] se présentèrent au temps du docteur Simon ben-Schetach (beau-frère ou cousin du roi Alexandre-Jannée); cent cinquante d'entre eux ont trouvé accès, et les cent cinquante autres n'en trouvèrent pas. Simon se rendit auprès du roi Jannée et lui dit : Il y a ici trois cents naziréens qui désirent offrir neuf cents sacrifices. Donne-leur la moitié sur ta caisse et j'y joindrai l'autre moitié. Le roi envoya donc les quatre cent cinquante sacrifices; mais, pendant ce temps, une mauvaise langue alla dire au roi que Simon n'avait rien donné du tout (c'était une perfidie, Simon n'avait rien donné, parce que, sur les trois cents naziréens, il y avait cent cinquante faux naziréens). En apprenant cela, Jannée fut irrité. R. Salomon ben-Schetach dut fuir pour éviter le courroux du souverain. Quelque temps après, de grands personnages du royaume de Perse se rendirent auprès de Jannée. Lorsqu'ils étaient assis à sa table, ils lui dirent : Nous nous souvenons que, lors de notre premier séjour ici, il y avait à cette table un homme vénérable, un savant, qui nous exposait des sujets pleins de sagesse. En réponse, le roi leur raconta ce qui s'était passé et il ordonna qu'on le cherchât. Lorsque les envoyés du roi trouvèrent Simon, le rabbin leur répondit : Que le roi me

[1] Comp. Babli, même traité, fol. 48ª.

[2] Voir Nombres, tout le chapitre VI : ceux qui avaient fait vœu d'abstinence, *naziréat*, devaient, après l'accomplissement de ce vœu, offrir trois sacrifices au temple. Ce fait est aussi rapporté dans *Bereschit-Rabba* (fol. 101ᵇ) et *Kohéleth-Rabba* (fol. 103ª).

donne la promesse que je serai en sécurité. On la lui apporta, et on le plaça entre le roi et la reine, au premier rang d'honneur. Le roi lui dit alors : « Pourquoi t'es-tu moqué de moi en me disant qu'il fallait neuf cents sacrifices pour trois cents naziréens, tandis que la moitié eût suffi? — Je ne me suis pas moqué de toi, répondit Simon; toi, tu as payé de ta bourse, et moi par mes connaissances (en examinant les prétendants), car il est écrit (Ecclésiaste, VII, 12) : *La sagesse offre de l'ombrage et l'argent autant.* — Alors, pourquoi as-tu fui? — J'ai appris que mon maître était irrité contre moi, et j'ai voulu mettre en pratique ce conseil du prophète (Isaïe, XXVI, 20) : *Cache-toi pour un moment jusqu'à ce que la colère soit passée;* et il est dit encore (Ecclésiaste, VII, 12) : *L'avantage de la sagesse, c'est qu'elle conserve la vie à celui qui la possède.* — Pourquoi, dit le roi, t'es-tu assis entre moi et la reine? — C'est qu'il est écrit, répondit-il, dans le livre de Ben-Sirach (XI, 1) : *Exalte-la* (la Loi) *et elle t'élèvera* (Proverbes, IV, 8), *et ton siége sera parmi les princes.* — Qu'on lui apporte un trône, dit le roi, pour qu'il prononce la bénédiction du repas. On l'apporta, et le rabbin dit : Bénissons Dieu pour le repas que vient de prendre Jannée et ses compagnons. — Tu es donc obstiné à me railler? dit le roi. — Non, répondit Simon; mais que dirai-je pour le repas auquel je n'ai pas pris part? — Qu'on lui donne à manger. Le rabbin mangea[1] et intercala dans la formule les mots : « pour le repas dont nous avons mangé. »

R. Yochanan dit que cet avis de R. Simon ben-Schetach est contesté; R. Jérémie le conteste pour la première partie de ce fait, lorsque Schetach voulait bénir le repas sans y avoir pris part; R. Aba en conteste même la résolution prise à la fin de bénir, puisque Schetach n'avait pas pris de pain. Mais, si R. Jérémie ne partage pas cet avis (et s'il suffit d'après lui d'avoir mangé par exemple des légumes), ne se contredit-il pas lui-même en adressant la question posée plus haut, à savoir s'il est permis en ce cas de bénir le repas? On répond qu'en effet, pour le fait précité, il est évident que c'est un point résolu; il n'a posé cette question que d'après les rabbins, qui ne l'avaient pas résolue, mais c'est un fait acquis d'après R. Simon ben-Gamaliel, comme cela résulte de l'enseignement suivant : Si quelqu'un monte dans une salle à manger, qu'il s'attable avec les convives et mange près d'eux, il prie avec eux en commun, eût-il goûté moins de blé que l'équivalent d'une olive. Tel est l'avis des sages. R. Jacob bar-Acha dit, au nom de R. Yochanan : On ne peut jamais être adjoint pour la prière en commun si l'on a mangé moins de blé que l'équivalent d'une olive. Quant à l'enseignement selon lequel deux individus qui auraient mangé du pain peuvent s'en associer un troisième qui n'eût

[1] Apparemment sans prendre de pain, puisqu'on ne dit pas qu'il se lava les mains, ce qui est à noter pour la conclusion à tirer de ce fait.

mangé que de la verdure, pour dire la formule de prière en commun, c'est une opinion de R. Simon ben-Gamaliel.

3. Quelle est la formule de préparation pour l'ensemble? A trois, on dit : « Bénissons (celui grâce auquel nous avons pris le repas). » A trois plus un, on dit : « Bénissez. » A dix : « Bénissons Dieu. » A dix plus un, que l'on soit dix ou dix mille : « Bénissez, etc. [1] » A cent : « Bénissons l'Éternel notre Dieu. » A cent plus un : « Bénissez. » A mille : « Bénissons l'Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël. » A mille plus un : « Bénissez. » A dix mille, on dit : « Bénissons l'Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël, Dieu Sebaôth, qui trône parmi les chérubins, pour la nourriture que nous avons prise. » A dix mille plus un : « Bénissez. » De la façon dont on prononce la formule, les assistants répondent : « Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël, Dieu Sebaôth, toi qui trônes sur les chérubins, sois loué, pour la nourriture que nous avons prise. » R. Yossé le Galiléen dit : On bénit selon le nombre de l'assistance, car il est dit (Ps. LXVIII, 27) : « Bénissez Dieu l'Éternel dans les assemblées, au sein d'Israël. »

Un jour, R. Zeira, R. Jacob bar-Acha, R. Hiya bar-Ba et R. Hanina, tous compagnons des rabbins, étaient assis à manger ensemble. R. Jacob bar-Acha prit la coupe pour prier et dit : « Bénissons, » au lieu de dire : « Bénissez. » Pourquoi, lui demanda R. Hiya bar-Ba, n'as-tu pas dit la formule : « Bénissez? » — N'a-t-on pas enseigné, répondit-il, que les termes importent peu? Qu'on dise « bénissons, » ou « bénissez, » on n'y fait pas attention; il n'y a que les gens méticuleux qui y regardent d'aussi près[2]. R. Zeira jugea que c'était mal de la part de R. Jacob bar-Acha d'appeler R. Hiya bar-Ba un homme méticuleux. Samuel répliqua : On ne doit pas s'exclure de l'ensemble[3]. Mais, objecta-t-on, ne dit-on pas « bénissez » pour la bénédiction faite à la lecture de la Loi? Ne serait-ce pas également une exclusion? Non, répondit R. Aboun; puisque l'on y ajoute le terme « qui est béni, » cela ne constitue pas une exclusion. R. Aba bar-Zemina servait R. Zeira et lui versait à boire; celui-ci lui dit de prononcer la bénédiction. — Soit, dit-il, mais pense de suite que tu boiras

[1] Jusque-là, c'est l'avis de R. Akiba; à partir de cette expression, c'est R. Yossé le Galiléen qui parle, comme le montre la *Mischnâ* suivante.

[2] Parce que c'est faire exception à la règle générale.

[3] En parlant à la 2e personne, au lieu de la 1re, on paraît ne pas y prendre part.

encore après, puisqu'on a enseigné que le servant prononce la bénédiction pour chaque verre de vin, sinon pour chaque morceau de nourriture. R. Zeira répondit : De même que, si je faisais la bénédiction, je t'en dispenserais en portant ma pensée sur toi, de même, lorsque tu penses à moi en accomplissant le devoir à ma place, j'en suis quitte en répondant *amen*. R. Tanhoum bar-Jérémie dit qu'une *baraïtha* l'a ainsi enseigné : Ni celui qui récite une bénédiction en travaillant, dit-elle, ni celui qui écoute cette même personne, n'a rempli suffisamment son devoir (donc, il n'en est pas dispensé).

« Lorsqu'il y a cent personnes, on dit, etc. »

R. Yochanan dit que c'est l'avis de R. Yossé le Galiléen; mais, selon les sages, il importe peu que l'on soit à dix ou à cent mille. Cette dernière opinion sert de règle, dit Rabba. D'où sait-on qu'une assemblée se compose au moins de dix individus? R. Ba et R. Yassa l'expliquent au nom de R. Yochanan : de ce qu'on emploie deux fois le même mot (עדה) pour désigner l'assemblée [1] et qu'une fois il indique le nombre *dix;* ce terme le représente aussi ici. R. Simon dit que le mot *milieu* (תוך) est comparable à celui de ce verset (Genèse, XLII, 5) : *Les fils d'Israël vinrent acheter au milieu des étrangers;* chaque fois, ce mot représente *dix*. R. Yossé bar-R. Boun dit que la comparaison de ces termes pourrait suffire; mais, en outre, l'expression *fils d'Israël* [2], employée de part et d'autre, prouve qu'il s'agit toujours de *dix*. A quoi les rabbins, qui n'admettent pas de formule supérieure à celle des dix, appliquent-ils le terme sur lequel se fonde R. Yossé le Galiléen, qui diffère d'avis, et selon lequel le terme *dans les assemblées* signifie qu'il faut une formule spéciale à chaque assemblée (selon le nombre de ceux qui la composent)? C'est que, dit R. Hanina, fils de R. Abahou, ce terme est écrit de façon à pouvoir signifier la *communauté*, au singulier (et ne peut s'appliquer à ce que dit R. Yossé).

4. R. Akiba dit : Que voyons-nous faire dans la Synagogue? Que l'on soit plus ou moins nombreux, la formule est toujours : « Bénissez Dieu [3]. » R. Ismaël dit : « Louez Dieu le béni. »

Lorsque R. Hiya bar-Asche se levait pour aller faire la lecture de la Loi, il disait : « Bénissez Dieu, » sans ajouter le terme « qui est béni. » On a voulu, en l'entendant, le faire taire (à cause de son irrégularité). Rab intervint et

[1] Nombres, XVI, 21, XVIII, 10; même série. *Meghilla*, ch. IV, § 4.

[2] Les fils de Jacob, abstraction faite de Benjamin et de Joseph, étaient *dix*.

[3] En d'autres termes : il ne pense pas, comme R. Yossé, qu'on modifie la formule selon le nombre des convives présents.

dit : Laissez-le faire, il se règle d'après l'avis (précité) de R. Akiba. R. Zeira se leva et lut pour le prêtre à la place du lévite (qui est au second rang), et il fit les deux bénédictions, antérieure et postérieure. On voulut également le faire taire. — Laissez-le, dit R. Hiya bar-Asche, car tel est l'usage chez eux.

Il est écrit : *Ezra bénit l'Éternel, Dieu le grand* (Néhémie, VIII, 6). Par quoi l'exaltait-il? En disant le saint tétragramme (les quatre lettres qui se prononcent *Jehova*, et qui sont si sacrées qu'on les remplace d'ordinaire par l'expression *Adonaï*). R. Matna dit qu'il l'exaltait par la bénédiction [1]. R. Simon demande, au nom de R. Josué ben-Lévi : Pourquoi les docteurs contemporains de la restauration du temple s'appellent-ils les hommes de la grande Synagogue? Parce qu'ils ont rétabli les grandeurs religieuses sur leur ancien pied. R. Pinehas dit que Moïse établit la formule suivante, qui se trouve dans la prière *'amida :* «Dieu le grand, le fort, le redoutable.» Jérémie ne disait pas ce dernier attribut. Il disait *le fort*, parce qu'il convient, selon lui, d'appeler ainsi celui qui assiste en silence à la ruine de sa maison. Pourquoi ne l'appelait-il pas *redoutable?* Parce que, disait-il, il n'y a de redoutable que le sanctuaire, comme il est dit : *Dieu est redoutable par son saint parvis* (Psaume LXVIII, 36). Daniel disait : «Dieu le grand et le redoutable,» mais il ne disait pas *le fort;* ses fils sont enchaînés, où donc est sa puissance? Pourquoi alors l'appelait-il *redoutable?* En souvenir des miracles faits pour lui dans la fournaise ardente. C'est lorsque les hommes de la grande Synagogue sont arrivés, qu'on a rétabli les splendeurs religieuses dans leur éclat primitif, et l'on a redit la formule : «Dieu le grand, le fort, le redoutable.» Mais comment le mortel a-t-il la force et ose-t-il donner une limite aux attributs divins? Les prophètes, répondit R. Isaac ben-Éléazar, savent que l'Éternel est un Dieu de vérité, et ils ne le flattent pas en le qualifiant ainsi.

5 (4). Trois personnes ayant mangé ensemble ne doivent pas se séparer (pour prier isolément); il en est de même pour quatre ou cinq. Six personnes, jusqu'à dix, peuvent se diviser en groupes d'au moins trois; à partir de dix on ne se séparera (en deux corps) qu'en étant au moins vingt [2].

On a enseigné que si, après le repas du samedi, on a oublié dans la bénédiction la mention de la solennité, il faut, selon Rab, recommencer; Samuel est d'un avis contraire. Simon bar-Ba dit, au nom de R. Yochanan, qu'en cas

[1] Babli, tr. *Yôma,* fol. 69[b].

[2] A cause de la formule : *Bénissons notre Dieu* (voir Mischnâ précédente, pour la distinction).

de doute, si l'on a mentionné la néoménie, on n'a pas besoin de recommencer. Cependant on a trouvé que ce sujet avait été enseigné et discuté de la façon suivante : chaque jour auquel on offre le sacrifice additionnel, par exemple à la néoménie et aux jours de demi-fête, il faut mentionner la solennité ou recommencer en cas d'oubli; mais s'il n'y a pas de sacrifice additionnel, comme aux jours de *'Hanouca* (fête des Machabées) ou de *Pourim* (d'Esther), on doit mentionner la solennité, mais l'on n'a pas besoin de recommencer en cas d'oubli. Hanan bar-Aba mangeait avec ses compagnons le samedi; après le repas suivi de la bénédiction il partit; puis il revint et trouva qu'ils redisaient la bénédiction: Ne l'avons-nous pas déjà dite? demanda-t-il. — C'est vrai, répondirent-ils; mais nous recommençons, parce que nous avons oublié la mention du sabbat. — Ce n'est cependant pas ce qu'a dit R. Ba au nom de R. Houna, ou R. Jérémie au nom de Rab: selon eux, si l'on a oublié la mention du sabbat, on dit la formule : «Béni soit celui qui a donné le repos à son peuple d'Israël.» — Cela ne peut se dire que si l'on n'a pas détourné son attention de la bénédiction du repas (sans quoi, il faut recommencer).

Lorsque dix personnes voyagent ensemble, si même elles mangent du même pain, chacune bénit à part son repas. Mais si elles s'asseyent pour manger, eussent-elles des mets séparés, l'une fait la prière pour toutes. Lorsque R. Jérémie mangeait avec ses compagnons dans une auberge, il disait aussi la prière pour tous.

6 (5). Deux sociétés qui mangent dans la même maison, dès qu'elles se voient l'une l'autre, doivent se joindre pour prier en commun; au cas où elles ne se voient pas, elles prient séparément. On ne doit bénir le vin qu'après l'avoir coupé d'eau (le vin de Palestine étant trop fort), c'est l'avis de R. Éliézer; selon les sages, c'est inutile.

R. Jona et R. Aba bar-Zimna disent, au nom de R. Zeira, qu'il faut en parler même pour le cas où elles se trouvent en deux maisons[1]. R. Yochanan y met toutefois pour condition qu'elles y soient entrées, dès le principe, dans ce but. Comment agit-on pour les repas disséminés dans les maisons d'un prince? Est-ce comme une maison (en raison du même propriétaire) ou comme deux? On peut répondre que si les convives ont l'habitude de se servir ou de se passer

[1] Dans ce cas, si les deux sociétés se voient, elles doivent se réunir; par contre, fussent-elles dans la même maison, elles ne se réunissent pas si elles ne se voient pas.

les plats les uns aux autres, ils prient ensemble. De même, R. Brakhia plaçait l'interprète à la porte du milieu de la salle d'étude, de sorte que celui-ci pouvait dire la bénédiction pour les uns et les autres.

« On ne doit bénir le vin qu'après l'avoir coupé d'eau, etc. »

R. Zerika dit, au nom de R. Yossé ben-Hanina : Les sages se rendent à l'avis de R. Éliézer en ce que, pour la coupe de bénédiction, il faut y mettre un peu d'eau, et en effet les sages en ont pris l'habitude pour le verre de la sanctification[1]. L'avis de R. Yossé est en opposition avec celui de R. Yona, car ce dernier goûtait au verre de vin, puis il le coupait d'eau. Comment admettre le mélange? N'a-t-on pas enseigné qu'il est dangereux de boire un mélange sur lequel la nuit a passé? Cela ne s'applique, dit R. Yochanan, qu'au cas où il se trouve dans un vase de métal. R. Jérémie dit, au nom de R. Yochanan, que les anciens se demandaient si la main gauche peut aider la droite pour tenir la coupe de la bénédiction. De cette question on peut déduire trois points : d'abord qu'on doit la tenir avec la droite, puis que la main doit être à la hauteur d'une palme au-dessus de la table, et enfin qu'on doit la regarder. R. Acha rappelle qu'il faut trois conditions pour la coupe[2] : qu'elle soit pleine, ornée et agréable. Toutes trois se trouvent indiquées au même verset (Deutéronome, XXXIII, 23) : *Nephtali est rassasié de la bienveillance de Dieu et rempli de la bénédiction de l'Éternel;* la *satiété* équivaut à l'ornement, la *bienveillance* à l'agrément, et le terme *rempli* s'explique naturellement de lui-même. Si l'on agit ainsi, dit R. Hanina, on verra s'accomplir le reste de la prédiction, qui dit : *Il héritera l'ouest et le sud* (ibid.), c'est-à-dire que l'on jouira de ce bas monde et de la vie à venir.

R. Éléazar dit qu'on ne doit pas réciter la bénédiction sur un verre incomplet, et dès qu'on y a goûté on l'a rendu impropre au service. On apprend par ce rabbin trois points : 1° que la bénédiction est interdite si l'on y a goûté; 2° que le verre doit avoir la mesure; 3° qu'en y goûtant on le rend impropre. R. Tanhoum bar-Judan dit que l'honneur à rendre à la solennité du jour passe avant celui de la nuit, bien que la sanctification de la nuit passe avant celle du jour. Comment rend-on honneur au jour? R. Yossé dit, au nom de R. Jacob bar-Acha, et R. Éléazar bar-Joseph, au nom de Rab, par la formule : « Béni soit le créateur du fruit de la vigne. » R. Zerikan, gendre de R. Zerikan, faisait la mention de la fête de *Ḥanouca* dans la seconde section de l'action de grâce, et on l'en a complimenté. R. Ba, fils de Hiya bar-Ba, mentionnait les mots « juge de la vérité » dans la section finale (הטוב), et on l'en félicitait. Si R. Ba, fils

[1] Voir l'Appendice, § IV. — [2] Babli, traité *Yôma*, fol. 51.

de R. Hiya, mangeait en marchant, il s'arrêtait pour prier; s'il était debout pour manger, il s'asseyait pour prier; s'il était assis, il s'accoudait pour prier; s'il était accoudé en mangeant, il s'enveloppait pour prier. En faisant cela, il agissait comme les anges, dont il est dit : *Avec deux ailes il se couvre la face, et avec deux autres il se couvre les pieds* (Isaïe, vi, 2).

CHAPITRE VIII.

---

1. Voici les points en discussion entre Schammaï et Hillel au sujet du repas. Schammaï dit : On fait d'abord la bénédiction, aux jours de fête, pour la solennité, et ensuite pour le vin; et Hillel dit qu'il faut faire l'inverse.

(2.) Schammaï dit : On fait d'abord l'ablution des mains, puis on remplit les verres; et Hillel prescrit l'inverse.

(3.) Schammaï dit : On s'essuie les mains à l'aide d'une serviette[1] qu'on met sur la table; selon Hillel, on la met sur le divan.

(4.) Schammaï dit : (Après le repas,) on balaye d'abord la chambre, puis on fait l'ablution (nouvelle); Hillel prescrit l'inverse.

Quelle est la raison de l'avis de Schammaï? C'est que, dit-il, la sanctification du jour est cause que l'on a apporté du vin; donc on est obligé de la faire avant l'arrivée du vin[2]. Quel est le motif de Hillel? C'est que le vin est cause de la récitation de cette sanctification; en outre, le vin est une chose plus fréquente que la sanctification (et la plus fréquente se dit en premier lieu). R. Yossé dit qu'il résulte des paroles de ces deux docteurs que, pour le vin de la *séparation* (הבדלה, issue des samedis ou des fêtes), on le bénit avant tout (et voici pourquoi) : Schammaï émet pour raison que la sanctification du jour est cause de l'arrivée du vin; or, comme ici ce n'est pas la séparation qui précède la venue du vin, celui-ci a la priorité. De même, Hillel allègue pour motif de son avis que le vin est plus fréquent; or, comme il est aussi plus fréquent que la cérémonie de la *séparation*, on le fait passer d'abord. R. Mena dit au contraire qu'il résulte de leurs assertions à tous deux que la bénédiction de la séparation

[1] On ne connaissait pas encore l'usage de la fourchette de table. — [2] Même série, tr. *Pesa'him*, ch. x, § 2.

se dit avant celle du vin. Schammaï motive son opinion sur ce que la sainteté du jour est obligatoire avant celle du vin; or, comme l'obligation de la séparation précède celle de bénir le vin, elle doit avoir lieu avant tout. De même, Hillel se fonde sur ce que le vin est cause du récit de la sanctification du samedi; or, comme ce n'est pas le vin qui cause la séparation, celle-ci doit être célébrée en premier lieu. R. Zeira dit : Il résulte surtout de leurs paroles qu'on peut faire sans vin la cérémonie de la séparation, mais non celle de la sanctification des fêtes et sabbat. Cet avis est conforme à ce que le même docteur a dit ailleurs, qu'on peut célébrer la séparation avec une boisson forte; seulement on recherche le vin à cause de la sainteté de la cérémonie. R. Yossé bar-Rabbi dit : On a la coutume en Babylonie, pour les localités où il n'y a pas de vin, que le ministre officiant passe à la tribune et récite un résumé des sept bénédictions formant la prière *'amida*, se terminant par les mots : «Il sanctifie Israël et le jour du sabbat.»

On se demande, selon l'avis de Schammaï, comment on agit le vendredi soir. Si, ce soir-là, on est assis à manger et que la nuit vous surprenne lorsqu'on n'a qu'un verre de vin, que faire? Peut-on l'ajourner pour s'en servir après le repas et remplir avec lui plusieurs devoirs réunis? N'y aurait-il pas, en tout cas, une défectuosité? S'il sert à la bénédiction de la solennité du jour, c'est injuste, car le repas, qui est antérieur, devrait l'emporter; fait-on la bénédiction pour le repas, le vin doit l'emporter; enfin bénit-on le vin, le sabbat devrait avoir la préférence. Comment se tirer d'embarras? La suite indiquera la voie à suivre : on sait que si l'on présente du vin après le repas et qu'il n'y ait qu'un seul verre, il faut le bénir, car il y a à craindre, dit R. Ba, comme c'est une petite bénédiction, qu'on ne l'oublie et qu'on ne boive sans la dire. Donc, pour le cas actuel, comme le verre de vin doit servir à l'accomplissement de plusieurs devoirs, il n'y a pas de danger qu'on l'oublie. Comment faut-il faire, selon Schammaï? On bénit d'abord le repas, puis le jour, et enfin le vin. Reste à savoir comment on fait, selon Hillel, le samedi soir, dans la même hypothèse. Faut-il garder cette coupe jusqu'après le repas et s'en servir pour remplir plusieurs devoirs à la fois? Et par lequel commencer? Fera-t-on la bénédiction du vin? Le repas a eu lieu auparavant. Bénira-t-on le repas? La lumière a lieu d'abord. Bénira-t-on la lumière? La séparation s'est faite avant elle; que faire? Cela résulte de ce qui suit : R. Juda dit que Hillel et Schammaï ne sont pas en désaccord sur l'ordre des bénédictions; ils admettent qu'il faut dire l'action de grâce d'abord et célébrer la séparation en dernier lieu. Ils ne sont en discussion que pour l'ordre des prières de la lumière et des épices : Schammaï dit qu'on bénit d'abord les épices, puis la lumière; Hillel dit qu'on bénit la lumière avant les épices. R. Ba et R. Juda disent que le premier de ces avis sert de règle. Comment alors faut-il faire, d'après l'avis de Hillel? D'abord bénir le

repas, puis le vin, et enfin la lumière. Lorsqu'un jour de fête commence le samedi soir, on adopte, selon R. Yossé, l'ordre suivant : vin, sanctification de la solennité, lumière et enfin séparation. Hanina bar-Aba donne, au nom de Rab, l'ordre suivant : vin, sanctification, lumière, séparation, *soucca*, et la solennité spéciale. R. Hanina dit : vin, lumière, séparation, sanctification. Samuel dit qu'il en est comme l'a dit R. Hanina; car R. Acha dit, au nom de R. Josué bar-Lévi : Lorsqu'un roi part (c'est le samedi) et qu'un gouverneur arrive (c'est la fête qui est d'une sainteté moindre), on reconduit d'abord le roi, puis on fait entrer le gouverneur (c'est-à-dire qu'on célèbre la séparation du samedi avant la sanctification de la fête). Lévi propose cet ordre : vin, séparation, lumière, sanctification. Il paraît que ce dernier avis prédomine, car il concilie les autres opinions. R. Zeira demanda à R. Yossé : Comment agit-on lorsque le cas se présente? Comme Rab, répondit-il, parce que les faits accomplis servent de preuves en sa faveur. Lorsque R. Abahou allait au midi, il agissait comme R. Hanina; et, lorsqu'il se rendait à Tibériade, il agissait comme R. Yochanan (dont cette ville était le lieu de résidence), afin de ne pas contrarier le savant là où il demeure. On s'explique qu'il ait pu suivre l'avis de R. Hanina (car, si l'on ne sanctifie la fête qu'après la bénédiction de la lumière, on peut, selon l'usage établi, l'éteindre avant que la fête commence); mais comment expliquer qu'il ait suivi l'avis de R. Yochanan? Car, si toute l'année on ne bénit pas la lumière sans l'éteindre, que fait R. Yochanan de cette lumière? Dès qu'il a du vin, fut-il répondu, il n'éteint pas la lumière, afin d'en jouir en buvant, et il ne bénit la lumière qu'en dernier lieu, pour ne pas négliger l'usage des autres samedis.

(2.) « Schammaï dit qu'on se lave d'abord les mains, etc. »

Quel est le motif de Schammaï? Cet ordre est établi pour que l'impureté des mains (si l'on n'était pas lavé) ne s'attache pas aux parois humides du verre, ce qui rendrait impur le verre lui-même. Quel est le motif de Hillel? C'est que les parois du verre sont toujours considérées comme impures (si donc on se lave les mains avant de couper le vin par l'eau, celles-ci pourraient devenir impures au contact de l'humidité du verre). Selon d'autres, la raison est qu'on ne doit se laver les mains qu'immédiatement avant la bénédiction préalable. R. Bivi dit, au nom de R. Yochanan, que l'avis de Schammaï est conforme à celui de R. Yossé, et celui de Hillel à R. Meir; car on a enseigné ailleurs[1] : R. Meir dit que pour saisir un vase par l'anse, il importe peu que les mains soient pures ou impures (on ne se préoccupe pas de la crainte que l'impureté rejaillisse sur le vase par le contact); selon R. Yossé, on n'y fait

[1] Mischnâ, VIe partie, tr. *Taharôth* (des puretés), ch. II; *Kélim* (des vases), ch. XXV.

pas attention dans le cas seul où les mains seraient pures (et où le vase ne le serait pas, ce qui est conforme à Schammaï). R. Yossé dit, au nom de R. Schabtaï, et R. Hiya, au nom de R. Simon ben-Lakisch[1], qu'il faut au besoin faire un chemin de quatre milles pour prélever avec pureté la parcelle de pâte, ou pour avoir de l'eau pure servant à se laver les mains (s'il n'y en a pas dans le voisinage). Toutefois, dit R. Abahou au nom de R. Yossé bar-Hanina, on n'exige cela que s'il s'agit de faire autant d'avance sur le chemin qu'on doit parcourir, mais non pour reculer. Quelle est, en ce cas, la règle pour les gardiens de jardins et de vergers? On peut le savoir d'après ce qui suit : La femme, si elle est assise, peut faire le prélèvement de la pâte (חלה), même si elle est nue, car elle peut se couvrir (en se courbant), mais non l'homme (dont on voit la nudité même s'il est assis); or, en parlant de cette femme, on ne la suppose pas chez elle (sans quoi il serait facile de remédier à son état), et pourtant on ne l'oblige pas à se déranger; il doit donc en être de même pour le gardien. On a enseigné que l'acte de se laver avant le repas est facultatif, mais après le repas c'est obligatoire[2]; seulement, en se lavant la première fois c'est une interruption, et non la seconde fois. Que signifie l'interruption? Cela veut dire, selon R. Jacob bar-Acha, qu'on se lave deux fois. R. Samuel bar-Isaac demanda : Comment se peut-il qu'on insiste tant pour une chose qu'on vient de déclarer facultative? C'est important, répond R. Jacob bar-Idi; car, ne le voyant pas se laver la première fois, on a fait manger à quelqu'un du porc (ne le croyant pas Israélite); pour ne pas s'être lavée à la fin, une femme a dû quitter sa maison comme répudiée (elle fut soupçonnée à tort), parce que, faute de se laver, il était resté collé à ses doigts des traces du repas, qu'on prit pour un signe de convention adressé à un amant. Enfin d'autres disent que, par suite de cette négligence, trois personnes sont mortes. Samuel se rendit auprès de R. Hama et mangea chez lui les mains enveloppées. Qu'est-ce que cela signifie, demanda l'hôte (n'es-tu pas lavé)? — C'est par crainte du froid, répondit Samuel, que je m'enveloppe les mains (quoiqu'elles soient lavées). Lorsque R. Zeira se rendit à Babylone, il vit les cohanim manger de même : c'est que, dit-il, ils suivent l'avis de Rab et de Samuel. R. Yossé bar-R. Cahana vint dire, au nom de Samuel, qu'on se lave les mains pour les mets profanes et non pour les oblations. R. Yossé l'exige aussi pour ces dernières. Il dit encore, au nom de R. Hiya bar-Asché et R. Yona, ainsi que R. Hiya bar-Asché, au nom de Rab, que, pour les oblations, on se lave les mains jusqu'au poignet, et, pour les mets profanes, jusqu'aux jointures des doigts[3]. Meischa,

12 a

[1] Même série, tr. *Hallâ,* ch. II, § 4; Babli, tr. *Pesahim,* fol. 46 a.

[2] C'est une mesure d'hygiène. Babli, tr. *Houllin,* fol. 105-107.

[3] Il ne faut pas oublier combien l'eau est rare en Orient, et que ces parcimonies sont excusables.

petit-fils de R. Josué ben-Levi, dit : Lorsqu'on était invité chez mon grand-père et qu'on ne se lavait pas jusqu'au poignet, on n'était pas admis à sa table. R. Houna dit : On ne se lave les mains que pour manger du pain; selon R. Oschia, on se lave lorsqu'on doit prendre des mets trempés ou accompagnés d'une sauce. R. Zeira se lavait même pour couper des lupins (parce qu'en les coupant on en exprime le jus). Rabbi dit que si l'on s'est lavé pour le repas du matin, on n'est pas obligé de recommencer pour le suivant. R. Abina recommandait cette opinion aux gens les plus scrupuleux lorsqu'ils voyagent : Dès que vous trouvez de l'eau, disait-il, lavez-vous les mains et faites la condition mentale que cet acte vous suffise pour toute la journée.

R. Zeira se rendit auprès de R. Abaha, à Césarée. Dès que celui-ci l'aperçut, il l'invita à dîner et lui donna une miche de pain à couper en lui disant de faire la bénédiction[1] : Le maître de maison, répondit R. Zeira, sait mieux la force du pain pour le couper convenablement (c'est donc à lui à le couper). On lui offrit aussi, après le repas, de dire l'action de grâce : Maître, répondit-il, reconnais en R. Houna un grand homme, car il a dit que celui qui prononce la première bénédiction dit aussi la dernière. — Toutefois, répliqua l'hôte, il y a une *boraïtha* qui conteste l'avis de R. Houna : on y a enseigné que, pour l'ordre à suivre dans l'ablution des mains, si l'on n'est que cinq personnes, on commence par la plus considérée; si l'on est davantage, on commence par la plus jeune. Pour l'ablution au milieu du repas, on commence par le plus grand; pour l'ablution finale, on commence par celui qui dira l'action de grâce, afin de lui laisser le temps de se préparer à la récitation. Or, si celui qui a commencé les bénédictions les disait toutes, il n'y aurait pas besoin de préparation et on le saurait d'avance; donc, on change parfois. — R. Isaac dit que cet exposé s'applique à la réunion de petites sociétés dont chacune a fait séparément la bénédiction initiale, et l'on ne sait alors qui dira la formule finale (mais cela ne s'applique pas à une société qui serait réunie dès le commencement du repas).

(3.) « Schammaï dit qu'on balaye d'abord, etc. »

Schammaï a pour raison qu'il n'y ait pas de restes du manger gâtés par l'eau; Hillel dit que si le serviteur est intelligent il retire d'avance les morceaux de la grandeur d'une olive (car on ne se préoccupe pas de ceux qui seraient plus petits), puis on se lave les mains, et enfin on balaye la chambre. Quant à ce qu'on dit dans la Mischnâ et qui fait l'objet de la discussion, il

[1] On récite de préférence la formule מוציא sur un pain entier, comme étant plus présentable. Babli, traité *Berakhoth*, fol. 46 a.

s'agit là d'une table de marbre ou de pièces ajustées qui ne sont pas susceptibles de devenir impures.

(4.) « Schammaï dit qu'on s'essuie les mains à la serviette, etc. »

Quel est le motif de Schammaï? Il craint que l'humidité de la serviette, qui a pu devenir impure par le contact du coussin (sur lequel on s'accoude), ne rende à leur tour les mains impures. Quel est le motif de Hillel? C'est que, en principe, on suppose toujours que les liquides qui touchent la main sont purs; ou bien encore, il est admis que pour les choses profanes on n'est pas aussi susceptible au sujet du contact des mains, tandis qu'on l'est selon Schammaï. Cela s'explique selon l'opinion de R. Simon ben-Éliézer, ou selon celle de R. Éléazar bar-R. Zadok; l'un dit, au nom de R. Méir, que les mains peuvent être susceptibles seulement, pour le profane, d'avoir le premier degré d'impureté (transmissible par second degré aux mets), tandis que pour les oblations (sacrées), elles peuvent avoir le second degré (transmissible au troisième). Ailleurs on enseigne[1] que les mets profanes qui sont élevés à l'état de sainteté sont considérés comme profanes; R. Éliézer bar-Zadok les considère à l'égal des oblations, au point que ces mets peuvent devenir impurs jusqu'au second degré et aller même d'un degré plus loin pour devenir impropres au service consacré (sans toutefois que le possesseur soit tenu de les anéantir). On a enseigné encore[2] : Si quelqu'un s'enduit d'huile pure et qu'ensuite il devienne impur et qu'il aille prendre un bain de purification, il est pur, selon Schammaï, quoique l'huile dégoutte encore de son corps; selon Hillel, il est impur aussi longtemps qu'il en reste suffisamment sur lui pour en enduire un petit membre. Au cas où l'huile eût été impure dès le commencement, l'individu reste impur aussi longtemps qu'il en reste sur son corps de quoi frotter un petit membre, et, selon Hillel, aussi longtemps que la main appliquée sur son corps se trouverait humide; ou, selon R. Juda au nom de Hillel, aussi longtemps que cette main rendue humide pourrait encore humecter autre chose. Ces diverses opinions de Hillel ne se contredisent-elles pas? Car on vient de dire que l'individu est considéré comme impur s'il y a sur lui de quoi l'humecter à la main, et ici, dans notre Mischnâ, Hillel dit qu'on met la serviette sur le coussin, de crainte qu'il ne se communique aux mets quelque impureté par son humidité, bien qu'elle ne s'étende pas à la largeur d'une main. — Dans le fait précité,

[1] Mischnâ, VI[e] partie, tr. *Taharôth* (des puretés), ch. II; Tosephta, section I; Babli, tr. *Houllin*, fol. 33[b].

[2] Mischnâ, V[e] partie, tr. *Édouyôth* (des témoignages), chap. IV, § 6.

fut-il répondu, Hillel met pour limite cette quantité, parce qu'elle est à l'état naturel, tandis qu'ici elle s'imbibe dans la serviette.

5. Schammaï dit (qu'il faut admettre[1] l'ordre suivant pour les prières) : lumière, repas, épices, et séparation de la fête; selon Hillel, l'ordre est celui-ci : lumière, épices, repas, séparation. Selon Schammaï, on dit : «qui a créé *la* lumière du feu;» selon Hillel : «créant *les* lumières du feu[2].»

6. On ne prononce de bénédiction ni sur la lumière et les épices de l'idolâtre, ni sur celles qu'on brûle pour les morts, ni sur celles qui se trouvent devant les idoles. On ne prononce la bénédiction de la lumière que lorsque celle-ci répand ses rayons.

7. Si, après le repas, on oublie de dire la bénédiction, il faut, selon Schammaï, revenir à la même place pour la dire; selon Hillel, il suffit de la faire à l'endroit où l'on s'en souvient.

Jusqu'à quel moment cela se peut-il? Jusqu'à ce que la digestion soit faite.

8. Si du vin arrive sur table après le repas et qu'il n'y en ait qu'une seule coupe, il faut, selon Schammaï, faire la bénédiction du vin d'abord, puis celle du repas; selon Hillel, c'est l'inverse. On répond *Amen* si celui qui dit la bénédiction est Israélite, mais on ne le dit pour le Samaritain qu'après avoir entendu toute la prière[3].

R. Juda dit que Schammaï et Hillel sont d'accord sur ce point qu'il faut dire la bénédiction du repas en premier lieu et celle de la cérémonie de séparation en second. Ils ne sont en désaccord qu'au sujet de l'ordre relatif de la lumière et des épices : selon Schammaï, on bénit les épices avant la lumière, et, selon Hillel, c'est l'inverse. R. Ba et R. Juda disent, au nom de Rab, qu'il faut adopter comme règle la prééminence des épices sur la lumière. Schammaï dit qu'on porte le verre de vin à la main droite et l'huile parfumée dans la gauche; on bénit d'abord le vin, puis l'huile; selon Hillel, on fait l'inverse. On répand un peu de cette huile sur la tête du servant, ou, si c'est un homme instruit,

[1] Dans le cas où l'on se trouve à table, à l'arrivée de la nuit, le samedi soir.

[2] Ou les couleurs de la lumière.

[3] Parce qu'il était à craindre que sa prière ne s'adressât à une idole.

on en frotte un peu sur le mur, car il n'est pas convenable qu'un homme instruit sorte parfumé (c'est l'usage des débauchés).

Comme Aba bar-Hana et R. Houna mangeaient ensemble, R. Zeira se leva et les servit, portant l'huile et le vin dans une même main. Que porte ton autre main, demanda bar-Hana (pour que tu tiennes ces deux objets dans une seule)? Cette réplique irrita son père : Tu ne te contentes pas, dit-il, d'être assis à l'aise pendant qu'un membre de la famille des sacerdotes te sert, quoique Samuel ait dit que c'est un sacrilége d'user des services d'un sacerdote (destiné à Dieu), mais encore tu tournes ses actes en dérision; j'ordonne donc qu'il prenne place et que tu te lèves pour le servir. D'où sait-on que c'est un sacrilége de se servir des cohanim? R. Acha répond, au nom de Samuel, parce qu'il est dit (Ezra, VIII, 28) : *Tu leur diras qu'ils sont consacrés à l'Éternel, ainsi que les vases sacrés;* or, comme ce serait un sacrilége de tirer parti de ces vases pour un but profane, il en est de même des sacerdotes.

Selon Schammaï, on devait dire la formule : «qui a créé le fruit de la vigne;» et selon Hillel «qui crée (au présent) le fruit de la vigne;» pourquoi n'emploie-t-on pas la même formule que celle de la lumière dite le samedi soir? C'est que le vin se renouvelle chaque année (il y a chaque fois une nouvelle création actuelle), mais le feu ne se renouvelle pas à chaque instant (il existe toujours en principe et l'on ne rappelle que la création), car le feu et le mélange des produits hétérogènes (כלאים) ont été, sinon créés dès les six premiers jours de la création, du moins formés par l'esprit divin. On le voit, pour les produits hétérogènes [1], par ce verset : *Les fils de Sib'on étaient Ayé et Éna; c'est cet Éna qui a trouvé les mulets dans le désert* (Genèse, XXXVI, 24). Que signifie ce mot יימים (mulet)? R. Juda ben-Simon dit que cela indique des bêtes sauvages; les rabbins disent que c'est le produit d'un cheval et d'un âne. En voici les signes distinctifs, selon R. Juda : si ses oreilles sont courtes, c'est le produit d'une jument et d'un âne; si elles sont longues, il est né d'une ânesse et d'un cheval. R. Mena recommandait aux gens de la maison du prince, s'ils achetaient des mulets, de les choisir ayant de courtes oreilles, comme produits d'une jument et d'un âne. Que faisaient Sib'on et Ena? Ils disposaient à l'accouplement une ânesse, qu'ils joignaient à un cheval, ce qui produisait le mulet. Le Très-Saint leur dit : Vous avez mis au monde un objet nuisible, je vais en faire autant. Que fit-il? il a accouplé la femelle du serpent avec le lézard, ce qui donna naissance à la couleuvre. Or, on n'a jamais entendu dire qu'on ait survécu à la piqûre d'une couleuvre ou à la morsure d'un chien enragé, ou à la ruade d'un mulet, surtout s'il est blanc. Voilà qui détermine l'origine des mélanges hétérogènes; mais pourquoi dire

[1] *Bereschith-Rabba,* section 82. Babli, tr. *Pesa'him,* fol. 24ᵃ.

que le feu n'a pas été formé lors de la création de l'univers? R. Lévi répond, au nom de R. Nezira : La lumière, créée à l'origine, a servi trente-six heures consécutives, douze heures le vendredi, douze heures la nuit d'après et douze heures le samedi; grâce à elle, le premier homme a pu examiner la terre d'un bout à l'autre. Lorsque, la nuit du vendredi au samedi, la lumière ne cessa de briller, tout l'univers commença à entonner des chants d'allégresse, ainsi qu'il est écrit (Job, XXXVII, 3) : *Sous l'étendue du ciel, on chante celui dont la lumière étincelante va jusqu'aux confins de la terre.* Dès que la journée du samedi fut achevée, les ténèbres commencèrent à dominer. Adam eut peur et se dit : Voilà peut-être l'instant auquel va se réaliser la prédiction biblique, selon laquelle je marcherai sur la tête du serpent et où il me mordra le talon (Genèse, III, 15), et il s'écria : *Hélas, il me mordra dans les ténèbres* (Psaume CXXXIX, 11). En ce moment, dit R. Lévi, Dieu lui fit toucher deux briques qu'il heurta l'une contre l'autre, et la lumière en jaillit, selon ce que dit ce même verset : *La nuit, la lumière me protégea*, et il bénit Dieu en disant : «Soit loué celui qui crée la lumière du feu.» C'est pourquoi, dit Samuel, on fait encore aujourd'hui la bénédiction de la lumière le samedi soir, en souvenir de cette création. R. Houna dit, au nom de R. Abou ou de R. Yochanan, qu'on fait aussi cette bénédiction à l'issue du *Kippour*, car la lumière a cessé de brûler toute la journée[1].

«On ne fait pas la bénédiction pour la lumière ou les épices d'un idolâtre.»

R. Jacob enseigna devant R. Jérémie qu'on peut dire la bénédiction en ce cas. Quoi! se dit-on, il conteste l'avis de la Mischnâ? On répond qu'il s'agit du cas où quelqu'un brûle des épices devant sa boutique à titre d'enseigne : on peut faire, à ce propos, la bénédiction. De même, si l'on voit de la lumière sur les genoux de quelqu'un, ou dans une lanterne, ou dans un phare, si l'on voit la flamme (vacillante) sans jouir de la lumière, ou si l'inverse a lieu (par suite d'une séparation), on ne peut en tout cas dire la bénédiction pour cela, jusqu'à ce que toutes les conditions soient remplies. On a dit cinq propositions relatives au charbon[2], et cinq concernant la flamme : 1° si l'on tire profit des charbons qui ont servi à brûler les sacrifices, on commet un sacrilége; mais l'on n'en commet pas à la vue de leur flamme, dont on ne doit pourtant pas jouir; 2° les charbons qui ont servi aux idoles sont interdits, mais on peut s'éclairer à la vue de leur flamme; 3° si l'on fait vœu de ne tirer aucune jouis-

[1] Car il est interdit d'allumer la lumière en ce jour.

[2] Tossephta sur *Beça*, section 4, et Babli, *ibid.* fol. 39[a].

sance de son voisin, il est défendu de profiter de ses charbons, mais on peut s'éclairer à sa flamme; 4° il est interdit (aux jours de fête) de transporter sur la voie publique un charbon, mais il n'est pas défendu d'en diriger la flamme au dehors; 5° on fait la bénédiction le samedi soir sur la flamme, mais non sur des charbons ardents. R. Hiya bar-Ascha dit, au nom de Rab, qu'on peut même dire la bénédiction à la vue des charbons s'ils sont en flammes. R. Yochanan de Kritsion dit, au nom de R. Nahoum bar-Simaï, qu'il s'agit de ceux qui brûlent après que l'air les a poussés hors du foyer [1]. On a enseigné : Soit qu'un idolâtre ait allumé sa lumière à celle d'un Israélite, soit que l'inverse ait eu lieu, on peut dire la bénédiction du samedi soir [2]; en concluera-t-on que si un idolâtre a allumé chez un autre idolâtre, on puisse aussi, en ce cas, bénir cette lumière? Non, c'est interdit.

R. Abahou dit, au nom de R. Yochanan : Si l'on aperçoit une lumière dans une ruelle complétement habitée par des idolâtres et qu'il y demeure un seul Israélite, on peut bénir cette lumière, en faisant la supposition qu'elle provient de cet Israélite. Le même auteur dit qu'on ne prononce la formule de bénédiction ni sur les épices du vendredi soir à Tibériade, ni sur celles du samedi soir à Séphoris, ni sur celles qui restent dans cette ville depuis le jeudi soir, parce qu'on les a apprêtées dans un but différent (et non pour qu'elles servent de senteur, mais pour embaumer les vêtements), ni sur la lumière et les épices qui ont servi à honorer les morts. R. Ezekia et R. Jacob bar-Acha disent, au nom de R. Yossé bar-Hanina, que cette dernière règle ne s'applique qu'aux objets placés au-dessus du lit d'un mort; mais les objets placés devant lui peuvent servir à la bénédiction, car il prétend qu'on répand ces odeurs pour les vivants. On dit aussi qu'on ne bénit ni la lumière, ni les épices des idoles. N'est-ce pas une répétition de la défense de bénir les objets des idolâtres? on peut répondre qu'il s'agit, dans ce second cas, d'idoles érigées par des Israélites [3].

« On ne bénit la lumière que lorsqu'on jouit de sa vue. »

R. Zeira, fils de R. Abahou, interpréta ainsi ce verset (Genèse, I, 3) : Il est dit *Dieu vit que la lumière était bonne, puis Dieu fit une séparation* [4] *entre la lumière et les ténèbres*. R. Berachia dit que, selon l'interprétation de deux grands personnages, R. Yochanan et R. Simon ben-Lévi, il s'agit là d'une véritable distinction. R. Juda bar-R. Simon dit qu'il sépara (adopta) le ciel pour lui, et les rabbins disent qu'il le destina aux justes de la vie future. A quoi cela ressemble-

[1] Dans ce cas on peut se servir des charbons de l'idolâtre.

[2] A sa vue. Babli, même traité, fol. 53ᵃ.

[3] Et qui, ensuite, s'en repentent.

[4] Allusion à la cérémonie de la *Habdallâ*.

t-il? à un roi qui a deux aides de camp dont chacun voudrait faire le service du jour, et le roi fixe pour limite au premier le jour, au second la nuit. Aussi est-il dit : *Dieu appela la lumière jour, et les ténèbres nuit.* C'est là, dit R. Yochanan, ce que Dieu a dit à Job (xxxviii, 12) : *As-tu, depuis que tu es au monde, commandé au point du jour, et as-tu marqué à l'aube du jour sa place?* c'est-à-dire : Sais-tu quelle est l'origine de la lumière? les six jours de la création. Voici la raison, dit R. Tanhouma, de la formule «il forme la lumière, crée les ténèbres et fait la paix.» Dieu, en apparaissant, a fait la paix entre eux.

On ne fait la bénédiction, est-il dit, que si l'on jouit de la lumière. Rab dit : Il faut qu'elle convienne (יאותו); et Samuel dit qu'elle arrive avec à-propos [1]. Le premier fonde le sens qu'il adopte sur ce verset : *Nous y consentirons* (נאות) *sous cette condition*, etc. (Genèse, xxxiv, 15); le second, sur celui-ci : *Pour savoir parler avec opportunité* (לעות) *à celui qui est abattu* (Isaïe, l, 4). De même, au sujet de la question d'agrandissement des villes, Rab dit qu'il faut lire מאברין, et Samuel dit מעברין; selon le premier, cela signifie qu'on ajoute pour ainsi dire un membre à la ville; d'après le second, qu'on la féconde comme une femme enceinte [2]. De même encore, dans une Mischnâ d'"Aboda Zara, selon Rab il s'agit dans cette expression du témoignage des étrangers [3], et selon Samuel, de leurs jours de fête (malheureux pour nous). Le second s'appuie sur ce verset : *car il approche le jour de leur* (*fête ou*) *malheur* (Deutéronome, xxxii, 35); le premier sur le suivant : *Les idoles témoignent qu'elles ne voient ni ne connaissent rien; c'est pourquoi ils seront honteux* (Isaïe, xliv, 9). Comment Samuel explique-t-il le verset sur lequel se fonde Rab? il signifie, selon lui, que ces idoles rendront honteux à l'avenir, c'est-à-dire au jour du jugement dernier, ceux qui les ont faites. On ne peut bénir la lumière, dit R. Juda au nom de Samuel, que lorsque les femmes peuvent tisser à sa clarté; on doit pouvoir distinguer, selon R. Yochanan, entre le contenu du verre et celui de la marmite, ou, selon R. Hanina, entre une monnaie et l'autre. R. Oschia enseigne qu'on peut prononcer la bénédiction même dans une salle à manger ayant dix coudées de long sur dix de large et qu'on soit placé à grande distance de la lumière. R. Zeira s'en approchait. Pourquoi, lui demandèrent ses disciples, renchéris-tu sur les paroles de R. Oschia, qui autorise la bénédiction faite de loin? R. Youstes bar-Schounam répond que cela dépend des deux manières d'interpréter cet avis, dont l'une se conforme à Schammaï et

[1] C'est un jeu de mots entre les termes יאותו et יעותו, qui se lisent de même, mais diffèrent de sens. Même série, traité *'Eroubin*, ch. v, § 1; traité *'Aboda Zara*, fol. 2.

[2] Même jeu de mots; Talmud Babli, traité *'Eroubin*, fol. 53ª; traité *'Abodâ Zara*, fol. 2ª.

[3] On entend par là les idolâtres, que le Talmud appelle par abrév. עכו״ם ou גוים.

l'autre à Hillel. Le premier avis dit, selon Schammaï, que, si l'on avait oublié quelque part un sac de perles et de pierres précieuses, on y retournerait certes pour le prendre; il faut donc de même revenir et s'approcher pour le service divin. Le second dit, conformément à Hillel, qu'on n'a pas besoin de se déranger plutôt pour cela que pour d'autres prières, qu'il est permis de réciter au besoin en haut d'un arbre ou au fond d'un fossé (comme on l'a vu plus haut).

(8.) « Jusqu'à quel moment peut-on réciter l'action de grâce? etc. »

R. Hiya y répond au nom de Samuel : aussi longtemps qu'on a soif par suite du repas qu'on a fait (c'est la digestion). R. Yochanan dit : jusqu'à ce qu'on éprouve de nouveau la faim.

(9.) « S'il arrive du vin après le repas, etc. on le bénit, selon Hillel, après l'action de grâce. »

Cela a lieu, dit R. Ba, parce que cette courte bénédiction peut d'ordinaire s'oublier; tandis que, dans le présent cas, il n'y a pas cette crainte, la coupe de vin devant servir à plusieurs objets à la fois.

(10.) « On ne répond *amen*, après la récitation d'un Samaritain, que si l'on a entendu de lui toute la prière. »

Il paraît donc qu'on répond *amen*, après la prière d'un Israélite, même sans l'avoir entendue. N'est-ce pas contraire à ce qu'on a enseigné que l'audition, sans la réponse *amen*, compte comme devoir, mais que l'inverse ne suffit pas? Hiya, fils de Rab, répond qu'il s'agit dans notre Mischnâ du cas où l'on n'a pas mangé l'équivalent d'une olive (alors il suffit de répondre *amen*, sans avoir entendu le tout, parce que la bénédiction n'est pas obligatoire). On vient d'enseigner que l'audition sans la réponse *amen* est admise à titre de devoir accompli, mais non l'inverse. Rab dit au nom de Aba bar-Hana, ou Aba bar-Hana au nom de Rab, qu'il faut avoir au moins répondu aux têtes de chapitres des prières[1]. Quels sont ces commencements? demanda R. Zeira. *Halleluia, louez-le, ô serviteurs de Dieu, louez le nom de l'Éternel* (Psaume CXXXV, 1). On demanda à R. Hiya bar-Aba : Comment sait-on qu'on considère comme un devoir accompli l'audition d'une prière sans y répondre *amen?* C'est, répondit-on, parce qu'on voit agir ainsi des rabbins considérés : lorsqu'ils se tiennent

[1] Même série, tr. *Souccâ*, ch. III, § 12; *Meghilla*, ch. I, § 11.

en public, les uns commencent le verset et les autres le continuent; les uns et les autres ont accompli leur devoir.

R. Oschia enseigne qu'on peut répondre *amen*, en entendant l'action de grâce, même si l'on n'a pas mangé; mais l'on ne doit pas dire la formule «bénissons celui grâce auquel nous avons mangé,» si l'on n'a pas pris part au repas. On a enseigné à ce propos qu'il ne faut répondre *amen* ni trop tardivement (ce qui représenterait un *amen* pour ainsi dire orphelin), ni trop vite (avant la fin), ni coupé, ou en avalant les lettres. Ben-Azaï dit que celui qui répond trop tard aura des enfants orphelins; s'il répond trop vite, sa vie sera abrégée; s'il répond un *amen* furtif, son âme sera coupée; s'il le dit opportunément, ses années seront heureuses et prolongées. Qu'appelle-t-on un *amen* orphelin? celui que l'on a répondu à une bénédiction sans savoir ce que l'on dit, ou sans y penser. Même en ayant écouté un non Israélité qui bénit le nom de l'Éternel, on répond *amen*. R. Tanhouma dit que si un païen vous bénit on doit lui répondre *amen*, conformément à ce qui est écrit (Deutéronome, VII, 14) : *Tu seras béni par tous les peuples.* Un païen rencontra R. Ismaël et le bénit. Ce que tu dis, répondit R. Ismaël, a déjà été écrit [1]; c'est-à-dire il est inutile que je te réponde. Un autre le rencontre et le maudit. Ismaël lui répliqua également que sa parole se trouve déjà dite (*ibid.*). Qu'est-ce que cela signifie? lui demandèrent ses disciples. Tu réponds à l'un comme à l'autre? C'est en effet, leur répondit-il, ce qui est écrit : *Ceux qui te maudissent seront maudits et ceux qui te bénissent seront bénis* (Genèse, XXVII, 29).

[1] Au verset précité.

CHAPITRE IX.

1. Celui qui voit un endroit où des miracles se sont accomplis pour Israël doit dire : « Soit loué celui qui a opéré des miracles pour nos ancêtres en ce lieu. » En voyant l'endroit d'où ont été arrachées des idoles, on dit : « Soit loué celui qui a exterminé les idoles de notre pays. »

2. Pour les comètes (ou étoiles filantes), les tremblements de terre, les éclairs, le tonnerre et les orages, on dit : « Soit loué celui dont la force et le pouvoir remplissent le monde. » Pour les monts, les collines, les mers, les fleuves et les déserts, on dit : « Soit loué l'auteur de la création. » R. Juda dit que celui qui voit l'Océan récite la formule : « Soit loué celui qui a créé la grande mer; » toutefois, s'il ne la voit qu'à intervalles de temps plus ou moins éloignés, on dit la formule : « Soit loué l'auteur de la création. »

Les miracles dont il est question dans la Mischnâ doivent se rapporter à tout Israël; mais s'il s'agit d'un miracle personnel à un individu, ses descendants seuls peuvent prononcer la bénédiction. Doit-on la dire en voyant l'effet des miracles survenus à nos parents, ou à notre maître, ou à un homme distingué, comme à Joab, fils de Serouya, et à ses compagnons [1], ou à un homme qui a fait acte d'adoration de Dieu au péril de sa vie, comme Hanania, Michaël et Azaria [2], ou pour les miracles survenus à certaines tribus? La solution de ce point dépend de la question de savoir si une tribu isolée constitue une communauté ou non : selon le premier avis, il faudrait bénir la vue des miracles isolés; et, selon le second avis, on en est dispensé. A la vue de Baby-

[1] Voir I Samuel, XXVI, 6. — [2] Daniel, I, 6 et suivants.

lone, on doit réciter cinq bénédictions[1], savoir : à la vue de l'Euphrate, la formule : «Soit loué l'auteur de la création;» à la vue des idoles, on dit toujours : «Soit loué celui qui est longanime» (qui a la patience de les laisser subsister); en voyant les ruines du palais de Nabuchodonozor, on dit : «Soit loué celui qui a détruit le palais de cet impie;» en voyant l'emplacement de la fournaise où furent jetés Hanania, Michaël et Azaria, ou la fosse aux lions qui reçut Daniel, on dit : «Loué soit celui qui a fait des miracles en faveur de nos ancêtres en cet endroit.» Si l'on voit la place (maintenant déserte) d'où l'on prenait de la terre pour en répandre sur les animaux (ce qui constitue une sorte de baptême), on dit : «Soit loué celui qui parle et agit, qui ordonne et tient ses promesses» (de détruire l'idolâtrie). Selon d'autres, en voyant Babylone on dit ce verset (Isaïe, xiv, 23) : *Je les enlèverai avec le balai de la destruction.*

R. Zeira et R. Juda disent au nom de Rab : Toute bénédiction qui ne contient pas la reconnaissance de la royauté divine ne compte pas. En voici la raison, selon R. Tanhouma : c'est qu'il est écrit (Psaume cxlv, 1) : *Je t'exalterai, mon Dieu, toi qui es roi.* Rab dit qu'il faut s'adresser à Dieu à la seconde personne, et Samuel dit que ce n'est pas nécessaire. Lorsque R. Yochanan et R. Jonathan allèrent établir la paix au sein d'une communauté du Midi[2], ils s'arrêtèrent dans une ville, où ils entendirent que le ministre officiant disait : Ô Éternel, grand, fort, redoutable, puissant, vaillant. Ils le firent taire, en disant qu'on n'a pas le droit de modifier la formule établie par les sages pour les bénédictions. R. Houna interprète ainsi ce verset, au nom de Rab : *Il est le tout-puissant; nous ne saurions comprendre combien il est grand en puissance* (Job, xxxvii, 23); c'est-à-dire nous ne saurions exprimer quelle est la force et la puissance de l'Éternel. R. Aba explique aussi au nom de R. Abahou et au nom de R. Yochanan ces mots (*ibid.* v, 20) : *Lui rapporterait-on ce que j'en dirais? si quelqu'un veut en parler, il en sera comme englouti;* c'est-à-dire si un homme avait la prétention d'exposer complétement les qualités de l'Éternel, il mériterait d'être englouti sous terre. R. Samuel bar-Nahman rappelle le verset (Psaume cvi, 2) : *Qui dira les grandeurs de l'Éternel?* ni moi, ni mes compagnons. R. Aboun dit : qui peut louer les grandeurs de Dieu? Jacob de Kefar-Nebouria, à Tyr, interprétait ainsi ces mots : *Ô Dieu, la louange t'attend en silence à Sion* (Psaume lxv, 2); la meilleure des adorations consiste à se taire, comme une perle qui est sans tache perd de valeur à mesure qu'on la loue davantage.

On a enseigné qu'il est sage de commencer et de finir les bénédictions, lorsque les formules le comportent, par le mot יה *Éternel;* mais il serait absurde (et contraire aux règles établies) de les commencer et de les finir par

[1] Babli, même traité, fol. 57 b. — [2] Babli, tr. *Meghilla,* fol. 25 a; Midrasch sur le psaume xix.

le mot אל, *Dieu;* c'est une mesure intermédiaire[1] de commencer par le terme *Dieu* et de finir par le terme *Éternel*, mais l'inverse pourrait passer pour une hérésie (et faire supposer que Dieu n'est pas éternel). En effet, des mécréants ont demandé à R. Samlaï[2] : «Combien de dieux[3] ont créé l'univers? Que me demandez-vous là? leur répondit-il; vous n'avez qu'à consulter les paroles d'Adam, le premier homme : *Interroge les premiers temps*, est-il dit; *ceux qui t'ont précédé, depuis le jour où Dieu créa* (et non créèrent) *l'homme sur la terre* (Deutéronome, IV, 32). — Mais, répliquèrent-ils, n'est-il pas écrit, en suivant l'ordre textuel des mots (Genèse, I, 1) : *Le commencement a créé Dieu?* — Le verbe, répondit-il, n'est pas au pluriel, parce que le sujet est en réalité au singulier.» En général, dit R. Samlaï, chaque fois que les incrédules ont cherché à contester le texte biblique, ils ont pu trouver, immédiatement après, la réfutation de leurs assertions. Ils lui ont encore demandé ceci : «Comment se fait-il, d'après la doctrine de l'unité de Dieu, que la Bible ait dit : *Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance* (Genèse, I, 26)? — Il est écrit, répondit-il : *Dieu* (au singulier) *créa l'homme à son image*[4]. Cette réponse, répondirent ses disciples, n'est entre nous qu'un faux-fuyant; que répondras-tu à cette objection pour nous? — En principe, dit-il, Adam a été créé de la terre, et Ève d'Adam; à partir de ce moment, la propagation du genre humain s'est faite d'après plusieurs images et ressemblances; car l'homme ne peut se passer de la femme, ni celle-ci de l'homme, et tous les deux ont besoin de l'assistance de la Divinité.» Les incrédules demandèrent encore : Comment se fait-il, d'après vos doctrines, qu'il soit écrit : *Le fort, le Dieu, l'Éternel le sait lui-même* (Josué, XXII, 22) (cela ne représente-t-il pas plusieurs divinités)? — Malgré cela, répondit-il, le verbe est au singulier (c'est qu'il s'agit d'un seul être). — Maître, lui dirent ses disciples, cette réponse est forcée; que répondras-tu pour nous? — Ces trois expressions, répondit-il, sont les attributs d'un même nom, comme si on appelait un roi : César, Auguste, empereur. On lui demanda ensuite : Comment se fait-il qu'il soit écrit : *Le fort, le Dieu, l'Éternel a parlé, et il a appelé la terre* (Psaume L, 1)? — Les verbes sont aussi au singulier, répondit-il; et pour ses disciples, qui lui firent la même observation qu'auparavant, il ajouta que ce sont également des attributs du même nom, comme on appelle l'ouvrier: maçon ou manœuvre. On lui demanda encore: Comment se fait-il qu'on ait dit : *C'est un Dieu saint* (dans le texte, le substantif et l'adjectif sont au pluriel)? — Il n'importe, répondit-il; le verbe est au

[1] C'est-à-dire le terme moyen à choisir.

[2] Bereschith-Rabbâ, section VIII.

[3] C'est une sorte de dispute contre le mot אלהים, *Dieu,* qui a la forme du pluriel et que les grammairiens appellent : *plurale majestatis.*

[4] On ne se sert pas du pluriel, parce qu'il ne s'agit que d'un être.

singulier, comme on dit ailleurs (Exode, xx, 5) : *C'est un Dieu vengeur* (au singulier). Pour ses disciples, qui firent la même observation, R. Isaac répondit que, dans ce verset, le signe du pluriel a pour but de prévenir qu'il s'agit de divers degrés de sainteté. En effet, R. Judan dit, au nom de R. Acha, que tout est saint à l'égard de Dieu : sa marche, sa parole, son siége, le mouvement de ses bras; l'Éternel est redoutable et majestueux par sa sainteté. Il se trouve aussi un verset à l'appui de chacun de ces degrés. Pour le chemin : *Dieu, ta voie se fait dans la sainteté* (Psaume LXXVII, 14). Sa démarche est sainte : *Mon Dieu, mon roi, marche dans la sainteté* (Psaume LVIII, 25). Il s'assied saintement : *L'Éternel est assis sur son saint trône* (Psaume XLVII, 9). Il parle saintement : *L'Éternel a parlé avec sainteté* (Psaume CVIII, 8). Il lève de même le bras : *L'Éternel a levé son bras saint* (Isaïe, LII, 10). Il est puissant et redoutable par cela : *Qui est aussi majestueux que toi par la sainteté* (Exode, XV, 11)?

On lui demanda aussi : Comment se fait-il qu'il soit écrit : *Quelle est la grande nation qui ait un Dieu aussi proche d'elle* (Deutéronome, IV, 7) (comment se fait-il que קרובים soit au pluriel)? — Les pronoms, répondit-il, sont au singulier pour montrer qu'il s'agit d'un seul être; et pour ses disciples, qui lui firent la même observation que plus haut, il ajouta que le pluriel de l'adjectif *proche* se rapporte à divers objets et causes de rapprochement. Aussi R. Pinehas dit, au nom de R. Juda bar-Simon : L'idole, même lorsqu'elle paraît proche, est bien éloignée de nous. C'est à ce faux dieu que fait allusion le prophète, en disant (Isaïe, XLVI, 7) : *On le porte sur les épaules, on s'en charge, on le pose en place, ou il se tient debout sans bouger; même on criera auprès de lui, il ne répondra pas et ne délivrera personne de la détresse;* en d'autres termes : l'idole qu'on a dans sa maison vous laisse crier et mourir, sans vous écouter ni vous secourir; mais, quoique l'Éternel semble loin, il n'est rien d'aussi proche que lui. R. Lévi rappelle, à ce propos, que de la terre au ciel il y a un chemin de cinq cents ans, autant entre un ciel et l'autre, et encore autant pour traverser l'épaisseur du ciel lui-même. R. Berachia et R. Helbo disent, au nom de R. Aba Semouka, que les demeures des animaux célestes ou anges ont également une étendue de cinq cent quinze ans de marche. Comment le sait-on? Parce qu'il est écrit (Ézéchiel, I, 7), en parlant d'eux : *Leur pied est droit*, ישרה (or, si l'on additionne les valeurs numériques des quatre lettres de ce mot, on trouve 515). On voit, en somme, quelle est la distance entre le séjour céleste et la terre. Cependant, qu'un homme entre dans une synagogue, qu'il se place à l'écart, et se mette à prier à voix basse, aussitôt le Tout-Puissant prêtera l'oreille à son invocation, comme il est dit (I[er] livre de Samuel, I, 13) : *Hana se parlait à elle-même; ses lèvres seules se mouvaient, mais on n'entendait pas sa voix*, et pourtant Dieu exauça ses vœux. Il agit de même à l'égard de toutes les créatures, comme il est dit (Psaume CII, 1) : *Prière du pauvre qui s'enveloppe*

la face humblement et qui expose ses désirs devant l'Éternel, comme l'homme parle à l'oreille de son voisin qui l'écoute. Peut-on imaginer un Dieu plus rapproché de nous et qui, pour chacune de ses créatures, est prêt à approcher son oreille de leur bouche?

R. Judan, au nom de R. Isaac, en a fait l'objet de quatre exposés d'exégèse : A un homme, par exemple, qui a un ami, on vient dire : Ton fils est pris; je m'en porte garant, dit l'ami, pour le sauver. Mais s'il est déjà jugé et qu'on va le pendre, nul ne le sauvera. C'est tout différent pour l'Éternel qui a sauvé Moïse de l'épée de Pharaon, comme il est écrit : *Il m'a fait échapper au glaive de Pharaon* (Exode, XVIII, 4). R. Ianaï se demanda : comment peut-il être dit : *Moïse s'enfuit devant Pharaon* (ibid. II, 15)? Un homme peut-il échapper au pouvoir d'un roi? C'est qu'au moment où le roi, après avoir fait saisir Moïse, donna l'ordre de lui trancher la tête, l'épée rebondit contre le cou de Moïse et se brisa; c'est à cela que fait allusion ce verset (Cantique des cantiques, VII, 5) : *Ton cou est comme une tour d'ivoire;* il s'agit là du cou de Moïse. R. Abiatar ajoute que le glaive, en rebondissant, tua par contre-coup le bourreau. C'est pourquoi il est écrit : *Il me sauva de l'épée de Pharaon*, moi, je fus sauvé, et le bourreau périt. R. Berachia rappela à ce sujet ce verset (Psaume XXXVII, 32) : *L'impie attente en vain à la vie du juste;* et R. Aboun, le suivant : *Pendant que le juste échappe au danger, l'impie s'y précipite* (Proverbes, XI, 8). Selon Bar-Kapara, Moïse évita le péril d'une autre façon : un ange descendit du ciel et revêtit la forme de Moïse, lequel put ainsi s'enfuir pendant qu'on saisit l'ange. R. Josué ben-Lévi dit qu'au moment où Moïse put fuir devant Pharaon, tous les gens du roi devinrent ou muets, ou sourds, ou aveugles. Le roi, s'adressant aux muets, leur demandait où est Moïse, et ils ne pouvaient lui répondre; il s'adressait aux sourds, et ils ne l'entendaient pas; puis aux aveugles, et ils ne le voyaient pas. Aussi Dieu avait-il dit à Moïse (Exode, IV, 11) : *Qui donne la bouche à l'homme, ou qui le rend muet, ou sourd, ou clairvoyant? n'est-ce pas moi l'Éternel?* c'est-à-dire, de même que je t'ai secouru lorsque tu étais en danger, ne t'assisterai-je pas de nouveau pour délivrer Israël? c'est pourquoi il est dit : *Qui est comme l'Éternel, notre Dieu, chaque fois que nous l'invoquons* (Deutéronome, IV, 7)? R. Judan, au nom de R. Isaac, rapporte à ce propos la comparaison suivante : Si un homme a un ami et qu'on lui dise : ton fils est prisonnier, cet ami aura beau vouloir le défendre, il ne pourra rien pour lui si le fils est condamné à être jeté à l'eau; tandis que l'Éternel a sauvé Jonas même du sein de la baleine; ainsi qu'il est dit (Jonas, II, 11) : *Dieu ordonna au poisson de vomir Jonas.* Il en serait de même si un mortel voulait sauver son semblable du feu; tandis que l'Éternel a sauvé de la fournaise Hanania, Michaël et Azaria. Aussi est-il écrit (Daniel, III, 28) : *Nabuchodonozor répondit et dit : Béni soit le Dieu de Schedrach, Meschak et Abad Nego* (noms chaldéens des trois

jeunes Israélites). De même encore, un homme ne peut sauver celui qu'on jette aux bêtes féroces; mais l'Éternel a sauvé Daniel de la fosse aux lions, comme il est écrit : *Mon Dieu a envoyé son ange et a clos la gueule des lions* (ibid. VI, 23). R. Judan dit qu'un homme, s'il a un ami et qu'il lui survienne un malheur, ne sera pas abordé par lui subitement; mais l'ami ira se placer à sa porte, appellera son serviteur ou quelqu'un de sa famille et lui fera dire qu'il l'attend au dehors; car il est encore douteux si on le fera entrer ou le laissera dehors. Mais, à l'égard de Dieu, il n'en est pas de même : si un malheur survient à l'homme, il ne devra invoquer ni Michaël, ni Gabriel, mais Dieu qui l'exaucera, ainsi qu'il est écrit : *Tout individu qui invoquera le nom de l'Éternel sera sauvé* (Joel, III, 5).

R. Pinehas raconte qu'il est arrivé à Rab, en sortant des bains chauds de Tibériade, de rencontrer des Romains qui lui demandèrent ce qu'il était. Je suis de la suite de Sopinos (gouverneur romain), répondit-il. D'après cette réponse, ils le relâchèrent. Le soir, ils vinrent chez le gouverneur lui-même et lui dirent : Soutiendras-tu encore longtemps ces juifs? — Pourquoi pas? répondit-il. — C'est que, répliquèrent-ils, nous avons rencontré un juif auquel nous avons demandé son nom et qui a voulu se faire passer pour un des tiens. — Et que lui avez-vous fait? demanda le gouverneur. — Devions-nous encore l'en récompenser? dirent-ils; n'est-ce pas assez de l'avoir laissé aller? — Vous avez bien fait du moins de ne pas lui faire du mal; car si, tout en dépendant des hommes, il a été sauvé, il l'eût été à plus forte raison si (fait prisonnier) il eût dépendu de Dieu seul, ainsi qu'il est écrit : *Tout individu qui invoque le nom de l'Éternel sera sauvé.* R. Alexandre raconte qu'il est arrivé à un archonte nommé Alexandros d'avoir à juger un brigand : Ton nom? demande le juge. — Alexandros, répond l'accusé. A ce nom, le juge le fit relâcher, en disant : Si cet homme, parce qu'il porte le nom d'un autre (le mien), est sauvé, à plus forte raison le serait-il au nom de l'Éternel[1], en vertu du verset précité.

R. Pinehas y ajouta deux interprétations, l'une au nom de R. Zeira, l'autre au nom de R. Tanhoum bar-Hanilaï. D'abord il dit que si l'homme a un défenseur et qu'il le fatigue par ses importunités, celui-ci s'en plaindra. Mais, à l'égard de Dieu, il n'en est pas ainsi; on a beau l'obséder de prières, il les agrée toutes, ainsi qu'il est dit : *Jette ton regard sur Dieu et il t'entretiendra* (Psaume LV, 23). Ensuite, ce rabbin dit au nom du second : si un homme ayant un ami est attaqué par ses ennemis et pris par eux à la porte de son ami, avant qu'il ait eu le temps d'appeler à l'aide et de recevoir du secours, l'épée lui aura passé sur la tête et il aura été tué; tandis que l'Éternel a sauvé Josaphat de l'épée d'Aram, car il est écrit : *Josaphat cria vers l'Éternel qu'il le secourût, et Dieu a détourné le danger de sa tête* (II Chroniques, XVIII, 31); ces

[1] Ce nom se trouve dans la première syllabe d'Alexandre.

expressions démontrent qu'il s'en fallait de peu que sa tête ne fût tranchée. R. Zeira, fils de R. Abahou, ou celui-ci, au nom de R. Éliézer, interprète le verset suivant : *Heureux celui qui a le Dieu de Jacob à son secours* (Psaume CXLVI, 5); et qu'est-il dit après? *qui fait le ciel et la terre.* Or, quel rapport y a-t-il entre ces deux idées? le voici : un roi peut avoir pour ami un gouverneur de telle province et non celui de telle autre; et, fût-ce un régent universel, son pouvoir est limité par les bornes de la terre, et il ne domine pas la mer. Tandis que l'Éternel est aussi bien le souverain de la mer que de la terre; sur mer il sauve les hommes de l'eau, et sur terre du feu. C'est ainsi qu'il sauva Moïse du glaive de Pharaon; Jonas des entrailles de la baleine; Hanania, Michaël et Azaria de la fournaise ardente, et Daniel de la griffe des lions. Aussi est-il écrit : *Il a créé les cieux et la terre, la mer et ce qu'elle contient* (ibid. 6). R. Tanhouma raconte que sur un vaisseau d'étrangers, qui faisait voile pour l'Océan, il se trouvait une fois un garçon juif. Une grande tempête s'éleva en mer, et chacun, saisi de crainte, commença à invoquer son Dieu; mais ce fut en vain. Voyant cela, ils dirent au jeune garçon : Mon fils, lève-toi et invoque ton Dieu; car nous avons appris qu'il vous exauce si vous le suppliez, et il est tout-puissant. Aussitôt l'enfant se leva et se mit à prier avec tant de ferveur, que l'Éternel l'écouta favorablement. La mer se calma et l'on put débarquer. Arrivé à terre, chacun alla acheter les objets qu'il lui fallait, et l'on demanda au jeune homme s'il n'avait besoin de rien. Que pouvez-vous chercher, répondit-il, dans ces mauvaises auberges? — On comprend, lui fut-il répondu, que pour toi cette auberge est peu digne, mais non pour les autres passagers; car, parmi ceux qui se trouvent ici, les uns ont leurs idoles à Babylone, les autres à Rome, les autres les portent même avec eux, mais en vain; toi, partout où tu vas, ton Dieu t'accompagne. C'est pourquoi il est écrit : *Qui est semblable à l'Éternel notre Dieu, qui nous exauce partout où nous l'invoquons* (Deutéron. IV, 7). R. Simon ben-Lakisch dit que l'homme ne reconnaît ses amis que s'ils sont riches et il les renie s'ils sont pauvres; tandis que l'Éternel n'agit pas ainsi : les Israélites, fussent-ils au dernier degré, Dieu les appelle encore ses amis et ses frères. R. Aboun, R. Acha et R. Simon ben-Lakisch disent que l'homme ne reconnaît son parent que si c'est un savant; en ce cas il dira qu'un tel est son proche; mais Dieu nomme tous les Israélites ses parents; comme il est dit : *Il a été la corne de son peuple* (Psaume CXLVIII, 14).

(2.) On bénit l'emplacement d'où les idoles ont été enlevées.

La Mischnâ parle de la suppression des idoles dans toute la Palestine; mais s'il s'agit d'un enlèvement partiel, on dit la formule : « Soit béni celui qui a arraché les idoles de cette place. » Si elles n'ont été que transportées d'un en-

droit à un autre et qu'on voie leur nouvelle place, on dit : «Béni soit le longanime;» en voyant la place où il n'y en a plus, on dit : «Béni soit celui qui a arraché l'idolâtrie de cet endroit; qu'il te plaise, Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, de même que tu as arraché l'idolâtrie de cet endroit, de l'arracher de partout, de faire tourner vers toi les cœurs de ceux qui adorent les faux dieux, afin que personne ne prie plus en leur nom.» R. Ismaël ben-Gamaliel dit qu'on récite également cette formule hors de la Terre-Sainte.

R. Yochanan interprète le verset suivant (Ecclésiaste, IX, 4) : *Qui voudrait être associé aux morts? car il y a de l'espoir pour tous ceux qui vivent*, c'est-à-dire que l'homme ne perd toute espérance qu'après la mort; car lorsque l'impie meurt, tout est fini pour lui (parce qu'il ne croit pas à l'immortalité de l'âme). R. Juda a enseigné trois choses que l'homme doit dire chaque jour : «Béni soit Dieu : 1° de ne pas m'avoir créé païen, 2° ni stupide, 3° ni femme.» Il doit remercier Dieu de n'avoir pas été créé païen, car il serait peu estimé, selon ce verset : *Toutes les nations étrangères sont comme rien vis-à-vis de lui* (Isaïe, XL, 17); puis de n'être pas sot, car le sot n'éprouve pas de crainte en face du péché; enfin, de n'être pas une femme, parce qu'elles ne remplissent pas tous les préceptes religieux. R. Acha interprète autrement le verset précité de l'Ecclésiaste : «Même ceux, dit-il, qui ont contribué à la destruction de Jérusalem, ont encore quelque espérance de ne pas être damnés éternellement; or ils ne peuvent s'approcher du paradis, car ils ont porté la main sur le temple et ils ne s'écartent pas complétement, car ils se sont repentis de leur œuvre de destruction. C'est à ceux-là que s'appliquent ces mots : *Ils dormiront d'un sommeil éternel et ne se réveilleront pas* (Jérémie, LI, 39). Les rabbins de Césarée disent aussi que les émissaires des oppresseurs de la Judée et les armées de Nabuchodonozor ne vivront ni ne seront jugés (car leurs actes étaient commandés par leurs maîtres, seuls responsables), toujours en vertu dudit verset.

Lorsqu'on passe devant un temple d'idoles, on dit les mots : *L'Éternel renversera la maison des orgueilleux* (Proverbes, XV, 25). R. Yossé bar-R. Boun dit, au nom de R. Lévi, que si on les voit encenser, on rappelle la loi du Pentateuque : *Celui qui sacrifie aux faux dieux sera excommunié* (Exode, XXII, 18). Si l'on voit un nègre, un peau-rouge, un individu de la race jaune, un bossu ou un nain, on dit : «Béni soit celui qui change les créatures;» à la vue d'un bancal, d'un aveugle et d'un lépreux, on dit : «Béni soit le juge équitable.» Cette règle, toutefois, ne s'applique qu'aux individus nés bien portants et qui ont été estropiés à la suite d'un accident; mais s'ils sont tels depuis leur naissance, on dira : «Béni soit celui qui déforme les créatures.» A la vue de beaux arbres, ou même de beaux hommes, on dit : «Béni soit celui qui a formé de si belles créatures sur terre.»

Il arriva à R. Gamaliel, en voyant une païenne fort jolie, de prononcer pour

elle la formule de bénédiction. Est-ce possible? se demanda-t-on. R. Zeira n'a-t-il pas dit, au nom de R. Yossé bar-R. Hanina, et R. Ba, ou R. Hiya, au nom de R. Yochanan, qu'on ne doit pas attribuer de grâces aux païens? N'est-il pas dit : *Tu ne t'allieras pas*[1] *à eux* (Deutéronome, VII, 3)? Aussi ne l'a-t-il pas admirée pour sa beauté personnelle, mais il a dit : Que l'Éternel a fait de belles choses en cet univers! formule que le rabbin eût exprimée à la vue d'un beau chameau, d'un beau cheval, d'un bel âne. Mais encore, était-ce l'habitude de R. Gamaliel de regarder les femmes? Il faut croire que la rencontre a eu lieu dans un chemin tortueux et qu'à un détour il l'aura aperçue subitement, de sorte qu'il l'aura regardée involontairement. C'est ainsi que s'exprime le verset : *Qui a placé la sagesse*[2] *dans les reins* (Job, XXXVIII, 36)?

R. Lévi dit qu'en Arabie on nomme le bouc *youbla;* aussi l'emploie-t-on dans ce verset : *Lorsque le cor sonnera d'une manière continue, par la corne du Yobel* (Exode, XIX, 13). En Afrique, on nomme la femme menstruée *galmouda;* c'est le terme usité dans ce verset : *Je suis stérile et repoussée* (Isaïe, XLIX, 21). A Rome, on appelle le coq *sechwi*[3]; c'est pourquoi on se sert de cette expression dans ce verset : *Qui a donné l'intelligence au coq* (Job, XXXVIII, 36)? Lorsqu'on voit des troupes, on dit : « Soit loué celui qui est sage dans les mystères » (sans que nous les comprenions); car, de même que leurs visages ne se ressemblent pas, de même leurs idées ne se ressemblent pas. Lorsque Ben-Zoma voyait des troupes à Jérusalem, il disait : « Soit béni celui qui a créé tous ces hommes pour nous défendre. » Ce même rabbin disait encore : Combien le premier homme a dû se donner de peines avant d'arriver à manger un morceau de pain! Il a dû labourer la terre, l'ensemencer, arracher les mauvaises herbes, creuser des ronds pour recevoir les pluies, moissonner le blé, l'amasser en gerbes, le battre, le tamiser, le trier, le moudre, le faire sécher, le pétrir en le trempant dans de l'eau, le cuire, puis seulement en manger; tandis que moi, dès que je me lève le matin, je trouve tout cela prêt. Vois que de peines Adam a dû se donner avant de pouvoir se vêtir! Il a tondu de la laine, l'a blanchie, l'a étendue, l'a teinte, l'a filée, l'a tissée, l'a lavée, a cousu ensemble les morceaux d'étoffes et a pu enfin s'en revêtir; tandis que moi, en me levant, je trouve tout cela prêt. Combien d'ouvriers se lèvent tôt et se couchent tard par suite de leurs travaux; tandis que moi je trouve, dès le matin, tout disposé. Voici encore ce que disait Ben-Zôma : Si un mauvais hôte arrive chez quelqu'un, il se dit : Je n'ai guère causé de dépense à ce maître de maison, ni pour manger, ni pour boire : j'ai mangé chez lui un morceau

[1] Cette défense d'éprouver de l'admiration se base sur un jeu de mots entre la racine חתן, alliance, et חן, grâce.

[2] C'est-à-dire, où on ne s'attend pas à la trouver.

[3] Babli, tr. *Rosch-Haschana,* fol. 26[a].

quelconque et j'ai bu un verre de vin; mais toute la peine qu'il s'est donnée n'a été produite qu'à cause de sa femme et de ses enfants. Au contraire, un bon hôte dit : « Qu'il soit béni ce maître de maison, et que son nom soit rappelé en bonne part; que de vins il m'a présentés, que de mets il m'a offerts, que de peines il s'est données! Et tout cela, il ne l'a fait que pour moi, » ainsi qu'il est dit (Job, XXXVI, 24) : *Souviens-toi de célébrer ses ouvrages, que les hommes voient.*

3. Pour les pluies utiles et pour les bonnes nouvelles, on dit : « Soit loué le bon et le bienfaisant. » Pour les mauvaises nouvelles, on dit : « Soit loué le juge équitable. »

Bar-Kapara dit que, pour les tremblements de terre, on fait résonner le cor d'alarme. Samuel dit[1] que si une comète survenait dans le signe du Zodiaque dit l'*Orion*, le monde périrait (par ce choc). Mais, fut-il objecté à Samuel, nous l'avons vue passer à cette époque? C'est impossible, répondit-il; elle aura passé un peu plus haut ou un peu plus bas que le signe, sans le traverser; car, dit Samuel, je suis autant au courant des voûtes célestes que des rues de Nehardea, ma ville natale; j'ignore seulement où est le siége de la comète. Mais est-ce que Samuel est monté au ciel pour le connaître si bien? Non, il en a seulement appris la description, selon ce verset (Job, XXXVIII, 37) : *Il énumère les cieux par sa sagesse.*

Élie (d'heureuse mémoire) demandait à R. Nohoraï : Pourquoi les tremblements de terre surviennent-ils en ce monde? A cause du péché, répondit-il, que l'on commet parfois de ne pas prélever sur les produits de la terre les oblations et les dîmes[2]. Or un verset dit : *Les yeux de l'Éternel sont sans cesse fixés sur elle en bien* (Deutéronome, XI, 12); et ailleurs il est dit : *Il contemple la terre, et elle tremble; il touche les montagnes, et elles fument de terreur* (Psaume CIV, 32). Comment ces deux versets peuvent-ils être d'accord? De la manière suivante : Lorsque Israël accomplit la volonté de Dieu et qu'il prélève les dîmes qu'il doit aux prêtres, aux lévites et aux pauvres, Dieu jette un regard favorable sur la terre, et elle ne court aucun danger; mais, au cas contraire, le regard divin la fait trembler. Certes, mon fils, répondit-on, cette explication est très-raisonnable; mais en voici le sens réel : Lorsque Dieu regarde la terre et qu'il voit construire en paix des théâtres et des cirques, pendant que le sanctuaire est détruit, son irritation contre l'univers provoque le désir de l'anéantir; c'est ce qu'indiquent ces mots : *Il gémira sur la perte de son palais* (Jérémie, XXV, 30). R. Acha dit que ce malheur arrive sur terre en punition du com-

[1] Comp. même traité dans le Babli, fol. 58b. — [2] Midrasch sur le psaume CIV.

merce contre nature, car l'Éternel dit : Je remuerai aussi la terre à cause de ce criminel (*sicut membrum in alienum ab illo intulit*). Selon les rabbins, les tremblements de terre ont pour cause les discussions, comme l'indique ce verset qui rappelle la même cause (Zacharie, XIV, 5) : *Vous fuirez dans cette vallée des montagnes, car il fera joindre cette vallée de montagnes jusqu'à Atsal et vous fuirez comme vous vous êtes enfuis devant le tremblement de terre aux jours d'Osias.* Selon Samuel, au contraire, il ne s'agit pas, dans ce verset, de tremblement de terre, mais d'un orage politique, de l'interruption du pouvoir royal, comme il est dit (Jérémie, LI, 29) : *La terre en sera ébranlée comme si elle éprouvait le travail d'enfantement, parce que tout ce que l'Éternel a résolu contre Babylone sera exécuté.* Élie demandait encore à R. Nehoraï : Pourquoi Dieu a-t-il créé en ce monde les vers et les insectes? C'est pour notre intérêt, répondit-il, qu'ils ont été créés : lorsque les créatures se conduisent mal, Dieu considère ces petits animaux, et il se dit : Si je laisse subsister ces petits êtres qui n'ont pas de but, à plus forte raison laisserai-je vivre ceux qui en ont un. Et encore, ajoute-t-il, peut-on en tirer une certaine utilité : une mouche tuée sert de contre-poison à la morsure d'une guêpe; la punaise est utile pour la sangsue, le serpent pour une espèce de lèpre; le colimaçon est bon pour la vue, et le lézard contre la morsure du scorpion.

« On bénit la vue des éclairs, etc. »

R. Jérémie et R. Zeira disent, au nom de R. Hisda, qu'il suffit de réciter la bénédiction une fois par jour. En effet, dit R. Yossé, il a été établi que, lorsque cette température est continue, une bénédiction par jour suffit; mais si cela se renouvelle avec interruption, il faut dire chaque fois la bénédiction, en l'honneur de la démonstration d'une telle puissance. Et R. Yossé appuie son assertion sur cet exemple : Si quelqu'un est assis dans sa boutique d'épicerie toute la journée, il ne dit, en respirant les bonnes odeurs, qu'une seule bénédiction; mais s'il rentre et sort plusieurs fois par jour, il doit la renouveler chaque fois. R. Acha et R. Hanina dirent, au nom de R. Yossé : Puisqu'il en est ainsi, si quelqu'un se trouve dans un abattoir ou dans un endroit encore plus malpropre, et qu'il ait le temps suffisant pour sortir et dire aussitôt la bénédiction, le devoir est considéré comme accompli, mais non au cas contraire. R. Jérémie éprouvait des doutes sur la question de savoir si, étant nu dans sa maison, on peut considérer la chambre comme un vêtement, et, en sortant la tête par la fenêtre, réciter la bénédiction; et si l'on peut agir de même lorsqu'on se trouve dans le même état au haut d'une tour (cela reste irrésolu).

« Quelle bénédiction fait-on pour les vents d'orage, etc.? »

La règle de la Mischnâ ne s'applique toutefois qu'aux vents qui se produisent comme un ouragan; mais lorsqu'ils arrivent doucement, on dit seulement la formule : « Béni soit l'auteur de la création. » R. Josué ben-Hanania dit : Lorsque le vent se produit en ce monde, l'Éternel le brise pour ainsi dire contre les montagnes, le met entre les collines et lui recommande de ne pas nuire aux hommes. Qu'est-ce qui le prouve? Ce verset (Isaïe, LVII, 16) : *Car le vent s'échappe de devant moi*, c'est-à-dire il s'affaiblit, comme il est dit : *Lorsque mon vent m'enveloppe*, etc. (Psaume CXLII, 4). Et à quoi bon tout cela? R. Houna répond, au nom de R. Acha : *c'est à cause des âmes que j'ai créées.* — A trois époques, dit le même auteur, le vent est apparu sans mesure et a failli détruire le monde : une fois sous Jonas, une fois sous Élie et une fois sous Job. De Jonas, le texte dit : *Dieu fit passer sur la mer un vent redoutable* (Jonas, I, 4); de Job, il est dit : *Un grand vent arriva de l'autre côté du désert* (Job, I, 19); enfin, au sujet d'Élie, il est dit : *Et voici que Dieu passait, accompagné d'un vent grand et fort, qui brisait les montagnes* (I Rois, XIX, 11). Selon R. Judan bar-Salom, on suppose que l'orage de Job et celui de Jonas ont eu lieu à cause d'eux; mais celui d'Élie a été produit à titre de manifestation divine, puisque, après avoir parlé du passage de la divinité, il est question de l'orage, lequel, à son tour, a été suivi du feu céleste.

« R. Juda dit qu'on récite la bénédiction si l'on voit la mer à divers intervalles de temps. »

Quelle doit être leur durée? trente jours. Simon Kamatria demanda à R. Hiya bar-Ba : Moi qui suis ânier et qui vais souvent dans le cours de l'année à Jérusalem pour mon commerce, faut-il que je déchire chaque fois mes vêtements? Tu en es dispensé, répondit le rabbin, si tu y retournes de nouveau dans le même mois; mais s'il s'est écoulé un plus long espace de temps, il faut renouveler la lacération. R. Houna et le même Simon Kamatria demandèrent aussi au nom de R. Samuel bar-Nahman : Quelle est la signification du נ (n) suspendu dans le nom Manassé de cette généalogie : *Et Jonathan, fils de Guerschon, fils de Manassé* (Juges, XVIII, 30)? En voici le sens : S'il s'en rend digne, il sera considéré comme le fils de Moïse[1]; sinon il sera le fils de Manassé. Ses compagnons demandèrent à R. Samuel bar-Nahman : Comment se fait-il que ce même homme, après s'être apostasié en faveur de l'idolâtrie, ait vécu longtemps? C'est que, répondit le maître, la conversion n'avait eu que

[1] Car le mot hébreu מנשה (Manassé), moins le נ, se lit משה, Moïse.

le besoin pour cause, et non la conviction. Qu'est-ce qui le prouve? C'est que, lorsqu'un individu venait offrir comme sacrifice à l'idole un taureau, un bélier ou un chevreau, il l'en détournait, en disant : Cela ne te profitera pas, puisque l'idole ne voit, ni n'entend, ni ne mange, ni ne boit, ne fait ni bien ni mal et ne parle pas. Est-ce bien vrai? disait le donateur. Par quoi remplacerai-je alors ce sacrifice? Va, lui disait-il, et apporte-moi un pot de la plus fine farine, sur lequel tu apprêteras une dizaine d'œufs que tu me remettras, puis il le mangera avec plaisir, je te le garantis; et lorsque cet homme était parti, le converti mangeait l'offrande. Un jour pourtant, un grand personnage se présenta dans le même but, et ce converti lui tint le même langage. Mais si l'idole ne sert à rien, lui dit le nouvel arrivé, que fais-tu ici? C'est pour me nourrir, répondit-il, que j'y suis. Lorsque le roi David fut élevé au trône, il fit appeler ce Jonathan et lui dit : Comment! toi, le petit-fils d'un juste, tu adores des faux dieux? C'est répondit-il, une règle qui m'a été transmise par mon grand-père : Plutôt que d'avoir recours à la charité des hommes, on peut, au grand besoin, se faire idolâtre. C'est faux, s'écria le roi; il a seulement permis de se vendre en ce cas au service de l'étranger, sans y comprendre les idoles. Et David, voyant qu'il aimait l'argent, le nomma son préposé aux finances. Aussi est-il écrit (*ibidem*) : *Et Sabuel, fils de Guerschom, fils de Moïse, devint le chef des trésors.* Le nom nouveau de *Sabuel* indique qu'il revint à Dieu, de tout son cœur et de toutes ses forces, lorsqu'il dirigea les trésors qu'il fut chargé d'administrer. On objecta à Samuel bar-Nahman ceci : N'est-il pas écrit (*ibid.*) que sa famille resta relapse jusqu'à la captivité de Babylone? Comment admettre alors que ce prêtre soit retourné au judaïsme sous David? C'est qu'à la mort de David, répondit-il, Salomon renouvela tous les gens du service royal, de sorte que le préposé aux finances retourna à l'adoration des faux dieux; c'est pourquoi il est dit : *Un vieux prophète habite Béthel* (I Rois, XIII, 11), ce qui s'applique à lui.

Quand on voit le soleil au complet (à l'équinoxe du mois de Nissan, au commencement du cycle solaire de vingt-huit ans) et la pleine lune (lorsqu'elle arrive, au commencement du mois, dans le signe du Zodiaque dit le *bélier*) et le firmament dans toute sa pureté, après plusieurs jours nuageux, on dit la formule : «Béni soit l'auteur de la création.» Selon R. Yona, cette dernière prescription ne s'applique toutefois qu'à l'hiver, lorsqu'il n'y a pas eu de ciel serein pendant trois jours de suite; c'est à cela que le verset fait allusion en disant : *Et maintenant l'on ne voit plus de clarté*, etc. (Job, XXXVII, 21). Lorsqu'on voit la nouvelle lune, on dit : «Béni soit celui qui renouvelle les mois.» Jusqu'à quelle époque du mois[1] peut-on la dire? Jusqu'au moment, répond R. Jacob bar-Acha,

[1] Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 41ᵃ.

au nom de R. Yossé, où elle paraît aussi grande que la moitié de la main; selon R. Acha et R. Hanina, c'est jusqu'au moment où le creux du croissant se remplit, ou jusqu'au septième jour; les rabbins de Césarée le déterminent par un quantième, le quatorze du mois. R. Yossé bar-R. Boun dit qu'elle continue à se compléter, pour devenir un cercle parfait, jusqu'au quatorze. On doit donc dire la bénédiction dans l''amida pendant toute cette période. R. Yossé bar-Neharaïa disait comme formule : «Béni soit celui qui sanctifie Israël et les néoménies;» ce que disait aussi R. Hiya bar-Asché. Selon Samuel, il faut aussi ajouter la formule : «Reporte sur nous ta bénédiction,» comme pour un jour de fête. Rab dit qu'il faut y mentionner l'objet de la solennité. R. Oschia fonde et justifie ces additions sur ce verset (Genèse, I, 14) : *Ils serviront de signe pour déterminer les fêtes, les jours et les ans* (l'avant-dernier terme se rapporte aux néoménies que, par apposition, on compare aux autres solennités et qui exigent les mêmes formules additionnelles). Lorsqu'on passe par un cimetière, on dit les mots : «Sois loué, Éternel, toi qui ressuscites les morts.» R. Hiya prescrit, au nom de R. Yochanan, la formule suivante : «Soit loué celui qui est fidèle à son alliance et ressuscite les morts.» Le même auteur disait encore cette formule : «Celui qui connaît votre nombre découvrira la poussière de vos yeux et vous éveillera; sois loué, Éternel, toi qui ressuscites les morts.» R. Éliézer disait ceci au nom de R. Hanina : «Béni soit celui qui vous a formés avec justice, qui vous a entretenus équitablement, vous a enlevés de même et vous ressuscitera un jour pareillement; celui qui connaît votre nombre découvrira la poussière de vos yeux; sois loué, Éternel, toi qui ressuscites les morts.» Cela ne se dit toutefois que des morts d'Israël; mais des morts d'autres nations on dit ce verset : *Votre mère a honte; elle rougit de vous avoir enfantés* (Jérémie, I, 12).

Lorsqu'on voit l'arc-en-ciel, on dit : Soit loué celui qui se souvient de son alliance (de ne plus faire de déluge). Selon R. Hiya, au nom de R. Yochanan, on dit : «Béni soit celui qui est fidèle à son alliance et s'en souvient.» R. Hizkia dit au nom de R. Jérémie que, pendant toute la vie de R. Simon ben-Yochaï[1], on n'a pas vu d'arc-en-ciel (à cause de ses vertus qui, seules, eussent préservé le monde d'un nouveau déluge). Le même auteur raconte que le pouvoir surnaturel de ce pieux rabbin était tel que, s'il exprimait le désir de voir une vallée se remplir de pièces d'or, cela avait lieu. Cet auteur racontait, en outre, qu'il avait entendu dire à ce rabbin qu'il y aurait très-peu de personnes admises à jouir de la vie future : s'il y en a trois, disait-il, moi et mon fils nous serons parmi eux[2]; et s'il n'y en a que deux, ce sera moi et mon fils.

[1] *Schemoth-rabba*, section XXII; Midrasch sur le psaume XCXII.

[2] C'est une de ces expressions exagérées mise par la postérité dans la bouche

Enfin, d'après cet auteur, ce rabbin aurait dit : Qu'Abraham intercède auprès de Dieu pour obtenir le pardon de toutes les générations depuis son temps jusqu'au mien, et moi j'obtiendrai autant depuis mon époque jusqu'à l'extinction de toutes les générations; si Abraham s'y refuse, que l'on m'adjoigne Achia le Soulanite, et à nous deux nous obtiendrons le pardon de toute la terre, depuis le patriarche jusqu'à la fin des ans.

« Pour les pluies et les bonnes nouvelles on dit la bénédiction. »

Pourquoi compare-t-on, à ce point de vue, les bonnes nouvelles aux pluies? R. Berachia répond, au nom de R. Lévi : C'est qu'il est dit : *Une bonne nouvelle d'un pays lointain est aussi agréable que l'eau fraîche à une âme fatiguée* (Proverbes, xxv, 25). Combien de pluie doit-il tomber [1] pour qu'on récite la bénédiction? R. Hiya répond, au nom de R. Yochanan, qu'il en faut pour commencer, lorsque la terre est encore sèche, environ un quart de mesure (ce qu'on déterminera plus loin), et pour finir, il faut qu'il y en ait de quoi mouiller les briques. R. Yanaï bar-R. Ismaël, au nom de R. Simon ben-Lakisch, indique la même mesure pour commencer; et pour finir, il suffit que les tonneaux d'argile, plus malléables, soient trempés. Mais se peut-il que des tonneaux soient trempés? Ne sont-ils pas à l'abri dans les caves? En effet, on suppose seulement qu'ils sont trempés (sans qu'ils le soient en réalité). Selon R. Yossé, au nom de R. Zeira, cette mesure a été donnée pour qu'en ce cas on interrompe le jeûne ordonné pour le manque d'eau. R. Hizkia, R. Nahoum et R. Ada bar-Abime se trouvant ensemble, R. Nahoum dit à R. Ada bar-Abime : Ne vous semble-t-il pas que cette mesure a été donnée pour la bénédiction? — Certes, répondit-il. Au contraire, dit R. Hizkia à R. Ada, ne paraît-elle pas indiquée pour préciser l'interruption du jeûne? — Il répondit : Oui. — Alors, lui dit-il, pourquoi réponds-tu aussi affirmativement à la question de R. Nahoum? Je l'ai approuvé, répondit-il, dans la version de son maître, dont c'est l'avis; mais, pour moi, j'accepte ton explication. Cependant, dit R. Mena à R. Hiskia, quel est son maître? R. Zeira. Or, d'après celui-ci, il s'agit de préciser l'interruption du jeûne.

R. Juda bar-Ézéchiel raconte que son père disait ces mots pour obtenir la descente des pluies : « Que ton nom soit élevé, sanctifié, béni et exalté, ô notre roi, pour chaque goutte que tu fais descendre en notre faveur et que tu disjoins l'une de l'autre, pour qu'elles ne diminuent pas de quantité, comme il est dit : *C'est une diminution de valeur* (Lévitique, xxvii, 18). R. Judan ajoute

des docteurs, incapables d'un tel orgueil. Voir Babli, tr. *Soucca*, fol. 45ª, où ce passage est adouci. — [1] Même série, tr. *Taanith*, ch. i, § 3.

qu'il les fait encore descendre avec mesure, comme il dit : *Tu apprêtes l'eau avec mesure* (Job, xxv, 25). R. Yossé bar-R. Jacob allait visiter un malade, et R. Judan allait voir une tour; au moment de leur arrivée, une forte pluie tomba et ils entendirent des centaines et des milliers de voix qui disaient : « Nous devons rendre grâce à ton nom, ô notre roi, pour chaque goutte que tu nous fais descendre, afin d'en favoriser des mortels qui n'en sont pas dignes. » Comment sais-tu cela? demanda-t-on. C'est ainsi, répondit-on, que R. Simon bénissait la descente des pluies.

On a dit plus haut qu'il faut, pour une pluie effective, qu'il en tombe un quart. Que représente cette mesure? Un vase plein, contenant la valeur de trois paumes; c'est l'avis de R. Meir. R. Juda dit que, pour commencer, lorsque la terre est sèche, il faut que la pluie y pénètre à la profondeur d'une paume (c'est-à-dire qu'il en tombe beaucoup); à la seconde fois, lorsque la terre est déjà détrempée, il faut une profondeur de deux paumes, et à la troisième fois, trois. R. Simon ben-Éléazar dit : Il ne tombe pas une goutte d'en haut qui ne soit remplacée par deux de la terre; le verset suivant l'indique : *Un abîme appelle l'autre, à la voix de tes outres* (Psaume xlii, 8). R. Lévi dit encore : Les eaux d'en haut sont considérées comme mâles et celles d'en bas comme femelles. Cela semble résulter de ce verset (Isaïe, xlv, 8) : *La terre s'ouvrira*, comme la femelle ouvre le sein au mâle; *le salut fleurira* par la cohabitation; *et l'équité poussera en même temps*, par la descente des pluies; *car c'est moi, l'Éternel, qui l'ai créé*, dans l'intérêt de la constitution de la terre. R. Acha a enseigné, au nom de R. Simon ben-Gamaliel, qu'on donne ce nom (de רביעה) à la pluie, parce qu'elle fertilise la terre (de la racine רבע, féconder). R. Hanina bar-Ika dit que les racines du froment sont enfoncées au sein de la terre jusqu'à trois coudées, et celles des figuiers tendres s'implantent même dans les rocs. R. Ismaël bar-R. Éléazar enseigne qu'une plante se nourrit plus ou moins selon le degré de dureté du terrain (et, par conséquent, peu en profondeur). Comment se nourrissent alors les racines du caroubier ou du sycomore (plantés très-profondément en terre et recevant peu d'eau)? C'est que, répond R. Hanina, une fois par mois une vapeur s'élève de l'abîme et arrose ces racines, conformément à ce verset (Isaïe, xxvii, 3) : *Moi, l'Éternel, je la préserve, je l'arrose de temps en temps.* Selon R. Zeira, on a enseigné ailleurs : S'il y a abondance de produits, bon marché de vivres, et qu'un seul fleuve suffise à l'entretien d'une province, on dit la formule : « Béni soit le bon et le bienfaisant. » Si on annonce à quelqu'un la mort de son père, il dit : « Soit loué le juge équitable[1]. »

[1] Le texte ajoute : מת והורישו אומר ברוך הטוב והמטיב. C'est le seul passage intraduisible dont nous avons parlé dans la Préface, et que les hébraïsants comprendront.

3. Si l'on a construit une maison neuve, ou acquis des vases neufs, on dit : « Soit loué celui qui nous a fait subsister pour cette joie. »

R. Hiya bar-Ba dit qu'on fait cette bénédiction, non-seulement pour des vêtements neufs, mais encore pour de vieux qui sont nouveaux relativement à la personne qui les porte. R. Jacob bar-Zabdi dit, au nom de R. Hiya bar-Aba, qu'on dit cette formule de bénédiction lorsqu'on les achète; mais si on les reçoit comme cadeau, on dit les mots : « Béni soit le bon et le bienfaisant[1]; » c'est aussi l'avis de R. Ba, père de R. Baamari. En s'habillant, on dit la formule : « Béni soit celui qui revêt les gens nus. » Si l'on construit une *souccâ* (tente de feuillage) pour son propre usage, on dit ceci : « Béni soit celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de faire la *souccâ;* » si c'est pour d'autres, on ajoute à la fin les mots : « de construire la *souccâ* en l'honneur de son saint nom. » Lorsqu'on y entre pour s'asseoir, on dit : « Soit béni celui qui nous a ordonné de l'habiter. » Après qu'on a récité cette formule la première nuit de la fête, on ne la répète plus. Par analogie, on établit les règles suivantes : lorsqu'on apprète le *loulab*[2] pour soi, on dit : « Soit béni celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné le précepte du *loulab;* » lorsqu'on l'approprie pour d'autres, on ajoute les mots : « d'apprêter le *loulab* en son honneur. » Lorsqu'on s'en sert le premier jour, on rappelle le précepte de prendre ce faisceau, en ajoutant la formule : « qui nous a fait vivre et atteindre cette solennité; » et l'on redit la bénédiction qui rappelle ce précepte, chaque fois qu'on reprend le *loulab*. On observe le même cérémonial et l'on récite la même série de bénédictions, lorsqu'on met en pratique le commandement de la pose de la *mezouza* (inscription sur les poteaux des maisons), de la mise des *tephilin* (phylactères), des *tsitsith* (franges des vêtements), du prélèvement des oblations aux prêtres et des dîmes aux Lévites.

Celui qui égorge les animaux selon le rit prescrit doit rappeler ce précepte dans une bénédiction, ainsi que celui qui couvre le sang et celui qui opère la circoncision. Le père de l'enfant dit cette formule : « Béni soit celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de le faire entrer dans l'alliance d'Abraham notre patriarche. » Les assistants disent : « De même que tu l'as fait entrer dans l'alliance, de même tu le feras entrer dans le giron de la Loi et passer sous le dais nuptial. » Celui qui récite ensuite la bénédiction de la cérémonie dit : « Béni soit celui qui a sanctifié son bien-aimé dès le sein de sa mère; qui a fixé une loi à l'égard de sa famille et a apposé sur sa postérité,

[1] Car cela vaut encore mieux; c'est la formule d'une plus grande satisfaction.

[2] Lévitique, ch. XXIII, v. 40.

comme un signe, le sceau de la sainte alliance. C'est pourquoi, en récompense de cet acte, le Dieu vivant, qui est notre partage et notre soutien, nous a ordonné de sauver de l'abîme du néant notre chair et notre sang bien-aimés; sois loué, Éternel, toi qui contractes l'alliance.»

A quel moment bénit-on l'accomplissement de ces préceptes? Selon R. Yochanan, lorsqu'on va les accomplir; selon R. Houna, après l'acte. Ce dernier se conforme à l'avis de Samuel, duquel nous savons, par l'organe de R. Yossé bar-R. Boun, qu'il faut bénir chaque acte religieux au moment où on l'accomplit[1], excepté pour le son du *schophar* (trompette sacrée qu'on fait résonner au premier jour de l'an) et pour le bain de purification; d'après quelques opinions, les hommes excessivement pieux bénissent même la cohabitation. Il y a encore une autre bénédiction, selon R. Yonâ : celle qu'on récite, d'après certain avis, avant de retirer les phylactères du bras, et, pour ceux de la tête, avant qu'ils y soient placés. Quant à l'égorgement des animaux, on en récite la bénédiction, selon R. Yochanan, lorsqu'on va l'accomplir; selon Yossé bar-Nehoraï, on ne la récite qu'après, dans la crainte que l'égorgement n'ait pas réussi au point de vue du rit (car, en ce cas, la bénédiction serait inutile). Si l'on éprouvait cette crainte, ne devrait-on pas attendre qu'on ait examiné l'animal pour savoir s'il n'a rien de défectueux? C'est qu'on admet, en règle générale, que les intestins sont en bon état. En effet, si, après l'égorgement, il survient un loup qui enlève les intestins avant qu'on les ait examinés, on suppose qu'ils n'avaient rien de défectueux, et l'animal tué peut servir à la consommation. L'on n'éprouve pas non plus la crainte qu'ils aient été troués, car, comme l'apprend R. Ba, au nom des rabbins de la Babylonie, par R. Juda ben-Pazi, on suppose toujours que les intestins sont intacts, jusqu'à preuve contraire.

5. On bénit le malheur sans égard au bonheur qui s'enfuit, et le bonheur sans égard au malheur qui peut en provenir. Si l'on prie pour ce qui est passé, on fait une prière vaine. Par exemple, si la femme de quelqu'un est enceinte et que son époux désire la naissance d'un garçon, c'est une prière vaine (sans but). Si l'on est en route, qu'on entende un grand bruit dans la ville et qu'on dise : «Pourvu qu'il n'y ait pas de malheur dans ma famille,» c'est une prière vaine (et tardive).

6. En passant par une forteresse, on fait deux prières : l'une en

[1] Babli, tr. *Pesa'him*, fol. 7[b].

entrant, l'autre en sortant. Ben-Azaï en dit quatre, savoir : deux en entrant et deux en sortant. On rend grâce au passé et l'on prie pour l'avenir.

A l'école de R. Ianaï on a enseigné que l'assertion de la Mischnâ relative à la femme enceinte ne s'applique qu'au cas où elle est prête à accoucher; mais auparavant, la prière peut produire parfois l'effet désiré, selon ce verset : *Voici, il est comme l'argile dans la main du potier* (Jérémie, XVIII, 4). En effet, dit Rabbi, au nom de R. Ianaï, Rachel, au lieu d'enfanter Dinâ, devait d'abord mettre au monde un garçon; et c'est grâce à sa prière que cet enfant a changé de sexe avant de naître, ainsi qu'il est dit : *Ensuite, elle eut une fille, qu'elle appela Dina* (Genèse, XXX, 22). R. Juda ben-Pazi ajoute, au nom de R. Ianaï, que notre mère Rachel a été l'une des premières prophétesses, en prévoyant qu'elle aurait encore un enfant de son mari : *l'Éternel m'ajoutera encore un autre fils*, dit-elle (*ibid.* 24); elle n'en demanda pas plusieurs, mais un second (qui fut Benjamin).

Si l'on est en route et que l'on entende parler de malheurs, on peut seulement dire : J'ai l'espoir ou la conviction qu'ils ne concernent pas ma famille. Hillel l'ancien appliquait à ce cas ce verset : *Il ne s'effrayera pas d'une mauvaise nouvelle* (Psaume CXII, 7).

« En passant par un village, on fait deux prières : l'une en entrant, l'autre en sortant. »

Que dit-on en entrant? Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu et Dieu de nos ancêtres, de me faire entrer en paix dans cette localité. En sortant, on dit : Je te rends grâce, seigneur mon Dieu, de m'avoir fait sortir. Selon Ben-Azaï, on en dit quatre, ainsi composées : avant d'entrer, on demande la faveur d'y arriver en paix; lorsqu'on est entré, on en remercie l'Éternel. De même, pour la sortie, on demande à Dieu la grâce d'en sortir en paix, et on l'en remercie ensuite, en ajoutant le vœu d'arriver sans encombre chez soi ou dans telle autre localité. Toutefois, cette série de bénédictions ne doit se dire que lorsqu'on voyage parmi les païens (souvent hostiles), mais non sur une terre habitée par Israël. Si c'est un endroit où la justice accomplit des exécutions capitales (où il pourrait y avoir, en cas de confusion, danger de vie), il faut réciter ces bénédictions. De même, on dit une prière en entrant et une autre en sortant, lorsqu'on va à la garde-robe (et où vous quittent momentanément les anges accompagnateurs de l'homme). En entrant, on dit (pour les congédier) : « Salut à vous, serviteurs honorés du Très-Saint, et

bénie soit la gloire de l'Éternel.» Or il est d'usage, en ce cas, de dire aux personnes qui vous accompagnent de marcher un peu en avant. En sortant, on dit cette formule de bénédiction : «Soit loué celui qui a créé l'homme avec sagesse, etc.» En prenant un bain légal, on dit aussi deux bénédictions; en entrant, on dit : «Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu et Dieu de mes ancêtres, d'écarter de moi tout danger, celui du feu, de la brûlure par les eaux bouillantes, ou de la ruine du bain; qu'il ne m'arrive pas de malheur, et, si cela devait arriver, que ma mort serve d'expiation à mes péchés et me sauve de la condamnation future au ciel.» En sortant, on dit : «Je te rends grâce, Éternel mon Dieu et Dieu de mes ancêtres, de ce que tu m'as sauvé du feu.» R. Abahou dit que cet avis ne s'applique qu'au bain chauffé d'en bas (où il y a danger d'incendie), mais non pour un bain ordinaire, qui n'entraîne que le danger de la brûlure. R. Helkia et R. Simon disent, au nom de R. Josué ben-Levi, que, pour la prière du bain, il est inutile de se tenir debout (on la dit en y allant).

7. On est obligé de bénir le malheur comme le bonheur, car il est dit : *Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes facultés* (Deutér. VI, 5); *de tout ton cœur* signifie : de tes deux instincts, le bon et le mauvais; *de toute ton âme :* si même on te l'arrache; *et de toutes tes facultés* veut dire : par toute ta fortune. Selon d'autres, ces mots signifient : Selon la mesure que Dieu t'accorde (bonne ou mauvaise), rends-lui grâce de plus en plus[1].

R. Berachia en fonde la raison, au nom de R. Lévi, sur ce verset : *Tu es toujours élevé, ô Éternel* (Psaume XCII, 9), c'est-à-dire : ta main est toujours élevée. Dans l'usage habituel, lorsqu'un roi est assis pour juger les diverses causes, s'il prononce un arrêt de clémence, tout le monde le loue; et s'il décrète une condamnation à mort, tout le monde le célèbre encore; et pourquoi cela? parce qu'il a exercé la pratique de la justice; tandis qu'à l'égard de l'Éternel il n'en est pas ainsi : *Toi, Seigneur, tu es éternellement sublime.* R. Houna rappelle, au nom de R. Acha, le verset suivant : *Chant de David, je veux chanter ta grâce et ton équité; je veux te célébrer, ô Éternel* (Psaume CI, 1). C'est que David disait à l'Éternel : Si tu me juges favorablement, je te chanterai; si tu me juges sévèrement, je te chanterai encore; quelle que soit ta décision, je veux te célébrer. C'est ainsi, dit R. Tanhouma ben-Juda, que s'explique ce verset (Psaume LVI, 5) : *Je louerai Dieu à cause de sa promesse*, ou, selon d'autres ver-

[1] C'est un jeu de mots entre *meöd* (beaucoup) et *midda* (mesure).

sions, *Je louerai l'Éternel*, etc.; cette divergence de termes[1] s'explique, et elle a pour but d'indiquer qu'il le louera autant pour les jugements favorables que pour les sévères. Les rabbins citent aussi à l'appui de cette thèse le verset : *Je porte en main la coupe du salut, et j'invoque le nom de l'Éternel; si je rencontre le malheur et l'affliction, j'invoque le nom de l'Éternel* (Psaume CXVI, 3-4 et 14), c'est-à-dire : dans l'un et l'autre cas, je l'invoque. C'est aussi, selon R. Judan ben-Pilâh, ce qu'a dit Job (I, 21) : *L'Éternel me l'a donné, l'Éternel me l'a repris; que le nom de l'Éternel soit béni.* Lorsqu'il me l'a donné, comme lorsqu'il me l'a repris, c'était une faveur; en outre, lorsqu'il me l'a donné, il n'a consulté personne; mais, lorsqu'il me l'a repris, il a consulté le tribunal d'en haut. R. Éliézer dit que, partout où il est écrit : *Et l'Éternel*, cela indique que Dieu a été assisté du tribunal céleste; et on peut chaque fois le prouver. Ainsi, il est dit : *Mais l'Éternel a prononcé du mal contre toi* (Ier livre des Rois, XXII, 23). Agis donc envers lui soit par crainte, soit par respect[2], car si tu éprouvais de la haine contre lui, souviens-toi que tu dois l'aimer, et un ami ne doit pas haïr; ou bien, agis par respect, car si tu venais à te révolter, tu te souviendras que tu dois le craindre, et celui qui éprouve la crainte ne se révolte pas. Il y a sept Pharisiens : 1° celui qui accepte la loi comme un fardeau; 2° celui qui agit par intérêt; 3° celui qui se frappe la tête contre le mur pour éviter la vue d'une femme; 4° celui qui agit par ostentation; 5° celui qui vous prie de lui indiquer une bonne action à accomplir, ou 6° celui qui agit par crainte, et 7° par amour. En voici l'explication plus détaillée : le premier ressemble à quelqu'un qui chargerait les commandements divins sur ses épaules, pour les transporter; le deuxième, à celui qui dirait : prêtez-moi de l'argent pour que j'accomplisse ce précepte; le troisième se dit : je vais accomplir un devoir religieux, puis me permettre une transgression légale, et les contrebalancer l'un par l'autre; le quatrième semble dire : je me rends compte de tout ce que j'ai et c'est par bonne volonté que j'obéis à la religion; le cinquième, qui a conscience de ses devoirs, tâche d'effacer ses péchés par sa bonne conduite; le sixième agit par crainte, comme Job; le septième par amour, comme Abraham, et ce dernier degré est le meilleur de tous. C'était celui de notre patriarche Abraham qui, par la foi, a changé son mauvais penchant en un bon, ainsi qu'il est dit : *Tu as trouvé son cœur fidèle devant toi* (Néhémie, IX, 8), c'est-à-dire les deux penchants. Aussi, dit R. Acha, le patriarche a fait avec le mauvais instinct une sorte de pacte, pour ne plus pécher, car il est dit (peu après) : *Il conclut avec lui une alliance* (et l'on suppose, contrairement au sens habituel, que le pronom *lui* se rapporte, non à Dieu, mais au mauvais penchant). Comme

[1] Le terme אלהים représente l'équité sévère, et יי la miséricorde.

[2] Babli, tr. *Sota*, fol. 22[b].

David n'a pas pu soutenir la lutte avec lui, il l'a tué, ainsi qu'il le dit (Psaume cix, 22) : *Mon cœur est mort dans mon sein.*

R. Akiba était sur le point de subir le dernier supplice devant l'impie Turnus Rufus, lorsque l'instant de lire le *schema'* arriva. Il commença à faire cette récitation et en devint tout joyeux. «Vieillard, vieillard, s'écria le proconsul, es-tu un sorcier (pour que les tortures ne te fassent pas souffrir), ou me nargues-tu au milieu des douleurs en montrant de la joie? Calme-toi, répondit Akiba, je ne suis ni sorcier ni railleur; mais toute ma vie, j'ai lu ce verset du Pentateuque, et j'éprouvais toujours le chagrin de me dire : Quand réaliserai-je les trois manières d'adorer Dieu, indiquées dans cette profession de foi? *Tu aimeras l'Éternel ton Dieu*, y est-il dit, *de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toutes tes facultés.* J'ai prouvé que je l'aime de tout mon cœur et par tous les moyens, mais je n'avais pas encore subi l'épreuve de l'amour par toute mon âme comme je la subis en ce moment, et c'est l'instant de faire cette lecture; je suis heureux que cette circonstance de démontrer ma foi se présente maintenant, et j'ai manifesté ma joie.» En achevant ces mots, il rendit l'âme.

Nehemi Emsouni a servi R. Akiba vingt-deux ans[1] et appris chez lui l'interprétation des moindres particules de la Bible (גם רק את אך). Il lui expliqua, par exemple, le verset : *Tu craindras l'Éternel ton Dieu* (Deutéronome, vi, 13), où la particule את indique qu'il faut non moins respecter la Loi.

8. En vue de la porte orientale qui fait face au sanctuaire le plus reculé du Temple, il faut se tenir décemment, parce qu'elle est tournée vers le Saint des Saints. L'on ne montera sur la montagne du Temple, ni avec une canne, ni avec ses souliers, ni avec sa bourse ou ceinture, ni avec la poussière sur les pieds; on n'y passera pas[2] comme par un passage (pour abréger la route), et à plus forte raison est-il interdit d'y cracher.

On a enseigné que, lorsqu'on remplit de petits besoins, on se tourne vers le nord, et, pour les grands, vers le sud. R. Yossé bar-R. Boun dit que cette règle ne s'applique qu'à un certain espace de Jérusalem (par respect pour le sanctuaire); à partir du *sophim* (point d'observation du Temple), R. Akiba dit qu'elle s'applique partout et spécialement aux endroits qui ne sont pas entourés de murailles. On a appris de même qu'il ne faut pas, pour les grands

[1] Babli, tr. *Pesa'him*, fol. 22[b]. — [2] Il y a dans le texte le terme latin *compendiaria*, passage abrégé.

besoins, présenter la face à l'orient et se tourner contre l'occident, mais se tenir de côté. Selon R. Juda, cet avis doit être exécuté seulement en vue du Temple; selon R. Yossé, c'est seulement à partir du *sophim*[1]; selon R. Akiba, il s'applique partout et spécialement aux endroits qui n'ont pas de mur. R. Akiba dit : J'ai suivi R. Josué pour voir comment il s'y prenait dans ce cas, et j'ai remarqué qu'il était assis ayant un côté tourné vers l'occident (c'est-à-dire entre le nord et le sud); il ne s'est découvert qu'en étant assis, et il ne s'est assis qu'après avoir creusé un trou[2]; enfin il s'est essuyé, non avec la main droite, mais avec la gauche. Simon ben-Azaï a également constaté qu'en suivant R. Akiba il a fait les mêmes remarques.

On a enseigné dans une *boraïtha* qu'il ne faut monter sur la montagne du Temple, ni avec des souliers, ni avec la poussière sur les pieds, ni avec de l'argent enveloppé dans une étoffe, ni avec sa ceinture[3]. Pourquoi? en vertu de ce verset : *Garde tes pieds quand tu vas dans la maison du Seigneur* (Ecclésiaste, IV, 17). R. Yossé bar-R. Juda dit que c'est en vertu de ce verset (Esther, IV, 2) : *car l'on ne peut se présenter à la porte du roi dans un vêtement de sac;* or, s'il en est ainsi pour un mortel, à plus forte raison doit-on bien se comporter devant le Seigneur. On ne doit pas non plus en faire un lieu de passage ni à plus forte raison y cracher; car, si c'est un manque de respect d'y passer sans but religieux, il est évident qu'on ne doit y faire aucun signe de mépris.

9. Toutes les bénédictions dites lors de l'existence du Temple se terminaient par les mots (béni soit Dieu) *dans le monde* (éternellement). Lorsque les minim[4] sont venus dire par erreur qu'il n'existe que ce bas monde, on a décidé qu'on dirait : *d'un monde à l'autre* (pour affirmer l'immortalité de l'âme). On a établi aussi l'usage de saluer son prochain au nom de Dieu. Il est dit en effet (Ruth, II, 4) : *Comme Booz arrivait de Bethléhem, il dit aux moissonneurs : Dieu soit avec vous! Ils lui répondirent : Dieu te bénisse!* Il est dit encore (Juges, VI, 12) : *Que Dieu soit avec toi, héros fort.* Puis (Proverbes, XXIII, 22) : *Ne méprise pas ta mère de ce qu'elle est vieille.* Et il dit (Ps. CXIX, 116) :

[1] Observatoire sur Jérusalem. Voir de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte*, t. II, p. 150 et suiv.

[2] Voir Deutéronome, chap. XXIII, v, 14.

[3] Tossephtâ sur notre traité, section 7.

[4] Ces *minim* (hérétiques) peuvent être aussi bien les Sadducéens que les Pharisiens, selon Geiger et Schorr, cités par M. Derenbourg, *Essai*, etc. p. 131.

Lorsqu'il est temps d'agir en faveur de Dieu, déchirez vos lois. R. Nathan explique ainsi ce verset : Parfois, on dérange la Loi, ou son étude (par exemple en saluant le voisin, etc.), mais c'est encore une œuvre agréable à Dieu.

On a enseigné que dans le Temple, au lieu de répondre *amen*, on disait : Béni soit à jamais le nom de son règne glorieux. Comment sait-on que l'on ne répondait pas *amen* au Temple? Parce qu'il est dit (Néhémie, IX, 15) : *Levez-vous et bénissez l'Éternel votre Dieu*, etc. Et d'où sait-on qu'on répondait cette formule après chaque bénédiction? Parce qu'il est dit : *Il est élevé au-dessus de toute bénédiction et de toute louange* (ibid). R. Josué Deromia dit : Il y a trois objets décrétés par les tribunaux humains et qui sont confirmés par le tribunal d'en haut; ce sont : la ruine de Jéricho, l'histoire d'Esther, et le devoir de saluer son voisin par le nom. Pour la ruine de Jéricho, il est dit (Josué, VII, 20) : *Israël a péché*, etc. Or, Josué n'a rien décrété; cela prouve que le tribunal d'en haut l'a approuvé. Dans l'histoire d'Esther, on lit que les Juifs *ont accompli la fête et l'ont transmise par tradition* (Esther, IX, 27). Rab dit que l'acceptation a été exprimée au singulier, c'est-à-dire par le tribunal céleste seul. Comme preuve du salut au nom de Dieu, on lit ceci : *Booz, en arrivant de Bethléhem, dit aux moissonneurs : Que Dieu soit avec vous;* et ce qui prouve que le tribunal d'en haut l'a confirmé, c'est qu'il est dit ailleurs (de Gédéon, Juges, VI, 12) : *Un ange de l'Éternel lui apparut et lui dit : Que Dieu soit avec toi, héros de l'armée.* R. Aboun dit, au nom de R. Josué ben-Lévi, qu'il en est de même des dîmes, puisqu'il est écrit (Malakhi, II, 10) : *Apportez toutes les dîmes, etc. jusqu'à satiété;* or, dit R. Yossé bar-Simon bar-Ba, au nom de R. Yochanan, un objet dont on ne peut pas dire qu'il y en ait de trop (די) est le produit de la bénédiction céleste[1]. R. Berachia, R. Helbo et R. Aba bar-Ilaï disent, au nom de Rab : Vos bénédictions seront tellement nombreuses qu'on se fatiguera d'en rendre grâce.

Il est dit : *Ne méprise pas ta mère si elle est vieille* (Proverbes, XXIII, 22). Cela signifie, selon R. Yossé bar-R. Boun, que, si l'explication des préceptes mosaïques te semble vieillie, il ne faut pas pour cela les mépriser, en vertu de ce verset. R. Zeira l'explique ainsi : Si ta mère est affaiblie, lève-toi pour la soutenir. C'est ainsi qu'Elkana poussait Israël à se rendre au Temple pendant les trois grandes fêtes, comme il est dit : *Cet homme monta chaque année de sa ville*, etc. (I Samuel, I, 3).

Il est dit aussi : *Lorsque c'est le moment d'agir pour l'Éternel, déchirez même votre Loi* (Psaume CXIX, 126). R. Nathan retournait ce verset pour l'expliquer:

[1] Même série, tr. *Taanith*, ch. III, § 9.

Déchirez votre Loi, dit-il, lorsqu'il est temps de faire une manifestation pour démontrer l'existence de Dieu (de même qu'Élie sacrifia à l'Éternel, dans ce but, sur une hauteur, loin de Jérusalem, ce qui d'habitude est interdit). R. Hilkia dit au nom de R. Simon que, en vertu de ce verset, on appelle *déchirer la Loi*, de l'étudier à des intervalles de temps trop séparés l'un de l'autre. Dans ce même verset, d'après ce que l'on a enseigné, R. Simon ben-Iochaï trouvait l'interprétation suivante : Si tu vois le signe manifeste, disait-il, que les hommes ont abandonné l'étude de la Loi, aie le courage de l'aborder, et tu obtiendras autant de récompenses que tous les hommes ensemble, parce qu'il est dit : *Déchirez votre Loi lorsqu'il faut agir pour l'Éternel.* Hillel l'ancien disait : Lorsque les Sages, par leurs études, réunissent les explications bibliques, Dieu les répand ensuite; mais lorsqu'elles sont dispersées, il les rassemble. Hillel disait aussi : Si tu vois que la Bible est aimée par Israël et que tous s'en réjouissent, il peut s'isoler; mais, au cas contraire, il réunit ses adeptes. R. Éléazar dit : De même qu'il faut allaiter l'enfant à chaque heure de la journée, de même tout homme en Israël doit s'occuper à chaque instant de la Loi. R. Yona dit, au nom de R. Yossé ben-Nezera : Toutes les paroles vaines sont mauvaises, mais celles de la Loi sont bonnes; d'ordinaire, le silence seul est bon, mais pour la Loi il ne vaut rien.

R. Simon ben-Lakisch dit : J'ai vu écrite, dans la *Meghillath ḥassidim* (recueil des gens pieux), l'explication de ces mots : *Si tu m'abandonnes un jour, je te délaisserai pendant deux.* Cela ressemble à deux individus, dont l'un partirait de Tibériade et l'autre de Séphoris, et qui se rencontrent dans une auberge. Avant qu'ils aient fait en se quittant un mille de chaque côté, il y a déjà entre eux un intervalle de séparation de deux milles; et si une femme est promise à quelqu'un, elle l'attend aussi longtemps qu'elle a eu idée de l'épouser; et, dès qu'elle apprend qu'il ne pense plus à elle, elle se dispose à en épouser un autre.

On a enseigné au nom de R. Meir : Tout homme pieux en Israël récite cent bénédictions par jour; ainsi, il dit des bénédictions avant et après la lecture du *schema'*, avant et après le repas; il récite trois fois les dix-huit bénédictions de l'*'amida*, et il accomplit d'autres préceptes qu'il bénit (le total s'élève à cent). De même, disait R. Meir, tout homme pieux en Israël est partout entouré de la mise en pratique des commandements divins : On porte les phylactères sur le front et sur le bras, le *mezouza* sur le linteau de la porte, la circoncision sur son corps, les quatre franges à son vêtement. Aussi David a-t-il dit : *Je t'ai loué sept fois par jour pour tes jugements équitables* (Psaume CXIX, 164); de même il dit : *L'ange de l'Éternel garde ceux qui le craignent et il veille sur eux* (Psaume XXXIV, 9). En entrant au bain, le psalmiste remarqua, dans son état de nudité, qu'il ne portait sur lui aucun symbole religieux, et il se dit : Hélas, je

suis dépouillé de tout précepte divin. Mais, en apercevant la circoncision, il commença à louer l'Éternel : *Au chef des chantres sur l'instrument de scheminith, chant de David* (Psaume XL). R. Éléazar dit, au nom de R. Hanina : Les gens d'étude contribuent à la paix de l'univers, ainsi qu'il est dit (Isaïe, LIV, 13) : *Tous tes enfants seront instruits par l'Éternel, et la paix de tes fils sera abondante.*

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

APPENDICE.

I.

Le Schema'.

Comme la récitation du texte biblique, intercalé dans le rituel sous le nom de *schema'*, en forme la partie essentielle, et comme chacun de ses termes donne lieu à de savantes et parfois minutieuses interprétations, il importe de mettre ici sous les yeux du lecteur le texte complet :

1° Deutéronome, VI, 4 à 9 : « Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un (Béni soit à jamais le nom de son règne glorieux[1]). Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tous tes moyens. Que les commandements que je te prescris aujourd'hui soient gravés dans ton cœur. Tu les inculqueras à tes enfants; tu en parleras constamment, dans ta maison ou en voyage, en te couchant ou en te levant. Attache-les en signe sur ta main et porte-les comme un fronteau entre tes yeux. Tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes. »

2° *Ibid.* XI, 13 à 21 : « Si vous exécutez les commandements que je vous prescris aujourd'hui, d'aimer et de servir l'Éternel votre Dieu de tout votre cœur et de toute votre âme, j'enverrai à votre pays, en temps utile, la pluie nécessaire à chaque saison, et vous rentrerez vos grains, vos vins et vos huiles. Je ferai croître de l'herbe pour vos bestiaux; vous mangerez et vous serez rassasiés. Mais gardez bien votre cœur contre la séduction; ne vous écartez pas de vos devoirs jusqu'à aller servir d'autres dieux et ne vous prosternez pas devant eux. La colère de l'Éternel s'en-

[1] Addition faite au texte par les fidèles. — Pour ces divers extraits, nous nous sommes servi des rituels Créhange et Durlacher.

flammerait contre vous; il fermerait les réservoirs du ciel, il n'y aurait pas de pluie, la terre ne donnerait plus ses fruits, et vous seriez bientôt bannis de ce bon pays que l'Éternel vous aura donné. Prenez donc mes paroles à cœur, nourrissez-en votre esprit; attachez-les en signe sur votre main et portez-les comme un fronteau entre les yeux. Enseignez-les à vos enfants, parlez-en dans vos maisons, en voyage, en vous couchant et en vous levant. Écrivez-les sur les poteaux de vos maisons et sur vos portes, afin que vous restiez dans le pays que l'Éternel a juré à vos ancêtres de leur donner, aussi longtemps que le ciel sera au-dessus de la terre.»

3° Nombres, xv, 37 à 41 : «L'Éternel parla à Moïse en ces termes : Parle aux enfants d'Israël et dis-leur qu'ils fassent, eux et leurs générations, des franges (*tsitsith*) aux angles de leurs vêtements et qu'ils attachent à la frange de chaque coin un fil de laine bleue. Elles seront telles pour vous; vous les regarderez; vous vous souviendrez, à leur vue, de toutes les ordonnances divines; vous les pratiquerez, et vous ne vous en écarterez pas pour suivre les mauvais penchants de votre cœur et les égarements de vos yeux. Vous vous souviendrez donc de mes commandements; vous les exécuterez et vous serez saints devant votre Dieu. Je suis l'Éternel, votre Dieu, qui vous ai délivrés de l'Égypte pour être votre Dieu; c'est moi l'Éternel, votre Dieu.»

Ces trois sections sont précédées et suivies de bénédictions ou louanges à la Divinité.

Le matin, on en récite deux auparavant, commençant l'une par יוצר et la seconde par אהבה ; puis une autre après, commençant par le mot אמת «vérité,» et se terminant par la formule de «délivrance» (גאל). Le soir, on en récite deux autres auparavant et deux autres après; la première commence et se termine comme la dernière du matin; la seconde se nomme השכיבנו (fais-nous reposer), et elle est suivie de versets bibliques, se terminant par la proclamation du règne divin.

II.

Le Schemoné-essré.

Après le *schema'*, la prière quotidienne principale est celle de l'*amida* ou *schemoné-essré*, nommée ainsi d'après les dix-huit bénédictions ou sections qui la composent; elle est récitée trois fois par jour, et parfois encore plus souvent, aux jours de sabbat et de fêtes. La voici :

1. «Sois loué, Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, Dieu grand, tout-puissant et redoutable, Être suprême, créateur de tout, rémunérateur des bienfaits par des grâces. Tu te souviens de la fidélité des patriarches, et tu enverras un libérateur à leurs descendants, pour la gloire de ton nom et la manifestation de ton amour. Ô roi, notre sauveur, notre protecteur et notre bouclier, sois loué, Éternel, bouclier d'Abraham.

2. Tu es à jamais tout-puissant, Seigneur; tu ressuscites les morts; tu es fort pour secourir (tu commandes aux vents et tu fais tomber la pluie[1]). Par ta grâce, tu nourris les vivants, et par ta grande miséricorde tu ressuscites les morts, tu soutiens les faibles, tu guéris les malades, tu brises les fers des esclaves et tu gardes fidèlement tes promesses à ceux qui dorment dans la poussière. Qui est, comme toi, Seigneur, tout-puissant, et qui peut te ressembler? Ô notre roi, tu fais mourir, tu rappelles à la vie et tu fais germer le salut. Et tu accompliras fidèlement ta promesse de ressusciter les morts. Sois loué, Éternel, qui ressuscites les morts.

3. Tu es saint, ton nom est saint et les saints te glorifient tous les jours Sélah. Sois loué, Éternel, Dieu saint[2].

4. Tu donnes la sagesse à l'homme, et tu guides l'intelligence des mortels[3]. Favorise-nous, Seigneur, du don de la sagesse, de l'intelligence et de la perspicacité. Sois loué, Éternel, dispensateur de la sagesse.

[1] Cette addition ne se dit qu'en hiver, ou dans la saison des pluies, depuis la fête des Tentes jusqu'à Pâques.

[2] Lorsque l'officiant répète cette prière à haute voix, les fidèles se lèvent et disent, en alternant avec l'officiant, ce qui suit : «Nous voulons sanctifier ton nom ici-bas, comme il est sanctifié dans l'immensité des cieux. Ainsi, il est écrit par ton prophète : l'un avertit l'autre et tous s'écrient (Isaïe, VI, 3) : «Saint, saint, trois fois «saint est l'éternel Tsebaoth; toute la terre «est remplie de sa Majesté.» Et le chœur des anges répond : «Qu'il soit loué, que «la majesté de l'Éternel soit louée en son «séjour.» (Ézéchiel, III, 12.) Et dans tes saintes Écritures il est dit (Ps. CXLVI, 10) : «Le Seigneur règne éternellement; ton «Dieu, ô Sion, régnera de génération en «génération. Halleluiah.»

L'officiant seul : «De génération en génération nous proclamerons ta gloire, et d'éternité en éternité nous exalterons ta sainteté; et tes louanges, Seigneur, ne tariront jamais dans notre bouche, car tu es un grand roi, un Dieu saint. Sois loué, Éternel, Dieu saint.»

[3] Le samedi soir on intercale là ce qui suit : «Tu nous as gratifiés de la connaissance de ta Loi et par elle tu nous a appris à remplir tes commandements. Tu distingues, ô Éternel, notre Dieu, le sacré du profane, la lumière des ténèbres, Israël des autres peuples, le septième jour (sabbat) des six jours ouvrables. Ô notre père, ô notre roi, que les jours de

5. Ramène-nous sous ta loi, ô notre père; rapproche-nous de ton service, ô notre roi, et fais que nous retournions avec un sincère repentir vers toi. Sois loué, Éternel, qui agrées le repentir.

6. Pardonne-nous, ô notre père, nous avons péché; fais-nous grâce, ô notre roi, nous t'avons offensé, car tu es un Dieu de grâce et de clémence. Sois loué, Éternel, qui, par ta grande miséricorde, pardonnes souvent et longtemps.

7. Vois notre misère, Seigneur, et prends notre défense; délivre-nous bientôt au nom de ta gloire, car tu es un libérateur tout-puissant. Sois loué, Éternel, libérateur d'Israël.

8. Guéris-nous, ô Éternel, et nous serons guéris; secours-nous et nous serons secourus. O toi, objet de toutes nos louanges, apporte un remède efficace à toutes nos blessures, car tu es le Roi tout-puissant, notre seul et vrai médecin, le miséricordieux. Sois loué, Éternel, qui guéris les malades de ton peuple Israël.

9. Bénis, ô Éternel, notre Dieu, bénis cette année et toutes ses récoltes, donne ta bénédiction à la terre; rassasie-nous avec bonté, et que cette année soit bénie comme une des meilleures. Sois loué, Éternel, qui bénis les années.

10. Fais retentir la trompette de la liberté. Déploie l'étendard qui doit rallier nos dispersés et rassemble-nous des quatre coins de la terre. Sois loué, Éternel, qui réuniras et délivreras les dispersés de ton peuple Israël.

11. Rends-nous nos juges comme autrefois, et nos conseillers comme dans les temps primitifs. Délivre-nous de l'affliction et de la tristesse, règne seul sur nous, ô Éternel, par ta grâce et ta miséricorde, et fais-nous sortir purs de tes jugements. Sois loué, Éternel, qui aimes la justice dans le jugement.

11 bis (12). Que les calomniateurs n'aient plus d'espoir, que les malveillants soient anéantis; que les uns et les autres soient détruits. Que la puissance de l'orgueil soit bientôt et de nos jours affaiblie, brisée et humiliée. Sois loué, Éternel, qui brises tes ennemis et abaisses les orgueilleux.

12 (13). Que ta miséricorde s'émeuve et s'étende, ô Éternel, sur les

la semaine qui commence et tous les autres qui nous sont réservés nous trouvent en paix, exempts de tout péché, innocents de tout crime, et sincèrement dévoués à ton adoration. »

justes, les fidèles, les anciens de ton peuple Israël, sur les restes de ses savants docteurs, sur les justes de toutes les nations et sur nous tous; récompense avec bienveillance tous ceux qui mettent sincèrement leur espoir en ton nom glorieux, et que dans l'avenir nous ayons part à leur félicité et nous ne soyons pas humiliés, car nous aussi nous mettons notre confiance en toi. Sois loué, Éternel, soutien et espoir des justes.

13 (14). Dieu de miséricorde, reviens vers ta ville, vers Jérusalem, comme tu l'as promis; reconstruis-la de nos jours, et demeures-y: qu'elle soit un monument éternel et que le trône de David y soit bientôt rétabli. Sois loué, Éternel, qui réédifieras Jérusalem [1].

14 (15). Fais bientôt croître le rejeton de David, et relève sa gloire par ton concours bienveillant, car c'est en ton secours que nous espérons tous les jours. Sois loué, Éternel, qui fais naître la gloire du salut.

15 (16). Écoute nos supplications, ô Éternel, notre Dieu, aie pitié de nous, protége-nous et reçois nos prières avec miséricorde et bienveillance: car toi, ô Dieu tout-puissant, tu agrées les prières et les supplications sincères et tu ne nous repousseras pas de ton trône, ô notre roi, sans nous avoir exaucés, car tu écoutes avec miséricorde les prières de ton peuple Israël. Sois loué, Éternel, qui exauces la prière.

16 (17). O Éternel, notre Dieu, que ton peuple Israël et ses prières te soient agréables. Ramène le service divin dans le sanctuaire de ton temple. Reçois avec amour et bienveillance les offrandes et les prières d'Israël, et que le culte de ton peuple Israël te soit toujours agréable. Puissent nos yeux voir ton retour à Sion par l'effet de ta miséricorde. Sois loué, Éternel, qui rétabliras le séjour de ta gloire à Sion.

17 (18). Nous reconnaissons humblement que tu es l'Éternel, notre Dieu et le Dieu de nos ancêtres, aujourd'hui et à jamais. Tu es le rocher de notre vie, le bouclier de notre salut, de génération en génération; nous te rendrons grâce, et nous nous entretiendrons de tes louanges, pour notre vie qui est entre tes mains et notre âme que tu préserves, pour les miracles que tu fais journellement en notre faveur, les merveilles dont tu nous entoures et les bontés que tu nous témoignes à toute heure, le matin, à midi, le soir. Dieu de bonté, ta miséricorde est infinie; tes grâces ne tarissent jamais, et notre espoir sera éternellement en toi. Pour tous ces bienfaits, ô notre roi, ton nom sera béni et exalté, sans cesse et tou-

[1] On rappelle ici, au jeûne du 9 *Ab*, la destruction de Jérusalem.

jours. Et tous les êtres vivants te rendent grâce, Sélâ. Ils louent ton nom avec sincérité. Sois loué, Éternel, ton nom est parfait, et seul tu es digne de louanges.

18 (19). Ô notre père, répands la paix, le bonheur, ta bénédiction, tes faveurs, tes grâces et ta miséricorde sur nous et sur tout ton peuple Israël. Gratifie-nous tous ensemble de la lumière de ta face, car c'est par cette lumière que tu nous as donné des lois immortelles, l'amour de la vertu et de la justice, la bénédiction, la miséricorde, la vie et la paix. Qu'il te soit agréable, Seigneur, de bénir ton peuple Israël, en tous temps et en tous lieux, d'une paix inaltérable. Sois loué, Éternel, qui donnes la paix à ton peuple Israël. »

Cette dernière section est abrégée aux offices du soir et aux dix jours de pénitence. Depuis le jour de l'an jusqu'à *kippour* (grand pardon), on modifie quelques expressions et l'on en ajoute quelques-unes. En outre, d'importantes additions ont lieu à certains jours de fête ou de jeûne, savoir :

1° Aux jours de néoménie ou de fête, on ajoute, avant la fin de la section 16 (17), ces mots :

« Notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, que notre souvenir et le souvenir de nos ancêtres, le souvenir du Messie, fils de ton serviteur David, le souvenir de Jérusalem, ta ville sainte, et le souvenir de tout ton peuple Israël, s'élève, arrive et parvienne devant toi, et soit accueilli avec faveur pour notre salut, notre bien, pour nous faire jouir de ton amour, de ta grâce, de ta miséricorde, de la vie et de la paix, en ce jour de néoménie (ou de fête). En ce jour, Éternel, notre Dieu, pense à nous pour le bien; rappelle-nous à ta mémoire pour nous bénir, et prête-nous ton secours pour atteindre la félicité. Et sous la promesse de ton secours et de ta miséricorde, protége-nous, favorise-nous, aie pitié de nous et secours-nous. Nos yeux sont fixés sur toi, car tu es un Dieu et un roi plein de grâce et de miséricorde. »

2° Pendant les huit jours de la fête des Macchabées (*hanouka*), on intercale dans la section suivante 17 (18) ces mots :

« Nous te rendons grâce, Seigneur, pour les miracles que tu as accomplis en notre faveur, pour la délivrance que tu nous as procurée, les guerres que tu as soutenues pour nous et les victoires que tu as données à nos aïeux dans ces temps et à cette époque.

« Du temps du grand prêtre Matathias, fils de Jean Hasmonée et de ses fils, la domination tyrannique de la Grèce s'éleva contre ton peuple

Israël pour lui faire oublier ta loi et violer tes commandements. Mais toi, par ta grande miséricorde, tu soutins Israël dans sa peine; tu as épousé leur querelle, tu as défendu leurs droits et pris en main leur vengeance. Tu as livré les forts entre les mains des faibles, les grandes armées entre les mains des faibles cohortes, les impurs entre les mains des purs, les méchants entre les mains des justes, les orgueilleux entre les mains de ceux qui pratiquaient modestement la vertu. Tu te fis alors un nom glorieux et saint dans le monde, en donnant à ton peuple Israël la victoire et la liberté. Ensuite tes enfants revinrent dans ton temple, le déblayèrent, purifièrent le sanctuaire, allumèrent des lampes dans tes parvis sacrés et instituèrent les huit jours de Hanouka en signe de réjouissance, pour louer et chanter ton nom majestueux.»

3° A la fête d'Esther, ou *Pourim,* on intercale après le § «Nous te rendons grâce, etc.» ces mots :

«Au temps de Mardochée et d'Esther, à Suze, s'éleva en Perse l'impie Haman. Il voulait passer au fil de l'épée, détruire, anéantir tous les Israélites, jeunes et vieux, femmes et enfants, en un seul jour, le treizième jour du douzième mois, mois d'Adar, et livrer leurs biens au pillage. Mais toi, par ta grande miséricorde, tu as anéanti ses projets, fait échouer ses complots, et pour prix de tous ses forfaits, il fut pendu lui et ses fils.»

Enfin, 4° pendant que l'officiant récite cette même section, les fidèles disent à voix basse :

«Nous reconnaissons humblement que tu es l'Éternel notre Dieu et le Dieu de nos ancêtres, le maître de toutes choses, notre créateur et le créateur de tout ce qui existe. Grâces et louanges à ton nom saint et glorieux, pour la vie que tu nous as donnée et pour notre conservation. Par ton inépuisable bonté, fais que nous vivions encore; conserve-nous, rassemble les dispersés, ramène-nous dans tes saints parvis, qu'ils observent tes commandements, qu'ils fassent ta volonté, qu'ils te servent d'un cœur pur; nous t'en témoignons d'avance notre gratitude. Sois loué, Seigneur, digne de toutes louanges.»

Tel est l'ensemble de ces dix-huit sections ou formules de bénédictions; à l'une d'elles, intercalée postérieurement aux autres, nous avons donné le n° 11 *bis* (12), afin de ne pas déranger la numération; mais, par le fait, il y a actuellement dix-neuf sections, nombre dont nous nous servons dans le texte talmudique et dans les notes. Il convient maintenant d'examiner l'origine historique de ce § supplémentaire.

III.

La section ולמלשינים.

D'après les données du Talmud et du Midrasch, une prière supplémentaire a été introduite, à une époque postérieure, dans la récitation du *schemoné-essré*, ou corps de dix-huit sections, pour faire suite au § 11 de cette formule du rituel, dans lequel on demande au ciel toutes ses faveurs pour les justes et les gens pieux en Israël.

Il n'est pas facile de déterminer la date historique de sa rédaction et de son introduction dans le rituel. Tout porte à croire qu'elle ne remonte guère au delà du IIᵉ siècle de l'ère vulgaire, par conséquent à une époque bien postérieure à la ruine de Jérusalem et de la nationalité juive. C'est ce qu'a démontré M. le grand rabbin Abraham Cahen, dans son ouvrage sur le culte synagogal[1]. Cependant, nous devons également une mention à l'opinion fort plausible (sinon fondée historiquement) que nous communique M. l'instituteur Hallel[2].

Quoique cette prière ait été composée pour une circonstance précise, il a fallu un motif important pour que la liturgie la conservât toujours. Le Talmud[3] la nomme ברכת הצדוקים «bénédiction (ainsi appelée par euphémisme) des Sadducéens;» ces paroles sont donc dirigées contre la secte des Sadducéens, ces ennemis radicaux et déclarés du judaïsme orthodoxe, et le *schemoné-essré* semble, au § 11, bénir ce dernier en l'appelant juste. «Les maux que les Sadducéens ont causés à la nation juive étaient d'autant plus graves que l'autorité suprême, tant spirituelle que temporelle, était en leur pouvoir. Cette autorité résidait dans le grand pontificat et dans la présidence du Synhedrin; et Hérode, pour anéantir ce «pouvoir rival de la royauté[4],» en revêtit les Sadducéens dans la personne du grand pontife. Les gouverneurs de la Judée, pour exciter la nation à la révolte contre les Romains, exerçaient des tyrannies inouïes et nommaient à leur gré les grands pontifes qui devaient leur servir d'auxiliaires. Le dernier d'entre eux fut Caïphe, l'auteur du drame mémorable. Ces prêtres n'étaient donc plus les saints serviteurs de l'autel, mais des créatures du gouvernement romain, qui, dans leur intérêt temporel, ne

[1] *Histoire de la prière*, p. 30 et suiv.

[2] *Presse israélite*, t. I (1869), nᵒ 36.

[3] Babli, traité *Berakhôth*, fol. 28ᵇ.

[4] Munk, *Palestine*, p. 545.

cherchaient qu'à plaire à leur maître. Aussi, pour se soutenir dans ce poste sacrilége, s'emparèrent-ils de toute occasion propice pour prouver à Rome leur dévouement, en condamnant sans scrupule quiconque pouvait être accusé d'être rebelle à l'autorité romaine. C'est ainsi que le grand prêtre fit lapider saint Jacques, au grand mécontentement des orthodoxes (Josèphe, xx, 8). Et quelle était la foule provocatrice de jugements précipités? C'étaient les zélateurs tant redoutés du parti modéré et dont ils n'étaient nullement approuvés; c'étaient eux qui avaient ordonné de ne plus offrir au temple les sacrifices des païens, et les orthodoxes et les Pharisiens s'y opposèrent. » En somme, on peut en déduire que la conservation séculaire de cette formule additionnelle est une protestation publique contre un crime injustement imputé à Israël comme nation.

Cette opinion est donc aussi logique que plausible, et elle justifie la récitation de cette prière. Cependant, nous ne prétendons pas, quant à nous, en garantir l'origine historique ainsi expliquée, car on l'attribue généralement au patriarche Gamaliel II qui la fit rédiger par Samuel le Jeune [1].

IV.

Kiddousch et Habdallah.

1° Le vendredi soir, après l'office, tant au temple qu'à la maison, on prend en main une coupe remplie de vin, et l'on dit, après avoir récité quelques versets de la Genèse, II, 1 à 3, ces mots :

« Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui as créé le fruit de la vigne.

« Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes préceptes, qui nous as agréés pour ton peuple, et qui, dans ton amour, nous as donné le saint jour du sabbat en commémoration de la création. Ce jour est la première des solennités; elle nous rappelle que tu nous as fait sortir de l'Égypte, que c'est nous que tu as choisis et sanctifiés au milieu de tous les peuples, et dans ton amour tu nous as donné en héritage le saint jour du sabbat. Sois loué, Éternel, qui as sanctifié le sabbat. »

Aux autres jours de fête, on récite à peu près la même formule, sauf variation selon la solennité.

[1] Graetz, t. IV, p. 105 et 434.

2° Après la prière du samedi soir, on prend aussi un verre de vin, et l'on récite ceci :

« Dieu tout-puissant, tu es mon espoir; je me confie en toi et ne crains rien. Mon triomphe et mon chant de gloire, c'est l'Éternel ; il est mon libérateur. (*Isaïe*, XII, 2.)

« Vous puiserez avec joie à la source du salut. (*Ibid.* 3.) Éternel, tout secours émane de toi, ta bénédiction est sur ton peuple, Sélah. (*Psaumes*, III, 9.) Le dieu Tsebaoth est avec nous; le dieu de Jacob est notre fort, Selah. (*Psaumes*, XLVI, 8.) Les lumières ont brillé; la joie, l'allégresse et la gloire se sont manifestées parmi les Israélites. (*Esther*, VIII, 16.) Je lève la coupe du salut, et j'invoque le nom de l'Éternel. (*Psaumes*, CXVI, 4.) »

« Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui crées le fruit de la vigne. »

On respire des odeurs et l'on dit : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui crées les plantes odorantes. »

On regarde la lumière : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui crées la lumière. »

Puis l'on dit : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui distingues le sacré du profane, sépares la lumière des ténèbres, Israël des autres peuples, le septième jour (ou jour de repos) des jours ouvrables. Sois loué, Éternel, qui sépares le sacré du profane. »

TABLE DES MATIÈRES

DE LA PREMIÈRE PARTIE.

A

B

C

D

E

F

G

H et Ḥ

13

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

Z

II.

INDEX

DES NOMS PROPRES.

Lorsque le nom d'un rabbin est semblable à ceux de la Bible, on a ajouté ici un (R) pour éviter toute équivoque avec les noms bibliques.

A

B

C

D

E

G

H et Ḥ

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

W

Y

Z

CONCORDANCE

DES VERSETS BIBLIQUES.

JOSUÉ.

JUGES.

I SAMUEL.

II SAMUEL.

I ROIS.

II ROIS.

ISAIE.

JÉRÉMIE.

ÉZÉCHIEL.

PETITS PROPHÈTES.

Osée.

Joël.

Jonas.

Amos.

Michée.

SECONDE PARTIE.

TALMUD DE BABYLONE.

TRAITÉ DES BERAKHOTH.

CHAPITRE PREMIER.

MISCHNÂ[1].

1. A partir de quel moment récite-t-on la prière du *schema'* du soir? Depuis l'instant auquel les sacerdotes rentrent au temple pour manger de la *troumâ* ou oblation, jusqu'à la fin de la première veille. C'est l'avis de R. Éliézer; les (autres) sages disent jusqu'à minuit, et R. Gamaliel dit : jusqu'au lever de l'aurore. F. 2.

2. Voici un fait (à l'appui de cet avis) : Ses fils, revenant une fois d'un festin (potatio) après minuit, lui dirent : Nous n'avons pas encore récité le *schema'*. Il leur répondit : Si l'aurore n'est pas encore levée, vous êtes obligé de faire ladite prière.

3. Non-seulement pour ce sujet, mais pour tout ce que les sages ont limité par l'heure de minuit, il est permis légalement de l'accomplir jusqu'à l'aurore.

4. La combustion des graisses ou de membres de certains sacrifices, ainsi que la consommation de tout ce qui a la journée pour limite, peut également être accomplie jusqu'à l'aurore. Pourquoi alors dit-on jusqu'à minuit, pour éloigner l'homme du péché (par une limite anticipée)?

[1] Pour les notes explicatives sur la Mischnâ, voir Ire partie.

GUEMARA.

De quelle source le *tana*[1] déduit-il l'obligation de lire le *schema'*? pour quel motif commencer par la forme interrogative : « A partir de quel instant ? » et pourquoi commencer par le *schema'* du soir? Pourquoi ne pas nous renseigner d'abord sur le *schema'* du matin? C'est que le *tana* fonde l'obligation de cette lecture sur le verset où il est écrit : *En te couchant et en te levant* (Deutéronome, VI, 7); et il nous apprend que l'heure de dire le *schema'* au coucher compte depuis l'instant auquel les sacerdotes rentrent chez eux pour manger les oblations; ou bien encore, si l'on aime mieux, on peut dire que le *tana*, pour commencer par le soir, s'est fondé sur ce passage du récit de la création du monde, qui s'exprime ainsi (Genèse I, 5) : *Il fut soir, il fut matin, un jour* (et dans cette énumération, il est d'abord question du soir). S'il en est ainsi, pourquoi enseigne-t-on la règle suivante à la fin de la *Mischnâ*[2]? Le matin (y est-il dit), on récite deux bénédictions avant le *schema'* et une après, et le soir deux bénédictions avant et deux après; pourquoi ne pas commencer aussi par le soir? C'est que le *tana* a commencé par exposer ce qui concerne le *schema'* du soir, puis il a passé à celui du matin; et après avoir enseigné tout ce qui concerne le matin, il est revenu sur certains détails qui concernent le soir.

Mar[3] dit (dans cette *Mischnâ*) : « Depuis l'heure à laquelle les sacerdotes mangent l'oblation. » Et depuis quelle heure la mangent-ils? Depuis l'apparition des étoiles. Alors pourquoi ne pas dire de suite : depuis l'apparition des étoiles? C'est que cette expression a pour but de nous apprendre encore autre chose : les sacerdotes ne doivent manger de l'oblation qu'après la vue des étoiles[4]; et nous apprenons par là que si le sacrifice expiatoire n'est pas encore offert, ce retard ne forme pas un obstacle à la consommation. Ainsi nous lisons (dans le Pentateuque) : *Lorsque le soleil vient, il est pur* (Lévitique, XXII, 7). Tant que le soleil n'est pas couché, il est défendu au sacerdote de manger les oblations[5]; mais (dès que le soleil est couché), quoique le sacrifice expiatoire ne soit pas encore offert, le sacerdote peut en manger (il est considéré comme entièrement purifié). Mais d'où sait-on que ces mots *le soleil vient* veulent dire que le soleil se couche? Peut-être cette expression signifie-t-elle que le soleil se lève, en se rapportant au jour suivant, et les mots *il est pur*

[1] Chaque auteur ou collaborateur de la *Mischnâ* s'appelle *tana*, pluriel *tanaïm*, comme les divers rabbins de la *Guemara* reçoivent le nom générique d'*amoraïm*.

[2] N° 7 de ce même chapitre.

[3] Le maître ou le préopinant.

[4] Mischnâ, 6e partie, tr. *Kelim*, ch. I, § 5; tr. *Nega'îm*, ch. XIV, § 3.

[5] Commentaire *Torath-Cohanim*, section *Emor*, ch. IV, § 5; Talmud, tr. *Yebamôth*, fol. 74b.

s'appliqueraient à l'homme qui, après avoir fait son sacrifice (et non pas auparavant), pourrait manger des oblations. Rabba fils du R. Schila répond ceci : F. 2b.
Si le mot *pur* (וטהר) devait se rapporter à l'homme, il eût été exprimé au futur : *Il se purifiera;* par conséquent, de ce que ce mot est au présent, il résulte qu'il s'applique au jour (cela veut dire : dès que le jour est fini, au même moment, l'homme *est* pur); d'après le dicton vulgaire, le soleil arrive et le jour s'éteint. Cette réponse de Rabba fils de Schila n'est pas parvenue aux rabbins d'Occident (Palestine ou Jérusalem) : ils ont donc fait aussi une objection : comment le terme *il vient* (ובא), disent-ils, s'applique-t-il au soleil et le mot *pur* au jour même? Peut-être s'agit-il là (comme on l'a déjà supposé) de l'arrivée de la lumière solaire au matin, et le mot *pur* s'applique-t-il à l'homme. Ils ont ensuite expliqué ce verset à l'aide de la *Beraïtha*[1]; car on y lit que l'apparition des étoiles sert d'indice dans cette occasion, et on en conclut qu'il s'agit du coucher du soleil.

« A partir du moment auquel les sacerdotes rentrent pour manger des oblations. »

Il a été fait une objection à cette limite indiquée par la Mischnâ; car on a appris ailleurs : A partir de quel instant lit-on le *schema'* du soir? Depuis le moment où le pauvre rentre manger son pain avec du sel, jusqu'à l'instant où il cesse son modeste repas. La fin de cet intervalle est certainement en contradiction avec la Mischnâ (selon laquelle la durée de la récitation du *schema'* est beaucoup plus longue). Est-ce que le commencement ne la contredit pas également? Non, les limites données par l'exemple du pauvre et celui du sacerdote sont conformes[2]. On a fait une autre objection : Quand commence-t-on la lecture du *schema'* du soir? Lorsque les hommes rentrent pour prendre le repas du vendredi soir; tel est l'avis de R. Méir. Les autres sages disent : c'est à partir du moment où les sacerdotes sont purs pour manger des oblations. (Or, si les sages s'expriment ainsi pour manifester une opinion contraire, il paraîtrait que leur limite ne s'accorde pas avec la précédente. Comment donc expliquer cette contradiction?) C'est que le signe matériel de cet instant est la vue des étoiles. Si ce signe n'est pas manifestement indiqué dans la Bible, il y est du moins fait allusion par ces mots (Néhémie, IV, 21) : *Nous travaillions et la moitié d'entre nous veillaient, la lance à la main, depuis le*

[1] Le passage nommé *beraïtha* contient des propositions ajoutées subséquemment à la Mischnâ, sans pourtant y avoir été insérées. Elles sont disséminées dans le Talmud, et on les reconnaît au mot initial *tania* ou *tanou rabbanan*.

[2] Elles ont lieu toutes deux au commencement de l'apparition des étoiles.

lever de l'aurore jusqu'à la sortie des étoiles; puis il est dit: *La nuit, nous devions veiller, et le jour, travailler.* Qu'indique ce nouveau verset? Ceci : si l'on supposait que dès le coucher du soleil il fait nuit, on opposerait à cette hypothèse l'usage de ceux qui travaillent bien plus tard, ou de ceux qui commencent avant le jour. On nous a donc fait entendre ces mots : *La nuit servait à veiller et le jour à travailler* (ainsi les limites du jour et de la nuit sont définies par la sortie des étoiles et le lever de l'aurore; et comme le *travail* avait lieu jusqu'à la sortie des étoiles, cela indique la fin du *jour*). On peut donc admettre que l'instant du repas des pauvres et de celui des hommes ordinaires est conforme. Mais si l'on admet que le repas des pauvres et celui des sacerdotes ont aussi lieu au même instant, l'avis des sages (qui donnent pour limite le repas du sacerdote) ne se confondrait-il pas avec celui de R. Méir (qui assigne pour limite celui des hommes ordinaires)? Ou bien faut-il supposer que l'heure du repas du pauvre se distingue de celle du sacerdote? Non, ils ont tous deux la même heure, tandis que celle des pauvres et celle des hommes ordinaires ne sont pas les mêmes. Mais celle du pauvre et celle du sacerdote sont-elles bien pareilles? N'y a-t-il pas en ce cas une objection à tirer de l'enseignement suivant? A partir de quel instant, est-il dit, commence la lecture du *schema'* le soir? Depuis l'instant auquel le sabbat se trouve sanctifié, la veille au soir (à l'issue du jour); c'est l'avis de R. Éliézer; R. Josué dit: Depuis l'instant auquel les sacerdotes sont purifiés pour manger des oblations; R. Meir dit : Depuis l'instant auquel les sacerdotes prennent le bain de purification pour manger de ces oblations; R. Juda lui objecta (que cette limite n'est guère possible), car les sacerdotes (impurs) doivent prendre leur bain pendant qu'il fait encore jour[1]; R. Hanina dit : Depuis l'instant auquel le pauvre rentre pour manger son pain avec du sel; R. Achaï ou R. Acha dit : Depuis l'instant auquel la plupart des hommes rentrent pour s'attabler. Or, si l'on admet que la limite du pauvre et celle du sacerdote sont pareilles, l'avis de Hanina (qui donne à cette lecture la limite du pauvre) n'est-il pas semblable à celui de R. Josué (qui indique la limite des sacerdotes)? Non, et cela prouve que ces deux limites représentent des mesures différentes. Laquelle des deux est postérieure à l'autre? Il paraît que c'est celle du pauvre, car si celle-ci était moins tardive, l'avis de R. Hanina (qui l'admet comme limite) se confondrait avec celui de R. Éliézer[2]; il est donc bien prouvé que celle-ci est postérieure.

On vient de dire : «R. Juda objecta à R. Meir (que cette limite du sacerdote n'est guère possible), car les sacerdotes (impurs) prennent leur bain

[1] Un peu plus loin, le Talmud explique de quelle manière R. Meir a répondu à cette objection.

[2] L'instant fixé par lui est celui du repas des sacerdotes.

pendant qu'il fait encore jour.» Cette objection paraît fondée, et qu'y a-t-il été répondu? R. Meir lui a ainsi répondu : Ne crois pas que je m'en rapporte à ta manière de mesurer le crépuscule[1] בין השמשות (entre le jour et la nuit); moi je suis, à ce sujet, de l'avis de R. Yossé, qui dit : Cet intervalle de temps dure un clin d'œil, que personne ne saurait mesurer, car dès que le jour est passé, la nuit arrive. Comment se fait-il que R. Meir se contredise lui-même? F. 3ᵃ. (Il a dit plus haut que le *schema'* se lit au moment où les hommes vont prendre leur repas le vendredi soir, et maintenant il donne pour limite le bain des sacerdotes, ce qui serait un peu plus tôt.) Ce sont deux manières diverses de transmettre l'avis de R. Meir. Comment se fait-il que R. Éliézer se contredise lui-même? (Dans la Mischnâ il admet pour limite celle où les sacerdotes consomment les oblations, et dans la *Beraïtha* il donne pour limite l'instant de la sanctification du sabbat.) Ce sont deux manières de transmettre l'avis de R. Éliézer. On peut encore répondre que l'avis de R. Éliézer ne se rapporte pas au commencement de la Mischnâ, relativement au commencement de l'heure assignée pour le *schema'*, mais à la fin, pour déterminer le moment final de cette lecture.

« Jusqu'à la fin de la première veille. »

Quelle est la pensée de R. Éliézer? S'il suppose que la nuit se divise en trois veilles, pourquoi ne dit-il pas jusqu'à la quatrième heure (dix heures)? Et s'il admet qu'elle se divise en quatre, pourquoi ne dit-il pas jusqu'à la troisième heure (neuf heures)? En tout cas, fut-il répondu, il admet la division de la nuit en trois; seulement (en indiquant la fin de la veille et non l'heure) il a voulu nous faire entendre qu'il y a des veilles au ciel (pour les anges), comme il y en a sur terre (et qu'on peut les reconnaître matériellement). En effet, on a enseigné : R. Éliézer dit que la nuit se divise en trois veilles, pour chacune desquelles le Très-Saint (béni soit-il!) se fait entendre, du haut de son trône, comme un lion; car il est dit (Jérémie, xxv, 30) : *L'Éternel rugit dans les hauteurs; il fait entendre sa voix de sa demeure sainte, et il tonne sur son palais*[2]. Voici le signe physique qui distingue ces veilles[3] : pendant la première, l'âne brait;

[1] La longueur de cet intervalle, selon R. Juda, est le temps qu'il faudrait pour parcourir un demi-mille avant la sortie des étoiles. Par conséquent, cet intervalle, qui précise l'instant du bain pour les sacerdotes, serait bien antérieur.

[2] Il y a, dans ce verset, trois fois le mot שאג, *crier;* d'où l'on conclut que la voix divine retentit trois fois la nuit, et que, par conséquent, il y a trois veilles.

[3] Avant l'invention des horloges et des montres, il était difficile de mesurer le temps, pendant la nuit, par des moyens usuels. Le Talmud donne donc des indications pour connaître le début de chaque veille.

à la seconde, les chiens aboient; à la troisième, l'enfant suce le sein de sa mère, ou la femme cause avec son mari (c'est l'approche du jour qui éveille les uns et les autres). Qu'énumère là R. Éliézer? S'il a en vue le commencement des veilles, à quoi bon donner un signe à la première? N'est-ce pas l'arrivée de la nuit? Si c'est la fin des veilles qu'il détermine, à quoi bon indiquer la fin de la dernière? Ne la reconnaît-on pas par le jour? (*r*) Il a pour but de déterminer la fin de la première, le commencement de la dernière et le milieu de l'intermédiaire. Ou bien encore on peut dire que pour chacune d'elles R. Éliézer indique l'instant final; quant à l'objection faite, que, pour la dernière, cette indication paraît inutile, elle s'annule par cette considération que l'indication sert à avertir que c'est le moment de lire le *schema'* du matin; c'est-à-dire que celui qui est couché dans une salle obscure et qui ignore quand arrive l'instant de lire le *schema'*, devra se lever pour cela, dès qu'il entendra la femme causer avec son mari, ou si l'enfant suce le sein de sa mère.

R. Isaac, fils d'Ismaël, dit au nom de Rab : La nuit a trois veilles; à chacune d'elles, le Très-Saint [béni soit-il!] est assis et rugit comme un lion. Hélas! dit-il, j'ai ruiné ma maison, brûlé mon palais, exilé mes enfants parmi les peuples du monde. *Tania* (c'est-à-dire, on a enseigné dans la *Beraïtha*). R. Yossé dit : Un jour, je cheminai sur la grande route, j'entrai dans une des ruines de Jérusalem pour y faire une prière. Élie (d'heureuse mémoire) est alors venu et en a gardé l'entrée, attendant que j'eusse fini ma prière. Après que j'eus fini, il me dit : «Salut à toi, maître. — Je lui répondis : Salut à toi, mon maître et mon directeur. — Mon fils, me dit-il, pourquoi es-tu entré dans cette ruine? — Pour prier. — Tu aurais dû prier en chemin. — Je craignais d'être interrompu par les passants. — Tu aurais dû faire une prière courte.» Dans ce moment, j'appris de lui trois choses : 1° j'appris qu'on n'entre pas dans une ruine; 2° qu'on peut prier en chemin; 3° qu'on fait en chemin une prière courte. Il me demanda ensuite : «Mon fils, quelle voix as-tu entendu dans cette ruine? Je lui répondis : J'ai entendu une voix gémissante comme une colombe, disant : Hélas! pourquoi ai-je ruiné ma maison, brûlé mon temple, exilé mes enfants au milieu des peuples! — A cela il dit : Je te le jure, par ta vie et par ta tête, ce n'est pas à cette heure seule que cette voix dit cela, mais encore trois fois par jour; elle ne dit pas seulement cela en ces heures, mais au moment où les Israélites entrent dans les synagogues et dans les écoles[1] et répètent : *Amen*, que son nom puissant soit béni[2]! Le Très-Saint

[1] On priait aussi dans les écoles élémentaires ou plus avancées. C'est de là que provient l'habitude, chez les Juifs du rite allemand, de désigner la synagogue par le nom de *Schule* (école).

[2] Ces mots font partie d'une formule

[béni soit-il!] remue la tête et dit : « Heureux le roi qu'on loue ainsi dans sa maison! Mais qu'en est-il du père qui a exilé ses enfants? Hélas! les enfants ont dû être chassés de la table de leur père. »

Les rabbins ont enseigné : Pour trois causes, on ne doit pas entrer dans les ruines : pour écarter tout soupçon de mal[1]; pour ne pas courir le danger d'être enseveli sous un éboulement, et pour éviter les démons[2]. Pourquoi mentionner tant de raisons? S'il y a la crainte des soupçons, à quoi bon celle de l'éboulement? Cette seconde raison serait insuffisante pour une construction neuve (dont une seule partie est tombée en ruine et dont tout le reste est solide). Pourquoi la crainte de rencontrer des démons ne suffit-elle pas? A cause du cas où l'on serait à deux (cas auquel les démons n'arrivent pas). Mais alors si l'on est à deux, il ne peut pas y avoir de soupçon (pourquoi alors mentionner cette cause?) (r.) Il s'agit de deux personnes aux mœurs dissolues. Pourquoi la crainte de l'éboulement ne dispense-t-elle pas d'énoncer celle du soupçon, ou des démons? C'est pour le cas où il y aurait deux personnes d'une vie pure (il n'y a à supposer ni l'action des démons, ni celle du soupçon). Pour F. 3b. quel cas la crainte des démons ne dispense-t-elle pas de celle du soupçon et de celle de l'éboulement? Pour le cas où il s'agit d'une ruine neuve et de deux personnes de bonnes mœurs. Mais, s'il s'agit de deux personnes, pourquoi parler des démons (qui alors ne se montrent pas)? Cette crainte subsiste dans les endroits où on les suppose fréquents. Ou bien encore, on peut admettre qu'il s'agit toujours d'une seule personne et d'une ruine neuve qui se trouve dans les champs, auquel cas il n'y a pas à craindre des soupçons; car il n'y a guère de femmes dans un endroit désert; mais il y a la crainte des démons.

On a enseigné : Selon Rabbi, la nuit se divise en quatre veilles; selon R. Nathan, en trois. Sur quoi se fonde R. Nathan? Sur ce verset (Juges, VII, 19) : *Gédéon arriva, accompagné de cent hommes, à l'extrémité du camp, au commencement de la veillée médiale.* Or, il n'y a de *médiale* que par rapport à ce qui est antérieur et postérieur (soit, ensemble, trois). Comment Rabbi (qui divise la nuit en quatre) justifie-t-il le terme *médiale?* C'est, dit-il, l'une des deux veillées médiales (par rapport à quatre). R. Nathan n'admet pas cette interprétation, car il n'est pas dit l'une des médiales, mais *la médiale* (la seule). Sur quoi se fonde Rabbi? R. Zerika ou R. Ame répond au nom de R. Josué ben-

liturgique que le public répète à haute voix pendant la récitation du קדיש (sanctification du Seigneur, dite à la synagogue soit par le ministre officiant, soit par des personnes en deuil, pour le repos de l'âme du défunt).

[1] Il est à craindre qu'en se rendant dans une ruine on n'ait des intentions criminelles.

[2] Les esprits malfaisants, selon la croyance populaire, habitent de préférence les déserts et les ruines. Ils n'ont jamais pu s'acclimater dans les habitations; aussi ne les trouve-t-on pas là.

Lévi : Un verset (Psaume CXIX, 62) dit : *A minuit, je me lève pour te rendre grâce de tes actes d'équité*, et un autre dit (*ibid.* 148) : *Mes yeux ont précédé les veilles;* comment s'accordent ces deux versets? (C'est-à-dire, comment admettre qu'en se levant à minuit David précédait deux veilles?) C'est que la nuit est divisée en quatre. R. Nathan (qui ne tient pas compte de cette explication) est de l'avis de R. Josué, qui dit (au sujet du *schema'* du matin) : Jusqu'à la troisième heure (9 h.), on peut le dire, car c'est l'usage des rois de se lever à cette heure. Donc, David, se levant à minuit, précédait deux veillées : la troisième de la nuit, jusqu'à six heures, et la première du jour, commençant à six heures du matin. R. Asche dit qu'une veillée et demie compte pour deux (l'une de 2 h. à 6 h. et la moitié de la deuxième, depuis minuit jusqu'à 2 h.).

R. Zerika ou R. Ame dit encore au nom de R. Josué ben-Lévi : On ne dit en présence d'un mort que ce qui le concerne [1]. R. Aba bar-Kahana dit : Cette restriction ne s'applique qu'aux sujets bibliques (pour lesquels la présence du défunt dérange l'attention), mais non aux sujets vulgaires. D'autres, au contraire, prétendent que ladite restriction s'applique à plus forte raison aux questions profanes. Mais David ne se levait-il qu'au milieu de la nuit? Ne restait-il pas levé dès le commencement de la nuit? car il est dit (Psaume CXIX, 147) : *Je me suis levé au soir pour t'invoquer.* Et comment sait-on que le *soir* signifie le commencement de la nuit? Parce qu'il est écrit (Proverbes, VII, 9) : *Au crépuscule, le soir, dans la nuit sombre, à l'obscurité.* R. Oschia répond au nom de R. Acha que David a voulu dire (au verset 62 du psaume CXIX) : Jamais minuit n'a passé me trouvant endormi. — R. Zeira dit : Jusqu'à minuit, il sommeillait à l'instar du cheval; à partir de cet instant, il se levait fort comme un lion [2]. R. Asché dit : jusqu'à minuit, il s'occupait de sujets bibliques; à partir de là, il adressait à Dieu des cantiques et des louanges. Mais le mot *neschef* exprime-t-il le soir? N'est-ce pas le matin? n'est-il pas écrit (au Ier livre de Samuel, XXX, 17) : *David les battit depuis l'aurore jusqu'au lendemain soir?* Cela ne veut-il pas dire évidemment du matin jusqu'au soir? Non, c'est d'un soir à l'autre. S'il en est ainsi, on aurait dû dire d'un crépuscule (du matin) à l'autre, ou d'un soir à l'autre. C'est que, dit Rabba, il y a deux crépuscules : celui de la nuit (au matin), avant l'arrivée du jour, et celui du jour à l'arrivée de la nuit. Mais comment David savait-il au juste quel est le milieu de la nuit, tandis que Moïse ne le savait pas? N'est-il pas dit (Exode, XI, 4) : *Vers minuit, je sortirai contre les Égyptiens?* Que signifie : *Vers minuit?* Peut-on supposer que Dieu ne lui ait pas précisé l'époque, comme s'il y avait un doute possible pour lui? Non, il dit à Moïse, demain à minuit, à cette heure-ci; mais Moïse, ne préci-

[1] Traité du deuil *Semahoth* (intitulé par euphémisme « des *joies* »), ch. III, § 7.

[2] Traité *Soucca*, fol. 26^b^; traité *Aboda Zara*, fol. 3^b^.

sant pas autant, dit : *Vers minuit.* Mais alors, s'il a douté de la minute, comment David a-t-il pu la déterminer? C'est que David se guidait d'après un signe matériel; car R. Acha bar-Bizna dit au nom de R. Simon le Pieux : Une harpe était suspendue au-dessus du lit de David. A minuit juste, un vent du nord arrivait, soufflait sur elle et la faisait résonner[1]. Aussitôt, le roi se levait pour se livrer à l'étude de la Loi, jusqu'à l'apparition de l'aurore. Dès cet instant, les sages d'Israël se rendaient chez lui et lui disaient : « Seigneur notre roi, ton peuple d'Israël a besoin de se nourrir. — Allez, leur répondit-il, et nourrissez-vous les uns les autres. — Mais, répliquaient-ils, la sauterelle ne nourrit pas le lion, et le puits ne s'emplit pas de son contenu terreux (de même, si tu n'entretiens pas les nécessiteux, ce n'est pas nous qui pourrons pourvoir à leurs besoins). — Alors, leur répondit-il, étendez vos mains pour former des associations (qui y pourvoiront). » Aussitôt ils prirent conseil du général Aḥitofel (pour savoir quelles voies il fallait employer); ils formèrent le tribunal du Synhédrin et consultèrent l'oracle des Ourim et Tumim (pour savoir s'ils réussiraient). R. Joseph dit que ce fait est confirmé par le verset suivant (Ier livre des Chroniques, XXVII, 34) : *Après Aḥitofel vint Beniahou, fils de Joïada, et Abitar, et le général du roi Joab; cet Aḥitofel fut le conseiller.* De même, il est dit : Le conseil d'Aḥitofel, tel qu'il l'a donné en ces jours, lorsqu'on consulta cet homme divin à ce sujet (II Samuel, XVI, 23) : Beniahou, fils de Joïada, c'est le Synhédrin; F. 4a.
Abitar représente l'oracle. De même encore, il est dit (II Samuel, XX, 22) : *Et Beniahou ben-Joïada domine sur les Crètes et les Plètes.* Pourquoi les appelle-t-on ainsi (כרתי)? Parce qu'ils déchirent (כרת) leurs paroles, et l'on nomme les seconds פלתי, parce qu'ils sont merveilleux (פלא) dans leurs paroles[2]; puis enfin vint le général du roi Joab.

R. Isaac bar-Ada, ou, selon d'autres, R. Isaac, fils de R. Idi, confirme par un verset (le fait de la harpe qui résonnait spontanément, ou par le vent du nord) : *Éveille-toi, ma gloire, éveille harpe et psaltérion, que j'éveille le matin* (Ps. LVII, 9). R. Zeïra dit que Moïse savait toujours à quel instant est minuit, ainsi que David; et, si ce dernier avait recours à une harpe, c'était pour mieux s'éveiller du sommeil. Mais, si Moïse savait au juste l'instant, pourquoi a-t-il dit : « Vers minuit? » Pour éviter l'accusation d'imposteur, au cas où les astronomes de Pharaon se tromperaient (s'ils supposaient l'heure de minuit quelques instants plus tôt que l'heure réelle, ils ne verraient pas la plaie infligée par Dieu et accuseraient Moïse de mensonge). En effet, on a enseigné[3] : Il faut s'accoutumer à dire :

[1] Voir notre note à ce sujet, *Talmud de Jérusalem*, Ire partie, p. 9, et tr. *Synhédrin*, fol. 16a.

[2] Il est inutile de faire ressortir la synonymie des termes, ou les jeux de mots sur lesquels reposent ces interprétations. — Ce qui précède indique les allusions que l'on peut trouver dans ces versets.

[3] Traité des usages, ch. III.

Je ne sais pas, car on peut se tromper et être pris au piége de ses propres paroles. R. Asche dit : Moïse se trouvait au milieu de la nuit du 13 au 14 (du mois de nissan), et voici ce qu'il disait à Israël : «Dieu m'a dit que demain, à minuit, *comme* aujourd'hui (à la même heure), je sortirai contre l'Égypte.»

Un psaume de David commence ainsi : *Préserve mon âme, car je suis pieux* (Psaume LXXXVI, 2). Lévi et R. Isaac l'expliquent en ces termes. L'un dit que David s'exprima ainsi devant l'Éternel : «Maître de l'univers, ne suis-je pas un homme pieux, car tous les rois de la terre, de l'Orient ou de l'Occident, dorment jusqu'à la troisième heure, tandis que moi *je me lève à minuit pour te rendre grâces* (Psaume CXIX, 62)?» D'après l'autre, le roi s'exprima ainsi : «Maître de l'univers, ne suis-je pas un homme pieux? car tous les rois d'Orient et d'Occident siégent en rond, pour tenir conseil selon leur rang; tandis que mes mains mêmes sont salies par l'examen (*mulierum menstruatarum*) de la matrice et du fœtus[1], afin de déclarer quelles femmes sont pures pour leurs maris. En outre, pour tout ce que je fais, je prends conseil de mon maître Mephiboscheth et je lui dis : Mephiboscheth, mon maître, ai-je bien décidé les questions de droit? Ai-je bien condamné? Ai-je bien fait d'absoudre? Ai-je bien fait de déclarer un tel cas tantôt pur, tantôt impur? Et en lui adressant toutes ces questions, je n'ai pas eu honte.»

R. Josué, fils de R. Idi, dit : N'est-ce pas là ce qu'indique ce verset : *Je parlerai de tes témoignages en présence de tes rois*[2], *sans avoir honte* (Psaume CXIX, 46)? On a enseigné que le nom de Mephiboscheth n'était pas le vrai; c'était Ischeboschet; et pourquoi l'appelait-on Mephiboscheth? Parce qu'il faisait rougir David par sa supériorité à dicter les règles religieuses[3]. Aussi David a-t-il eu le mérite de donner naissance à Khaleb[4]. Ce dernier, dit R. Yochanan, ne se nommait pas ainsi, mais son nom était Daniel. Et pourquoi l'appelait-on Khaleb? Parce que, dans la fixation des règles, il faisait pâlir même Mephiboscheth (pareil jeu de mots). C'est de lui que Salomon dit dans sa sagesse (Pro-

[1] On voudrait faire entendre par là que le roi David n'avait pas seulement à cœur les intérêts politiques de la Judée, mais qu'il prenait encore souci des moindres prescriptions religieuses, pour lesquelles ses sujets le consultaient. Les femmes lui apportaient les diverses sécrétions du sein, pour savoir de lui si cela constituait un *fruit* ou non. C'est d'après sa décision que la femme était pure ou impure pour les relations matrimoniales avec l'époux. Voy. Lévitique, XII, 2 à 6, XV, 19 à 29. Comp. tr. *Niddâ,* fol. 24ᵇ, 36ᵇ, 44ᵃ, 54ᵇ; tr. *'Baba-Bathra,* fol. 127ᵇ; *Zebaḥim,* 33ᵇ et 34ᵃ; tr. *Kerithoth,* fol. 8ᵃ et 28ᵃ; *Ḥoullin,* 77ᵃ et ᵇ; tr. *Bekhôroth,* fol. 19ᵇ.

[2] Allusion à la descendance royale de Mephiboscheth, qui était de la race de Saül.

[3] Jeu de mots entre מפיבושת et בייש פנים.

[4] II Samuel, chap. III, 3, et I Chroniques, ch. III, 1.

verbes, xxiii, 15) : *Mon fils, si ton cœur est sage, mon cœur aussi s'en réjouira.* Et il est dit encore (*ibid.* xxvii, 11) : *Deviens intelligent, mon fils, et réjouis mon cœur, afin que je puisse répondre à ceux qui me blasphèment.* Mais est-ce que David pouvait lui-même se nommer pieux? N'a-t-il pas dit : *Si je n'avais la croyance de voir le bien de Dieu dans le pays de la vie future* (Psaume xxvii, 13)? — On a enseigné au nom de R. Yossé : Pourquoi y a-t-il des points sur le mot לולא, *si non*, de ce verset (en d'autres termes, ces points superposés qui, de temps immémorial, ont eu une signification, semblent indiquer ici que David n'était pas certain de pouvoir retourner en Palestine d'où il avait été expulsé[1])? Aussi David dit-il devant le Très-Saint : Maître de l'univers, j'ai la conviction que tu récompenseras les justes pour leurs bonnes qualités dans la vie future; mais je ne sais si j'aurai une place parmi eux ou non (donc ce roi n'était pas sûr de sa piété, ce qui contredit l'assertion du psaume lxxxvi, 2). — Peut-être, disait-il (fut-il répliqué), ai-je commis un péché qui me prive de la certitude de jouir de la béatitude éternelle (mais au fond, il se croyait saint).

Cette déduction semble conforme au raisonnement de R. Jacob bar-Idi, lequel a signalé la contradiction suivante. Il est dit d'abord (Genèse, xxviii, 15) : *Je serai avec toi et je te garderai partout où tu iras*, et il est dit ensuite (xxxii, 8) : *Jacob eut très-peur* (comment expliquer que Jacob s'effraye après avoir reçu la promesse d'être partout accompagné?). C'est que, disait-il, quelque péché que j'ignore peut me causer des dangers. On a aussi enseigné ceci : Il est dit (Exode, xv, 16) : *Jusqu'à ce qu'ait passé ton peuple, ô Éternel, jusqu'à ce qu'il ait passé, ce peuple que tu as acquis;* or, les premiers mots du verset représentent la première entrée (en Palestine, sous Josué); la fin du verset s'applique à la seconde entrée (sous Esdras). Cela prouve, disent les sages, que les Israélites auraient mérité d'entrer aussi librement sous la conduite d'Esdras que sous Josué (et non pas seulement avec l'autorisation des Perses, ou Cyrus, à la domination duquel ils restaient soumis); mais leurs péchés antérieurs les privèrent d'une indépendance complète[2].

« Et les sages disent : Jusqu'à minuit. »

Quelle opinion suivent-ils (comment, selon eux, expliquer le terme biblique *en te couchant*, qui fixe une limite antérieure)? S'ils sont de l'avis de R. Éliézer, pourquoi n'adoptent-ils pas sa limite (de la première veille)? S'ils sont de l'avis de R. Gamaliel (selon lequel cela signifie tout le temps pendant lequel on est couché, c'est-à-dire toute la nuit), pourquoi ne pas admettre cette mesure? F. 4ᵇ.
Ils sont, en tout cas, de ce dernier avis; et s'ils disent seulement *jusqu'à minuit*,

[1] I Samuel, ch. xxvi, 19. — [2] Voir tr. *Synhédrin*, fol. 98ᵃ, et *Sôtâ*, fol. 36ᵃ.

c'est pour éloigner l'homme de la transgression d'un péché. C'est ce qu'on a enseigné : Les sages ont fait une haie préservatrice autour de leurs paroles, pour que l'homme ne dise pas, en arrivant des champs le soir: je veux rentrer, manger un peu, boire un peu, me reposer un peu, puis je lirai le *schema'* et je prierai; or, il pourrait arriver que, accaparé par le sommeil, il dorme toute la nuit et n'accomplisse pas son devoir. Mais maintenant, dès que l'homme rentre des champs le soir, il va à la synagogue; et, s'il a l'habitude de faire la lecture, il la fait; s'il a l'habitude de revoir des questions en discussion, il le fait aussi; puis il lit le *schema'*, se met à réciter l'*'amida*, va manger et dit la bénédiction du repas. Celui qui transgresse les ordres des sages est digne de la peine de mort. Pourquoi, dans bien d'autres sujets, ne mentionne-t-on pas la peine de mort et en parle-t-on ici? C'est ou bien pour empêcher qu'on ne se livre au sommeil (qu'on ne surmonterait pas s'il n'y avait pas la crainte d'une peine grave); ou bien c'est pour s'opposer à l'avis de celui qui dit[1] : La prière du soir est volontaire; on nous apprend donc qu'elle est obligatoire.

On vient de dire qu'on lit d'abord le *schema'*, puis la prière *'amida*. C'est conforme à l'avis de R. Yochanan qui dit: Qui est-ce qui mérite la vie future? Celui qui fait suivre la formule du salut d'Israël par la prière du soir. R. Josué ben-Lévi dit qu'on a placé toutes les prières du jour au milieu, ou entre les deux lectures du *schema'* (dans la supposition que l'on récite l'*'amida* avant le *schema'* du soir). En vertu de quoi diffèrent-ils d'opinion? C'est ou à cause d'un verset, ou à cause d'une divergence de déduction. Voici le raisonnement sur lequel se fonde R. Yochanan : La délivrance d'Israël, ou sortie d'Égypte, a bien commencé la nuit; mais elle n'a été effective que le matin (aussi R. Yochanan tient-il à ce qu'on lise avant l'*'amida* le *schema'*, dans lequel il est question de la délivrance). R. Josué ben-Lévi pense que la « délivrance » n'ayant eu lieu définitivement qu'au matin, celle qui a été accomplie auparavant (la nuit) ne compte pas (donc il faut réciter avant le *schema'* la prière *'amida*). On peut encore admettre que c'est un verset qui sert de base aux interprétations, car il est dit (Deutéronome, vi, 8) : *En te couchant et en te levant;* or, R. Yochanan compare le cérémonial de la prière du coucher à celui du lever; de même que pour celle-ci le *schema'* précède l'*'amida*, il doit en être de même le soir. R. Josué ben Lévi, au contraire, emploie le même mode de syllogisme, et il dit : De même qu'au lever le *schema'* est la récitation qui s'approche le plus du sommeil[2], de même, le soir, elle doit s'en approcher le plus (et être précédée de l'*'amida*). Toutefois, Mar, fils de Rabina, lui fit une objection (en lui rappelant l'enseignement suivant[3]) : Le soir, est-il dit, on fait deux bénédictions avant le *schema'*

[1] Plus loin, fol. 27[b].

[2] C'est-à-dire, c'est la première récitation que fait l'Israélite après le réveil.

[3] Plus loin, *Mischnâ,* 7, fol. 11[a].

et deux autres après; or, s'il était admis qu'il faut agir en sorte que, dans cette récitation, la formule de la délivrance soit suivie de la prière *'amida*, comment ce principe serait-il mis en pratique pour ce cas? La seconde prière postérieure n'est-elle pas ici la formule *haschkibénou* (fais-nous reposer en paix, qui se dit avant l'*'amida*)? Oui, fut-il répondu; mais comme ce sont les rabbins qui l'ont instituée, on la considère comme un simple prolongement de la formule de délivrance (sans interruption). Si l'on ne faisait cette supposition, comment, le matin, rapprocherait-on ladite formule de l'*'amida?* Or, R. Yochanan prescrit de réciter, avant cette dernière prière, le verset (Psaume LI, 17): *Dieu, ouvre mes lèvres*, et de la terminer par les mots: *Que les paroles de ma bouche soient agréées* (Psaume XIX, 15). N'est-ce pas une interruption entre la formule de délivrance et l'*'amida?* Or, comme c'est un usage établi par les rabbins de réciter ce verset, on le considère comme un prolongement de l'*'amida;* de même la section *haschkibénou* n'est considérée que comme prolongement de la formule de délivrance.

R. Éliézer dit au nom de R. Abina: Tout individu qui dit trois fois par jour *aschré* (ps. CXLV), peut être certain qu'il aura une part à la vie future. Pourquoi? Est-ce parce qu'il suit l'ordre alphabétique[1]? Qu'on dise alors le psaume CXIX, où chaque lettre de l'alphabet se retrouve huit fois. Est-ce parce qu'on trouve dans le psaume CXLV (*v.* 16) les mots *tu ouvres les mains pour chacun?* Pourquoi ne pas dire alors le psaume CXXXVI, surnommé le grand *Hallel* (longue énumération de louanges), où se trouvent les mots analogues (*v.* 25): *Il donne du pain à toute chair?* C'est parce qu'on y trouve les deux sujets réunis. R. Yochanan demanda: Pourquoi l'un des versets de ce psaume CXLV ne commence-t-il pas par la lettre נ (n), comme cela a lieu pour les autres lettres? Parce qu'elle sert d'initiale au verset qui prédit la chute d'Israël[2], car il est écrit (Amos, V, 2): *Elle est tombée, la vierge d'Israël, et elle ne se relèvera plus.* Dans le Midi, on interprétait ainsi ce verset, pour ne pas y voir une malédiction: Elle est tombée, mais elle ne tombera plus; lève-toi, vierge d'Israël[3]. En effet, dit R. Naḥman bar-Isaac, David, inspiré de l'esprit, semble y faire allusion par ces mots du même psaume: *Dieu soutient tous ceux qui chancellent* (*ibid. v.* 14). R. Éléazar bar-Abina dit: Les termes dont le prophète s'est servi à l'égard de Michaël démontrent que celui-ci a un degré de supériorité sur Gabriel; pour le premier ange, il est dit (Isaïe, VI, 6): *L'un des séraphins vola vers moi*, tandis que, pour

[1] On sait que ce psaume, ainsi que plusieurs autres, offre cela de particulier que chacun de ses versets commence par une des lettres de l'alphabet hébreu.

[2] Il y a dans le texte: «La chute *des ennemis* d'Israël»; c'est une manière de détourner, jusque dans le langage, les malheurs qui devaient frapper la nation.

[3] On suppose la présence d'un accent disjonctif au milieu de la phrase, afin d'en modifier le sens.

Gabriel, il est dit (Daniel, IX, 21): *L'homme Gabriel, que je vis en songe, me parut d'abord abîmé de fatigue.* Comment sait-on que, dans le premier verset précité, il s'agisse de Michaël? C'est, répondit R. Yochanan, de la synonymie des termes אחד qu'on le déduit: Il est dit, (dans Isaïe, *ib.*): *L'un* (אחד) *des séraphins vola vers moi;* et il est dit ici (Daniel, X, 13): *Et voici que Michaël, l'un* (אחד) *des premiers princes, est venu me secourir.* On a enseigné que l'ange Michaël vole d'un trait, Gabriel en deux, Élie en quatre, et l'ange de la mort en huit[1]; mais ce dernier, pendant la peste, vole d'un coup (pour remplir plus vite les ordres divins).

R. Josué ben-Lévi dit: Quoiqu'on ait lu le *schema'* du soir, dans la synagogue, c'est un devoir de le répéter avant de s'endormir. R. Yossi dit: N'est-ce pas ce qu'indique ce verset (Psaume IV, 5): *Tremblez et vous ne pécherez pas,*
F. 5ᵃ. *méditez en votre cœur sur vos couches* (sous-entendu: le *schema'*) *et soyez silencieux* (dormez ensuite), *Selâh?* R. Nahman dit que le savant peut s'en dispenser. Toutefois, dit Abayé, même le savant doit dire un verset qui sollicite la miséricorde divine, par exemple: *En tes mains je recommande mon âme; tu m'as racheté, Eternel, Dieu de vérité* (Psaume XXXI, 6). R. Lévi bar-Hama, au nom de R. Simon ben-Lakisch, dit, en se fondant sur les mots des psaumes: *Inquiétez-vous et ne péchez pas,* que l'homme doit toujours exciter le bon penchant contre le mauvais; si le premier l'emporte, c'est bien; sinon, qu'on s'occupe de l'étude de la Loi, ainsi qu'il est dit: *Méditez en votre cœur;* si, malgré cela, le bien ne remporte pas la victoire, qu'on lise le *schema'*, ainsi qu'il est dit, *sur votre couche;* si l'idée du bien ne l'emporte pas encore, il faut penser au jour de la mort, ainsi qu'il est dit: *Et vous serez silencieux, Selâ.*

Le même auteur dit: Pourquoi est-il écrit (Exode, XXIV, 12): *Et je te donnerai les tables de pierre, avec la loi et les commandements que j'ai mis par écrit, pour qu'on les enseigne?* Les *Tables* contiennent les dix commandements; la *Loi* écrite, c'est le Pentateuque; et les *commandements* sont compris dans la Mischnâ; les mots *que j'ai mis par écrit* correspondent aux Prophètes et aux Hagiographes; et les mots *pour qu'on les enseigne*, à la *Guemarâ;* cela prouve que les lois orales, la Mischnâ et la Guemarâ, ont été données à Moïse sur le Sinaï.

R. Isaac dit que la lecture du *schema'* sur la couche équivaut à la prise en main d'une épée à deux tranchants; car il est dit (Psaume CXLIX, 6): *L'exaltation de Dieu est dans leur bouche et une épée à deux tranchants dans leur main.* Com-

[1] Les anges sont supposés être les mandataires du Tout-Puissant; et, d'après ses ordres, leur vol varie en rapidité. Si leur message doit produire le salut, il est plus rapide qu'au cas contraire. Ainsi l'ange de la mort va le moins vite, parce que le mourant, par suite de son repentir, peut obtenir parfois le pardon de Dieu et recouvrer la vie.

ment sait-on que l'on y comprend la lecture du *schema'?* On le déduit, répond Mar Zoutra ou R. Asche, du verset précédent, qui dit : *Les gens pieux s'égayeront en son honneur; ils le chanteront sur leurs couches* (en d'autres termes, ils lisent le *schema'* en se couchant). R. Isaac dit encore que la lecture du *schema'* faite sur la couche chasse de celle-ci les mauvais esprits, car il est dit (Job, v, 7) : *Et les étincelles* (בני רשף) *s'élèvent pour voler* (עוף). Or עוף ne désigne que la Loi, dont il est dit (Proverbes, XXIII, 5) : *A peine y jettes-tu les regards*[1], *que tu ne l'aperçois plus;* et רשף se rapporte aux démons, car il est dit (Deutéronome, XXXII, 24) : *La famine les consumera, ils seront dévorés par des étincelles* (ou malfaiteurs, רשף) *et ils seront anéantis par la destruction amère.*

R. Simon ben-Lakisch déduit de ce verset, par les mêmes principes d'analogie, que l'étude de la Loi préserve des souffrances corporelles. Certes, c'est vrai, lui dit R. Yochanan; même les enfants, sur les bancs de l'école, savent cela; car il est écrit (Exode, XV, 26) : *Et il dit : Si tu écoutes la voix de l'Éternel, ton Dieu, que tu fasses ce qui est bien à ses yeux, que tu prêtes l'oreille à ses préceptes, que tu observes toutes ses lois, je ne te chargerai pas de toutes les maladies que j'ai imposées à l'Égypte, car je suis l'Éternel qui te guérit.* On a voulu dire que celui qui peut s'occuper de l'étude de la Loi et ne le fait pas mérite que le Très-Saint lui inflige des tourments et le fasse souffrir; car il est dit (Psaume XXXIX, 3) : *Je suis devenu muet et n'ai dit mot, je n'ai même rien dit du bien, mais ma douleur s'est augmentée;* or ce *bien* c'est la Loi, dont il est dit : *Je vous ai donné une bonne doctrine, n'abandonnez pas ma loi* (Proverbes, IV, 2).

R. Zeira et R. Ḥanina bar-Papa disent : On peut remarquer combien les voies de l'Éternel diffèrent de celles des hommes : Si un être humain vend (trop peu) à son prochain un objet de grande valeur, le vendeur s'en afflige et l'acquéreur se réjouit; tandis qu'il n'en est pas ainsi du Très-Saint (béni soit-il), et tout en cédant la Loi aux Israélites, il s'en est réjoui, en faisant seulement cette recommandation : *Je vous ai donné une bonne doctrine, n'abandonnez pas ma loi.* Rabba ou R. Ḥisda disent : Si un homme voit qu'il est atteint de souffrances, qu'il scrute sa conduite, ainsi qu'il est dit (Lamentations, III, 40) : *Scrutons nos voies, examinons-les et retournons vers l'Éternel.* Si, après avoir passé cet examen, il ne trouve pas la cause de ses malheurs, qu'il les attribue à sa négligence pour la Loi, car il est dit (Psaume XCIV, 12) : *Heureux l'homme que Dieu châtie et qui s'instruit par ta loi;* si malgré cela, il n'en trouve pas encore la raison, il peut être persuadé que ce sont les douleurs de la sympathie divine (imposées comme épreuves), car il est dit : *Dieu châtie celui qu'il aime* (Proverbes, III, 12). Rabba dit aussi, au nom de R. Seḥora ou de R. Houna, que les bien-

[1] C'est une redondance de mots entre התעיף, employé ici, et עוף du verset précédent.

aimés de Dieu sont affligés de maux, comme il est dit : *Celui que Dieu aime sera brisé par la maladie* (Isaïe, LIII, 10). Il ne faut pas croire que cet homme éprouvé sera récompensé dans la vie future, même s'il n'accepte pas les tourments avec amour; c'est pourquoi il est dit (*ibid.*) : *S'il a donné son âme en sacrifice du péché*. Or, comme le sacrifice de péché est accompagné de l'aveu de la faute dont on a connaissance[1], de même il faut avoir connaissance des châtiments divins et les accepter avec amour. Quelle sera alors la récompense? *Il verra sa postérité et vivra longtemps* (*ibid.*); en outre, il conservera intacte l'instruction qu'il aura acquise, comme il est dit (*ibid.*) : *Le désir de l'Éternel*[2] *réussira dans sa main*[3]. R. Jacob ben-Idi et R. Acha bar-Hanina sont en désaccord sur ce point; selon le premier, on appelle épreuves celles qui n'entraînent pas de négligence de la Loi, comme il est dit : *Heureux l'homme que Dieu châtie, et qui s'instruit à sa loi*; selon l'autre, on nomme ainsi les souffrances qui n'entraînent pas de dérangements dans la prière; car il est dit : *Soit béni Dieu qui ne m'a enlevé ni le pouvoir de prier, ni sa grâce* (Psaume LXVI, 20). R. Aba, fils de R. Hiya, leur dit, au nom de R. Yochanan : Dans l'un et l'autre cas, ce sont les tourments infligés par Dieu comme épreuves; car il est dit : *Dieu châtie celui qu'il aime* (Proverbes, III, 21). Que signifient alors les mots : *Tu t'instruiras par ta loi?* Il ne faut pas lire : *Tu t'instruis*, mais *tu nous instruis*[4], c'est-à-dire tu nous as enseigné ce sujet, que les épreuves ici-bas sont récompensées dans la vie future, par le raisonnement *a fortiori* du précepte concernant la perte d'une dent ou d'un œil; or, de même que pour la perte d'un de ces membres humains l'esclave devient un affranchi[5], à plus forte raison l'âme est-elle délivrée de ses péchés, si le corps tout entier a été meurtri par les souffrances. Ceci est conforme à l'avis de R. Simon ben-Lakisch, qui déduit cela de l'identité du terme *alliance*, ברית, employé pour le sel des sacrifices et pour la mention des souffrances imposées à Israël comme châtiment; pour le premier sujet, il est dit : *Tu n'omettras pas le sel de l'alliance* (Lévitique, II, 13); pour l'autre, il est dit (Lévitique, XXVI, 46) : *Voici les paroles de l'alliance;* or, de même que, lors du premier emploi du terme *alliance*, à propos du *sel*, ce dernier a pour but d'amollir la chair des sacrifices, de même, lors de l'emploi de ce terme au sujet des châtiments, ces derniers ont pour but de faire disparaître les péchés.

On a enseigné que R. Simon ben-Iochaï disait : L'Éternel a donné aux Israélites trois bons présents, et il ne leur a fait parvenir ces dons qu'au milieu

[1] Lévitique, ch. V, 1 à 7.

[2] C'est-à-dire l'Écriture Sainte et l'ensemble de la loi traditionnelle.

[3] Celui qui accueille avec amour les châtiments divins n'oubliera jamais sa Loi, et la propagera au contraire. — [4] Cette différence d'interprétation repose sur une variation dans les points-voyelles.

[5] Exode, ch. XXI, 26 et 27.

des souffrances. Ce sont : la Loi, la terre promise et le monde à venir. Pour la Loi, on le sait par ce verset (déjà cité) : *Heureux l'homme que Dieu châtie, et tu l'instruis par ta loi;* pour la Palestine, par celui-ci : *Comme un père châtie son fils, l'Éternel ton Dieu te réprimande* (Deutéronome, VIII, 5), et il est dit ensuite : *Lorsque l'Éternel ton Dieu t'amènera dans le bon pays*, ce qui est une allusion à la vie future; car il est dit : *Le commandement est une lumière, la loi une clarté, et les remontrances de la punition servent de chemin à la vie* (Proverbes, VI, 23). On a enseigné, en présence de R. Yochanan, que celui qui s'occupe de l'étude de la Loi, ou de bienfaisance, ou de l'ensevelissement de ses fils, est digne du pardon de ses fautes. R. Yochanan dit qu'on comprend cela pour l'étude de la Loi et la bienfaisance, car il est dit : *Par la grâce et par la vérité, les péchés sont pardonnés* (Proverbes, XVI, 6); or, la *grâce* représente les bonnes œuvres, car il est dit (*ibid.* 21) : *Celui qui poursuit l'équité et la grâce trouvera la vie, la justice et l'honneur;* la *vérité* symbolise la Loi, car il est dit (*ibid.* 23) : *Acquiers la vérité et ne la vends pas.* Mais comment sait-on qu'il est tenu autant de compte de l'ensevelissement des enfants? Un vieillard enseigna au nom de R. Simon qu'on le conclut de l'emploi simultané des termes עון, *péché*. Il est dit, d'une part, au verset précité : *Par la grâce et la vérité le péché sera pardonné;* et il est dit ailleurs (Jérémie, XXXII, 18) : *Il venge les péchés des ancêtres sur le sein de leurs enfants.* F. 5b.

R. Yochanan dit : Les plaies, comme la lèpre ou la privation des enfants, ne sont pas considérées comme des douleurs imposées à titre d'épreuves et annulant les péchés. Pourquoi les plaies ne le sont-elles pas? N'est-il pas enseigné (par une *beraïtha*) que celui qui a sur lui l'une des quatre sortes de taches prévues par la loi[1] est considéré comme un autel du pardon? Oui, mais ce ne sont cependant pas les douleurs qui prouvent l'amour de Dieu; ou bien encore, on peut résoudre le problème, en disant que l'enseignement de la *Beraïtha* a été fait chez nous (en Babylonie), tandis que l'avis de R. Yochanan vient de la Palestine; ou bien enfin, le premier avis s'applique au cas où les plaies sont secrètes, et le second, à celui où elles sont visibles (car alors, comme la douleur est plus grande, le pardon a plus de portée). Et la privation d'enfants ne sert-elle pas non plus à effacer les fautes? Dans quel cas? Est-ce lorsque des parents en ont eus et qu'ils les ont perdus? Mais R. Yochanan[2], contrairement à son avis précité, ne semblait-il pas prouver que la perte des enfants est un châtiment d'amour, en montrant aux personnes en deuil, pour les consoler, un

[1] Au commencement du traité *Negâ'im* (des plaies), Mischnâ, 6e partie, on explique quelles espèces sont déclarées impures par le Lévitique.

[2] Ce rabbin, qui eut dix fils, les perdit tous; il conserva un os de son dernier-né pour le montrer aux personnes en deuil qu'il allait consoler.

ossement de son dixième enfant mort? Il n'y a pourtant pas de contradiction : la privation d'enfants n'est pas un châtiment d'amour lorsqu'on n'en a jamais eu, et elle en est un au cas où l'on en avait et qu'ils sont morts. Lorsque R. Ḥiya bar-Aba tomba malade, R. Yochanan se rendit auprès de lui et lui demanda : Ces châtiments te sont-ils agréables à supporter, pour leur récompense future? — Ni eux, répondit le malade, ni même leur récompense. — Donne-moi la main, lui dit R. Yochanan; il le souleva ainsi et le rétablit. Lorsque R. Yochanan tomba malade, R. Ḥanina alla le voir; il lui adressa les mêmes questions, obtint les mêmes réponses et le rétablit également. Pourquoi R. Yochanan eut-il besoin d'une intervention étrangère et ne se guérit-il pas seul? Parce qu'il est dit : Le captif ne peut se délivrer lui-même de la prison[1]. Lorsque R. Éléazar devint malade, R. Yochanan alla le voir, et remarqua qu'Éléazar couchait dans une chambre noire. Il découvrit son bras et répandit ainsi un rayon de clarté[2]. Il vit alors que R. Éléazar pleurait, et il lui en demanda la cause : Est-ce que tu regrettes de n'avoir pas assez étudié la Loi? N'avons-nous pas appris qu'il importe peu qu'on s'y livre souvent ou rarement, pourvu qu'on applique son attention à adorer le Créateur? Te plains-tu de ta pauvreté? Mais est-ce que chaque personne peut avoir deux tables servies de mets? Est-ce de la privation de tes enfants? Vois l'ossement de mon dernier enfant mort. — Non, répondit R. Éléazar, je pleure sur ce que ta beauté pourrira un jour sous terre. — Pour cela, répondit le visiteur, tu as raison de pleurer; et ils mêlèrent leurs larmes. Sur ce, il lui adressa les questions déjà faites à R. Ḥiya bar-Aba; il obtint de R. Éléazar les mêmes réponses, et il le rétablit pareillement. Lorsque R. Houna vit que quatre cents de ses tonneaux de vin étaient devenus aigres, il reçut la visite de R. Juda, frère de R. Sala le Pieux, accompagné de rabbins, ou de R. Ada bar-Ahaba, accompagné de rabbins, qui l'engagèrent à scruter ses actions. Est-ce que je vous inspire des soupçons? leur demanda R. Houna, — Mais, objectèrent-ils, peut-on supposer que Dieu fasse quelque chose sans raison? — Si quelqu'un, répliqua-t-il, connaît un fait à ma charge, qu'il le dise. — Nous avons appris, répondit l'un d'eux, que tu ne donnes pas la part de tes ceps de vigne à ton jardinier[3]. — Ne croyez pas, dit-il, qu'il me laisse une parcelle de ce qui lui revient; il me vole le plus souvent. — C'est encore un tort, répondirent-ils, de voler le voleur. — Je m'engage, dit-il enfin, à lui remettre cette part. Et sa situation changea : selon les uns, le vinaigre perdit de son aigreur, et le vin redevint bon; selon d'autres, le vinaigre devint si cher qu'on le vendit au prix du vin (ce qui annula la perte).

[1] La maladie est considérée comme une prison, puisqu'elle vous oblige de rester au logis.

[2] On raconte au traité *Baba Mecia*, fol. 84[a], que le corps de R. Yochanan était d'une blancheur éblouissante.

[3] Cette partie lui est due. Voir le même traité, fol. 103[b].

On a enseigné qu'Aba Benjamin disait : J'étais inquiet toute la vie pour deux causes; je désirais : 1° pouvoir faire ma prière devant mon lit; 2° que ce lit fût placé entre le nord et le sud. Quant au premier point, cela ne veut pas dire que la prière devait se faire littéralement *devant* le lit, car R. Juda a enseigné au nom de Rab ou de R. Josué ben-Lévi, qu'il ne doit y avoir aucune séparation entre la personne en prières et le mur, en vertu de ce verset : *Ézéchias tourna la face vers le mur, puis il se mit à prier* (Isaïe, XXXVIII, 2); il s'agit donc seulement, en priant, de se trouver près du lit (et non devant). Quant au second point, la position du lit, il est d'accord avec l'avis de R. Ḥama bar-Ḥanina, qui dit au nom de R. Isaac : Celui qui place son lit entre le nord et le midi (et non de l'est à l'ouest) aura des enfants mâles, comme il est dit (Ps. XVII, 14) : *Par ton* צפון, *nord*[1], *tu féconderas leur sein; ils seront rassasiés de garçons.* Selon R. Nahman bar-Isaac, cela signifie : Ta femme n'aura que des enfants venus à terme; car il est dit là : *Par ton* צפון, *nord, tu féconderas leur sein*, et il est dit ailleurs (Genèse, XXV, 24) : *Lorsque le temps de sa grossesse fut achevé, il se trouva qu'elle avait des jumeaux dans son sein*[2].

On a enseigné aussi qu'Abba Benjamin disait : Lorsque deux personnes vont prier ensemble et que l'une des deux, ayant terminé plus tôt, sort sans attendre son prochain, elle ne mérite pas que sa prière soit exaucée, car il est dit (Job, XVIII, 4) : *Tu troubles son âme*[3] *en sa colère; est-ce que, pour toi, la terre sera abandonnée?* En outre, il est cause de ce que la Providence se retire du sein d'Israël, comme il est dit au même endroit : *Le rocher se déplacera-t-il de sa position?* Or, le *rocher*, c'est l'Éternel dont il est dit : *Tu oublies le rocher qui t'as engendré* (Deutéronome, XXXII, 18). Si, au contraire, après avoir cessé sa prière, il attend son voisin, quelle sera sa récompense? Il aura droit, répond R. Yossé bar-R. Hanina, aux bénédictions suivantes : *Si tu avais prêté l'oreille à mes commandements, ta paix serait aussi limpide que le cours d'un fleuve, et ton équité ressemblerait aux vagues de la mer; ta postérité et les enfants de tes entrailles seraient aussi nombreux que les grains de sable du rivage* (Isaïe, XLVIII, 18-19). F. 6ᵃ.

Le même auteur dit encore : Si l'œil avait le pouvoir de regarder tous les démons invisibles placés devant lui, on ne pourrait leur résister. Abayé dit qu'ils sont plus nombreux que les hommes, et ils nous entourent comme le cercle des tertres autour des vignes. Chacun de nous, dit R. Houna, en a mille à sa gauche et dix mille à droite. Aussi, dit Raba, les auditeurs du cours sem-

[1] Cette expression signifie littéralement *par tes trésors*. Mais on a tiré parti du terme צפון pour y trouver une allusion en faveur de cette assertion sur la situation du lit.

[2] C'est de l'analogie des termes מלא, בטן, dans les deux versets, que l'on conclut à la bonne venue des fils.

[3] On entend ici par *âme* le commandement divin de la prière; comp. I Samuel, ch. I, 15.

blaient serrés le samedi, tout en étant écartés l'un de l'autre, à cause de la présence des démons : ceux-ci s'asseyaient sur les genoux qu'ils fatiguaient, usaient les vêtements des rabbins en s'y frottant, faisaient chanceler ceux sur lesquels ils s'appuyaient. Celui qui veut s'assurer de leur passage, doit prendre de la cendre tamisée et la répandre autour du lit; il y apercevra le matin des traces de pas semblables à ceux du coq. Celui qui voudra les voir devra prendre le fœtus d'une chatte noire qui sera noir lui-même, que ce soit un premier-né et provenant d'un premier-né, on le consumera au feu, on le pulvérisera, puis on se répandra de cette poudre dans les yeux : on verra alors ces esprits. Mais il faut avoir soin de verser le reste de la poudre dans un tuyau en fer, de le sceller avec un cachet en fer, afin que ces mêmes esprits n'en enlèvent rien [1], et il faut cacheter le couvercle, afin que cette poudre n'endommage personne. R. Bivi, fils d'Abbayé, suivit cette formule; il vit les esprits, et, faute de précautions, il courut des dangers; mais les rabbins prièrent pour lui et il fut guéri.

Le même auteur enseigne encore ceci : La prière que l'homme adresse à Dieu ne produit son meilleur effet que dans la synagogue; car il est dit (I Rois, VIII, 28) : *Pour écouter le chant et la prière;* donc, la prière doit avoir lieu dans le même emplacement que le chant. Comment sait-on, demanda Rabin, fils de R. Ada, au nom de R. Isaac, que l'Éternel se trouve présent dans la synagogue? Parce qu'il est dit (Psaume LXXXII, 1) : *Dieu se tient dans l'assemblée du Seigneur;* cela prouve aussi qu'il réside dans une réunion de dix individus dont l'ensemble forme une communauté. Et comment sait-on que si trois personnes sont réunies pour juger une cause, la Providence réside au milieu d'elles? C'est qu'il est dit (*ibid.*) : *Au milieu des juges il prononce des sentences.* Elle réside aussi auprès de deux personnes qui se livrent à l'étude de la Loi, ainsi qu'il est dit (Malakhi, III, 16) : *Alors parleront ceux qui craignent Dieu, l'un s'adressera à l'autre, et Dieu l'entendra, le comprendra; il en tiendra compte dans le livre des souvenirs ouvert devant lui pour inscrire les actions de ceux qui craignent l'Éternel et considèrent son nom.* A quoi fait allusion cette dernière expression? A ceci : Si quelqu'un avait l'intention d'accomplir un précepte légal, et que, malgré toute sa bonne volonté, il en ait été empêché, l'intention compte pour l'action. Même si une seule personne se livre à l'étude de la Loi, elle est assistée de la Providence [2], comme l'indique ce verset (Exode, XX, 21) : *Partout où j'entendrai la mention de mon nom, je viendrai à toi pour te bénir.* S'il en est ainsi pour une personne seule, n'en est-il pas de même, à plus forte raison, pour

[1] On sait que les esprits malfaisants n'ont aucun pouvoir sur ce qui est fermé à la cire. Comp. tr. *'Houllin,* fol. 105^b.

[2] Comp. tr. *Abôth* (maximes des pères), ch. III, *Mischnâ,* 2.

deux (à quoi bon alors les explications relatives aux deux cas précédents) ? C'est que, s'il y en a deux, leurs paroles seront inscrites dans le livre des souvenirs, ce qui n'a pas lieu pour une seule. Si ce point est admis, pourquoi parler du cas où ils sont trois ? C'est qu'on aurait pu croire qu'au sein du tribunal établi seulement pour la paix la Providence ne réside pas; c'est pourquoi on nous apprend que l'exercice de la justice est autant aimé de Dieu que l'étude de la Loi. S'il en est ainsi pour trois, pourquoi parler du cas où ils sont dix? C'est que, pour une réunion de dix, qui forment l'assemblée, l'Éternel va au-devant d'elle; mais, pour trois, l'Éternel se manifeste seulement lorsqu'ils sont assis ensemble.

Le même auteur dit aussi : Qu'est-ce qui semble prouver que Dieu porte des phylactères? C'est qu'il est dit (Isaïe, LXII, 8) : *L'Éternel jure par sa droite et par la force de son bras.* Or, l'expression *par sa droite* représente la Loi, puisqu'il est dit (Deutéronome, XXXIII, 2) : *A sa droite se trouve le feu de Loi pour eux;* et les termes *par la force de son bras* indiquent les phylactères, comme il est dit : *Dieu donne la force à son peuple* (Psaume XXIX, 11), ce qui pour Israël est symbolisé par les *tephilin*, en vertu de ce verset (Deutéronome, XXVIII, 10) : *Tous les peuples de la terre verront que le nom de l'Éternel a été désigné par toi, et ils te craindront.* Ce signe qui doit inspirer la crainte, c'est, selon R. Eliézer le Grand, les phylactères de la tête. Mais, demanda R. Nahman bar-Isaac à R. Hiya bar-Abin, que peut-il être écrit dans les phylactères que porte le Maître de l'univers (ils ne sauraient contenir, comme ceux des hommes, le devoir de l'adorer)? On y trouve ce verset (I Chroniques, XVII, 21) : *Y a-t-il une seule nation sur la terre qui ressemble à ton peuple d'Israël?* Mais convient-il de glorifier Dieu par les louanges d'Israël? Oui, comme il est dit (Deutéronome, XXVI, 17) : *Tu as reconnu aujourd'hui l'Éternel;* puis il est dit : *Et Dieu t'a reconnu en ce jour.* Ainsi l'Éternel a dit à Israël : Vous m'avez préféré à tout ce monde, et moi je vous ai distingués entre tous les peuples de l'univers; votre profession de foi est formulée dans ce verset : *Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un* (*ibid.* VI, 4), et moi je vous choisis entre tous, ainsi qu'il est dit au verset précité : *Y a-t-il une seule nation sur la terre qui ressemble à ton peuple d'Israël?* Tel est en somme, dit R. Acha, fils de Raba, à R. Asché, le verset qui se trouve dans l'une des quatre cases des *tephilin.* Quels versets peut-il y avoir dans les autres cases? Les suivants, répondit-il : *Quelle est la grande nation*, etc. (Deutéronome, VI, 9)? *Et y a-t-il une grande nation...* (*ibid.*)? *Heureux, Israël...* (*ibid.* XXXIII, 29). *Où Dieu éprouve-t-il...* (*ibid.* IV, 3)? *Pour te placer à la tête*, etc. (*ibid.* XXVI, 19). S'il en était ainsi, qu'on mît chacun de ces versets dans une case spéciale, n'en faudrait-il pas plus de quatre? Non, en réunissant les deux premiers versets dans une case, ou en les disposant tous dans les phylactères du bras qui n'ont F. 6v.
qu'une case.

Rabin bar-R. Ada dit encore au nom de R. Isaac : Si un individu a pris l'habitude de se rendre à la synagogue et qu'il n'y aille pas un jour, Dieu lui demande compte de sa négligence, ainsi qu'il est dit (Isaïe, L, 10) : *Quel est parmi vous celui qui craint Dieu, qui écoute la voix de son serviteur, qui parcourt les ténèbres sans clarté?* C'est-à-dire, si c'est pour un devoir religieux qu'il marche, il verra clair, même dans les ténèbres; mais non pour un sujet profane. *Et il se fiera au nom de l'Éternel* (*ibid.*). Pourquoi ajoute-t-on ces mots? Pour en faire un reproche à ceux qui n'éprouvent pas cette confiance.

R. Yochanan dit : Si l'Éternel, en pénétrant dans une synagogue, n'y trouve pas dix individus réunis pour la prière, il est irrité de ce défaut d'assiduité, en vertu de ce verset (*ibid.* 2) : *Pourquoi suis-je venu s'il n'y a personne? J'ai appelé et personne ne m'a répondu.* R. Ḥelbo dit au nom de R. Houna : Celui qui se fixe une place déterminée pour la prière sera secouru par le Dieu d'Abraham; et s'il meurt, on dira de lui que c'était un homme modeste et pieux, digne disciple de notre patriarche Abraham. Et comment sait-on qu'Abraham avait agi ainsi? C'est qu'il est dit (Genèse, XIX, 27): *Abraham se leva de grand matin et se rendit à l'emplacement où il s'était arrêté.* Or, l'*arrêt* désigne implicitement la prière, comme il est dit : *Pinehas se leva et pria* (Psaume CVI, 30). R. Ḥelbo dit aussi au nom de R. Houna, qu'en sortant du temple on ne doit pas faire de grands pas comme si l'on avait hâte de le quitter. Toutefois, dit Abayé, cette recommandation n'a lieu que pour la sortie; mais, pour arriver, on doit au contraire se dépêcher, comme il est dit : *Courons pour connaître Dieu* (Hosée, VI, 3). R. Zeira dit : En principe, lorsque je voyais les rabbins courir le samedi pour se rendre au sermon, je me disais qu'ils transgressent ainsi la solennité du jour[1]; mais je me suis mis moi-même à courir dès que j'ai appris l'avis de R. Tanhoum au nom de R. Josué ben-Lévi, selon lequel l'homme doit se hâter pour écouter les enseignements religieux, même le samedi, ainsi qu'il est écrit (Hosée, XI, 10) : *Ils courent voir l'Éternel comme un lion en fureur*, etc. R. Zeira dit que la récompense de ceux qui suivent ce cours est due plutôt pour la course que pour l'audition (dont maintes fois on ne conserve rien dans la mémoire); de même, selon Abayé, la récompense pour assister aux cours du samedi avant les fêtes est due pour la gêne qu'on éprouve dans cette foule d'auditeurs; selon Rabba, celle d'une bonne leçon est due pour la peine qu'on s'est donnée de comprendre; celle d'une visite à des gens en deuil a pour cause, selon R. Papa, le silence qu'on s'est imposé; le principal mérite d'un jeûne réside, selon Mar Zoutra, dans la charité qu'on fait en ce jour, et celui d'une oraison funèbre réside, selon R. Schescheth, dans le ton lamentable qu'on lui

[1] On dit au traité *Schabbath*, fol. 113, qu'on ne doit pas se fatiguer par la course en ce jour.

donne; enfin celui d'une cérémonie de mariage réside, selon R. Asché, dans la valeur des paroles qu'on adresse aux fiancés.

R. Houna dit que c'est un acte impie de prier derrière la synagogue, car il est dit : *Les impies tournent à l'entour* (Psaume XII, 9). Toutefois, dit Abayé, on ne traite comme impie que celui qui ne tourne pas la face vers la synagogue pendant la prière, mais non celui qui se tourne vers elle. Un homme priait un jour derrière une synagogue, sans tourner la face vers elle. Il voit passer Élie, qui lui apparaît sous la forme d'un marchand arabe et lui dit : Tu t'es permis deux grossièretés à l'égard de ton maître, 1° en priant derrière la synagogue; 2° et en te détournant; il tira aussitôt son sabre et le tua.

L'un des rabbins dit à R. Bivi ben-Abayé, ou, selon d'autres, R. Bivi dit à R. Nahman bar-Isaac : Pourquoi est-il dit (Psaume XII, 9) : *Combien l'exaltation est méprisée chez les enfants de l'homme?* Il lui répondit : C'est une allusion aux sujets de prières qui montent au ciel et que les humains n'estiment pas assez. R. Yochanan et R. Éléazar y voient une autre allusion, et ils disent tous deux : Lorsque l'homme a besoin d'avoir recours à autrui, son visage se couvre de honte et il ressemble au *kroum*, comme il est dit : *Le kroum est méprisable chez les enfants de l'homme.* Et que signifie *kroum?* R. Dimi survint et l'expliqua : C'est le nom d'un oiseau des îles, qui, aux premiers rayons du soleil, change plusieurs fois de couleur[1]. R. Ame et R. Asche ajoutent cette explication : Il semble au nécessiteux qu'il soit condamné à subir deux peines : celles du feu et de l'eau; car il est dit (Psaume LXVI, 12) : *Tu as laissé chevaucher les hommes sur notre tête, nous avons passé par le feu et par l'eau* (et nous avons changé d'aspect).

R. Ḥelbo dit au nom de R. Houna : Il faut toujours avoir soin de dire la prière de l'après-midi (מנחה), car à cet office seul le prophète Élie fut exaucé par Dieu, ainsi qu'il est dit : *Lorsque le soir approchait, Élie le prophète s'avança et dit : Éternel, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, etc. *exauce-moi, Éternel, exauce-moi* (I Rois, XVIII, 36 et 37); exauce-moi d'abord en faisant descendre un feu du ciel, et exauce-moi encore, en ce qu'on ne dise pas que j'ai fait de la sorcellerie. R. Yochanan fait la même recommandation pour la prière du soir, en vertu de ce verset : *Que ma prière soit érigée devant toi comme une offrande d'encens, et que l'élévation de mes mains ait autant de valeur qu'un sacrifice du soir* (Psaume CXLI, 2); et R. Nahman bar-Isaac en dit autant pour la prière du matin, comme il est dit : *Éternel, le matin écoute ma voix, le matin je me présente devant toi et j'espère* (Psaume V, 4).

R. Ḥelbo dit aussi au nom de R. Houna : Celui qui prend part au repas des

[1] Le sens de ce verset serait, en conséquence : Ceux des hommes qu'on méprise changent de couleur.

fiançailles et ne le réjouit pas par sa présence, transgresse les cinq expressions *voix* (par lesquelles Dieu a béni Israël), qui se trouvent dans ce verset : *La voix de la joie, la voix de la réjouissance, la voix du fiancé, la voix de la fiancée, et une voix dit : Rendez grâce à l'Éternel Sebaôth* (Jérémie, XXXIII, 11). Si, au contraire, l'invité prend part à la gaité, quelle sera sa récompense? Il aura le bonheur, dit R. Josué ben-Lévi, de jouir des bienfaits de la Loi, pour la promulgation de laquelle le terme *voix* a été employé un même nombre de fois, ainsi qu'il est dit : *Lorsque le troisième jour arriva et qu'il fut matin, il y eut des voix et des éclairs; un épais nuage couvrait la montagne, et la voix du schophar retentit très-violemment*, etc. *La voix du schophar continuait en devenant plus forte, Moïse parlait et Dieu lui répondait au milieu de la voix du tonnerre* (Exode, XIX, 16 et 19). Est-ce bien vrai qu'on les entendit? N'est-il pas écrit au contraire (*ibid.* XX, 15) : *Tout le peuple vit* (ou se représenta) *les voix?* Ce dernier verset se rapporte aux coups de tonnerre qui précédèrent la promulgation de la Loi (et non à ceux qui accompagnèrent la révélation).

R. Abahou dit : L'action de réjouir le fiancé équivaut à l'offre d'un sacrifice de grâce (également accompli pour un sujet de joie), comme il est dit (Jérémie, XXXIII, 11) : *Ils apportent des actions de grâce dans la maison du Seigneur.* R. Nahman bar-Isaac dit : Cela équivaut à la reconstruction de l'une des ruines de Jérusalem, comme il est écrit (*ibid.*) : *Je ramènerai les captifs de ce pays et les mettrai au même état qu'auparavant, dit l'Éternel.*

R. Helbo dit encore au nom de R. Houna : Tout homme qui craint Dieu verra ses vœux exaucés, en interprétant ainsi ce verset : *En somme, on écoute tout de celui qui craint Dieu et observe ses commandements*, etc. (Ecclésiaste, XII, 13). Pourquoi ajoute-t-on à la fin les mots *c'est là l'homme tout entier?* C'est que, répond R. Éléazar, Dieu se dit qu'il n'a créé l'univers qu'en faveur de cet être, ou selon R. Aba-Cahana, parce qu'il équivaut à tout l'univers. R. Simon ben-Azaï, ou, selon d'autres, R. Simon ben-Zoma dit : Tout l'univers n'a été créé que pour lui être attaché. R. Helbo dit encore : Si l'on sait que le prochain a l'habitude de vous saluer, on lui donne le premier salut, comme il est dit : *Recherche la paix et poursuis-la* (Psaume XXXIV, 15). Mais si cet individu ne rendait pas le salut, ce serait considéré comme un vol, en vertu de ce verset (Isaïe, III, 14) : *Vous avez ravagé la vigne et vous avez dans vos maisons le bien volé au pauvre* (qui n'a pas d'autre bien que le salut).

R. Yochanan dit au nom de R. Yossé : Comment sait-on que Dieu lui-même
F. 7ª. prie? C'est qu'il est dit : *Je les amènerai sur ma montagne sainte et je les réjouirai dans ma maison de prières* (Isaïe, LVI, 7); il n'est pas dit de *leurs prières*, mais des *miennes;* donc il prie aussi. Et que demande-t-il? R. Zoutra bar-Tobia répond au nom de Rab qu'il dit ceci : Puisse-t-il arriver que ma miséricorde l'emporte sur ma colère, que ma générosité se révèle dans toutes mes actions,

que je me montre favorable à mes enfants, et que je les traite mieux que ne le mérite leur conduite!

On a enseigné que R. Ismaël bar-Élischa disait : Je suis entré une fois (comme grand-prêtre) au sanctuaire le plus reculé (*sacro sanctum*) pour y faire fumer l'encens, et je vis qu'*Aktriel* (la couronne divine), l'Éternel, le Dieu *Sebaôth* était assis sur un trône haut et élevé; il me disait : Ismaël, mon fils, bénis-moi. Je répondis en disant la formule précitée : Puisse-t-il arriver que ta miséricorde l'emporte sur ta colère, que ta générosité se révèle dans tes actes, et que tu te montres favorable à tes enfants et que tu leur accordes au delà de leur mérite. Il me parut faire un signe de tête, comme pour répondre *amen* à ma bénédiction. On nous apprend par là que la bénédiction d'un particulier ne doit pas nous être indifférente [1].

R. Yochanan dit encore au nom de R. Yossé : D'où sait-on qu'il ne convient pas de calmer quelqu'un au moment où il est irrité? Parce qu'il est dit, (Exode, xxxiii, 14) : *Ma face passera, puis je te procurerai le repos*, c'est-à-dire l'Éternel engagea Moïse à attendre que sa colère fût passée, et à se remettre plus tard. Mais peut-on exprimer le terme de colère à l'égard de Dieu? Oui, comme il est dit : *Chaque jour Dieu s'irrite* (Psaume vii, 12). Et combien de temps dure cette colère? Un clin d'œil, c'est-à-dire la 58,888e partie de l'heure [2]; c'est une mesure de temps si petite, que nul autre n'a pu la déterminer que Balaam l'impie, dont il est dit : *Il connaît les pensées du Très-Haut* (Nombres, xxiv, 16). Comment, s'il n'a pu comprendre ce que voulait sa monture (l'ânesse), peut-il saisir l'essence de Dieu? Aussi a-t-on seulement voulu dire dans ce verset qu'il savait déterminer l'instant auquel Dieu s'irrite. C'est, en effet, ce que dit à Israël le prophète Michée (vi, 5) : *Mon peuple, souviens-toi de celui qui a conseillé Balak, roi de Balaam*, etc. Qu'indiquent les mots suivants (*ibid.*) : *pour connaître les jugements de Dieu?* Cela signifie, répondit R. Éléazar, que Dieu disait à Israël : Voyez que de bienveillance j'ai exercée envers vous en ne m'irritant pas au temps de l'impie Balaam; car si je m'étais irrité, il ne serait pas resté un seul survivant d'Israël. C'est pourquoi Balaam disait à Balak : *Comment maudirai-je celui que Dieu n'a pas maudit et comment éveiller la colère contre celui qui n'irrite pas Dieu* (Nombres, xxiii, 8)? Cela prouve que pendant tout ce temps il ne s'était pas irrité. Combien de temps dure l'irritation? Un instant; ce qui équivaut en durée, selon R. Abin ou R. Abina, au temps qu'il faut pour prononcer ce mot. Comment sait-on que c'est si court? Par ce ver-

[1] Axiome qui se trouve tr. *Meghillâ*, ch. i, fol. 15a.

[2] Cette fixation qu'on lit, selon d'autres, 8,888, et qui contient une succession du chiffre 8, nous paraît douteuse; nous croyons que celle qui se trouve énoncée au Talmud de Jérusalem, même traité, ch. i, § 1 (p. 8 de notre traduction), est plus authentique; elle équivaut presque à un quart de seconde.

set (Psaume xxx, 7) : *La colère dure une seconde, mais la vie réside dans sa volonté*, ou par le suivant (Isaïe, xxvi, 20) : *Il s'écoule à peine un instant et sa colère se passe.* Et à quel moment de la journée a-t-elle lieu ? Pendant un instant des trois premières heures, répond Abayé, lorsque la crête du coq blanchit et qu'il se tient sur une patte. Mais ne lui arrive-t-il pas de se tenir ainsi à chaque heure du jour ? Oui, mais la crête a alors des taches rouges, ce qui n'a pas lieu au matin, dans cet instant d'irritation. — Un Sadducéen, qui étudiait sous la direction de R. Josué ben-Lévi, se donnait bien du mal pour saisir cet instant. Dans ce but, il prit un jour un coq, le fixa au pied du lit et ne le quitta pas des yeux, dans l'espoir de remarquer ledit instant; mais lorsque le moment précis arriva, il s'endormit. Cela prouve, dit-il, que ce n'est pas une habitude constante chez la Providence, comme il est dit (Psaume cxlv, 9) : *Sa miséricorde s'étend à toutes ses créatures*, et il est dit encore : *Il n'est pas bon de punir aussi le juste.* On a enseigné au nom de R. Meir : Lorsque le soleil brille et que tous les rois d'Orient et d'Occident se revêtent de leur couronne, pour adorer ensuite le soleil, Dieu est irrité.

R. Yochanan dit au nom de R. Yossé : Une punition morale dans le cœur de l'homme est supérieure à plusieurs coups de lanière sur le dos, ainsi qu'il est dit (Hosée, ii, 9) : *Elle a couru après ses amants sans pouvoir les atteindre; elle les a cherchés et ne les a pas trouvés, et elle se dit : Allons, je veux retourner auprès de mon premier mari, car alors j'étais plus heureuse qu'à présent.* Selon Resch Lakisch, le repentir est préférable à cent coups de bâton, car il est dit (Proverbes, xvii, 10) : *La démonstration produit plus d'effet sur l'esprit d'un être intelligent que cent coups de bâton sur un sot.* Il dit aussi : Moïse a sollicité de l'Éternel trois objets qu'il a reçus de lui : 1° Il a demandé que la Providence réside au sein d'Israël, ce qui fut accordé, ainsi qu'il est dit (Exode, xxxiii, 16) : *N'est-ce pas pendant que tu nous accompagnes*, etc. 2° il a demandé qu'elle réside sur Israël seul, comme il est dit : *Et nous sommes tombés moi et ton peuple* (*ibid.*); 3° il a voulu connaître la raison des actions divines, et cette demande fut accordée également. Il est dit (*ibid.* 13) : *Fais-moi connaître tes voies.* Maître de l'univers, dit-il, pourquoi y a-t-il parmi les justes des heureux et des malheureux, ainsi que parmi les impies? Moïse, lui fut-il répondu, le juste heureux est celui qui descend d'un juste, le juste malheureux est celui qui est né d'un impie, l'impie heureux est le fils d'un juste, et enfin l'impie malheureux est celui qui a eu pour père un impie. Est-ce bien vrai que l'origine entache ? Le verset qui dit : *Dieu reporte sur les fils les péchés des pères* (Exode, xxxiv, 7), n'est-il pas contre-balancé par le suivant (Deutéronome, xxiv, 16) : *Les fils ne mourront pas pour leur père?* Comment expliquer cette contradiction ? Elle n'est pas fondée, fut-il répondu; le premier verset s'applique à ceux qui suivent les mauvais exemples paternels, et le second à ceux qui ne les suivent pas.

Par conséquent, il faut modifier un peu les termes de l'explication donnée à Moïse : Le juste heureux est celui qui est parfaitement juste, et le malheureux est celui qui n'est pas complétement juste, et l'on établit la même distinction à l'inverse pour l'impie. Cette opinion (que Dieu a accordé à Moise ses trois demandes) est en contradiction avec l'avis de R. Meir qui dit qu'il lui en a été accordé seulement deux, et non la troisième, comme il est dit (Exode, XXXIII, 19) : *Je favorise celui que je favorise*, si même il n'en est pas digne, *et j'ai pitié de celui qui me l'inspire*, si même il ne la mérite pas; mais, est-il dit ensuite : *Tu ne pourras voir ma face*. Or, on a enseigné au nom de R. Josué ben-Korcha que l'Éternel s'exprima ainsi pour Moïse : Lorsque j'avais consenti à être vu (au buisson ardent, Exode, III, 2-7), tu n'osais pas me voir; maintenant cela ne se peut plus. Ceci est contraire à l'avis de R. Samuel bar-Nahmeni, qui dit au nom de R. Jonathan : C'est en récompense de trois actions vertueuses qu'il jouit de trois faveurs : 1° *Moïse se couvrit la face* (*ibid.*), et il en fut récompensé par le don d'un visage rayonnant; 2° *il fut saisi de respect*, et, par contre, on craignit de s'approcher de lui (Exode, XXXIV, 20); 3° pour le mérite de n'avoir pas voulu contempler la Providence, il eut plus tard la faveur de *voir Dieu* (Nomb. XII, 8); et il est dit encore : *Je retirerai ma main et tu me verras par le dos* (Ex. XXXIII, 23). Rabi Hana bar-Bizna dit au nom de R. Simon Hassîda : Cela prouve que Dieu a montré à Moïse comment se fait le nœud des phylactères [1].

Le même auteur dit encore : Chaque parole sortie de la bouche de Dieu est dite pour le bien, et, si même elle dépend d'une condition [2], elle n'est pas modifiée. Comment sait-on cela? Par Moïse, dont il est dit (Deutéronome, IX, 14) : *Laisse-moi, je veux les exterminer*, etc. *et pourtant je ferai de tes descendants une nation puissante*. En effet, quoique par suite des supplications de Moïse l'extermination d'Israël ne fut pas complète, la parole divine fut accomplie en faveur des descendants du Législateur, comme il est dit (I Chroniques, XXIII, 15) : *Les fils de Moïse furent Guerschom et Éliézer; les fils d'Éliézer furent Rehabia l'aîné, dont les descendants devinrent très-nombreux*; ils dépassèrent, selon R. Joseph, le chiffre de six cent mille, comme on peut le conclure de l'analogie des expressions *multiplicité* (רב); or, dans ce verset, il est dit : *Ils devinrent très-nombreux*, et ailleurs il est dit (Exode, I, 7) : *Les enfants d'Israël fructifièrent, se propagèrent et devinrent très-nombreux* (et comme on sait qu'en Égypte ils atteignirent le chiffre de 600,000, il doit en être de même pour la postérité de Moïse).

R. Yochanan dit au nom de R. Simon ben-Iochaï : Depuis la création, F. 7b.

[1] Ce nœud est pris ici allégoriquement, et l'on veut dire : L'Éternel, en révélant à Moïse la portée et le but de toute la création, lui a démontré clairement comment toutes les créatures se tiennent étroitement, et combien est grande la puissance de l'Être suprême et unique qui a créé tout cela.

[2] C'est-à-dire, si même la condition dont elle dépend n'était pas remplie.

personne n'appela le Seigneur *maître*, jusqu'au jour où Abraham arriva et l'invoqua comme tel, selon ce verset (Genèse, xv, 8) : *Et il dit : Seigneur maître, comment saurai-je que j'aurai des héritiers?* Rab dit que Daniel ne fut exaucé qu'en faveur d'Abraham, ainsi qu'il est dit (Daniel, ix, 17) : *Maintenant, ô notre Dieu, exauce la prière de ton serviteur et ses supplications; éclaire ta face pour ton sanctuaire ruiné, que ce soit en faveur de mon Dieu.* (On passe là brusquement de la 2e à la 3e personne.) On n'a pas dit *en ta faveur*, afin de sous-entendre par là la faveur d'Abraham qui, le premier, l'a invoqué par son nom. R. Yochanan dit au nom du même : Comment sait-on qu'il est inutile d'apaiser l'homme pendant sa colère? C'est qu'il est dit (Exode, xxxiii, 14) : *Ma face passera et je te procurerai le repos* (une fois la colère passée, je t'exaucerai).

R. Yochanan dit aussi au nom de cet auteur que, depuis l'instant de la création, nul individu ne rendit grâce à Dieu jusqu'au jour où Léa vint et accomplit l'action de grâce, comme il est dit : *Cette fois, je veux rendre grâce à l'Éternel* (Genèse, xxix, 35). Le premier-né de Jacob fut appelé Ruben; c'est que, selon R. Éléazar, Léa dit : Voyez quelle différence il y a entre mon enfant et ceux de ma belle-mère; l'un de ceux-ci vendit son droit d'aînesse, tout en se rendant compte de son action, comme il est dit (*ibid.* xxv, 33) : *Il vendit son droit d'aînesse à Jacob.* Qu'en est-il résulté? *Ésaü haït Jacob* (*ibid.* xxvii, 41); puis il est dit (*ibid.*) : *C'est avec raison qu'on l'a appelé Jacob, car il m'a trompé deux fois.* En outre (dit Léa), quoique mon fils ait nécessairement perdu le droit d'aînesse qui fut transporté sur Joseph, comme il est dit (I Chroniques, v, 1) : *Lorsqu'il déshonora la couche de son père, l'aînesse fut accordée à Joseph.* Ruben ne se vengea pourtant pas de lui lorsqu'on voulut tuer Joseph (Genèse, xxxvii, 21) : *Lorsque Ruben l'apprit, il le sauva de leurs mains.* A ce même propos, on demanda pourquoi Ruth porte ce nom. C'est que, répond R. Yochanan, en vertu de ses qualités, elle eut le bonheur de donner naissance à la souche royale dont sortit David, qui a célébré Dieu par des cantiques et des louanges[1]. Comment savons-nous que c'est ce nom qui en fut la cause? C'est que, répond R. Éliézer, le verset dit : *Voyez, contemplez les œuvres de Dieu, comment il a établi des dévastations sur la terre* (Psaume xlvi, 9); or, il ne faut pas lire dans ce verset le terme de *dévastations*, mais celui de *noms* fixés sur la terre[2].

R. Yochanan dit encore : Les mœurs relâchées dans l'intérieur d'une maison sont plus pernicieuses pour l'homme que les ruines qu'entraîne la guerre de Gog et de Magog[3], car il est dit (Psaume iii, 1) : *Psaume de David, en fuyant*

[1] Littéralement : qui l'a *rassasié*, et de cette racine vient le nom de רות, Ruth.

[2] Ces deux expressions se rendent par le même mot שמות, ponctué différemment.

[3] Selon le Talmud et les Midraschim, il y aura avant la venue du Messie des guerres terribles et dévastatrices, sous la conduite de Gog et de Magog, par suite desquelles tous les impies périront. Comp.

devant Absalon son fils; et il est dit ensuite : *Éternel, que mes enfants sont nombreux ! un grand nombre d'adversaires s'élèvent contre moi.* Au contraire, pour la guerre de Gog et de Magog, il est dit (II, 1): *Pourquoi les nations s'assemblent-elles et les peuples projettent-ils des choses vaines?* mais il n'est pas dit que ses adversaires sont nombreux.

Ce psaume commence ainsi : *Cantique de David, lorsqu'il s'enfuit de devant son fils Absalon.* Au lieu de *cantique*, pourquoi ne pas l'appeler *complainte?* R. Siméon, fils d'Abischalom, répondit par un exemple devant servir de comparaison : Si un homme, ayant contracté une dette, craint de ne pas pouvoir l'acquitter, il s'en afflige; mais aussitôt qu'il a payé, il est joyeux. Il en fut de même pour David : lorsque Dieu lui eut dit : *Je ferai surgir le mal contre toi du sein de ta famille* (II Samuel, XII, 11), il était triste et il craignait qu'un serviteur ou un bâtard ne vînt l'attaquer sans pitié; aussi, en voyant que c'était Absalon, il se réjouit, parce que ses craintes se dissipèrent, et il entonna un cantique.

R. Yochanan dit encore au nom du même : Il est permis de lutter contre les impies ici-bas, car il est dit (Proverbes XXVIII, 4) : *Ceux qui abandonnent la Loi louent le méchant, et ceux qui observent la Tora le combattent.* On a enseigné également que R. Doustaï bar-Maton énonçait le même principe en vertu dudit verset. Il ne faut pas se laisser détourner par celui qui invoquerait le verset suivant (Psaume XXXVII, 1) : *Ne t'irrite pas contre les impies et ne sois pas zélé contre les malfaiteurs*, mais il faut lui répondre que ce verset exprime l'avis de celui dont le cœur bat d'inquiétude (au souvenir de ses péchés). Ce verset indique seulement qu'il ne faut pas ressembler aux malfaiteurs et ne pas imiter leurs actions, et il est dit de même (Proverbes, XXIII, 17) : *Que ton cœur n'envie pas les pécheurs, et reste au contraire dans la crainte de Dieu chaque jour.* Est-ce bien ainsi? R. Isaac ne dit-il pas : Si l'on voit que pour l'impie l'heure est favorable, il ne faut pas lutter contre lui, car il est dit (Psaume X, 5) : *Ses voies réussissent à chaque moment?* En outre, il semble même qu'il est l'objet d'un jugement plus favorable, d'après ce verset (*ibid.*) : *Dans les hauteurs, tes punitions restent éloignées de lui;* et de plus, il méprise ses ennemis, comme il est dit : *Par son souffle il disperse ses adversaires* (*ibid.*). Comment expliquer la contradiction entre cette abstention et l'avis de R. Yochanan ? (*r.*) De cette façon, l'avis selon lequel on doit s'abstenir se rapporte au cas où il s'agit de choses privées; l'autre avis se rapporte à des questions concernant le ciel (auquel cas la lutte est un devoir). On peut aussi admettre qu'il s'agit, selon l'un et l'autre avis, de sujets célestes; seulement le premier avis se rapporte au cas où l'heure est favorable à l'impie, et le second à celui où elle ne l'est pas. Ou bien encore, selon l'un et

traités *Soucca,* fol. 52ª, *Yebamôth,* 62ª, *'Abôda Zara,* 5ª, et *Niddâ,* 13ᵇ.

l'autre avis, l'heure est favorable; seulement, le premier avis se rapporte au juste parfait, et le second au juste qui n'est pas parfait, car R. Houna rappelle ce verset (Habacouk, I, 13) : *Pourquoi contemples-tu les infidèles? Pourquoi es-tu silencieux lorsque l'impie engloutit celui qui est plus juste que lui?* Or, cela se peut-il? N'est-il pas écrit (Psaume XXXVII, 33) : *Dieu ne l'abandonne pas à son pouvoir;* puis : *Il ne survient aucun accident au juste* (Proverbes, XII, 21)? On veut donc dire par là que l'impie peut faire du tort à celui qui est un peu plus juste que lui, mais non au juste parfait. Enfin on a pu vouloir dire que l'influence de l'instant favorable importe beaucoup[1].

Le même auteur dit encore : Si l'on assigne un endroit fixe pour la prière, on verra la chute de ses ennemis, comme il est dit (II Samuel, VII, 10) : *J'ai fixé une place pour mon peuple d'Israël, je l'ai implanté là, il y reposera; il ne sera plus inquiet, et les enfants de l'iniquité ne continueront plus à le tourmenter comme dans le passé.* R. Houna demanda : Comment se fait-il qu'il soit dit tantôt *de le tourmenter,* tantôt *de l'exterminer* (I Chroniques, XVII, 9)? Il s'agit d'abord (lors de la construction du temple) de dire que les ennemis des Juifs *ne les tourmentent* plus; puis (lorsque Israël pécha) que leurs prières détournassent d'eux la ruine et la destruction. R. Yochanan dit aussi que la pratique de la Loi est préférable à son étude, comme il est dit (II Rois, III, 11) : *Voici Élisée, fils de Schafat, qui versa l'eau par les mains d'Élie.* Il n'y est pas dit qu'il étudia la Loi, mais il *versa;* cela prouve que la pratique est supérieure à l'étude. R. Isaac dit à R. Naḥman : Pourquoi n'êtes-vous pas allé au temple pour prier? — Je n'ai pas pu, répondit-il, étant retenu par une indisposition. — En ce cas, dit le premier, il fallait réunir dix personnes pour prier. — C'est trop difficile, répliqua l'autre. — Pourquoi alors, dit-il, n'as-tu pas demandé au ministre officiant qu'il te prévienne de l'instant auquel se fera la prière publiquement? — A quoi bon tout cela? répliqua R. Naḥman. — C'est que, dit R. Yochanan, au nom de R. Simon ben-Yochai, ce verset (Psaume LXIX, 14) : *Et moi, je t'adresse ma*
F. 8ª. *prière, Éternel, dans l'instant favorable,* prouve qu'il y a un instant plus favorable que d'autres; c'est celui pendant lequel le public prie. R. Yossé bar-R. Ḥanina le prouve par le verset suivant (Isaïe, XLIX, 8) : *Ainsi, a dit l'Éternel, je t'ai exaucé dans l'instant de la faveur.* R. Acha bar-R. Hanina fonde la même idée sur ces mots (Job, XXXVI, 5) : *Certes, Dieu ne méprise pas*[2] *ce qui est grand* (les prières d'ensemble); et il est dit (Psaume LV, 19) : *Il a racheté en paix mon âme de l'oppression dirigée contre moi, car beaucoup de personnes étaient avec moi.*

[1] Il peut même en résulter la ruine du juste parfait. Comp. tr. *Meghillâ,* fol. 6ᵇ; tr. *Baba-Mecia',* fol. 71ª.

[2] Pour les besoins de l'interprétation on suppose, comme il arrive souvent au Talmud, que la conjonction ו du mot ולא est omise; ce qui modifie le sens primitif du verset.

C'est-à-dire que l'Éternel dit : Tout individu qui s'occupe de l'étude de la Loi, ou de bienfaisance, et fait la prière en public est considéré par moi comme s'il avait racheté mes enfants des nations de l'univers.

Resch Lakisch dit : Tout individu qui possède une synagogue dans sa ville et n'y entre pas pour prier, s'appelle un mauvais voisin, car il est dit (Jérémie, xii, 14) : *Ainsi a parlé l'Éternel contre tous les mauvais voisins qui touchent à l'héritage que j'ai légué à mon peuple d'Israël.* En outre, il provoque l'exil pour lui et pour ses enfants, comme il est dit (*ibid.*) : *Je les enlèverai de leur terre et j'arracherai la maison de Juda de leur sein.* A ce propos, lorsqu'on eut dit à R. Yochanan qu'il y a des vieillards à Babylone, il s'en étonna; il rappela ces mots : *Afin que vos jours et ceux de vos enfants se prolongent sur cette terre* (Deutéronome, xi, 21), et se demanda s'il n'y avait pas lieu d'en conclure qu'en dehors de la Terre-Sainte on ne vivrait pas longtemps; mais lorsqu'on lui apprit qu'ils se rendent de bonne heure à la synagogue et qu'ils en sortent tard, il dit que c'est là la cause de leur longévité. C'est ce que dit aussi R. Josué ben-Lévi à ses fils, allez de bonne heure et restez longtemps à la synagogue, afin que vous viviez longtemps. R. Acha bar-R. Hanina interprète ce verset : *Heureux l'homme qui m'obéit, qui séjourne à mes portes chaque jour, et garde les linteaux de mon entrée* (Prov. viii, 34); puis il est dit : *Celui qui me trouve a trouvé la vie.* On en conclut, dit R. Ḥisda, qu'il faut toujours faire un chemin de «deux portes» dans la synagogue; ce n'est pas à dire qu'il faut passer par deux portes, mais s'avancer d'autant dans la synagogue (sur une longueur de huit aunes), avant de se mettre à prier.

Il est dit (Psaume xxxii, 7) : *C'est pourquoi chaque homme pieux t'invoque, à l'instant où il trouve.* Ces derniers mots, selon R. Ḥanina, s'appliquent à l'épouse qu'on choisit, comme il est dit : *Celui qui a trouvé une femme a trouvé le bien* (Proverbes, xviii, 22). Dans les provinces d'ouest, lorsqu'un homme épouse une femme, on dit de lui *il a trouvé* ou *il trouve* (pour désigner un bon parti ou un mauvais); car la première formule est l'initiale de ce verset : *Celui qui a trouvé une femme a trouvé le bien et a acquis la grâce de l'Éternel.* La seconde formule est l'initiale du verset suivant : *Je trouve que la femme est plus amère que la mort* (Ecclésiaste, vii, 26). R. Nathan applique les mots *l'instant où l'on trouve* à la *tôra*, comme il est dit déjà : *Celui qui me trouve a trouvé la vie et a acquis la grâce de Dieu.* R. Naḥman bar-Isaac les applique à la mort, en vertu de ce verset (Psaume lxviii, 21) : *Il y a des délivrances de la mort.* On a enseigné, en effet, qu'il existe neuf cent trois manières de mourir, ce que l'on peut déduire dudit verset; si l'on additionne la valeur des lettres du mot *délivrances* (תוצאות), on obtient juste ce total. La pire de ces manières est l'esquinancie; la plus douce est le baiser. La maladie de l'esquinancie ressemble à un buisson entouré d'une pièce de laine, qu'on voudrait arracher de là pour le rejeter (ce qui déchire inévitablement la laine); selon d'autres, elle ressemble à la rosée dans l'ou-

verture de l'œsophage. La mort par le baiser est aussi douce que le retrait d'un cheveu de dessus le lait. R. Yochanan dit que l'expression *l'instant où l'on trouve* désigne la tombe. R. Ḥanina demande que signifie ce verset (Job, III, 22) : *Ceux qui se réjouissent jusqu'à l'allégresse sont joyeux s'ils trouvent un tombeau.* Raba bar-R. Schila répond : C'est que les hommes disent qu'il convient d'implorer la miséricorde divine, pour en obtenir le pardon, jusqu'au dernier souffle. Mar Zoutra dit que l'expression *l'instant où l'on trouve* se rapporte aux cabinets secrets (qu'on est heureux de trouver près de soi). On dit dans l'Occident que l'explication de Mar Zoutra est préférable à toutes les autres.

Raba dit à Raphram bar-Papa : Maître, redis-nous un de ces enseignements théologiques que tu exposes au nom de R. Ḥisda dans les conférences de la synagogue. Voici, répondit-il, ce qu'a dit R. Ḥisda : S'il est écrit (Ps. LXXXVII, 2) : *Dieu préfère les portes de Sion à toutes les habitations de Jacob*, c'est que Dieu préfère aux synagogues et aux réunions d'études les portes des maisons qui se distinguent par les enseignements doctrinaires. Aussi R. Hiya bar-Amé dit-il au nom d'Oulla : Depuis le jour de la destruction du Temple, il semble que la Providence réside seulement dans le petit espace réservé aux études. Abayé dit : En principe, on étudiait à la maison et l'on se réunissait pour prier dans la synagogue; mais lorsqu'on entendit l'avis de R. Hiya bar-Amé au nom d'Oulla, relatif au séjour de la Providence, on pria dans le même endroit où l'on étudiait. R. Amé et R. Assa disent : Bien qu'il y eût treize synagogues à Tibériade, on ne priait qu'au milieu des colonnes où l'on étudiait.

R. Hiya bar-Amé dit encore au nom d'Oulla : Celui qui jouit du fruit de son labeur est supérieur à celui qui craint le Ciel. Pour ce dernier, il est dit (Psaume CXII, 1) : *Heureux l'homme qui craint Dieu;* tandis que de celui qui jouit du fruit de son travail, il est dit (*ibid.* CXXVIII, 2). *Lorsque tu manges le produit du travail de tes mains, tu es heureux et tu en acquerras du bien*, c'est-à-dire *tu es heureux* en ce bas monde, et *tu en acquerras du bien* dans la vie à venir; or cette dernière clause n'est pas dite au sujet de l'homme qui craint Dieu (mais pour le travail). Le même auteur dit aussi : On doit toujours demeurer dans la résidence de son maître; aussi est-ce seulement à la mort de Simi ben-Guera que Salomon (son disciple) alla épouser la fille de Pharaon[1]. Mais n'a-t-on pas enseigné l'inverse? Oui, mais ce n'est pas une contradiction; le premier avis s'applique à celui qui obéit à son maître, le second à celui qui désobéit (auquel cas il vaut mieux en être éloigné). R. Houna bar-Juda dit au nom de R. Menaḥem et de R. Amé : Ce verset : *Ceux qui abandonnent Dieu périront* (Isaïe, I, 28), se rapporte à celui qui, après avoir ouvert un rouleau de la Loi, le quitte sans le refermer; R. Abahou sortait, au besoin, entre l'appel à la loi d'un in-

[1] Comp. I Rois, ch. II, 46, et ch. III, 1.

dividu et celui d'un autre. R. Pape demanda : Comment faut-il agir entre la lecture d'un individu et celle d'un autre? La question reste irrésolue. R. Schescheth détournait la face pour se livrer à l'étude de la Mischnâ (sans se soucier de la lecture de la Loi), en disant: nous nous occupons de nos œuvres de prédilection (le Talmud), et eux des leurs.

R. Houna bar-Juda dit encore : L'homme doit toujours s'arranger de façon à terminer la lecture d'une section de la Loi avec le public, en récitant deux fois le texte hébreu et une fois la traduction chaldéenne, et même pour les moindres termes (intraduisibles), tels que ceux d'Atharoth et de Dibon (Nombres, xxxii, 3); car celui qui agit ainsi aura de longues années. R. Bivi bar-Abayé pensait qu'il fallait achever les sections de toute l'année la veille du *Kippour*. Hiya bar-R. Mediphté enseigna à ce propos : *S'il est dit vous affligerez vos âmes, le neuf du mois, au soir* (Lévitique, xxiii, 32), cela ne signifie pas qu'on jeûne le neuf, puisque le jeûne est fixé au dix, mais que l'action de manger et de boire est, à titre de préparation, aussi estimée par Dieu que si l'on jeûnait dès le neuvième jour. Est-ce à dire qu'on peut avancer l'ordre des sections? Non, répondit un vieillard, on ne doit ni l'avancer ni le reculer. C'est ce que disait R. Josué ben-Lévi à ses fils : Terminez la lecture des sections en même temps que le public, en lisant deux fois le texte hébreu et une fois le chaldéen. Il leur recommandait en outre de tenir compte de tous les nerfs en égorgeant de la volaille selon le rite mosaïque, conformément à l'avis de R. Juda, et d'avoir des égards pour le vieillard qui, par suite de maladie ou d'inquiétude, a oublié ses études, de même qu'on conservait dans l'arche sainte, outre les tables de la Loi, les morceaux des premières tables, pour les respecter. Raba dit à ses fils : Lorsque vous découpez de la viande, ne le faites pas sur la main, soit à cause du danger de se couper, soit à cause de la détérioration des mets qui en résulte; ne vous asseyez pas sur des sophas araméens et ne passez pas derrière la synagogue lorsque le public prie. Cette défense de se reposer sur des sophas araméens signifie, selon les uns, qu'on ne doit pas se coucher sans avoir lu le *schema'* (à la mode araméenne), selon d'autres, qu'on ne doit pas épouser une prosélyte, et, selon d'autres enfin, il s'agit de sophas réellement araméens, en souvenir du fait survenu à R. Papa : Il s'était rendu auprès d'une Araméenne; elle lui présenta un sopha en l'invitant à s'asseoir. Je ne m'asseyerai, dit-il, que lorsque tu auras soulevé ce sopha. Lorsqu'elle le souleva, le rabbin y trouva un enfant décédé (de la mort duquel elle l'eût accusé). C'est depuis ce jour que les rabbins ont défendu qu'on s'asseye sur un sopha araméen. La défense de passer derrière une synagogue (comme si on l'évitait) pendant la prière publique est conforme à l'opinion de R. Josué ben-Lévi, qui exprime le même avis. Toutefois, dit Abayé, cela ne s'applique qu'au cas où il n'y a pas d'autre porte; mais s'il y en a une autre, cela ne fait rien

F. 8b.

d'y passer; ou cela s'applique au cas où il n'y a pas d'autre synagogue, ou au cas où il n'habite pas près de là, ou s'il ne va pas vite, ou s'il n'est pas revêtu des phylactères; mais, dans le cas de l'une de ces conditions, on ne tient pas compte de la défense (car alors le passage n'est pas une irrévérence). R. Akiba enseigna que, pour trois choses, il aimait les Mèdes : 1° lorsqu'ils découpent la viande, ils la posent sur la table; 2° lorsqu'ils veulent embrasser, ils baisent la main (en signe de distinction); et 3° lorsqu'ils se consultent, ils donnent le conseil dans les champs (où l'on ne puisse les écouter). C'est en effet, dit R. Ada bar-Ahaba, ce qu'indique ce verset (Genèse, XXXI, 4) : *Jacob envoya auprès de Rachel et de Léa et les fit venir aux champs, près de son troupeau.* Pour trois causes, dit R. Gamaliel, j'aime les Persans : ils sont modestes dans leurs repas, dans les endroits secrets et dans le commerce maritime; et le verset : *J'ai ordonné à ceux qui me sanctifient* (Isaïe, XIII, 3) se rapporte, selon R. Joseph, aux Persans, saints et préparés pour le purgatoire.

« R. Gamaliel dit, etc. »

R. Juda dit au nom de Samuel que cet avis sert de règle. R. Simon ben-Yochaï dit : Il arrive parfois à l'homme de lire deux fois de suite le *schema'* dans une nuit, une fois avant le lever de l'aurore et une fois après, et il a rempli ainsi le devoir de la récitation pour la nuit écoulée et pour le jour qui survient. Ces termes ne donnent-ils pas lieu à une objection? Parfois, dit-on, on lit deux fois le *schema'* à la nuit; il paraît donc qu'après le lever de l'aurore, c'est encore compté comme nuit, et comment dit-on ensuite qu'on a rempli également le devoir du jour? Est-ce donc considéré comme jour? Non, il fait bien encore nuit à ce moment; mais on l'appelle jour, parce que certaines gens sont déjà levés à cette heure. R. Acha bar-Ḥanina dit au nom de R. Josué ben-Lévi qu'on a admis comme règle l'avis de R. Simon ben-Yochaï. Il en est qui rapportent ce que dit R. Acha bar-Ḥanina à l'enseignement suivant de R. Simon ben-Yochaï, lequel s'exprime ainsi au nom de R. Akiba : Parfois l'homme lit le *schema'* deux fois de suite par jour, une fois avant que le soleil brille et une fois après, et il peut accomplir de cette façon deux devoirs religieux, l'un pour la récitation du jour et l'autre pour la nuit. Comment cela se peut-il? On vient de dire qu'on lit souvent le *schema'* deux fois par jour; il paraît donc qu'avant que le soleil brille, c'est déjà considéré comme le jour, et pourtant l'accomplissement de ce devoir compte pour la nuit. Est-ce donc en-
F. 9ᵃ. core la nuit à ce moment? Non, c'est certainement déjà le jour, mais on l'appelle parfois nuit, parce qu'il y a des gens qui dorment encore à cette heure. R. Acha bar-R. Ḥanina dit au nom de R. Josué ben-Lévi que l'avis de R. Simon, exprimé au nom de R. Akiba, sert de règle. Toutefois, ajoute R. Zeïra, si on lit

le *schema'* du soir à la fin de la nuit, au matin, il ne faut plus dire la formule de la bénédiction השכיבנו, *fais-nous dormir* (ce qui serait déplacé). Lorsque R. Isaac bar-Joseph arriva, il dit que l'avis de R. Acha bar-R. Hanina au nom de R. Josué ben-Lévi n'a pas été explicitement exprimé, mais déduit par syllogisme du fait suivant : Un couple de rabbins s'était endormi d'ivresse au festin de noce du fils de R. Josué ben-Lévi ; comme l'aurore était levée et qu'il paraissait être trop tard pour lire le *schema'*, on vint demander à R. Josué ben-Lévi ce qu'il fallait faire. — R. Simon mérite bien, répondit-il, qu'on s'en rapporte à lui dans un moment d'urgence (ce qui est bien l'avis de R. Acha bar-R. Ḥanina).

« Il arriva un jour à ses fils, etc. »

N'avaient-ils pas eu connaissance, jusqu'à ce jour, de l'opinion de leur père, pour qu'ils dussent attendre sa décision? Si; mais voici ce qu'ils lui dirent : Comme les rabbins ne sont pas de ton avis, admets-tu que la majorité l'emporte sur un seul individu? Ou bien les rabbins sont-ils de ton avis, et ne fixent-ils l'heure de minuit comme limite à la récitation que pour écarter l'homme du péché? En effet, répondit R. Gamaliel, les rabbins sont de mon avis et vous devez réciter le *schema'*, et la limite de minuit n'a été déterminée que par anticipation.

« Cette limite ne s'applique pas à cela seul, etc. »

Mais R. Gamaliel, qui n'admet pas la fixation de la limite à minuit, admet-il également l'extension de cette limite pour d'autres sujets? Voici ce que R. Gamaliel dit à ses fils : Même selon les rabbins, qui fixent minuit comme limite, le devoir du *schema'* peut s'accomplir jusqu'au matin ; et s'ils disent seulement jusqu'à minuit, c'est pour écarter l'homme du péché.

« La combustion des graisses, etc. »

Dans cette énumération, on ne compte pas la consommation de l'agneau pascal. Ne peut-on objecter que l'enseignement suivant semble contredire cela ? Les devoirs, est-il dit, de la lecture du *schema'* le soir, de la récitation du *Hallel* la nuit de Pâques et de la consommation de l'agneau pascal peuvent s'accomplir jusqu'à la levée de l'aurore. N'est-ce pas une contradiction avec notre Mischnâ? Non, répond R. Joseph : l'avis exprimé dans notre Mischnâ est de R. Éliézer ben-Azaria, et l'avis précité est de R. Akiba. Car on a interprété ainsi ce verset : *Mangez-en la chair cette nuit* (Exode, XII, 8) ; or, selon R. Éléazar ben-Azaria,

comme on a employé ici le terme de *nuit*, ainsi qu'au verset 12, *je passerai dans le pays d'Égypte cette nuit*, on en déduit que, dans l'un et l'autre cas, il s'agit de minuit. R. Akiba, au contraire, l'explique autrement : Comme il est dit : *vous le mangerez à la hâte* (11), cela suppose jusqu'au dernier moment de la nuit (où l'on est pressé). Mais alors, pourquoi spécifie-t-on la nuit? C'est pour ne pas laisser croire qu'on peut manger l'agneau pascal le jour, comme les sacrifices habituels. Il reste encore un point douteux : d'après R. Éliézer ben-Azaria, on comprend l'emploi du démonstratif הזה, *cette*, qui sert de base au syllogisme de comparaison pour fixer la limite de minuit; mais comment R. Akiba (qui ne l'admet pas) explique-t-il la présence de ce terme? C'est, dit-il, pour qu'on ne suppose pas que la durée de la consommation est de deux nuits; on aurait pu croire, comme l'agneau pascal fait partie d'une des saintetés légères, qu'à l'instar des sacrifices secondaires mangeables deux jours et une nuit, on le mangerait deux nuits et le jour formant intervalle; c'est pourquoi le verset dit nettement : *Cette nuit*, et aucune autre. Mais d'où R. Éliézer ben-Azaria déduit-il cette règle (puisqu'il rattache le terme *cette* à la limite de minuit)? Il la déduit de ces mots : *Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin.* Pourquoi R. Akiba ne tire-t-il pas la même déduction de ce verset? C'est que, selon lui, le mot *matin* pourrait signifier aussi le *second matin*, tandis que, selon R. Éliézer, cela indique le matin même après la nuit. Cette discussion est conforme à celle qui a lieu à propos de ce verset : *Là tu sacrifieras la Pâque, le soir, au coucher du soleil, à l'époque de ta sortie d'Égypte* (Deutéronome, xvi, 6); cela signifie, selon R. Éliézer, qu'on l'égorge *au soir*, qu'on le mange *depuis le coucher du soleil*, et qu'au matin, *à l'instant de la sortie d'Égypte*, on brûle les restes. R. Josué dit : Le soir, on l'égorge; au coucher du soleil, on mange, jusqu'au moment qui fut celui de la sortie d'Égypte. Tout le monde reconnaît, dit R. Aba, que la délivrance d'Israël en Égypte a eu lieu le soir, comme il est dit : *L'Éternel ton Dieu t'a fait sortir d'Égypte la nuit*, et ils sont sortis au jour, comme il est dit : *Le lendemain de la Pâque les enfants d'Israël sortirent la main haute*, ou en plein jour (Nombres, xxxiii, 3). Quel est donc le point en contestation? C'est de savoir qu'est-ce qu'on appelle l'instant de *hâte*. R. Éliézer ben-Azaria pense que les Égyptiens (frappés de plaies nombreuses) avaient hâte de laisser sortir les Israélites; selon R. Akiba, ces derniers étaient pressés de partir. On a enseigné de même que le verset où il est dit *l'Éternel ton Dieu t'a délivré de l'Égypte la nuit* ne veut pas dire qu'Israël soit sorti la nuit; ils sont sortis au jour, selon le verset précité des Nombres, mais on veut dire seulement que la délivrance a commencé le soir.

Parle donc, est-il dit, *aux oreilles du peuple*, etc. (Exode, xi, 2). Le mot נא, *donc*, dit R. Yana, indique la supplication, et voici ce que l'Éternel voulait dire à Moïse : Je te prie d'aller dire aux Israélites que je les engage à emprun-

ter aux Égyptiens des vases d'argent et d'or, afin que le juste (Abraham) voie se réaliser cette prédiction au complet : *Ils les assujettiront et les tourmenteront* d'abord, *mais ensuite ils sortiront avec de grandes richesses* (Genèse, xvi, 13), tandis qu'Israël ne demandait qu'à sortir sain et sauf. On peut comparer ce fait à un prisonnier auquel on dirait : Demain on te délivrera de la captivité et l'on te donnera encore beaucoup d'argent. — Je vous en supplie, répondrait-il, faites-moi sortir de suite et ne me donnez rien. Le terme biblique, dit R. Amé, qui exprime l'emprunt fait aux Égyptiens, prouve qu'il s'est effectué malgré eux, soit en dépit des Égyptiens, soit en dépit d'Israël. Selon certains avis, c'était en dépit des Égyptiens, conformément à ce verset (Psaume LXVIII, 13) : *Celle qui demeurait dans la maison a partagé ses dépouilles.* Selon d'autres, c'était en dépit des Israélites, qui craignaient d'être chargés. Puis il est dit (Exode, XII, 36) : *Et l'Éternel avait fait trouver grâce au peuple auprès des Égyptiens;* cela prouve, dit R. Amé, qu'ils tombèrent comme dans un piége, où il n'y a même pas de blé pour attirer les oiseaux. Resch Lakisch les considère comme un filet sans poissons. — Par les mots *je suis celui qui est* (Exode, III, 14), Dieu voulait dire à Moïse : je suis avec Israël pendant l'esclavage actuel, comme je veillerai sur lui pendant les captivités futures. — Maître de l'univers, répondit Moïse, n'est-ce pas assez lorsque le malheur arrive? Pourquoi le prédire? — Aussi, dit l'Éternel, dis-leur : *Celui qui est m'a envoyé vers vous.* F. 9b.

Exauce-moi, est-il dit, *Éternel*, *exauce-moi* (I Rois, XVIII, 37). Pourquoi, demande R. Abaho, Élie a-t-il demandé deux fois à être exaucé? C'est qu'il a dit devant Dieu : Maître de l'univers, *exauce-moi*, en faisant descendre un feu céleste qui dévore tout ce qu'il y a sur l'autel; *exauce-moi* encore en détournant leur esprit mauvais, afin qu'ils ne disent pas : C'est de la sorcellerie, selon ces mots du verset (*ibid.*) : *Tu convertiras leur cœur.*

5 (2). A partir de quel moment lit-on le *schema'* du matin? Lorsqu'on peut distinguer le bleu d'avec le blanc, ou, selon R. Éliézer, le bleu du vert (ce qui est plus difficile). On termine cette prière lorsque le soleil rayonne, ou jusqu'à la troisième heure (9 heures) selon R. Josué, car c'est l'usage des princes de se lever à cette heure. La lecture faite après cette heure n'est cependant pas sans valeur; elle équivaut à une lecture ordinaire d'un passage de la Tôra.

Qu'entend-on par la distinction à établir entre le bleu et le blanc? Est-ce qu'il s'agit de distinguer un morceau de laine blanche d'un autre morceau bleu? Ce ne serait pas une limite suffisante, car cette distinction peut aussi s'établir

la nuit; c'est, au contraire, dans la même étoffe teinte qu'il s'agit de reconnaître le blanc au milieu du bleu. R. Meir dit comme limite qu'il faut pouvoir distinguer un loup d'un chien; ou, selon R. Akiba, il faut pouvoir distinguer un âne d'un mulet; selon d'autres, enfin, il faut savoir reconnaître son prochain en le voyant à quatre coudées de distance. Cet avis sert de règle, dit R. Houna. Abayé suit cette opinion pour l'instant de la mise des phylactères; mais pour la lecture du *schema'*, on suit l'usage des gens zélés, qui, selon R. Yochanan, la terminaient avec les premiers rayons du soleil. On a déjà enseigné que cette coutume était pratiquée afin que la formule de délivrance (accomplie le matin) fût rapprochée de la prière *'amida*, qui, de cette façon, se dira au jour.

R. Zeira demanda : Que signifie ce verset (Psaume LXXII, 5) : *On te respectera avec le lever du soleil et avant la lune pendant des générations?* C'est que, selon le témoignage de R. Juda ben-Éliakim au nom de la sainte communauté de Jérusalem, tout individu qui aura soin de faire suivre la prière de délivrance par celle de l'*'amida*, ne courra pas de danger pendant toute la journée. Est-ce bien vrai? demanda R. Zeira. Ne m'est-il pas arrivé, malgré ce soin, d'être endommagé? La perte que tu as subie, lui répondit-on, consistait à payer les droits dus au fisc; or c'est un payement inévitable pour voir, à ce propos, la face du roi; car R. Yochanan dit qu'on doit toujours s'efforcer de courir au-devant des rois d'Israël, et non-seulement au-devant d'eux, mais encore au-devant des rois de nations étrangères; car s'il a le bonheur d'arriver au Paradis, il verra combien les rois israélites sont supérieurs aux rois étrangers (quoique l'inverse ait lieu sur terre).

R. Élaa dit à Oula : Lorsque tu monteras en Palestine, informe-toi, je te prie, de la santé de mon frère R. Brouna, en présence de toute l'assemblée, car c'est un homme important qui se plaît à l'accomplissement des devoirs religieux. Comme il lui arriva une fois de rapprocher la formule de délivrance de celle de l'*'amida* (selon la coutume des gens les plus zélés), il ne cessa d'être joyeux toute la journée. Comment ce rapprochement a-t-il pu avoir lieu strictement? R. Yochanan ne prescrit-il pas de dire avant l'*'amida : Dieu ouvre mes lèvres* (Psaume LI, 17), et après : *Que les paroles de mes lèvres te soient agréables* (Psaume XIX, 15)? R. Éléazar répondit que cet avis (de séparation par les versets) s'applique à la prière du soir. Mais R. Yochanan n'a-t-il pas dit que, pour jouir de la vie à venir, il faut opérer ce rapprochement le soir? C'est peut-être alors à la prière de l'après-midi, répondit R. Éléazar, que s'applique cet avis (d'intercaler des versets). On peut même l'appliquer à toutes, dit R. Asché; car cette addition étant instituée à cette place par les rabbins, elle est considérée comme un prolongement de la prière (et non comme une interruption). S'il n'en était pas ainsi, comment se pourrait-il que le soir on intercalât la section *haschkibénou?* C'est que ladite section, une fois établie, est considérée comme

un prolongement de la formule de délivrance; il en est donc de même pour les versets relatifs à l'*'amida*. Il reste toutefois une objection à faire; les mots *que les paroles de mes lèvres te soient agréables*, placés par les rabbins à la fin, pourraient aussi bien, par leur signification, se rapporter à des paroles futures. Pourquoi alors ne pas les dire au commencement? C'est que, répond R. Juda fils de R. Simon ben-Pazi, comme David n'a dit ce verset qu'après dix-huit psaumes, les rabbins aussi n'en ont institué la lecture qu'après dix-huit bénédictions (ou *'amida*). N'est-ce pas à la fin du dix-neuvième psaume et non du dix-huitième? Cela revient au même, les deux premiers psaumes n'en forment qu'un; car c'est ainsi que le même auteur disait : David n'a chanté un *alleluia*, après avoir dit *cent trois* psaumes, que lorsqu'il vit la chute des impies, comme il est dit (CIV, 35) : *Les pécheurs seront exterminés de la terre et les impies n'existeront plus. Bénis l'Eternel, mon âme. Alleluia!* N'est-ce pas cent quatre au lieu de cent trois? Non, parce que les deux premiers psaumes n'en forment qu'un. En effet, dit R. Samuel ben-Nahmeni, toute section que David aimait commençait F. 10[a].
par le mot אשרי, *heureux*, et finissait de même. Voici un exemple où le psaume commence ainsi : *Heureux l'homme*, etc. (Psaume I, 1), et où il finit de même : *Heureux tous ceux qui se fient à lui* (II, 12).

Des brigands, qui se trouvaient dans le voisinage de R. Meir, le faisaient beaucoup souffrir. R. Meir sollicita la Providence contre eux pour qu'ils mourussent. A quoi penses-tu? lui dit sa femme Brouria. Est-ce parce qu'il est dit que les pécheurs disparaîtront de la terre (CIV, 35)? Cela se rapporte non aux pécheurs, mais aux péchés; et, d'ailleurs, l'attention doit se tourner sur la fin du verset, qui dit: *Les impies ne seront plus;* puisque, par la disparition des péchés, il n'y aura plus de malfaiteurs. Il vaut donc mieux que tu pries en leur faveur, pour que le repentir les touche.

Un Sadducéen[1] disait à Brouria : S'il est dit (Isaïe, LIV, 1): *Elle est joyeuse, la femme stérile privée d'enfants*, est-ce parce qu'elle n'a pas d'enfants qu'elle est joyeuse? — Sot, répondit-elle, examine la fin du verset, qui dit : *Les enfants de la femme abandonnée seront plus nombreux que ceux de l'épouse, dit l'Éternel.* Que signifie alors le commencement du verset? Chante[2], communauté d'Israël, qui ressembles à une femme stérile, en ce sens qu'elle n'a pas produit d'enfants pour l'enfer. — Le même Sadducéen disait à R. Abahou: Il est écrit (Psaume III) : *Chant de David, en fuyant devant son fils Absalon*, et il est dit (Psaume LVII) : *Cantique de David, en fuyant devant Saül, dans la caverne;* or, quel fait s'est accompli en premier lieu? Celui de la fuite devant Saül; pourquoi alors n'est-il pas énoncé en premier lieu? Cela paraît contradictoire, fut-il répondu, pour

[1] Ce terme est pris ici dans le sens d'hérétique et de renégat.

[2] Au traité *Yebamoth*, fol. 4[a], on attribue cette explication à R. Éléazar.

vous qui n'interprétez pas les rapprochements, mais non pour nous qui en tenons compte. Or, R. Yochanan fonde l'interprétation des rapprochements bibliques[1] sur ce verset (Psaume CXI, 8): ***Ils sont soutenus pour toujours et dans l'éternité; ils sont faits avec vérité et équité.*** Pourquoi la section d'Absalon est-elle rapprochée de celle de Gog et Magog? Pour que, si l'on parle de la rébellion d'un esclave contre son maître, on cite l'exemple de la révolte d'un fils contre son père (c'est aussi grave).

R. Yochanan dit au nom de R. Simon ben-Yochaï : Le verset suivant (Proverbes, XXXI, 26) : ***Elle a ouvert la bouche avec sagesse et elle a sur la langue une loi de grâce***, a été énoncé par Salomon, comme devant s'appliquer à son père David, qui a chanté Dieu dans les cinq mondes où il a résidé. Déjà, dans le sein de sa mère, il a chanté un cantique, comme il est dit (Psaume CIII, 1): ***Bénis l'Éternel, mon âme, et que toutes mes entrailles saluent son saint nom.*** En venant au monde, il aperçoit les étoiles et les planètes; il chante aussitôt et dit (*ibid.*): ***Bénissez Dieu, vous ses anges, héros de la force, qui accomplissez sa parole, qui écoutez la voix de son ordre, bénissez Dieu, toutes ses armées***, etc. En suçant le lait de sa mère, il aperçoit ses seins, et il chante en ces termes (*ibid.*) : ***Bénis l'Éternel, mon âme, et n'oublie pas tous ses bienfaits.*** Quels sont-ils? C'est, répondit R. Abahou, d'avoir placé les seins de la mère au siége de l'intelligence. Pourquoi? Pour que l'enfant, répondit R. Juda, ne voie pas la nudité (comme chez les femelles des animaux), ou, selon R. Matna, pour que l'allaitement n'ait pas lieu dans un endroit malpropre. Enfin, après avoir vu la chute des impies, il a de nouveau célébré Dieu en ces termes (Psaume CIV, 35): ***Les pécheurs disparaissent de la terre, et déjà les impies ne sont plus. Bénis l'Éternel, mon âme. Alleluia.*** En contemplant le jour de la mort, il a encore chanté ainsi (*ibid.*) : ***Bénis l'Éternel, mon âme. O Éternel, mon Dieu, tu es très-grand; tu es revêtu de majesté et de splendeur.*** Qu'est-ce qui prouve que ce verset s'applique au jour de la mort? C'est par la fin du sujet, répondit Raba bar-R. Schila, qu'on le voit, parce qu'il est dit: ***Si tu caches ta face, ils pâlissent; si tu retires ton souffle, ils expirent***, etc. R. Sime bar-Oukba, ou Mar Oukba, se trouvait souvent en présence de R. Simon ben-Pazi, et il exposait des sujets d'exégèse devant R. Josué ben-Lévi. Pourquoi est-il écrit, lui demanda-t-il: ***Bénis l'Éternel, mon âme, et que toutes mes entrailles saluent ton saint nom?*** C'est que, lui fut-il répondu, les voies de Dieu diffèrent de celles de l'homme : Si un mortel reproduit sur un mur l'image d'un être humain, il ne saurait lui communiquer le souffle vital, l'âme, les intestins, les entrailles, tandis que Dieu en a le pouvoir. Aussi Hanna a-t-elle dit (I Samuel, II, 2) : ***Il n'y a pas de saint comme l'Éternel, car il n'est nul autre que toi, et il n'est pas de rocher comme notre Dieu.*** Que signifie cette dernière expres-

[1] Tr. *Meghillâ*, fol. 14'.

sion? Il n'est pas de formateur comme notre Dieu. Que signifie l'expression : *Il n'est nul autre que toi?* R. Juda, fils de R. Menassia, répondit qu'il ne faut pas lire *il n'est nul autre que toi*, בלתך, mais *personne n'a le pouvoir de te fatiguer*, לבלותך; car Dieu diffère des hommes, en ce qu'eux se fatiguent de leurs travaux et que lui userait ses œuvres avant de se lasser. Voici, dit-il, ce que j'en pense : Les termes *bénis*, *mon âme*, cinq fois répétés, ont été dits par David à l'égard de l'Éternel et de l'âme qui émane de lui; de même que l'Éternel remplit tout l'univers, de même l'âme remplit tout le corps; de même que Dieu voit sans être vu, de même agit l'âme; de même que Dieu nourrit tout l'univers, de même l'âme entretient le corps; de même que l'Éternel est pur, de même l'âme est pure; et de même que Dieu se trouve au fond de tout, il en est de même du siége de l'âme. Donc, celle qui est pourvue de ces cinq qualités devra venir louer le Créateur, doué des mêmes qualités.

R. Hamnouna interprète le verset suivant (Ecclésiaste, VIII, 1) : *Qui ressemble au sage et qui sait l'explication des mots*, c'est-à-dire qui ressemble à Dieu pour savoir établir un choix entre deux justes, comme Ézéchias et Isaïe? Or, Ézéchias pria Isaïe de venir auprès de lui, comme on trouve qu'Élie se rendit chez Achab (I Rois, XVIII, 2) : *Élie alla chez Achab pour lui montrer*, etc. Isaïe répondit qu'Ézéchias vînt chez lui, ainsi qu'on trouve que Joram, fils d'Achab, alla vers Élisée (II Rois, III, 10). Que fit l'Éternel? Il suscita des douleurs à Ézéchias, de sorte qu'Isaïe vint le voir, comme il est dit (Isaïe, XXXVIII, 1) : *En ces jours, Ézéchias tomba mortellement malade. Le prophète Isaïe, fils d'Amots, vint auprès de lui et lui dit : Voici ce que Dieu Sebaôth m'a communiqué : donne tes ordres suprêmes à ta famille, car tu es près de mourir et tu ne vivras plus.* Que signifie l'expression redondante *tu es mort et tu ne vivras plus?* « Tu es mort ici-bas et tu n'auras pas de part à la vie future. — Pourquoi toute cette punition? demanda le roi. — Parce que tu ne t'es pas occupé du devoir de la génération, répondit le prophète. — C'est que, répliqua le roi, j'ai prévu à l'aide de l'esprit saint que j'aurai des fils indignes de naître. — Qu'as-tu à pénétrer les mystères divins? répondit le prophète. Accomplis ce qui est prescrit, et Dieu agira comme il lui plaît. — S'il en est ainsi, dit le roi, donne-moi ta fille; peut-être, en faveur de nos mérites réunis, Dieu me donnera-t-il des enfants convenables. — Il est trop tard, dit Isaïe, ta condamnation est prononcée. — Fils d'Amots, répondit-il, achève ta prophétie et sors. » Voici ce que j'ai appris par tradition de mon grand-père : Quand même la pointe d'une épée toucherait déjà la gorge d'un homme, celui-ci ne doit pas encore désespérer de l'assistance divine. C'est aussi ce qu'ont enseigné R. Yochanan et R. Éliézer, selon ce verset (Job, XIII, 15) : *Certes, bien qu'on me tue, j'espère en lui.* R. Yochanan dit que si même F. 10b.
l'interprète des songes prédit à quelqu'un qu'il mourra le lendemain, il ne doit pas moins prier Dieu de le sauver, comme il est dit (Ecclésiaste, V, 6) :

Ce sont un grand nombre de songes, de rêveries et de paroles vaines; crains seulement Dieu. Aussitôt, est-il dit, *Ézéchias tourna la face vers le mur*, קיר, *et invoqua* Dieu (Isaïe, XXXVIII, 2). Que signifie le mot קיר de ce verset? C'est, dit R. Simon ben-Lakisch, du fond du cœur, comme il est dit (Jérémie, IV, 19) : *Mes entrailles, mes entrailles, je supplie du fond du cœur*, etc. R. Lévi dit qu'il invoquait réellement en sa faveur *le mur*, en s'exprimant ainsi : Maître de l'univers, puisque tu as ressuscité le fils de la Sunamith qui n'a érigé qu'un mur, à plus forte raison me feras-tu grâce en faveur de mon grand-père Salomon, qui a couvert le sanctuaire tout entier d'or et d'argent. *Souviens-toi, je te prie, de ce que j'ai marché devant toi dans la voie de la vérité et avec un cœur sincère, et j'ai accompli ce qui est bien à tes yeux*. Quel est ce *bien accompli?* C'est, répond R. Juda au nom de Rab, d'avoir joint la formule de délivrance à la prière, ou selon R. Lévi, d'avoir enfoui le livre des médicaments.

On a enseigné à ce propos que le roi Ézéchias a accompli six actions, dont trois seulement ont été approuvées[1]. On l'a approuvé 1° d'avoir enfoui le livre des médicaments; 2° d'avoir renversé le serpent d'airain, érigé par Moïse au désert[2]; 3° d'avoir traîné les ossements de son père (Achas) sur un lit de cordes[3]. Voici les trois actions désapprouvées : 1° d'avoir bouché les eaux du fleuve Ghichon[4]; 2° d'avoir coupé les portes du temple (couvertes d'or) qu'il envoya au roi d'Assyrie[5], et 3° d'avoir redoublé, dans une année embolismique, le mois de nissan[6]. Mais Ézéchias ne savait-il pas qu'en vertu de ce verset (Exode, XII, 2) : *Ce mois sera pour vous le premier des mois*, on ne peut redoubler le mois de nissan? C'est que, fut-il répondu, le roi aura mal compris l'avis de Samuel, qui dit qu'on ne peut plus rendre l'année embolismique lorsqu'on en est au 30 d'adar, car ce jour compte déjà pour le mois de nissan; or, Ézéchias pensait sans doute qu'il ne faut pas avoir égard à cette considération que le 30 d'adar puisse devenir le 1er nissan (et il a cru, par conséquent, qu'il vaut mieux redoubler le mois suivant).

R. Yochanan dit au nom de R. Yossé ben-Zimra : Celui qui attribue une faveur à son propre mérite la verra attribuer à l'influence des autres; mais si on l'attribue à d'autres, le mérite en sera reporté sur vous. Moïse a invoqué le mérite d'autrui, lorsqu'il disait : *Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et d'Israël tes serviteurs* (Exode, XXXII, 13), et il a été exaucé pour son propre mérite, comme il est dit (Psaume CVI, 23) : *Il les eût exterminés, si Moïse son bien-aimé ne se*

[1] Tr. *Pesahim*, fol. 55a.
[2] Nomb. XXI, 9; comp. II Rois, XVIII, 4.
[3] II Chroniques, XXVIII, 27.
[4] II Chroniques, XXXII, 30.
[5] II Rois, XVIII, 16.
[6] L'intercalation a eu lieu après ce mois, d'après ce qu'il résulte du IIe livre des Chroniques, XXIX, 3, 17, et XXX, 2, plutôt que d'avoir lieu auparavant ou en adar, ainsi que le prescrit le Talmud Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 12b.

fût levé pour le retenir et pour détourner sa colère de la destruction. Ézéchias voulait faire valoir son propre mérite, et il dit : *Souviens-toi de ce que j'ai marché devant toi;* on fit ressortir, au contraire, le mérite d'autrui, comme il est dit (II Rois, XIX, 34) : *Je protégerai cette ville, afin de la sauver en ma faveur et en faveur de mon serviteur David.* C'est aussi conforme à l'avis de R. Josué ben-Lévi qui interprète les mots : *Voici, à cause de la paix, l'amertume me semble amère* (Isaïe, XXXVIII, 7); cela veut dire que, même lorsque Dieu envoya la paix à ce roi, il ressentit de l'amertume.

Il est dit : *Faisons-lui donc une petite chambre supérieure au mur* (II Rois, IV, 10). Rab et Samuel l'expliquent diversement : l'un dit que c'était d'abord une chambre haute sans plafond, qu'ils ont ensuite couverte; le second dit que c'était une longue galerie qu'ils ont divisée en deux. D'après ce dernier avis, on comprend l'emploi, dans le verset précité, du terme *mur* (servant de séparation); mais s'il s'agit d'une chambre haute, qu'y vient faire ce terme? Il sert à indiquer qu'on l'a couverte d'un toit. D'autre part, on peut raisonner à l'inverse; on comprend, s'il s'agit d'une chambre haute, l'emploi du terme עליה, *supérieure;* mais, s'il s'agit d'une galerie, que désigne-t-il? la meilleure des maisons[1]. — *Et mettons-lui là*, est-il dit ensuite, *un lit, une table, un siége et un chandelier.* Abayé ou R. Isaac dit à ce sujet : On peut, chez les étrangers, jouir de ce que l'on vous offre, en suivant l'exemple d'Élisée; on peut aussi refuser, comme fit Samuel de Ramah[2]. Aussi est-il dit : *Il retourna à Ramah, où se trouvait sa maison* (I Samuel, VII, 17); et, ajoute R. Yochanan, partout où il allait, il avait sa maison avec lui. — *Et elle dit à son mari : Je sais maintenant que c'est un homme divin et saint.* Cela prouve, dit R. Yossé bar-R. Hanina, que la femme reconnaît mieux les étrangers que le mari. Comment savait-elle qu'il est saint? Rab et Samuel en expliquent la raison; c'est, dit l'un, parce qu'elle n'a pas vu de mouche passer sur sa table; selon l'autre, parce qu'après avoir étendu un drap de lin sur son lit, elle n'y a pas trouvé de tache. Lui était saint, dit R. Yossé bar-R. Hanina, mais son serviteur ne l'était pas, puisqu'il est dit : *Ghehazi s'approcha pour la pousser* (II Rois, IV, 9); c'est, dit R. Yossé bar-R. Hanina, qu'il voulut la saisir[3] par ses beautés plastiques (le sein). — *Il passe toujours*, תמיד, *près de nous*, dit encore la Bible. On conclut de l'expression תמיד, dit R. Yossé bar-R. Hanina au nom de R. Éliézer ben-Jacob, que si l'on héberge un savant dans sa maison et qu'on l'entretient, on a accompli une œuvre aussi importante que le sacrifice *quotidien*, תמיד. Le même auteur dit encore : Pour prier,

[1] Tr. *Nedarim*, fol. 38ᵃ et 56ᵇ.

[2] C'est-à-dire, dans l'un et l'autre cas, ce n'est ni de la présomption, ni de l'inimitié.

[3] Jeu de mots entre les expressions *saisir* et *beauté*, qui sont homonymes en hébreu.

on ne doit pas se tenir dans un endroit élevé, mais dans un autre inférieur, selon ce verset : *Des profondeurs, je t'invoque, Éternel* (Psaume cxxx, 1). De même on a enseigné qu'on ne doit pas se tenir, pour prier, sur son siége, ou sur une échelle, ou sur une hauteur quelconque, mais dans une cavité; car, conformément au verset précité, il n'y a pas d'élévation possible à l'égard de Dieu. Et il est dit encore (cii, 1) : *Prière du pauvre qui s'enveloppe en signe d'humilité.* Cet auteur dit aussi qu'on doit joindre les piedś en priant, parce qu'il est dit des anges (Ézéchiel, i, 7) : *Et leurs pieds étaient droits.* Il dit encore, s'il est écrit (Lévitique, xix, 26) : *Vous ne mangerez pas près du sang*, cela signifie : vous ne devez pas manger avant d'avoir prié pour votre sang (pour votre vie); selon d'autres, il veut dire que l'action de manger et de boire avant la prière est blâmée par la Bible en ces termes : *Et moi, tu m'as rejeté derrière ton corps* (II Rois, xiv, 9), par suite de ton orgueil; et, ajoute le Très-Saint, après avoir repu son ventre, il prétend assumer sur lui le joug céleste!

« R. Josué dit : Jusqu'à la troisième heure. »

Cet avis sert de règle, dit R. Juda au nom de Samuel. La lecture du *schema'* faite après cela n'a plus de valeur, mais elle n'est pas nuisible. Toutefois, ajoute R. Hisda au nom de Mar Oukba, il ne faut pas dire alors la première bénédiction, pour la création de la lumière. Est-ce bien ainsi qu'on doit agir ? N'a-t-on pas appris, au contraire, que la lecture du *schema'*, faite trop tard, équivaut à une simple lecture d'un passage de la Loi ? et cependant on récite les deux bénédictions d'avant et celle d'après. En effet, cette objection de R. Hisda est irréfutable. D'autres disent que R. Hisda prétendait, au nom de Mar Oukba, que dans une lecture tardive les bénédictions ne sont pas perdues. Donc il faut les réciter, et c'est aussi ce qu'on a admis ailleurs. R. Mani dit sur ce sujet : Celui qui lit le *schema'* à l'époque prescrite est supérieur à celui qui s'occupe de l'étude de la Loi, puisqu'on dit que la lecture tardive n'a qu'un intérêt secondaire, celui de l'étude.

6 (3). L'école de Schammaï dit : Le soir, chacun doit se coucher pour faire cette lecture, et le matin se tenir pour cela debout, car il est écrit (Deutéron. vi, 7) : « *En te couchant et en te levant.* » L'école d'Hillel dit : Chacun lit à volonté quelle que soit sa position, puisqu'il est dit (*ibid.*) : « *En parcourant ta route.* » Pourquoi est-il dit alors : « *En te couchant et en te levant?* » Cela signifie : Au moment où les hommes se couchent et lorsqu'ils se lèvent.

F. 11ᵃ. On comprend l'avis de Hillel, qui explique ses raisons et même celles de

Schammaï; mais pourquoi celui-ci ne se range-t-il pas à l'avis de Hillel? S'il en était ainsi, répond Schammaï, si l'on pouvait réciter le *schema'* dans toutes les situations, la Loi l'eût prescrit simplement au matin et au soir; en disant, au contraire, *en te couchant et en te levant*, on a voulu indiquer que la position respective est exigible. Mais comment Schammaï explique-t-il les mots *en parcourant le chemin*, sur lesquels se fonde Hillel? Ils impliquent, selon lui, une exception; comme on a enseigné que l'expression *en étant assis dans ta maison* implique l'exclusion de celui qui s'occupe d'un devoir religieux[1], de même l'expression *en parcourant le chemin* dispense le fiancé de la lecture du *schema'*. Aussi en déduit-on que celui qui épouse une vierge en est dispensé, mais non celui qui épouse une veuve[2]. Sur quoi se fonde le raisonnement qui prononce la dispense? Sur la comparaison avec le mot *chemin*, dit R. Papa; de même que le voyage est volontaire, de même, lorsqu'on se livre à toute occupation qui ne serait pas religieuse, on doit faire la lecture du *schema'*. En effet, si même en présence d'une occupation religieuse la Loi prescrivait aussi cette lecture, elle eût dit : *en étant assis* et *en marchant*. Si elle dit : en *te* couchant et quand *tu* marches, cela implique l'obligation de la lecture quand tu es assis ou que tu marches, dans *ton* intérêt; mais l'accomplissement d'un devoir religieux en dispense. S'il en est ainsi, pourquoi n'en est-on pas dispensé en épousant une veuve, aussi bien que pour une vierge? C'est que, dans ce dernier cas seul, le fiancé est préoccupé (*virginitatis causa*). Si c'est la préoccupation qui est un obstacle à la lecture du *schema'*, pourquoi ne pas en être aussi bien dispensé si l'on perd un vaisseau dans un naufrage? Et s'il en était ainsi, pourquoi R. Aba bar-Zabda dit-il au nom de Rab que l'homme en deuil est chargé de remplir tous les préceptes prescrits par la Loi, à l'exception de celui des phylactères, parce qu'il est dit qu'ils sont appelés *une glorification*, dans ce verset (Ézéchiel, XXIV, 17) : *Ta splendeur est attachée sur toi?* C'est que, dans ce cas (de deuil), la préoccupation a un but religieux (la mémoire du défunt), tandis qu'ici, en cas de perte matérielle, la préoccupation est volontaire. Et comment Schammaï, pour justifier son avis, répondit-il à cette objection? Il tire parti de ladite expression pour dispenser de la lecture ceux qui sont envoyés dans un but religieux, ce qui, pour Hillel, va sans dire; donc on le lit même en route.

Un jour, il arriva à R. Ismaël et à R. Éliézer ben-Azaria d'être attablés ensemble; le premier était couché, le second debout[3]. Lorsque l'instant du *schema'* du soir arriva, R. Éliézer se pencha (selon l'avis de Schammaï), et R. Ismaël

[1] Plus loin, fol. 15ᵃ, et traité *Soucca*, fol. 25ᵃ.

[2] Voir au Talmud de Jérusalem, même traité, ch. II, § 6.

[3] Le même fait est rapporté au Talmud de Jérusalem, sur ce paragraphe de la Mischnâ, d'une manière inverse.

se tint debout. R. Éliézer ben-Azaria lui dit : Mon frère Ismaël, je vais te dire à quoi cette conduite ressemble, à l'action de celui qui, étant complimenté sur sa longue barbe, irait la faire raser. De même, pendant que j'étais debout, tu t'es penché, et maintenant que je me penche, dans un but religieux, tu te lèves. — Moi, lui répondit-il, j'ai agi comme Hillel (qui autorise toutes les positions), et toi, tu t'es conformé à l'avis de Schammaï; en outre, j'ai craint que les disciples, en me voyant, n'établissent comme règle fixe l'avis de Schammaï servant d'exemple. Ce surcroît de raison a pour but de dire ceci : Si l'on admet que Hillel permet aussi qu'on soit penché, c'est vrai au cas où l'on est penché d'avance; mais, dans le cas présent, comme tu te trouvais jusque-là debout, et qu'ensuite tu t'es spécialement penché, on aurait pu en conclure qu'il faut suivre l'avis de Schammaï (voilà pourquoi j'ai fait l'inverse). R. Ézéchiel enseigne qu'il importe peu d'agir comme Schammaï ou comme Hillel. R. Joseph dit que celui qui agit selon l'avis de Schammaï n'a pour ainsi dire rien fait, et il se fonde sur l'enseignement suivant : Celui qui, pendant la fête des Tabernacles[1], prend ses repas en ayant la tête et la grande partie du corps sous la tente, et la table dans la maison, n'a pas suffisamment accompli son devoir selon Schammaï; mais cela suffit selon Hillel. Les disciples de Hillel dirent alors à ceux de Schammaï : Nos anciens condisciples sont allés avec les vôtres rendre visite à R. Yochanan ben-Haḥoranith, et bien qu'il se trouvât dans la position qu'on vient de décrire, personne ne lui dit rien. Ceci, répliqua l'école de Schammaï, n'est pas une preuve contraire à notre avis, puisqu'on lui a dit effectivement que s'il avait pris cette habitude, il n'eût jamais accompli le devoir de la *Souccâ*. R. Naḥman bar-Isaac dit que celui qui agit comme Schammaï mérite la mort, comme le raconte la Mischnâ : R. Tarphon dit : Je me suis trouvé en route, et, m'étant penché pour lire le *schema'*, selon l'avis de Schammaï, j'ai couru le danger d'être tué par des brigands. Tu le méritais, lui fut-il répondu, pour avoir transgressé l'avis de Hillel.

7. Je me suis trouvé en route, dit R. Tarphon; et, m'étant penché pour faire la lecture, selon l'avis de Schammaï, j'ai couru le danger d'être pris par les brigands (ne les ayant pas vus à temps) : Tu méritais d'être puni, lui fut-il répondu, pour n'avoir pas suivi l'opinion de Hillel.

8 (4). Le matin, on dit deux bénédictions avant le *schema'* et une après cette prière; le soir, il est précédé et suivi de deux bénédic-

[1] Pendant cette fête de סוכות, on doit habiter et manger sous une tente spéciale à la solennité.

tions; que l'une soit longue et l'autre courte; dès qu'il est ordonné une prière longue, il n'est pas permis d'en dire une courte, ni de faire l'inverse; lorsqu'on doit la terminer par la formule de clôture (*sois loué, Éternel*, etc.), il n'est pas permis de supprimer cette formule, et *vice versa*.

Quelle est la bénédiction du matin avant le *schema'?* C'est, répondit R. Jacob au nom de R. Oschia, la formule commençant par les mots : *Il forme la lumière et crée les ténèbres* (Isaïe, XLV, 7). Pourquoi ne pas dire : «Il forme la lumière et crée l'éclat?» C'est qu'on emploie les expressions textuelles du verset. S'il en était ainsi, on devrait dire: «Il constitue la paix et crée *le mal.*» Or, au lieu de cela on dit : «Il crée le tout,» afin de se servir d'un langage plus convenable; de même, au commencement, pourquoi ne pas remplacer le mot *ténèbres* par le mot *éclat?* C'est, répondit Rabba, afin de rappeler la qualité du jour pendant la nuit et celle de la nuit pendant le jour. Cette remarque est fondée, pour le matin, sur les mots *il crée les ténèbres;* mais où trouve-t-on que la nuit on mentionne la qualité du jour? Dans ces mots, répond Abayé : «Il fait venir la lumière après les ténèbres et les ténèbres après la lumière.» Comment commence la seconde bénédiction? Par les mots *un grand amour*, répond R. Juda au nom de Samuel. C'est aussi l'avis exprimé par R. Éliézer à son fils R. Pedath. On a aussi enseigné que c'est là la formule à dire, et non celle qui est rédigée en ces termes : «Tu as aimé Israël d'un amour éternel» (et qu'on dit le soir). Les rabbins, au contraire, disent cette dernière formule en vertu de ce verset (Jérémie, XXXI, 3) : *Je t'ai aimé d'un amour éternel; c'est pourquoi je t'ai enchaîné par la faveur*. F. 11b.

R. Juda dit aussi au nom de Samuel : Si l'on s'est levé pour étudier la Loi, avant la lecture du *schema'*, il faut réciter la bénédiction des études; mais on en est dispensé, après cette lecture, par suite de celle qui accompagne le *schema'*. En général, dit R. Houna, pour l'étude de la Bible, il faut réciter la bénédiction et non pour celle du *Midrasch* (exégèse); R. Éliézer dit qu'il faut réciter la bénédiction pour ces deux sujets, mais non pour la Mischnâ; R. Yochanan la prescrit même pour la Mischnâ, et Raba aussi pour le Talmud. En effet, dit R. Ḥiya bar-Asche, bien souvent il m'est arrivé de me mettre à étudier un chapitre dans les livres de Rab; dans ce cas, il se levait au préalable, se lavait les mains, disait la bénédiction et nous exposait le sujet de l'étude. Quelle est la formule? Voici, dit R. Juda au nom de Samuel : «Béni soit celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de nous occuper de sujets bibliques.» R. Yochanan la terminait comme suit : «Rends agréables, Éternel notre Dieu, les paroles de ta Loi dans notre bouche et dans celle de ton peuple d'Israël. Nous et notre postérité et les descendants de ton

peuple d'Israël, nous reconnaîtrons tous ton nom et nous serons occupés de ta Loi. Sois loué, Éternel, qui enseignes la Loi à ton peuple d'Israël.» R. Hamnouna ajoutait encore les mots : «Qui nous a préférés entre tous les peuples et nous a donné sa Loi; sois loué, Éternel, toi qui donnes la Loi.» C'est là, selon R. Hamnouna, la meilleure des bénédictions; aussi faut-il la dire à chaque reprise.

On a enseigné ailleurs[1] : Le préposé au service du temple ordonnait de faire une bénédiction, et on la récitait; puis on lisait les dix commandements, les trois sections du *schema'*, et le peuple récitait trois bénédictions, celle qui suit le *schema'*, commençant par les mots *il est véridique et stable*, la formule du culte ('abôda) et la bénédiction des cohanim; le samedi on ajoutait une prière en faveur de la garde hebdomadaire qui quittait le service sacré. Quelle est la bénédiction que le préposé faisait dire avant tout? — Cette question fut renouvelée plus tard (aux savants de Jérusalem) par R. Aba et R. Yossé bar-Aba lorsqu'ils s'y trouvèrent; mais ils n'eurent pas de solution. Ils s'adressèrent ensuite à R. Matna, qui ne sut quoi leur répondre. Ils allèrent demander aussi conseil à R. Juda qui leur dit que, selon Samuel, c'est la bénédiction commençant par les mots *un grand amour* (deuxième bénédiction avant le *schema'* du matin). Selon R. Zerika, au nom de R. Amé ou de R. Simon ben-Lakisch, on disait la bénédiction pour la création de la lumière (première). Lorsque R. Isaac bar-Joseph survint, il dit que l'avis de R. Zerika n'a pas été exprimé explicitement, mais par déduction implicite (tirée du principe général suivant, émis par R. Simon). En effet, dit-il, cette opinion, qu'on disait une bénédiction, prouve que l'omission de l'une de ces formules n'altère en rien la récitation de l'autre; car si l'on avait réellement précisé la bénédiction à dire et qu'on eût désigné la première, ou la création du jour[2], il serait juste de dire que les bénédictions n'offrent pas d'obstacle les unes aux autres[3], puisqu'on ne dit pas la seconde, commen-
F. 12a. çant par les mots *avec un grand amour*. Mais si l'on admet que la prière ordonnée par le chef de l'assemblée est la seconde, qu'est-ce qui prouve que l'ordre des bénédictions n'est pas rigoureux? Peut-être ne disait-on pas la première parce que le moment de sa récitation n'était pas encore arrivé et qu'on la récitait plus tard; mais quelle doit être la règle générale? Car, en règle générale, on devait dire la seconde, sauf à dire en son temps la première; que signifie donc l'expression : Les bénédictions n'offrent pas d'obstacle l'une à l'autre? C'est l'ordre de ces formules qui peut être interverti.

[1] Tr. *Pesahim* du Talmud de Babylone; tr. *Tamid*, ch. v, § 1, fol. 32^b.

[2] On ne peut naturellement réciter cette formule du rituel que lorsque le jour est apparu. — [3] C'est-à-dire, l'ordre auquel il faut avoir égard dans la récitation des bénédictions n'est pas absolu.

On lit ensuite, est-il dit, le Décalogue, les trois sections du *schema'*, la formule qui le suit, commençant par les mots *il est véritable et stable*, la formule du culte, et la bénédiction des sacerdotes. R. Juda dit, au nom de Samuel, qu'aux frontières de la Palestine on a voulu suivre le même programme dans les prières; mais on a dû le modifier à cause des objections que les hérétiques ont prétendu en tirer contre la révélation[1]. On a enseigné de même que R. Nathan émettait cet avis par les mêmes raisons. Raba bar-Hana a voulu l'établir à Soura; R. Hisda lui répondit que cela avait déjà été aboli; de même, Amémar voulut l'établir à Nehardea, où R. Asche lui répondit également que la suppression avait déjà été faite.

Le samedi, est-il dit encore, on ajoutait une bénédiction en faveur de la garde hebdomadaire qui quittait le service sacré. Quelle était cette bénédiction? La section des gardes qui sortait disait, selon R. Ḥelbo, à celle qui entrait : « Que celui dont le nom réside en cette maison fasse régner parmi vous l'amour, la fraternité, la paix et la concorde. »

« Lorsqu'on a dit de prolonger, il n'est pas permis de faire l'inverse. »

Il est certain que si l'on prend un verre de vin en main et que, s'imaginant avoir un verre de liqueur, on commence par vouloir réciter la formule qui s'y rapporte et qu'on termine par celle du vin, le devoir est accompli; car, même en disant la première (*tout a été créé par sa parole*), cela eût au besoin suffi, puisqu'elle peut s'appliquer à toutes espèces de boissons. Mais comment faire au cas où, ayant en main un verre de liqueur et croyant avoir du vin, on commence avec l'intention de bénir le vin et on finit par la formule des liqueurs? Se rapporte-t-on, en ce cas, au principe de la bénédiction (qui serait fausse), ou à la fin qui est juste? La réponse se déduit de l'exemple suivant : Si, le matin, on commence par la formule de la première prière du matin, et que, par erreur, on termine par la formule finale du soir, cela ne suffit pas et il faut recommencer; au cas inverse, si l'on a commencé par la formule du soir, et terminé exactement par la formule finale du matin, cela suffit. Le soir, si l'on commence par la formule du soir et qu'on termine par la formule finale du matin, le devoir n'est pas accompli; mais si l'on a commencé par la formule du matin et qu'on termine exactement par celle du soir, cela suffit. Donc, en thèse générale, tout dépend de la fin.

Toutefois, dans la présente énumération, il peut y avoir une cause autre

[1] Ils croient devoir conclure de ce programme, que le Décalogue seul a été révélé sur le Sinaï et non le reste des lois mosaïques, puisqu'on les récite à part.

que celle de la formule finale; c'est qu'on est dispensé de recommencer au cas où l'on a terminé par les mots «béni soit celui qui forme les lumières» (ce qui constitue une prière suffisante, tandis qu'il n'en est pas de même pour les petites formules relatives aux boissons). On comprend cette distinction d'après Rab, qui dit que toute bénédiction, pour être valable, doit contenir la mention du nom divin; mais comme, d'après R. Yochanan, il faut aussi pour cela mentionner la royauté céleste, comment attribuer l'accomplissement du devoir à la formule finale seule, si elle ne contient pas la mention de la royauté? On peut y répondre par l'avis de Raba bar-Onla : Comme il s'agit de rappeler les qualités du jour pendant la nuit et celles de la nuit au jour, en bénissant, dès le principe, le nom divin et sa royauté, cela se rapporte aux deux formules. On peut déduire ce qui nous préoccupe de la fin dudit enseignement où il est dit qu'en thèse générale on se règle d'après la fin; or, que signifie ce terme de *thèse générale?* N'est-ce pas pour comprendre ce que nous avions dit (relativement à l'erreur entre le vin et les liqueurs)? Non, c'est pour y comprendre la bénédiction pour le pain et les dattes. Que faut-il entendre par là? Est-ce qu'il s'agit du cas où, ayant mangé du pain et croyant avoir pris des dattes, il commence la bénédiction pour celles-ci et finit par la formule du pain? Il va sans dire alors que c'est d'après la fin qu'on se règle. La mention est seulement nécessaire pour le cas où l'on a pris des dattes, et que, pensant manger du pain, on a récité la formule du pain qu'on a terminée exactement par celle des dattes; en ce cas, il est inutile de recommencer, car, au besoin, la formule du pain en eût aussi dispensé, parce que les dattes sont également nourrissantes.

Raba bar-Hinena le Vieux dit, au nom de Rab, qu'on n'a pas accompli son devoir si l'on ne dit pas, soir et matin, la formule de bénédiction qui suit le *schema'*, comme il est dit (Psaume XCII, 3) : *Pour raconter le matin tes faveurs et la nuit tes vérités.* Il dit aussi : Lorsqu'on prie, on courbe le genou au mot *baroukh* de l'*'amida* et l'on se redresse en prononçant le nom divin; Rab se fonde, dit Samuel, sur le verset (Psaume CXLVI, 8) : *L'Éternel redresse ceux qui sont courbés.* Mais n'est-il pas dit (Malakhi, II, 5) : *Devant mon nom il se prosterne?* c'est qu'il n'est pas dit *par mon nom* (en le prononçant), mais *devant lui* (c'est-à-dire auparavant, on se courbe). Samuel dit à Ḥiya bar-Rab : Bar-Ourian[1], viens, et je t'exposerai un sujet utile enseigné par ton père : On se courbe,
F. 12b. disait-il, pour le mot *baroukh*, et l'on se redresse pour le nom divin. R. Schescheth se courbait d'une pièce, mais il se redressait comme le serpent (c'est-à-dire en levant d'abord la tête). Ce Rabba disait encore : Toute l'année,

[1] Voir sur ce terme, qui signifie peut-être *savant*, tr. *Guittin*, fol. 62a, et tr. *Menaḥoth*, fol. 53a.

l'homme dit dans la prière de l'*amida* les formules «Dieu saint,» «roi qui aime la justice et l'équité;» mais aux dix jours de pénitence entre le jour de l'an et le jeûne de *Kippour*, on dit «roi saint» et «roi équitable.» R. Éliézer dit qu'au besoin la formule ordinaire suffit, selon ce verset (Isaïe, v, 16) : *L'Éternel Sebaoth s'est élevé par l'équité, et le Dieu saint a été sanctifié par la justice.* Or quand est-il élevé par l'équité? Pendant ces dix jours, et cependant on le nomme, dans le même verset, *Dieu saint* (cela prouve qu'on peut dire cette formule). En somme, que doit-on dire? Selon R. Joseph, «Dieu saint» et «roi qui aime la justice et l'équité;» selon Rabba «le roi saint» et «le roi de l'équité,» dernier avis qui sert de règle.

Le même auteur dit encore : Si l'on peut implorer la miséricorde en faveur de son prochain et qu'on ne le fasse pas, on est un malfaiteur, comme il est dit (I Samuel, xii, 23) : *Quant à moi, loin de moi de commettre envers Dieu le péché de cesser mes prières en votre faveur.* S'il s'agit, dit Rabba, d'un talmudiste, on doit implorer pour lui. Pourquoi? Est-ce parce qu'il est dit (I Samuel, xxii, 8) : *Personne de vous n'est touché de mon état et ne révèle rien à mes oreilles?* Ici, c'est différent, parce qu'il s'agit d'un roi. C'est donc de ce verset qu'on le déduit : *Et moi, lorsqu'ils souffraient, je revêtais un sac; j'affligeais mon âme par le jeûne; je priais toujours pour eux dans mon cœur* (Psaume xxxv, 13).

Il dit enfin : Celui qui, après avoir commis un péché, en a honte, reçoit le pardon de tous ses péchés, comme il est dit (Ézéchiel, xvi, 63) : *Afin que tu t'en souviennes et que tu sois honteuse et que tu n'aies plus la hardiesse d'ouvrir la bouche, à cause de ta confusion, après que j'aurai été apaisé envers toi, pour tout ce que tu auras fait, dit le Seigneur, l'Éternel.* Toutefois, comme ce verset parle de la honte publique, il se peut qu'il ne prouve rien. En voici donc un autre qui sert d'appui (I Samuel, xxviii, 15) : *Et Samuel dit à Saül : Pourquoi as-tu troublé mon repos, en me faisant monter? Et Saül répondit : Je suis très-inquiet, car les Philistins me font la guerre, et Dieu s'est retiré de moi, et il ne m'a plus répondu, ni par les prophètes, ni par les songes; c'est pourquoi je t'ai appelé, afin que tu me fasses entendre ce que j'aurai à faire.* Là on ne mentionne pas l'oracle par les *Ourim* et *Tummim;* c'est que le roi avait ruiné Nob, la ville des prêtres. Comment savait-il que le ciel l'avait abandonné? C'est qu'il est écrit (*ibid.* 19) : *Et Samuel dit à Saül : Demain, tu seras avec tes fils chez moi*, c'est-à-dire, selon R. Yochanan, dans mon enceinte[1]. Les rabbins se fondent sur ce verset (II Samuel, xxi, 6) : *Et nous les pendrons devant l'Éternel, au coteau de Saül, l'élu de l'Éternel.* Une voix céleste se fit entendre et répéta ces derniers mots : *Il est l'élu de l'Éternel* (sur le point de mourir).

R. Abahou ben-Zoutarti dit pour R. Juda bar-Zebida : On avait voulu d'abord

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 53[b].

introduire la section de Balak dans la lecture du *schema'*, et on ne l'a pas fait pour ne pas fatiguer le public. Et pourquoi avait-on eu en principe l'idée de l'y placer? Est-ce parce qu'il y est dit (Nombres, XXIII, 22): *Dieu qui les délivra de l'Égypte?* S'il en est ainsi, qu'on lise la section du prêt à intérêt, ou celle qui est relative aux poids, où il est aussi question de la sortie d'Égypte. C'est, selon R. Yossé bar-Abin, en vertu de ce verset (*ibid.* XXIV, 9): *Il s'agenouille, se couche comme le lion et la lionne; qui le ferait lever!* Pourquoi alors ne pas dire ce verset seul, sans rien y ajouter? C'est qu'on a enseigné qu'il faut diviser les sections comme l'a fait Moïse, et ne pas agir autrement[1]. Pourquoi a-t-on institué la lecture de la section des *tsitsith* (franges, Nombres, XV)? C'est, dit R. Juda bar-Ḥabiba, parce qu'on y trouve mentionnés cinq sujets: le précepte des *tsitsith*, la sortie d'Égypte, le joug céleste, l'hérésie, la pensée du mal, l'idolâtrie. On y trouve bien l'indication des trois premiers sujets: 1° dans les mots *vous le verrez et vous vous souviendrez de tous les préceptes divins* (39); 2° *ils se feront des tsitsith* (38); 3° *je vous ai tiré de l'Égypte pour que je sois votre Dieu; je suis l'Éternel votre Dieu* (41). Mais où est-il question de l'hérésie, de la pensée du mal et de l'idolâtrie? Lorsqu'il est dit: *après votre cœur*, on fait allusion à l'hérésie, comme il est dit (Psaume XIV, 1): *L'impie s'est dit en son cœur qu'il n'y a pas de Dieu.* Les mots *vers vos yeux* font allusion à la pensée du mal, conformément à ce verset (Juges, XIV, 3): *Samson dit à son père de lui choisir celle-ci pour sa femme, car elle plaisait à ses yeux;* et enfin l'expression *vous les suivez* indique (par l'identité des termes זנה) la pensée de l'idolâtrie, selon ce verset (*ibid.* VIII, 33): *Ils se livrèrent aux idoles de Baal.*

9 (5). On rappelle dans la prière du soir la sortie d'Égypte (Nombres, XV, 37). R. Éliézer ben-Azariâ dit: Je suis presque un septuagénaire, et je n'ai pu parvenir à faire réciter à la nuit la *Sortie d'Égypte*, que lorsque Ben-Zôma l'eut déduite de ces paroles (Deutéronome, XVI, 2): *Souviens-toi de l'instant où tu es sorti du pays d'Égypte, tous les jours de ta vie.* Les *jours de ta vie* représentent le jour (en général); l'addition du mot *tous* indique aussi les nuits. Selon les sages, les *jours de ta vie* représentent la vie actuelle, et le mot *tous* comprend les jours du Messie.

On a enseigné que Ben-Zôma disait aux sages: Au temps du Messie, Israël n'aura plus lieu de rappeler la sortie d'Égypte, parce qu'il est dit (Jérémie, XXIII, 7): *Voici, les jours viennent, dit l'Éternel, où l'on ne dira plus: Vive Dieu qui a*

[1] Tr. *Taanith*, fol. 27b; tr. *Meghillâ*, fol. 22a.

fait sortir les enfants d'Israël du pays d'Égypte. Mais on dira : Vive Dieu qui a fait remonter et qui a ramené la postérité d'Israël du Nord et de tous les pays où ils avaient été exilés. Cela ne veut pas dire, répliquèrent les sages, que le fait de la sortie d'Egypte sera annulé, mais seulement que la domination étrangère est le principal exil, tandis que la sortie d'Égypte n'en est que l'accessoire. Ainsi il est dit : *On ne t'appellera plus Jacob, mais ton nom sera Israël* (Genèse, xxxv, 10); on ne veut pas dire par là que le nom de Jacob sera anéanti, mais il sera ajouté à celui d'Israël, qui sera le principal. De même il est écrit (Isaïe, xliii, 18) : *Vous ne vous souvenez plus des choses passées, vous ne considérez plus ce qui s'est passé autrefois.* La première partie de ce verset se rapporte à la domination étrangère, et la seconde à l'esclavage d'Égypte. *Je vais faire une chose nouvelle*, est-il dit ensuite, *qui va éclore maintenant;* ceci, dit R. Joseph, fait allusion à la guerre de Gog et Magog. Pour mieux faire comprendre ce sujet, on l'a expliqué par un mythe : Un homme, en suivant son chemin, rencontre un loup; il échappe à ce danger et commence à raconter une histoire de loup. Puis il rencontre un lion auquel il échappe; il oublie alors l'histoire du loup pour raconter une histoire de lion. Enfin il rencontre un serpent auquel il échappe; il oublie les deux précédentes histoires pour raconter celle du serpent. Il en est de même pour Israël; les dernières tribulations ont fait oublier les premières.

Abram est le même nom qu'Abraham, c'est-à-dire qu'il était d'abord le père d'Aram, puis il est devenu le chef de toute la terre. Saraï ou Sara est le même nom; elle était d'abord maîtresse de sa nation, puis princesse sur tout le monde. Bar-Kapara a enseigné qu'en nommant Abraham du terme abrégé d'Abram, on transgresse le commandement suivant : *Ton nom sera Abraham* (Genèse, xvi, 5). Selon R. Éliézer, on transgresse même la défense négative, exprimée en ces mots : *On ne t'appellera pas Abram.* S'il en est ainsi, la même loi s'exerce-t-elle au sujet de Sarah? Dieu l'a prescrit à Abraham en ces termes : Tu n'appelleras plus ta femme Saraï, mais Sara. La même défense a-t-elle aussi lieu pour Jacob? Non, car la Bible même se sert encore de ce nom, comme il est écrit : *Dieu dit à Israël dans les visions de la nuit, et il dit Jacob, Jacob* (*ibid.* xlvi, 2). Mais, objecta R. Yossé bar-Abin ou R. Yossé bar-Zebida, n'est-il pas dit : *Tu es l'Éternel Dieu qui as choisi Abram* (Néhémie, ix, 7)? Ceci, fut-il répondu, est différent, en ce que le prophète loue l'Éternel d'avoir choisi *Abram* dès le principe (avant qu'il soit *Abraham*).

CHAPITRE II.

---

1. Si quelqu'un étudie le passage du *schema'* dans le Pentateuque et qu'arrive l'instant de la récitation, il suffira d'y appliquer son attention (à titre de culte); au cas contraire, cette lecture ne suffit pas. Entre les chapitres, on peut le premier saluer les personnes qu'il faut honorer et l'on peut répondre aux saluts; au milieu d'un chapitre, on ne doit saluer ni répondre qu'en cas de crainte ou de danger. C'est l'avis de R. Meir. R. Juda dit : Si l'on est au milieu, on adresse le salut en cas de danger, et, pour faire honneur à quelqu'un, l'on répond seulement; mais, entre les chapitres, on salue pour faire honneur et l'on répond à tout le monde.

2. Voici ce qu'on appelle les interstices des chapitres : entre la première et la seconde bénédiction, entre la seconde et le *schema'*, entre chacune des trois sections du *schema'*, entre celui-ci et la bénédiction suivante; R. Juda défend l'interruption entre la troisième section et la bénédiction qui suit.

3. Pourquoi, demande R. Josué ben-Korḥa, les sections sont-elles ainsi disposées? Pour qu'on fasse d'abord profession de foi, puis acte d'adhésion aux préceptes de la Loi. Le passage (des Nombres) qui forme la troisième section (quoique antérieur) est placé en dernier lieu, parce qu'il ne s'applique qu'au jour, tandis que la seconde n'a pas de limite.

Ne résulte-t-il pas (du commencement de la Mischnâ) que l'exercice des préceptes divins exige qu'on y applique toute son attention [1]? Non, il est dit seu-

[1] Cf. tr. *Sôta*, fol. 32[b]; tr. *Meghillâ*, fol. 17[a].

lement qu'il faut s'appliquer à la lecture, ce qui a eu lieu effectivement, sans qu'il soit indispensable de songer au sens du *schema'*, et l'on en excepte celui qui parcourt le texte pour en corriger les fautes (et ne le lit pas officiellement).

La lecture d'office du *schema'*[1], selon l'enseignement des rabbins, doit se faire d'après le texte original (en hébreu). C'est l'avis de Rabbi; mais selon les sages, elle peut se faire en toute langue. Le premier se fonde sur l'expression והיו : *Que ces préceptes soient* (Deutéronome, VI, 6), c'est-à-dire qu'ils conservent leur forme primitive. Les sages, au contraire, invoquent en faveur de leur avis le terme *schema'*, *entends*, c'est-à-dire quelle que soit la langue qu'on comprend. Quant à Rabbi, il applique ce terme à une autre règle, à savoir qu'il faut que l'oreille perçoive ce que disent les lèvres, ce qui n'est pas exigible selon les sages. Ceux-ci, de leur côté, se fondent sur l'expression *qu'ils soient* pour interdire la lecture au rebours; tandis que Rabbi conclut cette interdiction de ce qu'il est dit «ces mots» (et non : les mots, c'est-à-dire dans ce même ordre), ce dont les sages ne déduisent rien. Il paraît que, selon Rabbi, toute la Loi peut se dire en une langue quelconque; sans quoi, si elle ne pouvait se dire qu'en hébreu, à quoi bon serait-il dit (spécialement pour le *schema'*) : *Qu'ils soient* (tels)? Il a fallu cette recommandation pour qu'on ne déduise pas l'inverse du terme *entends* (en une langue quelconque). De même, il semble que, selon les rabbins, toute la Loi ne doit être dite qu'en hébreu; sans quoi, si elle pouvait être récitée en une langue quelconque, qu'y a-t-il à déduire (spécialement) du terme *entends?* Il en faut conclure qu'il n'y a pas lieu d'attribuer à l'expression *qu'ils soient* l'avis de Rabbi (que l'audition importe le plus).

Les sages ont donc enseigné ceci : On déduit des mots *qu'ils soient* qu'il ne faut pas lire à rebours, et de l'expression *ces préceptes sur ton cœur*, que l'attention soutenue est seulement exigible jusqu'à ces mots. C'est l'avis de R. Éliézer. Selon R. Akiba, elle est exigible pour toute la section, en vertu de ces mots *que je t'ordonne aujourd'hui* (c'est-à-dire ci-après). Et Raba, petit-fils de Hana, F. 13b. dit au nom de R. Yochanan que cet avis sert de règle. Selon d'autres, cet énoncé de Raba se rapporte à ce qui suit; car on a enseigné que celui qui lit le *schema'* doit y appliquer son attention. Selon R. Acha, au nom de R. Juda, il suffit d'appliquer l'attention au premier chapitre. Et c'est ce dernier avis qui est confirmé par Rabba. On a enseigné, en outre : Les mots *qu'ils soient* indiquent qu'il ne faut pas lire à rebours; jusqu'aux mots *sur ton cœur*, il faut, selon R. Zoutra, appliquer son attention; mais, quant à la suite, il suffit de la lire. C'est l'inverse, selon R. Josias : la simple lecture suffit jusqu'à ce point, et l'attention est exigible à partir de là[2]. Pourquoi selon le premier avis suffit-il

[1] Ce qui est contraire à l'opinion de Rabba (tr. *Rosch-haschanâ*, fol. 28a), selon lequel c'est inutile.

[2] On admet l'hypothèse que l'un des deux actes, soit l'attention, soit la lecture, suffit et dispense de l'autre.

de lire la suite? Est-ce parce qu'il est dit (dans la seconde section, Deutéronome, XI, 19): *Vous leur apprendrez à en parler?* Mais n'est-il pas dit aussi, dans la première section (VI, 7): *Tu en parleras* (donc ces mots ne sauraient indiquer que l'énonciation suffit)? En effet, on veut dire que le premier chapitre exige à la fois l'attention et la lecture, et que celle-ci suffit seule pour la suite. Les deux sont exigibles pour la première section, en vertu de ces mots: *Sur ton cœur* (par la pensée), *tu en parleras;* et si la même idée est exprimée dans la seconde section, elle fait allusion, selon R. Isaac, à la position des phylactères du bras droit (qu'on doit attacher à l'avant-bras), en face du cœur[1]. Il faut interpréter de même l'avis précité de R. Josias: pour le premier chapitre il exige les deux actes, en se fondant sur ce même verset; et, pour le second, l'application de l'attention suffit; car, selon lui, la même idée qui s'y trouve exprimée se rapporte à l'étude de la Loi, c'est-à-dire l'Éternel nous recommande d'enseigner la Loi aux enfants, afin qu'ils sachent la lire.

Le premier verset du *schema'*, selon un autre enseignement, exige toute l'attention; c'est l'avis de R. Meir, confirmé par Raba. Symachos nous apprend que celui qui s'arrête longtemps[2] sur le mot אחד (unique) jouira d'une longue vie; il faut appuyer, dit Acha bar-Jacob, sur la dernière lettre, et ne pas omettre le ח du milieu, dit R. Asché. R. Jérémie, se trouvant devant R. Chiya bar-Aba, remarqua qu'il s'arrêtait trop longtemps; il suffit, lui dit-il, que tu embrasses par la pensée le ciel, la terre et les quatre points cardinaux (où Dieu, partout présent, est unique).

Selon R. Nathan bar-Mar Oukba, au nom de R. Juda, il faut se tenir debout jusqu'aux mots *sur ton cœur* inclusivement; mais selon R. Yochanan, il faut se tenir dans cette position respectueuse pendant toute la première section. Il se conforme en cela à l'approbation analogue qu'il avait déjà exprimée ailleurs.

Le premier verset seul du *schema'* constituait, dit-on, toute la récitation faite par R. Juda Hanaci. Quand, demanda Rab à R. Chiya, ce R. Juda faisait-il la prière (puisque dès l'aurore il était occupé à instruire ses disciples)? C'est, grand prince[3], lui répondit-il, pendant qu'il se couvrait le visage de ses mains. Achevait-il plus tard cette récitation dont il n'avait dit que le premier verset? Non, d'après Bar-Kapara, et oui, d'après R. Simon bar-Rabbi. Le premier dit à l'autre: A mon avis, on s'explique que Rabbi ait fait répéter à ses élèves le passage contenant le récit de la sortie d'Égypte (ne l'ayant pas dit lui-même); mais à quoi bon cette répétition d'après ton avis? — Pour rappeler ce fait en temps opportun, répondit-il.

[1] Pour méditer sur l'unité de Dieu.

[2] Commentaire de *Siffri* sur *We-ethanan*, 35; tr. *Menahoth*, fol. 35[b].

[3] Sur ce terme, voir *Schabbath*, f. 36[b] et 29[a]; tr. *Nazir*, fol. 59[a].

Selon R. Ila, fils de R. Samuel bar-Marata, au nom de Rab, celui qui, après avoir récité le premier verset du *schema'*, est surpris par le sommeil, a pourtant accompli le devoir. R. Nachman recommandait à son serviteur Daru de le tenir éveillé, au risque de le tourmenter, pour le premier verset, mais pas davantage. C'est ainsi qu'agissait aussi le père de R. Joseph, nommé Raba (qui par faiblesse succombait au sommeil). On ne doit pas réciter le *schema'*, dit R. Joseph, lorsqu'on est couché sur le dos. Mais est-il même permis de dormir ainsi? R. Josué ben-Lévi n'a-t-il pas maudit celui qui restait dans cette posture orgueilleuse? C'est vrai, répondit-on; aussi doit-on se pencher un peu de côté, tandis que pour le *schema'*, cette légère inclinaison ne suffit pas; on n'a fait d'exception à cette règle qu'en faveur de R. Yochanan, eu égard à sa corpulence.

« Entre les sections on salue, etc. »

Dans quel cas peut-on alors répondre? Ce ne saurait être pour rendre honneur, puisque, en ce cas, il faut même adresser le premier le salut; donc, on s'informe de la santé de celui que l'on veut honorer, et l'on répond à chacun. Comment alors expliquer la fin de la Mischnâ? « Au milieu, dit-elle, on s'informe en cas de danger, et l'on répond. » Ce ne saurait être dans le même cas qu'il est prescrit de répondre, puisqu'alors il faut même s'informer le premier. Donc, c'est en cas d'honneur à rendre que l'on répond au milieu d'une section. Mais alors n'est-ce pas le même avis que celui de R. Juda? D'après son avis, est-il dit, on s'informe au milieu, en cas de danger, et l'on répond à celui que l'on veut honorer; entre les sections, on adresse le salut pour rendre honneur, et l'on répond à chacun (pourquoi alors ce second avis, si les deux sont conformes?). En effet, la phrase est elliptique et il faut la compléter ainsi : entre les sections, on adresse le salut pour rendre honneur, et à plus forte raison on répond; au milieu, on adresse le salut en cas de danger, et à plus forte raison on répond. Tel est l'avis de R. Meir. R. Juda exprime l'opinion précitée. On a F. 14a.
enseigné de même que si, pendant la lecture du *schema'*, on rencontre son maître ou un supérieur, on lui adresse le salut entre les sections pour lui rendre honneur, et à plus forte raison on répond; au milieu, on adresse le salut en cas de danger, et à plus forte raison on répond. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, on salue au milieu, en cas de danger, et l'on répond pour faire honneur; entre les sections, on salue celui qu'on veut honorer et l'on répond à chacun. Achi, qui étudiait chez R. Ḥiya, lui demanda : Peut-on s'interrompre pour le salut, au milieu de la lecture du *hallel* ou du récit d'Esther? Doit-on conclure l'affirmative par voie d'*a fortiori* du *schema'*, et dire : puisque pour celui-ci, quoique prescrit par la Loi de Moïse, il est permis de s'interrompre,

à plus forte raison est-ce permis pour des préceptes rabbiniques? ou bien la proclamation des miracles divins, faite par l'une de ces deux lectures, est-elle supérieure[1] au point de ne pas autoriser l'interruption? On peut s'interrompre, lui répondit-il. Aux jours de fête, dit Rabah, où l'on dit le *hallel* au complet[2], on peut s'interrompre entre les sections, non au milieu d'elles; et aux jours où on ne le dit qu'incomplétement, on peut s'interrompre même au milieu. Est-ce bien vrai? Rab bar-Scheba n'est-il pas arrivé chez Rebina en un tel jour, sans que Rebina se soit interrompu? C'est qu'il était supérieur au nouveau venu (et n'avait pas besoin de s'arrêter pour lui).

Aschian, qui étudiait chez R. Amé, lui demanda : Peut-on un jour de jeûne goûter aux mets, pour savoir s'ils sont bien cuits? Faut-il considérer que la nourriture seule est interdite en ce jour, et qu'on n'enfreint pas cette défense? Ou bien la jouissance qui a lieu en ce cas est-elle aussi interdite? — On peut y goûter, répondit-il, sans que le jeûne soit interrompu pour cela. On a enseigné cela également ailleurs, en disant que le goûter n'exige pas de bénédiction préalable, pourvu que, disent R. Amé et R. Assé, cela ne dépasse pas une certaine mesure (*loug*).

Rab dit que si l'on salue son prochain avant d'avoir prié Dieu, il semble qu'on l'adore au-dessus de tout, ainsi qu'il est dit (Isaïe, II, 22) : *Ne vous arrêtez pas à l'homme dont le souffle est dans les narines; car* במה *que peut-on en faire?* Or le mot במה, *que*, peut se traduire *autel;* et, ajoute Samuel, tu le considères comme un autel, au lieu de Dieu. Mais, objecta R. Scheschet, n'est-il pas dit qu'entre les sections on peut saluer et répondre? C'est, répliqua R. Aba, lorsqu'on se rencontre à la porte. Si, dit R. Yona au nom de R. Zeira, on se livre aux besoins de la vie avant la prière, cela équivaut à la même idolâtrie, ou du moins c'est un acte interdit, comme manque de respect. Ceci est conforme à l'avis de R. Idi bar-Abin, qui l'interdit au nom de R. Isaac bar-Aschian, en vertu de ce verset (Psaume LXXXV, 14) : *La justice* (ici la prière) *passera d'abord devant lui, puis il se mettra en route.* Le même rabbin dit que si l'on ne sort qu'après avoir prié, Dieu vous soutiendra dans les affaires profanes, en vertu du verset précité.

R. Yona dit encore au nom de R. Zeira[3], que celui qui pendant sept jours n'a pas eu de songe passe pour impie, selon ce verset (Proverbes, XIX, 23), ainsi interprété : *Celui qui passe sept nuits sans être visité* (par un rêve) *est un impie.* R. Acha, fils de R. Ḥiya bar-Raba, dit au contraire, au nom de R. Ḥiya et de R. Yochanan, que ce verset fait allusion à ceci : Celui qui pour se ras-

[1] Talmud Babli, traité *Schabbath*, fol. 23b.

[2] A partir du troisième jour de Pâques et aux Néoménies, on omet les psaumes CXV et CXVI en partie.

[3] Cf. plus loin, fol. 55b.

sasier de l'étude de la Loi passe la nuit, ne recevra pas l'annonce de mauvaises nouvelles.

« Voici ce qu'on appelle entre les sections, etc. »

R. Abahou dit au nom de R. Yochanan, que l'avis de R. Juda sert de règle, lorsqu'il dit qu'entre les mots *votre Dieu* et le commencement de la bénédiction qui suit il est interdit de s'interrompre. C'est que, dit-il, R. Juda se fonde sur ce verset : *L'Éternel Dieu de vérité* (Jérémie, x, 10, où les mots אלהים אמת sont aussi réunis). Faut-il redire le dernier mot (en commençant la bénédiction qui suit), ou non? Oui, dit R. Abahou au nom de R. Yochanan; non, dit Rabah. Comme ce dernier entendit quelqu'un répéter le mot אמת, il se moqua de lui, en disant : Il veut saisir toutes les *vérités*. A ce propos, R. Joseph vanta fort cet enseignement de R. Samuel bar-Juda qui dit : En Occident, on récite seulement à la prière du soir les premiers mots de la troisième section du *schema'* (en omettant tout ce qui est relatif aux *tsitsith* et inapplicable le soir), puis on passe à la fin. Mais est-ce bien, demanda Abayé, d'agir ainsi? R. Cahana n'a-t-il pas dit au nom de Rab, que si l'on a volontairement commencé cette section, il n'est plus permis de ne pas la dire en entier? et n'y a-t-il pas eu un commencement de récitation? C'est vrai, répondit R. Papa; mais en Occident on ne considère pas comme tels les premiers mots seuls. C'est pourquoi, dit Abayé, nous la commençons comme en Occident; puis, ayant commencé, nous l'achevons aussi, conformément à l'avis de R. Cahana au nom de Rab. Selon Ḥiya bar-Rab, on n'est tenu d'ajouter le mot אמת (*vérité*) que si l'on a achevé cette troisième section, Mais comment rappelle-t-on alors la sortie d'Égypte? Par la formule suivante : « Nous te rendons grâce, Éternel notre Dieu, de nous avoir fait sortir d'Égypte, de nous avoir rachetés de l'esclavage, d'avoir accompli pour nous des miracles et des merveilles sur mer, et nous te chanterons. » F. 14b.

« R. Josué ben-Korcha demanda : Qu'est-ce qui a motivé l'ordre des sections du *schema'?* »

R. Simon ben-Iochaï dit que cet ordre est justifié, car la première section nous dit d'apprendre les préceptes divins, et la seconde (allant plus loin) nous prescrit de les enseigner; enfin la troisième section nous exhorte à la pratique. Mais l'exercice de ces préceptes n'est-il pas aussi recommandé dans les deux premières sections? En effet, fut-il répondu, il y a les trois préceptes, d'apprendre, d'enseigner et de pratiquer; mais la deuxième section ne contient que deux exhortations, et enfin la troisième section ne parle que de l'exercice. En outre, selon R. Josué ben-Korcha, il s'agit d'abord de reconnaître l'existence de

Dieu et de ses attributs, puis seulement de s'engager à exécuter ses ordres. Un jour Rab, après s'être lavé les mains, se mit à réciter le *schema'*, puis à se revêtir des phylactères pour dire l'*'amida*. Comment se peut-il qu'il ait agi ainsi? N'a-t-on pas enseigné: Celui qui creuse une tombe latérale (dans un mur) pour un mort, est dispensé pendant ce temps de la lecture du *schema'*, de l'*'amida*, de la mise des phylactères, et, en général, de tous les préceptes divins; lorsque le moment de l'office est arrivé, on monte, on se lave les mains, on met les phylactères, on lit le *schema'* et l'on prie l'*'amida*. Et ce n'est pas à dire qu'il y ait une contradiction entre la première et la seconde partie de cet enseignement, dont la fin prescrit ce dont le commencement dispense; car dans la fin il s'agit de deux ouvriers travaillant ensemble et pouvant se relayer, tandis qu'au commencement il s'agit d'un seul. Mais en tout cas l'objection contre Rab subsiste (pourquoi récitait-il le *schema'* avant la mise des phylactères?). Rab, fut-il répondu, est de l'avis de R. Josué ben-Korcha, selon lequel il faut d'abord reconnaître l'existence de Dieu (par le *schema'*), puis pratiquer ses préceptes (par la mise des phylactères). Toutefois, fut-il objecté, R. Josué ben-Korcha n'exprime cet avis que pour régler l'ordre des lectures; mais où dit-il qu'elle doit même précéder l'acte des *tephilin?* De plus, est-il vrai qu'il soit de l'avis de R. Josué ben-Korcha? R. Ḥiya bar-Asché n'a-t-il pas dit[1] que, se trouvant maintes fois en présence de Rab, il le vit se laver, dire les bénédictions, apprendre une section de la Mischnâ, mettre les phylactères, puis seulement réciter le *schema'?* Et ce n'est pas à dire qu'il s'agisse d'un instant antérieur au moment de l'office, car, en ce cas, ce fait n'aurait rien d'étonnant, et le rabbin précité l'a raconté pour montrer qu'il faut prononcer la bénédiction même pour ces études. Quoi qu'il en soit, l'objection contre Rab subsiste (pourquoi a-t-il agi ainsi, contrairement à son habitude?). C'est, fut-il répondu, la faute du messager (comme il tardait à lui remettre les phylactères, Rab commença cette fois par le *schema'*).

Oula dit: Si l'on récite le *schema'* sans être revêtu de phylactères, il semble que l'on se rend à soi-même un faux témoignage (puisque l'on n'observe pas ce que l'on promet d'exécuter, à savoir de s'en revêtir). Selon R. Ḥiya bar-Aba, au nom de R. Yochanan, cela ressemble à l'offre d'un holocauste sans oblations, ou d'un sacrifice sans libations.

R. Yochanan dit: Pour faire convenablement acte d'adhésion à la Loi divine, on doit, aussitôt levé, se laver, mettre les phylactères, réciter le *schema'* et
F. 15ª. dire l'*'amida*. La suite de ces actes, selon R. Ḥiya bar-Aba au nom de R. Yochanan, équivaut à la construction d'un autel et à l'offre d'un sacrifice, comme il est dit (Psaume XXVI, 6): *Je me lave les mains avec pureté et je fais le tour de ton*

[1] Voir plus haut, fol. 11ᵇ.

autel, ô Éternel (comme si la seconde expression était en opposition avec la première). Ne semble-t-il pas résulter de ce verset, demanda Raba, qu'il s'agit d'un bain, pour qu'il y ait pureté complète? Sache, répondit Rebina, que d'après un avis venu de l'Occident, on peut, à défaut d'eau, s'essuyer les mains avec de la terre, ou après une pierre ou des cailloux. En effet, il n'est pas écrit: Je me lave *avec de l'eau*, mais avec *pureté*, c'est-à-dire quel que soit l'objet qui serve à purifier. Aussi R. Ḥiya désapprouvait-il celui qui retournait sur ses pas [1], pendant l'heure de la prière, pour avoir de l'eau. Toutefois, si l'on peut s'en passer pour le *schema'*, il y a lieu, pour l'*'amida*, de faire au besoin un chemin long comme une parasange. Et encore ne fait-on cette recommandation que s'il s'agit d'aller devant soi [2]; mais pour rétrograder, il ne faut même pas faire un mille, l'on ne se dérange que si la distance est moindre que cette mesure.

4 (3). Si quelqu'un récite le *schema'* tellement bas qu'il ne s'entende pas lui-même, il a pourtant accompli le devoir; selon R. Yossé, cela ne suffit pas. S'il récite incorrectement, il n'est pas nécessaire de recommencer, selon R. Yossé; mais il le faut, selon R. Juda. Celui qui récite à rebours n'est pas dispensé d'une nouvelle lecture, et celui qui se trompe dans sa récitation doit reprendre à partir de l'endroit où il s'est trompé.

Quel est le motif de R. Yossé? C'est qu'il est écrit : *Entends*, les oreilles doivent entendre ce que la bouche prononce [3]; mais, selon le préopinant, ce terme indique qu'on peut dire le *schema'* dans toute langue que l'on comprend, tandis que, selon R. Yossé, on en déduit les deux choses. On a enseigné ailleurs [4]: «Le sourd, qui parle sans rien entendre, ne doit rien prélever; mais si cet acte est fait, il est valable.» D'après qui est-ce interdit en principe? C'est, dit R. Ḥisda, d'après R. Yossé, conformément aux expressions de notre *Mischnâ*. Toutefois, R. Yossé ne déclare ici le devoir comme inaccompli que parce qu'il s'agit du *schema'* prescrit par la Loi; mais peut-être est-il moins sévère pour le prélèvement de l'oblation où il ne s'agit que d'une bénédiction peu importante, puisqu'elle est prescrite par les sages (à titre de loi humaine). Pourquoi alors ne pas attribuer l'avis concernant le sourd à R. Juda, conforme en cela à son opi-

[1] Plus loin, fol. 22ᵃ.
[2] Tr. *Pesaḥim*, fol. 46ᵃ; tr. *Hullin*, fol. 123ᵃ.
[3] Cf. ci-dessus, fol. 13ᵃ.
[4] Première partie de la Mischnâ, tr. *Troumôth*, ch. I, § 1 (comp. Talmud de Jérusalem, même traité, ch. II, § 4).

nion dans cette Mischnâ (la première)? On peut le prouver par ceci: d'après cet enseignement, l'acte de celui qui *a lu le schema'* trop bas est suffisant (l'audition n'est donc pas indispensable), il semble que la dispense s'applique au cas accompli, mais en principe c'est insuffisant. Selon d'autres, cette expression démontre la sévérité extrême de R. Yossé, qui déclare inacceptable même le fait accompli, et que, selon R. Juda, c'est même permis en principe.

D'après qui est donc émis l'avis relatif au sourd? D'après R. Yossé. Pourquoi alors dit-on qu'on ne doit pas réciter mentalement l'action de grâces du repas, et qu'on est seulement dispensé de recommencer si c'est accompli? Ce n'est l'avis ni de R. Yossé ni de R. Juda; puisque selon R. Juda, c'est même permis en principe, et que, selon R. Yossé, même le fait accompli est sans valeur. C'est donc de l'avis de R. Juda, et (dans notre Mischnâ) le préopinant admet seulement comme valable le fait accompli. Mais alors à qui attribuer cette opinion de R. Juda, fils de R. Simon ben-Pazi, selon lequel le sourd qui parle sans entendre peut prélever l'oblation en principe? Ce n'est ni R. Juda, ni R. Yossé; car, selon R. Juda, le fait accompli est seul admissible, et ceci même, selon R. Yossé, est interdit (en somme, à qui appliquer l'avis relatif au sourd?). C'est, en tout cas, R. Juda, qui l'autorise même en principe; et la contradiction qui semble régner entre cet avis et celui qu'il exprime dans la Mischnâ n'est qu'apparente; c'est qu'une fois il parle en son propre nom et une autre fois au nom de son maître. R. Juda, a-t-on enseigné, dit au nom de R. Éliézer ben-Azariah, qu'il faut, en lisant le *schema'*, l'entendre (en principe), comme il est dit: *Écoute, Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est un* (il faut l'*écouter*). R. Meir, au contraire, se fonde sur ce qu'il est dit ensuite: *Que je t'ordonne aujourd'hui sur ton cœur* (c'est-à-dire de mémoire). C'est que les paroles se dirigent selon la pensée du cœur[1]. Puisqu'on en est là (à l'avis de R. Meir), on peut même dire que R. Juda ne diffère pas d'avis avec son maître; et l'avis de la permission de principe est de R. Meir.

On a enseigné ailleurs (au sujet de la fête de Pourim)[2]: Tous les Israélites sont aptes à lire le récit d'Esther, excepté le sourd, le simple et l'enfant; ce dernier y est autorisé par R. Juda. D'après qui est-ce interdit au sourd, et ce fait accompli par lui n'a-t-il pas de valeur? C'est, dit R. Matna, d'après R. Yossé, en vertu de ce qu'il dit dans notre Mischnâ. Comment savons-nous que ce soit R. Yossé et qu'il déclare inadmissible le fait accompli? Peut-être est-ce R. Juda
F. 15b. et est-ce seulement interdit en principe? Non. On peut admettre la supposition (d'après les termes de cette Mischnâ de *Meghillâ*) qu'il en est du sourd comme du simple et de l'enfant, et que, ni pour l'un ni pour l'autre, le fait accompli

[1] Il suffit donc, dès le principe, de dire ces mots mentalement sans les exprimer.

[2] *Tr. Meghillâ*, fol. 19b.

n'est valable (donc c'est contraire à R. Juda). Mais peut-être la distinction doit-elle être établie entre le sourd et l'enfant (et l'avis anonyme de ladite Mischnâ serait de R. Juda). Cette dernière supposition est inadmissible, puisqu'on dit à la fin de cette même Mischnâ : «R. Juda autorise la lecture faite par un enfant;» donc le commencement n'est pas de lui. Peut-être cependant la Mischnâ entière doit-elle être attribuée à R. Juda. Il s'agirait de deux sortes d'enfants dans cette Mischnâ elliptique, qu'il faudrait compléter ainsi : Tous sont aptes à la lecture de la Meghillâ, hormis le sourd, le simple et l'enfant; et encore n'exclue-t-on (en principe) que l'enfant non arrivé à l'adolescence, tandis que l'adolescent peut, dès le principe, faire la lecture; c'est l'avis de R. Juda qui, en ce cas, autorise l'enfant. On l'attribue donc à R. Juda, et ce qu'il dit dans notre Mischnâ, au sujet du *schema'*, ne s'applique qu'au fait accompli. Comment alors expliquer ce que dit R. Juda, fils de R. Simon ben-Pazi : Le sourd qui parle sans entendre peut, dès le principe, prélever l'oblation? Ce n'est l'avis ni de R. Juda, ni de R. Yossé; car R. Juda ne déclare valable que le fait accompli, et même ceci est interdit par R. Yossé (en somme, à qui appliquer l'avis relatif à la *Meghillâ?*). Il faut l'attribuer à R. Juda et supposer qu'il autorise même le principe; la contradiction qui semble régner entre cet avis et celui qu'il exprime dans la Mischnâ n'est qu'apparente; c'est qu'une fois il parle en son propre nom et une autre fois au nom de son maître : R. Juda, a-t-on enseigné, dit au nom de R. Éliézer ben-Azariah, qu'il faut, en lisant le *schema'*, l'entendre (en principe) comme il est dit : *Écoute Israël*, etc. R. Meir, au contraire, se fonde sur ce qu'il est dit ensuite : *Que je t'ordonne aujourd'hui sur ton cœur*[1]; c'est que les paroles sont dirigées selon la pensée du cœur (et non selon l'expression). Puisqu'on en est à cet avis (de l'audition exigible), on peut même dire que R. Juda ne diffère pas d'opinion avec son maître, sans qu'il y ait contradiction; car il accorde seulement pour le *schema'* de la valeur au fait accompli, et l'avis que cela suffit en principe est de R. Meir. R. Ḥisda dit, au nom de R. Schila, que l'avis de R. Juda, exprimé au nom de R. Éléazar ben-Azaria, sert de règle. On peut déduire des termes de cet énoncé, comme conclusion, qu'en principe on ne doit pas dire le *schema'* trop bas, mais qu'en cas de fait accompli, il est valable. Toutefois, ajoute R. Joseph, cette discussion n'a eu lieu que pour le *schema'*; mais tous les autres préceptes divins, lorsqu'ils sont accomplis incomplétement, n'ont plus aucune valeur, comme il est dit (Deutéronome, XXVII, 9) : *Observe bien et écoute Israël* (l'audition est exigible). Mais n'a-t-on pas enseigné que la récitation de la bénédiction du repas, quoiqu'elle ne doive pas se faire mentalement, suffit au cas accompli? En effet, R. Joseph a sans doute voulu dire que tous les autres préceptes divins, quoique

[1] Comp. tr. *Meghillâ*, fol. 20ᵃ.

accomplis imparfaitement, sont valables comme tels; et le verset précité s'applique seulement à l'étude de la Loi[1].

« Si on le lit sans faire attention aux lettres, etc. »

R. Tabi dit au nom de R. Yoschia, qu'on suit l'avis de tous deux en ce qu'ils ont de moins sévère. Le même rabbin[2] interprète aussi ce verset des Proverbes (xxx, 15 et 16) : *On ne peut rassasier jamais ces trois objets, la tombe, la femme stérile*, etc. Quel rapport y a-t-il entre ces deux? le voici : de même que la matrice reçoit puis rend l'enfant, de même il en est de la tombe. On peut même le prouver par *a fortiori :* si la matrice, qui reçoit en silence, restitue avec beaucoup de cris, il en sera à plus forte raison de même de la tombe. Ceci peut servir de réplique à ceux qui prétendent que la doctrine de l'immortalité de l'âme n'est pas exprimée dans la Loi divine.

R. Oschia enseigna ceci devant Raba : Comme il est dit *vous les écrirez* (Deutéronome, vi, 9), les deux sections du *schema'* doivent se trouver par écrit en entier dans la *mezouza* et les *tephilin*, ainsi que la mention de ces préceptes. D'après l'avis de qui, lui demanda-t-on, ceci est-il dit? D'après R. Juda, selon lequel, dans la cérémonie relative à la femme soupçonnée d'adultère[3], on écrit seulement les malédictions prescrites, non les préceptes du cérémonial. Il professe là cette opinion, parce qu'il y est dit expressément (Nombres, v, 23) : *Il écrira ces malédictions* (pas davantage); tandis qu'ici il est dit: *Vous les écrirez*, même les préceptes. Le principal motif de R. Juda réside-t-il bien en ce qu'il est dit *il écrira?* ou son avis ne se fonde-t-il pas plutôt sur le mot *malédiction?* et, par conséquent, les préceptes en sont-ils exclus? Aussi a-t-il fallu citer la démonstration; sans quoi on aurait supposé, par la corrélation des deux recommandations d'écrire, qu'ici non plus les préceptes ne doivent pas être écrits; c'est pourquoi la Loi les recommande spécialement.

R. Obadia dit devant Raba : L'expression *vous les enseignerez*[4] (Deutéronome, xi, 19) indique qu'il faut laisser un intervalle entre les lettres semblables[5]. En voici des exemples, dit Raba[6] : על לבבך « sur ton cœur, » — « sur vos cœurs, » — « de l'herbe dans ton champ, » — « vous périrez bientôt, » — « au coin, un fil, » — « vous de la terre. » R. Ḥama bar-Ḥanina dit : Si, en lisant le

[1] Voir même traité, fol. 63ª.

[2] Tr. *Synhédrin*, fol. 92ª.

[3] Tr. *Sôta*, fol. 17ª.

[4] Jeu de mots entre ולמדתם, *vous enseignerez*, et למוד תם, *enseignement parfait*.

[5] Voir ces exemples et d'autres encore au Talmud de Jérusalem, même traité, ch. ii, § 3, p. 39.

[6] Il s'agit d'éviter la confusion des mots, à cause de la consonnance de la lettre finale du premier mot avec l'initiale du mot suivant.

schema', on a soin de prononcer distinctement chaque lettre, on ne subira pas le feu de l'enfer, ainsi qu'il est dit (Psaume LXVIII, 15) : *Si tu distingues* (par ta bonne lecture) *le Tout-Puissant qui crée les rois*, *tu blanchiras* (ou *écarteras*) *les ombres de la mort*, en traduisant le premier mot de ce verset par *distinguer* (dire nettement), et le dernier par *ombre de la mort*. Le même rabbin dit aussi : Pourquoi, dans le verset suivant, rapproche-t-on les deux idées de *tente* et *rivière : Comme les rivières s'étendent*, *comme les jardins aux bords du fleuve*, *comme les tentes plantées par l'Éternel*, *comme les cèdres près de l'eau* (Nombres, XXIV, 6)? Il indique F. 16ᵃ.
ceci : comme les rivières élèvent l'homme impur à l'état de la pureté, il en est de même des tentes d'études religieuses.

« Celui qui lit à rebours n'a pas accompli le devoir, etc. »

R. Amé et R. Assé formaient ensemble le dais pour le mariage de R. Éliézer. Pendant ce temps, leur dit-il, je vais à la salle d'étude entendre quelque enseignement, et je vous le rapporterai. Il s'y rendit et entendit qu'on enseignait ceci devant R. Yochanan : « Si pendant la lecture on se trompe sans se souvenir du passage erroné, et que l'on se trouve au milieu d'un chapitre, il faut le recommencer; si l'on hésite entre un chapitre et l'autre, il faut reprendre le premier; si l'on hésite entre les deux expressions *vous les écrirez*[1], il faut reprendre à la première. Toutefois, ajoute R. Yochanan, cela ne s'applique qu'au cas où l'on n'a pas commencé le verset suivant : *Afin que vos jours se multiplient*, etc. car, en ce cas, il est à supposer que si par l'habitude on en est là, c'est qu'on a tout lu. » R. Éliézer alla le leur répéter. Ils lui répondirent : Si nous n'étions venus que pour entendre cela, nous serions déjà satisfaits.

5 (4). Les ouvriers peuvent faire cette lecture au haut d'un arbre ou d'un mur en construction, ce qui n'est pas permis pour la *prière* (ou *'amida*).

6 (5). Le fiancé est dispensé de cette lecture la première nuit de ses noces jusqu'au samedi soir suivant, aussi longtemps qu'il n'a pas accompli le devoir conjugal. Il arriva à R. Gamaliel de lire le *schema'* la première nuit de son mariage : « Maître, lui dirent ses disciples, ne nous as-tu pas enseigné que tout fiancé en est dispensé? — C'est vrai, dit-il; mais je ne saurais vous écouter pour oublier un instant la profession de foi juive. »

[1] Deutéronome. VI, 9, et XI, 20.

7 (6). De même, R. Gamaliel se rendit au bain la nuit de la mort de sa femme : « Ne nous as-tu pas appris, lui dirent-ils, qu'il est interdit aux parents du défunt de se baigner aux premiers jours du deuil? — Oui, dit-il; mais je ne me porte pas comme tout le monde et je suis d'une constitution faible. »

On a enseigné que les ouvriers lisent le *schema'* au haut d'un arbre ou d'un mur et font la prière de l'*'amida* sur l'olivier et le figuier; mais, s'ils se trouvent sur d'autres arbres, ils doivent d'abord descendre, tandis que le maître de maison doit en descendre en tous cas, pour la prière; sans quoi, son attention ne pourrait être soutenue. R. Maré, petit-fils de Samuel, objecta à Rabba : N'est-il pas dit que les ouvriers (tout en travaillant) peuvent lire le *schema'* au haut de l'arbre ou du mur? Il paraît donc que l'attention n'est pas exigible; et, d'autre part, pourquoi l'exige-t-on pour le *schema'* en vertu du verset *écoute Israël*, comparé à cet autre (Deutéronome, XXVII, 9), *comprends et écoute Israël?* Raba ne répondit rien; puis il lui dit : Sais-tu le moyen de résoudre cette question? Oui, répondit Maré. Selon R. Schescheth, lesdits ouvriers doivent cesser leurs travaux pour faire la lecture (en s'y appliquant). Mais Hillel ne les en dispense-t-il pas? Ce n'est vrai que pour le second chapitre. On a enseigné aussi que les ouvriers employés chez un maître de maison lisent le *schema'*, avec les bénédictions antérieures et postérieures, ainsi que pour le repas, et ils récitent l'*'amida* en entier; mais ils ne se rendent pas (au temple) devant l'arche sainte et ne bénissent pas le peuple [1]. Mais n'a-t-on pas dit que le résumé suffit? Ce n'est vrai, répondit R. Scheschet, que selon R. Josué [2]. Mais pourquoi, d'après lui, parler seulement des ouvriers, puisqu'il le permet à tout le monde? Donc cette opinion est même conforme à celle de R. Gamaliel, qui n'impose aux ouvriers une prière complète que lorsque le repas seul constitue leur salaire. Cette distinction a été en effet établie dans les termes suivants : Les ouvriers occupés chez un maître de maison lisent le *schema'*, font la prière et, en prenant le repas, ne disent pas la bénédiction antérieure, mais deux après, savoir : la première complète et la deuxième réunie à la troisième; ce procédé n'a lieu que lorsque les ouvriers travaillent aux pièces (la perte de temps leur étant préjudiciable); mais lorsque le repas constitue leur salaire, ou que le maître de maison s'attable avec eux, ils doivent réciter le tout au complet.

« Le fiancé est dispensé de la lecture du *schema'*. »

Les rabbins ont enseigné : S'il est dit *en étant assis à la maison*, c'est pour en

[1] Ce serait perdre trop de temps; cf. plus loin, fol 46^a. — [2] Voir ci-après, fol. 28^b.

dispenser celui qui accomplit un devoir religieux, et les mots suivants *quand tu parcourras la route* en dispensent le fiancé[1]. On en conclut que la dispense s'applique à celui qui épouse une jeune fille (ce qui est un devoir religieux), F. 16[b].
mais non à celui qui épouse une veuve. Qu'est-ce qui le prouve? L'expression «quand *tu* marcheras» pour tes affaires, tu le liras, et tu n'en seras dispensé qu'en présence d'un acte religieux. Mais ne considère-t-on pas comme tel le mariage avec une veuve? C'est, qu'en ce cas, on n'est pas préoccupé (*virginitate*). S'il en est ainsi, si la préoccupation constitue un motif d'abstention, l'exception s'applique-t-elle aussi à celui dont le navire aurait fait naufrage? Or, n'a-t-on pas dit, au contraire, que les gens en deuil sont tenus de remplir tous les devoirs, à l'exception de celui de s'orner des phylactères, dont il est dit (pour Ézéchiel seul, XXIV, 17): *Mets ton ornement* (bonnet) *sur la tête?* C'est qu'en ce cas, répondit-on, la préoccupation a une cause religieuse.

8 (7). Lorsque mourut son serviteur Tobie, il agréa des condoléances: «Ne nous as-tu pas appris, lui dirent-ils encore, qu'on ne reçoit pas de consolations pour la mort des esclaves? — Mon serviteur Tobie, répondit-il, ne ressemblait pas aux autres esclaves, car il était honnête et pieux.»

Quel est le motif de R. Simon ben-Gamaliel? C'est que, selon lui, le deuil de cette nuit-là est secondaire[2], étant fondé seulement sur ce verset (Amos, VIII, 10): *sa fin sera comme un jour amer*, et, par conséquent, il ne s'applique pas à celui qui est d'une santé délicate.

«Lorsque mourut son serviteur Tobie, etc.»

On a enseigné que, pour les esclaves et les servantes, on ne se met pas au milieu du cercle (des condoléances), et pour eux on ne dit pas non plus la prière des gens en deuil, ni les formules de consolation. Lorsque la servante de R. Éliézer mourut, ses disciples vinrent le consoler[3]; à leur arrivée, il se rendit au premier étage; comme ils le suivirent, il se retira d'abord dans l'antichambre, puis dans la salle à manger. Et comme ils le suivaient toujours: Quoi, leur dit-il, vous ne vous brûlez même pas à l'eau chaude (c'est-à-dire, ne me comprenez-vous pas à demi-mot?)! Ne vous ai-je pas dit qu'en ce cas toutes les formules de condoléances n'ont pas lieu? On dit simplement,

[1] Voir tr. *Soucca*, fol. 25[a]; *Ketouboth*, fol. 6[b]. — [2] Tr. *Pesahim*, fol. 92[a]; tr. *Zebahim*, fol. 98[b] à 100[a]. — [3] Tr. *des joies*, ch. I, § 10.

comme pour la mort des animaux domestiques : Puisse Dieu te restituer cette perte. On a enseigné, de même, qu'on ne déplore pas en public le décès des esclaves. S'il avait été honnête, on disait de lui, selon R. Yossé : Hélas! c'était un homme honnête et vertueux, qui travaillait fidèlement. Cela équivaut presque, ajoutèrent les disciples, à ce que l'on pourrait dire des honnêtes gens ordinaires.

Les rabbins ont enseigné : On ne nomme patriarches que les trois (Abraham, Isaac et Jacob) et mères les quatre (Sarah, Rébecca, Rachel et Léa). Pourquoi ne donne-t-on pas aussi ce nom aux douze fils d'Israël? Est-ce parce que nous ne savons si nous descendons de Ruben ou de Simon, ou d'un autre (pour pouvoir les appeler nos ancêtres)? Mais nous ne savons pas davantage si nous sommes les fils de Rachel ou de Léa, ou d'une autre. C'est que ceux-là seuls sont dignes de ce nom [1]. On a enseigné encore qu'on ne dit pas des esclaves : Père un tel et mère une telle, à l'exception de ceux de R. Gamaliel. Pourquoi? Parce qu'ils s'en montrèrent dignes.

R. Éléazar dit : A quoi applique-t-on ces mots (Psaume LXIII, 5) : *Je veux te bénir toute ma vie et lever les mains par ton saint nom?* La première partie de ce verset s'applique au *schema'* et la seconde à l'*'amida*. C'est au sujet de celui qui agit ainsi que la Bible dit (*ibid.* 6) : *Tu rassasies mon âme de graisse et de moelle*, et il jouira de deux mondes, de la vie présente et de la vie à venir, comme il est dit (*ibid.*) : *Ma bouche exprimera des chants d'allégresse* (au pluriel).

R. Éléazar, après avoir achevé sa prière, disait ceci : «Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de faire résider au milieu de nous l'amitié, la fraternité, la paix, la concorde, d'agrandir le cercle de nos condisciples, de nous faire prospérer, de nous donner une fin heureuse, de nous faire participer à la vie future des bienheureux, de nous acquérir un bon compagnon et de bons sentiments, qu'en nous levant nous ayons le cœur disposé à craindre ton nom, et agrée pour le bien les vœux de notre âme.»

R. Yochanan, après avoir achevé sa prière, disait: «Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de jeter un regard de pitié sur nos maux et notre honte, de nous envelopper de ta miséricorde, de nous revêtir de ta force, de nous couvrir de ta générosité, de nous entourer de tes faveurs, et accueille, en notre faveur, les qualités de ta bonté et de ta clémence.» R. Zeira disait : «Fais en sorte, Éternel notre Dieu, que nous ne commettions pas de péchés, afin que nous n'ayons pas à rougir ni à être honteux devant nos ancêtres.» R. Ḥiya disait : «Ô Éternel notre Dieu, puisse ta loi devenir notre occupation exclusive, que notre cœur ne faiblisse pas et que nos yeux ne s'obscurcissent pas.»

[1] Les fils de Jacob ne furent pas tous irréprochables comme les trois patriarches.

Rab disait ceci: «Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de nous accorder une vie longue, paisible, heureuse, bénie, prospère, une vie pleine de santé et de force, une vie exempte de péché, de honte et d'humiliation, une vie honorable et estimée, une vie pleine d'amour pour ta loi et de soumission à tes commandements, et puissent tous nos désirs s'accomplir pour le bien.» Après sa prière, Rabbi disait ceci[1]: «Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, de nous préserver de l'insolence et de l'effronterie, d'un méchant, d'un accident fâcheux, d'un mauvais penchant, d'un mauvais compagnon, d'un mauvais voisin, d'un corrupteur, d'un jugement inique, d'un plaideur irréconciliable, qu'il soit Israélite ou non.» Telle était la prière de Rabbi, tout en ayant près de lui des fonctionnaires romains (chargés par l'empereur de le protéger). R. Saphra disait après la prière: «Qu'il te plaise, Éternel notre F. 17ª.
Dieu, de faire régner la paix au milieu des puissants souverains et au milieu des sages ou de leurs disciples, qu'ils s'occupent de la Loi d'une manière désintéressée ou non, et puissent-ils tous n'avoir d'autre mobile que l'amour de ta loi.»

R. Alexandre disait ceci après la prière: «Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de nous placer dans un espace lumineux, et non dans les ténèbres, que notre cœur ne fonde pas et que nos yeux ne s'obscurcissent pas.» Selon d'autres, c'est Rab Hamnouna qui disait cette formule, et R. Alexandre disait après la prière: «Maître de l'univers, il est manifeste devant toi que nous désirons accomplir tes volontés, et ce sont nos mauvaises passions[2] ou le joug étranger qui nous en empêchent; qu'il te plaise de nous arracher à leur étreinte, et nous reviendrons accomplir sincèrement tes prescriptions.»

Raba disait ceci après la prière[3]: «Mon Dieu, avant d'être créé, je n'étais rien, et maintenant que je suis créé, je suis comme si je ne l'avais jamais été. Vivant, je ne suis que poussière; que serai-je donc après ma mort? Considère, ô Seigneur, que je ne suis qu'un être plein de honte et d'indignité, et que ce soit un effet de ta volonté, ô mon Dieu et Dieu de mes pères, que je ne pèche plus et que les péchés que j'ai commis soient atténués par ta grande miséricorde, mais non rachetés par la douleur et les maladies mortelles.» C'était la confession de Rab Hamnouna Zouta au jour de Kippour[4]. Lorsque Mar, fils de Rebina, avait achevé sa prière, il disait: «Mon Dieu, préserve ma langue de calomnies et mes lèvres de duplicité; fais que mon âme reste calme en présence des malveillants, et qu'en toute occasion elle soit humble comme la poussière. Que mon cœur aime ta loi et que mon âme ait soif de tes com-

[1] Comp. tr. *Schabbath*, fol. 30ª.

[2] Comp. tr. *Kethouboth*, fol. 111ª; tr. *Kedouschim*, fol. 71ª.

[3] Tr. *Yôma*, fol. 87ᵇ.

[4] On la dit encore maintenant à la fin de la prière *Nei'lâ*, de ce jour solennel.

mandements. Sauve-moi de l'accident, du mauvais penchant et d'une mauvaise femme et de tous les maux qui surviennent d'ordinaire en ce monde. Anéantis les projets de ceux qui me veulent du mal et détruis leurs desseins. Que les paroles de ma bouche et les pensées de mon cœur te soient agréables, ô mon protecteur et mon libérateur!»

Lorsque R. Scheschetb jeûnait, il disait après la prière : «Maître de l'univers, il est manifeste pour toi que, pendant l'existence du temple, l'homme qui avait commis un péché apportait un sacrifice, dont on ne prélevait que la graisse et le sang, puis le pardon était accordé; puisse la diminution de graisse et de sang provenant du jeûne de ce jour être agréée par toi comme une offrande apportée sur ton autel.»

R. Jochanan, après avoir achevé le livre de Job, disait : L'homme est destiné à mourir, l'animal à être égorgé, et tous finissent par la mort. Heureux donc celui qui a grandi dans l'étude de la Loi, qui s'en est occupé, qui plaît à son Créateur, qui s'acquiert une bonne renommée et quitte le monde dans cette situation. C'est de lui que Salomon dit : *Une bonne renommée est préférable à l'huile parfumée, et le jour de la mort à celui de la naissance* (Ecclésiaste, VII, 1). C'était comme une perle dans la bouche de R. Méir, lorsqu'il disait : Apprends de tout ton cœur et de toute ton âme à connaître mes voies, à fréquenter les portes de ma Loi; qu'elle soit dans ton cœur et que la crainte divine soit toujours présente à tes yeux; garde ta bouche de tout péché, purifie-toi, pour te sanctifier, de toute faute et de toute iniquité, et partout je t'accompagnerai. — Les rabbins de Yabné disaient : Moi je suis une créature comme mon voisin (qui sait aussi ce qui est bien ou mal) : il travaille aux champs et moi dans la ville; nous nous levons tous deux de bonne heure pour nous mettre à l'œuvre, sans empiéter l'un sur l'autre, et il n'est pas à dire que l'un fait plus et l'autre moins; car, à ce qu'on a enseigné, on a autant de mérite à faire peu qu'à faire beaucoup, pourvu que l'intention soit bonne[1]. — Abayé disait : On doit toujours s'évertuer à exprimer la crainte de Dieu, répondre avec douceur, être longanime, augmenter la paix avec ses frères, avec ses parents et avec chacun, même avec l'étranger de la place publique, afin qu'on soit autant aimé au ciel qu'agréable ici-bas, et bien accueilli par les hommes. C'est de R. Yochanan ben-Zaccaï qu'on disait : Personne ne l'a jamais devancé à donner le salut, même l'étranger de la place publique.

Raba disait : La sagesse divine a pour base le repentir de nos fautes et les bonnes actions; ainsi, on ne doit pas étudier la Loi ou la Mischnâ, puis se révolter contre son père, ou sa mère, ou son maître, ou contre celui qui est supérieur par sa science ou le nombre des années, comme il est dit (Psaume CXI, 10):

[1] Tr. *Menahoth*, fol. 110ᵃ.

Le principe de la sagesse est la crainte de Dieu; ils sont bien sages tous ceux qui s'y adonnent, c'est-à-dire qui s'adonnent à la religion d'une manière désintéressée: car pour ceux qui agiraient avec quelque arrière-pensée, il vaudrait bien mieux qu'ils n'eussent pas été créés. — Rab disait : Le monde futur ne ressemble pas à celui-ci; là il n'y aura ni manger, ni boire, ni cohabitation, ni commerce, ni jalousie, ni haine, ni discussion; mais les sages, revêtus de leur couronne, jouiront de la vue des rayons éclatants de la Providence, comme il est dit : *La vue de Dieu équivalait au manger et au boire* (Exode, XXIV, 11).

L'Éternel a fait plus de promesses aux femmes qu'aux hommes, puisqu'il est dit d'elles (Isaïe, XXXII, 9) : *Femmes qui êtes à l'aise, levez-vous, écoutez ma voix; filles qui vous tenez assurées*[1], *prêtez l'oreille à ma parole*. En vertu de quoi, demanda Rab à R. Hiya, les femmes méritent-elles la faveur spéciale de Dieu? En conduisant leurs enfants aux écoles, en engageant leurs maris à suivre les cours des rabbins et en gardant pour eux la maison jusqu'à leur retour[2]. — Lorsque les rabbins quittèrent R. Amé, ou, selon d'autres, R. Hiya, ils lui dirent : Tu vois ce monde en ta vie, l'avenir en la vie future, et ton espoir se réalisera dans toutes les générations; ton cœur méditera la sagesse, ta bouche proférera la science et ta langue murmurera des louanges; ton regard sera droit, tes yeux s'éclaireront à la lumière de la Loi, ta face resplendira comme l'éclat du firmament, tes lèvres répéteront la science, tes reins se fortifieront par la droiture, tes pas seront empressés pour entendre les paroles divines. — Lorsque les rabbins quittaient R. Ḥisda ou R. Samuel bar-Nahmeni, ils lui appliquaient ces mots du psalmiste : *Que nos bœufs soient chargés de graisse*, etc. (CXLIV, 14), qui étaient diversement interprétés par Rab et Samuel, ou R. Yochanan et R. Éliézer; d'après l'un, il s'agit des princes de la Loi chargés de préceptes ; d'après l'autre, des princes de la Loi et des commandements chargés de douleur; *qu'il n'y ait pas de brèche* (*ibid.*), c'est-à-dire que nous n'ayons F. 17b.
pas de progéniture comme une branche de la famille de David qui donna naissance à Aḥitofel[3]; *qu'il n'y ait pas d'issue*, comme pour Saül, qui donna naissance à Doeg l'Édomite[4]: *qu'il n'y ait pas de plainte*, comme pour Élisée, qui donna naissance à Gueḥazi[5]; *dans nos rues*, c'est-à-dire que nous n'ayons pas d'élève ou de fils qui méprise publiquement ce qu'il a appris.

Écoutez-moi, ô cœurs durs, qui vous écartez de la justice (Isaïe, XLVI, 12). Ce verset a été diversement interprété par Rab et Samuel, ou, selon d'autres, par R. Yochanan et R. Éliézer. D'après l'un, tout le monde est nourri par la grâce de Dieu, et les justes en vertu de leur mérite; d'après l'autre, tout le monde est

[1] Confiantes dans les promesses divines.
[2] Tr. *Sota*, fol. 21a.
[3] II Samuel, XV, 12; XVII, 1 et 2.
[4] I Samuel, XXII, 9, 18 et 19. Cf. tr. *Synhédrin*, fol. 106b.
[5] II Rois, V, 20-27.

nourri en faveur des justes, tandis qu'eux manquent du nécessaire. C'est ce que dit R. Juda, au nom de Rab [1], chaque jour une voix céleste part du mont Horeb et s'écrie : Tout l'univers est nourri en faveur de mon fils Hanina, tandis qu'il lui suffit d'une mesure de caroubes pour toute la semaine. Ceci est contraire à R. Juda, selon lequel le mot *puissance* indique les orgueilleux (ou des Gobiens) et des sots; et la preuve de cette déduction, dit R. Joseph, c'est qu'aucun d'eux ne s'est converti au judaïsme. Selon R. Asché, ce sont les gens de Mata-Mehasia, puisque deux fois par an ils voyaient les princes de la Loi (lors des grandes assemblées d'Adar et d'Éloul), et ils ne se convertissaient pas.

« Si un fiancé veut lire le *schema'*, etc. »

Est-ce à dire que R. Simon ben-Gamaliel craint que ce ne soit un acte prétentieux [2] et que les rabbins n'éprouvent pas cette crainte? n'a-t-on pas appris l'inverse? car on enseigne que le jour du jeûne d'Ab on travaille ou non, selon l'usage de la localité, tandis qu'il n'en est pas ainsi des étudiants, qui doivent chômer partout, et selon R. Simon ben-Gamaliel, on doit toujours agir ainsi. N'y a-t-il pas là une contradiction? En effet, dit R. Yochanan, il faut renverser la proposition [3] pour mettre les opinions d'accord. Selon R. Schischa, il n'est pas besoin de supposer une inversion, et il n'y a cependant pas de contradiction, car si chacun prie, il n'est pas prétentieux de sa part d'en faire autant, tandis qu'il passerait pour tel s'il ne travaillait pas lorsque tout le monde s'occupe; il n'y a pas non plus de contradiction entre les deux opinions de R. Simon ben-Gamaliel, car pour le *schema'*, il s'agit d'y appliquer l'attention complète, ce dont il est manifestement incapable, tandis qu'au jour de jeûne, s'il ne fait rien, celui qui le voit dit de lui qu'il manque d'ouvrage et qu'il ne manque pas de gens inactifs sur la place publique.

[1] Traité *Taanith*, fol. 24[b]; tr. *Hullin*, fol. 87[a].

[2] Traité *Pesahim*, fol. 55[a].

[3] Tr. *Betsa*, fol. 3[a].

CHAPITRE III.

---

1. Lors d'un décès, et aussi longtemps que le mort n'est pas enterré, ils (les proches parents) sont dispensés de la lecture du *schema'* et de la mise des phylactères. Quant aux porteurs, ainsi que leurs remplaçants et leurs adjoints, soit qu'ils se trouvent devant le cercueil, soit qu'ils le suivent, si l'on a besoin d'eux, ils sont dispensés de réciter le *schema'*; sinon, ils y sont obligés. Dans l'un et l'autre cas, ils sont dispensés de la prière d'*'amida*.

2. Après l'enterrement et au retour, on doit faire la récitation du *schema'*, si on a le temps de le commencer et de le finir avant d'arriver au cercle (qu'on fait autour des gens en deuil pour les consoler); sinon, il vaut mieux ne pas la commencer. Ceux qui se tiennent à l'intérieur du cercle en sont dispensés, mais non ceux qui sont à l'extérieur (et qui ne voient pas les gens en deuil).

3. Les femmes, les esclaves et les enfants sont dispensés de réciter le *schema'* et de mettre les *théphilins*; mais ils sont obligés de faire la prière et la bénédiction du repas et d'observer la loi de la *mézouza*.

Est-ce seulement au cas où le mort se trouve placé devant vous (et qu'on soit obligé de l'enterrer)? N'a-t-on pas enseigné [1] que si l'on a un mort devant soi, on mange dans une autre maison, et à défaut d'autre maison, dans celle de son prochain, et à défaut d'un ami, on fait une séparation avant de se mettre à manger; si l'on n'a pas de quoi l'établir, on se retourne; on mange sans s'accouder, on ne prend ni viande ni vin, on ne prononce pas d'action de grâce ni F. 18*.

[1] Tr. *Moëd Katon*, fol. 23*; tr. *Semahoth*, ch. x.

privée ni générale[1]; on est dispensé de la lecture du *schema'*, de la prière, des *tephilin* et de tous les préceptes prescrits par la Loi. Le samedi (le deuil cesse), on peut s'accouder, manger de la viande, boire du vin, bénir le repas, seul ou en commun, et l'on est enfin tenu de remplir tous les préceptes divins. En effet, dit R. Simon ben-Gamaliel, l'obligation pour certains devoirs est applicable aux autres. Quelle différence, demanda R. Yochanan, y a-t-il entre ces deux avis? Le devoir marital est aussi obligatoire, selon ce dernier. Toujours est-il qu'on a enseigné que (même en dehors de la présence du mort) on est dispensé de la lecture du *schema'*, de la prière, de la mise des phylactères et d'autres préceptes divins. (Or la Mischnâ ne dit-elle pas qu'en ce cas on n'en est pas dispensé?) C'est que là, dit R. Papa, il s'agit de celui qui se retourne pour manger (tout en étant dans la maison du mort sans le voir). Selon R. Asché, dès que l'on est tenu d'enterrer le mort, c'est comme si on l'avait devant les yeux, ainsi qu'il est dit : *Abraham se leva devant le mort*[2] (Genèse, XXIII, 3); puis : *Je veux l'enterrer* (*ibid.* V, 4). Cette déduction ne s'applique-t-elle pas au gardien? Or, n'a-t-on pas dit que celui qui veille un mort, même sans que ce soit un parent, est dispensé de tout précepte? En effet, on n'établit pas de distinction. Est-ce à dire qu'on en exclue celui qui va dans un cimetière? N'a-t-on pas dit qu'on ne doit pas s'y rendre avec les phylactères sur la tête, ou avec le rouleau de la Loi en main pour le lire, et que celui qui agirait ainsi transgresserait la prescription du verset : *Il se moque du pauvre et blasphème son Créateur* (Proverbes, XVII, 5)? Là, dans le voisinage des morts, à quatre coudées, c'est défendu; mais en dehors de cette limite on est, au contraire, tenu de pratiquer les préceptes. C'est ce qu'on a dit, en effet[3], que la lecture du *schema'* est interdite près d'un mort à la distance de quatre coudées, et dans notre cas on en est même dispensé en dehors de cette distance.

Celui qui garde un mort, est-il dit, même sans que ce soit un parent, est dispensé (en vertu de ce service) de la lecture du *schema'*, de la prière *'amida*, de la mise des phylactères et d'autres préceptes divins; s'ils sont deux, ils se remplacent mutuellement et prient tour à tour; selon Ben-Azaï, s'ils se trouvent dans un bateau, ils peuvent déposer le mort dans un coin et aller prier dans un autre. Quelle différence y a-t-il entre ces deux avis? C'est que, selon Revina, l'auteur du second avis ne craint pas l'approche des souris auprès du cadavre. — On a enseigné que si l'on transporte des ossements d'un endroit à l'autre, on ne doit pas, après les avoir déposés dans un double sac, les placer sur l'âne qu'on monte, car ce ne serait pas les respecter; ce n'est permis qu'en cas de

[1] Voir, plus loin, fol. 45[b], 48[a] et 50[a].

[2] Quoique Sara, morte sous la tente, ne fût pas *devant* Abraham, il la considérait comme étant sous ses yeux.

[3] On semble railler ceux qui ne sont plus en état de les porter.

[4] Tr. *Sota*, fol. 43[b].

danger des étrangers ou des brigands. Ce que l'on vient dire des ossements s'applique à la Loi. Quoi! Est-ce le commencement de la proposition qui s'y applique? Mais il va sans dire qu'elle ne jouit pas d'une estime moindre que les morts; c'est donc la fin qui s'applique à la Loi.

Rabba dit au nom de R. Juda : Si en voyant passer un mort on ne l'accompagne pas, on lui manque de respect (en vertu du verset précité) : *Il se moque du pauvre; il blasphème le Créateur.* Et, au cas où on le fait, quelle est la récompense? On lui applique, dit R. Assé, ce verset : *Celui qui donne aux pauvres prête*[1] *à Dieu* (Proverbes, XIX, 17), *et on l'honore en favorisant le nécessiteux* (*ibid.* XIV, 31). R. Hiya et R. Yonathan se promenaient ensemble dans un cimetière. Celui-ci perdit un fil de ses *tsitsith.* Ramasse-le, lui dit R. Hiya, pour que les morts ne disent pas : Demain ces gens seront avec nous et aujourd'hui ils nous méprisent. — Mais, lui répliqua-t-il, comment le savent-ils[2]? N'est-il pas dit (Ecclésiaste, IX, 5) : *Les morts ne savent rien?* Si tu avais lu, répondit-il, ce verset plusieurs fois avec attention, tu l'eusses mieux compris. S'il est dit (au commencement) : *Les vivants savent qu'ils mourront,* ce sont les justes qu'on nomme encore vivants après leur mort; c'est qu'il est dit (II Samuel, XXIII, 20) : *Benjahou, fils de Joïada, fils d'un homme vivant, riche en œuvres de Kabtseel, a frappé les deux Ariel de Moab, il est descendu et a frappé le lion dans la fosse, un jour de neige.* «Fils de vivant,» dit-il. Est-ce que tout le reste du monde est *fils de mort?* On veut seulement dire qu'il était fils d'un homme qui, quoique mort, était considéré comme vivant; «il était riche en œuvres de Kabtseel,» c'est qu'il avait réuni avec peine des hommes adonnés à l'étude de la Loi; «il a frappé les deux Ariel de Moab,» c'est que personne ne l'a égalé ni au temps du premier temple, ni sous le second; «il est descendu et a frappé le lion dans la fosse au jour de la neige,» c'est que, selon les uns, il n'a pas craint de briser les glaçons pour prendre le bain de purification dans l'eau gelée; selon d'autres, il a enseigné et appliqué le livre *Siphra* (sur le Lévitique) en plein hiver; «les morts ne savent rien,» ce sont les impies qui, de leur vivant, s'appellent morts, comme il est dit (Ézéchiel, XXI, 30) : *Ton cadavre impie, prince d'Israël;* on peut aussi le déduire de ces mots (Deutéronome, XVII, 6) : *Sur l'avis de deux ou trois témoins le mort mourra.* N'est-il pas encore vivant? C'est que, en qualité de coupable, on le considère déjà comme mort. F. 18b.

Lorsque les fils de R. Hiya se rendirent aux champs (pour l'agriculture), ce qu'ils avaient appris leur parut lourd à garder, et ils s'en souvenaient avec peine. L'un demanda à l'autre : Notre père a-t-il connaissance de cette peine? Comment, répliqua l'autre, le saurait-il? N'est-il pas dit (Job, XIV, 21) : *Ses*

[1] Le mot hébreu est équivoque et signifie aussi *accompagner* (les morts).

[2] Tr. *Sota,* fol. 34b; tr. *Moëd Katon,* fol. 16b.

fils seront honorés sans qu'il le sache? Alors, dit le premier, il doit le savoir, comme il y est dit (*ibid.*) : *Tout son corps n'est plus qu'une plaie, et son âme s'en afflige.* R. Isaac ajouta[1] : Un ver fait autant souffrir le mort qu'une aiguille dans un corps vivant. Soit, dit-il, on a connaissance de sa propre douleur, mais non de celle d'autrui. Toutefois, le récit suivant semble prouver le contraire[2]. Comme il arriva à un homme pieux de donner un dinar à un pauvre la veille du nouvel an, pendant la famine, sa femme le gronda; il alla donc passer la nuit au cimetière et il entendit que deux esprits causaient ensemble. L'un disait à l'autre : Viens, parcourons le monde et allons apprendre, en nous plaçant derrière le trône céleste, quelle punition va être infligée aux hommes. Je ne puis quitter, répond le second, parce que je suis enterré dans un lit de joncs; va donc, et tu me raconteras ce que tu auras entendu. A son retour, le premier esprit lui dit : J'ai appris que celui qui ensemencera après la première pluie sera frappé de grêle. Celui qui avait écouté ce dialogue eut soin de n'ensemencer qu'après la seconde forte pluie; aussi sa récolte seule fut épargnée. L'année suivante, il alla de nouveau passer cette première nuit de l'an au cimetière, et il entendit deux esprits causer ensemble. L'un disait à l'autre : Viens, parcourons le monde et allons savoir, en nous plaçant derrière le trône céleste, quelle punition va être infligée aux hommes; et comme le second esprit ne pouvait quitter, le premier alla seul, et il lui raconta à son retour que ceux qui ensemenceraient après la seconde pluie verraient leur récolte consumée par le feu. Celui qui avait écouté ce dialogue eut soin d'ensemencer en temps opportun, et son champ seul fut épargné. Comment se fait-il, lui demanda sa femme, que l'année passée et cette année nos produits ont été seuls préservés de la destruction? Il lui raconte alors tout ce qu'il avait entendu. Peu de temps après, dit-on, une discussion survint entre la femme de cet homme pieux et la mère du second esprit. Viens, dit la femme à la mère, je te montrerai que ta fille est enterrée dans un lit de joncs (ce qui est un reproche). L'année suivante, ledit homme alla encore passer la nuit au cimetière pour entendre le dialogue des esprits. Viens, disait le premier à l'autre, allons entendre quelle punition va frapper les hommes. Laisse-moi, répondit l'autre, les paroles que nous avons échangées ont été entendues parmi les vivants. Tout cela ne prouve-t-il pas que les morts savent ce qui se passe ici-bas? Il se peut qu'un autre homme soit tombé malade dans l'intervalle, et qu'après sa mort il l'ait dit aux esprits. Voici donc un autre fait : Zeiri avait donné son argent à garder à son hôtellière; lorsqu'il revint de chez Rab, elle était morte. Il la suivit au champ de repos et lui demanda : Où est mon argent? Sous le pas de la porte, répondit-elle; va le prendre à tel et tel endroit, et dis à ma mère de m'en-

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 13ᵇ et 152ᵃ. — [2] Recueil des maximes de R. Nathan, ch. III.

voyer mon peigne et ma boîte à couleurs par une telle personne qui viendra demain (pour être enterrée ici). Cela ne prouve-t-il pas que les morts savent tout? Il se peut que *dôma* (l'ange de la mort) ait passé près de ces morts pour leur annoncer ce décès. Mais voici un autre fait: Le père de Samuel avait été prié de garder de l'argent des orphelins; comme à sa mort Samuel n'était pas là, on appela ce dernier : Fils de celui qui a gaspillé l'argent des orphelins (parce qu'on ne le retrouvait pas). Samuel le suivit donc au champ de repos, et dit aux esprits : Je cherche Aba. — Il y en a ici un grand nombre, fut la réponse. — Je cherche Aba fils d'Aba. — Il y en a aussi beaucoup de ce nom, répondirent-ils. — Je cherche, dit-il, Aba, fils d'Aba, père de Samuel. — Il est monté au ciel, lui répondirent-ils. Sur ce, il vit le lévite (ami de son père) assis au dehors du cercle des morts. Pourquoi, lui demanda-t-il, es-tu assis au dehors? Et comment se fait-il que tu ne sois pas monté au ciel? On m'a dit, répondit-il, que je n'arriverai au ciel qu'après un nombre d'années égal à celles que je n'ai pas passées dans l'école de R. Aphas, qui a été offensé de mon absence [1]. Sur ce, Samuel vit arriver son père, qui pleurait et riait à la fois. Pourquoi pleures-tu, lui demanda-t-il? — De ce que je te verrai bientôt parmi nous. — Et pourquoi ris-tu? — De te voir si estimé dans le monde supérieur. S'il en est ainsi, dit-il, si j'ai quelque influence, je demande que Lévi ait la faveur de monter au ciel; et il y fut admis. Il dit enfin à son père : Où se trouve l'argent des orphelins? — Sous la pierre fondamentale du moulin, lui dit-il; retire de là tout l'argent; ce qui est au-dessus et au-dessous nous appartient, et l'argent du milieu est aux orphelins. Je l'ai disposé de telle façon, ajouta le père, pour que, si des voleurs arrivent, ils prennent le dessus qui est à nous, et pour que, si la terre devait l'engloutir, elle ne disperse rien de ce qui est aux orphelins. Ce fait ne prouve-t-il pas la connaissance des morts? Pour Samuel, c'est différent; il se peut qu'on ait d'avance annoncé au ciel qu'il fallait lui préparer une place. R. Jonathan finit par partager l'avis de son interlocuteur; car, dit R. Samuel bar-Naḥmeni au nom de R. Jonathan, on sait que les morts causent entre eux, d'après ce verset (Deutéronome, XXXIV, 4) : *L'Éternel lui dit : Voici le pays que j'ai promis par serment à Abraham, Isaac et Jacob, en ces termes.* Que signifie cette dernière expression? L'Éternel voulait dire à Moïse : Il le charge de faire part aux patriarches qu'il a accompli envers leurs enfants la promesse faite à eux par serment. Or, si l'on suppose que les morts ne savent rien, pourquoi l'Éternel le leur a-t-il promis? Cela démontre qu'ils en ont connaissance, et Dieu l'a annoncé aux patriarches par Moïse, afin de faire ressortir sa valeur. R. Isaac dit : Celui qui médit des morts fait comme s'il calomniait une pierre; qu'ils en aient connaissance ou non, cela leur est indiffé- F. 19ᵃ.

[1] Voir traité *Kethouboth*, fol. 103ᵇ.

rent. Est-ce bien vrai? R. Papa n'a-t-il pas raconté que quelqu'un ayant médit de Samuel, une gouttière lui tomba sur la tête du haut du toit et lui brisa le crâne. (N'est-ce pas une vengeance du défunt?) Non, comme il s'agissait d'un grand savant, l'Éternel lui-même est intervenu en sa faveur.

R. Josué ben-Lévi dit: Celui qui se permet de médire des savants docteurs ira en enfer, comme il est dit (Psaume cxxv, 5): *Ceux qui détournent leurs pas tortueux (pour médire), seront conduits par Dieu avec ceux qui commettent l'iniquité. Paix sur Israël*, c'est-à-dire même pendant qu'Israël sera en paix. On a enseigné chez R. Ismaël: Si l'on voit que la nuit un docteur de la Loi a commis un péché, il ne faut pas le lendemain en dire du mal, car dans l'intervalle il peut s'être repenti, et cela n'offre pas de doute. Cela ne s'applique toutefois qu'à sa personne; quant aux questions d'argent, elles ne sont pardonnées qu'après dédommagement de l'intéressé.

Dans vingt-quatre cas, dit R. Josué ben-Lévi, on met en anathème pour rendre honneur au Rabbin, et tous ont été énumérés par la Mischnâ. Où, demanda R. Éliézer? — Va, répondit-il, et tu trouveras. Il alla, chercha, et en trouva en effet trois; ce sont: 1° pour le mépris de l'ablution des mains (avant le repas); 2° la médisance sur les rabbins décédés; 3° l'orgueil envers Dieu. Le second cas se trouve implicitement dans cet enseignement [1]. Akabia ben-Mahalallel disait qu'on ne donne à boire les eaux d'épreuve (pour soupçon d'adultère) ni à une néophyte, ni à une affranchie; les autres sages l'accordent, et l'on cite à l'appui un fait survenu à Karkemith, une affranchie de Jérusalem, qui subit l'épreuve des eaux amères sur l'avis de Schemaya et Abtalion. Akabia répondit aux sages que ceux-ci autorisèrent pour cet acte un de leurs semblables (c'est-à-dire une néophyte, comme ces deux rabbins étaient eux-mêmes d'origine étrangère). En raison de cette médisance sur leur origine, Akabia fut mis en anathème; et comme il mourut dans cet état, le tribunal lapida la pierre qui le contenait. — Le premier cas est indiqué dans ces mots: Il est impossible, dit R. Juda [2], qu'Akabia ben-Mahalallel fût mis en anathème, car nul Israélite n'a pénétré dans le saint parvis qui le vaille pour la sagesse, la pureté et la crainte de Dieu. C'est R. Éliézer ben-Ḥanokh qu'on a mis en anathème, parce qu'il a méprisé l'action de se laver les mains; aussi, après sa mort, le tribunal a fait chercher une grosse pierre pour la mettre sur son cercueil. On voit ainsi que celui qui meurt dans cet état (sans avoir obtenu le pardon) est lapidé ensuite par le tribunal. — Le troisième cas est indiqué par ces mots: Simon b. Schetach fit dire à Ḥoni, l'opérateur de cercles, qu'il méri-

[1] Mischnâ, 4e section, traité *Edouyoth*, ch. v, § 6.

[2] Commentaire de *Siffri* sur la section *Behaalotekha*, § 105; traité *Pesaḥim*, fol. 64b.

tait l'anathème[1], et je t'y condamnerais, dit-il, si tu n'étais pas Ḥoni; mais je ne puis rien faire, puisque Dieu accomplit tes désirs malgré les péchés que tu commets, comme un père accomplit ceux de son fils, malgré son inconduite. C'est de toi que l'Écriture dit (Proverbes, XXIII, 25) : *Ton père et ta mère se réjouissent par toi; ils sont heureux de ta naissance.* N'y a-t-il pas d'autres exemples pour ce troisième cas? En voici un : R. Joseph enseigna que Todos le Romain habituait les Israélites de Rome à manger le soir de Pâques un agneau à la broche[2]. Simon ben-Schetach lui fit dire : Si tu n'étais pas Teudos, je te mettrais en anathème pour avoir fait manger aux Israélites des saintetés hors de la Palestine. Cet exemple n'est pas tiré de la Mischnâ, mais d'une *beraïtha*. En voici un pris dans la Mischnâ[3] : Si l'on a coupé un four de terre en morceaux et qu'on ait mis du sable entre un morceau et l'autre (pour l'enduire ensuite d'argile), c'est pur, selon R. Éliézer, et passible d'impureté, selon les sages. C'est là le four d'*Akhnaï*, c'est-à-dire, selon R. Juda au nom de Samuel, qu'on l'a entouré de règles pratiques, comme d'un serpent roulé en rond, et on l'a déclaré passible d'impureté. Ce jour, dit-on, on a réuni tout ce que R. Éliézer avait déclaré pur pour le brûler en sa présence, et l'on a fini par le maudire. Toutefois, il n'est pas question là d'anathème. Mais quels sont les vingt-quatre cas? On peut les retrouver en les déduisant, selon R. Josué ben-Lévi, par analogie avec ces trois cas, mais non selon R. Éliézer.

« Ceux qui portent le cercueil et leurs remplaçants. »

On a enseigné qu'on ne transporte pas le mort vers l'heure de la lecture du *schema'*; mais si l'on s'est mis en route, on ne s'arrête pas pour cela. Toutefois, il arriva qu'on transporta R. Joseph à cette heure-là, parce que c'était un homme très-estimé.

« Ceux qui précèdent le cercueil ou ceux qui le suivent. »

On a enseigné au sujet de ceux qui s'occupent du deuil : Tant que le mort est présent, ils se retirent successivement pour lire le *schema'*; dès qu'il n'y est plus, ils se mettent à le lire ensemble, et celui qui porte le deuil reste assis en silence; pendant que les autres se lèvent pour réciter la prière *'amida*, il se lève aussi, fait profession d'humilité en acceptant le jugement divin, par ces termes : Maître de l'univers, j'ai souvent péché et tu ne m'as puni qu'une

[1] Tr. *Taanith*, fol. 19ᵃ et 23ᵃ.

[2] Traité *Pesaḥim*, fol. 53ᵃ; tr. *Betsa*, fol. 23ᵃ.

[3] Mischnâ, 4ᵉ section, tr. *Edouyoth*, ch. VII, § 7; 6ᵉ section, tr. *Kelim*, ch. V, § 10; Talmud, tr. *Baba metsia*, fol. 59ᵇ.

fois; qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de réparer nos brèches et celles de tout ton peuple d'Israël par l'effet de ta miséricorde! Selon Abayé, on ne doit pas s'exprimer ainsi, pour que, selon R. Simon ben-Lakisch, ainsi qu'au nom de R. Yossé[1], Satan n'ait pas de prise sur nous (en se fondant sur cette confession pour nous nuire). Quel est le verset, demanda R. Joseph, qui le prouve? C'est qu'il est dit : *Nous ressemblions presque aux Sodomites* (Isaïe, I, 9). Et le prophète réplique (*ibid.* 10) : *Écoutez la parole de Dieu, seigneurs de Sodom* (c'est-à-dire, ne vous découragez pas).

« Si au retour de l'enterrement, etc. »

Si on a le temps de commencer la lecture du *schema'* et de l'achever en entier, il faut le lire, mais non au cas où l'on pourrait seulement en lire un chapitre ou un verset. Mais ne dit-on pas que cette obligation subsiste après le retour même pour un chapitre ou un verset? C'est vrai, mais on y met la condition d'achever avant d'arriver au cercle de condoléance.

F. 19[b]. « Ceux qui se tiennent dans le cercle, etc. »

La première et la seconde rangée en sont dispensées, mais non la suivante. R. Juda n'en dispense que ceux qui viennent en faveur de l'affligé. — R. Juda dit aussi, au nom de Rab, que si l'on trouve sur soi des étoffes hétérogènes (Lévitique, XIX, 19), il faut les retirer même dans la rue. Pourquoi? c'est qu'il est dit : *Il n'y a ni sagesse, ni intelligence, ni conseil pour résister à Dieu* (Proverbes, XXI, 30), c'est-à-dire que, pour la glorification de Dieu, on ne rend pas les honneurs même au rabbin[2]. Il y a pourtant une objection à présenter : si au retour d'un enterrement on se trouve à une bifurcation de routes dont l'une est pure et l'autre impure, on suit l'affligé, fût-ce dans la route impure, afin de lui rendre honneur; ne devrait-on pas aussi lui appliquer la règle précitée? Là, dit R. Aba, il s'agit d'un champ cultivé (où la charrue a dispersé, en passant, quelques ossements), ce qui, selon les rabbins, ne communique pas l'impureté, ainsi que le dit R. Juda bar-Asche au nom de Rab[3]. Voici un autre exemple : R. Éliézer bar-Zadok racontait que (quoique sacerdotes) ils sautaient par-dessus les cercueils des morts pour aller au-devant des rois d'Israël, et l'on eût agi de même à l'égard de rois étrangers, en prévision de l'époque

[1] Voir plus loin, fol. 60[a], et tr. *Kethouboth*, fol. 8[b].

[2] Traité *Synhédrin*, fol. 82[a]; tr. *Schebouoth*, fol. 30[b].

[3] Tr. *Eroubin*, fol. 30[b]; tr. *Pesaḥim*, fol. 92[b]; tr. *Moëd Katon*, fol. 5[b]; tr. *Bekhoroth*, fol. 29[a]; tr. *Nidda*, fol. 57[a].

du Messie, où la distinction sera établie. Pourquoi ne lui applique-t-on pas ladite règle ? C'est qu'ici on adopte l'avis de Raba qui donne cette interprétation sur la tente formée par le cercueil : s'il y a un palme d'espace entre l'impureté et ses parois, cela suffit pour constituer une séparation; or, la plupart d'entre eux ont cet espace libre, et quoique en thèse générale on n'en tienne pas compte en cas de doute, on n'applique pas la défense en cas d'honneur à rendre au roi. Voici donc un autre exemple : le respect dû aux hommes est, dit-on [1], de telle gravité, que pour lui on transgresse au besoin un précepte négatif de la Loi; pourquoi ne pas lui appliquer ladite règle? Rab bar-Saba expliqua devant R. Cahana qu'il s'agit seulement en ce cas du précepte : *Tu ne t'écarteras pas* (Deutéronome, XVII, 11). A cette explication, on se moqua de lui en disant que c'est impossible, puisque c'est une prescription légale (que nul n'a le droit d'enfreindre). R. Cahana dit aux assistants : Lorsqu'un homme considéré vous expose un sujet, vous ne devez pas en rire; or, voilà ce qu'il a voulu dire : comme toutes les prescriptions des rabbins se fondent sur ledit précepte, ils ont permis qu'on n'en tienne pas compte pour rendre honneur. Voici un autre exemple : on dit de ces mots (*ibid.* XXII, 1) *et que tu en détournes les yeux* [2], que parfois c'est permis, d'autres fois non. Comment le savoir? Dans ces cas : si le sacerdote doit pour cela entrer dans un cimetière, ou si c'est un vieillard dont la dignité ne permet pas de rendre ce service, ou si l'on a une charge supérieure à celle de son prochain, il est permis de détourner les yeux (et de ne pas aider son prochain). Pourquoi, malgré ces mots, ne pas appliquer ladite règle ? C'est que les termes sont positifs. On n'applique pas non plus ce mode de déduction au premier cas (des mélanges hétérogènes), parce qu'on ne déduit pas cette sorte de défense d'une question d'intérêt (comme celle du dernier cas). Citons un autre exemple : il est dit que le sacerdote peut se rendre impur à l'enterrement de sa sœur (Nombres, VI, 7); à quoi bon le dire? pour enseigner ceci [3] : Si quelqu'un est allé égorger l'agneau pascal ou circoncire son fils, et qu'il reçoive la nouvelle du décès d'un parent, il ne renonce pas au premier devoir et ne se rend impur qu'au cas où nul autre ne s'occuperait d'un tel mort. Mais pourquoi ne pas lui appliquer la règle précitée? C'est que cette expression *et pour sa sœur* sous-entend l'exception, et il n'y a pas lieu d'appliquer ce mode de déduction, car une abstention ne ressemble pas à un précepte négatif. F. 20ᵃ.

Comment se fait-il, demanda R. Papa à Abayé, que Dieu n'accomplisse pas

[1] Tr. *Menahoth*, fol. 37ᵇ.

[2] Comme la négation n'est pas répétée pour ces mots, l'expression est équivoque, et elle peut être aussi bien négative qu'affirmative. Il s'agit, dans le verset, d'aider son prochain à retrouver une bête perdue.

[3] Tr. *Meghillâ*, fol. 3ᵇ; tr. *Nazir*,

de miracles pour nous comme pour nos ancêtres? Est-ce à cause de l'imperfection des études[1]? Mais pendant toute la vie de R. Juda, on n'a fait qu'étudier le traité des dommages, tandis que nous étudions six traités. Lorsque R. Juda arriva dans le traité d'*Ouktsin* (des queues de fruits) à cette Mischnâ «si une femme a fait cuire des choux dans un pot, etc.» ou selon d'autres, à celle-ci «des olives cuites avec leurs feuilles entières restent pures[2],» il dit : Là nous voyons les difficultés qu'avaient éprouvées Rab et Samuel, puisque nous étudions ce traité dans treize écoles diverses. Et cependant, dès que ce R. Juda retirait seulement une seule de ses sandales, la pluie arrivait (c'est-à-dire toutes ses prières à Dieu étaient exaucées), tandis que nous nous donnons du mal, nous supplions sans être exaucés. —C'est que, lui répondit-on, les anciens avaient sacrifié leur vie pour glorifier Dieu, ce que nous ne faisons plus. C'est ainsi que R. Ada bar-Ahaba ayant vu au marché une Couthéenne habillée en rouge, il crut que c'était une Juive. Il se leva et lui déchira cette étoffe. Lorsqu'on sut qu'il en avait agi ainsi avec une étrangère, il fut condamné à lui payer quatre cents *zouz*. Quel est ton nom? lui demanda-t-il. — Maton, répondit-elle. — *Maton*, ajouta-t-il, signifie deux cents pièces, soit quatre cents zouz.

R. Guidal avait l'habitude d'aller s'asseoir aux portes des bains, pour dire aux femmes qui arrivaient comme elles devaient s'y prendre. Ne crains-tu pas, lui dirent les rabbins, qu'il ne s'y mêle des idées de luxure? Non, répondit-il, ce ne sont que des oies blanches.

R. Yochanan avait la même habitude[3]. Lorsque les filles d'Israël sortent du bain, dit-il, elles me voient et conçoivent de beaux enfants comme moi. Ne crains-tu pas, lui dirent les rabbins, de prêter lieu aux mauvais yeux ou maléfices? Non, dit-il, je suis descendant de Joseph, dont il est dit : *Joseph est une branche féconde, sise près de la source* (Genèse, XLIX, 21), et je n'y suis pas accessible; car, dit R. Abahou, au lieu de traduire ces mots *près de la source*, on peut les interpréter ainsi (en changeant les points-voyelles) *qui surmontent* (que l'œil ne peut pas dominer). On peut aussi le déduire, dit R. Yossé bar-Ḥanina, de ce verset : *Qu'ils se multiplient comme les poissons, sur la surface de la terre* (Genèse, XLVIII, 16). Or, comme les poissons ne peuvent être dominés par le mauvais œil, parce que l'eau les recouvre, il en est de même de la race de Joseph; ou bien encore, on peut l'interpréter ainsi : l'œil qui n'a pas voulu prendre le bien d'autrui (histoire de Putiphar) ne saurait être dominé par un œil étranger.

fol. 48b; traité *Synhédrin*, fol. 35a; tr. *Zebaḥim*, fol. 100a.

[1] Tr. *Taanith*, fol. 24a; tr. *Synhédrin*, fol. 106a.

[2] Mischnâ, 6e section, tr. *Taharoth*, ch. II, § 1; tr. *Ouktsin*, ch. II, § 1.

[3] Tr. *Baba metsia*, fol. 84a.

Il paraît tout simple que les femmes soient dispensées de la lecture du *schema'*, puisque ce précepte dépend d'heures déterminées et qu'elles sont dispensées de tout ce qui est en rapport avec une époque fixe; pourtant la Mischnâ l'a exprimé, pour qu'on ne suppose pas l'inverse parce qu'il s'agit de l'adoration de Dieu. Elle l'a dit de même pour les phylactères, afin qu'on ne suppose pas qu'on les compare en cela au précepte de la *mezouza*. Elles sont tenues à dire la prière *'amida*, parce que c'est une invocation à Dieu, quoique les mots *soir, matin et midi* (que l'on y trouve) semblent dire que c'est une obligation dépendant d'un moment précis. De même, elles sont tenues à l'application de la *mezouza*, quoique ce soit comparable à l'étude de la Loi (dont elles sont dispensées). Enfin la Mischnâ a dû dire qu'elles sont tenues de réciter l'action de grâce après le repas, pour qu'on ne suppose pas que ce soit dépendant du temps, en vertu de ce verset (Exode, XVI, 8): *L'Éternel vous donne le soir de la viande à manger, et le matin du pain à satiété.* F. 20b.

Les femmes, dit R. Ada bar-Ahaba, sont obligées de sanctifier le sabbat (selon la formule); c'est un précepte de la Loi. Pourquoi? N'est-ce pas dépendant d'une époque? Aussi, répondit Abaye, est-ce un commandement rabbinique. Mais, répliqua Raba, ne dit-on pas que c'est de la Loi? Et, d'ailleurs, y seraient-elles obligées si c'était un précepte rabbinique? Donc il faut en trouver l'application dans la Loi; c'est qu'elle dit, en effet, une fois, *souviens-toi* (Exode, XX, 8), et une autre fois, *observe* (Deutéronome, V, 12); la divergence de ces termes indique que les femmes qui sont tenues de l'observer doivent aussi le mentionner (selon la formule). — Rabina demanda à Rab: Les femmes sont-elles tenues de réciter l'action de grâce en vertu d'un précepte légal ou rabbinique? — Qu'importe? répliqua-t-il. — C'est qu'il s'agit de savoir si, en l'accomplissant, elles peuvent en dispenser d'autres; si la Loi les y oblige, elles pourraient en dispenser ceux qui y sont tenus par la même loi; mais elles ne le peuvent pas si c'est seulement pour elles une obligation rabbinique. Qu'en est-il donc? On peut le déduire de l'exemple suivant: On sait qu'un fils peut faire cette récitation pour son père, un esclave pour son maître et une femme pour son mari; mais les sages ne l'approuvent pas. Or, ce serait inadmissible, si elle n'y était pas tenue par précepte de la Loi. — Mais, d'après toi-même (répliqua-t-il), l'enfant ne saurait y être obligé (et pourtant il peut en dispenser son père par sa propre récitation, sans que celle-ci soit légale). Donc, il ne s'agit, dans ce cas, que d'un peu de nourriture prise, dans la limite prévue par les rabbins; alors la prescription rabbinique au sujet de l'action de grâce est applicable à un cas correspondant.

R. Awira dit, soit au nom de R. Amé, soit au nom de R. Assé: Les anges ont demandé à Dieu: Comment se fait-il, Maître de l'univers, qu'ayant dit: *Le juge ne doit pas avoir d'égards ni se laisser corrompre* (Deutéronome, X, 17),

tu aies des considérations pour Israël, comme il est dit (Nombres, VI, 26): *L'Éternel tournera sa face vers toi?* — Comment, répondit Dieu, ne pas avoir d'égards pour eux! Je leur ai dit dans la Loi (Deutéronome, VIII, 10): *Lorsque tu auras mangé et que tu seras rassasié, tu béniras l'Éternel ton Dieu*, et ils ont soin d'accomplir ce précepte, n'eussent-ils mangé que l'équivalent d'un œuf ou même d'une olive.

4. L'homme impur (*baal-kéri*) ne fait qu'une récitation mentale, sans l'accompagner des bénédictions antérieures et postérieures. Il pense de même à la bénédiction qui suit le repas et non à celle qui le précède. Selon R. Yéhouda, il récite (par la pensée) les bénédictions qui précèdent et celles qui suivent.

Cela prouve, dit Rabina, que la pensée équivaut à la parole (comme devoir); sans quoi, la Mischnâ ne devrait pas dispenser du *schema'*. Mais alors pourquoi ne pas le prononcer? C'est qu'il en est de cela comme de la révélation sur le Sinaï (où les Israélites durent se tenir dans la plus grande pureté, bien qu'ils ne firent qu'entendre la Loi). Au contraire, selon R. Ḥisda, cela n'équivaut pas à la pensée; sans quoi on serait autorisé à le prononcer. Mais alors à quoi bon y penser? C'est, dit R. Éliézer, pour que cet homme ne reste pas inoccupé pendant que tout le monde prie. Et malgré cela, dit R. Ada bar-Ahaba, il ne doit pas penser à d'autre chapitre qu'à celui dont s'occupe le public.
F. 21ᵃ. Pourquoi n'en est-il pas de même au sujet de la prière *'amida*, également publique? Or il est dit (Mischnâ suivante): Si, en récitant cette prière, on se souvient qu'on est impur, on n'a pas besoin d'interrompre, mais il faut abréger chaque section, et, par conséquent, si l'on s'en souvient à temps, il ne faut même pas commencer (comment se fait-il qu'il ne puisse même y penser?). C'est que, dans cette prière, on ne trouve pas les mots «roi de l'univers» (dont l'idée est exprimée dans la Mischnâ, et en faveur desquels même l'impur doit la méditer). Mais comment se fait-il que l'action de grâce après le repas, qui ne contient pas ces mots, doit aussi être récitée par lui? C'est que le *schema'* et cette action de grâce sont prescrits par la Loi, et la prière par les rabbins[1].

Comment sait-on, demanda R. Juda, que cette action de grâce est prescrite par la Loi? C'est qu'il est dit: *Lorsque tu auras mangé et que tu seras rassasié, tu béniras l'Éternel.* La bénédiction de la Loi est également légale, en vertu de ce verset (Deutéronome, XXXII, 3): *Lorsqu'on invoque le nom de l'Éternel, proclamez la*

[1] Or, en présence d'une prescription rabbinique, il vaut mieux que l'homme impur ne récite pas de bénédiction.

grandeur de notre Dieu. Par raisonnement *a fortiori*, dit R. Yochanan, on peut déduire la gravité des bénédictions après la lecture de la Loi comparées à l'action de grâce du repas, ainsi que la bénédiction avant le repas d'après celle de la Loi, de la façon suivante : puisque le repas, qui n'exige pas (légalement) une bénédiction auparavant, en exige une après, à plus forte raison en faut-il une après la Loi, qui en nécessite une auparavant; de même, puisque la Loi, qui n'en exige pas (légalement) après, en demande une auparavant, à plus forte raison en faut-il une avant le repas qui en nécessite une après. On peut toutefois objecter que la bénédiction du repas a plutôt lieu d'être par suite de la jouissance matérielle, tandis que la Loi s'occupe des intérêts spirituels (de sorte qu'il n'y a pas lieu de comparer ces deux sujets). L'objection subsiste.

R. Juda dit : Si l'on doute d'avoir lu le *schema'*, on n'a pas besoin de recommencer; mais en cas de doute sur la bénédiction postérieure, il faut la reprendre. Pourquoi? C'est que l'heure de la lecture du *schema'* est prescrite par les rabbins [1], tandis que cette bénédiction contient un précepte légal (la mention de la sortie d'Égypte). Mais, demanda R. Joseph, l'heure même n'est-elle pas prévue légalement par ces mots : *En te couchant et en te levant?* Ceci, répondit Abaye, s'applique à l'étude de la Loi en général. On a enseigné que l'homme impur se contente de méditer en son cœur, sans prononcer les bénédictions d'avant ni d'après; il dit celle d'après le repas, et non d'auparavant. Or, si la bénédiction après le *schema'* est légale, pourquoi ne pas la dire? A quoi bon la dire, ce n'est même pas pour mentionner la sortie d'Égypte, déjà rappelée dans le *schema'*; et cet homme n'est pas tenu de réciter cette bénédiction à la place du *schema'*, car celui-ci a l'avantage de contenir à la fois deux choses (la sortie d'Égypte et la suprématie divine). R. Éléazar dit : Si l'on doute d'avoir lu le *schema'*, il faut le reprendre, mais non si le doute porte sur la prière *'amida*. R. Yochanan dit : Plût à Dieu que l'homme priât toute la journée. R. Juda dit au nom de Samuel : Si pendant la prière on se souvient de l'avoir déjà récitée, il faut l'interrompre, même au milieu de la section. Est-ce bien vrai? R. Nahman n'a-t-il pas dit : Lorsque nous nous trouvions chez Raba bar-Abouha, de jeunes rabbins qui s'étaient trompés et avaient dit le samedi les formules de la semaine, demandèrent ce qu'il fallait faire en ce cas; il leur répondit qu'il faut achever la section où l'on se trouve. Pourquoi n'en est-il pas de même pour le présent cas? Les cas ne sont pas semblables : le samedi, quoique le fidèle soit tenu de réciter la prière, les rabbins n'ont pas voulu lui imposer la peine de recommencer s'il s'est trompé; tandis qu'ici la prière a déjà été faite.

R. Juda dit aussi au nom de Samuel : Si, après avoir prié, on se rend à la synagogue et qu'on trouve le public en train de réciter l'*'amida*, il est bon de recom-

[1] Elle ne peut donc avoir lieu plus tard.

mencer si l'on a un point nouveau à y ajouter, mais non sans cela. Il était nécessaire d'énoncer cette seconde proposition; car s'il eût fallu la déduire de la première (du même auteur), on eût dit qu'il s'agit, dans les deux cas, d'une
F. 21b. prière isolée, ou bien que chaque fois cet individu s'est trouvé en public (et qu'il a oublié d'avoir prié avec la première assemblée), tandis que l'on considérerait comme nulle la prière de l'individu d'abord isolé, se trouvant ensuite en public; c'est pourquoi il a fallu fixer la règle à suivre. De même, la seconde proposition seule n'eût pas suffi; car, aurait-on dit, on y met ici une condition, celle de n'avoir pas commencé, mais une fois qu'on a commencé (même par erreur), il faut achever. Les deux règles sont donc nécessaires. R. Houna dit : Si en entrant dans la synagogue on trouve l'assemblée en train de prier, on ne doit commencer que si l'on a le temps suffisant pour achever la prière avant que le ministre officiant arrive à l'action de grâce (pour la répéter avec l'assemblée) ou, pour le même motif selon R. Josué ben-Lévi, avant qu'il arrive à la sanctification de Dieu (*kedouschâ*). Sur quoi se base cette divergence? C'est que, selon le premier seul, le fidèle peut dire la *kedouschâ* avec le ministre officiant (pendant sa récitation personnelle). L'avis contraire est aussi celui de R. Ada bar-Ahaba[1], qui, se fondant sur ce verset (Lévitique, XXII, 32) : *Que je sois sanctifié au milieu d'Israël*, dit : Toute sanctification doit se faire par dix personnes au moins. Quel est le mot qui le prouve? C'est, disent les rabbins frères de R. Hiya bar-Aba, le mot *milieu*[2], employé dans le verset précité et dans celui-ci : *Retirez-vous du milieu de l'assemblée* (Nombres, XVII, 10), et il s'agit chaque fois d'au moins dix personnes. Mais enfin tous deux s'accordent à dire qu'on ne s'interrompt pas (pour répondre à l'officiant avec l'assemblée). Peut-on s'interrompre pour ne dire que ces mots : « Que son grand nom soit béni? » Oui, dit R. Dimi, au nom de R. Juda et de R. Simon, élèves de R. Yochanan, on ne s'interrompt que pour ces mots, fût-on occupé de l'étude du *char céleste* (angélologie). Cet avis n'a pas été adopté comme règle.

« Selon R. Juda, on dit même les bénédictions d'auparavant. »

Est-ce à dire que, selon R. Juda, il est permis à l'homme impur de s'occuper d'étude de la Loi? R. Josué ben-Lévi ne l'a-t-il pas interdit en raisonnant ainsi : *Tu feras connaître ces préceptes*, est-il dit, *à tes fils et petits-fils* (Deutéronome, IV, 9); puis il est dit : *Le jour où tu te trouvais sur le Horeb*, etc. Ne conclut-on pas du rapprochement de ces deux versets qu'il faut, dans l'un et l'autre cas, être bien pur? Il n'est pas à dire que R. Juda ne tient pas compte

[1] Tr. *Meghillâ*, fol. 23b. — [2] Voir le Midrasch, *Bereschith Rabba*, section 91.

de ces rapprochements et ne les interprète pas [1], puisque R. Joseph dit que celui-là même qui n'interprète pas ces rapprochements dans les quatre premiers livres du Pentateuque, en tient compte dans le Deutéronome, ce qui s'applique précisément à R. Juda. En voici la preuve : Ben-Azaï dit, comme il est écrit : *Tu ne laisseras pas vivre la magicienne* (Exode, XXII, 17), et qu'aussitôt après il est dit : *Toute personne qui cohabitera avec un animal devra périr*, on conclut du rapprochement de ces deux versets que, dans l'un et l'autre cas, la mort doit être donnée par lapidation. R. Juda dit, au contraire : Quoi, parce que ces deux sujets sont rapprochés l'un de l'autre, a-t-on le droit d'imposer à la magicienne la lapidation (c'est-à-dire la peine de mort la plus dure)? C'est pour une autre cause : comme les nécromanciens et les augures font partie des magiciens, et que, malgré cela, la Loi en parle spécialement, elle veut dire que leur peine de mort, la lapidation, s'applique à la magicienne. On voit qu'il interprète ces rapprochements dans le Deutéronome par l'exemple suivant [2] : R. Éliézer dit qu'on peut épouser une femme violée ou séduite par son père; R. Juda l'interdit. Quel est son motif, demanda R. Guidal, au nom de Rab? C'est qu'il est écrit (Deutéronome, XXIII, 1) : *On n'épousera pas la femme de son père, et l'on ne découvrira pas l'aile de son père*, et cette dernière expression s'applique à notre cas, en vertu du rapprochement de ce verset : *L'homme qui aura cohabité avec elle payera*, etc. (ce qui se rapporte à la femme séduite). En effet, ajoute-t-on, il interprète les rapprochements du Deutéronome; seulement, celui qui est invoqué plus haut par R. Josué ben-Lévi pour la question d'impureté s'applique, selon lui, à une autre proposition; car, dit ce rabbin, celui qui enseigne la Loi à son fils a autant de mérite que s'il avait assisté à la révélation sur le mont Horeb, puisque, après les mots : *Vous les enseignerez à vos fils et petits-fils*, il est dit : *Le jour où tu t'es tenu sur le Horeb devant l'Éternel ton Dieu.*

On a enseigné [3] : Profluviosus qui fluxus senserit et menstruata quæ excreverit concubitûs semen aut in congressu se menstruatam senserit, pour tous ces cas il faut prendre le bain de purification (avant de se mettre à l'étude de la Loi, en dehors de celui qu'exige l'autre impureté); selon R. Juda, c'est inutile. Toutefois, R. Juda n'en dispense le *profluviosum qui fluxum senserit* que parce que, auparavant, le bain ne lui était pas imposé; mais il serait obligatoire, s'il s'agissait d'une gonorrhée déclarée. Ce n'est pas à dire que, même dans ce dernier cas, R. Juda dispense du bain, et qu'on mentionne le *profluviosum* pour démontrer que, même en ce cas, les rabbins exigent le bain; car alors, à quoi bon dire à la fin : *quæ in congressu se menstruatam senserit* doit

[1] Tr. *Yebamoth*, fol. 4ª; tr. *Synhédrin*, fol. 67ᵇ.

[2] Tr. *Yebamoth*, fol. 97ª

[3] Plus loin, fol. 26ª.

prendre le bain? D'après les autres sages, cela va sans dire, puisqu'ils l'exigent pour le *profluviosum* qui n'y est pas astreint, comme celle-ci, dès le principe.
F. 22a. Il faut donc dire que cette fin a été enseignée en raison de R. Juda (qui, même en cas d'accident antérieur, dispense d'un bain n'ayant pas d'effet); or, son avis est absolu, et le bain n'a pas lieu, d'après lui, pour la *menstruée* qui aurait eu un accident; donc pour la gonorrhée déclarée, c'est obligatoire. En somme, il ne faut pas dire que (dans la Mischnâ) R. Juda prescrit de réciter les bénédictions, mais de les méditer. Mais R. Juda l'admet-il? N'a-t-on pas enseigné que si un homme atteint d'un accident impur n'a pas d'eau pour se baigner, il peut lire le *schema'* sans réciter les bénédictions d'avant ou d'après, et pour le repas, il récite la bénédiction d'après, non celle d'avant, qu'il se contente de méditer, sans la prononcer; c'est l'avis de R. Méir, tandis que, selon R. Juda, on la prononce en tous cas. (N'est-ce pas contradictoire?) Il traite l'action de grâce, répondit R. Nahman bar-Isaac, comme l'étude des lois usuelles (qu'il permet à l'homme impur d'étudier), ainsi que le dit cet enseignement: De ce que le verset : *Tu les feras connaître à tes fils et petits-fils*, est rapproché de cet autre : *Le jour où tu t'es tenu devant l'Éternel sur le Horeb*, on en conclut que, en ce cas aussi, il faut la crainte, la terreur, le respect et jusqu'à l'inquiétude; cela prouve que ceux qui ont la gonorrhée, les lépreux et ceux qui (sans le savoir) ont cohabité avec des menstruées peuvent lire le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes, étudier la Mischnâ et la Guemarâ, les règles doctrinales et les légendes; mais c'est interdit à ceux qui sont atteints d'un accident impur. Selon R. Yossé, on peut étudier les choses usuelles, mais ne pas approfondir la Mischnâ; selon R. Jonathan ben-Joseph, on peut étudier à fond la Mischnâ, mais non la Guemarâ; on peut même l'étudier aussi à fond, dit R. Nathan ben-Abisalom, à condition de ne pas mentionner les noms divins qui s'y trouvent. R. Yochanan, disciple de R. Akiba, dit en son nom : L'impur ne doit rien étudier, ni même entrer, selon d'autres, dans la salle d'études. Enfin, selon R. Juda, il étudie les lois usuelles. — Il arriva un jour à R. Juda, ayant eu un accident, de se promener au bord d'un fleuve. Maître, lui dirent ses disciples, enseigne-nous un chapitre de lois usuelles. — Il descendit à l'eau, se baigna, puis enseigna. Quoi! lui dirent ses disciples, ne nous as-tu pas appris qu'on peut étudier ces lois sans bain préalable? — Oui, répondit-il, mais pour moi-même j'ai plus de scrupules que pour d'autres.

R. Juda ben-Bethera dit que les paroles de la Loi ne sont pas susceptibles de devenir impures. Ainsi il arriva à un disciple de ce docteur d'être entaché d'impureté. Mon fils, lui dit celui-ci, ouvre la bouche et ne crains pas d'éclairer par tes paroles, car elles ne sont pas susceptibles d'impureté, ainsi qu'il est dit (Jérémie, XXIII, 29) : *Mes paroles ne sont-elles pas comme le feu? dit l'Éternel;* c'est-à-dire que la Loi n'est pas plus susceptible d'impureté que le feu. —

L'un des préopinants vient de dire qu'on peut (malgré l'impureté passagère) étudier la *Mischnâ*, mais non la *Guemarâ*. Cet avis est confirmé comme règle fixe par R. Ilaï, au nom de R. Acha bar-Jacob et de la part de notre maître, conformément à l'opinion de R. Méir; R. Juda ben-Gamaliel, au nom de R. Hanina ben-Gamaliel, interdit l'étude de l'une et de l'autre; selon d'autres, toutes deux sont permises. Le premier de ces deux avis s'accorde avec celui de R. Yochanan, le cordonnier; le second avec celui de R. Juda ben-Bethera.

R. Naḥman ben-Isaac dit qu'on a l'habitude de suivre ces trois docteurs pour les points suivants[1] : R. Ilaï, pour les prémisses de la tonte; R. Yoschia, pour les semences hétérogènes; R. Juda ben-Bethera, pour l'étude de la Loi. 1° R. Ilaï enseigne que le précepte sur les prémisses de la tonte n'est applicable qu'à la Terre-Sainte; 2° au sujet de ce verset : *Tu ne sèmeras pas de plantes hétérogènes dans ta vigne* (Deutéronome, XXII, 9), R. Yoschia déclare que la défense s'applique seulement au cas où l'on sème, en une poignée, du froment, de l'orge et des pepins de raisin[2]; 3° R. Juda ben-Bethera dit que les paroles de la Loi ne sont pas susceptibles d'impureté. Zeiri, en arrivant, dit qu'on supprime le bain de purification (pour les accidents impurs), ou, selon d'autres, l'ablution des mains; la suppression du bain équivaut à l'avis de R. Juda ben-Bethera, et celle de l'ablution à l'opinion de R. Ḥisda[3], qui réprimandait ceux qui désiraient de l'eau avant la prière (à cause de la perte de temps).

On a enseigné que si l'on a répandu neuf mesures d'eau (*cab*) sur un homme entaché d'un accident, il est pur. Naḥum de Gam-zou le dit à voix basse à R. Akiba, lequel le communiqua de même à Ben-Azaï, qui finit par le répéter à ses élèves en public. Deux docteurs d'Occident, R. Yosé bar-Abin et R. Yosé bar-Zebida, sont en désaccord à ce sujet. Selon l'un, il l'enseigna publiquement; selon l'autre, à voix basse; le premier craignait l'interruption des études ou de la génération (*congressus causa*); le second y voyait une digue contre l'assiduité des savants auprès de leurs femmes. J'ai entendu, dit R. Yanaï, que l'on agit à ce sujet plus ou moins sévèrement, et celui qui agit avec scrupules (en exigeant le bain complet de quarante *saas*) aura de longues années. Quel est, demanda R. Josué ben-Lévi, l'avantage de ceux qui se baignent le matin? — Comment, lui répliqua-t-on, peux-tu faire une semblable question? N'a-t-on pas dit qu'étant entaché d'impureté, on ne peut pas s'occuper de la Loi? — Voici, répondit-il, ce que je demande : A quoi bon se baigner dans quarante *saas*, si neuf *cabs* suffisent, et à quoi bon un bain entier si une aspersion suffit? — C'est, répondit R. Hanina, comme précaution de sûreté; car, quelqu'un ayant un jour sollicité une femme à commettre un péché, elle lui

[1] Tr. *Hullin*, fol. 136[b].

[2] Tr. *Kiddouschin*, fol. 49[a]; tr. *Hullin*, fol. 82[b]; tr. *Bekhoroth*, fol. 54[a]. — [3] Voir plus haut, fol. 15[a].

dit : «Il faut croire que tu as quarante *saas* d'eau dont tu ne sais que faire,» et, à ces mots, il s'en écarta de suite. — Maîtres, dit R. Houna aux rabbins, pourquoi traitez-vous avec négligence cette purification? Est-ce à cause du froid? Autorisez les bains chauds. — En ce cas, demanda R. Hisda, le bain est-il légal[1]? — Je suis de ton avis, dit R. Ada bar-Ahaba (il faut un bain réglementaire, froid). R. Zeira, étant assis dans un étang d'eau, ordonna à son domestique de lui chercher neuf *cabs* d'eau et de les jeter sur lui. A quoi bon tout cela, lui dit R. Ḥiya bar-Aba, puisque tu y étais assis? — C'est que, répondit-il, j'agis ainsi dans la proportion des quarante *saas;* de même que pour ceux-ci l'aspersion est inutile, de même, pour ceux qui exigent seulement neuf *cabs*, le bain serait superflu. — R. Naḥman établit une citerne de la contenance de neuf *cabs* (à l'usage des élèves). En arrivant, R. Dimi dit, au nom de R. Akiba et de R. Juda Glosstera, que l'aspersion suffit seulement pour le malade dont l'état de santé a causé l'accident impur; mais si le malade l'entretient, il faut quarante *saas*. R. Joseph dit d'annuler la citerne de R. Naḥman (puisqu'elle ne s'applique qu'à un cas fort rare de maladie). Rabin
F. 22b. dit à son tour que cela s'est présenté à Oussa, dans la pièce d'antichambre de R. Yoschia. On alla consulter aussi R. Assé, qui répondit : Cela ne s'applique qu'aux maladies fréquentes; mais si c'est inhérent à la maladie, il en est entièrement dispensé. Rétablissons, dit R. Joseph, la citerne de R. Naḥman (c'est-à-dire il la faut décidément).

Il paraît donc que tous ces docteurs discutent l'opinion d'Ezra. Or, qu'a-t-il établi? Abayé dit qu'Ezra a fixé quarante *saas* pour l'homme sain qui entretient l'accident, et neuf *cabs* pour l'homme sain qui est entaché involontairement; on discute désormais la question du malade et il s'agit de savoir si on le compare, dans tous les cas, à l'homme sain, ou si la fréquence de ce fait chez un malade équivaut à l'accident de l'homme sain (neuf *cabs*), et que l'accident survenu au malade ne lui impose aucun devoir. Raba dit : Admettons qu'Ezra a établi le bain de purification; mais a-t-il aussi fixé l'aspersion moindre? Ne dit-on pas seulement[2] qu'Ezra a établi la loi du bain pour les gens entachés d'accident? C'est que, dit Raba, cette loi a été ainsi interprétée par les rabbins: le bain a lieu en entier pour l'homme sain qui entretient le mal; mais si cela n'arrive qu'une fois à l'homme sain, l'aspersion de neuf *cabs* suffit; puis on a agité la question des malades : selon les uns, on les compare en tous cas à l'homme sain, selon d'autres, la fréquence de ce fait chez un malade équivaut à l'accident de l'homme sain (qui exige neuf *cabs*), et l'accident simple survenu au malade ne lui impose aucun devoir. C'est cette dernière opinion, dit Raba, qui sert de règle.

[1] Tr. *Taanith*, fol. 13a. — [2] Tr. *Baba Kama*, fol. 82a.

Les rabbins ont enseigné que si l'on fait une aspersion d'eau de neuf *cabs* sur l'homme entaché, il devient pur pour étudier la Loi seule; mais pour l'enseigner aux autres, il faut quarante *saas* (bain complet). Selon R Juda, il les faut en tous cas. Deux rabbins de chacun de ces couples-ci, R. Yochanan et R. Josué ben-Lévi, R. Éléazar et R. Yossé ben-Hanina, sont en désaccord sur le commencement de la proposition. D'après l'un, la restriction qu'il faut quarante *saas* s'il s'agit d'enseigner s'applique au malade atteint fréquemment; mais au malade qui a un simple accident, neuf *cabs* suffisent; d'après l'autre, même ce dernier a besoin de quarante *saas*, s'il s'agit d'enseigner. De même pour la fin, un rabbin de chaque couple opina ainsi : d'après l'un, l'avis de R. Juda, qu'il faut quarante *saas* de toutes parts, s'applique au cas où l'eau est dans une citerne de terre, mais non si elle est contenue dans des vases; d'après l'autre, cet avis s'applique même aux vases. Or, d'après ce dernier, on conçoit les termes de R. Juda, qu'il faut quarante *saas* «de toutes parts;» mais comment expliquer ces mots d'après celui qui établit une distinction entre la terre et les vases? — Ils comprennent (dit-il) l'eau puisée (et transportée dans ce réceptacle).

R. Papa, R. Houna, fils de R. Josué, et R. Raba ben-Samuel mangeaient ensemble. Permettez-moi, dit R. Papa (quoique atteint d'impureté) de dire la bénédiction d'ensemble, car j'ai une aspersion de neuf *cabs*. On a enseigné, lui répondit Raba bar-Samuel, que cela suffit, s'il s'agit de sa personne seule, mais non pour s'adresser à d'autres; permettez-le donc à moi qui (pour cette cause) ai pris un bain entier de quarante *saas*. Il vaut encore mieux, dit R. Houna, que je dise la bénédiction, moi qui n'ai rien pris du tout (étant pur). R. Ḥama prenait un bain complet la veille de Pâques, afin d'en dispenser d'autres; mais cette conduite ne sert pas de règle.

5. Si quelqu'un, occupé à réciter la prière, se souvient qu'il est impur (*baal-kéri*), il ne devra pas s'interrompre, mais abréger (chaque section). S'il est descendu pour prendre un bain et qu'il ait encore le temps de monter et de se couvrir pour faire la récitation avant que le soleil brille, il devra le faire; sinon, il se baissera pour être couvert par l'eau et fera ainsi la récitation. Il ne devra pas se couvrir d'eau sale ou stagnante, ou ayant déjà servi, à moins d'y avoir ajouté une grande quantité d'eau (pure). De ces eaux et des immondices il faut s'éloigner de quatre coudées, pour prier.

Les rabbins ont enseigné que si, pendant la prière *'amida*, on se souvient

d'un accident d'impureté, on ne doit pas s'interrompre, mais abréger; si cela arrive pendant la lecture de la Loi, on se hâte de finir sans interruption; selon R. Méir, il n'est pas permis à l'impur de lire plus de trois versets. On a enseigné d'autre part que si, pendant la prière, on voit une ordure en face de soi, il faut avancer jusqu'à ce qu'elle se trouve de quatre coudées en arrière. Mais n'a-t-on pas dit qu'il suffit de se ranger de côté? Oui, si c'est impossible autrement. Si pendant la prière il trouve de l'ordure à sa place, la prière, dit Rabbah, conserve sa valeur, quoique faite improprement. Mais, objecta Raba, n'est-il pas dit (Proverbes, xxi, 27) : *Le sacrifice des impies est une abomination?* (N'est-ce pas abominable de prier là?) En effet, dit-il, cette prière est jugée comme telle, et celui qui l'a dite a péché.

Les rabbins ont enseigné que si, pendant la prière, l'eau coule sur les genoux, on doit s'arrêter jusqu'à ce que les eaux soient retirées, et reprendre ensuite. A quel endroit reprend-on? Au commencement, d'après R. Hisda; à
F. 23a. l'endroit de l'interruption, d'après R. Hamnona. Ils sont en désaccord, paraît-il, sur le cas où il y aurait assez de temps pour recommencer le tout. Alors il faut recommencer, selon l'un, et reprendre à l'interruption, selon l'autre[1]. S'il en était ainsi, dit R. Asché, ils eussent établi eux-mêmes la distinction; donc, d'après tous deux, s'il s'est écoulé cet espace de temps, il faut recommencer. Ils ne discutent que sur le cas où il n'y a pas eu autant de temps; d'après l'un, comme le besoin était pressant, la prière faite inconvenablement n'a pas de valeur; d'après l'autre, comme cet homme croyait pouvoir la terminer, la première partie du moins conserve sa valeur.

Les rabbins ont enseigné que, si l'on éprouve un besoin, on ne doit pas se mettre à prier; ce serait abominable, à moins, dit R. Zebid ou R. Juda, qu'on n'ait la faculté de pouvoir se retenir. Et combien de temps doit-on pouvoir se retenir (pour se mettre à prier)? Le temps, dit R. Schescheth, de parcourir une parasange. Selon d'autres, cela se rapporte à la Mischnâ : dans quel cas ne doit-on pas prier? si l'on ne peut pas se retenir; mais au cas affirmatif, la prière a sa valeur, si l'on peut attendre, dit R. Zabid, le temps qu'il faudrait pour parcourir une parasange.

R. Samuel bar-Naḥmeni dit, au nom de R. Jonathan, que si l'on éprouve un besoin, il ne faut pas prier, comme il est dit (Amos, iv, 12) : *Prépare-toi, Israël, pour aller au-devant de ton Dieu*[2]. Il interprète aussi ce verset (Ecclésiaste, iv, 17) : *Garde tes pas quand tu te rends dans la maison du Seigneur*, c'est-à-dire garde-toi de pécher, et si tu as commis un péché, rachète-le par un sacrifice et approche-toi pour écouter les paroles des sages. Raba dit : Approche-toi

[1] Plus loin, fol. 24a; tr. *Rosch-Haschana*, fol. 34b.

[2] Il faut remplir ses besoins d'avance.

pour écouter les paroles des sages, car s'ils ont péché ils expient leur faute et la regrettent; mais *n'imite pas les sots*, qui après le péché offrent un sacrifice, sans manifester le repentir, *car ils ne savent pas faire le mal*. Est-ce à dire que ce sont des justes?, Non, certes; mais les sots ne savent pas ce qu'ils font, et, dit l'Éternel, sans savoir distinguer le bien et le mal, ils m'offrent des sacrifices. R. Asche ou bien R. Hanina bar-Papa dit : Retiens tes besoins pendant que tu es en prière devant le Seigneur.

Les rabbins ont enseigné[1] que, avant d'entrer aux cabinets, on retire ses phylactères à la distance de quatre coudées. Toutefois, dit R. Acha bar-R. Houna, au nom de R. Schescheth, cet avis ne s'applique qu'à un endroit qui est déterminé pour ce but; mais si c'est un endroit accidentel, on retire les phylactères au moment d'entrer, mais on ne les remet ensuite qu'à quatre coudées de distance. Peut-on entrer avec les phylactères dans un cabinet fixe, pour lâcher de l'eau? Rabina le permet; R. Ada bar-Matna le défend. On demanda à Raba de décider entre ces deux avis; c'est défendu, dit-il, dans la crainte *ne excrementum aut ventum emittat*. On a enseigné d'autre part que, si l'on entre dans des cabinets fixes, on retire les phylactères à la distance de quatre coudées, on les suspend à la fenêtre qui donne sur la rue, puis on entre; en sortant on ne les remet qu'à la distance de quatre coudées. Tel est l'avis de Schammaï; selon Hillel, on entre en les gardant à la main. Selon R. Akiba, on les enveloppe dans ses vêtements. N'y a-t-il pas à craindre ainsi qu'ils ne tombent? Donc il faut les tenir à la main ainsi enveloppés, puis les placer dans des trous à proximité des cabinets, mais ne donnant pas sur la rue, de crainte que les passants ne les prennent et ne donnent lieu à de faux soupçons; car il arriva ceci à un étudiant : ayant laissé ses phylactères dans des trous situés sur la rue, une femme de mauvaise vie vint les prendre et les apporter à la salle d'étude, en disant que cet étudiant les lui avait donnés pour récompense (de son libertinage). Le jeune homme, en entendant ces mots, monta sur le toit et se jeta en bas par désespoir. Dès ce moment, on établit comme règle qu'on entrerait en les gardant à la main et enveloppés. Il y a encore une autre cause : en principe, on déposait les phylactères dans des trous proches des cabinets, mais comme des souris vinrent les emporter, on décida de les suspendre aux fenêtres donnant sur la rue; mais comme les passants les enlevaient de là, on permit d'y entrer en les tenant à la main. R. Miascha, fils de R. Josué ben-Lévi, dit qu'il est établi comme règle qu'on les roule comme un volume pour les tenir à la main droite contre son cœur. Toutefois, dit R. Joseph bar-Maniomé, au nom de R. Naḥman, il ne faut pas que la courroie dépasse la main de la longueur d'un palme, et encore, ajoute R. Jacob bar-Acha au nom de R. Zeira,

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 62ᵃ.

faut-il qu'il reste ensuite un intervalle de temps le jour pour les revêtir; mais au cas contraire, on les place dans une espèce de sac. Le jour, dit Raba bar bar-Ḥana, on les roule comme un volume et on les tient à sa droite en face de son cœur; la nuit, on les met dans un sac de la contenance d'un palme (constituant une séparation). Cette contenance n'est exigible, dit Abayé, que si ce sac doit constituer un objet visible; mais sans cela il peut être plus petit. Mar Zoutra ou R. Asche disent qu'il est prouvé par ce fait que les plus petits vases fermés sont préservés de l'impureté dans la chambre d'un mort. Rabba bar bar-Ḥana dit : Lorsque nous suivions R. Yochanan et qu'il lui fallait entrer au cabinet, s'il portait un livre d'exégèse, il nous le donnait à garder; mais il ne nous remettait pas ses phylactères, puisque, disait-il, les rabbins ont permis de les garder. Et Raba racontait exactement la même chose à l'égard de R. Naḥman.

F. 23b. Les rabbins ont enseigné : On ne doit pas se mettre à prier en ayant les phylactères à la main ou les rouleaux de la Loi sous le bras (la pensée est alors préoccupée de la crainte qu'ils ne tombent); on ne doit pas non plus (avec eux) lâcher de l'eau, ni dormir[1], soit toute la nuit, soit quelques instants. Il en est de même, dit Samuel, si l'on a en main un couteau, ou de l'argent ou un vase, ou du pain (qui causent aussi diverses craintes et détournent l'attention). Cet enseignement (au sujet des phylactères), dit Raba au nom de R. Schescheth, n'est pas admis comme règle, car il est conforme à Schammaï (qui défend d'y entrer avec les phylactères), puisque Hillel, au contraire, permet même d'entrer avec eux dans des cabinets fixes. On objecta ceci : il est certaines choses permises d'une part et défendues de l'autre; ne s'agit-il pas là des phylactères? Or, si l'on attribue cet enseignement à Hillel, on s'explique que, d'ordinaire, il en permette l'entrée dans des cabinets fixes et qu'ici il l'interdise dans un cabinet provisoire (pour lâcher de l'eau); mais comment est-ce possible, d'après Schammaï, qui ne permet ni l'un ni l'autre? Ledit enseignement (fut-il répondu) ne traite pas la question des phylactères, mais celle d'un palme ou de deux, comme suit : d'une part on dit qu'en satisfaisant un besoin on découvre un palme derrière et deux devant (pour ne pas se mouiller); selon d'autres, seulement un palme derrière et rien devant. Ne s'agit-il pas de part et d'autre de l'homme (dont il serait dit qu'on lui permet tantôt ce qu'on lui défend tantôt)? Non, et il n'y a pourtant pas de contradiction entre ces deux avis : la première fois il s'agit de grands besoins (pour lesquels on découvre aussi deux palmes par-devant); la seconde fois de petits Mais en ce dernier cas, pourquoi se découvrir *postremo?* En effet, il s'agit en tous cas de grands, mais le second avis se rapporte seulement aux femmes

[1] Tr. *Soucca*, fol. 41b.

(dont il est dit qu'on permet tantôt ce qu'on défend parfois). S'il en est ainsi, comment se fait-il qu'il soit dit comme seconde proposition de cet enseignement: c'est une déduction par *a fortiori* [1], contre laquelle il n'y a rien à répliquer? Quelle déduction y a-t-il à en tirer, s'il s'agit de la distinction d'un ou de deux palmes? N'est-ce pas l'usage des femmes (de ne pas se découvrir devant)? Il s'agit donc là des phylactères, et l'objection faite par Raba, au nom de R. Schescheth, subsiste. Il reste cependant une contradiction (selon Hillel): s'il permet l'entrée dans des cabinets déterminés dans ce but, pourquoi la défend-il dans un endroit provisoire (c'est-à-dire pour lâcher de l'eau)? C'est qu'en ce dernier cas on est mouillé par les gouttes. S'il en est ainsi, comment dire qu'il n'y a pas d'objection à présenter, puisqu'on vient d'en poser une? C'est qu'il s'agit d'une raison spéciale et non d'un raisonnement *a fortiori;* car selon ce mode de déduction, il n'y aurait rien à répliquer.

Les rabbins ont enseigné [2]: Avant de se mettre à table d'un grand festin, on doit (pour ne pas se déranger pendant le repas) marcher dix fois quatre coudées ou quatre fois dix coudées, afin d'effectuer ses besoins, puis entrer. R. Isaac ajoute qu'on doit aussi, avant d'entrer, retirer les phylactères (pour ne pas les profaner si l'on devenait ivre). Cet avis est contraire à celui de R. Hiya, qui dit qu'on les met sur la table; car il est plus commode de les avoir sous la main. Jusqu'à quel moment les laisse-t-on là? Jusqu'à la bénédiction, dit R. Naḥman bar-Isaac. Il est dit, d'une part, qu'on les enveloppe avec son argent dans son turban, et, d'autre part, qu'on ne les enveloppe pas. Comment accorder ces avis? La distinction dépend de la destination qu'on avait donnée à cette poche, car R. Hisda dit [3]: Si l'on a disposé un sac de *tephilin* à les recevoir et qu'on les y ait mis, on ne peut pas y serrer de l'argent; ce n'est permis que si la destination n'a pas été suivie du fait de la pose, ou si la pose a eu lieu sans destination antérieure. D'après Abayé, comme la destination est un fait essentiel, c'est d'elle que dépend la défense ou la permission d'y serrer de l'argent.

R. Joseph, fils de R. Nechonia, demanda à R. Juda si l'on peut (dans le lit) placer les phylactères sous la tête; il va sans dire que ce serait un acte de mépris de les mettre au pied du lit; mais est-ce permis à la tête? Oui, répondit-il au nom de Samuel, et y eût-il sa femme près de lui. Mais n'a-t-on pas enseigné ailleurs que si la femme est présente c'est interdit, et qu'il est seulement permis de les placer sur un endroit plus élevé ou plus bas de trois palmes? Cette objection subsiste. Malgré cette objection, dit Raba, l'avis de Samuel sert de règle. Pourquoi? C'est qu'il importe avant tout de bien les garder. Où F. 24ᵃ.

[1] Tr. *Baba Metsia*, fol. 95ᵃ.
[2] Tr. *Schabbath*, fol. 82ᵃ.
[3] Tr. *Synhédrin*, fol. 48ᵃ.

les place-t-on? Entre l'oreiller et la pièce de literie, dit R. Jérémie, pourvu que ce ne soit pas immédiatement sous la tête. Mais R. Hiya n'a-t-il pas enseigné qu'on les met dans leur sac spécial sous la tête? Oui, si l'on a soin de tirer au dehors cette partie du sac. Bar-Kappara les enveloppait dans le rideau du lit et tournait cette partie vers l'extérieur. R. Schischi, fils de R. Idi, les plaçait sur un fauteuil et étendait une toile par-dessus. R. Hamnona, fils de R. Joseph, dit : Je me suis trouvé un jour en présence de Raba, qui m'a dit de lui apporter les phylactères; je les ai trouvés entre l'oreiller et la literie, non au-dessous de la tête, et j'ai su ainsi que c'était le jour du bain de sa femme; il n'a fait cela que pour me montrer, par cet exemple, la règle à suivre en ce cas.

R. Joseph, fils de R. Nechonia, demanda à R. Juda : Si deux personnes couchent dans le même lit, ne doivent-elles pas se tourner chacune de leur côté pour lire le *schema'?* Oui, dit Samuel, il faut agir ainsi, y eût-il l'homme et la femme ensemble (car étant vis-à-vis, il pourrait être préoccupé). Mais, demanda R. Joseph, s'il suffit d'agir ainsi à l'égard de sa femme, n'est-ce pas à plus forte raison pour tout autre? Au contraire, répondit-on, la présence de sa femme (qui est habituelle) ne préoccupe pas[1]. On objecta alors ceci : d'une part on vient d'enseigner que si deux hommes sont couchés dans le même lit, il leur suffit de se retourner chacun d'un côté, et d'autre part on dit que si, en étant couché, on a à côté de soi ses enfants et sa famille, on ne doit pas lire le *schema'*, à moins qu'un drap ne les sépare de soi, ou que ce ne soient seulement de petits enfants. Or, d'après R. Joseph (qui le permet plutôt devant la femme), il n'y a pas contradiction, car dans le premier cas il s'agit de la présence de sa femme, et dans le second, d'un étranger; mais comment l'expliquer selon Samuel? Toi aussi, répliqua Samuel à R. Joseph, tu exprimes cet avis, comme il est dit : En étant couché dans le même lit que sa famille et ses enfants, l'homme ne peut lire le *schema'*, à moins qu'un drap ne les sépare de lui. Il faut donc dire que, même selon R. Joseph, la question de la présence de la femme est en discussion; elle l'est aussi selon moi.

On vient de dire que chacun se retourne d'un côté pour lire le *schema'*, quoiqu'il y ait à craindre l'attouchement des fémurs. Ceci confirme l'avis de R. Houna, qui dit ailleurs qu'ils ne constituent pas une nudité. On peut encore citer ceci à l'appui de cet enseignement[2]: Une femme, quoique nue, peut, en étant assise, prélever la *Halla* (des sacerdotes), parce qu'elle peut (dans cette position) couvrir ses parties honteuses à terre; mais l'homme ne le peut

[1] Littéralement : Elle est comme lui-même. Voir tr. *Kethouboth*, fol. 66^a; tr. *Menahôth*, fol. 93^b; tr. *Bekhoroth*, f. 35^b.

[2] Mischnâ, 1re section, tr. *Halla*, ch. II, § 3.

pas. (Or, le fémur ne serait pas couvert; est-ce qu'il ne passe pas pour une nudité?) On peut supposer, dit R. Naḥman bar-Isaac, que ses parties étaient entourées de terre de toutes parts (ce qui ne prouverait rien pour le présent cas).

On vient de dire aussi que c'est permis si ce sont de jeunes enfants. Quelle est la limite d'âge? Pour les filles, dit R. Hisda, trois ans et un jour; pour les garçons, neuf ans et un jour, Selon d'autres, pour les filles, onze ans et un jour; pour les garçons, douze ans et un jour; aux uns et aux autres s'applique ce verset : *Tes seins se sont arrondis et ton poil a grandi*[1] (Ézéchiel, xvi, 7). R. Cahana dit à R. Asché : Plus haut, Raba a déclaré que, malgré l'objection faite contre Samuel, son avis sert de règle: en est-il de même ici? Non, lui répondit-on, toutes les étoffes ne sont pas tissées sur le même métier (c'est-à-dire ce n'est pas analogue), et si on ne le dit pas, c'est que l'application n'a pas lieu.

R. Mari demanda à R. Papa : Si un poil passe par un trou du vêtement, est-ce que cela constitue une nudité qui interdise la lecture du *schema'?* Ce n'est qu'un poil (et cela n'a pas d'importance). R. Isaac dit qu'un palme d'un corps de femme est une nudité. A quel point de vue? Est-ce pour la défense de la regarder (si elle est mariée à un autre)? Mais R. Schescheth n'a-t-il pas déjà dit que la Loi (Nombres, xxxi, 50) a aussi bien fait mention des ornements et bijoux extérieurs que des intérieurs (tel que *pudendorum clausum*), pour indiquer qu'il est autant interdit de regarder le petit doigt d'une femme que sa plus grande nudité? Il s'agit, répondit-on, de sa propre femme, on ne doit pas regarder sa femme pendant le *schema'* (pour ne pas être troublé). L'épaule de la femme, dit R. Hisda, est aussi une nudité (dont la vue est interdite), parce que ce verset : *Tu découvres l'épaule pour traverser les fleuves* (Isaïe, xlvii, 2) est suivi de ces mots: *Tu découvres ta nudité, et ta honte se voit.* Il en est de même, dit Samuel, de la voix d'une femme, comme il est dit (Cantique des cantiques, ii, 14) : *Ta voix est douce et ton aspect est agréable* (on compare donc les deux choses). Enfin, dit R. Schescheth, il en est de même des cheveux de la femme, parce qu'il y est dit (*ibid.* iv, 1) : *Tes cheveux sont comme un troupeau de chèvres* (et qu'ils ont fait l'admiration du poëte).

J'ai vu, dit R. Hanina, que Rabbi suspendait ses phylactères. Mais, lui objecta-t-on, n'est-il pas dit que celui qui les suspend verra sa vie suspendue[2], en appliquant à cet acte l'interprétation de ces mots (Deutéronome, xxviii, 66) : *Ta vie sera suspendue devant toi?* Cette contradiction n'est qu'apparente; il est seulement défendu de les suspendre par la courroie (parce qu'alors la

[1] C'est-à-dire, c'est le signe de l'adolescence.

[2] Tr. *Pesaḥim*, fol. 54ª; traité *Ḥullin*, fol. 134ᵇ.

tête pendrait en bas d'une manière peu convenable); ou bien encore, il se peut qu'il soit interdit de les suspendre n'importe comment; seulement Rabbi les suspendait dans leur sac. S'il en est ainsi, à quoi bon en parler? Pour que l'on sache bien qu'il n'est pas nécessaire de les placer horizontalement, comme les rouleaux de la Loi. J'ai remarqué, dit R. Hanina, qu'il arrivait à Rabbi (en
F. 24^b. les ayant) de roter, de bailler, d'éternuer, de cracher, de se gratter (ou de replacer son vêtement), mais il ne replaçait pas son vêtement s'il était tombé (pour ne pas s'interrompre), et lorsqu'il baillait il mettait la main sur la bouche. Cependant on a enseigné : Celui qui prie à haute voix semble diminuer la puissance de Dieu (comme s'il n'entendait pas); celui qui crie en priant ressemble aux faux prophètes (adversaires d'Élisée); celui qui baille ou rote est un impertinent; si l'on éternue pendant la prière, c'est mauvais signe, ou, selon d'autres, on reconnaît qu'il est mal élevé; si l'on crache pendant la prière, c'est comme si l'on agissait ainsi devant son roi. (Tout cela n'est-il pas en contradiction avec la conduite de Rabbi?) Certes, on peut excuser le baillement et l'action de roter, si c'est involontaire; mais pourquoi l'éternuement est-il parfois mal vu, et d'autres fois non? C'est que, outre celui du nez (qui est involontaire), il y a *venti crepitus*. Ce sujet, dit R. Zeira (qui était souvent enrhumé), je l'ai appris chez R. Hamnona, et il m'a autant plu que le reste de mes études, à savoir : si l'on éternue pendant la prière, c'est bon signe, et cela indique que la satisfaction qu'on éprouve ici-bas (à éternuer) aura son pendant au ciel. De même encore, s'il est dit que, malgré la défense de cracher, Rabbi le faisait, c'est possible en se conformant aux mesures prescrites par R. Juda, qui dit : Si pendant la prière on a besoin de cracher, on se sert de son *talith* (pour y cracher); si le *talith* est beau et qu'on ne veuille pas le salir, on se sert des bandelettes du turban. Comme Ravina, en suivant R. Asche, eut besoin de cracher, il le rejeta derrière lui. Ne connais-tu pas, lui dit-il, l'avis de R. Juda, selon lequel on se sert des bandelettes du turban? Je l'ignorais, dit-il. — Celui qui prie à haute voix (est-il dit) semble diminuer le pouvoir divin. Cela ne se rapporte, dit R. Houna, qu'à celui qui peut appliquer son attention tout en priant à voix basse; mais, au cas contraire, c'est permis, et encore cela ne se peut-il qu'en particulier, mais en public cela dérangerait l'assemblée.

R. Aba avait échappé à R. Juda (et n'assistait pas à ses conférences), parce qu'il voulait se rendre en Palestine, malgré l'avis de ce rabbin qui dit : On transgresse un précepte affirmatif (grave) en se rendant de Babylone en Palestine[1], comme il est dit : *Ils viendront à Babel et ils y resteront jusqu'à ce que je les rappelle, dit l'Éternel* (Jérémie, XXVII, 22). Pourtant, disait-il, je veux encore

[1] Traité *Schabbath*, fol. 41^a; tr. *Kethouboth*, fol. 110^b.

l'entendre à la porte de la salle des conférences, puis je partirai. Il y alla et entendit qu'on enseignait devant R. Juda : Si pendant la prière on éternue du bas (*venti crepitu*), on attend jusqu'à la dispersion de l'odeur, puis on continue la prière. Selon d'autres, si pendant la prière on éprouve ce besoin, on se recule de quatre coudées pour le satisfaire, on attend que l'odeur soit dispersée et l'on continue à prier, en disant : «Maître de l'univers, tu as créé en nous des trous et des cavités; il est notoire et manifeste que tu connais notre honte, pendant la vie et après la mort nous ne sommes que ver et pourriture;» puis on reprend à l'endroit où l'on s'est arrêté. Aussi, dit R. Aba, je suis très-content d'être venu entendre cela.

Les rabbins ont enseigné : Si l'on dort enveloppé de son *talith* et que le froid vous empêche de sortir la tête, on fait avec ce vêtement un pli de séparation sur le cou, ou, selon d'autres, sur le ventre, et l'on récite le *schema'*, car s'il est vrai que, selon le premier, le ventre voit pour ainsi dire la nudité, cela ne fait rien. R. Houna dit au nom de R. Yochanan : Si l'on parcourt des ruelles sales, on récite le *schema'* en mettant la main devant la bouche. Par Dieu, dit R. Hisda, si R. Yochanan lui-même ne l'eût dit, je ne l'aurais pas cru ! Selon d'autres, Rabba bar bar-Ḥana aurait dit la même chose, et R. Hisda aurait fait à ce sujet ladite observation. Mais R. Houna s'est-il bien exprimé ainsi ? N'a-t-il pas dit qu'il est interdit à un savant de se tenir dans un endroit malpropre, parce qu'il ne doit pas rester sans songer à l'étude de la Loi (ce qui est impossible en cet endroit)? Il n'y a pas de contradiction; car dans ce dernier cas, il est question de celui qui s'arrête, et dans le premier, de celui qui passe (pour traverser). Mais R. Yochanan lui-même a-t-il pu dire cela? Rabba bar bar-Ḥana n'a-t-il pas dit, au contraire, en son nom[1] qu'il est permis de songer partout à l'explication de la Loi, sauf dans le bain et les cabinets? Et il n'y a pas à établir également la distinction entre l'arrêt et le passage, puisque R. Abahou ayant suivi R. Yochanan, pendant qu'il récitait le *schema'*, il s'interrompit en passant par une ruelle sale; puis il demanda à R. Yochanan où il devait recommencer. Si, répondit celui-ci, il s'est écoulé le temps nécessaire pour dire le tout, il faut reprendre au commencement. (Cela ne prouve-t-il pas que c'est interdit, même en passant?) Or, voici ce que lui disait R. Yochanan : Moi, je ne suis pas de cet avis; mais puisque toi tu professes cette opinion, tu dois reprendre au commencement. — R. Houna et R. Hisda sont tous deux appuyés par des opinions diverses; d'une part, on dit qu'en passant par des ruelles sales on peut réciter le *schema'* en mettant la main sur la bouche, et d'autre part, si l'on passe dans ces ruelles, on doit ne pas réciter le *schema'*, et même s'interrompre si l'on est en train. Quel mal a fait celui qui

[1] Tr. *Kidouschim*, fol. 33ª; tr. *'Aboda Zara*, fol. 44ᵇ; tr. *Zebaḥim*, fol. 102ᵇ.

ne s'est pas interrompu? A lui, dit R. Miascha, petit-fils de R. Josué ben-Lévi, s'applique ce verset (Ézéchiel, xx, 25) : *Je leur donnai aussi des lois qui ne sont pas bonnes et des jugements avec lesquels ils ne vivront pas;* ou encore cet autre verset, selon R. Assé : *Malheur à ceux qui attirent le péché par les liens du mensonge* (Isaïe, v, 18); ou enfin le verset suivant, selon R. Ada bar-Ababa : *Il a méprisé la parole de l'Éternel* (Nombres, xv, 31)[1]. Quelle est, par contre, la récompense de celui qui s'interrompt en un tel endroit)? On lui applique, dit R. Abahou, ce verset : *A cause de cela, vos jours seront prolongés* (Deutéronome, xxxii, 47).

Si l'on a les reins entourés de son vêtement, il est permis, selon R. Houna, de réciter le *schema'* (on est suffisamment couvert). On a de même enseigné : N'importe que ce vêtement soit d'une étoffe tissée ou de peau, ou n'eût-on
F. 25ᵃ. qu'un sac sur les reins, il est permis de lire le *schema';* mais pour dire la prière *'amida*, il faut avoir tout le corps couvert.

R. Houna dit : Si par erreur on entre avec les phylactères dans les cabinets, on les couvre de la main jusqu'à ce qu'on ait fini; bien entendu, dit R. Nahman bar-Isaac, jusqu'à ce qu'on ait achevé la première station. Mais pourquoi n'est-on pas tenu de s'interrompre de suite et de se lever? C'est que R. Simon ben-Gamaliel dit[2] que l'homme qui se retient d'effectuer ses besoins peut être atteint d'une hydropisie, et une rétention d'urine peut produire la jaunisse.

Si l'on a quelque impureté sur le corps, ou que la main (en dépassant le mur) se trouve dans les cabinets, il est permis de réciter le *schema'*, selon R. Houna, et c'est défendu, selon R. Hisda. Quel est, demanda Raba, le motif de R. Houna? C'est qu'il est dit (Psaume cl, 6) : *Toute âme louera Dieu* (et non des membres tels que les mains), et selon R. Hisda, c'est interdit, en vertu de ces mots : *Tous mes os diront: Éternel, il n'est que toi* (ibid. xxxv, 10). — On enseigne encore ceci : Si une mauvaise odeur est fondée sur quelque chose, il faut, selon R. Houna, s'éloigner de quatre coudées avant de réciter le *schema';* selon R. Hisda, il faut s'éloigner encore de quatre coudées à partir de l'endroit où la mauvaise odeur cesse d'être sentie. On a enseigné, selon l'avis de R. Hisda, qu'il ne faut réciter le *schema'* ni en vue de l'ordure des hommes, ni de celle des chiens, ni de celle des porcs, ni des coqs, ni en face du fumier qui sent mauvais; mais si c'est un emplacement plus élevé ou plus bas de dix palmes, on peut s'asseoir à côté pour réciter le *schema':* sinon on s'en écarte jusqu'à ce qu'on ne sente plus l'odeur. Il en est de même pour la prière *'amida.* Rabba dit que tous les avis énoncés dans cet enseignement ne servent pas de

[1] Tous ces versets confirment l'opinion qu'il faut être respectueux, lorsqu'on s'occupe des sujets religieux, et se tenir à distance de toute malpropreté. — [2] Voir plus loin, fol. 62ᵇ; tr. *Bekhoroth*, fol. 44ᵇ; tr. *Tamid*, fol. 27ᵇ.

règle, mais qu'il en est comme on l'a enseigné : Il ne faut réciter le *schema'* devant aucune de ces malpropretés lorsqu'elles contiennent des peaux (à tanner). On demanda à R. Schescheth : Est-ce qu'une mauvaise odeur qui n'est basée sur rien a de l'importance ? Non, dit-il, vous n'avez qu'à voir dans l'antichambre les uns dormir (et, par suite, *ventum expellentes*), et les autres étudier à côté d'eux. Toutefois cela ne s'applique qu'à l'étude et non à la récitation du *schema'*; et encore, pour l'étude, excuse-t-on la mauvaise odeur, mais non pour soi-même.

En présence d'une immondice qu'on transporte, il est permis, selon Abayé, de réciter le *schema'*, et c'est interdit selon Raba. Comment le sait-on? dit Abayé. C'est qu'il est dit[1] : Si en étant pur on passe près d'un arbre sous lequel se tient un impur (par la lèpre), on devient aussi impur; si l'on s'arrête sous un arbre et qu'un impur passe, on reste pur, à moins qu'il ne s'arrête aussi, il en est de même pour une pierre atteinte de la lèpre (et ici également le passage seul ne constitue pas l'impureté). Selon Rabba, ces deux faits ne sont pas semblables pour le lépreux; l'important est la fixité du séjour, comme il est dit : *Il restera seul, son séjour sera hors du camp* (Lévitique, XIII, 46), tandis qu'ici (pour l'office) il est dit (Deutéronome, XXIII, 15) : *Ton camp sera saint*, ce qui n'a pas lieu. R. Papa dit : Le groin d'un porc est comme une immondice qui passe. Cela ne va-t-il pas sans dire? Non, il faut en parler pour dire qu'il en est ainsi, si même il sortait de la rivière (et qu'il fût fraîchement lavé).

En présence d'un objet dont on doute que ce soit de l'immondice, il est interdit, selon R. Juda, de dire le *schema'*; mais c'est permis, si l'on doute que ce soit de l'urine. Selon d'autres, R. Juda dit que si l'on doute de la présence de l'immondice dans la maison, on n'y a pas égard; pour le fumier, c'est interdit; mais si l'on doute de la présence de l'urine même sur le fumier, on n'y fait pas attention. C'est l'avis de R. Hamnona, qui dit : La Loi n'en a interdit la lecture qu'en présence de la colonne (destinée à ce but). C'est conforme à R. Jonathan qui confronte ces deux versets : Il est dit, d'une part : *Tu auras un endroit spécial en dehors du camp, pour t'y rendre* (ibid. 13), et d'autre part : *Tu auras un pieu auprès de tes armes, pour te creuser au dehors un trou, où tu t'assoiras, et tu le couvriras* (ibid. 14). Ces deux versets ne se contredisent pas, car dans le second il est question des grands besoins, et dans le premier, des petits. Donc, pour ces derniers, la Loi ne fait d'interdiction qu'en présence de la colonne; mais si elle est tombée à terre, les rabbins seuls, et non la Loi, maintiennent la défense. Toutefois ils ne défendent que les eaux qui sont certaines comme telles, mais non si elles sont douteuses, et encore, si elles sont certaines, la défense ne subsiste, dit R. Juda au nom de Samuel, qu'aussi long-

[1] Tr. *Kidouschin*, fol. 33[b]; Mischna, 6e section, tr. *Negaïm*, ch. XIII, § 7.

temps qu'elles humectent la terre. C'est aussi la limite de temps fixée par Rabba bar bar-Ḥana, au nom de R. Yochanan, et par Oula. Gueniba dit, au nom de Rab : C'est interdit aussi longtemps qu'on en voit la trace. R. Joseph dit : Il faut excuser Gueniba (d'avoir mal interprété Rab); puisque, pour l'immondice même, R. Juda dit, au nom de Rab, qu'on ne la considère plus comme telle si elle a changé de face; à plus forte raison en est-il de même pour l'eau sale (si elle n'humecte plus). A quoi bon, dit Abayé, se référer à cet enseignement? on peut aussi bien lui appliquer celui de Rabba bar bar-Ḥouna qui dit, au nom de Rab, que la présence de l'immondice est interdite, fût-elle semblable à de l'argile. Comment la reconnaît-on comme telle? C'est que, dit Rabba bar bar-Hana, au nom de R. Yochanan, si on la rejette elle ne se brise pas; ou, selon d'autres, si elle ne se brise pas en la roulant. Rebina dit : Je me trouvais devant R. Juda de Daphti, qui, ayant vu une immondice, me dit d'examiner si elle avait changé de face (car tout en dépend), ou, selon d'autres, il lui dit de voir s'il y avait des rides. En somme, quelle est la règle? On vient de dire que celle qui ressemble à de l'argile est interdite, selon Amémar, et permise, selon Mar Zoutra. Selon la règle, dit Rabba, elle est interdite, de même que l'urine, aussi longtemps qu'elle humecte la terre. On a objecté cet enseignement : Aussi longtemps qu'elle humecte, elle est interdite, mais non dès qu'elle est imbibée dans la terre ou séchée sur place; cela ne veut-il pas dire que ces deux suppositions sont analogues, parce que dans l'un et l'autre cas on n'en voit plus la trace? Donc cela ne dépend-il pas de la vue de cette trace? Il n'y a rien à conclure de là, sans quoi on pourrait, d'après le commencement, raisonner à l'inverse et dire que c'est seulement interdit aussi longtemps qu'elle humecte, mais que, ensuite, on n'y fait plus attention, y en eût-il encore des traces. Il paraît que cette question fait l'objet d'une discussion; en face d'un vase, est-il dit, dont on a rejeté l'urine, il n'est pas permis de réciter le *schema'*. Devant l'urine même, c'est interdit jusqu'à ce qu'elle soit imbibée dans la terre; selon R. Yossé, il s'agit de savoir si elle humecte encore la terre[1]. Dans quel sens le préopinant dit-il que cela dépend de l'absorption par la terre? Cela veut-il dire qu'elle correspond à l'action d'humecter ou non, et R. Yossé vient-il dire que cela dépend de ce fait, tandis que la reconnaissance de la trace ne compte pas? Mais alors n'exprime-t-il pas le même avis que le préopinant? Il faut donc dire que, selon celui-ci, la question dépend de la reconnaissance de la trace, et R. Yossé vient-il dire que cette dernière condition ne compte pas, mais que l'important est de savoir si elle humecte?
F. 25b. Non certes, car cet avis est admis unanimement. Ils ne diffèrent que sur ce point, de savoir si l'humidité doit être telle qu'elle puisse humecter autre chose.

[1] En ce cas, sa consistance est palpable.

« Si, étant descendu au bain, il a le temps de remonter, etc. »

Est-ce à dire que cet avis anonyme est celui de R. Éliézer, qui dit qu'on cesse le *schema'* au moment de la projection des rayons solaires (et qu'il sert de règle)? Non; cet avis peut même être de R. Josué (qui donne pour limite la troisième heure du jour), et en indiquant une limite antérieure, il donne l'usage des gens pieux qui, selon R. Yochanan, cessent à la projection des rayons solaires.

« Au cas contraire, on le récite en se couvrant par l'eau. »

Mais alors le corps ne voit-il pas la nudité? R. Éléazar, ou bien R. Aba bar-Acha répond au nom de notre maître qu'il s'agit d'eaux troubles, de sorte qu'elles ne laissent plus rien à découvert. Les rabbins ont enseigné que, dans l'eau claire, on s'assoit jusqu'au cou pour réciter le *schema'*; selon d'autres, on agite l'eau avec le pied pour qu'elle ne soit pas limpide. On ne considère pas comme étant en vue de la nudité, ni le ventre, ni le talon. Selon Abayé, il est interdit que le talon y touche; selon Raba, cela ne fait rien; c'est ainsi que R. Zebid enseignait cette discussion. R. Ḥinena, fils de R. Ika, la rapportait en ces termes : S'il y touche, c'est défendu d'après tout le monde; si c'est seulement en regard, c'est défendu selon Abayé, et permis selon Raba; car, dit-il, la Loi n'a pas été donnée aux anges[1] (mais aux hommes, malgré l'imperfection de leur corps). Enfin, il est établi comme règle que l'attouchement est interdit, mais que la disposition en vue ne fait rien.

Raba dit : En face d'une immondice placée dans un vase transparent, il est permis de réciter le *schema'*, mais non en face de la nudité couverte seulement d'un objet transparent. Pour l'immondice cela suffit, parce qu'il importe seulement qu'elle soit couverte; tandis que de la nudité la vue est interdite, en vertu de ce verset : *Que l'on ne voie sur toi nul objet honteux* (Deutéronome, XXIII, 15). Si c'est seulement une parcelle, il suffit, dit Abayé, de cracher dessus, à condition, dit Raba, qu'elle soit couverte par cela. Si elle est dans une cavité, on met le soulier dessus, selon Raba, puis on récite le *schema'*. Mais, dit Mar, fils de Ravina, si elle s'attache au soulier, que faire? On l'ignore. — En vue d'un étranger nu, dit R. Juda, il est défendu de réciter le *schema'*. N'en est-il pas comme à l'égard de l'Israélite? Non, car pour ce dernier cela va sans dire, tandis que pour l'étranger, dont il est dit : *Leur chair ressemble à celle des ânes* (Ézéchiel, XXIII, 20), on eût pu croire que leur nudité n'est pas plus considérée que celle d'une bête; c'est pourquoi on nous dit que cette vue est égale-

[1] Tr. *Yômâ*, fol. 30ᵃ; tr. *Kidouschin*, fol. 54ᵃ.

ment interdite, comme il est dit (de leurs ancêtres, les fils de Noé) : *Ils n'ont pas vu la nudité de leur père* (Genèse, IX, 23).

« On ne doit se servir ni d'eau sale, ni d'eau de lessive, à moins d'y avoir ajouté de l'eau pure. »

Combien faut-il en ajouter (et est-ce à dire que cela suffit)? Non, on veut dire qu'on ne doit pas se couvrir du tout d'eau sale, ni de lessive, et s'il y avait de l'urine, on ajouterait de l'eau propre pour l'annuler avant de réciter. Les rabbins ont enseigné : Combien d'eau faut-il ajouter? Aussi peu que ce soit; selon R. Zacaï, un quart de mesure. Cette discussion, dit R. Naḥman, ne se rapporte qu'à la fin; mais en principe, il suffit d'aussi peu que ce soit. Selon R. Joseph, la discussion porte sur le commencement, mais pour la fin il faut, selon tout le monde, un quart. R. Joseph dit pourtant à son domestique : Apporte un quart d'eau, selon l'avis de R. Zaccaï.

Les rabbins ont enseigné qu'en face d'un vase destiné à l'immondice ou à l'urine, il est interdit de lire le *schema'*, n'y eût-il rien dedans; s'il y a de l'urine, il faut y jeter de l'eau, aussi peu que ce soit; selon R. Zaccaï, un quart, et il importe peu que le vase soit placé devant ou derrière le lit. R. Simon ben-Gamaliel permet seulement la lecture lorsque c'est placé derrière le lit; mais si c'est devant, il faut s'écarter de quatre coudées. R. Simon ben-Éléazar dit : La chambre eût-elle cent coudées, il n'est pas permis d'y prier avant d'avoir retiré le vase ou de l'avoir placé sous le lit. Que faut-il entendre par là? Est-ce que, si c'est derrière le lit, on peut y prier de suite, et si c'est devant il faut s'écarter d'abord de quatre coudées; ou bien veut-on dire que si c'est derrière le lit on peut y prier après s'être reculé de quatre coudées, mais jamais si c'est devant le lit? On peut le conclure de ceci : R. Simon ben-Éléazar permet de suite la lecture lorsque c'est derrière le lit; lorsque c'est devant, il faut se retirer à quatre coudées. Selon R. Simon ben-Gamaliel, la chambre eût-elle cent coudées, on ne peut prier avant d'avoir enlevé le vase ou de l'avoir mis sous le lit. Voilà qui répond à notre question au sujet de l'emplacement. Mais comment se fait-il que ces deux enseignements se contredisent? Il faut renverser la fin. Pourquoi ne pas intervertir le commencement? C'est que R. Simon ben-Éléazar admet seul que toute la maison équivaut à quatre coudées [1]. R. Joseph dit avoir demandé à R. Houna, qui lui dit : Si le lit n'a pas trois palmes de hauteur, il est évident qu'il se confond avec la terre; mais de trois à neuf palmes, comment est-il considéré? Il va sans dire que, s'il a dix palmes, il est distinct. En effet, dit Abayé, ceci ne forme pas l'objet d'un doute, car tout

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 10ᵃ.

plan d'une hauteur de dix palmes forme un espace spécial. La règle est, dit Raba, que si c'est inférieur à trois palmes, cela se confond avec la terre, et à partir de dix, c'est un espace distinct. Quant à la limite intermédiaire de trois à neuf qui fait l'objet de la question de R. Joseph à R. Houna, elle n'a pas été résolue. Rab dit qu'on établit comme règle l'opinion de R. Simon ben-Éléazar; c'est ce que dit aussi Bali, au nom de R. Jacob, petit-fils de Samuel; mais ce n'est pas l'avis de Raba.

R. Achaï maria son fils chez R. Isaac bar-Samuel, bar-Marta. Le fils, après avoir passé sous le dais nuptial, ne put accomplir l'acte marital. Le père s'y rendit pour en examiner la cause, et il vit qu'il y avait un rouleau de la Loi. Si je n'étais pas venu, dit-il, vous eussiez mis mon fils en danger, car on a enseigné que dans une pièce où il y a un rouleau de la Loi ou des phylactères, il est interdit de se livrer au commerce conjugal avant de les avoir retirés ou de les avoir placés dans un objet formant double armoire. Cette dernière condition toutefois, dit Abayé, ne s'applique qu'à un récipient qui ne leur est pas spécial,*car, s'il est spécial, un seul vaut dix autres. Raba dit : Si un rideau F. 26*.
se trouve devant la bibliothèque, cela représente un récipient dans l'autre (à cause de sa destination sacrée et préalable). Pour le rouleau de la Loi, dit R. Josué ben-Lévi, il faut faire une séparation de dix palmes. Comme Mar Zoutra se trouvait chez R. Aschi, il vit qu'à côté du lit de son fils se trouvait un rouleau de la Loi, séparé par un rideau de dix palmes. D'après qui, lui demanda-t-il, agis-tu ainsi? Est-ce d'après R. Josué ben-Lévi? Mais n'a-t-il pas dit seulement son avis pour celui qui n'a pas d'autre pièce, tandis que vous en avez? C'est vrai, je n'y songeais pas.

« Combien faut-il s'en écarter, ainsi que de l'immondice? L'espace de quatre coudées. »

Cette distance, dit Raba, au nom de R. Seḥora ou de R. Houna, suffit s'il s'agit d'un objet placé derrière vous, mais devant, il faut s'en écarter jusqu'à perte de vue; il en est de même pour la prière dite debout. Est-ce bien vrai? Raphram bar-Papa ne dit-il pas au nom de R. Hisda qu'on peut se mettre à prier même en face des cabinets? Ce n'est vrai que s'ils sont vides. Est-ce bien ainsi? R. Joseph bar-Hanina ne dit-il pas que la défense s'applique même aux cabinets où il n'y a rien, et même aux bains où il n'y a personne? C'est qu'ici il s'agit de cabinets tout neufs (n'ayant pas encore servi). Mais cela ne fait-il pas l'objet d'une demande de Ravina? Si l'on a destiné un endroit pour servir de cabinet, cela suffit-il pour le considérer comme impur ou non (donc la nouveauté n'y fait rien)? Non, Rabina demande seulement s'il est permis de s'asseoir dessus pour prier; mais il va sans dire qu'à côté c'est permis.

Ceux des Perses, dit Raba, sont si bien faits (dans des cavités obliques) que même en ayant servi ils paraissent clos.

Profluviosus qui vidit accidentem (gonorrhée) et menstruata quæ semen emisit et quæ se in congressu menstruatam senserit, tous ceux-là doivent prendre le bain de purification (avant d'accomplir les devoirs religieux[1]); ils en sont dispensés, d'après R. Juda[2].

On demanda ceci : Si un homme voit un flux, étant affecté d'accidents impurs, que doit-il faire, selon R. Juda? On n'a pas égard, fut-il répondu, à celui qui, affecté d'une gonorrhée, éprouve un accident passager, parce que, en principe, il n'y avait pas lieu de prendre un bain; mais est-ce plus grave dans le cas inverse, parce que le bain était obligatoire dès le principe? Il y a lieu de le déduire de la fin de la Mischnâ, où il est dit : *Si in congressu se menstruatam senserit*, elle devra prendre un bain; elle en est dispensée, selon R. Juda; or, ce cas ressemble à celui d'un homme affecté d'accidents impurs, qui éprouve une gonorrhée, et R. Juda l'en dispense; donc cette question est résolue. Du reste R. Hiya l'a dit explicitement : Il faut, pour un tel homme, un bain de purification; mais R. Juda l'en dispense.

[1] En dehors des sept jours réglementaires de purification, la personne atteinte de ces affections doit prendre un bain provisoire immédiatement avant de se livrer aux études religieuses.

[2] R. Juda pense que ce bain provisoire est superflu et nul, puisqu'il n'a pas l'effet de pouvoir enlever de suite l'impureté; il le juge donc inutile.

CHAPITRE IV.

---

1. La prière du matin se dit jusqu'à midi; jusqu'à la quatrième heure (dix heures), d'après R. Yehouda; celle de l'après-midi, jusqu'au soir; d'après R. Yehouda, jusqu'à la moitié des vêpres seulement. La prière du soir n'a pas d'heure fixe (elle se dit pendant toute la nuit); quant aux prières additionnelles (des sabbats et jours de fête), on peut les réciter toute la journée.

Mais, fut-il objecté, n'a-t-on pas dit qu'il est convenable de réciter cette prière au moment de la projection des rayons solaires, afin de rapprocher la formule de *délivrance* (qui suit le *schema'*) de la prière *'amida*, de sorte qu'on arrive à la dire en plein jour? Cet enseignement, fut-il répondu, ne s'applique qu'aux gens pieux, lesquels, dit R. Yochanan, achèvent le *schema'* au moment de la projection des rayons solaires. La limite extrême, selon tout le monde, est midi. N'est-elle pas plus étendue? R. Maré, fils de R. Houna, fils de R. Jérémie bar-Aba, ne dit-il pas au nom de R. Yochanan que, si par erreur on a omis de dire la prière du soir, on récite l'*'amida* deux fois au lendemain matin, ou si l'on a oublié celle du matin, on prie deux fois l'après-midi? En effet, on peut prier toute la journée; seulement jusqu'à midi, la prière a l'avantage d'être faite en temps opportun; plus tard elle n'a plus autant de valeur. Si l'on a oublié de réciter celle de l'après-midi, que faut-il faire? Doit-on en dire deux le soir? On conçoit que, en cas d'oubli de celle du soir, on en dise deux le matin; car cela fait partie du même jour, comme il est dit (Genèse, I, 5) : *Il fut soir et matin, un jour* (c'est-à-dire c'est le même jour, commençant la veille au soir); tandis que l'après-midi la prière représente un sacrifice, et un sacrifice ne saurait être remis au lendemain; ou bien est-ce considéré comme une invocation à Dieu, qui peut se faire en tout temps? On peut conclure la réponse d'après ceci : R. Houna bar-Juda dit, au nom de R. Isaac ou de R. Yochanan : Si l'on a oublié de réciter la prière de l'après-midi, on la récite deux fois le soir, sans qu'on

lui applique la règle des sacrifices qui ne permet pas d'accomplir le lendemain l'office de ce jour[1]. On objecte alors ceci : Il est dit (Ecclésiaste, I, 15) : *Ce qui est recourbé ne saurait être redressé, et ce qui manque ne peut être compté;* la première partie de ce verset s'applique à celui qui a omis le *schema'* du soir et du matin, ou la prière du soir, ou celle du matin, et la seconde partie à celui qui ne se met pas au nombre de ses compagnons pour l'accomplissement d'une œuvre religieuse. (N'en résulte-t-il pas que c'est irréparable?) Là, répondit R. Isaac au nom de R. Yochanan, il est question de celui qui omet la prière volontairement. En effet, dit R. Asché, on se sert de l'expression «omettre,» et
F. 26b. non «oublier.» Les rabbins ont enseigné ceci : Si l'on a oublié de dire la prière de l'après-midi le vendredi, on en dit deux le vendredi soir; si l'on a oublié celle de l'après-midi du samedi, on en dit deux le samedi soir, selon la formule des jours de semaine; on ajoute la formule de séparation (entre le samedi et la semaine) dans la première récitation, mais non dans la seconde (qui remplace celle du samedi) : si l'on a fait l'inverse, la seconde seule conserve sa valeur. Est-ce à dire que si l'on n'a pas récité la formule de séparation la première fois, c'est comme si l'on n'avait pas prié et qu'il faille recommencer? Or on dit, au contraire, que si l'on a oublié de mentionner la force des pluies dans la section des morts (2e), ou l'invocation pour les pluies dans la section des saisons (9e), il faut recommencer, tandis que cela n'est pas exigible pour l'oubli de la formule de séparation dans la quatrième section, parce qu'on peut le dire sur la bénédiction de la coupe de vin. Cette objection subsiste.

On a appris ceci[2] : R. Yossé bar-R. Hanina dit que les diverses prières ont été instituées par les patriarches; selon R. Josué ben-Lévi, elles l'ont été parallèlement aux sacrifices fixes. Il y a des preuves à l'appui de chacune de ces deux opinions. Voici sur quoi se fonde la première : Abraham établit la prière du matin, comme il est dit (Genèse, XIX, 27) : *Abraham se leva le matin* (*et se dirigea*) *vers l'endroit où il s'était tenu la veille devant Dieu;* or le mot *se tenir* (*'amad*) signifie *prier*, comme il est dit : *Pineḥas se tint et pria* (Psaume CVI, 30). La prière de l'après-midi nous vient d'Isaac; *Isaac*, est-il dit, *sortit pour méditer dans les champs* (Genèse, XXIV, 63); or ce terme *lassouaḥ* signifie *prier*, comme il est dit (Psaume CII, 1) : *Prière du pauvre lorsqu'il s'enveloppe et qu'il verse sa prière devant Dieu.* Quant à la prière du soir, elle nous vient de Jacob, dont il est dit : *Il arriva* (*wayifga'*) *dans un endroit et y passa la nuit* (Genèse, XXVIII, 11); ce terme *wayifga'* signifie *prier*, comme il est dit encore : *Ne m'invoque plus en faveur de ce peuple; n'élève plus pour eux ni chant ni invocation, et ne me supplie pas* (Jérémie, VII, 16).

[1] Tr. *Ḥaghiyâ*, fol. 9b. — On voit donc que, malgré la défense d'accomplir un sacrifice le lendemain du jour prescrit, on en récite deux le soir. — [2] Tr. *Taanith*, fol. 3b.

Voici maintenant sur quoi se fonde le second : Pourquoi dit-on que l'on peut réciter la prière du matin jusqu'à midi ? Parce que c'est la limite de temps pour le sacrifice quotidien du matin ; selon R. Juda, c'est seulement jusqu'à la quatrième heure du jour (dix heures), car à ce moment aussi on cesse (selon lui) le sacrifice du matin. Et pourquoi la prière de l'après-midi ou vêpres peut-elle se dire jusqu'au soir? Parce que le sacrifice qui y correspond s'offrait jusqu'au soir. R. Juda donne pour limite la moitié des vêpres, car c'était là, selon lui, la limite du sacrifice correspondant. Et pourquoi dit-on que la prière du soir n'a pas d'heure fixe ? C'est qu'on offrait, à brûler toute la nuit, les membres et les graisses non consumés avant le soir. Et pourquoi assigne-t-on toute la journée aux prières additionnelles ? Car le sacrifice qui leur correspond avait lieu toute la journée; selon R. Juda, c'est seulement jusqu'à la septième heure, car c'est là (selon lui) la limite pour ces sacrifices. Qu'appelle-t-on les grandes vêpres? L'espace de temps entre la sixième heure et demie et la nuit. Et qu'appelle-t-on les petites vêpres? L'espace de temps à partir de la neuvième heure et demie (trois heures et demie). Lorsque R. Juda, donc, assigne pour limite la moitié des vêpres, parle-t-il des premières (les grandes) ou des secondes (les petites)? On peut répondre à cette question par l'enseignement suivant : R. Juda dit qu'il est question de la moitié des secondes vêpres, ce qui a lieu à la onzième heure moins un quart (ou, si le jour a lieu de six heures à six heures, c'est à cinq heures moins un quart). — Ne peut-on pas dire que cela forme une objection contre R. Yossé bar-R. Hanina (qui dit que les prières ont été instituées par les patriarches)? R. Yossé bar-R. Hanina réplique : Cela n'empêche pas d'admettre qu'elles ont été instituées par les patriarches, et, de plus, les rabbins en ont trouvé le fondement dans l'ordre des sacrifices, car si l'on n'admettait pas cette raison supplémentaire, la prière additionnelle n'aurait pas lieu d'être, selon lui.

« R. Juda dit : Jusqu'à la quatrième heure. »

Faut-il comprendre cette limite, demanda-t-on, inclusivement [1] ou exclusivement? (C'est-à-dire la quatrième heure fait-elle partie des heures réglementaires, ou non?) La suite peut éclaircir ce doute; selon R. Juda, est-il dit, c'est seulement jusqu'à la moitié des vêpres ; or, si cette limite est prise exclusivement, il y a, en réalité, une différence entre R. Juda et les rabbins (qui disent jusqu'au soir); mais si la limite est inclusive, en quoi différerait-il des rabbins? Il faut donc admettre que c'est dit exclusivement. Comment alors expliquer la fin? La prière additionnelle, est-il dit, peut se réciter toute la journée ; F. 27ᵃ.

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 82ᵇ; tr. *Pesahim*, fol. 117ᵇ; tr. *Rosch-Haschana*, fol. 30ᵇ.

selon R. Juda, jusqu'à la septième heure; de plus, si l'on a deux prières à réciter, l'une additionnelle et l'autre pour les vêpres, on dit celle-ci avant l'additionnelle, et on lui donne le premier rang, parce qu'elle est quotidienne, et que l'autre ne l'est pas; selon R. Juda, on récite d'abord la prière additionnelle, parce que la durée de sa récitation est plus limitée que la seconde. Or si cette limite est prise inclusivement, on conçoit le rapprochement de ces deux prières (vers la septième heure, les vêpres commençant à la sixième et demie); mais si cette limite est exclusive, comment cette rencontre serait-elle possible? Lorsqu'arrive le commencement des vêpres, le moment des prières additionnelles n'a-t-il pas cessé? Il faut donc dire que c'est pris inclusivement. Reste alors la difficulté du commencement : quelle est la différence d'avis entre les rabbins et R. Juda? Voici comment on y répond : Il ne faut pas croire qu'en parlant de section des vêpres il s'agisse des dernières (ou petites); on parle des premières et l'on a voulu dire que l'instant auquel la première section cesse et la seconde commence, c'est après la onzième heure moins un quart. Nous avons aussi appris[1], dit R. Naḥman, que R. Juda ben-Baba est du même avis pour les cinq sujets suivants : 1° qu'il est bon d'avertir la jeune fille (en cas de mariage contracté avant l'âge légal); 2° qu'on peut épouser une femme sur la foi d'un seul témoin (qui atteste le décès du mari); 3° qu'un coq a été lapidé à Jérusalem pour avoir causé la mort d'une personne (en perçant le crâne d'un enfant); 4° qu'on a versé sur l'autel du vin de quarante jours de date (passé alors à l'état de vraie boisson); 5° qu'on offrait le sacrifice du matin jusqu'à la quatrième heure du jour (mais pas plus tard). Il est donc bien prouvé que cette limite est prise inclusivement. R. Cahana dit que l'avis de R. Juda (au sujet de l'heure de la prière) sert de règle, parce que c'est indiqué dans l'enseignement précité tiré d'*Edouyoth*[2].

On offre le sacrifice quotidien du matin, dit-on, jusqu'à la quatrième heure. A qui alors attribuer l'interprétation suivante? Il est dit (Exode, xvi, 21) : *Lorsque le soleil réchauffait, la manne fondait*, c'est-à-dire à la quatrième heure; était-ce bien la quatrième heure ou la sixième? puisqu'il est dit d'autre part (Genèse, xviii, 1) : *Pendant la chaleur du jour* (évidemment à midi), cela indique la sixième heure. Pourquoi alors commence-t-on par dire la quatrième heure? Ce n'est ni l'avis de R. Juda, ni celui des rabbins; selon R. Juda, on appelle le matin jusqu'à la quatrième heure; selon les rabbins, cette section du jour va même jusqu'à midi. (D'après qui est-ce donc?) On peut admettre que c'est l'avis de R. Juda, ou celui des rabbins; selon ceux-ci, on peut sup-

[1] Mischnâ, 4e partie, traité *Edouyoth*, ch. vi, § 1; Talmud, tr. *Nidda*, fol. 8a. Voir traité *Kidouschim*, fol. 54b; tr. *Bekhoroth*, fol. 26a.

[2] Littéralement : dans le texte préféré.

poser deux parties de la matinée, en vertu de la répétition de ces mots *ce matin*, *le matin* (qui se trouvent dans des versets précités, pouvant faire allusion à des divisions du matin); selon R. Juda, cette répétition du mot *matin* indique qu'il faut anticiper d'une heure la limite. Mais, d'après tout le monde, l'expression *à la chaleur du soleil elle se fondait* se rapporte à la quatrième heure. Qu'est-ce qui le prouve? C'est que, dit R. Acha bar-Jacob, le verset dit : *A la chaleur du soleil elle fondait;* or, l'heure à laquelle le soleil brûle et l'ombre est encore fraîche, c'est la quatrième heure (dix heures).

«La prière de מנחה (vêpres) se dit jusqu'au soir.»

R. Hisda demanda à R. Isaac : Comme (pour la prière du matin) R. Cahana a dit que l'avis de R. Juda sert de règle, parce qu'il est confirmé dans la Mischnâ d'*Edouyoth*, en est-il de même ici? Il se tut et ne répondit rien. On peut, dit R. Ḥisda, l'inférer de la conduite de Rab, qui disait la prière du samedi le vendredi avant la nuit; cela prouve que l'avis de R. Juda sert de règle (et que la section des vêpres une fois close, il est déjà temps de réciter la prière du soir). On peut tout aussi bien déduire l'inverse de la conduite de R. Houna et des autres rabbins qui ne priaient pas avant la nuit; cela prouverait que l'avis de R. Juda ne sert pas de règle. Comme on ne vient de décider aucun avis, on a bien fait de n'importe quelle façon on a agi. Rab s'étant trouvé chez Gueniba, il dit la prière du vendredi soir avant la nuit; R. Jérémie bar-Aba priait derrière Rab, et comme Rab eut achevé auparavant, il n'interrompit pas celle de R. Jérémie (en passant devant lui pour s'asseoir). On peut apprendre trois choses par ce fait : 1° qu'on peut réciter la prière de vendredi soir quand il fait encore jour; 2° que le disciple prie derrière son maître; 3° qu'on ne doit pas passer devant ceux qui prient (pour ne pas les déranger). Ceci confirme l'avis de R. Josué ben-Lévi, qui exprime la même opinion. Est-ce vrai? R. Amé et R. Assé ne changeaient-ils pas de place? Oui, à une distance de quatre coudées. R. Jérémie agissait-il bien ainsi? R. Juda n'a-t-il pas dit, au nom de Rab, qu'on ne doit jamais prier ni en face de son maître, ni F. 27b.
même derrière lui? Et R. Éliézer n'a-t-il pas ajouté que si l'on prie derrière son maître, ou si on le salue familièrement, ou si on lui rend le salut (sans distinction), ou si l'on discute son enseignement[1], ou si l'on répète une chose qu'on n'a pas entendue de son maître, on peut causer le retrait de la Providence du sein d'Israël? Pour R. Jérémie bar-Aba, c'est différent, car il était considéré, quoique élève, comme compagnon. Aussi R. Jérémie disait-il (ce jour-là) à Rab : «As-*tu* donc déjà cessé tes travaux» (pour que tu commences

[1] Tr. *Soucca*, fol. 27b; tr. *Synhédrin*, fol. 110a.

la prière de samedi)? Oui, avait-il répondu, au lieu de dire : «Le maître a cessé.» Mais, par le fait, avait-il bien cessé? R. Abin ne dit-il pas qu'un jour Rabbi ayant dit la prière du vendredi soir quand il faisait encore jour, il se rendit ensuite au bain, en sortit, apprit un chapitre d'études avant la nuit tombée (bien que ce soit défendu le samedi)? C'est que, dit Raba[1], il est seulement allé transpirer, et c'était avant que cet acte fût interdit. Est-ce bien vrai? Abayé n'a-t-il pas permis à R. Dimi bar-Livaï de faire passer les paniers au soufre (même après la prière du vendredi soir)? C'était par erreur (par l'effet des temps sombres) que la prière avait eu lieu (mais comme il refit jour, on reprit le travail). Mais l'erreur n'a-t-elle pas d'effet absolu sans retour? Abidan n'a-t-il pas dit qu'un jour les nuages s'étant amoncelés au ciel, le peuple crut qu'il faisait nuit, et l'on alla à la synagogue réciter la prière du samedi soir? puis comme les nuages se dispersèrent et que le soleil brilla de nouveau, on alla demander à Rabbi ce qu'il fallait faire. Comme la prière est faite, avail-il répondu, elle a sa valeur et elle suffit (donc, bien qu'il ne soit pas permis de travailler, on ne répète pas la prière); comment cela se peut-il ici? C'était pour ne pas imposer un nouveau dérangement au public (qui avait déjà prié).

Selon R. Hiya bar-Abin, Rab récitait la prière du samedi le vendredi soir avant la nuit; selon R. Yoschia, il disait la prière du samedi soir, lorsque le samedi il faisait encore jour. Lorsque Rab récitait d'avance la prière du vendredi soir, faisait-il ou non la sanctification sur la coupe du vin? On en trouve la réponse dans cet enseignement de R. Nahman, au nom de Samuel : Si l'on récite la prière du samedi le vendredi soir avant la nuit, on bénit le samedi sur le vin, et cet avis sert de règle. Lorsqu'il lui arrivait, selon R. Yoschia, de réciter la prière du samedi soir avant la nuit, disait-il ensuite la formule de séparation sur la coupe de vin, ou non? Oui, conformément à ce que dit R. Juda, au nom de Samuel. R. Zeira dit, au nom de R. Assé, de R. Éliézer, de R. Hanina et de Rab: Près de cette colonne, R. Ismaël bar-Yossé récita le vendredi soir avant la nuit la prière du samedi. Oula, en arrivant, dit que c'était du côté du palmier et non près de la colonne, et que ce n'était pas R. Ismaël bar-Yassé, mais R. Éléazar bar-R. Yossé, et enfin que ce n'était pas le vendredi soir, mais le samedi soir.

«La prière du soir n'a pas d'heure fixe.»

Que veut-on dire par là? Est-ce qu'on peut prier toute la nuit? Pourquoi alors ne pas le dire explicitement? Cela veut dire seulement qu'elle n'est pas

[1] Tr. *Betsa*, fol. 32ª.

fixe, ou autrement dit : Elle n'est pas obligatoire, car R. Juda dit, au nom de Samuel, que la prière du soir est obligatoire selon R. Gamaliel, et facultative selon R. Josué. Abayé confirme le premier avis, et Raba le second. Les rabbins ont enseigné ceci : Il arriva qu'un élève ayant demandé à R. Josué ce qu'il en était de la prière du soir, celui-ci lui répondit qu'elle est facultative. Ayant posé la même question à R. Gamaliel : Elle est obligatoire, lui dit-il. Mais pourquoi R. Josué m'a-t-il répondu qu'elle est facultative? Attends, lui répondit-il, que les savants interprètes de la Loi soient entrés dans la salle d'études[1]. A leur arrivée, le disciple renouvela sa question. Elle est obligatoire, répondit Gamaliel, qui, se tournant vers les assistants, demanda : Y a-t-il quelqu'un d'un avis contraire? Non, répondit Josué. Mais c'est en ton nom, dit Gamaliel, qu'on l'a déclarée facultative. Lève-toi donc, lui répondit Gamaliel, et que l'on témoigne contre toi. R. Josué se leva alors et dit : Si j'étais vivant et lui mort, le vivant pourrait démentir le mort; mais comment le vivant peut-il se réfuter lui-même (en désavouant ce qu'il a dit)? — R. Gamaliel, assis sur son siége, continuait à donner l'enseignement, tandis que R. Josué se tenait debout. L'assemblée (froissée par cet acte d'autorité) se mit à murmurer et dit à R. Houtzpit le *tourgman* (chargé de développer aux élèves la pensée du maître et de la traduire) de terminer la leçon, et l'on s'arrêta. Jusqu'à quand, dit-on, continuera-t-il à le tourmenter? La première fois, l'année passée, au sujet du nouvel an[2], puis au sujet des premiers-nés, dans l'affaire de Sadok[3], et enfin maintenant encore; nous allons le destituer de la présidence. Faut-il nommer R. Josué à sa place? Cela ne se peut guère, puisqu'il est cause de la destitution (et ce serait trop blessant pour R. Gamaliel). Devons-nous instituer comme tel R. Akiba? Peut-être R. Gamaliel se vengerait-il de lui, car R. Akiba n'a pas pour lui le mérite d'ancêtres distingués (comme le premier). Nommons donc R. Éliézer ben-Azaria; il est aussi savant que riche, et c'est un descendant d'Ezra à la dixième génération : c'est un savant, et il saura répondre aux questions qu'on lui adressera; c'est un riche personnage, et s'il est nécessaire de faire une démarche auprès de l'empereur, il la fera; enfin, il a le mérite d'une haute origine, étant de la dixième génération d'Ezra, et il n'y a pas à craindre qu'on lui fasse d'affront sous ce rapport. On se rendit donc chez lui et on lui demanda : Vous conviendrait-il, maître, d'être le président de l'assemblée? — Je veux y réfléchir avec ma famille, répondit-il. Il alla consulter sa femme, qui lui dit : On te destituera sans doute à ton tour. — Que veux-tu? lui dit-il, quand on se sert un jour d'une coupe précieuse en verre, on F. 28a.
risque de la briser le lendemain. — Mais, répliqua-t-elle, tu n'as pas de

[1] Voir tr. *Yôma*, fol. 87b; tr. *Bekhoroth*, fol. 36a. — [2] Voir Mischnâ, 2e partie; tr. *Rosch-Haschana*, ch. II, §§ 8 et 9.
[3] Talmud, tr. *Bekhoroth*, fol. 36a.

cheveux blancs qui imposent le respect. Un miracle s'opéra alors en sa faveur, et quoiqu'il fût seulement âgé de dix-huit ans, il eut une barbe blanche. C'est pourquoi R. Éliézer ben-Azaria dit dans la Mischnâ : «Je paraissais avoir soixante-dix ans,» sans qu'il les eût, en réalité. En ce jour, dit-on, on supprima la présence du gardien (qui prélevait un droit d'entrée à la porte), ce qui permit à tous les disciples d'entrer; car R. Gamaliel avait fait dire qu'il n'admettrait pas les élèves sur lesquels il ne serait pas suffisamment renseigné[1]. Aussi bien des siéges durent être ajoutés alors. Selon R. Yochanan, le chiffre en a été diversement indiqué par Aba Joseph ben-Doustaï et les rabbins; selon le premier on ajouta quatre cents siéges; selon les autres, sept cents. A cette vue R. Gamaliel pâlit, en se disant (avec regret) : Aurais-je eu le malheur de restreindre la propagation des études en Israël? Il vit alors en songe que parmi les cailloux blancs il y avait beaucoup de taches (c'est-à-dire bien des gens imparfaits au milieu de ce grand nombre de disciples), et cette vision cependant ne calma pas ses esprits.

C'est en ce jour, apprit-on, qu'on composa le traité *Edouyoth*, et chaque fois qu'on dit «en ce jour,» c'est de cette journée-là qu'il est question; et il ne resta pas une règle, ajournée jusque-là, qui ne fût expliquée et fixée. R. Gamaliel même ne manqua pas une heure de présence à la salle d'études. Or, on a enseigné[2] qu'en ce même jour Juda, prosélyte d'Ammon, vint se présenter devant les rabbins dans la salle d'études, en disant : Puis-je être admis dans l'assemblée?—C'est interdit, dit R. Gamaliel. — C'est, au contraire, permis, répliqua R. Josué. — Mais, objecta R. Gamaliel, n'est-il pas dit en propres termes dans la Loi (Deutéronome, XXIII, 4) : *Il ne viendra pas d'Ammonite dans l'assemblée de Dieu?* — Il n'y a plus, répondit R. Josué, ni Ammonites, ni Moabites en ce pays, depuis que, par les conquêtes de Sennacherib roi d'Assyrie, toutes les nations ont été mêlées[3], comme il est dit (Isaïe, X, 13) : *Je resserrerai les limites des peuples, je détruirai leurs frontières et j'y placerai des puissants comme habitants.* Mais, dit R. Gamaliel, un autre verset (Jérémie, XLIX, 6) dit bien : *Plus tard je ramènerai la captivité des fils d'Ammon, dit l'Éternel*, et depuis ce temps ils ont pu rentrer. Il est également dit, répliqua R. Josué : *Je ramènerai la captivité de mon peuple Israël* (Amos, IX, 14), et cependant le retour d'Israël ne s'est pas encore effectué (ce n'est donc pas une objection). Aussitôt qu'on eut entendu ces mots, on autorisa l'admission de ce prosélyte dans l'assemblée. Puisqu'il en est ainsi, se dit R. Gamaliel, je vais aller m'excuser auprès de R. Josué. En arrivant chez lui il remarque que les murs sont noirs. On reconnaît aux murs de ta maison, dit-il, que tu fabriques des aiguilles. —

[1] Tr. *Yôma*, fol. 72^b.
[2] Mischnâ, 2e partie, tr. *Yadaïm* (des mains), ch. IV, § 4. — [3] Tr. *Yôma*, fol. 54^a.

Tu l'apprends seulement, lui dit R. Josué; malheur à la génération que tu administres, car tu ne sais pas avec combien de mal les savants s'entretiennent et se nourrissent. — J'ai parlé contre toi, répliqua R. Gamaliel; pardonne-moi si je t'ai offensé. Il ne lui répondit pas. — Excuse-moi en souvenir de mon père, dit le premier en insistant. — J'y consens. — Qui veut aller, demanda-t-on, en faire part aux rabbins? — Je veux bien y aller, répondit un blanchisseur. R. Josué l'envoya donc à la salle d'étude et fit dire aux rabbins : Que celui qui a l'habitude de revêtir le manteau (de présider) le revête; mais celui qui n'en a pas l'habitude peut-il lui faire dire qu'il est prêt à l'habiller? R. Akiba dit aux rabbins : Fermez les portes, afin que n'arrivent pas les serviteurs de R. Gamaliel, pour tourmenter les rabbins. Il vaut donc mieux, dit R. Josué, que j'aille auprès d'eux. A son arrivée, il troubla l'entrée et dit : Il est naturel que le sacerdote fils de sacerdote fasse l'aspersion des eaux du sacrifice de péché; mais celui qui n'est rien peut-il lui dire : Tes eaux sont d'un puits et ta cendre est de la poussière ordinaire? (Y a-t-il lieu de contester son avis?) Écoute, lui dit R. Akiba, tu es réconcilié avec lui, et nous y sommes arrivés dans le seul but de te rendre hommage; demain matin allons ensemble de bonne heure nous placer à sa porte. Mais ensuite, que ferons-nous? N'a-t-on pas appris qu'on monte dans les saintetés et qu'on ne descend pas? Que l'un prêche pendant un samedi, et un autre maître la semaine suivante. Mais ne sera-t-il pas jaloux de ce partage égal de l'autorité? Que R. Gamaliel enseigne pendant trois samedis et R. Éléazar ben-Azaria au quatrième samedi du mois. C'est, en effet, dans ce sens qu'on a dit : La semaine de qui était-ce? Celle de R. Éléazar ben-Azaria[1], et le disciple dont il est question, c'est R. Simon ben Iochaï.

« La prière additionnelle se dit toute la journée. »

Toutefois, dit R. Yochanan, c'est un péché de la réciter trop tard. Les rabbins ont enseigné que si l'on a deux prières à réciter, l'une des vêpres et l'autre additionnelle, on dit en premier lieu celle des vêpres qui est quotidienne, tandis que l'autre ne l'est pas. Selon R. Juda, on dit d'abord la prière additionnelle, parce que l'heure qui lui est consacrée cesse d'abord. R. Yochanan dit[2] que le premier avis sert de règle. Lorsque R. Zeira eut l'esprit affaibli (et qu'il eut oublié son enseignement), il alla s'asseoir à la porte de R. Nathan bar-Toubi, en disant : Lorsque les disciples sortiront je me lèverai devant eux et j'en aurai du mérite. Comme R. Nathan bar-Toubi vint à sortir, il lui demanda : Qui l'a enseigné comme règle à la maison d'étude? Voici, lui répon-

[1] Tr. *Aaghigâ*, fol. 3ª. — [2] Tr. *Zebahim*, fol. 12ª et 92ª.

dit-il, ce que R. Yochanan a enseigné : L'avis de R. Juda, disant qu'on commence (en cas de double prière) par réciter l'additionnelle, n'est pas admis comme règle. — Est-ce bien R. Yochanan qui a dit cela? — Oui, répondit-il. Il le répéta d'après lui quatre fois. Est-ce la première chose, lui demanda-t-il, que tu apprends de lui (pour qu'elle te cause tant de joie), ou est-ce nouveau pour toi (que ce soit lui qui l'ait dite)? C'est nouveau pour moi, répondit-il, car j'avais des doutes sur l'avis de R. Josué, qui dit : A celui qui récite la prière additionnelle après la septième heure, on applique, selon R. Juda, ce verset (Sophonie, III, 18) : *J'ai anéanti ceux qui étaient brisés* (נוגי) *à cause des fêtes, car ils venaient de toi.* Comment sait-on que le terme *noughi* signifie une rupture? C'est que R. Juda l'applique aux ennemis d'Israël (ou par euphémisme à Israël), pour avoir reculé l'époque des fêtes à Jérusalem. Selon R. Éliézer, on applique ledit verset à celui qui, selon R. Juda, réciterait la prière du matin après la quatrième heure. Comment sait-on que le premier terme de ce verset (*noughi*) indique la douleur? C'est qu'il est dit (Psaume CXIX, 28) : *Mon âme pleure de tristesse;* ou selon R. Nahman bar-Isaac, d'après ce verset (Lamentations, I, 4) : *Ses jeunes filles sont tristes* (נוגות), *et elle en est chagrinée.*

F. 28b. R. Awya ayant été malade, il ne put suivre le chapitre interprété par R. Joseph (qui, à l'instar du chef d'académie, enseignait une section le samedi avant la prière additionnelle). Lorsqu'il arriva le lendemain, Abayé s'informa de sa santé, pour bien montrer à R. Joseph la cause de cette absence (qui n'avait rien de blessant), et il dit à R. Awya : Pourquoi n'es-tu pas venu hier assister au cours? — J'étais trop faible, répondit-il, et je ne pouvais marcher. — Pourquoi, lui dit-il, n'as-tu pas mangé quelque chose pour te remettre et pouvoir venir? — C'est que, répondit-il, tu sais bien que, selon R. Houna, il faut avoir dit la prière additionnelle avant de se mettre à manger. — Mais alors il fallait faire cette récitation d'avance, en particulier, afin de pouvoir manger et de venir. — C'est que, répondit-il, je suis de l'avis de R. Yochanan, qui dit de ne pas anticiper la prière individuelle sur celle du public. — Ce n'est vrai, répliqua-t-il, selon R. Aba, que lorsqu'on se trouve en public (afin de prier avec l'assemblée). En somme, on n'admet comme règle fixe ni l'avis de R. Houna, ni celui de R. Josué ben-Lévi. L'avis de R. Houna vient d'être exprimé: quant à R. Josué ben-Lévi, il dit : Dès que l'instant de dire la prière des vêpres est arrivé, il n'est pas permis à l'homme de goûter à quoi que ce soit avant de l'avoir récitée.

2. R. Nechounia ben-Hakana faisait, en entrant à l'école et à sa sortie, une courte prière. Quel est le but de cette prière? lui demanda-t-on. A mon entrée, répondit-il, je prie pour qu'il n'arrive

aucun accident par ma faute; et à ma sortie, je rends grâce (à Dieu) du sort qu'il m'a fait.

Les rabbins ont enseigné ce que l'on dit en entrant dans la maison d'études : «Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de faire en sorte qu'aucun mal n'arrive par ma faute, que je ne me trompe dans aucune règle, que mes compagnons aient du plaisir à m'entendre, que je ne proclame pas pur ce qui est impur, ni l'inverse, que mes compagnons ne se trompent pas dans une décision essentielle, et que je me réjouisse de leur voisinage.» En sortant on dit : «Je te rends grâce, Éternel mon Dieu, de m'avoir fait prendre part à ceux qui fréquentent cette salle d'études, au lieu de parcourir les boutiques; moi je me lève comme eux, mais c'est pour l'étude de la Loi, non pour des causes futiles; je me donne de la peine comme eux, mais j'en serai récompensé, tandis qu'eux ne le seront pas; nous courons tous également, mais moi j'ai pour but la vie future, tandis qu'eux n'arriveront qu'à la fosse de la destruction.»

Les rabbins ont enseigné que, lorsque R. Éliézer tomba malade, ses élèves lui rendirent visite[1]. Maître, lui dirent-ils, fais-nous connaître les sentiers de la vie, afin que nous sachions acquérir la vie future. — Ayez égard, leur dit-il, à l'honneur de vos compagnons; détournez vos enfants de pensées futiles, placez-les près des savants, et lorsque vous priez, sachez devant qui vous vous tenez; c'est ainsi que vous acquerrez la vie future.

Lorsque R. Yochanan ben-Zaccaï tomba malade, ses disciples vinrent le visiter. A leur vue il se mit à pleurer. Quoi, lui dirent-ils, toi une lumière en Israël, qui représentes la colonne droite du temple, l'enclume la plus forte, pourquoi pleures-tu? Il leur répondit : Si l'on me conduisait devant un roi humain, qui vit aujourd'hui et meurt demain, dont la colère ne saurait être éternelle, dont la punition par la prison n'est pas éternelle, et dont même la condamnation à mort n'a rien d'absolu, que je puis calmer par mes paroles ou peut-être payer en argent, je tremblerais et pleurerais; à plus forte raison ai-je lieu de pleurer lorsqu'on va me conduire devant le roi des rois, le saint béni soit-il, qui n'a aucune de ces imperfections. En outre, je ne sais dans lequel des deux chemins on me conduira, au paradis ou à l'enfer; ne dois-je pas verser des larmes? — Maître, lui dirent-ils, bénis-nous. — Puissiez-vous, leur dit-il, craindre autant Dieu que les hommes. — Quoi, lui dirent-ils, pas davantage? — Plaise à Dieu, dit-il, que vous y arriviez. Souvenez-vous qu'en commettant un péché on a toujours peur d'être vu par un homme. Au moment d'expirer il dit : Débarrassez la chambre des vases qu'elle contient, pour qu'ils ne deviennent pas impurs, et préparez un siége à Ézéchias, roi de Juda, qui arrive.

[1] Grand recueil des usages (*derekh erets*), ch. III.

3. Selon R. Gamaliel, on doit réciter tous les jours les dix-huit bénédictions; d'après R. Yehoschouah, il suffit du résumé des dix-huit bénédictions; R. Akiba dit que celui qui sait bien sa prière par cœur doit réciter les dix-huit; sinon, il suffit du résumé.

4. R. Éléazar dit : Si l'on dit la prière comme pour s'acquitter d'une récitation obligatoire, ce ne sont point là des supplications.

5. R. Yehoschoua dit : Celui qui se trouve dans un endroit dangereux récite une courte prière résumée des dix-huit; il dit : Sauve ton peuple Israël, même lorsqu'il transgresse tes lois; que ses besoins soient devant toi; sois loué, Éternel, qui entends les prières et les supplications.

6 (5). Celui qui est sur une mule doit en descendre (pour faire sa prière); s'il ne peut le faire, il doit tourner sa face (vers Jérusalem), et, s'il ne peut pas tourner sa face, il doit diriger son cœur vers le saint des saints.

7 (6). Celui qui est sur un navire ou sur un radeau doit (pour prier) diriger sa pensée vers le saint des saints.

A quoi correspondent ces dix-huit sections? Aux dix-huit mentions de Dieu dans le psaume XXIX, répond R. Hillel, fils de R. Samuel bar-Naḥmeni. Selon R. Joseph, elles correspondent aux dix-huit mentions divines qui se trouvent dans le *schema'* complet; ou selon R. Tanhoum, au nom de R. Josué ben-Lévi, aux dix-huit branches (côtes) de l'épine dorsale. Celui qui prie, dit ce même docteur, doit s'incliner jusqu'à ployer toutes les branches de l'épine dorsale, ou selon Oula, jusqu'au point que la peau se plisse sur le cœur. R. Hanina dit qu'il suffit de courber la tête. Il faut reconnaître, dit Raba, qu'il se donne de la peine pour se courber (en signe d'humilité). Mais comment dit-on dix-huit puisqu'il y en a dix-neuf? C'est que, répond R. Lévi, la bénédiction des Sadducéens (ou des hérétiques) a été établie à Yabné (postérieurement)[1]. A quoi correspond-elle? Aux mots : *Le Dieu de la gloire a tonné* (ibid. 3), dit R. Lévi, fils de R. Samuel bar-Naḥmeni, selon R. Hillel, ou selon R. Joseph, au mot אחד (un) du *schema'*, ou enfin, selon R. Tanḥoum, au nom de R. Josué ben-Lévi, à la plus petite vertèbre de l'épine dorsale. Les rabbins

[1] Le nombre des sections de l'*'Amida* n'était que de 18, lors de la rédaction de la Mischnâ, et c'est seulement plus tard qu'on a intercalé la section des Hérétiques, ou 19[e]. Voir l'*Appendice* à la 1[re] partie.

ont enseigné que Simon, l'ouvrier cotonnier[1], a établi l'ordre des dix-huit bénédictions à Yabné, en présence de R. Gamaliel. Y a-t-il quelqu'un, demanda R. Gamaliel aux sages, qui sache rétablir le texte exact de la bénédiction des Sadducéens? Samuel le Petit se leva et le fit. L'année suivante, il l'avait oubliée; et bien qu'il eût réfléchi deux ou trois heures (pour se rappeler cette formule), on ne le fit pas retirer de la tribune d'office. Pourquoi? R. Juda n'a-t-il pas dit qu'une erreur commise dans une bénédiction quelconque n'a pas de gravité, excepté pour celle des hérétiques, craignant que l'officiant ne professe lui-même une hérésie? (réponse) Pour Samuel le Petit, c'est différent, puisque c'est lui qui a rétabli le texte. N'y a-t-il pas à craindre qu'il n'ait changé d'idée? On sait, répond Abayé, que l'homme vertueux n'est pas un impie. Comment cela? N'est-il pas dit : *Lorsque le juste renonce à l'équité et qu'il commet des iniquités*[2] (Ézéchiel, XVIII, 24)? Il ne s'agit là que de celui qui était impie en principe (et qui est devenu vertueux un moment pour retomber ensuite dans l'impiété); mais cela n'arrive pas au véritable juste. Est-ce bien vrai? N'a-t-on pas dit qu'il ne faut pas avoir bonne opinion de soi jusqu'à la mort[3], car Yochanan (Jean) finit par devenir hérétique[4], après avoir exercé quatre-vingts ans les fonctions de grand prêtre? Ce n'est autre, répondit Abayé, que Jannée (qui avait commencé son règne par un massacre de savants[5], c'était donc un impie, en principe). Raba dit que ce sont deux hommes différents, et Jannée était impie en principe, mais Yochanan fut un juste. Or, si d'après Abayé on s'explique ce fait, comment l'expliquer d'après Raba (qui admet qu'il fut toujours juste)? Aussi Raba dit-il que, même pour le juste invariable, il y a à craindre qu'il ne modifie ses opinions (comme Yochanan). S'il en est ainsi, pourquoi n'a-t-on pas fait retirer Samuel le Petit? Pour lui, c'est différent; il avait commencé à bien dire; car, dit R. Juda, au nom de Rab ou de R. Josué ben-Lévi, cette prescription de se retirer ne s'applique qu'à celui qui n'a pas commencé la récitation; mais au cas contraire, on l'achève. F. 29ᵃ.

A quoi correspondent les sept sections du samedi? Aux sept mentions du mot *voix* dans ledit psaume, d'après R. Ḥalaphta ben-Saül. A quoi correspondent les neuf sections (de la prière additionnelle) du nouvel an? Aux neuf mentions divines, dit R. Isaac de Carthage, faites dans la prière de Ḥana (I Samuel, II); car c'est en ce jour, dit-on[6], que Dieu a exaucé les vœux de Sara, de Rachel et de Ḥana. A quoi correspondent les vingt-quatre sections des jours de jeûne? Aux vingt-quatre louanges, dit R. Ḥelbo, prononcées par

[1] Tr. *Meghilla*, fol. 17ᵇ.
[2] Il en commet donc parfois.
[3] Mischnâ, tr. *Abôth*, ch. II, § 4.
[4] Tr. *Kiddouschin*, fol. 66ᵃ.
[5] Talmud, tr. *Yôma*, fol. 9ᵃ. Voir *Essai sur la Palestine*, de M. Derenbourg, p. 80.
[6] Tr. *Rosch-Haschana*, fol. 11ᵃ; tr. *Yebamôth*, fol. 64ᵃ.

Salomon lors du transport de l'arche sainte au temple, dans le saint des saints. Pourquoi ne pas les dire tous les jours? Il n'y a lieu de les dire comme lui qu'aux jours de miséricorde (ou de jeûne).

«R. Josué dit qu'on résume les dix-huit bénédictions.»

En quoi consiste ce résumé? En une mention sommaire de chaque bénédiction. Voici la formule, dit Samuel : «Donne-nous l'intelligence, Éternel notre Dieu, pour connaître tes voies; dispose nos cœurs pour ta crainte, pardonne-nous pour que nous soyons délivrés, écarte de nous les souffrances, favorise-nous des beautés terrestres, réunis ceux qui sont dispersés aux quatre coins du globe, juge ceux qui méconnaissent tes principes, étends ta main sur les impies; que les justes se réjouissent en toi de la construction de la ville, de la restauration de ton temple, du rétablissement de la race de David, ton serviteur, et de la réparation du flambeau du fils d'Isaïe, ton oint; bref, exauce-nous avant que nous t'invoquions. Sois béni, Éternel, écoute la prière.» Abayé désapprouvait celui qui disait ce résumé. R. Naḥman dit, au nom de Samuel, qu'on peut réciter ce résumé toute l'année, excepté le samedi soir et les soirs de fête, à cause de la formule de la séparation qu'il faut intercaler dans la quatrième section. Mais, dit Rabba bar-Samuel, pourquoi ne pas en faire alors une quatrième section spéciale? N'est-ce pas aussi l'avis de R. Akiba[1] d'en faire une section à part, tandis que R. Éliézer dit de l'ajouter à la dix-septième? (r.) Puisque nous n'agissons pas toute l'année comme R. Akiba (en n'en faisant pas une quatrième), il n'y a pas lieu non plus de le suivre lorsque nous résumons la prière. On ne suit pas son avis, parce qu'il y a seulement dix-huit bénédictions établies, et non dix-neuf; de même, il y a ici sept prières (les trois premières, le résumé et les trois dernières), et non pas huit. Mais, demanda Mar Zoutra, pourquoi ne pas la comprendre sommairement dans le résumé, en ces mots : «Donne-nous l'intelligence, Éternel notre Dieu, qui distingues le sacré du profane?» L'objection subsiste. Toute l'année, dit R. Bibi bar-Abayé, on peut dire le résumé, excepté en hiver, à cause de l'intercalation à faire pour demander la pluie, dans la section des saisons (neuvième). Mais, demanda Mar Zoutra, pourquoi ne pas la comprendre dans le résumé, en ajoutant ces mots : «Donne-nous la rosée et la pluie?» Il est à craindre que cette addition n'induise en erreur. Pourquoi n'éprouve-t-on pas cette crainte lors de l'introduction de la formule de séparation dans la quatrième section? C'est que là on est au commencement de la prière et non au milieu (où l'on pourrait n'y plus songer). Mais, demanda R. Asché, pourquoi ne pas la dire

[1] Plus loin, fol. 33ᵃ; tr. *Nidda*, fol. 8ᵃ.

dans la quinzième? Car R. Tanhoum a dit, au nom de R. Assé : Si l'on a oublié de mentionner la force des pluies dans la deuxième section, il faut recommencer; si l'on a oublié l'invocation analogue dans la section des saisons (neuvième), il est inutile de recommencer, parce qu'on peut l'ajouter à la quinzième, de même que l'on ne reprend pas pour l'oubli de la séparation dans la quatrième, parce qu'on peut la dire sur un verre de vin (pourquoi ne pas agir ici de même?). Là, comme il y a eu erreur, c'est différent. En opposition avec ce que vient de dire R. Tanhoum, au nom de R. Assé, on peut objecter ce qu'on dit ailleurs[1], qu'en cas d'oubli de l'invocation pour les pluies dans la neuvième, il ne faut pas recommencer (comment concilier cela?). C'est que, isolément, il faut recommencer, mais non en public. Pourquoi ne le faut-il pas dans ce dernier cas? Est-ce parce qu'on l'entend répéter du ministre officiant? Mais alors pourquoi ne pas appliquer la même raison à l'omission de la formule d'invocation des pluies dans la neuvième, au lieu de dire qu'on l'ajoutera dans la quinzième? C'est vrai; aussi, dans ces deux enseignements est-il question de l'individu isolé, et l'on établit seulement cette distinction : il ne faut pas recommencer si l'on s'en souvient avant d'arriver à la quinzième (afin de l'y intercaler); mais, comme plus tard cela ne se peut plus, il faut reprendre.

R. Tanhoum dit encore, au nom de R. Assa et de R. Josué ben-Lévi : Si l'on a oublié de mentionner la néoménie dans la seizième, et que l'on s'en souvienne dans la suivante, il faut reprendre à celle du culte (seizième), et de même, si l'on s'en souvient, dans la dernière section; mais si l'on a achevé le tout, on reprend au commencement. Cette dernière condition, toutefois, dit R. Papa, fils de R. Acha bar-Ada, n'a lieu que si l'on s'est reculé (en signe d'achèvement); mais au cas contraire, il suffit de reprendre ladite section (seizième). Comment le sais-tu? lui demanda-t-on. — Je l'ai entendu, dit-il, d'Aba Maré. — Et lui-même, par qui le savait-il? — Par Rab. Toutefois, dit R. Nahman bar-Isaac, cette condition de reprendre au commencement si l'on a achevé ne s'applique qu'à celui qui ne dit pas de supplications spéciales à la fin de cette prière; mais comme, pour celui qui en a l'habitude, la prière n'est pas encore terminée, il peut reprendre en ce cas à la section des cultes. Selon d'autres, il faut retourner cette proposition et s'exprimer ainsi, au nom de R. Nahman bar-Isaac : l'avis de reprendre à la section des cultes, aussi longtemps que l'on n'a pas achevé, se rapporte à celui qui a l'habitude de réciter des prières spéciales; mais celui qui n'y est pas habitué doit reprendre le tout, depuis le commencement. F. 29b.

[1] Voir plus haut, fol. 26a, plus loin, fol. 33a, et traité *Taanith*, fol. 3b.

« R. Éliézer dit : Si l'on établit la prière d'une manière fixe. »

Qu'entend-on par là ? R. Jacob bar-Idi répond, au nom de R. Oschia, qu'on appelle ainsi la prière qui ressemble à une charge, ou selon les rabbins, celle qu'on ne dit pas avec conviction; enfin, selon Raba et R. Joseph, celle où l'on n'a rien à renouveler. Moi, dit R. Zeira, je pouvais y ajouter de nouvelles formules; mais je m'en passais de crainte de me tromper (en reprenant après l'addition). Abayé bar-Abin et R. Hanina bar-Abin disent tous deux qu'on nomme ainsi la prière non faite selon la marche du soleil (le matin, quand il se lève; le soir, quand il se couche); car c'est d'après elle, dit R. Hiya bar-Aba au nom de R. Yochanan, qu'on doit conformer sa conduite[1]. R. Zeira y applique ce verset (Psaume LXXII, 5) : *Ils te craignent avec le lever du soleil et devant la lune pendant des générations*[2]. Dans l'Occident on désapprouve celui qui attend ces deux moments pour prier, de crainte que l'heure ne se passe.

« R. Josué dit : Si l'on passe dans un endroit dangereux on abrége la prière ; בכל פרשת העבור. »

Que signifient ces derniers mots? R. Hisda, au nom de Mar Oukba, l'explique ainsi : Lors même que tu es plein de colère contre eux comme une femme enceinte, ne néglige pas leurs besoins; ou selon d'autres, le même l'explique ainsi : Ne les oublie pas, même lorsqu'ils transgressent la Loi. Les rabbins ont enseigné que lorsqu'on passe près des repaires de bêtes fauves ou de brigands, on dit la prière abrégée, d'après la première opinion. R. Éliézer dit : « Accomplis ta volonté au ciel en haut et donne satisfaction à ceux qui te craignent en bas, et fais ce qu'il te plaît; sois loué, Éternel, qui exauces la prière. » R. Josué disait : Écoute l'invocation de ton peuple d'Israël, et remplis bientôt leurs vœux. R. Éliézer bar-R. Zadok dit : Exauce les cris de ton peuple Israël et remplis bientôt leurs vœux; sois loué, Éternel, qui exauces la prière. Selon d'autres, la formule est celle-ci : « Les besoins de ton peuple Israël sont nombreux, leurs pensées courtes; qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de donner à chacun ce qu'il lui faut pour se nourrir, et à chaque créature ce qui lui manque; sois loué, Éternel, qui exauces la prière. » R. Houna dit que ce dernier avis sert de règle. Eliahou dit à R. Juda, frère de R. Sala le pieux : Pour ne pas pécher, ne t'irrite pas, ne t'enivre pas, et lorsque tu te mets en voyage, prends congé de ton Créateur avant de partir. Qu'entend-on par ces derniers mots ? C'est,

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 118b.

[2] Le verset est ici détourné de son sens primitif pour les besoins de l'interprétation. La traduction réelle est : *Ils te craindront, tant que le soleil et la lune dureront, dans tous les âges.*

répond R. Jacob au nom de R. Hisda, la formule de prière des voyages. R. Jacob dit, au nom de R. Hisda, qu'on est tenu de la réciter lorsqu'on se met en voyage. Quelle en est la formule? « Qu'il te plaise, Éternel notre Dieu, de me conduire en paix, de me faire marcher en paix, de me soutenir en paix, de me sauver en route de toute embûche et de tout ennemi, d'envoyer la bénédiction sur mes affaires, de me rendre un objet de faveur, de grâce et de miséricorde à tes yeux et aux yeux de tous ceux qui me verront; sois loué, Éternel, qui exauces la prière. »

On doit toujours, dit Abayé, comprendre le public dans sa prière (en parlant au pluriel) et dire : « Conduis-nous en paix, etc. » Quand la récite-t-on? F. 30ª.
Lorsqu'on a déjà fait un peu de chemin, répond R. Jacob, au nom de R. Hisda. Combien? Une parasange. De quelle façon la récite-t-on? Étant debout, selon R. Hisda, et même en marchant, selon R. Scheschetb. Comme R. Hisda et R. Scheschetb voyageaient ensemble, le premier s'arrêta pour prier; le second demanda à son serviteur ce que faisait ce rabbin; il prie, répondit-il. Je vais donc en faire autant (et m'arrêter aussi), car ce qui est bon ne saurait faire de mal[1].

Quelle différence y a-t-il entre la formule *Habinenou* (fais-nous comprendre) et la prière abrégée? C'est que la première est précédée et suivie de trois sections complètes; aussi, lorsqu'on est rentré chez soi, on n'a pas besoin de la répéter en entier; tandis que pour la seconde, qui n'est ni précédée ni suivie de sections de l'*'amida*, il faut recommencer la prière complète chez soi. La règle est qu'il faut dire la formule *Habinenou* debout et la prière abrégée soit debout, soit en marchant.

« Si l'on est monté sur un âne, etc. »

Les rabbins ont enseigné : Si, pendant qu'on est monté sur un âne, l'heure de la prière arrive, on doit, si l'on a quelqu'un sous la main, faire tenir l'âne et descendre pour la prière; si l'on n'a personne, on prie en restant assis en place. Rabbi dit qu'on doit rester assis en place en tous cas, car ainsi, on a l'esprit tranquille. Cet avis sert de règle, dit Raba, au nom de R. Josué ben-Lévi. On a enseigné : L'aveugle et celui qui ne sait pas fixer les quatre points cardinaux doivent fixer leur attention vers notre Père qui est aux cieux, comme il est dit : *Ils invoqueront Dieu en regardant vers cette ville* (I Rois, VIII, 44). Si l'on se trouve hors de la Palestine, on doit se tourner vers elle, comme il est dit (*ibid.* 48) : *Ils te prieront sur le chemin de leur pays.* Si l'on se trouve en Palestine, on doit diriger sa pensée vers Jérusalem : *Ils invoqueront Dieu*, est-il dit,

[1] Comme il est permis de prier debout, ce ne saurait être un mal de marcher. Voir tr. *Baba-Kama*, fol. 81ᵇ.

sur le chemin de la ville qu'ils ont préférée. A Jérusalem même il faut tourner sa pensée vers le temple : *Ils t'invoqueront dans cette maison;* et dans le temple même il faut se tourner vers le sanctuaire : *Ils prieront vers cet endroit;* étant là, il faut se diriger vers le tabernacle de l'arche sainte, et si l'on se trouve derrière le rideau, il faut supposer que l'on est devant. En-somme, lorsqu'on est à l'est (du Temple), on se tourne vers l'ouest; à l'ouest on se tourne vers l'est; au sud on se tourne vers le nord, et au nord, vers le sud, de sorte que tout Israël dirige sa pensée vers le même endroit. A ce propos, R. Abin ou R. Abinâ interprète ainsi le verset : *Ton cou est comme la tour de David construite à créneaux* תלפיות (Cantique des cantiques, IV, 4), c'est une colline תל vers laquelle se tournent toutes les bouches, פיות.

Lorsque le père de Samuel et Lévi devaient faire un voyage, ils se levaient de bonne heure pour prier, et ils récitaient le *schema'* lorsque le moment en était arrivé. De qui est-ce l'avis? De celui qui a enseigné ceci[1] : Lorsqu'on s'est levé tôt pour partir en voyage, on apporte un *schophar*, dont on sonne (si c'est le nouvel an), ou le *loulab* qu'on agite (aux tabernacles), ou (si c'est jour de *Pourim*) l'histoire d'Esther qu'on se met à lire, et lorsque est arrivé l'instant de lire le *schema'*, on le récite. Si l'on s'est levé pour se mettre dans un chariot ou sur un vaisseau, on prie, et lorsque arrive l'heure du *schema'* on le récite (en route). R. Simon ben-Éléazar dit qu'on commence en tous cas par réciter le *schema'* auparavant, afin que la formule de délivrance suive la prière. Quelle est, au fond, la cause de cette discussion? C'est que, selon le premier, la prière faite debout a la priorité; selon le second, l'important est de faire suivre la formule de délivrance par la prière. Marimar et Mar Zoutra se réunissaient au milieu de dix personnes pour prier de bonne heure le samedi précédant les grandes fêtes, puis ils se rendaient à l'explication des chapitres d'actualité (relatifs à la solennité). R. Asche, au milieu du public, priait isolément et assis; en rentrant à la maison il se mettait à prier debout. Mais, dirent les rabbins, pourquoi n'agit-il pas comme Marimar et Mar Zoutra? Cela me fatigue trop, répondit-il; pourquoi ne faisait-il pas comme le père de Samuel et Lévi? Je n'ai pas vu, dit-il, que des rabbins plus anciens que moi agissent ainsi.

8 (7). R. Élazar ben-Azaria dit : La prière supplémentaire (des samedis et fêtes) ne se dit que dans les réunions (de dix personnes au moins). Selon les Rabanan, on la dit soit en public, soit en particulier. R. Yehouda, au nom de R. Élazar, dit : Partout où il y a une

[1] Voir tr. *Soucca*, fol. 37^b et 38^a.

réunion publique (pour la prière), celui qui prie en particulier est dispensé de la prière supplémentaire.

R. Juda n'exprime-t-il pas l'avis du préopinant? Ils ne sont en désaccord qu'au sujet de l'individu isolé qui ne se trouve pas au sein d'une communauté; le premier le dispense de s'y rendre, le second l'y oblige. R. Houna bar-Hinena ajoute, au nom de R. Hiya bar-Rab, que l'avis de R. Juda sert de règle. Tu as bien fait, lui dit R. Hiya bar-Abin, de t'exprimer ainsi, puisque Samuel dit n'avoir jamais récité seul à Nehardaï la prière additionnelle, sauf le jour F. 30[b]. du passage de l'armée royale dans notre ville; comme les rabbins en étaient préoccupés, ils n'ont pas prié en assemblée, mais isolément; cela constituait une sorte d'isolement dans une ville où il n'y avait pas de communauté (pour le moment). R. Hanina se trouvant assis devant R. Ianaï, dit qu'on adopte comme règle l'avis de R. Juda exprimé au nom de R. Éliézer ben-Azaria. Va, lui dit-il, et annonce publiquement que telle n'est pas la règle[1]. — Mais, demanda R. Yochanan, comment se fait-il que j'aie vu R. Ianaï prier deux fois de suite (c'est-à-dire la seconde fois sans doute pour l'additionnelle, contrairement à R. Éliézer bar-Azaria)? — Cela ne prouve rien, répondit R. Jérémie à R. Zeira, peut-être ne s'était-il pas appliqué la première fois et répétait-il la même prière (celle du matin). — Il faut avoir égard, lui répliqua R. Zeira, à la valeur de l'homme, R. Yochanan, qui atteste l'avoir vu (et c'est bien de l'additionnelle qu'il s'agit).

R. Amé et A. Assé, tout en se trouvant au milieu des treize synagogues de Tibériade, ne priaient jamais qu'entre les colonnes où ils enseignaient. On a rappelé que R. Isaac bar-Abdimi dit, au nom de Rab, que l'avis de R. Juda, au nom de R. Éliézer ben-Azaria, sert de règle. R. Hiya bar-Aba priait deux fois de suite. Pourquoi, lui demanda R. Zeira, agir ainsi? Est-ce parce que vous n'y avez pas porté l'attention? Mais R. Éliézer ne dit-il pas qu'il faut seulement prier lorsqu'on peut s'y appliquer? Est-ce pour avoir oublié la néoménie? Mais n'a-t-on pas dit que si on l'a oubliée le soir, il est inutile de recommencer la prière, parce qu'on la mentionne le matin; de même, si on l'a oubliée le matin dans l'additionnelle, il est inutile de recommencer, parce qu'on peut la mentionner soit dans cette dernière, soit encore dans celle des vêpres? R. Yochanan, répondit-il, y a mis la condition que l'oubli ait eu lieu en public (où le ministre officiant la dit, mais non individuellement).

Combien de temps faut-il attendre entre une prière et l'autre? Selon R. Houna et R. Hisda, le temps de remettre ses esprits et de penser à la prière[2];

[1] Tr. *Yebamôth*, fol. 40[a]; tr. *Kethoubôth*, fol. 56[a].

[2] Ils emploient deux termes synonymes: l'un le verbe חנן, l'autre חלל, selon les versets suivants.

le premier se fonde sur ce verset : *J'invoquai Dieu* (Deutéronome, III, 23), et le second sur celui-ci : *Moïse pria* (Exode, XXXII, 11). — R. Anan dit, au nom de Rab, que si on a oublié de mentionner la néoménie le soir (la veille), il n'est pas besoin de recommencer, parce que le tribunal aussi ne sanctifie le mois nouveau qu'au jour (et non la nuit qui précède cette journée). Il paraît, dit Amémar, que cet avis de Rab s'applique au dernier soir d'un mois plein (de trente jours, car la vraie néoménie n'a lieu en ce cas que le lendemain); mais si c'est le soir d'un mois défectueux (de vingt-neuf jours), il faut reprendre[1]. Non, lui répliqua R. Asché, Rab en a indiqué la raison (c'est qu'on ne la sanctifie pas la nuit), sans parler ni de mois plein ni de mois défectueux.

[1] A la rigueur, le mois lunaire se compose de 29 jours et demi (à peu de chose près). En conséquence, les mois se composent tantôt de 30 jours (et on les nomme en ce cas *pleins*), tantôt de 29 jours (et on les appelle alors *défectueux*). Il a été adopté depuis lors que, lorsque le mois est *plein*, on sanctifie le dernier jour de ce mois ou 30e et le 1er du mois suivant. Comme la sanctification dure en ce cas deux jours, si l'on a oublié la néoménie le 1er jour, il suffit de la dire au second jour, ou 1er réel du mois. Voir mon *Almanach perpétuel*, Avant-propos.

CHAPITRE V.

---

1. On ne se met à prier que sous l'impression du respect divin. Les anciens savants pieux attendaient un instant (en entrant à la synagogue) avant de prier, afin de se recueillir et de penser à notre Père qui est aux cieux. Si le roi même les saluait, ils ne répondaient pas; ils ne se seraient pas interrompus, eussent-ils eu un serpent attaché au talon.

Comment explique-t-on les premières paroles que vient d'exprimer la Mischnâ? C'est que, dit R. Éliézer, le prophète a dit (I Samuel, I, 10): *Elle* (Hanna) *avait l'âme affligée*[1]. Mais peut-être la situation de Hanna était-elle exceptionnelle. Et n'avait-elle pas lieu d'être très-affligée? On le déduit donc, dit R. Yossé bar-R. Hanina, de ce verset : *Et moi, par ta grande miséricorde, je viens dans ta maison, je me prosterne sur ton saint parvis, avec crainte* (Ps. v, 8). Mais ne peut-on dire aussi pour David qu'il avait l'âme fort inquiète en priant? On le déduit donc, dit R. Josué ben-Lévi, de ce verset : *Prosternez-vous devant Dieu dans son sanctuaire majestueux* (Psaume XXIX, 2), où le dernier mot peut être traduit par *crainte*. Mais peut-être s'agit-il là réellement de la beauté, et pour cette raison R. Juda se parfumait-il avant de prier? Il faut donc le déduire, dit R. Naḥman bar-Isaac, de ce verset : *Servez l'Éternel avec crainte et soyez joyeux en tremblant* (Psaume II, 11). Que signifient ces derniers mots? R. Ada répond, au nom de Raba, que tout en se livrant à la joie on doit trembler. Aussi Abayé, en se trouvant devant Rabba et en voyant sa gaieté extrême, lui rappela ce verset. Je ne l'ai pas oublié, répondit-il, puisque j'ai les phylactères en tête. R. Jérémie fit dans de telles circonstances la même observation à R. Zeira, selon le verset (Proverbes, XIV, 23) : *De tout chagrin naît un excédant* (de récompense divine, non par la joie), et R. Zeira répliqua en

[1] Il faut donc, pour se mettre à prier, être sérieux et grave.

F. 31a. montrant les phylactères. Comme Mar, fils de Rabina, mariait son fils, il vit que les rabbins s'amusaient beaucoup; il se fit apporter un verre de grande valeur ayant coûté 400 zouz, le brisa en leur présence et mit fin à leur joie. R. Asché, pour la même cause, se conduisit de même. Pourquoi, demandèrent les rabbins à R. Hamnona Zouti, lors de la célébration du mariage de Mar, fils de Rabina, ne chantes-tu pas un cantique? Je vous rappelle au contraire, dit-il, que nous devons mourir (paroles tristes)[1]. Que devons-nous te répondre? lui demanda-t-on. Dites : Où sont la loi et le commandement (accomplis par nous) pour qu'ils nous protégent de l'enfer.

R. Yochanan dit, au nom de R. Simon ben-Yoḥaï : Il est interdit à l'homme d'avoir ici-bas le rire toujours à la bouche, puisqu'il est dit (Psaume CXXVI, 2) : *Alors* (à l'avenir) *notre bouche s'emplira de joïe et notre langue de cantiques*. Quand cela? *Lorsqu'on dira parmi les peuples : Dieu a accompli en leur faveur de grandes actions* (*ibid.*). On raconte de Resch Lakisch, qu'à partir du jour où il entendit cet enseignement de R. Yochanan, il ne s'en écarta plus.

Les rabbins enseignent qu'on ne doit pas se mettre à prier en sortant d'un jugement ou au milieu d'une discussion légale, mais après avoir fixé la règle. Qu'entend-on par là? Voici un exemple, répond Abayé : R. Zeira dit[2] que les filles d'Israël agissent avec scrupule (au sujet des menstrues), et dès qu'elles voient la moindre goutte de sang, petite comme un grain de moutarde, elles prennent sept jours de purification[3]. Raba citait l'exemple de R. Oschia, qui dit[4] : Il est permis d'agir avec subterfuge à l'égard du blé et de le placer au grenier avec la paille, pour qu'on puisse en donner à manger aux animaux avant d'avoir prélevé la dîme[5]. Ou bien encore on peut citer R. Houna qui disait, au nom de R. Zeira, qu'il est interdit, sous peine de passer pour prévaricateur, de tirer du sang des animaux consacrés ni d'en profiter. Les rabbins priaient, selon les termes de la Mischnâ (la tête penchée); R. Asché, selon cet enseignement (après l'étude).

Les rabbins ont enseigné qu'on ne doit se mettre à prier ni par chagrin, ni par paresse, ni au milieu des plaisanteries, ni dans le bavardage, ni par légèreté, ou au milieu des futilités, mais en se livrant sincèrement[6] à l'accomplissement de ce précepte; de même on ne doit quitter son prochain dans aucune

[1] Ce distique chaldéen est un curieux spécimen — et peut-être le plus ancien qui existe — des petites poésies rhythmées et rimées que l'on chantait dans les offices religieux au moyen âge.

[2] Tr. *Nidda*, f. 66a; tr. *Meghilla*, f. 28b.

[3] Voir S. Matthieu, XIII, 31; S. Marc, IV, 31; S. Luc, XVII, 6. — [4] Tr. *Pesaḥim*, fol. 9a; tr. *Menaḥoth*, fol. 67b; tr. *Aboda Zara*, fol. 41b.

[5] Il est bon de savoir que la dîme légale n'est due que pour le froment battu.

[6] Tr. *Schabbath*, fol. 30b; tr. *Pesaḥim*, fol. 117a.

de ces conditions, mais après l'étude. C'est que les premiers prophètes avaient eu également soin de terminer leurs sentences par des louanges à Dieu et des paroles consolantes. Aussi Maré, petit-fils de R. Houna, fils de R. Jérémie bar-Aba, enseigna qu'on ne doit quitter son prochain qu'après une règle d'étude; car en se communiquant une règle légale, on ne s'oublie pas, comme lors du fait suivant[1] : R. Cahana accompagna R. Simi bar-Asché depuis l'embouchure du fleuve (sans doute l'Euphrate), jusqu'à בי צניתא (palmiers de Babylone). En arrivant là, il dit à son compagnon : Est-ce vrai ce qu'on dit, que ces palmiers datent du temps d'Adam? Je me souviens seulement, lui répondit-il, de ce qu'a dit R. Yossé bar-Hanina : S'il est écrit (Jérémie, II, 6): *Dans un pays où nul homme n'a passé et que personne n'a habité*, ce n'est pas un pléonasme; la fin du verset veut dire que la terre *habitable* a été déterminée comme telle par Adam le premier homme[2]. R. Mardochée accompagna R. Simi bar-Asché depuis Hagronia (Agranum[3]) jusqu'à Be-Kiphi, ou, selon d'autres, jusqu'à Be-Doura.

Les rabbins ont enseigné qu'en priant on doit avoir l'attention fixée sur Dieu. On en trouve l'application, dit Aba-Schaoul, en ces mots (Psaume X, 17) : *Lorsque ton cœur sera préparé, tu leur prêteras l'oreille.* R. Juda a enseigné quel était l'usage de R. Akiba : Lorsqu'il priait en public, il se hâtait d'achever, pour ne pas faire attendre l'assemblée; mais lorsqu'il était seul, il allongeait l'office, au point que, lorsqu'on l'avait quitté dans un coin on le retrouvait dans un autre, par les mouvements qu'il se donnait dans les génuflexions. On doit toujours prier, dit R. Hiya bar-Aba, dans une pièce où il y a des fenêtres, comme il est dit (Daniel, VI, 11) : *Il avait ouvert les fenêtres*, etc. Pour que l'on sache bien qu'il est inutile de prier toute la journée, Daniel a dit explicitement (*ibid.*) : *Trois fois par jour*, etc. Pour que l'on ne croie pas qu'il commença seulement dans la captivité, il dit : *Comme il l'avait déjà fait auparavant.* Pour que l'on sache qu'il faut se tourner vers un seul côté, il est dit : *Vers Jérusalem.* Il est indiqué que les trois prières peuvent être résumées en une fois, par ces mots de David (Psaume LV, 18) : *Soir, matin et midi.* On sait, par la conduite de Hana, qu'il ne faut pas élever la voix pendant la prière : *On n'entendait pas sa voix* (I Samuel, I, 13). On ne doit pas commencer par demander ses besoins avant de prier, comme l'apprend Salomon (I Rois, VIII, 28) : *Écouter les cantiques et les invocations;* or, le premier terme correspond à la *louange*, le second à la *prière*, ou à l'expression des vœux de l'homme. On ne doit pas les intercaler après la bénédiction postérieure du *schema'*; mais on peut les dire après les trois premières sections de la prière *'amida*, fût-ce le rituel de con-

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 64[a]; *Sota*, fol. 46[b].

[2] C'est-à-dire, selon Raschi, ce proverbe signifie seulement qu'Adam déjà avait prédit qu'un jour on planterait des palmes dans cet endroit. — [3] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 347.

fession du jour du grand pardon. On a enseigné de même que R. Hiya bar-Asché dit, au nom de Rab[1], que malgré l'habitude d'exprimer ses vœux dans la quinzième section, on peut encore les ajouter à la fin, fût-ce même à la suite de l'office du jour de *Kippour* (grand pardon). R. Hamnona dit : On peut déduire de la conduite de Hanna plusieurs règles importantes : *Hanna parlait en son cœur*, c'est-à-dire qu'il faut y appliquer l'attention ; *ses lèvres seules s'agitaient*, c'est qu'il faut prononcer nettement ce qu'on dit ; *on n'entendait pas sa voix*, c'est qu'on ne doit pas crier; *Éli la crut ivre*, c'est qu'il est interdit de prier en état d'ivresse[2].

F. 31b. De ces mots : *Jusqu'à quand agiras-tu comme une ivre* (*ibid.*), R. Éléazar conclut qu'on doit réprimander un compagnon blâmable[3]. *Hanna répondit et dit : Non mon maître*, c'est-à-dire, selon Oula ou selon R. José bar-R. Hanina, elle lui dit : Tu n'es pas le maître en ce sujet, et l'esprit saint ne repose pas sur toi; sans quoi tu ne m'eusses pas soupçonnée à tort. Selon d'autres : Tu n'es pas un maître près duquel réside la Providence ou l'esprit saint, car tu m'as jugée en mal et non en bien. *Ne sais-tu pas que je suis une femme à l'âme oppressée, et que je n'ai bu ni vin, ni boisson forte?* Cela prouve, dit R. Éléazar, que si l'on est soupçonné à tort on doit le faire savoir. *Ne prends pas ta servante pour la fille d'un impie;* donc, dit R. Éliézer, celui qui serait ivre en priant ressemblerait à l'idolâtre, par analogie de ce verset avec cet autre : *Des gens impies sont sortis de ton sein* (Deutéronome, XIII, 14), où il s'agit de part et d'autre d'idolâtrie. *Éli répondit : Va en paix;* cela prouve, dit R. Éliézer, que si l'on a soupçonné son prochain à tort, on doit s'excuser auprès de lui, et, de plus, le bénir, comme il est dit : *Le Dieu d'Israël exaucera ta prière.* Puis : *Elle forma un vœu et dit : Dieu Sebaoth.* Depuis le jour, dit R. Éléazar, où Dieu eut créé le monde, personne ne l'avait invoqué par ce nom, jusqu'à ce que Hanna vint et l'appela *Sebaoth* (des armées)[4]. Maître de l'univers, dit-elle, comme tu as créé dans cet univers des myriades d'armées, peut-il être difficile pour toi de me donner un seul fils? Cela ressemble à ce fait survenu à un roi humain, qui donnait un festin à ses serviteurs : un pauvre arrive, se place à la porte et demande un morceau de pain; on ne fait pas attention à lui : il presse et pénètre jusqu'au roi, en disant : Si tu donnes un grand dîner, te sera-t-il difficile de m'en donner un morceau? *Lorsque tu verras*, etc. disait-elle. Voici, selon R. Éliézer, ce

[1] Tr. *Aboda Zara*, fol. 8a.

[2] Tr. *Eroubin*, fol. 64a.

[3] Tr. *Erachin*, fol. 16b.

[4] Il est bien entendu que, par cette expression ה' צבאות, Hanna invoquait le Dieu des armées *célestes*, le maître de l'univers, et qu'il ne faudrait pas attribuer à la douce mère de Samuel une pensée guerrière; le «Dieu des armées» est pris ici, dans le sens de roi de la Création, ainsi que partout dans la Bible, et il serait puéril de lui rattacher quelque autre idée soldatesque, comme on l'a prétendu parfois à tort dans les temps modernes.

qu'elle dit à Dieu : Maître de l'univers, si tu vois ma peine, c'est bien; si tu ne la vois pas, je me cacherai pour mon mari Elkana, et, comme il me soupçonnera d'adultère, il me donnera à boire l'eau d'épreuve, et il en résultera, selon la promesse de ta Loi, *que je serai absoute et que j'enfanterai* (Nombres, v, 28). Ce n'est vrai, toutefois, que d'après l'explication selon laquelle la stérile deviendra féconde; mais comment l'entendre ainsi d'après celui qui prétend que si jusque-là la femme éprouvait des peines en enfantement, elle n'en éprouverait plus; si elle n'avait eu que des filles, elle aurait des garçons; s'ils avaient été noirs, ils seraient désormais blancs, ou longs au lieu d'être courts? Non, car déjà R. Ismaël, selon lequel la stérile devient féconde[1], a reçu de R. Akiba la réponse que, s'il en était ainsi, toutes les stériles s'enfermeraient pour recevoir l'eau d'épreuve. Que signifient alors ces mots *lorsque tu verras?* L'Écriture s'exprime selon le langage des hommes (et le verset n'a pas de sens caché).

Trois fois (dans le récit de Hanna) se trouve le mot *servante.* En voici le sens, selon R. Yossé bar-R. Hanina. Hanna dit à l'Éternel[2] : Maître de l'univers, tu as créé à la femme trois préceptes dont la violation peut entraîner la mort (allusion au mot אמתות comparé à מיתה) : ce sont les menstrues, la séparation de la part sacerdotale de la pâte et l'action d'allumer la lumière le vendredi soir. Or je n'ai commis aucun péché concernant ces points. *Donne à ta servante la semence d'hommes.* Quel est le sens de cette dernière expression ? Que ce soit, dit Rab, un homme supérieur; selon Samuel, que ce fils oigne deux hommes, comme cela eut lieu en effet pour Saül et David; selon R. Yochanan, que ce fils ait la valeur de deux autres hommes, savoir : de Moïse et d'Aron, comme il est dit (Psaume xcix, 6) : *Moïse et Aron parmi ses prêtres et Samuel parmi ceux qui invoquent son nom.* Mais selon les rabbins, que ce soit un enfant absorbé par les autres hommes. R. Dime, de son côté, interprète ainsi ce vœu : Que cet enfant ne soit ni trop long, ni trop court, ni petit, ni muet, ni trop gras, ni trop rouge, ni trop blanc, ni trop sage (qu'il n'excite pas l'envie), ni un sot. *Je suis la femme qui s'est trouvée avec toi ici;* des mots *avec toi* (I Samuel, I, 26), on conclut, dit R. Josué ben-Lévi, qu'on ne doit pas se tenir dans les quatre coudées de celui qui prie. *C'est pour avoir ce garçon que j'ai prié;* le prophète Samuel, à ce que raconte R. Éliézer, enseignait des règles légales devant son maître (ce qui est interdit d'ordinaire), car il est dit : *On sacrifia le taureau et l'on conduisit le jeune homme près d'Éli* (*ibid.* v, 25); quel rapport y a-t-il entre ces deux idées? C'est qu'Éli avait dit d'appeler un sacerdote pour opérer l'égorgement; dès que Samuel l'apprend, il dit : A quoi bon rechercher pour cela un sacerdote? si cette opération est faite par un Israélite quelconque, elle est valable. On l'amena alors devant Éli, qui lui demanda : D'où sais-tu cela ? C'est qu'il n'est

[1] Tr. *Sota*, fol. 26ᵃ. — [2] Tr. *Schabbath*, fol. 32.

pas dit : Le prêtre égorgera[1], mais seulement qu'il *offrira le sacrifice* (Lévitique, I, 5); donc ceci est obligatoire pour eux, mais non la sacrificature. C'est très-justement raisonné, répondit Éli, mais tu oublies qu'il est interdit, sous peine de mort, d'enseigner des règles légales devant son maître[2]. Hanna vint alors l'implorer : *Je suis la femme*, dit-elle, *qui se trouvait ici près de toi*, etc. Laisse-moi, répondit-il ; Samuel doit être puni, et j'invoquerai la miséricorde divine pour qu'elle t'accorde un fils supérieur. *Oh!* dit-elle, *c'est pour cet enfant que j'ai prié. Et Hanna continuait à parler en son cœur*, c'est-à-dire, selon R. Éliézer, au nom de R. Yossé ben-Zimra, son cœur était bouleversé et elle disait : Maître de l'univers, chacun des membres que tu as créés en nous a sa destination, et il n'y a rien de futile : des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, un nez pour sentir, une bouche pour parler, des mains pour travailler, des pieds pour marcher, des seins pour allaiter; à quoi bon m'as-tu donné ces derniers sur la poitrine s'ils ne doivent pas nourrir mon enfant?

Le même rabbin disait aussi : Si l'on jeûne le samedi (pour avoir fait un mauvais rêve), le jugement céleste le frappera, si même sa destinée eût été fixée à l'âge de soixante-dix ans; et, de plus, il sera puni pour avoir troublé la jouissance du samedi[3]. Comment réparer ce mal? Par un nouveau jeûne[4] le lendemain, répond R. Nahman bar-Isaac. — R. Éliézer dit encore : Hanna a prononcé des paroles de plaintes contre la Providence, comme il est dit : *Elle pria Dieu* (ou *contre* lui); or du mot על on peut conclure qu'elle a proféré des blasphèmes. R. Éliézer ajouta qu'Élie le prophète agit de même, puisqu'il est dit (I Rois, XVIII, 37) : *Tu as retourné leur cœur en arrière*[5]. Comment sait-on, demanda R. Samuel bar-R. Isaac, que l'Éternel en fit en quelque sorte l'aveu (plus tard, à l'un des prophètes postérieurs)? C'est qu'il est dit (Michée, IV, 6) : *Et envers lequel j'ai mal agi.*

F. 32a. R. Hama bar-Hanina dit : Sans les trois versets suivants, on eût vu chanceler les pieds des ennemis d'Israël (euphémisme pour Israël lui-même) : 1° *J'ai mal agi;* 2° *Comme l'argile est dans la main du potier, ainsi vous êtes dans ma main, ô race d'Israël* (Jérémie, XVIII, 6) ; 3° *J'enlèverai de votre corps le cœur de pierre et j'y mettrai un cœur de chair* (Ézéchiel, XXXVII, 26). R. Papa cite dans ce sens ce verset : *Je mettrai en vous mon esprit et je ferai en sorte que vous marchiez dans mes voies* (*ibid.* vers. 27).

R. Éliézer dit encore : Moïse lui-même blasphéma la Providence, puisqu'il est dit : *Moïse pria Dieu* (Nombres, XI, 2) non אל *vers* lui, mais על *contre* lui; car chez R. Éliézer ben-Jacob on confond les lettres א et ע. R. Yanaï citait (dans le

[1] Tr. *Zebaḥim*, fol. 32.
[2] Tr. *Eroubin*, fol. 63.
[3] La Loi prescrit de se réjouir en ce jour de repos. — [4] Tr. *Taanith*, fol. 12b.
[5] C'est-à-dire, tu l'as poussé au mal.

même ordre d'idées) ces mots : *Et Di-Zahab* (Deutéronome, I, 1). Voici, selon lui, le sens de ces mots[1] : Moïse s'adressa à l'Éternel et lui dit : Maître de l'univers, tu as accordé tant d'or et d'argent à Israël qu'il en a abusé et a fait le veau d'or[2]. C'est que, dit R. Yanaï, le lion ne se met à rugir de joie (et à causer des dangers) qu'en vue de manger de la chair, et non pour la paille. Cela ressemble, dit R. Oschia, à celui qui ayant remarqué la maigreur de sa vache, quoiqu'elle ait des membres solides, lui donne à manger des vesces, et est ensuite maltraité par elle; c'est cette bonne nourriture qui en est la cause. Cela ressemble encore, dit R. Hiya bar-Aba, à ce jeune homme que le père a parfumé après lui avoir donné à manger et à boire, et qu'il fait asseoir à la porte des femmes de mauvaise vie, avec une bourse au cou : comment ce fils ne pécherait-il pas? Aussi, dit R. Acha, fils de R. Houna, au nom de R. Schescheth, un ventre plein est disposé au mal, comme il est dit (Osée, XIII, 6) : *Comme ils paissaient, ils se sont rassasiés, et par la satiété leur cœur s'est gonflé; c'est pourquoi ils m'ont oublié.* R. Naḥman le déduit de ceci : *Ton cœur s'est levé et tu as oublié l'Éternel* (Deutéronome, VIII, 14). Selon les rabbins, on le déduit de ce verset (*ibid.* XXXI, 20) : *Il a mangé, il s'est rassasié, il s'est engraissé et a tourné bride;* ou encore de celui-ci (*ibid.* XXXII, 15) : *Yeschouroun s'est engraissé et il s'est révolté.*

Comment sait-on, demanda R. Samuel bar-Naḥmeni, au nom de R. Jonathan, que l'Éternel a reconnu (plus tard) comme vraie l'assertion de Moïse[3]? C'est qu'il est dit : *Je leur ai donné beaucoup d'argent, et de l'or ils ont fait le veau* (Osée, II, 10). Or, il est écrit (Exode, XXXII, 7) : *L'Éternel dit à Moïse : Va, descends;* ces derniers mots signifient, selon R. Éliézer, que l'Éternel s'exprima ainsi envers Moïse : Descends de ta grandeur; je ne te l'ai accordée qu'en faveur d'Israël, et comme celui-ci a péché, tu ne me sers plus. Aussitôt Moïse faiblit, et il n'eut pas la force de parler. Mais lorsqu'il entendit ces mots : *Laisse-moi, je veux les exterminer* (Deutéronome, IX, 14), Moïse se dit que cela dépendait encore de lui; il se leva aussitôt et se mit à prier et invoqua la miséricorde divine. Cela ressemble à un roi qui, irrité contre son fils, le frappa d'un coup violent; un ami qui était présent craignit de dire un mot en sa faveur. Si mon ami n'avait pas été là, dit le roi, je t'aurais tué. En entendant cela, l'ami reconnut qu'il pouvait intervenir, et il sauva le fils. *Maintenant*, est-il dit, *laisse-moi; ma colère est enflammée contre eux, je veux les dévorer et faire de toi une grande nation*, etc. (Exode, XXXII, 10). Si cette expression *laisse-moi*, dit

[1] Tr. *Yoma*, fol. 86b; tr. *Synhédrin*, fol. 102a.

[2] Il y a là un jeu de mots intraduisible. Le nom de ladite localité, די זהב, peut se traduire *excès d'or*, et l'on peut y voir une allusion au veau d'or. —

[3] Qu'est-ce qui confirme que Moïse attribue la fabrication du veau d'or à l'excès de ce métal précieux?

R. Abahou, ne se trouvait pas écrite en toutes lettres, elle serait incroyable[1]; il semble que Moïse ait saisi pour ainsi dire la Providence, comme un homme tient son prochain par le vêtement, et lui ait dit : Je ne te quitterai pas jusqu'à ce que tu leur aies pardonné. — Mais, dit l'Éternel, *je ferai de toi une grande nation*, etc. — Moïse répondit : Maître de l'univers, si le siége d'Israël qui repose sur trois pieds (Abraham, Isaac et Jacob) n'a pu te résister à l'heure de ta colère, comment résistera celui qui ne repose que sur un pied? En outre, je rougirai de ma conduite; on dira de moi que, comme chef placé à leur tête, j'ai recherché la grandeur pour moi seul, au lieu d'implorer la miséricorde divine en leur faveur. *Moïse supplia donc la face de l'Éternel*, c'est-à-dire, selon R. Éléazar, que Moïse se tint en prière devant l'Éternel jusqu'à l'obséder, ou, selon Raba, jusqu'à le faire renoncer à son vœu, comme il résulte de la comparaison des termes (ויחל) employés dans le verset précité, et dans celui-ci : *Il ne renoncera pas à sa parole* (Nombres, xxx, 3); c'est-à-dire, selon l'explication donnée ailleurs[2], lui ne pourra pas y renoncer, mais d'autres pourront l'en dispenser. Samuel dit : Moïse offrit de mourir pour Israël, comme il est dit : *Sinon, efface-moi de ton livre* (Exode, xxxii, 32). Cela prouve, dit Raba, au nom de R. Isaac, qu'il insista en leur faveur auprès de la miséricorde divine, ou, selon les rabbins, Moïse dit à l'Éternel : Maître de l'univers, ce serait une action *profane* (חול) pour toi d'agir ainsi, comme il est dit : ויחל, etc. On enseigna que R. Éliézer le Grand dit[3] : Cela prouve que Moïse resta en prière devant Dieu, jusqu'à ce qu'il fut pris d'un tremblement (חיל); ce qui signifie, selon R. Éléazar, le feu qui consume les os[4]. Cette expression est ainsi traduite par Abayé.

Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et d'Israël tes serviteurs en faveur desquels tu as juré par toi-même (*ibid.* 13). Ce dernier terme, selon R. Éléazar, signifie que Moïse dit à l'Éternel : Maître de l'univers, si tu avais juré pour eux par le ciel et la terre, j'aurais dit que ton serment peut s'annuler aussi bien que le ciel et la terre peuvent être anéantis; mais comme tu as juré par ton grand nom, ton serment est aussi inébranlable que ton saint nom qui vit et subsiste éternellement, à jamais et dans toutes les générations. Puis (*ibid.*), *tu leur as dit : Je multiplierai votre postérité comme les étoiles du ciel et tout ce pays que j'ai dit*, etc. Au lieu de cette dernière expression, ne faudrait-il «pas que *tu as* dit?» C'est que, dit R. Éléazar, jusque-là ce sont les paroles du disciple (Moïse); mais à partir de là ce sont les paroles du maître. Selon R. Samuel bar-Naḥmeni, toute la phrase est du disciple, seulement Moïse s'exprima ainsi devant l'Éter-

[1] Cette expression permettrait aux mécréants de faire supposer que Moïse a voulu parler d'un Dieu saisissable, matériel; or, c'est un des premiers dogmes du judaïsme de déclarer Dieu *incorporel*.

[2] Tr. *Ḥagiga*, fol. 11ᵃ.

[3] Tr. *Guittin*, fol. 70ᵃ.

[4] De l'homonymie des termes hébraïques on conclut à la synonymie des déductions.

nel : Maître de l'univers, ce que tu m'as ordonné de dire en ton nom, savoir : «Va et dis à Israël en mon nom,» je le leur ai dit en ton nom; mais maintenant que dois-je faire? *N'est-ce pas dans le pouvoir de l'Éternel* (Nombres, XIV, 16)? Sa puissance serait-elle limitée? En d'autres termes, selon R. Éléazar Moïse dit à l'Éternel : Maître de l'univers, laisseras-tu dire aux nations qu'il a faibli comme une femme et qu'il ne peut plus sauver Israël? — L'Éternel répondit à Moïse : N'ont-elles pas vu les miracles et les merveilles que j'ai accomplis pour Israël sur la mer Rouge? — Maître, répondit-il, on pourrait encore dire qu'il a su résister à un roi, et non à trente et un. Comment sait-on, demanda R. Yochanan, que l'Éternel a admis comme vrai ce que Moïse avait dit? C'est qu'il est écrit (*ibid.* 20) : *L'Éternel dit : J'ai pardonné selon ta parole.* De ce terme, dit R. Ismaël, on peut conclure que les nations du monde diront un jour : Heureux le disciple dont le maître admet l'avis. *Ne suis-je pas vivant* (*ibid.*)? est-il dit; cela signifie, dit Raba, au nom de R. Isaac, que l'Éternel dit pour ainsi dire à Moïse : Tu m'as fait revivre par tes paroles. R. Samlaï enseigna ceci : On doit toujours exposer les louanges du Très-Saint, avant de se mettre à prier, d'après la conduite de Moïse qui dit (Deutéronome, III, 23): *J'invoquai l'Éternel en ce temps-là*, et il dit aussitôt : *Éternel, mon Dieu, tu as commencé à montrer à ton serviteur ta grandeur et ta main puissante; il n'est pas de Dieu au ciel ni sur terre qui puisse égaler tes œuvres et tes merveilles.* Puis seulement il est dit : *Laisse-moi donc passer, que je voie ce bon pays*, etc.

Sommaires[1] : Œuvres, bienfaisance, sacrifice, sacerdote, jeûne, verrou, fer[2]. 1° R. Éléazar dit : La prière est supérieure aux bonnes œuvres, car personne n'en a accompli de plus grandes que notre maître Moïse, et pourtant ses vœux n'ont été exaucés que par la prière, comme il est dit : *Ne continue plus à intercéder auprès de moi* (Deutéronome, III, 26). Puis : *Monte au haut de la colline* (*ibid*). 2° Le même rabbin dit : Le jeûne est plus important que la bienfaisance, car l'un est une privation pour le corps et l'autre seulement pour la bourse. 3° Il dit aussi : La prière est supérieure aux sacrifices, comme il est dit : *A quoi bon vos nombreux sacrifices* (Isaïe, I, 11). Puis : *En étendant vos mains*[3] (*ibid.* 15). 4° Tout sacerdote, dit R. Yochanan, qui a tué une âme ne devra pas lever les mains (pour bénir le peuple), comme il est dit : *Vos mains sont pleines de sang* (*ibid.*). 5° R. Éléazar dit encore[4] : Le jour où le temple de Jérusalem a été détruit, les portes de la prière (au ciel) ont été closes, comme il est

F. 32b.

[1] Littéralement : *signe*, c'est-à-dire mémorial ou signe mnémonique; un ou plusieurs mots composés renfermaient les initiales de plusieurs sentences, qu'il fallait retenir par cœur, puis développer.

[2] Chacun de ces termes va maintenant former un sujet d'explication; ils sont réunis dans un but de mnémotechnie.

[3] S'il est question encore de la prière, après les sacrifices, c'est qu'elle a plus d'importance.

[4] Tr. *Baba Metsia*, fol. 59a.

dit : *J'ai beau crier et l'implorer, il reste sourd à ma prière* (Lamentations, III, 8); mais quoiqu'elles aient été closes, celles des larmes ne l'ont pas été, puisqu'il est dit : *Écoute ma prière, ô Éternel, prête l'oreille à ma plainte, ne reste pas sourd à mes larmes* (Psaume XXXIX, 13). Raba n'imposait pas de jeûne un jour de nuages, parce qu'il craignait la réalisation de ces mots : *Tu t'es enveloppé dans tes nuages pour laisser passer la prière* (Lamentations, III, 44). 6° Il dit enfin : Le jour de la destruction du temple de Jérusalem, une muraille de fer a séparé Israël de leur père aux cieux, comme il est dit (Ézéchiel, IV, 3) : *Prends une porte de fer et place-la comme un mur de fer entre toi et la ville.*

R. Ḥanin dit, au nom de R. Hanina[1] : Si l'on prolonge sa prière, elle ne restera pas sans effet. On le voit d'après Moïse, qui dit : *J'invoquai l'Éternel* (Deutéronome, IX, 26); puis il est dit : *L'Éternel m'exauça encore cette fois.* Mais R. Hiya bar-Aba n'a-t-il pas dit, au nom de R. Yochanan, que par suite de la prolongation de la prière et des méditations, on peut se rendre malade, comme il est dit : *L'espérance trop prolongée rend le cœur malade* (Proverbes, XIII, 12)? Qu'y faire? faut-il s'occuper de la Loi dont il est dit : *L'arbre de la vie est l'espoir qui se réalise*, et cet arbre de la vie n'est autre que la Loi, comme il est dit : *C'est un arbre de vie pour ceux qui la maintiennent* (*ibid.* III, 18)? (N'y a-t-il pas contradiction entre ces deux avis divers?) Non, il n'en résulte de malaise que si la prolongation est accompagnée de la méditation (qui absorbe l'esprit). R. Hama bar-Hanina dit : Si l'on voit que la prière n'a pas été exaucée, il faut la recommencer, comme il est dit (Psaume XXVII, 14) : *Espère en Dieu, prends courage et fortifie ton cœur et espère encore en Dieu.* Les rabbins ont enseigné que, pour quatre sujets, il faut se fortifier, savoir : pour la Loi, les bonnes œuvres, la prière et l'usage. Pour les deux premiers, on le voit par ce verset (Josué, I, 7) : *Prends seulement courage et fortifie-toi bien dans l'observance de cette Loi*, c'est-à-dire encourage-toi par l'étude et fortifie-toi par les bonnes œuvres. On le sait pour la prière par le verset précité : *Espère en Dieu*, etc. et pour les bons usages, par celui-ci (II Samuel, X, 12) : *Sois vaillant et combattons vaillamment pour notre peuple*, etc.

Sion dit : L'Éternel m'a abandonnée, il m'a oubliée (Isaïe, XLIX, 14); ces deux expressions ne sont-elles pas identiques? L'assemblée d'Israël, selon Resch Lakisch, a dit devant le Très-Saint : Maître de l'univers, lorsqu'on épouse une femme en secondes noces, on se souvient des actions de la première; mais toi tu nous abandonnes et (en outre) tu nous oublies. — Ma fille, répondit-il, j'ai créé au ciel douze planètes, j'ai pourvu chacune d'elles de trente armées, composées chacune de trente légions; chaque légion est régie par trente chefs, chacun d'eux a au-dessous de lui trente commandants, et chacun de ceux-ci a

[1] Plus loin, fol. 55ᵃ.

trente campements où se trouvent disposées 365,000 myriades d'étoiles correspondant au nombre de jours de l'année solaire; tout cela n'a été créé que pour toi, et tu prétends que je t'oublie et que je t'abandonne. *Une femme oublie-t-elle son nourrisson* (Isaïe, XLIX, 15). Or (en traduisant différemment ce dernier mot, עולה) l'Éternel dit: Puis-je oublier les holocaustes[1] des béliers et des premiers-nés que tu m'as offerts dans le désert? — S'il en est ainsi, répondit Israël, puisque rien ne s'oublie devant le trône de la gloire, n'oublieras-tu pas l'affaire du veau d'or? — *Celles-ci aussi seront oubliées* (*ibid.*), répondit Dieu. — Maître de l'univers, répliqua Israël, s'il en est ainsi, oublieras-tu la révélation sur le Sinaï? — Non, répondit-il, *mais toi je ne t'oublierai pas* (*ibid.*). C'est ainsi, en effet, que R. Éléazar interprétait ce verset au nom de R. Oschia : Les mots *elles seront oubliées* se rapportent au veau d'or, et l'expression *mais je ne t'oublierai pas* est dite au sujet de la révélation sur le mont Sinaï.

« Les gens pieux d'autrefois attendaient une heure. »

Comment le sait-on? D'après ce verset, répondit R. Josué ben-Lévi : *Heureux ceux qui habitent*[2] *ta maison* (Psaume LXXXIV, 5). Ce rabbin dit encore qu'il est bon de séjourner aussi au temple une heure après la prière, selon ces mots (Psaume CXL, 14) : *Les justes seuls rendent grâce à ton nom; les gens droits restent* (séjournent) *devant ta face.* Les rabbins enseignent : Les premiers hommes pieux s'asseyaient une heure au temple, priaient une heure, puis passaient encore une heure au temple. Mais s'ils passaient (pour les trois prières) neuf heures par jour, comment pouvaient-ils observer la Loi et vaquer à leurs travaux? Comme ce sont des gens pieux, leur loi est cependant observée et leur travail béni.

« Si même le roi s'informe de votre santé, il ne faut pas lui répondre (au milieu de la prière). »

Ce n'est vrai, répondit R. Joseph, que pour les rois d'Israël; mais pour les rois des nations étrangères (qui ignorent cet usage), il convient de s'interrompre (pour ne pas courir de danger). On objecta l'enseignement suivant : Si en priant on voit arriver un âne ou un chariot, on ne doit pas s'interrompre, mais abréger les sections, afin de pouvoir se déplacer. (N'est-ce pas en contradiction avec R. Joseph qui autorise l'interruption?) Non; c'est qu'en ce

[1] Le mot עוֹלָה signifie tantôt *nourrisson*, tantôt *holocauste*, selon qu'il est ponctué ֻ ou ֹ.

[2] Littéralement : *qui sont assis*, en attendant qu'ils se lèvent pour prier.

cas il est possible d'abréger au lieu de s'interrompre; au cas contraire, on s'interrompt. Les rabbins ont enseigné ceci : Comme un homme pieux priait en route, il ne rendit pas le salut à un prince qui l'avait salué et qui, ayant attendu la fin de la prière, lui dit : Homme léger, n'est-il pas écrit dans ta Loi (Deutéronome, IV, 9) : *Garde-toi et préserve ton âme*, et (*ibid.* 15) : *Préservez bien votre âme?* Pourquoi ne m'as-tu pas rendu le salut que je t'ai donné? Si je t'avais coupé la tête, qui m'aurait réclamé ce sang versé? — Calme-toi, répondit le rabbin par cette comparaison : Si tu te trouvais devant un roi humain, et que ton compagnon vînt te saluer, lui répliquerais-tu? — Non, dit-il.
F. 33ᵃ. — Et si tu y avais égard, que te ferait-on? — On me couperait la tête. — Tu comprends maintenant que si tu agis ainsi pour un roi qui peut mourir demain, à plus forte raison devais-je me conduire de même devant le roi des rois, le Très-Saint béni soit-il qui subsiste éternellement et à tout jamais. Le prince fut aussitôt calmé, et l'homme pieux se rendit en paix chez lui.

« Y eût-il un serpent enroulé autour de son talon, on ne s'interrompt pas. »

Ce n'est vrai, dit R. Schescheth, que pour le serpent (peu dangereux); mais pour le scorpion on s'interrompt. On objecta cet enseignement[1] : Si l'on est tombé dans une fosse aux lions, cela ne suffit pas pour constater la mort[2]; si l'on est tombé dans une fosse pleine de serpents et de scorpions, on passe pour mort (comment se fait-il que là les serpents soient également dangereux)? C'est que, par le contact de la chute les serpents blessent aussi. On s'interrompt, dit R. Isaac, à la vue des taureaux (par crainte des dangers); car, dit R. Oschia, on s'éloigne à cinquante coudées du taureau innocent (qui n'a frappé personne) et à perte de vue de celui qui est reconnu pour dangereux. On enseigna au nom de R. Meir que, si la tête du bœuf est plongée dans une corbeille[3], le danger est tel qu'il faut monter au grenier et rejeter ensuite l'échelle. Toutefois, dit Samuel, ce n'est applicable qu'au taureau noir et dans le mois de nissan, car alors il a le diable aux cornes. Les rabbins ont enseigné ceci : Comme il y avait dans un endroit une hydre qui blessait les passants, on en fit part à R. Hanina ben-Dosa. Montrez-moi son repaire, dit-il. On le lui fit voir et il y mit le talon. L'hydre s'approcha, le mordit et en creva. Il l'emporta alors à

[1] Tr. *Yebamôth*, fol. 121ᵃ.

[2] On sait que les lions sont dangereux seulement lorsqu'ils ont faim; il est donc possible de séjourner parfois auprès d'eux sans être dévoré.

[3] Lorsqu'un bœuf devenait dangereux, on lui attachait aux cornes une espèce de corbeille qui servait soit à amortir le choc, soit à avertir les passants de se tenir sur leurs gardes à son approche.

la salle d'études et dit : Voyez, mes enfants, ce n'est pas l'animal dangereux qui tue, mais le péché (puisque je lui ai échappé). Malheur à l'homme, dit-on depuis (proverbialement), qui rencontrerait un tel danger sur son chemin, et malheur à l'hydre d'avoir été atteinte par R. Hanina ben-Dosa (qui est audessus de tout danger).

2. Dans la deuxième bénédiction de (l'*amida*), consacrée à la résurrection des morts, on mentionne (en hiver) la force des pluies (*maschib haroua'h*); et dans la neuvième bénédiction, celle des années, on sollicite de Dieu la pluie. La formule de séparation (*habdallah*, entre le samedi et le jour de la semaine) se dit dans la quatrième, où l'on sollicite la faveur d'être intelligent. R. Akiba dit : l'*habdallah* forme une quatrième bénédiction spéciale, et, selon Éliézer, on l'intercale dans l'action de grâce (dix-huitième actuelle).

Pourquoi rappelle-t-on dans la seconde section la force des pluies? Parce qu'elle est aussi grave[1] que la résurrection des morts (qui fait l'objet de cette section). On les demande à Dieu dans la section des saisons, parce qu'il s'agit là, dit R. Joseph, de nourriture. La formule de séparation (entre la fête et la semaine) se dit dans la quatrième, parce que, dit R. Joseph, cette distinction à établir constitue un acte d'intelligence en rapport avec la section. Selon les rabbins, comme il s'agit d'établir l'arrivée des jours profanes, on la récite dans la première de leurs sections. Cette priorité, dit R. Amé, constate la gravité de l'intelligence[2]; c'est elle, dit ce rabbin, qui a été donnée au milieu des deux lettres du nom divin (יי) : *L'Éternel est le Dieu des connaissances* (I Samuel, II, 3), et celui qui n'a pas d'intelligence (qui méconnaît la Providence) n'est pas digne de pitié, comme il est dit (Isaïe, XXVII, 11) : *Parce que c'est un peuple sans compréhension, son Créateur ne le prend pas en pitié.* R. Éliézer dit : Le temple a sa gravité, parce que c'est dans les mêmes données qu'il est né : *Tu as accompli, Éternel, le sanctuaire divin* (Exode, XV, 17). Aussi, dit R. Éliézer, si l'on a de l'intelligence, cela équivaut à la construction du temple, puisque les deux sujets ont eu lieu dans les mêmes circonstances. S'il en est ainsi, demanda R. Ada de Carthage, ne faut-il pas attribuer la même importance à la vengeance, puisqu'il est dit (Psaume XCIV, 1) : *L'Éternel est un Dieu de vengeance?* En effet, répondit-il, elle a parfois son importance (lorsqu'elle est nécessaire); c'est aussi ce que dit Oula : La répétition du mot *vengeance* dans ce verset a pour but d'indiquer qu'il s'agit une fois du bien et l'autre fois

[1] Plus haut, fol. 29; tr. *Nidda*, fol. 8ᵃ. — [2] Tr. *Synhédrin*, fol. 92ᵃ.

du mal; pour le mal, il est dit là : *Dieu de vengeance, Éternel Dieu de vengeance, apparais*, et le même terme s'applique au bien : *Il apparaît* (ou *rayonne*) *sur le mont Paran* (Deutéronome, XXXIII, 2).

« Selon R. Akiba, on en fait une quatrième section spéciale. »

R. Simon bar-Aba dit à R. Yochanan : Puisque les membres de la grande synagogue ont établi pour Israël des bénédictions et des prières, des formules de sanctification et de séparation, quelle place leur ont-ils donnée? D'abord, répondit-il, on les dit dans la prière[1]; lorsque l'on devint plus riche, on consacra la séparation par une coupe de vin, mais lorsque Israël s'appauvrit de nouveau, on la replaça dans la prière; aussi, dirent-ils, après avoir prononcé cette formule dans la prière, on doit la répéter sur une coupe de vin[2]. On enseigna, en effet, que R. Hiya bar-Aba dit exactement la même chose au nom de R. Yochanan, et la fin est confirmée par Rabba et R. Joseph. Mais, dit Rabba, on peut objecter à cet enseignement le suivant : Si l'on a oublié de mentionner la force des pluies dans la seconde section, et la demande de pluie (שאלה) dans la section des saisons (neuvième), il faut recommencer; mais ce n'est pas nécessaire pour l'oubli de la formule de séparation dans la quatrième, parce qu'on peut alors la dire sur la coupe de vin (n'en résulte-t-il pas qu'on ne la dit qu'une fois, soit dans la prière, soit sur le vin?). Non, répondit-il, ce n'est pas qu'on *peut* la dire ainsi, il le faut en tous cas, l'eût-on déjà dite dans la prière. En effet, R. Benjamin bar-Japheth raconte que R. Yossé demanda à R. Yochanan, à Sidon, ou R. Simon ben-Jacob de Tyr demanda à R. Yochanan, en ma présence : Est-on tenu, si l'on récite la formule de séparation dans la prière, de la répéter sur le vin? Oui, répondit-il. L'inverse est-il obligatoire? Par *a fortiori*, répondit R. Naḥman bar-Isaac : si après la prière où réside le principe de cette institution on est encore obligé de la répéter sur le vin, à plus forte raison la doit-on dire dans la prière, si on l'a seulement dite sur le vin. R. Acha le Long dit devant R. Hinena : Il vaut bien mieux la dire dans la prière que de la réciter sur le vin; si on la récite deux fois, on est digne des bénédictions célestes[3]. N'est-ce pas en contradiction avec la double obligation que l'on vient de mentionner? N'en résulte-t-il pas qu'une seule suffit? En outre, si une seule en dispense, est-il permis de réciter une seconde formule

[1] Au moment de l'existence de la grande synagogue, au temps d'Ezra, on n'avait pas les moyens d'acheter du vin pour faire la *habdallah* sur une coupe; on l'intercalait dans la prière.

[2] Traité *Schabbath*, fol. 111ª, 113ª et fol. 150ᵇ; tr. *Pesaḥim*, fol. 105ᵇ et 107ª.

[3] Tr. *Schabbath*, fol. 31ª; tr. *Meghillâ*, fol. 25ᵇ.

inutilement? N'est-ce pas interdit par Rab ou Resch Lakisch, ou encore R. Yochanan et Resch Lakisch ensemble, en vertu du commandement (Exode, xx, 7) : *Tu ne prononceras pas en vain le nom de Dieu?* Il faut donc dire qu'au contraire on est digne de bénédictions si, après avoir dit une fois la formule, on ne la répète pas. R. Hisda demanda à R. Schescheth : Si l'on a oublié deux fois, que faut-il faire? Il faut reprendre le tout à partir du commencement, F. 33b.
répondit-il. Quelle est la règle, demanda Rebina à Raba? C'est comparable à la sanctification, répondit-il; de même qu'on la répète sur le vin après l'avoir dite dans la prière, il en est de même pour la séparation.

« Selon R. Éliézer, on la dit dans l'action de grâce. »

R. Zeira montait un âne et R. Hiya bar-Aba le suivait pour causer d'études. Est-ce vrai, lui demanda-t-il, ce que tu as dit au nom de R. Yochanan, que l'avis de R. Éliézer sert de règle pour un jour de fête qui suit le samedi? Oui, dit-il, c'est la règle. Il résulte de cette réponse qu'ils diffèrent d'avis (sans quoi il serait inutile de fixer la règle). Mais les avis sont-ils donc unanimes? Les rabbins ne sont-ils pas d'un autre avis? Non; d'eux l'on peut dire : Que s'ils ont une autre opinion à l'égard des jours ordinaires de la semaine, ils ne diffèrent pas pour la fête qui est au lendemain du samedi. Mais R. Akiba n'exprime-t-il pas [1] un autre avis (que R. Éliézer)? Or, suivons-nous toute l'année l'avis de R. Akiba (qui prescrit d'en faire une quatrième section spéciale), pour qu'il y ait lieu de l'adopter en ce dernier cas (de la fête au lendemain du samedi)? Si on ne l'admet pas toute l'année, pour ne pas augmenter le nombre des sections de dix-huit en dix-neuf, il n'y a pas lieu d'élever de sept à huit le chiffre des sections le soir de la fête. — Aussi, répondit-il, on ne dit pas que l'avis de R. Éliézer serve de règle (puisqu'il y a divergence), mais qu'on penche à le suivre. C'est ce qu'on a enseigné ailleurs. Selon R. Isaac bar-Abdimi, au nom de notre maître, l'avis sert de règle; selon d'autres, on penche à le suivre. Selon R. Yochanan, les rabbins reconnaissent l'avis de R. Éliézer (pour la fête au lendemain du samedi), et selon R. Hiya bar-Aba, on laisse faire en ce cas le fidèle comme il l'entend (sans l'y autoriser en principe). Ce dernier avis, dit R. Zeira, mérite de prédominer; car R. Hiya écoutait attentivement l'avis exprimé par la bouche de nos maîtres, comme Rachaba de Poumbeditha, qui dit au nom de R. Juda [2] : La montagne sainte (du temple) formait deux galeries [3], placées l'une dans

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 46b.

[2] Tr. *Pesahim*, fol. 13b et 52b.

[3] Ce rabbin montrait qu'il savait fidèlement les expressions de son maître, puisqu'il emploie le mot סטיו pour exprimer l'idée de galerie ou de portique, au lieu du terme איסטוא, plus approprié au langage usuel et à l'orthographe chaldaïque du Talmud.

l'autre (c'est le terme même employé par R. Juda, ce qui prouve en faveur de sa grande mémoire). R. Joseph dit : Je ne connais aucune de ces distinctions, mais par Rab et Samuel j'ai appris la formule suivante (pour le cas où il y a une fête au lendemain du samedi) qui a été établie comme une perle à Babylone[1] : « Tu nous as révélé, Éternel notre Dieu, les lois de ta justice, et tu nous as appris à exécuter tes volontés; tu nous a gratifiés de jours consacrés à la joie, aux sacrifices volontaires; tu nous a légué la sainteté du samedi, l'honneur des fêtes et la gravité des jours solennels. Tu as distingué la sainteté du sabbat de celle des autres fêtes, le septième jour de la semaine des six autres jours ouvrables; ainsi tu as distingué ton peuple Israël, et tu l'as sanctifié par ta sainteté. » Puis on disait : « Donne-nous, etc. »

3. On fait taire l'officiant s'il ajoute (dans l'*amida*) ces mots : « ta miséricorde s'étend aux nids des oiseaux; » ou : « que ton nom soit rappelé pour le bien que tu nous fais; » ou celui qui dit deux fois le mot *grâce* (18e section de l'*amida*).

On comprend que l'on fasse taire celui qui dit deux fois le mot *grâce*, parce qu'il semble s'adresser à deux autorités (comme s'il y avait deux dieux), et l'on comprend aussi la défense de dire : « Que ton nom soit rappelé pour le bien, » parce qu'on paraîtrait ne pas vouloir bénir Dieu également pour le mal; or il est dit qu'il faut aussi bien bénir pour le mal que pour le bien : mais pourquoi ne peut-on dire : « Ta miséricorde s'étend aux nids des oiseaux ? » Deux amoraïm d'Occident expriment à ce sujet des avis différents : l'un, R. Yossé bar-Abin, dit qu'on pourrait exciter par là la jalousie entre les créatures (en disant que Dieu a pitié des unes et non des autres); selon l'autre, R. Yossé bar-Zebida, on semblerait rapporter à sa générosité les préceptes de Dieu, tandis que ce sont des ordres non motivés (qu'Israël est tenu d'observer).

Quelqu'un se mit à prier devant Rabba et dit : Comme tu as eu pitié des nids d'oiseaux, aie pitié de nous et protége-nous. Oh! dit Rabba, comme ce rabbin distingué sait plaire à son maître par son langage! Mais, lui dit Abayé, n'est-il pas prescrit, au contraire, de faire taire celui qui s'exprime ainsi? En effet, Rabba (en s'exprimant ainsi) a voulu seulement éprouver Abayé (il voulait savoir si Abayé n'avait pas oublié la Mischnâ). Quelqu'un se mit à prier devant R. Ḥanina et dit : Dieu grand, fort, redoutable, puissant, majestueux,

[1] A ce propos, un de nos amis nous communique la traduction de ce passage par Chiarini (travail aussi nul qu'inconnu, écrit dans un but de dénigration, que nous n'avions pas eu occasion de voir); la fin de cette phrase est traduite ainsi : « Ceux de *Raganitha* (*sic*), ville de Babel, nous ont établis, etc. » Cet exemple d'ignorance complète du langage talmudique peut donner une idée de tout le reste.

inspirant la crainte, courageux, vaillant, sincère et honoré! R. Ḥanina attendit qu'il eût achevé cette énumération, puis lui dit: As-tu cessé d'exprimer toutes les louanges de ton maître? A quoi bon toutes ces qualifications? Nous ne nous permettrions pas même les trois premières si, après avoir été dites par Moïse notre maître, dans la Loi, les membres de la grande synagogue ne les eussent introduites dans la prière. Cela ne ressemble-t-il pas à celui qui vanterait l'argent d'un roi qui posséderait des milliers de pièces d'or? Ne serait-ce pas une dérision?

R. Hanina dit encore[1] : Tout dépend du ciel, sauf la crainte de Dieu, comme il est dit : *Maintenant Israël, que te demande l'Éternel ton Dieu? de le craindre seulement* (Deutéronome, x, 12). Mais la crainte de Dieu est-elle peu de chose? R. Hanina n'a-t-il pas dit, au nom de R. Simon ben-Yochaï, que Dieu réserve seulement parmi ses trésors celui de la crainte divine, selon ce verset (Isaïe, xxxiii, 6) : *La crainte de Dieu est son trésor?* C'est vrai, et pour Moïse seul c'était peu de chose; c'est que, dit R. Hanina, cela ressemble à un homme auquel on demanderait un grand vase, et s'il le possède, ce vase lui semble petit; mais si on lui demande un vase qu'il n'a pas, fût-il petit, il lui semblera grand.

« On fait taire celui qui dit deux fois le mot *grâce*. »

Selon R. Zeira, il en est de même de celui qui dit deux fois le mot *schema'* (écoute). Mais, objecte-t-on, celui qui après avoir lu le *schema'*, le répète une seconde fois, commet un acte de dérision; pourquoi ne pas l'interrompre? Ces deux points, répondit-on, ne se ressemblent pas : la répétition des mots ne peut contenir que des moqueries non dangereuses, tandis que la répétition des versets semblerait s'adresser à deux divinités (on le fait donc taire). Mais, demanda R. Papa à Abayé, ne se peut-il pas qu'il répète le verset parce qu'il n'y a pas appliqué son attention la première fois (sans qu'il soit répréhensible)? On F. 34ᵃ.
ne saurait, répondit-il, se conduire vis-à-vis de Dieu comme vis-à-vis des hommes; celui qui ne s'y est pas appliqué dès le principe, en disant le *schema'*, mérite d'être battu sur l'enclume jusqu'à ce qu'il s'y applique mieux.

4 (3). Si l'officiant se trompe, un autre le remplace, sans cérémonie. Où le remplaçant doit-il recommencer l'office? Au commencement de la section où l'officiant s'est trompé.

5 (4). L'officiant ne doit pas répondre *amen* après la bénédiction

[1] Tr. *Nidda*, fol. 16ᵇ; tr. *Meghillâ*, fol. 25ᵃ.

des sacerdotes, pour qu'il ne soit pas induit en erreur. S'il n'y a pas d'autre cohen que lui, il ne doit pas prononcer la formule de bénédiction. S'il est certain de pouvoir la prononcer sans se troubler et de continuer aussi la prière, il lui est loisible de le faire.

Les rabbins ont enseigné : Lorsqu'on passe devant l'arche sainte, on doit commencer par décliner l'honneur, sans quoi l'office ressemble à un mets sans sel; si l'on résiste trop, ce serait un mets trop salé; comment faire alors? A la première invitation, on refuse; à la seconde, on hésite; à la troisième, on se lève et l'on y va. Les rabbins ont enseigné[1] : Il est trois choses dont l'excès est nuisible, s'il y en a trop ou trop peu; ce sont : la levure, le sel et le refus (d'accepter une offre ou un honneur).

R. Houna dit : Si l'on s'est trompé dans les trois premières sections, on recommence tout; si c'est au milieu, on reprend à la quatrième; si c'est aux trois dernières, on reprend à la section du culte (seizième); selon R. Assé, il n'y a pas d'ordre pour celle du milieu[2]. Mais alors, demanda R. Schescheth, où reprend-on? Il n'y a qu'à reprendre la section qui a été mal dite. C'est contraire à l'avis de R. Houna, selon lequel toutes celles du milieu ne forment qu'une seule section. R. Juda dit : On ne doit jamais solliciter ses besoins personnels, ni dans les trois premières, ni dans les trois dernières sections, mais dans celles du milieu; car, dit R. Hanina, dans les premières on expose les louanges du maître, dans celles du milieu on lui demande la récompense, et dans les dernières on l'en remercie et l'on prend congé de lui. Il arriva à un disciple, disent les rabbins, que s'étant rendu devant l'arche sainte en présence de R. Éliézer, il allongeait beaucoup l'office[3]. Maître, lui dirent ses disciples, comme il est long! Il ne le prolonge pas plus, répondit-il, que notre maître Moïse, duquel il est dit (Deutéronome, IX, 25): *Quarante jours et quarante nuits il pria*, etc. On raconte encore d'un autre disciple qu'ayant officié en présence de R. Éliézer, il abrégea par trop. Comme il est bref! dirent de lui ses condisciples. Il n'est pas plus bref, répondit R. Éliézer, que Moïse dans cette courte prière (Nombres, XII, 13) : *Dieu guéris-la donc*. R. Jacob dit, au nom de R. Ḥisda : Si l'on implore la miséricorde divine pour son prochain, il n'est pas nécessaire de mentionner son nom, puisque dans la prière précitée de Moïse ne se trouve pas le nom de Miriam (en faveur de laquelle cette prière avait été dite).

Les rabbins ont enseigné quelles sont les prières pour lesquelles il convient de

[1] Tr. *Guittin*, fol. 70ᵃ.

[2] C'est-à-dire : l'ordre des sections n'est pas absolu; il suffit donc de répéter seulement la section où l'erreur a eu lieu.

[3] Commentaire *Mekiltâ* sur l'Exode, section *Beschalaḥ*.

se courber : A la première et à celle de l'action de grâce (avant-dernière), au commencement et à la fin; mais à celui qui se courberait au commencement et à la fin de chacune des sections, il faut apprendre que cela ne se fait pas[1]. R. Simon ben-Pazi ou R. Josué ben-Lévi dit, au nom de Bar-Kapara, que c'est la coutume du simple Israélite, mais que le sacerdote s'incline à la fin de chaque section[2], F. 34[b]. et le roi au commencement ainsi qu'à la fin de chacune d'elles. Je m'explique bien, dit R. Isaac bar-Nahmeni, les distinctions établies par R. Josué ben-Lévi entre l'Israélite, le sacerdote et le roi; ce dernier, une fois courbé, ne doit se redresser qu'à la fin, comme il est dit (I Rois, VIII, 54) : *Lorsque Salomon eut cessé d'adresser à l'Éternel toute cette prière et supplication, il se leva de devant l'autel du Seigneur, où il avait été agenouillé.*

Les rabbins ont enseigné que la racine *kid* signifie se jeter la face à terre[3], comme il est dit : *Bethsabée s'étendit* (תקד) *à terre* (*ibid.* I, 31); le terme *kara* indique l'agenouillement, comme il est dit au verset précité; le prosternement indique l'extension des bras et des pieds, selon ce verset (Genèse, XXXVII, 10): *Viendrons-nous, moi, ta mère et tes frères, nous prosterner devant toi à terre* (en nous étendant)? R. Hiya, fils de R. Houna, dit : Il n'y a qu'à suivre l'exemple donné par Abayé et Raba pendant la prière (ils ne s'étendaient pas en tombant sur la face). Comment se fait-il que l'un approuve celui qui courbe le genou pour l'action de grâce, et que l'autre ne l'approuve pas? C'est que l'un parle du commencement et l'autre de la fin. Raba s'agenouillait au commencement et à la fin de l'action de grâce. Pourquoi, lui demandèrent les rabbins, agis-tu ainsi? J'ai vu, répondit-il, que R. Nahman et R. Schescheth agissaient de même. Mais n'a-t-on pas dit qu'on est répréhensible en s'agenouillant pour l'action de grâce? Cela ne s'applique qu'à la récitation du *Hallel* (Psaume, CXIII). Mais ne dit-on pas qu'on est également répréhensible pour toute autre action de grâce (y compris le *Hallel*)? Non, il s'agit là de celle du repas.

6 (5). Si l'on se trompe en priant, c'est un mauvais présage; si c'est un ministre officiant, c'est un mauvais signe pour ceux qu'il représente, car l'envoyé d'un homme est comme lui-même. On raconte que lorsque R. Hanina ben-Dosa priait Dieu pour les malades, il disait de suite : Tel mourra, tel vivra. Comment, lui disait-on, sais-tu cela? C'est que, répondait-il, si je dis ma prière couram-

[1] Celui qui renchérit sur les ordonnances des rabbins, ainsi qu'il a été dit plus haut, passe pour orgueilleux.

[2] En leur qualité de serviteurs directs de Dieu, ils doivent se courber plus que les autres fidèles.

[3] Tr. *Meghillâ*, f. 22[b]; tr. *Schebouoth*, fol. 16[b].

ment, je sais qu'elle est agréée; au cas contraire, je suis troublé et mon vœu est par conséquent rejeté.

A quelle prière s'applique l'avis de la Mischnâ? A la première section de l'*amida*, répond R. Hiya ou R. Saphra, au nom d'un élève de Rabbi. D'autres rapportent ce qu'il a dit à l'enseignement suivant : Celui qui prie, est-il dit, doit s'appliquer à toutes les sections; s'il ne le peut pas, il doit s'appliquer au moins pour l'une d'elles, savoir à la première, comme le dit R. Hiya ou R. Saphra, au nom d'un élève de Rabbi.

« On raconte de R. Hanina, etc. »

Comment le sait-on? C'est que, dit R. Josué ben-Lévi, il est écrit (Isaïe, LVII, 19) : *Si la parole des lèvres est forte* (comme celle du Créateur), *il y aura la paix; paix de près et de loin, dit l'Éternel, et je le guérirai.* R. Hiya bar-Aba dit, au nom de R. Yochanan[1] : Tous les prophètes n'ont énoncé leurs prédictions (soit en faveur de l'avenir, soit pour consoler du passé) qu'eu égard à celui qui donne sa fille en mariage à un étudiant de la Loi, ou à celui qui se livre au commerce, pour le savant, ou à celui qui nourrit les savants de ses biens; quant aux savants eux-mêmes, il est dit d'eux (Isaïe, LXIV, 3) : *Nul œil n'a jamais vu ce que Dieu, et nul autre que lui, fait pour celui qui espère en lui*[2]. Le même rabbin dit aussi : Tous les prophètes n'ont fait leurs prédictions qu'en vue du règne messianique, mais non de la vie à venir, selon ces mêmes mots : *Nul ne l'a vu* (l'avenir) *en dehors de toi, Éternel.* Ceci contredit l'avis de Samuel, qui dit[3] : La vie actuelle ne diffère du règne messianique que par la soumission aux rois (désormais supprimée), comme il est dit : *Le pauvre ne cessera d'être au milieu de la terre* (Deutéronome, XVI, 11).

Il dit encore : Les prophètes n'ont énoncé leurs prédictions qu'en faveur des hommes repentants; quant aux justes parfaits, il est dit d'eux : *Nul œil ne l'a vu en dehors de toi, Éternel.* C'est contraire à l'avis de R. Abahou, qui dit : Là où se tiennent les hommes repentants, ce n'est pas la place des justes, comme il est dit : *Paix de loin et de près*, d'abord à ceux qui ont été éloignés (et qui maintenant le regrettent), ensuite à ceux qui sont proches. R. Yochanan interprète ce verset différemment : On entend par *loin* celui qui a toujours été éloigné du mal, et par *près* celui qui s'en était approché et s'en est écarté plus tard. A quoi s'applique alors le verset précité? Au vin spécial, dit R. Josué ben-Lévi,

[1] Tr. *Synhédrin*, fol. 99ᵃ.

[2] C'est un détail qui n'a pas même été révélé aux prophètes.

[3] Tr. *Schabbath*, fol. 63ᵃ et 151ᵇ; tr. *Pesahim*, fol. 68ᵃ.

conservé dans les grains de raisin depuis la création du monde. Selon Samuel bar-Nahmeni, cela s'applique à l'Éden du paradis terrestre, dans lequel nul œil humain n'a pénétré; ce n'est pas à dire qu'Adam, ayant été dans le jardin, a vu l'Éden; car ces deux choses sont distinctes, comme il résulte de ce verset (Genèse, II, 10) : *Un fleuve sortait de l'Éden pour arroser le jardin.*

Les rabbins ont enseigné ceci : Lorsqu'il arriva au fils de R. Gamaliel de tomber malade, son père envoya deux savants auprès de R. Hanina ben-Dossa pour qu'il implorât la miséricorde divine. A leur arrivée, le rabbi monta en haut de la maison et se mit à prier. En descendant il leur dit : Allez, la fièvre l'a quitté. Es-tu prophète, lui demandèrent-ils, pour que tu le saches? Non, répondit-il; mais voici la tradition reçue : Si j'énonce facilement ma prière, je sais qu'elle est agréée, mais au cas contraire elle ne l'est pas. Ils se sont alors mis à noter par écrit l'heure exacte; et à leur retour auprès de R. Gamaliel, ils lui en firent part. Par Dieu, dit-il, c'est bien exact, pas un instant plus tôt ni plus tard, la fièvre l'a quitté et mon fils a demandé à boire (signe d'amélioration). — On raconte encore de R. Hanina ben-Dossa que, lorsqu'il alla étudier chez R. Yochanan ben-Zaccaï, le fils de ce dernier tomba malade. Mon ami Hanina, dit le père, invoque Dieu pour qu'il le guérisse. R. Hanina se mit la tête entre les genoux (se prosterna) et se mit à prier, et le malade se rétablit. R. Yochanan ben-Zaccaï dit alors : Si je m'étais agenouillé toute la journée, cela n'eût servi à rien. Mais, lui dit sa femme, Hanina t'est-il supérieur? Non, répondit-il, il est devant Dieu comme l'esclave du maître (et peut toujours entrer chez lui), tandis que je suis pour lui un prince (plus rare, qui n'a pas d'accès immédiat).

R. Hiya bar-Abba dit, au nom de R. Yochanan : On ne doit prier que dans une maison contenant des fenêtres, comme il est dit (Daniel, VI, 11) : *Il avait ouvert les fenêtres de sa chambre en face de Jérusalem.* R. Cahana dit : Je considère comme impudent celui qui prie dans une plaine ouverte (et non dans la solitude). De même, dit-il, je considère comme impudent celui qui (dans la prière) expose sans pudeur tous ses péchés, comme il est dit (Psaume XXXII, 1) : *Heureux celui qui cèle la faute, qui cache le péché.*

CHAPITRE VI.

F. 35[b]. 1. Quelle est la bénédiction des fruits? Pour les fruits des arbres on dit : « Sois loué, créateur des fruits de l'arbre, » excepté pour le vin, à propos duquel on dit : « créateur du fruit de la vigne. » Pour ceux de la terre, on dit : « créateur du fruit de la terre; » mais pour le pain on dit : « qui fait sortir le pain de la terre. » Pour la verdure, on dit : « créateur du fruit de la terre, » et selon R. Juda : « créateur des espèces de légumes. »

Comment sait-on que ces bénédictions sont obligatoires? C'est que les rabbins concluent des mots ***saintetés des louanges à Dieu*** (Lévitique, xix, 24), qu'il faut réciter une bénédiction avant et après la jouissance[1]. R. Akiba dit même qu'il est interdit de goûter à quoi que ce soit avant de l'avoir béni. Mais est-ce bien à cela (aux bénédictions antérieures et postérieures) que s'applique ladite expression (ou pour indiquer qu'il faut diverses bénédictions selon les espèces)? Le pluriel de ce terme n'indique-t-il pas : 1° que la Loi prescrit de racheter les fruits de la quatrième année[2] avant d'en manger; 2° que ce rachat est seulement exigible pour les objets qui entraînent l'obligation d'un cantique? C'est conforme à l'avis de R. Samuel bar-Naḥmeni, qui dit[3], au nom de R. Jonathan : Les lévites du temple se mettent seulement à chanter en offrant les libations de vin, comme il est dit : ***La vigne leur répliqua : Dois-je cesser d'offrir ma boisson qui réjouit Dieu et les hommes*** (Juges, ix, 13)? Or, si elle réjouit les hommes, comment peut-elle aussi plaire à Dieu? C'est qu'il est seulement prouvé par là que,

[1] Comme il y a dans le verset biblique le pluriel הלולים, au lieu du singulier, le Talmud en conclut qu'il y a lieu de réciter, en cas de consommation, *deux* bénédictions.

[2] Littéralement : de les rendre d'abord profanes, puis de les consommer hors de Jérusalem.

[3] Tr. *Sota*, fol. 7[b].

sur le vin seul, on entonne un cantique. C'est juste d'après celui qui dit qu'il s'agit dans ce verset d'une plantation de quatrième année de n'importe quel arbre fruitier; mais il ne saurait être question de la quatrième année de la vigne (sans quoi, on en déduirait que tout ce qui doit être racheté peut donner lieu au chant). Or, on a appris que R. Hiya et R. Simon bar-Abbi sont en désaccord sur la question de savoir s'il s'agit de plantations ordinaires à la quatrième année, ou de la vigne, et encore, d'après celui qui traite de la vigne de quatrième année, c'est juste si l'on tire parti de la comparaison; car, selon l'enseignement de Rabbi, il est dit d'une part (Lévitique, XIX, 25) *d'augmenter votre produit*, et d'autre part (Deutéronome, XXII, 9) : *Le produit de la vigne;* or, de l'analogie des deux mots on peut conclure qu'il s'agit chaque fois de la *vigne*, et que la première moitié du mot *louanges*[1] s'applique à la bénédiction. Mais si l'on ne tire pas parti de la comparaison, d'où sait-on qu'il faut dire la bénédiction? Et si même de la comparaison des termes on conclut à l'obligation de la prière postérieure[2], comment sait-on qu'il en faut une auparavant? Cette dernière objection n'est pas sérieuse, car on peut déduire ce point par *a fortiori* et dire : si l'on bénit Dieu étant rassasié, à plus forte raison le doit-on quand on a encore faim.

Cela s'explique donc pour la vigne; mais comment le savait-on pour les autres espèces? Par comparaison avec la vigne : de même qu'en jouissant de cette dernière il faut prononcer une bénédiction, il en est de même des autres jouissances; et il n'y a pas à dire que pour la vigne c'est une exception, en raison de ce qu'on est obligé d'y laisser aux pauvres les petites grappes[3] (Lévitique, XIX, 10), puisque pour le blé cette obligation n'existe pas (et cependant on le bénit en le mangeant); et il n'y a pas à dire que le blé est une exception, en raison de ce qu'on prélève sur la pâte une part sacerdotale (ḥallâ), puisqu'il y a à lui opposer l'exemple de la vigne. La même conclusion revient donc en tous sens, et la particularité de l'un n'est pas celle de l'autre. Il n'y a qu'un point commun entre eux, c'est que pour tous deux, si l'on en jouit, il faut réciter la bénédiction, et cela s'applique à tout ce qui est dans le même cas. Il n'y a pas à dire que le point commun entre eux soit qu'ils servent tous deux aux sacrifices et libations de l'autel[4] (à l'exclusion de ce qui n'entre

[1] Comme ce mot est au pluriel, il est, pour ainsi dire, exprimé deux fois ou en deux parts, dont l'une sert d'appui aux déductions syllogistiques.

[2] La bénédiction qui suit la consommation d'un mets est la seule que la Bible prescrive textuellement, Deutéronome, VIII, 10.

[3] On ne pourrait donc pas en tirer l'obligation de faire une bénédiction pour les autres fruits qui ne sont pas sujets à la loi du grapillage.

[4] Il faut entendre ce passage ainsi, d'après Raschi : Faut-il les bénir parce qu'elles servent pour les libations et pour les offrandes, tandis qu'il serait inutile de

pas dans cette catégorie), puisqu'on pourrait aussi invoquer ce titre pour l'olive (dont on répand l'huile sur l'autel, et que cependant on bénit). A quoi bon dire que l'olive lui est comparable parce qu'on en offre aussi sur l'autel? Ne la comprend-on pas explicitement sous le terme générique de *kerem* (vigne) dans ce verset (Juges, xv, 5) : *Il brûla tout, depuis les gerbes et les blés, jusqu'aux plantations d'olive* (kerem)? Là, dit R. Papa [1], on l'appelle *kerem d'olive*, mais non *kerem* tout court (vigne). Mais en tout cas l'objection ne subsiste-t-elle pas qu'il y a entre elles un point commun, à savoir qu'on les offre sur l'autel (est-ce une exclusion pour le reste)? Non, on les compare aux sept espèces de produits supérieurs de la Palestine [2] : De même que si l'on en mange il faut les bénir, de même cette récitation est exigible pour tout ce dont on jouit. Mais ne peut-on objecter que pour ces sept espèces c'est différent, parce qu'on est tenu d'en prélever des prémisses (qu'elles ont cette supériorité sur tous les produits)? De plus, s'il est vrai qu'on en déduit la bénédiction d'après, comment sait-on qu'il en faut une au préalable? Ceci n'est pas une objection sérieuse; car si l'on bénit Dieu en étant rassasié, à plus forte raison le fait-on en étant affamé. Mais comme il est question (dans le verset parlant de louanges à Dieu) de plantations de quatrième année, cela ne peut s'appliquer qu'à ce qui pousse sur terre; d'où sait-on qu'il faut bénir la consommation de viande, d'œufs et de poissons? C'est notre raison qui nous indique de ne jouir de rien ici-bas sans remercier Dieu.

Les rabbins ont enseigné qu'il est défendu de goûter à un objet sans dire une bénédiction, sous peine de commettre une prévarication. Que faire en cas d'omission? Aller consulter un sage. Mais que peut y faire ce dernier et comment réparera-t-il la faute? Cela veut dire, répond Raba, on va d'avance chez un savant, qui vous apprend les formules de bénédiction, afin que l'on n'arrive pas à commettre ce péché. R. Juda dit, au nom de Samuel, que l'action de goûter à quelque chose sans bénédiction équivaut au détournement de saintetés du ciel, puisqu'il est dit : *A Dieu appartient la terre avec ce qu'elle renferme* (Psaume xxiv, 1). R. Lévi demanda : Ce verset n'est-il pas contredit par cet autre (*ibid.* cxv, 16) : *Les cieux sont à l'Éternel et la terre aux hommes?* Il n'y a pas de contradiction; le premier verset parle du cas où la bénédiction n'est pas encore dite (cela appartiendra encore, en ce cas, à Dieu), mais après
F. 35b. que la bénédiction aura été dite, c'est aux hommes. R. Ḥanina bar-Papa dit : La jouissance d'un objet pris ici-bas sans bénédiction équivaut à un vol fait au Très-Saint et à l'ensemble d'Israël (qui sera puni de la disette de fruits à

bénir d'autres fruits ne servant pas à l'autel.

[1] Tr. *Baba Metzia*, fol. 87b.

[2] Voir Deutéronome, viii, 8, 1re partie, p. 111.

cause de cette faute); comme il est dit (Proverbes, XXVIII, 24): *Celui qui vole son père et sa mère, en disant ce n'est pas un péché, est un associé des brigands;* or ici le mot *père* signifie l'Éternel, dont il est dit (Deutéronome, XXXII, 7): *N'est-ce pas ton père, qui t'a formé?* Et la *mère* n'est autre que l'assemblée d'Israël, dont il est dit (Proverbes, I, 8): *Écoute, mon fils, la morale de ton père, et ne dédaigne pas les recommandations de ta mère.* Que signifient ces mots : *Il est le compagnon des brigands?* C'est que, dit R. Ḥanina bar-Papa, il est digne d'être le compagnon de Jéroboam, fils de Nebat, qui a détourné les Israélites de leur père qui est aux cieux (celui qui mange sans bénir entraîne les autres au mal).

R. Ḥanina bar-Papa présenta l'objection suivante : N'y a-t-il pas de contradiction entre ce verset (Osée, II, 9) : *Je prendrai* MON[1] *blé en son temps*, et celui-ci (Deutéronome, XI, 14): *Tu rentreras* TON *blé?* Non, lorsque Israël accomplit les volontés du Seigneur, sa moisson est productive; au cas contraire, elle ne réussit pas. Les rabbins ont enseigné : Pourquoi est-il dit : *Tu rentreras ton blé* (cela ne va-t-il pas sans dire)? C'est qu'il est écrit : *Le livre de cette Loi ne quittera pas tes lèvres* (Josué, I, 8); or, pour qu'on ne prenne pas ces mots à la lettre, il est écrit: *Tu rentreras ton blé*, c'est-à-dire que tu ne dois pas négliger pour cela tes affaires[2]. Telle est l'interprétation de R. Ismaël. R. Simon ben-Yochaï dit : Si l'homme laboure au temps de la culture, s'il sème aux semailles, s'il récolte au moment de la moisson, si ensuite il bat les gerbes et qu'il les vanne dans un moment propice, qu'adviendra-t-il de la Loi[3] (quel temps lui consacrera-t-il)? Il faut donc expliquer cela en disant que, si Israël accomplit la volonté de Dieu, le travail des champs se fera par d'autres, comme il est dit (Isaïe, LXI, 5) : *Les étrangers seront là et feront paître tes troupeaux*, etc. Mais si Israël est rebelle, il devra lui-même se livrer à tous ces rudes travaux, comme il est dit: *Tu rentreras ton blé*, et, de plus, il devra accomplir le travail d'autrui, selon ces mots : *Tu serviras tes ennemis*, etc. (Deutéronome, XXVIII, 48). Abayé dit : Un grand nombre de gens ont agi selon l'avis de R. Ismaël et s'en sont bien trouvés; ceux qui ont fait comme R. Simon ben-Yochaï n'ont pas réussi. Raba dit aux rabbins : Je vous prie de ne pas paraître devant moi aux mois de nissan et de tissri (moment des moissons), afin que pendant le reste de l'année vous ne soyez pas préoccupés des moyens de vivre.

[1] C'est-à-dire, comment le premier verset appelle-t-il Dieu possesseur des produits de la terre, et le second verset indique-t-il le contraire?

[2] Raschi remarque à ce propos : Comme la misère empêche le plus souvent d'étudier la Loi, il est bon de travailler et de s'adonner à l'agriculture.

[3] Le même auteur s'exprime en ce sens, exclusivement favorable à l'étude de la Loi, dans le Talmud de Jérusalem. Voir plus haut, 1re partie, p. 15.

Rabbah bar bar-Hana ou R. Yochanan dit, au nom de R. Juda bar-Elaï[1] : On voit bien que les dernières générations ne ressemblent pas aux premières; celles-ci faisaient de la Loi l'essentiel, et de leurs travaux l'accessoire; aussi ont-elles pu maintenir l'un et l'autre; tandis que les dernières générations, qui ont fait de leurs travaux l'essentiel et de la Loi l'accessoire, n'ont réussi ni dans l'un ni dans l'autre. La même comparaison, dit-il, est encore applicable à ceci[2]: Les premières générations entraient leur récolte par la grande porte, afin qu'il y eût bien l'obligation de prélever la dîme; les générations nouvelles les rentrent par les toits, par les cours ou par les haies, pour se dispenser ainsi de donner cette part; car on sait ce que dit R. Yanaï, qu'on est obligé seulement de donner la dîme sur les produits lorsqu'ils ont vu la face de la maison, comme il est dit: *J'ai enlevé les saintetés de la maison* (Deutéronome, XXVI, 13, il faut donc qu'elles y aient pénétré); selon R. Yochanan, il suffit de l'accès dans la cour pour constituer l'obligation, comme il est dit (*ibid.* 12) : *Ils mangeront dans tes portes* (il suffit donc que les produits aient passé par là) *et se rassasieront.*

« Excepté le vin, etc. »

Pourquoi cette exception a-t-elle lieu pour le vin? Est-ce que par suite de son changement avantageux[3] on doit aussi changer la bénédiction? Mais cependant on ne change pas la bénédiction de l'huile si même elle est améliorée, et R. Juda ne dit-il pas au nom de Samuel, ainsi que R. Isaac au nom de R. Yochanan, qu'on récite pour l'huile d'olive la formule: « Béni soit le Créateur des fruits de l'arbre? » Là c'est différent, on ne saurait s'exprimer autrement; on ne peut pas la bénir par la formule : « Béni soit le Créateur du fruit de l'olivier, » puisque le fruit lui-même se nomme ainsi[4]; mais que l'on dise : « Le Créateur du fruit de l'olivier » (de l'arbre). Aussi Mar Zoutra dit-il: La différence a pour cause que le vin nourrit, et non l'huile. Mais l'huile n'est-elle pas aussi un réconfortant? N'a-t-on pas enseigné[5] que si l'on fait vœu de s'abstenir de toute nourriture, on peut prendre du sel et de l'eau? car, dit-on, ces deux objets ne constituent pas la nourriture, comme toute autre consommation en boisson[6]; et il n'y a pas à supposer que c'est une objection contre Rab et Samuel, selon lesquels il faut seulement réciter la formule : « Créateur des espèces de nourriture, » pour les cinq espèces de blé (le froment, l'orge, le riz, l'épeautre et le seigle); car, dit R. Houna, cet enseignement s'applique à celui qui s'interdit

[1] Tr. *Guittin*, fol. 81ᵃ.

[2] Comp. tr. *Guittin*, fol. 87ᵃ.

[3] Comme le fruit ou raisin est devenu du vin.

[4] En hébreu, l'olivier et l'olive portent un seul et même nom : זית.

[5] Tr. *Eroubin*, fol. 26ᵇ et 30ᵃ.

[6] Donc, l'huile y est comprise et elle

toute nourriture (hormis l'eau et le sel); donc l'huile est une nourriture. (Pourquoi alors ne comporte-t-elle pas aussi une nouvelle bénédiction?) C'est que le vin fortifie et non l'huile. Est-il vrai que le vin a cette qualité? Au contraire, Raba n'en buvait-il pas à chaque veille de Pâques[1] pour s'affaiblir et manger ensuite beaucoup d'azymes? C'est qu'un peu soutient, mais une grande quantité excite l'estomac. Mais soutient-il dans un cas quelconque? N'est-il pas dit : *Le vin réjouit le cœur de l'homme et le pain le soutient?* Il paraît donc que le pain a cette vertu? Non, le vin a les deux qualités: il soutient et il égaye, tandis que le pain n'a pas la seconde. S'il en est ainsi, faut-il, après l'avoir bu, réciter les trois sections de l'action de grâce complète? Non, car il ne constitue pas un repas. Mais, demanda R. Naḥman bar-Isaac à Raba, si l'on s'en contente, que dit-on? — Attends, lui répondit-il, l'arrivée du prophète Élie, pour qu'il le dise; pour le moment, personne ne s'en contenterait.

On a dit plus haut que, selon R. Juda, au nom de R. Samuel, ou R. Isaac au nom de R. Yochanan, on dit pour la jouissance de l'huile d'olive la formule : «Créateur des fruits de l'arbre.» Dans quel cas? Il ne peut être question du cas où on la boit, puisque c'est nuisible, ainsi qu'on apprend : Si l'on boit de l'huile d'une oblation faite aux sacerdotes (*teroumâ*), on paye le capital (comme dommage), mais non le cinquième (il n'y a pas eu de jouissance); mais si l'on s'en frotte le corps, il faut payer un cinquième en sus (dans quel cas est-ce donc?). Il s'agit du cas où l'on y trempe du pain. Mais alors l'huile n'est qu'accessoire, et l'on a enseigné, en règle générale, qu'en cas d'une part essentielle et d'une autre accessoire, on ne bénit que l'essentiel, ce qui dispense aussitôt de bénir pour l'accessoire? C'est qu'on l'a pris dans un certain mets (*anygarum*), où l'huile est essentielle; car, dit Rabbah bar-Samuel, on appelle *anigaron* l'eau où l'on a fait bouillir des raves, et *ansigaron* l'eau de toutes espèces d'herbes potagères[2]. Mais alors l'*anigaron* n'est-il pas essentiel et l'huile accessoire, de sorte qu'on ne la bénirait pas selon la précédente F. 36a.
règle? C'est que l'on s'en sert comme remède contre le mal de gorge; or on a enseigné : Si l'on souffre de la gorge le samedi (jour auquel on ne prend pas de médecine[3]), on ne doit pas commencer par se la gargariser avec de l'huile, mais mettre beaucoup d'huile dans l'*anigaron* et l'avaler (alors on bénit l'huile). Cela ne va-t-il pas sans dire? Non, on aurait pu croire, comme il s'agit de

est aussi considérée comme une nourriture.

[1] Voir traité *Pesaḥim*, fol. 107ᵇ.

[2] Il s'agit là évidemment de deux espèces de sauces ou ragoûts faits avec des entrailles de poisson, bien connus des Grecs et des Romains; on appelait la sauce *œnogaron* lorsqu'on la préparait avec du vin, et *onygaron* lorsqu'on y joignait du vinaigre.

[3] Les sages l'ont interdit, lorsqu'il n'y a pas de danger mortel, dans la crainte que l'on ne viole le sabbat en broyant des ingrédients nécessaires au remède.

médicament, qu'il ne faut pas du tout le bénir; on nous apprend donc qu'il le faut, parce qu'il y a eu jouissance.

Pour de la farine de froment préparée comme mets on dit, selon R. Juda: «Créateur des fruits de la terre,» et selon R. Naḥman: «Tout a été créé par sa parole.» Il est inutile, dit Raba à R. Naḥman, que tu contredises l'avis de R. Juda, car il est confirmé par R. Yochanan et Samuel. R. Juda dit, au nom de Samuel, ainsi que R. Isaac, au nom de R. Yochanan : Pour la jouissance de l'huile d'olive on dit : «Créateur des fruits de l'arbre.» Il paraît donc que, malgré sa transformation, on la considère comme fruit (et l'on dit : «des fruits de l'arbre»); il en est de même ici pour la farine (malgré le changement du blé en farine, on dit : «des fruits de la terre»). Est-ce comparable? L'huile ne peut avoir de changement supérieur, tandis que la farine peut être améliorée en pain. Et encore, s'il y a un changement supérieur, dira-t-on la formule «Tout a été créé,» et non «Créateur des fruits de la terre?» Au contraire, R. Zeira ne dit-il pas, au nom de R. Matna et de Samuel, que pour des citrouilles crues et pour de la farine d'orge, on dit la formule : «Tout a été créé par sa parole?» il paraît donc que, pour la farine de froment (qui est supérieure à l'orge), on dit : «Créateur des fruits de la terre?» Non, pour le froment on dit la même formule. Mais alors, pourquoi ne pas parler de froment, et y comprendre l'orge par *a fortiori?* C'est qu'en s'exprimant ainsi on aurait pu croire que, pour l'orge, il ne faut aucune bénédiction; on nous apprend donc que même en ce cas il faut la dire. Mais pourquoi supposer que l'orge est inférieure au sel et à l'eau de saumure pour lesquels on a prescrit[1] la formule «Qui crée tout par sa parole»? C'est que l'on aurait pu croire qu'il faut la bénédiction pour le sel et la saumure, parce que l'homme les prépare à son usage, tandis qu'il n'en faudrait pas pour la farine d'orge, qui a, comme remède, le but de nuire aux vers des intestins[2]; il a donc fallu enseigner l'obligation de la bénédiction, en raison de la jouissance.

Pour les parties tendres ou bourgeons de palmier on dit, selon R. Juda: «Créateur des fruits de la terre,» et selon Samuel : «Tout est dû à sa parole.» R. Juda adopte cette formule, parce que, dit-il, c'est un fruit. Samuel est d'un autre avis, parce que, dit-il, ce produit finit par durcir. Toutefois Samuel dit à R. Juda : Tu es un esprit perspicace et je partage ton avis, il est vrai, pour le radis qui finit aussi par durcir; pour lui on dit: «Créateur des fruits de la terre.» Mais cela ne prouve rien, car on plante le radis dans l'intention de le manger étant mûr (c'est donc un fruit), tandis qu'on ne plante pas le palmier pour en manger les pousses; or, comme elles n'ont pas cette destination, on ne

[1] Plus loin, fol. 40[b], et traité *Nedarim*, fol. 55[b].

[2] Voir tr. *Schabbath*, fol. 109[b], et tr. *Hullin*, fol. 67[b].

peut pas les bénir comme fruit (on dit donc l'autre formule). Cependant, au sujet des câpres, quoiqu'on les plante en vue de leurs calices de fleurs (bourgeons), on enseigne[1] que, pour les espèces de câpres, leurs feuilles et leurs calices on dit : «Créateur des fruits de la terre;» mais pour les fruits eux-mêmes ou leur écorce, on dit : «Tout est dû à sa parole?» C'est que, répond R. Naḥman bar-Isaac, on plante les câpres en vue de leurs feuilles et bourgeons (qu'on préfère au reste), tandis qu'on ne plante pas les palmiers en vue des pousses. En somme, quoique Samuel ait approuvé R. Juda, l'avis de Samuel sert de règle.

R. Juda dit, au nom de Rab, que pour des câpriers des trois premiers ans de plantation on peut, hors de Palestine, après avoir rejeté le fruit (la baie), en manger les *câpris* ou l'écorce. Est-ce à dire que la baie est un fruit et non la câpre? Ne dit-on pas au contraire que, pour tous les produits du câprier, pour les feuilles et les bourgeons, on dit : «Créateur des fruits de la terre;» mais pour les baies et les câpres on dit : «Créateur des fruits de l'arbre?» (*Rép.*) R. Juda est de l'avis de R. Akiba, car on a enseigné que selon R. Éliézer on prélève la dîme des câpriers pour les bourgeons, les fruits et l'écorce; selon R. Akiba, on ne la prélève que sur les fruits eux-mêmes qui portent ce nom. Mais alors pourquoi ne pas dire simplement que l'avis de R. Akiba sert de règle? Si l'on avait dit cela, on aurait pu croire que cet avis s'applique même à la Palestine; on nous apprend donc qu'on admet l'avis le moins grave pour l'appliquer seulement hors de la Palestine[2]. Et l'on ne dit pas que l'avis de R. Akiba sert de règle hors de Palestine, en vertu du principe de l'application d'un avis moins grave; car si l'on s'était exprimé ainsi, on eût dit qu'il a lieu seulement pour la dîme des fruits d'arbres, qui en Palestine même est une obligation imposée seulement par les rabbins[3]; mais comme ceux des trois premiers ans de plantation sont interdits en Palestine par le texte biblique, on aurait pu croire que l'interdiction s'étend hors de ce pays; on apprend donc le contraire[4]. Rebina vit que Mar bar-R. Asché jetait (en ce cas) les baies et mangeait les câpris. Quel avis suis-tu? lui demanda Rabina. Si c'est celui de R. Akiba qui est moins sévère, pourquoi ne pas adopter l'avis de Schammaï qui l'est encore moins? Car on a enseigné que, selon Schammaï, on considère le câprier comme formant un mélange hétérogène avec la vigne, mais non selon Hillel; cependant tous deux reconnaissent qu'on lui applique la prescription des trois premières années de plantation. N'y a-t-il pas là une contradiction? on

[1] Mischnâ, 1re section, tr. *Maasserôth*, ch. IV, § 6.

[2] Comp. tr. *Schabbath*, fol. 139a.

[3] La Loi, comme l'observe Raschi, n'impose l'obligation de la dîme que sur le froment, le vin et l'huile. — Quant à Akiba, il parle des fruits d'arbres.

[4] On peut, hors de la Palestine, consommer les *câpris* pendant les trois ans qui suivent la plantation.

commence par dire que, selon Schammaï, c'est considéré comme un mélange hétérogène avec la vigne, parce que l'on considère ce produit comme de la verdure; puis on dit que tous reconnaissent qu'on lui applique la loi de prescription des trois ans, comme lorsqu'il s'agit de la plantation d'un arbre? Cette contradiction n'est qu'apparente; car Schammaï, ayant des doutes à cet égard, lui applique les deux lois sévères, tantôt celle de la verdure, tantôt celle de l'arbre. Mais même en ce cas, n'y a-t-il pas, selon Schammaï, doute sur l'application de la prescription de trois ans? Or on a enseigné[1] qu'en cas d'un tel doute il est défendu d'en manger en Palestine; c'est permis en Syrie, et au dehors on peut même aller en acheter, pourvu qu'on ne le voie pas (de crainte d'abus), lorsqu'il les cueille (n'en résulte-t-il pas qu'on peut les manger?). (r.) Lorsque dans un passage l'avis de R. Éliézer est contesté par R. Akiba,
F. 36b. on suit ce dernier; mais si l'avis de Schammaï est en opposition avec Hillel[2], il ne change pas (donc, selon Schammaï, ces fruits étaient défendus, et Mar bar-R. Asché, en les mangeant, suivait l'avis de R. Akiba). Mais ne faut-il pas considérer que l'écorce garde le fruit[3]? Or la Loi, en disant : *Vous ne toucherez pas à la primeur des fruits* (Lévitique, XIX, 23), a en vue ce qui lui est adjoint, savoir : la garde du fruit (donc n'est-ce pas interdit pour cette cause?). Raba répond : On n'a égard à cette gardienne spéciale du fruit que lorsqu'elle subsiste aussi bien sur pied que coupée; mais comme ici elle tombe après que le fruit est cueilli, on n'y a pas égard. Abayé objecta cet enseignement[4] : On ajoute à la grenade (pour lui constituer la grandeur légale de l'œuf) le bouton, mais non le bourgeon fleuri[5]; or, de ce que l'on dit qu'on n'y ajoute pas la fleur, il paraît qu'on ne la considère pas comme nourriture, et pourtant on enseigne[6] que, comme primeur (ערלה), on défend les pelures de grenade, la fleur, l'écorce de noix et les graines de raisin? En effet, dit Raba, on n'appelle gardienne du fruit que ce qui reste au moment de la maturité; tandis que pour les câpres l'écorce tombe à ce moment. Est-ce bien ainsi? R. Nahman ne dit-il pas, au nom de Rabbah bar-Abouha[7] : On défend comme *Orla* l'usage des bourgeons de dattes, parce qu'ils constituent la garde du fruit; or ils ne subsistent qu'avant la maturité, et pourtant on les nomme gardiens? C'est que R. Nahman est de l'avis de R. Yossé, qui dit dans une Mischnâ[8] : On

[1] Mischnâ, 1re section, tr. *Orla*, ch. III, § 9; Talmud, tr. *Kidouschin*, fol. 39a.

[2] Tr. *Betsa*, fol. 11b; tr. *Yebamôth*, fol. 9a.

[3] Et, bien que R. Akiba dispense l'écorce des droits de la dîme, on ne saurait appliquer cela à la loi sur les trois ans de plantation.

[4] Mischnâ, 6e section, traité *Ouktsin*, ch. II, § 3; Talmud, tr. *Hullin*, fol 118b.

[5] Ce qui entoure la baie dans le câprier est comme la fleur pour la grenade.

[6] Mischnâ, 1re section, tr. *Orla*, ch. II, § 8.

[7] Tr. *Pesahim*, fol. 52b.

[8] Mischnâ, tr. *Orla*, ch. I, § 6.

défend (à cette époque) l'usage du verjus (raisin non encore mûr), que l'on considère comme fruit, contrairement à l'avis des rabbins[1]. Mais, demanda R. Simi de Neherdea, les rabbins contestent-ils son avis pour d'autres arbres? N'a-t-on pas enseigné[2] que dans la septième année de repos agraire on ne taille plus les arbres, selon Schammaï, à partir du moment où ils produisent des fruits? selon Hillel, on cesse pour les caroubiers, lorsque leurs branches chargées s'enchaînent; pour les ceps de vigne, lorsque les grains sont mûrs; pour les oliviers, lorsqu'ils fleurissent, et pour les autres arbres, lorsqu'ils commencent à produire leurs fruits; R. Assi ajoute qu'au terme *bossar* répondent le grain et le flageolet blanc. Cette dernière hypothèse est-elle possible (lorsqu'on parle de raisin)? On veut seulement dire que c'est là la grandeur du grain non mûr. Or l'avis qu'on admet seulement le *bossar* comme fruit et non le *samadar*, est celui des rabbins (en contestation plus haut avec R. Yossé), et pourtant on enseigne que l'on considère les arbres comme fruitiers, dès qu'ils produisent (donc le *samadar* n'est-il pas aussi un fruit?). Aussi Raba répondit-il : On appelle gardien du fruit l'objet qui lui est tellement nécessaire que si on l'enlevait le fruit se fanerait; tandis qu'ici ce n'est pas le cas. On fit une expérience pour démontrer cette règle : on enleva la fleur d'une grenade et elle se dessécha; mais lorsqu'on enleva la fleur du câprier, ce fruit se maintint. [On adopte comme règle à suivre l'avis de Mar bar-R. Asche, selon lequel on jette les grains et l'on peut manger l'écorce; et de même, si on ne les considère pas comme fruits au point de vue de *l'Orla*, ils ne le sont pas non plus pour la bénédiction à réciter, et au lieu de dire la formule : « Créateur des fruits de l'arbre, » on dit : « Créateur des produits de la terre[3]. »]

Pour le poivre on dit, selon R. Schescheth, la formule : « Tout est dû à sa parole. » Selon Raba on ne dit rien. Il se conforme en cela à ce qu'il dit ailleurs[4]: Si l'on mâche du poivre ou du gingembre au jour du grand pardon, cela ne constitue pas une interruption de jeûne. Ne peut-on objecter cet enseignement : Il doit y avoir une déduction à tirer du verset : *vous ne toucherez pas à la primeur des fruits;* et comme il va sans dire que les produits de l'arbre fruitier sont destinés à être mangés, à quoi bon le redire? Pour y comprendre l'arbre dont le bois et le produit ont le même goût, savoir le poivre, afin de démontrer que le plant de poivre (malgré sa petite taille) est considéré comme plantation interdite les trois premiers ans, et pour montrer qu'il ne manque rien à la Terre-

[1] Dans ce cas, on adopte comme règle leur avis, parce que c'est celui de la pluralité.

[2] Mischnâ, tr. *Schebûth,* ch. IV, § 11; Talmud, tr. *Pesahim, ibid.*

[3] Tout ce passage, que nous avons mis entre crochets, ne se trouvait pas dans les premières éditions du Talmud; il a été ajouté plus tard, à titre de conclusion.

[4] Tr. *Yôma,* fol. 81[b].

Sainte, dont il est dit (Deutéronome, VIII, 9): *C'est un pays où tu mangeras le pain sans crainte, tu n'en manqueras pas, tout y est* (comment se fait-il qu'ici on le considère comme fruit)? Il n'y a pas de contradiction; on considère le poivre comme plantation tant qu'il est vert (et l'on dit alors : « Créateur des fruits de la terre »), mais non s'il est sec. Les rabbins demandèrent à Marimar : Comment se fait-il que l'on ne considère pas comme une interruption du jeûne de *Kippour* de mâcher du gingembre? Raba ne dit-il pas qu'il est permis de manger (quoique de provenance étrangère) des électuaires de l'Inde[1] (ou de l'Éthiopie) et que l'on dit alors la formule : « Béni soit le Créateur des produits de la terre » (comment se fait-il qu'on le considère comme une nourriture)? C'est que l'on parle du cas où c'est vert (alors c'est mangeable et cela constitue un fruit); mais s'il est sec, il est sans valeur. Pour le *ḥabitz* (mélange de farine, miel et huile) du pot, ainsi que pour le froment pilé, on dit, selon R. Juda, la formule : « Tout est dû à sa parole; » selon R. Cahana, on dit: « Créateur des espèces de nourriture. » Pour le froment pilé seul, ils admettent unanimement la formule « Créateur des espèces de nourriture; » ils ne sont en désaccord que pour le cas où il ressemble au mets précédent; on dit alors, selon R. Juda : « Tout lui est dû, » parce que le miel (dont c'est la formule ordinaire de bénédiction) y forme la partie essentielle; selon R. Cahana, la farine y joue le principal rôle, et l'on dit en conséquence la formule qui s'adapte à ce produit. Il faut croire, dit R. Joseph, que la raison penche en faveur de ce dernier avis, puisque Rab et Samuel disent tous deux que si une nourriture contient l'une des cinq espèces de blé (citées plus haut), on dit, en la mangeant, la formule : « Créateur des espèces de nourriture. »

Outre cet avis, ces deux rabbins répètent la même règle pour les cinq espèces de blé elles-mêmes. Et quoique cette répétition semble inutile, chaque avis a sa portée; si la seconde règle avait été seule énoncée, on aurait cru que l'on récite seulement cette formule pour l'espèce pure, mais non lorsqu'il y a
F. 37ᵃ. mélange; on apprend donc le contraire par la première règle. Et si cette règle seule avait été énoncée, on aurait cru que la même formule s'applique aussi au riz et au millet lorsqu'ils sont purs, l'exclusion s'appliquant au mélange; on nous apprend donc qu'elle se dit seulement pour les cinq espèces, mais non pour le riz et le millet, fussent-ils sans mélange. Mais est-il vrai qu'on ne récite pas cette formule lorsqu'on en mange? N'est-il pas dit : Si l'on apporte à quelqu'un du pain de riz ou de millet, on dit les bénédictions antérieure et postérieure comme pour un mets cuit; or, pour ce dernier, on dit auparavant la formule : « Créateur des espèces de nourriture, » et à la fin une qui résume

[1] Bien qu'il arrive d'un pays habité par des idolâtres et des païens, on ne le considère pas comme impur.

les trois? Non, on veut dire qu'il y a analogie mais non identité parfaite; car il est vrai que l'on dit, comme pour le mets cuit, une auparavant et une après; mais il y a ces deux différences qu'au commencement, aú lieu de dire : «Créateur des produits de la terre,» on dit : «Tout est dû à sa parole,» et à la fin, au lieu de dire le résumé des trois sections de l'action de grâce, on dit cette formule : «Il a créé des âmes nombreuses et pourvu aux besoins de toutes ses créatures.» Mais le riz n'est-il pas un mets cuit? N'a-t-on pas enseigné que l'on compte comme tels (en les comprenant sous la même formule) le froment divisé en plusieurs parties, ou le gruau, ou la fine fleur de farine et le riz? Or, quel est l'avis qu'on exprime là? Celui de R. Yochanan ben-Nouri, qui dit[1] : Le riz est considéré comme une espèce de blé, et s'il est trempé à Pâques, il entre dans la catégorie des défenses spéciales à cette solennité; et si l'on en fait des pains azymes, ils suffisent pour remplir le devoir de la consommation légale, et non selon les rabbins. Et encore ne sont-ils pas du même avis? On enseigne que celui qui broie du froment (le mâche) est tenu de réciter la bénédiction : «Créateur des fruits de la terre;» si on l'a moulu, rôti ou cuit, et que les morceaux soient fermes, on dit avant d'en manger la formule : «Qui produit le pain de la terre,» et, à la fin, les trois sections de l'action de grâce complète; si les morceaux ne se tiennent pas solides, on commence par dire la formule : «Créateur des espèces de nourriture,» et à la fin, le résumé de l'action de grâce; en mâchant du riz, on dit : «Créateur des produits de la terre;» après l'avoir moulu, rôti ou cuit, quoique les morceaux se tiennent fermes, on dit au commencement la formule : «Créateur des espèces de nourriture,» et à la fin, le résumé des trois sections. Or, si c'était l'avis de R. Yochanan ben-Nouri, selon lequel le riz est une espèce de blé, ne faudrait-il pas réciter au préalable la formule : «Qui produit le pain de la terre,» et ensuite les trois sections complètes? Il faut donc admettre que c'est l'opinion des rabbins, et il reste l'objection de Rab et de Samuel[2]? Elle reste irrésolue.

On a dit plus haut : Celui qui mâche du froment doit réciter la formule : «Créateur des produits de la terre;» mais n'a-t-on pas dit pour ce cas : «Créateur des espèces de semences?» Il n'y a pourtant pas de contradiction; ce dernier avis est celui de R. Juda, et le premier celui des rabbins, comme il est dit : Pour la verdure on récite la formule : «Créateur des produits de la terre;» selon R. Juda, on dit : «Créateur des espèces de plantes.» On a dit aussi : Celui qui mâche du riz récite la formule : «Créateur des produits de la terre;» si on l'a moulu, rôti ou cuit, quoique les morceaux se tiennent fermes, on

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 35ª et 114ᵇ.

[2] N'ont-ils pas, au contraire, dit plus haut qu'en aucun cas on ne dit pour le riz la formule : «Créateur des espèces de nourriture?»

commence par dire : «Créateur des espèces de nourriture,» et ensuite on récite le résumé de l'action de grâce. Comment se fait-il qu'on dise ailleurs qu'après en avoir mangé on ne dit rien? Il n'y a pas de contradiction, répond R. Schescheth : le premier avis est celui de R. Gamaliel, le second celui des rabbins; car on a enseigné quelle est la règle à suivre : Si ce que l'on mange est l'une des sept espèces privilégiées de la Palestine, il faut, selon R. Gamaliel, réciter l'action de grâce complète; selon les rabbins, le résumé suffit. Il arriva à R. Gamaliel et à des vieillards, comme ils étaient assis dans une chambre à Jéricho, de recevoir des dattes[1], et ils les mangèrent. R. Gamaliel offrit à R. Akiba l'honneur de réciter la bénédiction (c'est-à-dire complète, selon son avis); mais celui-ci s'empressa de réciter le résumé. Akiba, s'écria R. Gamaliel, jusques à quand viendras-tu provoquer des discussions? — Maître, lui répondit-il, comme ton avis est contredit par celui de plusieurs autres, la règle est, selon ton propre enseignement, que l'avis de la majorité l'emporte sur une opinion isolée. R. Juda dit, au nom de R. Gamaliel : Si c'est l'une des sept
F. 37ᵇ. espèces privilégiées et non du blé, ou du blé qu'on n'a pas pétri en pain, il faut, selon R. Gamaliel, réciter les trois sections complètes. Selon les autres sages, une seule bénédiction suffit. Si ce n'est ni l'une des sept espèces, ni du blé, comme, par exemple, du pain de riz ou de millet, on dit, après en avoir mangé, le résumé de l'action de grâce, selon R. Gamaliel, et rien selon les sages. Or, quel est l'avis qu'on exprime là (tandis que plus haut on prescrit de réciter le résumé après le manger)? Si c'est l'avis de R. Gamaliel, on ne comprend pas qu'on dise à la fin de la première partie : Si les morceaux ne se tiennent pas solides, on commence par réciter la formule : «Créateur des espèces de nourriture;» à la fin, on dit le résumé de l'action de grâce; d'après qui est-ce dit? Ce ne peut être d'après R. Gamaliel : puisqu'il prescrit les trois sections complètes pour les dattes et le froment broyé, à plus forte raison les faut-il réciter pour le blé (sorte de pain), si même les morceaux ne tiennent pas; il va donc sans dire que c'est l'avis des rabbins (qui prescrivent le résumé). S'il en est ainsi, ne se contredisent-ils pas (en étant d'avis dans un autre enseignement de ne rien réciter du tout en ce cas)? Non, on peut toujours admettre qu'il s'agit là de l'avis des rabbins; seulement, lorsque dans ladite *braïtha* on enseigne qu'il n'est pas besoin de réciter quoi que ce soit après en avoir mangé, c'est du riz qu'il s'agit.

Raba dit : Pour le *rihata* (mélange de farine, miel et huile) que mangent les campagnards, on dit, s'il y a beaucoup de farine, la formule : «Créateur des espèces de nourriture.» Pourquoi? Parce que la farine (dont c'est la formule)

[1] Comme le miel découle des dattes et qu'il constitue une des sept espèces privilégiées de la Palestine, il communique cette même valeur légale à la datte.

y joue le principal rôle. Mais pour ce mets chez les citadins, on dit la formule : « Tout est dû à sa parole, » parce que le miel y forme la partie essentielle. Puis Raba changea d'avis et prescrivit pour les deux cas la formule : « Créateur des espèces de produits, » car Rab et Samuel disent tous deux : Lorsqu'un mets contient une partie des sept espèces privilégiées de produits, on dit : « Créateur des espèces de nourriture. » R. Joseph dit [1] : Si l'on mange du pain trempé dont les morceaux sont de la grandeur d'une olive, on dit auparavant : « Béni soit celui qui produit du pain de la terre, » et ensuite les trois sections complètes de l'action de grâce; si les morceaux n'ont pas cette grandeur, on dit auparavant : « Créateur des espèces de nourriture, » et à la fin le résumé de l'action de grâce. On le sait, dit R. Joseph, de ce qu'il est dit : Si quelqu'un (non sacerdote) se met à faire offrir (par le sacerdote) un mets consacré (gâteau) à Jérusalem, il dit : « Soit loué celui qui nous a fait vivre et subsister et atteindre cette époque; » si l'on veut en manger, on dit : « Soit loué celui qui produit le pain de la terre, » et l'on ajoute à ce sujet qu'il faut d'abord l'avoir brisé en morceaux de la grandeur d'une olive [2]. S'il en est ainsi, dit Abayé, d'après celui qui a enseigné dans l'école de R. Ismaël qu'il faut les broyer jusqu'à les réduire en farine, y a-t-il toujours lieu de dire la formule : « Qui produit le pain de la terre? » Et il n'y a pas à dire qu'il en est effectivement ainsi, puisqu'on a enseigné que, si pendant la fête de Pâques on en réunit de la grandeur d'une olive et qu'on les mange à l'état de pain levé, c'est un crime condamnable; et si c'est du pain azyme, ils servent à remplir le devoir (n'en résulte-t-il pas que c'est toujours considéré comme du pain?). C'est qu'ici il s'agit du cas où l'on réunit ces morceaux en pâte. Comment alors expliquer la fin de ce passage, où l'on y met la condition de *les* avoir mangés (les morceaux), sans laisser l'intervalle de temps qu'il faudrait pour manger un morceau de la grandeur de quatre œufs [3]; or, s'ils sont repétris, il n'y avait pas à dire qu'on *les* ait mangés, mais qu'on *l'a* mangé (l'entier)? C'est qu'il s'agit du cas où les morceaux proviennent d'un grand pain (dont les fragments n'ont pas été entièrement détachés, quoique morcelés, et ensuite on ne les a pas pétris à nouveau). Quelle est, en somme, la règle? R. Schescheth répond que le gâteau de farine, d'huile et de miel, n'eût-il même pas de morceaux de la grandeur d'une olive, exige la bénédiction : « Celui qui produit le pain de la terre, » pourvu toutefois, ajoute Raba, qu'il ait la couleur du pain.

[1] Tr. *Menahoth*, fol. 75[b].

[2] Le prêtre prélevait une poignée sur ces oblations farineuses, qu'il jetait au feu (Lévitique, II, 6).

[3] Car, dit Raschi, si le temps est plus grand, cela revient à dire qu'en ce jour on a mangé du pain de la valeur d'une moitié d'olive et une autre moitié demain, et, en ce cas, la peine d'extermination ne peut pas avoir lieu.

On est obligé de prélever la *ḥala* (part sacerdotale de la pâte) sur les *troknin*. Rabin, à son arrivée, vint dire de la part de R. Yochanan que ce n'est pas exigible. Qu'entend-on par le mot *troknin?* La pâte, répond R. Abayé, rôtie dans le creux du four. Abayé dit aussi : On est dispensé de prélever la *ḥala* sur la *torita*. Qu'est-ce que c'est? Selon les uns, c'est de la pâte rôtie à la poêle[1]; selon d'autres, du pain de l'Inde; selon d'autres enfin, c'est du pain cuit à la chaleur du soleil. Ce dernier, à ce qu'apprend R. Hiya, est dispensé du prélèvement de la *ḥala*. Mais n'a-t-on pas enseigné, au contraire, qu'on y est obligé? Là, fut-il répondu, il y a une raison particulière; cela dépend, dit R. Juda, de la manière d'agir : si l'on fait les morceaux de pâte épais (ayant la destination du pain), on est obligé d'en prélever la part sacrée, et non si on les fait
F. 38 a. minces (sans soins). Que dit-on, demanda R. Abayé à R. Joseph, pour la pâte rôtie au creux du four? Ce n'est pas considéré comme pain, lui fut-il répondu, mais comme simple mélange de farine, et l'on dit, lorsqu'on en mange : « Créateur des espèces de nourriture. » Mar Zoutra constituait avec cela son repas et disait : « Béni soit le producteur du pain de la terre, » et ensuite les trois sections complètes de l'action de grâce. Mar bar-R. Asché a dit aussi qu'on peut s'en servir pour accomplir le devoir de consommer des azymes à Pâques. Pourquoi? C'est qu'il y a également lieu de l'appeler *pain de misère* (Deutér. XVI, 3). Il dit encore : Pour le jus (miel) de dattes, on dit la formule : « Tout est dû à sa parole, » parce que c'est seulement un extrait liquide. Ceci est conforme à l'avis du second docteur, cité dans cet enseignement[2] : Pour le miel de dattes, le cidre, le vinaigre de verjus et d'autres boissons de fruits provenant d'oblations sacerdotales, si on l'a bu, il faut, selon R. Éliézer, payer, outre le capital, un cinquième d'amende; selon R. Josué, on en est dispensé. L'un des rabbins demanda à Raba : Quelle formule dit-on pour des morceaux (d'épices) à peine broyés? Raba ne comprit pas quelle était la question; mais comme Rebina se trouvait devant lui, il lui demanda : Parles-tu de *sezam* (graines oléagineuses) ou de safran (sur lequel on répand ensuite du vin), ou de grains de raisins broyés (pour en faire une boisson)? Pendant ce temps, Raba réunit ses esprits (réfléchit) et dit au questionneur : Tu crois sans doute m'avoir demandé quelque chose d'insoluble, et tu me rappelles ce qu'a dit R. Assé, qu'il est permis de broyer en pâte des dattes d'oblations sacerdotales, à condition de n'en pas faire un objet de salaire (ou de payement aux ouvriers). En effet, la règle est que l'on peut le faire, et que, lorsqu'on en mange, on dit la formule : « Créateur des produits de l'arbre, » parce qu'elles conservent presque la même forme qu'elles ont à l'état normal (tellement on les écrase peu).

[1] C'est de la farine mêlée à l'eau et jetée sur un fourneau chaud.

[2] Mischnâ, 1re partie, tr. *Teroumoth*, ch. XI, § 2; Talmud, tr. *Ḥullin*, fol. 102b.

Pour un mets de farine grillée on dit, selon Rab, la formule : « Tout est dû à sa parole; » selon Samuel : « Béni soit le Créateur des espèces de nourriture. » Et, ajoute R. Hisda, ils ne diffèrent même pas d'avis; le second parle d'une pâte épaisse, et le premier d'une mince; or, quand elle est épaisse, c'est une véritable nourriture (et il faut réciter la formule en conséquence); mais lorsqu'elle est mince, ce n'est qu'un médicament (et l'on dit alors : « Tout est dû, etc. »). Mais, objecta R. Joseph, il est dit[1] que Rabbi et R. Yossé sont d'accord sur ce point qu'on peut battre le samedi cette pâte de farine grillée et l'on peut boire de la bière égyptienne; or, si l'on avait en vue par là[2] de prendre de la médecine, en permettrait-on en ce jour? — N'es-tu pas de cet avis, répliqua Abayé, et n'a-t-on pas enseigné[3] que le samedi on peut prendre comme médicament toutes espèces de mets et toutes sortes de boissons? On a voulu dire autre chose : l'on pense d'ordinaire dans l'un et l'autre cas à en faire un objet de nourriture; selon une autre version, le but est de s'en nourrir, mais par le fait c'est de la médecine qui opère d'elle-même (c'est ce qui explique les deux termes *manger* et *médicament*). Du reste, cet avis de Rab et de Samuel est nécessaire (pour que l'on connaisse l'obligation de la bénédiction), car par cette citation (prise dans le traité *Sabbath*), on aurait cru que là il s'agit de l'intention de se nourrir, et que l'effet de la médecine est une conséquence spontanée (que pour cette raison il faut réciter une bénédiction); mais comme ici (en mangeant cette pâte très-mince) on a l'intention, dès le principe, d'en faire un médicament, on aurait pu croire qu'il ne faut aucune bénédiction; c'est pourquoi on nous apprend le contraire, et qu'il faut bénir ce dont on va tirer une jouissance.

« Pour le pain, on dit : Béni soit le producteur, etc. »

Les rabbins ont enseigné quelle doit être la formule : « *Celui qui* produit le pain de la terre. » Selon R. Néhémie on dit : « *Il* produit le pain de la terre[4]. » Tous les deux sont d'accord, dit Raba, que l'expression « *il* produit » signifie : qui a fait sortir (au passé), comme il est dit : *Le Dieu qui les a fait sortir d'Égypte* (Nombres, XXIII, 22); ils sont seulement en contestation sur le sens de l'expression « *celui qui* fait sortir. » Selon les rabbins, elle a également ce sens (au passé), comme il est dit : *Celui qui vous a fait sortir l'eau du rocher de pierre*

[1] En traitant la question de savoir si le samedi on peut jeter de l'eau sur du son et le pétrir (tr. *Schabbath*, fol. 156ᵃ).

[2] C'est-à-dire, pour ces deux autorisations, spéciales à la journée du samedi.

[3] *Ibid.* fol. 169ᵇ, et tr. *Yôma*, fol. 49ᵃ.

[4] Selon le premier, c'est המוציא avec l'article ה, pris substantivement; d'après l'autre, c'est מוציא, au présent, qu'il faut dire.

(Deutéronome, VIII, 15); selon R. Néhémie, cette expression s'applique au présent (et même au futur) puisqu'il est écrit : *Qui vous fera sortir de l'oppression de l'Égypte* (Exode, VI, 7). Les rabbins expliquent ce dernier verset de cette façon : L'Éternel, en s'adressant aux Israélites, leur a dit : Lorsque je vous ferai sortir, j'accomplirai pour vous une œuvre (miraculeuse) afin que vous sachiez bien que c'est moi qui vous ai retirés de là, comme il est dit : *Vous reconnaîtrez que c'est moi l'Éternel votre Dieu qui vous ai fait sortir* (au passé, *ibid.*).

Les rabbins louaient devant R. Zeira le fils de R. Zebid, frère de R. Simon bar-R. Zebid, en disant que c'est un personnage important, bien expérimenté dans les formules de bénédictions à réciter. Lorsqu'il viendra chez vous, dit-il, amenez-le-moi. Le fils de R. Zebid se rendit une fois chez lui, et lorsqu'on eut apporté du pain, il récita la bénédiction : «*Il* produit, etc.» (sans l'addition de l'article). Quoi! s'écria R. Zeira, est-ce là ce grand homme qu'on dit si
F. 38b. expérimenté dans la récitation des bénédictions? S'il avait dit : «*Celui qui* produit,» il se serait conformé au sens du verset précité et à la règle admise par les rabbins, qu'il eût ainsi approuvée par sa conduite; mais que nous apprend-il en disant la formule : «*Il* produit»? Il a agi ainsi, fut-il répondu, pour ne pas se mêler à la discussion. Mais la règle est qu'on dit la formule : «*Celui qui* produit le pain de la terre,» conformément à l'avis des rabbins, qui entendent cette expression dans le sens de *sorti* (au passé).

«Pour les légumes verts, on dit, etc.»

Il en est des légumes verts comme du pain : de même que le pain, quoique transformé à la flamme du four, nécessite toujours la même formule de bénédiction, il en est de même de ces légumes, quoique modifiés par le feu (on dit toujours, lorsqu'on en mange : «Béni soit le Créateur des produits de la terre»). Il y a lieu, dit Rabinaï au nom d'Abayé, d'en déduire l'opinion suivante, que pour les mets cuits (légumes verts) on récite la bénédiction : «Créateur des produits de la terre,» puisqu'on apprend que l'on compare le pain aux légumes (et que dans ces deux cas il s'agit de cuisson). R. Hisda enseigna, au nom de notre maître, savoir Rab, la même opinion au sujet des mets cuits; tandis que nos maîtres arrivant de la Palestine, comme, par exemple, Oula, au nom de R. Yochanan, prescrivent au contraire pour cette même circonstance la formule : «Tout est dû à sa parole.» Mais j'en déduis la règle suivante : Si pour un produit à l'état normal on dit : «Créateur des produits de la terre,» on récite, en le mangeant cuit, la formule : «Tout est dû à sa parole.» Mais si, en principe, on récite pour cet objet la dernière formule, on dit après l'avoir cuit : «Créateur des produits de la terre» (parce qu'alors il a aug-

menté de valeur). On comprend cette dernière hypothèse, d'une bénédiction supérieure pour les mets cuits, car cela s'applique, par exemple, au chou, à la poirée et à la courge; mais dans quel cas rencontre-t-on l'inverse[1]? Cela se trouve, dit R. Naḥman bar-Isaac, pour l'oignon et l'ail (qui perdent leur valeur s'ils sont cuits).

De même R. Naḥman exposa, au nom de notre maître, savoir Samuel, que pour les mets cuits on récite la formule : «Créateur des produits de la terre;» mais nos compagnons arrivant de la Terre-Sainte, tel que Oula, au nom de R. Yochanan, disent au contraire qu'en cette circonstance on récite la formule: «Tout est dû à sa parole.» Je prétends moi, ajoute-t-il, que c'est l'objet d'une discussion, car on a enseigné[2] : On est dispensé du devoir de manger des azymes, si l'on consomme du pain sans levain trempé ou cuit, mais non s'il est écrasé[3]; tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Yossé, on en est dispensé en mangeant du pain azyme trempé, mais non s'il est cuit, ne fût-il même pas écrasé (parce que, dès la cuisson, le pain change de nature). Mais, en réalité, cela n'est pas. D'après tout le monde on dit, pour les mets cuits, la formule : «Créateur des fruits de la terre,» et si dans l'enseignement précité R. Yossé interdit l'usage du pain sans levain lorsqu'il est cuit, c'est qu'il s'agit d'une considération spéciale, le devoir de manger des azymes à Pâques; or ce goût est perdu par la cuisson, tandis qu'ici (au point de vue de la récitation d'une formule) R. Yossé admet le même avis.

R. Hiya bar-Aba dit, au nom de R. Yochanan, que pour les légumes verts cuits on dit la formule : «Créateur des produits de la terre.» Selon R. Benjamin ben-Japheth, au nom du même, on dit en ce cas: «Tout est dû à sa parole.» C'est d'après ce dernier, dit R. Nahman bar-Isaac, qu'Oula a établi son erreur (de dire alors : «Tout est dû, etc.»). R. Zeira s'en étonne, en disant : Quel rapport y a-t-il entre R. Benjamin bar-Japhet et R. Hiya bar-Aba (pour que l'avis de ce dernier puisse être contre-balancé)? Ce dernier faisait bien attention aux enseignements de son maître, et il les répétait avec exactitude, ce que ne faisait pas R. Benjamin bar-Japheth; en outre, R. Hiya bar-Aba répétait tous les trente jours ce qu'il avait appris de son maître R. Yochanan, mais non R. Benjamin bar-Japheth[4]; de plus, en dehors de ces deux considérations, on peut citer ce fait, qu'on a cuit sept fois dans un pot des lupins, qu'on les a mangés comme dessert, et lorsqu'on vint demander à R. Yochanan quelle bénédiction il fallait

[1] C'est-à-dire, de réciter la formule «Créateur des produits de la terre» pour le mets cru, et la formule «Tout est dû à sa parole,» pour le fruit cuit.

[2] Tr. *Pesaḥim,* fol. 41[b].

[3] Cela prouve donc, dit Raschi, conformément à l'avis de Samuel, que la cuisson ne modifie en rien la nature même d'un produit.

[4] Tr. *Ḥullin,* fol. 86[b]; tr. *Keritôth,* fol. 27[a].

prononcer, il répondit qu'on dit la formule : «Créateur des produits de la terre.» Enfin R. Hiya bar-Raba raconte qu'il a vu comment Yochanan, en mangeant des olives salées, disait des bénédictions avant et après; or, si l'on admet que les verdures cuites restent malgré cela dans leur état normal, on conçoit qu'il ait dit auparavant la formule : «Béni soit le Créateur des fruits de l'arbre,» et ensuite le résumé de l'action de grâces; mais si l'on n'admet pas que ces mets restent intacts, on connaît encore la formule dite au préalable, savoir : «Tout est dû à sa parole.» Mais que disait-on à la fin? Peut-être la formule suivante : «Il crée des âmes nombreuses et il fournit le nécessaire à toutes ses créatures.» R. Isaac bar-Samuel objecta l'enseignement suivant[1] : Pour les verdures que l'on doit manger à Pâques (à titre d'herbes amères, en souvenir de l'esclavage d'Égypte), il suffit, comme obligation à remplir, d'en manger, au lieu de manger seulement les tiges; mais non si elles sont confites, cuites ou bouillies; or, si on les considère comme inaltérables à la cuisson, pourquoi est-ce défendu en ce cas? Là, c'est différent; il faut pour l'accomplissement de ce devoir que l'herbe soit amère, et une fois cuite, ce goût est parti. R. Jérémie demanda à R. Zeira : Comment se fait-il que R. Yochanan ait béni l'olive salée, puisque, en enlevant le noyau, elle n'a plus la grandeur voulue (légalement
F. 39ª. pour la bénédiction)? Il ne faut pas croire, répondit-il, que la mesure soit celle d'une grande olive; il s'agit seulement d'une moyenne, ce qui a lieu dans le présent cas; car l'olive qu'on avait apportée à R. Yochanan était grande, de sorte que, en enlevant le noyau, il restait la mesure nécessaire. On a, en effet, enseigné que l'olive prise comme mesure n'est ni petite, ni grande, mais moyenne, c'est-à-dire lorsqu'elle est bien juteuse (agouri). R. Abahou dit : Tel ne doit pas être son nom, mais *abrouti*, ou selon d'autres *samroussi*[2]; seulement on l'a appelée *agouri*, pour dire que l'huile y est contenue comme dans une outre (*agour*).

On peut dire que la discussion précédente (au sujet des divergences de bénédiction pour la verdure cuite) est conforme à celle de ces *tanaïm* : lorsqu'il arriva à deux disciples qui se trouvaient en présence de Bar-Kappara d'avoir à manger des choux, certain légume vert (ou des prunes) et de jeunes perdrix, Bar-Kappara autorisa l'un d'eux à réciter la bénédiction. Il s'empressa de dire la bénédiction pour la dernière espèce de mets (la formule : «Tout est dû, etc.»); son compagnon se moqua de lui, et Bar-Kappara fut irrité. Ce n'est pas tant contre celui qui vient de réciter cette bénédiction, dit-il, que je suis irrité, mais contre celui qui se moque de lui en ma présence! Si ton compagnon ressemble à quelqu'un qui n'a pas goûté de viande pendant sa vie

[1] Tr. *Pesahim*, fol. 39ª. — [2] Malgré la divergence des termes chaldaïques, le sens reste le même.

(de sorte qu'il dit la bénédiction pour la perdrix, l'objet le moins important), il n'est pas convenable que tu te moques de lui; en outre, ajouta-t-il ensuite, je suis aussi fâché contre celui qui a prononcé la bénédiction: car si l'on n'a pas de respect pour le savoir (si l'on ne me consulte pas en cas d'ignorance), ne devrait-on pas au moins respecter ma vieillesse? On raconte que tous deux moururent avant la fin de l'année (maudits par lui). Or, n'y avait-il pas là le sujet d'une discussion? Celui qui a prononcé la bénédiction pensait que pour le mets cuit et la perdrix on récite la formule : «Tout est dû à sa parole;» alors il a donné la préférence à ce qu'il trouvait le meilleur; celui qui s'est moqué de lui était d'un autre avis et pensait que, pour le premier mets, on devait dire la formule : «Créateur des produits de la terre,» tandis que pour les jeunes perdrix on dit : «Tout est dû à sa parole» (formule reconnue inférieure); donc, selon lui, il eût mieux valu dire l'autre bénédiction (est-ce cela)? Non, ils sont d'accord sur ce point que, pour l'un et l'autre mets, on dit seulement la formule : «Tout est dû, etc.» Ils ne sont en contestation que sur ceci: selon l'un, on donne la préférence à ce qu'on aime; selon l'autre, au chou qui nourrit.

R. Zeira raconte : Lorsque nous nous trouvions chez R. Houna, il nous dit que pour des morceaux de raves coupées par grands morceaux, on dit la formule: «Créateur des produits de la terre;» pour de petits morceaux, on dit les mots: «Tout est dû à sa parole.» En arrivant chez R. Juda, il nous dit que, dans les deux cas, on dit la formule : «Créateur des produits de la terre;» et si les morceaux sont plus petits, c'est pour qu'on les goûte d'autant mieux. R. Asché dit: En nous trouvant chez R. Cahana, il nous dit que, pour un mets de poirée où il n'y a pas beaucoup de farine, on dit la formule: «Créateur des fruits de la terre;» pour des raves où il y a beaucoup de farine, on dit : «Créateur des espèces de nourriture;» puis il se reprit et dit qu'en tous cas on récite la première formule, y eût-il beaucoup de farine, car c'est pour lui donner de la consistance.

R. Hisda dit : Un plat de poirée est bon pour le cœur et pour les yeux, et à plus forte raison pour les intestins[1]; à condition, ajoute Abayé, qu'en étant sur le feu, on l'ait entendu bouillir (et répandre le bon goût). Je m'explique bien, dit R. Papa, que l'eau où ce mets a bouilli lui ressemble par le goût, de même que l'eau ayant servi à cuire des raves ou toute autre verdure. Mais, demanda-t-il, comment considère-t-on l'eau du bois d'anet? Est-ce pour donner un goût aux mets que l'on y place (et alors l'eau a de la valeur), ou est-ce seulement pour en enlever la graisse? On peut le conclure de l'enseignement suivant[2] : Dès que l'anet a répandu son goût dans un pot (ce n'est plus qu'un

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 29ᵃ. [2]—Tr. *Nidda*, fol. 51ᵇ; Mischnâ, 5ᵉ partie, tr. *Ouktsin*, ch. III, § 4.

simple morceau de bois), on ne lui applique plus ni la défense du prélèvement sacerdotal (*teroumâ*), ni la loi sur l'impureté relative aux mets; il est donc bien prouvé que cet objet a pour but de donner du goût (par conséquent, il faut dire la formule «Créateur des produits»).

R. Hiya bar-Asché dit : Pour un morceau de pain sec, destiné à être trempé dans la marmite, on récite la formule : «Celui qui produit, etc.» C'est contraire à l'opinion de R. Ḥiya, qui dit : On doit achever la récitation de la bénédiction au moment de la rupture du pain (et non, comme en ce cas, lorsqu'il est déjà rompu). Mais, demanda Raba, pourquoi pas pour le pain mis à tremper dans la marmite? Parce que l'on ne doit terminer la bénédiction qu'avec la rupture du pain. N'en est-il pas de même pour le pain, qu'on finit de bénir
F. 39b. lorsqu'on le brise (quel est alors l'avantage)? Aussi Raba dit-il : On le bénit d'abord, puis on le rompt. Neherdaï agissait comme R. Hiya, et les rabbins comme Raba. Rebina dit : Ma mère me racontait que mon père agissait selon R. Hiya, qui prescrit de terminer la bénédiction avec la rupture du pain; les rabbins agissaient comme Raba, dont l'avis sert de règle, lorsqu'il dit qu'on récite d'abord la bénédiction, puis on le rompt.

On rapporte ceci : Si l'on présente à table des morceaux de pain (aussi gros que l'entier) et des pains entiers, on bénit les morceaux, dit R. Houna, ce qui dispense de le faire à nouveau pour l'entier. Selon R. Yochanan, il vaut mieux accomplir le précepte sur l'entier. Mais ils s'accordent à dire que, si l'on a devant soi un morceau de pain de froment et un autre composé d'orge, il faut dire la bénédiction pour le morceau de froment, et cela dispense pour le pain d'orge. C'est conforme, dit R. Jérémie bar-Aba, à la discussion suivante : Il vaut mieux prélever pour le sacerdote un petit oignon entier que la moitié d'un grand; selon R. Juda, il n'en est pas ainsi, et il préfère la moitié d'un grand[1]. Or, n'est-ce pas là le fond de la discussion, savoir que, selon le dernier, la meilleure part est préférable, et, selon le premier, l'entier a la priorité? Non, car ils sont d'accord qu'en présence du sacerdote on lui laisse prélever la meilleure part (ne fût-ce pas un entier); ils ne diffèrent d'avis que lorsque le sacerdote n'est pas présent; car on a enseigné[2] : Chaque fois qu'il est présent, il prélève le plus beau fruit; mais lorsqu'il n'y est pas, il faut prélever ce qui se conserve le mieux (l'entier); selon R. Juda, on ne prélève, même en ce cas, que ce qu'il y a de beau. Celui qui craint Dieu (qui observe strictement la loi), dit R. Naḥman bar-Isaac, doit s'arranger de façon à satisfaire aux deux prescriptions[3], c'est-à-dire comme faisait Mar, fils de Rebina, qui, en récitant la bénédiction, plaçait le morceau sous l'entier (qu'il

[1] Mischnâ, 1re partie, tr. *Teroumoth*, ch. II, § 5.

[2] Talmud, tr. *Menaḥoth*, fol. 55a.

[3] Tr. *Schabbath*, fol. 61a.

réunissait dans sa pensée) et qu'il rompait ensuite. Quelqu'un a enseigné cette même règle devant R. Naḥman bar-Isaac, qui lui demanda son nom. — Salman, répondit-il. — Tu es parfait (*schalôm*), répliqua R. Naḥman (pour le féliciter de ce moyen de conciliation), et ton enseignement est parfait, car tu as mis la paix (*schalôm*) entre les savants. Tout le monde reconnaît, dit R. Papa, qu'à la soirée de Pâques on joint le morceau de l'azyme rompu (dont on réserve une part pour l'*afikoman*, dessert) à celui qui est entier, puis on le rompt, pour donner une image du *pain de misère* (ordinairement brisé).

Le samedi, dit R. Aba, on doit rompre deux pains[1], parce qu'il est écrit (au sujet de la manne): *Le pain double* (Exode, xvi, 22). J'ai vu, dit R. Asché, que R. Cahana en prenait deux et en brisait un. R. Zeira en rompait un morceau pour tout le repas. Mais, dit Rebina à R. Asché, n'est-ce pas une apparence de gourmandise[2]? Non, répondit-il, puisqu'il n'agit pas ainsi tous les jours, et seulement en cette solennité. Lorsqu'à R. Amé et R. Assé on présentait le pain du mélange des distances[3], ils récitaient la formule de bénédiction: «Celui qui produit le pain de la terre;» puisque, disaient-ils, il a déjà servi à l'accomplissement du précepte de l'*Eroub*, nous allons accomplir pour lui un autre précepte (celui de la bénédiction).

Rab dit: Si quelqu'un vous engage à prendre quelque chose à manger, en vous disant que c'est déjà béni, l'on n'a pas besoin de dire la bénédiction, mais il faut la dire si l'on demande du sel ou quelque autre mets qui se mange avec le pain[4]; selon R. Yochanan, ce n'est même pas nécessaire en ce dernier cas (car ce n'est qu'accessoire et pour donner du goût au mets). Mais si dans l'intervalle on a donné l'ordre de préparer le mélange du fourrage pour les bestiaux, il faut redire la bénédiction (à cause de l'interruption). Selon R. Scheschetb, on n'a même pas besoin, en ce cas, de la répéter, car R. Juda dit à Rab[5]: Il est défendu à l'homme de se mettre à table avant d'avoir servi le fourrage aux animaux, comme il est dit (Deutéronome, xi, 15): *Je mettrai de l'herbe dans ton champ pour ton bétail*, puis seulement: *Tu mangeras et tu te rassasieras* (cet ordre n'est donc pas une interruption et il fait partie intégrante du repas). F. 40ᵃ.

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 117ᵇ.

[2] Tr. *Ketoubôth*, fol. 96ᵇ.

[3] Pour rapprocher symboliquement les grandes distances qu'il est interdit de parcourir le samedi, on place au milieu du chemin quelques mets, qu'on appelle *eroub* (mélange). Cela s'applique aussi à la réunion fictive de plusieurs cours ou maisons, afin de pouvoir, les jours de sabbat et de fêtes, transporter tout, sans restriction légale, ni violation sabbatique.

[4] Le terme araméen לפתן, qui signifie littéralement *compagnon du pain*, a un bon équivalent en italien, le mot *companatico*.

[5] Tr. *Guittin*, fol. 62ᵃ.

Raba bar-Samuel dit, au nom de R. Hiya : Il n'est pas permis à celui qui coupe le pain de le rompre avant qu'on ait remis à chacun du sel, ou le légume (avec lequel on le mange). Comme Raba bar-Samuel se trouvait chez le chef de la captivité, il rompit le pain pour lui seul dès qu'on le lui apporta. Maître, lui demanda-t-on, as-tu renoncé à ton enseignement? Avec un tel pain, répondit-il (comme il a si bon goût), il n'est pas nécessaire d'attendre le sel.

Il dit aussi : L'on fait bien de n'uriner que si l'on est assis (car en étant debout, on se retient un peu de crainte de se mouiller). R. Cahana ajoute : Cela a même lieu en étant debout, si l'on se trouve devant de la terre molle (qui imbibe l'eau); et si l'on n'a pas de terre molle, on se mettra sur une hauteur pour uriner de là sur un endroit plus bas. Raba bar-Samuel donnait encore le conseil d'hygiène, au nom de R. Hiya, de manger du sel après chaque repas et de boire de l'eau après toute boisson pour éviter tout danger de maladie; c'est ce qu'on a aussi appris ailleurs. On enseigne même que, si l'on ne prend pas ces mesures, il y a à craindre, le jour, qu'on ne sente mauvais et que, la nuit, on ne souffre d'une angine.

Les rabbins ont enseigné : Si l'on trempe bien son manger en buvant, on n'est pas exposé aux maux d'intestins (la digestion est facile). Quelle est la mesure de ce qu'il faut boire? Un pot à l'eau par pain. R. Maré dit, au nom de R. Yochanan : Il est bien sain de s'habituer à manger des lentilles une fois par mois, mais non chaque jour, parce que c'est mauvais pour l'odeur de la bouche. Il dit aussi qu'il est bon de manger de la moutarde une fois par mois : cela suffit pour éloigner les maladies de la maison; mais non tous les jours, parce que c'est pernicieux pour les maux de cœur. R. Hiya bar-R. Asché dit : Si l'on a l'habitude de manger de petits poissons, on ne s'expose pas aux maux d'intestins; de plus, ils portent à la fécondité et rafraîchissent tout le corps de l'homme. R. Hama bar-Hanina dit : Si l'on a l'habitude de prendre de la nielle, on ne souffre pas de maux de cœur. Mais, fut-il objecté, selon R. Simon ben-Gamaliel, ce fruit n'est-il pas l'un des soixante poisons mortels? et c'est un danger de dormir à côté du magasin où il est réservé (à cause de son odeur dangereuse. Comment expliquer ce désaccord?). Il n'y a pas de contradiction : l'odeur est mauvaise (et on la déclare dangereuse); mais le goût est utile et bienfaisant. La mère de R. Jérémie, en cuisant du pain, y avait répandu de ce produit; mais ensuite (une fois que le goût avait pénétré) elle le grattait (à cause de sa mauvaise odeur).

« Selon R. Juda, on dit la formule : « Créateur des espèces de verdure. »

R. Zeira ou R. Hinena bar-Papa disent que cet avis ne sert pas de règle, et

ils déclarent quel est le motif de R. Juda[1] : c'est qu'il est dit dans un verset (Psaume LXVIII, 20) : *Dieu soit loué jour par jour;* or, cela ne veut pas dire qu'on le bénit seulement le jour, non la nuit; mais chaque jour les bénédictions doivent être bien choisies en s'adaptant aux espèces de consommation, et il en est de même ici.

R. Zeira ou R. Hinena bar-Papa disent encore : On voit que Dieu n'agit pas comme les hommes : ceux-ci soutiennent le vase vide (l'ignorant), mais non celui qui est plein (de savoir); Dieu, au contraire, soutient seulement ce dernier, comme il est écrit (Exode, XV, 26) : *Il dit si tu écoutes*, etc. Si tu lui obéis, il t'exauce, mais non au cas contraire; ou bien, selon une autre explication, si tu écoutes l'ancien (si tu répètes ce qui est appris de longue date), tu comprendras mieux le nouveau; mais si tu en détournes la pensée, tu n'entendras plus rien.

2. Si, pour les fruits de l'arbre, on a dit : « Créateur des fruits de la terre, » cela suffit; mais non si, en mangeant des fruits de la terre, on dit : « Créateur des fruits de l'arbre. » Pour toutes les sortes on peut dire : « Tout a été créé par sa parole. »

Quel est celui qui enseigne que le principe de l'arbre est la terre? C'est, dit R. Nahman bar-Isaac, l'avis de R. Juda, comme on a enseigné[2]: Si la source devant arroser le champ s'est desséchée, ou si l'on cueille des fruits d'un arbre coupé, on en apporte au temple les prémices, mais on ne lit pas les versets relatifs à la cérémonie de leur consécration (Deutéronome, XXVI, 10); mais, selon R. Juda, on lit cette section en faisant l'offrande.

« Pour les fruits de la terre, etc. »

Cela ne va-t-il pas sans dire? Il a fallu seulement le dire, selon R. Nahman ben-Isaac, pour R. Juda qui déclare que le froment est une espèce d'arbre; on a, en effet, enseigné que l'arbre dont a mangé Adam[3] était, selon R. Meir, la vigne; car nul objet n'entraîne plus l'homme que le vin, dont il est dit (Genèse, IX, 21) : *Il but du vin et s'enivra;* selon R. Néhémie, c'était une figue, car l'objet même qui a causé leur faute a servi en partie à la réparation, comme il est dit : *Ils se tressèrent des feuilles de figuier* (*ibid.* VI, 7); selon R. Juda, c'était le froment, car l'enfant ne sait pas dire papa ou maman avant d'avoir goûté le froment (c'était donc l'arbre de science). Or, comme R. Juda donne au froment la qualité d'arbre, on aurait pu croire qu'il faille le bénir

[1] Tr. *Soucca*, fol. 46[a]. — [2] Tr. *Biccourim*, ch. I, § 6. — [3] Tr. *Synhédrin*, fol. 70[a].

par la formule : «Béni soit le Créateur des fruits de l'arbre;» on nous apprend
F. 40b. donc qu'on ne récite cette formule que lorsque, en enlevant le fruit, la souche reste et produira de nouveau l'année suivante; mais, au cas contraire, on dit, au lieu de cette formule, celle-ci : «Créateur des produits de l'arbre.»

«Pour tous les produits, on peut dire : «Tout est dû, etc.»

On rapporte que R. Houna exclut de cette règle le pain et le vin; mais R. Yochanan les y comprend également. Cette divergence paraît conforme à la discussion suivante : Selon R. Meir, si à la vue d'une miche de pain on s'écrie : «Que ce pain est beau, béni soit Dieu qui l'a créé!» cela suffit comme prescription légale, de même que si l'on s'exprime ainsi au sujet d'une belle figue; selon R. Yossé, il n'est pas permis, sous peine de non-accomplissement du devoir, de modifier la formule de récitation des bénédictions. Ne semble-t-il pas que R. Houna exprime l'avis de R. Yossé, et R. Yochanan celui de R. Meir? Ce que je dis, répliqua R. Houna, peut même être conforme à R. Meir, car s'il permet ailleurs de dire une autre formule que celle qui est consacrée, c'est qu'au moins on y mentionne le mot *pain;* mais si ce terme ne s'y trouvait pas mentionné, R. Meir aussi reconnaîtrait que la formule est sans valeur. De son côté, R. Yochanan dit que son opinion peut même se conformer à celle de R. Yossé, car il ne défend d'ailleurs la récitation d'une formule divergente que parce qu'on parle du cas d'une formule de bénédiction qui n'a jamais été établie par les rabbins; mais il reconnaîtrait qu'au besoin on peut se contenter de la formule : «Tout est dû à sa parole,» qui du moins a été fixée par les rabbins.

Le berger Benjamin, en rompant son pain, disait en chaldéen : «Soit béni le maître de ce pain,» et selon Raba, le devoir était ainsi accompli. Mais Rab ne dit-il pas que dans toute bénédiction il faut prononcer le nom divin, sous peine de nullité? On peut supposer qu'il a dit : Béni soit Dieu, le maître de ce pain. Mais ne faut-il pas dire les trois sections de l'action de grâces? En effet Rab, en disant que le devoir est accompli, parle de la courte bénédiction dite auparavant. Mais alors, que nous fait-on entendre par là? Est-ce pour dire qu'on peut le réciter en langue profane? Ne le sait-on pas par cet enseignement[1] : On peut dire en une langue quelconque les sections de la femme soupçonnée d'adultère (Nombres, v, 21), de la confession des dîmes (dite lors de l'offrande de la troisième dîme, Deutéronome, xxvi, 13), de la lecture du *schema'*, de la prière (*'amida*) et de l'action de grâces? (*rép.*) Il a fallu pourtant le redire, parce qu'on aurait pu croire qu'il est permis seulement de faire cette récitation (en

[1] Tr. *Sota*, fol. 32a; tr. *Schebouoth*, fol. 39a.

langue profane) lorsque c'est une traduction littérale de la formule hébraïque, telle qu'elle a été adoptée par les rabbins, mais non au cas contraire; c'est pourquoi on nous apprend que cela suffit.

On a dit plus haut que, selon Rab, toute bénédiction doit contenir la mention du nom divin, sous peine d'être nulle. R. Yochanan ajoute qu'il est non moins indispensable qu'elle contienne la mention de la royauté divine. Il paraît, dit Abayé, que l'avis de Rab est le plus raisonnable, car on a enseigné l'interprétation suivante[1] des mots: *Je n'ai transgressé aucun de tes commandements et ne les ai pas oubliés* (Deutéronome, XXVI, 13); c'est-à-dire : *Je n'ai pas manqué* de te bénir, *je n'ai pas oublié* de mentionner en même temps ton nom. Mais on ne parle pas de la question de royauté. Selon R. Yochanan, on comprend, dans les mots *je n'ai pas oublié*, aussi bien la mention du nom divin que sa royauté.

3. Cette formule (שהכל) est usitée pour tout ce qui ne pousse pas sur terre, ainsi que pour le vinaigre, les déchets de fruits (*nobeloth*) et les sauterelles (pures). R. Juda dit : Toute espèce maudite (comme les trois précédents articles) ne nécessite pas de formule de bénédiction.

4. Lorsqu'on a devant soi diverses espèces, et que parmi elles il y a l'une des espèces d'élite (de la Palestine), il faut, selon R. Juda, dire la bénédiction sur cette dernière espèce; selon les sages, on fait la bénédiction sur n'importe quelle espèce.

Les rabbins ont enseigné : On dit la formule « Tout est dû à sa parole » pour tout ce qui ne pousse pas sur la terre, comme la chair des animaux domestiques ou sauvages, des oiseaux, des poissons; pour le lait, les œufs et le fromage, pour le pain moisi[2], le vin qui est devenu aigre, pour le mets qui a tourné (en devenant sûr), pour le sel, l'eau de saumure, les champignons. Est-ce à dire que ce ne sont pas des produits de la terre? N'a-t-on pas dit que si l'on fait vœu de ne pas manger de fruits, il est défendu de goûter à tous fruits, mais non aux champignons, et si l'on a fait vœu de ne manger d'aucun produit de la terre, même les champignons sont interdits (cela ne dit-il pas qu'on les considère comme tels)? C'est vrai qu'ils croissent sur la terre, mais ils n'en tirent pas de suc. Mais ne parle-t-on pas de tout objet « qui ne pousse pas sur la terre? » Il faut entendre par là ce qui n'en tire pas de suc nutritif.

[1] *Sifri* ou commentaire sur le Deutéronome, ch. XXVII, § 3.

[2] Tr. *Baba-Bâthra*, fol. 95[b]; tr. *Nedarim*, fol. 55[b].

« Et pour les *nobeloth*, etc. »

Qu'entend-on par ce terme? R. Zeira et R. Ilea l'expliquent différemment : selon l'un, ce sont les premières dattes mûres desséchées par le soleil; d'après l'autre, ce sont des dattes tombées avant la maturité. On dit dans la Mischnâ que, selon R. Juda, on ne bénit aucune espèce maudite; or, s'il s'agit de dattes desséchées, on conçoit qu'on ne les bénisse pas et qu'on les considère comme un objet maudit; mais s'il s'agit de fruits non mûrs, en quoi y a-t-il là malédiction? Cette qualification se rapporte au reste (vinaigre et sauterelles). Selon d'autres, on comprend qu'on dise la formule : « Tout est dû, etc. » s'il s'agit de dattes desséchées; mais s'il s'agit de dattes non mûres, ne devrait-on pas dire la formule : « Créateur des fruits de l'arbre » (puisque malgré leur chute précoce elles n'ont pas changé d'aspect)? Aussi il n'y a pas de discussion sur le sens des *nobeloth* en général, et l'on admet unanimement qu'on entend par là des dattes desséchées; il y a seulement divergence sur le sens des mots *nobeloth* de dattes; car on a enseigné[1] que l'on comprend parmi les objets les moins soupçonnés de *demaï* (doute sur l'enlèvement des dîmes sacerdotale et lévitique), les *schitin*, *rimin*, *ouzardin*, *benoth-schouach* et *schikmâ*, *goufnin*, *nitspa*, et des *nobeloth de dattes*. Le mot *schitin* signifie, selon Rabbah bar bar-Hana, au nom de R. Yochanan, une espèce de figues; les *rimin* une sorte d'artichaut; *ozardin*, des sorbes; les *benoth-schouach*[2] sont des figues blanches, d'après Rabba bar bar-Houna, au nom de R. Yohanan; les *benoth-schikmâ* sont, d'après le même, des figues sauvages; on entend par *goufnin* des raisins retardataires; par *nitspa*, des bourgeons de câpres; enfin l'expression de *nobeloth* de dattes est expliquée différemment par R. Ilaa et R. Zeira : d'après l'un, ce sont des dattes desséchées, et, d'après l'autre, celles qui sont tombées à terre avant d'être mûres; or, si l'on entend par là des dattes sèches, on comprend qu'en raison de leur peu de valeur on les énumère parmi les objets les moins soumis au *demaï*, pour qu'en cas de doute on soit dispensé d'en prélever de nouveau la dîme et que l'obligation subsiste seulement en cas de certitude; mais si l'on entend par là celles que le vent a jetées à terre, comment supposer qu'en cas de certitude (d'omission de dîme) le prélèvement soit obligatoire, puisqu'elles sont abandonnées à terre (à la disposition de tout venant, et qu'en ce cas il n'y a pas d'oblation légale)? C'est que l'on parle du cas où on les aurait amassées en tas, car R. Isaac dit de la part de R. Yochanan, au nom de R. Eliézer ben-Jacob[3], que si l'on amasse en tas pour mettre en grange le glanage, les épis

[1] Voir Mischnâ, 1re partie, tr. *Demaï*, ch. I, § 1.

[2] Tr. *Rosch-Haschanà*, fol. 15b; tr. *Aboda Zarâ*, fol. 14a. Ces figues ne poussent que tous les trois ans, comme il est dit au traité *Schebüth*, ch. v, § 1.

[3] Tr. *Sôtà*, fol. 43b.

oubliés et la *pea*[1], on leur constitue une valeur telle qu'il faut alors en prélever la dîme légale. Selon d'autres, on raisonne ainsi: Si l'on entend par là des dattes jetées à terre par le vent, on comprend qu'on les appelle ici *nobeloth* F. 41ᵃ. tout simplement, et non pas *nobeloth* de dattes (comme dans ladite Mischnâ); mais, s'il s'agit de dattes desséchées par le soleil, pourquoi ne dit-on pas dans les deux textes (ici et dans le cas précité) *nobeloth* de dattes, ou de part et d'autre *nobeloth* tout court (pourquoi varier l'expression, si le sens ne diffère pas)? La question n'est pas résolue.

« Si l'on a devant soi plusieurs espèces, etc. »

Oula dit: La discussion n'aura lieu que si les formules de bénédiction sont les mêmes; en ce cas, selon R. Juda, il faut donner la préférence à l'une des sept espèces privilégiées, et selon les rabbins, à celle qu'on aime le plus; mais tout le monde admet unanimement qu'en cas d'inégalité de formules il faut d'abord bénir une chose, puis recommencer pour une autre. Mais on objecta cette règle: lorsqu'on a devant soi des radis et des olives, on dit la bénédiction pour le radis, ce qui en dispense pour l'olive (quoique la formule soit tout autre)? C'est que là il s'agit du cas où le radis est l'essentiel. S'il en est ainsi, comment expliquer la fin? R. Juda dit qu'on bénit l'olive, parce que c'est une des sept espèces de prédilection; n'admet-il pas cette règle qu'en cas d'un accessoire joint à l'objet essentiel[2], ce dernier a la priorité pour la bénédiction? et il n'y a pas à dire qu'en effet il la rejette, puisqu'on enseigne que, d'après R. Juda, si l'olive n'est offerte qu'accessoirement au radis, on bénit seulement ce dernier? Aussi on parle toujours du cas où le radis est l'essentiel; la discussion de R. Juda et des rabbins roule sur autre chose, et il faut supposer que le texte elliptique est à compléter ainsi: Lorsqu'on a devant soi un radis et une olive, on bénit le premier, en se dispensant du second; et dans quel cas cela a-t-il lieu? Lorsque le radis est essentiel; mais, au cas contraire, il faut, d'après tous, bénir une espèce après l'autre; s'il se présente deux espèces dont les formules de bénédiction soient égales, on bénit celle que l'on veut; selon R. Juda, on donne la priorité à l'olive, parce qu'elle fait partie des sept espèces privilégiées.

Cela fait l'objet de la discussion entre R. Ame et R. Isaac le forgeron; d'après l'un, la discussion a lieu lorsque les bénédictions se ressemblent; car, selon R. Juda, on donne la priorité à l'une des sept espèces, et selon les rabbins à l'espèce que l'on préfère; mais lorsqu'elles ne sont pas les mêmes, ils admettent unanimement qu'on récite une bénédiction après l'autre. Le second dit que le

[1] La *pea*, ou angle du champ, appartenait de droit aux pauvres. Voir 1ʳᵉ partie de la Mischnâ, traité *Pea*. — [2] Voir ci-dessous, Mischnâ 7, fol. 44ᵃ.

différend subsiste même pour le cas où les bénédictions ne sont pas semblables. Or, on comprend qu'il y ait discussion pour le cas où les bénédictions sont semblables; mais en quoi peut résider la discussion pour le cas où les bénédictions ne sont pas les mêmes (n'est-il pas évident qu'alors il faut les réciter toutes)? Il s'agit, dit R. Jérémie, d'établir laquelle sera dite avant les autres, car R. Joseph et R. Isaac disent qu'on doit réciter la première bénédiction pour ce qui occupe la première place dans le Pentateuque, comme il est dit (Deut. VIII, 8): *Un pays de froment, d'orge, de vigne, de figue, de grenade, un pays d'olive, d'huile et de miel*[1]. C'est contraire à R. Ḥanan, qui dit[2]: Tout ce verset a été ainsi disposé en vue de certaines mesures[3]: 1° Le *froment* rappelle ce qui a été enseigné, que si l'on entre dans la maison d'un homme frappé de lèpre, ayant ses vêtements sur l'épaule, les sandales et la bague en mains, il devient impur, avec tout ce qu'il a sur lui; s'il a revêtu ses effets, s'il a les sandales aux pieds et la bague au doigt, lui seul est de suite impur, mais tous ses effets restent purs, à moins qu'il n'y reste le temps d'y manger un morceau de pain[4] de froment, non d'orge, en s'accoudant et en l'accompagnant de légumes[5]. 2° L'*orge*, comme on a enseigné: Un os de mort de la grandeur de l'orge rend impur celui qui le touche ou le porte, mais il ne rend pas impure la tente où il se trouve. 3° La *vigne;* un quart de mesure de vin est interdit au *nazir* (qui a fait vœu d'abstinence). 4° La *figue* indique la mesure de ce qu'il est défendu de transporter le samedi. 5° La *grenade* rappelle cet enseignement: Tous les vases de bois d'un maître de maison
F. 41b. sont inaccessibles à l'impureté s'ils ont une ouverture ou trou de la grandeur d'une grenade[6]. 6° Les mots *pays d'olive et d'huile* indiquent, selon R. Yossé bar-R. Hanina, un pays qui a l'olive pour unité de mesure, ou, pour être plus exact, non de toutes les mesures, puisqu'il en existe aussi d'autres, mais où la plupart d'entre elles sont l'olive. 7° Le *miel* (de dattes) rappelle la défense de manger l'équivalent d'une grosse datte au jour du grand pardon. Mais R. Isaac (qui interprète différemment ce verset) dit que ces mesures ne s'y trouvent pas indiquées explicitement; ce sont seulement les rabbins qui y voient une allusion, fondée sur les mots du verset. Comme R. Hisda et R. Hamnona se trouvaient à un repas, on leur apporta des dattes et des grenades; lorsque R. Hamnona

[1] Comme le remarque Raschi, les sept espèces sont rangées dans ce verset, selon R. Isaac, d'après leur valeur respective.

[2] Traité *Eroubin,* fol. 4a; tr. *Soucca,* fol. 5b.

[3] C'est-à-dire, selon lui, il n'est pas question de la préférence ou du mérite d'une espèce supérieure à l'autre, mais de la mesure exigée légalement pour elles dans les cas particuliers qui vont être désignés.

[4] Littéralement: un demi-pain, représentant la quantité de quatre œufs.

[5] Cet accompagnement provoque nécessairement une prolongation de séjour.

[6] Ils sont considérés, en ce cas, comme inutiles et inaccessibles à l'impureté.

en eut pris, il dit d'abord la bénédiction pour les dattes. Mais, lui demanda R. Hisda, n'admettez-vous pas ce que disent R. Joseph ou R. Isaac, qu'il faut bénir en premier lieu ce qui occupe dans le texte biblique la première place? C'est que, lui répondit-il, le miel de dattes occupe le second rang après le mot *pays* (de la 2e partie du verset), tandis que la *grenade* n'y occupe que le cinquième rang. Puissé-je, dit R. Hisda, avoir des pieds de fer, pour te suivre et entendre tes excellentes interprétations!

On rapporte ceci : Si l'on apporte sur la table des figues et du raisin, au milieu du repas, il faut, selon R. Houna, réciter une formule de bénédiction avant d'en manger et non après. C'est aussi l'avis de R. Nahman; selon R. Schescheth, il en faut aussi bien après qu'auparavant, car il n'est rien qui, exigeant une bénédiction préalable, n'en exige aussi une après, sauf le pain qu'on apporte avec les grains grillés comme dessert[1]. C'est contraire à R. Hiya, qui dit : La bénédiction dite pour le pain dispense de celle de tous les autres plats, de même que celle du vin en dispense pour les autres boissons. Voici la règle, dit R. Papa : Si pendant le repas on apporte des mets qui en font partie, on n'a besoin de réciter pour eux ni bénédiction antérieure ni postérieure; mais si au milieu du repas on apporte des choses qui n'en font pas partie, il faut une bénédiction au préalable, non après; quant à ce que l'on apporte après le repas, il faut réciter les bénédictions tant antérieure que postérieure. On demanda à Ben-Zoma : Comment se fait-il que pour ce qu'on apporte au milieu du repas et qui en fait partie, on ne récite aucune bénédiction, ni avant, ni après? Parce que, répondit-il, la bénédiction du pain dispense du reste. S'il en est ainsi, pourquoi n'en dispense-t-elle pas aussi pour celle du vin? Le vin exige une bénédiction toute spéciale (de même qu'on le bénit aux solennités et F. 42a.
fêtes, sans même le goûter). R. Houna mangea (au dessert) treize petits pains dont trois forment la mesure dite *cab*, sans dire de bénédiction. Mais, lui demanda R. Nahman, as-tu encore faim? (sans quoi l'on ne pourrait manger autant sans réciter nulle formule?) Non, il faudrait la réciter si cette consommation établissait un repas. (Mais, pour R. Houna, c'était un apéritif.)

R. Juda préparait le repas de noces de son fils chez R. Juda bar-Habiba, et l'on apporta du pain accompagnant le dessert. A son arrivée, il entendit qu'on récitait la formule : « Qui produit le pain, etc. » Qu'est-ce que j'entends là, leur demanda-t-il, serait-ce la formule : « Qui produit le pain de la terre » qu'on récite ici? Oui, répondirent-ils, puisqu'on a appris que R. Mouna dit, au nom de R. Juda, qu'on récite cette formule pour le pain accompagnant le dessert;

[1] Selon Raschi, le mot *kisnin* signifie un mets d'épis rôtis accompagné d'un certain pain épicé et dont on mangeait trop peu pour qu'il y eût lieu de dire à ce sujet une bénédiction.

et R. Samuel confirme cet avis. Cette opinion, répliqua-t-il, ne sert pas de règle. Mais, objectèrent-ils, n'as-tu pas dit toi-même, au nom de Samuel, qu'on peut se servir de petits pains fins (de dessert) pour la cérémonie de l'*Éroub*, et qu'on dit, en les mangeant, la formule? Là, c'est différent, on en fait l'objet du repas; mais, au cas contraire, cette récitation ne serait pas nécessaire.

Comme R. Papa se trouvait chez R. Houna, fils de R. Nathan, on apporta, après l'achèvement du repas, encore quelque chose à goûter. R. Papa en prit et le mangea. Maître, lui dit-on, ne penses-tu pas qu'après avoir achevé le repas il n'est plus permis de manger? Cela n'est vrai, répondit-il, que si l'on a quitté la table. Comme Rabba et R. Zeira se trouvaient chez le chef de la captivité, on leur présenta du *ristina* (un certain dessert) de la part du chef de la captivité, après qu'on eut déjà débarrassé la table devant eux[1]; Rabba en mangea, mais non R. Zeira. Ne penses-tu pas, lui dit ce dernier, qu'une fois la table enlevée, on ne doit plus manger? Nous pouvons nous régler, répondit-il, d'après la table du chef de maison (qui, paraît-il, n'est pas encore enlevée). Si l'on a l'habitude, dit Rab, de se servir à la fin du repas d'huile parfumée (pour se nettoyer les mains), on n'a pas terminé jusqu'à ce moment (et l'on peut toujours manger sans nouvelle récitation). En nous trouvant chez R. Cahana, dit R. Asché, il nous dit précisément cette même règle qui s'appliquait à sa coutume. Cependant, tous ces renseignements ne servent pas de règle; on la trouve, comme dit R. Hiya bar-R. Asché, au nom de Rab, dans une série de trois choses où chaque fois les deux cérémonies obligatoires doivent se succéder sans interruption[2] : 1° Immédiatement après l'imposition des mains par le prêtre sur le sacrifice, l'animal doit être égorgé[3]; 2° de suite après la formule de délivrance doit venir la prière (*'amida*)[4]; 3° enfin la bénédiction doit suivre, sans intervalle de temps, l'ablution des mains[5]. Nous pouvons ajouter, dit Abayé, qu'immédiatement après l'arrivée d'un sage dans une maison, vient la bénédiction, comme il est dit (Genèse, xxx, 27) : *L'Éternel m'a béni en ta faveur;* on peut le déduire aussi de ce verset (*ibid.* xxxix, 5) : *L'Éternel bénit la maison de l'Égyptien en faveur de Joseph.*

5. Si on a fait la bénédiction pour le vin avant le repas, cela dispense de celle d'après le repas; si on a récité la bénédiction pour

[1] On sait que, dans les repas de l'antiquité, chacun des invités, assis sur un sopha spécial, avait devant lui une petite table dressée et servie particulièrement; et que cette table était enlevée avant celle du maître de maison, dressée au milieu du rond que formaient les invités.

[2] Voir tr. *Menaḥoth*, fol. 33ᵃ; tr. *Betza*, fol. 20ᵃ.

[3] Lévitique, I, 4 et 5, et plus haut, 1re partie, p. 10.

[4] Voir plus haut, fol. 4ᵇ et 9ᵇ.

[5] C'est donc à ce moment que le repas cesse et que la bénédiction se fait.

les accessoires avant le repas, on est dispensé de celle d'après; si on l'a dite d'abord pour le pain, on est dispensé de la répéter pour le reste, sans qu'il y ait réciprocité; selon Schammaï, on n'est pas même dispensé de celle des mets cuits.

6. Si l'on est assis isolément, chacun prie séparément; si les convives sont assis en rond, ensemble, l'un fait la prière pour tous les assistants; si du vin arrive au milieu du repas, chacun le bénit séparément; si l'on en apporte après le repas, l'un prie pour tous les autres, ainsi que pour les parfums, quoiqu'on ne les apporte qu'après le repas.

Toutefois, dit Rabbah bar bar-Hana, au nom de R. Yoḥanan, cet enseignement (ce que dit la Mischnâ au sujet du verre de vin) ne s'applique qu'à la solennité du sabbat ou des jours de fête, parce qu'en ces jours on fixe le commencement du repas avec le verre de vin[1]; mais comme, aux autres jours de l'année, cela n'a pas lieu, il faut bénir à part chaque verre de vin. C'est ce qu'a enseigné aussi Rabbah bar-Maré, au nom de R. Josué ben-Lévi: cela n'a lieu qu'aux jours de sabbat et de fête, ou à la sortie du bain, ou lorsqu'on a été saigné au bras, parce qu'alors on sait que l'on prendra du vin pendant le repas, mais non le reste de l'année. Comme Rabbah bar-Maré se trouvait chez Raba un jour de semaine, il vit qu'il récitait une bénédiction avant le repas et une après. Tu fais bien, lui dit-il[2], et c'est aussi ce que faisait R. Josué ben-Lévi. R. Isaac bar-Abayé se trouvait un jour de fête chez Abayé, et il vit que celui-ci récitait une bénédiction pour chaque coupe de vin : Maître, lui dit-il, n'es-tu pas de l'avis de R. Josué ben-Lévi (et qu'en s'attablant aux jours de fête avec du vin, on ne le bénit que la première fois)? Je ne m'y suis décidé, répondit-il, que pendant le repas (contre mon habitude). On fit une question : Si l'on apporte du vin pendant le repas (et qu'on le bénisse), est-on dispensé d'une nouvelle bénédiction pour le vin d'après le repas? Dira-t-on que s'il est vrai qu'après avoir béni le vin d'avant le repas on en est dispensé pour celui d'après, c'est parce que tous les deux servent seulement de boisson; tandis que, lorsque le premier sert de digestion au repas, n'en dispense-t-il pas le verre servant de boisson? Ou bien n'y a-t-il pas de distinction? Selon Rab, on en est dispensé, et non, selon R. Cahana; R. Nahman en dispense, F. 42[b].

[1] C'est-à-dire que nécessairement il boira du vin avant et après le repas; alors la bénédiction du premier verre s'applique aux autres.

[2] Traité *Schabbath*, fol. 53[a], 63[b]; tr. *Eroubin*, fol. 32[b]; tr. *Pesaḥim*, fol. 53[b]; tr. *Baba Meteca*, fol. 51[a]; tr. *Schebouoth*, fol. 45[b].

mais non R. Schescheth, ainsi que R. Houna, R. Juda et tous les disciples de Rab. Raba objecta ceci à R. Nahman : Si l'on apporte du vin au milieu du repas, est-il dit (dans la Mischnâ), chacun dit la bénédiction séparément; mais après, une seule personne dit la bénédiction pour toutes (quoique chacun l'ait dite isolément, il faut la répéter après le repas)? Voici ce que la Mischnâ veut dire, répliqua-t-il : s'il n'est pas venu du vin pendant le repas, mais après, un seul le bénit pour tous.

« Si l'on a béni le pain, on en est dispensé pour les légumes (accessoires), mais non à l'inverse; selon Schammaï, cela n'en dispense même pas ce qui est cuit au pot. »

On demanda : Schammaï conteste-t-il le commencement ou la fin (de ce que dit son interlocuteur)? c'est-à-dire, puisque, selon le préopinant, la bénédiction du pain dispense de celle de l'accessoire, à plus forte raison en dispense-t-elle pour les mets cuits, et Schammaï vient-il dire qu'en effet la bénédiction du pain ne dispense pas d'une autre formule pour l'accessoire, puisqu'elle n'en dispense même pas les mets cuits? Ou bien conteste-t-il seulement la fin, où il est dit, selon le préopinant, la bénédiction de l'accessoire ne dispense pas de celle du pain? Est-ce à dire, selon celui-ci, qu'elle en dispense pour « ce qui est cuit au pot » et que, selon Schammaï, cela n'en dispense pas? La question reste irrésolue.

« S'ils sont assis isolément, etc. »

Est-ce seulement au cas où ils sont tous accoudés (qu'un bénit pour tous)? Ne peut-on alors objecter ceci : si dix personnes voyagent ensemble, eussent-elles mangé du même pain, elles disent séparément la bénédiction; mais si elles sont assises pour manger, eussent-elles mangé chacune d'un pain spécial, l'une d'elles dit seule la bénédiction. Ne voit-on pas qu'il suffit d'être assis ensemble sans être accoudés? C'est que, dit R. Nahman bar-Isaac, on parle du cas où l'on a assigné d'avance la place du repas (mais non en cas d'une simple halte). A la mort de Rab, ses disciples l'accompagnèrent; au retour, ils se dirent : Allons manger à la rivière Danak[1]. Après le repas, ils se demandèrent : Est-ce que l'action de s'accouder est absolue, et si l'on est assis ensemble, ne peut-on pas réciter la prière en commun? ou bien, puisque la place a été fixée d'avance, cela équivaut-il à l'action de s'accouder? Ils ne surent que faire.
F. 43ª. R. Ada bar-Ahaba se leva alors, et il retourna la déchirure de son vêtement (faite

[1] On traduit parfois ce mot par : *fleuve des pleurs*.

en signe de deuil pour Rab) et le déchira une seconde fois, en disant : Rab est mort, et nous ignorons la règle à suivre en ce cas pour l'action de grâces! Sur ce, survint un vieillard instruit (R. Nahman bar-Isaac), qui compara la Mischnâ à la Beraïtha et leur expliqua que, si l'on a déterminé un endroit pour manger (comme ils l'avaient fait), cela équivaut à l'action de s'accouder.

« S'ils sont accoudés et en rond, l'un dit la bénédiction pour tous. »

Toutefois, dit Rab, c'est seulement pour le pain qu'il faut s'accouder, non pour le vin; selon R. Yochanan, il le faut aussi pour le vin. Selon d'autres, Rab dit : C'est seulement pour le pain qu'il est bon de s'accouder, mais non pour le vin, et selon R. Yochanan, même pour le vin. Mais, fut-il objecté [1], quel est l'ordre de cette installation en rond? Les étrangers entrent et prennent place sur des fauteuils ou sophas (*καθέδρα*), jusqu'à ce que tout le monde soit entré; lorsqu'on apporte l'eau de l'ablution, chacun se lave une main (en attendant [2]); lorsqu'on apporte du vin, chacun dit la formule de bénédiction séparément; on monte sur sa place, on s'accoude, et lorsqu'on apporte de l'eau, eût-on déjà lavé une main, on recommence à les laver toutes deux; lorsqu'on apporte de nouveau du vin, quand même chacun a déjà dit séparément la bénédiction, l'un d'eux la dit pour tous; or si l'on dit que, selon Rab, il faut seulement s'accouder pour le pain et non pour le vin, comment expliquer le commencement de cet enseignement (qu'à la première offre de vin chacun le bénisse séparément)? Pour ceci, c'est différent, c'est que les étrangers savent qu'ils vont se retirer de cette place où ils attendent les autres convives et s'installer plus haut (où le repas a lieu; il n'y a donc pas encore de poste fixe). Mais s'il est vrai, comme le dit Rab, selon la seconde version, qu'il ne convient pas de s'accouder pour le vin (fût-ce même permis), comment expliquer la fin (où l'on dit que lorsqu'on fait passer le vin pour la seconde fois, un seul bénit le vin, tout le monde étant accoudé)? C'est que, cette installation étant convenable pour le pain, on conserve la même position en buvant le vin; mais, pour le vin seul, ce serait inutile.

« Si l'on présente du vin au milieu du repas, etc. »

On demanda à Ben-Zôma : Pourquoi est-il dit que si l'on apporte du vin au milieu du repas, chacun le bénit isolément, et qu'après le repas un seul fait la récitation pour tous? C'est qu'au milieu du repas le gosier n'est guère libre (et l'on craint quelque danger en écoutant la bénédiction d'autrui).

[1] *Tosephta* (addition à ce traité), ch. IV.

[2] Selon Raschi, cette demi-ablution sert à rendre pure la main avec laquelle on boit du vin avant le repas.

« Il bénit aussi l'encens, etc. »

De ce qu'il est dit que le même individu (qui a déjà béni le vin) bénit l'encens, il résulte qu'il le fait, y eût-il là un homme supérieur; et pourquoi? Parce qu'il a, le premier, fait l'ablution postérieure. C'est un appui en faveur de l'avis de Rab, au nom duquel R. Hiya bar-Asche dit : Celui qui s'est le premier lavé les mains après le repas se dispose à réciter la bénédiction pour tous. Comme Rab et R. Hiya se trouvaient en présence de Rabbi prenant part à un repas, Rabbi dit à Rab : Lève-toi pour te laver les mains. Il vit qu'il rougissait (comme s'il avait commis quelque faute) : Fils de prince, lui dit R. Hiya, ne vois-tu pas qu'il entend par là t'offrir l'honneur de réciter l'action de grâces?

R. Zeira dit, au nom de Raba bar-Jérémie : A partir de quel moment récite-t-on la prière pour l'odeur de l'encens? Lorsque la fumée monte. Mais alors, lui dit R. Zeira, l'on n'a pas encore senti l'odeur. Il en est, lui répondit-il, comme de la formule : « Il produit le pain de la terre, » qu'on récite avant d'avoir mangé, parce qu'on se propose de manger; de même ici, l'on a l'intention de jouir de l'odeur. R. Hiya, fils d'Aba bar-Naḥmeni, dit au nom de R. Hisda, ou, selon d'autres, de R. Zeiri, que pour toutes sortes d'encens on dit la bénédiction : « Créateur des plants d'épices; » excepté pour le musc, comme il provient d'un animal, on dit, en le sentant, la formule : « Créateur des espèces de senteurs. » On objecta à cet avis l'enseignement suivant : On ne dit la formule de bénédiction : « Créateur des plants d'épices, » que pour l'encens composé chez Rabbi, ou pour celui de l'empereur, et en tous lieux pour les myrrhes[1]. L'objection subsiste. Quelle formule récite-t-on, demanda R. Hisda à R. Isaac, pour l'huile parfumée? Voici, lui répondit-il, ce que disait R. Juda : « Il crée l'huile de notre pays. » C'est admissible, fut-il répondu, pour ceux qui, à l'instar de R. Juda, aiment la Palestine; mais quelle est la règle pour tout le monde? Voici, lui répondit-il, la formule de R. Yochanan : « Il crée l'huile agréable. » Selon R. Ada bar-Ahaba, on disait pour les épices précieuses la formule : « Il crée les plants d'épices, » mais non pour l'huile dans laquelle on les a confites; selon R. Cahana, on dit même cette formule pour cette huile, mais non si elle a servi à les moudre (dans ce cas, l'huile est trop secondaire); enfin, selon Nehardai, on dit même la formule pour l'huile ayant servi à les moudre.

F. 43b. R. Guidal dit, au nom de Rab, que pour le jasmin on dit la bénédiction : « Créateur des plants d'épices. » R. Ḥananel prescrit, au nom de Rab, la même

[1] Cet encens seul propage l'odeur sans qu'il faille le brûler et changer ainsi son aspect. Son emploi était général dans l'antiquité (Inscriptions grecques du Louvre, nos 8, 42, 52).

formule pour la *spica;* c'est, dit Mar-Zoutra, en vertu de ce verset : *Elle les a fait monter au toit et les a cachés dans des chènevottes de lin*[1] (Josué, II, 6). Selon R. Mesharschia, on dit aussi la même formule pour les narcisses de jardin; mais pour ceux des bois, on dit : « Créateur des herbes odoriférantes. » C'est ce qu'on dit, selon R. Schescheth, pour les violettes. Mais Mar-Zoutra dit : Si l'on se met à sentir le cédrat ou les coings, on dit : « Loué soit celui qui donne une bonne odeur aux fruits. » R. Juda dit : Si, en sortant pendant le mois de nissan, on voit les arbres se revêtir de feuillage nouveau, on dit : « Loué soit celui qui ne laisse rien manquer à l'univers, et qui y a placé de bonnes créatures et de beaux arbres, pour que les hommes en tirent de l'agrément. » Comment sait-on, demanda R. Zoutra bar-Tobia, au nom de Rab, qu'on bénit Dieu pour la bonne odeur? C'est qu'il est dit : *Toute âme proclame les louanges de l'Éternel* (Psaume CL, 7); or, quel est l'objet dont l'âme jouit et non le corps? Ce n'est que l'odeur. R. Zoutra bar-Tobia dit encore au nom de Rab : Au temps futur, les jeunes Israélites répandront une odeur aussi agréable que le Liban; c'est qu'il est dit (Osée, XIV, 7) : *Ses branches s'étendront, sa gloire rayonnera comme l'olivier, et il aura une odeur agréable comme le Liban.* Le même savant dit aussi : S'il est écrit : *Il a bien exécuté tout en son temps* (Ecclésiaste, III, 11), c'est pour dire que chaque objet plaît à Dieu, comme étant son œuvre; c'est pourquoi, dit R. Papa, on a l'habitude de dire qu'on a beau suspendre la pointe d'un palmier au museau d'un porc, il n'en retourne pas moins à son caractère naturel (à se vautrer dans la boue). Le même dit aussi : Si l'on marche à la lueur d'une torche, cela équivaut à la marche de deux personnes (on n'est pas isolé ni exposé aux attaques nocturnes); au clair de lune, cela équivaut à trois. On demanda des explications à ce sujet : Est-ce que la présence de la torche équivaut à deux personnes, y compris celui qui la porte, ou sans lui? On peut le déduire de ce qu'il est dit que la marche au clair de lune équivaut à trois; or, cela s'explique bien si la personne qui marche est comprise dans le nombre; mais si l'on comptait autrement, la marche équivaudrait (pour le clair de lune) à quatre, et à quoi bon un tel chiffre? Ne dit-on pas de ne pas sortir seul, parce qu'à une personne le démon apparaît dangereusement, il apparaît pour deux sans causer de mal, et à trois personnes il n'est plus visible du tout? Il faut donc conclure que, pour la torche, on y comprend le porteur. Enfin ce rabbin dit[2], ou R. Hanan bar-Bizna, au nom de R. Simon ben-Hassida, ou bien R. Yochanan, au nom de R. Simon ben-Yochaï : Il vaut mieux que l'homme se jette lui-même dans une fournaise ardente plutôt que de faire rougir quelqu'un en public, parce qu'il est dit de Tamar, la brue de Juda (Ge-

[1] Littéralement : de l'arbre, העץ; c'est donc considéré comme un plant.

[2] Tr. *Baba Metsia,* fol. 59ᵃ; tr. *Kethouboth,* fol. 67ᵇ; tr. *Sota,* fol. 10ᵇ.

nèse, XXXVIII, 25) : *on la fit sortir*[1], etc. (et elle se fût plutôt laisser brûler pour ne pas montrer de suite les témoignages de ses relations avec Juda et ne pas le faire rougir).

Les rabbins ont enseigné : Si l'on apporte de l'huile parfumée (pour se nettoyer) et des myrtes, il faut, selon Schammaï, bénir d'abord l'huile, puis les myrtes; selon Hillel, on fait l'inverse. Je suis de l'avis du premier, dit R. Gamaliel; car de l'huile on tire deux jouissances, celles de l'odeur et du frottement, tandis que pour les myrtes il n'y a que la bonne odeur. Cet avis, dit R. Yochanan, sert de règle. Comme R. Papa se trouvait chez R. Houna, fils de R. Ika, on leur apporta de l'huile parfumée et des myrtes; il en prit et bénit les myrtes avant l'huile. Maître, lui demanda-t-on, n'es-tu pas du même avis au sujet de la règle à suivre? Selon Raba, dit-il, l'avis de Hillel sert de règle. En réalité, cela n'est pas, et il ne s'est exprimé ainsi que pour excuser son erreur.

Les rabbins enseignent : Lorsqu'à la fin du repas on apporte de l'huile et du vin, il faut, selon Schammaï, prendre l'huile de la main droite, le vin dans la gauche, prononcer une bénédiction pour l'huile, puis une autre pour le vin; selon Hillel, on prend le vin de la droite, l'huile de la gauche, on bénit d'abord le vin, puis l'huile dont on enduit la tête du servant; si c'est un homme instruit, il vaut mieux frotter les doigts au mur (pour répandre l'odeur), car il ne convient pas à un savant de sortir en étant parfumé. On enseigne à ce propos les six choses qui sont honteuses pour le savant : De sortir s'il est parfumé, de sortir seul la nuit[2], de porter des souliers raccommodés, de causer avec une femme dans la rue, de s'attabler avec une compagnie d'ignorants ou d'entrer le dernier dans la salle d'étude, ou, selon d'autres, de faire de grands pas ou de marcher la taille élevée. 1° Il ne doit pas sortir étant parfumé; cela peut donner lieu, dit R. Aba, fils du R. Hiya bar-Aba, au nom de R. Yochanan, à des soupçons de relations contre nature; toutefois, dit R. Schescheth, cela ne s'applique qu'aux vêtements, mais non au corps, dont le parfum a pour but de s'opposer aux sueurs. R. Papa ajoute : on considère ses cheveux comme ses vêtements, c'est-à-dire que c'est interdit; selon d'autres[3], c'est comme le corps (et permis). 2° Il ne doit pas sortir seul la nuit, pour ne pas donner lieu à de faux soupçons sur sa conduite, à moins qu'il n'y ait une heure fixée pour l'étude dans la soirée, auquel cas on sait où il va. 3° Il ne doit pas sortir avec des souliers rapiécés; c'est conforme à l'avis de R. Hiya bar-Aba, qui dit que c'est honteux pour l'étudiant[4]. Est-ce bien vrai? R. Hiya n'est-il pas sorti ainsi? Oui; aussi Mar Zoutra, fils de R. Nahman, parle-t-il d'une pièce sur l'autre, et encore de l'em-

[1] Il y a dans le texte biblique le mot מוצאת, que l'on peut au besoin faire dériver de la racine araméenne יצא, *brûler*.

[2] Petit traité des usages, ch. VI.

[3] Tr. *Zebahim*, fol. 19[b].

[4] Tr. *Schabbath*, fol. 114[a].

peigne, non de la semelle; et encore pour l'empeigne n'est-ce important qu'au dehors, non à la maison, et en été, non en hiver. 4° Il ne doit pas causer avec une femme dans la rue, fût-ce sa propre femme, dit R. Hisda; c'est ce qu'on enseigne ailleurs, fût-ce sa femme, sa fille ou sa sœur, parce que tout le monde ne connaît pas ses alliances (et l'on pourrait le soupçonner à faux). 5° Il ne doit pas s'attabler en compagnie d'ignorants, parce qu'il y aurait à craindre qu'il ne suivît leur exemple. 6° Il ne doit pas entrer le dernier à la salle d'étude; on l'appellerait pécheur (paresseux). Selon d'autres, il ne doit pas faire de grands pas : on l'a dit [1], les grands pas enlèvent la cinq centième partie de la vue. Comment se répare-t-elle en cas de faiblesse? Par la vue du verre de vin servant à sanctifier le samedi. Il ne devra pas marcher non plus la taille redressée (avec arrogance). Si l'on marche ainsi, ne fût-ce que quatre coudées, on semble repousser les pieds de la Providence, dont il est dit: *Toute la terre est remplie de sa gloire* (Isaïe, vi, 3).

7. Si l'on apporte d'abord des salaisons, puis du pain, et qu'on récite la formule pour la salaison, cela dispense de celle du pain, qui n'est là qu'accessoire. Voici la règle : Si un accessoire accompagne le principal, c'est pour ce dernier qu'on dit la prière. F. 44ᵃ.

Le cas se présente-t-il où la chose salée soit l'essentiel, et le pain l'accessoire? Cela arrive, dit R. Acha, fils de R. Awira, au nom de R. Asche [2], lorsqu'on mange des fruits du Genosar (si sucrés qu'il faut les saler, et le pain est alors secondaire). Rabbah bar bar-Ḥana dit : Lorsque nous suivions R. Yochanan pour manger des fruits de Guenossar, nous avions l'habitude, si nous étions cent, d'en prendre pour chacun dix, et si nous étions dix, d'en prendre pour chacun cent; avec ces cent fruits on remplissait juste un panier d'une contenance de trois *saâ*, et lorsque R. Yochanan en mangeait, il jurait d'y avoir à peine goûté. Se peut-il? Non, il voulait dire que cela ne le nourrissait pas. R. Abahou en mangeait tant, que des mouches eussent pu glisser sur son visage (il en eut la peau si lisse); R. Ame et R. Asse en mangèrent tant, qu'ils perdirent leurs cheveux (devinrent chauves); R. Simon ben-Lakisch, pour en avoir mangé, perdit l'esprit; R. Yochanan le dit aux gens du prince, qui envoya des soldats auprès de l'aliéné pour le transporter dans sa maison.

R. Dimi, à son arrivée, dit que le roi Jannée avait une ville sur le mont royal, produisant soixante mille paniers de thon pour ceux qui coupent les figuiers d'un vendredi à l'autre (pour la semaine). Rabin, à son arrivée, dit que le roi Jannée avait un arbre sur le mont royal, d'où l'on enlevait quarante me-

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 113ᵇ. — [2] Tr. *Eroubin*, fol. 30ᵃ.

sures pleines de tourterelles, qui couvaient trois fois par mois. R. Isaac, à son arrivée, dit : Il y avait une ville en Palestine nommée Gophnith, où quatre-vingts couples de frères sacerdotes avaient épousé quatre-vingts couples de sœurs d'origine sacerdotale; de Soura à Neherdea, les rabbins se mirent à faire des recherches pour retrouver ces couples, et ils n'en trouvèrent qu'un seul, les deux filles de R. Ḥisda, mariées à Rame bar-Ḥama et à Mar-Oukba bar-Ḥama; mais si elles étaient d'origine sacerdotale, eux ne l'étaient pas.

Rab dit : Tout repas où il n'y a pas de sel ne compte pás; selon R. Hiya bar-Aba, au nom de R. Yochanan, il doit y avoir dans chaque repas un mets liquide (شرب).

8. Si l'on a mangé des raisins, des figues et des grenades, on dit ensuite la bénédiction en trois sections, selon R. Gamaliel; les sages prescrivent une seule résumant les trois. R. Akiba dit : Même après avoir mangé un légume vert, qui forme le repas, on dit les trois bénédictions; si l'on boit de l'eau pour étancher sa soif, on dit : « Que tout existe par sa parole; » R. Tarphon dit : « Créateur de beaucoup d'âmes et de leurs besoins. »

Quel est le motif de R. Gamaliel? C'est qu'il est écrit : *Un pays de froment et d'orge*, etc. (Deutéronome, VIII, 8); puis : *C'est un pays où l'on mange le pain sans danger*, et ces versets sont suivis des mots : *Tu mangeras, tu te rassasieras et tu béniras l'Éternel ton Dieu* (c'est-à-dire que l'obligation de l'action de grâces s'applique à tout ce qui précède). Selon les rabbins, au contraire, le mot *pays* est un terme de séparation (indiquant que l'obligation ne se rapporte pas à ce qui précède). Et comment R. Gamaliel explique-t-il cette interruption? Ce terme indique, selon lui, qu'il faut exclure de l'obligation celui qui broie (mâche) des froments.

R. Jacob bar-Ibi dit, au nom de R. Hanina, que pour l'une des cinq espèces de blé, on récite d'abord la bénédiction : « Créateur des espèces de nourriture, » puis à la fin, le résumé de l'action de grâces. Rabbah bar-Mari dit, au nom de R. Josué ben-Lévi, que pour l'une des sept espèces de produits de la Palestine (à l'exception du blé), on dit d'abord la bénédiction : « Créateur des produits de l'arbre, » et à la fin le résumé de l'action de grâces. Quelle est, demanda Abayé à R. Dimi, la formule du résumé? Pour les fruits de l'arbre, répondit-il, on dit la formule suivante : « Sois béni, Éternel, pour l'arbre, les fruits de l'arbre, les produits des champs, pour le pays agréable, bon et étendu que tu as fait hériter à nos ancêtres afin de les faire jouir de ses fruits et profiter de ses richesses; aie pitié, Éternel notre Dieu, d'Israël ton peuple, de

Jérusalem ta ville, de ton sanctuaire, de ton autel; reconstruis bientôt de nos jours Jérusalem ta ville sainte; fais-nous monter dans elle et fais-nous jouir de sa possession, car tu es bon pour tous et tu fais le bien à tous.» Pour les cinq espèces de blé, on change le commencement de la formule en ces termes : «Pour la subsistance, l'entretien, les produits des champs, etc.» et l'on termine ainsi : «Pour le pays et la subsistance.» Quel est le final pour la formule relative aux fruits de l'arbre? [On sait pour la néoménie, dit R. Dimi au nom de Rab, qu'on termine par les mots «béni soit celui qui sanctifie Israël et les néoménies.»] Que dit-on d'ordinaire? Selon R. Ḥisda, les derniers mots seront «pour le pays et *ses* fruits;» selon R. Yochanan «et *les* fruits;» et ils ne sont pas en désaccord, dit R. Amram[1] : le premier avis s'applique à nous, Babyloniens (on dit donc *ses fruits*, en parlant de la Palestine); le second avis se rapporte à eux, Palestiniens. Quoi! objecta R. Nahman bar-Isaac, eux en mangeraient et nous paraîtrions (à Babylone) les bénir pour eux? C'est donc le contraire qui est exact : selon R. Ḥisda (Babylonien), on dit : «*les* fruits,» et selon R. Yochanan (qui était à Jérusalem), on dit : «*ses* fruits.»

R. Isaac bar-Abdimi dit, au nom de notre maître : Pour les œufs et diverses espèces de viande, on dit auparavant : «Tout est dû, etc.» et à la fin : «Il crée des âmes nombreuses, etc.» mais il n'est pas besoin de bénédiction après avoir mangé des légumes. Selon R. Isaac, il en faut même pour les légumes, mais non pour l'eau; selon R. Papa, on la dit même pour l'eau. Mar-Zoutra agit comme R. Isaac bar-Abdimi, et R. Simi bar-Asche comme R. Isaac; pour se souvenir de cela, il suffit de se rappeler qu'un nom (Zoutra) agit comme deux (R. Isaac b. Abdimi), et deux noms (Simi b. Asché) comme un (Isaac). Lorsque j'y pense, dit R. Asche, j'agis selon l'avis de tous (en disant la bénédiction postérieure, même selon l'avis de R. Papa, pour tout). On a enseigné[2] : Pour tout ce qui exige une bénédiction après qu'on en a goûté, il en faut aussi une auparavant; mais il y a des objets pour lesquels il suffit de dire une bénédiction auparavant, et il n'en faut pas après; or, cette dernière hypothèse est applicable soit à R. Isaac bar-Abdimi qui en dispense pour les légumes, soit à R. Isaac, qui en dispense l'eau; mais comment l'expliquer d'après R. Papa? Que veut-on exclure par là? On veut dire que pour l'accomplissement des préceptes il n'en faut pas après. Mais comme les Occidentaux (Israélites de la Palestine) disent après avoir retiré les phylactères : «Il nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné d'observer ses lois,» qu'exclut-on par là? On exclut les bonnes odeurs (qu'on bénit d'avance, non après). R. Ianaï dit au nom de Rabbi : A tout ce qu'on mangerait de la grandeur d'un œuf, l'œuf F. 44[b].

[1] Traité *Schabbath*, fol. 9[b]; tr. *Betsa*, fol. 5[a]; tr. *Taanith*, fol. 4[b]; traité *Kidouschin*, fol. 29[b]; traité *Soucca*, fol. 48[a].

[2] Comp. tr. *Nidda*, fol. 51[b].

est préférable. Rabin, en venant, dit : Un œuf cuit est préférable à six mesures de fleur de farine ; de même R. Dimi, en venant, dit : Un œuf cuit vaut mieux que six mesures; s'il est dur, il est préférable à quatre; un œuf est préférable à tout mets cuit qui ait la même grandeur, sauf de la viande.

« R. Akiba dit : Eût-on mangé des légumes cuits, etc. »

Y a-t-il donc un tel légume qui nourrisse? Oui, répondit R. Asché, il s'agit du trognon de caroubier (qui soutient). Les rabbins ont enseigné : La rate est utile aux dents et nuisible aux intestins; pour l'ail, c'est l'inverse; la consommation du chou cru décolore le visage; ce que l'on mange non mûr rend petit; les objets vivants (de petits poissons), ainsi que les parties environnant le siége de la vie, raniment le corps. Le chou est une nourriture et la plante herbacée un remède; il faut plaindre celui qui mange des raves (cela ne soutient pas). On vient de dire que la rate est favorable aux dents, mais nuisible aux intestins. Comment remédier à ce mal? En rejetant le morceau de rate qu'on aura mâché. Comment remédier au mal de dents que donne l'ail? En le faisant cuire avant de l'avaler. Si l'on dit que l'herbe fait pâlir, cela s'applique, selon R. Isaac, au premier repas après qu'on a été saigné. Il dit aussi qu'on ne doit pas causer avec celui qui a mangé une plante herbacée avant la quatrième heure (dix heures), parce que son souffle sur celui qui est à jeun peut devenir pernicieux; il interdit même d'en manger avant ladite heure. Comme Amemar, Mar-Zoutra et R. Asché se trouvaient ensemble, on leur apporta une plante crue avant la quatrième heure. Amemar et R. Asché en mangèrent, mais non Mar-Zoutra. Pourquoi, lui demandèrent-ils, ne manges-tu pas? C'est que R. Isaac dit qu'on ne doit pas parler à celui qui aurait mangé de l'herbe avant la quatrième heure. Mais alors comment restes-tu avec nous qui en avons mangé? C'est que j'admets seulement la seconde partie de ce que dit R. Isaac, qui interdit d'en manger avant cette heure. Tout objet petit, est-il dit, rapetisse; même pour un bon agneau de la valeur d'un *zouz*, dit R. Ḥisda, il faut attendre sa maturité; toutefois cela ne s'applique qu'à celui qui n'a pas encore acquis le quart de sa grandeur, mais si l'animal y est parvenu, cela ne fera rien. Tout objet vivant, est-il dit, ranime le corps; même, ajoute R. Papa, les gyldanes des marais [1]. Ce qui est proche du siége de la vie contribue à son salut; par exemple, dit R. Acha bar-Jacob, le cou. Raba dit à son domestique : Lorsque tu iras m'acheter de la viande, tâche de m'en apporter de la place par où on la bénit [2]. On dit que le chou est une nourriture et la plante herbacée un

[1] C'est une sorte de petit poisson que l'on trouve entre les joncs des marais.

[2] En égorgeant l'animal, en lui coupant les artères du cou, selon le rite, on bénit l'accomplissement de ce précepte biblique.

remède; mais le premier n'est-il pas aussi un remède? N'a-t-on pas appris que six objets servent à guérir un malade, par une guérison parfaite, savoir: le chou (ou le caroubier), la bette, l'eau de foliole, le gosier, la matrice et le réseau du foie? Il faut dire, en effet, que le premier sert à un double but, (comme nourriture et comme remède). Il faut plaindre, dit-on, celui qui mange des raves. Est-ce vrai? Raba n'a-t-il pas dit à son domestique de ne pas lui demander, s'il y a des raves au marché, ce qu'il mangerait avec son pain? On veut dire, répond Abayé, que c'est mauvais sans viande; ou, selon Raba, sans vin. On a enseigné ceci: Selon Rab, c'est nuisible sans viande; selon Samuel, sans bois (s'ils ne sont pas bien cuits); enfin selon R. Yochanan, c'est mauvais sans vin. Raba dit à R. Papa, brasseur de dattes: Nous avons pour contre-balancer son effet nuisible la viande et le vin; mais comme vous n'avez pas beaucoup de vin (et que vous buvez de la boisson), comment y remédiez-vous? Par le bois, répondit-il (par la longue cuisson). C'est ainsi que la femme de R. Papa, après l'avoir cuit, le cuisait de nouveau à la chaleur de quatre-vingts pièces de bois.

Les rabbins ont enseigné: Un petit poisson salé tue le septième jour (après la salaison), ou le dix-septième, ou le vingt-septième, ou encore le vingt-troisième; cela ne s'applique toutefois qu'au poisson à demi rôti, mais s'il est bien rôti, cela ne fait rien; et encore, s'il n'est pas bien rôti, est-ce seulement nuisible au cas où l'on ne boit pas de forte boisson après; mais si l'on en a bu, ce n'est plus dangereux.

«En buvant de l'eau à sa soif, etc.»

Qui est-ce qu'on exclut par là? R. Idi bar-Abin répond qu'on entend dispenser celui qui boit pour faire passer un morceau qui l'étouffe.

«Selon R. Tarphon, on dit: Il crée de nombreuses âmes et leur nécessaire.» F. 45ᵃ.

Raba bar-R. Hanan demanda à Abayé[1], ou selon d'autres, à R. Joseph: Quelle est la règle? Il n'y a qu'à voir, lui répondit-il, ce que dit le peuple (il suit l'avis contraire à R. Tarphon, et ne dit cette formule qu'à la fin).

[1] Tr. *Eroubin*, fol. 14ᵇ; tr. *Pesaḥim*, fol. 54ᵃ; tr. *Menaḥoth*, fol. 35ᵇ.

CHAPITRE VII.

1. Trois personnes qui ont mangé ensemble doivent se préparer ensemble à prier (selon la formule commune). Il est permis de compter dans ce nombre obligatoire : 1° celui qui a mangé des produits dont il est douteux qu'on ait prélevé la dîme ou la première dîme (prise avant le *cohen*), ou dont on a retiré le *prélèvement* ou oblation (*troumâ*), ou la seconde dîme (prélevée tous les trois ans), ou d'autres objets sacrés rachetés (sans addition du cinquième de la valeur, qui est obligatoire comme rachat); 2° le serviteur qui a mangé au moins la valeur d'une olive, et 3° le Samaritain. Mais celui qui a mangé des produits dont il est sûr qu'on n'a rien prélevé, ou la première dîme dont on n'a même pas retiré le *prélèvement* (pour le *cohen*), ou la seconde dîme ou d'autres objets sacrés non rachetés, et un serviteur qui a mangé moins d'une olive, ne peuvent être comptés dans ce nombre.

2. Les femmes, les esclaves et les enfants ne sont pas comptés pour former le nombre légalement exigé pour la prière en commun. Combien faut-il avoir mangé pour que cela entraîne l'obligation de la prière? Au moins la valeur d'une olive; selon R. Juda, la valeur d'un œuf.

Comment sait-on que cette obligation (de bénir en commun) existe? C'est qu'il est écrit, dit R. Assa : *Exaltez Dieu avec moi*[1] *et célébrons son nom ensemble*

[1] Comme l'interlocuteur s'exprime au pluriel, il s'adresse à deux personnes : ce qui, avec lui-même, fait trois. Donc, la réunion de trois personnes constitue une société légale pour le זימון, bénédiction en commun.

(Psaume xxxiv, 4); ou, selon R. Abahou, par ce verset (Deutéronome, xxxii, 5) : *Lorsque j'invoque le nom de l'Éternel, accordez la louange à Dieu.* Comment sait-on, demanda R. Hanan bar-Abba, qu'en répondant *amen* à l'officiant, on ne doit pas élever la voix au-dessus de lui? C'est qu'il est dit : *Célébrons son nom ensemble* (mais pas plus haut). De même, dit R. Simon ben-Pazi, l'interprète public ne doit pas élever la voix au-dessus de celui qui lit le texte, comme il est dit : *Moïse parla et Dieu lui répondit d'une voix* (Exode, xix, 19); on entend par ce dernier terme : Une voix au niveau de celle de Moïse. On enseigne de même que l'interprète (dans la synagogue) ne doit pas parler plus haut que le lecteur (l'officiant qui lit en hébreu), et si l'interprète ne peut parler aussi haut, le lecteur doit baisser le ton.

On a enseigné qu'au sujet de deux hommes ayant mangé ensemble, Rab et R. Yochanan ne sont pas d'accord; d'après le premier, ils peuvent bénir ensemble le repas; d'après l'autre, cela ne se peut pas. Mais n'a-t-on pas enseigné que trois personnes ayant mangé ensemble doivent se réunir pour la bénédiction, et non deux (comment alors Rab le permet-il)? C'est seulement volontaire pour deux, mais obligatoire pour trois. Ne peut-on pas objecter cet enseignement : trois personnes ayant mangé ensemble (dit une *Beraïtha*) ne peuvent plus se séparer avant d'avoir dit en commun la bénédiction du repas; n'en résulte-t-il pas qu'à deux ce n'est même pas permis [1]? C'est qu'en ce cas il y a eu obligation de réunion dès le principe (mais si l'un avait quitté plus tôt, il est loisible aux deux autres de s'unir pour la bénédiction). Citons encore ceci : Celui qui sert deux personnes mange avec elles (pour compléter le nombre) même sans autorisation préalable, ce qui n'a pas lieu pour le cas où il sert trois personnes, à moins d'y être invité (or, si c'était permis à deux, pourquoi le servant s'attable-t-il de droit)? Ceci est différent : c'est qu'il est bon que l'obligation de communauté subsiste dès le principe (par son adjonction). Citons alors ceci [2] : Les femmes ainsi que les esclaves bénissent chacun séparément le repas, et si même ils désirent réciter la bénédiction en commun, cela ne se peut pas, y eût-il cent femmes; or, comme cent femmes valent bien deux hommes (pour qu'il leur soit permis de bénir ensemble), pourquoi dit-on qu'elles bénissent le repas séparément et les esclaves à part (n'en résulte-t-il pas que c'est loisible pour deux, contrairement à ce qui a été dit plus haut)? C'est différent, on leur permet de se préparer à cause de leur grand nombre [3]. Comment alors se fait-il qu'à la fin de cette même Mischnâ on interdise cette F. 45b.

[1] Car si c'était permis à deux, pourquoi ne pourraient-ils pas se séparer et laisser la troisième personne libre?

[2] Tr. *Erakhin*, fol. 3a.

[3] Cette préparation est alors loisible pour elles, non obligatoire, parce qu'en ce cas elles sont supérieures à deux hommes.

préparation commune aux femmes et aux esclaves? Pourquoi ne pas faire valoir la même raison de pluralité? C'est que le mélange de femmes et d'esclaves peut devenir une cause d'inconduite.

On peut en conclure que cet avis (de ne pas réunir deux personnes) est celui de Rab, car R. Dimi bar-Joseph dit au nom de Rab : Si parmi trois personnes ayant mangé ensemble l'une sort, on la rappelle pour se préparer à la bénédiction en commun; n'en résulte-t-il pas que si l'on ne peut plus la rappeler (s'il est trop tard), on ne se prépare pas ensemble à deux? Cela ne prouve rien; là ils sont tenus de se réunir, parce que l'obligation subsistait dès le principe (mais il se peut aussi que ce soit permis à deux). Concluons-en que c'est R. Yochanan qui interdit cette réunion de deux; car Rabba bar bar-Hana dit au nom de R. Yochanan : Si deux personnes ont mangé ensemble, l'une des deux est dispensée de la bénédiction par celle de l'autre; et comme on avait demandé «à quoi bon nous le dire, puisque la simple audition sans être suivie même de la réponse *amen* en dispense[1]?» R. Zeira avait répondu : C'est pour démontrer qu'il n'y a pas lieu, en ce cas, de se préparer à la bénédiction; c'est donc conclu. Mais, objecta Raba bar-R. Houna à R. Houna, puisque les rabbins qui viennent d'Occident disent que cette préparation est loisible, ne l'ont-ils pas appris de R. Yochanan (un Occidental, et non de Rab qui enseignait à Babylone)? Non, répondit-on, ils peuvent l'avoir appris de Rab avant son arrivée à Babylone.

On dit plus haut : R. Dimi bar-Joseph dit, au nom de Rab, que si trois personnes ont mangé ensemble et que l'une d'elles veut sortir, on l'appelle pour pouvoir dire la bénédiction en commun. Toutefois, dit Abayé, ce n'est possible que si elle est encore assez proche pour répondre à l'invitation (même du dehors). Cela n'a lieu, dit Mar Zoutra, que pour trois; mais comme pour dix on mentionne le nom divin, il faut attendre sa rentrée. N'est-ce pas le contraire, demanda R. Asché, neuf ne ressemblent-ils pas plutôt à dix que deux à trois (et le troisième ne devrait-il pas être tenu de revenir)? Non, répondit-on, et l'avis de Mar Zoutra sert de règle[2]; pourquoi? Parce qu'on avait l'intention de prononcer le nom divin (au commencement); mais cela n'a plus lieu d'être, dès que l'on est au-dessous de dix. En somme, dit Abayé, si l'on est deux, il vaut mieux se séparer avant de prononcer les diverses bénédictions. On a aussi enseigné cette règle ailleurs[3], en y mettant la condition que tous deux soient instruits; mais si l'un est instruit et l'autre ignorant, le premier seul dit la bénédiction et en dispense le second. Raba dit : Voici ce que j'ai rapporté d'après ce que j'ai entendu dire par R. Zeira : Si trois personnes ont mangé ensemble, l'une d'elles doit s'interrompre pour répondre aux deux autres qui voudraient

[1] Tr. *Soucca*, fol. 38[b]. — [2] Tr. *Meghillâ*, fol. 23[b]. — [3] Tr. *Hullin*, fol. 106[a].

prononcer la formule de préparation; mais un seul ne peut l'exiger des deux autres. Mais R. Papa, accompagné d'une autre personne, ne s'est-il pas interrompu pour Aba Mar, son fils? C'est qu'il a fait plus que n'exige le devoir.

Juda bar-Merémar, Mar bar-R. Acha et R. Acha de Diphtî prirent un repas ensemble; mais comme aucun des trois n'était supérieur aux autres, pour qu'il eût lieu de dire la bénédiction au nom des autres, ils se dirent ceci : S'il est vrai qu'à trois on doit se préparer ensemble à la bénédiction, ce ne peut être que lorsque l'un des trois est supérieur; mais si tous trois se valent, il vaut mieux la dire séparément. C'est ce que chacun fit. Après s'être présentés à Maremar et lui avoir raconté le fait, il leur dit : Vous avez accompli votre devoir comme récitation de bénédiction, mais non comme préparation; et il n'y a pas à la réparer en recommençant, car il n'y a pas de préparation rétroactive. — Si l'on trouve des personnes en train de dire la bénédiction, que dit-on après elles? Selon R. Zebid, on dit : « Qu'il soit béni celui qui est béni ; » selon R. Papa, on répond *amen*. Malgré cette divergence d'avis, ils ne sont pas en désaccord : le premier parle du cas où l'on vient de dire « bénissons, » le second (en disant *amen*) se rapporte au mot « il est béni. » On dit tantôt qu'il est bon de dire *amen* après ses propres bénédictions, et tantôt que cela ne se fait pas. N'y a-t-il pas là une contradiction? Non, c'est que la recommandation de dire *amen* après les bénédictions ne s'applique qu'à la troisième de l'action de grâces, בונה, et non aux autres. Abayé le disait à haute voix, afin que les ouvriers le sachent et qu'ils se lèvent pour aller au travail, car la quatrième section n'est pas ordonnée par la Loi. R. Asché, au contraire, le disait à voix basse, pour que l'on ne fasse pas moins de cas de la quatrième section de l'action de grâces, הטוב, que du reste.

Comme R. Zeira devint malade, R. Abahou vint le voir, et il promit que si le *petit aux épaules brûlées* (R. Zeira) recouvrait la santé, il donnerait une fête aux rabbins. Lorsqu'il fut rétabli, il donna en effet un grand dîner, et au moment de se mettre à table, il offrit à R. Zeira l'honneur de rompre le pain. Ne pensez-vous pas, lui répondit-il, comme R. Yochanan, selon lequel le maître de la maison coupe le pain? Sur ce, R. Abahou le rompit. Lorsqu'on arriva à réciter la bénédiction, il lui offrit l'honneur de la dire. N'admets-tu pas, répliqua R. Zeira, l'avis de R. Houna de Babel, selon lequel celui qui a coupé le pain dit aussi la bénédiction de la fin? Non, je suis, au contraire, l'avis de R. Yochanan, qui dit au nom de R. Simon ben-Yochaï : Le maître de la maison coupe le pain, pour qu'il distribue des morceaux convenables, et l'étranger récite l'action de grâces, pour qu'il puisse bénir le maître de la maison. Que dit-il pour lui? « Qu'il te plaise de faire en sorte que le maître de cette maison n'ait à rougir ni dans la vie présente, ni dans la vie à venir. » Rabbi y ajoutait ces mots : « Qu'il réussisse dans toutes ses entreprises; que ses biens comme les nôtres soient éga- F. 46

lement en prospérité et proches de la ville. Que le mauvais ange n'ait aucune action ni sur ses œuvres, ni sur les nôtres; qu'il ne se présente ni devant lui ni devant nous aucun sujet de mauvaise pensée, de péché ou de crime d'ici à jamais.»

Jusqu'où va la formule de préparation? Selon R. Nahman, jusqu'au mot «bénissons;» selon R. Scheschet, jusqu'à «qui nourrit[1].» Il en est de cela comme de la discussion suivante (dont celle-ci dépend) : L'un dit que l'action de grâces se compose de deux ou trois sections; selon l'autre, de trois ou quatre. Or, comme ils sont tous d'accord sur ce point que la quatrième section n'est pas prescrite par la Loi, n'est-ce pas là le sujet de leur discussion, de savoir si la formule de préparation ne comprend que le mot «bénissons,» ce qui constitue une quatrième section? Chacun d'eux répondit de façon à justifier son opinion. D'après R. Nahman, tout le monde admet que la formule de préparation comprend seulement les mots «bénissons;» aussi est-il exact de dire que l'action de grâces comprend parfois trois sections, parfois quatre[2], et celui qui dit qu'elle se compose parfois de deux ou de trois, parle de l'action de grâces telle qu'elle est récitée par les ouvriers, c'est-à-dire[3] en réunissant en une seule la deuxième et la troisième section. R. Schescheth l'explique à sa façon : D'après tout le monde, dit-il, la formule de préparation fait partie intégrante de la première; aussi est-il exact de dire que l'action de grâces se compose de deux ou de trois sections, et celui qui prétend qu'il y en a parfois quatre, indique par là que la quatrième n'est pas prescrite par la Loi. C'est prouvé, dit R. Joseph, par ce fait que les ouvriers l'omettent. R. Isaac bar-Samuel bar-Marata dit, au nom de Rab, qu'on peut encore le déduire de ce que cette section commence par les mots «béni soit,» et ne finit pas de même. On a en effet enseigné que toutes les bénédictions commencent et finissent par ces mots, hormis celles des fruits, des préceptes à accomplir, celle qui suit immédiatement une autre, la dernière après le *schema'*; parmi celles-ci, les unes commencent seulement par la formule «béni soit,» les autres finissent seulement par elle, comme, par exemple, la
F. 46b. quatrième section de l'action de grâces; donc, c'est une bénédiction spéciale. On peut prouver que la quatrième section n'est pas prescrite par la Loi, puisqu'on l'omet (selon R. Akiba) dans une maison de deuil, comme on l'a enseigné[4]: Que dit-on dans la maison de deuil? On dit : Béni soit le bon et le

[1] Fin de la première section הזן את הכל; c'est-à-dire deux des trois convives peuvent se retirer en ce moment; ou bien, si une troisième personne a interrompu son repas pour la bénédiction en commun, elle peut, à ce moment, le reprendre.

[2] Si les convives ne sont que deux, ils disent les trois sections ordinaires de l'action de grâces; s'ils sont au nombre de trois, ils ajoutent au préalable la formule de préparation, ce qui fait alors quatre sections.

[3] V. plus haut, f. 15a, et plus loin, f. 49a.

[4] Tr. *Semaḥoth*, fin du chapitre XIV.

bienfaiteur (quatrième section); selon R. Akiba, on dit: Béni soit le juge de la vérité. Ce n'est pas à dire que, selon le préopinant, on ne dise pas la formule : « Juge de la vérité, » mais seulement qu'on dit aussi la quatrième section de l'action de grâces. Comme Mar-Zoutra se trouvait chez R. Asche, il lui arriva un malheur, il commença à bénir Dieu en ces termes : « Dieu bon et bienfaiteur, Dieu de vérité, juge de la vérité, qui prononce des jugements équitables, qui frappe avec justice, qui domine sur le monde où il accomplit ses volontés, car toutes ses voies sont justes, tout lui appartient, nous sommes son peuple et ses serviteurs; aussi devons-nous le bénir et lui rendre grâce pour tout ce qu'il fait; celui qui perce des brèches en Israël peut aussi les réparer pour notre vie. »

A quel endroit de l'action de grâces reprend celui qui a interrompu son repas pour répondre à la préparation de bénédiction des deux autres? Selon R. Zebid, au nom d'Abayé, on reprend au commencement; selon les rabbins, à l'endroit de l'interruption [1]; ce dernier avis sert de règle. Le chef de la captivité dit à R. Scheschetb : Quoique vous soyez des rabbins expérimentés, les Perses sont plus compétents que vous en matière de repas; lorsqu'il y a deux sophas, le personnage le plus important se place en premier et le second au-dessus de lui; lorsqu'il y a trois individus, le plus important se met au milieu, le second au-dessus de lui et le troisième au-dessous. Mais, demanda-t-on, lorsqu'on lui parle, faut-il qu'il se mette sur son séant pour répondre? Non, répondit-on, car les Perses se contentent d'un signe. Par qui commence-t-on l'ablution préalable des mains? Par le plus important. Devra-t-il attendre que tous soient lavés? Non, on apporte aussitôt devant lui la table servie. Par qui commence-t-on l'ablution postérieure? Par le moins distingué. Est-ce que le plus important devra rester les mains tachées en attendant que tous soient lavés? On n'enlève les mets devant lui qu'au moment d'apporter l'eau. Je l'ai appris, dit R. Scheschetb, par un enseignement spécial [2]. Pour la manière de s'asseoir on observe l'ordre déjà indiqué; pour l'ablution des mains après le repas, on commence par le plus important si l'on est cinq; mais au delà de ce nombre et jusqu'à cent [3], on commence par le moins distingué, jusqu'à ce qu'il reste cinq personnes (les plus distinguées), parmi lesquelles on donne ensuite la priorité au plus important. C'est aussi lui qui dit la bénédiction (à moins qu'il n'en fasse hommage à un autre). Cette opinion est en faveur de Rab, qui dit par l'entremise de R. Hiya bar-Asché qu'on fait laver les mains d'avance à celui qui doit se préparer pour réciter l'action de grâces. Comme

[1] C'est-à-dire à partir de la bénédiction dite *Haaretz* ou seconde.

[2] *Tosephta*, ch. v.

[3] On entend par là, dit Raschi, un nombre supérieur à dix, car le nombre *cent* signifie souvent un nombre très-étendu, mais indéterminé.

Rab et R. Hiya se trouvaient à dîner chez Rabbi, celui-ci dit à Rab de se lever pour se laver les mains. Comme il rougissait de cet ordre, R. Hiya lui dit : Fils de prince, ne vois-tu pas que c'est une invitation à l'action de grâces[1]?

Les rabbins disent : On ne rend pas les honneurs (en cédant le pas aux plus dignes) ni sur les routes, ni sur les ponts, ni pour l'ablution des mains après le
F. 47ª. repas. Rabbin et Abayé cheminaient ensemble; comme l'âne du premier dépassait l'autre sans que son maître s'excusât, Abayé se dit : Parce que ce rabbin arrive d'Occident, il est devenu orgueilleux. En arrivant à la porte de la synagogue, le premier invita son compagnon à passer devant lui : Pourquoi, lui répondit-il, me fais-tu maintenant cette politesse? — C'est que, dit-il, R. Yochanan a enseigné qu'on rend seulement les honneurs à une porte pourvue d'une *mezouza*. — Mais comme cela ne se fait pas quand il n'y en a pas et que ni les synagogues, ni les salles d'étude n'en sont pourvues, pourquoi m'honores-tu ici? — Cette porte du moins est digne d'avoir la *mezouza*.

R. Juda, fils de R. Samuel bar-Schilath, dit au nom de Rab : Les invités ne doivent rien manger avant celui qui a coupé le pain. Comme R. Saphra était présent, il rectifia l'assertion en disant : Il est défendu de rien goûter (et non de manger). Qu'a-t-il voulu indiquer par là? Que l'on doit répéter textuellement l'enseignement du maître[2]. Les rabbins ont enseigné ceci[3] : Lorsqu'il y a deux personnes, l'une attend que l'autre soit servie pour manger, mais c'est inutile à trois; celui qui a coupé le pain étend le premier la main vers la marmite pour se servir, mais il lui est loisible de donner la priorité à son maître ou à celui qui lui est supérieur. Raba bar bar-Ḥana préparait le repas de noces de son fils chez R. Samuel bar-Rab Ketina; il se leva et enseigna à son fils l'usage des repas. Quand on coupe le pain, dit-il, il faut attendre, pour le distribuer, que les assistants aient répondu *amen* à la courte bénédiction préalable, ou du moins, selon R. Hisda, que la plupart d'entre eux l'aient répondu. Pourquoi, demanda Ramé bar-Ḥama, la majorité suffit-elle? Si c'est pour ne pas attendre la fin complète de cette bénédiction, la minorité devrait suffire. C'est que, répondit-on, on veut dire que si l'on met trop de temps à répondre *amen*, c'est erroné.

Les rabbins enseignent à ce propos (de la réponse *amen*) qu'on ne doit répondre ni un *amen* coupé (en avalant l'*a* et en disant seulement *men*), ni trop précipité (avant que la bénédiction soit terminée), ni trop tard (un *amen* orphelin, sans antécédent), ni rejeter pour ainsi dire la bénédiction de la bouche (par une grande hâte). Ben-Azaï dit : Les enfants de celui qui répond un *amen* tardif[4] seront orphelins; celui qui avale l'*amen* verra ses jours cou-

[1] Voir plus haut, fol. 43ª (p. 402).

[2] Mischnâ, 4ª partie, tr. *Edouyoth*, c. I, 53; Talmud, tr. *Schabbath*, fol. 15ª.

[3] *Tosephta*, ch. VI, tr. *Guittin*, fol. 59ᵇ.

[4] Celui qui dit *amen* sans avoir entendu la bénédiction, ou longtemps après,

pés, tranchés de bonne heure, et celui qui, au contraire, prolonge l'*amen*, aura de longues années. Comme Rab et Samuel étaient assis à table, R. Simi bar-Hiya vint manger à la hâte. Penses-tu, lui demanda Rab, te joindre à nous (pour nous préparer ensemble à la bénédiction)? N'avons-nous pas cessé de manger avant ton arrivée? Si l'on m'apportait des champignons comme dessert, répondit Samuel, et à toi, maître, des pigeons, nous les mangerions (donc le repas n'est pas terminé, et nous pouvons nous associer). Comme les disciples de Rab étaient assis à table et que R. Acha vint, ils dirent : Un personnage important est arrivé, et il va prononcer pour nous la bénédiction. Croyez-vous cela? leur dit-il; c'est le principal personnage du festin qui dit la bénédiction. La règle est pourtant que le plus important la récite, fût-il arrivé à la fin.

« S'il a mangé des choses douteuses, etc. »

Comment est-ce possible, après avoir mangé une chose interdite, de la bénir? C'est qu'en déclarant qu'il met ses biens à la disposition du public, il serait considéré comme pauvre et pourrait en manger, comme on a enseigné[1] : On en donne à manger aux pauvres et aux soldats revenant de la guerre (considérés comme pauvres); cependant, selon l'enseignement de R. Houna, c'est contraire à l'avis de Schammaï.

« Celui qui a mangé de la première dîme, dont on a prélevé l'oblation du sacerdote, etc. »

Cela ne va-t-il pas sans dire, qu'il est permis de se l'associer (puisqu'il n'a mangé que des objets autorisés)? On suppose le cas[2] où l'on aurait prélevé sur les épis l'oblation de la dîme (un centième), et non l'oblation principale; or, selon R. Abahou, au nom de Resch Lakisch, on est dispensé en ce cas de l'oblation principale, d'après ce verset (Nombres, XVIII, 26) : *Vous en prélèverez l'oblation divine, le dixième de la dîme;* cette dernière seule est due, non les deux. S'il en est ainsi, dit R. Papa à Abayé, pourquoi ne pas en dispenser aussi celui qui la prélève d'avance sur le monceau de grains? Pour obvier à cette objection, répondit-il, la Loi dit aux lévites (*ibid.* 28) : *Sur toutes vos dîmes vous prélèverez* F. 47b.
l'oblation du sacerdote. Sur quoi se fonde cette distinction? C'est que le monceau entassé est du blé (il oblige le lévite à prélever la *trouma*), mais non l'épi[3].

énonce un *amen* qui n'a pas d'antécédents, qui est pour ainsi dire *orphelin.*

[1] Tr. *Schabbath,* fol. 127b; tr. *Eroubin,* fol. 17b et 31b; tr. *Pesaḥim,* fol. 35b.

[2] Mischnâ, 1re partie, traité *Demaï,* c. III, § 1; Talmud, tr. *Eroubin,* fol. 17b.

[3] Dans ce dernier cas, on peut supposer le prélèvement de l'oblation de la dîme ou centième seulement, et non celle du sacerdote.

« Celui qui a mangé de la seconde dîme ou des saintetés rachetées... »

Ne va-t-il pas sans dire que c'est permis? On suppose le cas où l'on aurait payé l'équivalent du capital et non le cinquième (dû pour change); on nous apprend ainsi que ce manque de formalité ne constitue pas un obstacle. Pour le domestique qui a mangé l'équivalent d'une olive, cela ne va-t-il pas sans dire? Il est nécessaire de nous l'apprendre, pour qu'on ne suppose pas le contraire, parce que le domestique n'est pas attablé d'une manière fixe. Quant au Cuthéen (Samaritain), que l'on peut s'associer, pourquoi est-il mieux considéré que les gens du peuple (ignorants), que l'on ne peut pas s'adjoindre? C'est qu'il s'agit, répond Abayé, d'un Cuthéen instruit. Il peut même être question, dit Raba, d'un Cuthéen du peuple, et lorsqu'on dit qu'on ne peut s'adjoindre les gens du peuple, c'est l'avis des rabbins. Cela forme l'objet d'une discussion avec R. Méir. D'après lui, est-il dit, on appelle homme du peuple celui qui ne mange pas avec pureté les choses profanes; selon les rabbins, c'est celui qui ne prélève pas convenablement la dîme des fruits; or, les Cuthéens prélèvent cette dîme, car ils observent soigneusement les préceptes de la Loi[1], et même, dit-on, ils observent plus scrupuleusement qu'Israël ceux qu'ils ont adoptés.

Les rabbins ont enseigné[2] : On appelle homme du peuple celui qui ne récite pas le *schema'* le matin et le soir; tel est l'avis de R. Éliézer; selon R. Josué, c'est celui qui ne met pas de phylactères; selon R. Azaï, c'est celui qui ne porte pas de franges (*tsitsith*) aux coins du vêtement; selon R. Nathan, c'est celui qui ne met pas de *mezouza* à la porte; selon R. Nathan ben-Joseph, c'est celui qui n'élève pas ses enfants pour l'étude de la Loi; selon d'autres, on est encore considéré comme tel, si, après avoir lu la Bible et étudié la Mischnâ, on ne se met pas au service des savants (pour développer ce que l'on a appris par l'étude de la *Guemara*); cet avis sert de règle, selon R. Houna. Rami bar-Ḥama ne s'associait pas (pour se préparer à l'action de grâces) R. Manassé bar-Tahalipha, quoique ce dernier étudiât le *siphra*, le *siphri* (commentaires exégétiques) et la *halacha* (ou doctrines légales). Lorsque Rami mourut, Raba dit que cette exclusion injuste était cause de sa mort. Mais ne se fondait-il pas sur l'enseignement précité, qui exige le service auprès des savants (l'étude de la *Guemara*, si l'on ne veut passer pour ignorant)? Il n'y avait pas lieu, répondit-il, d'appliquer cela à R. Manassé, car, au contraire, il les servait; Rami bar-Ḥama a donc eu tort de ne pas s'en informer au préalable. Selon une

[1] Ils rejettent seulement les traditions orales, les prescriptions qui ne sont pas textuellement écrites dans la loi mosaïque.

[2] Tr. *Sôta*, fol. 22ᵃ.

autre version, il entendait les enseignements des rabbins et les répétait à d'autres (ce qui est plus que de les servir), comme un savant distingué.

« Si l'on a mangé des produits dont on n'a rien prélevé, ou de la dîme, etc. »

Pour le premier cas, ne va-t-il pas sans dire que c'est défendu? Non, c'est qu'il peut s'agir du cas où le prélèvement est seulement prescrit par les rabbins, par exemple, d'un produit qui a poussé dans un pot non troué[1] (pour lequel les rabbins seuls prescrivent le prélèvement). Quant à la dîme, il est aussi nécessaire de dire que c'est défendu au cas où le lévite a reçu, avant le sacerdote, sa part prélevée sur les grains en tas, pour qu'on ne suppose pas qu'il en est comme de l'avis précité de R. Papa (et que l'oblation sacerdotale n'est plus obligatoire). Pour la seconde dîme, ne va-t-il pas de soi que c'est défendu? Non, il est nécessaire de le dire pour le cas où elle serait rachetée, mais indûment, comme, par exemple, contre des pièces de monnaie dont l'effigie est effacée; or, d'après le verset biblique (Deutéronome, XIV, 25), il faut que cet argent ait conservé l'effigie[2]; ou, pour les saintetés, si on les a rachetées contre des terres, au lieu d'argent. Or, le texte dit formellement (Lévitique, XXVII, 19) : *Il remettra l'argent et elle* (la chose sacrée) *lui restera*. Quant au servant, il n'eût pas été nécessaire d'en parler; mais comme on a parlé dans la première partie de la Mischnâ du cas où il aurait mangé la valeur d'une olive, on prononce ensuite la défense pour le cas où il aurait mangé moins. Quant à la défense concernant l'étranger, on parle d'un prosélyte circoncis[3], mais n'ayant pas encore pris le bain de purification; car selon R. Zeira, au nom de R. Yochanan, il faut les deux formalités pour constituer l'adoption du judaïsme, et tant que l'on n'a pas pris le bain, on est étranger.

« On ne s'associe pour la préparation ni les femmes, ni les esclaves, ni les enfants. »

Comment se peut-il alors que R. Yossé permette de s'associer même l'enfant couché au berceau? Il rappelle seulement l'avis de R. Josué ben-Levi, selon lequel cet enfant ne peut pas servir pour la préparation à trois, mais on l'ajoute

[1] Si dans un pot de terre, qui ne communique pas avec les champs au moyen d'un trou, il pousse certains produits, ils ne sont pas soumis aux droits ordinaires. (Voir Mischnâ, tr. *Demaï*, ch. V, § 10.)

[2] Il y a là un jeu de mots entre le terme de ce verset וצרת, *tu envelopperas*, et צורה, *effigie*.

[3] Exode, XXIV, 8. Tr. *Yebamoth*, fol. 46[b].

à neuf personnes pour constituer la dizaine[1]. Le même rabbin dit : A neuf personnes on peut adjoindre un esclave pour compléter le nombre. Ne peut-on lui objecter le fait suivant[2] : Il arriva à R. Éliézer qu'étant entré dans une synagogue sans y trouver dix individus (pour dire la prière en assemblée), il affranchit son esclave, pour compléter le nombre dix; n'en résulte-t-il pas que s'il ne l'avait pas affranchi, l'assemblée n'eût pas été complète? C'est qu'il en fallait deux (car il n'y avait que huit personnes); il affranchit donc un esclave et s'adjoignit le second pour servir de dixième. Mais est-ce permis d'affranchir ainsi son esclave? R. Juda ne dit-il pas que c'est une transgression de la Loi qui dit (Lévitique, xxv, 46) : *Ils serviront toujours?* Pour l'accomplissement d'un précepte (la prière en commun), c'est permis. Mais n'est-ce pas obtenu par le résultat d'une défense (ce qui ne saurait plaire à Dieu)? Ici c'est différent, car il s'agit d'une assemblée entière (pour elle, on enfreint la défense).

R. Josué ben-Lévi dit encore : On doit aller de grand matin à la synagogue, afin qu'on ait le bonheur d'être compté parmi les dix premiers assistants, car, en ce cas, on a pour soi le mérite de cent personnes venant après. Est-ce à dire qu'on accapare leur mérite? Non, on en a autant qu'eux tous réunis. R. Houna dit : A neuf individus on adjoint l'arche sainte pour constituer le chiffre dû. Mais, dit R. Naḥman, l'arche est-elle un homme? R. Houna dit seulement qu'entre neuf et dix il y a si peu de différence qu'on la réunit à eux; selon les uns, cela arrive s'ils se trouvent réunis (de sorte que l'assemblée est compacte); selon d'autres, s'ils sont au contraire dispersés (ce qui ne permet pas de les compter). De même, R. Ame dit qu'au samedi deux personnes peuvent se joindre pour la préparation à l'action de grâces. R. Nahman lui demanda : Le samedi est-il un homme? Voici ce que R. Amé dit : Deux savants qui s'exercent mutuellement dans l'interprétation de la Loi peuvent se joindre (parce qu'ils valent trois), comme, par exemple, R. Ḥisda et R. Schescheth.

Selon R. Yochanan, on peut s'adjoindre pour la préparation un jeune adolescent. On a enseigné de même qu'on peut s'adjoindre pour la préparation tout adolescent qui a deux poils (signes de puberté), mais non s'il ne les a pas; mais on ne fait pas attention pour le garçon. Cet enseignement n'est-il pas en contradiction avec lui-même? On commence par exiger la présence de deux poils, puis on l'en dispense? Que veut-on faire entendre par là? N'est-ce pas dire que l'on y comprend l'adolescent qui aurait les signes de la puberté sans en avoir l'âge? Non, au sujet de tout cela, on suit l'avis de R. Nahman, selon

[1] On sait que lorsqu'il y a *dix* personnes ayant pris part au même repas, la formule de préparation change et devient plus grave; c'est aussi le nombre légal pour la prière.

[2] Tr. *Guittin*, fol. 38[b].

lequel on admet en compte le garçon qui comprend l'objet de la bénédiction[1]. Comme Abayé et Raba (encore enfants) étaient assis devant Rabba, celui-ci leur demanda : Qui bénit-on? Raba montra le ciel du toit (le plafond); Abayé sortit et montra le ciel à découvert. Vous êtes tous deux, leur dit Rabba, des rabbins capables, et l'on comprend que les hommes disent : On reconnaît les diverses espèces de potirons à leur floraison (il prédit que ce seront de grands savants). F. 48ª.

R. Juda, fils de R. Samuel bar-Schilath, dit au nom de Rab : A neuf personnes qui ont mangé du blé on peut adjoindre (comme dixième pour la préparation en commun) quelqu'un qui a mangé de la verdure et n'est pas tenu de réciter l'action de grâces. R. Zeira dit avoir demandé à R. Juda comment agiront huit ou seulement sept qui auraient mangé du blé (pour s'adjoindre trois autres ayant mangé de la verdure). Cela n'y fait rien, répondit-il; mais pour six, je ne l'ai pas interrogé (il va sans dire que ce n'est pas permis). Tu as bien fait, lui dit R. Jérémie, de n'avoir pas fait de question pour six, car s'il est vrai que dans l'un et l'autre cas il y a majorité, il faut encore qu'elle soit imposante.

Comme le roi Jannée et la reine mangeaient ensemble, ils n'avaient personne, par suite de la mort des rabbins, qui leur dît l'action de grâces. Qui m'amènera, dit le roi à sa femme, un savant qui puisse bénir notre table? Jure-moi, dit-elle, que si je te présente quelqu'un de tel, tu ne lui feras pas de mal. Il le jura. Elle amena alors son frère Simon ben-Schetach, que le roi fit asseoir entre eux deux, en lui disant : Vois que d'honneurs nous t'accordons. Ce n'est pas toi, dit Simon, qui m'honores, mais la Loi que je représente, comme il est dit (Proverbes, IV, 8) : *Estime-la fort, elle t'élèvera; elle te procurera des honneurs si tu l'embrasses.* Tu vois au moins, dit le roi, que je ne te reçois pas en ennemi, et il lui fit apporter une coupe de vin pour qu'il récitât l'action de grâces. Comment bénir? demanda le rabbin. Dirai-je : Béni soit qui a donné à manger à Jannée et à ses compagnons? Buvez ce verre, et il récita l'action de grâces avec un autre verre. R. Aba, fils de R. Hiya bar-Aba, dit, au nom de R. Yochanan, que Simon ben Schetach agit ce jour d'une manière toute spéciale[2], car, selon lui, on ne peut dispenser d'autres de leur devoir de récitation qu'après avoir mangé du blé pour l'équivalent d'une olive au moins (en ayant alors contracté pour soi-même cette obligation). Mais R. Siméon ben-Gamaliel ne dit-il pas que si l'on s'est attablé avec deux autres personnes, eût-on à peine goûté au repas et mangé un seul grain de raisin, on compte comme troisième F. 48ᵇ.
pour la préparation en commun? Oui, on peut être adjoint, mais non en dis-

[1] Tr. *Erakhin,* fol. 3ª.

[2] Traité *Schabbath,* fol. 38ᵇ; tr. *Moëd Katon,* fol. 25ᵇ; tr. *Taanith,* fol. 14ᵇ. — Au Talmud de Jérusalem (plus haut, 1ʳᵉ partie, p. 130), ce récit est plus développé.

penser d'autres. C'est ce qu'enseigne en effet formellement R. Hana bar-Juda au nom de Rabba, et il dit encore : N'eût-on mangé qu'une feuille de verdure et bu un seul verre de vin, on est adjoint pour compléter le nombre; mais on ne peut dispenser les autres du devoir de la récitation qu'en ayant mangé au moins du blé pour l'équivalent d'une olive.

R. Nahman dit : Moïse institua la première section de la formule d'action de grâces, lorsque Israël reçut la manne dans le désert; Josué établit la seconde lors de son entrée en Palestine; David et Salomon fixèrent la troisième; de David proviennent les mots : « Israël ton peuple et Jérusalem ta ville; » de Salomon, ceux-ci : « La maison grande et sainte. » La quatrième section a été introduite à Yabné au sujet des morts de Bethar; car, dit R. Matna[1], le jour où les morts de Béthar ont été enterrés, on a établi à Yabné la formule : « Le bon et le bienfaiteur; » il est *bon*, car les cadavres ne sentaient pas, et il est un *bienfaiteur*, car on a pu les ensevelir.

Les rabbins ont enseigné quel est l'ordre des sections de l'action de grâces. Dans la première, on remercie Dieu de la subsistance; dans la deuxième, des produits de la terre; dans la troisième on demande la reconstruction de Jérusalem; dans la quatrième, on invoque le bon et bienfaiteur. Le samedi, on commence par une parole de consolation (par le commencement de la troisième section, relative à la construction de Jérusalem) et l'on finit de même, après avoir intercalé au milieu la sanctification de la solennité. On peut l'intercaler où l'on veut, dit R. Éliézer, même dans la seconde section ou dans la quatrième; selon les sages, on ne l'intercale que dans la troisième. Mais n'est-ce pas là la première opinion? Il y a cette différence que, selon ces derniers, au cas où l'intercalation a été mal faite, il faut recommencer.

Les rabbins ont enseigné : Comment sait-on que l'action de grâces est prescrite par la Loi? C'est qu'il est écrit (Deutéronome, VIII, 10) : *Tu mangeras, et lorsque tu seras rassasié, tu béniras*, ceci correspond à la première section; *l'Éternel ton Dieu*, cela correspond à l'invitation commune ou préparation; *pour le pays*, c'est la deuxième section; *bon*, c'est la troisième, comme il est dit (*ib.* III, 25) : *Cette bonne montagne, le Liban;* puis *qu'il t'a donné*, cela correspond à la quatrième. Ceci justifie les bénédictions d'après; mais comment sait-on aussi que celle d'avant est prescrite par la Loi? Par *a fortiori :* Si l'on bénit Dieu étant rassasié[2], à plus forte raison le doit-on lorsqu'on éprouve la faim. Selon Rabbi, qui adopte à peu près les mêmes interprétations et applications de verset, on déduit la légalité de la formule de préparation des mots : *Exaltez Dieu avec moi* (Ps. XXXIV, 4); la quatrième section a été établie à Yabné (par des rabbins), et des mots : *Qu'il t'a donné*, on déduit la légalité de la prière

[1] Tr. *Taanith*, fol. 31ᵃ; tr. *Baba Bathra*, fol. 121ᵃ. — [2] Plus haut, fol. 35ᵃ.

antérieure; pour cela on traduit ces mots ainsi : *qu'il a placé* DEVANT *toi* (avant d'en jouir, il faut bénir Dieu). Selon R. Isaac, on ne le déduit pas de ces mots, mais du verset suivant : *Il bénira ton pain et tes eaux*, où l'on peut voir l'indication d'une bénédiction à réciter, car on appelle pain celui que l'on va mettre sur la table (et non après). Selon R. Nathan, on le conclut de ce verset (I Samuel, IX, 13) : *Dès que vous serez entrés dans la ville vous le trouverez, avant qu'il monte au haut lieu pour manger, car le peuple ne mangera pas avant son arrivée, parce qu'il doit bénir le sacrifice;* APRÈS QUOI, *les convives mangeront.* A quoi bon tous ces détails? C'est que les femmes sont bavardes. Samuel dit qu'elles voulaient avoir le temps d'admirer la belle taille de Saül, car il est dit (*ibid.* 23) : *Il dépassait de l'épaule tout le peuple.* Selon R. Yochanan, cette longue réponse a servi d'intervalle entre le règne de Samuel et le nouveau règne de Saül, pour qu'ils ne pussent nullement se toucher[1].

Tout cela nous justifie la légalité de l'action de grâces; mais comment justifier celle des bénédictions de la Loi? Par *a fortiori*, répond R. Ismaël; si l'on bénit Dieu pour la subsistance matérielle d'une heure, à plus forte raison le bénit-on pour la vie éternelle. R. Hiya bar-Nahmeni, disciple de R. Ismaël, dit au nom de son maître qu'on le déduit par analogie. Il est dit d'une part, au sujet de l'action de grâces : *Pour le bon pays que je te donnerai*, et d'autre part (Exode, XXIV, 12) : *Je te donnerai les tables de pierre, la Loi et les préceptes* (de la corrélation du verbe *donner* on déduit l'égalité des obligations). R. Méir conclut des versets précités qu'il faut aussi bien bénir Dieu pour le bien qui nous arrive que pour le mal : *Que t'a donné l'Éternel ton Dieu*, c'est-à-dire qu'il est toujours ton juge, soit qu'il te récompense, soit qu'il te punisse. R. Juda ben-Bethera dit qu'on le conclut de la répétition du mot *bon*. Le premier s'applique à la Loi, dont il est dit : *Je vous ai fait un bon partage* (Proverbes, IV, 2); le second, à la construction de Jérusalem, dont il est dit : *Cette bonne montagne, le Liban.*

On a enseigné cet avis de R. Éliézer : Il faut, pour accomplir son devoir, dire dans la deuxième section de l'action de grâces les mots : « Un pays agréable, bon et étendu, » et mentionner dans la troisième le règne de la maison de David. Selon R. Nahum l'ancien, on doit y mentionner l'alliance divine (la circoncision[2]), et selon R. Yossé, la Loi; Polemo recommande l'alliance avant la Loi, car celle-ci a été donnée par trois engagements[3], tandis que la première l'a été F. 49[a].

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 30[a]; tr. *Moëd Katon*, fol. 28[a]; tr. *Yôma*, fol. 38[b].

[2] C'est parce qu'elle a été remplie par Abraham que Dieu promit à ses descendants la possession de la Terre-Sainte.

[3] En répétant le mot ברית, *alliance*, à diverses reprises, sur le Sinaï, au milieu du Tabernacle, à Garizim et dans les plaines de Moab. Voir Deutéronome, XI, 29; XXVII, 11 à 26; XXVIII, 69; XXIX, 8. Comp. tr. *Sôtah*, fol. 37[a] et 37[b].

par treize[1]. R. Aba dit qu'il faut rendre grâce (מודים), au commencement et à la fin de la deuxième section, au moins une fois, sans quoi ce serait inconvenant. Celui qui termine la deuxième section par la formule : « Qui nous fait hériter des terres, » et la troisième par ces mots : « Il secourt Israël, » est un ignorant (c'est contraire aux formules adoptées); enfin si l'on omet de mentionner l'alliance et la Loi dans la deuxième section, et le règne de David dans la troisième, on n'a pas accompli son devoir. Ceci est à l'appui de R. Ilaâ, qui le dit expressément au nom de R. Jacob bar-Acha, de la part de notre maître. — Aba Yossé ben-Doustaï et les rabbins sont en désaccord sur le point suivant : D'après l'un, il faut mentionner le règne divin dans la quatrième section, et c'est inutile d'après les autres; celui qui l'exige pense que cette section est prescrite par les rabbins (elle forme donc une section spéciale, et il est bon de mentionner la royauté); mais comme d'après les autres elle est prescrite par la Loi, elle n'a rien de spécial.

Les rabbins ont enseigné ceci : Quelle est la formule finale de la troisième section? Selon R. Yossé bar-R. Juda, on dit : « Il sauve Israël. » Mais ne dit-on pas : « Il reconstruit Jérusalem? » C'est vrai; aussi dit-on les deux. Comme Rabbah bar-R. Houna se trouvait chez le chef de la captivité, il disait au commencement de la troisième section l'une de ces deux formules (Israël ton peuple, ou Jérusalem ta ville), mais pour terminer il disait les deux (il sauve Israël et reconstruit Jérusalem). Quel avantage y a-t-il, demanda R. Hisda, à terminer par une formule double[2]? En effet, Rabbi le défend. Mais objecta Lévi à Rabbi, on dit bien à la fin de la deuxième section : « Pour le pays et pour la nourriture » (ce sont aussi deux choses). Ce n'est au fond qu'une chose, par le producteur vient le produit. De même, on dit : « Pour le pays et les fruits » qui sont produits par lui; « il sanctifie Israël et les fêtes, » parce qu'Israël les sanctifie; « il sanctifie Israël et les néoménies, » car elles sont considérées par Israël; il n'y a d'exception faite par Rabbi que pour la formule : « Il sanctifie le sabbat, Israël et les fêtes[3]. » Pourquoi cette seule exception? C'est que cette formule double ne contient qu'un acte (la sanctification), tandis que la double formule finale de l'action de grâces contient deux choses distinctes (le salut d'Israël et la reconstruction de Jérusalem). Mais pourquoi ne peut-on employer de formule double? Parce qu'on semblerait entasser les préceptes[4] (en en précisant plusieurs à la

[1] Dans le chapitre de la circoncision, Genèse, XVII, 2 à 22, le mot *alliance* est mentionné treize fois.

[2] Pourquoi au contraire ne pas placer au commencement la double formule, et, à la fin, la simple?

[3] Pour cette dernière, selon la remarque de Raschi, on fait une exception, parce que c'était le tribunal, — et non Israël, — qui sanctifiait les fêtes, au moyen de l'interrogation des témoins sur l'instant précis de la néoménie.

[4] Traité *Pesaḥim*, fol. 102[b]; tr. *Sôta*, fol. 8[a].

fois). En somme, que faire? R. Schescheth dit: Si l'on a commencé par les mots «ton peuple Israël,» on termine par la formule: «Il sauve Israël,» et si l'on a commencé aux mots «Jérusalem ta ville,» on termine: «Il reconstruit Jérusalem.» Selon R. Nahman, on termine en tous cas par cette dernière formule, comme il est dit: *L'Éternel reconstruit Jérusalem; il réunit les exilés d'Israël* (Psaume CXLVII, 2); quand la reconstruira-t-il? Lorsqu'il réunira la dispersion d'Israël. — R. Zeira dit à R. Ḥisda: Si vous le voulez, nous nous mettrons à enseigner. Comment le faire, répondit-il, lorsque nous ne savons même pas complétement l'action de grâces? Qu'est-ce à dire? répliqua le premier. C'est que, répondit R. Ḥisda, lorsque chez le chef de la captivité j'ai récité l'action de grâces, R. Schescheth a redressé le cou contre moi comme un serpent (profondément étonné), parce que je n'avais mentionné ni l'alliance, ni la Loi, ni la royauté divine. — Pourquoi as-tu omis tout cela? — C'est que je suivais l'avis de R. Ḥananel au nom de Rab, qui dispense de la mention de ces trois sujets, parce que l'alliance n'a pas lieu sur les femmes, et que ni la Loi ni la royauté ne sont applicables en entier aux femmes ou aux esclaves. — Tu as eu tort d'abandonner l'avis de tous les tanaïm et amoraïm pour adopter celui de Rab.

Rabba bar bar-Hana dit, au nom de R. Yochanan, qu'il faut mentionner la royauté en tête de la quatrième section. Cela ne va-t-il pas sans dire? Non, il s'agit d'indiquer, ainsi qu'on l'a dit plus haut (f. 40ᵇ), que sans cette mention la bénédiction est incomplète. Aussi R. Yochanan dit-il seulement qu'il faut la rappeler une fois, tandis que R. Zeira demande une double mention, une fois pour cette section et une fois pour la précédente. S'il en est ainsi, pourquoi ne pas en demander une troisième pour la deuxième section (qui ne contient pas non plus le mot royauté)? Pour celle-ci, ce n'est pas nécessaire, parce qu'elle est rapprochée de la première (qui contient ces mots), tandis que pour la troisième, quoique pourvue des mêmes conditions, il est bon de le dire, parce qu'il ne serait pas convenable, après avoir mentionné la royauté de David, de ne pas rappeler au moins celle de Dieu. Voici, selon R. Papa, ce que voulait dire R. Zeira: Il faut mentionner deux fois la royauté en dehors de la formule initiale (aussi dit-on: «Roi de l'univers, Dieu, notre père, notre roi, etc.»).

R. Zeira se trouvait derrière R. Gadal, lequel se trouvait devant R. Houna et enseignait ce qui suit: Si l'on a oublié dans l'action de grâces la mention du sabbat, on dit ensuite: «Soit loué celui qui a institué le sabbat comme repos de son peuple Israël, par amour, comme signe d'alliance; soit loué celui qui sanctifie le sabbat.» Quel est l'auteur de cet avis? C'est Rab. Il dit ensuite: Si un jour de fête on a oublié de mentionner cette solennité, on dit: «Soit loué celui qui donne les jours de fête à son peuple Israël, comme joie et souvenir; soit loué celui qui sanctifie Israël et les fêtes.» C'est encore, dit-on, l'avis de

Rab. Il continua à enseigner : Si l'on a oublié de rappeler la néoménie, on dit : «Soit loué celui qui a institué les néoménies pour son peuple d'Israël, en souvenir;» mais nous ignorons si l'on dit le mot «pour la joie,» ou non, si l'on y ajoute une formule finale (de louange), ou non, et si c'est en son propre nom ou au nom de son maître qu'il l'enseignait.

F. 49[b]. Gadal bar-Manjomi se trouvait en présence de R. Nahman. Comme ce dernier s'était trompé dans sa récitation, il la reprit au commencement Pourquoi, lui dit-il, agis-tu ainsi? C'est, répondit-il, l'avis de R. Schela, au nom de Rab, qu'il faut recommencer. Mais R. Houna n'a-t-il pas dit, au nom de Rab, qu'en cas d'oubli on récite la formule supplémentaire? Ce n'est vrai, à ce que dit R. Menaschia bar-Tahelipha, au nom de Rab, qu'avant d'avoir commencé la quatrième section (là, on intercale le supplément); mais, une fois qu'elle est commencée, il faut redire le tout. R. Idi bar-Abin dit, au nom de R. Amram, ou de R. Nahman, ou de Samuel : Si l'on a oublié de mentionner la néoménie dans la prière, il faut recommencer; si c'est dans l'action de grâces qu'on l'a omise, c'est inutile. Pourquoi, demanda R. Abin à R. Amram, établit-on cette distinction entre la prière et l'action de grâces? En effet, dit-il, cela m'a paru singulier, et j'en ai fait l'observation à R. Nahman, qui me dit : De maître Samuel lui-même je n'ai rien appris; mais voyons nous-même ce qu'il en est (et l'on peut dire) : Pour la prière, qui est une obligation, on recommence, mais non pour l'action de grâces, parce que c'est un acte volontaire de manger. Si c'est là le motif, ne serait-on pas obligé de recommencer aux jours de samedi et de fête, parce que le repas, en ces jours, est obligatoire? En effet, répondit-il, R. Schila a dit, au nom de Rab, qu'en cas d'erreur il faut recommencer. Mais R. Houna ne dit-il pas, au nom de Rab, qu'en cas d'oubli on dit la formule supplémentaire? Ce n'est vrai, dit-on, que si l'on n'a pas encore commencé à réciter la quatrième section; mais au cas affirmatif, il faut recommencer le tout.

«Pour quelle quantité se prépare-t-on ensemble? etc.»

Est-ce à dire que, selon R. Méir, il faut avoir mangé au moins la grandeur d'une olive, et, selon R. Juda, celle d'un œuf? N'a-t-on pas appris l'inverse dans l'enseignement suivant[1] : «Si à la sortie de Jérusalem on se souvient d'avoir en main de la chair consacrée[2], et qu'on ait déjà dépassé le *scopos*[3], on la brûle sur place; sinon, on retourne pour la brûler à l'endroit spécial du Moria avec du bois de l'autel; pour combien faut-il revenir? Tant pour ceci

[1] Tr. *Pesahim*, fol. 49[a] et 81[b].

[2] Elle devient profane, si elle est transportée au delà des murs de Jérusalem.

[3] Cet emplacement était une espèce d'observatoire du Temple. Voir plus haut, 1[re] partie, p. 174.

que pour du pain levé à la veille de Pâques, la mesure est, selon R. Méir, de la grandeur d'un œuf, ou selon R. Juda, de celle d'une olive» (n'est-ce pas le contraire de ce que ces deux rabbins disent ici?). En effet, répondit R. Yochanan, la proposition est renversée. Abayé dit qu'il est inutile de supposer l'interversion; mais dans notre Mischnâ la discussion repose sur l'interprétation du verset; il suffit, selon R. Méir, pour constituer la nourriture, de la grandeur d'une olive[1], parce que l'expression *tu seras rassasié* s'applique à la boisson; selon R. Juda, cette dernière expression implique qu'il faut avoir mangé au moins la grandeur d'un œuf; au contraire, dans l'autre enseignement, c'est une question de raisonnement; selon R. Méir, l'obligation de revenir à Jérusalem dépend de l'impureté, et elle doit avoir lieu pour la même grandeur que celle susceptible d'impureté, c'est-à-dire un œuf; selon R. Juda, le retour est en harmonie avec la défense, qui s'applique à l'équivalent de l'olive.

3. Quelle est la formule de préparation pour l'ensemble? A trois, on dit : «Bénissons (celui grâce auquel nous avons pris le repas).» A trois plus un, on dit : «Bénissez.» A dix : «Bénissons Dieu.» A dix plus un, que l'on soit dix ou dix mille : «Bénissez, etc.» A cent : «Bénissons l'Éternel notre Dieu.» A cent plus un : «Bénissez.» A mille : «Bénissons l'Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël.» A mille plus un : «Bénissez.» A dix mille, on dit : «Bénissons l'Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël, Dieu Sebaôth, qui trône parmi les chérubins, pour la nourriture que nous avons prise.» A dix mille plus un : «Bénissez.» De la façon dont on prononce la formule, les assistants répondent : «Éternel notre Dieu, Dieu d'Israël, Dieu Sebaôth, toi qui trônes sur les chérubins, sois loué, pour la nourriture que nous avons prise.» R. Yossé le Galiléen dit : On bénit selon le nombre de l'assistance, car il est dit (Ps. LXVIII, 27) : «Bénissez Dieu l'Éternel dans les assemblées, au sein d'Israël.»

4. R. Akiba dit : Que voyons-nous faire dans la synagogue? Que l'on soit plus ou moins nombreux, la formule est toujours : «Bénissez Dieu.» R. Ismaël dit : «Louez Dieu le béni.»

Samuel dit : On ne doit jamais se considérer exclu de l'ensemble (et s'adresser à la deuxième personne, mais à la première); et si l'on dit dans cette Mischnâ :

[1] Tr. *Yôma*, fol. 79[b], 85[a] et 121[a].

«à trois plus un, on dit *bénissez*,» cela veut dire que cette tournure est autorisée; mais il vaut mieux encore dire «bénissons» (y comprenant celui qui parle), car R. Ada bar-Ahaba raconte qu'on disait chez R. Hanina : Six personnes peuvent se diviser en deux sections (et neuf en trois), mais non dix[1]; or, s'il valait mieux employer la formule *bénissez*, pourquoi ne pas se diviser indéfiniment (auquel cas cette formule s'emploie)? cela prouve donc qu'il est préférable d'employer la formule «bénissons» (usitée en commun). On a enseigné de même : Il importe peu qu'on dise «bénissez» ou «bénissons,» il n'y a que les gens méticuleux qui y fassent attention. Cependant, c'est d'après la manière de réciter les bénédictions que l'on reconnaît si quelqu'un est savant ou non. Comment cela? S'il dit, selon Rabbi, «*par* sa bonté,» c'est un savant; s'il dit «*de* sa bonté,» (une part *de* sa bonté), c'est un ignorant[2]. Mais, demanda Abayé à R. Dimi, n'est-il pas écrit (II Samuel, VII, 29): *De ta bénédiction, la maison de ton serviteur sera bénie à jamais* (où l'on emploie aussi la préposition partitive)? Là c'est différent, on demande quelque chose (et en ce cas on ne sollicite qu'une faible part). Mais n'y a-t-il pas aussi un exemple où l'on sollicite le tout? N'est-il pas dit (Psaume LXXXI, 11) : *Ouvre la bouche, que je te la remplisse* (en entier)? C'est que là il est question de l'étude de la Loi (dont on ne saurait trop demander). Si l'on dit, selon Rabbi, «par sa bonté, nous vivons,» c'est qu'on est savant; mais celui qui dit : «C'est la vie,» est un sot[3]. Neharbelaï enseignait l'inverse[4], mais son avis ne sert pas de règle. Selon R. Yochanan, le sage dit: «Bénissons celui grâce auquel nous mangeons;» le sot dit : «*A* celui, etc.» (ce qui pourrait se rapporter au maître de maison). Mais, demanda R. Acha, fils de Raba, à R. Asche, ne dit-on pas (le soir de Pâques) : «*à* celui qui a accompli pour nous et nos ancêtres tous ces miracles» (même forme)? Là, dit-il, il est évident que Dieu a accompli tous les miracles (et la forme est indifférente). Selon R. Yochanan, le sage dit : «Béni soit celui par qui nous avons mangé;» le sot dit: «Pour la nourriture que nous avons mangée.» Cela ne s'applique toutefois, dit R. Houna, fils de R. Josué, qu'à la réunion de trois personnes, dont la formule ne contient pas le nom divin, mais non pour dix, dont la formule contenant le nom divin indique clairement à qui l'on s'adresse. C'est bien ce que dit la Mischnâ : On répond de la même façon que l'on bénit, savoir : «Sois loué, Éternel, Dieu d'Israël, Dieu des armées, qui trônes sur les chérubins, pour la nourriture que nous avons prise.»

[1] Puisque, en arrivant à ce chiffre, l'on prononce dans la formule le nom divin.

[2] En s'exprimant ainsi, on semble limiter la bonté de Dieu.

[3] Il semble, par son expression, s'exclure de la pluralité.

[4] Tr. *Synhédrin*, fol. 17b.

« Qu'il y ait dix personnes ou dix mille, etc. »

N'est-ce pas en contradiction avec la suite ? Il semble d'abord que tous les chiffres se valent; puis on dit pour cent telle formule, pour mille une telle et pour dix mille telle autre. Il n'y a pas de contradiction, dit R. Joseph : le premier avis est celui de R. Akiba, le second celui de R. Yossé le Galiléen, qui dit de bénir le repas selon le nombre des membres de l'assemblée, comme il est dit: *Bénissez Dieu dans les assemblées* (Psaume LXVIII, 27).

« R. Akiba dit : Que voit-on dans la synagogue? etc. »

Comment R. Akiba, qui n'admet pas l'interprétation de R. Yossé le Galiléen, explique-t-il ce verset? Il l'applique à l'enseignement suivant : R. Méir disait[1] : D'où sait-on que même les enfants au sein ont entonné le Cantique lors du passage de la mer Rouge? C'est qu'il est dit : *Dans les assemblées, bénissez Dieu, l'Éternel, de la source d'Israël*[2]; quant à R. Yossé, il déduit ce fait des derniers mots du verset, *de la source d'Israël.* L'avis de R. Akiba, dit Raba, sert de règle. Comme Revina et R. Hama bar-Bouzi prenaient leur repas chez le chef de la captivité, R. Hana se leva et répondit comme pour une réunion de cent; c'est inutile, lui dit Revina, puisque Raba dit que l'avis de R. Akiba sert de règle. Ce dernier raconta qu'ayant mangé chez le chef de la captivité, on se divisait par groupes de trois. Pourquoi pas par dix? Le chef de la captivité l'eût entendu (parce qu'on récite plus haut à dix) et il eût été fâché (de voir qu'on dît par groupes l'action de grâces, avant qu'il eût achevé le repas). Mais pourquoi ne pas dispenser tout le monde par la bénédiction que récitait le chef? A cause du bruit, on ne l'entendait pas. R. Tosphaa dit : Si, sur trois personnes ayant mangé ensemble, l'une se met d'avance à réciter seule l'action de grâces, les deux autres peuvent être comprises dans sa préparation; mais lui ne saurait en être dispensé par la leur (dite plus tard), parce qu'elle n'a pas d'effet rétroactif.

« R. Ismaël dit, etc. »

Comme Rafram bar-Papa se trouvait dans la synagogue d'Abi Guibar, il se mit à lire dans le rouleau de la Loi, en disant : « Bénissez Dieu, » puis il se

[1] Traité *Kethouboth*, fol. 7b; tr. *Sôta*, fol. 30b.

[2] De la réunion des expressions *assemblée* et *source d'Israël*, par laquelle on peut faire allusion à l'enfance, on conclut qu'en ce jour même les enfants ont béni Dieu en commun.

tut et n'ajouta pas le terme «qui est béni.» Tous les assistants se mirent à crier : «Bénissez Dieu qui est béni» (c'est-à-dire, telle est la formule complète). Raba lui dit[1] : Ô pot noir (qui à force d'études n'a aucun respect pour les apparences), à quoi bon te mettre en discussion ouverte? Du reste, tout le monde (même R. Akiba) admet l'avis de R. Ismaël (et l'on fait mieux de dire la formule complète).

5 (4). Trois personnes ayant mangé ensemble ne doivent pas se séparer (pour prier isolément); il en est de même pour quatre ou cinq. Six personnes, jusqu'à dix, peuvent se diviser en groupes d'au moins trois; à partir de dix on ne se séparera (en deux corps) qu'en étant au moins vingt.

6 (5). Deux sociétés qui mangent dans la même maison, dès qu'elles se voient l'une l'autre, doivent se joindre pour prier en commun; au cas où elles ne se voient pas, elles prient séparément. On ne doit bénir le vin qu'après l'avoir coupé d'eau (le vin de Palestine étant trop fort), c'est l'avis de R. Éliézer; selon les sages, c'est inutile.

Que nous apprend-on là? N'a-t-on pas déjà dit que trois personnes réunies à table doivent se préparer ensemble à la récitation? Voici ce qu'on veut dire : Du moment qu'on s'est mis à table à trois, bien qu'on n'ait pas encore mangé, il n'est plus permis de se séparer. Selon une autre version, R. Aba l'explique ainsi au nom de Samuel : Si trois personnes mangent ensemble, eussent-elles chacune même leur pain spécial, elles ne peuvent plus se séparer. Ou bien, il s'agit ici de l'avis de R. Houna, selon lequel trois personnes provenant de trois sociétés distinctes ne doivent plus se séparer, à condition, ajoute R. Ḥisda, que chacun de ces groupes ait été déjà composé de trois (ayant donc contracté
F. 50b. d'avance l'obligation de la communauté). Raba dit : Cela n'a lieu toutefois que s'il n'y a pas eu déjà, à leur première place[2], une préparation d'ensemble, car si elle a eu lieu, l'engagement ne subsiste plus. On le sait, dit Raba, parce qu'il est dit[3] : Un lit (impur) dont on a volé la moitié ou perdu la moitié, ou qui a été partagé entre deux frères ou deux associés, est considéré comme pur; dès que l'on a restitué l'autre part, il est susceptible d'impureté à partir de ce moment, sans effet rétroactif; c'est qu'au moment où le partage a eu lieu, la suscepti-

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 88a; tr. *Meghillâ*, fol. 14b.

[2] Dans la société au milieu de laquelle ils se trouvaient auparavant. — [3] Mischnâ, 4e partie, traité *Kelim*, ch. XVIII, 59.

bilité d'impureté a disparu; il en est de même ici pour la préparation d'ensemble.

Quant à deux sociétés, elles peuvent, s'il y a lieu, s'adjoindre le servant qui leur est commun (bien qu'elles ne se voient pas).

« On ne dit pas la bénédiction sur le vin, etc. »

Les rabbins ont enseigné : Aussi longtemps que l'on n'a pas coupé le vin d'eau (qui serait trop fort sans cela), on ne dit pas, en le buvant, la bénédiction : « Béni soit le fruit de la vigne, » mais « le fruit d'un arbre, » et l'on peut s'en servir pour se laver les mains; une fois qu'on y a mis l'eau, on prononce la bénédiction : « Béni soit le fruit de la vigne » (car c'est alors du vin potable), et l'on ne peut plus le gaspiller en se lavant les mains : tel est l'avis de R. Éliézer; mais, selon les sages, on prononce en tous cas la bénédiction : « Créateur des fruits de la vigne, » et l'on ne peut s'en servir pour se laver les mains. Donc, lorsque Samuel dit qu'on peut se servir du pain pour tout usage[1], c'est l'avis de R. Éliézer (puisqu'il permet de se servir du vin pour l'ablution). R. Yossé bar-R. Hanina dit[2] : Les sages reconnaissent, selon l'avis de R. Éliézer, que dans la coupe de vin servant à bénir la solennité, il est indispensable de mettre de l'eau. Pourquoi? C'est que, dit R. Oschia, le précepte doit être accompli dans les meilleures conditions (et le vin est meilleur avec de l'eau). Mais d'après les rabbins (qui n'exigent pas de mélange), à quoi le vin est-il bon? Il sert, dit R. Zeira, de médicament; et, selon lui, les rabbins parleraient de boisson de dattes (elle est assez légère pour se passer du mélange de l'eau).

Les rabbins ont enseigné quatre choses au sujet du pain[3] : On ne met pas sur le pain de la viande crue; on ne fait pas passer au-dessus un verre plein; on ne doit pas le jeter, ni s'en servir pour soutenir une marmite[4]. Amemar, Mar Zoutra et R. Asche mangeaient ensemble; on leur apporta des dattes et des grenades. Mar Zoutra se mit à jeter devant R. Asché un morceau de mets cuit. N'a-t-on pas enseigné, lui-dit-il, qu'il est interdit de jeter de la nourriture? Cela s'applique au pain, répondit-il. Mais n'a-t-on pas étendu cette défense aux autres mets? Au contraire, répliqua-t-il, on dit, quoiqu'il soit interdit de jeter le pain, que l'on peut jeter d'autres mets. Cependant ces deux enseignements ne se contredisent pas; la défense s'applique aux objets mous qui se détériorent

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 50[b] et 143[a]; tr. *Betsa*, 21[b].

[2] Tr. *Baba Bathra*, fol. 97[b].

[3] Traité des usages, ch. IX.

[4] Il est non-seulement défendu de le gâter, mais il faut encore le préserver respectueusement.

en tombant, mais non aux choses dures. En effet, les rabbins ont enseigné aussi : On fait couler le vin par des tubes devant le fiancé et la fiancée (en signe de joie), on jette au-devant d'eux du blé grillé et des noix en été, non en hiver, mais jamais des gâteaux, ni en été, ni en hiver (dans la crainte de les détériorer).

R. Juda dit : Si par oubli on prend de la nourriture avant d'avoir récité la bénédiction, on la met d'un côté de la bouche, et l'on se met à réciter cette bénédiction ; selon l'un, on avale ce qui s'y trouve ; selon un autre, on le rejette, et selon un troisième, on le met de côté. Malgré leur divergence apparente, ces trois avis ne se contredisent pas : le premier se rapporte à de la boisson (auquel cas il serait impossible de dire la bénédiction) ; on le rejette lorsque l'objet est encore dur et n'a rien de repoussant ; enfin, s'il devait être détérioré, on
F. 51ᵃ. le met seulement de côté. Mais pourquoi ne pas le mettre aussi de côté au second cas, lorsque l'objet n'a rien de repoussant, pour réciter la bénédiction ? R. Isaac Kaskesaa répondit, en présence de R. Yossé bar-Abin, au nom de R. Yochanan : C'est qu'il est dit (Psaume LXXI, 8) : *Ta bouche remplira ma louange* (et rien autre).

On demanda à R. Ḥisda : Si, après avoir mangé et bu, on se souvient de n'avoir pas dit la bénédiction préalable, faut-il recommencer pour dire la bénédiction ? Non, répondit-on ; est-ce que celui qui a mangé de l'ail et sent mauvais doit en manger encore pour sentir davantage ? (c'est-à-dire, ce serait une nouvelle faute, plus grave, de faire une récitation inutile). Rabina dit : Eût-on achevé le repas, on se met à dire la bénédiction, en s'appuyant sur cet enseignement[1] : Lorsqu'on a pris le bain de purification et que l'on est sorti de l'eau, on dit : « Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné le bain. » Mais ce n'est pas comparable ; c'est que pour le bain cet homme, aussi longtemps qu'il avait été impur, n'était pas apte à la récitation[2], tandis qu'ici (pour le repas), il y était apte dès le principe, et la récitation une fois omise est irréparable.

Les rabbins ont enseigné : Le vin d'aspargos (jus d'asperge pris à jeun comme remède) est utile pour le cœur, les yeux, et à plus forte raison pour les intestins : si l'on en prend comme d'habitude (peu), on s'en trouve bien ; mais si l'on en prend jusqu'à l'ivresse, c'est mauvais pour tout le corps. De ce qu'on dit que c'est bon pour le cœur, il résulte que c'est considéré comme vin, et pourtant on dit : « A plus forte raison pour les intestins, » tandis qu'on dit ailleurs que c'est bon pour le cœur, les yeux et la rate, et c'est mauvais pour la

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 7ᵇ. Là aussi, la récitation ne se fait qu'après.

[2] Il a donc été contraint de ne la réciter qu'après l'accomplissement de la purification.

tête et les intestins (comment cela se peut-il)? Cela ne s'applique qu'au vieux vin, comme on l'a enseigné ailleurs[1] : Celui qui déclare : «Je fais le vœu de ne plus goûter à ce vin», parce qu'il est nuisible pour les intestins, si quelqu'un dit : «Le vieux vin est bon», et qu'il ne réplique rien, le vin nouveau lui est interdit, et le vieux lui est permis. C'est donc prouvé.

Les rabbins ont dit six choses de ce remède : 1° on le boit pur et par un verre plein; 2° on le reçoit de la main droite et on le boit de la gauche; 3° on ne cause pas après l'avoir bu; 4° on ne s'interrompt pas au milieu; 5° on ne le rend qu'à celui qui vous l'a remis et a ensuite craché; 6° on ne le soutient que par son espèce (on ne mange plus rien après l'avoir bu). Mais ne dit-on pas qu'on le soutient seulement avec du pain? Cette dernière règle s'applique seulement au vin (de raisins), et la précédente à la boisson (de fruits)[2]. C'est à cause de la même distinction que tantôt on enseigne : si l'on crache après cela on court le danger de tomber malade, et tantôt elle est prescrite pour celui qui ne crache pas, comme, en vertu de la même distinction encore, on dit tantôt que c'est mauvais pour les intestins, tantôt que c'est bon. C'est qu'il s'agit tantôt de vin, tantôt de boisson. Puisqu'on vient d'apprendre, dit R. Asché, que l'on court des dangers si l'on ne crache pas, on peut rejeter cette eau, même en présence du roi[3].

R. Ismaël ben-Élischa dit que l'ange Souriel, prince de la face (divine, qui peut contempler la Providence), lui a dit trois choses : Le matin, ne prends pas ta chemise de la main du serviteur pour la revêtir (prends-la seul), ne te fais pas laver les mains par quelqu'un qui ne les a pas encore lavées, et ne rends la coupe de la médecine qu'à celui qui te l'a passée, car Taksephith ou Istalganith (une horde de mauvais esprits), l'un des anges préposés aux punitions, attend avidement que quelqu'un se présente ayant commis cette faute pour qu'il puisse le prendre. R. Josué ben-Lévi raconte de même avoir entendu dire par l'ange de la mort : Le matin, ne prends pas ta chemise des mains de ton serviteur pour la revêtir, ne te fais pas laver les mains par celui qui ne les a pas lavées, et ne te tiens pas au-devant des femmes à leur retour d'un enterrement, car alors je les précède en dansant, l'épée à la main, et j'ai le droit de tuer ceux que je trouve. Que faire en cette rencontre? On s'écarte de quatre coudées, ou s'il y a un fleuve, on le traverse; s'il y a un autre chemin, on le suit; s'il y a un mur, on le franchit; enfin, s'il n'y a rien de cela, on se retourne et l'on dit : *L'Éternel dit à Satan : Dieu te réprimandera*, etc. (Zacharie, III, 2), jusqu'à ce qu'elles aient passé.

[1] Tr. *Nedarim*, fol. 66ᵃ.

[2] S'il arrive, par exemple, que cette boisson soit faite de dattes, l'on ne pourra manger que des dattes après l'avoir bue.

[3] L'étiquette royale n'exige pas que l'on s'expose à devenir malade.

R. Zeira dit au nom de R. Abahou, ou selon d'autres dans la Mischnâ, dix sujets à propos de la coupe de bénédiction par le vin : 1° il faut qu'elle soit lavée; 2° essuyée; 3° pure; 4° pleine; 5° couronnée (jusqu'aux bords); 6° couverte; 7° on la prend des deux mains; 8° on la place à droite; 9° on l'élève d'une palme au-dessus de la table, et 10° on la regarde; selon d'autres, on en offre aussi aux gens de la maison[1]. Nous, dit R. Yochanan, nous n'admettons que quatre conditions: qu'elle soit lavée, essuyée, pure et pleine. Il va presque sans dire que le lavage se rapporte à l'intérieur et qu'il suffit d'essuyer l'extérieur.

Le même auteur (R. Yohanan) dit encore : Si l'on récite la bénédiction de l'action de grâces sur un verre plein, on aura un héritage illimité, comme il est dit (Deutéronome, XXXIII, 23) : *Il est rempli de la bénédiction divine, il hérite de l'ouest et du sud*[2]. R. Yossé bar-R. Hanina dit: On aura l'avantage de jouir de deux mondes, de la vie présente et de la vie future[3]. En fait de coupe couronnée, (5° sujet), R. Juda couronnait sa table de nombreux disciples. R. Ḥisda la couronnait par des coupes. R. Hanan dit : Il faut que le vin soit pur; surtout, ajoute R. Schescheth, pour la seconde section[4] (où l'on bénit l'excellence du produit). Selon la recommandation d'être couvert (6° sujet), R. Papa s'enveloppait et s'asseyait; R. Assa se couvrait la tête. (7° sujet) On prend le verre à deux mains, parce qu'il est écrit, comme l'observe R. Hinéna bar-Papa : *Élevez les mains vers le Très-Saint et bénissez l'Éternel* (Psaume CXXXIV, 2). (8° sujet) On le porte par la droite, est-il dit. Les anciens ont déjà demandé, dit R. Hiya bar-Aba, au nom de R. Yochanan, si la gauche peut aider la droite? Si à cette demande des anciens, dit R. Asché, on n'a pas répondu, nous devons agir dans le sens le plus grave[5]. (9° sujet) On l'élève à une palme de haut; c'est que,
F. 51ᵇ. dit R. Acha bar-R. Hanina, il est écrit : *J'élève la coupe du salut*, puis *j'invoque le nom de l'Éternel* (Psaume CXVI, 13). (10° sujet) On le regarde, pour y fixer l'attention, et l'on en offre aux gens de la famille (à sa femme), pour qu'elle soit bénie par là. Comme Oulla se trouvait chez R. Nahman, il mangea chez lui, prononça la bénédiction du repas, fit goûter la coupe de vin par R. Nahman. Pourquoi, lui dit ce dernier, n'envoies-tu pas ce verre à Yalta (ma femme)? C'est que, lui dit-il, voici ce que R. Yochanan a dit: Les fruits des entrailles

[1] C'est-à-dire à sa femme; elle reçoit ce titre comme étant à la tête «des gens de la maison» ou du ménage.

[2] L'exégète tire parti des deux sections de ce verset : il établit une analogie entre le mot «rempli» dans la première partie, et le mot «hérite» dans la seconde.

[3] C'est, d'après ce rabbin, le sens ésotérique qu'il faut attacher aux mots *de l'ouest et du sud*, dans les derniers versets.

[4] Après cette section de l'action de grâces, l'on ajoute de l'eau au vin, afin de le rendre potable.

[5] C'est-à-dire, selon le commentaire de Raschi, que la gauche ne soutienne pas la droite dans ce mouvement.

de la femme ne sont bénis que par le mari, comme il est dit: *Il bénira les fruits de tes entrailles* (Deutéronome, VII, 13), et il n'est pas dit *des siens* (de la femme)[1]. On a enseigné que R. Nathan dit exactement la même chose, en se fondant sur ce verset. Yalta l'entendit, et de colère elle alla à la cave briser quatre cents cruches de vin. R. Naḥman lui dit: Vous feriez bien de lui envoyer une autre coupe. Oulla envoya vers elle et lui fit dire: Toutes ces cruches (brisées) équivalent au verre de la bénédiction (tout le vin est le même, elle pouvait donc en prendre au tonneau); elle fit répondre: C'est de l'inactivité que naît le bavardage et des vêtements pourris la vermine (qu'il s'en prenne à lui-même de la cause de ce dégât).

R. Assa dit: On ne se met plus à causer dès qu'on tient en main la coupe de la bénédiction (pour l'action de grâces); de même il dit que l'on ne bénit pas la coupe de punition. Qu'entend-on par là? C'est, répond R. Naḥman bar-Isaac, la seconde coupe[2]. On a enseigné de même que, si l'on boit deux fois, on ne récite pas chaque fois la bénédiction, car il est dit (Amos, IV, 12): *Prépare-toi à aller au-devant de ton Dieu, Israël;* or, quand on boit par couples de verres, on n'est plus capable de se préparer convenablement pour l'action de grâces.

R. Abahou dit, ou selon d'autres on a enseigné dans un *baraïtha:* Si l'on mange en marchant, on se tient debout pour dire l'action de grâces; mais si l'on mange en se tenant debout (en arrêt), ou que l'on soit accoudé, on s'assoit pour cette bénédiction. La règle est qu'on s'assoit pour cela en tous cas.

[1] Il faut donc que ce soit le mari qui présente à sa femme la coupe de bénédiction, pour qu'elle en soit bénie.

[2] Celui qui, étant à table, boit une couple de verres, dit Raschi, s'expose à être blessé par les mauvais esprits: c'était sans doute un moyen de prémunir contre l'ivrognerie.

CHAPITRE VIII.

1. Voici les points en discussion entre Schammaï et Hillel au sujet du repas. Schammaï dit : On fait d'abord la bénédiction, aux jours de fête, pour la solennité, et ensuite pour le vin ; et Hillel dit qu'il faut faire l'inverse.

(2.) Schammaï dit : On fait d'abord l'ablution des mains, puis on remplit les verres ; et Hillel prescrit l'inverse.

(3.) Schammaï dit : On s'essuie les mains à l'aide d'une serviette qu'on met sur la table ; selon Hillel, on la met sur le divan.

(4.) Schammaï dit : (Après le repas,) on balaye d'abord la chambre, puis on fait l'ablution (nouvelle) ; Hillel prescrit l'inverse.

5. Schammaï dit (qu'il faut admettre l'ordre suivant pour les prières) : lumière, repas, épices, et séparation de la fête ; selon Hillel, l'ordre est celui-ci : lumière, épices, repas, séparation. Selon Schammaï, on dit : « qui a créé *la* lumière du feu ; » selon Hillel : « créant *les* lumières du feu. »

6. On ne prononce de bénédiction ni sur la lumière et les épices de l'idolâtre, ni sur celles qu'on brûle pour les morts, ni sur celles qui se trouvent devant les idoles. On ne prononce la bénédiction de la lumière que lorsque celle-ci répand ses rayons.

7. Si, après le repas, on oublie de dire la bénédiction, il faut, selon Schammaï, revenir à la même place pour la dire ; selon Hillel, il suffit de la faire à l'endroit où l'on s'en souvient.

Jusqu'à quel moment cela se peut-il ? Jusqu'à ce que la digestion soit faite.

8. Si du vin arrive sur table après le repas et qu'il n'y en ait

qu'une seule coupe, il faut, selon Schammaï, faire la bénédiction du vin d'abord, puis celle du repas; selon Hillel, c'est l'inverse. On répond *amen* si celui qui dit la bénédiction est Israélite, mais on ne le dit pour le Samaritain qu'après avoir entendu toute la prière.

' Les rabbins ont expliqué la discussion qu'il y a entre Schammaï et Hillel au sujet des détails du repas : selon Schammaï, on bénit d'abord la solennité du jour, puis le vin, car la première est cause de ce qu'on apporte le vin, et le jour est consacré avant que le vin soit encore apporté. Selon Hillel, on bénit le vin d'abord, puis la solennité, car c'est le verre en main qu'on prononce la sanctification; en outre, la bénédiction du vin est plus fréquente que celle de la solennité, et ce qui est plus fréquent passe en premier[1]. L'avis de Hillel sert de règle. A quoi bon ce second motif? C'est qu'au cas de la sanctification à la nuit tombée, il y a deux motifs pour Schammaï, et il n'y en aurait qu'un pour Hillel; on cite donc comme seconde raison la fréquence. L'avis de Hillel, dit-on, sert de règle. Cela ne va-t-il pas sans dire, puisqu'une voix céleste l'a proclamé? C'était peut-être avant cette proclamation qu'il était utile de le faire savoir[2], ou même après, et comme R. Josué dit qu'on n'a pas égard à cette voix céleste, il a fallu ici fixer la règle.

Schammaï pense donc que la bénédiction de la solennité a la priorité. Mais n'a-t-on pas enseigné[3] que si l'on rentre chez soi le samedi soir, l'on bénit d'abord F. 52ᵃ. le vin, puis la lumière, puis les épices, et enfin l'on dit la formule de séparation; si l'on n'a qu'un verre de vin, on attend que l'on ait terminé le repas et l'on dit ensuite les trois bénédictions à la fois (comment se fait-il qu'on dise en dernier lieu la formule de séparation)? Or, il n'y a pas à dire que ce soit l'avis de Hillel, et non de Schammaï, puisqu'on parle de la lumière avant les épices, et l'on sait que c'est l'opinion de Schammaï, car il est dit : « R. Juda apprend que Schammaï et Hillel sont d'accord sur ce point qu'il faut réciter en premier lieu l'action de grâces et en dernier la formule de séparation. Ils ne diffèrent d'idées que pour l'ordre relatif de la lumière et des épices : selon Schammaï, la lumière précède les épices; selon Hillel, c'est l'inverse. » (r) Comment sait-on (plus haut) que c'est l'opinion de Schammaï (en raison de sa conformité avec la *beraïtha*), et selon l'avis de R. Juda? peut-être est-ce l'opinion de Hillel, selon l'explication de R. Meir (selon la Mischnâ, où il est dit de Hillel : Lumière, puis épices)? Ce n'est guère possible, car on dit ici dans notre Mischnâ que,

[1] C'est déduit au traité *Zebachim*, f. 91ᵃ, d'un verset des Nombres, XXVIII, 23.

[2] Traité *Eroubin*, fol. 13ᵇ; tr. *Baba Metsia*, fol. 59ᵇ; tr. *Hullin*, fol. 44ᵃ.

[3] *Tosephta*, ch. V; traité *Pesahim*, fol. 103ᵃ.

selon Schammaï, l'ordre est celui-ci : lumière, action de grâces, épices, séparation; selon Hillel, c'est celui-ci : lumière, épices, action de grâces, séparation. Or, comme dans l'enseignement précité on dit : Si l'on n'a qu'un verre de vin, on récite seulement après le repas les trois bénédictions à la fois; c'est donc bien l'avis de Schammaï, et selon l'explication de R. Juda[1]. Il subsiste cependant une objection : comment se fait-il que la bénédiction du vin précède la formule de séparation[2]? C'est que Schammaï pense qu'il y a une différence entre l'arrivée d'une solennité et sa cessation; pour le commencement, le mieux est de lui donner la plus grande priorité; quant à la fin, on la retarde autant que possible, pour montrer que la fête ne nous semble pas une charge. Mais Schammaï pense-t-il que l'action de grâces doive être récitée avec un verre en main[3]? N'a-t-on pas dit dans la Mischnâ : Si l'on présente du vin après le repas et qu'il n'y ait que ce verre, on bénit d'abord le vin, puis le repas, selon Schammaï; or, du moment qu'on bénit le vin, ne le boit-on pas (avant l'action de grâces)? Non, après l'avoir béni, on le laisse (et on le boit après l'action de grâces). Mais n'a-t-on pas dit qu'en bénissant un objet il faut au moins y goûter? En effet, l'on y goûte (et on laisse le reste), sans que pour cela la coupe soit détériorée, parce qu'on y goûte du doigt. Mais n'est-il pas dit qu'un verre de vin sur lequel on prononce la bénédiction doit avoir sa mesure parfaite? (Ne serait-il pas diminué si l'on y goûte?) C'est qu'il y avait plus que la mesure. Mais n'a-t-on pas dit qu'il n'y a qu'un verre? En effet, il n'y en a pas deux, mais plus d'un. Mais R. Hiya ne dit-il pas en propres termes que, selon Schammaï, on bénit le vin, on le boit, puis on récite l'action de grâces? Il y a donc deux opinions qui rapportent différemment[4] l'avis de Schammaï.

« Schammaï dit : On fait d'abord l'ablution des mains, etc. »

Les rabbins ont enseigné : Selon Schammaï, on lave les mains, puis on mélange la coupe de vin; car si on la mélangeait d'abord, il serait à craindre que le liquide des parois ne devînt impur au contact des mains, et qu'à son tour il ne rendît impure toute la coupe. Mais pourquoi les mains elles-mêmes ne

[1] Comme l'ordre des dispositions indiqué dans cette *beraïtha* diffère de l'autre enseignement, elle ne peut pas s'accorder avec l'explication de R. Meir.

[2] Comment se fait-il qu'en cela la *beraïtha* diffère de la Mischnâ, où Schammaï prescrit avant tout de bénir la solennité du jour?

[3] Est-ce pour cela qu'il est dit que l'on garde la coupe en main jusqu'après le repas?

[4] D'après R. Juda, Schammaï émet l'avis dans la Mischnâ qu'il faut avoir le verre en main pour réciter la bénédiction du repas; mais d'après R. Hiya, ce n'est pas ainsi qu'il faut interpréter les termes de l'avis de Schammaï.

rendraient-elles pas impure la coupe (pourquoi supposer l'intermédiaire du liquide)? C'est que les mains sont impures au second degré, et elles ne peuvent communiquer l'impureté au troisième degré pour des choses profanes que par les liquides[1]. Selon Hillel, on mélange la coupe avant de se laver les mains; car si on le faisait après, il serait à craindre que l'humidité des mains ne devînt impure aux parois du verre, et l'on ne dit pas que le verre rend directement impures les mains, car un vase ne rend pas le corps impur, et le liquide qui s'y trouve ne devient pas impur, car il s'agit d'un vase dont l'humidité a rendu seulement impur l'extérieur, et non l'intérieur, comme on l'a enseigné[2]: Si, par l'humidité, l'extérieur d'un vase est devenu impur, l'intérieur, le bord, l'anse et le pied ne sont pas impurs pour cela; mais lorsque l'intérieur est devenu impur, le tout l'est également; sur quoi roule la discussion? Selon Schammaï, il n'est pas permis de se servir d'un vase dont l'extérieur seul est impur, de crainte que les gouttes, en rejaillissant, ne rendent les parois humides et ne propagent ainsi l'impureté; mais on ne craint pas que l'humidité rende le vase impur. Selon Hillel, il est permis de se servir d'un vase dont l'extérieur est devenu humide par un liquide; car, dit-il, il n'y a guère de gouttes qui rejaillissent sur le verre, mais il est à craindre que l'humidité des mains ne devienne impure par les parois (donc il faut se laver après le mélange). Selon une autre explication, il est bon que l'ablution des mains précède immédiatement le repas. A quoi bon cette raison nouvelle? C'est que l'école de Hillel dit à celle de Schammaï : D'après vous qui défendez l'usage d'un vase dont l'extérieur est impur par un liquide, à cause de la crainte de l'effet des gouttes, il vaut encore mieux suivre notre avis, selon lequel immédiatement avant le repas doit avoir lieu l'ablution (et alors notre crainte se trouve écartée). F. 52b.

« Schammaï dit : On essuie, etc. »

Les rabbins ont enseigné cette explication : Selon Schammaï, on s'essuie les mains à la serviette qu'on met sur la table; car si on la remettait sur le sopha, il y aurait à craindre que l'humidité de la serviette ne reçût l'impureté du sopha, et qu'en s'essuyant les mains, elles ne devinssent impures. On ne suppose pas que le sopha rende impure la serviette, parce qu'un meuble ne peut rendre impur un autre objet[3], et le sopha ne peut rendre l'homme impur,

[1] Mischnâ, 6e partie; tr. *Taharôth*, ch. II, § 3. Les mains impures sont le 1er degré, les liquides qu'ils touchent forment le 2e degré, susceptible de rendre les vases impurs au 3e degré.

[2] Mischnâ, 6e partie, traité *Kelim*, ch. XXV, § 6.

[3] Tr. *Pesahim*, fol. 19b; tr. *Haghigâ*, fol. 20a.

parce qu'un objet ne peut rendre l'homme impur. Selon Hillel, on la dépose sur le sopha; car si c'était sur la table, il y aurait à craindre que par celle-ci l'humidité de la serviette ne devînt impure et ne rendît impurs à son tour les mets. Mais pourquoi alors ne pas dire que la table rend les mets impurs? C'est qu'il s'agit d'une table impure au second degré; or ce degré ne peut transmettre l'impureté au troisième degré pour des choses profanes que par des liquides. Quelle est donc la base de la discussion? Selon Schammaï, il n'est pas permis de se servir d'une telle table, de crainte qu'on n'y mange de l'oblation sacerdotale[1]; selon Hillel, il est permis de s'en servir, et une telle crainte ne peut s'appliquer à ceux qui mangent de l'oblation, parce qu'ils prennent des précautions. Selon une autre raison, l'ablution des mains pour le profane n'est pas prescrite par la Loi. Qu'entend-on par là? Voici ce que Hillel dit à Schammaï: Si vous croyez qu'on éprouve cette crainte pour les mets et non pour les mains, il vaut pourtant mieux déposer la serviette sur le sopha, car l'ablution des mains pour le profane n'étant pas prescrite par la Loi, il vaut mieux s'exposer à susciter l'impureté des mains que celle des mets, interdite par un texte de la Loi.

« Selon Schammaï, on balaye, etc. »

Les rabbins ont enseigné l'explication suivante: Selon Schammaï, on balaye la chambre, puis on lave les mains, car si on se lavait d'abord, on détériorerait les restes des mets (en les mouillant); aussi, par ce motif, l'ablution n'a pas lieu au préalable. Selon Hillel, elle a lieu en premier, car si le servant est instruit, il a soin de retirer d'avance les morceaux de la grandeur d'une olive (pour ne pas les mouiller) et il ne laisse que des miettes. Ceci est conforme à l'avis de R. Yochanan, qui dit[2] qu'on peut détruire des restes inférieurs à l'équivalent d'une olive. Quel est l'objet de la discussion? Selon Hillel, il n'est pas permis d'avoir à son service un ignorant (il n'y a donc pas à craindre pour les restes d'une certaine valeur); selon Schammaï, c'est permis (et la crainte subsiste). R. Yossé bar-R. Hanina dit au nom de R. Houna qu'on suit comme règle l'avis de Hillel pour tout ce chapitre, excepté pour ce dernier point, où l'avis de Schammaï prédomine; R. Oschia dit, au contraire, que même en cela on suit l'avis de Hillel.

[1] Afin de pouvoir toucher à de tels objets sacrés, la pureté doit être excessive, et même l'impureté au 3e degré est interdite en ce cas, sous peine de rendre l'oblation illégale.

[2] Tr. *Schabbath*, fol. 143a.

« Schammaï dit : Lumière, action de grâces, etc. »

Comme R. Houna bar-Juda se trouvait chez Raba, il vit que celui-ci bénissait en premier lieu les épices. Mais, lui dit-il, Schammaï et Hillel ne sont-ils pas d'accord pour bénir la lumière avant tout, comme l'enseigne la Mischnâ? Oui, répondit-il, c'est là l'ordre, selon R. Meir; mais selon R. Juda, ils admettent tous deux que l'action de grâces doit être récitée en premier lieu et la formule de séparation à la fin; ils ne sont en désaccord qu'au sujet de la lumière et des épices : selon Schammaï, on bénit la lumière d'abord; selon Hillel, les épices ont la priorité (et j'agis de même). Aussi R. Yochanan dit-il qu'on a l'habitude d'agir comme Hillel, selon l'explication de R. Juda.

« Schammaï dit : Qui a créé, etc. »

Raba dit : Tout le monde admet unanimement que par le terme *qui a créé* on entend le passé; ils ne sont en désaccord que sur l'expression *il crée*. Selon Schammaï, elle indique l'idée de création au futur; selon Hillel, c'est aussi le passé. Mais, objecta R. Joseph, n'est-il pas écrit : *Il forme la lumière et crée les ténèbres* (Isaïe, XLV, 7), ou *il forme les montagnes et crée le vent* (Amos, IV, 13), ou *il crée les cieux et les étend* (Isaïe, XLII, 5)? Tout cela n'est-ce pas aussi appliqué au passé? En effet, dit-il, ils reconnaissent unanimement que les expressions *il a créé* ou *il crée* s'appliquent au passé; ils ne sont en désaccord que sur le singulier ou le pluriel du mot *lumière*: selon Schammaï, elle n'a qu'un éclat; selon Hillel, elle a plusieurs couleurs (la flamme est à la fois rouge, blanche et verte); il faut donc employer le pluriel. On a de même enseigné que Hillel opposa son avis à celui de Schammaï, par la raison que la lumière a plusieurs couleurs.

« On ne bénit pas la lumière, etc. »

Cette défense se comprend pour la lumière (d'un idolâtre), parce qu'il n'y a pas eu pour elle le repos du samedi; mais quelle est la raison pour laquelle leurs épices sont interdites? C'est que, répond R. Juda au nom de Rab, il s'agit de celles des Cuthéens, qu'on suppose d'ordinaire destinées aux idoles. Mais, comme il est dit plus loin qu'il ne faut prononcer la bénédiction ni sur la lumière, ni sur les épices des idoles, n'en résulte-t-il pas qu'au commencement il ne s'agit pas d'objets d'idolâtrie? La fin, répond R. Hanina de Soura, est l'explication du commencement, c'est-à-dire, on ne doit bénir ni la lumière, ni les épices des Cuthéens, parce que le plus souvent elles sont consacrées à l'idolâtrie.

Les rabbins enseignent : On bénit seulement la lumière qui a cessé de brûler le samedi, et non celle qui a brûlé en ce jour sans interruption. Qu'entend-on par ce dernier cas ? Est-ce à dire qu'il s'agit de cas où elle n'a pas cessé de
F. 53a. brûler, même pour un travail permis? Mais ne dit-on pas qu'on bénit la lumière d'un malade ou de sa garde? On entend par là, dit R. Naḥman bar-Isaac, la cessation de tout travail interdit. On enseigne de même que sur la lumière d'une lanterne qui a continué à brûler toute la journée, on peut dire le samedi soir la bénédiction [1].

Ils enseignent aussi : Si un Cuthéen allume sa lumière à celle d'un Israélite (à l'arrivée de la nuit du samedi), ou si l'inverse a lieu, on dit la bénédiction; mais on ne la dit pas sur une lumière de Cuthéen allumée à celle d'un autre Cuthéen. Pourquoi pas en ce dernier cas? Si c'est parce que cette lumière n'a pas eu le repos sabbatique, ce ne devrait pas être non plus permis pour le cas précédent, lorsque l'Israélite l'a allumée à celle du Cuthéen, car elle n'a pas non plus eu de repos. Et il n'y a pas à dire que l'objet interdit est parti, que c'est un autre, né entre les mains d'un Israélite (et que pour cela c'est permis), car on a enseigné : Il est défendu (le samedi) de porter une flamme sur la voie publique (où la flamme est née par le vent); pourquoi? L'objet qu'il y a laissé (la flamme) n'est pourtant pas celui qu'il en a emporté [2]. En effet, on reconnaît que la défense subsiste (pour la lumière allumée à celle d'un Cuthéen); mais ce qui est permis plus haut, c'est de bénir l'objet ajouté (la lumière nouvelle, adhérente à ce qui n'est pas encore consumé). S'il en est ainsi, pourquoi interdit-on l'usage d'une lumière allumée par un Cuthéen à celle d'un autre Cuthéen? (N'y a-t-il pas eu naissance d'une lumière autorisée?) C'est vrai; mais il y a à craindre que le Cuthéen ne l'ait allumée au jour et que cette première ne soit restée dans son état primitif (la formule de séparation ne saurait alors être dite sur cette lumière, qui n'est pas nouvelle). Les rabbins ont enseigné aussi : Si, en sortant du village (le samedi soir), on voit de la lumière et que la plupart des gens soient Cuthéens, il n'est pas permis de réciter la bénédiction, mais seulement au cas où la plupart sont des Israélites. N'y a-t-il pas là une contradiction? On dit d'abord qu'en cas de majorité de Cuthéens il n'est pas permis de dire la bénédiction; donc c'est permis s'ils forment seulement la moitié; puis on dit que c'est seulement permis si la majorité est israélite; il paraît donc que la moitié ne suffit pas? Le fait est que s'il y a seulement la moitié, cela suffit pour bénir la lumière; mais comme on avait parlé au commencement d'une majorité de Cuthéens, on emploie un

[1] A la condition, dit Raschi, qu'elle n'ait pas été allumée pendant le samedi.

[2] Pour que cette défense eût lieu, il fallait un transport complet, c'est-à-dire porter d'une habitation dans la rue. Voir tr. *Betsa*, fol. 39a.

terme analogue pour la fin. Les rabbins enseignent aussi : Si en sortant du village on voit un enfant ayant une torche à la main, on l'examine s'il est Israélite; en ce cas, on dit la bénédiction, mais non s'il est Cuthéen. Pourquoi parler d'un enfant? N'est-ce pas aussi applicable à une grande personne? Il s'agit, répondit R. Juda au nom de Rab, du moment où le soleil vient de se coucher : si c'est une grande personne, il est évident que ce n'est pas un Israélite (puisque le sabbat est à peine terminé); tandis que si c'est un enfant, il se peut que ce soit un Israélite qui par hasard vient de prendre la torche.

Les rabbins ont encore enseigné : Si en marchant hors du village on voit de la lumière, fût-elle même aussi épaisse que la fournaise ardente, on dit la bénédiction; si elle n'est pas aussi épaisse (et qu'elle soit destinée à la cuisson, non à la clarté), on ne peut pas la bénir. On enseigne tantôt qu'on dit la bénédiction à la vue de la lumière d'une fournaise ardente et tantôt que non. Comment cela se peut-il? Dans ce dernier cas, il s'agit du commencement (car le feu sert alors à cuire), tandis qu'au premier cas il s'agit de la fin (où il sert en même temps de lumière). De la même façon on explique que tantôt il soit permis de dire la bénédiction sur la lumière du jour et du foyer, et tantôt non. Et comment se fait-il que tantôt on permette la bénédiction sur la lumière de la synagogue et des salles d'étude, et tantôt non? La défense a lieu lorsqu'il se trouve là un homme considérable (c'est alors pour lui faire honneur qu'il y a une lumière, et non pour la clarté); ou bien encore on peut supposer dans les deux cas la présence d'un homme important, mais au premier cas on suppose qu'il y a un servant (dont la lumière sert aussi à éclairer); ou bien enfin on peut supposer en tous cas la présence d'un servant, et c'est défendu lorsqu'il y a clair de lune (qui suffit à éclairer le servant; la lumière, en ce cas, n'est qu'un honneur). Les rabbins enseignent encore : Si l'on apporte de la lumière pendant qu'on est assis à la salle d'étude, selon Schammaï, chacun la bénit séparément; selon Hillel, l'un la récite pour tous, comme il est dit : *Par la quantité des gens du peuple brille la majesté du roi* (Proverbes, XIV, 28). Tel est donc le motif de Hillel; mais quel est celui de Schammaï? Il pense que cela dérangerait toute l'école (en répondant *amen*, si l'un la disait pour tous). On a enseigné de même que, pour cette raison, dans la salle d'étude de R. Gamaliel, on ne souhaitait pas la santé à celui qui éternuait.

« On ne bénit ni la lumière, ni les épices des morts. »

Pourquoi? Parce qu'elle est dressée en l'honneur du mort, et les épices pour faire passer la mauvaise odeur (elle n'a pas un autre but, savoir d'éclairer). R. Juda dit au nom de Rab : Toute lumière qu'on transporte devant le mort le

jour et la nuit ne peut servir à la bénédiction (car c'est spécialement pour honorer le mort qu'on la porte); mais c'est permis, si on la porte seulement la nuit (parce qu'alors elle sert à éclairer). De même R. Houna dit qu'on ne peut la prononcer sur les épices des cabinets (servant à chasser les mauvaises odeurs), ni sur l'huile servant à enlever les taches des mains (après le repas). Est-ce à dire que lorsqu'un objet n'a pas pour but de répandre la bonne odeur, on ne peut la bénir? Mais n'a-t-on pas dit : Si l'on se trouve dans la boutique d'un parfumeur, y fût-on assis toute la journée à aspirer la bonne odeur, on ne prononce qu'une fois la bénédiction, mais on la répète chaque fois qu'on y rentre après une sortie; et pourtant l'épice n'est pas là pour répandre de l'odeur, mais pour la vente? Au contraire, dit-on, le marchand expose les épices, pour qu'en les sentant les passants les achètent (ces épices ont donc aussi pour destination de répandre la bonne odeur).

Les rabbins ont enseigné : Si quelqu'un, en marchant hors du village, sent de bonnes odeurs, et que la majorité des habitants soient des idolâtres, il ne peut pas dire la bénédiction; mais il le peut, si la majorité se compose d'Israélites. R. Yossé l'interdit même en ce dernier cas, parce que, selon lui, bien des filles israélites répandent de l'encens pour les magiciens. Est-ce à dire que tout le monde le fait? N'y eût-il qu'un petit nombre qui agissent dans ce but et d'autres qui parfument les vêtements, il se trouvera toujours que la majorité n'a pas le but de répandre de l'odeur, et sans ce but spécial il n'est pas permis de dire la bénédiction. R. Ḥiya bar-Aba dit au nom de R. Yochanan : Si l'on se promène le vendredi soir à Tibériade et le samedi soir à Sephoris, et que l'on sente de la bonne odeur, on ne peut pas dire la bénédiction, car, selon toutes les probabilités, elle est répandue seulement pour parfumer les vêtements. Enfin les rabbins enseignent : Si l'on se promène dans une rue d'idolâtres, ce serait un péché d'aspirer l'odeur.

F. 53b. « On ne bénit la lumière que lorsqu'on en jouit. »

Il ne s'agit pas, dit R. Juda au nom de Rab, d'en éprouver de la joie, mais d'avoir la faculté d'en tirer aussi bien parti de loin que de près. C'est ce que dit aussi R. Asche : On doit pouvoir en profiter même de loin. Mais, fut-il objecté, on a enseigné que si l'on porte une lumière dans son sein, ou dans une lanterne, *φανός*, ou que l'on voie une flamme sans qu'elle éclaire et que l'on soit éclairé sans voir la flamme, on ne peut réciter la bénédiction que lorsque ces deux conditions sont réunies. Or, on comprend que l'on soit éclairé sans voir la flamme, au cas où elle est placée dans un autre coin que celui où l'on est; mais comment se peut-il que l'on voie une flamme sans qu'elle serve à éclairer? N'est-ce pas au cas où elle est éloignée (et n'en résulte-t-il pas que de

loin c'est interdit)? Non, il s'agit d'une lumière vacillante, prête à s'éteindre. Les rabbins ont enseigné : On peut prononcer la bénédiction sur des charbons ardents, mais non s'ils sont morts. A quoi reconnaît-on qu'ils sont ardents? Si en y introduisant un copeau il prend feu. On demanda [1] : Est-ce que ce terme *omemoth* (charbons morts) s'écrit avec א ou avec ע? On le voit, dit R. Hisda bar-Abdune, par ce verset (Ézéchiel, XXXI, 8) : *Les cèdres ne le cachent pas* עממוהו *dans le jardin de Dieu* (là il y a un ע). Raba dit : Il faut véritablement en jouir; c'est-à-dire, selon Oula, reconnaître la différence qu'il y a entre un *issar* et un *pondion* (deux pièces de monnaie [2]). Selon Ḥiskia, on doit savoir distinguer un poids de Tiberias d'un autre de Sephoris. R. Juda bénissait la lumière chez Ada Deila, Raba chez Goria bar-Ḥama, Abaye chez bar-Abouha. Juda dit au nom de Rab : Il n'est pas nécessaire de rechercher la lumière comme on doit rechercher à accomplir d'autres préceptes divins. En principe, dit R. Zeira, je la recherchais; mais lorsque j'eus appris le propos de R. Juda au nom de Rab, je ne la cherchais plus et je la bénissais s'il m'arrivait d'en rencontrer.

« Celui qui mange, etc. »

R. Zebid ou R. Dime bar-Abbe dit : La discussion a lieu pour le cas où il y a un oubli; mais si c'est volontairement omis, il faut, selon tout le monde, retourner à sa place et dire la bénédiction. Cela ne va-t-il pas sans dire, puisqu'on parle d'oubli? Il faut le dire, pour qu'on ne croie pas qu'il en est de même au cas où c'est intentionnel, et que la Mischnâ parle d'oubli pour faire ressortir davantage l'avis de Schammaï. On a enseigné que Hillel dit à Schammaï : D'après vous, celui qui ayant mangé au haut d'un château fort, et ayant oublié l'action de grâces, en descend, doit-il remonter au château pour la dire? Quoi! répliqua Schammaï, si quelqu'un y avait oublié sa bourse, ne remonterait-il pas pour la prendre? A plus forte raison doit-il en être de même ici pour le culte divin. Il y avait deux disciples : l'un d'eux, ayant oublié la récitation, agit selon Schammaï (il revint sur ses pas pour cela), et il trouva une pièce d'or; l'autre, l'ayant omis volontairement et fait comme Hillel (sans retourner), fut dévoré par un lion. Comme Raba bar bar-Ḥana voyageait en caravane, il oublia, après avoir mangé, de réciter la bénédiction. Que dois-je faire? se dit-il. Si j'en fais part à mes compagnons, ils me diront de la réciter où je me trouve, car partout la bénédiction s'adresse à Dieu; il vaut mieux que

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 75[b]; tr. *Schabbath*, fol. 76[b].

[2] Le איסר, ἀσσαρίον, équivalait à l'*as* romain, ou à la moitié du *pondion*. (Voir Zuckermann, *Talmudische Gewichte und Münze*, page 22.)

je leur dise avoir oublié ma colombe d'or, et il les pria d'attendre pour cette cause. Il alla donc à la première place dire la bénédiction et trouva en effet un tel objet. Pourquoi justement une colombe? Pourquoi justement cet oiseau-là? C'est qu'on lui compare l'assemblée d'Israël, comme ce verset l'indique : *Semblable aux ailes de la colombe couvertes d'argent et dont les plumes brillent d'or* (Psaume LXVIII, 14); or, de même que la colombe n'a de salut que dans ses ailes, de même Israël trouve son salut dans les préceptes divins.

« Jusques à quand, etc. »

Combien de temps dure la digestion? Aussi longtemps, dit R. Yochanan, qu'on n'a pas faim; selon Resch Lakisch, aussi longtemps qu'on a soif par suite du manger. R. Yemar bar-Salmia demanda à Mar Zoutra, ou R. Yemar bar-Schezbi à Mar Zoutra : Est-ce bien ce que Resch Lakisch a dit? R. Ame ne dit-il pas de lui que le temps de la digestion dure autant de temps qu'il faut pour marcher quatre milles? Comment expliquer cette contradiction? C'est que, la première fois, il s'agit du cas où l'on a mangé beaucoup, la seconde fois, du cas où l'on a mangé peu.

« Si l'on apporte du vin, etc. »

Est-ce à dire que pour un Israélite, n'eût-on pas entendu toute la bénédiction, on peut répondre *amen?* Mais l'obligation est-elle remplie sans une audition complète? C'est qu'il s'agit, dit Ḥiya bar-Rab, du cas où l'on n'a pas mangé avec eux. C'est ce que dit aussi R. Naḥman au nom de Rabbah bar-Abouha.

Mon fils, dit Rab à son fils Ḥiya, hâte-toi (quand on passe la coupe) de la prendre, afin de dire la bénédiction. C'est ce que dit aussi R. Houna à son fils Rabbah. En résulte-t-il donc qu'il vaut mieux réciter la bénédiction que de dire *amen?* Mais R. Yossé n'enseigne-t-il pas l'inverse? Par le ciel, lui dit R. Nehoraï, c'est bien ainsi; et la preuve, c'est que les faibles [1] engagent le combat, mais les forts viennent ensuite et emportent la victoire. (Réponse.) Ce sujet est expliqué par des opinions diverses; car on a enseigné qu'il importe peu qu'on récite la bénédiction ou qu'on dise *amen;* seulement celui qui bénit a plus de mérite que celui qui donne une simple réponse. Samuel demanda à Rab : Peut-on répondre *amen* après la prière des enfants des écoles? Après celle de tout le monde, dit-il, on répond *amen*, sauf pour les enfants des écoles, parce qu'ils ne disent les bénédictions que pour les apprendre par

[1] Il y a dans le texte גוליירין, *galearii*, vélites. C'est-à-dire, bien que ceux-ci commencent l'engagement, les derniers ne sont-ils pas préférables aux premiers?

cœur. Toutefois, cette exception ne s'applique pas au moment où ils récitent la section biblique dite *haphtara*[1], car, en ce cas, on leur répond *amen*.

Des rabbins ont enseigné : Aussi longtemps que l'on n'a pas apporté l'huile parfumée (si l'on a l'habitude de s'en frotter les mains), on ne peut pas réciter l'action de grâces. Tel est l'avis de R. Zilaï; selon Ziwaï, ce n'est pas un obstacle, mais c'en est un selon R. Acha. R. Zouhamaï dit: De même que l'homme malpropre ne peut servir au culte, de même on ne peut avoir les mains tachées pour dire la bénédiction. Cependant, dit R. Naḥman bar-Isaac, je ne connais aucun de ces trois avis, mais seulement l'explication donnée par cet enseignement de R. Juda au nom de Rab : *Sanctifiez-vous* (Lévitique, XI, 44) se rapporte à la première ablution; *soyez saints* (*ibid.*), à la seconde; *car je suis saint*, à l'huile parfumée; *moi*, *l'Éternel votre Dieu*, à l'action de grâces.

[1] Voir 1re partie, p. 107, et *ibid.* note; Adler, dans le recueil *Monatschrift* de Frankel, année 1862, p. 222 et suiv.

CHAPITRE IX.

---

1. Celui qui voit un endroit où des miracles se sont accomplis pour Israël doit dire : «Soit loué celui qui a opéré des miracles pour nos ancêtres en ce lieu.» En voyant l'endroit d'où ont été arrachées des idoles, on dit : «Soit loué celui qui a exterminé les idoles de notre pays.»

2. Pour les comètes (ou étoiles filantes), les tremblements de terre, les éclairs, le tonnerre et les orages, on dit : «Soit loué celui dont la force et le pouvoir remplissent le monde.» Pour les monts, les collines, les mers, les fleuves et les déserts, on dit : «Soit loué l'auteur de la création.» R. Juda dit que celui qui voit l'Océan récite la formule : «Soit loué celui qui a créé la grande mer;» toutefois, s'il ne la voit qu'à intervalles de temps plus ou moins éloignés, on dit la formule : «Soit loué l'auteur de la création.»

3. Pour les pluies utiles et pour les bonnes nouvelles, on dit : «Soit loué le bon et le bienfaisant.» Pour les mauvaises nouvelles, on dit : «Soit loué le juge équitable.»

F. 54ª. Comment sait-on qu'on bénit la vue des miracles? C'est que, répond R. Yoḥanan, un verset où il en est question le dit: *Jethro s'écria : Soit loué l'Éternel, qui a sauvé*, etc. (Exode, XVIII, 10). Il semble que l'on bénit seulement les miracles de plusieurs personnes, et non ceux d'un particulier. Cependant, lorsqu'il arriva à un homme qui s'était rendu à Abar-Yemina d'être surpris par un lion puis sauvé de ses griffes par miracle, il alla demander à Raba ce qu'il fallait faire; celui-ci lui répondit : Chaque fois que vous arriverez en ce lieu, vous direz la formule : «Béni soit celui qui a accompli là pour moi un

miracle! » Et comme Mar fils de Rebina, en marchant dans la plaine d'Araboth, mourait de soif, il découvrit par miracle une source dont il but; une autre fois, parcourant le marché de Meḥoza, il fut attaqué par un chameau enragé; mais à ce moment une brèche s'ouvrit dans le mur voisin, où il put se réfugier, et quand il arrivait à Araboth ou au marché de Mehoza, il bénissait le souvenir de ces miracles (n'en résulte-t-il pas qu'on bénit aussi les miracles particuliers?). On répondit ceci : Pour les miracles publics, chacun dit la prière; et pour les miracles particuliers, celui-là seul que cela intéresse la récite.

Les rabbins ont enseigné : Quand on voit l'emplacement du passage de la mer Rouge ou du passage du Jourdain (sous Josué), le passage du canal d'Arnon ou les pierres d'Elgabisch à la descente de Beth-Ḥoron (Josué, x, 11), ou la pierre que Og, roi de Bassan, a voulu lancer contre Israël, ou la pierre sur laquelle Moïse était assis pendant que Josué livrait la guerre à Amalek, ou la statue de la femme de Lot, ou le mur de Jéricho effondré sur place, à la vue de tout cela, il faut rendre grâce à Dieu. Or, on connaît le miracle de la mer Rouge par ce verset : *Les Israélites passèrent au milieu de la mer à pied sec* (Exode, xiv, 22), et celui du Jourdain par ces mots : *Les prêtres porteurs de l'arche sainte se tinrent à sec au milieu du Jourdain; tout Israël passait à sec jusqu'à ce que le peuple eût cessé de traverser le Jourdain* (Josué, iii, 17). Mais le passage du canal d'Arnon est-il aussi un miracle? Oui, puisqu'il est dit : *C'est pourquoi on mentionne dans le livre des guerres du Seigneur : Eth waheb à Soupha* (Nombres, xxi, 14), ce qu'on explique ainsi : Il y avait deux lépreux [1] qui se promenaient à la lisière (סוף) du camp d'Israël. Lorsque les Israélites durent pendant leur voyage traverser une vallée, les Émorites vinrent se creuser des cavités pour s'y placer en embuscade, en se disant: Lorsque les Israélites passeront, nous les tuerons; mais ils ignoraient que l'arche sainte, en marchant au devant d'Israël, nivelait les montagnes à leur usage; quand elle passa, les montagnes se joignirent et ceux qui s'y étaient embusqués périrent, au point que leur sang coula dans l'Arnon. Lorsque Eth et Waheb arrivèrent là, ils virent que le sang de leurs ennemis coulait du flanc des montagnes, et en firent part à leurs frères; Israël se mit alors à entonner un cantique, comme il est écrit (*ibid.* 15) : *Le cours [2] des terreurs qui tend vers le lieu où est situé Hor, en s'appuyant aux frontières de Moab.* Qu'ont de particulier les pierres d'Elgabisch? Ce sont des pierres qui sont restées debout à cause d'un homme (נב איש) et F. 54b.

[1] Le premier se nommait את, le second והב.

[2] Le mot אשד, employé ici, est détourné de son sens primitif, et l'exégète talmudique, en lui donnant le sens de *renverser,* indique que les montagnes s'entre-choquèrent.

sont tombées de même. «Elles sont restées debout pour un homme,» pour Moïse, dont il est dit : *L'homme Moïse était très-modeste* (Nombres, XII, 3), et il est écrit : *Les tonnerres et la grêle cessèrent, et il ne tomba plus de pluie à terre* (Exode, IX, 33); «elles sont tombées pour un homme,» savoir, pour Josué, dont il est dit : *Prends, toi Josué ben-Noun, un homme qui a de l'esprit* (Nombres, XXVII, 18), et il est dit : *Il arriva qu'en fuyant devant Israël ils se trouvèrent à la descente de Beth-Horon et Dieu jeta sur eux de grandes pierres* (Josué, X, 11).

Au sujet de la pierre qu'Og, roi de Bassan, voulut jeter sur Israël, voici ce qu'on raconte : De combien d'espace, disait Og, se composait le camp d'Israël? De trois parasanges; je veux donc aller arracher un roc de cette étendue et le jeter sur leur camp, pour les tuer. Il alla l'arracher et le transporta sur la tête. Mais Dieu survint, y mit des sauterelles [1] qui percèrent une ouverture dans le rocher, au point qu'il tomba sur le cou d'Og. Lorsqu'il voulut le retirer, ses dents s'allongèrent d'un côté et de l'autre, et il ne put l'enlever; c'est pourquoi il est dit : *Tu as brisé les dents des impies* (Psaume III, 8). C'est conforme à l'avis de Resch Lakisch, qui explique ainsi ce verset [2] : Il ne faut pas y lire les mots *tu as brisé*, mais tu les as fait grandir [3] (en les allongeant). Quelle était la stature de Moïse? Dix coudées (il avait atteint la longueur du tabernacle en l'érigeant). Il prit une hache de dix coudées, fit un saut d'autant, blessa à la cheville Og (qui en chancela) et le tua. — Quant à la pierre sur laquelle Moïse était assis, il est dit : *Comme les mains de Moïse s'appesantissaient, ils prirent une pierre qu'ils placèrent près de lui, et il s'assit sur elle* (Exode, XVII, 12). De la femme de Lot il est dit : *Sa femme regarda en arrière et elle fut changée en statue de sel* (Genèse, XIX, 26). — Le mur de Jéricho a été englouti par la terre, comme il est dit : *Le mur tomba sous elle* (Josué, VI, 20). Or, pour tous ces sujets, il y a eu miracle; mais pour la femme de Lot, n'y a-t-il pas eu punition et ne convient-il pas plutôt de dire : «Béni soit le juge de la vérité» (formule de malheur) que d'exprimer des louanges et des grâces? En effet, on enseigne que pour Lot et sa femme on récite deux bénédictions. Pour la femme on dit : «Soit béni le juge de la vérité;» pour Lot, on dit : «Béni soit celui qui se souvient des justes.» Aussi R. Yochanan dit-il : Même au moment de sa colère, Dieu se souvient des justes, comme il est dit : *Lorsque Dieu détruisit les villes du district, il se souvint d'Abraham et renvoya Lot du sein de la destruction*, etc. (Genèse, XIX, 19). — Comment dit-on que le mur de Jéricho a été englouti? Ne s'est-il pas effondré, comme il est dit (Josué, VI, 20) : *Lorsque le peuple enten-*

[1] Raschi traduit cette expression par *fourmi*.

[2] Traité *Meghillâ*, fol. 15b; tr. *Sôta*, fol. 12b.

[3] Il y a dans le texte talmudique : au lieu de lire שברת, il faut lire שרבבת, *tu les a agrandis*. C'est une allitération trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'y insister.

dit la voix du schofar, ils entonnèrent un grand cri, et le mur tomba de lui-même? Comme sa largeur et sa hauteur étaient égales, il a dû y avoir un certain engloutissement.

R. Juda dit au nom de Rab que quatre groupes doivent rendre grâce à Dieu : ceux qui voyagent sur mer, ceux qui traversent les déserts, ceux qui ont été guéris d'une maladie, et les prisonniers délivrés. Comment le sait-on pour les voyageurs maritimes? C'est qu'il est dit : *Ceux qui descendent en mer sur des vaisseaux*, etc. *ont vu l'œuvre de Dieu* (Psaume cvii, 23 et suiv.); puis: *Un vent d'orage s'éleva* (*ibid.* 25); et *les abîmes s'élèvent aux cieux et ils s'abaissent* (26); et *ils tremblent et s'agitent comme l'homme ivre* (27); et *ils invoquent Dieu dans leur angoisse, qui les délivre de leur inquiétude* (28); et *il a changé l'orage en bruissement* (29); et *ils se réjouissent du calme* (30); et enfin : *Ils rendent grâce à Dieu et ils racontent ses merveilles aux hommes* (31). Comment le sait-on pour ceux qui traversent les déserts? C'est qu'il est dit : *Ils se sont égarés dans le désert, dans la solitude du chemin; ils n'ont pas trouvé de ville habitée* (4). *Ils invoquèrent Dieu qui les fit marcher dans un chemin droit* (7). *Ils rendent grâce à Dieu* (8). Pour celui qui a été guéri de la maladie, il est dit : *Les sots doivent souffrir de leur conduite criminelle et de leurs péchés* (17). *Tout mets répugne à leur âme* (18). *Ils invoquent Dieu dans leur angoisse* (19). *Il envoie son ordre et les guérit* (20). *Qu'ils rendent donc grâce à Dieu* (21). Pour le captif délivré de la prison, il est dit : *Ceux qui habitent les ténèbres et les ombres de la mort* (10); *parce qu'ils se sont révoltés contre la parole de Dieu* (11); *il ploya avec peine leur cœur* (12); *ils invoquèrent l'Éternel dans leur angoisse* (13); *il les délivre des ténèbres et des ombres de la mort* (14); *qu'ils rendent donc grâce à Dieu.* Quelle est pour ces cas la formule de bénédiction? Selon R. Juda, on dit : «Béni soit celui qui accorde des bienfaits.» Il faut, dit Abayé, rendre grâce devant dix personnes, comme il est dit (*ibid.* 32) : *Ils l'élèvent en assemblée du peuple.* Mar Zoutra ajoute que deux d'entre eux doivent être des rabbins, comme il est dit (*ibid.*) : *Ils le louent dans le séjour des vieillards.* Mais, demanda R. Asché, ne faut-il pas en conclure que tous doivent être rabbins? Il n'est pas dit dans l'assemblée des vieillards, mais dans celle du peuple. Mais comment sait-on que sur dix la majorité peut être des gens du peuple contre deux rabbins? Cette question subsiste. R. Juda tomba malade, puis fut guéri. R. Ḥana de Bagdad et les rabbins se rendirent auprès de lui et lui dirent : «Loué soit Dieu de ce qu'il t'a rendu à nous, au lieu de te livrer à la mort.» Par ces mots, leur dit-il, vous m'avez dispensé de l'action de grâces. Mais Abayé ne dit-il pas qu'il faut rendre grâce devant dix personnes? Ils étaient, en effet, dix. Pourtant, ne peut-on lui reprocher de ne l'avoir pas récitée lui-même? Il suffit de répondre *amen* à la récitation d'autrui.

R. Juda dit : Trois personnes ont besoin d'être gardées : le malade, le fiancé et la fiancée; selon d'autres, à cette énumération on ajoute aussi la femme en

couches; selon d'autres, on ajoute encore la personne en deuil, ou enfin les savants pendant la nuit. Il dit également : Celui qui prolonge trois objets
F. 55a. aura une longue vie : la prière, la table et *in secreto*. Est-il bon de dire une longue prière? R. Hiya bar-Aba n'a-t-il pas dit au nom de R. Yochanan : Si l'on prolonge la prière et qu'on la médite, il peut en résulter des maux de cœur, selon ce verset (Proverbes, XIII, 12) : *Une espérance prolongée affaiblit le cœur?* Et R. Isaac ne dit-il pas : Trois objets rappellent les péchés des hommes : un mur qui menace de tomber en ruines, la méditation dans la prière, et celui qui abandonne au ciel le jugement à prononcer sur le voisin? Il n'y a pourtant pas de contradiction : si l'on espère que la prière sera exaucée par le prolongement de la méditation, il peut en résulter un mal de cœur par la déception; mais, sans cet espoir, il est bon de dire une longue prière. Comment fait-on? On insiste sur la miséricorde divine.— Il est bon de rester longtemps à table, car pendant ce temps un pauvre peut arriver, auquel on donnera une part du repas, comme il est dit (Ézéchiel, XLI, 22) : *L'autel était de bois, haut de trois coudées;* puis : *Et il me dit : Voici la table qui est devant l'Éternel;* il a commencé en parlant de l'autel, et il a fini par la table [1]. R. Yochanan et R. Éliézer disent tous deux : Aussi longtemps que le temple subsistait, l'autel servait à pardonner les fautes d'Israël; maintenant la table de l'homme fait cet office. Est-il bon de rester longtemps aux cabinets? N'a-t-on pas dit : Dix objets alourdissent le bas-ventre: de manger des feuilles de jonc, ou des feuilles de vigne, ou des bourgeons de vigne, ou les membres durs d'un animal (comme la gorge, la langue, etc.), ou l'arête principale du poisson, ou du poisson salé insuffisamment cuit, ou de boire la lie du vin, ou de s'essuyer avec de la chaux (après la satisfaction des besoins), ou avec des tessons, ou avec un morceau de terre dont un autre s'est déjà servi, ou enfin, selon quelques-uns, de rester trop longtemps aux cabinets (n'y a-t-il pas contradiction)? Non, c'est nuisible lorsqu'on reste trop longtemps accroupi; mais en étant assis, c'est au contraire bon. C'est ainsi qu'une femme disait à R. Juda bar-Ilaï : Ta face ressemble aux éleveurs de porcs et à celle des usuriers [2] (à quoi cela tient-il?). — Par ma foi, lui répondit-il, je m'abstiens de ces deux métiers; mais depuis ma demeure jusqu'à la salle d'étude il y a vingt-quatre cabinets, et dans chacun d'eux j'examine si j'ai besoin d'y aller.

R. Juda dit : Trois choses abrégent la vie de l'homme: de ne pas lire dans le rouleau de la Loi que l'on a reçu pour cela, de ne pas bénir la coupe de vin qui vous a été donnée dans le but de la bénédiction, et enfin de s'attribuer

[1] Tr. *Haghigâ*, fol. 27a; tr. *Menahoth*, fol. 97a.

[2] C'est-à-dire, tu as bonne mine, comme ceux qui n'ont pas de soucis. V. tr. *Nedarim*, fol. 49b.

le rabbinat sans en avoir le titre. On a tort de s'abstenir de la lecture de la Loi, car il est dit d'elle : *C'est ta vie et le prolongement de tes jours* (Deutéronome, xxx, 20); de même pour la coupe de bénédiction, on peut lui comparer ces mots : *Je bénirai ceux qui te bénissent* (Genèse, xii, 3). L'attribution fausse du rabbinat est punie, dit R. Ḥama bar-R. Ḥanina, conformément à ce fait-ci : Pourquoi Joseph est-il mort avant ses frères? Parce qu'il s'était conduit en maître. Il dit aussi au nom de Rab : Trois objets ont besoin de la miséricorde divine : celui d'avoir un bon roi, une bonne année et un bon rêve; du bon roi il est dit : *Comme des canaux d'eau est le cœur des rois dans la main de l'Éternel* (Proverbes, xxi, 1); pour une bonne année, il est dit : *Les yeux de l'Éternel ton Dieu sont toujours dirigés sur elle* (la terre), *du commencement jusqu'à la fin de l'année* (Deutéronome, xi, 12); d'un bon songe, il est dit : *Tu m'as fait rêver et revivre* (Isaïe, xxxviii, 16).

R. Yochanan dit : Le Très-Saint détermine lui-même trois objets, savoir : la famine, l'abondance et la bonne direction d'une communauté. De la famine il est dit : *Dieu a appelé la faim* (II, Rois, viii, 1); de l'abondance il est dit : *J'appelle le blé et je le multiplie* (Ézéchiel, xxxvi, 29); d'un bon administrateur il est dit : *L'Éternel parla à Moïse en ces termes : Vois, j'ai appelé le nom de Betsalel*, etc. (il a été nommé comme tel, Exode, xxxi, 1 et 2). R. Isaac dit : On ne doit nommer de préposé à la communauté qu'après l'avoir consultée, comme il est dit (*ibid.* xxxv, 30) : *Voyez, l'Éternel a nommé Betsalel.* Le Très-Saint avait dit à Moïse : Cet homme te convient-il? — Maître de l'univers, répondit Moïse, s'il te paraît convenable, à plus forte raison l'est-il pour moi. — Cependant, dit Dieu, va l'annoncer à Israël. Moïse alla donc consulter Israël et lui demanda si ce choix convenait. Pourquoi ne nous conviendrait-il pas, répondirent-ils, s'il plaît à l'Éternel et à toi? R. Samuel bar-Naḥmeni dit au nom de R. Yochanan : Betsalel a été ainsi nommé à cause de sa sagesse. Lorsque l'Éternel eut dit à Moïse de donner l'ordre à Betsalel de construire un tabernacle, une arche sainte et des vases sacrés (*ibid.* xxxi, 7, et xxxv, 11), Moïse renversa cet ordre et lui dit (pour l'éprouver) : Fais une arche, des vases et un tabernacle. — Moïse, notre maître, répondit Betsalel, il est d'usage de construire d'abord la maison, puis d'y apporter les divers objets; comment peux-tu m'ordonner de fabriquer l'arche et les vases avant le tabernacle? Où les placerai-je une fois qu'ils seront faits? L'Éternel t'a sans doute ordonné de faire le tabernacle, puis l'arche et les vases. — Il semble, répliqua Moïse, que tu étais à l'ombre de Dieu (בצל אל) pour que tu connaisses si bien sa pensée. R. Juda dit au nom de Rab : Cet homme connaissait la combinaison mystérieuse des lettres par lesquelles ont été créés le ciel et la terre, puisqu'il est dit (*ibid.* xxxi, 3) : *L'esprit divin le remplit de sagesse, d'intelligence et de connaissance*, et que, d'autre part, il est dit (Proverbes, iii, 19) : *L'Éternel a fondé la terre avec sagesse, il a établi les*

cieux avec intelligence; puis (Proverbes, III, 20) : *Par sa connaissance il a fendu les abîmes* (l'analogie de ces trois termes, *sagesse*, *intelligence* et *connaissance*, répétés pour Betsalel est une preuve de son savoir spécial). R. Yochanan dit : Dieu ne donne la sagesse qu'à celui qui en possède déjà, comme il est dit (Daniel, II, 21) : *Il donne la sagesse aux sages et la connaissance à ceux qui savent comprendre.* R. Tahalipha bar-Maaraba l'entendit et le répéta devant R. Abouha, qui leur dit : Au lieu de le déduire de ce verset, je le conclus de cet autre : *J'ai donné la sagesse au cœur de tout sage* (Exode, XXXI, 6).

R. Hisda dit : Nul songe n'a d'importance, excepté ceux qui ont lieu un jour de jeûne[1]. Il dit aussi : Tout songe non interprété est comme une lettre non lue[2]; ni un beau songe ni un mauvais, dit-il, ne se réalisent en entier, mais le mauvais est supérieur au bon (car l'homme fera ensuite pénitence). Toutefois, dit-il, d'un mauvais songe naît la tristesse, et d'un bon, la joie. Pour moi, dit R. Joseph, même un bon songe s'évanouit par la joie qu'il procure. R. Hisda dit encore : Un mauvais songe est pire qu'une punition, comme il est dit : *Dieu l'a fait pour qu'on le craigne* (Ecclésiaste, III, 14). C'est là, dit Rabbah bar bar-Hana, le mauvais songe : *Le prophète* (est-il dit) *qui a un rêve le raconte, mais celui auquel j'aurai parlé répétera mes paroles avec vérité. Que fait la paille avec le grain? dit l'Éternel* (Jérémie, XXIII, 28). Or, quel est le rapport de la paille et du grain avec le songe? C'est que, dit R. Yochanan au nom de R. Simon ben-Yochaï, de même que le grain ne saurait pousser sans paille, de même le songe n'a pas lieu sans paroles futiles[3]. R. Berachia dit : Si même une partie d'un songe se réalise, le reste ne se réalise pas; on le voit par Joseph, dont il est dit : *Voici que le soleil, la lune*, etc. (Genèse, XXXVII, 9); or, il était impossible que cela se réalisât en entier, puisque sa mère (représentée par la lune) n'était plus.

F. 55[b]. R. Lévi dit : On doit toujours espérer l'heureuse issue d'un rêve jusqu'à vingt-deux ans; on le conclut de l'histoire de Joseph, dont il est dit : *Voici la généalogie de Jacob, Joseph était âgé de dix-sept ans*, etc. (Genèse, XXXVII, 2); puis il est dit (*ibid.* XLI, 46) : *Joseph avait trente ans en se tenant devant Pharaon;* or, entre ces deux époques, il s'est passé un intervalle de treize ans, dont il faut retrancher les sept ans d'abondance et deux ans de famine; reste vingt-deux. R. Houna dit : L'homme vertueux n'a que de mauvais songes (cela suffit pour l'écarter du péché), et l'homme mauvais en a de bons (pour qu'il s'en réjouisse du moins ici-bas). On a enseigné de même que, pendant toute sa vie, David n'a pas eu de bon rêve, et Ahitophel n'en a jamais eu de mauvais. Mais n'est-il pas dit (du Juste) : *Il ne*

[1] En raison de la triste solennité, ils ne présagent rien de bon.

[2] Le songe dépend de l'explication qui en est donnée; et aussi longtemps qu'elle n'a pas eu lieu, le songe n'est ni bon ni mauvais.

[3] Tr. *Nedarim*, fol. 8[a].

t'arrivera aucun mal (Psaume xci, 10)? R. Hisda répond au nom de R. Jérémie bar-Abba que cela signifie : Ne t'effraye ni de mauvais songes, ni de mauvaises pensées; *nulle plaie n'atteindra ta tente*, c'est-à-dire que tu ne trouveras pas ta femme en doute de menstrues à ton retour d'un voyage (n'est-ce pas en contradiction avec l'avis de R. Houna?). Non, c'est que l'homme vertueux n'a pas de mauvais songes, d'autres les ont pour lui. Mais est-ce un avantage de n'en pas avoir? R. Zeira ne dit-il pas que, si l'on reste sept jours sans avoir de songe, on passe pour un impie, selon ce verset (ainsi traduit) : *Celui qui repose rassasié, sans être visité* (par un rêve), *est impie* (Proverbes, xix, 23)? Voici ce qu'on veut dire : Il a eu un songe, mais sans savoir quelle en est la signification.

R. Houna bar-Amé dit au nom de R. Pedath ou de R. Yochanan : Si en voyant un songe on a l'âme triste, on doit aller l'exposer à trois personnes. Comment l'exposer, puisqu'il est dit qu'un songe non expliqué est comme une lettre non lue? Non, voici ce qu'on entend par là : on cherche à l'améliorer devant trois personnes, en leur disant : C'est un bon rêve que j'ai eu; ceux-ci lui répondront : « C'est bien, qu'il soit bon et que la Providence le fasse tourner en bien; sept fois il sera décidé en ta faveur, du haut du ciel, que ce soit bon, » et il sera bon; on dira ensuite les trois versets d'intervention, les trois de rachat et les trois de la paix. Les trois versets d'intervention ou changement du destin sont les suivants : 1° *Tu as changé mon deuil en danse; tu as ouvert mon sac et tu m'as ceint de joie* (Ps. xxx, 12); 2° *Alors la vierge se réjouira dans la danse; les jeunes gens et les vieillards seront ensemble, et je changerai leur affliction en joie* (Jérémie, xxxi, 13); 3° *Dieu n'a pas voulu écouter Balam, il a changé*, etc. (Deutéronome, xxiii, 6). Les trois versets de rachat sont les suivants : 1° *Il a racheté mon âme en paix contre l'oppression qui me gagne*, etc. (Psaume lv, 19); 2° *Ceux qui sont rachetés par l'Éternel retourneront*, etc. (Isaïe, xxxv, 10); 3° *Le peuple dit à Saül : Fera-t-on mourir Jonathan qui a remporté la victoire* (où il s'agit aussi de rachat, I Samuel, xiv, 45). Les trois versets de la paix sont : 1° *Il crée le produit des lèvres, paix de loin et de près, et je l'ai guéri* (Isaïe, lvii, 19); 2° *L'esprit gagna Amassaï*, etc. (même expression de paix, I Chroniques, xii, 18); 3° *Vous direz : Il en est ainsi de la vie, puisses-tu être en paix et que ta maison soit en paix* (I Samuel, xxv, 6).

Amemar, Mar Zoutra et R. Asche étaient assis ensemble; ils dirent : Que chacun de nous raconte quelque chose de nouveau, que n'ont pas encore entendu les compagnons. L'un d'eux commença et dit : Celui qui a eu un songe, sans savoir ce qu'il contenait, doit se placer devant les sacerdotes au moment où ils étendent les mains pour bénir le peuple[1], et dire ceci : « Maître de l'univers, je suis à toi, et mes songes t'appartiennent; j'ai eu un songe sans savoir son contenu; soit

[1] Usage maintenu de nos jours.

que j'aie rêvé de moi-même, soit que d'autres aient rêvé de moi, soit que j'aie rêvé d'autrui, si ces rêves sont bons, fortifie-les et réalise-les comme les songes de Joseph; s'ils ont besoin de remède, guéris-les comme l'eau amère par notre maître Moïse (Exode, xv, 23-25), comme Miriam a été guérie de la lèpre (Nombres, xii, 10-16), comme Ézéchias a échappé à sa maladie (II Rois, xx, 10), comme Élisée a pallié le mal des eaux de Jéricho (II Rois, ii, 21), et comme tu as changé en bénédiction la malédiction de Balaam l'impie (Nombres, xxiii); de même, change pour moi tous mes rêves en bien.» On achève cette formule en même temps que les sacerdotes, au moment où l'assemblée dit *amen*. Ou bien (lorsque, ayant cessé, les sacerdotes se tournent vers l'arche sainte) on dit ceci : «Ô puissant dans les hauteurs, toi qui séjournes dans la force, tu es la paix et ton nom est la paix; qu'il te plaise de répandre la paix parmi nous.»

Le second commença à dire ceci : Si quelqu'un, en entrant dans une ville, craint l'effet pernicieux d'un mauvais œil, qu'il place le pouce de la main droite dans la main gauche et celui de la gauche dans la droite, en disant : «Moi un tel, fils d'un tel, je descends de la race de Joseph, sur lequel le mauvais œil n'a pas d'effet[1],» selon ce verset ainsi traduit (Genèse, xlix, 22) : *C'est une branche fertile, Joseph, c'est une branche fertile au-dessus de l'œil* (de ses mauvaises influences). R. Yossé bar-R. Hanina dit qu'on le conclut de ces mots (*ibid.* xlviii, 16) : *Que, semblables aux poissons, ils se multiplient au sein de la terre*; de même que les poissons de la mer sont couverts par l'eau et ne peuvent être atteints par le mauvais œil, il en est de même de la race de Joseph, et s'il craint d'exercer lui-même une mauvaise influence, qu'il regarde le côté gauche de son nez[2].

Le troisième dit : Si quelqu'un est malade, il n'en devra rien dire le premier jour, afin de ne pas empirer sa destinée; mais plus tard il peut en faire part aux siens. C'est ainsi qu'agit Raba en étant malade; au second jour seulement il chargea son serviteur de le faire savoir, de dire à tous ceux qui l'aiment de prier Dieu en sa faveur afin que ses ennemis s'en réjouissent. Cependant il est dit (Proverbes, xxiv, 17) : *Lorsque ton ennemi tombe, ne te réjouis pas, et lorsqu'il chancelle, que ton cœur ne soit pas joyeux. Si Dieu le voyait, cela lui déplairait, et il détournerait de lui sa colère* (cette dernière pensée de Raba est donc inexacte).

Lorsque Samuel avait eu un mauvais rêve, il disait (pour l'annuler) : *Les*

[1] Plus haut, fol. 20a; tr. *Baba Metsia*, fol. 84a; tr. *Baba Bathra*, fol. 118b; tr. *Sôta*, fol. 36b.

[2] Il est bon de rappeler, pour excuser de tels dévergondages de pensées superstitieuses, que ces talmudistes ne savaient pas toujours échapper aux influences mystérieuses des Chaldéens, des mages, des sectateurs du parsisme, si pernicieuses pour la religion pure du monothéisme, qui est exempte de faux préjugés.

uns racontent le mensonge (Zacharie, x, 2). Lorsqu'il en avait un bon, il disait, au contraire : Est-ce que les songes mentent? N'est-il pas dit : *Je lui parlerai dans un songe* (Nombres, XII, 6)? Raba demanda : N'y a-t-il pas précisément une contradiction entre ces deux versets? Non, lui dit-on, la parole divine se communique dans un songe par un ange; mais le songe qui a lieu par l'effet d'un démon est faux. R. Bizna bar-Zabda, R. Akiba, R. Panda, R. Nahman, R. Birim, disent au nom d'un vieillard, qui est R. Benaa : Il y avait à Jérusalem vingt-quatre interprètes de songes; ayant un jour fait un rêve, j'en ai demandé l'explication à tous, et quoiqu'ils m'aient donné des interprétations différentes, toutes se sont réalisées conformément à ces mots : Tous les rêves se dirigent d'après la bouche (l'explication). Est-ce bien établi sur un texte légal? Oui, selon l'avis de R. Éliézer, qui fonde cet avis sur ce verset : *Il arrive que cela fut, comme il nous l'avait expliqué* (Genèse, XLI, 13); à condition, ajoute Raba, que l'interprétation soit en harmonie avec le rêve, comme il est dit : *Il expliqua à chacun selon son rêve* (*ibid.* 12). *Le maître des boulangers vit que son explication était juste* (*ibid.* XL, 16). Comment le savait-il? C'est que, dit R. Éliézer, chacun lui avait dit son rêve et le sens de celui de son voisin.

R. Yochanan dit : Si, en s'éveillant, on a juste un verset en tête, c'est une espèce de petite prophétie. Trois songes, dit R. Yochanan, se réalisent : celui du matin, celui que fait un autre pour vous et celui qui est expliqué dans le songe même, ou, selon d'autres, celui qui est répété, comme il est dit : *Quant à la répétition du rêve*, etc. (*ibid.* XLI, 32). R. Samuel bar-Nahmeni dit au nom de R. Jonathan : L'homme ne voit en songe que les pensées de son cœur, comme dit Daniel (II, 29) : *Ô roi, tu as vu sur ta couche tes pensées*, ou encore c'est conforme à ces mots : *Tu connais les pensées de ton cœur.* La preuve, dit Raba, que c'est bien ainsi, c'est qu'un rêve ne montre guère ni un palmier d'or, ni un éléphant passant par le trou d'une aiguille[1]. L'empereur dit à R. Josué bar-R. Hanina : Comme vous vous prétendez très-sage, dites-moi ce que je verrai F. 56ª.
en songe. — Tu verras, lui dit-il, que les Perses te prendront captif, qu'ils pilleront tes biens et te chargeront de faire paître leurs troupeaux avec une houlette d'or. Il y songea toute la journée, et le soir il eut, en effet, ce rêve. De même, le roi Schabor (un Perse) dit à Samuel : Puisqu'on vous croit si sage, dis-moi quel songe j'aurai. — Tu verras, lui dit-il, que les Romains te feront prisonnier et te chargeront de moudre des graines de dattes dans un moulin d'or; il y songea tout le jour, et la nuit il en rêva.

Bar-Hedia était un interprète de songes; si on le payait, il l'expliquait favorablement; sinon, il l'expliquait en défaveur. Abayé et Rabba eurent des

[1] Tr. *Baba Metsia*, fol. 38ᵇ; d'où la même expression dans les évangiles : Matthieu, XIX, 24; Marc, X, 25; Luc, XVIII, 25.

songes; le premier lui donna un *zouz*, l'autre rien. Ils lui dirent tous deux : Dans notre rêve, nous lisions ces mots (Deutéronome, xxviii, 31) : ***Ton bœuf sera égorgé sous tes yeux***, etc. (suite de malédictions). A Raba il dit : Tes affaires iront si mal que, par excès de chagrin, tu ne pourras pas manger; à Abayé il dit : Tes affaires iront si bien que, par excès de joie, tu ne pourras pas manger. Ils lui dirent ensuite : Nous avons lu aussi ces mots (*ibid.* 41) : ***Tu auras des fils et des filles***, etc. A Raba il dit : Elles seront faites captives. A Abayé il dit : Tes fils et tes filles seront nombreux, et comme elles seront mariées au dehors, il te semblera qu'elles sont captives. Nous avons lu aussi, dirent-ils : ***Tes fils et tes filles seront donnés à un autre peuple*** (*ibid.* 32). Comme ils seront nombreux, dit-il à Abayé, tu voudras les marier à tes parents, et ta femme préférera les siens[1]; mais comme elle l'emportera et qu'ils seront mariés aux siens, il te semblera qu'ils vont à l'étranger. A Raba il dit : Ta femme mourra, puis tes enfants seront soumis à une autre femme; ce verset est en effet appliqué à la belle-mère par Raba, au nom de R. Jérémie bar-Aba ou de Rab. Nous avons lu en songe, dirent-ils, ces mots (Ecclésiaste, ix, 7) : ***Va manger ton pain en paix.*** A Abayé il dit : Par suite du succès de tes affaires, tu mangeras, tu boiras et la joie de ton cœur te fera répéter ce verset. A Raba il dit : Tes affaires iront mal, tu égorgeras des animaux, mais tu ne mangeras ni ne boiras, et tu diras ces mêmes mots pour calmer tes soucis[2]. Nous avons lu, dirent-ils, ces mots : ***le champ produira beaucoup de semences*** (Deutéronome, xxviii, 38). Pour Abayé, dit-il, ces mots se réaliseront; mais à Raba s'applique la fin du verset (tu recueilleras peu). Nous avons lu, dirent-ils, ces mots : ***Tu auras des olives dans tout ton territoire*** (*ibid.* 40). Pour Abayé, dit-il, ces mots se réaliseront, mais à Raba s'applique la fin du verset (tu n'auras pas d'huile). Nous avons lu, dirent-ils : ***Tous les peuples de la terre verront***, etc. (*ibid.* 10). A Abayé il dit : Il se répandra la renommée que tu es le chef d'une maison d'études, et tu inspireras le respect à l'univers. A Raba il dit : On attaquera le trésor royal, on te soupçonnera, tu seras arrêté comme voleur et tout le monde éprouvera d'autant plus la crainte d'être également soupçonné (si tu l'as été[3]); et le lendemain il arriva, en effet, qu'on le saisit pour un tel soupçon. Nous avons vu de la laitue, dirent-ils, à l'ouverture d'une cruche. Pour toi, dit-il à Abayé, cela signifie que tes affaires s'étendront en tous sens comme la laitue. A Raba il dit : Tes affaires seront aussi amères que la laitue. Nous avons vu, dirent-ils, de la viande au bord de la cruche. Ton vin sera si bon, dit-il, que tout le

[1] Tr. *Nedarim*, fol. 23ᵃ; tr. *Kidouschin*, fol. 45ᵇ.

[2] Ce sera ta seule consolation.

[3] On raisonnera, observe Raschi, par *a fortiori*, et l'on dira : si Raba a été soupçonné, à plus forte raison nous le serons.

monde viendra t'acheter de la viande et du vin. A Raba il dit : Ton vin deviendra aigre, et chacun ira (ailleurs) acheter de la viande, pour l'y tremper. Nous avons vu, dirent-ils, un tonneau pendu à un palmier, Tes affaires, dit-il à Abayé, seront aussi chargées que le palmier. Les tiennes, dit-il à Raba, auront aussi peu de valeur que les dattes. Nous avons vu, dirent-ils, qu'une grenade poussait au bord de la cruche. Tes affaires, dit-il à Abayé, auront autant de valeur qu'elle; les tiennes, dit-il à Raba, agaceront les dents comme la grenade. Nous avons vu, dirent-ils, un tonneau tomber dans le puits. On recherchera tes affaires, dit-il à Abayé, comme on dit qu'on ne retrouve plus le pain tombé au puits[1]. A Raba il dit : Tes affaires iront mal, et tu feras aussi bien de les jeter dans le puits. Nous avons vu, dirent-ils, le petit d'un âne se tenant à notre chevet et se mettant à braire. Tu seras roi (chef d'école), dit-il à Abayé, et tu auras près de toi un *amora* (chargé de dire la Loi au peuple, et criant comme un âne). A Raba il dit : Il manque dans tes phylactères les mots (Exode, XIII, 13) : *Le premier-né de l'âne* (et il faut faire la dépense d'en acheter d'autres). Mais, lui répliqua-t-il, je les ai examinés et j'ai vu que cela ne manque pas. C'est la lettre ו, répondit-il, qui est effacée de ces mots[2]. Enfin Raba y alla seul. J'ai vu tomber, dit-il, la porte extérieure de la maison : ta femme mourra, répondit l'interprète. J'ai vu tomber, dit-il, mes dents de devant et les molaires : c'est que tes fils et tes filles mourront. J'ai vu deux colombes s'envoler : tu te sépareras de deux femmes. J'ai vu deux têtes de rave : tu recevras deux coups[3] sans rien dire. Le même jour Raba alla s'asseoir toute la journée à la maison d'études; et en voyant deux aveugles, il voulut les séparer, il reçut d'eux deux coups; comme ils levaient la main pour le frapper de nouveau, il suffit, dit-il, de m'avoir frappé deux fois.

Raba finit par aller porter un salaire au devin. J'ai vu le mur s'effondrer, dit-il; — tu achèteras des biens sans limites (qu'un mur ne saurait contenir), lui répondit-il. J'ai vu le palais d'Abayé tomber en ruine, au point que sa poussière me couvrait; — à la mort d'Abayé, tu hériteras de son école. J'ai vu mon palais se rompre, et chacun venait en retirer une brique; — ton en-

[1] Cf. traité *Schabbath*, fol. 66[b].

[2] Dans le mot חמור, le ו n'est pas une *mater lectionis;* et comme il ne se trouve pas dans le texte, l'écrivain, qui l'y aura mis par erreur, l'aura effacé plus tard. Or, il n'est pas permis de raturer un texte sacré, sous peine de le rendre illégal.

[3] Il y a là un jeu de mots sur l'expression קולפת, qui signifie à la fois coup (*colpo*), et — selon Raschi — bâton dont la tête a une forme de rave. On trouve de même, selon le Talmud de Jérusalem, fol. 13[a] (plus haut, 1[re] partie, p. 50), un passage où il est dit que R. Zeira consent à recevoir d'un boucher un coup, tout en lui payant le prix d'une mesure de viande qu'il désirait acheter. Il ne s'agit sans doute, dans ces deux épisodes, que d'insister sur la mansuétude et l'humilité de ces docteurs du Talmud.

seignement se répandra dans le monde. J'ai vu que ma tête se fendait et que ma cervelle la quittait; — la laine de ton oreiller sortira (ton savoir se propagera). J'ai lu en songe le *Hallel* raccourci (Ps. CXIII); — des miracles auront lieu pour toi seul (et tu diras le *Hallel* spécial). Quelque temps après, bar-Hedia accompagnait Raba sur un vaisseau. Pourquoi, dit-il, vais-je m'exposer à côté d'un homme qui sera l'objet d'un miracle (n'est-ce pas dangereux pour moi)? En marchant, son livre tomba; Raba le vit, le ramassa et y lut ces mots : Tous les songes dépendent de la bouche (de leur explication). Impie, lui dit le rabbin, cela dépendait de toi, et tu m'as causé tant de chagrin! je te pardonne tout, excepté la mort de la fille de R. Ḥisda (sa femme, qui était morte, selon cette explication); j'exprime le vœu qu'un tel homme soit livré sans pitié à la justice. Que dois-je faire, se dit-il? Je sais que la malédiction d'un sage se réalise même si elle est imméritée [1], à plus forte raison lorsque Raba vient de me maudire à juste titre; je vais donc m'exiler, puisqu'il est dit [2] : L'exil est une expiation des péchés. Il se rendit donc chez les Romains et alla s'asseoir à la porte du trésorier en chef du roi. Ce dernier eut un songe. J'ai vu en rêve, dit-il, que je m'entrais une aiguille dans le doigt. — Donne-moi un *zouz*, dit l'interprète (et je te l'expliquerai). Mais comme il ne reçut rien, il ne lui dit rien. J'ai vu, lui dit un jour le trésorier, qu'un ver me rongeait deux doigts. — Donne-moi un *zouz*, répondit-il; mais, ne l'ayant pas reçu, il ne dit rien. J'ai vu, dit le trésorier un jour, qu'un ver me rongeait la main entière. — C'est qu'un ver ronge toutes les soies du roi, répondit l'interprète. Lorsqu'on l'apprit chez le roi, on fit venir le trésorier pour l'exécuter (en punition d'avoir mal gardé ce dépôt qui lui était confié). Pourquoi me tuer? dit-il. Qu'on fasse venir celui qui,
F. 56b. l'ayant su, n'en a rien dit de suite. On fit donc venir bar-Hedia, qui dit : Pour avoir voulu t'épargner un *zouz*, les soies royales sont détruites. On recourba deux cèdres, en les liant avec une corde; on attacha une jambe de bar-Hedia à un cèdre et l'autre au second cèdre; on lâcha la corde au point que, lorsque les deux cèdres se redressèrent pour se remettre en place, tout le corps se fendit en deux parties jusqu'à briser la tête.

Ben-Dama, neveu de R. Ismaël, demanda à ce rabbin : Que signifie la vue de mes deux mâchoires brisées? — C'est que, dit-il, deux nobles Romains avaient projeté de te faire du mal, et ils sont morts. Bar-Kapara dit à Rabbi : J'ai vu que mon nez était arraché. — C'est que tu n'auras plus de colère [3]. — J'ai vu, dit-il, que mes deux mains étaient coupées. — C'est que tu n'auras plus besoin de travailler. — J'ai vu mes deux jambes coupées. — C'est que tu iras à cheval (ce qui est un honneur). — J'ai vu qu'on me disait : Tu mourras en

[1] Tr. *Maccóth*, fol 11a.

[2] Tr. *Synhédrin*, fol. 37b.

[3] On sait qu'en hébreu le mot אף signifie à la fois *nez* et *colère*.

adar[1] et ne verras pas le mois de nissan (suivant). — Cela signifie que tu mourras avec honneur et que tu ne seras pas éprouvé.

Un Sadducéen dit à R. Ismaël : Il me semblait en rêve que j'arrosais d'huile les olives. — Il s'agit de quelqu'un qui aura cohabité avec sa mère (comme celui qui répand l'huile sur l'olive qui la produit). — Il me semblait que j'arrachais une étoile. — C'est que tu as volé un fils d'Israël (semblable aux étoiles). — Il me semblait avaler une étoile. — C'est que tu as vendu un Israélite comme esclave et tu as mangé le prix de vente. — J'ai vu que mes yeux s'embrassaient l'un l'autre. — Il lui dit qu'il a cohabité avec sa sœur (issue, comme les deux yeux, de la même souche). — J'ai vu que j'embrassais la lune. — Il lui dit qu'il a commis un adultère. — Il me semblait écraser un bouquet de myrtes. — C'est que tu as souillé une jeune fiancée. — J'ai vu un bouquet au-dessus de moi et un autre au-dessous. — C'est que tu as renversé ta couche (contre nature). — J'ai vu des corbeaux s'approcher de mon lit — Ta femme a commis l'adultère avec beaucoup d'hommes. — J'ai vu des colombes s'approcher de mon lit. — Tu as souillé beaucoup de femmes. — Il m'a semblé voir deux colombes qui se sont envolées. — Tu as épousé deux femmes, que tu as répudiées sans leur donner acte de séparation. — Il me semblait éplucher des œufs. — C'est que tu as déshabillé des morts. — Toutes tes autres explications, dit-il, sont vraies pour moi, mais cette dernière ne l'est pas. Sur ce, une femme vint et dit : Ce manteau est la couverture d'un tel homme qui est mort et que tu as dépouillé. — J'ai vu, dit-il, qu'on me racontait : Ton père t'a laissé des biens à Capodocie. — As-tu des biens à Kapotkia? lui demanda R. Ismaël. — Non, répondit-il. — Ton père y est-il allé? — Non, dit-il. — S'il en est ainsi, dit le rabbin, *kapo* signifie poutre, et *deka* dix (en grec). Va voir si la première des dix poutres n'est pas pleine de *zouz*. Il trouva, en effet, qu'elle en était remplie.

R. Hanina dit : La vue d'un puits, en songe, est un signe de paix, comme il est dit : *Les serviteurs d'Isaac creusèrent un canal et y trouvèrent une source d'eau vive* (Genèse, XXVI, 19). R. Nathan dit : C'est la trouvaille de la Loi, comme il est dit : *Ceux qui me rencontrent trouvent la vie* (Proverbes, VIII, 35), et ici on se sert à juste titre du terme *source d'eau vive*. Selon Raba, il s'agit de la vie elle-même. Il y a, dit R. Hanan, trois symboles de la paix : le fleuve, l'oiseau et la marmite. Du fleuve il est dit : *J'envoie vers elle la paix comme un fleuve* (Isaïe, LXVI, 12). De l'oiseau il est dit : *Comme l'oiseau plane en l'air, ainsi Dieu étend sur eux sa protection* (*ibid.* XXXI, 5). De la marmite il est dit ; *Éternel, pour nous tu prépares* (tu cuis) *la paix* (*ibid.* XXVI, 12). Il faut que ce pot, dit R. Ha-

[1] Le mot *adar*, comme on verra dans la réponse, signifie aussi *honneur ;* et le terme *nissan* est d'une racine analogue à נסה, qui, en hébreu, signifie *éprouver*.

nina (que l'on voit en rêve), ne contienne pas de viande (car alors il indique l'inverse, selon ces mots) : *Ils se brisent comme le contenu du pot, comme la viande dans la marmite* (Michée, III, 3).

R. Josué ben-Lévi dit : A la vue d'un fleuve dans un songe, on doit se lever de bonne heure et dire (le verset précité) : *Je lui envoie la paix, comme un fleuve*, avant que cet autre verset lui vienne en tête : *Si l'oppression accourt comme un fleuve* (Isaïe, LIX, 19). A la vue d'un oiseau, on doit dire bien tôt : *Il nous protége comme les oiseaux qui volent*, avant d'avoir en tête celui-ci : *Comme l'oiseau quitte son nid* (Proverbes, XXVII, 8). A la vue d'un pot, on dit bien tôt : *Dieu, tu nous prépares la paix*, avant de penser à celui-ci : *Prépare le pot, prépare-le* (Ézéchiel, XXIV, 3). A la vue des raisins, on dit bien tôt : *Comme les raisins du désert* (Osée, IX, 10), avant de penser à celui-ci : *Leurs raisins sont des grappes amères* (Deutéronome, XXXII, 32). A la vue de la montagne, on dit bien tôt : *Comme ils sont agréables sur les monts, les pieds du messager de bonnes nouvelles* (Isaïe, LII, 7), avant de penser à celui-ci : *Sur les montagnes je pousse des soupirs et des plaintes* (Jérémie, IX, 9).

A la vue d'un *schofar* (corne de bélier servant de trompette), on doit s'empresser de dire : *En ce jour il sera sonné du grand schofar* (Isaïe, XXVII, 13), avant de penser à cet autre (dont le sens est différent) : *Sonnez du schofar sur la colline* (Osée, V, 8). A la vue d'un chien, on s'empresse de dire : *Contre tout Israël nul chien n'aboya* (Exode, XI, 7), avant de songer à ce verset : *Les chiens sont des imprudents* (Isaïe, LVI, 11). A la vue d'un lion, on s'empresse de dire : *Le lion a rugi; qui n'aurait peur* (Amos, III, 8)? avant de penser à celui-ci : *Le lion est sorti de sa tanière* (Jérémie, IV, 7). A la vue des ciseaux, on dit : *Il se rasa et changea de vêtements* (Genèse, XLI, 14), avant de songer à celui-ci : *C'est seulement en me rasant que la force me quitte* (Juges, XVI, 17). A la vue d'un puits, on s'empresse de dire : *Source d'eau vive* (Cantique, IV, 16), avant de songer à celui-ci : *Comme le puits laisse jaillir l'eau* (Jérémie, VI, 7). A la vue d'un jonc, on dit : *Il ne brise pas le jonc ployé* (Isaïe, XLII, 3), avant de songer à celui-ci : *Tu as eu confiance dans l'appui d'un roseau qui se plie* (*ibid.* XXXVI, 6). Les rabbins enseignent qu'à cette vue on peut espérer de devenir sage, selon ces mots (détournés de leur sens) : *Le jonc est la sagesse* (Proverbes, IV, 5). A la vue de plusieurs joncs, on espère avoir l'intelligence, comme il est dit (*ibid.*) : *Par toutes tes acquisitions, acquiers* (קנא) *l'intelligence* (ou en lisant le mot קנא *kané* et en le traduisant par : «Le jonc» *est l'intelligence*). R. Zeira dit : Il est avantageux de voir en songe du potiron (קרא), des pousses de palmier (קורא) mangeables la première année, de la cire (קירא) et des joncs (קניא)[1]. On a enseigné : Il n'y a que celui

[1] Au simple aspect des termes hébreux, on aura reconnu leur homonymie et l'analogie que peuvent en tirer les esprits subtils.

qui craint Dieu de toutes ses forces qui voit en songe des melons[1]. A la vue d'un bœuf en songe, on s'empresse de dire : *Le premier-né de son bœuf lui sert d'ornement* (Deutéronome, XXXIII, 17), avant de songer à celui-ci (qui est défavorable) : *Si un bœuf blesse un homme* (Exode, XXI, 28)[2].

Les rabbins ont enseigné : Il est dit cinq choses au sujet du bœuf : celui qui mange de sa chair (en songe) s'enrichit; s'il a été poussé par lui, cela signifie qu'il aura des fils qui rivaliseront ensemble dans l'étude de la Loi; s'il a été mordu par le bœuf, c'est qu'il supportera des souffrances; s'il en reçoit un coup, il entreprendra un long voyage; s'il le monte, il s'élèvera aux grandeurs. Mais n'a-t-on pas dit que s'il le monte (en songe), c'est un pronostic de mort? Il n'y a pas de contradiction entre ces deux versions : Si l'homme monte la bête, c'est un signe d'élévation; mais si l'inverse a lieu, c'est une prédiction funeste. A la vue en songe d'un âne, on peut espérer le salut, comme il est dit (Zacharie, IX, 9): *Ton roi viendra, c'est un juste et un sauveur, modeste et montant à âne.* A la vue d'un chat en songe, dans un endroit où on l'appelle *schounra*, c'est le signe d'un beau chant (*schir naé*); mais si c'est dans une ville où on l'appelle *schinra*, c'est le signe d'un mauvais changement[3] (*schinouï ra'*). A la vue en songe de raisins, si ce sont des raisins blancs, c'est toujours bon signe, soit au temps de leur maturité, soit hors de là; si ce sont des raisins noirs, c'est bon signe en leur temps, et mauvais hors de là. A la vue d'un cheval blanc en songe[4], c'est bon signe, soit qu'il s'arrête, soit qu'il coure; un cheval rouge est bon signe si on le voit en état d'arrêt, mais c'est un mauvais signe s'il est vu en état de courir. A la vue d'un Ismaélite en songe, c'est signe que la prière est exaucée[5]; mais seulement d'un Ismaélite descendant d'Abraham, et non d'un Arabe en général. A la vue d'un chameau en songe, c'est signe qu'il a échappé à la mort qui était décidée pour lui au ciel[6]. Quel est le verset, dit R. Ḥama bar-R. Ḥanina, qui l'indique? Celui-ci : *Je descendrai avec toi en Égypte, et je t'en ferai aussi monter,* גם עלה, (Genèse, XLVI, 4); R. Naḥman bar-Isaac le déduit de celui-ci : *L'Éternel* (גם) *a enlevé ton péché; tu ne mourras plus* (II Samuel, XII, 13). A la vue en songe de Pineḥas, on est assuré de l'accomplissement d'un miracle,

[1] Le mot דלועין, *melon* ou *courge*, est mis en parallèle avec l'expression דלו עינו, relative aux justes. Voir Isaïe, XXXVIII, 14.

[2] On voit, par cette longue énumération, qu'il importe, au cas où l'on a eu un rêve, de lui donner immédiatement une application heureuse, à l'aide d'un verset de la Bible, avant que l'imagination craintive lui donne un autre sens.

[3] Ces jeux de mots contestables prouvent la décadence de l'orthographe hébraïque.

[4] Tr. *Synhédrin*, fol. 93[a].

[5] Cette interprétation, comme la plupart des autres, repose sur une allitération de mots : le nom ישמע אל, décomposé, signifie : *Dieu entend.*

[6] L'analogie entre גמל, *chameau*, et גמול, *rémunération céleste*, est évidente.

ainsi qu'à la vue d'un éléphant[1]; la vue de plusieurs indique qu'on sera l'objet de nombreux miracles. Mais ne dit-on pas que la vue de toute espèce d'animaux en songe est heureuse, sauf celle du singe et de l'éléphant? Il n'y a pas là de
F. 57ᵃ. contradiction : ce n'est bon signe que lorsqu'il est harnaché. La vue de Houna en songe indique le prochain accomplissement d'un miracle, ainsi que la vue de Hanina, Hanania et Yochanan.

La vue du mot oraison funèbre (הספד), en songe, indique que du haut du ciel l'homme a été protégé (חס) et racheté (פדא) de la mort; il est bien entendu que pour toutes ces dernières choses il faut les avoir vues par écrit. Celui qui répète en songe la formule du rituel : « Que son grand nom soit loué, » peut être assuré d'avoir part à la vie future. La lecture du *schema'* en songe indique que cet homme est digne d'assister à une nouvelle révélation de la divinité, mais que sa génération n'en est pas digne. Celui qui met les phylactères en songe peut espérer d'arriver aux grandeurs, comme il est dit : *Tous les peuples verront* (par eux) *que le nom de l'Éternel a été invoqué en ta faveur* (Deutéronome, XXVIII, 10), ce que R. Éliézer le Grand, dit-on, applique aux phylactères de la tête. C'est bon signe de prier en songe, mais à condition de ne pas avoir terminé[2]. Celui qui voit sa mère en songe peut espérer d'obtenir l'intelligence, comme il est dit (Proverbes, II, 3) : *L'intelligence s'appelle mère*[3]. La cohabitation en songe avec une jeune fiancée indique l'amour de la Loi, dont il est dit : *La Loi que Moïse nous a prescrite, « l'héritage*[4] *» de la famille de Jacob.* Or, au lieu du mot *héritage*, il faut lire *fiancée* (Deutéronome, XXXIII, 4). La cohabitation en rêve avec sa sœur est une allusion à la sagesse, dont il est dit : *Appelle la sagesse ta sœur* (Proverbes, VII, 4); de même, la relation en rêve avec une femme mariée est une assurance d'avoir part à la vie future, à condition de ne pas la connaître et de n'y avoir pas pensé au préalable.

R. Hiya bar-Aba dit : La vue de froments en songe est un signe de paix, par l'analogie de ce verset : *Celui qui met la paix dans son pays, qui te nourrit du lait de froment* (Psaume CXLVII, 14). La vue de l'orge en songe indique que ses péchés sont pardonnés, comme il est dit : *Ton crime est parti*[5], *ton péché est pardonné* (Isaïe, VI, 7). Moi, dit R. Zeira, avant d'aller de Babylone en Palestine, j'ai rêvé que je voyais le ciel en songe[6]. En voyant en songe une vigne char-

[1] Jeu de mots entre פיל, *éléphant,* et פלא, *miracle.* Voir tr. *Synhédrin,* f. 83.

[2] Si l'on s'éveille avant la fin de la prière, c'est une preuve de la présence continue de la Providence et de son assistance.

[3] Il y a en réalité dans le texte : כי אם, *si tu appelles l'intelligence.*

[4] Homonymie des mots מאורסה, *fiancée,* et מורשה, *héritage.*

[5] Jeu de mots entre סר et שעור, *orge.*

[6] On sait que, selon certains avis, il est bon d'ajourner tout retour de Babylone en Palestine jusqu'à l'arrivée du Messie.

gée, on a l'assurance que la femme n'aura pas d'avortons, comme il est dit : *Ta femme est comme une vigne fertile* (Psaume CXXVIII, 3). Si c'est un cep, on espère la venue du Messie, comme il est dit (Genèse, XLIX, 11): *Il attache à la vigne son ânon, et le petit de son ânesse à un fort bon cep.* En voyant une figue en songe, on a la certitude de conserver la Loi en son cœur, comme il est dit (Proverbes, XXVII, 18): *Celui qui garde la figue en mangera le produit.* Celui qui voit des grenades en songe et qu'elles sont petites, verra ses affaires se multiplier comme les grains de la grenade; si ce sont de grandes, ses affaires s'agrandiront; si ce sont des morceaux et si celui qui a eu le songe est étudiant, il peut espérer la connaissance de la Loi, dont il est dit (Cantique, VIII, 2): *Je veux te donner à boire du vin supérieur* (la Loi), *du jus des grenades;* si c'est un ignorant, il peut espérer l'accomplissement des préceptes divins, dont il est dit (*ibid.* IV, 3) : *Tes tempes* (*rékatech*) *sont comme le morceau de grenade.* Or, dans ce verset, on peut interpréter le terme *rékatech* par ces mots : Même les hommes vides (de savoir) *rekanim*, parmi les tiens (Israël), sont remplis de préceptes comme la grenade. Celui qui voit des olives en songe et qu'elles sont petites, verra ses affaires fructifier et réussir facilement, comme la crue des olives. Ceci s'applique à la vue des fruits; mais si l'on en voit les arbres (les oliviers), on aura beaucoup d'enfants, comme il est dit (Psaume CXXVIII, 3) : *Tes fils sont comme les plants des oliviers*, etc. Selon d'autres, la vue des olives en songe indique la propagation d'une bonne renommée, comme il est dit (Jérémie, XI, 16) : *L'Éternel a appelé ton nom un olivier chargé d'ombrage, porteur de beaux fruits.* La vue de l'huile d'olive indique la clarté future de la Loi, pour laquelle il est dit (Exode, XXVI, 20) : *Ils prendront pour toi de l'huile d'olive pure.* La vue de dattes en songe indique l'effacement des péchés[1], comme il est dit (Lamentations, IV, 22) : *Ton péché a cessé d'être, ô fille de Sion.*

R. Joseph dit : La vue d'un bouc en rêve indique une année fertile, et la vue de plusieurs boucs annonce plusieurs années pareilles, comme il est dit (Proverbes, XXVII, 27) : *Et assez de lait de chèvre pour ton repas.* La vue des myrtes en songe est un signe de prospérité des biens; si l'on n'en a pas, on en héritera; toutefois, dit Oula ou un enseignement anonyme, il faut les voir attachées au tronc. La vue du cédrat indique que cet homme est agréable à son Créateur, puisqu'il est dit de ce produit : *Le fruit de l'arbre agréable, la branche de palmier* (Lévitique, XXIII, 40). La vue du *loulab* (branche de palmier) en songe indique qu'il n'a qu'une pensée en son cœur (לו לב), tournée vers son père qui est aux cieux. La vue d'une oie en songe est un espoir de sagesse, puisqu'il est dit (Proverbes, I, 20) : *Les sages se font entendre au dehors* (comme les oies). La relation avec elle est un pronostic d'élévation à la tête d'une maison

[1] Jeu de mots entre תם, *cessation*, et תמר, *datte*.

d'études, puisque R. Asché dit qu'après l'avoir vue en songe et ayant eu de même des rapports avec elle, il a été élevé aux grandeurs. La vue d'un coq est l'espoir d'avoir un fils, de même que la vue de plusieurs; la vue d'une poule est l'espoir d'un jardin beau et agréable[1]. La vue d'œufs en songe indique que la réalisation des désirs est suspendue (comme des œufs, l'on doute s'ils donneront naissance à des petits); s'ils sont brisés, c'est que le désir est réalisé. Il en est de même des noix, des concombres, des objets en verre et de tout ce qui est fragile. Si en songe on entre dans une ville, c'est que les affaires réussiront, comme il est dit (Psaume CVII, 30) : *Il les conduisit au but de leur désir* (la marche est donc le signe de la réalisation). C'est un bon signe de se raser en songe la tête ou la barbe, tant pour soi-même que pour toute sa famille. Si l'on se voit assis dans un petit bateau, c'est le signe d'une bonne renommée qui va se propager; si c'est dans un grand bateau, cela s'applique à toute la famille, à la condition de voguer sur la mer. C'est bon signe de satisfaire ses besoins en songe (que la honte s'en va), selon ces mots (Isaïe, LI, 14) : *L'évacuation se hâte de sortir*, à condition toutefois qu'on ne se soit pas essuyé (ce qui eût rendu les mains impures). Si en songe on monte sur un toit, c'est un signe d'élévation aux grandeurs; si l'on en descend, c'est un signe d'abaissement. Selon Abayé et Raba, c'est toujours un signe que l'on est monté. Le déchirement des vêtements en songe indique qu'au ciel le jugement sévère a été modifié. Si en songe on se tient nu et que ce soit à Babylone, c'est une preuve qu'on est innocent; si c'est en Palestine, cela prouve qu'on n'est pas revêtu de l'accomplissement de préceptes. S'il vous semble avoir été conduit devant l'agent de la justice, c'est un signe de protection; si on lui a attaché un carcan de fer, il est d'autant mieux gardé; il faut toutefois que ce soit dans les fers, et non par une simple corde. Celui qui en songe entre dans un lac sera élevé au titre de chef d'études (par analogie entre la diversité des joncs et celle des disciples); s'il est entré dans une forêt, il sera le premier de ses condisciples (comme dans la forêt certains arbres sont supérieurs). R. Papa et R. Houna, fils de R. Josué, eurent tous deux un songe : Au premier il sembla entrer dans un marais, et il devint chef d'études; le second, auquel il sembla entrer dans une forêt, devint chef de ses condisciples. Selon d'autres, tous deux rêvèrent qu'ils entraient dans un marais; mais comme R. Papa avait une clochette (pour se faire entendre de loin), il devint chef des études; quant à R. Josué, il devint supérieur des disciples. Il me semblait, dit R. Asché, entrer au marais avec une clochette que j'agitais.

On a enseigné devant R. Naḥman bar-Isaac : Si en rêve on vous saigne, cela indique que le ciel a pardonné les péchés; mais ne dit-on pas, au contraire,

[1] Ou d'une maison d'instruction; les lettres du mot תרנגול y font allusion.

qu'en ce cas les péchés sont rangés (pour être punis)? Ils sont rangés, c'est vrai, mais pour être effacés[1]. On a enseigné devant R. Schescheth : La vue d'un serpent en songe indique que l'on aura toujours de quoi manger[2]; s'il mord, c'est une preuve qu'on aura le double de nourriture; mais si on le tue, c'est signe que les moyens d'entretien se perdent. Mais, dit R. Schescheth, cela n'indique-t-il pas, au contraire (par comparaison avec la morsure), que l'entretien est doublé? Non, fut-il répondu, c'est R. Schescheth qui donne cette explication, ayant vu en songe un serpent qu'il a tué. On a enseigné devant R. Yochanan : Il est bon de voir en songe toute espèce de liquides, excepté le vin; tantôt il est bon de songer que l'on en boit, tantôt c'est mauvais. C'est bon, selon ce verset : *Le vin réjouit le cœur de l'homme* (Psaume CIV, 15); c'est mauvais, selon ces mots : *Donnez de la boisson à l'homme perdu et du vin à l'affligé* (Proverbes, XXXI, 6). R. Yochanan dit au *tanna* (celui qui enseigne) : Dis que c'est toujours bon pour le savant, selon ces mots : *Venez, mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai mélangé*[3] (*ibid.* IX, 5). Il dit aussi : Si en se levant on songe à un verset, cela équivaut à une petite prophétie. F. 57[b].

Les rabbins ont enseigné : Il y a trois rois qu'il est heureux de voir en rêve : la vue de David est un indice de piété; celle de Salomon indique la sagesse; celle d'Achab est le signe de la crainte d'être puni. Il est important de voir trois livres prophétiques, outre le livre des Rois qui prédit la grandeur : celui d'Ézéchiel fait pressentir la sagesse; celui d'Isaïe, les consolations; celui de Jérémie, la crainte de la punition. Il y a trois grands recueils d'hagiographes qu'il est important de voir : les Psaumes présagent la piété; les Proverbes, la sagesse; Job, la crainte des punitions. Voici le sens de la vue de trois petits volumes d'entre les hagiographes : le Cantique des cantiques correspond à la piété; l'Ecclésiaste, à la sagesse; les Lamentations, à la crainte des punitions; quant au livre d'Esther, c'est l'accomplissement d'un miracle. La vue de trois sages a de l'importance : celle de Rabbi indique la sagesse; celle de R. Éléazar ben-Azaria, la richesse; celle de R. Ismaël ben-Elischa, la crainte des punitions. La gravité est la même pour trois disciples de savants (talmudistes d'un rang inférieur) : la vue de Ben-Azaï en songe représente la piété; celle de Ben-Zôma, la sagesse; et celle d'un autre (d'Elischa ben-Abouya, dont certaines considérations ont été traitées d'hérétiques), la crainte de la punition (puisqu'il a été puni aussi).

C'est bon signe de voir en songe toutes espèces d'animaux, sauf l'éléphant,

[1] Isaïe, I, 18. Tr. *Yôma*, fol. 88[a].

[2] Comme le serpent mange de la poussière sur laquelle il rampe, il n'est jamais dépourvu de vivres.

[3] On sait, par une comparaison faite précédemment, que l'étude de la Loi a été comparée au vin fort qui a été rendu potable par un mélange d'eau.

le singe et la marmotte (à cause de sa forme spéciale). Mais n'a-t-on pas dit, au contraire, que la vue de l'éléphant est un signe de miracle? Oui, mais seulement lorsqu'il est harnaché; quand il ne l'est pas, c'est mauvais signe. C'est bon signe de voir toutes espèces de métaux, excepté la faux, la doloire et la hache, et à condition de les avoir vues pourvues du manche (avec lequel seul ces dernières nuisent). C'est bon signe de voir en songe toutes espèces de fruits, sauf des gâteaux de dattes (incomplétement cuits). La vue de toutes espèces d'herbes est bonne, sauf des têtes de rave. Pourtant Rab ne dit-il pas : Je ne suis devenu riche qu'après avoir vu des têtes de rave? C'est qu'il les vit tenant encore à la terre par les racines. Il est bon de voir toutes sortes de couleurs, sauf le bleu de jacinthe (parce que certains malades ont cette couleur). C'est bon signe de voir toutes sortes d'oiseaux, excepté le hibou [1], la chouette et la taupe.

Sommaire [2] : corps, réflexion, calmants, élargissement.

Il entre trois choses dans le corps, dont il ne jouit pas : des cerises (ou de la coriandre), de mauvaises dattes ou des dattes non mûres. Il est trois choses qui n'y entrent pas et dont il jouit pourtant : le bain, le frottement à l'huile et le «service», et il est trois choses qui donnent une idée de la vie future : le repos du sabbat, l'éclat du soleil et le «service». Qu'entend-on par ce dernier mot de service? Ce ne saurait être la cohabitation, puisqu'elle affaiblit? C'est la satisfaction des besoins. Il y a trois choses qui produisent sur l'homme une impression de calme : la voix [3], la vue et l'odeur. Trois choses élargissent les idées : un bel appartement, une belle femme et de beaux meubles.

Signe : cinq, six et dix.

Il y a cinq choses qui sont dans la proportion d'un sur soixante, savoir : le feu, le miel, le sabbat, le sommeil et le songe. Le feu est un soixantième par rapport à l'enfer; le miel par rapport à la manne; le sabbat par rapport à la vie future; le sommeil par rapport à la mort, et le songe par rapport à la prophétie.

Six choses sont de bons signes pour le malade, savoir : l'éternument, la transpiration, la facilité de garde-robe, la pollution, le sommeil et le songe. De

[1] Selon certains interprètes, c'est peut-être le *pélican*. Le docteur Lévy, dans son *Chaldaïsches Wörterbuch*, dit que les termes קריא et קפופא (répétés au traité *Nidda*, fol. 23ª) désignent deux sortes d'oiseaux dont les yeux se dirigent devant eux, tandis que, chez les autres oiseaux, la vue se dirige d'un côté ou de l'autre.

[2] Voir la note fol. 32ª (p. 355) sur ces sortes de mnémotechnies ou signes.

[3] Sans doute la voix d'une femme ou le son d'un instrument de musique.

l'éternument, il est dit (Job, XLI, 10): *Son éternument répand la lumière.* De la transpiration, il est dit (Genèse, III, 19): *A la sueur de ton front tu mangeras du pain* (pour cela il faut être sain). Du relâchement, il est dit (Isaïe, LI, 14): *Si l'évacuation se hâte de sortir, il ne mourra pas dans la fosse.* De la pollution, il est dit (*ibid.* LIII, 10): *Il verra sa semence et aura de longs jours.* Du sommeil, il est dit: (Job, III, 13): *Si je pouvais dormir, je serais reposé.* Enfin du songe, il est dit (Isaïe, XXXVIII, 16): *Tu m'as laissé rêver* (me rétablir) *et vivre.*

Six choses guérissent les malades d'une manière définitive[1], savoir: les produits du caroubier, des choux, l'eau ayant servi à cuire des folioles sèches[2], de l'estomac, la matrice et le réseau du foie, et, selon d'autres, de petits poissons; de plus, de petits poissons fertilisent tout le corps de l'homme.

Il y a dix choses nuisibles au malade et qui empirent son état: la nourriture de bœuf, de la viande grasse, du rôti, de la viande d'oiseau, l'œuf cuit, la coupe des cheveux de suite après la maladie, le goujon, le lait, le fromage et le bain; d'autres placent au même rang les noix, et même les concombres. On a enseigné chez R. Ismaël: On les appelle *kischouim* (concombres), parce qu'ils sont lourds à digérer (*kaschim*) et aussi nuisibles que des sabres. Est-ce bien vrai? N'a-t-on pas interprété le verset de la Genèse (XXV, 23): *L'Éternel lui dit: Il y a deux peuples en ton sein*, en changeant le terme *peuple* contre celui *d'hommes*, appliqué, selon R. Juda, au nom de Rab, à Antonin et Rabbi, qui ne cessèrent d'avoir sur leur table des radis, du raifort et des concombres, aussi bien en été qu'en hiver (n'est-ce pas une preuve que les concombres sont recommandés)? Il n'y a pourtant pas de contradiction: il est bon d'en avoir un peu, mais l'excès nuit.

Si l'on rêve qu'il meurt quelqu'un dans une maison, c'est pourtant un pronostic de la paix qui régnera; si l'on a mangé et bu en rêve dans une maison, c'est bon signe pour elle; si un objet en a été enlevé en songe, c'est mauvais signe. R. Papa déclare ceci au sujet des souliers et des sandales: Il est bon de voir enlever de la maison tout ce qui empêche le repos, sauf les souliers et les sandales (qui, servant à sortir, indiquent le départ d'une personne), et tout ce qui procure le repos est bon, sauf la terre (comme étant le signe de la tombe) et la moutarde (malsaine).

[1] Plus haut, fol. 44[b] (p. 409); tr. *Aboda Zara*, fol. 29[a].

[2] Au sujet du סיסין ou Σίσων, voici ce que dit Dioscorides (l. III, c. LXIII): «Sison exiguum semen est in Syria natum «apio simile, nigrum, ferreum, oblon«gum. Contra lienis vitia bibitur, urinæ «difficultates emendat, remoratos menses «ciet, etc.»

« A la vue de l'endroit d'où l'on a arraché l'idolâtrie, etc. »

Les rabbins ont enseigné : A la vue de l'autel de pierres dédié à Mercure, on dit : « Soit loué celui qui a montré sa longanimité à ceux qui transgressent sa volonté ; » à la vue d'un endroit d'où l'on a arraché les vestiges de l'idolâtrie, on dit : « Béni soit celui qui a arraché l'idolâtrie de notre pays, et comme elle a été enlevée de cet endroit, puisse-t-elle être anéantie dans tous les pays où se trouvent des Israélites ; ramène à ton culte le cœur de ceux qui adorent les faux dieux. » Hors de la Palestine, on ne dit pas ces derniers mots : « Ramène, etc. » la plupart étant des Cuthéens[1]. Selon R. Simon ben-Éléazar, il faut même dire ces derniers mots pour ceux qui habitent hors de la Palestine, dans la conviction qu'à l'avenir ils se convertiront, conformément à ces mots (Sophonie, III, 9) : *Je changerai alors la langue des peuples en une autre plus claire.* R. Hamnona enseigne ces mots : A la vue de Babylone l'impie, on doit dire cinq bénédictions, savoir : en voyant les ruines de la ville : « Béni soit celui qui a détruit la Babylone impie ; » en voyant la maison de Nabuchodonosor, on dit : « Béni soit celui qui l'a détruite ; » à la vue de la fosse aux lions ou de la fournaise ardente[2], on dit : « Béni soit celui qui a accompli des miracles, pour nos ancêtres, en cet endroit ; » à la vue de l'autel de Mercure, on dit : « Béni soit celui qui a montré de la patience à l'égard de ceux qui transgressent sa volonté ; » à la vue de l'endroit dont on prend de la terre (pour en jeter sur les animaux en signe de désolation), on dit : « Béni soit celui qui prescrit et qui accomplit, qui ordonne et tient sa promesse (de destruction). » Lorsque Raba voyait des ânes portant cette terre, il les frappait au dos, en disant : Allez vite, ô justes, pour accomplir la volonté de votre maître. Lorsque Maré, fils de Revina, venait à Babylone, il prenait de la terre dans son manteau et la rejetait au dehors, pour accomplir ces mots du prophète (Isaïe, XIV, 23) : *Je le balayerai avec le balai de la destruction.* Moi, dit R. Asché, je n'avais pas entendu ce qu'a enseigné R. Hamnona, mais je l'ai fait de moi-même et j'ai récité toutes ces bénédictions.

F. 58a. R. Jérémie ben-Éléazar dit[3] : Lorsque Babylone a été maudite, ses voisines l'ont été aussi ; mais lorsque Samarie l'a été, ses voisines ont été bénies. Pour Babylone et ses voisines, on le sait d'après ce verset (*ibid.*) : *J'en ferai le séjour des crapauds* (nuisibles aussi aux environs) *et des étangs d'eau ;* tandis que, lors de la malédiction de Samarie, ses environs ont été bénis, comme cela résulte de ces mots (Michée, I, 6) : *Je ferai de Samarie des ruines sur le champ, pour y planter la vigne*, etc.

Ce rabbin dit encore : A la vue d'une armée israélite, on dit : Béni soit

[1] C'est l'esprit de tolérance poussé à un tel degré, qu'il ne veut même pas demander la conversion de ces idolâtres.

[2] Elles rappellent l'histoire de Daniel et de Hanania, Michael et Azaria.

[3] Tr. *Eroubin*, fol. 18b.

celui qui connaît les mystères (les pensées intimes de tous ces hommes); à la vue d'une armée de païens, on rappelle ce verset : *Votre mère a honte*, etc. (Jérémie, L, 12). Les rabbins donnent cette explication : A la vue d'une armée israélite, est-il dit, on bénit celui qui connaît les choses cachées, parce que tous ces hommes ont autant d'idées diverses qu'ils diffèrent par le visage. Ben-Zôma, ayant vu une multitude de gens sur les hauteurs de la montagne sainte, dit : Béni soit le sage des mystères et loué soit-il de les avoir tous créés pour servir Israël (en cultivant les champs). C'est lui qui disait : Que de mal le premier homme a-t-il dû se donner pour manger un morceau de pain : il a cultivé, semé, moissonné, mis les épis en gerbe, il les a battus, passés au van, les a triés, les a moulus, a tamisé la farine, en a fait une pâte qu'il a cuite et mangée; tandis qu'en me levant je trouve tout cela préparé devant moi. Il a dû se donner non moins de mal pour arriver à se vêtir : il a tondu la laine, l'a blanchie, l'a cardée, l'a filée, l'a tissée, avant de se faire un vêtement; tandis qu'en me levant je trouve cela tout prêt. Il disait aussi : Quel est le langage d'un bon hôte? Que de peines le maître de la maison s'est données pour moi, que de viandes il m'a servies, que de vins il m'a offerts, que de petits pains il m'a apportés; et il ne s'est donné tout ce mal que pour moi. Au contraire, le mauvais hôte dit : Quel mal s'est donné ce maître de maison? J'ai mangé un pain, un morceau (de viande), je n'ai bu qu'un verre, et tout le mal qu'il s'est donné n'était pas pour moi, mais pour sa femme et ses enfants. Aussi du bon hôte il est dit (Job, XXXVI, 24) : *Souviens-toi de louer son œuvre aussi loin que peuvent voir les hommes*. Du mauvais hôte, il est dit (*ibid.* XXXVII, 24) : *C'est pourquoi les hommes le craignent*, etc.

L'homme, est-il dit, *au temps de Saül, était un vieillard faisant partie des hommes considérés* (I Samuel, XVII, 12). Selon Raba, ou R. Zebid, ou R. Oschia, c'était Jessé, père de David, qui sortait et rentrait avec une armée (ce sont là les hommes cités dans ce verset), et il enseignait auprès d'elle. Nous admettons, dit Oula, qu'il n'y a pas d'armée en Babylonie, puisqu'on a enseigné que l'on entend par là un ensemble de six cent mille hommes.

Les rabbins ont enseigné : A la vue des sages d'Israël, on dit : Soit loué celui qui a communiqué une part de sa sagesse à ceux qui le craignent; pour les sages du monde, on dit : Soit loué celui qui a donné une part de sa sagesse à ses créatures. De même, pour les rois d'Israël, on dit : Soit loué celui qui fait participer à sa gloire ceux qui le craignent; et pour les rois étrangers, on dit : Béni soit celui qui fait participer ses créatures à sa gloire. On doit toujours s'efforcer, dit R. Yochanan, de courir au-devant des rois d'Israël, et non-seulement au-devant d'eux, mais aussi à la rencontre des rois étrangers[1]; d'ail-

[1] Comparez plus haut, fol. 9^b et 19^b.

leurs, s'il y réussit, il saura distinguer entre les rois d'Israël et ceux des étrangers. R. Schescheth, quoique aveugle, eut soin, lorsqu'on alla au-devant du roi, de faire comme tout le monde. Un Sadducéen le vit et lui dit : On porte des cruches à l'eau (pour en emporter), mais que viennent y faire les cruches cassées (comme toi qui es aveugle)? Je vais te prouver, lui répondit le rabbi, que je vois mieux que toi. Comme la première division passait et qu'il se mettait à crier : Le roi arrive, R. Schescheth dit que ce n'était pas lui; au passage de la deuxième division donnant lieu à la même exclamation, R. Schescheth le prévint que ce n'était pas encore le roi; au passage de la troisième division, on se tut; voilà le roi maintenant, dit R. Schescheth. Comment le sais-tu? lui demanda son voisin. C'est que, dit le rabbin, il en est de la royauté terrestre comme de celle du ciel, dont il est dit (I Rois, XIX, 11, 12) : *Sors, place-toi sur la montagne au-devant de l'Éternel, et, lorsqu'il passera, il y aura un grand vent qui renverse les montagnes, qui brise les rochers au-devant de l'Éternel. Dieu n'est pas dans le vent; et après le vent est l'orage, où ne réside pas non plus Dieu; après l'orage vient le feu, où ne réside pas non plus Dieu; mais après le feu il y a un son faible et à peine perceptible.* A l'arrivée du roi, R. Schescheth commença à réciter la bénédiction d'usage. A quoi bon, lui dit le Sadducéen, réciter cette bénédiction, puisque tu ne vois pas? — Quelle a été la fin de cet homme? Selon les uns, ses compagnons lui crevèrent les yeux; selon d'autres, R. Schescheth le maudit [1], et il fut changé en un tas d'ossements.

R. Schila punit un homme qui avait cohabité avec une Égyptienne. Le condamné alla l'accuser auprès du roi, en disant : Il y a un homme chez les Juifs qui prononce des jugements sans l'autorisation du roi. Celui-ci lui envoya des messagers qui vinrent lui demander compte de sa punition. C'est vrai, dit-il, car il a cohabité avec une ânesse. — As-tu des témoins de ce crime? — Oui, dit-il, et le prophète Élie se présenta sous une forme humaine et en témoigna. S'il en est ainsi, dirent-ils, il mérite la mort. Nous, répondit le rabbi, depuis que nous sommes en captivité, nous n'avons pas le droit de condamner à mort; quant à vous, qui en avez le droit, faites comme bon vous semblera. Pendant qu'ils réfléchissaient sur la Loi, R. Schila commença à dire ces mots : *A toi, Éternel, appartient la grandeur, la force*, etc. (I Chroniques, XXIX, 11). — Que dis-tu là? lui demandèrent-ils. — Voici le sens de mes paroles, dit-il; je loue Dieu d'avoir placé une royauté sur terre, comme il y en a une au ciel, et qui vous a donné la puissance et l'amour de la justice. — Il aime beaucoup, dit-on, la dignité royale, et on lui donna un sceptre en main, en le priant de juger selon la Loi. Lorsque le condamné apparut, il dit : Se peut-il que la Providence accomplisse de tels miracles pour les menteurs? — Impie, lui dit le rabbi, n'y

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 34ᵃ; *Baba Bathra*, fol. 75ᵃ; *Synhédrin*, fol. 100ᵃ.

a-t-il pas lieu d'appeler cet acte celui d'un âne; comme il est dit (Ézéch. XXIII, 20) : *Leur membre est celui d'un âne?* Comme il vit que cet homme allait leur dénoncer qu'il les avait traités d'ânes, le rabbin se dit : C'est un persécuteur[1] que la Loi dit de tuer en premier lieu, s'il a des intentions criminelles; il le toucha donc du sceptre, et le mit à mort. Le rabbin dit : Comme un miracle a été accompli pour moi grâce à ce verset, je veux l'interpréter : *A toi, Éternel, la grandeur,* ce qui correspond à la Création, comme il est dit : *Il accomplit de grandes œuvres qui sont incompréhensibles* (Job, IX, 10); *la force*, cela correspond à la sortie d'Égypte, dont il est dit : *Dieu vit la main puissante*, etc. (Exode, XIV, 31); à la *splendeur* correspond l'arrêt du soleil et de la lune sous Josué, dont il est dit : *Le soleil resta muet et la lune s'arrêta*, etc. (Josué, X, 13); à la *victoire* correspond la chute de Babylone, dont il est dit : *Il répandit son sang* (sa victoire) *sur mes vêtements* (Isaïe, LXIII, 3); le terme *majesté* fait allusion à la guerre des canaux d'Arnon, comme il est dit : *C'est pourquoi il est écrit dans le livre des guerres du Seigneur eth waheb à soupha*, etc. (Nombres, XXI, 14); aux mots *tout ce qui est dans les cieux et la terre* correspond la guerre de Sisra, dont il est dit : *Du haut du ciel ils ont combattu, les étoiles dans leur voie*, etc. (Juges, V, 20); l'expression *à toi, Éternel, le gouvernement* fait allusion à la guerre d'Amalek, dont il est dit : *Car la main est au trône de Dieu* (Exode, XVII, 17); le terme *l'élevé* indique la guerre de Gog et Magog, comme il est dit en effet : *Me voici vers toi, Gog, prince de Rosch, de Meschekh et de Toubal* (Ézéchiel, XXXVIII, 3); enfin *comme chef au-dessus de tout*, c'est que, dit R. Hanan bar-Raba au nom de R. Yochanan, on nomme du haut du ciel même les chefs des irrigations d'eau (pour arroser les champs). On a enseigné dans la Mischnâ, au nom de R. Akiba, que les mots *à toi, Éternel, la grandeur* représentent le passage de la mer Rouge; *la force*, c'est la mort des premiers-nés; *la splendeur*, c'est la promulgation de la Loi; *la victoire*, c'est Jérusalem; *la majesté*, c'est le temple.

Les rabbins ont enseigné : A la vue des maisons israélites, lorsqu'elles sont habitées, on dit : Loué soit celui qui fixe la limite de la veuve (Prov. XV, 25); si elles sont ruinées, on dit : Soit béni le juge de la vérité. A la vue des maisons d'idolâtrie habitées, on dit : *L'Éternel renversera la maison des orgueilleux* (*ibid.*); si elles sont détruites, on dit : *C'est un Dieu de vengeance, l'Éternel, c'est un Dieu de vengeance qui rayonne* (Psaume XCIV, 1). F. 58b.

Oula et R. Hisda, pendant leur voyage, arrivèrent à la porte de R. Hana bar-Hanilaï; R. Hisda se courba et soupira. Qu'as-tu, lui dit Oula, à soupirer

[1] Le délateur était non-seulement l'objet d'un profond mépris parmi les Hébreux, mais encore il était considéré comme un persécuteur, comme un être dangereux, qu'il est bon de tuer pour l'empêcher de mal agir. (Voir Exode, XXII, 2.)

ainsi? Rab ne dit-il pas[1] que le soupir brise à moitié le corps de l'homme, comme il est dit (Ézéchiel, XXI, 11) : *Et toi, fils de l'homme; que les soupirs brisent*, etc. et même, selon R. Yochanan, ils brisent le corps entier, comme il est dit (*ibid.* 12) : *Lorsqu'ils te demanderont pourquoi tu soupires, tu répondras : C'est à cause des mauvais bruits que tous les cœurs sont fondus* (en entier)? Je ne puis m'empêcher de soupirer, répondit-il : dans cette maison, il y avait autrefois soixante cuisiniers le jour et soixante la nuit, afin de cuire pour tous ceux qui avaient besoin; le maître de cette maison ne cessait d'avoir la main à la bourse, pour que, s'il arrivait un pauvre honteux, il ne rougît pas en voyant apporter la bourse; en outre, il y avait quatre portes ouvertes vers les quatre coins de la terre, et tous ceux qui entraient affamés sortaient rassasiés; enfin il répandait au dehors, aux années de disette, du froment et de l'orge, pour que ceux qui rougiraient d'en venir prendre le jour vinssent la nuit[2]; comment ne pas soupirer à la vue de cette maison en ruines? Voici, lui dit son compagnon, ce que R. Yochanan a dit : Depuis le jour de la destruction du temple, il a été décrété que les maisons des justes seraient également détruites, comme il est dit (Isaïe, V, 9) : *A mes oreilles, Dieu Sebaoth a déclaré que de nombreuses maisons seront désertes, les grandes et les belles n'auront plus d'habitants*, etc. R. Yochanan ajoute : Dieu les rétablira plus tard dans leur état primitif, comme il est dit : *Cantique des degrés à David : Ceux qui ont confiance en Dieu sont comme la montagne de Sion* (Psaume CXXV, 1); or, de même que la montagne de Sion sera plus tard restaurée, de même le seront les maisons des justes. Il vit que l'esprit de R. Hisda n'était pas encore satisfait; il lui répondit donc : Le serviteur doit se satisfaire de la situation du maître (il n'y a pas lieu de s'affliger de ces ruines pendant la destruction du Temple).

Les rabbins ont enseigné : A la vue des tombeaux d'Israël on dit : « Soit loué celui qui vous a formés avec justice, qui vous a nourris avec justice, vous a entretenus avec justice, vous a recueillis avec justice, et un jour vous ressuscitera de même. » Mar, fils de Revina, terminait ainsi cette formule au nom de R. Naḥman : « Il sait le nombre de vous tous, il vous fera un jour revivre et vous rétablira; soit loué celui qui opère la résurrection des morts. » A la vue des tombeaux d'idolâtres on dit : *Votre mère a honte*, etc. (Jérémie, L, 12).

R. Josué ben-Lévi dit : Si depuis un mois l'on n'a pas vu son compagnon, on dit la formule suivante : « Soit loué celui qui nous a fait vivre, qui nous a fait subsister et atteindre cette époque. » Après un an, on dit : Soit loué celui qui ressuscite les morts. Rab dit : Le cœur n'oublie un mort qu'au bout d'un an, ainsi qu'il est dit : *Comme un mort j'ai été oublié; je suis devenu un*

[1] Tr. *Kethouboth*. fol. 62ᵃ.

[2] L'un des contes de Boccace (10ᵉ journée, 3ᵉ récit), relatant les libéralités de Nathan, semble inspiré de ce passage.

objet perdu[1] (Psaume XXXI, 13). R. Papa et R. Houna, fils de R. Josué, pendant leur voyage, rencontrèrent R. Ḥanina, fils de R. Ika. A ta vue, lui dirent-ils, nous avons récité deux bénédictions; d'abord : «Soit béni celui qui a communiqué une part de sa sagesse à ceux qui le craignent;» ensuite : «Qui nous a fait vivre, etc.» Moi, dit-il, en vous voyant, il me semblait voir arriver toute une armée d'Israélites, et j'ai récité trois bénédictions, les deux précitées et celle «du sage des mystères[2].» Quoi, lui dirent-ils, tu n'es pas plus sage? Et pour le punir de son ironie, ils le regardèrent du mauvais œil (le maudirent), et il en mourut. — R. Josué ben-Lévi dit : A la vue d'un homme noué, on dit : Béni soit celui qui change les créatures. Mais n'y a-t-il pas à lui objecter cet enseignement : En voyant un nègre ou un homme trop rouge (peau rouge), ou trop pâle, ou un nain, ou un boiteux[3], on dit : Béni soit celui qui change les créatures; à la vue d'un paralytique, d'un aveugle, de quelqu'un qui a la tête enchevêtrée, d'un bancal, d'un lépreux ou d'un homme noué, on dit : Béni soit le juge de la vérité[4]? Il n'y a pourtant pas de contradiction. On parle du changement des créatures, lorsque ce défaut visible est de naissance; mais lorsque c'est arrivé plus tard, on dit : Béni soit le juge de la vérité. Et la preuve de cela, c'est qu'ici on le compare à la paralysie (fait survenu bien après la naissance); c'est donc prouvé. — Les rabbins ont enseigné : A la vue de l'éléphant, du singe et du vautour, on dit : Soit loué celui qui change les créatures. A la vue de belles créatures ou de beaux arbres, on dit : Béni soit celui qui a tout cela dans son univers.

«A la vue des *Zikin*, etc.»

Que signifie ce terme? C'est, répond Samuel, la comète. Il dit à ce propos : Je connais aussi bien les voies étoilées du ciel que les rues de Nehardea (sa ville natale); j'ignore seulement le siége de la comète[5]. J'ai appris qu'elle ne peut traverser le zodiaque; si elle y passait, le monde serait détruit par ce désordre (des chocs en résulteraient). Mais; lui objecta quelqu'un, je l'ai vue passer? C'est son ombre, répondit-il, son rayon lumineux, qui a traversé

[1] Or, il est à remarquer que l'on considère seulement un objet comme perdu au bout d'un an d'intervalle, c'est la limite légale de temps après laquelle on n'est plus obligé de restituer au propriétaire une trouvaille que l'on a faite sur la voie publique.

[2] La formule complète est : «Béni soit celui qui pénètre les mystères.» On la récite à la vue d'une armée, comme il est dit plus haut, fol. 58ᵃ (p. 471).

[3] Le terme employé par le Talmud peut signifier : *très-gras, corpulent,* car il y a le mot grec *ἀνδρόνικος*.

[4] Comment se fait-il que, pour la vue de l'homme noué, R. José b. Levi prescrive de réciter une autre formule?

[5] Comp. Introduction, p. XXXI.

cette ligne, et elle paraissait passer elle-même. R. Houna, fils de R. Josué, dit : C'est un voile qui se déchire, puis s'enroule, et l'on voit la clarté du firmament. R. Asché dit : C'est une étoile qui a été arrachée de ce côté de l'Orion, et comme la voisine vit ce fait de l'autre côté, elle en fut effrayée, et il semblait qu'elle passait par cette ligne. Samuel demanda : Comment se fait-il qu'il soit dit tantôt (Job, IX, 9) : *Il fait l'Osch*[1], *le Csil (Orion) et le Kimah* (en dernier), et qu'on dise (à l'inverse) : *Il fait le Kimah et le Csil* (Amos, V, 8)? Voici ce que cela veut dire : S'il n'y avait pas la chaleur de l'Orion, le monde ne pourrait subsister à cause du froid que répand Kimah[2]; et s'il n'y avait pas ce dernier froid, l'excès de chaleur du premier détruirait également le monde (ils se tempèrent donc l'un l'autre). On a appris que si la queue du signe appelé Scorpion ne reposait pas dans le fleuve Dinor, rien de ce qui a été piqué sur terre par cette bête ne pourrait plus vivre; c'est pourquoi la Providence dit à Job (XXXVIII, 31) : *As-tu attaché les liens de Kimah, ou peux-tu ouvrir les nœuds de l'Orion?* A quoi correspond Kimâ? Samuel répond : A cent étoiles[3]. Selon les uns, elles sont réunies; selon les autres, elles sont dispersées (séparées). Que signifie *Osch?* C'est, répond R. Juda, *Youta.* Mais encore, qu'est ce dernier mot? C'est la queue du signe du *Bélier*, ou selon d'autres, la tête du *Taureau;* mais il paraît que le premier avis est préférable, comme il est dit (*ibid.* 32) : *Peux-tu charger l'Aïsch de diriger ses enfants* (suite d'étoiles en forme de queue)? Donc
F. 59ª. il semble manquer quelque chose à cette queue, comme si l'on en avait arraché une partie (et qu'on eût cherché à boucher l'ouverture faite). Quant à ce que l'Aïsch suit Kimah, en ayant l'air de lui réclamer ses enfants (ses satellites), c'est qu'au moment où le Très-Saint a voulu provoquer le déluge sur l'univers, il a détaché deux étoiles de Kimah, ce qui a amené (au moyen des grandes pluies) le cataclysme terrestre; et lorsqu'il a voulu y mettre fin, il a pris deux étoiles de l'Aïsch pour boucher ce déplacement. Mais pourquoi n'a-t-il pas simplement restitué à leur place les étoiles détachées? C'est qu'on ne remplit pas une cavité avec ce qui en a été retiré[4], ou bien encore celui qui a servi d'attaque ne peut devenir un défenseur[5]. Mais alors, pourquoi ne pas créer deux nouvelles étoiles (pour remplacer le déficit)? *Il n'y a rien de nouveau sous le soleil* (Ecclésiaste, I, 9). Toutefois, dit R. Naḥman, Dieu les restituera un jour, comme il est dit : *Et tu mettras Aïsch à la tête de ses enfants* (Job, XXXVIII, 32).

[1] On entend d'ordinaire par *Osch* la planète appelée *Ours;* par *Kimah*, on comprend *les Pléiades.*

[2] Selon la remarque astrologique de Raschi, l'Orion domine en été et les Pléiades en hiver.

[3] Jeu de mots entre כימה et כמאה כוכבי, *comme cent étoiles.* Telle est la force de cette constellation.

[4] Comp. plus haut, fol. 3ᵇ.

[5] Tr. *Synhédrin*, fol. 16ª.

« Et pour les tremblements de terre. »

Qu'est-ce qu'on entend par là? Ce sont, dit R. Ketina, les soupirs de la terre. Lorsque, pendant son voyage, R. Ketina arriva à la porte de la maison d'un devin à travers des ossements de morts, il entendit un soupir et la terre trembla (sous ses pieds). Il demanda au devin : Peux-tu l'expliquer par ces ossements? Une voix s'éleva alors : Ketina, Ketina! pourquoi ne le saurais-je pas? Lorsque Dieu se souvient de ses enfants qui souffrent au milieu des nations du monde, il laisse tomber deux larmes dans l'Océan, dont le retentissement est perceptible d'un bout du monde à l'autre bout; c'est ce qui produit le tremblement. R. Ketina dit : Ce devin est un menteur et ses paroles sont des mensonges; car s'il disait vrai, on aurait dû entendre deux soupirs. C'est vrai (fut-il répondu) qu'il y en a eu deux; seulement il ne lui en a pas fait part, pour que tout le monde ne vienne pas le troubler. Quant à lui, R. Ketina, il se disait : Dieu, à ce souvenir, se frappe les mains ensemble, comme il est dit (Ézéchiel, XXI, 22) : *Je frapperai aussi une main contre l'autre et je calmerai ma colère.* Selon R. Nathan, ce tremblement résulte de son soupir, comme il est dit (*ibid.* V, 13) : *J'ai apaisé ma colère sur eux* (en les punissant) *et je me suis calmé* (comme le coléreux par un soupir). Selon les rabbins, il frappe du pied contre le firmament, comme il est dit (Jérémie, XXV, 30) : *Réjouis-toi, il se fait entendre, comme ceux qui écrasent les grains dans le pressoir, à tous les habitants de la terre.* Selon R. Acha bar-Jacob, il presse le pied contre le trône de la gloire, selon ces mots (Isaïe, LXVI, 1) : *Ainsi a dit l'Éternel : Le ciel est mon trône, et sur la terre posent mes pieds*[1].

« Pour les orages. »

Qu'est-ce qu'on entend par là? Ce sont, répond Samuel, les nuages en mouvement, dont il est dit : *La voix de ton orage dans le mouvement; les éclairs ont brillé, le monde en a tremblé et la terre a été effrayée* (Psaume LXXVII, 19); selon les rabbins, ce sont des nuages qui se communiquent leurs eaux, dont il est dit (Jérémie, X, 13) : *Par le tonnerre, lorsqu'on entend le bruit de ses eaux dans les cieux.* Selon R. Acha bar-Jacob, c'est un violent éclair qui frappe un nuage et brise les morceaux de grêle (et c'est ce bruit qui est le tonnerre). Selon R. Asché, ce sont des nuages vides qui, atteints par le vent lorsqu'il souffle dans leurs cavités, rendent un son sec (dont le tonnerre est l'écho), comme lorsqu'un vent passe à l'ouverture d'une cruche. Il paraît que le meilleur avis est celui de R. Acha bar-Jacob, selon lequel l'éclair surgit, les nuages s'agitent, et la pluie tombe (ce qui est l'ordre naturel).

[1] Sur la cause originelle des tremblements de terre, voir plus haut, 1re partie, p. 160.

« Pour les vents, etc. »

Qu'est-ce qu'on entend par là? La tempête, répond Abayé; on a remarqué, ajoute-t-il, que la tempête ne naît pas la nuit. Mais on en a pourtant vu la nuit? C'est qu'elle avait commencé le jour. On sait, dit-il ensuite, qu'elle ne dure guère deux heures, conformément à ce qui est dit : *La souffrance ne s'élève pas deux fois* (de suite. Nahum, I, 9). Pourtant on en a vu qui avaient cette durée? C'est qu'il y avait des moments d'interruption,

« Des éclairs, on dit : Loué soit celui dont la force et la puissance remplissent le monde. »

Qu'entend-on par là? C'est l'éclair resplendissant, dit Raba. Il ajoute : L'éclair isolé, ou blanc, ou vert[1], ou les nuages s'élevant à l'angle ouest et tombant au sud, ou deux nuages s'élevant l'un vis-à-vis de l'autre, tout cela est nuisible. Qu'importe? C'est qu'en les voyant, il faut invoquer Dieu; toutefois, ils n'ont de gravité inquiétante que la nuit, mais non le matin. R. Samuel ben-Isaac explique le motif de cette distinction d'heures[2]; c'est qu'il est dit (Osée, IV, 4) : *Votre grâce est comme le nuage du matin*. Mais, demanda R. Papa à Abayé, n'y a-t-il pas un proverbe qui dit : Si en ouvrant ta porte le matin tu vois de la pluie, tu peux dire aux conducteurs d'ânes de plier leurs sacs et de se remettre à dormir (car, par cette pluie, tes blés fructifieront tellement, que tu n'auras plus besoin de travailler. N'est-ce pas contraire à ce qui vient d'être dit)? Il n'y a pas de contradiction : cette dernière opinion (prouvant la fertilité qui va résulter de la pluie) se rapporte au cas où il s'agit de nuages épais, mais non lorsqu'ils sont légers.

R. Alexandre dit, au nom de R. Josué ben-Lévi, que les orages ont été créés seulement pour redresser les replis tortueux du cœur, dont il est dit (Ecclésiaste, III, 14) : *Dieu l'a fait pour qu'on le craigne*. Il dit encore : En voyant l'arc-en-ciel, on doit se jeter la face contre terre, selon ces mots (Ézéchiel, I, 28) : *Comme l'apparence de l'arc qui est aux nuages*, etc. Puis : *Je vis et je tombai sur la face*. On se moqua de lui en Occident, parce que, selon cette manière d'agir, il semblait adorer l'arc-en-ciel. Il vaut donc mieux réciter la bénédiction. Laquelle? Celle-ci : « Il se souvient de l'alliance. » Dans un cours, on a enseigné que R. Ismaël, fils de R. Yochanan ben-Broca, disait : « Il est fidèle à son alliance et tient sa parole. » C'est pourquoi, dit R. Papa, il est bon de réunir ces deux formules.

[1] Ce qu'on appelle communément des éclairs de chaleur. — [2] Tr. *Taanith*, fol. 6[b].

« Pour les montagnes et les collines. »

Est-ce que tous les objets énumérés jusque-là ne font pas partie de la création? N'est-il pas dit (Psaume CXXXV, 7) : *Il a fait les éclairs pour la pluie?* L'auteur de cet avis, dit Abayé, a réuni tous ces points, puis il a enseigné les deux formules[1]. Raba dit : Pour tous les cas, on dit les deux formules : « Béni soit celui dont la force remplit le monde, » et « béni soit l'auteur de la création ; » tandis que, pour les monts, la seconde formule est seule applicable. R. Josué ben-Lévi dit: En voyant le ciel bleu et serein on dit : « Soit loué l'auteur de la création. » A quel moment? Lorsque, dit Abayé, il a plu toute la nuit et que le matin, en sortant, on découvre un ciel limpide. Ceci est contraire à l'avis de Raphram bar-Papa qui dit au nom de R. Ḥisda : Depuis la destruction du temple, on n'a pas vu le ciel dans sa pureté, selon ces mots (Isaïe, L, 3) : *Je revêtirai le ciel d'obscurité et je leur donnerai un sac pour couverture.*

Les rabbins ont enseigné : En voyant le soleil à son point de départ[2], la lune lorsqu'elle est pleine, les étoiles dans leur voie et les planètes en ordre, on dit : Soit loué l'auteur de la création. Quand cela arrive-t-il ? Abayé répond : Tous les vingt-huit ans, au retour de cette révolution périodique, lorsque le solstice de nissan (du printemps) arrive en Saturne ou première heure du soir après le troisième jour, ce qui est la nuit du quatrième[3]. F. 59b.

« R. Juda dit : A la vue de la mer, etc. »

Après quel intervalle de temps y a-t-il lieu de redire la bénédiction? Rami bar-Aba répond, au nom de R. Isaac : Après trente jours. Il dit aussi : En voyant l'Euphrate couler sous le pont de Babylone, on dit : Béni soit l'auteur de la création (parce que jusque-là son cours n'est pas fait de main d'homme); maintenant les Perses l'ont changé à partir de la maison de Schabor et au-dessus (on ne dit donc cette bénédiction que jusque-là). Selon R. Joseph, c'est à partir de Ihi Dakira et au-dessus (ville située sur l'Euphrate). Rami

[1] Le Talmudiste cité dans la Mischnâ ne parle, pour être concis, que d'une seule bénédiction; mais, en réalité, il admet que, pour tous les cas énumérés, il faut réciter également les deux formules.

[2] On sait que, selon les anciens, le soleil tournait autour de la terre. En réalité, il est question du commencement de la révolution périodique ou cycle solaire de vingt-huit ans.

[3] Voir mon *Calendrier hébreu-français*, Préface. — Il faut se rappeler que nos anciens astronomes, à l'imitation des Chaldéens, plaçaient chaque jour de la semaine sous l'influence de l'une des sept planètes connues jusqu'alors; dans cette supputation, Saturne domine sur le quatrième jour (et non sur le septième ou samedi, *Saturday*).

bar-Aba dit : En voyant Diglath (le Tigre) à partir du pont de Schabistan, on dit la formule : «Béni soit l'auteur de la création.» Que signifie le mot *Ḥidekel?* Que ses eaux sont courantes et rapides (*ḥad kal*). Que signifie le mot *Euphrath?* Que ses eaux[1] sont fécondes en s'accroissant et en s'étendant (*phar rab*). Aussi, dit Raba, les habitants de Mehoza sont perspicaces, parce qu'ils boivent de l'eau de Diglath; ils sont si rouges, parce qu'ils cohabitent le jour (et les enfants ont ensuite le teint du jour), et ils clignent des yeux, parce qu'ils demeurent dans des lieux sombres.

«Pour la pluie, etc.»

Dit-on bien pour la pluie la formule de bénédiction «du bon et du bienfaiteur?» R. Abahou n'a-t-il pas dit, ou selon d'autres, n'a-t-on pas enseigné publiquement : Quand bénit-on la pluie? Lorsque le fiancé va au-devant de sa fiancée[2]; et que dit-on? Selon R. Juda, on dit : «Nous te rendons grâce pour chaque goutte que tu fais descendre;» et R. Yochanan terminait par ces mots : «Si notre bouche était pleine de chants comme la mer, etc. nous ne saurions suffisamment te rendre grâce, Éternel notre Dieu, etc. sois loué, Éternel, digne de beaucoup de louanges.» Dit-on seulement de *beaucoup* de louanges, et non de *toutes?* Il vaut mieux dire, répond Raba, «le Dieu des louanges;» ou, selon R. Papa, on dit les deux formules «beaucoup de louanges» et «le Dieu des louanges.» Mais encore ne reste-t-il pas de contradiction entre cette formule, enseignée ici, et celle de la Mischnâ? Il n'y a pas de désaccord : dans la Mischnâ il est question du cas où l'on en parle comme nouvelle[3], et ici, il s'agit de la vue. Puisque, lorsqu'on en entend parler on le considère comme une bonne nouvelle, au sujet desquelles la Mischnâ enseigne qu'on dit la formule : «Béni soit le bon et le bienfaiteur,» à quoi bon le dire (n'est-ce pas compris dans la règle générale)? On peut donc dire qu'il s'agit en tous cas de la vue; seulement, lorsqu'il en vient peu, on dit la formule précitée dans cet enseignement; lorsqu'il en vient beaucoup, on dit celle de la Mischnâ; ou bien encore,

[1] Tr. *Bekhoroth*, fol. 55[b]. — Il est souvent question dans le Talmud des inondations régulières de l'Euphrate, comme l'indique le présent passage; il donne aussi le motif de l'absence de ce phénomène chez son frère jumeau, le Tigre ou fleuve Diglath, que la Genèse, II, 14, rend par *Hidekel :* c'est la rapidité de son cours qui met obstacle à son accumulation dans son lit supérieur. Voir un article du docteur Joël, rabbin en Poméranie, dans le recueil *Monatsschrift* de Fränkel, année 1867, p. 378.

[2] C'est-à-dire, lorsque les gouttes d'eau se suivent et se rencontrent comme deux fiancés.

[3] C'est la formule prescrite pour les bonnes nouvelles en général, racontées par d'autres.

il s'agit dans tous les cas de beaucoup de pluie. Il y a seulement à distinguer entre celui qui possède des terres et celui qui n'en a pas (comme pour ce dernier les pluies n'ont pas de fertilité à produire, il dit la formule la moins importante). Mais celui qui possède des terres fait-il bien de dire la formule de bénédiction «du bon et du bienfaiteur?» N'a-t-on pas enseigné qu'à la construction d'une maison nouvelle, ou lors de l'acquisition de nouveaux meubles, on dit : «Soit loué celui qui nous a fait vivre et subsister, et atteindre cette époque?» si la maison ne lui appartient qu'en partie et en partie à d'autres, on dit : «Le bon et le bienfaiteur.» (N'en résulte-t-il pas que, lorsqu'on ne possède pas de terre en propriété, on ne dit pas cette dernière formule?) Non, on la dit lorsque le champ reçoit la pluie, parce qu'en cas d'association chaque associé en profite; mais on dit l'autre formule (pour la construction de maison) lorsqu'il n'y a pas d'associé. C'est, en effet, ce que l'on a enseigné, qu'en résumé (comme règle) on dit, pour son bien: «Loué soit celui qui nous a fait vivre, etc.» et pour ce qui appartient en même temps à un autre comme associé, on dit: «Soit loué le bon et le bienfaiteur.» Mais lorsque aucun autre n'y a de part, ne dit-on pas cette formule? N'a-t-on pas enseigné : Celui dont la femme met au monde un garçon dit précisément cette formule (quoiqu'il soit seul)? Là aussi sa femme prend part à sa joie d'avoir un garçon. Mais ne peut-on objecter qu'en héritant on dit aussi cette formule? Là également ses frères ou cohéritiers en éprouvent de la satisfaction. Ne peut-on objecter ceci : Lorsqu'on change de vin, on n'a pas besoin de recommencer la bénédiction [1], mais il le faut pour le changement de place; et R. Joseph bar-Aba ajoute, au nom de R. Yochanan, qu'il est vrai qu'on n'est pas obligé de reprendre la bénédiction pour un changement de vin, mais on doit du moins dire en ce cas la formule: «Béni soit le bon et le bienfaiteur» (et pourtant il n'y a pas d'association)? C'est que là aussi toute une société boit avec lui.

4. Si l'on a construit une maison neuve, ou acquis des vases neufs, on dit : «Soit loué celui qui nous a fait subsister pour cette joie.»

5. On bénit le malheur sans égard au bonheur qui s'enfuit, et le bonheur sans égard au malheur qui peut en provenir. Si l'on prie pour ce qui est passé, on fait une prière vaine. Par exemple, si la femme de quelqu'un est enceinte et que son époux désire la naissance d'un garçon, c'est une prière vaine (sans but). Si l'on est en route, qu'on entende un grand bruit dans la ville et qu'on dise :

[1] Tr. *Pesaḥim*, fol. 101ª.

« Pourvu qu'il n'y ait pas de malheur dans ma famille, » c'est une prière vaine (et tardive).

6. En passant par une forteresse, on fait deux prières : l'une en entrant, l'autre en sortant. Ben-Azaï en dit quatre, savoir : deux en entrant et deux en sortant. On rend grâce au passé et l'on prie pour l'avenir.

7. On est obligé de bénir le malheur comme le bonheur, car il est dit : *Tu aimeras Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes facultés* (Deutér. VI, 5); *de tout ton cœur* signifie : de tes deux instincts, le bon et le mauvais; *de toute ton âme :* si même on te l'arrache; *et de toutes tes facultés* veut dire : par toute ta fortune. Selon d'autres, ces mots signifient : Selon la mesure que Dieu t'accorde (bonne ou mauvaise), rends-lui grâce de plus en plus.

8. En vue de la porte orientale qui fait face au sanctuaire le plus reculé du Temple, il faut se tenir décemment, parce qu'elle est tournée vers le Saint des Saints. L'on ne montera sur la montagne du Temple, ni avec une canne, ni avec ses souliers, ni avec sa bourse ou ceinture[1], ni avec la poussière sur les pieds; on n'y passera pas comme par un passage (pour abréger la route), et à plus forte raison est-il interdit d'y cracher.

9. Toutes les bénédictions dites lors de l'existence du Temple se terminaient par les mots (béni soit Dieu) *dans le monde* (éternellement). Lorsque les minim sont venus dire par erreur qu'il n'existe que ce bas monde, on a décidé qu'on dirait : *d'un monde à l'autre* (pour affirmer l'immortalité de l'âme). On a établi aussi l'usage de saluer son prochain au nom de Dieu. Il est dit en effet (Ruth, II, 4) : *Comme Booz arrivait de Bethléhem, il dit aux moissonneurs : Dieu soit avec vous! Ils lui répondirent : Dieu te bénisse!* Il est dit encore (Juges, VI, 12) : *Que Dieu soit avec toi, héros fort.* Puis (Proverbes, XXIII, 22) :

[1] פונדה ou *funda*, dit le commentaire de Bertinoro, était une ceinture où l'on serrait son argent (comp. Matthieu, X, 9), et selon d'autres, c'était une espèce de vêtement ou surtout, servant à garantir les habits précieux que l'on mettait dessous. Pour obvier à cette confusion, Guisius remarque qu'il faut distinguer de l'expression employée par notre Mischnâ le mot אפונדה, provenant du grec *ἐπενδύτης*, *vêtement*.

Ne méprise pas ta mère de ce qu'elle est vieille. Et il dit (Ps. CXIX, 116): *Lorsqu'il est temps d'agir en faveur de Dieu, déchirez vos lois.* R. Nathan explique ainsi ce verset : Parfois, on dérange la Loi, ou son étude (par exemple en saluant le voisin, etc.), mais c'est encore une œuvre agréable à Dieu.

« Si l'on a construit une maison neuve, ou acquis de nouveaux objets, etc. »

Cela ne s'applique, dit R. Houna, qu'à celui qui n'en a pas de semblables; au cas où l'on en a d'analogues (par héritage), cette récitation est inutile. Selon R. Yochanan, c'est même nécessaire, en ce cas[1]. Il en résulte que si l'on a acheté une première fois une maison et qu'on recommence, c'est inutile selon tous. Selon d'autres, R. Houna dit que cette prescription s'applique seulement au cas où l'on n'a pas acheté deux fois de suite, et si cela avait eu lieu, la récitation serait inutile; selon R. Yochanan, c'est même exigible en ce cas. Cela prouve que si l'on achète une fois un objet qu'on a déjà, il faut, selon tous deux, faire la récitation. On objecta alors cet enseignement : Si l'on construit une maison neuve comme on n'en a pas encore, ou que l'on acquière de nouveaux objets tels que l'on n'en a pas, il faut réciter la bénédiction; mais on ne la dit pas si l'on a déjà les pareils; c'est l'avis de R. Meir; R. Juda prescrit la récitation en tous cas. Or, d'après la première version, R. Houna suit l'avis de R. Meir et R. Yochanan celui de R. Juda; mais d'après la seconde version, où R. Houna exprime bien l'avis de R. Juda, quelle opinion suit donc R. Yochanan? Ni celle de R. Meir, ni celle de R. Juda? R. Yochanan répond : On peut admettre que, selon R. Juda, il faut dire la bénédiction même pour des acquisitions successives; on discute seulement le cas où l'on acquiert un objet qu'on a déjà, pour faire ressortir l'avis de R. Meir, selon lequel, même dans le cas de l'acquisition d'un objet qu'on a, il n'est pas nécessaire de redire la bénédiction, et il va sans dire que c'est inutile en cas de double acquisition. Mais pourquoi ne pas discuter la question d'acquisitions successives, pour faire ressortir la force de l'avis de R. Juda? Il préfère insister sur le cas inverse, qui entraîne la dispense (il vaut mieux faire ressortir la facilité accordée pour la pratique des préceptes religieux que d'en montrer les difficultés). F. 60ª.

« On bénit le mal, etc. »

Dans quel sens est-ce dit? Lorsque, par exemple, un champ est inondé,

[1] C'est toujours une nouveauté comme acquisition.

c'est un bien pour le sol, parce que la vase qui reste le féconde; mais pour le moment, c'est un mal (qu'il soit ravagé). De même, pour le bien qu'on bénit, dans quel sens est-ce dit? Si l'on fait une trouvaille, cela peut devenir une cause de mal, car si le roi l'apprend, il la fera enlever; mais, en attendant, c'est un bien.

« Si, pendant que sa femme est enceinte, l'époux fait la prière qu'elle mette au monde un garçon, c'est une prière vaine. »

Mais l'invocation n'a-t-elle donc pas d'effet? R. Joseph n'a-t-il pas interprété dans ce sens ce verset (Genèse, xxx, 21): *Ensuite, elle enfanta une fille qu'elle nomma Dina*, en le concluant de l'emploi du mot « ensuite » (avant d'*enfanter*)? Rab l'explique ainsi : Après que Lea eut fait ce calcul et qu'elle eut dit: Comme Jacob doit engendrer douze tribus, que j'ai donné naissance à six et que les deux servantes en ont enfanté quatre (Genèse, xxx, 5-14), ce qui fait ensemble dix, il arriverait, si ce nouvel enfant était un garçon, que ma sœur Rachel serait au-dessous des servantes; aussitôt cet enfant devint une fille, et sa mère l'appela Dina (n'en résulte-t-il pas que la prière n'est pas vaine?). C'est vrai, mais il n'y a pas lieu de tirer une objection d'un miracle; ou l'on peut dire encore que l'histoire de Lea se passa dans les quarante premiers jours de la grossesse, comme on a enseigné : Aux trois premiers jours, on prie Dieu que la semence ne soit pas perdue; du troisième au quatrième, on demande que ce soit un garçon; du quarantième jour jusqu'à trois mois, on demande qu'il ne soit pas difforme; de trois mois à six, on demande qu'il n'y ait pas de fausse couche; de six à neuf, on demande que l'enfant vienne au jour en paix (sans encombre). Mais peut-on, même à ces diverses époques, implorer utilement la miséricorde divine? R. Isaac, fils de R. Amé, ne dit-il pas[1] : Si l'homme répand le premier la semence, il en naît une fille; si la femme la répand en premier, il en naît un garçon, selon ces mots (Lévitique, xii, 2) : *Si une femme engendre et donne naissance à un garçon* (comment donc parler de la possibilité de changer le sexe)? C'est qu'il s'agit du cas où la communication de semence a eu lieu simultanément (auquel cas c'est douteux).

« Si l'on revient de voyage, etc. »

Les rabbins ont enseigné : Comme il arriva à Hillel l'ancien, en revenant d'un voyage, d'entendre des cris de plainte dans la ville, il dit : J'ai la conviction que ces plaintes ne partent pas de chez moi; c'est de lui qu'il est écrit

[1] Tr. *Niddâ*, fol. 25b, 28a et 31a.

(Psaume CXII, 7) : *Il n'a pas peur d'apprendre une mauvaise nouvelle; son cœur est calme, il a confiance en Dieu.* Raba dit : Puisque tu interprètes ce verset, on peut aussi bien appliquer le commencement à la fin que la fin au commencement. Ainsi : « Il ne craint pas d'apprendre une mauvaise nouvelle » parce que « son cœur est calme et qu'il a confiance en Dieu ; » de même qu'on peut retourner la proposition, en l'interprétant dans ce sens. Comme un disciple suivait R. Ismaël bar-R. Yossé dans les rues de Sion, il se mit à trembler : Tu as sans doute péché, lui dit le rabbin, comme il est dit : *Les impies ont peur à Sion* (Isaïe, XXXIII, 14). Mais, répliqua l'autre[1], n'est-il pas écrit (Proverbes, XXVIII, 14) : *Heureux l'homme qui est toujours inquiet* (ai-je donc tort de trembler)? Cela ne s'applique, répondit le rabbin, qu'au doute sur l'étude talmudique (à la crainte d'oublier l'enseignement rabbinique). R. Juda bar-Nathan, en marchant aux côtés de R. Hamnona, se mit à soupirer. Il faut croire, dit-il, que cet homme prévoit les souffrances qu'il va endurer, comme il est dit (Job, III, 25) : *J'ai été saisi de crainte, j'ai tremblé, et ce que je craignais m'est arrivé.* Par contre, répliqua l'interlocuteur, il est aussi écrit (comme ci-dessus) : *Heureux l'homme*, etc. (c'est le verset qu'il invoque).

« En entrant dans une ville forte, etc. »

Les rabbins enseignent : En entrant on dit : « Qu'il te plaise, Eternel, mon Dieu, de me faire entrer dans cette ville en paix. » Une fois entré, on dit : « Je te rends grâces, Éternel, mon Dieu, de m'avoir fait entrer en paix. » Si l'on veut sortir, on dit : « Qu'il te plaise, Éternel, mon Dieu, de me faire sortir de cette ville en paix. » Lorsque c'est fait, on dit : « Je te rends grâces, Éternel, mon Dieu, de m'avoir fait sortir de cette ville en paix; et de même que tu m'as fait sortir, fais-moi marcher en paix, soutiens-moi ainsi, dirige mes pas en bien et protége-moi contre les coups des ennemis et contre toute embûche. » Toutefois, dit R. Matna, cela ne s'applique pas à la ville dans laquelle on ne juge ni ne tue; car dans ces villes-là c'est peu nécessaire (la sécurité y est plus grande). Selon d'autres, R. Matna dit que cela s'applique même aux villes où s'exerce la justice, car parfois il peut arriver que personne ne prouve son innocence (si on l'accuse d'un crime).

Les rabbins ont enseigné ceci : En entrant au bain, on dit : « Qu'il te plaise, Éternel, mon Dieu, de me sauver de ce danger et d'autres semblables; puisse-t-il ne rien m'arriver de mal, et si un accident fâcheux m'arrivait, que ma mort soit l'expiation de tous mes péchés. » On ne doit jamais s'exprimer ainsi, dit Abbayé, afin de ne pas offrir à Satan des facilités d'accès; car Resch Lakisch dit, et on l'a

[1] Tr. *Guittin*, fol. 25[b].

enseigné au nom de R. Yossé[1], on ne doit jamais ouvrir la bouche (prêter le flanc) aux attaques de Satan. R. Joseph y voit une allusion dans ce verset qui dit (Isaïe, I, 9) : *Nous étions presque comme Sodome, nous ressemblions à Gomorrhe.* Et le prophète répète ensuite : *Écoutez la parole de l'Éternel, nobles de Sodome*[2]. En sortant du bain on dit, selon R. Acha : « Je te rends grâce, Éternel mon Dieu, de m'avoir sauvé de la flamme. » Il arriva à R. Abouhou, en entrant dans un bain, que le plafond qui recouvrait les bains s'effondra sous ses pieds; mais par miracle il put se tenir sur une colonne restée debout, et sauver ainsi, par son seul soutien, plus de cent personnes[3]. Ceci, dit-on, est conforme à l'avis de R. Acha, selon lequel celui qui est sur le point de se faire saigner dit : « Qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de faire que ce remède me serve de guérison, et guéris-moi, car tu es un médecin réel, et ta guérison est véritable; » car ce n'est pas le fait des hommes de guérir (mais l'action de Dieu); seulement, on a pris ainsi l'habitude de chercher des remèdes. Selon Abayé, on ne doit pas s'exprimer ainsi; car, d'après l'enseignement de R. Ismaël[4], on conclut des mots *il guérira* (Ex. XXI, 19), qu'il est permis au médecin de guérir. Lorsqu'on est rétabli, on dit, selon R. Acha : Béni soit celui qui guérit gratuitement.

F. 60^b. En entrant à la garde-robe, on dit (aux anges qui accompagnent sans cesse l'homme) : « Soyez honorés, honorables saints, serviteurs du Très-Haut, rendez la gloire au Très-Haut, et veuillez me laisser pendant que j'entre là accomplir un besoin, et je reviens à vous. » Selon Abayé, on ne doit pas s'exprimer ainsi, de crainte qu'ils ne l'abandonnent pendant son absence, mais il faut dire, en répétant chaque expression : Gardez-moi, aidez-moi, soutenez-moi, attendez-moi jusqu'à ma sortie, comme il est d'usage de s'exprimer. En sortant on dit : « Soit loué celui qui a créé l'homme avec sagesse, et disposé ses organes avec intelligence. Il est notoire et connu devant le trône de ta gloire que si l'un de ces organes s'ouvrait et se fermait, il serait impossible de subsister devant toi[5]. » Comment terminait-on? Selon Rab, par les mots : « Il guérit les malades. » Aba (surnom de Rab) s'imagine-t-il donc, demanda Samuel, que tout le monde est malade (pour qu'il y ait lieu de s'exprimer ainsi)? Il faut donc dire : « Il gué-

[1] Comp. plus haut fol. 19^a et tr. *Ketouboth*, fol. 8^b.

[2] Le prophète a soin de faire ressortir que, malgré l'assimilation avec Sodome, ceux auxquels il s'adresse ne sont pas aussi coupables, et qu'ils écoutent la parole de l'Éternel, pour échapper au châtiment.

[3] Voici comment ce prodige s'opéra, selon Raschi : Il en saisit dans ses bras un ou deux, qui, à leur tour et successivement, en saisirent d'autres, jusqu'à cent.

[4] Tr. *Baba Kama*, fol. 85^a.

[5] Usage et formule maintenus de nos jours, ainsi que les petites prières que l'on va énumérer. Voir au commencement du rituel.

rit toute chair.» R. Schescheth ajoute: «Il accomplit des merveilles.» Donc, dit R. Papa, il faut réunir ces deux expressions.

Lorsqu'on va dormir, on dit la première section du *schema'*; puis on ajoute: «Béni soit celui qui verse le sommeil sur mes yeux et l'assoupissement sur mes paupières; qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de me faire dormir en paix; donne-moi une part à ta Loi, habitue-moi à l'accomplissement des préceptes, mais ne me donne pas l'habitude du mal, ne me conduis ni au péché, ni à l'iniquité, ne m'éprouve pas, ne me fais pas mépriser; que l'esprit du bien domine en moi, et non le mauvais; protége-moi contre les accidents et les maladies dangereuses; que je ne sois pas troublé par des visions effrayantes ou des pensées impures, que ma couche soit parfaite devant toi, et rends la lumière à mes yeux, afin que je ne m'endorme pas du sommeil de la mort; soit loué l'Éternel, qui éclaire tout l'univers par sa gloire.» En s'éveillant on dit: «Mon Dieu, l'âme que tu m'as donnée est pure, tu l'as formée en moi, tu me l'as insufflée, tu la conserves en moi, plus tard tu me la prendras, et un jour tu me la rendras; aussi longtemps que cette âme est en moi, je te rends grâces, Éternel mon Dieu et Dieu de mes ancêtres, maître de tous les mondes, seigneur de toutes les âmes; sois loué, Éternel, toi qui rends les âmes aux morts.» En entendant la voix du coq on dit: Soit loué celui qui a donné au coq l'intelligence pour distinguer le jour de la nuit; en ouvrant les yeux on dit: Soit loué celui qui donne la vue aux aveugles. Lorsqu'on se lève et qu'on s'assoit, on dit: Soit loué celui qui délie les captifs. En s'habillant on dit : Soit loué celui qui revêt les gens nus. En se redressant on dit: Soit loué celui qui redresse les gens courbés. En marchant à terre on dit: Soit loué celui qui étend la terre au-dessus des eaux. En marchant on dit : Béni soit celui qui dirige les pas de l'homme. En attachant ses sandales on dit : Loué soit celui qui m'a fourni tout le nécessaire. En mettant la ceinture on dit : Soit loué celui qui ceint Israël par la force. En se couvrant la tête on dit : Soit loué celui qui couronne Israël de splendeur. En s'enveloppant du vêtement contenant les franges on dit: Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné de porter des *tsitsith* (franges). En plaçant les phylactères sur le bras on dit[1]: Soit loué celui qui nous a sanctifiés et nous a ordonné de porter des phylactères. En plaçant ceux de la tête on dit : Soit loué celui qui nous a ordonné le précepte des phylactères. En se lavant les mains on dit : Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné de nous laver les mains. En se lavant le visage on dit : Soit loué celui qui enlève le sommeil de mes yeux et l'assoupissement de mes paupières; qu'il te plaise, Éternel mon Dieu, de m'habituer à ta Loi, de m'attacher à tes préceptes, de ne m'amener à commettre ni un pé-

[1] Cf. tr. *Menahoth*, fol. 36ª et 42ᵇ.

ché, ni un crime; ne m'éprouve pas, ne me fais pas rougir, oblige mes penchants à se soumettre devant toi, éloigne-moi de l'homme méchant, d'un mauvais compagnon, attache-moi ici-bas aux bons penchants et à un bon compagnon; et fais en sorte qu'aujourd'hui et chaque jour je sois un sujet de grâce, de faveur et de miséricorde à tes yeux, comme aux yeux de tous ceux qui me voient, et accorde-moi tes bienfaits; sois loué, Éternel, toi qui accordes tes bienfaits au peuple d'Israël.

«On est tenu de bénir, etc.»

Que signifie qu'il faut aussi bien bénir le mal que le bien? Est-ce qu'il faut dire la même formule: «Béni soit le bon et le bienfaiteur?» Mais n'a-t-on pas appris que pour les bonnes nouvelles on dit: Béni soit le bon et le bienfaiteur, tandis que pour les mauvaises on dit: Béni soit le juge de la vérité? Non, dit Raba, on veut seulement dire qu'il faut les accueillir avec joie, les unes comme les autres. En effet, dit R. Acha bar-Lévi, ce verset le prouve (Psaume CI, 1): *Je veux chanter ta grâce et ta justice, Éternel, je veux te célébrer;* c'est-à-dire que ce soit un effet de ta grâce (favorable) ou de ta justice (sévère), je te louerai. R. Samuel bar-Naḥmeni le conclut du verset suivant (Psaume LVI, 11): *En l'Éternel je louerai la parole, et du juge je louerai la parole*, c'est-à-dire la première partie de ce verset correspond aux bienfaits de Dieu, et la seconde à son action sévère et à ses punitions[1]. R. Tanḥoum y applique ce verset: *J'élèverai la coupe du salut et j'invoquerai le nom de l'Éternel, et si même je rencontre la peine et l'affliction, je l'invoque aussi* (*ibid.* CXVI, 13 et 14). Mais les rabbins citent ce verset (plus concluant encore): *L'Éternel l'a donné, il l'a repris, que son nom soit béni* (Job, I, 21). R. Houna ou Rab disent, au nom de R. Meir, et on l'enseigne aussi au nom de R. Akiba: On doit prendre l'habitude de dire toujours: Ce que la Providence a fait est pour le bien. Ainsi R. Akiba, étant en route, arriva dans une certaine ville et demanda l'hospitalité. Comme on la lui refusa, il répondit: Que ce soit également en bien[2]. Il alla donc coucher dans les champs, ayant avec lui un coq, un âne et une lumière. Au premier souffle du vent, la lumière s'éteignit; un chat vint étrangler le coq et un lion dévora l'âne. Tout ce que la Providence fait, s'écria-t-il, est un bienfait. La même nuit, une armée prit la ville et fit tous ses habitants prisonniers[3]. Ne vous ai-je pas dit, leur fit-il observer, que tout ce que Dieu fait est bien! R. Houna et Rab disent

[1] La première expression représente l'attribut de la bonté; la seconde celui de la vengeance.

[2] Tr. *Taanith*, fol. 21ᵃ.

[3] Il eût été également fait prisonnier si la lampe n'avait pas été éteinte, le laissant dans l'obscurité, ou si sa présence avait été révélée par les cris du coq ou de l'âne.

encore, au nom de R. Meir : Les paroles de l'homme adressées au Très-Saint doivent toujours être peu nombreuses, comme il est dit (Ecclésiaste, v, 1) : *Ne te précipite point pour parler, et que ton cœur ne se hâte pas d'énoncer les paroles devant l'Éternel; car Dieu est aux cieux, et toi tu es sur terre; c'est pourquoi tes paroles doivent être peu nombreuses.* F. 61r.

R. Nahman bar-R. Hisda fait l'interprétation suivante : Pourquoi est-il dit : *Dieu l'Éternel* (יי) *forma l'homme* (Genèse, II, 7) avec les deux י? C'est que Dieu a créé dans l'homme deux penchants; l'un pour le bien, l'autre pour le mal. Mais, objecta R. Nahman bar-Isaac, comment se fait-il que les animaux, pour la création desquels on n'emploie pas cette expression, soient pourvus d'un instinct et qu'on les voit blesser, mordre, donner des ruades? Il faut donc admettre que ces deux lettres font allusion à ce que dit R. Simon ben-Pazi. Hélas, dit-il, j'ai à craindre mon Créateur (si je fais mal) et mon penchant (si je ne le suis pas); ou bien encore, c'est une allusion à ce que dit R. Jérémie ben-Éléazar : En créant le premier homme, Dieu lui a donné *deux* visages[1], comme il est dit (Psaume CXXXIX, 5) : *Tu m'as formé par derrière et par devant.*

Il est dit : *Dieu construisit la côte* (Genèse, II, 22); ces mots sont différemment expliqués par Rab et Samuel. Selon l'un, c'était un visage; selon l'autre, elle avait la forme d'une queue. Or, s'il s'agit d'une double face, on comprend qu'il soit dit : *Tu m'as formé par derrière et par devant;* mais s'il s'agit d'une queue, comment y appliquer ce verset? On l'applique, selon l'opinion de R. Ame, en ce sens, que l'homme est postérieur à la création et antérieur aux punitions. On comprend qu'il était le dernier de la création, puisqu'il n'a été créé qu'à la fin du sixième jour; mais en quoi est-il antérieur aux punitions? Veut-on parler de la punition du serpent? Mais Rabbi ne dit-il pas : Pour les grandeurs on commence par le plus important, mais pour les malédictions par le moindre? L'ordre suivi pour les grandeurs résulte de ce verset (Lévitique, X, 12) : *Moïse dit à Aron et à Eléazar et Itamar, ses fils survivants : Prenez,* etc. Pour la malédiction, on commence au contraire par le plus petit, car le serpent a été puni le premier, puis Ève, et Adam en dernier lieu[2]? Non, il s'agit de la punition du déluge, dont il est dit (Genèse, VII, 23) : *Il effaça tout être vivant sur la surface de la terre, depuis l'homme jusqu'aux animaux.* L'homme est donc mentionné avant les bêtes. On comprend, d'après celui qui applique la construction divine à la formation de deux faces, qu'il soit dit : *Il forma* וייצר, avec deux י; mais d'après celui qui pense qu'il s'agit d'une queue, que signifie cette particularité? Elle s'applique à ce que dit R. Simon ben-Pazi : Hélas, je crains mon Créateur et mes

[1] Cela rappelle, ainsi que l'interprétation citée plus loin, la théorie des anciens sur l'homme double, ou l'androgyne. Il y a dans le texte *do* (le grec δύο).

[2] En quoi donc Adam était-il «antérieur aux punitions»? (Voir Genèse, III, 14.)

penchants. On comprend, d'après celui qui parle de deux faces, qu'on dise : *Il les créa mâle et femelle* (Genèse, v, 2); mais, d'après l'autre opinion, que signifie ce verset ? Il sert à expliquer l'objection de R. Abahou[1], qui demanda : Comment se fait-il qu'il soit dit une fois : *Il les créa mâle et femelle* (*ibid.*), et qu'il soit dit aussi : *Il créa l'homme* (seul) *à l'image de Dieu* (*ibid.* IX, 6)? C'est qu'en principe il a voulu créer simultanément les deux, et il finit par ne créer qu'un corps (dont il tira plus tard la femme). On comprend, d'après celui qui parle de deux visages, qu'il soit dit (*ibid.* II, 21) : *Il enferma de la chair à sa place* (en place de la côte). Mais que signifie ce verset d'après l'autre opinion? R. Jérémie, ou R. Zebid, ou R. Naḥman bar-Isaac, répond qu'en effet il en fallait seulement à l'endroit de la coupure. D'après celui qui dit que la côte avait une forme de queue, on conçoit qu'il soit question de construire; mais qu'y avait-il à façonner, si c'était une face? C'est conforme à l'avis de R. Simon ben-Manassia, qui interprète autrement le verset : *Dieu construisit la côte.* Cela prouve, dit-il, que Dieu avait natté les cheveux d'Ève avant de la présenter à Adam. C'est ainsi que, dans les colonies, on appelle cela construction. Voici une autre explication de ce terme. Selon R. Hisda ou un enseignement spécial, le Très-Saint construisit Ève comme un réservoir ou grenier; de même que c'est étroit du haut et large du bas pour que l'on puisse y entasser les fruits, de même la femme est plus étroite du haut que du bas pour recevoir l'enfant. *Il l'amena vers l'homme* (*ibid.* 22), est-il dit; cela prouve, selon R. Jérémie ben-Éléazar, que le Très-Saint fit auprès d'Adam les fonctions de garçon d'honneur (qui conduit le fiancé à la fiancée). La loi nous apprend ainsi un usage, que le grand peut, sans déroger, se joindre au petit pour la cérémonie du mariage. D'après celui qui dit que c'était un visage, lequel des deux précédait l'autre? Il paraît, dit R. Nahman ben-Isaac, que l'homme passait le premier, comme on a enseigné : L'homme ne suit pas la femme en route, fût-ce sa propre femme; s'il en rencontre une sur un pont, elle doit se ranger de côté (pour le laisser passer), et celui qui suit une femme sur un fleuve n'aura pas de part à la vie future (parce que, comme elle est obligée de se découvrir en marchant dans l'eau, on peut être entraîné au mal).

Les rabbins ont enseigné[2] : Celui qui remet de l'argent à une femme, de la main à la main, afin de la regarder, eût-il à invoquer en sa faveur autant de bonnes œuvres et de préceptes accomplis que notre maître Moïse, n'échappera pas au feu de l'enfer, comme il est dit (Proverbes, XI, 21) : *Si la main est dans la main* (de la femme), *le mal ne reste pas impuni*, c'est-à-dire il n'échappera pas à l'enfer. Aussi, dit R. Nahman, Manoach était un ignorant, puisqu'il est dit de lui

[1] Tr. *Schabbath*, fol. 95ª; tr. *Eroubin*, fol. 18ª; tr. *Nidda*, fol. 45ᵇ.

[2] Tr. *Kalla*, ch. I, et voir plus haut, fol. 43.

(Juges, XIII, 11) : *Manoach suivit sa femme.* S'il en est ainsi, demanda R. Nahman bar-Isaac, comment se fait-il qu'il soit dit d'Elkana qu'il suivit sa femme[1], et d'Élysée : *Il se leva et la suivit* (II Rois, IV, 30)? Cela veut-il dire qu'il marcha derrière elle? Non, qu'il suivit ses paroles et ses conseils; de même ici, pour Manoach, cela veut dire qu'il suivit l'avis de sa femme. Aussi, dit R. Asche, ce que R. Nahman dit, que Manoach était un ignorant, prouve qu'il n'avait pas même suivi les cours des enfants (qu'il sait moins qu'eux), puisqu'il est dit : *Rebecca se leva avec ses compagnes, elles montèrent sur des chameaux et suivirent l'homme* (Genèse, XXIV, 61), elles n'allèrent pas au-devant. R. Yochanan dit : Il vaut mieux suivre un lion qu'une femme, une femme que des idolâtres, et il vaudrait encore mieux suivre ces derniers que de se trouver derrière la synagogue pendant que l'assemblée prie (comme un indifférent). Toutefois cela ne s'applique qu'à celui qui ne porte rien; mais si l'on est chargé, cela ne fait rien (on est excusable); ou encore s'il n'y a pas d'autre porte; mais s'il y en a une autre, cela ne fait rien (on est censé y passer); ou encore s'il ne monte pas un âne; car, en ce cas, il n'est pas nécessaire d'en descendre; ou encore s'il ne porte pas de phylactères; car s'il les porte, cela suffit comme participation au culte.

Rab dit : Le mauvais penchant ressemble à une mouche (nuisible) assise entre les deux ouvertures du cœur, comme il est dit (Ecclésiaste, X, 1) : *Des mouches mortes propagent l'infection et font surir l'huile du parfumeur.* Selon Samuel, il a la forme du froment, puisqu'il est dit (Genèse, IV, 7) : *Le péché*[2] *campe à la porte.* — Les rabbins ont enseigné : De même que l'homme a deux rognons, il est conseillé d'une part pour le bien, et de l'autre pour le mal; il paraît même que le bon penchant est à droite et le mauvais à gauche, comme il est dit (Ecclésiaste, X, 2) : *Le cœur du sage est à droite et celui du sot à gauche.* Les rabbins ont aussi enseigné[3] que les rognons donnent le conseil (voir Psaume XVI, 7), le cœur examine (Isaïe, VI, 10), la langue décide (ce qu'il y a à dire), la bouche achève de l'énoncer, l'œsophage reçoit et avale toute espèce de nourriture, le gosier fait entendre la voix, le poumon accueille toute sorte de liquide, le foie cause l'irritation (les sanguins sont bilieux), la bile y jette une goutte pour le calmer, la rate produit le rire, le jabot des oiseaux fait la digestion, l'estomac fait dormir, l'effet du nez éveille; mais si l'inverse a lieu, qu'on est tenu en éveil par ce qui doit faire dormir, on se fane et l'on se perd. On enseigne même que si les deux fonctions font dormir ou éveillent toutes deux, la mort est proche.

[1] La glose des Tossafistes fait remarquer que ceci ne se trouve pas dans la Bible. Aussi le compilateur de l'*Aïn Jacob* a-t-il omis cet incident.

[2] Jeu de mots entre חטאת, *péché*, et חטה, *froment*.

[3] Tr. *Schabbath*, fol. 33[b]; tr. *Hullin*, fol. 11[a].

On a appris : R. Yossé Haglili dit que les justes sont jugés (guidés) par leur penchant pour le bien, comme il est dit (Psaume CIX, 22) : *Mon cœur* (le mal[1]) *est abattu dans mon sein*, tandis que les méchants sont guidés par le penchant pour le mal, selon ces mots (*ibid.* XXXVI, 2) : *Le péché parle à l'impie, au sein de mon cœur; il n'y a pas de crainte de Dieu devant ses yeux.* Les gens intermédiaires ont pour guides l'un et l'autre, comme il est dit (*ibid.* CIX, 31) : *Dieu se tient à la droite du nécessiteux pour le sauver des jugements* (équivoques) *de son âme.* Nous, par exemple, dit Raba, nous sommes de ces gens moyens. S'il en était ainsi, dit Abayé (si tu étais seulement des moyens), nulle créature ne pourrait vivre sur terre. Raba dit aussi : Le monde présent n'a été créé que pour les impies complets (car à l'avenir ils seront punis), et pour les justes parfaits, il y a le monde futur; ainsi, dit-il (si l'on jouit ici-bas ou non), on peut savoir par soi-même si l'on est un vrai juste ou non. Rab dit : Le monde n'a été créé que pour Achab ben-Amri et R. Ḥanina ben-Dossa : pour le premier (l'impie), il y a le monde présent[2]; pour le second (le juste), le monde futur[3].

« Tu aimeras, est-il dit, l'Éternel ton Dieu, etc. »

On enseigne que R. Éliézer dit[4] : S'il est écrit *de toute ton âme*, pourquoi dire *de tous tes moyens?* Et s'il est dit *de tous tes moyens*, pourquoi dire *de toute ton âme?* (Pourquoi les deux?) C'est que l'un préfère son corps à son argent, et l'autre préfère l'argent. R. Akiba explique les mots *de toute ton âme*, en disant : Dût-on t'enlever la vie. Une fois, disent les rabbins, le royaume grec[5] avait défendu à Israël de s'occuper de l'étude de la Loi. Papus ben-Juda vint et trouva que R. Akiba réunissait de grandes assemblées pour s'y adonner à cette étude : Akiba, lui dit-il, ne crains-tu pas la défense du gouvernement? Je vais te répondre par une comparaison : Un renard se promenait une fois aux bords d'un fleuve, et comme il voyait des poissons s'assembler d'un point à l'autre (par inquiétude), que craignez-vous, leur demanda-t-il? — Nous évitons, dirent-ils, les filets que nous jettent les hommes. — Si vous le voulez, répondit-il, montez sur la terre ferme et venez demeurer avec moi, comme mes ancêtres ont

[1] Le penchant du mal, dit le juste maître de ses passions, est impuissant et annulé entre mes mains; le bien seul domine.

[2] Cet Achab était fort riche sur terre, comme il est dit I *Rois*, XX, 5.

[3] Au contraire, Ḥanina était si pauvre qu'il se contentait d'une mesure de caroubes par semaine. (Voir tr. *Taanith*, fol. 24b.)

[4] Traité *Pesaḥim*, fol. 25a; tr. *Yôma*, fol. 82a; tr. *Synhédrin*, fol. 74a.

[5] Il s'agit évidemment, d'après les noms qui suivent, de Rome. Certaines éditions anciennes portent : מלכות הרשעה, *Regnum impietatis.*

vécu à côté des vôtres. — Quoi, lui répliquèrent-ils, est-ce bien toi qu'on appelle le sage d'entre les animaux! Tu nous dis une sottise; si nous avons peur dans l'élément qui fait notre vie, à plus forte raison devons-nous craindre la mort sur terre. Il en est de même de nous autres Israélites: si nous sommes inquiets tout en nous livrant à l'étude de la Loi, dont il est dit : *C'est ta vie et le prolongement de tes jours* (Deutéron. xxx, 20), à plus forte raison devons-nous éprouver des craintes sur notre sort, si nous négligeons la Loi. Peu de jours après, dit-on, on vint saisir R. Akiba, on le jeta en prison[1] et l'on saisit Papus ben-Juda, qu'on enchaîna à côté du premier. Ô Papus, lui dit-il, comment se fait-il que tu sois ici? — Tu es heureux Akiba, lui répondit son compagnon, d'avoir été pris pour une cause religieuse (ton salut est assuré); moi, hélas! je ne suis puni que pour une futilité. Lorsqu'on fit sortir R. Akiba pour le mener au supplice, c'était l'heure de la lecture du *schema'*; pendant qu'on lui arrachait les chairs avec des tenailles de fer, il proclamait la suprématie de Dieu. Maître, lui dirent ses disciples, l'épreuve suffit. — Toute ma vie, leur répondit-il, j'étais tourmenté de n'avoir pu appliquer ces mots textuels: *De toute ton âme*, c'est-à-dire au prix de ta vie, et je me demandais : Quand pourrai-je accomplir ce précepte? que je suis heureux de le remplir aujourd'hui! Il prolongea la lecture du mot *un* jusqu'à ce qu'il eût rendu l'âme. Une voix céleste se fit entendre et dit : Heureux R. Akiba, ton âme t'a quitté pendant la prononciation du mot *un*. Les anges de service du trône divin dirent à la Providence : Est-ce là la récompense de la Loi[2]? *Des mortels par ta main, Éternel, des mortels*, etc. (Ps. xvii, 14, c'est par ta main qu'il pensait mourir). Il leur répondit (par la suite) : *Leur part est dans la vie* (future), et une voix céleste fit entendre ces mots : Tu es heureux, Akiba, tu es destiné à la vie future.

« On ne doit pas se conduire à la légère en vue de la porte orientale qui fait face au sanctuaire, etc. »

Cela n'a lieu, dit R. Juda au nom de Rab, qu'à partir de *sophim*[3] (le scopos) et si l'on est en vue du Temple. On rapporte également que R. Aba, fils de R. Hiya bar-Aba, dit que, selon R. Yochanan, la Mischnâ parle seulement de la conduite à observer à partir du scopos, et lorsqu'on le voit, s'il n'y a pas de haie de séparation, ou lorsque la Providence y réside[4]. Les rabbins ont enseigné : Lorsque en Judée on satisfait un besoin, on ne doit se tourner ni vers

[1] Comp. même traité dans le Talmud de Jérusalem, ch. ix, § 7 (plus haut, p. 172).

[2] Tr. *Menahoth*, fol. 29[b].

[3] Pour l'emplacement de cette espèce d'observatoire, voir plus haut, I[re] partie, p. 174 et n.

[4] C'est-à-dire lors de la période du premier Temple.

l'orient ni vers l'occident (pour être toujours décent de cè côté), mais vers le nord ou le sud; en Galilée, au contraire, on doit seulement se tourner vers l'est et l'ouest; mais R. Yossé permet de se tourner de tous côtés, car, selon lui, il est seulement défendu de se mettre en vue de Jérusalem, dans un espace non entouré de haies, et lorsque la Providence y réside. Les sages le défendent. Est-ce que ces derniers ne répètent pas l'avis du préopinant? Ils peuvent différer sur la question de savoir si l'on peut se mettre dans les angles[1] (selon ces derniers, c'est également interdit, et non selon le premier). On enseigne encore ailleurs : En Judée on ne doit se tourner ni vers l'est ni vers l'ouest, mais vers le nord ou le sud[2]; en Galilée le nord et le sud sont interdits, mais l'est et l'ouest sont permis. R. Yossé permet de se mettre de tous côtés, car, selon lui, il est seulement défendu de se mettre en vue; R. Juda dit que c'était défendu pendant l'existence du temple, mais non depuis qu'il est détruit. R. Akiba le défend en tous cas (de lieu ou de temps). Ne répète-t-il pas l'avis du préopinant? Non, car ils diffèrent pour le cas où l'on est hors de Palestine (qui est aussi défendu selon ce dernier). Pour Rabbah (habitant de Babylone), on élevait les pierres (servant de garde-robe) entre l'est et l'ouest; Abayé alla les déplacer pour les mettre entre le nord et le sud; mais Rabbah les remit en place en disant : Qui est-ce qui me tourmente? Je suis de l'avis de R. Akiba, qui défend en tous lieux de les tourner en ce sens. On
F. 62ᵃ. enseigne que R. Akiba dit[3] : J'ai suivi un jour R. Josué à la garde-robe (en Judée), j'ai appris de lui trois choses : 1° on ne se place pas entre l'est et l'ouest, mais entre le nord et le sud; 2° l'on se découvre seulement lorsque l'on est assis; 3° on ne s'essuie pas de la main droite, mais de la gauche. Comment! lui dit Ben-Azaï, tu as eu l'impudence de suivre ton maître pour observer cela? C'est que, dit-il, il s'agissait d'apprendre des détails de pratique. On apprend aussi que Ben-Azaï, ayant suivi R. Akiba, en apprit les mêmes choses, et à l'observation qu'on lui en fit, il répondit de même. Rab Cahana alla aussi se cacher sous le lit de Rab (son maître); il entendit que Rab causait avec sa femme, riait avec elle et se livrait à l'acte marital. La conduite de mon maître, lui dit-il, est semblable à celle de l'affamé (qui avale à la hâte). — Quoi! Cahana, lui dit Rab, tu es ici! sors, ce n'est pas convenable d'être là. — C'est pour apprendre, répondit le disciple, que je m'y trouvais.

Pourquoi s'essuie-t-on seulement de la main gauche[4]? Parce que la Loi, répondit Raba, a été donnée de la droite, selon ces mots (Deutéronome, XXXIII,

[1] D'après Raschi, il s'agit de localités placées en dehors de la Judée, à perte de vue de la capitale.

[2] On sait que Jérusalem est située dans le milieu de la province de Judée, laquelle forme la partie la plus méridionale des trois divisions de la Palestine.

[3] Traité des usages, ch. VI.

[4] Tr. *Aboth*, de R. Nathan, ch. XXXIX.

2) : *Dans sa droite est le feu de la Loi pour eux;* selon Rabbah bar bar-Ḥana, c'est que la main droite s'approche souvent de la bouche (et que ce serait dangereux); ou selon R. Simon ben-Lakisch, parce qu'elle attache les phylactères (elle doit rester sacrée); ou selon R. Nahman bar-Isaac, parce qu'elle sert à montrer les signes particuliers du texte biblique[1]. C'est, du reste, le sujet d'une discussion. Selon R. Éliézer, c'est parce qu'on mange avec elle; selon R. Josué, parce qu'on écrit avec elle; selon R. Akiba, parce qu'elle indique les signes de la Bible.

R. Tanhoum bar-Hanilaï dit : Celui qui se conduit modestement à la garde-robe sera sauvé de trois choses : des serpents, des scorpions et des esprits malfaisants, et même, selon d'autres, il n'aura que de paisibles rêves. Il y avait une garde-robe à Tibériade qui produisait un effet nuisible, fût-on entré à deux pour écarter les mauvais esprits, et même dans le jour. R. Amé et R. Assé y entrèrent alternativement, sans être blessés. N'avez-vous pas eu peur? leur demandèrent les rabbins. Non, répondirent-ils, parce que nous connaissons un moyen d'échapper à tout danger, c'est de s'y tenir modestement et silencieux, de même que le moyen de calmer des souffrances consiste à les supporter patiemment et à invoquer la miséricorde divine. Abayé élevait un mouton qui l'accompagnait dans cet endroit. Et pourquoi pas un bélier? C'est que le bélier pouvait se confondre avec le démon qui en prend la forme (Isaïe, XIII, 21). Avant d'être chef d'école, Raba (se trouvant en cet endroit) entendit la fille de R. Ḥisda (sa femme) faisant sonner une noix dans un bassin (pour que le son écartât les démons); lorsqu'il arriva à la suprématie scolaire (et qu'il y avait de plus grands dangers pour lui), elle fit une ouverture dans le mur latéral afin d'y passer le bras qu'elle lui posait sur la tête (pour le protéger contre les effets pernicieux des mauvais esprits). Oula dit : Derrière une haie ou muraille, on peut de suite remplir un besoin (sans aller plus loin); mais dans une vallée, il faut aller à une distance telle que le compagnon n'entende pas le moindre vent; selon Issi bar-Nathan, on applique même cette dernière limite à la muraille; mais dans une vallée découverte, il faut, selon lui, s'éloigner à perte de vue. On objecta l'enseignement suivant : N'est-il pas dit[2] que les gens chargés de la fabrication de l'huile pure peuvent, en sortant du pressoir, remplir leurs besoins derrière un mur tout en restant purs (n'en résulte-t-il pas qu'on peut se tenir à petite distance)? On a fait une exception pour ce cas. N'a-t-on pas enseigné (contrairement à Issi) qu'on ne peut pas s'éloigner de la haie, pour rester pur[3], au delà de la vue du surveillant? C'est que pour ceux

[1] Il s'agit là des accents toniques, ou modulations, indiqués par des mouvements de la main droite, et servant à ponctuer les phrases.

[2] 4e partie de la *Mischnâ*, tr. *Taharôth*, ch. X, § 2.

[3] Les ouvriers étaient tenus de ne pas se perdre de vue les uns les autres.

qui mangent seulement des objets purs, les rabbins ont été moins sévères. R. Asché demanda : Qu'entend-on par la limite qu'indique Issi bar-Nathan, de ne pas voir son prochain? Cela veut dire que le compagnon ne doit pas voir sa nudité; mais lui, il peut la voir.

Un orateur funèbre, qui marchait devant R. Nahman lors d'un enterrement, disait qu'un tel a été d'une tenue toujours décente. Tu l'as donc suivi à la garde-robe, lui demanda R. Nahman, pour savoir s'il s'y conduisait décemment ou non? car, comme on l'a enseigné, c'est là le criterium de la décence. Qu'importait-il à R. Nahman que ce fût vrai ou non? C'est que, selon un enseignement, aussi bien que les morts sont punis dans l'autre monde de leurs péchés, de même c'est un péché de la part des orateurs funèbres et de ceux qui répondent *amen* de les louer faussement. Les rabbins ont enseigné ceci[1] : On appelle décent celui qui se tient la nuit dans l'endroit où il se placerait le jour[2]. Est-ce vrai? Ne dit-on pas qu'on doit toujours s'habituer à remplir ce besoin soir et matin, afin de n'avoir pas besoin de s'éloigner au milieu du jour? Il paraît donc qu'il y a une différence? En outre, Rabba s'éloignait pour cela dans le jour jusqu'à la distance d'un mille, tandis que la nuit il disait à son domestique de lui chercher un endroit propice sur une place de la ville? Et R. Zeira ne disait-il pas également à son serviteur de voir s'il n'y avait personne derrière la maison des compagnons d'étude, afin de s'y livrer à l'accomplissement d'un besoin? Aussi, il ne faut pas dire que la décence dépend de l'emplacement, mais de la tenue décente qu'on y observe. R. Asché dit qu'il peut même être question de la place, car il s'agit de choisir un coin reculé (sans qu'il ait besoin pour cela d'être placé à une grande distance).

On vient de dire que, selon R. Juda, au nom de Rab, on doit tâcher d'y aller le matin et le soir, afin de n'avoir pas à s'éloigner au milieu du jour[3]. On enseigne également que Ben-Azaï disait de sortir le matin et le soir, afin de ne pas être obligé de s'éloigner; on examine l'endroit avant de s'y asseoir et non après, car si on ne l'examine qu'après, on devient accessible aux sortiléges des démons, fussent-ils aussi éloignés que l'Espagne. Mais si par oubli on s'est assis et que l'on ait seulement examiné après, comment réparer cette faute? En se levant, on dira : Ce n'est pas sur moi (qu'ils agiront), ce n'est pas sur moi; ni *tahim*, ni *tahtim* (nom des démons), ni eux tous, ni une partie d'entre eux, ni des magiciens mâles, ni ceux du sexe féminin.

F. 62b. On enseigne que, selon Ben-Azaï, on peut s'étendre sur n'importe quelle

pour être certains d'être restés sans souillure.

[1] Tr. *Aboda Zara*, fol. 47b; tr. *Horayôth*, fol. 13b.

[2] C'est-à-dire, en se tenant à distance des hommes.

[3] Comp. tr. *Schabbath*, fol. 82a.

couche, excepté sur la terre, et s'asseoir sur n'importe quel siége, sauf sur une poutre dont on peut tomber. Samuel dit : Le sommeil à l'aube du jour est aussi agréable au corps que l'acier au fer, ainsi que l'évacuation faite à ce moment. Bar-Kapara vendait les maximes suivantes au prix de l'or : Mange lorsque tu as faim (profite du moment d'appétit), bois à ta soif, quand la marmite bout vide-la (satisfais tes besoins); lorsque la corne retentit à Rome (en signe de désir d'achat de figues), le fils du marchand de figues doit vendre celles de son père (si celui-ci est absent, il faut le remplacer avec opportunité). Abayé dit aux rabbins : Lorsque vous passez par les ruelles de la ville pour vous rendre aux champs, ne regardez ni d'un côté ni de l'autre, car il pourrait y avoir des femmes aux fenêtres, et il n'est pas convenable de les regarder. Comme R. Safra était entré dans une garde-robe[1], R. Aba vint frapper à la porte (pour savoir s'il y avait quelqu'un). Entrez, lui fut-il répondu. Lorsqu'il en fut sorti, R. Aba lui dit : Jusqu'à présent, tu n'étais pas semblable par l'impudence au bouc[2] (le symbole du démon), mais tu en prends les manières. N'a-t-on pas enseigné qu'il y avait au temple une torche, et une garde-robe tenue décemment de la façon suivante : Si c'était fermé, on savait qu'il y avait quelqu'un; si c'était ouvert, c'est qu'il n'y avait personne : n'est-ce donc pas une affaire d'usage? Oui, mais R. Safra croyait qu'il était dangereux de se retenir, comme on a enseigné : R. Simon ben-Gamaliel dit que, si l'on se retient de grands besoins, on peut être atteint d'hydropisie[3]; si l'on se retient des petits, on peut être atteint de jaunisse. R. Éléazar étant monté à la garde-robe, un Perse[4] vint l'en repousser. R. Éléazar se leva et en sortit. Un petit serpent s'introduisit dans son rectum; R. Éléazar rappela alors à son propos ce verset : *J'y mettrai un homme à ta place* (Isaïe, XLIII, 4), où il faut traduire le mot *adam* non par *homme*, mais par Édomite (ou Perse).

Et l'on disait de te tuer, mais elle (la décence) *t'a épargné* (I Samuel, XXIV, 11); au lieu d'*on dit*, n'est-ce pas *je pensais* qu'il eût fallu? Et au lieu de *elle épargna*, n'est-ce pas *j'épargnais* qu'il fallait? R. Éléazar l'explique ainsi : David dit à Saül : Tu étais digne d'être tué légalement, puisque tu étais le persécuteur, et la Loi recommande de tuer en premier lieu celui qui a des intentions homicides[5]. Mais ta tenue modeste t'a sauvé, comme l'indique ce verset (*ibid.* 4) : *Il arriva aux parcs de brebis, sur la route, où se trouvait une grotte. Saül s'y rendit pour y remplir un besoin.* On a enseigné : Il y avait une haie derrière l'autre et une

[1] Comp. tr. *Tamid*, ch. I, § 1, fol. 27[b].

[2] Le mot שעיר peut avoir aussi le sens d'Édomite, comme dans Genèse, XXXVI, 20; cela signifie alors : Tu adoptes les mœurs des païens.

[3] Plus haut, fol. 25[a] (p. 320).

[4] Dans notre *Introduction*, p. XLIX, on aura lu déjà d'où proviennent, dans le texte, ces confusions entre les Romains et les Perses.

[5] Plus haut, fol. 58[a] (p. 473).

grotte dans l'autre; enfin du mot לחסך, *pour couvrir* (de ce verset), on conclut qu'il s'est enveloppé comme une tente (סוכה). *Puis David se leva et coupa sans bruit un coin du manteau de Saül.* Aussi, dit R. Yossé bar-R. Hanina, celui qui méprise les vêtements finira par ne plus pouvoir en jouir complétement, comme il est dit : *Le roi David étant devenu vieux, on le couvrit de vêtements sans pouvoir le réchauffer* (I Rois, I, 1). — *Si l'Éternel t'a excité contre moi, il agréera l'offrande* (I Samuel, XXVI, 19); selon l'explication de R. Éléazar, Dieu dit à David : Tu m'as appelé séducteur, je vais t'éprouver par un sujet connu même des enfants qui fréquentent les écoles, comme il est dit : *Lorsque tu voudras relever le nombre des enfants d'Israël, chacun devra donner pour le représenter* ou *pour racheter son âme*, etc. (Exode, XXX, 12); aussitôt, en effet, *Satan s'éleva contre Israël* (I Chroniques, XXI, 1), et il est dit : *Il excita David contre eux, en disant d'aller compter Israël* (II Samuel, XXIV, 1). Or, en les comptant, il n'a pas demandé le prix du rachat, comme il est dit : *L'Éternel envoya la peste contre Israël, du matin jusqu'à l'époque déterminée* (*ibid.* 15). Qu'entend-on par cette époque? C'est, répond Samuel le Vieux, gendre de R. Ḥanina, au nom de ce dernier, depuis l'instant de l'égorgement du sacrifice quotidien jusqu'à celui de l'aspersion du sang; selon R. Yochanan, on veut dire jusqu'à midi.

Et il dit à l'ange qui détruisait des gens du peuple, de s'arrêter; selon R. Éléazar, Dieu dit à l'ange de choisir les plus importants d'entre eux, pour que leur mort rachetât beaucoup de péchés. En ce moment mourut Abisaï ben-Serouïa, dont le mérite équivalait à la majorité des membres du synhédrin. *Dieu vit la destruction* (est-il dit), *et la regretta* (Chroniques, XXI, 15). Que voyait-il? Selon Rab, il vit Jacob notre patriarche, dont il est dit (Genèse, XXXII, 3) : *Jacob dit en les voyant* (les anges chargés par Dieu de le protéger lui et sa postérité). Selon Samuel, il vit la cendre du bélier sacrifié en place d'Isaac, comme il est dit (*ibid.* XXII, 8) : *Dieu verra l'agneau.* Selon R. Isaac Napḥa, il se souvint de l'argent de rachat, dont il est dit (Exode, XXX, 16) : *Prends l'argent de rachat des enfants d'Israël*[1]. Selon R. Yochanan, il vit le temple, dont il est dit : *Il apparaîtra sur la montagne divine* (Genèse, XXII, 14). Cette explication fait l'objet d'une discussion entre R. Jacob bar-Idi et R. Samuel bar-Nahmeni. Selon l'un, il a vu l'argent de rachat; selon l'autre, la montagne sainte, et il paraît que ce dernier avis est le vrai, puisqu'il y est dit (*ibid.*) : *On dit en ce jour qu'il sera visible sur la montagne divine.*

[1] Le péché du dénombrement, dit Raschi, a été racheté par le sacrifice d'argent, ou par les sicles versés au trésor sacré selon le nombre des Israélites.

« On ne doit pas pénétrer sur le mont Moria avec une canne, etc. »

Qu'appelle-t-on *kapandria?* C'est, répond Raba, le passage, comme son nom l'indique. Selon R. Hana bar-Ada, au nom de R. Sama, fils de R. Mari, cela signifie : Au lieu de faire le tour des maisons (*admekiphna adre*), je vais y entrer et les traverser. R. Nahman dit, au nom de Rabbah bar-Abouah : Si l'on entre dans une synagogue sans avoir l'intention d'en faire un lieu de passage (mais pour prier), on peut ensuite passer par le côté opposé. R. Abahou le permet seulement si c'était un chemin dès le principe (avant la construction de la synagogue). R. Ḥelbo dit aussi, au nom de R. Houna : Si l'on entre dans la synagogue pour prier, il est permis d'en faire un passage, comme il est dit (Ézéchiel, XLVI, 9) : *Lorsque le peuple de la terre se présente devant l'Éternel aux jours de fête.*

« A plus forte raison est-il défendu d'y cracher. »

R. Bibi dit au nom de R. Josué ben-Lévi : Celui qui de nos jours ferait cela sur la montagne du temple semblerait se cracher au visage lui-même, comme il est dit (I Rois, IX, 3) : *Mes yeux et mon cœur y seront chaque jour.* Raba dit que c'est permis dans la synagogue, par comparaison avec les sandales; de même que celles-ci, quoique interdites au temple, peuvent être mises quand on va à la synagogue, il en est de même de l'expectoration. R. Papa, ou selon d'autres Rebina, ou encore R. Ada bar-Matna demandèrent à Raba : Pourquoi, au lieu de comparer cela aux sandales, ne pas le comparer à la règle du passage [1] (également interdit de part et d'autre)? Il lui répondit : Le préopinant le conclut de la règle relative aux sandales, et tu voudrais le déduire de celle du passage. Et d'où? De ce qu'on a enseigné qu'on ne doit pénétrer sur la montagne sainte, ni la canne à la main, ni les sandales aux pieds, ni avec de l'argent enveloppé dans un drap ou dans sa ceinture rejetée derrière soi, ni en faire un lieu de passage, ni y cracher, par *a fortiori* de l'usage des sandales; comme pour les sandales, qui ne sont pas une marque de mépris, la Loi a dit : *Retire les sandales du pied* (Exode, III, 5), à plus forte raison n'en est-il pas de même pour l'expectoration, qui est un signe de mépris? R. Jossé bar-Juda dit que cette déduction n'est pas nécessaire, puisqu'il est dit (Esther, IV, 2) : *On ne pouvait entrer à la porte du roi dans un vêtement de sac*, on peut en conclure que si le sac, qui n'a rien d'abject, est défendu en présence d'un roi humain, à bien plus forte raison est-il défendu de commettre un acte de mépris devant le Roi des rois. Moi, répliqua-t-il, je suis de l'avis suivant : On conclut aussi

[1] Comp. tr. *Meghillâ*, fol. 88ᵃ.

bien la règle la plus sévère d'après l'avis relatif aux sandales que d'après celui
F. 63ª qui est relatif au passage; c'est-à-dire que pour la montagne sainte, où il est défendu de mettre des sandales, on conclut par *a fortiori* de ce dernier avis la défense d'expectoration; tandis que pour la synagogue, où il est permis de mettre des sandales, on ne déduit pas la règle d'expectoration de ce dernier point, selon lequel ce serait permis, mais de la loi du passage, pour montrer que c'est défendu. Au contraire, selon Rabba, il en est comme de la maison d'un particulier : on n'aime pas à en faire un lieu de passage, tandis qu'on ne se plaint pas de ce que l'on y crache ou que l'on y porte des sandales; de même ces deux choses ne sont pas interdites dans la synagogue, mais il est défendu d'en faire un passage.

« Toutes les fins de bénédiction au temple, etc. »

Pourquoi tout cela? Parce qu'au temple on ne répond pas *amen*[1]; et comment le sait-on? C'est qu'il est dit (Néhémie, IX, 5) : *Levez-vous, bénissez votre Dieu d'un monde à l'autre;* puis : *Ils ont béni ton nom glorieux, élevé au-dessus de toute bénédiction et de toute louange.* Est-ce à dire que toutes les bénédictions ont le même commencement? C'est pourquoi il est dit : *Il est élevé au-dessus de toute bénédiction*, c'est-à-dire que pour chacune on le loue séparément[2].

« On a établi l'usage de s'informer de la santé du prochain, etc. »

A quoi bon un autre verset à l'appui? C'est que si l'on pensait que Boas a invoqué le nom divin de son propre gré (sans qu'il y ait lieu d'en faire une règle), on rappellerait ces mots : *Que Dieu soit avec toi, ô héros* (Juges, VI, 12); et si l'on croit qu'au sujet de Gédéon l'on s'est exprimé ainsi parce que c'était un ange (un message divin, et qu'il n'y a rien à en conclure), on cite ce verset (Proverbes, XXIII, 22) : *Ne méprise pas ta mère de ce qu'elle est vieille* (conforme-toi à l'enseignement de Boas), selon ces mots (Psaume CXIX, 126) : *Au moment d'agir pour Dieu, déchirez vos lois.* Or, dit Raba, le commencement de ce verset en explique la fin, comme la fin en explique le commencement : c'est-à-dire, il y avait des moments où il appartenait à Dieu d'agir, d'exécuter sa justice et de punir; pourquoi? Parce que sa loi avait été détruite; de même à l'inverse, on a bien fait parfois d'agir contrairement aux prescriptions légales[3];

[1] Comp. tr. *Taanith*, fol. 17ᵇ; tr. *Sota*, fol. 40ᵇ.

[2] Comp. plus haut, fol. 60ª, et tr. *Synhédrin*, fol. 70ª.

[3] C'est ce que fit, par exemple, Élie, en sacrifiant sur un autel du mont Carmel, I Rois, XVIII, ce qui est défendu en temps ordinaire.

pourquoi? Parce que c'était pour proclamer le principe de l'existence de Dieu, mis en danger. A ce même propos, on a enseigné que Hillel l'Ancien disait : Pendant que les sages recueillent (leur science), propage-la; mais lorsqu'ils la propagent, recueille-toi dans l'isolement. Si tu vois que la génération aime la Loi, propage-la, comme il est dit : *Il y en a qui en prodiguant leur bien en ont encore du superflu* (Proverbes, xi, 24); mais si la génération ne l'aime pas, recueille-la chez toi, selon ces mots : *Au moment d'agir pour Dieu, déchirez la Loi* (pour la préserver, il vaut mieux en restreindre la propagation).

Bar-Kappara a enseigné : Quand une chose est à bon marché, il faut se hâter d'en acheter et de l'amasser (avant qu'elle renchérisse); et dans un endroit où il n'y a pas d'homme méritoire, il faut s'efforcer de le devenir[1]. On peut en conclure, dit Abayé, qu'on doit s'effacer, s'il y a déjà des hommes distingués; et il est nécessaire de le dire, quoique cela paraisse naturel, pour le cas où tous deux sont de valeur égale[2]. Bar-Kappara expliqua ce qu'on appelle un chapitre sommaire dont dépend le contenu essentiel de la Loi. C'est le verset (*ibid.* iii, 7) : *Dans toutes les voies, reconnais-le; il t'aplanira le chemin;* c'est-à-dire, selon Raba, on peut même transgresser un précepte légal dans l'intérêt de la religion (comme fit Élie). Bar-Kappara dit aussi qu'on doit toujours apprendre à son fils un métier propre et facile; par exemple, dit R. Hisda, le travail de broderie. On ne doit jamais augmenter, dit aussi Rabbi, le nombre des amis dans sa maison, comme il est dit (*ibid.* xviii, 24) : *C'est un danger d'avoir beaucoup d'amis*[3]. Il enseigne encore qu'on ne doit pas nommer d'inspecteur de la maison, car, si Putiphar n'avait pas nommé Joseph à cette fonction, il ne lui serait rien arrivé. Enfin il explique pourquoi le chapitre du nazireat suit immédiatement celui de la femme soupçonnée d'adultère[4]. C'est pour dire que, si l'on reconnaît la faute d'une femme, on fera bien de s'abstenir de vin. Hiskia, fils de R. Parnath, dit au nom de R. Yochanan : Le chapitre du soupçon d'adultère suit immédiatement celui des oblations et des dîmes, pour dire que, si l'on ne donne pas ces prélèvements au sacerdote, on finira (comme punition) par avoir besoin de recourir à lui pour éprouver l'innocence de sa femme; cela se déduit de ce que, immédiatement après ces mots : *A chacun doivent revenir les parts consacrées* (Nombres, v, 10), viennent ceux-ci : *Lorsque la femme de quelqu'un se sera débauchée*, puis : *L'homme mènera sa femme*, etc. en outre, il finira par avoir besoin de lui offrir un sacrifice à l'issue de la cérémonie; aussi est-il

[1] Comp. Maximes des pères, ou *Abôth*, ch. ii, §5.

[2] Dans ce cas, le second savant doit céder le pas au premier et ne pas enseigner.

[3] Le terme להתרועע pourrait, contrairement au sens habituel de ce verset, avoir le sens de : *être exposé à une ruine.*

[4] Le vin est parfois cause de l'adultère. Comp. tr. *Nazir*, fol. 2a, et tr. *Sota*, fol. 2a.

dit : *Les objets sacrés de chacun lui appartiendront.* Si on les donne régulièrement, dit R. Nahman bar-Isaac, on finira par s'enrichir, comme il est dit (Nombres, v, 10) : *Ce que l'homme donnera au sacerdote lui appartiendra*, c'est-à-dire le donataire aura beaucoup d'argent[1].

R. Houna ben-Berachia dit, au nom de R. Éliézer Hakapar : Celui qui associe le nom divin à ses douleurs verra sa nourriture se doubler, selon ces mots (Job, XXII, 25) : *S'il arrive que le Tout-Puissant soit nommé dans tes souffrances, tu auras des monceaux d'argent.* R. Samuel bar-Nahmeni déduit de ces derniers mots (תועפות) que l'entretien vous arrivera comme l'oiseau arrive en volant (עוף). R. Tabi dit, au nom de R. Yoschia : Celui qui néglige l'étude de la Loi n'aura pas la force de subsister au jour de la souffrance, comme il est dit (Proverbes, XXIV, 10) : *Si tu te montres faible, ta force sera réduite au jour de l'oppression.* R. Amé bar-Matné, ou Samuel, déduit du terme *faible* que la négligence est condamnable, eût-elle lieu pour un seul précepte.

R. Saphra dit que R. Abahou racontait ceci : Lorsque Ḥanina, neveu de R. Yosua, descendit dans le lieu de la captivité (Babylone), il ajoutait aux années le mois embolismique et fixait les néoménies hors de la Palestine[2]. On envoya près de lui deux savants disciples, R. Yossé ben-Kipar et le petit-fils de Zacharie ben-Keboutal. En les voyant, il leur demanda pourquoi ils étaient venus? Pour nous instruire, répondirent-ils. Il fit alors publier cette proclamation : Ces hommes sont des gens considérables de la génération; eux et leurs ancêtres ont eu des fonctions au temple, comme on l'a appris[3] : Zacharie ben-Keboutal disait avoir lu souvent le livre de Daniel. Cependant, lorsqu'il commençait à déclarer une chose impure, ils la disaient pure; lorsqu'il interdisait un cas, ils le permettaient. Il se plaignit alors d'eux, en disant que c'étaient des gens faux, sans valeur. — Tu as déjà construit, lui dirent-ils, notre renom, et tu ne peux le détruire; tu as élevé un mur que tu ne peux plus renverser. — Pourquoi donc, leur demanda-t-il, déclarez-vous pur ce que je traite d'impur, et permettez-vous ce que je défends? — C'est que, lui répondirent-ils, tu fixes hors de Palestine les néoménies et les mois embolismiques. — Mais, leur dit-il, Akiba ben-Joseph n'en a-t-il pas fait autant? — R. Akiba, répondirent-ils, était une exception, et il n'a pas laissé son semblable en Palestine (lorsqu'il alla à Babylone). — Moi non plus, dit-il, je n'ai pas laissé mon semblable en Palestine! — Les agneaux que tu y as laissés, répondirent-ils, ont grandi; ils sont devenus des béliers, munis de cornes, qui nous ont envoyés vers toi, pour
F. 63b. que nous te disions en leur nom : Si tu veux nous écouter, c'est bien; sinon, tu seras mis en anathème; de plus, dites à nos frères de la captivité, s'ils veulent

[1] Soit qu'il invoque sa miséricorde, soit qu'il bénisse également le mal.

[2] C'est interdit ordinairement.

[3] Voir tr. *Yôma*, fol. 18b.

nous écouter (et non Ḥanania), c'est bien; en cas contraire, qu'ils aillent sur une hauteur[1] se faire construire un autel par leur chef Achia, et Ḥanania leur chantera des cantiques sur la lyre pour pardonner leurs péchés; mais, en vérité, on dira qu'ils n'ont pas de part au culte d'Israël. A ces mots, le peuple effrayé se mit à pleurer, en disant : Dieu nous garde de ne pas avoir notre part à l'adoration de Dieu. Et pourquoi toute cette scène a-t-elle eu lieu? Parce qu'il est dit : *De Sion sort la Loi, et la parole divine de Jérusalem* (Isaïe, II, 3). On comprendrait que, s'il avait déclaré une chose pure, eux l'aient déclarée impure, pour être plus sévères; mais comment le contraire est-il possible? N'a-t-on pas enseigné que, si un sage déclare une chose impure, il n'est pas permis au voisin d'établir le contraire[2], et que, s'il a défendu une chose, le voisin ne peut la permettre? C'est vrai, et ils n'ont fait cela que pour s'opposer aux actes de Hanina.

On a enseigné : Lorsque nos docteurs sont entrés dans la vigne (l'école) de Yabné, il y avait là R. Juda, R. Yossé, R. Néhémie et R. Éliézer, fils de R. Yossé Haglili, qui commencèrent tous à exposer leurs idées en l'honneur de l'hospitalité. R. Juda, le chef des orateurs en tous lieux[3], commença ainsi à expliquer la Loi : *Moïse*, est-il dit, *prit la tente et la planta en dehors du camp* (Exode, XXXIII, 7); or, on peut le déduire par *a fortiori*, si pour l'arche sainte, éloignée seulement de douze milles, la Loi dit (*ibid.*) : *Tous ceux qui recherchaient Dieu pour l'invoquer, sortaient vers l'arche sainte*, à plus forte raison doit-on porter la même estime aux savants, qui vont d'une ville à l'autre, d'une province à l'autre, pour apprendre la Loi et la répandre (ce qui est une recherche de la divinité bien plus grave). Puis : *Dieu parla avec Moïse face à face* (*ibid.*). R. Isaac l'explique ainsi : Moi et toi, dit l'Éternel à Moïse, nous pouvons traiter ensemble de l'application des lois. Selon d'autres, Dieu dit à Moïse : De même que j'ai tourné ma face vers toi, de même agrée favorablement le vœu d'Israël et remets la tente à sa première place. *Il retourna au camp*, etc. Selon R. Abouhou, Dieu parla ainsi à Moïse : On va dire maintenant que moi le maître je suis encore irrité (du veau d'or), et toi l'élève tu l'es également; qu'adviendra-t-il d'Israël? Si donc tu remets la tente en place au sein du camp, ils sauront que tout est calmé et ce sera bien; sinon, que ton disciple Josué, fils de Noun, serve à ta place. C'est pourquoi il est dit : *Il revint au camp*, etc. Cependant, dit Raba, la parole divine ne sortit pas sans effet, comme il est dit : *Son serviteur le jeune Josué, fils de Noun, ne quitta pas la tente.* R. Juda se mit ensuite à interpréter ce verset : *Fais attention et écoute, Israël; c'est aujourd'hui que tu es devenu un*

[1] Comme agissent les païens. Achia était le chef de la captivité.

[2] Tr. *Aboda Zara*, fol. 7[a]; tr. *Ḥullin*, fol. 44[b]; tr. *Nidda*, fol. 20[b].

[3] Ce R. Juda, fils d'Ilaï, ne se retrouve sous ce titre qu'au tr. *Schabbath*, fol. 33[b], et tr. *Menaḥoth*, fol. 103[b].

peuple (Deutéronome, XXVII, 9). Mais est-ce seulement ce jour-là qu'Israël reçut la Loi? N'étaient-ils pas dans le désert depuis quarante ans? C'est afin de démontrer que, pour ceux qui étudient la Loi, elle est autant aimée que le jour de sa révélation sur le mont Sinaï. R. Tanhoum, fils de R. Hiya, habitant du village d'Acco, dit comme preuve à l'appui : Si à l'homme qui lit le *schema'* soir et matin, il arrive une fois de l'omettre, il lui semble ne l'avoir jamais récité. Le terme *fais attention* (hasketh) signifie : Faites de petites associations (*assou kitôth*) pour vous occuper de la Loi, parce que la Loi s'acquiert seulement en société, conformément à l'avis de R. Yossé bar-R. Ḥanina, qui dit : S'il est écrit : *Une épée sera suspendue au-dessus des gens isolés, et ils deviendront fous* (Jérémie, L, 36), cela veut dire qu'il y a danger pour les savants de se mettre isolément à l'étude de la Loi, et de plus ils perdront leur esprit, d'après les derniers mots de ce verset comparés à ceux-ci : *Nous nous sommes laissé induire en erreur* (Nombres, XII, 11). En outre, c'est même un péché, selon les termes qui suivent : *Et nous avons péché*. On peut aussi le comparer à ces mots : *Les princes de Tsoan sont devenus sots* (Isaïe, XIX, 13). Selon une autre explication, les mots *comprends et écoute Israël* veulent dire qu'il faut s'exercer par la controverse à l'explication de la Loi. C'est ce que dit Resch Lakisch : Comment sait-on que les paroles de la Loi ne s'accomplissent qu'en faveur de celui qui se tuerait pour elle? C'est qu'il est dit : *Voici la Loi, si un homme meurt sous une tente* (Nombres, XIX, 14). Selon une autre explication encore, il faut d'abord se taire, puis discuter, comme dit Raba : Il faut commencer par apprendre la Loi, puis la méditer et en parler.

Chez R. Yanaï, on interprète ce verset (Proverbes, XXX, 33) : *Le lait comprimé donne le beurre, la pression du nez fait couler le sang, et la pression de la colère produit la discussion*. Chez qui trouve-t-on le suc de la Loi? Chez celui qui répand pour elle le lait qu'il a sucé du sein de sa mère (qui lui consacre toutes ses forces); *et la pression du nez fait couler le sang*, c'est-à-dire le disciple qui accueille en silence les observations du maître irrité, saura plus tard distinguer entre le sang pur et l'impur, dans une question de menstrues; *et la colère comprimée fait sortir la discussion*, y met fin, c'est-à-dire si l'élève a la patience de ne répondre ni aux premières, ni aux secondes observations du maître, on acquerra le talent de savoir distinguer entre les questions pécuniaires et criminelles; car on a enseigné : Pour devenir habile, il faut étudier le droit civil, questions qui offrent le plus d'extension dans la Loi, comme une source d'eau vive. R. Samuel bar-Nahmeni explique aussi ces mots (*ibid.* 32) : *Si tu as agi sottement par l'élévation, aie soin, en devenant sage, de mettre la main sur la bouche;* cela veut dire que, si pour la Loi on se rabaisse[1], on finira par être élevé; mais,

[1] Littéralement : Si, pour elle, on passe pour fou; c'est-à-dire, selon Raschi,

si l'on s'attache un anneau à la bouche (si l'on craint de demander), on devra à la fin se mettre la main sur la bouche (par ignorance).

R. Néhémie commença ensuite à parler en l'honneur de l'hospitalité, et il expliqua ce verset : *Saül dit au Keni : Allez, détournez-vous, quittez le milieu d'Amalec, afin que je ne vous détruise pas avec lui, car tu as témoigné de la faveur*[1] *aux enfants d'Israël* (I Samuel, xv, 6). On peut aussi y appliquer la règle d'*a fortiori :* Si l'on a bien considéré Jethro parce qu'il a fait bon accueil à Moïse pour en tirer gloire (Exode xviii, 12), à plus forte raison a-t-on du mérite d'héberger un savant, de lui donner à manger et à boire, et de le faire jouir de ses biens.

R. Yossé, à son tour, parla du même sujet à ce propos : *Ne méprise pas l'Édomite*, est-il dit, *car c'est ton frère, et ne méprise pas l'Égyptien, car tu as été étranger chez lui* (Deutéronome, xxiii, 8) ; on peut en conclure également une comparaison : Si une telle recommandation est faite pour les Égyptiens, qui n'ont attiré Israël à eux que pour leur usage, comme il est dit : *Si tu sais qu'il y a parmi eux des gens vaillants, tu les nommeras chefs des troupeaux qui m'appartiennent* (Genèse, xlvii, 7), à plus forte raison a-t-on du mérite à recevoir un savant et à le gratifier de biens.

R. Éliézer, fils de R. Yossé Haglili, aborda ce sujet par l'explication suivante : *Dieu bénit Obed Edom, à cause de l'arche de Dieu* (II Samuel, vi, 11) ; on peut faire la même déduction : Si Obed fut béni pour avoir seulement pris soin de l'arche, qui n'a rien coûté à manger, ni à boire, à plus forte raison est-ce un mérite d'entretenir chez soi un savant. Pourquoi a-t-il été béni ? C'est que,
dit R. Juda bar-Zebida, Ḥamoth et ses huit belles-filles ont mis six enfants au F. 64^{a}.
monde d'un coup, comme il est dit : *Peoultaï le huitième* (I Chroniques, xxvi, 5), et il est écrit : *Car Dieu l'avait béni. Tous ceux-là appartenaient à Obed, et leurs fils et leurs frères étaient des gens vaillants et forts pour le service, savoir soixante-deux pour Obed Edom*[2].

R. Abin Halevi dit : Si l'on presse l'heure et qu'on veuille aller au-devant du temps, on sera refoulé en arrière[3] ; si, au contraire, on attend le moment propice, le temps semble s'écouler promptement. On le déduit de la conduite de Rabbah et de R. Joseph, car R. Joseph avait acquis (pour ses connaissances) le surnom de Sinaï, et Rabbah celui d'arracheur de montagnes (en raison de sa

si ses condisciples le considèrent comme fou, par suite des nombreuses questions qu'il adresse au maître.

[1] Il leur a fourni des vivres (Exode, xviii, 12).

[2] On peut en déduire que la naissance qui suivit le huitième enfant fut particulièrement bénie et donna six enfants, ce qui fait quatorze, et comme les huit belles-filles eurent chacune six enfants, soit ensemble quarante-huit, cela donne un total général de soixante-deux.

[3] Comme Absalom avait voulu régner du vivant de son père, il finit par être tué. Comp. tr. *Eroubin,* fol. 13^{b} ; tr. *Moëd Katan*, fol. 12^{a}.

grande finesse d'induction). Lorsque l'heure pressait (qu'il manquait un chef d'école), on fit demander lequel devait avoir la prééminence[1], et l'on reçut la réponse que R. Joseph devait avoir la préférence, parce qu'on a besoin de celui qui a entassé le blé (dont la mémoire est riche d'enseignements). Cependant il n'accepta pas, car les devins chaldéens lui avaient dit qu'il ne régnerait que deux ans (il ne se pressa donc pas, et il s'en trouva bien); car Rabbah régna vingt-deux ans, et R. Joseph deux ans et demi, et pendant tout le temps de Rabbah il ne fit pas seulement venir chez lui le chirurgien chargé de le saigner (au lieu de le faire venir chez lui, à la manière des princes, il se rendait chez le chirurgien, par modestie). R. Abin Halévi explique ce verset : *L'Éternel t'exaucera au jour de malheur; que le nom du Dieu de Jacob te soutienne* (Ps. xx, 2); n'est-ce pas aussi le Dieu d'Abraham et d'Isaac? Oui, mais c'est pour dire qu'il est bon de saisir la poutre par le milieu solide (on parle de Jacob comme ayant le plus d'autorité, tous ses enfants étant israélites). Il dit aussi : Prendre part à un repas où se trouve un savant, c'est jouir de l'éclat de la divinité, comme il est dit (Exode, xviii, 12) : *Aron et tous les enfants d'Israël vinrent manger avec le beau-père de Moïse, devant Dieu.* Quoiqu'ils aient mangé non devant Dieu, mais devant Moïse, ils ont eu autant de mérite à cause de la présence de ce savant, et ils semblaient jouir de l'éclat divin.

Il dit encore : En quittant son compagnon on ne doit pas lui dire : « Va *avec* paix, » mais *en* paix, car Jethro ayant dit à Moïse : Va *en* paix, réussit, tandis que Absalon, auquel David avait dit : Va *avec* paix, finit par être pendu. Il recommande au contraire la première expression pour l'adieu aux morts[2], en vertu de ce verset : *Tu viendras auprès de tes ancêtres en paix* (Genèse, xv, 15).

R. Lévi bar-Ḥiya dit : Si en sortant de la synagogue on entre à la maison d'étude pour apprendre la Loi, on aura le bonheur de voir la Providence, comme il est dit : *Ils vont d'un camp à l'autre, il verra Dieu à Sion* (Psaume lxxxiv, 8). R. Ḥiya bar-Asché dit, au nom de Rab, qu'en vertu de ce verset (qui parle de transports continuels), les sages n'ont de repos ni ici-bas, ni dans la vie future. R. Éléazar dit, au nom de R. Ḥanina[3] : Les sages augmentent la paix en ce monde, comme il est dit : *Tous tes enfants sont instruits par Dieu, et leur paix est grande* (Isaïe, liv, 13). Or, dans ce verset, le dernier terme peut signifier *les constructeurs* (de la paix). *Il y aura beaucoup de paix pour ceux qui aiment ta Loi, et ils n'auront pas d'obstacle* (Psaume cxix, 165). *Que* la paix *soit dans tes murs*,

[1] Voir tr. *Horayoth*, fol. 14ª.

[2] Pendant la translation d'un mort d'une localité à l'autre, les personnes qui, après l'avoir accompagné, ne le suivaient pas jusqu'au lieu définitif de l'enterrement, prenaient congé de lui avant de quitter le convoi funèbre.

[3] Ce même passage termine également les traités *Yebamoth, Nazir, Kerithoth* et *Tamid*.

et la prospérité dans tes palais. A cause de mes frères et de mes amis, je prierai maintenant pour ta paix. A cause de la maison de l'Éternel notre Dieu, je te procurerai le bien (Psaume CXXII, 7-9). *Dieu donnera la force à son peuple; il le bénira par la paix* (*ibid.* XXIX, 11).

FIN DE LA SECONDE PARTIE.

TABLE DES MATIÈRES

DE LA SECONDE PARTIE.

A

B

C

D

E

F

G

H et Ḥ

I

J

K

L

M

N

O

Q

R

S

34

T

U

V

Z

II.

INDEX

DES NOMS PROPRES.

Lorsque le nom d'un rabbin est semblable à ceux de la Bible, on a ajouté ici un (R) pour éviter toute équivoque avec les noms bibliques.

A

B

C

D

E

F

G

H et Ḥ

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

Y

Z

CONCORDANCE

DES VERSETS BIBLIQUES.

GENÈSE.

EXODE.

PROVERBES.

JOB.

CANTIQUE.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS.

Au bas de presque chaque page de ce volume, le lecteur trouve, selon notre promesse faite dans l'*Introduction,* les renvois aux parties correspondantes du Talmud ou à d'autres écrits rabbiniques servant à justifier, à confirmer, à compléter et souvent à rectifier certaines données contenues dans le présent traité, soit *agadiques* ou légendaires, soit *halachiques* ou légales.

Pour que cette étude de confrontation puisse se faire avec plus de fruit, nous avons cru devoir donner aux limites de cette investigation un peu plus d'extension. Un Appendice à la dernière édition du Talmud de Jérusalem (édition de Krotoschin, grand in-folio à 2 colonnes), qui nous avait échappé au moment de la rédaction des notes, nous a beaucoup servi, parce qu'il offre l'avantage, conformément à notre plan, d'indiquer un grand nombre de passages midraschiques parallèles. Or, on sait que les traditions orales qui constituent le fond des livres d'exégèse biblique surnommés *Midrasch,* sont au moins contemporaines de celles que contient le Talmud; elles offrent par conséquent un égal intérêt. Ce rapprochement nous a donc paru aussi opportun qu'utile; en outre, cette circonstance nous a permis de faire en passant quelques rectifications et de réparer quelques omissions dans les citations d'ouvrages modernes se rattachant à notre sujet.

INTRODUCTION.

Page VIII. Sur la biographie de rabbi Juda Hanaci d'après les sources talmudiques et midraschiques, voir au recueil החלוץ, *Wissenschaftliche Abhandlungen für jüdische Geschichte, Literatur und Alterthumskunde* (de Schorr), les articles de M. Krochmal, t. II, année 1853, p. 63-93; t. III, année 1854, p. 118-146.

Page LIII. 3° Le terme talmudique גמטריא, par lequel on entend la valeur numérique des lettres d'un mot, est une corruption du grec γραμματεία, *compte*.

Page XXXV (et page 47). La condition des esclaves était tempérée par des lois humanitaires; quant à l'esclave né dans la maison du maître, voir *Inscriptions grecques au Musée du Louvre,* catalogue Frœhner, n° 192.

Page XXXIX : Fondation d'une chaire d'hébreu. Selon la remarque que notre collègue, M. Soury, a l'obligeance de nous faire, cette chaire n'avait été fondée que pour faciliter la conversion des Juifs. Il ne s'agissait pas de philologie ni d'enseignement linguistique, mais d'un but plus pratique aux yeux des ecclésiastiques de cette époque. La science n'était qu'un moyen, un auxiliaire mis au service de la religion. Voir J. Soury, *Des études hébraïques et exégétiques au moyen âge chez les chrétiens d'Occident,* 1867. (Position d'une thèse soutenue à l'École des Chartes pour le diplôme d'archiviste.)

Page XLV, note 5, lire 1838 au lieu de 1833.

Page XLVI, fin. On n'a encore trouvé de manuscrit du Talmud ierouschalmi complet que celui de Leyde. Le docteur Jaraczewski, dans sa *Geschichte der Juden in Erfurt,* avait annoncé qu'il y en a un manuscrit à la bibliothèque ministérielle d'Erfurt. Il résulte de l'examen qu'en a fait le docteur Fränkel (comme il le dit dans sa Préface au מבוא) que c'est seulement la *Tossefta,* non le Talmud.

Toutefois, dans la Bibliothèque bodléienne, à Oxford, il y a un manuscrit du traité *Berakhôth,* selon le Talmud ierouschalmi, déjà signalé par M. Lebrecht. Une note que veut bien nous adresser le savant M. Neubauer (chargé de cataloguer les manuscrits de cette bibliothèque) le confirme et nous apprend de plus que ce manuscrit fait partie de la collection Michel; par son écriture il remonte au XIVe siècle, et il est pourvu d'un commentaire.

Page LXIII, ligne dernière: «Le dialecte du Talmud de Jérusalem est plus corrompu et plus écourté que celui du Talmud de Babylone.»

Après avoir cité en note l'autorité de M. Renan, nous devons à la mémoire de notre vénéré maître, feu Munk, de rappeler son opinion sur le Talmud en général, au point de vue philologique, telle qu'il l'a formulée dans l'un de ses cours au Collége de France (reproduite par la *Revue Orientale,* t. X, p. 213-226, sous ce titre : *De la littérature araméenne*) :

«Les paraphrases chaldaïques de la Bible ne sont pas les seuls monuments qui nous restent du dialecte babylonien que parlaient les Juifs. Dans la vaste encyclopédie appelée Talmud, et dans les commentaires allégoriques de la Bible appelés *midraschim,* recueils qui, en grande partie, sont rédigés en hébreu, nous trouvons une foule de traditions, d'allégories et de paraboles écrites dans le dialecte usuel des Juifs, qui était le babylonien, ou, comme on s'exprime improprement, le chaldaïque....

«Dans la *Guemâra*, certains textes sont consacrés aux traditions et légendes, et d'autres plus importants aux discussions sur la Mischnâ. Ces dernières surtout, à les considérer sous le rapport philologique, nous présentent un langage babylonien fort corrompu,

qu'on peut qualifier de patois, mais qui, comme je le montrerai plus tard, est basé sur certaines règles d'élimination et de contraction; en étudiant ces règles, on peut facilement ramener ce patois au langage chaldaïque pur des *Targoumim*.

«Je dois me borner pour le moment à ces observations, et j'ajouterai seulement que ce langage corrompu du Talmud offre de grandes analogies avec celui, encore plus corrompu, que l'on trouve dans les livres des Mendéens, appelés improprement chrétiens de Saint-Jean. La langue de la *Guemara*, reproduite probablement dans le langage habituel des écoles, et celle des Mendéens nous représentent sans doute, l'une et l'autre, le dialecte vulgaire qu'on parlait en Babylonie dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Plus tard, j'aurai peut-être l'occasion de vous entretenir de ce dialecte, après vous avoir donné quelques notions de la langue et de la littérature syriaques.»

Au souvenir de ces projets d'avenir, l'on déplore une fois de plus que la mort en ait si brusquement rendu l'exécution impossible et qu'elle ait enlevé sitôt leur auteur.

PREMIÈRE PARTIE.

Page 2 : «Plût à Dieu que l'homme priât toute la journée.» Voir *Mekhiltin*, ch. XXI, et le traité *Schabbath* du Talmud de Jérusalem, ch. I, § 5 (fol. 3ª).

Page 3, ligne 5 d'en bas et note 3 : «En dehors de la כוכבתא.» Cette expression, malgré les commentaires, était restée jusqu'ici incompréhensible. Elle est devenue claire, grâce à l'interprétation donnée par M. Goldberg dans le *Maggid* (25 mai 1870, n° 21, p. 157). Selon lui, ce terme signifie en syrien la planète Vénus, dite la *Reine du ciel* (Jérémie, VII, 18, version chaldéenne). Or, comme elle est visible de bonne heure en raison de sa grande clarté (d'où son nom hébreu נוגה), elle ne peut servir de limite entre le jour et la nuit. Aussi R. Yossé dit-il que, pour fixer le commencement de la nuit, il faut voir trois étoiles; mais la vue de Vénus ne signifie rien : on l'aperçoit souvent lorsqu'il fait jour encore, ou même le matin lorsqu'il fait déjà jour.

Page 5 : «L'équinoxe de Nissan.» Cf. *Wayyikra rabba*, et le livre *Minḥath cohen*, au paragraphe relatif au soleil.

Ibid. «Les sacerdotes devaient s'y rendre à petits pas.» Comparez *Schemoth rabba*, ch. XXX; *Mekhilta*, section *Yithro*, fin du chapitre XI.

Ibid. «S'il est dit chaque matin, etc.» Cf. *Mekhilta*, section *Bô*, ch. VI; *Beschalaḥ*, ch. IV.

Page 6, ligne 15 : «Celui qui compare le lever de l'aurore à la présence d'*une* étoile peut se tromper.» L'interprétation précitée de M. Goldberg sert aussi à expliquer ce passage : «la présence de cette planète, Vénus, au lever de l'aurore peut tromper; parfois elle arrive et se laisse apercevoir de bonne heure avant la fin du jour, et parfois on l'aperçoit tard, le matin, lorsqu'il fait déjà jour. Que représente alors le terme אילת השחר (qui se retrouve au Psaume XXII, 1)? Cela ressemble à deux rayons partant de l'Orient, etc.» En effet, il a été trouvé un instrument de musique ou lyre

dont le sommet est muni pour ainsi dire de deux cornes ou rayons. Voir le journal hébreu *Maggid*, l. c.

Page 7. «L'arbre de la vie avait une longueur telle, qu'il eût fallu 500 ans pour le parcourir.» Voir *Bereschith rabba*, section IV; *Debarim rabba*, ch. II; *Midrasch Ḥazith*, ou sur le Cantique des Cantiques au verset דודי ירד (VI, 2), et *Schoḥar tob*, ch. I.

Page 9. «Harpe de David.» Voir *Tanḥouma*, section *Behaalothekha; Bamidbar rabba*, ch. XV; *Ruth rabba*, ch. V; *Ekha Rabbati*, sur le verset צען (II, 18).

Page 10. «En trois circonstances, les faits doivent se suivre.» Voir *Debarim rabba*, ch. II; *Toledoth-Aron*, ch. XXI; *Midrasch*, sur les Psaumes, ch. I.

Page 11, Mischna 2. Festin (potatio). Sur le mot משתה (que Lebrecht traduit par *Hochzeitsmahl*, repas de noces), voir *Monatschrift* de Fränkel, année 1864, p. 265.

Page 12. «Loud.» On confond souvent, dans le Talmud, Lodkia (Laodicée), Lydda ou Lod (Diospolis) et la Lydie, capitale Sardes (Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 80 et 216). Mais le *Lod* de notre passage est évidemment une localité palestinienne, puisque l'on y raconte que l'on a transporté «dans la cour du Temple, à Loud, un panier plein d'os du village Tebi,» place voisine. Or, sur cette place, identifiée avec l'endroit actuel *Kefr Tab*, il n'y a pas de doute; elle a été signalée par M. de Saulcy (*Voyage*, t. I, p. 81), sur la route de Ramleh à Jérusalem par Koubeibeh.

Page 13, § 4. On sait que l'islamisme a beaucoup d'analogie avec le judaïsme en ce qui concerne le culte extérieur; il est donc curieux de connaître les prescriptions musulmanes au sujet de l'immolation des sacrifices, d'après un manuscrit espagnol de la Bibliothèque nationale, contenant un *Traité des croyances, des pratiques et de la morale des Musulmans* (n° 91; voir l'analyse par Silvestre de Sacy dans les *Notices et extraits des manuscrits*, t. XI, 1re part. p. 324); on lit au chapitre XIII de ce manuscrit: «Le temps où doit se faire le sacrifice est depuis que le soleil s'est élevé à l'heure nommée *addhoha*, jusqu'au coucher du soleil; si quelqu'un le faisait la nuit, cela ne serait pas admis.» L'heure nommée *dhoha* est celle où le soleil est déjà un peu élevé au-dessus de l'horizon. Voir la *Chrestomathie arabe* de cet auteur (2e édition), t. I, p. 162.

Page 13. «Quels sont ceux qui ajoutent la consommation de l'agneau pascal.» Comparez *Mekhilta*, section *Bô*, ch. VI.

Page 14. «Il n'est pas écrit : *vous la verrez*, etc.» Comparez Sifri, section *Schelaḥ* (Nombres, XV, 38); *Bamidbar rabba*, ch. IV.

Page 16. «Si l'on ne veut pas exécuter.» Voir *Wayikra rabba*, ch. XXV.

Page 18. «Le cœur et les yeux sont les deux séducteurs de l'homme.» Comparez *Bamidbar rabba*, ch. X.

Page 24. «R. Éléazar ben Azariah dit, etc.» On retrouve l'énoncé de ces mêmes

faits dans le *Sifri*, sur la section *Reéh*, fin du chapitre cxxx; *Mekhilta*, section *Bô*, ch. xvi.

Page 25. «Celui qui dit *Abram* au lieu d'Abraham.» Voir *Bereschith rabba*, ch. xlvi, et *Bamidbar-rabba*, ch. iii.

Ibid. «Quatre personnes ont reçu leur nom avant leur naissance.» Voir les mêmes passages du Midrasch : *Mekhilta*, section *Bô*, ch. xvi; *Pirké* de R. Éliézer, ch. xxxii.

Page 29. Sur la généalogie d'Éléazar ben-Hanania, voir Derenbourg, *Essai*, etc. note x, p. 472.

Page 31. «David, quand le temple sera-t-il construit?» *Debarim rabba*, ch. v.

Page 33. «R. Yanaï, après une maladie, les portait trois jours consécutivement.» Voir le Midrasch *Schohar tob*, sur le psaume c.

Page 37. «R. Hiya Rabba et R. Yonathan marchaient devant la bière.» Voir le Midrasch sur l'Ecclésiaste, au verset *Ki-hahayim* (ix, 5), et *Bereschith rabba*, ch. xxxix.

Page 38. «Si quelqu'un lit le *schema'* trop bas, etc.» *Sifri*, section *Waethhanan*, au verset *schema'* (Deutéronome, vi, 4).

Page 42. «Ces noms sont les mêmes.» Ils se ressemblent *numériquement*, car les lettres du mot צמח, comme celles du mot מנחם, additionnées ensemble, donnent par chaque groupe le chiffre 138.

Page 47. «Lorsque mourut R. Hiya bar Ada, etc.» Voir Rabba sur l'Ecclésiaste, au verset *Metouka* (v, 11); Cantique, au verset *Dôdi iarad* (vi, 2), et *Bereschith-rabba*, ch. lxii.

Page 58. «Dans la synagogue de la ville de *Kissrié*.» Devant cette synagogue, selon le récit de Josèphe (*Ant.* XX, viii, 7), il y eut une rixe entre Grecs et Juifs; à la suite de ce fait, elle reçut sans doute le surnom de «synagogue de la Révolte.» On retrouve cette dénomination par exemple dans le même Talmud, *Nazir*, vii, 3 (fol. 56ᵃ), et la même racine מרד, dans l'expression «monnaie de résistance,» *Maasser schéni*, i, 2 (fol. 52ᵇ). Voir Derenbourg, *Essai*, p. 156; Neubauer, p. 95. Dans notre passage le texte est fautif et porte דמדרתא (édition Krotoschin) ou דמדותא (édition d'Amsterdam); c'est ce qui fait que nous avons traduit par erreur «appelée *Madotha*,» au lieu de *Révolte*.

Ibid. «Goffna.» Cette ville est située, selon Eusèbe, à 15 milles de Jérusalem, vers Neapolis; elle joua un certain rôle dans les guerres contre les Romains. Voir Raumer, *Palæstina*, p. 199; Neubauer, p. 158.

Page 63 (et 107). Par l'expression *Darôm*, sud (d'où dérive *Drômi*, habitant du midi), il faut entendre la plaine de la Judée qui s'étend de Lod jusqu'au sud, où elle se confond avec la *Schefélah* de la Bible (Neubauer, p. 46 et 64).

Page 72. «D'où les anciens ont-ils appris les trois prières?» Voir le Midrasch sur les Psaumes, ch. xxv; *Tanhouma* sur la section *Mikets*.

Page 73. «Le mot *Wayyifga* signifie *prier.*» Voir *Sifri* sur *Waethḥanan*, ch. xxvi, *Bamidbar-rabba*, ch. ii.

Page 76, en bas : ajouter le paragraphe suivant (omis dans la pagination) : «Quel est le moment pour dire la *néila?* Les rabbins de Césarée disent qu'il y a discussion à ce sujet entre Rab et R. Yoḥanan : d'après le premier, ce serait à la fermeture des portes du ciel (à la nuit); d'après le second, il s'agirait des portes du sanctuaire. Selon la remarque de R. Juda Antordia, la Mischnâ suivante vient à l'appui de la dernière opinion : A trois époques de l'année, dit-elle, les prêtres (dans le temple de Jérusalem) donnent quatre fois par jour la bénédiction, le matin, dans la prière additionnelle ou *moussaph*, dans celle de *minḥa* et dans celle de clôture ou *néila*, aux jeûnes, aux jours du changement de *maamad*[1] et au grand jeûne (comme une de ces bénédictions a lieu à la *néila* du grand jeûne, et comme l'on dit qu'on la récite pendant le jour, il ne s'agit pas ici des portes du ciel), car on ne pourrait pas soutenir qu'elles se ferment pendant le jour. Le frère de la mère de R. Ada (son oncle maternel) tenait le *talith* de Rab au jour du grand jeûne. Celui-ci lui dit : Lorsque le soleil sera à la hauteur des cimes des palmiers, tu me donneras mon *talith* pour que je récite la prière de *néila* (comme ci-dessus, page précédente). N'y a-t-il pas contradiction dans les paroles de Rab? D'une part, Rab admet là-bas qu'il s'agit des portes du sanctuaire, tandis qu'ici (dans la discussion contre R. Yoḥanan) il admet que c'est à l'heure de la fermeture des portes du ciel. R. Matna répond que, comme Rab priait longuement, il arrivait à la prière de *néila* vers la nuit (de sorte que les heures de fermeture des portes du tabernacle et de celles du ciel coïncidaient).

Page 83. «L'*amida*' correspond aux dix-huit anneaux de l'épine dorsale.» Voir *Wayyikra rabba*, ch. i, et *Bereschith rabba*, ch. lxix.

Page 88. «Il n'est pas dit : où l'*on* proclamera mon nom.» Voir *Middoth Sofrim* sur la *Mekhilta*, section *Yithro*, ch. xi.

Page 94. «C'est pourquoi on remarque chez les premiers prophètes.» Voir *Schoḥar tob*, ch. iv.

Page 97. «Lorsqu'on entre dans une synagogue, on doit s'y avancer de l'espace de deux portes.» Voir *Debarim rabba*, ch. vii.

Page 100. «Comme la résurrection des morts amène une vie sans fin.» Voir *Debarim rabba*, ch. vii.

Page 109. «Si l'on applique son attention, etc.» Voir *Tanḥouma* et *Debarim rabba*, ch. ii; *Wayyikra rabba*, ch. xvi.

[1] On appelle *maamad* une division composée d'Israélites, qui correspondait à une division des prêtres appelée *mischmar*. La nation entière était divisée en vingt-quatre *maamadoth*, comme les prêtres formaient un nombre égal de *mischmoroth*. Pendant que l'une était de service au Temple, l'autre était astreinte à un certain nombre de pratiques de piété, dont la plus pénible consistait dans quatre jours de jeûne. Voir Mischna, 2ᵉ partie, tr. *Taanith*, ch. iv, §§ 1 et 2.

Page 110. «Il est dit : A l'Éternel appartient la terre avec ce qu'elle renferme.» Voir *Schoḥar tob*, ch. XVI.

Page 127. «Par la loi, il y a une bénédiction antérieure.» Voir *Mekhilta*, section *Bô*, ch. XV, *Debarim rabba*, ch. VIII, *Midrasch rabba* sur Samuel, ch. XIII.

Page 130. Simon ben Schetach. Sur l'histoire de ce rabbin, voir Grætz, t. III, appendice, n° 12, p. 472.

Page 131. «Il est écrit dans le livre de Ben-Sira : *Exalte la loi*, etc. (Proverbes).» Les rabbins confondent quelquefois les sentences de Ben-Sira avec celles des Proverbes, comme le fait remarquer M. Derenbourg (*Essai*, etc. p. 50) pour un autre passage du Talmud (tr. *Kethoubôth*, fol. 112[b]).

Page 141. «En voyant quelqu'un qui ne se lavait pas les mains avant le repas, on lui a fait manger du porc.» Voir *Bamidbar rabba*, ch. XX.

Page 142. «Césarée.» Pour cette ville du littoral palestinien, voir Neubauer, p. 91-95.

Page 145. «C'est un sacrilége d'user du service des sacerdotes.» Voir *Mekhilta* sur *Mischpatim*, ch. II, *Oraḥ Ḥayim*, § 98, *Schiouré Kenesseth ha-guedôlâ*, n° 31.

Page 153, livre III. «Des mécréants ont demandé à R. Samlaï : Combien de dieux, אלהים, ont créé l'univers? etc.» Comp. Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 38[b], et *Debarim rabba*, ch. II. Dans la série d'objections présentées à ce rabbin, et basées sur l'emploi du *pluralis majestatis*, on peut voir des traces d'apologétique chrétienne, comme le remarque M. Grætz dans son travail intitulé *Septuaginta im Talmud*, publié par la *Monatsschrift* de Fränkel, t. II (1845), p. 434.

Ibid. «César, Auguste, etc.» Voir *Bereschith rabba*, ch. XCIV; *Wayyikra rabba*, au commencement de la section *Beḥoukothaï* (Lévitique, XXVI).

Page 154. «R. Judan dit que tout est saint à l'égard de Dieu.» Voir *Schoḥar tob*, ch. II.

Ibid. «Lorsque l'idole paraît proche.» Voir *Debarim rabba*, ch. II.

Page 155. «Le glaive a rebondi du cou de Moïse.» *Debarim rabba*, *ibid.*; Midrasch *Ḥazith*, ch. VII, *Schoḥar tob*, ch. IV, *Tanḥouma* sur *Schemôth*; *Mekhilta* sur *Yithro*, ch. I. Talmud de Jérusalem, traité *Abôda zara*, ch. III, § 1 (fol. 42[c]).

Page 156. «Sopinos.» D'après M. Derenbourg (*Essai*, p. 96), il faut voir dans le nom סופינוס celui de אספינוס, *Vespasien*; car la lettre א manque souvent au commencement des noms propres dans l'idiome du Talmud de Jérusalem.

Page 158. «Fais tourner vers toi les cœurs de ceux qui adorent les faux dieux.» Voir le *Sépher Ḥassidim*, n° 882 (pour ce dernier livre, voir ci-après la note sur la page 175).

Page 158. «Qui voudrait préférer, etc.» Cf. Midrasch sur *Kohéleth*, ch. II, et sur Ruth, ch. II.

Page 159. «En Afrique on nomme la femme menstruée *galmouda*.» Voir *Bereschith rabba*, ch. XXXI; *Bamidbar rabba*, ch. XXI.

Page 160. «Lorsque Dieu regarde la terre et qu'il y voit construire des théâtres, des cirques, etc.» Voir *Schemoth rabba*, ch. XXIX, et *Wayyikra rabba*, ch. XXII.

Page 162. «Lorsque le vent se produit en ce monde, l'Éternel le brise pour ainsi dire.» Voir *Bereschith rabba*, ch. XXIV; *Wayyikra rabba*, ch. XV; Midrasch sur *Kohéleth*, ch. I.

Page 163. «Quand on voit le soleil au complet, au commencement du cycle solaire de 28 ans.» Voir *Wayyikra rabba*, ch. XXIII.

Page 164. «Le pouvoir surnaturel de ce pieux rabbin était si grand, que ses désirs, à peine exprimés, étaient réalisés.» Voir *Bereschith rabba*, ch. XXXV.

Page 169. «Rabbi dit au nom de R. Yanaï : Rachel, au lieu d'enfanter Dina, devait en principe mettre au monde un garçon.» Voir *Bereschith rabba*, ch. LXXII.

Page 170. «Lorsqu'un roi est assis pour juger les diverses causes, etc.» Voir *Wayyikra rabba*, ch. XXIV, *Tanhouma*, au commencement de la section *Debarim*, et *Schohar tob*, ch. XXV.

Ibid. «Je veux chanter ta grâce et ton équité.» Voir aussi *Schohar tob*, ch. XCVIII.

Page 171. «Agis envers lui, soit par crainte, soit par respect.» Comp. *Sifri*, sur la section *Waéthhanan*, ch. III. Sur les Pharisiens, voir Derenbourg, p. 119.

Page 172. «Lorsque l'on remplit certains besoins, il ne faut pas se tourner vers l'Orient.» Voir *Sifri* sur la section *Ki-Thetsé*, §§ 257 et 258.

Page 174. «Rab dit que l'acceptation (par Israël) a été exprimée au singulier.» Voir *Ruth rabba*, sur le verset *Booz vint* (II, 4).

Ibid. «Tout objet dont on ne peut pas dire qu'il y ait de trop». Voir *Wayyikra rabba*, ch. XXXV; *Bamidbar rabba*, ch. XII.

Page 175. «R. Simon ben Lakisch dit : J'ai vu écrit dans la *Meghillath Hassidim*, recueil des gens pieux, etc.» Voir pour cela Midrasch sur Samuel, ch. I; *Sifri* sur la section *Ekeb*, ch. XLVIII. — Pour l'analyse de ce *Recueil*, qui ne se trouve plus qu'à l'état de souvenir, mentionné dans les livres talmudiques, voir Derenbourg, *Essai*, etc. p. 2, note 1.

SECONDE PARTIE.

Page 227, en bas. «Selon Rabbi, c'est l'une des deux veillées médiales (par rapport à quatre)». Dans le manuscrit du Talmud de l'an 1343, conservé à Munich (dont

il est question à l'Introduction, p. XLV), la leçon est plus correcte que dans nos éditions ordinaires; on y lit bien exactement : א' מן ב' תיכונות, texte conforme à celui du *Yalkout* sur le Livre des Juges, ch. VI, n° 63. Voir *Monatsschrift* de Fränkel, 1864, p. 268. notes de M. Lebrecht.

Page 229. Associations. David engage ceux qui l'entourent à se secourir mutuellement, et ils lui répondent : «De même que l'on ne peut pas remplir une fosse par sa cavité, de même il sera difficile de nous nourrir les uns par les autres.» Voir l'explication par Mard. Daubasch, au tome II du *Ḥaloux*, p. 103.

Ibid. Ligne 18. «Selon R. Dimi, *Croum* est le nom d'un oiseau des îles qui, aux premiers rayons du soleil, change plusieurs fois de couleur.» A ce nom d'oiseau l'on peut comparer l'oiseau *Camru*, cité dans le *Zend-Avesta*, St. 12, 17; 13, 109, et dans le *Bundehesh*, 46, 5, 9, 59, 8. Voir Kohut, *Kunde des Morgenlandes*, n° 3, p. 83.

Page 243, ligne 8. «Il voit passer Élie, qui lui apparaît sous la forme d'un marchand arabe, etc.» Selon le manuscrit précité de Munich, le nom d'Élie ne serait pas mentionné, et il faudrait lire simplement : «Il voit passer un marchand, etc.» C'est également la version qui a été adoptée par Raschi.

Page 269. «Soura.» C'était la première ville de la Babylonie ou Mésopotamie au sud, près du lac de Soura formé par l'Euphrate (Neubauer, p. 343).

Page 290. Sur R. Yoḥanan ben-Zaccaï, voir Derenbourg, dans la *Homiletische Beilage* au *Ben-Chanania* de 1867, n° 2, p. 178-180, et *Historische Skizzen* par Zipser, dans le même recueil, n° 10, p. 234.

Ibid. «Yabné ou Jamnia.» Cette ville est devenue célèbre comme séjour des savants; et l'expression «vignoble à Yabneh,» p. 80, désigne le siége des membres du Sanhédrin. Ce terme, dit M. Neubauer (p. 71), rappelle involontairement l'Académie des Grecs (Midrasch sur *cantique*, VIII, 9 et 11).

Page 292. «Mata-Meḥasia.» Sur cette ville de la Babylonie et sur son emplacement, voir Neubauer, p. 344.

Page 342. פרשת העבור. Il est évident que les Talmudistes se sont donné un mal infini pour expliquer ces mots incompréhensibles, et la tentative faite par R. Ḥisda au nom de Mar-Oukba prouve seulement la difficulté d'une explication. M. Daubasch (au tome II du *Haluz*, p. 104) a proposé de lire ainsi ces deux mots : צרה שתעבור, *pour toute angoisse qui survient et passe.* Cette erreur, dit-il, provient de ce que les anciens copistes joignaient les mots; la lettre ה du premier mot a pu être omise, et un copiste postérieur, ne comprenant plus ce passage, l'a estropié et a ajouté un ה plus loin, en voulant corriger et restituer le texte.

Page 356, en bas. «J'ai créé au ciel douze planètes, j'ai pourvu chacune d'elles de trente armées, etc.» M. Oppenheim (dans la *Monatsschrift* de Fränkel, 1855, p. 70) fait remarquer, à propos de ce passage, que le Talmud a adopté en partie le système

d'astrologie de Bardesan, en l'étendant et en le développant sous l'influence de la fantaisie orientale. En effet, l'astrologue chaldéen attribue au Maître de l'univers, outre les sept esprits des planètes et les douze génies des signes du zodiaque, trente autres corps d'astres qu'il nomme *doyens*. Toutefois, il est difficile de distinguer la gradation des sept catégories d'étoiles énumérées par le Talmud, et il est encore plus difficile d'en préciser le sens obscur. M. Oppenheim fait seulement ressortir le terme araméen קרטון, qu'il rend par *Zodiakrator,* et il traduit חיל par *Dekan*.

Page 394, ligne 19. Par le terme רימין, que nous nous sommes hasardé à traduire *une sorte d'artichaut,* et que le Talmud de Jérusalem lui-même rend ensuite au commencement du traité *Demaï* (ch. 1, § 1) par כנרי, *conaras,* il faut entendre peut-être le *platane* oriental, selon Fraser, *Darstellung von Persien,* t. I, p. 10. Cette interprétation est d'autant plus possible, qu'elle serait en harmonie avec un passage du traité *Meghilla,* fol. 41, où l'on remarque «la douceur des fruits de cet arbre.»

Il y aurait sans doute encore quelques rectifications à faire, il a pu être commis quelques erreurs; mais le lecteur corrigera aisément les fautes qui tomberont sous ses yeux, et, s'il y a lieu, il fera lui-même son errata.

Déjà les juges impartiaux de notre travail pourront remarquer que les dernières pages sont relativement plus correctes que les premières, et nous osons le dire sans présomption, plus claires, pourvues d'un plus grand nombre de notes explicatives.

Du reste, des éléments relatifs à notre sujet ont été publiés pendant l'impression de ce volume, et notre travail en profitera, si les circonstances veulent qu'il ait un jour une suite.







LE

TALMUD DE JÉRUSALEM

TOME II.

EN VENTE CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS :

—

Tome I[er], 2 parties, en 1 vol. (LXXVIII-560 pp. gr. 8°). Paris, Imprimerie Nationale, décembre 1871 . . . . 20 fr.

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Almanach perpétuel, hébreu-français. Paris, 1864, in-12 (328 pp.). . . . . 4 fr.

Histoire des Israélites jusqu'à nos jours. Paris, 1866, gr. in-18 (312 pp.). 3 fr.

Ethnographie de la Tunisie. (Mémoire couronné par la Société d'Ethnogr.). Paris, 1868, in-8°. . . . . 2 fr. 50

Bibliographie de la Perse (ouvrage ayant obtenu de l'Institut la moitié du prix Brunet). Paris, 1876, gr. in-8°. . . . . 4 fr.

Mayenne, Imp. DERENNE.— Paris, Boulevard Saint-Michel, 52.

LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME SECOND

Traités Péa, Demaï, Kilaïm, Schebiith



PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1878

PRÉFACE.

Depuis 1872, lorsque le tome I du présent travail avait été imprimé, on nous a maintes fois demandé quand nous publierons la suite. Notre réponse n'a pas varié : « Lorsqu'auront paru les textes et commentaires hébreux, édités soit par feu Frankel, soit par le Dr Lehmann. » Les 1res parties ont vu seules le jour. Sans attendre davantage, nous nous sommes mis à l'œuvre, avec ces précieux auxiliaires, pour le commencement, regrettant de ne pas les avoir pour le reste; et en y ajoutant le concours à tirer du *Neuhebräisches Wörterbuch* du Dr J. Levy, nous avons pu continuer notre version. Il nous tardait d'arriver à un nouveau volume, afin de tenir compte des principales corrections qui nous ont été gracieusement signalées pour le t. I ; ce qui a été fait dans l'*Errata* ci-joint, p. VIII-IX, en attendant la réimpression de ce t. I pour le soumettre à une révision plus sévère, et nous sommes heureux de voir réalisé le vœu exprimé en tête de notre 1re partie (p. LXXIV). De plus, il importait de répondre, *ipso facto*, à ceux qui nous accusaient de ne pas vouloir franchir les limites du Traité des Bénédictions, ou à ceux qui confondaient le Talmud de Babylone avec celui de Jerusalem : le 1er a été traduit en partie; le second presque jamais, comme on verra au t. III.

Pour le plan, la méthode de traduction, l'indication des passages parallèles en notes, les renvois bibliques, la juxtaposition de la *Mischnâ* et de la *Guemara* (grand et petit texte), rappelons l'exposé offert par l'Introduction au t. I. De même, on y trouvera la justification des numéros doubles, ou entre (), pour certains §§ de la Mischnâ. Comme au t. I, on rencontrera dans le présent volume des exemples remarquables d'ellipse; et bien des termes rabbiniques ont dû être traduits par des phrases entières. En général, il a fallu ajouter un commentaire perpétuel. Les détails de linguistique ont été l'objet de soins particuliers et approfondis, comme on le verra entr'autres par la note supplémentaire ci-après, p. XII, par les pp. 110, 120, 222, et par la liste des termes étrangers, à la fin. Dans le Talmud et les Midraschim, ainsi que le remarque M. A. Darmesteter (*Romania*, I, p. 93-6), en citant des exemples à l'appui de cette thèse, on trouve un grand nombre de ces mots étrangers à la famille semitique, surtout des mots grecs, et quelquefois des mots latins : « Ces derniers, dit-il, ont dû subir certaines altérations pour pénétrer dans la langue des Juifs et recevoir la forme et la couleur sémitiques. La plupart de ces vocables appartiennent à la langue populaire; le grec était la langue de tout l'orient romain ; quant au latin, il a dû s'introduire chez les Juifs, grâce aux garnisons romaines qui occupaient la

Judée. » En dehors de ces détails, le fond même nous a paru plus intéressant dans cette suite qu'au t. I. On y rencontre des principes de morale, des traits charmants d'amour filial (I,1), et le souci du droit des pauvres y est poussé à l'extrême. On remarquera, à ce sujet, bien des anecdotes curieuses. Elles sont disséminées dans les 4 traités composant ce volume, dont le 1er seul a été traduit en allemand par J.-J. Rabe (Ansbach, 1781, 4°), version devenue très-rare, où nous avons puisé quelques notes.

La succession de ces traités a été expliquée déjà par Maïmoni. Dans l'énumération des devoirs que contient le 1re Mischna du traité *Péa* (de l'angle), on trouve en première ligne la prescription mosaïque relative aux angles des champs et aux devoirs de philanthropie que ce précepte comporte. Le Talmud suppose la connaissance préalable de ce devoir; et il ne s'agit plus pour lui que d'en déterminer les conditions de détail. C'est le premier du droit des pauvres prélevé sur le blé, lorsqu'il est encore en épi.

Aussi, cette section est-elle rangée immédiatement après le traité des Bénédictions (*Berakhôth*) et forme le 1er des traités agricoles, qui renferment les divers préceptes dont l'accomplissement n'a lieu que pour la moisson accomplie.

Le traité *Péa* est suivi par le traité *Demaï*.

On appelle ainsi les fruits ou produits de la terre *douteux*; le mot *demaï* est composé des mots *do maï, comment cela?* c'est-à-dire si le propriétaire est peu scrupuleux dans l'accomplissement des prescriptions mosaïques, doit-il être soupçonné de n'avoir pas prélevé les dîmes légalement dues, soit aux lévites, soit aux pauvres? Pour consommer les fruits de cette provenance sans aucune crainte de rien devoir sur ces prélèvements obligatoires, il est bon d'en prélever un centième pour le prêtre (la dîme sur la dîme), et la 10e partie ou dîme de seconde année, si l'on se trouve dans la 2e année du cycle agraire, pendant laquelle les produits doivent être, ou mangés à Jerusalem, ou rachetés (voir le traité *Maasser scheni*, fin).

Selon M. Neubauer (géographie, p. 87) d'après Musaphia, le mot *Demaï* est la transcription du mot grec δημοί, « gens du peuple » et veut dire que l'on considère les denrées comme provenant d'un païen, pour lequel il y a doute s'il a satisfait aux prescriptions légales. Cependant, la 1re étymologie est la plus communément admise; et, à titre d'abréviation araméenne, conforme au langage talmudique, nous la préférons, d'accord avec le *Wörterbuch* du Dr Lévy, à ce mot. — Le traité des fruits douteux a été placé de suite après le traité *Péa*, parce qu'il a quelqu'analogie avec le précédent, en ce qu'il s'agit encore de droits des pauvres à déterminer en certains cas.

Ce second traité est suivi immédiatement de la partie relative aux divers mélanges, question à traiter après avoir épuisé en deux sections les droits des pauvres conformément au texte de la Bible, qui, après avoir parlé de *Péa*, indique le précepte de *Kilaïm.*

Aux termes du Lévitique (XIX, 19) et du Deutéronome (XXII, 9 à 11), il est interdit d'atteler ensemble deux animaux de 2 espèces, ou d'ensemencer un champ avec des semences diverses, ou de porter des étoffes composées de différentes matières (laine et fil) ; ces défenses détaillées et expliquées dans le présent traité, sont comprises sous le titre général de *Kilaïm*, mélange.

Enfin, après ce sujet, la Mischnâ aborde la question de *Schebiith* ou du repos agraire. Il est vrai, comme le remarque Maïmonide, que selon l'ordre des prescriptions publiques, le précepte de l'*Orla* (la défense de manger les fruits des 3 premières années de plantation) devrait être examiné ici. Mais, comme ce précepte n'est applicable qu'en cas d'une plantation nouvelle, on a préféré s'occuper d'abord d'un devoir inévitable, celui de la *Schemita*, ou repos agraire. De plus, ce devoir a l'avantage d'être chronologiquement déterminé et d'être soumis à une périodicité régulière de 7 ans. Aux termes de la loi mosaïque (Exode XXIII, 10, et Lévitique XXV, 1), il faut tous les 7 ans laisser la terre en friche. Au Deuteron. XV, 1, on étend encore ce repos légal, pour y ajouter la suspension des dettes. De nos jours, il est vrai, on fait reposer la terre par la succession et la diversité des semis ; mais dans l'antiquité, on procédait par la mise en friche du sol. L'on trouve des traces de la fête du « nouveau labourage » dans une inscription grecque au Louvre (catal. Frœhner, n° 33). Pour connaître les idées des anciens arabes sur l'agriculture et l'amélioration des produits, voir la *Perle des merveilles* (traité d'histoire naturelle) analysée par de Guignes, dans les Notices et extraits des mss. de la bibliothèque (II, 49), ainsi qu'Ibn al-Awam pour les Nabathéens (traduction Clément-Mullet).

CORRECTIONS AU T. I.

P. 2 : Au lieu de « or, il n'y a pas d'incertitude, » lire : « or, immédiatement avant ce moment, n'y a-t-il pas incertitude (s'il fait jour ou nuit)? » De même, il faut tourner en phrases interrogatives, les expressions « il n'admet pas, » (p. 16), « R. Gamaliel agissait comme les rabbins » (p 11), « non pour y offrir des sacrifices, » (p. 31) et « on n'a pas égard aux vieillards » (p. 117).

P. 11 (en bas) : « aux dépens de ta vie ; » lire : « toi vivant. » — P. 16 : « prescrits, » lire : « sont d'un même ordre. » — P. 26 : Avant les mots : « cela ne veut pas dire, » il faut ajouter : « les docteurs lui répliquèrent, » ce qui a été omis. Même omission 5 lignes plus loin. — P. 30 : au lieu de « peut-on rester impassible? » lire : « est-il permis de passer? » — P. 31 : au lieu de « tu sais satisfaire chacun » lire : « tu es habile à calmer l'irritation. » — P. 36 : effacer les mots « R. Aboun ; » admis par erreur d'après Élie Fulda. — P. 37 : au lieu de « les morts... pourront nous faire souffrir, » lire : « ces hommes seront demain à nos côtés, et maintenant ils nous font souffrir ; » et au lieu de : « est-ce que ces sages ont quelque connaissance? » lire : « N'est-il pas écrit : les morts ne savent rien? »

P. 38 : au lieu de « d'après vous, » lire : s'il n'en était pas ainsi. » — P. 39, au lieu de « mouvement des lèvres, » lire : « façon de parler. » — P. 43 : au lieu de « l'Hébreu acheta un taureau, » lire : « vendit sa vache, » et au lieu de « des maîtres entraient et d'autres sortaient lorsqu'il arriva à la dite ville, » lire : « il alla de ville en ville jusqu'à ce qu'il parvint à la ville désignée. » — Au lieu de « si tu n'as pas l'argent, je viendrai demain en payer le prix, » lire : « je viendrai un jour pour me faire payer. » P. 47 : au lieu de « j'ai vu, » lire : « il a vu .. et il les a salués. » — P. 48 : au lieu de « il venait d'exposer les fruits à la fraicheur du matin, » lire : « le soleil faisant darder ses rayons sur l'arbre. » — P. 49 : au lieu de « savant et pieux, » lire : « savant émerite. » — P. 78 : Il faut lire, en semaine, le chapitre de la néoménie avant celui de Hanouka. Ibid. Au lieu de « anciens » et « gens scrupuleux, » lire : « âniers. » — P. 79 : au lieu de « déterminer, » lire. « terminer, » dans le sens de congédier. — P. 81 : au lieu de « afin que tu ne sois pas méprisé, etc., » lire « afin que je... » — P. 95 : au lieu de « celui qui répand le sang » lire » celui qui tire du sang. » — Ibid. : « entre une purification et une autre, » lire « entre un état d'impureté et l'autre. » — P. 97 : au lieu de « celui qui étudie avec modération, » lire « celui qui en secret se livre à l'étude avec zèle. » — Ib. au lieu de « celui qui repasse ce qu'il a appris, » lire : « celui qui sait bien s'en rendre compte. »

P. 98 : au lieu de « en mon cœur, et ils triomphaient », lire « au combat, et j'ai été victorieux ». Ibid. au lieu de « il n'a pas su avoir égard au verset, etc., » lire : « il ne s'en aperçut pas, et accomplit ainsi ces paroles de l'Ecriture : par son amour (pour elle) tu t'égares sans cesse. » — P. 103 : au lieu de « il en est ainsi, non parce que vous l'avez appris tous deux », lire : « il n'en est point ainsi, bien que vous ayez reproduit cet avis tous deux. » — P. 109, au lieu de « ils prirent congé de lui au moment, etc. ; » lire « ils marquèrent le moment précis. » — P. 112 : au lieu de « un grand nombre de rabbins, lire « des rabbins illustres. »

Ibid. au lieu de « si ce n'est pas encore du pain, cela en sera, » lire : « ce n'en sera jamais. » P. 114 : au lieu de « Passez-moi l'assaisonnement du bœuf, » lire « donnez du fourrage au bétail. » — P. 118 : « R. Gamaliel vit que son beau-frère, » etc., effacer « son beau-frére » ; et un peu après « il suivait l'avis opposé, » effacer « opposé. » — P. 126 : « chaque classe de rabbins suit l'enseignement répandu dans sa ville natale », lire « chaque rabbin reste conséquent avec lui-même. »

P. 128 : « si l'on a mangé des fruits dont il est douteux qu'on ait prélevé les dîmes pour les lévites, etc. » A modifier ainsi : « peut-on déduire d'ici que si l'on a mangé des fruits, etc. ? » — P. 129 : « R. Juda ajoute que cela a été enseigné de même dans une boraïtha ; » lire : « un enfant peut au besoin être adjoint au nombre des appelés à la Thorâ. » — P. 130 : j'ai mangé avec R. Avenia, mon ami. » Le terme *ami* a ici le sens de « oncle. » — Ib. (l. 13) « R. Zeira dit : jusqu'à mon arrivée là-bas, à Babylone, on m'a tourmenté pour de telles questions, etc. » A rectifier ainsi : « lorsque j'étais là-bas, la question était douteuse pour moi, mais je n'osais pas la soulever. » — Ib. (l. 17) : « en changeant de conversation ; » lire : « R. Jérémie a-t-il changé d'avis? » — Ib. (l. 21) : « 150 d'entre eux ont trouvé accès ; » lire : « pour la moitié d'entre eux, il put trouver des motifs d'annulation. » — Ib. (l. 2

d'en bas): « le roi leur raconta ce qui s'était passé, et il ordonna qu'on le cherchât; » lire : « ils demandèrent au roi de le faire revenir. » — P. 131 : « qu'on lui apporte un trône; » lire : « qu'on apporte une coupe. » — P. 135 : au lieu de « les maisons d'un prince, » lire : « du prince » (le Nassi). — P. 141 : « en parlant de cette femme, on ne la suppose pas chez elle; » lire : « *que* chez elle. » — P. 145 : « le feu a été, etc. sinon créé, du moins formé par l'esprit divin; » lire : « il est du moins entré dans le plan de la création. » — P. 152 : « Rab dit qu'il faut s'adresser à Dieu à la 2e personne; » lire : « il est nécessaire d'exprimer le mot *toi*. » — P. 156 : « Alexandros. ...A ce nom, le juge le fit relâcher en disant. » Effacer : en disant. — P. 157 : « un vaisseau faisant voile pour l'Océan; » lire : « vers la Méditerranée » (prise pour la grande mer); et au lieu de « chacun saisi de crainte, » lire : « chacun prit son idole à la main. » — P. 158 : « afin que personne ne prie plus en leur nom. » A rectifier ainsi : « cette formule de prières ne prouverait-elle pas qu'il faut prier pour la conversion des idolâtres? (Or, il semble qu'on ne doit demander à Dieu que la conversion des renégats juifs). — Ib. (l. 17) : « elles ne remplissent pas tous les préceptes religieux, » parce qu'il y a des obligations qui ne leur sont pas imposées. — P. 161 : « en effet, dit R. Yossé, en l'honneur de la démonstration d'une telle puissance, etc. » lire : « R. Yossé dit : la force d'une telle, etc. » — P. 163 : « l'idole le mangera avec plaisir, etc. » lire : « je le mangerai et je te rendrai le dieu favorable. » — P. 165 : « environ un quart de mesure, » lire : « de quoi arroser, fertiliser la terre. » — P. 166 : « R. Yossé allait visiter un malade, et R. Judan allait voir une tour. » lire : « R. Yossé alla visiter R. Judan Magdala. » — P. 170 : « O Eternel, ta main est toujours élevée, » lire : « la supériorité, le droit est toujours de son côté. » — Ibid. : « lorsqu'un roi... condamne à mort, tout le monde le célèbre encore; et pourquoi? parce qu'il a exercé la pratique de la justice. » lire : « lorsqu'il condamne, le peuple murmure contre lui. Pourquoi? parce qu'il s'est laissé entraîner à faire lui-même acte de justice. » — P. 174 : « Josué n'a rien décrété, » lire : « n'est-ce pas Josué qui a frappé Jéricho d'interdit? » — Ibid. « L'histoire d'Esther. » C'est-à-dire, l'obligation de célébrer la fête d'Esther. »

Ib. (l. 8-9 d'en bas) : « ne méprise pas ta mère, est-il dit, si elle est vieille; cela signifie que si l'explication des préceptes mosaïques te semble vieillie, il ne faut pas pour cela les mépriser. R. Zeira dit : si ta *mère* est affaiblie, etc., » lire : « si ta nation est affaiblie. » — P. 175 (l. 10 et suiv.) à rectifier ainsi : « Hillel l'ancien disait : lorsque les sages s'assemblent (pour étudier entre eux), répands les connaissances sacrées; mais lorsque les sages propagent la science recueille-toi. Il disait de même : si tu vois que la Thora est chère à Israël et que tous y trouvent de la joie, répands ton enseignement; sinon, renferme-toi en toi-même. »

Ib. (l. 20) : « j'ai vu écrit... l'explication de ces mots » lire : « la maxime. » Ib. (l. 9 d'en bas) : « Tout Israël est partout entouré de la mise en pratique des commandements divins » lire : tout Israélite est comme enveloppé de symboles religieux. »

Tome II. p. 14, n. 2, lire : *Katon*; note 4 : section *Bó*. — P. 17 : la n. 4 est la n. 1 de la p. 18, l. 2, au mot « 3e langue. » — P. 100, l. 16 : XXVII (non XXVIII). — P. 102 l. 4, du bas : *la* (non le). — P. 135, l. 22 : « bénédiction des repas et la préparation s'il y a au moins 3 hommes. »

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

NOTE SUPPLÉMENTAIRE au t. II, p. 44, note 2.

Le terme en question se lit פרגרה dans certaines éditions, ou פרגורה dans d'autres. Le mot *paragauda*, dans les lexiques latins, est traduit par vêtement, et désigné comme étant d'origine perse. En effet, si l'on remonte (avec Freund et Forcellini) aux sources où ce terme peu fréquent a été puisé, on voit que, selon Saumaise, dans ses notes sur Trebell Pollio, Vie de D. Claude (édition Variorum des *Historiæ Augustæ scriptores*, Lugduni Batav., 1671, t. II, p. 406), c'est le nom d'un vêtement des Parthes, importé par eux à Rome. Or, le Talmud parle là d'oignon, non d'une étoffe. Nous avons cherché en vain l'équivalent dans les dictionnaires persans, avec l'aide de M. Fagnan, essayant de lire le mot en question de toutes les façons possibles. Voici les sens qu'ils offrent : پرکند impuissant, dispersé. فرکند excavation, canal artificiel, fossé, chose vieille, usée. Le verbe فرکندن signifie : creuser un fossé, détruire, faire un tort involontaire ; le participe de ce verbe, فرکنده a le sens de vieux, détruit, usé, creusé. De même le mot فرغار est traduit : brisé. Enfin, pour فرغند, Castell a : *triticum cum hordeo mixtum*.

Bien que ce dernier sens touche à la botanique, nous sommes encore loin de l'oignon. Nous avons donc demandé des éclaircissements à ceux qui lisent l'ancien perse, dont la langue subsiste dans les cunéiformes ; et voici ce qu'un savant assyriologue, M. Chodzkiewicz, a bien voulu nous communiquer : « *Apgudy* ou *Apgudyahy*, 2e pers. du subjonctif présent, se traduit selon Spiegel, par enfouir. Je crois que le sens vrai dans ce texte est : détruire. La racine serait : 𐎥 𐏐 𐎢 𐎭=*gud* ; ancien bactrien : *guz*. Ce mot, dans sa forme bactriane,
g u(ou) d
s'est conservé en polonais, où il a le sens de : protubérance, bouton, ognon, gonflement. De là, peut-être, *apgudi*, ou *apagaudaya* (tu déracines), qui se trouve dans l'inscription de Bisoutun, tab. IV, lignes 54, 55, 57. L'en-tête *para* (de notre *Paragauda*), serait une particule pour désigner le bouton-mère, l'ognon femelle ». Voir aussi Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, 1866, p. 209-10, qui n'y voit que le sens de vêtement.

P. 231, n. 1 : Pour l'acacia, voir selon Silv. de Sacy (Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque, I, p. 256, n. d.), le *livre des étoiles errantes*, contenant l'histoire de l'Egypte et du Caire (ms. anc. fonds ar. 784), par le Cheikh Schemseddin Mohamed b. Abilsorour Albakeri Al-Fadiki. Le chap. XIII traite des produits naturels, et il cite : فجل, huile de rave, جلبان, des pois, ابدلاوى بطخ, le melon, enfin l'acacia, que les Egyptiens nomment *Schont*. Cf. Pococke, voyages, l. IV, ch. VIII.

TRAITÉ PÉA

CHAPITRE PREMIER

(*Mischnâ*)

1. — Les devoirs dont l'accomplissement n'a pas de limites déterminées (par la Loi) sont[1] : l'abandon de l'angle du champ aux pauvres lors de la moisson[2]; l'offrande des prémices[3]; le sacrifice offert au Temple (de Jérusalem) lors des trois visites prescrites[4]; la bienfaisance[5], et l'étude de la Loi[6]. Les devoirs qui donnent à l'homme une jouissance dans ce monde et dont la récompense principale est réservée pour la vie future, sont[7] : la piété filiale, la bienfaisance, la fréquentation assidue des écoles religieuses, l'hospitalité, la sollicitude pour les malades, la dotation des fiancés, les derniers honneurs dûs aux morts, le recueillement dans la prière, le rétablissement de la paix entre l'homme et son prochain[8]. Mais le devoir le plus important est l'étude de la Loi, et il équivaut à tous les autres.

(*Guemara*)

« Les devoirs dont l'accomplissement n'a pas de limites déterminées sont : etc. »

1. Comme ces objets n'ont pas de limites fixées légalement, les rabbins leur en ont tracé. Mais, à la vérité, il y en a encore d'autres dont la quantité n'est pas précisée et dont les exemples seront invoqués dans la *Guemara* ci-après, au § où parle R. Berakhia (p. 3). Cf. Babli, tr. *Hullin*, f. 137 b. Tout ce § 1 fait partie des prières quotidiennes du matin.

2. Il est dit au Lévitique, XIX, 9 et 10, que lors de la moisson il ne faut pas raser le champ en ses moindres recoins, mais abandonner l'angle au pauvre et à l'étranger. On comprend le sentiment d'humanité qui a dicté à Moïse ce devoir de charité et de fraternité : il donne une place à l'infortuné dans la récolte du riche. Cf. Lévitique, XXIII, 22; Deutéronome, XXIV, 19 et suiv.

3. Voir Exode, XXIII, 19, et Deutéronome, XXVI, 1-11. En Palestine, les prémices des produits de la terre devaient être apportées au Temple de Jérusalem, offerts à Dieu en présence du sacerdote, et accompagnés d'une formule d'hommage envers le créateur. Après l'accomplissement de cette cérémonie, on pouvait consommer ces produits sur place. Du reste, le traité *Bikkourim* (des prémices), le dernier de la 1re série de la mischnâ, donne à ce sujet des détails développés.

4. Trois fois par an, aux fêtes de Pâques, de Pentecôte et des Tabernacles, les Israélites se rendaient à Jérusalem et y offraient un don proportionnel à leurs moyens (Deuteron. XVI, 16-17). Cet usage est encore symbolisé de nos jours à chaque fête juive par la cérémonie du מתנת יד, célébrée dans les temples actuels (Cf. tr. *Haghigâ*, ch. I, § 1).

5. Dans ces œuvres charitables, comme on le voit par la suite, il n'est question que de démarches personnelles à faire.

6. Il faut la méditer jour et nuit. Voir Josué, I, 8.

7. Cf. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 39b; tr. *Schabbath*, f. 127a.

8. Voir Psaume XXXIV, 15, et Proverbes, XXI, 21.

R. Benjamin b. Levi dit : comme R. Isaac et R. Imi se trouvaient ensemble à étudier, l'un (Isaac) demanda : pourquoi, dans cette énumération, n'a-t-on pas parlé de la *trouma*[1] ou oblation sacerdotale? C'est, lui répondit R. Imi, à cause des distinctions[2] entre les diverses mesures d'oblation (le 50ᵉ dû selon la moyenne, ou le 40ᵉ donné par une personne généreuse, ou le 60ᵉ par celui qui a mauvais cœur). De même, R. Yossé fait remarquer qu'il est dit[3] : on peut consacrer tout son champ à titre de prémices (sans limites), mais non comme oblation sacerdotale[4]. N'y a-t-il pas lieu cependant d'objecter que, pour la *péa*, on ne doit pas non plus lui consacrer un champ entier[5], au lieu d'un angle seul? Si donc elle est limitée, pourquoi la mentionner plutôt que la *trouma?* R. Yossé répond : la coupe du premier épi équivaut pour la *péa* à l'entassement de tout le grain (pour les prélèvements ultérieurs à opérer) : aussi longtemps que le propriétaire d'un champ n'a pas coupé un seul épi, il n'est pas tenu à l'obligation de la *péa;* l'obligation commence avec la première coupe, et, dès lors, s'il veut livrer tout son champ à titre de *péa*, il peut le faire[6]. Au contraire, pour la *trouma*, aussi longtemps que le monceau de blé n'est pas entassé (ni débarrassé des issues), il n'existe pas encore d'obligation de la *trouma*, et plus tard, lorsque l'obligation commence, elle est limitée et on ne peut pas consacrer au sacerdote tout le monceau; car, ainsi qu'on l'a enseigné ailleurs[7] : ce serait une parole nulle de déclarer que toute une grange soit considérée comme *trouma*, ou une pâte entière comme *Halla*, sans rien en consommer (ce ne serait pas un prélèvement, mais un abandon total). D'après ce qui vient d'être dit du premier épi, est-il passible aussi de l'obligation de la *péa?* Non, car il ne se peut pas que l'on dise qu'il entraîne l'obligation pour tout le champ, et qu'il est en même temps passible lui-même. Si le premier épi coupé a été brûlé de suite (avant la récolte du reste), faut-il en ce cas (pour que la *péa* soit due) faire une nouvelle coupe? On peut résoudre la question d'après ce qui suit : Si l'on a coupé une moitié du champ, est-il dit plus loin (II, 8), et l'on a vendu cette moitié, ou, si après avoir coupé la moitié on l'a déclarée sacrée, on donne la part de *péa* pour tout (vendu ou consacré) sur ce qui reste adhérent à la terre. Or, ce qui a été consacré est certes considéré comme brûlé (pour la *péa*); donc, lorsque le premier épi coupé est brûlé, il est inutile de faire une nouvelle coupe (pour qu'il y ait lieu

1. Voir Babli, *tossafoth* au tr. *Hullin*, f. 137 b. Or, selon Samuel, la *trouma* pourra être très-minime ou très-étendue.

2. Le mot מחלוקת employé ici n'a pas le sens ordinaire de *Discussion*, mais celui de distinction. Cf. *Baba mecia*, 7 b.

3. Mischnâ, tr. *Bikkourim*, ch. II, § 4.

4. Parce qu'elle doit être une oblation sur tout le reste; et, pour cette raison, elle ne fait pas partie de l'énumération de la Mischnâ.

5. Selon *Tossefta*, ch. I.

6. La *péa* diffère donc de la *trouma* et est illimitée.

7. Mischnâ, tr. *Halla*, ch. I, § 9, et Babli, tr. *Hullin*, f. 136 b.

de donner la *péa*). Si l'on a entièrement rasé le champ (sans rien laisser aux pauvres), on sait que l'obligation de la *péa* doit retomber sur les gerbes. Et par suite faut-il l'imposer même au premier épi coupé (ou bien, selon la règle précédente, n'en est-il pas passible, parce que c'est sa coupe qui entraîne l'obligation)? C'est que, répond R. Yossé, on compare la *péa* due sur les gerbes à celle qui est due pour le blé encore debout : de même que, pour cette dernière, l'obligation n'a pas d'effet rétroactif sur le premier épi coupé, de même pour la *péa* due sur les gerbes, elle n'a pas d'effet rétroactif (elle n'est pas due pour le premier épi). La *péa* a une mesure *a minima* (au moins le 60e), mais non un maximum (l'on peut donner bien plus, même le tout); pour l'offrande des prémices et le sacrifice au Temple lors des 3 visites prescrites, il n'y a pas de mesure, ni minimum, ni maximum. Selon un autre enseignement, il n'y a de limite pour aucun des 3 objets. Quelle est la différence pratique entre ces deux opinions, puisqu'en tous cas le 60e est le minimum à donner pour la *péa* comme mesure rigoureuse? La voici : d'après celui qui dit que, pour celle-ci, il y a une limite minimum, la moindre parcelle même du prélèvement incomplet est valable, et lorsqu'on y ajoute une petite part (moins du 60e), il faut jusqu'à parfait achèvement donner la dîme sur ce prélèvement [1]. D'après l'avis contraire, si la *péa* est une fois donnée (même moindre), on est dispensé du reste, et ce que l'on y ajoute est soumis aux dîmes (n'étant plus de la *péa*).

R. Berakhia demanda : pourquoi, dans l'énumération faite par la Mischnâ, n'a-t-on parlé de la terre délayée dans la boisson présentée à la femme soupçonnée d'adultère (Nombres, V, 17), ni de la cendre de la vache rousse mêlée aux eaux d'aspersion (ib. XIX, 17), ni du crachat de lévirat, lorsqu'une veuve déchausse la sandale de son beau-frère pour refuser sa main (ib. XXV, 9), ni du sang que l'on doit répandre de l'oiseau de sacrifice d'un lépreux (Lévitique, XIV, 6)? La Mischnâ n'enseigne que les sujets pour lesquels il y a un mérite à donner plus que la quantité due; tandis que pour les quatre devoirs précités, il n'y a pas de mérite à dépasser la mesure prescrite. Pour la vue du Temple, lors des 3 visites prescrites aux fêtes, la Mischnâ dit qu'il n'y a pas de limite à la présence personnelle; mais, il est évident que, pour le sacrifice offert, il y a une mesure. Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : il est légalement obligatoire (en vertu d'une allusion biblique) d'offrir au Temple (lors de cette visite) un holocauste ayant, au moins, la valeur de deux pièces d'argent [2] et un sacrifice pacifique (personnel) de la valeur de 2 pièces [3]. R. Yossa a enseigné, au contraire, en présence de R. Yoḥanan, que l'offre de la présence, quelque minime qu'elle soit, peut suffire (selon la Loi); ce sont les Sages qui ont établi l'obligation d'une pièce d'argent pour le 1er sacrifice et de

1. Dès qu'il est complet, il n'est plus soumis aux parts dues.

2. Le *Maa'* vaut le 6e du *dinar*, selon Zuckermann, *Talmudische Münzen*, p. 23.

3. Voir même série. tr. *Haghiga*, I, 2 (f. 76 b) et Dabli, même traité, f. 7a.

deux pour le second (que chacun de ces 2 sacrifices devra représenter respectivement ladite valeur). Mais, lui objecta R. Yoḥanan, y a-t-il d'autres exemples analogues[1] ? Certes, répliqua R. Yona ; toutes les mesures prescrites n'ont-elles pas été délimitées par les Sages ? ainsi, par exemple, il faut la grandeur d'une olive pour qu'un fragment de cadavre constitue l'impureté, la même mesure d'une bête morte (pour constituer le crime d'avoir mangé de l'immondice) et la grosseur d'une lentille pour le ver (son impureté ne devient réelle que s'il a cette mesure légale). En effet, la question posée par R. Yoḥanan ne se rapporte qu'à l'enseignement de R. Oschia : de l'expression biblique *On ne verra pas ma face les mains vides* (Deutéronome, XVI, 16), on peut déduire, selon lui, que la plus petite offrande suffit ; mais les Sages ont établi une mesure obligatoire, à savoir: l'holocauste devra coûter une pièce d'argent et le sacrifice pacifique deux pièces. La difficulté soulevée par R. Yoḥanan est donc celle-ci : comme le verset précité implique une allusion biblique légale (justifiant la mesure précise), comment R. Oschia dit-il que les Sages l'ont prescrite, comme ils ont fixé l'olive pour l'impureté d'un mort ou pour la défense de manger des objets immondes, ou la grosseur d'une lentille pour l'interdiction des vers ? (Cette détermination est applicable d'ordinaire aux cas non basés sur la Loi). Chacun de ces avis, dit R. Yossé bar R. Aboun, s'explique comme suit: l'avis de R. Yoḥanan est conforme à ce qu'il dit ailleurs[2] que toutes les mesures légales ont été prescrites à Moïse sur le mont Sinaï (ce sont des traditions reçues et non les décisions des Sages) ; aussi, dit-il, les limites d'une et de deux pièces d'argent sont comme fixées par la Loi. L'avis de R. Oschia est conforme à ce qu'il dit que, pour les consommations interdites, il faut, de notre temps, préciser les limites, de crainte qu'il ne survienne un autre tribunal et ne modifie ces limites ; il faut savoir quand la consommation d'une certaine quantité constitue une interdiction (donc, la délimitation est due aux sages). Selon certaines opinions, R. Yoḥanan renonça à son avis. Mais, selon R. Yona et R. Yossé, il n'y renonça pas ; et ce qui le prouve, le voici: R. Ila dit, au nom de R. Ami, que Ḥizkia et R. Yoḥanan sont en désaccord sur le point suivant : selon le premier, le devoir d'offrir des sacrifices est rempli si l'on apporte pour 2 pièces 2 animaux (chacun des deux, d'égale valeur, équivaut à l'une des 2 obligations) ; d'après le second, ce mode ne suffirait pas et il faut avoir en mains deux pièces d'argent pour chaque sacrifice[3]. Selon R. Simon b. Lakisch, au nom de Ḥiskia, on peut (dans ce but) réunir les animaux de seconde dîme à d'autres non consacrés et compléter ainsi les besoins de la consommation, mais cette réunion du sacré au profane n'est pas

1. C'est-à-dire, ailleurs encore voit-on que les Sages aient donné une mesure précise à ce qui n'en avait pas ? Comp. Babli, tr. *Berakhôth*, fol. 41b (t. Ier de notre traduction, p. 396).

2. Babli, tr. *Yoma*, f. 80a.

3. Donc, la fixation du prix à 2 pièces est présumée légale.

applicable à l'argent (pour achat de bestiaux [1]). Puisque, selon R. Yoḥanan, on peut réunir les diverses sommes, que faire, lorsqu'ayant destiné aux sacrifices dix bestiaux, l'on en offre 5 le premier jour de fête? Peut-on alors immoler tout le reste au dernier jour de la fête [2]? Sur ce point, répondit R. Krispa, il y a entre R. Yoḥanan et Resch-Lakisch un désaccord : d'après l'un, il faut les ajourner au lendemain de la fête, et, d'après l'autre, il ne le faut pas [3]. Comme l'on ne savait pas auquel des deux rabbins il fallait attribuer chaque avis distinct, R. Zeira proposa d'éclaircir l'avis de ces rabbins d'après leurs autres paroles; or, R. Yoḥanan (plus haut) permet de réunir dans un même but les pièces d'argent, et non les animaux destinés aux sacrifices (tout devant être profane); il faut supposer aussi que d'après son avis le sacrifice l'emporte et l'on peut égorger, au dernier jour de fête, les bestiaux restants (les considérant comme sacrifices de fête). Mais R. Simon ben Lakisch, qui est d'avis de laisser réunir dans un seul but les animaux (de source sacrée), non les pièces d'argent, est aussi d'avis que les sacrifices ne prévalent pas et l'on ne peut pas les égorger en ce jour de fête [4]. Simon ben Wawa vint alors dire au nom de R. Yoḥanan : on peut en tous cas continuer à ajouter au nombre des sacrifices offerts le premier jour et transgresser en ce cas le dernier jour de fête, à moins que l'on dise n'avoir pas l'intention d'y rien ajouter (parce que en ce cas le bétail égorgé n'est plus un sacrifice de fête).

« La bienfaisance n'a pas de limite. »

Ce qui est dit là ne s'applique qu'au dévouement personnel; mais, pour l'argent, il y a des limites de maximum. Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Simon ben Lakisch au nom de R. Juda ben Ḥanina: il a été décidé à Ouscha après un vote [5] que l'homme doit distraire un cinquième de ses revenus pour les bonnes œuvres [6]. Quelle est la mesure obligatoire au minimum? R. Gamaliel ben-Ininia et R. Aba bar Cahana diffèrent d'avis à ce sujet: d'après l'un, ce sera l'oblation sacerdotale (2 %) et l'oblation sur la dîme (ou 1 %, soit ensemble 3 %); d'après l'autre, comme il est dit (Proverbes, III, 9): *Honore l'Éternel par ta richesse et avec les prémices de tes produits* (désignant l'oblation), la part sera égale à celle de l'oblation (soit 2 %). Mais, objecta R. Gamaliel ben-Ininia en présence de R. Mena, s'il fallait donner chaque année la cinquième part de ses biens l'on ne posséderait plus rien au bout de cinq ans? C'est seulement la première année, fut-il répondu, qu'il faut prélever le 5e sur le capital, mais ensuite on le prélève sur les revenus. R. Houna dit que,

1. Cf. Babli, tr. *Haghiga*, f. 8a.
2. Est-ce permis à titre de sacrifice de fête, ou est-ce interdit en les considérant comme offre volontaire.
3. La sainteté du sacrifice l'emporte sur la fête.
4. Ce ne seraient plus des sacrifices de fête, mais des offrandes volontaires.
5. Même série, tr. *Kethonboth*, IV, § 8 (f. 28d), Babli, même traité, f. 50a; tr. *Erakhin*, f. 28a.
6. Cf. Babli, tr. *Baba Kama*, f. 9b, d'après Genèse, XXVIII, 22, qui fait allusion à une double dîme, ou 5e.

pour l'accomplissement des préceptes bibliques on va jusqu'à dépenser le tiers. Est-ce que ce chiffre s'applique à l'accomplissement de tous les préceptes, ou d'un seul [1]? On semble porté à croire qu'il s'agit de faire cette dépense pour la réunion de tous les préceptes ; selon R. Aboun, il le faut au besoin pour l'accomplissement d'un seul précepte. R. Ḥabiba explique au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), qu'il faut appliquer ce tiers à augmenter le prix d'achat pour remplir les préceptes. Qu'est-ce que l'on entend par là ? Si après l'achat d'un objet nécessaire à l'accomplissement d'un devoir, on peut trouver un autre objet pour un prix supérieur, il faut se donner la peine de l'acheter en dépensant au besoin un tiers en plus. R. Ismael interprète de la façon suivante [2] le verset *Il est mon Dieu, je veux le glorifier* (littéralement : *l'embellir*, Exode, XV, 2): il est vrai qu'il est impossible à l'homme d'orner son créateur, mais on peut embellir les objets par lesquels on accomplit ses préceptes. Ainsi, par exemple, on peut choisir un beau *loulab* (ou branche de palmier, que l'on porte processionnellement au Temple à la fête des Tabernacles), une belle *souccah* (ou tente symbolique), un beau *schofar* (dont on sonne à la fête du nouvel-an), de belles *ciẓith* (franges aux 4 coins du vêtement) et des *tefilin* (phylactères). Selon Aba Schaoul, il importe d'imiter ses qualités [3]: De même que Dieu est généreux et miséricordieux, de même l'homme doit l'être. Il arriva à R. Yoschbab de distribuer tous ses biens aux pauvres. R. Gamaliel chargea quelqu'un de lui adresser ce reproche : n'a-t-on pas enseigné qu'il faut donner, pour les bonnes œuvres, le 5e de ses biens (non le tout)? En réalité, R. Gamaliel ne peut avoir invoqué l'enseignement des Rabbins d'Ouscha, puisqu'il a vécu bien avant eux [4]. Aussi R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de R. Levy [5]: cette règle avait été déjà admise par les Rabbins même avant R. Gamaliel, puis elle fut presque oubliée, et des rabbins postérieurs (ceux d'Ouscha) l'ont rétablie plus tard, conformément à l'avis de leurs prédécesseurs. Cela nous apprend que toute mesure légale adoptée par une assemblée doctrinale qui s'est passionnée pour ce sujet finit par avoir une base aussi immuable que si elle avait été dite par Moïse sur le mont Sinaï. Ceci est conforme à l'interprétation exégétique de R. Mena sur ce verset : *ce n'est pas une parole vaine de votre part* (Deutéron. XXXII, 47) ; c'est-à-dire, si elle devient vaine, si elle s'annule, c'est de votre faute ; et pourquoi ? parce que nous ne vous donnez pas de mal pour la Loi. Puis il est dit : *Elle est votre vie* (ibid.) ; dans quelle condition l'est-elle? Si l'on s'en

1. Sans quoi, après le 3e précepte, tout l'avoir serait perdu.

2. Voir tr. *Séfer tôra*, ch. III, § 10 (édition Kirchheim, p. 6) ; *Mekhilta* sur *Bechalah*, ch. 3; tr. *Sôfrim*, ch. 3; *Babli*, tr. *Schabbath*, f. 133b.

3. Il découpe ainsi le mot אנוהו : *ani wehou*, « moi et lui », c-à-d. je veux être comme lui.

4. Le transfert du Synhédrin à Ouscha eut lieu après la chute de Bethar. Voir Fränkel, *Darkhé ha-mischnâ*, au mot R. Simon b. Gamaliel.

5. Même série, tr. *Kethoubôth*, ch. VIII, § 11 (f. 33c), et ci-après tr. *Schebiith*, ch. I, § 6.

occupe avec zèle. R. Tanhouma au nom de R. Houna interprète le verset suivant: *Betsalel fils d'Ouri, fils de Hour de la tribu de Juda, accomplit tout ce que l'Éternel avait ordonné à Moïse* (Exode, XXXVIII, 22); il n'est pas dit qu'il accomplit les ordres de Moïse, mais ceux de l'Éternel: c'est qu'il fait entendre par là que son esprit conçut même des ordres qui ne lui avaient pas été communiqués par son maître, mais qui avaient été donnés à Moïse sur le mont Sinaï. R. Yohanan dit encore au nom de R. Bonia, et R. Houna au nom de Rabbi: *Une loi de vérité était dans sa bouche*, est-il dit (Malakhi, II, 6); cette partie du verset comprend les paroles entendues d'un maître, mais la seconde partie du verset: *il n'a pas été trouvé d'iniquité sur ses lèvres* s'applique même à ce que l'on n'a pas entendu d'un maître (c'est-à-dire qu'il ne faut pas répéter inexactement ce que l'on n'a pas directement entendu). Les Sages expliquent ainsi ce verset: *L'Éternel sera l'objet de ta confiance et il préserve tes pas du piége* (Proverbes, III, 26); cela veut dire qu'il sera avec toi pour les sujets que tu ignores (בכיל ou non entendus du maître); pour ceux là prends garde, est-il dit, de ne pas tomber dans un piége (de ne pas errer). De quoi faut-il se garder? Selon R. Dossa, il ne faut pas enseigner (de crainte d'erreur); selon les autres rabbins, il faut se garder du péché; selon R. Levi, il faut éviter les esprits malfaisants. R. Aba applique à ce verset une autre pensée [1]: Si tu fais, dit-il l'aumône sur ta bourse (כיס), l'Éternel te protégera contre les impositions (πεῖσις) [2], les amendes (Ζήμια), les impôts sur la terre et les contributions de guerre (Ἄρενον).

Le roi Monobaz distribua tous ses biens entre les pauvres [3]. Ses parents lui firent dire: tes ancêtres ont amassé des trésors et les ont ajoutés aux biens de leurs devanciers, et toi, au lieu de cela, tu gaspilles tout? C'est bien pour cela, dit-il, que j'agis ainsi; mes ancêtres ont enfoui ici-bas des trésors terrestres; moi, au contraire, je veux amasser pour le ciel, comme il est dit: *la vérité pousse sur terre et la justice* (l'aumône) *se voit du haut des cieux* (Ps. LXXXV, 12); mes ancêtres ont enfoui des trésors qui ne rapportent pas de fruits, tandis que les miens en produisent, comme il est dit: *célébrez les vertus de l'homme juste, il recueillera le produit de ses œuvres* (Isaïe, III, 10); mes ancêtres ont amassé en un lieu que les mains humaines peuvent atteindre, mais moi j'ai choisi pour mes trésors un endroit inaccessible, car il est dit: *l'équité et la justice* (l'aumône) *forment la base de son trône* (Ps. XCVII, 2); mes ancêtres ont réuni de l'argent et moi j'ai réuni des âmes, comme il est dit:

1. Les diverses interprétations de ce verset reposent sur des variantes de ponctuation du mot בכסלך, ou sur des substitutions et même sor des soustractions de lettres en lisant par transmutation: בכיסך.

2. Selon le *Neuhebr. Wörterbuch* du Dr J. Lévy, il faut voir dans le terme פים *tribut*, une contraction de φόρος, avec élision du ρ.

3. Tossefta sur *péa*, ch. 4; babli, tr. *baba bathra*, fol. 11a. Cf. Lightfoot sur Mathieu, VI, 1.

celui qui réunit les âmes est un sage (Proverbes, XI, 30); mes ancêtres ont amassé pour d'autres et moi pour ma vie future, selon ce qui est dit: *ce sera un bienfait pour toi-même* (Deutéron. XXIV, 13); mes ancêtres ont amassé pour ce bas monde et moi j'ai amassé pour le monde à venir, comme il est dit: *la charité sauve de la mort* (Proverbes, X, 2). Est-ce à dire que grâce à elle l'on ne mourra pas! Non, mais la mort ne privera pas de la vie future.

L'exercice de la charité ou de la bienfaisance équivaut à l'accomplissement de tous les préceptes de la loi. Seulement, la charité s'exerce en faveur des vivants, tandis que la bienfaisance s'exerce également à l'égard des morts (en leur rendant les derniers devoirs); la charité ne s'exerce qu'envers les pauvres, tandis que les bonnes œuvres (les services rendus) s'appliquent aussi bien aux riches; la charité s'exerce avec l'argent, tandis que par l'accomplissement des bonnes œuvres, on paie aussi bien de sa bourse que de sa personne. Nous ne savons, dit R. Yoḥanan bar Maria au nom de R. Yoḥanan, laquelle des deux, la charité ou la bienfaisance, est préférable; mais, comme il est écrit: *la grâce de Dieu* (le bienfait) *s'étendra de génération en génération sur ceux qui le craignent et sa justice* (l'aumône) *sur ses petits-fils* (Ps. CIII, 17), cette différence d'étendue prouve que les services rendus sont supérieurs et mieux récompensés que la charité[1] et même que l'étude de la loi (sa récompense ne s'étend qu'à la deuxième génération, Deutéron. XI, 21). On demanda à R. Josué[2]: peut-on faire apprendre la langue littéraire[3] grecque à son fils? On l'enseignera, répondit-il, lorsqu'il ne fera ni jour ni nuit (presque jamais), puisqu'il est dit: *tu étudieras la Loi* (et rien de profane) *jour et nuit* (Josué, I, 8). Est-ce à dire, en invoquant ce même verset, que l'on ne doive pas enseigner un métier à son fils (l'étude de la Loi est-elle exclusive)? Non, et l'on a appris au contraire que, selon R. Ismaël, la Bible recommande l'exercice d'un profession manuelle par les mots: *tu choisiras la vie* (Deutéronome, XXX, 19). Selon R. Aba fils de R. Ḥiya, ou R Ḥiya au nom de R. Yoḥanan[4], on a interdit l'enseignement du grec (non à titre d'étude profane), pour éviter les calomnies et les faux rapports qui pourraient être faits (déloyalement) par cette langue étrangère. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan: il est permis à l'homme d'enseigner le grec à sa fille, parce que pour elle le langage pur est un ornement (sans danger). Simon bar Wawa entendit émettre cette opinion: comme ce rabbin désirait faire apprendre à ses filles la langue grecque, il attribua à R. Yoḥanan l'autorisation de le faire. Je jure bien, répliqua R. Abahou, ne pas l'avoir entendu dire par R. Yoḥanan[5].

1. Au tr. *Schabbath*, f. 127 a, on énumère encore d'autres bonnes œuvres; comp. tr. *Nedarim* f. 39 b.

2. Cf. même série, tr. *Sota*, ch. IX, § 17, (f. 24c); babli, tr. *Menahôth*, f. 99 b. Tossefta sur *'Abôda Zara*, ch. 1.

3. Le grec vulgaire, langage usité alors en Palestine, était défectueux.

4. Même série tr. *Schabbath*, ch. VI, § 1 (f. 7c); tr. *Abôda Zara*, ch, II, § 2 (f. 41c).

5. Voir Zeltner, *Dissertatio de fœminis ex hebræa gente eruditis*, § 19.

« Le devoir d'honorer ses parents. »

R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, rapporte que l'on demanda à R. Eliézer[1] jusqu'où va l'obligation d'honorer son père et sa mère. C'est à moi, dit-il, que vous adressez cette question? il faut le demander à Dama ben Netina. Ce dernier qui était juge en chef (πατὴρ βουλῆς) fut un jour[2] frappé au visage par sa mère d'un coup de sandale, en présence de tout le conseil; et, comme la sandale tomba à terre, il la ramassa et la tendit à sa mère, pour qu'elle n'eût pas la peine de se baisser. — R. Ḥiskia raconte un autre exemple de ce genre: il y avait à Ascalon un païen, occupant le même titre juridique; il ne s'était jamais assis sur la pierre qui servait de siége à son père, et à la mort de ce dernier, il en fit un objet de vénération. De plus, un jour la pierre ישפה (du pectoral du grand-prêtre) pour la tribu de Benjamin[3] se perdit. Qu'est-ce qui a, demanda-t-on, une aussi belle pierre et semblable? Dama-ben-Netina, répondit-on, en a une pareille. On se rendit chez lui, et on conclut le marché au prix de cent dinars. Il sortit donc pour la rapporter, mais il trouva son père endormi auprès d'elle; selon d'autres, la clef de la boîte (qui la contenait) se trouvait sous les doigts de son père; ou, selon d'autres, les pieds de son père étaient étendus sur cette boîte, sise auprès de lui; et il revint dire: je ne puis vous l'apporter (faire la livraison promise). Peut-être, se dirent les acheteurs, veut-il plus d'argent: offrons-lui donc 200 pièces. Ils allèrent jusqu'à lui offrir mille pièces, mais ce fut en vain. Lorsque le père fut éveillé, Dama alla chercher l'objet vendu et le remit aux acquéreurs. Ceux-ci voulurent alors lui remettre le dernier prix offert; mais Dama le refusa en disant: « je vous vendrais, si j'acceptais, le salaire de l'honneur que j'ai rendu à mon père; ce n'est pas à prix d'argent que j'entends jouir de l'accomplissement d'un devoir. » Comment Dieu l'en récompensa-t-il? Cette même nuit, dit R. Yossé fils de R. Aboun, sa vache mit au monde une génisse rousse (qui est d'une extrême rareté et devant servir au Temple pour les eaux lustrales, Nomb. C. XIX); et tout Israël, pour l'acquérir, vint la payer son pesant d'or[4]. R. Schabtaï en effet interprète ainsi le verset suivant (Job, XXXVII, 23): *il est le droit, abondant en justice, il ne tyrannise pas*[5]; cela signifie que l'Éternel ne tarde pas à accorder la récompense due à ceux qui accomplissent ses préceptes parmi les nations étrangères (pour les Israélites, elle est réservée à la vie future). Le samedi, la mère de R. Tarfon descendait se promener dans la cour. Aussitôt, R. Tarfon allait étendre ses mains sous ses pas, et elle pouvait marcher ainsi jusqu'à son retour au lit. Un jour, il tomba malade, et les Sages vinrent lui rendre visite. Priez pour mon fils Tarfon, dit-elle; il

1. Ibid. tr. *Kidouschin*, ch. I, § 7.
2. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 31 b; tr. *Abóda Zara*, f. 23 b; *Pesikta Rabba*. ch. XXIII, § 11.
3. Exode, XXVIII, 20.
4. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 31a.
5. Au mot יענה de ce verset, l'exégète attribue le sens d'*empêcher*, *obvier*, et cela signifie ici: il *n'attarde pas*.

me rend des honneurs outre mesure. Que te fait-il donc, demandèrent-ils? Elle leur raconta comment il s'était conduit. S'il faisait mille fois plus encore, répondirent-ils, il remplirait à peine la moitié des obligations qu'il te doit. A son tour, la mère de R. Ismaël vint se plaindre de son fils auprès des Rabbins et leur dit : Faites des reproches à mon fils Ismaël, il ne me respecte pas. A ces mots, les Rabbins pâlirent: Est-ce possible, se dirent-ils, que R. Ismaël ne remplisse pas le devoir d'honorer ses parents? Et que t'a-t-il fait? Le voici, répondit-elle : lorsqu'il sort de la maison d'études, je veux lui laver les pieds, puis boire l'eau qui a servi à cette ablution, et il s'y refuse! Puisqu'elle le désire, dirent-ils à Ismaël, honore-la en la laissant agir à sa guise. Les meuniers, dit à ce propos R. Mena, ont un beau proverbe : chaque homme, disent-ils, moud le blé à sa manière, et remporte avec lui ses vertus et ses mérites particuliers. Or, à R. Tarfon, malgré sa belle conduite, on répondit qu'il n'avait rempli que la moitié de ses devoirs, tandisque R. Ismaël devait honorer sa mère en lui laissant boire de l'eau sale (ce devoir comporte donc des bizarreries). Jusqu'à ce jour R. Zeira s'était affligé et avait dit : pourquoi n'ai-je plus mon père et ma mère? Je voudrais les honorer, afin de goûter plus tard les splendeurs de l'Eden! Mais lorsqu'il eut connaissance des deux exemples précités, il s'écria : je rends presque grâce à Dieu d'avoir tout jeune perdu mes parents, car je n'aurais pas su agir comme Tarfon et je n'aurais pas pu prendre sur moi d'agir comme R. Ismaël. Moi, dit R. Aboun, hélas, j'ai toujours été dispensé du devoir d'honorer mes parents. Comment cela? C'est que, peu après la grossesse de ma mère, mon père mourut, et peu après ma naissance, elle mourut à son tour. — Tantôt, tout en faisant manger à son père des volailles grasses on mérite l'enfer; tantôt en l'attachant au moulin, on mérite le paradis. Comment la première hypothèse est-elle possible? Un homme fait manger à son père des coqs gras exquis. Un jour, son père lui dit : mon fils, où as-tu gagné de quoi te procurer cette belle volaille? Que t'importe, vieillard, répond le fils, mange et tais-toi, de même que les chiens mangent sans rien dire ; ce manque de respect est pire que tout, et le fils est blâmable. Dans quel cas, la seconde hypothèse a-t-elle lieu? Un homme est meunier; l'ordre arrive à tous les meuniers de se rendre au service du roi. Père, lui dit alors son fils, va moudre à ma place, et je te remplacerai au service ; s'il nous arrive de la part du roi, quelque injure, je préfère la subir pour toi ; s'il s'agit de condamnation aux coups, je préfère les supporter pour toi ; un tel fils aura bien mérité le paradis dans la vie future. Il est écrit (Lévitique, XIX. 3) : *chacun d'entre vous devra respecter son père et sa mère* ; et il est dit (Deutéronome, VI, 13) : *tu craindras l'Eternel ton Dieu et tu le serviras* ; on voit, par l'analogie des termes, que l'on compare et place au même degré le respect des parents et la crainte de Dieu. Il est dit aussi (Exode, XX, 12) : *Honore ton père et ta mère*, et il est dit ailleurs (Proverbes, III, 9) : *Honore Dieu par ta fortune* : c'est qu'il y a analogie entre ces deux sortes de vénérations. Il est dit (Exode, XXI, 17) :

Celui qui maudirait son père ou sa mère devra mourir; et il dit ailleurs (Lévitique, XXIV, 15) : *Si quelqu'un maudit ses juges, il sera condamnable*; c'est que la malédiction envers les parents est égale au blasphème de la divinité [1]. Mais il va sans dire qu'on ne saurait établir de comparaison avec la mauvaise action de frapper ses parents, puisque cette idée est inadmissible à l'égard du ciel (celui-ci pourtant est blessé), et c'est de toute justice [2], puisqu'il y a corrélation entre la vénération de Dieu et celle des parents, de même qu'ils sont tous trois réunis ou associés pour la génération des enfants (sans le souffle divin, l'enfant ne saurait vivre).

En quoi consiste le respect envers les parents? A ne pas s'asseoir à leur place, ni parler pour eux au conseil, ni les contredire. En quoi consiste la vénération? A leur donner à manger, à boire, de quoi se vêtir et se chausser, et à les aider pour entrer ou sortir. Qui en payera les frais? Selon Houna bar Ḥiya, c'est le père; selon d'autres, le fils y pourvoit. A l'appui de cette dernière opinion, on cite l'avis de R. Abahou, exprimé au nom de R. Yossé ben Ḥanina : dans quel cas, dit-il, faut-il écouter son père, même s'il donne l'ordre de jeter des bourses d'or (ou des pelleteries précieuses) à la mer? S'il en a d'autres, ou si cela fait seulement plaisir au père (il doit sacrifier son argent pour lui). Aussi bien l'homme que la femme, sont tenus à cette vénération ; seulement l'homme en a la libre faculté (nul ne peut l'en détourner), mais la femme n'est pas aussi libre, parce qu'elle est sous la domination de son mari. Si elle est devenue veuve ou si elle a été répudiée, cela dépend de sa propre initiative, en raison de sa liberté. Au contraire de cet avis (celui que vient d'exprimer R. Houna bar Ḥiya), il y a celui de R. Ḥiya bar Wawa, à savoir que R. Judan, petit-fils de R. Simon ben Yoḥaï, dit au nom de ce dernier : le devoir d'honorer ses parents est si grand, que Dieu l'a déclaré supérieur aux honneurs qui lui sont dûs. Il est dit, d'une part : *Honore ton père et ta mère*, et d'autre part : *Honore l'Éternel par ta fortune* [3]. Par quoi faut-il l'honorer? Par les biens dont il t'a favorisé ; ainsi, il faut prélever sur les produits de la terre, le glanage, l'oubli, la *péa*, l'oblation sacerdotale, la dîme aux lévites, la seconde dîme, celle des pauvres, le prélèvement sur la pâte; on fait la *soucca*, le *loulab*, on sonne du *schofar*, on porte des phylactères, des *cicith;* on donne à manger aux pauvres, aux affamés, et l'on donne à boire à ceux qui ont soif. Celui qui a quelque bien est seul obligé de remplir tous ces devoirs; mais si l'on n'a rien, l'on ne peut pas y être tenu, tandis que pour le devoir des honneurs à rendre aux parents, il faut le remplir, que

1. Voir *Wayyikra rabba*, ch. 36; *bamidbar rabba*, ch. 14; Jerusalmi, tr. *Kidduschin*, ch. I, § 7 (f. 61b); Babli, ib. (f. 30b).

2. Voir plus loin, tr. *Kilaïm*, ch. VIII, § 4 (f. 31c).

3. Jeu de mots roulant sur la confusion des lettres ה et ח. Comp. ci-après, ch. VII, § 10.

l'on soit fortuné ou non, et fût-on dans l'obligation de mendier aux portes [1]. R. Aḥa, au nom de R. Aba bar Cahana, interprète le verset suivant : *Déterminerais-tu le sentier de la vie? Ses pas t'égarent sans que tu le saches* (Proverbes, V, 6); cela signifie, selon lui, que l'Éternel enlève la récompense de ceux qui suivent ses préceptes, afin qu'ils les accomplissent avec sincérité [2]. R. Aḥa, au nom de R. Isaac, explique ce verset (ibid. IV, 23) : *Plus que tout ce qui doit être gardé, observe ton cœur, car de lui viennent les sources de la vie;* c'est-à-dire garde-toi d'oublier aucune des prescriptions de la Loi [3], car tu ignores de laquelle la vie peut sortir pour toi. R. Aba bar Cahana dit : l'Écriture-Sainte a placé au même degré le moins grave des préceptes peu importants à côté du plus grave d'entre tous [4] : le précepte le plus léger et le plus facile à accomplir de tous, est le renvoi d'une mère hors du nid, lorsque l'on prend ses poussins (Deutéronome, XXII, 6-7), et le précepte le plus grave entre tous, est le devoir d'honorer ses parents (au point qu'il forme le cinquième commandement du Décalogue); et, pourtant, il n'y a pour les deux préceptes que la même promesse finale : *tes jours seront prolongés*. R. Aboun dit : si, pour la restitution d'une dette morale (due par les enfants envers leurs parents qui les ont élevés), il est écrit : *afin que tu sois heureux et que tes jours soient prolongés* (Exode, XX, 16), à plus forte raison, doit-il en être de même pour un devoir qui entraîne une perte d'argent ou un danger (comme la circoncision, ou les jeûnes, ou le refus, sous peine de mort, de devenir idolâtre [5])? Au contraire, répliqua R. Levi au premier interlocuteur, le devoir qui consiste dans la restitution d'une dette contractée (l'honneur à rendre aux parents), est plus pénible que l'accomplissement d'un précepte qui ne repose pas sur cette considération (ce dernier est volontaire devant Dieu). R. Simon ben Yoḥaï a enseigné : de même que la récompense est uniforme pour les deux préceptes, de même la punition est égale pour eux. Pourquoi? C'est qu'il est dit (Proverbes, XXX, 17) : *L'œil qui insulte son père et qui refuse l'obéissance à sa mère, que les corbeaux du torrent le percent et que les fils de l'aigle le dévorent!* c'est-à-dire l'*œil* qui a insulté au devoir d'honorer ses parents et qui a méprisé l'obligation de renvoyer la mère du nid [6], doit être percé par les *corbeaux du torrent;* que ce corbeau, qui est le symbole de la

1. Donc, le fils doit y pourvoir, contrairement à l'avis de Houna bar Hiya; V. *Questions* et *réponses* (casuistique), de R. David ben Zimra, 2e partie, no 663.

2. Sans arrière-pensée de dédommagement. Voir *Midrasch*, sur les psaumes, no 9; *Debarim rabba*, ch. 3; Grande *Pesitka*, ch. 25.

3. Ce rabbin suppose une abréviation dans le terme du verset précité : משמר (ce qui doit être gardé).

4. Voir *Siphri*, ch. 80, et *Debarim rabba*, ch. 7.

5. Il n'y a donc pas à invoquer l'analogie des récompenses entre ce qui est grave et ce qui ne l'est pas; l'issue de tous les devoirs est au fond la même, et ils ont la même valeur.

6. Il lit le mot לקחת avec ח, dans le sens de *prendre* (la mère).

cruauté, vienne le percer, sans en jouir; mais *les fils de l'aigle le dévorent :* que ce symbole de la générosité vienne le dévorer et en tirer profit [1]. Comme R. Yonathan et R. Yanaï étaient assis ensemble, quelqu'un vint baiser les pieds de R. Yonathan. — Pour quel bienfait, dit R. Yanaï, t'est-il si reconnaissant? — C'est qu'un jour, répondit R. Yonathan, il est venu se plaindre de ce que son fils ne le nourrit pas et je lui ai promis d'amasser au besoin contre son fils tous ses amis pour le menacer du mépris public. — Mais, demanda R. Yanaï, pourquoi ne pas l'y forcer? — Je ne supposais pas que cela se pût? — Sans nul doute, ajouta R. Yanaï. Et depuis ce moment R. Yonathan établit cet avis à titre de tradition au nom de R. Yanaï. A son tour. R. Jacob bar Aḥa ou R. Samuel bar Naḥman vint dire au nom de R. Yonathan que le fils est tenu de nourrir son père [2]. Je voudrais, ajouta R. Yossé bar R. Aboun, que toutes les traditions que j'ai recueillies fussent aussi claires que cette obligation.

« Les bonnes œuvres. »

Il est écrit (Proverbes, XXI, 21) : *celui qui poursuit la justice et la droiture trouvera la vie, l'équité et l'honneur ;* c'est-à-dire, l'*honneur* en ce monde et la *vie* dans le monde futur. R. Samuel bar Isaac prenait des branches de myrthe et dansait gaiement au-devant des fiancés (lorsqu'ils se rendaient au temple recevoir la bénédiction nuptiale). Lorsque R. Zeira le voyait, il se détournait de lui, le blâmait, en disant : voyez comme ce vieillard nous fait rougir par sa conduite peu digne. A la mort de ce rabbin, il y eut en ce monde trois heures d'orage, d'éclairs et de tonnerres ; on entendit alors une voix céleste s'écrier : R. Samuel bar R. Isaac, celui qui rendait des services, est mort. On vint alors rendre les derniers devoirs au défunt, un feu descendit ensuite du ciel, représentant un myrthe enflammé, qui séparait le lit funèbre de ceux qui l'entouraient. A cette vue, des personnes s'écrièrent : Ah ! voyez quel est le mérite de ce vieillard [3], dont le myrthe (ou la folie) survit toute resplendissante en ce moment !

« Le rétablissement de la paix entre l'homme et son prochain. »

Il est écrit (Psaume XXXIV, 15) : *Ecarte-toi du mal et fais le bien, recherche la paix et poursuis-la ;* c'est-à-dire, recherche-la où tu te trouves et va au-devant d'elle dans d'autres lieux [4]. R. Tabiomé établit une comparaison entre l'expression « poursuis » employée dans ce verset et celle du verset cité plus haut (des Proverbes), et il en conclut qu'ici aussi il en résultera pour l'homme l'honneur en ce bas monde et la vie dans le monde futur.

1. *Tanhouma* sur *Ekeb* et sur *Kedoschim* ; tr. *Hullin*, f. 110 b.
2. Même série, tr. *Nedarim*, ch. IX, § 1 (f. 41 a).
3. *Béreschith rabba*, ch. 29 ; même série, tr. *Abóda Zara* (§ 1, f. 42 c). Babli, tr. *Kethouboth*, fol. 17b.
4. *Wagyikra rabba*, ch. 9 ; *Bamidbar rabba*, ch. 19.

« Et l'étude de la loi au-dessus de tout. »

R. Berakhia et R. Ḥiya du village Tehoumin l'expliquent tour à tour. L'un dit : tout l'univers a moins de valeur qu'une seule des prescriptions de la loi ; l'autre dit : l'accomplissement des préceptes de la loi est inférieur à l'étude de l'Écriture-Sainte[1]. R. Tanḥouma adopte le premier avis ; R. Yossé ben Zimra, le second. R. Aba père de R. Aba dit[2] au nom de R. Aba b. Maré : il est écrit d'une part (Proverbes, VIII, 11) : *tous les objets désirables ne peuvent lui être comparés.* Voici la raison de cette divergence de termes : par *objets désirables* d'ordinaire, on entend les pierres précieuses et les perles ; par les *objets de tes désirs*, on entend les paroles de la loi[3], dont il est dit : *Voici celles que je désire* (Jérémie, IX, 23). Le prince Artaban[4] envoya un jour à Rabbi le saint une pierre inestimable (ἀτιμητόν), en lui demandant de lui renvoyer aussi par contre un objet d'égale valeur. Rabbi lui envoya une *mezouza*. Quoi, lui fit dire le prince, je t'ai envoyé un objet au-dessus de toute valeur (τιμή), et tu m'envoies une chose qui ne coûte qu'une petite pièce de monnaie, φόλλις[5]. C'est que, lui répondit Rabbi, les objets de tes désirs et des miens ne peuvent lui être comparés ; en outre, tu m'as envoyé un objet que je vais garder, tandis que mon envoi est un objet dont la valeur doit te profiter, parce que c'est lui qui te gardera, comme il est dit (Proverbes, VI, 22) : *Pendant que tu marches, elle te guidera.* — R. Mena déduisait toutes les recommandations (faites dans notre mischnâ) du verset suivant (Deutéronome, XXXII, 47) : *ce n'est pas une chose vaine pour vous ;* ces mots doivent s'appliquer à l'étude de la loi[6], et les mots *elle est votre vie* se rapportent au devoir d'honorer ses parents (dont la récompense est la prolongation de la vie) ; *et en sa faveur vos jours seront prolongés*, c'est-à-dire en faveur de vos bonnes œuvres[7] ; enfin, à l'expression *sur la terre* correspond l'idée du rétablissement de la paix entre les hommes (l'harmonie sociale sur terre). Par contre, il y a quatre choses pour lesquelles l'homme est partiellement puni ici-bas et principalement dans le monde futur ; ce sont : l'idolâtrie, les unions illicites, l'homicide, et au-dessus de tout la calomnie. Pour l'idolâtrie, on le sait par ces mots ; *cette âme sera exterminée; son péché est en elle* (Nombres, XV, 31). Que signifient ces derniers mots? Que l'âme a été exterminée, et avec elle le crime qu'elle a commis (même au-delà de la

1. Il met la théorie au-dessus de la pratique.
2. Babli, tr. *Moëd katon*, fol. 92.
3. *Bereschîth rabba*, ch. 35.
4. Babli, tr. *Abôda zara*, f. 10[b] ; *Mekilta* sur la section BS, ch. 11.
5. C'est le sens que donne ici M. Zuckermann (*talmudische Münzen*, p. 32) à ce terme qui, d'ordinaire, selon Ducange, signifie : bourse d'argent (*folleria*), en usage vers le règne de Constantin le Grand. Ce mot se trouve dans Babli, tr. *Schabbath*, fol. 32[b] .
6. Elle est au-dessus de tout et comprend tout.
7. C'est conforme aux Proverbes, XXI, 21.

tombe) ; et il est dit : *Hélas, ce peuple a commis un grand péché, en faisant un Dieu d'or* (Exode, XXXII, 31). Pour les unions illicites, le verset suivant le prouve (Genèse, XXXIX, 9) : *comment agirais-je aussi mal? Ce serait pécher envers l'Eternel.* Pour l'homicide, il est dit : *Kaïn s'écria vers l'Eternel : mon crime est trop grand pour être supporté* (ibid. IV, 13). Quant au crime de la calomnie, l'Écriture-Sainte ne le qualifie pas seulement de grande faute (comme les précédents), mais de double faute : que l'Eternel extermine toutes les lèvres adulatrices, la langue qui parle arrogamment[1] (Psaume XII, 4). Il est écrit (Genèse, XXXVII, 2) : *Joseph rapporta à leur père ce qu'ils avaient dit de mal.* Que dit-il ? R. Meir, R. Juda et R. Simon diffèrent d'avis à ce sujet[2] : selon R. Meir, il les accusa de manger des membres d'animaux vivants (acte barbare qui est interdit même aux Noahites) ; selon R. Juda, il les accusa de mépriser les fils des concubines de Jacob et de les traiter (nommer) comme esclaves (bien que ce fussent leurs frères paternels) ; selon R. Simon, il disait qu'ils regardaient d'un œil favorable les filles de leurs voisins (et pour ces 3 calomnies, il a été diversement puni). Aussi R. Juda ben Pazi lui applique-t-il ce verset (Proverbes, XVI, 11) : *le poids et les balances de la justice sont dans la main de Dieu ; tous les poids du sac sont son œuvre*[3]. En effet, 1° qu'a dit Joseph ? ses frères sont susceptibles de manger des membres d'animaux vivants ; par contre, dit l'Éternel, je veux faire éclater la preuve qu'ils saignent les animaux avant d'en manger, par ces mots (Genèse, XXXVII, 7) : *ils égorgèrent un bouc et trempèrent dans son sang la tunique de Joseph.* 2° Que dit ensuite Joseph ? Ils maltraitent les fils des concubines et les envisagent comme esclaves ; pour l'en punir, il fut vendu lui-même comme tel (ibid. 28). 3° Que dit-il encore ? Ils regardent avec convoitise les filles étrangères ; aussi fut-il l'objet d'une tentative de ce genre : *la femme de son maître leva les yeux sur Joseph* etc. (ib. XXXIX, 7).

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui est capable d'une calomnie renie la source de toute vérité (ou la divinité). Et qu'est-ce qui l'indique? C'est qu'il est écrit (Psaume XII, 5) : *Il en est qui disent : par notre langue nous serons puissants ; nos lèvres sont avec nous ; qui sera notre maître?* (nous n'en reconnaissons aucun) ; or, tous les péchés que l'homme commet sont relatifs à la terre, tandis que celui de la médisance offense le ciel et la terre, comme il est dit (Psaume LXXXIII, 9) : *leur bouche s'attaque même au ciel, et leur langue répand le mal sur la terre.* R. Isaac dit[4] que ce verset (Ps. L, 22) : *comprenez bien cela, vous qui oubliez Dieu, pour que je ne punisse pas*

1. Le dernier mot, גדולות, de ce verset a ici le sens d'*arrogance* ; l'exégète talmudiste s'attache à la forme du pluriel de ce mot, pour faire ressortir la quantité, l'étendue de la faute, ainsi que pour les trois autres crimes capitaux.

2. *Bereschith rabba*, ch. 84 (édit. Amsterdam, fol. 93[a]).

3. Les actes de l'homme sont jugés par lui.

4. Le même R. Isaac, raconte un procédé analogue, ci-après ch. VI, § 5.

sans espoir de salut, a été expliqué par R. Josué B. Lévi, qui lui compare le verset précédent (20) : *tu te mets à parler contre ton frère ; contre le fils de ta mère, tu donnes du scandale* ; or, ces mots, dit-il, se rapportent au verset antérieur (16) : *mais à l'impie Dieu dit : qu'as-tu à énumérer mes statuts? Pourquoi portes-tu mon alliance dans ta bouche?*

Quelle est l'expression biblique qui implique la défense de médire ? la suivante : *tu te garderas de toute mauvaise parole* (Deuteronome, XXIII, 10). R. Ila rappelle un enseignement de R. Ismael (qui déduit cette défense d'une autre expression) ; *il n'y aura pas de calomniateur parmi ton peuple*, est-il dit (Lévitique, XIX, 16), cela se rapporte à la médisance. R. Nehemie enseigne en effet qu'il faut éviter la mauvaise conduite de ces gens [1] qui attribuent les paroles de l'un à tel autre (et établissent des confusions pernicieuses). Voyez, dit R. Ḥanina, combien l'ombre même de la médisance doit être évitée avec soin, puisque l'Écriture-Sainte s'exprime de deux façons différentes (au sujet de la naissance d'Isaac). Afin de maintenir la paix du ménage entre Abraham et Sara, il est dit : *Sara dit en elle-même, se disant : puisque je suis vieille, comment aurais-je de la volupté, et mon maître aussi est vieux* ; et, au lieu de répéter ces mêmes mots à Abraham, l'Éternel lui demande *pourquoi Sara a-t-elle ri en disant : comment pourrai-je enfanter puisque je suis vieille* (Genèse, XVIII, 12 et 13), et le texte biblique ne lui redit pas les mots *mon maître est vieux, mais je suis vieille*. R. Simon ben Gamaliel démontre également combien la Bible évite toute parole blessante (en terminant l'histoire de Joseph et de ses frères), afin de rétablir la paix parmi eux ; c'est dans ce but qu'il est dit (ibid. L, 16-17) : *Ils envoyèrent vers Joseph et lui firent dire* : *Voici ce que ton père a ordonné avant sa mort, parlez à Joseph et dites-lui, de grâce, pardonne le péché de tes frères, etc.*, et pourtant il n'est rien dit nulle part de cet ordre de Jacob. R. Simon ben Naḥman dit au nom de R. Yonathan: il est permis de dire du mal des querelleurs ; et, ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (au sujet de la compétition d'Adonias fils de David avec Salomon) : *je viendrai après toi et je compléterai tes paroles* (accusatrices, I, Rois, I, 14). Comment, demanda à ce propos R. Zeira en présence de R. Yassa, a-t-on tué Adonias fils de Ḥaguith, pour avoir sollicité Abisag la Sunamith à devenir sa femme? (Quel eût été le crime, puisqu'elle n'était que la servante du roi David)? En effet, fut-il répondu, on lui suscita quelque prétexte afin de se justifier ensuite d'avoir versé le sang d'un querelleur. On demanda en présence de R. Yoḥanan : est-ce un acte de médisance, de dire de méchantes paroles et de les faire sciemment accepter (comme on le verra par les exemples suivants)? Les boutiquiers, marchands de lin, reçurent un jour du roi l'ordre de se réunir tous auprès de lui pour un travail ; mais il y avait parmi eux un homme nommé (par ironie) Bar-Ḥobets (fils du fromage),

1. Littéralement : « comme les marchands », qui, en colportant leur pacotille, se targuent de ventes qui n'ont pas eu lieu.

qui ne s'y rendit pas. Que mangerons-nous aujourd'hui, se demandèrent-ils ? L'un d'eux répondit : des *Hobtsin* (fromages, mot faisant allusion à l'absent). Que l'on amène Bar-Ḥobets, dit le roi (ainsi averti de cette absence). C'est là, dit R. Yoḥanan, une médisance faite à mots couverts. La garde urbaine[1] de Sipporis fut un jour convoquée tout entière ; mais l'un de ses membres nommé Yoḥanan ne se rendit pas à l'appel ; l'un dit à l'autre : allons-nous rendre visite aujourd'hui à R. Yoḥanan ? Que l'on fasse venir Yoḥanan, fut-il dit (sans le désigner comme rabbi). Ce cas, dit R. Simon ben Lakisch, est un exemple d'accusation faite avec justice (parce qu'il était inexact de l'appeler avec le titre de rabbi[2]). R. Aba bar Cahana dit : au temps de David, tous les Israélites étaient des justes ; seulement, comme il y avait des délateurs parmi eux, ils se rendaient en guerre au champ de bataille et y tombaient. C'est pourquoi David dit (Psaume LVII, 15) : *Mon âme est exposée au milieu des lions; je repose au milieu de gens ardents, fils de l'homme qui ont pour dents des lances et des flèches, et dont la langue est un glaive tranchant.* Or, les *lions* dont il est question ici sont Abner et Amassa, de vrais lions dans l'étude de la loi ; par *gens ardents*[3], il est fait allusion à Doëg et Aḥitofel, que poursuivaient ardemment la médisance ; les « fils de l'homme qui ont pour dents la lance et les flèches » sont les gens de Keïla, dont il est dit (I, Samuel, XXIII 11) : *Les gens de Keïla me livreront-ils en sa main ? Saül descendra-t-il ?* Enfin, à l'expression *leur langue est un glaive tranchant* correspondent les Ziphiens dont il est dit (Psaume LIV, 1) : *lorsque les Ziphiens vinrent dire à Saül.* A ce moment, David priait devant l'Éternel et lui disait : Maître de l'univers, à quoi bon faire résider ta providence sur terre ? Retire-la du milieu de ces gens comme il est dit (ibid. LVII, 6) : *Elève-toi au ciel, ô Éternel, qu'au-dessus de toute la terre ta gloire rayonne !* Au contraire, dans la génération d'Achab, quoiqu'elle fût composée d'idolâtres, ils se rendaient à la guerre et ils étaient vainqueurs, parce qu'il n'y avait pas de délateurs parmi eux ; aussi Abdias dit-il à Elie (I, Rois, XVIII, 13) : *N'a-t-on pas dit à mon seigneur ce que je fis quand Jésabel tuait les prophètes de l'Éternel, etc.* (Ainsi, quoique Abdias ait caché des prophètes, il n'était pas dénoncé à la reine). Il est dit (à la fin de ce même verset) : *je les nourris de pain et d'eau.* S'il put leur donner du pain, ne va-t-il pas sans dire qu'il put leur procurer de l'eau ? Non, car il était bien plus difficile de leur faire passer de l'eau que du pain. — Élie faisait savoir (sous Achab) sur le sommet du mont Carmel *qu'il était resté seul prophète du vrai Dieu* (ib. XIX, 1), et bien que tout le peuple

1. D'après un commentaire, il s'agirait des conseillers de la ville : Βουλητεία.

2. Selon le commentaire d'*En-Jacob*, il y aurait eu du mérite à faire ressortir la valeur de R. Yohanan.

3. Voir *Pesikta*, sur la 6e partie de la Mischna, au traité *Para* ; *Bereschith Rabba*, ch. 98.

4. Voir p. ex. version chaldéenne des ps. CI, 5, et CXL, 12. Comp. Ludovic de Dieu, *Historia Christi persice scripta* (Leyde, 1639), notes additionnelles.

ait eu connaissance de sa proclamation hardie, on n'en disait rien à la reine. Pourquoi appelle-t-on le calomniateur troisième langue? Parce qu'il fait mourir (pour cause de calomnie) trois personnes, savoir celle qui répand la fausse nouvelle, celle qui l'accepte et la personne dont il est question [1]. Au temps de Saul, ce mal causa la mort de 4 personnes : Doëg qui en fit part, Saul qui l'accueillit, Aḥimelek que cela concernait, et enfin Abner. Pourquoi ce dernier [2] fut-il tué? R. Josué ben Levi, R. Simon ben Lakisch et les rabbins émettent divers avis à ce sujet : d'après le premier, il fut puni pour avoir, en riant (sans souci), exposé, dans un jeu, la vie des jeunes garçons de sa garde, comme il est dit: *Abner dit que les jeunes gens se lèvent et se livrent un assaut devant nous* (II, Samuel, II, 14); selon Resch Lakisch, il fut puni pour avoir placé son nom avant celui de David: *Abner envoya donc des messagers à David pour lui demander à qui est le pays* (ib. III, 12); et sa lettre disait « d'Abner à David, » au lieu de l'inverse. Selon les rabbins, il fut puni pour n'avoir pas opéré une réconciliation entre Saul et David, au sujet de ce qu'il est dit (I Samuel, XXIV, 12) : *Regarde donc, mon père, regarde, dis-je, le pan de manteau qui est entre mes mains* [3]. Quelle preuve de condescendance, demanda Abner, veux-tu tirer de ce verbiage? Cela ne s'est fait que par une déchirure d'épine (non par ton fait). Aussi, lorsque David arriva avec les siens auprès des bagages de Saül, où il aurait pu de nouveau tuer le roi, David l'appela et dit (ib. XXVI, 13): *Répondras-tu Abner?* C'est-à-dire, diras-tu encore que c'est une épine qui a enlevé la lance et la cruche d'eau devant le roi? Selon d'autres enfin, Abner fut frappé, parce qu'il aurait pu empêcher l'extermination de Nob, la ville des prêtres (I Samuel, XXII, 19) et qu'il ne l'a pas fait. Il est dit (Psaume CXX, 4): *Ce sont des flèches aiguës, tirées par un homme puissant, et des charbons de genièvre.* Or, à l'aide de toute arme, on peut frapper de près, tandis que les flèches (comme les crimes humains qu'elles symbolisent) frappent de loin; tous les charbons, une fois qu'ils sont éteints à l'extérieur, le sont aussi à l'intérieur, tandis que les dits charbons conservent longtemps une flamme latente ; et il arriva parfois d'avoir laissé de ces charbons enflammés à la fête (des Tabernacles) et de les retrouver brûlants à Pâques [4]. R. Samuel bar Naḥman dit qu'ayant rencontré

1. Voir Babli, tr. *Erakhin*, f. 15ᵇ; *Tanhouma*, section *Metsora*; *Rabba* sur le Lévitique, ch. 26, et les Nombres, ch. 19; *Midrasch* sur l'Ecclésiaste, IX, 12; *Schohar tob*, ch. 12 et 52, ainsi que tr. *Schabbath*, f. 33ᵇ; *Aboda zara*, f. 18ᵇ; *Taanith*, f. 7ᵇ; *Yôma*, f. 22ᵇ; *Pesahim*, f. 87ᵇ et 118ᵃ; *Sifri* sur *Tetsé* et *Pirké* de R. Eliézer, § 53.

2. Même série, tr. *Sota*, ch. I, § 8 (f. 17ᵇ); Babli, tr. *Synhédrin*, f. 20ᵃ.

3. Dans la pensée de l'exégète, il faut sans doute supposer que c'est, non pas David, mais Abner qui parle pour exciter son père, en lui faisant ressortir cette action du pan coupé.

4. C'est une exagération de langage, pour dire un long espace de temps, fréquente dans le Talmud.

le serpent, il lui demanda [1] : pourquoi, pendant que tu rampes, ta langue est-elle pendante? C'est ma conduite calomniatrice (envers Adam et Eve) qui en est la cause. Quelle jouissance éprouves-tu à mordre ? Le lion et le loup déchirent pour dévorer et satisfaire leur faim; mais pourquoi mords-tu? Il est écrit, répondit-il, *si le serpent mord, n'étant pas enchanté* (malgré lui), *il n'y a pas d'avantage pour l'enchanteur* (Ecclésiaste, X, 11); si, du haut du ciel, je n'en avais pas reçu l'ordre, je ne le ferais pas. Pourquoi, lorsque tu mords un membre, tous les autres membres s'en ressentent-ils? Comment, répliqua le serpent, peut-on m'adresser une telle question! N'arrive-t-il pas aux calomniateurs de provoquer une sentence capitale dans telle ville, tandis que l'exécution a lieu à Rome; tantôt la dénonciation est faite à Rome, et l'exécution a lieu en Syrie. Pourquoi te trouve-t-on entre les haies? C'est que, répondit-il, j'ai renversé la haie du monde (en faisant goûter l'homme à l'arbre de la science).— Pour les vertus [2], il y a un capital (en récompense future) et des fruits (ou intérêts immédiats en plus); pour les péchés, il y a un capital (punition réservée), mais il n'y a pas de fruits [3]. Ce qui le prouve pour les bonnes actions, c'est qu'il est dit (Isaïe, III, 10): *Célébrez le juste, car il est bon; il mangera le produit de ses œuvres* (ibid. 11). Pourquoi est-il dit encore (Proverbes, I, 30): *Ils mangeront le fruit de leurs voies*? (Ne dit-on pas que, pour le mal, il n'y a pas de fruits?) En effet, il y en a lorsque le péché a déjà eu quelque conséquence. De même, l'Éternel place une bonne pensée au même rang qu'une bonne action, mais une mauvaise pensée non exécutée n'équivaut pas à l'action. Ce qui prouve qu'une bonne pensée équivaut à l'acte, c'est qu'il est dit (Malakhi, III, 16): *Alors se parleront l'un à l'autre ceux qui craignent Dieu et révèrent son nom* (il est tenu compte même de leurs pensées); et, ce qui prouve qu'en mauvaise part, la pensée seule ne suffit pas, c'est qu'il est dit (en traduisant mot-à-mot): *si j'ai vu quelqu'iniquité en mon cœur, Dieu ne l'écoutera pas* (Psaume LXVI, 18). Ce que l'on vient de dire s'applique aux Israélites; mais, pour les nations étrangères, c'est l'inverse : il n'est pas tenu compte de la bonne pensée, sans exécution, mais des mauvaises pensées. Ce qui prouve qu'en ce cas une bonne pensée seule ne suffit pas, c'est qu'il est écrit : *jusqu'au lever du soleil il s'efforça de le sauver* (Daniel, VI, 15); mais il n'est pas dit qu'il le sauva (que sa pensée s'accomplit) ; au contraire, une mauvaise pensée équivaut alors à l'acte, puisqu'il est dit (d'Esaü): *il sera exterminé par le carnage, à cause de la violence* [4] *faite à ton frère Jacob* (Obadia, I, 9); cependant, en réalité, il ne le tua pas, mais la pensée du meurtre représente l'acte.

1. *Debarim rabba*, ch. V; Midrasch sur l'Ecclésiaste, X, 10.
2. *Bereschith rabba*, ch. 33; *wayyikra rabba*, ch. 27.
3. L'homme n'est pas puni au-delà de ses œuvres.
4. Le talmudiste suppose ici une jonction curieuse entre 2 versets, primitivement distincts; voir le recueil Hehaluç, t. III, p. 105, article de M. Daubasch.

R. Simon ben Yohaï a enseigné : si un homme a été parfaitement juste toute sa vie et qu'ensuite il est dégénéré, il perd tout l'avantage des bonnes actions de ses premières années; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Ezéchiel, XVIII, 24) : *lorsque le juste renonce à l'équité et qu'il commet le mal*, (son équité antérieure est pour ainsi dire annulée). Cela a lieu, dit R. Simon ben Lakisch, lorsque l'on regrette [1] ses premières actions (bonnes). Si quelqu'un a été foncièrement impie et que, vers la fin de ses jours, il fasse pénitence, Dieu l'accueillera, comme il est dit (ib. 27) : *lorsque l'impie se détournera de son impiété*. En outre, ajoute R. Yohanan, on va jusqu'à compter toutes ses fautes au nombre de ses mérites, comme il est dit (Psaume LXV, 9) ; *tous tes vêtements sont parfumés de myrrhe, d'aloès et de casse;* or, on peut traduire le verset ainsi : toutes les infidélités que tu as commises envers moi sont comme ces parfums (et tu auras le pardon). Si le nombre des bonnes actions est plus grand que celui des mauvaises [2], l'on est puni ici-bas des quelques fautes sans gravité, commises en ce monde, afin de jouir, sans restriction, des récompenses célestes dans le monde à venir ; si, au contraire, le nombre des bonnes œuvres est inférieur aux mauvaises, on est récompensé ici-bas pour le peu de bonnes actions sans importance accomplies sur terre, afin d'être d'autant plus sévèrement puni dans l'autre monde. Celui qui secoue le joug de la divinité (l'athée), celui qui déchire l'alliance d'Israël, ou celui qui conteste l'authenticité de la loi [3], bien qu'il puisse invoquer en sa faveur des actes méritoires, sera puni en partie ici-bas, et il le sera essentiellement dans le monde futur. (Selon certains avis, cet homme ne mérite pas de part à la vie future). Quant aux crimes de l'idolâtrie et des unions illicites, R. Yôna et R. Yossé les classent différemment : le premier les range parmi les fautes les moins graves (punissables ici-bas) ; le second, parmi les crimes les plus graves (dont la punition est réservée pour la vie future). Dans quel cas cette divergence d'interprétation a-t-elle lieu ? Il ne saurait être question de celui qui se repent de ses fautes, car il a un mérite tel, que ses fautes disparaissent. Non, il s'agit du coupable qui ne s'est pas repenti et qui est mort dans les douleurs (Lui sera-t-il pardonné ou non ?).— On a enseigné dans la Mischnâ [4] : « Voici ceux qui n'auront pas de part à la vie future : celui qui affirme que l'immortalité de l'âme n'est pas prescrite par la loi, celui qui nie l'origine de la loi, et l'hérétique. Selon R. Akiba, on y comprend celui qui lit des livres athéistes, et celui qui, en suçant une plaie, prétend la guérir, en vertu de ce verset (Exode, XV, 26) : *je ne ferai venir sur toi aucune des maladies que j'ai imposées aux Egyptiens, car moi l'éternel je te guéris* (et ce n'est pas

1. Babli, tr. *Kiddouschin*, f. 40b ; Bamidbar Rabba, ch. X; Midrasch Hazith, sur le cantique des cantiques, V. 16.

2. Jerusalmi, tr. Synhédrin, ch. X, § 1 (f. 27c).

3. Même série, tr. *Pesahim*, ch. VI, § 2 (f. 33b) ; *Sifri*, sur la section Schelah, no 112 ; Pirke Aboth, ch. III, § 15.

4. Tr. *Synhédrin*, ch. X, § 1.

à l'homme de s'arroger ce pouvoir.) Aba Schaoul y comprend aussi celui qui prononce en toutes lettres le tétragramme sacré et ineffable, (que, par respect, on prononçait *adonaï*, mon seigneur). A cette liste de personnes qui n'ont point part à la vie future, le Talmud (ibid.) ajoute : celui qui secoue le joug de la divinité, celui qui déchire l'alliance d'Israël et celui qui traite sans respect la loi. Que fait celui qui secoue le joug ? Il dit que la loi existe en réalité, mais qu'il ne l'apprécie pas à sa valeur (et n'en respecte pas les préceptes). Que fait celui qui déchire l'alliance ? Il méprise le symbole de la circoncision (littéralement : *præputium vellit*). Et qu'appelle-t-on traiter la loi irrespectueusement ? Dire que la loi n'a pas été donnée par le ciel. Mais n'a-t-on pas déjà mentionné (dans la liste dressée par ladite Mischnâ), celui qui n'admet pas que la loi ait été donnée par le ciel ? En effet, dit R. Ḥanania Antonia, en présence de R. Mena, il faut entendre, par cette désignation, celui qui transgresse publiquement les prescriptions de la loi, comme a agi Yoakim roi de Juda avec ses compagnons[1]. Si la plupart des œuvres d'un homme sont bonnes, il aura en partage le paradis ; si elles sont la plupart mauvaises, il héritera de l'enfer. Qu'arrivera-t-il s'il y a parité de bien et de mal ? Voici ce qu'en dit R. Yosé ben Ḥanina : comme il est écrit (Exode, XXXIV,7) : *il enlève l'iniquité* (au singulier), et non *les iniquités*, cela indique que Dieu retire, pour ainsi dire, la mention relative à l'une des fautes, pour que le nombre des bonnes actions l'emporte sur les mauvaises. De même, R. Eliezer interprète ce verset des psaumes (LXII, 13) : *Et c'est à toi, Seigneur, qu'appartient la miséricorde; certes, tu rendras à chacun selon son œuvre;* et ce n'est pas l'œuvre même qui sera payée, car si l'homme n'en a pas à invoquer, Dieu suppose qu'il en a accompli. Ceci est conforme à la manière dont R. Eliézer explique l'un des attributs donnés par Moïse à la Divinité (Exode, XXXIV, 6) : *il est plein de miséricorde*, est-il dit, c'est-à-dire que Dieu penche toujours vers la générosité et la grâce. Au contraire, R. Jérémie au nom de R. Samuel bar Isaac oppose à cet avis les versets suivants : *la justice garde celui qui marche dans l'intégrité, mais la méchanceté renversera celui qui s'égare par le péché* (Proverbes, XIII, 6) ; *le mal poursuit les pécheurs, mais le bonheur récompense les justes* (ib. 21) ; *s'il se moque des moqueurs, il fait grâce aux gens modestes* (ib. III, 34) ; *il préserve les pas des gens pieux, et les méchants périront dans les ténèbres* (I Samuel, II, 9) ; *les sages hériteront la gloire, mais les insensés augmenteront leur honte.* (Proverbes, III, 35). De ces versets faut-il conclure qu'une haie s'ajoute à l'enclos et que s'il y a une brèche on l'ouvrira encore ? [2] R. Jérémie répond au nom de R. Samuel bar R. Isaac : si l'on se garde de ne pas commettre de péché une fois, deux et trois fois, Dieu vous en préservera désormais ; et ce qui le prouve, c'est qu'il

1. Voir IIe l. des Rois, ch. XXIII, V. 34 à 37.

2. Peut-on dire de Dieu qu'il veuille augmenter les fautes de l'impie et qu'il préserve de la chute le juste qui n'a pas besoin d'appui ?

est dit (Job, XXXIII, 29) : *certes, Dieu fera tout cela, et même deux ou trois fois en faveur de l'homme*, c'est-à-dire après deux ou trois préservations, l'homme sera déjà enclin à se garder. Toutefois, ajoute R. Zeira, il faudra ne pas s'écarter du bien et suivre cette voie, puisqu'il est dit (Ecclésiaste, IV, 12): *le triple fil ne sera pas aisément rompu*; il n'est pas dit qu'il ne sera *jamais* rompu, mais il ne le sera pas rapidement : c'est que, si on le tire trop fort, il se brise. R. Houna s'exprime ainsi au nom de R. Abahou : bien qu'il soit dit que pour Dieu il n'y a pas d'oubli, cela a pourtant lieu en faveur d'Israël, comme il est écrit : *il pardonne ses péchés* [1]. Aussi David dit-il : *tu as pardonné la faute de ton peuple, tu as couvert tous ses péchés. Selâ* (Ps. LXXXV, 3).

2. **Il ne faut pas que la part de la péa soit inférieure au 60e du champ entier [2], bien que l'on ait dit qu'il n'y a pas de mesure pour cela ; tout dépend de la grandeur du champ, du nombre des pauvres et de la grosseur des grains de blé (ou, selon d'autres, de l'étendue des sentiments de compassion qui animent le propriétaire envers le pauvre).**

N'a-t-on pas enseigné (dans la *Beraïta*) que l'on ne va pas jusqu'à donner aux pauvres (au détriment de la dîme des lévites) de quoi charger un chameau? (N'en résulte-t-il pas la règle de leur donner peu?) Non, cet enseignement s'applique à celui qui dépasserait la mesure du 60e ; mais il faut donner dans cette limite, y eût-il de quoi charger un chameau lorsque l'étendue du champ le comporte. Si le champ est grand et les pauvres peu nombreux, on donne la mesure selon l'étendue du champ ; si le champ est petit et les pauvres nombreux, on donne davantage, d'après le nombre des pauvres. R. Simon, au contraire de la mischnâ, prescrit dans ces deux cas des mesures avantageuses pour le propriétaire : au premier cas, dit-il, on donne d'après le nombre des pauvres ; au second cas, on donne d'après l'étendue du champ [3]. Mais, selon notre mischnâ, il n'en est pas ainsi, et la mesure est fixée en ce que tout dépend de la grandeur du champ, du nombre des pauvres et de la grosseur des grains de blé (ou, selon d'autres, de l'étendue des sentiments de compassion qui animent le propriétaire envers le pauvre).

3. **On peut prélever cette part [4], même au commencement du champ et**

1. Selon la judicieuse remarque de Frankel, *Introductio*, f. 18a, le texte est elliptique ; il faut intercaler ici les mots אלתקרי et compléter la pensée du Talmud en disant : on suppose le mot נושא ponctué ainsi, avec שׂ, dans le sens d'*oublier*, comme dans Genèse, XLI, 51.

2. Voir tr. *Hullin*, f. 137b. Les sages ont fixé la mesure d'un devoir prescrit par la Loi sans limites.

3. La mesure du 60e, selon lui, n'a été prescrite que par les rabbins et n'est pas absolue. Aussi, en cas de doute, il laisse le bénéfice au propriétaire.

4. Voir *Torath Cohanim*, sur la section *Kedoschim*.

au milieu (et non pas seulement à l'angle). Selon R. Simon, cela suffit, pourvu qu'à la fin on complète la part réglementaire (le 60e). Selon R. Juda, il importe de laisser (à la fin) au moins un épi (en y ajoutant, pour la quantité légale, ce qu'on aurait laissé au commencement ou au milieu) ; si l'on n'a pas fait cela, les parts antérieures sont pour ainsi dire nulles et abandonnées à tout venant [1] (aux riches et aux pauvres, et le devoir de la péa ne se trouverait pas rempli).

R. Yossé en explique la raison au nom de R. Simon ben Lakisch : c'est qu'il est dit (Lévitique, XIX, 9) : *lorsque vous moissonnerez*, etc. (vous laisserez la part du pauvre) ; et, comme après cette expression, on emploie encore le terme de *moisson*, cela sert à indiquer que, y eût-il encore au champ des épis à moissonner, on laisse la part du pauvre (donc, au commencement et au milieu). R. Yona au nom de R. Simon ben Lakisch déduit une autre conséquence de la répétition des termes *moisson* : il est bon, selon lui, de laisser la péa en deux parts, l'une au commencement et l'autre à la fin. Enfin, R. Yossé au nom de R. Josué ben Levi déduit une 3e conséquence de ces deux termes : c'est que, dit-il, il faut prélever cette part aussi bien sur le champ consacré à Dieu que sur celui des hommes. Mais, lui objecta R. Judan, s'il s'agit d'un champ sacré (non passible de la *péa*), on ne peut racheter cette valeur sacrée que contre des objets coupés ; et comment admettre qu'il s'agisse, pour l'obligation de la péa, de produits sacrés à racheter lorsqu'ils sont encore rattachés à la terre ? Aussi, R. Ḥanina conclut-il (de la répétition desdites expressions) qu'il ne faut pas confondre la moisson sacrée avec la profane [2]. Comment est considérée la première péa (donnée d'avance, ou au milieu, et non à la fin) ? (Selon R. Simon, est-elle valable ou non ?) Comme il est dit, dans la *Tossefta*, que cette part primitive a la valeur de la *péa*, pourvu qu'à la fin du champ on complète la part réglementaire (le 60e), cela prouve qu'elle est consacrée dès le commencement. Faut-il donner (à la fin) d'après l'étendue du champ entier (sans compter ce qui est déjà donné), ou d'après ce qui restait à moissonner (après la première part de péa) ? — Se peut-il (répliqua-t-on) que l'on fasse une telle question ? Si la première part est déclarée sacrée et valable comme péa, on ne saurait être tenu (à la fin) de donner encore pour tout le champ. On en conclut donc qu'il s'agit seulement de la partie du champ où il restait des épis à moissonner. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan qu'on peut ajouter une part au 60e (avec dispense de dîme) pour les épis encore attachés à la terre ; selon R. Yassa, cela se peut aussi pour les épis coupés. Ce dernier avis (exprimé par R. Yassa), que l'on peut

1. Voir plus loin, ch. VI, § 1.

2. Il peut arriver que le champ sacré est soumis à la *péa* lorsque le profane ne l'est plus, par ex. en cas d'achat du trésor sacré ; en ce cas, l'acquéreur la doit, non le vendeur, selon la règle énoncée, ch. III, § 16.

ajouter à la péa sur ce qui est coupé, s'applique-t-il à celui qui a eu l'intention de libérer son champ de ce devoir (au cas où la part prise sur les blés debout était insuffisante) ou non ? (Est-ce lorsque la part prise sur le blé debout suffisait?) On peut résoudre cette question d'après ce qui suit : ce même R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan que l'on peut toujours ajouter à la péa (même si elle a été coupée) ; or, là, il ne saurait être question du cas de remise incomplète de la *péa*, puisqu'alors, si le champ n'est pas libéré, ce n'est qu'un complément (non une addition) ; il faut donc admettre que le champ est tout-à-fait libéré, pour que l'addition soit réelle (c'est de ce cas que parle R. Yossé).

4. Voici la règle générale [1] : il faut prélever la *péa* sur tout ce qui est comestible, que l'on garde (qui n'est pas déjà abandonné), qui croît sur la terre (excepté les champignons), que l'on recueille d'un coup [2] et ce que l'on réunit pour le conserver (à l'exclusion des légumes verts). Dans cette règle, on comprend les blés et les légumes secs.

5. Les arbres suivants [3] sont compris dans cette règle : le cornouiller [4], le caroubier, le noyer, l'amandier, la vigne, le grenadier, l'olivier et le palmier.

Comme il est dit (Lévitique, XIX, 9) : *Lorsque vous moissonnerez*, etc., (vous laisserez la part des pauvres), on sait qu'il y a obligation lorsqu'on moissonne [5]. Existe-t-elle aussi si on arrache les épis à la main ? Oui, parce que l'expression de récolte est répétée (quelle que soit la façon d'opérer). Cette obligation est-elle due aussi lorsqu'on arrache les racines? Oui, parce qu'il est dit (un 3e terme) : *ta moisson*. Jusqu'à présent on sait que c'est dû pour le blé ; qu'est-ce qui prouve que cela s'étend aussi aux légumineux ? C'est qu'il est dit (ibid.) : *dans votre terre* (c'est-à-dire, tout ce qui croît sur terre). Et comment sait-on que cela s'étend aussi aux arbres ? C'est qu'il est dit (ibid.) : *de ton champ* (y compris les fruits des arbres). On a enseigné [6] : on peut semer avec des graines diverses celles des arbres [7] ; mais si l'on y joint des pépins de raisin, on est passible de 40 coups de lanière (c'est interdit, car c'est hétérogène). R. Zeira en donne la raison ; il est écrit, dit-il (Deuteronome, XXII, 9) : *Tu n'ensemenceras pas de plantes hétérogènes*

1. comp. tr. *Schabbath*, f. 68a ; tr. *Pesahim*, f. 56b ; tr. Nidda, f. 50a.
2. Il n'en est pas de même des figues ou d'autres fruits de ce genre, qui ne mûrissent que peu à peu.
3. Ils remplissent toutes les conditions entraînant la *pea*.
4. Telle est la traduction de Bertinoro. Selon Maïmonide, c'est le سماق qui sert à tanner, *rhus coriaria*. Voir tr. *Mâasseròth*, ch. I, § 2, tr. *Demaï*, ch. I, § 1, où s'agit peut-être de la baie rouge.
5. Voir tr. *Hullin*, f. 131b ; *Torath Cohanim* sur la section *Kedôschim*, ch. I.
6. Tossefta sur *Kilaïm*, ch. I, comp. même traité, ch. I et VIII.
7. Ce n'est pas un mélange hétérogène, qui soit interdit.

dans ta vigne; c'est-à-dire, à ce qui constitue la vigne (grains de raisin), il ne faut pas joindre d'autres semences. R. Judan de Kappadoce demanda en présence de R. Yossé: comment se fait-il que tantôt (pour la pureté) on considère comme semence les graines d'arbres fruitiers (n'étant susceptibles d'impureté qu'après avoir été mouillées), tandis qu'ici on ne les considère pas comme telle (pour l'hétérogène)? C'est que, sous ce dernier rapport, dit-il, on exclut de la série des semences ce que l'on n'a pas l'habitude de considérer ainsi; au contraire, pour la pureté, il est arrivé de les comprendre dans cette classe, en vertu de ce verset (Lévitique, XI, 37): *sur toute semence destinée à être semée* (où la répétition du mot *zera* s'applique aux pépins). Selon d'autres, on déduit le devoir de la *péa* pour tout produit d'après le verset suivant (Deuteronome, XXIV, 21): *lorsque tu vendangeras ta vigne tu ne grapilleras pas*. Comment déduire de là le devoir de la *péa* sur la vigne? R. Yona dit qu'il faut entendre par là l'interdiction de strictement compter chaque grappe; dans ce sens il est dit (Lamentations, I, 22): *Examine-les sévèrement* [1]. De même, on déduit le devoir de la *péa* pour l'olive, de ce qu'il est dit (ib. 20): *lorsque tu secoueras ton olivier, tu n'y retourneras pas chercher les fruits restants*. On en tire cette déduction, dit R. Yôna, parce que cette expression (péa) se retrouve aussi dans le verset: *vous ne raserez pas les coins*[2] *de votre chevelure* (Lévitique, XIX, 27). Quant à l'obligation pour tous les autres arbres, on l'apprend par ce raisonnement: De même que l'olivier et la vigne, qui offrent cette particularité qu'on en recueille les produits d'un coup et qu'on les réunit pour les conserver, sont soumis à l'obligation de la péa; de même tout ce qui présente ces particularités est soumis au droit de la péa. Mais ne peut-on pas observer que l'olivier et la vigne offrent en outre la particularité d'être soumis à l'obligation des prémices et que, par cette raison, ils sont soumis à la péa, tandis que tout ce qui est soumis à l'obligation des prémices [3] l'est aussi pour la péa? C'est pourquoi le verset contient plusieurs fois la mention du mot *moisson*, pour dire qu'elle implique même la récolte du riz ou du millet (et que la péa s'exercera pour celles-ci, bien que l'on n'en offre pas la prémice). Mais pourquoi alors ne se contente-t-on pas (dans la Mischna) de mentionner l'olivier, sans parler de la vigne [4]? C'est que si l'on avait seulement mentionné l'olivier, non la vigne, on eût dit que l'olivier est soumis au droit de la péa parce qu'il est affranchi de celui du grapillage, tandis que la vigne, qui est soumise à ce dernier droit, est peut-être dispensée de la péa; il a donc fallu mentionner la vigne. Et, à l'inverse, si l'on eût seulement mentionné la vigne, non l'olivier, on eût dit que la vigne soumise

1. Jeu de mots sur le double sens de *ôlél*: 1° grappe; 2° examen sévère.

2. Le mot *péa* (coin) est applicable à la fois à la tête humaine et aux champs; le coin doit, dans ces 2 cas, être réservé.

3. Les sept espèces de produits de la Palestine sont seuls soumis à ce devoir.

4. Le devoir de la péa sur la vigne serait déduit de l'olivier, qui lui ressemble sous tous les rapports légaux.

à l'obligation du grappillage est aussi soumise à la *péa*, tandis que l'olivier, étant déjà dispensé de l'un, l'est aussi de l'autre ; il a donc fallu mentionner l'un et l'autre. Mais, demanda-t-on, puisqu'en adoptant comme base l'olivier, on étend l'obligation de la péa à tous les arbres, est-ce qu'en adoptant pour base la vigne, on étend à tous les arbres l'obligation du grappillage ? R. Abin répondit par la règle suivante : Lorsqu'il y a un point (la péa) commun à deux objets (l'olivier et la vigne), il sert de comparaison pour l'application à tous les arbres; mais s'il ne leur est pas commun (comme le Peret), il n'y a pas lieu à déduction ultérieure.

L'opinion émise plus haut, au sujet de la péa sur la vigne, est justifiable d'après R. Ismael ; car dans l'une de ses règles d'interprétation (la 11e), il dit : tout ce qui est compris dans une règle générale et qui en sort pour enseigner un point nouveau est enlevé de la règle générale (ne peut y être ramené) ; or, comme il y a là un point nouveau (peret) qui l'exclut de la règle des arbres, il a fallu mentionner pour la vigne l'obligation de la péa. Mais, comme d'après les autres rabbins, qui n'admettent pas la règle de R. Ismael, ce qui est compris dans une règle générale, tout en enseignant du nouveau, n'en est pas exclu, à quoi bon dire l'obligation de la péa pour la vigne ? (N'est-elle pas due sur la vigne comme sur tout autre arbre?) Ton objection serait juste, répondit R. Abin, si l'exception était pour la vigne seule, (outre son devoir particulier de peret) et la péa pour tous, mais on ne l'a dite que pour la vigne et l'olivier. Or, si l'on n'eût parlé que de l'olivier, non de la vigne, on eût dit que l'olivier étant dispensé du grappillage, est soumis au droit de la *péa*, tandis que la vigne soumise au droit du grappillage, est dispensée de la péa (il a fallu pour l'olivier démontrer l'obligation du glanage et, pour la vigne, celle de la péa). Comme l'on fixe la péa de la récolte (dans la mischnâ) sur ce que l'on cueille d'un coup, en est-il de même pour l'ouvrier ? (Peut-il n'en manger qu'en ce cas ?) Cela ne lui ressemble pas, dit R. Yôna, puisqu'il est écrit (ibid.) : *Si tu prends des épis à la main*. Or, là il ne s'agit certes pas de les conserver, il peut en manger (donc, son droit ne ressemble pas à la péa). On a enseigné que R. Yossé, fils de R. Juda, dit : pour les dattes qui mûrissent successivement, il n'est pas besoin de donner la *péa*, parce qu'on n'attend pas pour cueillir la première que la dernière soit mûre (on les recueille séparément). L'avis de R. Yossé ben Juda est bien justifié. Quelle est la raison des rabbins qui contestent son avis? C'est que, répond R. Zeira, il faut attendre pourtant qu'elles mûrissent toutes (et soient étalées) pour les recueillir ensemble[1]. R. Isaac ben Ḥakoula et Josué ben Levy disent tous deux[2] qu'il faut placer dans la catégorie des légumineux la plante nommée *colocasia* et la dispenser des dîmes, du repos de la 7e année agraire, de la

1. Comp. tr. *Maasseróth*, ch. I, § 2.
2. Même série, tr. *Nedarim*, ch. VII, § 1.

péa et des prémices; mais pour les vœux (ou interdiction que l'on se serait faite de ne pas en manger), il y a doute sur le point de savoir ce qu'elle est.

6. Lorsque la *péa* n'a pas été prélevée sur les produits encore attachés à la terre, on la prélève toujours plus tard jusqu'à ce que les fruits soient mis en tas [1]. Jusque-là, on est dispensé d'en prélever la dîme [2]. Jusqu'à ce moment aussi, on est dispensé de la dîme sur ce qui est abandonné au premier venu [3]. Il en est de même de ce que l'on donne à manger aux bêtes de somme, aux animaux sauvages, aux oiseaux. D'après R. Akiba, la même règle s'applique à ce que l'on prend de la grange pour semer [4]. Si un sacerdote ou un lévite achète des blés en grange, ils peuvent jouir de la part de dîme, aussi longtemps que le blé n'est pas entassé [5]. Si quelqu'un déclare ses produits sacrés (avant qu'ils aient été passibles de la dîme) et qu'ensuite il les rachète, il est tenu d'en prélever la dîme (si ces produits étaient encore debout ou en gerbes); il n'y est plus tenu dès que le trésorier des saintetés en a fait un tas [6].

R. Yossé et R. Jacob bar Zabdi disent au nom de R. Abahou, ou R. Néhémie bar Oukban préfère le dire au nom de R. Yohanan : si l'on a prélevé les prémices sur un tas de blé amoncelé (désormais soumis à la *trouma*), elles restent dispensées pourtant du droit d'oblation sacerdotale. R. Hagai dit en présence de R. Yossé qu'en effet la Mischnâ le dit expressément, par ces mots : « toujours la *péa* non prélevée sur les produits attachés à la terre, est prélevée plus tard, avant que le blé soit mis en tas ; et jusque-là on est dispensé d'en prélever la dîme. » Donc, on est tenu de donner la dîme, tandis qu'il n'en est pas de même pour l'oblation (elle n'est pas due, pas plus qu'avant la prémice). Mais devra-t-on dire que l'oblation sacerdotale est due, même avant l'amoncellement? Nul enseignement ne le confirme. Pourquoi donne-t-on aux prémices ce nom [7] ? Parce que ce sont les premiers fruits mûrs (avant tout); et au fur et à mesure que les devoirs se suivent [8], l'obligation retombe sur les derniers (de même, les prémices qui précèdent la *trouma* ne sont pas soumises à cette dernière). L'avis exprimé par la Mischnâ (que l'on est dispensé de la dîme sur ce qui est abandonné au premier venu) doit être attribué

1. Voir Mischnâ, tr. *Masseróth*, ch. I, § 6; Babli, tr. *Baba mecia*, f. 88a. Selon l'hypothèse de Frankel sur ce passage, il faut ajouter ici : « on la prélève sur l'abandon. »

2. Après ce moment, on ne prélève la *péa* qu'après la *trouma* et la dîme.

3. Ci-après, ch. VI, § 1 (f. 19b). Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 57a.

4. Selon lui, la loi n'exige les prélèvements que sur ce qui sert de nourriture.

5. Après cela, ils sont pour ainsi dire frappés d'une amende pour avoir voulu enlever la part due à leurs frères.

6. Cf. Babli, tr. *Menakoth*, fol. 67a.

7. Tr. *Troumoth*, ch. III, § 7.

8. Tr. *Demaï*, ch. V, § 1.

à Schammaï; il dit plus loin (VI,1) : « les produits abandonnés aux pauvres seuls restent pourtant considérés comme abandon[1]. »

« D'après R. Akiba, la même règle s'applique à ce que l'on prend de la grange pour semer. »

Cet avis est conforme à ce qui est dit au sujet des boutiques des fils de Ḥanon (ou de Beth-Hini); car on a enseigné[2] : pourquoi ces boutiques ont-elles été détruites trois ans avant la ruine du temple de Jérusalem ? Parce que (à l'aide de diverses interprétations des textes bibliques) ils trouvaient moyen de dispenser leurs fruits de l'obligation de la dîme. De la répétition des mots: *tu prélèveras la dîme* (Deutéronome, XIV, 22), ils ont conclu que l'on en excepte celui qui achète des fruits à un autre ; et de ce qu'il est dit ensuite : *tu les mangeras*, ils ont conclu que l'on en excepte celui qui, au lieu de les manger, les vend (de même, R. Akiba dispense les semences de tout droit, en vertu de ce verset, pourvu que ce soit pris avant l'amoncellement). Si un sacerdote ou un lévite achètent des blés en grange, après la mise en tas, ils n'ont pas droit aux dîmes : c'est une amende, dit R. Yoḥanan, qu'on leur a imposée pour qu'ils n'accaparent pas les pressoirs et les granges (aux dépens de leurs frères). Qu'arrive-t-il si un sacerdote sacrificateur agit ainsi aux dépens de ses collègues [3] ? Les compagnons répondirent, au nom de R. Josué ben Levy, qu'on le dispense une seule semaine des parts dues (et qu'ensuite il les remet à d'autres sacerdotes). R. Yossé dit : je suis allé au midi et j'ai entendu exprimer le même avis par R. Ḥanon père de R. Simon au nom de R. Josué ben Levi. R. Judan compare cette obligation du sacerdote à l'amende sur la dîme dont vient de parler R. Yoḥanan. S'il s'agit d'une amende, dit R. Yossé [4], on ne devrait même pas l'en dispenser la première semaine. Le sacerdote boutiquier (qui vend de la viande pour tirer profit de ses parts) sera dispensé des parts la première semaine, selon R. Judan, mais non selon R. Yossé. Pourquoi R. Yossé établit-il cette distinction entre le boutiquier et le sacrificateur (qui en est dispensé la 1re semaine) ? C'est que le boutiquier peut agir de ruse à l'égard des produits achetés (il peut vendre les bestiaux de simples Israélites comme siens, pour économiser les parts dues, et on le punit de suite) ; mais le sacrificateur ne peut pas recourir à de telles ruses. On a enseigné (ibid.) : Rabbi et R. Juda Hanaci admettent d'un commun accord que si l'on achète à un païen des fruits

1. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 28a ; tr. *Nedarim*, f. 44b. Cette phrase n'ayant pas de suite logique avec le contexte, M. Frankel, dans son commentaire, suppose que c'est une interpolation.

2. Babli, tr. *Baba mecia*, ib. ; *Sifré* sur Deutéronome, section *Réeh* fin du n° 105 (éd. Friedmann, f. 95b) ; Neubauer, *géographie du Talmud*, p. 49 ; Derenbourg, *Essai*, etc, p. 468.

3. S'il égorge des bestiaux chez lui et les vend au marché, en bénéficiant seul des parts sacerdotales. Voir Babli, tr. *Hullin*, f. 132b. Comp. tr. *Kethoubôth*, f. 105b.

4. Ce talmudiste est R. Yossé II, selon la remarque de Frankel, *Mabô*, ch. IV, article R. Joseph.

encore adhérents à la terre, il faut en prélever la dîme ; si on les achète à un Israélite, on prend sa place (et l'on doit les dîmes); si, au contraire, le païen achète à l'Israélite des fruits détachés, ils sont dispensés de tout. Ils ne sont en désaccord qu'au cas où l'on achète à son voisin des fruits détachés pendant l'année où est due la dîme des pauvres (3e année agraire) et où le vendeur ne l'a pas donnée. Selon R. Juda Hanaci, que l'acquéreur soit riche ou pauvre, on lui enlève cette part due (et on la donne); selon Rabbi, on la lui prend seulement s'il est riche, mais non s'il est pauvre (ce sera pour lui). Quelle est la raison de R. Juda Hanaci? C'est que, dit-il, de même que l'on ne peut pas profiter du glanage, des épis oubliés, ou de la *péa* de son propre champ (V, 4), de même on ne peut pas jouir de la part due comme dîme des pauvres. Quelle est la raison de l'avis de Rabbi? C'est que, dit-il, en cas d'omission du glanage ou de l'oubli, les produits ne sont pas inaptes à la consommation comme ils le sont pour la dîme des pauvres [1]. Donc, déjà en la possession du vendeur, on suppose le prélèvement opéré sur la consommation des produits qui doivent être rédimés (et l'acquéreur ne profitera pas de la dîme des pauvres). Ou bien encore (dans l'hypothèse que les prélèvements sont censés avoir eu lieu), le motif de Juda Hanaci est que l'on a voulu imposer une amende pour empêcher le pauvre d'accaparer ses parts. Selon Rabbi, il arrive souvent au riche d'acheter à d'autres, et le pauvre ne le peut pas (à moins d'exception). Selon R. Juda, le pauvre trouve à emprunter (il pourra donc acheter). Selon Rabbi, il ne le peut pas.

CHAPITRE II.

Les objets suivants [2] servent de séparation entre deux champs (et entraînent pour chacun d'eux l'obligation de la péa): un cours d'eau, un canal, un chemin particulier (de 4 coudées de large), une grande route (large de 16 coudées), un sentier général ou particulier [3], qui est aussi bien établi en été qu'en hiver, un champ en friche [4], un autre nouvellement cultivé [5], ou un terrain contenant d'autres semences. Quant à la partie fauchée pour servir de pâturage, c'est une séparation selon l'avis de R. Meir; mais, selon les autres sages, cette dernière séparation n'est réelle que si cette portion agraire a été de nouveau labourée (ce qui ressemblerait à l'un des cas précités, au *Nir*).

1. Voir ci-après, tr. *Demaï*, ch. IV, § 3.
2. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 61c; tr. *Baba bathra*, f. 55b ; tr. *Menahoth*, f. 71b ; *Torath Cohanim*, section *Kedoschim* (ou lévitique, ch. XIX).
3. Voir tr. *Baba bathra*, f. 99b .
4. Dans ce sens le mot *Bór* est employé par le traducteur chaldéen Onkelos, Genèse, XLVII, 19.
5. Ce terme de *Nir* se retrouve dans Jérémie, IV, 3.

Si les champs sont divisés, il faut donner la *péa* pour chacun, parce que la Bible dit : *ton champ* (Lévitique, XIX, 9); cela veut dire qu'il faut la donner de chaque champ en particulier, sans dispenser celui du voisin par le sien. Les séparations énoncées dans la Mischnâ sont réelles et il n'y a nul contact entre les champs ; car, si elles avaient même lieu en cas d'une petite jonction, il suffirait d'un canal pour constituer la séparation entre deux champs d'arbres. Or, on enseigne plus loin (§ 3) : « Tout cela sert de séparation entre les champs ensemencés ; mais entre les plantations d'arbres, il faut comme division un mur » (et non un canal). Poussant plus loin la preuve, on peut se demander si le mur est considéré comme en partie joint (lorsque la clôture ne sépare pas tout-à-fait les 2 champs), ou s'il en est bien séparé ? C'est évidemment cette dernière supposition ; sans quoi, la séparation serait annulée lorsque, par dessus le mur, les branches des arbres s'entremêlent, comme on a enseigné (ib.) : « cette séparation est annulée si, par dessus le mur, les branchages des arbres s'entremêlent, et l'on donne une péa pour le tout » ; il en résulte donc que le mur n'est pas considéré comme adhérent (et la séparation est complète). Si l'on admettait le contraire (la jonction), il ne pourrait y avoir interruption même d'un côté ; car on a enseigné : « si pardessus le mur les branchages s'entremêlent des 2 côtés, il n'y a pas d'interruption. » Si donc c'est d'un côté seul, l'interruption est réelle (il y a donc deux preuves diverses pour son avis). R. Yossé dit au nom de R. Yossé ben Ḥanina: si dans un champ on a prélevé la péa pour un autre champ, cette opération est sans valeur et la dîme est due. R. Zeira demanda en présence de R. Yassa : qu'arrive-t-il si l'on se propose de remplir ce devoir en laissant la *péa* dans le sentier étroit de séparation entre les champs ? Il n'y a pas répondu [1]. Les paroles de R. Yossé ne se contredisent-elles pas ? Car on a enseigné plus loin (III, 2) : « Les autres sages reconnaissent comme R. Akiba, que si l'on a semé de l'anet ou de la moutarde en trois endroits différents, on donne la péa pour chacun spécialement. » (N'en résulte-t-il pas qu'on peut prendre dans une part, les parties nécessaires pour toutes les autres ?) Non, voici ce que la Mischnâ veut dire : pour l'anet il faut prendre la *péa* en 3 endroits différents, et pour la moutarde en autant d'endroits. Samuel dit qu'il faut agir ainsi parce que certaines parties sont mûres, bien avant que toutes le soient (donc, l'on ne doit pas, pour la partie mûre, ajourner la péa). R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan que cela tient à ce que lesdits produits sont semés d'ordinaire par carrés (chacun forme un enclos séparé en raison de sa valeur) ; voilà pourquoi il s'exprime ainsi à cet endroit (R. Yassa adopte donc l'avis de R. Yoḥanan ; et, par suite, le petit sentier sera considéré comme une distinction). Comment donc se fait-il qu'il n'ait pas répondu ? En effet, il est évident que (pour le sentier) c'est une séparation manifeste (et qu'il faut donner chaque fois la péa

1. Littéralement : on l'a laissé tomber. Voir même série, tr. *Kidouschin*, I, 5 (f. 60ᶜ) ; tr. *baba bathra*, ch. III, § 1 (f. 13ᶜ).

séparément). Il y a seulement doute sur le point de savoir si le prélèvement est un fait accompli (il va sans dire qu'en principe, on ne doit pas la prélever ainsi); mais, au cas où c'est un fait accompli, conserve-t-elle sa valeur ou non? On enseigne, fut-il répondu, que selon R. Oschia la *péa* prélevée dans un champ ponr en libérer un autre est sans valeur légale, et ce sera de même à l'égard du petit sentier étroit qui sépare les 2 champs. R. Yossé ben Ḥanina dit: les intervalles creux[1] séparent les 2 champs, et pour eux, il y a lieu de donner les 2 péas. C'est cette séparation, remarqua R. Ḥisda, que Josué employa pour tracer les limites des tribus en Palestine; R. Ḥanina vint rectifier cette tradition de R. Ḥisda et dit en son nom: Josué se servit de ce mode de distinction pour délimiter les frontières du territoire d'Israel (Josué, XIII, 7 et suiv.).

« Un cours d'eau, un canal, un chemin particulier, une grande route. »

On appelle שלולית tout cours d'eau (fleuve ou rivière), et נחל une rigole, fût-elle vide[2]. — Puisque l'on a mentionné comme séparation des chemins particuliers[3], à quoi bon parler de la voie publique? (Cela ne va-t-il pas de soi?) C'est pour dire que tout cela ne sert de séparation qu'entre diverses sortes de verdures; mais, entre les plantations d'arbres, la clôture seule sert de distinction (§ 3). De même, après avoir indiqué comme séparation le sentier particulier, à quoi bon parler d'un sentier général? Pour en exclure un tel sentier qui aurait cette destination fixe en été, non en hiver (sans quoi, on eût pu croire que tout chemin public sépare, ne fût-il d'usage qu'en été, de suite après la moisson). Rab dit: le champ en friche, ou celui qui est nouvellement cultivé, sépare s'il a une étendue de la contenance d'un quart de cab[4], et celui qui contient d'autres semences sépare quelque petit qu'il soit; selon R. Yoḥanan, le champ en friche, ou nouvellement labouré, ou contenant une autre semence aura une étendue de 3 sillons[5]. Y a-t-il une différence entre ces 2 interprétations? Non, d'après Rab, il s'agit du cas où elle n'est pas due (p. ex. pour de la verdure). Cette réponse est satisfaisante pour le cas d'une semence différente. Mais, puisque le champ en friche et le fraîchement cultivé sont soumis à la *péa*, en quoi diffèrent-ils? Le voici: Rab, en exigeant le quart de cab, parle d'un champ ordinaire carré (ayant cent coudées en longueur et en largeur); selon R. Yoḥanan, il s'agit d'un espace ayant 50 coudées de long sur deux de large (assez

1. Ou, selon d'autres, une certaine plante à racines verticales. Voir Babli, tr. *Baba bathra*, f. 55[b]. Comp. ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. I, § 7.

2. Selon le commentaire *Schnóth Eliahou*, on entend par là tout cours d'eau, fût-ce d'eau stagnante (mais non vide).

3. Voir plus loin, tr. *Kilaïm*, ch. IV. § 7.

4. Soit une étendue d'un peu plus de dix coudées carrées.

5. En ce cas il y a séparation. — La racine פתח est employée dans le sens de *labourage* par Isaïe, XXVIII, 24. Voir ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. II, § 6.

petit pour qu'une séparation de 3 sillons soit remarquée, et ce serait là le point en litige). R. Zeira dit au nom de R. Eliezer que R. Meir (de notre Mischna) et R. Juda (de la suivante) sont d'accord dans l'expression de leurs opinions[1] : comme R. Meir est d'avis que l'action d'avoir fauché un champ pour le donner en partage suffit à établir une séparation (non une vraie moisson), c'est aussi l'avis de R. Juda (il le permet avant les prémices) ; et comme celui-ci dit là qu'à partir de l'instant où il y a l'obligation de la péa il faut cesser de faire paître l'animal, de même pour la séparation, R. Meir se conforme ici à cet avis. Mais ne trouvons-nous pas dit par R. Meir, qu'au cas où il y a obligation de péa, cela serve aussi de séparation ? (donc il est inutile de le déduire de l'avis de R. Juda). C'est ainsi que l'on a enseigné : « Un champ qui a été dévasté par les sauterelles, ou rongé par les fourmis, ou ravagé soit par un orage, soit par les animaux, est dispensé de la péa[2]. Tous reconnaissent que si l'on a de nouveau labouré ce champ, la séparation a lieu (et il faut une nouvelle péa) ; au cas contraire, elle n'a pas lieu. A qui se rapportent ces mots « que tous admettent cet avis » ? A R. Meir, qui dans la Mischna admet comme séparation le champ mis en pâturage ; pourquoi donc ici admet-il qu'il faut le retourner et que, sans cela, la séparation est nulle ? Selon lui, on ne parle que de ce qu'il y a dispense de péa (aux yeux de R. Meir, la récolte faite pour changer un champ en pâturage n'est pas une moisson, et l'obligation de la péa disparaît); mais si ce champ était soumis, ne fût-il pas labouré à nouveau, il servirait de séparation (cela dépend donc uniquement de la soumission à la péa). On le compare à cet enseignement[3] : R. Judan dit que c'est seulement permis au cas où l'on a commencé la récolte, avant que la production ne soit parvenue au tiers de la croissance ; mais dès que cette quantité a été produite, la moisson est interdite ; si cependant par mégarde on moissonnait, on serait tenu d'en laisser aux pauvres la part légale de la péa, et dès que cette obligation a lieu, la séparation légale est constituée (car cette moisson est réelle). R. Zeira se demandait si l'analogie continue ; et puisque R. Juda dit que si l'on a commencé de faucher le champ avant la production d'un tiers on peut continuer lorsque ce tiers même est produit, avec dispense de donner aux pauvres les parts légalement dues pour le glanage, les épis omis et la péa, R. Meir exprime exactement la même opinion et les mêmes dispenses (il y a égalité pour le pâturage et la séparation de la péa).

2. Le cours d'eau sert de séparation entre deux champs, selon R. Juda, s'il est d'une largeur telle que l'on ne puisse pas, en se plaçant au milieu, moissonner à la fois les 2 rives, sans se déranger. Si au milieu des

1. Et elles peuvent se compléter mutuellement. Voir Babli, tr. *Menahoth*, f. 71[b].

2. *Tossefta* sur ce traité, ch. I, et ci-après, § 7.

3. Dans la Mischna précitée, tr. *Menahoth*, ch. X, § 8. Comp. tr. *Schebiith*, ch. III, § 6.

champs il y a des hauteurs tellement escarpées qu'on peut les couper à la hache [1], et fussent-elles inabordables au bœuf muni d'instruments aratoires, le champ n'en est pas divisé, et il suffit de donner une seule fois la péa pour le tout.

On semblait vouloir dire que l'avis de R. Juda n'est pas contesté par ses collègues, mais l'on a trouvé un enseignement qui dit [2] : un cours d'eau fixe sert de séparation (R. Juda y met une condition différente, celle d'être trop étendue pour que, du milieu, on puisse moissonner les deux rives). Ensuite, on paraissait admettre selon R. Juda, qu'au cas où celui qui se tient d'un côté ne pourrait pas atteindre la rive opposée pour la moissonner, il y avait séparation et que si, en étant placé au milieu, on peut moissonner les deux côtés, le cours d'eau ne compterait pas comme séparation ; or, on a trouvé dans ce même enseignement l'avis contraire, à savoir si en étant placé au milieu on peut moissonner des deux côtés, la séparation a lieu ; mais elle n'a pas lieu si en étant placé d'un côté on ne peut pas moissonner la rive opposée (et si c'est seulement possible en se tenant au milieu). Ḥiya b. Ada dit au nom de R. Simon ben Lakisch : Si un roc couvre toute la surface du champ et que, pour cultiver, il faut transporter la charrue d'un côté du roc au côté opposé, il peut servir de séparation ; mais si l'on peut y arriver par un côté (s'il y a un passage praticable pour la charrue), le champ n'est pas interrompu. Mais n'a-t-on pas enseigné [3] : « pour des terrains montagneux, composés de pentes ayant chacune dix palmes de hauteur, elles sont distinctes et l'on donne la péa pour chacune séparément ; si les degrés sont moins élevés, on ne donne qu'une péa pour tout. » Or, si la pente est plus petite, n'en faut-il pas moins déplacer la charrue? (Pourquoi donc exiger une hauteur de dix palmes ?) C'est vrai, et dans cet enseignement il n'est question d'une hauteur de dix palmes qu'en raison de ce qui se trouve dit à la fin : » Si les extrémités des haies se joignent, on ne donne qu'une péa pour le tout » (si même, en ce cas, il y a dix palmes, on considère les sillons divers comme réunis).

3. Tout cela sert de séparation entre les champs ensemencés; mais entre les plantations d'arbres, il faudrait comme division un mur (d'au moins 10 palmes de haut) ; et même cette dernière séparation est annulée si, par dessus le mur, les branchages des arbres [4] s'entremêlent, et l'on donne une péa pour le tout.

Cette séparation est-elle annulée si les branches grimpent le long du mur [5]

1. Expression prise dans Isaïe, VII, 25. Comp. *Frankel*, *Darkhéha-Mischna*, ch. IV, § 43.
2. *Torath Cohanim*, ou Midrasch sur le Lévitique, ch. XIX.
3. *Tossefta*, sur le tr. *Péa*, ch. I.
4. Cette expression se retrouve dans *Juges*, III, 26. Comp. ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. III, § 5.
5. Littéralement : s'enfoncent dans le mortier comme le pilon.

et s'y attachent ? Ou s'agit-il du cas où les branches s'entremêlent par dessus le mur (sans le toucher) ? Comme il est dit : « Les branches se touchent, » et non « le mur est touché », cela prouve qu'il s'agit du cas où les branches sont suspendues au-dessus du mur. R. Mena dit : pour une plantation d'arbres devant avoir dix plants par terrain de la contenance d'un *saa*, tantôt l'intervalle sera de 4 coudées (au sujet de la jonction), tantôt il sera seulement de dix palmes. Qu'entend-on par là (Comment justifier cette contradiction) ? Cela signifie que, pour la séparation, l'intervalle entre le mur et les arbres doit être de 4 coudées ; de plus, il doit y avoir au moins dix palmes entre un tronc d'arbre et l'autre (pour qu'il y ait séparation). Enfin la clôture dont parle la Mischna, est relative à la plantation d'arbres devant avoir dix plants [1].

4. Les caroubiers [2] doivent être comptés comme réunis (pour ne donner qu'une *péa*) dès que d'un arbre on peut voir l'autre [3] (malgré toutes les séparations). R. Gamaliel dit : chez mon père, on avait l'habitude de donner spécialement la péa pour chaque côté d'oliviers plantés et une autre pour tous les caroubiers placés en vue les uns des autres. R. Eliézer, fils de Sadok, dit au nom de ce dernier qu'une péa suffit pour tous les caroubiers qui se trouvaient dans la ville.

Comment, pour les oliviers, peut-on déterminer chaque côté soumis à la péa ? On les fixe d'après les points cardinaux de la ville. R. Yossé bar R. Aboun raconte comment l'on procédait chez Rabbi : l'on se servait de 4 pressoirs se rapportant aux 4 côtés de la ville, et on les plaçait parallèlement aux lignes de production.

« Les caroubiers sont supposés réunis s'ils sont placés en vue les uns des autres. »

En voici l'explication : s'il y a 30 arbres dont la première ligne (ou extérieure), est sise en vue de celle du milieu, et celle-ci voit aussi la dernière, mais dont une extrémité ne voit pas l'autre (par suite d'intervalle), il faut prélever la péa dans la première rangée, y comprenant celle du milieu, ou de celle-ci pour les extrêmes, mais on ne peut pas la prélever d'une rangée externe pour tout l'extérieur (les arbres du milieu ne forment pas une jonction suffisante pour une seule péa).

5. Si l'on sème une espèce dans un champ, bien que l'on en fasse 2 granges, on n'en donne pourtant la péa qu'une fois ; si l'on y sème 2 espèces, en fît-on un seul monceau, il faut donner pour chacune la

1. Sans quoi, ce n'est pas un champ distinct, et le mur lui-même ne le séparerait pas.

2. Ils sont très-élevés. V. tr. *Baba bathra*, ch. II, § 7.

3. C'est qu'apparemment ils sont toujours séparés par un grand intervalle.

péa. Mais si l'on y sème, p. ex., deux espèces de froment [1], il faut en donner 2 fois la péa si on les sépare en deux granges [2], mais non au cas contraire.

Si l'on a moissonné la moitié d'un champ de coriandre [3] et la moitié d'une autre espèce rougeâtre foncée, pour les réunir en une seule grange, et que, réflexion faite, on dispose séparément les 2 moitiés pour former deux granges, on ne peut pas se contenter de prélever la part de péa dans le champ de coriandre pour l'autre espèce, ni au commencement (lorsqu'on voulait les réunir en une grange), ni à plus forte raison à la fin (lorsque le tout a été divisé en 2 granges; la péa devra alors être donnée deux fois). Si l'on a moissonné une moitié de champ de coriandre et une moitié d'une autre espèce rougeâtre foncée, dans l'intention de les recueillir séparément en deux granges, et qu'après y avoir réfléchi, on les réunit en une seule grange, on peut prélever la péa d'une espèce de la fin pour l'autre de la fin, en raison de leur réunion définitive; et de même, dès le commencement, la part prélevée d'un côté pour l'autre est valable (la fin le décide). On prélève la péa d'une sorte pour tout le reste, lorsque la moisson est achevée [4]; mais, si elle ne l'est pas, on ne peut pas prélever la péa pour le tout, fût-ce de la même espèce [5]. Si l'on a cueilli la moitié du champ de coriandre et toute l'espèce foncée, dans l'intention de les réunir en une grange, et qu'après y avoir réfléchi, on les place séparément en deux granges, on laisse la péa dans le champ de coriandre, et toute l'autre espèce en est dispensée (considérant la première moitié comme annulée, ou brûlée, la péa servira pour le reste).

6. Il arriva à R. Simon habitant de Miçpa [6], lorsqu'il eut ensemencé (2 espèces de blé dans son champ), de demander à R. Gamaliel ce qu'il y avait à faire en ce cas (pour la *péa*). Comme ce rabbin ne savait que répondre, ils se sont rendus tous deux dans la chambre du tribunal [7] pour demander la solution. Je sais, dit Naḥum le scribe [8] d'après R. Meascha, lequel le tenait de mon père, celui-ci des couples de savants [9] et ces der-

1. C'est-à-dire, en général, 2 espèces de même nature, mais différant de qualité ou de couleur. Voir *Baba bathra*, ch. V, § 6.
2. La première un peu verte, la seconde plus mûre et plus sèche.
3. Comp. même série, tr. *Maasser Scheni*, ch. IV, § 1 (f. 54^a); Mischna, tr. *Baba bathra*, ch. V, § 8.
4. On ne peut plus donner la péa régulière, et ce mode suffit.
5. On a soin de laisser la péa sur ce qui est encore en épis.
6. Voir Derenbourg, *Essai, etc.*, p 245.
7. Littéralement: *la salle des pierres de taille*. Au sud du Temple, il y avait la salle des séances du Synhedrin.
8. Il y a dans le texte: *libellarius*. Voir *Babli*, tr. *Nazir*, f. 56^b .
9. On nomme ainsi ceux qui, à partir de Simon le juste, transmettaient les traditions. Voir *Pirké Aboth*, ch. I, § 1 et suiv.

niers des prophètes, qu'en vertu d'une prescription ou tradition mosaïque sur le mont Sinaï, si l'on sème dans son champ deux sortes de froments, il faut en donner deux fois la *péa* lorsqu'on les sépare en deux granges, mais non au cas contraire.

R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan[1] : S'il se présente à toi une halakha (s'il s'agit de fixer une décision légale) et que l'on ne sait sur quoi elle est basée, il ne faut pas la reculer au loin (la croire impossible), ou la résoudre par comparaison à un autre cas (connu), mais s'informer; car, bien des règles légales ont été énoncées à Moïse sur le mont Sinaï, et toutes se trouvent enfouies (implicitement exposées), dans la Mischna. Aussi, ajouté R. Abin, il convient d'admettre comme telles les règles mischniques, p. ex. celle qui est relative aux 2 espèces de blé; si pour cet exemple Naḥum n'était pas survenu et n'eût pas expliqué que c'est une loi sinaïque, nous ne l'eussions pas su (on ne saurait indiquer un motif de divergence). R. Zeira explique au nom de R. Eleazar ce verset (Osée, VIII, 12) : *Je prescrirai plusieurs préceptes de ma loi*[2]. Que faut-il entendre par là? Non que la plupart des lois sont mises par écrit, mais que les paroles interprétées d'après les lois écrites (au moyen des 13 règles), sont plus nombreuses que celles qui sont interprétées d'après la loi orale (par tradition sinaïque). Est-ce bien ainsi? (leur infériorité est-elle absolue?) Non, on préfère ce qui a pour base une loi écrite à ce qui ne l'a pas et est dit oralement. Selon R. Juda ben Pazi, on comprend par ce verset (dans cette transcription supplémentaire) les annonces des châtiments[3] et l'on ajoute que malgré cela, *on les considéra comme des choses étrangères* (ibid. c.-à-d. ils ont cru que le châtiment ne les atteint pas). R. Abin l'explique ainsi[4] : si je n'avais écrit pour toi une loi ayant des compléments, ne serais-tu pas comme étrangère? Il n'y aurait pas de divergence entre les Juifs et les autres nations; les uns, comme les autres, s'honorent de leurs lois, de même qu'ils se glorifient de leurs écrits[5] (s'il n'y avait de plus la loi orale). R. Ḥagaï dit au nom de R. Samuel bar Naḥman : certaines paroles sont dites oralement, et d'autres sont mises par écrit, sans que nous sachions (de prime abord) lesquelles sont préférables; mais comme il est écrit (Exode, XXXIV, 27): *C'est en faveur de ces commandements* (ou: par la bouche) *que j'ai contracté une alliance avec toi et avec Israel*, cela prouve que les préceptes oraux (ceux de *la bouche*) sont préférables (supérieurs). Ce verset est différemment interprété par R. Yoḥanan et R. Judan bar Simon : d'après l'un, si l'on a observé les lois orales et les lois écrites, Dieu contractera avec vous l'alliance promise;

1. Voir tr. *Haghiga*, ch. I, § 8 (f. 76[d]), où se retrouve tout ce passage.
2. Il prend le mot *Rôb* dans le sens de frapper, comme dans Genèse XLIX, 23.
3. Babli, tr. *Guittin*, f. 60[b].
4. Pesikta de R. Cahuna, ch. V; Midrasch sur l'Exode, § 47.
5. Littéralement : rouleaux sur peau, διφθέρα.

au cas contraire, il ne la contractera pas. D'après le second, cela veut dire : si l'on a suivi les lois orales et les lois écrites, on sera récompensé ; au cas contraire, on ne le sera pas. R. Josué b. Levi interprète certaines lettres (en apparence inexactes) de ces mots (à double emploi) : *sur les tables, etc.*, *toutes les paroles, etc.* (Deutéronome, IX, 10) : cela indique, selon lui, que la Bible, la Mischna, le Talmud et l'Exégèse, même ce que l'élève perspicace (εὔτικος) enseignera un jour en présence du maître[1], tout cela a déjà été dit à Moïse sur le mont Sinaï. Quel verset y fait allusion ? Celui-ci (Ecclésiaste, I, 11) : *y a-t-il une chose dont on puisse dire : voici qu'elle est neuve ? etc.* La fin de ce verset lui répondra, en le continuant : *elle a déjà existé de tout temps.* R. Zeira au nom de Samuel recommande de ne rien déduire (par analogie), ni des règles doctrinaires (halakha du Sinaï ou Mischna), ni des légendes (*aggada*), ni des enseignements additionnels (*Tossefta*, *braïtha*), mais des talmudistes mêmes.

« Si l'on sème dans son champ deux espèces de froment, etc. »

R. Ḥalafta b. Schaoul n'a-t-il pas enseigné (contrairement à l'avis précité de Samuel) que ce qui est applicable à deux espèces de froment l'est aussi à 2 espèces d'orge (en résulte-t-il qu'on déduit de la règle sinaïque pour le froment une autre pour l'orge) ? Non, dit R. Zeira, c'est une tradition formelle qui avait été oubliée en partie (à cause de la similitude des termes). Mais comment se fait-il que l'on enseigne (III, 3) : « Si l'on fait le triage des oignons, en destinant les verts à la vente au marché et les secs à la conservation en grange, il faut, pour chaque partie, donner séparément la *péa* » ? (Comment se fait-il qu'en ce cas, ces 2 légères différences n'ont pas été annulées et ne disparaissent pas devant l'unité d'espèce ?) Or, on ne peut pas dire que la divergence notoire entre le marché et le grenier reposait sur une règle établie autrefois et oubliée depuis lors ? (Cela prouve donc que l'on a établi une règle nouvelle, non déduite par analogie). R. Ḥanania dit au nom de Samuel : on ne doit tirer aucune conséquence nouvelle de l'enseignement scolaire (ces sortes de discussions publiques n'ont rien de décisif). Tous deux (R. Mena et R. Ḥanania) reconnaissent que l'on ne déduit rien d'un exemple (il se peut qu'il soit erroné) ; toutefois, R. Mena dit qu'il est interdit de tirer une déduction de l'enseignement si la règle en question n'est pas motivée ; mais si elle l'est, elle peut servir de règle et de modèle. Il est insignifiant, lui répliqua R. Ḥanania, qu'il y ait un motif ou non ; mais cela dépend de la question de savoir s'il y a opposition ; s'il n'y a pas de discussion, on peut en tous cas en tirer une conclusion.

7. Un champ qui a été moissonné par des idolâtres, ou dévasté par

1. Voir Midrasch Rabba sur l'Exode, section 47 ; sur le Lévitique, section 22 et sur l'Ecclésiaste, I, 9, et V, 8.

des brigands, λῄστος, ou qui a été rongé [1] par des fourmis, ou qui a été ravagé soit par un orage, soit par des animaux, est dispensé de l'obligation de la péa [2]. Si, après avoir moissonné la moitié, les brigands ont enlevé le reste, on est aussi dispensé de ce prélèvement, car l'obligation de ce devoir n'incombe qu'aux derniers épis qui sont debout (et non s'ils ont été dérobés, si l'on a été privé de la moisson).

8. Si les brigands ont moissonné la moitié du champ et que le propriétaire en cueille ensuite l'autre moitié, il doit donner la péa sur le reste qu'il a recueilli; si l'on coupe la moitié et que l'on vende le reste, l'acheteur est tenu de donner la *péa* sur le tout [3]; si, après avoir moissonné une moitié, on consacre l'autre moitié comme sainteté, celui qui la rachète des mains du trésorier des saintetés donne la péa pour le tout (même pour la moitié coupée par celui qui l'a consacrée).

Lorsque la Mischnâ dit : « un champ moissonné par des idolâtres est dispensé de l'obligation de la péa » c'est au cas où ceux-ci ont moissonné pour leur propre compte; mais, s'ils ont fait ce travail pour un propriétaire israélite, le champ reste soumis à cette obligation (il va presque sans dire que le propriétaire doit la péa sur ce qu'il a fait récolter par n'importe qui). Ainsi, l'on nous apprend [4] qu'on ne doit pas engager pour ce travail des ouvriers païens, parce qu'ils ne savent pas ce qui est dû aux pauvres en fait de glanage (les droits sont donc dûs en ce cas). Lorsque la Mischnâ dispense de la péa un champ récolté par des brigands, elle parle du cas où ils l'ont ravagé pour le détruire ; mais, s'ils l'ont moissonné, sans rien détruire, cette obligation subsiste. R. Oschia bar Schemi dit ; on peut même admettre qu'il y a dispense, lorsque le champ a été moissonné sans rien détruire, parce que la péa se donne sur le blé encore adhérent à la terre (non plus lorsqu'il est détaché), et le vol ne peut pas s'effectuer sur un immeuble [5]. L'on prélève la péa sur pied (en commençant la récolte) pour les gerbes qui sont debout, et de celles-ci pour ce qui est récolté (à la fin) ; mais on ne prélève de ce qui est récolté ni pour ce qui l'est déjà (ayant une autre destination), ni pour ce qui est debout (pour lequel on prend des épis sur pied). Comment se fait-il que parfois on peut prélever de ce qui est récolté pour les gerbes debout ? C'est au cas où la moisson du champ serait toute achevée, sauf le reste précis (le 60e) de quoi donner la péa ; dès que l'on cueille un épi (que la mesure n'y est plus), l'obligation de la péa retombe sur les gerbes, et il se trouve alors qu'il y a lieu de

1. Ce terme est usité pour le porc, psaume LXXX, 14.

2. Voir Sifri sur Lévitique, XIX, 19.

3. Parce qu'en vendant le reste, il semble avoir transmis à l'acquéreur l'obligation de la *péa*.

4. *Tossefta* sur *Péa*, ch. III.

5. Donc, celui qui a fait une telle moisson volée n'a pas acquis le terrain et ne doit pas la *péa*.

la prélever sur ce qui est coupé. Ce mode de prélever a non-seulement lieu en cas de moisson complète du champ (avec *péa* insuffisante) ; mais si, même après avoir récolté une partie, on laisse la péa sur pied en disant : « à partir de ce moment je prélèverai la péa », le devoir de la péa retombe sur les gerbes ; lorsqu'ensuite on enlève un seul épi, la mesure n'y est plus, et, sur ce qui est couché, on prélève pour le tout. Celui qui vend la moitié de la récolte sur pied a-t-il le droit de profiter de la péa qui libère les gerbes [1] ? On peut résoudre la question par ceci : « R. Juda dit (V, 5) que lorsqu'un pauvre a été chargé de moissonner le champ moyennant le tiers ou le quart des produits, il n'a pas droit à la péa. » Or, quelle différence y a-t-il entre le 2e cas (du paiement par les revenus) et le 1er cas de la Mischnâ? Alors, au 2e cas, c'est après le travail que le tiers de la récolte appartient à l'ouvrier [2]. Cela prouve, dit enfin R. Aboun bar Ḥiya, que le vendeur peut bénéficier de la péa qui libère ce qui est dû sur les gerbes [3]. Toutefois, objecte R. Yossé, c'est différent et l'on ne peut rien conclure de ladite Mischnâ : au cas précité, le champ n'a jamais été la propriété du pauvre pour qu'il ait le droit de prélever ses parts, tandis qu'ici, pour la péa, le champ a été en sa possession lorsqu'on a commencé la moisson et la vente. Voici dans quel cas la déduction est admissible : si le maître a cueilli la moitié du champ et vendu cette moitié (et qu'il coupe ensuite l'autre moitié), l'acquéreur pauvre a droit au glanage, aux épis oubliés et à la péa (le vendeur les doit pour le tout ; on peut donc déduire le cas du fermier de celui de l'acquéreur, tous deux n'ayant eu qu'une part du champ, sans obligation). Est-ce que l'acquéreur bénéficiera de la péa donnée pour libérer la gerbe du vendeur [4] ? C'est un point en litige plus haut (I, 6) entre Rabbi et R. Juda (c'est-à-dire, Rabbi le permet et R. Juda l'interdit sous peine d'amende). R. Pinḥas demanda : est-ce qu'un champ situé à demi hors de la Palestine est également soumis au droit de la péa? Faut-il croire que l'on compare ces fruits aux produits qui ont été consacrés et dispensés de péa, et, puisque l'obligation est maintenue pour ce qui est consacré (au cas où c'est racheté au trésorier des saintetés), sera-ce de même pour les fruits du dehors? Voici la réponse : comme il est écrit (Lévitique, XIX, 9) « la moisson de *votre* pays » est soumise à ce droit, celle du dehors ne l'est pas. — Si le trésorier des saintetés a recueilli la moitié du demi-champ consacré et qu'avant d'achever la récolte du reste, on ait racheté toute la moitié, on est tenu, en rachetant, de prélever la péa pour ce qui reste à moissonner ; mais ce qui a été cueilli sous l'autorité des saintetés (la demie de la moitié) en est dispensé par son caractère sacré.

1. Puisque l'acquéreur est tenu de donner la péa.

2. Le maître n'a plus droit aux parts légales dès leur échéance.

3. Puisqu'au moment où la *péa* est due, le champ n'est plus au vendeur.

4. A cause de sa part, le vendeur est tenu de prélever la péa.

CHAPITRE III

1. Quant aux carrés de blé [1], qui sont plantés entre les oliviers (ou tous autres arbres), il faut, selon l'école de Schammaï prélever la péa sur chacun d'eux; d'après l'école de Hillel, il suffit d'un seul prélèvement pour le tout. Mais les premiers reconnaissent que si les extrémités des diverses plantations se touchent [2], un seul prélèvement suffit pour le tout.

Pourquoi, d'après notre version [3], est-il question de blés plantés entre les oliviers; et, selon l'enseignement de l'école de Rabbi, peuvent-ils être plantés au milieu de n'importe quels arbres? Les 2 versions sont utiles : celle de la mischna a besoin de celle de Rabbi, et celle de Rabbi se complète par la Mischna; or, si nous n'avions eu que notre version, et non celle de Rabbi, nous eussions cru que Schammaï ne conteste l'avis de Hillel (et ne tient compte de la séparation légale des carrés pour imposer l'obligation de la péa séparée) qu'à l'égard des oliviers; parce qu'ils sont eux-mêmes assujettis au devoir de la péa, ils constituent une séparation; mais pour tout autre arbre dispensé de ce prélèvement, on aurait pu croire que Schamaï reconnaît, comme Hillel, qu'il suffit de donner une fois la péa pour le tout; donc, il faut compléter notre version par celle de Rabbi. De même, si nous avions eu seulement la version de Rabbi, non la nôtre, on aurait pu croire que Hillel est d'un avis contraire à celui de Schammaï (et que, selon lui, une péa suffit pour tout), à l'égard des arbres ordinaires qui ne forment pas une séparation pas plus qu'ils ne sont assujettis à la péa; mais s'ils l'étaient, Hillel reconnaîtrait qu'il faut donner séparément la péa pour chaque carré. Donc, il faut la version de la Mischnâ et celle de Rabbi. Dans quelle situation supposons-nous les plants d'arbres? Si l'on parle d'un champ où les oliviers sont éloignés les uns des autres (et rares), Schammaï devra reconnaître également qu'il suffit de donner une péa pour le tout (la séparation étant illusoire); si au contraire les arbres sont rapprochés (nombreux), Hillel de son côté devra admettre que la séparation est réelle et qu'il faut donner la péa pour chaque carré séparément. De quelle hypothèse s'agit-il donc? D'une plantation ayant dix arbres par chaque espace de la valeur d'un *saa* : selon Schammaï, on les considère en ce cas comme rapprochés (et les carrés, étant délimités, exigent autant de fois la péa); selon Hillel, au contraire, on les suppose espacés. Le motif de Schammaï est que l'on n'a pas l'habitude de semer des légumes verts au milieu des arbres (aussi, chaque arbre doit être pris comme limite d'un carré).

1. Littéralement : en forme de briques, oblongs.
2. P. ex. si ce champ est entouré d'une double rangée d'arbres.
3. Celle des derniers rédacteurs de la Mischnâ.

Il y a conformité entre l'opinion de Schammaï et celle de R. Yossé ; c'est ainsi que, selon R. Yossé (§ 4), l'on n'a pas l'habitude de planter des oignons au milieu des légumes verts, de même que Schammaï pense qu'il n'est pas d'usage d'introduire des semences de légumineux au milieu des arbres. R. Yossé adopte-t-il l'avis de Schammaï? Non ; bien que Schammaï adopte l'avis de R. Yossé (pour les légumineux), celui-ci n'admet pas l'opinion de Schammaï. Ce dernier reconnaît l'avis de R. Yossé en ce que l'on vient de dire des légumineux ; mais R. Yossé n'admet pas celui de Schammaï, car il croit au contraire que l'on plante de la verdure entre les arbres. S'il y a une haie (en dehors des 9 arbres par *saa*), elle est considérée comme arbre (et sert de séparation). S'il y a 2 haies et 8 arbres, est-ce un champ séparé[1]?— On sait par la Mischnâ que s'il y a un contact entre les extrémités des diverses plantations, de côté et d'autre (des 2 parts), une seule péa suffit ; mais cela suffit-il si le contact n'a lieu que d'un côté? Et faut-il qu'il y ait mélange sur 3 sillons de culture, ou suffit-il d'un très-petit espace? (on ne répond rien).

2. Celui qui coupe les parties mûres de son champ[2], et laisse debout les épis trop verts doit, selon R. Akiba, prélever la péa pour chaque fois ; d'après les sages, un seul prélèvement suffit pour le tout. Toutefois ceux-ci reconnaissent, comme R. Akiba, que celui qui sème de l'anet[3], ou de la moutarde (sénevé, *senapa*), en trois endroits différents, devra donner la péa autant de fois.

Le champ est comparé à une peau de tigre : lorsque le sol produit hâtivement par places où il est bien fumé, on lui donne ce nom. Ainsi selon la Mischnâ, on sait seulement que si le blé est mûr sur les côtés et qu'il est trop vert au milieu pour être coupé, il faut, selon R. Akiba, laisser la péa pour chaque espace coupé (l'espace vert forme la séparation). Mais si les espaces verts sont situés sur les 2 côtés et que l'espace mûr soit au milieu, quelle est la règle? (Faut-il, en coupant plus tard les espaces verts, les considérer comme ayant été primitivement séparés par un espace mûr et les soumettre à une péa distincte? La question reste irrésolue. R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis exprimé par R. Meir est conforme à l'opinion de R. Akiba son maître (puisque R. Meir a dit plus haut, II, 1 : « un espace récolté pour servir de pâturage constitue une séparation ») ; de même que R. Akiba dit ici que le blé vert et le blé sec forment deux espèces différentes (nécessitant deux péas séparées), de même R. Meir a dit plus haut que ce sont deux espèces (si l'espace coupé était primitivement au milieu, il y a eu séparation pour les autres parts).

1. La question n'a pas été résolue.

2. Littéralement : *qui le tachète comme la peau du tigre*, en enlevant certaines parties. Comp. tr. *Menahoth*, f. 71b.

3. Pour ce terme, Maïmonide a الجبت, que le Kamous traduit par : *Anetum graveolens*.

Les compagnons de R. Yossé lui observèrent ceci : pourquoi n'établit-on de parallèle qu'entre l'avis de R. Meir et celui de R. Akiba ? Ne peut-on aussi le comparer à l'opinion des rabbins, qui disent plus loin (§ 3) : « celui qui trie les oignons, dispose les frais pour les vendre au marché et conserve les secs pour les mettre au grenier, doit donner une péa spéciale pour chaque catégorie » ? Ceci, répliqua R. Yossé, ne prouverait rien ; car la distinction a lieu, non parce que les uns sont frais et les autres secs, mais parce que la destination du marché et celle du grenier les distinguent les uns des autres. Est-ce que le vert et le sec sont deux espèces bien distinctes ? (Non ; donc, on ne saurait comparer cela au dire de R. Meir). Si l'on moissonne un champ à moitié vert et à moitié sec, R. Akiba aussi reconnaît qu'on peut prélever d'une part pour le reste. Pourquoi a-t-on enseigné : « les sages reconnaissent, à l'instar de R. Akiba, que si l'on sème de l'anet et de la moutarde en trois endroits différents, l'on devra donner pour chacun d'eux la péa » ? (Puisque, selon lui, il n'est dû qu'une péa, où est l'accord ?) Non, voici ce que l'on a voulu dire [1] : pour l'anet qui a été semé en trois endroits différents, ainsi que pour la moutarde en trois fois, il faut autant de péa. Il faut agir ainsi, selon Samuel, parce que les premiers de ces produits mûrissent bien avant les derniers (à intervalles inégaux) ; le motif en est, selon R. Yassa, au nom de R. Yohanan, que l'on a l'habitude de semer ces 2 produits par carrés distincts à cause de leur valeur (chaque carré est donc un champ spécial, soumis séparément à la péa). Or, selon l'opinion de Samuel, il faut prélever séparément la péa sur chaque touffe (au fur et à mesure qu'elle mûrit) ; selon R. Yohanan, on la prélève sur chaque carré (en raison de sa valeur distincte).

3. Celui qui trie les oignons [2], dispose les frais pour les vendre au marché et conserve les secs pour les mettre au grenier, doit donner une péa spéciale pour chaque catégorie (parce qu'elles forment pour ainsi dire 2 espèces). Cette distinction s'applique aussi aux petits pois et à la vigne. Celui qui émonde [3] son champ d'oignons (en enlève les petits pour laisser grandir les autres), ne prélève la péa pour le reste que sur ce qui est enfoui (les oignons arrachés dans un but d'agronomie ne constituent pas une récolte). Si on enlève les produits d'une seule catégorie (dans un but uniforme), il faut prélever la péa sur ce qui reste pour le tout.

On a enseigné : en procédant à l'abattage [4] des produits, on est tenu de

1. Voir ci-dessus, commencement du chap. II, (fol. 16a). Comp. *Babli*, tr. *Nidda*, f. 51a; tr. *Nazir*, f. 56b.

2. Littéralement : qui rase la place.

3. Cf. ci-après, tr. *Schebiith*, ch. IV, § 4.

4. Ainsi l'a traduit le Dr Lévy dans son *Chaldaisches Wörterbuch*, et il ne faut pas le confondre avec le terme מריג, *fer à battre le blé*, cité au tr. *Temoura*, f. 18a ; *Abôda zara* f. 24b ; *Zebahim*, f. 116b ; *Menahoth*, f. 22a.

laisser les parts des pauvres en commençant la récolte, et une autre lorsqu'on la termine plus tard (en raison des intervalles de temps). En quoi consiste cette récolte spéciale (pour qu'il y ait division de la péa)? Elle consiste, dit R. Jérémie, à opérer comme le dit la Mischnâ : « Celui qui trie les oignons, dispose les verts pour les vendre au marché et conserve les secs pour les mettre au grenier, doit donner une péa spéciale pour chaque catégorie. » Cette opération, dit au contraire R. Yossé, ne concerne pas l'oignon ordinaire, mais une sorte de cumin noir : lorsqu'on le sème, il produit un petit oignon; lorsqu'on le plante en terre, il en naît un gros oignon (pour ces 2 cas, on doit la péa). Si ce n'était pas ce fruit spécial, la péa ne serait pas due, car en raison de sa destination à servir de semence, l'obligation de la péa s'annule. Mais peut-on objecter que le froment est aussi destiné aux semailles? La différence est que le froment sert en majeure partie de nourriture, tandis que le produit spécial en question sert aux semailles (voilà pourquoi il n'est pas soumis à la péa). Mais selon l'opinion de R. Jérémie, comment de simples oignons, qui sont des légumes verts, sont-ils soumis aux droits de péa. C'est qu'il s'agit d'une espèce que l'on rentre en bonne partie pour la conserver. Au contraire, selon R. Yossé, le produit est achevé, il ne lui manque que la parfaite maturité (ce produit est donc soumis à la péa, mais non les oignons verts formant un légume).

On a enseigné : Comme il est dit (Lévitique XIX, 9) : *tu abandonneras le glanage de ta moisson*, l'obligation n'existe pas pour quelques touffes arrachées à la main. R. Zeira et R. Ḥiya disent au nom de R. Yoḥanan : si l'on récolte des épis à la main pour faire seulement une pâte, qu'il y en ait peu ou beaucoup, on est dispensé de la péa; selon R. Eléazar, on en est même dispensé si l'on moissonne cette faible partie à la faulx. Toutefois, dit R. Yossé, il importe qu'il reste quelques épis debout (pour donner plus tard la péa). Mais n'a-t-on pas enseigné : « Si l'on a cinq ceps de vigne, que l'on vendange tous (sans rien laisser) et qu'on les rentre chez soi (non au pressoir), on est dispensé des droits de grappillage, des 3 premières années et de la 4e de plantation; mais l'on est tenu de laisser aux pauvres les petites grappes. » (Pourquoi n'en est-il pas de même ici)? C'est qu'ici, répond R. Judan, il s'agit de fruits mûrs (elle est due); mais ce n'est pas dû, s'il s'agit de fruits non mûrs (p. ex. pour ces raisins). On peut même admettre, dit R. Yossé, qu'il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de fruits soit mûrs, soit non mûrs; seulement dans l'enseignement précité, il peut s'agir du cas où l'on mange les raisins tels qu'ils poussent, tandis qu'ici il s'agit du cas où l'on veut en faire du pain; on le peut (à la condition d'en laisser un peu). De ceci on peut tirer deux déductions réciproques : de notre enseignement, on conclut que si l'on veut manger quelques épis grillés, on le peut, même sans rien laisser (pour un prélèvement ultérieur); d'autre part, on apprend que si l'on cueille du raisin pour en faire du vin, il faut laisser des grappes pour prélever plus tard les parts dues en ce cas.

« Celui qui émonde son champ ne prélève la *péa* pour le reste que sur ce qui est enfoui. »

On a enseigné que selon R. Juda, la *péa* est obligatoire pour le reste seul, si l'on émonde le champ d'oignons pour les jeter; mais si on les retire pour les recueillir en grange, on prélève la péa sur ce qui reste pour le tout. Selon R. Zeira, cette prescription n'a lieu dans de telles conditions que si l'on en a semé beaucoup dans l'intention d'émonder le champ plus tard (pour que les produits puissent grossir); mais, lorsqu'en semant beaucoup on n'a pas eu de suite ce but, si même plus tard on eût cueilli les oignons, non pour les serrer au grenier, mais pour les jeter, on prélèvera la péa sur ce qui reste pour le tout.

4. Les oignons mères (contenant les semences) sont susceptibles de l'obligation de la péa. R. Yossé les en dispense (à cause de leur peu de durée). Quand aux plants d'oignons, qui se trouvent situés entre les champs de verdure [1], ils sont soumis chacun séparément à la péa, selon R. Yossé; mais d'après les autres sages, un seul prélèvement suffit pour tout.

Selon Rab, on comprend par oignons-mères des *paragaudæ* [2] (ceux qui restent en terre pour les semailles); selon Samuel ce sont les צומחתה, ceux dont les racines restent enfouies en partie et repoussent plus tard. Selon R. Jacob bar Aboun au nom de R. Ḥanina, R. Yossé ne les dispense de l'obligation de la péa que parce que ces sortes d'oignons sont abandonnés à tout venant. R. Aboun bar Ḥiya demanda en présence de R. Mena : Est-ce que, selon les autres rabbins, on soumet au droit de péa ce qui est abandonné à tout venant? (Pourquoi donc, selon les sages, la péa est-elle due?) C'est que, lui fut-il répondu, il s'agit du cas, où après l'abandon, on les aurait repris successivement. (En ce cas, selon les autres sages [3], l'obligation de la péa subsiste). Mais, lui objectèrent les sages, s'il est vrai qu'on ne les garde pas longtemps, on les conserve du moins un peu; donc, le motif de dispense de l'obligation de la péa, selon lui, ne subsiste que parce qu'on les rentre peu pour les mettre de côté (selon les sages, au contraire, l'obligation existe en ce cas; ce n'est donc pas à cause de l'abandon, selon l'avis de R. Ḥanina, que R. Yossé les dispense de la péa).

5. Lorsque des frères ont partagé leur héritage, ils donnent chacun la *péa*. Lorsqu'ils s'associent, ils n'en donnent qu'une. Si deux personnes ont acheté un arbre en commun ils n'en donnent la péa qu'une fois; si chacun a pris pour lui un côté seul, chacun donnera aussi la péa.

1. Talmud babli, tr. *Hullin*, f. 134; tr. *Nidda*, f. 50ª.
2. Littéralement : *des couvertures*, ou plutôt des objets couverts. Voir Note supplémentaire, après la Préface.
3. Comp. Babli, tr. *Nedarim*, f. 43ᵇ.

S'ils ont moissonné la moitié du champ qu'ils possédaient en association et qu'après avoir rompu l'association ils ont partagé le restant en deux (la partie non moissonnée), on ne peut pas prélever la péa d'une part pour l'autre, ni du commencement (de ce qui a été coupé lorsque l'association subsistait encore) pour la suite ni à plus forte raison de la fin (de ce qui est coupé lorsqu'elle n'existe plus) pour la première partie [1]. Si ensuite ils ont renoncé à l'association pour la seconde moitié et qu'ils ont récolté le reste, on peut prélever la péa d'une part sur l'autre, pour la 2e moitié (en association), mais on ne peut le faire pour la première moitié (pour laquelle l'association n'existe plus). R. Yoḥanan dit en général : si quelqu'un, se proposant de récolter la moitié du champ, n'a coupé que la moitié de cette moitié, puis, au moment d'achever la récolte du reste (le 2e quart), il cueille (par mégarde) le champ entier, il peut bien prélever la péa soit du commencement ou d'une extrémité pour la part du milieu, soit de celle du milieu pour une partie extérieure mais non d'une ligne extérieure pour une autre extérieure du côté opposé. R. Josué b. Lévi dit : si l'on a un champ dont la moitié est déjà parvenue au tiers de sa croissance, mais l'autre moitié ne l'est pas encore, et qu'avant d'avoir récolté une partie de la première moitié le tout est parvenu au tiers (ce qui entraîne le devoir de péa), on peut prélever la péa en prenant sur la première partie pour celle du milieu, ou de celle-ci pour la première partie, mais non d'une extrémité sur une autre extrême (non encore soumise par la péa).

6. Celui qui vend des arbres separés dans son champ fera donner la péa pour chacun d'eux [2]. Toutefois, dit R. Juda, cela n'a lieu que si le propriétaire n'a pas gardé un seul arbre ; mais s'il y a un reste, une péa seule suffit pour le tout.

Jusqu'ici nous savons (par l'avis de R. Juda) ce qu'il y à faire lorsque la récolte a déjà été faite (en cas de récolte avant la vente des arbres, il faut une seule péa pour tout) ; mais, si ce n'est pas encore commencé, quel sera la règle ? On peut la déduire de ceci : si quelqu'un achète à son prochain la tonte des brebis, au cas où le vendeur en garde un peu pour lui, celui-ci est tenu de remettre toute la part due légalement [3]. Si le vendeur n'en garde pas, l'ac-

1. Le rabbin Elie Wilna, dans son commentaire *Schnóth Eliahou*, expose clairement la dite hypothèse par cette figure :

Partie coupée.	A	B

La première moitié comprend la partie coupée outre la Section A, formant l'objet de l'association primitive : pour la 2e moitié, ou partie B, l'association a eu lieu plus tard ; enfin on entend par milieu la section A de la 1re moitié qui était encore intacte au moment de conclure l'extension de l'association.

2. Bien entendu à la charge de l'acquéreur. *Voir tr. Hullin*, f. 138a.

3. Les prémices de la tonte étaient sacrées et remises au sacerdote, Deutéronome, XVIII, 4. Voir tr. *Hullin*, f. 138a, ou ch. II, § 2.

quéreur est soumis à l'obligation (là on ne distingue pas entre le principe et le fait accompli, et l'on ne s'inquiète pas de la question de savoir si la tonte a commencé ou non ; il doit en être de même ici). Aussi, R. Jérémie dit au nom de R. Yohanan que cet enseignement doit être conforme à l'avis de R. Juda (puisqu'il subordonne ici l'obligation à la question de reliquat). Or, y a-t-il là une distinction, et se préoccupe-t-on de la question de savoir s'il y a eu un commencement de tonte ou non ? De même ici, on ne met pas en question le point de savoir si la récolte a été commencée ou non (et, selon R. Juda, le vendeur doit toute la péa). Quel est le motif de l'opinion de R. Juda ? Est-ce que l'obligation de la péa qui incombe à la moisson retombe sur les épis adhérents à la terre [1] ? Ou bien le vendeur est-il censé ne céder que l'objet de la vente, sans y comprendre la part d'obligation afférente d'ordinaire à l'acquéreur et dont il se charge ? On peut résoudre la question d'après l'enseignement précité : si quelqu'un achète à son prochain la tonte des brebis, au cas où le vendeur en garde un peu pour lui, celui-ci est tenu de remettre la part due légalement ; si le vendeur n'en garde pas, l'acquéreur est soumis à l'obligation. Or, R. Jérémie dit au nom de R. Yohanan que ceci est conforme à l'avis de R. Juda ; et là, y a-t-il lieu de dire qu'il a pour motif, non que l'obligation de la péa qui incombe à la moisson retombe sur les épis encore debout (qu'il faut la fin), mais parce que le vendeur est censé céder seulement l'objet de la vente, sans y comprendre la part d'obligation afférente à l'acquéreur (ce qui est inapplicable à la tonte) ? Donc, ici, on appliquera le même raisonnement. En quoi diffère le résultat de ces divers avis ? Au cas par exemple du fait accompli où l'acquéreur prélève la part réglementaire (avant le vendeur), ce prélèvement devient sacré (quoique nul), s'il est admis que l'obligation de la péa pour la moisson retombe sur les épis encore debout (Comme un tel ordre n'a pu lui être donné faute de prescription légale, on ne peut pas demander au vendeur de dommages-intérêts) ; mais s'il est admis que l'on est censé céder seulement l'objet de vente, sans transférer l'obligation de la péa, on peut réclamer au vendeur des dommages-intérêts, pour avoir omis d'opérer le prélèvement. En outre, au cas où le vendeur a perdu sa part (si elle a été brûlée) [2], étant admis que le devoir de la péa pour la moisson retombe sur les épis encore debout, la combustion annule tout (et l'acquéreur donne la péa sans dédommagement) ; mais s'il est admis que l'on est censé ne céder que l'objet de vente sans transférer l'obligation, on peut, en cas de combustion, réclamer au vendeur des dommages-intérêts. Il est responsable de cette perte.

7 (6). R. Eliézer dit: un terrain susceptible de contenir un quart de *cab* [3] est soumis à la péa ; selon R. Josué, il devra pouvoir produire deux *saas* ;

1. Ci-dessus, ch. II, § 7.

2. En ce cas, le devoir incombe à l'acquéreur.

3. Soit un carré d'environ 10 coudées 1/2.

selon R. Tarfon, il devra former un carré de 6 palmes; selon R. Juda ben Bethera, il faut qu'il soit assez grand pour fournir deux moissons, et son avis sert de règle.

Quel est le motif de l'avis de R. Eliézer? le voici : comme pour le devoir de la péa l'Ecriture dit *ton champ*, et que pour la loi sur les mélanges hétérogènes on emploie le même terme, on les compare aussi pour l'espace et l'on dit : comme le champ doit avoir un espace de la contenance d'un quart de cab [1], de même pour la péa il doit avoir cette étendue. Pourquoi selon R. Josué, le champ doit-il avoir une contenance d'au moins 2 *saa*? Il se fonde sur l'analogie à établir entre l'expression *ton champ* employée ici (pour la *péa*) et celle usitée ailleurs (Deutéron. XXIV, 19) pour l'oubli des gerbes : ici, comme plus loin (VI, 5), le champ doit être susceptible de produire deux *saa*. Sur quoi se fonde l'avis de Tarfon? Sur ce que, selon lui, les carrés du champ ont d'ordinaire cette mesure de six palmes en longueur et en largeur [2].

« R. Josué Bethera dit : il faut que ce soit assez grand pour fournir deux moissons ; et son avis sert de règle. »

S'agit-il, selon lui, d'une récolte habituelle aux moissonneurs, ou d'une moisson aussi petite qu'elle soit? Comme il est écrit (Psaume CXXIX, 7) : *dont le moissonneur ne remplit pas la main, ni son sein celui qui lie les gerbes*, cela prouve qu'il s'agit d'une moisson ordinaire (la première partie du verset, en parlant d'une poignée, l'indique comme un cas maudit).

8. Selon R. Akiba, quelque petit que soit un terrain, il entraîne le devoir de la *péa* et des prémices [3]. Il peut donner lieu à la rédaction d'un acte hypothéqué [4]; et l'on peut, avec ce terrain, acheter des biens mobiliers, que l'on acquière, soit contre argent, soit par un acte d'acquisition, soit par la prise de possession [5].

R. Imi demanda au non de R. Simon ben Lakisch : Est-ce que l'on considère comme champ (selon R. Akiba) celui qui est si petit qu'il y a un seul épi (Y a-t-il obligation de la péa et des prémices ?) Avant de l'avoir coupé, il n'y a pas d'obligation, et après avoir coupé l'épi, il ne reste rien (comment donc supposer ces prelévements)? R. Ḥanina répond au nom de R. Pinḥas qu'il peut s'agir du cas où il y a une touffe contenant cinq épis (de sorte qu'il en resterait pour le pauvre). Mais alors, demanda R. Mena, pourquoi ne pas dire dans la Mischnâ que la moindre gerbe [6] est soumise au droit de la péa? En

1. Voir ci-après tr. *Kilaïm*. ch. II, § 10.
2. Ibid. ch. III, § 1.
3. Comp. tr. *Baba bathra*, f. 24a et 150a; tr. *Kidouschin*, f. 26a.
4. προσ βολή, *sujet de contestation*. Voir plus loin, tr. *Schebiith*, ch. X, § 3.
5. Ces diverses sortes d'achat sont précisées au tr. *Kiddouschin*, ch. I.
6. Elle seule doit la *péa*, non le champ.

effet, on a parlé de terrain parce qu'il est question de prémices etc. (pour lesquelles le devoir incombe au sol). Le devoir de la visite du temple pendant les jours de fête [1], est-il dit, incombe au propriétaire du moindre sol. R Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui ne possède pas de terrain est dispensé de ce devoir de visite aux jours de fête [2]. R. Mena remarque que l'on devrait aussi dire que celui qui n'a pas de terrain est dispensé de la confession légale (qui se fait à cette occasion), puisqu'il est dit dans la formule à réciter en ce moment.... *de la terre que tu nous as donnée* (Deutéronome, XXVI, 15). En effet, R. Yossé bar R. Aboun énonce cette règle au nom de R. Yoḥanan, en vertu d'une tradition fondée sur ledit verset. R. Yossé dit au nom de R. Josué b. Levi : celui qui n'a pas de terrain est dispensé de la visite au temple, parce qu'il est dit (Exode, XXXIV, 24) : *pour que personne ne convoite la terre* (convoitise inutile à l'égard de qui n'a pas de terrain). Ceci rappelle les épisodes suivants : il arriva à quelqu'un, qui avait laissé au dehors un sac de blé de voir en rentrant du temple le sac gardé par deux lions ; il arriva à une autre personne [3], qui avait laissé une basse-cour chez lui, de voir autour d'elle des chats déchirés. Un homme avait laissé la porte de sa maison ouverte ; et en entrant il voit un serpent venimeux enroulé sur le seuil (κίρκος). R. Pinḥas se souvint du fait suivant [4] : Il y avait à Ascalon deux frères qui avaient pour voisins des païens. Ceux-ci se dirent : pendant que ces juifs iront à Jérusalem, aux jours de fêtes, nous prendrons tout ce qu'ils ont. Lorsqu'ils partirent, la Providence fit placer chez eux des messagers célestes à leur image, qui entraient et sortaient (pour donner le change aux malfaiteurs). A leur retour ils envoyèrent des présents à leurs voisins, qui leur demandèrent : où donc avez-vous été ? — A Jérusalem, répondirent-ils. — Qui avez-vous laissé, en votre lieu et place, demandèrent-ils ensuite ? — Pas un homme, fut-il répondu (c'étaient des anges divins). — Sois béni, s'écrièrent les voisins, ô Dieu des Judéens : tu ne nous as pas permis de leur nuire et tu ne les as pas abandonnés!

« L'on peut, avec ce terrain, acheter des biens mobiliers, etc. »

Comment sait-on que l'on peut acheter des biens mobiliers [5] avec d'autres qui ne le sont pas (et offrent ainsi des garanties), soit contre argent, soit par un acte d'acquisition, soit par la prise de possession? R. Yossé dit au nom de Ḥiskia, ou R. Yona et R. Ḥanina de Tirtia au nom de R. Ḥiskia disent que l'on se fonde sur ce verset (II Chroniques, XXI, 3) : *Leur père leur donna de nombreux présents en argent, en or, et en choses précieuses avec des villes*

1. C'est aussi le devoir des musulmans de devenir *Hadj* ; v. Coran, II, 192-3.

2. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 8[b].

3. Midrasch rabba sur *Cantique des Cantiques*, IV, 10.

4. *Yalkout* sur le premier L. des Rois, nº 222; Midrasch *Hazith* sur ledit verset du cantique.

5. Littéralement : *pour lesquels il n'y a pas de retour possible* ; pour eux, c'est un marché définitif. Voir Babli, tr. *Kidouschin*, fol. 26[a].

fortifiées en Judée. Par là, on voit comment l'on peut agir si l'on a des immeubles réunis avec des biens mobiliers en un même endroit[1]; mais quelle est la règle si l'on a des terrains dans un endroit et des biens mobiliers ailleurs? R. Aboun b. Ḥiya répondit: on peut le savoir d'après ce fait que raconta R. Eliézer[2] : il y avait à Jérusalem un habitant de Madon (Josué, XII, 19); comme il avait beaucoup d'objets mobiliers (dans sa ville natale), il voulut les partager pour les offrir en cadeaux. C'est impossible, lui fut-il dit, sans acheter un terrain (servant à cette distribution). Que fit-il? Il alla acheter un simple rocher aux environs de Jérusalem et dit: je donne à un tel la partie du Nord avec cent tonneaux de vin; à tel je donne la partie opposée, tournée vers le Sud, avec cent tonneaux d'huile. Et comme le fait fut raconté aux sages, ils confirmèrent ce qui avait été adopté (de même ici, il ne faut pas la réunion des deux choses). R. Ḥanania observa en présence de R. Mena: Cet étranger a dû être considéré comme moribond; car, d'ordinaire, on ne lègue ses biens qu'à l'aide d'un acte écrit, et ici, on semble se contenter d'une donation verbale. De même, l'acquisition n'est possible habituellement que si les immeubles et les biens mobiliers sont réunis en un même lieu, tandis qu'ici l'on paraît admettre le cas (exceptionnel) où les uns seraient séparés des autres. Mais, fut-il répliqué, n'est-ce pas R. Eliézer qui a enseigné ce fait? Or, selon lui, le moribond agit comme l'homme sain agirait selon la règle des rabbins (selon R. Eliézer il doit aussi écrire ses legs; donc, il ne s'agit pas de moribond au cas précité). Quant à l'enseignement de notre Mischnâ, que selon R. Akiba, un terrain quelque petit qu'il soit, est soumis à l'obligation de la péa et des prémices, etc., si une terre est si petite, quelle valeur peut-elle avoir? Il peut s'agir d'un champ, répondit R. Matnia, où il n'y aurait, il est vrai, qu'un épi; mais où une perle serait enfouie[3].

9 (7). Si un moribond lègue ses biens[4], le legs est valable dès qu'il garde un petit terrain[5]; lorsqu'il n'a rien gardé, il peut reprendre son bien (s'il guérit). Si quelqu'un lègue ses biens à ses fils et un petit terrain à sa femme, elle perd sa dot. Selon R. Yossé, elle la perd aussi si elle a accepté (comme une associée) la même part que les enfants, bien que le mari ne l'eût pas prescrit.

On appelle un homme dangereusement malade[6], celui qui n'est pas frappé subitement par la maladie (mais en est atteint gravement). Il est d'usage en ce cas, que les parents entrent aussitôt près de lui, et les étrangers vont le voir

1. *Baba bathra*, fol. 17ᵃ et f. 146ᵃ.
2. Voir au même traité, f. 156ᵇ.
3. Comp. Talmud de Jérusalem, tr. *Kidduschin*, ch. I, § 5 (fol. 60ᵈ), et Babli, même traité, f. 26ᵃ.
4. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. IX, § 7; Babli, même traité, f. 132ᵃ, 146ᵇ, et 150ᵇ.
5. C'est un pur don auquel il ne peut plus renoncer s'il guérit, et non un legs après décès.
6. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. VI, § 7.

au bout de trois jours. Si la maladie l'a frappé subitement, tout le monde entre de suite auprès de lui. Il arriva un jour [1] à R. Houna, R. Pinḥas et R. Ḥiskia d'aller rendre visite à R. Yossé au 3e jour de sa maladie. A leur arrivée, il leur dit : Est-ce pour moi que vous suivez la règle des étrangers, de venir après 3 jours ? (vous êtes mes proches et deviez venir plus tôt). Si le testateur garde un terrain, quelque petit qu'il soit, est-il dit, le legs est valable, même lorsque le malade n'en réchappe pas ; mais s'il n'a pas gardé la moindre parcelle de terre, la donation n'est pas définitive (et lui revient) au cas où il y a eu guérison. R. Aba ou R. Houna dit au nom de Rab [2] : on considère la donation verbale d'un moribond à l'égal de l'acte écrit d'un homme sain qui donne. Cela n'a lieu que s'il est mort de cette même maladie ; mais s'il en guérit, ses paroles n'ont plus la valeur d'un legs ; et de plus il faut la condition de le déterminer en disant : « donnez tel champ à un tel » ; ou s'il dit : « donnez la moitié d'un tel champ à un tel, ou la moitié d'un tel à un tel », tout dépend de la terminaison, ou de la délimitation, si l'on indique la partie septentrionale ou méridionale du champ. — R. Abina dit au nom de R. Jérémie qu'en laissant seulement des objets mobiliers (sans terre), le legs est nul. En voici la raison [3] : le don est valable, est-il dit, si l'on garde une parcelle de terre, fût-elle petite. Or, est-ce là une source d'aliments ? Et de même, si l'on a des pierres précieuses ou des perles fines, ce n'est pas une nourriture (Et le don devrait être valable ; donc, l'essentiel est d'avoir gardé un terrain). Quant au cas où il garde des esclaves, R. Juda b. Pazi dit qu'un habitant de Dalin a énoncé la règle à cet égard, mais on l'a oubliée (et l'on ne sait s'ils constituent une réserve). Si une donation est faite d'abord au nom d'une personne et qu'ensuite on la transfère à une autre, il n'est pas permis, selon Rab, de renoncer à sa 1re idée ; R. Yossé l'explique ainsi : Si l'homme sait qu'un moribond peut tester même verbalement, pourquoi écrit-il un acte de donation ? Pour que son présent ait la valeur d'une donation faite par un homme sain [4]. Selon R. Aba bar Houna et R. Yoḥanan, le transfert est permis. Comment cela s'explique-t-il ? Au cas où après le maître, la personne inscrite (légataire) est un sacerdote, suivi d'un Israélite en troisième lieu. D'après l'avis de Rab, l'Israélite (considéré comme servant du sacerdote qui l'a précédé) pourra manger de l'oblation (puisque la donation ne peut pas être déplacée pour lui) ; d'après l'opinion de R. Aba et de R. Yoḥanan, il ne pourra pas la consommer [5]. Tous deux reconnaissent que le propriétaire, si le premier destinataire

1. Il y a ici dans le texte, comme souvent en tête d'un récit, le mot דלמא, transcription de δήλωμα (fait), ou, selon J. Lévy, διλεμμα, dans le sens d'entretien.

2. Littéralement : *viens voir*, en sous-entendant quel en est le motif.

3. Cf. même série, tr. *Kethoubôth*, ch. XII, § 8 (f. 35c).

4. On ne peut plus s'en dédire.

5. Comme le donateur est revenu sur son 1er dire, l'Israélite n'est plus considéré comme esclave du sacerdote pouvant manger à sa table.

est un simple Israélite, ne peut pas consommer de l'oblation sacerdotale qu'il aurait léguée ainsi, car si le testateur guérissait, elle lui reviendrait (et il se trouverait dans la situation d'esclave d'un Israélite, sans droit à l'oblation). En effet, dit R. Yossé bar R. Aboun au nom de R. Yoḥanan, une tradition[1] confirme l'avis de R. Aba bar Houna et de R. Yoḥanan : si un homme sain, est-il dit, écrit un testament conditionnel (διαθήκη), ou si quelqu'un mortellement malade rédige une donation (en la forme ordinaire), ils peuvent tous deux y renoncer plus tard ; en outre l'homme sain qui a écrit l'acte conditionnel peut y renoncer, lors même qu'il ne serait plus sain ; de même celui qui, étant dangereusement malade, fait une donation écrite, peut revenir, sur sa promesse, même lorsqu'il n'est plus malade (c'est conforme au susdit avis de R. Aba). Quelle est la formule de l'acte conditionnel? « Que mes biens me servent à subvenir à mes besoins ; ils seront remis, si je meurs, à un tel et tel. » La formule de donation est ainsi conçue : « Je désire que tous mes biens soient remis à un tel, à titre de cadeau donné dès à présent » ; ou bien l'acte dit que ce sera à partir de tel jour. La sœur de R. Gorion légua ses biens à ce frère ; mais, comme un frère plus âgé se rendit auprès d'elle, il la satisfit par ses encouragements et ses consolations à un tel point qu'elle lui transmit sa fortune. Lorsque le fait fut porté à la connaissance de R. Imi, il dit que R. Yoḥanan autorise ce cas, en affirmant que l'on peut renoncer à sa déclaration primitive. Mais, demanda R. Zeira, R. Yoḥanan ne reconnaît-il pas que si dans l'acte il est écrit : « à partir de ce jour », (s'il est daté), l'on ne peut pas y renoncer[2]? Ainsi, R. Abahou ne dit-il pas aussi au nom de R. Yoḥanan que l'on ne peut pas y renoncer? Et cet avis ne fut-il pas également celui de R. Ila? R. Imi en fut éclairé (il se souvint), revint sur son premier avis (et désapprouva le fait).

« Si on lègue ses biens à ses enfants et une parcelle de terre à sa femme, elle perd le montant de sa dot. »

Cela a lieu, selon Rab, au cas où les enfants acquièrent par son autorisation ; selon Samuel, il s'agit du cas où le testateur partage en sa présence (où elle consent tacitement). R. Yossé b. Ḥanina dit : ceci fait partie des cas les moins graves parmi les règles sur la dot (elle influe si peu que l'on n'en tient pas compte) ; et, selon Bar-Kappara, il faut ranger cela dans la même catégorie. R. Aba dit : l'opinion de R. Yossé b. Ḥanina se fonde sur ce qu'il ne s'agit pas seulement d'une dot n'excédant pas une *mine* (μνᾶ, cent *dinars*) ou 200 pièces[3], mais on comprend même dans cette catégorie une dot s'élevant à mille *dinars* (quelqu'importante que soit sa part).

1. Tossefta sur *baba bathra*, ch. VIII.
2. N'était-ce pas de même pour ce legs?
3. Zuckermann (*Talmudische Gewichte und Münzen*, p. 5 et 25), lui donne la valeur d'un 60e de talent romain, soit 21 *thaler* et une fraction, près de 80 fr.

10 (8). Si un esclave reçoit, par legs, tous les biens de son maître, il devient affranchi [1], à la condition qu'il ne reste pas le moindre terrain [2]. Selon R. Simon, il est même en tous cas affranchi, à moins que le maître n'ait dit : tous mes biens sont donnés à un tel, mon serviteur [3], à l'exception d'une faible partie, fût-ce la dix-millième.

R. Yossé dit au nom de R. Eliezer : dès que l'on garde des biens, même mobiliers, le legs est nul, (pour affranchir l'esclave) ; car on peut dire en ce cas qu'il a au moins conservé sa personne [4]. Lorsqu'on exprima l'avis de R. Simon devant R. Yossé, il confirma cet avis en rappelant ce verset (Proverbes, XXIV, 25) ; *Il faut baiser les lèvres de celui qui répond des paroles exactes, justes* (c'est légitime).

CHAPITRE IV.

1. La péa doit être donnée sur ce qui est adhérent à la terre. Pour la vigne suspendue [5], ou pour le palmier, le propriétaire cueille les produits, descend et les distribue aux pauvres. R. Simon applique aussi cette règle aux noyers lisses (ou chauves, sur lesquels il serait dangereux de grimper). Y eût-il 99 personnes sur le champ demandant le partage de la péa et une seule demandant son abandon sur place, il faut écouter ce dernier avis, parce qu'il est conforme à la règle.

(2) Cependant, pour la haute vigne et le palmier, il n'en est pas ainsi (c'est l'inverse). Y eût-il 99 personnes sur le champ demandant l'abandon de la *péa* sur place et une seule demandant le partage, il faut écouter ce dernier avis, parce qu'il est conforme à la règle.

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 9) : *tu ne raseras pas entièrement le coin de ton champ au moment de ta moisson* (avant la fin), il en résulte l'obligation de prélever la péa sur ce qui est encore attenant à la terre. Pourquoi n'en est-il pas de même pour la vigne suspendue ou pour le palmier ? C'est que la loi mosaïque, en se servant du terme *moisson*, y comprend tous les produits qui sont aussi bien accessibles aux petits hommes qu'aux grands, tandis que la vigne suspendue et le palmier ne sont pas également accessibles aux petits (il faut donc que le propriétaire en détache les parts afférentes aux pau-

1. Voir tr. *Guittin*, f. 60b et *baba bathra*, f. 150a.
2. Si le maître en garde un peu, il a pu vouloir garder aussi l'esclave.
3. Il est donc désigné comme tel.
4. La discussion roule sur la question de savoir si l'esclave est considéré comme immeuble ou comme bien mobilier. Voir Babli, tr. *Guittin*, f. 9a et 42a ; tr. *Baba bathra*, f. 149b.
5. En espalier. Pour ce terme, voir Jérémie, XI, 16 ; Ezéchiel, XVI, 6. *Thorath Cohanim* sur *Kedoschim*, Lévitique, XIX.

vres, les descende et les distribue). Selon d'autres, on déduit les règles à observer de ces mots: *tu abandonneras* (ibid. v. 10): c'est-à-dire, il suffit de laisser à la portée des pauvres le blé en épis, le fenugrec sur tiges, les dattes aux branches; et, ce qui prouve qu'on agit différemment pour la vigne suspendue ou le palmier, c'est que la Bible ajoute « eux » (cela implique une exclusion s'appliquant évidemment aux deux arbres élevés). Mais, qu'est-ce qui nous donne lieu de comprendre dans cette règle certains produits et d'en exclure d'autres? C'est que l'Ecriture-Sainte, après avoir exprimé un ordre général, emploie un terme qui est un indice d'exception: il faut en conclure que nous devons comprendre dans la règle générale tout ce qui n'offre pas de danger à être recueilli et en exclure la moisson qui entraînerait un danger. Est-ce lorsque le fruit adhère encore à la terre qu'est due la péa d'arbre? Faut-il l'entendre en ce sens qu'on applique le nom de péa à la partie supérieure (p. ex. aux arbres élevés)? Ou est-ce en ce sens que l'on donne la péa, en prélevant d'en bas sur ce qui est détaché (après la descente)? C'est-à-dire, s'il est admis que l'application de la péa s'opère en haut, le travail de transport incombe-t-il aux pauvres, et s'il est admis qu'on applique seulement le nom de *péa* à la partie inférieure, le travail de transport et les frais incombent-ils au propriétaire [1]? Non, même en admettant l'application du nom de péa à ce qui est supérieur, on a imposé aussi au propriétaire la fatigue du transport, en raison du danger que courraient les pauvres (en montant sur les arbres). On a enseigné, au nom de R. Meir: tous les arbres sont considérés comme dangereux. Est-ce à dire que ce rabbin ne tient pas compte de l'explication rattachée au mot *moisson* (qu'il importe de savoir si elle est aussi accessible aux petits, adoptant de préférence la raison du danger), tandis que les autres rabbins en tiennent compte? Non, les uns et les autres tiennent compte du mot *moisson*; seulement, selon R. Meir, tous les autres arbres sont considérés comme dangereux, tandis que selon les autres rabbins, on ne considère comme tels que la vigne suspendue et le palmier.

« R. Simon applique aussi cette règle aux noyers lisses (dangereux). »

R. Ḥanania raconte à ce propos, au nom de R. Simon B. Lakisch, que 5 frères sont morts après avoir grimpé sur cinq de ces noyers (d'où ils ont glissé à terre). Si un propriétaire, après avoir déterminé la part de la *péa*, achève de la cueillir (contrairement à la règle), il enfreint la défense (conçue en ces termes): *tu ne raseras pas en entier le coin de ton champ en le moissonnant* (ibid.); et, à plus forte raison, ladite défense s'applique au propriétaire qui, sans faire de désignation, aurait tout coupé [2]. — Si les pauvres se sont mis d'accord avec le propriétaire pour la répartition de ce qui

1. Ci-dessus, ch. II, § 1, il y a un procédé oratoire analogue.

2. S'ils lui proposent de lui céder la péa contre une part égale de produits, pour lui éviter les prélèvements légaux, l'échange est nul.

leur revient [1], on ne les écoute cependant pas (pour leur donner le tout en un lot), mais le propriétaire est tenu de le distribuer de sa main (équitablement), pour qu'il ne favorise pas un pauvre de sa famille, ou de sa connaissance [2], auquel il accorderait une plus forte part. De même, remarqua R. Samuel bar Aboudima, lorsque le propriétaire a achevé la moisson du champ (sans rien laisser pour la péa), de sorte que l'obligation retombe évidemment sur le blé en gerbes [3], même en ce cas, il n'abandonnera pas aux pauvres la péa en bloc (pour être dispersée), mais la distribuera de sa main, avec équité, afin qu'il ne lui arrive pas d'en favoriser un pauvre qu'il connaît (comme au cas précédent).

2. Si un pauvre, après avoir pris une part de péa [4], la jette sur le reste (pour se l'approprier), cela ne l'avance à rien (et il n'aura rien). S'il s'est jeté sur elle, ou s'il a étendu son *talith* (manteau) sur elle (dans le même but), on la lui retire. Il en est de même pour les épis délaissés ou oubliés (appartenant également aux pauvres).

On a enseigné au nom de R. Meir : la mesure prescrite par le Mischna est une punition infligée au pauvre (parce qu'il a voulu commettre une fraude) ; et, comme amende, on lui enlève, non-seulement sa part déjà coupée, mais encore celle qui lui reviendrait sur ce qui est encore adhérent à la terre. Cette règle, prescrite à l'égard de celui qui agit ainsi de propos délibéré [5], s'applique-t-elle aussi à celui qui agit ainsi involontairement, ou s'agit-il des gerbes roulées (ce qui est assez rare) ? Non, dit R. Simon b. Lakisch au nom d'Aba Cohen, de Delia : on peut acquérir dans les 4 coudées près de soi toute trouvaille faite [6] (c'est ainsi qu'elle sera considérée). Pourquoi ? C'est qu'il est écrit (I, Chron. XXII, 14) : *Et voici que, malgré ma détresse, j'ai préparé pour la maison de l'Éternel, de l'or cent mille talents, de l'argent mille fois mille talents* ; *l'airain et le fer ne peuvent être pesés, car ils sont trop considérables. J'ai préparé du bois et des pierres, et tu y ajouteras encore* (on peut donc transmettre à autrui des biens trouvés). R. Yona au nom de R. Oschia demanda : dans quelles conditions ces biens ont-ils été consacrés et

1. C'est-à-dire, il a eu tort en principe de désigner nominalement la *péa* et de la cueillir avec le reste, au lieu de la laisser sur pied et de l'abandonner en cet état aux pauvres, sans la partager lui-même. Il doit donc, malgré la transgression du précepte de ne pas couper, suivre la règle primitive et l'abandonner aux pauvres.

2. Le terme מודעת, *personne connue, parent*, est biblique et usité pour Booz (Ruth, VI, 2).

3. Il va sans dire que l'obligation subsiste; seul, le mode de distribution change et le propriétaire en est chargé. Cf. tr. *Baba Kamma*, f. 94ª.

4. Tr. *Baba meçia*, f. 10ᵇ.

5. Comp. ci-après, ch. V, § 1.

6. En vertu d'une décision des rabbins, si quelqu'un trouve un objet dans les 4 coudées ambiantes, cela lui est acquis; de cette façon, il n'y aura ni contestation, ni collision. Voir Babli, ibid. et la présente série, tr. *Guittin*, ch. VIII, § 3.

ledit verset a-t-il pu être énoncé par David? S'il se trouvait que ces monceaux d'or et d'argent étaient auprès de lui, dans un espace de 4 coudées, il en était le riche propriétaire (en vertu de la règle rabbinique précitée ; pourquoi alors David parle-t-il de sa pauvreté?) Si au contraire ils ne se trouvaient pas sous sa main, à une distance de plus de 4 coudées, comment a-t-il pu déclarer sacré ce qui ne lui appartenait pas? Ces 2 situations peuvent s'expliquer et se concilier: on suppose qu'à mesure qu'une partie de ces richesses se trouvait dans son domaine légal (4 coudées), il les consacrait [1], (de sorte qu'en réalité il était pauvre). Le terme « dans ma pauvreté », dit R. Abin, n'est qu'une expression d'humilité (David était riche); seulement, les richesses sont nulles, selon lui, devant le maître de tout l'univers. Selon une autre explication, il faut donner à ce terme un sens tout différent, non celui de *pauvreté*, mais celui de *privation*: c'est-à-dire, il se privait pour ses repas ou ses autres dépenses, afin de pouvoir consacrer d'autant plus au ciel. — Mais, fut-il objecté par R. Jacob bar Idi à R. Simon b. Lakisch, n'a-t-on pas enseigné [2]: « Si l'on a vu une trouvaille sur laquelle on s'est jeté et qu'au même moment, un autre vient s'en emparer, celui-ci y a des droits ? » (pourquoi n'est-ce pas au premier?) Ceci ne forme pas une contradiction avec ce qui a été dit précédemment, car il s'agit du cas de défaut de déclaration faite par le propriétaire, réclamant ce qui est contenu dans l'espace des 4 coudées qu'il occupe. De même, notre Mischna dit : « S'il s'est jeté sur la péa, ou s'il a étendu son manteau sur elle (pour se l'approprier), on la lui retire. » Ceci aussi est dit dans l'hypothèse où ce pauvre n'aurait pas énoncé la formule d'acquisition. Mais R. Ḥiya n'a-t-il pas dit [3]: Si deux pauvres se disputent la possession d'une gerbe de blé et qu'un autre pauvre vienne la leur enlever, on le considère comme le légitime acquéreur (et pourtant les 2 premiers possesseurs en étaient plus rapprochés)? C'est qu'il s'agit aussi du cas où ces 2 personnes auraient omis ladite formule. La règle relative aux 4 coudées, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, s'applique à la validation des actes de divorce [4], non aux donations (il ne suffit pas de les jeter dans cet espace pour qu'il y ait don). Mais l'assertion de R. Yoḥanan et celle de R. Simon b. Lakisch aboutissent chacune à une conclusion plus étendue. Voici comment raisonne R. Simon b. Lakisch: si une trouvaille, dans la possession de laquelle on n'a pas été mis par la volonté d'autrui, est acquise par le simple fait de ce qu'elle se trouve dans l'espace des 4 coudées environnantes, à plus forte raison doit-il

1. Donc, on ne peut rien conclure de là en faveur de R. Simon b. Lakisch. V. comment. de Nahmanide sur *Nedarim*, f. 34.

2. Mischnâ, IVe partie, tr. *baba mecia*, ch. I, § 4.

3. Tossefta sur *Péa*, ch. II.

4. La Mischnâ du tr. *Guittin*, ch. VIII, § 2, dit: si à une femme qui se trouve dans la rue on jette un acte de divorce, il n'est pas valable s'il tombe plus près de l'homme, mais il l'est s'il tombe près d'elle, à moins de 4 coudées.

en être de même pour les dons, provenant d'autrui. R. Yoḥanan, au contraire, raisonne ainsi : si un objet donné, qui n'est pas acquis par le simple fait de ce qu'il se trouve dans les 4 coudées environnant le destinataire, peut avoir été acquis par la volonté d'autrui, à plus forte raison doit-il en être de même pour la trouvaille que l'on acquiert dans les 4 coudées environnantes. Mais, objecta R. Zeira devant R. Yassa, n'a-t-on pas dit (dans cette même Mischnâ), qu'il en est de même (pour l'espace) si l'on a jeté un contrat de mariage ? (N'est-ce pas contraire à sa conclusion?) C'est que, fut-il répondu, les contrats de divorce ou de mariage se ressemblent sous ce rapport. Mais n'a-t-on pas enseigné aussi qu'il en est de même pour les actes de dettes contractées [1] ? C'est différent, lui fut-il répondu (il ne s'agit pas de la distance), et si le créancier rend l'engagement au débiteur, en lui disant : « tu peux le jeter à l'eau, je t'en fais grâce », la dette est annulée. Puisqu'il en est ainsi, au cas où la créance se trouverait auprès du débiteur, celui-ci devrait être considéré comme le possesseur ; et pourtant l'on enseigne qu'en ce cas le débiteur continue à rester engagé ? (N'y a-t-il pas là contradiction ?) Non, c'est qu'au moment où le débiteur disait au créancier : « Jette l'acte dans ma propriété, dans ma limite légale de possession », l'acte ne s'y trouvait pas encore (il restait donc débiteur). R. Abahou dit : toutes les objections présentées par R. Zeira devant R. Yossa l'ont été par R. Simon b. Lakisch devant R. Yoḥanan, qui les accueillait (vu leur peu de gravité) ; et il y a été répondu par les observations qui précèdent.

3 (4). On ne doit pas couper la péa avec des faulx, ni l'extraire à coups de hache, de crainte qu'il n'y ait des rixes dangereuses parmi les pauvres.

(5). Trois fois par jour, le matin, à midi et avant le soir, les pauvres peuvent demander leur part au propriétaire [2]. Selon R. Gamaliel, on a fixé ce nombre, pour que le propriétaire ne se présente pas moins souvent ; et, selon R. Akiba, pour qu'il ne le dépasse pas. Chez les gens de Beth-Nemer (Josué, XIII, 27), on divisait la moisson en séries, par une corde, et on laissait la *péa* sur chaque portion ainsi délimitée [3].

Que signifie le mot אבעיות de la Mischnâ ? Il a le sens de présentation, dit R. Aboun, comme dans ce verset (Obadia, I, 6) : Comme Esaü a été fouillé, comme ses cachettes ont été découvertes, נבעו (de même, le propriétaire doit se montrer).

« Le matin, à midi et avant le soir. »

L'accès doit être libre aux pauvres le *matin*, à cause des femmes qui

1. Lorsque cet acte, après avoir été jeté, se trouve perdu ou brûlé, il appartient à celui qui en était le plus proche.

2. Selon Maïmonide, il s'agit des demandes ; mais, selon le Talmud, le propriétaire est tenu de se présenter.

3. De cette façon, les pauvres, sans attendre, prélevaient de suite leur part. Littéral : de chaque sillon, ὄγμος (avec elision du γ).

nourrissent (elles sont plutôt libres de sortir de bonne heure, pendant que l'enfant dort) ; à *midi*, à cause des enfants (c'est l'heure habituelle de leur sortie), et enfin *vers le soir*, pour les infirmes [1] ou retardataires (qui mettent un temps bien plus long pour arriver).

« Selon R. Gamaliel, on a fixé ce nombre pour que le propriétaire ne se présente pas moins souvent. »

Il résulte de la déclaration de R. Gamaliel que si le propriétaire veut bien se présenter encore plus souvent, cela lui est loisible. Au contraire, selon R. Akiba, il importe que le propriétaire ne dépasse pas ce nombre ; mais il peut se présenter moins souvent.

« Chez les gens de Beth-Nemer, on divisait la moisson en séries, par une corde, et on laissait la péa pour chaque portion ainsi délimitée. »

On a enseigné que, selon Aba-Schaoul, ce fait a été raconté à la fois comme blâme et comme éloge : le fait était blâmable, parce qu'il en résultait que l'on donnait une part de péa sur cent (au lieu d'un 60ᵉ), et il était digne d'éloge en ce que l'on avait soin de délimiter la moisson en séries, au moyen d'une corde, et d'en laisser la *péa* pour chaque portion délimitée (pour que les pauvres attendent moins). On a enseigné au nom de R. Simon : pour cinq causes on ne doit laisser la *péa* des pauvres qu'à l'extrémité du champ [2] ; à cause du vol, à cause de la perte du temps ou dérangement inutile des pauvres, à cause de l'apparence, et enfin parce qu'il est écrit dans la Loi : *tu ne détruiras pas l'angle de ton champ* (c'est l'angle seul qui doit subsister). 1° A cause du vol des pauvres : pour qu'il n'arrive pas à un propriétaire, au moment favorable où il n'y a personne, de dire à un parent pauvre : « Viens et prends toute la péa pour toi. » 2° A cause du dérangement inutile des pauvres : pour que les pauvres n'aient pas besoin de passer la journée à attendre, en se disant à chaque instant que l'on va leur distribuer la péa ; il vaut mieux qu'ils puissent aller faire leur récolte dans un champ, et arriver dans l'autre à la fin de la moisson. 3° A cause de la fraude : que le propriétaire ne puisse pas dire l'avoir déjà remise, puis faire un triage, garder ce qui est bon et donner le mauvais. 4° A cause de l'apparence : il ne faut pas que les passants puissent supposer que l'on a terminé la moisson sans donner la péa aux pauvres (remise pendant le travail). Enfin, 5° un texte formel de la Loi le prescrit ainsi : *tu ne moissonneras pas entièrement l'angle de ton champ.*

4 (6). Un étranger idolâtre, qui après avoir moissonné son champ, s'est converti au Judaïsme, est dispensé de prélever les diverses parts des

1. Voir Babli, tr. *Baba mecia*, f. 21ᵇ, et ci-après, ch. VIII, § 1.
2. Tossefta, ibid. ch. 1 ; *Torath Cohanim*, section *Kedòschin* ; Babli, tr. *Schabbath*, f. 23ᵃ.

pauvres, comme cueillette, oubli et péa [1]. Selon R. Juda, il est tenu de donner la part d'oubli, parce que l'on prélève cette portion sur le blé en gerbes (or, à ce moment, il était déjà juif).

L'opinion que vient d'exprimer R. Juda est parfaitement juste. Quel est le motif des autres rabbins qui sont d'un avis contraire? C'est que, disent R. Yossé au nom de Rab, R. Ḥiskia et R. Juda au nom de Samuel, il est écrit (Deutéron. XXIV, 19): *si tu oublies des gerbes dans le champ*; ces mots constituent le droit d'oubli pour le blé sur pied [2]. Or, le droit d'oubli pour le blé sur pied entraîne aussi le droit d'oubli pour les gerbes ; mais ce droit ne peut pas s'exercer lorsque le blé sur pied n'en était pas passible (lorsque, comme au présent cas, le propriétaire était idolâtre jusqu'à la moisson). Si un israélite et un étranger idolâtre possèdent en commun [3] du blé sur pied, la part de l'Israélite est soumise aux prélèvements dûs, mais la part de l'idolâtre en est dispensée. — R. Ḥiskia dit au nom de R. Jérémie que c'est un point en discussion [4] (et d'après un autre avis, le tout est dispensé).

5 (7). Si, après avoir déclaré sacré le blé sur pied, on le rachète dans le même état, on est tenu de prélever les diverses parts des pauvres. Si la déclaration a eu lieu pour le blé en gerbes et le rachat de même, l'obligation subsiste. Mais, si après avoir déclaré le blé sacré lorsqu'il était sur pied [5], on le rachète en gerbes, on est dispensé des prélèvements ; puisqu'au moment où l'obligation subsistait, le blé en était dispensé (par son caractère sacré).

(8). De même [6], celui qui déclare ses fruits sacrés avant qu'ils aient passé par la période où ils sont soumis à l'obligation de la dîme, puis les rachète, est obligé de prélever la part des lévites sur ses produits [7]; ou si on les consacre après cette période et qu'ensuite on les rachète, on est aussi tenu aux prélèvements. S'ils ont été consacrés avant l'achèvement des travaux préparatoires (constituant l'obligation), que le trésorier des dépôts sacrés ait terminé ce travail, et qu'ensuite on les ait rachetés,

1. Au moment de la moisson, qui est l'instant de l'échéance, il n'était pas encore Juif.

2. Voir *Siffri*, fin de la section *Ki-Thetsé*.

3. Tossefta, sur ce §.

4. Selon la remarque du commentaire d'Élie Fulda (dont Frankel ne parle pas), cette observation de R. Hiskia devrait se trouver plus loin, et il faut attribuer aux rabbins, en désaccord avec d'autres sages, l'avis dit à la fin de la Mischnâ suivante : « Si après avoir déclaré sacré le blé sur pied, on le rachète en gerbe, on est dispensé de tout. »

5. Et il a été coupé par le trésorier des saintetés.

6. Au tr. *Halla*, ch. III, § 4, ce § se retrouve textuellement.

7. L'obligation n'a commencé qu'après le temps du rachat.

ces produits sont dispensés de toutes les parts, puisqu'au moment où ils eussent été passibles de prélèvements, ils en étaient dispensés par leur caractère sacré.

Pourquoi a-t-on enseigné deux fois (ici et au traité *Ḥalla*) cette Mischnâ relative à la consécration des fruits ? R. Yona, R. Ḥiya et R. Josué b. Levi répondent au nom de Bar-Padia, qu'il y a 2 périodes d'obligations de la dîme, l'une à l'amoncellement du blé, l'autre lorsque le blé n'est arrivé qu'au tiers de sa hauteur habituelle [1]. Selon R. Yossé, R. Aba et ses compagnons diffèrent d'avis (pour l'application) : ses compagnons disent qu'une fois il s'agit du cas où c'est antérieur à l'amoncellement et une autre fois lorsque cela s'est fait avant que le blé ait grandi d'un tiers de sa hauteur habituelle (sans indication plus précise) ; R. Aba au contraire indique qu'au traité *Ḥalla* il s'agit de l'amoncellement, ici de la croissance. Notre Mischnâ (parlant de dispense en cas de coupe par le trésorier) se conforme à l'avis de R. Akiba, lequel dit qu'il faut toujours se diriger d'après le premier tiers de la croissance (pour ce motif, les parts sont dues aux pauvres en cas de rachat antérieur à la période des obligations de la dîme). Or, il y a une divergence d'opinions à ce sujet [2] : si un champ, après être arrivé au tiers de sa maturité, en la possession d'un étranger idolâtre, a été acquis par un Israélite, ce dernier, selon R. Akiba, est dispensé de donner les prélèvements légaux pour le surcroît de valeur survenu après l'acquisition (on se dirige d'après l'état du champ pendant le premier tiers de sa croissance) ; selon les autres sages, au contraire, les autres parts sont soumises à l'obligation en raison de l'augmentation. Quelle est finalement la règle à suivre (pour savoir si c'est l'avis des sages, ou celui de R. Akiba qui prédomine) ? On peut justifier notre Mischnâ, selon R. Akiba, en cas d'amoncellement par celui qui rachète (le premier tiers ayant grandi pendant la consécration) ; et on peut l'expliquer selon tous, au cas où la moisson a eu lieu de suite après le rachat (sans qu'il y ait augmentation).

6 (9). Si quelqu'un (qui n'est pas pauvre) recueille la péa et déclare vouloir la donner à tel ou tel pauvre, il peut lui donner cette destination, selon R. Eliézer ; mais, selon les autres sages, il faut qu'il la remette au premier pauvre présent. Le glanage, la gerbe oubliée et la péa du champ d'un païen [3] sont passibles du droit de dîme (comme ses autres biens), à moins que le propriétaire n'en ait abandonné les produits (tout ce qui est abandonné en est dispensé [4]).

Selon R. Josué b. Lévi, la discussion rapportée par la Mischnâ, entre R.

1. A ce moment, on peut encore en manger un peu, non faire un repas complet, sans la rédimer.
2. Voir même série, tr. *Maasseróth*, ch. V, § 4 (fol. 51 col. 4).
3. Le Talmud dit en quel cas cela a lieu. Voir tr. *Guittin*, f. 44.
4. Comp. ch. VI, § 1.

Eliézer et les autres sages, s'applique au cas où le propriétaire qui a cueilli est riche[1]; mais au cas où le propriétaire serait pauvre, il pourrait donner à la péa telle destination qu'il voudrait, puisqu'il est dans le cas de se l'approprier lui-même[2]. Au dire de R. Zeira, R. Elazar et R. Yohanan et R. Josué b. Lévi, expriment tous les trois des opinions analogues: 1° R. Elazar; car R. Zeira dit au nom de R. Elazar que l'on peut faire acquérir à autrui une trouvaille (et de même, ici, transmettre la péa à un pauvre). 2° R. Yohanan; car on a enseigné ailleurs[3]: « La trouvaille faite par un fils ou une fille mineurs, par l'esclave ou la servante cananéenne, ou enfin par la femme, appartient au chef de famille; mais la trouvaille faite par le fils ou la fille majeurs, ou par des domestiques hébreux, ou par une femme répudiée, bien qu'elle n'ait pas encore reçu le montant de sa dot ou du contrat, appartient à celui qui l'a trouvée. » Or, cette dernière règle, dit R. Yohanan, ne s'applique qu'aux enfants majeurs qui ne feraient pas partie de la maison et de la table de leur père; mais, au cas affirmatif, la trouvaille faite par eux appartient au père (elle peut donc être transmise à autrui). 3° R. Josué b. Lévi; car, selon lui, la discussion rapportée par notre Mischnâ s'applique au cas où le propriétaire est riche; mais au cas où le propriétaire serait pauvre, il pourrait donner à la péa telle distination qu'il voudrait, puisqu'il est dans le cas de se l'approprier lui-même. Or, l'on a enseigné : si l'on engage un ouvrier pour accomplir tous les travaux d'une journée dont on a besoin, les trouvailles de cet ouvrier appartiennent de droit au propriétaire. R. Simon b. Lakisch demanda: comment, d'une part, dit-on que si cet ouvrier veut renoncer à son travail après une demi-journée, il le peut[4], et d'autre part, dit-on que la trouvaille appartient au propriétaire? (Il en résulte donc que R. Yohanan diffère d'avis). A quoi bon cette objection (et déduction) de R. Simon b. Lakisch, pour justifier la divergence d'avis; nous avons déjà appris plus explicitement que, selon R. Jacob bar Aha, il y a divergence d'opinions entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch : selon R. Yohanan, on peut faire acquérir une trouvaille à autrui (et de même l'ouvrier peut la transmettre au propriétaire); selon Resch Lakisch, au contraire, on ne peut pas faire acquérir une trouvaille à autrui. R. Redifa dit que R. Yona et R. Yossé diffèrent d'avis sur ce qui suit[5] : selon l'un, celui-là seul qui a le droit de prendre cette part légale (le pauvre) peut aussi la transmettre à autrui; d'après l'autre, celui qui est en mesure de la donner (le riche propriétaire) peut aussi la transmettre. Il en résulte donc, d'après celui qui admet que la faculté de pouvoir donner (celle

1. Puisqu'il n'a pas de droit sur la *péa*, il ne peut pas la transmettre à autrui.

2. Babli, tr. *Guittin*, f. 11[b] ; tr. *Baba mecia*, fol. 9[b] .

3. Mischnâ, IV[e] partie, même traité, ch. I, § 5.

4. Il est donc, pour ainsi dire, à son compte personnel.

5. Cf. ci-après, tr. *Maasser scheni*, ch. V, § 6 (3), fin.

du riche) est une condition pour la transmission, qu'il en est de même, à plus forte raison, pour celui qui peut prendre (ou le pauvre). Celui qui admet au contraire qu'il faut exclusivement la faculté de pouvoir prendre (être pauvre), exclut celui qui a lieu de donner (ou le riche). L'avis de celui qui dit que celui-là seul qui a le droit de prendre une part des pauvres peut aussi acquérir pour lui, est en opposition avec la Mischnâ suivante [1], où l'on enseigne : on peut reprendre des donations faites, comme par exemple après avoir dit « remets cet acte de divorce à ma femme? » (Comment donc est-ce permis, puisque l'homme chargé du divorce ne peut l'accepter?) On peut y renoncer, fût-il répondu, au même titre qu'il est également loisible au père d'accueillir un acte de divorce pour sa fille mineure, et il en est de même lorsqu'il a remis l'acte d'affranchissement de son esclave; il peut y renoncer, car on suppose que le maître a remis cet acte à l'esclave, qui peut l'accepter pour lui-même. D'autre part, on enseigne [2] que si quelqu'un a dit : « Fais accepter cet acte de divorce à ma femme, ou apporte-le lui », il peut le reprendre s'il veut ; mais si la femme l'a chargé d'accepter, il ne peut plus y renoncer (comment donc se fait-il que l'homme, non susceptible de divorce, peut le reprendre, et non le représentant de la femme)? Et ce n'est pas à dire que l'esclave susceptible d'avoir un acte d'affranchissement, puisse aussi légalemennt remettre l'acte de divorce? (Si donc on ne peut émettre la supposition de le charger de cet envoi, comment le mari peut-il y renoncer)? A cette objection, on répond que la faculté étant donnée à l'homme d'accueillir le divorce de sa fille, il en résulte un droit suffisant pour reprendre le divorce envoyé à sa femme. Une autre Mischnâ [3] est en opposition avec l'avis selon lequel celui qui est en mesure de donner la *péa* (le riche) peut la transmettre à autrui (au pauvre) : « La 3[e] part de dîme, y est-il dit (celle des pauvres), dont je serai bientôt redevable, sera considérée dès à présent comme destinée à Akiba ben Joseph, afin qu'il en fasse remise aux pauvres, et l'emplacement qu'il occupe lui est pour ainsi dire loué. » Or, R. Akiba (un riche) était-il dans la situation de pouvoir prendre la part des pauvres (pour qu'il puisse, en se l'appropriant, en faire bénéficier d'autres)? Oui, lui répondit-on, avant qu'il ne fût devenu riche ; ou bien encore, cette donation peut lui avoir été faite lorsqu'il était déjà enrichi ; mais, comme il était à ce moment administrateur du bien des pauvres, sa main équivalait à celle des pauvres (et ce qu'on lui donnait leur était destiné). L'opinion suivante de R. Josué b. Levi indique qu'il admet l'avis de celui qui dit qu'il faut avoir le droit de prendre une part des pauvres pour la remettre à autrui, puisqu'il dit (plus haut) : la discussion rapportée par la Mischnâ entre R. Eliezer et les autres sages s'applique au cas où le propriétaire est riche ; mais au cas où celui-ci serait pauvre, il pour-

1. Mischnâ, III[e] partie, tr. *Guittin*, ch. I, § 6.

2. Ibid. ch. VI, § 1.

3. Tr. *Maasser scheni*, ch. V, § 4

rait donner à la péa telle destination qu'il voudrait (cela tient donc à ce qu'il a la faculté de la prendre).

« Pour le glanage, l'oubli, etc. »

R. Ḥiskia, ou R. Jérémie, au nom de R. Yoḥanan dit : la dîme est due selon l'avis de ceux (R. Juda et R. Simon) qui déclarent que le païen peut acquérir des terrains en Palestine[1], et il serait dispensé de donner les dîmes (auxquelles l'idolâtre n'est pas astreint en cas d'abandon). Mais, au contraire, selon l'opinion (de R. Meir) qui dit que l'idolâtre ne peut pas acquérir de terre en Palestine, il n'y a pas de dispense de dîme ; elles restent donc dues, eût-il même abandonné les produits à tout venant (ne pouvant rien acquérir, il ne peut non plus rien abandonner ; donc, l'obligation de la dîme subsiste). R. Yossé, au nom de R. Yoḥanan, raisonne ainsi : l'avis exprimé par la Mischnâ est conforme à l'opinion de celui qui admet que l'idolâtre ne peut pas acquérir de terre en Palestine, et il n'en résulte pas de dispense des dîmes (aussi sont-elles dues, selon la Mischnâ) ; au contraire, selon l'opinion admettant le droit d'acquisition de terrain pour le propriétaire idolâtre, ce qui entraîne la dispense desdites obligations, les sages ont adopté une mesure moins grave au sujet du glanage (et il peut l'acquérir, il est vrai, mais l'obligation de la dîme subsiste). Cependant, objecta R. Eleazar (à R. Yoḥanan), ne peut-il pas acquérir des biens mobiliers ? (Donc, ayant acheté des fruits, ils resteraient soumis aux prélèvements légaux, que l'idolâtre n'est pas tenu de payer) ? C'est vrai, fut-il répliqué : ce n'est pas contre l'avis de R. Yoḥanan exprimé par R. Yossé (au sujet de la non acquisition des païens), qu'est présentée l'objection de R. Eleazar, mais contre cet autre avis (précité) de R. Ḥiskia, ou de R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan, que le païen pouvant acquérir des terrains en Palestine, il serait dispensé de donner les dîmes, (auxquelles l'idolâtre n'est pas astreint) ; contrairement à l'opinion de celui qui dit que l'idolâtre ne peut acquérir de terre en Palestine, il n'y a pas de dispense des dîmes, et même, en cas d'abandon, on doit donner les droits habituels. C'est à ce sujet que R. Eleazar demanda : le païen ne peut-il pas acquérir des biens mobiliers ? (Par cette raison, ses fruits devraient être dispensés de la dîme). Selon R. Ḥanina, au nom de R. Pinḥas, l'objection de R. Eleazar peut même être adressée contre le premier avis de R. Yoḥanan, selon l'explication de R. Yossé, lorsque celui-ci dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de la Mischnâ est conforme à celui qui dit qu'il ne peut pas acquérir.

1. Voir ci-après tr. *Demaï*, ch. III, § 7 (fol. 23[c]), ch. V, § 9 (fol. 24[c]). Dans Babli, tr. *Guittin*, fo. 47[a], on se fonde sur un verset du Lévitique (XXV, 23), pour démontrer que toute terre de la Palestine est soumise aux prélèvements sacrés.

7 (10). Qu'appelle-t-on *leket*[1] (comment définir ce précepte spécial accordant une nouvelle part au pauvre)? ce qu'on laisse tomber de la main, au moment de la moisson. Si un moissonneur, au moment de couper une poignée pleine, ou de l'arracher, est piqué par un chardon, et qu'il laisse tomber ce qu'il tenait à la main, cela reste cependant au propriétaire[2]. Ce qui tombe du milieu de la main ou du creux de la faulx, est aux pauvres; mais ce qui tombe derrière la main ou la faulx (par un mouvement involontaire) appartient au propriétaire. Ce qui est au bout des doigts (par la main pleine), ou au commencement de la faulx, appartient aux pauvres, selon R. Ismaël; selon R. Akiba, c'est au propriétaire.

On a enseigné : Comme la Bible dit d'abandonner le *glanage de la moisson* (Lévitique, XIX, 9), l'on n'y comprend pas ce qui a été coupé à la main[3] (non moissonné); de même, l'abandon légal du *grappillage de la vigne* (ibid.) n'implique pas ce qui a été cueilli à la main. R. Cahana et R. Tahalifa interprètent différemment la Mischna (au sujet des déchets revenant aux pauvres) : selon le premier, on ne leur adjuge que ce qui tombe à la fois du milieu de la main et du milieu de la faulx (mais non derrière); d'après l'autre, on y comprend aussi ce qui serait tombé derrère la main, fût-ce derrière la faulx (ou mouvement involontaire, car l'une des deux conditions suffit).

8 (11). Ce qui est amassé par les fourmis dans leurs trous[4], appartient au propriétaire[5], aussi longtemps que les épis sont sur pied (jusque-là, les pauvres n'y ont pas encore droit). Après que la moisson a été effectuée, les grains supérieurs (dont la chute est récente) appartiennent aux pauvres. Mais les inférieurs (de provenance antérieure) appartiennent au propriétaire. Selon R. Meir, le tout est aux pauvres, car ce qui est douteux leur revient.

Selon R. Juda au nom de Samuel, les grains supérieurs appartiennent aux pauvres s'ils sont blancs (lorsqu'ils sont secs ou blancs, la moisson a lieu; donc, c'est un indice de chute récente) ; les inférieurs reviennent au propriétaire, à condition d'être verts (s'ils ne l'étaient pas, rien ne prouverait qu'ils sont de provenance antérieure). Selon R. Meir, tous ces grains appartiennent aux pauvres, car ce qui est douteux leur revient, et il serait impossible de transporter le blé en grange sans laisser choir des grains, qui, même secs, sont verts[6]. Selon R. Yohanan, l'avis qui est exprimé ici par R. Meir est conforme

1. Lévitique, XIX, 9 ; Babli, tr. *Beça*, f. 35b.
2. C'est un déchet involontaire.
3. Voir ci-dessus, ch. III, § 3.
4. On sait que telle est l'habitude des fourmis (Proverbes, VI, 8).
5. Babli, tr. *Hullin*, f. 134a.
6. Comp. *Torath Cohanim*, sur la section *Kedoschim*, au verset traitant du glanage.

à celui de R. Juda ben Ḥagra (qu'en cas de doute, c'est aux pauvres), puisque l'on a enseigné [1] : « si un prosélyte possède une gerbe de blé et qu'elle ait été moissonnée avant sa conversion, il est dispensé d'en prélever les parts légales; si c'est coupé plus tard, il est obligé de les donner; en cas de doute, il en est dispensé; mais il y est tenu selon R. Juda ben Ḥagra. Selon R. Simon ben Lakisch, tous sont cependant d'avis (même R. Meir) que si la moisson a été faite par un Israëlite, les prélèvements sont dûs en cas de doute [2]; et si elle a été faite par un païen, on est dispensé des prélèvements en cas de doute. Or, selon R. Yoḥanan, voici ce que R. Juda b. Ḥagra répliquait à R. Meir: tu reconnais certes comme moi qu'en cas de doute si un fruit est appelé glanage [3], il appartient aux pauvres (donc, ce devoir incombe au converti en cas de doute). Selon R. Simon b. Lakisch, R. Meir s'adresse au contraire aux sages : vous n'admettez pas comme moi qu'en cas de doute si un fruit est reconnu être du glanage, il appartienne de droit aux pauvres (sans quoi, il faudrait en indiquer l'obligation au cas douteux précité [4]). Et comment sait-on qu'en cas de doute si certains objets font partie du *glanage*, ils soient considérés comme tels [5]? C'est que, dit R. Samuel bar Naḥman au nom de R. Yonathan, il est dit (Psaume LXXXII, 3) : *Faites grâce aux pauvres et aux malheureux*, c'est-à-dire, favorisez-les par vos donations (en les donnant même en cas de doute). R. Simon b. Lakisch, au nom de Bar-kapara, invoque en faveur de cette règle le verset suivant (Exode XXIII, 6) : *Tu ne feras pas pencher le jugement du nécessiteux dans sa contestation*; on ne devra pas le faire pencher, même en sa faveur, pendant la contestation ; mais cela pourra avoir lieu pour une donation à lui accorder. R. Yoḥanan dit : ainsi s'explique l'enseignement de Rabbi, qu'en vertu de l'expression *tu abandonneras* (Lévitique XIX, 10), on doive laisser encore aux pauvres une part qui ne leur est pas due. R. Ila dit : il est écrit (Deutéronome, XXIV, 19) : *ce sera pour l'étranger, l'orphelin et la veuve*: on déduit de l'expression « ce sera » que ce soit de ton bien ou du sien, il faut lui donner ce qui fait l'objet du doute (ils ne diffèrent que pour l'application du verset biblique).

1. Voir tr. *Hullin*, ibid., et *Tossefta* sur *Kilaïm*, ch. I.

2. On maintient à leur égard la présomption première d'obligation.

3. Selon lui, R. Juda b. Hagra n'a rien répliqué à R. Meir, parce qu'il distingue le juif de l'étranger.

4. *Mekhilta* sur la section *Mischpatim*, Exode, XXIII, 6; Siffri, section *Ki-Thetsé*, Deutéron., XXIV, 20.

5. Selon le droit rabbinique, il faut, pour déposséder quelqu'un, fournir auparavant la preuve de la possession ou de droits acquis sur tel ou tel objet ; or, comme ici le propriétaire est le possesseur, comment peut-on, sans preuve, le contraindre à livrer ce qu'il doute devoir? Voir Mischna, V[e] partie, tr. *Bekoroth*, ch. II, § 8. Comp. Rabbinowicz, Législation civile du Talmud, tr. *Kethouboth*, p. 6 et 66.

CHAPITRE V

1. Si, dans un champ, on a placé le monceau de gerbes à un endroit non encore exploré par les pauvres (ce qui leur serait préjudiciable), tout ce qui touche la terre et la couvre immédiatement appartient aux pauvres (à titre d'amende [1]). Si le vent, soufflant sur les gerbes, les pousse dans un tel endroit [2], on estime combien le glanage aurait pu produire, et on le distribue aux pauvres ; selon R. Simon b. Gamaliel, on leur donne selon ce qui tombe habituellement (sans autre estimation, soit *4 cabs* par *cour*).

D'une part, il est dit : « si le vent, soufflant sur les gerbes, les pousse dans un tel endroit, on estime combien le glanage aurait pu produire et on le distribue aux pauvres » ; et, d'autre part, on dit (en commençant) : « si les gerbes ont été placées sur un endroit non encore exploré par les pauvres, on leur attribue tout ce qui touche la terre » ? (D'où vient cette différence dans la répartition ?) C'est que, répond R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on a imposé une amende au propriétaire du champ pour avoir voulu porter préjudice aux pauvres, en amoncelant le blé sur un espace où ils avaient encore à glaner. On sait donc maintenant (par la Mischnâ) quelle est la règle lorsque la tentative de préjudice est volontaire ; elle s'applique même au cas où c'est arrivé involontairement, ou si l'on a jeté de petites gerbes liées ensemble, ou si c'est du froment par dessus de l'orge [3], ou si d'autres personnes que le propriétaire ont amoncelé là le blé à son insu, ou enfin s'il a appelé les pauvres et qu'ils ne sont pas venus. Quant à ce privilége des pauvres, R. Imi au nom de R. Simon b. Lakish dit : le premier enseignement de la Mischnâ est conforme à l'avis de Schammaï exprimé plus loin (VI, 1), où il est dit : « selon l'école de Schammaï [4], ce qui est abandonné aux pauvres seuls peut être considéré comme abandonné à tout venant » (ce qui n'appartient plus à un seul n'entraîne pas d'obligation). Il se peut même, répliqua R. Yossé, que la dispense soit conforme à l'avis de Hillel [5] : car nous avons appris, dit-il, qu'en ce cas le propriétaire est dispensé de donner la dîme, la déclaration faite par un tribunal de l'amende qui entraîne l'abandon étant toujours valable, comme il est écrit

1. Mischna, tr. *Edouyoth*, ch. II, § 4.
2. Babli, tr. *Schekalim*, f. 3ᵃ ; tr. *Baba mecia*, f. 105ᵃ.
3. Dans ce cas, on voit bien la distinction entre les couches superposées ; si l'orge p. ex. est au-dessous, on sait que le pauvre a des droits sur ce blé.
4. D'après son adversaire Hillel, l'abandon limité aux pauvres n'est pas admissible ; en ce cas donc, les obligations légales subsistent, et l'on est tenu de donner la dîme, car c'est une amende en faveur du pauvre, et non le glanage qui lui est dû.
5. Voir même série, tr. *Schekalim*, ch. I, § 2 (f. 46ᶜ).

(Ezra, X, 8) : *tout individu qui ne se sera pas rendu dans les 3 jours au conseil des princes et des vieillards, perdra tous ses biens par droit d'anathème* (le tribunal peut donc disperser des biens particuliers). Comment sait-on que le tribunal peut parfois dispenser de la dîme? R. Yonathan, fils de R. Isaac bar Aḥa le déduit de ceci : on ne rend pas l'année embolismique, afin de mettre en harmonie l'année lunaire avec l'an solaire, est-il dit[1], si c'est une 7e année agraire, ni si elle est une 8e année [2] ; mais si le tribunal l'a déclaré ainsi, c'est un point admis [3]. Or, en prolongeant l'année d'un mois supplémentaire (l'abandon étant juridique), n'est-on pas dispensé de donner la dîme? (puisque l'on en est dispensé d'ordinaire dans l'année du repos agraire, où tous les produits sont abandonnés publiquement? Donc, le tribunal peut accorder cette dispense). On sait, par ce qui précède, pourquoi la 7e année ne doit pas recevoir d'addition ; mais quel est le motif pour la huitième? C'est, dit R. Aboun, pour ne pas augmenter la durée de l'interdiction des nouveaux fruits en ce mois (ce mois additionnel resterait soumis aux lois agraires de l'an 7). R. Zeira dit au nom de R. Abahou [4]: la défense d'augmenter l'année d'un mois n'était applicable toutefois qu'aussi longtemps que, selon Rabbi, il n'était pas permis d'importer en Palestine des légumineux provenant de l'extérieur (par crainte d'une confusion entre les produits du dehors et ceux de l'intérieur du pays ; il ne fallait donc pas prolonger la défense) ; mais du moment où Rabbi autorisa ce transport, il importait peu que ce soit la 7e année, ou une des autres années de la période agraire (il n'y aurait plus de motif pour ne pas la prolonger). On a enseigné : on ne rend pas l'année embolismique, ni si elle est une 7e année agraire, ni si elle est la suivante ou 8e, mais on choisit pour cela une des autres années de la période ; cependant, si le tribunal l'a déclaré ainsi, ce sera admis pour tous. Toutefois, dit R. Mena, cela n'avait été dit qu'en principe, lorsque les années de la vie étaient uniformes [5] (que chacun cultivait la terre en paix) ; mais depuis qu'elles ne le sont plus (qu'Israël est dépossédé), il est indifférent que ce soit en la 7e année, ou une des autres. On a aussi enseigné, chez R. Gamaliel [6], que l'addition d'un mois embolismique avait lieu dans l'année qui suit la 7e ou repos agraire (elle est admise aussitôt après, car depuis cette fixation le temple de Jérusalem est détruit). Il n'y a rien à conclure de l'addition embolismique pour l'abandon au public, dit R. Abin (selon lequel toute addition peut avoir lieu indifféremment, en vertu d'un texte de la loi). Comme il est dit (Deutéron., XVI, 1) : *observe*

1. Tossefta sur le tr. *Rosch Ra-schana* ch. II ; tr. *Schekalim*, ch. III.

2. Afin de ne pas retarder le retour des blés.

3. Quoique la déclaration du tribunal soit erronée, l'on reste tenu d'abandonner les fruits à tout venant.

4. Voir même série, tr. *Schebiith*, ch. VI, § 4 (f. 37a) ; tr. Synhédrin, ch. I, § 2 (f. 18d).

5. Le terme employé ici peut signifier *régulier* ; il s'agit peut-être des années régulières lunaires ayant 355 jours.

6. Voir Babli, tr. *Synhédrin*, f. 12a.

le mois des épis (le premier), il faut le garder jusqu'à ce qu'ait lieu le retour des produits dans toute leur nouveauté et fraîcheur (et, au lieu de le redoubler, on redouble le mois précédent, Adar [1], lorsqu'il y a lieu d'établir une intercalation de mois embolismique). Qui est-ce qui, dans notre Mischnâ, dit qu'en cas d'amoncellement du blé sur un espace où les pauvres n'ont pas encore glané, on leur doit tout ce qui touche à la terre immédiatement (sans prélever de dîme)? C'est, d'après R. Mena au nom de R. Simon b. Lakisch, un avis conforme à ce que dit Schammaï plus loin (VI, 1), (car, d'après Schammaï seul, l'abandon fait exclusivement aux pauvres est admissible et dispensé des dîmes). R. Yossé dit : nous avons appris qu'il est dispensé de la dîme ; c'est donc conforme à l'avis de tous, et la règle de la Mischnâ est imposée à titre d'amende (donc, le tribunal peut déclarer la dispense). L'école de Hillel dit (selon R. Mena précité) que les pauvres devront en prélever la dîme avant d'en manger (l'abandon aux pauvres seuls étant nul). R. Zeira ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque la Mischnâ prescrit de donner aux pauvres le déchet approximatif, la proportion exige que ce soit 4 cabs par mesure appelée cour (le quart). Mais, demanda R. Zeira en présence de R. Abahou, est-ce que l'on entend qu'il faut laisser quatre cabs par chaque cour récolté, ou est-ce seulement pour un espace de terrain pouvant fournir cette quantité? La proportion est établie, lui fut-il répondu, d'après un tel espace. On a enseigné ailleurs [2] : selon R. Juda, quelle doit être la mesure du rendement minimum d'un champ affermé (pour être contraint de le cultiver)? Au moins l'équivalent de la semence qui y a été jetée. Selon R. Abahou, il faut qu'il y soit tombé assez pour l'ensemencer. Comment se fait-il qu'ici l'on détermine la mesure précise (4 cabs par cour), tandis que là on parle de l'équivalent aux semences? (la question n'est pas résolue).

2. S'il reste, sur un champ moissonné, un épi non coupé, mais dont le bout de la tige touche une gerbe de blé sur pied, il appartient au propriétaire, dans le cas seul où il serait possible de le couper en même temps que le reste, mais non au cas contraire. Si un épi de glanage (appartenant de droit au pauvre) s'est égaré dans un monceau, le propriétaire prélève la dîme en prenant un épi quelconque, et il rend ensuite au pauvre ce qui lui revient [3]. Mais, objecta R. Eliézer [4], comment le pauvre peut-il prétendre à l'échange d'un objet qui ne lui appartient pas? C'est que le propriétaire est censé lui céder ses droits sur le monceau entier, puis il prélève la dîme, et retire enfin un épi qu'il lui donne.

1. Voir notre *Almanach perpétuel hébreu français*. Avant-propos.

2. Mischna, IVe partie, tr. *Baba mecia*, ch. IX, § 5, et cf. ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. II, § 2.

3. Il ne fera tort ni au pauvre, ni au lévite.

4. Il se rapporte à ce qu'il a dit plus haut, ch. IV, § 9.

Dans quel cas des épis debout peuvent-ils en protéger d'autres[1] (contre le droit des pauvres)? Au cas, dit R. Yoḥanan, cité par notre Mischnâ, savoir lorsqu'il reste dans un champ moissonné un épi non coupé mis en contact avec une gerbe par le bout de la tige. R. Yossé exige les conditions suivantes : que tout l'espace autour de cet épi soit moissonné, que le bout de la tige touche la gerbe sur pied et qu'il soit possible de le couper avec le reste[2]. Si cet épi isolé est penché de façon à pouvoir être coupé avec le reste, bien que l'on ne puisse pas (à l'inverse) couper tout le reste en même temps que lui (du même coup de faulx), il reste pourtant maintenu au propriétaire. Si deux épis sont placés l'un devant l'autre, dont l'un du rang intérieur (par rapport à la gerbe) pourrait être coupé avec tout ce qui est sur pied, mais dont l'autre ou extérieur est trop éloigné pour être coupé en même temps, celui-ci est préservé de l'atteinte des pauvres pour le blé sur pied et protége même l'épi qu'il touche. R. Oschia dit[3] : lorsque j'ai recueilli des olives avec R. Ḥiya le grand, il m'a dit que toute olive oubliée pouvant être prise à la main (sans se déplacer) n'est pas considérée comme oubli appartenant aux pauvres; selon R. Yoḥanan, au contraire, dès que l'on a passé devant elle sans la cueillir, l'oubli est réel. Notre Mischnâ contredit évidemment l'avis de R. Oschia, puisqu'elle attribue au propriétaire tout épi debout, isolé dans un champ moissonné, s'il est en contact avec du blé sur pied ; or, cet épi isolé n'est-il pas assez proche pour qu'en étendant la main on puisse le prendre? (Et cependant on ne le considère pas comme oubli : A quoi bon le préserver par le blé?) R. Ila, au nom de R. Oschia, dit qu'elle diffère en ceci : ce qui a été enseigné au sujet du droit d'oubli s'applique à une 2[e] rangée, en dehors de celle qui est déjà coupée (son oubli étant plus évident, la faculté d'étendre la main ne suffit pas pour la préservation). Si l'on a oublié un épi qui pouvait être retiré (par suite du blé qui est debout), qu'en advient-il si on l'oublie de nouveau plus tard? On peut déduire la réponse de ce qui suit : si l'on a mis en gerbes les épis coupés du premier, du second et du troisième rang, et que l'on oublie le quatrième, cet oubli n'est réel (il revient aux pauvres), selon l'avis des uns, que lorsque le propriétaire a ramassé les blés du 5[e] rang (dès lors, le rang précédent est abandonné) ; selon l'avis d'autres rabbins, l'oubli est constaté légalement dès que le propriétaire a attendu un instant avant de ramasser les produits du 5[e] rang (cet intervalle d'attente suffit pour l'abandon). Or, R. Aboun b. Ḥiya dit : la règle indiquée par celui qui est d'avis que la loi sur l'oubli est seulement applicable lorsqu'on a amassé le 5[e] rang, est vrai au cas[4] où l'on a un 6[e] rang à cueillir; celui qui met pour condition un intervalle d'attente avant de cueillir le 5[e] rang ne suppose pas l'existence d'un sixième[5]. Donc, au cas seul, où l'on

1. Comp. ci-après, ch. VI, § 7.
2. Sans quoi, la loi d'oubli n'a pas lieu d'être.
3. Ci-après, ch. VI, §§ 3 et 4 (f. 19ᵃ).
4. Il y restait donc, après le 3[e] rang, 3 autres à cueillir : c'est trop pour qu'il y ait oubli légal du 4[e] rang.
5. Comme il ne reste alors que 2 rangs, le 4[e] est oublié dès que l'on a attendu avant de couper le reste.

s'en souvient avant d'avoir pris les produits du 5e rang, la loi sur l'oubli n'a pas lieu d'être ; pourquoi la préservation n'est-elle pas maintenue, puisqu'avant ce moment l'on considérait le 4e rang comme digne d'être compté à ce titre ? Par conséquent, on en conclut que si l'on a oublié une 2e fois des blés qui méritent d'être préservés, la loi sur l'oubli leur est applicable. Si l'on a oublié l'objet même (le blé debout) qui préservait l'épi (par sa situation), le droit de préservation est-il annulé ou non? On peut conclure la réponse de ce qui suit [1]: Si à côté d'un *saa* de blé coupé, il se trouve un autre *saa* de blé non coupé, l'oubli a lieu, et on ne les réunit pas pour constituer la mesure légale de 2 *saas* ; mais pourquoi le premier ne protége-t-il pas l'autre en cas d'oubli [2] ? Cela prouve donc qu'en cas d'oubli du préservateur, l'épi oublié n'a plus de base, et le droit d'oubli a lieu. Selon R. Yona, il n'est pas question dans la Mischnâ de 2 *saas*, mais d'une certaine quantité où l'on moissonne une rangée et où l'on met en gerbe une autre rangée, et qu'après avoir oublié du blé sur pied, l'on s'en souvient avant de passer aux gerbes (on ne conclut donc rien de ce cas).

« Si un épi de glanage (des pauvres) s'est égaré dans un monceau etc. »

Comment fait-on en ce cas pour rédimer ce que l'on donne aux pauvres sans prélever de dîme ? On prend 2 épis et l'on raisonne ainsi : Si cet épi que je prends est précisément celui qui s'est égaré du glanage, c'est bien (je ne fais que restituer le bien du pauvre, sans dîme) ; si ce n'est pas l'épi glané, je déclare l'autre épi consacré comme dîme, et je lui donne le premier. Mais, n'y a-t-il pas à craindre que le 2e épi consacré comme dîme ne soit précisément l'épi de glanage? (comment cela serait-il permis ? l'on ne saurait accomplir le précepte de la dîme avec un épi de glanage ; et, de plus, ne donnerait-on pas aux pauvres des produits interdits à la consommation, faute de prélèvements légaux ?) Aussi, R. Yona dit-il que l'on agit ainsi : on prend deux épis (outre celui qui est destiné aux pauvres) et l'on dit que si celui-ci (déjà donné) est du glanage, c'est bien une restitution due aux pauvres ; si ce n'est pas cela, on attribue à l'autre de ces 2 épis la valeur de dîme, et l'on donne au pauvre un épi (le 3e, qui, n'ayant servi à aucune hypothèse, n'est pas sacré ; et le tout se trouve rédimé). Cette explication, dit R. Abahou, au nom de R. Simon b. Lakisch, est conforme à l'avis de R. Yossé, puisqu'il dit ailleurs [3] qu'en cas de doute sur la primogéniture d'un animal (due, comme on sait, au sacerdote), on en remet un au sacerdote à titre d'échange, et pour l'autre on est dispensé,

1. Ci-après, ch. VI, § 8.
2. Puisqu'en principe une mesure de 2 *saas* suffit pour préserver de l'oubli, pourquoi ne pas proroger ce droit de préservation ?
3. Mischnâ, Ve partie, tr. *Bekhoroth*, ch. II, § 8. L'exemple suivant constate qu'en cas de doute l'échange est permis, et l'objet racheté n'est plus soumis à aucun droit.

selon R. Yossé, de remettre les parts de donations obligatoires[1]; selon R. Meir, on y est tenu (d'après lui, on ne peut pas établir d'équivalence). R. Aba dit : selon R. Yossé, il importe de remettre réellement au sacerdote l'un des animaux en donation (et non d'opérer un simple échange). Cette dernière explication de R. Aba, dit R. Yossé[2], est contraire à celle de R. Simon b. Lakisch[3], puisque l'on enseigne dans notre Mischnâ que le propriétaire est censé céder ses droits au pauvre sur le monceau entier, puis il en prend un épi qu'il consacre comme dîme, et il remet un autre au pauvre. Sur cet avis, R. Aba vient dire ceci : ce qui a été dit pour la mise en possession des dons au sacerdote n'est évidemment pas de R. Yossé (puisque notre Mischnâ permet l'échange avant la remise au pauvre). R. Mena dit: ce sujet exposé dans la Mischnâ est d'accord avec R. Yossé (même selon R. Aba). Ainsi, selon la première opinion de la Mischnâ, on semble dire que l'on n'est pas censé céder ses droits au pauvre sur le monceau entier, mais seulement sur un épi (qui lui a été remis) ; tandis que, selon le second interlocuteur (R. Eliézer), on dit que l'on est censé céder tout le monceau, avant d'opérer le rachat de la dîme et la donation de l'épi qui s'y est égaré. Mais, puisque le préopinant admet aussi que l'on transmet au pauvre les droits de possession, pourquoi ne pas dire qu'ils passent pour ainsi dire de la main droite à la gauche, sans que la cession soit réelle (et on ne l'attribuerait pas à R. Yossé)? C'est que d'autre part, on admet que cette sorte de transmission peut en réalité s'effectuer (à condition de restitution), et ce n'est pas une transmission factice, elle est effective (donc, celui-ci l'attribue à R. Yossé). Mais, objectèrent R. Zeira et R. Abahou, au nom de R. Yohanan, n'y a-t-il pas contradiction entre ce que R. Eliezer dit ici et ce qu'il a dit plus haut (IV, 6)? Là, il a dit que l'on peut acquérir pour autrui et destiner à tel ou tel pauvre en particulier la *péa* que l'on a cueillie, tandis qu'ici il dit, à l'inverse, que le pauvre ne saurait échanger ce qu'il ne possède pas encore? Non, il réplique dans l'hypothèse qu'il admet l'avis de son interlocuteur et que les échanges peuvent être opérés, non l'acquisition pour autrui. Voilà pourquoi il dit : « comme le pauvre ne peut pas échanger ce qu'il ne possède pas encore, le propriétaire est censé lui céder ses droits sur le monceau entier ; puis il prélève la dîme, et retire ensuite un épi qu'il lui donne. »

3. Selon R. Meir, on ne doit pas rouler l'eau des puits[4] (pour arroser

1. La poitrine, l'épaule et une part de graisse (Lévitique, X, 15); ou la poitrine, les mâchoires et l'estomac (Deutéron., XVIII, 3).

2. Il va sans dire que ce dernier est un des interlocuteurs de la *guemara*, ou un *amóra*, qu'il ne faut pas confondre avec le R. Yossé précité, un des auteurs de la Mischnâ, ou *tana*.

3. Selon lui, l'explication précitée de notre Mischnâ est conforme à R. Yossé.

4. On sait que dans les campagnes d'Orient, il faut arroser en apportant l'eau dans des tonnes et les rouler sur le champ. — Le mot מפה, qui signifie d'ordinaire *palme*, est ici diversement inter-

le champ avant le glanage) jusqu'à le couvrir d'une palme d'eau (ce serait préjudiciable aux pauvres); selon les autres sages c'est permis, car le propriétaire peut restituer aux pauvres ce qui leur est dû en dédommagement.

4. Si un propriétaire voyage d'un endroit à un autre[1] et qu'en route il se trouve dans la nécessité d'avoir recours au glanage, aux épis oubliés, à la *péa* et à la dîme des pauvres, il peut s'en nourrir; et lorsqu'il rentre chez lui, il restitue aux pauvres une quantité égale à celle qu'il a consommée. Tel est l'avis de R. Eliezer; mais, selon les autres sages, il était pauvre, dénué de tout, au moment de son isolement (et par conséquent il n'est tenu à aucune restitution).

On a enseigné[2]: l'arrosage du champ avant que le pauvre ne s'y soit rendu pour glaner (ce qui le prive de cette part) est une action permise, si l'ajournement de l'arrosage causait un plus grand préjudice au champ que le glanage ne rapporte au pauvre[3]; si au contraire, la perte est plus grande pour le pauvre (qui ne peut plus pénétrer dans le champ détrempé), c'est une action interdite. Selon R. Juda, il faut dans les deux cas déposer les épis de glanage sur la haie du champ[4], afin que le pauvre ne soit pas empêché de venir prendre ce qui lui appartient. R. Juda n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Il admet plus loin (VII, 5) qu'en émondant sa propre vigne, on doit émonder aussi la part des pauvres (sans se préoccuper s'il y a perte pour eux ou non), tandis qu'ici il prescrit de mettre à leur disposition les épis de glanage? C'est qu'au sujet de la vigne rien ne les empêchait de se présenter; et, s'ils ne sont pas venus c'est de leur propre faute; tandis qu'ici ils se sont présentés, et ils ne doivent rien perdre. Les autres docteurs de notre Mischnâ

prété: Les uns le traduisent par *poulie*, servant à amener l'eau pour arroser. D'autres, comme Maïmonide, y voient le nom d'une graine dangereuse, assez semblable à l'orge, qui pourrait nuire à la santé des pauvres lorsqu'ils viennent glaner. Ce célèbre médecin dit que ses confrères appelaient cette plante en arabe قُرْطُم; ce mot est traduit par Freytag dans son Lexicon: *grana Cnici* (Dioscorides, IV, 190); *Carthamus tinctor* (Forsk. *Flores ægypt. Ar.*, LXXIII). قرطم برى *attractylis* (Golius ex Dioscoride, III, 107. Cf. Avicennæ Canon, l. II, p. 245). Cette explication est d'autant plus plausible, que le terme se retrouve dans le sens générique de graine au tr. *Kilaïm*, ch. I, § 1 (voir aussi ci-après, ch. VI, § 7). Il serait inexact de le traduire comme Surenhuys par *panicum* ou μελίνη, en latin *melica* (دُخْن), *milii genus* (Golius). Cf. Sprenger, *Rei herb.*, p. 246.

1. Voir tr. *Hullin*, f. 130b.

2. *Tossefta* sur le tr. *Péa*, ch. II.

3. Ces règles additionnelles, indiquées par le Talmud, semblent prouver qu'il s'agit dans la Mischnâ d'un arrosage fécondant les champs, qui détrempe les terrains, selon le commentaire d'Obadia de Bertinoro, contrairement aux explications de Maïmonide que l'on vient de lire.

4. Comp. Mischnâ, Ve partie, tr. *Nedarim*, ch. IV, § 10.

(opposés à R. Meir) ne sont-ils pas en contradiction avec eux-mêmes, en exprimant le premier avis dans l'enseignement précité de la *Tossefta*? Pourquoi, là prescrivent-ils de tenir compte du préjudice qui en résulterait pour les pauvres, et dans notre Mischnâ permettent-ils de passer outre? C'est que là-bas, par suite de la submersion du champ, on suppose l'impossibilité d'estimer quelle perte est plus forte et de la remplacer aux ayant-droit, tandis qu'ici il s'agit du cas où l'on en reconnaît la possibilité. Aussi, selon R. Meir, il est interdit de tirer l'eau du puits pour arroser le champ largement; mais, par contre, on indemnisera la perte qu'en éprouve le propriétaire (sur la part des pauvres); selon les autres sages, c'est permis, à la condition d'estimer la perte des pauvres et de la leur rembourser. A qui doit-on effectuer ce paiement[1]? On le paie, dit R. Yona, aux pauvres de la ville; sans quoi, à quoi bon le spécifier? (On prétendrait toujours avoir réglé). Selon R. Ḥiya b. Ada, c'est prescrit comme une mesure de justice (au point de vue théorique).

4 (5). Si quelqu'un échange ses produits contre ceux qu'un pauvre a reçus à titre de droit, ce qu'il reçoit du pauvre est dispensé de tout prélèvement; mais, avant de donner les siens au pauvre, il doit en prélever la part due. Si deux pauvres ont ensemble un champ en fermage (de sorte que leur part attributive les constitue propriétaires), chacun donne à son compagnon, pour sa part, la dîme des pauvres. Si un pauvre est chargé comme fermier de moissonner un champ, il lui est interdit de prendre du glanage, de l'oubli, de la péa et de la dîme des pauvres (parce qu'il travaille à gages). Toutefois, dit R. Juda, cette défense n'existe que si le pauvre en a été chargé, moyennant une part du produit, la moitié, le tiers ou le quart (des biens supposés encore sur pied); mais si le propriétaire lui a concédé le tiers de la moisson (et non de ce qui est debout), il lui est permis de prendre du glanage, des épis oubliés, ou de la péa (droits s'exerçant sur le blé qui est debout); mais il lui est interdit de prendre de la dîme des pauvres (prélevée sur la récolte).

On a enseigné[2] : Si un père et son fils (deux pauvres) possèdent ensemble un champ, ou si c'est un homme avec son parent, ou deux frères, ou deux associés, l'un achète à l'autre la part de seconde dîme[3]; quant à celle des pauvres, ils l'échangent mutuellement et peuvent la consommer (bien que, d'une part, à titre de propriétaires ils doivent payer cette dîme, ils peuvent, d'autre part, s'en servir eux-mêmes comme pauvres). Selon R. Judan, celui qui donne à son père la dîme des pauvres (et le considère si peu) mérite d'être maudit.

1. Selon R. Elie Fulda, cette phrase se rapporte au § suivant, sur ce que dit R. Eliezer.

2. *Tossefta* sur le tr. *Maasser scheni*, ch. IV.

3. Inutile d'ajouter un 5e pour rachat, qui d'ordinaire est dû. Voir Lévitique, XXVII, 19.

— C'est que, répliqua-t-il, comment agirait ce fils, puisqu'ils sont tous deux pauvres[1].

« Selon R. Juda, la défense n'existe, etc. »

Quelle différence y a-t-il entre la première hypothèse de la Mischnâ et la deuxième? Au second cas, le propriétaire a offert aux fermiers la condition avantageuse de prendre pour eux le premier tiers moissonné (après le travail). Cela prouve, dit R. Ḥiya bar R. Aboun, que le vendeur peut bénéficier de la péa[2] qui libère ce qui est dû pour les gerbes. Selon R. Yossé bar R. Aboun, au contraire, il y a une différence à établir entre le premier cas et le suivant (on ne conclut rien de la Mischnâ): là, le champ est devenu susceptible de l'obligation des parts dues (non du pauvre fermier), dans la possession de l'acquéreur (ce dernier donc est seul débiteur des prélèvements légaux); mais ici, dès la moisson, le champ était en la possession du fermier pauvre (celui-ci avait donc le droit de prendre la péa[3]). Selon R. Abahou bar Nagri, on permet par exception à ce fermier pauvre de prendre le glanage, l'oubli et la *péa*, parce qu'eux sont considérés comme objets abandonnés à tout venant (mais non les dîmes du pauvre).

5 (6). Si quelqu'un vend son champ de blé, il est permis au vendeur (s'il est pauvre) de prendre les dites parts[4], mais non à l'acquéreur. Aux ouvriers que l'on engage pour la moisson, l'on ne peut pas imposer la condition que leurs fils les suivront pour enlever ce qui tomberait à terre[5], ni empêcher les pauvres de glaner, ni le permettre à l'un de préférence à d'autres, ni aider l'un d'eux. Ce serait dérober aux pauvres ce qui leur revient. C'est pourquoi il est dit (proverbes XXII, 28; XXIII, 10): *Ne recule pas la limite de ceux qui montent*[6] (euphémisme pour désigner le pauvre).

Selon la Mischnâ, il est permis au vendeur de prendre les parts légales lorsqu'il vend le champ avec son contenu; mais, s'il vend seulement les blés sur pied et se réserve le champ, on applique au vendeur les règles déduites de l'expression biblique *ton champ* (l'obligation des prélèvements dûs sur le champ même, comme la péa, etc.), et à l'acquéreur on applique les règles déduites de l'expression *ta maison* (entraînant les autres obligations).

« L'on ne peut imposer aux ouvriers la condition que leurs fils les suivront etc., ce serait voler. »

1. Il accomplit évidemment une bonne œuvre.
2. Voir le § suivant.
3. Comp. ci-dessus, ch. II, § 7 fin.
4. Il n'est pas tenu de les prélever au préalable.
5. L'ouvrier exigerait moins de salaire.
6. Voir même série, tr. *Sôta*, ch. IV, § 3 (f. 19); *Yalkout* sur l'Ecclésiaste, ch. 14 (nº 969).

Si c'est un propriétaire qui agit ainsi, il spécule du glanage et vole les pauvres. Si c'est un ouvrier, il vole à la fois le propriétaire et les pauvres [1].

« Il est dit (d'eux) : ne recule pas la limite de ceux *qui montent* [2]. »

R. Jérémie et R. Joseph interprètent diversement l'application de ce verset: selon le premier, il s'agit là de ceux qui sont montés [3] en Egypte (les enfants d'Israël); selon l'autre, c'est un euphémisme pour désigner au contraire ceux qui sont descendus de leurs biens (qui les ont perdus), de même que, pour ne pas faire de peine à l'aveugle, on l'appelle : plein de lumière.

R. Isaac rappelle que le verset : *tu mèneras à la maison les pauvres errants* ou *persécutés* (Isaïe, LVIII, 7) a été interprété par R. Abin, comme suit : en agissant ainsi, on accomplit une œuvre aussi méritoire que d'apporter les prémices au Temple de Jérusalem (ou la *maison* par excellence), puisque l'on emploie le même mot *tâbi* dans le dit verset et dans celui-ci : *tu offriras dans la maison de l'Éternel ton Dieu, les premiers fruits mûrs de tes terres* (Lévitique, XXIII, 19).

6 (7). Si une gerbe a été oubliée par les ouvriers, mais trouvée par le propriétaire, et vice-versa, ou si les pauvres l'ont cachée, soit en se plaçant devant elle, soit en la couvrant d'issues de paille [4], elle n'est pas considérée comme oubli (et revient à son maître).

Si une gerbe a été oubliée par les ouvriers, mais trouvée par le propriétaire, ce n'est pas un oubli légal (dû aux pauvres), parce que le même verset [5] contient les expressions *ta moisson* et *si tu oublies* (toi-même) ; de même, si le propriétaire l'a oubliée et que les ouvriers la retrouvent, l'oubli est également nul, en vertu des mêmes expressions rapprochées (il faut que l'oubli provienne du moissonneur, pour être légalement dû). Selon R. Simon b. Juda au nom de R. Simon, si même des asniers en parcourant la route voient une gerbe oubliée par les ouvriers et même par le propriétaire, ils ne peuvent pas y toucher jusqu'à ce que tous l'aient oubliée et abandonnée. Si un propriétaire, se trouvant en ville, dit : je sais que les ouvriers oublient des gerbes en tel ou tel endroit, l'oubli n'est pas réel ni dû aux pauvres [6]. Mais, s'il se trouve au champ et dit : je sais que les ouvriers oublient les gerbes de tel endroit, l'oubli est bien maintenu, parce qu'il est écrit : *Si dans les champs*[7] *tu oublies, etc.* (ibid),

1. L'ouvrier ferait à son fils une part de glanage trop forte, aux dépens du propriétaire et des autres pauvres.

2. Au lieu de lire ce mot *ólâm* (monde), on peut lui supposer des voyelles différentes et lire *ólim* (qui montent),

3. En se souvenant de la sortie d'Égypte, où tous les Israélites étaient égaux, où il n'y avait ni riches ni pauvres, l'on doit prendre en commisération ses frères malheureux.

4. Voir *Siffri* sur la section *Ki-Thetsé*, babli, tr. *Sóta*, f. 45ᵃ.

5. Deutéronome, ch. XXIV, v. 19. Le propriétaire ne doit pas éprouver de perte pour cause d'oubli de l'ouvrier.

6. Voir Babli, tr. *Baba mecia*, f. 11ᵃ.

7. Si aux champs on oublie, cet oubli est aux pauvres.

et non : si tu oublies en ville. Selon R. Zeira au nom de Samuel, il en est de même à l'égard des trouvailles, (on observe les mêmes règles). A quel cas s'applique la règle des trouvailles ? Dépend-elle de la possibilité d'atteindre la trouvaille ? Qu'importe alors que ce soit en ville ou dans les champs [1]. Oui, dit R. Aba bar Cahana ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, il faut les deux conditions réunies, et même pour une trouvaille faite dans son propre champ, pouvoir la toucher de la main.

« Si les pauvres, pour cacher une gerbe, l'ont couverte d'issues de paille, etc. »

Mais, quelle est la règle si tout en est obstrué ? On peut déduire la réponse de ce qui est dit plus loin (VI, 10) : « tout ce qui est oublié par un moisonneur aveugle est dû aux pauvres. » Or, pour l'aveugle, tout est pour ainsi dire couvert (de même ici, c'est dû aux pauvres). R. Yona dit que, selon la Mischnâ, ce qui est couvert d'issues n'est pas un oubli ; c'est qu'il s'agit du cas où l'on se conforme à celui de R. Zeira, qui dit (VI, 4 fin) : deux gerbes superposées ne forment pas un oubli, si l'on se souvient de ce qui est superposé ; de même, R. Yona parle ici du cas où l'on se souvient des issues.

7 (8). Si l'on entasse les épis en formes hautes, ressemblant à des casques, ou en formes liées du bas [2], ou en ronds (comme des gâteaux), ou en simples gerbes, les droits d'oubli ne s'exercent pas sur ces monceaux ; mais, si on les porte de là en grange, ce droit s'exerce de nouveau. « Si, au contraire, on réunit les gerbes (sans forme) pour les battre, le droit d'oubli subsiste ; mais il n'existe plus, si les blés sont transportés de là pour être mis en grange. Voici quelle est la règle : si l'on réunit les gerbes dans un endroit où devra s'achever l'élaboration du blé, le droit d'oubli existe, mais il cesse si, après réflexion faite, on le porte de là en grange ; si, au contraire, le blé n'est entassé qu'en lieu provisoire, le droit d'oubli ne s'exerce pas encore, mais il commence au moment de l'entrée du blé en grange.

R. Yona dit : l'expression « en forme de casques », désigne des gerbes arrondies par le haut, et ayant cette forme, comme il est dit de Goliath (I Samuel, XVII, 5) : *il avait sur la tête un casque d'argent.* Par l'expression « liées d'en bas », il faut entendre, selon R. Abina, des gerbes sises sur un creux fait dans la terre, comme il est écrit, (Deutéronome XXXII, 34) : *tout cela n'est-il pas caché chez moi ?* (entassé pour ainsi dire en terre). Le

1. S'il peut l'atteindre, il devrait l'avoir acquis d'avance par son sol ; s'il ne le peut pas, cela ne lui sert pas plus d'être au champ que d'être en ville.

2. Selon le *Mischné aroukha*, il s'agit de gerbes placées par le propriétaire à l'entrée, en signe de bonheur, de réussite.

terme Harrara désigne la forme ronde ou gâteau. Enfin, si ce sont toutes de petites gerbes devant être réunies, le droit d'oubli ne s'exerce pas ; car, dit R. Yoḥanan, il est écrit (Deutéron., XXIV, 19): *lorsque tu auras accompli la moisson de ton champ et que tu auras oublié une gerbe aux champs, etc.* Or, de même qu'une fois la moisson accomplie, on ne la recommence plus, de même, pour que l'oubli soit dû aux pauvres, il faut qu'il s'agisse de gerbes ne servant pas à fabriquer d'autres bottes plus grosses, (en ce cas, seul, l'oubli est dû ; mais, au cas où ce travail de mise en bottes est inachevé, le droit d'oubli ne s'exerce pas).

CHAPITRE VI.

1. L'école de Schammaï dit [1] : si l'on a abandonné des produits aux pauvres seuls, l'abandon est réel (et l'on est dispensé de la dîme) ; selon l'école de Hillel, les produits ne sont considérés comme tels que s'ils sont aussi bien abandonnés aux riches qu'aux pauvres, comme cela a lieu pour les fruits de la *schemita* (7e année de repos). Si toutes les gerbes du champ ont chacune la mesure d'un *cab* et que l'une d'elles ayant la mesure de quatre *cabs* ait été oubliée, elle n'est pas considérée comme oubli (laissée aux pauvres), selon Schammaï ; mais, selon Hillel, elle est classée comme telle.

R. Ḥiya indique, au nom de R. Yoḥanan, quel est le motif qui a guidé l'école de Schammaï [2] ; comme il est écrit (pour la *péa*, Lévitique, XIX, 10) : *c'est pour le pauvre et l'étranger* ; à quoi bon ajouter les mots : *tu abandonneras ces produits* ? C'est pour dire qu'il y a encore une autre sorte d'abandon semblable à celui-ci ; et, de même que dans ce verset, il s'agit seulement de parts dues aux pauvres, non aux riches, de même cet abandon spécial pourra être fait tout exclusivement aux pauvres. Selon R. Simon b. Lakisch, l'avis de l'école de Hillel [3] s'appuie sur ce verset (Exode, XXIII, 11) : *les terres resteront en friche* (pendant l'année du repos agraire) ; à quoi bon y ajouter encore l'expression *tu l'abandonneras* ? c'est pour dire qu'il y a encore un abandon dans les mêmes conditions que celui-ci : de même que pour la *schemita*, l'abandon s'adresse à tous, aussi bien aux pauvres qu'aux riches, de même tout autre abandon légal doit comporter les mêmes conditions. Comment l'école de Hillel ne tient-elle pas compte du motif de Schammaï ? Elle objecte que l'expression *tu les abandonneras* (dont Schammaï prétend tirer une induction

1. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 30b ; tr. *Edouyoth*, ch. IV, §§ 3 et 4.
2. Voir *Mekhilta* sur la section *Mischpatim*, Exode, ch. XXIII.
3. Voir Glose des tossafistes au tr. *Pesahim*, f. 57a.

additionnelle) indique qu'ici l'on fait une exception en faveur des pauvres seuls, non des riches, tandis que d'ordinaire les produits abandonnés appartiennent à tous. Comment à son tour, l'école de Schammaï n'accepte-t-elle pas la raison déterminante de Hillel? C'est que, dit-elle de son côté, le verset invoqué par Hillel ne fait ressortir qu'une exception, où l'abandon est fait également aux riches comme aux pauvres; mais d'ordinaire, il s'adresse aux pauvres seuls. R. Abin dit que le langage de la Mischnâ vient appuyer l'avis de R. Simon b. Lakisch (qui justifie Hillel), à savoir que l'abandon est seulement considéré comme tel, si les produits sont à la disposition de tous, même des riches, comme cela a lieu pour les fruits de l'an de la *schmita*. Si l'on émet la condition que l'abandon est fait seulement aux animaux, non aux hommes, ou aux étrangers mais non aux israëlites, ou aux riches mais non aux pauvres, tous sont d'accord (R. Yoḥanan et R. Lakisch) que l'abandon est nul (et les parts légales sont dues). Mais, si l'on établit la condition que les produits seront abandonnés aux hommes et non aux animaux [1], ou aux Israélites et non aux étrangers, aux pauvres de cette ville et non à d'autres villes, cela fait l'objet de la discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, de savoir si c'est valable ou non : d'après l'avis de R. Yoḥanan (sur l'opinion de Schammaï qui admet la déduction additionnelle), c'est valable; d'après R. Simon b. Lakisch (qui procède par exception), l'abandon est nul. Selon R. Ila, ils expriment des opinions diverses très-explicitement (sans qu'il faille recourir à des déductions) : R. Yoḥanan dit qu'un tel abandon est valable, et R. Simon b. Lakisch dit que c'est nul. R. Abin bar Ḥiya dit : le cas où, l'abandon ayant été fait aux pauvres seuls, des riches auront tiré parti de ces produits, fait l'objet de la discussion entre R. Meir et R. Yossé [2]; selon l'opinion de R. Meir [3], on se dit que l'homme, dès qu'il abandonne ses produits, les fait sortir de sa possession; dès lors, l'abandon est légalement valable (même pour les riches). Selon l'opinion de R. Yossé, on se dit que les fruits abandonnés ne sortent de la possession du maître que lorsque d'autres ont pris possession des objets (or, l'abandon ne pouvant être fait à des riches, le fait de leur acquisition annule l'effet légal de leur abandon); donc, l'abandon est sans valeur (et les prélèvements légaux sont dûs). On sait donc (par R. Yossé) que les produits à abandonner doivent être entre les mains d'autrui lorsqu'il s'agit d'un abandon fait pour un temps assez long (sans quoi l'on peut y renoncer); mais quelle est la règle si l'abandon n'a lieu que pour un court espace de temps? On peut déduire la réponse de l'enseignement suivant [4] : si l'on a abandonné les produits de son champ, est-il dit, pour deux et trois jours, l'on a la faculté de revenir sur sa déclaration (et de les garder; le but est d'éviter la fraude qui consisterait à abandonner le champ

1. *Tossefta* sur *péa*, ch. III.
2. Même série, tr. *Nedarim*, ch. IV, § 10 (f. 38ᵃ).
3. Mischnâ, tr. *Demaï*, ch. III, § 2.
4. Tossefta sur tr. *Maasserôth*, ch. III.

pour ne pas payer les dîmes et à les reprendre plus tard ; or, selon R. Meir, on ne peut plus jamais y renoncer (selon ce qu'en dit R. Yossé). Donc, R. Zeira en conclut qu'au bout de trois jours, on n'y renonce plus. Mais R. Simon Dayena [1] dit en présenee de R. Zeira, il peut encore y renoncer plus tard. Puisqu'il en est ainsi, répliqua R. Zeira, il importe peu que ce soit au bout de trois jours, ou bien plus tard (on peut toujours y renoncer). Les termes mêmes de l'enseignement suivant sont un appui en faveur de l'avis de R. Zeira (qu'on n'a pas égard à la durée de la limite du temps) : il ne peut pas revenir sur sa déclaration, est-il dit, à la condition que l'abandon soit sans limites, mais s'il a déclaré vouloir abandonner son champ un jour, une semaine, un mois ou une année, il peut y renoncer, aussi longtemps que ni lui, ni d'autres, n'en ont pris possession. Mais, aussitôt après, il ne le peut plus. Cela prouve qu'il importe peu que l'espace de temps soit long ou court (la prise de possession fait tout). Cela prouve encore que l'on ne craint aucune fraude (puisque, s'il voulait, il pourrait faire une déclaration d'abandon limité, pour éviter de donner les dîmes, puis reprendre ses fruits) ; et cela prouve aussi que, malgré la déclaration d'abandon, on peut de nouveau rentrer en possession de ses biens, Ainsi se trouve résolue la demande de R. Zeira, qui dit que la limite du temps, long ou court, n'y fait rien.

« Si toutes les gerbes du champ ont chacune la mesure d'un *cab*, etc.

Pourquoi Schammaï établit-il cette distinction ? s'il s'agit que la gerbe ait la consistance suffisante pour servir de détermination, il devrait suffire qu'elle ait deux *cabs* ? Si on exige qu'on puisse la diviser de façon à former une rangée (composée de trois), qu'il suffise d'en exiger trois ? Un jeune rabbin vint y répondre en présence de R. Simon b. Lakisch, que tel est l'avis de Schammaï. Selon Yoḥanan, une rangée doit comprendre 4 gerbes et être divisible en autant de parts (sans quoi, à trois, elle est considérée comme oubli). Mais, demanda [2] R. Yona, s'il s'agit de rangées, dira-t-on que, puisqu'au cas où toutes les gerbes ont un *cab* et celle que l'on a oubliée a 4 *cab* (selon l'exemple de la Mischna), il n'y a pas d'oubli ; de même, si elles ont toutes 4 *cab* et que l'on oublie une gerbe de huit *cab*, est-elle ou non un oubli légal dû aux pauvres ? (Cette question n'est pas résolue).

2. Une gerbe adossée, soit à la palissade [3] d'un jardin (ou pierres

1. Ce mot, pour lequel quelques éditions ont le terme fautif רימא, peut se traduire par : juge.

2. Le terme בעי, qui d'ordinaire signifie *demander*, peut aussi avoir le sens de *penser*, *être d'avis*. En ce cas, la proposition de R. Yôna, au lieu d'être interrogative, serait affirmative ; et à l'exemple de la Mischnâ, il admet qu'une gerbe beaucoup plus forte que les autres ne saurait être un oubli.

3. La racine גפה se retrouve dans Néhémie, ch. VII, *v.* 3.

posées l'une sur l'autre sans ciment), soit aux monceaux destinés à être battus, soit auprès des bœufs d'attelage, soit auprès des instruments aratoires, n'est pas considérée comme oubliée, selon l'école de Schammaï [1], mais elle l'est selon Hillel.

Comment se fait-il que l'on applique une égale règle à des cas différents? Comment se fait-il, selon Schammaï, que si la gerbe est adossée à une palissade ou aux monceaux de blés destinés à être battus, bien que ce soient des objets peu déterminés [2], elle ne soit pas considérée comme oubli? D'autre part, selon Hillel, est-ce que la gerbe adossée aux bœufs d'attelage ou aux instruments aratoires, bien que ce soient des points fixes et déterminés, est tenue pour oubliée [3]? Mais, puisqu'il est dit plus loin (VII, 1): « On ne considère pas comme oubli l'olivier distingué par la place qu'il occupe, auprès du pressoir, ou d'une brèche. » (c'est inhérent à la particularité de la place occupée), cette mischnâ n'est-elle pas conforme à l'avis de Schammaï, selon lequel il n'y a pas d'oubli (pour aucun des cas énoncés ici)? Non, dit R. Yossé, elle est conforme à l'avis de tous : seulement, plus loin Hillel admet aussi que ce cas n'est pas un oubli, parce qu'il s'agit de fruits encore adhérents à l'arbre lequel est lui-même adossé à un objet adhérent à la terre ; tandis qu'ici, il s'agit de blés coupés. appuyés à des objets qui touchent à la terre [4]. R. Ilaï dit [5] : j'ai adressé à R. Josué la question de savoir dans quel cas Schammaï et Hillel diffèrent d'avis; il s'agit précisément, m'a-t-il répondu, de la loi énoncée par notre mischnâ : si une gerbe est adossée à une palissade, ou à un monceau de blé, ou aux bœufs, ou aux instruments de culture, et qu'elle a été oubliée, ce n'est pas un oubli légalement réel selon Schammaï, mais il l'est bien selon Hillel. Lorsque je suis arrivé plus tard auprès de R. Eliézer, il m'a dit : Il n'y a pas de désaccord entre Schammaï et Hillel au cas où la gerbe a été oubliée auprès de l'un des objets précités (dans notre mischnâ), et ils sont unanimes à reconnaître qu'en ce cas, l'oubli est dû aux pauvres [6] : ils ne diffèrent d'avis que si la gerbe, après avoir été déjà prise (pour être emportée à la ville), a été de nouveau placée auprès de la palissade, ou du monceau de blé, ou des bœufs, ou des instruments, puis oubliée ; en ce cas, l'oubli n'est pas réel selon Schammaï [7], parce que la gerbe a été acquise lorsque le propriétaire l'avait prise une première fois; selon Hillel, l'oubli est légal (il ne tient pas compte de la prise de possession, à cause du déplacement). Lorsque j'ai voulu ensuite mettre d'accord ces diverses opinions, en présence de R. Eliézer

1. Ces objets servent à la rappeler au souvenir du propriétaire.
2. Nous suivons ici la version adoptée par R. Simson.
3. Il n'y a pas de réponse à ces objections.
4. Voir ci-après, ch. VII, § 1 (f. 20a).
5. *Tossefta.* tr. *Péa*, ch. III.
6. Tossefta, tr. *Halla*, ch. I; Babli, tr. *Pesahim*, f. 38b.
7. Ces objets déterminants la protégent de l'oubli.

b. Azaria, il me répliqua : par ma foi ! cette loi est claire, comme si elle avait été transmise en ces termes à Moïse lui-même sur le mont Horeb ! (il ne peut y avoir évidemment des divergences d'interprétation). Ailleurs il est dit [1] : « si une femme a reçu des biens en héritage avant d'avoir été fiancée, elle peut, du consentement unanime des écoles de Schammaï et de Hillel, les revendre légalement ou en faire un cadeau ; mais, si elle a reçu ces biens après qu'elle était déjà fiancée, elle a encore le droit de les vendre selon Schammaï, mais selon Hillel elle ne le peut plus. » Or, demanda R. Pinḥas en présence de R. Yossé, comment se fait-il que cette mischnâ n'ait pas été rangée [2] au nombre de celles où Schammaï émet par exception un avis moins grave que celui de Hillel ? C'est que, fut-il répondu, on n'énumère que les enseignements où il y a gravité de toutes parts pour Hillel, ou facilité de toutes parts selon Schammaï ; tandis que, dans le présent cas (de vente des biens d'une fiancée), c'est une aggravation ou perte d'une part pour le mari, si la vente est autorisée selon l'avis de Schammaï, mais, c'est un avantage pour la femme d'avoir la faculté de vendre (et de réaliser ces biens à son profit personnel). Mais, comment se fait-il que l'on y admette la mischnâ où il est dit que, selon l'école de Schammaï, le bien abandonné aux pauvres exclusivement est considéré comme abandon et dispensé des dîmes ? N'est-il pas un avantage pour les pauvres et une aggravation pour le propriétaire, auquel il n'est pas permis de tirer parti de ces biens abandonnés, et pourtant on l'y a compté ? On peut répliquer que cet avantage fait aux pauvres ne saurait être considéré comme perte pour le propriétaire, puisqu'il a spontanément abandonné ses biens (dès lors, il y avait lieu de citer cette mischnâ). Mais, pourquoi y a-t-on aussi cité [3] notre mischnâ, où il est dit qu'une gerbe adossée, soit à la palissade, soit aux monceaux de blé, soit contre les bœufs d'attelage, soit auprès des instruments aratoires, n'est pas considérée comme oubliée, selon Schammaï ? Puisque cet avantage accordé en faveur du propriétaire est contraire aux intérêts du pauvre, pourquoi l'énumère-t-on là ? Cet avantage accordé au propriétaire, fut-il répondu, n'est pas une perte pour les pauvres, puisqu'ils n'ont pas été mis en présence de la dite gerbe. Pourquoi alors ne pas dire de même (au sujet de la vente des biens de la fiancée) que l'autorisation qui lui est accordée de vendre, selon Schammaï, n'est pas une perte pour son futur mari, puisqu'il n'est pas encore marié ? Dès que l'acte de fiançailles est rédigé, fut-il

1. Mischnâ, IIIe partie, tr. *Kethouboth*, ch. VIII, § 1. On sait que la femme ne peut acheter, ni vendre, sans être assistée ou autorisée de son mari. En droit rabbinique, cette règle s'étend aux fiancées (Rabbinowicz, ib. p. 55).

2. Au tr. *Edouyoth*, on énonce comme particularités curieuses les textes où Schammaï exprime des avis moins graves que son collègue Hillel. Voir surtout ch. IV, § 5.

3. Le commentaire de R. Simson remarque que, contrairement à cette assertion, le § 2 de notre chapitre n'est pas cité dans la dite mischnâ d'Eduyôth.

répondu, il y aurait perte réelle pour le mari qui y a droit (et, comme Schammaï permet la vente, c'est un préjudice pour le mari).

La mischnâ traitant de la vente des biens d'une fiancée continue en ces termes : R. Juda raconte qu'à la suite des dites règles, on objecta devant R. Gamaliel que si la fiancée est assimilée sous ce rapport à l'épouse, la vente faite par cette dernière devrait être nulle, comme celle de la fiancée ? (Le futur n'a-t-il pas acquis, outre la femme, les droits sur ses biens) ? Quoi, leur répliqua R. Gamaliel, nous avons honte de ce que le mari seul ait le droit de disposer des biens nouveaux de la femme, c'est-à-dire de ceux qu'elle a acquis après son mariage ; et vous voulez encore qu'il assume le droit sur ses biens anciens, sur ceux que la femme possédait avant son mariage, ou dont elle a hérité (ce serait injuste).

3. Pour les extrémités des rangées de gerbes (en ce qui concerne l'oubli), on se dirige d'après celle qui est placée vis-à-vis (et l'on décide, d'après cela, si elle avait été oubliée ou non). Quant à la gerbe que l'on avait déjà en main pour la transporter en ville et que l'on a ensuite oubliée, l'on est unanime à ne pas la considérer comme oubliée.

(4). Voici la règle à adopter en fait d'extrémités des rangées (afin de décider pour les cas douteux d'oubli) : lorsque 2 hommes se placent au milieu d'une rangée pour commencer la moisson, dont l'un se tourne vers le nord et l'autre vers le midi et qu'ils aient oublié tous deux une gerbe devant eux et une autre derrière eux, ce qui était devant eux, est considéré comme oubli (et revient aux pauvres), mais non ce qui était derrière eux (l'un comptait sur l'autre, et l'on peut le reprendre). Si une personne seule a commencé la moisson en tête d'une ligne, et qu'elle ait oublié des épis en avant et en arrière, ce qu'elle aura laissé au-devant n'est pas un oubli, mais en arrière c'en est un[1], en vertu du précepte biblique : *tu ne retourneras pas en arrière*. Voici donc la règle générale : s'il faut retourner, c'est un oubli, et non au cas contraire.

Comment sait-on que l'on procède ainsi (en cas d'oubli), pour les extrémités des rangées de blé [2] ? C'est que, dit R. Yonâ, comme il est écrit (Deutéronome, XXIV, 10) : *lorsque tu recueilleras la moisson de ton champ et que tu oublieras etc.* ; l'oubli ne s'exerce donc qu'à l'égard de ce que l'on a déjà commencé à couper. Cet argument n'est applicable qu'au commencement des rangées de blé sur pied [3] ; mais pourquoi l'oubli est-il nul si cela arrive à la fin des rangées de gerbes ? Le droit du propriétaire s'exerce encore, dit R. Yôna, en vertu des mots suivants : *tu ne pourras pas retourner pour le prendre,*

1. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 11ᵃ.
2. Pourquoi n'est-ce un pas oubli ?
3. Le texte biblique parle d'un champ de blé. Voir ci-dessus, ch. IV, § 4.

c'est-à-dire, tu ne pourras pas retourner à l'endroit d'où tu arrives, au commencement de la rangée, pour prendre (mais à la fin, où l'on n'a pas passé, ce n'est pas un oubli). C'est donc réglé pour le commencement des rangées de blé sur pied et pour la fin des gerbes. En est-il de même pour la fin du blé sur pied et pour le commencement des gerbes ? Oui, dit R. Yôna, on assimile complétement les gerbes au blé sur pied, tant pour le commencement que pour la fin (et les droits d'oubli sont les mêmes).

« La gerbe placée vis-à-vis le décidera (qu'il n'y a pas d'oubli). »

Voici un exemple indiquant dans quels cas cela a lieu : si dans un espace de dix rangées, composée chacune de dix gerbes, on a récolté toute une rangée allant du nord au sud, et l'on a oublié une gerbe au bout, elle n'est pas considérée comme un oubli (due aux pauvres) ; car l'on suppose qu'elle fait partie d'une rangée allant de l'est à l'ouest (et non encore entamée) ; mais, si après la moisson d'une rangée d'est, l'on a aussi récolté la rangée allant de l'est à l'ouest, et que de nouveau on oublie la gerbe de la fin, faut-il la regarder comme appartenant aux pauvres ? (ou est-elle protégée de l'oubli par la première règle) ? On peut déduire la réponse de la règle suivante[1] : si après avoir lié les épis coupés de la 1re rangée, puis ceux de la 2e et de la 3e, on oublie la 4e, il ne faut, selon l'enseignement d'un rabbin, la considérer comme un oubli légalement dû, que lorsqu'on a pris la 5e (alors seulement, l'abandon est pour ainsi dire complet). Selon une autre opinion, l'oubli devient effectif, et l'on paraît y renoncer dès que l'on a attendu quelque temps avant d'entamer la 5e gerbe. Or, dit R. Aboun bar Ḥiya à ce sujet, l'opinion de celui qui déclare que le droit d'oubli ne s'exerce (sur la 4e) que lorsqu'on a entamé la 5e rangée, parle du cas où il y en a six ; mais celui qui met pour condition à l'exercice du droit d'oubli, d'avoir attendu un peu avant de prendre la 5e, ne suppose pas qu'il y ait de 6e rang ; et s'il se souvient du 4e rang, avant d'avoir pris le 5e, le droit d'oubli ne s'exerce pas. Pourquoi la préservation n'est-elle pas maintenue, puisqu'on considère la 4e au sujet de l'oubli, comme constituant une rangée ? Donc, il en sera de même ici pour l'oubli, dans une rangée de l'est à l'ouest, et l'oubli sera réel. S'il y a une grande gerbe (sur trois), dont on a enlevé la ligne extérieure, on compte le tout comme une rangée par rapport à celle qui reste à l'intérieure (sur laquelle les deux petites gerbes s'appuient). Mais au cas où l'on aura mis en gerbe la ligne intérieure, évaluera-t-on de même la ligne extérieure (malgré l'intervalle) ? Puisque (au cas de 3 gerbes superposées) l'on juge comme rangée la mise en gerbe d'une ligne supérieure à la place de l'inférieure, on doit faire la même application au cas inverse. (La suite, qui présente des analogies, y répond aussi) : Lorsque Rab se rendit là (en Babylonie), il dit : où est le ben-Azaï de l'endroit[2], et il vit

1. Voir ci-dessus, ch. V, § 2.

2. Celui qui, à Tibériade, répondait à tout venant. Voir même série, tr. *Sôṭa*, ch. IV § 1 (f. 23); sur ce traité, f. 45.

venir un vénérable vieillard à qui il adressa la question suivante : si l'on trouve sur la grande route 2 cadavres superposés, faut-il, — comme Rab le supposait, exécuter la cérémonie de la génisse tuée pour le rachat (prescrite en ce cas, Deutéronome, XXI)? Selon Rab, on tue une génisse pour chaque mort (il n'admet pas que l'un des 2 objets semblables cache l'autre). Mais le vieillard dit: on ne l'exécute pas. Pourquoi? C'est que le cadavre inférieur est caché sous l'autre (et non à découvert, selon les termes de l'Écriture Sainte); quant au cadavre supérieur, il surnage pour ainsi dire sur l'autre (au lieu de reposer à terre [1]). Lorsque Rab eut quitté cet endroit (pour rentrer en Palestine), il arriva auprès de Rabbi qui lui dit : on t'a parfaitement répondu qu'en ce cas la cérémonie n'a pas lieu; car (outre les dites raisons) il est écrit (ibid.) : *lorsqu'un cadavre sera trouvé*, et non lorsqu'on en trouvera plusieurs (donc, la gerbe posée sur une autre ne sera pas non plus considérée comme oubliée).

R. Juda le grand dit : Si un cours d'eau traverse tout le champ (où il y a des gerbes des deux côtés) et que, pour faire passer la charrue de l'autre côté, il faut la transporter (en raison de la profondeur du ruisseau), on ne considère pas les deux lignes comme une seule rangée ; si le déplacement n'est pas nécessaire, on les considère comme réunies. En ce dernier cas, si après avoir moissonné (et mis en gerbes) la moitié d'une rangée, on revient le lendemain pour cueillir le reste, on le peut, parce qu'on considère le tout (les gerbes faites en deux jours) comme une seule rangée. Si l'on s'interrompt pour se mettre à manger [2], ou pour dormir, ou si l'on a été appelé par un voisin et qu'ayant oublié la moisson commencée on l'achève, on réunit les deux opérations pour constituer la rangée (non passible d'oubli). Si après avoir pris une gerbe pour la porter en ville [3], on la place sur une autre et qu'on les oublie toutes deux, la gerbe inférieure est passible d'oubli légal, non la supérieure (qui a été déposée là spécialement). Selon R. Simon, aucune des deux n'est oubliée : l'inférieure parce qu'elle est couverte (ne pouvait être vue), et la supérieure, parce que le propriétaire en avait pris possession au champ, en la soulevant. R. Zeira y met pour condition que l'on se souvienne au moins de la supérieure après l'oubli. Cet avis est conforme à celui de R. Yôna, selon lequel l'oubli n'a pas lieu pour le champ couvert d'issues [4], si l'on se souvient des issues de paille; de même, selon R. Zeira, l'oubli n'est pas applicable si l'on se souvient de la gerbe supérieure. Si dans un champ les gerbes ne sont pas rangées en ligne, et que l'on en oublie une, le droit d'oubli n'est pas applicable [5], à moins que l'on ait enlevé toutes celles qui l'entourent de chaque côté.

4 (5). Si deux gerbes ont été omises, elles sont considérées comme

1. Comp. Mischnâ, tr. *Sôta*, ch. IX, § 2.
2. Si l'on ne songe pas à terminer la moisson et qu'on la reprend plus tard.
3. *Tossefta* sur *Péa*, ch. III.
4. Ci-dessus, ch. V, § 6.
5. Rien ne prouve l'intention du maître de ne pas y revenir.

oubli [1]; mais, s'il y en a trois, ce n'est plus un oubli. De même, 2 tas d'olives ou de caroubes passent pour oubli, mais non s'il y en a 3; de même, 2 touffes de lin sont un oubli, non 3; 2 grains de raisin, ou 2 épis constituent le glanage (appartiennent aussi aux pauvres), mais non 3. Tel est l'avis de Hillel. Pour tous ces cas, Schammaï dit, au contraire, que si même 3 de chacun de ces objets sont réunis, ils appartiennent encore aux pauvres (à titre d'oubli); il en faut 4 pour que cela reste au propriétaire.

R. Aboun bar R. Ḥiya demanda, au nom de R. Yoḥanan, quelle est la règle au cas où ces produits sont disposés en forme de Γ grec, ou 2 lignes formant un angle droit [2]? — Il n'est question dans la Mischnâ que des tas d'olives (car, à deux, l'oubli a lieu), non d'olives isolées (celles-ci, en tous cas, ne seraient pas considérées comme oubli). Pourquoi établit-on cette distinction? C'est que l'entassement est le signe de l'achèvement du travail (entraînant l'oubli), et cela manque aux olives isolées [3]. R. Oschia dit [4]: Lorsque je cueillais des olives chez R. Ḥiya le grand, il me disait: toute olive que tu peux atteindre de la main (sans dérangement), et que tu oublies de prendre, n'est pas considérée comme oubli; selon R. Yoḥanan, au contraire, dès que l'on a passé devant une olive et qu'on l'a omise, elle est légalement oubliée (et due aux pauvres). R. Eleazar dit, au nom de R. Ḥiya Rabba, que la moitié d'une grappe oubliée est considérée comme grappillage (dû aux pauvres). Selon R. Ḥiya, on enseigne qu'il en est de même tant pour une demi-grappe que pour une grappe entière. Comment alors se fait-il que dans la Mischnâ on attribue le droit d'oubli seulement à deux grains de raisin, mais pas à plus forte partie? En effet, on n'attribue le droit de grappillage pour une demi-grappe ou l'entière, dit R. Imi au nom de R. Ḥiya, que lorsqu'après avoir coupé quelques grappes, on les place au-dessous de la vigne, et on en oublie une part (mais aussi longtemps qu'elle tient au cep, l'oubli n'a pas lieu).

« Deux épis constituent le glanage, non trois. »

Quelle est la règle si trois épis se trouvent disposés en forme de *synpon* [5]?

1. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 72ᵇ; tr. *Synhedrin*, f. 88ᵃ.

2. Faut-il que les gerbes forment une ligne droite pour que le droit d'oubli ne s'exerce pas? La question n'est pas résolue.

3. Ce qui n'est pas achevé n'est pas susceptible d'oubli, comme il est dit ci-dessus, ch. V, § 7.

4. Comp. ci-dessus, ch. V, § 2 (p. 68).

5. C'est le triangle musical, ou Συμφονή grecque, disposée en triangle, savoir deux épis s'entrelaçant au bout et un épi tangeant. Cela résulte aussi d'un passage du Jérusalmi, ou même série, tr. *Meghilla*, ch. I, § 2 (f. 71ᵃ). Selon le commentaire d'Elie Fulda, il s'agit d'une ligne courbe, du milieu de laquelle on abaisse un petit rayon. Aussi, avions-nous pensé d'abord à la forme phenico-grecque ϡ dite *Sanpi*, composée de C et Π; mais elle est peu probable et ne concorde pas avec le contexte.

R. Ménahem dit au nom de R. Yonathan que, selon la Mischnâ, il n'y a pas d'oubli pour trois épis, si on les coupe d'un coup (en ce cas seul, l'omission n'est pas un oubli légal). R. Abin explique la diversité d'opinions entre Schammaï et Hillel : Schammaï qualifie d'oubli même l'omission de trois produits, parce qu'il est écrit (Deutéron., XXIV, 19) : *ce sera pour l'étranger, l'orphelin et la veuve* [1] ; Hillel, au contraire, ne prescrit l'oubli légal qu'en cas d'omission de deux objets, pas davantage, parce qu'il est écrit (Lévitique, XIX, 10) : *tu les abandonneras au pauvre et à l'étranger* (il n'y est question que de deux). Selon R. Mena, ils se fondent tous deux sur le même verset, qu'ils expliquent différemment. Il est dit : *ce sera pour l'ètranger, l'orph*[illegible] *et la veuve ;* cela veut dire, selon Schammaï, que ce sera pour les [illegible] (jusqu'à trois) ; selon Hillel, en cas d'oubli de [illegible] propriétaire (car, selon lui, l'expression *la* [illegible] qu'une sorte de pauvre).

5 (6). Si une gerbe contient la matière de deux *saas* et qu'elle ait été omise, elle ne tombe pas sous la loi de l'oubli, mais, si 2 gerbes oubliées forment ensemble cette même quantité, elles doivent appartenir au propriétaire, selon R. Gamaliel ; mais, selon les autres sages, elles appartiennent aux pauvres. Cependant, objecta R. Gamaliel, est-ce que le droit du propriétaire augmente en raison du nombre des gerbes omises, ou au contraire diminue-t-il en ce cas (puisque cette même quantité, en une seule gerbe, serait restée sa propriété) ? Son droit s'en augmente, répondirent-ils ; — quoi, répliqua-t-il alors, si l'on a une gerbe de la contenance de deux *saas* et qu'on l'oublie, elle n'est pas considérée comme abandonnée, à plus forte raison ne doit-il pas en être de même pour deux gerbes petites comme des bottes ? — Non, lui répondirent-ils, c'est qu'une gerbe assez forte pour avoir cette quantité est considérée comme du blé à battre ; tandis que 2 gerbes, bien moins fortes séparément, ressemblent à des touffes ou bottes (et sont un oubli).

R. Eléazar dit : comme il est écrit (Deutéronome, XXIV, 19) : *lorsque tu recueilleras la moisson de ton champ et que tu oublies une gerbe, etc.*, si c'est une gerbe que l'on pourrait prendre en étendant la main [2], l'oubli est réel (et dû aux pauvres), mais non au cas contraire (aussi, dans les cas de la Mischnâ, l'oubli n'a pas lieu, en vertu de l'impossibilité de prendre d'un coup les 2 *saas*). D'autres concluent des mots : « si tu oublies une gerbe » la con-

1. Les trois termes indiquent que, même pour trois épis, l'oubli s'exerce.

2. Comme il est dit ensuite : *tu ne reviendras pas la prendre*, il faut que la prise eût été possible en une fois, sans quoi, le droit d'oubli n'est pas applicable.

séquence que, si c'est un monceau de blé à battre [1], on ne saurait l'oublier [2]. En fait pratique, quel résultat différent peut-on conclure de cette seconde interprétation ? Le voici : si une petite gerbe adossée au tas de blé (de 2 *saa*) a été oubliée, elle est, d'après l'avis de tous, considérée comme oubli, dans l'hypothèse où tout dépend de la grandeur de la gerbe (qui est inférieure) ; mais si, selon la seconde opinion, on s'attache à la différence entre une gerbe ordinaire et un tas de blé à battre, le présent cas sera l'objet de la discussion entre Schammaï et Hillel (puisqu'au § 2, selon Schammaï, le monceau préserve de l'oubli, et que selon Hillel, en ce cas, l'oubli a lieu). De même, il y a une autre conséquence pratique, selon que l'on adopte l'une ou l'autre interprétation, pour le cas où l'on aurait oublié deux petites gerbes près du monceau. S'il est admis que tout dépend de la grosseur de la gerbe, il y aura en ce cas discussion entre Schammaï et Hillel (et, selon le premier seul, qui au § 4, prescrit l'oubli pour trois épis, l'oubli sera réel) ; s'il importe, au contraire, de faire savoir qu'en sa qualité de tas de blé à battre, il n'est pas susceptible d'oubli, on ne saurait compter comme une seule et même rangée les deux gerbes omises avec le grand tas (puisqu'elles sont indépendantes, l'oubli a lieu selon tous).

6 (7). Si des épis sur pied, représentant la valeur de 2 *saa* ont été oubliés, ils restent à leur maître. Si, en réalité, l'on n'y retrouvait pas la quantité de 2 *saa*, mais que le nombre des épis aurait pu fournir cette quantité, le produit définitif ne serait-il que de la valeur du *typha* (ou blé inférieur [3]), on le considère comme les plus gros grains [4] d'orge (et ce n'est pas un oubli).

R. Yona dit : comme il est écrit (ibid.) : *lorsque tu recueilleras la moisson de ton champ et que tu oublieras une gerbe du champ*, on compare à la gerbe le blé sur pied ; et, de même que pour celle-ci, si elle peut fournir 2 *saa* de blé, elle n'est pas considérée comme oubli légal, en cas d'omission, il en sera de même pour le blé sur pied en cas d'oubli [5] : ce sera nul. Selon R. Yossé, il suffit que l'espace dont parle la mischnâ (au sujet du *tofah*) soit couvert d'épis (qui en ont l'apparence) ; s'ils sont petits, on les considèrera comme s'ils étaient longs ; s'ils sont vides, on les supposera pleins (et l'on admet qu'ils peuvent fournir 2 *saa*).

7 (8). Le blé sur pied, près duquel serait appuyée une gerbe oubliée, protège contre la loi sur l'oubli et la gerbe et les épis sur pied ; tandis qu'une gerbe (même non oubliée) ne peut pas offrir le même avantage à l'in-

1. Voir Babli, tr. *Baba bathra*, f. 72b.
2. La gerbe seule est susceptible d'oubli, non 2 *saa*.
3. Voir plus loin. tr. *Kilaïm*, ch. I, § 1, et ci-dessus, ch. V, § 3.
4. Pour ce mot, voir ch. I, § 2 (p. 22).
5. Voir ci-dessus, ch. IV, § 4 (p. 58).

verse [1]. Quelle étendue doit avoir le blé sur pied pour servir d'appui protecteur à la gerbe? Très-peu, fût-ce un épi seul qui n'ait pas été oublié.

Rabbi, se basant sur le verset précité, relatif à l'oubli, raisonne ainsi : la loi sur l'oubli s'applique à la gerbe autour de laquelle tout est moissonné, mais non à celle près de laquelle il y a des épis sur pied. Mais, pourquoi, au lieu d'en exclure seulement ce qui est entouré d'épis sur pied, ne pas établir cette même distinction pour ce qui est entouré de gerbes? C'est que la gerbe, qui n'est entourée que d'épis coupés, ou déjà mis en bottes, se trouve littéralement sur *le champ* (expression usitée pour l'oubli, selon les termes du Deutéronome); tandis qu'au cas où il y a près de la gerbe des épis sur pied, l'on considère ce qui est au-dessous d'elle comme des issues de paille (et non comme champ proprement dit). On a enseigné [2] : On peut considérer son propre blé comme sauvé du droit d'oubli, si celui du voisin qui s'y appuie est aussi sur pied ; celui de l'étranger même peut sauver de ce droit celui de l'Israélite ; et de même un champ de froment sert de base à un champ d'orge, selon Rabbi. Au contraire, selon les autres sages, il faut que cet appui ait lieu sur du blé du même propriétaire et de la même espèce (le froment ne pourra pas protéger l'orge, etc.). R. Simon b. Gamaliel a enseigné : de même que les épis sur pied permettent de sauver de l'oubli la gerbe adossée sur eux, de même l'inverse a lieu, et la gerbe préserve aussi le blé sur pied. Or, cela me paraît juste en raisonnant ainsi : puisque le blé sur pied, sur lequel le pauvre a de plus grands droits (ceux de la péa et du glanage), peut sauver de l'oubli la gerbe, à plus forte raison celle-ci, sur laquelle le pauvre n'a plus autant de droits (puisque c'est l'oubli seul), doit avoir le privilége de sauver de l'oubli. Non, répliqua Rabbi [3], précisément si les épis debout (adhérents à la terre), offrant certains avantages aux pauvres, ont le privilége de préserver de l'oubli ce qui est appuyé sur eux; il ne saurait en être de même de la gerbe en cas d'oubli, parce qu'elle n'offre plus les mêmes avantages. Toutefois, on peut déduire de ces deux opinions qu'une gerbe peut servir à en préserver une autre [4], tandis que le blé sur pied ne peut pas sauver son congénère.

8 (9). Une mesure de blé coupé ne peut être évaluée comme jointe à telle autre mesure encore adhérente à la terre, pour former ensemble (en cas d'oubli des deux) la quantité réglementaire de deux *saa* (ainsi soustraite à la loi sur l'oubli): elles appartiennent aux pauvres, et la même règle

1. C'est-à-dire, elle ne prémunit pas même ce qui est sur pied.
2. *Tossefta* sur *Péa*, ch. III.
3. Il se préoccupe de l'objet à sauver ou protéger, non du protecteur.
4. Pour R. Simon b. Gamaliel, c'est par déduction *a fortiori*, et, pour Rabbi, c'est conclu de ce que les droits du pauvre sont moindres pour la gerbe.

s'applique aux arbres fruitiers. Les porreaux et les oignons ne peuvent être joints (pour former ladite quantité); selon R. Yossé, on n'empêche la jonction que si le droit du pauvre survient entre les deux opérations (l'enlèvement de l'un et la moisson de l'autre).

Est-ce à dire (lorsque la mischnâ, § 7, indique l'utilité d'une seule tige) que si un seul est oublié, toute la gerbe qui s'appuyait sur les épis subit la loi d'oubli? Non, et il faut entendre par là qu'au cas où le blé sur pied aura été oublié, il suffit de s'être souvenu d'une tige (car, si cette partie est restée, elle peut préserver l'autre). Est-ce à dire, selon notre mischnâ, que si les deux mesures de blé ont été coupées, on les réunit pour les préserver de l'oubli, et elles appartiennent au propriétaire? Ce serait rendre alors la mischnâ conforme à l'avis de R. Gamaliel (§ 5). On supposerait que, d'après son avis, ce qui est coupé peut également être préservé de l'oubli par ce qui ne l'est pas [1]. Mais cela n'est pas admis, et il est prouvé qu'au cas où l'on a oublié une partie susceptible d'en sauver d'autres (comme le blé sur pied), cet oubli est aussi légalement dû. On peut expliquer la mischnâ, dit R. Yônâ, par l'hypothèse que l'on moissonne une rangée, puis l'on en met une autre en gerbes, et qu'en ce cas il soit arrivé d'oublier du blé sur pied [2] avant d'avoir oublié les gerbes (en ce cas, l'adjonction n'est pas admise).

« On n'empêche la jonction, que si le droit du pauvre survient, etc. »

Faut-il pour cela que la revendication de ce droit se produise en réalité (qu'il y ait du glanage); ou suffit-il qu'elle puisse être produite (même plus tard)? On peut déduire la réponse de ce qui suit: On parle ailleurs d'interdictions qui ont eu lieu, lorsqu'il y a par exemple du blé dans la vigne; or, ce n'est pas immédiatement une vigne, mais seulement elle est destinée à produire du raisin. Cela prouve que, d'avance, on considère ainsi ce qui doit avoir une telle destination.

9 (10). Si l'on coupe du blé vert pour servir de fourrage, ou pour le tresser en cordes à gerbes, ou si l'on coupe des porreaux verts comme liens, ou si l'on réunit en bottes divers paquets d'oignons [3], ce qui est oublié n'est pas perdu [4]. Quant aux objets enfouis en terre, par exemple, l'oignon, la ciboule ou le porreau, le droit d'oubli ne s'exerce pas sur eux, selon R. Juda; mais il subsiste selon les autres sages.

1. L'épi debout sauve la gerbe ; donc, ce qui est préservé devrait au moins rester libre, si même la partie préservatrice est devenue un oubli. Voir ci-dessus, ch. V, § 2.

2. On sait qu'au cas inverse, si l'on n'eût oublié que les gerbes, le blé sur pied les préserverait de l'oubli.

3. Raschi, au tr. *Nedarim*, f. 38 *b*, traduit *louf* par *lupin*.

4. On réunit les petites bottes en grandes.

R. Yôna dit : l'exclusion de l'oubli prononcée par la mischnâ a lieu, non-seulement depuis que ce blé a reçu sa destination définitive, mais dès le moment où on l'a coupé dans ce but. On a enseigné ailleurs[1] : celui qui brûle un monceau de blé où se trouvent d'autres objets est tenu, selon R. Juda, de payer le dommage de tout ce qui s'y trouvait englobé[2] ; selon les autres sages, il n'est tenu qu'au paiement du monceau de froment ou d'orge (non de ce qui y était caché). Or, R. Juda n'est-il pas en contradiction ici avec cet autre enseignement où il prescrit de comprendre dans l'ensemble ce qui y serait caché, tandis que dans notre mischnâ, il en exclut ce qui est caché (et le dispense des droits d'oubli) ? C'est que, répondit-il, pour l'incendie il est dit (Exode XXII, 5) : *s'il a consumé le monceau de blé ou les épis sur pied* ; or, n'allait-il pas sans dire que dans l'expression « blé sur pied », on comprend le monceau ? A quoi bon alors mentionner aussi le monceau ? C'est pour sous-entendre que ce qui y est caché entraîne la même peine pour l'incendiaire ; tandis qu'ici, au sujet des droits sur la moisson, comme il est ditt, « on champ », on n'y comprend que ce qui est à découvert et non ce qui y est caché. Les autres sages ne se contredisent-ils pas ? Dans ladite mischnâ, ils disent d'exclure de l'ensemble ce qui y serait caché, tandis qu'ici ils disent d'y comprendre ce qui est enfoui dans la terre ? C'est que, pour l'incendie, il est écrit : « le blé sur pied », ou « le champ », donc, puisque dans le champ tout est à découvert, il ne peut être question dans cette loi que d'objets découverts ; ici, au contraire, le mot champ d'une part, n'impliquant que ce qui est à découvert, semble exclure ce qui est enfoui en terre ; et le terme « moisson ». d'autre part, qui se fait aussi à découvert, semble indiquer la même exclusion de ce qui est caché. Or, comme il y a succession d'exceptions, l'on ne saurait en conclure qu'un point : c'est d'y comprendre ce qui est enfoui.

10 (11). Pour celui qui moissonne ou qui met en gerbe la nuit, comme pour l'aveugle, le droit d'oubli subsiste. S'il avait l'intention de ne prendre que le gros, ce droit d'oubli ne s'exercera pas non plus sur le petit. Mais si l'on exprime la condition de prendre ce que l'on aura oublié, ce droit s'exerce de nouveau (et la condition s'annule).

Il va sans dire qu'il faut compléter ainsi les règles de la mischnâ : celui qui moissonne ou qui met en gerbes la nuit, ou l'aveugle qui travaille soit le jour, soit la nuit. La règle, dit R. Yôna, relative à celui qui avait l'intention de ne prendre que les gros épis et en oublie, s'applique aussi finalement au cas où il prendrait des minces ; seulement, du moment qu'il a pris l'habitude de choisir les gros, ce précédent suffit pour préserver de l'oubli même les épis minces qui auraient été omis. Le droit d'oubli en cas de condition préalable pour la

1. Mischnâ, IVe partie. tr. *Baba Kamma*, ch. VI, § 7.

2. Il faut payer ce qui était enfoui dans le feu.

reprise [1], s'exerce en faveur des pauvres, car la condition est formellement contraire aux termes de la loi, et toute condition de ce genre est naturellement nulle.

CHAPITRE VII.

1. Tout olivier qui, par son nom spécial dans le champ, est notoire, fût-ce seulement celui dont l'huile dégoutte de temps en temps [2] et qui a été oublié, n'est pas tenu comme oubli (abandonné légalement). Toutefois, cette exception n'a lieu que si cet arbre se distingue, soit par le nom, soit par les produits, soit par l'emplacement. Il est désigné par le nom s'il se nomme (par exemple) *Schifkhôni* [3] (verseur, qui répand le trop plein de ses olives), ou *baïschoni* (honteux). On le distingue par ses fruits lorsqu'il produit beaucoup; et par sa place, s'il se trouve situé du côté du pressoir ou de la brèche. Quant aux autres oliviers, si l'on en oublie deux, l'oubli subsiste, mais non pour trois. Selon R. Yossé, il n'y a nul droit d'oubli pour les olives.

R. Ila fait une remarque: comme il est écrit: *si tu oublies une gerbe dans les champs, etc.*, le droit d'oubli n'est applicable qu'à l'égard d'une gerbe qui, une fois oubliée, le serait pour toujours dans la pensée de son propriétaire; mais on en excepte l'objet dont on se souvient plus tard (par sa particularité distinctive). Si un fruit est distinct dans la pensée du maître, selon R. Jérémie, il est considéré comme ayant un signe extérieur. De même, si un produit se trouve près du palmier, celui-ci le distingue (contre l'oubli); ou encore, si les 2 arbres sont *natifs* (perdant l'excès de jus), ils se distinguent l'un par l'autre (réciproquement). Mais enfin, si tout le champ a cette particularité et qu'on en oublie deux, que décide-t-on à l'égard de l'oubli? La réponse à cette question peut se déduire de l'enseignement suivant (de notre Mischnâ): Selon R. Yossé, il n'y a nul droit d'oubli pour les oliviers (parce qu'ils se distinguent de tous par leur valeur). Or, cet avis de R. Yossé, dit R. Simon b. Yakim, n'a été exprimé qu'en principe, lorsqu'il n'y avait presque plus d'oliviers à la suite des ravages exercés en Palestine par Adrien l'impie [4]; mais comme depuis lors, les oliviers ne manquent plus, le droit d'oubli s'exercera aussi sur eux. On nomme *Schifkhôni* l'olivier dont l'huile se répand à terre. Mais ne don-

1. Il va sans dire que la condition exprimée en général, de prendre l'oubli, est nulle d'avance, et il en est de même si, en commençant la moisson, on prévient ne vouloir rien oublier.

2. *Netoufa* peut désigner un nom de lieu. Voir Ezra, II, 22; Néhémie, VII, 26.

3. Ce sont peut-être aussi des noms de localités, comme le remarque Maïmonide. Voir Neubauer, *Géographie*, p. 128.

4. Alors la présence de chaque olivier était remarquable.

ne-t-on pas déjà ce sens à l'expression *natif*? Ce dernier est celui dont les olives sont pleines, et le précédent celui qui produit beaucoup d'huile au pressoir. Mais cela ne rentre-t-il pas dans le cas prévu que l'olivier se distingue également par des fruits, c'est-à-dire par la quantité d'huile qu'il fournit ? En effet, il faut entendre par *Schifkhôni* l'olivier qui fournit beaucoup d'huile; par *natif*, celui dont l'huile dégoutte à terre; enfin, on distingue l'olivier par la quantité de ses fruits, c'est-à-dire qu'il produit un grand nombre d'olives [1]. Quant à l'expression *baïschoni* (honteux), elle signifie selon les uns, l'olivier dont la production est sèche, ou modeste [2] ; selon d'autres, c'est au contraire l'olivier qui rend ses voisins honteux par l'excès de la production. Doit-il fournir (pour être ainsi distingué) quatre fois autant que les autres? Et cela ressemble-t-il à la Mischnâ précitée (VI, 1), où il est dit : « Si chacune des gerbes du champ a la mesure d'un *cab*, et que l'on en oublie une qui mesure 4 *cabs*, cet oubli n'est pas dû aux pauvres » ? Non, comme elle est bien plus productive que ses voisines, elle se distingue par cette particularité, et cela suffit pour qu'elle ne soit pas oubliée. Faut-il que cette particularité se renouvelle chaque année ? Non, comme la plupart du temps, cette distinction se reproduit, elle sert de trait distinctif en général. — Cet avis de la Mischnâ (de le distinguer par son emplacement) doit être conforme à l'opinion de Schammaï, qui dit plus haut (VI, 2) qu'il déclare non susceptible d'oubli une gerbe adossée au blé, etc. (donc l'emplacement l'en dispense). Selon R. Yossé, il se peut que cet avis soit conforme à l'opinion de tous (même de Hillel) ; et si, dans ladite Mischnâ, il y a divergence d'opinion entre Schammaï et Hillel, c'est que là il s'agit d'objets détachés se trouvant auprès d'un immeuble adhérent à la terre (le blé), tandis qu'ici les uns et les autres sont adhérents à la terre (l'olivier et le pressoir, ou la brèche). — L'avis de R. Yossé, redit R. Simon b. Yakim, n'a été exprimé qu'en principe, lorsqu'il n'y avait presque plus d'oliviers, à la suite des ravages exercés en Palestine par Adrien l'impie ; mais, comme depuis lors, les oliviers ne manquent plus, le droit d'oubli leur est aussi applicable. En fait, dit R. Yossa (l'*amôra*), l'on n'est tenu de donner aux pauvres l'oubli des oliviers que selon R. Akiba (VI, 4). Il déduit cette obligation de l'expression *derrière toi*, qui se trouve exprimée dans les versets relatifs à la vigne, comme pour l'olive (Deutéron., XXIV, 20-21): et il applique l'analogie à cette déduction que le droit d'oubli s'exerce à l'égard de l'olivier dans les mêmes conditions que pour la vigne. Est-ce à dire qu'il n'y a pas, selon lui, de droit d'oubli sur les oliviers [3] ? Il se conforme à R. Yossa, qui en dispense les oliviers et ne leur ap-

1. Il se peut que, malgré la supériorité du nombre d'olives, la quantité d'huile soit moindre qu'au premier cas.

2. On fait dériver le terme בישן de la racine יבש, *être sec*. Selon Schwarz, *Tebouôth ha-'arec*, c'est la ville Beth-Schean.

3. Puisque R. Akiba déduit de ladite expression le devoir de l'oubli pour les olives détachées, en dispense-t-il les arbres?

plique pas la répétition de ces termes. Mais, fut-il objecté, il y a le droit d'oubli sur la gerbe, bien qu'à son sujet il n'y ait pas l'expression *derrière toi*? (De même, ne devrait-on pas appliquer l'oubli aux oliviers sans la dite expression?) C'est que, fut-il répondu, comme il est écrit : *tu ne retourneras pas prendre cette gerbe omise*, cela équivaut à ladite expression pour maintenir ce droit. R. Yona remarqua ceci : pour l'olivier dont l'huile dégoutte, qui le dispense des droits d'oubli, parce qu'il a un trait distinctif, il sera indifférent, selon l'opinion de R. Yossa (qui repousse l'interprétation de R. Akiba et dispense de l'oubli) que l'on ait commencé la cueillette [1] ou non (l'oubli est annulé ; et il a lieu au contraire, selon R. Simon b. Yakim, si la cueillette est commencée).

2. Si un olivier se trouve placé entre trois rangées appartenant à deux carrés de champs et qu'il a été oublié, il ne tombe pas sous la loi sur l'oubli; de même, ce qui aurait été oublié sur un olivier contenant 2 *saa* n'est pas perdu pour le propriétaire. Toutefois cette dispense a seulement lieu aussi longtemps que l'on n'a pas commencé la récolte ; mais une fois qu'elle est commencée, fût-ce même l'olivier dont l'huile dégoutte de temps en temps, le droit d'oubli subsiste. Aussi longtemps que le propriétaire a des olives au-dessus de lui (au bas de l'arbre), il possède celles qui sont suspendues au-dessus de sa tête adhérentes à l'arbre [2]. Selon R. Meir, le droit des pauvres sur les restes ne s'exerce que lorsque le propriétaire, après avoir fouillé tous les coins de l'arbre avec une gaule, l'a quitté.

R. Eleazar explique ainsi la Mischnâ : elle parle du cas où, par suite des 3 rangées englobant deux carrés [3], on a oublié l'olivier (s'il y avait quatre carrés, la règle pour les gerbes serait aussi applicable ici). Quelle est cette règle ? (Et comment se fait-il qu'il y a dispense de l'oubli ?) Est-ce qu'il n'est pas considéré comme oubli légal, parce qu'à cause de sa place il est aisé à distinguer ? Mais alors faut-il, pour une telle distinction, qu'il y ait beaucoup d'autres oliviers ? Est-ce parce qu'on le considère comme faisant partie d'une rangée (où rien ne s'oublie) ? Mais en ce cas, on le considérera (quoique seul) comme toute une rangée ? (Et à quoi bon parler des carrés ?) C'est qu'il s'agit là, non d'une rangée, mais de plusieurs (or, c'est là un enseignement nouveau que,

1. Comp. sur ce point ce qu'en dit le § suivant.

2. Comp. tr. *Guittin*, f. 61 ª.

3. Selon le commentaire de R. Simson, on suppose que chaque rangée est distante de l'autre à une largeur de 2 briques, ayant chacune 3 palmes de large, soit en tout 6 palmes, comme il est dit au tr. *Baba bathra*, ch. I (f. 2 b.). Pour donner une idée nette de l'hypothèse émise par la Mischnâ, Maïmonide trace la figure suivante : ═o═ ; c'est-à-dire qu'il supose 3 doubles rangs d'arbres fruitiers encadrant 2 plates-blandes, et au milieu d'elles est l'olivier désigné o. Voir ci-dessus, ch. III, §§ 1 et 4, pour le terme Malbenoth (briques).

même au milieu de plusieurs rangées, l'olivier oublié n'est pas considéré comme perdu, et qu'en présence de moins de trois rangées, l'olivier n'est pas caché). Selon R. Yoḥanan, la Mischnâ parle d'un olivier spécial, comme celui de Noudian [1], qui échappe à l'oubli. Aussi, dit R. Yossé, il n'est pas nécessaire en somme qu'il s'agisse de cette espèce spéciale ; il peut s'agir de n'importe quelle sorte d'olivier (important) ; et, dès que l'on a l'habitude de la distinguer des autres espèces, le droit d'oubli n'est plus applicable. D'après une certaine version, notre Mischnâ s'exprime ainsi : «Si un olivier est trouvé [2] » ; d'après la version d'autres rabbins, il y est dit [3] : « s'il se trouve placé » (entre 3 rangées). La première version confirme l'opinion de R. Yoḥanan [4] ; la seconde confirme celle de R. Eliézer. Un enseignement sert d'appui à l'avis de R. Eliezer, puisqu'il est dit [5] (au sujet de la non application des droits d'oubli pour les olives omises dans les champs) : « l'oubli a lieu pour l'olivier (hormis le cas de la Mischnâ), lorsqu'il n'est pas reconnu [6] ; mais au cas où on le reconnaîtrait, on peut poursuivre son bien jusqu'à cent coudées et le reprendre [7]. » Pourquoi, aux termes de notre Mischnâ, après la récolte commencée, y eût-il la contenance de deux *saa*, l'oubli commis est-il réel? (L'oubli d'un olivier distingué peut-il avoir lieu en ce cas) ? Cela ne se rapporte pas à l'avis exprimé (pour l'olivier) par notre mischnâ, mais à l'enseignement précédent (§ 1), où il est dit : « tout olivier qui se distingue dans un champ par un caractère spécial, comme par exemple l'olivier *netôfa* dont l'huile dégoutte de temps en temps, n'est pas passible de l'oubli légal ; c'est pour cela qu'il est dit : « si l'on a oublié les produits d'un olivier pouvant fournir la valeur de deux *saa*, les droits d'oubli sont réels. »

« Selon R. Meir, le droit des pauvres ne s'exerce que lorsque le propriétaire, etc. »

Il y a deux manières d'expliquer cette règle additionnelle de R. Meir : Selon les uns, elle signifie qu'aussi longtemps que le propriétaire a des olives au-dessus de lui, il possède celles qui sont suspendues au-dessus de sa tête [8] ; et il ajoute que même auparavant (avant la cueillette), il possède aussi ce qui est au-dessus de sa tête et adhère à l'arbre, bien qu'il n'en ait pas encore au-dessous de lui (n'ayant rien cueilli). D'après l'autre explication, le préopinant de R. Meir pensait qu'en tous cas si l'on a des fruits au-dessous de soi

1. Ce terme douteux est expliqué au talmud babli, tr. *Hullin*, f. 65ᵃ, dans le sens de « sauterelle comestible. »

2. C'est dire qu'on le cherche, sans l'oublier.

3. Selon le texte adopté ici.

4. Le terme « est trouvé » indique qu'il s'agit d'un objet étranger, spécial.

5. Tossefta, sur *péa*, ch. III (§ 10).

6. Sans quoi, l'on se serait arrêté devant lui.

7. En effet, selon R. Eliezer, on n'a pas égard au caractère de l'olivier spécial, étrange, mais à sa position.

8. Lorsqu'il a ramassé ce qui est au-dessous, il a renoncé à ce qui reste sur l'arbre.

et à ses pieds, cela implique que l'on possède aussi ceux qui sont encore en haut, au-dessus de la tête ; R. Meir, au contraire (plus sévère), admet pour règle que cela dépend de l'action d'avoir fouillé tous les coins de l'arbre avec une gaule ; et en ce cas, après avoir quitté, l'on n'a plus de droits sur aucun fruit du haut, bien que l'on possède ce qui est au-dessous de soi. On a enseigné au nom de l'école de Schammaï: depuis le moment où l'on met les genouillères (pour cueillir les olives à terre), jusqu'à ce qu'on les retire, il est admis que le propriétaire reste possesseur de ce qui est au-dessus de sa tête. R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch explique le terme précité *bar-cara* dans le sens d'enveloppe du genou. La gaule a pour but de fouiller tous les recoins, selon ce verset (I Samuel, XXIII, 23) : *allez reconnaître et regardez dans toutes les retraites* où il peut se cacher (là, aussi, on emploie le même terme).

3. Qu'appelle-t-on *péret* (autre droit des pauvres, Lévitique, XIX, 10)? Les grains qui tombent à terre au moment de la vendange. Si un vigneron coupe une grappe entourée de feuilles et qu'en voulant la débarrasser de ces feuilles, il la laisse tomber à terre et elle s'égrène, elle reste pourtant au propriétaire (elle ne s'est éparpillée qu'après la récolte). Par contre, si quelqu'un voulait placer un panier sous la vigne au moment de la vendange (pour recueillir les grains), il volerait les pauvres. C'est pourquoi il est dit : *tu n'empiéteras pas sur la limite de ceux qui montent* ou les pauvres [1].

Il résulte (de ce qui est dit du panier) que si la grappe s'égrène au moment de la couper[2], elle devient sacrée. Cela ne peut-il pas résoudre la question de Hilfi, qui est posée ainsi[3] : Est-ce que l'on peut rendre sacré le glanage du blé qui tombe à terre? (Ne reste-t-il pas profane comme étant le bien des pauvres qui n'est pas à lui?) En ceci, répond R. Samuel bar Abdima, la Mischnâ diffère (malgré la corrélation entre le glanage et le grappillage) : le propriétaire est cause (par la mise du panier) que le grappillage n'a pu tomber [4].

4. Quelles sont les parts réservées aux pauvres sous le titre d'*Oleloth*? Les petites grappes qui ne sont ni *catef*, ni *natef* (ni amassées comme une charge sur l'épaule, *catef*, ni ayant tant de grains au bas que le bout du cep se ploie, *natef*). Si l'une de ces 2 conditions existe, le fruit appartient au propriétaire ; si c'est douteux, il appartient aux pauvres [5]. Quant

1. V. ci-dessus, ch. V § 6.

2. Avant d'atteindre la terre, elle est déjà aux pauvres.

3. Comp. même série, tr. *Troumoth*, ch. VI § 5 (f. 44 b).

4. La Mischnâ a seulement en vue de défendre tout obstacle à la chute des grains à terre, en interdisant de mettre le panier sous les ceps ; mais, sans cela, la déclaration de sainteté pour son bien serait réelle.

5. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 8 (fin).

à la série des grappes qui se trouvent suspendues au cep courbé, de telle sorte que le même coup de serpe les abatte, elles appartiennent au propriétaire ; à défaut de cette condition, elles sont aux pauvres. Les grains isolés de la vigne sont considérés comme grappe selon R. Juda (et appartiennent au propriétaire) ; mais, selon les autres sages, c'est de l'*oleloth* (apppartenant aux pauvres).

On entend par *oleloth*, est-il dit, les petites grappes qui n'ont ni la particularité du *catef*, ni celle de *natef*; mais, dès qu'il y a l'une de ces conditions quelle qu'elle soit, le produit appartient au propriétaire. En cas de doute, il appartient aux pauvres. Qu'appelle-t-on *catef?* Une branche de vigne composée de fragments superposés les uns sur les autres [1]. Qu'appelle-t-on *natef?* Une grappe dont les grains pendent au bout de la branche dorsale [2], au point de la faire plier sous l'excès de charge. R. Aba dit au nom de R. Juda : elles appartiennent aux pauvres si les grappes en question sont tellement petites qu'on les touche toutes lorsqu'elles sont dans la paume de la main. Mais ce n'est pas ainsi, selon R. Ḥiya, que l'on a fixé les limites de ce droit : il raconte qu'un jour, à Sephoris, il y en eut une telle quantité, que l'on pesa sept litres d'*oleloth* [3]. Aussi la mesure diffère, selon R. Ḥinena ; il faut, dit-il, qu'après les avoir mises sur une tablette, elles touchent toutes cette tablette. Si un lévite a reçu la dîme imparfaite (dont on n'a pas encore prélevé le centième dû aux sacerdotes) et qu'il y trouve des grappes dites *olelôth*, il pourra les utiliser et les mettre de côté même pour une autre première dîme [4], à titre de prélèvement sur la dîme (100e). Or, comment peut-il en tirer parti? Est-ce que ces *ôlelôth* n'appartiennent pas de droit aux pauvres ? C'est que, dit R. Aboun au nom des rabbins, il sagit là des grains déchiquetés à la main en même temps que les grappes (ce n'est pas là le vrai caractère des *ôlelôth*). R. Simon explique quelle est, dans la Mischnâ, la raison de l'avis de R. Juda, (selon ce verset d'Isaïe, XVII, 6) : *il y restera quelques grappillages, comme lorsqu'on secoue l'olivier et qu'il reste deux ou trois olives au bout des plus hautes branches*. Mais s'il y en a davantage, c'est considéré comme une grappe (et appartient au propriétaire). Un jour, R. Abahou, R. Yossé b. Ḥanina et R. Simon b. Lakisch passèrent par la vigne nommée Doron. Aussitôt se présenta à eux le fermier (οὖρος) et leur offrit une pêche si grande qu'ils en mangèrent eux et leurs âniers et en laissèrent les restes. On estima qu'ils avaient consommé la valeur de la mesure (λόπας) du village d'Hino, con-

1. Couchés les uns sur les autres, comme une charge sur l'épaule (*catef*) de l'homme.

2. Elles paraissent suspendues comme des gouttes, *nataf*, selon le commentaire de R. Simson.

3. Ceci dépassait certes une quantité pouvant être contenue dans le creux de la main.

4. Puisque l'on peut opérer le prélèvement par un produit externe. Comp. tr. *Troumoth*, ch. II, § 1.

tenant l'équivalent d'un *saa* de lentilles. Quelque temps après, les mêmes rabbins repassèrent par là, le fermier ne put leur offrir que deux ou trois fruits renfermés dans une main (tout petits). Mais, lui dirent-ils, nous voudrions les produits du même arbre (très-grands), dont nous avons déjà mangé? C'est du même arbre, répondit-il, ce que je vous offre. Il y a lieu, s'écrièrent-ils, de lui appliquer ce verset (psaume CVII, 34) : *ils ont changé un pays fertile en une terre salée* (improductive), *à cause de la méchanceté de ses habitants* (l'impiété est cause de cette décadence). R. Ḥanina dit : lorsque je me suis rendu là (en Palestine [1]), j'ai pris ma ceinture, celle de mon fils et la courroie de mon ânier, pour entourer le tronc d'un caroubier en Terre sainte, et je n'ai pu y arriver (à cause de sa grosseur). J'en ai coupé un fruit [2] ; au moment de cette incision, j'en ai retiré ma main pleine de miel (la sève qui en coulait était aussi sucrée). R. Yoḥanan dit : la dernière sorte de fruits que nous mangions dans notre jeunesse valait mieux que le meilleur produit, tel que la pêche, consommé dans notre vieillesse, car, pendant notre génération [3], le monde a changé (à son désavantage). R. Ḥiya bar Aba dit à l'appui de cette opinion : la mesure d'un *saa d'Arbel* [4] produisait : 1° une mesure de fine fleur de farine, 2° une mesure de farine simple, 3° une mesure de farine ordinaire (cibarium), 4° une autre de son, 5° une de déchet ordinaire, et enfin 6° une de grosse mouture (semoule), tandis qu'à présent sa valeur a tellement diminué que la dite mesure produit à peine l'une des parties qui viennent d'être énumérées. R. Houna dit au nom de R. Abin : le *cunamon* [5] était si répandu, qu'il servait à nourrir les boucs, lorsque les Israélites le cultivaient. — Le même auteur dit aussi que les deux agneaux servant aux sacrifices quotidiens, offerts au Temple le matin et le soir étaient tels, que montés sur le chameau qui les apportait, leurs pieds touchaient la terre. R. Houna raconte au nom de R. Idi qu'un habitant ayant un jour attaché sa chèvre à un figuier, il trouva à son retour un mélange de lait de sa chèvre [6] et du miel (jus de figues). — Rabbi dit à R. Perida : « Ne me montreras-tu pas des grappes de raisin de ta vigne? Je veux bien, fut-il répondu. » Rabbi sortit pour aller les voir ; mais, tandis qu'il en était encore éloigné, il lui semblait y voir un bœuf : « Ne crains-tu pas, dit-il au maître, que ce bœuf ne cause des dommages à ta vigne? Ce

1. Voir même série, tr. *Sôta*, ch. I § 8 (f. 17b) et ch. IX, § 14 (f. 24b). Comp. tr. *Troumoth*, ch. VI, § 5.

2. Midrasch rabba sur la section *Nasso*, ch. IX, et *Samuel rabbati*, ch. XIII.

3. C'était, selon le commentaire de Frankel, l'époque de la guerre entre l'empereur Aurélien et la reine Zénobie.

4. Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 112a ; Midrach *Yelamdénou* sur la section *Tetsavé*. Cf. Neubauer, p. 216. Au lieu d'Arbèle, il faut lire selon d'autres : un *saa* de blé vanné.

5. Pline, *Hist. nat.* l. XVI, § 32, cite le Κίνναμον, qu'il nomme : *frutex cinnami*. Comp. Gallien, Ἐξ αὐτοψίας I, *de ntidotis et simpl. medic.*, § 7. C'est une sorte de cannelle.

6. Allusion à Deutéron, XXVI, 15. Cf. Exode, III, 8.

que tu prends pour un bœuf, lui répondit-il, est un cep de vigne » (sa taille énorme lui donne cet aspect). Aussi il s'écria (d'après le Cantique des cantiques I, 12) : *Tant que le roi est dans sa demeure* (aussi longtemps que le Temple subsistait et que la Providence y résidait), *les bois répandent leur senteur*. Mais puisque le sanctuaire est détruit, comment se fait-il que son sol conserve son ancienne vigueur ? Aussitôt, ils se mirent à chercher les fameuses grappes et ne les trouvèrent plus. — On présenta à ces rabbins deux radis noirs qui avaient poussé dans l'intervalle de temps qui est entre le premier jour du nouvel-an et le grand pardon ou *Kippour*, quoique ce fût au lendemain de l'année du repos agraire (au commencement de la 8e année agraire). Ces deux fruits formaient la charge d'un chameau. Mais, lui dit Rabbi, ne sont-ils pas interdits comme étant des regains ou pousses tardives de 7e année ? Non, lui fut-il répondu, ils ont été plantés à l'issue du jour du nouvel-an. Dès ce moment, Rabbi décida[1] qu'immédiatement après la fin de l'année du repos agraire, il serait permis d'acheter des légumes verts (sans se préoccuper de la crainte des regains). On lui demanda quel est le sens de ces mots (Joel, I, 17) : *les graines de semailles pourrissent sous leurs mottes de terre?* Cela veut dire (en intervertissant les mots du texte) : au lieu de recueillir du miel, nous n'avons obtenu, en grattant la terre, que de la pourriture. Il arriva à une personne qui avait une rangée de figuiers, de les trouver un jour entourés d'une bordure de miel[2]. — Une autre personne, peu de temps après avoir semé un champ de blé, en coupait (pendant la croissance) et les vendait. — Il arrivait au renard d'aller dans un champ cultivé choisir une tête de choux (à cause de sa largeur) pour y séjourner[3]. — A Siḥin[4], il y eut un plant de graines à moutarde, composé de 3 branches, dont l'une se fendit ; on s'en servit pour couvrir une hotte de potier, et l'on trouva que la récolte mesurait trois *cabs* de moutarde. — A son tour, R. Simon b. Ḥalafta dit qu'il avait chez lui un plant du même genre, si grand, qu'il y montait pour le tailler et l'écheniller, comme on monte sur le figuier. — A une autre personne, il arriva de semer un *saa* de fèves[5], qui produisit trois cents fois autant. « L'Éternel, lui dit-on, commence à te bénir. — Allez donc, leur répondit-il (irrité), il est certain qu'une mauvaise rosée est tombée cette année sur mes semailles ; sans quoi, le produit eût été double de ce qu'il est (600 fois). » R. Simon b. Ḥalafta raconte le fait suivant : R. Juda dit un jour à son fils, dans Sikhnin[6], de monter au grenier et d'y aller prendre des figues sèches du

1. Comp. ci-dessus, ch. V, § 1 (p. 66) ; ci-après tr. *Demaï*, ch. II § 1 ; tr. *Schebiith*, ch. VI, § 4 (f. 37c) ; et voir *Baba bathra*, IX, 7 (f. 17a).

2. Les figues étaient si bonnes et si juteuses, qu'elles répandaient le miel autour d'elles. — Cet exemple et les suivants ne sont que des traits caractéristiques de l'abondance dont jouissait jadis la Palestine.

3. Voir Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 111a.

4. C'est une localité douteuse. Voir Reland, *Palæstina*, p. 991.

5. Comp. ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. III, § 2.

6. Voir Reland, ibid. p. 1003.

tonneau. Le fils y va, étend la main, et ne trouve que du miel : père, dit-il, je ne vois que du miel ? Enfonce la main, répondit le père, et tu trouveras les figues sèches (sous la couche de miel). Il arriva de même à R. Yossé de dire à son fils, dans Sippori, de lui chercher des figues sèches au grenier ; celui-ci s'y rend et trouve la chambre supérieure inondée de miel. R. Ḥanina, qui vendait du miel d'abeilles, vendit un jour par erreur du miel de dattes (ou du jus de figues). Quelques jours plus tard, comme ses clients passaient devant lui, il leur dit : Ne voulant pas vous tromper, je vous avertis que le miel qui vous a été vendu se trouve par erreur être de dattes (qui est inférieur). C'est de celui-ci, répondirent-ils, que nous voulons encore ; car il est avantageux pour nos préparations. Mais, comme le rabbin ne voulait pas tirer profit d'un gain illicite, il se servit de la somme perçue pour ériger une salle d'études à Sippori. Lorsque R. Eleazar bar Simon se rendit dans une localité où on lui offrit du chou cuit : y avez-vous mis, leur dit-il, une si grande quantité de miel (pour que ce mets soit aussi sucré) ? Non, répondirent-ils, nous n'y avons rien mis : ces fruits sont tels d'eux-mêmes.

5. Celui qui émonde[1] la vigne (lorsque les grappes sont touffues) doit faire pour la part réservée aux pauvres la même opération que pour la sienne[2]. Tel est l'avis de R. Juda ; mais, selon R. Meir, cela ne lui est permis que pour ses ceps, non pour ceux des pauvres.

Tous deux reconnaissent que si l'on vend à son prochain dix grappes de raisin, il est désormais interdit d'y toucher (et d'en rien enlever à son profit) ; de même, si deux personnes sont associées pour une vigne, celle qui l'émonde dans sa partie peut en faire autant dans la partie de l'associé[3]. Aussi, à l'égard du pauvre, R. Juda le considérant comme un associé, est d'avis que l'on doit également émonder sa part (dans son intérêt futur) ; mais selon R. Meir, qui le considère comme un acheteur, l'on ne doit pas y toucher. R. Imi répliqua : dans l'hypothèse où une bête sauvage serait venue dévorer la part du pauvre[4], il faudrait la rembourser, s'il est admis qu'il est considéré comme un associé (donc, l'opinion adverse lui paraît plus plausible). Il semble, dit R. Yoḥanan, que l'opinion exprimée ici par R. Juda, est en désaccord avec ce qu'il dit lui-même : ailleurs il dit[5] qu'en tous cas (au moment d'arroser le champ), on prend les fruits, on les place sur la haie de clôture, afin que le pauvre puisse venir prendre ce qui lui revient (sans nulle perte), tandis qu'ici le propriétaire ne ménage pas les produits à l'usage des pauvres ? (D'où vient cette différence ?) C'est que, dans le présent cas, en émondant les branches, il rend ses ceps plus productifs, et ils porteront davantage l'année suivante[6].

1. Comp. ci-après, tr. *Schebiith*, ch. IV, § 4.
2. Babli, tr. *Moëd Katon*. f. 4[b].
3. En ce cas, il y a profit pour ce dernier.
4. Voir ci-dessus, ch. V, § 3.
5. Cf ibid. (p. 70 et note).
6. Il en résultera aussi une amélioration pour le grappillage des pauvres.

Mais pourquoi ne pas dire de même pour le cas précité, qu'en arrosant son champ et en le fumant, il fait que la production sera plus forte l'an prochain (et que les pauvres en profiteront également) ? C'est que, fut-il répondu, il s'agit seulement d'une disposition qui permette d'y semer des légumes verts (au lieu de blé), auquel cas il n'y a point de part pour les pauvres.

6. Quant à la vigne qui est dans sa 4e année de plantation (sacrée), l'on n'est pas tenu, d'après l'école de Schammaï, de prélever le cinquième de ses produits [1], ni de les enlever de la maison (c'est dû pour les dîmes ordinaires, la veille de Pâques des années 4e et 7e) ; mais, selon Hillel, c'est obligatoire. L'école de Schammaï dit encore : pour cette vigne, le droit des pauvres sur les grains tombés et le grappillage subsiste en faveur des pauvres qui rachètent pour eux-mêmes ces fruits d'origine sacrée ; mais, selon Hillel, tout doit être porté au pressoir (comme deuxième dîme).

On a enseigné que, selon Rabbi [2], l'avis exprimé par Schammaï (la dispense) ne s'applique qu'aux produits de la 7e année agraire ou repos [3] ; mais, pendant les années ordinaires, il y a lieu, même selon Schammaï, de prélever le 5e de ses produits (à titre d'amende) et de les enlever de la maison (comme fruits sacrés). Conformément à l'opinion du même Rabbi, on a enseigné que l'on déduit de la loi sur la seconde dîme la règle relative à la vigne plantée depuis quatre ans (c'est-à-dire, que le rachat de l'une est applicable au même titre que l'autre) ; or, de même que l'on a dit qu'il n'y a pas de seconde dîme à donner dans l'année du repos (7e), de même la règle relative à la plantation de 4e année ne lui est pas applicable. Est-ce à dire pour cela qu'alors il n'y a plus de sainteté (en la 7e année, ne tient-on pas compte de la sainteté du plant de 4e année)? Certes, son caractère sacré lui est propre, et il va sans dire qu'on le déduit de ce qu'il est écrit (Lévitique, XIX, 24) : *c'est un objet saint, à la louange de l'Éternel ;* c'est-à-dire, qu'en ce cas il est considéré comme une sainteté pour laquelle on récite la formule de *Hallel* [4]. Pourquoi n'est-il pas permis à la personne en deuil (dont le parent mort n'est pas enterré) d'en manger? C'est que la Bible l'interdit textuellement (Deutéronome, XXVI, 14). Mais (par corrélation avec les prémices) ces produits ne tombent-ils pas sous l'obligation d'en débarrasser la maison? R. Simon a soin de les en dispenser [5]. Enfin il reste à savoir s'il est permis de racheter (en raison de ce que la

1. En les rachetant, pour les manger hors de Jérusalem. Voir tr. *Maasser Schéni*, ch. V, § 3 ; tr. *Edouyoth*, ch. IV, § 5.

2. Voir même série, tr. *Maasser Schéni*, ch. V, § 3 (fol. 56a), et Babli, tr. *Kiddouschin*, f. 54 b.

3. A ce moment, il n'y a pas de deuxième dîme.

4. Comme pour les prémices, on dit les versets 3-15 du Deutéron, XXVI.

5. Or, Schammaï adopte cet avis. Voir Mischnâ, première partie, tr. *Bikkourim*, ch. II, § 2.

seconde dîme n'est pas applicable) les fruits adhérents au cep? (Cette question n'a pas été résolue). Selon R. Simon b. Gamaliel, au contraire, il importe peu que l'on soit dans la 7e année de repos ou dans une autre année quelconque de la période agraire : il n'y a pas lieu, selon Schammaï, de prélever le cinquième (dû pour l'échange des objets sacrés), ni d'appliquer la règle de l'enlèvement des fruits à un moment donné [1]. Conformément à cette opinion (de R. Simon b. Gamaliel) on a enseigné : Schammaï n'a pas du tout déduit des usages relatifs à la seconde dîme les règles pour les vignes plantées depuis quatre ans [2].

R. Zeira demanda, en présence de R. Abahou : comment sait-on que, pour le plant de 4e année, il faut le rachat (avant d'en consommer)? De l'expression *sainteté digne de louange* (appliquée à cette plantation), on conclut à l'obligation de l'échange; parce que les rabbins, en intervertissant les lettres ה et ח donnent au terme *louange* (employé par la Bible) aussi le sens d'échange [3]. R. Aïbo bar Nagdi, en présence de R. Ela fils de R. Ismaël, interprète le verset suivant (Lévitique, XXVIII, 31) : *si quelqu'un*, est-il dit, *rachète* (une partie de la dîme,) *il devra y joindre le cinquième de la valeur*, la répétition du terme de rachat implique que l'on fait une exception pour la plantation de vigne de la 4e année et que, pour la racheter, on est dispensé d'ajouter le cinquième de la valeur [4]; puis, réflexion faite, il dit au contraire que cette répétition de termes implique l'égalité d'obligations entre la seconde dîme et la plantation de vigne (pour toutes deux, il faut, en cas de rachat, un cinquième supplémentaire, selon l'avis de Hillel).

On a enseigné ailleurs [5]; selon l'avis de R. Juda, la loi relative à la plantation de vigne de 4e année n'est pas applicable au champ d'un non-juif (en Syrie); selon l'avis d'autres sages, elle s'applique aussi à celui-ci. En effet, dit R. Eliezer, voici comment il faut lire l'enseignement de la Mischnâ : cette loi n'est nullement applicable au non-juif (hors de Palestine). — R. Bivi dit en présence de R. Zeira, au nom de R. Eliezer : le motif de R. Juda est conforme à celui de Schammaï, selon l'explication de Rabbi; et, comme d'après lui, on a enseigné que l'on déduit de la loi sur la seconde dîme la règle relative à la vigne plantée depuis quatre ans, de même l'on a dit qu'il n'y a pas de seconde dîme à donner dans l'année du repos, et de même encore la règle relative à la plantation de 4e année n'est pas alors applicable. Et c'est juste le même raisonnement qu'emploie R. Juda, en disant : on ne connaît la règle pour la plantation de la vigne que d'après celle relative à la seconde dîme;

1. Comp. babli, tr. *Berakhôth*, f. 35b (t. I, p. 368).

2. A la fin de cet alinéa, on répète les termes du raisonnement précédent.

3. Ils ne se laissent pas détourner de leur interprétation par la lecture rigoureuse des lettres. Cf. Mischna, tr. *Maaserôth*, ch. I, § 2; tr. *Schabbath*, ch. VII, § 1.

4. Ceci serait conforme à l'avis de Schammaï.

5. Mischnâ, tr. *Troumoth*, ch. III, § 9.

or, de même qu'il n'y a pas lieu de donner la seconde dîme en Syrie (hors de la Palestine), de même l'on n'applique pas dans ce pays la loi des plantations (comment donc se fait-il que l'on ne suive pas l'avis de Hillel)? Vois, lui fut-il répondu, ce que réplique Schammaï : il est dit seulement dans notre Mischna, selon Schammaï, que pour la dite vigne on n'est pas tenu de prélever le cinquième des produits, ni de les enlever de la maison à certain moment, tandis que les autres applications, telle que la sainteté de cette plantation (l'an 7e), sont maintenues[1]. Au contraire, selon R. Juda, on n'applique pas la loi sur les plantations aux non-juifs ou à la Syrie[2]. Samuel bar Aba demanda : puisque l'école de Schammaï dit que l'on déduit la loi sur les plantations d'après celle de la seconde dîme, et que, ne prélévant pas de 2e dîme dans l'année de repos il n'y a pas lieu non plus de prescrire ce qui est relatif à la plantation de 4e année, faut-il dire de même que, pour les 3e et 6e années[3], il n'y a pas lieu d'appliquer la règle relative à la plantation, parce qu'il n'y a pas lieu non plus d'y appliquer la loi sur la seconde dîme ? Non, répondit R. Yossé, s'il est vrai que, pour les dites années 3e et 6e, il n'y a pas de seconde dîme, il y a du moins la dîme due aux pauvres en ces années, tandis qu'en la 7e année il n'y a aucune dîme. Ḥipa demanda : puisque R. Juda dit que l'on déduit seulement la règle relative aux plantations de celle relative à la seconde dîme, et que celle-ci n'ayant pas lieu d'être appliquée en Syrie, on n'y est pas non plus soumis à l'obligation sur la plantation de 4e année ; ne pouvait-on dire de même qu'on a seulement déduit la loi du prélèvement d'action de grâce[4] de celle du prélèvement lévitique (10 °/₀ sur la dîme), et dira-t-on : comme il n'y a pas eu lieu d'appliquer ce dernier dans le désert[5], on ne lui appliquera pas non plus le prélèvement d'action de grâce? On n'en a déduit par analogie, répondit R. Yossé, que la mesure réglementaire (un sur dix pains offerts à l'autel). On a enseigné que R. Yossé b. R. Juda, ou R. Eleazar b. R. Simon dit: Israel n'a été tenu de suivre la loi sur la plantation de 4e année qu'au bout de 14 ans de possession de la Palestine, savoir 7 ans pour la conquête et 7 autres ans pour la distribution du territoire entre les tribus. Cette opinion de R. Yossé bar R. Juda, dit R. Ḥisda, est conforme à l'explication de son père R. Juda; or, celui-ci dit (ici) que l'on déduit seulement la loi relative à la plantation (et n'a pas lieu en Syrie) de celle qui est relative à la seconde dîme ; et, de même que celle-ci n'a été applicable qu'au bout de 14 ans, de même la loi sur la plantation n'a été applicable qu'au bout de 14 ans. R. Yossé dit au contraire : le père se conforme à la version de son fils ; et, pour la Syrie (soumise plus tard que la Palestine), on a

1. On ne déduit rien de la dîme, puisqu'elle n'a pas lieu l'an 7.

2. Donc, il ne suit pas l'avis de Schammaï seul, mais l'avis général.

3. C'est l'an où l'on donne la dîme des pauvres.

4. Elles étaient composées de 10 pains de diverses espèces. Voir Babli, tr. *Menahoth*, f. 77b.

5. On sait que les dîmes ne furent appliquées qu'au bout de 14 ans de conquête palestinienne.

déduit la règle d'après celle des 14 ans (où tout était dispensé des droits), mais non à l'inverse [1].

Il est écrit (Lévitique, XIX, 25): *en la cinquième année, vous pourrez en manger le fruit, etc.* Or, dit R. Yossé le Galiléen, la fin de ce verset indique que l'on peut adjoindre les fruits de la cinquième année à ceux de la quatrième; et comme le propriétaire peut jouir des uns, il peut aussi s'approprier le montant des autres. R. Zeira ou R. Yossa dit, au nom de R. Yohanan, que cet avis de R. Yossé le Galiléen est conforme à celui de R. Juda: de même que, selon R. Juda, on déclare ce produit (de la deuxième dîme) comme faisant partie des biens du propriétaire [2], il en est de même pour le plant de quatrième année, selon R. Yossé (et l'argent sera profane). R. Jérémie demanda devant R. Zeira: d'après celui qui déclare que l'on considère ce produit de quatrième année comme faisant partie des biens du maître, est-il tenu de prélever les dîmes? Il en est de cela, répondit Rabbi, comme de ce qu'a dit ailleurs R. Abin au nom de R. Josué b. Levi: en réalité il n'y a pas de règle à ce sujet; mais, pour tout avis qui reste indécis [3] devant le tribunal, et pour lequel on ne peut se prononcer, faute de règle définitive, on se guide d'après l'usage adopté pour le public; or, nous voyons que le public n'a pas l'habitude de prélever la dîme en ce cas (donc, on peut s'en passer). R. Mena dit: pouvons-nous admettre l'hypothèse qu'il ait suivi l'avis de Schammaï? Est-ce l'habitude du public de suivre l'avis de Schammaï, en thèse générale? En effet, répondit R. Abin, on n'a déduit la règle au sujet de la plantation de quatrième année, que d'après la seconde dîme; et de même que la seconde dîme n'est pas soumise aux dîmes générales, de même la plantation de quatrième année n'y est pas soumise. R. Aba bar R. Hiya dit au nom de R. Yohanan que, pour la pâte faite à Jérusalem avec de la farine de seconde dîme [4], on est dispensé, selon R. Meir [5], de prélever la part sacerdotale (ou *Halla*); selon R. Juda, on y est tenu (cette valeur appartenant au propriétaire, il devra en prélever les parts légales). Ce dernier avis, dit R. Yôna, ne s'applique qu'à Jérusalem (où on le consomme), mais non aux autres parties de la Palestine [6]. R. Aba bar Cohen demanda en présence de R. Yossé: d'après celui qui déclare que le produit de quatrième année est soumis à l'obligation du grappillage (c'est-à-dire, d'après Schammaï), faut-il aussi soumettre au prélèvement

1. Il s'agit du cas de consécration de la deuxième dîme. Voir tr. *Kidouschin*, ch. II, § 2.

2. Tout le § 6 jusqu'à la fin est textuellement reproduit plus loin, même série, tr. *Maasser Schéni*, ch. V, § 3 (fol. 56ᵃ et ᵇ).

3. Lévy, *Chald. Wœrterbuch*, traduit רפפ par *trembler*. Comp. même série, tr. *Yebamôth*, ch. VII, § 2 (f. 8ᵃ) et Babli. tr. *Berakhoth*, f. 45ᵇ (t. I. p. 413).

4. On sait qu'elle devait être consommée à Jérusalem.

5. D'après lui, la 2ᵉ dîme étant un bien sacré et étranger, l'oblation n'a pas lieu d'être prise au même titre, que sur un bien propre. Voir tr. *Kiddouschin*, l. c.

6. Voir Babli, tr. *Synhédrin*, f. 112.

de la pâte celle qui est de seconde dîme? N'est-ce pas l'avis de R. Juda, lui fut-il répliqué (c'est l'avis qu'il vient d'énoncer); et l'on pourrait en conclure que toutes ces règles de R. Juda sont conformes à Schammaï (qui exige en ce cas, les droits des pauvres; en réalité, R. Juda admet l'avis de Hillel, et lesdits produits sont considérés comme profanes).

7. Lorsqu'une vigne tout entière se compose d'*oleloth* (petites grappes dues aux pauvres), elle appartient, selon R. Eliezer, au propriétaire; selon R. Akiba, elle est aux pauvres. R. Eliezer appuie son avis sur l'interprétation suivante: *lorsque tu vendangeras ta vigne*, est-il dit (Deutéronome, XXIV, 21), *tu ne grappilleras pas*; or, s'il n'y a pas de vendange, il ne peut y avoir d'*oleloth*. R. Akiba se justifie ainsi: *tu ne grappilleras pas*, est-il dit (Lévitique, XIX). fussent toutes les grappes des *oleloth*. — Mais s'il en est ainsi, répliqua l'interlocuteur, que signifie le commencement du verset? C'est seulement pour dire que la part des pauvres n'est pas due avant la vendange (mais dès qu'elle commence).

La vigne entièrement composée de petites grappes appartient au propriétaire, car, s'il n'y a pas de vendange, il n'y a pas lieu d'appliquer la loi sur le grappillage; il faut pour cela qu'il y ait un reliquat de vendange. Si une bête féroce a dévoré les fruits[1], ce droit des pauvres n'est pas non plus applicable. Et qu'appelle-t-on vendange? (De combien doit être la récolte?) L'école de Schila dit qu'il faut au moins cueillir trois grappes qui produisent un quart de *loug* (assez fortes pour cela; en ce cas, l'oubli est dû aux pauvres). On comprend l'opinion émise par R. Akiba, parce qu'elle explique la raison d'être des deux versets bibliques (celui du Lévitique et celui du Deutéronome); mais, selon R. Eliézer, quel parti doit-on tirer du verset (du Lévitique), sur lequel se fonde R. Akiba? Ce verset, selon lui, a pour but d'indiquer ceci: comme les pauvres ne peuvent prendre les grappes qu'après la vendange, on pourrait croire que le maître du champ peut se les approprier (et les prendre avant la vendange, à titre de fruits abandonnés); c'est pourquoi, il a fallu dire textuellement: *tu ne prendras pas les petites grappes de la vigne* (même avant la vendange).

8. Si l'on déclare sa vigne consacrée, avant de pouvoir distinguer combien d'*olelôth* elle contient, elles n'appartiennent pas aux pauvres; mais si l'on en connaissait déjà le nombre, elles reviennent aux pauvres[2]. Selon R. Yossé, ils doivent donner au trésor sacré le surcroît de leur valeur (depuis la consécration). Qu'appelle-t-on oubli des ceps[3] en tige?

1. Bien qu'elle ait laissé quelques grappilles.

2. On ne peut pas consacrer ce qui leur revient.

3. Le terme chaldéen עריס, analogue à l'hébreu ערש, *lit* (cantique, I, 16), a ici le sens de tiges superposées, suspendues.

Ce que l'on ne peut plus atteindre en étendant la main. Quant aux ceps couchés à terre, les fruits sont déclarés oubliés, dès qu'on a passé auprès d'eux.

On a enseigné dans la Mischnâ [1] : entr'autres choses répréhensibles, les gens de Jériḥo se permettaient de manger les pousses, ou rejetons [2], des arbres consacrés auparavant. Ne reconnaissez-vous pas, leur demandèrent les sages, que les produits des arbres consacrés sont interdits? Nos ancêtres, répondirent-ils, en consacrant les arbres [3], n'avaient l'intention que d'interdire l'accès du tronc; sans quoi, des hommes violents [4] venaient les enlever (donc, les excroissances latérales, non sacrées, peuvent être consommées). Que répliquent à cela les rabbins? Ils sont d'avis que les deux objets, le tronc aussi bien que les produits, ont été consacrés simultanément; en outre, si le tronc seul avait été consacré, il eût fallu ajouter, selon eux, que les produits ne le sont pas (afin d'éviter toute équivoque). Si quelqu'un déclare sacré un potager, ou série d'arbres fruitiers, a-t-il le droit de toucher aux rejetons, qui poussent après la consécration? — Ne pourrait-on supposer que la réponse à faire sur cette question se déduit de ce que dit la Mischnâ : « Si l'on connaît le nombre des *oleloth*, y est-il dit, elles appartiennent aux pauvres » (donc, la consécration n'atteint pas ce qui ne fait pas partie intégrante de la plantation)? Toutefois, observe-t-on, il n'en est pas tout-à-fait de même ici, car on ne saurait déclarer sacré ce qui ne vous appartient pas (ce qui est aux pauvres). Puisqu'il en est ainsi, devrait-on aussi attribuer aux pauvres les *oleloth*, même si la consécration a eu lieu avant que leur nombre soit connu (contrairement à la Mischnâ)? Il y a une exception pour la vigne, parce qu'elle a été pour ainsi dire, dès le principe, consacrée entièrement. C'est ainsi qu'il a été dit ailleurs [5] : toute vigne plantée pour un but consacré d'avance est dispensée des obligations pour fruits des 3 premières années, plantation de 4e année, *oleloth* dues aux pauvres ; mais elle est soumise aux lois sur le repos agraire de la 7e année. On prouve cette dernière obligation, dit R. Zeira, au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est écrit (Lévitique, XXV, 2) : *la terre aura un repos consacré à l'Éternel*, c'est-à-dire que même ce qui est consacré à Dieu est passible de la loi sur le repos agraire. — R. Ḥiya bar Aba demanda, en présence de R. Mena, comment il faut agir l'an 7 pour consommer de tels produits (plantés pour la consécration)? On ne peut en manger sans rachat, puisqu'il va sans dire qu'un objet sacré ne peut perdre ce caractère, sans être racheté au préa-

1. Tr. *Pesahim*, ch. IV, § 9, et même série, f. 31a ; babli, ibid., f. 57a ; *tossefta*, même chapitre.

2. Selon certains commentateurs (version de la Mischnâ par Jost), le mot serait נמזי une corruption de γεννάω ou γίγνομαι.

3. Tossefta sur le tr. *Menahoth*, ch. XIII, et sur le tr. *Zebahim*, ch. XI.

4. Littéralement : les maîtres du poignet.

5. *Tossefta* sur *péa*. ch. III.

lable; et l'on ne saurait pas non plus le racheter pour le manger de suite, par crainte de paraître tirer profit [1] d'un produit de la 7e année (comment donc faire)? Il appartient au chef du trésor sacré, répondit-on, d'en opérer le rachat entre les mains d'une tierce personne [2]. R. Matna dit: pourquoi ne pas dire que la règle de 7e année pour la plantation sacrée est applicable selon tous, même selon R. Yossé, d'après l'avis de R. Yoḥanan qui explique ainsi l'avis de R. Yossé [3]: au cas où quelqu'un s'est interdit de manger quoi que ce soit de ce qui est à son prochain, c'est interdit lorsque son vœu a précédé l'époque de l'abandon général des fruits (où ils n'appartiennent plus à personne en particulier); de même ici, les produits sur lesquels portait son vœu de consécration ont été soumis à l'abandon général, avant qu'ils n'aient été sanctifiés (l'année de repos ayant toujours lieu; donc, la sainteté ne doit pas leur être applicable, et l'on devrait en manger sans les racheter)? En effet, dit R. Yoḥanan, un fait de ce genre (une consécration) est survenu et il a été décidé que l'on suivrait l'avis de R. Yossé (les pauvres doivent au trésor un surcroît de valeur). Cette règle [4] n'est-elle pas contraire à celle de R. Yoḥanan, qui dit: « dès que l'on a passé devant un fruit et qu'on l'a oublié, il est soumis au droit d'oubli, » (et appartient au pauvre; or, n'en est-il pas de même ici, et la sainteté n'est-elle pas applicable)? Non, pour des ceps de vigne disposés sur des tiges, la règle est différente, parce que l'on a l'habitude en ce cas de bien les examiner et de revenir voir s'il n'y a plus rien à recueillir (aussi, il ne suffit pas d'avoir passé devant les fruits restants pour les considérer comme un oubli légal). Mais notre Mischnâ (à la fin, pour les ceps à terre) n'est-elle pas en contradiction avec ce que dit R. Oschia? Ne dit-il pas plus haut [5]: lorsque je cueillais des olives avec R. Hiya le grand, il m'a dit de ne pas considérer comme oubli toute olive que l'on pourrait prendre en étendant la main (tandis qu'ici c'est considéré précisément comme oubli)? Ceci est différent, fut-il répondu, pour chaque cep couché à terre, l'opération de la vendange est une rangée spéciale (en ce cas, une fois que l'on a passé, on ne peut plus revenir à la précédente).

1. Littéralement: « de s'en faire une hache », un instrument utile. Les racheter, même dans un but sacré, c'est en profiter.

2. Si le propriétaire les échangeait, il en tirerait un profit direct. Mais le trésorier peut échanger le montant qui est consacré, contre l'argent d'un autre qui n'était pas encore sacré et qui le devient.

3. Même série, tr. *Nedarim*, ch. IV, § 6 (f. 38[d]).

4. La règle de la mischnâ, au sujet des ceps en tige.

5. Ci-dessus, ch. V, § 2 (p. 68).

CHAPITRE VIII

1. A partir de quel moment [1] est-il permis à chacun de glaner aux champs? A partir du moment où vieillards et retardataires, appuyés sur des bâtons, quittent le champ (alors, le regain des pauvres est ramassé). On peut relever les grains et les *olelôth* des vignes, lorsque les pauvres les ont parcourues deux fois [2]. Enfin, l'on peut secouer une dernière fois les oliviers, lorsque la seconde pluie d'hiver est tombée (vers la fin du mois de Ḥeschwan). Mais, objecta R. Juda, n'y a-t-il pas certaines gens qui cueillent seulement leurs olives à cette époque? (En ce cas, n'y aurait-il pas préjudice pour les pauvres?) En effet, il faut attendre, en ce cas, que le pauvre quitte les oliviers sans en rapporter plus de 4 *assarias* [3] (mesures).

D'après R. Yoḥanan, on donne à ces vieillards retardataires le nom de *nemuschoth* [4], parce qu'ils se présentent en dernier lieu; selon Aba Schaoul, on les nomme *meschouschoth* [5]. Ces deux expressions sont usitées par les uns ou par les autres: la dernière expression est justifiée, si l'on dit qu'il s'agit de ceux qui, en tâtonnant, vont et viennent (ou en fouillant tout). R. Houna dit au nom de Menaḥem: R. Yoḥanan ben-Nouri faisait partie de cette catégorie de personnes, et de cette façon, il se nourrissait toute l'année. On a enseigné que, si la partie de produits des champs appartenant aux pauvres est abandonnée par eux, le propriétaire a le droit de les prendre. Mais, objecta R. Aboun bar Ḥiya, se peut-il que l'on applique à soi-même (pour son propre usage) ce qui a été désigné comme *péa* des pauvres? C'est que, répondit R. Simon b. Yoḥaï, ce précepte est indiqué par ces mots de la Bible (Lévitique, XIX, 10): *Tu les abandonneras au pauvre et à l'étranger*, mais non aux corbeaux et aux chauve-souris [6] (c'est-à-dire, que ces parts, une fois abandonnées, peuvent être recueillies par tout venant).

« On peut relever les grains et les *olelôth* des vignes, lorsque les pauvres les ont parcourues 2 fois. »

1. Babli, tr. *taanith*, f. 6[b], tr. *baba mecia*, f. 21[a].
2. Ruth, en glanant, « aallet revint » (II, 3).
3. Voir t. 1[er] de notre traduction, p. 445, note 2.
4. Ce mot peut avoir pour étymologie, soit la racine מוש, *bouger*, se *déplacer*, soit le terme אמש, *tard*, soit משענת *béquille*, servant d'appui aux vieillards.
5. A ce mot, dérivé de la racine משש, le Dr J. Lévy, dans son Lexique, compare avec raison plusieurs passages de la traduction chaldéenne de la Bible, ou *targoum*: Isaïe, LIX, 10; Job, V 14; Psaume CXV, 7.
6. Comp. tr. *Hullin*, f. 134[a].

Pour ce cas, on ne parle pas de l'arrivée spéciale des vieillards retardataires, parce que, comme il s'agit de fruits très-recherchés, tous viennent de suite. De même, « l'on peut secouer une dernière fois les oliviers, lorsque la seconde pluie d'hiver est tombée » (sans les attendre) ; car, en raison de la température froide qui règne alors, les jeunes gens seuls sortent à la recherche des dernières cueillettes. Mais, objecte-t-on à R. Juda [1], n'est-il pas interdit, selon lui, de glaner même une part moindre, parce que ce serait voler les pauvres? Il répondit en citant précisément leur avis (il ne saurait en être comme vous le dites) : Ne dites-vous pas qu'en raison du froid, les jeunes gens seuls sortent alors pour glaner ; de même, en réalité, comme tout pauvre sait, dès la seconde pluie, qu'il ne rapporterait plus de quoi se nourrir, il ne sort plus (donc, selon vous, il eût mieux valu fixer aux pauvres, comme mesure, un minimum de 4 deniers à glaner, et non l'époque du froid).

2. On ajoute foi aux assertions des pauvres, lorsqu'ils déclarent que tel fruit fait partie du glanage, de l'oubli, ou de la *péa* [2], aussi longtemps que dure la moisson ; pour la dîme des pauvres, ils sont dignes de foi chaque année où celle-ci est due (3e et 6e). Aux lévites on ajoute toujours foi (pour la 1re dîme) ; mais, bien entendu, seulement pour les objets qu'il est d'usage de leur remettre [3].

Jusqu'à quel endroit du champ peut-on ajouter foi aux pauvres, lorsqu'ils prétendent avoir enlevé de là le blé qu'ils ont ? Jusqu'à l'endroit, répond R. Ḥanina, où le propriétaire a l'habitude d'aller et dont il revient le même jour [4]. Ainsi, il arriva à Rabbi d'ajouter foi aux assertions de 5 frères pauvres, affirmant leurs droits sur 5 *cours* divers (grandes mesures) de froment. Mais se peut-il qu'en un jour on puisse glaner une telle quantité sur place et revenir ? Non, mais en enlevant un peu çà et là, cela représente pour chacun la valeur d'un *cour* (soit ensemble 5 *cours*). R. Eliezer Dromia (du midi) demanda en présence de R. Yossé : l'enseignement de notre Mischnâ n'est-il pas conforme à l'avis de R. Eliezer, puisqu'il dit ailleurs que, si l'on est digne de foi pour la 2e dîme (non soupçonné de la garder), on l'est aussi pour la première [5] ? Non, répondit R. Yossé, cet avis est conforme à l'opinion de tous, et il y a ici une distinction à établir en ce que l'on ne commettrait pas

1. Il dit dans la Mischnâ qu'il faut attendre le départ des pauvres, sans dépasser quatre *as*.
2. Et la dîme n'est pas due ; comp. tr. *Halla*, ch. I, § 2.
3. Voir le § suivant.
4. C'est assez près pour aller et revenir le même jour en faisant la cueillette. Les pauvres vont jusque là pour glaner.
5. Selon les autres sages, le degré de confiance n'est pas sujet à l'extension. Si donc ici on croit le pauvre, de façon à soustraire certains produits à la première dîme, c'est un avis conforme à R. Eliezer seul.

le tort grave de donner aux pauvres sans avoir prélevé la dîme [1]. A ce propos, R. Eliezer dit au nom de R. Oschia : de même que l'on ne soupçonne pas les simples Israélites de consommer indûment ce qui est réservé comme prélèvement sacerdotal (*troumâ*), de même l'on ne soupçonne pas les lévites de ne pas dire la vérité au sujet du prélèvement sur la dîme (ou 100[e]). Aussi, ajoute R. Oschia, notre Mischnâ dit-elle bien : « aux lévites on ajoute toujours foi » (y compris ce droit). R. Mena demanda : les croit-on toujours sur parole, même dans l'année du repos agraire (où la dîme n'est pas due) ? On peut ajouter foi aux lévites, répondit R. Aboun bar Ḥiya, lorsqu'ils déclarent que ces fruits sont de vraie dîme (première), et cette affirmation peut le dispenser de la 2[e] dîme ; mais, si un lévite dit que cela lui a été donné, ou lui appartient (de son champ), on ne le croit pas. Mais la Mischnâ n'emploie-t-elle pas un pléonasme en disant : « il est bien entendu qu'on leur ajoute foi seulement pour les objets qu'il est d'usage de leur remettre *d'ordinaire* ? » En effet, il faut supprimer ce dernier mot.

3. On ajoute foi aux pauvres pour le froment [2], mais non pour la farine, ni pour le pain [3]. On les croit pour l'orge (ou riz) lorsqu'il est encore dans les épis, mais non lorsque ce blé est en grains, soit cru, soit cuit. On les croit pour les haricots, mais non pour la farine qui en proviendrait et formerait des boulettes, soit crues, soit cuites. On accueille comme vraie l'assertion du pauvre lorsqu'il dit, pour de l'huile, qu'elle provient de la dîme qui lui est due ; mais on ne le croit pas, lorsqu'il dit qu'elle provient de son glanage [4] (la quantité serait trop petite, pour qu'il y ait lieu d'en fabriquer).

Peut-on ajouter foi à ses paroles lorsqu'il dit : « j'ai reçu, il est vrai, du froment, mais j'en ai fait de la farine », ou « j'ai reçu du froment dont j'ai fait du pain » ? Est-il digne de foi ? Evidemment, il doit l'être (car, il s'agit là d'une hypothèse bien naturelle). Mais, si tout le monde sait que la plupart des habitants ne font que recueillir du glanage (pour le moudre et le donner plus tard), on n'ajoute pourtant pas foi à ses paroles (c'est trop rare). On a enseigné, selon R. Juda : dans les localités où l'on a l'habitude de mettre tout au pressoir, y compris les *oleloth*, on peut ajouter foi au pauvre, lorsqu'il dit, du vin qu'il possède, que cela provient de ses *oleloth*. De même, l'on a enseigné [5] : dans les endroits où il est d'usage de recueillir même les olives isolées (en se-

1. Voir ci-après, tr. *Demaï*, ch. IV, § 5 fin.

2. S'ils disent que c'est de la dîme des pauvres, ou de leurs autres droits, on les croit.

3. Ce n'est pas l'usage de le leur donner ainsi.

4. Littéralement : extraite des olives obtenues en secouant l'arbre, en le battant, contre son habitude. A l'araméen נקף (Isaïe, X, 34), comp. نقف.

5. Comp. tr. *Halla*, ch. III, § 9.

couant l'arbre), on peut croire le pauvre lorsqu'il dit de son huile qu'elle provient de ces olives isolées (exemptes de toute redevance).

4. On ajoute foi au pauvre lorsqu'il dit que tel légume vert cru est à lui[1], mais non s'il est cuit, à moins qu'il y en ait peu, car c'est l'habitude des maîtres de maison (en cas d'oubli) de prélever parfois sur la marmite pour le pauvre.

Les disciples de l'école d'Assaï cuisaient d'ordinaire les légumes verts; et, comme ils avaient oublié à ce sujet de prélever la dîme, Gamaliel Zouga la rétablit et prit du pot la part du pauvre (cela confirme l'avis signalé par la Mischnâ).

5. Lorsqu'on donne la part des pauvres en grange, on ne donne pas moins d'un demi *cab* de froment, ou d'un *cab* d'orge[2]; même pour ce dernier, on ne donne, selon R. Meir, qu'un demi *cab*. Pour le coriandre, c'est un *cab* et demi; pour les figues sèches et pressées, un *cab* ou le poids d'un *mané*; selon R. Akiba, la moitié suffit. Pour le vin, c'est un demi-loug; selon R. Akiba, c'est le quart. Pour l'huile, c'est le quart; selon R. Akiba, c'est le huitième. Quant aux autres fruits, il faut en donner suffisamment au pauvre, pour qu'au cas où il les vend, il ait de quoi manger deux fois.

On a enseigné qu'il faut prélever un quart de *cab* sur le riz, un poids infime (ou 20e de cab[3]) sur les épices; la valeur d'un litre, ou *loug*, sur les légumes verts; 3 *cabs* pour les caroubiers, la moitié d'un loug pour le vin, un quart de cette mesure pour l'huile, dix sur les noix, cinq sur les pêches, deux sur les grenades, et enfin un cédrat sur ceux que l'on recueille. Et pourquoi tout cela? C'est qu'il est écrit (Deutéron. XXVI, 12): *ils mangeront à vos portes et seront rassasiés*; il faut donc leur donner suffisamment de quoi se rassasier[4]. Ḥiskia demanda à Abayé: sur quoi se fondent ces diverses mesures? (D'après quel système sont-elles rangées?) Il lui répondit (évasivement): Pourquoi cette motte de terre est-elle placée auprès du cyprès ܒܪܘܬܐ. (Question posée pour ne pas répondre). Comme R. Hanania se trouvait assis devant R. Ila et qu'il lui présentait des arguments, son interlocuteur les renversait; chaque fois qu'il avançait des preuves, l'autre les réfutait. Il ne veut pas (βουλή) renverser, fut-il répliqué, mais il reconstruit à l'aide de ses raisonnements. Selon l'enseignement de R. Mena, il faut prélever sur les légumes

1. Il faut se rappeler que même ces produits sont soumis par les sages aux droits de la dîme. Voir tr. *Maasseróth*, ch. I, § 4.

2. A chacun. Voir Babli, tr. *Eroubin*, f. 29a.

3. C'est le 8e du litre. Cf. tr. *baba bathra*, f. 89a.

4. Siffri snr le Deutéronome, section *Ki-thabo*.

pour la part des pauvres la valeur de 4 litres. La même distinction, ajoute R. Eleazar, entre les sages et R. Akiba, a lieu pour la cérémonie de l'*Eroub*, ou mélange des distances [1]. Ce qui vient d'être dit, remarque toutefois R. Ḥinena, ne s'applique qu'au vin, tandis qu'en fait d'huile il faudrait, pour l'*eroub*, la quantité que l'on emploie à préparer deux repas. On a enseigné que l'on peut faire l'*eroub* avec du vinaigre, s'il y a la quantité nécessaire à deux repas, ainsi qu'avec de l'huile, s'il y a la quantité nécessaire à deux repas. Selon R. Jérémie au nom de R. Samuel bar Isaac, il faut qu'il y en ait de quoi tremper la verdure en bottes pour deux repas. R. Isaac Atischia dit devant R. Zeira au nom de l'école de R. Yanaï : on peut contracter l'*eroub* à l'aide de fèves crues, ou certain légume vert [2], pour qu'il y en ait la valeur de deux repas. Mais, d'après quel rabbi est-il nécessaire d'énoncer cela? D'après R. Meir ; car, l'on pourrait supposer (selon son avis, de se servir d'objets crus pour l'*eroub*) qu'en raison de la mauvaise odeur dont s'imprègne la bouche de celui qui consomme ladite espèce de légumes crus, il n'est pas permis d'en tirer parti pour accomplir l'*eroub* (il a donc fallu le dire). On peut se servir de poisson salé, ou de viande salée [3], pour l'*eroub*; quant à la chair crue, on a enseigné que les Babyloniens en mangent, parce qu'ils ont le goût perverti (cela suffit à l'autoriser pour l'*eroub*). R. Yudan allant plus loin, dit : on peut se servir pour cela de salicorne (*christe marine*, cuit) que les Cuthéens mangent cru. Samuel bar Schilath dit au nom de Rab : on peut se servir pour contracter l'*eroub*, de glouterons [4], de pourpier [5] (ou portulac) et de coriandre [6]. Que faut-il entendre, demanda-t-on, par ces trois espèces [7]? Elles correspondent, fut-il répondu, à ces trois termes (grecs et arabes), la χώκαλις [8], la mélilote [9] et la plante arabe فرفخين [10].

6. La règle prescrite (§ 5) l'est à égal titre pour les sacerdotes, les lé-

1. Voir notre t. Ier, p. 389 et note. Selon les uns, il faut un demi-loug; selon Akiba, un quart suffit.

2. Ce même terme est employé plus haut, ch. III, § 3, dans le sens de *pois*, mais plus loin, au tr. *Kilaïm*, ch. III, § 2, on établit la distinction entre les 2 espèces de אפונים, les uns de graines, les autres de légumes verts. Voir même série, tr. *Eroubin*, ch. III, § 1 (f 20a).

3. Mischnâ, Ve partie, tr. *Menahoth*, ch. XI, § 7.

4. Babli, tr. *Eroubin*, f. 28a. Les Italiens la nomment: petrosillo salvatico; et Pline, XXII, 22, la place parmi les plantes médicales.

5. Voir ci-après, tr. *Schebiith*, ch. IX, § 1. Comp. même série, tr. *Eroubin*, *l. c.*, où ce passage se retrouve.

6. Voir Babli, tr. *Berakhôth*, f. 57b. (t. Ier de notre traduction, p. 468). On lui donne parfois le sens de *cerise*.

7. Dès lors, les rabbins eux-mêmes avaient besoin d'expliquer les termes techniques du Talmud.

8. Plante potagère en Grèce, très-vulgaire.

9. Le mot du texte est probablement: هندكى ou mieux حندقوق, *melilotus indica*.

10. A ce mot, Freytag dit: « vide فرفير, *portulaca herba* (Gol. ex Beith.). » C'est en effet l'étymologie de « pourpier. »

vites, ou les Israëlites (qui sont pauvres). Si un propriétaire, avant de donner la part des pauvres, désire en réserver pour ceux qu'il protége, il peut garder une moitié et répartir l'autre moitié ; s'il en a peu, il le leur remet et leur abandonne le partage.

Selon R. Yona, il faut ainsi interpréter l'avis de la Mischnâ : lorsque le propriétaire donne au-delà de la mesure prescrite légalement, et qu'avant de distribuer la part des pauvres il désire en réserver pour ceux qu'il protége, il peut garder une moitié et répartir l'autre moitié ; mais s'il ne prélève que la mesure précise [1], il la leur remet et leur abandonne le partage. Selon R. Ḥiskia, au contraire, la règle de la Mischnâ dit à l'inverse : lorsque le propriétaire donne seulement la mesure précise et peut protéger quelques pauvres, il doit dans ce but, distribuer le tout en deux moitiés ; et, comme par cela même il ne répartit qu'une faible part, il doit la leur remettre et la laisser partager par eux.

7. Au pauvre qui voyage d'un endroit à l'autre [2] on ne donne pas moins de pain que ce que l'on peut avoir pour un *pondion* [3], lorsque les quatre *saa* valent un sicle [4]. S'il passe la nuit, on ajoute ce qu'il faut pour dormir; s'il passe le samedi, on lui donne les trois repas de ce jour. Celui qui a de quoi faire deux repas ne doit pas recourir à la marmite des pauvres. Celui qui a pour 15 jours à manger ne doit rien accepter de la caisse des pauvres. Pour l'encaissement [5], il doit y avoir deux personnes, pour la distribution.

On a enseigné [6] qu'à l'égard de ceux qui vont mendier d'une porte à l'autre, l'on n'est pas tenu de donner sur tout [7]. Toutefois, ajoute R. Yona, il ne faut pas lui donner moins de la valeur d'une petite pièce de monnaie [8]. Comment se fait-il qu'il soit dit d'une part (§ 5) : « On ne donne pas aux pauvres, dans la grange, moins d'un demi *cab* de froment », tandis que, dans notre Mischnâ, il est dit : « On ne lui donne pas moins de pain que ce que l'on peut en avoir pour un *pondion*? » (Cela implique-t-il une divergence, puisqu'en recevant le froment en nature, au lieu de le recevoir en pain, on perd les déchets) ? En effet, dit R. Houna, il faut pour cette perte, tenir compte d'un

1. En ce cas, la moitié ne suffirait pas.
2. Voir tr. *Schabbath*, f. 118ᵃ ; tr. *Baba bathra*, f. 9ᵃ.
3. Il vaut un 1/2 *Zouz* (t. Iᵉʳ, p. 445), ou le 48ᵉ du sicle.
4. Tr. *baba bathra*, f. 8ᵇ.
5. Soit 4 *dinars*, valant chacun 6 *zouz* ou ensemble 24 *zouz*, selon Maïmonide, ou le 1/2 *cab*.
6. Tossefta, sur *péa*, ch. IV ; Babli, tr. *Baba bathra*, f. 9ᵃ. — Dans certaines éditions, le § 7 commence plus bas.
7. Comme ils vont de porte en porte, un peu suffit.
8. Il y a peut-être lieu d'établir quelqu'analogie entre l'expression du texte ארגדון, et le verbe ἐργάζομαι, *travailler*. Frankel lit : ἀργύριον.

tiers[1]. R. Yossé bar R. Aboun tenait compte aux boulangers de la différence de la valeur, selon la prescription de R. Houna, mais seulement dans cette mesure (d'un demi-*cab* par pain entier, ou pour un sicle de froment, à raison de quatre *saas* donnant 48 pains). R. Aba bar Mamal demanda en présence de R. Ila : les prérogatives des pauvres subsistent-elles pour celui que l'on a vu sortir de la ville (comme s'il la quittait) et qui y rentre[2]? On peut lui donner comme à un passager, fut-il répondu; et pour celui qui accepte, c'est une affaire de conscience personnelle. Pour la marmite des pauvres, on recueille (et distribue) chaque jour; pour leur caisse (pour leur donner de l'argent), on opère les rentrées et dépenses tous les vendredis. Tous peuvent prendre de la première; mais aux distributions pécuniaires, les pauvres de la ville peuvent seuls prendre part.

Selon R. Houna, la collecte des mets se fait par 3 personnes[3], pour que l'on puisse distribuer de suite les parts. R. Ḥelbo dit au nom de R. Aba bar Zabda: on n'institue pas moins de 3 administrateurs à la fois. Puisqu'il est notoire que les questions d'intérêt doivent être réglées devant 3 personnes[4], à plus forte raison faut-il le même nombre d'individus pour des questions de vie (d'assistance), et ne doivent-ils pas être 23 juges pour ces questions vitales? C'est vrai; mais jusqu'à ce qu'on arrive à réunir ce nombre, il y aurait danger que le pauvre meure de faim. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : deux frères ne peuvent pas siéger ensemble comme administrateurs. R. Yossé, après avoir nommé à ces fonctions l'un de deux frères, dut destituer l'autre et dit en public : il n'y a rien à reprocher à cet homme, et il faut (pour son honneur) lui rappeler la règle, selon laquelle deux frères ne peuvent pas siéger ensemble comme administrateurs. Lorsque R. Yossé alla à Kaphra[5], ils proposa aux habitants de choisir des administrateurs parmi eux; mais ils n'acceptèrent pas (ne voulant pas de chefs). Il se leva, leur cita l'exemple de Ben-Babi, l'administrateur préposé au luminaire du Temple; et ajouta-t-il, si cet homme qui était chargé de veiller sur les mèches des lampes (dont le poste était bien secondaire), a eu l'honneur d'être rangé au nombre des personnes notables de son temps, combien à plus forte raison en serez-vous dignes, vous qui déciderez des questions de vie et de mort (et ils acceptèrent).

Lorsque R. Ḥagaï instituait des administrateurs, il leur mettait le rouleau de la loi entre les mains, pour leur indiquer que toute domination a pour base

1. Comp. Babli, tr. *Eroubin*, f. 82[b]. C'est là la cause de cette divergence apparente.

2. Lui doit-on des vivres comme à tout passager, ou est-il considéré comme mendiant, puisqu'il revient?

3. Toute question d'intérêt doit être jugée par trois.

4. Mischnâ, IV, tr. *Synhédrin*, ch. I, § 1.

5. Au tr. *Schekalim* de la même série, ch. V, § 2 (f. 48[a]), cet épisode est plus explicitement rapporté. — Cette localité, selon Reland, *Palæstina*, p. 558, correspond dans la version samaritaine de la Bible (Genèse, XIII, 3) au mot Aï.

et pour point de départ la loi divine: *Par moi les rois règneront, par moi les princes gouverneront* (Proverbes, VIII, 16). A l'époque où R. Ḥiya bar Aba nommait des archontes (administrateurs), R. Eliézer administrait. Un jour en rentrant chez lui, il demanda à ses gens ce qui s'était passé: il s'est présenté, lui dit-on, une caravane d'étrangers (pauvres), qui a mangé, bu et prié pour toi. Je n'ai pas de mérite à cela, répliqua-t-il[1]. En rentrant une autre fois chez lui, il demanda encore ce qui était survenu: une autre troupe de gens s'est présentée, fut-il répondu,qui après avoir mangé et bu, t'ont maudit. Cette fois, dit-il, j'ai bien quelque mérite d'avoir accordé l'hospitalité (dans ces conditions). Lorsqu'on vint offrir à R. Akiba de le nommer administrateur, il demanda à consulter sa famille. On le suivit chez lui et l'on entendit la voix de sa femme qui disait qu'il serait maudit et méprisé par les pauvres s'il ne les satisfaisait pas tous: c'est précisément pour subir leurs injures que je veux être nommé (car, sans cela, il n'y aurait pas de mérite). Selon R. Aba bar Zabda, Rab et R. Yoḥanan sont en désaccord sur le point suivant: on prend des renseignements, dit l'un, sur la position et le dénûment de celui qui sollicite du public de quoi se vêtir (de crainte de tromperie); mais, on donne de la nourriture sans information (c'est une question de vie). D'après l'autre rabbin, on accorde facilement même des vêtements à celui qui en demande, afin de ne pas exposer au mépris (par la nudité) notre frère en l'alliance du patriarche Abraham. N'y a-t-il pas un enseignement[2], qui contredit textuellement l'opinion de celui qui admet que l'on accorde sans examen des vêtements à celui qui en demande? Voici l'explication: on se renseigne sur la position du pauvre pour l'honorer et savoir combien il convient de lui donner (mais, on ne lui refuse jamais de quoi se couvrir). Or, voici les termes de l'enseignement: on donne au pauvre le strict nécessaire lorsqu'il n'est pas connu; mais dès qu'il l'est, on le pourvoit mieux, et ce, d'après son rang. Que signifient alors les limites indiquées dans la Mischnâ: « pour la distribution des vivres, trente jours; pour celle des vêtements, six mois? » On peut l'interpréter dans ce sens: ce n'est pas la limite du temps de séjour exigible du pauvre, pour qu'il puisse prendre part aux distributions, mais la limite de temps après laquelle les habitants sont tenus de donner (d'abord les vivres, puis des vêtements). Mais puisque l'on enseigne qu'il y a la limite de 30 jours pour les vivres et celle d'un an de séjour pour que l'habitant soit tenu de participer aux impositions[3] et aux offrandes pour les pauvres, n'en résulte-t-il pas que la première

1. En me remerciant, ils m'ont enlevé la récompense céleste.

2. Le texte de la *Tossefta* cité ci-après (comp. tr. *baba bathra*, ch. I, § 6, et *ibid*. babli, f. 8ᵃ). Cette distinction, indiquant qu'il faut connaître le pauvre, n'implique-t-elle pas que l'examen, ou l'information, est obligatoire?

3. Littéralement: « pour les solives ou poutres », assujettissant solidement les portes de la ville mal fixées.

limite est celle pendant laquelle le pauvre peut prendre? Il se peut qu'il s'agisse là également de donner. Quel est le but de ces impôts et offrandes? Des distributions à faire entre les instituteurs et leurs aides (dues par l'habitant, après un an de séjour).

8. Lorsque l'on possède 200 *zouz* (de quoi se suffire un an), on ne doit prendre ni du glanage, ni de l'oubli, ni de la péa, ni de la dîme des pauvres [1]. S'il manquait seulement un dinar à cette somme, et y eût-il mille personnes lui donnant à la fois, il peut participer à ces distributions. Si cet argent est mis en gage chez un créancier ou pour la dot de sa femme, il le peut aussi. Il n'est pas tenu non plus [2], pour compléter cette somme, de vendre sa maison, ni ses meubles, ni ses ustensiles.

Un disciple de Rabbi avait 200 *zouz* moins un *dinar* (position de fortune qui ne suffisait pas à son entretien et lui permettait de prendre part aux dons des pauvres). Rabbi avait l'habitude de donner à ce jeune homme, pendant un an sur trois (la 3e et la 6e de la période agraire) la dîme des pauvres; mais ses condisciples le regardèrent d'un œil d'envie et complétèrent son avoir pour lui faire tort de ce don. Lorsque Rabbi voulut continuer à remplir le devoir de la dîme, le disciple lui dit : j'ai la mesure nécessaire à mes besoins (et ne veux plus de don des pauvres). Celui-ci, répliqua Rabbi, a été frappé de la plaie [3] des Pharisiens (ses condisciples, sous prétexte de bien, lui ont fait tort). Il fit signe aux élèves, qui montèrent à la *capella* (καπηλεῖον, chambre), et lui enlevèrent une pièce de monnaie (de sorte qu'il manquait une petite partie de ses biens), et Rabbi put jouir désormais du plaisir de lui donner, comme cela avait eu lieu auparavant.— La famille Antebela [4] qui était à Jérusalem était digne des honneurs et faisait remonter sa généalogie à Arnon le jébussite (I Chron. XXI, 15). Un jour, les Sages leur firent remettre, pour ne pas les laisser quitter Jerusalem, 600 livres d'or (réunies et réservées comme part des pauvres), parce qu'il résulte de la répétition de l'expression « dans tes portes [5] », qu'il faut garder l'argent dans la ville et le consommer là. On a enseigné de même [6] : Il arriva à Hillel l'ancien d'acheter pour un pauvre, issu d'une grande famille, un cheval que celui-ci pût monter en allant à ses travaux, et de plus un serviteur pour l'accompagner. Il arriva aussi aux habitants de la Galilée, de faire passer chaque jour à un pauvre

1. Babli, tr. *Sôta*, f. 21b,
2. Tr. *Kethoubôth*, f. 68a.
3. Même série, tr. *Berakhôth*, ch. IX, § 7 (t. I, p. 171); Mischnâ. 3e partie, tr. *Sôta*, ch. III, § 4, Jérusalmi, *ibid.* f. 19a : *baba bathra*, IX, 1, f. 16a.
4. Tossefta à *Pea*, ch. IV, *Sifri* sur Deutéron., section *Reéh*, nos 110 et 303.
5. Ces mots sont dits 2 fois de la dîme des pauvres : Deutéron. XIV, 25, et 29.
6. *Sifri*, section *Reéh*, ch. 115.

vieillard une mesure complète de viande de volaille. Est-ce possible? (N'est-il pas dit qu'il faut pourvoir aux besoins des pauvres, non à leur superflu)? C'est qu'en dehors de cette viande, il ne mangeait d'aucun autre mets (cette mesure n'était donc pas superflue).

On a enseigné : si une personne devenue pauvre se servait jusqu'à ce jour de vases d'or, elle devra les échanger contre des vases d'argent (pour que la différence serve à compléter le chiffre réglementaire de fortune, à partir duquel on n'a plus de part aux droits des pauvres). Si l'on se servait d'argent, on se servira de cuivre; et, au besoin, de vases en terre[1]. R. Mena dit: on doit échanger les vases d'argent ou de verre (objets précieux), s'ils servent à l'usage personnel (mais non pas à titre d'ornement). Comment se fait-il que l'on ait enseigné qu'au cas où il s'agit de quelqu'un qui avait l'habitude de se vêtir d'étoffe douce (*melota*), on lui remet des habits de ce genre? C'est que là il s'agit de son propre corps (il serait dangereux de modifier ses habitudes); mais, au cas contraire, tout objet de luxe est interdit. Comme il était arrivé à une personne de la famille du *Naci* de perdre sa fortune, elle échangea sa vaisselle et mangea dans des plats d'argile; cette vue lui inspira un tel dégoût qu'elle rendit ce qu'elle avait mangé. On fit venir un médecin qui lui dit: puisque la meilleure cuisson des mets se fait dans une marmite[2] de terre (évidemment plus sain que n'importe quel métal), tu ferais mieux de manger dans des plats de terre (ou de la marmite; le médecin l'encourageait ainsi dans cette voie).

S'agit-il, dans notre Mischnâ, d'un créancier qui presse (dont la réclamation pour ce qui lui est dû est échue), ou s'agit-il d'un créancier non pressé[3]? On peut répondre à cette question par les paroles mêmes de la Mischnâ: « Si cet argent est mis en gage pour représenter la dot de sa femme, il peut aussi réclamer sa part comme pauvre »; or, certes, la femme ne saurait être considérée comme un créancier pressant, puisque sa dot ne lui est due qu'à la mort du mari, et pourtant il est dit que l'on n'est pas tenu de vendre ses biens, en ce cas, avant d'avoir sa part aux droits des pauvres (donc, il y est autorisé pour toute sorte de créanciers). Il faut, dit R. Ḥanina[4], que l'homme ait 2 vêtements, l'un pour s'habiller la semaine et l'autre pour le samedi. Quel est le verset qui l'indique? Le suivant (Ruth, III, 2): *tu te laveras, tu*

1. Ceci n'est pas en contradiction avec la fin de la Mischnâ, où il est dit: « On ne l'oblige pas non plus, pour compléter cette somme, de vendre sa maison, ni ses ustensiles»; car la dispense ne s'applique qu'aux meubles ou aux biens immobiliers, non à la vaisselle. Voir Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 68ᵃ.

2. Le mot לפסא ou לפצא, *léyume*, correspond ici à λόπας, *casserole*.

3. En ce cas, le débiteur peut encore tirer un profit commercial de son argent. Peut-il cependant prendre une part des pauvres?

4. Voir Midrasch Rabba sur Ruth, III, 2; *Schéeltôth* sur la Genèse, § 2; *Yalkout*. ib. § 15.

t'enduiras d'huile, et tu mettras tes vêtements, dit Booz à Ruth. Ce n'est pas à dire qu'elle n'en avait pas : mais il l'engagea à se revêtir de ses habits du sabbat [1]. Lorsque R. Samlaï énonça cet enseignement en public, ses disciples pleurèrent devant lui et dirent : maître, nous devons, faute de moyens, revêtir les mêmes habits la semaine et le samedi. Au moins, leur répondit-il, faites à vos vêtements un changement quelconque pour ce jour là, en vertu du verset précité. *Descends dans l'aire*, est-il dit dans ce même verset ; or, d'après le texte tel qu'il est écrit (et que l'on peut traduire : *je descends*), elle semble avoir dit : je suis digne dès à présent de descendre avec toi, non pas qu'elle ait été dénudée d'abord, mais qu'elle se revêtit dans l'intervalle de temps, de ses plus beaux habits.

9. Si l'on possède 50 *zouz* et qu'ils servent à faire le commerce [2], il n'est permis de prendre aucune desdites parts. Celui qui n'est pas dans le besoin et prend cependant, ne mourra pas et ne deviendra pas vieux avant d'avoir réellement besoin du secours de ses frères. Celui qui fait le contraire, qui ne prend rien, bien qu'il soit dans la misère (et se suffit par son travail), deviendra tellement riche, à la fin de ses jours, qu'il pourra encore nourrir d'autres. De lui il est dit (Jérémie, XVII, 7) : *Heureux l'homme qui se fie à Dieu*. Il en est de même du juge qui rend justice sincèrement. Celui qui n'est ni bancal, ni aveugle, ni boiteux, et se donne pour tel (afin de mendier), ne mourra pas avant d'être atteint d'une de ces infirmités. Aussi, est-il dit : *Celui qui cherche le mal en sera frappé* (Proverbes, XI, 27). Mais, du juge intègre, il est dit : *tu poursuivras l'équité* (Deutéronome, XVI, 20). Tout juge qui accepte des dons corrupteurs et fausse le jugement [3], ne mourra pas avant d'être frappé de cécité, comme il est dit (Lévitique, XXIII, 8) : *tu ne prendras pas de l'argent corrupteur, car il aveugle les plus clairvoyants*.

La règle de notre Mischnâ, prouve que 50 *zouz* utilisés dans l'industrie valent mieux que 200 *zouz* qui restent improductifs (puisque, dès qu'il manque une parcelle aux 200 *zouz*, § 8, on peut prendre part aux dons des pauvres). Celui qui ferme les yeux à la vue (comme s'il était aveugle), ou qui contrefait le bancal ou l'hydropique, subira ces infirmités avant de mourir [4]. — Lorsqu'il arriva à Samuel de quitter son père, il s'arrêta en route auprès des huttes de deux indigents ; il les entendit dire : « dans quelle argenterie (argentarium) mangerons-nous aujourd'hui ? Nous servirons-nous de vaisselle d'or ou de

1. Babli, tr. *Schabbath*, f. 113b.
2. Voir *Mekhilta*, ou commentaire midraschique de l'Exode, sect. *Mischpatim*, ch. 20.
3. Tossefta à *Pea*, ch. IV.
4. Comp. Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 67b.

vaisselle d'argent? » A son retour, il le raconta à son père qui lui dit: « Nous sommes tenus de faire du bien même à ceux des pauvres qui nous trompent.» Un jour, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch allèrent faire leurs ablutions aux bains chauds de Tibériade. Un pauvre, les rencontrant, leur demanda l'aumône. Nous te donnerons, répondirent-ils, lorsque nous reviendrons. A leur retour, ils trouvèrent le mendiant mort. Puisque, dirent-ils, nous ne lui avons rien accordé de son vivant, remplissons envers lui les devoirs funèbres. Au moment de l'ensevelir, ils trouvèrent sur lui un sac plein de pièces d'or. Ils répétèrent alors ce qu'avait dit R. Abahou au nom de R. Eliézer. Nous devons faire du bien même à ceux des pauvres qui nous trompent ; sans quoi, nous n'aurions pas de mérite à l'accorder, et s'il arrivait un jour de ne pas donner de suite au pauvre qui mendie, on serait punissable. Aba bar Aba remit à son fils Samuel de petites pièces de monnaie pour les distribuer entre les pauvres. Lorsque Samuel sortit, il vit que l'un d'eux se nourrissait de bonne chair, et buvait du vin; il rentra aussitôt en faire part à son frère. Donne-lui davantage, répliqua ce dernier, il a sans doute le cœur oppressé (et il se réconforte). R. Jacob bar Idi et R. Isaac bar Naḥman étaient administrateurs, chargés de distribuer les aumônes [1]. Ils remirent à R. Ḥama père de R. Oschia un *dinar*, que de son côté il remit à un autre nécessiteux. Au contraire, R. Zekharia, gendre de R. Levi était calomnié, et l'on disait de lui qu'il acceptait la part des pauvres sans en avoir besoin. Aussi, après sa mort, on fit des recherches, et l'on s'aperçut qu'il transmettait ces dons à d'autres. — R. Ḥanania bar Papa distribuait ses dons la nuit. Un jour, le chef des mauvais esprits (qui domine sur la nuit) le rencontra et lui dit: Ce n'est pas là l'usage établi, car il est écrit (Deutéron, XIX, 34): *N'empiète pas* [2] *la limite de ton prochain* (les empiètements indûs sont interdits). Mais il est écrit aussi, répliqua R. Ḥanania, *le don fait en secret éteint la colère* (Proverbes, XXI, 14); puis, le démon eut honte de la présence du rabbi et disparut. R. Yôna dit: « Heureux celui qui donne à l'indigent », mais *heureux qui le secourt avec intelligence* [3], c'est-à-dire qui s'évertue à remplir convenablement le devoir religieux de la charité. Ainsi, comment R. Yôna agissait-il? Lorsqu'il rencontrait un membre d'une famille riche qui avait perdu tous ses biens, il lui disait: Mon fils, comme j'ai appris qu'un héritage inattendu va t'échoir, prends en attendant cette avance que tu me rembourseras plus tard; et lorsque celui-ci avait accepté, il lui en faisait don. R. Ḥiya bar Ada disait: Il y avait de notre temps des vieillards gardant pour eux ce qu'on leur avait remis pendant les jours d'intervalle entre la fête du nouvel an et celle du grand pardon

1. Tout ce passage, jusque près de la fin, se retrouve *in extenso* au tr. *Schekalim*, ch. V, § 6 (fol. 49b).

2. Puisque la nuit est le domaine des démons, ceux-ci peuvent considérer comme empiétement l'accomplissement d'un devoir religieux pendant la nuit, hors de la maison.

3. Psaume XLI, 2. Comp. Midrasch Rabba sur le Lévitique, ch. 34.

(époque de nombreuses aumônes), mais non ce qui était remis plus tard, et ils ajoutaient que telle était leur habitude (de crainte de nuire à d'autres). Néhémie de Sihin fut rencontré par un habitant de Jérusalem, qui lui dit : Fais-moi présent de ta poule. En voici le montant, répliqua Néhémie, va l'acheter. Il acheta du bœuf; et le malheureux, après avoir mangé cette chair, en mourut. Néhémie s'écria : venez plaindre une victime tuée par Néhémie (parce qu'il ne lui avait pas donné la poule). Nahum, habitant de Gamzou, portait un présent à son beau-frère[1] ; un lépreux qui le rencontra, le pria de lui en donner un peu. Lorsque je reviendrai, répliqua-t-il, je t'en donnerai ; mais à son retour, il trouva le mendiant mort. Que mes yeux, s'écria-t-il, qui t'ont vu, soient aveuglés, que mes mains qui ne se sont pas ouvertes pour te donner, soient coupées ; que mes pieds qui n'ont pas couru vers toi soient abattus! Tout cela se réalisa. Lorsque, dans cet état, R. Akiba le vit, il lui dit : « Pourquoi hélas, te vois-je dans une telle situation ? — Que ne puis-je te voir dans le même état, répliqua le patient ! — Eh quoi, dit R. Akiba, tu me maudis ! — Mais, s'écria Nahum, sembles-tu craindre les souffrances[2] ? Mes remords sont bien grands, et mes douleurs sont la juste compensation de mes torts envers ce pauvre.

R. Oschia le Grand avait donné pour professeur à son jeune fils un aveugle, que, par déférence, il avait l'habitude d'inviter chaque jour à sa table. Un jour, comme il y avait des étrangers, il ne l'appela pas à prendre part au repas. Le soir, il alla auprès de lui s'excuser et lui dit : « plaise à mon maître de ne pas être offensé contre moi ; comme j'avais des étrangers, j'ai craint de ne pas remplir suffisamment les égards dûs à ton honneur ; voilà pourquoi, je n'ai pas mangé avec toi aujourd'hui. — Tu as donné satisfaction, répondit l'aveugle, à celui qui est vu et qui ne voit pas ; celui qui voit tout sans être vu, Dieu te récompensera de ton explication satisfaisante[3]. — De qui tiens-tu, répliqua R. Oschia, cette formule de bénédiction (ou prière) ? De R. Eliézer ben Jacob, dit-il. Chez ce dernier, un aveugle se présenta un jour ; et, pour l'honorer, R. Eliézer ben Jacob prit place au-dessous de lui, de sorte que l'on se dit qu'il est évidemment un homme distingué ; sans quoi, le rabbi ne se serait pas assis plus bas que lui. On lui fit de grands honneurs[4]. A quoi dois-je cet accueil, demanda l'aveugle ? A ce que R. Eliézer ben Jacob s'est assis au-dessous de toi. L'aveugle prononça alors la prière suivante : « tu as accordé une faveur à celui qui est vu, mais qui ne voit pas : puisse celui qui voit tout, quoiqu'invisible, tenir compte de ton affabilité et t'en récompenser. » Un jour, R. Ḥama bar Ḥanina et R. Josué parcouraient les synagogues de Loud. Le premier dit au second : que d'argent mes ancêtres ont enfoui ici (par ces construc-

1. Babli, tr. *Toanith*, f. 21ᵃ.
2. Comp. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 14ᵇ (t. I, p. 172).
3. Babli, tr. *Haghiga*, f. 5ᵇ.
4. Littéral : on lui accorda une nourriture honorable.

tions de maisons religieuses qui leur font honneur). On peut leur reprocher au contraire, dit R. Josué, d'avoir causé (indirectement) la perdition de bien des âmes ; si, avec cet argent dépensé, ils eussent entretenu des disciples, le nombre de ceux qui étudient la loi en eût été augmenté. R. Aḥa dit au nom de R. Ḥanina: Est-il juste l'enseignement de la Mischnâ approuvant celui qui, dans le besoin, n'accepte pas le don des pauvres. Ne dit-on pas qu'il se suicide, pour ainsi dire, et n'est pas digne de pitié; car, s'il n'a pas eu soin de sa propre vie, il n'aura pas non plus égard à celle des autres? Non, dans la Mischnâ, on parle de celui qui, se tirant d'affaire avec peine, n'accepte pas l'aumône. C'est pourquoi il est dit : *Heureux l'homme qui se fie en Dieu.*

TRAITÉ DEMAI

(*Fruits douteux*).

CHAPITRE PREMIER

1. Les objets suivants ne sont pas susceptibles (à cause de leur peu de valeur) d'être soumis à la dîme du *Demaï* [1] : les figues à nombreuses feuilles, les artichauts [2], les sorbes [3], les figues blanches, les figues sauvages, les dattes desséchées, les raisins tardifs, lambrusco, et les bourgeons de câpres [4] ; en Judée, le cornouiller (ou *soumak*) [5], le verjus et le coriandre [6]. R. Juda dit : toutes les figues feuillagées en sont affranchies, à l'exception des bifères [7] ; tous les artichauts en sont aussi affranchis, sauf ceux de la localité de Schikmona ; enfin, il en est de même de tous les fruits de sycomore, sauf ceux qui éclatent de maturité (dans ces 3 cas spéciaux, les fruits ont une telle valeur, que le soupçon de *Demaï*, leur est applicable, selon R. Juda).

R. Yoḥanan dit : les sages ont énuméré ici ces diverses sortes de produits, parce que la plupart d'entre eux proviennent d'objets abandonnés (et dès lors ils ne sont assujettis à aucun droit de prélèvement). Mais selon R. Simon ben Lakisch, on dit seulement qu'ils sont dispensés de toute obligation à titre de fruits douteux (car il y a double doute : 1° ne proviennent-ils pas d'objets abandonnés, non soumis aux droits ; 2° n'ont-ils pas subi le prélèvement légal).

1. Les termes qui suivent ont été expliqués au tr. *Berakhôth* (du Babli) fol. 40b (2e partie de notre t. I, p. 394) ; ces fruits ont si peu de valeur, qu'on les suppose abandonnés et par conséquent non soumis aux obligations.

2. Maïmonide traduit ce terme par le mot arabe النبق ce qui correspondrait à la *Lotus cyrenaïca*. Selon l'*Aroukh*, c'est la *cinara* ou l'italien *folicarcio*. Toutefois, les dictionnaires arabes-latins traduisent نِبْق : fructus loti (arboris سِدْر), et non pas *Ficus*, pour lequel Freytag a : ou مُحَح ficus *religiosa* (Forsk, *Flora*, CXXIV, 180) ; ou ودح, même sens (ibid) ; ou رَقَة (Kamous) ; ou صَرِف ficus arbor ; *aliis* arbor montana magnitudine et foliis arbori اقاب appellatæ similis (Cf Forsk, Flor. XCV) ; ou ظِعَع ficus arbor in dialecto tribus Thaï (Khamous), sans compter les diverses acceptions pour les genres spéciaux.

3. Pour ce terme, Maïmonide a العزرور, que n'ont pas les lexiques.

4. Tr. *Maasseróth*, ch. IV, § 6.

5. Le mot سُمّاق *rhus*, est ainsi expliqué par Freytag : « fructus ejus, piperis instar, cibis immiscetur. » Cf. *Péá*, I, 3. Selon J. Lévy, *Neuhebraisches Worterbuch*, c'est la *Rothbeer*, baie rouge. Voir aussi *Maasseroth*, ch. I, § 2.

6. C'est la version adoptée par Raschi pour Exode, XVI, 31, et Nombres, XI, 7. En voici le sens, selon les lexiques arabes : قافور Spatha, florum *palmæ* involucrum (Kamous).

7. Voir Babli, tr. *Eroubin*, f. 18a. On trouve dans Pline (Hist. nat., XVI, 50) les « ficus biferæ », διόφερον.

Mais en cas de certitude que nulle dîme n'a été prise sur ces produits, ils sont soumis aux obligations. Non, répondit R. Yoḥanan, il n'y a lieu d'établir aucune distinction; et, en tous les cas, on les dispense de tout (en raison de leur valeur insignifiante). Cependant, ne peut-on pas objecter à R. Yoḥanan que la Mischnâ paraît traiter seulement du cas où il s'agit de fruits pour lesquels on doute, non de ceux pour lesquels il y a certitude d'obligation? En effet, répliqua R. Ila, on met en avant l'expression demaï, dans tout ce traité qui lui est consacré; mais, en réalité, il ne s'agit dans ce premier paragraphe que de fruits sur lesquels il y a certitude (et qui sont cependant dispensés de tout droit en raison de leur peu de valeur). Il y a plus loin une Mischnâ (§ 3) en faveur de R. Yoḥanan, qui dit: « ce qui provient du pays situé à partir de la frontière septentrionale de Kezib et au delà (Genèse, XXXVIII, 5), est affranchi du soupçon.» Or, de même que, pour ladite limite, il s'agit indifféremment de fruits douteux, ou de ceux pour lesquels il y a certitude qu'ils n'ont pas été soumis aux droits [1]; de même ici (dans notre Mischnâ), la dispense s'applique indifféremment aux 2 sortes de produits. L'enseignement est en désaccord avec l'avis de R. Simon ben Lakisch: si ces fruits, est-il dit [2], peuvent être conservés, il faut prélever sur eux les parts légales; est-ce qu'en ce cas on peut admettre comme principe qu'ils ne proviennent pas de l'abandon? Donc, le plus souvent on ne les conserve pas, et pour ce motif ils sont tous permis; et de même R. Simon ben Lakisch aussi ne devrait-il pas dispenser le tout? Non, répondit-il, il tient aussi compte de la majorité, qui les conserve [3]. Puisqu'il en est ainsi, examinons en quel point ces 2 rabbins diffèrent d'avis: si la plupart des gens conservent ces fruits, on admettra évidemment d'un commun accord que les droits sont dûs, qu'il y ait doute ou certitude; si au contraire, la plupart ne les conservent pas, tous deux reconnaissent certes que ces fruits sont dispensés de tout, aussi bien en cas de doute qu'en cas de certitude de non-prélèvement (en raison de la règle sur les objets abandonnés). Il n'y a pas non plus lieu de supposer qu'il y ait divergence d'opinions au cas où il y a égalité de parts, qu'une moitié provienne de produits conservés et l'autre moitié d'objets abandonnés, et qu'en ce cas tout soit dispensé des droits, selon R. Yoḥanan, ou assujetti selon Simon ben Lakisch; puisque l'on enseigne, d'autre part [4]: « si dans un grenier, commun à des Israélites et à des étrangers, les uns et les autres réservent des parts égales, on en considère les fruits comme soumis au doute » (ce n'est donc pas l'objet d'une discussion, et la divergence va suivre). Or, dit R. Zeira, l'on ne dispense pas seulement de la dîme les fruits douteux en général, mais ceux qu'énonce la Mischnâ comme ayant très-peu de valeur, restent douteux à parts

1. Au dehors tous les fruits sont libres.

2 Tossefta sur ce traité, ch. I.

3. La plupart des gens de cet endroit conservant ces fruits, ils sont soumis aux dîmes, et le propriétaire les aura probablement rédimés; en cas d'omission certaine, la dîme est due.

4. Mischnâ, 6e partie, tr. *Makhschirin*, ch. II, § 10.

égales. En quoi donc diffèrent R. Yoḥanan et R. Simon? Voici la réponse : si l'on entre dans une ville dont la plupart des habitants sont étrangers et que l'on doute sur la question de savoir si la majeure partie des gens conservent les fruits ou les abandonnent, il est évident, d'après tous deux, qu'il y a dispense des droits légaux, sans distinguer entre les fruits douteux et ceux sur lesquels il y a certitude d'obligation ; si l'on entre dans une ville composée en majeure partie d'Israélites, sans que l'on sache si la plupart d'entre eux conservent les fruits ou les abandonnent, il faudra, d'après tous, prélever les dîmes, qu'il s'agisse de fruits pour lesquels il y a doute de prélèvement ou non ; si enfin on ne sait pas quel élément domine, si ce sont les Israélites ou les étrangers, et que l'on ignore si la plupart des habitants conservent ou abandonnent leurs fruits, la règle à suivre est douteuse, et fait l'objet de la divergence entre R. Yoḥanan et R. Simon ben Lakisch (le premier penchera dans le doute pour l'avis le moins sévère, le second pour le plus grave). — Qu'est-ce que les *schitim*? Des figues, dit R. Simon fils de Rabbi (Abi), tellement privées de feuilles, qu'elles paraissent en surgir (défectueuses). Celles dont la maturité est, soit hâtive, soit tardive, sont dispensées de tous droits (à titre d'irrégulières, on les abandonne d'ordinaire). Qu'appelle-t-on hâtives? celles qui sont mûres avant que le propriétaire ait préposé un gardien à l'arbre. Mais la maturité peut-elle dépendre de la présence du gardien? Cela veut dire, répond R. Yossé, aussi longtemps qu'il n'y a pas lieu d'installer un gardien, c'est l'indice que la maturité n'est pas générale. On appelle figues tardives, celles que l'on trouve après l'enlèvement des claies à sécher (dès ce moment on abandonne ouvertement ce qui, non mûr, reste à l'arbre). Selon R. Elaï au nom de R. Eliézer, les figues hâtives sont soumises aux divers droits, parce qu'il y a présomption qu'on les gardera, (bien qu'il n'y en ait pas encore assez de mûres pour y placer un gardien, on ne les abandonne pas). R. Yossé ben Ḥalafta dit[1] que les sortes de figues qui naissent à Sippori sont soumises aux droits, parce qu'il est notoire qu'elles seront conservées. S'il y a quelques figues tardives [2], et que l'on garde le champ à cause des raisins qui y sont aussi, ou s'il y a quelques grappes de raisin tardives et que le champ est gardé à cause des légumes verts qui s'y trouvent, on ne sait si le propriétaire y a renoncé, en se disant qu'ils ne valent pas la peine que l'on remonte sur les arbres pour les couper à nouveau, ou s'il n'y a pas renoncé par suite de la présence d'un gardien dans ce champ. Pour s'en assurer, on suit des yeux l'ouvrier de ce champ : et si, lorsqu'il lui arrive de manger de ces fruits tardifs, le propriétaire l'en blâme (parce qu'il est de droit que l'ouvrier peut seulement manger des objets pour lesquels il travaille), c'est la preuve qu'ils ne sont pas abandonnés au premier

1. Sa remarque se rapporte à ce qui est dit plus haut des *schitim*.

2. Tossefta sur *Maasseroth*, ch. III. Babli, tr. *Pesahim*, f. 6b.

venu : celui qui en mange commet un vol (malgré le peu de valeur). Oula bar R. Ismaël dit au nom de R. Yoḥanan que Rabbi et R. Yossé ben Juda avaient passé dans un champ pour en manger les figues tardives ; et comme le gardien les interpella, R. Yossé se retira aussitôt. Rabbi lui dit : tu peux en manger, car le propriétaire y a renoncé. Mais, demanda R. Yoḥanan, pourquoi le gardien nous a-t-il interpellés s'il est vrai, comme tu le remarques, que ces produits ont été abandonnés ? En effet, dit R. Yôna, cette question est justifiée [1], (du moment qu'un gardien est préposé, cela prouve que les fruits ne sont pas abandonnés à tout venant). Mais, R. Yossé n'est-il pas en contradiction avec un enseignement de la Mischnâ [2], où il est dit : « le thym, l'hysope et la saturée, qui poussent dans la cour, sont soumis aux droits légaux, si on les conserve » ; n'en résulte-t-il pas que si ces espèces poussent dans le jardin, on est dispensé d'en prélever les parts légales, même si elles sont conservées ? (Pourquoi n'est-ce pas conforme à Rabbi, malgré la présence du gardien) ? C'est que, pour l'hysope et ses congénères, on peut dire : ces espèces de peu de valeur sont à la disposition de tout le monde (et par conséquent l'on y renonce) ; tandis qu'ici (pour le cas de Rabbi et R. Yossé), le propriétaire peut dire : il ne me reste que la valeur d'un panier, réservé pour mon ouvrier (en les consommant, ce serait à la fois un vol et une prévarication des parts légales).

R. Yossé bar R. Juda a enseigné : les déchets que l'on vend avec les figues sont soumis aux prélèvements [3]. Quel que soit le rapport de situation où se trouvaient les deux caisses contenant l'une les figues, l'autre les déchets, et vendues ensemble, n'est-ce pas comme une seule, soit côte-à-côte [4], soit l'une sur l'autre ? Entre l'un et l'autre cas, il n'y a pas de différence ; il ne s'agit pas de figues en 2 caisses distinctes, mais du cas où elles sont tout-à-fait mêlées dans la même caisse. Est-ce au cas où elles sont gonflées et fendillées comme le levain [5], ou lorsqu'elles n'ont pas encore cet aspect ? On parle du cas, répondit R. Mena, où leur sève perce (preuve de leur parfaite maturité). Mais si elles sont mûres spontanément, ne sont-elles pas soumises aux divers droits ? C'est une hypothèse que l'on ne saurait supposer, puisqu'au dire de R. Yoḥanan, les sages ont énuméré la série d'objets dispensés (énoncés dans la Mischnâ), parce qu'ils font partie de ce que l'on abandonne d'ordinaire (donc les dits déchets ne sauraient être une sorte de dattes, tombées à terre).

1. Et il n'y a rien à répliquer.

2. Mischnâ, tr. *Maasseroth*, ch. III, § 9 ; tr. *Schebiith*, ch. VIII, § 1. Comp. une longue note de Landau, au mot חמשאי de son Lexique.

3. Il y a dans le texte : « dispensés ». Mais d'après le contexte de la suite et le commentaire d'Elie Fulda, il faut, au contraire : « soumis ».

4. On peut supposer, en ce cas, que la vente de l'une n'entraîne pas celle de l'autre, et que l'obligation subsiste.

5. A mesure qu'elles mûrissent, la sève les fait éclater ; dès ce moment, la dîme est obligatoire. Voir tr. *Maasseroth*, ch. I, § 2.

D'après R. Ḥanina, l'obligation s'applique (pour les déchets mêlés à d'autres figues), même au cas où il n'y aurait pas d'éclat de sève (maturité complète). Si cette dernière hypothèse est admise, ne va-t-il pas sans dire que le tout, même mélangé, est dispensé des parts légales? Non, car, selon l'enseignement de R. Ismaël bar R. Yossé au nom de son père, si un seul grain de raisin est devenu mûr, toute la grappe où se trouve ce grain est désormais soumise aux droits de la dîme (donc il en sera de même ici pour le mélange, celles qui sont mûres entraînent l'obligation pour tout). Selon R. Yossé bar R. Aboun, R. Zeira partage le premier avis (de dispense), et R. Hila le second (d'obligation en tous cas). Les sages, au contraire, n'admettent, de façon absolue, ni un avis, ni l'autre; mais ils déclarent qu'il faut soumettre aux droits les figues mûres, et ils en dispensent celles qui ne sont pas mûres. Qu'appelle-t-on raisins tardifs? ceux qui se conservent longtemps à l'arbre (qui mûrissent tard). — Pourquoi établit-on une distinction entre la Judée et la Galilée? Puisque, selon le proverbe usité en Galilée, celui qui garderait cette dernière espèce, conserverait un objet amer (c'est-à-dire sans valeur), que l'on ne saurait comparer à des épices (objets précieux). Voilà pourquoi on dit que pour ces objets, on est dispensé de prélever les parts légales, en Galilée, tandis qu'en Judée elles sont dues. Pourquoi, au sujet du coriandre, établit-on une distinction entre la Judée et la Galilée? C'est que, selon le proverbe usité dans le Midi de la Palestine (ou Judée), on fait peu de cas de ce produit; il a donc été établi qu'en Judée, il n'est pas soumis aux prélèvements, tandis qu'il l'est dans le reste de la Palestine, par exemple en Galilée. On a enseigné que R. Juda dit[1]: En principe, le vinaigre de la Judée était dispensé de la dîme (car par suite d'une bénédiction spéciale, afférente à l'existence du temple de Jérusalem, le vin ne devenait jamais aigre); on fabriquait le vin avec une scrupuleuse pureté, pour s'en servir dans les libations sacrées, et, comme il n'y avait pas de vinaigre, on en fabriquait artificiellement, en jetant de l'eau sur le marc et le résidu des raisins (il était, par conséquent, sans valeur); mais, comme depuis la destruction du Temple, le vin est sujet à l'aigreur (et que, dès lors ce vinaigre naturel a une certaine valeur), il est soumis aux droits ordinaires. Cette opinion de R. Juda n'est-elle pas en contradiction avec ce qu'il dit ailleurs[2]: si, dit-il, pour fabriquer du vinaigre on jette une certaine quantité d'eau sur le fond du pressoir et que l'on retrouve juste la même mesure, on est dispensé de prélever la part légale (si la quantité d'eau n'a pas augmenté, elle est restée presque pure, sans alliage de vinaigre, et n'a pas de valeur); selon R. Juda, au contraire, il y a obligation; pourquoi donc, dans l'enseignement précité, semble-t-il dire que le vinaigre artificiel n'est pas soumis aux droits? En voici

1. *Tossefta*, sur notre Mischnâ; tr. *Pesahim*, ch. III, § 1, Jérusalmi sur ce traité, f. 29d; Babli, ibid., fol. 42b; Neubauer, p. 85.

2. Tr. *Masseroth*, ch. V, § 6.

la raison, répondit-il : jadis, il y avait tant de raisins que ni les grains, ni l'eau où ils avaient trempé, n'avaient de valeur (impliquant l'obligation de la dîme), tandis qu'à présent il y a si peu de raisins, que même les produits du marc sont estimables. R. Houna au nom de Jérémie objecta ceci : Est-ce que cet enseignement, disant qu'en principe le vinaigre était dispensé, n'est pas opposé à R. Simon ben Lakisch, selon lequel il s'agit seulement de doute (question non résolue). Puisque la Mischnâ dispense toutes les espèces d'artichauts, pourquoi dans la localité de Schikmôna (qui fait exception), est-ce que toutes les autres ne coopèrent pas à les annuler et à dispenser des parts légales ? C'est que, dit R. Yossé, il s'agit du cas où la plupart des autres produits sont aussi conservés (ceux de Schikmôna font que l'on n'abandonne pas non plus les autres). R. Yossé bar Rabbi répliqua par la remarque suivante : la terre tout entière, avec ses produits, n'est-elle pas une devant Dieu ? Par conséquent, tous les artichauts de la terre devraient englober ceux de Schikmôna et les dispenser de tous droits.

2. La dîme que l'on prélève sur le Demaï, diffère des autres dîmes ordinaires par les points suivants : en rachetant la dîme des fruits douteux [1] (lorsque l'on se trouve dans la 2e année agraire), il n'est pas besoin d'y ajouter un 5e (obligatoire d'ordinaire sur tout rachat d'objets sacrés, Lévit. XXVII), ni de l'enlever (après la 3e année) de la maison (comme le prescrit le Deutéronome, XXVI, 13) ; les personnes en deuil peuvent en manger (ibid 14) ; on peut l'apporter à Jérusalem, puis l'en faire sortir [2] ; on considère comme perdue la petite quantité laissée en route [3], on peut en donner à l'homme ignorant [4] et en consommer à Jérusalem l'équivalent. L'argent du rachat peut également servir à une destination profane ; on peut échanger l'argent contre argent [5], le cuivre contre du cuivre, ou l'argent contre du cuivre, ou le cuivre contre des fruits [6], à la condition toutefois de racheter à la fin ces mêmes fruits. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, il faut transporter les fruits à Jérusalem et les manger là.

Ce qui est dit ici au sujet du maintien de l'enlèvement pour la certitude ; n'est-ce pas contraire à ce qui est attribué ailleurs au Grand-prêtre Jean Hyr-

1. Traité *baba mecia* f, 54a,
2. Voir *Maasser-Schéni*, ch. III, § 6. Si, après l'avoir apportée à Jérusalem, on la rachète, on peut de nouveau emporter ces produits.
3. Au cas où des brigands ou des bêtes féroces en ont pris, on n'est pas tenu de restituer la perte.
4. Pour la manger là, l'on ne craint pas, comme pour d'autres fruits, qu'il les mange à Jérusalem sans se mettre en état de pureté.
5 Tr. *baba mecia*, f. 55b.
6. D'ordinaire, il n'est pas permis de racheter les fruits de la 2e dîme contre du cuivre, ni même d'échanger l'argent de rachat contre du cuivre.

éan[1], dont il est dit qu'il fit supprimer la *confession* (ou récitation des versets bibliques[2]) qui accompagnait l'offrande de la dîme? Voici ce qu'il en est : il a supprimé le devoir de la récitation, non celui de l'enlèvement, qui est maintenu pour les fruits lesquels sont soumis avec certitude aux prélèvements légaux; mais pour ceux sur lesquels il y a doute, même l'enlèvement est inutile. On a enseigné que l'on peut manger de cette dernière espèce de fruits, lorsque l'on est en deuil, non en état d'impureté. Pourquoi cette distinction ? C'est que, répondit R. Nahman, comme l'état d'impureté est bien plus fréquent que le deuil, on a seulement établi la défense pour ce qui arrive fréquemment (parce qu'en ce cas on est bien plus exposé à commettre un péché). Il paraît, dit R. Yossé, que les produits douteux dont il est question ici (pour le manger de l'homme en deuil), ne sont pas considérés comme susceptibles de doute pour les prélèvements; car si l'hypothèse du doute était admise pour la part due à titre de seconde dîme, il faudrait aussi subordonner la permission ou la défense, à la personne en deuil, d'en manger; or, comme il est dit ici qu'en tous cas le douteux est permis à la personne en deuil, c'est qu'il est admis qu'en général la dîme est prélevée. On a enseigné ailleurs[3] : « les oblations sacerdotales (prélevées par l'Israélite) et l'oblation de la dîme (offerte au sacerdote par le lévite), ou celles prises sur les fruits sujets au doute, ne sont annulées que si elles tombent au milieu de plus de cent parties de la même espèce (exempte de tout droit), avec laquelle elles se confondent.» Comment se fait-il qu'ici il ne soit pas tenu compte des obligations afférentes aux fruits douteux? C'est que, répond R. Zeira, plus loin il est question d'une 2e sorte d'oblations sacrées (due par le lévite), dont la gravité est telle qu'en cas de doute il faut les prélever à nouveau; tandis qu'ici il n'est question que de la 2e dîme, qui est d'un caractère moins grave. Selon R. Imi, il n'est même pas nécessaire d'établir lesdites distinctions (et l'on peut supposer que, même dans notre Mischnâ, il est question de l'oblation sacerdotale sur la dîme). Comment établir alors qu'il n'y a pas de contradiction? Le voici : dans l'enseignement précité, c'est selon l'avis de R. Meir seul[4] qu'il faut prélever à nouveau ladite part sur les objets douteux; tandis qu'ici l'on est dispensé, selon les autres sages (et c'est leur avis qui prédomine ici[5]). R. Zeira (II) explique au nom des rabbins qu'il serait effectivement juste de ne pas faire prélever un 5e additionnel en cas de nouveau rachat de l'oblation sacerdotale de la dîme sur les fruits douteux (puisqu'il est dit ici que ce droit n'a pas lieu d'être exercé); seulement, cette mesure a été prescrite à titre de préven-

1. *Masser-Schéni*, ch. V, § 10 (fol. 56d); Derenbourg, *Essai etc.*, p. 71.
2. Deutéronome, XXVI, 13 et suiv.
3. Tr. *Orla*, ch. II, § 1; ou tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 8, où il s'agit, non d'annulation, mais de 5e additionnel.
4. D'après lui, la part due sur les fruits douteux, quoique secondaire, et d'ordre rabbinique, a le même caractère de gravité que ce qui est dû avec certitude, par précepte biblique.
5. Voir Babli, tr. *Baba mecia*, f. 55b.

tion (dans ladite Mischnâ), car si l'on en était dispensé, il serait à craindre que l'on traite ce sujet sacré avec peu de respect. Par contre, il serait juste d'exiger (là) le même surcroît pour la 2e dîme des fruits douteux, et cependant les sages ont établi ici la dispense du 5e, parce qu'ils ont craint, si l'on établissait cette obligation supplémentaire (peu grave), que l'on ne prélève plus rien du tout (cela n'est pas à craindre pour l'oblation, dont le caractère sacré est plus important.)

« On considère comme perdue une petite quantité diminuée ou laissée en route. »

R. Aboun bar Ḥiya demanda en présence de R. Ila : pourquoi cette observation s'applique-t-elle seulement aux fruits sur lesquels il y a doute? N'en est-il pas de même pour les fruits soumis avec certitude aux obligations légales? Et pourquoi ne s'agit-il que d'une petite quantité, non d'une grande? Or, on a enseigné : « l'on n'est pas tenu de rapporter l'oblation de la grange en ville, ni du désert dans un endroit habité, à moins qu'elle se trouve dans un endroit d'où les bêtes féroces peuvent l'enlever; en ce cas, on apporte aux sacerdotes cette oblation, et par contre l'on reçoit un dédommagement de la caisse sacerdotale. » (N'en résulte-t-il pas qu'on n'établit pas de distinction ?) C'est que, fut-il répliqué, n'est-il pas recommandé au moins de restituer de tels objets perdus? (mais cela n'en vaut pas la peine, parce qu'il s'agit de peu de chose pour les objets douteux). Allant plus loin, R. Yossé dit : il est recommandé de rapporter la perte, au cas où elle est peu importante, mais ce n'est plus un acte méritoire s'il s'agit d'une grande quantité, même de produits soumis avec certitude aux divers droits. Cependant, s'il s'agit de fruits douteux (même peu nombreux), la recommandation de rapporter ce qui serait perdu n'a pas lieu d'être, puisque l'on a enseigné que l'on considère comme perdue une petite quantité égarée en route (même la perte n'étant pas considérable)[1]. — L'autorisation énoncée par la Mischnâ, de pouvoir laisser perdre ou profaner les fruits douteux (après l'échange), s'explique au cas où l'on n'aurait pas d'argent (pour les racheter et les consommer à Jérusalem); mais si l'on a de l'argent, est-on tenu de racheter les produits, même peu nombreux, pour ne pas les laisser se perdre comme toute 2e dîme douteuse? [Selon R. Aḥa, on la rachète]. Il se peut qu'il n'y ait pas de rachat, répondit R. Nihoumi fils de R. Ḥiya bar Aba, puisqu'il arriva par exemple à mon père d'avoir son argent dans une boîte close (et perdue) de sorte qu'il n'a pas pu en opérer le rachat (il s'agit, selon lui, dans la Mischnâ, de seconde dîme). L'opinion de R. Ḥiya bar Aba est conforme à celle de R. Zeira (de ne pas échanger), et l'avis de R. Aha (ou de R. Lévi) à celui de R. Amé [2].

1. Entre cette phrase et la suivante, dit le commentateur Isaïe Pik sur ce passage, cité par R. Simson, il manque les mots : « Tel est l'avis de R. Zeira, » selon lequel il est question dans notre Mischnâ de seconde dîme, non d'oblation.

2. Selon R. Zeira; ainsi qu'il a été dit

On a enseigné chez R. Yanaï que, pour une quantité insuffisante à un repas, il est permis de ne pas tenir compte de la perte, s'il s'agit de morceaux; mais tout fruit entier doit être rapporté, quelque petit qu'il soit, à moins d'être inférieur à une figue sèche. Selon R. Yohanan au nom de R. Simon ben Yoçadak, il faut avoir égard à tout objet entier, à moins qu'il soit inférieur à une figue sèche; mais, si ce sont des morceaux, quelle que soit leur quantité, on n'en tient pas compte. Ces deux avis sont-ils opposés l'un à l'autre, ou non? Oui, répondit R. Mena: il n'y a pas à tenir compte d'une petite perte, si ce sont des morceaux, mais de tout entier, à moins qu'il soit inférieur à une figue, selon R. Yanaï. Au contraire, selon R. Yohanan au nom de R. Simon ben Yoçadak, qu'il s'agisse de morceaux, ou d'entiers, à moins d'être inférieurs à la valeur d'une figue, il faut en tenir compte. R. Oschia demanda: puisque l'on en fait peu de cas, peut-on, en principe, détacher une petite part et la laisser perdre? Oui, si elle est sans valeur. — « On peut en donner, dit la Mischnâ, à l'homme ignorant et en consommer l'équivalent à Jérusalem. » Cela a lieu pour les fruits douteux, non pour ceux qui sont soumis avec certitude aux divers droits, car ces derniers fruits ne doivent pas être cédés aux gens ignorants (de crainte qu'ils oublient d'opérer les prélèvements légaux).

3. Les fruits que l'on achète pour servir de semences [1], ou pour être donnés aux animaux, la farine pour tanner les peaux, l'huile servant à l'éclairage ou au frottement des ustensiles, sont affranchis de la dîme supplémentaire du Demaï. Ce qui provient du pays situé à partir de la frontière septentrionale de Kezib et au-delà (Genèse, XXXVIII, 5), en est affranchi. La parcelle de pâte (Halla) d'un ignorant destinée au sacerdote, la part sacrée d'oblation sacerdotale mêlée au profane [2], ce qui a été acheté pour l'argent de rachat de la 2ᵉ dîme, les restes des offrandes faites au Temple [3], en sont affranchis Quant à l'huile épicée (opobalsamum), il faut, selon Schammaï (en raison de sa valeur) prélever les parts dues; Hillel en dispense [4].

Si ces fruits ont été achetés pour servir de semences, la question de savoir si la semence de ce produit est épuisée, ou ne l'est pas, est peu importante (et, en tous cas, l'on est dispensé d'en prélever les parts légales). En effet, dit

plus haut, au commencement de ce §, au sujet du devoir de l'enlèvement, on établit une distinction entre notre Mischnâ et une autre qui semble la contredire; selon R. Amé, au contraire, il s'agit de cas semblables.

1. Les graines, pour lesquelles il est certain qu'elles ne sont pas rédimées ne peuvent pas servir de semailles. *Péa*, ch. I, § 6, tr. Hullin, fol. 7ᵇ.

2. Pour la racine דמע employée dans ce sens, voir Exode, XXII, 28.

3. Par exemple, ce qui reste de l'offrande de farine; une parcelle est brûlée sur l'autel, et le reste est aux sacerdotes.

4. Elle ne sert qu'à enduire le corps.

R. Yoḥanan, et l'on a adopté son avis : si l'on a acheté certains fruits douteux pour s'en servir comme semences, et que, réflexion faite, l'on désire les manger, c'est comme si l'on n'avait pas l'intention d'en manger, et ils sont dispensés; si on les a achetés pour la consommation et que l'on désire ensuite s'en servir comme semences, cela ne dépend pas de la pensée qui s'annule et l'obligation subsiste. On a enseigné encore : il n'est pas permis de semer des fruits non encore soumis aux prélèvements légaux, ni de les recouvrir de terre (pour les conserver), et l'on peut aussi enfouir ces fruits sous terre chez l'étranger (sans que cela soit considéré comme semailles). Si, par oubli, on a semé ces produits non rédimés, cela ne fait rien ; car ces semences sont considérées comme perdues, à l'égal d'autres objets que l'on n'a pas l'habitude de recueillir. Mais, si c'est l'usage, on est obligé, à titre d'amende, de recueillir ces semences avant qu'elles ne grandissent; une fois qu'elles ont germé, on n'en tient plus compte, et c'est un objet qu'il n'est plus possible de recueillir (et il n'y a pas d'amende). Lorsque R. Yoḥanan mangeait de la viande, ou un œuf, il en prélevait la dîme. Mais, lui objectèrent ses élèves, notre maître ne nous a-t-il pas enseigné le contraire? Comme il est dit (Deutéronome, XIV, 22) : *Tu prélèveras la dîme sur tous les produits de tes semailles*, cela n'implique-t-il pas l'exclusion des produits du règne animal? Il le faisait par la crainte que les liquides dans lesquels on avait cuit la viande ou l'œuf ne soient susceptibles d'être rédimés. R. Jérémie envoya à R. Zeira un panier de figues non rédimées [1], parce que R. Jérémie se disait qu'il est impossible à R. Zeira de manger des produits sans les rédimer au préalable. D'autre part, R. Zeira se disait : il est impossible que R. Jérémie m'envoie quoi que ce soit avant de l'avoir rédimé. Mais en comptant l'un sur l'autre, il arriva que des produits non rédimés furent consommés. Le lendemain, R. Zeira se leva, alla chez son ami et (en le remerciant) lui demanda : n'est-ce pas, le panier de figues que tu m'as envoyé hier était rédimé? Non, répondit-il, car j'ai pensé qu'il serait impossible à R. Zeira de manger un objet avant de le rédimer. Moi aussi, répondit celui-ci, je me disais qu'il serait impossible à R. Jérémie de m'envoyer un objet non rédimé d'avance. Selon R. Aba bar Zebina, R. Zeira s'écria alors: si nos ancêtres ont été des fils d'anges, nous ne sommes vis-à-vis d'eux que des mortels (sujets à l'erreur) ; s'ils ont été des hommes, nous sommes des ânes à leur égard [2]. A ce propos, dit R. Mena, Zeira dit aussi : je ne ressemble même pas à l'ânesse de R. Pinḥas ben Yaïr (qui refusa, quoiqu'affamée, de manger du fourrage non rédimé). Voici ce qui arriva à cette bête domestique : un soir, des brigands l'enlevèrent et la tinrent cachée chez eux trois jours, pendant lesquels elle ne goûta à rien. Au bout de ce temps, les voleurs se proposèrent de la restituer à son maître ; nous préférons, se dirent-ils, la rendre, que de la voir mou-

1. Cet épisode se retrouve au *Bereschith-rabba*, ch. LX.

2. Voir même série tr. *Schekalim*, ch. V. § 1 (fol. 48 c ; Babli, tr. *Schabbath*, f. 112b.

rir près de nous et empester notre caverne. Ils la relâchèrent; elle alla se placer à la porte de son maître et se mit à braire ; ouvrez à cette pauvre transfuge, dit le maître ; voilà trois jours qu'elle n'a rien mangé. On lui ouvre ; elle entre. Donnez-lui à manger, dit le maître. On mit aussitôt de l'orge devant elle, mais elle refusa d'en prendre ; et, comme on lui en fit l'observation, Rabbi demanda à ses gens : Avez-vous nettoyé l'orge, en enlevant la terre ou les cailloux ? Oui, dirent-ils. En avez-vous enlevé aussi ce qui serait dû pour le doute sur les oblations légales ? Non, répondirent-ils, puisque notre maître nous a enseigné que si l'on achète des fruits pour s'en servir comme semences, ou pour les donner aux animaux, ou de la farine pour tanner les peaux, ou de l'huile servant soit à l'éclairage, soit au frottement des ustensiles, on est dispensé des prélèvements en cas de doute. C'est vrai, répliqua Rabbi, mais elle est si méticuleuse qu'elle renchérit ce devoir pour elle. On fit le prélèvement, et elle mangea. — Deux pauvres[1] avaient mis en dépôt chez le même R. Pinḥas ben Yaïr deux *saas* d'orge, que celui-ci sema dans son champ : à la moisson, il recueillit le tout. Lorsqu'ils revinrent, ils voulurent reprendre leurs 2 *saas*. Faites venir des chameaux et des ânes pour emporter tout le produit de votre orge[2]. Le même rabbin se rendit dans une localité d'où l'on se plaignait à lui que les souris dévoraient presque tout le blé de la récolte. Il conjura les souris de se rendre à son appel ; elles se réunirent devant lui et commencèrent à siffler. Il dit alors aux habitants de la localité : comprenez-vous ce qu'elles disent ? Non, répondirent-ils. Voici, observa le rabbi, ce qu'elles me révèlent : comme vous ne prélevez pas sur la récolte les parts légales, elles les dévorent. Nous te promettons, répliquèrent les habitants, de ne plus faillir à ce devoir ; et, en effet, à partir de ce jour, il n'y eut plus de dégât.

Un roi d'Arabie avait laissé tomber à terre une perle, qu'une souris avala. Ne pouvant la retrouver, on s'adressa à R. Pinḥas ben Yaïr. Mais, dit-il, me prenez-vous pour un sorcier ? Non, fut-il répondu, nous nous adressons à ta bonne renommée (car on sait qu'en vertu de ta grande piété, Dieu exauce tous tes vœux). Il conjura donc les souris de se réunir ; elles arrivèrent toutes, et il remarqua que l'une d'elles était enflée (par la perle) et arrivait : c'est dans le corps de celle-ci, dit-il, que se trouve la perle ; je l'adjure de la rendre. Et cela fut fait. R. Pinḥas ben Yaïr se rendit dans une localité. On alla le voir et lui dire : notre fontaine ne fournit plus, comme autrefois, l'eau dont nous avons besoin. Peut-être, leur demanda-t-il, ne remplissez-vous pas les devoirs des prélèvements légaux ? C'est vrai, répondirent-ils ; nous te promettons de remplir désormais cette obligation. Ils agirent ainsi, et l'eau revint en abondance, selon leurs besoins. Comme un jour ce R. Pinḥas voulait se rendre à la maison d'études[3], le fleuve Guinaï avait pris subitement une telle extension

1. *Debarim rabba*, section *Ekeb*.

2. Acte de probité féconde, comme celui qui eut lieu à l'origine de la maison Rothschild.

3. Babli, tr. *Hullin*, fol. 7 b.

qu'on ne pouvait pas le traverser. O rivière, s'écria-t-il, pourquoi m'empêcherais-tu de me rendre à l'assemblée des études? L'eau se divisa devant lui, et il put passer. Pouvons-nous aussi traverser, demandèrent ses disciples? Ceux, répondit-il, qui ont la conscience nette et savent n'avoir jamais offensé personne en Israël, peuvent passer sans danger.

Comme Rabbi voulait abroger les défenses ou restrictions afférentes à la 7me année (ou repos agraire), R. Pinḥas ben Yaïr se rendit auprès de lui [1]. Où en sont les fruits, demanda Rabbi? Oui, répondit R. Pinḥas (pour détourner la conversation), les endives [2] sont belles. Rabbi répéta sa question évasive, et R. Pinḥas répondit de même. Rabbi sut ainsi qu'il n'était pas d'accord avec lui sur la question du repos agraire. Me ferez-vous l'honneur de manger avec moi tel jour? Oui, répondit-il. Lorsque R. Pinḥas s'y rendit, il vit que Rabbi élevait des mulets, et s'écria: se peut-il que l'on élève de tels animaux (dont la rencontre peut devenir dangereuse, leurs ruades étant mortelles); il m'est impossible de le voir désormais. On en fit part à Rabbi, qui envoya auprès de R. Pinḥas des personnes chargées de l'apaiser et d'excuser Rabbi. Elles rencontrèrent à l'endroit de sa résidence R. Pinḥas, qui leur dit: mes concitoyens s'approchent de moi (et il faut que je sois avec eux). Ils vinrent auprès de lui et l'entourèrent (de façon que nul du dehors ne pouvait arriver jusqu'à lui). Mais, dirent les envoyés de Rabbi, c'est pour nous excuser auprès de lui que nous nous présentons. A ces mots, les habitants le quittèrent et rentrèrent chez eux. Mais, dit R. Pinḥas, mes enfants vont arriver (je ne puis vous recevoir maintenant), et aussitôt des colonnes de feu descendirent du ciel et lui firent cortége. On en fit part à Rabbi, qui dit: puisque nous n'avons pas le bonheur de jouir de sa présence en ce bas monde, espérons que nous serons rassasiés par l'effet de sa grâce dans le monde futur. R. Ḥagaï, au nom de R. Samuel bar Naḥman, raconta un fait survenu à un homme pieux: il creusait des puits, des citernes et des cavernes pour servir d'abri aux passants et aux voyageurs. Un jour sa fille, qui était sur le point de se marier, fut engloutie par un fleuve. Tout le monde se rendit auprès de lui pour le consoler; mais il n'accepta pas de consolations. R. Pinḥas ben Yaïr se rendit auprès de lui dans le même but, et il ne fut pas accueilli davantage. Est-ce là, dit-il, celui que vous distinguez tant pour sa piété et qui refuse même des consolations! Rabbi, lui dirent les habitants, voici ce qu'il a fait (on lui raconta quelles constructions avaient été élevées par lui), et voilà ce qui advint à sa fille. Se peut-il, s'écria Pinḥas, que celui qui a glorifié son Créateur par l'eau subisse de Lui, par l'eau, un tel malheur! Aussitôt le bruit se répandit dans la ville que la fille dudit bienfaiteur était retrouvée. Selon les uns, elle dut son salut à une planche, ou pieu; selon d'autres, un ange céleste apparut sous la forme de R. Pinḥas

1. Même série, tr. *Taanith*, ch. III, § 1 (fol. 66c).

2. Tr. *Schebiith*, ch. VII, § 2.

ben Yaïr et la sauva de l'eau. Un vendredi soir [1], R. Ḥanina ben-Dosa était assis et prenait son repas ; tout-à-coup, la table s'effondra sous lui. Qu'est-ce cela, demanda-t-il à sa femme ? Cela tient sans doute, répondit-elle, à ce que je n'ai pas prélevé la dîme sur les épices empruntées à mon voisin. Il se souvint justement de l'enseignement, selon lequel il est permis de conserver une part de ce que l'on mange pour en prélever le lendemain au soir la dîme consacrée. Il agit ainsi, et la table se redressa d'elle-même. Comme R. Tarfon était assis à table, son pain tomba à terre. Qu'est-ce cela, demanda-t-il à sa femme ? Je me souviens, répondit-elle, d'avoir emprunté une hache au voisin, et je m'en suis servi pour découper des mets sacrés (tandis que celui-ci s'en servait indifféremment pour le profane et le sacré). Le vin qui entre dans la sauce des petits poissons [2], ou le vin servant à l'hydromel, les légumes secs dont on fait une pâte très-épicée, doivent être rédimés en cas de doute (tous ces objets, avant de servir d'assaisonnement, ont été un instant en nature, sans mélange); il va sans dire qu'on doit les parts légales en cas de certitude qu'il n'y a pas eu de prélèvement (bien que l'on va les mêler à d'autres objets); mais si l'on achète à un ignorant ces même mets mélangés et tout préparés, on est dispensé de tous droits en cas de doute. D'après quelle opinion cet enseignement a-t-il été professé ? Si c'est conforme à l'avis de Rabbi, on devrait être astreint aux prélèvements, même en cas de doute ? Si c'est d'après R. Eliezer bar R. Simon [3], on devrait être dispensé de tous droits, même en cas de certitude qu'il n'a rien été prélevé ? Certes, c'est bien l'avis de Rabbi (l'auteur le plus sévère pour ce cas) ; seulement, pour les fruits douteux qui ne sont plus en nature, les sages ont adopté les mesures les moins sévères. Le vin employé dans le remède des yeux (κολλύριον) et la farine usitée dans les emplâtres (μάλαγμα) doivent être dispensés en cas de doute et soumis aux divers droits en cas de certitude qu'il n'y a pas eu de prélèvement; quant aux remèdes eux-mêmes, ils sont dispensés de tous droits, même en cas de certitude. Comment se fait-il qu'ici on autorise la dispense de tous droits, tandis que plus haut on en prononce l'obligation ? Plus haut, le vin disparaît, mais son essence reste dans le mélange que l'on consomme; ici, au contraire, il disparaît complétement dans les remèdes. Mais comment se fait-il que, si l'on met dans ce baume du vin ayant servi aux idoles, il soit interdit d'en jouir ? (Pourquoi ne pas admettre aussi en ce cas qu'il est considéré comme annulé) ? C'est différent ; on tient compte du précepte biblique, qui dit (Deutéronome, XIII, 18) ; *qu'il ne reste entre tes mains rien de ce qui a été interdit* (la gravité de l'idolâtrie en est la cause). Quelle différence y a-t-il entre

1. Comp. Babli, tr. *Taanith*, fol. 25ᵃ.
2. Tossefta sur *Demaï*, ch. I. Il s'agit de certaine marinade.
3. Conformément à sa théorie sur les produits mélangés. Voir *Tossefta* sur *Troumôth*, ch. IX, où il est dit qu'au cas où le vin d'oblation est mêlé à d'autres mets, les profanes ne peuvent y goûter, selon Rabbi ; c'est permis selon R. Eliézer.

ceci et la lie de vin, ou levure, chez un idolâtre, dont il est aussi interdit de jouir? Se peut-il que, pour la lie de vin d'un étranger, il ne soit pas interdit d'en jouir? Et cependant la défense pour cause d'idolâtrie n'est pas applicable aux marcs desséchés après un an? (la question reste irrésolue).

« Ce qui croît au-delà de la frontière septentrionale de Kezib est dispensé des droits, est-il dit, s'il y a doute. » Mais, pour ce qui pousse à cet endroit même, quelle est la règle à suivre? On a enseigné que, pour cette localité aussi, on est dispensé de tous droits. Si à Sour (ou Tyr), on achète de ce qu'apportent les âniers [1], ou à Sidon, de ce qui est conservé dans les greniers, on est tenu d'en prélever les parts légales; si, au contraire, on achète des objets conservés en grange à Sour, ou de ce qui est amené par les âniers à Sidon, on est dispensé de tous droits. Mais, si l'on achète des produits amenés à Tyr par un ânier isolé (par conséquent du voisinage), ou d'une caravane d'âniers marchands venant à Tyr par le chemin de Kezib (c'est-à-dire, du Nord), quelle sera la règle? On peut déduire la réponse à faire sur ce cas par analogie: Si les produits en question se trouvent à Kezib même, ils sont dispensés de tous droits; est-ce que dès qu'ils ont dépassé cette limite et qu'ils sont entrés à Tyr, les droits seraient exigibles? (certes, non).

Quant à dispenser de tous droits la parcelle *Halla* prélevée sur la pâte de l'ignorant, etc., R. Yoḥanan dit: lorsqu'on a établi la défense restrictive pour les produits douteux, on n'a pas appliqué la défense imposée aux dits objets. R. Oschia dit: comme il s'agit d'objets sacrés, l'homme vulgaire lui-même éprouve des scrupules, et il ne se permettrait pas de remettre au sacerdote ce qui n'est pas régulièrement rédimé. Pourquoi s'agit-il de la parcelle de pâte de l'homme ignorant? Il n'est question dans la Mischnâ, selon R. Oschia, que de celle qui est relevée et remise comme telle par cet homme (en ce cas seul de sainteté survenue chez lui, il y a dispense); mais, si un compagnon instruit a acheté de la pâte chez un ignorant et qu'il avait prélevé la parcelle légale, la dispense s'annule. Au contraire, selon l'avis de R. Yoḥanan, on n'établit pas de distinction entre les 2 cas; et, selon chacun, on est dispensé de tous droits. Pour le mélange d'oblation avec les objets profanes, il n'est question dans la Mischnâ, selon l'avis de R. Oschia, que des fruits de l'homme ignorant; mais, si un savant instruit a acheté de ces fruits et qu'après cela le mélange a eu lieu, la dispense est annulée. Selon R. Yoḥanan, on n'établit pas de distinction, et la dispense a lieu en tous cas. En somme, que résulte-t-il de la divergence de leurs opinions au point de vue pratique? La divergence importe pour le cas où un *saa* d'oblation serait tombé au milieu de cent mesures de la même

1. Littéralement : le troupeau d'ânes. Ce qui est amené, à dos d'âne, jusqu'à Tyr provient assurément de la Judée, et non du Nord ou Galilée; mais, les produits recueillis sur place et conservés là sont considérés comme septentrionaux, en dehors des limites de la Palestine; aussi, comme l'indique la suite, est-on dispensé en ce cas de tous droits.

sorte [1], appartenant à un ignorant : or, en ce cas, selon R. Yoḥanan, il n'y a pas eu de mélange, mais absorption de ladite mesure consacrée, et l'obligation de la dîme subsiste ; au contraire, selon R. Oschia, comme il y a le respect de la sainteté, on n'admet pas de doute pour ce *saa* mêlé, et la dispense subsiste. On a enseigné que, dans tous les cas énumérés par la Mischnâ et où la dispense a lieu, si l'on a désigné l'obligation par voie nominale pour l'oblation de la dîme [2] et la seconde dîme (consommée à Jérusalem), la désignation est valable (l'on est tenu de prélever l'oblation et d'aller manger à Jérusalem la seconde dîme, en raison de la crainte que l'on pourrait éprouver, ne fût-elle applicable qu'à une seule personne ignorante, que les prélèvements légaux n'aient pas été faits). Or, cette restriction se comprend d'après l'avis de R. Yoḥanan (selon lui, les exceptions énoncées dans la Mischnâ se justifient en ce qu'elles ne sont pas comprises dans la règle sur les fruits douteux) ; mais, d'après R. Oschia (selon lequel on suppose que même les ignorants, par respect des saintetés, ne donneront rien au sacerdote qui ne soit parfaitement rédimé), comment se fait-il que les obligations soient maintenues ? C'est que, fut-il répondu, il y a lieu de soupçonner qu'un ignorant, fût-il seul, pourrait n'avoir pas rédimé les dits objets (pour cette raison, l'obligation est maintenue). En effet, selon R. Oschia, il est expressément dit dans la *Braïtha* [3] que, par crainte qu'une seule personne du vulgaire ne tienne pas compte des obligations légales, elles sont dues en cas de désignation nominale.

R. Aboun bar R. Ḥiya observa à R. Zeira : la dispense accordée, selon les termes de la Mischnâ, sur ce qui a été acheté avec l'argent de rachat de la seconde dîme, s'applique-t-elle non-seulement au rachat des fruits sur lesquels il y a doute, mais encore à ceux pour lesquels il y a certitude d'obligation ? On vient de dire qu'à l'égard des divers cas énoncés par la Mischnâ, s'il y a eu désignation nominale pour l'oblation de la dîme ou la seconde, l'obligation de les prélever subsiste. Selon R. Eliezer ben Pedath, cela ne s'applique pas à ce qui reste des offrandes faites au Temple (comme il s'agit de saintetés de premier ordre, aucune désignation étrangère ne leur est applicable) ; selon R. Jérémie, les cas énumérés avant l'exemple des reliquats d'offrande forment l'objet d'une discussion (entre R. Meïr et R. Juda, au traité *Kiddouschin*). Dans quelle hypothèse, demanda R. Yossé, y a-t-il divergence pour les divers cas, et unanimité pour les reliquats d'offrande ? Or, d'après R. Meir, qu'il s'agisse de dîme, ou de reliquats d'offrande, cette sanctification est nulle ; d'après R. Juda, au contraire, l'obligation a lieu en tous cas. Comment donc la distinction est-elle possible ? Je suis allé, dit Mena, à Césarée, et j'y ai en-

1. En ce cas, est-il dit au tr. *Troumoth*, ch. V, § 1, on cède tout au sacerdote, lequel déduit, de la somme à payer, le montant du *saa* d'oblation qui lui appartient.

2. La grande oblation et la dîme aux Lévites ne sont pas mises en doute, en raison de leur gravité.

3. Comp. même série, tr. *Kiddouschin*, ch. II, § 8 (fol. 63ᵃ).

tendu R. Ḥiskia enseigner ce qui suit : « Si l'on déclare sacrée la part de ce qui vous revient sur des saintetés de premier ordre ou de second ordre, cette déclaration est nulle ; selon R. Eliézer, c'est admis à l'unanimité par R. Meir et R. Juda. Ce dernier admet la possibilité de consacrer la 2e dîme, qui est un bien (non sacré). Selon R. Yoḥanan, ils diffèrent d'avis à ce sujet. » De qui, lui demandai-je, Rabbi a-t-il appris cela ? De R. Jérémie, me répondit-il. En effet, répliquai-je, c'est bien R. Jérémie qui a fait entendre cet avis qu'il y a discussion ; sur la remarque faite par R. Eliézer, qu'il y a exception pour les reliquats d'offrande, il ajoute que ceci est admis unanimement, mais que pour les autres cas il y a divergence ; R. Yossé, au contraire, qui n'a pas entendu cette observation, demande à juste titre comment il se fait qu'il n'y ait pas égale divergence pour tous les cas supposés, et, d'après R. Meir, qu'il s'agisse de dîme, ou de reliquats d'offrande, la sanctification est nulle ; d'après R. Juda, l'obligation a lieu en tous cas.

« Quant à l'huile épicée, Hillel dispense d'en prélever les parts dues », est-il dit. Selon l'enseignement de R. Juda, Hillel n'en dispense que l'huile parfumée [1] dont on enduit le corps. D'autres disent au nom de R. Nathan que Hillel soumet à l'obligation l'huile de rose [2], ou de lys : ῥίνον.

4. On peut, avec ces fruits douteux [3] accomplir la cérémonie de l'*Eroub* (mélange des distances), l'association symbolique des rues (pour pouvoir y transporter à son gré au jour du sabbat) ; l'on dit en les mangeant la bénédiction antérieure ou postérieure [4] ; on peut, même en étant nu, en prélever les parts obligatoires (n'ayant pas de bénédictions à réciter) ; et ce, la veille du sabbat au crépuscule (ce qui est interdit d'ordinaire). Aussi, si l'on a prélevé la 2e dîme avant la première, cela ne fait rien (en ce cas). L'huile dont le tisserand enduit ses doigts est passible de la dîme du *Demai* (à cause de son utilité) ; mais celle que le cardeur met dans la laine en est affranchie (parce qu'alors elle devient un instrument servant à faciliter le travail de cardage).

Comme on ne prononce pas de bénédiction en faisant les prélèvements légaux sur ces fruits douteux [5], on peut prélever lesdites parts même en étant

1. Le mot פלייטון, que nous n'avons pas trouvé dans les lexiques, a été traduit : baume parfumé (*balsme*), par Raschi, sur la Mischnâ, tr. *Schabbath*, ch. VI, § 3.

2. On retrouve cette expression, avec la même orthographe assez rare, dans le sens de *rose*, au tr *Baba Kamma*, f. 80r.

3. Tr. Schabbath, f. 25a.

4. Mischnâ, tr. *Berakhôth*, ch. VII, § 1. Cependant, en principe, c'est une prévarication de consommer ces fruits douteux.

5. On dit une formule de bénédiction (énoncée ci-après), en prélevant les parts dues avec certitude.

nu; et ce, la veille du sabbat au crépuscule, comme il a été enseigné ailleurs [1] : « en cas de doute s'il fait déjà nuit ou non (le vendredi soir), on peut encore prélever la dîme sur les fruits soumis au doute. » R. Ḥalafta ben Schaoul a enseigné de même que l'on peut, au bain, racheter des fruits soumis au doute, parce qu'en ce cas l'on n'est pas tenu de réciter une bénédiction, cela prouve qu'en cas de certitude d'obligation, il y a lieu de réciter la bénédiction au moment de cette opération. Quelle bénédiction, demanda R. Mena en présence de R. Juda, faut-il réciter? Si ce sont des produits naturels, on dira la formule: « Béni soit Dieu pour le précepte du rachat de la seconde dîme »; s'il s'agit d'argent, la formule sera: « pour l'échange de la seconde dîme. » Si l'on a prélevé la seconde dîme avant la première, cela ne fait rien en cas de fait accompli; mais en principe, on ne doit pas le faire [2]. R. Aba fils de R. Ḥiya bar Wawa ou R. Wawa au nom de R. Yoḥanan disent: il est permis, même en principe, de prélever la seconde dîme avant la première (ou celle du lévite) s'il s'agit de produits pour lesquels il y a doute; au contraire, selon R. Jacob bar Aha bar Idi, au nom de R. Josué bar Lévi, on ne doit pas le faire; et ce n'est admissible qu'en cas de fait accompli.

Est-il permis de fixer un emplacement pour la 2e dîme avant la première? On répond par l'exemple suivant: lorsque R. Yossé ben Schaoul eût apporté un panier de fruits, il dit d'aller fixer une place pour la seconde dîme; puis, se reprenant, il dit: fixez d'abord l'emplacement de la première dîme (cela prouverait qu'il n'est pas permis d'intervertir l'ordre des places). Mais n'y a-t-il pas à craindre, qu'à la suite du premier ordre donné, l'on ait choisi l'emplacement de la seconde dîme avant celui de la première? C'est qu'en cas de fait accompli cette interversion de places est permise (mais non en principe). Selon Oulla bar Ismael au nom de R. Yoḥanan, on peut (en cas de doute), rédîmer une mesure (*saa*) de produits non soumis aux droits, en se reportant à une quantité semblable de produits non rédimés; et voici comment l'on opère: on prend une mesure de produits non rachetés (douteux) que l'on déclare destinés à servir de seconde dîme; on rachète cette mesure, dont on prélève ensuite l'oblation de la dîme pour une autre quantité (interversion permise en cas de doute). Lorsqu'Oulla se rendit en Babylonie et qu'il répéta cette règle au nom de R. Yoḥanan, ses compagnons se réunirent pour lui adresser des objections: ainsi, dit R. Schescheth, n'est-ce pas en contradiction avec cette Mischnâ (VII, 8), où il est dit que si l'on a devant soi 2 paniers (douteux) de figues non affranchies et que l'on dise: « les dîmes de l'un sont comprises dans l'autre », le premier seul est déclaré libéré [3]. A ce

1. Mischnâ, tr. *Schabbath*, ch. II, dernier §.

2. Il va sans dire que la différence est sensible pour le lévite, puisqu'après avoir prélevé une dîme, il ne reste que 90 %, qu'il faut rédimer une seconde fois.

3. Le 2e ne peut pas l'être à l'aide du 1er, — lequel étant libéré ne peut plus servir à rédimer d'autres.

sujet, l'on ajoute (dans la *Tossefta*) : on prend en ce cas du second panier deux figues (soit une pour chaque panier à titre d'oblation de la dîme) ; puis deux autres pour les secondes dîmes et enfin le dixième de la dîme ou centième d'excédant non dû (puisqu'après l'enlèvement de ces dîmes, le total a diminué d'un p. 100). Or, si la règle précitée de R. Yohanan était applicable, il faudrait prendre 2 figues que l'on déclarerait servir de seconde dîme; on les rachèterait, on les remettrait dans l'ensemble, puis l'on procèderait à l'oblation de la dîme pour une autre quantité ? En effet, dit R. Mena, la part de 2[e] dîme pour le 1[er] *saa* n'est pas considérée comme inaffranchie dans la seconde quantité. Dans la Mischnâ précitée, dit R. Hanania, lorsque l'on déclare vouloir prendre sur le second panier de figues les parts dues pour première dîme et seconde dîme du 1[er] panier, chaque prélèvement s'opère séparément (aussi, les opérations ont-elles lieu dans l'ordre précité ; et si les 10 figues ont été prélevées indûment comme seconde dîme, elles ne peuvent plus servir de première dîme) ; au contraire, dans l'hypothèse émise par R. Yohanan, la seconde mesure de produits inaffranchis, déclarée devoir servir de seconde dîme, peut-elle recevoir cette destination pour la première partie ? (aussi, après qu'elle a été rachetée, peut-elle reprendre son premier caractère de profane). L'huile dont le tisserand se sert pour se frotter les doigts est soumise à l'obligation du doute ; mais celle que le cardeur met dans la laine en est affranchie. A quoi tient cette différence ? C'est qu'au premier cas, l'huile disparaît sur son corps (il en jouit), tandis qu'au second cas, elle se perd dans la laine.

CHAPITRE II.

1. Les articles suivants tombent sous le coup de la loi du *Demaï*, et doivent subir le prélèvement de la dîme en tous lieux (même hors de la Palestine, car ce sont des fruits supérieurs palestiniens) : les figues comprimées, les dattes, les caroubes, le riz et le cumin [1] (on devine leur provenance à leur qualité). Quant au riz qui croît au dehors (dont l'origine est notoire), il est permis de s'en servir partout.

On a enseigné ailleurs [2]: Le prélèvement de la dîme n'est obligatoire ni pour l'oignon très-fort du Liban [3], ni pour l'ail de la localité de Rikhfa, ni pour les fèves de la Cilicie [4], ni pour les lentilles d'Egypte (étant des produits qui croissent hors de la Palestine). Comme il existe des variétés de cette espèce en Palestine même, il a fallu que les sages désignent nominativement quelle sorte particulière est dispensée de la dîme ; mais comme il n'existe dans ce pays

1. Le mot du texte est employé dans ce sens par Isaïe, XXVIII, 27.
2. Tr. *Maasseróth*, ch. V, § 8.
3. Littéralement : « si forts qu'ils font verser des larmes »
4. Voir ci-après, tr. *Schebiith*, ch. VII, § 2.

rien qui soit semblable à certaines amandes amères [1], aux pistaches (πιστάκη) et aux fruits tordus [2], il n'a pas été nécessaire de les désigner spécialement comme objets dispensés des droits. Selon R. Abin, c'est le contraire qu'il y a lieu d'en déduire : les espèces qui viennent d'être spécialement énoncées dans notre Mischnâ sont soumises aux divers droits ; parce qu'il n'y a rien de semblable hors de la Palestine, les sages les ont énumérées (afin d'indiquer ainsi l'obligation). Mais les espèces nommées dans notre Mischnâ ne se retrouvent-elles pas au dehors ? N'y a-t-il pas aussi des figues douces à Bossra semblables à celles de la Palestine ? Oui, mais elles sont molles, et faciles à distinguer. N'y a-t-il pas de dattes à Alexandrie ? Elles sont si minces et aplaties, qu'il est facile de reconnaître leur provenance. Ne trouve-t-on pas de caroubier à Biari ? Oui, mais ils sont difformes. Ne trouve-t-on pas de riz à Heltha ? (pourquoi donc l'énumérer comme spécial à la Palestine ?) C'est qu'il est impur, ἀκάθαρτος, de teinte rougeâtre [3]. N'y a-t-il pas de cumin [4] à Chypre ? Il a la forme courbe. R. Eliézer dit : L'enseignement précité ne s'applique pas au cas, où l'on a acheté les produits à un étranger (et comme leur acquisition est nulle, l'obligation est certaine) ; si, au contraire, l'acquisition a été faite auprès d'un Israélite, il y a doute pour l'obligation (et l'on suit les règles du *demaï*). Selon R. Yoḥanan, au contraire, il importe peu que l'on achète à l'Israélite ou à l'étranger, les produits sont en tous cas considérés comme demaï. Voici les motifs de chacun : R. Eliézer pense que la plupart des fruits palestiniens étant cédés aux étrangers, il y a lieu de les soumettre aux divers droits ; R. Yoḥanan pense que la plupart de ces produits restent aux mains des Israélites (par conséquent il n'y a que doute, non certitude, pour les prélèvements). R. Eliézer n'admet pas ce dernier avis ; car, dit-il, si même il est reconnu, comme R. Yoḥanan le croit, que la plupart des produits palestiniens restent aux mains des Israélites, il est à craindre que les fruits acquis ne proviennent de la minorité (aussi l'obligation de certitude subsiste-t-elle au cas où l'on a acheté des fruits à un étranger). Il en est de cela, comme de la conduite des caravanes de marchands arabes [5] : puisqu'elle est sujette au doute un jour, il est désormais interdit de lui acheter et ce jour sert d'exemple pour toute l'année (bien qu'il représente la minorité). S'il en est ainsi, demanda R. Yossé, lorsqu'un étranger se présente demandant à se convertir au judaïsme, devrait-on refuser l'admission par la crainte qu'il descende des Ammonites ou des Moabites, dont il est dit (Deutéronome, XXIII, 4) qu'ils ne devront pas être admis dans l'assemblée d'Israel (bien qu'ils for-

1. Ce terme se retrouve en syriaque : [syriaque], selon Smith. *Thesaurus syriacus*, col. 212.

2. Il y a dans le texte : στρόβιλος, pomme de pin.

3. De Lara, dans son Lexique, lit אכתר, sans doute de φθαρτός *pourri*.

4. M. Neubauer (Géographie etc., p. 378) traduit ce terme par *cyminium*.

5. Ou : de la boulangère, selon la correction proposée par l'édition Frankel. Cf. ci-après, ch. III, § 4 ; tr. *Kethoubôth*, ch. I, § 10.

ment la minorité) ? En effet, fut-il répondu, il faut rectifier ainsi la diversité des opinions et leurs motifs : selon R. Eliézer, la plupart des produits palestiniens sont cédés aux étrangers (par conséquent, les prélèvements n'ont pas dû être opérés) ; selon R. Yoḥanan au contraire, la plupart des produits sont aux mains des Israélites (et il est peu probable que le prélèvement ne soit pas fait). En outre, on peut conclure que ce sont bien là les motifs, d'après ce fait : R. Zeira envoya auprès de R. Alexandre à Saduka et lui fit demander dans quelle catégorie il rangeait les produits [1] de sa localité ? Suppose-t-il que la majorité de ces produits provient des étrangers ou des Israélites ? Nous ne pouvons, fut-il répondu, déterminer quelle est la majorité (et il y a doute). Il y a une *braïtha* à l'appui du premier avis, et une autre confirme le second. En faveur de R. Eliézer, on peut citer l'enseignement où il est dit que l'hypothèse de l'admission générale du doute par le marchand en gros n'a lieu que lorsque la majorité de ses achats provient des Israélites ; mais lorsque la majorité est des étrangers, il est évident que les parts légales sont dues avec certitude (or, selon R. Yoḥanan, il n'y aurait pas de distinction entre le païen et le juif). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, et le voici : au dire de R. Néhémie, si l'acquéreur est païen, ou samaritain, ou israélite ignorant, et que tantôt il achète à l'étranger et tantôt aux Israélites, il y a doute pour l'obligation. Or, R. Ḥiya bar Abba a demandé en présence de R. Mena : pourquoi, selon R. Eliézer, admettre le doute pour les fruits ? L'acquéreur ne sait-il pas à qui il s'est adressé pour acheter, et si l'acquisition provient d'un Israélite elle suivra la règle du doute, ou si elle provient d'un étranger, il y a certitude d'obligation ? On peut y répondre en disant qu'il s'agit d'un marchand étranger, près duquel un Israélite et un étranger déposent successivement leurs fruits (et que l'on trouve un objet dont on ignore la provenance); ils ne seront soumis qu'à la règle du doute. Mais, objecta R. Oschia à R. Eliézer, n'y a-t-il pas une Mischnâ à l'appui de l'avis de R. Yoḥanan ? Aux termes de la Mischnâ [2], R. Juda dit que l'on a seulement mentionné les grenades de Bedan [3] et le cresson de Gueba [4] pour prévenir qu'en tous cas et partout il faut prélever sur ces produits étrangers (de localités samaritaines), les parts dues avec certitude (soit l'oblation, la 1re et la 2e dîme, etc.); or, de quelle hypothèse d'achat s'agit-il ? Si c'est d'un Israélite, se peut-il que l'on prescrive alors l'obligation de la certitude des parts dues, et non la règle du *demaï* (ou doute) ? N'en résulte-t-il pas qu'il faut adopter l'avis de R. Yoḥanan (qui ne fait pas de distinction entre les acquisitions faites auprès des Israélites et celles des étrangers) ? Non, fut-il répondu, comme il s'agit ici du cas où l'acquisition

1. Le terme נקלס, employé ici, se retrouve au Babli, tr. *Abóda Zara*, f. 14b dans le sens de *palmier*. Cf. tr. *Berakhóth*, ch. VI, § 5 (t. 1, p. 120). Ce sont peut-être les dattes dites *Nicolaï* par Pline (XIII, 4).

2. Mischnâ, tr. *Kelim*, ch. XVII, § 5.

3. Ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 7.

4. Neubauer, *Géographie*, p. 261 et 264.

a été faite auprès de l'étranger, il y a certitude d'obligation ; à tout autre cas on appliquerait le doute (comme le veut R. Yoḥanan, à savoir que la majeure partie des produits palestiniens est aux mains des Israélites). Comment R. Eleazar l'explique-t-il? R. Samuel bar Isaac répond: il peut s'agir de l'hypothèse que tous les acquéreurs de ces produits seraient soumis à l'obligation de prélever les parts légales avec certitude (comprenant tous les prélèvements), même au cas où l'on a acheté auprès d'un Israélite ; seulement, cette condition exceptionnelle (de ne pas appliquer la règle du demaï) peut s'expliquer par cette particularité, qu'à la suite d'une grande pression exercée par le préposé au marché [1], les possesseurs de fruits étaient dans la nécessité de les vendre à bas prix, et (pour qu'ils ne subissent pas pour cela une trop grande perte) on leur a permis de vendre les produits non rédimés; il est donc du devoir de l'acquéreur de prendre garde à cette circonstance (et d'opérer tous les prélèvements légaux, même l'oblation et la dîme).

On appelle marchand en gros (dont les produits deviennent sujets au doute) celui qui, après avoir apporté des produits dans une localité, y revient deux ou trois fois (en ce cas, la règle du *demaï* est applicable). R. Yôna observa : si l'on apporte en une fois (à dos de plusieurs bêtes de somme) la charge de plusieurs voyages, ce n'est pas considéré comme la cargaison d'un marchand; mais s'il l'apporte en plusieurs fois, il est considéré comme marchand (et ses produits sont douteux. Il demanda aussi : devient-il marchand (en étant revenu plusieurs fois avec des denrées) par effet rétroactif, c'est-à-dire que même l'acquisition faite en premier lieu est soumise au demaï (ce premier voyage, qui devait être suivi d'autres, le constituant marchand)? Ou bien, l'est-il seulement au point de vue de l'avenir (et les denrées apportées en premier lieu sont-elles sujettes à l'obligation de la certitude)? Il importe de le savoir pour le cas où l'on voudrait prélever la dîme sur la 2e ou 3e partie de ces denrées : s'il est admis qu'il n'y a pas d'effet rétroactif et que l'application de la qualité de marchand a seulement lieu pour le second voyage, on ne peut pas racheter une partie en prélevant la dîme sur une autre partie (l'une étant soumise avec certitude et l'autre douteuse, ne pouvant pas servir). R. Mena demanda: si un propriétaire arrive chargé, ainsi que son fils et son ouvrier, ces trois charges (apportées ensemble) équivalent-elles à une seule? Quoi, répliqua R. Yonâ, si un vaisseau arrive de Rome (du lointain), chargé de plusieurs espèces, le considère-t-on (au point de vue de la provenance) comme s'il n'arrivait que pour la 1re fois! (Évidemment non, et il en est de même pour les 3 charges apportées ensemble). Pour les fruits, est-il dit [2], dont on ignore s'ils sont de l'intérieur ou du dehors, on n'aura égard, ni à l'odorat (dont la qualité plus ou moins bonne indique si le fruit est palestinien,

1. Ce fonctionnaire nommé Ἀγορανόμος, surveillait la vente au marché des denrées locales.

2. *Tossefta* sur notre traité, ch. IV.

ou non), ni à l'aspect, ni au goût ou saveur, ni à la valeur; mais l'on s'en tient uniquement à la question de savoir de quelle localité les denrées proviennent en majeure partie (si c'est de la Palestine, les règles du doute subsistent; au cas contraire, il n'y a lieu d'exercer aucune redevance). Toutefois, ajoute R. Jacob bar-Aḥa au nom de R. Yoḥanan, s'il s'agit de vin, il importe de distinguer entre le vin nouveau (que l'on n'exporte pas hors de la Palestine et qui est par conséquent soumis aux divers droits) et le vin vieux; pour cela, on se guide d'après le goût (qui dénote la différence). R. Mena dit: je me suis rendu à Césarée (où les fruits sont importés du dehors), et j'ai vu que l'on consommait les figues douces (contrairement aux termes de notre Mischnâ) en toute liberté (et sans prélèvement préalable pour les cas de doute). J'en fis l'observation à R. Isaac ben Eliézer (Césarée étant en Judée); il me répondit: « C'est un usage introduit par le sage Zouga d'en user ainsi librement. » R. Isaac ben Eliézer dit encore au nom du même Zouga: près de Césarée, à tous les endroits tournés vers la mer, l'usage de ces fruits est permis; selon les uns, cette autorisation s'étend jusqu'à la caverne de Milḥa [1]; selon les autres, jusqu'à celle de Toleiman (autre localité samaritaine). R. Abba-Maré dit qu'un texte des rabbins prescrit quelles sont les espèces interdites à partir de Césarée (avant d'avoir été rédimées); ce sont: le froment, le pain, le vin, l'huile, les dattes, le riz et le cumin; il n'y est pas question de figues douces, parce qu'il est permis d'en manger (dans cette localité) sans entrave. Mais, peut-être n'en parle-t-on pas, parce que la figue est déjà citée dans notre Mischnâ? Cela ne prouve rien, car on y a enseigné que le riz et le cumin peuvent être consommés s'ils proviennent de l'extérieur, et pourtant le contraire a été dit dans la *Braïtha* précitée, sans qu'il soit question de la figue douce. Donc, celle-ci est permise.

Ces denrées (énoncées dans l'enseignement précité) sont autorisées pendant la *schmita*, ou 7ᵉ année de repos; pendant les autres années de la période agraire, les denrées sont soumises à la règle du Demaï. Comment se fait-il que la dispense ait lieu pendant la 7ᵉ année? Ne devrait-on pas leur appliquer les interdictions afférentes à cette année, du moment que les denrées sont considérées comme venant de la Palestine sous le rapport du Demaï? C'est que l'Israélite est tenu d'observer le repos agraire, tandis que l'étranger en est dispensé (par conséquent, si les produits ont été acquis chez un Israélite, ils ne peuvent provenir que de la 6ᵉ année de la période). Comment se fait-il qu'au cas où les Israélites et les étrangers réunis, sont supposés être plus nombreux que les Samaritains (soumis aux règles du doute), on admette encore que dans les 6 années autres que celle du repos agraire, la loi du Demaï leur soit applicable? Puisqu'il est admis que les Israélites de la Judée

1. Ce terme vient peut-être de la racine *malah*, *naviguer*, et signifierait, en ce cas, « caverne des matelots » (Neubauer, p. 268-9).

sont réputés comme prélevant les parts essentielles d'oblation, ou de dîme, et que, d'autre part, les étrangers en sont dispensés, comment se fait-il que les Israélites soient supposés plus nombreux, ce qui entraîne l'obligation du doute? (question non résolue). Jusqu'à quel endroit la limite de Césarée est-elle applicable aux Samaritains sous le rapport du Demaï? Depuis les localités de Fondoka d'Amouda et de Fondoka Retibeta [1], jusqu'au village de Saba. Quant à Tyr, elle est considérée comme soumise avec certitude aux divers droits à Césarée (dans la Samarie). R. Abahou dit au nom de R. Yossé ben Ḥanina : certains légumes [2] vendus à Césarée sont interdits à la consommation (avant d'avoir été rédimés), parce qu'ils proviennent la plupart du Mont-Royal (situé en Judée et soumis aux droits dûs à l'intérieur). Selon R. Ḥiya bar-Ada, cela s'applique à l'espèce blanche; selon les rabbins de Césarée, il s'agit de l'espèce rouge. R. Zeira ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan que Rabbi a permis, la 7e année agraire, de manger les produits de Beith-Schean, s'il faut en croire le témoignage de Josué ben-Zirouz, gendre de R. Meir, qui a dit : « j'ai vu R. Meir prendre de la verdure (sans la rédimer), d'un jardin (situé en cet endroit) et la manger. On en a conclu que tout y est permis [3]. Ce fait prouve, dit R. Zeira, que l'homme ne doit rien accomplir en public qui puisse donner lieu à de fausses interprétations, car il se peut fort bien, à mon avis, que le jardin d'où R. Meir a pris de la verdure pour sa consommation ait été spécialement réservé (et rédimé d'avance par des produits d'un terrain voisin); aussi, est-ce peut-être par erreur que cette autorisation a été étendue à tout le reste. Rabbi, qui permit de consommer les produits de Beth-Schean, étendit cette permission à Césarée, à Beth-Goubrin [4], et au village de Semaḥ. Comme Rabbi avait permis d'acheter de la verdure dès l'issue de la 7e année agraire (parce que l'on présume que la plupart provient du dehors), tous ses compagnons se mirent à le railler. Je vais vous répondre, leur dit-il, par une comparaison tirée de la Bible, que vos railleries ne doivent pas me toucher. Il est écrit (II Rois XVIII,4) : *il brisa le serpent d'airain*; or, comment se fait-il que cet acte fut réservé au roi Ezéchias? N'y eut-il pas jusqu'à ce roi, depuis Moïse, un homme pieux, digne de l'enlever? Seulement Dieu a voulu laisser à ce monarque la gloire de cette action, pour le couronner; de même [5] Dieu a

1. M. Neubauer (p. 87 et 172) propose d'après Van de Velde, d'identifier ces noms avec Funduk et Pentacomia, près de Sebastieh.

2. Il y a dans le texte le terme βολβός *balbua*. Comp. l'explication de ce terme, donnée par le Talmud, babli tr. *Nedarim*, f. 50a, qui le traduit par « une espèce de produits ayant la forme des figues et qui ne peut être mangée sans être cuite. » Cf. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. I, § 5 fin.

3. Cet endroit, n'ayant pas été occupé par ceux qui sont revenus de la captivité de Babylone, on l'a considéré comme hors de Palestine; aussi, ce qui croît là est dispensé de toute redevance.

4. Cette localité, dit M. Neubauer (p. 124), existe encore aujourd'hui, au nord-ouest de Hébron.

5. *Tosseftâ* sur tr. *Schebiith*, ch. IV.

voulu nous gratifier de la particularité de permettre ledit achat à l'issue de la 7me année. R. Josué ben-Lévi avait recommandé à ses disciples ou serviteurs de ne pas acquérir d'autre verdure que celle du jardin de Sisra l'étranger (comme il avait, en ce cas, la certitude d'acheter des denrées qui provenaient d'un étranger, il pensait pouvoir se dispenser de toute redevance). Élie, dont on mentionne le nom en bien, lui apparut et lui dit : va, et fais savoir à ton maître que ce jardin, en réalité, n'est pas à Sisra, mais provient d'un juif que le propriétaire actuel a tué pour se rendre maître de ce bien (et l'on sait que les produits d'un champ volé forment une possession illégitime, qui retourne au vrai possesseur) ; si pourtant tu veux, par excès de piété [1], t'en interdire la jouissance (comme ce sont des denrées d'un israélite), tu peux en laisser la libre faculté à tes compagnons (en tenant compte de leur état actuel aux mains des païens).

R. Yossé, du village de Dan, dit au nom de Rabbi ben Maadia quelles sont les espèces douteuses interdites à Beth-Schean (comme faisant partie des produits de la Palestine) : le cyminium, le sésame, la moutarde, les oignons, une sorte d'ail [2], les fèves noires, les oignons vendus sur place ou ceux que l'on vend dans toute la contrée par certaines mesures, la fève d'Egypte qui est enveloppée dans de l'osier, une fève de cette espèce enveloppée à part, la pastenade σταφυλῖνος [3] ou panais, ces divers produits sont interdits toute l'année ; le porreau [4] n'est interdit (douteux) qu'à partir du dernier jour de la fête des Tentes jusqu'à Ḥanuca (en décembre). R. Zeira dit : depuis le dernier jour de la fête des Tabernacles (22 *tissri*, octobre), jusqu'à la solennité de *Hanuca* (25 *Kisslew*), les produits interdits à la consommation sont plus nombreux que ceux qui sont autorisés (pendant cette première période de l'année qui suit le repos agraire, les produits viennent la plupart de l'intérieur, où toute plantation est interdite) ; au contraire depuis *Hanuca* jusqu'au dernier jour de la fête suivante des Tabernacles (plus de trois quarts du reste de l'année), les produits permis forment la majorité (ce sont les produits extérieurs qui sont là pour la plupart). Sous les rapports des pousses spontanées (à la fin de la 7e année), elles sont, par la même raison, interdites depuis le 1er jour de l'année nouvelle jusqu'à *Hanuca*, et permises depuis *Hanuca*, jusqu'à la fin de cette même année. Quant à l'intervalle de temps qui s'écoule entre la fête des Tabernacles et la fin complète de l'année, il a été nécessaire de préciser ce qui est permis et défendu (en raison de la

1. Ces produits sont dispensés de tous droits, soit parce que la dîme ne s'exerce pas sur la verdure, soit parce que cette localité, inoccupée lors du retour de Babylone, n'a pas été considérée comme faisant partie de la Terre-Sainte.

2. Voir à la p. précédente la note sur le mot βολβός.

3. Cf. la note au tr. *Maasseroth*, ch. II, § 8, fin.

4. Au terme grec κεφαλωτός, employé ici, correspond le *porrum capitatum* ; ce produit, selon Maïmonide, provient de la Palestine.

diversité des saisons comprises dans cet espace de temps. Les concombres, les courges, les potirons, les melons [1], le vin, l'huile et les dattes amères, ou encore, selon d'autres, le lupin (θερμός), et le légume sec dit pain de *Hallà*, sont soumis, pendant la 7e année de repos, aux lois qui régissent la *schmîtâ*. Quelles règles suit-on à leur égard (à Beth-Schéan, pour la dîme), pendant les autres années? Selon R. Yônâ, ces denrées ne sont soumises qu'aux obligations du doute; selon R. Yossé, au contraire, il faut opérer les prélèvements capitaux dûs avec certitude. Malgré leur opposition apparente, ces deux avis sont d'accord; car le premier parle du cas où l'on achète les produits au marché, à un marchand en gros (comme il les recueille de maison en maison, il est possible que les parts légales aient été prélevées), tandis que le second, qui prescrit les obligations capitales, suppose que l'on achète dans les jardins mêmes (d'où, par conséquent, les prélèvements n'ont pas encore été faits). Jusqu'où va le district samaritain de Beth-Schean? Il comprend les environs de Reciphta et Pagoutiyah même [2], jusqu'au village de Karnaïm; quant à Kefar-Karnaïm, il est compris dans Beth-Schean. R. Yôna dit au nom de R. Simon ben Zacharie quelles sont les espèces interdites à Panias (frontière nord): les noix (importées de l'intérieur), le riz, le sésame et la fève égyptienne. Gamaliel Zouga dit que l'on y comprend aussi les prunes hâtives (ou abricots). Toutefois, ajoute R. Yôna, cela n'est dit que pour la localité de Tarnegol-Cesarée, ὀρνιθόπολις, et au delà; mais en deçà de cette limite, c'est considéré comme faisant partie de la Judée (et toutes les règles sur la dîme y sont applicables). R. Yôna se demanda : si dans un champ où l'on a semé des légumes verts, l'on trouve du riz, quelle est la règle à suivre? Il est permis de consommer la verdure (dont la semaille a été faite fraîchement après le repos agraire), mais le riz est interdit (quoiqu'on sache que le riz est local, non palestinien); si le riz se trouve à une certaine hauteur du champ et la verdure au-dessous, cette dernière espèce est permise, tandis que le riz (par la raison précitée) est interdit. En général, les espèces que l'on vient d'énumérer comme étant interdites à Panéas, le sont, parce que la plupart ne proviennent pas des champs de ces environs (et peut être de la Palestine); et même en supposant que la plupart de ces champs donnent naissance auxdites espèces, celles-ci toutefois ne font partie que des objets interdits.

On a enseigné: on peut consommer sur place le riz qui pousse près d'Antioche, dans la *Holath*, ou terre [3] sablonneuse (dans la localité même,

1. Pour le mot μηλοπέπονη (employé aussi par Pline, *Hist. Nat.* XIX, 5), voir ci-après, tr. *Kilaim*, ch. I, § 2.

2. Ce mot est ainsi transcrit par M. Neubauer, *Géographie*, etc., p. 274. Au contraire, selon le Dr Rab. Brüll, *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur*, t. I, 1874, p. 172, Nafseh est un nom de localité.

3. M. Neubauer (géogr. p. 313) adopte cette transcription.

située hors de la Palestine, ce produit est autorisé et n'est pas soumis aux lois de la *schmita* ; mais, hors de là, ne pouvant être distingué des produits habituels de la Palestine, il est interdit). Toutefois, dit R. Eliézer bar R. Yossé, cette autorisation s'étend jusqu'à la localité de Boran (ou Borni [1]). Cette extension, demanda R. Yonâ, s'applique-t-elle, dans une égale mesure, à tous les points cardinaux ? (On n'y a pas répondu). Dans les villes suivantes de la frontière palestinienne, il est interdit de consommer les produits sans les rédimer : Schassath ou Schantz [2], Bassa, Phi-Maasoub, Ḥanitha supérieure et Hanitha inférieure, Beth Bedyeh (au Nord de Safed), Ras-Magé, Hammon et Mazi (peut être Meïs). Cette classification, dit R. Mena, était juste primitivement [3]; mais plus tard, on adopta comme limites les villes suivantes : Sousitha (c'est-à-dire Hippos), Ainosch, Ein-Tera, Rama et Boureim, Iyoun [4], Iedeïdeh, le village Ḥaroub [5], Nob, Ḥasbeyah, Kefr Samekh. Selon Rabbi, les produits de cette dernière localité (considérée comme hors de la Palestine) sont exempts de toute restriction. Mais, demanda R. Imi, les habitants de cet endroit ne font-ils pas partie des contribuables palestiniens (ce qui semble impliquer leur adjonction au territoire sacré) ? Cela est vrai ; mais il n'en résulte pas que leur participation aux contributions les place au niveau des pays conquis et incorporés dans la Palestine. Dans les villes suivantes des frontières, les produits ne sont soumis à aucune prescription (ni pour la dîme, ni pour la *schemitâ*), savoir : Noweh (peut-être N. en Pérée), Tser [6], Saïda, Yagri Ḥatam (?), Debab (ou Regab) en ruines, et le village de Bar Ḥarab [7]. Comme on apporta à Tibériade une charge de raisins secs, Gamaliel Zouga demanda à R. Aba bar-Cahana quelle règle il y avait lieu d'appliquer à ce cas ? Toute la Palestine, fut-il répondu, ne se compose pas d'une seule charge de raisins secs (ils proviennent donc du dehors et sont exempts de tous droits). Quoi, répliqua Gamaliel, est-ce qu'en réunissant tous les raisins secs conservés en Palestine, on n'en formerait pas une charge complète ? Certes, voici ce que l'on a voulu dire : il n'y a pas de localité isolée en Palestine où l'on conserve assez de raisins secs

1. Comp. pour ce nom, Babli, tr. *Synhédrin*, f. 32ᵃ, et Neubauer, p. 262. A ce dernier sont empruntées les transcriptions qui suivent.

2. Ce nom de lieu et de quelques suivants est transcrit différemment dans la *Tossefta* au tr. *Schebiit'h*, ch. IV. Voir aussi *Siffri* sur *Ekeb*, et le *Kaftor Wa-Ferah*, ch. V, et même série, tr. *Schebiith*, VI, 1.

3. En principe, on n'y apportait rien de la Palestine ; mais lorsque plus tard on le fit, ces villes aussi furent interdites. Selon M. Neubauer (p. 22), la distinction de ces villes s'étendait dans l'origine à celles de la Phénicie ; mais, plus tard, quand les païens commencèrent à s'établir en Galilée, des villes de cette province furent regardées comme étant hors de la Palestine (ce qui serait l'inverse).

4. Ville située dans le voisinage de Dan, I Rois, XV, 20.

5. Peut-être Χαράβη (Reland, II, 704).

6. Ville de la tribu de Nephtali. Josué, XIX, 35.

7. Pour ces 3 derniers termes, M. Neubauer ne propose aucune transcription.

pour constituer une charge (celle qui avait été appportée à Tibériade provenait donc de l'extérieur).

Un homme apporta un panier plein de porreaux (porrum capitatum) à R. Isaac bar Tablaï, et demanda à R. Yohanan ce qu'il fallait faire en ce cas (pour la 7[e] année); va, lui répondit-il, informe-toi à ce sujet auprès de Ḥanania ben Samuel, qui par ses longues études possède la connaissance de tous les enseignements. Il se rendit, en effet, auprès de ce docteur, qui lui répondit: je ne connais pas de *braïtha* à ce sujet; mais j'ai entendu dire par R. Yassa au nom de R. Yohanan que Rabbi et R. Eliézer ben Simon sont en désaccord à ce sujet: selon le premier, on doit se guider, pour l'application de la règle à suivre, d'après le lieu de provenance des produits en question (que l'on se trouve en Palestine, ou non, dès que les produits sont originaires du dehors, ils sont exempts); d'après le second, on se règle d'après la station ou l'emplacement où l'on se trouve pour consommer les dits produits (et si l'on est à l'intérieur de la Terre-Sainte, les prescriptions sont applicables). R. Abahou expliqua que Rabbi dit le premier avis et R. Eliézer le second avis. Comment se fait-il, demanda R. Abahou, que Rabbi, après avoir dit que l'on se règle d'après la provenance, proclame l'avis de R. Eliézer ben Simon, selon lequel on se règle d'après la localité où l'on se trouve? Ce dernier avis ne s'applique qu'aux produits contenus dans les hottes ; mais lorsqu'il s'agit de charges considérables, on se règle, selon tous, d'après la provenance. Si le lieu de provenance et l'emplacement où l'on se trouve sont tous deux des localités exemptes de droits (situées hors de la Palestine), et que l'on se propose de faire passer les produits par un endroit où leur consommation serait interdite (l'intérieur), on ne suppose pas à cette intention un effet rétroactif et l'on n'admet pas une interdiction préalable. R. Aba bar Cahana demanda en présence de R. Yossé: R. Ḥiya n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan [1] que lorsque Rabbi est en discussion avec ses collègues, l'avis de Rabbi l'emporte? Et de plus, ajoute R Yona, même en présence de l'avis de R. Eliézer ben Simon (dont la supériorité est notoire), l'avis de Rabbi a la priorité? (Comment donc se fait-il qu'ici l'on enseigne le contraire?) Quelle objection fais-tu là au nom de R. Yoḥanan, fut-il répondu; il doit ici céder à l'expression de sa propre opinion, selon laquelle les sages ont agi avec modération dans la question du repos agraire (voilà pourquoi ils ont admis ici de préférence l'avis de R. Eliézer ben Simon, selon lequel on se règle d'après l'emplacement où l'on se trouve, et les produits sont autorisés). On peut encore admettre que l'avis de R. Yoḥanan vient corroborer celui de R. Eliézer ben Simon, et ensemble ils contrebalancent l'avis de Rabbi.

2. Celui qui prend l'engagement (devant témoins) de mériter la confiance de tous (en prélevant les parts légalement dues) doit avoir soin,

1. Cf. tr. *Troumôth*, ch. III, § 1.

non-seulement de donner la dîme sur ce qu'il consomme, mais même sur ce qu'il vend ou qu'il achète (pour d'autres), et ne doit pas accepter l'hospitalité chez un ignorant (de crainte de manger des produits soumis au *Demai*). R. Juda dit que même en acceptant cette dernière hospitalité on conserve la confiance. Mais, lui fut-il objecté, s'il ne prend pas souci des prélèvements pour lui-même (en mangeant chez quelqu'un dont les produits sont douteux), on ne saurait lui ajouter foi pour les produits qu'il cède à d'autres (c'est donc défendu).

Il est dit qu'il doit avoir soin de rédimer ce qu'il achète. Si c'est pour sa consommation propre, n'est-ce pas une répétition, puisque l'on a déjà parlé du cas où il s'agit de ce qu'il mange ? Et si l'on entend par là ce que l'on achète pour le revendre, n'est-ce pas aussi une répétition, puisqu'il est question des obligations en cas de vente ? Cela veut dire : ce qu'il achète à d'autres pour le revendre ; et la mention précédente de la vente s'applique aux produits que le propriétaire retire de ses terres et entasse chez lui pour les céder à d'autres.

On a enseigné que R. Juda dit (à l'appui de son avis, de pouvoir s'attabler chez l'ignorant): aux temps où les propriétaires voulaient prendre l'engagement de mériter la confiance de tous par leurs soins pour la dîme, ils ne se privaient pas de s'attabler chez leurs compagnons habituels (même des ignorants), et cependant ils avaient soin dans leur maison, de se servir exclusivement de produits régulièrement rédimés. En effet, dit R. Yôna (conformément à l'avis du préopinant), on ne soupçonne les compagnons ni de manger chez eux un produit quelconque qui ne soit pas rédimé, ni d'en faire manger à d'autres (quelles que soient leurs habitudes de manger chez des personnes négligentes dans l'accomplissement des prélèvements légaux). Selon R. Yossé, au contraire, puisqu'ils s'attablent chez des ignorants, on peut aussi les soupçonner de négligence à cet égard, mais non de donner à d'autres des produits interdits. Notre Mischnâ est évidemment en contradiction avec l'avis de R. Yossé ; car, si d'après son opinion, le compagnon n'est pas digne de foi, comme ne mangeant pas avec certitude, chez lui, seulement des objets autorisés, comment peut-on le croire lorsqu'il s'agit d'autres et qu'il ne donnera pas à autrui des objets interdits ? (C'est-à-dire, d'après celui qui admet que l'on peut se fier à lui pour sa propre consommation, la discussion de la Mischnâ serait compréhensible : comme, selon R. Juda, on ne le soupçonne pas de manger des produits interdits, même s'il est seul, on ne craint pas non plus qu'il en donne à d'autres, bien qu'il s'attable chez l'ignorant ; et, selon les rabbins, comme il ne craint pas de s'attabler chez l'ignorant, on le soupçonne aussi de manger chez lui des mets non rédimés ; mais, d'après celui qui déclare que, chez lui, on ne le soupçonne pas de donner à autrui des objets interdits, mais d'en manger personnellement, quel est le motif de R. Juda seul en disant que cet homme est digne de foi? Et quel serait par

conséquent le sujet de la discussion? Il faut donc reconnaître que l'avis de R. Juda est exprimé, selon l'interprétation de R. Yonâ, à savoir que le compagnon n'est soupçonné de rien). A l'appui de l'avis de R. Yossé, on peut citer les paroles des Rabbins suivants : R. Ḥanina et R. Yassa disent au nom de R. Yoḥanan que l'avis émis par R. Juda, selon lequel le compagnon est digne de foi même s'il mange au dehors, n'est applicable qu'à la fin (lorsqu'il l'est depuis longtemps); mais au commencement de son compagnonnage, il est admis, même selon R. Juda, qu'une fois soupçonné d'une chose, on ne lui ajoute plus foi pour d'autres. Or, s'il est admis que l'on ne soupçonne pas ce compagnon de manger chez lui ce qui est interdit, ni d'en donner à autrui (quoiqu'il s'attable au dehors), à quoi bon établir une distinction entre le commencement et la fin ? (Comment admettre que, même au commencement, il n'est pas digne de foi, si nous déclarons qu'au même moment cet individu n'est pas soupçonné de manger chez lui un objet interdit, et encore moins d'en donner à autrui ? Donc, R. Yoḥanan qui établit une distinction est de l'avis de R. Yossé, qu'il y a soupçon partiel).

On a enseigné [1] : si quelqu'un prend l'engagement d'être compagnon digne de foi pour tous ses produits, excepté pour un cas, on ne considère pas l'engagement comme sérieux ; car, si l'on est soupçonné pour un cas, on l'est pour tous les autres. Selon R. Juda, on n'est soupçonné que pour le seul cas prévu (mais pour le reste, on est digne de foi). On a enseigné encore [2] : celui qui est digne de foi pour ce qui concerne les diverses purifications (profanes) l'est aussi pour les dîmes. R. Yanaï bar R. Ismaël a répété cet enseignement et en a expliqué les conditions : cela n'est applicable, dit-il, qu'au compagnon qui, désirant s'installer chez lui, y est autorisé ; mais, pour qu'en public cet engagement soit valable, il faut qu'il soit pris publiquement (devant 3 compagnons au moins). Moi, par exemple, dit R. Amé au nom de R. Yanaï (quoique personne ne me soupçonne de manquer à mes devoirs), je ne serai digne de foi pour tous que lorsque j'aurai pris un engagement public. R. Zeira ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : même un compagnon (bien que tous deux soient dignes de foi à ce sujet) doit au préalable les rédimer. Mais, demanda R. Zeira en présence de R. Yassa, serons-nous dans la présomption de la pureté si j'envoie quelque chose à R. Samuel bar R. Isaac, ou s'il m'envoie? Certes non, fut-il répondu ; et il n'y a pas même lieu de le demander, puisque l'on sait que tout ce que R. Samuel bar Isaac mange est acheté sur le marché public (soumis au doute, et ne provient pas de son propre grenier, dont les fruits seraient évidemment rédimés). — Si le mari est digne de foi pour les prélèvements légaux [3], mais la femme ne l'est pas, on peut acheter des fruits chez lui, mais non s'y attabler (le ménage d'intérieur étant géré par la

1. Tossefta sur ce traité, ch. II ; Babli, tr. *Bekhoróth*, fol. 30ᵈ.

2. Cf. ci-après, § 3, et ch. V, § 1.

3. Tossefta sur ce traité, ch. III.

femme); en effet, l'on a dit à ce sujet qu'autant vaut aller demeurer dans le repaire du serpent [1]. Si la femme est digne de foi, mais le mari ne l'est pas, on peut s'attabler chez lui, mais l'on ne doit rien y acheter; du reste, il a été dit que la malédiction viendra sur la maison dont la femme est scrupuleuse dans l'accomplissement de ses devoirs, tandis que le mari ne l'est pas. On a enseigné: un compagnon ne doit servir ni dans une collation, ni dans un repas, à moins d'avoir tout rédimé et convenablement préparé sous sa surveillance, même le contenu du robinet servant à tirer le vin; s'il sert dans ces sortes de repas, il y a présomption que les prélèvements ont été accomplis. Ce n'est pas une présomption suffisante de le voir attablé, car il peut en ce cas prélever mentalement (par ce qu'il a chez lui) les parts dues [2], et il en est de même si son fils est attablé avec lui (par les mêmes raisons). Mais s'il a près de lui un compagnon (pour qui la condition mentale n'a pas lieu), l'on peut être rassuré pour la dîme.

3. Celui qui prend l'engagement d'adopter la conduite pure et scrupuleuse du compagnon des savants [3] ne doit pas vendre à l'ignorant des fruits humides (susceptibles d'impureté), ni même des secs ; il ne lui en achète pas des verts (par cette même crainte); il n'accepte pas l'hospitalité chez un ignorant (pour ne rien manger qui soit douteux), et il ne l'accueille pas chez lui comme hôte (à cause de son impureté contagieuse [4]). R. Juda ajoute : il ne doit pas élever des troupeaux de moutons (de peur qu'il en résulte quelque violation de pâturage), il doit se restreindre dans l'expression de ses vœux (pour ne pas être exposé à les enfreindre), se livrer aux plaisirs avec modération, ne pas se rendre impur pour les morts et fréquenter assidûment les salles d'étude. Toutefois, lui répliqua-t-on, tout cela n'est pas une règle obligatoire.

Le compagnon savant ne doit pas acheter à l'ignorant des fruits humides (de crainte d'impureté), mais il peut en acquérir des fruits secs, parce que l'on ajoute foi aux ignorants pour la question d'aptitude à la purification (et que les fruits n'ont pas été mouillés). En effet, un enseignement formel le déclare aussi: on le croit lorsqu'il déclare que tels fruits ne sont pas devenus humides; mais on ne le croit plus si, après avoir déclaré qu'ils ont été mouillés, il prétend qu'ils n'ont été affectés d'aucune impureté. — De l'expression « R. Juda ajoute, etc. » il résulte que pour le reste, R. Juda partage l'avis du préopinant (et qu'entr'autres le compagnon ne doit pas s'attabler avec l'ignorant). N'est-ce

1. Babli, tr. *Kethoubôth*, fol. 72ª.
2. Cf. ci-après, ch. VII, § 2.
3. Pour acquérir l'état de pureté complète du savant, il faut 30 jours d'exercices pieux; l'engagement se prend en présence de 3 témoins. Voir tr. *Bekhôrôth*, fol. 30ᵇ.
4. L'impureté qui se communique par les vêtements est plus grave que toute autre. Voir Isaïe, LXV, 5.

pas en contradiction avec R. Yôna, puisque, selon lui, on ne soupçonne les compagnons ni de manger au dehors un produit non rédimé, ni d'en faire manger à autrui ? Il y a la crainte, non qu'il y mange, mais qu'il ne s'expose à rendre son corps impur (en s'y installant) et qu'ensuite il rende impurs d'autres objets purs. De même, n'est-ce pas en contradiction avec l'avis de R. Yossé, selon lequel les compagnons, sans être sujets au doute pour ce qu'ils donnent à autrui, sont pourtant soupçonnés de s'attabler parfois chez l'ignorant (ce que notre Mischnâ interdit)? Là aussi, il s'agissait de la question de pureté du corps (sans manger), mais plus haut (selon R. Yossé) il s'agit de la dîme. Or, celui qui est digne de foi, pour la question de pureté, l'est également pour celle de la dîme (voilà pourquoi, dans la première hypothèse, il était loisible aux compagnons de s'y rendre). On a enseigné : tout nouvel arrivant est tenu de prendre ledit engagement public, fût-ce un compagnon savant ; mais le savant qui a passé un certain temps dans les assemblées scolaires, n'est pas tenu de prendre cet engagement qu'il a déjà pris publiquement au moment de prendre séance pour les études. Selon R. Ila, le compagnon savant n'est pas tenu de renouveler son engagement de pureté, parcequ'il a dû le prendre dès la première heure où il a été reçu en cette qualité (et s'il le prend plus tard, l'engagement n'a plus d'effet). S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, qu'il faut le prendre dès la première heure de la réception, il n'y a pas lieu d'établir une distinction entre le compagnon savant et l'ignorant (si ce dernier n'a pas été scrupuleux et que, pendant sa vieillesse, il veut changer de conduite, l'engagement doit être encore moins valable). L'avis exprimé par R. Ila, est bien conforme à celui de R. Simon b. Lakisch : Lorsque celui-ci se rendit dans la famille de R. Yanaï, les gens, en le voyant, s'enfuirent. « Je vous fais peur, leur dit-il, mais je suis comme un ignorant sous le rapport de la purification » (quoique savant et compagnon, il n'avait pu prendre ledit engagement à un certain âge, faute de l'avoir pris dans sa jeunesse). On a enseigné que l'on procède ainsi : le maître de maison prend l'engagement de tenir tout ce qui doit être rempli par le compagnon, en présence d'une assemblée ; puis, à leur tour, ses enfants et les gens de sa maison prennent entre ses mains le même engagement. Selon un autre enseignement, ses enfants et les gens de sa maison s'engagent avec lui en public. Il n'y a pas de contradiction entre ces deux enseignements : dans le premier cas, il s'agit d'enfants mineurs, encore placés sous la tutelle du père ; au second cas, il s'agit de ceux qui ne le sont plus. Aussi, R. Ḥalafta ben Schaoul dit-il : les grandes personnes s'engagent en assemblée publique, et celles-ci, à leur tour, reçoivent l'engagement des jeunes. On a enseigné [1] : pour graduer la purification, on commence par les obliger à se laver les mains avant le repas, puis on leur enseigne les autres devoirs de la purification. En voici l'ordre, selon R. Isaac bar R. Eliézer : l'ablution des

1. Tossefta, ibid.

mains, ou les impuretés légères et impuretés plus graves [1]; la pureté de la dîme enfin (ou de l'oblation) servira de guide pour le manger profane. En principe on disait: le compagnon savant qui accepte les fonctions de percepteur d'impôts [2] est repoussé pour toujours du compagnonnage (et il ne peut plus y rentrer, même en renonçant à ses fonctions); mais plus tard, il a été convenu qu'il y est de nouveau reçu s'il renonce à ce métier. Ḥiya bar Aboun dit au nom de R. Yoḥanan: si un compagnon a quitté la Terre-Sainte (ce qui lui est interdit), on ne le repousse pas pour cela du compagnonnage [3]; ne faut-il pas aider le mineur à se rapprocher de la bonne voie? (de même, ce compagnon, qui a quitté quelque temps la Palestine, est pour ainsi dire redevenu un enfant).

4. Les boulangers de cette catégorie (qui auraient acheté de la farine à un ignorant) ne sont tenus de prélever, par l'ordre des sages [4], que l'oblation de la dîme (le 100e) et la parcelle de la pâte (*Halla*). Les boutiquiers (marchands au détail) ne sont pas autorisés à vendre des produits soumis au doute; mais ceux qui vendent par grandes quantités, en gros, peuvent céder ces produits (parceque, grâce à la quantité, il y a à supposer que l'acheteur fera les prélèvements dûs). On appelle marchands en gros ceux qui vendent le blé encore vert (σιτώνεις), ou ceux qui le vendent aux détaillants (quoique déjà sec.)

Plus loin (v, 1), on voit ce qu'il faut prélever pour les dîmes et la ḥalla si l'on achète à un boulanger; comment se fait-il que là il est prescrit à l'acquéreur de prélever, et dans notre Mischnâ, on impose cette obligation, non à l'acquéreur, mais au vendeur? R. Yôna répond que R. Eléazar et R. Yoḥanan en expliquent différemment la raison: Selon l'un, le boulanger doit en prélever les dîmes, parce qu'ici on suppose qu'il travaille à l'état de pureté, tandis que plus loin il s'agit du cas où il est impur (et il ne peut pas prélever les parts légales) [5]. D'après l'autre, il s'agit ici d'une petite quantité (aussi le boulanger y gagne bien et doit la rédimer), et, plus loin, il est question de grandes quantités. On ignore, jusqu'à présent, lequel des deux a formulé chaque opinion, seulement, comme il est admis que c'est selon R. Yoḥanan qu'on tient compte de l'état de pureté de l'ouvrier, cela prouve que R. Eléazar dit de faire la distinction entre les petites et les grandes quantités. A l'avis de R. Yoḥanan on peut objecter ceci: s'il n'est question ici que de l'état de pureté, l'ouvrier ne

1. Ou: couche de l'impur et ce qui est agité par lui.

2. Profession considérée jadis comme avilissante pour les savants juifs.

3. Selon Frankel, il y a là peut-être une lacune.

4. Dispense est faite de la 2e dîme, à cause des impôts onéreux; comp. tr. *Yôma*, f. 8 .

5. Selon le commentaire d'Elie Fulda, il s'agit de fruits devenus impurs, qui ne servent plus que de combustible.

doit-il pas prélever les dîmes de tout (même la 2me dîme)? Il serait juste qu'en ce cas il ne les prélève pas du tout, puisqu'il s'agit de doute et qu'il est interdit seulement de livrer à l'ignorant ce qui, avec certitude, n'est pas encore affranchi des droits (le boulanger doit donc l'oblation de la dîme pour le doute, non la 2me dîme). De même, il y a une objection contre l'avis de R. Eleazar: comment se fait-il que selon lui, il ne faille pas du tout prélever si c'est une petite quantité? (Question résolue par la réponse précédente).

« Il est interdit aux boutiquiers de vendre ce qui est sujet au doute » est-il dit. Dans l'assemblée, plusieurs rabbins déclarèrent au nom de R. Eléazar que ce devait être l'avis de R. Meir [1]; car, d'après lui, il n'est permis de vendre le blé encore vert qu'aux marchands en gros, même lorsque ce produit est sujet au doute (mais c'est interdit s'il n'y en a que peu, ou du détail). Mais, objecta R. Yossé, la Mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec cet avis: « Voici, dit-elle, ceux qui vendent par grandes quantités, par exemple ceux qui vendent le blé quand il est encore vert (σιτώνεις) et les vendeurs de blé en gros aux détaillants. » N'en résulte-t-il pas qu'il y a encore d'autres individus autorisés à acheter du douteux (contrairement à R. Meir, qui parle seulement d'une classe)? En effet, dit R. Yossé au nom de R. Ila, ce n'est pas à la seconde partie de la Mischnâ que s'applique l'assertion de R. Eliézer, mais à la première partie (où il est question des prélèvements dûs): si la Mischnâ impose seulement l'obligation de prélever la dîme sacerdotale (100e) et la *Halla*, c'est lorsqu'il vend (en gros) dans sa boutique ou à sa porte; mais si c'est au marché de détail [2], ou dans le magasin contigu à ce marché, il doit prélever la dîme (et même la 2e dîme) pour tout. A ce sujet, les rabbins de l'assemblée ont dit, au nom de R. Eliézer, que cette remarque est conforme à l'avis de R. Meir [puisqu'il dit: il n'est permis de vendre les fruits soumis au doute qu'à celui qui achète le blé lorsqu'il est encore vert]. A quelle opinion de R. Meir cela se rattache-t-il? A ce qui est dit de lui plus loin (au § suivant): « R. Meir dit: le produit que l'on a l'habitude de vendre par grandes mesures et que l'on cède (exceptionnellement) par petites quantités, est considéré comme joint à la grande mesure (et il est affranchi de tous droits). » En effet, R. Ḥiya s'exprime exactement de même, et il ajoute que si, pour la salle de vente, l'on s'est servi de petites mesures, ou si, dans la boutique, l'on s'est servi de grandes mesures (par exception), la grande mesure se trouve être nécessaire à la petite (et soumise aux mêmes droits). Sur ce que dit la Mischnâ que le détaillant doit prélever certaines parts dues légalement, les membres de l'assemblée des études ont ajouté, au nom de R. Yoḥanan, que c'est à cause des enfants qui viendraient en acheter, pour qu'ils ne mangent pas des objets non rédimés.

1. Tossefta, ch. III; et ci-après, ch. III, § 2.

2. Il y a ici le terme grec Πωλητήρ, pour πωλητής, *marchand* (revendeur) ou abrégé de πωλητήριον, *salle de vente*, qui vient de la racine πωλέω, *trafiquer*. Comp. ci-après, ch. V, § 4.

R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan : pour une petite quantité, le vendeur prélève la dîme, parce qu'il recueille le bénéfice ; au contraire, pour une vente en gros, l'acquéreur gagne (en revendant au détail) ; aussi est-il tenu de prélever les parts dues. Il y a des enseignements qui appuient chacun de ces deux avis. L'assertion des rabbins anonymes est confirmée par l'avis de R. Néhémie, selon lequel tout reste de la vente détaillée, considéré comme joint à la petite mesure, lui est assimilé (sous le rapport des obligations), ainsi que pour la grande mesure (aussi il confirme la crainte au sujet des enfants). Un autre enseignement confirme celui de R. Ila, en disant que, selon R. Ismael, fils de R. Yoḥanan ben Broka, si l'on s'est servi d'une petite mesure (des quarts de *cab*, ou 25e de *saa*) pour en compter cent parts, on est tenu de donner les dîmes légales ; n'eut-on mesuré qu'un *saa* et un quart, il faut rédimer ce quart (considéré comme petite mesure). Selon R. Zeira, la distinction établie entre ces 2 opinions dépend du calcul du bénéfice de chacun, et il raisonne ainsi : s'il s'est servi du *saa* pour mesurer 25 quarts (ou du détail), le vendeur doit faire le prélèvement, parce qu'il a le bénéfice du détail [1] ; s'il s'est servi de quarts pour vendre en réalité un *saa* (en gros), l'acquéreur devra les prélever, parcequ'il recueille le bénéfice.

5. R. Meir dit : le produit que l'on a l'habitude de vendre par grandes mesures, et que l'on cède (exceptionnellement) par petites quantités, est considéré comme joint à la grande mesure (et il est affranchi de tout droit) ; si au contraire, un produit est d'ordinaire vendu par petites mesures et qu'une fois on en ait cédé une grande part, on la considère comme inhérente à la petite [2] (et elle en subit les conséquences). Qu'appelle-t-on grosse mesure ? Pour les produits secs, une mesure de trois *cabs* ; pour ce qui est vert, l'équivalent d'un *dinar* (pièce d'or). R. Yossé dit : les paniers de figues, de raisins, ou les hottes de verdure, sont affranchis aussi longtemps qu'on les vend d'après l'estimation approximative [3] (cela équivaut à la vente en gros).

D'après le premier avis de notre Mischnâ, on fixe une mesure pour ce qui est sec, mais non pour ce qui est vert ; par contre, on fixe un prix pour ce qui est vert, non pour ce qui est sec. R. Ḥiya a enseigné : la mesure du *Hin* est considérée comme grande ; au-dessous d'elle sont les mesures de détail. La pièce de monnaie d'un *limen* [4], est considérée comme une petite mesure,

1. Si l'on se préoccupe des enfants, ceux-ci n'achetant pas un à la fois, le vendeur sera dispensé de la dîme.

2. Selon le commentaire de R. Simson de Sens, il ne s'agit pas d'assimilation au point de vue légal, mais d'une réunion matérielle des denrées, qui ne peuvent être cédées séparément.

3. Pour le terme אכסרה, ξηρά, cf. ci-après, ch. III, § 3, et tr. *Maasser schéni*, ch. IV, § 2.

4. Zuckermann, dans son étude sur les monnaies talmudiques (p. 33), fait dériver ce nom de λάμα = *lamina*, pièce plate, mince.

mais toute valeur supérieure est une grande mesure. D'après ce nouvel enseignement, au contraire, on fixe une mesure pour ce qui est vert, non pour ce qui est sec; et l'on fixe une valeur pour ce qui est sec, non pour ce qui est vert. R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon ben Yoçadak : c'est une condition des arbitres que la dîme sacerdotale (100ᵉ) est due par le vendeur, et la 2ᵉ dîme par l'acquéreur. Dans quel cas? Si c'est par petites mesures, n'est-il pas dit que le vendeur doit les dîmes, parce qu'il en tire le bénéfice? Si c'est une grande mesure, n'est-ce pas dû par l'acquéreur, qui en a le bénéfice? Il peut s'agir, répondit R. Aboun bar R. Ḥiya, du cas où l'on aurait directement dit de vendre la récolte du premier sans la libérer (en ce cas, le vendeur doit l'oblation de la dîme). R. Yossé dit : même au cas où cette déclaration n'aurait pas été faite et dans l'hypothèse où l'un des deux contractants offre de tout rédimer en partageant les deux charges), la condition subsiste selon laquelle la dîme du 100ᵉ est due par le vendeur, et la seconde dîme par l'acquéreur. R. Eleazar au nom de R. Oschia rappelle cette autre condition : la perte de la graisse impure doit être supportée par le boucher[1] et celle du nerf sciatique par l'acquéreur. Mais, selon une coutume introduite par R. Abahou à Césarée, les 2 pertes incombent à l'acquéreur [2], afin d'augmenter ainsi le bien qui doit résulter des prélèvements.

CHAPITRE III

1. On donne à manger de ces fruits douteux [3] aux pauvres et troupes en campagne [4]; R. Gamaliel en donnait aussi à manger à ses ouvriers (pauvres). Ceux qui distribuent les secours aux pauvres donnent, selon Schammaï, ce qui est affranchi de la dîme à celui qui ne la prélèverait pas spontanément, et ce qui n'est pas libéré à celui qui prélève la dîme [5]; de cette façon, chacun mange des produits dûment acquittés. Selon les sages au contraire, l'encaissement ainsi que la distribution se font sans enquête (sans se soucier des prélèvements accomplis ou non), et on laisse chacun libre de se mettre en règle sous ce rapport.

R. Yôna dit : il ne peut être question dans notre Mischnâ que de compa-

1. Il devra rembourser l'équivalent en espèces ou en nature.

2. Selon le commentaire d'Elie Fulda, cette clause est faite pour que le boucher n'hésite pas à enlever toutes les veines et nerfs interdits à la consommation.

3. On accorde cette facilité, afin de stimuler la charité. Tr. *Berakhôth*, f. 47ᵃ; *Schabbath*, 124ᵇ; *Eroubin*, f. 17ᵇ, 31ᵃ.

4. Le terme אכסניא rappelle évidemment le grec ξένιος, qui signifie littéralement : *hôtes*, *étrangers*. Ici, il s'agit de soldats (Traité de *Pesahim*, f. 35ᵇ; tr. *Soucca*, f. 35ᵃ).

5. D'après l'école de Schammaï, il n'est pas même permis aux pauvres de consommer des produits soumis au *Demaï*.

gnons pauvres (qui rédimeront les produits douteux); quant aux hôtes ou soldats [1], il en est comme l'a dit R. Josué, qui raconte le fait suivant: lorsqu'il suivait R. Yohanan ben Zaccaï, se rendant tous deux à l'armée [2], les habitants des villes par où ils passaient leur apportaient des fruits à manger. Si nous passons ici la nuit, dit R. Josué, nous sommes tenus de prélever les dîmes (parce qu'en ce cas nous faisons élection de domicile et ne sommes plus de simples passagers); au cas contraire, nous en sommes dispensés. Selon R. Yossé, il peut être question, dans notre Mischnâ, même de pauvres qui sont du vulgaire; car, sans cela, ce serait fermer la porte à ceux qui ne sont pas compagnons (et ils pourraient mourir de faim). S'il en est ainsi, à quoi bon, selon R. Yossé, l'avis sur les hôtes? Voici ce qu'il répond : comme il est écrit (Lévitique, XXV, 45) *des fils d'indigènes qui séjournent parmi vous, vous pourrez acheter, etc.* (et qu'il y a là un pléonasme), on comprend dans cette expression les hôtes (assimilés aux pauvres).

Selon R. Éliezer, on y comprend les hôtes païens (comme ils ne sont pas soumis aux devoirs de la dîme, on peut leur donner des fruits sujets au doute, et d'eux parle la Mischnâ). On a enseigné qu'en distribuant de tels produits aux pauvres ou aux hôtes, il faut leur faire part des doutes que l'on éprouve (afin que ceux qui le désirent puissent remplir les devoirs prescrits à cet égard). Selon l'avis de R. Yona, qui dit que dans notre Mischnâ il est question de pauvres ayant le grade de compagnon, on fait bien de prévenir (l'avertissement les engagera à prélever les parts légales); mais selon R. Yossé, qui admet qu'il peut s'agir dans la Mischnâ même de pauvres qui sont du vulgaire, à quoi servira ledit avertissement? C'est que, fut-il répondu, comme il est admis que la plupart des gens du vulgaire prélèvent les dîmes [3], pour une personne qui s'en abstiendrait l'avertissement sera utile [4]. Ces prescriptions prouvent, dit R. Mena, qu'aux gens qui viennent, par association, manger tour à tour chez l'un et l'autre, il n'est pas permis de fournir des produits provenant de la 7e année de repos, parce que l'on remplit à leur égard une obligation qui n'est pas solvable à l'aide d'une valeur abandonnée (comme celles de la schemita). C'est ainsi que l'on a enseigné (dans la *Tosse/ta* à notre chapitre): Ni avec les produits de la 7e année du repos agraire, ni avec ceux de la seconde dîme (que l'on doit consommer à Jérusalem), l'on ne peut solder un emprunt ou une dette, ni rendre un repas nuptial, ni acquitter un paiement (de réciprocité), ni distri-

1. Cf. même série, tr. *Maasseróth*, ch. II, § 3, Babli, tr. *Eroubin*, f. 17b; tr. *Kethoubóth*, f. 65a; tr. *Synhédrin*, f. 32b.

2. Au lieu d'admettre la version de l'édition de Venise, M. Neubauer (p. 68) lit ici Beror-Haïl, comme l'a l'éd. d'Amsterdam, et il ajoute : «c'était la résidence de R. Yohanan vers l'époque où Gamaliel II était à Yabneh. »

3. Sur ces sortes de présomptions légales, voir le travail de Freudenthal dans le recueil *Monatschrift*, année 1860, p. 299.

4. Plus haut, ch. I, § 3, fin (p.134), l'on se sert du même raisonnement et des mêmes expressions.

buer l'aumône aux pauvres de la synagogue; mais on peut s'en servir pour une œuvre de complaisance, à la condition d'en faire connaître la provenance au consommateur (pour qu'il puisse se prémunir).

« R. Gamaliel, est-il dit, donnait à manger à ses ouvriers des produits sujets au doute. » Comment se fait-il qu'il soit dit plus loin (ch. VII, § 3): si l'ouvrier n'ajoute pas foi au maître de la maison, il peut prélever lui-même les parts légales; tandis qu'ici les sages (opposés à R. Éliezer) semblent dire que ce devoir incombe au maître? C'est que, répondit R. Yona, plus loin il s'agit du cas où le maître donne à manger un nombre compté de fruits (et cela regarde l'ouvrier); tandis qu'ici il s'agit du cas où le maître dispose une place à la table commune [1] pour l'ouvrier (en ce cas, il en est responsable ; et R. Gamaliel seul se permettait de donner aux siens des objets douteux). R. Zerikan-Simon bar Wawa dit au nom de R. Yoḥanan: si un médecin ayant le grade de compagnon donne à manger des objets doutéux à un malade du vulgaire, il les lui remet en main, non dans la bouche; mais s'il est certain que ces produits ne sont pas rédimés, il lui est même interdit de les remettre dans la main du malade (il ne doit pas être cause que le malade consomme des produits interdits). En cas de doute, c'est permis si les objets appartiennent au malade, mais non s'ils appartiennent au médecin (comme il sera remboursé, il se trouverait avoir trafiqué d'objets soumis au doute). Quant à la défense pour la certitude (objets certainement non rédimés), elle s'applique seulement à l'Israëlite, non aux Noaḥites (qui n'accomplissent pas les devoirs de la dîme); cependant, il n'est pas permis au médecin qui est compagnon d'en céder (afin qu'en aucun cas il ne cède de tels objets). Enfin, s'il s'agissait d'employer une partie d'un animal vivant (ce qui est même défendu aux Noaḥites), il est interdit de la passer, même si c'est la propriété du malade, afin de ne pas être cause de cette transgression.

« Selon Schammaï, on donne ce qui n'est pas rédimé à celui qui prélève la dîme. » Mais, pourrait-on objecter à Schammaï, est-il juste que celui qui est digne de foi perde un peu de sa part en la rédimant? En ce cas, fut-il répondu, on donne à cette personne une plus grande part, pour compenser la perte de la dîme. Pourquoi alors, selon Schammaï, ne peut-on pas remettre d'objets douteux à tous les pauvres? En voici la raison : si provisoirement une précaution peut exister pour qu'ils ne mangent rien d'interdit, elle ne pourrait pas subsister toujours; donc il vaut mieux les prémunir de suite. Et pourquoi les autres rabbins ne partagent-ils pas cet avis? Si, disent-ils, on interdisait de distribuer les produits douteux, on s'exposerait à voir diminuer les bonnes œuvres. Ceux qui, pendant les jours de fête, vont recueillir les aumônes, ne doivent pas faire connaître leur présence par des appels à haute voix (dans la

1. Littéralement : au râtelier, à la mangeoire.
2. *Tossefta*, ch. III, fin (§ 13).

synagogue) comme cela a lieu pendant la semaine, mais ils doivent les réclamer sans bruit, en mettre les produits dans leurs poches, puis les distribuer séparément par petites sections de maisons voisines. Lorsque pendant la 7e année de repos agraire, on recueille les contributions [1] pour les pauvres, il n'est pas nécessaire de s'informer scrupuleusement si, dans telle ou telle maison, on consomme les produits de la 7e année de repos ; si l'on reçoit du pain, il est permis de l'accepter, car l'on ne craint pas qu'il soit remis d'autres valeurs, provenant des produits interdits de la 7e année, que l'argent ou des œufs. Toutefois, ajoute R. Ḥanina au nom de R. Pinḥas, cette permission pour le pain ne s'applique qu'à ces habitants qui, bien que soupçonnés d'ensemencer leurs champs dans l'année consacrée, ne mangeraient rien d'interdit, et à plus forte raison, ils ne donneraient rien à autrui de ce qui est interdit.

Lorsque des sacerdotes veulent pétrir la pâte eux-mêmes, pour qu'ils soient certains de l'état de pureté de la ḥalla qu'ils consomment, ils n'ont pas besoin de chercher à éviter les cours de ceux qui récoltent les produits de la 7e année. D'après un autre enseignement, ils doivent être scrupuleux dans leur choix. Or, dit R. Pinḥas, celui qui exprime l'avis qu'ils doivent être scrupuleux a pour raison qu'il craint que les personnes consommant les produits de la 7e année n'en mangent aussi la part sacerdotale (ce qui, selon *Schebiïth*, IX, 9, serait un crime capital). Celui qui admet, au contraire, que l'on n'y fait pas attention a pour motif ceci : si on le faisait échapper à un faute légère, on l'exposerait à une autre plus grave, puisque la consommation d'objets ordinaires non rédimés est un crime capital, tandis que celle des produits de 7e année n'entraîne que la transgression d'une simple défense. Mais alors comment faire ? (qui mangera la ḥalla dont un sacerdote pur ne voudra pas ?) Selon R. Ḥouna, on fait venir un sacerdote soupçonné de négligence, que l'on fait se purifier par un bain et à qui on la donne à manger, sans livrer d'objets purs à l'ignorant ; selon R. Mena, on fait venir le sacerdote soupçonné, qui se purifiera, puis la mettra de côté jusqu'au soir, puis la mangera lui-même, afin de ne pas encourager ceux qui commettent des transgressions. Selon R. Simon bar Barsena au nom de R. Aḥa, on conserve cette pâte spéciale (que, dans le doute, on ne peut pas brûler, car c'est un comestible qu'il est interdit de détruire) ; mais, à la veille de Pâque, on la brûle (afin de débarrasser la maison de tout levain).

2. Celui qui veut couper les feuilles vertes des bottes de légumes [2] pour alléger son fardeau ne doit pas les jeter avant d'avoir prélevé la dîme (pour que personne, en les trouvant, ne les mange indûment). Celui qui

1. Littéralement ; les *paniers* où l'on reçoit les dons en nature.

2. Il s'agit, bien entendu, de bottes ficelées, seules soumises au droit de la dîme et pour lesquelles il y ait lieu de craindre une consommation illégale ; mais la verdure, non mise en bottes, peut être abandonnée à tout venant et, par cela même, dispensée de tout droit.

achète des légumes verts au marché et qui après réflexion faite, veut les rendre, ne doit pas le faire avant d'avoir prélevé la dîme (que l'on rend à l'acquéreur et que l'on place publiquement à côté des produits), car il ne manque à l'acquisition que l'achèvement du paiement (et il serait à craindre que d'autres acquéreurs ne s'y trompent). Mais si quelqu'un, au moment d'acheter un objet (avant de l'avoir pris) aperçoit d'autres produits préférables, il peut renoncer à son premier projet d'acquisition (sans autres procédés), parce qu'il n'avait pas encore pris possession [1].

R. Eleazar dit : l'avis de ne pas jeter les feuilles avant de les rédimer est conforme à l'avis de R. Meir [2], car c'est lui qui dit qu'il est seulement permis de vendre au marchand de gros les objets soumis au doute (tandis qu'il est indispensable de rédimer toute vente au détail, ainsi qu'il est dit dans notre Mischnâ). Selon R. Yoḥanan, au contraire, notre Mischnâ peut se trouver en conformité d'opinion avec celle des autres docteurs ; seulement, il y a des distinctions à établir : lorsque, dans notre Mischnâ, il est interdit de détacher une partie du fardeau, c'est que chaque parcelle (détail) trouvée à terre est ramassée et aussitôt acquise (il importe donc de la rédimer), tandis que l'on n'abandonne guère à tout venant des grosses quantités (voilà pourquoi il est dit plus haut que l'on peut les vendre en cas de doute). Mais le dit avis (de rédimer) n'est-il pas en contradiction avec un autre avis de R. Meir, qui dit : dès qu'un homme a déclaré tels objets abandonnés à tous et qu'il ne les a plus en sa possession [3], l'abandon est déclaré valable et définitif (n'en résulte-t-il pas qu'en ce cas il n'y a plus d'obligations de dîme) ? Il n'y a pas de contradiction : l'on abandonne bien de petites parts, non de grandes quantités (or, l'acquisition des feuilles détachées pour l'allégement se fait par petites parts). Il n'y a même pas de contradiction, selon R. Yossé ; car, s'il pense que toute chose abandonnée sort seulement de la possession du propriétaire, c'est par l'acquisition d'un autre (sans quoi l'abandon est nul et le maître peut reprendre son bien); n'est-ce pas que lorsque l'on jette les feuilles successivement, elles ne sont déclarées abandonnées que lorsqu'elles sont réunies, et la quantité entière sera seule abandonnée ? C'est qu'il y a ici une distinction à établir, l'acquisition qui valide l'abandon ayant eu lieu successivement pour chaque feuille détachée.

« Il ne manque à l'acquisition que l'achèvement du paiement, » dit-il. Ḥiskia l'explique, en disant : il ne manque [à l'abandon du maître] que l'acquisition par le nombre (il est complété par le compte). Comment fait-on pour rédimer en ce cas? On prend quelques feuilles de dessus, et on prélève la dîme. Un tel acte n'est pas interdit comme si c'était un vol (dîme prélevée sur des

1. C'est une des conditions de l'achat, de la conclusion du marché pour les objets mobiliers.

2. Comp. ci-dessus, ch. II, § 4.

3. Ci-dessus. traité *Péa*, ch. VI, § 1 (p. 77).

objets d'autrui), car le propriétaire n'a pas égard à quelques feuilles, ainsi que le prouve l'exemple de R. Simon bar Cahana [1] : comme R. Eliézer, s'appuyant sur son bras, passait auprès d'une vigne, il lui dit : apporte-moi un éclat de bois (sans valeur) pour me curer les dents; puis, réflexion faite, il se reprit et dit : ne m'apporte rien, car si chacun venait en enlever autant, il ne resterait bientôt plus rien de la haie [2] de cet homme (mais c'est là un excès de scrupules). De même, lorsque R. Ḥagaï soutenait le bras faible de R. Zeira, un homme vint à passer chargé d'une coupe de bois ; apporte-moi, lui dit R. Zeira, un brin de bois pour mes dents, puis, se reprenant, il lui dit : ne m'en apporte pas, car si chacun venait en faire autant, il ne resterait plus rien de la charge de cet homme. Ce n'est pas que R. Zeira ait été un homme tellement pieux, qu'une crainte exagérée l'eût inspiré; seulement, il a voulu faire entendre qu'il faut agir ainsi pour détourner les autres de tout mal pouvant mener au vol, interdit par Dieu. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : dès que l'on a pris les produits en mains, l'acquisition est faite ; il n'y manquait plus qu'un détail, celui de les compter. Comment fait-on au cas où l'on ne les prend pas ? On paie le montant de l'un de ces produits servant à rédimer le reste (contrairement à l'avis de R. Ḥiskia, selon lequel le prélèvement est fourni par le propriétaire) ; et, pour que ceux qui viendront après lui ne soient pas entraînés à mal agir (et ne l'emploient à rédimer d'autres, en supposant que ce n'est pas encore rédimé), on le leur fait savoir en entassant ces produits à part. Ne devrait-on pas obliger le marchand à déterminer la dîme des objets vendus au milieu des fruits qui lui restent chez lui (sans crainte de confusion et sans contraindre l'acheteur à faire cette opération) ? N'a-t-on pas enseigné [3] que lorsque l'on vend des fruits non libérés à son prochain (sans l'aviser), le marchand peut fixer au milieu des siens, la part de dîme qui leur est afférente, sans s'arrêter à la supposition qu'il peut en résulter de la confusion pour d'autres (qui prélèveraient indûment la dîme avec ce qui est déjà racheté) ? On admet ce procédé, répondit R. Ḥinena, de rédimer ainsi les produits lorsqu'ils sont achetés de cette façon ; mais non lorsqu'il est possible de prévenir. — Lorsque la Mischnâ parle de celui qui, achetant un objet, en veut un autre, il s'agit de choisir, sans avoir encore rien acquis. Il n'y est question, toutefois, que du cas où l'on choisit entre des produits de la même espèce ; mais, qu'en est-il lorsque l'on passe à une autre espèce ? (Il n'y a pas de réponse à cette question).

3. Si l'on trouve des fruits sur sa route que l'on prend pour les manger de suite, et que l'on se propose ensuite de les mettre en réserve, on ne doit pas les mettre de côté avant d'avoir prélevé la dîme. Mais si, dès le principe, on les a seulement ramassés pour qu'ils ne se perdent pas

1. Cf. tr. *Halla*, ch. IV, § 12.
2. Littéral : Le fagot de l'homme s'en irait.
3. Cf. ci-après, ch. VII, § 1.

(et non pour un usage personnel), on est dispensé de prélever la dîme. Toute chose qu'il ne serait pas permis de vendre aussi longtemps qu'elle est douteuse [1], ne peut pas non plus être envoyée à un prochain. R. Yossé permet de faire de tels envois pour des produits notoirement inaffranchis, à la condition d'en faire part au destinataire.

On a enseigné [2] ; il n'est pas permis de passer auprès des mets que l'on trouverait sur sa route, sans les mettre de côté pour les préserver. Toutefois, ajoute R. Jacob bar Zabdi au nom de R. Abahou, cela n'a été dit qu'en principe, mais maintenant il est permis de passer outre, de crainte que ces objets n'aient été mis là dans un but de sortilége. On a enseigné ailleurs [3] : « Celui qui roule une grosse pierre sur la place publique, dont le déplacement fait qu'une autre personne est blessée, est responsable du dommage qui en est résulté. » L'on ajoute qu'il est interdit de prendre cette pierre [4] sous peine de commettre un vol (elle est acquise par celui qui l'a roulée). Cela n'est vrai, dit Cahana, que si on a roulé la pierre dans l'intention de l'acquérir ; mais, sans cette condition, l'acquisition n'est pas effective. Cependant, au point de vue des dommages à payer, on n'établit pas de distinction, pour celui qui a roulé la pierre, entre le cas où l'on a fait la condition d'acquisition, ou non : il faut, en tous cas, rembourser le dommage dont on a été la cause. Comment donc se fait-il alors que, dans notre Mischnâ, on établisse une distinction pour le prélèvement de la dîme, entre l'action de prendre les fruits pour soi et celle qui a lieu pour les préserver ? R. Abin répondit ainsi : pour les blessures, il est dit: *le maître du fossé paiera* (Exode, XXI, 24), c'est-à-dire, celui qui a causé le dommage le paiera ; tandis que pour la dîme, il est écrit (Deutéronome, XIV, 22) : *tu prélèveras la dîme* ; la répétition du verbe rédimer indique que l'on est tenu de rédimer ce qui vous appartient, non ce qui est à autrui.

«Toute chose qu'il ne serait pas permis de vendre aussi longtemps que c'est douteux ne peut pas non plus être envoyée à un prochain », dit la Mischnâ. Cela veut dire qu'il n'est pas permis d'envoyer de petites quantités, sujettes au doute, comme il est interdit d'en vendre, mais c'est permis pour les grandes. Selon R. Yossé, il est permis de vendre (sans rédimer) les objets dont on est certain qu'ils ne sont pas rédimés, que ce soit une petite quantité ou une grande (parce qu'en ce cas, on avertit toujours l'acquéreur), mais c'est interdit pour de petites quantités d'objets douteux (de crainte qu'en raison du peu de gravité de ce cas, l'on oublie d'en aviser l'acquéreur). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque, pour de grandes quantités d'objets douteux, il a été permis de les vendre, c'est en raison de l'espèce de haie protectrice qui pré-

1. Voir ci-dessus, ch. II, § 4 et 5. Il faut adopter, non la petite mesure, mais la grande.

2. Tr. *Eroubin* fol. 64b .

3. Tr. *Baba Kama*, ch. III, § 4.

4. *Tossefta* sur *baba Kamma*, ch. II.

serve les droits de la dîme pour le reste[1]. Ceci est conforme à l'enseignement suivant : selon R. Yossé, aussi longtemps que l'on vend les paniers de figues, ou de raisins, ou des bottes de légumes verts, d'une façon approximative ξηρά[2], on est dispensé de les rédimer en cas de doute (la particularité du mode de transport éveille suffisamment l'attention). R. Simon ben Gamaliel raconte[3] que R. Yossé, un homme important, lui envoya un cédrat, en lui disant qu'il l'avait reçu de Césarée. De cette façon, dit-il, j'ai appris du même coup trois choses : 1° qu'il est non rédimé (avec certitude); 2° qu'il est devenu susceptible d'impureté; 3° qu'il n'en avait pas reçu d'autre. Il est certain que ce fruit n'était pas rédimé, en raison de sa provenance de Césarée; il était devenu susceptible d'impureté, parce que dans cette localité on mouille les fruits; il n'en avait pas reçu d'autre, sans quoi on l'eût rédimé en prenant une part d'un autre. Pourquoi ne pas prendre de ce fruit même une petite part pour le rédimer? C'est que l'on a égard à la recommandation de R. Bar-Kappara, qui rappelle l'usage de ne pas envoyer à un ami des objets entamés. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas : « R. Yossé le permet pour des objets certainement non rédimés, à la condition de le faire savoir » (Pourquoi donc n'a-t-il pas agi de même dans le fait qui vient d'être cité)? Cet exemple vient précisément démontrer que, tout en étant d'un avis contraire à celui des autres rabbins, il n'a pas agi selon son opinion (par déférence pour les autres). R. Zeira objecta à R. Yassa : cela ne fait-il pas partie des fruits de Césarée, dont la consommation est permise sans formalité préalable? C'est Rabbi, fut-il répondu, qui a donné cette autorisation, tandis que le fait rapporté par R. Simon ben Gamaliel a précédé la décision de Rabbi.

4. Si l'on apporte des froments pour les moudre chez un meunier samaritain ou chez un meunier ignorant[4], elles restent dans leur situation première sous le rapport de la dîme et de la 7e année agraire (on ne le soupçonne pas d'avoir échangé ces produits contre d'autres non libérés); mais, si l'ont remet ces blés à un meunier idolâtre, ils deviennent douteux (on craint un échange). Si l'on place ses fruits en dépôt chez un samaritain ou un ignorant[5], ils restent dans leur état primitif sous le rapport de la dîme et de la 7e année; mais si le dépôt a lieu chez un idolâtre[6], ils conservent le caractère de ses propres fruits (il n'y a plus lieu de les libérer); mais, selon R. Simon, ils deviennent douteux.

1. C'est-à-dire, la dispense a lieu pour le vendeur, non pas parce que le gain est à celui qui achète en gros ou reçoit gratis, mais pour que l'homme pieux ne soit pas détourné du compagnonnage par la difficulté de ne pouvoir rien vendre, en cas de doute; c'est donc permis en gros.

2. Cf. ci-dessus, ch. II, § 5, note.

3. Comp. Babli, tr. *Hullin*, fol. 6a et ci-dessus, ch. II, § 1, *Tossefta* tr. *Demaï*, ch. III, § 1.

4. Tr. *Guittin* f. 61b.

5. Tr. *Bekoróth*, f. 11b.

6. Tr. *Abóda zara*, f. 31a.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si le panier d'un compagnon a été échangé, par mégarde, chez le meunier contre un autre, et il est constant que l'ignorant y fait moudre son blé le même jour, l'échange est à craindre; si cette mouture n'a pas lieu d'ordinaire en ce même jour, la crainte n'existe pas [1]. Mais ne devrait-on pas éprouver tous les jours la même crainte comme pour la boulangère? Puisqu'elle est sujette au doute (et qu'il devient interdit de lui acheter), en un seul jour de la semaine, le doute subsiste tous les autres jours [2]; ne devrait-il pas en être de même ici? Non, pour elle, il est impossible de ne pas avoir de doute (il est certain qu'au moins un jour, l'interdiction subsiste), tandis qu'ici il n'est pas présumable que la mouture de l'ignorant ait juste lieu aux mêmes jours que le compagnon. R. Tayefa Semouka dit au nom de R. Abahou : les samaritains sont dignes de foi pour les dépôts, lorsqu'ils déclarent qu'il n'y a pas eu d'échange. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas déjà cela en toutes lettres? Elle parle d'une époque antérieure à celle où ils ont été soupçonnés; aussi le préopinant vient-il dire que, depuis lors, ils sont dignes de foi à ce sujet. Peut-on ajouter foi au meunier du vulgaire lorsqu'il dit : j'ai pris le dépôt que j'ai remplacé par d'autres produits également libérés? Oui, car si on le croit pour ce qu'il dit avoir pris, on admet aussi qu'il dit vrai pour le reste. Quant au samaritain, on le croit pour ce qu'il dit avoir pris (échangé), non pour la restitution. Quelle est la règle à suivre, demanda R. Yôna? Est-ce au cas où, après les avoir échangés, il déclare que les produits remis en place viennent de ses propres fruits? Mais alors, il n'est pas digne de foi, fût-ce un ignorant israélite (à l'égard du compagnon, son assertion est insuffisante)? S'il s'agit du cas où il déclare qu'un tel digne de foi a prélevé la dîme pour lui sur ses produits, on devrait lui ajouter foi, même si c'est un samaritain (car l'on peut savoir si c'est vrai); de quelle hypothèse s'agit-il donc? Cela peut s'expliquer, dit R. Aba, par la supposition qu'il s'agit du cas où il déclare qu'un tel a prélevé la dîme (le vulgaire est alors digne de foi, mais non le païen); or, le préopinant considère le samaritain à l'égal du païen. Il y a à ce sujet, diversité d'opinions : selon Rabbi, le samaritain est considéré comme païen (il n'est donc pas étonnant qu'il soit rangé au-dessous du vulgaire israélite); selon R. Simon b. Gamaliel [3], il est considéré en tout comme israélite.

La première partie de la Mischnâ paraît en contradiction avec la seconde; il est dit d'abord que « si l'on remet ses blés à un meunier idolâtre, ils deviennent douteux » (il y a crainte d'échange), et ensuite il est dit que « les produits déposés chez un idolâtre prennent le caractère de ses fruits » (sans doute sur l'échange)? C'est que, dans la seconde partie, il s'agit d'un dépôt

1. On ne suppose pas que, par exception, la mouture du blé de l'ignorant aura eu lieu ce jour.

2. Voir plus haut, ch. II, § 1.

3. Tr. *Berakhoth*, ch. VII, § 1, fin (t. I, p. 129); *Kethoubôth*, ch. III, § 1; et ci-après, ch. VI, § 11.

fait dans une corbeille (il est aisé de reconnaître le contenu, et l'échange est à craindre), tandis qu'au commencement il s'agit de simples fruits (qu'il est facile de confondre avec d'autres). R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira[1] : est-ce que ces fruits mis en dépôt et considérés (sans doute d'échange) comme ses propres fruits, le sont à un tel point qu'ils puissent servir à libérer d'autres produits non rédimés avec certitude? (Est-ce bien se servir d'objets non dispensés, pour en rédimer d'autres soumis à l'obligation)? Ces fruits équivalent, fut-il répondu, à ceux que possède l'idolâtre (et sont par conséquent soumis à toutes les obligations, par la certitude qu'ils ont été échangés); seulement, il n'était pas convenable de sa part d'adresser une telle question à R. Zeira, à laquelle celui-ci avait déjà répondu lorsque R. Ḥanina la présenta en présence de R. Aḥa. R. Ḥija bar Aboun dit au nom de R. Yossé ben Ḥanina : l'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Simon, que les fruits déposés chez l'idolâtre deviennent sujets au doute, ne s'applique qu'au cas où l'on retrouve la corbeille telle quelle ; s'il en a été déposé deux, l'une portera le caractère d'objets douteux et l'autre celle d'objets non rédimés avec certitude (puisqu'une seule sans doute a été échangée). Tout cela se rapporte au cas où toutes deux sont encore là ; mais si l'une de ces corbeilles a été consommée par le dépositaire, celle qui a été déposée en second lieu n'est sujette qu'au doute (l'on craint pour elle l'échange, bien qu'il soit probable que l'idolâtre ait pris pour lui la première). Si cent personnes ont repris à la fois du dépôt cent mesures, il faut prélever les dîmes sur chaque mesure que l'on considère séparément comme sujette au doute (la certitude d'échange n'est applicable qu'à l'une ; et ne sachant laquelle, toutes sont douteuses). Si ces mesures ont été livrées à une seule personne, elles paraissent comme soumises avec certitude aux obligations (c'est-à-dire, que l'une d'elles qui est douteuse est assujettie avec certitude aux droits) ; de même, si une personne en a pris plusieurs mesures à la fois, l'une est assujettie avec certitude, et le reste est sujet au doute. Si ces produits ont été remis à cent personnes diverses, toutes les mesures paraissent soumises avec certitude aux droits. N'a-t-il pas été enseigné par R. Simon au nom de R. Tarfon, que l'on a déclaré les fruits de tel Israélite comme ceux du Samaritain sujets au doute? (N'en résulte-t-il pas que tout doit y être soumis, sans tenir compte des distinctions que R. Aḥa vient d'établir ?) Non, fut-il répondu , dans cette *braïtha* aussi, R. Simon ne parle que du cas où l'on retrouve le même contenu dans la corbeille. R. Josué ben Kabsaï dit[2] : Toute ma vie, je lisais ce verset (Nombres, XIX, 19) : *L'homme pur asperge l'impur,* et j'avais cru qu'un individu pur ne peut annuler que l'impureté d'un seul, jusqu'à ce que j'aie appris qu'une aspersion suffit pour plusieurs, selon l'exemple du grenier à Yabneh

1. Même série, tr. *Abôda Zara*, ch. II, § 9 (fol. 41ᵃ).
2. *Tossefta* sur ce traité, ch. I.

(bien que les Israélites et les païens y remettaient à parts égales leurs produits, ceux-ci n'étaient que sujets au doute). A ce propos, les sages disent : tous les déposants fussent-ils païens, et n'y eut-il qu'un déposant Israélite [1], on considère l'ensemble comme douteux (et non soumis avec certitude aux droits). Cela prouve qu'un individu pur peut libérer par aspersion tous les autres impurs. Mais n'a-t-on pas dit dans notre Mischnâ qu'en cas de dépôt chez un idolâtre, les produits ont le même caractère que ses propres fruits? (Comment donc se fait-il qu'ici ils soient qualifiés de douteux?) C'est que, répondit R. Eliézer, les sages qui viennent d'être cités ont adopté l'avis de R. Meir (qu'en ce cas, les fruits sont soumis aux droits); selon R. Yoḥanan, il s'agit réellement de l'avis des rabbins (non de celui de R. Meir). Mais alors, fut-il demandé, pourquoi en cas d'égalité des parts de dépôts (tant d'Israélites que de païens), proclame-t-on le tout comme soumis avec certitude? Lorsque vous serez plus âgés, leur répondit-il, je vous le dirai (et vous serez de mon avis). Que voulait-il dire par là ? C'est conforme à cet avis que les gens de la captivité se sont imposé volontairement [2] le devoir de la dîme (de même, le dépôt auprès du païen est soumis avec certitude). En effet, Samuel bar Abba demanda : on comprendrait ce refus s'il s'agissait de pureté, afin de la préserver par des précautions, et de même s'il s'agissait de saintetés à préserver; mais pourquoi se prémunir ainsi à l'égard de la dîme? C'est que, s'il en eût dit la raison, il en eût révélé le peu de gravité, à titre de devoir volontaire. R. Jérémie ou R. Ḥiya, dit au nom de R. Yoḥanan : R. Simon reconnaît (malgré sa déclaration de doute) que désormais les prélèvements ont lieu par décision rabbinique (non par la loi). S'il en est ainsi, que R. Simon partage en cela l'avis des rabbins, en quoi diffèrent-ils? (Pourquoi dit-il, dans la Mischnâ, qu'il faut considérer comme douteux les produits déposés chez l'idolâtre)? Le voici : selon R. Simon, comme l'échange n'a pas eu lieu avec certitude, on peut après le prélèvement (indispensable à cause du doute), en réclamer le montant à la caisse sacerdotale; selon les autres sages, comme c'est dû avec certitude, il n'y a pas lieu de rien réclamer. Comment se fait-il, selon les rabbins, que ce soit plus grave en ce cas que pour l'oblation sacerdotale hors de la Palestine? N'est-on pas autorisé, pour ce dernier prélèvement (opéré seulement comme formalité) d'en réclamer le montant à la caisse sacerdotale (pourquoi donc ici les rabbins ne sont-ils pas de cet avis)? Probablement, répondit-on, cela se rapporte au cas où il s'agit d'obligations certaines, par suite d'acquisitions que l'Israélite a faites à un païen. Ainsi R. Juda et R. Simon ont enseigné que le païen peut acquérir des fruits en Palestine [3], à tel point qu'ils sont dispensés de toute dîme; sur ce sujet, R. Jérémie ou R.

1. Comp. ci-dessus, ch. II, § 1.

2. Il en est de même ci-après, pour la 7e année de repos, tr. *Schebiith*, ch. VI, § 1 (fol. 36b).

3. Comp. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. IV, § 6, fin (p. 62), et plus loin, ch. V, § 9 (f. 24c).

Ḥiya bar Abba dit au nom de R. Yoḥanan, que R. Simon, d'accord avec les autres sages, admet la prescription rabbinique de prélever en ce cas les parts dues pour les dîmes (il y a donc certitude, et il ne s'agit plus de la crainte d'échange du dépôt).

5. Celui qui donne des fruits à garder[1] à une hôtelière (πανδοχίς), donne la dîme sur ce qu'il lui remet et sur ce qu'il prend d'elle, car elle est soupçonnée d'échanger les objets (par suite de l'agglomération des personnes qui demeurent chez elle). R. Yossé dit: nous ne saurions être responsables des trompeurs[2], et l'on n'est tenu de prélever la dîme que sur ce que l'on prend de chez elle.

L'avis exprimé ici par R. Yossé et celui de R. Simon b. Gamaliel[3] semblent conformes. De même que R. Yossé dit ici : nous ne sommes pas responsables des trompeurs, de même R. Simon b. Gamaliel le dit ailleurs (et il ne prescrit d'entourer la vigne neuve d'une haie qu'à l'égard de la 7e année, non contre le reste). En réalité, il n'en est pas ainsi, et R. Yossé partage l'avis de R. Simon b. Gamaliel (à l'égard de la vigne), parce qu'ils sont d'accord sur la question de responsabilité; mais ce n'est pas à dire que R. Simon b. Gamaliel partage l'avis de R. Yossé (et que l'on puisse confier à une hôtelière des dépôts, sans les rédimer), car à ce sujet il est d'avis que le compagnon ne doit pas laisser sortir de chez lui quoi que ce soit avant de le rendre apte à la consommation.

6. Celui qui remet à sa belle-mère des fruits à préparer[4] doit prélever la dîme sur ce qu'il lui remet, comme il le fait pour ce qu'il accepte d'elle, parce qu'elle est soupçonnée d'échanger ce qui s'abîme contre d'autres produits meilleurs (à son avantage); car, dit R. Juda, elle veut qu'il n'y ait rien à reprocher à sa fille, pour qu'elle n'ait pas à rougir devant son gendre. Mais R. Juda reconnaît que, si l'on remet à sa belle-mère des produits de la 7e année (pour les préparer), elle n'est pas soupçonnée de les échanger; elle ne voudrait pas donner à manger à sa fille de tels produits (dont la gravité de l'interdiction est notoire).

R. Yoḥanan dit : la première partie de la Mischnâ peut aussi se rapporter à R. Juda (bien qu'elle semble le contredire), car il dit ailleurs[5] : ce que l'on

1. Tr. *Hullin*. f., 6b ; tr. *Guittin*, f. 61b.

2. C'est-à-dire, en prévision de l'échange qui peut survenir et faire passer vos fruits aux mains d'un autre qui agirait illégalement, il est inutile de s'en préoccuper, au point de prélever d'avance et pour autrui, la dîme obligatoire.

3. Cf. tr. *Masser-Schéni*, ch. V, § 1, commencement; tr. *Soucca*, ch. IV, § 3.

4. Tr. *Guittin*, f. 61b ; tr. *Hullin*. f. 6a.

5. Cf. babli, tr. Hullin, l. c.

confie à sa belle-mère est comme si on le remettait à une hôtelière (il y a aussi à craindre l'échange) ; selon les autres rabbins, le dépôt confié à sa belle-mère ressemble à celui qui serait confié à une voisine (laquelle n'est pas soupçonnée d'échange). C'est ainsi que l'on a enseigné [1]: si l'on remet à une voisine du pain à mettre au four ou des mets pour les faire cuire, il n'est pas besoin de craindre qu'elle échange ces objets (contre d'autres impropres à la consommation), ni sous le rapport de la 7ᵉ année, ni au point de vue de la dîme ; toutefois, cela n'est vrai que si l'on a remis à la voisine les accessoires de cuisson, tels que légumes et épices, mais au cas contraire il est à craindre qu'elle se serve d'objets non rédimés, ou provenant de la 7ᵉ année agraire. Dans la Mischnâ s'agit-il d'une belle-mère par les fiançailles ou par le mariage? On peut résoudre la question par ce qui suit : R. Juda reconnaît que si l'on donne à sa belle-mère des produits de 7ᵉ année agraire (pour les préparer), elle n'est pas soupçonnée de les échanger; elle ne voudrait pas donner à sa fille de tels produits à manger ; or (en raison de la gravité du cas), y a-t-il une distinction entre les fiançailles et le mariage? Il en sera de même ici.

CHAPITRE IV.

1. Celui qui achète des fruits à quelqu'un auquel on ne saurait se fier pour la dîme et qui ayant oublié de la prélever en temps opportun s'informe à ce sujet (auprès du vendeur) le jour de *sabbat* (pendant lequel il est interdit de faire le prélèvement), peut ajouter foi à sa parole et manger. Mais si la nuit du samedi est arrivée, on ne doit pas manger [2] avant d'avoir prélevé la dîme (dans le doute).

Les compagnons (d'étude) disent au nom de R. Yoḥanan : cette autorisation spéciale a été accordée en raison de l'honneur attribué à la solennité du sabbat (pour qu'il ait à manger en ce jour). Si c'est permis pour honorer le sabbat, à quoi bon la formalité de demander au vendeur? C'est vrai, mais l'on a voulu baser l'autorisation sur un motif quelconque [3], comme l'information. Selon R. Bivi bar R. Ḥanina, par respect pour la solennité du sabbat, l'ignorant dira vrai (voilà la raison de l'information). Mais si, en raison de ce respect du sabbat, l'on ne craint pas qu'il émette un mensonge, pourquoi dit-on dans cette même Mischnâ : « Si la nuit du samedi survient, on ne doit pas en manger avant d'avoir prélevé la dîme. » Pourquoi rédimer si l'on a dit vrai? C'est qu'il pourrait y avoir une personne qui n'a pas égard à cette solennité (aussi, pour éviter toute méprise,

1. *Tossefta*, sur notre traité, ch. 4.
2. Tr. *Menahoth*, f. 30ᵇ; tr. *Hullin*, f. 75ᵇ.
3. V. ci-après tr. *Troumoth*, ch. X, § 7 (fol. 47ᵇ).

faut-il en ce cas prélever la dîme). On a enseigné ceci : si un jour de semaine on s'est informé auprès du vendeur au sujet de la dîme, cela ne suffit pas pour en manger le samedi [1]. Cette règle est compréhensible d'après celui qui déclare que l'ignorant est digne de foi au jour du sabbat par respect pour cette solennité (et non dans d'autres jours) ; mais d'après celui qui dit que c'est permis par déférence pour le sabbat, pourquoi la formalité de l'information ne suffit-elle pas, fût-elle faite même en semaine ? C'est que la Mischnâ le permet seulement si c'est involontaire, elle parle du cas d'oubli ; mais non si c'est prémédité (comme le serait l'information qui a lieu dans la semaine, lorsque l'on a la faculté de rédimer). L'ordre de s'informer est dit lorsqu'il n'y a pas eu de conditions faites [2] pour les parts dues ; mais du moment qu'elles ont eu lieu, l'on peut tout consommer, s'en référant aux conditions convenues avec le prochain.

2. Si, n'ayant pas rencontré le vendeur, une autre personne, bien qu'elle ne soit pas digne de foi pour le prélèvement de la dîme, lui dit qu'elle a été prélevée, il peut manger selon l'assurance qui lui est donnée ; mais il ne doit pas le faire si la nuit du sabbat survient ; il doit au préalable prélever la dîme.

Comment peut-on se contenter, pour manger ces produits (que l'on a oublié de rédimer), de l'information faite par autrui ? Voici dans quels cas cela a lieu : si 2 personnes achètent à la fois des fruits d'un seul vendeur et qu'une seule personne se soit informée, la seconde ne peut rien consommer avant de les rédimer, ou de s'informer à nouveau ; car on peut dire que les premiers fruits ont été rédimés, tandis que les autres ne le sont pas. Si une personne a acquis deux pains à la fois et que l'on se soit informé au sujet de la première acquisition, cela ne suffit pas pour la seconde ; il faut au préalable la rédimer ou s'informer à nouveau ; car il se peut que le premier pain soit rédimé, et non le second. Si la nuit du samedi survient, est-il dit, on prélève la dîme en prenant d'un panier (sur lequel on est renseigné) pour racheter l'autre. Or, cette facilité accordée s'explique si c'est par déférence pour le samedi (qu'il ait à manger) ; mais d'après celui qui dit que l'on ajoute foi à l'ignorant parce qu'il ne mentira pas par crainte du sabbat, pourquoi l'oblige-t-on à prélever la dîme, au moyen de la part restante, pour ce qu'il a consommé le samedi ? (Il n'y a pas ici, de réponse ; mais c'est évidemment le motif énoncé plus haut que, pour une personne qui par exception mentirait, l'obligation subsiste). Jusqu'à présent, l'on sait que la formalité de l'information prescrite dans la Mischnâ suffit pour la consommation le samedi, si l'on n'a pas de produits de la

1. Tossefta, sur *Demaï*, ch. 5.
2. S'il n'a pas conditionné avant le sabbat qu'il rédimera, il peut en ce jour se contenter de s'informer et manger en conséquence.

même sorte déjà rédimés ; mais, au cas où l'on en aurait, suffirait-il aussi de s'informer auprès du vendeur? Ou bien devra-t-on le samedi s'y référer mentalement? On peut, fut-il répondu, interpréter la Mischnâ [1] dans quel sens on veut (et se contenter de l'information, même au cas où l'on aurait des fruits semblables dûment préparés).

S'il arrive qu'un jour de fête touche au sabbat, en survenant un vendredi ou un dimanche, et qu'au premier jour l'on se soit informé au sujet de la dîme, ou s'il s'agit des deux jours consécutifs des fêtes de la captivité[2], d'après celui qui dit que ces 2 jours ne représentent qu'une seule sainteté, l'on pourra en manger le jour suivant ; mais d'après celui qui les considère comme distincts, l'information de la veille ne suffit pas. Selon un autre avis, même d'après celui qui dit que ces 2 jours sont distincts et consacrés séparément, on peut en manger; puisqu'il ne reste pas le moindre intervalle de temps entre ces 2 journées, qui permette de prélever la dîme. Aussi, a-t-on enseigné, si l'on s'informe en un jour de fête qui est un vendredi, on peut en manger le lendemain samedi ; et de même si l'on s'est informé le samedi, on peut en manger le lendemain dimanche si c'est un jour de fête. — Sur ce qui a été dit plus haut, que l'on peut interpréter la Mischnâ dans quel sens l'on veut, au cas où l'on possède des fruits semblables dûment rédimés, R. Yonâ, dit au nom de R. Zeira [3] : il s'agit de fruits pour lesquels on a eu la pensée de la dîme dès la veille du sabbat; mais si l'on n'y a pas pensé, il n'est pas permis de les consommer. R. Mena dit : les paroles des rabbins (R. Yanaï ci-après) viennent à l'appui de R. Yonâ mon père, puisque la Mischnâ enseigne (§ 4), que si quelqu'ignorant adjure son prochain par vœu de manger chez lui, bien que celui-ci n'ait pas confiance pour le prélèvement de la dîme, il peut manger chez lui la première semaine du mariage (en ce cas seul, on se contente de l'assertion faite par l'hôte; hors de là, l'information seule ne suffit pas). Sur quoi R. Yanaï ben R. Ismaël dit au nom de R. Yoḥanan : on l'a permis la première semaine du mariage de deux jeunes gens (πρωτογαμία), à cause de la haine que pourrait provoquer le refus. Or, ce moment-là n'est-il pas comparable, pour la consommation, à la particularité d'avoir songé dès la veille à rédimer les fruits que l'on veut manger? Non, parce qu'il ne s'agit ici que d'éviter l'inimitié (donc, le fait seul d'y avoir songé la veille ne suffirait pas). Dans la Mischnâ qui vient d'être citée [4], il est dit qu'après s'être informé pour la première semaine, si l'on ne vient pas, cela ne suffit pas pour la seconde fois; est-ce qu'alors le second sabbat prend le caractère du premier et l'on pourra

1. Selon l'édition Frankel, ces mots doivent être placés un peu plus loin, après la question de R. Yona.

2. V. mon Almanach perpétuel hébreu-français, préface, p. VII. Cf. mischnâ, tr. *Erubin*, ch. III, § 6.

3. Cet enseignement a été reculé jusqu'ici, pour permettre au préopinant d'achever ce qu'il avait à dire.

4. La phrase suivante se rattache au § 4 et ne se trouve ici qu'à propos de la mischnâ citée.

y manger en ce jour? Faut-il avant d'en manger rédimer à nouveau ? Ou s'il faut s'informer d'abord, n'y a-t-il pas déjà la première information? Plus haut, répondit R. Yonâ, il semble s'être informé pour lui-même (et cela suffit); tandis qu'ici il semble que la demande émane d'un autre, pour lui. Mais, objecta R. Yonâ, la formalité de l'information peut-elle être faite par voie indirecte? Oui, selon le fait suivant raconté par R. Yonâ même : après avoir acheté un jour du froment, au fils d'un paysan, il se rendit auprès de lui pour s'informer au sujet de la dîme, et lui dit : « Je ne te soupçonne pas de jamais omettre l'accomplissement de ce devoir ; seulement, comme au moment de l'achat, il y avait beaucoup de monde auprès de toi, je me suis dit que peut-être, par la préoccupation, tu as pu oublier de rédimer les fruits. » Le vendeur leva son bâton, et dit : quoi! me soupçonnes-tu? (Je n'ai rien négligé).

3. Si l'oblation de la dîme (le 100e) sur les fruits douteux[1] est retombée à sa place primitive [2], (dans le reste d'où elle a été tirée) et si l'on veut se tranquilliser de toute crainte à ce sujet, on peut même un jour de semaine, dit R. Simon Schezori, se renseigner auprès du vendeur, et manger selon l'assurance donnée.

On a enseigné : si l'oblation de la dîme (100e), prélevée sur des objets douteux, est retombée à la place d'où elle a été prise, elle rend tout ce mélange consacré (inacceptable pour d'autres que le sacerdote); si elle ne retombe pas au même endroit, il n'y a pas de mélange consacré. Selon R. Simon, il importe peu que cela retombe au même endroit, ou non; il n'y a pas de mélange. R. Aboun bar Ḥiya fit la remarque suivante devant R. Zeira : On comprend bien l'égalité des mesures adoptées lorsque, sans se préoccuper de l'emplacement, l'un dit : que le mélange soit déclaré valable et sacré, et l'autre dit non; mais, comment se fait-il que la distinction dépende de la question de savoir si l'oblation est retombée à la même place, ou non? Sur ce, R. Ḥagaï entra. On dit alors (pour le railler) : est-ce qu'à ce sujet celui que l'on surnomme Moïse donnera une réponse? Oui, dit-il sur le même ton [3]; ainsi, il explique pourquoi il y a une distinction entre l'oblation qui est retombée à la même place et celle qui ne l'est pas : il justifie ce qui est dit que tantôt c'est considéré comme un mélange, au cas où l'oblation y retombe, parce que l'ensemble du mélange équivaut à de simples produits non rédimés, et lorsque les prélèvements auront été faits régulièrement, le reste pourra être

1. Comme l'on sait que l'on ne se fie pas à l'ignorant, le prélèvement de doute a lieu même s'il n'est pas obligatoire.

2. Cela constitue, en cas de certitude d'interdiction, un mélange défendu, nommé *medoumma*.

3. Voir même série, tr. *Yomâ*, ch. I, § I (f. 38c); tr. *Meghilla*, ch. IV, § 8 (fol. 75c); tr. *Nazir*, ch. V, § 3 (f 54b); tr. *Synhedrin*, ch. II, § 1 (f. 19d); tr. *Horaïoth*, ch. III, § 5 (fol. 47c).

consommé (sans perte). Au contraire, lorsqu'elle retombe ailleurs, il n'y a pas de mélange, l'ensemble nouveau est sacré par suite de l'immixtion de la part sacerdotale, et il n'est pas loisible à tous de consommer le reste. R. Ila a enseigné que l'on admet cette explication de R. Ḥagaï. R. Zeira dit : un tel fait a été présenté devant R. Ḥanina, et il a décidé que l'on adopte l'avis de R. Simon Schezori (en ce qu'il dit dans la Mischnâ qu'en semaine aussi l'information suffit pour manger du doute). Au contraire, R. Aḥa dit au nom de R. Yonathan que cet avis ne sert pas de règle. Mais, allant plus loin, R. Simon Schezori dit encore [1] : si l'oblation de la dîme (100e) a été brûlée par mégarde, il suffit, pour consommer le reste, de s'informer auprès du vendeur si les prélèvements ont été accomplis. Ce n'est pas à ce sujet (mais en cas de mélange) que R. Zeira dit : lorsque le fait se présenta à R. Ḥanina, il décida que l'on suivrait l'avis de R. Simon Schezori. Cette information (au sujet de l'oblation retombée), dit R. Abin, ne ressemble pas à celle dont il a été question au commencement de la Mischnâ; dans la première partie, il lui dit, en s'informant : « Je ne te soupçonne pas de négligence au sujet des dîmes ; mais, comme au moment où je t'ai acheté hier des froments il y avait beaucoup de personnes auprès de toi, j'ai supposé que tu pourrais avoir négligé les prélèvements dus.» (En ce cas, l'information suffit pour tous). Au contraire, dans le second cas, il y a eu soupçon réel sur la question de rachat, et par accident après la formalité accomplie, l'oblation a été égarée (est retombée) ; pour cette cause, la question a lieu. R. Samuel, fils de R. Yossé bar R. Aboun, au nom de bar Kappara dit : comme il éprouve du respect pour ce mélange [2] qui contient une part d'oblation (chose assez grave), le vendeur dira la vérité.

4 (2). Si quelqu'un (ignorant) adjure son prochain par vœu de manger chez lui, et que celui-ci n'a pas confiance en lui pour le prélèvement de la dîme, le prochain mange chez lui la première semaine [3], malgré son manque de confiance au sujet de la dîme, pourvu que l'hôte lui ait certifié que la dîme est prélevée. Mais la seconde semaine, se fût-on interdit à son sujet toute espèce de jouissances ou de services réciproques, il ne pourra pas manger avant d'avoir prélevé la dîme (il ne se fie plus à sa parole).

R. Yanaï b. R. Ismael dit au nom de R. Yoḥanan : on a fait une exception pour le premier repas qui suit le mariage de jeunes gens, à cause de la haine que pourrait provoquer le refus d'un compagnon d'assister à ce repas. Au

1. Tossefta sur notre traité, ch. V.

2. Voir les passages précités de *Hullin* et *Menahoth*.

3. L'on pouvait adjurer son prochain de manger chez vous. En ce cas de contrainte, l'on pouvait manger chez son voisin ignorant la première semaine du mariage de 2 jeunes gens, car ces repas solennels étaient obligatoires, et l'on craignait, en s'abstenant, de provoquer des inimitiés.

contraire, dit R. Abin, à tous (et pas seulement au fiancé), on a permis dans l'intérêt de la paix que l'on s'expose à manger des objets douteux. Mais alors, demanda R. Ḥanina au nom de R. Jérémie, si c'est permis dans l'intérêt de la paix, pourquoi, selon la Mischnâ, l'hôte doit-il certifier que la dîme a été prélevée ? (Il n'y a pas de réponse à cette question ; on pense, comme plus haut, que cette précaution est prise contre une personne qui, par exception, mentirait en ce cas). Si, après s'être informé la première semaine du mariage pour le repas officiel, le compagnon ne s'est pas présenté[1], peut-il venir ultérieurement, en se fondant sur cette information première ? Nous avons appris, répondit R. Ḥisda, qu'il est défendu à un compagnon de s'attabler à un repas qui n'a pas de but religieux (or, un tel but n'a plus lieu après la première semaine ; le compagnon ne devra donc plus s'y rendre).

5 (3). R. Eliézer dit: il n'est pas nécessaire de désigner la dîme des pauvres que l'on prélève sur les fruits douteux [2]; mais, selon les autres sages, il faut faire cette désignation (pour qu'aux années suivantes on ne la néglige pas), mais on ne la prélève pas (le pauvre ne peut, à défaut de preuves, la réclamer.)

R. Aba bar Houna dit au nom de Rab [3]: si l'on mange des produits avant d'en avoir prélevé la dîme due aux pauvres (tous les 3 ans), on est passible de la peine capitale. Quel est le motif de l'avis que R. Eliézer exprime dans notre Mischnâ? Dès que l'on sait que l'on encourt la peine capitale si l'on omet ce prélèvement, on ne le négligera pas (il est donc inutile de désigner cette dîme en cas de doute) ; au contraire, selon les autres sages, cette crainte n'est pas indispensable, puisque sans cela la désignation seule est obligatoire, non le prélèvement (donc l'aggravation n'entraîne nulle perte). On peut ajouter foi pour la 1re dîme à celui que l'on a vu prélever la seconde dîme. En effet, on a enseigné que celui qui prélève la seconde dîme est digne de foi pour la première ; tel est l'avis de R. Eliézer. Selon les autres sages, celui qui est digne de foi pour la première dîme l'est aussi pour la seconde, mais celui qui l'est pour la seconde ne l'est pour la première (plus grave). Sur quel motif se fonde R. Eliézer ? Sur ceci : ou l'on ne saurait être soupçonné de consacrer la seconde dîme (qu'il faut consommer à Jérusalem) avant la part sacrée revenant aux lévites ; ou bien encore, dès qu'on l'a vu prélever la seconde dîme, il y a présomption que la première dîme l'est aussi, car s'il sait qu'il peut prélever la seconde dîme, dont le revenu n'est pas destiné à une personne consacrée au

1. Question développée au § 2, fin.

2. L'omission de cette dîme, due à la 3e année agraire, étant passible de la peine capitale, on ne soupçonne pas l'ignorant de l'avoir négligée. Aussi les Sages prescrivent-ils de ne la prélever que nominalement. Pour ces prélèvements fictifs, voir les traités *Troumoth* et *Maasseroth*, et surtout ci-après, ch. V, § 1. Tr. *Nedarim*, f. 84a; *Maccoth*, f. 16b.

3. Cf. même série, tr. *Kidduschin*, ch. II, § 1.

culte (puisqu'il la consomme lui-même), à plus forte raison il prélèvera la première dîme destinée aux lévites (y compris le 100e dû aux sacerdotes). Mais la Mischnâ ne dit-elle pas que, selon R. Eliézer, il est inutile de désigner du nom [1] la 3e dîme? Donc, il le faut pour les premières.

Si quelqu'un [2] apporte de sa maison pour ses invités des fruits de seconde dîme, en prévenant qu'ils sont rachetés, on peut le croire (on voit qu'il se rend compte de l'importance de cette sainteté); mais s'il dit: « bien qu'ils sont rachetés pour moi, si vous ne me croyez pas, vous pouvez les racheter encore », on ne lui ajoute pas foi (le doute émis par lui-même est une preuve du peu de confiance qu'il inspire). Cet enseignement, où il est dit qu'au premier cas l'homme est digne de foi sans qu'on le soupçonne de ne pas prélever la première dîme, est de R. Eliézer [3], puisqu'il dit que dès qu'on est digne de foi pour la seconde dîme, on l'est aussi pour la première. Selon R. Yossé, cet enseignement est aussi conforme à l'avis des autres sages, ce cas étant semblable aux suppléments de prémices : Or, de même que le supplément de prémices qui doit être consommé avec pureté (à l'instar de ce que mange le sacerdote), est cependant dispensé de tout prélèvement en cas de doute [4]; de même ici l'on ne se préoccupe pas de la 2e dîme, en ce cas, l'on en mangera, et l'on sera dispensé de la première dîme en cas de doute. Selon R. Ḥanania au nom de R. Assa, l'enseignement est de R. Eliézer (non des sages).

4. Celui qui (la veille du samedi) a désigné nominativement l'oblation de la dîme (le 100e) sur les fruits douteux, ou la dîme des pauvres sur des produits notoirement [5] inaffranchis (toutes deux obligatoires), ne pourra pas les prélever le samedi pour les offrir au sacerdote ou au pauvre. Mais si le sacerdote et le pauvre ont l'habitude de manger chez lui, ils peuvent venir manger comme d'ordinaire, pourvu que le maître de maison leur fasse savoir que ce sont les parts légales (il ne doit pas en profiter pour paraître leur offrir des dons d'hospitalité, tandis qu'il leur remet ce qui leur est dû).

La Mischnâ fait bien de dire que le Sabbat, on ne prélève pas ces parts, afin de ne rien livrer en ce jour; car on enseigne ailleurs [6]: Selon l'école de Schammaï, on ne remet pas au sacerdote, pendant les jours de fête, ni sa part de la pâte ni les offrandes qui lui reviennent [7], soient qu'elles aient été préle-

1. Voir Babli, tr. *Betsa*, fol. 13b.
2. Non digne de foi. Voir *Tossefta* au traité *Troumoth*, ch. III.
3. Cf. même série, tr. *Maasser schéni* ch. IV, § 8, fin.
4. Voir tr. *Biccourim*, ch. III, § 9 (10).
5. Il est permis de faire la désignation nominative pour la dîme en cas de doute, non en cas de certitude d'obligation, sauf au cas prévu ch. V, § 1.
6. Mischnâ, tr. *Beca*, ch. I, § 7.
7. L'épaule, les mâchoires et l'estomac.

vées la veille, soit le jour même ; selon l'école de Hillel, c'est permis. De cette Mischnâ comparée à la nôtre, résultent deux déductions réciproques; il en résulte que la discussion est la même ici pour le Sabbat comme au sujet des parts sacerdotales à remettre les jours de fête ; par contre, d'ici l'on déduit que cela dépend de la question de savoir si l'on a l'habitude ou non d'y aller, sans quoi il ne viendrait pas à la pensée d'un homme d'aller manger un pain chez son prochain. On a enseigné[1]: il ne faut pas insister pour inviter un étranger à s'attabler, lorsque l'on sait qu'il ne désire pas accepter, ni l'accabler de beaucoup d'offres lorsque l'on sait qu'il n'en veut pas. En quoi consiste l'accumulation inutile des offres ? A tourmenter inutilement de son amitié quelqu'un dont l'affection s'est déjà révélée pour lui ; aussi, à Jérusalem, se contentait-on pour manifester l'amitié (modestement) de retourner vers la droite le fuseau placé à gauche. On a enseigné[2] : l'on ne doit pas apporter dans la maison d'une personne en deuil du vin dans un verre coloré (qui donne au vin blanc la couleur rouge et une apparence de supériorité), parce qu'en ce cas on lui impose des sentiments de gratitude imméritée. On dit encore : dans une ville habitée par autant de païens que d'Israélites, les percepteurs de l'impôt des pauvres s'adressent à égal titre aux uns et aux autres ; ils entretiennent aussi bien les pauvres des Israélites que ceux des païens, rendent visite aux malades des uns comme des autres, enterrent les morts des israélites aussi bien que ceux des païens, consolent les affligés chez les uns comme chez les autres, transportent pour les uns aussi bien que pour les autres les vases égarés en route, dans l'intérêt de l'ordre public. Des tisserands demandèrent un jour à R. Amé : peut-on, en un jour de fête des païens, s'attabler en vue de l'harmonie avec eux ? Il pensa devoir l'autoriser dans l'intérêt de la paix, selon l'enseignement qui précède. Mais, leur dit R. Aba, R. Ḥiya a nettement enseigné que c'est interdit en un jour de fête des païens. Sans R. Aba, remarque R. Amé, nous allions presque autoriser des relations avec les idoles; béni soit-il de nous en avoir éloignés.

7 (5) Si quelqu'un dit à une personne qui n'est pas digne de foi pour le prélèvement des dîmes[4] : « achète des fruits pour moi à quelqu'un auquel on peut ajouter foi et qui donne la dîme », on ne se fie pourtant pas à la parole de ce messager peu croyable[5]. Mais si on lui donne l'ordre de s'adresser à telle ou telle personne, on peut le croire. Si, après s'être rendu chez la personne désignée, il dit : « Ne l'ayant pas rencontrée, je suis allé chez

1. Tr. *Derekh erets*, ch. Ier ; même série, tr. *Aboda zara*, ch. I, § 3 (fol. 39c) ; Babli, tr. *Hullin*, f. 94a.

2. *Tossefta* sur *Nidda*, ch. IX ; babli, tr. *Moed Katon*, fol. 27a.

3. Ou : habitants de Garad, selon Frankel.

4. Tr. *Bekhoroth*, f. 36a.

5. Il est à craindre qu'il ait jugé digne de foi une personne qui ne le serait pas.

une autre également digne de foi », on ne s'en rapporte pas à lui (son appréciation est insuffisante).

On a enseigné que R. Yossé dit (contrairement à l'avis de la Mischnâ): si même on lui a donné l'ordre d'acheter chez telle ou telle personne, on ne lui ajoute pas foi, à moins de lui dire d'aller acheter et que l'on ira payer (en ce cas seul, on est sûr qu'il ne s'adressera pas à d'autres). Quel est le motif de R. Yossé? C'est que nous craignons, dit-il, qu'il s'adresse à un proche aussi peu digne de foi. On a enseigné ailleurs [1]: si la femme d'un sacerdote dit à son envoyé de recevoir pour elle l'acte de divorce de son mari à tel endroit précis, elle peut consommer de l'oblation sacerdotale jusqu'à l'instant où l'acte aura été remis (jusqu'à ce moment elle n'est pas encore séparée de son mari); selon R. Eliézer, cette consommation lui est défendue de suite, car, dit-il, il est possible qu'il ait rencontré le mari en quittant la porte (bien avant d'arriver à l'endroit indiqué). N'en résulte-t-il pas que l'on peut comparer cet avis de R. Eliézer à celui de R. Yossé (et que, selon ce dernier, l'ordre de s'adresser à telle personne précisée n'est pas absolu)? Non, l'avis de R. Yossé est plus grave que celui de R. Eliézer: ce dernier n'accorde pas que la femme du sacerdote ait la faculté de consommer l'oblation sacerdotale jusqu'au moment de la remise du divorce, au cas où elle a précisé à l'envoyé l'emplacement de la remise (il ne s'agit pas de la place, mais de la remise absolue); tandis qu'ici, même en donnant l'ordre de s'adresser à telle personne, on ne lui ajoute foi, selon R. Yossé, qu'en allant payer cette personne, parce que, selon lui, il y a la crainte que l'envoyé ne s'adresse à un proche aussi peu digne de foi (hypothèse non admissible pour le divorce).

8 (6). Si l'on entre dans une ville où l'on ne connaît personne, et que l'on dise: « Qui est ici digne de foi? Qui est-ce qui prélève exactement les dîmes? » et que quelqu'un lui réponde qu'il ne passe pas pour digne de foi, mais qu'il lui désigne tel autre, on peut l'en croire (il est évidemment sincère). S'il va acheter des fruits chez cette seconde personne ainsi désignée et qu'il lui avait demandé: « Qui est-ce qui vend des produits secs » (de bonne qualité), et que celle-ci à son tour lui indique le nom de la première personne (celle qui l'a envoyé chez elle), on peut encore les croire tous deux sur parole, bien qu'ils semblent se rendre des services mutuels.

Mais, ajoute-t-on foi à un a seul témoin? On été moins sévère, répond R. Yoḥanan, à l'égard d'un étranger, qui risquerait de mourir de faim. — On a enseigné [2]: si, en entrant dans une ville, on ne connaît personne (digne de

1. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. VI, § 6.
2. Tossefta sur notre traité, ch. V.

foi), ou si en se trouvant placé dans une grange le sacerdote prenant l'oblation ne connaît nulle personne digne, l'on peut, selon R. Simon b. Gamaliel, s'informer aussi bien près d'un ignorant que d'un compagnon ; selon Rabbi, on ne s'informe pour l'oblation sacerdotale qu'auprès d'un compagnon. L'avis de Rabbi est conforme à celui qu'exprime ailleurs R. Meir, et celui de R. Simon b. Gamaliel à son propre avis, comme suit: pour tous les défauts, est-il dit au sujet des premiers-nés [1], qui peuvent provenir du fait des hommes, on ajoute foi aux bergers Israélites, non aux sacerdotes (comme ils sont intéressés aux défauts, on les soupçonne de les avoir provoqués) ; selon R. Simon b. Gamaliel, on le croit pour le bien d'autrui (de même qu'ici pour l'oblation d'autrui), non pour le sien ; selon R. Meir, une personne soupçonnée pour un sujet ne peut ni juger ni attester. R. Yona dit: il n'y a ici divergence d'avis que pour savoir si l'on peut acheter des fruits sur le témoignage d'un ignorant; mais s'il s'agissait de partager l'oblation, R. Simon b. Gamaliel reconnaît que le compagnon seul peut désigner le sacerdote instruit, car alors le partage se fait en public (et les soupçons seraient bientôt éclaircis).

9 (7). Si des âniers entrent en ville [2] (chargés de produits) et que l'un d'eux dise : « mes fruits sont nouveaux (de cette année), et ceux de mon camarade sont anciens » ou « les miens sont en règle (les parts légalement dues sont prélevées), mais ceux de mon compagnon ne le sont pas », on n'ajoute pas foi à ses paroles (elles sont évidemment dictées par l'intérêt) ; selon R. Juda, on le croit (dans l'intérêt de l'approvisionnement de la ville).

On a enseigné: si en entrant dans une ville on rencontre des groupes d'individus auprès desquels on s'informe au sujet de la dîme et qu'un homme lui dise qu'il est digne de foi, on l'en croit si d'autres le confirment ; mais s'ils le démentent en face (preuve de véracité), on ne le croit pas; si on le dément en son absence, on peut l'en croire (on le calomnie par jalousie). R. Yona dit : s'il s'agit d'un habitant de la ville, le renseignement doit être fourni par des compagnons; cependant, à l'égard d'un étranger, on se contente de l'avis même du vulgaire. Mais R. Yona ne se contredit-il pas ? Il faut, selon lui, l'avis des compagnons; et pourtant il est dit, à la fin, qu'on ne croit pas au mauvais renseignement donné en l'absence de la personne (ne pouvant admettre que des compagnons mentent, il n'est question que de l'avis du vulgaire). Selon R. Juda, on le croit dans l'intérêt de la ville ; cependant, les rabbins ne partagent pas cet avis, parce que, selon eux, on pourrait au besoin se nourrir des produits d'une autre ville.

1. Tr. *Bekhôroth*, ch. V.
2. Tr. *Kethouboth*, f. 24ᵃ et f. 56ᵇ.

CHAPITRE V.

1. Comment doit agir, pour l'opération de la dîme, celui qui achète le pain en gros [1], directement au boulanger (et éprouve des doutes sur les prélèvements)? Il prend [2] l'équivalent de l'oblation de la dîme (le 100e) et de la parcelle de pâte ou *Hallah* (50e, les 2 parts à donner en cas de doute), et il dit : « qu'une part sur cent de ce qui se trouve ici soit considérée comme dîme de ce côté, et que les restes de la dîme due (les 9/10) soient supposés à côté [3]. Que sur la part désignée par moi comme dîme, on prélève l'oblation de la dîme, puis sur le reste la *Halla* ; enfin, la seconde dîme sera à droite ou à gauche de la première » (d un côté quelconque) ; on rachète avec de l'argent les parts qui ont été consacrées [4].

Même pour la part sacerdotale de la pâte, le prélèvement doit en avoir lieu dans les conditions prescrites du doute. Mais, est-ce que cette part est due en cas de doute? N'a-t-on pas enseigné plus haut (I, 3) que ni la part de pâte provenant du vulgaire, ni le mélange des fruits avec des objets consacrés, ne sont soumis aux prélèvements en cas de doute? En effet, répondit R. Aḥa ou R. Aboun bar Ḥiya au nom de R. Yossé ben Ḥanina, ce prélèvement exceptionnel n'est dû que selon Schammaï. Aussi, l'enseignement est-il conçu comme suit : R. Simon bar Juda dit au nom de R. Simon que, pour la *Halla*, l'école de Schammaï en prescrit le prélèvement, tandis que l'école de Hillel en dispense. Mais, selon l'avis de Schammaï, est-ce qu'on soumet à l'obligation du doute ce qui est destiné aux semailles? Est-ce à dire, selon lui, que l'on n'en dispense pas dans le doute (aux termes de la Mischnâ précitée) les fruits achetés pour être semés, ou pour servir à la consommation des bêtes, ou la farine pour tanner les peaux, ou l'huile pour les lampes? (De ce que l'on n'enseigne pas d'obligation à ce sujet, n'en résulte-t-il pas que c'est contraire à Schammaï?) En effet, plus haut, il s'agit du cas où la pâte aura été pétrie avec le jus des fruits (or, en ce cas, elle n'est pas susceptible de devenir impure, et cette preuve de bons soins pour la pureté fait présumer que la *Halla* a été prélevée ; tandis qu'ici ces soins n'ont pas eu lieu, et la *Halla* est due). Mais R. Yossé ben Ḥanina ne dit-il pas que c'est conforme à l'avis de R.

1. Voir ch. II, § 4 et 5.
2. Il est bien entendu que cette prise est seulement imaginaire, non réelle, puisqu'à la fin il est dit qu'on la rachète.
3. Car on ne pourrait pas prélever l'oblation de la dîme, ou 100e, due par le lévite au sacerdote, avant que la première dîme eût été séparée.
4. Il n'est pas nécessaire, en ce cas, d'ajouter le 5e, dû d'ordinaire comme droit d'échange.

Eleazar bar Juda, habitant de Bartotha[1], et non à celui des autres rabbins? (Si donc ils ne dispensent pas du droit de *Halla* en ce cas, la Mischnâ ne saurait leur être appliquée?) Il faut donc dire que c'est d'après R. Yohanan, et il nous explique la raison des diverses opinions: C'est lorsque l'on pétrit la pâte avec pureté (par un compagnon, et que le sacerdote peut en manger), qu'il est dit plus haut que l'on est dispensé des prélèvements[2]; tandis qu'on ne l'est pas ici où la préparation n'a pas été faite avec pureté. On peut dire aussi que c'est conforme à l'avis de R. Eliézer, lequel admet que dans les deux enseignements, il est question de pâte préparée avec pureté: il y a seulement cette distinction à établir, qu'en dispensant plus haut du prélèvement de la *Halla*, il s'agit du cas où un étranger vient s'attabler chez vous (pour ce cas, les rabbins ont été moins sévères; hors de là, l'obligation subsiste). En effet, on a enseigné: celui qui est digne de foi pour la pureté l'est aussi pour les dîmes, et notre Mischnâ s'explique par ce que R. Yanaï ben R. Ismaël dit, qui ajoute que cela s'applique à l'hôte qui vient s'attabler (on est alors moins sévère), mais pour le public, on n'est digne de foi que lorsque l'engagement d'observer tout a été pris publiquement[3]; et ici, comme il s'agit du public, le prélèvement est imposé au boulanger (et la Ḥalla est due pour le doute).

R. Abin ou R. Schammaï au nom de R. Aḥa dit que l'on peut résoudre l'objection (de prendre ici 1/00) d'après la Mischnâ suivante (et en conclure que ce n'est pas absolu): si l'on veut prélever à la fois, est-il dit, l'oblation sacerdotale et celle de la dîme (100°) on prend trois pour cent, moins une fraction, puisqu'il convient de consacrer un peu pour la *Halla* (dont la mesure moyenne est un 48°); de même ici, en prescrivant le prélèvement d'un centième, l'on n'y implique pas la part de la *Halla* (dès que le 100° ne s'applique pas à la *Halla*, mais au reste, tout s'explique). Dans notre Mischnâ, en prescrivant les diverses obligations, on place la *Halla* après le devoir de la première dîme (au lieu d'avant). Cela prouve, dit R. Yona au nom de R. Zeira (§ 6), qu'en la prélevant à n'importe quel moment, quoique ce soit de l'oblation sacerdotale, on ne transgresse pas le précepte de « ne pas s'attarder » (Exode, XXII, 28). R. Yossé dit au nom de R. Zeira: la Mischnâ n'indique pas l'ordre rigoureux à suivre pour la Ḥalla (qui doit, en effet, précéder). Mais l'objet dont nous nous occupons ici, n'est-ce pas le doute pour lequel il n'y a pas d'ordre précis? Or, R. Aba fils de R. Ḥiya, ne dit-il pas au nom de R. Yoḥanan que, dans notre Mischnâ, il n'est question que de produits douteux[4], tandis qu'à l'égard de la certitude il n'en serait pas de même, et ici l'ordre n'est incomplet que parce qu'il est question de doute? Selon R. Ḥiya, en effet, il s'agit ici même de fruits certainement non rédimés; c'est là-dessus que R. Yona dit au nom de R. Zeira:

1. Même série, tr. *Halla*, ch. II, § 3 (f. 58b).
2. Cf. ci-dessus, ch. II, § 4.
3. Voir plus haut, ch. II, § 2.
4. Comp. ci-après, ch. VIII, § 1, au commencement (f. 26c).

cela prouve qu'en prélevant la *Halla*, à n'importe quel moment, on ne transgresse pas le précepte biblique de ne pas s'attarder, et que, de même R. Yossé dit aussi au nom de R. Zeira : l'ordre n'étant pas exact dans la Mischnâ, il faut en réalité que l'opération pour la *Halla* précède celle de la dîme. Mais, résulte-t-il de l'ordre adopté actuellement que sur la *Halla*, on ne prélève pas la part de dîme, tandis que la dîme elle-même serait soumise à la *Halla* ? Oui, car, toute obligation, à mesure qu'elle se présente [1], ne s'impose qu'à celle qui suit (si la dîme précède l'oblation, il faut encore la soumettre à l'oblation). On enseigne en effet [2], si l'on pétrit une pâte de farine non rédimée, soit que l'on ait prélevé la *Halla* avant l'oblation sacerdotale, soit celle-ci avant la *Halla*, l'on ne revient pas sur les faits accomplis ; seulement il n'est pas permis de manger de la *Halla* avant d'en avoir pris la part d'oblation, et réciproquement pour l'oblation [3]. Pourquoi la *Halla* est-elle précédée là de la première dîme ? Est-ce parce que cette obligation a déjà lieu en grange ? Mais alors pourquoi la seconde dîme, qui est aussi due en grange, n'est-elle indiquée qu'après la *Halla* ? C'est vrai, répondit R. Matnia, que la *Halla* devrait précéder tout ; si la première dîme se trouve indiquée auparavant, c'est non-seulement parce qu'on la prélève déjà en grange, mais parce qu'il est écrit au sujet de l'oblation (qui y est contenue) *prémices* (Lévitique, XXIII, 10) ; tandis que pour la seconde dîme, bien qu'elle soit déjà due en grange, on ne lui applique pas le mot *prémices* (aussi est-elle indiquée dans notre Mischnâ en dernier lieu, et la Halla précède).

2. Celui qui veut distraire d'un coup l'oblation sacerdotale (*Trouma*) et celle de la dîme (un sur cent) devra prélever (imaginairement) une part sur trente-trois et un tiers (3 p. 100) [4] et dire : « Je prends un du cent de ce qui est ici ; de ce côté, je considère tout comme profane [5] ; que le reste (des deux parts restantes sur 100) soit sacré comme oblation pour le tout [6] ; que sur la centième part profane qui se trouve ici (désignée comme profane), l'on prenne la dîme de ce côté, ainsi que le reste qui l'avoisine [7] ; que dans la part désignée par moi (le tiers) comme dîme (nominative), soit comprise l'oblation de la dîme, puis (dans les 9 tiers restants) que l'on prenne la *Halla* (s'il y a lieu), et enfin la seconde dîme

1. Cf. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. I, § 6.
2. *Tossefta* au tr. *Troumoth*, ch. III.
3. Cf. tr. *Halla*, ch. I, § 4, commencement. Donc, la halla suit les lois de l'oblation.
4. Deux pour l'oblation sacerdotale et une pour celle de la dîme. Le prélèvement est plus aisé lorsque le tout (les 100 parts) est divisé en trois sections.
5. C'est-à-dire affranchi, mais non sacré.
6. Car il est interdit de fixer la dîme avant la grande oblation (*trouma*).
7. C'est-à-dire les quatre parts ; ce sont en tout dix tiers de dîme sur cent tiers.

à droite ou à gauche (à côté). » Et l'on rachète contre argent ces parts distraites mentalement (en total, c'est le 20e ou 5 pour 100).

On a enseigné [1] : si, outre l'oblation sacerdotale et celle de la dîme, on veut prélever en même temps la *Halla*, cela se peut en prenant le vingtième [2], et l'on procède ainsi : une part sur les cent de l'ensemble sera considérée comme profane de ce côté et non rédimée ; puis à côté, supposons un 48e (pour la *Halla*), le reste servira pour la grande oblation sur le tout ; de la part réservée comme profane et qui a été déclarée non rédimée, on consacre la dîme, et, près de là, le reste des autres dîmes ; de la partie consacrée comme dîme, on prélève l'oblation de la dîme (100e) ; quant à la seconde dîme placée à droite ou à gauche de là, on la rachète contre argent (pour éviter l'inconvénient d'aller la consommer à Jérusalem). R. Samuel bar Nahman dit qu'en ce cas il faut prononcer cinq bénédictions (savoir pour la grande oblation, pour la 1re dîme, pour l'oblation de la dîme ou 100e, pour la *Ḥalla* et pour la seconde dîme). Selon R. Ḥiya, on les réunit en une seule bénédiction, de même que l'opération des prélèvements a été faite simultanément. Cette simultanéité s'explique lorsqu'il s'agit d'un sacerdote ou d'un lévite [3] ; mais, si c'est un simple Israélite, comment peut-il prélever une part légale, l'oblation de la dîme, sur celle qui ne lui appartient pas ? De plus, l'ordre des prélèvements, si même c'est un sacerdote ou lévite, serait défectueux ; car, si on prélevait la dîme et ensuite l'oblation sacerdotale, l'interversion serait illégale ; si au contraire l'obligation précède la dîme (comme il n'est pas permis pour l'oblation de la mesurer, ni de la peser, ni de la compter), il se trouverait que l'on diminue ou que l'on augmente la part des dîmes. C'est ainsi que l'on a enseigné [4] : si l'on prélève une part trop petite de dîme, cela suffit comme devoir rempli, mais pour les fruits redimés c'est insuffisant (il est à craindre qu'il ne s'y trouve des parcelles consacrées, revenant au sacerdote sur le 100e) ; si l'on donne une trop grande part de dîme, il est à remarquer qu'il y a là une parcelle d'oblation, de sorte que la dîme est inapte à la consommation des lévites, mais les fruits sont régulièrement rédimés. Comment donc agir ? Selon R. Yossé, on admet que le prélèvement approximatif a lieu en se basant sur les conditions prescrites par le tribunal. Qu'est-ce que l'on entend par là ? La mesure sera approximative (sans souci du plus ou moins), au delà de laquelle la pensée ne va guère. On entend par là, selon R. Yoḥanan, la fixation de la première dîme au nord, de la seconde dîme au sud, et l'oblation de la dîme à l'extrême nord [5] ; enfin on entend par là

1. *Tossefta*, ch. V ; casuistique de Josua Tarnopol, traité *Orah Hayim*, §18.

2. Soit 5 pour 100, répartis comme suit : 2 pour l'oblation (trouma), 1 pour celle de la dîme et 2 pour la *Halla*.

3. Certaines parts étant à lui. Cf. tr. *Maasser Schéni* ch. V, § 5.

4. *Tossefta*, l. c.

5. Cf. tr. *Orla*, ch. II, § 1, commencement. Ce procédé permet d'être précis plus tard.

que le rachat de la seconde dîme, même au-delà de son prix [1], est valable (il n'est guère possible d'être rigoureusement exact). On sait donc maintenant comment l'on doit s'y prendre pour des objets secs (dont il est facile de déterminer l'emplacement); mais comment faut-il s'y prendre pour des liquides ? (Il n'y a pas de réponse à cette question), parce qu'il va sans dire qu'il suffit de laisser la fin, ou reste, pour les prélèvements légaux). Si quelqu'un a cent figues, dont 50 grosses et 50 petites, on prélève les parts dues, soit en prenant neuf des grosses (dont 4 pour les petites) , soit onze des petites (dont 6 pour les grosses); si l'on prenait dix des grosses (ce qui serait au-delà de la mesure voulue),il s'y trouverait une petite part non due, ou profane, et il serait à craindre que cette part profane ne devienne la dîme sacerdotale pour autre chose; or, comme il est écrit: *l'oblation divine sera la dîme de la dîme* (Nombres, XVIII, 26) il n'est pas permis de prélever cette part sacerdotale sur la dîme au moyen du profane libéré. Comment donc faire? Voici comment on opère, dit R. Aboun bar Kahana : on exprime la condition que l'oblation de dîme due pour ces fruits soit fixée au commencement de chaque tige, et l'on continue à procéder ainsi pour tous les dix, puis on prend la dernière à titre d'oblation de la dîme, en ayant soin d'indiquer qu'une parcelle est profane (pour qu'il n'y ait pas de confusion). Telle est l'opération pour une grande quantité (dont le 100e est un entier) ; mais si elle est petite, on procède ainsi: en ayant dix figues, dont 5 grosses et 5 petites, on prélève ce qui est dû soit en prenant 5 grosses, moins une petite part, soit 5 petites et de plus une petite part; si l'on prenait une grosse entière, il s'y trouverait une petite part non due, ou profane, et il serait à craindre que cette part profané ne devienne la dîme sacerdotale pour autre chose ; or, comme il est écrit: l'oblation divine sera la dîme de la dîme (ibid),il n'est pas permis de prélever cette part sacerdotale sur la dîme au moyen du profane. Comment donc faire? Le voici, répondit R. Aba de Carthage : on exprime la condition que la dîme due pour ces fruits est fixée du côté de la tige de celle qui est prélevée, puis on achève par l'indication des parts dues, dont on rend compte au sacerdote en la lui présentant.

« De ce côté déterminé sera la parcelle profane », dit la *braïha* citée. Or, si l'on indiquait au préalable la dîme, l'intervention (pour l'oblation) serait illégale ; si, au contraire, l'oblation précédait, on serait exposé, (faute d'une mesure précise), à donner trop ou trop peu ; tandis qu'en déclarant qu'il reste un emplacement pour la partie restée profane, il importe peu que l'on diminue ou que l'on augmente la part due de l'oblation (Elle est compensée d'autre part, et n'est pas exposée à être consommée indûment, puisque le sacerdote est prévenu par la déclaration).

3. Si l'on achète du pain à un boulanger [2] (auquel on ne se fie pas),

1. Tr. *Maasser Schéni*, ch. IV, § 3.
2. Tr. *Baba mecia*, f. 56a.

on peut prélever la dîme en prenant de la pâte encore chaude (pain frais) pour celle qui est déjà froide (rassis), ou même de la froide pour celle qui est chaude [1], y eût-il plusieurs formes diverses (τύπος). Tel est l'avis de R. Meir [2]; R. Juda s'y oppose (lorsqu'elles ne sont pas toutes du même jour), car, dit-il, on ne peut objecter que la pâte faite la veille peut provenir de froments vendus par telle personne (digne de foi), tandis que la pâte de ce jour provient de telle autre (qui a pu ne pas prélever les parts dues) [3]. En général, R. Simon déclare (qu'en cas de diversité de formes), il est défendu de prélever d'une pâte pour l'autre l'oblation de la dîme (100e), mais il autorise, pour la *Halla*, un tel revirement (il l'interdit, pour l'oblation de la dîme, par la crainte qu'il suppose que les pains aux formes diverses proviennent de différentes sources).

Jusqu'à quelle époque admet-on l'unité d'achat, et peut-on se servir d'une de ces pâtes pour prélever les parts dues sur d'autres? Jusqu'à trente jours, répondit un élève de R. Ḥija au nom de R. Josué ben Lévi. Dans quels cas cela a-t-il lieu? Dans le cas où l'on aurait acheté trois fois dans l'espace d'un mois, au commencement, au milieu et à la fin. Ainsi, de la première période pour la seconde, c'est considéré comme la même espèce (et les prélèvements de l'une pour l'autre sont autorisés), mais non de la première période pour la troisième; ce sont alors deux espèces (trop séparées par les intervalles de temps).

« R. Simon déclare, est-il dit, qu'il est défendu de prélever d'une part pour « l'autre l'oblation de la dîme (100e); mais il autorise ce virement pour la *Halla*. » Est-ce à dire que R. Juda l'interdit pour la Ḥalla? Ne dit-il pas que toute pâte est inaffranchie seulement chez le boulanger, et comme elles sont toutes soumises aux droits, on peut prélever de l'une pour l'autre? C'est qu'il s'agit du cas où l'on a demandé du levain impur (c'est-à-dire à tel ignorant aujourd'hui, à tel autre hier; et, comme l'un d'eux a peut-être opéré les prélèvements dûs, on se servirait d'objets affranchis pour rédimer ce qui ne l'est pas). Mais, est-ce que, même dans cette hypothèse, la pâte ne reste pas chez lui libre (puisque le prélèvement de la *Halla*, n'a lieu qu'après la prise du levain)? C'est qu'il s'agit du cas où l'on demanderait à l'ignorant une miche entière de pain, de quoi remplir le four (pour qu'il cuise mieux; en ce cas, il y a possibilité de confusion). Cependant, dans ce dernier cas, pourquoi ne prélèverait-on pas la dîme sur chaque pain spécialement (et non de l'un

1. Comme il s'agit seulement de fruits douteux, il est permis, au besoin, de prélever sur une qualité inférieure les parts dues sur une autre partie meilleure.

2. Il admet que ces boulangers achètent tout leur blé chez le même.

3. On ne peut pas prendre, d'une pâte déjà affranchie, de quoi rédimer celle qui ne l'est pas.

sur l'autre)? C'est que l'on adopte ici, soit l'avis de R. Yoḥanan (comme au § 1) : plus haut (II, 4), l'acquéreur est dispensé des prélèvements, la pâte étant pétrie à l'état de pureté, et, en ce cas, on a prélévé les parts dues, tandis que le boulanger impur (ou ignorant) n'a rien prélevé (et l'acquéreur devra prélever les parts dues) ; soit l'avis de R. Eliézer qui admet d'ordinaire qu'il pétrit toujours la pâte avec pureté. Ici, au contraire, on admet, selon l'avis de R. Judan, père de R. Matnia, que le boulanger est un ignorant, pétrissant la pâte à l'état impur, chez lequel la pâte est restée inaffranchie, et, en ce cas, R. Juda admet aussi que l'on peut prélever la *Halla* d'une part (de la veille) pour en affranchir une autre du jour. En effet, on a enseigné de même dans la *braïtha* : R. Juda et R. Simon déclarent qu'il est défendu de prélever d'une part pour l'autre, l'oblation de la dîme (100e), mais ils autorisent ce revirement pour la *Halla*. Mais alors, s'ils partagent le même avis, comment se fait-il que selon la Mischnâ ils soient en désaccord? Le voici : selon R. Juda, on ne peut prélever ni d'une pâte pétrie en ce jour pour une autre de la veille, ni faire l'inverse ; mais cela se peut d'une cuisson complète ou fournée, pour une autre fournée du jour. Selon R. Simon, au contraire, même ce dernier cas est interdit.

4. Celui qui achète du pain à un marchand de pains au détail [1] (πωλητής) doit prélever la dîme sur chaque forme (car elles sont de diverses provenances) ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, il suffit de prélever une fois pour toutes [2]. Toutefois, R. Juda reconnaît que si l'on achète à un collecteur (μονόπωλος) de diverses sources, il faut prélever la dîme de chaque forme.

L'avis de R. Meir est fondé sur ce que, selon lui, le boulanger (§ 3) n'a qu'une seule forme pour ses pains ; tandis que le marchand au détail achète à plusieurs boulangers (ce que l'on voit à la pluralité des formes du pain). Selon R. Juda, au contraire, le boulanger adopte plusieurs formes, tandis que le marchand au détail se fournit chez le même boulanger (la pluralité des formes peut provenir de ce dernier et ne prouve rien). Qu'est-ce qu'un collecteur dont parle la mischnâ? On explique ce terme, fut-il répondu chez R. Yanaï, par la réunion de 9 marchands au détail qui s'adressent à 10 boulangers ; or, 8 de ces marchands s'adressent à 8 boulangers, et nécessairement le 9e s'adresse à deux boulangers (ce qui constitue une diversité de provenances, et nécessite divers prélèvements). R. Yona fit la remarque suivante : il va sans dire que si l'on a devant soi deux types (lorsqu'il y a un collecteur), la seconde variété indique elle-même la seconde provenance (et il suffit de rédimer chaque type) ; si au contraire tous les boulangers ont adopté la même forme, comme les pains

1. Il les achète lui-même au boulanger.

2. Il suppose que tout ne provient pas du même vendeur.

ne se distinguent pas, il faut prélever les parts dues sur chaque pain à part. Mais voici ce que R. Yona demande : comme on vient de dire lorsqu'il y a 9 marchands au détail et 10 boulangers, 8 marchands s'adressent à 8 boulangers et le dernier marchand à 2 boulangers (d'où on conclut à l'existence de provenances diverses) ; de même, s'il y a 9 boulangers et 10 marchands au détail, dira-t-on que 8 s'adressent à 8 boulangers, et deux marchands au même boulanger ? ou bien que 9 marchands s'adressent aux 9 boulangers et le 10e marchand à tous les boulangers, et qu'il faudra prélever les parts dues pour chaque pain isolément ? (question non résolue).

5. Celui qui achète à un pauvre, ou le pauvre lui-même [1], qui aurait reçu des morceaux de pains ou des tranches de gâteaux de figues, doit prélever une dîme spéciale pour chaque part [2]. Quant aux dattes et aux figues sèches, on les réunit, puis on prend les parts dues. Toutefois, dit R. Juda, cela n'a lieu que si les parts sont importantes [3] ; mais, si elles ne le sont pas, on donne la dîme sur chacune séparément.

R. Yossé dit au nom de R. Padia, R. Yona, au nom de R. Ḥiskia [4] : le vrai mélange n'est applicable qu'aux liquides, tels que le vin ou l'huile, non aux produits secs (c'est pourquoi la Mischnâ prescrit une dîme spéciale pour chaque objet). R. Yoḥanan ajoute : jusqu'à la valeur d'une olive, les fruits secs peuvent être considérés aussi comme mêlés (par la compression). La Mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec cet avis de R. Yoḥanan, puisqu'elle dit que, pour les figues et les dattes, on les comprime et les mêle avant de prélever la dîme ? (N'en résulte-t-il pas que le mélange est admis même pour des quantités supérieures à l'olive ?) Non, R. Yoḥanan en parlant des 2 produits énoncés dans la Mischnâ, dit seulement que l'on en comprime des parts équivalentes à une olive. R. Yossé au nom de R. Zeira l'explique ainsi : comme il s'agit de fruits douteux, on a permis, selon l'avis de R. Juda (dans la Mischnâ), de mêler les dattes et les figues sèches, puisqu'elle dit : Selon R. Juda, ce n'est permis que lorsque la quantité est considérable, mais si elle est peu importante, on prélève la dîme sur chaque part (le mélange en ce dernier cas ne sert pas ; car, vu l'inégalité des parts données, on prélèverait indûment d'une part sur l'autre). Aussi a-t-on enseigné chez R. Yanaï : l'enseignement de la Mischnâ s'applique au moment de la mise en grange des

1. S'il désire être scrupuleux. Voir ci-dessus, ch. III, § 1.

2. A cause de la diversité des provenances, il se trouverait que l'on prélève la dîme de ce qui est affranchi pour ce qui ne l'est pas.

3. Comme, en ce cas, elles sont égales, on peut les mêler ; mais, au cas contraire, il est à craindre une répartition inégale de dîmes, au point que certains grands morceaux ne seraient pas suffisamment affranchis, envisagés isolément.

4. Cf. même série, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 8, et tr. *Maasser Schéni*, ch. II, § 5 (6).

céréales, parce qu'alors tout le monde fait des prélèvements sur cent mesures (et les parts sont d'égale grandeur); après cette époque, si la plupart donnent sur cent mesures, et d'autres sur 50, il faut prélever par cinquante parts (selon le plus petit prélèvement); si tous donnent sur 50 et un seul sur 40, il faut prélever sur 40; si tous donnent sur 40 et l'un sur 30, il faut prélever par 30; si tous donnent sur 30 et l'un sur 20, il faut prélever par 20; si tous donnent sur 20 et l'un sur 10, il faut prélever par 10; si tous donnent sur 10 et l'un sur une seule part, il faut prélever pour chaque part isolément (pour éviter de prélever de ce qui est rédimé sur ce qui ne le serait pas).

6. Celui qui achète une première fois à un marchand de grains en gros[1], puis lui fait un 2e achat, ne doit pas prélever de l'un pour libérer l'autre[2], fût-ce du même panier et de la même espèce. Toutefois, le marchand est digne de confiance lorsqu'il assure leur unité d'origine.

R. Jérémie fit la remarque que le marchand est digne de foi, si même l'acquéreur signale l'avantage des produits, comme par exemple lorsque l'acheteur lui déclare que les blés acquis la veille étaient bons et que, lui demandant si l'acquisition de ce jour est aussi bonne, le marchand lui répond qu'ils sont de la même provenance. On a enseigné: si l'on achète à un boutiquier et qu'ensuite on lui fasse un second achat, on peut prélever de la première acquisition pour rédimer la seconde, au cas où l'acquéreur reconnaît que les produits viennent du même tonneau; s'il ne reconnaît pas le même tonneau, ce n'est pas permis. Toutefois l'autorisation de rédimer une partie par la seconde si l'on reconnaît le tonneau est vraie pour ceux qui, ne vendant pas beaucoup[3], ne transvasent pas les restes d'un tonneau dans un autre; mais comme cela se fait chez ceux qui vendent beaucoup, l'unité de tonneau n'est pas une raison suffisante pour autoriser le revirement[4] des dîmes (d'une partie pour rédimer l'autre).

7. Celui qui, après avoir acheté à un propriétaire, lui achète une seconde fois, peut prélever la dîme d'une part pour l'autre, les deux parts fussent-elles de deux paniers différents et de deux villes diverses (pourvu que ce soit de la même espèce et de la même année). Si un propriétaire vend des légumes verts au marché, l'on ne donne qu'une fois la dîme pour tout ce qu'on lui apporte de son jardin; mais, si on lui en apporte d'autres jardins, il faut donner la dîme pour chacun séparément (afin d'éviter toute possibilité de doute sur ce que l'un aura pu prélever les parts dues, tandis qu'un autre l'aura négligé).

1. V. ci-dessus, ch. II, § 4.
2. On craint que le second achat ne provienne d'une autre source.
3. Le terme du texte, peu clair, serait, selon Perles: ἀποθηκάριος (explication citée dans l'édit. Frankel).
4. Littéral: les unes dans les autres.

R. Yôna fit la remarque suivante (au sujet de la dernière hypothèse de la Mischnâ): selon R. Meir, il faut prélever la dîme séparément sur chaque produit; comme on a enseigné ailleurs [1], qu'au nom de R. Meir on déclare les produits susceptibles d'impureté dès qu'ils ont été réunis en bottes, parce qu'en ce cas ils ont été ouverts puis humectés au contact de la bouche, pour fermer le lien de la botte; de même ici, comme il s'agit des bottes, il est bien admissible que le lien de ces bottes ayant été rompu, on a pu en déplacer le contenu, mettre en dehors ce qui était à l'intérieur, ou vice versa, ou enfin confondre deux bottes entre elles (de sorte qu'il n'y a plus unité de provenance dans la même botte, et il faut tout rédimer à part). Puisqu'il en est ainsi, observa R. Yona, il ne faut plus (comme le dit la Mischnâ), pour prélever une seule fois la dîme sur tous les produits, qu'ils proviennent d'une seule propriété; cela se peut même s'ils proviennent de plusieurs terres. Tout dépend de l'avis du propriétaire: s'il dit de prélever la dîme d'une part pour le reste, on opère ainsi; sinon, on la prélève séparément.

8. Celui qui achète en deux endroits différents des produits qui ont été déclarés non affranchis peut prélever sur une part de quoi affranchir l'autre. Malgré ce que l'on vient de dire, il est bien entendu que l'on ne peut vendre de ces produits inaffranchis qu'en cas de nécessité urgente [2].

R. Yona dit que l'enseignement de la Mischnâ est ainsi complété: il n'est permis de vendre des objets non redimés, en cas de grand besoin, qu'au compagnon instruit (pour lequel on a la certitude qu'il prélèvera les parts dues). Faut-il en conclure que s'il arrivait par mégarde à l'ignorant d'avoir des produits non rédimés mêlés au profane ordinaire, il lui serait interdit de s'en servir? Que doit-il faire? Il doit se rendre auprès du compagnon, en achetant ailleurs des objets non rédimés; et le compagnon prélèvera les dîmes sur le tout.

9. On peut se servir du blé acheté à un Israélite pour rédimer celui d'un païen [3], ou de même de celui d'un païen pour libérer celui de l'Israélite, ou de celui d'un Israélite pour libérer celui du samaritain [4], ou pareille-

1. Mischnâ, VIe partie, tr. *Makhschirin*, ch. VI, § 2.

2. Lorsqu'il arrive, par exemple, que des fruits ordinaires (affranchis) sont tombés au milieu d'autres inaffranchis, il faut faire prélever la dîme sur ces fruits par d'autres; en ce cas, l'opération ne peut se faire que par les soins d'un compagnon instruit, non par un homme du vulgaire. Après quoi seulement, les produits reprennent leur caractère profane.

3. Bien que, pour eux, il n'y a pour ainsi dire pas d'acquisition valable en Palestine, les droits de dîme subsistent. V. tr. *Menahoth*, f. 66b.

4. On a dit leurs produits inaffranchis; de cette façon, il n'y a pas à craindre

ment de celui du samaritain pour libérer celui d'un autre samaritain, R. Eliézer interdit ce dernier cas [1].

L'opinion exprimée dans la Mischnâ doit provenir de R. Meir, puisqu'il dit ailleurs [2] : les fruits que possède un étranger en Palestine ne sont pas considérés comme acquis par lui, et ils sont soumis aux diverses obligations de la dîme (aussi dit-on que les produits d'un païen sont considérés au même titre que ceux d'un Israélite), tandis que, selon R. Juda et R. Simon, l'étranger peut acquérir des produits en Palestine; et, dès lors, ils ne sont plus soumis à aucun droit. R. Imi dit, au nom de R. Simon ben Lakisch, que R. Meir se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévitique, XXV, 46, des esclaves païens): *vous pourrez les transmettre en héritage à vos fils après vous, comme une possession éternelle*, il établit une comparaison entre l'état de cette propriété immuable et celui des esclaves, pour dire ceci [3]: de même que l'on peut acquérir des esclaves des païens sans qu'eux puissent acheter des esclaves hébreux; de même l'on peut acheter des terres aux païens, tandis qu'eux ne le peuvent pas (aussi leurs produits restent soumis à tous les droits légaux). En effet, dit R. Eleazar ben R. Yossé en présence de R. Yossa, un autre verset vient appuyer l'avis de R. Meir, puisqu'il est écrit (ibid. 23). *la terre ne sera jamais vendue à perpétuité, car la terre m'appartient*; or, le terme לצמיתות indique qu'un bien immeuble en Palestine ne saurait passer définitivement à un étranger. Au contraire, fut-il répliqué, les termes mêmes du verset prouvent que l'avis de R. Simon est seul vrai, puisqu'il est dit : *elle ne sera pas vendue;* donc, si elle l'était, la possession d'autrui serait valable. R. Houna, qui professait à Sippori, raconta que R. Ḥanina se conduisait dans cette ville (située à la frontière palestinienne) selon l'avis de R. Simon ; et R. Zeira confirme cette opinion. R. Zeira dit en présence de R. Abahou au nom de R. Eliézer: quoique R. Meir dise qu'il n'y a pas d'acquisition valable pour le païen en Palestine, au point de dispenser ses produits de toute dîme (elle est due), il reconnaît toutefois que le païen peut acheter tous biens meubles et objets transportables. Il en résulte, ajoute R. Aba, que les fruits sont bien à lui (et par conséquent ils échappent à toute redevance). Mais n'a-t-on pas enseigné [4] que si l'on vend une propriété à un étranger et qu'elle est rachetée par un juif, ce dernier doit prélever les prémices pour les offrir au Temple, afin de satisfaire

d'être induit en erreur par eux; car, bien qu'ils rédiment ce qu'ils consomment, ils ne sont pas aussi scrupuleux pour ce qu'ils vendent.

1. Le samaritain pourrait parfois prélever la dîme pour en manger; et, lorsqu'il lui arriverait de vendre le tout, cette dîme serait prélevée de ce qui est affranchi sur ce qui ne l'est pas.

2. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, ch. IV, § 6 (p. 62) ; Babli, traité *Menahoth*, fol. 66[b]; série Jérus., tr. *Guittin*, IV, 9.

3. Comparez la Casuistique de R. Yom Tob, 1re partie, § 43.

4. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. IV, § 9 ; Babli, même traité, fol. 47[a].

à la règle générale[1]; or, s'il est admis qu'il n'y a pas eu vente régulière au païen, à quoi bon prescrire ce précepte prévu par la Loi ? (C'est que, cela va sans dire, cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Simon, c'est-à-dire que la vente est valable).

R. Yona ou R. Simon dit au nom de R. Josua ben Levi : celui qui achète à un étranger des produits détachés (qui ne sont plus sur pied), doit prélever, d'après la décision des rabbins, l'oblation sacerdotale et celle de la dîme (le 100e), donner la part contributive à la caisse sacerdotale, puis se faire rembourser par cette caisse (formalité d'échange) ; mais celui qui achète à un étranger des fruits encore adhérents à la terre doit prélever sur eux les mêmes oblations pour la dite caisse, sans avoir aucun recours de remboursement auprès de cette caisse. Pourquoi est-ce dû (rabbiniquement) ? Parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 26); *lorsque vous (les lévites) achèterez des enfants d'Israël*; lorsque l'acquisition s'est faite chez eux, on peut être remboursé [2], mais non lorsque l'on a acquis des produits appartenant aux sacerdotes ou aux lévites; enfin c'est conforme à l'avis de R. Eliézer, d'après lequel ce verset indique précisément que le remboursement n'est applicable qu'entre Israélites, non aux étrangers dont l'acquisition est valable (et la dîme n'est pas due ; aussi, R. Josué dit-il qu'en ce cas les prélèvements ne sont dûs que rabbiniquement). Au temps de R. Oschia, dit R. Aḥa [3], on voulut décider que tous les produits provenant de la Montagne royale (qui était déjà entre les mains des étrangers) seraient dispensés des dîmes légales (dans l'hypothèse que les acquisitions des étrangers sont valables). Que l'on appelle R. Oschia, fut-il répliqué, pour qu'il le décide ; mais il était trop tard, car dans l'intervalle l'heure devint trouble (l'assemblée juridique fut dispersée). R. Juda bar Pazi dit au nom de R. Oschia : l'avis de R. Simon doit servir de règle. Sans cet avis, n'est-il pas toujours admis qu'en cas de divergence entre R. Meir et R. Simon [4], l'avis de ce dernier prédomine ? Il était nécessaire de le dire, en raison de ce que raconte R. Simon Schezori : il m'arriva, dit-il, que des fruits non rédimés furent mêlés aux miens (déjà rédimés), et comme je consultai R. Tarphon sur ce que je devais faire, il me dit d'aller acheter autant de fruits chez un païen (pour démontrer que ce dernier n'acquiert pas, selon l'avis de R. Meir) et d'en prélever les dîmes. C'est au sujet de ce récit qu'il a été dit : R. Juda et R. Simon admettent que l'acquisition faite par un étranger en Palestine est valable et ses produits sont dispensés de tous droits. Il y a donc deux avis (ceux de R. Meir et de R. Simon Schezori), opposés à deux autres, qui sont égaux (ceux de R. Juda et de R. Simon).

1. Il faut s'efforcer de ne pas laisser la terre aux mains des païens; dans ce but, il a été imposé une sorte d'amende.

2. Cf. même série, tr. *Maasser schéni*, ch. V, § 7.

3. Voir même série, tr. *Halla*, ch. IV, § 7 (fol. 60).

4. Cf. ib. tr. *Treumoth*, ch. III, § 1, fin.

Voilà pourquoi il a fallu prévenir que l'avis de R. Simon prédomine. On peut déduire la même conclusion du fait raconté par R. Zeira : Aba Antoli, dit-il, avait acheté des fruits à un araméen. Il se rendit auprès de R. Juda ben Lévi pour le consulter, lequel fit envoyer le tout à son fils Menahem, avec ordre qu'Antoli le rédime, puis remette les dîmes à R. Juda ben Lévi. Lorsque le fils arriva, R. Josué ben Levi se leva à sa rencontre et lui dit : c'est évidemment ton père qui agit ainsi, de prendre la dîme pour avoir opéré les prélèvements (c'est mal d'anticiper ainsi indirectement ; il en résulte toutefois que la dîme était due, que le païen n'acquiert pas, contrairement à R. Simon ; il a donc fallu préciser que cet avis de R. Simon prédomine). Est-ce que R. Josué ben Levi ne se contredit pas lui-même ? Plus haut il dit que si l'on achète à un étranger des fruits détachés, il faut, seulement par décision des rabbins, prélever sur ces produits les diverses oblations sacerdotales (l'acquisition du païen étant réelle) ; tandis que, selon le dernier fait raconté, l'acquisition d'un païen est nulle ? En voici l'explication, répondit R. Aba ben Zemina en présence de R. Zeira : on n'a pas bien raconté le fait, où il est question de R. Simon ; et lorsqu'on rapporte qu'à l'arrivée du fils R. Josué ben Levi se leva, c'était pour dire que la dîme n'est pas à son père gratuitement, comme on le suppose, mais il doit en payer l'équivalent à Aba Antoli. R. Zeira, ou R. Aḥa, ou R. Tanḥoum bar R. Ḥiya dit au nom de R. Josué ben Lévi : dans deux circonstances, il arrive que l'on rédime les produits sans nécessité ; d'abord s'il arrive que les fruits non rédimés se mêlent à d'autres profanes non rédimés (bien que la dîme ne soit due en ce cas que par ordre des rabbins, elle est obligatoire) ; ensuite, si l'on achète des fruits sur le marché des Samaritains (assimilés aux étrangers et dont les dîmes ne sont pas dues, dans l'hypothèse que leurs acquisitions sont valables). Cela prouve, dit R. Zeira, que l'on ne prélève aucun remboursement sur la caisse sacerdotale ; car, s'il y en avait, à quoi bon s'en préoccuper ? Comme le propriétaire n'y perdrait rien, il va sans dire que l'on est tenu de prélever les dîmes. — Le motif, dit R. Yoḥanan, de l'avis exprimé par R. Éliézer dans la Mischnâ est celui-ci : de même que, pour les fruits palestiniens, en cas de doute, on se règle d'après la majorité (qui rédiment), et ils ne peuvent servir mutuellement pour les prélèvements [1] ; de même, pour les fruits non rédimés d'un samaritain, on se règle d'après la majorité d'entre eux qui ne prélèvent pas les parts dues.

10. Un pot de semence, pourvu d'un trou au bas, est considéré comme adhérent à la terre (par rapport aux parts dues par la Loi). Si l'on a prélevé l'oblation sacerdotale avec des fruits de la terre pour ceux contenus dans un pot troué, ou avec ceux du pot troué pour les produits de la terre, l'oblation est valable. Mais si l'on s'est servi des fruits d'un pot

1. Ne pouvant employer ce qui est déjà affranchi pour libérer d'autres.

non troué (moins obligatoire), pour libérer ceux d'un pot troué [1], l'oblation subsiste (elle conserve son caractère sacré), mais il faut recommencer (elle n'a pas été donnée dans des conditions dues légalement). Si l'on se sert des produits d'un pot troué pour libérer ceux d'un pot non troué (moins soumis à ce droit), l'oblation est parfaitement constituée; seulement, le sacerdote ne pourra pas en manger [2] avant que le propriétaire en ait prélevé les autres oblations et les dîmes.

11. Si l'on s'est servi de fruits soumis au Demaï pour libérer d'autres également soupçonnés de doute [3], ou si l'on s'est servi de produits douteux pour affranchir d'autres qui sont certainement encore soumis aux divers droits, l'oblation conserve son caractère sacré, mais il faut la prélever de nouveau avec d'autres. Mais si l'on s'est servi de fruits certainement inaffranchis pour en libérer d'autres qui sont douteux, l'oblation est valable [4]; seulement le sacerdote ne pourra pas en manger [4], avant que le propriétaire en ait prélevé les autres oblations et les dîmes.

R. Aboun ben Ḥiya dit au nom de R. Zeira : l'on considère le pot troué comme douteux (s'il tient à la terre ou non) pour la question de savoir s'il faut en prélever l'oblation sacerdotale. Mais n'a-t-on pas enseigné [5] que le pot troué est interdit dans la vigne s'il contient un produit hétérogène et c'est permis s'il n'est pas troué? (N'en résulte-t-il pas qu'il n'y a pas doute?) Non, car c'est interdit même au cas de doute (c'est très-sacré). Puisque l'on applique la règle pour la certitude (§ 11) à celle du cas de doute pour l'oblation sacerdotale et qu'il est interdit, en ce cas, de manger des produits avant d'avoir prélevé les parts légalement dues [6], ne devrait-on pas lui appliquer les règles pour tous les cas douteux ? (Il n'y a pas été répondu). Il résulte de la Mischnâ, dit R. Aboun bar Hiya au nom de R. Samuel bar R. Juda, qu'il en est du doute si sur des produits soupçonnés, l'oblation de la dîme est prise, comme du doute des mélanges (l'information suffit, et l'on est dispensé d'en prélever ailleurs).

1. Tr. *Menahoth*, f. 70[b]; *Yebamoth*, f. 89[a]; *Kidouschin*, f. 46[a].

2. Jusque là, on les considère comme *tebel* (interdit).

3. L'on ne craint pas qu'une de ces parts ne soit pas affranchie, tandis que l'autre le serait et qu'il en résulterait quelque confusion illégale.

4. Comme au § précédent, même l'oblation sacerdotale serait *tebel*.

5 Traité *Kilaïm*, ch. VIII, § 8.

6. Voir traité *Halla*, ch. III, § 7.

CHAPITRE VI.

1. Celui qui accepte un champ en fermage (qui le cultive moyennant une part proportionnelle des revenus), soit d'un Israélite, soit d'un samaritain, soit d'un païen, partagera les produits en leur présence (sans prélever pour eux les parts légales). Celui qui se charge de la culture d'un champ moyennant un prix annuel fixe (payé des fruits) doit prélever l'oblation sacerdotale avant tout, puis remettre les fruits au propriétaire [1]. Toutefois, dit R. Juda, il suffit au fermier de prélever l'oblation sacerdotale, lorsqu'il est payé par les produits de ce champ et de la même espèce; mais, lorsqu'il est payé d'un autre champ, ou d'une autre espèce, le propriétaire doit même en prélever la dîme avant de les remettre (c'est un paiement au fermier [2]).

Tel est, selon R. Yohanan (de partager les revenus en tous cas), l'avis de R. Simon ben Gamaliel; tandis que, selon les autres sages, on partage les produits si le champ est à un Israélite, mais s'il est à un païen on prélève avant tout la part sacerdotale. En effet, on lit dans une *Braïtha* [3] : celui qui se charge de cultiver le champ d'un païen moyennant un prix fixe annuel doit prélever l'oblation avant de remettre les fruits au propriétaire. R. Simon ben Gamaliel dit: est-ce que le païen n'est pas libre de ne pas prélever l'oblation sacerdotale sur ses fruits? Donc, le fermier Israélite devra partager les produits et lui remettre en tous cas sa part complète. Selon R. Zeira ou R. Yohanan au nom de R. Yanaï, comme il est écrit au sujet de l'oblation (Nombres, XVIII, 28) : *vous aussi vous la prélèverez*, on conclut de l'expression pléonastique « vous aussi » que l'envoyé ou représentant peut aussi la prélever [4]. Seulement, comme vous êtes compris dans l'alliance d'Israël, votre messager devra l'être aussi; vous enfin pourrez charger quelqu'un d'accomplir ce précepte, mais non le païen (donc, il n'y aura pas lieu de la prélever sur sa part, mais il faut lui remettre sa part au complet). R. Yossa supposait que le païen ne peut charger un autre païen son proche d'un tel message, mais qu'il le peut à l'égard d'un Israélite. Non, répliqua R. Zeira, l'enseignement susindiqué dit que le païen ne peut pas être délégué pour cela comme messager et dit aussi qu'il ne peut pas même en charger un Israélite. Mais, objecta R. Oschia, la *Braïtha* précitée n'est-elle pas à l'appui de R. Yossa, puis-

1. C'est la condition indispensable pour les mettre en grange; c'est dans cet état qu'il doit livrer les produits.

2. En outre, il ne semble pas que le propriétaire veuille se contenter de fruits inaffranchis.

3. *Tossefta* sur notre §.

4. Cf. même série, tr. *Troumoth*, ch. I, § 1 (fol. 40b fin); et Babli, tr. *Kidouschin*, fol. 41b.

que R. Simon ben Gamaliel dit que si le païen ne veut pas prélever l'oblation, il n'y est pas tenu? (N'en résulte-t-il pas que l'Israélite pourrait devenir, le cas échéant, délégué)? Celui-ci pourrait le devenir, répondit R. Aba, lorsqu'il est assez capable pour que le païen lui confie toute la direction (tout semble appartenir à l'Israélite et devient soumis aux droits). Jusque là, nous savons comment il faut agir à l'égard du païen, soit lorsqu'il vend les fruits pour affermer son champ, soit qu'il le loue pour un prix fixe annuel, soit qu'il le fasse cultiver moyennant une part proportionnelle des produits, qui sera de la moitié, ou du tiers, ou du quart. Mais, comme il n'est pas question des samaritains dans la dite *Braïtha*, comment sait-on qu'à leur sujet aussi les autres rabbins sont d'un avis opposé à celui de la Mischnâ? On peut le conclure de ce qui suit : celui qui remet son champ en fermage à un païen, ou à un samaritain, ou à une personne qui n'est pas digne de foi pour les prélèvements légaux, si c'est antérieur à l'époque du prélèvement des dîmes, n'est pas tenu de rédimer leur part; mais, si cette époque est déjà arrivée, il devra prélever les dîmes pour eux (on voit donc que l'Israélite prélève même la part des samaritains, selon l'avis des rabbins). On sait jusqu'à présent comment il faut agir au lieu où se trouvent des Israélites (et l'on prélève pour le païen, afin qu'il n'en résulte nul dommage de dîmes). Mais, comment agit-on aux localités où il n'y a pas d'Israélites? On peut le savoir par ce qui suit : comme R. Simon avait des champs sur la montagne royale (où il n'y a plus que des païens), il consulta R. Yoḥanan sur ce qu'il devait faire, et celui-ci lui répondit: laisse-les en friche plutôt que de les affermer entre les mains d'un païen. Il alla ensuite consulter R. Josué ben Lévi, qui lui permit de les louer, parce qu'il pensait qu'une localité où il n'y a pas d'Israélites est assimilée à la Syrie. Or, pour ce dernier pays, on sait que c'est permis, d'après le récit suivant. Lorsque R. Ḥaggaï se rendit à Ḥamets (localité non habitée par des Israélites), des habitants israélites de Bar-Eschtor vinrent lui demander : puisque nous avons affermé nos terres aux mains des païens dans des localités où il n'y a pas d'Israélites, sommes-nous cependant tenus de prélever les dîmes par l'entremise de ces fermiers? Il fit demander la réponse à R. Zeira, lequel s'adressant à R. Imi, reçut de lui la réponse suivante : il n'est pas nécessaire de rédimer les produits recueillis par eux. On en conclut que l'on peut sous-louer ces terres aux païens, conformément à l'opinion de R. Yossé (n'ayant de doute que pour la dîme). On peut aussi le conclure de ceci : R. Ḥanina, fils de R. Abahou a raconté que le même fait étant arrivé à son père, il fit demander à R. Ḥija, R. Yassa et R. Imi, comment il devait agir; et ils lui répondirent qu'il pouvait sous-louer les terres aux païens, selon l'avis de R. Yossé, mais on n'est pas tenu de rédimer les produits pour eux (puisqu'il n'y a pas là d'Israélites). Si un Israélite se charge de moissonner le champ d'un autre Israélite lorsque le froment sera mûr, ou de vendanger sa vigne, ou de cueillir des

olives pour l'huile, il doit, avant de remettre les produits, en prélever les dîmes (puisqu'il en tire parti). Il y a pourtant une objection à présenter : si le fermage a eu lieu avant les semailles (et que l'israélite ait semé), il n'est pas tenu aux prélèvements ; comment se fait-il alors qu'au cas où le fermage a lieu plus tard, il soit tenu de prélever la dîme? En voici la cause, répondit R. Ḥanina : pour le champ sous-loué en fermage, on a dispensé de prélever la dîme, afin que les terrains de la Palestine ne restent pas en friche (on fait, pour cette cause, un avantage au fermier) ; mais lorsque le sol est ensemencé, il n'y a plus de danger qu'il reste inculte (et le fermier devra prélever la dîme). S'il s'est chargé de moissonner son champ, de vendanger sa vigne en mettant les grappes dans les paniers, de cueillir les olives et de les empiler dans les hottes, il remet les produits au propriétaire dans l'état naturel [1] où ils sont (sans rien prélever). — La dîme n'est pas due, dit la Mischnâ, etc. Si c'était de la même espèce, non du même champ, ou du même champ et non de la même espèce, il faudrait prélever la dîme avant de remettre les produits. R. Ḥiya dit : si c'est du même champ, soit qu'il s'agisse de la même espèce, soit d'une autre, l'on n'a qu'à prélever l'oblation (non la dîme) ; s'il s'agit, au contraire, d'un autre champ, n'importe que ce soit de la même espèce ou non, il faut prélever d'abord la dîme. Notre Mischnâ, disant de rédimer d'une autre espèce avant la remise, est conforme à l'avis de R. Simon ben Gamaliel [2]. L'avis de R. Ḥiya (ou la *braïtha*) s'accorde avec les autres sages et conteste ce que dit notre Mischnâ (le propriétaire ne veut rien perdre et impose la dîme au fermier). D'autres disent que notre Mischnâ suppose le cas d'une localité où l'orge n'a pas la valeur double de celle du froment (et s'il a remis de l'orge à la place du froment, le propriétaire perd au change et l'on devra avant tout les rédimer) ; tandis que R. Ḥiya parle du cas habituel, où l'orge a bien produit le double du froment.

2. Celui qui se charge, à prix fixe, de cultiver le champ d'un païen, doit prélever la dîme des produits avant de les remettre (puisqu'il en tire parti). R. Juda dit qu'il faut agir de même, si l'on accepte d'un païen contre fermage proportionnel, le propre champ de ses ancêtres [3].

Comment se fait-il, qu'aux termes du § précédent, celui qui se charge à prix annuel fixe de cultiver le champ d'un Israélite doit seulement prélever, avant de remettre les fruits, l'oblation des sacerdotes, tandis qu'ici on lui impose l'obligation de prélever la dîme s'il cultive le champ d'un païen ? C'est que, répondirent les compagnons (R. Ila) au nom de R. Yoḥanan, on a imposé

1. Contraire à l'usage du fermier de fournir des produits achevés, de la farine, de l'huile, ou du vin. Cf. *Péa*, III, 3.
2. Cf. tr. *Baba mecia*, ch. IX, § 8.
3. On a voulu ainsi mettre obstacle au fermage des champs tenus aux mains des étrangers, afin de les engager à revendre ces terrains aux Israélites. Voir *Baba mecia*, f. 15ª et 101ª.

une espèce d'amende (payable en dîme), à celui qui prend en fermage le champ d'un païen, tandis que cette amende n'existe pas si l'on cultive le bien d'un Israélite (grâce à cet avantage, on espérait encourager le maintien du du sol parmi les Israélites). R. Ila [1] dit au nom de R. Yohanan : l'application de la loi en vigueur pour la dîme, au cas où un champ se trouve entre les mains d'un païen, continue à être observée (puisqu'il est admis que le païen ne pouvant pas acquérir de terre, les produits sont soumis à la dîme) ; mais si la propriété est à un Israélite, il est inutile de prescrire la dîme, puisqu'elle sera prélevée en son temps. En effet, il y a des enseignements à l'appui de chacune de ces deux opinions : A l'appui de l'avis des compagnons, on peut citer l'enseignement où il est dit que, si pour un prix annuel fixe, on cultive le champ d'un israélite, il n'y a qu'à prélever l'oblation des produits avant de les remettre ; selon R. Meir, il faut prélever la dîme avant de les remettre. Puisque R. Ila (ou les compagnons précités) dit que la loi d'amende en vigueur pour la dîme est applicable au cas où un champ se trouve entre les mains d'un païen, et non s'il s'agit d'un Israélite, pourquoi donc R. Meir dit-il qu'en ce dernier cas aussi l'amende a lieu ? Il ne s'agit donc pas d'une amende, mais d'appliquer la loi, à savoir : selon les rabbins, la dîme est due par le fermier du champ d'un païen seul ; R. Meir l'impose aussi à l'Israélite. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Ila : celui qui se charge, au moyen d'un prix annuel fixe, de cultiver le champ d'un païen, doit en prélever la dîme avant de livrer les fruits ; selon R. Simon, il suffit d'en prélever l'oblation. Donc, selon les rabbins, la loi impose la dîme à celui qui devient fermier d'un païen, non à celui de l'Israélite, tandis que R. Simon ne l'imposerait pas même à l'israélite qui cultive le champ d'un païen. Est-il un homme qui pense ainsi (de ne pas appliquer la loi à l'égard d'un païen)? Il est donc admis (comme le veut R. Ila) que les sages distinguent entre le païen et l'Israélite à titre d'amende ; seulement, R. Simon est d'avis que les sages n'ont pas imposé d'amende à l'Israélite qui se charge de cultiver le champ d'un païen (aussi, il ne prescrit que l'oblation).

Dans la *braïtha* (précitée et justifiant l'amende dont il vient d'être question), il est dit à la fin : c'est pourquoi, si plus tard le païen propriétaire s'est converti au Judaïsme, ou s'il a vendu ses produits à un Israélite, il suffit d'en prélever l'oblation avant de livrer les fruits (puisqu'ils seront rédimés plus tard). On comprend, d'après celui qui admet qu'il s'agit seulement d'appliquer la loi (ce qui aura lieu) qu'il suffise de prélever l'oblation ; mais, s'il s'agit d'imposer à ce fermier une amende, ne doit-elle pas subsister en tous cas ? Non, en cas de conversion, on le compare à un héritier qui est dispensé d'amende [2]. R. Yohanan dit : l'amende imposée par la dîme dont parle la Mischnâ a lieu

1. Les compagnons, selon le comment. Frankel.

2. Cf. ci-après, tr. *Schebiith*, ch. IV, § 2, selon le comment. Frankel.

lorsqu'on accepte le fermage du champ de ses ancêtres, qui avait été ravi par violence, pour que l'on s'efforce de racheter le bien des ancêtres d'entre les mains des païens.

3. Si un sacerdote et un lévite ont accepté d'un Israélite un champ en fermage pour le rapport proportionnel, ils s'entendent pour donner séparément les parts proportionnelles des oblations dues (quoiqu'en principe ils puissent consommer cette part sacrée, ils doivent, comme fermiers, la remettre à un collègue), comme ils le font pour se partager les revenus profanes [1]. Selon R. Eliézer, les prélèvements leur appartiennent (l'oblation au sacerdote, la dîme au lévite), car cette condition semble tacitement convenue en vertu de leur titre sacré.

Mais, objectèrent les rabbins à R. Eliézer, qu'est-ce qui prouve que ces fermiers sacrés ont acquis pour eux les prélèvements légaux (et que le propriétaire n'a pas le droit de les remettre à tel lévite ou sacerdote qu'il désire)? Vous reconnaîtrez bien, répliqua-t-il, que si la convention a été ainsi faite, qu'ils peuvent prendre ces parts légales. Mais, si même la convention a été faite, qu'est-ce qui en fait foi? A défaut d'elle (lorsque rien n'a été fixé), il demeure entendu que cela revient à dire: de tels fermiers pourront enlever la dîme de la terre qu'ils auront préparée. Nous n'admettons pas, lui répliquèrent-ils, ce procédé d'addition, ἐπώνιον, que, sans condition préalable, ils puissent prélever une part sur chaque total de dix produits provenant de cette terre. — On a enseigné : lorsqu'un sacerdote se charge du champ d'un autre sacerdote, ou un lévite d'un autre lévite, ou enfin un simple Israélite d'un autre Israélite, ils devront partager également les produits au point de vue des prélèvements légaux à opérer. D'après qui est-il besoin de spécifier cela ? D'après R. Eliézer ; et, bien qu'il dise dans la Mischnâ que la dîme leur appartient parce que cela fait partie de leur revenu à titre de convention tacite, il réconnaît toutefois ici qu'ils partagent les dîmes. Si un Israélite accepte en fermage proportionnel le champ d'un sacerdote, il peut établir la condition que la dîme sera au fermier ou au propriétaire, ou en partage. Au contraire, si un sacerdote accepte un tel fermage pour un Israélite, il peut établir la condition que la dîme sera pour lui, mais non qu'elle sera au propriétaire (il semblerait payer en dîme une part de ce qu'il doit) ; il n'est permis de l'accepter en partage que selon la règle habituelle du fermage (sans marchander le revenu sacré), non différemment. Est-ce que sans cela la dîme ne lui appartient pas ? (la moitié de la dîme n'est-elle pas toujours à la libre disposition du propriétaire ?) Voici ce qu'on a voulu dire: si le fermier étant sacerdote conditionne avec le propriétaire israélite d'avoir outre sa part de dîme (qui lui revient de droit) encore

1. C'est-à-dire pour la part de fermage qui leur en revient; si c'est le tiers ou le quart, ils prélèveront les dîmes du tiers ou du quart.

celle du maître, et que l'acceptation ait eu lieu selon la règle habituelle, c'est permis ; mais non s'il y a eu un rabais (ce serait spéculer sur la part de dîme qui a été cédée). Pour la même raison, il est interdit à un Israélite d'accepter un champ d'un autre Israélite en fermage, s'il y met la condition de remettre la dîme à telle ou telle personne ; mais s'il conditionne de les prendre et les remettre à un tel, c'est permis. Ce second cas n'est-il pas analogue au premier, et pourquoi n'est-ce pas aussi défendu ? Il y a cette différence, répond R. Aba, qu'au second cas, il faut le consentement de tous deux (et, comme ce n'est pas obligatoire, la condition volontaire n'est pas interdite). Selon R. Yossé, la divergence a une autre cause : c'est permis, en se conformant à l'usage habituel du fermage ; mais, si on ne l'observe pas et qu'il y ait rabais, c'est interdit (parce qu'on spéculerait sur la dîme). Cette explication de R. Yossé est conforme à l'avis de R. Yoḥanan, et celle de R. Aha à l'avis de R. Yossé ben Ḥanina. Celui-ci dit [1] : il est permis de conditionner que la dîme serait remise à telle ou telle personne, moyennant un petit profit dans le prix de vente ; selon R. Yoḥanan, c'est interdit. Sur quel motif se fonde l'avis de R. Yossé ben Ḥanina? Sur ce qu'il est écrit (Nombres V, 10) : *chacun possédera en propre les parts sacrées* (donc, on aura le droit d'en disposer en faveur de telle ou telle personne). Que réplique à cela R. Yoḥanan, qui ne partage pas cet avis? Le propriétaire, dit-il, peut en disposer en faveur de qui il veut ; mais il ne peut pas vendre cette prérogative.

Il y a un enseignement qui conteste l'avis de R. Yossé ben-Ḥanina [2] : si quelqu'un s'interdit par serment de donner la part due aux sacerdotes et aux lévites, ils la prennent malgré lui (pourquoi ne jouit-il pas, en ce cas, de la faculté laissée à l'acquéreur, de les donner à qui il voudra?) Cela s'explique, fut-il répondu, qu'en ce cas c'est comme si l'on avait déclaré ne vouloir donner à personne les prélèvements dûs (or, comme ceci est inadmissible et qu'il faut bien les donner à un sacerdote quelconque, son vœu n'est pas fondé). L'on peut prouver qu'il en est ainsi d'après la suite : si le propriétaire dit qu'il en interdit la jouissance à tel sacerdote ou à tel lévite en particulier, d'autres peuvent prendre les prélèvements légaux (l'interdit aux premiers est admis). Il y a un enseignement [3] qui conteste l'avis de R. Yoḥanan : un Israélite peut dire à un autre, moyennant le paiement d'un *séla*, de remettre le premier-né des animaux à son gendre qui est sacerdote (n'en résulte-t-il pas que l'on peut vendre la faculté de choisir le destinataire du don sacerdotal?) Cela peut s'expliquer, fut-il répondu, en disant qu'il s'agit du cas où il voulait donner les 2 parts dues à deux sacerdotes différents, dont l'un était le gendre en question ; en ce cas, l'Israélite peut demander, moyennant le paiement d'un *séla*, que les 2 parts soient remises

1. Babli, tr. *Kidduschin*, fol. 63ª.
2. Mischnâ, tr. *Nedarim*, ch. XI, § 3.
3. *Tossefta* à notre traité, ch. V.

à son gendre (comme il en avait déjà à moitié l'intention). On demanda en présence de R. Zeira: comment justifier, selon R. Yossé ben Ḥanina, la défense faite par Rabbi qu'un sacerdote acquière d'un Israélite la transmission des premiers nés d'animaux d'un parent moyennant paiement d'un *séla*? Il n'y fut rien répondu. Selon R. Ḥiskia au nom de R. Aḥa. R. Zeira leur répondit qu'on l'a expliqué ainsi : selon R. Yossé bar Ḥanina, il n'est défendu à un sacerdote d'acheter la préférence de la remise du don d'un Israélite qu'à cause de l'apparence fâcheuse (le sacerdote semblerait avoir acheté pour un *séla* le premier-né auquel il a droit). Mais alors, selon R. Yoḥanan aussi, en raison de cette apparence fâcheuse,il devrait être interdit à un Israélite d'acheter d'un autre Israélite, en faveur de son gendre, la préférence pour la remise de ce don? (Cependant R. Yossé bar Ḥanina est d'un avis contraire; c'est qu'il ne tient pas compte de la simple apparence). Selon Rabbi bar R. Aboun, c'est interdit de la part d'un sacerdote de faire cet achat, parce que ce serait mal séant pour les saintetés d'en faire un objet de trafic, et ce n'est pas en raison de l'apparence. On peut le prouver par l'enseignement suivant [1]: les sacerdotes et les lévites qui servent d'aides dans les granges n'ont droit ni à l'oblation, ni aux dîmes; si ces parts légales sont déjà données (par mégarde), elles sont comme profanées, pour avoir servi de salaire, parce qu'il est écrit (Lévitique, XXII, 15) : *ils ne profaneront pas les saintetés des enfants d'Israël*; or, ce serait une profanation d'en tirer un parti quelconque. On en a conclu qu'une telle oblation est sans valeur et la dîme est comme non avenue, enfin leur consécration est nulle. A ce sujet, l'Ecriture dit (Michée, III, 11-12): *leurs chefs jugent pour de l'argent corrupteur, et leurs sacerdotes fonctionnent pour un vil salaire*; la Providence leur réserve trois sortes de punitions, comme il est dit aussitôt après: *c'est pourquoi, à cause de vous, Sion est devenue un Désert, etc.* Un enseignement conteste l'avis de R. Yoḥanan : si l'on consacre un mariage, est-il dit [2], à l'aide des deux oblations, ou des dîmes, ou des dons sacrés, ou de l'eau d'aspersion des sacrifices de péché, ou de la cendre de ces aspersions, on considère le mariage comme valable, si même le contractant est Israélite. N'en résulte-t-il pas que l'on peut vendre à un sacerdote le droit de privilége sur ces diverses saintetés ? Il se peut, fut-il répondu, qu'il s'agît du cas où cette oblation lui provenait d'un grand père maternel qui aurait été sacerdote (en ce cas, on a le droit de se servir de son bien pour contracter mariage). Si un sacerdote vend son champ à un Israélite, il peut établir la condition d'en garder la dîme pour lui (parce qu'au lieu de la vendre, il en laisse le montant sur pied, adhérent à la terre). Mais, s'il vend son champ à un autre sacerdote, peut-il aussi en vendre la dîme? On conclut la réponse de l'enseignement

1. Tossefta, ibid., et Babli, tr. *Bekhoroth*, fol. 26b.

2. Mischnâ, tr. *Kidduschin*, ch. II, § 10.

suivant : R. Abahou dit explicitement à R. Simon ben Lakisch que la vente de la dîme à autrui est nulle, ainsi que la vente à autrui des enfants à venir d'une esclave païenne, ou des rejetons de ses animaux, ou enfin de l'air contenu dans une future ruine [1]. Il faut, au contraire, en vendant le champ, laisser la dîme à l'acquéreur s'il est lévite, comme en vendant l'esclave on fait abandon de ses enfants futurs ; ou en vendant l'animal, ses rejetons y sont compris. « Aussi bien que l'air contenu dans une ruine.» Mais est-il en réalité possible de vendre à autrui l'air d'une ruine? Evidemment non ; on peut l'expliquer en supposant qu'il dit : coupe la verdure de cette ruine, afin que tu acquières le droit de posséder l'espace qu'elle occupe ; de même pour la question de savoir si le sacerdote peut vendre la dîme d'une terre à un autre, on admet que le sacerdote vendeur est censé dire à l'autre sacerdote d'enlever de la terre la cession faite d'une part sur dix (la dîme). Lorsqu'un sacerdote vend son champ à un Israëlite [2], il peut établir la condition de garder la dîme pour lui. S'il meurt, ses enfants n'héritent pas de cette dîme (faute de l'avoir prévu) ; mais, s'il a conditionné que ses enfants ou héritiers pourront en bénéficier, ils y ont droit. Jusque-là, remarque R. Judan bar Schalom, en présence de R. Yossé, on sait que les héritiers désignés par la loi comme tels y ont droit ; mais, peut-il aussi les destiner à des héritiers indirects non prévus par la Loi? (Question non résolue). Si le sacerdote vendeur convient d'avoir la dîme aussi longtemps que l'Israélite acquéreur possède ce terrain, il disposera des dîmes aussi longtemps ; mais dès que l'Israélite l'a vendu à un autre, le sacerdote n'en peut plus rien tirer. Si après l'avoir vendu, l'Israélite le reprend, le sacerdote ne peut pas tirer parti de la dîme, selon R. Ḥiya (car, en vendant la terre, il a renoncé à son privilége) ; au contraire, selon R. Oschia, il y a droit (puisqu'il la possède comme auparavant). La présente discussion est analogue à celle de telle autre mischnâ [3], où il est dit : Dans certains cas prévus, la femme n'aura droit qu'au montant d'un contrat, car celui qui répudie sa femme et qui la reprend agit dans les conditions du premier contrat de mariage. R. Ḥana y ajoute, en présence de R. Ila, les explications de deux docteurs : d'après l'un, il faut s'en tenir strictement aux conditions de douaire, non à celles que porte ce contrat par supplément (car, dès qu'il l'a répudiée, il a annulé les conditions spéciales du contrat) ; d'après l'autre, on maintient également à la reprise toutes les conditions premières. Or, celui qui admet, en ce cas, le retour au douaire seul, sans les conditions du contrat, refuse aussi au sacerdote qui reprend un terrain vendu d'en tirer la dîme ; d'après l'avis contraire, autorisant le retour aux conditions du contrat, on permet aussi audit sacerdote, de tirer parti de la dîme. Mais n'a-t-on pas enseigné :

1. On trouve ci-après l'explication de cet exemple.
2. Tossefta, ch. VII.
3. Mischna, tr. *Kethoubôth*, ch. IX, § 9 (13) et talmud Jérus. sur ce § (f. 33[c]).

si un Israélite a accepté un champ en fermage d'une femme, appartenant à la tribu des sacerdotes, la dîme appartient à cette femme ; si elle a épousé un Israélite, le fermier et le propriétaire partagent les dîmes ; si elle est devenue veuve, ou si elle a été répudiée, elle reprend son premier état social et a droit à la dîme (pourquoi n'en est-il pas de même pour le sacerdote qui reprend son bien vendu)? C'est qu'ici le sacerdote a vendu son bien (et renoncé à son privilége), tandis que, dans ladite Mischnâ, l'Israélite n'est qu'un fermier (dont la propriétaire n'a rien vendu). Mais R. Ḥiya ne dit-il pas que si même cette femme sacerdote a vendu, elle peut rentrer dans son bien (et en avoir les prérogatives)? Il y a cependant une différence, dit R. Samuel bar Abdima: ici pour le sacerdote (au 1er cas), qui rentre en possession d'un sol vendu, il s'agit d'un bien qui a été cédé deux fois (la vente et la reprise), tandis qu'au sujet de ladite femme, elle seule a vendu le terrain qui est resté aux mains de l'acquéreur, elle conserve ses droits sur la dîme. Si un sacerdote vend un champ à un Israélite, en faisant la condition que pendant 4 ou 5 ans il aura droit aux dîmes, il peut empêcher le nouveau propriétaire de la donner à un autre ; mais il ne peut pas établir la condition qu'il les touchera à tout jamais, ni l'empêcher d'y planter une vigne (au lieu que le sacerdote comptait avoir la dîme du blé), ni d'y planter de l'Isatis (couleur), ni d'en faire un champ de roseau (ne produisant rien). Un fait de ce dernier genre survint, et l'on en fit part à R. Aba bar Ila, qui imposa au propriétaire du champ l'obligation de donner la dîme des joncs. Si un Israélite vend son champ à un sacerdote, il peut établir pour condition d'avoir la libre disposition de la dîme pendant 4 ou 5 ans, mais pour toujours c'est interdit, car il semblerait que le nouveau propriétaire qui est sacerdote consacre l'ancien à l'égal d'un sacerdote, en lui remettant toujours la dîme. Si au contraire un sacerdote vend son champ à un Israélite et qu'il veut lui faire la condition d'abandonner au nouveau propriétaire la dîme pendant 4 ou 5 ans, c'est interdit. Comment se fait-il qu'ici ce soit interdit, tandis que dans le cas précédent, c'est permis? c'est que précédemment, le nouvel acquéreur qui est sacerdote pouvait librement disposer du bien acquis (et dont il rétrocède la dîme), tandis qu'ici il s'agit d'une terre qui est désormais aux mains d'un Israélite (et il n'en dispose plus).

4. Si un Israélite se charge d'entretenir le champ en fermage d'un sacerdote ou d'un lévite, les prélèvements légaux appartiennent de droit au propriétaire. R. Ismael dit [1] : le villageois qui accepte, aux dites conditions, le champ d'un habitant de Jérusalem (citadin) doit remettre à ce Jérusalémite la dîme de 2e année(que l'on doit manger à Jérusalem et qui appartient par conséquent au propriétaire). Selon les sages, ce villageois peut lui-même monter à Jérusalem et y consommer la part de 2e dîme afférente à ce qui lui revient.

1. Il se conforme à l'avis exprimé au § précédent, par R. Eliézer.

Est-ce à dire, d'après l'avis de R. Ismael, que si un sacerdote impur (également dans l'impossibilité de consommer de suite des saintetés) se trouve associé à un sacerdote pur (en affermant son champ), ils ne partagent pas les prélèvements légaux (et que l'associé qui est pur a seul droit, comme le jérusalémite, à toutes les parts sacrées)? Non, car en cas d'associé impur, il peut vendre à un autre ce qui lui revient de droit; tandis qu'au sujet de la seconde dîme dont parle R. Ismael, il est loisible au villageois d'aller l'apporter à Jérusalem pour l'y consommer (mais il n'est pas tenu de la vendre; il la cède donc au Jérusalémite).

5. Si quelqu'un se charge de la culture des oliviers (d'un sacerdote ou lévite), en fermage proportionnel, pour fabriquer de l'huile, il doit s'entendre avec le propriétaire pour donner comme lui la part des prélèvements dûs, de même qu'ils partagent les revenus profanes (il n'en est pas pour les arbres comme pour les produits de la terre). R Juda dit : si un Israélite accepte d'un sacerdote ou d'un lévite des oliviers, soit pour en fabriquer ensemble de l'huile, soit pour en partager le bénéfice (en cas de commerce), les parts prélevées légalement appartiennent au propriétaire (il en est des arbres, selon lui, comme de tout autre produit).

Selon R. Juda, la dîme est au propriétaire (comme au § précédent), parce qu'il considère les oliviers affermés à l'égal des terres ; au contraire, selon les autres rabbins, ce n'est pas semblable. Puisqu'il en est ainsi, il est à douter si R. Juda partage l'avis exprimé plus haut par R. Éliézer (§ 2), car il est dit: les prélèvements d'un champ d'Israélite affermé par un sacerdote ou un lévite leur appartient, car c'est une condition inhérente à leurs fonctions (et elle paraît tacitement convenue avec le fermier); de même ici, pour les oliviers, cette dîme leur revient de droit. (Or R. Juda parle-t-il seulement du cas où l'Israélite est fermier? Et n'est-ce pas applicable au sacerdote qui serait fermier, l'avis isolé de R. Éliézer ne faisant pas loi? Ou ce dernier refuse-t-il la dîme des olives?) — Si la vache du sacerdote se trouve en dépôt chez un israélite à bénéfice commun, le premier né qu'elle mettra bas appartiendra au sacerdote, selon l'avis de R. Juda; mais selon les autres sages, il appartiendra à tous deux. Mais, leur objecta R. Juda, vous reconnaissez bien qu'en cas de fermage par un Israélite d'un champ de sacerdote, la dîme est au sacerdote; pourquoi n'en serait-il pas de même pour le rejeton de la vache? C'est que, répondirent-ils, le champ affermé par l'Israélite est la possession du sacerdote seul; tandis que la vache leur appartient désormais en commun, et de même si la vache appartenait au sacerdote seul, il jouirait seul de son rejeton. On enseigne, en effet, que si l'on met un animal en dépôt, l'on a pour but d'en partager les profits, comme les risques et périls, mais s'il s'agit d'une vente, les

risques sont à la charge du cédant. Si un sacerdote remet de l'argent à un Israélite pour le charger d'acheter des fruits, en le priant de lui avancer la moitié du montant, il peut établir pour condition ultérieure d'accepter seul les chances de perte ou de gain sur les fruits, et lui abandonner la libre disposition de la dîme (il lui est loisible de céder son bien, pour rémunérer l'Israélite de sa peine). Si au contraire, un Israélite remet de l'argent à un sacerdote pour le charger d'acheter des fruits en le priant de lui prêter la moitié, et qu'ensuite l'Israélite déclare prendre seul les risques de cet achat, en abandonnant au sacerdote la dîme, cela ne lui est loisible qu'après avoir donné au sacerdote un salaire spécial pour sa peine; sans quoi, ce serait interdit (parce qu'on semblerait spéculer avec la dîme). Lorsqu'un Israélite veut vendre des olives pour 60 mesures d'huile dont la dîme n'est pas prélevée, il est permis au sacerdote de dire au marchand : cède-les moi et je te rendrai plus tard 60 mesures rédimées (c'est un simple échange, quoique profitant au sacerdote) ; mais si, pour les 60 mesures d'olives non rédimées, le sacerdote lui en offre autant de semblables, avec l'avantage de partager la dîme, c'est interdit. Quoi, demanda-t-on, lorsque le sacerdote peut gagner la dîme entière, c'est permis, et lorsqu'on ne lui fait gagner que la moitié, c'est interdit? En ce dernier cas, répond R. Yossé, le sacerdote vendeur lui fait gagner du temps (ce serait spéculer); et l'on a enseigné que ces sortes de gain sont interdits, car ce serait faire usure et mépriser des objets sacrés.

6. L'école de Schammaï dit : l'on ne doit vendre ses olives (détachées) qu'à un compagnon savant [1] (pour qu'à leur contact humide, suintant, une main vulgaire ne les rende pas impures). Selon l'école de Hillel, on peut aussi les vendre à celui qui ne néglige pas de prélever les dîmes [2]. Mais les gens scrupuleux, même parmi l'école de Hillel, adoptaient l'avis de Schammaï.

Selon R. Yohanan, l'avis de Hillel est fondé sur ceci: il est vrai que, le plus souvent, on ne mange pas les olives lorsqu'elles sont encore peu mûres, ni juteuses (ni susceptibles, dès lors, par l'humidité, de devenir impures); mais, comme on les mange parfois dans cet état, cela suffit pour établir la possibilité de l'état de pureté. L'école de Hillel est conforme, en cela, à son opinion analogue exprimée ailleurs : pendant la septième année du repos agraire, est-il dit [3], on ne doit pas vendre une vache de labour (l'agriculture étant interdite en cette année); selon Hillel, c'est permis, puisqu'on peut admettre que l'animal a été acheté pour être égorgé; ce prétexte suffit pour autoriser l'achat,

1. Voir ci-dessus, ch. II, § 3, quel degré de pureté lui est attribué.

2. En ce cas, la garantie est suffisante, et il y a lieu de supposer qu'on les mangera sans impureté. Voir tr. *Makhschirim*.

3. Comp. ci-après, tr. *Schebiith*, ch. V, § 8.

bien que ce soit contraire à l'habitude générale d'égorger un animal destiné au labourage (de même ici, la moindre raison a suffi à l'école d'Hillel pour être moins sévère). Tous (Schammaï et Hillel) s'accordent à admettre que l'on peut vendre à l'ignorant (soupçonné d'impureté) quelques épis, même s'ils sont destinés à une pâte ; car, bien que l'on sache qu'il est peu scrupuleux sous le rapport de la pureté, on peut admettre l'hypothèse que les grains seront grillés[1].

On a enseigné : tous sont d'accord que l'on ne peut vendre qu'au compagnon savant un monceau entier de blé (destiné évidemment à être converti en farine, puis pétri et susceptible d'impureté), ni une vendange complète de raisins (destinée à la cuve), ni une récolte complète d'olives (destinée au pressoir) ; on peut aussi les céder à celui dont on est certain qu'il observe les règles de la pureté. Mais est-ce que le contenu de la cuve n'est pas considéré légalement comme susceptible d'impureté et ne pouvant pas être confié à un ignorant ? Or, en le citant à l'égal de la récolte d'olives (déclarée susceptible d'impureté par simple avis des rabbins), n'est-ce pas contraire à l'avis de R. Yoḥanan ? Et n'est-il pas dit ailleurs [2] : de même qu'au sujet de l'enfant qui aura été chargé d'un envoi indû, les autres sages (contrairement à l'avis de R. Meir) adoptent un avis plus sévère que la loi et déclarent qu'il y a prévarication; de même pour les olives mûres, ils les déclarent, par mesure de sévérité, susceptibles d'impureté ? R. Ḥiskia pour R. Yona, au nom de R. Jérémie, explique que la divergence entre R. Yoḥanan et son contradicteur, est de savoir ce que l'on entend par joint. Or, partout il n'y a de vraie jonction que lorsque les fruits pénètrent l'un dans l'autre, et il ne suffit pas qu'ils se touchent ; tandis qu'ici, même en ce dernier cas, la jonction est admise (alors, c'est bien selon R. Yoḥanan une mesure de sévérité, non de légalité, de les considérer comme tels) ; mais lorsqu'ils ont réellement la faculté de devenir impurs, elle sera légale. R. Yossa se leva avec R. Jérémie pour observer ceci : partages-tu également cet avis de R. Ḥiskia? Non, répondit-il, car à mon avis, même lorsqu'il y a aptitude complète à l'impureté, R. Yoḥanan l'interdit par sévérité. Mais n'a-t-on pas enseigné que tous sont d'accord à admettre qu'on ne peut vendre à l'ignorant, ni un monceau de blé, ni une vendange de raisins en cuve, ni une récolte d'olives mûres pour le pressoir, mais seulement au compagnon savant, ou à celui dont on est certain qu'il observe les règles de la pureté; or, de même qu'une cuve pleine de raisins est légalement susceptible d'impureté, n'en est-il pas de même pour les olives entassées? Donc, c'est une décision légale (et non pas seulement rabbinique)? On peut répondre à cela que cet ensei-

1. A la suite de ces mots, commence dans les éditions de Venise et suiv. le § 7; mais le contexte continue à se rapporter au § 6. Il résulte de cette coupure superflue que, plus loin, il y a 2 fois l'indication du § 10 ; mais la 1re doit indiquer les §§ 8 et 9.

2. Babli, tr. *Kiddouschin*, fol. 80[a]. Cf. mischna, tr. *Meila*, ch. VI, § 2.

gnement est conforme à l'avis de R. Meir qui considère comme liquide susceptible d'impureté, une boisson mêlée[1] d'eau. (Voilà pourquoi les olives du pressoir ont légalement la faculté de devenir impures ; mais R. Yoḥanan admet l'avis de son contradicteur R. Simon qui n'accorde pas cette faculté au mélange; aussi, dit-il que c'est interdit par sévérité). R. Zeira explique pourquoi, selon l'école de Schammaï, il n'est permis de les vendre qu'à un compagnon : c'est que ce dernier ne les vendra qu'à une personne non soupçonnée de négliger la dîme (si l'on se contentait comme Hillel, de s'adresser à une personne sûre sous le rapport de la dîme, celle-ci pourrait les céder à un ignorant).—Qu'appelle-t-on *cenoud*? L'homme scrupuleux. C'est en effet, l'explication adoptée par R. Ḥisda.

7 (9). Si deux personnes, après avoir cueilli le raisin, versent leur vendange dans un même pressoir, que l'une des deux personnes prélève notoirement la dîme, tandis que l'autre n'est pas digne de foi à ce sujet, celui qui prélève la dîme de sa part (en raisins) la donne comme certainement due; et sa part, en quelque lieu qu'elle se trouve (par suite d'un mélange dans le pressoir), est considérée comme soumise au doute[2] (à cause du contact de la part voisine, et il faut en raison du *Demaï*, prélever de nouveau les dîmes).

R. Eliézer dit que cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Meir, qui dit plus haut (II, 4) : on n'a permis de vendre ce qui est sujet au doute pour la dîme qu'au marchand en gros. Il explique ainsi la fin de notre Mischnâ : celui qui prélève la dîme de sa part (en nature) la donne comme due certainement (ainsi que l'oblation) ; et sa part, en quelque lieu qu'elle se trouve (par suite du mélange), est considérée comme soumise au doute. Mais, demanda R. Yôna, si toutes les parts sont confondues, pourquoi les vend-on comme fruits non rédimés avec certitude, puis prélève-t-on seulement ce qui est dû en cas de doute (la dîme et non l'oblation sacerdotale)? On explique la Mischnâ selon cet avis de R. Yoḥanan, d'accorder la Mischnâ avec tous ; sans supposer un mélange complet des parts, celui qui prélève la dîme sur sa part la rédime d'abord pour ce qui est dû avec certitude, puis sur le reste de sa part en quelque lieu qu'elle se trouve, il n'y aura que l'obligation du doute ; enfin on appliquera la même règle du doute à la moitié de sa propre part, qui se trouve aux mains de son associé.

8 (10). Si deux personnes[3] ont accepté un champ en fermage, ou si

1. Le terme מוהל, mélange, employé dans le texte, paraît emprunté à Isaïe (1,22) « ton vin est mêlé d'eau. »

2. Cette interprétation est conforme à la version de Maïmonide ; mais on verra que le Talmud de Jérusalem explique différemment cette Mischna, comme le fait remarquer aussi le commentateur R. Simson.

3. C'est-à-dire comme précédemment, dont l'une prélève la dîme et l'autre ne le fait pas.

elles l'ont eu par héritage, ou si elles possèdent par acte d'association, l'une peut dire à l'autre : « prends les froments qui se trouvent à tel endroit, et moi je prendrai ceux qui se trouvent à tel autre endroit » ; ou « prends le vin qui se trouve là, et moi je prendrai celui qui se trouve ici [1]. » Mais l'on ne pourra pas dire : « prends les froments, je prendrai l'orge » ; ou « prends le vin, et je prendrai l'huile » (ce serait céder illégalement une part non rédimée).

9. Si un compagnon savant et un ignorant héritent de leur père, qui avait été du vulgaire [2], l'un peut dire à l'autre (comme plus haut) : « prends les froments qui se trouvent à tel endroit, et moi je prendrai ceux qui se trouvent à tel autre » ; ou « prends le vin qui se trouve là, moi je prendrai celui qui se trouve ici. » Mais l'on ne pourra pas dire : « prends les froments, je prendrai l'orge » ; ou « prends les produits verts, et je prendrai les secs. » (Car l'on ne doit pas céder au vulgaire les produits verts, plus susceptibles d'impureté par le contact).

On a enseigné : Si un israélite et un païen achètent ensemble un champ en Syrie (où la dîme n'est pas due légalement), les fruits sont considérés comme étant un mélange de libérés et de soumis sous le rapport de l'obligation des divers prélèvements, et ils sont tous soumis ; tel est l'avis de Rabbi. R. Simon ben Gamaliel dit : la partie de l'israélite est seule soumise aux droits ; non celle du païen (comme la Syrie ne fait pas entièrement partie de la Terre sainte, le païen peut y faire des acquisitions qui ne seront pas soumises aux droits). Selon R. Yossa au nom de R. Ḥanina, la discussion n'a lieu que si l'on partage le champ lorsque les épis sont encore debout (alors le mélange n'est pas encore passible de droits) ; mais, si l'on ne partage qu'après la mise du blé en monceau, R. Simon ben Gamaliel reconnaît comme Rabbi que chaque épi est aux deux associés (et soumis aux mêmes dîmes). Selon R. Yôna ou R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, la discussion n'a également lieu qu'au sujet du blé sur tige ; mais si le partage a lieu lorsque les épis sont en gerbe, R. Simon ben Gamaliel adopte l'avis de Rabbi. Ce n'est pas à dire, selon R. Yossâ, qu'il y ait une distinction entre le blé en grange et les gerbes ; mais, dès que l'on a commencé à couper, si peu que ce soit, on a mis fin à la distinction des diverses parties (et tout est comme mêlé). Toutefois, dit R. Oschia, cette distinction d'avis n'est applicable que s'ils n'ont pas acheté ensemble à la condition immédiate de partager ; mais si cette condition dès l'abord a été établie, Rabbi partage l'avis de R. Simon ben

1. Par suite de cette désignation, le mélange est impossible, et chacun peut rédimer sa part.

2. Tr. *Haghiga*, f. 25b. Les produits sont, en conséquence, déclarés *Demaï*.

Gamaliel et reconnaît que la partie du païen lui appartient aussi (et tout sera soumis). R. Yossé dit: c'est un avis opposé à R. Oschia que professent certains rabbins, savoir R. Abahou au nom de R. Yohanan, au sujet de la question de deux frères qui, après avoir partagé l'héritage de leur père, veulent s'associer: selon Rabbi, il n'y a jamais eu de fusion entre les parts, et lorsqu'ils veulent s'associer. ils sont assujettis, comme deux étrangers, à payer chacun les droits d'acquisition d'immeuble. Selon R. Simon ben Gamaliel, on ne considère leur achat que comme l'œuvre d'un seul; et cependant les frères associés ont commencé par être séparés pour acquérir leur héritage respectif (pourtant Rabbi ne tient pas compte de cette condition primordiale de partage; c'est donc contraire à R. Oschia).

10. Si un prosélyte et un païen ont hérité de leur père qui avait été païen [1], le premier peut dire au second: « Prends les idoles [2], et je prendrai l'argent »; ou « prends le vin (de tes libations), et moi les fruits. » Mais une fois que certains objets ont passé en la possession du prosélyte, cet échange est interdit [3].

Si un israélite et un païen ont acquis ensemble la maison d'un païen et qu'il y ait du vin de libations, des idoles et de l'argent, il ne peut pas lui dire: prends le vin et l'idole, moi je prendrai l'argent (du moment que l'acquisition est faite en commun, ce serait tirer parti des objets d'idolâtrie). R. Yohanan ajoute encore qu'il n'est pas seulement question du cas où il y a à partager du vin, des idoles et de l'argent; si même il y a 2 images dont l'une a la forme de l'idole [4] et l'autre ne lui ressemble qu'un peu, le païen ne peut pas dire qu'il prendra la première et laissera la seconde à l'Israélite (malgré le peu de gravité du cas, c'est interdit). Et c'est juste, dit R. Zeira; car lorsqu'un compagnon et un ignorant héritent de leur père qui était ignorant, le second ne peut pas dire au premier: prends les fruits verts, susceptibles d'impureté, et je prendrai les secs, non susceptibles (comme on a vu au § 9); il en est donc de même ici. Mais les termes de la Mischnâ ne sont-ils pas contraires à cet avis? Il y est dit qu'en cas d'héritage commun entre un prosélyte et un païen, le premier peut dire à son frère: à toi l'idole et à moi l'argent; ou encore: à toi le vin de tes libations, et à moi les fruits. On voit donc que l'échange est admis? Pour résoudre cette objection, il n'y a qu'à lire la fin de cette Mischnâ où il est dit que cet échange est interdit une fois que les objets ont passé en la possession du prosélyte; de même ici, dès que l'acquisition a été faite, l'israé-

1. Tr. *Kidduschin*, f. 74b; *Aboda zara*, f. 64a.

2. Bien que le prosélyte semble tirer parti des idoles, c'est permis.

3. Une fois que les objets d'idolâtrie sont en sa possession, il n'est plus permis d'en tirer aucun parti, même par voie d'échange; il faut les détruire.

4. Δελφική (mensæ delphicæ) était une table à trois pieds, ainsi nommée d'après le trépied d'Apollon à Delphes.

lite en a eu possession (et il ne peut plus tirer parti de l'idolâtrie). Ainsi, Aquila le prosélyte[1], en partageant avec ses frères païens l'héritage paternel, fut plus sévère que la Mischnâ; il ne voulut pas en jouir, et jeta dans la mer morte ce qui lui revint en argent. Il y a à ce sujet trois relations différentes: selon l'un, il fit jeter à la mer l'équivalent qu'il eut en argent pour toutes les idoles; selon le second, il fit jeter l'équivalent seulement pour sa part d'idoles; enfin, selon un troisième, il jeta à la mer l'idole même, qu'il se fit adjuger, dans le but d'arracher l'idolâtrie de la maison paternelle[2].

11. Si quelqu'un vend des fruits en Syrie[3] et dit qu'ils proviennent de la Palestine, l'on est obligé (en les achetant) d'en prélever la dîme; s'il prévient qu'ils sont libérés[4], on le croit sur parole; car la bouche qui a prononcé l'interdiction (en déclarant leur provenance) est aussi digne de foi pour la dispense. S'il dit qu'ils proviennent de son champ (syrien), il faut en prélever la dîme[5]; mais s'il dit qu'ils sont libérés, on peut l'en croire (car il aurait aussi pu dire qu'ils proviennent d'une contrée non palestinienne, non soumise à ce droit), et celui qui déclare les cas d'obligation est aussi digne de foi pour la dispense. Mais s'il est notoire qu'il a un champ en Syrie (et qu'en conséquence il n'a pas de mérite à déclarer les cas obligatoires, le cas échéant), il faut en prélever la dîme (et on ne le croit pas).

On a dit plus haut[6]: on ajoute foi aux pauvres (pour les dispenser de la dîme) lorsque pendant l'époque de la moisson ils déclarent que ce qu'ils emportent chez eux provient du glanage, ou de l'oubli, ou des parts angulaires qui leur reviennent (si même il est notoire qu'ils ont des champs); comment donc se fait-il que, selon notre Mischnâ, le marchand de fruits syriens soit tenu de les rédimer si l'on sait qu'il a un champ? C'est que plus haut, l'assertion du pauvre entraîne la dispense s'il est vrai que ce blé provient de ce qui lui est dû; tandis qu'ici le marchand dit seulement avoir libéré ce qui était soumis (et ses produits restent soumis aux droits).

En effet, on a enseigné: si la présomption implique une dispense, on croit

1. Elie Fulda suppose que c'est Onkelos, le traducteur chaldéen de la Bible. Frankel le réfute. Voir *Tossefta* à ce §.

2. Après cette *guemara*, l'édition d'Amsterdam a placé ici le § 12 de la Mischna, au lieu du § 11, qui se trouve par erreur transporté plus haut et joint au § 10. En lisant le contexte, on remarque ce déplacement sans peine, mais non sans surprise. Le commentaire d'Elie Fulda laisse deviner où se place le commencement du §12; mais il n'a pas noté la transposition.

3. Une partie de la Syrie, les bords de l'Euphrate, avait été conquise par David, et non assimilée à la Terre-Sainte. Sur ce qui est acheté hors de la Palestine, il n'y a rien à prélever.

4. Et qu'ils proviennent de la Terre-Sainte, où les prélèvements sont dus.

5. Les fruits de la Syrie sont soumis au *Demaï*.

6. Traité *Péa*, ch. VIII, § 2.

celui qui en est l'objet, même s'il en résulte un allégement de paiement; ici, au contraire, où il y aurait implicitement une diminution de redevances, on ne lui ajoute pas foi. On a enseigné : si un païen, vendant sa marchandise, s'écrie : venez acheter de mes fruits, qui proviennent des jeunes pousses d'*Orla*, ou des plantes de vigne de 4e année (ce qui serait interdit), on ne le croit pas (parce qu'il ne le dit que pour indiquer la fraîcheur de ses fruits); mais s'il dit les avoir emportés de chez tel païen, on lui ajoute foi, et ils sont interdits. Tel est l'avis de R. Eliézer; selon les sages, au contraire, on ne tient aucun cas de ses paroles, ni pour aggraver les obligations, ni pour les diminuer. R. Judan demanda : le croit-on s'il les déclare être en bon état ? Il résulte de cette remarque, dit R. Judan, que, selon lui, le samaritain est semblable au païen ; car il y a une discussion à ce sujet [1] : selon Rabbi, le samaritain est semblable au païen ; selon R. Simon ben Gamaliel, il est semblable à l'Israélite pour tout. Si l'on sait, dit R. Aboun bar Ḥiya, qu'il tire la plupart de ses produits de son champ propre (situé hors des frontières palestiniennes), l'acquéreur est tenu d'en prélever la dîme (mais il en est dispensé s'il achète aussi du marché). Si un Israélite, ayant un champ affermé en Syrie, envoie des fruits à un corréligionnaire, en lui disant qu'ils sont rédimés, on peut lui ajouter foi en ce sens qu'on suppose les fruits achetés au marché et provenant du dehors (exempts de droits). Il faut toutefois qu'il y ait de cette espèce au marché (sans quoi, la dite hypothèse n'est pas admissible). De plus, il n'est pas indispensable qu'il n'y ait rien de la même espèce dans son champ en Palestine ; si même il y en a, dès que l'on en trouve au marché, cela suffit pour autoriser sans dîme les fruits syriens (quoiqu'on ait pu croire qu'ils viennent de son champ affermé, on admet en cas de doute qu'ils proviennent du marché des étrangers, et ils sont dispensés de tout).

12 (13). Si un homme ignorant dit à un savant (qui prélève notoirement la dîme) de lui acheter, en allant au marché, une botte de verdure ou un pain blanc supérieur, il peut simplement l'acheter (en même temps que le sien), sans rien prélever pour l'ignorant [2]. Mais s'il désigne spécialement chaque part et qu'il dise : « celle-ci est à moi et celle-là à mon prochain », et qu'elles se trouvent ensuite mêlées, il est obligé d'en prélever la dîme [3], sa part fût-elle perdue au milieu de cent parts de l'ignorant (on ne tient pas compte de la grandeur du mélange).

Cet avis de la Mischnâ doit être de l'opinion de R. Yossé, puisqu'il est dit

1. Traité *Berakhoth*, ch. VII, § 1 fin (t. I, p. 129 de notre traduction).
2. Tr. *Eroubin*, f. 37b.
3. Maïmonide remarque à ce propos 3 points : 1° l'on ne peut vendre à l'ignorant ce qui est *demaï* ou *tebel* ; 2° le vendeur devra être alors un savant ; 3° on devra savoir qu'un ignorant a chargé le savant de l'acheter pour lui.

(dans la *Tosseftâ*) que l'acquéreur simple (sans désignation) est dispensé de prélever la dîme selon R. Yossé; mais selon R. Juda, il y est obligé. Dans quel cas cette discussion a-t-elle lieu ? S'il lui dit (au compagnon) : va acheter cela pour moi, ledit compagnon savant devient un envoyé (et pourquoi R. Juda prescrit-il de prélever la dîme?) S'il lui dit : va l'acheter pour toi, les fruits appartiennent au compagnon (et comment celui-ci donnerait-il à l'ignorant des objets soumis au doute, sans les rédimer au préalable?) Il faut donc dire que l'acquisition a été faite sans désignation (cela prouve bien que la Mischnâ exprime l'avis de R. Yossé). R. Juda dit : le marchand remet les fruits en possession au compagnon seul (et celui-ci, à son tour, ne doit pas les délivrer sans les rédimer). Au contraire, dit R. Yossé, celui qui paie devient possesseur (le compagnon n'est que l'envoyé ; aussi n'est-il tenu à aucune obligation). Si le compagnon a reçu, comme messager, une botte en surplus de la somme versée, elle revient à l'acquéreur, selon R. Juda[1]; mais selon R. Yossé, elle revient à tous deux[2]. Cela ne contredit-il pas l'opinion précitée de R. Yossé ? Il est dit de lui d'abord : le marchand ne vend qu'à celui qui paie, tandis qu'ensuite il dit, que le superflu appartient à tous deux? C'est qu'ici il y a double intervention, l'argent de l'un et la démarche de l'autre ; ils doivent donc partager le profit. R. Simon ben Gamaliel enseigne que si le savant, après avoir reçu pour cet achat l'argent de l'ignorant, l'échange contre d'autre, il en fait acquisition, et il est alors tenu de rédimer les fruits avant de les livrer. Cela prouve, ajoute R. Yossé, qu'en recevant de l'argent en dépôt de son prochain, si on l'échange, on en devient responsable en cas de perte.

« Si les parts, après avoir été spécifiées, sont mêlées, dit-on, il devra en prélever la dîme. » Samuel dit : cette obligation a lieu seulement si le savant fait le partage lui-même, de sa main (alors il est censé vendre une part à l'ignorant) ; et à condition, ajoute R. Eliézer, qu'il ait pris sa part à la fin (mais s'il a de suite retiré sa part, cela ne le regarde plus). Il faut ces deux avis (qui n'ont rien d'opposé), remarque R. Yôna, et il est nécessaire d'établir la distinction de savoir à quel moment le savant a pris sa part pour fixer l'obligation de la dîme; si donc il a fait le partage lui-même et qu'il ait retiré sa part avant tout, il n'a besoin de rédimer que ce qui lui revient. On a enseigné que si quelqu'un dit à un ouvrier (païen): voici un *dinar* pour lequel tu peux acheter à manger, ou voici un *dinar* pour boire, il n'a pas à se préoccuper de l'emploi de cet argent, si ledit ouvrier mangera des fruits de 7[e] année, ou de la dîme, ou du vin d'oblation des idolâtres (l'argent est donné au païen, qui en dispose à son gré) ; mais s'il lui dit : va t'acheter un pain que je paierai, ou va t'acheter un quart de mesure de vin que je paierai, l'Israélite devra se préoccuper de ne pas payer des objets, dont la consommation lui serait interdite (en payant ces objets, il les acquiert ; et il se trouverait qu'il donne le

1. Voir Babli, tr. *Kethouboth*, f. 98[b]; tr. *Baba kamma*, fol. 102[b].
2. Au compagnon et à l'acquéreur.

salaire de son ouvrier avec des objets qui sont interdits). C'est que, ajoute R. Zeira, au seconde cas, le marchand devient le messager du maître, avant de transmettre à l'ouvrier ce qu'il lui cède. R. Ila en explique ainsi la raison: l'ouvrier fait d'abord acquérir au proprétaire ce que le marchand vend, puis il entre en possession lui-même. Quelle différence y a-t-il entre ces deux explications? La voici : si le marchand est sourd, et comme il ne peut devenir messager, le maître n'a pas besoin, selon R. Zeira, de se préoccuper de l'emploi qui sera fait de son argent ; au contraire, selon R. Ila, comme il s'agit d'une rétrocession entre l'ouvrier et le maître, celui-ci devra s'en préoccuper. — On a enseigné que l'on ne doit pas dire à son prochain (qui serait païen) : voici deux cents dinars et remets-les pour moi au trésor royal (parce qu'il pourrait en résulter un échange concernant l'idolâtrie, par suite de son ordre de transmission, en passant par les mains d'un païen) ; mais l'on dira en ce cas : décharge-moi de ce que je dois au Trésor (il n'en est plus responsable). Pour la même cause, on ne devra pas dire : voici deux cents *zouz*, que tu remettras pour moi à l'association des ouvriers ; mais on dira: acquitte pour moi ce que je leur dois.

CHAPITRE VII.

Si l'on est invité d'avance à manger le samedi suivant chez un hôte en qui l'on n'a pas confiance pour le prélèvement des dîmes [1], on dit la veille du samedi : « Je veux considérer comme dîme la partie que je prélèverai demain (le 100ᵉ) ; ce qui restera comme complément de cette dîme (les 9 parts restantes) se trouvera à côté ; sur la partie que j'aurais déclarée comme dîme, sera prise l'oblation de la dîme (le 100ᵉ) ; la dîme de 2ᵉ année (due le cas échéant et devant être mangée à Jérusalem) se trouvera à droite ou à gauche (à côté). » Et on le rachète contre argent [2].

Selon R. Yoḥanan, cette mischnâ parle du cas où il s'agit de produits soumis au doute ; mais, si c'était des produits soumis avec certitude, ces conditions ne suffiraient pas. Il y a cependant une mischnâ plus loin (§ 6), où il est question de conditions faites en cas de certitude? Si l'on a chez soi, est-il dit, des figues inaffranchies et que, pendant que l'on est à la salle d'étude ou aux champs, le sabbat arrive, on conditionne, etc. (à peu près les mêmes mesures qui sont prescrites). Or, n'en résulte-t-il pas que, même en cas de certitude, on peut établir des conditions pour le sabbat? Et il n'est pas admissible que, dans

1. Voir ci-dessus, ch. IV, § 1, et ch. V, § 2. Toutefois, il ne s'agit pas ici, comme ci-dessus, d'adjuration ou de 1ʳᵉ semaine de mariage.

2. Pour ce *Demaï*, en vertu de la condition préalable, on prélève le samedi le 100ᵉ, et l'on consomme le reste.

ladite mischnâ, il soit question dès l'abord de produits douteux, puisqu'on dit explicitement, à la fin, que si ces produits sont seulement douteux, on a recours à un autre procédé ? En effet, fut-il répondu, l'avis de R. Yohanan se rapporte seulement au cas de notre mischnâ, et il n'est permis de conditionner que pour des produits douteux (elle ne parle pas de ceux pour lesquels on doit la dîme avec certitude). Mais quelle différence y a-t-il, en réalité, entre ces deux hypothèses ? La voici : S'il s'agit d'objets douteux, on peut établir des conditions, même sur ce que l'on ne possède pas ; en cas de certitude d'obligation, on ne saurait en faire une condition anticipée pour des objets que l'on ne possède pas encore (puisqu'il s'agit ici d'un repas à prendre chez son prochain).

Il arriva à R. Yanaï d'appliquer, le vendredi, lesdites conditions à des objets rédimés avec certitude. Il fit demander à R. Hiya le Grand, s'il pouvait le samedi[1] opérer le prélèvement nécessaire, en tenant compte de la condition faite la veille ? Il est écrit, lui fut-il répondu (Deutéronome, XIV, 23) : *afin que tu apprennes à craindre l'Éternel ton Dieu tous les jours*, c'est-à-dire que, même le samedi, c'est permis (par respect pour le maintien des diverses observances bibliques). R. Yanaï demanda encore : il m'a semblé, pendant un songe, apercevoir le bâton des préposés[2] aux impôts (ce rêve est-il de mauvais augure) ? Il indique, répondit R. Hiya, que tu exerceras un jour la suprématie légale en Israël (et le bâton est le signe du commandement). R. Oschia avait posé la condition que le samedi il rédimerait, selon l'usage, des produits pour lesquels il y avait obligation certaine des parts légales. Un jour, une femme (qui n'avait pas eu la précaution d'établir lesdites conditions), oublia de rédimer ce qu'elle fit cuire. Elle en fit part à R. Oschia et lui demanda si la condition, posée au préalable par lui, pouvait s'appliquer à ce qu'elle avait cuit indûment. Celui-ci envoya les objets à R. Zabdi bar Lévi, en le priant de les rédimer pour elle (s'en référant aux conditions qu'il avait établies). Mais, objecta R. Aba bar Mamal, Zabdi bar Lévi ne devait-il pas au préalable mettre lesdits objets en la possession de R. Oschia, pour pouvoir appliquer à ce prélèvement irrégulier les conditions faites par lui ? On peut observer, fit remarquer R. Zeira, que s'il a établi ces conditions, à l'égard du légume vert, aussi bien pour lui que pour d'autres, il est inutile de le mettre en possession préalable ; mais, lorsqu'il n'y a pas de conditions spécifiées pour d'autres, la présentation ne sert pas plus. Aussi, répliqua R. Jacob bar Zabdi au nom de R. Abouha, cette question reste sans objet et Zabdi ben Lévi n'avait pas à mettre R. Oschia en possession desdits objets, car la condition a été faite pour autrui.

« On dit la veille du samedi, dans quelles conditions la dîme sera prélevée le lendemain. » Il faut toutefois, dit R. Yanaï, que le lendemain on pense, au

1. Voir Babli, tr. *Yebamoth*, fol. 93ᵃ.

2. Littéral. : des inspecteurs, de ceux qui examinent. Voir Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XV, § 5 ; tr. *Yebamoth*, ibid. et le journal *Maguid* du 8 juillet 1868, nº 27, p. 215.

moment de la consommation, aux conditions faites la veille. Simon bar Wawa y ajoute, au nom de R. Yoḥanan, qu'il faut les rappeler verbalement à voix basse. Mais, objecta R. Jérémie en présence de R. Zeïra, le rappel de ces conditions ne ressemble-t-il pas à un prélèvement opéré le samedi? Non, fut-il répondu, puisqu'en réalité les conditions [1] avaient été énoncées d'avance. Mais, objecta encore R. Jérémie en présence de R. Zeïra, cette façon d'opérer ne devrait-elle pas être interdite, puisqu'il en résulte que l'on est obligé de détruire la part mise de côté comme oblation sacerdotale (de crainte que, par mégarde, elle ne tombe aux mains d'un ignorant)? Non, fut-il répondu, on en émiette si peu (moins de la grandeur équivalente à une olive), que la perte est insignifiante. Mais, fut-il enfin objecté, n'est-il pas interdit comme un vol d'émietter du pain qui appartient à l'hôte (ignorant)? Non, fut-il répondu, le propriétaire y consent volontiers; il a invité un savant, et a du plaisir à le laisser libre de ses actions. Cette dernière question (de satisfaction éprouvée) paraît être contestée par les rabbins suivants, comme cela résulte de ce que raconte R. Samuël bar R. Isaac : Rabbi et R. Yossé bar R. Juda acceptèrent l'hospitalité chez un propriétaire. Une méchante langue alla lui dire que, s'il fait attention et observe ces 2 maîtres, il remarquera qu'ils le soupçonnent de ne pas prélever la dîme (et qu'avant de se mettre à manger, ils prélèveront les parts légales). En effet, il les observa et il vit que, tout en feignant de plaisanter, ils se jetaient l'un à l'autre diverses parcelles (qui se trouvaient annulées et perdues), et qu'ils mangèrent après avoir opéré ainsi. Ce fait (de dissimuler leur opération) ne prouve-t-il pas que le maître n'en a pas de satisfaction? Non; en général, le propriétaire y consent volontiers; seulement le dit maître en particulier ne voulait pas être soupçonné.— On a enseigné que R. Juda défend d'opérer les prélèvements le samedi, en invoquant des conditions posées la veille; quel est le motif de l'opinion de R. Juda? C'est que, dit-il, l'on ne peut pas d'avance établir des conditions pour ce que l'on n'a pas encore en mains. Toutefois, R. Juda reconnaît qu'il est loisible à l'invité d'aller acheter chez le même marchand des produits analogues à ceux dont il mangera le lendemain et de les rédimer la veille du samedi. N'est-ce pas toujours rédimer ce qui ne vous appartient pas? Aussi, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on compare ce cas à celui d'une vente de fruits inaffranchis par oubli : on dit qu'en cas de vente de fruits inaffranchis (présumés libérés), le marchand doit courir après l'acquéreur pour rédimer les fruits; s'il ne le retrouve pas et qu'il sait que les fruits subsistent encore, il les rédime mentalement; sinon, il ne rédime rien; en cas de doute s'ils existent encore ou non, il prélève pour eux une dîme d'autre part, et désigne dans l'oblation remise au sacerdote une part de dîme, pour que tout soit en règle (on voit donc là aussi un cas de prélèvement sur des objets que l'on n'a pas en mains, permis à cause du doute).

1. Sur le terme אורחי et ses variantes, voir ci-après, tr. *Kilaïm*, ch. IV, § 4, note dern.

2. Si on lui verse un verre de vin (dans ces mêmes conditions), il dira : « Ce que je laisserai au fond du verre sera considéré comme dîme ; ce qui formera pour la dîme le complément se trouvera à côté ; sur la partie que j'aurais déclarée comme dîme, sera prise l'oblation de la dîme (le 100e) et la dîme de 2e année (s'il y a lieu), sera prise sur les bords. » Puis, l'on rachète cela contre argent.

S'il est vrai que la Mischnâ prescrit de suivre ce procédé et de dire cela le samedi, lorsqu'on verse le verre de vin, dans quel cas est-ce justifiable ? S'il énonce les conditions avant de boire, il consomme un produit où la dîme est mêlée au profane (ce qui est interdit) ; s'il ne les rappelle qu'après avoir bu, il se trouve qu'il aurait au préalable goûté de ce qui est inaffranchi (interdit) ; de quel cas donc s'agit-il ? Il devra déclarer d'avance qu'il entend prélever les parts dues tout en buvant (il y a alors prélèvement préalable, sans mélange de la dîme qui reste au fond du verre). Mais comme l'ignorant, en touchant le liquide, l'a sans doute rendu impur, ne se trouve-t-il pas que l'on transporterait le samedi la part d'oblation de dîme impure (ce qui est interdit) ? Ceci n'est pas à craindre, répondit R. Eliézer, parce qu'on laisse une parcelle profane ; et en ce cas, comme l'indique une Mischnâ [1], il est permis de transporter de l'oblation impure, qui est accompagnée d'une partie profane. Mais, comment peut-on comparer ces deux cas ? Dans la Mischnâ citée, on permet d'emporter ce qui est impur, grâce au pur qui forme la majeure partie, tandis qu'ici la parcelle profane, qui est minime et adhérente au verre, pourrait-elle servir au transport de la part d'oblation plus élevée ? C'est que, répondit R. Yossé ou R. Aboun, la sainteté sera applicable à la part réservée comme oblation, seulement à la sortie du verre (jusque-là, elle est considérée comme profane et transportable). On a enseigné plus loin (§ 5), que si l'on achète du vin inaffranchi des Samaritains (à l'entrée du Sabbat), on énonce des conditions analogues ; et, à ce sujet, R. Yossé et R. Simon ajoutent que c'est défendu, de crainte que l'outre renfermant le liquide n'éclate (qu'il s'en échappe une part désormais sacrée), et il en résulterait que l'on aurait bu des objets inaffranchis. Faut-il en conclure que notre Mischnâ n'est pas de l'avis de R. Yossé et R. Simon (puisque l'on n'y exprime pas la crainte que le verre se brise et laisse échapper des parts sacrées) ? Cela ne prouve rien, fut-il répliqué, parce qu'ici, aussitôt après avoir rappelé lesdites conditions, l'on boit, et tous reconnaissent que la crainte du bris ne serait pas fondée en un si court espace de temps.

3. L'ouvrier qui ne se fie pas à son patron (pour le prélèvement), prend une figue sèche et dit : « Que celle-ci et les 9 suivantes soient considérées comme dîme des 90 que je mange ; que celle-ci soit l'oblation de la

1. Mischnâ, IIe partie, tr. *Schabbath*, ch. XXI, § 1.

dîme (100ᵉ) pour le tout, que la 2ᵉ dîme suive et se trouve à la fin; et on la rachète contre argent. Mais on s'abstient de manger l'une des figues (distraite pour l'oblation, afin de ne rien faire perdre au propriétaire). Selon R. Simon ben Gamaliel, il ne devra pas s'en priver, car (ayant faim) il diminuerait d'autant le travail dont son maître l'a chargé. Il ne devra pas s'en priver, dit R. Yossé, puisque c'est une condition légale (que le propriétaire donne l'oblation).

R. Eliézer au nom de R. Oschia dit[1] : le procédé indiqué s'applique au cas où l'ouvrier n'a pas confiance dans le maître de maison. Cela va sans dire (pour toutes espèces de prélèvements) que si les produits ont été brûlés, l'oblation sacerdotale se trouve annulée (puisque la part destinée à être consacrée est brûlée); si l'oblation a été brûlée après que les fruits ont été consommés, la sanctification de l'oblation a un effet rétroactif (c'est-à-dire qu'elle est due pour la consommation et qu'il faut la renouveler). Comment expliquer le procédé d'abstention indiqué dans la Mischnâ ? C'est que, fut-il répondu, lorsqu'on s'abstient de manger ce que l'on avait destiné à sa propre consommation, on en prélèvera la dîme d'oblation ou 100ᵉ (pas plutôt). On a enseigné : l'on ne doit pas cultiver son champ avec sa vache pendant la nuit, puis la louer le jour, ni travailler soi-même la nuit lorsqu'on est au service d'autrui pendant le jour, ni se laisser affamer, ni se chagriner; parce qu'on diminue ainsi sa part de travail au détriment du propriétaire. R. Yoḥanan se rendit un jour dans une localité, et il remarqua que le maître d'école des enfants était maladif[2]. D'où cela provient-il, fut aussitôt sa demande ? De ce qu'il jeûne trop souvent[3], fut-il répondu. Cela t'est interdit, lui dit-il, car s'il est défendu d'amoindrir la part de travail au profit d'un mortel, à plus forte raison ne doit-on pas diminuer l'enseignement religieux (et cette diminution a pour cause la fréquence des jeûnes). R. Ḥiya bar Asché explique au nom de Rab ce qu'il faut entendre par les conditions légales énoncées dans la Mischnâ : l'obligation de remettre l'oblation de la dîme ou 100ᵉ incombe au maître, et l'oblation de la seconde dîme incombe à l'ouvrier.

4. Si l'on achète du vin (tebel) aux samaritains (à l'entrée du sabbat),

1. Tout ce § se trouve reproduit textuellement au tr. *Troumoth*, ch. IV, § 3.

2. Littéralement : *énervé*, ἄϊνος, c'est-à-dire fatigué. Ce sens serait conforme au texte. Selon le commentaire de R. Simson, il faut lire ici le mot *Atimos*. ce qui, en grec, dit-il, signifie : être malade. Les Hellénistes, que nous avons consultés, proposent d'y voir une altération de ἄσθηνος, que l'on trouve déjà dans la mischnâ, tr. *Berakhoth*, ch. I, § 7. Le *Neuhebr. Wörterbuch* de J. Levy propose de l'identifier avec ἄθυμος, abattu, triste. Frankel lit : ἀιανής.

3. Voir Babli, tr. *Taanith*, fol. 11ᵃ.

on dit : « 2 *lougs* (sur 100) que je séparerai seront l'oblation sacerdotale, les 10 suivants la dîme, et les 9 autres formeront la 2e dîme [1]. Puis, on le coupe d'eau et on le boit.

On a enseigné que, selon R. Yossé et selon R. Simon, c'est défendu, de crainte que l'outre renfermant le vin n'éclate et n'en laisse échapper la part désormais sacrée, de sorte que l'on aurait consommé des produits inaffranchis. La cause pour laquelle c'est défendu par l'un n'est pas celle qu'admet l'autre [2]. Selon R. Yossé, la désignation verbale ne saurait contribuer à la séparation (et la défense reste); selon R. Simon, il y a lieu d'éprouver une autre crainte, c'est que par oubli l'on ne boive tout le contenu du verre (y compris les parts légales). Conformément au premier avis, l'on a enseigné : si quelqu'un veut racheter la part de seconde dîme qu'il doit, en disant qu'il prendra par contre un *sela* de tel sac, cela suffit (et le choix se trouve déterminé d'avance); selon R. Yossé, au contraire, cela ne suffit pas (en raison du défaut de détermination). R. Yossé reconnaît cependant que si l'on a désigné comme rachat le *sela* ou le *dinar* vieux (qui se trouve seul dans ledit sac), cela suffit (il est assez déterminé); de même, les autres sages se rangent à l'avis de R. Yossé pour le cas où l'on déclare vouloir prendre comme rachat le *sela* ou le *dinar* que l'on prendra de son fils; cela ne peut suffire, parce qu'il se peut que celui-ci n'en avait pas alors en mains. On a enseigné ailleurs [3] : si l'on dépose des fruits pour représenter le prélèvement de l'oblation et de la dîme, ou de l'argent pour racheter la seconde dîme, on peut les consommer, s'en référant aux parts légales (sans éprouver les craintes que celles qui ont été mises de côté soient volées, ou perdues, ainsi que l'on s'est exprimé plus haut); or, comment expliquer cette mischnâ, qui n'est ni l'avis de R. Yossé, ni celui de R. Simon (qui éprouvent les dites craintes)? C'est que, répond R. Zeira, dans le cas auquel se rapporte l'avis de R. Yossé et de R. Simon, il y a une crainte de bris dont l'effet est rétroactif, savoir que l'on ne mange des produits inaffranchis, puisque le prélèvement a lieu au moment de la consommation; tandis que, dans la Mischnâ précitée, il n'y a de crainte à avoir qu'à partir de l'instant où l'oblation, prélevée d'avance, se perdrait (ce qui serait exagéré).

On a encore enseigné [4]; si une petite pièce de monnaie [5], qui a été consacrée, tombe dans un sac d'argent, ou si l'on déclare vouloir consacrer l'une des pièces contenues dans tel sac, il y a de suite le délit de prévarication, se-

1. Tr. *Yoma*, f. 55b; *Soucca*, f. 23b; *Guittin*, f. 25a; *Baba kama*, f. 69a; *Hullin*, f. 14b; *Meila*, f. 22a.

2. Quoique l'on ait déjà exprimé un motif commun, il y en a un autre pour chaque avis spécialement.

3. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. III, § 8.

4. Mischnâ, tr. *Meilâ*, ch. VI, § 6, et Babli, ibid., f. 21b.

5. Zuckermann (p. 20-21) désigne la *prouta* comme la plus petite monnaie, formant le 8e de l'*assarion* (Mischnâ, tr. *Kiddouschin*, I, 1) ou le 6e, selon le talmud babli. ibid., fol. 12a.

lon R. Akiba; les autres sages se contentent de réserver la dernière pièce. A quoi l'on ajoute: on accomplit un acte douteux d'abus de choses sacrées dès que l'on en dépense une pièce [1]; et le délit est certain, dès que l'on dépense la seconde pièce, selon R. Akiba. D'après l'avis des autres sages, il n'y a pas même doute pour la 1re pièce; il y a certitude de délit lorsque l'on dépense la seconde (n'est-ce pas plus sévère que la Mischnâ)? Cette dernière distinction, dit R. Judan, père de R. Matnia, s'applique au cas où le sac ne contient que deux pièces: alors, le délit est certain dès la dépense de la 2e pièce; mais s'il y en a plus, p. ex. dix pièces, il y a doute pour chaque pièce dépensée, et le délit est certain pour la dernière. Comment se fait-il, objecta R. Simon b. Lakisch devant R. Yoḥanan, qu'à la fin R. Akiba diffère d'avis de ce qu'il a dit au commencement et qu'adoptant ensuite l'avis des autres sages, il reconnaisse qu'on peut dépenser toutes les pièces de monnaie du sac, sauf à en laisser une au fond? De même (contre la *braïtha*), demanda encore R. Simon ben Lakisch, n'est-ce pas superflu de constater la prévarication douteuse de la 1re pièce, si la dépense totale entraîne un délit certain? Aussi bien qu'ici l'on ne craint pas, par l'effet rétroactif, d'avoir consommé des objets inaffranchis au cas où l'outre se brisant, l'oblation se perdrait (selon R. Yossé et R. Simon); de même ici l'on devrait admettre qu'il y a un effet rétroactif pour les premières pièces et qu'elles sont profanes? Tout dépend, fut-il répondu, de la façon d'énoncer les prélèvements (comme, aux termes de notre Mischnâ, on doit prélever l'oblation après la consommation, elle n'est pas encore due, et il n'y a nulle crainte à éprouver; tandis qu'au sujet du sac de monnaie, la déclaration de sainteté a été faite, et il faut désormais la respecter). Quant à la première question posée par R. Simon ben Lakisch, (comment se fait-il que R. Akiba semble en désaccord dans ce qu'il dit à la fin de la Mischnâ avec ce qu'il dit au commencement?) R. Yona y répond ainsi: dans ce second cas (comme pour le vin), il s'agit aussi d'une espèce de prélèvement, car on considère celui qui a fait la déclaration comme s'il avait dit: « on ne devra pas dépenser la dernière pièce de monnaie qui est sacrée. » R. Simon ben Lakisch n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Tantôt il dit [2] que dans un tonneau de 6 *lougs* dont 3 lougs coûtant 6 *prouta* sont déclarés sacrés, c'est une prévarication d'objets sacrés d'en boire la valeur d'une *prouta*; tandis qu'ici il dit que l'on considère le commencement comme profane, jusqu'à ce que l'on arrive à la dernière part? Aussi, fut-il répondu, celui-là même qui a fait l'objection dit que tout dépend du mode de prélèvement (selon la réponse déjà faite ci-dessus). R. Isaac ben Eleazar dit [3]: on peut, le vendredi, prévenir que le lendemain on déclarera l'oblation nominale sur tels objets (non rédimés), mais cette dé-

1. Aussi longtemps qu'il reste une pièce dans le sac, il n'y a que doute.
2. Ceci est un indice, dit Frankel, du texte perdu de la section *kodaschim*.
3. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. XVIII, § 1.

claration conditionnelle ne peut pas avoir lieu le samedi (lorsque p. ex. des objets impurs ont été purifiés au bain, aussi longtemps qu'il ne fait pas nuit, l'on ne peut pas d'avance énoncer pour eux cette condition). Au contraire, R. Yossé ben R. Aboun dit que, même le vendredi, l'on ne peut pas établir cette condition [1]. Le second avis de R. Isaac ben Eliezer n'est-il pas contredit par une mischnâ [2], où il est dit : si quelqu'un a des cruches qui ont été purifiées le jour même de leur impureté [3] et qu'il y transvase le contenu d'un tonneau plein de dîme inaffranchie (dont il y a à prélever encore le 100e), la désignation faite pour le lendemain comme dîme d'oblation après la nuit survenue est valable (dès lors le contact de ce jour lui est interdit) ; mais si c'est un vendredi soir et que l'on veuille aussi s'en servir comme repas d'Eroub (mélange des distances pour le samedi), cela ne se peut pas (puisqu'en ce cas le repas n'est pas valable, l'oblation n'étant échue qu'à la nuit) ; comment donc se fait-il que R. Yossé interdise le prélèvement conditionnel fait d'avance le vendredi ? Cela ne s'applique, fut-il répondu, qu'au cas du fait accompli, non au principe. Mais R. Ḥiya a enseigné que, selon la *braïtha*, on peut déclarer d'avance qu'il y aura là l'oblation dès la nuit (sans qu'il s'agisse du fait accompli) ? Devant cette objection, R. Yossé ben Aboun renonça à son avis. Comment se peut-il qu'il émette les dites conditions en cas de doute (en raison des précautions qu'exige l'oblation, une fois qu'elle est prélevée) ? C'est permis en principe, fut-il répondu, lorsqu'on déclare désirer un effet rétroactif sur le jour, de l'opération faite au soir, du prélèvement des parts dues au moment de manger. On peut s'efforcer d'expliquer qu'il n'y ait pas à craindre de laisser l'oblation devenir impure ; car on ne permettra la déclaration rétroactive qu'au sacerdote qui la consommera ; et pour éviter de transporter de l'oblation un samedi au cas où elle serait devenue impure (ce qui est interdit), il déclarera qu'elle produise son effet, dès qu'il l'aura remise dans un coin. On a en effet enseigné que l'on peut transporter, le jour du Sabbat, des fruits qui seront libérés nominalement le lendemain, et donneront soit de l'oblation pure, soit de l'impure. Cela prouve, dit R. Zeira, que l'on peut transporter (et libérer) en ce jour des objets inaffranchis, pour lesquels on a établi des conditions la veille du Sabbat. Comment agit-on en ce jour pour libérer des objets inaffranchis ? Tout en désignant des yeux une partie, on en mange et on laisse la partie désignée (à remettre un autre jour au sacerdote).

5. Si l'on a chez soi des figues inaffranchies et qu'étant à la salle d'étude ou aux champs, le Sabbat arrive [4], on dit : « 2 figues (sur 100)

1. Car, rien n'empêche le prélèvement en ce jour.

2. Mischnâ, tr. *Teboul yom*, ch. IV, § 4.

3. Il ne faut pas oublier qu'en ce cas on doit attendre la nuit pour prélever l'oblation, qui — sans cette précaution — deviendrait nulle et bonne à être brûlée.

4. Comme il est à craindre qu'il soit trop tard pour prélever les dîmes.

que je séparerai formeront l'oblation, les 10 suivantes la dîme, et les 9 autres la 2e dîme ». S'ils sont seulement douteux, on dit : « Ce que je séparerai demain sera pris comme dîme, et le complément en sera auprès; sur ce que j'aurais distrait comme dîme, on prendra l'oblation de la dîme. et la 2e dîme sera à droite ou à gauche. » Et on la rachète contre argent.

6 (8). Si l'on a devant soi 2 paniers de fruits inaffranchis [1] et que l'on dise : « les dîmes de l'un sont comprises dans l'autre », le premier est libéré. De même, si l'on applique cette formule aux deux paniers réciproquement, le premier seul est libéré [2]. Mais s'il dit : « la dîme doit être prélevée de chaque panier pour l'autre », la désignation nominale et locale les rend toutes deux valables.

On a enseigné à ce sujet : on prend en ce cas du second panier deux figues (pour la dîme d'oblation, ou 100e de chacun), puis deux dixièmes (soit pour la 2e dîme de chacun), et enfin un centième (pour celle qui, d'après ce compte, reste dans le premier panier, sans avoir été soumise à la 2e dîme). Selon Samuel, il est impossible que cet enseignement soit appliqué d'une façon exacte par dixième [3]; car, si l'on prélève une figue par dix (soit 10 figues pour 90 y compris toutes les parts, et un dixième pour les neuf autres), il en restera toujours une inaffranchie, dont il faut aussi tenir compte, qu'il s'agisse de cent ou de mille ou de dix mille (donc, selon lui, le prélèvement se fera au moyen de parts un peu plus fortes, des neuvièmes au lieu de dixièmes).

R. Yossé ben Ḥanina dit: pour le premier panier (dont parle la mischnâ), on transgresserait un précepte affirmatif, si, en cas de doute, on agissait selon ce qui est dit; pour le second panier, on transgresse, outre le précepte affirmatif, la défense de ne pas ajourner les prélèvements (Exode, XXII, 27) ; car pour le premier, il y a transgression du précepte affirmatif, en ce que l'on a déterminé d'un seul et même coup la première et la seconde dîme (ce qui doit se faire séparément), et, pour le second, il y a, en outre du premier défaut, le tort d'avoir désigné et prélevé la 2e dîme du premier panier avant la première dîme du second, contrairement à l'ordre prescrit par la loi. A cette objection, R. Eliézer répond que lorsqu'aux termes de la mischnâ, on dit: « les dîmes de l'un sont comprises dans l'autre, » c'est conforme à l'avis de R. Meir, selon lequel il n'y a pas d'effet réciproque dans les déclarations, et la première seule est valable (aussi, dès que l'on a rédimé le premier panier par une part du second, le premier est désormais affranchi, et dès lors il ne peut plus servir à rédimer d'autres parties; donc, toute déclaration contraire étant nulle et non

1. Tr. *Temoura*, f. 4a.

2. Dès que, par ces mots, le 1er est affranchi, il ne peut plus servir à libérer le second.

3. Cf. même série, *Maasser schéni*, ch. IV, § 8.

avenue, il n'en résulte pas les interdictions prévues ci-dessus). C'est ainsi que l'on a enseigné ailleurs [1] : si quelqu'un dit « que cet animal serve d'échange à l'holocauste que je dois », puis « qu'il remplace le sacrifice de paix », la première déclaration, à savoir de remplacer l'holocauste, est la seule valable, selon l'avis de R. Meir. R. Yossé fit à ce sujet la remarque suivante: ses condisciples auraient pu supposer que la discussion entre R. Meir et les rabbins ne porte que sur le cas où l'on a changé la déclaration un peu après la première, et qu'au cas où l'on s'est repris immédiatement après la première énonciation, tous seraient d'accord que la seconde est valable; mais, comme R. Eliezer vient de déclarer que notre mischnâ est de l'avis de R. Meir, il en résulte que R. Meir est en désaccord avec les rabbins, même au cas où l'on se serait de suite repris; puisqu'il est dit, à la fin de notre mischnâ: « Si l'on déclare que la dîme doit être prélevée de chaque panier pour l'autre, la désignation nominale et locale les rend toutes deux valables », parce que les deux désignations ont été simultanées [2], tandis que si elles s'étaient suivies l'une après l'autre, la première seule eût été valable. Selon R. Abina, les sages se rangent à l'avis de R. Meir, et ils admettent que lorsque l'on désigne l'oblation pour les deux paniers, elle est valable; et de même si l'on désigne un animal en échange de deux sacrifices dus, il les représentera tous deux, parce que les deux désignations ont eu lieu simultanément; mais si elles avaient été faites successivement, la première seule eût été applicable. Tel n'est pas l'avis de R. Samuel bar R. Isaac, au nom de R. Houna: s'il dit que tel animal doive remplacer un holocauste, il peut y revenir au moment même où il a fait sa déclaration, parce qu'ici, au moment de reprendre sa parole, il veut diminuer le degré de sainteté (et, au lieu d'holocauste, il s'agira d'un sacrifice de paix; la renonciation est en ce cas admise par tous), tandis que s'il s'agissait, en reprenant sa parole, de rehausser le degré de sainteté, la première parole serait seule valable selon R. Meir (et, selon R. Yossé, les deux déclarations seraient bonnes, faute de pouvoir les énoncer d'un coup). Si, au contraire, il dit que tel objet serve d'oblation, il ne peut plus revenir sur sa parole, même au moment de l'énonciation [3]; c'est que l'on a l'habitude de consulter le savant lorsqu'il s'agit d'un sacrifice (l'on peut donc, en ce cas, revenir sur sa parole); mais on ne le consulte pas pour l'oblation [4].

Lorsqu'il s'agit de rédimer les 2 paniers l'un par l'autre, comment fait-on? On prélève vingt figues de n'importe lequel des 2 paniers (soit dix pour rédimer chacun), et dans chaque groupe de dix sera comprise l'oblation de la dîme, ou 100e. Ce procédé est juste s'il s'agit de deux paniers égaux en quantité; mais si l'un d'eux en a cent et l'autre deux cents, comment faire? En préle-

1. Mischnâ, tr. *Témoura*, ch. V, § 4, et ibid. babli, fol. 25b.
2. Comp. Babli tr. *Zebahim*, fol. 30a.
3. Comp. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 129b.
4. Certaines éditions commencent ici le § 7 ; mais Frankel trouve la coupure inexacte.

vant du panier de 200 pour les cent, on prélèvera 11 figues (dont 10 pour les 90 et une pour les 9 autres). S'il prend du panier de cent pour libérer celui de 200, il prélèvera 22 figues (20 pour la dîme des 180 et 2 pour les 20 autres). S'il y a d'une part cent et de l'autre mille, du panier de mille pour les cent, on prélève onze (comme ci-dessus) ; quelque forte que soit ensuite, la part prise du panier de cent pour les mille, il ne pourra pas la donner entière par le petit panier (où il n'y a que cent, et il en faudra davantage, 110 prises du grand) ; enfin lorsque l'on veut rédimer un panier de cent, on en prend deux parts, savoir : 9 et 9/9mes, soit dix pour la première dîme, puis neuf pour la seconde dîme (= 19). Pourquoi ne pas dire de suite qu'il faut en prélever dix-neuf? C'est que, répond R. Zeira, comme il est écrit (Proverbes, 1, 6) : *les paroles des sages et leurs énigmes*, on en conclut que leurs sentences, énoncées sous forme d'énigme, ont pour base le raisonnement; aussi lorsque l'on veut remettre chez soi cent figues rédimées, on devra prélever pour chacune 2/9 (1/9 pour chacune des 2 dîmes), et un 9e de 9e (ou 81e, soit ensemble, pour les cent : 23 figues [1], 4/9 et un 9e de 9e).

7 (9). Si 100 parties de *tebel* (inaffranchies de l'oblation) sont mêlées à 100 profanes (sur lesquelles on ne doit plus que la dîme), on prend une part sur cent, ce que l'on fait aussi en cas de mélange de 100 parts inaffranchies avec cent parts de dîme (non libérées du 100e). Si à cent parts de fruits ordinaires libérés, il se mêle cent de dîme, on en prend cent, plus dix [2] (pour régler ce qui est dû). S'il se mêle 100 parts de *tebel* et 90 de dîme, ou 90 de *tebel* et 80 de dîme, l'on ne perd rien (inutile de rien ajouter pour le prélèvement), car selon la règle générale, aussi longtemps que les parties inaffranchies l'emportent en quantité, l'on ne perd rien [3].

R. Simon ben Lakisch dit qu'il faut, en faisant le nouveau prélèvement sur un nouveau mélange composé en partie de dîme et en partie de produits inaffranchis, formuler la condition suivante : « si ce que je prends en main est un objet non affranchi, qu'il soit consacré comme 1re dîme ; si c'est de la dîme, qu'il soit consacré comme oblation de dîme (ou 100e). » Selon R. Yona, il faut que la condition soit double et, dans chaque hypothèse, l'on ajoutera : « au cas contraire, mon opération sera nulle et non avenue ; » selon R. Yoha-

1. Ces parts se décomposent ainsi: pour 90, on prend 20 figues ; pour les 9 restantes, 2; pour la dernière 2 neuvièmes. Mais comme sur les 22 et 2/9, la moitié, savoir 11 et 1/9, n'est pas rédimée (puisque c'est pour le 2e panier), on prélève encore un entier et 2/9, ce qui donne un total de 23 et 4/9 et un 9e de 9e, ou 81e.

2. C'est une perte de dix, provenant du mélange illégal. Comp. tr. *Halla*, ch. III, § 9.

3. En ce cas, dit Maïmonide, on acquitte tous les droits d'une manière égale, sans aucune perte, sans ajouter à la centaine le chiffre dû pour les dîmes : le prélèvement est considéré comme venant d'ailleurs.

nan, ces formules sont inutiles. Leur avis à chacun est conforme à ce qu'ils disent ailleurs, où ils sont en désaccord au sujet du point suivant [1] : lorsque par désignation nominale l'oblation de deux monceaux de blé est déclarée contenue dans l'un d'eux, cette consécration suffit selon R. Yohanan, malgré le mélange entre le profane et le sacré [2]; selon R. Simon b. Lakisch au contraire, la sainteté n'est pas applicable en raison du défaut de détermination (et les objets restent inaffranchis, de même qu'ici il exige d'énoncer la condition). R. Aba b. Hanina dit : notre Mischnâ prouve qu'il y a opposition à l'avis de R. Eliézer ben Arakh; puisqu'il est dit : si de la dîme dont on n'a pas encore prélevé l'oblation, ou 100e, se trouve mêlée à des produits profanes, il faut au cas où l'on possède d'autres produits pour se nourrir, en prélever d'après estimation la part due pour l'oblation de dîme ou 100e (et après avoir considéré sous ce rapport le tout comme inaffranchi, on le rachète et le rend apte à la consommation); au cas contraire, il faut selon R. Eliézer ben Arakh, désigner nominalement cette oblation. Mais dès lors, cette oblation de dîme ainsi désignée ne se trouve-t-elle pas dans plus de cent parts et annulée? Il se peut, répliqua R. Aba b. Mamal, qu'il s'agisse dans notre Mischnâ d'objets qui, en raison de leur rareté [3], ne perdent rien de leur valeur, même mêlés à plus de cent autres produits (voilà pourquoi il est prescrit ici d'en prendre en ce cas cent dix). Mais, objecta R. Hillel ben Pazi, pourquoi ne pas fendre ou écraser ces fruits rares, afin que, par suite de leur dépréciation, on pût les considérer comme annulés dans un rapport de plus de cent? Cette hypothèse est impossible, répondit R. Yona; l'on n'a pas permis de les détériorer de prime abord; mais l'on a seulement enseigné quelle serait la règle en cas de fait accompli.

« S'il se mêle cent parts de *tebel* etc., l'on ne perd rien », est-il dit. Voici comment, dit R. Yona, il faut entendre la Mischnâ : lorsque la partie non affranchie dépasse de dix celle qui est affranchie (ou d'un nombre bien suffisant pour pouvoir, tout compris, représenter la dîme, laquelle s'annule), l'on ne perd rien (au cas contraire, il n'en est pas de même). R. Lewinta dit au nom de R. Yona : chaque fois que l'on parle ici de produits inaffranchis, il n'est question que du manque de prélèvement des deux dîmes (non de l'oblation sacerdotale, sans quoi, au lieu de cent et un, il serait question de cent trois, dont 2 pour l'oblation). Selon R. Abahou, c'est l'objet d'une discussion entre Rabbi et R. Doustaï b. R. Yanaï : d'après l'un (comme l'on ne peut pas prélever la dîme sur la quantité de produits que l'on a devant soi, dans la crainte que le hasard fasse saisir, dans ce mélange, des parties déjà affranchies), l'on devra déclarer que l'on rédime par elles d'autres quantités sises ailleurs. D'après son interlocuteur, on déclare le tout comme équivalent à la première

1. Même série, tr. *Troumoth*, ch. III, § 5.

2. Toute mesure prélevée dans ce but sera sacrée comme oblation, quoiqu'indéterminée ; de même qu'au cas précédent nulle condition n'est nécessaire.

3. Cf. Mischna, tr. *Orla*, ch. III, § 6.

et à la seconde dîme, dont on prélève la 1re pour lui et pour une autre quantité [1]. Comment expliquer en somme la règle à suivre (N'y a-t-il pas de perte au cas de la Mischnâ où il y aurait ensemble cent parts de *tebel* et 90 de dîme, ou 90 de *tebel*, et 80 de dîme)? Pourquoi, en cas de mélange, entre cent parts ordinaires et 90 de dîme, ne prend-on pas 90 de dîme, dont 9 et 2 moins 1/10 (sur le tout) pour l'oblation de la dîme ou 100e? S'il y a cent (inaffranchies) d'une part et 80 de l'autre (dîme), on devra les supposer réunies et en prélever pour le 100e deux moins 2 dixièmes (sur 180), et ainsi de suite dans la même proportion (s'il y a p. ex. 100 + 70, on prendra 70 pour la dîme et 2 moins 3/10 pour l'oblation du 100e).

8. Si l'on a dix rangées de cruches de vin à dix chacune (soit cent, disposées en un carré), et que l'on dise: « dans la rangée extérieure, l'une sera prise comme dîme » (pour dix autres cruches chez lui), comme la désignation est insuffisante, on prend 2 cruches dans l'angle des diagonales [2]. Mais si l'on dit: « une cruche de la demi-rangée extérieure sera la dîme », sans que l'on sache au juste de laquelle il s'agit, l'on prend du vin des 4 cruches placées aux 4 angles (et on le réunit). S'il dit: « la dîme sera prise dans une rangée », qu'il ne désigne pas, on en prend dans la rangée diagonale (qui les comprend toutes). Si l'on a dit: « la dîme est dans une demi-rangée », non désignée, on en prend sur les deux diagonales. Si l'on a dit: « l'une d'elles servira de dîme », sans nulle autre désignation, on prend dans chaque cruche de quoi réunir la quantité obligatoire.

Pourquoi, au cas où l'on a désigné pour dîme une cruche de la demi-rangée extérieure, faut-il par suite d'oubli prendre un peu de vin des 4 cruches placées aux 4 angles? Pourquoi ne pas opérer comme au 1er cas, en prenant une sur chaque ligne oblique, soit ensemble deux? C'est que, répond R. Cohen au nom des rabbins de Césarée, il s'agit du cas où la moitié n'est plus inaffranchie, ayant été rédimée par une autre quantité (voilà pourquoi, l'on ne peut plus supposer une ligne entière pour la dîme, et il faut prendre aux angles 4 demi-cruches). On a enseigné [3]: si l'on est en présence de deux tonneaux, dont l'un contient de la dîme pure, non rédimée du 100e, et l'autre de la dîme

1. Il est question ici, dit le commentaire, du sacerdote qui doit aux lévites la dîme; et il ne suffit pas, en ce cas, de la désigner, nominalement, il faut la prélever d'ailleurs. D'après le préopinant, la désignation suffit, puisqu'il s'agit d'un doute.

2. Et l'on tire de chacune une part pour réunir la quantité due, puisqu'il y a 4 rangées extérieures. On se sert tantôt du mot cruche, tantôt du mot tonneau, parce que la quantité est indifférente.

3. Il s'agit d'un sacerdote. Voir Tosseftа, à ce §.

impure non rédimée du 100e (ignorant lequel des deux est pur), l'on procédera ainsi : on apportera deux mesures, afin de prendre de l'un la quantité d'oblation de la dîme, ou 100e, pour les 2 tonneaux, puis une part égale sur l'autre tonneau. Ensuite, on soulève les 2 parts prélevées, en disant : « si celle-ci est pure, je la considère comme l'oblation due, ou 100e, et, au cas contraire, la désignation est nulle » ; puis on procède de même pour la seconde part, et enfin le sacerdote peut consommer la première part, puis prendre un bain de purification [1], et consommer l'autre. Tel est l'avis de Rabbi ; mais, selon R. Eliézer b. R. Simon, le sacerdote ne prend le bain de purification qu'après les deux consommations. Pourquoi, selon Rabbi, le bain a-t-il lieu au milieu ? Parce qu'il est à craindre, dit-il, que le liquide bu en premier lieu ne soit impur (il faut donc se purifier avant de boire le reste, qui serait pur) ; selon R. Eliézer b. R. Simon, on ne se purifie qu'à la fin, pour qu'au cas où le sacerdote aurait bu à la fin la part impure, il se purifie après cela. Ou bien encore, tous deux reconnaissent que lorsque le sacerdote a bu quelque liquide impur, il lui est interdit de manger de l'oblation même douteuse; de même ils reconnaissent qu'en cas de doute sur l'impureté du liquide bu, il lui est permis de manger de l'oblation même certaine (comment donc se fait-il qu'il y ait ici contestation, et que Rabbi exige le bain après la 1re consommation ?) C'est que dans le cas du présent enseignement, il est certain à la fin, dit R. Eliezer bar R. Simon, qu'après avoir tout consommé il sera impur ; il faut donc la purification après le tout. Mais, selon Rabbi, il importe avant tout que le sacerdote ne devienne pas impur en consommant un quart de mesure (s'il ne se purifiait pas entre les 2 parts, il y aurait danger d'impureté, vu qu'en buvant de la 2e part, l'une des deux parts bues est certainement impure). Pourquoi R. Eliézer b. R. Simon ne partage-t-il pas cette crainte et ne préfère-t-il pas prescrire le bain au milieu ? Il s'agit, dit-il, du cas où l'on boit moins du quart. Mais si ce dernier n'admet pas la possibilité d'arriver à boire cette mesure, à quoi bon aucun bain ? Aussi, répond R. Yossé b. R. Aboun, il n'y a qu'à revenir à la première explication donnée pour cette divergence : selon Rabbi, on craint que dès la 1re consommation, le sacerdote soit devenu impur (d'après lui, l'impureté est applicable même en cas de doute ; il faut donc, aussitôt après, se purifier) ; selon R. Eliézer b. R. Simon, il n'y a certitude d'impureté qu'après avoir tout bu (et, pour le doute qu'entraîne la 1re consommation, le bain est inutile, selon lui).

1. Au cas où il aurait mangé de l'impur, il lui faut se purifier avant de prendre l'oblation qui va suivre.

TRAITÉ KILAIM

(*Mélanges hétérogènes*).

CHAPITRE PREMIER

1. **Le froment et l'ivraie des blés (Ζιζάνια), ou vesce [1], ne sont pas considérés comme semences hétérogènes ; l'orge et l'épi de renard (ou avoine), l'épautre [2] et le seigle ou la spirée (αἰγίλωψ), les haricots et les pois chiches (fèves), les petits pois et la *tofah* (sorte de légumineux [3]), le flageolet et la faséole [4], aucun de ces groupes n'est composé de matières hétérogènes (il est permis de mêler chacun d'eux).**

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 19) : *tu ne sèmeras pas ton champ de semences hétérogènes*, on aurait pu croire que l'interdiction s'applique même à 2 espèces de froment, ou à deux espèces d'orge ; et comme il est dit (ibid.) : *tu n'accoupleras pas ton bétail en mêlant deux diverses espèces*, on pouvait

1. Sur son origine arabe, voir *Relationes Gottingenses*, t. III (1754), p. 532. Cf. tr. *Pesahim*, f. 35a.

2. Sorte de riz sauvage, selon Maïmonide.

3. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, V, 3, et VI, 7.

4. Voir *Index scriptorum rei rusticæ* de Gesner, au mot *Faba*. Le commentaire de Maïmonide, traduit en arabe, comme d'habitude, plusieurs des termes employés ici, mais ceux-ci ne correspondent pas tous à l'acception usuelle des équivalents arabes. Ainsi זונין ressemble beaucoup au grec Ζιζάνια ; cependant l'équivalent technique, en arabe, est عُدَمُ « Zizania, quæ e satis evelluntur » (Gol. ex Meid.). Pour ספיר, Maïmonide a, soit ميش, zizyphus paliurus (Casiri, *bibliotheca*, t. I, p. 330 ; Sprengel, *Historia rei herbariæ*, p. 252), soit مَاشُ leguminis species parvi rotundi (Kamous), ou : Amygdalum (Reisk, ad Rhazi librum), ou enfin : species phaseoli nigri aut viridis piso minor (Meninski). D'après un passage d'Ebn-Yazla et du Serapion, c'est le *pisum*. Pour שעשועים il a لوبياءُ *phaseolus* (Kamous), ou لوبية, phaseolus vulgaris et multiflorus (Avicenna, p. 201 ; Sprengel, res herbaria, I, 266) Comme équivalent de l'*épi de renard* (spica vulpis), les arabes ont aussi سُنبل الثعلب. Pour le terme כסמת, qu'emploie aussi la Bible (Exode, ch. IX, vs. 32), les Septante ont ζέα ou ὀλύρα, ce qui, d'après Denis d'Halycarnasse, correspond au *far adoreum* (Guisius). R. Tanhoum le rend par ملس. Mais, à ce terme, Beitarides rapporte la description de la *zea* selon Dioscorides et Galien. C'est à peu près aussi le sens admis par Ebn al-Cabatius. Cohen de Lara dit que cela signifie : גולב (*Ulex*, romarin). Les arabes espagnols, dit un passage du Serapion, confondent à tort מאש avec גלבאן, terme équivalent à l'hébreu פרקדן. Pour ce dernier mot, Benj. Mussaphia a ארקדן, ce qui paraît être l'*Arachidna* de Pline et de Theophraste. Si en tête de ce mot on met le digamme éolien F, on aura Fαράχιδνα ou פרקדן. Le mot שיפון est rendu par דישרא. Tanhoum a دوسر. Comp. § 8, n. 1.

supposer qu'il est défendu d'atteler un bœuf blanc à la suite d'un noir, ou un noir à la suite d'un blanc ; enfin comme il est dit (ib.) : *tu ne t'habilleras pas d'une étoffe tissue de fils de plusieurs sortes*, on pouvait admettre qu'il s'agit même de 2 espèces de laine ou de 2 espèces de fil. C'est pourquoi, au sujet des vêtements, le texte biblique a bien spécifié : *tu ne t'habilleras pas d'une étoffe tissue de fils différents où sont réunis la laine et le lin*. Or, de même que pour le mélange de vêtements, la loi n'a interdit que 2 sortes tout-à-fait différentes ; de même, pour les autres mélanges, ils ne sont interdits que si les diverses espèces sont tout-à-fait opposées. Aussi, « le froment et l'ivraie ne sont pas considérés comme semences hétérogènes », tandis qu'il est interdit, pour les semailles, de joindre une de ces espèces à l'orge. Le froment et l'ivraie, a-t-on dit, peuvent être joints. Mais, comment à l'égard d'un objet qui n'est pas comestible, pourrait-on se tromper et supposer l'application de la défense ? C'est que, répond R. Aba bar Zabda, dans certaines localités on conserve ce produit pour le donner à manger aux pigeons (par conséquent, on lui applique partout la loi sur les mélanges). Mais alors il en résulterait que R. Aba bar Zabda conforme son avis à celui de R. Eliézer (et non à l'opinion des autres rabbins) ? Car on a enseigné ci-après (V, § 8) : « Si l'on conserve dans la vigne des chardons, il faut selon R. Eliézer brûler tout ; mais, selon les autres sages, cette interdiction n'est applicable que lorsqu'il est d'usage général de conserver ces chardons. Or, dit R. Abahou, R. Eliézer émet son avis, parce qu'en certaines localités d'Arabie, ce produit sert de fourrage aux chameaux [1], tandis que les autres rabbins ne peuvent pas rejeter ce motif, en prétendant qu'il n'y a pas de localités où cet usage soit applicable ; puisque c'est un fait qu'il est facile de vérifier. Donc, la raison est celle-ci : selon les autres sages, la défense de laisser subsister les chardons n'existe que dans les localités où ils servent de fourrage, non ailleurs ; tandis que, selon R. Eliézer, dès qu'ils ont une destination comestible dans une localité, la défense leur est applicable partout.. On voit donc bien que R. Aba bar Zabda partage l'avis de R. Eliézer (comment est-il opposé aux autres sages) ? Non, plus loin, au sujet des chardons, les rabbins ne maintiennent pas la défense, parce qu'il n'est pas d'usage de les transporter d'un endroit à l'autre (le mélange n'aura pas lieu), tandis qu'ici il s'agit d'objets transportables (En ce cas, le doute était possible sur la question des mélanges ; on a donc prévenu qu'il n'y en a pas). Est-ce à dire qu'il est interdit de joindre l'ivraie au froment ? Non, dit R. Yona, parce que c'est une sorte de froment, mais dégénérée [2], comme le terme même de *Zounin* l'indique par son analogie avec la racine *zana*, dans cette expression : *Que la terre ne soit pas prostituée*, תזנה (ib. 29), (c'est-à-dire qu'elle ne dégénère pas par vos fautes).

R. Jacob bar Zabdi a fait remarquer en présence de R. Jérémie, que l'avis

1. Comp. Babli, tr. *Schabbath*, f. 144b. 2. Littéral. : ces produits ont forniqué.

exprimé dans notre Mischnâ doit provenir de R. Ismael bar R. Yossé ; car on a enseigné [1] qu'il dit au nom de son père : « Pour prélever l'oblation sacerdotale, on peut prendre du vin dans l'intention de libérer du vinaigre (ce sont deux produits de la même espèce), mais non l'inverse, libérer le vin avec du vinaigre ; au cas où l'opération aurait été faite sans réflexion, elle est valable (non en principe). Au contraire, selon Rabbi, le vin et le vinaigre représentent 2 espèces différentes, et nulle opération où le prélèvement pour l'un est pris sur l'autre n'est valable. » (Or, ici, n'y a-t-il pas analogie entre le blé dégénéré, ou ivraie, et le vinaigre issu du vin ? Et cependant le froment et l'ivraie ne sont pas considérés comme différents ; ce qui serait contraire à l'avis de Rabbi) ? En disant cela, R. Jérémie regarda R. Jacob bar Zabdi avec mécontentement et lui dit : Tu mérites d'être puni avec la courroie, parce que tu confonds le passage que tu invoques, relatif aux dîmes et oblations, avec notre sujet des mélanges hétérogènes. R. Jérémie a bien fait, ajouta R. Yona, de le réprimander ainsi ; c'est l'usage de la part des anciens rabbins, lorsqu'ils ont besoin de réfuter une telle objection, de répondre qu'il faut établir une distinction entre les mélanges hétérogènes et la question des dîmes. — R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : tous les produits qui sont énoncés le sont par groupes de deux, (dans cet ordre il est permis de les joindre ; mais il est interdit de joindre une part d'un groupe à un autre groupe). Cette interprétation se rapporte-t-elle à tout le chapitre, ou seulement à notre première Mischnâ ? On peut répondre à cette question par analogie : « Il est permis, selon Rab, de semer dans un même plant, est-il dit [2], les 5 espèces de légumes verts dont on mange à la soirée de Pâque. » Or, comme il est dit que cet avis de Rab est opposé à celui de R. Yoḥanan, il en résulte que l'interprétation de ce dernier est applicable à tout le chapitre et qu'il est permis de joindre les produits selon les groupes, non autrement (car si, selon la Mischnâ citée, il était permis de joindre les produits indifféremment, il n'y aurait pas de désaccord entre l'avis de Rab et celui de R. Yoḥanan). Est-ce que Rab n'est pas en contradiction avec lui-même ? Là, il vient de dire que toutes ces 5 sortes de légumes verts sont considérés comme une seule espèce (qu'il est permis de joindre), tandis qu'il dit ici le contraire (qu'il faut procéder seulement par groupes) ? Non, ce n'est pas que Rab dit qu'elles forment (toutes 6) une seule espèce, mais elles sont toutes du genre des légumes verts ; voilà pourquoi il est permis de les semer dans un même plant. R. Yossé, ou R. Yona, au nom de R. Ḥiyya bar Wava a trouvé inscrit sur un registre chez R. Hallel bar R. Ales, ou sur un mur chez R. Hallel bar R. Ales, les groupes suivants : haricots et fèves, petits pois et tofah, flageollet et phaséole. — Dans l'énoncé de ce dernier groupe, la Mischnâ emploie le terme

1. Tossefta à *Troumóth*, ch. IV.
2. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 39ᵃ.

שעשועים. Ce mot indique, dit R. Yona, que ce produit bouche le cœur et produit le relâchement dans les intestins.

2. Les concombres[1] et les citrouilles[2] réunis ne forment pas de *Kilaïm;* selon R. Juda, leur réunion est défendue. La laitue ordinaire[3] et celle des montagnes, la chicorée[4] et la chicorée sauvage[5], le porreau et le porreau sauvage, le coriandre et le coriandre sauvage, la moutarde et la moutarde égyptienne, le potiron égyptien[6] et le potiron amer (rendu comestible par la cendre chaude), la fève égyptienne et la silique, aucun de ces groupes n'est composé de matières hétérogènes (chacun est permis isolément).

3. Les raves et les navets[7], les choux et les choux sauvages (ou θόρπαθ africaine), les épinards (ou bettes) et l'arroche[8], aucun de ces groupes ne forme de mélange interdit. R. Akiba ajoute à cette liste d'objets qu'il est permis de réunir : l'ail et l'échalotte, l'oignon et le petit oignon sauvage, le lupin ordinaire et le lupin sauvage.

R. Judan bar Manassé dit : c'est une maxime notoire que l'on prend parfois un grain de semence du sommet des concombres (§ 7) qui, étant planté, produit un melon (une légère variation) ; parfois, l'on prend un grain de semence du sommet d'un melon, qui étant planté, produit une citrouille, ou *melopepon* (ce n'est qu'un changement sans importance, et non un mélange). Mais, selon R. Juda, il y a dès le principe, un mélange interdit ; parce qu'il semble, selon lui, que l'on ait pris un peu de semence de melon et un peu de semence de pomme, puis, une fois semées dans une même terre, les graines des 2 diverses sortes de fruits se sont unies, et le mélange interdit est né. C'est pourquoi on emploie à cet égard le mot composé grec Μηλοπέπων (c.-à-d. fruit d'arbre et de terre). Quant au mélange de concombre et de melon, quel est l'avis de R. Juda ? On peut répondre à cette question par ce qui suit : les concombres, les melons et les citrouilles ne forment pas de mélange interdit; mais, selon R. Juda, c'est interdit (donc, il défend le mélange avec le melon). Ceci n'est pas péremptoire ; car l'on peut dire que le mélange de concombre avec citrouille n'est pas interdit[9], ni le mélange de melon avec citrouille, tandis que R. Juda

1. Maïmonde traduit فقوس, *melo syriacus* (Kamus).

2. Maïmonide le rend par جبار. (Avicenna, II, 271 ; Sprengel, I, 260), une espèce de concombre supérieure, appelée *Melopepon* par Pline, *Historia naturalis*, XIX, 23.

3. Tr. *Pesahim*, f. 39ª.

4. Τρώξυμον, Chaerefolium, *Korbelkraut*, Cicerbita.

5. Maïmonide a هندبة, chicorium endivia.

6. Tr. *Nedarim*, f. 51ᵇ.

7. Selon Rabe, une espèce de radis avec feuilles.

8. Maïmonide rend ce terme par قطف, que Freytag traduit : Atriplex herba, androsœmum ; toutefois, l'on trouve, pour ce sens un autre terme arabe : غعفاى, Atriplex farinosa (Forsk, *flora*, CXXIII).

9. Comp. tr. *Troumóth*, ch. II, § 6.

le défend ; mais, à l'égard du mélange de concombre et citrouille, son avis n'est pas exprimé. Les deux sortes de laitues, dont il est question dans la Mischnâ, se distinguent, dit R. Ḥanania, en ce que la seconde pousse sur les ruines, ἄγριον. Le terme suivant, dit Simon, fils de R. Abi, désigne une sorte d'endive. R. Yossé bar R. Aboun, dit : j'ai entendu traduire ce terme par le mot Τρώξυμον. En outre, il y a la même espèce à l'état sauvage. Quant au porreau et porreau sauvage, c'est le κεφαλωτός (porrum capitatum).— « Le potiron égyptien.» A ce sujet, on a enseigné au nom de R. Neḥemia, une opinion opposée, savoir que le potiron araméen est le même que l'égyptien ; il est défendu de le joindre au potiron grec, ni au potiron *hermoça*. Celui-ci, dit R. Ḥinena, est amer, et on le rend comestible en l'enfouissant dans la cendre chaude. Enfin le second produit du dernier groupe énoncé est la fève égyptienne ou perse. On l'appelle *Ḥaroub*, parce que les feuilles qui l'entourent ressemblent à celles du caroubier.

« Les raves et les navets, les choux et les choux sauvages, etc. », est-il dit. Ce dernier est une espèce de petit ḥaroub. Le terme *leònim* désigne l'arroche, ou ce qui pousse près la source (peut-être le cresson de fontaine). Quant aux objets, ajoutés par R. Akiba, le *schoumonim* est le diminutif de l'ail ; et le *Boçalcel* est l'équivalent d'une sorte de raifort [1] ; enfin le *Floslos* est le lupin sauvage. Aucun de ces produits, rangés par groupes, ne forment de mélange interdit.

4. Parmi les arbres, il est permis de joindre : les poires (moriega) et les oranges (poires du paradis [2]), les coings et les pêches [3]. Mais les pommes et les pommes de pin [4], les pêches et les amandes [5], les prunes et les connares [6], bien qu'elles se ressemblent, sont des matières diverses (différentes et taxées de *Kilaïm*).

L'espèce désignée dans la Mischnâ par *peruschin* est, selon R. Yôna, ce que l'on nomme coing ; et pourquoi lui donne-t-on ce nom en hébreu? parce que nulle autre espèce n'est aussi spécialement destinée (*perousch*) à la

1. Le *Aroukh* additionnel par Moussaphia, éd. Landau, rectifie le terme talmudique en פגלגלה, qu'il fait dériver de l'arabe فجل, *raphanus* (ou Rumex, selon Forsk, *Flora*, LXV, 76). Comp. ci-après, § 8, note 1.

2. C'est le sens donné à la *crustumia*, Χρυσόμηλα, par Pline, *Historia naturalis*, XV, 16. Maïmonide a كمثرى, Pirum, ou كمثرة, Pirus commun. Forsk, flora egyp. LXVII.

3. Voir tr. *Demaï*, ch. I, § 1 ; c'est peut-être l'alise (ou sorbe).

4. Pour ce terme, Maïmonide a l'expression عليزرون, que citent Ebn-Yazla et Beitaride, comme dérivé de l'espèce appelée زعرون, *Mespilum*, *genus aronium*, (Dioscoride, t. I, p. 167, et Freytag, à ce mot).

5. Avant leur développement, les pêches ressemblent aux amandes ; Maïmonide rend ce terme par لوز, amygdalum.

6. Au ch. I, § 1, du tr. *Demaï*, ce terme se retrouve aussi, ainsi qu'au tr. *Berakhôth*, f. 40b (I, p. 394).

cuisson (seul fruit de l'arbre qu'il faut cuire). Salmon bar Lévi, frère de Zabdaï bar Lévi dit, au nom de R. Josué bar Lévi, qu'il faut procéder par groupes (tels qu'ils sont énoncés dans la Mischnâ), pour qu'il n'y ait pas de *Kilaïm* (en cas d'interversion, c'est interdit). Selon Rab, au contraire, tous ces produits sont de la même espèce et peuvent être mêlés. Il existe un enseignement contraire à Rab, selon lequel il est permis, d'après R. Yossé bar R. Aboun, de joindre aux dites sortes la Βάκκαρις (plante de noisetier [1] qui forme certes une espèce distincte). Il en est de même, a-t-on enseigné, pour l'*oryganum*, ou l'arroche ou marjolaine [2]. Au marché de Sephoris, on greffait les orangers χρυσόμηλα [3] sur les poiriers. Un homme instruit, en voyant ce fait, dit que c'est interdit. Aussitôt après, l'on coupa ce qui avait été greffé et l'on alla interroger les sages à Yabné. Ceux-ci repondirent : celui que vous avez vu est un disciple de l'école sévère de Schammaï (mais d'après Hillel, dont l'avis prédomine, ce n'est pas un mélange interdit). Toutefois, on n'a parlé que de greffer l'oranger sur le poirier, mais on n'a rien dit de la jonction entre le poirier et la pomme de pin. Or, aux environs d'Arich, on greffait le pommier sur le pin. En voyant cela, un savant qui passait, dit que c'est interdit. Aussitôt l'on coupa ce qui avait été greffé et l'on alla interroger les sages à Yabné. Ceux-ci répondirent : le savant que vous avez vu a bien dit (c'est un mélange interdit). Toutefois, la Mischnâ ne juxtapose que le pommier et le pin (qu'elle interdit); mais est-ce que le pin greffé sur le poirier n'est pas interdit? Par le dernier fait cité, on voit que c'est défendu. On a enseigné : s'il arrive à un païen de greffer un noyer sur un pêcher, quoique cette opération soit interdite à un Israélite, ce dernier peut prendre une branche et la transplanter ailleurs. Il en naîtra des pêches défectueuses. Si l'on a greffé de l'épinard sur de l'asperge (ou fenugrec), quoique ce soit une opération interdite à un Israélite, ce dernier peut en prendre de la graine et la semer ailleurs. Cela donnera des gerbes d'or [4]. La jonction du cep de vigne et des raves produira du persil, la jonction de l'amandier et du noisetier produit la pistache [5]; enfin, la jonction de l'olivier et des connares donne des prunes (sisiphion).

5. Le radis et le navet (§ 3), la moutarde et la *lupsana*, le potiron grec et l'égyptien, ou le potiron amer (§ 2), forment des matières diverses (interdites), bien qu'elles se ressemblent (ils diffèrent par l'espèce et le goût).

R. Yonathan dit : pour les uns, on se règle d'après le fruit ; pour les autres,

1. Comp. traité *Schebiith*, ch. VII, § 4.
2. L'équivalent grec de ce mot, ou Χρυσολάχανον, n'est correctement transcrit en araméen que dans le commentaire de R. Simson, où on lit סרסילכנן.
3. Cf. Sachs, *Beitræge zur Sprachforschung*, etc., I, p. 156-7.
4. Peut-être de زرجون. Voir Babli, tr. Pesahim, 39a, cf. שריג.
5. Pline, Hist. nat. XII, 4.

d'après les feuilles. Pour joindre les raves aux radis, on se règle d'après les feuilles (s'ils diffèrent, le mélange est interdit). Mais, a-t-on objecté, les radis et les navets ne se ressemblent-ils pas autant par la forme du fruit que par les feuilles, et pourtant on interdit de les joindre ? En ce cas, répond R. Yona, on se règle d'après les goûts des produits (qui diffèrent notablement l'un de l'autre).

6. Le loup et le chien, le chien de campagne et le renard, les boucs et les daims, le chamois et la chèvre, le cheval et le mulet, le mulet et l'âne, l'âne et l'onagre, forment des groupes qu'il est interdit d'atteler ensemble, bien qu'ils se ressemblent.

De ce que l'on procède par groupes, il résulte que l'attelage d'un chien avec un chien de campagne n'est pas interdit. C'est contraire à l'avis de R. Meir, d'après lequel cette union est interdite [1]. Bien que R. Meir soit d'avis que le chien est un animal domestique, il reconnaît que le chien de campagne est une bête sauvage. Aussi, selon lui, la jonction d'un chien et d'un chien de campagne est interdite. Quelle est la règle au sujet des oiseaux, dont on ne parle pas ? R. Yoḥanan répond que l'on peut le savoir d'après cet enseignement de bar Balia : « Il est interdit de joindre un coq et un faisan (φασιανός), ou le coq et l'oie, bien qu'ils se ressemblent fort. » R. Simon ben Lakisch dit qu'une Mischnâ spéciale a été enseignée à ce sujet par Rabbi[2], disant qu'il en est de même pour les animaux sauvages et les oiseaux (On leur applique ces règles). Toutefois, ajoute R. Yossé, l'enseignement cité par R. Yoḥanan est nécessaire ici : car, après avoir enseigné ici la règle générale sur les animaux sauvages, on explique ailleurs les détails ; après avoir énoncé ici la règle relative aux animaux domestiques, on expose ailleurs les détails ; enfin, après avoir indiqué ailleurs la loi relative aux oiseaux, on énonce ici les détails. En général, dit R. Yossé, on a bien fait d'enseigner que la loi relative aux hétérogènes s'applique aux oiseaux. R. Jérémie dit que Kahana demanda à Simon b. Lakisch [3] quelle est la règle à l'égard de l'accouplement des monstres marins ? A leur sujet aussi, fut-il répondu, il a été dit (au moment de leur création) : *selon leur espèce* (Genèse, I, 21). Ce n'est pas ainsi que R. Aḥa s'est exprimé ; mais voici ce qu'il a dit au nom de Resch-Lakisch : à tout objet dont il est dit (dans le récit de la création) : *selon son espèce*, la loi sur les hétérogènes est applicable. Là-dessus, Kahana objecta [4] qu'à l'égard des monstres marins, il est aussi dit « selon leur espèce », et cependant nous ignorons si la loi des hétérogènes leur est applicable ? Pour ce fait, dit R. Yossé bar R. Aboun, Kahana a jeté son filet sur Simon b. Lakisch et l'a pris au piège (c.-à-d. il n'y a pas lieu de répondre à cette question de Kahana,

1. Comp. ci-après, ch. VIII, § 2. *Baba Kamma*, ch. V, § 10.
2. Ce qui dispense d'avoir recours à l'enseignement cité par R. Yohanan. Tr.
3. Midrasch *Bereschith rabba*, ch., VII.
4. Ibid, ch. V.

car l'avis de Resch-Lakisch qui propose d'appliquer aussi aux poissons la loi de Kilaïm n'est pas admissible, puisqu'il n'y a pas entre eux d'accouplement). Cependant, dit R. Yona, on peut interpréter l'avis de Resch-Lakisch en supposant qu'il s'agit de la question de conduite, comme en ce cas : on prend un fil que l'on attache à la nageoire du poisson λευκός (blanc, l'able), et à celle d'un poisson verdâtre[1]; on les laisse aller ensemble, et la fécondation a lieu (c'est un accouplement d'hétérogènes).

7. Il est défendu de greffer une espèce d'arbre (fruitier) sur une autre inculte, ou une sorte de légume, sur une sorte différente, ni un arbre sur de la verdure ou de la verdure sur un arbre. R. Juda autorise cette dernière opération (parce qu'il n'en résulte pas de fruit extraordinaire).

Est-ce que R. Juda n'est pas en contradiction avec lui-même? Il dit ailleurs (§ 2) : si l'on joint un peu de graine du sommet d'un melon et de la graine du sommet d'une pomme et qu'on les place dans une même motte de terre, les semences en se confondant forment un mélange hétérogène. Comment donc se fait-il qu'ici il autorise la greffe? Les 2 cas ne se ressemblent pas : ailleurs, en plaçant une semence à côté de l'autre qui est différente, on les joint et l'on provoque le Kilaïm, tandis qu'ici il s'agit de greffer de la verdure sur un arbre fruitier (l'effet en est nul). On a enseigné : d'où sait-on qu'il n'est pas permis de greffer un arbre inculte sur un arbre fruitier, ni une branche d'un arbre fruitier sur une autre espèce fruitière, ni une espèce quelconque sur une autre? Parce qu'il est dit (Lévitique, XIX, 18) : *Vous observerez mes lois* (imposées à la nature), recommandation suivie des lois du Kilaïm. R. Yona ou R. Eleazar ajoute au nom de Kahana qu'il faut aussi entendre cette loi de Kilaïm comme une suite aux lois imposées par Dieu à l'Univers. S'il en est ainsi, était-ce défendu également à Adam (qui a vécu avant la promulgation de la loi)? Oui, répond R. Yossé au nom de R. Hiya; car, de l'avis de tous, cette loi existe en raison des préceptes imposés à l'univers de tout temps. Est-ce à dire qu'il est interdit de greffer une branche de figuier noir (espèce fort rare), sur une espèce de figuier blanc? On voit que ce n'est pas interdit, répond R. Abin, d'après la loi sur les vêtements hétérogènes : de même qu'en fait d'étoffes, on ne défend le mélange que lorsque les 2 espèces sont tout-à-fait différentes, de même on procédera à l'égard des autres catégories d'objets hétérogènes; ce n'est interdit que si les 2 espèces diffèrent.

On a enseigné au nom de R. Eliézer : il est permis à un païen de semer et de vêtir des objets hétérogènes appartenant à un Israélite (c'est la jouissance indirecte permise à ce dernier); mais il lui est défendu d'accoupler des animaux hétérogènes (appartenant à un Israélite), ni de greffer des arbres hétérogènes, parce qu'à leur égard on emploie l'expression : *selon leurs espèces*.

1. Comp. même série, tr. *Baba mecia*, ch. II, § 1 (f. 8[b]).

Mais puisque, à l'égard des plants de verdure, il est dit aussi : *selon leurs espèces*, pourquoi la loi du Kilaïm est-elle moins sévère à leur sujet? Ce n'est pas dit à titre d'ordre (ou obligation de maintenir les espèces sans alliage), mais comme simple mention de la série de croissances. Et pourquoi a-t-elle été maudite? C'est pour la punir, dit R. Judan bar Salom, de ce qu'elle a transgressé les préceptes divins : *Que la terre produise*, est-il dit (Genèse, I, 11), *de la verdure, des herbages contenant de la semence*, etc. Au lieu de suivre ce précepte, la terre a laissé naître incomplétement[1] ces produits (et elle fut punie). Selon R. Pinhas, elle a accompli avec tant de joie l'ordre reçu (de Dieu) qu'elle y a joint des arbres incultes. Donc, selon l'interprétation de R. Judan bar Salom, la terre a été punie à juste titre. Mais, selon R. Pinhas, pourquoi le fut-elle? Elle l'a été pour la faute de l'homme, selon ce dicton : Maudit soit le sein qui a nourri un tel impie (c'est punir indirectement l'homme). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yonathan : Trois individus ont été jugés (dans le péché commis au paradis terrestre) et quatre ont été punis par la malédiction; le 4e est la terre, dont il est dit (ibid. III, 17) : *la terre a été maudite à cause de toi*. Jusque là, on connaît seulement la défense d'accoupler des animaux hétérogènes. Comment sait-on que la défense s'applique aussi aux oiseaux? On le déduit, selon les uns, du verset précité : *Vous observerez mes lois*; ou, selon les autres, de ce verset : *tu n'accoupleras pas 2 espèces diverses d'animaux*. Si quelqu'un a greffé une branche d'arbre sur un arbre hétérogène, puis accouplé 2 espèces différentes d'oiseaux, il a transgressé 2 défenses, d'après l'avis de celui qui admet pour ces cas que la loi de *Kilaïm* s'applique aux oiseaux, conformément au verset : *vous observerez mes préceptes* (car il y a, de plus, la recommandation sur l'accouplement des animaux) : mais d'après l'autre interlocuteur, qui ne tient pas compte du verset *vous observerez, etc.*, il n'a transgressé qu'une défense. Si quelqu'un, au contraire, a accouplé 2 animaux étrangers et 2 oiseaux étrangers l'un à l'autre, il n'a transgressé qu'un précepte d'après celui qui fait dériver la loi du *Kilaïm* pour ces cas du verset *vous observerez, etc.*; mais, d'après l'autre interlocuteur, qui fait dériver la défense d'accoupler les oiseaux du verset *tu n'accoupleras pas d'animaux hétérogènes*, il transgresse deux préceptes (renfermés dans chacun de ces versets). On a enseigné : il n'est pas permis de greffer des oliviers sur une branche de dattier, parce que ce sont 2 arbres fruitiers différents (bien que la branche de dattier serve seulement d'appui). Mais, demanda R. Judan, n'est-ce pas contraire à ce que dit R. Levi sur ce verset (psaume CXXVIII, 3) : *ta femme est comme une vigne florissante à tes côtés ; tes enfants sont comme des plants d'oliviers autour de ta table*; or, de même

1. Au *V*. 11, contenant le précepte divin, il est question d'arbre fruitier et de fruit, c'est-à-dire dont le bois est comestible, tandis qu'au *V*. 12, il est dit que la terre produisit des arbres dont le fruit seul est comestible.

qu'il n'y a pas de greffe possible pour l'olivier (l'effet serait nul en ce cas), de même tes enfants naîtront sans mélange, ni impureté (c'est-à-dire aussi longtemps que ta femme restera à tes côtés, modestement). N'en résulte-t-il pas comme règle générale que cette greffe d'olivier sur dattier est productive et qu'il en naît un fruit défectueux? Non, il s'agit seulement d'adoucir l'olive au moyen de cette opération. Ainsi, R. Simon bar Rabbi avait l'habitude d'arroser le pêcher avec du vin cuit, afin d'en adoucir les fruits.

8. On ne doit pas planter de légume vert dans une touffe de racines laissées en terre des sycomores coupés (ou figuiers sauvages), ni greffer de la rüe (πήγανον) sur de l'accacia blanc [1]; car cela rentre dans la catégorie de la verdure implantée sur une espèce d'arbre. On ne doit pas planter une branche de figuier dans la plante du *Haçoub* [2] (hédera) pour la raffraîchir. On ne doit pas enfoncer un cep de vigne dans un melon, pour s'en agréger le jus abondant, car cela rentre dans la catégorie de l'arbre greffé sur des légumes verts. Il est interdit de placer de la semence de potiron dans de la mauve [3] pour que celle-ci la conserve jusqu'au moment de l'enracinement, car ce serait mêler des semences de deux verdures différentes.

R. Zacaria, gendre de R. Lévi demanda : ne serait-il pas également interdit d'opérer cette greffe sans cela (sans le motif que « cela rentre dans la catégorie de la verdure implantée sur une espèce d'arbre »)? N'est-ce pas défendu comme verdure placée sous la vigne? Il se peut, répondit R. Yossé, qu'il s'agisse du cas où l'on a placé la racine profondément en terre, à 3 palmes au-dessous de la vigne et à plus de 6 palmes de distance pour la superficie. Ainsi, l'on a enseigné : il est permis de se servir pour son usage personnel des produits d'un angle de terrain qui se trouveraient dans les 4 coudées de circonférence d'un vignoble [4], si les racines sont à plus de 3 palmes de profondeur sous terre.

9. Si l'on enfouit sous la vigne des raves et des radis [5] et qu'une partie

1. Tr. Eroubin, f. 34[b]. Au סינם correspond l'arabe سنداب. La קדה, κιττώ en araméen קסיעתא (ps. XLV, 9), en arabe قطو est *l'accacia*. Cf. note supplém., p. VIII.

2. Plante dont les racines descendent verticalement dans la terre; elle a servi, pour la délimitation des terres sous Josué (en allemand : Gundel-Rebe).

3. Feu M. Clément-Mullet (*Journal Asiatique*, janvier 1870, p. 54) compare ce terme avec le grec Ἄλιμος (mauve, *corchorus olitorius*) et avec l'arabe ملوخية. Il pouvait même rappeler les termes Μαλάχη et μολόχη. Mais selon le D[r] Fleischer, *Nachtræglisches zum Wörterbuch* du D[r] Levy (II, 568[a]) se basant sur de Sacy, Seetzen, Delitsch (sur Job), etc., c'est une pure coïncidence de son; puisque la mauve se nomme en arabe *Kataf* et en persan سرمه.

4. En ce cas, l'intervalle exigible est de 4 coudées, comme il suffit de 6 palmes pour un cep isolé.

5. Tr. *Schabbath*, f. 50[b] et f. 113; tr.

des feuilles soit découverte (afin de pouvoir les prendre le samedi), l'on n'a pas à se préoccuper de la crainte d'y placer un mélange hétérogène, ni de celle de planter en la 7e année de repos agraire [1], ni des dîmes; et l'on peut les retirer le samedi (ils ne sont pas considérés comme enfouis). Les semences de froment et d'orge réunies constituent le mélange défendu. Selon R. Juda, ce n'est interdit que lorsqu'il y a (au moins) 2 grains de froment et un d'orge, ou un de froment et 2 d'orge, ou du froment, de l'orge et de l'épautre (il en faut trois).

Ḥiskia dit: la règle de la Mischnâ ne s'applique qu'aux raves et radis (qu'il est d'usage d'enfouir, non à d'autres objets. Au contraire, selon R. Yoḥanan, la règle s'applique également à n'importe quel objet. S'il en est ainsi, pourquoi d'après lui, qui admet la crainte du mélange entre la verdure et les plants d'arbres, parler des raves ou radis enfouis sous la vigne? Pourquoi ne pas le dire de tout arbre en général? Si, au contraire, il ne s'agit pas de mélange de verdure avec les plants d'arbres, parce que l'on ne veut pas laisser enraciner ce que l'on enfouit [2], à quoi bon préciser qu'il s'agit de raves ou de radis? Pourquoi ne pas dire n'importe quel objet (puisqu'il ne s'agit pas de les enraciner)? C'est vrai, et l'on n'a mentionné les raves ou radis que par cette raison que, selon l'enseignement de R. Ḥiya, l'on a l'habitude de réunir ces 2 sortes en bottes avant de les enfouir, parce que l'on ne veut pas leur laisser prendre racine. On a enseigné [3]: si l'on a enfoui dans de la paille un rond de figues sèches (pour achever leur maturité) et un gâteau dans des cendres chaudes (auxquelles, quoique éteintes, il n'est pas permis de toucher le samedi), il n'est permis en ce jour de les prendre que si une partie des feuilles est découverte (pour les saisir sans toucher à l'entourage); selon R. Eliézer ben Tadaï, l'on peut en tous cas les enlever à la pointe d'une fourchette ou d'un couteau [4]. Ce dernier avis est conforme à celui de R. Simon, puisque l'on a enseigné [5]: on ne doit pas, le samedi, traîner à terre un fauteuil, ni un lit, ni une chaise, pour ne pas produire de trou en ce jour; mais, selon R. Simon, c'est permis (car il n'y a pas d'intention expresse de creuser en faisant ce transport). Rabba au nom de R. Houna, R. Ḥagia au nom de R. Zeira, ou R. Yossé au nom de R. Hila, dit que les sages s'accordent à déclarer comme R. Simon qu'il est permis le samedi d'enlever une chaise dont les pieds se trouvent dans de la

Eroubin, f. 77a; tr. *Yebamôth*, f. 113. Il s'agit seulement de les conserver, non de les enraciner.

1. Si, étant de 6e année, ils ont poussé plus tard.

2. Il est bien entendu que l'on parle de la vigne, en raison de son enracinement rapide; mais qu'à plus forte raison, il s'agit de tous les arbres fruitiers.

3. Babli, tr. *Schabbath*, f. 123a; tr. *Eroubin*, f. 77a.

4. L'on ne se préoccupe pas de ce qui est à l'entour.

5. Même série, tr. *Beça*, ch. II, fin (f. 21d); Babli, tr. *Schabbath*, f. 22a et 29b.

chaux (sans se préoccuper de ce qui est à l'entour); et comme il est permis de de la retirer de là, on peut aussi la replacer. Nous aussi, dit R. Yossé, nous sommes d'avis que l'on peut les enlever le samedi [1], comme il est dit dans notre Mischnâ (sans se préoccuper de ce qui est à l'entour). C'est le contraire, selon R. Yossé bar R. Aboun, (les sages ne sont pas d'avis comme R. Simon que l'on peut retirer la chaise); et l'opinion exprimée dans la Mischnâ, que c'est permis, est celle de R. Simon (non des autres sages). Mais se peut-il que, d'après ce dernier, il soit question de 7e année agraire (et qu'au cas où les feuilles seraient couvertes, les produits seraient interdits comme pousses nouvelles)? Or, n'a-t-on pas enseigné[2] que, selon R. Simon, toutes les pousses spontanées peuvent être consommées la 7e année, sauf le caroub, tandis qu'ici on semble dire l'inverse? Il n'y a pas de contradiction : bien que R. Simon autorise l'usage des pousses, il ne conteste pas la sainteté de la période ; de même ici, on n'applique pas à ces produits la loi agraire, ni même la sainteté de cette période de temps (à moins que les feuilles soient couvertes).

Si l'on sème côte à côte 2 espèces dans une vallée cultivée, ou dans des champs en friche, ou des 2 côtés d'une haie, la loi du *Kilaïm* ne leur est pas applicable selon R. Yohanan ; mais elle l'est, selon R. Simon ben Lakisch. Toutefois, celui-ci se range à l'avis moins sévère du préopinant si l'on sème les 2 espèces sur de l'eau, ou sur un terrain pierreux, ou sur des cailloux ou rocs [3], ou sur des racines; et il n'applique pas non plus le *Kilaïm* lorsqu'en semant les 2 espèces, on exprime aussitôt la condition de les séparer par une haie. Enfin, dit R. Aba de Carthagène, quant à celui qui jette quelque chose d'une propriété particulière dans la rue, R. Simon ben Lakisch reconnaît qu'il n'est coupable, que lorsque l'objet jeté est déposé (n'est plus dans ses mains ; de même, il y a défense pour les semences si elles sont productives). L'avis que vient d'exprimer R. Yohanan (savoir, que 2 objets semés ne forment pas Kilaïm), n'est-il pas opposé à la Mischnâ, aux termes de laquelle « celui qui sème à la fois du froment et de l'orge, transgresse la loi sur les hétérogènes? ». Il se peut, fut-il répondu, que dans notre Mischnâ il s'agisse d'un champ ayant 6 palmes carrées (sans quoi, ce ne serait pas défendu) ; car, R. Yohanan dit : la loi du Kilaïm ne s'applique qu'à un terrain de 6 palmes circonscrites par d'autres cultures, ou entourées d'une haie. Se peut-il que, pour une telle étendue, R. Juda soit d'un avis contraire, et dise dans notre Mischnâ que la loi du Kilaïm n'est pas applicable à ce cas? En effet, répondit R. Zeira, R. Juda est d'accord en cela avec ce qu'il dit ci-après (III, § 1) : dans le champ de verdure, il n'y a de Kilaïm que si les diverses plantes sont réunies dans l'espace d'un seul palme.

1. Comp. ci-après, tr. *Maasser*, ch. V, § 1 (f. 51d) ; tr. *Schabbath*, ch. III, § 3 et 7.

2. Tr. *Schebiith*, ch. IX, § 1.

3. En ce cas, la semaille, n'étant pas productive, n'est pas interdite. V. tr. *Erakhin*, f. 14b.

R. Yossé ajoute : celui qui voudrait opposer une objection à cette interprétation de R. Zeira peut comparer l'avis exprimé par R. Juda à celui des sages : de même qu'ils disent qu'en principe la défense du Kilaïm s'applique à une étendue de terrain de la contenance d'un *saa* et qu'il y a culpabilité, digne de la punition des coups de lanière, si la jonction d'hétérogènes est restreinte dans un espace de 6 palmes ; de même, R. Juda défend en principe le Kilaïm pour un terrain de 6 palmes, mais il n'applique de peine grave que si le terrain n'a qu'un palme d'espace. C'est à ce sujet qu'il est dit : Selon R. Juda, c'est permis. Il reste une objection à faire : comment se fait-il que R. Simon ben Lakisch ait pu dire plus haut que l'on a transgressé la loi du Kilaïm dès que l'on a laissé échapper de la main les 2 semences diverses, puisque R. Juda dit, au contraire, que ce n'est pas Kilaïm (et qu'il faut trois sortes pour constituer la défense)? On peut répondre à cela que, selon R. Juda, l'interdiction du Kilaïm est suspendue jusqu'au moment où les semences reposent en terre. Il est cependant dit que R. Juda permet de semer (ce qui implique l'action inévitable de les laisser en terre)? En effet, R. Juda étend l'autorisation de ces semailles à leur enracinement : c'est que, dit R. Hila, R. Simon b. Lakisch est conforme en ce sujet à ce qu'il dit ailleurs que c'est permis (pour la jonction de ces 2 espèces), parce qu'elles sont considérées comme formant le sommet d'un angle cultivé touchant au terrain inculte (II, 7). Dès que l'on admet cette explication, est-il permis même de semer à la fois 2 sortes de froment et de l'orge? Oui, c'est permis. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas (même selon R. Juda): le Kilaïm est applicable à la réunion de 2 sortes de froment et orge, ou une sorte de froment et 2 d'orge, ou froment avec orge et épautre ? On peut expliquer le cas où même la jonction de 3 sortes est permise : c'est lorsqu'il y a une sorte de froment d'un côté, une autre sorte de l'autre côté, ou si elles sont séparées par une haie et qu'au milieu des deux on ait enfoui l'orge semée. R. Matnia ajoute : lorsqu'il est dit que c'est interdit de réunir 3 espèces, il s'agit du cas où il n'y a pas de portion de terrain inculte ; mais, dès qu'il y en a, cette semaille commune est permise (parce qu'en fait, la partie inculte sépare les unes des autres).

CHAPITRE II

1. Lorsque dans le mesure d'un *saa* [1] il se trouve un quart de *cab* (ou 24ᵉ de *saa*) d'une autre espèce, il faut rendre cette dernière partie proportionnellement plus petite (avant de semer). Selon R. Yossé, il vaut mieux la trier et l'éliminer, qu'il s'agisse du mélange d'une espèce ou de

1. Tr. *Baba bathra*, f. 94ª, tr. *Moed Katon*, f. 6ª.

deux. Selon R. Simon, cela ne s'applique qu'à une espèce [1]. Selon les autres sages, on associe au quart du *cab* tout ce qui est étranger au *saa* [2] (et c'est interdit dans ce cas seul).

Aux termes de la Mischnâ, il est question du cas où le quart de *cab* se trouve dans la mesure d'un *saa* (et forme cette mesure en total); selon une autre version, ledit quart serait tombé dans le *saa* (et serait en excédant d'un 25e). Voici, dit R. Mena, quelle en serait la conséquence : d'après l'avis exprimé dans la Mischnâ, l'excédant serait un 24e; d'après l'autre version, ce serait un 25e (ce qui dispenserait du devoir d'éliminer l'élément étranger). Selon R. Yossé bar R. Aboun, il ne s'agit selon les 2 versions que d'un 24e (ledit quart fait partie intégrante du *saa*). Mais alors en quoi diffèrent-elles? Selon la Mischnâ, il s'agit du cas où la 2e espèce se trouve dans du blé coupé et a été mêlée à ce blé de plein gré (mais, au moment de semer, on les diminue); d'après l'autre version, il s'agit du cas où le dit quart est tombé dans un champ ensemencé (et dont tout le produit a été moissonné d'un coup). Comment se peut-il (d'après celui qui dit qu'il s'agit d'un mélange de blé coupé) que ce soit autorisé? N'est-il pas défendu, si l'on a l'intention de semer, d'y ajouter un seul grain de froment? Et s'il s'agit d'un simple mélange, n'est-il pas défendu, quelque faible que soit la part mêlée? Or, R. Jacob bar Aḥa père de R. Ḥiya n'a-t-il pas dit, au nom de Rab [3], que celui qui trie les mottes de terres ou cailloux d'un monceau de blé en le vendant à son prochain, doit leur substituer, pour compléter la mesure, de beaux froments; cela prouve, ajoute R. Yossé, qu'il n'est pas permis d'y joindre une espèce étrangère, sans quoi on ne parlerait pas de beaux froments. De même, si quelqu'un a vendu de beaux froments et qu'ils se trouvent bien triés de tout corps étranger, le vendeur devra-t-il restituer à l'acquéreur le montant de ce qu'il faut pour compléter la mesure? (ou ne doit-il rien, parce qu'il s'agit d'une vente où l'on n'a traité que des produits triés)? Les paroles mêmes des rabbins indiquent que l'on ne restitue pas cette différence, puisque R. Jacob bar Aḥa, père de R. Ḥiya dit au nom de Rab que celui qui trie les cailloux du blé qu'il vend à son prochain doit, pour compléter la mesure, leur substituer de beaux froments; si l'acquéreur a trié un quart et demi [4], quelle est la règle adoptée pour ce quart? (Le vendeur devra-t-il, puisque le triage est fait, en rembourser le montant? Ou en est-il dispensé)? Les avis de R. Ḥinena et de R. Mena à ce sujet sont les suivants : selon le premier, le vendeur devra rembourser

1. L'on ne suppose pas l'addition d'une autre espèce, pour compléter l'interdiction du quart du *cab*.

2. C'est-à-dire, par contre on ne lui associe pas un élément qu'il ne serait pas défendu de joindre à la majeure partie du *saa*, et en ce cas, ce serait permis.

3. Voir tr. *Baba bathra*, ch. VI, § 1 (15b); Babli, ibid f. 93b.

4. Cette demie, il va sans dire, est due à l'acquéreur, dont la perte ne peut pas dépasser un quart de cab.

(puisque, dans l'hypothèse qu'il y en ait davantage, l'acquéreur a trié les cailloux, le vendeur doit le tout) ; d'après le second, ce n'est pas dû, car le vendeur dit à l'acquéreur; si tu me les avais cédés, je les aurais enveloppés d'une belle étoffe et emportés (sans autre examen), car ce que l'acquéreur aurait vu en fait de marchandise, il l'eût acheté (sans être trop méticuleux). Mais il reste la question précitée : comment se peut-il, s'il s'agit du blé coupé, que l'on soit autorisé à l'avoir mêlé? Il se peut, fut-il répondu, que le mélange ait eu lieu lors de la mise en grange ; et l'on s'en aperçoit au moment de semer. N'a-t-on pas enseigné (§ 2) : « il a été établi que les semences de jardin non comestibles sont considérées comme jointes aux hétérogènes dès qu'il est tombé un 24e dans la quantité servant à ensemencer un champ de la contenance d'un *saa*? » C'est à ce sujet qu'il a été dit : il s'agit du cas où, pour avoir un *saa*, on sème un *cab* et demi. Se peut-il qu'un 24e par rapport à un demi *cab* soit considéré comme quelque chose? (comment n'est-ce pas annulé, puisque la Mischnâ ne tient compte pour les mélanges que d'un quart de *cab* au moins)? C'est que, pour les semailles, on se règle d'après ce qui est visible ; et lorsqu'il y aurait une partie de champ ensemencée visiblement hétérogène, il faut en tenir compte ; sans quoi, non.

S'il y a un quart, est-il dit, il faut le diminuer. Comment? Soit en réduisant le quart de cab étranger, soit en augmentant le *saa*. Mais R. Yohanan n'a-t-il pas dit, par l'organe de R. Abahou, que toute chose interdite par la loi est permise si elle est involontaire, et défendue si elle est intentionnelle? C'est que là il s'agit en général des défenses légales (ou morales); ici, il est question de ce qui est visible (matériel). Selon R. Yossé, est-il dit dans la Mischnâ, il faut trier l'élément étranger et l'éliminer. Quel est le motif de R. Yossé? C'est que, dit-il, du moment que l'on a commencé à tenir compte du quart de *cab*, il faut le compléter (en le retirant du *saa*). Mais R. Yossé reconnaît que, si dès la première heure, il y avait moins d'un quart de *cab*, on considère cet élément comme annulé dans le tout, et il n'est pas besoin de le trier. Comment est-ce possible? Veut-on dire qu'au cas où ce quart de cab serait composé de 2 éléments étrangers, il suffit d'en enlever un (pour qu'il n'y ait pas Kilaïm)? Ou faut-il éliminer tout ce quart de cab? (La question reste irrésolue). Selon R. Simon, est-il dit, le quart dont il est question ne se compose que d'une espèce; mais, s'il y avait 2 espèces, la même obligation n'aurait pas lieu (chaque espèce séparément ne formant qu'une trop faible part). Jusqu'à quelle proportion va-t-on pour tenir séparées les diverses espèces étrangères au *saa*? Jusqu'à ce qu'elles dépassent en quantité le *saa* même. Mais, si par de nouvelles additions, le blé principal est de nouveau en majeure part, son usage est interdit; de même on ne les associe pas pour reconstituer la quantité nécessaire à l'annulation des éléments étrangers et à leur consommation. Dans quel cas cela se présente-t-il? S'il y a 22 quarts et demi de froment et un demi-quart d'orge, puis, que dans cette quantité, il tombe moins d'un quart de lentilles,

ces diverses espèces ne sont pas considérées comme réunies pour constituer la permission d'user de l'ensemble sans élimination (et il faut les trier).

2. Dans quelles conditions faut-il diminuer la part étrangère? Lorsqu'il s'agit de 2 espèces de blé, ou de 2 légumes secs divers, ou de blé mêlé au légume. Par contre, il a été établi positivement que, pour les semences de jardin, non comestibles [1], elles sont considérées comme jointes aux hétérogènes, dès qu'il est tombé un 24e de *saa* [2] dans un champ pouvant fournir une moisson d'un *saa* [3]. R. Simon dit : de même que cette règle s'applique à l'aggravation, de même elle a un but d'allègement (sous d'autres rapports) ; car, s'il tombe au milieu du blé un peu de graine de lin (bien qu'il lui faille un espace plus étendu), on la considère aussi comme jointe à l'hétérogène dès qu'il est tombé un 24e de *saa* dans un champ pouvant fournir une moisson d'un *saa* [4].

On a enseigné : lorsqu'il est dit qu'en présence de 2 espèces de blé on mesure par quart de *cab* pour exiger la diminution de la part étrangère, il s'agit du cas où, dans un champ de la contenance d'un *saa*, on ne sème que 3 ou 4 *cabs* de cette espèce (le quart serait en ce cas un 12e ou un 16e); s'il s'agit d'une semaille de 2 cabs, la diminution est exigible pour le quart de cab formant un 24e. — Quant à l'expression « il a été établi positivement », R. Eliézer, dit : chaque fois qu'elle est employée, on veut indiquer qu'il existe à cet égard une tradition transmise depuis que Moïse fut sur le mont Sinaï [5]. Au sujet des semences de jardin, on a enseigné qu'il s'agit du cas où pour avoir un *saa* on sème un cab et demi ; s'il s'agit de 2 cabs, ce serait pour un quart que la diminution serait exigible. Comment se fait-il qu'ici l'on parle d'un quart de *cab*, tandis que plus haut on parle d'un 24e ? (la question reste irrésolue). R. Zeira et R. Abina au nom de R. Houna diffèrent d'avis (sur la quantité proportionnellement admise, sans qu'il y ait un mélange interdit) : d'après l'un, l'élément étranger peut avoir jusqu'à neuf *cabs* ; d'après l'autre, il peut en avoir huit. S'il y a 9 mesures d'une espèce, et 10 de l'autre, les joint-on pour constituer l'ensemble? On peut le conclure de ceci : jusqu'au cas où il y a 9 d'une part et 3 de l'autre, on les considère comme joints, à plus forte raison joint-on 9 d'une et 10 de l'autre.

1. Par exemple, des semences de radis ou navets.

2. Soit sur 50 coudées carrées, un cab et demi de semences étrangères ; il faut, en ce cas, éliminer ou diminuer cet élément étranger.

3. Lorsqu'il faut 3 *saas* pour ensemencer un terrain de la contenance d'un *saa* de froment, de même la semence étrangère peut s'élever à moins de 3 cabs.

4. Même observation qu'à la note précédente.

5. Comp. même série, tr. *Troumôth*, ch. II, § 1 (f. 41b) ; tr. *Schabbath*, ch. I, § 4 (f. 3b) ; Babli, ibid., f. 92b.

R. Abin et R. Ḥanina disent tous deux que le *saa* sert de mesure proportionnelle entre les deux nombres (de 3 cab ou de 9). Ainsi, lorsqu'un quart de *saa* est tombé dans une quantité de 3 *cab* de semence (servant à un champ de la contenance d'un *saa*), ou si à l'inverse le quart de 3 cab (servant audit champ) est tombé dans de la semence d'un saa, c'est interdit, et il faut diminuer cette part; de même, un quart de *saa* tombé dans 9 cab (représentant la semence d'un champ d'un saa), ou à l'inverse le quart de ces 9 *cab* tombé dans un saa de blé, forme un mélange interdit. Au sujet du lin dont parle la Mischnâ, 3 quarts de cab forment une quantité de mélange interdit pour un *saa* (on obtient le saa de lin par 18 *cab* de semences). Dans quel cas cela a-t-il lieu? Lorsque dans un endroit on a semé un quart de froment, puis 3 quarts de lin.

3. Si un champ se trouve déjà ensemencé de froment et que l'on se propose d'y semer de l'orge; il faut attendre que le froment soit dissous (environ 3 jours); puis on cultive (ou retourne) la terre (pour détruire le contenu), puis l'on y sème. Si le froment a déjà germé (et a pris forme), l'on ne peut pas dire: « Je veux d'abord semer, puis retourner la terre », mais il faut la retourner avant de semer. Combien faut-il cultiver pour cela[1]? Il faut y creuser les sillons (peu profonds) qui précèdent les pluies d'automne. Aba Saul dit: il ne faut pas que dans un terrain, ayant la contenance d'un *saa*, on laisse libre de quoi récolter un quart de *cab* (le labourage devra être complet).

A partir de quel moment, la semence commence-t-elle à germer? Au bout de 3 jours d'enfouissement en terre dans un endroit humide (ou: argileux), mais non dans un terrain sec; là, il faut un plus long séjour[2]. On a enseigné en effet: on considère une partie du jour comme le jour entier (comme supputation de durée pour les semences), s'il s'agit d'un terrain humide. Si la semence a poussé et que l'animal qui paissait dans ce champ en a mangé le produit, il est permis d'y semer à nouveau. Quel est le motif de l'avis des rabbins? C'est qu'il suffit, disent-ils, d'avoir eu l'intention de labourer le champ à nouveau (intention marquée par la présence de l'animal), et il n'est pas nécessaire d'avoir tracé des sillons. On a enseigné: selon Aba Schaoul, il n'est pas nécessaire en cas de renovation de la semence de labourer chaque parcelle de champ; il suffit d'y tracer de larges sillons. Selon R. Simon ben Gamaliel, on appelle ce procédé: la queue du cheval (ou plutôt marche du bœuf βουστροφηδόν), c'est-à-dire que l'extrémité d'une ligne de sillon touche à la tête de l'autre sillon. Quel est le motif d'Aba Schaoul? (Pourquoi, dans la Mischnâ, impose-t-il l'obligation de laisser moins d'un quart, tandis qu'ici

1. C'est-à-dire, faut-il que les sillons soient serrés et rapprochés?
2. Comp. Babli, tr. *Pesahim*, f. 55a.

il se contente d'un labourage incomplet en cas de rénovation de la semence) C'est que, dit-il, il suffit d'avoir commencé à détruire le quart de cab, comme ici d'avoir commencé à labourer. Est-ce à dire qu'Aba Schaoul partage l'avis de R. Yossé (et qu'il faut avoir l'intention de ne rien laisser intact dans le champ ensemencé)? Non, il se range à l'avis des rabbins qui disent : dès que l'on a montré l'intention de labourer le champ (par un commencement d'exécution), il est inutile d'achever (en labourant les moindres parties). Selon Aba Schaoul, il suffit d'avoir commencé à détruire le quart de *saa* ; au contraire, selon R. Yossé, il faut achever de retourner ce quart (et ne laisser aucune semence en terre intacte).

4. De même, si un champ se trouve ensemencé et que l'on se propose d'y planter de la vigne, il ne faut pas la planter, puis cultiver la terre (pour la modifier), mais il faut labourer avant de planter la vigne. Si ce plant s'y trouvait et que l'on veuille l'ensemencer, il ne faudra pas semer, puis arracher les racines de la vigne, mais au contraire déraciner avant de semer. Si l'on veut, on peut couper le cep à une hanteur moindre qu'un palme au-dessous du niveau du sol, puis semer et enfin déraciner.

On a enseigné : on peut adosser des gerbes de blé contre des ceps de vigne détachés (sans crainte de mélange). Cela prouve, dit R. Yossé, que (par comparaison) il n'est pas permis de planter une vigne desséchée à côté d'une gerbe de blé desséchée (si elle n'est pas coupée). Est-il permis d'ensemencer au pied de vignes desséchées? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit (VII, 2) : « Il est défendu en principe de planter un cep de vigne desséché parmi d'autres semences ; mais, en cas de fait accompli, ce qui est à l'entour n'est pas interdit. » Or, R. Eliézer dit à ce sujet que cet avis est celui de R. Meir, puisqu'il dit, aussitôt après, qu'il en est de même pour le cotonnier : il est interdit en principe de l'implanter là, mais en cas de fait accompli, les produits d'alentour ne sont pas perdus. Cela prouve qu'il est permis de semer d'autres espèces au pied de vignes desséchés, et les produits qui ont crû en ce cas sont permis par rapport au passé, tandis qu'à l'avenir ils sont interdits (on ne devra plus en manger à partir de ce moment). Un fait de ce genre survint à R. Simon bar Juda qui coupa sa vigne (par l'intrusion d'éléments hétérogènes) : il dit à son jardinier d'aller ensemencer le champ ; et lorsqu'il vit pousser les feuilles de vigne, il lui dit d'arracher les semences de verdure ; puis, lorsqu'elles furent coupées, les ceps de vigne se desséchèrent faute de sève ; il ordonna au jardinier d'attacher aux ceps comme soutiens les gerbes de blé coupées (la vigne peut donc être utilisée à cet usage, lorsqu'elle est desséchée). Mais, objecta R. Zeira, on sait maintenant que dans un cas semblable à celui de R. Simon bar Juda, il faut prescrire en temps et lieu

les mesures nécessaires pour écarter tout interdit; mais pour d'autres personnes, qui ne se hâteraient pas d'enlever ce qui est défendu, quelle est la règle? Elle n'est pas différente; car, ainsi que l'avis de R. Simon bar Juda a été rectifié depuis lors, l'interdiction qu'il vient d'énoncer n'a lieu que pour l'apparence matérielle (pour ne pas induire d'autres en erreur par l'assemblage apparent d'éléments hétérogènes, quoiqu'au fond la défense ne soit pas réelle, la vigne étant desséchée).

5 (6). Dans un champ contenant de la semence de chanvre (cannabis[1]) ou de lupin[2], il ne faut pas ajouter une autre semence, car elles ne germent qu'au bout de trois ans. Si au milieu du blé il croît des pousses de graines colorantes ('Ισάτις)[3], ou si dans la grange il a poussé spontanément (par la chute de divers grains) plusieurs espèces (hétérogènes), ou si de fenugrec[4] (τῆλις) a fait naître diverses verdures, on n'oblige pas le propriétaire d'arracher et de déraciner ces excroissances[5]. Mais s'il a commencé à le faire, il faut enlever le tout et ne laisser qu'une espèce (sans quoi il prouverait qu'il veut profiter d'une autre espèce).

Parmi les 10 conditions imposées par Josué aux premiers possesseurs de la terre sainte, figurait celle de pouvoir arracher les herbes de tout terrain[6], sauf d'un champ de fenugrec (τῆλις), parce que les herbes profitent à ce produit. Selon R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Isaac bar Naḥman, il s'agit dans notre Mischnâ du cas où l'on a semé ce produit pour le conserver comme gerbes en grange (non pour la semence). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Si dans un champ où l'on a semé du fenugrec, diverses herbes ont poussé[6], on n'oblige pas le propriétaire à arracher et à déraciner ces excroissances? » (Ne semble-t-il pas en résulter que ces herbes ne profitent pas au fenugrec)? Il s'agit du cas, répond R. Jacob bar Aḥa en son propre nom, où l'on a provoqué ces excroissances pour les employer comme semence. Mais objecta R. Yossé, Josué n'a-t-il eu simplement pour but que d'expliquer quels sont les transgresseurs de la loi, en disant que celui qui la transgresse (en semant

1. Maïmonide donne, comme équivalent le mot كرويا, correspondant à Κάρον (*carvis*) et que l'on retrouve dans Yalzaïde, Beitaride et d'autres.

2. Selon d'autres, la canne à sucre, ou betterave. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, ch. VI, § 10.

3. Selon d'autres, c'est l'*indigo*. D'après Raschi (tr. *Schabbath*, f. 89b, tr. *Baba Kama*, f. 81a et 101b) c'est le saffran.

4. Selon Wiesner (homilet. Beilage zu *Ben-Chanania* de 1866, no 12, p. 142), il faut voir dans ce terme le grec πευθαλίς, sorte de polygone (Pline, Hist. Nat., XXVII, 91). Les herbes polygonales sont ainsi nommées, selon Pline, d'après la quantité de semences qu'elles produisent. C'est aussi l'avis de Mussafia (éd. Landau).

5. Il le fera de lui-même, car ce mélange lui est préjudiciable.

6. Comp. même série, tr. *Baba bathra*, ch. V, § 1 (f. 15a).

pour la consommation) se rend coupable de vol (selon Josué) et qu'au cas contraire (en ne semant que pour avoir de la semence), ce n'est pas un vol? Non, fut-il répondu : on ne distingue pas entre le cas où l'on a semé tel produit pour en tirer des semences, et le cas où l'on s'en sert pour former des gerbes (c'est toujours interdit). Mais notre Mischnâ dit : « Si dans un champ où l'on a semé du fenugrec, diverses herbes ont poussé, le propriétaire n'est pas tenu de les arracher ; » n'en résulte-t-il pas que si ces herbes, au lieu de croître spontanément ont été provoquées, il faut les enlever ? On les considère, répond R. Aḥa au nom de R. Meischa, comme si elles étaient coupées et placées devant lui (mises à sa disposition ; voilà pourquoi on n'est pas tenu de les arracher). S'il en est ainsi, au cas où l'on trouve des éléments hétérogènes dans un vignoble, devra-t-on les considérer comme volés, par la raison qu'ils sont imaginairement coupés et enlevés? En effet, dit R. Yossé, R. Aḥa veut seulement dire, à l'égard du cas cité dans notre Mischnâ, qu'à la fin on les suppose enlevés. S'il en est ainsi, en cas d'union d'éléments hétérogènes dans un vignoble, devra-t-on de suite les considérer comme un vol, parce qu'à la fin on les suppose coupés ? Non, pour les produits ordinaires, il trouve auprès de ses voisins le concours nécessaire pour rentrer ses produits en grange ; tandis que pour le fenugrec, en raison de sa rareté, il ne trouve pas d'aides (voilà pourquoi, dès le principe, il serait heureux de les supposer coupés et rentrés). Toutefois, dit R. Naḥman au nom de R. Mena, on peut admettre que son champ de fenugrec est bordé par un autre champ d'une contenance semblable ; en ce cas, les propriétaires s'aident mutuellement pour la rentrée de cette moisson.

Ces paroles des rabbins (l'avis de R. Yossé autorisant l'usage du fenugrec destiné à la semence) sont en contradiction avec ce que dit R. Zerikan au nom de R. Yanaï : on peut, la 7ᵉ année agraire, user de toutes les pousses spontanées, excepté de celles qui poussent dans les champs en friche, ou dans les champs cultivés ou dans les vignobles, enfin, ajoute-t-il, à l'exception du champ de fenugrec où l'on a semé pour recueillir la semence (le tout est donc abandonné, contrairement à l'avis de R. Yossé qui semble parler du cas où l'on veut les garder)? Un fait survenu à R. Yoḥanan, répondit R. Yossé, sert d'appui à mon opinion : quelqu'un ayant acheté à un païen tout un jardin rempli de diverses verdures, vint demander conseil à R. Yoḥanan sur ce qu'il devait faire de ces mélanges (que l'on peut considérer comme spontanés, n'étant pas plantés par un Israélite). Va les cueillir, lui répliqua R. Yoḥanan (indiquant qu'il est interdit de les laisser) ; et en allant au marché, vends-les. Sur ce, R. Abahou objecta en présence de R. Yoḥanan : comment se fait-il qu'ici il soit tenu de les enlever, tandis qu'aux termes de la Mischnâ, il en est dispensé, si diverses espèces ont poussé dans la grange ? C'est qu'en ce cas, l'emplacement prouve que c'est venu contre le gré du maître, et qu'il ne veut pas les maintenir (tandis que dans le jardin du cas précité, il y a apparence

contraire). Donc (au cas où l'on a semé le fenugrec pour a semence, sa valeur est nulle et ne constitue pas un vol), R. Yohanan aurait pu réfuter l'objection de R. Abahou, en disant que dans ledit jardin du païen les plantes ayant de la valeur constituent un vol, et dans le cas prévu par la Mischnâ ce n'est pas un vol (donc, même pour R. Abahou, si le fenugrec a poussé spontanément, sa valeur est réelle, interdite comme vol, sans qu'il y ait obligation de l'arracher du champ; ce qui revient à dire que R. Yohanan partage cet avis). Comment se fait-il que l'on réponde à une objection au sujet d'un objet interdit comme vol, par un exemple auquel le vol n'est pas applicable? Il en est de ce cas comme dit R. Imi : c'est la 10[e] part des réponses qu'il y aurait pu faire ; ou encore, il en est de ce cas comme dit R. Nassa, qu'il y a tel homme ayant plusieurs motifs de son avis et qui n'en énonce qu'un.

7 (6). Si quelqu'un veut ensemencer diversement les différentes bandes de son terrain, il faut, selon Schammaï, laisser entre chacune d'elles, trois sillons vides (en séparation) ; selon Hillel, on laisse la largeur d'un joug en usage dans la plaine [1]. Du reste, les deux avis sont à peu près d'accord et reviennent au même.

R. Zeira et R. Eliézer disent au nom de R. Ḥiya : dans un champ carré on laisse comme vide entre les sillons plantés des espaces de 2 coudées chacun, en rétrécissant toujours (en triangle) jusqu'à un intervalle infime [2]. Toutefois, dit R. Yôna, cela n'est applicable que si tout le champ est composé de bandes diverses; mais s'il n'y a qu'une bande d'un corps étranger, cette mesure n'est pas applicable (et une séparation quelconque suffit). Cette règle est confirmée par l'exemple de R. Yanaï, qui disait : dans mon champ (de 100 coudées), je puis semer 50 espèces diverses, 25 d'un côté et 25 de l'autre (toutes séparées par deux coudées). Il en est de même pour 2 champs appartenant au même maître (cette faible séparation suffit). Comme conséquence, on en déduit que c'est aussi la mesure légale entre le champ d'une personne et celui d'une autre (tous deux diversement ensemencés), ainsi que pour 2 champs séparés par une ruine. Peut-être aussi lui applique-t-on l'opinion de R. Simon b. Lakisch, qui dit au nom de Ḥiskia : à l'angle extrême d'un terrain aboutissant à une ruine, on peut semer n'importe quoi (cette dernière servant de séparation) ; selon Rabbi, on laisse le commencement du carré et l'on continue en rétrécissant les 2 côtés jusqu'à les faire presque toucher (triangulairement), en atteignant les 3 sillons vides. Mais Rabbi n'est-il pas d'avis que, pour distinguer entre un champ de blé d'une espèce et un autre, il faut une séparation d'un carré? (Comment donc se fait-il qu'ici il se con-

1. Là, ils sont plus larges que sur les montagnes. Selon d'autres, c'est la vallée du Saron.

2. Selon R. Elie Wilna, voici le modèle : ∇∆∇, et ainsi de suite.

tente de laisser le commencement du carré)? C'est que là il s'agit d'un champ entier (il faut alors que la séparation soit également d'un carré); mais ici, il ne s'agit que d'une bande de terrain (contenant un élément étranger; le commencement du carré suffit). Est-ce à dire que les autres rabbins partagent l'avis de Rabbi au sujet de la bande du plant étranger au champ? (Ne diffèrent-ils pas d'avis)? Ils diffèrent, dit R. Judan, en ce que l'avis de Rabbi prédomine pour la fin de la bande ensemencée (elle devra toucher aux 3 bandes vides); l'avis des autres rabbins, au contraire, prédomine pour le commencement de la bande (et il faut, dès lors, aller en rétrécissant l'espace). R. Eliézer demanda : quelle est la règle à suivre pour un petit champ? (Quelle sera la séparation)? On peut résoudre cette question par ce qui suit: R. Eliézer bar Simon père de Yossé ben Yoḥanan habitant de Nouaḥ dit que, dans un grand champ, la séparation devra poursuivre une ligne de 50 coudées, et dans un petit la démarcation devra être faite sur la plus forte partie. Or, puisque ces sages qui ont fixé une mesure pour les grands champs, n'en ont pas déterminé une pour les petits, à plus forte raison les autres rabbins, n'ayant déterminé aucune mesure pour les grands champs, n'en déterminent pas pour les petits.

8 (7). Si l'angle extrême [1] d'un plant de froment entre dans un plant d'orge, cela ne fait rien, parce que l'on voit que c'est la fin du champ (et qu'il n'y a pas eu de semences mélangées). Si quelqu'un a un champ ensemencé de froment et que celui du voisin contienne une autre espèce, il est permis au premier d'adosser à son champ (au point de rencontre) cette autre espèce (elle semble appartenir à la fin du champ du voisin). Mais si son champ contient du froment et celui du voisin également, il est permis d'y adosser un sillon de lin [2], mais non d'une autre espèce. Selon R. Simon, on peut y semer non-seulement du lin, mais encore d'autres espèces [3]. Selon R. Yossé, on peut, même au milieu du champ, faire l'essai d'un plant de lin.

R. Simon b. Lakisch dit au nom de Ḥiskia : à l'angle extrême d'un terrain borné par une ruine, il est permis de tout semer. Selon R. Yoḥanan, on ne permet que l'extrémité d'un angle tel qu'il est précisé dans la Mischnâ; mais à l'angle extrême borné par une ruine, c'est interdit. Ḥiskia dit : si l'on possède un champ d'une superficie d'un carré, augmentée d'une parcelle de terrain, on peut, dans cette petite partie semer tout ce que l'on veut; selon

1. Le mot חור désigne parfois un bijou de forme triangulaire, des boucles d'oreilles en V. Voir *Cantique*, I, 11.

2. Car, à cette vue, on sait qu'il ne s'agit pas d'une plantation de rapport, mais d'un simple essai; ce qui n'est pas interdit.

3. Pourvu que ce soit de côté, dit le commentaire de R. Elie Wilna.

R. Yoḥanan, l'on ne peut y semer que la même espèce (qui se trouve dans le carré). R. Zeira dit : R. Yoḥanan reconnaît que si le champ a un espace d'un carré et demi, on ensemence un demi-carré de chaque côté externe ; quant au demi-carré restant en friche au milieu, il sert de démarcation de part et d'autre. L'enseignement suivant [1] n'est-il pas en contradiction avec l'avis de R. Yoḥanan ? Si quelqu'un ayant 2 champs a semé dans l'un du froment et dans l'autre de l'orge, il est permis de disposer d'une bande de terrain entre les deux ; sur la moitié en largeur on ensemencera une rangée de froment et, sur l'autre de l'orge, parce que la ligne de froment semble former l'extrême de la 1re partie du champ, comme la rangée d'orge forme la limite du champ d'orge (c'est là la séparation). Comment R.Yoḥanan répond-il à cette objection ? Il explique que ceci est conforme à l'avis de R. Eliézer ben Jacob qui dit : si les épis de froment en se suivant pénètrent jusque dans le champ d'orge, ou si les épis d'orge en se suivant pénètrent au milieu des froments, cela ne fait rien, parce que l'on sait que c'est le prolongement final de chaque partie (et ne perd rien de son caractère) ; mais si un épi de froment se trouve englobé dans l'orge, ou si un épi d'orge est englobé dans le froment, c'est interdit comme mélange. Dans quel cas la Mischnâ permet-elle d'adosser au froment un sillon de lin ? S'il s'agit d'un simple essai, c'est même permis au milieu du champ ? S'il ne s'agit pas d'un essai, à quoi bon parler de lin ? N'en serait-il pas de même pour toute espèce ? Il s'agit d'un essai ; seulement, on ne doit pas y procéder au milieu du champ, parce que selon les rabbins il ne faut pas produire de mélange même apparent ; tandis que, selon R. Yossé, cette dernière préoccupation est nulle. Selon Samuel au nom de R. Zeira, l'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Simon est conforme à ce que dit ce même Rabbin [2] : on ne peut pas interdire à l'usage d'un autre ce qui est à autrui (aussi, le champ voisin ne saurait être taxé de mélange). Rab dit : on ne peut pas mettre en interdit ce qui ne vous appartient pas. Cet avis de Rab, dit R. Yôna, revient au même que celui de R. Simon, sauf que les termes sont différents ; tandis que l'avis des autres rabbins n'a pas prévalu [3] (ils se préoccupent de l'apparence de mélange et le défendent).

9 (8). A un champ de blé on ne doit pas adosser de la moutarde [4], ou du safran sauvage (qui lui nuisent) ; mais on peut les semer à côté d'un champ de verdure (on voit bien la distinction). En général, on peut semer des espèces différentes si elles sont séparées par un champ en friche ou par un autre fraîchement labouré, ou si c'est auprès d'un mur de pierre, ou au bord d'un chemin privé, ou d'une haie haute de dix palmes, ou d'un

1. *Tossefta* sur *Kilaïm*, ch. II.
2. Cf. ci-après, ch. IV, § 7 (f. 29c).
3. Cf. tr. *Berakhôth*, ch. I, § 2 fin (I, p. 12) ; tr. *Schebiith*, ch. III, § 1.
4. A leur vue, on pourrait croire que le propriétaire l'a semé ; car sans cela, si même c'eut été semé par le voisin, il ne l'eut pas laissé.

fossé profond de dix palmes et large de quatre, ou d'un arbre dont les branches touchent la terre, ou enfin d'un rocher haut de dix palmes et large de quatre (ce sont des séparations nettes).

Qu'appelle-t-on חריע ? saffran sauvage, crocus [1]. Voici comment il faut compléter la Mischnâ : il n'est pas permis d'entourer (des 3 côtés) par les plants de moutarde ou de saffran des plantations de blé ; mais il est permis de les adosser au blé. Cette Mischnâ est un enseignement qu'il faut attribuer à R. Juda, puisqu'il est dit : on ne peut entourer avec des plants de moutarde ou de saffran que la famille des oignons, selon l'avis de R. Meir ; mais, selon l'avis de R. Juda, on peut placer de la moutarde et du saffran autour de n'importe quel produit, à l'exception du blé ; selon R. Simon, on peut placer de la moutarde ou du saffran autour de tout produit, sans exception ; selon R. Simon b. Gamaliel, les petits carrés de verdure peuvent être entourés de moutarde ou de saffran. On a enseigné : il est permis de semer dans son champ une rangée de moutarde, ou une de saffran, à condition que ce plant ait une longueur de 10 coudées et demi sur une largeur de même étendue (un tel espace constitue un champ spécial). Toutefois, dit R. Eliézer, cette mesure ne s'applique qu'à un petit champ (là, elle suffit) ; mais, dans un grand, ce ne serait pas une démarcation suffisante. A quoi reconnaît-on qu'un champ est grand ou petit ? Si, entre les 2 arbres (formant les délimitations des champs), il y a un espace d'un carré, le champ est appelé grand ; si l'espace est inférieur, il est petit. L'avis que vient d'exprimer R. Simon ben Gamaliel (les petits carrés de verdure peuvent être entourés de moutarde ou de saffran, quoiqu'ils forment une sorte d'extrémité d'angle), n'est-il pas en contradiction avec ce que dit R. Yoḥanan (au commencement du § précédent) : à l'angle extrême borné par une ruine, il est interdit de semer une autre espèce ? Plus haut, il s'agit de semences (c'est interdit) ; mais ici, il ne s'agit que de verdure ; et bien que ce docteur soit d'un avis contraire aux autres pour la question de semences, il reconnaît qu'ici, où il s'agit de verdure, on peut ensemencer le terrain sec de toute espèce désirable.

Toutefois, ajoute R. Yoḥanan, il ne faut laisser intactes que trois palmes sur un espace de 6 palmes (de plus grands vides ne servant pas de séparation). S'il y a 3 palmes voisines de la haie, elles sont considérées comme un terrain sec (et servent à séparer). Si 3 palmes sont ensemencés sur un espace de 6, et qu'en dehors de cet espace il y ait encore un palme de terrain, il est permis d'y semer ; car il est épargné au même titre que le reste (on peut en tirer parti aussi bien que des autres palmes). S'il ne reste que 2 palmes vides sur 6 et un autre palme en dehors, on ne peut tirer aucun parti de cette dernière place ; et elle n'est pas plus épargnée que le reste.

1. Maïmonide le traduit ici par عُصْفُر, *Ouqcin*, III, 5, par قِرْطِم *cnicus*. saflor, *carthamus tinctorius*, et au tr.

Si une bande du champ se compose de terrain sec, ou si après la 2[e] bande, il y a une haie, et qu'enfin il y a une nouvelle bande, on peut entourer de champs productifs la bande qui touche à la haie. L'on considère comme 2 champs différents ceux qui sont superposés l'un à l'autre, dont le supérieur est borné par une crevasse de terre (qui lui sert de séparation) et l'inférieur est limité par une haie. Il est permis, selon R. Yanaï, de semer sur la haie toutes espèces de plantes mêlées (τύρδα). La haie comporte avec elle certains allègements de la loi et certaines aggravations. Comment cela? Voici les cas: si un espace de terre inférieur à un carré se trouve englobé dans un champ de froment, il est défendu d'y semer, tandis que si cet espace est entouré d'une haie, on peut en tirer parti; de même, si un champ d'un carré est situé dans une vallée [1], on peut y semer 2 espèces (la situation dans une vallée suffit à le distinguer); mais c'est interdit si le tout est entouré d'une haie (elle englobe le tout et confond les espèces). Est-ce que la haie protège les semences contre l'interdiction? Et la présence d'un terrain sec planté est-elle une garantie contre la crainte de mélange des verdures? On peut répondre à cela, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, par l'exemple suivant: on appuie la verdure, est-il dit, à des racines d'arbres qui sont desséchées; or, comme il n'est question que de racines sèches, c'est interdit si elles sont fraîches (et de même aux cas précités). Selon R. Yossé, on peut déduire la réponse de ce qu'il est dit dans notre Mischnâ: « on peut l'adosser contre un champ en friche, ou un champ cultivé, ou un treillage, ou un chemin public, ou une haie haute de dix palmes. » Cela prouve qu'une haie, sur laquelle on a semé un produit, sert à distinguer du reste. Cependant, de l'expression « une haie haute de 10 palmes », on pourrait aussi conclure qu'elle ne sert pas, si elle est plantée, à protéger les semences contre l'intrusion d'éléments hétérogènes; car, dans la Mischnâ, il n'est pas question, comme ici, d'une haie plantée, laquelle ne peut pas servir de distinction. R. Judan demanda: joint-on comme séparation un terrain sec et un conduit quelconque [2]? Cela va sans dire; car, comment un tel cas se présente-t-il? Le voici: s'il y a un terrain long de 10 coudées et demi sur 6 de largeur; or, il n'est pas besoin de le séparer des autres plants par un terrain inculte (son étendue suffit à le distinguer). S'il y a un tel terrain d'un côté, on peut adosser à ses deux côtés d'autres produits. On a enseigné: R. Jonathan ben Yossé dit que s'il y a un roc long de 10 coudées et large de 4, on peut aux deux côtés adosser d'autres corps. Si ce roc a 10 coudées en long et en large (carré), on peut adosser des objets aux 4 côtés.

10 (9). Si quelqu'un peut diviser son champ en carrés contenant chacun une espèce différente, il peut, dans un champ pouvant fournir une

1. Comp. ch. I, § 9 (p. 233).
2. Est-il permis, en ce cas, d'occuper par des légumes verts la portion de terrain sec d'un champ de blé?

récolte d'un *saa* [1], établir 24 carrés, ayant chacun la contenance d'un quart de *cab* [2], et l'on y sème n'importe quelle espèce (leur disposition en carré les sépare). Si, dans un champ de blé, l'on a un ou deux carrés d'un quart de *cab* libres, l'on peut y semer de la moutarde; mais s'il y en a trois (rapprochés), on ne peut plus rien y semer, même de la moutarde, parce qu'alors cela ressemblerait à un champ de moutarde. Tel est l'avis de R. Meir (que chaque carré est un champ séparé). Selon les autres sages, c'est permis pour 9 plants (sur 25, en raison de leur disposition en damier), mais c'est interdit pour dix. R. Eliézer ben Jacob dit : l'étendue du champ fût-elle si grande que l'on pût y récolter un *cour* (mesure de 30 *saa*), l'on ne pourra y cultiver qu'un carré (des semences étrangères).

R. Ḥiskia ou R. Yassa disent au nom de R. Yoḥanan que la discussion entre R. Meir et les Rabbins porte sur le commencement de la Mischnâ. R. Meir dit que si même les parts sont entourées de tous côtés ou même rapprochées sans aucun intervalle [3], c'est permis; selon les rabbins, ce n'est permis que si les parts de champs ne sont pas ainsi entourées. Dans quel cas cela se fait-il? Lorsqu'il y a, par exemple, 3 portions d'une sorte, deux d'une autre et une troisième ; ou deux de l'une et une de l'autre (on les dispose par 3 dans la 1re ligne, 2 dans la 2e l., 1 dans la 3e l., 2 dans la 4e l., et 1 dans la 5e ligne [4], soit ainsi : 1.3.5 2.4 1 2.5 1).

11 (10). Tout ce qui est enclos dans un champ de la grandeur d'un quart de *cab* de semence (servant de séparation) est compté dans cette mesure de surface (fût-ce même inapte à la culture). Ainsi l'on comprend dans cette mesure (avec ses conséquences légales) la place de terrain qu'occupe le cep de vigne, ou un tombeau, ou un roc. Entre une espèce de blé et une autre, il faut un intervalle d'un quart de *cab* [5]. Entre les diverses verdures, il suffit de 6 palmes ; mais entre le blé et la verdure, il faut un espace d'un quart de *cab* [6]. Selon R. Eliézer, pour de la verdure au milieu du blé, 6 palmes d'espace suffisent comme séparation.

R. Aboun b. Ḥiya dit au nom de Zeira que l'on compte à ce titre l'espace de ter-

1. Cela équivaut à un espace de 50 coudées carrées.

2. Soit dix coudées en largeur sur dix coudées et deux palmes et demi en longueur.

3. Cf. ch. III, § 2.

4. Selon le commentaire d'Elie Fulda.

5. Toutefois, l'élément étranger ne devra pas entourer le premier de toutes parts : il devra rester au moins un côté libre.

6. Cela s'applique aux carrés. Mais si, dans un champ de blé, on veut semer un long sillon, il suffit de laisser en largeur un espace de 6 palmes.

rain qu'occupe le cep de vigne, mais non le cep lui-même. Pourquoi? Parce qu'il est interdit d'en tirer aucun parti en cas de mélange (il ne peut donc pas servir de séparation). Mais est-ce qu'un tombeau n'est pas un objet interdit à toute jouissance? (Et pourtant il peut servir de démarcation)? Ce n'est pas une défense qui entre ici en ligne de compte. Mais est-ce que le terrain de fond de la vigne (les 6 palmes d'entourage) n'est pas interdit à tout profit? Non, car on adopte l'avis de R. Ismaël qui dit : pour un cep de vigne isolé, il n'y a pas de servitude agraire.

« Entre une espèce de blé et une autre, est-il dit, il faut un intervalle d'un carré. » Toutefois, le blé ne devra pas être emprisonné des 4 côtés. R. Zeira fit remarquer en présence de R. Yassa : nous disons en effet que dans la vallée de Simonia (endroit entouré de blé de toutes parts), il n'est permis de semer qu'une espèce (si même on maintenait les distances respectives). R.Eliézer répliqua ainsi à cette objection : comme il existe des exemples où l'on est moins sévère pour les semences d'une seule rangée que pour celle d'un carré entier (et où ce dernier même ne constitue pas une séparation), de même on trouve que les rabbins admettent des cas analogues, ainsi que cela résulte de l'enseignement suivant : si l'on veut avoir une rangée de plants de verdure dans un champ de blé, on distrait une bande de terrain longue de 10 coudées et demi sur 6 de large ; selon R. Yoḥanan, il n'est pas permis de semer dans cette bande plusieurs espèces, mais une seule espèce (parce que le blé l'entoure de tous côtés). Toutefois, dit R. Zeira, R. Yoḥanan reconnaît que l'on peut semer deux sortes si le terrain a une longueur de 7 palmes, une espèce dans le palme extérieur d'un côté, l'autre espèce dans le palme externe de l'autre côté ; et comme il reste au milieu un espace de 5 palmes, on considère qu'il y a de chaque côté un espace de 6 palmes constituant la démarcation légale. Contre ce que dit ici R. Zeira, on peut objecter ce qui est dit au nom de R. Yoḥanan à Babylone (comment admettre que le reliquat de 5 palmes suffit à distinguer chaque côté? Ne dit-il pas que même 2 palmes sur 6 ne suffisent pas? N'est-ce pas à plus forte raison insuffisant s'il n'y a qu'un palme ensemencé)? Si l'on a planté une demi-rangée et que l'on cesse, puis l'on veut commencer sur une autre rangée une nouvelle espèce, comme il ne resterait plus entre ces 2 espèces qu'un intervalle de 3 palmes, c'est interdit selon R. Ḥisda, et il faudra ou arracher les plants de la 1re rangée, ou la compléter (pour la constituer en champ spécial). R. Judan dit que c'est le sujet en discussion entre R. Ḥiya bar Aba et Samuel b. R. Isaac. d'après l'un, il suffit que 3 palmes sur 6 de la 1re rangée soient plantés (le reste est considéré comme rempli, pour constituer le champ isolé) ; d'après l'autre, on admet même qu'il y ait un palme planté d'un côté, un autre de l'autre et un 3e au milieu (sans régularité). On ne savait pas qui professait le premier avis et qui professait le second ; mais comme R. Yossé ou R. Ḥiya établit la condition, au nom de R. Yoḥanan, qu'il n'y ait pas de portion de

terrain sec, cela prouve que c'est R. Samuel bar Isaac qui dit : si même les 3 palmes plantés ne se suivent pas régulièrement, on suppose tout le champ planté et servant de démarcation (Mais reste l'objection opposée à R. Zeira : comment, selon R. Yoḥanan, suffit-il d'ensemencer 2 palmes sur 7, pour que le tout soit supposé ensemencé ?) C'est permis, répondit-on, au cas où le milieu est occupé par une portion inculte, entourée de bandes arables en majorité (en ce cas, le palme planté suffit à couvrir le tout).

12. Si du blé se penche sur une autre espèce de blé, ou de la verdure sur une espèce différente de verdure, ou du blé sur de la verdure, ou à l'inverse, tout cela ne fait rien, sauf pour la courge grecque (pour elle seule c'est interdit [1]). R. Meir y ajoute aussi le concombre et la fève égyptienne. « Cependant, je préfère, dit-il, leur avis au mien [2]. »

On a enseigné (dans la Tossefta) : cinq règles ont été établies à l'égard de la courge grecque : 1° il n'est pas permis de la suspendre au-dessus d'autres plantes (de crainte qu'il y ait mélange) ; 2° si, par son extension, elle couvre à la fois un corps mort et quelqu'autre objet, elle rend le tout impur, de même qu'elle sert à empêcher l'impureté si elle sépare l'objet par de l'impur ; 3° sa tige peut avoir la grandeur d'un palme (sans être distincte pour cela) ; 4° chacune de ses parties, si petite qu'elle soit, est interdite comme mélange ; 5° enfin si l'on fait vœu de ne pas manger de courge, seule la courge grecque est interdite. Mais, objecta R. Yôna, pourquoi ne pas compter comme 2 articles, la règle qu'elle sert à reporter l'impureté sur un objet pur et qu'elle sert aussi de garantie contre l'extension de l'impureté ? En effet, Bar Kappara a enseigné 7 règles, savoir : défense de la suspendre sur d'autres plantes ; propagation de l'impureté ; garantie contre l'impureté ; tige d'un palme au plus ; réserve du terrain qui l'alimente ; interdiction de la mêler avec la courge araméenne ou la courge verte (qui mûrit dans la cendre chaude). Dans cette 2e version, on établit de nouvelles défenses ; mais il ne parle pas de la question des vœux. R. Yossé raconte que R. Gamaliel bar Rabbi s'étant rendu sur la place publique, on lui demanda : est-ce que, par la suspension qui est interdite, on entend l'attouchement ? Ne sachant répondre, il posa cette question à Abayé, qui répondit affirmativement. De même, R. Yôna rapporte le même fait pour R. Hillel bar R. Walles, et Abayé fit encore cette réponse. Que signifient ces termes de la Mischna : « Cependant je préfère leur avis au mien ? » Cela veut dire, répond, R. Ḥinena, que si la suspension d'une courge égyptienne n'entraîne pas de défense, il en est à plus forte raison de même pour le concombre et la fève égyptienne ; et c'est à ce sujet que R. Meir dit

1. En raison de sa grande extension, il y a apparence de mélange.

2. Il adopte leur avis, parce que les longues feuilles de la courge couvrent mieux la terre.

préférer l'avis des rabbins au sien, savoir que toutes les plantes ne couvrent pas (ne forment pas légalement une démarcation) comme la courge grecque.

CHAPITRE III.

1. Dans un carré de champ ayant six palmes de longueur sur six de largeur [1], on peut semer cinq espèces différentes, en les disposant comme il suit : quatre aux 4 coins du carré et une au milieu (de façon qu'aucune ne touche à l'autre). S'il est entouré d'une bordure (ou banc de limon) ayant un palme de hauteur, on peut y semer 13 espèces, savoir : trois sur chaque côté de la bordure (=12) et une au milieu (total : 13). On ne devra pas planter une tête de rave à l'intérieur de cette limite, parce qu'elle remplirait l'intervalle. Selon R. Juda, on peut en planter 6 au milieu (soit 18 en tout, puisque d'après lui, il faut 3 espèces, au lieu de 2, pour former l'interdiction de *Kilaïm*).

Comme il est dit (Isaïe, LXI, 11) : *Ainsi que la terre fait éclore son germe et les jardins font pousser leurs plantes*, le terme *plantes* (au pluriel) indique qu'il s'agit au moins de deux sortes [2]. R. Samuel bar Sisarta dit : la règle énoncée pour 2 espèces peut s'appliquer à quatre. De même qu'entre 2 rangées, on commence par laisser un intervalle de 6 palmes, que l'on réduit successivement jusqu'à près de rien, il en est de même pour 4 rangées [3]. Or, il est impossible qu'il ne reste pas au milieu [4] un trou disponible, pour y planter la 5e espèce. R. Yona dit : il se peut que le terrain nécessaire à alimenter une plante touche le terrain voisin, pourvu qu'une espèce ne touche pas l'autre au point de l'entourer de toutes parts. R. Josué ben Lévi conclut qu'il est permis de semer du milieu de cet espace 6 sortes différentes, parce que le terme invoqué du verset précité זרועיה contient 6 lettres, conformément à l'avis de R. Juda qui déduit de ce terme la même règle. Selon R. Ḥagaï, on ne peut y semer que 5 espèces ; selon lui, il n'y a que 5 lettres dans le mot זרעיה (qu'il orthographie ainsi, sans V), car, dit-il, partout où j'ai trouvé ce mot écrit avec V,

1. Tr. *Schabbath*, f. 84b, tr. *Pesahim*, f. 39b.

2. De plus, chacun des autres termes équivalant à une sorte, soit 3, à ajouter aux deux, cela fait 5 sortes, comme le dit le babli, tr. *Schabbath*, ibid.

3. Voici, selon R. Simson de Sens, l'ordre des semailles : sur le côté entier on sème 4 palmes moins un 5e, laissant vide à chaque bout 1 palme et 1/10 ; en largeur, on sème en rétrécissant jusqu'à 1 moins 1/5. Donc, depuis l'endroit où cesse la semaille à droite jusqu'à celle de gauche, il y aura un carré de 3 palmes ; chiffre qui se répète de chaque côté, si l'on tient compte des vides 1 palme 1/10 laissés partout.

4. Le développement de chaque graine étant rond, et non carré, ils ne se touchent pas hermétiquement.

j'ai effacé cette dernière lettre, jusqu'à ce que j'aie demandé à R. Houna, scribe très-expérimenté en ces matières, qui m'a répondu qu'il faut écrire le terme plein (avec V). R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que toutes les 5 espèces peuvent se trouver à l'intérieur du carré de 6 palmes (selon la disposition sus énoncée). Selon Cahana au nom de R. Simon ben Lakisch, elles seront à l'extérieur dudit espace (afin qu'il y ait bien entre elles un espace de 6 palmes). Pourquoi alors ne pas dire qu'on peut semer 9 espèces (savoir aux 4 angles 4 sortes, puis au milieu des 4 côtés autant et une au milieu)? C'est que dans notre Mischnâ, répond R. Tanḥoum de Boçra, il s'agit d'une plate-bande qui se trouve au milieu d'autres plantations (si donc on semait à l'extérieur des côtés, on les mêlerait avec l'entourage). R. Isaac et R. Imi adressèrent la question suivante sur notre Mischnâ, qui dit: « si le champ est entouré d'une bordure haute d'un palme, on peut y semer 13 espèces diverses, savoir trois sur chaque côté de la bordure (=12) et une au milieu, =13. » Pourquoi les rabbins ne permettent-ils pas de semer au milieu 5 espèces? (La bordure qui est distincte du milieu ne peut-elle pas recevoir une espèce sur chacun des 4 côtés et une au milieu)? On peut réfuter cette objection en disant que la bordure, par son contenu ensemencé, empiète sur les 6 palmes du milieu (il lui faut de chaque côté un écart d'un palme et demi; aussi ne reste-t-il au milieu qu'un espace de 3 palmes carrés). S'il en est ainsi, que le contenu de la bordure fait empiéter sur l'espace du milieu, comment se fait-il que, selon R. Juda, il soit permis d'implanter 6 sortes au milieu? Aussi, a-t-il été admis, sans que l'on sache si c'est une décision des autres compagnons ou de R. Imi, que l'avis différent exprimé par R. Juda ne se rapporte qu'au 1er cas de la Mischnâ. Mais si cela ne se rapporte qu'au 1er cas, comment se fait-il que R. Ḥiya ait enseigné au nom de R. Juda que l'on peut aller jusqu'à 18 sortes? (la question reste irrésolue). Peut-on, après avoir isolé un champ de la contenance d'un quart de *saa*, y semer 5 espèces différentes de blé (comme c'est permis pour 5 sortes de verdures dans un espace de 6 palmes carrés)? Oui, certes, car s'il est permis de juxtaposer 5 sortes dans un espace de 6 palmes carrés, ce qui entraînerait une pénalité légale grave si l'espace était moindre, à plus forte raison en est-il de même pour le quart de *saa* dont la pénalité est moins grave.

Peut-on circonscrire deux rangées de plantes, à raison de 6 palmes de large chacune, en rétrécissant de plus en plus l'espace de ces plantations? Oui certes; car, si c'est permis lorsque les 2 terrains nécessaires à l'alimentation de ces deux plantes (en 6 palmes) se touchent, à plus forte raison est-ce permis lorsqu'ils ne se touchent pas (comme ici, où il reste presque 3 palmes vides). En effet, c'est un point qui va sans dire; mais voici ce qu'on a voulu demander: peut-on circonscrire l'espace en tête (d'un terrain) d'un quart de saa de blé (ce qui est plus grave), en se proposant de rétrécir de plus en plus l'espace planté libre? Oui, puisque c'est permis pour un espace de 6 palmes, à l'é-

gard duquel les mélanges interdits entraînent la peine des coups de lanière par précepte légal, à plus forte raison en est-il de même pour l'espace d'un carré, dans lequel le mélange des hétérogènes n'est interdit que par les rabbins (simple allusion biblique, et non par verset).

R. Nassa demanda: ne semble-t-il pas résulter des paroles de la Mischna (au sujet de la bordure) que si le toit ou surface de la limite est de 2 palmes de largeur, on peut y semer 2 sortes (chaque palme étant considéré comme distinct) ? De même il demanda : si au milieu du champ on a fait un terrain isolé [1], quelle devra être, devant cette jonction imaginaire, la démarcation réelle? (devra-t-on ensemencer le tout pour qu'il y ait une distinction nette, ou n'est-ce pas nécessaire?) On peut le supposer d'après ce que disent R. Isaac et R.Imi, que, par l'empiètement de la bordure, les limites sont un peu au-dessous de 6 palmes ; cela prouve que si même l'espace ensemencé est moindre, cela ne fait rien (et la limite est valable). Quel est alors le minimum de ce que l'on peut ensemencer? On le sait par ce qui suit : dans des cavités de terre profondes d'un palme, on peut semer 3 sortes diverses, une de chaque côté de la cavité et une au milieu [2]; cela prouve que pour la bordure, le minimum sera un palme d'espace. Selon R. Aba bar Cahana, ou Simon bar Garscheh, au nom de R. Simon ben Lakisch, l'avis précité se rapporte au cas où les 4 espèces qu'il est permis de semer dans un creux d'un palme sont tournées vers une terre en friche (mais si, autour de ces 4 côtés, il y avait des plantations, ce serait interdit).R. Zeira dit que chaque palme d'espace de la bordure est considéré comme isolé. Mais alors on devrait pouvoir y semer 25 espèces diverses, savoir 6 sur chaque côté de la bordure (longue de 6 palmes) et une au milieu? D'ailleurs n'y a-t-il pas l'objection de R. Aboun bar Ḥiya au nom de R. Samuel bar Isaac, de ce qu'il est dit (§ 2) : « dans un sillon (large de 5 palmes), ou un canal desséché ayant une profondeur d'au moins un palme, on peut semer 3 espèces de semences de jardinage, une sur chaque côté et une au milieu » ; pourquoi ne pas dire que l'on peut y semer 5 espèces, savoir 2 de chaque côté et une au milieu? Or, ceci est impossible ; car, si toute la longueur était occupée, on emprisonnerait le produit du milieu, ce qui est interdit (de même ici, si la bordure entière était plantée, sans intervalle, le produit du milieu serait emprisonné de toutes parts et interdit). R. Aboun bar Ḥiya demanda au nom de R. Samuel bar Isaac : est-ce que la bordure sert d'intervalle entre la verdure de jardinage et une sorte de légumineux (ou faut-il, malgré cela, un intervalle de 12 coudées, comme au § 6)? Non, puisqu'entre 2 espèces différentes de verdure qui n'exigent qu'un intervalle de 10 coudées et demie, la bordure ne constitue pas une séparation suffisante: elle est à plus forte raison insuffisante à séparer les cucurbitacées (§ 6), pour

1. En plantant 4 pieux aux 4 coins, qui sont rejoints entre eux par des lignes imaginaires, on a un enclos spécial au milieu du champ.

2. Voir *Tosseftâ*.

lesquels on exige un intervalle de 12 coudées. Est-ce que le cucurbitacé lui-même peut servir à séparer 2 produits divers plantés sur la bordure? Non, puisqu'entre 2 espèces différentes de verdure, qui n'exigent qu'un intervalle de 10 coudées et demie, la bordure ne constitue pas une séparation suffisante à séparer les cucurbitacées pour lesquels on exige un intervalle de 8 coudées. Quoi! objecta R. Judan, père de R. Matlia, est-ce là un raisonnement par *a fortiori*? (puisque le 2e terme de la comparaison est moins sévère et n'exige que 8 coudées?) En effet, il faut présenter ainsi la déduction : la bordure est à plus forte raison insuffisante à distinguer les cucurbitacées pour lesquels on exige un intervalle de 12 coudées[1].

2. Dans un carré de champs[2], il est défendu de semer aucune plantation agraire (qui ne soit pas potagère); mais on peut y semer toute espèce de légumes verts (jardinage). On appelle espèces agraires: par exem. de la moutarde ou des pois ordinaires, ou des pois chiches; on appelle jardinage: par exemple des orobes (gros pois). Si un rebord ayant une hauteur d'un palme [3] s'est un peu effondré, il conserve la valeur qu'il avait au commencement (et les espèces diverses qui y sont semées ne sont pas interdites). Dans un sillon (large de 6 palmes), ou canal desséché ayant une profondeur d'au moins un palme, on peut semer 3 espèces de semences de jardinage, une sur chaque côté et une au milieu (avec espace suffisant).

Ainsi la moutarde, les pois et les pois chiches forment des sortes agraires; si on les a plantés pour s'en servir comme verdure, il n'est pas permis de semer plusieurs sortes dans un plan de 6 palmes. Si l'on a semé de l'orobe du gros pois de chamelier, ou de la fève égyptienne, pour se servir de la semence, il n'est pas permis d'en semer plusieurs espèces dans une terre de 6 palmes; mais c'est permis si ces espèces ont été semées pour servir de verdure (à la consommation). Quant aux autres espèces de jardinage non comestibles, il est permis d'en semer plusieurs sortes dans un même espace, si même le produit est destiné à servir de semence. — Si le rebord haut d'un palme, dit la Mischnâ, s'est un peu effondré, il conserve sa valeur primitive (comme démarcation). Cette règle s'applique, selon R. Imi, aux semences qui s'y trouvent déjà; mais, en principe, il est préférable de ne pas ensemencer cette portion de terrain effondré. Si, malgré cette défense, il y a semé diverses espèces, leur usage est permis aussi bien que pour les premiers produits. Mais, objecta R. Jérémie, on conçoit qu'au cas où les seconds produits ont été enlevés, l'usage

1. On verra ci-après que c'est le chiffre exigible en ce cas, selon les rabbins; mais selon R. Yohanan, un espace de 8 coudées suffit.

2. Tel qu'il est indiqué au § 1.

3. Et sur lequel, selon l'autorisation donnée précédemment, on peut semer 12 espèces différentes.

des premiers soit autorisé ; mais quelle est la règle pour les seconds, si les premiers ont été enlevés ? On peut déduire la réponse de ce qui suit[1] : « Si d'un lit (devenu impur et apte à propager l'impureté) deux tiges ont été enlevées et qu'on les ait remplacées par des neuves, sans modifier les ouvertures par où l'on passe ces tiges, et qu'ensuite les neuves aient été brisées (rien n'est changé à l'état primitif), l'impureté subsiste ; mais si les vieilles sont brisées, c'est pur (l'impur a disparu), car l'on se règle d'après ces dernières » (qui subsistaient quand l'impureté s'est produite). Cela prouve donc qu'ici également, si les seconds produits ont été enlevés, les premiers peuvent servir ; mais, si les premiers seuls ont été enlevés, les seconds ne peuvent pas servir (on se dirige d'après ce qui subsistait avant l'effondrement du rebord).

R. Yona dit que R. Zeira et R. Imi expriment tous deux, au nom de R. Yoḥanan, des avis différents : l'un dit que l'on peut adosser les produits à une haie (qui est une démarcation bien marquée), mais non à une bordure (susceptible d'un palme de culture) ; l'autre dit que le bord dont une partie s'est effondrée est apte à cela, tandis que la haie amoindrie perd de sa valeur comme séparation. L'on ne savait pas quel auteur professait le premier avis et qui avait exprimé le second ; mais comme R. Yossé dit ailleurs, selon R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, que l'on peut adosser les produits à une haie, non à une bordure, cela prouve que l'avis contraire est exprimé par R. Imi. Nous aussi, ajoute R. Yossé, nous reconnaissons tous deux que si un rebord s'est un peu effondré, il sert encore de démarcation, tandis qu'une haie rompue perd de sa valeur comme telle. — On peut adosser les produits à la haie, comme il est dit (II, 9) : « On peut l'adosser à un champ en friche, ou à une culture, ou à un enclos, ou à la voie publique, ou à une haie haute de dix palmes. » On ne doit pas l'adosser au bord, comme il est dit dans notre Mischnâ : « Dans un sillon, ou un canal desséché, ayant une profondeur d'au moins un palme, on peut planter trois espèces de semences de jardinage, une sur chaque côté et une au milieu. » Or, s'il était permis d'adosser le produit au bord, on pourrait semer au-dessous, jusqu'à 6 rangées de diverses espèces (cela prouve donc que la disposition du terrain exige un écart de 3 palmes et qu'il ne reste qu'un espace de 3 autres palmes, insuffisant pour y circonscrire d'autres espèces). On peut aussi expliquer ce cas, dirent les autres compagnons devant R. Samuel bar Abin, qu'il n'est pas permis d'y adosser plusieurs rangs de diverses espèces, parce que le bord même est planté (ce qui exige un intervalle d'au moins 3 palmes). S'il en est ainsi, leur répondit Samuel, on ferait mieux d'arracher les quelques plantes du bord afin de pouvoir planter au-dessous des rangées complètes, larges de 6 palmes (et composées d'autant d'espèces qu'il y a des espaces de 6 palmes) ; il vaut mieux perdre le contenu d'un petit espace que celui de rangées entières.

1. Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XIX, § 6.

3. Si l'extrémité angulée d'une rangée de verdure[1] pénètre dans un champ d'une autre verdure, cela ne fait rien (cela ne constitue pas un mélange défendu) ; parce que l'on voit que c'est la fin du champ. Si dans son champ déjà ensemencé d'une espèce de verdure, on veut planter encore un rang d'une autre espèce, on ne peut le faire, dit R. Ismaël, que lorsque le sillon de séparation traverse le champ d'un bout à l'autre. R. Akiba dit : il suffit qu'il ait 6 palmes de longueur et une largeur égale à la profondeur (6 palmes). Selon R. Juda, il suffit que la largeur équivaille à celle d'un pas[2] (ce qui équivaut au palme).

Quant au sillon complet, Bar-Kappara a enseigné que l'on ne peut y semer qu'une espèce (de crainte de confusion). Quel est l'avis de R. Ismaël au sujet de la largeur exigible (dont il parle dans la Mischnâ)? Si R. Akiba, qui permet d'entourer ce sillon par d'autres produits des 3 côtés, admet que la largeur doit être celle de la longueur (le carré), il en est à plus forte raison de même pour R. Ismaël qui exige que le sillon soit libre de 2 côtés. Quel est l'avis de R. Ismaël à l'égard d'une rangée de verdure qui se trouverait au milieu d'un champ de blé ? (Quelle largeur exigera-t-il?) Si R. Akiba, qui est peu sévère ici (se contente d'une largeur de 6 palmes), exige plus loin, où il s'agit de blé, une longueur plus grande (10 palmes et demi), à plus forte raison R. Ismaël sera-t-il sévère en ce cas et exigera-t-il que le sillon traverse toute la longueur du champ, comme il le prescrit ici. Ceci va donc sans dire et ne forme pas le sujet de la demande ; mais voici ce qu'il s'agit de savoir : est-ce que R. Ismaël exige pour le blé une largeur plus grande que ne la prescrit R. Aikba, ou non? Comme il n'y a pas de distinction établie ici au sujet de la largeur entre R. Ismaël et R. Akiba (l'on ne se préoccupe que de la longueur du sillon), il en est de même plus loin (il ne s'agit que de la longueur, et le différend porte sur le point de savoir si, autour de la rangée, on peut semer sur 3 côtés, ou seulement sur deux). Samuel dit : il n'est question dans la Mischnâ que d'une rangée ; mais pour deux, ce serait interdit (à titre de mélanges hétérogènes) ; R. Yoḥanan et R. Simon ben Lakisch disent tous deux que c'est même permis pour 2 rangées (on les distingue du grand champ, et il n'y a pas de confusion). R. Simon ben Lakisch dit : il est permis de fendre 4 rangées (de 2 sortes de plantes) dans une vallée entourée de champs de toutes parts[3]. Toutefois, dit R. Yoḥanan, l'on devra considérer les 2 rangées extérieures comme des champs de jardinage (et n'y planter que de la verdure,

1. Tr. *Schabbath*, f. 85b.
2. Toutefois, une extrémité devra rester libre et la partie semée n'être entourée que de trois coudées.
3. Bien que l'on ait planté 4 rangées, la portion de terrain située au milieu et en contrebas ne perd pas l'avantage légal de sa situation, qui permet la variété des espèces. Comp. ci-dessus, ch. II, § 8 (p. 244-5).

afin de les distinguer). De plus, ajoute R. Zeira, il devra y avoir 3 palmes ensemencés sur 6 des 2 rangées externes (afin qu'on les distingue par leur importance). Selon R. Juda, est-il dit dans la Mischnâ, la largeur devra être l'équivalent d'un pas. Cet avis, dit R. Houna, est fondé sur ce verset (Deutéronome, XI, 10) : *tu l'arroseras avec tes pieds comme un jardin d'herbes ;* or, quelle est la grandeur d'un pas ? c'est un palme [1]. On dit dans notre Mischnâ qu'un écart d'un palme suffit selon R. Juda ; et il a dit plus haut (§ 1) que l'on peut planter 6 espèces au milieu, le même écart d'un palme suffisant (à quoi bon exprimer 2 fois cet avis ?) En voici la raison : si on l'avait seulement exprimé ici, on eût raisonné ainsi et l'on eût dit que R. Juda, qui exige ici l'écart d'un palme non planté, permet plus haut de planter le tout ; à plus forte raison les autres rabbins qui n'imposent pas ici cette condition, ne l'imposeraient pas au cas exprimé plus haut ; il a donc fallu dire plus haut qu'ils sont plus sévères que R. Juda (qu'ils autorisent seulement 5 espèces et non 6). Si, au contraire, on avait seulement enseigné la Mischnâ dite plus haut, on eût dit que si les rabbins, plus sévères en ce cas que R. Juda (sur le nombre d'espèces à semer), le sont ici moins (n'exigeant pas d'écart vide), à plus forte raison R. Juda qui est moins sévère qu'eux plus haut, partagerait leur avis ici. Il a donc fallu exprimer l'un et l'autre enseignement.

4. Il est permis de planter (au milieu d'un champ de blé) deux rangs de concombres [2], puis 2 rangs de courges, puis 2 rangs de fèves égyptiennes [3] (leur étendue leur donne le caractère d'un champ distinct) ; mais c'est interdit pour une seule rangée de concombres [4], une de courges, et une de fèves égyptiennes (le peu de largeur de la rangée peut faire supposer une réunion de produits divers, par le mélange et le contact des feuilles). R. Eliezer permet d'établir l'ordre suivant : une rangée de concombres, une de courges, puis une de fèves, et enfin une seconde rangée de concombres (que l'on imagine former, avec la 1re, un champ de concombres, séparé au milieu, par les courges et les fèves) ; mais les autres sages le défendent [5].

Selon Hiskia, la plantation de 2 rangées constituant un champ forme aussi le sujet de la discussion entre R. Akiba et les rabbins (exprimée au § suivant) : Les rabbins qui exigent plus loin un intervalle de 12 coudées l'exigent aussi ici ; R. Akiba, qui n'en exige là que huit, est ici du même avis. Selon

1. Voir ch. I, § 9 (p. 233).

2. C'est la *cucumis sativa*, selon Duschak, *homiletische Beilage* au n° 41 du *Ben-Chanania* de 1866, p. 131.

3. Il est bien entendu qu'entre chaque sorte on laissera un sillon en friche.

4. Y eût-il même un sillon de séparation entre chaque sorte.

5. Ils n'admettent pas l'hypothèse de R. Eliézer, en raison de la séparation.

R. Yoḥanan, la relation entre les diverses sortes de cucurbitacées est telle qu'il n'est pas besoin d'un écart de 8 coudées (les 2 rangées d'une même espèce suffisent à la distinguer). Quelle devra être la longueur d'une rangée de cucurbitacées (pour qu'elle constitue un champ isolé, non susceptible de mélange)? On peut le savoir, répondit R. Zeira, par ce qui est dit plus loin (IV, 6), au sujet de la vigne : comme à ce sujet l'on ne fixe pas de différence entre la largeur ou la longueur, et qu'il faut pour toutes deux un intervalle de 8 coudées, il en est de même ici. D'après Ḥiskia, qui applique ici la discussion exprimée au § suivant, on comprend qu'un espace de 8 coudées, soit aussi bien exigible ici qu'au sujet de la vigne (IV, 6). Mais, selon R. Yoḥanan (qui n'exige pas un aussi grand espace), quelle sera la longueur exigible pour constituer l'isolement? Cela va de soi, car si l'on disait qu'il faut 8 coudées, à plus forte raison suffirait-il à un champ de courges situé au milieu d'oignons d'avoir 12 coudées; car, bien qu'une espèce de cucurbitacée au milieu des courges ait une influence de relation telle, que par sa parenté, un espace de 8 coudées suffit pour l'isoler, le champ de 8 coudées est interdit s'il est entouré de toutes parts; à plus forte raison la rangée de courges au milieu d'oignons, dont l'influence de relation est nulle, au point qu'il faut pour l'isoler un espace de 12 coudées, est susceptible d'être interdite en ayant 8 coudées, si elle est entourée de tous côtés. De même, à l'inverse, si, pour une espèce de courge se trouvant au milieu d'oignons, on ne déclare la démarcation annulée (au point qu'il y ait interdiction) qu'à l'égard d'un entourage de 12 coudées ; à plus forte raison devra-t-on fixer le même espace de 12 coudées pour annuler la séparation, s'il s'agit d'une espèce de cucurbitacées au milieu de ses congénères. On sait quelle est la règle lorsque les produits sont plantés en ligne droite (l'un à côté de l'autre). Mais, lorsqu'il s'agit de plantations irrégulières, ou tiges isolées de côté et d'autre, quelle est la règle? De même que, pour la vigne (V, 1), on ne se préoccupe pas de la régularité de la plantation, il en sera de même ici. R. Yanaï dit que la discussion exprimée dans la Mischnâ entre R. Eliézer et les autres sages s'applique à ce qui suit : on réunit deux espèces différentes (extérieures) pour préserver de l'interdiction deux éléments étrangers par rapport à ceux qui les entourent (c'est l'avis de R. Eliézer); mais dire que tout en les considérant comme joints, cela n'empêche pas l'interdiction d'avoir lieu pour la rangée du milieu, c'est d'accord avec l'avis des rabbins. Selon Rab, au contraire, tous deux s'accordent à dire que la jonction supposée des 2 espèces a aussi bien lieu, comme préservatif (démarcation), que pour constituer la défense. L'avis de R. Yanaï est confirmé par notre Mischnâ, qui dit : « R. Eliézer le permet [1] » ; et cette même Mischnâ n'est-elle pas en opposition

1. Ainsi, même après la plantation de la 3e rangée, il n'y a pas d'interdiction selon lui, défendant de planter le 4e rang; la jonction a lieu entre les espèces pour les isoler et les préserver.

avec ce que dit ici Rab : « R. Eliézer permet une rangée de concombres, une de courges, puis une de fèves, et enfin une seconde rangée de concombres. » Or, puisque selon Rab, on réunit les espèces pour constater l'interdiction, n'y a-t-il pas interdiction au cas cité par la Mischnâ avant que la 4e rangée ait été plantée ? Il se peut, fut-il répondu, qu'il s'agisse du cas où toutes les 4 espèces ont été semées d'un coup (les 2 rangées externes ont aussitôt servi à préserver les 2 sortes placées à l'intérieur).

5. On peut planter dans un même fossé des concombres et des courges (malgré le mélange et le contact de leurs feuilles étendues), à la condition que l'une se penche d'un côté, et l'autre d'un autre côté; car les sages ont surtout établi ces interdictions pour la vue (pour que les champs n'apparaissent pas défectueux [1], et dans le présent cas, ce n'est pas interdit, bien qu'il n'y ait pas de sillon de séparation).

On a enseigné : il est permis à un propriétaire de creuser dans son champ une petite cavité profonde d'un palme et d'y semer 4 sortes différentes, en les tournant vers les 4 côtés (pour les isoler de cette façon). R. Aba bar Cahana dit de R. Simon Garschia, au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'il s'agit du cas où le terrain est entouré de champs en friche (tout isolés). En ce cas, demanda R. Mena, on devrait l'autoriser à semer 8 espèces, savoir deux par ligne, un aux angles et un sur chaque côté? (la question reste irrésolue).

6. Si l'on a un champ planté d'oignons et que l'on désire y semer quelques rangées de courges, il faut au préalable, selon R. Ismaël, en arracher sur un espace de deux rangs (de quatre coudées chacun), ensuite l'on peut planter une rangée de courges au milieu; puis, on laisse en terre des oignons dans l'emplacement équivalent à 2 rangées ; plus loin, on les arrache sur une étendue équivalente, et l'on y plante encore une rangée de courges (entre celle-ci et la 1re, il y a ainsi 12 coudées de séparation). Selon R. Akiba, on procède ainsi : on arrache 2 rangs, on en plante 2 autres (de courges); puis on laisse en terre les oignons sur la place de 2 rangs, plus loin on arrache encore 2 rangs et l'on en plante autant [2]. Les autres sages disent : s'il n'y a pas entre une rangée et l'autre douze coudées vides [3], il ne faut pas maintenir la semence qui se trouve au milieu d'elles.

1. Comp. tr. *Péa*, ch. IV, § 3; tr. *Demaï*, ch. VI, § 2; tr. *Kilaïm*, ch. II, § 1-2; VI, 2; tr. *Schebiith*, ch. I fin; II, 5; III, 1.

2. Car alors, entre les rangs de courges, on n'exige une largeur de 8 coudées que pour les sillons contenant des oignons; mais entre 2 rangées de courges et deux d'oignons, un simple sillon suffit.

3. En raison de l'extension de leurs feuilles.

Cahana dit que, selon R. Ismaël, il arrive parfois que l'on implante dans seize coudées d'espace [1], parfois douze, et parfois huit. Ainsi lorsque tout le terrain nécessaire à l'alimentation des produits se trouve tourné vers l'intérieur de l'enclos, il faut pour semer 16 coudées; lorsqu'il y a moitié à l'intérieur et moitié à l'extérieur, il se peut que l'on sème dans 12 [2]; si tout est au dehors, ce n'est que huit coudées [3]. Selon Samuel, c'est d'après tous les avis en 12 coudées que l'on peut semer (à raison de 2 coudées pour commencer et autant pour finir), puisqu'en effet un enseignement spécial (une *Beraitha*) vient confirmer les paroles des 2 interlocuteurs en disant : selon R. Ismaël, la plantation exige un espace de 12 coudées; selon R. Akiba, 8 coudées. Mais alors en quoi l'avis de R. Ismaël diffère-t-il des rabbins? (et à quoi bon discuter?) Le voici : selon R. Ismaël, il est interdit d'adosser une espèce à une autre (il faut 2 coudées vides) ; selon les rabbins, c'est inutile (pourvu que le total soit de 12 coudées).

7. La courge placée à côté de la verdure (jardinage) est considérée comme telle [4]. Si elle se trouve au milieu du blé, il faut lui laisser libre un emplacement pouvant fournir un quart de *cab*. Si le champ est ensemencé par du blé et que l'on veut y planter un rang de courges, on laisse au-devant de ces dernières un espace libre de 6 palmes [5] ; et si une de ces branches s'étend jusqu'à la séparation, on l'arrache de là (pour éviter le mélange). Selon R. Yossé, il faut avant de la cultiver laisser un espace de 4 coudées. Quoi, lui fut-il objecté, serait-ce plus grave que la culture de la vigne [6] ? Certes, répondit-il, nous trouvons que c'est plus grave; car, avant de planter un seul cep de vigne, il ne faut laisser que 6 palmes [7] ; pour une seule courge, il faut laisser l'espace d'un quart de *cab* (à cause de l'extension de ses feuilles [8]). R. Meir dit au nom de R. Ismael : dès qu'il y a trois courges dans un champ de la contenance d'un *saa*, il n'est plus permis d'y implanter aucune autre semence. R. Yossé ben Hahotef d'Ephrath dit la même règle au nom de R. Ismael,

1. Savoir, 4 coudées pour le terrain d'alimentation ; puis 4 coudées d'espace vide entre les courges et les oignons, et enfin 2 rangées d'oignons formant 8 coudées, séparées encore par un espace vide de 4 coudées, soit 16 coudées entre un rang de courges et l'autre.

2. On procède alors par rangée de 2 coudées, en tête et à la fin, avec les mêmes espaces vides.

3. La courge étant adossée aux oignons, il ne reste qu'un intervalle de 8 coudées.

4. Il faut, en ce cas, laisser l'espace exigé pour ces espèces, soit 6 palmes.

5. Pour une rangée entière, plus visible, la séparation sera moindre.

6. Voir ci-après, ch. IV, § 5 ; elle n'exige que 6 palmes.

7. Ci-après, ch. VI, § 1.

8. Il ne faut donc pas s'étonner si, par la même raison, les prescriptions sont plus graves pour la courge plantée par rangée.

en l'étendant encore : dès qu'il y a trois courges dans un champ, eût-il la contenance d'un *cour* (30 *saas*), l'on ne peut plus rien y semer.

R. Yohanan dit au nom de R. Ismael que, même pour une seule rangée de ceps de vignes, on tient compte du terrain nécessaire à l'alimentation. Faut-il, dès la plantation de la première courge laisser un espace libre de 6 palmes (puisque l'on complétera la rangée), ou non? Il le faut, répondit-on ; de même qu'au sujet de la vigne, n'y eût-il qu'un seul cep (V, § 1), on tient compte du terrain d'alimentation, il en sera de même ici. Est-il permis de semer d'autres semences auprès des cavités faites pour recevoir les courges? Non, de même qu'il est dit au sujet de la vigne qu'il est défendu de rien semer aux pieds des ceps. R. Yôna demanda : si l'on plante 5 courges en ligne, que l'on adosse à une haie, faut-il appliquer à cette rangée la loi de l'espalier pour la vigne (VI, 1) et laisser 4 coudées vides pour l'alimentation ? (Question non résolue). De même, demanda-t-il, la mesure dont parle la Mischnâ ne s'applique-t-elle qu'à la courge, ou à toutes les espèces? Non, du moment que l'on établit une relation entre les concombres, les fèves et les courges [1], les diverses courges peuvent se confondre; mais comme ici cette relation n'a pas été établie, la courge citée par la Mischnâ est seule en question. Mais les rabbins auraient dû objecter à R. Yossé que l'exemple d'une tige isolée ne peut rien prouver pour la rangée ; puisque, si l'on conserve seulement des tiges vertes isolées pour la semence (non pour la consommation), il faut leur laisser un espace vide d'un quart de *saa*, ou les séparer du blé par un mur haut de 10 palmes (comme s'il s'agissait d'un champ complet), serait-on moins sévère pour une rangée et n'exigerait-on qu'un espace moindre (soit 6 palmes)? Puisque nous voyons que cette objection n'a pas été présentée, nous pouvons en conclure que, selon R. Yossé, il n'y a pas de différence entre une rangée et un carré complet de champ (pour tous 2, il ne faut qu'un intervalle de 4 coudées). En effet, R. Yôna et R. Yossa de Galilée disent tous deux, au nom de R. Yossé ben R. Hanina, que si l'on conserve une tige étrangère au milieu d'un champ de blé pour en recueillir des semences, il faudra laisser autour de cette tige un vide d'un carré complet, ou un mur de séparation haut de 10 palmes, si même il s'agit de la même espèce (dont une partie est plantée pour la consommation et une autre pour la semence). R. Aboun bar R. Hiya objecta devant R. Zeira : n'est-il pas dit [2] que si l'on a semé du coriandre pour en recueillir la semence, on peut manger le fruit sans payer pour cela une dîme spéciale? (Comment donc se fait-il que là le fruit est supposé être de la même espèce que la semence)? Là, répondit-on, c'est différent, comme l'on peut également manger le fruit et la semence, ils ne font qu'un. R. Yossé ben R. Aboun dit encore : vois quelle différence il y a entre les premières paroles

1. Comp. ch. II, § 12, fin.
2. Mischnâ, tr. *Maasseróth*, ch. IV, § 5.

de R. Ismael et ses dernières : au commencement de sa vie, il adopte l'avis de R. Meir et parle d'un champ ayant la contenance d'un *saa* ; à la fin de sa vie, il adopte l'avis de R. Yossé qui parle d'un champ ayant la vaste étendue d'un *cour* (même en ce cas, la présence de 3 courges ne permet plus d'admettre aucune autre semence).

CHAPITRE IV

1. Pour que l'on puisse semer dans une plate-bande[1] de vigne, il faut, selon Schammaï, qu'elle ait une étendue de 24 coudées (assez large pour être isolée); selon Hillel, il suffit que ce soit un carré de 16 coudées. Quant à l'entourage de la vigne (destiné exclusivement à cette plantation), il doit avoir, selon Schammaï, 16 coudées, et selon Hillel, douze coudées. Qu'appelle-t-on bande de la vigne? Un espace nu au milieu d'elle. Si, donc (selon Hillel) elle ne comprend pas un espace de 16 coudées, l'on ne peut rien y semer; si, au contraire, elle a cette étendue, on laisse à côté des vignes la place pour les cultiver (quatre coudées dans tous les sens), et l'on sème dans le terrain restant.

R. Yohanan dit que le cas cité ici est le même que celui de « la vigne ravagée, » dont il est question au chapitre suivant (§ 1) ; seulement, voici la différence : dans le présent cas, les vides sont au milieu de la vigne: plus loin, il s'agit de ravages ayant eu lieu sur tous les côtés. R. Yossé ajoute : la plate-bande dont il s'agit ici doit provenir d'une grande plantation de vignes (3 rangs de 3 ceps) ; mais si elle provient d'une petite plantation (2 rangs), la règle n'est plus la même. En effet, on a enseigné : on appelle bande de la vigne l'espace de vigne dont le milieu est ravagé et où il reste cependant assez d'espace pour constituer une autre vigne (fort grande), soit sur les 4 côtés environnants, soit sur 3, soit sur deux placés l'un vis-à-vis de l'autre. En quel cas cela se peut-il ? Lorsqu'il y a 5 rangées composées chacune de 7 ceps[2], on prend l'une d'elles comme vigne (restent 4 rangs vides); s'il y a 4 rangs de vignes, séparés par 3 intervalles, on implante une rangée vide ; s'il y a 3 rangs de vignes, séparés par 2 lignes vides, on prend l'une des lignes libres. S'il y a 2 rangées plantées et 2 autres vides, on agit, d'après l'avis de Cahana, comme s'il s'agissait de commencer à planter; or, Schammaï dit que pour semer dans une bande de vigne, il faut qu'elle ait une étendue de 24 coudées, superficie qui devra être la même s'il s'agit d'une vigne ravagée

1. Pour le mot קרחת, voir Lévitique, XIII, 45. Cf. tr. *Eroubin*, f. 3b et 93a.

2. Entre les rangées, ainsi qu'entre les ceps, il y a un intervalle de 4 coudées.

(il devra rester 24 coudées). Selon R. Yoḥanan, Schammaï émet un avis plus sévère s'il s'agit de vigne ravagée, que lorsqu'il est question de plantations ; ainsi, en ce dernier cas, il se contente d'un espace de 16 coudées (§ 9), tandis qu'ici, où il s'agit de terre ravagée, il exige un espace de 24 coudées, pour permettre d'y semer un nouveau produit. En général, Schammaï exige un tiers d'espace de plus : ainsi, pour l'entourage de la vigne, il faut selon Schammaï 18 coudées ; selon Hillel, douze. Mais ne dit-on pas dans la Mischnâ que, pour cet entourage, il faut, selon Schammaï, 16 coudées et selon Hillel, douze? Il se peut, répondit-on, que de ce chiffre 16 il faille soustraire 4 coudées pour le terrain d'alimentation : restent 12, selon Schammaï, et 8, selon Hillel. Quant au terrain servant à la vigne, il faut selon Schammaï 8 coudées et selon Hillel six. Mais, ne dit-on pas dans la Mischnâ (§ 5) : « c'est pourquoi, si dans une vigne l'on ensemence 4 coudées par un produit étranger, il faut, selon Schammaï, interdire à tout usage une rangée entière, et selon Hillel 2 rangées. » (comment donc Schammaï dit-il ici, au contraire, qu'il faut 8 coudées)? On peut répondre à cette objection, en disant que dans ladite Mischnâ, on se référait à l'avis prédominant de Hillel, selon lequel il suffit de 4 coudées. C'est ainsi que l'on a dit plus loin (V, 1) : « on appelle espalier la plantation d'une rangée de 5 ceps », (ce qui est forcément conforme à l'avis de Hillel ; car, selon Schammaï, la règle serait la même sans espalier). Toutefois, fut-il répliqué, cette dernière preuve est nulle (et cette Mischnâ peut même avoir été dite selon Schammaï) ; car, dit R. Simon ben Lakisch, lorsque les ceps sont plantés sans régularité, ils s'enchevêtreraient avec ceux qui sont placés en face, et ce ne serait pas une vigne s'il n'y avait pas d'espalier.

2. Qu'appelle-t-on entourage de la vigne? Ce qui se trouve entre elle et la haie [1] ; s'il n'y a pas au moins 12 coudées, il ne faut rien y semer ; mais si le terrain a cette étendue, on laisse un espace pour la culture de la vigne et l'on ensemence le reste [2].

3. Selon R. Juda, ladite mesure n'est que la haie de la vigne (n'exigeant que 6 coudées). Et qu'appelle-t-il entourage de la vigne (exigeant 12 coudées)? L'espace compris entre 2 vignes (formant un angle [3]). Qu'appelle-t-on haie? Où un mur haut de dix palmes, ou un fossé profond de dix et large de quatre [4].

En parlant de haie, la Mischnâ ne veut pas dire qu'il s'agit absolument de clôture en pierres ; si même ce sont des planches de séparation (πεσσός), à la

1. Même traité, ibid.

2. On laisse donc 4 coudées pour la vigne et autant d'espace libre ; il reste alors 4 coudées pour d'autres semences.

3. Si, par exemple, l'une des rangées va du Sud au Nord, l'autre de l'Est à l'Ouest.

4. Alors, on peut semer ou planter de l'autre côté ce que l'on veut.

condition qu'il n'y ait pas entre l'une et l'autre une distance de 3 palmes, elles remplissent le même office qu'une haie, ainsi que des gerbes, ou même de la paille (ces dernières sont aussi considérées comme des haies, sans servir toutefois de séparation légale, étant elles-mêmes un mélange interdit); or, ceci confirme ce qu'a dit R. Ḥanina : un produit formant un mélange interdit ne peut pas servir à le garantir contre l'interdiction. On a cru devoir en conclure que cet objet interdit, tout en ne pouvant pas servir de garantie, forme une séparation au point de vue de la défense. Selon l'avis de R. Juda (qui considère l'intervalle d'entourage comme la haie), devrait-on appliquer audit entourage les règles de la bande d'une vigne et interdire l'accès de tout produit étranger, à moins qu'il y ait plus de seize coudées d'espace? L'avis de R. Juda, répond R. Yona, ne s'applique qu'au cas où les tiges [1] ou ceps ne sont pas rangés en ligne droite ; mais s'ils sont réguliers, on exige en effet un espace supérieur à 16 coudées. Faut-il que la haie entoure la vigne de 4 côtés pour qu'on lui donne le nom d'entourage de la vigne (selon l'interlocuteur de R. Juda), ou suffit-il d'un côté? On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit, selon R. Juda, que l'espace compris entre 2 vignes, ou angle, forme ce qu'on nomme l'entourage; cela indique qu'il suffit qu'il y ait un enclos d'un côté. Faut-il que cette haie se prolonge tout le long de ce côté, ou non? On peut répondre à cette question par ce qui suit: R. Zeira ou R.Yassa dit au nom de R. Matna : on n'applique pas à une grande vigne la règle du prolongement de ligne ou queue, ni à une petite vigne la règle de l'entourage, c'est-à-dire pour une grande vigne, on n'exige pas que la disposition soit telle :·:. (figure exigible seulement pour une petite vigne de 5 ceps) [2]; et à une petite vigne on n'applique pas la règle de l'entourage, au point que l'on interdise ce qui l'entoure au dehors plutôt que ce qui est au-dedans d'elle ; or, l'intérieur doit se composer d'un carré ayant au moins 8 coudées de long sur autant de large [3], et la partie externe comprend 12 coudées de circuit. On nomme petite vigne une vigne carrée de 3 rangées de ceps, sur trois. Donc, dès qu'il y a un terrain faisant face à 3 rangées de ceps, on le nomme entourage. Il en résulte, dit R. Zeira, que si l'on a érigé des planches faisant face à 3 ceps de vigne, cela constitue l'entourage (donc, il est inutile que le côté entier soit garni d'une haie, et il suffit que ce soit en face des 3 ceps). R. Judan demanda: si l'on a élevé une haie à l'intérieur de l'espace déjà garni d'un enclos (qui est à moins de 12 coudées de la vigne), est-il permis de semer entre les 2 haies, ou non? (Ce nouvel espace est-il interdit à tout produit étranger comme par le passé, où est-il devenu apte à cette semence depuis qu'il est séparé de la vigne?) A cette question il répond ainsi lui-même : s'il y a un espace d'au

1. Le mot כורת, *panier*, كوار semble provenir de κηρος, *ruche* (d'où : cire), sens dans lequel on le trouve au tr. *Schabbath*, f. 8ª.

2. Comp. ci-après, Mischnâ 6.

3. Voir ci-après, *guemara*, § 9.

moins 3 palmes, il est permis d'y semer (la haie est effective); au cas contraire, c'est interdit (la haie intérieure étant nulle). R. Jacob bar Idi dit au nom de R. Simon b. Lakisch que s'il y a entre les 2 haies un intervalle de 12 coudées, il est interdit à tout élément étranger, parce que l'entourage est pour ainsi dire supprimé (ou transporté entre les 2 haies). Cela s'applique, ajoute R. Ḥiskia, à l'espace qui a 12 coudées de long sur autant de large; et même, dit encore R. Mena, si le carré n'est pas complet et que l'on procède en rétrécissant toujours les 2 lignes qui entourent cet intervalle (soit 12 coudées de large en commençant, et très-peu en finissant, les 2 lignes ayant 12 de long).

4. Une clôture de joncs [1] sert de séparation s'il n'y a pas entre un jonc et l'autre un espace de trois palmes, de quoi laisser passer un agneau [2]. Si dans une haie il y a une brèche de dix coudées, on la considère comme une porte; si la brèche est encore plus grande, il n'est pas permis, vis-à-vis d'elle, de rien planter (par crainte d'une confusion); s'il y a plusieurs brèches plus petites [3], il est permis de semer si la partie qui reste intacte dépasse celle qui est renversée; mais, au cas contraire, c'est interdit en face de la brèche.

S'il y a 10 planchettes, πεσσοί, placées vis-à-vis des vides de la plantation [4], formant un espace de 4 coudées, et que la partie de la haie restant debout est supérieure à ce qui est renversé, il est permis de planter d'autres produits en face de la partie restée debout, mais c'est interdit en face de la brèche (les vides seuls étant couverts, il resterait une apparence de mélange). Si en face des ceps on pose des planchettes, de telle sorte que la haie maintenue n'ait pas 4 coudées et que la partie renversée de la haie est supérieure au reste, il va sans dire que l'on peut seulement planter d'autres produits en face de la séparation, non au-delà. R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Juda ben Ḥanina [5] que si l'on a fiché en terre 4 joncs aux 4 angles de la vigne et que, du haut de ces joncs, l'on ait tiré une corde (pour les joindre sommairement), l'espace placé en dehors de ces lignes est un coin à part [6], accessible à tout autre élément. Au contraire, c'est interdit selon R. Yona, qui dit: la barrière qui ne constitue pas une séparation suffisante entre 2 propriétés au point de vue du repos sabbatique (qui n'entraîne pas défense de porter des objets d'un point à l'autre) n'est pas non plus effective pour empêcher tout mélange. Il arriva, dit R. Yoḥanan, que R. Josué ben Korḥa alla auprès de R. Yoḥanan ben Nouri pour lui rendre

1. Tr. *Eroubin*, f. 16[b].

2. Dans cette condition, on peut planter la vigne d'un côté, et semer n'importe quoi de l'autre côté.

3. N'ayant pas plus de dix coudées de long sur trois de large.

4. Au lieu que ce soit en face des ceps.

5. Comp. même série, tr. *Eroubin*, I, 9 (fol. 19c); tr. *soucca*, I, 1 (fol. 52)[a].

6. Le mot *péa* a ici le sens de bande de terre, comme *pina* dans Babli, tr. *Eroubin*, fol. 11[a].

visite[1]; on lui montra un champ, qui était nommé Bétarta (séparé de son voisin et facile à reconnaître par cette distinction); or, comme les ruptures de la haie avaient plus de 10 coudées d'espace, il les remplissait en y plaçant du bois et des pieux ou fourches (δίκρανον), jusqu'à ce que la brèche soit au-dessous de 10 coudées. A ce sujet, on dit qu'il en est de même pour la séparation au point de vue du repos sabbatique [2]. R. Zeira dit: R. Simon ben Lakisch reconnaît au point de vue du repos sabbatique, que la rupture de la haie formant ouverture ou porte n'a plus d'effet et n'autorise pas le transport, si elle a plus de dix coudées. Aussi, dit R. Ḥagaï, une Mischnâ [3] s'exprime ainsi: « on entoure le terrain avec 3 cordes disposées l'une au-dessus de l'autre »; or, si malgré la rupture angulaire de la haie elle était préservée et autorisait le transport au samedi, eût-elle plus de dix coudées, il suffirait d'une corde (simulant l'angle ou porte au point de vue du repos sabbatique; mais, la haie seule devant être élevée, comme le figurent les cordes superposées, il en résulte que c'est insuffisant pour permettre le transport, le sabbat). R. Yona, au nom de R. Yoschia, posa la question suivante: lorsque l'on vient de dire que, pour le samedi, la rupture angulaire ne peut pas figurer la porte, pour simuler la continuation de la haie, cela s'applique-t-il aux cordes tendues en l'air ou à l'ouverture qui aurait lieu de côté (sur le sol)? Or, voici quelles en seraient les conséquences: si l'on dit que cela s'applique à la tension des cordes en l'air, il va sans dire que de côté aussi la haie rompue n'a plus d'effet préservatif (car, au bas, il n'y a plus rien indiquant la forme d'une porte), tandis qu'en disant: la haie rompue n'a plus d'effet en bas, on peut admettre qu'en haut les cordes tendues sur les piquets figurent mieux la porte et maintiennent l'effet préservatif de la haie; la seconde conséquence serait celle-ci: la tension de la corde en l'air n'ayant pas d'effet préservatif, R. Ḥagaï n'aurait rien pu conclure de la Mischnâ précitée [4]. Quoi! fut-il répliqué, comment peut-on en conclure que l'avis de R. Ḥagaï [5] s'explique s'il s'agit du haut et qu'il n'aurait rien pu en tirer s'il s'agit du bas? Une seule interprétation suffisait en tous cas, soit pour dire qu'en l'air, malgré la tension de la corde, l'effet préservatif est annulé, soit pour appliquer l'interdiction au côté, en bas. Cette objection étant écartée, les rabbins de Césarée répondent au nom de R. Jérémie à la question de R. Yoschia: il s'agit du cas où les fiches posées en terre ont la forme de fourches (réunies par des cordes en l'air).

R. Zeira et R. Abdôma de Min-Ḥipa dit au nom de R. Simon ben Lakisch:

1. Le mot נגניגר employé ici peut, sans doute, être comparé à נגני, *nuncio* dans *Abóda zara*, f. 4ª.

2. C'est un enclos, à l'intérieur duquel il est permis de déplacer tout ce que l'on veut le samedi.

3. Mischnâ, IIe section, tr. *Eroubin*, ch. 1, § 9.

4. Il ne pourrait tirer un argument d'un cas où il faut 3 cordes superposées; une seule en bas suffirait.

5. Les termes de cette remarque sont au complet dans *Eroubin* et *succa*, *l. c.*

quelle que soit la hauteur des tiges servant à tendre les cordes, eût-elle cent coudées, l'effet de préservation est maintenu. Ceci se rapporte, dit R. Judan, à la question de mélange ; mais, au sujet du repos sabbatique, lorsqu'il s'agit de démontrer que c'est un même enclos, on ne peut pas imaginer un angle supérieur à la poutre (et si cette dernière est au-dessous de cent coudées, l'effet en est perdu sur le sol). Selon R. Yossé, au contraire, la séparation qui est jugée suffisante pour séparer les hétérogènes suffit aussi pour enclore un terrain au point de vue sabbatique. Quelle est, selon R. Yossé, la différence entre la poutre et l'angle ? La voici : l'angle n'a d'effet préservateur que s'il est indiqué (par un enclos) des 4 côtés et bien distinct, tandis que la poutre placée d'un seul côté suffit comme démarcation. Ceci est conforme à ce que dit R. Zeira au nom de R. Hamnona : l'angle n'a d'effet préservateur que s'il entoure un autre terrain des 4 côtés (si on le retrouve aux 4 côtés). R. Aba bar Mamal dit : il est interdit, le samedi, de transporter des objets dans les voies d'accès aux vignes (τετράπυλαι), parce qu'on les considère comme un appendice à la poutre de démarcation et qui ne comporte pas le même effet préservateur que l'angle. R. Pinḥas raconte qu'un fait de ce genre se passa en présence de R. Jérémie ; au-dessous de 4 colonnes, il y avait, comme chapiteaux, des architraves en bois (ἐπιστύλιον), sous lesquelles on avait permis le samedi de transporter des objets, parce qu'on leur attribuait les qualités préservatrices de l'angle. R. Aboun et les rabbins ont demandé en présence de R. Zeira : est-ce que l'effet préservateur de l'angle, simulant la porte, est aussi applicable à la construction d'une *succa* (suffit-elle à représenter le 3e côté, pour que la succa soit apte à la célébration de cette fête ?) Oui, leur répondit-il, l'effet est le même. Peut-on aussi utiliser dans le même but l'excédant du plafond ? Non, leur répondit-il. D'où vient cette inégalité et autorise-t-on l'un, non l'autre ? C'est que l'un, ayant une destination spéciale (celle de figurer un enclos), il sert à produire l'effet préservateur et à représenter le côté absent, tandis qu'il n'en est pas de même d'un simple excédant (il est l'effet du hasard). Ces divers incidents de comparaison, dit R. Abahou, sont intéressants à noter comme élucidation et dialectique ; mais il ne faudrait pas en induire un enseignement pratique, car s'il est interdit de tirer parti de l'excédant ou appendice pour compléter la *succa*, chose peu grave, à plus forte raison est-ce interdit pour le sabbat, ce qui est bien plus grave (puisqu'en cas de transport illégal, on encourt la peine de la lapidation). R. Aboun bar Ḥiya demande en présence de R. Zeira : d'après l'avis de qui a-t-on pu dire plus haut que l'angle simulant la porte a un effet préservateur sur le reste ? Ce ne saurait être R. Yoḥanan ben Nouri, puisqu'il dit au contraire que c'est interdit (comment se fait-il qu'il y ait un avis opposé à celui d'un *tanna*, auteur d'une Mischnâ ?) C'est que, fut-il répondu, cet avis au sujet du sabbat a été repoussé (une opinion contraire [1] a pu être

1. Ainsi, l'explique Elie Fulda dans son commentaire. Mais le *Neuhebr. Worterbuch* de J. Lévy conserve la version ancienne אדחי, avec le sens du démons-

exprimée à juste titre). Au point de vue des mélanges d'hétérogènes, est-il dit, tout espace inférieur à 3 palmes est comme fermé ; de 3 ou 4 palmes, il est permis de semer, si la haie conservée est supérieure à la partie renversée, et c'est interdit au cas contraire ; de 4 palmes à dix, c'est permis si la partie conservée est supérieure à celle qui est renversée ; si, au contraire, la partie renversée est supérieure, il n'est permis de semer qu'en face de la haie maintenue, non vis-à-vis de ce qui est renversé ; enfin, si la brèche a plus de 10 palmes, la partie de la haie conservée fût-elle supérieure à celle qui est renversée, il n'est permis de semer qu'en face de la partie de la haie maintenue, non vis-à-vis de ce qui est renversé. De même, au point de vue de la séparation sabbatique de l'enclos, tout espace inférieur à 3 palmes est comme fermé ; à 3 ou 4 palmes, jusqu'à dix, il n'est permis de transporter des objets dans le même espace que si la partie de la haie maintenue est supérieure à celle qui est renversée, mais au cas contraire c'est interdit; enfin, si la brèche a plus de dix palmes, la partie maintenue fût-elle supérieure à celle qui est renversée, c'est interdit. Dans cette seconde énumération d'hypothèses, dit R. Ḥanina ou R. Judan bar Pazi au nom de R. Yoḥanan, on ne fait pas de règle spéciale pour une brèche de 3 ou 4 palmes ; est-ce à dire que si la brèche a 3 palmes sans être équilibrée par un fragment de haie ayant au moins 4 palmes il soit permis d'y semer? Non ; donc il faut admettre qu'il n'est pas tenu compte de ce cas. Mais, objecta R. Ḥena, n'a-t-on pas enseigné[1] que l'on peut compléter un mur en l'entourant de joncs? Or, serait-ce à dire que les joncs (malgré l'exiguité de leur largeur) tiennent une place marquée? De cet exemple, fut-il répliqué, on ne peut pas tirer une objection, car les joncs se suivent à des intervalles rapprochés de moins de 3 palmes, ce qui est considéré comme un enclos fermé (tandis qu'une brèche, lorsqu'elle a 3 palmes, est ouverte). R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de Rab (contrairement à R. Aboun) qu'en ce cas il est permis de semer, si la haie restée debout est supérieure à la partie détruite.

5. Si l'on plante une rangée de cinq ceps de vigne, elle est considérée comme vigne, selon Schammaï (pour les distances à observer), mais non, selon Hillel : il faut, selon lui, au moins 2 rangées pour constituer la vigne[2]. C'est pourquoi, si dans une vigne[3] l'on ensemence quatre coudées, il faut, selon Schammaï, interdire à tout usage une rangée (Deutéronome, XXII, 9); selon Hillel, 2 rangées.

L'interdiction exprimée dans la Mischnâ ne s'applique qu'au cas où l'on sème

tratif *ce* : « cette braïtha enseigne, etc. » Cf. ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. VII, § 1, milieu, où R. Simson de Sens lit aussi : ארחי (a repoussé), ce qui n'a pas de sens.

1. Mischnâ, tr. *Eroubin*, ch. I, § 10.

2. Hors de là, il suffit de laisser 6 palmes d'espace, comme pour un seul cep de vigne.

3. Tr. *Edouyôth*, ch. V, § 2.

un élément étranger en face du cep médial. En ce cas, selon Schammaï, toute la rangée est interdite (celle qui fait face à cet élément nouveau); mais, selon Hillel, on n'interdit que 3 ceps de cette rangée et 3 de la suivante, soit un carré de 3 sur 3. Au cas où l'on a semé en face du vide formé par 2 rangées médiales, ou par 2 ceps du milieu, on interdira, selon Schammaï, 2 rangées de chaque côté de la semence nouvelle, soit 4. Mais comme la vigne se compose d'au moins 5 ceps, quel est le 5e cep qui est condamné avec quatre autres? Le voici : si l'on ne peut pas indiquer, même d'une façon peu précise, de quel cep la semence nouvelle se rapproche le plus, les deux qui sont à droite et à gauche de ce cep médial sont interdits (soit le tout) ; si au contraire la semence n'est pas plus proche d'un côté que de l'autre, il n'y a que 4 ceps interdits et le 5e reste libre. Selon Hillel, on interdit en ce cas 4 ceps contre 2, savoir 2 ceps dans la première rangée, deux dans la suivante et un à chaque extrémité de la ligne (total : six). Si l'on a semé en face du cep placé à l'angle formé par deux côtés, selon Schammaï les 2 rangées sont interdites, ne sachant pas laquelle a été atteinte ; selon Hillel, on interdit 6 ceps (comme précédemment). Si enfin l'on a semé en face du vide qui se trouve à l'angle des 2 côtés, on interdit, selon Schammaï, toute la rangée (vers laquelle penche la semence) ; selon Hillel, on interdit 2 ceps sur une ligne, 2 sur la suivante et un 5e cep formant le prolongement de la première ligne. Quel est en ce cas le 6e cep (qui est épargné dans cette hypothèse)? C'est ou le 3e de la 1re rangée (dont les 2 ceps sont interdits), ou le second de la 3e ligne (sur laquelle un seul cep a été interdit comme prolongement).

6. Si l'on plante deux ceps de vigne en face de 2 autres, qu'un autre cep s'écarte de la rangée comme une espèce de queue [1], l'ensemble des cinq espèces constitue la vigne ; s'il y a 2 ceps en face de 2 autres et un 5e au milieu d'eux [2], ou entre les 2 rangées, cela ne constitue pas une vigne ; elle n'est considérée comme telle qu'au prèmier cas (quant à la disposition des cinq ceps).

R. Ḥiya bar Aba dit au nom de R. Ḥiya bar Joseph que de ce verset : *le pays de Canaan selon ses limites* (Nombres, XXXIV, 2), on déduit que l'on maintient les démarcations des terrains telles qu'elles ont été établies par les Cananéens (qui avaient adopté les figures exprimées dans la Mischnâ). Mais, objecta R. Imi, est-ce que l'on imite les usages des Cananéens ? (Non, c'est une règle rabbinique qui a fixé cette figure). Samuel dit : si l'on doit en ce cas mesurer 4 coudées (pour séparer le terrain d'alimentation), on mesurera une ligne diagonale (en la faisant passer du 2e cep au 3e) ; selon R. Yossé bar Zemina au nom de R. Yoḥanan, on suppose que dans la 1re rangée il y a en-

1. En voici la disposition : ∘∘ / ∘∘∘.
2. C'est-à-dire, s'ils sont ainsi disposés : ∘∘∘ (∘ ∘ / ∘ ∘ ∘). Voir Raschi, au tr. *Sôtâ*, f. 43a.

core un cep de vigne (un 6e cep imaginaire), et c'est de là que l'on commence à mesurer les 4 coudées d'écart. R. Yona demanda; si l'on a planté deux vignes composées chacune de 5 ceps, selon les dispositions de la Mischnâ, suppose-t-on que pour chacune d'elles il y a un 6e cep imaginaire? De même, si l'on a planté trois ceps sur trois et un cep planté en face de celui du milieu, suppose-t-on l'existence d'un cep supplémentaire pour que l'on puisse lui donner la mesure d'une grande vigne, pour laquelle il n'y a pas de prolongement [1]? Cette hypothèse, fut-il objecté, n'est guère admissible: n'a-t-on pas dit qu'il n'y a pas de prolongement pour une grande vigne? C'est vrai lorsqu'elle est déjà grande (en ce cas, il n'y a pas lieu à prolongement); mais ici, il s'agit de savoir si à une petite vigne de 5 ceps, on suppose une addition imaginaire d'un 6e cep pour que la vigne soit grande? (question non résolue).

7. Si l'on plante une rangée de 2 ceps sur son champ et s'il y a une autre rangée (de 3 ceps) chez le voisin, fussent-ils séparés par un chemin privé, ou par une grande route publique [2], et même par une haie n'ayant pas une hauteur de dix palmes, on les considère cependant comme jointes [3]; mais si cette haie est supérieure à dix palmes, on ne les considère pas comme jointes. Selon R. Juda, on les considère aussi comme jointes si, par en haut (par dessus la haie), les branches s'entrelacent.

R. Aha demanda: n'est-ce pas en contradiction avec ce qu'a dit R. Simon [4] que l'on ne peut pas consacrer ce qui ne vous appartient pas? (Comment fait-on intervenir le champ du voisin?) Là, fut-il répondu, on déclare que l'on ne peut pas causer la perte de ce qui est à autrui, tandis qu'ici il s'agit seulement de constater qu'à la jonction des deux champs se trouve fixée l'existence d'un objet interdit (au point de séparation il est interdit de rien semer; mais il ne s'agit pas de détruire quoi que ce soit). Selon R. Mena, on ne s'exprime pas ainsi, mais voici ce qu'a dit R. Samuel au nom de R. Zeira: R. Simon est conséquent avec lui-même; et aussi bien qu'il dit que l'on ne peut pas consacrer (faire détruire) ce qui ne vous appartient pas, il reconnaît aussi que l'on n'a pas le droit d'englober ce qui ne vous appartient pas (ici, il ne s'agit pas d'interdire ce qui est à autrui, mais les semences se trouvent cernées au milieu des 2 vignes réunies). Or, tout en reconnaissant que l'on ne peut pas enfermer le bien d'autrui aussi bien que l'on ne peut pas le rendre sacré (interdit), on admet ici que l'on joint le champ de l'un à celui du voisin pour déclarer que la partie médiale est interdite, si l'on y sème un corps étranger.

8. Si l'on plante 2 rangées de 2 ceps, on ne peut rien semer entre elles

1. Voir ci-dessus, § 3, fin.
2. Ayant une largeur moindre que 8 coudées.
3. Ce sont 5 ceps formant une vigne et exigeant un écart de 4 coudées.
4. Comp. ci-dessus, ch. II, § 7, fin.

lorsqu'il n'y a pas entre elles un intervalle de 8 coudées [1]; s'il y a 3 rangs, il faut au moins, pour semer, un espace de 16 coudées [2]. R. Eliézer ben Jacob dit au nom de Ḥanania ben Ḥakhinaï: si même la rangée du milieu (sur 3) est détruite, l'on ne peut rien y semer à moins d'un espace de 16 coudées, bien que si la plantation avait été telle en principe [3], il eût suffi d'une séparation de 8 coudées.

Selon R. Zeira, on commence à mesurer l'écart des 8 coudées en dehors de l'espace où se trouvent les racines de la vigne (V,5). De même que l'on vient de dire à l'égard des 8 coudées d'écart qu'elles doivent être comptées en dehors de l'espace où se trouvent les racines de la vigne, de même ce procédé doit être observé à l'égard des 4 coudées exigibles (ch. V, § 4), pour distinguer une petite vigne plantée dans un pressoir. R. Eliézer fait remarquer que l'on est plus sévère à l'égard de l'espace resté vide à l'intérieur de la vigne que pour la partie extérieure (puisque, s'il y a une rangée détruite au milieu, il faut un espace de 16 coudées pour pouvoir y semer, tandis qu'au 1er cas il suffit d'un intervalle de 8 coudées).

R. Zeira dit : lorsque je me trouvais là-bas (à Babylone), j'ai expliqué comment il se fait que, dans la présente Mischnâ, on exige d'abord un espace libre de 8 coudées, pour pouvoir semer, puis un espace de 16 : c'est qu'à l'intérieur l'espace exigible est de 8; à l'extérieur, il est de 16. C'est pourquoi R. Eliézer dit : si on sème dans une vigne ayant plus de 4 coudées et moins de huit, c'est une semence interdite qu'il faut détruire ; si le terrain a de 8 à 16 coudées, il est défendu en principe d'y semer, mais en cas de fait accompli, on n'est pas tenu de retourner le champ et de détruire la semaille. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que cette opinion de R. Eliézer ben Jacob est conforme à celle de Schammaï ; de même qu'il dit plus haut (§ 5) qu'une seule rangée de ceps suffit (puisqu'il ne reste qu'un rang de chaque côté) pour constituer la vigne (et interdire d'autres plantes), de même cet avis est partagé ici par R. Eliézer. Si une ligne constitue la vigne, n'en résulte-t-il pas en tous cas qu'un espace de 8 coudées est interdit (exigeant 4 coudées de chaque côté, soit 8), et qu'il faut aussi bien un écart de 8 coudées pour une grande vigne que pour une petite ? (Comment donc se fait-il qu'aux termes de la Mischnâ, si la plantation avait été de 16 coudées, en principe, un écart de 8 coudées eût suffi?) R. Juda dit : on a seulement voulu indiquer que s'il y a 8 coudées, c'est interdit ; mais c'est permis dès qu'il y a un peu plus de 8 coudées [4]. Selon d'autres, on a voulu dire : si en principe, il s'agissait d'une plantation ayant 16 coudées

1. On les considère alors comme une vigne.

2. Sans quoi, ce serait une vigne ordinaire, pourvue d'une plate-bande.

3. Alors ce n'était pas encore une vigne, et il n'y avait pas la crainte de confusion.

4. On peut ensemencer le terrain qui est en excédant.

en largeur sur une égale longueur, il est permis de semer dans le terrain bien qu'il n'ait en réalité que 8 coudées. R. Juda ben Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis de R. Eliézer est conforme à celui de Schammaï ; et de même que celui-ci exprime un avis plus sévère (exigeant un plus grand espace de terre) pour un champ en friche que pour une culture [1], de même R. Eliézer ben Jacob est aussi sévère en ce cas.

9. Si l'on plante une vigne de telle façon qu'entre chaque rang il y ait 16 coudées libres [2], il est permis d'y semer d'autres objets. R. Juda raconte à ce propos un fait survenu à Tsalmon [3]. Quelqu'un y planta une vigne ayant 16 coudées libres aux côtés de chaque rangée ; il tourna du même côté les branches de 2 rangées [4], puis il ensemença de l'autre côté le champ fraîchement labouré. L'année suivante, il retournait les branches d'un autre côté, et ensemençait le terrain; lorsque les sages eurent connaissance de ce fait, ils l'autorisèrent. R. Meir et R. Simon disent: si en plantant la vigne on ne laisse que 8 coudées d'espace entre les rangées, il est aussi permis d'y semer [5].

R. Yona dit au nom de Rab que la semence est permise en cas de fait accompli, et qu'en principe, on ne doit pas y semer; mais, selon R. Yossé au nom de Rab, la règle est que la semence est permise et qu'il est permis d'y semer même en principe. R. Ḥiya bar Asché, au nom de Rab, demanda: l'avis de R. Meir et de R. Simon sert-il de règle, et ces deux derniers veulent-ils dire que la semence est permise et qu'il est même permis en principe d'y semer? Ou disent-ils seulement que la semence est permise en cas de fait accompli, non en principe? De ce que R. Aba a dit avoir vu mesurer la vigne par R. Ḥiya bar Asché, sur un espace ayant 8 coudées en carré (soit 16), cela prouve que non-seulement la semence est permise, mais qu'il est permis d'y semer en principe. R. Houna semait dans sa vigne des poireaux, et ce n'était pas défendu au point de vue des hétérogènes, car les plants de vigne étaient irréguliers. Mais ne tient-on pas compte du terrain nécessaire à l'alimentation d'un cep isolé? Non, d'après l'avis de R. Ismaël qui n'en tient pas compte, ce qui est aussi l'avis des rabbins. R. Jacob bar Idi, au nom de R. Josué ben Lévi, dit que la règle est conforme à celui qui déclare qu'à l'égard des produits nés hors de la Terre-Sainte, on adopte l'avis le moins sévère dans l'application

1. Comp. § 1, au commencement.

2. Tr. *Baba bathra*, f. 82b. Un espace de 6 palmes suffit, en ce cas, à la culture de chaque rang, et le reste est libre.

3. V. Lightfoot, Decade chorographica Marco in hor. hebr. præmissa, V.

4. Afin que les côtés extérieurs soient même dépourvus d'ombre.

5. On n'exige 16 coudées que lorsqu'une rangée a été arrachée.

ordinaire des lois agraires. R. Jacob bar Aha confirme cet avis, en rappelant que ce même enseignement se trouve ailleurs [1].

CHAPITRE V.

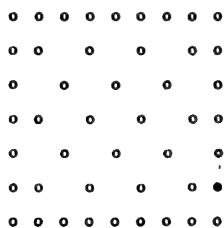
1. Si dans une vigne ravagée, il reste encore de quoi vendanger, sur un terrain d'une contenance d'un *saa*, dix ceps plantés régulièrement et en file [2], cela s'appelle une vigne pauvre (mais les lois s'appliquent à elle comme de coutume). Si une telle vigne est plantée sans ordre, mais qu'il y reste de quoi placer deux en face de trois (en damier), cela s'appelle encore une vigne ; mais au cas contraire, ce ne sont que des ceps isolés. Selon R. Meir, c'est toujours une vigne, parce qu'elle en conserve encore l'aspect (et il faut maintenir les distances légales).

R. Yohanan dit que le cas cité ici est le même que celui de la « plate-bande de vigne, » dont il est question au chapitre précédent (§ 1) ; seulement voici la différence : au premier cas, les vides se trouvent au milieu de la vigne ; ici, il s'agit de ravages ayant eu lieu sur tous les côtés. R. Zeira a démontré par un exemple ce que c'est qu'une vigne pauvre. Il a fait venir ses compagnons d'études dans une vigne composée de 9 rangées ayant chacune 7 ceps [3] ; il a pris une rangée et l'a ravagée en allant de droite à gauche (en largeur) et en enlevant un cep sur deux (reste 4 côtés à 9 ceps, soit 36) : puis il a pris une autre rangée qu'il a diminuée de même, en procédant de haut en bas (en longueur). Il reste donc après cette seconde opération, 20 ceps (ou 5 rangées de 4 ceps). Il a enlevé ensuite sur chaque rangée externe, à droite et à gauche, deux ceps à chacune des deux extrémités et un au bout (soit 10), de sorte qu'il n'en restait que dix. Ainsi se trouve démontré l'exemple invoqué par la Mischnâ : « S'il reste de quoi vendanger, sur un terrain d'une contenance d'un *saa*, dix ceps plantés régulièrement. » Il en résulte que dans chacun des 4 sens imaginables, on aura une série de 2 ceps sur deux, suivis d'un 5e en appendice, et pour chaque série de cinq ceps, on suppose un 6e cep imaginaire (qui lui donne l'étendue d'une grande vigne, ayant 3 ceps sur 3). Ce 6e cep addi-

1. Comp. ci-après, ch. VI, § 1, fin, et babli, tr. *Berakhôth*, f. 36a (I, p. 375).

2. N'ayant pas une largeur de 16 coudées et n'étant pas distants de moins de 4 coudées. Voir ch. IV, § 6.

3. Pour l'intelligence de tout ce passage, il est bon d'avoir sous les yeux la figure suivante, donnée par le commentateur R. Simson de Sens :



tionnel sera supposé ; mais on ne pourra pas le planter en réalité, car de tous les 4 côtés ce serait un supplément au supplément, ce qui est inadmissible. Cela prouve, en général, que pour une grande vigne, on ne place pas d'appendice. Cette règle, énoncée ici, répond à la question posée plus haut (IV, 6) par R. Yossé bar Zemina au nom de R. Yohanan, savoir si l'on suppose la présence d'un 6e cep (imaginaire). Dans l'exemple précité (de 9 rangées à 7 ceps), l'espace du terrain est de 64 coudées sur 48 (savoir, dans la plus grande longueur, du 1er au dernier cep, à raison de 8 coudées entre 2 ceps, soit 8×8=64 ; et de même en largeur, 6×8=48). Si du terrain, ayant généralement la contenance d'un *saa*, ou 50 coudées sur 50, on enlève une bande de 2 coudées de large (sur toute la longueur de 8 coudées,=16), il restera une superficie carrée de 48 sur 48. De plus (comme il est impossible de placer le 9e cep sans rompre l'harmonie, ou ordre régulier du reste de la vigne), il faudra arracher un cep de chaque côté ; après cette opération, comme il restera 3 intervalles vides, on occupera l'un par ce cep enlevé (qui sera le 9e du carré de 3 sur 3). En ce cas, la bande de la vigne a 16 coudées de longueur sur une égale largeur (soit 256 coudées), et le terrain nécessaire à l'alimentation de chaque cep de vigne est de 8 coudées [1]. S'il en est ainsi, comment ces chiffres sont-ils admissibles? Pour la vigne de dix ceps, comprendra-t-on le terrain d'alimentation dans la contenance du *saa*, ou non? Dans la première hypothèse, il manquerait trois cent quarante-huit coudées [2] ; et, dans la supposition que c'est en dehors du terrain d'alimentation (non compris, dans ce compte, les ceps imaginaires et les diagonales tirées en face d'eux), il se trouverait qu'il y a un excédant de 452 [3] ? Pour répartir cet excédant, on comptera environ la moitié, ou 4 ceps, comme isolés (puisqu'ils auront plus de 16 sur 16 en espace) ; et cependant la vigne conserve son intégrité, et l'on suppose les 10 ceps réguliers [4] parce qu'ils sont contenus dans l'espace du *saa*. Or, on n'a pas pu enseigner cela, en raison de l'inexactitude des chiffres (donc, il n'est question que de ceps isolés, d'un espace sans borne). Si les racines se suivent régulièrement et non les plants, c'est une vigne ; mais à l'inverse, ce n'est pas une vigne. Si l'irrégularité tient à ce que les ceps sont minces, tandis qu'ils seraient réguliers en cas d'une plus forte épaisseur, la vigne est intégrale. Comment opère-t-on pour s'assurer de la régularité? On prend un fil que l'on

1. Pour une vigne de 10 ceps, cela ferait 10 fois le carré de 16, ou 256×10=2560.

2. En y comprenant les ceps imaginaires 3 fois avec les intervalles de terre, on a 64×3=192 ; en y ajoutant 3 fois la diagonale, soit 96, on a 288. Le terrain des 4 ceps supplémentaires est de 512, ajoutés à 288=800. Or, toute la vigne, sans les terrains d'alimentation, a 2048 coudées plus 800=2848. Ce qui donne une différence de 348 sur la contenance ordinaire du *saa*, qui est de 2500 (au lieu de 2560, car on fait abstraction de 6 coudées par vigne,=60).

3. Comme il vient d'être dit, la vigne a 2048, et le *saa* 2500, soit un reste de 452.

4. Comp. ci-dessus, ch. III, § 7.

tend en ligne droite du 1[er] cep au dernier (le nivellement est aussitôt visible). Selon les uns, cette mesure s'applique à la ligne intérieure du champ; selon les autres, à la ligne externe. Or, dit R. Yôna, d'après celui qui dit qu'il s'agit d'une ligne intérieure, on n'exclut pourtant pas de la vigne ce qui l'avoisine dans la limite d'un palme, et d'après celui qui parle d'une ligne extérieure, il faut que tout touche au fil. Quant à la ligne extérieure qui ne serait pas précise en face des souches, elle subit la règle des vignes isolées, c.-à-d. que son terrain d'alimentation est de 6 palmes; le reste est libre. R. Yossa dit : si l'on sème dans les 6 palmes externes, tout est interdit[1]; hors de là on n'entache pas les vignes isolées, mais le vignoble entier[2]. — On appelle vigne pauvre, dit R. Yôna, celle qui est pauvre en ceps, mais riche en culture (ils exigent beaucoup de travail, étant très-espacés).

2. Si dans une plantation de vigne, il y a moins de 4 coudées de séparation[3], ce n'est pas un vignoble, selon R. Simon (et l'on peut y semer, en s'écartant seulement de 6 palmes); mais, selon les autres sages, c'est un vignoble, et l'on considère les rangées médiales comme si elles n'y étaient pas[4].

Voici l'argumentation de R. Simon auprès des autres rabbins: d'après vous, l'on considère les rangées médiales comme si elles n'y étaient pas; or, comme elles forment le fonds principal de la vigne, cette dernière dès lors n'est plus. Cette divergence d'opinion, dit R. Ḥanania, n'a lieu que s'il s'agit d'une vigne importante ayant au moins 6 ceps sur 6 (ne sachant quelle rangée, de droite ou de gauche, est nulle, R. Simon annule en ce cas la vigne); mais s'il n'y a que 5 sur 5, tous reconnaissent que l'on considère les rangées médiales seules comme absentes (même R. Simon). Selon R. Mena, au contraire, la discussion porte sur le cas où il y a 5 ceps sur 5; mais au cas où il y a 6 sur 6, si l'on considérait ceux du milieu comme absents, pourquoi cette supposition s'appliquerait-elle plutôt aux uns qu'aux autres? (donc, en ce cas, la vigne subsiste avec sa valeur). Lorsque l'on dit dans la Mischnâ que l'on considère les ceps du milieu comme absents, quelle en est la conséquence? Cela veut dire, répond R. Houna, qu'il est permis de les suspendre sur des ceps de vigne (en d'autres termes, l'espace environnant de 4 coudées n'est pas interdit à une autre semence). Cette interprétation, dit R. Mena, vient appuyer l'avis exprimé par

1. L'espace extérieur est interdit parce qu'il se trouve dans les 6 palmes d'alimentation, et le reste parce qu'il fait partie des 4 coudées d'une vraie vigne, où il est interdit de rien semer.

2. A l'extérieur, c'est permis parce qu'il y a plus de 6 palmes; mais la vigne, se trouvant dans l'espace des 4 coudées, est interdite.

3. En ce cas, il n'y a pas assez d'espace pour labourer. Tr. *Eroubin*, f. 3[b]; *baba bathra*, f. 34[b], 83[b] et 102.

4. L'on suppose les rangées comme étant extérieures, s'il y a entre elles l'espace approprié légalement.

R. Yossé, qui dit : s'il y avait des corps étrangers dans une vigne de 6 palmes, tout ce qui se trouve à l'intérieur de cet espace est interdit ; mais, si c'est hors de cet espace, les ceps de vigne sont permis (on peut en tirer parti), mais le terrain de la vigne est interdit [1]. Simon bar Aba dit au nom de R. Yoḥanan : de même qu'ils sont en désaccord sur ce point, de même ils le sont pour la question de voisinage des tombes [2] ; là aussi, selon R. Yoḥanan, on considère comme absentes celles du milieu. Toutefois, dit R. Yôna, ces 2 cas ne se ressemblent pas : lorsque les tombes se trouvent en principe largement séparées (de 4 coudées), elles ont une place acquise (isolée), si même plus tard elles se trouvent rapprochées ; au cas où c'est l'inverse, qu'en principe les tombes étaient rapprochées, le déplacement entraînerait les effets du voisinage. Ici, au contraire, on n'applique pas à la vigne la fixité d'emplacement des tombes, et si les ceps sont d'abord espacés, puis régulièrement plantés, ils constituent une vigne selon les sages, et non selon R. Simon ; dans le cas contraire, si les ceps étaient d'abord à la même distance rapprochée et qu'ils ont été ensuite séparés, les deux interlocuteurs s'accordent à reconnaître que la vigne est constituée intégralement (l'enlèvement de quelques ceps ne fait pas perdre à la vigne son caractère d'intégralité). Pour quel motif les avis diffèrent-ils au sujet du voisinage des tombes ? Lorsqu'il se trouve qu'elles sont réunies, selon R. Simon, on peut admettre qu'une avalanche de pierres les a déplacées et rapprochées par simple hasard (cela restera ainsi, bien qu'il n'y ait pas un rapprochement légal) ; selon les sages, comme c'était d'abord séparé, puis rapproché, la situation première sera rétablie (aussi les considère-t-on comme absentes au milieu).

3. Si une vigne est traversée par un fossé profond de dix palmes et large de quatre, qui passe d'une extrémité de la vigne à l'autre, on peut, selon R. Eliézer ben Jacob, le considérer comme une séparation entre 2 vignes et même y semer [3] ; s'il ne la traverse pas dans toute sa longueur, on le considère comme un pressoir (et c'est interdit, d'après l'avis des autres sages à ce sujet). Car, dans un pressoir situé au milieu de la vigne qui ait une profondeur de 10 palmes et une largeur de 4, on peut semer selon R. Eliézer ; mais les autres sages l'interdisent. Sur un observatoire placé au milieu de la vigne, haut de 10 palmes et large de 4, on peut semer d'autres substances ; mais si les ceps l'atteignent et s'y entrelacent, c'est interdit (le mélange étant trop apparent).

Faut-il que le fossé parcoure, outre la longueur de la vigne, celle du terrain

1. Comp. § précédent, fin.
2. Voir la Mischnâ, tr. *Nazir*, IX, 3, à laquelle il est fait allusion ici, et ib., même série, f. 57d ; comp. *Tossefta* au tr. *Oholôth*, ch. 17.
3. Sa profondeur constitue un espace spécial.

d'alimentation? De ce que l'on a enseigné : les sages se rangent à l'avis de R. Eliézer ben Jacob, lorsque le fossé parcourt la longueur de la vigne et celle du terrain d'alimentation (4 coudées), il paraît qu'en principe R. Eliézer n'exige pas cette condition. En quel cas porte la discussion dans la Mischnâ? Au cas où il y a 2 rangées de ceps à droite et à gauche du fossé (en ce cas, chaque partie séparée constitue une vigne spéciale); mais s'il n'y a qu'une rangée de chaque côté du fossé, comme il n'y a de ce côté que 3 ceps, il ne reste pas assez de quoi constituer une vigne. On a enseigné : si l'étendue du fossé est inférieure à celle qui est indiquée dans la Mischnâ, il est interdit de s'en servir; car, s'il n'en était pas ainsi (et que l'on admette même un espace moindre), on semblerait dire qu'à 10 palmes c'est interdit et que c'eût été à plus forte raison de même pour 9 palmes (il faut donc préciser que c'est interdit seulement au-dessous de 10). En effet, l'on veut dire que si la largeur est inférieure à 4 palmes c'est interdit; car, sans cela, on semblerait dire que le fossé est considéré comme enfermé et permis. Mais n'est-ce pas permis en réalité si c'est enclos? N'a-t-on pas dit que si les racines des plantes placées à l'angle entrent dans les 4 coudées d'une vigne à une profondeur d'au-delà de 3 palmes, c'est permis? (N'est-ce pas de même interdit s'il n'y a que 3 palmes?) Là, c'est différent, et une grande profondeur est exigible, en raison de l'air environnant de la vigne. Dans la discussion entre R. Eliézer ben Jacob (qui permet de semer) et les rabbins (qui l'interdisent), le premier dit à ses adversaires : ne reconnaissez-vous pas comme moi que l'on doit observer, à l'égard de la différence de terrain en profondeur, la même règle que pour l'élévation? (Pourquoi donc ne défendent-ils pas de semer au second cas)? C'est que, disent-ils, tout dépend de l'air ambiant dans la vigne (et en présence d'une élévation, la règle est moins sévère). Il en résulte que tantôt R. Eliézer ben Jacob est d'accord avec lui-même, tantôt non (son 1er avis diffère du second). Il est d'accord en appliquant à la profondeur la même règle qu'à l'élévation; mais il ne l'est pas lorsqu'il s'agit de l'air ambiant de la vigne. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : il faut que, dans le monceau plus élevé il y ait une cavité de 4 coudées (couvertes d'une épaisseur de terre de 3 palmes). Cette règle, dit R. Samuel bar R. Isaac s'applique à une cavité ronde; mais si elle est carrée, elle peut avoir moins de 4 coudées. R. Ḥalafta ben Schaoul dit : il faut qu'il y ait, au-dessus de la cavité, de la terre épaisse d'au moins 3 palmes. Cela n'est vrai, dit R. Yossé, que pour une cavité ronde, non si elle est carrée.

4. Si une vigne est plantée dans un pressoir ou dans une cavité, on peut, après avoir laissé libre la place nécessaire pour sa culture [1], ensemencer l'espace restant. R. Yossé dit : l'on ne peut rien y semer s'il n'y

1. Autant qu'exige un cep isolé, soit 6 palmes.

a pas au moins 4 coudées. S'il y a une maisonnette au milieu de la vigne, on peut y semer (les murs séparent largement).

La Mischnâ parle du cas où la vigne a de 3 à 4 palmes; si elle a moins de 3, l'espace est jugé comme un enclos (et il faut, dans tous les sens, laisser un espace libre de 6 palmes). Lors donc qu'il y a un espace de 3 à 4 palmes, il suffit de compléter ce 4e palme; après quoi, l'on peut y semer. Quant à la maisonnette sise au milieu de la vigne, on peut y semer, dit R. Abin au nom de Samuel, selon ce verset (Isaïe, XLII, 22) : *ils ont été enfermés dans la maison de détention*, כלאים; c'est-à-dire (en traduisant différemment) le *Kilaïm* est admissible dans cette maison.

5. Celui qui plante de la verdure (jardinage) au milieu de la vigne, ou laisse subsister une telle semence (qui est augmentée de 1/200e) rend 45 ceps de vigne sacrés[1] (il est obligé de les brûler à cause du mélange). Quand cela a-t-il lieu? lorsqu'ils sont plantés par rangée de 4 sur 4 en tous sens, ou de 5 sur 5. Mais si les rangées se composent de 6 ou 7, il suffit de consacrer (brûler) ce qui se trouve sur l'espace de 16 coudées dans chaque sens, en traçant un cercle de cette étendue autour du point sacré[2], mais non un carré (ce qui donnerait une étendue plus grande).

Cette consécration n'a lieu, dit R. Yossé ben Ḥanina, que si l'on sème en face du cep médial. En outre, dit R. Abin au nom de Samuel, ce cep médial devra être tout entouré d'un cercle de verdure (pour être interdit). Dans quel cas les chiffres de la Mischnâ sont-ils applicables? Si la vigne a 7 rangs de 7 ceps (49) et que l'on en retire 4, soit un cep à chaque angle, il y aura un reste de 45 ceps. C'est pourquoi la Mischnâ dit : « 45 ceps de vigne deviennent sacrés. Et quand cela a-t-il lieu? lorsqu'ils sont plantés par rangs de 4 sur 4, ou de 5 sur 5. » Ceci confirme ce qu'a dit R. Zeira plus haut (IV, 9) : on ne commence à mesurer les 8 coudées d'écart qu'en dehors du terrain où sont les racines (sans quoi, on admettrait dans ce compte tous les 49 ceps). « Si les rangées, dit ensuite la Mischnâ, se composent de 6 ou 7 coudées, etc. » Ceci confirme ce qu'a dit R. Eliezer (ibid.) : si la vigne a plus de 4 coudées et moins de huit, il est interdit d'y rien semer, et au cas où c'est fait, il faut tout brûler; mais à partir de 8 coudées jusqu'à 16, c'est interdit en principe, mais le fait accompli n'entraîne pas la perte totale.

6. Si, pendant le travail, on aperçoit dans la vigne un élément de jardinage (à arracher) et que l'on dise : « en arrivant là, je l'arracherai »,

1. C'est la mesure comprise dans un espace ayant 16 coudées de toutes parts.
2. Pour ces calculs, V. Zuckermann, *Monats.* 1855, p. 1403. S'il y a un intervalle de 8 coudées entre les rangées, les ceps ne sont pas sacrés.

il est permis de le laisser jusque là; mais si l'on dit : « je le cueillerai en revenant une autre fois », et que dans l'intervalle la plante grandirait [1] ne fût-ce que de 1/200e, il est interdit d'attendre.

Cela s'applique, dit R. Yossé bar Ḥanina, à l'ouvrier (mais si le propriétaire voit dans sa vigne un élément hétérogène, il doit l'enlever de suite). Quant au propriétaire qui laboure lui-même son champ, il est considéré comme un ouvrier (et il n'est pas tenu, en ce cas, de s'interrompre du travail). Si un propriétaire a maintenu dans sa vigne des verdures du champ, elles sont interdites aussi bien à lui qu'à d'autres (la défense s'applique à tous); mais si l'ouvrier les a maintenues, elles lui sont interdites, et non à d'autres. Comment est-ce possible? Si c'est défendu pour lui, ce doit l'être pour tous? Et si c'est permis à d'autres, pourquoi n'est-ce interdit qu'à lui? C'est que, dit R. Simon, on ne peut pas consacrer (annuler) ce qui ne vous appartient pas (comme c'est ici le cas pour l'ouvrier). Malgré l'avis que R. Simon vient d'exprimer ici, il reconnaît que la défense peut subsister pour les produits d'autrui, si même un autre les a cueillis (c'est interdit au maître, si l'ouvrier l'a cueilli); mais si le maître l'a cueilli, c'est interdit à tout le monde, à lui comme aux autres. « Si dans l'intervalle de temps, est-il dit, la plante grandissait, ne fût-ce que de 1/200e, c'est interdit. » Pour le mesurer, on se servait, chez R. Yanaï, d'une tige de fenugrec. Comment opérait-on? R. Bivi répond au nom de R. Ḥanina: on coupe une tige et on en laisse une en terre; et plus celle qui est coupée a diminué de grandeur, plus l'autre a grandi en terre (on peut ainsi calculer l'étendue de la racine).

7. Si, en traversant une vigne, on y laisse tomber des semences, ou si elles y ont pénétré avec le fumier, ou avec l'eau d'arrosage, ou si l'on ensemence un champ, et que le vent en pousse des grains derrière le semeur [2] dans la vigne, cela ne fait rien (il n'est pas besoin de brûler tout, mais il faut arracher l'élément étranger qui germerait). Mais si, en cas de semailles, le vent a poussé des grains devant le semeur [3], il faut, selon R. Akiba, labourer la terre s'ils ont produit seulement des herbes et arracher le blé s'il y a déjà des épis [4]; enfin, si le blé est arrivé à maturité, il faut tout brûler.

R. Eliézer dit : la Mischnâ parle du cas où le semeur est placé dans le champ en friche et que le vent a envoyé les graines dans la vigne (mais à l'inverse, si étant placé dans la vigne, on ensemence le champ et que le vent

1. Si la croissance d'une plante a lieu, par exemple, en cent heures, elle grandira de 1/200e en une demi-heure.

2. De sorte qu'il n'en a pas eu connaissance.

3. En ce cas, il l'a vu, et son mélange serait fait avec préméditation.

4. Il est trop tard pour les brûler.

renvoie la graine en arrière dans la vigne, c'est interdit, parce qu'on paraît avoir choisi cette position avec intention). Dans quel sens interprète-t-on les paroles de R. Eliézer, demanda R. Zeira? Dit-il que si l'on se tient dans le champ (c'est permis), ou même en étant placé au-dehors (est-ce interdit)? En d'autres termes, c'est permis si l'on est placé dans le champ (et que le vent ait renvoyé la graine dans la vigne), mais si le semeur est placé dans la vigne, c'est interdit? Ou se rapporte-t-il au cas interdit, et dit-il que c'est défendu même en étant placé dans le champ ? On peut résoudre cette question d'après ce que dit R. Simon bar Juda au nom de R. Simon : si l'on sème des grains que le vent repousse en arrière (dans la vigne), il n'y a pas d'interdiction, car c'est un accident involontaire ; or, ce motif est inapplicable au cas où l'on se tient dans le champ de vigne pour semer des grains, car ce serait transgresser volontairement une défense, ce qui est évidemment interdit. Donc, il faut admettre que c'est permis au cas où le semeur se tient dans le champ et que le vent a poussé les grains dans la vigne. R. Simon ben Lakisch explique au nom de R. Oschia les termes de la Mischnâ (l'avis de R. Akiba) : si la semence, y est-il dit, a produit des herbes, on retourne le champ et on peut les manger ; si les épis ont commencé à pousser, il faut les arracher, c'est-à-dire que l'on peut se servir de la paille, pourvu que l'on rejette le grain ; si, enfin, le blé est mûr, il faut le brûler et l'on interdit tout, la paille et le contenu. R. Yoḥanan, au contraire, interdit même les herbes (permises selon R. Oschia) ; quant aux termes de la Mischnâ, qui prescrit en ce cas de labourer le champ et n'ordonne la destruction que pour le blé mûr, cela veut dire seulement qu'au lieu de les brûler, on les détruit autrement, comme dans cette Mischnâ [1] : quant aux premiers fruits de l'arbre (*orla*) et aux mélanges hétérogènes de la vigne, on les brûle si ce sont des objets réductibles au feu, ou l'on enterre ce que l'on a l'habitude d'enfouir en terre (les produits verts n'étant pas aisément consumés). R. Jacob bar Idi au nom de R. Simon b. Lakisch, dit : tantôt on peut se servir de la paille, et le blé est interdit ; tantôt la paille est interdite et le blé est permis. Dans quel cas cela a-t-il lieu ? Si, au moment de semer, le champ était autorisé (les distances légales étaient gardées), et que plus tard on a fait passer des ceps de vigne sur les épis (ce qui est interdit), on peut se servir de la paille seule, non du blé. Si, au contraire, on a semé dans un champ qui était interdit (couvert par des ceps), et qu'ensuite on a enlevé la couverture, les épis qui ont grandi dans une situation défendue sont interdits ; mais le blé qui a poussé à l'état permis peut être consommé. R. Zeira lui objecta ceci : l'on comprend le premier cas, que la paille soit permise, non le blé (en raison de leur formation) ; mais on ne s'explique pas l'inverse ; car le blé, provenant d'un objet qui a poussé dans des conditions interdites, ne saurait être autorisé lui-même. R. Zeira est conforme en cela à l'avis qu'il a exprimé au nom de

1. V. Mischnâ, tr. *Temoura*, ch. VII, § der.; babli, f. 33b.

R. Yonathan : si, après avoir planté des oignons dans une vigne, mélange qui est interdit, on les arrache de là et on les transplante dans un champ autorisé, quelle que soit la quantité nouvelle qui entoure ces oignons et les absorbe[1], ils restent interdits, car ce qui est né dans un état interdit ne perd pas cette qualité, et l'interdiction ne saurait être effacée.

8. **Si l'on conserve dans la vigne des chardons (servant de fourrage aux chameaux), il faut, selon R. Eliézer, brûler tout; mais selon les autres sages, cette interdiction n'est applicable que lorsqu'il est d'usage général de le conserver [2]. L'iris.[3], l'*hedera* κισσός (ou *festuca*), le lis royal, ou d'autres plantes de jardinage, ne forment pas de mélange interdit à la vigne. Le chanvre (cannabis) n'est pas défendu, selon R. Akiba; il l'est, selon les autres sages. Les épines de l'espèce *cynara hortensis* sont interdites dans la vigne.**

Selon R. Abahou, R. Eliézer se fonde sur ce qu'en Arabie on ne conserve pas de chardons pour les chameaux [4]. Les termes de la Mischnâ pour *iris* et *hedera* s'expriment de même en chaldéen. Quant à la rose royale, c'est la cerinthe [5] ou aubépine ou mélinet (χήρινθεν). Les tiges de joncs, les chardons, ἀχή, le rosier et la ronce[6], sont considérés comme espèces d'arbres et ne forment pas de mélange interdit avec la vigne. Les pois chiches, le froment, le chanvre et tout ce qui pousse dans la terre molle, est considéré comme verdure et ne forme pas un mélange interdit à la vigne. Mais R. Oschia ne dit-il pas [7] que l'on nomme verdure les connares (ou aloës), les malvacés, le melon et l'aubépine? (Comment donc ce dernier est-il classé ici parmi les arbustes?) Lorsqu'il s'agit de la bénédiction à prononcer pour en manger, on le range parmi les verdures; mais ici, au point de vue des hétérogènes, ce n'est pas interdit dans la vigne, à titre d'arbuste. On peut en conclure par analogie,

1. Voir tr. *Orla*, ch. I, § 5, et comp. Babli, tr. *Nedarim*, f. 57b.

2. Tr. *Schabbath*, f. 144b; tr. *Baba bathra*, f. 156b. Ce n'est qu'en Arabie que l'on a l'habitude d'employer les chardons à nourrir les chameaux.

3. C'est le sens adopté par l'Aroukh. Cf. Mischnâ, tr. *Oholoth*, ch. VIII, § 1. Selon Bertinoro, c'est une verdure employée dans les sauces, *Sisymbria*. Selon Maïmonide, il faudrait traduire ce mot par *menthe*, lequel cependant a 2 correspondants en arabe, qui diffèrent entre eux. Les Arabes ont pour la *mentha* (gentilis) le mot نَعْنَع (Forsk., *flora*, LXVIII, 213) ; et Maïmonide traduit סוסנבר, ce qui ne peut correspondre qu'à السوسن البارى, ou *Iris*, selon Reisk, *ad Rhazis librum*. Quant au mot קיסום, Maïmonide le traduit par le latin *coriola* et l'arabe لَبْلاب (convolvulus, herba arborem ascensu suo comprehendens, pecul. *Helxine*, selon Dioscor., IV, 39).

4. Cf. ci-dessus, ch. I, § 1 (26d) ; Babli, tr. *Schabbath*, f. 134a.

5. Comp. Ben-Sira, ch. III, où on lit : χήρινον.

6. Citée au tr. *Schebiith*, ch. VII, § 3. Cf. babli, tr. *Eroubin*, f. 34b.

7. Voir même série, tr. *Berakhóth*, ch. VI, § 1, fin (I, p. 117).

dit R. Yossé, que pour le cédrat il y a 2 formules de bénédictions; pour le fruit même on dit : « Béni soit le créateur des fruits de l'arbre » ; mais pour les bourgeons (comestibles), on dit : « béni soit le créateur des sortes de verdures. » Quant au câprier [1], selon Schammaï, c'est un produit interdit à titre d'hétérogène dans la vigne, et non parmi les légumes verts; selon Hillel, ce n'est interdit nulle part, ni dans la vigne, ni parmi les verdures. Mais tous deux reconnaissent que la loi de l'*orla* lui est applicable. R. Ḥinena bar Papa a enseigné : lorsque la souche ou le tronc produit des feuilles (par les branches), c'est un arbre [2] ; mais s'il pousse des rejetons sur la racine, c'est considéré comme verdure. Mais, fut-il objecté, est-ce que le chou (qui est une verdure) ne produit pas de feuilles par la souche? Et pourtant c'est un légume vert? Comme ce produit rentre avec certitude dans la classe des verdures, on ne fait pas attention à cette marque ; elle est effective en cas de doute.

CHAPITRE VI.

1. Qu'appelle-t-on espalier? Une plantation d'une rangée de 5 ceps de vigne auprès d'une haie haute de dix palmes, ou à côté d'un fossé profond de dix palmes et large de 4 ; en ce cas, on laisse (à la vigne) 4 coudées libres, pour la culture. Selon Schammaï, on mesure 4 coudées en partant de la racine des ceps jusqu'au champ; selon Hillel, on mesure à partir de la haie. R. Yoḥanan ben-Nouri dit : ils se trompent tous ceux qui expriment cet avis (celui de Hillel, il exige pour former une vigne qu'il y ait 2 rangées) ; mais voici la règle : s'il y a 4 coudées depuis la racine des ceps jusqu'à la haie, on laisse l'espace nécessaire pour leur culture, et l'on ensemence le reste [3]. Et quel est l'espace nécessaire pour la vigne? Six palmes dans chaque sens; selon R. Akiba, il suffit de trois par cep isolé.

N'est-ce pas en contradiction avec ce que Schammaï dit plus haut (IV, 5)? Et sans que la plantation soit adossée à une haie, n'est-ce pas interdit comme vigne (ainsi que plus haut une rangée de 5 ceps forme une vigne)? R. Simon ben Lakisch répond qu'il s'agit d'un espalier irrégulier (la haie seule reconstitue la vigne). Puisqu'il est admis qu'il s'agit d'un espalier irrégulier, s'il n'y a pas de haie, l'interdiction à cause de la vigne ne subsiste pas. R. Yona demanda : peut-on semer un élément étranger entre les deux (entre l'espalier et

1. V. Babli, même traité, f. 36a (I, p. 375) ; tr. *Maasseroth*, ch. IV, § 6, fin.
2. Comp. même série jérus., tr. *Baba bathra*, ch. V, § 5 (f. 15a).
3. Toutefois, cela ne se peut pas, si la place n'a pas 4 coudées. Voir ch. V, § 4.

les ceps)? Puisqu'il s'agit d'une rangée régulière, il va sans dire que c'est interdit. Mais peut-on semer entre les ceps (isolés) ? De même qu'il est dit, pour les cucurbitacées [1], qu'il est défendu de tirer parti des excavations pour y semer, de même c'est interdit ici pour les ceps de vigne. Selon R. Yoḥanan, il s'agit dans la Mischnâ d'une plantation régulière. S'il en est ainsi, on peut admettre que lorsqu'elle n'est pas adossée à une haie, il n'y a pas d'interdiction à cause de la vigne, et l'on peut même admettre que c'est conformément à l'avis de Hillel que cela a été enseigné [2]. Il paraît, dit R. Ḥanania, que R. Simon ben Lakisch reconnaît comme R. Yoḥanan qu'il s'agit du cas où l'espalier est régulier, et c'est conforme à l'avis de Hillel. En outre, R. Yoḥanan reconnaît comme R. Simon ben Lakisch qu'il peut s'agir même d'un espalier irrégulier, conformément à l'avis de R. Yoḥanan ben Nouri, qui dit : « Tous ceux qui se sont exprimés ainsi se sont trompés » ; or, s'il s'était agi d'un espalier régulier, il n'y aurait pas eu erreur (c'est donc là l'erreur, qu'il s'agit de l'irrégulier). Quelle différence métrique y a-t-il entre l'avis de Schammaï qui dit de mesurer 4 coudées en partant de la racine des ceps, et l'avis de Hillel qui prescrit de les mesurer à partir de la haie [3]? On peut l'expliquer, répondit R. Yona, en disant que les racines, placées irrégulièrement, se trouvent en partie dans l'intérieur des 4 coudées de la vigne et en partie hors de là. Or, d'après l'avis de Schammaï qui dit de mesurer à partir de la racine des ceps, la mesure est aisée malgré l'irrégularité ; mais d'après Hillel, qui prescrit de prendre la haie comme point de départ, il est interdit de semer à l'endroit où le fil (représentant la mesure) s'arrête, le reste du terrain est permis. En cas de plants irréguliers et si les ceps sont à 2 coudées de la haie, d'après l'avis de Schammaï qui mesure à partir des ceps, on n'interdit que 2 coudées ; mais d'après celui qui prend la haie pour point de départ, on interdit encore 2 autres coudées. R. Yoḥanan dit que R. Yossé, R. Ismaël et R. Yoḥanan ben Nouri se sont exprimés tous trois dans le même sens : Ainsi, R. Ismaël dit entr'autres [4] qu'au sujet d'un petit jardin entouré par des espaliers, on établit l'autorisation d'y semer, si de chaque côté des espaliers, l'espace permet au vendangeur de circuler avec son panier (soit 2 coudées), et non si l'espace est moindre. R. Yona l'explique en disant qu'il faut une coudée pour le vendangeur et une pour le panier (soit 2 coudées de chaque côté). Or, on peut objecter ceci : d'après Schammaï, qui dit de mesurer à partir des ceps de vigne, cela se comprend que 3 coudées suffisent ; mais, d'après Hillel, qui prescrit de prendre la haie pour point de départ, comment ne pas tenir compte de ce que l'emplacement des racines absorbe une partie des 4 coudées consacrées à la vigne ? (n'en doit-on pas conclure qu'au cas cité par R. Ismael, 2 coudées ne suffisent pas ?) On peut l'expliquer, fut-il ré-

1. Comp. ch. III, § 4.

2. Car, selon lui, il faut que les ceps soient réguliers pour former la vigne, par espalier.

3. Celle-ci étant fort étroite, le point de départ n'est-il pas le même ?

4. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, tr. ch. II, § 5.

pondu, qu'il s'agit du cas où les ceps adhèrent au mur (de sorte qu'ils n'absorbent pas de terrain). Mais comment peut-il s'agir de 4 ceps[1]? La mischnâ ne parle-t-elle pas d'appliquer la règle de l'espalier à 5 ceps? On peut répondre à cela, dit R. Ḥanina, qu'il s'agit du cas où les 2 ceps se trouvaient dans un angle, et l'on imagine que s'ils étaient séparés il y aurait entre eux un intervalle de 4 coudées. Quant à R. Yossé, il professe le même avis que R. Ismael, puisqu'il dit (V. 4 et ci-après, § 8): « s'il n'y a pas un espace de 4 coudées, on ne peut pas y semer »; or, cette mesure est justifiée si elle part des ceps de vigne; mais, si l'on prend la haie pour point de départ, ne faut-il pas tenir compte de la diminution du terrain pour l'espace des racines des ceps? On peut répondre à cela que ces derniers sont tellement adhérents au mur, qu'ils ne font pas perdre de place. Enfin, l'avis exprimé ici par R. Yoḥanan ben Nouri est semblable à ceux de R. Yossa et de R. Ismael (et qu'il faut l'intervalle des 4 coudées pour l'espalier entre la haie et les ceps, non au delà). Il paraît que R. Yossé et R. Ismael se rangent parfois à l'avis de R. Yoḥanan ben Nouri[2]; mais celui-ci ne reconnaît pas l'avis des 2 précédents. De même R. Yossé s'accorde (en parlant d'un terrain entouré de 4 côtés) à exprimer l'avis de R. Ismael; mais l'inverse n'a pas lieu. « Selon R. Akiba, est-il dit, il suffit de 3 palmes » R. Juda dit au nom de Rab que cette règle prédomine. Selon R. Jacob bar Idi au nom de R. Josué ben Levy, l'avis de celui qui exprime des avis peu sévères à l'égard de l'extérieur de la Palestine sert de règle. En effet, dit R. Jacob bar Aha, c'est ce qui a été enseigné en propres termes plus haut (IV, 9, fin.).

2. Si un espalier dépasse la terrasse en pente à laquelle il est suspendu (en donnant sur un autre terrain) et qu'en se tenant debout sur ce terrain, on peut entièrement le vendanger, il faut, selon R. Eliezer ben Jacob, interdire les 4 premières coudées de ce champ (situées au-dessous)[3]; si l'on ne peut pas les vendanger (sans échelle), on n'interdit que l'espace qui est immédiatement au-dessous de la vigne. R. Eliézer ajoute: si l'on plante en bas une rangée, au niveau de la terre, et une autre sur une hauteur et que cette dernière soit élevée de dix palmes, les 2 rangées ne sont pas considérées comme réunies; mais si l'élévation est moindre, on les suppose réunies.

R. Samuel bar Naḥman, ou R. Yonathan dit au nom de R. Eliezer: si une vigne a été coupée au point qu'il reste moins de la hauteur d'un palme, elle reste cependant soumise aux lois des premières années de plantation[4], pour

1. Soit un cep de chaque côté.

2. C'est-à-dire, la défense s'applique plutôt à l'espace situé entre les ceps et la haie, qu'au-delà; car ils interdisent même l'espace situé au-delà.

3. On considère cette colline comme légalement semblable à la racine des ceps.

4. Même série, tr. *Schebiith*, ch. I, § 9, fin.

qu'il n'y ait pas même d'apparence de transgression de la loi, sauf si les ceps sont si courts qu'ils touchent presqu'au niveau du sol. Ce même rabbin dit aussi que, pour la même cause d'apparence, on est tenu de prélever la grande oblation sacerdotale (le 50e) sur le monceau de blé provenant du glanage des pauvres, ou des épis oubliés, ou des angles (parts qui d'ordinaire échappent toutes à la loi des prélèvements). Enfin, ce même rabbin dit encore, ainsi que R. Eliézer ben Jacob au nom de Schammaï : tout mort se trouvant sur la voie publique rend l'air ambiant impur dans un rayon de 4 coudées, pour que de cette façon on le respecte en se maintenant à distance. R. Mena dit : cette dernière application de la règle a été seule rapportée au nom de Schammaï (et non les précédentes) ; selon R. Yossé bar R. Aboun, toutes les trois se rapportent à Schammaï (pour tout l'ensemble, on rappelle en dernier lieu le nom de Schammaï). R. Yôna ajoute : c'est pour le même motif d'apparence de transgression que notre Mischnâ établit des distinctions dans l'usage de la terrasse; car sans cela, il importerait peu que le vendangeur se tienne à terre ou sur la terrasse (c'est donc une question d'apparence).

« Si elle est haute, est-il dit, etc. » S'agit-il de l'élévation de la rangée, ou de la terrasse elle-même? S'il s'agit de la rangée, la pente de la terrasse est considérée comme le bas; s'il s'agit de la terrasse, la pente est considérée comme élevée (la rangée ne lui étant pas adjointe); comment donc se fait-il que l'on ait enseigné qu'il peut y avoir 2 rangs sur la terrasse et sa pente? Or, peut-on admettre que la rangée ait 10 palmes d'élévation, non la terrasse? (l'enseignement précité indique donc que l'on ne considère pas ces 2 rangées comme étant au niveau du sol?) Non, répond R. Mena, les 10 palmes d'espace sur la pente de la terrasse forment une étendue spéciale (qui n'est ni en haut, ni en bas, de sorte que la semence y est située à part). On a enseigné ailleurs[1] : « si le samedi on jette un objet contre un mur à la distance de 4 coudées, au cas où la hauteur est supérieure à 10 palmes, cela équivaut à jeter l'objet en l'air (et il n'y a pas de transgression sabbatique); au cas où le mur a moins de 10 palmes, cela équivaut à jeter l'objet par terre (ce qui est un transport interdit) » ; et R. Ḥisda ajoute qu'en mesurant les 4 coudées, il faut tenir compte de la différence de la diagonale (soit 2/5 en plus, ou 1 coudée et 3/5). Or, comment arrête-t-on cette mesure au mur, puisqu'il est évident que l'objet jeté finira par tomber à terre ? (le repos final n'est donc pas sur le mur?) Il se peut, fut-il répondu, que l'objet jeté soit une figue grasse, qui reste collée au mur. R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé : cette mischnâ ne prouve-t-elle pas (en considérant un mur peu élevé comme étant au niveau du sol) qu'ici la pente de la terrasse doit être jugée comme figurant le niveau du sol? Ce n'est pas semblable, fut-il répondu, les semences plantées sur la pente de la terrasse s'y maintiennent et adhèrent complétement au ter-

1. Mischnâ, tr. *Schabbath*, ch. XI, § 4.

rain, tandis que la figue jetée sur le mur est accessible à tous les passants, et à force d'être grattée elle finit par tomber à terre (aussi est-elle considérée d'avance comme se trouvant au niveau du sol); si, au sujet du sabbat, on avait parlé du cas où l'objet est jeté dans une cavité du mur, il reste alors fixé dans ce trou, de la même façon que les plantes restent adhérentes, et puisque l'on considère cependant l'objet comme tombé à terre, on fait bien d'en conclure que la pente du mur équivaut au niveau du sol (mais cette conclusion n'est pas justifiée pour la figue collée, qui finit par tomber). S'il y a 2 jardins superposés [1], dont l'inférieur sert de vigne et dont le supérieur est vide, on peut ensemencer de verdure le supérieur, jusqu'à l'air ambiant de l'inférieur, à la distance de 10 palmes. R. Aboun bar R. Ḥiya demanda devant R. Zeira: cela ne prouve-t-il pas que la pente de la terrasse est considérée comme le bas? (pourquoi ne pas semer jusqu'à la limite de l'inférieur?) C'est que, fut-il répondu, les herbes de ces verdures, si elles étaient trop rapprochées, pourraient se pencher sur la vigne et produire une apparence de mélange. Si le jardin supérieur est une vigne et l'inférieur est vide, on peut ensemencer l'inférieur ainsi que la pente de terrain entre les 2 parties, jusqu'à ce que l'on touche à la racine des ceps. Toutefois, dit R. Yossé, il ne s'agit pas de toucher absolument aux ceps, mais de s'en tenir à distance de 3 palmes; car l'on a enseigné[2]: si les racines des plantes semées à l'angle d'un champ (séparément) entrent dans les 4 coudées consacrées à la vigne, elles ne sont permises que si elles pénètrent dans la terre à une distance de 3 palmes.

3. Celui qui amène (ou lie) un cep de vigne sur une partie d'un treillage (ἐπιφόρος) [3] ne devra rien semer même au-dessus de la partie libre du treillage; si c'est déjà fait par inadvertance, il n'est pas nécessaire de brûler tout. Mais si le jeune cep s'est étendu et a rempli tout l'espace, il est interdit de tirer parti de la semence (se fût-elle fort peu développée). Il en est de même si l'on fait passer le cep sur une partie d'un arbre inculte (qui, par le contact avec le cep, s'annule et se confond avec lui).

Selon R. Ḥiskia, la partie libre du treillage, dont parle cette Mischnâ, devra avoir de 3 à 4 palmes. Ainsi, s'il y a moins de 3 palmes, l'espace est considéré comme clos ou nul (il est interdit d'y semer); s'il y a de 3 à 4, il faudra compléter la distance de 4 palmes (en éloignant un peu le cep); enfin, à partir de 4 palmes, c'est la distance qui convient. Jusqu'où va l'espace interdit sous le treillage? R. Jacob bar Idi répond au nom de R. Simon

1. Voir *Tossefta* sur ce chapitre.
2. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 4.
3. Selon le *Aroukh*, ce serait un arbre très fécond, comme dans Isaïe, X, 33. Voir, par contre, Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XVII, § 3. Voici la définition d'Hesychius : Ἀπόφορα i. e. δένδρα μὴ φέροντα καρπόν. C'est aussi le sens adopté par Benj. Musaphia.

b. Lakisch que c'est 4 coudées; selon R. Aḥa ou R. Ḥinena au nom du même, c'est 6 coudées. R. Mena dit : je suis allé à Césarée et j'ai entendu dire par Yoschia bar Schemi au nom de Isaac bar Eliézer que, s'il y a 2 treillages, l'espace est permis au-dessous de l'intervalle qui les sépare. R. Ḥinena dit qu'une *braïtha* conteste cet avis, en établissant que cet intervalle même est interdit lorsque le propriétaire a l'habitude d'en tirer parti en y plaçant un petit espalier. En effet, dit R. Simon b. Eliézer, on a enseigné que si le propriétaire a l'habitude de joindre les 2 treillages, ils sont considérés comme un seul (et il est interdit de rien semer au-dessous de cet intervalle).

4. Si l'on fait passer le cep sur une partie d'un arbre fruitier, il est permis de semer sous la partie restée libre ; si le jeune cep s'étend ensuite plus loin, il n'y a qu'à le recourber en arrière. Lorsqu'il arriva à R. Josué d'aller auprès de R. Ismael au village d'Aziz, celui-ci lui montra un cep de vigne suspendu sur une partie d'un figuier et lui demanda : Puis-je semer au-dessous de la partie libre ? Oui, répondit R. Josué [1]. De là, il le conduisit à Beth-Magania et lui montra un cep suspendu sur une partie d'une poutre, ou branche noueuse d'un sycomore, ayant beaucoup d'autres grosses branches (et lui demanda aussi comment il fallait agir) : sous cette branche qui sert de base, lui répondit-il, c'est interdit, mais non sous les autres [2].

Pourquoi établir une distinction entre l'arbre inculte et l'arbre fruitier? Puisque l'on détruit volontiers un arbre inculte en faveur d'une vigne, il est interdit de semer au-dessous (la fusion est évidente), tandis que l'on ne détruit pas un arbre fruitier à cause de la vigne (il n'y a pas de confusion possible en ce cas ; aussi, n'est-il pas interdit d'y semer). On a enseigné [3] : « Toutes les outres que l'on a ficelées (pour boucher l'ouverture qui les maintenait pures), sont pures (le nœud devant être bientôt ouvert), excepté celles qui ont été liées par le nœud arabe (qui est difficile à défaire). Selon R. Meir, on considère comme pures celles qui sont liées par un nœud momentané ; mais si c'est un nœud définitif, elles sont impures [4]. Enfin R. Yossé dit ; toutes les outres liées restent pures ». D'après un autre enseignement, on dit l'inverse dans notre Mischnâ, selon R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Yassa (le nœud définitif est pur, et le momentané est impur). Selon R. Judan, au contraire, on peut prendre pour ces outres le même signe mnémotechnique que pour les hétérogènes d'ici (de même qu'ici c'est interdit pour un arbre inculte que l'on dé-

1. Car personne ne voudrait rendre inculte son figuier pour faire fructifier un cep de vigne.

2. Cet arbre, quoique de naissance sauvage, porte des fruits mangeables.

3. Mischnâ, VIe partie, tr. *Kélim*, ch. XXVI, § 4.

4. En ce cas, la courroie servant au nœud est sacrifiée.

truit et permis pour l'arbre fruitier que l'on conserve, de même l'outre fermée par un nœud momentané est pure, et celle qui a un nœud définitif est impure); car s'il n'en était pas ainsi, on ne concevrait pas la distinction à établir entre le nœud définitif et le nœud momentané (donc, la courroie au 1er cas est comme perdue). Mais, chez R. Yanaï, on a expliqué qu'alors le nœud ne peut se détacher, et qu'il faut le couper, tandis que le nœud momentané est ouvert aisément (donc, la courroie n'est pas annulée de plein gré, comme ici pour l'arbre inculte).

5. Qu'appelle-t-on arbre sauvage [1] ? Celui qui ne porte pas de fruits. R. Meir comprend sous cette désignation tous les arbres, sauf l'olivier et le figuier [2]. R. Yossé appelle ainsi toutes les espèces dont on ne plante pas des champs entiers (celles qui sont peu importantes).

6. Pour les espaliers de vigne, il faut des morceaux ayant plus de 8 coudées. Quant aux mesures prescrites par les sages pour la vigne, elles n'ont pas besoin d'être dépassées, sauf pour l'espalier. On appelle pièce d'espalier : celui qui est brisé, au milieu, mais où il est resté de chaque côté au moins 5 ceps de vigne. S'il n'y a que 8 coudées, il est interdit d'ensemencer le terrain situé au-dessous ; mais s'il y a plus de 8 coudées, on laisse libre l'espace nécessaire à la culture, et l'on ensemence le reste [3].

Est-ce que la Mischnâ, en disant : « s'il n'y a que 8 coudées, il est interdit d'ensemencer le terrain situé au-dessous », n'est pas en contradiction avec ce que R. Zeira a dit plus haut (v. 5) que la mesure des 8 coudées d'écart doit être prise en dehors de l'espace des racines ? (N'y a-t-il pas ici forcément plus de 8 coudées, puisqu'en présence de 5 ceps, on compte par 2 ceps, 4 coudées = 8, en dehors du 5e cep médial?) Il se peut, fut-il répondu, qu'il ait voulu parler du cas où il y a un peu plus de 8 coudées (même, en ce cas, c'est interdit). Pourquoi la Mischnâ ne parle-t-elle pas de ce petit excédant ? Pour que l'on ne suppose pas que ce petit excédant doit avoir la mesure prescrite par R. Yohanan, d'après lequel l'excédant de toute mesure légale doit avoir au moins un palme ; or, comme le surplus dont il s'agit ici, est inférieur à un palme, on n'en parle pas. R. Yôna demanda : pourquoi ne disons-nous pas que toutes les mesures prescrites par les sages sont précises, sans excédant, à l'exception des fragments d'espalier qui doivent la dépasser? (est-ce à dire qu'en attribuant cet excédant au seul présent cas, on ne le retrouve pas ailleurs ?) Et cependant, l'on enseigne [4] qu'en parlant de 10 *cabs* jérusalémites, on entend qu'ils aient

1. Quel arbre est annulé, par rapport à la vigne, lorsqu'il ne sert qu'à soutenir le cep ?

2. Ce sont les deux seuls que l'on n'estime pas au-dessous de la vigne.

3. Donc, pour l'espalier, on n'exige pas autant d'intervalle que pour la platebande dans une vigne.

4. Comp. tr. *Troumôth*, ch. IV, § 7.

plus de 6 dixièmes? (On retrouve donc ailleurs cet excédant?) Là, il s'agit de mesures de contenance (soit de liquides, soit de corps solides), et ici, de mesures de longueur ou coudées (ce qui est différent). Mais n'a-t-on pas enseigné [1] que, selon R. Juda bar Papa, le jardin et le potager ont en largeur comme en longueur 70 coudées et un excédant? (ne voit-on pas qu'il y a excédant même pour les mesures de longueur?) Là, remarque Samuel, l'excédant est de 2/3 de coudées, tandis qu'ici, il est d'un palme. Il importe peu que la construction de la haie ait précédé la plantation de 11 ceps de vigne, ou que cette plantation ait eu lieu avant que la haie soit construite, cela s'appelle en tous cas un espalier, jusqu'au moment où le cep du milieu a été arraché; et, à partir de ce moment, ce sont des fragments d'espalier. Si la haie a été renversée avant le cep du milieu, on ne nomme pas cette vigne espalier, de même qu'il n'y a pas de fragments d'espalier, si la haie a été renversée après l'enlèvement du cep médial. R. Abdima frère de R. Yossé demanda: si l'on a reconstruit la haie avant la destruction du cep médial, suppose-t-on que l'espalier est de nouveau soumis à la même règle (puisqu'il importe peu que la plantation des ceps ait lieu avant ou après la haie)? Et de même dira-t-on qu'en cas de reconstruction de la haie après la destruction du cep médial, on lui applique la règle des fragments d'espalier? R. Yossé répond au nom de R. Yoḥanan par un exemple: il arriva à R. Yoḥanan ben Nouri à Naguénar de brûler tous les produits de son champ; il agit ainsi et brûla les fragments d'espalier (parce qu'entr'eux, il n'y avait pas au-delà de 8 coudées d'espace, et il y avait semé indûment, même après l'écart de 6 palmes). Selon R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, ce même exemple indique au contraire qu'il a dû détruire ce qui est entre l'espalier et la haie (soit un espace de 4 coudées, sur lequel on a écarté 6 palmes; s'il y avait plus d'espace, ce serait permis). R. Yossé dit avoir présenté devant R. Jacob bar Aḥa l'objection suivante: on conçoit l'interprétation de l'exemple précité, d'après laquelle R. Yoḥanan brûla les fragments d'espalier, parce qu'on apprend ainsi qu'il est en désaccord avec les paroles des sages (qui ne prescrivent pas [2] de brûler ce qui a poussé là); mais s'il s'agit de brûler ce qui est entre l'espalier et la haie, en quoi diffère-t-il des sages (et à quoi bon en parler)? Il paraît, répondit-on, que R. Yossé qui a présenté cette objection, n'a pas connu la discussion, dont parle R. Jacob b. Aḥa, entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch: si l'on sème dans l'espace placé au-dessous de l'espalier même (à une distance de 6 palmes), c'est interdit, et il faut brûler le produit [3], selon R. Yoḥanan (c'est considéré comme la vigne); selon R. Simon b. Lakisch, il est interdit d'y semer, mais on n'est pas tenu de brûler les produits.

1. Tr. *Eroubin*, ch. II, § 5.
2. Voir ci-après, ch. VII, § 2.
3. Or, au cas précité, R. Yohanan b. Nouri a aussi prescrit de brûler tout.

7 (6). Pour l'espalier partant du coin, ou angle formé par 2 murs [1] et s'étendant plus loin, on laisse libre l'espace nécessaire à sa culture, (6 palmes), et l'on ensemence le reste. Selon R. Yossé, l'on ne peut rien y semer s'il ne reste pas 4 coudées [2].

Le coin dont il est question ici devra former, près du mur, un angle de 4 palmes (cela suffit; mais, hors de là, il faudrait un écart de 6 palmes de toutes parts). Comment se fait-il que R. Yossé répète ici l'avis qu'il a exprimé plus haut (V, 4)? Il a fallu le répéter; car, s'il l'avait seulement exprimé ici, on aurait cru que c'est interdit ici parce que l'on applique au terrain la loi de l'espalier, mais lorsque cette règle n'est pas applicable on aurait pu croire que c'est permis : il a donc fallu dire plus haut qu'à moins d'un espace de 4 coudées, c'est interdit. De même, si R. Yossé n'avait pas exprimé son avis ici, et seulement plus haut, on eût dit que là c'est interdit parce qu'il s'agit d'un terrain entouré de ceps de vigne des 4 côtés, tandis qu'ici où il n'y a pas cet entourage, ce serait permis : il a donc fallu dire ici et plus haut que c'est interdit.

8 (7). Vis-à-vis des tiges qui dépassent l'espalier et que l'on n'a pas coupées par économie, il est permis de semer [3]. Mais, si on a les choisies plus longues, pour que le cep nouveau puisse s'y étendre, c'est interdit (l'intention est alors formelle).

9. Quant aux pampres qui poussent hors de la vigne, on suppose qu'un fil à plomb y est attaché, et aussi loin qu'il irait (au dessous), on ne peut rien semer. Il en est de même d'un cep tiré verticalement. Si l'on mène une branche d'arbre sur une autre pour s'y appuyer, c'est interdit au dessous d'elle [4]; si on l'a attachée avec une corde ou un sarment, c'est permis sous le lien. Mais si cet appendice est fait pour que le cep nouveau puisse s'y étendre, c'est interdit (comme précédemment).

Ailleurs (à Babylone),on explique ce fait en disant que l'on imagine qu'une fourche en métal allant des pampres à terre est enfoncée là (hors d'elle, on peut semer). Selon Simon bar Aba au nom de R. Yoḥanan, c'est défendu jusqu'à l'endroit de l'attache (non au-delà). Selon R. Ḥama bar Oukba au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il est interdit de semer au-dessous des grappes, sous peine de destruction. Est-ce interdit aussi sous les feuilles? Oui, dit R. Yossé.

1. S'il y a, par exemple, 5 ceps de vigne auprès d'un mur, sans l'occuper entièrement, qu'il y en ait trois sur un côté de l'angle et 2 de l'autre côté.

2. Voir ci-dessus, ch. V, § 4.

3. Car, en ce cas, on ne les considère pas comme faisant partie de l'espalier.

4. Quoique ce ne soit pas un espalier.

CHAPITRE VII

1. Si l'on a ployé le cep de vigne et enfoncé en terre[1] et qu'il n'y ait pas au-dessus au moins trois palmes de terre, l'on ne devra rien y semer[2], eût-on même fait passer ce cep par une courge sèche ou par un tuyau d'argile (σωλήν). Mais si on le fait passer par un roc, n'y eut-il au-dessus que trois doigts de terre, il est permis d'y semer (la séparation est suffisante). Quant au cep de vigne recourbé (dont on ne voit pas la tige principale), on ne mesure l'espace qui légalement doit rester libre[3] qu'à partir de la seconde éruption de tige (d'où elle ressort de la terre en courbe).

L'on ne devra rien semer au-dessus d'elle, est-il dit ; donc, c'est permis de côté. Quelle en est la raison ? Si c'est à cause du mélange entre les verdures et les arbres fruitiers, à quoi bon parler de vigne? Pourquoi ne pas dire tous les arbres? Et si c'est à cause du terrain d'alimentation, on devrait exiger une superficie de terrain de 6 palmes? C'est conforme à l'avis de R. Akiba, qui assigne 3 palmes à l'alimentation. Si la Mischnâ se conforme à l'avis de R. Akiba, pourquoi ne dit-elle pas que, même de côté, il faut un espace de 3 palmes (distant de l'alimentation de la vigne) ? En effet, répond R. Jérémie au nom de R. Ḥiya bar Aba, on exige cet espace de côté, parce qu'il s'agit de verdures auprès de la vigne (auquel cas on est plus sévère, et la profondeur seule ne suffit pas). On a enseigné[4] : il faut un intervalle de 3 palmes entre le mur et les plantes, ou la charrue, ou l'urinoir. Sur ce, R. Jérémie ou R. Ḥama bar Oukba a présenté une question : comment se fait-il que, selon notre Mischnâ, on ne semble pas dire que les racines s'alimentent de côté, tandis que cet avis est professé ailleurs, en exigeant un écart de 3 palmes? En aucun cas, répond R. Yossé, ni ici, ni là, on ne veut dire que les racines s'étendent de côté (au lieu de s'enfoncer en terre) ; seulement jusqu'à la distance de 3 palmes, elles rendent la terre molle et la pénètrent jusqu'à toucher le sol[5] du mur voisin. On peut prouver qu'il en est ainsi, puisque l'on dit qu'il faut cette distance pour l'urine, parce que les gouttes vont de côté (au lieu de pénétrer perpendiculairement). Mais objecta R. Yossé bar Aboun, peut-on dire que la charrue va de côté (au lieu de s'enfoncer

1. Raschi, *Baba bathra*, f. 19b, traduit ce terme par *provigner*. En effet, le *provin* est le marcottage appliqué à la vigne.
2. Il est à craindre que les racines nouvelles n'y pénètrent. Cf. ch. I, § 7.
3. Savoir 6 palmes. Ibid. fol. 83a.
4. Tr. *Baba bathra*, ibid.
5. La partie la plus basse, près du sol.

en terre) ? Oui, répondit-on, elle va de côté (si la terre est molle). « Eût-on même fait passer ce cep, est-il dit, par une courge sèche ou par un tuyau d'argile. » Si le tuyau, au lieu d'être en argile, est de plomb, il n'est pas besoin d'une couche de terre de 3 palmes au-dessus (la racine ne traverse pas le plomb). — Si on la fait passer dans un roc, est-il dit ensuite. Ceci ne s'applique qu'à un roc dur; mais si la pierre est tendre, elle se divise pour faire place aux racines. « On ne mesure qu'à partir de la 2e racine », est-il dit. Ce n'est vrai que lorsque la 1re n'est pas visible; mais lorsqu'on la voit, il faut laisser de chaque côté un espace libre de 6 palmes. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est dit au § suivant : « Si l'on fait passer 3 ceps, dont les racines sont visibles, etc...» Or, il est dit à ce sujet que cela s'applique au point de vue de la vigne; mais quant au terrain d'alimentation, il faut 6 palmes de chaque côté.

2. Si l'on fait passer par la terre 3 ceps de vigne en les recourbant, et que leurs tiges (dont on les détache) soient visibles, on les suppose réunis, dit R. Eliézer bar Zadok, (formant une vigne), s'il n'y a entre elles que de 4 à 8 coudées[1]; s'il y a un espace plus grand, ils sont distincts. Auprès d'une vigne desséchée, on ne doit pas semer (pour éviter l'apparence du mal); mais, si le fait est accompli (par inadvertance), on n'est pas obligé de brûler les produits. R. Meir dit : il est défendu de planter (dans la vigne) le cotonnier[2], mais cela n'entraîne pas la combustion[3]. R. Eliézer bar Zadok ajoute : c'est aussi interdit auprès d'un cep de vigne isolé (s'il n'y a pas 3 palmes de terre) ; mais le fait accompli n'entraîne pas la combustion.

R. Eliézer dit que l'avis exprimé ici par R. Meir sert de règle. On comprend qu'en hiver (où l'on ne peut pas distinguer ce qui est vert de ce qui est sec) on défende l'un comme l'autre, à cause de l'apparence de mélange ; mais pourquoi est-ce interdit en été, où la pousse des feuilles sert de distinction ? C'est qu'en certains endroits, les arbres verts perdent leurs feuilles même en été. Selon R. Samuel au nom de R. Zeira, la Mischnâ (en parlant de l'interdiction du cotonnier auprès du cep de vigne) entend traiter du cas où c'est au-dessus du cep, sans un intervalle de 3 palmes de terre (c'est interdit, sans entraîner la combustion) ; selon R. Aboun bar Ḥiya au nom de R. Samuel bar R. Isaac, il s'agit du cas où c'est dans l'air ambiant, à la distance de 10 palmes (mais si c'était au-dessus du cep même, il faudrait brûler le tout). Nous avions cru, dit R. Yossé, que l'on a égard à l'air ambiant pour une vigne complète,

1. C'est-à-dire, si elles ne sont ni trop rapprochées, ni trop éloignées les unes des autres.

2. Il ressemble un peu à la vigne. V. Bochart, *Phaleg*, l. I, ch. 45, n° 690.

3. Comp. ci-dessus, ch. II, § 3 ; tr. *Beça*, ch. V, § 2.

et non pour un cep isolé. Mais l'avis que vient d'exprimer R. Aboun bar Ḥiya au nom de R. Samuel bar Isaac prouve que l'on en tient compte même pour un cep de vigne isolé.

3. Dans les places suivantes, il est interdit de semer des éléments étrangers, sans que la violation (involontaire) entraîne la combustion : l'espace resté libre (après un espace de 8 coudées) du terrain inculte dans la vigne [1], l'espace resté libre dans le contour de la vigne (à plus de 4 coudées), le reste des morceaux d'espalier [2], le reste des treillages ; mais si l'on sème au-dessous de la vigne, ou dans l'espace nécessaire à sa culture, ou dans les 4 coudées attenantes à la vigne, cela devient sacré (il faut brûler tout).

L'espace resté libre dans le contour de la vigne est de 4 coudées ; l'espace libre du terrain inculte est aussi de 4 coudées ; le reste des fragments d'espaliers est de 6 palmes, ainsi que le reste des treillages. Quelle est la règle pour l'espace entre les ceps et la séparation ? Selon R. Yoḥanan, il est interdit d'y rien semer, et en cas de fait accompli, il faut tout brûler ; selon R. Simon ben Lakisch, c'est interdit, sans entraîner la combustion. Comment considère-t-on ici la vigne, comme grande ou comme petite ? Si elle est grande, à quoi bon parler de la partie inculte ? N'en serait-il pas de même pour la partie plantée ? S'il s'agit d'une petite vigne, il ne saurait s'agir de contour [3] ? Il est question d'une grande vigne, que l'on a implantée sur l'emplacement d'une petite (aussi lui applique-t-on les particularités de l'une et de l'autre). Cela prouve, dit R. Zeira, qu'une grande vigne qui n'occuperait qu'un carré de 8 coudées n'a pas de terrain de contour ; et si l'on dit que, dans une plantation de 16 coudées en longueur sur une égale largeur, il est interdit de semer à l'intérieur et ce qui s'y trouve doit être brûlé, il en est à plus forte raison de même pour l'espace extérieur qui l'avoisine. Selon R. Yossé, on n'est passible de la peine des coups de lanière (pour tous les cas condamnés à la combustion) que pour la réalité du mélange de la vigne (si l'on a semé à la fois des pépins et de la verdure ; hors de là, ladite peine n'est pas applicable).

4. Si quelqu'un amène son cep de vigne au-dessus du blé de son voisin [4], il le rend sacré (interdit à la consommation), et il est tenu de dédommager la perte de son voisin. R. Yossé et R. Simon disent : on ne peut pas attirer l'interdiction sur ce qui n'est pas à vous [5].

1. A la condition qu'il n'y ait pas 16 coudées. Voir ci-dessus, ch. IV, § 1 et 2 ; ch. VI, § 3 et 6.

2. Lorsqu'il n'y a pas plus de 8 coudées et qu'après avoir laissé l'espace nécessaire à la culture de la vigne, l'on sème sur le reste.

3. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 3.

4. Tr. *Yebamôth*, f. 83a, et *Baba Kamma*, f. 100a.

5. Par conséquent, l'on ne peut interdire le blé au-dessus duquel on a fait

5. R. Yossé raconte ceci : il arriva à quelqu'un de semer (d'autres éléments) dans la vigne à la 7e année de repos agraire (époque à laquelle les produits sont abandonnés à tout venant et n'appartiennent à personne). Lorsque le fait arriva à la connaissance de R. Akiba, il dit que cela ne fait rien, car on ne peut rendre sacré (interdit) ce qui ne vous appartient pas [1].

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 19): *tu n'ensemenceras pas dans ta vigne des hétérogènes*, on sait que c'est défendu dans sa propre vigne. Mais comment sait-on que cela s'applique aussi à celle d'autrui? C'est que le verset termine par le mot *Kilaïm* (pour indiquer qu'il s'applique à n'importe quel terrain). Selon la remarque de R. Eliézer, cette opinion est celle de R. Meir, qui dit [2] : le païen ne peut acquérir des terrains en Palestine d'une manière définitive, de sorte que les produits ne sont pas dispensés des redevances de dîme ou autres (il en est de même ici, pour les hétérogènes ; ils sont interdits même sur une terre vendue à un païen). Selon R. Yoḥanan, l'interprétation de ce verset peut se conformer à l'avis des adversaires de R. Meir (qui accordent au païen l'acquisition définitive des terres, avec dispense des droits) ; seulement, il s'agit ici d'une vigne ensemencée d'hétérogènes par le propriétaire païen, puis rachetée par un Israélite (ce dernier serait coupable s'il maintient les plantes). R. Yona et R. Yossé disent tous deux que cet avis est celui de R. Meir (car, selon les rabbins, on n'est pas tenu en ce cas de brûler tout). Si un animal a servi à l'adoration d'une idole [3] (dont il est interdit de tirer aucun profit), selon les uns c'est interdit en tous cas, que ce soit au propriétaire ou à un autre ; selon un autre enseignement, ce qui est au propriétaire est interdit, mais non ce qui est à autrui (on ne peut pas rendre sacré ce qui n'est pas à vous). On a pensé que le 1er avis, disant que c'est interdit en tous cas, n'importe que ce soit à vous ou à d'autres, est de R. Meir; et le second avis, n'interdisant pas ce qui est à d'autres, est de R. Juda. Mais R. Yossé et R. Simon, ou R. Yossé au nom de Rabbi (contrairement à l'avis de la Mischnâ) disent qu'il n'en est pas de même ici ; et lorsqu'il s'agit d'un sacrifice divin, tous reconnaissent que ce serait interdit. En effet, de même qu'on l'a dit ailleurs, tout animal vivant (ayant servi à l'idolâtrie) ne peut plus être destiné au service divin, bien que l'on puisse en tirer parti pour l'usage commun ; de même, l'objet interdit, quoique ne vous appartenant pas et ne pouvant être défendu à l'usage commun, ne peut pas servir au sacrifice divin. Selon R. Simon b. Lakisch, c'est une amende imposée par R. Meir, lorsque

passer un cep de vigne. Cf. II, 3; IV, 5; V, 5.

1. Comme l'on se trouvait en 7e année, époque d'abandon des produits, la prescription sur les mélanges n'a pas d'effet.

2. Comp. ci-dessus, *Péa*, ch. IV, § 6, fin (p. 62) ; tr. *Demaï*, ch. V, § 9 (p. 186).

3. Voir tr. *Abôda Zara*, ch. III, § 6 (fol. 42d fin).

la Mischnâ dit que l'on est tenu de dédommager le voisin pour sa perte, elle a été provoquée par celui qui, aux termes de la Mischnâ, a amené son cep de vigne au-dessus du blé de son voisin. Et de quel acte est-il coupable? d'avoir prolongé de son propre chef le cep de vigne (de façon à endommager le bien d'autrui indirectement). Il arriva à quelqu'un d'agir selon l'exemple précité [1]; il montra son *séla* [2] à R. Eléazar pour le faire examiner. Celui-ci le trouva bon. Mais on remarqua qu'ils étaient défectueux. Lorsque le fait fut porté à la connaissance de R. Simon b. Lakisch, il imposa l'amende à R. Eléazar, en vertu de l'enseignement suivant : « Si quelqu'un présente à un changeur une pièce d'un *dinar*, et qu'il en reçoit de la monnaie qui ne vaut rien, le changeur est obligé de payer une amende, puisqu'il reçoit un salaire pour la peine qu'il se donne (et qu'il peut en résulter un préjudice pour autrui). » Mais est-ce que R. Eleazar mis à l'amende par R. Simon b. Lakisch, percevait un salaire? En effet, répond R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Abouna, on veut dire seulement que lorsqu'on est accrédité au même titre que le changeur, on est considéré comme salarié (et l'on en subit les conséquences). Selon R. Yossé bar R. Aboun, il faut ainsi rectifier ce récit : d'après R. Eliézer, l'amende a été imposée par les rabbins (comme ils ne le contredisent pas, l'amende est obligatoire) ; d'après R. Simon ben Lakisch, elle n'est due que selon R. Meir. Or, lorsque le fait précité eut lieu, R. Simon ben Lakisch demanda à R. Eliézer à qui il attribuait l'obligation de l'amende. Elle est imposée par les rabbins, répondit-il ; donc, dit R. Simon, va payer l'amende.

Au cas cité par la Mischnâ, dit R. Yoḥanan, tous reconnaissent (R. Yossé et R. Simon, ainsi que le préopinant) que les raisins sont interdits (la discussion porte sur le blé). Mais, dit R. Eleazar, si le blé qui provoque l'interdiction n'a pas été interdit lui-même (selon R. Yossé), parce qu'il appartient à un autre, comment se peut-il que les raisins qui n'entraînent pas la défense de l'autre produit deviennent eux-mêmes interdits par un voisinage étranger? En effet, fut-il répondu, la discussion porte sur le cas où l'on amène son cep de vigne au-dessus du blé d'autrui ; mais si l'on amenait le cep d'un autre sur son propre blé, tous s'accorderaient à dire que l'objet provoquant l'interdiction (le blé) devient interdit (parce qu'il est à l'auteur même de l'opération). Quelle est la règle lorsque l'on amène un cep d'autrui sur le blé d'autrui (lorsque rien ne vous appartient)? On peut résoudre cette question d'après ce qui suit : « R. Yossé raconta, dit notre Mischnâ, qu'il arriva à quelqu'un de semer d'autres éléments dans la vigne à la 7ᵉ année de repos agraire ; lorsque R. Akiba connut ce fait, il déclara que cela ne fait rien, car on ne peut rendre sacré (interdit) ce qui ne vous appartient pas »; parce que les objets sont

1. Voir Babli, tr. *baba Kamma*, fol. 100ᵃ.
2. Monnaie de la valeur de 4 dinars.

alors comme abandonnés et que l'on ne possède ni vigne ni blé. (Donc, de même ici, ce n'est pas interdit). Cependant, l'auteur de la question, n'admettant pas la comparaison, maintient sa demande.

6. Si un brigand, en s'étant emparé d'une vigne, l'ensemence puis l'abandonne, le propriétaire réel s'empresse de la vendanger, même au jour de demi-fête (pour en extirper de suite le mélange fait contre son gré). Jusqu'où doit aller le sacrifice à faire, si les ouvriers demandent en ce cas un salaire plus élevé? L'augmentation peut aller jusqu'au tiers du prix ordinaire. Mais, au-delà, on se contente de moissonner peu à peu, dût-on n'achever qu'après la fête. A partir de quand y a-t-il détournement du terrain [1]? Lorsque le terrain a été dérobé si longtemps que le nom du premier propriétaire légitime a disparu (ou s'il s'est éloigné).

Selon R. Aba b. Jacob, au nom de R. Yoḥanan, la Mischnâ veut dire qu'il est permis (non que l'on est obligé) de vendanger la vigne, même en un jour de demi-fête (bien que ce ne soit pas un objet perdu plus tard, puisqu'il s'agit de biens d'autrui). « Jusqu'où doit aller, est-il dit, le sacrifice à faire dans ce cas en faveur des ouvriers? Jusqu'au tiers. » R. Houna et R. Scheschetḥ expliquent différemment ce tiers : l'un dit qu'il faut augmenter le salaire d'un tiers; l'autre dit qu'il s'agit d'augmenter d'un tiers la valeur de leur part. A partir de quel moment peut-on considérer le champ comme volé? Lorsqu'on ne connaît plus le nom du propriétaire. R. Aḥa dit : si le nom du maître étant ignoré, celui-ci n'a pas déclaré publiquement qu'il renonce à son bien, il est interdit légalement d'en user sous peine de vol. Au cas contraire, si le maître a renoncé publiquement, mais que son nom n'a pas été oublié, l'interdiction subsiste par simple ordre des rabbins [2]. Mais peut-on dire d'une terre qu'elle est volée? Il est vrai, répond Rabbi, qu'on ne peut pas l'enlever; mais le propriétaire dépossédé y renonce parfois au bout d'un certain temps.

7. Si le vent pousse sur le blé les ceps à demi-brisés, il faut de suite les jeter; mais si un cas de force majeure s'est présenté [3], il est permis d'user de chaque produit. Si du blé ou un produit de jardinage se penche au-dessous de la vigne, il suffit de recourber ces produits en arrière (à leur première place), et il n'y a pas, même en cas de fait accompli, l'obligation de combustion. En général, à partir de quand le blé est-il passible de combustion? Depuis l'instant où il germe. Et pour les raisins? Lorsqu'ils sont parvenus à la grosseur des haricots blancs (jusque là il est en-

1. Pour que l'on déclare sacré ce qui y aurait été semé.

2. Ils l'interdisent aussi bien que la défense du *Kilaïm* subsiste en ce cas.

3. C'est-à-dire, si ce mélange a été produit par violence, contre le gré du propriétaire.

core opportun d'enlever ce qui est étranger). Si le blé par contre était complétement sec (au moment de la plantation de la vigne), ou les raisins pleinement mûrs (lors des semailles), il n'y a pas d'interdiction (le mélange ne pouvant plus opérer [1]).

Pourquoi la Mischnâ n'ajoute-t-elle pas que, selon Ben-Azaï, il faut raser les légumes verts au niveau du sol? En effet, répondit-on, on trouve un enseignement où il est dit : selon R. Akiba, il faut recourber les produits en arrière ; selon Ben-Azaï, il faut les raser. On dit que le blé est passible de combustion depuis l'instant où il grandit d'un tiers. Selon d'autres, c'est à partir du moment où ses racines se développent. La première opinion confirme l'appui de R. Yoḥanan ; la seconde, celle de R. Oschia [2]. Pour les raisins, est-il dit, c'est à partir du moment où ils atteignent la grosseur des haricots blancs. C'est que, dit R. Ḥanania, fils de R. Hillel, comme il est écrit (Deutéronome, XXII, 9) ; *le produit de la vigne* (pour qu'il y ait interdiction, il faut que le produit ait atteint son développement). Enfin, pour le dernier cas cité par la Mischnâ, elle dit bien que les produits ne sont pas passibles de la combustion (mais interdits [3]).

8. Un pot de terre ensemencé [4], et pourvu d'un trou par lequel il communique avec la vigne, est sujet à l'interdiction sacrée (obligation de brûler); cela n'a pas lieu, s'il n'y a pas de trou au pot. Selon R. Simon, c'est interdit en principe dans les deux cas, mais le fait accompli n'entraîne pas l'interdiction sacrée. Si on transporte seulement à travers une vigne (dont les produits sont déjà mûrs), un pot troué contenant des semences [5], le contenu est interdit dès qu'il s'est accru d'un deux centième [6].

On a enseigné [7] : entre un pot de terre ensemencé pourvu d'un trou et le pot sans trou, il n'y a qu'une seule différence ; c'est l'aptitude qu'a ce dernier de rendre susceptibles d'impureté les semences qu'il contient (comme non adhérentes à la terre). L'enseignement qui admet cette seule distinction est selon R. Simon ; mais, selon les autres rabbins, il y a encore d'autres différences. Ainsi, le pot de terre dans une vigne pourvu d'un trou est sujet à l'interdiction sacrée, et le pot non troué n'y est pas sujet ; si, le samedi, on arrache une herbe du pot troué, on enfreint le repos sabbatique (comme si l'on

1. Ce sont désormais des fruits, non des semences, selon les conditions du Deutéronome, XXII, 9 à 11.
2. Allusion à la discussion détaillée plus haut, ch. V, § 6 (p. 278).
3. Comp. ci-dessus, ch. II, § 4.
4. Voir ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. V, § 10.
5. Tr. *Pesahim*, f. 25a; tr. *Hullin*, f. 109a.
6. Voir ci-dessus, ch. V, § 6.
7. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 95a.

coupait de la terre), mais si le pot n'est pas troué, ce n'est pas une transgression sabbatique ; enfin, si le pot est troué, les semences qui s'y trouvent ne sont pas aptes à être impures (étant adhérentes à la terre), mais au cas contraire, elles le sont. R. Yossé a rapporté cet enseignement sans nom d'auteur ; mais R. Hanina a déclaré qu'il le disait au nom de R. Samuel bar R. Isaac. Dans tous les cas, R. Simon n'établit pas de différence entre le pot troué et celui qui ne l'est pas (il considère leur contenu comme coupé), sauf à l'égard du maintien de leur pureté, parce que la loi s'exprime à ce sujet en termes redondants (Lévitique, XI, 37) : *si une parcelle de cadavre tombe sur de la semence de verdure qui est plantée, celle-ci reste pure.* On a enseigné (dans la *Tossefta*) : sur les produits venant d'un pot non troué, on prélève les dîmes par prescription rabbinique (non légale) ; si l'oblation sacerdotale provenant de là se mêle à d'autres fruits, ils ne deviennent pas interdits (comme cela a lieu pour la vraie oblation) ; et au cas où on l'a mangée, on n'est pas tenu, en la restituant, d'y ajouter un 5e pour l'échange. R. Yossé demanda : pour le pain qui provient de ce pot non troué, faut-il, avant d'y goûter, prononcer la formule de bénédiction « qui fait sortir le pain de la terre? » (Est-il considéré comme tel) ? De même, demanda R. Yôna, est-ce qu'une courge née dans ce pot est considérée comme détachée, pour qu'elle puisse servir à couvrir le haut de la tente que l'on dresse pour la fête des Tabernacles [1] ? Enfin, R. Juda ben Pazi demanda : si l'on plante 5 ceps de vigne dans 5 pots et qu'on les place en 2 rangs de deux et un en appendice, leur applique-t-on les mêmes règles qu'à la vigne ? Cette question, fut-il répliqué, pèche par la base ; car on n'imagine pas une vigne mobile (comme elle le serait par la jonction de ces ceps en pots ; en réalité, la Mischnâ n'interdit que les semences des pots). Samuel dit que la Mischnâ parle du cas où l'on fait passer les pots de verdure sous chaque vigne (c'est ainsi que se forme le mélange apparent). Selon R. Yohanan, il s'agit du cas où on les place dans l'air ambiant de la vigne, à une distance de 10 palmes [2]. Si l'on fait passer 5 pots de semence non troués sous la vigne, quelle est la règle ? Ce cas est en discussion entre R. Eléazar et R. Yohanan, selon cette déduction : si le blé qui provoque l'interdiction n'est pas interdit lui-même (le cep étant isolé), à plus forte raison ne peut-on interdire ce qui n'entraîne pas l'interdit (le raisin). Mais tous reconnaissent qu'au cas où l'on a fait passer un pot de semence sous une vigne de 5 ceps, cette semence qui provoque l'interdit est interdite elle-même.

1. Traité *Soucca*, ch. I, § 5.
2. C'est interdit, sans entraîner la combustion. Voir ci-dessus, § 2.

CHAPITRE VIII

1. Il n'est pas permis de semer ou de laisser subsister les mélanges avec la vigne [1], ni d'en tirer profit [2]; il est aussi défendu de semer ou de laisser subsister les mélanges de verdure (dans les jardins), mais il est permis de les manger et à plus forte raison d'en tirer un autre profit. On peut tirer un parti quelconque du mélange des étoffes; il est seulement interdit de s'en revêtir. Il est permis d'élever et de conserver le produit des mélanges hétérogènes d'animaux; il est seulement défendu de les accoupler (pour en produire d'autres), ou de les atteler ensemble (à cause de leur origine diverse).

Comme il est écrit (Deutéronome, XXII, 9): *tu ne sèmeras pas d'hétérogènes dans ta vigne*, on sait qu'il est interdit d'y semer; comment sait-on qu'il est défendu aussi de les maintenir? de ce qu'il est question avant tout de vigne (c'est que l'on n'interdit pas seulement de semer des hétérogènes, mais de les laisser subsister ensemble). Est-ce que cette interprétation est seulement conforme à l'avis de R. Akiba qui dit qu'en maintenant les *Kilaïm*, on transgresse une défense? (Et est-ce contraire aux autres sages ?) Non, dit R. Yossé, tous s'accordent à dire que c'est interdit lorsque le maintien a eu lieu sans intervention (si en voyant le mélange, on ne l'arrache pas); mais lorsque, de plus, on a accompli un acte pour les maintenir on est condamnable et passible de coups de lanière, lorsque par exemple la vigne est ensemencée de verdures et qu'au lieu de les arracher on les recouvre de terre, (tandis que, selon R. Akiba, on est condamnable au premier cas). Comment sait-on qu'il est interdit d'en tirer jouissance? Il est dit au sujet des hétérogènes (ibid): *afin de ne pas consacrer, etc.*, et ailleurs, au sujet de l'idolâtrie (ibid. XII, 30) : *afin de ne pas se heurter;* or, de l'analogie des termes employés פן (afin), dans ces 2 versets, on déduit qu'il y a interdiction de toute jouissance dans les 2 cas [3]. Selon une autre interprétation, on compare l'expression employée ici : *afin de ne pas consacrer, etc.*, à cet autre verset (ib. XXIII, 18) : *il n'y aura pas de fornicateur en Israel;* or, comme dans les 2 versets, on emploi la racine קדש, on en conclut qu'ici comme là il y a interdiction d'en tirer aucune jouissance; en d'autres termes, l'approche du fornicateur est interdite, selon R. Houna. Enfin, il y a une autre explica-

1. Tr. *Moed Katon*, f. 2b ; tr. *Maccoth*, f. 21b ; tr. *Aboda zara*, f. 64a.
2. Il faut les brûler.
3. Comp. Sifri, section *Ki-thetsé*, n° 230.

tion justifiant l'interdiction de jouïr des hétérogènes : Selon R. Hanina, il faut traduire l'expression פן תקדש : *afin de ne pas les consumer au feu.* Par le même verset : « tu n'ensemenceras pas dans ta vigne des hétérogènes », on apprend que l'on n'est coupable envers la loi qu'en semant dans une vigne 2 espèces étrangères entr'elles selon R. Yoschia [1] ; mais, selon R. Yonathan, une seule espèce suffit à constituer le *Kilaïm* dans la vigne (soit une espèce jointe aux pépins), car il se fonde sur le verset (Lévitique, XIX, 19) : *tu ne sèmeras pas d'hétérogènes dans ton champ* (où il n'est pas question de vigne). Mais alors quelle induction tirer du verset : *tu n'ensemenceras pas dans ta vigne des hétérogènes ?* Ce verset a pour seul but, dirent les compagnons, d'insister sur la défense et d'indiquer qu'une espèce étrangère à la vigne est aussi interdite. Mais quant à R. Oschia, qui n'admet pas cette explication, quelle règle tire-t-il du second verset ? Il s'agit là, fut-il répondu, de donner un double avertissement ; et en cas de transgression on est doublement coupable. Selon R. Aboun bar R. Ḥiya, il s'agit, par le second verset, d'indiquer dans quelle mesure d'espace les espèces étrangères sont considérées comme mêlées ou non ; or, entre 2 espèces diverses de blé la distance doit être supérieure à 6 palmes [2], tandis qu'entre le blé et la vigne il faut un espace supérieur à 4 coudées [3]. Dans quel cas R. Aboun suppose-t-il que, selon R. Oschia, il y ait à la fois mélange de semences et mélange de vigne (pour que l'on doive tenir compte des 2 mesures) ? De quel côté se trouvera la haie qui est exigible pour constituer le mélange des semences ? Si c'est à l'intérieur du champ qu'elle se trouve (entre les semences et le plant de vigne), la vigne en est séparée ; si la haie est à l'extérieur, entourant les 3 sortes, l'endroit semé s'appelle contour de la vigne (IV, 1) ; comment donc y a-t-il jonction ? Au cas où, dans un champ de blé, on a laissé une plate-bande vide de 4 coudées (à une extrémité de cette bande, on a semé 2 espèces et à l'autre extrémité on a planté de la vigne, mélange interdit, à moins de 4 coudées d'écart). Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Ḥanina (IV, 2) : l'objet qui provoque l'interdiction ne peut pas servir de séparation, pour autoriser la présence d'un autre produit (le blé placé entre les ceps et les semences ne peut pas les séparer, parce qu'il est interdit lui-même) ; et l'on ne confond pas lesdites semences avec le blé (au point d'annuler le mélange et d'en séparer les ceps), car le blé reste isolé et maintient l'interdiction. Quant à R. Yonathan (qui défend même 2 espèces sans cep), on comprend l'application du verset : *tu n'ensemenceras pas dans ton champ des hétérogènes.* Mais à quoi appliquer les mots : *tu ne sèmeras pas d'hétérogènes dans ta vigne ?* Ils sont nécessaires, selon la remarque de R. Hila, qui dit : la déduction que tu fais du premier verset (appliquant la défense à la vigne) ne serait pas explicite dans la loi s'il n'y avait pas ce

1. Voir Babli, tr. *Berakhôth*, f. 22ᵃ (I, p. 390).

2. Comp. ci-dessus, ch. I, dernier §.

3. Comp. ch. IV, § 1.

verset spécial [1]. Or, rien ne l'autoriserait à faire cette déduction sans le texte précis. On bien encore, son avis est conforme à celui de R. Zeira qui dit : le verset *tu n'ensemenceras pas dans ta vigne, etc.*, indique que l'on est seulement passible de la peine des coups de lanière lorsque l'on sème dans une vigne, non pour les autres mélanges agraires. R. Judan de Cappadocie [2] demanda en présence de R. Yossé : comment se fait-il que tantôt l'on ne considère pas les plans d'arbres comme semences (et qu'ils ne constituent pas un mélange interdit dans la vigne), et que tantôt (VII, 8) on leur donne cette valeur (au point de devenir susceptibles d'impureté dans un pot non troué) ? C'est que, fut-il répondu, comme la Bible, en parlant du mélange interdit à la vigne, désigne spécialement ce que l'on a l'habitude de semer, elle entend exclure ce que l'on ne nomme pas semences ; tandis qu'au sujet de l'aptitude à l'impureté, on met en évidence les mots du Lévitique (XI, 37) : *sur de la semence de verdure qui est plantée* (pour dire que celle-là seule reste pure du contact de tout cadavre).

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : celui qui recouvre de terre les mélanges hétérogènes est passible de la peine des coups de lanière. En effet, dit R. Yoḥanan à R. Yanaï, une mischnâ spéciale [3] indique que l'on est condamnable en semant un mélange interdit dans la vigne ; or, comme il ne saurait être question d'opération interdite par la simple culture, il s'agit là de recouvrir avec de la terre les mélanges (ou les enfouir). R. Yanaï le félicita de cette déduction ingénieuse et dit [4] de lui : *Ils prodiguent l'or* (la science) *de la bourse* (Isaïe, XLVI, 6) ; *que nos préceptes ne s'éloignent pas de tes yeux*, (Proverbes, IV, 21) ; *donne au sage et il deviendra encore plus sage* (Proverbes, IX, 9) ; *le sage l'entendra et augmentera son savoir* (ibid I, 5). Toutefois, dit R. Simon b. Lakisch, on peut dire de lui, malgré toutes ces louanges, que cette déduction est inutile ; et la Mischnâ disant que l'on est condamnable est conforme à l'avis de R. Akiba, d'après lequel le maintien du mélange équivaut à une transgression prohibitive (et l'on est condamnable, sans avoir opéré un acte) ; or, de quoi R. Akiba parle-t-il ? De la transgression, sans indiquer la peine encourue, et ici l'on indique que l'on est condamnable, en ce cas, de la peine des coups de lanière. On peut encore le prouver par ceci : il est question dans ladite Mischnâ de culture ayant lieu la 7e année agraire. Or, comment parler de culture en la 7e année agraire selon R. Akiba ? (N'en résulte-t-il pas que le maintien équivaut aux semailles ?) Il se peut, fut-il répondu, que pour la 7e année agraire, on se range à l'avis de R. Eliézer, d'après lequel la culture accomplie en cette 7e année est passible de la peine des lanières [5], tandis

1. Littéral... Pour ce que tu dis (à la défense de la loi sur les semences hétérogènes), elle n'a pas indiqué de motif pourquoi elle le dit.

2. Neubauer, géographie, p. 318.

3. Mischnâ, IIe partie, tr. *Maccóth*, ch. III, § 11.

4. Cf. même série, tr. *Sóta*, ch. II, § 5 (f. 18b).

5. Ci-après, tr. *Schebiith*, ch. II, § 1.

que, selon R. Yoḥanan, cette peine n'est pas applicable en ce cas. Quel est le motif de R. Eliézer? C'est que, dit-il, il est écrit (Lévitique, XXV, 2): *la terre aura son repos sabbatique devant Dieu*, ce qui constitue une règle générale; puis le verset *tu n'ensemenceras pas ton champ, et tu ne vendangeras pas ta vigne* (ibid XXV, 4) forme une règle de détail; or, comme les questions de semaille et de vendange se trouvent indiquées implicitement dans la règle générale, pourquoi en parle-t-on à part? Pour établir une comparaison entre ces 2 règles et dire: de même que toute semaille ou vendange isolée représente un travail, soit sur le sol, soit sur l'arbre; de même tout travail concernant le sol ou les arbres est interdit en cette 7e année. Que répond R. Yoḥanan à cette déduction? Selon lui, ces 2 articles nouveaux (les semailles et la vendange) font précisément exception à la règle générale, pour indiquer que l'on distingue les travaux les uns des autres (au lieu de les comparer). Mais R. Eliézer n'admet-il pas forcément cette distinction? Il répond que cette exception à la règle n'indique pas qu'il faut distinguer entre les opérations, mais que l'on en déduit celles qui ne sont pas indiquées (donc, la culture y est comprise). Mais R. Yoḥanan n'admet-il pas que ce nouveau verset sert à déduire d'autres opérations? Ici, répondit-il, c'est différent, car la règle générale est formulée d'une façon impérative, tandis que l'exception est formulée d'une façon prohibitive; or, l'ordre affirmatif ne peut servir de prescription pour l'ordre négatif, ni l'inverse. D'après R. Yoḥanan (qui ne condamne pas la culture en la 7e année), on comprend qu'il soit permis d'y creuser des fossés, ou des cavernes, ou des citernes[1]; mais est-ce permis d'après R. Eliézer? de même qu'il ne tire pas de ce verset la déduction qu'il faut distinguer les uns des autres au point de vue des défenses, de même on n'établit pas de distinction à l'égard des choses permises (il n'est pas fait d'exception à la loi du repos). R. Aba de Carthagène dit que R. Yoḥanan le permet aussi, parce qu'il se fonde sur ce verset (ib.) *tu ensemenceras ton champ six années*, et non la 7e; *tu vendangeras ta vigne six années*, non la 7e. Or, comme cette prohibition est déduite d'un ordre affirmatif, elle équivaut à l'affirmation (de sorte que, malgré l'interdiction de la culture, on en excepte l'acte de creuser les puits). Mais, transgresse-t-on un ordre affirmatif? Oui, dit R. Jérémie, en cultivant; selon R. Yossé, on n'applique même pas cet ordre affirmatif à la culture[2]. Mais alors selon ce dernier, à quoi applique-t-on la règle générale énoncée dans le verset: *la terre jouira d'un repos sabbatique devant Dieu*? La règle se rapporte aux détails de prohibition qui suivent (les semailles et la vendange). — On eût pu croire, est-il dit, que l'on est passible des coups de lanière pour l'excé-

1. Selon la version d'Elie Fulda, c'est l'inverse: d'après R. Eliézer, qui par analogie applique la peine des lanières à la culture, on comprend qu'il soit aussi permis de creuser; mais que dit R. Yoḥanan?

2. Non-seulement, elle n'entraîne pas la peine des coups de lanière, mais elle n'est pas même interdite.

dant, etc.[1]. Cet enseignement, selon R. Yoḥanan, se rapporte à la question de culpabilité pour la culture de 7e année (considérée comme excédant, parce qu'elle n'est pas défendue explicitement). Selon R. Eliézer, cet enseignement se rapporte à la question de culpabilité des deux périodes qui précèdent la 7e année et en forment le supplément (depuis la fête de Pentecôte jusqu'au nouvel an de la 7e, il est interdit de travailler aux champs, parce que l'on en jouira la 7e année). D'après un enseignement, on déduit l'interdiction de la culture en la 7e année de ce qu'il est dit : *tu sèmeras 6 ans et tu vendangeras 6 ans*, non au-delà ; d'après l'autre enseignement, on déduit cette défense du verset: *tu n'ensemenceras pas ton champ et tu ne vendangeras pas ta vigne* (y compris le travail de culture par analogie). La première interprétation confirme l'avis de R. Yoḥanan ; la seconde, celle de R. Eliézer. N'y a-t-il pas un enseignement contredisant l'avis de R. Eliézer (qui considère la culture comme une défense, passible des coups de lanière) ? On regarde comme défense, est-il dit, l'expression de ce verset : *garde-toi d'offrir tes holocaustes en tous lieux ; tu les apporteras à l'endroit que l'Éternel aura choisi ; là tu sacrifieras, etc.* (Deutéronome, XII, 13, 14) ; et comme cette dernière expression, quoiqu'affirmative, implique la prohibition du dehors, on dit que le 1er terme est aussi une défense ; donc, s'il n'y avait pas d'autre expression négative, le 1er terme resterait dans son sens affirmatif (comment donc se fait-il que R. Eliézer fasse ici cette déduction, sans qu'il y ait analogie dans les termes ?) En effet, fut-il répondu, la déduction pourrait avoir lieu sans l'analogie des termes ; seulement on en tire parti pour que l'on ne suppose pas, comme c'est dit pour le repos sabbatique, qu'au cas où l'on a creusé, percé et enfoncé la terre on a enfreint une seule transgression, et que de même si l'on a égorgé la bête, aspergé son sang et offert l'holocauste, on serait coupable d'une seule transgression ; c'est pourquoi, utilisant chaque expression, on la fait valoir à titre de défense spéciale, et pour ledit sacrifice, on serait 3 fois coupable. R. Zeira ou R. Ḥiya bar Asche dit au nom de Cahana : si le sabbat on plante quelqu'arbuste, on est condamnable aussi bien que si l'on avait semé (si les 2 actions de planter et de semer ont eu lieu dans un même moment d'oubli, ce n'est qu'un même péché) ; mais, ajoute R. Zeira, la vendange équivaut à la plantation[2] (parce qu'elle fait fructifier le cep). Si donc la 7e année on plante et on vendange, on est 2 fois coupable, selon R. Cahana (selon lequel la plantation équivaut aux semailles seules), et l'on est une fois coupable selon R. Zeira (qui confond les 2 actions en une seule). Quoi ! fut-il répliqué, R. Zeira dit-il que la vendange est, *au contraire*, équivalente à la plantation (comme s'il voulait contredire Cahana) ? Non certes, et toute action est comprise dans la règle de la semaille à l'égard du repos sabbatique ; **et si, au sujet de la 7e année, on traite spéciale-**

1. Comp. même série, tr. *Schabbath*, ch. VII, § 2 (fol. 9d).
2. Ibid. f. 10a ; *Synhédrin*, ch. VII, § 5.

ment la question de vendange (en dehors de la règle générale), c'est pour l'aggraver, et non pour l'amoindrir sous le rapport des peines encourues, en annulant l'une d'elles ; donc, il n'y a pas de différence entre l'avis de Cahana et celui de R. Zeira, et selon tous deux, on encourt en ce cas deux peines.

2. Avec deux espèces de bétail domestique, ou avec des animaux sauvages, ou une bête domestique avec un animal sauvage, ou une bête impure avec une autre impure, ou une impure avec une pure, il est défendu de labourer, et il n'est pas permis de les atteler ensemble pour conduire ou pour traîner un chariot (côte à côte, ou l'un derrière l'autre).

3. Celui qui conduit un char ainsi attelé[1], est passible de 40 coups de lanière; et celui qui est assis dans ce char est passible de la même peine[2]; R. Meir l'en absout. Il n'est pas permis non plus de se servir d'une 3e bête hétérogène, reliée aux 2 autres par des courroies.

Un animal domestique avec un autre, est-il dit, etc. On aurait pu croire qu'il est défendu de placer côte à côte, parmi les animaux hétérogènes, des mâles à côté des femelles ; c'est pourquoi il est dit explicitement (Lévitique, XIX, 19): *tu n'accoupleras pas d'animaux hétérogènes*, c'est-à-dire qu'il est défendu seulement de les accoupler, mais non de les placer côte à côte; car, en les plaçant ainsi, il n'a pas accompli d'accouplement, ni de fécondation, et si la jonction a lieu ensuite entre les animaux, elle est spontanée de leur part. Issi ben Akabia dit qu'il est interdit de monter une mule[3], par raisonnement *a fortiori* : si les étoffes, qu'il est permis de revêtir l'une sur l'autre, sont interdites au cas où le tissu est mélangé, à plus forte raison est-il interdit de monter une bête de somme avec laquelle il serait interdit de conduire un chariot. Mais, n'est-il pas dit (II Samuel, XIII, 29) : *chacun enfourcha sa mule et ils s'enfuirent*? Là, il s'agit de princes royaux, dont l'action ne peut servir de modèle. Mais n'est-il pas dit de David, qui était pieux : *Vous ferez monter mon fils Salomon sur la mule* (I Rois, I, 33)? Cette dernière, dit-on, était originaire de l'époque de la création (et non un produit hétérogène). R. Hama bar Oukba dit au nom de R. Yossé ben Hanina : Si l'on conduit des animaux hétérogènes en les excitant de la voix, on est condamnable. On a enseigné dans le même sens[4] : si l'animal a été livré, que le propriétaire l'a acquis, l'a appelé et que la bête l'a suivi, le nouveau propriétaire en est dès lors responsable et tenu de payer les dommages qui surviendraient, comme un emprunteur. Mais Samuel n'a-t-il pas enseigné : si la bête est placée hors

1. De *Kilaïm*. Tr. *Baba mecia*, f. 88b.
2. Comme il profite de cet attelage hétérogène, il est aussi condamnable que le conducteur.
3. Parce qu'elle est un produit mêlé, issue du cheval et de l'âne.
4. Tr. *Kiddouschin*, ch. I, § 3. Babli, tr. *Hullin*, 127a; *Sifra*, section *Schmini*, ch. 6; *Bereschith rabba*, ch. 82.

des limites Sabbatiques et que, sur l'appel du maître, elle accourt, celui-ci n'est pas condamnable d'une transgression du repos légal ? (On voit donc que l'appel vocal seul n'est pas répréhensible?) Là elle accourt de plein gré (puisqu'elle pourrait fuir), tandis qu'ici, au sujet de la loi des hétérogènes, elle marche forcément, par l'excitation de la voix. Mais n'a-t-on pas enseigné [1] : Si on frappe l'esclave près de l'œil et qu'il en devienne aveugle, ou sur l'oreille et que par suite on le rend sourd, l'esclave n'est pas libéré par ce fait (libération qui serait obligatoire en cas de blessure directe); or, n'en résulte-t-il pas que le maître n'est pas responsable des effets de la voix? Là, répondit R. Eliézer bar R. Yossa en présence de R. Yossé, c'est différent parce que l'esclave pouvait s'enfuir au moment où le mur fut atteint (et il n'eût pas été blessé); et ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que l'on spécifie qu'il faut l'avoir retenu pour être condamnable. — « Celui qui est assis dans un char, est-il dit, etc.» Selon les rabbins, c'est une prise de possession ; selon R. Meir, non. En principe, on n'attelait pas au char plus de 2 chevaux, comme il est dit (Genèse XLI, 43) : *Le roi le fit monter dans un char à deux chevaux;* puis un autre Pharaon en attela trois, comme il est dit (Exode, XIV, 7) : *et pour tous les chariots il y avait triple attelage ;* enfin survinrent les tyrans (grecs ou romains) et établirent les quadriges.

4. Il n'est pas permis de rattacher le cheval à un char mené par d'autres animaux, ni à côté, ni même par derrière [2], ni de placer les ânes de la Lybie à côté des chameaux [3]. R. Juda dit : tous les animaux nés d'une jument [4], eussent-ils pour père un âne, peuvent être joints ; mais l'on ne peut pas réunir les produits de la jument à ceux de l'ânesse.

Il n'est pas permis, est-il dit, d'attacher le cheval, etc. Selon R. Meir, c'est permis. Mais s'il aide soit à la descente de la voiture, soit lorsqu'elle monte, sa présence est interdite selon tout le monde. R. Yohanan explique que, selon les sages, la présence du cheval est interdite même lorsqu'il n'aide pas régulièrement, parce que tantôt il supplée à la fatigue de l'un, tantôt à la fatigue de l'autre. Selon Rab, le motif est que le cheval est attaché au char par la même corde que les autres animaux. R. Jérémie demanda : quelle est la règle lorsque le cheval est attaché par ses crins (auquel cas il ne peut pas tirer) ? Comment cette demande est-elle possible ? Si p. ex. le cheval est attaché par les crins à l'âne, et que ce soit interdit, on dirait qu'à plus forte raison il est interdit de les atteler ensemble ; s'il s'agit du cas où la corde est attachée aux crins des animaux, cela revient à exprimer l'avis de Rab qu'une même corde les relie (donc, la question n'a pas de base). R. Yonâ rappelle la divergence des raisons entre Rab et R. Yohanan. Celui-ci explique l'avis des sages

1. Babli, tr. *Kiddouschin*, fol. 24[b]. — 2. Pour l'habituer ainsi à tirer. — 3. Bien que ces 2 espèces aient quelque ressemblance. — 4. Tr. *Hullin*, f. 79[b].

sur ce que le cheval supplée tantôt à la fatigue de l'un, tantôt à la fatigue d'un autre ; selon Rab, la raison de l'interdiction est que ces animaux hétérogènes supportent en commun la corde qui les relie. Quelle est la conséquence de cette discussion et à quoi bon l'indiquer? Cela signifie qu'au cas où le cheval est retenu par les crins, on ne suit ni l'avis de Rab ni celui de R. Yoḥanan, et cela ne constitue pas un mélange interdit. — « Ni les ânes de la Lybie[1] » לברקא, est-il dit dans la Mischnâ. Selon un autre enseignement, on lit dans la Mischnâ le terme νέδρακξ ניברקס[2]. D'après la première version, on ferait allusion aux produits de la Lybie, conformément au verset (Daniel, XI, 43) : *les Lybiens et les Ethiopiens suivront ses pas*. Celui qui lit νέδρακξ pense au mot ἐνοβάτης[3], et l'on entend par ce terme l'âne qui saillit une jument (ou semblable de taille au chameau). R. Yonâ au nom de R. Oschia demanda : pour les prosélytes qui arrivent de la Lybie, faut-il (comme pour les Egyptiens), attendre 3 générations avant de les accueillir complétement dans la communauté juive. (Deutéron. XXIII, 7) et s'allier avec eux? R. Yona de Boçria répondit : puisque l'on voit, pour certaine espèce de fève, qu'elle est appelée libyenne[4], aussi longtemps qu'elle est verte, puis on la nomme égyptienne lorsqu'elle est sèche, cela prouve que de même, pour les prosélytes, il faut attendre 3 générations. On en conclut que les Lybiens et les Egyptiens sont semblables (ou de même souche). R. Isaac bar Naḥman dit au nom de R. Oschia : l'avis du disciple sert de règle (puisque R. Oschia, se reprenant, se range à l'avis de son élève R. Yona). D'après l'avis des sages, toutes les espèces de mulets ne forment qu'une sorte et on peut les joindre. Mais, selon R. Juda, quels sont les signes qui permettent de distinguer si la mère était une jument ou une ânesse? Les voici, dit R. Yona : si les oreilles sont petites, la mère était une jument, et le père un âne ; si elles sont grandes, c'est l'inverse (la mère était une ânesse). R. Mena observait ceux qui appartenaient à R. Juda Naci, et il disait : si vous voulez acheter des mulets, achetez ceux qui ont de petites oreilles, parce qu'alors ils proviennent d'une jument et d'un âne. — Lors de la conception d'un enfant, les parties blanches[5], telles que le cerveau, les os et les nerfs, viennent de l'homme ; les parties rouges, surviennent à l'enfant par la mère dont naissent la peau, la chair et le sang[6] ; enfin, l'esprit, le souffle vital et l'âme viennent de Dieu, et tous

1. Comp. même série tr. *Schabbath*, ch. V, § 1 (fol. 7 b) ; Sifri, section *Ki-thetsé*, ch. 230. Passage vraiment philologique, selon le Dr Rab. N. Brull, *Jahrbuch für jüdische Literatur*, t. I, 1874, p. 131 ; il y a là trace de mot Koptes. — 2. Selon Geiger, Zeitschrift für jüdische Theologie, t. II, 1836, p. 52-62. — 3. Le Dr N. Brüll, ibid, p. 132, rend ainsi le terme אבהטם, qu'il fait dériver de ἐνοβάτεω, faire saillir la jument par un âne. Schorr, החלוץ, VIII, 121, lit ce mot ἐπιβάτης : Rappoport, *Erech Millin*, p. 113, y voit le terme ἀναβάτης, étalon. — 4. Selon Dr Brüll, *l. c.*, c'est λοῦβιον, ou λόβων (Ducange ; olobithos legumen), de source copte. — 5. Comp. Babli, tr. *Nidda*, fol. 31a. — 6. De même, au sujet du mulet, les oreilles composées surtout de peau, proviennent de la mère.

trois contribuent à la naissance [1]. R. Abaou, R. Juda dit au nom de Rab : les sages, se rangeant à l'avis de R. Juda, reconnaissent que l'on ne se préoccupe pas de la question de mélange en cas d'égalité des origines, lorsqu'un mulet provient d'un cheval et d'une ânesse, et un autre d'une jument et d'un âne. R. Ḥagaï ou R. Zeira, dit au nom de R. Issi : il est interdit de joindre ce qui est d'extraction inégale, comme des petits de chèvres issus d'un bélier avec des petits de brebis issus d'un bouc ne peuvent pas être joints. C'est, en effet, ce que l'on a enseigné : on ne doit pas joindre un chevrau né d'un bouc et d'une brebis avec un agneau né d'un bélier et d'une chèvre.

5. La réunion des mulets défectueux بغال (de provenance douteuse) est interdite, mais celle des *Remekh* (tous d'origine chevaline [2]) est permise. Quant au singe dit homme des bois [3] (ou zoophyte), c'est un animal sauvage; toutefois, dit R. Yossé, si cette bête morte se trouve sous une tente [4], elle la rend impure comme un cadavre humain. Le hérisson [5] et la fourmi sauvage (ou fouine) sont considérés comme animaux sauvages. Pour cette dernière, dit R. Yossé, ses fragments cadavériques rendent impur ; selon Schammaï, cela a lieu lorsqu'on en porte une quantité égale à une olive, ou lorsqu'on en touche une quantité grande comme une lentille [6].

« La réunion des *remekh*, est-il dit, est permise. » On entend par ce terme, dit R. Imi au nom de R. Eleazar, une sorte spéciale de jument sans frein, ἀχάλινος, comme il est dit dans Esther (ib.) : *les fils des remakhim* (pour désigner des courriers rapides). Ce que l'on appelle zoophyte est un animal sauvage. Selon Yossé d'Arak, c'est l'homme des montagnes, attaché à la terre par le nombril d'où il vit ; et lorsque l'on est parvenu à briser ce lien, il meurt. Selon R. Ḥama bar Oukba au nom de R. Yossé ben Ḥanina, il est dit dans notre Mischnâ que R. Yossé déclare cette bête morte aussi impure qu'un cadavre humain, parce qu'il est dit (Nombres, XIX, 16) : *tout ce qui touche la surface du champ sera impur ;* or, cette expression comprend la bête dont la vie est adhérente à la surface du champ. Le dragon [7] et l'autruche sont considérés sous tous les rapports d'impureté comme des oiseaux, et le serpent comme une bête sauvage. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : pour six objets il y a doute. Ainsi, 1° le caprier, selon Schammaï [8], est tantôt considéré comme arbre (par rapport à la vigne), et tantôt non (par rapport aux végé-

1. Comp. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. I, § 1 (p. 11). — 2. Comp. Esther, VIII, 10. Arabe رمكة. — 3. En arabe النسناس, *nanus*, selon Forsk, *descriptio animalium*, ch. III. — 4. Pour ces impuretés légales, voir VIe partie de la Mischnâ, traité *Oholoth*, etc. — 5. Voir *Schabbath*, ch. V, § 4. — 6. Cette divergence tient à ce que l'on ignore, si c'est une bête ou un ver. — 7. Selon J. Lévy : les monstres gémissants. — 8. Comp. ch. V. dernier §, fin, et ibid. note.

taux); 2° les vases en matière dite *nitrum*[1] sont tantôt susceptibles d'impureté à l'intérieur, comme les vases d'argile. tantôt à l'extérieur; 3° la fourmi sauvage est considérée comme reptile, selon Schammaï, au sujet de l'impureté; 4° la fève égyptienne parmi les végétaux[2]; 5° l'androgyne dans l'espèce humaine, et 6° les argali (capricorne) parmi les animaux[3] sont douteux d'après tous les sages. Selon R. Ḥama bar Oukba, il faut y ajouter aussi la coudée des fragments τρύχος[4]. Que nomme-t-on ainsi? C'est le morceau, répond R. Yona de Boçra (l'espace d'une coudée au Temple qui faisait partie, soit du parvis, soit du sanctuaire), tantôt isolé à l'intérieur, tantôt à l'extérieur. Selon R. Yossé, comme il est écrit (I Rois, VI, 17): *Il y avait 40 coudées d'espace*, cela indique que telle était la longueur totale du parvis, non compris la coudée de séparation, que l'on compte avec le sanctuaire. R. Mena, au contraire, invoque un autre verset (II, Chroniques, III, 8): *Il bâtit le sanctuaire sur une longueur de 20 coudées et une largeur de dix;* cela prouve que cette démarcation n'en fait pas partie et lui est extérieure.

6. Un taureau, quoique sauvage, fait partie (par son origine) des espèces domestiques[5]; selon R. Yossé, c'est un animal sauvage. Le chien est un animal sauvage; selon R. Meir, c'est une bête domestique. Le porc est un animal domestique; le mulet est sauvage, ainsi que l'éléphant et le singe[6]. L'homme peut se joindre à toutes ces espèces[7] pour labourer ou traîner une voiture.

Selon les rabbins, ce taureau faisait partie primitivement d'une habitation et, après coup, il s'est enfui au désert. Selon R. Yossé, il est né, dès le principe, au désert. On a enseigné qu'un attelage d'un bœuf et d'un taureau sauvage n'est pas une réunion interdite; c'est contraire à l'avis de R. Yossé, qui l'interdit. Quant à ceux qui, dans l'énumération biblique des bêtes sauvages (Deutéronome, XIV, 5), comptent cette sorte de taureau, ils partagent l'avis de R. Yossé. R. Aba dit au nom de R. Samuel: l'oie domestique avec l'oie sauvage forme un mélange interdit[8]. Quelle est la règle au sujet de la réunion de l'oie avec la poule d'eau? R. Juda ben Pazi de Bardelia a exprimé son avis à ce sujet, mais on a oublié ce qu'il avait dit. Seulement, on peut imaginer son opinion par raisonnement *a fortiori*: si l'on interdit la jonction de deux espèces d'oies différentes, mais vivant toutes deux sur la terre ferme; à plus

1. Tr. *Kélim*, ch. II, § 1. — 2. Tantôt elle sert de semence, tantôt de verdure, elle suit, selon ces cas, des règles diverses. Comp. tr. *Schbiith*, ch. II, § 9. — 3. Comme il ressemble un peu au cerf et un peu au bouc, on ne sait si c'est un animal domestique ou sauvage. — 4. Comp. Rabbi, tr. *Yôma*, f. 52ª; *Baba bathra*, f. 3ª; et tr. *Middoth*, ch. VI, § 7. — 5. Tr. *Hullin*, f. 80ª; sa graisse est interdite, mais il n'est pas besoin d'en couvrir le sang en l'égorgeant. — 6. Pour ces animaux qu'il est interdit de manger, la distinction peut avoir un intérêt juridique. — 7. Tr. *Schabbath*, f. 54ª; *Baba Kamma*, f. 54ᵇ. — 8. Voir Babli, tr. *Baba Kama*, f. 55ª.

forte raison est-ce interdit lorsqu'une sorte vit sur la terre et l'autre dans l'eau. L'on peut se servir de n'importe quelle espèce d'animal et se l'adjoindre, soit pour cultiver la terre, soit pour mener une voiture ; car il est dit : *tu ne cultiveras pas avec le bœuf et l'âne réunis* (Ibid., XXII, 10); la jonction du bœuf et de l'âne est interdite, mais il est permis d'adjoindre à l'homme soit un bœuf, soit un âne.

CHAPITRE IX.

1. Parmi les étoffes, on n'interdit que le mélange de la laine et du fil [1], de même que ces étoffes seules communiquent l'impureté des plaies ou taches (de la lèpre). Les sacerdotes devant fonctionner au Temple se revêtent de laine ou de fil. Si l'on a mêlé des poils de chamelle à de la laine de chèvre et que la majeure partie soit de chamelle, il est permis d'y joindre du fil; mais c'est défendu si la laine est le principal. Si chaque part forme juste la moitié, c'est défendu. Il en est de même pour le mélange de fil et de chanvre (il importe de savoir quelle est la plus grosse part).

Comme il est écrit (Deutéronome, XXII, 10): *tu ne revêtiras pas des étoffes tissées de laine et de fil ensemble*, on aurait pu croire qu'il est seulement interdit de les revêtir, mais non de s'en couvrir; c'est pourquoi il est dit (ib.): *tu ne porteras pas sur toi*. Mais si ce dernier verset était seul exprimé, on aurait pu croire qu'il est même interdit de rejeter derrière le dos une hotte recouverte d'une étoffe interdite ; c'est pourquoi il est dit aussi : *tu ne revêtiras pas* ; c'est-à-dire, de même que le vêtement a pour but unique d'être agréable au corps et de le tenir chaud, de même la défense ne s'applique qu'à ce qui porte ce caractère. Mais alors à quoi bon dire : *tu ne porteras pas sur toi* ? Cela s'applique, dit R. Niḥa bar Saba ou R. Yoḥanan au nom de R. Zeira, au cas suivant : si l'on a une longue étoffe, dont une partie seulement est composée d'hétérogènes et traîne à terre, l'on ne peut pas non plus se couvrir avec le reste qui est pur. Est-ce à dire que l'on interdit d'adjoindre à la laine du lin maritime ou du chanvre? Non, car il est dit : *laine et fil*, il s'agit de fil naturel, ordinaire, de même qu'il n'est pas question d'une autre sorte de laine. Et comment sait-on que la laine ne comporte pas de dénomination spéciale? C'est que, dit R. Josué ben Lévy, il est écrit (II, Rois, III, 4) : *Mesa, le roi de Moab, avait de grands troupeaux, et il en payait au roi d'Israel cent mille agneaux, et cent mille moutons avec leur laine* ; cela

1. Tr. *Schabbath*, f. 26b.

prouve que la laine n'a d'autre acception que celle des moutons. « Ces étoffes mêlées de fil et de lin, est-il dit dans la Mischnâ, communiquent seules l'impureté des plaies ou taches [1]. » C'est qu'il est dit (Lévitique, XIII, 47): *S'il y a une tache sur une étoffe de laine ou sur un vêtement de lin.* On aurait pu croire que l'impureté est aussi bien transmissible aux objets teints qu'à ceux qui ne le sont pas; mais, comme il est répété (ibid. 57): *une étoffe de laine ou de lin*, cela prouve que la laine doit avoir conservé sa couleur naturelle (non teinte) comme le lin. Peut-on établir une distinction entre ce qui est teint par l'homme (artificiellement) et ce qui est teint par le créateur (naturellement noir)? Comme on a répété à la fin du même chapitre les termes de *lin* et *laine*, c'est-à-dire que le lin est naturellement blanc, de même il s'agit ici de laine blanche. — On a enseigné à ce propos deux règles qui n'ont rien de commun: 1° Il est dit ici que l'on considère seulement comme hétérogène le lin et la laine, soit teints, soit blancs. 2° Il est dit aussi que l'on déclare ces mêmes sortes susceptibles de l'impureté des plaies, lorsqu'elles sont seulement blanches. Mais, demanda R. Yona Boçra en présence de R. Mena, comment se fait-il qu'au sujet du *Kilaïm* on n'établit pas de distinction entre les étoffes teintes et celles qui sont blanches, tandis que pour les plaies il s'agit exclusivement du blanc? Pour cette dernière question, répondit-on, c'est différent; la répétition du mot *laine* dans le même chapitre indique que la laine doit être à l'état naturel (blanche), comme le lin naturel. R. Zeira dit: comme il est écrit (Lévitique, XVI, 4): *Il revêtira une tunique de lin sacré*, le mot *bad* indique qu'il s'agit d'un produit qui naît par tiges isolées [2]. Mais ne peut-on en dire autant de la laine qui pousse par poils séparés? Non, on tire une déduction de ce qu'il est dit (Ezéchiel, XLIV, 17): *Ils ne porteront plus de laine pendant leur service depuis la porte de la cour intérieure dans le Temple*; donc, à l'extérieur (au parvis) le port de la laine leur est permis. — Comment sait-on que les sacerdotes peuvent porter des hétérogènes pour le service divin? C'est qu'il est dit (Exode, XXXIX, 28-29): *Et la tiare sera de fin lin, et les ornements des calottes de fin lin, et les caleçons de lin, de fin lin retors; et la ceinture sera de fin lin retors, bleu, pourpre et rouge foncé.* D'autre part, il est dit (Ezéchiel, XLIV, 18): *Ils auront des ornements de lin sur la tête et des caleçons de lin sur les reins; ils ne se ceindront point au lieu où l'on transpire.* On compare entre eux les termes analogues de ces 2 versets [3]: l'expression *fin lin* (pour la ceinture) avec le même terme pour les calottes, et ce dernier avec les ornements (du 1er verset); puis ceux-ci à ceux du verset d'Ezéchiel (et il en résulte que, malgré l'emploi du mot lin pour la ceinture, cette dernière est évidemment de laine; donc, on peut la porter avec du lin au Temple); enfin, on compare les couleurs entre elles et l'on dit: de même que

1. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 27a. — 2. Babli, tr. *Zebahim*, fol. 18b. — 3. Voir même série, tr. *Schabbath*, ch. II, § 3 (f. 4c).

le rouge foncé est la teinture du sang d'un ver vivant, de même le bleu ciel devra provenir d'un animal (le *Halazon*), et de même que la laine n'a pas d'autre dénomination spéciale, de même il s'agit de simple lin, sans autre dénomination.

R. Yona Ola bar Ismael dit au nom de R. Eliézer : la laine et le lin mêlés sont interdits à tout usage. Comment fait-on pour les rendre aptes à un usage? On apporte un peu plus d'une livre de laine de chameau ; et par ce surcroît d'un nouvel élément, l'interdiction est annulée. Aba bar Houna dit au nom de R. Jérémie qu'en cas de mélange de lin et de laine, il est pour ainsi dire annulé et non interdit ; selon Rab, c'est un mélange interdit. Est-ce à dire que R. Jérémie est en opposition avec l'avis de Rab? Non, R. Jérémie parle du cas où l'on a fait de ce produit mêlé un vêtement à part (sans y joindre de la laine de chameau) ; R. Jérémie qui le permet, parle du cas où ces produits doivent être mêlés à un autre (de la laine de chameau). R. Hillel bar Walles avait un vêtement de plus de 30,000 dinars qu'il donna à Rabbi. Comme ce dernier y remarqua un mélange hétérogène, il le brûla. Le même fait arriva à R. Mena, qui le donne à R. Ḥiya bar Ada. Ce que tu as là, lui dit-on, ne peut servir qu'à un mort (puisqu'il y a des hétérogènes). En effet, il ne garda l'étoffe sur lui que juste le temps nécessaire de dire la formule de bénédiction (béni soit celui qui m'a revêtu d'un tel manteau), puis il le retira. R. Ḥagaï raconte que R. Samuel bar Isaac ayant rapporté du teinturier une étoffe sur laquelle il trouva une dizaine de fils, il eut soin de les enlever ostensiblement (pour ne pas être accusé de porter des hétérogènes). Il raconta aussi que Samuel recommandait aux gens de sa maison de ne pas laisser placer un vase contenant des bandes de laine auprès d'autres contenant des touffes de chanvre, pour éviter tout contact interdit et la formation de cordes issues de ces deux produits (interdites par les rabbins).

2. La soie de Chine (σηρός) et la soie de conque [1] ne forment pas (avec la laine ou le fil) un mélange interdit, mais on ne doit pas les joindre pour éviter l'apparence du mal. Si dans les tapis ou les coussins un de de ces mélanges s'est produit, cela ne fait rien, pourvu que l'on n'y touche pas avec le corps nu. Il n'est pas permis de se revêtir d'étoffes hétérogènes, ne fût-ce que pour un instant [2] ou fût-ce au-dessus de dix autres vêtements (sans en tirer profit directement), et fût-ce pour tromper l'octroi (en dissimulant ainsi sa qualité, lorsque les juifs devaient, en passant, remettre un droit de péage spécial).

Le premier terme employé dans la Mischnâ correspond à Μέταξα, soie, et le

1. Bochart, *Hierozoicon*, 1re partie, l. 11, ch. 45, p. 487. C'est une sorte de soie brute.— 2. Tr. *Menahoth*, f. 41a ; tr. *Baba Kamma*, f. 113a.

second représente une sorte de mousse marine, ou floche [1], dite soie de Césarée. Je me suis informé à ce sujet, dit R. Simon ben Gamaliel [2], auprès de tous les marins, et ils m'ont tous répondu qu'on lui donne ce nom de כלך (Κολχοί, Colchide). Quant à l'interdiction établie pour éviter l'apparence du mal, dit Rab, elle subsiste même au fond le plus caché des appartements. Un enseignement semble contredire cette opinion de Rab : avec du lin teint en noir (ou χρώς, *hnbar* [3], à l'encre), on ne doit pas former des franges (ou bordures fabriquées d'ordinaire avec de la laine), pour éviter l'apparence du mal ; dans la confection des tapis ou coussins c'est permis, parce qu'ils ne sont pas assujettis à la loi du *Kilaïm* (donc, contrairement à Rab, si ces cordes n'étaient pas visibles, la teinture des cordes serait permise). On peut encore citer un autre enseignement opposé à l'avis de Rab : si par mégarde on a laissé tomber son argent devant une idole [4], on ne doit pas se courber pour le ramasser, parce que l'on semblerait se prosterner devant l'idole ; mais, si c'est en un endroit écarté (où l'on ne vous voit pas), c'est permis. De même on a enseigné : auprès des fontaines représentées par un masque humain, de la bouche duquel l'eau sort, on ne doit pas aller se désaltérer en y mettant la bouche, parce que l'on semblerait embrasser une idole ; mais c'est permis en un endroit écarté, non en vue (contrairement à l'avis de Rab). De même aussi on a enseigné [5] : On ne doit pas égorger l'animal dans un fossé ; mais à l'intérieur de sa maison (pour ne pas la salir), on peut amener le sang dans un creux par une rigole (contrairement à Rab), tandis que sur la place publique, il n'est pas permis d'agir ainsi, pour éviter l'apparence d'imitation de certains sectaires (qui s'assemblaient autour du sang en mangeant). De même encore on a enseigné [6] : s'il arrive à quelqu'un le jour du sabbat, de laisser tomber ses habits à l'eau, il peut, en arrivant dans la cour extérieure de sa maison, les étendre, non au feu, mais au soleil (où ils sécheront naturellement) ; mais au dehors, à la vue de tous, il est même interdit de les faire sécher au soleil, pour que l'on ne suppose pas que ces vêtements ont été lavés en ce jour, ce qui est contraire à Rab (d'établir une telle distinction au dehors). Enfin, on a enseigné [7] : lorsqu'un conduit couvert, ou tuyau, se prolonge à la distance de 4 coudées sur la voie publique, on ne doit pas le samedi y jeter de l'eau, afin de ne pas laisser dire que l'éjection de l'eau est un indice de transgression sabbatique ; et, sur cet avis des rabbins, on présente la remarque que la défense est nulle s'il

1. Le mot אנבין est certes corrompu ; dans *Schabbath*, il est écrit אנבין (avec נ) ; dans le Midrasch sur *Debarim*, section *Ki thabó*, on lit אסימון, et le midrasch sur les psaumes a אסימון, formé de אסיינטון, amiante (ou abseste flexible), soit étoffe luisante. Voir Schonhak, à ce mot.— 2. Comp. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 20ᵃ. — 3. Pour ce terme, voir tr. *Meghilla*, fol. 6ᵃ.— 4. Babli, tr. *Aboda zara*. fol. 12ᵃ. — 5. Mischnâ, tr. *Hullin*, ch. II, § 9.— 6. Tr. *Schabbath*, ch. XXII, § 4.— 7. Voir même série, tr. *Eroubin*, ch. VIII, § 10 (fol. 25ᵇ).

y a un tuyau parallèle au mur, ou si c'est la saison des pluies (pendant laquelle toutes les rigoles sont pleines d'eau) ; mais si ce sont de simples gargouilles, très-évidentes, c'est interdit; et bar Kappara ajoute que c'est permis dans un endroit écarté (où l'on ne peut craindre des interprétations fâcheuses, contrairement à Rab). En effet, tous ces enseignements sont contraires à Rab, et l'on ne saurait les justifier autrement.

« S'il s'agit de tapis et de coussins, est-il dit, c'est permis. » Ce n'est vrai que lorsqu'ils sont vides à l'intérieur ; mais lorsqu'ils sont pleins, c'est interdit (ils produisent le même effet qu'un vêtement) ; ou encore, c'est interdit lorsque le tapis ou le coussin sont placés sur un lit de cordes [1] (et comme ces objets s'enfoncent, on se trouve couvert par eux en partie sur le bord), mais s'ils sont placés sur un lit ordinaire de bois (où cette particularité n'a pas lieu), c'est permis. — Si quelqu'un, se trouvant sur la voie publique, s'aperçoit qu'il est revêtu d'étoffes hétérogènes, il faut, d'après un avis [2], se déshabiller sur le champ ; d'après un autre, on peut attendre jusqu'au moment de rentrer chez soi. Celui qui ordonne de s'en défaire aussitôt émet un tel avis, parce qu'il s'agit d'une défense grave, textuellement prescrite par la loi ; celui qui est d'un avis contraire se range à l'opinion de R. Zeira, selon lequel le respect des passants doit être tel qu'il autorise momentanément la transgression d'un précepte légal. On a enseigné : lorsque l'on se trouve dans la salle d'étude, on n'observe pas d'une manière stricte, ni la prescription sur les morts à l'égard des sacerdotes (ils ne sont pas tenus de s'interrompre pour s'éloigner aussitôt de la maison mortuaire), ni la loi du *Kilaïm* (l'on n'est pas tenu de s'y déshabiller, le cas échéant). Ainsi, au moment où R. Yossé étudiait, un décès survint dans la maison ; ni celui qui jugea à propos de sortir ne lui fit d'observation, ni celui qui resta. Comme R. Imi était en train d'étudier, un des assistants dit à un compagnon d'étude qu'il était revêtu de *Kilaïm*. S'il en est ainsi, dit R. Imi, quitte ton vêtement et prête-le lui (pour qu'il puisse tenir compte de ton observation). On a enseigné : la défense de revêtir les *Kilaïm*, même pour un moment passager, s'applique également aux sacerdotes du Temple (qui, pendant le service seul, peuvent être vêtus de *Kilaïm*). Mais on a enseigné pourtant que [3] lorsque le prêtre sort du parvis pour causer avec un compagnon, s'il est resté longtemps, il devra prendre un bain complet ; s'il n'est resté qu'un moment, il devra se purifier les mains et les pieds ; n'en résulte-t-il pas qu'en ce moment il a évidemment conservé ses habits de service, interdits au dehors ? Ceci n'est pas une contradiction ; lorsque l'on défend au sacerdote de porter, même un moment, ses habits de service, il s'agit du grand costume orné d'or, où est mêlé le lin et la laine ; mais lorsqu'il

1. Littéralement : composé de colonnes, στῦλοι ou στήλαι (persan اسطوانه, arabe سُتول). Voir Spiegel, *Die traditionnelle Literatur der Parsen*, p. 459. — 2. Babli, tr. *Berak'ôth*, f. 19^b (I, p. 300). — 3. Même série, tr. *Yôma*, ch. III, § 6, (f. 40^c).

a les vêtements en lin uni, qu'il porte dans le sanctuaire, il n'y a pas de mélange hétérogène, et il peut les conserver momentanément, même s'il sort. C'est permis pour les tapis et les coussins, parce qu'il est écrit (Deutéronome, XXII, 10) : *tu ne les porteras pas sur toi* [1]. Cela indique qu'il est permis de les étendre au-dessous de soi. Seulement, par précaution, les rabbins ont même interdit cet usage, de crainte qu'un fil ne s'en détache et recouvre le corps.

3. A l'égard des serviettes [2], des manteaux pour les rouleaux de la Loi, du linge de bain, on ne fait pas attention au mélange des étoffes; R. Eliézer l'interdit. Dans le linge des barbiers (qui vous couvre), le mélange est interdit.

On a enseigné ailleurs : il y a trois [3] catégories d'impuretés à l'égard des serviettes, savoir celle qui sert à essuyer les mains devient impure si un homme impur s'y appuie (par exemple, si le gonorhée se couche dessus) ; le linge autour des livres sacrés ne devient impur, au premier chef, qu'au contact d'un cadavre (comme tout instrument); enfin, l'étoffe servant à envelopper les instruments de musique des lévites reste pure de tout contact (en raison de sa destination, rien ne peut l'entacher). R. Ila explique au nom de R. Yoḥanan le motif du premier de ces cas : c'est que, dit-il, il arrive que l'on dépose cette serviette sur le coussin et que l'on dort dessus (ce qui communique l'impureté) ; selon Rab, cela tient à ce que l'on place cette serviette sous la paume de la main pour s'y appuyer. — Rab dit que le linge du barbier où il y a du mélange, est interdit ; et cette opinion sert de règle. Pourquoi alors ne pas dire que l'avis de R. Eliézer qui l'interdit sert de règle? C'est que, d'après un autre enseignement, on intervertit l'ordre des interlocuteurs (et l'on attribue aux rabbins ce que dit ici R. Eliézer; on fixe donc la règle d'une manière anonyme). R. Yoḥanan, en sortant, mettait au dessus de ses vêtements une serviette faite d'une étoffe mélangée. Mais n'était-ce pas interdit à titre de *Kilaïm*? Non, parce qu'elle servait seulement à garantir les habits. R. Zerikan raconta avoir présenté à R. Abouna un œuf chaud dans une serviette composée d'étoffe mélangée, et celui-ci ne l'accepta pas, selon le précepte mischnique [4] de ne pas se servir d'une telle étoffe en été pour se garantir contre le soleil, ni en hiver contre la pluie (de même qu'ici contre la chaleur de l'œuf). Quant à la seconde des catégories précitées, celle de la serviette autour des livres sacrés, R. Samuel bar Naḥman en explique la raison au nom de R. Yonathan : c'est qu'elle reçoit la forme d'un fourreau, dans lequel on place le rouleau de la Loi (c'est donc un instrument);

1. Voir Babli, tr. *Yôma*, f. 69; tr. *Beça*, f. 14_b. — 2. A l'aide desquelles on s'essuyait les mains après les ablutions. — 3. Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XXIV, § 14. — 4. Voir ci-après, §§ 5 et 6.

selon R. Abaou, R. Ḥiya bar Joseph au nom de Rab, c'est qu'elle sert à réchauffer les mains (c'est une jouissance interdite). Mais, demanda R. Aboun bar Ḥiya à R. Aba, n'est-ce pas interdit sans cela, à titre de *Kilaïm*? Ton objection, lui répliqua-t-il, est juste d'après Rab, qui l'interdit en effet à titre de *Kilaïm* et dont l'avis sert de règle. Mais encore, demanda R. Yonâ à R. Aba, pourquoi ne pas indiquer comme motif d'interdit que cette serviette contient désormais des objets sacrés? C'est que, répondit R. Aba, si j'avais fait valoir cette considération, on aurait pu m'objecter que l'interdiction de la jouissance en ce cas subsiste en dehors de la question du *Kilaïm*, et je n'aurais pas su quoi répliquer (voilà pourquoi je me suis rejeté sur Rab). Quant au linge de bain, c'est l'étoffe qui sert à s'envelopper lorsque l'on voit son maître (par respect pour lui). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que les peignoirs de femme sont interdits s'ils se composent d'étoffes mélangées (parce qu'ils servent de vêtements). Au contraire, disent les autres compagnons, on n'établit pas de distinction entre les étoffes pour hommes et celles des femmes [1]. Comment nomme-t-on ces dernières? Ce sont, disent les rabbins de Césarée, des Ἐσθῆτες (étoffes). En général, il n'y a de doute au sujet de ces serviettes que si l'on se propose de s'en servir comme vêtement; mais, au cas contraire, on n'y fait pas attention.

4. On n'a pas égard au mélange hétérogène pour les vêtements funéraires [2], ni pour la selle d'un âne (généralement dure). Toutefois il ne faut pas la porter sur l'épaule, fût-ce pour transporter du fumier.

5. Les marchands d'habits [3] peuvent les vendre selon leur usage (en les portant), à condition de ne pas s'en servir en été pour se garantir contre le soleil, ni en hiver contre la pluie. Quant aux gens pieux, ils portent ces objets à vendre derrière eux, sur un bâton.

6. Les tailleurs cousent les vêtements selon leur usage (sur les genoux); à condition de ne pas s'en servir en été pour se garantir contre le soleil, ni en hiver contre la pluie. Les gens scrupuleux les cousent en les déposant à terre.

Comme il est écrit (Psaume LXXXVIII, 6): *Entre les morts exempts de soucis*, cela indique que, dès le décès d'un homme, il est exempt de tout accomplissement des préceptes divins (on ne les remplit plus pour lui). Rabbi, à son lit de mort, fit trois recommandations [4] et dit : ma veuve ne quittera pas ma maison; on ne prononcera pas d'oraison

1. Comp. même série, tr. *Moëd Katon*, ch. III, § 2 (f. 82a). — 2. Ce qui touche les morts n'est pas soumis aux lois. Psaume LXXXVIII, 6. — 3. Tr. *Schabbath*, f. 29b et 46; tr. *Pesahim*, f. 26b. — 4. Babli, tr. *Kethoubôth*, fol. 103b; midrasch *Bereschith rabba*, section *Wayhi*, ch. 100.

funèbre pour moi dans les villes, et ceux qui se sont trouvés à mes côtés pour me servir pendant la vie seront encore à mes côtés après ma mort (dans un autre monde). Il dit que sa veuve ne quittera pas sa maison. Mais n'est-ce pas une prescription légale, prévue par la Mischnâ[1], que la veuve conserve de droit le domicile conjugal et que, malgré toutes compensations, elle peut refuser de quitter la maison du mari défunt? Rabbi a agi ainsi, répond R. Droussa, pour qu'on ne dise pas: le Naci dominait d'une façon absolue sur sa maison (il a donc voulu indiquer que sa veuve était libre d'en disposer). Il y a une autre raison, selon R. Eleazar bar Yossa : il s'agit de ne pas la reléguer dans l'appartement secondaire que la femme occupe pendant que le mari voyage au-delà des mers; de même, elle devait pouvoir se servir des ustensiles d'or et d'argent dont elle disposait en l'absence du mari, et elle devait recevoir l'alimentation qu'elle avait aussi en l'absence du mari. — Ne prononcez pas, dit-il, d'oraison funèbre sur ma vie dans les villes; c'était une précaution prise pour que le grand nombre d'orateurs ne produise pas de discussion (crainte qui n'a pas lieu d'être dans les petites localités). Enfin, ce qu'il dit : « Ceux qui ont été à mes côtés pendant ma vie y seront encore après ma mort », se rapporte, selon R. Ḥanania de Cippori, à Yossé Ephrati et Joseph Ḥofni (ses serviteurs, morts avant lui). Selon R. Ḥiskia, Rabbi recommanda encore de ne pas accumuler sur son cadavre les vêtements funéraires et de laisser un trou à la partie de la bière tournée vers le sol. C'est en effet ce que l'on disait de Rabbi : il n'a été enterré qu'enveloppé d'un seul drap; car, disait Rabbi, lorsque l'homme ressuscitera, il n'aura plus les vêtements qu'il avait en étant enterré; tandis que, selon d'autres rabbins, il garde au moment de la résurrection les effets qu'il avait sur lui dans sa sépulture.

On a enseigné au nom de R. Nathan : le vêtement que l'homme emporte dans la tombe le couvrira au moment de la résurrection; et ce qui le prouve, c'est qu'il est écrit (Job, XXXVIII, 14) : *la terre change comme l'argile peut changer d'empreinte, et ils se présentent comme un vêtement* (c'est-à-dire vêtus, selon le sens adopté ici). Antonin demanda à Rabbi : que signifie ce verset? Cela veut dire, répondit Rabbi, celui qui change la face des choses et ressuscite les morts, reconstitue aussi leurs vêtements. R. Juda recommanda de le couvrir après sa mort par une étoffe verte[2], qui ne soit ni blanche, ni noire; car, dit-il, si je me trouve placé parmi les justes, je ne rougirai pas, n'ayant pas d'étoffe noire; et si je me trouve parmi les impies, je ne serai pas non plus remarqué, n'étant pas couvert de blanc. R. Yoschia prescrivit qu'on le revêtit de blanc éclatant. Quoi! lui dit-on, te crois-tu au-dessus de Rabbi? Non, répondit-il; mais je n'ai pas à rougir de mes actions

1. Tr. *Kethoubôth*, ch. XII, § 3; même série, f. 34d et 35a. — 2. C'est le terme *viridicus*, V. Babli, tr. *Schabbath*, f. 114a.

(sans me régler d'après ce qu'il fait). De même, R. Jérémie recommanda de le vêtir d'étoffes éclatantes de blanc, de ses habits les plus riches, de mettre ses sandales à ses pieds, son bâton à la main, de le coucher de côté, non sur le dos, afin qu'au jour de l'arrivée du Messie il soit tout prêt à le suivre. Les gens de Cipori (lors du décès de Rabbi), s'écrièrent [1] : si quelqu'un ose venir dire que Rabbi est mort, nous le tuerons. Bar Kappara s'avança alors auprès d'eux, la tête couverte comme en deuil, et les vêtements déchirés, qui leur dit : les forts (gens pieux) et les anges se sont disputé les tables de la Loi ; les anges l'ont emporté et nous ont ravi les tables de la Loi. Mais, lui demanda-t-on, est-ce donc que Rabbi est mort? Vous l'avez dit, répliqua-t-il. Tous les assistants déchirèrent leurs vêtements; et ce bruit de déchirures se prolongea jusqu'à Gofta, à trois milles de là. R. Naḥman dit au nom de R. Mena : un miracle a eu lieu en ce jour. C'était un vendredi ; et comme les habitants de toutes les localités environnantes étaient accourus pour lui rendre les derniers honneurs, il a fallu se former en 18 groupes qui se rendirent successivement dans la maison mortuaire. De là, on le transporta à la sépulture de Beth-Schearim, et le jour fut prolongé à un tel point, que chacun eut le temps de rentrer chez lui, de remplir un seau d'eau pour la journée de samedi et d'allumer les lumières. Lorsque le soleil fut couché, toutes ces personnes commencèrent à s'inquiéter et se dirent : peut-être nous sommes-nous attardés et avons-nous transgressé le repos sabbatique. On entendit alors une voix céleste proclamer que tous ceux qui avaient pris part au deuil de Rabbi seraient assurés d'avoir aussi part à la vie future (sans crainte d'avoir péché), sauf le blanchisseur de Rabbi qui n'était pas venu en ce jour. Lorsque celui-ci l'entendit, il monta par désespoir sur le toit de sa maison, se jeta en bas et se tua. Cet homme aussi, s'écria la voix céleste, y aura part, puisqu'il vient de manifester un tel regret. Rabbi avait habité la ville de Cippori 17 ans, et l'on dit de lui : de même que *Jacob vécut en Egypte 17 ans* (Genèse, XLVII, 28), de même Juda vécut à Cippori 17 ans ; et sur cette période de temps il passa 13 ans à souffrir des dents. Pendant tout ce temps, dit R. Yossé ben R. Aboun, aucun animal utile ne mourut en Palestine, et nulle femme de ce pays ne perdit le fruit de ses entrailles. Et comment se fait-il qu'il souffrit si longtemps des maux de dents? Un jour, en passant, il vit un veau que l'on allait égorger [2] ; la bête pleurait et suppliait Rabbi de la sauver. C'est ta destinée, lui dit Rabbi (et pour son indifférence sur le sort de cette bête, il souffrit des dents). Et pourquoi, à la fin des 13 ans, le mal cessa-t-il? Comme il vit des chats s'approcher d'un nid de souris, il leur défendit d'y toucher, selon ces mots (Psaume CXLV, 9) : *la miséricorde divine s'étend sur toutes les créatures* (il fut récompensé de cette bonne action).

1. Babli, tr. *Kethouböth*, fol. 103ª. — 2. Babli, tr. *Baba mecia*, fol. 85ª ; midrasch bereschith *rabba*, section 33.

Rabbi était très-modeste et disait : à tout ce que quelqu'un me demanderait de faire, j'obéirais, sauf en ce que les vieillards de Bethéra ont fait à l'égard de mon ancêtre (Hillel) ; ils se dessaisirent de la présidence en sa faveur, et le nommèrent *naci* à leur place. Je ne ferais d'exception qu'en faveur de R. Houna, le chef de la captivité séant à Babylone, et s'il descendait ici (en Palestine), je le nommerais à une place au-dessus de moi, car sa généalogie est supérieure à la mienne, vu qu'il descend de la tribu de Juda, tandis que je descends de celle de Benjamin ; il descend de cette tribu par les hommes, (en ligne paternelle), et moi par les femmes (ligne maternelle). Un jour, R. Ḥiya Rouba entra chez Rabbi et lui dit que R. Houna était dehors [1]. Rabbi devint pâle de colère (d'avoir été ainsi mis à l'épreuve). Il est mort, répliqua R. Ḥiya pour l'apaiser, et sa bière passe. Va voir qui t'appelle au dehors, dit ensuite Rabbi à R. Ḥiya Rouba. Celui-ci étant sorti et n'ayant vu personne, comprit que Rabbi avait été irrité contre lui ; et il s'arrangea de façon à ne pas se présenter chez lui pendant 30 jours. Pendant tout ce mois, dit R. Yossé bar R. Aboun, Rab apprit chaque jour de lui une règle de précepte légal. Au bout de 13 ans et d'un mois (juste lorsque ce fait survint), le prophète Elie apparut à Rabbi sous la forme de R. Ḥiya Rouba et lui demanda : comment se porte le maître? Une dent me fait souffrir, répondit-il. Montre-la moi, dit Elie ; et l'ayant vue, il la toucha du doigt, et Rabbi fut guéri. Le lendemain, le véritable R. Ḥiya Rouba se rendit chez lui et lui demanda des nouvelles de sa santé et de sa dent. Depuis l'instant, répondit-il, où tu l'as touchée du doigt, elle est guérie (sans doute parce que j'ai protégé d'innocentes souris), et il s'écria : ô vous tous les animaux de la terre sainte, et vous femmes enceintes de ce pays, je m'engage à implorer Dieu pour vous. Ce n'était pas moi, répliqua R. Ḥiya. Rabbi comprenant qu'un ange lui avait apparu, sous la forme de R. Ḥiya, lui rendit les honneurs. Ainsi, lorsque Rabbi se rendait à la salle d'études, il faisait passer R. Ḥiya Rouba devant lui. Mais, lui dit R. Ismael bar R. Yossé, passera-t-il aussi avant moi? Dieu m'en garde, dit Rabbi ; seulement R. Ḥiya Rouba passera avant moi, et toi avant tous. Rabbi avait fait l'éloge de R. Ḥiya Rouba devant R. Ismael bar R. Yossé. Celui-ci vit un jour R. Ḥiya Rouba dans le vestibule de la salle de bain, qui ne se leva pas en sa présence. Est-ce là, dit-il à Rabbi, celui dont tu m'as fait l'éloge! Pourquoi, demanda R. Rabbi à Ḥiya, as-tu agi ainsi ? Je jure bien, répondit-il, que j'ai complétement ignoré son arrivée au bain, car j'étais préoccupé en ce moment par un passage biblique, et toute mon attention était fixée sur le livre des Psaumes, avec ses commentaires. A partir de cet instant, Rabbi le fit accompager par deux disciples, pour lui éviter tout danger.

R. Yossa jeûna huit jours, afin de voir R. Ḥiya Rouba. Au bout de cet

1. Babli, tr. *Moëd Katon*, f. 17ᵃ.

espace de temps, il l'aperçut; ses mains se crispèrent et ses yeux furent éblouis à la vue de l'auréole qui entourait le pieux Rabbi. Ce n'est pas à dire, remarque-t-on, que R. Yossâ fut ainsi frappé parce que c'était un homme médiocre, puisqu'il arriva qu'un tisserand (γέρδος) vint raconter à R. Yohanan un songe qu'il y avait eu; il lui avait semblé voir le ciel tomber à terre, et tout près de là se trouvait un disciple de R. Yohanan. Le reconnaîtrais-tu, lui demanda ce dernier ? Certes, dit-il, si je le voyais, je le reconnaîtrais. Le maître fit alors passer devant lui tous ses disciples, et il reconnut R. Yossa (c'était donc un homme supérieur). R. Simon ben Lakisch jeûna 300 fois sans parvenir à voir ce R. Ḥiya [1]. A la fin, il commença à s'en chagriner et dit : quelle est donc sa supériorité écrasante sur moi dans la connaissance de la loi? Il propage la loi en Israel, lui répondit-on, bien plus que toi ; et, en outre, il voyage dans ce but. Mais, répliqua-t-il, est-ce que je ne voyage pas aussi dans ce but? Oui, mais tu voyages pour apprendre et t'instruire, tandis que lui voyage pour enseigner. Lorsque R. Houna, le chef de la captivité à Babylone mourut, les Juifs palestiniens se rendirent en cette ville [2]. Où l'enterrerons-nous, demandèrent-ils? Plaçons-le à côté de R. Ḥiya Rouba, parce qu'il est de sa famille. Qui osera se rendre dans cette sépulture pour y déposer R. Houna? Je m'offre, dit R. Ḥagaï, pour ce service. C'est un prétexte que tu cherches, lui dit-on, parce que tu es vieux, et il te serait agréable de mourir en ce lieu afin d'y être enterré. Puisque vous me soupçonnez, répondit-il, attachez à mon corps une corde, afin de me ramener sur terre si je séjournais [3] trop longtemps dans la tombe. Lorsqu'il arriva, il entendit que trois morts se louaient réciproquement dans leurs enfants : après toi, disait l'un, seul le fils Juda est remarquable par sa piété, et nul ne lui est comparable ; ou Hiskia est seul comparable à ton mérite, nul autre; ou enfin, Joseph le fils du partriarche a seul laissé une mémoire aussi vénérable que la tienne, et il n'y a nul autre (ce qui indiquait que R. Houna doit être écarté de ce lieu). R. Ḥagaï leva les yeux pour chercher à voir R. Ḥiya : retourne-toi [4], lui fut-il dit, et il entendit la voix de R. Ḥiya Rouba dire à son fils R. Juda : laisse entrer ici le corps de R. Houna ; mais ce dernier, par modestie, n'accepta pas un tel honneur et fut enterré ailleurs. R. Ḥiya ajouta : « Puisque le vénérable R. Ḥagaï, en rendant les derniers devoirs à R. Houna n'a pas voulu bénéficier de cette tombe, je le bénis et lui prédis que sa postérité n'aura pas de fin.» Il en sortit âgé de 80 ans ; et il atteignit le double de cet âge. — Il est écrit [5] : *tu m'emporteras de l'Egypte et tu m'enterreras dans leur sépulture* (Genèse, XLVII, 30). Pourquoi le pieux patriarche Jacob insistait-il pour être enterré en Terre sainte? Est-ce qu'un homme tel que lui ne repose pas aussi

1. Babli, tr. *Baba mecia*, fol. 85^b.— 2. Babli, tr. *Moëd Katon*, f. 25^b.— 3. Ou, selon J. Lévy, *Neuhebr. Wörterbuch* : lorsque j'appellerai.— 4. Littéral ·: Tourne, tourne ton visage.— 5. Babli, tr. *Kethoubôth*, fol. 111^a; midrasch *Béreschith rabba*, section 98.

bien partout (avec la certitude de la résurrection)? R. Eleazar répondit : il y a là des paroles qui peuvent donner à réfléchir ; ce fut aussi l'avis de R. Ḥanina, ainsi que de R. Josué ben Lévi. R. Simon ben Lakisch interprète le verset : *je marcherai devant Dieu, dans les pays de la vie* (Psaume CXVI, 9) ; or, faut-il entendre par là des villes telles que Tyr et ses environs [1], ou Césarée et ses environs, où l'on vit à bon marché à cause de l'affluence des produits apportés dans ces ports de mer [2]? Non, dit R. Simon ben Lakisch, au nom de Bar-Kappara : on entend par là un pays dont les morts ressusciteront les premiers à l'arrivée du Messie ; et, ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Isaïe, XLII, 5) *Il donne l'âme au peuple à cause d'elle* (de cette terre). Est-ce à dire que nos rabbins enterrés hors de la Palestine ne jouiront pas du bénéfice de la résurrection? L'Éternel, dit R. Simi, creusera la terre sous leur corps, de façon qu'ils viennent rouler comme des outres jusqu'en Terre-Sainte ; et parvenus là, leur âme retournera dans leur corps et les vivifiera. Aussi est-il écrit : *je vous déposerai dans le pays d'Israël* ; *j'enverrai mon souffle en vous et vous vivrez* (Ézéchiel, XXXVII, 14). R. Berakhia demanda à R. Ḥelbo, celui-ci à R. Imi, celui-ci à R. Éliézer, et enfin à R. Ḥanina, ou encore selon d'autres, ce dernier demanda à R. Josué ben Lévi : est-ce que des impies tels que Jéroboam ben Nebat et ses compagnons (enterrés en Palestine) jouiront du bénéfice de la résurrection? Oui, puisqu'il est écrit (Deutéron. XXIX, 22) : *le soufre et le sel a brûlé tout le pays* (depuis cette punition, leurs crimes sont oubliés, et ils auront part à la vie future).

R. Berakhia dit : par suite de ces interrogations successives, transmises de l'un à l'autre, nous n'avons rien entendu ; or, en somme, quelle est la réponse à leur question? Ce verset indique que le sol palestinien ayant été brûlé, justice a été faite (et les fautes sont pardonnées). On a enseigné au nom de R. Juda : pendant 7 ans, la Terre-Sainte a été consumée (en souvenir de ces crimes), comme il est dit (Daniel, IX, 27) : *il confirme l'alliance avec un grand nombre pendant une semaine* (septaine d'années).

Qu'advient-il des habitants samaritains [3] (semi-idolâtres) de la Palestine? Ils sont transformés comme des morceaux d'étoffes, puis brûlés. Il est écrit (Jérémie, XXI, 1) : *quant à toi, Pashur et tous les habitants de ta maison, vous irez en captivité* ; *tu arriveras à Babylone, tu y mourras et tu y seras enterré.* Ce verset est interprété diversement par R. Abba bar Zemina au nom de R. Ḥelbo et par R. Ḥama bar Ḥanina ; d'après l'un, la mort qui a eu lieu hors de la Terre-Sainte et l'enterrement effectué là sont la conséquence d'un double péché, tandis que, la mort seule ayant lieu hors de la Terre-Sainte et le corps étant restitué en cette terre, ne représente qu'une faute. D'après

1. Ibid, nos 54 et 96 ; *mischlé rabba*, no 27. — 2. Voir Neubauer, *Géographie*, p. 293. Littéral : là règne le bon marché ; là est la satiété. — 3. Midrasch *Rabba* sur les Lamentations, ch. 1.

l'autre explication, si la sépulture a eu lieu en Terre-Sainte, elle annule l'effet de la mort ayant eu lieu au dehors. R. Yona dit au nom de R. Ḥama bar Ḥanina [1] : les pieds de l'homme le transportent spontanément au lieu où il est condamné à mourir ; ainsi il est dit (I Rois, XXII, 20) : *qui veut séduire Achab afin qu'il monte et tombe à Ramoth en Galaad ?* Mais nul n'y réussit, et Achab mourut chez lui, non ailleurs (ni à la guerre selon sa destinée). Eliḥoref (I Rois, IV, 3), et Aḥiyah (ib. XI, 29) étaient tous deux sécrétaires (scriptores) de Salomon. Celui-ci s'aperçut que l'ange de la mort regardait de leur côté en grinçant des dents (de ce qu'il ne pouvait ravir ces 2 hommes hors du lieu où ils devaient mourir). Salomon n'eut qu'à prononcer un mot magique, et ils se trouvèrent dans l'atmosphère, où la mort les atteignit. Après cela, l'ange vint se placer près de Salomon et rit devant lui. Quoi, dit le roi, tout à l'heure tu étais furieux, et maintenant tu ris ! Oui, dit l'ange ; Dieu m'avait ordonné d'enlever Eliḥoref et Aḥia lorsqu'ils seront en l'air ; et, comme je me disais : qui me les enverra dans l'endroit où je suis chargé de les tuer, tu as eu la pensée d'agir ainsi, afin que je puisse remplir ma mission : après ce récit, il se rendit à côté d'eux (et les tua). Les deux fils de R. Ruben bar Astrobelo étaient disciples de Rabbi. Celui-ci s'aperçut que l'ange de la mort les guettait en grinçant des dents (parce qu'il ne pouvait pas les atteindre en ce lieu). Essayons, dit Rabbi, de les préserver en les exilant dans une contrée au Sud de la Palestine, afin que l'exil rachète leurs péchés. Il alla donc et les fit retirer de ce pays ; après avoir quitté la Terre-Sainte et s'être rendu en Babylonie, il fut sur le point de mourir. Il commença à pleurer : « Pourquoi pleures-tu, lui dirent ses élèves ; nous te transporterons en Terre-Sainte ». « Que m'importe, répondit-il ; je perds mon âme dans cette terre impure. » Ce n'est pas la même chose d'expirer sur le sein de sa mère que sur le sein d'une étrangère.— R. Meir, sur point de mourir à Esya (près Antioche), recommanda de dire aux habitants de la Palestine : « Voici votre corde [2] » ; et malgré cela, il ajouta qu'aussitôt après son décès, on mit sa bière au bord de la mer (afin de toucher ainsi à la Terre-Sainte), selon ces mots (Psaume XXIV, 2) : *Il l'a fondée sur les mers et l'a constituée sur les fleuves.* Sept mers baignent la Palestine, savoir : la grande mer (Méditerranée), la mer de Tibériade, la mer Samkho [3], la mer Salée (de Sodome), la mer Ḥultha, la mer Scheliyath, et la mer d'Apamée [4]. Pourquoi ne compte-t-on pas la mer de Hameç (ou Emésa) ? Parce que l'Empereur Dioclétien l'a formée par la réunion de différents fleuves (c'est donc un canal, non un lac naturel). — Il est écrit (Nombres, XXIII, 28) : *qui regarde le désert.* A

1. Babli, tr. *Soucca*, fol. 53ª. — 2. Avec elle, au jour de la Résurrection, le cadavre serait tiré en Terre-Sainte. Aussi, les gens pieux avaient soin de faire munir leurs pieds d'une corde. — 3. Il faut peut-être lire samkou, rouge, selon *Baba bathra*, fol. 74ᵇ.— 4. Pour les passages parallèles et leur explication, voir Neubauer, géographie, p. 24.

ce propos, R. Ḥiya dit [1] qu'en gravissant cette montagne, on aperçoit une espèce de tourbillon dans la mer de Tibériade : c'est le puits de Miriam. R. Yoḥanan dit : les rabbins ont mesuré le terrain et ils ont trouvé que ce puits occupe juste la porte du milieu de la vieille synagogue de Serounguin. — R. Barkiria et R. Eleazar se promenant dans la rue (strata), virent arriver des cercueils que l'on importait en Palestine du dehors. A quoi bon ce transport, dit le premier rabbin au second? A eux s'applique le verset (Jérémie, II, 7) : *Vous avez changé mon héritage en abomination en l'abandonnant de votre vivant ; et vous êtes revenus rendre ma terre impure par votre mort.* Dès qu'ils arrivent en Terre-Sainte, répliqua R. Eleazar, on prend une motte de terre que l'on place sur leur bière (en signe de pardon), selon ces mots (Deutéronome, XXXII, 43) : *Il sera l'expiation de sa terre et de son peuple.*

7. Les vêtements surnommés *birrus, bardiacus, dalmatica* [2], et les sandales de feutre (πινός) ne doivent pas être mis avant d'être examinés (s'ils ne contiennent pas de mélange). R. Yossé dit : il est inutile de les examiner s'ils arrivent d'un port de mer ou d'un pays d'outre-mer, parce qu'alors on a la conviction qu'ils sont cousus avec du chanvre. Il n'y a pas lieu d'appliquer cette crainte de *Kilaim* aux souliers de cuir (fourrés en feutre, sorte de pantoufle).

Les divers effets désignés dans la Mischnâ sont des étoffes de laine plus ou moins minces [3], savoir des capuches, des chaînes (copula), des turbans et des sandales d'étoffe (panni). R. Yossé dit (dans la Mischnâ) : « s'ils arrivent d'un port de mer ou d'un pays d'outre-mer, etc. » S'agit-il d'objets provenant de l'un ou de l'autre? Ou faut-il que ce soit un port de mer placé au-delà de la mer? Comme il est dit (plus haut) : par exemple Tyr et ses environs, ou Césarée et ses environs, cela prouve que l'on exige la réunion de ces deux conditions. « Il est inutile de les examiner, dit-il. » Ceci était vrai en principe, parce que l'on ne trouvait pas de chanvre partout ; mais, depuis que l'on en a partout, il faut l'examiner. Quant aux pantoufles de feutre, dans certaines localités on les garnit à l'intérieur avec de la laine (et cependant on ne craint pas qu'il y ait mélange de chanvre). Ainsi, R. Zeira recommandait à R. Aba bar Zebina de dire à l'ouvrier qu'il ne couse pas ses souliers avec du fil, mais avec des cordons de cuir (de crainte de mélange) ; cependant, il reconnaît que si l'on attache des morceaux de laine sur un vêtement de fil (comme une ceinture), c'est permis (et ne constitue pas le mélange dans l'étoffe), car la jonction n'a lieu qu'au moyen de cordons qui laissent retomber l'étoffe (sans la joindre comme

1. Même série, tr. Kethoubôth, ch. XII, § 3 (fol. 35b) ; midrasch *rabba* sur la section Lévitique, ch. 22. — 2. Les *birri* et *bardiaci* sont des objets de literie ; les *dalmatica* sont des caleçons, provenant peut-être de la Dalmatie. — 3. Voir la casuistique intitulée : *Mamar Mardokaï*, n° 1.

une couture). On demanda en présence de R. Ila : quelle est la règle si l'on a cousu des souliers avec du fil ? Selon R. Zeira, répondit-il, c'est interdit. R. Ila reconnaît que si l'on a revêtu ces caleçons de laine sur d'autres en fil, c'est interdit ; parce que l'on ne peut pas retirer ceux de dessous sans enlever le dessus (ils sont donc comme joints). Le père de R. Safra demanda à R. Zeira : peut-on mettre de l'argent dans un vêtement (de laine) puis le ficeler avec du lin (hétérogène) ? Ou peut-on à l'inverse, serrer l'argent dans une étoffe de fil et fermer avec une corde de laine ? Remarque, ô maître, lui répondit-il, l'avis de R. Houna (un homme de mérite), qui l'interdit. Selon R. Abina, c'est interdit, selon Samuel, c'est permis ; et selon R. Jacob bar Aha au nom de R. Yassa, c'est permis.

8. On n'interdit l'usage d'étoffes hétérogènes que lorsqu'elles sont filées ou tissées [1], car il est dit (Deutéronome, XXII, 11) : *tu ne te revêtiras pas de* שעטנז, c'est-à-dire, en décomposant les syllabes de ce mot : ce qui est affiné, filé et retordu. R. Simon ben Eléazar donne aussi à ce dernier mot le sens retors, c'est-à-dire celui qui parcourt des voies tortueuses et cherche à détourner de lui son père qui est aux cieux.

9. Il est défendu de mêler du fil à de la ouate, parce qu'il y a de la laine cardée [2]. Dans un vêtement de fil, il est défendu de faire un bord en laine parce qu'elle est rattachée au tissu. R. Yossé dit : il est défendu de se servir de liens en laine pourprée (sur des chemises de fil), parce qu'on les enfile avant de rattacher la chemise [3]. On ne doit pas non plus attacher une corde de laine à une de fil pour s'en faire une ceinture, y eût-il une courroie de cuir au milieu.

N'aurait-il pas suffi d'employer l'expression « affiné », sans ajouter : filé ? Si on avait seulement employé la 1re expression, non la seconde, on aurait cru que l'étoffe filée est permise ; or, ceci n'est pas, puisque la Mischnâ dit expressément : « on interdit l'usage d'étoffes hétérogènes lorsqu'elles sont filées ou tissées. » Mais suffira-t-il de dire : « affiné et filé », sans ajouter : tordu ? Si on avait employé les 2 premières expressions, et non cette dernière, on aurait cru que ce qui est tordu est permis ; or, il n'en est pas ainsi, puisque la Mischnâ dit : « il est défendu de faire un bord en laine à un vêtement de fil, parce qu'il s'attache au tissu. » Enfin, il ne suffit pas de parler d'étoffe filée et tordue sans dire aussi qu'elle est affinée ; car, si l'on parlait seulement des premières, non de cette dernière, on aurait cru que celle-ci est permise ; or, ce serait contraire aux termes de la Mischnâ, disant : « il est défendu de mêler du fil à

1. Tr. *Nidda*. f. 61b. — 2. Bien qu'il n'y ait ait pas de tissu. — 3. Cet usage spécial du lien serait permis, s'il n'y avait au préalable un contact illégal. Maïmonide compare le terme hébreu à la racine arabe فتل, *contorquere*.

de la ouate, parce qu'il y a de la laine cardée. » Selon R. Yossé, il est défendu de se servir de liens en laine pourprée ; selon d'autres, c'est permis. L'un le défend, parce qu'il lui semble que, par l'intervention du tisserand, ces diverses matières sont jointes ; selon les autres, on suppose que la jonction se fait par des courroies, et en ce cas les fils divers retombent de côté (sans être joints).

10. On défend, sous le même rapport les signes distinctifs que les tisserands ou blanchisseurs cousent sur les étoffes. Une seule aiguillée ne constitue pas une couture et n'entraîne pas la défense de mélanges hétérogènes. Aussi, en la retirant le samedi [1], on n'est pas coupable. Mais si l'on coud le point de façon que les deux bouts se trouvent du même côté, la couture est valable ; elle entraîne les défenses légales au sujet du *Kilaïm* et du sabbat. R. Juda dit. Cette couture n'est réelle que si l'on a fait au moins trois points. Un sac (en fil) et une hotte d'osier [2] sont considérés comme points en cas de réunion d'éléments hétérogènes (et c'est interdit).

R. Ḥanina ajoute la condition que la couture suive tout le long du vêtement (pour qu'elle ne s'annule pas). R. Yanaï lui fit dire d'annoncer publiquement que cet avis ne sert pas de règle [3]. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas : « si l'on coud le point de façon que les 2 bouts se trouvent du même côté, la couture entraîne les défenses légales, etc. ; » or, si l'on entend par là que la couture doit descendre tout le long de l'étoffe et remonter jusqu'à l'autre bout, comment se fait-il que R. Juda prescrive « une couture triple » ? Est-ce à dire qu'il faut faire une triple couture tout autour ? Non certes, d'après R. Juda, il suffit d'une couture de 3 points, et d'après le préopinant, que les 2 bouts soient du même côté. Un fil que l'on a fait passer par une aiguille, fût-il attaché par chaque extrémité, ne constitue pas un lien pour l'étoffe, puisque le fil qui adhère doit être arraché si l'on veut retirer l'aiguille ; pour celle-ci l'étoffe n'est pas considérée comme cousue. R. Yôna et R. Yossa disent tous deux que, lorsque dans la Mischnâ on parle du fil attaché par les deux bouts, on discute un point déjà en contestation entre les Rabbins, car R. Aba ou R. Jérémie dit au nom de Rab : si le samedi, par suite de rupture de la couture, on rapproche les côtés en serrant le fil, on accomplit un travail interdit comme couture ; or, on ne parle pas de la défense de rattacher (car, selon Rab, il n'en est pas question, contrairement à notre Mischnâ). Selon R. Simon, R. Juda parle de 3 points de couture, parce que le 3e sert de point d'arrêt. Est-ce que R. Juda, ici, se conforme à l'avis exprimé ailleurs [4] par R. Eliézer, qui dit : celui qui le samedi tisse 3 fils, ou s'il ajoute un 3e fil à un travail commencé la

1. Tr. *Schabbath*, f. 54a ; tr. *Menahoth*, f. 39a ; tr. *Yebamôth*, fol. 5a. — 2. Voir Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. 24, § dernier. A קופה, comp. *Cophinus*. — 3. Comp. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 30b (I, p. 345). — 4. Tr. *Schabbath*, ch. XIII, § 1.

veille, est coupable (c'est un vrai travail, ou transgression du repos) ? Non, dit R. Oula, là R. Eliézer parle d'un 3e fil pour constituer l'œuvre véritable, tandis que R. Juda pourrait admettre l'avis des autres rabbins au sujet du sabbat, et ici il exige 3 points pour constituer une œuvre solide. R. Simon dit au nom de R. Josué ben Levi : la Mischnâ n'interdit la jonction d'hétérogènes que pour le sac en fil, mais, comme le panier se défait aisément, la défense n'en est guère applicable. Pourtant on a enseigné : le panier, le sac ou la hotte constituent le mélange hétérogène (le cas échéant), mais il n'y a pas jonction pour les tentes. R. Jérémie demanda : est-ce que le père et le fils peuvent être joints pour constituer ce que l'on nommè Kilaïm ? Mais dans quel cas cette hypothèse est-elle possible ? Lorsque le père est revêtu d'étoffes de laine et le fils d'étoffes de fil, et que le père prenant une ceinture de laine l'enroule autour d'eux deux ; ce cas est-il interdit ? Non, dit R. Yossé, car il n'y a pas de couture. R. Ḥagaï demanda aussi : un homme peut-il constituer lui-même l'association pour former le Kilaïm ? Dans quel cas ? S'il a aux pieds des sandales, dont l'une est de laine et l'autre de lin, est-il permis de les joindre ? Oui dit R. Yossé, car elles ne sont pas cousues ensemble (et seulement liées). Il va sans dire que cette question est inutile, mais voici ce que l'on demande : si quelqu'un ayant des blessures à la tête, couvre l'une par une compresse (Σπλήνιον) d'un chiffon de laine [1] et l'autre blessure par une étoffe en fil, sont considérées comme jointes et interdites ? Non, répondit R. Yossé, on n'interdit absolument que ce qui est cousu ensemble.

1. En arabe, on dit dans ce sens سرطوطة et شرموطة.

TRAITÉ SCHEBIITH

CHAPITRE PREMIER.

1. Jusqu'à quand peut-on, dans l'année qui précède [1] la 7e, cultiver un champ planté d'arbres? D'après l'école de Schammaï, aussi longtemps que cela profite aux fruits de cette 6e année; d'après l'école de Hillel, jusqu'à Pentecôte (déjà, après cette époque, la culture profiterait à la 7e année). Les avis de ces deux écoles sont à peu près d'accord.

D'une part, il est écrit (Exode, XVIII, 12): *pendant six jours tu feras ton travail et le 7e tu te reposeras*; et, après ces mots, il est dit, d'autre part (ib. XXXIV, 21): *tu cesseras de cultiver et de moissonner*. Or, quel est le but de tout ce verset? S'il s'agit du repos de la création (du 7e jour de chaque semaine), il est déjà dit (ib. XX, 9): *pendant six jours tu travailleras et tu feras toute ton œuvre, etc.*; s'il s'agit de l'année sabbatique, ou repos agraire, il est dit ailleurs (Lévitique, XXV, 3): *pendant six années tu ensemenceras ton champ, et tu vendangeras ta vigne*. Donc, comme ce verset ne s'applique ni au repos du 7e jour de la semaine, ni à l'année sabbatique, il a pour but d'impliquer le repos pendant 2 sections spéciales d'année (fin de la 6e et de la 7e); or, comme il est dit: *tu interrompras la culture et la moisson*, cela signifie que l'on interdit à la fin de la 6e année la culture qui profiterait à la 7e [2], époque à laquelle la moisson est interdite; et la moisson est interdite au commencement de la 8e année si l'on a commencé à la fin de la 7e (époque encore interdite). Pourquoi alors dit-on (II, 2) que l'on peut cultiver le sol jusqu'au jour du nouvel an? (Il est donc sous-entendu que c'est permis). En effet, dit R. Krouspi au nom de R. Yohanan, R. Gamaliel et son école ont permis les travaux agricoles pendant les 2 périodes d'années (sans se préoccuper des conséquences). Mais, objecta R. Yohanan, n'a-t-on pas enseigné [3] qu'un tribunal ne peut pas modifier la sentence d'un autre tribunal, à moins de lui être supérieur par la science et par le nombre? (Comment donc se fait-il que R. Gamaliel ait aboli un avis de ses prédécesseurs?) Non, R. Krouspi dit seulement au nom de R. Yohanan qu'en principe on avait admis l'autorisation pour celui qui désire cultiver la terre à cette période de l'année, qu'il en a la faculté. S'il en est ainsi, pourquoi ne pas supprimer de la Mischnâ toute cette

1. Selon la règle, on ne peut pas cultiver en la 6e année un produit destiné à être cueilli en la 7e. Comp. Babli, tr. *Moëd Katon*, fol. 7b, et ci-après, ch. II, § 1. — 2. Voir ci-après § 5. Comp. Babli, tr. *Rosch haschana*, fol. 9a. — 3. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, ch. I, § 5.

question desdites périodes (soulevée par R. Gamaliel qui est antérieur à Rabbi) ? On a voulu dire, indique R. Krouspi, que l'on peut aussi revenir à l'opinion [1] qui déclare ces périodes interdites (à cause de ces alternatives, on a maintenu la question). Mais, objecta R. Yona, comment se fait-il que le chapitre relatif à l'initiation aux fonctions de prêtre (Exode, XXVIII, 41), ou celui qui se rapporte au Déluge (Genèse, IX), bien qu'il s'agisse de faits passés, sur lesquels on ne saurait revenir plus tard, ne sont pas supprimés de la Mischnâ ? N'en résulte-t-il pas que l'on se préoccupe avant tout de l'énonciation d'une règle véritable, de même qu'ici on déduit du verset en question l'interdiction précitée de certaines périodes d'années ? Aussi, répond R. Mena, le maintien de ce sujet dans la Mischnâ a une autre raison, analogue à celle qui a motivé l'enseignement suivant [2] : on exprime même, est-il dit, l'avis non adopté comme règle, pour qu'au cas où quelqu'un exprime une opinion non admise, on puisse lui dire qu'il se conforme à l'avis (non admis) de tel ou tel rabbi, et de même ici, si quelqu'un raconte avoir entendu exprimer l'avis qu'il est interdit de cultiver le sol, pendant la fin de la 6ᵉ année, jusqu'au jour du nouvel an, on pourra lui répliquer que cette opinion est admise par ceux qui interdisent le travail agraire, pendant les deux périodes de l'année sabbatique.

R. Aḥa dit au nom de R. Jonathan : l'interdiction qui a été exprimée a été basée sur un verset, de même que l'autorisation. La défense est basée sur le verset : *Tu interrompras la culture et la moisson ;* c'est-à-dire on entend par culture interdite celle qui a lieu la veille de la 7ᵉ année (fin de la 6ᵉ), dont les résultats seraient appréciables à l'époque interdite de la 7ᵉ année ; et l'on entend par moisson interdite celle qui a lieu, par suite d'une culture interdite (la 7ᵉ année), à la fin de la 7ᵉ (ou au commencement de la 8ᵉ année). Enfin, l'autorisation de travailler aux champs en cette période de temps (selon le préopinant) est aussi basée sur un verset biblique, le suivant : *Pendant six jours tu travailleras et accompliras tous tes travaux* (Exode, XX, 9), c'est-à-dire de même que la veille du 7ᵉ jour de la semaine, ou le vendredi soir, on peut travailler jusqu'au coucher du soleil, de même on peut travailler aux champs jusqu'à la fin complète de la 6ᵉ année agraire. Pourquoi la Mischnâ dit-elle que, selon Hilel, il est seulement permis de cultiver le sol (en la 6ᵉ année) jusqu'à la fête de Pentecôte ? Jusqu'alors, fut-il répondu, la culture est utile aux produits de l'année ; mais, comme après cette époque, le travail est nuisible aux produits, il serait accompli évidemment dans l'intérêt de la 7ᵉ année. Mais ne dit-on pas (§ 5) : « Peu importe que les arbres soient incultes ou fruitiers, etc. » ? (N'en résulte-t-il pas que l'on ne se préoccupe pas du fruit ?) C'est vrai, mais jusqu'à une certaine époque la culture profite à l'arbre et le fait grossir ; tandis qu'à partir de ce moment, elle affaiblit le

1. Comp. tr. *Maasser schéni*, ch. V, § 2.— 2. Tr. *Edouyóth*, ch. I, § 6.

bois. Mais alors, pourquoi n'est-il pas permis de cultiver après cette époque[1]? Comme il est notoire que la culture affaiblit l'arbre, dès lors, on ne porterait son attention, pendant la culture, qu'à améliorer le sol (ce qui est interdit). Pourquoi ne range-t-on pas cette règle parmi les cas exceptionnels, où l'école de Schammaï est moins sévère que celle de Hillel (puisque ce dernier semble limiter une époque plus restreinte que ne l'exige son contradicteur)? Ce n'est pas ici le cas, car il arrive souvent, lorsque la pluie fait défaut et que la sève est rare, de se livrer déjà à la culture de la terre avant la fête de Pentecôte; ce qui serait interdit alors, selon Schammaï, tandis que selon Hillel, on peut cultiver jusqu'à cette fête (il est donc moins sévère).

2. Qu'appelle-t-on champ d'arbres? Tout terrain où se trouvent 3 arbres par chaque étendue pouvant fournir un *saa* de revenus (soit 500 coudées carrées); si les arbres qui s'y trouvent peuvent produire un gâteau de figues de 60 *mané* italiennes[2], on cultive pour eux tout le terrain, mais s'ils produisent moins, on ne cultive, auprès des arbres, que l'espace occupé par celui qui fait la cueillette[3] et le panier placé un peu plus loin[4].

R. Juda au nom de Samuel et R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, rappellent cet enseignement[5] : si l'on achète trois arbres dans le champ de son prochain, qui sont assez éloignés l'un de l'autre pour qu'il y en ait seulement dix dans le terrain pouvant produire un *saa* (mesure) de blé, et assez proches pour que le bœuf de labour puisse juste passer avec la charrue[6], on a acquis le terrain qui est au-dessous des arbres et celui qui est entr'eux, ainsi que l'espace occupé par celui qui fait la cueillette avec son panier placé auprès de lui. Selon Rab, il est question du cas où les arbres sont placés en triangle (ou en zig-zag, l'un en face des vides qui séparent les arbres); selon Samuel, il s'agit de plants réguliers[7]. Toutefois, dit R. Yossé, l'indication de Rab ne se rapporte qu'à l'acquisition des terres, tandis que pour le cas de notre Mischnâ il n'exige pas cette disposition (et même si les arbres sont plantés régulièrement, on peut cultiver pour eux tout le terrain). R. Yona dit au contraire que l'opinion de Rab s'applique au cas où, selon notre Mischnâ, les arbres seraient rapprochés dans l'espace représentant un *saa* (sans l'irrégularité, ce ne serait plus un champ d'arbres et la culture faite dans leur intérêt ne serait pas manifeste). S'il en est ainsi,

1. Puisque l'on interdit seulement le travail, dont le produit offre un aliment? — 2. Selon Maïmonide, cette *mine* a 62 livres et 7 onces 2 tiers, la livre ayant 16 onces, l'once 16 drachmes, et le drachme 36 grains d'orge. — 3. Comp. Cantique des cantiques, V. 1. — 4. Le reste sera considéré comme champ libre. — 5. Même série, tr. *Baba bathra*, ch. V, § 6 (fol. 15a). — 6. Cf. ci-après, § 5. — 7. Il n'exige pas la disposition imposée par Rab et qui est un obstacle à la culture du sol sous les arbres.

dit R. Mena, qu'il s'agit d'arbres rapprochés, comment se fait-il que plus loin (§ 5) l'on réunisse par la pensée 3 arbres appartenant à 3 personnes diverses pourvu que le bœuf attelé à la charrue puisse y passer? Or, il y aurait en tous cas contradiction : à quoi bon la disposition de Rab, puisqu'il faut toujours la mesure prescrite de l'attelage pour pouvoir cultiver? Et s'il n'y a pas cet intervalle, l'interdiction subsiste, malgré la disposition indiquée par Rab? Est-ce à dire que la mesure de l'attelage a été fixée pour dire qu'en ce cas les racines des arbres ont assez d'espace pour s'étendre de tous côtés, tandis qu'elles en étaient privées si l'intervalle était moindre? (Donc, l'assertion de Rab ne s'applique pas à notre Mischnâ). R. Eliézer observa que l'on peut également cultiver tout le sol en faveur des arbres, lorsqu'ils sont distants de 16 coudées, soit sur chaque côté un intervalle libre de 25 coudées. Selon R. Samuel bar R. Isaac, on applique la même règle au cas où, d'un côté, les arbres se trouvent près de la haie (auquel cas tout l'espace libre de 50 coudées est d'un côté). Si l'on veut, ajoute R. Yossé, le propriétaire des arbres peut y joindre quatre fois l'espace de terrain représentant un *saa*, en prenant sur les 4 côtés une telle étendue de terrain qui sera close d'une haie. R. Jérémie fit la remarque : si une vigne est suspendue et s'étend sur un espace de terre représentant deux *saas*, on peut cultiver la terre située au-dessous et celle qui l'avoisine dans l'espace qu'il faut à celui qui fait la cueillette avec son panier près de lui; s'il y a sur le penchant d'une colline un espace qui serait interdit s'il n'était bordé en haut par 3 arbres et une même rangée (dont la présence autorise la culture), les arbres du haut entraînent l'autorisation de culture pour le terrain qui est au-dessous d'eux à 25 coudées; et à cause de ceux du bas, on peut cultiver le terrain supérieur à 25 coudées (soit ensemble un *saa*). Or, on comprend qu'à cause des arbres du haut on peut cultiver le terrain qui les suit au-dessous (parce que les racines tendent à descendre); mais comment explique-t-on l'inverse, qu'à cause des arbres du bas on peut cultiver ce qui est immédiatement au-dessus? On peut l'expliquer par la Mischnâ suivante [1] : Entre un arbre et un puits, il doit y avoir un intervalle d'au moins 25 coudées (pour éviter tout danger). Et l'on enseigne à ce propos que cette distance est exigible en tous cas, si l'arbre se trouve placé plus haut et plus bas que le puits (sur une colline). Or, il n'y a pas à dire que là il n'est pas question de puits placé plus haut et qu'il est indifférent seulement que l'arbre soit en haut et le puits au bas, où le puits et l'arbre au bas; car il y a un enseignement où il est dit explicitement : peu importe que l'arbre soit en bas et le puits en haut, ou qu'il y ait l'inverse. Or, sur cet enseignement, on pourrait aussi présenter l'objection que l'on ne comprend pas l'hypothèse de l'arbre placé en haut. Il faut donc admettre (pour ce cas, comme dans l'hypothèse de R. Jérémie) que les racines des arbres sont bien susceptibles de s'étendre vers le haut. Se-

1. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. II, § 11.

lon R. Hanina, ce n'est pas que les racines s'étendent vers le haut; mais en se prolongeant de côté, elles rendent la terre molle et vont frapper les parois les plus bas du puits. En présence de R. Yossa, on raconta un fait de ce genre (le puits placé au-dessus de l'arbre), et on lui demanda son avis. Il n'est pas nécessaire, dit-il, de tenir compte de l'avis isolé qui ne sert pas de règle (et l'on n'exigera pas l'écart de 25 coudées), puisque l'on a enseigné, à ce propos, que selon R. Simon, il s'agit indifféremment d'un arbre placé en haut ou en bas.

3. Peu importe que les arbres soient incultes ou fruitiers; on les considère à l'égal du figuier, et s'ils peuvent produire un gâteau de figues de 60 *mané* italiennes, on cultive tout le terrain (d'un *saa*) en leur faveur; s'ils produisent moins, on ne cultive que l'espace qui leur est indispensable (comme précédemment).

4. Si l'un de ces arbres produit seul la quantité nécessaire au gâteau de figues, tandis que les 2 autres ne rapportent pas, ou si 2 arbres produisent cette quantité, mais le troisième ne rapporte pas, on ne laboure que l'espace qui leur est strictement nécessaire. Ceci a lieu, soit qu'il y ait trois arbres, soit qu'il y en ait neuf, dans l'espace du *saa*. Mais, s'il y en a dix ou davantage, qu'ils produisent cette quantité, ou non, on peut cultiver tout le terrain en leur faveur. En général, toute cette défense relative à la veille de *Schebiith* est prescrite par ce verset (Exode, XXXIV, 21): *Tu cesseras de cultiver et de moissonner* [1]. Il ne saurait être question là de culture ou de moisson de la 7e année, ce qui serait inutile [2]; il s'agit donc de la culture pendant la 6e année faite au profit de la 7e, ou de la moisson de la 7e faite au profit de l'année suivante (ou 8e). Selon R. Ismael, cette défense s'applique au sabbat et l'on veut dire par là la culture volontaire aussi bien que la moisson volontaire sont interdites en ce jour, mais il est fait exception pour la gerbe obligatoire [3].

Pourquoi parle-t-on justement de figues? Parce que ce sont les fruits à la fois les plus gros et les plus nombreux (de sorte que, par eux, on arrive rapidement à remplir la mesure indiquée); ainsi, le cédrat est plus gros, mais moins nombreux; l'olive est plus nombreuse, mais moins grosse; la figue seule remplit les 2 conditions réunies. En outre, dit R. Hiya bar Ada, d'ordinaire les arbres fruitiers produisent une année, puis s'interrompent une année, tandis que le figuier produit chaque année. « Si l'un de ces arbres, est-il dit,

1. Cette défense, exprimée à l'égard du sabbat, serait superflue, puisqu'en ce jour tout travail est interdit. — 2. Puisque d'autres passages en parlent. Voir § 1, note 1. — 3. On l'offrait au Temple. Voir tr. *Menahoth*, ch. X, § 1; et Babli, ib. fol. 72a. Comp. tr. Rosch haschâna, fol. 9b; tr. Maccôth, fol. 42b. Mischnâ, tr. *soucca*, ch. IV, § 1.

produit seul la quantité nécessaire, etc. » R. Bivi, au nom de R. Ḥanina, exprime la condition que chaque arbre ne donne pas au-dessous de sa part afférente, soit le tiers sur 3 arbres ; de même, ajoute Zeira bar R. Ḥanina, chacun produira la 9e part, s'il y en a 9. Quelle est la règle lorsque 6 arbres produisant la quantité nécessaire, sont disposés de telle sorte, qu'entre les 4 premiers un bœuf attelé à une charrue peut passer, tandis que les 2 derniers sont trop rapprochés pour laisser un tel passage libre ? Ces 2 derniers, vu leur rapprochement, sont considérés comme un seul arbre, soit en tout cinq (devant fournir chacun le 5e de la dite mesure). Quelle est la règle lorsque les 5 arbres sont tous rapprochés (et ne laissent point d'intervalle libre) ? Cette question peut se résoudre en se référant à la discussion exprimée plus haut [1] entre R. Simon et les rabbins : « Si dans une plantation de vigne il y a moins de 4 coudées de séparation, ce n'est pas un vignoble, selon R. Simon (et l'on peut y semer, en s'écartant seulement de 6 palmes) ; mais, selon les autres sages, c'est un vignoble et l'on considère les rangées médiales comme si elles n'y étaient pas » (l'on suppose les rangées comme étant extérieures, s'il y a entre elles l'espace approprié légalement). Donc, selon ces derniers, on suppose l'existence d'un intervalle et l'on peut, en raison de la présence des arbres, cultiver le terrain de la valeur d'un *saa* ; selon R. Simon, il n'y a pas d'intervalle, et c'est interdit. Quant à l'expression : « tu cesseras la culture et la moisson », la Mischnâ l'invoque ici, en se rapportant à ce qui est dit en commençant : on ne cultivera la terre qu'au profit des arbres, et dans ce but la Bible prescrit à part l'interruption. Enfin, lorsque R. Ismael dit qu'il est question seulement de culture volontaire et de moisson volontaire, il se conforme à sa propre opinion ; car, dit-il, en cette 7e année, la gerbe ne peut provenir que de la Syrie (hors de la Palestine), et pour que l'on puisse enfreindre le repos du sabbat, il s'agit évidemment d'une gerbe pour laquelle il y a une obligation à remplir.

5 (6). Si 3 de ces arbres appartiennent à 3 propriétaires [2], on les suppose réunis, et l'on cultive pour eux tout le terrain. Quel espace doit-il y avoir entre eux pour cela ? Il faut, dit R. Simon b. Gamaliel, qu'un bœuf puisse passer entre eux avec la charrue [3].

On a enseigné : selon R. Ḥiya, si même les arbres appartiennent à une personne et la terre à une autre, on les considère comme joints, et en leur faveur on peut cultiver tout le terrain. R. Yossa dit que la même règle a été enseignée au nom de R. Ḥiya Rabba : si 3 arbres appartiennent à 3 propriétaires différents, on les considère comme joints, et en leur faveur on peut cultiver le terrain jusqu'au nouvel an de la 7e année.

1. Mischnâ, tr. *Kilaïm*, ch. V, § 2. — 2. Babli, tr. *Baba bathra*, fol. 26b. — 3. Soit 4 coudées. Si la distance était moindre et qu'ils fussent plus rapprochés, il faudrait en arracher un.

6 (7). S'il y a au moins dix jeunes arbustes disséminés dans un champ de la contenance d'un *saa*, on peut le cultiver en leur faveur [1], jusqu'au nouvel an (de la 7e). S'ils sont rangés en ligne droite, ou s'ils forment là un demi cercle, on ne cultive que l'espace qui leur est strictement nécessaire (afin de ne pas paraître cultiver le champ pour la 7e année [2]).

R. Zeira dit au nom de R. Ila et R. Yossé au nom de R. Yoḥanan : la coutume de prendre des saules (en faisant le tour de l'autel au temple) est une règle imposée déjà par Moïse sur le mont Sinaï. Cet avis est contraire à celui de Aba Saul, d'après lequel cette règle relative aux saules est un précepte légal, puisqu'il est dit (Lévitique, XXIII, 40) : *des saules de rivière*. L'emploi du pluriel indique [3] qu'il en faut 1° en portant la branche de palmier (lors de la cérémonie de la fête des tentes) ; 2° en faisant le tour de l'autel. De même, R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : outre la règle relative aux saules, celle qui prescrit la libation de l'eau (pendant l'offre du sacrifice quotidien, lors de cette même fête) remonte aussi à l'ordre de Moïse sur le Sinaï, contrairement à R. Akiba, d'après qui c'est un précepte indiqué par allusion dans la Loi ; car, pour le 2e jour, il est dit [4] : *et leurs libations* (Nombres, XXIX, 19), expression où il y a un M excédant ; puis, au 6e jour, *et ses libations* (ibid, 31), avec excédant du I, et enfin au 7e, il y a *selon la règle* (ibid, 33), avec excédant du M, et en réunissant ces lettres superflues, on a le mot ***Maïm***, *eau*, (ce qui suffit comme allusion). R. Ḥiya bar Aba demanda en présence de R. Yoḥanan : s'il en est ainsi, comment se fait-il que l'on peut cultiver le terrain au cas où les arbustes sont vieux (la règle ne s'appliquant qu'aux jeunes) ? Lorsque le principe fut posé, répondit-on, il a été décidé que le propriétaire a la faculté de cultiver s'il le veut (pour ne pas laisser dépérir les arbustes, mais ce n'est pas l'ordre de Moïse). R. Aba bar Zabdi dit au nom de R. Ḥounia de la vallée Ḥiwran : les règles relatives aux saules, à la libation d'eau, aux dix jeunes arbustes [5] ont pour source les traditions orales des prophètes. Est-ce à dire que cet avis soit contraire à celui de R. Yoḥanan ? (Est-ce qu'ils ne se confondent pas avec l'ordre de Moïse ?) R. Yossé bar R. Aboun répond au nom de R. Lévy [6] : cette règle avait été déjà admise par les rabbins ; puis elle a été oubliée (à Babylone), et des rabbins postérieurs (tels que ceux qui viennent d'être cités) l'ont rétablie plus tard, conformément à l'avis de leurs prédécesseurs. Cela nous apprend que toute mesure légale, pour laquelle une assemblée doctrinale est prête à se sacrifier, finit par avoir une base im-

1. Sans quoi, n'ayant pas encore la sève des vieux arbres, ils dépériraient. Comp. tr. Schekalim, ch. IV, § 1. — 2. Au tr. *Táanith*, f. 3a, ceci est admis comme règle de Moïse sur le Sinaï ; comp. tr. *soucca*, fol. 34a; *Moëd katon*, fol. 3b ; et tr. *Zebahim*, fol. 110b. — 3. Babli, tr. *Soucca*, fol. 44a. — 4. Cf. tr. Schabbath, f. 103b. — 5. Voir même série, tr. *Soucca*, ch. IV, § 1 (fol. 54b). — 6. Comp. ci-dessus, tr. *Péa*, ch. I, § 1, (p. 6) et même série tr., *Schabbath*, I, 5 (f. 3c).

muable, comme cela a été prédit à Moïse sur le mont Sinaï. Ceci est conforme à l'interprétation exégétique de R. Mena sur ce verset : *ce n'est pas une parole vaine de votre part* (Deutéronome, XXXII, 47) ; c'est-à-dire, si elle devient vaine, si elle s'annule, c'est votre faute ; et pourquoi? parce que vous ne vous donnez pas de mal pour la Loi. Puis il est dit : *elle est votre vie* (ibid). Dans quelles conditions l'est-elle ? si l'on s'en occupe avec zèle. R. Yohanan dit à R. Hiya bar Wawa de Babylone : vous avez rapporté de votre contrée deux bonnes règles : 1° l'on se prosterne la face à terre aux jours de jeune ; 2° vous organisez le comput de l'année de telle sorte que le 7e jour de la fête des tentes ne puisse être un samedi, pour que l'on puisse porter des saules au Temple. Cependant, ajoutent les rabbins de Césarée, le prosternement en ces jours n'est pas de rigueur (comme il l'est le jour du grand pardon) ; il suffit de bien se pencher de côté.

On a enseigné : on nomme jeunes arbres ceux qui, à dix, produisent la quantité exigée précédemment (un *kikar*), et vieux s'ils la fournissent à trois. Comment est-ce possible ? Si un jeune arbuste a l'apparence d'un vieux (et produit autant), on doit lui appliquer la règle des vieux arbres et ne pas laisser cultiver jusqu'au nouvel-an ; et, cependant notre Mischnâ permet de cultiver jusqu'à ce moment lorsqu'il y a 10 jeunes arbustes? En voici l'explication, dit R. Houna : en assignant aux jeunes la proportion de dix, on a voulu dire qu'on ne leur applique pas la règle des 3 arbustes vieux, comprenant un terrain de la valeur d'un *saa*, si même les 3 jeunes fournissent la même quantité que dix (il s'agit de l'espace de terrain, et non de l'époque) ; de même, lorsque 3 arbustes vieux ne produisent pas la mesure prescrite et paraissent jeunes, ils ne perdent rien de leur caractère légal ; et, pour les féconder, on cultive le terrain d'un *saa*. Voilà pourquoi l'on a fixé la proportion de chaque espèce d'arbre. — Quant au champ de joncs, il subit la loi du champ de blé (on le cultive jusqu'à Pâques). Selon R. Abahou au nom de R. Yossa ben Hanina, cet enseignement s'applique à une terre de la valeur de deux *saas*. Est-ce que la Mischnâ (en restreignant la culture à la place strictement nécessaire) n'est pas en contradiction avec Samuel, qui autorise la culture de tout le *saa* lorsque les arbres forment une rangée droite? Les deux cas ne sont pas semblables : Samuel exprime son avis au cas où les arbres sont tellement dispersés dans le champ, qu'il en paraît rempli (aussi tout le champ fait partie de la culture des arbres), tandis qu'ici toute la rangée n'occupe qu'une ligne (on ne cultivera donc que ce qui est juste nécessaire).

7. S'il y a de jeunes arbustes et des courges [1] dans un champ de la contenance d'un *saa*, on les suppose réunis (et l'on peut cultiver le tout).

1. Et qu'il y ait, bien entendu, majorité d'arbustes.

R. Simon ben Gamaliel ajoute : n'y eût-il que dix courges dans le champ de la contenance d'un *saa*, on le cultive en entier, jusqu'au nouvel an de la 7e année [1].

Il faut que les arbustes soient plus nombreux que les courges. R. Ḥanina, fils de R. Hillel, dit que cette majorité n'est applicable qu'aux courges grecques. Mais, objecta R. Mena, n'a-t-on pas enseigné : l'on associe 3 concombres, 3 courges et 4 jeunes arbustes, pour qu'en leur faveur on puisse cultiver tout le terrain d'un *saa* ? (Et cependant il n'y a que 4 arbustes contre 6 ?) En effet, l'observation de R. Ḥanania se rapporte à la fin de cet enseignement, où il est dit : Selon R. Simon ben Gamaliel, lorsqu'il y a 10 courges dans un champ d'un *saa*, on peut, à cause d'elles, cultiver tout le champ ; et, à ce propos, il est dit que la règle ne s'applique qu'aux courges grecques.

8 (9). Jusqu'à quel moment les arbustes sont-ils jeunes (et ne sont-ce pas encore des arbres, pour que 3 suffisent à constituer le champ?) R. Eliézer ben Azaria dit : jusqu'à ce qu'il soit permis d'en manger (dans la 4e année contre rachat) ; R. Josué dit jusqu'à ce qu'ils aient sept ans ; R. Akiba dit : aussi longtemps qu'on les nomme en général jeunes arbres (cela dépend de l'usage général). Si un arbre, après avoir été taillé, produit de nouveaux rejetons, on le nomme jeune arbre [2], s'il n'a pas été coupé, à plus d'un palme de hauteur au-dessus du niveau de la terre ; mais s'il a été coupé plus haut, il continue à s'appeler arbre (vieux). Tel est l'avis de R. Simon.

De quelle façon entend-on qu'ils deviennent profanes ? Est-ce par le rachat (la 4e année), ou par leur transformation spontanée (l'an 5e) ? C'est de cette seconde façon que parle la Mischnâ, dit R. Aba bar Jacob au nom de R. Yoḥanan. L'assertion de R. Josué dans notre Mischnâ est conforme à ce qu'il dit ailleurs [3] : bien que l'on ait dit que les produits peuvent indifféremment être âgés de 5 ans, ou de 6, ou de 7, pourtant les ceps de vigne devront être de 5 ans ; pour les figues, il faut 6 ans ; pour les olives, 7 ans. Mais ne voit-on pas parfois des branches de figuier surchargées de fruits dès la fête de *Pourim* (au mois d'Adar) ? C'est vrai, répond R. Juda, lorsqu'elles s'étendent en épaisseur ou en largeur, mais non lorsqu'elles gagnent en hauteur. Quant à l'arbre taillé, R. Simon et R. Eliézer ben Jacob disent tous deux une seule et même chose ; car R. Samuel bar Naḥman ou R. Jonathan dit au nom de R. Eliézer ben Jacob : lorsque l'on taille sa vigne à une hauteur moindre que

1. Parce que, selon lui, l'extension des courges équivaut à la grandeur d'un arbre.
2. Sous le rapport de la culture et des années de stage à observer (*Orla*), avant d'en manger. — 3. Cf. tr. *Orla*, ch. I, § 3, fin.

celle d'un palme [1], on est obligé de tenir compte à nouveau des années de stage (*orla*), à cause de l'apparence (la vigne paraît nouvelle) ; selon les autres sages, ce n'est vrai que lorsqu'on la coupe jusqu'au niveau du sol.

CHAPITRE II

1. Jusqu'à quand peut-on cultiver, pendant la 6e année, un champ *blanc*[2], ou de blé (sans arbres)? Jusqu'à ce que l'humidité de la terre par la pluie cesse, c'est-à-dire aussi longtemps que l'on cultive les champs de concombres et de courges. Mais, objecta R. Simon, ne serait-ce pas abandonner la loi à l'arbitraire de chacun? (Comment ajouter foi aux déclarations sur la cessation de l'humidité ?) On dit donc : dans le champ de blé, on cultive jusqu'à Pâques ; pour les arbres, jusqu'à Pentecôte [3].

Le rabbin anonyme, qui indique comme limite de temps, la cessation de l'humidité du sol, est R. Meir ; ce qui revient à dire que ce dernier est conforme à l'avis de Schammaï [4], tandis que son interlocuteur, R. Simon, adopte l'avis de Hillel. Se peut-il que, dans une même Mischnâ, l'avis anonyme ou celui de R. Meir soit conforme à Schammaï (et ne serve pas de règle), tandis que l'avis contraire ou celui de R. Simon est conforme à Hillel? En effet, on veut dire que R. Meir se règle d'après l'état du sol, comme l'a enseigné la Mischnâ précédente (I, 1), et R. Simon adopte dans la présente Mischnâ l'époque fixe. Mais, où a-t-on appris que l'un ait rapporté la première Mischnâ et l'autre la seconde? On veut dire seulement que, selon R. Meir, on rapporte (plus haut et ici) les 2 cas où il y a discussion (I, 1), tandis que, selon R. Simon, au présent cas, tout le monde est d'accord et fixe la même limite de temps. Ainsi donc, c'est le préopinant ou R. Meir qui fixe, d'après l'humidité de la terre, la limite pour la culture d'un champ blanc ; mais, selon R. Simon, tous sont d'accord que l'on ne se règle pas d'après l'état du sol, et qu'il faut cesser à la fête de Pentecôte. En indiquant comme durée l'époque de la culture des concombres et des courges, il ne faut pas absolument que ces produits soient dans les champs ; il est même permis de tenir compte de cette prolongation, lorsque l'on a l'intention de planter plus tard ces cucurbitacées. R. Simon objecte, est-il dit dans la Mischnâ, que ce serait abandonner l'application de la loi à l'arbitraire de chacun ; l'un pourrait dire que chez lui il y a plus d'humidité, et l'autre dirait le contraire ; il faut donc, pour le champ de blé,

1. Comp. ci-dessus, tr. *Kilaïm*, ch. VI, § 2.— 2. Comme il n'y a pas d'arbre projetant de l'ombre noire, le champ est relativement blanc, dit Maïmonode.— 3. Au ch. I, § 1, R. Gamaliel a répondu d'avance à ces objections. Comp. tr. *Moëd Katon*, fol. 3b. — 4. De même au ch. I, § 1, Schammaï permet la culture en tant qu'elle profite au fruit ; mais Hillel fixe une époque.

déterminer l'époque de Pâques, et pour les vergers, la fête de Pentecôte. Pourquoi ne fixe-t-on pas la même époque pour les 2 espèces de champs? Comme on commencera plus tôt la culture du blé, il faut, en l'abandonnant, qu'il y reste encore un peu de sève, tandis que cette dernière qualité n'est nullement nécessaire au verger, où la plantation est déjà faite[1].

2. On peut mettre l'engrais et former des creux dans les champs de concombres et de courges, jusqu'au nouvel-an, il en est de même des champs secs arrosés artificiellement[2]. On peut aussi, jusque-là, écarter les parasites des racines, enlever les feuilles mortes, couvrir les racines avec de la terre et les enfumer (pour tuer les vers). R. Simon dit: même dans la 7e année, on peut enlever les feuilles des raisins.

Puisque l'on peut mettre l'engrais, etc., peut-on aussi cultiver le sol pour les féconder? Oui, puisque l'on a enseigné: aussi longtemps que l'on peut cultiver le sol, on peut aussi le fumer; dès qu'il n'est plus permis de le cultiver, on ne peut plus le fumer. En effet, dit R. Yossa, on a expressément enseigné dans la Mischnâ: « on peut mettre l'engrais et former des creux dans les champs de concombres et de courges jusqu'au nouvel-an, et il en est de même des champs secs arrosés artificiellement. » A ce sujet, il est dit que l'on peut cultiver ces derniers jusqu'au nouvel-an; selon Rabbi, il faut s'arrêter 3 jours avant le nouvel-an, car, en ces 3 jours, on pourrait semer ou planter (et si les semailles produisaient des racines, elles seraient imputables à la 6e année). Mais, est-ce qu'une semence prend racine en trois jours? Aussi Rabbi dit-il qu'il s'agit d'un intervalle de temps précédant le nouvel-an de trois mois, suffisant, par exemple, au riz que l'on aurait semé; il reste alors assez de temps, après la croissance, pour l'arracher avec les racines. Le premier terme (de la Mischnâ) signifie: écarter les parasites des plantes; le suivant, enlever les feuilles mortes; puis, il s'agit de couvrir les racines avec de la terre, et enfin de les enfumer. On a enseigné que l'on peut aussi former des clôtures sur les côtés du champ; et les compagnons ajoutent que l'on peut tracer les limites en soutenant les plants par des tuteurs. Enfin, R. Yossa dit que l'on peut suspendre[3] une pierre à un arbre trop fertile (pour l'affaiblir et faire tomber ses fruits). On enseigne aussi: on peut relâcher les liens des ceps et espacer les joncs qui les retiennent. En effet, on retrouve cet enseignement, portant comme remarque additionnelle, que lorsqu'on a l'habitude de faire ces opérations chaque année avant la fête de la Pentecôte, il faut agir de même la 6e année; si au contraire, c'est l'habitude de procéder à ces opérations plus tard, on agira de même en cette année. Seulement, dit R. Simon, on aura soin de ne pas

1. Les jardiniers remarquent que pour les arbres fruitiers en général, il faut un terrain sec.— 2. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. III, § 1, et ch. IV, § 7; cf. *Cantique des cantiques*., IV, 13, et Néhémie, III, 15. — 3. Voir Babli, tr. Schabbath, fol. 67.

mettre de terre dans les creux (ou trous des joncs), mais un peu au-dessus (pour éviter toute culture). Il est permis aussi, dit R. Jérémie au nom de R. Oschia d'enlever en même temps les déchets, ou feuilles mortes. Selon R. Simon, est-il dit dans la Mischnâ, même dans la 7e année, on peut enlever les feuilles des raisins. Mais n'est-ce pas en opposition avec ce que le même R. Simon dit plus loin (§ 10) : « on peut étancher d'eau un champ de riz, la 7e année, mais on ne peut pas l'émonder », tandis qu'ici c'est permis pour le raisin ? Les deux cas ne sont pas semblables : car l'opération dont il est question ici équivaut au sauvetage d'un incendie (l'enlèvement des feuilles préserve le raisin seul).

3. On peut jusqu'au nouvel-an débarrasser les pierres des champs, enlever les troncs secs, tailler les branches et les émonder [1]. R. Josué dit : pour la taille et l'émondage, on peut opérer dans la 6me année (au profit de la 7me) comme dans la 5me (c'est-à-dire même plus tard). R. Simon dit: aussi longtemps seulement qu'il est permis de cultiver l'espace qui entoure l'arbre, il est permis aussi de l'émonder (pas plus tard).

Il est dit plus loin (III, 7) : lorsqu'on enlève les pierres de son champ, on prend les supérieures et on laisse celles du bas, qui touchent à la terre. Comment donc se fait-il qu'ici on ne permette d'enlever les pierres que jusqu'au nouvel an ? C'est que plus loin il s'agit de pierres détachées, tandis qu'ici il s'agit de pierres adhérentes au sol (en les enlevant la 7me année, on semblerait s'adonner à la culture). R. Yossé dit : on a supposé d'abord que la Mischnâ exprime seulement l'opinion de 2 interlocuteurs et que R. Simon partage l'avis de R. Josué pour l'enlèvement des troncs secs, savoir que, selon tous les rabbins, on peut, jusqu'au nouvel an, débarrasser les pierres des champs, enlever les troncs secs, tailler les branches ou les émonder. Mais comme R. Josué dit : pour la taille et l'émondage, on peut opérer aussi longtemps dans la 6me année (au profit de la 7me) qu'on le ferait dans la 5me, il en résulte qu'il y a 3 avis. Ainsi, selon les rabbins, onpeut jusqu'au nouvel-an débarrasser les pierres des champs, enlever les troncs secs, tailler les branches et les émonder; ces 2 dernières opérations, selon R. Josué, peuvent avoir lieu jusqu'après la fin de la 6me année au-delà du 7e nouvel an ; enfin, selon R. Simon, l'émondage n'est permis qu'aussi longtemps que l'on peut cultiver l'espace entourant l'arbre, soit jusqu'à la fête de Pentecôte.

4. Jusqu'au nouvel-an, on peut enduire les jeunes arbustes (d'un ciment insecticide), les lier [2], les épointer, les soutenir de cases protec-

1. Arracher les excroissances inutiles, qui absorbent la sève sans profit. — 2. Les entourer d'un abri pour les protéger contre la chaleur et le froid. Comp. *Aboda zara*, fol. 50b.

trices, les arroser. R. Eléazar ben-Zadok dit : on peut même dans la 7me année arroser les branches, mais non la souche.

L'avis exprimé dans la Mischnâ, qu'il faut cesser d'enduire les jeunes arbustes à partir du nouvel-an, est celui de Rabbi (le rédacteur de la Mischnâ) ; mais, selon les autres sages, ces opérations sont permises toute la 7e année, sauf aux jours de demi-fête (de Pâques ou de Souccôth) ; à aucune de ces époques, il n'est permis d'épointer les branches, mais il est toujours permis d'enlever les vers visibles à la surface. Mais, demanda R. Yossa au nom de R. Abouna, pourquoi, selon les autres sages, est-il permis d'enduire les arbustes, tandis que l'on ne pourrait pas leur construire une hutte ? C'est que, fut-il répondu, l'opération qui consiste à les enduire les préserve de la ruine, tandis que la construction d'une hutte leur procure de l'ombre et les développe. On a enseigné plus loin (IV, 5) : « Si l'on découpe du bois d'un olivier, on ne doit pas couvrir la place dénudée avec de la terre, mais avec des pierres ou de la paille » (pour qu'il ne dessèche pas). Or, demanda R. Yôna au nom de R. Yossa, pourquoi est-ce permis avec de la paille et non avec de la terre ? La paille sert seulement de préservatif ; mais la terre, ou rigole d'argile faite pour lui le fertilise, et profite à son développement. On a enseigné que R. Yossé ben Kifar dit au nom de R. Eliezer ben Schamoua : selon Schammaï, on peut arroser une branche et l'eau qui en découle mouille le tronc ; selon Hillel, on peut directement arroser soit le tronc, soit la branche. Chez R. Yanaï, on arrosait le tout à plein seau ; l'on agissait de même chez R. Isaac bar Tablaya et chez R. Ḥiya b. Aba ou R. Judan bar Gouria, au point que l'eau mouillait les racines. Mais est-il permis de s'adonner ainsi à la culture ? (la question reste sans réponse). Au temps de R. Ḥiya bar Aba, on arrosait les palmiers, après avoir attaché ensemble toutes les branches en forme de balai.

5. Jusqu'au nouvel-an, on enduit les figues hâtives[1] d'huile et on les troue (pour les faire mûrir). Celles de la 6e année (non mûres) qui sont restées à l'arbre jusque dans la 7e, ou celles de la 7e restées (pour la même raison) jusqu'à la 8e, ne peuvent être ni enduites, ni trouées. R. Juda dit : dans les endroits où c'est l'usage, on ne peut pas le faire, parce qu'alors c'est un travail agricole ; au cas contraire, on le peut. R. Simon l'autorise pour les arbres (la 8e année), puisqu'alors l'arboriculture est permise[2].

L'enseignement disant que l'on enduit les figues hâtives d'huile a été ainsi expliqué par Rabbi : on appelle figues hâtives celles de la 6e année (non mûres) qui sont restées à l'arbre jusque dans la 7e année (non au-delà). Au contraire R. Eliézer (n'admettant pas cet avis) se conforme à la Mischnâ ordinaire ;

1. Peu mûres. Cantique, II, 13.— 2. Voir ci-dessus, tr. *Demàï*, ch. I, § 1.

mais, selon R. Yohanan, on adopte l'explication de Rabbi. Selon R. Eliézer, l'avis qu'exprime ensuite R. Juda est un allégement (de pouvoir l'enduire l'an 7e, lorsqu'on n'en a pas l'habitude) ; selon R. Yohanan, l'avis de R. Juda est une aggravation (puisque, selon Rabbi, il ne s'agit pas de la 7e année).

6. Dans le mois qui précède le nouvel-an [1] de la 7e année, on ne peut ni planter, ni renforcer le cep de la vigne sous terre, ni greffer; mais, si par erreur, on a fait l'une de ces 3 opérations, il faut arracher la branche. R. Juda dit [2]: toute greffe, qui après trois jours n'a pas pris consistance, n'adhère plus (il faut donc s'y prendre 33 jours plus tôt). Selon R. Yossé et R. Simon, il faut 2 semaines pour la greffe (soit 44 jours avant le nouvel-an).

R. Eleazar dit au nom de R. Yossé bar Zoutra: la Mischnâ parle du cas où l'on ignore si la semence a pris racine; mais si l'on en est certain et que des produits nouveaux aient poussé, c'est permis. Dans le mois qui précède le nouvel-an de la 7e, est-il dit, on ne peut ni planter, ni renforcer la vigne sous terre, ni greffer; mais, si par erreur, une de ces opérations a été accomplie, il faut arracher la branche. Quelle est la règle pour les fruits, lorsqu'on a oublié d'arracher la branche? Comme R. Aba et R. Ila se trouvaient assis à Tyr pour l'étude, on leur présenta cette question et R. Ila décida qu'il faut rejeter les fruits. Quant à moi, dit R. Aba, si je faisais partie du conseil (et que j'aie un avis à émettre), je proposerais d'aller consulter. On sortit en effet, et l'on apprit [3] que, selon R. Yona ou R. Isaac bar Tablya au nom de R. Eleazar, on ne renchérit pas sur cette prescription (et l'on n'est pas tenu de jeter les fruits). C'est aussi l'avis de R. Yossé ou R. Isaac bar Tabliya, au nom du même. Si quelqu'un, après avoir fait une telle plantation meurt, est-il permis à son fils de la maintenir? C'est interdit, répond R. Jacob bar Abayé de Bardelia. Ceci est conforme à celui qui dit qu'il faut éviter tout soupçon de mal (imputable en ce cas au père); mais, au point de vue des constructions érigées par le père, le fils peut les continuer. On a enseigné [4]: si l'on plante ou l'on greffe au moins un mois avant le nouvel-an, cet intervalle suffit à constituer l'année entière (comme stage, orla) et il est permis de maintenir ce plant la septième année; mais, si c'est moins d'un mois avant ladite époque, cela ne compte pas comme année, et il est interdit de la conserver. Toutefois les produits de cette plantation sont interdits jusqu'au 15 du mois de Schebat (qui est le nouvel-an des arbres). Et pourquoi est-ce interdit jusqu'à ce moment? C'est que, dit R. Yassa au nom de R. Yohanan, on le déduit de l'expression

1. Selon le Talmud B. tr. *Rosch haschana*, f. 10b, les 30 jours qui précèdent la *schemita* y sont joints à titre de supplément. Cf. *Yebamôth*, fol. 83a, et ci-après, tr. *Maasser schéni*, I, § 1 (f. 52c).—2. Tr. *Pesahim*, fol. 55a.— 3. Voir même série, tr. *Troumôth*, ch. V, § 4 (f. 43c). — 4. Comp. même série, tr. *Orla*, ch. I, § 2 (f. 61a); tr. *Rosch haschana*, I, § 2 (f. 57a), et Babli, *ibid*, f. 9b.

dans l'année. Or, quel est le sens de cette expression? Il est dit, remarque R. Zeira: *pendant 3 ans ils vous seront inaccessibles, et ne pourront pas être mangés; et l'année suivante, etc.* (Lévitique, XIX, 23); c'est-à-dire qu'il faut encore un intervalle de temps dans la 4e année. R. Aba bar Mamal dit en présence de R. Zeira: on vient de dire que l'on peut manger les fruits après le 15 Schebat, lorsque la plantation a précédé le nouvel-an d'un mois, et c'est interdit si l'espace de temps est moindre. Comment donc se fait-il qu'au premier cas les 30 jours équivalent à un an et non dans le second cas? En effet, répliqua-t-on, pourquoi suffit-il d'attendre le 15 Schebat; si même la plantation a eu lieu juste un mois avant le nouvel-an, l'interdiction devrait subsister jusqu'au mois précédant le nouvel-an (ou tout devrait dépendre de la date du 15 Schebat). En somme, quelle est la règle s'il y a plus d'un mois? Une fois que l'année de l'arbre est commencée, dit R. Mena, il faut l'achever (sans se préoccuper de l'année religieuse, mais en se réglant d'après l'année agricole).

7. Du riz, ou millet[1], du pavot[2] et de la graine de lin[3], qui ont pris racine avant le nouvel-an, doivent être rédimés lorsqu'ils sont recueillis après le nouvel-an comme des produits de l'année précédente (pour les dîmes de 2e année à la 2e ou la 5e ou des pauvres à la 3e ou 6e), et il est permis alors de les rentrer en grange[4]; s'ils n'ont pas pris racine auparavant, il n'est pas permis de les rentrer, et on les traite comme des produits de la 7e (c'est-à-dire qu'ils en sont dispensés comme devant être abandonnés à tout venant), et tout dépend de l'époque d'enracinement.

Pour les produits importants (blé, huile ou vin), on regarde si un tiers a poussé; pour le riz, la dîme est due après que la semence a eu des racines enfin, les légumes verts ne sont interdits à la consommation qu'après l'achèvement de la cueillette. Comment sait-on que, pour les produits importants, il faut un tiers? On le déduit du verset: *en rentrant les récoltes de ta grange* (blé) *et de ton pressoir* (vin; Deutéronome, XVI, 13); les termes du verset indiquent qu'il s'agit d'une partie de la récolte digne d'être mise en grange. Mais pourquoi cette partie ne peut-elle pas être inférieure au tiers? C'est que, dit R. Zeira, il est écrit (ibid. XIV, 22): *tu prélèveras la dîme sur tout le produit de ta semence*; il s'agit évidemment là d'une semence qui a commencé à croître, et si la croissance n'avait pas atteint au moins le tiers, elle serait nulle. S'il en est ainsi, pourquoi ne pas rédimer le premier tiers (avant le nouvel-an) pour le passé et l'autre tiers après cette époque, lorsqu'il aura poussé? R. Yoḥanan répond: on se dirige en cela d'après l'accomplissement de la fête des Tabernacles dont il est question dans ce verset; or, comme l'on

1. Ainsi le traduit Raschi dans Ezéchiel, IV, 9; et Maïmonide a دُخن. — 2. V. le même à *Rosch haschana*, f. 13b. Maïmoni a خشخاش. — 3. Cf. tr. *Schabbath*, ch. II, § 2. — 4. Ils ne sont pas soumis aux lois sur la sainteté de la 7e année.

y parle de cette fête sous la forme du passé, bien qu'il s'agisse de l'avenir (puisqu'elle a lieu après le nouvel-an de la 8e année), de même l'application du prélèvement de la dîme sur les produits se rapporte au passé, mais n'a lieu qu'à l'avenir, lors de l'achèvement de la récolte. Ne devrait-on pas appliquer ces déductions au riz, au millet, au pavot et à la graine de lin? Non, dit R. Houna bar Ḥiya, leur croissance n'étant pas tout-à-fait simultanée (comme pour le blé et ses congénères), l'époque de la dîme peut varier d'après les rabbins[1]. Mais, fut-il objecté à Houna bar Ḥiya, n'a-t-on pas enseigné (à propos de fève égyptienne) que l'on peut entasser le tout dans la grange (le frais et l'ancien), et lorsque le tas est complet on prélève la dîme tant sur la semence sèche que sur la récolte fraîche et verte (pourquoi ne peut-on, pour le cas de la Mischnâ, agir de même et réunir le tout?) Cela ne se peut pas, dit R. Yossé devant Houna bar Ḥama ou R. Yona devant Houna bar Hawa au nom de Samuel, parce qu'en vertu du verset: *tu prélèveras la dîme sur tous les produits de ta semence*, on peut la même année prélever une sorte de dîme et non deux sortes (or, si l'on mêle des produits de deux années, il faudrait pour les uns la 1re dîme, et pour les autres la 2e dîme, transportable à Jérusalem). Mais, fut-il objecté, ne prélève-t-on pas justement 2 dîmes différentes la même année pour la fève dont on vient de parler, puisqu'il est dit qu'après avoir concentré le tout en un monceau, on se sert des semences pour rédimer la verdure et de la verdure pour rédimer les semences? C'est que, répond R. Zeira, comme il est écrit (Lévitique, XXV, 3): *pendant six ans tu ensemenceras ton champ et tu récolteras etc.*, on doit pouvoir semer et récolter pendant six ans, mais il ne pourra pas y avoir de 7e récolte s'il n'y a que 6 semences (il en sera de même pour les produits énumérés dans la Mischnâ, reversibles sur la 7e année). R. Yona dit : il est impossible que le verset parle de 6 récoltes, mais de sept (puisqu'au moment d'amonceler ces produits, recueillis successivement, on rédimera les uns pour l'année écoulée et les autres pour l'année future); il faut donc déduire des termes du verset précité que 6 semences équivalent à 7 récoltes, non à 5 récoltes (or, il n'y aurait que 5 récoltes si, après la 6e semence, il fallait attendre la croissance d'au moins le tiers de ces produits, qui n'a lieu qu'après le nouvel-an de la 7e année, époque interdite). Mais, fut-il objecté, cette considération qu'il n'y aurait que 5 récoltes sur 6 semences existe aussi pour la fève, puisque l'on a enseigné que, pour le prélèvement de la dîme, d'une partie sur le reste, on réunit le tout dans la grange (et, dès lors, le monceau est considéré comme neuf, ce qui implique l'interdiction pendant la 7e année; donc pour les cas énumérés par la Mischnâ, on devrait se diriger d'après le tiers de la croissance). On se règle, pour rédimer la verdure, d'après l'époque de la

1. Sans cette précaution, il y aurait un mélange de vieux et de neuf; l'enracinement fait donc foi.

cueillette [1], selon les termes de la Bible : *De ta grange et de ton pressoir, etc.*; de même que, pour ces produits importants (blé et vin), qui ont profité de l'année écoulée, on prélève la dîme pour le passé, de même pour les légumes qui continuent à profiter de l'année présente (puisqu'après la cueillette, ils repoussent), on les rédime en tenant compte de l'année future. Toutefois, pour la fève égyptienne qui a été plantée dans le but de servir de semence, on prélève la dîme en tenant compte de l'année passée ; et, si elle a été plantée pour être consommée comme verdure, on tient compte, pour la dîme, de l'année présente ; or, a-t-on la *divination en main* [2], c'est-à-dire, est-ce que le produit, en croissant, savait qu'il devait servir de semence, pour être attribué légalement à l'année écoulée ? (question non résolue).

8. R. Simon Schezori [3] dit : on procède de même (c'est-à-dire, on fait dépendre du germe) pour la fève égyptienne, que l'on a semée en principe pour en tirer des semences (et non pour les manger). Il en est de même, dit R. Simon, pour les gros pois [4]. Toutefois, dit R. Eliézer, pour ces derniers, l'on impose la condition qu'ils aient des cosses avant le nouvel-an.

Pour les gros pois, dit la Mischnâ, R. Eliézer exige qu'ils aient des cosses, en d'autres termes que la peau forme une sorte de gros sac, comme celui des bergers. R. Aba bar Zabdi dit au nom de R. Simon ben Lakisch que l'avis de R. Simon Schezori sert de règle. R. Yossa dit aussi : R. Eléazar a enseigné à R. Schobti de Zadouki des règles conformes à celles de R. Schezori. On a enseigné que les sages ont fixé 6 règles au sujet de la fève égyptienne [5] : si on l'a semée pour profiter des graines seules (en semence), on prélève la dîme d'après l'année écoulée (comme pour les légumes secs) ; si on l'a semée pour manger le tout comme légume vert, on prélève la dîme de l'année actuelle au fur et à mesure de la cueillette ; si on l'a semée pour profiter tantôt des graines, tantôt de la verdure, ou si après l'avoir semée dans l'intention d'en prendre seulement la semence, on change d'idée et l'on se propose d'en manger la verdure, on peut prendre de la verdure pour rédimer les graines et des graines pour la verdure. Ce mélange peut avoir lieu, lorsqu'au moins un tiers de la croissance a été effectif avant le nouvel an ; mais si elle n'a poussé qu'après le nouvel an de l'année courante, on peut rédimer les graines d'après l'année

1. Babli, tr. *Rosch haschana*, f. 14ª. — 2. Allusion à Nombres, XXII, 7.— 3. Ce nom, selon Guisius, est celui des habitants de Schezor, شيزر, place forte située sur la rive méridionale de l'Oronte, entre Epiphanie et Antioche, au dire des géographes arabes, Edrisi et Abulféda. Ceci serait contraire à l'étymologie proposée par Maïmonide dans sa préface : il explique le mot *schezori* par « tisserand en soie », en donnant à שזר le sens de *tordre*. — 4. Cf. tr. *Kilaïm*, ch. III, § 2.— 5. Les diverses règles qui suivent se retrouvent, avec quelques variantes, au tr. *Maasserôth*, ch. IV, § 5.

écoulée (époque de l'enracinement), et l'on rédime la verdure d'après l'époque de la cueillette. Si on en a cueilli avant le nouvel-an, on applique au tout la même annuité et l'on peut rédimer l'un par l'autre ; mais si la cueillette a eu lieu après le nouvel-an, on suppose que le tout a été semé dans le but de servir de verdure, et l'on rédime d'après l'année actuelle tant les graines que la verdure. Si, après l'avoir semée pour avoir les graines, on se propose de les manger en verdure, cette dernière intention l'emporte pour la dîme. Si, après l'avoir semée pour avoir la verdure, on se propose de s'en servir comme graine, cette dernière intention n'est bien marquée qu'au cas où à 3 reprises différentes, on ne l'a pas arrosée. On lui assigne aussi ce but (de servir de graines) si un tiers a poussé avant le nouvel-an ; mais s'il n'a poussé qu'après ce moment, eût-on même à 3 reprises omis d'arroser dans cette intention, on prélèvera la dîme, pour l'année courante, comme pour la verdure. Si après l'avoir semée pour employer les graines, on se propose de les manger en verdure, et que toutes les pousses soient complétement mûres avant le nouvel-an, on rédime les graines pour l'année passée et la verdure d'après l'année courante, au fur et à mesure de la cueillette. Si une partie seulement des pousses sont complétement mûres avant le nouvel an et le reste n'est mûr qu'après, on procède par amoncellement de l'ensemble dans la grange et l'on se sert indifféremment de graines pour rédimer la verdure, et de verdure pour rédimer les graines. R. Abdima de Ḥipa a enseigné: si même toutes les pousses ne sont pas tout-à-fait mûres avant le nouvel-an, on rédime les graines pour l'année passée et on rédime la verdure au fur et à mesure de la cueillette. Toutefois, ajoute R. Yossé, il faut qu'un tiers au moins ait poussé pendant que la semence était encore destinée à servir de graine ; mais si le tiers n'a poussé qu'après le changement d'intention, une fois que l'on se proposait de l'employer comme verdure, il est impossible d'admettre que l'on rédime les graines d'après l'année écoulée et la verdure d'après l'année présente, puisqu'il est dit précisément plus haut qu'en ce cas on amoncelle le tout dans la grange et l'on rédime indifféremment les graines par de la verdure et celle-ci par des graines (C'est à cette hypothèse que s'applique l'avis de R. Abdima).

Tout ce qui précède s'applique aux années agraires habituelles. Si l'on a semé des fèves peu avant le nouvel-an de la 7e (soit l'an 6e), pour les employer comme graines, et que sur ce la 7e année survient, il est permis d'utiliser tant les graines que la verdure. Si, avant le nouvel-an de la 7e année, on l'a semée pour l'employer comme verdure, et qu'avant de la cueillir arrive la 7e année, il est interdit d'en employer, ni les graines, ni la fève. Si on l'a semée avant ladite époque, dans le double but de s'en servir comme graines et comme verdure, et qu'avant la cueillette survient la 7e année, la graine est évidemment permise ; mais quelle est la règle pour la verdure? Selon R. Ḥiya, elle est interdite ; selon R. Ḥalafta ben Schaoul, elle est permise. L'un la permet, parce que légalement ce n'est pas

le résultat d'un travail agricole interdit ; l'autre n'interdit qu'une défense rabbinique, afin d'éviter toute apparence de mal (on semblerait avoir labouré en la septième année). R. Simon bar Zabda demanda devant R. Yossé : est-il même défendu, pour cette cause, de le donner comme nourriture aux bestiaux? Non, fut-il répondu, mais on n'en donnera ni à son fils, ni à son domestique, ni en paiement à un ouvrier [1]. R. Yossé bar R. Aboun dit : si le creux de terrain (qui les contenait) a été arraché par l'ouvrier avec la plante, c'est permis ; et même d'après celui qui l'interdit, si en faisant le glanage des graines on y trouve de la verdure, on peut manger cette dernière (vu sa petite quantité). Ainsi, quelqu'un, qui était chargé de dix mesures de fèves nouvelles [2], afin de les rédimer, alla les présenter (comme 1re dîme) à R. Jérémie. Ce dernier lui dit : désormais, tu ne te chargeras plus tant, et tu ne cueilleras que ce qu'il faut pour le repas (c'est permis, sans que l'on ait à se préoccuper de l'apparence du mal). Ce que l'on a semé peu avant le nouvel-an de la 8e année (soit la 7e), est interdit comme graine et comme verdure, dans l'année suivante (ou 8e). Si on l'a semée à ce moment pour l'employer comme verdure, au moment de la 8e année (époque de sa croissance), on peut l'employer tant en graine qu'en verdure (en raison de son insignifiance). Si enfin on l'a semée peu avant le nouvel-an de la 8e année, dans le double but de s'en servir tantôt comme graine, tantôt comme verdure, on peut, la 8e année, utiliser la verdure, mais non les graines.

9. Pour les oignons inféconds [3] (sans semences) et les fèves égyptiennes, s'ils ont été privés d'eau trente jours avant le nouvel-an [4], on prélève la dîme comme étant de la 6e année, et il est permis, à la 7e année, de les rentrer ; sinon, il est interdit de les rentrer, et, pour la dîme, on agit, à leur égard, comme s'ils étaient de la 7e année (elle s'annule). On agit de même pour le champ sec [5] (qui n'est traversé ni par un canal, ni par un cours d'eau), si on a laissé passer, selon R. Meir, deux périodes de temps sans l'arroser, ou trois périodes, selon les autres sages (cet arrosage a lieu à la maturité, pour faciliter l'extraction).

On appelle oignons inféconds ceux de la campagne qui ne donnent pas de graines [6]. R. Mena dit : si on les a privés d'eau 30 jours, avant le nouvel-an, ils sont comme un champ sec. R. Yona demanda : est-ce que cette semence a un effet rétroactif (comme appartenant à l'année passée), ou fait-elle partie

1. Si, pour lui, on a planté une rangée.— 2. Pour ce terme, cf. ci-dessus, tr. *Kilaïm*, ch. VIII, § 4. — 3. Raschi, à *Rosch haschana*, f. 14a, l'appelle : *ciboule*. — 4. Cela modifie leur constitution agricole. — 5. Voir ci-après, Mischnâ, tr. *Theroumoth*, ch. X, § 11, et la glose de Raschi sur *Baba bathra*, ch. III, § 1.— 6. Collumelle, *de re rustica*, XII, 10, parle d'un oignon nommée *Mnio*, ou isolé, sans compagnon. Ce doit être le même.

de l'année courante ? Il importe de le savoir au cas où l'on en a cueilli un peu dans le mois qui précède le nouvel-an (et de privation d'eau) et le reste après cette époque; or, si l'effet est rétroactif, on peut se servir de l'un pour rédimer le reste [1]; au cas contraire, cela ne se peut pas.

10. Des courges conservées comme semence qui ont été durcies avant le nouvel an et devenues inaptes pour servir à la consommation, peuvent être gardées la 7[e] année; si elles n'ont pas durci à temps, c'est interdit[2]. Les bourgeons de ces produits sont d'un usage interdit la 7[e] année. On peut, dit R. Simon, arroser (féconder) de la terre blanche (ne contenant pas de semence, pour qu'elle produise des salades); R. Eliezer ben Jacob l'interdit. On peut étancher d'eau un champ de riz, la 7[e] année; mais on ne peut pas l'émonder.

A quoi bon parler de courges durcies? N'en est-il pas de même si elles ne sont pas durcies, puisqu'elles sont destinées aux semences? C'est pour dire qu'à partir du moment où elles sont durcies, elles deviennent semblables aux autres semences des jardins. Comment fait-on pour s'en assurer? R. Yossé ben Ḥanina dit: si après avoir enfoncé une aiguille dans la courge elle s'unit (le trou se referme), c'est un indice que le fruit est encore vert, et il est interdit; au cas contraire, il est permis. R. Yôna de Boçar dit: les feuilles de courges sont dispensées de toutes dîmes. Toutefois, cette règle n'est applicable qu'autant que les courges n'ont pas encore poussé; mais lorsqu'elles ont poussé, on leur assimile les feuilles pour le prélèvement des dîmes. Qui a enseigné cela? Ce doit être R. Yossé, puisqu'il défend de se servir des larges feuilles de la colocasia [3] pour puiser de l'eau [4], parce que c'est la nourriture des cerfs (de même, les feuilles de courges doivent être rédimées, puisqu'on les consomme). On peut arroser, dit R. Simon dans la Mischnâ, de la terre blanche (où il n'y a pas de semences); R. Eliezer ben Jacob l'interdit. R. Simon se conforme en ceci à l'avis d'autres sages, et R. Eliezer à ce qu'il dit lui-même ailleurs [5], où l'on s'exprime ainsi: on peut, les jours de demi-fête de Pâques ou de *souccôth*, faire passer l'eau d'un arbre à l'autre, pourvu que l'on n'arrose pas tout le champ comme les jours ordinaires (ce qui est conforme à l'avis de R. Simon d'ici); mais, selon R. Eliezer ben Jacob, c'est interdit (comme ici). R. Mena dit d'une façon anonyme, tandis que R. Abin dit au nom de Samuel, que la discussion précédente ne portant pas de noms d'auteurs, le nom de R. Eliezer ben Jacob n'a rien à faire là. Dans quelle hypothèse

1. Le tout est alors considéré comme semences.—2. Il est interdit de conserver des fruits de 7[e] année pour s'en servir plus tard comme semences.—3. Selon Dioscoride, d'après le commentaire de Maius sur ce traité « Arum quod apud Syros Lupha vocatur. » — 4. Comp. même série, tr. *Nedarim*, ch. VII § 1 (fol. 40[b]).— 5. Mischnâ, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 3.

parle-t-on du verger au sujet de la demi-fête ? S'ils sont très-éloignés l'un de l'autre (ne tirant pas de sève de tout le terrain), il va sans dire que l'arrosage entier est interdit; s'ils sont rangés à peu de distance l'un de l'autre, pourquoi R. Eliezer l'interdirait-il? Il s'agit du cas où ces arbres sont plantés à raison de dix par *saa* ; d'après R. Eliezer ben Jacob, on les considère comme trop espacés, et c'est interdit; d'après les autres rabbins, on les considère comme rapprochés, et c'est permis. Donc, les autres sages reconnaissent aussi que s'ils sont trop séparés, il est interdit d'arroser tout le champ ; mais, est-il permis de faire passer l'eau d'un arbre à l'autre ? On peut en ceci déduire l'opinion de l'un d'après celle de l'autre : de même que R. Eliezer ben Jacob, qui considère les arbres comme trop séparés, interdit d'arroser le champ entier et permet de faire passer l'eau d'un arbre à l'autre ; de même les rabbins, qui permettent de faire passer l'eau, interdisent d'arroser tout le champ. Cela ne revient-il pas à dire que tous s'accordent à dire qu'en cas de trop large séparation, l'arrosage est interdit, parce que la terre arable (vide) domine ? N'est-ce pas comme s'il n'y avait plus d'arbres du tout? En effet, il n'est pas nécessaire de supposer ces distinctions, et l'on peut dire qu'ici R. Simon le permet, parce qu'il s'agit de produits de la 7e année, tandis qu'il interdit le même travail aux jours de demi-fête. D'où provient cette distinction [1] entre le travail aratoire pendant la 7e année et le repos des demi-fêtes? Comme, pendant la 7e année, les travaux en général sont permis, sauf l'agriculture, on n'interdit pas ce qui n'est qu'une fatigue corporelle (tel que l'arrosage) ; tandis qu'aux jours de demi-fête, où l'on doit se reposer, on ne permet que les travaux qui seraient perdus s'ils étaient différés, et à la condition de ne pas se fatiguer. Selon d'autres, voici la raison : comme la cessation des travaux la 7e année est longue, on a permis l'arrosage ; mais, comme les jours de demi-fête n'ont qu'une courte durée, c'est interdit. Mais alors ne devrait-on pas l'interdire aux derniers jours de la 7e année, comme aux jours de demi-fête (puisqu'il s'agirait aussi d'une courte durée) ? On trouve, fut-il répondu, un enseignement explicite, disant: on peut arroser de la terre blanche pendant la 7e année, non aux jours de demi-fête, selon l'avis de R. Simon ; mais, selon R. Eliezer b. Jacob, c'est interdit (donc, il y a analogie évidente entre la défense des 7 jours de fête et l'autorisation pour toute la 7e année, même pour les derniers jours).

1. Comp. même série, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 1 (fol. 80).

CHAPITRE III

1. A partir de quand peut-on (la 7e année) transporter l'engrais sur le fumier [1] ? lorsque d'ordinaire le travail d'agriculture cesse (lorsqu'on ne peut plus supposer quelque culture interdite). Tel est l'avis de R. Meir ; R. Juda dit : lorsque le fumier est devenu sec (impropre) [2] ; R. Yossé dit : lorsqu'il est assez sec pour rester collé (ce qui revient presqu'au même).

2. Combien de tas d'engrais peut-on élever à la fois ? Trois monceaux par chaque champ de la contenance d'un *saa*, à raison de dix paniers pour chaque *lethekh* (espace de 15 *saa*). On peut augmenter le nombre des paniers, mais non celui des monceaux [3] ; on peut même augmenter ce dernier nombre, selon R. Simon [4].

Avant l'époque habituelle (dans les années ordinaires) de la cessation des travaux, est-il permis de déposer le fumier à la porte du voisin (ce qui ne ressemble nullement à un travail agricole) ? Selani adressa la même question à R. Ḥiya bar Aba et il lui répondit que Rabbi l'a permis ; seulement, pour éviter toute calomnie et ne pas laisser dire que cette autorisation a été accordée par complaisance, parce qu'il recevait de Selani les dîmes, il se condamna lui-même à séjourner l'année suivante hors de la Palestine, afin de ne pas tirer parti de la dîme [5]. S'il en est ainsi (que l'on tient compte des calomnies), même lors de la cessation ordinaire des travaux d'agriculture, le transport de l'engrais devrait être interdit à cause de l'apparence de mal, pour que l'on ne dise pas qu'il opère ce transport en cette année dans une prairie artificielle (travail défendu) ? Cette crainte n'a pas lieu d'être, car les gens de la ville savent si ce propriétaire possède une prairie artificielle ou non. Ceci prouve, ajoute R. Yossé, que l'on ne se préoccupe pas de la crainte de l'apparence à l'égard des passants qui ne connaissent pas les biens de ce propriétaire. Pendant les 2 périodes agraires (de quelques mois) qui précèdent ou suivent la 7e année interdite aux travaux préparatoires [6], est-il permis de transporter le fumier aux champs, en ayant soin d'observer l'ordre prescrit par la Mischnâ (c'est-à-dire 3 monceaux par chaque champ d'un *saa*, à raison de 10 paniers par espace) ? On peut déduire la réponse de ce qui suit : il est permis de vendre et de fournir de l'engrais à ceux qui observent le repos de la 7e année jusqu'au jour du nouvel-

1. D'où on le distribue partout. — 2. Selon Maïmonide, c'est la période d'agriculture dite خِنطة (stercus ou coloquinte). Cf. ch. IX, § 6. — 3. Afin de ne pas avoir l'apparence d'engraisser tout le champ. — 4. On voit bien par l'amoncellement que la distribution n'est pas faite. — 5. Cf. même série, tr. *Maasser Schéni*, ch. V, § 5, milieu (f. 56b). — 6. Voir ci-dessus, ch. I, § 1.

an ; c'est permis à l'égard du païen et du samaritain même pendant la 7e annee, à condition de ne pas décharger les paniers sur le champ. Or, on impose seulement cette dernière condition, et l'on ne défend pas de les transporter. Donc c'est permis aux dites périodes d'année; car, du reste, si c'était défendu, on dirait qu'il ne faut pas les sortir, et l'on ne parlerait pas de la simple condition de déchargement. A quoi reconnaît-on que le fumier est devenu sec? Aux crevasses du sol, répond R. Mena (et l'eau en y passant, ne pénètre pas de suite). R. Yossé fixe pour l'époque de sécheresse l'instant où il devient assez sec pour rester collé et forme pour ainsi dire des nœuds, ou boules. R. Hanania dit: dès que la partie supérieure est sèche, tout le reste le devient bientôt. Aussi est-il dit que les 2 avis sont presque semblables.— Pourquoi, après avoir parlé ici du nombre de paniers de fumier qu'il est permis de transporter, en est-il de nouveau question plus loin (§ 2)? Cela indique ici, dit R. Jérémie, qu'au cas où c'est au-dessous de ce nombre (mais réparti en 3 monceaux), c'est interdit, tandis qu'en le distribuant seulement en 2 tas, c'est permis. Est-ce à dire, demanda R. Yossé, qu'en diminuant le nombre des paniers et en mettant 20 pour 2 tas, c'est interdit? C'est, en effet, l'inverse que l'on a voulu dire, et il est question ici du cas où l'on voudrait ajouter au nombre de paniers. Ainsi on a enseigné : il n'est permis d'ajouter ni au nombre de paniers, ni à celui des monceaux, selon l'avis de R. Meir, mais d'après les autres sages, il est permis d'ajouter au nombre de paniers, non à celui des monceaux; c'est-à-dire, on peut augmenter le nombre de paniers, si la mesure n'est pas atteinte (de 30 au total), mais l'on ne peut pas augmenter le nombre de tas, si même la mesure est atteinte.

2 (3). Dans tout champ de la contenance d'un *saa*, on peut toujours placer 3 monceaux de fumier ; selon R. Simon, on peut en placer davantage; les sages l'interdisent, à moins d'avoir ou une cavité profonde de trois palmes, ou une élévation haute de 3 palmes (pour l'y placer hors du niveau du sol). Si l'on veut réunir en un grand tas l'engrais (quelle que soit la quantité), R. Meir l'interdit (lorsque cela dépasse trois tas), à moins d'avoir une cavité de 3 palmes, ou une hauteur de 3 palmes. Si l'on en a peu à transporter[1], on peut en ajouter peu à peu au monceau; R. Eliezer ben Azaria l'interdit, à moins que l'on ait une cavité de 3 palmes ou une élévation de 3 palmes, ou qu'on le place sur un roc.

Pourquoi enseigne-t-on ici pour la seconde fois la règle relative au fumier? Plus haut, il est question du cas où le nombre réglementaire de paniers n'est pas atteint, tandis qu'ici il s'agit du cas où la quantité est complète. Aussi, l'avis de R. Simon a été amplifié en ces termes : pourvu que chaque monceau

1. S'il n'y a pas de quoi emplir d'un coup les emplacements du fumier, selon la mesure prescrite. Voir tr. *Moëd Katon* fol. 4b.

(y en eût-il dix) n'ait pas moins de trois paniers. Quant aux rabbins qui exigent une place distinctive, soit une profondeur, soit une élévation de 3 palmes, ils parlent du cas où l'on a dépassé la mesure de 30 paniers: mais, si elle était maintenue, aussi bien que le transport est permis en 3 monceaux, il le serait à plus forte raison pour un seul monceau. — On a interprété cette discussion de 2 manières [1] : 1° Lorsqu'il a déjà un peu de fumier dans son champ la 7° année [2], il peut toujours en ajouter selon les sages, lorsque les laboureurs ont cessé d'ordinaire leurs travaux; mais selon R. Eliézer ben Azaria, c'est interdit, car, dit-il, il se peut que l'on n'ait plus de fumier à y ajouter, et, vu la petite quantité, l'on n'aurait fait que poser l'engrais utile à ce champ. 2° Voici l'autre explication : si l'on a dans sa maison un peu de fumier restant de la 6° année, et que, la 7° année, on veut le porter aux champs, on peut toujours en ajouter à partir du moment où le labourage cesse aux champs; selon R. Éliézer ben Azariah, c'est interdit, de crainte, dit-il, que l'on ne trouve pas de fumier à ajouter, et en ce cas l'on n'aurait fait que poser l'engrais utile à ce champ. Mais comment éprouver cette crainte? Le champ n'était-il pas déjà fumé auparavant? R. Aba, ou R. Jérémie, ou R. Aboun bar Ḥiya, répond au nom de R. Aba bar Mamal que l'on craint l'apparence du mal (tout le monde ne sachant pas que le champ est déjà fumé), crainte qui s'annule lorsque l'on transporte dix paniers à la fois. Mais est-ce que les autres sages ne se préoccupent pas de cette considération? Non, dit R. Idi de Ḥoutra, parce que la pelle et la fourche que l'on tient en mains pour le transport démontrent qu'il s'agit d'un grand monceau.

R. Yossé bar R. Aboun dit : cette double interprétation que l'on vient d'exposer ici est conforme à celle qui est donnée ailleurs [3] ; car on a enseigné que, selon R. Eliezer ben Azaria, on ne doit pas commencer à creuser une rigole pour l'eau des champs ni aux jours de demi-fête, ni la 7° année. Selon R. Zeira, le motif de la défense est qu'en creusant la rigole et en rejetant de la terre malléable, on rend les bords aptes à recevoir la semence [4]. Selon R. Jérémie, ou R. Aboun bar R. Ḥiya au nom de R. Aba bar Mamal, c'est interdit à cause de l'apparence de mal (on semble se livrer alors à l'agriculture). On a cru pouvoir supposer que celui qui admet ici la crainte d'apparence du mal est aussi celui qui l'admet à l'égard de notre Mischnâ; et celui qui a recours à l'autre raison, de rendre les bords de la rigole aptes à recevoir la semence, ne saurait correspondre ici qu'à la crainte émise de n'avoir plus de fumier à ajouter, et il se trouverait que l'on fume le champ à ce moment. Quelle différence y a-t-il entre ces deux explications? Il y en a une au cas où l'on creuse le champ pour y poser les fondements d'une construction; or,

1. Même série, tr. *Moëd Katon*, I, 1 (fol. 80ᵃ).— 2. Voir Mischnâ, tr. *Baba Mecia*, ch. V, § 6. — 3. Mischnâ, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 1. — 4. Comp. même série, tr. *Schabbath*, ch. VII, § 2 (f. 10ᵃ).

en ce cas comme dans l'autre, on conçoit que l'on éprouve la crainte d'apparence du mal; mais, si le motif d'interdiction de creuser une rigole est d'éviter que l'on ne rende les bords aptes aux semailles, cette raison n'est pas applicable à la construction. Toutefois, tous reconnaissent que s'il y a dans le ravin de la chaux, ou des cailloux, ou des pierres, ou du plâtre (γύψος) on peut les retirer.

3 (4). Celui qui (la 7e année) veut convertir son champ en pâturage, doit laisser établir un grillage (pour parquer les troupeaux), sur un espace de la contenance de 2 *saa*; lorsque ceci est rempli d'engrais, il détache 3 côtés du grillage, laisse celui du milieu (pour établir parallèlement un nouvel enclos de l'autre côté) et il se trouve ainsi avoir fermé un champ contenant 4 *saa*. R. Simon ben Gamaliel dit que l'on peut agir de même pour un espace de 8 *saa* (en établissant encore l'enclos dans les quatre autres directions). Mais si tout le champ ne contient que 4 *saa*, il faut laisser un petit espace libre pour l'apparence (pour que l'on ne paraisse pas engraisser le champ). Ensuite on emporte l'engrais du pâturage dans son champ, selon l'usage habituel pour le fumier[1].

Il est dit plus loin (IV, 2) : « Si la 7e année on a enlevé les chardons d'un champ, on peut l'ensemencer la 8e (quoiqu'il fût préparé d'avance); mais on ne peut pas y semer à ce moment si on l'a amélioré (par une seconde culture), ou si l'on y a fait paître des troupeaux »; ceci semble dire qu'il est interdit la 7e année d'y faire paître des troupeaux; et pourtant notre Mischnâ le permet? En effet, répondit R. Yôna, c'est permis ici parce qu'il s'agit d'une installation provisoire des troupeaux aux champs (faute d'autre place); on établit alors un grillage pour les parquer, sur un espace de la contenance de deux *saas*. On peut se servir de n'importe quoi pour ériger ces grillages, soit de lattes, soit de paille, soit de pierres, ou même de 3 cordes tendues l'une au-dessus de l'autre horizontalement, à condition qu'entre un grillage et l'autre, il n'y ait pas un espace égal au grillage même. Dans l'intervalle on amène le bétail, soit pour traire le lait, soit pour la tonte, et il sert enfin de passage pour faire entrer et sortir les troupeaux. On a enseigné : Selon R. Simon ben Eleazar, on peut à volonté enfoncer des pieux en terre autour du champ et établir ainsi des parcs de 8 *saas* autour des 4 côtés du champ (soit 2 *saas* de toutes parts). On ne doit pas envoyer le bétail en pâturage ni le sabbat, ni aux jours de fête, ni aux jours de demi-fête[2], ni même en laissant au pasteur (pour tout salaire) le profit qui en naîtra; il n'est pas permis non plus en ces jours de préposer un gardien, ni de déplacer le troupeau, et si les animaux sont sortis sponta-

1. C'est-à-dire que dans un champ de la contenance d'un *saa*, l'on peut élever 3 monceaux de fumier. — 2. Babli, tr. *Moëd Katon*, f. 12a.

nément, on ne les aide pas pour revenir. Si le gardien est rétribué par période, soit à la semaine, soit au mois, il lui est permis d'exercer sa surveillance en ce jour, de faire sortir les troupeaux, ou de les ramener s'ils sont sortis spontanément. On a enseigné que, selon R. Simon ben Gamaliel, il est permis de laisser parquer les troupeaux, en abandonnant au pasteur pour cette peine la plus value du sol; aux jours de fête, c'est permis en payant le pasteur par de la nourriture; enfin, aux jours de fête, on lui donne pour cela un salaire. — On a enseigné : celui qui loue des bestiaux (pour le fumier) ne doit pas les contraindre à produire le plus de fumier possible en les forçant à marcher beaucoup. Ceci se rapporte au cas où on les a loués pour une courte durée (afin que le propriétaire ne perde pas tout le revenu de ses bestiaux); mais, lorsqu'ils sont loués pour un long espace de temps, c'est permis, à l'exception du dernier jour. A ce propos, R. Houna dit au nom de R. Naḥman ben Jacob: si quelqu'un éprouve un besoin qu'il ne peut satisfaire, il fera bien de marcher en long et en large, et la selle lui deviendra facile. Rab au nom de Mar-Oukban recommandait en ce cas de manger d'une certaine racine de plante digestive [1], propice aux intestins. R. Ḥiya bar Aba demanda : est-il permis, avant la cessation habituelle des travaux d'agriculture, de faire sortir les troupeaux du parc et de les faire paître dans le champ, comme l'on agit d'ordinaire lorsqu'on veut le fumer? (la question reste irrésolue).

4 (5). On ne doit pas (en cette année) ouvrir une carrière dans son champ (on semble le cultiver), à moins qu'il y ait déjà une ouverture de 3 tranchées carrées, ayant 3 coudées en longueur, largeur et épaisseur, représentant ensemble 27 pierres de taille (d'une coudée cubique chacune).

Comment arrive-t-on à ce chiffre? par la supputation $3\times3\times3=27$. On a enseigné : s'il y a une carrière entre le champ de l'un et celui de son voisin, et que celui-ci l'a ouverte dans des conditions permises (soit la 6ᵉ année, soit par l'ouverture de 27 pierres), il est permis de s'en servir même en cette 7ᵉ année; mais si elle est vide du côté du voisin (que celui-ci n'a plus rien à en extraire), il est interdit de l'ouvrir. On a enseigné ailleurs [2] : « le prolongement du toit propage l'impureté, quelque petit qu'il soit; mais, pour la gargouille et le grenier, il faut que l'espace ouvert le soit au moins d'un palme. » Ceci prouve, ajoute R. Ḥiya bar Aba, que celui qui accepte de son prochain la mission de construire une muraille doit laisser pour l'emplacement un espace libre de 4 palmes. En effet, dit R. Yossé, la fin de la Mischnâ précitée l'indique: le prolongement du toit communique l'impureté

1. Ce ne saurait être la pomme de terre, selon le *Arukh*, édit. Landau; est-ce le raifort? Selon J. Lévy : *Grummet*. — 2. Mischnâ, tr. *Ohlóth*, ch. XIV, § 1.

malgré son exiguité, à la seule condition qu'il ne soit pas élevé au-dessus de la porte à plus de trois constructions [1], ayant chacune 4 palmes, soit un total de 12 palmes. Et pourquoi parle-t-on de ces constructions? (il suffirait de dire qu'il faut 12 palmes) C'est pour enseigner quelle hauteur elles doivent avoir. R. Ḥiya bar Aba demanda: est-ce que les mesures prescrites ici (au § suivant) sont les mêmes que celles qui viennent d'être citées? Oui, répond R. Ḥiskia bar Jacob, bar Aḥa, au nom de R. Yossé bar Hanina. Ici, on dit (ci-après): « Ce mur doit avoir pour mesure 10 palmes de hauteur; s'il est moindre, on le considère comme une carrière, où l'on peut tailler, etc. » Comment donc se fait-il que, dans la Mischnâ précitée, on parle de 12 palmes en hauteur? Dans quelle hypothèse parle-t-on? S'il n'y a que 2 constructions superposées, on devrait parler de 8 palmes? S'il s'agit de 3, faisant 12 palmes, pourquoi n'exige-t-on pas ici le même chiffre? R. Yossé répond: il faut retrancher des 2 côtés (en haut et en bas) un demi palme pour la place du ciment dans chaque rangée; ce qui revient à dire que les trois rangées, ayant en réalité 10 palmes, prennent la place de 12. Mais lorsque la hauteur est moindre, ce n'est ni une séparation, ni une carrière.

5 (6). Si un mur (dans un champ) se compose de dix pierres, formant chacune la charge de 2 hommes, on peut les enlever [2]. Ce mur doit avoir pour mesure 10 palmes de hauteur. S'il est moindre [3], on peut le tailler et le renverser, jusqu'à ce qu'il en reste près d'un palme au-dessus du niveau de la terre [4]. Dans quel cas tout cela a-t-il lieu? lorsqu'il s'agit de son propre champ; mais du champ d'un voisin, on peut prendre autant que l'on veut (l'apparence de labourage disparaît). En outre, cela est dit lorsque le travail d'extraction n'a pas été commencé à la veille de la 7e année; mais, au cas contraire, on peut en prendre autant que l'on veut (il n'y a plus de soupçon injuste).

On a enseigné: selon R. Juda, tout cela est interdit lorsque l'on veut s'appliquer à l'amélioration du champ; mais, au cas contraire, dût-on même enlever toutes les pierres, c'est permis. R. Simon ben Gamaliel dit: C'est permis seulement si l'on ne s'applique pas à améliorer son champ; mais, au cas où l'on s'y applique, il est même interdit d'en enlever moins que la mesure indiquée (ce qui prouverait que l'on ne peut rien y semer). R. Bivi raconte qu'au dire de R. Yossa, on adopte pour règle l'avis le moins grave, celui de R. Juda.

1. C'est sans doute de ce terme que dérive مِدماك selon Fleischer au *Wörterbuch* Lévy, II, 569b. — 2. Cela n'a pas l'apparence d'un travail agricole. — 3. S'il est moins haut, ou s'il y a moins de pierres, ou si elles sont moins lourdes. — 4. Afin qu'il soit impossible d'ensemencer cette partie.

6 (7). Si quelques pierres ont été déplacées par la charrue, ou si elles avaient été couvertes de terre, puis dénudées, ou s'il y en a deux qui forment chacune la charge de 2 hommes, on peut les enlever[1]. Celui qui enlève les pierres de son champ prend les supérieures et laisse celles du bas, qui touchent à la terre. On procède au même choix pour un tas de cailloux, ou un monceau de pierres; mais s'il y a au-dessous un roc ou de la paille, on peut les enlever toutes (on voit aussi qu'il ne s'agit pas de culture).

On ne veut pas dire d'une façon absolue qu'il est seulement permis d'enlever les pierres lorsqu'elles ont été déplacées par la charrue; si mêmes elles occupent une place telle qu'à l'avenir (l'an prochain), la charrue les déplacerait, on peut d'avance les enlever. En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ précédente (§ 5) le dit explicitement: si chaque pierre représente la charge de 2 hommes, on peut déjà l'enlever la 7e année.

7 (8). Dans la 6e année, après la cessation des pluies, on ne construit plus de degrés[2] à l'entrée des vallées, parce que ce travail préparatoire profiterait à la 7e année; mais, par contre, on peut les bâtir dans la 7e année, après la cessation des pluies, parce que cela profitera à la fin de cette année. On ne peut pas remuer la terre pour ériger une digue (servant à se garer de l'eau[3]); mais on peut, dans ce but, y placer des pierres taillées[4] (et superposées sans ciment). En général, on peut enlever toute pierre qu'il est aisé de prendre en étendant seulement la main (c'est pour bâtir).

R. Jacob bar Aboun au nom de R. Simon ben Lakisch dit: ceci prouve qu'il est interdit de glaner des cailloux dans le champ de son voisin[5], parce qu'au lieu d'élaguer les mauvaises herbes, on les couvre de pierres. Ceci s'applique aux vallées; mais, dans les montagnes ou sur les rocs, c'est permis, et le bien que l'on en tire sera restitué à celui qui les enlève. R. Krispa au nom de R. Yoḥanan ou Ḥanania ben Gamaliel dit que, dans la Mischnâ, il est question des 2 périodes d'années interdites (avant et après la 7e année). On a enseigné: R. Juda et R. Néhémie diffèrent d'avis au sujet de ces 2 périodes et (contrairement à la Mischnâ) interdisent les constructions avant la cessation des pluies, se rapportant forcément aux 2 périodes interdites. S'il en est ainsi, demanda R. Schammaï, s'il s'agit des 2 périodes interdites, comment expliquer la fin de l'enseignement de R. Juda et de R. Néhémie, où il est dit qu'i.

1. Et, en leur faveur, on peut même emporter d'autres pierres placées auprès d'elles.— 2. Servant à aller puiser l'eau pour l'arrosage.— 3. On semblerait vouloir arroser le champ. — 4. Cf. Ezéchiel, XIII, 10. — 5. Si ces pierres n'avaient pas leur emploi, on ne s'expliquerait pas leur présence au champ.

est permis de labourer, non de construire? Il faut donc dire que c'est postérieur à la décision qui permet le labourage auxdites périodes. Mais, du moment que c'est permis auxdites périodes, pourquoi ne dit-on pas explicitement que la construction est permise la 7e année, une fois que les pluies ont cessé, parce que l'on voit bien qu'il s'agit d'une simple préparation dans l'intérêt de la 8e année (puisque l'apparence est le motif de cette règle)? R. Mena répond: R. Schammaï a raison de dire qu'il s'agit des 2 périodes permises et qu'il est permis de labourer, parce que c'est une préparation pour la 8e année; au contraire, la construction est interdite, parce que c'est une préparation utile à la 7e année. Cependant, selon la Mischnâ (contestée par R. Juda et R. Néhémie), on s'exprime autrement, et elle permet de bâtir la 7e année après la cessation des pluies, parce que c'est une préparation pour la 8e. On ne doit pas remuer la terre, est-il dit, pour ériger une digue. Mais, on peut, dans ce but, y placer des pierres taillées. Cette dernière expression est tirée du verset d'Ezéchiel (XIII, 10): *il bâtissait un mur*.

8 (9). De grandes pierres pour construction peuvent être prises en tout lieu, et un entrepreneur peut en amener de partout [1]. On comprend dans cette règle les pierres qui ne peuvent pas être soulevées d'une main. Tel est l'avis de R. Meir; selon R. Yossé, on nomme ainsi d'après leur désignation de *pierres d'épaule*, celles dont on porte 2 ou 3 sur l'épaule.

(10). Celui qui veut élever un mur entre sa propriété et la voie publique peut creuser, pour jeter les fondements, jusque sur la roche (on voit qu'il ne s'agit pas de culture). Que fait-on de la terre déplacée? On l'amasse dans la rue, et là, on la dispose en ordre pour l'enlever. Tel est l'avis de R. Josué. Mais, selon R. Akiba, il n'est pas plus permis de la disposer en ordre dans la rue, que de détériorer celle-ci (fût-ce momentanément). Que faire alors de la terre? On l'amoncelle dans son champ, comme on agit légalement pour le fumier (§ 2). Il en est de même (pour le déplacement de terre), lorsque l'on creuse un puits, un fossé ou une caverne.

De grandes pierres pour construction peuvent être prises en tout lieu, même chez soi (puisqu'il est notoire qu'elles servent à bâtir); et les entrepreneurs peuvent en amener de partout, fussent-elles même plus petites. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan: il est permis de construire la séparation qui est entre une propriété particulière et la voie publique (c'est pressé); mais, s'il ne s'agit que d'une séparation entre un particulier et son voisin, c'est interdit la 7e année, tandis qu'aux jours de demi-fête, il est même interdit de construire la séparation de la voie publique. De plus, la défense s'applique à la brèche dont la terre se trouve à l'intérieur [2]; mais si celle-ci est à l'extérieur

1. Même de son propre champ, puisqu'il s'agit notoirement d'une construction. — 2. V. même série, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 4 (f. 80c).

23

(et devient une gêne), il est permis la 7e année d'ériger la clôture. En effet, on a enseigné : aussi longtemps que, malgré la brèche, la terre amoncelée est à l'intérieur, il est défendu de construire une haie la 7e année; mais c'est permis si la terre est amoncelée. Puisqu'il est écrit (Psaume, L. 23) : *là est la route où je lui montrerai le salut divin*, n'en résulte-t-il pas (contrairement à R. Akiba) que l'on fait bien de mettre les routes en bon état? Ici, fut-il répondu, c'est différent; car cette amélioration momentanée provoquera plus tard des dommages (par l'amoncellement des pierres en un autre endroit). De même, dit R. Simon bien Lakisch, Saul (qui a mal fini) n'a été digne de la royauté que par les vertus de son aïeul[1], qui a propagé la lumière dans le monde et pour ce fait a été nommé Ner (lumière). Aussi, un verset dit (I, Chron., VIII, 33): *Ner engendra Kisch*: et un autre verset dit (I, Samuel, IX, 14): *Kisch, fils d'Abiel*. Pourquoi donc le nomme-t-on là Abiel et auparavant Ner? Ce dernier nom indique qu'il propageait la lumière (Ner) dans le monde. R. Aboun demanda: avant la cessation ordinaire du labourage, est-il permis d'entasser de la terre au champ, comme le font ceux qui fument le champ? (question non résolue).

CHAPITRE IV.

1. Au commencement, on avait établi comme règle que chacun peut, la 7e année, ramasser du bois, des pierres ou des herbes, aussi bien dans son propre champ que dans celui du voisin, en choisissant les grosses pièces, (pour que, par le maintien des petites, le champ reste inculte). Mais, lorsqu'on vit augmenter le nombre des gens transgressant la loi[2], on décida que chacun pourra seulement recueillir dans le champ d'autrui mais sans en tirer un profit; il va sans dire qu'il est défendu de déterminer par de la nourriture le salaire d'un tel travail.

R. Yona dit qu'il faut ainsi rétablir le texte de la Mischnâ : Au commencement, on avait établi comme règle que chacun peut, la 7e année, ramasser du bois, des pierres ou des herbes; dans son propre champ, il prend les grosses pièces, et dans celui du voisin, les petites ou les grosses. Lorsqu'on les a soupçonnés de choisir les petites et qu'ils ont déclaré avoir ramassé les grosses, on a fixé que l'un glanerait dans le champ de l'autre, et réciproquement, sans qu'aucun des deux puisse en tirer profit. Lorsqu'ils furent soupçonnés de faire ce travail pour un avantage quelconque, il fut décidé que l'on serait tenu de s'adresser seulement à ce qui est proche et fréquent (non d'autrui). R. Zeira

1. *Wayyikra rabba*, ch. IX. — 2. Lorsque, par suite de cette autorisation, un grand nombre de personnes enlevèrent toutes les pierres du champ, les grandes comme les petites.

dit que l'on adopte en principe les 2 premières règles ; savoir de prendre les grosses et sans profit (pas davantage). — Si le bétail est aux champs, celui-ci prouve par sa présence pour qui l'on cueille l'herbe ; si l'on y a un foyer, cela prouve que l'on ramasse du bois pour faire du feu (et non dans un autre but). Après avoir cueilli les grosses pièces, peut-on revenir plus tard prendre celles qui, en principe, étaient petites et ont grossi depuis ? Non, car si c'était permis, on finirait par ramasser successivement tout le contenu du champ. Lorsque tout le champ ne contient que de grosses pièces, quelle est la règle ? Il y a à ce sujet deux enseignements différents : d'après l'un, c'est permis ; d'après l'autre, c'est interdit. Celui qui épierre son champ, est-il dit (III, 7), enlève celles qui sont au-dessus et laissent celles qui touchent le sol[1] ; de même ici c'est permis. L'autre enseignement, indiquant que c'est défendu, est celui qui dit (§ 4) : on appelle émonder les olives en prendre une ou deux, avec défense de les déraciner toutes (de même, au cas où il n'y a que de grosses pierres, il est interdit de les enlever toutes). De même, au sujet des jours de demi-fête, on trouve un enseignement qui dit : on peut ramasser du bois et de l'herbe, en prenant dans son propre champ, le gros seul, de même que chez le voisin, on peut ramasser indifféremment du petit ou du gros la 7e année, mais non aux jours de demi-fête. De même enfin pour les pierres, on trouve un enseignement qui permet de les ramasser ; on abandonne à la conscience de chacun la question de savoir si la prise des pierres a lieu pour un usage personnel, ou dans l'intérêt du champ[2]. R. Yossé dit au nom de Menaḥem ; R. Akiba suit en cela sa propre opinion exprimée au sujet de ce fait. Il vit un jour quelqu'un couper les branches de sa vigne la 7e année. Quoi ! lui dit-il, ignores-tu qu'il est interdit en ce moment de vendanger ? Je coupe des ceps, répondit le vigneron, non pour le raisin, mais pour utiliser le bois autour du pressoir. Ta conscience, répliqua R. Akiba, doit savoir, si c'est un travail agricole, ou non.

2. Si la 7e année on a enlevé les chardons d'un champ[3], on peut l'ensemencer la 8e (quoiqu'il fût préparé d'avance) ; mais on ne peut pas y semer à ce moment, si on l'a amélioré par une double culture, ou si l'on y a fait paître des troupeaux[4]. Dans un champ cultivé tardivement (pour faire une seconde récolte), les fruits sont interdits à la consommation, selon Schammaï ; ils sont permis, selon Hillel. Selon Schammaï, on ne peut pas manger des fruits de la 7e année (abandonnés à tout venant) en paiement d'un service de réciprocité[5] ; selon Hillel, c'est permis. Selon

1. On ne se préoccupe pas de leur grandeur, mais de leur place. — 2. V. Midrasch *rabba*, sur les Lament., no 23. — 3. Cf. *Moëd Katon*, fol. 13a, tr. *Guittin*, f. 44b ; *Bekhoroth*, f. 34b. — 4. Sans disposer le fumier selon les prescriptions légales. — 5. Cf. ch. IX, § 6.

R. Juda, c'est l'inverse qu'il faut lire : attribuer la décision facile à Schammaï et la plus grave à Hillel.

D'après l'explication donnée à Babylone, on peut ensemencer le champ dès que les épines sont enlevées; mais, selon les Rabbins de la Palestine, il faut en outre une première culture. D'après ces derniers, on considère comme utile de faire mieux qu'une simple culture, habituelle à tout le monde, et de cultiver deux fois. Mais comment se peut-il qu'une première culture ait eu lieu la 7e année? C'est que, répondit R. Yossé bar R. Aboun, là (à Babylone) le gouvernement ne contraint pas les propriétaires à labourer, tandis qu'en Palestine [1] on y est contraint (il faut donc 2 cultures). Lorsque le gouvernement contraignit les laboureurs à cultiver leurs champs la 7e année, R. Yanaï décida que l'on pourrait opérer une première culture. Lorsque cette ordonnance impie fut abolie, il s'aperçut que plusieurs personnes avaient adopté comme autorisation fixe la permission provisoire et leur dit: or ça, ὅπως, pensez-vous que l'on permette de cultiver (ce qui n'a été que provisoire)? La loi reprend désormais son effet. R. Jacob bar Zabdi, en présence de R. Abahou, rappela l'assertion de R. Zeira et de R. Yoḥanan, au nom de R. Yanaï, savoir que R. Jérémie et R. Yoḥanan avec R. Simon ben Yoçadak se sont réunis dans la salle d'étude de Lobza [2] à Lydda, pour commenter la Tôrâ (Pentateuque). Là, ils résolurent que lorsque qu'un païen commandera à un Israélite de transgresser l'un des préceptes mosaïques, ce dernier ne devra résister à un tel ordre, au péril de sa vie, que s'il s'agissait de ces trois crimes capitaux : idolâtrie, inceste, ou meurtre. Toutefois, cette condescendance n'est vraie que dans l'intimité ; mais, si en public on demandait la transgression du moindre commandement, il ne serait pas permis d'écouter le païen, dût-on perdre la vie. Ainsi agirent les frères Lolenos et Pappos ; lorqu'on les engagea à boire de l'eau dans un verre coloré (coutume païenne), ils refusèrent et périrent (comment donc se fait-il que la culture était permise)? c'est que, par cette dernière contrainte, le gouvernement n'avait pas pour but de faire renoncer Israel à sa loi, mais de lui imposer une sorte de contribution spéciale, en vivres. Quel doit être le nombre de personnes pour constituer le public? Ce sera dix, répondent les rabbins de Césarée, comme il est dit (Lévitique, XXII, 32): *j'ai été sanctifié au milieu des enfants d'Israel* (ils constituent l'ensemble à dix). On remarqua que R. Abina Zeira (renchérissant sur la gravité des préceptes sabbatiques) courut(φέρω) un jour de sabbat derrière un âne. R. Yona et R. Yossa décidèrent qu'il est permis de cuire du pain le samedi pour Ursicinus [3]. R. Mena dit: j'ai présenté devant R. Yona mon père cette question: l'on sait par R. Zeira et R. Yoḥanan, au nom de R. Yanaï, que R. Jérémie et R.

1. V. même série, tr. *Synhédrin*, ch. III, § 6 (f. 21b).— 2. Dans Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 74a, on lit : Beth-Nitza.— 3. Ce chef romain, légat de Gallus en Palestine pendant quelques années, se montra très-cruel envers les Juifs.

Yoḥanan avec R. Simon ben Yoçadak se sont réunis dans la salle d'étude de Lobza à Lydda pour commenter la Loi. Là, ils ont résolu que lorsqu'un païen commandera à un Israélite de transgresser l'un des préceptes mosaïques, celui-ci ne devra résister à un tel ordre, au péril de sa vie, que s'il s'agissait de ces trois crimes capitaux; idolâtrie, inceste ou meurtre. Toutefois, cette condescendance n'est vraie que dans l'intimité; mais, si en public on demandait de transgresser le moindre commandement, il ne serait pas permis d'écouter le païen, dût-on perdre la vie. Ainsi agirent les frères Lolenos et Pappos; lorsqu'on les engagea à imiter les païens en buvant de l'eau dans un verre coloré, ils refusèrent et périrent (comment donc se fait-il que la cuisson du pain a été permise publiquement le samedi)? C'est que, par cette dernière contrainte, le gouvernement n'avait pas pour but de faire renoncer Israel à sa loi, seulement, le gouverneur voulait manger du pain frais. Quel doit être le nombre de personnes pour constituer le public? Ce sera dix, répondent les rabbins de Césarée, comme il est dit (Lévitique, XXII, 32): *j'ai été sanctifié au milieu des enfants d'Israel* (dans une communauté d'au moins dix). R. Abina demanda devant R. Imi: est-ce que les païens (Noaḥides) sont tenus de sanctifier Dieu? Non; en vertu du verset précité, c'est un devoir qui incombe à Israel seul, non à d'autres. Selon R. Nassa au nom de R. Eliezer, on le déduit de ce verset (II Rois, V, 18): *que l'Eternel pardonne en ceci à ton serviteur* (le général Naaman, qui avait renoncé à l'idolâtrie, s'excusait de ne pas professer en public ses nouvelles opinions). Cela prouve donc que ce devoir de la sanctification de Dieu n'incombe pas aux non-juifs. Un jour R. Aba bar Zemina cousait des vêtements chez un païen à Rome. On lui présenta de la viande impure, en lui disant d'en manger. Le rabbi refusa. Mange, lui dit le païen, ou sinon, je te tue. Tu peux me tuer, répliqua le juif, car je suis bien décidé à ne pas manger de cette viande. Eh bien, fit le païen, connais désormais mes intentions tout contraires, si tu en avais mangé, je t'aurais tué, car j'entends que l'on soit ou absolument juif, ou tout païen. R. Mena ajouta: si R. Aba bar Zemina avait entendu les paroles des rabbins (disant de ne pas risquer sa vie pour l'observation privée d'un précepte), il en eût mangé.

Si un propriétaire, après avoir amélioré son champ (par deux cultures) meurt, est-il permis au fils de l'ensemencer? Ou est-il passible de la peine qu'eût supportée le père (c.-à-d. la privation d'usage du champ)? R. Jacob bar Aḥa ou R. Imi dit, au nom de R. Yossé ben Ḥanina que c'est permis. Si après l'avoir amélioré on le vend [1], il est interdit au nouvel acquéreur d'en profiter et de l'ensemencer. Si cependant (par mégarde) on outrepasse la règle en l'ensemençant, il est permis de manger le fruit, car la peine infligée ne va pas jusqu'à l'obligation de détruire les produits; ce serait une défense

1. Pour la différence entre l'héritage et l'acquisition, voir Babli, tr. *Kiduschin*, f. 26a, et comp. Maïmonide, *Yad hahazaka*, tr. *schemita*, ch. I; tr. *Yôbel*, § 13.

insoutenable. Quelle est la règle actuellement (qu'il n'y a plus de contrainte) pour la double culture? R. Jérémie croit devoir dire que c'est permis. Mais, dit R. Yossé, R. Jérémie n'a-t-il pas entendu qu'un tel individu est passible des coups de lanière (c'est interdit) et qu'il est inapte au témoignage? En effet, il se reprit et dit: certes, il a dû entendre; seulement il avait feint de ne pas prêter l'oreille, comme tel homme qui, après avoir entendu une chose s'enquiert à ce sujet [1]. R. Ḥiskia dit: ne peut-on pas objecter à R. Jérémie qu'il semble qu'un tribunal ait prononcé la sentence d'annulation (et que la semaille est interdite par suite de l'abrogation de la contrainte gouvernementale)? Non, ce qui fait la force de Jérémie et sert de base à son opinion, c'est l'enseignement suivant [2]: « si la fille d'un Israélite va allumer sa lumière auprès de la fille d'un sacerdote (laquelle a le droit de consommer des objets d'oblation sacrée), et qu'elle ait trempé la mèche de sa lumière dans de l'huile devenue impure et condamnée au feu (non apte à la consommation), elle peut allumer »; or, dit R. Houna au nom de l'école de R. Yanaï, à ce moment c'était permis à cause du danger que l'on courait le soir au dehors, en raison d'une irruption de loups; pour ce motif, le tribunal l'avait permis, et comme il n'y a pas là de nouvelle décision, interdisant cette facilité, elle a été maintenue. Il en sera donc de même ici, pour la double culture de la 7e année. On peut citer également, à l'appui de ce raisonnement, la décision suivante [3]: à partir de quel moment un propriétaire peut-il, la 7e année, considérer ses fruits comme lui appartenant (puisqu'en principe, ils sont abandonnés à tout venant)? Selon R. Jérémie, à partir du moment où il les recueille dans son panier; selon R. Yossé, même lorsqu'ils sont recueillis dans le panier, il peut les manger, mais ils ne forment pas un héritage revenant de droit au fils; car le père, s'imaginant qu'il pourra les consommer, n'a pas fait une acquisition en règle, et par conséquent ils ne lui appartiennent pas. C'est ainsi que R. Tarfon descendit dans son jardin manger des figues étalées pour le séchage [4], sans que ce soit un service de réciprocité, selon l'avis de Schammaï. Lorsque les gardiens l'aperçurent, ils commencèrent à le frapper de coups de bâton, au point qu'il s'aperçut que sa vie était en danger. Je vous en supplie, leur dit-il, allez à la maison de Tarfon, prévenir ses gens qu'ils préparent ses vêtements funèbres, car il va mourir. Lorsqu'ils l'entendirent s'exprimer ainsi, ils tombèrent la face à terre, et le supplièrent de leur pardonner. Je vous assure bien, leur dit-il, qu'à chaque coup que je recevais, je vous ai pardonné d'avance. — Ainsi, en deux circonstances, R. Tarfon agit selon l'avis de Schammaï, et chaque fois il fut, pour cela, en danger: pour le présent cas, et pour la lecture du *Schema* le soir [5]. R. Abahou dit au nom de R. Ḥanina ben Gamaliel: toute sa vie, R.

1. V. même série, tr. *Abôda zâra*, ch. V, § 13 (fol. 45b).— 2. Comp. même série, tr. *Troumôth*, ch. XI, § 7 (fol. 48b); tr. *Schabbath*, ch. II, § 1 (f. 4c).— 3. Ib. tr. *Ketoubôth*, ch. IX, § 3 (f. 33a), et tr. *Synhédrin*, ch. III, § 6 (f. 21b).— 4. Cf. Babli, tr. *Nedarim*, fol. 62a.— 5. Voir Mischnâ, tr. *Berakhôth*, ch. I, § 7.

Tarfon a été tourmenté de ces 2 incidents, et il s'affligeait d'avoir été honoré de la couronne de la légalité (car elle est lourde à porter).

3. On peut prendre en fermage le champ d'un païen fraîchement cultivé la 7e année (pour y planter dans l'année suivante [1]), mais non celui d'un Israélite (celui-ci pourrait être entraîné par là à cultiver lui-même son champ pour l'affermer, ce qui est plus grave). De même, on peut, en cette année, encourager le païen au travail (lui souhaiter de réussir), mais non celui d'un Israélite dont le travail serait illicite; on s'informe aussi en tout temps de sa santé dans l'intérêt des bonnes relations [2].

R. Ḥiya et R. Imi interprètent diversement l'autorisation d'encourager le païen au travail [3] : d'après l'un, on peut lui dire de bien cultiver le champ pendant cette 7e année et lui offrir de payer sa peine plus tard; d'après l'autre, il ne s'agit que de lui adresser des remercîments (lui montrer qu'on lui en sait gré). D'après la première interprétation, que signifie l'indication de la Mischnâ : « on s'informe aussi en tout temps de sa santé »? Cela veut dire que l'on doit saluer chacun. Mais, d'après celui qui dit que l'on adresse seulement des saluts de remerciement au païen laboureur, que signifient les dernières paroles de la Mischnâ? Elles concernent les Israélites soupçonnés de transgresser la loi; même ceux-là doivent être salués. Un jour, R. Hinnena bar Papa et R. Samuel bar Naḥman passèrent auprès d'un de ces Israélites qui cultivait en la 7e année. R. Samuel bar Naḥman lui adressa le salut. Mais, lui dit R. Ḥinena bar Papa, le maître ne nous a-t-il pas enseigné qu'en vertu du verset des Psaumes (CXXIX, 2) : Ce n'est pas à eux que *les passants diront*, etc., on ne doit pas adresser le salut à ceux qui la 7e année labourent la terre [4]? Tu sais lire, lui répondit-il, mais tu ne sais pas interpréter le sens de ce verset; il se rapporte aux nations du monde, qui quittent cette terre sans avoir dit à Israël (ib.) : *que la bénédiction de Dieu soit sur vous*.

Et que dit Israël? Il s'écrie avec le psalmiste (fin de ce verset) : *Nous vous bénissons au nom de l'Éternel*; c'est-à-dire, vous méconnaissez la source religieuse, émanant de nous, à cause de laquelle toutes les bénédictions surgissent en ce monde; et au lieu de nous engager à venir prendre notre part de ces bénédictions, vous nous chargez de péages, πεῖσις, d'impôts, ζημία, de capitations et de contributions, ἄρενον ou *Annona*[5]. R. Imi a enseigné qu'il est interdit d'aider le païen dans ces travaux de culture en la 7e année.

1. Bien qu'il en résulte que l'on disposera ce champ à la culture pendant l'année de repos. — 2. Voir Babli, tr. *Guittin*, fol. 61a, et ci-après, ch. V, § 9. — 3. Comp. ci-après, ch. V, § 9 (fol. 36a); tr. *Guittin*, ch. V, § 10 (f. 47c); tr. *Abôda zara*, ch. IV, § 10 (f. 44b). — 4. Midrasch sur les psaumes, à ce verset. — 5. Cf. tr. *Péa*, ch. I, § 1 (p. 7). Voir J. Perles, Etymologische Studien zur kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer, (Breslau, 1871, 8o), p. 108.

4. **Celui qui veut émonder sa plantation d'oliviers, en opérant des éclaircies au milieu des branches touffues (pour avoir du bois) peut couper les arbres jusqu'à la racine, selon Schammaï ; selon Hillel, il peut même en arracher la racine. Toutefois, tous reconnaissent que s'il s'agit seulement de niveler le champ, on coupe les branches jusqu'au niveau de la terre (sans déraciner). Qu'appelle-t-on émonder ? Enlever une ou deux branches. Qu'appelle-t-on niveler ? Enlever trois arbres placés côte à côte. Toutefois, la restriction n'est applicable qu'à son propre champ (afin que l'on ne paraisse pas le cultiver) ; mais, dans celui d'un voisin on peut déraciner même en nivelant[1].**

Faut-il que celui qui émonde enlève une branche et en laisse deux (soit une sur trois), ou qu'il prenne à l'inverse deux sur trois? On a enseigné chez Rabbi qu'il s'agit d'enlever une sur trois. Mais n'a-t-on pas dit que celui qui nivelle les ceps de vigne, en enlevant trois d'entre eux placés côte à côte, doit émonder deux sur trois ? Cette Mischnâ, répondit R. Yona, parle du cas où l'émondage a lieu pour la 1e fois (tout est serré) ; tandis que Rabbi parle ici de l'émondage habituel. On ne doit pas allumer le feu avec des buissons de joncs, parce que c'est un travail qui leur profite et les fait grossir ; selon R. Simon ben Gamaliel, c'est permis. De même, ce dernier disait : il est permis, la 7e année, de planter un arbre inculte. En cette année, on ne doit exercer la vache à la culture que sur le sable de la mer (non sur un terrain agricole) ; mais, selon R. Simon ben Gamaliel, c'est permis dans le champ d'un voisin (on voit qu'il ne s'agit pas de culture), à condition de ne pas appuyer sur la charrue (simulacre de labourage). On a enseigné : Aba Schaoul dit qu'il est permis de raffraîchir (couper) les sillons en la 7e année et raser le niveau de la terre, mais non la fendiller avec la hache. On ne doit pas fouiller la terre avec une bêche pour voir si les semences commencent à germer (ce qui ressemblerait à un travail agricole), mais on peut faire un examen dans le fumier en l'écrasant ; on peut aussi, dès la 7e année, tremper et amollir les semences qui serviront dans la 8e année, et conserver la mousse [2] qui pousse sur les toits, mais sans l'arroser. On ne doit pas suspendre des modèles au figuier. En quoi consiste cette opération ? On prend une branche de figuier de choix (bien fournie) que l'on suspend, pour montrer ses belles productions et faire honte pour ainsi dire à celui qui ne produit pas. Mais n'a-t-on pas enseigné au contraire [3], lorsqu'un arbre, par excès de sève, laisse choir ses fruits, on l'enduit d'une teinte rouge et on le charge de pierres, afin d'arrêter [4] ses ex-

1. On voit qu'il s'agit seulement de réunir du bois. — 2. C'est peut-être l'aloës, ἀλόη, selon le terme originaire persan : *Alvah*. — 3. Voir même série, tr. *Mausser Schéni*, ch. V, § 1 (fol. 55d) ; Babli, tr. *Schabbath*, fol. 67a ; tr. *Hullin*, f. 77b. — 4. Littéral : on le rend (l'arbre) honteux de perdre ses fruits, afin qu'en le voyant l'on prie pour lui.

croissances sans valeur? Là, fut-il répondu, il est permis de faire cette opération ; parce qu'il s'agit de préserver les fruits contre une chute prématurée : tandis qu'ici il est question de stimuler la production par la comparaison. Il est interdit de greffer les palmiers, parce que c'est un travail agricole ; et ce n'est pas un enseignement inutile, car on aurait pu croire que c'est permis, parce que la majeure partie est visiblement arrivée à la maturité (et qu'il s'agit seulement d'adoucir ou d'améliorer les produits) ; il a donc fallu indiquer que c'est interdit. On sait par la Mischnâ (suivante) qu'il est interdit de couper ce qui a une hauteur de 3 palmes jusqu'à dix (mais c'est permis pour la mesure qui serait inférieure à cette limite).

5. Si l'on découpe du bois d'un olivier, on ne doit pas couvrir la place dénudée avec de la terre[1], mais avec des pierres ou de la paille (pour qu'il ne dessèche pas). De même, si l'on découpe des branches de sycomore, il ne faut pas les recouvrir de terre, mais de pierres, ou de paille. En cette année, on ne doit pas couper de branche d'un sycomore vierge (que la hache n'a pas encore touché), parce que cela ressemble à l'agriculture. R. Juda dit : ce n'est défendu que si on le taille selon l'usage ordinaire[2], mais on peut le couper à une hauteur de dix palmes, ou au niveau de la terre [3].

6. Si l'on veut épointer[4] des ceps de vigne (pour qu'ils grossissent), ou couper des bouts de joncs, il faut, selon R. Yossé le Galiléen, que cela ait lieu à la hauteur d'un palme au dessus du tronc situé dans la terre. Selon R. Akiba, on peut, selon l'usage, couper avec une hache, ou avec une serpe, ou une scie, ou n'importe quel objet. Quant à l'arbre fendu par le vent, on peut, dans la 7e année, le rattacher de façon à ce que la déchirure n'augmente pas, mais non à ce que l'arbre grandisse.

Au sujet de la coupe des bouts de joncs, on a enseigné que [5], selon R. Juda, lorsqu'on a l'habitude de couper avec un instrument, on devra alors couper avec la main (pour modifier le travail) ; et lorsque d'ordinaire, on coupe avec la main, on coupera alors avec l'instrument, et on laissera une hauteur d'un palme. En coupant des troncs d'abres, on ne devra pas, selon l'habitude, couper une partie droite et une autre en biais, ou l'inverse, mais s'appliquer à faire une coupe toute lisse. On a enseigné selon R. Simon ben Gamaliel, lorsqu'on a l'habitude de couper droit, on coupera à ce moment en biais, et si l'usage est de couper en biais, on fera une coupe droite, jusqu'au niveau du

1. Cela profiterait à sa croissance. Cf. tr. *Baba Bathra*, f. 80b ; tr. *Nida*, fol. 8b. — 2. Comme l'on taille les ceps, parce qu'alors ce travail lui est utile. — 3. C'est contraire à l'usage. — 4. Comp. Deutéronome, XXV, 18. — 5. Voir *Tossefta* sur ce traité, ch. III.

sol, pourvu que l'on ne se serve pas de la hache ordinaire. R. Yossé le Galiléen se conforme à l'avis sévère de Schammaï et R. Akiba à celui de Hillel (qui permet pour l'olivier, de le déraciner). Est-il bien vrai que dans la Mischnâ, R. Yossé soit conforme à l'avis de Schammaï et R. Akiba à celui de Hillel? (R. Yossé ne dit-il pas qu'il faut laisser une hauteur d'un palme ?) Ce dernier, en effet, craint qu'en ne laissant pas un palme d'espace, on ne laboure la terre, en coupant les ceps trop près du sol.

7. A partir de quand peut-on, la 7e année, manger les produits des arbres [1]? Avec les figues, sur le point de mûrir, dès qu'elles commencent à se colorer de rouge foncé, on mange du pain aux champs (sans les rentrer); lorsqu'elles grossissent, on les rentre chez soi. De même, en ces cas, il faut, les autres années, en donner la dîme [2].

Qu'est-ce qu'on entend par le grossissement des fruits? C'est, répond R. Ḥiya bar Aba, l'instant où elles rougissent de leur développement [3], comme il est dit (Zacharie, XI, 8): *et leur âme aussi a été honteuse de moi.* Il est écrit (Lévitique, XXV, 7): *Pour ton bétail, et pour les animaux qui se trouvent dans ton pays, on réservera tous les produits servant à la consommation.* Ceci indique, dit R. Ḥiya bar Aba, qu'il y aura en cette année deux récoltes, l'une venant de la maison, l'autre des champs. Aussi, est-il dit : *dans les champs vous chercherez les fruits à manger* (ibid. 12). R. Yossé ben Ḥanina demanda: est-il permis de se servir de figues prêtes à mûrir, pour les employer comme remède [4]? Est-ce interdit, parce qu'aux champs, ces figues servent de nourriture avec le pain? Ou ne les considère-t-on pas comme telles, puisqu'on ne les rentre pas en grange jusqu'à un certain moment, et par conséquent est-ce permis? (question non résolue). On a enseigné ailleurs [5]: selon R. Akiba, les figues prêtes à mûrir et le verjus sont susceptibles de propager l'impureté des objets de consommation (on les considère comme des comestibles); selon R. Yoḥanan ben Nouri, ils ne reçoivent cette qualité que plus tard, à l'époque où on prélèvera les dîmes. Or, comment se fait-il que l'on ait dit qu'ils sont aptes de suite? Se peut-il qu'on les mange avant la maturité? En effet, répondit Hanania au nom de Simon ben Lakisch, la Mischnâ parle,
35.b selon R. Akiba, de figues prêtes à mûrir (lesquelles sont bonnes à manger); mais pour tous les autres fruits prêts à mûrir, l'aptitude à la propagation des impuretés n'est possible qu'au moment où l'on prélève les dîmes. La Mischnâ, ajouta R. Yossé, indique également qu'il y a une distinction, puisqu'elle dit : « On mange du pain aux champs avec les figues sur le point de mûrir, dès

1. S'ils sont trop peu mûrs pour être mangés, on ne peut pas les cueillir; après la maturité, il va sans dire que l'on en fait ce que l'on veut. — 2. Ce sont désormais des fruits. — 3. Cf. même série, tr. *Maasseróth*, ch. I, § 2 (fol. 48d). — 4. Cf. VIII, 1. — 5. Mischnâ, tr. *Oukcin*, ch. III, § 6.

qu'elles commencent à se colorer de rouge foncé. » (c'est pour elles l'époque de la dîme; mais pour les autres arbres, c'est plus tard). R. Pedath dit au nom de R. Yoḥanan que tous sont d'accord au sujet de la 7e année, c'est-à-dire tous admettent qu'alors, n'ayant pas les caractères des comestibles, les fruits ne sauraient transmettre l'impureté, comme cela arrive les autres années.

La branche fraîche de palmier (qui sera sèche l'année suivante), est considérée comme du bois mort en toutes choses (non soumise aux diverses règles); seulement, on peut l'acheter contre de l'argent provenant de la seconde dîme[1]. Les dattes non mûres sont considérées comme des objets comestibles (et soumises aux lois de la 7e année); seulement, on est dispensé d'en prélever les dîmes. R. Juda ben Pazi enseigna qu'à l'égard des jeunes branches de palmier, les lois de la 7e année ne sont pas applicables. Lorsqu'on demanda à ce sujet l'avis de R. Yossa, il s'irrita contre les questionneurs et leur dit : qui a pu émettre un doute à cet égard? C'est R. Juda ben Pazi, répondirent-ils. Un enseignement formel, s'écria R. Yossa, conteste l'avis de R. Juda ben Pazi et confirme le nôtre, puisqu'il est dit : on ne doit pas faire bouillir les figues hâtives ; mais c'est permis pour celles qui sont tardives, afin d'achever leur maturité et de les manger ainsi, selon l'habitude.

8. Avec des raisins verts[2], dès qu'ils donnent un peu de jus, on peut manger du pain aux champs; dès qu'à travers leur peau on voit les pépins, on peut les rentrer chez soi. De même, si ces cas se présentent pendant les années ordinaires, il faut donner la dîme de ces fruits (ils ont désormais toute leur valeur).

Les jeunes branches de palmier et les dattes non mûres sont considérées comme du bois mort, et il est interdit de les bouillir. C'est aussi ce que nous disions. Mais est-ce qu'il est interdit de faire bouillir du bois? Non ; mais comme l'on a dit que la sainteté de la 7e année lui est applicable, il a fallu dire que c'est interdit à ce dernier titre. Quant au verjus, quelle peut être la raison pour laquelle on le laisse se perdre et l'on soit tenu de n'en manger qu'aux champs? C'est que, dit R. Abahou, c'est la nourriture réconfortante des personnes faibles.

9. Lorsque les olives sont encore si petites qu'elles ne produisent qu'un quart de *loug* d'huile pour un *saa*[3], on peut les écraser (pour les adoucir) et en manger dans les champs; si elles sont assez mûres pour produire un demi-*loug*, on les comprime pour s'en enduire aux champs; si elles

1. Voir Babli, tr. *Eroubin*, fol. 28_b. — 2. Pour le sens général de ce terme, voir Fleischer, *Bernsteins Ausgabe der syr. Chrestomathie* von Kirsch, dans *Ergænz. Blatt zur Allgem. Literar. Zeitung*, mars 1838, nº 20. — 3. Lorsqu'elles sont complétement mûres, un *saa* d'olives produit d'ordinaire 3 *lougs* d'huile.

produisent le tiers de leur revenu habituel (un *loug*), on les comprime aux champs, et on en rentre l'huile à la maison. De même, si elles sont, en cet état, dans les années ordinaires, il faut en prélever la dîme (ce sont de vrais fruits, dûment constitués). Quant à tous les autres produits des arbres [1], on compare leur état de maturité, pour l'obligation de la dîme, à celle qui subsiste pour la défense de la 7e année (le moment d'en manger, la 7e année, est aussi celui du prélèvement de la dîme les autres années).

Qu'est-ce que l'on entend par le tiers de leur revenu habituel? Le tiers du *loug* (ou le 9e du total), car la parfaite maturité serait de 3 lougs par saa, selon la Mischnâ. Il est écrit (Lévitique, XXV, 2): *c'est le jubilé, la terre vous sera sacrée*; on compare la fin de ce verset au commencement; et, comme pour le jubilé, la terre est sacrée, de même ses produits seront sacrés lorsqu'ils seront mûrs (et non auparavant). A propos de sol sacré, on raconte que R. Yossé ben Ḥanina, en arrivant à la borne territoriale d'Acco (extrémité septentrionale de la Terre sainte), la baisait, en disant : là commence [2] la terre d'Israel. R. Zeira traversait le Jourdain tout habillé; R. Ḥiya bar Aba se roulait dans le sable du chemin, ἤλυσις, de Tibériade, en entrant en Palestine; R. Ḥiya Rabba prenait des pierres du sol, afin de s'assurer par leur poids supérieur qu'il était bien en Terre sainte; enfin Hanania pesait des mottes de terre. Les rabbins agissaient ainsi, afin d'accomplir les termes du verset (Psaume CII,15): *car tes serviteurs sont affectionnés à ses pierres et ils sont touchés de pitié à la vue de sa poussière.*

10. A partir de quel moment, dans la 7e année, ne peut-on plus abattre l'arbre fruitier [3]? Selon Schammaï, à partir du moment où les feuilles de l'arbre poussent (vers Nissan, afin d'éviter la détérioration). Hillel dit [4]: pour les caroubiers, on cesse lorsque ses branches commencent à se balancer mollement; pour la vigne, lorsque ses grains sont blancs [5]; pour les oliviers, lorsqu'ils fleurissent, et pour tous les autres arbres, lorsqu'apparaissent leurs feuilles. Cependant, tout arbre dont les fruits sont parvenus à la période du prélèvement de la dîme [6], peut être abattu (si l'on tire un plus grand profit de son bois que de ses fruits). Combien un olivier [7] doit-il produire, pour qu'il soit interdit (selon le

1. Comme on en mange souvent avant la maturité, ils font exception.— 2. Jeu de mots entre עכו, *Acco*, et עד כה, jusque-là. Comp. Babli, tr. *Kethouboth*, f. 112b.— — 3. Tr. *Berakhôth*, f. 36b (I, p. 377). — 4. On sait qu'en cette année les fruits, abandonnés à tout venant, sont destinés à la consommation; on ne peut donc pas détruire l'arbre qui les porte.— 5. Ou, selon d'autres, lorsqu'ils ont atteint la grosseur des fèves blanches. — 6. Ils sont par conséquent livrables à la consommation. —7. Sa valeur est estimée supérieure à celle de tous les autres arbres. Voir tr. *Baba Kama*, fol. 91b.

Deutéronome, XX, 19) de l'abattre? Au moins, un quart de *cab*. R. Simon ben-Gamaliel dit: tout dépend de l'olivier (il s'agit de savoir si son bois vaut plus que ses fruits, (et il est comparable en cela, aux autres arbres).

R. Ḥinena bar Papa a enseigné : pour les caroubiers, le balancement des branches est le signe de la floraison. Pour la vigne, c'est l'instant où ses grains sont blancs; selon R. Yôna, c'est lorsqu'ils perdent du jus, comme il est dit (Job, XXXVI, 27) : *Il fait distiller peu à peu les gouttes des eaux, qui répandent la pluie de sa vapeur*. Pour les oliviers lorsqu'ils fleurissent ; selon R. Yôna, c'est lorsque la mesure sera telle que ces oliviers pourront produire un quart de cab. Est-ce que l'on entend par là que les fleurs réunies doivent former un quart de cab, ou que leurs produits futurs (arrivés à maturité) seront d'un quart de cab ? Evidemment, répondit R. Yôna, il s'agit des fleurs, car il n'y a guère de floraison qui, parvenue à maturité, produise un quart de cab d'olives. Aussi, dit R. Yôna, comme il est écrit dans la série des malédictions (Deutéronome, XXVIII, 40) : *car tes olives tomberont de l'arbre*, cela veut dire que la malédiction consistera en ce que la plantation d'oliviers ne contienne que la 340e partie du total habituel [1]. Ce rabbin dit aussi : il est écrit (Joël, II, 22) : *car l'arbre a porté ses fruits, la vigne et le figuier ont fourni leurs productions* ; cela indique (par corrélation avec le commencement du verset) que ces arbres n'ont pas donné leurs produits ici-bas ! R. Yôna dit au nom de R. Ḥama bar Ḥanina : celui qui meurt dans les 7 années du règne de Gog (précurseur douloureux du Messie) n'aura pas de part à la vie future ; cela ressemble à un commerçant qui consommerait sa marchandise avant d'arriver à destination (de même ce mort n'a pas conservé, en prenant sa part des douleurs, de quoi atteindre la vie future). R. Yossé, en l'entendant, s'écria : est-il possible de s'exprimer ainsi ! Au contraire, ce mort ressuscitera à la vie future, puisque R. Yona a dit au nom de R. Ḥiya bar Asché : à l'avenir, les compagnons d'étude s'efforceront d'aller de la synagogue aux réunions scolaires [2], selon ces mots : *ils iront d'un camp à l'autre* ; *il verra Dieu à Sion* (Psaume LXXXIV, 8). — Les rabbins de Césarée disent : les petits enfants des païens et les armées de Nabucodonozor ne revivront pas et ne seront pas jugés [3] ; c'est pour eux qu'il a été dit (Jérémie LI, 57) : *ils dormiront d'un sommeil éternel et ne se réveilleront pas*. A partir de quand les petits enfants Israélites seront-ils considérés comme vivants (pour la résurrection) ? R. Ḥiya Rouba et R. Simon bar Rabbi diffèrent d'avis à ce sujet : d'après l'un, c'est à partir de leur naissance ; d'après

1. Selon la remarque du commentateur Elie Fulda, on suppute la valeur numérique des lettres du mot ישל de ce verset, soit י,10+ש, 300+ל, 30=340. — 2. Voir Babli, tr. *Berakhôth*, f. 64a (I, p. 506). — 3. Comp. même série, tr. *Berakhôth*, ch. IX, § 2 (I, p. 158) ; babli, tr. *Synhédrin*, f. 110b.

l'autre, c'est depuis le moment où ils commencent à parler. Le premier avis est basé sur ces mots (Psaume, XXII, 32) : *ils viendront et raconteront sa justice au peuple qui vient de naître, car c'est lui qui l'a fait.* Le second avis est fondé sur ces mots (ibid. 31) : *Ma postérité le servira ; il en sera parlé devant Dieu au devant des générations* (la vie future). Selon R. Meir, ces enfants vivent réellement à partir du moment où ils savent répondre amen aux prières dites à la synagogue, selon ces mots (Isaïe, XXVI, 2) : *ouvrez les portes et laissez entrer un peuple juste qui garde sa foi*[1] ! Selon les uns (à Babylone), c'est à partir du moment de la circoncision, d'après ces mots : *je supporterai tes terreurs* (préceptes terribles), *je serai troublé* (Psaume LXXXVIII, 16). Selon les rabbins d'ici (Palestine), c'est depuis le moment de la naissance, conformément à ces mots (ib. LXXXVII, 5); *De Sion il sera dit : un tel et tel y est né, et lui le Très-Haut l'a fondée.* Enfin R. Eléazar dit que même les avortons auront part à la résurrection, selon ce verset (Isaïe, XLIX, 6) : *de ramener ceux d'Israel qui ont été conservés* ; or, ce dernier terme, a ici le sens de souche, ou postérité[2].

CHAPITRE V

1. Pour les figues blanches, l'année de repos peut se trouver fixée dans la 2e année de leur production, parce que leurs bourgeons ne murissent qu'au bout de trois années de plantation (soit 2 récoltes en 6 ans). Pour les Persées[3], dit R. Juda, les produits de la 8e année sont interdits au même titre que ceux de la 7e, parce qu'elles produisent presque simultanément (ou successivement) des fruits pour 2 ans. Ce déplacement d'années, lui fut-il répliqué, n'a lieu que pour les figues blanches (non pour les Persées).

On nomme figues blanches celles qui ressemblent à certains dattes (patetarum[4]). Est-ce que ces produits poussent chaque année (sauf qu'ils restent à l'arbre jusqu'à l'achèvement de la maturité), ou est-ce qu'ils ne poussent qu'une fois en trois années ? Ils poussent chaque année, seulement leur parfaite maturité n'a lieu qu'au bout de 3 ans. Comment agit-on alors pour reconnaître les fruits nés la 7e année ? R. Yona dit que l'on y attache un fil ; selon Samuel

1. Allusion au mot *Amen*, qui signifie : vérité et foi. — 2. Le dit terme a ce sens dans Isaïe, XI, 1. — 2. Cette fin a été complétée par le Dr Frankel, dans son *Mabo Yerouschalmi*, à ce passage. — 3. La *Persea* (Pline, *Hist. natur.*, XV, 13) fait éclore une seconde fois des bourgeons, lorsque les 1ers fruits sont à peine mûrs. — 4. Pour ce terme, voir babli, tr. *Abôda Zara*, f. 14a. Serait-ce analogue à فطر, *fungus*, champignon ?

(qui craint que le fil se brise), on y enfonce des parcelles de bois comme signes distinctifs. On a enseigné [1] : selon R. Simon ben Gamaliel, lorsqu'un arbre fleurit avant le 15 du mois de schebat (date de nouvel-an pour les arbres), on règle la dîme d'après l'année écoulée ; s'il fleurit au contraire après cette date, on se dirige, pour le prélèvement de la dîme d'après l'année courante. Toutefois, dit R. Nehemia, cette règle n'est applicable qu'à la condition que l'arbre fournisse deux récoltes par an ; mais lorsqu'il n'en fournit qu'une par an, comme c'est le cas pour les olives, les dattes et les caroubes, eussent-ils même fleuri avant cette date, on les considère comme étant de l'année courante pour le prélèvement de la dîme future. R. Yohanan dit que, pour les caroubiers, on a pris l'habitude d'adopter comme règle l'avis de R. Nehémie. Mais, objecta R. Simon en présence de R. Yohanan, la Mischnâ ne dit-elle pas que, pour les figues blanches, l'année de repos peut se trouver fixée dans la 2e année de leur production, parce que leurs bourgeons ne murissent qu'au bout de 3 années de plantation? Or, comment d'après toi, admet-on que celles qui ont fleuri seulement en cette 7e année sont considérées comme des produits de cette année? (Ne faut-il pas exiger au moins un tiers de croissance ?) R. Yohanan, se rangeant à cette opinion, l'a admise. Je m'étonne, dit R. Aboun bar Cahana, de ce que R. Simon a pu présenter une telle objection devant R. Yohanan et comment il se fait que ce dernier l'ait accueillie ; or, la comparaison n'est pas possible, car je parle de caroubier, (dont la dîme n'est prescrite que par les rabbins), et l'autre parle de figues blanches ; moi je parle d'un usage, et lui d'une règle fixe ; moi, je parle d'après R. Néhémie, lui d'après les rabbins. Donc, point de distinction à établir entre caroubiers et figues blanches, ou l'usage et la loi, ou R. Nehémie et les rabbins : c'est tout un (la dîme est la même).

On a enseigné là (à Babylone) : lorsqu'un arbre a fleuri avant le nouvel-an religieux (1er Tisri), on prélève la dîme telle qu'elle était due dans l'année écoulée ; lorsqu'il fleurit après cette date, on prélève la dîme d'après l'année courante. Mais, objecta R. Judan bar Padia en présence de R. Yona, comment se fait-il que les caroubiers qui fleurissent avant le nouvel-an religieux (1er Tisri) sont rédimés d'après l'année écoulée? C'est qu'il n'avait pas entendu l'explication de R. Hinena bar Pappa, exprimée ci-dessus (IV, 9), que pour les caroubiers le balancement des branches équivaut à l'époque de leur floraison. R. Yossa dit : si la croissance a atteint le tiers de la production avant le nouvel-an religieux (Tisri), on la rédime d'après l'année écoulée ; au cas contraire, on se règle d'après l'année présente. Mais, objecta R. Zeira à R. Yassa, il arrive parfois qu'en certaines années dont les produits sont tardifs, ces dattes se fendillent comme du levain après le nouvel-an religieux [2], et pourtant la dîme est prélevée pour l'année écoulée? En effet,

1. Voir Babli, tr. *Rosch ha-schana*, f. 15b.— 2. Comp. Mischnâ, tr. *Maasseróth*, ch. I, § 2.

répondit R. Zeira, ce n'est pas en son propre nom que R. Yassa s'était exprimé ; ce qu'il avait énoncé était dit au nom de R. Yohanan ou de R. Simon ben Lakisch. D'autre part, R. Jacob ben Aha dit au nom de Samuel bar Abba : si la croissance est arrivée au tiers avant le 15 ab (nouvel-an des arbres), on prélève la dîme d'après l'année écoulée ; au cas contraire, on rédimera d'après l'année courante. R. Zeira ajoute : R. Yossa a bien fait de préciser les 2 fixations d'années (agricole et religieuse), car, par exemple pour le cédrat, la floraison est l'époque principale, et non l'année nouvelle ; tandis qu'ici, où c'est l'inverse, le nouvel-an l'emporte aussi bien que l'instant de la floraison. R. Aboun bar Hiya a demandé en présence de R. Zeira : est-ce à dire, selon ceux qui se dirigent d'après la croissance du premier tiers, qu'il faudrait rédimer ce premier tiers selon l'année écoulée, dans laquelle il est né, et le reste selon l'année actuelle ? Il est inutile, répondit-on, d'établir des distinctions, car le premier tiers étant le plus long à surgir de terre, le reste vient aussitôt après, et fait partie de la même annuité. R. Aba dit que R. Zeira connaît cette règle de la croissance par les ouvriers fermiers. Il suffit de remarquer, dit Samuel, que dans les 60 premiers jours, il pousse à peine 6 feuilles, tandis que dans les six jours suivants, il poussera plus de 60 feuilles (telle est la progression). On a enseigné que R. Simon ben Gamaliel dit : depuis le jour de la pousse des feuilles jusqu'à l'éclosion des bourgeons, il se passe 50 jours ; depuis ce moment jusqu'à la naissance des figues hâtives, il y a une même durée ; depuis ce moment jusqu'à la maturité des figues ordinaires, il y a aussi 50 jours. Selon Rabbi, chacune de ces périodes est de 40 jours. Si l'on ramasse une figue et que l'on veut savoir quand elle a fleuri (pour régler l'annuité de la dîme), on comptera cent jours en arrière, dit R. Yona, ou les 2 dernières périodes, et l'on verra bien si la date du 15 Schebat (nouvel-an d'arbres), y est comprise ou non (on saura ainsi si la floraison a été antérieure ou postérieure à cette date). Sur l'assertion de R. Juda dans la Mischnâ au sujet de la Persée, les rabbins répliquent qu'il y en a à Tibériade qui poussent chaque année. Par contre, répliqua R. Juda, on en voit à Sippori qui poussent tous les 2 ans (votre exemple n'est pas concluant).

2. Si, la 7e année, on veut enfouir de l'ail sous terre, il faut, dit R. Meir, ne pas en réserver moins de 2 *saas* (ce qui, évidemment, n'est pas une semaille), le tas (non dispersé) devra avoir au moins 3 palmes de hauteur et être recouvert d'un palme de terre. Selon les autres sages, il faut au moins une quantité de 4 *cabs*, que la couche ait une hauteur d'un palme, et qu'il y ait, par dessus, une couche de terre, d'un palme ; de plus, il faut l'enfouir aux endroits où les hommes marchent (où cela ne peut pas pousser ; ainsi l'on évite tout soupçon de culture).

La Mischnâ indique la règle à suivre pour l'ail. Mais quelle est-elle pour

les oignons? C'est la même, répondit R. Yona, pour l'un et l'autre. Il me semble, dit R. Yossa, que pour les oignons c'est permis même en réservant une plus petite quantité, parce qu'ils sont plus rares (σπανή) et serrés.

3. Si de l'ail[1] a été conservé au-delà de la 7e année jusque dans la 8e et que — dit R. Eliezer, — les pauvres en ont cueilli les feuilles[2], c'est bien (et il ne leur est plus rien dû; sans quoi, il eût fallu brûler les feuilles, non les têtes); s'ils ne les ont pas cueillies, on compte avec les pauvres (qui seuls peuvent alors les consommer, et on leur en remet le montant). Selon R. Josué, si les pauvres ont cueilli les feuilles, c'est bien; sinon, ils n'ont droit à aucun compte (cette part ne leur est pas due[3]).

R. Abahou dit au nom de R. Yohanan que l'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Eliezer est conforme à celui de R. Juda, et celui de R. Josué se rapporte à celui de R. Yossa dans l'enseignement suivant, où il est dit[4] : les pauvres peuvent consommer les produits après l'époque du dernier enlèvement légal, mais non les riches (auxquels on n'abandonne pas les produits), tel est l'avis de R. Juda; mais, selon R. Yossa, tout le monde peut en manger, riches ou pauvres. R. Imi demanda, en présence de R. Yohanan : est-ce que la Mischnâ (qui permet la consommation) parle de l'époque qui a précédé l'ordonnance sur les secondes pousses? On ne saurait l'affirmer, répondit-il; car, est-on monté dans la salle de délibérations (où ces sortes d'ordres[5] avaient été faits secrètement). De cette réponse, R. Imi semblait devoir conclure que la défense relative aux nouvelles pousses est fondée sur un texte de la Loi. R. Jérémie dit non, car la Mischnâ ne parle que de feuilles d'ail sauvage (elles seules ont poussé en la 7e année; aussi, est-ce permis). R. Oschia rapporta l'enseignement de Bar Kappara de Droma; et à propos de la discussion mischnique entre R. Eliezer et R. Josué, il ajouta qu'il est question de feuilles d'ail ou d'oignons, mais on ne parle pas de produits sauvages, comme le prétend R. Jérémie; car, lorsqu'un objet pouvant être détruit (comme les feuilles) se trouve au milieu d'objets ne pouvant pas l'être (comme l'ail lui-même), il n'est pas annulé pour cela, et il faut le faire disparaître[6]. Que répond à cela R. Jérémie? Il s'agit là, dit-il, du cas où l'on a arraché les feuilles la 2e année (avant le dernier instant légal de l'enlèvement; mais, sans cela, elles seraient annulées et confondues avec la souche). Selon R. Yossa, notre Mischnâ (au lieu de se conformer à la discussion précitée pour l'enlèvement) parle d'une plantation qui a eu lieu avant

1. Planté avant l'année consacrée au repos, mais qui a continué pendant ce temps à rester en terre et à croître.— 2. Qui en émergent sur le sol.— 3. Elle est à tous. Voir, ch. IX, § 8.— 4. Voir ci-après, ch. IX, § 8.— 5. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 2, — 6. Comp. ci-après, ch. VII, § 1.

le nouvel-an de la 7e année, dont le germe a aussi grandi avant le nouvel-an de la 7e et dont on a écrasé les feuilles avec le pied [1] la 7e année, détachées ensuite complétement la 8e année. Or, si l'action de détacher les feuilles avec les pieds équivaut à un détachement régulier, le tout revient aux pauvres, à titre d'opération accomplie la 7e année; si, au contraire, elle est considérée comme incomplète, le tout n'est pas aux pauvres, une bonne partie ayant été détachée la 8e année. Aussi, selon R. Eliézer, il y a doute, et il faut compter avec les pauvres (selon R. Josué, elle est incomplète). R. Ḥiskia interprète encore autrement notre Mischnâ et dit qu'il s'agit d'une plantation accomplie la 6e année, dont les produits ont grandi avant le nouvel-an de la 7e, dont les feuilles ont été écrasées avec le pied avant cette même date, mais dont la souche essentielle n'a été retirée qu'à la fin de la 7e année. Or, si l'action de détacher les feuilles avec les pieds équivaut à un détachement régulier, accompli avant la 7e année, le tout revient nécessairement au propriétaire; si, au contraire, elle est considérée comme incomplète, le tout ne revient pas au propriétaire, une grande part de la cueillette ayant lieu la 7e année. Aussi, selon R. Josué, la dernière cueillette l'emporte, et, sans qu'il soit besoin de compter avec les pauvres, le tout leur revient. Si on a labouré la terre trois années de suite après la 7e, on donne aux pauvres un quart en dîme (en comptant 4 années, une pour la 7e et les 3 suivantes); si on a labouré deux ans, on leur donne un tiers; pour un an, la moitié.

4. De l'ail mûr, qui est de la 6e année [2] et que l'on a laissé en terre jusque dans la 7e, ou des oignons d'été [3], ou la garance de terre grasse, ne peuvent être détachés, selon l'école de Schammaï, qu'avec des crocs en bois; selon celle de Hillel, on peut même employer des haches en métal (cette différence suffit, afin de ne rien détériorer). Toutefois, les premiers reconnaissent que pour la garance latérale [4] ou anguleuse (*rubia acaliculata*), on l'arrache avec des haches de métal.

5. A partir de quand est-il permis d'acheter de l'ail après la 7e année? Immédiatement après, dit R. Juda [5]; selon les autres sages, lorsque les nouveaux produits atteignent une grande quantité [6].

On a dit plus haut : selon R. Yossa, il est question dans la Mischnâ d'une plantation ayant eu lieu avant la 7e année et ayant donné des produits avant cette même époque. Selon R. Hiskia, il y est question d'une plantation

1. Terme employé dans les Nombres, XI, 8; c.-à-d. on a comprimé les feuilles contre le tronc; ce qui a lieu d'ordinaire peu avant d'arracher. — 2. Amplement arrivé à la maturité en temps opportun. — 3. On les appelle ainsi à cause de leur dureté. — 4. Elle croît sur des rocs ou des côteaux. — 5. Parce que, selon le § 4, sa constitution diffère de celle des autres plantes herbacées. — 6. Vers Pâques, comme les autres produits du même genre.

ayant eu lieu la veille de la 7e année et dont les produits sont nés en la 7e année. S'il en est ainsi, demande R. Aboun bar Hiya devant R. Zeira, et que le détachement des feuilles est valable, pourquoi n'en serait-il pas de même, dans les années agricoles habituelles, au point de vue de la dîme des pauvres? N'a-t-on pas enseigné, en effet, que lorsque la 2e année agraire touche à la 3e année (dont la dîme spéciale revient aux pauvres, au lieu d'être consommée à Jérusalem par le propriétaire), on ne doit pas détacher les feuilles, ni les priver d'eau, afin qu'en cette 3e année leur part soit d'autant plus forte, et pour la même raison, on ne prend pas ces précautions lorsqu'il s'agit d'une 3e année qui touche à la 4e? C'est vrai, et cela prouve que l'action d'arracher les feuilles en les écrasant équivaut au détachement complet. Toutefois, ajoute R. Yossé, au nom de Rabbi, cette explication qu'il s'agit d'arracher les feuilles, n'est applicable qu'au cas où la souche n'a pas encore poussé (car, sans cela, il serait interdit de les arracher et de perdre ces produits). Quant aux oignons d'été, indiqués dans la Mischnâ, ils sont analogues à d'autres produits d'été [1]. Tous reconnaissent que l'on arrache la garance angûleuse, etc., ainsi nommée parce qu'elle provient d'un terrain rocailleux [2]. A ce sujet, on a enseigné (I, 1): dans les localités où c'est l'usage de labourer, on le fait; et lorsqu'on a l'habitude d'arracher on agit de même. Pourquoi R. Juda diffère-t-il ici au sujet de l'achat de l'ail, tandis que plus loin (VI, 4) il ne conteste pas l'avis des rabbins? C'est que, répondit-il, pour l'ail, on a exigé de l'enlever avec certaines modifications (il sera donc rare); tandis que les plantes herbacées, en général, ne sont pas dans ce cas. Puisqu'il en est ainsi (comme on sait qu'on ne l'arrachera pas en la 7e année), même en cette année il devrait être permis de l'acheter (s'il est de provenance antérieure)? Non, car ce que l'on a dit de la rareté s'applique à l'enfouissement (des produits arrachés la 7e année et mis de côté); mais, si l'achat était permis en la 7e année, on vendrait de la partie interdite, en déclarant que c'est enfoui de l'an passé. On a enseigné que R. Juda a raconté le fait suivant: nous nous trouvions à En-Kouschi [3], et nous avons mangé de l'ail, sur l'avis de R. Tarfon, le lendemain des premières fêtes de la 8e année (c'est-à-dire, de suite). R. Yossé répliqua : j'y étais avec toi et je sais que c'était le lendemain de la fête de Pâques (plus tard).

6. Voici les outils, qu'il est interdit à l'ouvrier de vendre la 7e année [4] : la charrue avec ses accessoires, le joug, le van [5], la houe [6], mais il peut

1. Ce terme קימנאי a été transmis par les Nabatééens aux Arabes, qui ont قطنية. Voir Fleischer, supplément au *Chal. Wörterbuch* du Dr Lévy, II, p. 575b. — 2. On retrouve ce terme de pierre au tr. *Kilaïm*, ch. I, § 9. — 3. Ce mot peut signifier : source de Kousch (Ethiopie). On le retrouve dans le même Talmud, tr. *Aboda Zara*, ch. V, § 4 (f. 44d), et Babli, même traité, f. 31a. — 4. Il s'agit d'empêcher le pécheur de commettre le mal, en écartant de lui les moyens (Lévitique, XIX, 14). 5. Comp. Isaïe, XXX, 27. — 6. Comp. Raschi sur I Samuel, XIII, 20; R. Simon de Sens a le mot *coutre*.

vendre une scie à main, ou une petite serpe, ou un chariot avec ce qui en dépend [1]. Voici du reste la règle générale : tout outil spécialement destiné à l'agriculture est interdit; mais s'il sert également à des usages permis, la vente en est autorisée.

7. Le potier peut vendre jusqu'à 5 cruches pour l'huile et 15 pour le vin[2], car c'est là la quantité que l'on a l'habitude de rapporter sur les fruits abandonnés à tout venant (en cette année); si même on lui en a apporté davantage, le potier vendra aussi le nombre nécessaire de cruches. Il peut aussi en vendre sans limites aux païens dans la Palestine, et aux Israélites hors du pays[3].

R. Yona dit: il faut ajouter à la Mischnâ qu'il est interdit en la 7e année de vendre les instruments de labour à la personne seule qui est soupçonnée de se livrer à l'agriculture (mais à d'autres, c'est permis). Quelle est la règle à l'égard de l'inconnu? Puisque l'on vient de préciser dans quel cas seul c'est interdit, cela prouve que, hors de là, c'est permis. Pour le potier, n'y a-t-il pas à craindre qu'il ne fasse l'inverse (et qu'il n'en donne davantage pour l'huile que pour le vin)? La confusion est impossible, car on distingue bien celles qui sont destinées à l'huile de celles destinées au vin. R. Oula dit: de même que l'on distingue les outres contenant certains liquides d'autres de ce genre[4], de même ce sera pour les cruches. A un païen, on peut en Palestine vendre davantage; et c'est permis aussi à l'Israélite hors de la Terre-Sainte, fût-ce même des produits provenant de ce pays.

8. L'école de Schammaï dit: on ne doit pas la 7e année, vendre une vache de labour à un homme soupçonné de transgresser la loi du repos agraire; celle de Hillel le permet, parce qu'il se peut qu'on l'ait achetée pour l'égorger et la manger. On peut vendre à cette personne des fruits même au moment des semailles[5], et lui prêter le *saa* (ou toute autre mesure), même si l'on sait qu'il a une grange (on ne craint pas qu'il l'emplisse); on peut lui procurer de la monnaie, si même on sait qu'il a des ouvriers (qu'il occupera peut-être[6]). Tout cela est interdit, si cet homme indique explicitement des intentions illégales (il n'est pas permis de l'aider à transgresser la loi).

1. Servant à emporter ce qui est abandonné; cf.tr. *Aboda Zara*, f. 15b.—2. Même aux personnes soupçonnées de violer le repos de l'an sacré.— 3. En ce cas, il n'y a pas à craindre des récoltes illégales, ni que ces articles des païens soient vendus à des Israélites.— 4. Littéral. la peau des unes (outres) est reconnaissable et celle des autres l'est. Donc, il n'y a pas de confusion possible.— 5. On présume qu'ils ne serviront qu'à la consommation. — 6. On peut supposer qu'il a d'autres dépenses à payer.

On a enseigné[1] : lorsqu'on vend un bœuf à son prochain et qu'il se trouve que c'est un bœuf dangereux, la vente est nulle, selon Rab ; mais, selon Samuel elle est valable, parce que le vendeur peut se retrancher derrière la remarque qu'il a vendu la bête pour être égorgée. En somme, quel avis prédomine ? Si on l'a vendu à un fermier, il est évident qu'on le destine à la culture (donc la vente serait nulle) ; si on l'a vendu, pour la consommation, il suffit que l'animal soit bon à être égorgé. Il n'y a de discussion qu'au cas où il a été vendu à un marchand (dont la destination finale n'est pas déterminée d'avance) ; en ce cas, selon Rab, le marché est nul ; selon Samuel, il est valable, parce que l'on peut objecter que l'on a cru vendre la bête pour la consommation. Ces deux opinions semblent en contradiction avec celles qui ont été émises par ces rabbins dans la discussion suivante : si on vend un terrain pendant l'année même du jubilé [2], ou 50e agraire (époque à laquelle toutes les terres font retour au propriétaire), l'acquisition est valable selon Rab et le vendeur garde l'argent, bien que la terre lui revienne ensuite ; selon Samuel, l'acquisition est nulle et il faut rendre l'argent. Or, n'est-ce pas une contradiction pour Rab de dire à ce sujet que l'acquisition est valable, tandis qu'elle ne l'est pas pour l'achat du bien ? Non, car, pour le jubilé, chacun sait[3] que la terre retourne au maître, tandis que l'on ignorait les défauts du bœuf ; c'est donc un faux marché. Mais, n'est-ce pas une contradiction pour Samuel de dire à ce sujet que l'acquisition n'est pas valable, tandis qu'elle l'est pour l'achat du bœuf ? Non, car pour le jubilé, il est évident que l'acquisition du terrain a eu lieu dans le but de l'ensemencer (ce qui est impossible en cette année, comme en la 7e) ; la vente est donc nulle ; tandis que pour la cession du bœuf, on peut dire qu'on le supposait destiné à la consommation. Il semble donc que, pour le bœuf, Rab adopte l'avis exprimé dans la Mischnâ par Schammaï, et Samuel celui de Hillel. Mais se peut-il que ces rabbins reprennent la discussion de Schammaï et de Hillel ? (Est-ce que ce dernier ne l'emporte pas ?) En effet, fut-il répondu, Rab adopte l'avis de Schammaï, et même, selon Hillel, ses paroles s'expliquent, car, selon l'usage, on achète les marchandises dans l'espace d'un mois et l'on met plusieurs mois pour les revendre ; or, si ce laps de temps n'a pas été nécessaire (pour vendre le bœuf vicieux), le marché est faux. D'autre part, Samuel partage l'avis de Hillel, et même selon Schammaï son opinion est justifiée, car, dit-il, on n'a pas l'habitude de prendre pour la consommation les vaches destinées généralement à la culture, tandis que l'on prend pour cela les bœufs dangereux. R. Aha ou R. Tanhoum bar Hiya dit au nom de R. Yohanan : si quelqu'un a prêté (gratis) à son voisin une mesure *saa* et qu'il le trouve au

1. Voir ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. VI, § 6 ; même série, tr. *Baba Kama*, ch. IV, § 7, (fol. 4c), et Babli, même traité, fol. 46a. — 2. Babli, tr. *Erakhin*, fol. 29b. — 3. Tr. *Baba mecia*, fol. 15b.

moment de s'en servir pour mesurer son blé, il n'est pas tenu de l'aider, et, à plus forte raison, en est-il dispensé lorsque le prêt est salarié.

9. Une femme peut prêter un tamis, un van, un petit moulin ou un four[1], même à une femme soupçonnée de ne pas observer les lois de la 7e année; mais elle ne doit pas l'aider à trier, ni à moudre[2]. La femme d'un compagnon savant peut prêter à la femme d'un homme du peuple[3] un tamis ou un van; elle peut trier, moudre et vanner avec elle. Mais, dès que celle-ci jette de l'eau sur la farine (qu'elle commence seulement une pâte[4]), elle ne doit plus l'aider, ni la toucher, car il est interdit d'encourager ceux qui transgressent la loi. Du reste, toutes ces mesures n'ont été autorisées que dans l'intérêt de l'harmonie, comme l'on peut souhaiter du succès aux païens la 7e année, mais non à l'israélite[5], et comme dans l'intérêt des bonnes relations, on doit s'informer de leur santé.

R. Zeira demanda en présence de R. Mena : la Mischnâ parle de prêts dont le but n'a pas été déterminé d'avance; mais si l'on a dit explicitement que l'on veut s'en servir pour les travaux agricoles, c'est interdit. Cependant, fut-il objecté, est-ce que le prêt sans indication n'implique pas un but interdit? Non, car on peut se servir d'un tamis pour compter de la même monnaie; d'un van, pour trier le sable; d'un moulin, pour moudre des médicaments; d'un four, pour y faire sécher des tiges de lin. R. Pinḥas demanda: à quelle sorte de transgression s'applique l'interdit? S'agit-il des personnes soupçonnées de semer en la 7e année (et non d'en consommer les produits), ou s'agit-il de ceux qui les mangent? Il importe de savoir de quelle transgression il s'agit au cas où l'on a vu cet Israélite acheter les produits sur la voie publique d'un marchand étranger[6]; or, comme ils sont soupçonnés, non-seulement de semer en cette année, mais encore d'en manger les produits, c'est interdit en cas d'achat d'un étranger; mais s'ils ne sont pas soupçonnés de semer (présomption qui entraîne l'hypothèse favorable à la consommation), c'est permis. (Quant à la question précédente, elle n'a pas été résolue.) R. Yossé ben Ḥanina demanda : en faisant valoir l'intérêt de l'harmonie, cela se rapporte-t-il à toutes les mesures prescrites par la mischnâ (même à la vente d'outils), ou seulement à la règle pour la personne soupçonnée de transgresser la Loi? Les rabbins de Césarée répondent au nom de R. Juda bar Soutas : puisque la

1. Il se peut qu'elle s'en serve dans un but permis. Voir tr. Guittin, f. 61a. — 2. Afin de ne pas participer à des actes blâmables. — 3. Soupçonné seulement d'impureté. — 4. Susceptible d'impureté par l'humidité. — 5. Voir ci-dessus, IV, 3. — 6. Le mot סירקי signifie-t-il cirque, place publique? ou faut-il lire תורקי, turc, comme l'insinue R. Elie Fulda? ou plutôt : boulangère, qui fait des pains ronds (selon Frankel)?

même Mischnâ reproduite au traité *Guittin* (des divorces, V, 9) ne parle que de la personne soupçonnée, cela prouve qu'il n'est pas question d'y comprendre d'autre règle.

On a enseigné ailleurs[1] : lorsqu'un boulanger travaille malgré son état d'impureté (avant de se purifier), on ne doit l'aider ni à pétrir la pâte ni à la préparer (afin de ne pas contribuer à cette action interdite); et l'on ajoute à ce propos : on ne devra ni trier avec lui les grains, ni moudre, ni vanner; comment donc se fait-il qu'ici la Mischnâ permet ce concours? Il n'y a pas de contradiction, répond Rabbi, car ici il s'agit de mets profanes, tandis qu'ailleurs il s'agit d'oblation sacerdotale (qu'il faut consommer dans un état de pureté parfaite). Mais peut-on dire qu'un boulanger ordinaire (non sacerdote) serait chargé de pétrir du pain d'oblation? En effet, répondirent les compagnons d'études, la cause de divergence est celle-ci : là (ailleurs), il s'agit de grains qui ont été mouillés (susceptibles d'impureté), et ici non. Aussi notre Mischnâ confirme cette explication, puisqu'elle dit : « dès qu'elle jette de l'eau sur la farine on ne doit plus l'aider; etc.»[2].

CHAPITRE VI

1. Relativement à la loi du repos en la 7e année, il y a trois sortes de pays à distinguer : 1° Dans toute la contrée de la Palestine, conquise par ceux qui sont revenus de Babylone et dont la limite est Kézib[3], on ne mange pas les produits de la 7e année[4] et on ne cultive pas la terre; 2° Dans la possession de ceux qui sont venus de l'Egypte comprenant ce qui s'étend depuis Kézib (au sud) jusqu'au fleuve (l'Euphrate) et à l'Amanus (Monts du Nord), on mange les fruits[5], mais on ne peut pas labourer; 3° Dans le pays qui se trouve à l'intérieur du fleuve (en deça de l'Euphrate) et de l'Amanus, on mange les produits de 7e année et l'on y cultive la terre (non conquise par les anciens Israélites).

Il est écrit[6] : *voici les préceptes et les commandements que vous aurez soin d'observer dans ce pays* (Deutéronome, XII, 1); cela signifie qu'il faut les pratiquer dans le pays de la Terre-Sainte, non hors de là. Cela revient à dire encore que l'on a l'habitude d'observer dans cette Terre-Sainte seulement les préceptes exclusivement relatifs à la terre. Est-ce à dire qu'aucun autre

1. Même série, tr. *Abôda zara*, ch. IV, § 10 (fol. 44b).— 2. Suit un passage jusqu'à la fin du chap., déjà cité *in-extenso*, ci-dessus, ch. IV, § 3.— 3. Sur ces délimitations, voir Neubauer, *géographie*, p. 6, note 1, et p. 233. Comp. tr. *Halla*, ch. IV, § 8. — 4. Après l'époque où l'on a dû en débarrasser la maison. — 5. Même postérieurement à l'époque du débarras légal.— 6. Cf. même série, tr. *Kidduschin*, ch. I, § 9 (f. 61c); Babli, ib. f. 37b.

précepte, même ceux qui ne sont pas relatifs à la terre, ne doivent pas être observés hors de ce pays ? C'est pourquoi il est dit (ibid. XI, 16): *gardez-vous de peur que votre cœur ne s'égare et que la colère divine ne s'emflamme contre vous* (d'où : l'exil); puis (ib, 18) : *vous placerez mes paroles sur votre cœur et en votre âme* (ce qui implique l'observance au dehors). Qu'est-ce qui l'indique ? Le voici : le précepte de mettre des phylactères et d'étudier la loi. De même qu'il faut accomplir ces deux préceptes qui ne sont pas relatifs à la terre, aussi bien en Palestine qu'au dehors, il en sera de même pour tous les préceptes qui ne sont pas relatifs à la terre, et l'on devra les accomplir partout. Est-ce à dire que les Israélites sont désormais affranchis en Terre-Sainte de l'accomplissement des préceptes relatifs à la terre, depuis que, par suite de l'exil, la Palestine a perdu son caractère de sainteté? On n'en est pas dispensé[1], comme il est dit (Néhémie, VIII, 17) : *Toute l'assemblée, composée de gens revenant de la captivité, firent des tentes, et ils demeurèrent dans les tentes, car on n'en avait pas construit depuis l'époque de Jéhu, fils de Noun*[2]. Pourquoi est-il dit *Jésu* ישוע, au lieu de *Josué*, יהושע ? R. Hillel, fils de R. Samuel ben Nahman répond : l'Écriture Sainte a voulu rapetisser Josué[3], pour donner un éclat d'autant plus grand à Ezra le juste, qui, à ce moment, avait une valeur sans égale (pour avoir restauré la religion d'Israel). Or, on compare le retour d'Israel sous la conduite d'Ezra à l'entrée des Israélites en Palestine sous Josué ; et, de même qu'à l'époque de Josué, ils avaient été dispensés jusque là d'accomplir les préceptes agricoles et qu'ils y furent contraints du jour au lendemain, il en fut de même sous Ezra. A cette dernière époque, quel a été le caractère de l'obligation ? Selon R. Yossé bar Hanina, l'obligation est légale, C'est, pourquoi, il est écrit (Deutéronome, XXX, 5) : *L'Eternel, ton Dieu, te mènera dans le pays que tes ancêtres ont acquis par héritage et tu l'hériteras*. On compare l'héritage actuel à celui des parents; or, de même que ce dernier était soumis légalement aux diverses obligations, il en sera de même pour l'héritage actuel (au temps d'Ezra). *Il l'améliorera pour toi*, est-il dit ensuite, *et te l'agrandira au-delà de ce que possédaient tes ancêtres*. C'est-à-dire : tes ancêtres étaient dispensés, puis soumis à certaines redevances; il en sera de même pour toi, qui en avais été dispensé d'abord. Tes ancêtres n'avaient pas été soumis au pouvoir royal ; et toi, bien que soumis, tu es contraint de payer les redevances. Tes ancêtres n'étaient tenus de payer les redevances agraires que 14 ans après leur entrée en Palestine, savoir : sept ans pour la conquête et sept ans pour la durée du partage des possessions ; mais tu y es tenu dès ton arrivée. Tes ancêtres n'étaient tenus qu'après l'acquisition du bien total ; mais toi, tu rédimeras les produits au fur et à mesure de leur acquisition. — Au contraire, selon R.

1. Babli, tr. *Erakhin*, f. 32b. — 2. Il devait en être de même pour tous les préceptes.— 3. *Agada* de Samuel, ch. 15 ; Midrasch rabba sur l'Ecclésiaste, I, 4 fin.

Eliezer, l'obligation du temps d'Ezra de payer les dîmes n'est qu'un engagement contracté spontanément par les Israélites (non dû légalement).

Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Néhémie, X, 1) : *Pour tout cela, nous contractons une alliance vraie, nous l'écrivons, et pour la signature, nous apposons les noms de nos lévites et de nos prêtres* (or, il est question aussitôt après des dîmes, dont l'obligation semble ainsi avoir été acceptée). Mais comment R. Eliézer explique-t-il le verset suivant : *Et les premiers-nés de nos bœufs et de nos bestiaux?* (N'est-il pas évident que ces devoirs sont également imposés hors de la Palestine?) C'est vrai ; mais, comme ils se sont engagés spontanément à remplir les devoirs de la dîme, auxquels ils n'étaient pas obligés, Dieu leur sait le même gré pour l'accomplissement des autres devoirs, qui sont obligatoires. Comment, d'autre part, R. Yossé bar R. Ḥanina (qui ne partage pas cet avis) explique-t-il ce verset ? Selon lui, puisqu'ils ont accepté de bonne grâce l'engagement d'accomplir les devoirs de la dîme (comme les autres), Dieu leur en sait le même gré que si cet engagement avait été pris spontanément, et il n'était pas obligatoire. Comment, de son côté, R. Eliézer explique-t-il le verset invoqué par R. Yossé (et impliquant l'analogie entre le retour en Palestine et la conquête)? Il l'applique à l'avenir ; car, dit R. Helbo ou R. Simon bar Aba au nom de R. Yoḥanan : tes ancêtres ont conquis un pays de sept peuples, et vous posséderez un jour les territoires de dix peuples. Les trois peuples nouveaux (à ajouter aux sept) sont[1] les Kénites, les Kénizeens et les Kadmoneens (Genèse XV, 18) ; selon R. Juda, on entend par ces 3 noms : les Arabes, les Salmioï[2] et les Nabatéens. Selon R. Simon, ce seront les 3 provinces d'Asie mineure, d'Apamée et de la Damascène. Selon R. Eliézer ben Josué, ce seront les 3 séries d'habitants des villes d'Asia, de Carthage et de Torkï[3] ; selon Rabbi, ce seront les Iduméens, les Moabites et les premiers des fils d'Amon. « Vous aurez plus que vos ancêtres », est-il dit. Vos ancêtres, après avoir été délivrés de la servitude égyptienne, sont plus tard retombés en esclavage (soumis par les Assyriens), mais vous, après votre délivrance définitive, vous ne serez plus jamais assujettis, ainsi qu'il est dit (Jérémie, XXX, 6) : *Demandez et voyez si un mâle enfante.* Or, de même qu'un mâle n'enfante pas, de même plus jamais vous ne serez réduits à l'esclavage à partir du jour de la délivrance future[4].

Lorsqu'on va d'Acco à Kezib, la droite de la route, à l'Est, est pure, n'étant pas considérée comme pays païen, et les produits qui y naissent sont soumis à la dîme et au repos agraire, à moins que l'on sache que tel endroit spécial de la route ne fait pas partie de la Palestine, et il est dispensé des redevances[5]. La gauche de la route à l'ouest, est impure, étant considérée comme partie païenne ;

1. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 56a ; et *Sifri*, section *Ekeb*, no 51. — 2. C'est une peuplade arabe voisine de la Mésopotamie, selon Neubauer, p. 427-29. — 3. C'est peut-être une ville de Thrace, selon Ibn-Ezra (Cantique, I, 3). — 4. *Beréschith Rabba*, ou Midrasch sur la Genèse (I, 2), éd. d'Amsterdam, fol. 5b. — 5. Babli, tr. *Guittin*, f. 7b.

et les produits qui y naissent ne sont soumis à aucun droit, à moins que l'on sache que tel point fait spécialement partie de la Palestine, et il est soumis aux divers droits. Tout cela s'applique à la route jusqu'à Kezib; selon R. Ismaël bar R. Yossé au nom de son père, ces divergences sont applicables jusqu'à Lablab[1]. Quant à Acco elle-même, est-elle considérée comme partie intégrante, ou comme sise en dehors du pays? R. Aha bar Jacob répond au nom de R. Imi : par deux faits relatifs aux dîmes, survenus à Rabbi, nous savons qu'une partie d'Acco est considérée comme faisant partie de la Palestine et une autre comme placée en dehors[2]. Comme Rabbi se trouvait à Acco[3], il vit que des habitants mangeaient du pain blanc. Comment faites-vous, leur demanda-t-il, pour tremper les graines donnant du pain aussi blanc (sans qu'il ait l'inconvénient d'être susceptible d'impureté)? Un disciple de rabbin, répondirent-ils, était ici, il nous a enseigné que le blanc des œufs [4] ne rend pas les mets susceptibles d'impureté (nous avons recours à ce moyen). Les habitants s'étaient imaginé, d'après cet avis, qu'il suffit de cuire les œufs à l'eau, puis de se servir de cette même eau pour tremper le froment, tandis qu'il n'avait pas voulu parler de l'eau de la cuisson, mais du blanc d'œuf. A partir de ce moment (par suite de cette équivoque regrettable), dit R. Jacob bar Idi, il a été ordonné qu'aucun élève ne pourrait propager de décision légale. R. Ḥiya dit au nom de Houna : lors même qu'un élève enseigne exactement les décisions, son enseignement devient nul (et n'a pas force de loi). — A ce propos, on a enseigné [5] : lorsqu'un disciple professe en présence de son maître, il mérite la mort (c'est un grave manque de respect). De même, on a enseigné au nom de R. Eliézer: Nadab et Abihu (les fils d'Aron) ne sont morts que pour avoir professé (une règle relative au feu) en présence de leur maître Moïse. Il arriva à un disciple d'enseigner en présence de son maître R. Eliézer. Celui-ci dit à Ima Salome sa femme : cet élève n'achèvera pas la semaine, en raison de ce qu'il a fait; en effet, il mourut avant la fin de la semaine. Quoi, lui dirent ses disciples, es-tu prophète? Non, leur dit-il, je ne suis ni prophète, ni fils de prophète ; mais je sais par tradition que lorsqu'un disciple professe en présence de son maître, il mérite la mort. On a enseigné aussi [6] ; il est interdit à un élève de professer des décisions légales jusqu'à ce qu'il soit éloigné de son maître à une distance de douze milles, ce qui représente l'étendue du camp d'Israël au désert. Et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit : *Ils campèrent sur le Jourdain depuis Beth-Yeshimon jusqu'à Abel Schittim* (Nombres, XXXIII, 49); ce qui équivaut à une distance de 12 milles [7]. Ainsi, R. Tanḥoum bar Hiya se trouvait à Hefar, et chaque fois qu'on l'interrogeait sur une question doctrinale, il y répondait en professant les règles.

1. Voy. Neubauer, *Géographie*, p. 231. — 2. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 9. — 3. Même série, tr. *Guittin*, ch. I, § 2, (fol. 43c). — 4. Babli, tr. *Synhédrin*, f. 5b. — 5. Babli. tr. *Eroubin*, f. 63a. — 6. V. Neubauer, *Géographie*, p. 201. — 7. Ib. p. 251.

Mais lui dit-on, le maître ne nous a-t-il pas enseigné qu'il est interdit à un disciple d'enseigner en présence de son maître, à moins d'en être éloigné à la distance de douze milles, égale à l'étendue du camp d'Israël, tandis que R. Mena notre maître se trouve assez près d'ici, à Cippori? Malheur à moi, s'écria-t-il, je jure bien que je l'ignorais, et à partir de ce moment, il ne professa plus. 2° Comme Rabbi se trouvait à Acco, il vit un homme aller au-delà de Kiphta [1], en remontant au Nord (hors de la Palestine). N'es-tu pas, dit-il, fils de tel cohen (sacerdote)? Ton père n'était-il pas sacerdote? (comment donc se fait-il que tu sors de la terre sainte)? Les yeux de mon père, répondit-il, étaient trop élevés (regardaient la beauté); il a épousé une femme qui ne lui convenait pas (une répudiée), et il a profané sa dignité en me faisant naître (aussi, je perds mes droits de sacerdote; et cela prouve qu'une partie d'Acco est sise hors du territoire sacré). Voici les frontières de la Palestine, telles qu'elles ont été délimitées par ceux qui sont revenus de la captivité de Babylone [2]: Environs d'Ascalon; le mur de Césarée; Dor (Tantoura); le mur d'Acco (non la ville); Kaçra de Guelila; Habartha; Beth-Zanita (ou Aïn Zeïtoun); El-Koubéa; forteresse de Bir; la grande Biria; Tofnim (Doufneh); Sanalta, environs d'Ituréa; Memci de Abbata (du mont Scheikh); le commencement de la rivière de Ghouta et Ghouta même; le lac Asphar; Maresa; le village Ḥaroub (Χαράβη, en Galilée); Oulamma la grande; le trou (vallée) d'Iyoun; Oukkrith; le grand espace de la ville de Sangorah (συνηγορία, cité de protection, ou Panéas); la Tarnegola supérieure, au-dessus de Césarée; la province Trachonide qui se trouve près de Boçra; la forteresse de Vadkaï; Nimrim; Beth-Soukkoth; Canath, Raphia de Ḥagra; la grande route qui se dirige vers le désert; Ḥesbon, Yabbok; le fleuve Zered; Yegar Sahadouta (ou Galëd); la ville de Gayia (équivalent de Kadesch-Barnea) et les environs (ou jardins) d'Ascalon [3]. Quant à la ville même d'Ascalon comment est-elle considérée? R. Jacob bar Aḥa répond au nom de R. Zeira: puisque l'on parle seulement des jardins d'Ascalon, cela prouve que la ville même est considérée comme située au dehors. Selon R. Simon au nom de Houlfia, l'école de R. Ismael bar Yossé et ben Kappar se consultèrent sur la question de savoir quelle valeur il fallait donner à Ascalon, et l'on décida qu'elle serait déclarée pure (c'est-à-dire, comme sise à l'intérieur), d'après ce qu'avait dit R. Pineḥas ben Yaïr: nous descendions au marché d'Ascalon pour y acheter du froment, puis nous remontions à la ville, et après avoir pris le bain de purification, nous mangions l'oblation sacerdotale (qui exigeait la plus grande pureté et n'était pas consommée au dehors). Le lendemain on vota de nouveau sur la question, et il fut décidé que les

1. L'ingénieuse conjecture de Rapoport (dans l'*Orient*), d'identifier ce nom avec le mot *copte*, est inapplicable ici.— 2. Pour l'explication détaillée de ces noms de lieux et les passages parallèles, voir Neubauer, p. 11 et suiv.— 3. Voir ce qu'en dit Reland dans sa Palestine, t. I, p. 195. Cf. Graetz, *Monatschrift*, 1855. p. 114.

produits de cette ville seraient dispensés de la dîme (comme sise au dehors). Sur ce, R. Ismael bar R. Yossé, qui avait l'habitude de se soutenir sur l'épaule de ben Kappar, retira la main. Mon fils, lui dit-il alors, pourquoi ne me demandes-tu pas pour quelle raison je retire la main? En voici le motif (servant à t'expliquer ma désapprobation) : Il est bien vrai qu'hier j'ai partagé votre avis à tous, me disant que nous pouvons déclarer pur ce que d'autres rabbins ont considéré comme impur et douteux ; mais à présent, où il s'agit de dîme, nous devons dire que peut-être cette ville est considérée légalement comme étant conquise, et par conséquent ses produits ne peuvent être dispensés d'une obligation légale (et non rabbinique).

A partir de quand la ville d'Ascalon est-elle considérée comme impure à titre de ville païenne? Après un laps de temps de 40 jours, répondit R. Simon, qui suivront la décision (afin que l'on ait eu le temps d'en prendre connaissance). Mais, dit R. Jérémie, n'est-ce pas dans le doute, sur la question de savoir si cette terre est païenne que nous la déclarons impure ? Donc, on peut de suite la déclarer telle. Au contraire, dit R. Ména, c'est avec certitude ; car R. Jacob bar Aḥa a dit au nom de R. Zeira : puisque l'on parle seulement des jardins d'Ascalon, cela prouve que la ville même est considérée comme sise au dehors; or, le vote a eu lieu pour que l'on ne compare pas Ascalon à Tyr, car dans cette dernière ville païenne, bien que l'on ne doive pas y aller, (parce qu'elle est sise au dehors), les fruits sont soumis à la dîme; donc, pour que l'on ne suppose pas qu'il y a égalité, on a décidé que les fruits d'Ascalon seraient dispensés de la dîme. R. Simon et R. Abahou se trouvaient assis ensemble et ils objectèrent : n'est-il pas dit (Juges, I, 18): *Juda conquit Gaza et son territoire?* (Cela n'implique-t-il pas que cette ville fait partie de la Palestine?) Il ne s'agit que de la frontière de cette ville, non d'elle-même ; de même, en disant : *Ascalon et son territoire*, il ne s'agit que de sa frontière.. Est-ce à dire qu'en citant ensuite *le canal d'Égypte*, ses bords seuls ont été conquis? (Le canal lui-même sert de frontière). R. Josué ben Levi [1] explique ce verset (ib. XI, 3) : *Jephté s'enfuit de devant ses frères et alla habiter le pays de Tob*. Ce pays est celui de Susitha (Hippos). Et pourquoi est il appelé *Tob* (bon)? parce que ses produits sont dispensés des redevances de dîmes (par leur naissance au dehors). Mais, demanda R. Imi, ne proviennent-ils pas des habitants d'Hippos qui sont palestiniens? C'est qu'il pensait que ce territoire est considéré comme conquis par Israel, puisque R. Samuel dit [2] : Josué envoya en Palestine, avant l'entrée des Israélites, trois messages (προστάγματα, ou en persan فرستك), dans lesquels il était dit: ceux qui voudront émigrer le pourront ; ceux qui voudront contracter la paix la concluront, ceux qui préféreront la guerre seront combattus. Guergassi (Genèse, X, 16, XV, 21)

1. Neubauer, p. 239. — 2. *Wayyikra Rabba*, ch. 17; *Debarim rabba*, ch. 5.

émigra, montrant ainsi sa confiance envers l'Éternel, et il se rendit en Afrique [1]. Ainsi, lorsque Nabucodonozor dit (II Rois, XVIII, 32) : *jusqu'à ce que je vienne et que je vous amène dans un pays semblable au vôtre*, on entend par là la province d'Afrique. Les Gabaonites firent la paix, ainsi qu'il est dit (Josué, X, 1) : *Les habitants de Gabaon conclurent avec les enfants d'Israël*. Enfin, trente et un rois choisirent la guerre, et ils furent vaincus. Pourquoi les rabbins ne prononcèrent-ils pas de décision au sujet de l'espace de Gadrigo (pour savoir si elle faisait partie de la Terre-Sainte ou non)? C'est que, répondit R. Simon au nom de R. Josué ben Levy, c'est une habitation malsaine (et par conséquent inhabitée). Jusqu'où va-t-elle? Jusqu'au canal d'Égypte (au sud-ouest), répond R. Hanan au nom de R. Samuel ben R. Isaac. Mais pourquoi ne parle-t-on pas de Gaza, qui est une habitation saine? Pispésa dit que R. Yossé avait adressé cette question à R. Aḥa, et il déclara ses produits dispensés de tout droit. R. Zeira s'étant rendu à Hamata de Paḥal, il s'aperçut qu'il avait dépassé les palmiers de la Babylonie (qu'il se trouvait au dehors de ce pays, dont le sacerdote ne doit pas sortir). R. Zeira envoya alors R. Ḥija bar Nava auprès des deux fils de R. Abitar de Dama (pour savoir ce qu'il devait faire) ; ils lui répondirent : les sacerdotes ont l'habitude d'aller jusqu'à l'endroit où il se trouvait. D'autres sacerdotes demandèrent à R. Yossé : est-ce que la ligne frontière passe par Naweh ? R. Yoḥanan au nom de R. Hounia de Brath-Hiwrin répondit : Les sacerdotes ont l'habitude de pousser jusqu'à Darci [2], qui est compris dans la ligne frontière allant de Boçra à Pardes. R. Abahou dit : il y a telles villes samaritaines à l'égard desquelles la dispense de tout droit est contemporaine de la conquête du pays sous Josué fils de Noun ; et elles conservent cette situation de dispense. R. Yossé objecta que s'il en était ainsi, les sacerdotes ne se préoccuperaient pas d'en recevoir la Halla (parcelle de pâte), et de même nous voyons que les rabbins en ont souci (donc, cela fait partie de la Terre-Sainte). Selon R. Juda ben Pazi, ce n'est pas pour cette raison, mais c'est parce qu'il (Josué) n'avait pas encore sur ces villes une domination complète. R. Yossé ayant appris que sa mère (moabite) se rendait à Boçra, il demanda à R. Yoḥanan si, pour aller au-devant d'elle, il pouvait sortir du pays? Voici quelle fut la réponse : s'agit-il seulement de savoir s'il n'y a pas de danger en route, il n'y en a pas et l'on peut sortir ; mais s'il s'agit de déclarer que le *cohen* peut quitter la Terre-Sainte pour honorer sa mère, je ne puis me prononcer et ne sais si c'est permis. Comme R. Yossé insista, R. Yoḥanan lui dit : si tu t'es décidé à sortir, tu reviendras en paix. Alors, dit R. Samuel bar R. Isaac, c'est encore douteux d'après cette réponse de R. Yoḥanan (qui semble avoir cédé à l'insistance). Lorsque R. Eliézer l'entendit, il s'écria : il n'y a pas d'autorisation plus

1. Voir *Tosefta* sur *Schabbath*, ch. 8 ; *Mekhilta*, section *Bô*, ch. 18. Comp. Neubauer, p. 402-3.— 2. Ibid. p. 255.

formelle que celle donnée par R. Yoḥanan (et terminée par une bénédiction).

R. Simon ben Lakisch demanda à R. Hanina : lorsqu'on fait une acquisition de terrain dans le pays d'Amon ou de Moab, doit-on observer le repos agraire de la 7e année? Je n'ai rien appris à ce sujet, de R. Hiya le grand, répondit-il ; je sais simplement qu'à partir des environs d'Ascalon et au-delà, c'est hors de la Palestine. Or, il est singulier qu'après avoir été consulté sur un point donné, il ait répondu par une autre observation ; seulement, comme R. Hanina avait pour habitude de ne jamais dire une parole légale qu'il n'ait entendu prononcer par son maître, et ne voulant cependant pas congédier son interlocuteur sans aucune communication, il lui a répondu sur un sujet tout différent. — Lorsque ce même R. Simon ben Lakisch se trouvait à Boçra, on vint auprès de lui pour le prier d'envoyer dans cette localité un homme capable de remplir les fonctions de prédicateur, de juge, d'écrivain, d'officiant à la synagogue, qui pourvoie enfin à tous les besoins religieux. Le rabbi avisa dans ce but un babylonien et lui dit : j'ai trouvé pour toi de bonnes fonctions dans telle localité. Ce savant vint trouver R. Yoḥanan et lui demanda la permission de se rendre dans cette localité (si ce n'est pas sortir du pays). Oui certes, lui répondit-il, car c'est toujours rester en Babylonie que d'aller de ta ville à Boçra. A ce propos, dit R. Jacob bar Abba, puisque R. Yoḥanan dit que c'est aller d'une ville de la Babylonie à l'autre, cela prouve que les produits de la terre qui proviennent de là ne sont soumis à aucun droit (étant du dehors). Mais peut-être est-il permis d'y aller de Tyr (sans quitter la Babylonie), et pourtant à cause du doute les fruits provenant de cette ville doivent être rédimés? (N'en serait-il pas de même pour Boçra ?). C'est que R. Jacob a trouvé un enseignement où il est dit : on peut se rappeler, à titre de signe mnémonique, que pour le pays d'Amon et Moab (dont Boçra fait partie) comme pour l'Egypte, il y a deux sortes de terres au point de vue légal. Dans les unes, il n'est pas permis de cultiver la 7e année, mais on peut toujours en consommer les produits ; dans les autres, on peut même cultiver (voilà pourquoi ses produits sont dispensés de tout droit). D'après cela, R. Yoḥanan avait vu qu'il s'agissait de la ville de Becer au désert (Deutéronome, IV, 43), et il s'informa à ce sujet auprès de R. Simon ben Lakisch, qui lui répondit : Becer n'est pas Boçra [1]. R. Isaac bar Naḥman objecta : comment R. Simon ben Lakisch peut-il avoir demandé à R. Hanina quelle est la règle à suivre en cas d'acquisition de produits du pays d'Amon? Or, j'ai fait la remarque devant R. Yossé que ni Amon, ni Moab, n'ont été soumis par Moïse [2]. De même, dit R. Mena, j'ai aussi fait la remarque devant R. Ḥonia què ces territoires n'ont été soumis à la Palestine ni sous Moïse, ni sous Ezra. R. Yossé Abbar oun répondit : comme il est écrit (Nombres, XXI, 26) : *car Hes-*

1. Babli, tr. *Aboda Zara*, fol. 58b. — 2. Cf. tr. *Haghiga*, fol. 3b.

bon, la ville de Sihon, le roi des Amorrhéens, etc. (d'où il résulte qu'après la défaite de ce roi, son pays fut soumis), R. Simon ben Lakisch a cru devoir demander si, à la suite de cette possession provisoire entre les mains de Siḥon et d'Og, le territoire est considéré comme pur (Palestinien) ou non, et, comme conséquence, s'il est dispensé de tout droit en cas d'exclusion ou non. R. Tanḥouma dit: comme il est écrit (Deutéronome, II, 24): *commence à conquérir, à posséder le pays*, c'est-à-dire que le sol a été déclaré pur pour toi, comme un mets profane. R. Houna avait eu le désir de libérer de tout droit la ville de Yablona (sise à l'extérieur); il se rendit donc auprès de R. Mena, en lui disant: Voici une déclaration écrite à ce sujet, que je te prie de contresigner. Mais R. Mena ne consentit pas à y apposer son nom. Le lendemain R. Hiya bar Media se rendit auprès de lui et l'approuva de son refus ; car son père R. Yona a raconté qu'Antonin lui confia deux mille champs en fermage (non en possession définitive) et, pour cette raison, on pouvait en manger les produits, mais non la cultiver, au même titre qu'en Syrie; et l'on est dispensé d'en prélever les dîmes, parce que les champs sont à des païens (mais, d'ordinaire, les produits de la Syrie doivent être rédimés ; il a donc bien fait).

R. Houna dit qu'il faut ainsi rectifier la Mischnâ ; depuis Kezib jusqu'au fleuve et depuis cette ville jusqu'à l'Amana (c'est-à-dire à l'Est et à l'Ouest). On a enseigné [1] : quelle est la partie considérée comme palestinienne et quelle est celle qui ne l'est pas ? tout le versant de la montagne qui domine l'Amana tourné vers l'intérieur de la Terre-Sainte (au Sud) fait partie de cette dernière ; ce qui est tourné de l'autre côté est à l'extérieur (la partie Nord). Quant aux îles de la mer (à l'Ouest), on imagine un fil tiré du sommet des monts de l'Amana jusqu'au canal de l'Egypte (à l'angle Sud-Ouest) ; et ce qui se trouve à l'intérieur de ce fil et des côtes de la Palestine fait partie de ce pays ; ce qui est hors de là est l'extérieur. Selon R. Juda, toutes les îles situées dans la mer en face de la Palestine, en font partie, parce qu'il est dit au sujet des limites palestiniennes (Nombres, XXXIV, 6) : *vous aurez pour frontière à l'Ouest la grande mer* (Méditerranée). Or, pour tracer cette limite à l'égard des îles, on suppose qu'un fil est tendu allant de la ville de Klaparia (sise à l'extrémité nord-ouest) jusqu'à la grande mer [2] ; tout ce qui se trouve entre ces fils et la côte fait partie de la Palestine ; le reste est au dehors. R. Justa bar Schounam dit: lorsque les exilés d'Israel reviendront dans leur terre et atteindront le sommet de l'Amana, ils entonneront un cantique, comme il est dit (Cantique, IV, 8) : *Regarde* (ou *chante*) *du sommet de l'Amana*.

2. En Syrie (soumise par David), on peut travailler sur les fruits déta-

1. Babli, tr. *Guittin*, f. 8a ; Tosseſta sur *Troumôth*, ch. 2 ; et même série, tr. *Halla*, ch. IV, § 8, (f. 60a). — 2. Il y a ici : Océan, terme qu'il ne faut pas prendre à la lettre dans son acception habituelle, mais dans le sens de grande mer, ou Méditerranée.

chés de leur souche [1], mais non sur ceux qui y sont encore adhérents; ainsi l'on peut battre le blé, le vanner, le comprimer, le mettre en gerbe, mais non le moissonner, ni vendanger la vigne, ni gauler les oliviers. En règle générale, dit R. Akiba, tout ce qu'il est permis [2] d'accomplir en Palestine peut aussi être fait en Syrie.

On a défendu les travaux sur les fruits encore adhérents, dit R. Abahou, de crainte que les habitants de la Palestine n'aillent de préférence s'établir en Syrie; mais c'est permis pour les fruits détachés, parce qu'en ce cas on a, de près, un gain facile, qui ne provoquera pas l'émigration. R. Yossé bar R. Aboun demanda en présence de R. Mena : est-il permis en Palestine d'aider le païen à moudre le blé? Non, répondit-il, la Mischnâ indique bien que c'est défendu, puisqu'il est dit : « En Syrie, on peut travailler sur les fruits détachés de leur souche, mais non sur ceux qui sont encore adhérents »; donc, en Palestine, c'est interdit même pour les fruits détachés. Dans les localités dont on peut manger les produits, mais où la culture est interdite, peut-on louer ses bestiaux aux païens? R. Levy de Sobar adressa cette question à R. Isaac et R. Imi qui répondirent que c'est interdit. R. Oschia le permettait, mais il donnait à des païens l'argent qui en provenait, non pas que ce soit défendu, mais pour ne pas provoquer, par ce gain, l'isolement du bétail chez le païen (soupçonné de l'accoupler à d'autres espèces). Dans quel cas, s'agit-il, selon la Mischnâ, d'interdire le travail sur les fruits adhérents? S'il s'agit de produits de la 6e année, qu'il faut cueillir en la 7e, c'est permis, même en Palestine; et, s'il s'agit de fruits provenant de la 7e année et mûris en la 8e année, dans laquelle on peut cultiver, ne peut-on pas à plus forte raison récolter? Il s'agit de fruits nés en la 7e année et prêts à être cueillis. R. Ḥanina étant allé à Tyr, on lui dit que R. Yossé avait permis d'arroser les champs, et R. Ḥanina l'approuva. Mais n'est-ce pas là un travail agricole exclusif à la terre, qui devrait être interdit? Non, puisque l'on a enseigné [3] que l'on peut arroser les champs artificiels aux jours de demi-fête et la 7e année (même en terre sainte). Toutefois, dit R. Judan, ce n'est permis là que dans l'intérêt des plantes qui y ont été mises (et qui seront retirées la 8e année). R. Mena objecta que s'il en était ainsi (s'il est permis d'arroser), on devrait permettre aussi aux Tyriens de cultiver (il l'interdit donc).

3. S'il a plu sur des oignons de la 6e année (restés en terre la 7e année) et qu'ils ont grandi, il est interdit d'en manger, si les feuilles ont

1. On ne craint pas que les gens de Palestine n'en sortent pour s'établir en Syrie, où les lois sur le repos agraire sont moins sévères. Voir ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. VI, § 11. — 2. C'est-à-dire, tout ce que la loi accorde, bien que les rabbins, plus sévères, le défendent. — 3. Mischnâ, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 1, et ci-dessus, ch. II, § 2.

noirci (c'est un indice de germe nouveau); si les feuilles ont seulement jauni, il est permis d'en manger. R. Hanina ben Antigonos dit: si on peut les arracher par leurs feuilles (ce qui est une preuve de leur solide cohésion), il est interdit d'en manger [1]. Par contre, si étant de provenance de 6e année, on les a un moment plantés la 7e année, puis qu'on les ait retirés, et qu'on les ait de nouveau implantés la 8e année, leur usage est permis (ils n'ont surtout grandi qu'à la 6e et 8e année).

Voici comment il faut rectifier les termes de la Mischnâ : si les feuilles sont noires, elles sont interdites ; si elles sont jaunes, elles sont permises. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : si quelqu'un après avoir arraché les oignons les rédime d'après la grosseur de leur tige et les plante de nouveau, dès que les feuilles ont noirci (indice du germe nouveau), on doit les rédimer d'après toute la nouvelle croissance. Selon R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, la même obligation incombe en ce cas dès que ce fruit a pris racine (même sans augmentation) ; selon la Mischnâ, il importe peu que l'enlèvement date de la 7e année et la seconde plantation de la 8e, ou que le premier enlèvement provienne de la 6e et la seconde plantation de la 7e. R. Zeira dit : dès que la partie nouvelle est plus forte (et qu'elle a grandi en la 8e année), il est permis d'en manger (car la Mischnâ parle d'enlèvement ayant eu lieu la 6e année et d'une plantation de 7e année). Selon R. Ila et R. Imi, c'est interdit (même en l'ayant arrachée la 7e année et replantée en la 8e, car la Mischnâ a en vue ce cas). Un enseignement est opposé à ces deux derniers, puisqu'il est dit [2] : Selon la règle établie par R. Simon au nom de R. Josué, tous les objets qui peuvent, par un procédé, être rendus aptes à la consommation, comme les fruits non rédimés qu'il suffit de rédimer, ou la seconde dîme qu'il faut consommer à Jérusalem, ou les saintetés que l'on doit racheter contre des objets profanes, ainsi que les gerbes nouvelles à offrir au sacerdote comme prémices, ne sont jamais annulés, quelle que soit la quantité de ce qui les entoure ; les sages n'ont fixé d'autre limite à cet égard que la conformité de l'espèce [3] ; et lorsque l'espèce environnante est diverse, on a égard à la propagation du goût (qui sert à distinguer les objets les uns des autres) ; mais pour ce qui ne peut pas devenir propre à la consommation, comme par exemple l'oblation sacerdotale, la parcelle de pâte (*Halla*), les fruits des 3 premières années de plantation et les mélanges hétérogènes, les sages ont assigné des limites lorsqu'il y a unité d'espèces (soit pour l'oblation 1/00 et pour *l'orla* 1/200), et lorsqu'il n'y a pas unité d'espèces, cela dépend de l'égalité de goût. Mais, lui objectèrent les sages, n'y a-t-il pas le repos agraire de la 7e année, auquel on ne peut remédier? En cette année, il faut tout débarrasser ; et pourtant les sages n'ont fixé aucune

1. C'est qu'évidemment ils ont grandi la 7e année. Comp. tr. *Nedarim*, f. 58a. — 2. Même série, tr. *Nedarim*, ch. VI, § 8 (fol. 39d). — 3. Ci-après, ch. VII, § 10.

limite à partir de laquelle les fruits de 7e année sont déclarés nuls? Voici ce que R. Simon leur répondit : vous ne dites pas qu'en cette année de repos il faille interdire la moindre parcelle de consommation, hormis pour l'enlèvement final de tous les produits ; mais pour la consommation il suffit (pour annuler) qu'il y ait conformité de goût. Que répondent à ce raisonnement R. Ila et R. Imi? Ils disent qu'il s'applique au mélange, mais non à une croissance survenue à l'état d'interdiction, ce qui est plus grave que le mélange. Or, R. Zeira dit au nom de R. Yonathan [1] : Lorsqu'après avoir arraché un oignon planté dans une vigne où il y avait ainsi des hétérogènes, on le transplante ailleurs, quelle que soit son augmentation nouvelle, il est interdit d'en user, car ce qui est né dans un état interdit ne peut pas faire disparaître l'interdiction dont il est issu. Un autre enseignement est en opposition avec l'avis de R. Zeira, puisqu'il est dit[2] : « Les produits provenant de la semence de *troumà* (oblation sacerdotale) sont considérés par extension comme *troumà* eux-mêmes, mais les produits de ces produits sont déclarés profanes. Quant aux fruits non rédimés, ou de la première dîme, ou des pousses de 7e année, ou de l'oblation de la dîme (1/100), ou de mélange de sacré avec du profane, ou des prémices, leurs produits sont déclarés profanes. L'on a dit à ce sujet : les produits ne conservent pas leur caractère sacré lorsque la semence, en germant, pourrit dans la terre (comme les graines); mais lorsqu'elle ne se perd pas (comme pour les oignons), et ne fait que se développer, même les produits des produits restent défendus au profane. Que réplique à cela R. Zeira? Il dit que la défense s'applique seulement à l'obligation, considérée comme sacrée en la 7e année, de faire disparaître tout ; mais il est permis d'en manger dès que la partie nouvelle est la plus forte. R. Abahou se rendit à Arbel et fut reçu par Aba bar Benjamen. On vint alors lui demander quelle était la règle à suivre à l'égard des oignons ayant grandi dans la 7e année? Il répondit en rappelant l'enseignement de R. Zeira, selon lequel il est permis d'en manger dès que la part nouvelle est la plus forte. Lorsqu'il vit que son opinion servait de règle pratique, il ajouta : ce que j'ai dit ne s'applique qu'au cas où l'on a déjà arraché quelques feuilles du pied (ce qui reste, étant considéré alors comme mélange, est permis). Ce n'est pas ainsi, dit R. Juda ben Pazi, je me souviens du commencement et de la fin de l'histoire ; or, dès qu'il eut appris que R. Ila et R. Imi discutent l'avis de R. Zeira, il retira sa décision.

4. A partir de quand peut-on acheter des légumes verts dans l'année qui suit la 7e [3]? Lorsque d'autres (de 8e année), de la même grandeur, peuvent déjà avoir poussé ; dès que les premiers légumes mûrs (de la 8e) ont poussé, on peut acheter les retardataires (de la 7e). Rabbi permet

1. Babli, tr. *Nedarim*, f. 57b; tr. *Menahoth*, f. 69b. — 2. Mischnâ, tr. *Troumóth*, ch. IX, § 4. — 3. Sans se demander s'ils proviennent de l'année consacrée.

d'en acheter dès le commencement de la 8e année (comme de son temps, on en importait beaucoup du dehors, la plupart étaient permis).

En principe, la verdure était interdite dans les villes limitrophes de la Palestine ; mais, plus tard, il a été décidé qu'elle serait permise dans ces villes. Cependant, comme l'interdiction d'apporter de la verdure du dehors à l'intérieur subsistait, il a été décidé que ce serait permis (vu la proximité des autres territoires). Enfin, il restait la défense d'acheter de la verdure pendant la 8e année; Rabbi le permit de suite [1], ne faisant d'exception que pour le porreau, (*porrum capitatum*, pour lequel il fallait attendre). Que firent alors les habitants de Cippori, où Rabbi résidait? Ils le couvrirent d'un sac et de cendres, comme en deuil, et le présentèrent à Rabbi, en disant : en quoi ce plan a-t-il péché plus que tous les autres pour que tu le condamnes? aussitôt, Rabbi leur permit d'en vendre également dès le commencement de la 8e année. Oula bar Ismaël raconta, au nom de R. Hanina, qu'il arriva à Rabbi et à R. Yossé bar Juda de descendre à Acco (ville frontière). Ils furent reçus chez R. Mena. Fais-nous cuire un plat de légumes, dit Rabbi; et on leur servit de la viande. Le lendemain, Rabbi lui demanda encore de cuire des légumes; et R. Mena servit un poulet. On reconnaît chez lui, dit Rabbi, qu'il a l'habitude de la table de Samuel (qui ne mangeait que des viandes). Ce n'est pas pour cette raison, répondit R. Yossé bar Juda, qu'il agit ainsi, mais c'est comme élève de son maître R. Juda, qui a dit : la verdure est interdite dans les villes limitrophes de la Palestine. Lorsque son maître R. Juda se rendit chez lui, R. Mena lui raconta les faits tels qu'ils s'étaient passés. Tu as bien fait, dit-il, de suivre en cela mon opinion.

On a enseigné ailleurs [2] : lorsqu'on fait vœu de ne pas manger de verdure en général, on n'est pas tenu de s'abstenir de la verdure des champs, parce qu'elle a une désignation spéciale et fait exception. A ce sujet, l'on enseigne : si l'on fait vœu de s'abstenir de la verdure en général pendant la 7e année, celle des champs est aussi interdite (parce que, faute de semailles, c'est la seule qui existe). R. Krispa a enseigné au nom de R. Hanania ben Gamaliel et en a dit la raison [3] : ceci est vrai en principe, avant que Rabbi n'ait permis d'apporter en terre sainte de la verdure venant du dehors; mais, depuis que Rabbi l'a permis, il n'y a pas de différence entre la 7e année agraire et les autres. De même, R. Yossé ben Hanina dit que les endives sont considérées comme assez importantes pour communiquer l'impureté aux mets pendant la 7e année (parce qu'alors il y en a peu). Toutefois, cette règle n'était applicable qu'en principe, avant que Rabbi n'eût permis d'importer de la verdure; mais depuis que cette autorisation a été accordée, il n'y a pas de différence entre la 7e année et les autres. Au sujet de l'achat des premiers légumes verts de la

1. Tossefta sur *Schebiith*, ch. 4; Comp. ci-dessus, tr. *Demaï*, ch. II, § 1. — 2. Mischnâ, tr. *Nedarim*, ch. VI, § 9.— 3. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, ch. V, § 1 (p. 66).

8° année, on avait cru qu'il n'y a pas de discussion entre les rabbins de la Mischnâ ; mais on a trouvé un enseignement disant : Selon R. Juda, on se règle d'après la croissance des premiers légumes verts, jusqu'à Kezib ; selon R. Simon, jusqu'au sommet de l'Amana.

5. On ne peut pas transporter de la Palestine, hors de ses limites, de l'huile d'oblation devenue impure, qu'il faut brûler (sur place), ni des fruits restants de la 7e année (qui sont dans le même cas). R. Simon dit : j'ai entendu dire expressément qu'il est permis de les transporter en Syrie (pays intermédiaire), mais non dans une contrée réellement sise hors de la Palestine.

On a enseigné [1] : lorsqu'on transporte hors de la Palestine des fruits provenant de ce pays, il faut les faire disparaître sur place, selon R. Simon ; R. Simon ben Eliézer dit qu'il faut, en ce cas, les rapporter dans la terre sainte pour les faire disparaître, selon ces mots (Lévitique, XXV, 8) : *Dans ton pays sera toute la récolte à manger* (elle devra se trouver là en l'an du repos). R. Jacob bar Aḥa dit : R. Imi le Cohen a enseigné que l'on suit la règle moins sévère du préopinant. Toutefois, dit R. Ila, l'on ne devra plus les transporter d'un endroit à l'autre lorsque le moment de les faire disparaître sera venu.

6. Il est interdit d'importer en Palestine de l'oblation venant du dehors [2]. R. Simon dit : j'ai entendu dire expressément qu'on peut l'apporter de la Syrie, mais non d'une autre contrée du dehors.

On a enseigné ailleurs [3] : Ariston apporta de la province d'Apamée (province située hors de la Palestine) des prémices, que les sacerdotes acceptèrent de lui, et l'on peut de même apporter du dehors de l'oblation sacerdotale. R. Oschia dit : pour les prémices, les propriétaires sont tenus de les apporter à Jérusalem, afin de les distribuer aux sacerdotes ; mais ils ne sont pas tenus d'y apporter du dehors l'oblation sacerdotale ; car s'il y avait cette dernière obligation, les sacerdotes courraient après ce revenu jusqu'en dehors de la Palestine (ce qu'ils ne doivent pas).

CHAPITRE VII.

1. On a établi une règle importante au sujet de cette année (7e) : ses prohibitions s'appliquent à la nourriture de l'homme, au fourrage des

1. Babli, tr. *Pesahim*, f. 52b ; Tossefta, ch. 5. Cf. même série, tr. *Halla*, fin du ch. IV. — 2. On craignait, si les sacerdotes sortent pour chercher l'oblation, qu'ils se rendent impurs. — 3. Mischnâ, tr. *Halla* ch. IV, §§ 5 et 11.

bêtes, aux matières colorantes, mais qui ne se conservent pas en terre [1], ainsi qu'au montant du rachat de ces produits ; il faut les faire disparaître en temps opportun [2], ainsi que le montant. Ce sont par exemple : les feuilles de l'ail sauvage (*momordica luffa*), les feuilles de menthe crépue, la chicorée, le cresson, le persil [3] et la fleur de lait [4], le fourrage, les ronces, les chardons ; parmi les matières colorantes, les pousses d'isatis et de carthame [5] (carduus tinctorius) ; pour tout cela, ou pour le montant de leur rachat, la loi de prohibition s'exerce [6]; il faut les faire disparaître, ainsi que leur équivalent.

Par quel texte de la loi sait-on que la sainteté du repos de la 7e année s'applique également aux matières colorantes ? On le sait par le terme : *pour vous* (Lévitique, XXV, 6), expression pléonastique servant à étendre la défense à tout ce qui est d'usage habituel [7]. A ce propos, l'on enseigne que l'on comprend dans cette expression le manger, le boire, l'action de s'enduire d'huile et la teinture, à l'exception des remèdes destinés seulement à un usage profane et excepté le liniment ou boisson pharmaceutique [8], dont le but est de donner du goût à ce qui est fade [9]. Mais, objecta R. Yona, comment se fait-il qu'il y ait une exception pour les remèdes et qu'on ne lui applique pas la sainteté du repos de la 7e année ? N'a-t-on pas enseigné que lorsqu'on sème en la 8e année des roses, ou des fleurs, ou de la semence d'izatis, elles sont sujettes aux lois de la 7e année (elles profitent de cette 7e année, quoique plantées plus tard) ? En quoi les remèdes diffèrent-ils ? En effet, l'expression précitée : *pour vous* indique que, pour tous, la semence est égale (non le remède). Selon R. Yossé au nom de Rabbi, on déduit ce qui précède d'une autre expression, du terme : *il sera* (ibid.), c'est-à-dire qu'il servira même à allumer la lumière et à teindre les étoffes. N'autorise-t-on pas ainsi la destruction de ce qui peut servir à la consommation des animaux ? Il se peut, fut-il répondu, qu'il soit permis d'user de ces comestibles lorsque l'homme en tire un profit. Selon R. Mena, il s'agit, non de comestibles, mais de matières colorantes ne servant qu'à l'homme ; selon lui, on ne peut rien en déduire pour la question

1. Qui n'y ont pas de racines. Cf. tr. *Schabbath*, f. 68a (ch. VII, § 1). — 2. Pour la disparition, ou enlèvement légal, voir ch. IX. — 3. En italien : *portulaca*, espagnol : *verdolagas* ; allemand : *Borzel-kraut*. Voir ch. IX, 1. Selon M. B. Goldberg, dans le *Maguid* du 9 mars 1870, c'est une tige droite, au goût amer. — 4. C'est peut-être le *Sonchus albus*, que cite Pline, *hist. natur.*, XXII, 39 et 44. —5. Pour ce terme, Maïmonide propose l'équivalent arabe عُصْفُر, « cnicus herba quæ tingendo inservit. » (Kamous). Comp. tr. *Kilaïm*, ch. II, § 8 : חריע. Comp. *Baba Kamma*, f. 101b ; tr. *Nidda*, f. 51b. — 6. On ne doit ni les détruire, ni en faire un sujet de trafic. — 7. Voir *Sifra* sur la section *Emor* ; Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 101a. — 8. Un composé de vin, d'huile et d'eau distillée. Voir même série, tr. *Berakhôth*, ch. VI, § 6, (I, p. 123). — 8. Selon le Dictionn. de J. Lévy, « qui n'est employé d'ordinaire que pour les enfants. »

de savoir si l'on peut tirer parti des objets de consommation d'animaux. Est-ce que la sainteté du repos de la 7e année s'applique aux matières colorantes destinées aux animaux ? On peut répondre à cette question par l'enseignement suivant [1] : la souche de la rose, ou rosier, les souches tinctoriales [2] et le cornouiller ou racine de tan (Péâ, I, 5), ne sont pas soumis aux règles de la 7e année. Est-ce qu'on leur applique les diverses sortes de lavage (qui sont aussi un profit pour l'homme) ? On le sait par ce qui suit : l'iris (ἴρινος), le savon et la soude (ἅλας) sont soumis aux règles du repos de la 7e année. Sont-elles applicables aussi aux odeurs ? On le voit par ce qu'il est dit : les règles ne sont applicables ni aux câpres blanches, ni au riz. Les compagnons d'étude ont cru devoir conclure de cet enseignement qu'il est conforme à l'avis de R. Simon (§ 6), selon lequel on n'applique pas les règles du repos de la 7e année au bois de senteur, parce que ce n'est pas un fruit. Selon R. Samuel au nom de R. Abahou, on peut dire que cet enseignement est conforme à l'avis de tous (même des rabbins), car il s'agit d'objets semblables à des éclats de bois (insignifiants). Quelle est la règle en cette 7e année pour les huiles d'éclairage, par exemple celle qui est extraite des feuilles de la courge, ou de l'huile de roses? On a enseigné à ce sujet trois règles [3] : pour les feuilles, ainsi que pour leur équivalent en argent, les lois de prohibition s'exercent ; il faut, pour elles et l'équivalent, les faire disparaître en leur temps ; pour l'huile extraite, ainsi que pour son équivalent en argent, ces lois s'exercent, seulement il n'est pas besoin, ni pour elle, ni pour son équivalent, de la faire disparaître en son temps ; enfin, quant au tronc, on ne lui applique ces lois, ni à lui-même, ni à son équivalent, de même que l'on n'est pas tenu de le faire disparaître en son temps. R. Jérémie demanda en présence de R. Abahou : est-il permis aussi de confire ces roses, pour les conserver ? Certes, fut-il répondu, puisqu'il n'y a pas d'autre élaboration à accomplir pour les rendre comestibles. R. Ḥiya a enseigné que c'est considéré comme un objet de consommation pour l'homme (et il en subit toutes les règles).

R. Mena permet d'employer (comme remède) le ῥοδωτόν ou baume juste [4], l'eau de rose (ὕδωρ ῥόσατον), les purgatifs (καθαρτέον), le jus de myrthe (μυρσινίτης), et le met imbibé d'extrait de mûres διύμαμόρον ; mais il interdit l'huile de rose [5] et le jus de mûres (diamoron). Les habitants de Cippori demandèrent à R. Imi : peut-on s'en servir pour tremper le froment ? Oui, répondit-il, car l'on est venu dire au nom de R. Ḥanina que l'on peut même y tremper des feuilles de certaines sortes de vesces (vicia cracca), R. Ioschia raconta le même fait et confirma l'avis qui venait d'être émis. En effet, dit R. Ioschia, la *Tôra* n'a exclusivement reservé aux animaux que l'herbe (Psaume

1. Tosselta sur ce traité, ch. V. — 2. Littéral. les racines de chardon : ἀκή. — 3. Cf. ci-après, § 5. — 4. Mélange composé de roses et autres ingrédients, servant de médicament et aussi d'aliment. — 5. Mélange d'eau, ὕδωρ, et de myrthe (ou rhodomyron).

CXLVII, 8) ; tous les autres produits étant destinés aux divers usages de l'homme, il lui est permis de faire tremper dans certains jus tout ce qu'il désire. On a enseigné de même : l'herbe, ainsi que toute autre verdure, prise dans le but d'être employée à tremper des comestibles, peut recevoir telle destination ; mais dès qu'on les a destinées à servir pour la consommation de l'homme, il n'est pas permis de les détruire en les employant à tremper d'autres objets. Bar Kappara a enseigné : il est permis d'y tremper des graines, mais il est interdit de les prêter (comme un objet mercantile), parce que la sainteté du repos de la 7e année agraire n'en est pas détachée. Mais cette même sainteté n'est-elle pas applicable aux objets de consommation des animaux ? Et pourtant il est permis (ci-après, VIII, 1) de les employer comme remèdes pour l'homme ? En effet, dit R. Yossé, nous avons appris que l'on peut s'en servir comme médicament pour l'homme ; il est permis de les presser pour en extraire le suc, afin de l'utiliser en remède pour l'homme. On a enseigné ailleurs [1] : les branches de sorbes, celles des arbres pendant les premières années de plantation (interdites) et les feuilles de l'ail sauvage ne propagent pas l'impureté parmi les mets, jusqu'à ce qu'elles soient adoucies par la cuisson ; parce qu'à l'état naturel elles sont amères. Mais est-ce que les lupins ne sont pas amers ? (Et pourtant ils ne font pas exception à la règle sur l'impureté ?) Pour les lupins, c'est différent, parce qu'ils sont toujours considerés comme un objet de consommation pour l'homme. Tout cela va de soi et n'a été enseigné que dans un but, celui d'indiquer que la sainteté du repos de la 7e année réside sur ces produits, à partir du moment où ils sont adoucis par la cuisson. C'est ainsi que R. Yossé ben Hanina nous enseigne qu'il y a 2 sortes de chicorées, assez importantes pour entraîner la communication de l'impureté, et que la seconde espèce sauvage a cette valeur pendant la 7e année, en raison de sa rareté. Or, pourquoi l'a-t-on enseigné ? En voici le motif : c'est vrai, et cette rareté est réelle, aussi longtemps que Rabbi n'avait pas permis d'importer en Palestine de la verdure venant du dehors [2] ; mais, depuis que c'était permis, il n'y avait plus de différence entre la 7e année et toutes les autres. Donc, forcément, on ne leur attribue désormais aucune valeur, à moins qu'on ne les destine spécialement à servir d'objet de consommation (par conséquent, il s'agit de ces mêmes produits lorsqu'ils sont cuits). Il se trouve donc que, pour ces mêmes produits, au commencement (avant la cuisson), la sainteté de la 7e année ne leur est pas applicable, tandis qu'elle l'est à la fin. Mais, fut-il objecté, il y a l'origan maru, l'hysope et le thym [3] qui sont dans le même cas ; lorsque l'on en recueille comme bois, la sainteté du repos de la 7e année ne leur est pas applicable ; mais dès que, dans sa pensée, il se propose de les manger, cette

1. Mischnâ, tr. *Oukcin*, ch. III, § 4. — 2. Comp. ci-dessus, VI, 4. — 3. Cf. ci-après, VIII, 2.

même sainteté leur est applicable? Il y a une différence, répondit R. Hanania, entre ces exemples et celui de l'ail qui est ici en question; pour lesdits bois, si on les destine à la consommation dès qu'on les recueille, la sainteté du repos agraire leur est immédiatement applicable (ce qui n'a pas lieu pour les feuilles d'ail qui en principe sont amères. L'équivalent de l'origan est la saturée [1]; quant à l'hysope et au thym, on les désigne de même en araméen; enfin, le laiteron est composé de corolles à fleurs claires (jaunes).

2. On a établi encore une autre règle : la loi de prohibition s'exerce même sur ce qui n'est ni de la nourriture humaine, ni du fourrage, ni des matières colorantes, ni plante maintenable en terre, ainsi que sur le montant du rachat en argent; mais il n'est pas nécessaire d'en débarrasser la maison, en temps opportun. Ce sont par exemple : les racines de l'ail sauvage, celles de la menthe, la scolopendre, le laiteron commun[2], la baccaris [3]; parmi les matières colorantes, la garance et des petites racines dites *Rakfa*[4]; sur tous ces produits, ou sur le montant de leur rachat, s'exerce la loi de prohibition; mais il n'est pas nécessaire de les faire disparaître s'il en reste. Selon R. Meir, il faut en faire disparaître le montant en argent. Mais on lui objecta que s'il n'est pas nécessaire de débarrasser les produits mêmes, à plus forte raison y laisse-t on l'équivalent.

R. Meir explique l'avis exprimé dans la Mischnâ en disant à ses contradicteurs qu'il est plus sévère pour la valeur équivalente aux produits, que pour les produits mêmes; ainsi, on peut allumer avec de l'huile de la 7ᵉ année agraire, tandis qu'en la vendant et achetant de l'huile pour le montant, on ne peut pas brûler cette dernière. R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque l'on a échangé de l'huile de 7ᵉ année contre d'autre, toutes deux sont interdites comme étant l'objet de transactions commerciales. Comment opère-t-on pour les rendre de nouveau aptes à la consommation? Selon R. Ḥiskia au nom de R. Jérémie, on les échange toutes deux contre de l'huile profane ordinaire (et, dès lors, l'interdiction est levée). Quelle est la règle lorsque l'on échange du vin interdit contre de l'huile? De même que l'on ne saurait dire du vin qu'il sert à enduire le corps, de même on ne pourra employer cette huile à allumer (c'est l'amende pour prévenir l'échange). Quelle est la règle lorsque l'on échange des feuilles de certains arbres pour ses branches (qui d'ordinaire ne sont pas astreintes à la loi du débarras)? On aggrave, en ce cas, la règle et l'on dit qu'il faut faire disparaître

1. Voir Babli, tr. *Schabbath*, f. 128ª. — 2. C'est la version française adoptée par Raschi au tr. *Schabbath*, fol. 90ª; selon d'autres, c'est la racine de fleurs de lait. — 3. Herbe odoriférante; selon l'*Aroukh*, c'est le خنجر, rosmarin; dans Pline, *Hist. nat.* XXIV, 59 : *cachryn*. cf. p. 227. — 4. Dans Pline, XIX, 17, radicula, ῥιζιάς.

les branches aussi bien que les feuilles. Si l'on a échangé des objets servant de nourriture à l'homme contre d'autres servant aux animaux, il ne sera pas permis (à titre d'aggravation) d'employer ces derniers aliments comme remèdes, de même que l'on ne peut pas se servir d'aliments de l'homme pour un tel usage. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'on peut vendre de la nourriture d'homme et de celle des animaux pour acheter de la nourriture servant à l'homme, mais non pour acheter seulement de la nourriture des animaux ; on peut vendre de cette dernière pour acheter de l'équivalente ; et à plus forte raison peut-on vendre de la nourriture humaine pour acheter par contre de la nourriture d'animaux ? Or, cette fin n'est-elle pas en contradiction avec le commencement ? Il s'agit là, par exemple, d'une botte d'herbe fraîche (ὑγρός) qui serait desséchée (elle ne peut plus servir à l'homme et peut alors être échangée). R. Yohanan dit au nom de R. Simon ben Yoçadak : pour le vin à faire disparaître, on peut attendre jusqu'à Pâques de la 8e année ; pour l'huile, jusqu'à Pentecôte, et pour les figues sèches, jusqu'à la fête d'Esther ou Pourim. R. Bivi ajoute au nom de R. Hanina que, pour les dattes, on attend jusqu'à la fête des Maccabées ou Hanuca [1].

3. Sur les cosses de grenades, sur leurs bourgeons, sur les cosses des noix [2] et en général sur les pépins [3], les lois de prohibition s'exercent, ainsi que sur leur montant en argent. Le teinturier peut colorer un objet pour son usage (avec des produits de 7e année), mais non teindre pour d'autres, contre salaire ; car il est interdit de faire du commerce avec les fruits de la 7e année, ni avec les premiers-nés (sacrés) des animaux, ni avec les oblations, ni avec des cadavres de bêtes impures, ni avec de la chair d'animaux purs non tués selon le rit (ou malades), ni avec des animaux ou des insectes immondes (interdits par la loi). On ne doit pas ramasser des légumes verts du champ pour les vendre au marché [4], mais le fils de celui qui les a cueillis peut les vendre (le but commercial n'est pas aussi visible). Si après les avoir cueillis pour son propre usage, il lui en reste, il peut les vendre lui-même (ce n'était pas l'intention primitive).

R. Ila dit au nom de R. Simon bar Wawa : comme R. Yohanan était assis entouré de ses compagnons d'étude, ceux-ci lui demandèrent : est-ce qu'à l'égard des cosses de grenade (pour lesquelles on observe la sainteté de la 7e année), la loi de l'enlèvement subsiste aussi, ou non ? A ce moment, R. Yanaï passait, et R. Yohanan dit de s'adresser à lui. Les compagnons lui adressèrent donc cette question. Il leur répondit : la règle est qu'il faut faire disparaître ce

1. Comp. Babli, tr. *Pesahim*, f. 53a. — 2. Tous ces déchets servent à la teinture. — 3. Ceux des olives fournissent de l'huile, et ceux des dattes servent de fourrage. — 4. Le commerce y est interdit.

qui a l'habitude de tomber et de se faner, mais ce n'est pas dû pour ce qui ne tombe pas, tandis que les objets énumérés dans la Mischnâ tantôt tombent, tantôt ne tombent pas; voilà pourquoi la Mischnâ n'en parle pas à ce dernier point de vue.

Est-il permis de teindre à la simple condition de rendre service, sans rémunération? Puisqu'il est dit que, pour la garance et le laiteron, l'ouvrier peut accomplir un travail personnel, (non salarié), cela prouve qu'en dehors de ce cas, il n'est pas permis de se livrer à un travail même non salarié. Il est écrit: (Lévitique, XI, 35) : *ils sont impurs* [1]; à quoi bon répéter ensuite : *ils sont impurs pour vous*? Cette redondance a pour but d'indiquer que : 1° il y a l'interdiction d'en manger; 2° celle d'en jouir. Tout ce qui est interdit par une défense exprimée dans la loi ne peut devenir l'objet d'un trafic ou échange, tandis que c'est permis pour ce qui est seulement interdit par décision rabbinique. Mais n'y a-t-il pas p. ex. l'âne? (pour lequel un texte de la loi interdit d'en manger, pourquoi permet-on d'en user?) C'est qu'il s'agit alors d'un objet qui est né pour servir à travailler, de même que le chameau (dont il est interdit de manger) peut servir à tous les travaux. R. Oschia[2] faisait le commerce de sauces de poissons (interdite par les rabbins), et R. Houna trafiquait avec de l'assa (laserpitium, حلتيت) des païens (ce n'est interdit que rabbiniquement, non légalement). On a enseigné: il ne pourra pas y avoir une société de 5 personnes, dont 4 recueilleront la verdure et la 5e vendra; mais il est permis à chacun de vendre son bien et même celui du voisin. Lorsque 5 frères possèdent un champ unique, ils peuvent répartir entre eux le travail de la cueillette et celui de la vente. Toutefois, dit R. Yossé bar R. Aboun, il ne faudra pas en faire un marché permanent (πρατήριον), où l'on vend toute l'année; ou, selon d'autres, il s'agit seulement de ne pas y vendre à toute heure du jour. On a enseigné: le boutiquier qui vend de la verdure cuite ne devra pas, en la 7e année, escompter son profit d'après la valeur de ce produit, mais il pourra bénéficier sur la vente du vin, celle de l'huile et sur l'inaction (ne pouvant pas alors entreprendre d'autre travail). Rabbi recommandait, lorsque l'on pétrissait des gâteaux d'huile et de froment pour les vendre, de ne pas compter de gain sur l'huile provenant de la 7e année, mais sur la farine, qui est antérieure.

4. De même, si quelqu'un a acheté un premier-né défectueux (pouvant être consommé par le vulgaire) qu'il destine au repas de noces de son fils [3], ou pour un jour de fête, et qu'ensuite il ne s'en serve plus, il est permis de le vendre[4]. Si des chasseurs ou des pêcheurs ont pris des espèces impures [5], ils peuvent les vendre. R. Juda dit : s'il arrive à un

1. Cf. même série, tr. *Synhédrin*, VII, 10 (f. 6c). — 2. Tossefta, ch. 6. — 3. Pour cette expression, voir notre traduction, I, p. 554, n. 4. — 4. Au prix d'achat, mais à la condition de ne rien gagner à ce nouvel échange. — 5. Tr. *Pesahim*, f. 23a.

homme ordinaire (non chasseur) de prendre une bête de ces espèces, il peut aussi la vendre, à condition qu'il n'en fasse pas un métier (une source de lucre); les autres sages l'interdisent[1].

On a enseigné ailleurs[2], au sujet de l'inaptitude au témoignage de ceux qui trafiquent en la 7e année: ce n'est vrai, dit R. Juda, que lorsque cet homme n'exerce pas d'autre profession en dehors de celle qui est interdite la 7e année; mais s'il en exerce une autre qui n'est pas interdite, l'homme est apte à être témoin. Dans quel cas a lieu l'hypothèse de la Mischnâ? Si cet homme reste inactif pendant les 6 années agricoles ordinaires et qu'à la 7e année il se met au travail et se livre au commerce d'objets interdits[3], il n'est apte au témoignage que s'il se livre en même temps à une autre occupation; au cas contraire, il est inapte. Toutefois, si pendant les années ordinaires il travaille, et qu'à l'arrivée de la 7e année il se livre au commerce d'objets interdits, il reste malgré cela apte à être témoin. R. Aba bar Zabda ou R. Abahou dit au nom de R. Eliézer que l'avis de R. Juda dans la Mischnâ sert de règle. On loua fort R. Aba bar Zabda d'avoir exprimé cette opinion au nom d'un inférieur à lui. On a enseigné que R. Juda s'est exprimé dans un sens plus sévère. Comment cela? Le voici: si, pendant les années ordinaires, quelqu'un travaille et qu'à l'arrivée de la 7e année il se livre à un commerce interdit, ce n'est permis qu'à condition de se livrer en même temps à un autre travail; sans cela, c'est défendu. Cependant, si en dehors de la 7e année, il ne fait rien d'ordinaire et qu'à l'arrivée de cette année il se met subitement au travail interdit, si même il a simultanément une occupation permise, cet homme est inapte à témoigner. A ce sujet, R. Aba bar Zabda ou R. Abahou dit au nom de R. Eliézer que l'avis de R. Juda dans la Mischnâ sert de règle; et il a été fort loué pour cet avis. Il en est de même ici. R. Yossé bar R. Aboun ajoute: pour le témoignage, il n'y a nulle pression gouvernementale (on peut donc être sévère); tandis qu'ici, pour la livraison des produits[4], la pression du gouvernement est effectuée (aussi est-on moins sévère).

5. Sur les branches de sorbes [5] ou de caroubier, ainsi que sur leur équivalent en argent, les lois de prohibition s'exercent; il faut, les unes et les autres, les faire disparaître en leur temps. Quant aux branches ou glands de chêne [6], de pistachier [7] et d'épine blanche [8], ainsi que pour le montant de leur rachat, la loi de la 7e année subsiste, mais il n'est pas nécessaire de les faire disparaître. C'est seulement exigible pour leurs

1. Ils le permettent aux chasseurs de profession, parce qu'ils paient pour cela un impôt.— 2. Cf. même série, tr. *Synhédrin*, X, 6 (f. 21a).— 3. Ib. *Rosch haschana*, I, 9 (f. 57c).— 4. Comp. ci-dessus, ch. IV, § 2.— 5. Tr. *Pesahim*, fol. 111b. Comp. *Baba Kama*, fol. 59a (all. *schirling*).— 6. Comp. Isaïe, VI, 13, et Osée, IV, 13.— 7. Genèse, XLIII, 11.— 8. Juges IX, 14.

feuilles, parce qu'elles tombent de la souche (et que les bêtes sauvages en mangent).

Au commencement du chapitre (au sujet des feuilles d'ail), on dit, quoiqu'elles ne tombent pas, qu'il faut les faire disparaître et que l'on ne peut pas en manger, pas plus que de la souche ; tandis qu'ici, bien que la souche subsiste aussi, il est permis d'en manger et l'on n'est pas tenu de les faire disparaître ? C'est que, répond R. Pinhas, plus haut il ne s'agit pas d'objets finissant par se durcir et se faner, tandis que les objets énumérés dans la présente Mischnâ, finissent par se faner et ressemblent dès lors à la souche. On a enseigné [1] : pour toutes ces espèces, lorsqu'elles proviennent de la 6e année et qu'elles finissent de mûrir la 7e année, on les traite comme des produits de 6e année (pour les divers droits), à l'exception des bulbes [2], qui sont considérées comme verdure (et régies selon la 7e année). R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : ce n'est pas ainsi que le préopinant a voulu s'exprimer ; il a voulu dire que lorsque des produits nés de la 6e année murissent en la 7e, ils sont assujettis aux règles de cette dernière année (dans laquelle ils sont cueillis). Mais il a été enseigné [3] : l'origan, l'hysope et le thym qui ont été conservés dans la cour sont soumis aux droits ; si le produit de la 2e année est cueilli en la 3e, on le rédime d'après la 3e ; s'il est produit de la 6e et cueilli en la 7e, on le juge d'après la 6e année ? Comment se fait-il que tantôt on compte en arrière (d'après la 6e) et tantôt en avant (d'après la 7e) ? (On ne répond rien).

R. Yossé dit : pour la 3e et la 6e, bien que la seconde dîme ne leur soit pas applicable, les autres dîmes subsistent ; tandis que pour la 7e il n'y a aucune dîme ; or, R. Abahou ne dit-il pas au nom de R. Yohanan qu'un produit de 6e année cueilli en la 7e, loin d'être soumis aux règles de la 6e, est estimé d'après la 7e année ? (Comment donc se fait-il qu'on le règle d'après cette dernière année, où il n'y a pas de dîme ?) C'est que pour ce dernier cas (lorsqu'on a cueilli les fruits en la 7e année), ils se trouvent en la possession du maître, tandis qu'ici (pour la 3e année et la 6e), il s'agit d'une dîme appartenant aux pauvres ; il vaut mieux en ce cas, en considérant le produit de la 6e année, donner leur part due avec certitude, que de donner deux parts douteuses en la 7e année (l'une comme arbre, l'autre comme verdure). Lorsqu'on a confit ensemble des feuilles et des branches, il faut, d'après un avis, faire disparaître les unes et les autres ; d'après le second avis, il n'est besoin de rien faire disparaître ; enfin, d'après un 3e avis, il faut opérer un triage et faire disparaître les feuilles, non les branches. L'avis de celui qui dispense de tout est conforme à celui de R. Josué ; et l'avis de celui qui fait un choix est exprimé par R. Gamaliel.

1. Tosseftâ, ch. 5. — 2. Comp. Mischnâ, tr. *Ouqcin*, ch. III, § 4. — 3. Mischnâ, tr. *Maasseróth*, ch. III, § 9.

6. Cette même prescription [1], s'exerce sur les roses, les cyprès [2], les bois de senteur ou pin [3], le gingembre, ainsi que sur leur équivalent. Selon R. Simon, elle ne s'exerce pas sur les bois de senteur, parce que ce n'est pas un fruit [4].

R. Pedath ou R. Yossa dit au nom de Yoḥanan : cet avis de R. Simon est conforme à celui de R. Josué, qui dit ailleurs [5] : J'ai appris qu'il est permis de conserver le fromage dans de la résine d'arbres et de la résine des souches; c'est défendu dans de la résine des figues non mûres, parce que celles-ci sont considérées comme fruits interdits. R. Zeira dit à R. Pedath : il résulte de ton assertion que là, l'avis de R. Josué sert de règle, de même qu'ici celui de R. Simon l'emporte. R. Yona dit : ces deux choses se ressemblent aussi peu que l'arrière d'un navire à l'avant; or, le bois de senteur est annulé par rapport au parfum, tandis que l'arbre n'est pas annulé pour la résine (il conserve sa valeur propre). Il y a encore une autre différence : à la nourriture d'animaux, la sainteté du repos agraire est applicable, et non celle de l'*orla* (défense des 5 premières années de plantation). Il y a aussi cette distinction : R. Josué en parle par ouï-dire, et R. Simon le dit en son nom. Voici ce qu'il dit : la résine est un fruit comme celle des figues non mûres l'est aussi; or, s'il est admis que la résine est considérée comme fruit, lorsque l'on s'est servi de la résine provenant d'oblation pour conserver un objet, c'est interdit; tandis que si l'on considère comme fruit celle qui provient seulement de figues non mûres, il est permis d'en user même à l'égard de l'oblation. Car il est permis de tirer jouissance d'un objet provenant de l'oblation, mais non de ce qui appartient aux premières années de plantation.

7. Si l'on a confit une rose fraîche (de 7e année) dans de l'huile vieille (de 6e), on peut la retirer à temps (avant la fin de la 7e); si, au contraire, on a mis une vieille rose [6] dans de l'huile fraîche (de 8e année), il faudra la faire disparaître à temps; il faut agir de même pour les caroubiers frais enduits de vin vieux, ou des caroubes de l'année précédente dans du vin nouveau. Voici la règle : dès que des produits d'espèces différentes se communiquent leur goût, par leur mélange, il faut (en cas de fruit de 7e) les faire disparaître tous; en cas d'unité

1. Comp. tr. *Nidda*, f. 8a. — 2. On en tire un goudron odoriférant, Cantique I, 14, et IV, 13. Selon Maïmonide, c'est la giroflée, et ce serait plus en harmonie avec le contexte; selon d'autres c'est le *cariophyllum*. Comme équivalent arabe Maïmonide indique la حِنّاء *cyprus*. — 3. Le mot qui se rapproche le plus du texte est le grec λώτος, qui a pour but équivalent arabe قُرى. — 4. Comp. tr. *Orla*, ch. I, § 5. — 5. Au sujet de l'*Orla* (I, 7), ou premières années de plantation d'un arbre. — 6. Une rose de l'an précédent communique rapidement son goût à l'huile.

d'espèces, il n'importe qu'il y en ait peu ou non [1]. Ainsi, le fruit de 7e an fait interdire son semblable, aussi peu que ce soit, et une autre espèce en lui communiquant le goût.

Comment se fait-il qu'au commencement on permette de retirer la rose et à la fin on ordonne de la faire disparaître? R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : ce sont deux avis différents, exprimés par des auteurs divers. Selon R. Zeira, on peut expliquer cette divergence, en disant qu'il s'agit de deux sortes distinctes d'huile. Ainsi, au commencement il s'agit d'une rose neuve dans de l'huile vieille; c'est-à-dire une rose de 7e année dans de l'huile de 6e; à la fin, il s'agit de vieux dans du nouveau, c'est-à-dire d'une rose de 7e année dans l'huile de 8e année.

CHAPITRE VIII

1. On a établi une règle importante au sujet de la 7e année : de tout ce qui sert de nourriture à l'homme, on ne doit pas faire une emplâtre [2] (μάλαγμα) pour l'homme, ni à plus forte raison pour les animaux; mais on en peut faire pour l'homme, non pour les animaux, si cela ne sert pas spécialement de nourriture (selon Lévitique, XXV, 6). Si un produit n'est d'ordinaire spécialement destiné, ni à l'homme, ni à la bête, et que par exception on leur donne cette destination, on lui applique les lois plus sévères de l'un et l'autre cas. Si l'on se propose de s'en servir comme bois à brûler, on le considère comme bois, comme par exemple de l'origan maru, de l'hysope [3] et du thym [4].

R. Aboun bar Hiya objecta en présence de R. Zeira : puisque la section de la loi relative au repos agraire contient des instructions, aussi bien à l'égard de la nourriture des hommes que pour celle des animaux, pourquoi est-on autorisé à déclarer que l'on ne peut pas utiliser de la nourriture humaine pour faire un médicament, tandis que c'est permis pour de la nourriture d'animaux? C'est que, fut-il répondu, comme il est écrit (Lévitique, XXV, 6) : *ce qui proviendra de la terre, en l'année sabbatique, vous servira de nourriture;* cette dernière expression a un caractère exclusif, et elle indique qu'il est permis de manger les produits servant à l'homme, non de les employer comme médicament. Mais pourquoi le verset suivant, qui traite de la nourriture des animaux, n'est-il pas aussi exclusif? R. Aboun bar Hiya répond : lorsqu'une

1. Il faut le faire disparaître. Cf. tr. *Nédarim*, f. 58a. — 2. Ainsi le traduit Ratchi (*baba Kamma*, f. 112a), et non pas : bouchée.—3. Raschi, *Abôda Zara*, f. 29a, et *Schabbath*, f. 109b.— 4. Maïmonide l'appelle : صعتر, saturée.

interprétation exégétique vient renverser la précédente (comme ce serait le cas ici pour ces 2 versets), la première interprétation s'annule ; aussi, dit R. Yossé, ce n'est pas à la manière de R. Zeira qu'il faut établir l'interprétation, mais de la façon suivante : les mots *ce qui proviendra de la terre, en l'année sabbatique, vous servira de nourriture,* impliquent une exclusion ; puis les mots : *pour toi, ton serviteur, ta servante, etc.*, impliquent aussi une exclusion ; puisqu'il y a deux exclusions à la suite, on en conclut qu'il n'est pas permis d'employer comme médicament de la nourriture d'homme. Mais peut-on en tirer cette conclusion, conformément à R. Aboun bar Hiya qui dit : lorsqu'une interprétation exégétique vient renverser la précédente, la première interprétation s'annule ? R. Matna modifie un peu l'explication et ajoute : l'exclusion ne peut se rapporter qu'à la nourriture d'homme et la déduction à la nourriture d'animaux (sans quoi, on aurait deux interprétations contradictoires). Est-il permis d'employer des aliments d'animaux, afin de s'en servir comme teinture pour l'homme ? S'il est permis d'employer comme couleurs pour l'homme des aliments humains, qu'il serait interdit d'employer à titre de médicaments, à plus forte raison peut-on prendre à cet usage des aliments d'animaux, dont on peut user comme médicaments. Peut-on employer des remèdes divers comme couleur pour l'homme ? Puisque l'on peut employer pour faire des couleurs des aliments humains, dont il n'est pas permis de faire usage en médicaments, à plus forte raison peut-on employer les remèdes à titre de couleur. Aussi, n'était-il pas nécessaire de poser cette question ; et voici ce que l'on a voulu demander : est-il permis d'employer comme couleur pour les animaux les objets qui leur sont destinés comme aliments ? De même qu'avec les aliments de l'homme, que l'on ne peut pas employer comme remède même pour les hommes, il est permis de faire des couleurs, de même on peut utiliser pour faire de la couleur les aliments d'animaux dont il est permis de tirer des remèdes, et de même encore on peut employer les aliments d'animaux à faire des couleurs pour eux, bien que l'on ne puisse pas en tirer pour eux des médicaments. Selon R. Yossé, au contraire, la comparaison n'est pas fondée : on peut employer des aliments de l'homme à faire des couleurs pour lui, parce que les uns et les autres sont passibles du même degré de sainteté (à la fin de la 7e année), tandis que tout en permettant d'employer des aliments d'animaux à faire des couleurs pour eux, on ne saurait leur appliquer aucune sainteté.

La Mischnâ parle, à juste titre, de lois plus sévères pour l'homme (dont les aliments ne peuvent pas servir de remède) ; mais, pour les aliments d'animaux, quelle est la restriction ? Il est interdit de les faire bouillir. On a enseigné : lorsque l'on vend des objets énumérés dans la Mischnâ comme aliments et que l'acquéreur se propose de les employer comme bois, il n'est plus libre d'en disposer à ce dernier titre (ils sont consacrés comme aliments) ; si le vendeur les destine à servir d'aliments et que l'acquéreur les achète dans ce

but, mais qu'ensuite il se propose de les employer comme bois, ce n'est plus permis ; si, enfin, le vendeur les destine à servir comme bois et que l'acquéreur se propose de les employer comme aliments, puis, changeant d'avis, il se propose de les utiliser comme bois, ne peut-il plus revenir sur ses intentions? Dans quel cas cette hypothèse a-t-elle lieu? S'il a payé en argent avant de prendre possession des objets (et de porter sur eux son attention), il est évident qu'il a payé la valeur du bois tel que le vendeur l'a cédé; s'il en a pris possession (avec la pensée de s'en servir comme aliments) avant de les payer, le paiement est fait pour les aliments (et ils conservent ce caractère); sur quoi donc porte la question présentée ici? Sur le cas où l'on aurait payé avant de prendre possession des objets. Or, il y a à ce sujet divergences d'opinions entre R. Yoḥanan et R. Simon ben Lakisch: selon le premier, on ne peut pas acheter légalement par de l'argent sans la prise de possession préalable: on a donc eu le temps de leur donner leur destination et le paiement a été opéré pour l'aliment; au contraire, selon R. Simon ben Lakisch, on peut acquérir légalement par l'argent seul et, par conséquent, l'acquéreur paye la valeur du bois, tel que l'a cédé le vendeur. Lorsque le vendeur les cède dans l'intention que l'on en fera du bois et que l'acquéreur les achète pour les manger, si chacun persiste dans ses vues, cela dépend de la 1re condition émise; or, lorsque le vendeur demande à l'acquéreur ce qu'il se propose d'en faire, le désir de ce dernier l'emporte; si, au contraire, l'acquéreur demande au vendeur quelle était son intention à l'égard de ces objets, on se règle d'après les vues du vendeur. Or, ici, a-t-on agi ainsi? (Y a-t-il lieu d'établir cette distinction, tant qu'il n'y a pas de possession? La question reste irrésolue).

2. Il est permis de manger les produits de la 7e année, d'en boire, de s'en enduire le corps; toutefois, l'on ne peut manger que ce qui sert d'ordinaire à la consommation, ni s'enduire qu'avec ce qui y est habituellement destiné. Ainsi, l'on ne peut pas se frotter avec du vin ou du vinaigre, mais avec de l'huile. La même règle subsiste à l'égard de l'oblation sacerdotale et de la seconde dîme [1]; seulement la loi sur la 7e année est moins sévère, en ce qu'il est permis de se servir d'huile de cette année pour allumer la lumière (privilége qui n'existe, pour l'oblation ou la dîme, que si elle est impure).

Qu'appelle-t-on ne manger que ce qui sert d'ordinaire à la consommation [2]? On n'est tenu de manger ni le pain moisi, ni la verdure fanée, ni les mets cuits dont l'aspect a changé de forme (qui est rance); de même, on n'écoute pas celui qui veut manger des bettes crues, ou mâcher des grains de froment non cuit. Qu'est-ce que l'on entend par boire ce qu'on a l'habitude de boire?

1. Tr. *Troumôth*, ch. XI, § 3.— 2. Tout ce § se retrouve au tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1.

On n'est pas tenu de boire de la sauce d'huile et de vin, dite *anygaron* [1] ni celle que l'on nomme *oxygron* [2], ni du vin auquel on a mêlé de la lie. Celui qui a mal aux dents [3] ne devra pas se gargariser avec du vinaigre, puis le rejeter (ce qui est la coutume pour l'emploi du remède), mais l'avaler après l'opération, ou tremper autant qu'il faut les grains que l'on voudra mâcher, sans crainte d'avoir l'apparence de se livrer à une opération défendue. Si l'on a mal à la gorge, on ne devra pas l'adoucir avec de l'huile (habitude exclusive aux remèdes), mais ajouter beaucoup d'huile à la potion d'*anygaron*, puis l'avaler. On ne devra pas s'enduire de vin ou de vinaigre (ce qui est contraire à l'habitude), mais d'huile. Celui qui a mal à la tête, ou des pustules sur le corps, peut se frotter avec de l'huile, non avec du vin ou du vinaigre. On ne doit pas aromatiser de l'huile de la 7e année (ce serait la dénaturer) ; mais on peut prendre pour cette préparation de l'huile de la 6e année, sans craindre que l'on suppose que c'est de l'huile de 7e année. R. Imi a cru devoir conclure de cette assertion qu'il est permis d'acheter de l'huile dans ce but même auprès d'une personne soupçonnée de méconnaître les lois du repos agraire. Non, lui dit R. Yossé, il est permis de s'adresser aux vendeurs en général, sur lesquels on n'a pas de notions pour savoir s'ils sont soupçonnés de négligence ou non ; mais au cas où l'on est certain qu'ils sont sujets au soupçon, c'est défendu.

Est-il permis d'aromatiser du vin de 7e année? On peut répondre à cela, en invoquant les termes de la Mischnâ : « la loi sur la 7e année est moins sévère, en ce qu'il est permis de se servir d'huile de cette année pour allumer la lumière » ; cela prouve qu'il est permis de détourner un aliment pour un autre usage. Mais il y a un enseignement disant que c'est interdit? C'est que notre Mischnâ, répondit R. Eliézer, est conforme à R. Juda, qui dit ailleurs [4] : il est permis de cuire du vin d'oblation sacerdotale, parce qu'il devient ainsi meilleur (tandis que ledit enseignement serait conforme à l'adversaire de R. Juda, qui le défend). — La loi de 7e année, est-il dit, est moins sévère, parce qu'elle permet de se servir d'huile de cette année pour allumer de la lumière. Mais n'est-ce pas permis avec de l'huile d'oblation? Il y a une différence : en fait d'huile d'oblation, on brûle seulement celle qui est impure ; tandis que, pour celle de la 7e année, on prend même celle qui est pure. R. Ḥiskia, en allant au bain, remit un flacon d'huile au domestique du bain [5], en lui recommandant de le lui apporter dans la salle intérieure (pour se frotter). Mais, objecta le serviteur, n'est-ce pas défendu? Il alla consulter R. Jérémie qui lui dit : tu peux inférer de la question du serviteur qu'il t'a enseigné la défense. En effet, on a appris : on ne doit pas, à l'intérieur du bain, se frotter avec de l'huile de la 7e année, mais on peut s'en frotter au dehors avant d'entrer. L'huile d'oblation

1. Pour ce terme et le suivant, voir tr. *Berakhôth*, f. 36a (I, p. 373). — — 2. Ὀξύγαρον, sauce où l'on a infusé diverses plantes. — 3. *Tosseftâ* sur ce traité, ch. 6. — 4. Mischnâ, tr. *Troumôth*, ch. XI, § 1. — 5. Le servant du bain mettait au baigneur le vêtement de dessous allant à la ceinture, ζῶμα.

devenue impure, et destinée à l'éclairage, ne doit pas servir comme telle, ni dans les synagogues, ni dans les réunions d'études, par respect pour son caractère sacré.

3. Il ne faut pas vendre les fruits de 7e année (même dans les cas précités qui sont autorisés) en se servant de mesure, de poids ou de nombre [1]; il ne faut ni compter les figues (pesées d'ordinaire), ni peser les légumes verts (puisque c'est contraire à l'usage, il faut se contenter de l'évaluation générale). Selon Schammaï, il ne faut pas non plus vendre les légumes verts par paquets liés ; selon Hillel, ce que l'on a l'habitude de lier chez soi peut aussi être lié au marché, comme le cresson et les fleurs de lait [2].

Pourquoi est-ce interdit? pour que l'on soit tenu de vendre à bon marché (sans grand bénéfice). Pourquoi ne pas dire de mesurer au litre, aussi pour forcer la vente? Si l'on s'était exprimé en ces termes, on ne conserverait plus de respect pour ces produits consacrés. On a enseigné : lorsqu'on importe en Palestine des fruits venant du dehors, on ne devra les vendre, ni à la mesure, ni au poids, ni au nombre, mais au même titre que les fruits palestiniens ; mais s'ils sont faciles à reconnaître, c'est permis. Ainsi, dit R. Yossé bar Aboun, c'est permis à ces Kurdes marchands qui vont et viennent de Sousitha (en dehors) à Tibériade (ville frontière) pour la vente [3]. R. Ḥiskia dit au nom de R. Aba bar Mamal : si l'on mesure dans un panier et qu'après s'en être servi 2 ou 3 fois, on en connaît par cœur la contenance, il n'est plus permis d'y mesurer les fruits. De même, dit R. Oschia, il est interdit, pour prévenir l'acquéreur, de compter sur ses doigts. Lorsqu'il arrive à un prêtre sacrificateur de recevoir un premier-né d'animaux, lui est-il permis de détailler la viande et de la vendre au marché? R. Jérémie a cru devoir le permettre, selon ces paroles de la Mischnâ : « ce que l'on a l'habitude de lier chez soi, peut aussi être lié au marché. » Au contraire, dit R. Mena, ceci même prouve que c'est interdit ; puisque c'est l'usage de le vendre ainsi chez soi, il ne faut pas, en cette année, qu'il se livre au commerce personnellement, en public (bien que ce soit seulement par hasard).

4. Si quelqu'un prie un ouvrier de lui cueillir pendant une journée des verdures, en lui donnant d'avance un *issar* (petite pièce de monnaie [4]) ce salaire est permis [5]; mais s'il fait marché avec lui, c'est défendu [6]. Si quelqu'un achète au boulanger un pain pour un *pondion* et qu'il lui dise:

1. Ce qui entraînerait une baisse des prix.—2. Pour ce terme, voir ch. VII, § 1.— 3. Neubauer, p. 238.— 4. Sur sa valeur, et celle du *Pondion*, voir t. I, p. 445. (comp. tr. *Abôda Zara*, f. 62a. — 5. Ce n'est pas tirer parti des produits de la 7e année. — 6. En ce cas, la récolte serait considérée comme une acquisition faite commercialement.

« lorsque je cueillerai des légumes, je t'en rapporterai », c'est permis. Mais, s'il l'achète sans rien dire, il ne peut le payer avec de l'argent de rachat des fruits de 7e année, car cet argent ne peut servir de paiement.

Pourquoi y a-t-il une différence entre celui qui dit à l'ouvrier d'aller cueillir de la verdure (sans paiement) et celui qui ajoute le montant? R. Abin répond au nom de R. Yossé ben Ḥanina: en effet, ce devrait être interdit, mais on a consenti à la permettre [1] par condescendance. On a enseigné ailleurs [2]: on ne doit pas dire à son prochain d'emporter les fruits à Jérusalem, en lui offrant là une part ; mais on peut lui dire de les emporter pour y manger et boire ensemble. Or, pourquoi établit-on une différence entre celui qui offre de payer le transport par une part des produits et celui qui propose de consommer le tout ensemble? C'est que, dit R. Zeira au nom de R. Jonathan, ce dernier cas est encore de ceux qui ont été accordés par condescendance. On a aussi enseigné [3] : on peut demander à son prochain des cruches de vin et d'huile, à condition de ne pas lui parler de prêt. Pourquoi cette différence entre celui qui fait une simple demande et celui qui emprunte? C'est que, dit R. Zeira au nom de R. Jonathan, ce dernier cas est encore de ceux qui ont été accordés par condescendance. De même, pour le pain des non-juifs, il est permis d'en manger, dit R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Jonathan, parce que c'est aussi un de ces cas autorisés par condescendance. R. Yossé dit avoir présenté une objection en présence de R. Jacob bar Aḥa: est-il vrai que ce cas fait partie de ceux qui ont été concédés? Je prétends seulement que lorsqu'on ne trouve pas de pain d'Israélite, il est tout juste qu'il soit permis de manger de celui d'un païen ; par suite de condescendance, on l'interdit. Mais, dit R. Mena, est-ce que l'on insiste pour obtenir une défense? Le pain n'est-il pas différent des autres mets cuits par des païens? Voici ce que nous disions : lorsqu'on ne peut pas trouver des aliments cuits par des Israélites, il paraît juste de déclarer que ceux des païens sont permis; mais, par mesure préventive, on l'a interdit. Aussi faut-il ajouter qu'il semble que même à défaut de pain provenant d'un Israélite, celui du païen soit interdit; on a donc dit qu'en ce cas on l'a permis par condescendance, car c'est une question de vie ou de mort. Les rabbins de Césarée, au nom de R. Jacob bar Aḥa, adoptent l'avis de celui qui l'autorise, à condition de s'adresser au boulanger (non aux particuliers), sans toutefois s'y conformer pour leur usage.

Selon R. Simon ben Lakisch, on peut ainsi payer le boulanger lorsqu'on a pris la peine de lui montrer la récolte [4], parce qu'alors on doit être dédommagé de son dérangement. Selon R. Yoḥanan, si même on ne l'a pas montré, on

1. Littéral : on a fermé les yeux sur cette légère infraction. — 2. Mischnâ, tr. *Maasser schéni*, III, 1.— 3. Tr. *Schabbath*, ch. XXIII, § 1.— 4. L'éd. d'Amsterdam, ou d'Elie Fulda, a קולט ; mais celle de Venise et les suivantes ont קולח, *huche* (?).

suppose que c'est fait. Il y a un enseignement contredisant l'avis de R. Simon ben Lakisch, où il est dit : si on loue un mercenaire chargé d'apporter du vin à un malade, ou des fruits, on lui doit le salaire s'il a apporté quelque chose, et on ne lui doit rien s'il n'a rien apporté ; mais, s'il lui a dit d'aller prendre dans tel et tel endroit pour le malade, soit du vin, soit une pomme, il est obligé de payer ce journalier en tous cas qu'il ait apporté l'objet ou non, car il doit payer son dérangement [1]. Or, jusqu'ici on lui doit en tous cas le salaire ; que répond à cela R. Simon ben Lakisch ? Il s'agit aussi du cas, répond-il, où on lui a montré les objets à transporter (il y a eu un dérangement réel). Un autre enseignement conteste l'avis de R. Yoḥanan (qui n'exige pas que ce soit montré): on ne doit pas donner d'ordre à son prochain en lui disant : voici un *dinar* et apporte-moi aujourd'hui de la verdure de glanage, ou de l'angle des pauvres ; mais il faut au contraire lui dire que ce sera le prix d'achat du glanage, ou du produit de l'angle (c'est l'inverse, on ne paie pas le dérangement, mais les produits) ; il en est de même pour le lévite, à l'égard des dîmes. Or, il est certain qu'en ce cas l'on n'a rien montré ; comment donc supposer que cela revient au même que si on l'avait montré ? Comment expliquer ce cas selon R. Yoḥanan ? D'après lui, on a été moins sévère à l'égard de la 7e année et l'on est dispensé de montrer les objets, parce qu'il ne s'agit que d'une prescription rabbinique. Lorsqu'on achète du pain au boulanger pour un *pondion*, est-il dit, et qu'on lui dise « lorsque je cueillerai de la verdure au champ, je t'en rapporterai », c'est permis [2]. Selon R. Juda et R. Néhémie, c'est interdit. En quel cas ? lorsqu'on dit au boulanger : « donne-moi du pain ; je suis sûr de te rapporter des légumes », en ce cas R. Juda et R. Néhémie l'interdisent, en raison de l'engagement formel qui peut entraîner à acheter de ces légumes, parce qu'alors ils sont rares aux champs ; selon les autres sages, c'est permis, parce qu'il n'en manque pas aux champs.

5. On ne peut pas s'en servir pour payer ce que l'on doit au maître des fontaines (qui fournit l'eau des villes), ni au chef des bains, ni au barbier, ni au nautonnier ; mais on peut en donner au maître des fontaines pour avoir un peu à boire, et à tous on peut donner ces fruits en cadeau [3].

R. Yossé enseigne que l'on ne doit pas en donner même au maître des fontaines (pour boire). R. Yossé n'est-il pas en contradiction avec ce qu'il dit ailleurs lui-même ? On ne doit pas se servir de la valeur des produits de 7e année, est-il dit [4], pour acheter de l'eau ou du sel ; mais R. Yossé le permet.

1. Voir même série, tr. *Abôda Zara*, ch. V, § 1 (f. 44c). — 2. Tossefta, ch. 6. — 3. Bien que l'on sache qu'en ce cas tous ces fournisseurs ne demanderont pas le salaire qui leur est dû. Voir ch. IV, § 2, l'avis de Hillel. — 4. Mischnâ, tr. *Bekhôroth*, ch. IV, § 9.

Comment donc se fait-il qu'ici il le défende? Il n'y a de discussion, dit R. Yossé, que lorsqu'on veut se servir du cours d'eau pour divers usages domestiques ; mais s'il s'agit de boire seulement, R. Yossé reconnaît aussi que c'est permis. D'après qui la Mischnâ dit-elle que l'on peut donner de ces produits de 7e année au maître des fontaines pour avoir à boire? Est-ce conforme à l'avis de R. Yossé seul ? Non, c'est même d'accord avec l'avis du préopinant dans l'enseignement précité (au sujet de l'achat d'eau et de sel), car notre Mischnâ, qui le permet ici, parle de l'homme, tandis que lorsqu'elle le défend, il s'agit des animaux (non de boisson destinée à l'homme). On a enseigné : lorsqu'une source sert aux habitants d'une localité et de ses voisins, puis qu'à un moment donné elle ne fournit plus assez d'eau pour les deux villes, il est permis aux premiers de barrer l'écoulement de l'eau, car ils ont le privilège sur les autres; si, en principe, elle servait aussi aux animaux de cette 2e ville et qu'elle ne suffit plus, les habitants passent avant les animaux ; si elle servait aussi au blanchissage et qu'elle ne suffit plus à tous, l'eau du blanchissage des premiers est un besoin plus pressant que le reste et doit l'emporter, car c'est une question de vie. D'après quel docteur, demanda R. Yoḥanan, le blanchissage est-il considéré comme une question vitale? C'est d'après R. Yossé, puisqu'il est dit [1] : Il n'est pas permis de se servir des fruits de 7e année ni pour tremper des grains, ni pour laver du linge ; selon R. Yossé, il est permis de s'en servir pour le blanchissage (cela équivaut à la subsistance). R. Yossé n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Ailleurs il dit que le lavage n'est pas une question d'existence [2], et ici il affirme que oui? C'est que, répondit R. Mena, on peut se laver plus ou moins (sans danger de mort) ; mais faute de linge blanc, on court de grands périls. — Un certain Juda, habitant de Ḥouci [3], vivait enfermé au fond d'une grotte pendant trois jours, afin de se rendre compte du motif en vertu duquel la vie des habitants d'une ville (jouissant d'une source d'eau) est mise au-dessus de la vie des habitants d'une autre ville (que l'on peut priver de ce même bien) ; il se rendit dans ce but auprès de R. Yossé ben Ḥalafta, qui lui dit : où étais-tu? je me suis renfermé au fond d'une grotte, répondit-il, pendant trois jours pour chercher le motif en vertu duquel la vie des habitants d'une ville est préférable à celle des habitants d'une autre ville. R. Yossé appela R. Abadrimos son fils et le chargea de répondre à cette question : C'est que, répondit ce dernier, il est écrit (Nombres, XXXV, 11) : *ces villes seront* ; il est d'abord question de ces villes, puis il est dit : *et leurs faubourgs seront à l'entour*. C'est de ta faute, dit-il à R. Juda, de n'avoir pu trouver le motif plus tôt, c'est que tu ne l'as pas cherché en compagnie de condisciples.

6. On ne doit pas couper avec la serpe (selon l'habitude) les figues de

1. Tossefta, ch. 6. — 2. Tr. *Nedarim*, ch. XI, § 1. — 3. Ou : Du dehors (?).

7e année, mais avec quelqu'autre instrument tranchant[1]. On ne doit pas comprimer les raisins dans le pressoir (habituel), mais dans un pétrin. On ne doit pas comprimer les olives dans le pressoir ordinaire et avec l'arbre du pressoir, mais on les foule en les plaçant dans une cuve. Selon R. Simon, on peut les moudre dans le pressoir d'huile, puis les placer dans une cuve (pour y écouler l'huile).

Il est écrit (Lévitique, XXV, 5) : *Tu ne moissonneras pas les produits de ta récolte*. Est-ce à dire qu'il n'est pas permis de recueillir de la façon ordinaire les pousses spontanées de 7e année ? Non, dit R. Ila, car s'il n'y a pas lieu d'appliquer ces paroles aux pousses permises (celles qui sont abandonnées à tout venant), il faut les rapporter aux autres fruits, qui sont en effet interdits. Selon R. Mena, ces mots sont nécessaires pour les appliquer aux produits qui ont poussé spontanément, pour que l'on ne suppose pas que, par cette raison, il est permis de les cueillir; c'est pourquoi il est dit spécialement que c'est défendu : *Tu ne moissonneras pas*, est-il dit, *les pousses provenant de la récolte et tu ne vendangeras pas, les raisins de ta vigne qui ne sera point taillée*. Cela signifie qu'on ne doit rien vendanger de ce qui est conservé sur pied[2], mais il est permis de recueillir ce qui est abandonné à tous. En outre, on ne doit pas vendanger selon l'habitude ; aussi, a-t-on dit : « On ne doit pas couper avec la serpe les figues de 7e année, mais avec quelqu'autre instrument tranchant; on ne doit pas presser les raisins dans le pressoir habituel, mais dans un pétrin. On ne doit pas comprimer les olives dans le pressoir ordinaire et avec l'arbre du pressoir. » Mais, selon les autres sages, il est permis de se servir pour cela de l'arbre du pressoir. R. Yoḥanan enseigna à l'école de R. Yanaï qu'il est permis, en cette année, de moudre avec le moulin ordinaire, conformément à l'avis de R. Simon, et de se servir de l'arbre du pressoir pour fouler les olives, selon l'avis des rabbins. Il leur enseigna aussi qu'il ne faut pas se faire payer, pour le salaire des travaux, en nature, p. ex. en vin, mais en argent, conformément à l'enseignement de R. Juda et de R. Néhémie.

On a enseigné[3] : les âniers et les porteurs de fardeaux et tous ceux qui sont occupés à des travaux de 7e année peuvent être payés par des produits de la même année. Selon R. Zeira, il s'agit de travaux relatifs à des fruits permis ou abandonnés ; et l'on entend par le paiement de salaire en produits de 7e année, que les ouvriers pourront prendre de ces produits eux-mêmes, sur lesquels ils travaillent. Quant à l'enseignement exprimé par R. Yohanan aux disciples de R. Yanaï, de ne pas se faire payer en nature pour un travail

1. Il faut que l'opération diffère des récoltes ordinaires, pour ne pas en avoir l'apparence. — 2. Comp. *Sifri*, section *Behar*. — 3. Voir même série, tr. *Abóda Zara*, ch. V, § 1 (fol. 44c).

accompli, mais en argent, c'est une opinion exprimée au nom de R. Juda et de R. Néhémie. Selon R. Ila, il s'agit de travaux accomplis pour des produits interdits, adhérents à la terre; mais alors pourquoi est-il dit qu'on les rémunère de leur travail par des produits de 7e année qui seraient interdits ? C'est précisément pour les punir de ce travail interdit, de même que R. Abahou dit au nom de R. Yohanan, lorsqu'un ouvrier a transporté du vin d'idole on le paie en lui donnant de ce même vin (qu'il ne pourra pas consommer), pour le punir de ce transport [1]; l'amende sera la même au présent cas.

7. On ne peut pas cuire des légumes verts de 7e année dans de l'huile d'oblation sacerdotale, de crainte que, par accident, cette huile sacrée ne devienne impure (et ne tombe dans l'obligation d'être brûlée, entraînant les légumes dans sa perte); R. Simon le permet. Le dernier objet ayant servi à échanger des produits de 7e année est seul passible des droits de prohibition, et le fruit lui-même reste interdit [2].

On a enseigné ailleurs [3]: pour tous ces objets, il est permis aux sacerdotes de modifier la manière de les consommer et de les manger, soit rôtis, soit cuits, soit bouillis, et d'y mettre à leur gré des épices d'oblation ; tel est l'avis de R. Simon; selon R. Meir, le sacerdote ne doit rien y joindre qui soit profane, afin d'éviter tout danger de rendre l'oblation inapte à la consommation. L'avis exprimé ici par un seul auteur est conforme à l'anonyme, ou avis général exprimé ailleurs; et puisque l'anonyme d'ici est semblable à l'opinion de R. Meir, il y a discussion entre R. Meir et R. Simon; or, en ce cas, l'avis de ce dernier l'emporte. R. Yossé dit : je me suis informé auprès de l'école de R. Yanaï pour connaître leur avis à ce sujet, et ils m'ont répondu que les sacerdotes avaient l'habitude de cuire ce légume peu à peu, juste ce qu'il faut pour manger en une fois (afin de faire disparaître les produits au moment opportun, sans dommage pour l'oblation). Que nous apprend-on par là ? En adoptant comme règle l'avis exprimé (au sujet des sacerdotes), on se conforme à l'avis anonyme des rabbins exprimé ici (lequel l'emporte). « Le dernier objet ayant servi à échanger des produits de 7e année, est-il dit dans la Mischnâ, est passible des droits de prohibition, et le fruit lui-même reste interdit. » Dans quel cas cela a-t-il lieu ? Lorsqu'on achète par exemple de la viande pour des fruits de 7e année, il faut au moment final, les faire disparaître tous deux : si l'on achète pour la viande

1. Babli, tr. *Abôda Zara*, f. 63b.— 2. Après le moment de l'enlèvement légal, le fruit et son équivalent sont interdits; mais les objets qui ont servi transitoirement d'échange, ou d'intermédiaire, ne sont passibles d'aucune interdiction. V. Lévitique, XXV, 12. Comp. tr. *Kidouschin*, f. 58a; tr. *Soucca*, f. 40a; tr. *Abôda Zara*, f. 54a; tr. *Bekhôroth*, f. 9a, et tr. *Zebahim*, fol. 76a.— 3. Mischnâ, Ve Partie, tr. *Zebahim*, ch. X, § 7.

des poissons, la viande n'a plus le caractère sacré et devient permise mais les poissons sont passibles de prohibition; si pour les poissons on achète de l'huile, ceux-ci perdent leur caractère sacré et le transmettent à l'huile, car le dernier objet servant à l'échange est prohibé, et le fruit lui-même conserve son état d'interdiction originelle. On a demandé à R. Yoḥanan : peut-on racheter des fruits de 7e année par d'autres fruits (sans les vendre) ? Certainement, dit-il ; selon R. Eliézer, les fruits de 7e année ne perdent leur caractère de sainteté que par la vente. Chacune de ces opinions est confirmée par un enseignement. L'avis de R. Yoḥanan est confirmé par ces mots : lorsqu'on a de l'argent provenant des revenus de 7e année et que l'on désire l'échanger contre de la pâte, ou du pain, on peut le faire. L'enseignement qui confirme l'opinion de R. Eliézer est le suivant [1]: lorsqu'on possède un sicle provenant des revenus de 7e année et que l'on désire acheter un vêtement, on va chez son marchand ordinaire (dont on est connu) et on lui dit : donne-moi pour cette somme des fruits. Lorsque le marchand les a remis, on lui fait remise nouvelle de ces fruits que l'on donne pour ainsi dire en présent, puis le marchand rend de même la pièce d'argent, qui représente un don dans les mêmes conditions, enfin, avec cet argent devenu profane, on pourra acheter ledit vêtement (l'on voit donc qu'un simple échange ne serait pas permis). R. Yoḥanan, après avoir bu du vin au dehors, en cette année, le payait. Cela se comprend à l'égard de ce savant (qui inspirait au marchand une confiance telle qu'il était supposé avoir payé d'avance) ; mais quelle est la règle à l'égard de tout le monde, dont la notoriété n'est pas la même et n'inspire pas une égale confiance ? Selon R. Jacob bar Aḥa au nom de R. Abina, on montre d'avance la pièce de monnaie, ce qui équivaut à la remise anticipée ; selon R. Hiskia, on dit : voici l'argent devant moi ; et, par le fait de s'être exprimé ainsi, on est censé ne pas avoir remis de l'argent provenant des revenus de la 7e année, mais de source profane (pour laquelle on peut acquérir tout ce que l'on veut).

8. Pour de l'argent provenant des fruits de 7e année, il est interdit d'acheter des esclaves ou des terrains, ou des animaux impurs ; mais, si l'acquisition est faite, on consommera autant d'argent que cela vaut (car il est permis de les consommer). On ne doit pas prendre de cette même valeur (mais de l'argent profane) pour les sacrifices d'oiseaux, offerts par ceux qui sont guéris de la gonorrhée, ou les femmes relevant de couches [2] ; mais si c'est fait, on consommera l'équivalent. On agira de même, si, par oubli, on a enduit des vases avec de l'huile de 7e année ; en principe, c'est interdit.

Cela prouve, dit R. Yossé, qu'il est interdit de prendre femme en payant

1. Voir Babli, tr. *Succa*, ibid. — 2. Ce qui est obligatoire ne peut pas être acquis parmi les objets sacrés.

son douaire avec de l'argent provenant des revenus de la 7e année [1]; car, s'il n'en était pas ainsi, on ne s'expliquerait pas la différence qu'il peut y avoir entre la prise de possession d'une femme et l'acquisition d'une esclave. On a enseigné: on ne doit pas employer l'huile de 7e année à enduire le four ou le poêle (pour le consolider), ni pour frotter les souliers ou les sandales, ni pour s'enduire les pieds lorsque l'on est chaussé (ce qui profiterait à la chaussure); mais, l'on peut en enduire les pieds, et après cela revêtir les souliers ou les sandales; après s'être enduit le corps, on peut aussi se rouler sur une peau servant de lit (καταϐολή), sans craindre de la mouiller d'huile. On ne doit pas même mettre de cette huile sur une table de marbre, sur laquelle on se roulera [2]. Selon R. Simon ben Gamaliel, c'est permis.

9. Si l'on a enduit une peau avec de l'huile de 7e année, il faut la brûler, selon R. Eliezer; selon les autres sages, on devra en consommer l'équivalent. On raconte en présence de R. Akiba que son maître R. Eliezer dit: « une peau enduite d'huile de 7e année doit être brûlée. » Taisez-vous, répliqua R. Akiba, je ne vous dirai pas ce que R. Eliezer en a dit (quelle opinion plus ou moins sévère il a exprimée).

10. On raconta aussi devant lui que R. Eliezer dit: « celui qui mange du pain d'un païen est aussi blâmable (par les rabbins) que s'il mangeait du porc »; taisez-vous, répliqua R. Akiba, je ne puis vous dire l'avis de R. Eliezer à ce sujet (qui est moins grave).

11. On peut prendre un bain chauffé avec de la paille ou des issues de 7e année (dont la combustion est interdite en principe); un homme notable (dont le mauvais exemple induirait d'autres en erreur) ne devra pas s'y baigner [3].

Celui qui enduit une peau d'huile doit la brûler, selon R. Eliezer. Et qu'a-t-il ajouté? R. Yossé dit qu'il a ajouté: un tel homme est si coupable qu'après sa mort on devrait brûler ses os. Selon Ḥiskia au nom de R. Aḥa, il a été au contraire moins sévère, et il en a permis l'usage (c'est là ce que R. Akiba a voulu faire entendre). Les mots « on raconta aussi, etc. » (au sujet du pain de païen) prouvent que l'on ne doit pas épouser [4] la fille d'un homme ignorant (laquelle est soupçonnée de donner à manger à son mari des objets non rédimés); selon R. Hiskia au nom de R. Aḥa, on a voulu au contraire exprimer une opinion moins sévère et faire entendre que R. Eliezer permet de consommer, immédiatement après la fête de Pâques, le pain levé d'un païen (sans craindre qu'il remonte à une époque antérieure à Pâques).

1. Même série, tr. *Maasser Schéni*, ch. I, § 1 (f. 52b). — 2. C'est contre l'habitude. — 3. Il serait à craindre aussi que l'on ne brûle, comme odoriférants, des produits destinés à la consommation. — 4. Babli, tr. *Pesahim*, f. 49a.

Quant à l'autorisation accordée relativement au bain, elle s'applique aux bains publics (δημόσιαι), mais c'est interdit dans les bains privés ou riches. Un homme notable, est-il dit, ne devra pas s'y baigner. En effet, R. Josué ben Lévi allait pour se baigner de Lod à Beth Gabrin. R. Simon ben Lakisch, se trouvant à Boçra, vit qu'au bain l'on versait des libations à la déesse grecque Aphrodite[1]. Est-ce que par cet acte, demanda-t-il, le bain devient interdit? On présenta la question à R. Yohanan, qui répondit, au nom de R. Simon ben Yoçadak, qu'un établissement public ne peut pas être interdit par un acte isolé.

CHAPITRE IX.

1. La rue[2] πήγανον, l'épinard[3], l'asperge sauvage, le persil[4], le coriandre des montagnes, le cresson de rivière (apio) et l'origan des prés[5], toutes ces plantes peu importantes sont dispensées de la dîme (en tout temps), et l'on peut les acheter de chacun en la 7e année[6], parce que l'on n'a pas l'habitude de les conserver. R. Juda autorise les pousses spontanées de moutarde (il les range dans la même catégorie que ce qui précède); parce que, dit-il, l'on n'éprouve pas la crainte que des personnes transgressent les prescriptions du repos à ce sujet (et les conservent au-delà de l'époque permise). R. Simon étend la permission à toutes les pousses spontanées[7], à l'exception des pousses de caroubier (*Crambe*), parce que l'on n'en trouve pas parmi les plantes sauvages (et que, par conséquent, elle a une certaine importance[8]. Selon les autres sages, elles sont toutes interdites.

1. Mischnâ, tr. *Aboda Zara*, III, 4.— 2. Comp. *Kilaïm*, ch. I, § 8, et Raschi au tr. *Schabbath*, f. 128a; tr. *Succa* f. 39b.— 3. R. Simson de Sens traduit le mot *Yarbouzin* par oseille. Les extraits d'Alexandrinus du livre de Galien sur les *médicaments simples* ont au mot *Yarbouz* : « est olus Jamanense, blita. » Mais le plus souvent on traduit par : asperge. — 4. Voir, ci-dessus, ch. VII, § 1. Comp. Raschi au tr. *Yômâ*, f. 18b. R. Simson de Sens le traduit par pourpier (portulaco). Maïmonide, tout en adoptant cette version néolatine, indique 2 équivalents arabes divers; il le traduit 1o par رجلة, comme רגילה (VII,1), et 2o par بقلة الحمقا, *olus fatuum*. M. Goldberg a remarqué dans le *Maguid* (9 mars 1870, no 10, p. 77) que Golius l'explique de même. Mais déjà Guisius a démontré combien cette analogie est peu fondée. Selon Wiesner (*homiletische Beilage zu Ben-Chanania*, 1866, no 49 p. 141), c'est le *helliocallus*, dont on mange la racine comme remède, selon Pline, *hist. nat.*, XXIV, 102. — 5. Le nom de ces plantes se trouve en partie dans Raschi sur le tr. *Soucca*, f. 39b. C'est aussi la version de R. Simson. — 6. Toutefois, l'on ne pourra pas en acheter pour plus de 3 repas; voir ibid. — 7. On peut les acheter de qui que ce soit. — 8. Elles ont pour cela été conservées. Cf. tr. *Pesahim*, f. 51b.

R. Ḥagaï dit [1] : les compagnons d'étude se sont consultés pour savoir la signification des mots *Sirouguin* et *Halaglagith*, et sur le point de savoir laquelle l'emporte de deux personnes dont l'une est supérieure à l'autre en science et l'autre en âge. Rendons-nous auprès de Rabbi, se dirent-ils, et consultons-le. Lorsqu'ils entraient pour l'interroger, la servante de Rabbi sortait, et elle dit que deux de ces rabbins entrent. Lequel devra passer le premier, demandèrent-ils? Et tandis qu'ils commençaient à se débander et à pénétrer sans ordre, elle s'écria [2] : pourquoi entrez-vous par *Sirouguin*? (On devina ainsi que ce mot exprimait le désordre ou la rupture). Un jour, un rabbin enfouit dans son foulard du pourpier et le laissa tomber. Rabbi, s'écria la même servante, tu laisses tomber tes *Halaglougith* (on sut ainsi quel était le sens de ce dernier terme). Qu'appelle-t-on le *karpass* des fleuves? C'est, répondit R. Yossé ben Ḥanina, le persil. Pourquoi, dans notre Mischnâ, ne mentionne-t-on pas également l'origan, l'hysope et le thym [3] (aussi abandonnés d'ordinaire à tous)? Il ne faut pas croire que seules ces 3 dernières sortes, étant conservées dans une cour, sont soumises aux divers droits, tandis que si les espèces désignées dans notre Mischnâ sont conservées au même endroit, elles en sont dispensées; non, les unes et les autres, en étant conservées dans une cour, sont soumises aux divers droits. Il ne faut pas croire non plus que seules les espèces désignées dans la Mischnâ seraient dispensées de tous droits si elles sont dans un jardin, tandis que les dites 3 espèces y seraient soumises; non, car les unes et les autres, se trouvant dans un jardin, sont dispensées de tout droit. Le motif pour lequel on a désigné spécialement dans notre Mischnâ certaines espèces est tout autre, et le voici : comme la plupart de ces espèces ont été semées et sont nées dans des conditions d'interdiction, on aurait pu croire qu'il est interdit de les consommer; c'est pourquoi il a été dit expressément qu'elles sont permises. Est-ce que les espèces désignées par la Mischnâ sont également interdites lorsqu'elles poussent spontanément dans la cour, ou non? On peut conclure la réponse à cette question de ces mots : « R. Juda autorise les pousses spontanées de moutarde, parce que, dit-il, l'on n'éprouve pas la crainte que certaines personnes transgressent les prescriptions du repos à ce sujet » ; or, comme il n'y a pas lieu d'éprouver des soupçons à l'égard des espèces désignées par la Mischnâ, qui sont assez fréquentes, leurs pousses spontanées sont aussi permises. — On sait par les termes de la Mischnâ que les graines de moutarde sont autorisées; quelle est la règle pour sa plante? Il va sans dire que si l'une est permise, l'autre l'est aussi (la graine est le principal). Comme R. Simon ben Lakisch (le contradicteur de R. Juda) se trouva à Hikouk, il vit que lorsqu'on mangeait de ces graines et qu'il en tombait à terre, on ne prenait pas la peine de les ramasser. Il s'écria alors : à ceux qui m'apporteront de cette moutarde, je permettrai d'en manger selon

1. Cf. même série, tr. *Meghilla*, II, 2 (f. 73a).— 2. Babli, tr. *Rosch-haschana*, f. 26a.— 3. V. ci-dessus, ch. VIII, § 1.

l'avis de R. Juda (je reconnais qu'il a raison). R. Aba bar Zabdi a dit : à Beth-Hiwran, R. Hounia de cette même localité enseigna que l'avis de R. Juda sert de règle. De son côté, R. Yoḥanan se rendit à la salle d'étude et proclama que l'avis des rabbins, aussi bien ici que dans une autre Mischnâ, sert de règle (conforme à R. Juda). R. Aba bar Zemina dit au nom de R. Isaac : à cause des deux règles qui précèdent, R. Yoḥanan descendit de Cippori à Tibériade et dit : pourquoi m'a-t-on amené ce vieux juge qui s'oppose à toutes mes décisions, qui interdit ce que j'autorise et permet ce que j'interdis? Aussi, raconte R. Wawa, on présenta un cas douteux devant R. Yossé, pour lequel on le consulta ; il était sur le point de prendre une décision conforme à l'avis de R. Yoḥanan ; mais lorsqu'il sut que la question était en litige entre Rab et R. Hanina, il s'abstint de toute décision. Voici divers points en discussion entre ces deux[1] : s'il y a des restes de mèche, ou de charbons, ou d'huile, tous objets qui se sont éteints spontanément un jour de sabbat, peut-on au jour de fête qui le suit immédiatement, rallumer ces restes? Rab et R. Hanina disent tous deux que c'est interdit (il défend de toucher à ces restes consacrés par leur premier emploi) ; selon R. Yoḥanan, c'est permis. R. Juda demanda en présence de R. Mena : en quoi compare-t-on ces restes à la naissance d'un œuf survenue au jour de Pâques? (l'un est né à nouveau, tandis que les autres n'ont que la consécration d'une destination déterminée?) Voici la relation, fut-il répondu, comme nous avons vu que les rabbins comparent une nouvelle naissance à la consécration déterminée, nous en inférons que l'on peut aussi comparer lesdits restes à l'œuf.

On a rapporté au nom de 4 vieillards (à titre de règle) l'enseignement suivant : lorsqu'au premier jour de la fête, on mange l'*éroub* (ou fragment de repas servant à rapprocher les distances, par un déplacement imaginaire du domicile légal), on devient au second jour l'égal des habitants ordinaires de la ville (le symbole du déplacement n'existant plus en cette nouvelle journée) ; R. Houna ajoute au nom de Rab que cet avis sert de règle. Mais, objecta R. Hisda, Rab n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Au sujet de l'*éroub*, il considère les deux jours de fête comme deux saintetés séparées (puis l'effet symbolique du 1er jour n'est pas reversible sur le second), tandis qu'au sujet de la mèche il considère comme une seule et même solennité les fêtes qui se suivent? Cela résulte de cette discussion : s'il y a des restes de mèche, ou de charbons, ou d'huile, qui se sont éteints d'eux-mêmes le samedi, il n'est pas permis, selon Rab et R. Hanina, de les rallumer au jour de fête qui suit immédiatement (en raison de leur consécration spéciale en cette même solennité) ; selon R. Yoḥanan, c'est permis. R. Judan dit en présence de R. Mena : est-il vrai que l'on compare ces restes à la naissance d'un œuf survenue au jour de fête? (l'un est né à

1. Cf. même série, tr. *Eroubin*, III, 6 (f. 21b) ; tr. *Beça*, I, 1 (f. 60a).

nouveau, tandis que les autres n'ont que la consécration d'une destination spéciale). En effet, fut-il répondu, nous avons vu que les rabbins comparent une nouvelle naissance à la consécration déterminée ; c'est pour cette raison que l'on peut aussi comparer lesdits restes à l'œuf. Est-ce que la Mischnâ, en disant « lorsqu'il n'y a plus de ces mêmes plantes parmi celles du champ, » entend interdire leur usage ? (Ne devraient-elles pas être permises comme étant à l'abri de tout soupçon) ? R. Hama ben Oukba au nom de R. Yossé bar Hanina répond qu'il s'agit de plantes mères, qui se développent rapidement ; et comme on ne peut pas, pour les pousses des caroubiers, distinguer les anciennes des nouvelles, elles sont interdites en la 7e année. Selon R. Samuel bar R. Isaac, la raison est celle-ci : toute verdure est facile à reconnaître et l'on peut savoir si elle est de l'année courante ou de la précédente, mais pour le caroubier, la distinction ne peut se faire ; il est donc à craindre que l'on prenne de la partie interdite de 7e année, en disant que ce sont des fruits anciens et des plantes-mères qui sont grosses (aussi est-ce interdit). On n'est pas tenu d'arracher l'ail en la 7e année (comme c'est obligatoire pour les autres plantes), et l'on peut le laisser tel qu'il est ; s'il a poussé et pris son développement en la 8e année, on peut le manger (sans se préoccuper de l'époque de la plantation, mais de celle de la récolte). On n'est pas tenu de déraciner en la 7e année les plants de connares ou artichauts, mais on abat les feuilles ; s'ils ont grandi en la 8e année, il est permis de même d'en manger. Mais n'est-ce pas causer la perte d'aliments d'animaux de les enfouir sous les feuilles ? Non, la perdition a lieu spontanément (ces vivres se perdent d'eux-mêmes). R. Simon ben Yoḥaï vit, en la 7e année, que quelqu'un récoltait [1]. Tu devrais savoir, lui dit-il, que c'est interdit, au même titre que toutes les pousses nées en cette année. Mais, répliqua l'agriculteur, n'est-ce pas toi-même qui as autorisé d'user des pousses ? Oui, répondit-il, mais mon opinion est contestée par mes compagnons et ne peut prévaloir. On s'écria à son sujet : *celui qui étend la haie* (outre mesure) *sera mordu par un serpent* (Ecclésiaste, X, 8,); et cela lui arriva en effet. Ce même R. Simon ben Yoḥaï alla passer treize ans enfoui dans une grotte [2], où il avait pour nourriture miraculeuse des caroubes et des dattes. Au bout de ce laps de temps, son corps fut couvert de plaies, et il se dit : si je ne sors pas d'ici, je ne saurais rien de ce qui se passe sur terre. Il sortit donc et alla s'asseoir à l'ouverture de la grotte. Il vit qu'un oiseleur chassait des oiseaux et étendait un piége pour les prendre ; il entendit alors qu'une voix céleste prononçait la grâce [3] pour l'oiseau pris au réseau ; et l'oiseau put s'échapper. Il s'écria donc : si l'oiseau ne périt pas sans l'ordre d'en haut, il en est à plus forte raison de même pour

1. Comp. même série, tr. *Berakhôth*, ch. I, § 2, fin (I, p. 12). — 2. Comp. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 33b ; midrasch sur l'Ecclésiaste, ch. X, v. 8. — 3. Littéral.: salut populaire, δημοσσόος. Cf. *Berakhôth*, ch. IX, § 5. Au tr. *Abôda zara*, fol. 16b, on retrouve le terme *Demissus*.

l'homme. Lorsqu'il vit ses paroles agréées au ciel, il résolut de se rendre aux bains de Tibériade, et il se dit au préalable qu'il adopterait pour cette localité une décision semblable à celle prise par nos premiers ancêtres, comme il est dit : *il campa devant la ville* (Genèse, XXXIII, 18) ; ils établissaient des arcades [1] στήλη et vendaient en public. Aussi, dit-il, en reconnaissance de ma guérison, je vais purifier Tibériade. Il prit donc des lupins, les coupa et les éparpilla. Partout où il y avait des ossements de morts, ils surnageaient et s'élevaient à la surface (ce qui facilitait l'enlèvement). Un samaritain qui le vit à l'œuvre, chercha à se moquer de ce vénérable vieillard, en prenant un cadavre qu'il enfouit dans un endroit déjà purifié, puis il se rendit auprès de R. Simon ben Yoḥaï, en lui demandant : N'as-tu pas purifié cet endroit? Si tu veux m'y accompagner, je te montrerai pourtant qu'il y a un cadavre. Le rabbi, inspiré par le souffle divin, se rendit compte de la substitution qui avait eu lieu et s'écria : un tel qui fait partie des vivants mérite de descendre à la place de ceux qui ne sont plus. En effet, la prédiction se réalisa (le samaritain périt et le mort enfoui là ressuscita, de sorte que la pureté resta intégrale). Lorsque ce R. Simon passa devant une tour habitée, il entendit la voix d'un savant qui le raillait en disant : voilà ce Bar Yoḥaï, qui croit purifier Tibériade. « Je le jure bien, s'écria R. Simon ben Yoḥaï, Tibériade ne manquera pas de devenir tout-à-fait pure à l'avenir, malgré ton incrédulité [2]. » Aussitôt après, l'homme qui s'était moqué fut changé en un monceau d'ossements (il mourut en punition de sa moquerie).

2. Au point de vue de l'enlèvement à opérer, la Palestine est divisée en 3 pays, savoir : la Judée, le pays transjordanique (Pérée), et la Galilée [3]. Chacun de ces pays a lui-même 3 subdivisions. La Galilée renferme la Galilée supérieure, l'inférieure et la vallée; ainsi, le pays au-dessus de Kefar-Ḥanania, où l'on ne rencontre plus de sycomores [4], est appelé la Galilée supérieure; le pays au-dessous de Kefar-Ḥanania, où il y a des sycomores, est la Galilée inférieure; le cercle de Tibériade est le pays de la vallée. La Judée se divise en pays de montagne, en plaine et en vallée. La plaine de Lod doit être considérée comme la grande plaine du sud; les montagnes de cette plaine doivent être considérées comme le mont royal; de Beth-Ḥoron jusqu'à la mer, ce n'est qu'une province.

Il est dit (Lévitique, XXV, 6) : *ce sera la nourriture de ton bétail et des animaux sauvages qui se trouvent en ton pays etc.* [5] ; c'est-à-dire, aussi

1. Selon Cassel (art. *Juden* dans Ersch et Gruber), ce serait le mot θόλος, désignant le temple de Marnion. — 2. Pour tout ce récit, voir Neubauer, p. 211. — 3. Pour ces divisions territoriales, voir Neubauer, *géographie*, p. 59-64, qui fait d'importantes corrections au texte. Cf. *Pesahim*, f. 52b. — 4. Sauf ceux que l'on trouve dans les ruines. I, Rois, X, 27. — 5. Comp. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 53a.

longtemps que l'animal sauvage a de quoi manger aux champs, la bête domestique peut manger des produits à l'intérieur de l'habitation. Mais lorsqu'au dehors il n'y a plus de nourriture pour la bête sauvage, il ne faut pas non plus en conserver pour les bêtes domestiques. R. Ḥama bar Oukba dit au nom de R. Yossé ben Hanina que l'on a déduit la maxime suivante: l'animal né dans les montagnes ne peut pas grandir dans la vallée, et celui qui est né dans une vallée ne peut pas grandir dans les montagnes (c'est pourquoi la Mischnâ a établi tant de distinctions). Aussi, lorsque Dioclétien, mit le siége devant la ville de Panéas, les habitants lui proposèrent de se retirer dans une autre province. Non, lui dit un de ses conseillers (Sophista), ils n'iront pas; ou s'ils y vont, ils reviendront sous peu. Pour t'en convaincre, tu n'as qu'à faire l'épreuve au moyen d'un animal des champs, que d'ici tu enverras au loin. En effet, on agit ainsi; on fit venir un cerf dont les cornes furent argentées pour qu'il fût aisé à reconnaître, puis on l'expédia en Afrique; au bout de trois ans, il était revenu au point de départ.

On a enseigné que R. Simon ben Gamaliel dit: le territoire qui produit des frênes est considéré comme montagne; les palmiers appartiennent aux vallées; les torrents se reconnaissent aux roseaux, et les plaines par les sycomores[1]. Bien qu'il n'y ait pas dans la Bible un texte formel qui appuie cette opinion on trouve une allusion à ce sujet dans ces mots (I Rois, X,27): *Il rendit les cèdres aussi communs que les sycomores qui, dans la plaine, se trouvent en grande quantité*. Selon les uns, R. Simon ben Gamaliel avait pour but d'énoncer par cette sentence un principe de jurisprudence (savoir que ces conditions sont obligatoires en cas de vente de terrain); selon d'autres, il s'agit du terrain propre au sacrifice de la génisse expiatoire (en cas d'homicide dont l'auteur est resté inconnu). — On nomme vallée de la Galilée p. ex. la vallée de Guenossar avec ses environs, ou une autre de ce genre. Les montagnes de la Judée sont le mont royal; sa plaine est la plaine de Darom ; le pays entre Jeriḥo et En-Guedi est la vallée de la Judée. Qu'appelle-t-on montagne au-delà du Jourdain? Le voici, selon R. Simon ben Eléazar: le pays montagneux est Maklwar[2] (Machœrus), Gador et autres; la plaine est représentée par Hesbon avec toutes ses villes dans la plaine, telles que Dibhon, Bamoth-Baal, Beth-Baal-Meon et autres; la vallée est Beth-Haran, Beth-Nimrah et autres; et les villes de la vallée sont: Beth-Haran, Beth-Nimrah, Souccoth, Çaphon, le reste du royaume de Siḥon roi des Amorrhéens, qui régna à Hesbon. Or, le nom moderne de Beth-Haran est Beth-Ramatha; celui de Beth-Nimrah est Beth-Nimrin, celui de Succoth est Taréla, et celui de Çaphon est Amatho. — La plaine sise à la

38. d

1. Voir Neubauer, p. 52 et 60 (cf. p. 242). — 2. Selon Graetz (*Monatschrift*, 1835, p. 107, note), R. Simon désigne évidemment par là la chaîne de montagnes basses qui, à l'Est, court parallèlement au Jourdain, de Machœrus dans la contrée de la mer Morte, jusqu'à Gadara, qui forme l'extrémité méridionale du lac de Tibériade.

suite de la montagne est considérée comme la montagne, et une montagne qui se trouve au milieu de la plaine suit les mêmes règles légales que la plaine. Puisqu'il est dit : la montagne et son pays montagneux, la vallée et sa vallée, la plaine et sa plaine ; cela prouve que la partie principale domine sur les environs, savoir que la plaine sise dans le pays montagneux est considérée comme montagne, et une montagne qui se trouve au milieu de la plaine suit les règles légales de cette dernière. En effet, dit R. Yossé, c'est pourquoi la Mischnâ dit : « les montagnes de cette plaine doivent être considérées comme le mont royal. »

« De Beth-Horon jusqu'à la mer, est-il dit, on ne compte qu'une province », tout le reste y est compris à titre de voisinage[1] περιχορόν. Non, dit R. Yohanan, on y trouve bien des montagnes, la plaine et des vallées ; de Beth-Horon jusqu'à l'Amaus, c'est la montagne ; d'Amaus jusqu'à Lod, c'est la plaine ; de Lod jusqu'à la mer, c'est la vallée. Ne devrait-on pas dire qu'il y a 4 territoires (2 au-delà du Jourdain, et deux en deçà) ? Comme ces parties sont mêlées aux autres, elles ne comptent pas séparément.

3. Pourquoi n'a-t-on admis que 3 grandes divisions (et non pas neuf) ? Afin que l'on puisse, dans chaque territoire, manger les fruits de la 7e année, jusqu'à la consommation du dernier d'entr'eux dans la grande division (la latitude est plus grande que si l'on procédait par subdivisions). R. Simon dit : on n'a désigné trois territoires (pour le *Biour*) qu'à l'égard de la Judée ; mais les autres pays se dirigent d'après la montagne royale [2], et tous réunis forment une seule division pour les olives et les dattes (comme durée de la consommation).

On a enseigné qu'en Syrie il n'y a pas les 3 divisions territoriales. On a fait à ce propos une remarque : les habitants des vallées en Judée ne peuvent pas consommer leurs produits jusqu'à la cessation de tout manger pour les animaux sauvages sur la montagne de la Judée, tandis que cette même époque est la limite fixée pour les habitants de la vallée en Galilée (puisque l'on se règle d'après le mont royal pour tous les autres territoires). Toutes les contrées sont égales, est-il dit, pour les olives et les dattes. On a enseigné qu'il en est de même pour les caroubes. On dit encore : Il est permis de manger des dattes en cette année jusqu'à ce que les dernières disparaissent des arbres à Jéricho, et les olives jusqu'au moment où l'on n'en voit plus à Meron et à Gousch-Halab [3].

1. L'éd. d'Amsterdam ayant divisé ce mot en deux, les commentateurs se sont fourvoyés pour lui donner un sens. — 2. C'est la partie la plus féconde et la plus tardive en produits. Son emplacement est peu déterminé. Lightfoot l'appelle *montanum Judeæ* (centum chorographica Mathæo præmissa, C. XI). — 3. Voir Neubauer, p. 228.

4. On peut manger les fruits que l'on a chez soi (la 7e année), aussi longtemps que ceux de cette espèce restent abandonnés (pour éviter de faire disparaître à la fin de l'année ce qui resterait à la maison), mais l'on ne peut pas les manger, afin d'épargner ce qui aurait été réservé; malgré cette dernière considération, il est permis d'en manger (en certains cas), selon R. Yossé[1]. On peut aussi en manger s'il y en a dans les nids d'oiseaux perchés sur les murs, ou dans les figuiers à double production (*biferis*) [2] mais cela ne s'étend pas aux raisins tardifs d'hiver. R. Juda le permet aussi, pourvu qu'elles mûrissent avant la fin de l'été.

L'assertion émise précédemment par R. Simon s'explique ainsi: il est écrit (Lévitique, XXV, 5): *du champ vous tirerez les produits pour les manger;* cela signifie que l'on peut en manger à la maison aussi longtemps qu'il y en a aux champs; mais lorsqu'il n'y en a plus là, il n'est plus permis d'en manger chez soi; et la raison, dit R. Simon, est que cette dernière disparition (celle des champs) est la plus grave, car ainsi la source de tout aliment est tarie. Quant à l'opinion émise dans notre Mischnâ, elle est de R. Yossé, puisque l'on a enseigné [3]: il n'est pas permis d'en manger à Acco s'il y en a dans les nids d'oiseaux qui sont perchés sur les murs; mais, selon R. Yossé, c'est permis. R. Yossa dit: nous avions supposé que la discussion roule dans la Mischnâ sur la question des raisins tardifs d'hiver. Mais, depuis lors, on a trouvé un enseignement où il est dit: R. Juda les permet lorsqu'il y en a dans les figuiers à double production, pourvu qu'elles mûrissent avant la fin de l'été.

5. Si dans un même tonneau (de vinaigre) on confit trois espèces différentes de verdures, on ne peut en manger, dit R. Eliézer, qu'aussi longtemps qu'il existe encore aux champs un peu de la première espèce [4]; selon R. Josué, on peut en manger jusqu'à l'épuisement de la dernière espèce. R. Gamaliel dit: dès qu'une espèce ne se trouve plus aux champs, il faut débarrasser le tonneau; et son avis sert de règle. Selon R. Simon, l'ensemble de toutes ces verdures est à considérer comme une seule pour la disparition à opérer (et il suffit qu'il en subsiste une au dehors). On peut manger le cresson ou persil [5], de la 7e année, jusqu'à ce que les *Sagarioth* [6] (plante de vallée) aient disparu du val Beth-Netopha.

L'avis de R. Eliézer a pour motif que la première espèce peut donner du goût à la dernière ; selon R. Josué, on peut en manger jusqu'à l'épuisement

1. C'est permis, s'il en reste dans les jardins. — 2. Si l'on songe à leur seconde récolte qui a eu lieu plus tard, après l'épuisement de la première. — 3. Tossefta, ch. VII.— 4. Tr. *Pesahim*, f. 22b.— 5. Comp. ch. VII, § 1.— 6. D'après l'*Aroukh*, rapporté par R. Simson, ce sont des chardons domestiques.

de la dernière espèce, parce que la dernière communique de son goût (il est donc indifférent laquelle des 3 subsiste). Mais ne peut-on objecter à R. Josué que le raisonnement le plus sévère (celui de R. Eliézer devrait l'emporter? (la question reste sans réponse). L'avis exprimé dans la Mischnâ par R. Gamaliel sert de règle pratique. Selon R. Hiskia, si l'on a seulement commencé à enlever les produits du grenier, on considère le tout comme enlevé (et l'on peut user du reste à loisir). Sur un fait de ce genre on vint consulter R. Yossé; il exprima un avis conforme à celui de R. Hiskia : ce n'est pas, dit-il, que je partage son opinion, mais je la professe aux autres, parce que je vois qu'elle a été adoptée par un grand nombre de docteurs. Pour un fait de ce genre, R. Isaac ben Redipha vint consulter R. Jérémie. Celui-ci lui répondit : tu as auprès de toi des lions (des maîtres dans la science) et tu t'adresses à un renard (un inférieur comme moi). R. Isaac s'adressa donc à R. Yoschia, qui lui dit : Choisis trois amis de confiance ; déclare tes biens abandonnés devant eux (puis, tu en feras ce que bon te semblera). Des gens originaires de Cappadoce résidant à Cippori consultèrent R. Imi sur ce qu'ils devaient faire : comme nous n'avons pas d'amis, ni personne qui nous adresse le salut, comment devons-nous opérer le symbole de l'abandon? Le voici, dit-il : lorsque vous verrez le marché entièrement débarrassé de ses habitants, vous y déposerez un moment vos fruits en simulacre d'abandon, puis vous reviendrez en faire une acquisition nouvelle en les emportant. — R. Hagaï distribuait son vin par bouteilles entre tous (et en buvait aussi en même temps) ; c'est ce que fit aussi R. Eliezer. R. Hiskia se rendit auprès de R. Jérémie et lui dit : j'acquiers le dépôt de produits que tu as laissés chez moi (car l'heure de l'enlèvement ou de l'abandon est venue). Voici, dit R. Jérémie, des pièces de monnaie que je te prie de me garder ; et après cette remise il ajouta : pour cet argent je t'achète les fruits qui sont chez toi, et que leur emplacement soit en location pour moi. Mais, répliqua R. Hiskia, tu ne les a pas encore abandonnés, ce n'est qu'après cette opération que tu pourras en faire une nouvelle acquisition.

6. Celui qui recueille des herbes fraîches peut en manger jusqu'à ce que par la sécheresse, il n'y ait plus de suc dans la terre [1] ; celui qui ramasse les herbes sèches (postérieures) peut en manger jusqu'à l'arrivée des secondes pluies d'automne [2]. Les feuilles de jonc et les pampres peuvent être consommées fraîches jusqu'au moment où elles tombent seules de la souche ; si on les recueille desséchées (après leur chute), on peut en manger jusqu'aux secondes pluies. Cette dernière mesure s'applique, selon R. Akiba, à toutes ces consommations.

7. De même, si on loue une maison à quelqu'un jusqu'à l'époque des

1. Voir ci-dessus, III, 1.— 2. Aux années ordinaires, c'est le 23 Heschwan.

pluies, cela signifie jusqu'à l'arrivée des secondes pluies; c'est aussi la limite de temps pour celui qui s'interdit de jouir quoi que ce soit de son prochain, jusqu'à l'époque des pluies [1]. Jusqu'à quand les pauvres vont-ils dans les jardins (pour recevoir les diverses parts qui leur sont dues)? Jusqu'à la seconde pluie (plus tard, le piétinement nuirait à la culture). A partir de quel moment peut-on faire usage de la paille et des issues de la 7e année? A partir de la seconde pluie (parce qu'alors elle perd de sa valeur, et l'on n'en prive plus d'autres si l'on s'en sert).

Selon R. Abin au nom de R. Yoḥanan, il ne saurait être question dans la Mischnâ de feuilles de jonc, mais de feuilles de vignes (pampres), car l'on n'est pas tenu de faire disparaître des feuilles de jonc. On dit, en effet, que cette obligation n'est pas applicable aux feuilles de jonc, ni à celles du cornouiller, ni à celles du caroubier, parce que ces espèces ne disparaissent jamais complétement des champs. R. Zeira remarqua: lorsque la location a été faite en disant « jusqu'à la pluie », il ne s'agira que d'une 1re pluie (non de la 2e). Or, on a enseigné ailleurs [2]: celui qui fait vœu d'offrir au Temple des bois, ne devra pas payer moins de la valeur de deux fagots (en s'exprimant au pluriel, il en faut au moins deux). R. Yossé bar R. Aboun dit que R. Aha bar Mamal a demandé: lorsque quelqu'un fait vœu d'apporter du bois, il suffit de payer le montant d'un fagot. En effet, dit R. Eliezer, cela suffit, aux termes de l'enseignement qui indique qu'en cas de double offrande, chaque sacerdote se charge séparément d'offrir un sacrifice. C'est ainsi que l'on a enseigné [3]: les deux sacerdotes prennent chacun l'un des deux fagots offerts. On a enseigné que R. Yossé dit: tout ce qui dépend de la pluie (et en a besoin) doit attendre jusqu'à ce que la seconde pluie tombe: pour ce qui n'en dépend pas, il suffit d'attendre l'époque ordinaire de la pluie (si même elle ne tombe pas). On a enseigné que R. Simon ben Gamaliel dit [4]: si pendant sept jours la pluie a tombé sans arrêt, cela représente la seconde pluie (c'est la limite de temps exigible entre la 1re pluie, qui a lieu le 17 Ḥeswan, et la 2e au 23). On a enseigné encore que R. Hiya dit au nom de R. Simon ben Gamaliel: on donne à la pluie le nom de *Rebia* [5], parce qu'elle féconde la terre (comme dans un accouplement). R. Hanania dit: dès que les produits qui sont aux champs pourrissent (sont perdus), ceux de la maison ne sont plus sacrés et peuvent servir à tout le monde. Selon R. Oschia, même au bout de trois ans, les produits de la 7e année sont interdits jusqu'à ce qu'ils pourrissent (parce que dans le pays montagneux qu'il habitait, les produits se conservent fort longtemps). On ne doit pas se servir de paille de la 7e année pour tremper de la chaux; en

1. Voir tr. *Nedarim*, VIII, 5; Babli, ib. fol. 62b; tr. *Taanith*, fol. 6b.— 2. Même série, tr. *Schekalim*, VI, 6 (f. 50b).— 3. Mischnâ, tr. *Yôma*, II, 5.— 4. Tosseftâ sur *Taanith*, ch. 11.— 5. Même série, tr. *Taanith*, I, 3 (fol. 64b); tr. *Nedarim*, VIII, 6 (fol. 41a).

cas de fait accompli, la paille est supposée nulle, si toutefois elle n'est pas distincte de la pâte de chaux. On ne doit pas prendre de cette même paille pour remplir une paillasse; en cas de fait accompli, elle est considérée comme annulée, à la condition que l'on dorme sur cette pièce de literie [1]. Est-ce que cette même paille est interdite si elle pousse spontanément (lorsqu'il n'en reste plus pour les animaux) ? R. Lévi de Sennabaris alla consulter R. Aba bar Zabda, qui permit de s'en servir. Quant à moi, dit R. Zeira, qui ne m'en rapporte pas à l'avis de R. Aba, j'ai consulté les disciples de l'école de Bet-Barsena, qui m'ont répondu : nous avions l'habitude de réunir de la paille provenant de la 6e année, et lorsqu'il en manquait, on en prenait de la nouvelle qui était permise (donc, c'est permis). R. Jérémie dit qu'un enseignement spécial l'autorise, puisqu'il est dit : les teinturiers et les parfumeurs peuvent prendre du son partout, sans se préoccuper de la provenance d'annuité. R. Jérémie avait cru devoir conclure de ces termes que ces industriels peuvent s'adresser même à une personne soupçonnée de négliger les lois agraires. Non, dit R. Yossé, ce n'est permis que lorsqu'on ignore si le vendeur est soupçonné de négligence, ou non ; mais lorsque l'on sait d'avance qu'il est soupçonné à cet égard, c'est défendu. R. Schammaï dit qu'une Mischnâ spéciale le défend, puisqu'il est dit [2] : c'est interdit, soit au point de vue des produits de la 7e année, soit comme mélange hétérogène dans la vigne, si la semence ou le bois sont aptes à communiquer le goût. Mais n'est-ce pas détruire de plein gré des aliments d'animaux (ce qui est interdit)? On peut répondre qu'il s'agit de les utiliser pour l'homme (ce qui est permis). On peut l'expliquer, dit R. Mena, en disant qu'il s'agissait d'objets consacrés de la 7e année, qu'il faut faire disparaître (et la sainteté ayant cessé, les fruits sont permis). Aussi, cela ne prouve pas qu'il est permis de détruire des aliments d'animaux afin de les employer pour l'homme (la cessation de la sainteté est la cause de la permission).

8. Si l'on a des fruits de 7e année et qu'arrive le moment de l'enlèvement, on partage entre tous ceux qui vous entourent [3] de quoi faire trois repas (puis, on abandonne le reste). Les pauvres peuvent, même après cette époque, manger ce qu'ils ont recueilli (de l'abandon), mais non les riches. Tel est l'avis de R. Juda ; mais, selon R. Yossé, riches ou pauvres peuvent, encore après cette époque, manger de ce qui est abandonné à tous.

9. Les produits de cette année que l'on a reçus en héritage, ou comme

1. Mischnâ, tr. *Oholoth*, ch. XV, § 7.— 2. Tr. *Troumoth*, ch. X, § 11.— 3. C'est-à-dire, aux gens de sa maison, puis à ses voisins, à ses parents, à ses amis, enfin à tout venant.

présent, ne peuvent être mangés, dit R. Eliézer, qu'en compagnie de ceux à qui ils appartiennent [1]. Les sages disent : ce serait pour le pécheur une récompense, qu'il ne mérite pas [2]; mais il faut (selon cet avis) vendre ces fruits à ceux qui les consomment et en distribuer le montant à tout venant (l'abandonner). Celui qui mange d'une pâte provenant de produits de la 7e année [3], dont il n'a pas encore été prélevé de part sacerdotale (Halla) mérité la mort (la *Halla* est obligatoire en ce cas, bien que l'on soit dispensé de donner les dîmes).

L'opinion de R. Juda [4] est basée sur ce qu'il est dit (Exode, XXIII, 11) : *les nécessiteux de ton peuple le mangeront, et le reste servira etc.* (eux seuls peuvent en manger). R. Yossé tire parti de la fin de ce même verset pour déduire que « les restes » sont à la disposition de tous. On a enseigné que R. Simon dit [5] : les riches peuvent prendre des produits du grenier après l'opération officielle de l'enlèvement ; et cette opinion se fonde sur le même verset : *les pauvres de ton peuple en mangeront*, eux seuls jusqu'à l'instant où il en reste à peine (mais, après ce moment, c'est à tous). Selon R. Simon ben Lakisch, la Mischnâ qui défend d'accepter l'héritage ou le présent parle de fruits interdits (que l'on n'a pas fait disparaître en temps opportun). Mais n'a-t-on pas enseigné que si l'on trouve des fruits interdits, l'on ne doit même pas les toucher ? (A plus forte raison ne pas en user ?) Il y a une grande différence entre une trouvaille et un héritage, car ce dernier incombe à l'homme forcément. Selon R. Yoḥanan, il s'agit dans la Mischnâ de fruits recueillis au moment où c'est permis. Est-ce pour cela que R. Eliézer le punit en disant que les fruits doivent être consommés en compagnie de ceux à qui ils appartiennent ? C'est que R. Eliézer est un disciple de Schammaï [6] ; or, il est dit [7] qu'il est défendu de manger les fruits de 7e année, avec la pensée de rendre service, selon Schammaï (et dans le cas de la Mischnâ, on serait redevable de l'obligation envers le donateur ou le testateur). Comment se fait-il, s'il s'agit de fruits permis, que les rabbins renchérissent encore sur la défense exprimée par R. Eliézer ? Ils n'ont fait que s'exprimer d'après son avis (en abondant dans son sens) et ils lui disent : s'il est vrai, selon toi, que ces fruits doivent être consommés en compagnie de ceux à qui ils appartiennent, il ne faudrait pas récompenser le pécheur (et lui offrir un avantage). R. Bivi dit : R. Yossé a enseigné qu'il est permis aux marchands d'artichauts, etc. (fruits défendus) de transporter leur argent du côté de la mer Morte. R. Mena demanda à R. Hiskia : peut-on manger des

1. Comme il a été dit plus haut, ch. IV, § 2, il ne faut pas manger des fruits de 7e année pour lesquels on doive de la reconnaissance.— 2. Ce serait un avantage s'il pouvait participer au repas.— 3. Tr. *Bekhôroth*, f. 12b.— 4. Midrasch *Mekhilta*, section *Mischpatim*, ch. 20. — 5. Tossefta sur notre traité, ch. VIII. — 6. Comp. Babli, tr. *Schabbath*, fol. 130b.— 7. Ci-dessus, ch. VI, § 2.

fèves à Ascalon (est-ce considéré comme fruit défendu ou non) ? C'est défendu, répondit-il. Comme R. Hiskia se trouvait au marché de Césarée, vint un homme chargé de produits interdits ; il se détourna de lui pour ne pas le voir et ne pas être prié d'aider à décharger ce fardeau. Et pourquoi toute cette conduite ? Pour que sa tenue serve de remontrance. R. Jacob bar Aha l'apprit et s'écria : la mère qui a enfanté un tel fils peut en être fière [1]. R. Josué ben Levy recommandait à ses disciples de ne pas acheter d'autre verdure pendant la 7e année que celle qui provient du jardin de Sisra (un non israélite). Sur ce, Élie, dont le nom est rappelé en bien se présenta à lui et dit : va dire à ton maître que primitivement, ce jardin, au lieu d'appartenir à Sisra, avait été la propriété d'un juif que Sisra a tué pour prendre son bien ; toutefois, il est permis d'en user, et s'il veut pousser la sévérité jusqu'à s'en interdire l'usage lui-même, qu'il autorise du moins ses compagnons d'en manger. Un homme, soupçonné de ne pas observer les lois du repos agraire, dit à sa femme de prélever sur la pâte la part sacerdotale (Halla). Quoi ! dit-elle, cet homme est soupçonné de négliger les lois relatives au repos agraire, et il prescrit de prélever la *Halla* ! C'est que, lui dit-on, cette dernière prescription est une question légale, tandis que les règles relatives à la 7e année n'ont été établies que par R. Gamaliel et ses compagnons (après la dispersion d'Israël).

CHAPITRE X

1. La fin de la 7e année entraîne la prorogation de paiement de tout emprunt échu dans cette année, qu'il y ait eu un acte d'hypothèque ou non[2]; des comptes de commerce pour marchandises achetées ne s'annulent pas[3], mais ils sont remis s'ils sont considérés comme prêts. Selon R. Juda, les premiers comptes sont suspendus (sauf le dernier, les premiers seuls deviennent des prêts). Cette loi n'ajourne pas le salaire d'un ouvrier, mais s'il en a fait une sorte de prêt, on l'ajourne. Selon R. Yossé, on remet la dette de tout travail qui cesse la 7e année [4], mais non ce qui est dû pour ce qui n'y cesse pas.

On comprend que lorsqu'il n'y a pas d'acte écrit, la fin de la 7e année entraîne la prorogation ; mais lorsqu'il y a un acte, il devrait être considéré comme un gage sur lequel on a prêté, et il ne devrait pas y avoir de prorogation ? Il se peut, répondit R. Yohanan, qu'il s'agisse d'un acte qui ne repose pas sur

1. Même série, tr. *Abôda zara*, ch. IV, § 1 (f. 43b).— 2. Voir, tr. *Guittin*, f. 37a.— 3. On ne les considère pas d'ordinaire comme une créance, mais comme un échange de denrées.— 4. Comme des travaux d'agriculture, parce que c'est alors, en quelque sorte, un prêt.

l'énonciation des biens (il n'a pas la valeur d'une hypothèque), et c'est conforme à l'opinion de R. Meir qui admet la validité d'un tel acte (équivalant à un prêt verbal). On vint consulter R. Yohanan sur le fait d'un contrat hypothécaire et sur ses conséquences, et il répondit qu'en ce cas la 7e année entraîne la prorogation, car, dit-il, s'il est vrai que, d'après le raisonnement qui précède, on peut supposer qu'il s'agit ici d'acte non hypothécaire, il faut en pratique plus de circonspection. Selon R. Jérémie, il s'agit dans la Mischnâ du cas où l'auteur de l'acte du contrat n'a pas de terre (et il y a prorogation, car les biens mobiliers ne sont pas un gage suffisant) ; mais, s'il a une terre, ce prêt est un gage solide, il n'y a pas de prorogation pour la dette (car elle repose sur ce gage). Selon R. Yossé, il y a prorogation même en ce dernier cas. L'opinion de R. Yossé est conforme à celle de Rab, puisque R. Aba dit au nom de Rab: Lorsque dans le contrat, on fixe une terre spéciale, il n'y a pas de prorogation en la 7e année; or, ce n'est vrai qu'en cas de fixation spéciale, mais lorsqu'on ne l'a pas déterminée, il y a prorogation (malgré la possession). Si quelqu'un afferme à sa femme (comme douaire) un champ spécial et que, malgré cet engagement, il le vend ensuite, elle a le droit de réclamer à son mari le dédommagement pris sur d'autres biens (meubles ou immeubles, malgré la fixation spéciale de la terre).

R. Ila dit que R. Eliézer professa un avis conforme à cet enseignement. Les autres compagnons d'étude ont cru devoir professer qu'elle a seulement des droits acquis, pour fonder sa réclamation, sur les biens qui lui sont assignés. Quoi ! leur dit R. Yossé, elle a devant elle des biens libres, et on voudrait l'obliger à recourir aux biens affermés ! (C'est contraire au droit habituel). La Mischnâ où il est dit que l'on ne peut pas avoir recours aux biens affermés s'il y en a d'autres libres, est applicable lorsqu'on n'a pas dit à sa femme qu'elle n'a pas d'autre paiement que le revenu de cette terre spéciale; mais au cas où cette condition aurait été déterminée d'avance, il faudrait bien s'y soumettre, et elle n'a de recours que sur cette terre spéciale. — Si quelqu'un donne en caution son champ à son prochain et qu'ensuite il le vend à un autre, cette vente a une valeur momentanée, selon R. Aha (et, jusqu'à la réclamation du créancier, l'acquéreur peut consommer les fruits) ; selon R. Yossé, la vente n'a même pas de valeur momentanée (le champ étant hypothéqué à un autre, les fruits restent au vendeur). L'opinion de R. Yossé est fondée sur ceci : lorsqu'on vend un bœuf déjà hypothéqué, la vente est légale, parce que l'on peut supposer le cas où l'on fait échapper le bœuf des mains du créancier; tandis que cette hypothèse n'est pas admissible pour le champ. Ne peut-on pas supposer que le champ a été vendu à un homme au bras robuste, capable d'enlever par force au créancier les produits du champ (comme cela se passerait pour le bœuf)? Non, dit R. Judan père de R. Matna, le créancier sachant que cet homme est susceptible de tomber un jour ou l'autre, ne renonce pas à l'hypothèque (donc, la vente est nulle). On a enseigné :

dans un douaire on engage son champ par hypothèque à sa femme, ou à un créancier pour sa dette, et qu'ensuite on le vende, cette vente est effective, et l'acquéreur devra prendre ses précautions au préalable (c'est à lui que le créancier aura recours en cas de non paiement); or, comment R. Yossé dit-il que la vente n'a pas de valeur? Il se peut que la Mischnâ parle du cas où l'on a promis à la femme de la payer par les revenus de ce champ (sans faire de désignation précise). Or, la discussion n'a lieu qu'au cas où la désignation a été formelle et où elle est avisée qu'elle n'aura pas d'autres revenus (en ce cas, la vente est nulle). Selon Rab, si la femme a ébréché le douaire en réclamant une partie, sans faire valoir cet acte pour contracter un emprunt, ou si elle a contracté un emprunt sans ébrécher le douaire, son opération constitue une créance prorogée par la fin de 7e année; selon R. Hiya, ces 2 conditions sont exigibles pour la prorogation.

Comment se fait-il que les comptes de commerce pour marchandises achetées sont ajournés s'ils sont considérés comme prêts? Est-ce qu'à cause du compte nouveau le premier devient un prêt, selon R. Juda? R. Eliézer répond (comme il est dit au § suivant): conformément à cet avis de R. Juda, on admet la prorogation de la dette en cas de dépécement d'une vache que l'on a égorgée le jour du nouvel-an de la 8e année (Comme on a servi la même personne une seconde fois, le 1er compte constitue un prêt). Mais comment est-ce admissible qu'il y a un prêt, puisqu'en ce jour de nouvel-an on ne peut pas réclamer de l'argent pour le premier paiement dû? R. Aha au nom de R. Zeira répond : puisque l'on juge l'acquéreur digne de foi pour une seconde livraison, le vendeur a agi comme s'il avait réclamé le premier paiement, qu'il aurait pu recevoir; or, comme le montant dû n'a pas été payé, la première dette est un prêt, et dès lors elle est prorogée. En parlant de remise de la dette de travaux interdits, le Mischnâ entend, selon R. Yoḥanan, les travaux de culture; selon R. Simon ben Lakisch, il s'agit de construction. Or, selon R. Yoḥanan, les travaux dont il est question ici doivent cesser, parce qu'ils sont interdits la 7e année; selon R. Simon ben Lakisch, ils cessent parce qu'ils sont achevés (et le paiement de ces travaux étant dû après l'achèvement, on l'ajourne à l'année suivante). Comme se fait-il que R. Juda n'adopte pas l'avis de R. Yossé, parce qu'il dit: « on remet la dette de tout travail qui cesse en la 7e année, mais non ce qui est dû pour ce qui n'y cesse pas. » Et pourquoi R. Yossé n'admet-il pas l'avis de R. Juda, bien que ce dernier dise que le changeur n'a pas l'habitude de donner la petite monnaie de l'*issar* avant d'avoir reçu la pièce *dinar*? (pourquoi donc, à l'égard de l'ouvrier, établir la distinction pour cessation de travail?) Il reconnaît, en effet, que le salaire de l'ouvrier (différent de celui du changeur) n'est dû qu'à la fin (il peut donc être constitué en prêt).

2. Si au premier jour de la nouvelle année (après la 7e), on égorge

une vache, que l'on dépèce [1], le montant de sa valeur est une dette remise, au cas où le mois précédent était embolismique [2]; au cas contraire, ce n'est pas remis. L'amende imposée à celui qui viole une jeune fille, ou au séducteur (50 sicles), ou au calomniateur (10 sicles), ou pour toute condamnation du tribunal, n'est pas remise; on n'ajourne pas non plus la dette pour un prix fait sur gage, ou lorsque l'on a transmis au tribunal l'acte d'engagement [3].

Rabbi dit [4]: jamais de son temps le mois de Nissan n'a été déclaré embolismique (sa néoménie n'est que d'un jour). Mais n'a-t-on pas dit que si la nouvelle lune apparaît en son temps, la néoménie est réelle? (et n'en résulte-t-il pas que cela arrive?)Non, on dit que si cela arrivait, mais en réalité cela n'arrive pas. Selon Rab, le mois de Tisri n'a jamais été embolismique de son temps (par conséquent, l'hypothèse de la Mischnâ n'a pas lieu d'être). Mais n'a-t-on pas enseigné [5] que si le mois est embolismique, etc.? (cela ne prouve-t-il pas que le cas se présente?) Non, on dit seulement que si le mois était tel; mais, cela n'arrivait pas. Lorsqu'à Ouscha on sanctifia le commencement de l'année, au premier jour R. Ismael fils de R. Yoḥanan ben Broqa se leva et dit qu'il suivait l'avis de R. Yoḥanan ben Nouri (pour sonner du *schofar*). R. Simon ben Gamaliel dit : on n'agissait pas ainsi à Yabné. Le second jour, R. Ḥanania fils de R. Yossé le Galiléen se leva et dit qu'il suivait l'avis de R. Akiba (pour le *schofar*). C'est ainsi, dit R. Simon ben Gamaliel, que nous agissions à Yabné. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'on sanctifiait le premier et le 2e nouvel-an? L'année où cela eut lieu, répondit R. Zeira au nom de R. Hisda, cela se fit par erreur. Quant à l'emploi de premier et second dans l'enseignement précité, ces termes se rapportent à deux années différentes, dit R. Aba au nom de Rab. Mais n'a-t-on pas enseigné le premier jour et le second jour (ce qui semble se rapporter à la même année)? (L'objection reste non résolue).

Si la sanctification du mois nouveau a eu lieu trop tôt (le 29 du mois précédent), ou beaucoup trop tard, un jour après l'embolismique (le 32e du

1. Même série, tr. *Maccôth*, I, 4, (f. 31a). — 2. Lorsque le mois est de 30 jours (embolismique), le 1er jour de néoménie suivante (qui est dans notre cas le nouvel-an), fait encore partie du mois écoulé; or, à ce moment, l'on était encore dans la 7e année, époque de rémission des dettes. On voit qu'il s'agit d'un temps où le calendrier hébraïque n'était pas encore bien fixé, comme il l'a été depuis. Voir mon *Almanach perpétuel*, préface. — 3. Tout cela est basé sur Deutéron. XV, 4, prescrivant « d'abandonner ce que l'on a chez son frère », mais non ce qui est hors de ses mains; comp. tr. *Schabbath*, fol. 145b; tr. *Guittin*, fol. 34a; tr. *Maccoth*, fol. 3a. — 4. Même série, tr. *Rosch haschana*, III, 1 (fol. 58c). IV, 6 (fol. 59c); Babli, ibid. f. 32a. — 5. Mischnâ, tr. *Schecalim*, ch. IV, § 4.

mois), est-ce que la néoménie est valable? Non, car la *Torâ* insiste sur la fixation précise des fêtes en répétant le mot « eux », dans le verset (Lévitique, XXIII, 2): *voici mes fêtes*; cela signifie que ces fêtes ne peuvent pas avoir lieu avant l'époque déterminée. C'est trop tôt, si l'on prend le 29e jour du mois pour le suivant; c'est trop tard, si l'on ne commence à compter que du 32e jour (cela varie entre le 30 et le 31). Comment sait-on que l'on doit rendre l'année embolismique, de façon à ce que les Israélites exilés et se trouvant hors de la Terre-Sainte aient le temps d'arriver pour fêter la Pâque, en commun [1]? On le sait de ce qu'il est dit (ibid.): *les enfants d'Israel,... mes fêtes*, c'est-à-dire les fêtes ont été instituées par le législateur, de telle sorte que tout Israel puisse les célébrer. Toutefois, dit R. Samuel bar Naḥman, il faut qu'à la néoménie, ils se trouvent près des rives de l'Euphrate (frontière de la Palestine), d'où ils peuvent alors aller à Jérusalem et y arriver en temps opportun. R. Jacob bar Aḥa, ou R. Imi dit au nom de R. Juda ben Pazi: si, après la sanctification de la néoménie par le tribunal, on s'aperçoit que les témoins qui sont venus attester l'apparition de la nouvelle lune ne sont pas dignes de foi, le jugement du tribunal reste intégral. Sur ce, R. Yossé se leva auprès de R. Juda ben Pazi et lui dit: as-tu entendu professer cet avis par ton père? Oui, répondit-il, et R. Aba dit en effet, au nom de R. Yoḥanan, que l'on n'a pas égard à ceux qui viennent attester la néoménie (tous sont bons). Quant à la contradiction apparente entre les comptes de commerce ajournés (du § 1) et la présente Mischnâ, R. Eliézer l'explique, en disant qu'au sujet de la vache dépécée, on admet l'opinion de R. Juda (la seconde acquisition donne à la 1re le caractère d'un prêt, qui est dès lors ajourné par la 7e année). Mais comment attribuer à la 1re vente le caractère d'un prêt, puisqu'en ce jour de nouvel-an on ne peut pas en réclamer le montant? C'est ce que R. Aba bar Mamal, R. Amram ou R. Matna [2], dit au nom de Rab: lorsqu'un prêt a été contracté avec le prochain, à la condition de ne pas pouvoir le réclamer de suite, la 7e année provoque la prorogation. Mais n'est-il pas dit, au sujet du dépècement de la vache égorrau nouvel-an de la 8e année, qu'il n'y a pas de prorogation, si le mois précédent n'est pas embolismique (ou le 30e jour reversible sur la 7e année)? Or, dit R. Eliézer, cela peut s'expliquer selon l'avis de R. Juda (la dette est prorogee, parce que, une 2e vente ayant eu lieu, la 1re a été considérée comme un prêt); et pourtant on ne saurait réclamer en ce jour de nouvel an le montant dû pour la 1re vente? Aussi R. Aba répond au nom de R. Zeira: puisque l'on juge l'acquéreur digne de foi pour une seconde livraison, le vendeur a agi comme s'il avait réclamé le premier paiement, qu'il aurait pu recevoir; or, comme le montant dû n'a pas été payé, la première

1. Comp. *Torath Cohanim*, section *Emor*, ch. 9.—2. V. même série, tr. *Maccôth* I, 5 (f. 31a), qui reproduit toute cette argumentation.

dette est un prêt, et dès lors elle doit être prorogée. R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de Rab : lorsqu'on prête à son prochain à la condition que la 7e année ne prorogera pas la dette, elle devra la proroger pourtant (la condition ne sera pas maintenue). N'a-t-on pas enseigné [1] : « si les témoins déclarent attester contre quelqu'un qu'il doit mille *zouz*, à la condition de les rendre d'ici à 30 jours, et que le débiteur déclare avoir conditionné un laps de 10 ans, on estime etc. » Or, se peut-il qu'il y ait un espace de dix ans dans lequel ne soit pas comprise l'année de repos? ? N'en résulte-t-il pas que l'on admet la possibilité de proroger la dette)? C'est vrai, dit R. Houna, et la raison pour laquelle cette dette n'est pas remise fait l'objet d'une discussion entre R. Naḥman bar Jacob et R. Schescheth : d'après l'un, cela tient à ce que c'est un prêt fait pour ainsi dire sur gage (non rémissible) ; d'après l'autre, cela ressemble au cas où le prêt aurait été fait par acte juridique (προσβουλή, également non rémissible). On a enseigné: pendant les 30 jours qui suivent immédiatement le prêt, on ne peut pas en réclamer le montant. Qu'est-ce que l'on entend par là? Cela signifie, dit Samuel, que lorsqu'on fait un prêt sans indiquer l'époque de la reddition, on ne peut pas le réclamer dans les 30 jours. R. Juda entra à la salle d'étude et dit que cette règle est fondée sur un texte de la Bible. Il est dit (Deutéronome, XV, 9) : *Lorsque s'approche la 7e année, l'année du repos*. Or, comme ces deux termes ont le même sens, à quoi bon les exprimer tous deux? Pour que l'on ne dise pas : pendant 30 jours on ne peut pas réclamer, et au bout de ce temps la dette subit les lois de prorogation ; il a donc fallu faire entendre, par ledit verset, que la prorogation s'applique à l'année agraire seule (à rien au-delà), et cette exclusion suffit comme allusion biblique pour justifier la suspension pendant 30 jours.

Mais R. Aba bar Mamal ou R. Amram, ou R. Matna ne dit-il pas au nom de Rab : si l'on prête à son prochain, même à condition de ne pas lui réclamer le montant, la 7e année entraînera la prorogation? (Comment donc supposer qu'une allusion biblique proroge les dettes ordinaires, que l'on ne peut pas réclamer avant le 30e jour?) En effet, on trouve un renseignement de R. Ismael appliquant ce verset à une autre déduction : *A l'approche*, est-il dit, *de la 7e année, année du repos agraire, etc.* Or, comme ces 2 termes ont le même sens, pourquoi sont ils exprimés tous deux? Pour que l'on ne dise pas qu'en cas de prêt basé sur l'hypothèque d'un champ ou d'une vigne, pendant les 6 années ordinaires, le créancier peut recourir à ces biens immeubles et qu'après cette période de temps, ils font retour au propriétaire, au même titre que le prêt d'argent, sans qu'il soit possible de réclamer ; c'est pourquoi la Bible répète deux fois le même mot, afin d'indiquer que la prorogation est seulement applicable à l'argent (les terres ne font retour que lors du Jubilé).

1. Mischnâ, tr. *Maccóth*, I, 2 ; Babli. ibid. fol. 3b.

Quant à l'avis anonyme exprimé par la Mischnâ, au sujet de l'amende due pour viol, ou séduction, ou calomnie, R. Juda dit au nom de Rab que c'est l'avis de R. Meir, puisqu'il dit que le texte biblique parle seulement de prêt, (non d'amende). Par « les autres condamnations de tribunal, » on entend les décisions arbitraires écrites. Voici ce qui est évident [1] : lorsqu'un prêt a été nié par le débiteur (que le créancier ne saurait réclamer de suite), la 7e année ne motive pas de prorogation ; mais s'il s'agit d'une dette niée d'abord et qui, depuis lors, a été confirmée, la 7e année provoque la prorogation (puisque le créancier pourrait en réclamer le montant). R. Jérémie demanda : en est-il ainsi au point de vue de la règle financière, ou seulement comme loi relative à la 7e année ? Cela va sans dire, car le prêt, dès qu'il est nié, ne saurait être réclamé, tandis qu'une dette niée d'abord, puis confirmée, tombe sous le coup de la réclamation ordinaire (prorogée en la 7e année). Quant au prêt sur gage non rémissible, Samuel dit qu'une aiguille (objet minime) peut constituer le gage ; car il est dit (ib. 3) : *tes mains abandonneront ce que tu auras chez ton frère*, excepté ce que tu auras entre les mains appartenant à ton frère, savoir le gage ; *tes mains abandonneront. etc.*, mais l'abandon n'est pas applicable aux contrats qui se trouvent entre les mains du tribunal (non entre les tiennes).

3. Un emprunt fait sur acte juridique (προσβουλή) n'est pas ajourné [2]. Voici un des points établis par Hillel l'ancien : lorsqu'il vit que le peuple refusait de se faire des prêts mutuels et qu'il transgressait ce qui est prescrit dans la loi mosaïque (Deutéronome, XV, 9) : *garde-toi de laisser s'élever dans ton cœur quelque pensée honteuse, etc.*, Hillel établit la garantie de l'hypothèque (restituant ainsi le crédit).

4. Voici le contenu, ou la formule de cet acte [3] : « Moi tel et tel, je fais la déclaration, en présence des juges de tel endroit, de pouvoir réclamer, en tous temps, et où je le voudrai, toute dette qui m'est due. » Les juges ou les témoins [4] signaient au bas de l'acte pour le légaliser.

Le verset invoqué dans la Mischnâ sert de confirmation textuelle à l'acte juridique. Mais est-ce que cet acte a pour origine la Torâ? Non ; seulement lorsque Hillel l'a institué, il l'a basé sur une allusion biblique. R. Houna dit : j'ai présenté une objection à R. Jacob bar Aha : d'après celui qui dit que les dîmes sont dues légalement, pendant l'existence du second temple, les lois relatives à l'année du repos agraire doivent aussi être observées ; et comment

1. Même série, tr. *Schebouóth*, VII, 10, (f. 38a).— 2. Voir ci-dessus, tr. *Péa*, III, 6. Cet acte empêche l'ajournement. Le terme mischnique correspond aux 2 mots grecs πρὸς βουλῇ (déclaration faite) *devant le tribunal*; f. tr. Guittin, f. 36a ; ib. mischnâ, ch. IV, § 3.— 3. Tr. Guittin, f. 32b.—4. Le même individu pouvait être à la fois juge et témoin.

se fait-il qu'Hillel en ait abrogé une partie [1] ? Or, dit R. Yossé, comment établir une comparaison entre ces deux points? Lorsque les Israélites ont été exilés à Babylone, ils ont été affranchis de toutes les lois relatives au sol, tandis que l'abandon des dettes d'argent est aussi bien applicable en Terre-Sainte qu'au dehors? (Donc, si même les dîmes ne sont plus dues légalement, les lois de la 7e année devraient rester intactes?) Cette question a été résolue par R. Yossé lui-même [2], qui l'explique par ces mots (Deutéronome, XV, 2): *Voici la question du relâchement; on abandonnera, etc.* Or, la redondance de cette seconde expression pléonastique a pour but d'indiquer que lorsque les lois agraires ont lieu d'être appliquées par la loi (avant l'exil), la question de la remise des dettes est également réglée par un texte légal, aussi bien en Terre Sainte qu'au dehors; mais, à partir du moment où ces prescriptions sont seulement applicables par décision des rabbins, leur décision s'applique aussi à la remise des dettes (et, dès lors, Hillel a pu adopter des modifications). On a enseigné ailleurs (à Babylone): même d'après celui qui admet que les dîmes sont dues légalement pendant l'existence du deuxième temple, on admet que les règles relatives à la septième année sont seulement applicables par décision rabbinique, par suite de la déduction suivante, faite dudit verset: *on abandonnera*, etc.: la redondance des termes a pour but, dit Rabbi, de comparer deux sortes de relâchement, celui de la 7me année et celui du jubilé (50e année). Or, lorsque ce dernier est applicable, les lois relatives à la 7me année le sont aussi, en vertu du texte légal; mais, lorsque le jubilé cesse, les lois relatives à la 7me année sont seulement applicables par ordre des rabbins. Pourquoi le jubilé cesse-t-il depuis l'exil? c'est qu'il est dit (Lévitique, XXV, 10): *Liberté à tous les habitants de ce pays*, c'est-à-dire le pays était soumis à toutes les règles légales, aussi longtemps que ses habitants s'y trouvaient, mais non plus à partir du jour de l'exil. Mais, doit-on en conclure que lorsque les Israélites se trouvaient entremêlés, que des membres de la tribu de Juda se trouvaient sur le territoire de Benjamin, et réciproquement, le Jubilé devait être exercé? Non, car il est dit: *ses habitants*, que tous ses habitants se trouvent en leur lieu et place. Aussi, dès que les tribus de Ruben et de Gad, et la moitié de Manassé, furent exilées, le jubilé fut aboli (dès lors, il est simplement applicable par décision rabbinique). R. Hiskia, au nom de R. Jérémie dit au sujet de la forme de l'acte: il en est ainsi, si même des Israélites sont à Rome (très-loin). R. Aba dit au nom des rabbins de Babylone: lorsque trois juges ont prononcé une sentence et que l'un d'eux meurt, la signature des deux survivants suffit [3] en ayant soin d'écrire qu'ils n'ont signé qu'à deux, mais qu'ils étaient trois pour prononcer le jugement (ce qui est l'essentiel). En effet, dit R. Hagaï, la Mischnâ semble l'indiquer en disant: « Les

1. Même série, tr. *Guillin*, IV, 3 (f. 45c). — 2. *Sifri*, section *reëh*, ch. 111.— 3. Même série, tr. *Synhédrin*, V, 6 (f. 23a).

juges ou les témoins (dont deux suffisent) signaient au bas de l'acte. » Mais peut-on apprendre de l'acte judiciaire du *prosbol* les règles à observer en droit ? On a trouvé un enseignement disant quelles sont les règles que l'on peut déduire du formulaire de cet acte : Si un débiteur n'a pas de terre, mais que ses créanciers en possèdent, il peut se référer à eux pour rédiger cet acte. Comment cela se passe-t-il ? Si, par exemple, Ruben doit à Simon et Lévi doit à Ruben, Ruben, n'a pas de terre, mais son débiteur Lévi en a ; en ce cas, on rédige en faveur de Simon un acte hypothéquant les biens de Lévi [1].

5. Si un tel acte est anti-daté, il est valable[2]; s'il a une date postérieure à sa rédaction, il est sans valeur [3]; par contre, les actes d'engagement anti-datés n'ont pas de valeur [4], mais les post-datés sont valables [5]. Si quelqu'un emprunte à 5 personnes, il faut que chacune d'elles écrive l'acte de déclaration; mais si 5 personnes empruntent à une seule, il suffit d'un acte (il réclame les diverses sommes dues, par la même pièce).

L'acte juridique anti-daté est valable, parce que c'est un désavantage pour le créancier (il n'a donc pas intérêt à agir ainsi) ; s'il a une date postérieure à sa rédaction, il n'est pas valable, parce que ce serait un avantage pour le créancier. Par contre, les actes d'engagement anti-datés n'ont pas de valeur, parce qu'au cas échéant ce serait un avantage pour le créancier ; mais ceux qui sont post-datés ont leur valeur, parce que ce serait une perte pour le créancier. Par qui le tribunal sait-il si ces sortes d'actes sont anti-datés ou post-datés ? R. Simon bar Wawa répond au nom de R. Yoḥanan : les signataires de l'acte en font foi.

R. Simon b. Lakisch ne dit-il pas que l'on considère les paroles des signataires comme une confirmation de témoignage faite par devant tribunal ? (Comment donc se fait-il qu'ils peuvent revenir sur leur assertion et l'infirmer ?) C'est qu'au cas dont parle R. Simon ben Lakisch il s'agit de témoins qui déclarent n'avoir rien signé du tout, tandis qu'ici ils disent avoir signé tel acte financièrement, non sous un autre rapport (celui du temps ; alors, ils ne peuvent pas infirmer leur dire). Selon R. Yoḥanan, ces sortes d'actes d'engagement sont nuls réellement (de tout temps, même depuis la fausse date) ; selon R. Simon ben Lakisch, cela ne compte qu'à partir de la date réelle du contrat. Mais on a pourtant enseigné que l'acte juridique du *prosbol* est valable, qu'il

1. On peut voir là l'origine du billet à ordre ou traite.— 2. Car ce serait un désavantage pour les créances postérieures. — 3. La déclaration serait fausse pour les dettes postérieures.— 4. On craint d'établir ainsi une hypothèque sur des biens vendus plus tard. Comp. tr. *Rosch haschana*, f. 2[b] et 8[a] ; *Baba mecia*, f. 4[a] et 72[a] ; *baba bathra*, f. 154[b] et 171[b] ; tr. *Synhédrin*, f. 32[a].— 5. Cf. même série, tr. *Baba bathra*, X, 16 (f. 17[d]).

soit anti-daté ou post-daté, et l'on ne se préoccupe que de la date réelle (tandis que la Mischnâ l'annule en raison de la date)? Or, si, selon l'avis de R. Simon ben Lakisch, c'était valable le même pour les actes d'engagement, il n'y aurait pas de différence entre l'acte juridique et l'acte d'engagement? (donc, cet enseignement est conforme à R. Yohanan). — Lorsque la date vulgaire d'un acte d'engagement se rapporte à un samedi, ou au 10 Tisri (jours auxquels on ne peut toucher le montant de la dette), l'acte est valable selon R. Juda; il est sans valeur, selon R. Yossé [1]. R. Juda lui dit: un fait de ce genre t'a été exposé à Cipori, et tu as déclaré l'acte valable. Quant à moi, répliqua R. Yossé, je ne me souviens pas l'avoir autorisé; mais si c'est fait, il faut l'admettre [2]. On a cru devoir expliquer les raisons des 2 avis émis, en disant: R. Yossé déclare l'acte sans valeur comme anti-daté [3], et R. Juda l'autorise comme s'il était post-daté; mais en réalité, le motif de l'interdiction est la crainte que le tout soit un faux.

6. On n'écrit un tel acte qu'en le basant sur des biens du débiteur (servant au besoin à éteindre la dette) [4]; si celui-ci n'en a pas, le créancier lui assure une parcelle de son champ [5] (pour la forme). Si le créancier a en ville un champ déjà hypothéqué, on peut pourtant le mentionner dans l'acte de déclaration. Selon R. Houtspith, on peut rédiger cet acte pour un mari, en mettant l'hypothèque sur les biens immeubles de sa femme, et en faveur des orphelins si l'on se base sur les biens immeubles des tuteurs [6].

Selon Rab, il faut que l'emprunteur, aussi bien que le prêteur, ait une terre (servant de base au contrat, de part et d'autre); selon R. Yohanan, il suffit que le créancier en ait une, et non le débiteur; ou, à l'inverse, que le débiteur en ait, non le créancier. Si le prêteur n'a pas de terre, mais les débiteurs en ont, on rédige l'acte juridique du *prosbol* (en se basant sur cette terre). R. Aba dit au nom de Rab: si l'on ne possède qu'une tige d'un plant dans un champ, cela suffit pour constituer l'immeuble et peut servir à la rédaction de l'acte juridique du *prosbol*. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'on ne peut accorder le bénéfice de cette rédaction, ni à ceux qui ont des biens en association, ni aux fermiers (dont le bien est à d'autres propriétaires), ni aux tuteurs des biens de mineurs? (On voit donc qu'il faut pour cela avoir un champ en toute propriété?) C'est que, fut-il répondu, là, chaque tige est

1. Tossefta sur *Maccóth*, ch. I; Babli, tr. *baba bathra*, f. 171ᵃ.— 2. Il est aisé de voir que la date seule est fausse, et l'acte est valable.— 3. Comme il est certain qu'il n'a pas été écrit en un jour de fête, il est évident que la date est fausse.— 4. Afin de ne pas s'opposer aux termes du Deutéronome, XV, 3. — 5. Voir tr. *Péa*, ch. III, § 6; comp *Guittin*, f. 34ᵃ. — 6. Au cas où ils empruntent pour les enfants mineurs, qui n'ont pas qualité pour posséder.

un bien commun à deux personnes, tandis qu'ici, le possesseur n'eût-il qu'une tige, elle est à lui seul. — Est-il permis au tuteur de mentionner les biens des mineurs dans l'acte juridique qu'il écrit à son créancier? On peut conclure affirmativement, de même qu'un homme, en écrivant un tel acte, peut hypothéquer les biens de sa femme. Est-ce qu'une femme peut réciproquement contracter une dette en hypothéquant les biens du mari? On peut répondre à cette question d'une manière affirmative, de même qu'il est permis à des mineurs d'emprunter, en hypothéquant les biens du tuteur.

7. Une ruche mobile (posée à terre), est considérée, selon R. Eliézer, comme un terrain, et elle peut servir de base à l'acte; de même elle n'est pas susceptible d'impureté à la place qu'elle occupe, et, si le samedi, on en retire du miel, on est condamnable pour avoir violé le Sabbat (c'est comme si on l'arrachait de la terre). Selon les sages, au contraire, elle n'est pas considérée comme adhérente à la terre, elle ne peut pas servir de base à l'acte, elle est susceptible d'impureté sur place, et ce n'est pas une transgression sabbatique d'en enlever du miel[1].

Voici, dit R. Abahou, au nom de R. Simon ben Lakisch, quel est le motif de l'avis de R. Eliézer[2]: *le peuple vint*, est-il dit, *dans la forêt, et le miel coulait* (I Samuel, XIV, 26); or, que signifie ce rapprochement? Est-ce que la forêt, dit R. Mena, donne du miel? (On a voulu indiquer la relation légale entre le bois et le miel, considéré comme terrain). Si cette preuve avait été tirée du verset suivant: *il le trempa dans la forêt* (rayon) *de miel*, elle eût été meilleure. En effet, R. Yossé bar R. Aboun dit, au nom de R. Simon ben Lakisch, que la déduction a été tirée de ce verset. Dans quel cas, la Mischnâ parle-t-elle de la ruche? Si elle est adhérente à la terre par de la chaux, tous sont unanimes à reconnaître qu'elle est considérée comme la terre? Si elle est placée sur des pieux, il va sans dire que, selon tous, elle n'est pas considérée comme le terrain? C'est qu'il s'agit du cas où elle est simplement posée à terre, sans être attachée; en ce cas, conformément à l'avis de R. Zeira au nom de R. Jérémie, on peut rédiger un acte juridique, en hypothéquant l'emplacement que l'on aurait loué, ou que l'on possède, sur lequel il y a un four[3] ou un poële (c'est considéré comme immeuble). Selon R. Houna bar Ada, la place qu'occupe la lumière a la même valeur. Est-ce que pour enlever le pain du four, au jour du Sabbat, il y a la même discussion entre R. Eliézer et les rabbins? (le four est-il un terrain dont il n'est pas permis d'arracher quoi que ce soit en ce jour?) La similitude n'est pas complète: le miel est un produit de la ruche, qui y est né, tandis que le pain, produit au dehors, a été seulement cuit au four.

1. Cette même Mischnâ, se retrouve dans la 6e partie, tr. *Ouqcin*, III, 10. Voir tr. *Baba bathra*, f. 65b, et 80b; ci-dessus, tr. *Klaïm*. ch. IV, § 3.— 2 Cf. tr. *Schabbath*, f. 95a.— 3. Babli, tr. *Guittin*, f. 36a.

8. Si un débiteur veut rembourser une dette remise en vertu des lois de la 7e année, le créancier lui dira : « j'observe la loi de la *Schemita* » (j'ajourne). Si celui-ci dit qu'il veut pourtant payer, le créancier peut l'accepter, car il est dit (Deutéronome, XV, 2) : *Voici la parole de la rémission* (il suffit d'avoir dit cette parole). De même, si un meurtrier involontaire s'est enfui dans une ville de refuge [1] et que les habitants de cette ville veulent, à son arrivée, lui rendre des honneurs, il devra leur dire : « je suis un meurtrier. » Mais s'ils persistent à l'honorer, il peut l'accepter d'eux, car il est dit (Deutéronome, XIX, 4) : « *c'est la parole du meurtrier* » (la parole suffit).

9. Celui qui paie ses dettes dans la 7e année (malgré la rémission) est approuvé par les sages. Si l'on a emprunté à un prosélyte dont les fils se sont convertis en même temps que lui [2], l'on n'est pas tenu de restituer la dette aux fils (en cas de décès du père ; mais si on la restitue cependant, on est approuvé par les sages (en principe, même le païen hérite de son père, à l'égard de l'Israélite). Tous les objets mobiliers sont légalement acquis par la possession (à défaut de cette formalité, on peut renoncer au marché); mais, si malgré cela, on tient fidèlement la parole donnée, on est approuvé par les sages (c'est un fait honorable).

Si un débiteur veut rembourser une dette remise, le créancier lui offrira l'ajournement. Toutefois, dit R. Houna, pendant que ses lèvres prononceront ces paroles, la main droite pourra être ouverte pour recevoir le montant dû.

Cela prouve, dit R. Yossé, que lorsqu'un homme qui a étudié un traité rabbinique, se rend dans une localité où il reçoit des honneurs comme s'il en avait étudié plusieurs [3], il doit avertir ceux qui le reçoivent ainsi, qu'il connaît seulement un traité (et ne pas les laisser dans l'erreur, comme pour le meurtrier). La règle pour larestitution d'héritage, dit R. Eliézer, s'applique seulement aux fils. R. Yossé demanda : qu'est-ce que l'on entend par cette restriction ? on entend que si le prosélyte a des fils, on peut restituer la dette aux fils, et s'il n'a pas laissé de fils, on peut la restituer aux filles ; et il ne faut pas supposer qu'en raison de la situation nouvelle de ce prosélyte, dont les enfants n'ont pas de droit légal à l'héritage, on peut seulement restituer la dette aux fils, non aux filles (c'est pourquoi il est dit de les payer tous). De même, si quelque prosélyte meurt le dernier de sa famille (sans laisser d'héritiers du côté paternel) et que sa mère hérite de lui (ce qui n'est

1. On sait qu'en cas d'homicide involontaire, on pouvait échapper à la vengeance de la famille du défunt, en se réfugiant dans l'une des 3 villes affectées à ce but par Moïse. Voir, outre les versets cités dans la Mischnà, Nombres, ch. XXXV, et Deutéronome, IV, 41-42 ; tr. Maccôth, ch. II, § 14. — 2. Voir tr. *Kidouschin*, f. 17b. — 3. Cf. même série, tr. *Maccôth*, II, 7 (32').

pas légal), l'on n'est pas tenu de restituer la dette à cette dernière ; mais si on le fait pourtant, on est approuvé par les sages. Si un voleur se repentant veut restituer l'objet volé [1], celui qui l'accepte de lui n'est pas approuvé par les sages (il diminue son repentir). R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'on se livre au commerce de ventes et d'achats sur paroles, il arrive parfois qu'en renonçant à la parole donnée on n'est pas approuvé, et d'autres fois cela ne fait rien, car on ne livre la marchandise qu'à celui qui l'a payée (à la satisfaction de tous). R. Zeira ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : si l'on donne en gage à son prochain une bague et que l'on veut revenir sur le marché fait (auquel elle sert de gage), on peut la reprendre [2]. Mais, demanda R. Zeira en présence de R. Abahou : a-t-on les mêmes droits si l'on a déposé de l'or en gage ? Non, fut-il répondu ; ce n'est que pour la bague. Pourquoi y a-t-il une différence entre l'or et la bague ? C'est que l'on a l'habitude de travailler l'or (de l'échanger) ; tandis que l'on conserve la bague intacte. R. Jacob bar Zabdi ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque l'on a promis de faire un présent à son prochain et que l'on désire ensuite reprendre sa parole, on le peut. Quoi, s'écria R. Yossé en se levant devant R. Jacob bar Zabdi, serait-ce là une mesure juste [3] ? peut-on autoriser une telle injustice ? Peut-être, répondit-il, au moment de faire la promesse, n'est-il pas revenu sur son assertion (en ce cas, elle est justifiable, car un changement de valeur a motivé la différence d'avis). Rab est d'un avis contraire, car il dit : lorsque j'avais donné l'ordre aux gens de ma maison de faire un présent à quelqu'un, je n'y revenais jamais. Pourtant l'enseignement suivant lui est opposé : Quand est-il dit que les objets mobiliers sont acquis par la prise [4] ? Sur la voie publique, ou dans une cour neutre, qui est ni à l'acquéreur, ni au vendeur ; lorsque l'on se trouve dans la propriété de l'acquéreur, la réception suffit ; lorsqu'on est dans la propriété du vendeur, il faut, pour qu'il y ait acquisition, avoir soulevé l'objet, ou l'attirer à soi, en enlevant le tout de la maison du possesseur ; si les objets se trouvent chez un dépositaire, l'acquisition n'est réelle que lorsque le dépositaire a fait acte de transmission verbale, ou lorsque le déposant a déclaré louer l'emplacement occupé par ces objets. Or, n'en résulte-t-il pas que c'est contraire à l'avis de Rab qui ne permet pas de revenir sur sa parole ? Et que répond-il à cette objection ? Il dit qu'on ne peut pas y renoncer lorsque la promesse a été faite formellement (par devant les gens de la maison) ; mais lorsqu'il s'agit d'une simple promesse moins formelle, on peut y renoncer. En effet, Rab n'est d'un avis contraire qu'en disant : lorsque j'avais donné l'ordre aux gens de ma maison de faire un présent à quelqu'un, je ne revenais pas sur ma parole. De même, il arriva à quelqu'un de confier du sel en gage à son prochain (pour une vente future) ; et

1. Comp. Babli, tr. *baba kamma*, f. 94a. — 2. Cf. même série, tr. *Maasser schéni*, ch. IV, § 7, fin ; tr. *Baba mecia*, IV, 2 (f. 9c). — 3. Allusion au Lévitique, XIX, 36 ; cf. même série, tr. *Schebouöth* (f. 35d). — 4. Même série, tr. *Kidouschin*, I, 4 (f. 60b) ; tr. *Guittin*, VIII, 1 (f. 49b).

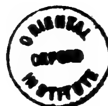
comme le sel avait renchéri, le contractant voulut renoncer à l'achat ; on consulta Rab qui dit : ou l'on devra remettre à l'acquéreur toute la valeur du gage, ou le livrer à qui l'a payé. Rab ne se contredit-il pas? Plus haut, il dit de ne pas renoncer à sa parole, tandis qu'ici il dit l'inverse et que l'on tient compte de l'augmentation de la valeur du gage? Ici, il énonce la règle, tandis que dans l'autre cas, il expose sa conduite généreuse, au-delà de ce qui est dû.

FIN DU TOME II.

LA TABLE DES MATIÈRES ET DES NOMS PROPRES EST AJOURNÉE AU TOME III.

LISTE DES MOTS ÉTRANGERS.

Mayenne, Imp. DERENNE. — Paris, Boulevard St-Michel, 52.





LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME TROISIÈME

Traités Troumoth, Maasseroth, Maasser schéni, Ḥalla, Orla, Biccurim

3

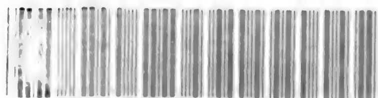


PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1879




ORIENTAL
OXFORD
INSTITUTE

PRÉFACE

Au fur et à mesure que notre tâche avance, elle semble à la fois devenir moins étendue et plus facile. Ce ne sont pas les auxiliaires qui ont augmenté ; ils ont au contraire diminué ; l'utile et précieux commentaire hébreu par feu Frænkel a cessé de paraître peu après la mort de l'auteur. Nul autre concours n'est venu à notre aide, et nous avons été déçu dans l'espoir de nous appuyer, en notre pénible pérégrination, sur l'autorité du *Thesaurus* d'Ugolino [1]. Celui-ci contient bien au t. XX une version latine des 5 derniers petits traités du *Seder Zeraïm*, ou 1re série de la Mischnâ. Mais c'est le cas ou jamais de redire : *tradultore, traditore.* Cette version est beaucoup moins intelligible que le texte : faite sans critique, ni annotations, ni lecture des commentaires, elle se compose d'une suite de mots pris dans les lexiques, sans souci de leur ordre logique, ni même de la coupe fidèle des phrases ou périodes.

Cependant, l'allégement nous est venu, non du dehors, mais de l'intérieur, de notre texte même. D'abord, une plus longue fréquentation nous a familiarisé avec son langage, ses locutions, ses tournures. Ensuite, nous avons eu la satisfaction de nous retrouver en présence de passages déjà traduits dans nos volumes précédents. Sans nous départir de notre plan primitif, sans nous abandonner au système beaucoup plus commode de donner seulement des fragments ou extraits plus ou moins étendus, nous continuerons à publier les traités talmudiques *in extenso*, sauf à ne pas recopier inutilement ce qui se trouve déjà plus haut mot à mot. En ce cas, un simple renvoi suffit, sous cette forme spéciale : —°.

Nous n'avons pas d'autre cadre que le Talmud même. Notre but n'est pas d'en offrir telle ou telle branche comparée à l'état actuel des connaissances humaines, mais de le présenter sous sa forme textuelle, quelqu'incohérente qu'elle paraisse souvent. Toutefois, c'est sans peine que Maïmonide justifie la succession des 6 traités composant le présent tome III. 1° Le premier des prélèvements légaux à opérer sur les produits de la terre, dit-il, c'est l'oblation sacerdotale ou *Trouma.* 2° Après elle, dans le même ordre de faits, vient le don de la première dîme due aux lévites, et les détails qui concernent ce devoir sont exposés au traité *Maasseroth* (des dîmes). 3° De même, à ce traité succède celui qui est intitulé : *Maasser scheni* (de la 2° dîme), celle qu'il faut consommer à Jérusalem. 4° A la suite de ces diverses donations, on moût le grain, et sur la farine pétrie en pâte est due une parcelle sacerdotale, nommée : *Halla* ; d'où le traité de ce nom. 5° La liste des donations à faire pour

1. Thesaurus Antiquitatum sacrarum. Venetiis, 31 vol. folio.

les semences étant épuisée, on passe aux prescriptions concernant seulement les fruits des arbres, ou les premiers ans de plantation de tout arbre fruitier, précepte qui porte le nom biblique d'*Orla*. 6° Enfin, la série est close par le traité *Biccurim*, exposant les cérémonies relatives à l'offrande au Temple des prémices prélevées sur les premiers fruits mûrs.

Il nous paraît inutile d'entrer dans une analyse plus détaillée ; aux lecteurs qui la désirent, nous indiquons les diverses tables ci-jointes, à la fin : Index alphabétique des matières (pour les tomes II et III), table géographique, noms propres, concordance des versets bibliques, enfin liste des mots étrangers (ces 2 dernières pour le t. III seulement).

Ainsi, nous avons franchi, Dieu merci, la première étape de ce long voyage, plus du quart de l'ensemble. Puisse-t-elle être de bon augure pour nous mener jusqu'à l'achèvement total de ce travail.

LISTE DES DIVERS MOTS ÉTRANGERS

TRAITÉ TROUMOTH

CHAPITRE PREMIER.

1. Les cinq personnes suivantes ne peuvent pas accomplir la cérémonie de l'oblation sacerdotale [1], sous peine de nullité. Ce sont le sourd, l'idiot, l'enfant[2], celui qui opère sur ce qui ne lui appartient pas, l'idolâtre qui prélève du blé d'un Israélite [3], même avec l'autorisation de ce dernier ; dans tous ces cas, l'oblation prélevée est nulle.

R. Samuel bar Nahman déduit l'exclusion des cinq cas précités de ce qu'il est dit (Exode, XXV, 2) : *Parle aux enfants d'Israël pour les inviter à me choisir une oblation.* Or, l'expression *Israélites* exclue le païen ; « *de tout homme* », excepté l'enfant ; *que son cœur y porte*, pensée inapplicable au sourd et à l'idiot (incapables de sentiment) ; puis, *voici l'oblation que vous prendrez d'eux*, hormis celui qui opère sur ce qui ne lui appartient pas. Mais ne peut-on pas dire en faveur des sourds-muets [4] que leur action démontre leur pensée (que c'est un acte intelligent et valable) ? Or il est dit ailleurs [5] : Lorsqu'un sourd, un idiot, ou un enfant ont monté des fruits au toit pour les soustraire aux vers, bien qu'en les montant il ait pu songer à la faculté pour les fruits de recevoir la rosée (et de devenir susceptibles d'impureté), les fruits ne tombent pas sous le coup légal de cette possibilité, parce que l'acte accompli par l'un de ces individus ne démontre pas quelle avait été la pensée directrice. Mais comment devra être accompli un tel acte pour qu'il démontre clairement la pensée qui l'a mû ? Ce sera, dit R. Houna, de prendre les fruits au moment même de la chute de la rosée. De même, on a encore enseigné [6] (à ce propos) : si un sourd, un idiot, ou un enfant ont conduit une bête de somme au bord de l'eau, si même l'un d'eux l'a fait dans l'intention formelle de lui laver les pieds (pour battre ensuite le blé sans le salir), les fruits qu'elle touchera ne tomberont pas pour cela sous le coup légal de l'aptitude à l'impureté, parce que l'acte accompli par eux ne démontre pas qu'ils en ont conscience. Mais, comment devra avoir été accompli un tel acte pour avoir sa valeur légale par la démonstration de la pensée qui l'a mû ? Ce sera, dit R. Houna, de jeter l'eau sur les pieds de la bête. Donc, pourquoi ne pas dire de même ici, pour l'oblation, que l'action de la prélever de ses mains, constitue pour l'un des dits individus une action accomplie évidemment en toute conscience ? C'est que, disent Samuel et R. Abahou au nom de R. Yohanan, ou R. Zeira au nom d'autres rabbins, comme il est dit (Nombres, XVIII, 27) : *Votre oblation vous sera considérée* [7] etc., on en conclut ceci : lorsqu'il est expressément

1. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 153b. — 2. Cf. ci-après, § 3. — 3. Tr. *Yebamôth*, f. 113a ; tr. *Guittin*, f. 82b. — 4. Cf. tr. *Hullin*, f. 12a. — 5. Mischnâ, tr. *Makhschirin*. ch. VI, § 1. — 6. Ib. ch. III, § 8. — 7. Jeu de mots entre חשב, *compter, considérer*, et le même terme dans le sens de pensée.

question de pensée (comme pour l'oblation), l'acte accompli n'est pas une preuve de pensée (celle-ci doit exister isolément), et lorsqu'il n'est pas question de pensée, l'acte démontrant la conscience suffit ; mais comme ici, il est formellement écrit dans le texte biblique qu'il y aura pensée, l'acte ne prouvera rien. R. Yossé dit avoir posé l'objection suivante à Samuel : pour l'acte de divorce, nul texte biblique ne mentionne la pensée ; et pourtant l'action isolée de la remise ne suffit pas pour en démontrer la pensée, puisqu'il est dit [1] : Tous sont aptes à écrire le divorce, même le sourd, l'idiot et l'enfant ; et R. Houna ajoute la condition [2] qu'un homme ordinaire intelligent les surveille ; sur quoi, R. Yohanan remarque que cette présence ne devrait pas suffire pour constituer une rédaction faite intentionnellement ? Puis, R. Yossé répliqua lui-même à son objection et exposa la divergence entre les deux cas comparés : là (pour le divorce), l'un écrit et l'autre répudie, tandis qu'ici une seule et même personne doit avoir la pensée de prélever et d'accomplir. De même, R. Jacob bar Aha dit : si l'enfant avait écrit l'acte de divorce et avait répudié la femme (à laquelle il peut légalement être fiancé), l'acte serait valable (le sourd et l'idiot ont donc les mêmes droits), tandis qu'ici il faut que la même personne pense avant de prélever l'oblation (hypothèse inapplicable ici). R. Jacob bar Aha ou R. Hiya dit au nom de R. Yohanan : plusieurs avis contestent celui de la Mischnâ (au sujet des cinq individus inaptes). En somme, quel avis l'emporte ? C'est celui de R. Yohanan pour l'oblation, comme celui de R. Ismaël fils de R. Yohanan b. Broka prédomine pour le mariage ; et, de même, l'avis de R. Yohanan l'emporte dans la question de divorce comme celui des autres rabbins en fait de mariage [3] ; car on a enseigné [4] : « Lorsqu'un sourd, un idiot, ou un enfant, a consacré un engagement de mariage, il est nul. Selon R. Ismaël fils de R. Yohanan b. Broka [5], au cas où ce mariage est conclu entre eux, il est nul ; mais s'il est contracté entre l'un d'eux et une personne ordinaire, il est valable » (cette dernière, par sa présence, surveille l'autre).

On a enseigné [6] : lorsqu'un sourd a prélevé l'oblation, celle-ci n'est pas valable. Toutefois, dit R. Simon b. Gamaliel, ce n'est vrai que du sourd de naissance, mais si, en principe, il entendait et qu'ensuite par accident il est devenu sourd, ou s'il écrit sous la surveillance d'autres personnes, ou s'il entend et ne peut parler, il est considéré comme tout autre homme intelligent. — R. Jacob bar Aha ou R. Hiya dit au nom de R. Yohanan : plusieurs avis contestent celui qui vient d'être exprimé dans cette mischnâ. Mais, demandèrent

1. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. II, § 5. — 2 Cf Jerusalmi, même traité, ib. (f. 44[b], fin), et Babli, ibid., f. 23[a]. Voir aussi la casuistique dite Gour Arié Yehouda, section du droit civil, § 36 — 3. Ainsi, R. Yohanan adopte l'avis de R. Ismaël pour l'oblation et celui des autres rabbins pour le divorce. — 4 Mischnâ, tr. *Para*, ch. V, § 4. — 5. Tossefta au tr précité, ib — 6. Tossefta sur tr *Troumôth*, ch. I. Dans la même série jérusal., tr. *Guittin*, ch. VII, § 1 (f. 48[c]), cette argumentation est reproduite.

les docteurs, pourquoi R. Yoḥanan n'indique-t-il pas les noms des contradicteurs en présence d'une mischnâ d'un avis différent ? Si un homme primitivement sain, est-il dit [1], devient sourd ou idiot, il ne pourra jamais répudier sa femme (l'acte du mariage accompli valablement, ne pourra pas être annulé par un inconscient). Or, pourquoi ne pourrait-il pas écrire l'acte de divorce en étant assisté par d'autres (conformément à l'avis de R. Simon b. Gamaliel) ? On peut admettre (pour qu'il n'y ait pas d'objection à tirer de cette mischnâ) qu'il s'agit là du cas où cet homme marié ne sait pas écrire. R. Aba bar Mamal objecta encore : mais la dite mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec ce qui vient d'être exprimé, puisqu'il y est dit : s'il a écrit l'acte de sa main, ou s'il a ordonné de l'écrire par un écrivain et fait attester par des témoins, bien qu'on l'ait écrit, visé, remis au mari, puis à la femme, l'acte est sans valeur ? (Or, de ce qu'il est question de son écriture, ne résulte-t-il pas qu'il sait écrire ?) Il faut, répond R. Yossa, lire la fin de ce même enseignement pour être convaincu qu'il n'y a pas de contradiction : l'acte est sans valeur, à moins qu'on ait entendu la voix dire à l'écrivain de rédiger l'acte, aux témoins de le signer. Finalement, l'audition de la voix n'est pas indispensable ; il suffit de hocher la tête pour donner cet ordre ; et du moment que cette condition n'est pas stricte, de même ici pour la question de l'écriture, elle n'est pas formelle. Selon R. Mena, au contraire, ces expressions ont leur importance, bien que cela revienne au même d'émettre la voix, ou de hocher la tête (et, contrairement à l'avis de R. Simon b. Gamaliel, elle exclut l'écriture). R. Zeira demanda en présence de R. Mena : De même que l'on dit qu'il faut avoir hoché de la tête trois fois (en signe d'ordre), faut-il de même avoir parlé trois fois ? Non, fut-il répondu, une seule émission de voix suffit, tandis qu'il faut hocher la tête trois fois. R. Judan explique ainsi pourquoi il n'y a pas d'objection à tirer de là selon R. Simon b. Gamaliel : dans le dernier enseignement, on déclare l'acte nul et sans valeur, c'est au cas où il est dit : « j'ai agi ainsi » (au passé) ; R. Simon au contraire parle du cas où il prescrit par écrit d'agir ainsi (à l'avenir). Mais, objecta R. Benjamin b. Lévi, s'il a de l'intelligence pour le passé, il en a aussi pour l'avenir ; et s'il n'en a pas pour le passé, il n'en a pas non plus pour l'avenir ? Il s'agit là, répond R. Abdimé, d'un sourd, lequel n'a pas la faculté de transmettre des ordres (conforme à R. Aba b. Mamal). Selon R. Yossé bar R. Aboun, il s'agit d'un homme sain (et, comme tel, il devrait parler, non écrire, pour que l'acte soit valable) ; mais alors en cet état de santé, pourquoi son acte n'est-il pas valable ? parce qu'il est à croire qu'il l'a rédigé sous la préoccupation d'autres écrits (sans y penser). En effet, il y a une *braïtha* à l'appui de cet avis : il n'est vrai, est-il dit (d'exiger trois fois), que lorsqu'on a cessé de parler, tout en étant sain ; mais si l'on s'est tu à la suite d'une maladie, un seul hochement de tête suffit. Celui qui enseigne (dans notre mischnâ) que le sourd ne peut pas prélever l'oblation est opposé à

1. Mischnâ, tr. *Yebamôth*, ch. XIV, § 1.

l'avis de R. Juda qui le permet, ainsi qu'il est dit [1] : R. Juda raconte le fait survenu aux fils de R. Yoḥanan b. Godgoda qui étaient tous sourds et accomplissaient les sacrifices offerts à Jérusalem. Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, car ces saintetés n'exigeant pas un acte intelligent peuvent être accomplies par un sourd, un idiot, ou un enfant; tandis que l'oblation et la dîme exigent la réflexion. Mais, est-ce que les saintetés ne deviennent pas impropres à la consommation dès que l'on en détourne la pensée? (N'en résulte-t-il pas la nécessité de les traiter avec réflexion?) Non, répondit R. Yossé au nom de R. Ila, le sourd, l'idiot et l'enfant n'ont pas de réflexion ; mais ils savent conserver (et c'est tout ce qu'il faut pour les saintetés).

Voici les signes auxquels on reconnaît l'idiot [2]: il sort la nuit, couche au cimetière, déchire ses vêtements, et perd ce qu'on lui donne. R. Houna dit: il faut toutes ces conditions réunies ; sans quoi, s'il y en a une de moins, on peut expliquer chaque action et supposer qu'il sort la nuit, parce qu'il a une maladie [3] noire (κυνάνθρωπος); il couche au cimetière, pour se mettre en relation avec les démons (dont c'est le séjour); il déchire ses vêtements, parce qu'il est colère (χολικός); il perd ce qu'on lui donne, par distraction. Selon R. Yoḥanan, une seule de ces conditions suffit pour constituer l'idiot. Il est à supposer, dit R. Aboun, que lorsque R. Yoḥanan déclare une seule condition suffisante pour l'idiotisme, il s'agit de celle de perdre tout ce que l'on reçoit, car il faut être bien fou pour perdre tout. Quant au קנדיקום [4], il ne représente aucune desdites conditions. Quelle maladie est désignée par ce terme? L'hydrophobie, répond R. Yossé. Il arriva ce fait en présence de R. Yossé, qu'un tisserand mettait du fil rouge dans du noir par faiblesse d'esprit, et tantôt il mêlait du noir au rouge. C'est là, dit-il, le genre de distraction dont parlent les sages. Lorsqu'un homme est tantôt idiot, tantôt sain, on le considère comme intelligent en tout, seulement, pendant ses instants d'idiotisme, ses actions sont considérées en conséquence (sans valeur), et pendant qu'il est bien, ses actions sont celles d'un être intelligent. Un exemple de ce genre se présenta devant Samuel, qui dit : si un tel homme en bon état veut remettre un acte de divorce, il le peut. Mais est-ce admissible que Samuel suive l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui prescrit d'attendre le retour du distrait en son bon état (contrairement à l'opinion de R. Yossé qui autorise de suivre immédiatement le désir de l'homme distrait)? C'est vrai que Samuel adopte l'avis de R. Simon b. Lakisch, parce qu'il motive son opinion d'attendre son retour à la bonne santé pour la remise de l'acte de divorce, en ce qu'il exige de son auteur qu'il revienne d'abord à la vie saine. Celui qui enseigne dans notre mischnâ que l'enfant ne peut pas prélever l'oblation est opposé à l'avis de R. Juda, puisqu'il enseigne ceci [5] : lorsqu'un enfant est placé par son père au milieu d'un champ de courges, il

1. Cf. Babli, tr. *Haghiga*, f. 3ª. — 2. Ibid. f. 3ᵇ. — 3. Schönhak, dans son *Masbir*, suppose une interversion des lettres et lit : νυκτιπόρος, somnambule. — 4. Le même propose de lire κυνορέξιω (?), avoir une faim canine. — 5. Tossefta sur ce traité, ch. I.

prélève l'oblation et après cet acte le père peut vendre de ces produits ; l'oblation est en ce cas valable, ce n'est pour ainsi dire pas l'enfant qui l'a prélevée, mais le père qui le lui enseigne et l'y exerce. Est-ce qu'alors l'oblation a un effet rétroactif (valable pour le passé), ou seulement une valeur future [1] ? On peut déduire la réponse, dit R. Simi, de ce qui suit [2] : lorsqu'un maître de maison survenant dans son champ y trouve un cohen (cherchant l'oblation) et lui donne l'autorisation de cueillir de beaux fruits, celui-ci peut en prendre sans encourir la crainte d'être soupçonné de vol, lorsque réellement ces fruits sont beaux ; au cas contraire [3], c'est interdit à cause de cette crainte. Mais si le propriétaire lui-même les cueille et les donne au fur et à mesure, on n'a besoin en aucun cas d'éprouver cette crainte. Or, dans cet enseignement, peut-on dire que l'oblation a un effet rétroactif? Evidemment non, il s'agit seulement de l'avenir. Donc, il en sera de même ici, et l'oblation de l'enfant (au cas précité) n'est valable qu'à l'avenir (postérieurement au consentement de son père qui l'y exerce).

L'expression biblique (Nombres, XVIII, 28) : *vous* (la préléverez) exclut de ce devoir [4] les associés, les tuteurs, ainsi que ceux qui prélèvent l'oblation sur le bien d'autrui. Est-il vrai que l'associé en soit exclu ? N'est-il pas dit [5], au contraire, lorsque des associés ont prélevé tour-à-tour, etc. ? Le premier cas, fut-il répondu, s'applique à la grande oblation ou 50e ; le second à l'oblation de la dîme ou 100e (que l'associé peut prélever). Mais n'a-t-on pas déduit les règles pour la grande oblation de celle de la dîme (à laquelle s'applique le verset précité) ? C'est vrai, fut-il répondu ; seulement, ici l'on parle de la règle à suivre, et plus loin d'un fait accidentel. Est-il vrai que le tuteur en est exclu ? N'a-t-on pas enseigné [6]: lorsque les orphelins ont trouvé un appui auprès d'un propriétaire (qu'ils ne sont plus pauvres), ou qu'ils sont sous la surveillance d'un tuteur nommé par leur père avant sa mort, le tuteur a l'obligation de rédimer leurs fruits ? Il y a une différence, répondirent les compagnons d'études : lorsque le tuteur est nommé pour toujours, il peut prélever pour les orphelins ; mais s'il n'est que provisoire, il ne le pourra pas. Cependant, objecte R. Yossé, s'il est question dans ladite mischna, d'un tuteur permanent, pourquoi est-il dit à ce propos que leur tuteur pourra seulement vendre des biens mobiliers afin de les nourrir, non des immeubles ? (pourquoi pas tout ?) Voici donc les raisons : ici on interdit au tuteur le prélèvement, parce qu'il s'agit d'un grand orphelin (de plus de 13 ans), tandis que là il s'agit d'un petit. On en exclut aussi celui qui prélève l'oblation sur ce qui ne lui appartient pas. Que faut-il entendre par là ? S'agit-il de celui qui prélève sur ce qui n'est pas

1. La différence entre ces 2 hypothèses consiste à savoir si, l'acte de l'enfant étant valable, le contact de l'oblation serait interdit, ou non. — 2. Tossefta, ib. ; Babli, tr. *Baba mecia*, f. 22a. — 3. En ce cas, le propriétaire le raille de vouloir les voler. — 4. Cf. même série Jérusalmi, tr. *Guittin*, ch. V, § 4 (f. 47a) ; Babli, même traité, f. 23b ; tr. *Kidduschin*, f. 41b. — 5. Ci-après, ch. III, § 3. — 6. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. 5, § 4.

à lui (y compris l'abandon), ou s'agit-il du bien d'autrui (abandon non compris) ? On peut déduire la réponse de ce qui suit [1] : lorsque quelqu'un a abandonné un monceau de blé qu'il a nivelé (dernier travail préparatoire nécessitant des prélèvements) et qu'ensuite il l'a repris, il doit les parts légales ; or, si la règle sus-énoncée signifiait qu'elle exclut celui qui prélève ce qui n'est pas à lui, le prélèvement opéré sur ce monceau pendant l'intervalle d'abandon serait nul (et il faut le renouveler) ; si au contraire cette règle indique seulement l'exclusion du prélèvement sur le bien d'autrui, il est permis de rédimer l'abandon, et le prélèvement sera valable. Ou bien, l'on déduira la réponse de ce qui suit [2] : « Si quelqu'un a volé de l'oblation consacrée par le cohen au temple et l'a mangée, il doit payer 2/5 supplémentaires (1° pour l'oblation, 2° pour la sainteté) et une seule fois le capital, car aux saintetés on n'applique pas le devoir légal de rembourser le double en cas de vol (Exode, XXII, 8). Or, qui a pu prélever l'oblation ? N'est-ce pas forcément le trésorier des saintetés ? Il prélève donc sur ce qui ne lui appartient pas, et pourtant l'oblation est valable. Ce n'est pas que l'on ait en vue d'indiquer l'exclusion du prélèvement sur le bien d'autrui ; ou bien encore l'on peut dire le prélèvement a été opéré par un lévite qui a consacré l'oblation. Mais R. Oschia n'a-t-il pas enseigné : peu importe, que le cohen consacre ce qu'il a reçu non rédimé (tevel) de l'Israélite, ou qu'il consacre son oblation, la loi est la même (et le trésorier opèrera le prélèvement) ? Le trésorier, répondit R. Idi, est considéré comme étant le maître, contrairement à l'opinion de R. Yossé qui prétend que le trésorier diffère du maître.— [3].

R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : lorsqu'un simple israélite dit à un lévite d'aller prendre chez lui une mesure de dîme, que ce lévite la transmet à un cohen à titre d'oblation de la dîme ou 100e (qu'il doit), et qu'ensuite cet israélite la remette à un lévite, le premier n'a sur cette dîme qu'un droit de revendication mentale, ledit lévite n'en ayant pas de suite pris possession. Il y a donc eu, en somme, acte de délégation ? Ce n'est vrai toutefois que lorsque l'israélite l'a remise au lévite avant que celui-ci l'ait transformée en oblation de dîme ; mais si cette transformation était antérieure, l'israélite ne peut pas la transmettre à autrui (en annulant l'acte du lévite), conformément à cette mischnâ (ci-après, III, 4) : « S'il a annulé le premier ordre donné avant son exécution, l'acte devient nul ; s'il a prononcé l'annulation après l'accomplissement de cet acte, celui-ci est valable. » Est-ce que la comparaison est en tout semblable ? Du moment qu'il a offert au lévite de pouvoir prendre la mesure de dîme qu'il a chez lui et qu'il le charge pour ainsi dire du prélèvement de l'oblation de la dîme, le lévite est censé avoir accepté l'ordre de l'israélite d'opérer cette seconde oblation ? (cela ne diffère-t-il pas de la grande oblation ?) On peut interpréter le présent cas en disant qu'il est conforme à l'avis de

1. Cf. Babli, tr. *Nedarim*, f. 36b.— 2. Tossefta sur ce tr. *Troumôth*, ch. VII.— 3. Suivent quelques lignes déjà traduites in-extenso, au tr. *Demaï*, ch. VI, § 1 (t. II, p. 190-1).

R. Yossé, qui dit : lorsqu'un propriétaire a prélevé l'oblation de la dîme (indûment), son acte est valable [1]. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : lorsqu'un israélite, ayant offert au lévite une mesure de dîme chez lui appartenant à ce dernier, lui en remet le montant, le lévite doit éprouver la crainte que la part d'oblation de la dîme qui y est comprise ne soit pas prélevée C'est ainsi qu'un percepteur [2] remit à R. Simon b. Aba de la dîme, en lui disant qu'elle est en ordre (que l'oblation est prélevée). R. Simon alla demander à R. Yoḥanan s'il peut avoir confiance en cette assertion, et celui-ci lui répondit : c'est un de nos frères dignes de foi (mais à d'autres on n'ajoute pas foi, et l'on éprouve ledit soupçon), R. Issi demanda en présence de R. Yoḥanan : d'après l'avis de qui le précédent cas est-il admissible (et un israélite peut-il prélever pour le lévite l'oblation de la dîme)? N'est-ce pas d'après R. Yossé qui a dit précédemment : lorsqu'un propriétaire a prélevé indûment l'oblation de la dîme, l'acte est valable ? En effet, fut-il répondu, l'avis de ce babylonien (R. Yossé) lui sert d'appui.

2. Le sourd qui parle mais n'entend pas [3], ne doit pas prélever ladite oblation; si cependant un tel fait a été accompli (par inadvertance), il est valable. En général, lorsque les sages parlent [4] du sourd (dont les actes n'aient pas de valeur), il s'agit du sourd-muet (de naissance).

D'après qui a-t-il fallu enseigner cela? D'après R. Yossé.—[5]. On a enseigné ailleurs [6] : « Tous les Israélites sont tenus aux trois grandes fêtes d'aller visiter le temple, sauf le sourd, l'idiot et l'enfant. » Les compagnons d'étude au nom de R. Eliézer en expliquent la raison par l'interprétation de l'expression biblique (Deutéron. XXXI,12) : *afin qu'ils entendent et qu'ils apprennent* (c'est-à-dire, il faut que les visiteurs puissent entendre et comprendre). On sait donc que le sourd qui parlerait sans entendre en est exclu ; mais qu'en est-il de celui qui entend, mais ne parle pas ? On déduit son exclusion, dit R. Hila, au nom de R. Eliézer, de ce qu'il est dit : *et qu'ils apprennent*, dans le sens de « qu'ils puissent enseigner ». Cela prouve, dit R. Yona, que la règle générale formulée par Rabbi n'est pas absolue, puisque dans notre Mischnâ, après avoir dit que le sourd qui parle mais n'entend pas, ne doit pas prélever l'oblation, on ajoute qu'en général, il est question dans ce cas de celui qui est à la fois sourd et muet ; l'on a cru pouvoir conclure que s'il entend sans pouvoir parler, c'est un sourd, de même qu'à l'inverse, s'il parle et n'entend pas. Mais

1. Donc, selon R. Yossé, on peut annuler un ordre donné, non selon R. Simon b. Lakisch. — 2. Sachs (*Beitrage*, I, p. 167) fait dériver ce mot de λɔιπάς, impôt — Faut-il y voir le fabricant « d'écuelles plates »? Levy y voit le nom propre Eullpis. — 3. Il faut pouvoir entendre la formule de bénédiction dite pendant l'opération (voir t. I, p. 281).— 4. Cf. Babli, tr. *Hagigha*, f. 2b; tr. *Meghilla*, f. 19b. — 5. Toute l'argumentation qui suit se trouve déjà au tr. *Berakhôth*, ch. II, § 4 (t. I, p. 38-39), auquel n. renvoyons, ainsi qu'au tr. *Meghilla* de la même série, ch. II, § 4 (f. 73b). — 6. Mischnâ, tr. *Haghiga*, ch. I, § 1 ; ibid. série jerusalmi, f. 75d ; et *Yebamôth*, même série, XII, § 4 (f. 12d).

n'a-t-on pas enseigné : « lorsqu'un sourd a accompli le lévirat, ou si une femme en a été l'objet, ou si c'était un enfant mineur, l'acte est sans valeur »? (N'en résulte-t-il pas qu'en aucun cas le sourd n'est apte à un tel acte ?) C'est que, répond R. Yohanan, ils ne peuvent pas parler et réciter la formule d'usage (ou, si c'est une femme, elle ne peut pas constater le refus). Aussi, a-t-on bien dit : « lorsque les sages parlent du sourd, il s'agit de celui qui est à la fois sourd et muet. » Ce qui confirme l'avis précité de R. Yona.

3. Quant à l'enfant [1] qui n'a pas atteint la puberté (sine duo pilis), selon R. Juda, son opération est valable (en cas de fait accompli). Selon R. Yossé au contraire, l'opération est annulée si l'enfant n'a pas encore atteint l'âge où ses vœux sont valables (12 ans passés) ; mais, après cette époque, son acte est valable.

On a enseigné au nom de R. Meir [2] : l'oblation qu'il a prélevée n'est valable en aucun cas, avant qu'il ait atteint l'âge de puberté. R. Aba bar Cahana dit au nom des rabbins : comme il est écrit (Nombres, XVIII, 27) : *Votre oblation vous sera considérée*, etc., cela indique que l'homme ordinaire auquel s'applique la pensée peut prélever, non l'enfant auquel la pensée ne s'applique pas (et pour cette cause n'est soumis à aucun des préceptes de la Loi). Mais, fut-il objecté, il est bien permis au païen de prélever l'oblation ; et cependant l'allusion biblique de la pensée (du verset précité) ne saurait lui être appliquée? En effet, répondit R. Juda au nom de R. Ila, on déduit l'exclusion de ce qu'il est dit au sujet de l'oblation : *ainsi, vous ne supporterez pas de péché* (Lévitique, XIX, 17), c.-à-d. celui qui est responsable de la faute commise (l'homme ordinaire) doit prélever, non l'enfant qui n'est pas responsable du mal. Mais, fut-il objecté, le païen n'est pas davantage passible en cas de faute; pourquoi donc peut-il prélever? Et de même R. Oschia a enseigné qu'aux païens on ne saurait appliquer l'allusion biblique de la pensée, et pourtant ils peuvent prélever ? Il y a une distinction à établir : ils ne peuvent rendre les plantes aptes à l'impureté en les arrosant d'eau (il faut la pensée) ; tandis que, pour prélever leur propre oblation, il n'en faut pas. R. Aha ou Hinena dit au nom de R. Cahana : conformément à celui qui dit que l'enfant ne peut pas prélever l'oblation, il ne peut pas non plus rien consacrer. Pourquoi, au contraire, ne dit-il pas, conformément à celui qui autorise l'oblation, qu'il ne peut aussi consacrer certains objets ? C'est en vertu de R. Juda, lequel dit : l'enfant peut bien prélever l'oblation, non consacrer avant l'âge. R. Yohanan, au contraire, est de cet avis : même d'après celui qui interdit à l'enfant de prélever, celui-ci peut consacrer certains objets, savoir l'holocauste et des sacrifices de paix (volontaires). Il ne peut apporter le sacrifice de péché pour avoir mangé de la graisse par erreur, puisqu'il n'est pas responsable de cette faute ; il ne le peut pas non plus pour du sang,

1. A 13 ans et un jour, au moins. Cf. Babli, tr. *Nidda*, f. 46b. — 2. Cf. même série, tr. *Yebamôth*, ch. XIII, § 2 (fol. 13c).

faute qui ne lui incombe pas. Doit-il apporter le sacrifice d'impureté pour gonorrhée ou lèpre ? Faut-il dire qu'au point de vue de la validité de l'obligation, l'enfant n'y est pas soumis ? Ou le doit-il, aussi bien qu'il tombe sous le coup de l'impureté? Certes, il le doit. Peut-il être chargé d'offrir ce sacrifice par une grande personne qui le doit? Dira-t-on qu'en raison de ce qu'il tombe sous le coup de cette impureté, il peut aussi en être chargé ? Ou ne le peut-il pas, de même qu'il ne saurait être chargé d'aucun autre précepte de la Loi? Cela va presque sans dire, répliqua R. Juda ; lorsqu'il a des fruits encore soumis aux divers prélèvements, il ne peut les rédimer et remplir pour eux ce devoir légal; de même, quoiqu'il tombe sous le coup de l'impureté, il ne peut pas être chargé d'offrir le sacrifice d'expiation. Est-il apte à offrir les prémices de son champ? Selon R. Juda [1], qui les compare aux saintetés des limites palestiniennes (comme l'oblation et les dîmes), il ne peut pas les offrir; mais, selon les autres sages, qui les comparent aux saintetés du Temple (et ordonnent de les offrir aux gens de service du sanctuaire), il peut les offrir (l'enfant pouvant offrir des sacrifices volontaires au Temple, non opérer des prélèvements). Peut-il offrir le sacrifice des fêtes? Dira-t-on qu'à titre de sacrifice obligatoire, l'enfant n'y est pas soumis? Ou bien, puisqu'il peut l'échanger contre un sacrifice volontaire (qu'il lui est loisible d'offrir), il peut aussi offrir celui de la fête? De même, peut-il offrir l'agneau pascal? Dira-t-on qu'à titre de sacrifice obligatoire, l'enfant n'y est pas soumis ? Ou bien, puisque R. Simon b. Lakisch disait au nom de R. Juda le Nasi que l'on peut sacrifier l'agneau pascal tout le reste de l'année et le convertir [2] en sacrifice volontaire (qu'il lui est loisible d'offrir), il peut aussi offrir celui de Pâques? De même encore, pourra-t-il offrir la dîme des animaux? Selon le raisonnement de R. Meir, qui, en vertu de l'expression biblique (Nombres, XVIII, 28) *de toutes vos dîmes*, les compare toutes entr'elles, l'enfant ne pourra pas prélever la dîme des bestiaux, pas plus que celle du blé. Peut-il opérer des échanges? En vertu du même raisonnement de R. Meir, de comparer entr'elles toutes les dîmes, de même qu'il ne peut offrir celle du blé, il ne pourra remettre celle des bestiaux; et de même qu'il ne peut offrir celle des bestiaux, il ne pourra pas faire d'échanges. Mais, pourquoi au contraire n'adopterait-on pas l'avis de R. Simon qui semble autoriser l'échange ? Non, voici ce qu'il dit : on a spécifié la dîme d'animaux, afin d'en conclure la règle d'échange pour toutes les saintetés et dire ceci : de même qu'il ne peut offrir la dîme du blé, ni par analogie celle des bestiaux, de même il ne peut opérer cet échange, ni celui d'aucune autre sainteté. Est-il condamnable lorsqu'il offre des saintetés hors Jérusalem ? Selon Cahana, il ne l'est pas (c'est une simple prescription rabbinique); selon R. Simon b. Lakisch, il est condamnable (l'acte ayant une valeur légale). L'avis de Cahana contredit celui de R. Juda, qui permet à l'enfant de rédimer les fruits non prélevés, bien qu'il s'agisse d'un

1. Ci-après, tr. *Biccurim*, ch. III, § 10, fin. — 2. Mischnâ, tr. *Zebahim*, ch. I, § 1 et 4.

précepte légal. Où est-ce dit? C'est lorsqu'il a été déclaré qu'ils ont spontanément accepté la charge de la dîme.

4. On ne doit pas prendre des olives [1] pour libérer l'oblation sacerdotale due sur l'huile, ni des raisins pour libérer du vin [2]. En cas de fait accompli, selon l'école de Schammaï, les olives seules (ou les raisins seuls) sont considérées comme affranchies des droits ; mais, selon l'école de Hillel, toute l'opération est nulle (parce que l'on a voulu à tort y comprendre l'huile).

On a enseigné plus loin (§ 10): on ne peut pas se servir de produits dont les travaux préparatoires sont achevés (qui sont aptes au prélèvement) pour prélever l'oblation des fruits qui sont dans un état moins avancé ; en cas de fait accompli, l'acte est valable. Pourquoi donc ici n'est-on pas de cet avis (en interdisant l'emploi d'olives pour libérer l'huile)? C'est, répondit R. Ila au nom de R. Yoḥanan, pour ne pas frustrer la tribu du cohen. Quel est le préjudice? Il consiste, dit R. Ḥanania, dans la peine que le cohen doit se donner en ce cas, d'extraire l'huile des olives, ou le vin des raisins (plus loin, § 10, cette peine n'a pas lieu; l'acte est donc valable). Mais, s'il lui survient d'y trouver un épi de blé, n'est-ce pas une fatigue pour le cohen, et pourtant le prélèvement est valable? Ce n'est pas une peine pour l'homme d'en battre si peu. Mais s'il lui arrive de trouver un grand nombre d'épis, il y a de la peine. — Telles sont les objections posées par R. Ḥanania à l'interprétation donnée par R. Yoḥanan. R. Mena l'explique différemment : il dit que le détriment du sacerdote consiste en ce que le prélèvement opéré dans le but de libérer l'huile n'équivaut qu'au prélèvement sur les olives (dont la quantité est inférieure). Mais, au cas où il aurait prélevé réellement la quantité nécessaire pour libérer l'huile (tout en se servant d'olives), pourquoi l'acte est-il sans valeur? C'est qu'il est à craindre qu'une autre fois il n'agisse pas de même, quoiqu'il ait bien agi cette fois; en outre, le prélèvement ainsi opéré est nul, car si un voisin l'a vu prendre une quantité supérieure au prélèvement des olives, il supposera que cet homme s'est plu à donner une quantité plus grande qu'il ne le faut, et lui-même ne s'astreindrait pas à cette augmentation qu'il jugerait inutile. Ḥiskia dit : la Mischna a seulement interdit de prendre des olives pour libérer l'oblation due sur de l'huile, ou des raisins pour libérer le vin ; tandis que, pour d'autres produits, elle ne défend pas d'employer un équivalent. Selon R. Yoḥanan, au contraire, il n'y a pas de différence ; et de même que l'emploi d'olives pour libérer l'huile, ou de raisins pour le vin, est interdit, il en est de même pour l'équivalent de toutes sortes d'autres fruits.

Les compagnons d'étude expliquent au nom de R. Yoḥanan l'avis de

1. Sur lesquelles le prélèvement n'est pas encore opéré. — 2. En principe, on se sert de fruits pour prélever l'oblation due sur des fruits analogues; et l'on prend une part d'un liquide, lorsqu'il s'agit d'affranchir ce dernier produit déjà fabriqué. Ici, il s'agit de l'hypothèse où l'on a voulu libérer simultanément les 2 sortes de produits.

Schammaï exprimé dans notre mischnâ, en ce sens que même immédiatement après le prélèvement l'acte est valable pour les olives (n'eût-on même rien prélevé pour l'huile). R. Ḥanania ou R. Imi explique ainsi au nom de R. Yoḥanan les paroles de Schammaï : en ce cas, on semble dire que le prélèvement se rapporte, non seulement à ce que l'on a pris en main, mais encore à ce qui est en dehors (et libère le tout). R. Ḥanania supposait que cette libération ne peut s'appliquer qu'à une seule et même espèce qui se trouvait au-dessous (non à d'autres). Ne t'imagine pas, répliqua R. Zeira, pouvoir adopter cette opinion sans restriction ; dès que l'on a fait la déclaration du prélèvement, ce que l'on a en main est libéré, le reste est profane; et comment ce reste pourrait-il servir à libérer ce qui est encore soumis aux divers droits? Aussi, R. Ḥanania fils de R. Hillel répond que la libération de l'ensemble a lieu d'un coup; c'est-à-dire, la déclaration faite en opérant le prélèvement s'applique aussi bien à ce qui est en mains qu'à ce qui est au-dessous. Enfin, dit R. Ḥanina, il paraît que ce soin est seulement applicable à la grande oblation sacerdotale, parce qu'il faut la prélever de ce qui l'entoure de près (sans interruption d'une espèce différente); tandis que c'est inutile pour l'oblation de la dîme, puisque l'on en prend exactement un dixième calculé par la mesure, ou le poids, ou le nombre.

On a enseigné plus loin (II, 10) : On ne peut pas se servir de produits impurs pour libérer l'oblation due sur des fruits purs. Sur ce, R. Yossé a enseigné : en cas de fait accompli du prélèvement de produits impurs pour libérer ce qui est pur, soit involontaire (ou inconscient), soit volontaire, l'acte est valable. Quelle est l'opinion de R. Yossé pour le cas de la présente Mischnâ (l'emploi des olives pour libérer l'huile)? Il le permet de même par *a fortiori* : si, plus loin, où tout serait perdu pour le cohen (puisqu'il s'agit de fruits impurs), il déclare pourtant l'acte valable, il en est à plus forte raison de même ici, où il n'y a pour le sacerdote qu'une petite perte relative (la différence entre le prélèvement sur les olives et celui de l'huile). D'autre part, on trouve que l'on a enseigné au nom de R. Yossé : on ne doit pas prendre des olives pour libérer l'oblation due sur l'huile, ni des raisins pour libérer le vin; en cas de fait accompli, selon Schammaï, les olives seules sont considérées comme affranchies des droits; selon Hillel, toute l'opération est nulle. Or, R. Yossé ne se contredit-il pas lui-même? Pourquoi dit-il plus loin qu'en cas de fait accompli l'acte est valable, et ici dit-il le contraire? C'est que plus loin, il s'agit de l'impureté, fait rare; et il n'en résulterait pas que les hommes pourraient se tromper à cette vue, en disant que l'on peut se servir des uns pour libérer les autres; tandis qu'ici, où il s'agit d'objets fréquents, si l'on autorisait le cas du fait accompli, on supposerait qu'il est toujours loisible d'en user ainsi.

5. Il est défendu de recourir, pour fournir l'oblation sacerdotale [1],

1. Pour l'accomplissement de ce précepte, on doit employer une partie d'un bien propre, et non de ce qui est aux pauvres, ou abandonné à tout venant.

aux produits du glanage, de l'oubli, de la *péá*, de l'abandon (pendant la 7e année agraire), de la première dîme dont l'oblation n'a pas été prélevée [1], de la 2e dîme ou de la sainteté non rachetée, ni de ce qui est soumis aux droits [2] pour ce qui ne l'est pas, ni de cette dernière sorte pour ce qui est obligatoire, ni de ce qui est coupé [3] pour ce qui ne l'est pas, ou vice-versâ, ni du neuf pour le vieux [4], ou vice-versâ, ni des produits palestiniens pour ceux qui sont importés du dehors [5], ou vice-versâ Si pourtant, en ces divers cas, l'opération a eu lieu (par inadvertance), elle est nulle.

R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï ; le verset suivant de la Bible est l'un des trois [6] dont l'explication est fort claire (Deutéron. XIV, 29) : *Et le lévite arrivera, parce qu'il n'a ni part ni héritage au milieu de toi ;* c.-à-d. sur les biens que tu possèdes et qu'il n'a pas, tu dois lui donner une part, mais non de ce qui est abandonné, car sur ce bien ton droit est égal au sien (il est à tous). La même règle s'applique aussi bien au glanage qu'à l'oubli, ou à l'angle des champs, ou aux produits abandonnés. Pourquoi, après avoir énoncé les diverses sortes de produits dispensés du prélèvement (et ne pouvant servir à libérer d'autres), la Mischnâ défend-elle encore d'employer toute autre sorte dispensée pour libérer ce qui est obligatoire ? Voici, en effet, ce qu'il faudrait lire dans la Mischnâ : ni d'employer des fruits ayant dépassé le tiers de leur croissance pour libérer ceux qui n'y sont pas parvenus ; en cas de fait accompli, le prélèvement est valable (comme au § 10). Ce dernier avis, selon Hiskia, est l'objet d'une contestation entre les rabbins ; selon R. Yohanan, tous l'admettent d'un commun accord.

6. Les 5 personnes suivantes ne peuvent pas accomplir la cérémonie de l'oblation sacerdotale, sous peine de nullité. Ce sont : le muet (non sourd), l'homme ivre, l'homme nu, l'aveugle, l'affecté de gonorrhée [7]. Cependant, en cas de fait accompli, l'acte est valable.

Aux uns c'est interdit, parce qu'ils ne peuvent pas prononcer la béné-

1. Il s'agit de la part d'oblation due au sacerdote par le lévite sur son bien. Or, s'il prenait de la dîme qu'il a reçue avant d'en avoir prélevé la part sacerdotale, ou le 100e, il ferait tort au sacerdote d'une parcelle comprise dans cette dernière part. Il faut, au préalable, prélever ce 100e intact ; puis, le lévite l'emploiera à tel usage qu'il voudra. — 2. Par exemple, des fruits parvenus à maturité. — 3. Cf. Babli, tr. *Kiddouschin*, f. 62a ; tr. *Rosch ha-schana*, f 12b. — 4. Le produit de cette année, ou le nouveau, n'est pas semblable à celui de l'an précédent et ne peut servir à le libérer. Cf. Babli, tr. *Rosch ha-schana*, f. 12b. — 5. Comme il est dit (Lévitique, XXVII, 30) : « toute dîme de la terre, du grain de la terre », on en déduit que la redevance pour dîme ou tout autre droit doit être soldée par des produits de la terre sainte. Cf. *Sifri*, ou Midrasch sur les Nombres, section *Korah*, no 120. — 6. Les 2 autres se retrouvent ci-après, ch. II, § 4 (f. 41b) et ch. VIII, § 2, commencement (fol. 45b). Cf. tr. *Halla*, ch. I, § 4, et *Maasser*, ch. I, § 1. — 7. Dans ces divers cas, on ne saurait dire la formule de bénédiction récitée pendant le prélèvement.

diction, et aux autres, parce qu'ils ne peuvent pas distinguer les plus beaux fruits pour les offrir en oblation[1] : Le muet, l'homme nu et celui qui est atteint de gonorrhée[2] ne peuvent pas prononcer la formule de bénédiction ; l'aveugle, l'idiot et l'homme ivre ne peuvent pas discerner les beaux fruits. — Aba bar R. Houna dit[3] : celui qui a bu (un peu plus que d'ordinaire) ne doit pas se mettre à prier ; mais, s'il l'a fait, la prière équivaut à une supplication (non au devoir rempli). L'homme ivre ne doit pas non plus se mettre à prier ; mais, s'il l'a fait, la faute est plus grave, car sa prière faite sans conscience peut devenir un blasphème. Qu'appelle-t-on avoir bu ? l'absorption d'un quart de mesure ; une plus grande quantité constitue l'ivresse. On a enseigné là (à Babylone) : celui qui ne serait pas en état de parler à un roi ne peut pas non plus prier. R. Zeira demanda en présence de R. Issi : est-ce qu'un homme ivre peut prononcer la formule de bénédiction du repas ? Oui, répondit-on, puisqu'il est écrit (Deutér., VIII, 10) : *tu mangeras, tu seras rassasié et tu béniras Dieu*, même si tu as l'esprit troublé. En effet, cela va sans dire ; et la question n'a été posée que pour savoir s'il est permis en ce cas de réciter le *schema*. — Aba bar Abin dit : un homme pieux consulta un jour Elie, dont la mémoire soit bénie, sur le point de savoir si un homme nu peut réciter le *schema* ? Non, lui répondit-il, puisqu'il est écrit (ibid, XXIII, 15) : *afin que l'on ne voie nulle nudité sur toi*, c.-à-d. (en interprétant le dernier mot), pendant la parole, ou récitation, point de nudité[4]. R. Ḥiskia enseigna qu'il lui est aussi bien interdit de lire que de dire des bénédictions.

7. Il ne faut, en prélevant, ni mesurer, ni peser, ni compter le don ; mais on prélève l'oblation (approximative) sur les produits mesurés, pesés ou comptés[5]. On n'emploie, pour cette opération, ni panier, ni hotte servant de mesure ; mais on en prélève la moitié ou le tiers. On ne prélèvera pas la moitié d'un *saa* ; car cette moitié même sert de mesure parfois.

On a enseigné plus loin (IV, 6) : « Il est bon de compter ; il vaut mieux mesurer, et le meilleur encore est de peser. » Comment donc se fait-il qu'ici l'on interdise toute mesure ? C'est que, répond R. Josué b. Levy, ici il s'agit de la grande oblation sacerdotale, et plus loin de l'oblation de la dîme, qui devra être calculée au dixième. On enseigne en effet[6] qu'Eliézer b. Guimol disait : comment sait-on qu'il est interdit, pour l'oblation, de mesurer, de peser, ou de compter cette part ? Parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 28) : *Votre oblation vous sera considérée*[7] ; cela indique qu'il faut prélever par estimation,

1. Cf. Tossefta sur ce traité *Troumôth*, ch. III. — 2. Mischnâ, tr. *Bérakhôth*, ch. III, § 4. — 3. Cf. Babli, tr. *Erubin*, f. 64ᵃ. — 4 Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 23ᵈ. — 5. Selon la prescription légale, la quantité de l'oblation est indéterminée. — 6. Voir Babli, tr. *Beça*, f. 13ᵇ. — 7. Jeu de mots entre les sens « considérer » et « estimer », tous deux contenus dans le terme hébreu (ci-dessus, p. 1, n. 7).

non par la mesure, le poids, ou le nombre ; et, de même que cette règle s'applique à la grande oblation, elle est valable aussi pour l'oblation de la dîme, qui sera également approximative (selon lui ; mais, selon les autres rabbins, elle pourra être mesurée). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « On prélève l'oblation sur les produits mesurés, pesés, ou comptés » ? Voici, répondit R. Eleazar, comment il faut interpréter la Mischnâ : on peut mesurer ses produits inaffranchis, les rentrer à la maison, à condition de ne pas prélever l'oblation avec une mesure ; on pèse ses produits inaffranchis et on les rentre, pourvu qu'on ne prélève pas avec le poids ; enfin, on compte ses fruits et on les rentre, pourvu qu'on en retire l'oblation sans compter.

8. On ne doit pas (en principe) employer de l'huile pour libérer de l'oblation les olives écrasées au mortier, ni du vin pour les raisins foulés (devant fournir du vin plus tard) ; cependant, en cas de fait accompli, l'acte est valable (au point de vue légal), et l'on prélève une 2e fois (par ordre rabbinique, lorsque la fabrication de l'huile ou du vin est achevée). La première oblation, en ce cas, est tellement sacrée qu'elle constituerait un mélange interdit à la consommation des non-sacerdotes (si elle était mêlée à moins de cent parts de produits égaux profanes) ; et si l'on en mangeait, il faudrait restituer (outre le capital) un 5e en supplément de rachat. La 2e oblation n'entraîne aucune de ces conséquences (n'étant pas légale).

On a enseigné plus loin (§ 10) : « On ne doit pas se servir d'un produit dont le travail préparatoire est terminé pour libérer un produit qui ne serait pas aussi avancé. En cas de fait accompli, l'oblation est valable. » Pourquoi donc dit-on ici que, malgré la validité du prélèvement, on opère un nouveau prélèvement ? C'est, répond R. Ila au nom de R. Yohanan, par égard pour les eaux d'aspersion ; pour qu'elles ne soient pas jetées, on impose un nouveau prélèvement (dont l'état obligatoire de pureté nécessite qu'on les emploie). Qu'est-ce qui est plus grave, la crainte de porter préjudice au sacerdote (ce qui peut survenir au cas prévu par le § 10), ou celle de ne pas avoir égard aux eaux d'aspersion ? On peut déduire la réponse à faire de ce qui suit : si l'on emploie pour libérer des olives, celles que l'on va comprimer pour l'huile, ou si pour libérer des raisins on prend ceux que l'on va mettre au pressoir pour en tirer du vin, le prélèvement est valable ; seulement, il faut le renouveler (pour parfaire la différence). Or, en ce cas, il y a préjudice pour le cohen (en raison de la différence) et respect de l'eau d'aspersion ; et pourtant, l'oblation quoique valable est complétée aussitôt par un nouvel acte de prélèvement (en cas de perte) ; donc, l'égard dû aux eaux d'aspersion est plus grave que le préjudice du cohen. Quel est ici l'avis de R. Yossé pour la question des eaux d'aspersion (prescrit-il de renouveler le prélèvement, ou non) ? Cela va sans dire ; car, si R. Meir, qui est d'un avis

moins sévère pour la question de préjudice du cohen [1], l'est davantage pour celle des eaux d'aspersion ; à plus forte raison R. Yossé, plus sévère sous le rapport de ce préjudice, l'est-il pour l'aspersion (et, en cas de perte, il exigera de recommencer à prélever). On trouve, par contre, l'enseignement dit au nom de R. Yossé [2] : On ne peut pas employer de l'huile pour libérer l'oblation due sur les olives, ni du vin pour libérer les raisins ; mais, en cas de fait accompli, l'oblation est valable, sans qu'il soit nécessaire d'en prélever une seconde, selon R. Meir (selon lui, il n'y a pas de contestation à ce sujet). R. Yossé dit : selon Schammaï, on peut dès l'abord employer l'un pour prélever ce qui est dû sur le reste ; mais Hillel l'interdit. Tous deux s'accordent seulement à dire qu'en cas de fait accompli, il ne faut pas recommencer. Si l'on y réfléchit, on remarquera que R. Meir, moins sévère pour la question de préjudice, l'est davantage pour celle des eaux d'aspersion ; R. Yossé, au contraire, est plus sévère pour la question de préjudice que pour celle des eaux d'aspersion. On a enseigné ailleurs [3] : R. Yossé énonce 6 objets pour lesquels Schammaï est d'un avis moins sévère que Hillel (contrairement au procédé habituel), savoir: 1° On peut apporter sur la table une volaille en même temps que du fromage, sans pouvoir toutefois les consommer ensemble, selon Schammaï ; mais, selon Hillel, il n'est pas permis de l'apporter en même temps ; 2° on peut se servir d'olives pour libérer l'oblation due sur l'huile, ou des raisins pour le vin, selon l'avis de Schammaï ; mais selon Hillel, c'est interdit ; etc. (Or, n'est-ce pas en opposition avec notre Mischnâ ?) Il ne faut pas supposer, dit R. Ména, qu'il s'agit d'employer des olives pour libérer l'huile (il y a une différence préjudicielle au sacerdote) ; mais il s'agit de l'emploi d'huile pour libérer les olives; car c'est R. Yossé qui dit qu'en ce cas l'oblation est nulle.

« L'oblation est valable, et il faut la renouveler », dit la Mischnâ, lorsque la première ne subsiste plus (par suite d'un prélèvement irrégulier, ou impur); mais si la première oblation subsiste, il suffit de la rappeler plus tard nominalement. On a enseigné : la seconde oblation ne pourra pas être consommée avant que l'on en ait prélevé l'oblation de la dîme et les autres dîmes (comme d'un objet profane). Lorsque la première oblation n'est pas réellement perdue, qu'en fait-on ? Puisque l'on a enseigné que lorsqu'on a repris la confection de l'huile ou du vin (abandonnant la nature première des fruits), il suffit de rappeler nominalement l'oblation, sans la renouveler une seconde fois ; cela prouve qu'en ce cas l'on rappelle nominalement l'oblation première pour les dîmes données en même temps (et rien de plus).

9. On peut employer de l'huile pour libérer des olives confites, ou du vin pour des raisins destinés à être séchés. Lorsqu'on a prélevé l'oblation par de l'huile pour des olives destinées à être consommées en nature, ou

1. Il suit alors l'avis de Hillel, qu'en cas de fait accompli, le premier prélèvement suffit donc. Il en résulte que R. Yossé partage un avis moins sévère pour le renouvellement. — 2. Tossefta, ch. III. — 3. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, ch. V, § 2.

si l'on a employé du vin pour libérer des raisins ayant la même destination, ou encore des raisins pour libérer les mêmes raisins, et qu'ensuite changeant d'idée[1] on destine ces produits à la fabrication, il n'est pas besoin d'un nouveau prélèvement.

Il est dit dans la Mischnâ suivante : « On ne doit pas se servir d'un produit dont le travail préparatoire est terminé pour libérer un produit qui ne serait pas aussi avancé. » Là, en cas de fait accompli, l'acte est valable, non en principe. Pourquoi donc, ici, est-ce permis même en principe ? Et ce n'est pas à dire que c'est différent ici, en ce qu'ici il s'agit de produits dont la similitude entre eux consiste dans l'achèvement des travaux préparatoires ; puisqu'il est dit ailleurs[2] : « les grenades fendues, les raisins secs et les caroubes sont soumis à la dîme dès qu'on les entasse » (donc, avant l'entassement, les travaux n'étant pas terminés, la dîme ne serait pas due) ? R. Yossé b. Yossé répond au nom de R. Isaac b. Eleazar : il n'est interdit d'employer des produits dont les travaux préparatoires sont achevés (soumis aux diverses redevances) pour libérer ceux qui ne le sont pas qu'à l'égard de ce qui entre en grange (le blé), ou au pressoir (le vin et l'huile), mais non pour ce qui ne doit plus changer de nature (comme le raisin sec). D'après quoi prélève-t-on l'oblation des olives ? Considère-t-on l'huile que l'on en tirera, ou les envisage-t-on seulement comme fruits (ce qui exige une quantité moindre) ? J'ai trouvé la réponse, dit R. Yoḥanan, dans l'enseignement de Ḥilfi, selon lequel la manière de procéder à ce prélèvement fait l'objet d'une discussion : selon Rabbi on les considère comme de simples fruits ; selon R. Simon b. Gamaliel, on tient compte de l'huile qu'il y a, non des graines (quoiqu'elles soient oléagineuses) ; tous sont d'accord que, pour les mauvaises olives[3], on fait le prélèvement en les considérant comme fruits seulement (puisqu'elles ne fournissent pas d'huile), sans tenir nul compte des graines. Mais, demanda Ḥanania, en est-il de même pour la question du transport le samedi ? (Si c'est un produit devant être consommé en nature, la grandeur légale sera l'équivalent d'une figue ; et si c'est considéré comme liquide, la mesure sera un quart de *loug* ?) On trouve au contraire, l'enseignement disant que, selon Rabbi, c'est considéré comme un objet devant fournir un liquide ayant pour mesure un quart de *loug* ; selon R. Simon b. Gamaliel, c'est un produit qui sera mangé en nature et ayant pour mesure l'équivalent d'une figue.

« Lorsqu'on a prélevé l'oblation par de l'huile, etc. », est-il dit.

R. Ḥanania dit au nom de R. Hillel : ce que nous apprenons par la Mischnâ vient confirmer l'enseignement de R. Oschia, qui dit : lorsque pour libérer des olives ordinaires (à manger), on a employé des olives que l'on a l'intention

1. Cf. un cas analogue au tr. *Demaï*, ch. III, § 2. — 2. Ci-après, tr. *Maasseróth*, ch. I, § 6. — 3. Terme confondu peut-être, selon Schönhak, avec φήλητξ, mauvaise figue.

de piler, ou si, pour libérer les raisins, on emploie ceux que l'on mettra au pressoir pour du vin, le prélèvement est valable ; mais il faut une oblation supplémentaire après l'extraction de l'huile (afin de parfaire la différence en moins). Or, on a enseigné dans notre Mischnâ : « lorsqu'on a prélevé l'oblation par de l'huile pour libérer des olives destinées à être consommées en nature, ou si l'on a employé du vin pour libérer des raisins ayant la même destination, ou encore des raisins pour libérer les mêmes raisins, et qu'ensuite changeant d'idée, on destine ces mêmes produits à la fabrication, il n'est pas besoin d'un nouveau prélèvement. » Ce n'est vrai qu'en raison du changement d'idée; mais, sans cette modification, il faudrait, malgré la validité de la 1re oblation, donner une 2me supplémentaire (c'est donc conforme à R. Oschia).

10. On ne doit pas se servir d'un produit dont le travail préparatoire est terminé pour libérer un produit qui ne serait pas aussi avancé, ni à l'inverse, ni d'un produit pour un autre inachevé. Cependant, en cas de fait accompli, l'acte est valable.

R. Imi, au nom de R. Simon b. Lakisch interprète ainsi le verset suivant (Nombres, XVIII, 27) : *Votre oblation vous sera considérée*, est-il dit, *comme le blé de la grange* ; cela indique que l'oblation doit être prélevée pour le sacerdote au moment où le lévite de son côté la donne aussi sur ce qui est achevé. Il en résulte la défense de remettre l'oblation en épis. Ḥiya b. Ada dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lorsque le lévite a précédé le sacerdote et prélevé la première dîme en épis, il est interdit d'en manger même une parcelle avant d'avoir mis de côté la part du sacerdote. Et pourquoi cela ? parce qu'il est dit (ibid. 32) : *Vous ne profanerez pas les saintetés des fils d'Israël, afin que vous ne mouriez pas* (si vous en mangiez sans ôter les parts dues). Par suite de cette défense légale, serait-on passible des coups de lanière si on l'enfreignait et que l'on en mangeait indûment ? R. Asian au nom de R. Yôna répond : la mischnâ même indique qu'en ce cas on ne tombe pas sous le coup de ladite punition, puisqu'il est dit[1] : « L'oblation de la dîme ressemble aux prémices sous deux rapports et à l'oblation ordinaire sous 2 autres rapports : on prélève l'oblation d'une partie pure pour libérer l'impure et même de ce qui n'est pas en contact immédiat, comme pour les prémices ; de plus, elle est cause de la défense de manger ce qui est en grange à défaut du prélèvement ; et elle a une mesure comme l'oblation ». Or, cela ne revient-il pas à dire que l'interdiction des produits en grange commence seulement au moment où le lévite a nivelé le monceau de blé ? Il en résulte donc qu'auparavant on n'est pas passible des coups de lanière pour ce qui, légalement, sera cependant soumis aux diverses redevances.

1. Ci-après, tr. *Biccurim*, ch. II, § 5.

CHAPITRE II

1. On ne doit pas, pour prélever l'oblation, employer les produits purs afin de libérer ce qui est devenu impur (de crainte des contacts); mais, en cas de fait accompli, l'acte est valable. Voici pourtant une règle établie : lorsqu'un morceau d'un gâteau de figues est devenu impur, on peut libérer cette dernière partie en prélevant de ce qui est pur; et l'on agit de même pour une botte de verdure, ou un monceau. Mais s'il y a 2 gâteaux de figues, ou deux bottes, ou deux monceaux, dont l'un est pur et l'autre impur, il n'est pas permis de prélever de l'un pour libérer l'autre; selon R. Éliézer, au contraire, il est permis d'employer le pur pour libérer l'impur.

R. Yoḥanan interprète au nom de R. Yanaï le verset (ib. 27) : *Votre oblation vous sera considérée comme le blé en grange et l'abondance du pressoir*; or, est-il possible qu'un grain de blé, ou une portion de liquide, soit en partie impur et en partie pur? Evidemment non. De même ici, quoiqu'il se peut qu'une partie de l'espèce soit impure et une autre pure, l'on déduit le cas possible de l'impossible et l'on prescrit de ne pas prélever l'oblation de la sorte, d'une part pour l'autre. Puisqu'il en est ainsi, même en cas de fait accompli l'oblation devrait être nulle (contrairement à la mischnâ)? Puisqu'il est écrit : *de lui* (vous donnerez, ibid. 28), c'est pour dire que tous les préceptes sont prescrits pour eux-mêmes, et de plus, ils enseignent autre chose, sauf pour l'oblation de la dîme, dont l'énoncé a pour but d'enseigner une règle non applicable à elle-même. Ainsi, quoique l'oblation de la dîme soit susceptible elle-même d'être prélevée des produits purs pour libérer des impurs, elle enseigne pourtant que la grande oblation sacerdotale ne peut pas être prélevée de même. Pourquoi cela? parce qu'il est dit, répond R. Yossé au nom de Ḥiskia ou R. Yonâ au nom de R. Yanaï : *Vous donnerez l'oblation de l'éternel au prêtre Aaron* (ibid); c.-à-d., il faut agir en sorte de la remettre à Aaron en sa qualité de prêtre (et qu'il puisse la manger en état de pureté). Cahana le déduit [1] de ce qu'il est dit (ib. 29) *de toute sa graisse, ce qui en est saint*, c.-à-d. qu'il faut en prendre ce qui en est consacré (ou de la partie pure pour libérer ce qui est pur). De plus, l'énoncé au sujet de l'oblation de la dîme nous enseigne encore que la grande oblation doit être prise de ce qui est en contact immédiat avec elle, bien qu'elle-même puisse être prélevée de ce qui n'est pas en contact immédiat [2]. Comment sait-on ce dernier point? Parce qu'il est dit (ib. 28) : *de toutes vos dîmes vous* (lévites) *prélèverez* etc.; partout où elles se trouvent, y eût-il une partie en Judée et une autre en Galilée, on peut prélever de l'une pour libérer l'autre. Enfin, l'énoncé pour l'oblation de la dîme nous enseigne aussi que la grande

1. Cf. ci-après, ch. V, § 1, fin; tr. *Orla*, ch. II, § 1; Sifri, sect. *Korah*. — 2. Cf. ci-après, tr. *Biccurim*, ch. II, § 5.

oblation doit être seulement prélevée des produits dont les travaux préparatoires sont achevés, de même que l'oblation de la dîme elle-même.

Pour donner l'oblation de la dîme, on emploie des produits purs libérant d'autres produits purs, ou des impurs pour d'autres impurs, ou encore des produits purs pour libérer l'impur, mais non de l'impur pour libérer le pur. R. Néhémie dit : de même que l'on ne peut employer des produits impurs pour libérer les purs, de même l'on ne pourra procéder au prélèvement en se servant d'impurs pour libérer d'autres produits impurs ; toutefois, R. Néhémie admet ce dernier procédé pour les fruits soumis seulement au doute. Jusqu'à présent, on sait bien comment agir pour les fruits impurs, s'il en existe encore de la même sorte qui soient purs ; mais s'il n'y en a plus que d'impurs, comment faire ? On peut le savoir de ce qui suit : R. Ḥanina Antonia s'étant rendu avec R. Zeira à Hamath Guerar, acheta des petits grains longs (κόλλιξ) et voulut les rédimer le même jour pour en user le lendemain (seulement, les soupçonnant de ne pas être purs, il hésitait, selon l'avis de R. Néhémie de ne pas prélever d'impurs pour d'autres impurs). Il n'est pas nécessaire, répondit R. Zeira, d'avoir égard à l'avis isolé de R. Néhémie (il en résulte donc, selon lui, qu'au cas où il n'y en a pas de pur de la même espèce, on ne prélève pas de l'impur). On peut aussi ajouter cette autre déduction, à l'égard des autres rabbins, que s'il reste des produits purs de cette sorte, on s'en sert pour libérer l'impur.

« En vérité, voici la règle », dit la Mischnâ. R. Eliézer dit [1] : chaque fois que cette expression est employée, elle indique qu'il s'agit d'une règle transmise depuis l'époque de Moïse sur le mont Sinaï.

« Un gâteau de figues, dont une partie est devenue impure », dit-elle.

Dès qu'une partie est devenue impure, est-ce que le tout ne l'est pas ? La Mischnâ parle, répondit-on, d'un gâteau joint par du jus [2] de fruits (en ce cas, l'impureté reste sur place et ne se propage pas à l'entier). Mais, puisque ce sera partagé plus tard en 2 parts, l'une pure et l'autre impure, l'oblation devrait être interdite (selon le cas prévu par la Mischnâ) ? On peut l'expliquer en disant qu'il est permis alors de désigner nominalement l'oblation pour le gâteau lié (puisqu'en ce cas l'impureté ne se propage pas). De même, lorsque la Mischnâ permet l'oblation pour la botte de verdure, il s'agit de celle qui est devenue impure partiellement tout en étant liée ; mais, si quelques tiges sont devenues impures et qu'ensuite on les lie, ce n'est plus permis. Mais, puisque ce sera partagé ensuite en 2 parts, l'une pure et l'autre impure, l'oblation n'est-elle pas interdite (selon le cas cité plus loin par la Mischnâ) ? On peut l'expliquer en disant qu'il est permis alors de désigner nominalement l'oblation sur la botte qui est liée. Lorsque les éléments d'une botte sont devenus impurs et qu'après l'avoir défaite on la lie de nouveau, est-elle considérée

1. Cf. même série, tr. *Kilaïm*, ch. II, § 2 (t. II, p. 237) ; tr. *Schabbath*, ch. I, § 4 (f. 3b) tr. *Nazir*, ch. VII, § 3 (f. 56c). — 2. Cf. Mischnâ, tr. *Teboul-yom*, ch. III, § 4.

comme une seule et susceptible d'une désignation nominale de l'oblation, ou est-ce interdit comme s'il s'agit de 2 parties distinctes ? (question non résolue). Pourquoi la Mischnâ ne se contente-t-elle pas de citer le cas du gâteau de figues, sans parler de la botte de verdure, ni du monceau de blé ? C'est que, fut-il répondu, si l'on parlait seulement du gâteau de figues, non de la verdure, on pourrait supposer qu'il est bien permis de prélever l'oblation pour le gâteau de figues, parce que ce n'est qu'un seul corps, mais que c'est interdit pour la botte de verdure, qui ne forme pas un seul corps : il a donc fallu mentionner ce dernier cas. Si l'on avait seulement parlé de la botte de verdure, non du monceau de blé, on eût dit qu'on peut ainsi prélever l'oblation de la botte, parce qu'un lien l'attache, mais non le monceau de blé qui n'est lié par rien : il a donc fallu mentionner les trois cas. Du moment que la Mischnâ enseigne qu'en cas de présence de 2 gâteaux de figues distincts, ou 2 bottes, ou 2 monceaux, dont l'un est pur et l'autre impur, on ne peut pas prélever l'oblation de l'un pour l'autre, à quoi sert la déduction analogue tirée par R. Yohanan au nom de R. Yanaï du verset (ibid.) : *votre oblation vous sera comptée comme le blé de la grange, etc.* (citée au commencement de ce §) ? R. Hiya bar Ada répondit : le cas de la Mischnâ se rapporte, non à des monceaux de blé, mais à des monceaux de courges et de concombres. — Lorsqu'il y a 2 gâteaux de figues dont chacun a une partie pure et une autre impure, peut-on prélever l'oblation de l'une de ces parties pour le second en entier, comme c'est permis même pour un seul gâteau, ou est-ce considéré comme deux objets différents ? Ce sera analogue au cas suivant [1] : lorsque quelqu'un a devant soi deux monceaux de blé, dont une personne a prélevé une partie des redevances dues en oblation et dîmes, et une autre personne en a prélevé autant, on ne saurait prélever d'un tas pour libérer l'autre (il en sera de même pour notre exemple). Les élèves de R. Hiya Rouba l'interrogèrent à ce sujet ; il leur répondit : *le sot joint* (*par inertie*) *les mains et se ronge la chair* (Ecclésiaste, IV, 5) : c'est se donner une peine inutile, puisqu'il va sans dire que c'est interdit. En effet, R. Eliezer au nom de R. Hiya Rouba dit que l'on ne peut prélever ni l'oblation, ni la dîme, d'une part pour l'autre.

Lorsqu'on apporte dans une hotte plusieurs sortes, avec du caroube au-dessus et au bas, et une autre sorte au milieu (ce qui fait qu'il n'y a pas de contact immédiat entre les 2 quantités premières), il n'est pas permis de prendre d'une part pour libérer l'autre en oblation et dîme. C'est vrai toutefois lorsque les diverses espèces sont superposées sans qu'il y ait d'espace vide ; mais s'il y a un vide, on considère le contact comme immédiat réuni par la hotte, et l'on peut libérer un côté par l'autre. Tout ce qui se trouve dans le pressoir, même séparément, ou tout ce qui est dans une grange (fût-ce aux 4 coins), est considéré comme un seul tas. On enseigne que R. Juda ajoute une condition : c'est que l'objet principal contenu dans la grange ait son étendue jusqu'au

1. Cf. ci-après, ch. IV, § 1.

milieu pour embrasser le tout. On sait jusqu'à présent la règle à suivre si le milieu est occupé par du froment; mais, si même ce n'est que de la paille ou du chaume, la règle est la même. R. Ḥaghia demanda en présence de R. Yossé : si au milieu il se trouve des fruits impurs, n'est-ce qu'une sorte et peut-on prélever du pur pour l'impur, ou bien est-ce considéré comme une sorte différente, non en contact avec le reste? Il est évident, répliqua-t-on, que ces espèces ne sont pas jointes au point de paraître se mordre (elles sont assez distinctes pour qu'il y ait séparation). Les compagnons d'étude demandèrent devant R. Yossé : quelle est la règle si, au milieu, il se trouve une toile séparant les produits? La règle est la même, fut-il répondu, que s'il y avait 5 sacs dans la grange (séparant le milieu et les 4 angles); or, l'on a enseigné [1]: s'il y a 5 sacs séparant les produits amassés dans une grange en 5 parts, on ne peut prendre ni l'oblation, ni la dîme, d'une partie pour l'autre. On a enseigné: R. Élaï dit au nom de R. Eliézer qu'il est permis de se servir de produits purs pour libérer les produits impurs, s'il s'agit de fruits encore verts. Dans quel cas cela a-t-il lieu? Lorsqu'on a p. ex. confit des olives à l'état impur (dans un tonneau rempli de sauce impure), et que l'on veut en prélever l'oblation avec pureté, on apporte un entonnoir, dont l'embouchure ne laisse point passer de capacité grande comme un œuf (susceptible de propager l'impureté); on le remplit de n'importe quelle quantité assez grande, on le place sur l'ouverture du tonneau, et, une fois la mise en contact établie, on procède au prélèvement. A quoi bon exiger que l'embouchure laisse passer une quantité inférieure à la grandeur d'un œuf? Pourquoi n'admet-on pas une quantité supérieure, puisque chaque olive est isolée? C'est vrai, mais on veut éviter qu'il y ait beaucoup d'olives impures par ce contact. Les autres rabbins interlocuteurs de R. Elaï lui disent qu'ils entendent seulement par liquide le vin ou l'huile. Dans quel cas alors prélève-t-on du pur pour libérer l'impur? S'il n'y a qu'une poutre du pressoir servant à alimenter 2 cuves différentes, l'une pure et l'autre impure, ou si une cuve est alimentée par 2 poutres différentes (pure et impure). On comprend l'hypothèse du cas où une poutre alimente 2 cuves différentes pour la pureté (et les réunit); mais s'il y a 2 poutres de pressoir pour alimenter une cuve, comment prélever du pur pour l'impur. N'est-il pas vrai que lorsqu'une partie est impure, tout le reste l'est aussi? Il se peut, répondit R. Ila au nom de R. Eléazar, qu'on explique ce cas en admettant qu'on avait d'abord l'intention de ne constituer qu'une seule jonction à l'aide des deux poutres (dont l'une impure); mais qu'ensuite, réflexion faite, les 2 poutres s'appliquent à deux cuves différentes (la première jonction imaginaire suffit comme point de rapprochement pour opérer le prélèvement). R. Yossé bar R. Aboun dit : ce n'est vrai (et le prélèvement n'est autorisé d'une part pour l'autre) que si les fruits sont devenus impurs après leur mise en état pour le pressoir, ou lorsque le vin a déjà été écumé [2], parce qu'alors il y a eu un moment d'aptitude au prélèvement; mais lorsque l'impureté

1. Tossefta sur notre traité, ch. III. — 2. Cf. ci-après, tr. *Maasseróth*, ch. I, §7.

est survenue avant ces opérations, il n'y a pas eu d'aptitude au prélèvement, et l'opération n'est pas admise. R. Tabi ou R. Oschia b. R. Yanaï dit que l'avis de R. Eliézer sert de règle, et c'est aussi l'opinion de R. Isaac b. Nahman. Au contraire, R. Houna ou R. Ḥanania dit que cet avis ne sert pas de règle, et c'est de même l'opinion de R. Yossé bar R. Aboun ou de R. Juda au nom de Samuel. On soumit le fait à R. Imi, qui ne l'autorisa pas ; car, dit-il, il y a 2 avis qui l'interdisent contre 2 qui le permettent. Mais, lui objecta-t-on, R. Isaac b. Nahman a bien enseigné que c'est permis? (Pourquoi ne dirait-il pas de même ?) Cependant, il n'y a pas consenti.

2. On ne doit pas employer un produit devenu impur [1] pour libérer le pur. Au cas où c'est fait par erreur, l'acte est valable ; mais, s'il a été accompli en connaissance de cause, l'acte est nul. De même, lorsqu'un lévite ayant de la dîme non affranchie du 100ᵉ d'oblation s'en sert pour libérer ses autres produits, son action est valable si elle a été accomplie par inadvertance, mais elle ne l'est pas, si c'est fait avec intention [2]. Selon R. Juda, dès que l'on a su en principe que c'est inaffranchi, l'eût-il même oublié ensuite (lors de l'opération), son acte est nul.

On a enseigné ailleurs [3] : « Lorsqu'on prélève l'oblation sur le vin que l'on va retirer de la cuve et qu'en désignant l'oblation on exprime la condition de monter le tonneau sans accident (non désigné), on entend par là que le tonneau arrive à terre sans accident de bris, ou qu'il ne se renverse pas ; mais il n'est pas question de la survenue d'impureté (cas peu fréquent). Selon R. Simon, la condition émise prévoit aussi le cas où il surviendrait une impureté (en ce cas aussi, l'oblation est nulle). » Ce dernier avis, dit R. Yossé bar Ḥanina, s'explique en ce sens que cette Mischnâ traite de l'impureté du cohen qui a pris le même jour un bain de purification (en ce cas, l'oblation est forcément nulle). En effet, dit R. Ila, il arrive fréquemment aux cohanim d'errer auprès des pressoirs. R. Yossé dit au contraire qu'un tel sacerdote peut, sans crainte d'impureté, toucher les fruits non rédimés (son contact ne rend pas impur ; et, dans la Mischnâ citée, R. Simon entend parler de toute autre impureté). On a enseigné que R. Judan dit [4] : ce n'est vrai que pour la grande oblation sacerdotale, parce qu'il faut la prélever sur tous les fruits qui sont en contact immédiat avec elle ; mais, pour l'oblation de la dîme que l'on peut prélever de n'importe où, si même les autres accidents surviennent, on considère le tonneau monté comme arrivé sain et sauf ; mais si l'on prélève simultanément la grande oblation et celle de la dîme, le tonneau n'est pas

1. Le cohen ne pouvant rien consommer d'impur, serait lésé, s'il en recevait. Comp. Babli, tr. *Pesahim*, f. 33ᵃ ; tr. *Menahoth*, f. 25ᵇ. — 2. Il serait privé de ce qui lui revient du lévite à titre de 100ᵉ d'oblation. Selon une autre explication, il s'agirait de produits devenus impurs, également inaccessibles au cohen : ce qui lui constituerait un préjudice. — 3. Mischnâ, tr. *Teboul yôm*, ch. IV, § 7. — 4. Tosefta, même traité, ch. II.

déclaré sain et sauf (même pour l'oblation de la dîme, comme pour la grande). Juda b. Rabbi dit au contraire que lorsqu'on a prélevé les deux oblations ensemble, l'opération est nulle, parce qu'on ne saurait supposer que celui qui agit ainsi avait eu l'intention de transgresser un précepte biblique et de prélever l'oblation de la dîme avec la grande oblation.

R. Aba bar Mamal fit une objection contre notre Mischnâ (admettant la validité de l'oblation prélevée par erreur) : puisque l'on a enseigné qu'il est interdit de prélever des fruits impurs pour libérer ceux qui sont purs, admettons l'hypothèse qu'un tel prélèvement a eu lieu par erreur ; et si l'on dit n'avoir jamais eu l'intention d'agir mal et de transgresser un précepte biblique, l'opération est nulle (sans l'avoir spécifiée) ; donc, pourquoi notre mischnâ l'admet-elle ? R. Aba b. Mamal répond lui-même à son objection : si l'on s'exprimait ainsi et l'on comparait notre mischnâ à celle où il est question de l'oblation prise dans la cuve, on se trouverait vouloir éviter une consommation d'impureté moins grave que la transgression de manger ce qui n'est pas rédimé ; cette dernière est punissable de la peine capitale pour le simple israélite qui, croyant avoir opéré le prélèvement, aurait accompli un acte nul ; tandis que s'il arrivait à un cohen pur de manger un fruit impur, il n'aurait fait que transgresser un précepte affirmatif (n'entraînant pas de peine aussi grave). En effet, on a enseigné au nom de R. Yossé [1] : lorsqu'on a prélevé de l'impur pour libérer le pur, que ce soit volontairement ou non, l'opération accomplie est valable. R. Pinhas demanda en présence de R. Yossé : maintenant on sait que (selon R. Juda), au cas où par oubli on suppose ces fruits à l'état de pureté, l'acte est nul ; mais quelle est la règle si l'on sait que ces fruits sont impurs et qu'on suppose seulement pouvoir opérer en prélevant des fruits impurs pour libérer les purs ? On voit à ta question, lui répliqua R. Yossé, que tu partages l'avis de R. Juda ; mais selon moi (R. Yossé), il importe peu que ce soit par oubli, ou par supposition erronée d'autorisation ; c'est en tous cas un acte valable.

3. Si le samedi on passe au bain [2] des ustensiles (opération de pureté interdite en ce jour), on peut s'en servir en cas de fait accompli par erreur ; mais c'est interdit en cas de transgression volontaire. Celui qui aura rédimé des produits (qui les aura rendus aptes à la consommation), ou les aura fait cuire au jour du sabbat par inadvertance, pourra en manger [3], mais c'est interdit en cas de transgression volontaire. Celui qui aura planté en ce jour par erreur pourra maintenir en terre les produits ; mais si son acte a été intentionnel, il faut arracher le plant. Quant aux travaux agricoles accomplis en la 7e année (pour lesquels on est en général moins digne de foi), on n'établit pas de distinction entre

1. Cf. tr. *Menahoth*, f. 25b. — 2. Babli, tr. *Schabbath*, f. 38a ; tr. *Beça*, f. 14b. — 3. Il est bien entendu que, pour la question de cuisson, l'autorisation est différée jusqu'au samedi soir. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 54a.

l'action involontaire et celle qui ne l'est pas, et en tous cas, il faut tout arracher.

La mischnâ parle de grands vases [1]; mais, pour de petits vases, on peut agir par ruse (les tremper comme si l'on en buvait) et leur faire prendre de cette façon détournée un bain de purification. De même, R. Oschia enseigne que l'on peut aussi (pour les grands vases) remplir d'eau le vase impur qui se trouve déjà dans le puits, afin de le purifier de cette façon détournée. On enseigne encore : lorsque le seau (impur) ou un vase est tombé dans le puits, on peut l'emplir complètement d'eau (puisqu'il y est déjà) et le purifier de cette façon détournée. Il y a à ce sujet divergence d'avis entre deux rabbins : l'un dit qu'il s'agit de vases devenus impurs au 1er degré; l'autre qu'il s'agit de vases devenus impurs au 2e degré (par contact d'un autre devenu impur). Ce dernier objecta au premier : selon toi (s'il s'agit d'une impureté de 1er ordre) est-ce que, même en semaine, il ne faut pas attendre que le soleil se soit couché à la suite du bain, avant de s'en servir [2]? C'est qu'il s'agit ici du cas, répondit-il, où l'on veut seulement se servir d'objets profanes à l'état pur (alors, le cohen purifié du jour, *teboul yom*, peut en manger). R. Jérémie ou R. Zeira dit au nom de R. Ḥiya b. Asche : une femme habile nettoie là les coupes, ailleurs les pots et plus loin les marmites, de façon à nettoyer successivement toutes les chambres le samedi d'une façon détournée. R. Samuel dit au nom de R. Abahou : lorsqu'il est question de transgression involontaire, il s'agit de l'ignorance de l'acte; et, en traitant de transgression volontaire, il s'agit bien d'un acte commis en connaissance de cause, mais dont on ignore la défense. R. Yossé dit que la Mischnâ s'exprime ainsi : « Celui qui le samedi aura rédimé des produits ou les aura fait cuire par inadvertance pourra en manger; mais, en cas de transgression volontaire, c'est interdit. » C'est à ce sujet qu'il est dit : la transgression involontaire est l'ignorance de l'acte même; et la transgression volontaire est relative à l'acte commis sciemment, mais en ignorant qu'il est interdit (en ce dernier cas, l'acte est nul). On a enseigné [3] : Si quelqu'un a fait cuire le samedi un mets par inadvertance, il peut le manger; si c'est fait sciemment, il ne peut pas le manger; tel est l'avis de R. Meir; selon R. Juda, en cas d'erreur, il peut le manger le samedi soir, et en cas d'acte volontaire, il ne pourra jamais en manger lui-même (mais le donner le soir à d'autres); enfin, R. Yoḥanan, le savetier, dit qu'en cas d'acte involontaire on peut le donner seulement à d'autres le samedi soir, non le manger soi-même, mais en cas d'acte volontaire, personne ne pourra jamais le manger. Samuel adopte ce dernier avis. Lorsque Rab enseignait dans la compagnie des étudiants, il proclamait l'opi-

1. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. II, § 7 (f. 5b, bas), et tr. *Beça*, ch. II, § 2 (f. 61b), où tout ce passage est reproduit. — 2. Comment donc se fait-il qu'au cas où l'acte est involontaire, il est permis d'en profiter? — 3. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 38a; tr. *Baba Kamma*, f. 71a; tr. *Hullin*, f. 15a.

nion de R. Meir; mais, devant le grand public, il professait l'opinion plus sévère de R. Yoḥanan. R. Simon bar Basna dit que Rab professa l'avis de R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broka; car celui-ci dit : Pour tout travail dont l'accomplissement volontaire entraîne la peine du retranchement, dont l'acte involontaire est passible d'un sacrifice de péché et qui a été fait le samedi involontairement, il est interdit d'en jouir soi-même, ni d'en faire profiter d'autres ; mais, pour les travaux qui n'entraînent pas les dites peines et qui ont été accomplis involontairement le samedi, on peut en faire profiter d'autres à partir du samedi soir, et en cas d'acte volontaire, ni lui ni d'autres, ne pourront en tirer parti. On demanda à R. Yoḥanan : selon toi, quelle opinion faut-il suivre ? Je ne suis pas d'autre avis, répondit-il, que celui de la Mischnâ, disant : « Celui qui le samedi aura rédimé des fruits, ou les aura fait cuire par inadvertance, pourra en manger ; mais, en cas de transgression volontaire, il ne les mangera pas de suite (et attendra le soir). » Lorsque R. Ḥisda entendit exprimer cet avis, il s'écria : se peut-il que l'on libère ainsi le travail du sabbat ? R. Houna n'a-t-il pas dit le contraire au nom de Rab, et R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné de même ? En principe[1], on avait dit que lorsqu'il est arrivé par mégarde d'oublier le mets sur le foyer le samedi (et qu'il se trouve ainsi cuit) on peut en manger ; mais, si c'est fait sciemment, il est défendu d'en manger ; lorsque plus tard on soupçonna les mêmes personnes de laisser le mets sur le feu sciemment, en prétendant que cela s'était fait par oubli, on interdit toute consommation de ce genre même en cas d'oubli. Comment donc se fait-il qu'ici, au contraire, on l'autorise ? C'est que, répondit R. Ila, on les soupçonnait, il est vrai, de laisser le mets sur le feu ; mais le soupçon ne va pas jusqu'à supposer une cuisson fraîche en ce jour ; aussi, est-ce à titre d'amende que la défense a été étendue à tous les mets laissés sur le feu, mais cette amende n'est pas admissible en cas de cuisson.

Ledit enseignement de R. Ḥiya continue en ces termes : tout mets qui profite de sa réduction au feu est interdit le samedi en cas d'oubli (on peut supposer qu'on l'a laissé sciemment) ; mais au cas où la réduction lui nuit, il est permis de s'en servir (l'oubli sera réel). Quel mets profite de la réduction au feu ? Le chou, les vesces et la viande hachée. De même, dit R. Tanḥoum b. Ila, on comprend dans les mets qui profitent de la réduction au feu les têtes de raves et de porreaux. Quelle est la règle pour les œufs ? R. Yossé, au nom de R. Ismaël, ou R. Jérémie et R. Ḥanina au nom de R. Ismaël bar R. Yossé disent : lorsque mon père rentra un jour le samedi chez lui et qu'il trouva des œufs réduits au foyer, il en interdit l'usage ; il permit l'usage de l'eau chaude (qu'un séjour trop long au feu réduit). R. Samuel b. Nathan dit au nom de R. Ḥama b. Ḥanina : lorsque je suis monté avec mon père à Hamath Guerar, l'on nous apporta des œufs petits comme des pommes de pin (ἀχράς), qui avaient aussi bon goût que des câpres. On a enseigné[2] : une femme ne doit

1. Cf. tr. *Schabbath*, ibid. — 2. Tosseſta au tr. *Schabbath*, ch. IV ; Babli, ibid. f. 18.

pas emplir sa marmite de certaines lentilles (ὤσις), ni de lupins (θερμός), pour les mettre au four la veille au soir du samedi ; et, si elle les a mis cependant, il est interdit d'en manger le samedi soir, jusqu'à ce que le temps nécessaire à leur cuisson soit écoulé (pour ne pas profiter du travail du sabbat). R. Aḥa dit qu'au cas où c'est fait sciemment, on suit l'avis de R. Meir (et l'on ne peut pas en manger avant le samedi soir) ; selon R. Yossé, même en cas d'infraction involontaire, on suit l'avis plus sévère de R. Juda. En effet, dit R. Mena, cet avis de R. Yossé est très-juste et bien dit, puisque notre Mischnâ s'exprime ainsi : « Celui qui le samedi plante par mégarde peut laisser subsister son œuvre, etc. » Selon R. Juda, il faut dire le contraire : en la 7e année agraire, ou de repos, ce qui a été planté par mégarde peut subsister, mais ce qui l'a été sciemment devra être arraché ; tandis qu'à l'égard des plantations accomplies le samedi, il faut les arracher en tous cas, qu'elles aient été volontaires, ou non, afin de ne pas tirer parti du travail effectué en ce jour. Or, lorsqu'on dit dans l'enseignement précité qu'avant de manger il faut attendre le samedi au soir, jusqu'à ce que le temps nécessaire à leur cuisson soit écoulé, c'est aussi afin de ne tirer aucun profit du travail accompli pendant le sabbat (donc, l'avis de R. Juda prédomine, et R. Yossé fait bien de l'adopter). Pourquoi les autres rabbins sont-ils plus sévères, dans notre Mischnâ, à l'égard de la 7e année qu'en ce qui concerne le sabbat ? C'est que, disent-ils, on soupçonne bien des gens de ne pas observer strictement le repos agraire, tandis qu'il n'y a pas de soupçon à l'égard du sabbat [1] ; ou bien encore, leur motif est que l'on compte les annuités [2] pour arriver à la 7e année agraire (d'autres verront, par conséquent, qu'un tel travail a été accompli en cette année et le prendront à tort pour exemple), tandis que l'on ne compte pas les samedis au bout d'un long espace de temps (et la dite crainte n'a pas sa raison d'être). Qu'importe au point de vue des distinctions à établir entre ces 2 motifs ? Le voici : lorsqu'on a planté moins de 30 jours avant le commencement de la 7e année et qu'ensuite la plantation a eu son effet, dans la première hypothèse il n'y a pas lieu à soupçon et par conséquent l'acte est permis s'il est involontaire ; si, au contraire, on s'attache au 2e motif, de compter les années, c'est interdit, parce qu'en comptant on remarquera que le plant a pris racine au sol en la 7e année et l'on supposerait qu'il a été planté à ce moment. Si au contraire on a planté moins de 30 jours avant la fin de cette 7e année et que le plant a pris racine en la 8e année, il n'y a pas lieu de l'interdire pour le motif du compte, puisque l'on verra que la croissance n'a commencé que plus tard ; mais, comme motif de soupçon, il est à craindre que l'on ait opéré au dit moment, et c'est interdit pour ce motif là. Donc, la défense exprimée dans notre mischnâ de ne laisser subsister le plant en aucun cas est motivée d'après celui qui admet le soupçon, non d'après celui qui met en cause le dénombrement des années ; et l'acte

1. Il n'y a donc pas lieu d'interdire, en ce jour, l'acte involontaire au même titre qu'une transgression volontaire. — 2. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 53b.

involontaire est puni à titre d'amende, de crainte qu'il soit accompli sciemment [1].

4. Il est interdit de libérer une espèce de produits avec un autre [2], sous peine de nullité (en tous cas). Toutes les sortes de froment forment une seule (sans distinction de couleur), ainsi que les diverses espèces de figues, vertes, sèches, ou en gâteau; et l'on se sert de l'une pour libérer l'autre. Dans les localités où il y a un cohen [3], on prélève les objets les plus beaux (verts); où il n'y en a pas, on préfère ce qui se conserve le mieux (sec). Selon R. Juda, on prélève en tous cas le plus beau.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que le verset suivant est un des trois [4] qui sont les plus faciles à expliquer dans la Loi : *Ce qu'il y aura de meilleur en huile, et le meilleur en vin et en blé* (Nombres, XVII, 12). Que vient nous enseigner ce verset par la répétition des mots *meilleur*? Si c'est pour apprendre que ce sont là 2 espèces différentes et que l'on ne peut pas employer le vin pour libérer les droits dûs sur le blé, ni réciproquement, cela ne se peut pas; de même que l'on sait déjà qu'il n'est pas permis de confondre le vin et l'huile, qui forment aussi 2 sortes distinctes et ne peuvent servir mutuellement pour libérer les oblations ou les dîmes? En effet, il doit servir de terme de comparaison, et l'on raisonnera ainsi : de même que l'huile et le vin sont distincts et forment deux espèces diverses d'arbres fruitiers, ne pouvant servir mutuellement pour libérer les oblations et les dîmes, il en sera de même par extension pour 2 sortes de blé, ou de légumineux. Aussi la Mischnâ dit-elle : « toutes les sortes de froment forment une seule espèce, » c.-à-d. que l'on peut employer l'espèce pâle, ou fraîche (ὑγρός) pour rédimer celle qui est brune [5], ou réciproquement pour les dîmes; et de même « on pourra employer les diverses espèces de figues, vertes, sèches ou en gâteau, et l'on se sert de l'une pour libérer l'autre. » On a enseigné : On prélève l'oblation avec des figues vertes pour libérer celles qui sont sèches, en les comptant (car, étant vertes, elles prendront moins de place au poids ou à la mesure); si on libère au contraire avec des figues sèches pour les vertes, on les mesurera (mode le plus profitable au sacerdote); mais on n'agira pas à l'inverse, de mesurer les figues vertes en libérant les sèches, de compter les figues sèches pour libérer les vertes (par le même motif). R. Simon b. Gamaliel dit : les paniers de figues vertes, ou de figues sèches, forment une sorte et peuvent servir réciproquement à libérer par la mesure les oblations et les dîmes. R. Ismaël bar R. Yossé raconte, au contraire, que son père prenait dix figues sèches parmi

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 7 (f. 63b). — 2. Babli, tr. *Bekhoroth*, f. 53b; tr. *Temourâ*, f. 5a. — 3. Babli, tr. *Menahoth*, f. 55a. — 4. Les 2 autres se retrouvent ci-dessus, ch. I, § 5, commencement, et ci-après, ch. VIII, § 2. Cf. tr. *Halla*, ch. I, § 4. — 5. Ou sèche. Cf. tr. *Péa*, ch. II, § 5 (II, p. 35); ci-après, tr. *Maasser schéni*, ch. IV, § 1. Cf. même série, tr. *Nazir*, ch. V, § 3 (fol. 54a).

celles qui étaient étendues pour sécher, afin de libérer ainsi 90 figues vertes faisant partie d'un panier. R. Jérémie est d'avis que l'on considère les figues sèches comme si elles étaient encore ouvertes, et l'on donnera du panier de figues un nombre équivalent (voilà pourquoi le précédent les comptait). R. Yôna et R. Yossa disent, au contraire, tous deux que les figues vertes finissent par sécher; mais les sèches ne deviennent plus jamais vertes, et dès lors ne pouvant les considérer comme équivalentes, il faut en donner beaucoup plus du panier de sèches pour libérer les vertes. R. Aḥa leur dit: votre maître R. Ila a fait la même remarque sur le défaut d'équivalence (et il exige la remise à la mesure).

On a enseigné ailleurs[1] : « Lorsqu'un fragment de nourriture de la grandeur d'un œuf ayant été exposé au soleil en est diminué, ou si cette diminution a lieu pour un fragment de cadavre qui avait primitivement la grandeur d'une olive, ou d'une bête morte, ou la valeur d'une lentille provenant d'un reptile, ou la valeur primitive d'une olive provenant d'un sacrifice rejeté (mal sacrifié), ou d'un reliquat sacré trop tardif ou de la graisse interdite, toutes ces parties sont trop petites pour être interdites soit comme impuretés, soit comme interdictions de sacrifices ne pouvant plus être consommés. Si l'on expose ces fragments à la pluie et qu'ils reprennent leur première taille, ils constituent de nouveau l'impureté légale ; ou s'ils proviennent de sacrifices, ils sont interdits à la consommation. » Or, il y a à ce sujet divergence d'avis: selon les rabbins du Midi, la défense ou l'impureté n'est restituée que s'il y avait en principe au moins l'équivalent d'une olive ; au contraire, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch disent tous deux qu'elle est restituée si même il n'y avait pas en principe la grandeur d'une olive et que le gonflement actuel a cette valeur (conforme à l'opinion de R. Jérémie, ci-dessus, au sujet des figues). D'autre part, on a enseigné[2] : selon R. Meir, on choisit une parcelle du milieu de la pâte que l'on laisse fermenter de soi (pour former la mesure à donner) ; R. Juda dit, au contraire, que ce n'est pas le meilleur procédé et que l'on apporte du levain de chez soi, etc. A quoi ils ajoutent qu'on ne se préoccupe pas de savoir s'il manque à la dite mesure, ou si elle est augmentée. Ceci, selon une *braïtha*, a été ainsi expliqué par R. Meir : il arrive tantôt que la levure est bonne et a bien développé la pâte au-delà de la farine, laquelle isolée serait resserrée ; mais, comme le gonflement est la conséquence de la levure, il faut le considérer comme étant resserré, ou d'une mesure incomplète. Tantôt, au contraire, la levure étant mauvaise, gonfle très-peu la pâte ; on considère alors la pâte serrée comme si elle était gonflée, et par l'addition de farine la mesure est dépassée. Or, selon R. Jérémie (qui rétablit l'égalité entre le vert et le sec), la discussion des rabbins du midi avec R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch au sujet des grandeurs exigibles pour les impuretés est annulée, et ils adoptent tous trois le même avis au sujet de l'offrande, savoir que la mesure est dépassée en la réglant d'après le gonflement; selon R. Yôna et

1. Mischnâ, tr. *Taharôth*, ch. III, § 4. — 2. Tr. *Menahoth*, ch. V, § 1.

R. Yossé (qui sont d'un avis contraire), les dits rabbins se rangent tous trois à l'opinion admettant pour l'offrande qu'elle est inférieure à la mesure primitive. Ainsi, les gens de Bar-Pati qui avaient cuit du riz avaient oublié d'en prélever les parts légalement dues; les compagnons d'étude (selon l'avis de R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch) proposèrent d'abord que l'on prélève du riz cru en équivalent de celui qui était cuit (étendu par la cuisson). Non, répliqua R. Yossé, je ne partage moi-même cette opinion (de l'équivalent) qu'à l'égard de ce qui, dès l'abord, était étendu et s'est resserré plus tard (tandis que c'est l'inverse pour le riz; donc, une quantité moindre suffira).

5. Mieux vaut prélever (pour l'oblation) un petit oignon entier (qui se conserve) que la moitié d'un grand [1]. Selon R. Juda, au contraire, l'inverse vaut mieux. De même, R. Juda disait : on prélève des oignons de la ville (meilleurs au goût), pour libérer ceux de la campagne (qui se conservent); mais l'on ne doit pas agir à l'inverse, car la première sorte forme un mets délicat (πολιτικὸν).

6. On prélève des olives conservées à l'huile (supérieures) pour libérer des olives confites (ordinaires), mais non à l'inverse; de même, on se sert de vin non cuit (meilleur à boire) pour libérer le vin cuit, mais on n'opère pas à l'inverse. Voici la règle : tout ce qui joint à une autre sorte constituerait avec elle (comme semailles) un mélange hétérogène interdit ne peut pas non plus servir à libérer de l'oblation sacerdotale l'autre produit, même en se servant du beau pour libérer le mauvais; si les 2 sortes réunies ne constituent pas un mélange interdit, on prendra du beau pour libérer le mauvais, mais non à l'inverse; cependant, pour ce dernier, en cas de fait accompli (par erreur), l'acte est valable [2], sauf si l'on a employé de l'ivraie [3] pour du froment, ce qui n'est pas un objet de consommation. Les concombres [4] et les courges (μηλοπέπων) forment une espèce (pouvant servir à libérer); selon R. Juda, ce sont deux espèces (dont l'union est interdite).

R. Yoḥanan dit que la Mischnâ permettant de prélever des olives conservées à l'huile pour libérer celles qui sont confites est conforme à l'avis de R. Juda (ci-après XI, 1), lequel permet cet échange, lorsqu'il est avantageux (le cohen préfère recevoir des olives supérieures). Il dit aussi : R. Juda n'est-il pas en contradiction avec lui-même, en disant ici que le non-cuit est meilleur, tandis que plus loin (*ibid.*) il dit que le cuit est préférable? Ce n'est pas une contradiction, dit R. Eliézer : plus loin, où il s'agit du cohen, il vaut mieux pour lui avoir du vin cuit, parce qu'il le conserve mieux; tandis qu'ici, il s'agit de la

1. Voir Babli, tr. *Berakhoth* f. 39b (t. I, p. 388). — 2. Cf. tr. *Temoura*, f. 5b. — 3. Ou vesce. Cf. tr. *Kilaïm*, ch. I, § 1, note 1. — 4. Cf. ibid. ch. I, § 2. Maïmonide, comme équivalent arabe des concombres et courges, ou melon, donne le mot خيار, pour lequel Freytag n'a que l'interprétation : « Cassia fistula, arbor. »

remise faite par les propriétaires, pour lesquels le vin non cuit est meilleur à boire. R. Eliezer et R. Yoḥanan expliquent différemment le motif des autres rabbins, opposés à R. Juda (XI, 1), disant que le vin cuit a diminué : l'un dit que le nombre de ses buveurs a diminué, chacun ne l'aimant pas lorsqu'il est fort ; l'autre dit qu'il a diminué en quantité. L'on ne savait pas lequel des 2 rabbins a exprimé chacune de ces 2 explications. Mais, puisque R. Yoḥanan a émis l'hypothèse d'une contradiction entre les 2 avis exprimés ici et ci-après par R. Juda, que d'autre part R. Eliézer l'a réfutée, c'est R. Yoḥanan qui est l'auteur de l'explication du motif des rabbins, d'après laquelle il est à craindre que le nombre des buveurs diminue (ce qui serait un préjudice pour le cohen, tandis que la réduction de quantité n'en serait pas une, la mesure à donner restant la même). De même, R. Juda bar R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakisch que l'on craint de voir diminuer le nombre des buveurs [1]. L'enseignement de la *braïtha* ne semble-t-il pas contester l'avis de R. Yoḥanan ? Lorsqu'elle dit que l'on peut aussi employer du vin non cuit pour libérer le vin cuit, n'est-ce pas faire entendre qu'il est, à plus forte raison, permis d'employer du vin cuit pour libérer le non cuit (or, selon l'explication de R. Yoḥanan, qu'il y a diminution des buveurs, le vin cuit étant inférieur, comment celui-ci peut-il servir à libérer) ? En effet, dit R. Imi, R. Yoḥanan ne croit pas à l'existence de cet enseignement.

« Si l'on a prélevé d'une qualité inférieure pour libérer la bonne, est-il dit, l'acte est valable ». C'est que, dit R. Aboun b. Cahana au nom de Rabbi, comme il est écrit (Nombres, XVIII, 32) : *afin que vous ne supportiez pas de péché*, cela indique que lorsqu'il y a transgression de défense (comme d'avoir pris du mauvais pour libérer le bon), le fait accompli est valable. « Ce n'est pas de la nourriture », est-il dit. Si donc c'était de la nourriture, il serait permis en principe d'en user (sans tenir compte de la différence d'espèces). Cette mischnâ est conforme à l'avis de R. Ismaël bar R. Yossé qui enseigne au nom de son père : on peut employer du vin pour libérer le vinaigre, non le vinaigre pour le vin ; mais, en cas de fait accompli, l'oblation est valable ; Rabbi dit : le vin et le vinaigre forment 2 espèces différentes, et l'on ne peut pas prélever l'oblation ni la dîme de l'une pour l'autre. R. Josué b. Levi dit : il faut croire que Rabbi reconnaît qu'il est permis légalement de la prélever ainsi ; seulement, Rabbi l'interdit par cette raison : si l'on autorisait en principe le prélèvement du vin pour le vinaigre, on supposerait aussi que l'inverse est permis. « Les courges et les concombres, est-il dit, forment une espèce ; selon R. Juda, ce sont deux espèces ». Ils se conforment bien chacun à l'opinion dite ailleurs [2] : « Les courges et les concombres réunies ne constituent pas au champ un mélange hétérogène interdit (c'est une sorte) ; selon R. Juda, c'est interdit à titre d'hétérogène. »

1. Toute cette argumentation se retrouve *in-extenso*, ci-après, ch. XI, § 1, fin (f. 47d). — 2. Mischnâ, tr. *Kilaïm*, ch. I, § 2.

CHAPITRE III

1. Si l'on prélève les courges [1] pour l'oblation et qu'elles se trouvent être amères, ou un potiron et qu'il est tourné, l'objet prélevé est considéré comme oblation (interdite aux usages profanes), mais il faut la prélever à nouveau (pour ne pas léser le cohen). Si après avoir prélevé d'un tonneau de vin, il se trouve que c'est du vinaigre [2], au cas où il est notoire que c'était déjà du vinaigre avant le prélèvement, l'oblation est nulle; au cas contraire, où le vin est aigri après le prélèvement, l'opération est valable. En cas de doute, l'objet prélevé est sacré [3], mais il faut un nouveau prélèvement pour dédommager le sacerdote. La première oblation, en ce cas, n'est pas tellement sacrée qu'elle constituerait un mélange interdit à la consommation des non-sacerdotes (si elle était mêlée à moins de cent parts de produits égaux profanes); et il n'est pas dû de 5e supplémentaire (outre le capital) si l'on en mange; il en est de même pour la 2e oblation.

On comprend que si le potiron prélevé comme oblation se trouve être tourné (de mauvaise qualité), il faille donner une autre oblation dans le doute; mais pourquoi en faut-il une seconde pour l'oblation de courge qui se trouve être amère? Ne l'est-elle pas dès le principe? On la considère, répondit R. Yohanan, comme un objet de consommation douteuse, que chacun ne consomme pas (et, en raison du doute, il faut un second prélèvement). R. Yonâ ajoute que : sous bien d'autres rapports encore, on la considère comme un comestible douteux (entraînant la règle la plus grave) : ainsi, elle est susceptible de l'impureté des mets; il faut la brûler si cette oblation devient impure; en cas de consommation par un étranger, il faut, en la restituant, ajouter un 5e supplémentaire; si on la mange hors de l'enceinte, on est passible de la peine des coups de lanière; enfin, si on l'emploie pour le mélange sabbatique des distances (afin d'avoir la faculté d'aller plus loin), on devient à la fois âne et chameau [4]. On a enseigné ailleurs : lorsqu'un pain tombe sous le coup du doute d'impureté, s'il se trouve dans une propriété particulière, il devient impur en cas de doute; si c'est sur la voie publique, il reste pur; or, comment se fait-il qu'ici, pour la courge, on la traite comme pure, même chez un particulier? C'est qu'ici il y a double doute : 1° celui de savoir s'il y a eu un contact impur; 2° si c'est un objet de consommation ordinaire. On a enseigné

1. Babli, tr. *Yebamôth*, f. 89a; tr. *Kiddouschin*, f. 47b. — 2. Soit 2 espèces distinctes, dont l'une ne peut pas servir à libérer l'autre. — 3. En ce cas, le cohen restitue au propriétaire le montant du 1er don. — 4. Comme l'âne précède celui qui le mène et le chameau le suit, de même celui qui aura posé un *eroub* douteux ne pourra plus ni avancer, ni reculer; ne pas aller en avant, de crainte d'inefficacité de l'*eroub*, ni reculer de crainte qu'il soit effectif.

au nom de R. Yossé [1] : la partie amère de la courge est tout interne (la seule que l'on ne peut pas manger). Comment alors fait-on pour équilibrer la perte? On ajoute d'une autre courge extérieure de quoi compléter l'oblation. R. Benjamin b. Levi objecta : se peut-il que les autres sages contestent un fait qu'il est facile de vérifier ? (Ne voit-on pas si la courge est amère, ou non ?) Non : la question est de savoir si l'examen lui-même est possible (et de s'assurer d'avance de l'amertume). Si ayant pris un tonneau de vin pour servir l'oblation on l'a laissé découvert (exposé au venin des reptiles), ou si après avoir désigné un potiron pour l'oblation on le trouve troué (et peut-être piqué par un serpent venimeux), l'oblation dans le doute reste sacrée ; mais il faut la renouveler au cohen. R. Judan b. Pazi ou R. Simon au nom de R. Josué b. Levi dit que la règle précitée s'applique au cas où l'on s'aperçoit après coup du trou fait au potiron, ou de ce que le tonneau est découvert, mais, d'avance, il n'est pas permis d'employer ces objets au prélèvement (sous peine de nullité). R. Jacob de Darom (midi) observa en présence de R. Yossé qu'en remarquant le trou, on ne veut pas dire qu'il faut avoir vu le serpent trouer le potiron. Mais, lui répliqua-t-on, savait-on, lors du prélèvement, qu'un serpent y a versé du venin ? (Evidemment non ; donc, le doute seul suffit pour y mettre obstacle). Les compagnons d'étude demandèrent à R. Yossé : quelle différence y a-t-il entre le cas précité (où l'oblation même accomplie est nulle) et le cas où elle serait devenue impure (et où elle conserve sa valeur) ? C'est que l'oblation en devenant impure n'a pas changé de nature ; tandis que le produit qui a été empoisonné n'a plus aucune valeur et est pour ainsi dire de la terre (c'est pour cette raison qu'elle devient nulle).

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis de Rabbi, disant que le vin et le vinaigre sont 2 espèces distinctes, est adopté comme règle. R. Ḥiya dit au au nom de R. Yoḥanan que l'avis exprimé par notre mischnâ est aussi celui de Rabbi (en désaccord avec les autres docteurs, dont l'avis a été adopté). R. Aba b. Cohen demanda en présence de R. Yossé : R. Ḥiya n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan que, lorsque Rabbi est en désaccord avec l'un de ses compagnons, son avis l'emporte (non celui des rabbins) ? Et, ajoute R. Yona, Rabbi eût-il pour contradicteur R. Éliézer b. Simon (la plus grande autorité de son temps), son avis l'emporterait encore ? C'est que, répondit-on, comme cet enseignement a été rapporté par R. Ismaël bar R. Yossé au nom de son père et que, d'autre part, il est dit par R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, qu'en cas de discussion de R. Yossé avec l'un de ses collègues l'avis de R. Yossé l'emporte, on aurait pu supposer qu'ici aussi l'avis de R. Yossé l'emporte ; il a donc fallu dire expressément que l'avis de Rabbi est adopté. — R. Zeira et R. Jacob b. Idi au nom de R. Yoḥanan disent [2] : lorsque R. Meir et R. Simon sont en désaccord, l'avis de R. Simon l'emporte [3]; si R. Simon et R. Juda sont en désaccord, ce dernier l'emporte, et il va sans dire que lorsque R.

1. Tossefta sur *Troumôth*, ch. IV.— 2. Babli, tr. *Erubin*, f. 46b.— 3. Voir Casuistique de R. Meir Lublin, § 132 ; et même série, tr. *Demaï*, ch. V, § II (t. II, p. 187).

Meir et R. Juda contestent l'avis de R. Simon, celui de R. Juda prédomine. De même R. Aba ou R. Jacob b. Idi dit au nom de R. Jonathan: si R. Meir et R. Simon sont en désaccord, l'avis du second l'emporte, et si R. Meir et R. Juda sont en désaccord, le 2e avis l'emporte; il va sans dire que si R. Meir et R. Juda sont opposés à l'avis de R. Simon, l'avis de R. Juda prédomine. On peut conclure de cette fin que lorsque R. Simon et R. Juda sont en désaccord, le 2e avis l'emporte (sans quoi, on l'eût dit formellement).

2. Si l'une de ces 2 oblations se trouve mêlée à des objets profanes, cela ne constitue pas un mélange interdit; et de même si la seconde se trouve mêlée n'importe où. Si toutes deux se trouvent mêlées à une quantité d'autres produits, le mélange est constitué proportionnellement à la plus petite oblation, ou 2e (c.-à-d. s'il y a cent fois autant d'objets profanes que la 2e oblation, on en prélève l'équivalent des deux oblations que l'on remet au cohen, et le reste redevient accessible à tous; s'il y a moins de cent, tout le mélange est interdit).

Comment opère-t-on en ce cas? On les remet toutes deux au sacerdote, lequel restitue au propriétaire le montant de l'une d'elles. Quelle part le sacerdote rend-il, la grande ou la petite? Puisqu'il est dit: « le mélange est constitué proportionnellement à la plus petite oblation », cela prouve que le cohen restitue le montant de la grande oblation (que la petite seule est effective).

3. Si 2 associés ont chacun prélevé [1] successivement l'oblation, chacune est valable (par moitié selon R. Akiba); au contraire, selon les autres sages, la 1ere seule compte. R. Yossé dit: si le 1er a prélevé l'oblation selon la mesure prescrite (1/50), la 2e est nulle; au cas contraire, la 2e seule est valable.

De quel cas la Mischnâ (3) parle-t-elle? Si les 2 associés sont aptes au prélèvement (et qu'il est indifférent lequel des deux prélève), R. Akiba doit reconnaître, aussi bien que les autres sages, la validité de la première oblation seule; s'il s'agit du cas d'inaptitude au prélèvement, les rabbins doivent aussi bien reconnaître que R. Akiba, la validité de chaque oblation? En effet, il s'agit seulement de l'ordinaire: or, selon R. Akiba, lorsqu'on ne précise pas la qualité des individus, on les déclare inaptes (et chaque oblation sera valable); au contraire, selon les autres sages, on les déclare en ce cas aptes à prélever l'oblation (et dès lors, la première seule sera valable). — Selon l'opinion de R. Akiba, lorsque le premier a prélevé un *saa* (soit sur une quantité de 50 *saas*), la moitié seule sert d'oblation; et l'autre moitié, n'étant pas libérée de cette sorte, reste soumise à tous les droits (c.-à-d. à l'oblation et aux dîmes); le second, au contraire, en opérant le prélèvement d'un *saa*, a évidemment porté sa pensée sur tout le reste, la moitié du saa sera l'oblation et

1. Babli, tr. *Temoura*, f. 13a.

l'autre moitié restera soumise à la dîme non encore donnée. Tout cela va de soi, l'on a seulement voulu dire ceci : est-ce que le demi-saa devenu sacré par le prélèvement du second associé libère du droit d'oblation le demi-saa resté inaffranchi par la première opération ? (le second acte s'applique-t-il à tout ce qui reste, ou non?) On peut déduire la réponse sur cette question de ce qui suit : Il arriva à Ariston de prendre une partie de ses fruits, de laisser par mégarde le reste dans son sac et de prélever l'oblation; on exposa le fait à R. Yossé pour savoir son avis à cet égard, et il répondit qu'en principe l'oblation se rapporte à tout ce que l'on a, sous la main, ou non (et il en sera de même pour le demi-*saa* inaffranchi du premier associé; le second acte de prélèvement l'y englobera). — « R. Yossé dit : si le premier a prélevé l'oblation selon la mesure prescrite etc.». Entend-on par cette mesure celle que prescrit la loi (une parcelle quelconque), ou la mesure des rabbins (1/50)? Voici la différence : s'il est admis que la mesure biblique (indéterminée) suffit, R. Yossé émettrait un avis contraire à celui des autres sages ; s'il prescrit au contraire la mesure adoptée par ses collègues (1/50), il indique par là qu'il partage leur avis.

4. Dans quel cas est-il dit que les 2 oblations sont valables ? lorsque le premier associé ne s'est pas entendu avec le second. Mais s'il a chargé de ce prélèvement un membre de sa famille, ou son serviteur ou sa servante, l'oblation est valable. S'il a annulé le premier ordre donné[1], avant son exécution, l'acte est annulé ; s'il a prononcé l'annulation après l'accomplissement de cet acte, celui-ci est valable. Les ouvriers qui doivent préparer les produits pour la consommation ne sont pas aptes à prélever l'oblation, à l'exception des ouvriers compagnons du pressoir, de crainte que des propriétaires (peu soucieux de la pureté) ne rendent tout le pressoir impur dès l'abord.

N'est-ce pas en contradiction avec ce que R. Simon b. Lakisch dit ailleurs[2], que l'on ne peut pas annuler verbalement un ordre donné? (comment donc notre Mischnâ le permet-elle?) Il est possible, répondit-on, que l'on ait dit à l'un des fondés de pouvoir de prélever l'oblation au nord du monceau et qu'on l'a prise au sud (en ce cas, elle est nulle). R. Yohanan dit : dès que les ouvriers compagnons du pressoir l'ont parcouru en long et en large, ils ont rendu la cuve impure (par leur contact probablement impur). Mais n'a-t-on pas enseigné[3] : lorsque les ouvriers ont prélevé l'oblation sur la cuve, elle est nulle ; mais, si la cuve est petite, ou si d'autres propriétaires viennent y fouiller (desquels on craint un contact impur), l'oblation est valable. Or elle l'est, bien que d'autres viennent y fouiller (et l'exposent à l'impureté) ; sans cette considération, l'oblation serait nulle (comment donc se fait-il qu'ici on le permette lorsque les ouvriers du pressoir y passent)? Qu'y a-t-il à répondre à cela? Voici la différence : ici, pour le vin (susceptible de suite d'impureté), on auto-

1. Babli, tr *Kiddouschin*, f. 59ª. — 2. Cf. même série, tr. *Guittin*, ch. IV, § 1 (fol. 45ᶜ).— 3. Tossefta sur ce traité, ch. I.

rise l'oblation ; tandis que pour l'huile, moins exposée, l'oblation ne serait pas valable. Mais n'est-ce pas la même règle pour le vin et pour l'huile? Non, le contact du vin est plus fréquent (chacun voulant le goûter) que celui de l'huile. On a enseigné : à partir de quel moment prélève-t-on l'oblation des raisins? Après qu'on les a parcourus en long et en large. A partir de quand propagent-ils l'impureté? Selon Schammaï, après la remise de la seconde dîme; selon Hillel, dès la remise de la première dîme (celle-ci comprenant l'oblation de la dîme, ou 100e sacré). R. Yossé dit: l'avis de Schammaï sert de règle. Pourtant, beaucoup de personnes ont adopté l'opinion de Hillel. R. Simon dit : l'avis de Schammaï semble s'appliquer à l'époque où le Temple de Jérusalem existait encore (où l'on y apportait la seconde dîme, qu'il faut manger à l'état pur) ; tandis que l'avis de Hillel s'applique au temps actuel (où le Temple n'est plus, et l'on n'a pas à se préoccuper de la pureté de la 2e dîme). Les autres sages ne partagent ni l'avis de Schammaï, ni celui de Hillel; selon eux, dès que l'on a prélevé l'oblation et l'oblation de la dîme, ils rendent la cuve impure par leur contact. A quel moment prélève-t-on l'oblation des olives? Selon les uns, lorsqu'on les a fait passer sous la meule pour les comprimer une seconde fois; selon les autres, dès qu'elles ont passé au pressoir, chargées de la poutre. On comprend ce dernier avis ; mais, comment expliquer le précédent? R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit que quand les ouvriers de la cuve l'ont parcourue en long et en large, ils rendent la cuve impure? (pourquoi n'est-elle pas impure dès la 1ere compression?) C'est que cet avis de R. Yoḥanan est exprimé au sujet du vin, tandis qu'ici il s'agit de l'huile. Mais ne sont-ce pas tous deux des liquides et quelle différence y a-t-il entre eux? C'est que le vin est plus souvent sujet à un contact impur (chacun voulant le goûter) que l'huile. Selon R. Ḥiya b. Ada, l'impureté survient aussi bien dans un cas que dans l'autre; seulement, elle est plus fréquente pour le vin que pour l'huile. On a enseigné que R. Yossé bar R. Juda dit: si l'on veut, on place les olives sous la pierre meulière; et, après avoir passé auprès d'elles, on en prélève l'oblation (dès lors, elles sont sujettes à devenir impures, selon l'avis de R. Yoḥanan). Les olives, lui répliqua-t-on, ne ressemblent pas aux raisins : ceux-ci étant mous (peau mince) laissent aisément échapper le vin ; tandis que les olives plus fermes, ne perdent pas l'huile facilement (qu'après avoir été foulées).

5. Si quelqu'un déclare que l'oblation due sur ce monceau de blé y soit contenue [1], ainsi que la dîme et le centième de dîme, cette désignation nominale suffit, selon R. Simon; au contraire, selon les autres sages, il faut désigner l'emplacement en indiquant le nord ou le sud. Selon R. Eliezer Hasma, la désignation nominale est valable en disant seulement que l'on réserve dans le monceau de blé la part sacerdotale. Selon R. Eliezer b. Jacob, la désignation est valable lorsque l'on dit [2] que la dîme de cette dîme doive former l'oblation de la dîme, ou 100e.

1. Babli, tr. *Eroubin*, f. 37b.— 2. Lorsqu'un lévite veut fixer ce qu'il doit au cohen.

R. Yossé bar Aboun dit au nom de R. Yohanan : l'opinion exprimée ici par R. Simon est conforme à celle de Schammaï, qui dit (I, 4) qu'en cas de prélèvement d olives pour libérer l'huile, l'oblation est bonne ; parce que la partie sacrée est mêlée au reste ; de même, ici, R. Simon dit que le sacré peut se trouver mêlé au reste, sans autre désignation plus spéciale, et que l'oblation est valable. Jusqu'à présent, on sait que l'oblation est valable si l'on a dit qu'elle soit au milieu du monceau (c'est presque lui désigner une place) ; mais si l'on a seulement dit qu'elle y soit, quelle sera sa valeur? On peut le savoir par ce qui suit[1] : si l'on dit que la seconde dîme contenue dans cet objet soit rachetée par cet argent, sans autre désignation nominale, celle-ci est valable, selon R. Simon ; mais, selon les autres sages, elle est nulle, jusqu'à la désignation précise, en indiquant l'angle nord ou sud. Donc, cela revient au même de dire au milieu, ou au dedans. Quant à l'avis des sages (d'exiger une détermination de place précise), en voici la raison, selon R. Zeira au nom de R. Abdima de Hipa, au nom de R. Simon b. Lakisch : Le texte biblique (Nombres, XVIII, 27) : *Votre oblation vous sera comptée, etc.*, suivi du terme *vous prélèverez*, implique une analogie entre la pensée et le prélèvement, tous deux devant avoir en vue une place déterminée. — Lorsque pour un premier monceau on a déterminé la place de l'oblation et qu'en nommant celle d'un autre tas on n'a pas fixé la place, on suppose, dit R. Yohanan, que la place désignée pour la première oblation sert aussi à déterminer la seconde, prise dans le même tas. R. Isaac bar R. Eliezer observa : lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans un monceau entier et que pour l'en dégager on déclare que l'oblation de ce monceau s'y trouve renfermée, l'oblation se trouve être fixée par la place même où le *saa* est tombé d'abord. Lorsqu'on indique l'oblation du monceau[2] dans la partie nord, toute la moitié tournée au nord est considérée comme mélange interdit, selon Rabbi, et l'on peut seulement utiliser l'autre moitié tournée au sud ; selon les autres sages, on tire à travers le monceau deux diagonales formant la lettre X, de sorte qu'on a seulement à détacher un quart, le tout étant divisé en 4 parties égales, ou angles égaux. Selon R. Simon b. Gamaliel, on prend l'oblation à l'extrême nord, divisant le tout en 8 parties et prenant la plus septentrionale d'entre elles. Lorsqu'on a déclaré que l'oblation de deux monceaux[3] sera contenue dans l'un d'eux (sans déterminer davantage), quelle sera la règle ? Selon R. Yohanan, la partie sacrée fait partie de l'ensemble et elle est valable; selon R. Simon b. Lakisch, cela ne se peut pas. R. Oschia bar Schammaï dit : si l'on a devant soi deux *saa* et un monceau entier, et que l'on dise : « l'un de ces *saa* va servir d'oblation pour libérer ces monceaux, » la sanctification est effective, sans pouvoir indiquer lequel des deux est devenu sacré. De même, si l'on a devant soi deux monceaux et un *saa*, puis l'on dit : « le *saa* servira à libérer l'oblation due

1. Tossefta sur *Maasser schéni*, ch. III. — 2. Tossefta sur *Troumóth*, ch IV. — 3. Cf. tr. *Demaï*, ch. VII, § 7 (9). t. II, p. 219.

pour l'un de ces monceaux, » l'un des monceaux se trouve libéré, bien qu'on ne sache pas lequel des deux l'est.

6. Si par une anticipation erronée on a prélevé l'oblation [1] avant les prémices, ou la 1re dîme avant l'oblation, ou la 2e dîme avant la première, ce qui est fait est valable, quoique l'on transgresse une interdiction, parce qu'il est dit (Exode, XXII, 28) : *Tu ne tarderas pas à offrir de ton abondance* (blé) *et de tes liqueurs* [2].

7. Comment sait-on que la remise des prémices doit précéder l'oblation sacerdotale ? C'est qu'il est dit de l'une et de l'autre : oblation et principe (Deutéronome, XII, 27 ; Exode, XXIII, 19 ; Nombres, XVIII, 4) ; mais les prémices doivent précéder, parce que ce sont les premiers fruits mûrs [3]. De même, l'oblation doit précéder la première dîme, parce qu'elle est qualifiée de « principe ; » et cette dîme, ou celle des Lévites précède la seconde (que l'on consomme à Jérusalem), parce qu'elle contient une parcelle de ce principe (ou 100e d'oblation dû au sacerdote).

R. Ḥama bar R. Oukba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : parce qu'il est dit que l'on transgresse une interdiction, il est notoire que le fait accompli est valable (sans quoi, s'il ne profitait pas de l'acte, il n'y aurait pas de transgression). Le même dit aussi que cette transgression entraîne la peine des coups de lanière. R. Zeira raconte que l'on avait demandé à R. Yoḥanan s'il était d'avis d'appliquer cette peine ; mais il se tut (et ne répondit rien). R. Jacob b. Aḥa survint et dit au nom de R. Yoḥanan que cette faute n'entraîne pas ladite peine. Comment cela se fait-il ? (N'y a-t-il pas défense formelle?) C'est que, fut-il répondu, le verset invoqué par la Mischnâ : *tu ne tarderas pas, etc.*, s'applique à l'obligation d'enlever de la maison en la 4e et 7e année tous les reliquats d'obligation au cohen ou lévites [4]. A quel moment a eu lieu la transgression? R. Ḥiya bar Aba répond : dès le commencement, dès que l'on prélève une part due hors de son rang ; selon R. Samuel bar R. Isaac, la transgression a lieu à la fin, lorsque les opérations ont été déplacées de leur ordre. Qu'importe laquelle de ces 2 limites est la vraie, puisqu'il y a toujours la transgression? Il importe de savoir si le monceau entier est perdu et bon à brûler (ne pouvant être libéré des droits ultérieurs) : selon R. Ḥiya b. Aba, qui prescrit la défense immédiate, on ne peut plus rien prélever (et dès lors le tout est perdu) ; au contraire, selon R. Samuel b. R. Isaac, la transgression n'ayant lieu qu'à la fin, le monceau entier n'est pas perdu. — R. Samuel b. Aba demanda : lorsqu'on a remis la dîme aux lévites en épis, anticipant sur l'oblation (avant qu'il y ait aucune obligation), est-ce une transgression, ou n'a-t-elle lieu que lorsque l'ordre des divers droits entre en vigueur ? (question

1. Babli, tr. *Temoura*, f. 5a. — 2. L'ordre rigoureux est indispensable. — 3. Ou encore, il faut tenir compte de ce que ce précepte est exprimé dans la Bible (Exode, XXIII, 27) avant les autres.— 4. Tr. *Maasser schéni*, ch. V, §§ 6 et 7.

non résolue). On a enseigné en présence de R. Abahou : si par erreur on a donné l'oblation sacerdotale avant les prémices, cela n'empêche pas de remettre ultérieurement ces dernières, et ainsi de suite pour les autres droits. Cet avis, lui dit-on, est celui d'Aba Penimon qui autorise la remise ultérieure. Mais, demanda R. Yossé, où ce docteur a-t-il enseigné cela ? J'ai entendu dire, répondit R. Mena, qu'Aba Penimon permettait même de prendre par la main droite les prémices, par la gauche l'oblation, pour les donner simultanément. L'un déclare, dans notre mischnâ, que le prélèvement de l'oblation avant la prémice est une transgression ; l'autre l'autorise. Or, celui qui déclare que c'est une défense (mettant obstacle aux prélèvements ultérieurs) suit l'avis des rabbins en général ; celui qui déclare que ce n'est pas une défense représente l'avis d'Aba Penimon.

7. Si quelqu'un a l'intention de prélever la *trouma* et que (par erreur) il déclare prélever la dîme [1], ou à l'inverse, ou s'il a l'intention d'offrir un holocauste et qu'il formule le vœu d'apporter un sacrifice pacifique, ou à l'inverse, ou s'il veut s'interdire l'accès de telle maison et qu'il désigne telle autre maison, ou s'il veut s'interdire toute jouissance de tel individu, et qu'il exprime le nom de tel autre, aucun de ces vœux n'est valable, jusqu'à ce que sa pensée et son expression soient les mêmes.

On a enseigné ailleurs [2] : selon Schammaï, une consécration effectuée par erreur est valable, et R. Jérémie ajoute en explication que si le propriétaire avait l'intention de déclarer profane la première bête sortant de l'étable et que par erreur il la déclare comme holocauste, l'animal sera consacré (comment donc se fait-il qu'ici, au contraire, on déclare l'invalidité de toute déclaration erronée) ? C'est que, répondit R. Yossé, ailleurs on a toujours l'intention de consacrer l'animal ; seulement, l'on s'est trompé dans la désignation en pensant à une autre chose semblable (tandis qu'ici on n'y avait jamais songé). Quant à l'avis exprimé dans notre Mischnâ, d'après quel docteur se range-t-il ? Selon R. Jérémie, c'est un point en litige entre Schammaï et Hillel de savoir si la consécration est nulle, ou non (conformément à l'enseignement précité) ; selon R. Yossé, tous deux sont d'accord pour le cas présenté par notre Mischnâ que la consécration est nulle. On a enseigné : il faut avoir prononcé la déclaration des lèvres, et non pas seulement l'avoir méditée en son cœur ; et ce qui prouve qu'il n'y a pas d'exclusion pour celui qui achève la consécration mentalement, c'est qu'il est dit (Lévitique, V, 4) *de prononcer*. Samuel dit : l'achèvement mental de la consécration n'est effectif que lorsqu'on s'est exprimé aussi en toutes lettres ; et quoiqu'il soit dit (Exode, XXV, 2) : *tout vœu du cœur* (ce qui semble impliquer une déclaration mentale), on entend par là celui qui achève mentalement une déclaration faite à haute voix. Tu dis qu'il s'agit de l'achèvement mental (et qu'il suffit parfois) ;

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f 63ᵃ. — 2. Tr. *Nazir*, ch. V, § 1. Cf. même tr., série Jerusal., f. 53ᵈ, où le présent § est reproduit entièrement.

ou bien faut-il que tout ait été émis verbalement? Puisqu'il est écrit (Deutéron. XXIII, 24) : *Tu observeras l'énoncé de tes lèvres*, ce qui a été exprimé verbalement se trouve déjà justifié ; donc l'expression biblique « tout vœu du cœur » s'appliquera à celui qui achève mentalement une déclaration commencée à haute voix. Quant à ce qu'a dit Samuel, de la nécessité de l'achever aussi à haute voix, cela s'applique au sacrifice dû pour serment prononcé entièrement à haute voix (mais, pour les vœux, Samuel n'exige pas l'achèvement à haute voix).

9. Si l'idolâtre ou le samaritain ont prélevé de leurs produits l'oblation sacerdotale[1] ou la dîme, ou s'ils ont déclaré sacrés quelques produits, leurs actes sont valables. Selon R. Juda, l'idolâtre n'a pas à tenir compte du précepte de la plantation de 4e année ; mais selon les autres sages, ce précepte subsiste aussi pour lui. Lorsque cette oblation d'idolâtre se mêle à moins de cent parts profanes[2], le mélange est interdit; et si un étranger en mange par mégarde, il doit un 5e en supplément du capital. R. Simon l'en dispense.

Si l'idolâtre a pris l'oblation de chez lui, est-il dit, et l'a offerte au sacerdote, celui-ci (dans le doute) devra la considérer à la fois sous les rapports les plus graves, comme produits inaffranchis et comme oblation[3]. Tel est l'avis de Rabbi ; selon R. Simon b. Gamaliel, c'est de l'oblation certaine. S'il fournit aux lévites la première dîme, ceux-ci, selon Rabbi, devront la considérer à la fois comme inaffranchie et comme dîme ; selon R. Simon b. Gamaliel, ce n'est considéré que comme dîme. S'il fournit enfin de la 2e dîme (pour être mangée à Jérusalem), celle-ci, selon Rabbi, devra comporter à la fois le double caractère de fruit inaffranchi et de 2e dîme ; selon R. Simon b. Gamaliel, ce n'est que de la seconde dîme. Selon R. Yossé bar R. Aboun, Rabbi imposait le double caractère d'interdit, parce qu'il craignait que l'idolâtre n'eût employé une espèce différente pour libérer celle qu'il avait (opération complétement nulle); selon R. Simon b. Gamaliel, il y avait seulement à craindre qu'il n'eût pas observé l'ordre des prélèvements (auquel cas le fait accompli est valable).

« Lorsque cette oblation d'idolâtre se mêle à moins de cent parts profanes, le mélange est interdit, etc. » R. Zeira a dit en présence de R. Abahou au nom de R. Yoḥanan que la discussion dans notre Mischnâ entre R. Simon et son interlocuteur porte seulement sur le cas où le païen a pris de l'oblation sur les fruits de sa propre grange ; mais, si le païen ayant acheté des fruits d'un Israélite en prélève l'oblation et qu'elle se mêle à d'autres produits, R. Simon reconnaît aussi qu'un 5e supplémentaire est dû par l'étranger qui l'aurait mangée par mégarde. A quoi R. Abahou répliqua au nom de R.

1. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 41b ; *Guittin*, f. 23b. — 2. Ib. tr. *Kidouschin*, f. 41b. —3. C.-à.-d., elle devra être traitée comme sacrée ; et pourtant, vu le doute, le cohen même n'en mangera que lorsqu'on aura opéré un 2e prélèvement, d'ailleurs, en règle. Voir Tossefta sur ce traité, ch. IV.

Yohanan que la discussion roule précisément sur le cas d'achat par le païen des fruits provenant d'un israélite. Mais, fut-il objecté contre l'avis de R. Simon, se peut-il que, par suite du prélèvement opéré par le païen, des fruits soumis aux divers droits en soient dispensés? Comment peut-on dire ici que si cette oblation légalement due a été consommée par erreur, le 5e de supplément ne soit pas dû? Toutefois, répliqua-t-on, est-ce que la consécration faite par le païen n'est pas légale? Et cependant R. Simon les dispense de maintes lois; or, on a bien enseigné là [1] qu'à l'égard du sacrifice offert par des païens (valable comme tel), on n'est pas condamnable pour la faute de l'avoir accompli irrégulièrement de façon qu'il est rejeté, ni s'il en reste après 3 jours, ni s'il devient impur; et, enfin si on l'égorge hors de Jérusalem, on n'est pas punissable, selon R. Simon; mais, selon R. Yossé, toutes ces fautes commises sont aussi répréhensibles que pour le sacrifice de l'Israélite (de même donc que R. Simon est peu sévère pour ce sacrifice du païen, de même pour son oblation mangée par erreur, il n'exige pas l'addition d'un 5e). Les compagnons d'étude avaient cru devoir ajouter que R. Simon dispense, il est vrai, de donner un 5e de supplément en cas de consommation par erreur; mais il reconnaîtrait aussi qu'en cas de mélange avec d'autres produits, le tout est interdit. Mais on trouve, au contraire, un enseignement formel, où il conteste l'avis du préopinant, même pour le mélange, et il ne l'interdit pas.

CHAPITRE IV.

1. Après avoir prélevé une partie de l'oblation (p. ex. 1/100e) ou de la dîme, on peut continuer à libérer par la même quantité ce qui reste dû (de quoi compléter 1/50), mais on ne pourra pas s'en servir pour libérer une autre quantité égale [2]. Selon R. Meir, c'est permis même pour libérer une autre quantité.

La Mischnâ parle du cas où, ayant déjà prélevé une part, on se propose de prélever ensuite le reste dû. Selon R. Samuel, au nom de R. Zeira, la Mischnâ ne précise rien et parle seulement d'un commencement de prélèvement. Est-ce à dire, demanda R. Mena en présence de R. Judan, que R. Zeira conteste le précédent avis? Non, répondit-il, l'enseignement indéterminé implique, outre le commencement du prélèvement, la pensée de l'achever. S'il en est ainsi (que l'opération étant inachevée, le monceau reste inaffranchi), pourquoi peut-on continuer à prélever de la même quantité pour la libérer, et non pour une autre quantité? En voici la raison: lorsqu'on prend une partie pour libérer la même quantité, ce n'est qu'un prélèvement pour lequel on n'a pris en main que des fruits inaffranchis; tandis qu'en voulant libérer des produits placés ailleurs on ne saurait avoir à la fois en main de l'un et de l'autre

1. Cf. Mischnâ, tr. *Zebahim*, ch. IV, § 5.— 2. On craint d'employer à ce but une partie déjà libérée; l'on doit prendre de l'inaffranchi.

amoncellement (ce seraient pour ainsi dire 2 opérations distinctes). Il reste cependant à objecter ceci : lorsqu'on prend des fruits d'une certaine quantité pour la libérer elle-même, on est considéré avoir pris tout ce qui est inaffranchi; et si ensuite l'on songe à libérer aussi une autre quantité, on est considéré avoir pris de l'une et de l'autre quantité. Si l'on a pris une part de fruits pour libérer une autre quantité, on est censé avoir pris des deux côtés ; et si ensuite, réflexion faite, on ne veut libérer que la même quantité où l'on a puisé, tout ce que l'on a pris en main est de l'inaffranchi ; si l'on n'a pris qu'un peu (ne voulant libérer qu'un côté), on n'a pris que de l'inaffranchi ; si l'on a ajouté à la première quantité une seconde à libérer, on est censé avoir des deux en mains ; il en est de même, lorsqu'on se trompe, lorsqu'on suppose par erreur devoir deux saas et que l'on en doit un seul, on peut, selon R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, prendre ce second *saa* supplémentaire et le désigner comme oblation pour une autre quantité (considérant tout ce qu'il avait en main comme inaffranchi). Et pourtant notre Mischnâ dit : « on ne pourra pas s'en servir pour libérer une autre quantité » ? On peut répondre à cela que notre Mischnâ parle d'une augmentation de prélèvement, que l'on se propose d'opérer sur la même quantité (en ce cas, ce n'est qu'une oblation ; aussi, est-ce interdit pour une autre quantité, les fruits prélevés n'étant plus profanes). On comprend cette hypothèse, d'avoir voulu augmenter le premier prélèvement, pour l'oblation sacerdotale, qui en est susceptible ; mais comment est-ce possible pour la dîme, dont la part est bien déterminée? En effet, selon R. Simon b. Lakisch, la Mischnâ ne parle pas de dîme, seulement d'oblation. Il faut donc admettre que R. Simon b. Lakisch raisonne ainsi : dès qu'il est admis que tout le prélèvement opéré est considéré comme produit inaffranchi, on ne se préoccupe pas de savoir s'il s'agit de libérer la même quantité, ou une autre. Par conséquent, il reste toujours l'objection faite ci-dessus, de savoir pourquoi on ne peut pas en même temps libérer une quantité sise ailleurs? C'est qu'il s'agit du cas où la majeure partie de l'amoncellement est libéré (en ce cas, on peut compléter l'oblation pour le reste de la même quantité non encore libérée ; mais, à l'égard d'une autre quantité, les fruits provenant de là sont considérés comme affranchis et ne peuvent libérer d'autres). Si la majeure partie du monceau n'est pas encore affranchie, quelle est la règle? C'est un sujet en contestation entre Ḥiskia et R. Yoḥanan [1], car R. Simon b. Lakisch dit au nom de Ḥiskia que les produits inaffranchis s'annulent dans une quantité supérieure ; selon R. Yoḥanan, ils ne s'annulent pas (et il ne peut pas libérer une autre quantité), car, dès que l'on a eu la pensée de prélever l'oblation sur cette quantité même, il semble que chaque grain de froment a reçu en place sa destination finale pour devenir de l'oblation. On peut encore répondre conformément à ce qu'a dit R. Eliézer b. Jacob, lequel enseigne qu'en cas de libération de la majeure partie du monceau, on ne peut ni prélever à nouveau pour la même quantité, ni pour une autre (et notre

1. Cf. ci-après, tr. *Maasseróth*, ch. V, § 2 (fol. 51[d]).

Mischnâ parlerait du cas où la moitié seulement serait libérée). On sait donc maintenant la règle au cas où ce n'est pas la majeure partie du monceau qui est libérée ; mais quelle est la règle si elle l'est ? Il en sera de ceci comme suit [1] : Lorsque quelqu'un a devant soi 2 monceaux de blé, dont une personne a prélevé une partie des redevances dues en oblation et dîmes, et une autre personne en a prélevé autant, on ne saurait prélever d'un tas pour libérer l'autre (il en sera de même pour notre exemple). Les élèves de R. Hiya Rouba l'interrogèrent à ce sujet, et il leur répondit : *le sot* (par inertie) *joint les mains et se ronge la chair* (Ecclésiast. IV, 5) ; c'est se donner une peine inutile, puisque cela va sans dire. En effet, R. Eliézer au nom de R. Hiya Rouba dit que l'on ne peut prélever ni l'oblation, ni la dîme, d'une part pour l'autre.

2. Si quelqu'un ayant ses fruits au grenier [2] en remet une mesure (*saa*) au lévite et une autre mesure au pauvre (et que l'ouvrier compagnon, soucieux de la remise de tous les prélèvements, l'a vu), l'on peut en manger jusqu'à 8 *saas* (avec la conviction que toute cette quantité est bien libérée). Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, au contraire, on ne suppose libérée que la mesure du présent repas (pas davantage) — [3].

3. Quant à la quantité à prélever pour l'oblation sacerdotale [4], l'homme généreux donne 1/40. Selon Schammaï, on donne 1/30. Les gens moyens donnent 1/50, et les mauvais cœurs 1/60. Si, ayant prélevé approximativement, il se trouve que c'est seulement 1/60, l'acte est valable, et l'on n'est pas tenu de recommencer. Si pourtant l'on reprend une parcelle pour l'ajouter à l'oblation, cette part (n'étant pas obligatoire) est soumise d'abord au droit de la dîme. Si le prélèvement approximatif est seulement de 1/61, il est valable, mais il faut y ajouter de quoi compléter la quantité que l'on a l'habitude de donner, et en se servant cette fois (pour être exact), de la mesure, ou d'un poids, ou du nombre. Selon R. Juda, on peut même prendre (dans ce but) de ce qui est placé en dehors du cercle de ces produits (de ce qui en est éloigné).

Il est écrit (Ezéchiel, XLV, 13) : *Voici l'oblation que vous offrirez : un sixième d'Epha de la mesure d'un Homer de blé, et vous donnerez la 6e partie d'un Epha d'un Homer d'orge* [5]. Est-ce à dire que l'on prélève l'oblation du froment en prenant 1/60 et pour l'orge 1/30 ? C'est pourquoi il est écrit (ib. 16) : *Tous seront tenus à cette offrande*, ce que l'on interprète

1. V. ci-dessus, ch. II, § 1.— 2. Terme employé par le prophète Haggée, II, 19.— 3. La guemara de ce § se retrouve textuellement au tr. *Demaï*, ch. VII, § 3 (t. II, p. 212).— 4. Cf. tr. *Hullin*, f. 134b.— 5. La mesure du Homer est de 30 *saa*, dont 1/10 est l'*epha*, lequel est donc de 3 saa. Si l'on prend un 6e d'epha ou demi-saa, ce sera 1/60 du Homer ; ce 6e doublé donne un tiers, soit 1/30.

en ce sens, que toutes les oblations seront égales. Samuel dit que, selon l'avis du premier interlocuteur de la Mischnâ, on explique le dit verset en ce sens qu'il faut réunir les 2 mesures indiquées [1], ce qui donne pour la mesure de l'oblation : 1/40, en moyenne. — « La mesure moyenne, est-il dit, est 1/50. » R. Levi explique ainsi ce verset (Nombres, XXXI, 30) : *Et de l'autre moitié qui appartient aux enfants d'Israël tu prendras un à part sur* 50 ; on en conclut [2] que chaque fois qu'il est prélevé une part d'un endroit déterminé, elle aura cette même proportion et, par conséquent, elle sera 1/50. « Les mauvais cœurs, est-il dit, ne donnent que 1/60, » comme il est écrit au verset précité d'Ezéchiel : *Et vous donnerez la 6e partie d'un Epha, d'un Homer d'orge* (cette répétition implique la mesure donnée par les mauvais cœurs), verset appliqué par Schammaï à la bonne mesure ou 1/30. La mesure moyenne (selon l'interlocuteur de Schammaï) est 1/40, d'après la déduction faite précédemment par Samuel. Les mauvais cœurs ne donnent que 1/60, conformément à l'opinion de R. Levi b. Ḥina, qui s'exprime ainsi : toute personne qui rédime ses produits selon la règle ne perd rien, comme il est écrit (Ezéchiel, XLV, 11) : *L'Epha sera la dixième partie du Homer ; la mesure de l'un et de l'autre se rapportera au Homer* (c.-à-d. que cette mesure n'est pas réduite, quoiqu'elle soit rédimée).

« Si, ayant prélevé approximativement, il se trouve que c'est seulement 1/60, etc. » Il va sans dire qu'en ce cas il est inutile de recommencer, selon Schammaï, si c'est un 1/50 (de même que son interlocuteur autorise au besoin 1/60); mais, si l'on a prélevé une quantité inférieure, allant de 1/50 à 1/60, qu'en dit Schammaï? (Comme son interlocuteur exige, pour moins de 1/60, d'ajouter une parcelle, Schammaï l'exige-t-il pour moins de 1/50, ou non ?) Au contraire, répondit R. Ḥanina bar Imi, bar Kappara n'adopte pas l'avis de la Mischnâ ; il dit que lorsqu'on a prélevé approximativement l'oblation, s'il se trouve qu'elle est inférieure à 1/50 ou près de 1/60, elle est suffisante et il est inutile d'y rien ajouter (pour indiquer précisément que Schammaï, en ce cas, partage l'avis du préopinant). R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'on dit qu'en cas d'addition d'une parcelle d'oblation, celle-ci est avant tout soumise au droit de dîme, ce n'est vrai que lorsqu'on avait l'intention de libérer le monceau par la première oblation ; mais si l'on n'a pas eu cette intention, c'est un complément (non une addition), et chaque grain de blé servant à la compléter est de l'oblation pure. Cahana dit que l'on a recours (selon les termes de la Mischnâ) à la mesure dont on se sert d'ordinaire ; selon R. Yoḥanan, on peut compléter ladite quantité. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas « comme on a l'habitude de mesurer ? » Ceci, dit-on, implique seulement qu'il ne pourra pas y avoir moins de la mesure (mais, il est bien loisible d'y ajouter un surcroît). On peut entendre par là, répondit encore R. Éliézer, qu'en ajoutant à l'oblation, on peut

1. En donnant pour les 2 Homers, l'un de froment et l'autre d'orge, formant ensemble 60 *saas*, une oblation d'un *saa* et demi, on donnera 1/40. — 2. Tossefta sur ce traité, ch. V.

aussi employer la mesure. R. Yona dit que R. Simon b. Lakisch demanda en présence de R. Yoḥanan : quelle est la règle à l'égard de ce supplément d'oblation (est-elle soumise à la dîme, parce qu'elle n'est qu'un supplément volontaire, ou non ?) Mon avis, répondit-il, ne s'applique qu'à un particulier (dont l'opinion est contestée par les autres rabbins). Cette réponse signifie-t-elle qu'il impose l'obligation de la dîme (contrairement aux autres rabbins, qui l'en dispensent au commencement) ? Ou bien veut-il dire qu'elle n'est pas due pour l'oblation additionnelle (contrairement aux rabbins qui, en ce cas, la prescrivent) ? S'il a voulu dire qu'il prescrit l'obligation, cela se comprend ; mais s'il a voulu, au contraire, indiquer la dispense, comment l'expliquer ? Car si R. Juda, qui est d'un avis moins sévère pour la question du rapprochement des fruits à libérer et permet de prendre l'oblation pour les fruits éloignés, dispense pourtant de la dîme l'oblation additionnelle ; il doit en être à plus forte raison de même pour les autres rabbins qui exigent la proximité des produits pour leur libération (il a donc voulu prescrire l'obligation et faire sous-entendre qu'au commencement les rabbins le contredisent et dispensent de la dîme). Au contraire, R. Yossé ou R. Imi vint dire au nom de R. Simon b. Lakisch que l'addition de l'oblation est soumise à la dîme (même selon les autres rabbins). En effet, remarqua R. Yossé, la Mischnâ prescrit expressément cette obligation. Quelle Mischnâ est-ce, demanda R. Zeira à R. Issi ? On ne lui répondit rien. Peut-être, observa-t-on, indique-t-on par là notre Mischnâ, où il est dit : « si le prélèvement approximatif est seulement 1/61, il est valable ; et il ne faut pas y ajouter de quoi compléter la quantité donnée d'habitude » (quoique l'addition ne soit pas obligatoire, on pouvait croire qu'elle n'est pas soumise à la dîme, modification admissible seulement selon R. Juda). Or, n'a-t-on pas enseigné dans notre Mischnâ que si l'on ajoute à l'oblation, cette addition est soumise avant tout à la dîme (on en conclut donc, au contraire, à l'obligation). Quelle est la mesure prescrite légalement (non rabbiniquement) pour l'oblation ? Selon R. Yoḥanan, c'est une part de l'oblation de la dîme (soit une parcelle infime sur l'ensemble). De qui, demanda R. Ḥanan, le sais-tu ? Je l'ai appris à la suite de la discussion des compagnons d'études ; car R. Yanaï dit que 1/1000 suffit ; selon R. Mena, il n'y a aucune mesure, puisqu'il est écrit (Deutéron., XVIII, 4) : *la prémice de ton blé, de ton vin, de ton huile*, si peu que ce soit suffit (j'ai donc choisi un terme moyen en indiquant une part de 1/100).

4. Si quelqu'un donne l'ordre à un envoyé de prélever l'oblation[1], celui-ci devra agir selon les intentions du propriétaire. S'il ne les connaît pas, il adoptera la mesure moyenne, soit 1/50. S'il a réduit de 10 ou augmenté de 10 (soit 1/40 ou 1/60), son opération est aussi valable. Mais si (connaissant l'habitude du propriétaire), il en a ajouté intentionnellement, son opération est nulle.

1. Babli, tr. *Kidouschin*, f. 41ᵃ ; tr. *Kethouboth*, f. 99ᵇ ; tr. *Behhôroth*, f. 61ᵃ.

On comprend jusqu'à présent, par la Mischnâ, comment il faut exécuter l'ordre donné par le propriétaire, lorsque celui-ci, en donnant l'ordre, précise son intention. Mais quelle sera la règle lorsque l'envoyé, connaissant les intentions du maître, n'a pas reçu d'instruction formelle sur ses intentions ? On peut la déduire de ce qu'il est dit : « s'il ne les connaît pas, il adoptera la mesure moyenne » ; c'est parce qu'il ne les connaît pas. Si donc l'envoyé les connaît, n'eût-il pas reçu d'instructions à cet égard, il faut les suivre comme si elles avaient été énoncées (et ne pas donner une moyenne). R. Aboun bar Cahana dit : si on a réduit l'oblation de dix, ou si on l'a augmenté, il faut se préoccuper de l'oblation et non du reste qui est profane, car la diminution et l'augmentation ne sont pas semblables. Comment cela ? Le voici : s'il avait l'habitude de prélever 1/50 et qu'il ait cette fois prélevé 1/40, il perd 6/4 (ou 1 et 1/2, formant la différence entre 1/40 et 1/50) ; mais s'il lui est arrivé de prélever 1/60, il gagne 4/4 (soit un demi en moins pour atteindre 1/50, par rapport à l'oblation). Comment se fait-il qu'en cas de diminution (même intentionnelle) l'oblation est valable, et qu'en cas d'augmentation intentionnelle elle ne soit pas valable ? C'est que, fut-il répondu, la différence est notable : lorsqu'on avait l'intention de donner moins, elle est valable (le propriétaire y gagne) ; si au contraire on voulait réduire, elle n'est pas valable (il y perd). R. Ḥagaï objecta devant R. Yossé l'enseignement exprimé ailleurs [1] : Si le propriétaire dit à son envoyé de remettre une part des saintetés aux étrangers qui y arrivent, que l'envoyé (renchérissant) leur dit de prendre chacun 2 parts et que ceux-ci (augmentant encore) vont jusqu'à prendre 3 parts, tous trois ont prévariqué des saintetés (même le propriétaire, quoique ses ordres n'aient pas été strictement suivis, est aussi coupable) ; comment donc se fait-il qu'ici l'oblation non prélevée par l'envoyé d'une façon toute conforme aux ordres donnés devienne nulle ? C'est que, fut-il répondu, le premier morceau consommé l'a été par ordre du maître (et, dès ce moment, ce dernier est coupable) ; tandis qu'ici on ne saurait dire que chaque grain de blé a reçu sa destination du maître (aussi, l'oblation est nulle). En quoi peut-on comparer l'exemple précité de notre Mischnâ ? Le voici : si l'on a devant soi 2 monceaux de blé et que l'envoyé, après avoir libéré le premier par ordre du maître, libère l'autre sans ordre (c'est également une addition faite de son chef, comme dans l'exemple précité).

5. Celui qui veut donner une plus grande quantité d'oblation que d'ordinaire peut aller, selon R. Eliézer, jusqu'à 1/10, à l'instar de l'oblation de la dîme. Lorsqu'il dépasse cette limite, il doit employer l'excédant à titre d'oblation de la dîme pour d'autres fruits [2]. R. Ismaël dit : On peut laisser la moitié comme profane, et remettre l'autre moitié comme oblation sacerdotale. R. Tarfon et R. Akiba (allant encore plus

1. Tr. *Méila*, ch. VI, § 1. — 2. C'est de la dîme due au lévite, que celui-ci remettra comme oblation au cohen, en rendant l'équivalent en profane.

loin) permettent de laisser pour le cohen la majeure partie, pourvu qu'il reste un peu de profane [1].

R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan, ou R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Simon b. Lakisch [2] : L'opinion exprimée ici par R. Eliézer est conforme à celle de Schammaï, qui dit (I, 4) qu'en cas du prélèvement d'olives pour libérer l'huile, l'oblation est bonne, parce que la partie sacrée est mêlée au reste ; de même ici, R. Eliézer dit que le sacré peut se trouver mêlé au reste, sans autre désignation plus spéciale, et l'oblation 1/10 est valable. Selon l'opinion de R. Yoḥanan [3], on comprend l'avis de R. Eliézer disant qu'après avoir dépassé cette limite de 1/10, il faut employer l'excédant à titre d'oblation de la dîme pour d'autres fruits ; une part sur dix qui s'y trouvent est d'avance sacrée comme oblation, et dès qu'elle est prélevée, le reste n'est plus inaffranchi que sous le rapport des dîmes, non pour l'oblation ; il a donc bien fait de spécifier qu'on peut employer l'excédant à l'oblation de la dîme pour d'autres produits. Mais, selon Ḥiskia, au contraire, comment expliquer l'avis de R. Eliézer? Puisque, dans ce dixième qui est prélevé pour l'oblation, il y a un reste bien apte à servir de grande oblation en général, pourquoi enseigne-t-on que cet excédant peut servir seulement d'oblation de la dîme et pour d'autres produits? C'est que Ḥiskia partage l'avis de R. Ḥiya, qui dit : lorsqu'on a prélevé plus du dixième, on emploiera cet excédant à titre d'oblation de la dîme pour libérer d'autres produits. — Quel est le motif de R. Ismaël (qui permet d'aller jusqu'à la moitié en oblation, et moitié en profane)? C'est qu'il est écrit (Deutéron., XVIII, 4) : *La prémice de ton blé*, il suffit qu'il y ait égalité de partage entre la prémice et le blé profane. D'où sait-on qu'il faut, sous peine de nullité, laisser au moins une parcelle profane? C'est qu'il est dit : « *de* la prémice, » et non la prémice entière [4].

6. A trois époques, on mesure la contenance des paniers (afin de donner les dîmes exactes) : au printemps, en automne [5], au milieu de l'été. Il est bon de compter ce qui y entre ; il vaut mieux les mesurer, et le meilleur encore est de peser.

7. R. Eliézer dit : l'oblation (mélangée à d'autres produits) est annulée lorsqu'il y a plus de cent-une parts équivalentes [6]. R. Josué dit : Il suffit d'un peu plus de cent, et ce petit excédant est indéfini. R. Yossé b. Meschoullam dit : cet excédant devra être d'au moins un *cab* pour cent *saa*, soit la 6e partie de l'oblation produisant le mélange interdit.

Le meilleur mode adopté par la Mischnâ est préférable à quoi? C'est pré-

1. Comp. *Sifri*, Midrasch sur les Nombres, section *Nassô*, ch. V. — 2. Cf. ci-dessus, ch. III, § 5.— 3. Il dit, ci-dessus, 1, que l'inaffranchi ne s'annule pas dans une quantité supérieure, tandis que R. Hiskia est d'un avis contraire.— 4. V. ci-après, tr. *Halla*, ch. I, § 10, fin.— 5. Comme à ce moment, les fruits sont déjà secs et rétrécis, le panier en contient davantage. — 6. En ce cas, il suffit de prendre une part pour l'oblation, et le reste est accessible à tous.

férable, dit R. Houna, au prélèvement par estimation. En effet, dit R. Ḥanina, fils de R. Hillel, la Mischnâ dit aussi que l'action de peser est préférable aux 3 autres manières, y compris l'évaluation approximative. Il se peut, dit R. Ḥinena, que ce soit seulement le meilleur des 3 modes précités (nombre, mesure, ou poids), sans parler de l'estimation; mais il n'y a rien de prouvé à cet égard.

Comment sait-on que l'oblation n'est pas annulée dans une quantité moindre [1]? C'est que, dit R. Yôna, comme il est écrit (Nombres, XVIII, 29): *de toute sa graisse la partie qui en est sacrée*, on peut interpréter ces mots en ce sens que lorsque la partie prélevée retombe dans l'ensemble, elle rend le tout sacré. Or, elle (l'oblation de la dîme) est de 1/100. Par conséquent, selon R. Eliézer, il faut que la partie profane ait au moins un *saa* de plus pour que l'annulation soit possible; selon R. Josué, l'addition pourra être minime; enfin, selon R. Yossé b. Meschoullam, cet excédant devra être, d'au moins un *cab* pour cent *saa*, soit la 6e partie de l'oblation produisant le mélange interdit; et cet avis sert de règle.

8. R. Josué dit : les figues noires sont jointes aux blanches pour l'emporter comme nombre [2], et réciproquement. De même, les grands gâteaux de figues sont joints aux petits, et réciproquement; les gâteaux ronds sont joints aux carrés plats (brique) et réciproquement. Selon R. Eliézer, c'est interdit (et chacun est compté séparément). R. Akiba dit : lorsque l'on sait où est tombée l'oblation, on ne joint pas ces diverses sortes; mais lorsqu'on l'ignore, on les joint.

R. Issi dit au nom de R. Yoḥanan quel est le motif de R. Eliézer: c'est que, dit-il, lorsqu'il est tombé des figues noires au milieu des blanches, on peut manger ces dernières (elles sont donc distinctes). Mais la Mischnâ dit: « les figues blanches sont jointes aux noires pour l'emporter comme nombre » ? Voici, dit R. Elazar b. Pedath, ce que R. Eliézer réplique à R. Josué [3]: Est-ce que les blanches (non interdites) peuvent contribuer à l'annulation des noires, aisées à distinguer? (il ne l'admet pas). R. Josué, au contraire, admet cette opinion; même lorsqu'on sait en quoi consistait le mélange survenu et quelle espèce interdite y est tombée, elles s'annulent réciproquement. Cahana dit: elles ne sont pas annulées (selon R. Yoḥanan) lorsqu'on connaît l'espèce qui y est tombée. D'après ce dernier avis, quelle différence y aurait-il entre R. Josué et R. Akiba (parlant aussi du cas où on les connaît)? Il y en a une au cas où l'on a su d'abord ce qui est tombé et qu'ensuite on l'a oublié: selon R. Josué, l'ensemble s'annule en ce cas ; selon R. Akiba, il ne s'annule pas. Toutefois, ajoute Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, si même le doute porte sur une noire qui serait tombée là, elle devra être contrebalancée par le double de blanches, pour qu'il y ait annulation par la majeure partie (non à

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. II, § 1 (fol. 61d). — 2. On l'explique au § suivant. — 3. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 1 (f. 63a).

l'inverse). Mais, demanda R. Zeira, en présence de R. Mena, ne vous semble-t-il pas que la figue douteuse devra être contrebalancée par au moins 3 autres, pour qu'en cas de perte de l'une d'elles il en reste toujours deux? En effet, répondit-il, c'est aussi mon avis. Bar Pidia dit: on les comprime et on les foule sous la pierre, afin de bien opérer le mélange; et, bien que ce rabbin ait dit ailleurs [1]: le vrai mélange ne se dit que de la pâte pétrie au vin ou à l'huile, il reconnaît ici que les figues ainsi pressées constituent un vrai mélange. Les paroles d'autres rabbins contestent l'avis que R. Yoḥanan vient d'émettre [2]. Ainsi Cahana demanda à Samuel: ne semble-t-il pas que dans le mélange interdit dont traite notre Mischnâ (au sujet de la *Halla*) la majeure partie est de l'oblation? C'est aussi mon avis, lui dit-il; seulement, lorsque tu te rendras en Palestine, tu t'informeras. Lorsque Cahana s'y rendit, il entendit dire par R. Yossé au nom de R. Yoḥanan que si même un *saa* se mêle à 99 autres semblables, le tout devient profane. Sur quoi, R. Abahou dit que R. Simon b. Lakisch répliqua à R. Yoḥanan: se peut-il que ce *saa* rende le tout non susceptible de divers droits? Or, lorsqu'un gâteau rond de figues se trouve parmi d'autres de ce genre, il est clair que l'on a pris en mains l'oblation, et pourtant on la déclare annulée; il en sera donc de même pour le présent cas de mélange. On pouvait toutefois objecter que la différence consiste en ce que déjà le gâteau rond d'oblation était annulé avant le mélange (par la majeure quantité), tandis qu'il n'en est pas de même pour le cas précité du mélange de profane, avec la *Halla*); donc, il ne se préoccupe pas de la question d'annulation par la majorité et conteste l'avis de R. Yoḥanan. — R. Yona et R. Yossé disent tous deux au nom de R. Zeira que même deux espèces de froment [3] mêlées (dont l'oblation a un caractère plus grave) peuvent être moulues ensemble, et par leur mélange le sacré est annulé.

Si l'on avait devant soi 20 figues et qu'il en tombe une sacrée, puis l'une d'elles se perd, on admet, selon R. Simon b. Lakisch, qu'en raison du doute la figue sacrée soit celle qui est perdue, et le tout s'annule dans la majorité; selon R. Yoḥanan, au contraire, chacune d'elles peut représenter la sacrée, et il n'y a pas d'annulation. Celui-ci reconnaît que si l'on a ajouté ces produits à un autre tas de façon à former une majorité absorbante, ou si, à l'inverse, on a complété ce que l'on a devant soi, de façon à former aussi une majorité contraire, le tout s'annule et devient profane en raison du doute. R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Oschia: si, en ayant devant soi 150 tonneaux fermés (qui, en raison de leur valeur, ne peuvent jamais être annulés) et que cent d'entr'eux ont été ouverts, puis un tonneau d'oblation a été mêlé avec eux, par erreur, on prélève l'équivalent de l'oblation, et les cent peuvent redevenir profanes, non les 50 fermés qui restent interdits (en raison de leur valeur distincte); le reste redeviendra libre lorsque

1. Même série, tr. *Demaï*, ch. V, § 5 (t. II, p. 183). — 2. Cf. ci-après, tr. *Halla*, ch. I, § 5 (f. 57d). — 3. P. ex. une sorte claire et une sorte foncée (ci-dessus, ch. II, § 4).

les tonneaux seront ouverts (et perdent leur valeur individuelle). Cette annulation partielle, dit R. Zeira, n'est effective que si les tonneaux se trouvent ouverts par mégarde ; mais il n'est pas permis de les ouvrir sciemment, dans le but d'obtenir l'annulation. — R. Zeira dit au nom de R. Pidia : l'oblation certaine rend interdit l'ensemble auquel elle se mêle (et dont l'une est perdue), jusqu'à cent parts équivalentes ; et l'oblation douteuse reste interdite jusqu'à 50 parts égales (au-delà de ce nombre, l'annulation a lieu). Est-ce à dire que, parmi 60 ou 70 parts, le mélange n'est pas interdit (ne peut-on pas aussi admettre qu'en dépit de la pièce perdue, celle qui est sacrée est restée)? On veut dire seulement que, jusqu'à 50 parts d'équivalent, la partie sacrée devra être annulée par une majorité prise en dehors ; mais, au-delà de ce nombre, il n'est plus besoin d'annulation par la quantité augmentative, ou absorbante. R. Houna dit comment il faut entendre notre Mischnâ [1], les grands gâteaux de figues sont joints aux petits et en annulent un par le poids (de sorte que 25 grands valant 50 petits, suffisent pour former ensemble cent parts et annuler un petit), et les petits sont joints aux grands pour annuler un tel par le nombre (il faut alors 50 grands pour avoir ensemble cent).

9. Dans quel cas a-t-il lieu? Lorsqu'au milieu de 50 figues noires et de 50 blanches, il tombe une figue noire qui est de l'oblation, toutes les noires (selon R. Akiba) sont interdites (à titre de mélange sacré), et les blanches restent accessibles. Si une figue blanche d'oblation y est tombée, les blanches sont interdites et les noires autorisées. Lorsqu'on en ignore la couleur, on les joint toutes. En ce cas, R. Eliézer est d'un avis plus sévère que R. Josué.

La Mischnâ dit qu'ici « R. Eliézer est d'un avis plus sévère que R. Josué. » C'est un sujet en litige, dit R. Yohanan, entre deux docteurs. On trouve cet enseignement [2] : lorsque l'on connaît l'objet tombé, il ne saurait être annulé ; s'il est inconnu, on l'annule. Tel est l'avis de R. Eliézer. Selon R. Josué, il importe peu que le produit mêlé soit connu ou non ; il est annulé en tous cas. Tel est l'avis de R. Meir. R. Juda a une autre version : en tous cas, si le fruit est connu ou non, il n'est pas annulé, selon R. Eliézer ; mais, selon R Josué, il est annulé dans tous les cas ; enfin, selon R. Akiba, si le fruit est connu, il ne peut pas être annulé ; s'il est inconnu, il s'annule.

10. Au cas suivant, R. Eliézer est d'un avis moins sévère que R. Josué : lorsque l'on comprime [3] une livre de figues sèches (d'oblation) sur le bord d'une cruche pleine des mêmes fruits, sans savoir de quelle cruche il s'agit, on considère toutes les figues, selon R. Eliézer, comme si elles étaient séparées, et l'on joint à celles du bas celles du haut pour l'emporter par le nombre (si les cruches en ont cent fois autant) ; selon

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 1 (fol. 62d, fin). — 2. Tossefta sur ce traité, ch. V. — 3. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 3b ; tr. *Zebahim*, f. 73a.

R. Josué, cette jonction imaginaire n'a lieu que s'il y a au moins cent cruches.

11. Lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé du bord d'un grenier et qu'on l'a enlevé [1] (mêlé avec le reste), selon R. Eliézer, si l'ensemble du mélange enlevé (ou dépôt primitif) s'élevait à cent *saa*, l'ensemble l'emporte sur 101 parts; mais, selon R. Josué, le mélange reste sacré, sans annulation. Donc (ajoute-t-il), lorsqu'un tel *saa* d'oblation tombe au bord d'un grenier, on l'enlève. Pourquoi alors dit-on que le mélange d'oblation est annulé par 101 parts égales? C'est vrai lorsqu'on ne sait pas si les fruits sont mêlés, ou à quelle place du grenier cette oblation est tombée.

Si l'on a comprimé un litre de figues sèches (d'oblation) au bord d'un tonneau et que l'on ne se souvient plus à quel endroit, ou au bord d'une ruche de miel et que l'on ne sait plus où, l'oblation est annulée, dit R. Eliézer, si elle est contre balancée par cent parts égales ou litres; s'il y en a moins, elle n'est pas annulée. R. Josué dit: s'il y a cent ouvertures de tonneau, on annule l'oblation comprimée au bord de l'un d'eux; au cas contraire, les ouvertures sont interdites, mais le fond est d'un usage permis. Telle est la version de R. Juda. Voici celle de R. Meir: Selon R. Eliézer, s'il y a cent ouvertures de tonneau, on annule l'oblation comprimée au bord de l'un d'eux; au cas contraire, les ouvertures sont interdites, mais le fond est d'un usage permis. Selon R. Josué, y eût-il 300 bouches de tonneaux, l'oblation qui a touché l'une d'elles n'est jamais annulée. Cet avis revient à dire, que, selon lui, les ouvertures sont traitées à l'égal de ce qui peut se compter et, pour cette raison, ne sont jamais annulées. Ceci confirme l'assertion émise par R. Yoḥanan (§ 9) que c'est un point diversement résolu par deux interlocuteurs, en même temps qu'il confirme l'opinion disant que selon R. Meir, tous les objets peuvent communiquer la sainteté en cas de mélange [2]. Cela prouve enfin que la courge aussi, en raison de ce qu'on la compte, ne peut pas être annulée même parmi plus de cent autres, et le tout est interdit. Si on l'a comprimée dans un gâteau et que l'on ne sait pas où, elle a perdu de sa valeur individuelle et s'annule parmi cent parts égales. Toutefois, dit R. Aboun, il faut que chaque gâteau contienne un peu plus de 2 livres, afin que, dès sa disparition dans le gâteau, elle soit annulée par la quantité.

Est-ce que R. Eliézer ne se contredit pas? Il dit plus haut (§ 10) que l'on joint celles d'en-bas à celles d'en-haut pour que le nombre l'emporte et annule le tout, tandis qu'ici il exige la quantité déterminée dans la partie enlevée, non dans celle qui est restée à terre? C'est que, répondit R. Jérémie ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, ou Simon b. Wawa au nom de Cahana, R. Eliézer fait entendre que, par suite de l'enlèvement préalable, la séparation de celles du bas est évidente, et leur adjonction constituerait une annula-

1. On trouve l'emploi de la même racine dans l'Exode, XV, 8. — 2. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 2 (f. 63a).

tion volontaire interdite. Au contraire, selon R. Ila ou R. Assé au nom de R. Yoḥanan, R. Eliézer vient dire que l'on considère l'ensemble du mélange comme un *saa* annulé par cent autres (malgré l'enlèvement, il n'y a pas de distinction, et tout est réuni pour l'annulation). Donc, selon l'explication de R. Assé, cela revient à dire qu'il est permis volontairement d'ajouter des produits pour compléter le nombre servant à l'annulation ; selon Cahana, au contraire, c'est interdit. Si, après avoir enlevé une première fois la partie de blé à laquelle de l'oblation est mêlée et qu'après un second mélange on l'enlève de nouveau, malgré cette double séparation, il est permis selon R. Assé de tout réunir pour avoir le nombre voulu de cent parts. Selon Cahana, c'est interdit (sans admettre que les 2 enlèvements n'en forment qu'un et qu'en ce cas il soit permis de tenir compte de l'adjonction nouvelle si elle s'élève à cent parts). Selon R. Assa, c'est permis même lorsqu'on n'a rien laissé au-dessous (toutes celles du bas étant adjointes) ; selon Cahana, ce serait permis au cas où l'on a laissé au-dessous, et que le premier enlèvement englobait une quantité suffisante de cent parts (il faut un reste, pour indiquer que ce n'est qu'un prélèvement).

12. Lorsque dans l'une de 2 hottes (contenant chacune 50 *saas*), ou dans l'un de 2 greniers (de la même contenance), il est tombé un *saa* d'oblation, sans que l'on sache dans lequel des deux, on les considère comme joints par leur nombre (et il suffit d'en prélever un *saa*). Selon R. Simon, cette jonction entre les 2 hottes a même lieu si (par suite de déplacement de l'une) elles sont dans 2 villes différentes.

13. R. Yossé raconte un fait de ce genre arrivé en présence de R. Akiba. Au milieu de 50 hottes de verdure, il en était tombé une dont la moitié était de l'oblation sacerdotale. J'ai dit qu'en ce cas le nombre l'emporte ; ce n'est pas que le mélange soit annulé vis-à-vis de 51 parts, mais puisqu'il n'y avait qu'une demi-hotte d'oblation, c'était l'équivalent de 102 parts (cela dépend donc de l'évaluation totale, et non du nombre de hottes).

Lorsqu'il y a 2 hottes dans 2 chambres distinctes, ou 2 greniers dans une chambre, on les considère comme réunies pour annuler l'oblation qui y est tombée, mais non 2 greniers situés dans 2 chambres distinctes. Pourquoi cette différence entre l'emplacement où se trouvent les hottes et celui des greniers ? C'est que l'on a l'habitude de rentrer ensemble plusieurs hottes, fussent-elles dans diverses pièces (on les réunit donc) ; tandis qu'il n'en est pas de même des greniers. R. Zeira ou R. Ḥiya dit au nom de R. Simon : si l'on a devant soi 2 hottes dont chacune contient 50 *saas* et qu'il tombe un *saa* d'oblation dans l'une d'elles, sans que l'on sache dans laquelle des deux, on peut prélever l'équivalent pour le cohen soit d'une hotte, soit de l'autre, ou un demi-*saa* de chaque

hotte. De même, s'il y a 2 bains ayant chacun 20 *saas* (soit ensemble 40 *saas* formant la mesure légale) et que dans l'un d'eux il tombe 3 *loug* d'eau puisée (interdite), sans savoir où c'est, on peut retirer ce qu'il y a d'interdit (les 3 loug), soit d'un bain soit de l'autre, ou la moitié des 3 *loug* de chacun. R. Simon dit au nom de bar Pidia : lorsqu'on a devant soi 2 hottes ayant chacune 50 *saas* et si dans l'une d'elles que l'on connaît il tombe un premier *saa* d'oblation, puis il tombe un 2e *saa* d'oblation sans savoir où c'est, on supposera qu'à l'endroit où est tombé le premier *saa* est aussi tombé le 2e, parce que l'on aime à attribuer l'objet impropre pour la consommation à ce qui l'est déjà ; si, par mégarde, on a augmenté la hotte où l'on sait que l'oblation est tombée et que celle-ci, par l'addition, se trouve annulée, on prélève un *saa* de compensation au sacerdote, le reste de la hotte devient permis, et la 2e hotte reste interdite. Il se trouvera que 2 *saas* sont à prélever sur 150 (qui sont permis). Lorsqu'on a 2 hottes contenant chacune 50 *saas*, qu'il tombe un *saa* d'oblation dans l'une d'elles sans que l'on sache dans laquelle des deux, et qu'ensuite il tombe un 2e *saa* d'oblation et l'on sait où il est tombé, on ne dit pas (comme au cas précédent) que la 2e quantité d'oblation est tombée au même endroit que la première (il faut qu'il y ait certitude d'interdiction avant que le doute survienne) ; si ensuite, par mégarde, on a augmenté l'une des hottes (fût-ce celle où l'oblation est tombée) et que celle-ci, par l'addition, se trouve annulée, on prélève un *saa* de compensation au sacerdote, le reste de la hotte devient permis et la 2e hotte reste interdite, jusqu'à ce qu'une nouvelle addition involontaire l'annule. Si l'on dit que le dessus des fruits soit consacré à l'oblation et le dessous soit profane, ou si l'on dit à l'inverse que l'intérieur soit de l'oblation et le supérieur soit profane, tout dépend de l'intention exprimée et c'est admis. De même, pour le bain (où une partie ajoutée est impropre), si l'on dit que le liquide d'au-dessous soit apte au bain légal, en considérant comme impropre la partie supérieure, ou à l'inverse que la supérieure soit apte au bain et que l'inférieure soit impropre, le tout dépend de l'intention exprimée et c'est admis (après avoir retiré l'eau supérieure pour s'en servir, on rejette l'inférieure). — On a dit plus haut que 2 hottes (même sises dans 2 pièces), sont réunies pour annuler l'oblation qui y serait tombée, non 2 greniers situés de même. En quel cas cela a-t-il lieu ? Le voici : lorsque 2 greniers se trouvent dans 2 chambres distinctes et qu'un *saa* d'oblation se mêle à l'un d'eux (sans savoir lequel), tous deux sont interdits ; si ensuite, par mégarde, on a augmenté l'un d'eux et que l'oblation se trouve annulée, on en prélève l'équivalent pour le cohen, le reste du grenier devient permis ; et le 2e grenier, lorsque par mégarde il se trouvera augmenté à son tour (de façon à annuler tout ce qui s'y trouverait), sera alors d'un usage autorisé, et il ne sera pas nécessaire d'en prélever un *saa* équivalent d'oblation, puisque le cohen se trouve déjà récupéré par le prélèvement fait au premier grenier. On a enseigné : lorsque l'oblation se trouve pétrie avec la partie profane, l'oblation est annulée (si la quantité est cent fois supérieure) ; si

elle n'est pas pétrie avec le reste, elle conserve toujours son individualité (quelle que soit la quantité connexe). Mais la Mischnâ ne contient-elle pas ce récit de R. Yossé : « un fait de ce genre arriva devant R. Akiba, qu'au milieu de 50 bottes de verdure il en était tombé une dont la moitié était de l'oblation ; j'ai dit qu'en ce cas le nombre l'emporte. » Or, certes, il n'y a rien là qui soit pétri ; et pourtant le nombre l'annule? En effet, voici comment ledit enseignement devait s'exprimer : tout objet pour lequel on a souci qu'il ne se mêle pas à d'autres (en raison de sa valeur) ne peut pas être annulé. Voici un exemple : lorsqu'une courge impure est tombée parmi cent pures (non susceptibles d'impureté), l'impureté ne se propage pas, parce que l'on a égard à leur valeur et qu'on ne les laisse pas se mêler à d'autres ; mais, si l'on n'avait pas ce souci (comme c'est le cas pour les bottes de verdure dont parle la mischnâ), le tout serait annulé dans un même compte, et l'impureté se propagerait.

CHAPITRE V

1. Si un *saa* d'oblation impure est tombé dans moins de cent parts profanes [1], ou dans une même quantité de 1re dîme, ou de 2e dîme, ou parmi des objets consacrés, soit purs, soit impurs, il faut le laisser pourrir et se perdre (le cohen même ne pouvant consommer de l'impur). Si ce *saa* était pur, on le vend aux cohanim au prix de l'oblation (à bon marché, faute de nombreux acquéreurs), déduction faite du *saa* d'oblation mêlée au tout. Si c'est mêlé à de la 1re dîme, on fait une désignation nominale pour l'oblation de dîme, ou 100e (après l'échange avec le lévite contre des fruits profanes). Si ce *saa* est mêlé à de la 2e dîme, ou des objets consacrés, on doit racheter le tout (et le montant de la vente, faite comme au cas précédent, devra être consommé à Jérusalem). Si le blé profane auquel s'est mêlée cette oblation était impur, (ce qui ne permet plus de l'employer en oblation de dîme), il faut (après la vente) que ceux-ci le mangent par petits pains détachés [2], ou en grains grillés, ou pétrir la pâte avec du jus de fruits [3], ou partager la pâte en morceaux inférieurs à la grandeur d'un œuf.

R. Ḥiya a enseigné : si les fruits inaffranchis où l'oblation est tombée sont cent fois supérieurs, ils l'emportent par le nombre, ainsi que les pousses de la 7e année agraire (bien que tous 2 soient des produits interdits) ; en restituant au cohen le *saa* tombé parmi les inaffranchis, on y désigne nominalement les dîmes (pour les libérer sous ce rapport), et quant au prélèvement analogue

1. L'oblation, même impure, mêlée à plus de cent parts égales, serait annulée. (Cf. Babli, tr. *Nedarim*, f. 59a. — 2. Lorsqu'ils n'ont que la grandeur d'un demi-œuf, l'impureté ne peut pas se propager. La même expression se trouve Josué, IX, 12. — 3. En ce cas aussi, l'impureté ne se propage pas.

sur les pousses de la 7e année, on le donne à tous ceux qui peuvent en manger [1] (à plusieurs, afin que ce ne soit pas le profit d'un seul). R. Yossé dit que la mischnâ exprime aussi cet avis, en disant : «Si un *saa* d'oblation est tombé dans moins de cent parts profanes, etc., il faut le laisser pourrir, » parce qu'il y a moins de cent parts ; si donc il y a cent autres parts équivalentes, elles l'emportent par le nombre, bien qu'elles soient inaffranchies.

On a enseigné ailleurs [2]: on peut éclairer avec du pain ou de l'huile d'oblation devenus impurs. Selon Ḥiskia, ce n'est vrai que pour le pain ou l'huile, non pour d'autres produits (de crainte que, par abus, on ne se permette d'en manger). R. Yoḥanan, au contraire, n'établit aucune distinction entre le pain ou l'huile et d'autres produits (il permet de les allumer tous). R. Judan de Cappadoce observe que le froment équivaut au pain et les olives à l'huile (s'ils sont impurs, on peut les allumer). R. Samuel bar Nahman dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui s'éclaire avec du pain ou de l'huile d'oblation impure, mérite de voir ses os brûlés (de crainte d'abus). Aussi R. Samuel bar Nahman demanda-t-il à R. Yoḥanan s'il est permis de les allumer ? Oui, répondit-il ; et tu ne seras pas puni plus que le reste de toute ta tribu (qui a pris l'habitude d'en user ainsi). Tous reconnaissent (même R. Yoḥanan) qu'il est permis d'employer l'huile à l'éclairage, car R. Aba bar Ḥiya dit au nom de Yohanan qu'en vertu de ce verset (Nombres, XVIII,) : *je te l'ai donné à cause de l'onction* (de tes fonctions sacerdotales), on indique que l'huile sert au cohen en raison de son élévation en dignité, ou qu'il peut s'en oindre le corps, ou l'utiliser à s'éclairer. On comprend les termes de la Mischnâ disant que si les fruits où l'oblation est tombée sont purs, il faut les laisser pourrir, parce qu'il n'est pas permis de brûler de l'oblation pure, mais pourquoi les laisser pourrir s'ils sont impurs ? Cela se comprend encore selon Ḥiskia qui n'autorise pas de s'en servir pour éclairer ; mais, selon R. Yoḥanan, pourquoi ne pas éclairer avec ces produits impurs ? C'est que R. Yoḥanan partage l'avis de R. Yossé b. Ḥanina disant qu'en laissant à ces produits le temps de pourrir, il peut leur survenir une addition de produits profanes qui en annulent la partie sacrée. Tout cela n'est applicable qu'aux produits que l'on ne mange pas crus ; mais lorsqu'on les mange d'ordinaire crus, il est à craindre que l'on ne vienne à en manger, et il vaut mieux les allumer. Mais ne partageons-nous pas l'avis selon lequel l'objet saint consacre seulement son emplacement et l'heure actuelle [3], non au delà (pourquoi donc, au lieu de les laisser pourrir, ne pas employer ces produits comme bois) ? On peut répondre, dit R. Ḥanina, par l'hypothèse que l'emplacement a été détruit et que l'on n'a pas pu vendre les produits même à la valeur du bois. Lorsque notre mischnâ dit : « Si ce *saa* était pur etc. », elle nous dit qu'il s'agit d'oblation pure se mêlant à d'autres fruits impurs. Mais si elle a été mêlée étant pure avec des produits impurs, la règle est, comme le dit la même mischnâ :« si le blé profane auquel s'est mêlée cette oblation était

1. Tr. *Schebiith*, ch. IX, § 9. — 2. Tr. *Pesahim*, fol. 33b. — 3. Tr. *Erakhin*, ch. VI, § 5.

impur, etc. » Ceci se comprend [1] selon l'opinion de R Yossé [2] lequel explique au nom de Ḥiskia, ou R. Yona au nom de R. Yanaï, le verset (Nombres, XVIII, 28) : *Vous donnerez l'oblation de l'Eternel au prêtre Aron*, en ce sens qu'il faut agir en sorte de la remettre à Aron en sa qualité de prêtre (et pour qu'il puisse la manger, il faut qu'elle soit pure). Mais, selon l'opinion de Cahanan, qui déduit le devoir de donner l'oblation de ce qu'il est dit (ib. 29) : *de toute sa graisse, ce qui en est saint*, c.-à-d. qu'il importe de prendre le sacré et que le prélèvement soit pur, pourquoi ne pas dire ici de même que le prélèvement seul devra être pur (sans se soucier de ce qu'ensuite la dîme devient impure) ? C'est que, malgré le motif invoqué plus haut par Cahanâ, il admet que l'on est tenu de remettre au cohen ce qu'il faut lui donner à l'état pur. — Au cas du contact de l'oblation avec de l'impur, le cohen la mangera par petits pains détachés, de la grandeur d'un demi-œuf (inférieurs à la quantité légalement nécessaire pour propager l'impureté).

2. Lorsqu'un *saa* d'oblation impure est mêlé [3] à cent parts de produits profanes purs (non atteints par cette oblation), il faut, selon R. Eliézer, prélever une part au hasard et la brûler, en admettant l'hypothèse que le *saa* prélevé est précisément celui qui y était tombé. Selon les autres sages, au contraire, elle est annulée par le nombre, et il faut la répartir en petits pains (comme au § précédent), ou en grains grillés, ou pétrir la pâte avec du jus de fruits, ou partager la pâte en fragments inférieurs à la grandeur d'un œuf.

R. Simon dit que R. Eliézer, dans cette Mischnâ, se conforme à l'opinion exprimée ailleurs, de même qu'il dit là [4], à propos du mélange des membres d'animaux défectueux (impropres aux sacrifices) avec ceux d'animaux sains, qu'après le retrait d'un membre on suppose que le défectueux a été précisément retiré, et le reste est valable ; de même il dit que la part prélevée au hasard sera précisément l'impure, et après l'avoir brûlée, on pourra consommer tout le reste. R. Zeira, au contraire, se demandait s'il n'y a pas lieu d'expliquer l'avis de R. Eliézer en supposant qu'il prescrit de brûler la part admise comme impure pour éviter tout danger de consommation interdite ; car, R. Eliézer ne reconnaît-il pas que lorsqu'on a prélevé un *saa* équivalent à la perte, pris parmi les produits inaffranchis, l'on est tenu d'y désigner nominalement les dîmes (afin de ne rien enlever aux lévites) ; or, s'il était admis que précisément le *saa* tombé dans le mélange est aussi celui qui a été enlevé comme équivalent, ce serait l'oblation, et il serait inutile d'en désigner les dîmes

1. Lorsqu'à la suite du mélange on prélève à titre de restitution un *saa*, dans lequel on désigne les dîmes nominalement, il faut tenir compte de l'oblation de la dîme ; or, si celle-ci était impure dans l'ensemble, elle serait un obstacle à la consommation générale. Il faut donc libérer ces produits avec d'autres qui sont purs. — 2. Cf. ci-dessus, ch. II, § 1, et tr. *Orla*, ch. II, § 1 ; Sifri, section *Korah*. — 3. Cf. Babli, tr. *Bekhoroth*, f. 62a. — 4. Ch. Babli, tr. *Zebahim*, fol. 77b.

(R. Eliézer se préoccupe donc d'établir une mesure préventive contre les consommations interdites). R. Mena vient appuyer ce raisonnement de R. Zeira; car, dit-il, dans l'enseignement suivant, traitant d'un *saa* d'oblation pure tombé dans cent parts profanes impures, R. Eliézer n'émet pas d'opinion contraire à l'interlocuteur (s'il admettait que le *saa* tombé sera précisément aussi retiré, il le dirait et le *saa* pur pourrait être mangé ; c'est donc une nouvelle preuve qu'il a seulement pour but une mesure préventive). Les compagnons d'étude soutinrent par contre devant R. Yossé l'explication donnée par R. Simon ; car, disent-ils, si c'était par mesure préventive, cela suffirait-il pour brûler de l'oblation (on admet donc l'hypothèse que le *saa* retiré est celui qui y était tombé). A quoi R. Zeira répliqua : n'y a-t-il pas 6 espèces de doutes [1], pour lesquels on est tenu de brûler l'oblation ; or, n'est-ce pas par mesure préventive qu'il faut en ce cas les brûler ? Il en sera donc de même ici. Les compagnons objectèrent alors devant R. Yossé qu'en tous cas l'avis de R. Eliézer se justifie mieux que celui des rabbins : si le *saa* prélevé est impur, on fait bien de le brûler (comme R. Eliézer le prescrit) ; si, au contraire, c'est du profane et que l'impur y est resté, qu'importe pour le profane (dont l'état impur n'empêche pas d'en manger), et à quoi bon le diviser en fragments détachés, ou en grains ? Voici, répondit-il, quel est le motif des rabbins: « comme le cohen consomme la part restituée à titre d'oblation, il va sans dire qu'il en mange, non si elle est impure, mais seulement si elle est pure ; or, en cas de doute sur son impureté, cela ne va pas sans dire qu'il faille la brûler (conformément à l'avis de R. Eliézer), car si vous reconnaissez qu'en cas de survenue d'un doute d'impureté à l'oblation pendant qu'elle occupait encore sa place primitive (avant le mélange) on ne peut pas la brûler, qu'importe que ce doute soit survenu là ou ailleurs ? (Donc, on ne peut obvier à cet accident qu'en coupant l'ensemble par fragments non susceptibles d'impureté). Si toutefois vous voulez présenter une objection, c'est contre R. Oschia qu'il y a lieu de la diriger, car il dit : lorsqu'un *saa* d'oblation pure est tombé dans cent *saa* d'oblation impure, on la prélève et on brûle le tout (or, selon l'explication précitée des rabbins, on ne devrait pas avoir égard au nouveau doute survenu et ne pas la brûler; donc, R. Oschia n'admet pas cette raison).

3. Lorsqu'un *saa* d'oblation pure est tombé dans cent parts égales de blé profane impur, elle est annulée; et, après cession au cohen, il peut la consommer par petits pains (comme précédemment), ou en grains grillés, ou pétri au jus de fruits, ou par morceaux de pâte inférieurs à la grandeur d'un œuf.

Les petits pains dont il est question ici peuvent être d'un demi-*saa*, ou inférieurs au saa (mais non pas seulement d'une taille inférieure à l'œuf). Ḥiskia dit que même la partie profane de ce mélange ne pourra être consommée que par petits pains, à cause de la part de Ḥalla qui s'y trouve (et qu'elle ne de-

1. Tr. *Taharóth*, ch. IV, § 5.

vienne impure au contact de l'oblation impure). D'après cet avis, il a été dit que la défense faite à l'étranger de manger de l'oblation s'annule en cas d'équivalence de cent parts profanes, tandis que la défense faite au cohen de la manger impure ne s'annule pas (puisque l'on va jusqu'à craindre ce contact impur pour la Ḥalla). Est-ce que Ḥiskia n'est pas en contradiction avec lui-même? Ailleurs il dit (addition à notre Mischnâ): la pâte peut avoir, sans qu'elle soit sujette de faillir à la pureté, le 6e de 4 cabs et 4 cabs [1], tandis qu'ici au contraire, il est dit que la pâte devra être faite par petits pains (de petite taille)? C'est que dans le cas précité il est question du prélèvement après avoir pétri toute la pâte (en ce cas de fait accompli, on a soin de séparer pour la Ḥalla 4 cabs); tandis qu'ici on prescrit dès le principe de séparer la pâte en petits fragments, avant de la pétrir. R. Abahou dit: nous avons erré toute notre vie comme l'aveugle tâtonnant avec son bâton, jusqu'à ce que nous ayons appris la valeur des mesures fractionnaires. Ainsi, le cab s'élève à la mesure de 24 œufs; le *saa* (qui est le quadruple) à celle de 96 œufs, dont la 6e partie est 16. Or, selon Ḥiskia, s'il pétrit 6 cabs (dont il prend 5 pour la Ḥalla), celle-ci contiendrait la valeur d'un œuf d'impureté (ce qui est interdit); s'il ne pétrit que 4 cabs, prenant tout pour la Ḥalla, il ne resterait rien de profane (hypothèse aussi inadmissible). Comment donc agir? On pétrit 5 cabs et l'on en prend 4 pour la Ḥalla. R. Yoḥanan dit que la pâte devra avoir seulement 4 cabs (ainsi, la pureté de la Ḥalla sera garantie). Lorsque Ḥiskia a dit plus haut que même la partie profane devra être mangée par petits fragments, c'est pour éviter la crainte qu'il n'y ait dans la grande pâte un creux rempli d'eau qui propagerait (même au profane) l'impureté de la part d'un œuf comprise dans la pâte. Quant à l'avis émis par R. Yoḥanan, il se fonde sur ce que (selon lui) il ne faut pas laisser en contact de la pâte (même sans eau) une quantité impure équivalent à un œuf (il exige donc qu'elle ait seulement 4 cabs). R. Yossé dit à R. Jérémie: Ne semble-t-il pas que l'on peut mettre d'accord ces 2 opinions? On dirait que Ḥiskia exige le fractionnement de la pâte en cas de fait accompli (d'une pâte ayant déjà la valeur de 112 œufs); et R. Yoḥanan parle du principe, ou de l'avenir? Ce serait aussi mon avis, répondit R. Jérémie (mais, en réalité, l'explication précédente prédomine). Dans quel cas, alors, y a-t-il lieu de se préoccuper de la question du creux rempli d'eau, selon R. Yoḥanan? Cela arrive, répondit R. Yossé bar R. Aboun au nom de R. Yona, lorsqu'on a pétri une quantité impure de la valeur d'un œuf mêlée à une quantité pure de 17 (total de 18, insuffisant pour qu'il y ait lieu de donner la Ḥalla, ni, par conséquent, qu'il y ait l'impureté) et que cette partie a été mêlée à une autre allant jusqu'à une valeur

1. Un cab est de 4 *loug*, celui-ci a la valeur de 6 œufs, soit $4\times6=24\times4=96+16=112$ œufs pour le total, dont on pourra retirer 4 cabs ou 96 œufs au point de vue de la *Halla*, le 6e de cab ou 16 œufs représentant le reliquat de rigueur, comme il est dit ci-après. Dans une telle pâte, l'impureté ne se propage pas, tant que la pâte est profane et qu'il n'y a pas de Halla.

de 200 œufs (si, alors, il y a un creux rempli d'eau, cette eau propage l'impureté, laquelle n'est pas annulée jusqu'à la quantité de 200). R. Aba bar Mamal dit : Est-ce que l'avis disant que l'impureté n'est pas annulée dans une majeure partie profane n'est pas en contradiction avec l'assertion de R. Yossé b. Ḥanina[1], d'après laquelle un morceau d'animal mort tombé parmi d'autres parties semblables d'animaux légalement égorgés est considéré comme annulé, et il est permis, soit d'en manger, soit de toucher le tout, sans devenir impur, sauf qu'en cas de transport, cette partie impure n'est pas annulée, parce qu'il est impossible que la partie égorgée se confonde avec celle provenant d'une bête morte? (comment donc concilier ces 2 avis?) Là c'est différent, répondit R. Yossé ; comme la partie égorgée ne saurait se confondre avec celle provenant de la bête morte, ce sont 2 espèces distinctes pouvant s'annuler réciproquement, tandis qu'ici le profane devenant parfois de l'oblation (pour la remplacer en cas de perte), l'annulation n'est pas admise. Selon R. Ḥiskia, c'est R. Simon (non R. Aba) qui a posé la question, et R. Aba b. Mamal (non R. Yossé) y a répondu. On a enseigné[2] : lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans moins de cent parts égales profanes, le tout forme un mélange interdit ; l'on ne peut pas s'en servir pour remplacer l'oblation ailleurs, en y joignant un 5e supplémentaire, ni remplacer celle qui se trouve là par des produits d'ailleurs ; on ne la remplace que selon sa valeur exacte d'un *saa*. Ceci s'applique à ce qui ne se mélange pas d'une manière parfaite ; mais, pour ce qui se mêle bien, on se règle d'après la majeure partie composant l'ensemble ; et si c'est de l'oblation, le tout est pris pour tel ; si, au contraire, la majeure partie est profane, tout l'est également.

4. Lorsqu'un *saa* d'oblation impure est tombé dans cent *saas* d'oblation pure, tout le mélange est interdit, selon Schammaï ; mais Hillel l'autorise ; celui-ci objecte à Schammaï : puisque l'oblation pure est interdite aux étrangers et que l'impure est interdite au cohen, on peut établir une analogie et dire ceci : de même que la pure est emportée par le nombre (s'il y a plus de cent), de même l'impure le sera[3]. A cela Schammaï réplique : s'il est vrai que les produits profanes, qui sont moins graves en ce que leur consommation est loisible à tous, peuvent, par leur nombre, annuler l'oblation pure ; il n'en est pas de même pour l'oblation, plus grave en ce que son usage n'est pas accessible aux étrangers, et ce n'est pas à dire qu'elle s'annule par le nombre. Après que les uns se furent rendus aux raisons des autres *(a fortiori)*, R. Éliezer dit : On prendra l'équivalent de l'oblation tombée et on la brûlera ; selon les autres sages, elle est perdue en raison de son peu de valeur (personne n'étant lésé).

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 38b ; tr. *Menahoth*, f. 23a. — 2. Tossefta, tr. *Troumôth*, ch. VI. — 3. Si l'oblation pure, interdite aux étrangers sous peine capitale, est annulée sur cent, à plus forte raison l'impure l'est-elle, dont la consommation par e cohen n'entraîne qu'une simple transgression.

R. Judan b. Pazi et R. Aïbo bar Nagri étaient assis dans la salle et se disaient : Que faut-il entendre par les termes de la Mischnâ « après que les uns se furent rendus aux raisons des autres » ? Qui a cédé ? Est-ce Schammaï qui adopte l'avis de Hillel, ou est-ce l'inverse ? Il faut, se dirent-ils, sortir de cette salle, et au dehors nous apprendrons ce qu'il en est ; ce qu'ils firent. Ils entendirent que R. Ḥiskia ou R. Aḥa disait au nom de R. Juda b. Ḥanina : Nous n'avons trouvé qu'un seul cas cité par notre Mischnâ où Schammaï ait adopté l'avis d'Hillel. R. Yona dit au nom de R. Abayé l'avoir déduit de ce qu'il est dit[1] : lorsqu'on vide de l'oblation d'un vase dans l'autre et que le bord a été touché par un cohen purifié le même jour (ce qui rend l'oblation impropre), ce contact est annulé par 101 parts équivalentes de l'oblation. Or, si Hillel avait adopté l'avis de Schammaï, à savoir que l'oblation n'est pas annulée, qui aurait émis l'opinion exprimée dans cet enseignement que l'oblation est annulée par 101 parts équivalentes ? Ce ne serait ni Schammaï, ni Hillel (il faut donc admettre que Schammaï a adopté l'avis de Hillel). R. Ḥanina, fils de R. Hillel dit : on peut admettre que Hillel a exprimé ledit enseignement avant d'adopter l'avis de Schammaï (et n'en rien conclure pour notre question). R. Yossé dit qu'on peut déduire la solution des paroles mêmes de la Mischnâ : après que l'avis de l'un, est-il dit, fut adopté par l'autre, R. Eliézer prescrivit de prélever l'équivalent à l'oblation tombée, puis de la brûler ; or, Éliézer n'est-il pas[2] un disciple de Schammaï ? (puisqu'il prescrit le prélèvement, c'est une preuve que Schammaï a adopté l'avis de Hillel). Selon R. Ḥinena, il est dit formellement dans une *Braïtha*, qu'après l'adoption de l'avis des uns par les autres, il est entendu que l'oblation s'annule (Hillel l'emporte). Comment se peut-il que Schammaï qui a le dernier mot dans la discussion (sans réplique de Hillel) se range à l'avis de son contradicteur ? C'est que, répondit R. Abin, il y a là une autre réponse que nous ignorons. Ainsi, par exemple, on pourrait invoquer l'enseignement de R. Oschia, qui raisonne ainsi : si l'oblation pure, dont la consommation est interdite sous la grave peine capitale, peut pourtant être parfois annulée, il en sera à plus forte raison de même pour l'oblation impure, dont la consommation n'est interdite aux sacerdotes que par simple précepte légal.

5. Lorsqu'un *saa* d'oblation tombe dans cent parts profanes et qu'après avoir été recueillie, elle retombe dans un autre endroit, elle produit, selon R. Éliézer, le même effet d'interdire le mélange que la vraie oblation. Mais, selon les autres sages, il n'y a de mélange qu'en raison du nombre proportionnel (et, sur cent, il y a annulation).

R. Yoḥanan dit[3] : lorsqu'un *saa* d'oblation tombe dans cent parts profanes il est annulé, quelle que soit la parcelle contenue dans l'ensemble (où le *saa* prélevé de ce mélange est retombé). Mais notre Mischnâ ne contredit-elle pas

1. Mischnâ, tr. *Teboul yóm*, ch. II, § 7. — 2. Cf. même série, tr. *Yebamôth*, ch. XIII, § 8 (fol. 13d). — 3. Cf. ci-après, ch. IX, § 6.

cet avis de R. Yoḥanan, puisqu'elle dit qu'il n'y a de mélange qu'en raison du nombre proportionnel? (Pourquoi donc R. Yoḥanan ne l'admet-il en aucun cas?) R. Yossé répond au nom de R. Yoḥanan : il n'est pas dit au nom de R. Yoḥanan qu'en tous cas le mélange sera nul, mais qu'il n'y a pas lieu de supposer un mélange interdit (qu'il faille équilibrer par cent parts équivalentes) ; et la Mischnâ veut dire ceci : si même le *saa* où se trouve l'oblation est supérieur au profane où ce *saa* est tombé, mais que cependant le profane dépasse en quantité la mesure exacte de l'oblation qui s'y trouve, l'annulation a lieu. R. Éléazar dit : R. Yoḥanan ne parle de majeure partie pour annuler le nombre proportionnel qu'au cas où cette oblation tombe dans un autre mélange (non dans du profane simple qui l'annulerait de suite). Selon l'opinion que R. Éléazar vient d'exprimer, on réunit aussi bien le profane supérieur (comprenant le 1er mélange) que le profane inférieur où le tout est tombé pour annuler ladite oblation. Quant à R. Éléazar lui-même (indépendamment de ce qu'il a dit au nom de R. Yoḥanan), il est d'avis que le profane inférieur pourra n'avoir qu'une apparence de mélange (suffisant pour l'annuler).

6. Lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans moins de cent parts égales de profane [1], ce qui constitue le mélange interdit, et qu'ensuite une part de ce mélange est tombée ailleurs, elle produit, selon R. Éliézer, le même effet d'interdiction qu'auparavant. Mais, selon les autres sages, il n'y a de mélange qu'en raison du nombre proportionnel ; de même, une pâte profane contenant de la levure d'oblation (interdite dès lors aux étrangers), et dont une partie serait mêlée à d'autre pâte, ne la rendrait sacrée que proportionnellement au nombre, et de même encore l'eau puisée [2] ne rend le bain légal impropre que proportionnellement.

R. Yossé b. Ḥanina dit : l'interdiction de R. Éliézer ne porte que sur le cas où cette oblation se trouve disséminée en 5 places différentes (en raison du doute qui se reporte partout, c'est interdit) ; mais, si le tout est tombé en un seul endroit, R. Éliézer reconnaît (comme les autres sages), qu'il n'y a de mélange qu'en raison du nombre proportionnel. Selon R. Yoḥanan, au contraire, c'est au cas où tout est tombé en un seul endroit qu'il y a différend entre R. Éliézer et les autres sages. Ḥilfia objecta ceci : comment se fait-il que, selon R. Éliézer [3], la partie profane du bas soit un simple mélange apparent (non réel), tandis que R. Éliézer (l'*amora* ci-dessus, § 5) attribue cette opinion aux autres sages? Or, quelle différence y aurait-il entre R. Éliézer et les autres rabbins (pourquoi ces derniers n'admettent-ils pas aussi son avis plus haut)? Est-ce à dire qu'un *saa* prélevé de cent parts contenant déjà du mélange d'o-

1. Babli, tr. *Schabbath*, f. 142a ; tr. *Temoura*, f. 12a. — 2. Lorsqu'un bain légal, qui doit avoir 40 *saas* d'eau n'en contient qu'un peu plus de la moitié, soit 20 *saas* et une parcelle, on peut remplir le reste à mains d'hommes. Cf. tr. *Temoura*, ch. I, § 6. — 3. Il est d'avis qu'en cas de mélange avec une quantité supérieure à la proportion d'oblation, le mélange n'est pas réel.

blation comporte un caractère plus grave (et doit être considéré comme mélange réel), ou est-ce au contraire moins grave (en raison du second mélange?) C'est, répondit-on, conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan (et considéré comme peu grave); lorsqu'un *saa* comprenant une part d'oblation est tombé à son tour dans cent parts profanes, il est annulé, quelle que soit la quantité proportionnelle (ce n'est qu'un mélange au second degré, sans gravité).

7. Lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé parmi cent parts égales de profane et qu'après avoir prélevé une part, il est tombé une nouvelle part d'oblation, et ainsi plusieurs fois de suite, le mélange est autorisé (sauf prélèvement d'une part), jusqu'à ce que l'accumulation des parts d'oblation l'emporte sur le profane.

8. Lorsqu'un *saa* d'oblation est mêlé à cent parts de profane [1] et qu'au moment de le prélever du mélange il y tombe un second *saa* d'oblation, le tout est interdit (contenant 2 *saas* d'oblation, nombre prépondérant) ; selon R. Simon, l'usage en est permis.

Cette accumulation de parts d'oblation devient interdite, parce qu'on semble y avoir ajouté successivement de plein gré pour l'annuler. Mais n'a-t-on pas enseigné que [2] lorsqu'il y avait dans un bain 40 *saas*, et qu'après avoir enlevé un *saa* d'eau de cette source on le remplace par un autre *saa* d'eau puisé, il est permis d'en user légalement (à titre de mélange annulé) ; et l'on peut continuer, dit R. Issi au nom de R. Mena b. Tanḥoum, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, jusqu'à ce que ces remplacements successifs atteignent la majeure partie de l'eau primitive ; pourquoi donc dit-on ici qu'en cas d'accumulation des parts d'oblation, c'est interdit ? C'est qu'au sujet du bain chaque addition est annulée par la majeure partie, et le bain reste apte au service légal ; tandis qu'ici chaque *saa* tombé a besoin d'un équivalent de cent *saa* pour être annulé (et lorsque le mélange dépasse la quantité profane, il reste interdit). Ceci prouve, dit R. Yossé, qu'un objet sacré, bien que légalement annulé, semble réveiller les droits perdus de son congenère pour reconstituer ensemble l'interdiction.

« Selon R. Simon, c'est permis », parce que la sanctification consiste dans la connaissance [3] du 1er *saa* tombé (qui sera prélevé ultérieurement) ; mais, les autres sages l'interdisent, parce qu'il faut que le prélèvement ait lieu pour tenir compte du caractère de la sainteté (elle n'est pas libérée par anticipation). — On a enseigné : lorsqu'un *saa* d'oblation impure est tombé dans cent parts profanes équivalentes, on dit d'abord au cohen : comme je te dois seulement, en échange de l'impur, la valeur du combustible (l'impur ne servant qu'à être brûlé), j'offre de te le payer. A son tour, le cohen dira : puisque, pour l'obla-

1. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 142a. —2. Mischnâ, tr. *Miqwaóth*, ch. VII, § 2.— 3. S'il n'a pas connaissance de la chute du 1er *saa*, jusqu'à celle du 2e *saa*, R. Simon interdit aussi le tout.

tion impure tombée dans moins de cent parts égales, il arrive parfois qu'elle ne constitue pas le mélange interdit pour tout le monceau, est-ce que cet ensemble du combustible pourrait provoquer un mélange interdit? (certes, non). Or, finalement, on est obligé de remettre au cohen sa part; ce sera donc celle de l'équivalent du combustible. Quelle sera alors la règle définitive pour le tout? Après avoir donné au cohen la valeur du combustible, le reste n'est plus sacré et pourra être partagé entre les étrangers. Il arriva à un homme de laisser tomber de l'orge d'oblation dans du froment. On raconta le fait à R. Juda b. Salom pour savoir ce qu'il y a à faire. Il répondit: le montant de l'orge devra être remis au cohen, et le reste devenu profane sera partagé entre les simples Israélites.

9. Lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans cent parts de blé profane et qu'après la mouture la quantité a diminué, la diminution porte aussi bien sur le profane que sur l'oblation, et le tout est permis. Si, au contraire, par suite de la mouture un mélange inférieur à cent parts contenant une d'oblation a augmenté, il est interdit, l'oblation ayant aussi bien augmenté que le profane (et n'étant pas annulée par le nombre). Mais, si l'on sait que le blé profane est meilleur que l'oblation (et augmente plus à la mouture), le mélange est permis, ayant annulé l'oblation par le nombre. Lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans moins de cent parts profanes et qu'ensuite du profane vient se joindre à ce mélange (interdit jusque là), il est permis (annulé par le nombre), si cette nouvelle addition de profane est accidentelle; si elle a été provoquée avec intention (de l'emporter par le nombre), le mélange reste interdit (à titre d'amende).

Il ne faut pas absolument que l'oblation ait diminué; si même le profane a diminué et que l'oblation soit restée dans son 1er état à la suite de la mouture, l'ensemble est permis comme auparavant. On a enseigné [1]: le déchet d'oblation (le son et le rebut) n'est pas compté avec l'oblation ordinaire pour que l'ensemble fasse un total interdisant de manger du profane; mais, à l'inverse le déchet profane est joint au simple profane pour que le tout annule l'oblation. R. Bivi demanda: est-ce que l'on ajoutera le déchet d'oblation au profane pour que l'ensemble serve à annuler l'oblation? Puisque R. Houna a dit que l'écorce des produits interdits peut être jointe aux produits permis pour que l'ensemble serve à annuler le tout, cela prouve aussi que l'on ajoute le déchet d'oblation au profane pour annuler l'oblation par le total. R. Houna, est-il dit, autorise l'addition numérique (au profane) des écorces de produits interdits pour annuler ce qui est interdit. Ainsi, lorsqu'un *saa* d'oblation est tombé dans cent parts équivalentes, on n'en

1. Ci-après, tr. *Orla*, ch. I, § 5 (f. 61b); même série, tr. *Nazir*, ch. VI, § 10 (f. 55c).

exclut pas l'ivraie, ni le déchet (ce qui déplacerait le chiffre total) ; si cette oblation est tombée en moins de cent, on retire l'ivraie et le déchet (de façon à ramener une proportion favorable à l'annulation). De même, lorsqu'un loug (mesure) de vin clair est tombé dans cent lougs de vin trouble, on n'exclut pas la lie ; si au contraire un loug de vin trouble est mêlé à cent lougs clairs, on exclut la lie (pour ramener une proportion favorable). On a enseigné : il est permis, même en principe, de moudre le mélange en question (bien qu'il en résultera une augmentation du profane, favorisant l'annulation). Cet enseignement est conforme à l'avis de R. Yossé [1], qui dit (au sujet du mélange interdit de la vigne) : il est permis d'appliquer son attention à faire la récolte, de telle sorte que le produit interdit trouve une place parmi plus de 200 parts équivalentes et qu'il soit annulé (de façon à ne rien perdre). Selon R. Zeira, c'est même conforme aux autres sages qui le permettent ici, puisque les cohanim ont pris l'habitude de moudre chez eux ces sortes de mélanges (on le moudra donc d'avance). Quelle est la différence entre ces 2 explications ? Il y en a une pour la question des mélanges hétérogènes de la vigne : selon l'avis précité de R. Yossé (qui traite du mélange de la vigne), il est permis de les moudre ; les autres sages l'interdisent. — R. Abahou dit au nom de R. Yohanan [2] : tout objet interdit qui se trouve annulé par l'addition involontaire d'objets semblables devient d'un usage permis ; si c'est volontaire (dans un but répréhensible), l'usage en est interdit. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas déjà la même règle, en établissant la distinction entre l'addition accidentelle (involontaire) et celle qui a été provoquée avec intention ? C'est vrai ; mais la Mischnâ parle seulement d'oblation, tandis que R. Abahou applique la règle à toutes les additions. R. Aha dit au nom de R. Yohanan [3] : de même que c'est un devoir pieux d'indiquer le précepte que l'on sait devoir être accompli, de même il est bon de ne pas parler de ce que l'on sait ne pas devoir être accompli. R. Eléazar dit aussi : de même qu'il est défendu de déclarer pur ce qui est impur, de même à l'inverse de déclarer impur ce qui est pur (il faut se préoccuper de dire les règles exactes). R. Aba b. Jacob dit au nom de R. Yohanan : si l'on te consulte pour une décision doctrinale et que, dans une question d'oblation, tu ignores s'il faut la mettre de côté (à cause du doute), ou la brûler, il faut de préférence s'empresser de la brûler, car la Loi ne met rien au-dessus des sacrifices entièrement consumés tels que les taureaux brûlés, ou les boucs brûlés. Il paraît, remarque R. Yossé, que l'on se prononce pour un précepte non prescrit par la Loi en thèse générale (la combustion de l'oblation destinée à la consommation) d'après les objets soumis d'ordinaire à cette règle (comme les sacrifices de combustion).

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. I, § 6 (ibid). — 2. Cf. même série, tr. *Haghiga*, ch. I, § 8 (f. 76d). — 3. Cf. ibid. et tr. *Sota*, ch. VIII, § 2 (f. 22b).

CHAPITRE VI

1. Lorsqu'on mange involontairement de l'oblation[1], il faut restituer le montant outre un 5e supplémentaire ; soit que l'on mange, que l'on boive, que l'on s'enduise le corps, que ce soit de l'oblation pure, ou de l'impure. Si, ayant payé 1/5 en sus, il lui arrive par erreur de le consommer, il ajoutera 1/5 du 5e. Il ne peut pas s'acquitter en oblation (qui ne lui appartient pas), mais avec des produits profanes libérés de tous droits, qui à leur tour sont considérés comme oblation. Le paiement (si, à son tour, ce dernier était consommé par erreur et restitué) est aussi de l'oblation. Pour toutes ces redevances, lors même que le cohen voudrait y renoncer, il ne le peut pas (car c'est une présomption légale de restituer ce qui a été consacré).

Comme il est écrit (Lévitique XXII, 14) : *lorsqu'un homme aura mangé de la sainteté par erreur, il devra y ajouter un 5e en restituant etc.*, c.-à-d. que la partie ajoutée devra avec le capital, former 5 parts (soit 1/5 du total, ou 1/4 du capital). Mais R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan[2] : si l'on a mangé sciemment de la graisse interdite, ignorant la prescription du sacrifice dû pour ce cas (pour le rachat d'une telle faute), on avertit le pécheur de la défense ; il recevra la peine des coups de lanière et offrira le sacrifice d'expiation du doute ; pourquoi donc ne pas dire de même ici qu'en cas de consommation consciente de l'oblation, mais d'ignorance du 5e additionnel, il faudrait au préalable avertir le pécheur, puis lui faire subir la peine des coups de lanière et finalement le condamner à payer le 5e (équivalent au sacrifice pour les saintetés) ? C'est que, répondit R. Zeira, comme il est écrit (ib) : *lorsqu'un homme aura mangé de la sainteté par erreur etc.*, on en conclut que toute la consommation devra avoir été faite par erreur (que l'on n'ait eu aucune connaissance d'interdiction) pour que le 5e soit dû ; or, est-ce à dire qu'il a mangé sciemment de l'oblation en raison de ce qu'elle était douteuse et que son erreur est d'avoir mangé de l'oblation certaine? (certes non, ce ne serait pas un doute ; tandis que, pour la graisse, le sacrifice serait dû). Cela prouve, dit R. Yossé, qu'il faut être revenu de son idée première (comme la déclaration précédente d'ignorance du péché), pour que l'erreur soit condamnable. — Lorsque (pour la consommation interdite de la graisse) quelqu'un dit avoir connaissance de la défense pour l'équivalent d'une olive, non pour la valeur d'une demi-olive, et que l'on mange le montant d'une olive, quelle est la règle? On le considère, dit R. Aboun bar Ḥiya[3],

1. Babli, tr. *Pesahim*, f. 31a ; tr. *Baba mecia*, f. 54b ; *Torath Cohanim*, ch. XI, § 8. —2. Cf. même série, tr. *Schebouoth*, ch III, § 1 (f. 34b) ; tr. *Baba Kamma*, ch. VII, § 2 (fol. 5d) ; Babli, tr. *Schabbath*, f. 69b. — 3. V. même série, tr. *Schabbath*, ch. XII, § 6, fin (fol. 13d).

comme s'il avait mangé une 1re moitié par erreur et une autre moitié (ou presque) en connaissance de cause d'interdiction (laquelle est trop petite pour entraîner une peine). Mais R. Aboun bar Ḥiya n'est-il pas de l'avis de R. Simon b. Lakisch qui dit (contrairement à R. Yohanan, interdisant même de manger la valeur d'une demi-olive interdite) : la consommation erronée d'une demi-olive interdite n'entraîne pas de pénalité; seulement, puisqu'ici il s'agit d'une consommation de presque deux demi-olives, le sacrifice expiatoire devrait être dû? R. Simon B. Lakisch reconnaît que même la valeur d'une demi-olive est interdite s'il s'agit d'objets dont toute jouissance profane est défendue, comme il admet aussi cette mesure pour la transgression du jeûne le jour du *Kippour* et pour le cas, où après avoir mangé la moitié, on se propose de consommer toute la mesure entière (même en n'y donnant pas suite, c'est interdit). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui avale du vinaigre d'oblation est passible de la peine des coups de lanière. On a enseigné : celui qui avale du vinaige d'oblation devra restituer le capital seul, sans y ajouter un 5e de supplément, et de même [1] pour celui qui mange des grains de blé cru (car ce n'est pas la manière habituelle de consommer, soit du vinaigre, soit du blé). Rabbi est d'avis, au contraire, qu'il faut en ce cas payer le capital et le supplément du 5e. Enfin, selon R. Jérémie au nom de R. Imi, les sages se rangeant à l'avis de Rabbi, reconnaissent qu'au cas où l'on a avalé du vinaigre d'oblation après en avoir déjà usé en y trempant les mets, on devra payer le capital et le supplément, parce qu'alors le vinaigre, loin de nuire à la santé, servira au contraire à raffermir le corps. On a enseigné [2] : celui qui aura mangé par mégarde de l'oblation impure devra restituer du profane pur ; et s'il a restitué involontairement du profane impur, cela suffit en cas de fait accompli. R. Nathan dit au nom de Somkos : en cas d'ignorance de l'impureté, le fait accompli est valable; mais, si l'on en a conscience, l'acte n'a de valeur en aucun cas. On a enseigné plus haut (II, 2) : « On ne doit pas employer un produit devenu impur pour libérer le pur. Au cas où c'est fait par erreur, l'acte est valable ; mais, s'il a été accompli en connaissance de cause, l'acte est nul. » On a enseigné à ce sujet au nom de R. Yossé : si l'on a employé de l'impur pour libérer le pur, que ce soit volontaire, ou non, le fait accompli est valable. L'avis d'un sage isolé (celui de R. Nathan) est conforme ici à l'avis unanime de la Mischnâ précitée; et l'avis isolé exprimé plus haut (celui de R. Yossé) est conforme au 1er interlocuteur anonyme d'ici. Quelle est en fait la règle à suivre? (considère-t-on l'oblation d'échange comme sacrée en tout, ou non?) R. Zeira dit au nom de R. Ḥanina : le remplaçant de l'oblation est considéré comme l'oblation elle-même en tout, mais ses produits sont à leur tour profanes (tandis que, pour la vraie oblation, même ses produits restent sacrés) ; les produits de l'oblation sont bien considérés en partie comme profanes, mais ils ne peuvent être consommés par

1. Cf. Babli, tr. *Yôma*, f. 80b, et série Jérus., tr. *Schabbath*, ch. XIV, § 4 (fol. 14d) ; tr. *Yôma*, ch. VIII, § 4 (f. 45a). — 2. Tossefta sur *Troumôth*, ch. VII.

les non-sacerdotes. R. Yossé dit avoir enseigné ces deux règles [1] : 1° Le remplaçant de l'oblation est considéré comme l'oblation même en tout, puisque l'on a enseigné (dans notre Mischnâ) que ce remplaçant ne peut plus servir au paiement d'autre oblation consommée par erreur; car ce sont des produits libérés, qui ont acquis à leur tour la valeur de l'oblation. Seulement, leurs produits seront profanes, puisqu'il est dit : les produits provenant de semences d'oblation sont aussi considérés comme oblation; donc, les produits des remplaçants de l'oblation seront considérés comme profanes. 2° Les produits des semences d'oblation sont bien considérés en tout comme profanes, puisque l'on a enseigné plus loin (IX, 2) : « Elle est soumise aux droits du glanage, de l'oubli, de la *Péâ*; les pauvres simples israélites et ceux des cohanim peuvent également la glaner. » Mais ces produits sont interdits aux étrangers, comme il est dit (ibid.) : « Les pauvres simples israélites vendent leur part aux cohanim au prix de l'oblation, et peuvent en garder le montant. » — On a enseigné : le remplaçant d'oblation ne peut pas servir une 2° fois de paiement en capital et 5° supplémentaire pour restituer le montant de l'oblation mangée par erreur; lorsqu'on a mangé par erreur ce remplaçant, l'on n'est pas tenu, en le restituant, d'y ajouter le supplément; il n'est pas soumis à la *Halla* (étant déjà au cohen); enfin, ni le contact des mains humides, ni celui du cohen purifié le même jour, ne rendent ce produit inapte à la consommation, pas plus que ce contact n'est préjudiciable au profane (n'empêcherait d'en manger). R. Simon et R. Yossé (qui d'ordinaire sont d'un avis plus sévère) admettent aussi cette opinion [2].

« Si le cohen veut y renoncer, il ne le peut pas, » est-il dit. C'est vrai aussi longtemps que l'on n'a pas prélevé le remplaçant de l'oblation (ce prélèvement est indispensable); mais, après l'opération, le cohen peut ne pas l'accepter. Si ayant prélevé le remplaçant on le mange par erreur, quelle est la règle? C'est un cas en discussion entre Rabbi et R. Eliézer B. Simon; car, de ce qu'il est écrit : *Il remettra au cohen ce qui est sacré* (Lévitique, XXII, 14), on conclut que le don est d'une telle sainteté qu'il entraîne l'obligation d'ajouter à la restitution le 5° supplémentaire, tandis que le prélèvement de restitution entraîne seulement le devoir de manger le fruit comme oblation. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Eliézer b. Simon, même le second prélèvement entraîne l'obligation d'ajouter le 5° supplémentaire. Si (à la suite du vol de l'oblation) le cohen y renonce et qu'ensuite le voleur la voyant abandonnée la mange, on adoptera l'un des deux avis exprimés dans la discussion [3] entre R. Yohanan et R. Simon B. Lakisch pour le cas où un simple israélite aurait volé de l'oblation à son grand-père maternel qui est cohen (et qu'à la mort de ce dernier le voleur en hérite) : Selon R. Yohanan, il faut restituer le montant du vol à la tribu sacerdotale (en raison de ce que ce bien était volé); selon R. Simon b. Lakisch, le voleur le

1. Tr. *Schabbath*, f. 17^b.— 2. V. Mischnâ, tr. *Teboul yom*, ch. III, § 4.— 3. Cf. même série, tr. *Pesahim*, ch. II, § 3 (fol. 29^a).

restitue à lui-même, à titre d'héritage valable (donc, il en sera de même pour l'oblation mangée par un étranger après le renoncement du cohen, et R. Simon n'exigera pas une nouvelle restitution, tandis que R. Yoḥanan l'exigera). Au dire de R. Yôna, voici ce que R. Simon b. Lakisch objecte à R. Yoḥanan : s'il était vrai comme tu l'admets qu'il faut en cas d'héritage à la suite d'un vol restituer le montant de l'oblation à la tribu sacerdotale, comment se fait-il que l'on enseigne plus loin (§ 4) : « celui qui, ayant volé l'oblation de la sainteté, la consomme, devra ajouter 2/5 supplémentaires à la restitution du capital » ? Pourquoi ne pas l'obliger à l'addition de 3/5 (le 3e supplément étant dû pour l'amende spéciale à titre de vol) ? C'est que, réplique R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, la loi indique que la restitution du capital avec supplément suffit pour se libérer du vol[1]. R. Zeira dit à R. Issi : on a enseigné deux sujets au nom de R. Yoḥanan. Quelles sont les 2 déductions? C'est que R. Yoḥanan a dit : par la restitution du montant, on se trouve libéré du vol. Or, c'est le premier point que l'on est venu enseigner. Mais que déduire du verset : *Il remettra au cohen ce qui est sacré* (ibid)? N'en résulte-t-il pas que le don entraîne le devoir d'ajouter le 5e (sans parler du double) ? Dès que le don a été accompli, répondit-on, le crime du vol est effacé. On vient ensuite proclamer au nom de R. Yoḥanan qu'à l'endroit même où la vache rousse a été égorgée, il faut aussi la brûlér. Mais d'où a-t-il tiré cette règle ? Sur quel verset s'appuie-t-on à cet effet? C'est qu'il est écrit, répondit R. Eliézer au nom de R. Oschia : *Avec ses excréments il la brûlera* (Nombres, XIX, 5). Comment procède-t-on à la déduction de ce verset ? R. Jérémie répond au nom de R. Imi, qu'en interprétant autrement le 1er terme de ce verset, on dit qu'à la place où a lieu la séparation[2] de la vie (l'égorgement), elle sera brûlée. R. Yoḥanan se range à l'opinion de Rabbi ; R. Simon b. Lakisch à celle de Eliézer b. Oschia (que la séparation rend ce produit sacré pour tout). R. Aboun b. Ḥiya ajoute : on peut même admettre que R. Simon b. Lakisch adopte aussi l'opinion de Rabbi ; car celui-ci déclare que le don entraîne la sainteté et l'obligation du 5e au cas seul où il faut donner l'objet lui-même au cohen ; mais lorsqu'on n'est pas tenu de remettre l'objet lui-même (comme au cas d'échange dont parle R. Simon b. Lakisch), Rabbi reconnaît également que le prélèvement aura le même caractère et entraînera l'obligation du 5e. Il en est comme dans cet enseignement[3] : lorsqu'on a mis de côté un animal pur destiné au cohen en paiement du premier rejeton de l'ânesse et que cet animal meurt, on en est responsable, selon R. Eliézer, au même titre que si les 5 sicles ayant servi à racheter un aîné d'homme se trouvaient perdus ; selon les autres

1. De même donc ici, lorsqu'on restitue ce qui est dû au trésor sacré et que le remplaçant devient de l'oblation, ainsi que le 5e supplémentaire, on est libéré du vol. Aussi, le voleur qui a hérité la même quantité, ou celui qui aura mangé l'oblation après le renoncement du sacerdote, devra restituer à ce dernier le montant et 1/5.— 2. Le mot פרש a le double sens de : *excrément* et *séparation*. — 3. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, ch. VII, § 1 ; Babli, tr. *Bekhoroth*, f. 12b.

sages, on n'en est pas plus responsable que du rachat de la seconde dîme, dont on n'est pas responsable en cas de perte (or, il est dit à la fin qu'en cas de mort du rejeton, après la mise de côté de l'agneau remplaçant, avant qu'il ait été donné au cohen, il faut, selon R. Eliézer, l'enterrer comme saint, et l'agneau non encore consacré devient d'un usage commun; selon les autres sages, la mise de côté a suffi pour consacrer l'agneau qui sera remis au cohen; donc, Rabbi suit l'avis de R. Eliézer, et R. Eliézer b. Simon celui des autres sages). Il est dit à ce sujet : R. Eliézer reconnaît, pour les premiers rejetons d'ânesse acquis à titre d'héritage par un simple israélite d'un grand-père maternel qui était cohen, que dès leur mise de côté ils sont consacrés (car, l'agneau même qui servira d'échange n'appartient pas en principe au sacerdote ; et il en est de même ici pour l'oblation). Si quelqu'un a mangé de l'oblation d'un cohen compagnon (d'une pureté plus sévère), il devra restituer des produits profanes pouvant servir à un compagnon; si c'était de l'oblation ordinaire, il la remboursera en profane servant aux gens ignorants. Mais n'est-ce pas laisser tomber des objets purs entre les mains des ignorants (en livrant du profane pur pour l'équivalent de l'oblation mangée par erreur) ? Comment donc agira-t-on [1] ? On remettra à un cohen pur les 2 parts à restituer (savoir, le capital et le supplément), contre paiement du capital seul (le 5e pouvant être remis à n'importe quel cohen), et l'on rendra ce paiement au sacerdote ignorant (de façon à ne plus rien exposer). R. Aboun b. Ḥiya dit en présence de R. Simon b. Lakisch : ceci est conforme à celui qui est d'avis que dès la séparation tout objet devient sacré, à l'exclusion de celui qui dit que le don seul entraîne la sainteté (puisqu'au cohen ignorant on remet, au lieu du fruit même, son équivalent). Or, s'il n'en était pas ainsi, (s'il n'était pas sacré dès la séparation), ne faudrait-il pas au moins mettre le sacerdote ignorant en possession légale de ces produits sacrés ? Il s'agit en effet, dit-on, d'une transmission de propriété faite par un autre ; après quoi, la consécration a lieu.

2. Si une fille de simple israélite, après avoir mangé par erreur de l'oblation, épouse un cohen (ce qui lui donne désormais le droit de consommer les mêmes produits), au cas où ladite oblation n'était pas acquise par le cohen, elle se restitue à elle-même capital et intérêt auxquels elle a droit; si c'était de l'oblation acquise par autrui, elle restitue le capital au propriétaire et garde le 5e (elle ne paie pas d'amende), puisqu'il est dit qu'en cas de consommation involontaire de l'oblation, il faut restituer le capital au propriétaire et le 5e à qui l'on veut.

3. Si quelqu'un donne à manger de l'oblation à ses ouvriers et à ses invités, il doit restituer le capital au propriétaire, et les consommateurs paient le 5e d'amende (pour leur transgression involontaire). Tel est l'avis

1. Tossefta sur *Troumôth*, ch. VII.

de R. Meir. Selon les autres sages, ils paient le capital avec le supplément, et le maître rembourse le capital [1].

Si avant d'avoir cessé la restitution que cette nouvelle épouse de cohen se doit à elle-même, elle est divorcée de son mari (de sorte que, redevenant simple israélite, elle n'a plus de droits sur l'oblation), quelle est la règle ? (Peut-elle prendre le montant du cohen en vertu de sa première acquisition, ou non)? On démontre par comparaison qu'elle peut garder le montant : si elle possédait plusieurs dîmes avant le mariage, ne pourrait-elle pas les conserver? (Il en sera donc de même de l'oblation). A cela on peut répliquer que les dîmes sont toutes déterminées par leur quantité (et que, pour cette raison, la femme conservera le bien acquis), tandis qu'elle ne gardera pas l'oblation qui n'est ni séparée, ni une mesure déterminée (on n'en peut donc rien conclure). A quoi ressemble en définitive le cas présenté par la Mischnâ ? Au cas où un cohen hérite des rejetons premiers-nés d'ânesse (non rachetés) de son grand-père maternel qui fut simple israélite (il est tenu en ce cas de les échanger, comme l'eût fait ledit grand-père ; puis il se restituera à lui-même l'équivalent par un agneau).

Puisque R. Meir aussi bien que les autres sages obligent de payer capital et intérêt, en quoi consiste la divergence entre leurs avis ? Ils diffèrent, répondit R. Yoḥanan, sur le point de savoir à qui incombe la partie principale du repas (de le procurer) : selon R. Meir, cette part principale incombe au maître de maison ; selon les autres sages, elle incombe aux ouvriers (aussi, selon eux, le maître n'a qu'à rembourser le capital). Selon R. Simon b. Lakisch, les 2 interlocuteurs diffèrent sur le point de savoir à qui incombe l'accessoire du repas (de payer assez pour que l'équivalent de l'oblation à restituer puisse devenir saint) : selon R. Meir, cet accessoire incombe au maître de maison ; selon les autres sages, il incombe aux ouvriers (ils paient donc un capital égal à l'oblation mangée, le prix fût-il supérieur à celui de leur repas ordinaire). R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : à quoi ce cas ressemble-t-il ? A celui qui vendrait à autrui un objet ne lui appartenant pas et qui est tenu de maintenir le marché en restituant le montant au véritable propriétaire (c'est ainsi qu'a agi le maître de maison, en disposant illégalement de l'oblation). On comprendrait l'utilité qu'il y a à justifier par un nouveau motif la conduite du maître de maison, selon l'explication de R. Simon b. Lakisch (qu'il s'agit de l'accessoire, ou de la différence entre la valeur de l'oblation et celle du repas ordinaire, incombant aux ouvriers) ; mais, selon R. Yoḥanan qui admet que la divergence entre les interlocuteurs a pour objet la part principale du repas (la peine de le procurer), quel rapport y aurait-il entre la question du repas et ce nouveau motif ? Il est utile pour justifier l'avis de R. Meir (disant que cette charge incombe au maître de maison), R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina :

1. La différence entre ces 2 avis consiste en ce que, selon le 1er, on restitue comme capital une valeur d'oblation (inférieure, ayant moins d'acquéreurs) ; selon les autres, il faut payer la valeur habituelle des produits profanes.

la divergence entre les deux interlocuteurs porte sur la question de supériorité du repas, au cas où le maître de maison avait contracté avec les ouvriers l'engagement de leur donner à manger d'excellents produits profanes et qu'au lieu de cela, il leur donne à manger des vesces (ou produits inférieurs) d'oblation[1]. Mais, puisqu'en fait la consommation a eu lieu, pourquoi (selon l'explication de R. Yohanan) R. Meir n'oblige-t-il le propriétaire (tenu de préparer le repas) qu'à la restitution du capital? C'est que, répondit-on, de même que la nature répugne à manger des fruits inaffranchis, de même la consommation illégale de l'oblation semble amoindrie.

4. Celui qui vole de l'oblation [2] sans la manger doit payer le double de la valeur d'oblation (en punition du vol); s'il l'a mangée, il devra payer 2 fois le capital avec un 5e de supplément, savoir le montant de la valeur comme profane (plus élevé, ou amende ordinaire) et la valeur de l'oblation (en punition du vol). S'il a volé de l'oblation consacrée par le cohen aux besoins du Temple et qu'il l'a mangée, il paiera 2/5 [3], outre le capital, car pour les objets consacrés on n'est pas condamné à payer le double.

5. On ne peut payer sa dette ni avec du glanage, ni avec de l'oubli, ni avec des produits de la *péa*, ni de ce qui est abandonné (tous biens appartenant aux pauvres), ni de la 1e dîme (des lévites) dont l'oblation est encore due aux sacerdotes, ni de la 2e dîme ou objets sacrés non rachetés (devant être consommés à Jérusalem); car un produit sacré ne saurait servir à solder un autre sacré. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, il est permis d'user de ces deux derniers.

R. Yanaï dit : lorsque la Mischnâ parle de 2/5 en supplément, elle y comprend divers cas ; ainsi, lorsqu'on a mangé l'équivalent d'une olive qui ne coûterait pas une *prouta* (la plus petite monnaie), on restitue outre le montant, un 5e supplémentaire pour la consommation illégale d'oblation (malgré son peu de valeur, il y a le péché d'en avoir mangé). Si, au contraire, on a mangé moins d'une olive, mais ayant sa valeur d'une *prouta*, il faut payer, outre le montant, un 5e supplémentaire à verser au trésor sacré, qui serait frustré, bien que la consommation soit inférieure à l'interdiction légale. Lorsqu'il y a en même temps la grandeur d'une olive et le prix de la *prouta*, il faut, selon R. Simon b. Wawa au nom de R. Yohanan, remettre le 5e supplémentaire au trésor sacré (et, comme au trésor sacré on ne paie pas de double, on ne remettra aussi qu'un 5e); selon R. Yohanan, on le remettra à la tribu sacerdotale (la consommation d'oblation l'emportant). Le motif de cette mesure, dit R. Zeira, réside en ce qu'il est écrit (ibid.) : *Si quelqu'un mange les produits sacrés involontairement,*

1. Selon R. Meir, le maître en profitera et payera au cohen les mauvais produits; selon les sages, les ouvriers payeront et profiteront de la supériorité. — 2. Babli, tr. *Baba Mecia*, f. 54a. — 3. L'un pour la consommation de l'oblation, l'autre pour celle de l'objet sacré.

il ajoutera etc., c.-à-d. que le 5ᵉ suivra où va la restitution du capital (au trésor sacré). Selon Cahana (contraire à R. Yanaï), il s'agit en réalité de 2/5 à payer au même cas, l'un pour l'oblation à la tribu sacerdotale, l'autre au trésor sacré). — On ne restitue pas pour vol du trésor sacré un paiement double, parce qu'il est dit (Exode, XXII, 8): *il paiera deux fois à son prochain*, mais non au trésor, qui n'est pas un prochain. — R. Simon b. Lakisch dit : la permission des sages est applicable aux 2 derniers articles énoncés par la mischnâ (la première dîme, ou les objets sacrés), et l'on peut s'en servir pour opérer des restitutions, parce qu'ils sont susceptibles d'être libérés soit de l'oblation, soit des dîmes (et peuvent alors servir de paiement). Mais est-ce que les produits du glanage ou de l'oubli n'ont pas pu aussi en être susceptibles avant d'être aux pauvres? Il s'agit en effet du glanage qui est déjà tombé à terre, ou des blés adhérents au champ (en épis debout), comme la *péa*. Cela ne peut-il pas résoudre la question de Ḥilfi, qui est posée ainsi [1]: Est-ce que l'on peut rendre sacré le glanage du blé lorsqu'il tombe à terre ? (Ne reste-t-il pas profane comme étant le bien des pauvres qui n'est pas à lui ? Ou bien doit-on en conclure qu'il est permis de le consacrer) ? Non certes, répliqua, R. Yoḥanan, puisque la Mischnâ cite spécialement le glanage comme l'un des produits ne pouvant pas servir à l'échange, ou paiement dû pour une consommation illégale. Or, peut-on dire que la *péa* est interdite au même titre que le glanage [2]? — A l'inverse de R. Simon b. Lakisch, R. Yoḥanan admet que la permission accordée par les sages s'applique à tous les articles énoncés par la Mischna.

6. R. Eliezer dit : On peut se servir d'une sorte de produits pour payer ce qui est dû sur une autre sorte, pourvu que l'on paie avec du beau ce qui est dû en mauvais. Selon R. Akiba, il est indispensable de s'acquitter avec la même espèce. Aussi, au cas où l'on a mangé des potirons de la 6ᵉ année agraire, on attendra la croissance des mêmes fruits en la 8ᵉ année [3], et l'on paiera avec cette sorte. Le même verset qui sert à R. Éliézer à exprimer un avis peu sévère sert également à R. Akiba à exprimer un avis plus grave. Ainsi, il est dit (Lévitique, XXII, 14) : *Il remettra au cohen la sainteté* [4]; cela indique, selon R. Eliézer, qu'on peut lui donner tout ce qui est apte à être sacré. Selon R. Akiba au contraire, ce verset indique qu'il faut restituer l'objet sacré tel qu'il a été consommé (non autrement).

Comment fait-on pour « payer avec du beau ce qui est dû en mauvais » ? Lorsqu'on aura mangé du légume vert, on restituera une figue sèche [5]; lors-

1. Cf. tr. *Péa*, ch. VII, § 3 (t. II, p. 94). — 2. N'arrive-t-il pas que le glanage, avant de tomber de la main ou de la serpe, soit susceptible d'être soumis aux droits d'oblation ou de dîme? Faute d'analogie, il n'y a rien à en déduire. — 3. Puisqu'il est interdit de s'acquitter avec les produits de la 7ᵉ année. — 4. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 32ᵃ.— 5. Cf. Babli, tr. *Eroubin*, f. 29ᵇ ; tr. *Pesahim*, f. 32ᵃ.

qu'on aura mangé de la figue sèche, on restituera des dattes fraîches, et de cette façon on sera béni. Si l'on a mangé des prémices, que rendra-t-on? Le voici: pour la consommation du raisin, on restituera du vin; pour les olives, on rendra de l'huile. Si l'on a mangé de la *Halla* (pâte sacerdotale), on restituera ce qui est dû par des fruits qui ne sont pas encore parvenus au tiers de la maturité, car ces fruits sont déjà soumis au droit de *Halla* (ils peuvent donc servir aussi à payer pour échange). Si l'on a mangé des prémices, on remboursera par des produits encore adhérents à la terre, car les prémices peuvent être acquises même adhérant encore à la terre (c'est donc une propriété pouvant servir aux paiements). De ce que la Mischnâ parle du cas « où l'on a mangé des potirons de 6e année etc. », R. Abin au nom des rabbins de là-bas (Babylone) conclut que l'on ne peut pas employer des fruits de l'extérieur pour payer un équivalent sacré; et, si même on peut en user pour payer un tel dû, notre mischnâ (qui prescrit d'attendre la croissance des mêmes fruits en la 8e année pour payer) parlerait de l'époque antérieure à celle où Rabbi permit d'importer en Palestine, en la 7e année agraire, des légumineux de l'extérieur [1]. La mischnâ ne parle pas précisément de potirons, parce que c'est un fruit qu'il est interdit de cultiver en cette année, mais sa défense s'applique aussi à tout fruit qu'il serait permis de cultiver en la 7e année; car, s'il n'en était pas ainsi (et que l'on pût s'en servir), il se trouverait que l'on tire un profit de ce qui a poussé en la 7e année (c'est interdit).

CHAPITRE VII

1. Celui qui mange de l'oblation sciemment est tenu de restituer le montant (outre la peine capitale qu'il encourt), mais non le 5e supplémentaire (dû seulement en cas d'erreur). Le montant restitué est profane (il n'est sacré qu'en cas d'erreur); et, par conséquent, si le cohen veut y renoncer, il le peut.

On a enseigné d'une part [2]: « parmi ceux qui méritent la peine des coups de lanière, on compte celui qui a des rapports incestueux avec sa sœur, etc.»; et d'autre part on l'énumère parmi les cas de relations criminelles entraînant des amendes? Comment se fait-il que tantôt l'on indique telle pénalité, tantôt telle autre? Cet enseignement s'applique, dit R. Yohanan, à des cas différents: si celui qui a commis la faute a été prévenu, il subira la peine des coups de lanière; au cas contraire, il lui sera seulement infligé une amende. R. Yohanan a cru devoir professer cette opinion, que lorsqu'on se trouve en présence de 2 pénalités, celle des coups de lanière et celle de l'amende, il arrivera

1. Cf. même série, tr. *Schebiiht*, ch. VI, § 4, fin (t. II, p. 387). S'il n'y a plus la défense de l'importation, et que l'on trouve de ces produits, il est inutile d'attendre à la 8e année pour les payer.— 2. Tr. *Kethoubóth*, ch. III, § 1 (f. 27b); Babli, à ce traité, f. 34a.

que l'on encourt la peine des coups sans subir l'amende. Pourquoi ne pas être condamné également à l'amende? Parce qu'il est dit (Deutéronome, XXV, 2); *d'après son crime*; c.-à-d., on punit le crime une fois, non deux. Mais pourquoi ne pas le condamner à l'amende, au lieu de la peine des coups de lanière? C'est que le texte biblique parle de quelqu'un qui serait 2 fois coupable, en disant (ibid.) : *le juge le fera coucher (par terre) et battre en sa présence, d'un nombre de coups proportionné à son délit* (ce qui implique formellement la flagellation). Selon R. Simon b. Lakisch, si même le pécheur n'a pas reçu d'avertissement préalable, il subira, non la peine de l'amende, mais celle des coups de lanière, puisque celle-ci serait aussi la peine applicable en cas d'avertissement (on la choisit donc de préférence à l'amende). Une mischnâ se trouve être en opposition avec les paroles de R. Simon b. Lakisch, celle où il est dit quelles relations criminelles entraînent l'amende; et cependant, s'il y avait eu avertissement préalable, la peine des coups de lanière ne serait-elle pas applicable? (Et pourtant l'amende est due aussi?) R. Simon b. Lakisch est d'avis que cette mischnâ où il est question d'amende et de coups est conforme à R. Meir, qui admet l'application simultanée des 2 pénalités. R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : de ce qu'il est dit au sujet du calomniateur d'une jeune mariée (Deutéron. XXII, 18 et 19): *on le punira et on le frappera*, R. Meir conclut que le pécheur subira l'amende et les coups de lanière. Selon les autres sages, au contraire, ce verset n'indique pas une double pénalité, et il n'insiste sur la condamnation qu'en raison de la rareté de ce fait, d'être puni pour des méchantes paroles, sans qu'il y ait eu de mauvaise action. Or, comme il s'agit d'un fait pour ainsi dire exceptionnel [1], on ne peut rien en conclure pour d'autres cas; jamais, sauf en cette circonstance, l'on n'est punissable que pour les paroles dites, et de même qu'il n'y a pas de cas analogue, de même on n'en pourra rien déduire au sujet de l'amende, ni des coups. Mais R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Simon b. Lakisch [2]: Si l'on a mangé sciemment de la graisse interdite, mais que l'on ignorait la prescription du sacrifice dû pour ce cas (pour le rachat de ce péché), on avertit le pécheur que c'est interdit, puis il est punissable non-seulement des coups de lanière, mais aussi de la peine d'apporter le sacrifice? Pourquoi donc ici ne pas le condamner aux coups et à l'amende? R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Samuel b. Isaac répondit : lorsque le tribunal dispose de 2 punitions différentes, l'une d'elles englobera les deux; mais lorsqu'il s'agit d'une punition céleste, à laquelle correspond le sacrifice, celui-ci doit être offert sans annuler le châtiment corporel des coups. Tous deux reconnaissent (aussi bien R. Yoḥanan, qui exige l'amende, que R. Simon b. Lakisch, qui en dispense) qu'en cas de condamnation capitale d'un crime commis par erreur, l'amende n'est pas due (pas plus pour le fait involontaire que pour le fait volontaire), comme il est dit (Lévi-

1. Littéral : qui enseigne du nouveau (s'écarte des autres lois). — 2. Cf. ci-dessus, ch. VI, § 1, au commenc.

tique, XXIV, 18 et 21) : *Celui qui aura tué un animal domestique devra le payer ; et celui qui aura mis à mort un homme mourra* ; or, de même qu'au cas où un animal a été tué, il n'est pas établi de distinction entre l'acte volontaire et l'involontaire, et en tous cas le paiement est dû [1] ; de même, en cas de mort humaine (laquelle n'entraîne jamais d'amende pécuniaire), il n'y a pas de différence entre l'acte volontaire et l'involontaire, et l'on en est toujours dispensé. En quoi donc R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch diffèrent-ils d'avis? sur la question de savoir si l'amende est due lorsqu'il y a l'application des coups de lanières : Selon R. Yoḥanan, il n'y a pas d'amende en cas de mort, mais elle est due au cas où il y a la peine des coups de lanière ; selon R. Simon b. Lakisch, l'amende n'est pas due en ce cas [2], pas plus qu'elle n'est due en cas de condamnation capitale. R. Imi de Babylone dit au nom des rabbins de son pays quel est le motif de R. Simon b. Lakisch : comme il y a 2 fois le terme *méchant* [3], il est employé pour les condamnés à mort (Nombres, XXXV, 31), et pour ceux qui sont condamnés aux coups de lanière (Deutéronome XXV, 2) ; on compare les cas et l'on dit : de même que pour le 1er emploi du terme *méchant* il n'y a pas d'amende en cas de mort, de même pour le second emploi du terme *méchant* il n'y a pas d'amende au cas de l'application des coups de lanière. Nathan b. Oschia dit qu'il y a lieu d'établir la distinction suivante entre les 2 enseignements, dont l'un parle de coups, l'autre d'amende : pour une jeune fille accomplie, le crime d'une relation illicite est puni d'amende, non de vente matrimoniale, tandis qu'au sujet de l'adolescente (pour laquelle il n'y a pas d'amende, le texte légal parlant de fille accomplie), il y a en ce cas la pénalité des coups de lanière, puisqu'il n'y a ni l'amende, ni paiement pour vente matrimoniale. Mais ne lui doit-on pas un dédommagement pour la honte et le dommage subis par la violence? Il s'agit sans doute du cas, répondirent les rabbins de Césarée, où il y a eu séduction (ce qui exclut la violence), ou si la jeune fille a pardonné au ravisseur. De ce que Nathan b. Oschia distingue entre l'adolescente et la fille accomplie, qu'il prescrit en ce dernier cas, selon la mischnâ, l'amende seule, si même il y a eu avertissement, on peut déduire qu'il semble admettre qu'en cas de faute punissable également des coups de lanière et du paiement de l'amende, on la paiera, mais on n'encourra pas les coups. Pourquoi ne subit-on pas les 2 pénalités? parce qu'il est dit (ibid) : *d'après son crime*, ce qui indique que l'on punira une fois, non deux. Mais pourquoi ne pas le condamner aux coups sans lui infliger l'amende? C'est que l'on compare ce cas à celui des faux témoins : de même qu'ils sont condamnés à payer l'amende, sans subir les coups de lanière, il en sera de même dans le présent cas. R. Nathan explique ainsi le motif de R. Nathan b. Oschia : comme il est dit (ibid) *le juge le fera mettre à terre et le fera battre en sa présence selon son crime*, il faut que cette pénalité des coups efface ses fautes, et l'on n'admet pas qu'après l'avoir subie on

1. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. II, § 2 (f. 5a). — 2. Tr. *Schebouoth*, ch. IV, § 9 (fol. 35d). — 3. Tr. *Maccoth*, ch. I, § 1, (f. 31a).

puisse encore dire au condamné d'avoir à se relever pour payer (or, la pénalité des coups ne dispensant pas de l'amende, cette dernière seule sera alors applicable).

Une mischnâ conteste l'avis de R. Simon b. Lakisch (disant qu'en cas de double pénalité, le pécheur subit la peine des coups de lanière, non l'amende), puisqu'il est dit qu'au cas où l'on a mangé par erreur de l'oblation, il faut le payer, et le 5e supplémentaire est dû à titre d'amende (or, selon lui, n'est-on pas dispensé en ce cas de tout paiement)? On peut répondre que cette mischnâ est conforme à l'avis de R. Meir, selon lequel il y a, en cas d'erreur, les 2 pénalités, des coups et du paiement. Mais notre mischnâ ne dit-elle pas aussi qu'en cas de consommation volontaire il faut payer capital et supplément? Or, elle s'expliquerait selon l'avis de R. Nathan b. Oschia qui exige le paiement, non la pénalité des coups ; ou bien encore, elle serait conforme à l'avis de R. Yoḥanan, qui admet qu'au cas seul de l'avertissement on applique les coups, mais au cas contraire l'amende ou le paiement, et il s'agirait ici d'une transgression volontaire sans qu'il y ait eu avertissement préalable. Mais puisque selon R. Simon b. Lakisch il n'y a pas de différence entre l'acte volontaire et l'involontaire, qu'il y ait eu avertissement ou non, on est dispensé de payer, il devrait en être de même dans notre mischnâ, sans obligation de paiement? C'est que R. Simon b. Lakisch adopte l'avis précité de R. Meir qui prescrit la double pénalité, coups et paiement, en cas d'acte volontaire accompagné d'avertissement (au cas de non avertissement, il n'y aura que le paiement). R. Ḥinena dit en présence de R. Mena: si même R. Simon b. Lakisch admettait que toute la mischnâ est conforme à R. Meir, est-ce seulement d'après R. Meir que l'on peut justifier le verset : *l'homme qui aura mangé de la sainteté par erreur devra payer*, etc. (Lévitique, XXII, 13)? N'est-il pas applicable aux autres rabbins qui dispensent de tout paiement (aussi bien au cas volontaire qu'involontaire) ? En effet, R. Simon b. Lakisch pense que le 5e supplémentaire prescrit par la Mischnâ équivaut à un sacrifice (devant racheter la faute commise), non au paiement d'amende. Mais, en admettant même que ce cinquième soit ainsi considéré, est-ce que le capital à payer est aussi un sacrifice? (Comment donc n'en est-on pas dispensé, selon R. Simon b. Lakisch)? C'est que, répondit R. Judan b. Schalom, la Mischnâ a dit que le capital à rembourser est une sorte d'amende, puisqu'elle a enseigné (ch. VI, § 7) : « on ne paiera pas de l'oblation, mais des produits profanes en règle, qui à leur tour deviennent de l'oblation ». Or, s'il était tenu de payer en produits semblables à ceux qu'il a consommés (de l'oblation pour celle qu'il a mangée), on aurait compris que c'est un paiement intégral. Mais il est dit qu'en cas de consommation de l'oblation impure (par mégarde), on restitue du profane pur ; et même au cas où l'on aurait payé du profane impur, le fait accompli est valable. Or, en réalité, on ne devait au sacerdote que du bois à brûler, seule destination finale de l'oblation impure, et pourtant l'on restitue une valeur supérieure, en payant des produits profanes purs ; cela prouve donc que ce

paiement est une sorte d'amende. Cependant, si l'on admet que le capital est une amende (en raison de la différence de valeur), est-ce que le 5e supplémentaire n'est pas aussi une amende (puisqu'aux deux cas on rend des produits profanes en règle)? Y aurait-il 2 amendes? Aussi R. Simon b. Lakisch adopte une explication qui lui est spéciale : de même qu'il dit ailleurs, qu'en dépit de la règle générale posée par le précepte du Décalogue (Exode, XX, 13) : *tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain*, dont la trangression entraîne la peine des coups de lanière [1], il y a une exception, en vertu du verset (Deutéronome XIX, 19) : *vous agirez envers lui comme il a médité d'agir envers son frère*, c.-à-d. qu'en ce dernier cas l'amende est due; de même, ici, en vertu de la règle générale posée par le verset : *nul étranger ne mangera ce qui est consacré* (Lévitique, XXII, 10), la pénalité des coups de lanière serait applicable à celui qui en mange, s'il n'y avait parfois l'exception prévue par le verset : *l'homme qui aura mangé de la sainteté par erreur* (ibid. 14), auquel cas l'amende est applicable. Mais n'a-t-on pas enseigné : les autres sages reconnaissent [2] comme R. Meir que si quelqu'un a volé de la graisse (interdite) appartenant à autrui et qu'il la mange, il subira les 2 pénalités, des coups et le paiement? (Pourquoi donc ne pas en adopter une seule?) C'est qu'il y a en ce cas 2 transgressions différentes; et, qu'outre le vol, on est puni des coups de lanière, pour avoir mangé de la graisse interdite. De même, les sages adoptent l'avis de R. Meir au cas où quelqu'un a volé de l'oblation appartenant à autrui pour la manger, et ils le condamnent à la double pénalité des coups et de l'amende, parce qu'il y a déjà la peine des coups de lanière pour avoir mangé de l'oblation (outre le vol). De même encore, les sages adoptent l'avis de R. Meir au cas où quelqu'un musèle la vache d'autrui au moment de lui faire dépiquer le blé ; ils le condamnent à la double pénalité des coups et du paiement de l'amende, savoir 6 cabs pour avoir employé ainsi la vache, ou 4 cabs si c'était un âne [3], parce qu'en dehors du détournement de la bête, on est punissable des coups pour avoir muselé la bête lorsqu'elle bat le blé (or, tout cela n'est-il pas en opposition avec R. Yoḥanan, qui prescrit une seule pénalité)? C'est que, dit R. Yossé, on compte comme cas de condamnation capitale le vol volontaire de l'oblation d'objets consacrés, pour lequel on est aussi punissable à la fois des coups de lanière et du paiement (parce qu'il y a 2 crimes distincts); de même, pour la jeune fille violée, il y a, outre le crime de la relation illicite, un dommage matériel causé (qui doit être punissable d'amende, outre la peine des coups). R. Mena objecta à R. Yossé : s'il en est ainsi, celui qui a des relations incestueuses avec sa sœur devrait encourir la double pénalité des coups et du paiement, puisque l'on a enseigné qu'en ce cas l'on subit ces deux peines (savoir les coups seuls pour l'adolescence, et l'amende en plus pour le dommage matériel causé à la jeune fille)? Aussi, R. Mena y répondit lui-même en disant que, pour ledit inceste, on en-

1. Cf. tr. *Synhédrin*, ch. XI, § 8 (f. 30c). — 2. Bien qu'au sujet des faux témoins ils n'admettent qu'une peine. — 3. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 91a.

courait de suite la double pénalité des coups et de l'amende (le même acte entraînait 2 fautes); tandis qu'ici, pour les cas tels que le musèlement de la vache, on commence pour la 1re transgression par être passible des coups, puis s'ajoute la condamnation à l'amende pour le vol. R. Zeira objecta devant R. Mena : lorsqu'on allume un champ de blé du prochain le jour du sabbat, on devrait être passible de la condamnation capitale pour le premier épi brûlé, puis, pour tout le reste, tenu de payer une amende. Or, l'on ne s'exprime pas ainsi ; la première peine capitale englobe et annule le reste, parce qu'il y a pour ainsi dire à l'égard de chaque épi avertissement de la peine des coups (pour transgression sabbatique) et avertissement du paiement (pour destruction du bien d'autrui) ; de même ici, pour chaque instant où la bête reste muselée devant le blé, il devrait avoir pour ainsi dire un avertissement spécial de la peine des coups et de celle du paiement ? (Donc, l'objection subsiste, et pourquoi dans les cas précités y a-t-il double pénalité) ? R. Yossé bar R. Aboun répond que c'est un point en discussion entre deux docteurs : l'un dit que la double pénalité a lieu lorsqu'on musèle la bête qui dépique du blé d'oblation ou du trésor sacré (on est donc passible d'abord des coups pour avoir commencé à la museler devant le blé ordinaire ; puis, on est passible d'un paiement dû pour l'emploi de la bête muselée au dépiquage du blé sacré ; sans quoi, en présence de la double faute simultanée, une seule pénalité prévaudrait). L'autre dit qu'il s'agit du cas où l'on dit à quelqu'un de museler la bête ; ce délégué est alors passible des coups, tandis que le maître en est dispensé (et paiera), comme il est dit (Lévitique, XVII, 4): *le sang (versé) sera compté à cet homme-là ;* à celui qui a commis la faute incombe le péché, non à d'autres (non au maître qui l'aurait délégué ; mais s'il a tout fait, il ne subira qu'une peine).

Si l'on a mangé du pain levé d'oblation à Pâques, en ignorant que ce fût de l'oblation, mais en sachant que c'est du pain levé (ayant connaissance de cette seconde faute), il faut la payer ; de même si en mangeant des raisins d'oblation, on ignorait que c'est de l'oblation, mais on savait que l'état de *nazir* (lié par ses vœux) lui en interdit l'usage, ou bien si l'on en mange au jour du *Kippour*, en ignorant que c'est de l'oblation, mais en sachant bien que c'est interdit en ce jour (pourquoi ne pas l'y obliger aussi en cas d'erreur)? Si l'on admet que ce sont 2 péchés distincts, on comprend que tous s'accordent à imposer la pénalité du paiement pour l'oblation mangée par mégarde, en dehors de la peine capitale pour le crime commis en connaissance de cause. Mais si l'on admet que les deux péchés sont confondus en un seul parce qu'ils sont simultanés, la règle fera un objet de discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch (l'un impose la double pénalité ; l'autre, une seule). On a enseigné ailleurs [1] : la distinction entre la transgression du repos sabbatique et celle du *Kippour* consiste en ce que la 1re accomplie sciemment entraîne la peine capitale infligée par les hommes, et pour la 2e la même peine

1. Mischnâ, tr. *Meghilla*, ch. I, § 5 ; Babli, tr. *Maccoth*, f. 23b.

sera une punition céleste ; tandis qu'à l'égard du paiement, la loi est la même (la peine capitale l'annule). Cette Mischnâ est conforme à ce qu'a dit R. Nehonia b. Hakana [1], à savoir que le *Kippour* est semblable au sabbat pour le paiement. R. Simon b. Manassia dit [2] : ceux qui sont condamnés à la peine capitale céleste ressemblent à ceux qui sont condamnés à mort par les hommes. Quelle différence y a-t-il entre ces 2 opinions (ne traitent-elles pas toutes deux des similitudes de divers cas passibles de la peine de mort)? Il y a une différence effective, répondit R. Aha au nom de R. Abina, au cas où l'on a eu des relations avec une jeune fille menstruée (double péché); ou, selon R. Mena, si l'on a eu des relations illicites avec sa belle-sœur. Or, selon R. Nehonia b. Hakana, la similitude entre le repos sabbatique et le jeûne du *Kippour* consiste en ce que pour tous deux il n'y a jamais d'époque où l'interdiction cesse (aussi le double crime susdit est simultané et n'entraîne qu'une condamnation), tandis que pour la jeune fille, lorsqu'elle ne sera plus menstruée, ou pour la belle-sœur, lorsque le mari sera veuf, l'interdiction provenant de ce chef cessera ; dès lors, il n'y a pas de corrélation simultanée entre les crimes suséponcés, et l'homme sera condamné à l'amende, en dehors de la peine capitale. Au contraire, selon R. Simon b. Manassia, le crime de l'une de ces deux relations illicites est tout-à-fait semblable, soit à la peine capitale céleste qui incombe au transgresseur du sabbat, soit à celle qui incombe à celui qui enfreint le jeûne du *Kippour* ; et, dès lors, la peine capitale céleste imposée à celui qui s'est rendu coupable de l'une de ces relations illicites annule le paiement de l'amende. R. Juda b. Pazi demanda : quel est l'avis de ces docteurs lorsqu'un précepte est à la fois l'objet d'une interdiction biblique (passible des coups de lanière) et de la peine capitale céleste (est-ce qu'en cas d'avertissement il est dispensé des coups, comme la peine capitale annule la peine du paiement,ou cette dernière peine est-elle seule annulée, non celle des coups)? C'est d'après les rabbins seulement, dit R. Yossé, que cette question a été posée (car leur interlocuteur, R. Meir, admet évidemment la double pénalité, comme il est dit plus haut). R. Yona dit : pourquoi ne pas le déduire de ce qu'a enseigné R. Simon b. Yohai, au nom de R. Tarfon : comme on emploie le terme *Kareth* (peine capitale céleste) au sujet du repos sabbatique (Exode, XXXI, 14), et que le même terme se retrouve usité pour le jeûne du *Kippour* (Lévitique, XXIII, 29), on compare les deux préceptes et l'on dit : de même qu'au premier précepte, en cas de peine capitale, il n'est pas question de la peine des coups de lanière (les coups n'ayant lieu qu'en cas d'avertissement et ce dernier étant suivi de la condamnation à mort), de même pour la transgression du *Kippour* punissable de mort, il n'y a pas lieu d'appliquer les coups (ce raisonnement est donc conforme aux précédents docteurs qui comparent la peine capitale céleste à la condamnation à mort par les hommes). D'après qui, demanda R. Mena en présence de R. Yossé, était-il nécessaire de pro-

1. Cf. même série Jérus., tr. *Meghilla*, ch. I, § 8 (fol. 71ᵃ); Babli, même traité, f. 7ᵇ. — 2. Ibid.

duire l'observation de R. Juda b. Pazi? Selon R. Simon b. Lakisch (qui n'admet pas qu'il y ait lieu d'appliquer la peine des coups en dehors de la peine capitale céleste) ; mais, selon R. Yoḥanan, cela va sans dire ; car, s'il admet l'application de la peine des coups de lanière en cas de condamnation à mort par les hommes, à plus forte raison est-elle applicable en cas de peine capitale céleste. Or, il y a discussion entre eux sur le point suivant : si quelqu'un a égorgé un animal et son petit le même jour[1] en l'honneur d'une idole (ce qui est un double péché), il faut distinguer, selon R. Yoḥanan, entre les avertissements donnés ; si l'on a reçu l'avertissement qu'il est défendu de l'égorger avec son petit le même jour, on est passible de la peine des coups de lanière, et de plus s'il a été averti qu'il est défendu d'honorer ainsi l'idole, il mérite la lapidation. Selon R. Simon b. Lakisch, s'il a même reçu l'avertissement qu'il est interdit d'égorger le même jour, la bête et son petit, il ne sera point passible de la peine des coups de lanière, puisqu'en cas d'avertissement sous le rapport de la défense relative à l'idole, il devrait subir la lapidation (or, en présence de la peine capitale, les coups de lanière ne sont pas applicables ; donc, d'après ce dernier, l'on n'applique qu'une pénalité). R. Yossé ajouta : l'observation de R. Juda b. Pazi est même nécessaire selon R. Yoḥanan ; car il est vrai que R. Yoḥanan prescrit la double pénalité, parce qu'il y a deux péchés successifs (les coups, pour avoir égorgé le petit en même temps que la mère, et la mort pour avoir adoré l'idole) ; tandis qu'ici où il s'agit d'un seul et même acte, quoiqu'entraînant deux peines diverses, on eût pu croire qu'une seule peine sera applicable (il a donc fallu dire qu'il exige les deux peines). — D'après R. Simon b. Lakisch (qui dispense du paiement, en raison des coups de lanière, pour le cas précité), quelle différence y a-t-il entre les docteurs précités (qui dispensent pour la même cause, savoir : R. Neḥonia et R. Simon b. Manassia) et les docteurs opposés à R. Meir (qui dispensent de payer à cause de la peine de mort) ? Il y en a une pour les préceptes qui sont l'objet d'une défense (passibles des coups) et n'ont pas assez de gravité pour entraîner la peine capitale, en cas d'accomplissement volontaire[2]. R. Judan dit : c'est R. Simon b. Lakisch qui est de l'avis de R. Meir, lequel a prescrit d'imposer la peine des coups de lanière, simultanément avec celle du paiement. Selon R. Ḥanania, la différence entre eux consiste dans le cas où quelqu'un allume, en un jour de fête (où l'usage du feu est permis pour cuire les mets), le champ de blé de son voisin : les docteurs précités (R. Neḥonia et R. Simon b. Manassia) sont d'avis en ce cas que le paiement est dû, puisqu'il n'y a pas, du chef de ce fait, la peine capitale céleste ; au contraire les interlocuteurs de R. Meir pensent qu'en raison de la pénalité des coups de lanière qu'entraîne la combustion inutile accomplie au jour de fête, le paiement est annulé. S'il en

1. Cf. tr. *Hullin*, f. 81ª. — 2. En ce cas, selon les premiers, la peine des coups dispense de celle de payer ; mais, selon les seconds, le paiement est dû s'il n'y a pas la mort.

est ainsi, la Mischnâ (invoquée au commencement de ce §), où l'on énonce aussi des cas de relations illicites ou incestueuses, passibles des coups, et soumises pourtant au paiement de l'amende, n'est pas conforme à ces derniers rabbins (qui, dans le cas de la peine des coups, dispensent du paiement)? Selon R. Matnia, la différence subsiste au cas où un bâtard a des relations illicites avec une bâtarde (comme en ce cas il n'y a aucune pénalité, ce serait même conforme aux dits rabbins). A propos des diverses relations illicites, comment se fait-il que l'on y énumère la femme de son frère? N'est-on pas tenu de l'épouser (Deutéron. XXV, 5)? On peut répondre qu'il s'agit du cas où le frère mort a laissé des enfants d'une première femme, que le frère s'étant fiancé à une femme est mort avant de l'épouser et que son beau-frère a fait violence à cette dernière (il y a alors double crime).

2. Lorsqu'une fille de cohen, après avoir épousé un simple Israélite, mange de l'oblation [1], elle doit restituer le montant, mais elle n'a pas à payer de 5e d'amende (n'étant pas étrangère). Lorsqu'elle est condamnée à mort pour adultère, elle doit être brûlée comme fille de cohen. Au cas où elle a épousé un homme de l'une des classes qui lui sont interdites (elle s'est déshonorée pour jamais), elle devra comme une étrangère payer capital et supplément; et, comme telle, elle serait étranglée au cas d'une condamnation à mort. Tel est l'avis de R. Meir. Mais, selon les autres sages, l'une comme l'autre paient le capital sans supplément, et, en cas de condamnation, elle sera brûlée.

Voici comment il faut entendre l'enseignement de la Mischnâ : « lorsqu'elle est adultère, elle est condamnée à être brûlée. » Le motif en est, selon R. Meir, qu'il est dit (Lévitique, XXI, 9) : *lorsqu'elle déshonore par la prostitution la maison de son père ;* on comprend donc sous cette appellation celle qui est à même de rentrer dans la maison paternelle (aussi, quoique mariée à un simple israélite et ne mangeant plus de l'oblation, si par mégarde il lui arrive d'en manger, elle ne restitue que le montant, sans supplément du 5e); tandis que celle qui a perdu toute faculté de retourner dans la maison paternelle, en épousant un homme d'une classe interdite, en est exclue (et elle payera audit cas le supplément, étant devenue étrangère). Mais lorsqu'elle a épousé un homme parfait simple israélite et qu'elle a commis un adultère, n'est-elle pas également repoussée de la maison paternelle? (Pourquoi donc, en ce cas, est-elle brûlée comme fille de cohen ?) Voici, répondit-on, ce que l'on entend par le verset précité, relatif à la prostituée : celle qui pourrait rentrer à la maison, si elle n'était déshonorée par la prostitution sans l'être par le mariage, sera brûlée comme fille de cohen (hormis celle qui, outre la prostitution, est déjà exclue par son mariage). Pourquoi, selon les autres rabbins opposés à R. Meir, est-elle brûlée en ce cas si même elle est mariée à un homme de classe interdite? C'est qu'elle reste toujours la fille d'un cohen.

1. Cf. tr. *Synhédrin*, f. 51a; tr. *Keritôth*, f. 7a.

S'il en est ainsi, ne doit-elle pas subir la même peine si elle s'est déshonorée par des relations illicites avec son fils? R. Ḥinena b. Papa répondit en présence de R. Zeira au nom de R. Ismaël : le précédent verset (ibid.), où il est dit : *elle déshonore son père*, indique qu'il s'agit d'un déshonneur provenant d'elle-même, non causé par son père (auquel cas on applique la lapidation comme à une simple israélite). R. Ḥanina dit qu'il modifie même l'avis transmis au nom de R. Ismaël, en disant que même en cas de déshonneur avec son fils, elle est brûlée. On a enseigné plus loin (VIII, 1) que R. Eliézer oblige le fils de la femme répudiée ayant mangé de l'oblation à payer capital et intérêt, tandis que R. Josué l'en dispense (Si donc R. Josué dispense du paiement celui qui dès le principe était inapte à manger de l'oblation, il devrait en être de même à plus forte raison ici, où il s'agit d'une personne qui en principe y était apte?) On peut répondre que la discussion entre R. Josué et R. Eliézer ne porte que sur l'addition du supplément, non pour le capital que tous font payer ; ou bien encore, ils discutent sur le point de savoir ce qui est dû, si, en cas de fait accompli, on a mangé de l'oblation (avant de savoir le manque d'aptitude) ; mais si l'on en a connaissance et que l'on en mange après, tous deux reconnaissent qu'il faut payer le 5e outre le capital (et c'est le cas de notre Mischnâ ; aussi dit-elle de payer au moins le capital).

3. Si l'on en donne à manger à ses jeunes enfants, ou à ses esclaves grands ou petits (dont on est responsable), ou si l'on consomme de l'oblation des fruits venant du dehors de la Palestine, ou si l'on en mange moins de la valeur d'une olive, on paiera le montant sans supplément. L'équivalent restitué est considéré comme profane ; et, dès lors, le cohen peut y renoncer s'il le veut.

Si, avant que le maître ait achevé de payer, l'esclave se trouve affranchi, ce dernier paiera l'indemnité due (il est désormais responsable de ses actes) ; et de même il paiera s'il a des biens sur lesquels le maître n'a pas de pouvoir (qui, par conséquent, lui appartiennent en propre). A quoi cela ressemble-t-il? A ceci : lorsque Ruben ayant volé un objet à Simon le donne à manger à Levi, il n'est plus soumis au vol. Il y a une discussion entre R. Ḥiya Rabba et R. Yanaï sur le point suivant [1] : lorsque quelqu'un a volé une peau [2] de sacrifice holocauste appartenant à un cohen et qu'il la remette à un autre, il faut, selon R. Eliézer au nom de R. Ḥiya Rabba, réclamer le montant au premier (à celui qui a volé), non au second (bien qu'il ait reçu l'objet) ; au contraire, selon R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, on peut réclamer le montant de ce dernier. R. Ḥiya Rabba reconnaît aussi : dès qu'on l'a remis à Levi (à un tiers), on n'est plus responsable du vol (de même, en présence du

1. Cf. même série, tr. *Baba Kamma*, ch. X, § 1 (fol. 7b). — 2. Au lieu de cette acception, admise par R. Elie Fulda et dont le sens nous a paru préférable, l'édition de Venise et d'après elle celle de Krotoschin ont : מעברתו, « son chevreuil. »

maître et de l'esclave affranchi, ce dernier qui a reçu est désormais responsable).

4. Voici la règle générale : dès que l'on est tenu de restituer le capital et le 5e, le montant est sacré et le cohen ne peut pas y renoncer. Au cas contraire, l'équivalent est profane, et le cohen a la faculté d'y renoncer.

5. Lorsqu'il y a 2 paniers, l'un contenant de l'oblation, l'autre des produits profanes, et qu'il tombe un *saa* d'oblation dans l'un d'eux, sans savoir où [1], on admet l'hypothèse que ce *saa* a été joint au panier d'oblation (et l'autre reste profane).

6. Si l'on ne sait plus lequel des 2 paniers contient l'oblation et que l'on a mangé une part, on est dispensé de tout droit (c'est probablement une part profane); l'on considère le second panier comme étant de l'oblation (sacré), et cependant (vu le doute) on en prélève [2] la parcelle sacerdotale de pâte (Halla). Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, on en est dispensé (à titre de mélange annulé). Si une autre personne a mangé du second panier, on en est aussi dispensé. Si une seule et même personne a consommé les deux, elle restituera la valeur du plus petit des deux (vu le doute).

Si un panier est pur et l'autre impur, on peut admettre que l'oblation a été jointe à l'impur (de cette façon, le cohen n'ayant rien perdu n'a rien à réclamer). De même, si un panier contient des mélanges interdits et l'autre non, on peut supposer que l'oblation est tombée dans le mélange interdit. Enfin, dans le même ordre d'idées, si un panier contient une assez grande quantité de produits semblables à l'oblation pour l'annuler et l'autre panier n'a pas une proportion suffisante, il sera admis que l'oblation s'est jointe au premier panier (et elle est annulée).

Toutefois, dit R. Simon b. Lakisch au nom de Kappara, il faut que le second panier l'emporte par la majorité ; R. Yoḥanan, au contraire, dit que cette majorité n'est pas indispensable (pour que l'on soit dispensé de tout droit). R. Simon b. Lakisch n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Il dit plus haut (IV, 8) : lorsque après la chute d'une part d'oblation parmi les fruits semblables il s'en perd un, ce dernier est peut-être précisément l'oblation survenue, et, en raison du doute elle est annulée dans l'ensemble; tandis qu'ici il est au contraire d'un avis plus sévère et n'admet pas l'annulation, s'il n'y a pas déjà dans le 2e panier seul une majorité? Plus haut, il exprimait sa propre opinion qui est sévère, tandis qu'ici il n'a parlé qu'au nom de son maître Bar Kappara. R. Yoḥanan, d'autre part, n'est-il pas en contradiction avec ce qu'il a dit plus haut que le mélange n'a pas lieu, parce que chacun des

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 9a et 44a ; tr. *Nazir*, f. 36a ; tr. *Yebamôth*, f. 82a. — 2. Cf. ci-après, tr. *Halla*, I, 4, fin.

fruits auxquels l'oblation est mêlée est devenu sacré à ce contact, tandis qu'ici il l'admet en tous cas? C'est qu'ici il y a un vrai doute servant à fonder l'annulation.

7. (6). Si l'un de ces paniers a été mêlé à du profane, il n'y a pas de mélange interdit (vu le doute), et l'on considère en ce cas le second comme sacré, tout en le soumettant au droit de *Halla* (en raison du doute). Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, on est dispensé de tout droit. S'il arrive que le second panier se mêle aussi à d'autre profane, le mélange n'est pas interdit en raison du doute. Si tous deux ont été mêlés à une quantité de profane, le mélange sera constitué proportionnellement au plus petit des deux.

Lorsque dans 2 paniers, dont l'un contient de l'oblation impure et l'autre du profane pur[1], il est tombé un autre *saa* d'oblation pure, sans que l'on sache où celle-ci est tombée, on supposera qu'elle s'est jointe à la partie pure profane; et, afin de la manger avec une pureté certaine, on partagera la partie profane en fragments inférieurs à un œuf (non susceptibles de devenir impurs). Lorsque le panier contenant la partie profane est également impur et qu'il s'y mêle un *saa* d'oblation, tous deux sont interdits, en vertu de ce raisonnement : si ce *saa* est tombé dans la partie de l'oblation, elle est interdite à ce dernier titre; si elle est mêlée à la partie profane, elle est encore interdite en vertu du doute de l'impureté, lequel est interdit. Mais s'il n'y avait doute que sur le mélange (d'oblation pure avec le profane), c'est permis. R. Yohanan dit : le mélange pour lequel il y a doute qu'il contienne de l'oblation[2] est dispensé de la parcelle sacerdotale sur la pâte (halla). Le mélange douteux qui, à ce titre, peut cependant être consommé (comme au § 5, au cas où par suite de la présence simultanée de deux paniers différents, l'un d'oblation, l'autre profane, on ne sait plus où est tombée l'oblation), est soumis à la Halla. Quant au cas où après avoir mangé du 2e panier on est dispensé des droits, c'est conforme, dit R. Yohanan, à l'avis de R. Juda, qui dit ailleurs[3], au sujet du doute entre 2 chemins suivis, l'un pur et l'autre impur : Si les 2 personnes ayant suivi chacune l'un de ces chemins se sont renseignées en même temps, elles sont impures toutes deux (l'une ayant forcément passé par l'impur); si elles ont demandé l'une après l'autre, elles restent pures (chacune étant censée avoir, dans le doute, passé par le pur); selon R. Yossé, ces deux personnes sont impures en tous cas (le 1er motif, que l'un a forcément passé par l'impur, l'emporte). Or, dans quel cas cette divergence d'avis a-t-elle lieu? Lorsque les deux personnes se sont informées sur la pureté simultanément, elles sont impures toutes deux; si c'est successivement, elles sont pures toutes deux. En quoi donc diffèrent-ils? Lorsqu'une même personne vient s'informer pour elle et pour son prochain : selon R. Juda, on lui répondra que l'information

1. Tossefta sur ce traité, ch. VI. — 2. Cf. tr. *Halla*, ch. I, § 5 (f. 57d). — 3. Mischnâ, tr. *Taharoth*, ch. V, § 5.

s'appliquant à la seule personne qui demande, elle n'a qu'à suivre son chemin et reste pure; mais, selon R. Yossé, on les considère comme ayant demandé tous deux ensemble (et ils restent impurs). Or, ici ce n'est pas semblable au cas où ils ont demandé ensemble (puisqu'il s'agit d'oblation déjà consommée ; donc, c'est conforme à R. Juda).

8. (7). Si l'on a employé l'un des deux à semer, l'on n'est pas tenu de retourner la terre (en raison du doute), et l'on considère le second comme sacré, tout en le soumettant à la redevance de la *Halla*. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, on en est dispensé (à cause du doute). Si une autre personne a employé le second panier pour semer, elle est aussi dispensée de tout droit. Lorsque la même personne a semé les 2 paniers, il est permis de tout laisser au cas où la semence est complétement réduite dans la terre [1] ; au cas contraire (comme pour les plants d'oignons, ou de ce genre), c'est interdit.

R. Zeira dit au nom de R. Ḥiya bar Wawa : ce n'est vrai que lorsqu'on a semé le second avant d'avoir moissonné le premier; mais si on ne l'a pas semé avant cela, ni ce qui est coupé, ni ce qui est adhérent, ne sert à attester la défense réciproquement (et c'est permis). R. Ḥanania Tirtiah dit au nom de Yanaï: lorsqu'on a arraché un oignon d'oblation (dont la semence ne se détruit pas), et qu'on l'a replanté, il est permis d'en manger dès que la partie neuve a dépassé l'ancienne en quantité (et l'annule). Mais, objecta R. Zeira, n'a-t-on pas enseigné dans notre Mischnâ : « Lorsque la même personne a semé les deux paniers, il est permis de tout laisser au cas où la semence est complétement réduite dans la terre, au cas contraire (comme pour les plants d'oignons, ou des produits de ce genre), c'est interdit. » Or, n'est-il pas question de permettre l'usage des produits dont la semence se dissout, parce que la partie neuve est plus développée que la semence ? Et, de même, on interdit tout produit dont la semence n'est pas réduite, la partie neuve fût-elle plus développée? (N'est-ce pas contraire à R. Yanaï ?) R. Zeira en ceci se conforme à son opinion, puisqu'il dit au nom de R. Jonathan : lorsqu'on a arraché un oignon d'un sol contenant un mélange hétérogène interdit de vigne avec d'autres fruits et qu'on le replante, il reste interdit, quelle que soit l'augmentation dont il est l'objet [2], car les produits d'un fruit interdit ne peuvent pas, malgré leur surcroît de quantité, absorber ce qui est interdit.

CHAPITRE VIII.

1. Lorsqu'une femme (fille d'Israélite mariée à un cohen) est à manger de l'oblation et que l'on vienne lui dire « ton mari est mort », ou « il te

1. La semence du blé se dissout dans la terre ; or, le produit d'un mélange interdit est considéré comme profane, ci-après, ch. IX, §§ 4 à 6.— 2. Cf. tr. *Kilaïm*, ch. V, § 7, fin (t. II, p. 280).

répudie » (auquel cas elle n'a plus de droit à l'oblation), et de même si à l'esclave d'un cohen qui consomme de l'oblation l'on vient dire que son maître est mort, ou qu'il a été cédé à un simple Israélite, ou qu'il a été donné, ou qu'il a été affranchi, ou encore si un cohen au moment de manger de l'oblation apprend qu'il est le fils d'une répudiée, ou d'une femme ayant subi le lévirat (ce qui le rend impropre à manger de l'oblation), dans tous ces cas, il faut, selon R. Eliézer, payer le capital et le supplément ; selon R. Josué, on en est dispensé [1].

2. Lorsque le cohen, debout devant l'autel en train de sacrifier les offrandes à Dieu, apprend qu'il est le fils d'une répudiée, ou de celle qui a subi le lévirat, il faut, selon R. Eliézer, considérer comme impropres tous les sacrifices offerts, mais R. Josué les considère comme valables. Lorsqu'on apprend que ce cohen est affecté d'un défaut personnel, son service est entaché d'inaptitude (Lev. XXII, 21).

On comprend qu'il lui soit interdit de manger de l'oblation lorsqu'elle reçoit l'avis de la mort de son mari ; mais comment est-ce interdit lorsqu'on lui annonce la répudiation ? (aussi longtemps qu'elle n'a pas reçu l'acte de divorce, n'y a-t-elle pas droit ?) Cette opinion est conforme à celle des rabbins (opposés à R. Juda) et au premier enseignement [2], où il est dit qu'une fille Israélite fiancée peut dès ce moment manger de l'oblation comme son futur époux, et son père peut alors recevoir pour elle [2] l'acte de divorce (il s'agira donc du cas où on lui aura dit avoir remis l'acte au père). Il se peut même, dit R. Eliézer, que ce soit conforme à la seconde mischnâ (d'après laquelle la fiancée n'a pas le droit de manger l'oblation jusqu'à ce qu'elle ait passé sous le dais nuptial), et l'on peut expliquer l'hypothèse émise par notre mischnâ en disant qu'il s'agit du cas où la femme a donné ordre à un messager de lui chercher l'acte de divorce et de le remettre dans tel endroit (jusqu'à l'arrivée, elle conserve le droit de manger de l'oblation) ; d'ordinaire, il faudrait un intervalle de temps de dix jours pour remplir ce message ; mais comme il a trouvé un cheval courant très-vite, il a fait le trajet en 5 jours (et au moment où cette femme, croyant avoir encore bien du temps devant elle, mange l'oblation, on lui annonce que le messager a déjà remis l'acte de divorce, la restitution est due). Mais n'est-ce pas en contradiction avec ce que R. Eliézer a dit ailleurs [3], qu'au cas d'envoi du divorce, il est immédiatement interdit à la femme de manger de l'oblation (comment donc supposer l'attente d'un intervalle de temps) ? C'est vrai ; mais R. Eliézer reconnaît bien que lorsque la femme a spécifié de lui remettre l'acte de divorce dans tel endroit, elle peut manger de l'oblation jusqu'au moment de la remise de l'acte (c'est dans une telle conjecture que

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 72[b] ; tr. *Yebamôth*, f. 34[a] ; tr. *Kidouschin*, f. 66[b] ; tr. *Macoth*, f. 11[b]. — 2. Mischnâ, tr. *Kethoubôth*, ch. V, § 3. — 2. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. VI, § 2. — 3. Ibid, § 4.

l'intervalle du temps entre la remise réelle au bout de 5 jours et l'attente probable au bout de dix jours seulement a pu survenir et être cause d'une consommation involontaire faite indûment). De même, R. Ḥanania dit : du moment que la femme a désigné l'emplacement où l'acte doit être remis, cela revient au même que si elle avait dit au messager « l'acte n'aura son efficacité que dans dix jours. » Par conséquent, ce qu'elle a consommé l'était avec autorisation. R. Ḥagaï demanda aux compagnons d'études [1] : d'où sait-on que celui qui mange avec autorisation d'autrui (comme p. ex. l'esclave) est dispensé du paiement? Quelle différence y a-t-il entre la supposition erronée de se croire cohen et que l'on se trouve être simple Israélite, auquel cas on est dispensé ? Et pourquoi lorsque l'erreur porte sur la qualité du fruit, que l'on suppose profane et qui est d'oblation, est-on tenu de le payer ? C'est que cela dépend, répondit-on, d'une décision de tribunal (auquel cas, s'il y a erreur, on est dispensé de payer ; tandis que lorsque l'erreur dépend de la personne elle-même, comme le doute sur l'oblation, il faut payer). Il y a encore une autre question à poser, leur dit-il : pourquoi, en accomplissant par erreur un travail au jour du sabbat, parce que l'on avait cru que c'est un jour de semaine, est-on tenu d'offrir un sacrifice expiatoire ? Et pourquoi lorsqu'à la veille de Pâques qui se trouve être un samedi on égorge un animal que l'on croyait destiné au sacrifice pascal et qui ne l'est pas, est-on dipensé de cette expiation? C'est qu'au premier cas il a accompli librement le travail interdit en ce jour (il devait donc se prémunir contre l'erreur ; et, pour l'expier, il offrira un sacrifice), tandis qu'en égorgeant la veille de Pâques un agneau d'un an, il y était pour ainsi dire forcé (ne pouvant supposer de prime abord que ce n'était pas destiné à Pâques; il est donc dispensé de tout). Il y a encore une autre question à vous poser, dit-il : pourquoi lorsqu'on s'imagine avoir mangé de la graisse permise et qu'il se trouve que c'est de la graisse interdite, est-on tenu d'offrir un sacrifice expiatoire, tandis qu'à l'inverse celui qui, croyant avoir mangé de l'interdit se trouve avoir mangé un produit permis, est dispensé de tout? Ils ne répondirent rien. Réfléchissons bien, leur dit-il, et nous trouverons que l'on peut déduire du verset : *ou s'il vient à connaître* (lui devient connu), *il offrira etc.* (Lévit., IV, 23), qu'au cas où l'on regrette une faute commise par ignorance, il faut expier l'erreur ; mais on en exclut (et dispense) celui qui, ayant connaissance de l'interdiction, s'y adonne volontairement. R. Yossé se rendit auprès d'eux et leur dit : pourquoi n'avez-vous pas répondu à l'objection de R. Haggaï, en lui citant le verset : *si le péché lui a été connu etc.* ? Précisément, répondirent-ils, il a posé la question et il y a également répondu en invoquant ce même verset.

« Lorsque le cohen debout devant l'autel, etc. » dit la mischnâ. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que le verset suivant offre l'une des trois interprétations les plus claires qui se fondent sur le texte biblique [2] : *Tu viendras*

1. Cf. même série, tr. *Horaïoth*, ch. I, au commencement (fol. 45c). — 2. Les 2 autres se trouvent au ch. I, § 5 et ch. II, § 4, cf. tr. *Ḥalla*, ch. I, § 4.

vers le cohen qui sera alors en fonctions (Deuter. XXVI, 3). Or, se peut-il qu'il y en ait un actuellement qui, plus tard, ne fonctionnera plus ? Oui, c'est celui qui, au moment où il se trouve devant l'autel, en train de sacrifier les offrandes à Dieu, apprend qu'il est le fils d'une femme répudiée, ou de celle qui a subi le lévirat ; son œuvre est pourtant valable. Selon Rab [1], le verset disant : *tu agréeras l'œuvre de ses mains* (ib. XXXIII, 11), indique que le sacrifice accompli par un descendant de Lévi est valable. Selon l'opinion de Rab, le cohen peut seul sacrifier; mais, selon R. Yohanan, c'est permis pour n'importe quelle œuvre sacerdotale [2]. Selon Rab, il s'agit seulement des sacrifices offerts au sanctuaire du temple ; selon R. Yohanan, il s'agit aussi des diverses saintetés des frontières (comme l'oblation). Enfin, selon les rabbins, ce n'est admis que pendant l'existence du Temple de Jérusalem ; selon R Yohanan, c'est possible encore de nos jours. R. Jérémie demanda : si ce cohen inapte, sans être placé sur l'autel, est occupé à une autre fonction sainte, comme de recevoir le sang du sacrifice, peut-il achever l'œuvre [3] en aspergeant ce sang aux angles de l'autel ? Ou si, ayant pris une poignée de farine d'une offrande de pâte, peut-il, au moment d'apprendre son inaptitude sacerdotale, l'encenser ? Ou bien encore, après avoir brûlé la vache rousse d'expiation [4], peut-il, en apprenant son état, achever l'œuvre en répandant les cendres ? R. Jacob b. Zabdi répondit au nom de R. Isaac : puisqu'il est admis qu'au cas où l'animal servant du sacrifice d'expiation a été volé sans que le public le sache [5], il peut servir à racheter la faute (cette condescendance a lieu pour que l'autel ne soit pas privé de cette offrande) ; cela prouve donc qu'ici aussi, le cohen ayant commencé l'une des opérations saintes précitées, quoiqu'il apprenne son inaptitude sacerdotale, peut les achever. R. Jacob b. Zabdi demanda au nom de R. Isaac : Si durant ses fonctions devant l'autel le cohen apprend qu'il est le fils d'une femme répudiée ou de celle qui a subi le lévirat, quelle est la règle à l'égard du meurtrier involontaire (qui s'est enfui aux villes de refuge, à l'abri du vengeur, jusqu'à la mort du cohen en exercice) ? Sera-t-il considéré comme mourant lorsqu'il apprend cette nouvelle (à partir de laquelle il n'exercera plus son office), et le meurtrier involontaire pourra rentrer dans son foyer ? Ou bien dira-t-on que, son procès ayant été instruit sans la présence d'un cohen (celui qui avait fonctionné alors étant inapte), il ne pourra jamais quitter les villes de refuge sous peine d'être poursuivi par le vengeur du sang ? (Cette reconnaissance à l'inaptitude est-elle rétroactive, ou non ?) On peut apprendre la réponse de ce qui suit : Il arriva un jour [6] que le conduit d'eau du bain de Dioske [7] à Yabné fut félé, et comme

1. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, fol. 66b. — 2. Comme p. ex. l'inspection des plaies, ou autres fonctions. — 3. Cf. même série, tr. *Horaïoth*, ch. III, § 4 (fol. 47d). — 4. Le commentaire d'Elie Fulda propose d'appliquer cette hypothèse au sacrifice de l'oiseau, dont on devait rompre le cou avant l'aspersion (Lévitique, II, 14-17). — 5. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. V, § 5. — 6. Tossefta sur le tr. *Miqwaoth*, ch. I. — 7. C'est un nom propre d'homme ou de lieu, dit Raschi. D'ordinaire, c'est l'équivalent de δύω σάκκοι, ou de δίσκος, *discus*, assiette.

il s'échappait de l'eau par la fissure, on mesura la contenance totale qui se trouva être défectueuse. En ce cas, dit R. Tarfon, les gens qui se sont purifiés sont réellement purs ; selon R. Akiba, ils restent impurs (le bain défectueux est sans effet). Voici la raison de R. Tarfon : puisque ce bain *a priori* est en bon état, il produira l'effet voulu jusqu'à ce qu'il soit démontré qu'il est défectueux. Selon R. Akiba, au contraire, la personne impure qui vient prendre le bain légal reste impure jusqu'à ce qu'elle soit notoirement purifiée (ce qui n'a pas lieu dans un bain défectueux). A quoi ce cas est-il semblable, réplique R. Tarfon ? A celui qui, debout devant l'autel en fonctions, apprend qu'il est le fils d'une femme répudiée ou ayant subi le lévirat ; ses sacrifices offerts jusque là conservent leur valeur. Au contraire, réplique Akiba, ce cas ressemble au cohen qui, debout devant l'autel en fonctions, apprend qu'il a un défaut le rendant impropre au service ; tout ce qu'il a accompli est sans valeur. Écoute Akiba, lui répondit son interlocuteur : Moi je compare ce cas au cohen qui apprend, pendant son service, qu'il est le fils d'une femme répudiée ou ayant subi le lévirat ; toi, au contraire, tu le compares à celui qui apprend tout-à-coup qu'il a un défaut. Il s'agit donc d'examiner auquel de ces deux cas l'on peut comparer notre exemple du bain auquel on découvre une fissure. Voici mon raisonnement, dit R. Akiba : le bain est défectueux par lui-même, par sa propre fissure, comme le cohen qui aurait un défaut corporel, tandis que le fils de la femme répudiée ne devient inapte au service qu'à cause de sa mère. De plus, une seule attestation suffit pour attester la défectuosité du bain, ou l'inaptitude au service de celui qui a un défaut, tandis que l'on ne peut pas comparer le cas du fils de répudiée qui ne peut devenir impropre au service qu'après une décision d'un tribunal. On procéda donc au vote, et on déclara que les personnes qui se sont baignées dans le dit bain défectueux restent impures (selon l'avis d'Akiba). R. Tarfon lui dit alors[1] : Celui qui voudrait s'écarter de toi (et différer d'avis) agirait comme s'il voulait quitter la vie ! Ceci prouve, conclua R. Yossé, que lorsqu'un cohen pendant l'exercice de ses fonctions apprend qu'il est le fils d'une femme répudiée ou ayant subi le lévirat, ses sacrifices accomplis à ce moment sont valables, jusqu'à ce que le tribunal ait prononcé son inaptitude au service (aussi, après cette décision, il sera considéré comme mort, et le meurtrier involontaire, retiré dans une ville de refuge, pourra rentrer chez lui). Cette opinion prouve encore qu'en cas de doute d'impureté d'un cohen ou de doute d'un défaut corporel, son office accompli est non valable quant au passé ; car on ne peut le comparer à celui reconnu tout-à-coup pour être le fils d'une femme répudiée (et dont les sacrifices déjà offerts sont valables, jusqu'à preuve du contraire) ; mais si on le comparait à celui qui a un défaut corporel, on dirait que son office serait illégal et sans valeur, à cause de la certitude. Or, le bain défectueux dont il vient d'être question n'est pas un objet douteux (et pourtant il est déclaré impropre au service même rétroactif) ? Donc on en peut conclure que, même en

1. Cf. même série, tr. *Nazir*, ch. III, § 5 (fol. 52d), et tr. *Horaïoth*, l. c.

cas de doute du défaut, le service est non valable. R. Ḥanina en tire cette conclusion, que lorsque le défaut est une question de relation de famille (comme le fils d'une répudiée) il faut une décision de tribunal pour le rendre inapte au service.

2. Aux deux premiers cas (la femme et l'esclave), s'ils ont encore l'oblation dans la bouche, ils peuvent l'avaler, selon R. Eliézer (pourvu qu'ils restituent le montant et le supplément) ; selon R. Josué, ils doivent le cracher. Si l'on dit à quelqu'un (mangeant de l'oblation) qu'il est devenu impur, ou que son oblation l'est devenue, il doit l'avaler selon R. Eliézer, mais selon R. Josué, il doit la cracher. Si on lui dit qu'il avait été impur, ou que l'oblation l'avait été (avant de la mettre dans la bouche), ou si l'on apprend que c'était un produit non libéré, ou de la 1[re] dîme non libérée de l'oblation, ou de la 2[e] dîme, ou d'autres objets sacrés non rachetés, ou s'il sent un goût d'insecte dans la bouche [1], il doit tout cracher (bien qu'il le détruise ainsi).

R. Yoḥanan dit : la discussion entre R. Eliézer et R. Josué n'a lieu que pour l'esclave ou la femme ayant épousé un cohen et qui depuis lors sont devenus indépendants (comme en principe, ils avaient droit à l'oblation, R. Eliezer les autorise à l'avaler s'ils apprennent subitement le retrait de ce droit); mais, en d'autres cas (comme celui du fils de la répudiée, qui en réalité n'y avait jamais droit), R. Eliézer dit aussi qu'il faut rejeter l'oblation. R. Samuel bar R. Isaac dit que la Mischnâ le prouve également : « ou lorsqu'on apprend que c'est un produit inaffranchi, ou de la 1[re] dîme dont on n'a pas prélevé l'oblation sacerdotale, savoir le 100[e], ou de la seconde dîme, ainsi que d'autres saintetés non rachetées contre les fruits profanes. Or, dans tous ces cas, R. Eliézer n'est pas d'un avis différent (et ne permet pas non plus d'en manger). Pourquoi donc le permet-il ici ? Parce que la femme ou l'esclave dont il est question ici ont commencé (avant leur état d'indépendance) par avoir le droit d'en manger (il leur permet donc d'avaler ce qu'ils ont dans la bouche). On a enseigné que R. Nathan dit : R. Eliézer ne permet pas de l'avaler parce que les deux personnes ont primitivement possédé la faculté de manger l'oblation, mais il est d'avis qu'un mets une fois mâché dans la bouche est pour ainsi dire avalé. Cette règle est également applicable au repos sabbatique (si l'on mange d'un mets cuit illégalement en ce jour), ou si à Paques on mange du pain levé, ou si au jour du grand pardon on rompt le jeûne, ou au *nazireen* (qui s'est interdit par vœu tel et tel mets), ou à la chair d'animal mort, ou d'animaux impurs, ou d'insectes, ou de vers. — R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque après avoir égorgé un animal domestique (pur), on y trouve un insecte il est interdit d'en manger, parce qu'il est dit (Lévitique, XI, 3) *vous en man-*

1. Cf. tr. *Nidda*, f. 58b. Selon Maïmonide, cet insecte est la punaise, بقة ce, que Kazwini nomme فسفس. Voir Silv. de Sacy, Chrestomathie arabe, t. III, p. 511.

gerez parmi les animaux, pour indiquer que lorsqu'un insecte se trouve dans l'animal, la consommation est interdite. R. Yona dit que R. Oschia demanda: quelle différence y a-t-il entre ce cas et la présence d'insecte σής parmi les lentilles [1], ou de mouches parmi les glands doux (ἄκυλος), ou des vers parmi les dattes et les figues sèches (qu'il suffit d'enlever sans que les fruits soient interdits) ? c'est que dans ce dernier cas, ils ont grandi avec les fruits même où ils sont nés (il n'y a pas de mélange et il suffit de les rejeter), tandis qu'ici il s'agit d'un insecte qui a pénétré dans la bête venant du dehors. Aussi longtemps que la sauce des poissons (servant à les confire) n'est pas transparente, il est permis de manger les vers; dès qu'elle est clarifiée (qu'on les voit), ce n'est plus permis. Lorsqu'on trouve du sang sur du pain [2], il suffit de le gratter, après quoi, on peut le manger, de même que si l'on en trouve dans le creux des dents, sans autre préoccupation rétroactive. Lorsqu'on parle de l'interdiction des reptiles, tels que les larves, les mouches [3], les guêpes, les insectes et les mîtes [4], est-ce à dire qu'ils sont interdits lorsqu'ils se trouvent dans les fruits? c'est pourquoi la Bible dit (ib. *v.* 27) : *ils sont impurs*, eux lorsqu'ils sont séparés, mais non lorsqu'ils font partie du fruit. On aurait pu croire du moins qu'ils sont interdits lorsqu'après avoir quitté le fruit ils y sont revenus ? Aussi le texte insiste (ib. *v.* 31), pour dire qu'eux seuls sont interdits. R. Hiya bar Asché dit au nom de Rab: lorsqu'ils ont rampé sur la surface du fruit et qu'ils y sont revenus, les fruits sont interdits, les vers ayant vraiment rampé. Aba bar R. Houna dit au nom de R. Yohanan : lorsqu'après avoir égorgé un animal pur on y trouve un porc [5], il est permis de manger le tout ; selon R. Yona, c'est défendu, parce qu'il est dit (ibid.) : *parmi les animaux vous en mangerez*, ce qui indique que l'on peut bien manger d'un animal pur mêlé à un autre semblable, mais non s'il y avait un oiseau dans l'animal, ou un reptile immonde dans la bête. Lorsqu'il est question dans la Mischna de punaise, elle n'entend pas seulement parler de cet insecte, mais aussi de tout autre dont l'homme a un profond dégoût.

3 (4). Si quelqu'un, en train de manger d'une grappe de raisin [6] rentre du jardin dans la cour (ce qui entraîne pour le fruit l'obligation des divers droits), on peut, selon R. Eliézer, la terminer ; selon R. Josué, on ne le peut pas (sans la rédimer). Si en ce moment même la nuit du samedi survient (où il est interdit de rédimer), on peut, selon R. Eliézer, l'achever à la fin du sabbat, mais, selon R. Josué, on ne le peut pas (avant d'avoir rédimé).

1. Cf. Tossefta sur *Troumôth*, ch. VII.— 2. En y mordant, les dents laissent parfois des traces de sang. Cf. Babli, tr. *Kethouboth*, f. 60ª. — 3. Le Dr J. Lévy, Neuhebr. Wörterbuch, y voit une corruption de זבוב. — 4. Schonhak, à ce mot, dit : sorte de ver. — 5. Ceci étant interdit, cela va sans dire; le *Maguid* nº du 21 févr. 1872 (Append.) dit qu'il faut y voir une erreur de copiste, qu'il s'agit d'un oiseau.— 6. Cf. tr. *Beça*, f. 35ª.

On a enseigné ailleurs[1] : « Lorsqu'une vigne est plantée dans une cour, on peut prendre toute la grappe (sans en manger par grains), de même pour la grenade (sans l'égréner avant de la détacher) et pour le melon (sans le découper en place). Tel est l'avis de R. Tarfon. » Or, dit R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, l'avis exprimé là par R. Tarfon est conforme à celui qu'exprime R. Eliézer dans notre Mischnâ (de pouvoir achever ce qui a été commencé à l'état permis). Ainsi, si l'on étale des fruits pour les sécher et que l'on en mange, la fin est aussi permise que le commencement (où l'on n'avait pris que des grains). De même, dit R. Ila ou R. Yassa au nom de R. Yoḥanan : l'avis exprimé là par R. Tarfon est conforme à celui que R. Eliézer exprime dans notre Mischnâ : lorsqu'on a mangé en une fois l'équivalent de plusieurs fois (toute la grappe), cela ne compte que pour un mets (et c'est également permis) ; R. Éliézer a pour motif que l'on a commencé avec permission d'en consommer une partie. On a enseigné que R. Nathan dit au contraire : R. Eliézer n'autorise pas de finir le tout, comme l'on a commencé à l'état permis ; il exige au contraire que l'on attende pour cela jusqu'au samedi soir, ou que l'on sorte de la cour ou jardin pour achever.

5. Lorsque du vin d'oblation est resté découvert la nuit (et a couru le danger d'être empoisonné par un reptile), et à plus forte raison du vin profane, il faut le jeter (sans se préoccuper de la perte). En ce cas, 3 sortes de liquides sont interdits[2] : l'eau (tranquille), le vin (non cuit) et le lait ; tous les autres liquides restent permis. Pendant combien de temps doivent-ils avoir été découverts pour qu'il y ait interdiction ? Le temps qu'il faut à un serpent des environs pour venir boire et s'en retourner.

R. Jacob b. Aha ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Ḥanina : lorsque du vin est resté découvert la nuit (et a été exposé), il faut le jeter, si même c'est de l'oblation (sans se préoccuper de ce que d'ordinaire on ne doit pas la perdre). Un mets cuit dans de l'eau qui avait été découverte et exposée, fût-ce de l'oblation, devra être rejeté, et à plus forte raison s'il est profane (dont la perdition n'a pas la même gravité que l'oblation). En effet, dit R. Yossé, c'est ainsi que s'exprime notre Mischnâ : « Le vin d'oblation resté à découvert la nuit devra être jeté, et à plus forte raison s'il est profane. » Les compagnons disent au nom de R. Yoḥanan : il n'est pas permis de boire du vin qui était resté à découvert ; et lorsqu'on l'a laissé séjourner assez longtemps pour qu'il soit devenu aigre, il est encore défendu (quoique le vinaigre exposé ne court nul danger). Il n'est pas permis de manger des figues ou des raisins que l'on trouve troués (qui peuvent avoir été mordus par un animal venimeux) ; mais si on les a laissés exposés quelque temps et que ces fruits ont spontanément séché, le venin est annulé et l'on peut les manger. Dans la localité de R. Ḥiya

1. Ci-après, tr. *Maasserôth*, ch. III, § 9 (fol. 5d). — 2. Cf. Babli, tr. *Hullin*, f. 10a.

le grand, on piquait les figues, pour que les disciples apprennent, en les voyant, à ne pas les manger en ce cas. Cependant, le père de R. Ḥiya en mangeait. Mais, n'était-ce pas interdit? Non pour lui, qui avait donné l'ordre de les trouer ainsi. Toutefois, malgré son ordre donné, ces fruits auraient dû lui rester interdits? N'a-t-on pas enseigné[1] que lorsqu'on voit un oiseau trouer un fruit, ou une souris mordre un melon, ce fruit est cependant interdit dans l'hypothèse que leur morsure inoffensive a eu lieu dans un trou déjà fait par un serpent? (de même pour R. Ḥiya, quoique le trou ait été fait par son ordre ne peut-on pas supposer que le serpent y aura passé également?) Non, parce que la nuit ses fruits étaient gardés. R. Isaac b. Nahman dit au nom de R. Josué b. Levi [2] : ce qui est acidulé, ou amer, ou sucré, ne court nul danger en restant découvert. De même R. Simon dit au nom de R. Josué b. Levi : l'acidulé, l'amer ou le sucré n'est interdit ni lorsqu'il est resté découvert la nuit, ni soupçonné d'avoir servi à une libation idolâtre s'il est resté aux mains des païens. R. Simon explique ainsi ces trois termes : l'acidulé comprend ce qui est épicé (conditum); l'amer, ce qui imite la pastèque[3] et, le sucré ce qui ressemble au vin cuit. R. Josué b. Zidal ayant laissé du vin cuit en dépôt dans la propriété d'un païen, demanda si ce vin pouvait être sujet au soupçon de libation idolâtre (et interdit)? S'étant informé auprès de R. Yanaï bar R. Ismaël, celui-ci répondit que R. Simon b. Lakisch avait enseigné : ce qui est sucré n'est interdit, ni s'il a été découvert la nuit, ni s'il est soupçonné de servir de libation aux idoles. — R. Yanaï bar R. Ismaël étant tombé malade, R. Zeira, R. Oschia, R. Aboun b. Cahana et R. Ḥanania, tous compagnons de rabbins, se rendirent auprès de lui pour lui rendre visite. Ils virent que R. Josué b. Zidal était assis là (pour apprendre). Ils racontèrent que tel docteur enseignait ainsi et tel autre agissait ainsi. Ils arrivèrent donc auprès de R. Yanaï bar R. Ismaël et l'interrogèrent à ce sujet. Il leur répondit ce qu'avait enseigné R. Simon b. Lakisch, à savoir que le sucré n'est interdit, ni s'il a été découvert la nuit, ni s'il est soupçonné de servir de libation aux idoles. Peut-être, objecte R. Zeira, ce que R. Simon b. Lakisch a formulé ainsi n'est-il qu'une probabilité logique, non une règle? Non, fut-il répondu, c'est à titre de mesure pratique que cela a été énoncé; et l'on peut s'en rapporter à lui. Lorsqu'ils partirent, R. Ila se leva avec R. Aboun b. Cahana et leur dit : si vous aimiez à aller entendre des traditions transmises, vous connaîtriez cet enseignement de R. Ḥiya qui dit : le vin cuit des païens est interdit à la consommation, parce qu'en principe il était du vin pur (chez eux); même le vinaigre des païens est interdit, parce qu'en principe c'était entre leurs mains du simple vin (si donc, on leur a remis en mains à l'état cuit, ou aigre, ce vin est permis). En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ confirme cette opinion[4], en disant : ni le vin, ni le vinaigre des païens ne peuvent être

1. Tossefta sur tr. *Troumôth*, ch. VII. — 2. Cf. même série, tr. *Abôda zara*, ch. II, § 3 (f. 41a); Babli, ib. f. 30a. — 3. Schonhak, au mot פסמנון, dit qu'il faut y voir une corruption du mot : absinthe. — 4. Mischnâ, ibid.

consommés, parce qu'en principe c'était du simple vin entre leurs mains, (auquel cas il est sujet au soupçon). Toutefois, R. Imi ayant reçu des hôtes leur dit : si mon vin cuit n'avait pas été découvert la nuit, je vous en offrirais à boire. Apporte-le, dit R. Bivi, et je le boirai. Non, dit R. Imi, que celui qui veut s'exposer à la mort aille mourir chez lui (il l'interdisait). — Bar-Yodni ayant laissé découvert son vin épicé vint consulter les rabbins pour savoir ce qu'il y avait à faire. Ils lui répondirent qu'il est interdit de le boire. Mais R. Isaac b. Nahman n'a-t-il pas dit au nom de R. Josué b. Levi que tout liquide épicé, amer, ou sucré, n'est pas en danger s'il a été découvert? les rabbins de Césarée répondirent au nom de R. Ḥiya b. Titos, qu'il s'agit du cas où l'on a broyé un grain de poivre en 3 parts (parce qu'il était trop fort). On demanda en présence de R. Abahou, lorsque du vin cuit se trouve avoir été découvert, quelle est la règle? C'est pour le vin doux (carenum), fut-il répondu, qu'il a fallu s'informer selon R. Yoḥanan; et puisqu'il y a doute sur ce vin (dont le tiers est réduit par la cuisson), à plus forte raison le vin cuit est défendu. On alla donc s'informer auprès de R. Isaac, qui le déclara interdit. R. Abahou se souvint de ce qu'a dit R. Yoḥanan; et établit la défense. Selon R. Jacob b. Aha ou R. Imi au nom de R. Eléazar, l'usage de ce vin est permis si l'on va et vient (si l'on passe souvent au devant), pendant qu'il reste à découvert (le reptile, en ce cas, craint de s'approcher). Bar-Netoza, ayant laissé sa cuve découverte, alla demander à R. Aba b. Mamal quelle est la règle? Il lui répondit : il est permis d'en user si l'on passe souvent au devant. Selon R. Jacob b. Aha ou R. Imi au nom de R. Eliézer, ce vin est autorisé si un homme dort à côté. R. Hanania et R. Josué b. Levi diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que la présence d'un homme endormi suffit pour permettre ce vin; l'autre dit qu'il est défendu alors; l'on ignorait lequel des deux professait telle ou telle opinion. Il faut croire que R. Ḥanina est d'avis qu'en ce cas la présence de l'homme endormi l'autorise, puisqu'en tous lieux R. Eléazar suit l'avis de R. Ḥanina. R. Yossé b. Schaoul raconta ce fait : Il y avait une femme qui aimait à distribuer de nombreuses aumônes. Un jour, elle reçoit la visite d'un pauvre, et elle lui présente de quoi manger. Au moment où ce pauvre était attablé, elle entend venir son mari (qui ne partageait pas ses vues de bienfaisance). Elle fait monter ce pauvre au grenier, et pendant qu'il est caché, elle présente le repas à son mari, lequel en mangea une partie; après quoi, il s'endormit. Un serpent arriva pendant le sommeil, goûta aux mets; ce que le pauvre vit. Lorsque le mari s'éveilla, il voulut continuer le repas disposé devant lui. Mais le pauvre l'avertit du danger qu'il courait (sans craindre pour lui de révéler sa présence). Cet exemple prouve, — puisque le mari endormi était disposé à continuer le repas après son réveil, — que la présence d'un endormi suffit pour que, malgré l'état découvert du vin, on puisse le boire (et la présence exceptionnelle du serpent, dont le danger avait été détourné par le pauvre, ne prouve rien). Il est clair que ceci ne prouve rien et qu'il eût évité d'une façon quelconque le contact de la morsure

venimeuse. Ce n'est pas un cas qui soit interdit à une femme mariée de s'isoler ainsi avec un pauvre pour le faire manger seul; car, de ce qu'il ne saurait être soupçonné d'attenter à la vie du mari (puisqu'il l'a averti du danger qu'il courait), il n'y a pas non plus de soupçon d'adultère, ainsi qu'il est dit (Ezéchiel XXIII, 37): *ils ont forniqué, et le sang est encore sur leurs mains* (c.-à-d. l'adultère et le meurtre vont de connivence, mais lorsqu'il n'y a pas de soupçon pour l'un de ces crimes, il n'y a pas non plus pour l'autre).

Il arriva qu'un boucher de Cippori, qui donnait frauduleusement à manger aux Israélites de la viande impure, ou provenant de bêtes mortes, but du vin un vendredi, et dans l'ivresse monta sur le toit, et tomba et mourut. Les chiens vinrent lécher son sang. On alla demander à R. Hanania s'il fallait enlever ce cadavre du milieu des chiens? Non, dit-il, puisqu'il est écrit (Exode, XXII, 30): *Vous ne mangerez pas la viande d'un animal déchiré aux champs*; *vous la jetterez aux chiens*; or, cet homme volait les chiens en leur enlevant ce qui leur appartenait, pour le donner à manger aux Israélites. Laissez-le leur donc, pour qu'ils reprennent leur bien et qu'ils dévorent ce qui leur appartient. — Il y avait un homme pieux qui prenait de grandes précautions pour ne pas laisser le vin à découvert; au moment où un incendie éclata chez lui et qu'il était occupé à étudier les lois relatives au jeûne du grand pardon, on vit qu'il gardait la carafe d'eau en main pour la préserver d'être découverte. Comme on avait laissé des tonneaux de vin découverts, il alla la veille du grand jeûne pour les jeter. Quelqu'un le voyant lui dit: apporte-les moi, et j'en boirai. Quoi, répliqua-t-il, ne sais-tu pas qu'il est dangereux de boire du vin qui avait été découvert? Cela ne fait rien, répondit-il; et celui qui préside au jeûne me soutiendra. Il eut à peine fini de boire qu'il tomba malade. R. Jérémie dit au nom de R. Ḥiya b. Aba: tous les poisons produisent des plaques ou croûtes sur la peau, et le venin du serpent tue. R. Ḥiya ayant dit qu'au cas où le vin a été découvert, il va sans dire qu'il est interdit à ce titre, R. Jérémie demanda à R. Zeira, l'auteur de cette règle, ce qu'il y avait à faire: celui-ci fit semblant de dormir pour n'avoir pas à répondre de nouveau. — R. Zeira était assis un jour à manger, et comme il s'endormait il mit la main sur le goulot de sa bouteille. A son réveil, il se fit apporter de la lumière, et on trouva en effet qu'un reptile, presqu'aussi mince qu'un cheveu, était enroulé autour de la bouteille. Méchant reptile, s'écria-t-il, si je ne m'étais pas prémuni contre toi, que serait-il survenu! R. Amé dit: il faut prendre ses précautions contre tous les dangers que l'homme sait pouvoir survenir. Ainsi il est défendu de mettre dans la bouche des pièces de monnaie de cuivre (couvertes d'ordinaire de vert-de-gris), ni de placer des mets sous le lit (la mauvaise odeur pouvant les endommager), ni le pain sous les membres d'où s'échappe la sueur, ni d'enfoncer un couteau soit dans un radis, soit dans un cédrat (parce qu'on pourrait se couper s'il se retournait). R. Yossé bar R. Aboun dit: toute sueur qui découle de l'homme est aussi dangereuse qu'un poison, sauf celle du visage. Lorsqu'on interrogea R. Yonathan à ce sujet, il répondit: suis-je respon-

sable de ta vie! R. Yanaï dit: En cas de doute sur le danger du vin découvert, si tu bois et que tu en profites, le gain ne vaut guère plus d'un charbon (bien peu); mais si tu perds, c'est la perte d'une perle précieuse irréparable (la vie). R. Simon exprima cette idée en ces termes; si tu te vendais aux Lydiens anthropophages, tu vendrais ton corps à un prix très-élevé; et tu veux l'exposer par un vil prix. On a enseigné [1]: il ne faut se servir de l'eau découverte, ni pour arroser le parquet (avant de balayer), ni la jeter sur la voie publique, ni en donner à boire à un païen, ni même en faire boire à l'animal domestique de son voisin, mais on peut en donner à sa propre bête (à ses risques et périls); de même, on ne l'emploiera pas à tremper du mortier, ni à laver son linge, ni à nettoyer la vaisselle, telle que marmites, coupes et plats, et à plus forte raison est-il défendu de s'y laver le visage, ou les mains, ou les pieds. Selon d'autres, on n'a interdit que les places du corps où il y a des rides ou cavités; ainsi, le visage en a, la tête, les doigts de la main ou des pieds en ont (l'espace entre la chair et l'ongle pourrait conserver cette eau dangereuse). Enfin, l'eau découverte ne pourra pas servir à pétrir la pâte. Selon R. Néhémie, c'est permis par la cuisson ultérieure, vu que le venin du serpent est annulé en passant au feu. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi: il est permis de manger ce pain lorsqu'il ne tombe pas en morceaux (preuve d'annulation du poison); mais s'il est tombé en morceaux, il est interdit (le poison étant resté). Tous reconnaissent que l'eau, même si elle a été échauffée, reste interdite. Pourquoi cette différence entre l'eau et le pain? C'est que ce dernier est directement sujet au feu, l'autre non; pour l'eau, le vase qui la contient la sépare du feu, tandis que le pain est cuit directement par le feu, sans séparation. Samuel dit: je n'ai pas à me préoccuper de ce que fera ce méchant serpent; car je bois seulement du chaud (sur lequel le contact du serpent n'a pas d'effet). C'est aussi pourquoi il a été dit: l'eau froide qui a été chauffée peut rester découverte et l'usage en sera permis. R. Ḥanina dit: ce méchant reptile se vautre tranquillement dans l'eau chaude devenue froide, mais ne la boit pas. Aussi dit-on que l'eau chaude refroidie qui a été découverte reste permise. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'en tous cas l'eau froide découverte est interdite. Un enseignement vient appuyer l'assertion de R. Yoḥanan: aussi longtemps que la vapeur s'échappe de l'eau chaude, elle peut rester découverte sans danger (le serpent craint d'en approcher); mais lorsqu'après cela elle reste découverte, si même elle a été chauffée, elle est interdite. L'eau provenant d'objets confits, ou marinés (ou bouillis), ou l'eau dans laquelle on a mis à tremper des lupins (θερμός), peut rester découverte sans danger (cette eau étant acidulée). L'eau dans laquelle on a seulement rincé des objets confits, ou bouillis, ou des lupins, est interdite si elle a été découverte. De même, si l'on y a rincé des raisins ou des verjus pour qu'un malade puisse en manger, cette eau est interdite. Quant à l'entonnoir au vin, R. Néhémie dit qu'on peut s'en servir s'il est bouché d'en bas, fut-il découvert en haut; selon R. Juda, c'est per-

1. Tossefta sur ce traité, ch. VII; Babli, tr. *Abôda zara*. f. 38b).

mis si le bas est couvert, le haut fût-il découvert (il suffit que l'un des côtés soit bouché, ou couvert), parce que le venin du serpent se maintient horizontalement au-dessus comme un filet. C'est vrai toutefois qu'il surnage, dit R. Eliézer, lorsqu'on ne l'a pas agité pour mélanger le tout ; mais lorsqu'on a mêlé le tout, le venin descend. Lorsqu'on a placé des mesures dites loug dans leur étui (après les avoir vérifiées), il est permis de s'en servir même s'ils étaient découverts (car l'étui les protége); s'ils sont seulement couverts, non bouchés, il est défendu de s'en servir ; s'ils sont bouchés, non couverts au même endroit, c'est permis. Enfin, si l'on a enfoncé tellement à l'intérieur la matière servant à boucher qu'on ne puisse la retirer, ce sera un cas sur lequel il y a divergence d'avis : d'après l'un, si le bouchon adhère assez pour qu'en le saisissant on puisse soulever le tonneau, l'usage est permis. D'après l'autre, il faut que le bouchon soit tellement serré, que l'on ne puisse pas y enfoncer une aiguille à sacs. R. Aba dit : celui qui veut agir pour le mieux les bouchera et les couvrira. Si l'on a laissé lesdites mesures dans une boîte, dans une caisse, ou dans une tour, et qu'après les avoir oubliées là, on les y retrouve, il est interdit de s'en servir; si après avoir vérifié qu'elles sont bien fermées (et n'ont pas de trou), on les laisse là, il est permis d'en user. Il arriva un jour, en présence de Rabbi, qu'il vit un serpent pousser le couvercle du liquide, en boire et le laisser retomber. Faut-il, à cause de ce fait, toujours craindre que le couvercle même ne serve pas à le protéger? Non, dit-il ; à cause de cette méchante exception on ne peut pas annuler tous les couvercles. En effet, dit R. Mena, ce n'est pas à dire pour cela que l'on permette aussi l'usage du liquide dans le présent cas, qui évidemment est interdit (seulement on ne craint pas la répétition de ce fait pour d'autres objets couverts). R. Jérémie dit : pourquoi ne peut-on pas consommer du lait cédé par un païen? parce qu'il y a à craindre qu'il ne l'ait mêlé à du lait d'animal impur, puisqu'il est dit : pendant que le païen est en train de traire une femelle de son troupeau, l'Israélite se tient auprès de lui, et alors il pourra en boire sans crainte de mélange interdit. Rabba dit au nom de R. Juda, ou R. Simon au nom de R. Josué b. Levi : Pourquoi le lait du païen est-il interdit? Parce qu'il est à craindre qu'il ait été découvert et exposé aux reptiles. Mais alors pourquoi ne pas attendre qu'il soit tourné en fromage et enlever la croûte supérieure où le venin surnage? C'est que, dit R. Samuel b. R. Isaac, il arrive que le venin glisse dans les trous du fromage. Or, il y a trois venins[1] : celui qui glisse dans les interstices, celui qui surnage, et celui qui se tient au-dessus comme un filet. Ainsi, au temps de R. Jérémie, on avait découvert une cuve ou citerne sise dans la maison d'étude ; les premiers qui en burent ne moururent pas, mais les autres en moururent ; c'est une preuve que le poison avait glissé au fond. De même une autre fois, des ouvriers travaillant à Ḥalla (aux champs) virent une cruche d'eau et en burent; les premiers ne furent pas atteints, mais les autres en moururent. C'est encore une preuve que le poison avait

1. Babli, ib. f. 30b.

glissé au fond. On dit aussi : lorsque d'un tonneau découvert, ou d'un melon troué, les premiers ont mangé et bu, les autres ne devront plus y toucher, de crainte que le poison n'ait glissé au fond ; pour la même cause, lorsque dix personnes auront bu du vin qui avait été découvert, les autres ne devront plus en boire. Il y a cinq liquides qui peuvent rester impunément découverts. Ce sont : la sauce et le jus des poissons, le vinaigre, l'huile, le miel. R. Simon défend le miel, et les sages reconnaissent comme lui que lorsqu'on voit un trou dans le miel, il est dangereux d'en manger. R. Ḥinena b. Papa avait en main une bouteille de miel découvert ; et au moment où il voulait demander s'il est permis d'en user, des taches se formèrent révélant la présence du reptile venimeux. C'est que, disent Rab et Samuel tous deux, à l'approche du reptile la terre se fend pour le laisser passer, mais le vase ne pouvant se fendre est forcé de le garder. R. Ḥiya le grand et R. Simon b. Rabbi étaient assis dans une maison et se dirent, en apercevant les taches marbrant le liquide : peut-être pouvons-nous apercevoir le reptile, et ils le virent en effet. Béni soit, s'écrièrent-ils, celui qui a manifesté sa prédilection pour les sages qui ont dit : « la terre a la faculté de se fendre pour livrer passage au reptile, non le vase qui le contient. » R. Yanaï en avait une telle peur, qu'il plaçait les 4 pieds de son lit dans autant de cuvettes pleines d'eau pour rendre l'accès du lit impossible. Un jour, il étend la main et s'aperçoit qu'il y a un reptile auprès de lui dans le lit. Il fit désormais enlever les cuvettes d'eau, en disant avec le Psalmiste (Ps. CXVI, 6) : l'*Éternel garde les simples* (c.-à-d. je ne veux plus me fier qu'en Dieu).

Quelle devra être la mesure du trou fait aux fruits pour qu'ils soient interdits à cause du danger de venin ? R. Jacob b. Aha au nom de R. Hiya montrait que celui-ci exigeait la grandeur de l'extrémité du petit doigt. R. Jacob bar Aha ou R. Simon b. Nawa dit au nom de R. Josué b. Lévi : ce trou peut avoir une si petite taille que l'on ne puisse pas y passer le petit doigt d'un enfant qui vient de naître. Mais ne peut-il pas entrer dans un trou encore plus petit? Oui ; mais lorsque le trou est si petit que le reptile ne sait pas s'il aura assez de place pour s'y retourner et en sortir, il n'y entrera pas. Quant à la passoire, quelque petits que soient les trous, il est défendu de l'employer, car on peut supposer que le reptile entrant d'un côté a passé par l'autre. Quant au vase suspendu en l'air [1], quelque élevé qu'il soit, il est interdit parce que le reptile en rampant le long du mur, entre et s'y suspend. Qu'est-ce que la mischnâ entend par un endroit rapproché ? L'espace compris, dit R. Samuel, entre l'anse d'un tonneau et son ouverture. S'il faut un intervalle de temps suffisant pour que l'animal soit venu, ait bu et soit retourné à son nid, quelle sera la règle lorsqu'on n'aura quitté le liquide découvert que pendant la moitié de ce temps et qu'au retour on n'aperçoit rien ? Ne peut-on pas en inférer qu'il n'est pas venu de reptile ? Cela ne prouve rien, répond

1. Selon Schönhak, à ce mot, c'est une cruche pour le vin, ayant des deux côtés des trous ou ouvertures.

R. Hanina, car il y a une espèce si petite nommée vipère [1], qu'elle ressemble à un cheveu (et qu'on peut ne pas l'apercevoir, même en l'ayant sous les yeux).

5 (6). **Lorsque la quantité d'eau découverte est assez étendue pour que l'amertume ou le poison s'y perde, elle est permise ; selon R. Yossé, quelle que soit la grandeur du récipient, l'eau est interdite, et lorsqu'elle est dans la terre (p. ex. en citerne), il faut un espace d'au moins 40 *saas*.**

On a enseigné : l'eau qui séjourne à terre devra avoir une contenance de 40 *saas* pour que le poison soit annulé. Selon R. Néhémie, il faudra une quantité d'eau suffisante pour qu'un tonneau d'argile qui serait rempli de cette eau puisse encore surnager. Quant au vin, soit dans un vase, soit dans la terre, quelle que soit la quantité, il est interdit s'il avait été découvert. Mais aussi longtemps que le vin fermente, il peut avoir été exposé sans qu'il y ait de danger. Combien de temps fermente-t-il ? Pendant trois jours. Il arriva que l'on trouva un serpent à l'orifice d'une cuve de vin ; et comme on consulta R.Juda sur ce fait pour savoir ce qu'il y avait à faire,il en permit l'usage. Aussi longtemps qu'une source d'eau est vive, elle n'est pas exposée au venin du serpent et n'est pas interdite. R. Ismael, fils de R. Yohanan b. Broka raconte que R. Yohanan b. Nouri s'étant rendu chez R. Yohanan b. Broka, son père, à Beth-Sarii, il lui montra des rigoles où il y avait à peine trois lougs d'eau. La pluie continuant à y tomber goutte à goutte, on pouvait y boire, dit-il ; parce qu'en raison de cette pluie troublant l'eau, le serpent n'ose pas en approcher, et elle peut avoir été découverte sans être interdite. Jusqu'à quand la pluie doit-elle tomber pour qu'il n'y ait pas à craindre l'approche du reptile venimeux ? R. Mena b. Tanhoum dit au nom de R. Hanina, il faut que le canal (Krith) ait gonflé [2] au point de déborder ; selon R. Eleazar bar R. Yossé au nom de Rab, il faut que les rives soient détrempées comme les marécages où vont les canards (sur un tel terrain les reptiles n'avancent pas ; et ils restent alors dans leur trou). R. Jacob b. Aha dit : lorsque le froid de l'air est si vif que tout objet des champs est permis (qu'il n'y a plus à supposer la sortie des reptiles), tout ce qui est à la maison peut rester impunément découvert par le même motif. R. Oschia a enseigné : la règle relative aux divers cas des objets découverts est aussi bien applicable en Palestine qu'au dehors, en été et en hiver.

6 (7). **Dès qu'il y a une rupture (trou) dans les figues, ou les raisins, ou les courges, ou les concombres, ou les potirons, ou les melons, fussent-ils d'une taille extrême [3], qu'il s'agisse de petits ou de grands [4], de fruits coupés ou adhérents à la terre, le jus propage le poison de la morsure,**

1. Ecraste (?), citée dans la Genèse, XLIX, 17. Cf. la glose dite *Tossafôth* au tr. *Hullin*, f. 10.— 2. Cf. même série, tr. *Moëd Katon*, ch. I, § 1 (fol. 80b). — 3. Ou, selon d'autres : « comme un coussin. » — 4. Ce n'est pas à dire que l'on coupera le côté atteint, comme cela se peut pour des objets secs.

et le produit est interdit. Tous les objets mordus par le serpent (p. ex. les bestiaux) deviennent interdits, sous peine du danger d'empoisonner mortellement celui qui en mange.

7 (6). Lorsqu'une passoire est placée au-dessus du vin à découvert[1], elle est interdite (le danger du contact vénéneux subsiste) ; mais, selon R. Néhémie, ce n'est pas interdit (s'il y avait du poison, il resterait aux parois de la passoire).

R. Juda b. Pazi dit : D'après qui a-t-on enseigné que la présence de ces trous est une cause d'interdiction ? C'est R. Gamaliel qui dit[2] que même le contact du serpent avec le liquide doit être interdit, parce qu'il rejette une partie de ce qu'il boit et y mêle du venin. R. Yona dit : Comment peut-on comparer des préceptes légaux (comme la question des eaux lustrales) avec les piqûres du serpent (où la santé est en cause) ? Certes, n'a-t-on pas enseigné[3] : lorsqu'on voit un oiseau piquer une figue de son bec, ou une souris rongeant un melon, ce fruit est cependant interdit, parce qu'on peut supposer qu'à ce trou même où mangeait l'animal inoffensif, il a pu y avoir déjà une morsure venimeuse. R. Aba ajoute que l'on disait : le serpent rend une partie de ce qu'il a bu et bave en même temps du venin. Sur quoi, R. Yona dit : Comment peut-on établir une comparaison entre les préceptes légaux et celui de la piqûre (question de santé, mise en jeu par la piqûre du serpent), comme cela a lieu, p. ex., au sujet du doute si une bête a été régulièrement égorgée ou déchirée. Or, R. Aba dit[4] au nom des rabbins de là-bas (de Babylone) : lorsqu'après l'égorgement légal d'un animal domestique, des loups ont ravi les intestins (et que l'on n'a pas pu les examiner, selon l'usage, pour vérifier s'il n'y a pas de défaut), on peut consommer cette viande dans l'hypothèse première qu'il est sans défaut. Pourquoi ne craint-on pas qu'avant l'enlèvement des intestins ils n'aient été troués ? Parce qu'on maintient à leur égard l'hypothèse première de la perfection. Et pourquoi donc ici, à l'égard de la morsure venimeuse, suppose-t-on, au contraire, la présence du poison et est-ce interdit en cas de doute ? C'est qu'il s'agit d'une question de santé pour laquelle on est plus sévère ; et l'interlocuteur de R. Gamaliel partage sans doute son avis lorsqu'il s'agit d'un fruit troué qui avait été exposé à la morsure du serpent. — On a enseigné que R. Éliézer dit : on peut manger la nuit des figues ou des raisins sans craindre qu'ils aient été piqués d'une façon venimeuse, parce qu'il est écrit : *Dieu garde les simples* (Ps. CXVI, 6). R. Yona dit au nom de Rab : lorsqu'on voit un poisson troué, il est interdit d'en manger (par crainte que le trou ait été produit par un reptile). R. Ḥiskia ou R. Tabé ajoute au nom de Rab : le poisson troué n'est interdit que s'il est vivant (en ce cas, le poison se

1. Cf. Babli, tr. *Soucca*, f. 50ᵃ ; tr. *Baba Kamma*, f. 115ᵇ. — 2. Mischnâ, tr. *Para*, ch. IX, § 3. On dit là que le contact du reptile avec l'eau lustrale la rend impropre au service. — 3. Ci-dessus, § 4, au commencement. — 4. Cf. même série, tr. *Berakhôth*, ch. IX, § 4, fin (t. I, p. 168). Cf. Babli, tr. *Hullin*, fol. 9ᵃ.

transfuse partout avec le sang); s'il est salé, il est facile de s'assurer s'il a été empoisonné, le venin le faisant tomber en morceaux (s'il est entier, il est certain qu'il a échappé au poison); si le poisson est mort, il suffit d'enlever le contour du trou (le poison ne se transmettant pas plus loin). R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : lorsqu'un potiron est troué, on vérifie si les pépins sont tachés ; en ce cas, il est interdit, les taches révélant la présence du venin. — Un homme, ayant un jour pris des courges trouées, en donna à manger à une dizaine de personnes, qui en moururent ; on fit passer sur lui des écorces [1] de courge, et on les enleva de là. — Il y avait un homme qui, n'aimant pas la viande de mouton, en mangea un jour sans le savoir ; un passant lui ayant dit que c'est du mouton, il en eut un tel dégoût (ou dépit) qu'il en mourut.

Des âniers ayant séjourné dans une hôtellerie dirent à l'aubergiste de leur servir des légumes secs ; ce qu'il fit. Ils lui en demandèrent ensuite une seconde fois ; et, sur ce qu'ils reçurent en second lieu, ils firent la remarque que les premiers étaient meilleurs. C'est que, répondit l'aubergiste, j'ai trouvé dans la première sorte l'os dorsal d'un serpent. Ils en eurent une telle frayeur qu'ils en moururent. Il est écrit (Proverbes, XVI, 7) : *Lorsque Dieu agrée les voies de l'homme, il rend aussi ses ennemis paisibles envers lui* (pour qu'ils ne lui nuisent pas). Ceci indique, dit Rabbi, le chien ; selon R. Josué b. Levi, c'est une allusion au serpent [2]. Voici un exemple : comme des pasteurs avaient trait du lait, un serpent vint en boire. Le chien l'ayant vu se mit à aboyer lorsque les pasteurs vinrent pour en boire ; mais ils ne le comprirent pas, prirent de ce lait et en moururent (donc, le chien les avait avertis). — Un homme, qui avait chez lui un serpent apprivoisé, prépara un jour son repas ; un serpent de la montagne vint y goûter, ce que vit le serpent domestique. Lorsque les gens de la maison voulurent en manger, le serpent domestique se roula devant eux dans la poussière pour les avertir ; mais ils ne le comprirent pas. Il finit par s'y jeter tout entier, en signe d'avertissement définitif. — Une autre personne invita un jour un rabbin et fit asseoir son chien auprès de lui. Quoi, lui dit ce rabbin, est-ce que je mérite ce signe de mépris ! Non, maître, dit l'hôte ; je veux récompenser le chien par cet honneur, car une fois un des Sabéens arrivés dans notre village, voulut faire violence à ma femme, et mon chien se mit à l'attaquer par les organes (ova ejus voravit) ; je le récompense pour sa défense intelligente.

8 (7). S'il y a doute sur la survenance d'une impureté à un tonneau d'oblation [3], il faut, selon R. Eliézer, le déplacer, et s'il était dans un endroit abandonné pour être perdu, on le mettra dans un lieu caché ; s'il avait été découvert, on le recouvre [4]. Selon R. Josué, au contraire, s'il se trouvait dans un endroit caché, on l'exposera à l'abandon (pour qu'il se

1. Littéralement : *leur jus* (qui était impregné d'un tel poison). — 2. Le *Midrasch Rabba*, ch. 54, lui attribue un sens analogue. — 3. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 20b ; tr. *Bekhóroth*, f. 33b. — 4. En raison du doute, on le préservera.

perde naturellement), et s'il avait été couvert, on le découvre. Selon R. Gamaliel, on n'y changera rien.

9 (8). Lorsqu'un tonneau s'est brisé dans le grenier supérieur et que l'inférieur est impur, R. Eliézer et R. Josué reconnaissent d'un commun accord que si l'on peut en sauver un quart de mesure avec pureté (avant que ce vin descende et se perde); il faut le faire [1]. Si non (s'il n'a pas de vase pur sous la main), R. Eliézer dit qu'il faut laisser descendre ce vin et le tout devenir impur, pourvu qu'on ne le rende pas impur de ses propres mains (pour sauver le profane de ce contact impur).

R. Yossé bar R. Aboun dit : des trois opinions qui viennent d'être énoncées, on peut conclure qu'en cas de doute sur l'impureté de l'oblation, il n'est pas permis de la brûler (puisqu'ils ne l'ont pas prescrit). Le compagnons d'études disent au nom de R. Eléazar b. Pedath : pour le premier tonneau on agit conformément à ce que R. Yossé prescrit ailleurs [2] pour la Pâques ; pour le second tonneau, on se règle d'après l'avis de R. Meir à ce même sujet. Les compagnons viennent de déclarer que la règle relative au premier tonneau est conforme à celle de R. Yossé ; mais R. Meir ne le reconnaît-il pas également? Ils disent que, pour le second, on adopte l'avis de R. Meir (de pouvoir le rendre impur et le brûler). Mais est-ce que R. Yossé ne le reconnaît pas également? Voyez, leur répliqua R. Yossé, ce que vous dites : pour le premier tonneau, on agit selon l'avis de R. Yossé (qui défend de le rendre impur par le contact des mains) : donc, par opposition, R. Meir et R. Simon prescriront de brûler cette oblation, et comme ces deux opinions l'emportent par le nombre sur celle de R. Yossé, il faudrait la brûler. (Or, ce n'est pas la règle, et il faut au contraire l'ajourner par le doute). On peut encore ajouter cet autre motif : J'ai vu des rabbins devant lesquels on cita ce fait, pour savoir quel était leur avis : ils répondirent aussi qu'il faut suspendre cette oblation douteuse (et ne pas encore la brûler dans le doute). Où trouve-t-on que R. Simon dise qu'il faut la brûler? Là où l'on enseigne [3] : R. Eliézer et R. Josué reconnaissent tous deux qu'à la veille de Pâques, si l'on a de l'oblation pure et d'autre impure, il faut les brûler chacune séparément ; ce qui a été affirmé, dit R. Yohanan, par R. Simon (il est donc d'avis de la brûler en cas de doute). Et si l'on voulait admettre que R. Meir n'est pas d'avis de laisser l'oblation qui est en suspens pour cause de doute (et de la brûler), il y a cet enseignement disant : on brûle la veille au soir du samedi précédant la Pâques, l'oblation douteuse et celle dont l'impureté est certaine ; tel est l'avis de R. Meir, et selon les autres sages on les brûle toutes deux en leur temps, même le samedi matin, peu d'heures avant la Pâques (il faut donc croire qu'en dehors de ce

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 15ª et 20ª; tr. *Menahôth*, f. 48ª. — 2. Dans la Mischnâ, tr. *Pesahim*, ch. I, §§ 7 et 8, il est dit qu'au moment de faire disparaître tout levain et de brûler même l'oblation, l'on n'a plus égard à celle qui est pure ; de même qu'ici pour le tonneau brisé. — 3. Ibid.

cas, il dit de la suspendre les jours ordinaires de l'année. En somme, il reste la contradiction entre ce que R. Meir dit ici et son avis exprimé au sujet de la Pâques, de pouvoir brûler l'oblation douteuse en même temps que l'impure? Et R. Yossé ne se contredit-il pas? R. Zeira dit en présence de R. Mena : on peut expliquer ce cas particulier, en disant qu'il s'agit d'oblation douteuse pour laquelle on se proposait de prendre des informations sur son état de pureté (c'est alors vraiment douteux, et R. Meir dira aussi de la suspendre). Au contraire, répliqua-t-il, voici ce que notre maître R. Yossé a énoncé: toute oblation suspendue (douteuse), dont il est question ici (pour la Pâques), est celle pour laquelle on ne peut pas avoir de renseignement (et on la brûlera); mais lorsqu'on se propose de s'informer à ce sujet, on la considère d'avance (en attendant) comme pure (et on la traitera en conséquence); car on a enseigné : l'oblation douteuse dont on dit qu'elle est pure ou impure (dans le doute), sera impure (il n'avait pas l'intention de se renseigner à cet égard et l'aura négligé); mais si au contraire il dit qu'il laisse cette oblation dans le but de s'informer sur son état, elle restera pure (parce qu'il en aura soin). Si donc en ce dernier cas le doute est réel, reste la question de savoir pourquoi, selon l'avis précité des compagnons, notre mischnâ ne peut pas être conforme aussi à l'opinion de R. Meir? N'admet-il pas aussi qu'en ce cas l'oblation est douteuse et sera suspendue? Non, probablement R. Meir n'admet pas la suspension du doute, même si l'on doit s'informer. Quant à la combustion qu'il prescrit pour le soir, ceci peut s'expliquer, dit R. Yossé bar R. Aboun, en disant que le doute sur l'impureté n'est survenu qu'au moment du coucher du soleil (pour cette raison, on la brûle à ce moment); mais on n'en peut rien conclure (et d'ordinaire on suspend le doute). Une autre objection se présente : ils disent que pour le second tonneau, on adopte l'avis de R. Meir, ce que R. Yossé ne reconnaît pas; n'a-t-on pas enseigné au contraire que la condition émise pour ce 1er tonneau, de pouvoir le rendre impur avec la main, est seulement applicable au cas où la cuve ne contient pas une assez forte part pour annuler celle qui vient de s'y mêler[1]; tandis qu'au cas où la cuve contient cette proportion, rien n'est perdu; quelle que soit la quantité mêlée, le contact est interdit et pour ne pas laisser cette parcelle devenir impure, il faut la laisser descendre. Or, si c'était conforme à l'avis de R. Meir[2], y eût-il là de quoi annuler le mélange, ou s'il n'y avait pas cette proportion, quelle que soit la quantité mêlée, elle serait interdite et il ne faudrait pas la laisser devenir impure? On peut encore tirer une objection, à l'opposé de l'assertion émise par les compagnons d'études, de ce qu'il est dit dans la mischnâ prescrivant de brûler l'oblation à la veille de Pâques : « Selon R. Yossé, ce n'est pas une mesure à adopter. » Or, on n'a pas l'habitude de proscrire un procédé comme irrégulier, à moins

1. S'il n'y a pas cent parts équivalentes profanes dans le tonneau de dessous, l'oblation impure provoque la perte totale. — 2. Selon lui, on peut en tous cas brûler la partie pure en même temps que l'impure. A quoi bon alors la ménager?

d'en approuver le commencement (il adopte donc, pour la première partie, l'avis de R. Meir). En somme, comment résoudre cette contradiction apparente [1]? On comprend que d'une part, la loi établisse pour règle d'épargner l'argent d'Israël (et d'ajourner par conséquent l'oblation douteuse) ; mais qu'y a-t-il à dire ici (pour la Pâque) ? Il n'y a pas cet intérêt à invoquer, puisqu'on ne lui fait pas perdre d'argent. Est-ce à dire qu'il y a la dépense d'achat du bois pour les brûler chacune séparément (d'abord l'impure, puis la douteuse)? Or, on a égard à une perte importante, non à celle qui ne l'est pas [2]. Selon R. Yossé bar R. Aboun, on peut expliquer l'avis précité de R. Yossé (l'irrégularité du procédé) en disant qu'il se rapporte aux paroles de R. Akiba ou de R. Ḥanania, le recteur (chef) des prêtres (à savoir, qu'à la 6e heure avant le jour pascal c'est l'heure non légale, mais prescrite rabbiniquement, pour détruire tout levain, y compris l'oblation ; en ce cas, au dire de R. Yossé, R. Meir proteste contre la mesure à adopter, de brûler ensemble les 2 sortes d'oblation, pure et impure, puisque cette dernière seule est dès ce moment légalement condamnée à être brûlée). Mais on n'en peut rien prouver, ni conclure de là que l'on n'a pas égard à une petite perte.

R. Ila et R. Zeira disent tous deux au nom de R. Eliézer : pour le premier tonneau, on suit l'avis de R. Yossé seul ; pour le second tonneau, on se conforme à l'avis de tous deux, de R. Yossé et de R. Meir. Mais, objecta R. Zeira en présence de R. Mena, n'est-ce pas en opposition avec ce que R. Yossé a dit plus haut que pour le 1er tonneau aussi on peut suivre l'avis de R. Meir ? Mieux vaut, répliqua-t-il, professer que ce n'est pas conforme à R. Yossé ni à R. Meir, que de prétendre à la conformité de leurs opinions à tous deux, puisque nous trouvons qu'au dire de R. Meir on brûlera en tous cas l'oblation douteuse (donc, ceci est contraire à R. Yossé, et la mischnâ est conforme à ce dernier, non à l'avis de R. Meir). R. Mena raconta être allé à Césarée et avoir entendu dire par Ḥiskia au nom de R. Jérémie que R. Meir prescrivait en tous cas de brûler l'oblation douteuse ; et j'ai ajouté : il est de cet avis parce qu'il s'agit d'un doute à l'égard d'un précepte légal (et qu'il s'agit de préserver précieusement l'oblation de tout contact impur). Quant à moi, répliqua l'interlocuteur, je n'explique pas ainsi cette opinion : je suppose qu'il s'agit d'oblation ayant séjourné dans une habitation païenne. Or, où est-il question de doute en ce cas ? On a enseigné [3] que le local d'un païen est douteux (dans la crainte que le maître n'y ait enterré ses rejetons mort-nés) ; selon R. Yossé au nom de R. Juda, l'impureté est certaine, et il faut alors brûler l'oblation (or, R. Meir adopte ce dernier avis). R. Houna dit au nom de R. Jérémie : R. Meir prescrit de brûler l'oblation douteuse même les jours ordinaires de l'année, comme on a enseigné [4] : on brûle l'oblation douteuse et celle d'une

1. Même selon R. Yossé, pourquoi le procédé est-il irrégulier ? — 2. Et c'est là l'argumentation adoptée par R. Yossé, qui ne professe pas l'avis de la Mischnâ, laquelle rapporte celui de R. Meir. — 3. Tossefta, tr. *Oholôth*, ch. 18. — 4. Tossefta sur *Pesahim*, ch. 4.

impureté certaine le vendredi soir précédant la veille de Pâques (soit dès le 13 Nissan, avant la veille de Pâques); tel est l'avis de R. Meir, tandis que les autres sages prescrivent de la brûler à l'heure habituelle, au matin. Or, si on pouvait la brûler à tout instant, pourquoi ne pas l'avoir fait dès le matin ? On peut répondre à cela qu'il s'agit du cas où, par négligence, on ne l'a pas brûlée (voilà pourquoi on peut la brûler plus tard avec l'impure certaine). On peut prouver qu'il en est ainsi; puisque l'on parle de l'impure et l'on n'enseigne pas ce qu'il y a à faire le matin, ni le cas où l'on a négligé de brûler (la négligence se rapportant à l'impure, il en est de même du doute).

Selon R. Aba Mare, frère de R. Yossé, on peut expliquer la prescription de brûler l'oblation le vendredi soir, au cas particulier où l'impureté vient de se produire à ce moment (pour ce motif, la combustion n'a pu avoir lieu au matin); et l'on n'en peut rien conclure pour les cas ordinaires. R. Yoḥanan fit cette remarque : ce que R. Josué dit ici au sujet de l'oblation douteuse et ce que R. Simon dit ailleurs du doute des premiers-nés revient au même, comme s'ils n'avaient tous deux qu'un avis. Selon R. Ila, au contraire, ce que l'un dit au sujet des premiers-nés n'implique pas une conformité d'avis pour ce que l'autre dit de l'oblation. Il paraît, dit R. Zeira, que R. Simon adopte bien l'avis de R. Josué (pour l'oblation); mais la réciprocité, que R. Josué admette l'avis de R. Simon, n'a pas lieu. Mais, objecta R. Aboun b. Ḥiya en présence de R. Zeira, comment peux-tu dire que R. Simon se range à l'avis de R. Josué? N'a-t-on pas enseigné : « R. Eliézer et R. Simon reconnaissent tous deux que l'on brûle d'abord l'oblation impure séparément, puis la douteuse à part. » Or, si R. Simon adoptait l'avis de R. Josué, il dirait de les brûler toutes deux ensemble? Là, répondit-il, c'est différent, il s'agit de l'oblation pure; selon le précepte légal, il faut une certitude à l'égard de l'oblation, c'est seulement d'après ton avis (décision rabbinique) qu'on peut la brûler en tous lieux et n'importe quand. Dès qu'on en a détourné la pensée, n'a-t-elle pas été rendue impropre à la consommation? (Il devrait les brûler ensemble). Or, R. Yoḥanan ne dit-il pas que le détournement de la pensée équivaut à une prescription légale (d'interdit), comme le précepte relatif au second tonneau est légal selon R. Meir, ainsi que l'action de saigner la bête en danger (à l'égard du premier-né), selon R. Simon ? Oui, répondit-il, dans ces cas spéciaux, l'attention n'est pas détournée, parce que l'on garde l'objet douteux avec soin et l'on évite qu'il ne touche d'autres objets purs. Mais, demanda R. Isaac, fils de R. Ḥiya Betheira, que survient-il si l'on vient de placer l'oblation sur les charbons pour la brûler? (L'attention est certainement détournée, on devrait aussi les brûler ensemble ?) On parle du cas, fut-il répondu, où l'on va l'y placer (il n'y a plus de danger du contact impur). R. Mena dit à R. Semeï : A quoi bon dire que R. Simon admet l'avis de R. Josué? Si R. Josué lui-même n'était pas d'accord ici, avec ce qu'il dit ailleurs [1], la question subsisterait encore [2]? C'est une divergence d'avis, fut-il

1. Mischnâ, tr. *Bekhôroth*, ch. V, § 2. — 2. Pourquoi, à Pâques, prescrit-il de

répondu, entre deux docteurs *Tanaïm* : il en résulte qu'à propos de la question d'oblation R. Meir suit l'avis de R. Josué, et à propos de la combustion pascale R. Simon suit l'avis de R. Josué. On a enseigné ailleurs : Lorsqu'un premier-né d'animal (qui doit revenir au cohen) a été attaqué d'un coup de sang, si même sa vie est en danger, on ne devra pas le saigner [1]. Tel est l'avis de R. Juda. Selon les autres sages, il faut le saigner, à la condition que cette opération ne provoque nul défaut [2] qui rend l'animal impropre au culte ; si ce défaut est né cependant, on ne pourra pas pour cela égorger la bête pour la manger. Selon R. Simon, on peut saigner la bête, si même cette opération entraîne un défaut à sa suite. R. Abahou dit au nom de R. Eliézer que l'avis de R. Juda est conforme aux paroles de R. Gamaliel, celui des rabbins à R. Éliézer, et enfin celui de R. Simon à R. Josué. Or, R. Simon dit du premier-né qu'on peut le saigner, si même l'opération provoque un défaut accompli intentionnellement. Cette dernière opinion est conforme à ce que R. Josué dit dans notre Mischnâ du second tonneau (qu'il est permis de le rendre impur au contact des mains, puisqu'il va se perdre). Quel est, dit R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, le motif de R. Juda? C'est qu'il est écrit (Deutéronome, XII, 16) : *Vous ne mangerez pas le sang, et le verserez à terre comme de l'eau*; on en déduit qu'il n'est pas permis d'enlever le sang (du premier-né) de façon à ce que, par suite du défaut survenu, chacun puisse le manger, mais qu'il soit pour ainsi dire versé à terre et voué à la destruction. Mais, objecta R. Ḥiya b. Aba, cette comparaison avec l'eau n'implique-t-elle pas au contraire une aptitude à la consommation (puisqu'il s'agit de sacrifices qui, par suite d'un défaut survenu, sont impropres désormais au culte et dont chacun peut manger après les avoir rachetés), et l'on veut dire ceci : de même que l'eau rend les objets aptes à la propagation de l'impureté, de même le sang une fois versé communique cette propriété que l'on peut manger la bête égorgée. Selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, tous deux ont en vue l'interprétation différente d'un même verset : *Il devra être parfait pour être agréé et n'avoir aucun défaut* (Lévitique, XXII, 21); c.-à-d., selon R. Simon, lorsque l'animal est agréé (tel que le premier-né revenant au cohen), il n'est pas permis d'y provoquer un défaut; mais lorsqu'il ne peut pas être agréé (par suite du coup de sang), on peut au besoin l'affecter d'un défaut. Les autres sages au contraire l'interprètent en disant que jamais il n'est permis de l'entacher d'un défaut.

R. Ḥama b. Oukba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : lorsqu'un vase est pur à l'intérieur et que ses parois sont impures, on ne rendra pas impure même une petite chose pour rendre pure une grande (de crainte qu'une parcelle d'oblation ayant touché aux parois impures n'en soit entachée). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « On la laissera descendre et devenir impure, pourvu

brûler la partie pure séparément, tandis qu'ici pour le second tonneau, il permet le contact impur ? — 1. Et n'y eut-il pas la crainte de l'affecter d'un défaut. — 2. Nulle lésion irréparable, qui ne se guérit pas.

qu'on ne la rende pas impure au contact des mains? » (N'en résulte-t-il pas que si l'intérieur est pur, on peut la recevoir dans ce vase afin de sauver la partie profane, ce qui est contraire à l'avis que vient d'émettre R. Yossé)? On peut répondre, dit R. Samuel b. Berakhia, qu'il s'agit de deux vases différents, dont l'un est pur à l'intérieur mais impur au dehors (c'est le cas interdit par R. Yossé), l'autre vase est impur à l'intérieur et pur au dehors (c'est dans celui-ci que l'on peut recueillir et sauver la partie profane, sans crainte du contact extérieur avec l'oblation). Mais notre Mischnâ ne parle-t-elle pas formellement d'un seul vase impur? C'est vrai, répondit, R. Mena; mais on peut expliquer la divergence d'avis en disant qu'il s'agit d'un fossé pur dans lequel se trouverait ce vase impur (ce qui rendrait ce cas analogue au vase impur dont les parois sont pures), tandis que la Mischnâ parle d'un fossé impur. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas : On laissera descendre l'huile et absorber par la terre, plutôt que de la recueillir à la main (n'en résulte-t-il pas qu'il s'agit d'un fossé considéré comme pur)? On peut répondre qu'il s'agit du cas où elle a roulé dans le vestibule (forum) précédant le cimetière (ce qui n'est qu'une demi impureté). Quant à la Mischnâ disant (§ 10) l'avis de R. Josué « dans l'un et l'autre cas, » il s'agit là, selon les compagnons d'études, du 1er et du 2e tonneau; mais, selon R. Yossé, il s'agit d'un tonneau de vin et d'un autre d'huile.

10 (9). De même, si un tonneau d'huile a été renversé, R. Eliézer et R. Josué reconnaissent d'un commun accord que si l'on peut en sauver un quart de mesure avec pureté, il faut le faire (en le recueillant avec un vase). Sinon (s'il n'en a pas sous la main), R. Eliézer dit qu'il faut laisser se perdre cette huile, que la terre absorbera, mais non la ramasser au creux de la main (ce qui la rendrait impure).

11 (10). Pour l'un et l'autre cas (la survenue de doute d'impureté et la perte du tonneau plein), R. Josué dit : ce n'est pas de l'oblation pour laquelle il y ait défense de la rendre impure, mais seulement d'en manger. Quant à la prescription de l'impureté, comment a-t-elle lieu? Lorsqu'en passant d'une localité à l'autre, on a des pains sous le bras et qu'un idolâtre (violent) veut rendre l'un d'eux impur, sous la menace de les rendre tous impurs, il laissera faire, dit R. Eliézer, plutôt que d'en rendre lui-même un seul impur; selon R. Josué, il en placera un sur la pierre (pour éviter tout contact).

12. De même, si des femmes ont été prises par des idolâtres qui leur disent : « livrez-nous l'une d'entre vous, ou sinon, nous vous entacherons toutes », il vaut mieux qu'elles cèdent toutes à la violence que de livrer une seule âme en Israël.

Ce n'est pas à dire que l'on agit de même, si cette femme était déjà impure, ou si c'était une esclave. On a enseigné : lorsque des compagnies d'Israélites

parcourant la grande route sont rencontrées par des païens qui leur disent : « livrez-nous l'un d'entre vous ; que nous le tuions ; sans quoi, nous vous tuerons tous », ils ne devront pas livrer une seule âme des Israélites, dussent-ils tous périr. Mais si ces brigands ont désigné nominalement l'un d'eux, par exemple le coupable Scheba ben Bacri, on pourra le livrer, sans les exposer tous à la mort. Ce n'est vrai, dit R. Simon b. Lakisch, que lorsqu'il s'agit d'un condamné à mort comme Scheba b. Bacri. Selon R. Yohanan, cette restriction est admise même lorsqu'il ne s'agit pas d'un tel condamné. Ainsi, Ula, fils de Qoscheb [1], fut recherché par le gouvernement. Il prit la fuite et se rendit à Lydda auprès de R. Josué b. Levi. On vint alors assiéger la ville et l'on fit savoir aux habitants qu'on allait la détruire, si l'on ne livrait pas le fuyard. R. Josué b. Lévi monta chez Ula, lui fit entendre raison et le livra. Elie, que son souvenir soit béni ! avait l'habitude d'apparaître à Josué ; depuis ce moment ce prophète ne lui apparut plus. Le rabbin jeûna quelques jours ; enfin, Elie reparut. Est-ce que je me montrerai chez des délateurs, dit le prophète ? Mais j'ai agi d'après l'enseignement précité, répondit R. Josué. Est-ce là la Mischnâ des pieux [2], répliqua Élie !

R. Issi ayant été enfermé dans la ville de Sassofa [3] pour délation, R. Yonathan dit : que le mort s'enveloppe dans son drap (le prisonnier est perdu). Non, s'écria R. Simon, plutôt que de tuer autrui, ou de périr moi-même, je veux aller au risque de la vie le consoler et le sauver avec mes propres forces. Ils allèrent, en effet, mais ils le livrèrent. Allez, leur dit R. Simon, auprès des vieillards, afin qu'ils prient pour vous en faveur de celui que vous avez dû ramener. Ils se rendirent auprès de R. Yohanan, qui leur dit : ce que vous aviez en idée de lui faire sera accompli envers vous, que vous soyez livrés à telle nation lointaine. Et avant qu'ils eurent atteint Epipasros (ou Antipatros), ils avaient tous péri. — Zeir b. Hanina fut ensuite enfermé à Sassofa. R. Amé et R. Samuel allèrent intercéder pour lui auprès du gouvernement. Votre Créateur, leur répondit la reine Zénobie, a l'habitude d'accomplir des miracles en votre faveur : vous êtes donc certains de pouvoir encore vous fier à lui en cette circonstance. A ce moment, entre un nomade arabe, chargé d'un sabre et disant : « voilà le fer avec lequel le brigand Bar-Naçar a tué le père de la reine. » Celle-ci, terrifiée par ce récit, fit grâce à Zeira b. Hinena. — Ce même R. Yohanan avait été volé par des gens de Qenia, au moment où il pénétrait dans la salle d'études : R. Simon b. Lakisch lui adressa à deux reprises, des questions, sur lesquelles R. Yohanan ne répondit pas. Quoi, s'écria R. Simon, qu'y a-t-il pour que tu ne répondes pas ? Tous les membres, répondit-il, sont en relation avec le cœur ; et comme celui-ci est préoccupé [4] par la bourse

1. Cf. *Bereschith Rabba*, ch. 94. — 2. Ou bien : elle n'a pas été dite pour des hommes pieux, qui ne doivent pas, dans leur propre intérêt, contribuer à la perte d'un homme, selon la remarque de M. Derenbourg, *Essai*, p. 462, dont nous reproduisons la traduction. — 3. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 271. — 4. L'argent donne du contentement, explique le R. Schuhl, Sentences et proverbes, p. 178.

perdue, je n'ai pas l'esprit libre pour répondre. Comment cela, dit R. Simon? Ne sais-tu pas, répliqua R. Yoḥanan, que j'ai été volé par des gens envieux de mon bien! Montre-moi, dit R. Simon, l'endroit où ils se sont cachés. Il sortit et le lui montra. Dès que R. Simon les aperçut, il commença à les réprimander. Si c'est R. Yoḥanan, répondirent-ils, qui a passé chez nous, nous allons lui restituer la moitié. Par votre vie, répliqua R. Simon, je vous adjure de lui restituer tout ce que vous lui aviez pris et que je vais lui rendre.

Dioclétien, lorsqu'il n'était encore que porcher, avait été maltraité par les jeunes gens de R. Juda b. Nâci[1]. Lorsqu'il fut nommé empereur romain, il voulait savoir si on continuerait à le mépriser : il se rendit à Paméas (ville sise loin du séjour des Juifs) et envoya un écrit aux rabbins leur enjoignant d'être auprès de lui dès l'issue du samedi; et il recommanda au messager de ne remettre l'ordre que le vendredi soir, à l'arrivée de la nuit, de façon à ce que ne pouvant voyager pendant le sabbat, ils soient en retard, ce que le messager exécuta. Or, R. Juda b. Naci et R. Samuel b. Naḥman étaient allés au bain de Tibériade. Le démon Antigoras se rendit auprès d'eux. R. Juda voulut le chasser. Laisse-le, dit R. Samuel b. Naḥman, c'est probablement dans un but miraculeux qu'il a apparu. Comment vont mes maîtres, dit-il? Et ils racontèrent ce qui se passait. Baignez-vous sans crainte, dit-il, votre Créateur saura opérer un miracle. En effet, le samedi soir il les emporta sur ses épaules; et, peu après, ils étaient arrivés à destination. On dit à l'empereur qu'ils étaient dehors attendant la réception. Qu'ils n'apparaissent pas devant moi, dit celui-ci, avant de s'être baignés dans le bain chauffé depuis 7 jours et 7 nuits. L'esprit, alla aussitôt se placer devant eux, afin de les protéger dans leur séjour et qu'ils ne soient pas brûlés. Est-ce parce que votre Créateur accomplit des miracles en votre faveur, dit le Romain, que vous venez mépriser le souverain? Du tout, s'écrièrent-ils; et si l'on a pu avoir peu d'égards pour le porcher, nous savons combien l'on en doit au roi! Et de plus, il est bon de ne mépriser ni le dernier des Romains, ni le plus infime des compagnons (ou Perses, par lesquels on sera toujours vaincu s'ils arrivent un jour, comme Dioclétien, au pouvoir).

CHAPITRE IX

1. Si l'on sème de l'oblation par erreur, il faut retourner la terre[2]. Si c'est fait volontairement, il faut la laisser subsister (à titre d'oblation, et les produits seront acquis au cohen). Si le produit est déjà arrivé au tiers de sa croissance, qu'il ait été semé volontairement ou non, il faut le laisser subsister; mais, s'il s'agit de chanvre, même semé volontairement, il faut retourner le plant (afin de ne pas faire usage des tiges, qui ne sont pas d'oblation).

1. Midrasch, *Bereschith Rabba*, ch. 65; Neub. p. 237. — 2. Comp. tr. *Kilaïm*, ch. II, § 3 (t. II, p. 238).

2. Les produits naissant de cette sorte sont soumis aux droits de glanage, d'oubli, de *péâ*. Les pauvres simples israélites aussi bien que les pauvres cohanim peuvent glanér dans ce champ ; seulement, les premiers vendent aux autres leur part au prix (réduit) de l'oblation, et ils peuvent consommer le montant reçu. R. Tarfon dit : les pauvres cohanim pourront seuls y glaner, de crainte que le simple israélite, en un moment d'oubli, mange ce qu'il vient de cueillir. R. Akiba réplique : s'il en était ainsi, il faudrait n'admettre à ce glanage que des gens purs (il partage donc le 1er avis).

La Mischnâ prescrit de retourner cette terre, afin que la semence ne s'y renouvelle pas ; c'est une amende imposée, de laisser le champ en friche, à cause de l'oblation qui avait été semée par erreur. Mais, demanda R. Samuel b. Abdomi, s'il y a une amende pour l'acte involontaire, devra-t-on croire celui qui s'accusera de l'avoir semée sciemment et la laisser subsister ? Voici ce qu'il y a à faire : si l'on reconnaît qu'une partie semée est de l'oblation, que tout n'en est pas, on peut l'en croire ; mais au cas contraire, son assertion devient nulle, car la bouche qui a voulu l'interdire peut aussi la permettre. R. Benjamin b. Guidal demanda : lorsqu'on a semé de l'oblation des vesces (mets presque exclusif des animaux), ou de celle provenant des fruits du dehors, quelle est la règle ? comme ce n'est qu'une prescription des rabbins de donner une telle oblation, on n'y ajoute pas d'interdit en cas d'emploi aux semailles. La question de croissance prouve que la sainteté a son effet sur les produits, quoiqu'encore adhérents à la terre (puisqu'au cas où la croissance est parvenue au tiers, il faut les laisser subsister) ; et cela prouve aussi que lorsqu'on a prélevé l'oblation des fruits non encore parvenus au tiers de la maturité, elle est sans valeur. Enfin, s'il s'agit de chanvre semé volontairement, dit la Mischnâ, il faut retourner le plant, afin de ne pas tirer profit des tiges, qui ne sont pas d'oblation.

R. Yossé demanda ce qu'il y a à faire lorsqu'on a prélevé pour l'oblation une de ces gerbes profanes et qu'ensuite ces gerbes ont été échangées avec d'autres. Les pauvres simples israélites aussi bien que les cohanim peuvent y glaner, en observant les clauses indiquées par la Mischnâ. On a enseigné [1] : La femme d'un homme du peuple peut moudre son blé en même temps que la femme d'un homme savant et compagnon (plus scrupuleuse dans sa pureté) pendant qu'elle est impure (grâce à cet état, elle n'y touchera pas) ; mais lorsqu'elle sera pure, elle ne devra pas moudre avec la femme du compagnon, parce qu'elle se croira plus pure que sa compagne (et elle pourrait, par son contact, rendre le blé d'un usage interdit au compagnon plus sévère qu'elle). Selon R. Tarfon, même lorsqu'elle est impure, la femme de l'ignorant ne devra pas travailler avec celle du savant, de crainte que par oubli, elle ne prenne de cette farine pour en manger et la rende ainsi impure.

1. Cf. Tossefta, tr. *Taharôth*, ch. 8. Au talmud Babli, tr. *Hullin*, f. 6b, on reproduit ce texte avec de légères variantes.

3. Ces produits sont également soumis aux 2 dîmes (celle des lévites et celle de l'oblation), à la troisième dîme ou celle des pauvres. Les simples israélites pauvres comme les cohanim peuvent en prendre ; seulement les premiers vendent aux autres leur part au prix (réduit) de l'oblation, et ils peuvent manger le montant reçu. C'est un acte méritoire de battre ces produits au fléau (afin de n'avoir pas à museler l'animal qui les foulerait [1], et d'éviter, sans cette transgression, qu'ils ne soient mangés par l'animal). Mais comment agira celui qui dépique le blé [2] avec un animal ? Il suspendra des paniers au cou de la bête et y mettra de la même espèce de produits ; de cette façon, il n'aura besoin ni de museler la bête, ni de lui laisser manger de l'oblation.

4. Les produits des semences d'oblation sont au sacerdote [3] ; mais les produits de ces produits sont profanes. Les produits d'objets inaffranchis de la première dîme, des pousses de 7e année de l'oblation sur les produits du dehors de la Palestine, du mélange interdit et des prémices [4], sont considérés profanes. Les produits de fruits consacrés ou de la 2e dîme sont profanes ; seulement, il faut les racheter selon leur valeur au moment de la semaille.

Voici ce qu'il faut lire au texte du § précédent : « s'il en est ainsi, il faudrait n'admettre à ce glanage que des gens purs » (au lieu d'une autre version disparue). De même, dans notre Mischnâ, il faut lire : « les produits sont aussi soumis à l'oblation, aux dîmes diverses, savoir des lévites, de la 2e année, de la 3e ou de celle des pauvres. » Lorsqu'on a planté un litre d'oignons [5] de première dîme et qu'en croissant ils ont fourni dix litres, le tout est de nouveau soumis à la dîme, savoir 1/100 ou oblation de la dîme à prélever sur cette première dîme agrandie de tout ce qu'a produit le litre de dîme plantée. Lorsqu'on a planté un litre d'oignons de 2e dîme et qu'ils ont produit dix litres, il faut en prélever la dîme à titre de produits nouveaux et racheter le litre de 2e dîme tel qu'il a été planté. — Il vaut mieux battre les produits au fléau, est-il dit. A quelle action est-ce préférable ? A celle de faire dépiquer le blé par une bête de somme. Comment agira-t-on dans ce dernier cas? On a enseigné au nom de R. Simon : on lui suspend au cou des vesces qu'elle préfère à tout. Ceci prouve, dit R. Yossé, que l'on peut agir de même à l'égard du profane, pour ne pas transgresser la défense : *Tu ne musèleras pas le bœuf pendant le dépiquage du blé* (Deutéron. XXV, 4). Lorsqu'on écrase des légumes secs [6] ou du fenugrec (pour l'adoucir avant la cuisson), on ne transgresse pas ladite défense du musèlement ; mais c'est interdit pour l'apparence (des passants,

1. Acte interdit au Deutéronome, XXV, 4.— 2. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 90a. — 3. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 17b ; tr. *Pesahim*, f. 34a ; tr. *Nedarim*, f. 60a.— 4. Voir ci-après, tr. *Bikkourim*, ch. II, § 2. Tous ces produits sont en minorité.— 5. Tossefta sur le présent traité, ch. 8. — 6. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 89b.

en le voyant, pourront supposer que c'est du blé). Selon les uns, l'interdit du battage du blé indiqué au dit verset ne s'applique qu'à ce qu'il est permis au simple israélite de manger (non aux objets consacrés). Selon les autres, c'est même interdit pour les produits que le simple israélite ne peut pas consommer. R. Aba b. Mamal dit : la Mischnâ suivante (X, 1) parle seulement du cas où l'on a mis l'oignon d'oblation dans les lentilles lorsque celles-ci ont déjà perdu leur jus ; jusque là, la peau est assez tendue pour que le goût de l'oignon ne se propage pas. Mais s'il a été placé avant la sortie de ce jus, la règle n'est plus la même ; et de même que les lentilles profanes sont trop tendues pour recevoir le goût de l'oignon sacré, de même si l'oignon est profane, il ne peut pas absorber le goût des lentilles et devenir interdit. Comment se présente ce dernier cas? Lorsqu'un oignon profane est mêlé à des lentilles d'oblation, la peau de ces dernières est trop tendue pour que l'oignon en absorbe du jus (et il reste d'un usage permis). Ce n'est dit toutefois que pour l'oignon sec ; mais, s'il est frais, comme il absorbe et rend le goût, c'est interdit. Le porreau, frais ou sec, entier ou coupé, est toujours interdit. Si l'on a enlevé le bouton supérieur, il est considéré comme coupé ; s'il y en a 2 ou 3 en un seul jet, ils sont considérés comme coupés, parce que la jonction est imparfaite (et il y a de quoi absorber). Ce n'est vrai toutefois que lorsque la pelure externe ne propage pas de goût ; mais, si celle-ci en propage, il importe peu qu'elle ait durci ou non pour préserver l'intérieur. C'est un point qui est subordonné à la discussion précitée au sujet du battage du blé : d'après celui qui dit que le musèlement s'applique seulement aux produits que le simple israélite peut manger, il n'y a pas de distinction à établir entre la propagation du goût ou non ; mais, dans la Mischnâ dite ailleurs, où l'on applique ladite défense même aux produits sacrés et interdits, il est nécessairement question du cas où l'oignon d'oblation ne propage pas le goût. Or, on a enseigné : on suspendra des paniers au cou de la bête [1], pendant qu'elle bat le blé (qu'il est d'usage de préparer ainsi), mais non si elle écrase p. ex. des raisins, ou certains légumes secs dont il a été question plus haut. Selon R. Eliézer b. Jacob, il faut même les suspendre si on écrase d'autres produits que le blé. R. Abin dit : R. Akiba demanda à R. Simon b. Yochaï pour l'examiner quelle est la règle lorsqu'on musèle la bête au dehors et qu'ensuite on l'introduit sur le terrain où est le blé? On la déduit, répondit-il, de ce qu'il est dit (Lévitique X, 9) : *lorsque vous entrerez sous la tente d'assignation etc.*; or, malgré le terme d'*entrer* il va sans dire qu'il est interdit de s'énivrer au moment du service du culte. Selon R. Zeira, on peut le prouver d'après les propres termes de l'interdiction : *Tu ne musèleras pas le bœuf en dépiquant le blé*, est-il dit ; en d'autres termes : tu ne dépiqueras pas avec un bœuf muselé.

5. Lorsque dans un champ il y a cent plates-bandes provenant de

1. Or, cette mesure n'est pas de rigueur, puisqu'elle se rapporte aux objets sacrés. Donc, en les battant, il faut aussi museler la bête.

l'oblation et une de profane, on peut se servir de toutes (n'étant que des produits indirects), au cas où la semence se dissout dans la terre [1]; mais, lorsqu'elle ne se dissout pas, y eût-il cent parts de profane et une seule d'oblation, tout est interdit.

6 (7). Les produits d'objets non libérés sont permis [2], lorsque la semence se dissout ; mais, au cas contraire, même les produits des produits restent interdits. Qu'y a-t-il de cette dernière sorte? Le porreau, l'ail, l'oignon (échalotte). Selon R. Juda, l'ail ne leur ressemble pas plus que l'orge (ce sont 2 sortes).

On a enseigné : dans quel cas est-il dit que les produits des produits de l'oblation deviennent profanes, lorsque la semence est dissoute ; mais lorsqu'elle n'est pas dissoute, ils restent sacrés et interdits. Quant aux produits de fruits non libérés dont la majeure partie est profane, ou de première dîme dont la majeure part est profane, ou de pousses de la 7e année qui ne sont pas fréquents, ou de l'oblation des fruits de l'extérieur assez rare, ou d'un mélange interdit dont la majeure part est profane, ou des premières peu répandues, ou des produits de fruits consacrés, ou de la 2e dîme, ils sont profanes ; et on les rachète à leur valeur au moment où ils ont été semés [3]. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan: on peut racheter tout le contenu du grenier pour le prix qu'a coûté la mesure *saa*, qui a été semée. Il y a une distinction entre les produits consacrés, et ceux de la 2e dîme : pour celle-ci, peu importe que la semence soit dissoute, ou non, on en rachète les produits à un taux peu élevé (se réglant pour le bas prix d'après l'époque la moins chère), avec cette différence que pour les fruits à semence dissoute on les rachète selon le moment actuel, et pour les fruits dont la semence n'est pas dissoute on adopte le prix que la semence a coûté en 1er lieu (ce qui est peu). Au contraire, pour les fruits consacrés, on règle les divers produits d'après le lieu où l'on se trouve (sans pouvoir les transférer ailleurs) et l'heure actuelle, avec cette distinction que pour les fruits à semence dissoute on peut racheter tout le contenu du grenier pour le montant du *saa* semé, tandis que pour les produits dont la semence n'a pas été dissoute, il faut racheter tout le grenier. — De ce que la Mischnâ permet l'usage de toutes les plates-bandes dont une seule est profane, R. Yossé conclut ceci : si l'on a devant soi cent *saas* de produits sacrés dont chaque mesure prise séparément est annulée par les cent autres, et qu'une mesure profane a été échangée avec l'une de ces mesures sacrées, sans que l'on puisse savoir laquelle est changée, toutes deviennent permises. Plus haut (V, 5), R. Yoḥanan dit : lorsqu'un *saa* d'oblation se trouve annulé par une quantité supérieure de cent parts profanes équivalentes, ils l'annulent en tous cas, tandis qu'ici on semble dire que c'est permis lorsqu'ayant ramassé l'oblation il y est tombé une part profane quelconque? (N'est-ce pas une contradiction?) Non ; de même

1. Cf. tr. *Nedarim*, ibid.— 2. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 34a.— 3. Cf. même série, tr. *Aboda Zara*, ch. III, § 6, fin (fol. 43a).

que plus haut (IV, 1) R. Yoḥanan permet le mélange lorsqu'on a tout moulu ensemble et qu'il est impossible de rien distinguer, il en est de même ici lorsque la partie profane s'est mêlée à une grande quantité sacrée ; plus haut, il dit que l'on a pu prendre de l'un et de l'autre, tandis qu'ici il a dû prélever toute la partie sacrée en ne recueillant qu'une sorte, mais du moment où il en a cueilli plusieurs sortes, il a prélevé de l'une et l'autre (et le profane l'emporte). Jusqu'à quelle génération les produits des produits (à semence permanente) provenant d'inaffranchis sont-ils interdits ? Selon R. Jacob b. Idi au nom de R. Yoḥanan, jusqu'à la 3e récolte c'est interdit ; mais la 4e est permise. Jusqu'à quand les produits des produits provenant de l'oblation sont-ils interdits, demanda R. Samuel b. Abdima en présence de R. Mena ? La 4e récolte, répondit ce dernier, est considérée au même degré que la première, c.-à-d. : de même que pour la première récolte les produits à semence dissoute sont interdits s'ils ont pour origine de l'oblation et permis lorsqu'ils proviennent de semences inaffranchies, de même, pour la 4e récolte, les produits dont la semence n'a pas été dissoute restent interdits s'ils proviennent de l'oblation et permis s'ils proviennent de grains inaffranchis. Quel produit se trouve être dans ce cas ? C'est, répondit R. Yossé bar R. Aboun, par exemple, les légumineux nommés ϰόλλιξ (sorte d'orge grossier). — R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : l'ail est mis au même niveau que l'orge pour tout objet dont la semence se dissout (comme ce dernier produit) ; mais, au delà, c'est semblable aux autres plants dont la semence ne se dissout pas [1]. Selon R. Yossé bar R. Aboun au nom de R. Yossé b. Ḥanina, l'ail est toujours comparé à l'orge (sa semence est toujours tenue pour dissoute).

7. Celui qui émonde les mauvaises herbes d'un plant d'oignons [2] en compagnie d'un idolâtre, bien que les fruits ne soient pas libérés, peut en manger d'une façon passagère. Si l'on a planté des choux d'oblation qui étaient déjà devenus impurs, ils sont purs en ce sens qu'ils ne communiquent plus d'impureté [3] ; mais pour la consommation, ils restent en leur 1er état jusqu'à ce que l'on en ait coupé une partie mangeable [4]. Selon R. Juda, il faut même couper ce qui a poussé la 2e fois (avant d'en manger).

R. Ḥiya b. Asché dit au nom de R. Abahou ou de R. Yoḥanan que cette opinion exprimée ici est conforme à celle de R. Simon (lequel, admettant le droit d'achat du païen, dispense évidemment les produits de la dîme). Si c'est de R. Simon, à quoi bon parler d'un repas d'une façon passagère ? N'en serait-il pas de même d'un repas fixe ? Parce que R. Jérémie ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan [5] : R. Simon reconnaît qu'il devra prélever la

1. C.-à-d., selon Elie Wilna, lorsque l'ail aura atteint la taille de l'orge, sa semence sera considérée comme dissoute.— 2. Selon Maïmonide, on y comprend aussi le كراث, cresson.—3. En leur qualité de plantation.— 4. On pourra en manger après l'échange. — 5. Cf. même série, tr. *Demaï*, ch. III, § 4, fin (t. II, p. 164).

dîme selon la règle rabbinique (malgré le droit d'achat qu'a le païen); le repas fixe étant donc interdit et ne permettant que le repas passager, il a fallu énoncer que c'est conforme à R. Simon (d'après son interlocuteur R. Meir, qui n'accorde pas au païen le droit d'achat, les droits à percevoir sur les fruits restent dûs, et nul manger même passager n'est permis). On a enseigné: Celui qui émonde les mauvaises herbes en compagnie d'un samaritain pourra consommer des fruits *demaï* (soumis au doute pour les perceptions). Donc, il ne pourra pas manger des fruits non libérés avec certitude. Pourquoi? Parce que les fruits douteux s'annulent parmi ceux qui adhèrent à la terre, et les produits d'interdits ne s'annulent pas. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan: lorsque des plants sont devenus impurs, on peut, après les avoir repiqués, les employer comme oblation. Mais, si dès le principe, avant l'accident de l'impureté, ce fut déjà de l'oblation, la plantation ne suffit pas pour leur restituer leur état primitif. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan: lorsque l'eau est devenue impure, on la met dans un vase à pleins bords, que l'on descend dans un bain légal, de façon à obtenir le contact des deux eaux, et elles redeviennent pures; mais si c'était de l'eau provenant déjà d'un vase, la rectification devient impossible. Enfin, il dit encore au nom de R. Yoḥanan [1]: lorsque des figues ou des raisins sont devenus impurs, on les comprime [2], et l'on peut les employer à l'oblation; mais, si dès le principe c'était de l'oblation, on ne peut plus leur rendre l'état primitif de pureté. R. Zeira ou R. Yossé dit au nom de R. Eliézer: on les comprime par parcelles inférieures à la taille d'une olive (de façon à ne pas propager l'impureté); en ce cas, le vin devient apte même aux libations sacrées du Temple. Les compagnons observèrent que R. Simon b. Lakisch conteste l'avis de R. Yoḥanan. Dans quel sens y a-t-il divergence? Conteste-t-il le premier avis peu grave, disant que même au cas où ce n'était pas de la l'oblation on ne peut pas les replanter? Ou discute-t-il l'avis plus sévère de la fin, et admet-il qu'au cas même où c'était de l'oblation on peut néanmoins la purifier par la plantation? Or, on peut s'expliquer que l'on conteste le premier avis; mais comment contester la fin, puisque la mischnâ dit: « et ils restent en leur premier état, jusqu'à ce que l'on ait coupé la partie mangeable; » (n'en résulte-t-il pas que toute reconstitution est inadmissible)? Aussi, selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il faut ainsi rectifier le texte de la mischnâ: on devra couper les feuilles, et, lorsqu'elles auront poussé, les tailler une seconde fois.

CHAPITRE X

1. Lorsqu'un oignon (d'oblation) se trouve au milieu de lentilles (profanes), s'il est resté entier, le mets peut servir à n'importe qui; s'il est coupé, cela dépend de la question de savoir si son goût s'est propagé

1. Voir Babli, tr. *Pesahim*, f. 34 et b.— 2. La part s'écoulant est trop petite pour devenir impure.

(au cas affirmatif, le tout est au cohen). Pour tout autre mets, cela dépend aussi du goût. R. Juda permet de manger des petits poissons marinés avec un tel oignon, car celui-ci n'a alors pour but que d'enlever l'écume (non de donner du goût).

R. Hiskia ou R. Aha dit au nom de R. Aba b. Mamal: notre mischnâ (permettant l'usage de ce mets qui est mêlé) parle du cas où les lentilles ont perdu leur jus qui rend leur peau trop tendue pour qu'elles puissent rien absorber (il n'y a donc pas de mélange). De même qu'il est dit plus haut (IX, 3) : la peau des lentilles est alors trop tendue pour rien absorber, de même ici, la tension des lentilles est cause que l'oignon ne propage pas de goût. La présente mischnâ parle du cas où l'oignon est profane et qu'il tombe au milieu de lentilles d'oblation (n'adoptant rien, son usage reste permis); mais si l'oignon d'oblation se trouve mêlé et placé parmi des lentilles profanes, la règle n'est plus la même. C'est vrai pour l'oignon sec, non pour le frais (dont les feuilles ouvertes sont accessibles au goût) ; et cela ne s'applique qu'à l'oignon, non aux porreaux, qui sont interdits, soit frais, soit secs, soit entiers, soit coupés. Si l'on a enlevé le bouton supérieur, il est pour ainsi dire coupé (et laisse passer le goût). S'il y en a 2 ou 3 petits en une souche, ils sont aussi considérés comme coupés (par suite d'une jonction imparfaite). Enfin ce n'est vrai que lorsque la pelure externe ne propage pas de goût ; mais si elle en propage, il importe peu qu'elle ait durci ou non pour préserver l'extérieur, et cet oignon est interdit. — On a enseigné ailleurs [1] : lorsque des poissons ont été cuits avec des porreaux de seconde dîme et qu'ils ont profité de ce mélange, il faut tenir compte de la plus value et la restituer à titre de seconde dîme. Cette mischnâ, dit R. Oschia, ne saurait être conforme à l'avis exprimé ici par R. Juda, puisqu'il est dit : « R. Juda permet de manger des petits poissons marinés avec un tel oignon, car celui-ci n'a alors pour but que d'enlever l'écume » (il n'admet pas que cet oignon donne du goût; donc il ne saurait y avoir de plus-value). Mais, objectèrent les rabbins de Césarée, ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yohanan [2], savoir que tout ce qui est interdit à la jouissance est compté à l'instar de l'oignon, ou du porreau (pour indiquer que ces objets sont les plus aptes à propager le goût), peut-il être nié par R. Juda ? (Comment donc peut-il dire ici que l'oignon a pour but unique d'enlever l'écume ?) R. Juda, en effet, reconnaît qu'il serait même interdit de tirer ce dernier profit d'un oignon consacré, ou de celui qui a servi à un usage idolâtre (à l'égard de ces deux cas, il défend toute jouissance quelconque, tandis qu'il est moins sévère à l'égard de l'oblation).

2. Lorsqu'une pomme écrasée (d'oblation) a été jointe à de la pâte pour qu'elle fermente [3], toute la pâte qui a ainsi levé devient interdite

1. Ci-après, tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1. — 2. *Cf.* même série, ci-après, tr. *Orla*, ch. II, § 6 (f. 62b) ; tr. *Nazir*, ch. VI, § 1 (f. 54d); Babli, tr. *Hullin*, f. 97b. — 3. Cf. Babli, tr. *Menahôth*, f. 54a.

aux étrangers. Lorsque de l'orge (d'oblation) est tombée dans une citerne, bien que l'eau soit devenue nauséabonde (par cette orge, et qu'elle s'en est imprégnée), il est permis à tous de s'en servir.

Cette pâte, qui a ainsi fermenté, est d'un usage permis, selon R. Yossé [1]. R. Aḥa ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina: cette discussion a lieu lorsque la pâte fermente par suite du jus de la pomme [2]; mais si la fermentation a eu lieu par suite du corps de la pomme, les rabbins de la Mischnâ reconnaissent aussi que c'est permis, parce que c'est un ferment irrégulier. R. Yossé se montre conforme à ce qu'il dit ailleurs: d'une part, cette pâte est permise, parce qu'on n'est pas certain que cette fermentation au jus de pomme sera effective; de même, d'autre part, au jour du sabbat, la cuisson d'un œuf dans une eau déjà chaude est permise selon R. Yossé, parce que cette cuisson n'est pas certaine. Tous les fruits qui propagent leur goût [3], soit que le mets en profite, soit qu'au contraire ils perdent à ce contact, sont en tous cas interdits. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Simon, la propagation du goût n'interdit le mets que si celui-ci s'améliore par là; mais si au contraire il perd ainsi de sa valeur, le mets reste permis. Selon R. Simon b. Lakisch, la discussion a lieu lorsque le mets en a d'abord profité et qu'ensuite il a perdu de sa valeur par ce goût (en ce cas, R. Meir l'interdit); mais lorsqu'au contraire il a perdu d'abord de sa valeur et que plus tard il a profité de ce goût, R. Meir reconnaît aussi que le mets est permis. Selon R. Yoḥanan au contraire, il importe peu qu'il y ait eu d'abord perte de valeur, puis amélioration, ou l'inverse; la discussion reste la même (et R. Meir l'interdit si même le mets a toujours perdu de sa valeur, du commencement à la fin). On a enseigné ailleurs [4]: Lorsque de l'orge sacrée est tombée dans une cuve, si même par la fermentation les eaux sont devenues troubles, elles restent permises. Or, d'après l'avis de qui cette mischnâ s'exprime-t-elle ainsi et permet-elle l'usage de ces eaux qui ont perdu de leur limpidité? Selon R. Yoḥanan, elle serait conforme à la discussion précitée (dans laquelle R. Simon autorise l'usage de ce qui a perdu au contact du goût). Selon R. Simon b. Lakisch, elle peut s'expliquer selon les 2 interlocuteurs (puisqu'il admet qu'au cas de perte de valeur même momentanée, c'est permis). R. Yossé bar R. Aboun dit que, par une communication faite dans la salle d'études, on savait aussi qu'au dire de R. Yoḥanan, ladite mischnâ est conforme à la discussion précitée; selon R. Simon b. Lakisch, elle est d'accord avec chacun.

3. Si, ayant tiré du four un pain chaud [5], on le place par mégarde sur l'ouverture d'un tonneau de vin d'oblation (de sorte qu'il s'imprègne de

1. Cf. même série, tr. *Pesahim*, ch. II, § 4 (f. 29b); tr. *Schabbath*, ch. III, § 3 (fol. 5d). — 2. Cf. ci-après, tr. *Halla*, ch. I, § 1; Babli, tr. *Abóda Zara*, f. 66b.— 3. Tossefta sur ce traité, ch. 8. — 4. Cf. tr. *Orla*, ch. II, § 5 (f. 62a); tr. *Abóda Zara*, ch. V, § 3 (f. 44d).— 5. Cf. Babli, tr. *Abóda Zara*, f. 66b; tr. *Pesahim*, f. 76b.

ce vin), c'est interdit selon R. Meir; mais, selon R. Juda, c'est permis (le contact du goût est insignifiant). R. Yossé le permet si c'est une pâte de froment, mais il le défend pour l'orge, parce qu'elle attire davantage.

4. Lorsqu'on a chauffé le four avec du cumin d'oblation [1] et qu'ensuite on y a cuit du pain, celui-ci reste permis à la consommation, car il n'a pas le goût du cumin, mais seulement sa senteur.

R. Zeira dit que l'on demanda en présence de R. Yanaï : quelle est la règle lorsqu'on a mis le pain sur le bouchon du tonneau ? Ils répondirent par le verset : *son voisin* [2] *le dira* (Job, XXXVI, 33). Qu'est-ce que l'on entend par ce voisin ? C'est pour dire, répondit R. Yossé, que l'on peut déduire la réponse par analogie de cette autre mischnâ [3], où il est dit : lorsqu'un tonneau plein de fruits (quoique fermé) se trouve plongé dans un liquide, qu'il absorbe par les parois, ou s'il est plein d'un liquide et qu'on le plonge au milieu des fruits, ce contact du liquide suffit pour que les fruits soient aptes à devenir impurs. Or, de même qu'il est dit là qu'il suffit du contact du liquide avec les parois du tonneau pour qu'il y ait aptitude à l'impureté, il en sera donc de même ici pour le pain en contact avec le bouchon. Toutefois il devra toucher immédiatement (sans intervalle d'espace). En effet, dit R. Mena, il doit en être ainsi : de même que ladite mischnâ indique la condition que le liquide touche le tonneau, de même ici le pain devra toucher le bouchon même. Est-ce que la règle sera la même si le pain est froid. Oui, dit R. Aba, puisque dans le fait raconté devant R. Yanaï il s'agit de froid. Mais notre mischnâ ne parle-t-elle pas de pain chaud ? Certes ; seulement, dit R. Ḥisda, la mischnâ interdit le pain chaud, pour que l'on ne suppose pas qu'au cas où la vapeur s'échappant de ce pain empêche l'air ambiant d'arriver [4], ce serait permis (il a donc fallu dire que, même en ce cas, c'est interdit, aussi bien que si c'est froid). Lorsque R. Simon b. Lakisch dit que les eaux (pénétrant la semence) donnent des fruits, non le liquide épais, n'est-ce pas opposé au 1er interlocuteur de la mischnâ, disant que le liquide pénètre aussi ? Il faut en effet rectifier ainsi cette assertion de R. Simon b. Lakisch : les eaux produisent des fruits, mais n'ont pas de goût, tandis que les liquides qui produisent des fruits n'en manquent pas ; selon R. Juda, les liquides ne produisent pas de fruits du tout (ils ne pénètrent pas ; aussi, dans la mischnâ, il n'interdit pas le contact du pain et du vin). Comment se fait-il que R. Yoḥanan raconte : lorsque nous nous trouvions chez R. Oschia Rabba à Césarée pour étudier la Loi, nous mettions nos miches de gâteaux (ou flancs) sur des écuelles (κιβωτός) de sauce marinée à poisson pour leur faire absorber le goût de cette sauce ? N'est-ce pas contraire à R. Juda (qui semble dire que le goût ne se

1. Cf. tr. *Aboda Zara*, ibid. — 2. Littéralement : *son fracas l'annonce*, comme dans Exode, XXXII, 17. Mais déjà S. Jérôme l'a traduit dans le sens adopté ici. — 3. Mischnâ, VIe partie, tr. *Makhschirin*, ch. III, § 2. — 4. Ou, selon J. Levy (I, 448a) : l'évaporation d'une liqueur amollissant le pain chaud.

propagé pas dans le pain) ? C'est qu'ils trempaient le pain [1] dans la sauce salée (tandis qu'il permet dans la mischnâ le pain entier qui n'absorbe pas). N'est-ce pas interdit comme vol de profiter de ce goût ? On avait la permission du maître. Quant à R. Yossé, qui distingue entre le froment et l'orge, lorsqu'un pain entier est composé de froment au bas et d'orge en haut, il est permis, car, si le froment n'absorbe rien, l'orge couvert d'une croûte ne pourra rien absorber non plus. Mais si l'orge est au bas et le froment en haut, l'orge absorbe, et dès lors (faute de séparation) le froment absorbe aussi. Puisqu'on peut manger le pain cuit dans un four chauffé avec un produit sacré, est-il aussi permis de suspendre dans un même four [2] deux broches dont l'une contient de la viande d'une bête régulièrement égorgée et l'autre de la viande interdite de charogne (puisque leurs odeurs se communiquent)? R. Jérémie au nom de Rab l'interdit ; Samuel au nom de Lévi le permet. La Mischnâ suivante conteste cet avis de Rab : Il n'est pas permis de rôtir dans un même four deux agneaux de Pâques à cause du mélange qui peut en résulter (chaque agneau devant être rigoureusement consommé par ceux à qui il est destiné, non par d'autres) ; ce n'est donc défendu que pour cette cause, et non pour une autre, comme celle de la jonction du goût (contrairement à Rab). Lorsqu'on a comprimé de la saturée d'oblation (plante infime), le jus est-il permis ou non ? Rab l'interdit : Samuel le permit, et il en donna à manger à Rab. Quant au rôti, R. Ḥiya B. Asché au nom de Rab dit de le nettoyer, avec une branche, du sang qui en découle (de telle façon qu'il n'y ait plus rien en contact direct qui soit interdit).

5. Lorsque du fenu grec (d'oblation) حلبة est tombé dans une citerne pleine de vin, le tout est soumis aux droits d'oblation ou de dîme, lorsqu'il y a assez de semence ou de fruit communiquant le goût, mais non le bois (qui n'y est pas soumis). Quant aux prescriptions pour la 7e année, le mélange de la vigne et les objets consacrés, quelle que soit la partie communiquant le bon goût, que ce soit le fruit ou le bois, ce contact rend le tout interdit.

6. Lorsqu'on a des cordes de fenugrec au milieu du mélange interdit de la vigne [3], il faut tout brûler (le bois même est interdit). Si quelqu'un a des cordes de fenugrec non libéré [4], il devra les piler pour séparer la graine du bois; puis il estimera cette graine et en prélèvera par estimation les droits dûs, sans rien prendre pour le bois (qui n'y est pas soumis).

1. Dans le mot מהלימין, on reconnaît bien la racine ἁλμεύω. Elie Fulda le traduit par « couper. » — 2 Tr. *Pesahim*, fol. 76a — 3. Voir ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 6. — 4. Sur elles il faudra remettre 1/100 d'oblation, ou dîme de la dîme. Il s'agit du cas où le lévite, ayant reçu de l'Israélite dix de ces tiges, doit au cohen l'oblation ou total de ces dix, et non des tiges ; il est tenu de faire le triage entre les graines et le bois, en punition de ce qu'il a accepté ces tiges avant que le cohen n'ait eu de l'Israélite sa part d'oblation sur le tout.

Si le prélèvement a eu lieu avant la séparation entre le bois et la graine, le tout est cónsacré, et il faut remettre des deux au cohen.

Est-ce que le bois ne continue pas à perdre de sa valeur, depuis le commencement jusqu'à la fin? C'est que la Mischnâ est conforme à celui qui dit : même le produit qui, par la communication de son goût, fait perdre de la valeur est interdit; et même d'après celui qui permet le produit dont le goût est préjudiciable, il reconnaît qu'ici c'est défendu. Pourquoi ? Parce que tout objet auquel s'est mêlé du fenugrec s'améliore (différant en cela de tout autre bois). De combien se compose une corde? de 25 tiges [1]. Selon R. Yohanan, quatre d'entre elles constituent la corde pour un lit. Comme il est question dans la Mischnâ de cordes de fenugrec non libéré, cela prouve qu'aussi longtemps qu'il est en cordes, il est non libéré et soumis aux divers droits. S'il en est ainsi, est-ce que les mêmes droits subsistent [2] si l'on rentre de cette façon les épis (attachés par une corde)? Non, parce que ce n'est pas l'usage de les rentrer ainsi. Mais n'est-il pas d'usage de rentrer ainsi les diverses espèces d'oignons (IX, 6), et l'on devrait aussi les interdire s'ils sont recueillis en bottes? C'est que leur croissance ne ressemble pas à celle du produit indiqué dans notre Mischnâ; tandis que le fenugrec seul pousse et est rentré d'une façon spéciale (aussi la Mischnâ prescrit-elle de traiter à part les graines et de les rédimer).

7. Lorsqu'on a confit ensemble des olives profanes avec des olives d'oblation, ou des olives profanes ouvertes (écrasées et dont le jus sort) avec des olives d'oblation semblables, ou des ouvertes profanes avec des entières d'oblation, ou seulement dans la sauce ayant servi à confire des olives d'oblation (dont elle s'est imprégnée), le tout est interdit. Mais, lorsque les olives profanes sont entières, fussent-elles jointes à des olives d'oblation ouvertes, elles restent accessibles à la consommation de tous (ne pouvant rien absorber des autres olives sacrées).

8. Lorsqu'on a mariné un poisson impur avec un autre pur, l'ensemble de la sauce est interdit, dès que dans la tonne de poisson pur d'une contenance de deux *saas*, il y a un poids de dix *zouz* judéens de poisson impur, ou de 5 sicles galiléens [3]. Selon R. Juda, la mesure sera 1/4 de *loug* pour 2 *saas* ; selon R. Yossé, ce sera 1/16 de loug.

9. Lorsque des sauterelles impures ont été confites avec d'autres pures, la sauce n'est pas impropre à la consommation (parce qu'elles n'ont pas de sang, mais seulement de l'humeur). R. Zadok a attesté que la sauce des sauterelles impures est pure (et ne communique pas d'impureté).

R. Yona dit : la distinction établie par la Mischnâ entre les olives écrasées

1. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 4 (fol. 63ª). Littéral : que comprend un gros paquet? 25 bourgeons (garnis d'étamines). — 2. Cf. Babli, tr. *Beça*, fol. 13ª. — 3. Soit une proportion pour la partie impure de 1/960. Cf. Babli, tr. *Hullin*, f. 99b.

et celles qui sont entières indique que les écrasées absorbent et rendent, puis absorbent encore, tandis que les entières absorbent et rendent, puis n'absorbent plus rien. Elle prouve ensuite que ce contact est interdit, bien que, s'agissant d'une seule espèce, le mélange n'a été ni avantageux, ni préjudiciable; et, de plus, la Mischnâ serait conforme à R. Simon, lequel par conséquent admettrait (à l'égal de son interlocuteur R. Meir) que, même en cas de communication d'un goût préjudiciable, le produit sacré est interdit. Mais comment admettre cette hypothèse? R. Simon ne dit-il pas formellement qu'en cas de goût préjudiciable il est permis d'en user? On peut expliquer que c'est conforme à cet autre avis de R. Simon ci-après (§ XI) : « Lorsqu'un chou de terrain sec se trouve mêlé à un produit semblable d'oblation de terrain humide, il est interdit, parce qu'il absorbe le jus de l'autre. » (De même qu'en ce cas R. Simon l'interdit, il le défend aussi ici).

On a enseigné que R. Juda b. Pazi, fils de Dalia dit [1] : lorsqu'un poisson pur non salé se trouve confit avec un poisson impur salé, il devient interdit (celui qui n'est pas salé absorbe le goût de celui qui l'est, au moment du mélange). Mais R. Ḥiya ne dit-il pas qu'il suffit en ce cas d'essuyer le poisson pur et qu'ensuite on peut le manger? Il n'y a pas de contradiction, répondit R. Mena : R. Ḥiya disant que c'est permis parle du cas où on les a confits tous deux ensemble (en ce cas, l'absorption du goût de poisson impur a pu être rejetée pendant l'intervalle de temps et n'est pas effective) ; R. Juda au contraire, l'interdit, parce qu'il parle du cas où on les a confits l'un après l'autre (où il ne restait que le temps nécessaire à l'absorption). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est dit : « dans un liquide d'oblation, le mélange est interdit. » On appelle donc ainsi le jus où ont trempé des olives d'oblation, ce qui revient à dire qu'on les a confites successivement, le jus étant déjà sacré.

« Dès que dans la tonne d'une contenance de deux *saas*, etc. », est-il dit.

Chaque *saa* équivaut à 24 *lougs*, lesquels représentent autant de fois 2 litres; chaque litre représente cent sin (zouz); ce qui fait que 10 de ces derniers équivalent à la 960e partie de la mesure complète ($2\times24\times2=96\times10=960$). Aussi R. Yossé bar Abin a-t-il enseigné à Akhbara [2] que pour annuler le mélange, il faut, en chiffres ronds, un sur mille (qu'il y ait excédant d'un 40e). R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : un quart de mesure (loug) de sauce interdite reste défendue dans 200 parts équivalentes pures [3]. Mais pourtant la sauce du poisson impur ne saurait être considérée comme claire? (Puisqu'elle est épaisse, pourquoi R. Yossé exige-t-il une contre-proportion liquide?) On veut dire, répondit R. Abahou, que l'on compte sa présence comme réelle et effective jusqu'à près de 200 parts équivalentes (mais à partir de ce nombre, l'annulation a lieu). R. Ila dit au contraire, au nom de R. Simon

1. Tossefta sur ce traité, ch. 9. — 2. Ce mot, qui d'ordinaire signifie : « souris », est ici un nom de lieu, selon Neubauer, *Géographie*, p. 226.— 3. Cf. casuistique de Raschba, n° 393.

b. Ḥiya : cette sauce impure est annulée si elle est mêlée à 200 parts égales, fût-ce de poisson ou de sauce pure (mais cette dernière n'est pas exigible). On fit part de ce fait à R. Oschia pour le consulter, c'est le même avis qu'il enseigna (l'annulation par le poisson). On a enseigné aussi : c'est vrai (que la présence du quart interdit tout) lorsqu'on puise successivement du tonneau un poisson après l'autre que l'on pose devant soi ; mais si, après les avoir tirés successivement de la tonne, on les dépose derrière soi et qu'à la vue du poisson impur, on se retourne pour vérifier la proportion, c'est permis d'en user, dans l'hypothèse qu'il y avait encore plus de poissons purs, dont les uns sont perdus (donc, on compte les poissons). Il y a un prétexte à cela [1] : c'est de les considérer comme une marchandise partiellement perdue, qui diminue leur valeur. Aussi le tout est permis. R. Ḥagaï consulta à ce sujet R. Aba b. Zabda, qui lui dit : ce qui appartient au public ne devient pas interdit (fût-ce déjà consacré pour le trésor, ou si même on s'en est servi pour les idoles ; aussi, a-t-on tiré parti de ce prétexte pour permettre l'usage dudit mélange). R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Isaac fit la remarque suivante : lorsqu'une lettre de divorce est adressée de loin, des rives de la mer, à une femme en Palestine, bien qu'elle porte les noms étrangers de Gaïos, ou de Lucus (qui ne paraissent pas israélites), la lettre est valable, dans l'hypothèse que par exception, ces noms ont été adoptés par des Juifs ; on admet donc la moindre possibilité, et il en sera de même ici pour la question de mélange. Quant à la pureté de la sauce des sauterelles, avis professé par R. Sadok, cela veut dire qu'elle n'est pas considérée comme liquide pouvant propager l'impureté comme l'eau ; mais ce qu'elle touche directement devient impur, quoi que ce soit.

10. Tous les produits confits ensemble [2] ne forment pas de mélange interdit, sauf les porreaux [3] . Le porreau profane mêlé avec du porreau d'oblation, ou de la verdure profane mêlée à du porreau d'oblation, est un mélange interdit (aux étrangers) ; cependant, le mélange de porreau profane avec de la verdure d'oblation est permis.

11. Selon R. Yossé, même cuits ensemble, les produits divers sont permis, sauf s'ils sont joints à l'oblation des bettes [4] (ou épinards sauvages), parce qu'elles propagent leur goût. Selon R. Simon, le mélange du chou de terre sèche avec un produit semblable (d'oblation) provenant de terre humide, est interdit, parce que le premier absorbe le jus du second. R. Akiba dit (ou, selon une autre leçon, R. Juda) : on peut cuire ensemble sans interdiction toutes espèces de mets, sauf les diverses viandes réunies. R. Yoḥanan b. Nouri dit [5] : le foie (qui est sacré) rend

1. Cf. même série, tr. *Abôda Zara*, ch. III, § 10 (fol. 42a).— 2. S'ils étaient cuits ensemble, ils seraient interdits.— 3. Leur goût se propage facilement.— 4. Pour son équivalent arabe, Maïmonide indique سلق, que Freytag traduit seulement : *planta*. — 5. Cf. Babli, tr. *Hullin*, f. 110b.

les autres objets interdits, mais il ne peut devenir interdit par d'autres objets (sacrés), parce qu'il exprime le jus, et ne l'absorbe pas.

R. Yoḥanan dit : la mischnâ ne veut pas dire qu'elle permet ce qui a été confit ensemble, car ce serait aussi grave que si c'était cuit ensemble ; mais elle veut dire seulement qu'elle permet ce qui a été passé ensemble à l'eau chaude (au court bouillon). R. Ḥanina Tirta dit au nom de R. Oschia : le porreau profane avec du porreau d'oblation, ce qui est de la même espèce, est permis, selon R. Akiba (puisque le goût est uniforme et qu'il ne passe pas de l'un à l'autre) ; mais les autres sages l'interdisent. Toutefois, dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, les sages qui interdisent le porreau (en raison de son goût fort) accordent que c'est permis s'il y a un mélange de viande. R. Zeira dit à R. Yassa : si tu ne nous avais pas dit que les sages adoptent l'avis de R. Akiba, nous ne l'aurions pas su ; peut-être même a-t-on voulu dire à l'inverse que R. Akiba, adoptant l'avis des sages, interdit aussi le mélange des viandes. En effet. R. Abahou au nom de R. Yoḥanan adopte cette dernière version. R. Ḥinena dit que c'est clairement indiqué à la fin de la Mischnâ, qui dit : « R. Akiba dit que l'on peut cuire ensemble toutes espèces de mets, sauf les diverses viandes réunies. » Il en résulte donc qu'il interdit de mêler la viande sacrée avec la profane. On peut admettre aussi (sans intervertir l'ordre des interlocuteurs) : les sages reconnaissent comme R. Akiba qu'en cas de mélange de viandes diverses, c'est interdit (ils se conformeraient à ce qu'il dit fin de la Mischnâ). R. Yossé dit : On aurait pu croire que c'est le chou du terrain humide qui absorbe (si c'était l'autre, ce devrait être permis, puisque la propagation préjudiciable du goût n'interdit pas le produit) ; mais, comme R. Houna dit : prends des choux adhérents à la terre et joins-les au mets de viande (pulpa), cela prouve que c'est le chou de terre sèche qui absorbe (qui en profite). R. Jérémie demanda : quelle est la règle lorsqu'on a bouilli le foie dans du lait (puisqu'il n'absorbe rien) ? Il n'y a pas été répondu. R. Zeira n'en mangeait jamais (de crainte qu'il y soit resté du sang). R. Aba le faisait bouillir, puis le mangeait ; selon d'autres, R. Aba le salait et en mangeait.

12. Lorsqu'un œuf a été cuit dans des épices interdites (sacrées), il est entièrement défendu jusqu'au jaune, parce qu'il est très-absorbant. L'eau dans laquelle on a fait cuire ou tremper de l'oblation est interdite aux étrangers.

Le jaune d'œuf est interdit en ce cas, parce qu'il a absorbé l'épice interdite. Bar Kappara a enseigné : le jaune d'œuf est défendu, et à plus forte raison le blanc. Isaac Rabba dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lorsqu'on a cuit des œufs et que l'on y trouve un poussin, si l'on en sent le goût, le tout est interdit. R. Zeira, R. Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, ou R. Zeira Ada b. Gerson, ou R Birié, ou R. Levi b. Palta, ou enfin certain vieillard au nom de

Rabbi, disent[1] que s'il y a 61 œufs, ils sont interdits par ce contact; mais, à partir de 62, le tout est annulé et permis. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : notre compagnon Ada a témoigné devant nous que la limite est de 60, et il a ajouté que si on lui en apportait plus de 60, il autoriserait le total. Mais, fut-il objecté à Simon b. Wava : tu dis qu'à la limite de 60 c'est déjà permis ; comment se fait-il que d'autres indiquent pour limite le chiffre de 62 ? Je rapporte, dit-il, ce que j'ai entendu, comme eux le font de leur côté. Simon b. Wava dit en présence de R. Ḥanina : un exemple semblable a été présenté devant R. Gamaliel, qui dit à ce propos : je ne reconnais pas qu'il en faille seulement 47 pour l'annuler ; car, selon moi, 45 suffisent. R. Ḥiya au nom de R. Ḥanina raconte : lorsque l'on consulta Rabbi sur un tel fait, il répondit qu'il suffit de 50 œufs pour annuler et permettre tout. Il dit aussi : l'on adjoint à ce nombre la verdure, les cosses et l'eau où ils ont cuit (pour provoquer l'annulation). R. Zeira ajoute même : on défalque de l'œuf interdit la partie qui ne l'est pas (pour diminuer d'autant la proportion nécessaire). Aussi R. Houna dit-il : les cosses mêmes de l'objet interdit contribuent à l'annuler proportionnellement. Ce n'est vrai, dit R. Zeira, que lorsqu'on les a cuits avec les cosses ; la cuisson est alors analogue ; mais si l'on a cuit des œufs couverts de cosses avec d'autres qui ne le sont pas, ou s'il y a mélange d'œufs cuits avec d'autres non cuits, on n'en tient pas compte, parce qu'il faut de l'uniformité dans les mesures. Les œufs rejetés (imparfaits) sont permis, comme dans ce verset (Job, XXI, 10) : *Leurs bœufs s'accouplent et ne rejettent rien* (*scillicet semen*). Lorsque les œufs commencent à se former pour éclore, ils sont interdits ; lorsqu'ils ne sont plus frais, que la poule a commencé à couver, on peut les manger si l'on a bon estomac (si l'on n'est pas un délicat). Si l'on y trouve une goutte de sang, il suffit de rejeter l'endroit où est ce sang. R. Zeira étant allé rendre une visite de malade à R. Ḥiya fils de R. Isaac Atischieh, le trouva assis en train d'enseigner ceci : la goutte de sang n'est interdite que sur le jaune d'œuf ; mais sur le blanc, c'est permis. R. Zeira qui l'entendit crut que R. Ḥiya avait puisé cette règle auprès de son père. Mais R. Abahou vint dire au nom de R. Yoḥanan que le jaune aussi bien que le blanc est interdit (R. Zeira sut donc que R. Ḥiya avait émis un avis personnel). R. Ḥalafta b. Schaoul enseigna : le jaune est interdit, mais le blanc est permis. R. Zeira dit : lorsqu'on dit que le jaune d'œuf devient interdit, c'est au cas où l'on a reconnu une trace adhérente à la partie pointue du jaune d'œuf, et même dans le blanc si l'on trouve une trace séminale dans la pointe de la cervelle ; car c'est ainsi que se forme le poussin (il est alors interdit). On a enseigné ailleurs[2] : certains objets rendent le bain légal inapte au service officiel et ne contribuent pas à compléter la mesure prescrite (de 40 *saas*) ; ce sont : l'eau puisée, soit pure, soit impure (il faut qu'elle coule de source), l'eau où l'on avait trempé des objets, celle qui a servi à bouillir, et enfin le marc couvert d'eau qui n'a pas encore tourné en vinaigre. Or, comment se

1. Cf. Babli, tr. *Ḥullin*, f. 98ª.— 2. Mischnâ, VIᵉ partie, tr. *Miqwaôth*, ch. III, § 2.

fait-il qu'ici l'on considère ces eaux ayant servi aux dits usages comme un mets (pour que le mélange même soit interdit aux étrangers), tandis que dans cette Mischnâ on considère cette eau comme liquide, au point de pouvoir rendre le bain légal impropre au service? C'est que, répondit R. Mena, ici il s'agit du cas où cette eau est devenue épaisse par les détritus nombreux des produits qui y ont été trempés, tandis que dans la Mischnâ précitée on suppose que l'eau ayant servi de même est encore assez claire ; ici, ce sera donc considéré comme un mets (et interdit), tandis qu'ailleurs elle est considérée comme liquide. R. Yossé bar R. Aboun dit : on peut même supposer que dans l'un et l'autre cas, l'eau est soit épaisse, soit claire ; mais la distinction consiste en ce que, pour l'oblation, il suffit de la propagation du goût pour que le mets devienne interdit ; tandis que, pour le bain légal, la propagation seule du goût ne suffit pas pour le rendre impropre.

CHAPITRE XI.

1. Il n'est pas permis de mettre des figues plates (comprimées ou sèches, d'oblation) dans de la sauce, saumure de poisson, *muria* (pour en tirer le suc), parce que c'est les gâter (puisqu'il faut ensuite les jeter) ; mais on peut y joindre de ce vin (lequel devant donner du goût n'est pas perdu). Il n'est pas permis d'aromatiser l'huile d'oblation (les aromates, en l'absorbant, la diminuent) ; mais on peut constituer de l'hydromel poivré, οἰνόμηλον. On ne doit pas cuire du vin d'oblation, parce qu'on l'amoindrit ainsi (on en perd une partie) ; selon R. Juda, c'est permis, parce qu'on l'améliore ainsi (et il se conservera mieux).

On a enseigné [1] : il est permis de mettre des figues vertes ou sèches (d'oblation) dans de la sauce de poisson, aussi bien que l'on y met des épices, à condition de ne pas les comprimer pour en faire sortir le jus (parce que c'est les gâter) ; mais c'est permis pour les épices, parce que c'est ainsi qu'on en use. Lorsqu'après avoir employé un bouquet d'épices d'oblation dans un pot on le place dans un second (pour l'assaisonner également), à partir du moment où il a perdu son goût, il devient d'un usage général, même pour le simple israélite. Pourquoi cette différence entre le bouquet d'épices et l'anet? N'a-t-on pas dit de ce dernier [2] : « Dès qu'il a donné de son goût au pot, il n'est plus interdit à titre d'oblation, et il ne communique plus l'impureté des mets? » (Pourquoi donc n'observe-t-on pas ici la même règle à l'égard de l'épice, dès qu'elle a servi au premier pot?) Ils ne t'ont accordé, fût-il répondu, que ce qui t'appartient déjà ; c.-à-d. légalement, le bois d'anet (qui n'est pas un mets réel) ne saurait propager l'impureté des mets, et c'était seulement par précaution rabbinique qu'il était susceptible de devenir impur ; aussi ont-ils dit que,

1. Tossefta sur le tr. *Schebiith*, ch. 6. — 2. Tr. *Oqcin*, ch. 3, § 4.

dès la première propagation du goût dans un mets, sa valeur intrinsèque devient nulle (tandis qu'ici le bouquet d'épices d'oblation est interdit légalement aussi longtemps qu'il conserve du goût). R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan dit que cet enseignement doit être de Rabbi, parce qu'on a enseigné [1] : Rabbi admet la jonction du vin avec la sauce de poisson (et l'améliore) ; R. Éliézer bar R. Simon l'interdit (c'est le perdre). Aussi, en cas de fait accompli, lorsque le vin y est mis, Rabbi interdit aux simples Israélites d'en manger (car, selon lui, le mélange en a profité, et le vin n'y est pas perdu) ; selon R. Éliézer bar R. Simon, au contraire, ceux-ci peuvent en manger (le vin d'oblation y est perdu). R. Mêna b. R. Tanḥoum demanda : d'après celui qui admet que ce mélange de sauce ordinaire de poisson avec du vin d'oblation est permis à tous (malgré la part sacrée), comment se fait-il que la sauce de poisson provenant des païens est interdite ? (Pourquoi est-on plus sévère à ce sujet en ce qui concerne l'idolâtrie qu'à l'égard de l'oblation ?) Elle est interdite, répondit Jérémie au nom de R. Ḥiya bar Wava, à titre de cuisson faite par un païen. Mais, objecta R. Yossé, n'a-t-on pas enseigné : la sauce fabriquée par un ouvrier[2] est permise (parce qu'elle ne contient pas de mélange de vin), et celle qui n'est pas faite par lui est interdite. Or, n'est-ce pas permis au premier cas si même elle est cuite ? Et, de même, si elle n'est pas d'un ouvrier, elle est interdite, fût-elle non cuite ? Aussi R. Yoḥanan bar Mareh ajoute-t-il : Même d'après celui qui admet que la sauce émanant d'un ouvrier est permise, il faut encore être certain qu'il n'y a pas eu de mélange (d'où provient donc cette différence) ? La voici[3] : celui qui en permet ici l'usage dit que ce vin sert seulement à enlever l'écume de la sauce ; celui qui l'interdit, au contraire, prétend que le vin l'améliore. Puisque l'une des opinions professe que le vin sert seulement à enlever l'écume, cela prouve que du vin d'oblation il est permis de tirer parti, non de celui qui a servi aux libations des idoles[4].

2. Pour le miel de dattes[5], le vin de pommes (cidre), le vinaigre, le jus de raisins tardifs et tout autre espèce de jus de fruits d'oblation (excepté le vin et l'huile), on est tenu, selon R. Éliézer (lorsqu'on mange par erreur de cette oblation), de restituer le montant avec 1/5 de supplément ; selon R. Josué, on est dispensé de ce supplément (non du capital). Selon R. Éliézer aussi, ces liquides comme tels propagent l'impureté. R. Josué dit : Les sages n'ont pas compté au hasard 7 liquides comme des grains d'aromates (dont le nombre est approximatif), mais ils ont précisé les 7 liquides qui transmettent l'impureté[6] ; tous les autres restent toujours purs.

1. Même série, tr. *Abôda Zara*, ch. II, § 2 (fol. 41c).— 2. Pour le terme אומן, l'édition de Venise a המין, permutant א et ה. Dans les dernières éditions, il n'a plus aucun sens, ayant été corrompu en חמין. — 3. Cette réponse manque dans nos éditions ; elle a été restituée déjà par R. Simon de Sens.— 4. Le passage suiv. jusqu'à la fin du § se retrouve textuellement ci-dessus, ch. II, § 5. — 5. Cf. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 38a (t. I, p. 382) ; tr. *Hullin*, f. 120v. — 6. Ce sont : l'eau, la rosée,

On a cru que la discussion dans cette mischnâ ne porte que sur le point de savoir si le 5e supplémentaire est dû ou non ; tandis que, pour le capital, R. Josué reconnaît aussi que c'est dû. De même, ils ne discutent qu'en cas de fait accompli ; mais, en principe, R. Josué reconnaît aussi que c'est dû. Mais comment se fait-il qu'il soit dit ailleurs [1] : « Le miel de dattes est soumis aux dîmes, selon R. Éliézer ; R. Josué les en dispense » ? Comment se fait-il qu'il soit moins sévère que pour l'oblation ? Lorsque le miel a coulé des dattes après que le fruit est devenu sujet aux dîmes, celles-ci sont dues aussi pour le miel ; lorsqu'il a coulé avant cette obligation, le droit n'est pas dû. R. Éliézer reconnaît que si l'on a prélevé la dîme sur les dattes, leur miel fût-il en Espagne (au bout du monde), il est permis d'en user. Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit que l'on rédime les dattes pour libérer le miel en comptant le nombre des dattes (non la quantité de miel). — Il vient d'être dit que R. Éliézer exige les dîmes. On a enseigné à ce sujet que R. Nathan dit : Ce n'est pas que R. Éliézer exige expressément la dîme, mais il est dit seulement qu'il ne faut pas consommer le miel avant d'avoir rédimé les dattes (afin que l'on puisse à la vue du miel, estimer quelle quantité est due). Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit : On rédime les dattes pour libérer le miel, en tenant compte des deux, du miel et des dattes.

« Selon R. Eliezer aussi, ces liquides comme tels propagent l'impureté », est-il dit. On a enseigné que R. Nathan dit : ce n'est pas que R. Eliézer les déclare susceptibles de prime abord comme liquides de propager l'impureté ; la discussion entre R. Eliézer et R. Josué n'a lieu qu'au cas où un liquide est tombé dans l'un des divers jus précités : en ce cas, dit R. Eliézer, ce liquide tombé rend le reste susceptible d'impureté ; mais, selon les autres sages, on se règle d'après la majeure partie avec laquelle ce liquide est confondu. D'après l'opinion de R. Nathan, R. Meir, R. Eléazar B. Jacob et R. Eliézer professent tous trois une opinion analogue : R. Meir a déjà exprimé au sujet du bain légal [2], que le jus de fruits qui tomberait là n'est jamais annulé, quelle que soit la quantité prédominante ; R. Eliézer b. Jacob a formulé son opinion en disant [3] que la sauce de poisson pure dans laquelle est tombée de l'eau, si peu que ce soit, reprend son état primaire impur (elle est généralement considérée comme impure, jusqu'à preuve contraire) ; enfin R. Eliézer a dit ici son avis que le liquide propage l'impureté (comme l'a rapporté R. Nathan). R. Eliézer, en opinant ainsi, s'appuie sur ce qu'il est dit (Lévitique, XI, 34) : *tout liquide*, en général. Les autres sages au contraire ne l'y comprennent pas, en raison de l'expression restrictive : *qui est potable* (ibid) : or, les jus de fruits dont il est question dans notre Mischnâ n'ont pas pour but ordinaire de servir de boisson, mais de comestible. Est-ce à dire que R. Eliézer adopte l'avis de R. Ismael disant qu'en présence de 2 indications contraires, une règle générale et une

le vin, l'huile, le miel d'abeilles, le lait et le sang. Voir tr. *Makhschirin*, dernier ch., § 4. — 1. Tossefta sur *Troumôth*, ch. 9. — 2. Tr. *Miqwaôth*, ch. VII, § 4. — 3. Tr. *Makhschirin*, ch. VI, § 3.

exception, la règle générale l'emporte (et tout est considéré comme liquide)? Et même il outrepasse l'opinion de R. Ismael qui dit: lorsqu'après l'énoncé d'une exception on constate une règle générale et qu'il y a ensuite une exception, celle-ci l'emporte? (pourquoi donc y admet-il comme liquide les divers jus précités ?) R. Frigorin de Césarée répond au nom de R. Eliézer bar R. Ismael que telle est la réplique faite par R. Eliézer [1] aux autres sages ses contradicteurs : de même que vous admettez à titre de restriction l'expression (ib.) *mangeable* (pour l'homme), afin d'en exclure ce qui est corrompu, de même j'admets que le mot *potable* exclue tout liquide corrompu, mais non les jus de fruits. Il n'y a pas de comparaison, répondent-ils, entre le manger et le boire: tu es bien tenu d'admettre que lorsqu'un mets (p. ex. de la viande corrompue avant d'abattre l'animal) était hors d'usage dès le principe, il reste pur (non susceptible d'impureté, n'ayant jamais pu servir) ; tandis qu'il n'en est pas de même des liquides, qui, même en étant corrompus dès le principe, seraient susceptibles d'impureté. Il y a encore une autre différence: le manger, étant toujours destiné à servir de nourriture à l'homme, n'a pas besoin d'y être affecté par une pensée spéciale, tandis que tout liquide pour avoir cette destination devra y avoir été affecté. Mais est-ce possible? si pour ce dernier il faut y avoir affecté sa pensée spécialement, comment le liquide peut-il à l'origine être susceptible d'impureté, et, au contraire s'il a été corrompu dès l'origine, il devrait rester à plus forte raison toujours pur, n'ayant jamais compté comme liquide? ils ont pu répondre ceci : il y a cette différence pour le manger que la nourriture habituelle aux bestiaux devant servir par exception à l'homme n'aura pas cette destination par l'effet d'une pensée spéciale ; tandis que le liquide habituel aux bestiaux devra servir à l'homme; il aura cette destination exceptionnelle par une pensée spéciale. On a enseigné ainsi: Puisqu'il est dit: *Tout liquide* (ibid), à quoi bon ajouter ensuite le terme *potable*? C'est pour exclure le liquide corrompu, dit R. Eliézer ; les autres sages n'admettent pas cette explication, car les liquides même corrompus ne perdent pas leur usage auprès des oiseaux et des bestiaux. Les compagnons dirent au nom de R. Eliézer : celui-ci reconnaît comme les autres sages, que lorsqu'un liquide avait été corrompu dès l'origine, il était susceptible d'impureté. Mais n'a-t-on pas enseigné [2]: le jus qui sort des olives (ce qui est dans le même cas) restera pur, selon R. Eliézer ; tandis que les autres sages le déclarent susceptible d'impureté? (Il n'y a pas été répondu) [3]. R. Ila dit au nom de R. Eléazar : R. Eliézer reconnaît comme les sages que l'eau de la grande mer, fût-elle corrompue, conserve toujours sa faculté propagatrice de l'eau, comme il est dit (Genèse, I, 10): *Et il appela l'assemblage des eaux mers*. R. Jacob b. Zabdi dit au nom de R. Abahou : R. Eliézer

1. *Torath Cohanim*, ch. IX, § 1. — 2. Mischnâ, tr. *Taharôth*, ch. IX, § 3. — 3. Elie Wilna, dans son commentaire *Schnôth Elie*, suppose à titre de réponse une distinction entre le jus des olives (pour lequel tous admettent l'état permanent de pureté) et le jus des olives déjà placées dans la cuve, auquel les sages reconnaissent la faculté de la propagation d'impureté.

est d'accord avec les autres sages pour déclarer que le jus des bettes (ou épinards), ou celui qui provient de fruits secs trempés, n'est pas apte à progager l'impureté. R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Yohaï : si quelqu'un dit qu'il y a 8 liquides (y compris les jus de fruits qui puissent propager l'impureté), il suffira de lui faire remarquer que les rabbins ont compté séparément la rosée et l'eau comme 2 espèces distinctes, bien qu'au fond ce soit une seule. Or, s'ils avaient voulu admettre une 8e sorte (le jus), pourquoi ne l'auraient-ils pas énumérée? Et s'il en existait une dernière sorte pour qui que ce soit, ne serait-elle pas comprise dans cette énumération? (ce n'est donc pas un liquide).

3. On ne doit pas convertir les dattes d'oblation ou de dîmes en miel, ni les pommes en cidre, ni les raisins tardifs en vinaigre, et de même on ne changera de nature aucun autre fruit, excepté les olives et les raisins [1]. On ne mérite pas la peine des 40 coups de lanière [2], si l'on a exprimé le jus des fruits des premières années de plantation (interdites), excepté pour le produit des olives et des raisins. On ne peut pas offrir comme prémices des liquides (mais des fruits), sauf le produit des olives et du raisin. Le seul liquide qui rende à d'autres objets l'impureté (qui la propage) est ce même produit; et enfin on n'offrira sur l'autel que l'huile (des offrandes) et le vin (des libations).

4. L'usage des queues de figues (comprimées), ou des figues sèches, ou certains glands, ἀκυλοί [3], et des caroubes d'oblation sacerdotale est interdit aux étrangers.

R. Ila dit au nom de R. Eliézer qu'il faut compléter ainsi la mischnâ [4] : on n'emploie pas des prémices comme liquides, sauf ce qui s'écoule des olives ou des raisins, même après que leurs possesseurs cohanim les ont acquis des donateurs. Mais on a pourtant enseigné [5] : lorsqu'on a comprimé des prémices pour en offrir le jus au Temple, on peut également l'apporter, parce qu'il est dit (d'une façon explétive): *Tu offriras etc.* (Deutéron. XXVI, 2), quelle que soit leur nature? C'est vrai lorsqu'on a cueilli ces premiers fruits avec l'intention expresse de les offrir en liquide; tandis qu'ici où l'on établit une distinction entre les divers fruits et les olives ou raisins, il s'agit du cas où l'on n'avait pas dès le principe cueilli les fruits dans ce but. Lorsqu'il s'agit d'olives d'oblation, si elles sont pures, on en extraira de l'huile; si elles sont impures, on n'en tirera aucun usage (de crainte que, par mégarde, on n'en mange). Quant au raisin, qu'il soit impur ou pur, on ne devra en aucun cas le convertir en vin; tel est l'avis de R. Meir. R. Jacob dit au nom de R. Meir : Il n'y

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 24b. — 2. Nombres, XVIII, 12. — 3. Autre sorte de figues, selon Maïmonide. Cf. ci-après, tr. *Orla*, II, 1 (une longue note). — 4. C'est une réplique anticipée à l'objection faite plus loin, tr. *Halla*, ch. IV, § 12 (fol. 60b), pourquoi « le prêtre Joseph ayant offert en prémices du vin et de l'huile, on ne les reçut pas. » — 5. Cf. Babli, tr. *Hullin*, fol. 120b; Midrasch *Mekhilta*, sur *Mischpatim*, n° 20.

a pas de discussion entre R. Eliézer et R. Josué sur le point de savoir qu'on peut tirer de l'huile des olives pures (selon leur destination habituelle); ils ne sont en désaccord que pour les olives impures: Selon R. Eliézer, on n'en extraira rien; selon R. Josué c'est permis; et de même pour les raisins, on les emploiera à produire du vin s'ils sont purs, mais à rien s'ils sont impurs. R. Judan dit: R. Eliézer et R. Josué sont d'accord que l'on peut employer pour produire l'huile les olives pures; ils ne sont en désaccord que pour celles qui sont impures: selon R. Eliézer, on ne peut pas les employer à cela (même pour brûler); selon R. Josué, c'est permis (il ne craint pas l'abus). Quant aux raisins, on les emploiera s'ils sont purs ou impurs, en tous cas. Enfin, Rabbi dit: R. Eliézer et R. Josué sont d'accord pour reconnaître qu'on peut employer à la fabrication de l'huile les olives pures et que l'on ne peut rien tirer des raisins impurs; leur discussion ne porte que sur la question des olives impures et des raisins purs, car selon R. Eliézer on ne peut pas les employer en liquides; mais selon R. Josué on le peut. Toutes les trois explications précédentes contestent l'avis de R. Meir, en ce que, selon chacune, le premier préopinant autorise la confection en vin des raisins purs; pourquoi donc R. Meir le défend-il? C'est que, dit-il, ils ont plus plus de valeur à être consommés en grappes qu'à être remis au pressoir (la conversion en vin est donc préjudiciable au cohen qui reçoit). Tous trois contestent aussi l'avis de R. Judan, en ce que, selon eux, on ne peut pas employer en vin les raisins impurs: pourquoi donc lui seul en permet-il l'usage? C'est que, dit-il, le vin étant perdu et ne pouvant même pas être brûlé (comme l'est l'huile impure), on pourra du moins tirer parti des pépins et des peaux. Quant aux olives impures, Rabbi et R. Meir ont à leur égard une seule et même opinion (ils les interdisent); R. Jacob et R. Judan ont à leur égard une autre opinion uniforme (de les autoriser). Laquelle des deux l'emporte en fait? (Question non résolue). Lorsque la mischnâ interdit l'usage des queues de figues, dit R. Zeira au nom de R. Eliézer, ce vénérable fondateur de la *Braïtha*, elle entend parler de celles qui sont entourées de fruit (non de la simple tige ou bois). En général, tout ce que R. Zeira disait en fait de règles relatives soit aux oblations, soit aux puretés, il le rapportait pour l'avoir entendu de R. Eliézer.

4 (5). Aussi longtemps que le cohen recueille les pépins ou graines des fruits pour les consommer, il est interdit aux étrangers d'en manger s'ils sont d'oblation; mais s'il les abandonne, leur usage est autorisé. Il en est de même des os (garnis de viande) des sacrifices: aussi longtemps que le cohen les recueille, leur usage est interdit; il est permis à partir du moment où il les jette. Le gros son, en général, même d'oblation, peut servir à chacun; celui qui provient du blé vert (et contient beaucoup de farine) est interdit aux étrangers, mais celui du vieux blé (qui se moût bien mieux) est permis. On agit avec le son d'oblation comme avec le profane (on jette ce que l'on ne mange pas). Celui qui écrème la farine et en

prend la fine fleur, à raison de un *cab* ou deux par *saa* (sur 6 *cabs*) d'oblation, ne devra pas jeter le reste (qui, pouvant être consommé, ne doit pas être détruit), mais le mettre de côté en un endroit sûr.

R. Yohanan dit: notre mischnâ parle de pépins fort tendres des petites pommes [1], ou de coings (χρυσομήλον). Selon R. Eléazar, il peut même y être question de noyaux frais [2] de dattes (que d'ordinaire l'on peut sucer) ; mais, ici il s'agit du cas où il n'y a plus rien à sucer. Mais n'a-t-on pas enseigné: « Il en est de même des os des sacrifices » ; or, peut-on supposer qu'il s'agisse là du cas où il n'y a plus de moelle à recueillir? Non, il est question là des nerfs qui se trouvent près des jointures et des cartilages [3]. R. Abahou vint dire au nom de R. Yohanan b. Asche que la mischnâ parle de cette partie. Voici ce qu'on appelle le blé vert, nouveau [4] : aussi longtemps qu'on a l'habitude de le battre à bras d'hommes, au fléau (et non de le faire dépiquer par les animaux). R. Aha dit que c'est jusqu'à 30 jours. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan que c'est là la mesure (30 jours). Mais n'a-t-on pas enseigné : on peut enlever la fleur de farine des froments autant que l'on veut et effeuiller le déchet de la verdure tant que l'on veut? Oui, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, à condition de laisser pour le cohen ce qu'il lui faut comme oblation (lorsqu'on aura prélevé au-delà de sa mesure, on pourra en enlever) ; ou encore, dit R. Jérémie au nom de R. Ila, dans la Mischnâ on parle des années de famine, où chaque brin de verdure a sa valeur, mais dans les années fécondes, on peut en enlever (et l'on n'y regarde pas). On a enseigné ailleurs [5] : l'intérieur des potirons (pépins et jus) et le déchet de la verdure étant d'oblation est d'un usage permis à tous, dit R. Dossa ; les autres sages l'interdisent. Toutefois, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, ce n'est vrai que pour le déchet de feuilles des jardiniers (qui en jettent beaucoup) ; mais, pour le déchet des propriétaires (plus soucieux), les sages reconnaissent aussi que c'est permis. R. Aboun observa ceci : cette remarque s'applique à la grande oblation, fixée par estimation (et où il arrive qu'une feuille sert à libérer le reste) ; mais, pour l'oblation de la dîme que l'on compte exactement au dixième, il n'arrive pas d'arracher une feuille après l'autre, ou une tige d'un plant après l'autre (lorsqu'en ce cas le cohen léverait une nouvelle feuille, elle serait interdite aux étrangers, même selon R. Dossa).

5 (6). Lorsqu'on débarrasse un grenier du froment d'oblation, on n'est pas tenu de s'y asseoir et de se mettre à ramasser chaque grain, un à un, mais on le balaie comme d'ordinaire, et l'on peut ensuite y mettre du profane (sans se préoccuper s'il reste un grain ou deux d'oblation).

(7). De même, si un tonneau d'huile d'oblation a été renversé, on n'est

1. Ou poires : ces 2 sortes sont citées au tr. *Kilaïm*, ch. I, § 4. Cf. tr. *Oqcin*, ch. I, § 6. — 2. Ibid., ch. II, § 2. — 3. Cf. Mischnâ, tr. *Pesahim*, ch. VII, § 11. — 4. Tossefta sur le tr. *Troumôth*, ch. 10. — 5. Mischnâ tr. *Eduyôth*, ch. III, § 3.

pas tenu de se mettre à terre pour l'étancher à la main (pour n'en rien laisser) ; on agit comme avec du profane.

(8). Lorsqu'on verse (du vin ou de l'huile d'oblation) d'une cruche dans une autre et qu'il reste encore quelques gouttes dans la première, on peut pourtant y verser du profane. Mais si, après avoir couché la cruche pour la vider, il s'en amasse un peu au bord [1], ce reste est sacré. — (A ce même propos, on demanda :) quelle devra être la quantité d'oblation de dîmes sur des produits de libération douteuse, *Demaï* (devenus impurs), pour que l'on soit tenu de la remettre au cohen (et de ne pas l'abandonner) ? Ce devra être le huitième du 8e (un 64e).

On a enseigné ailleurs [2] : si après avoir couché la cruche pour la vider il s'en trouve un peu au bord, ce reliquat est au vendeur (au premier possesseur). Comment donc se fait-il que, selon notre Mischnâ, ce reliquat soit acquis au cohen (non au propriétaire) ? En effet, dit R. Yohanan, il ne faut pas lire dans cet enseignement qu'il est question du vendeur, mais de l'acquéreur (le dernier destinataire l'emporte). R. Isaac b. Eleazar (qui maintient la 1re version) dit que c'est là une question de renoncement de l'acquéreur (après l'égouttement), et qu'il en est de même pour les objets consacrés (tandis que l'oblation est un bien dont chaque parcelle appartient au cohen). R. Abahou vint confirmer au nom de R. Yohanan qu'il en est de même pour les saintetés. Toutefois, dit R. Oschia, ce n'est vrai que pour les saintetés dont les restes forment des objets de consommation pour le cohen (comme l'offrande du lépreux) ; mais, pour les saintetés dont il ne doit rien rester (comme les libations entièrement versées sur l'autel), il faut leur restituer la moindre parcelle restante. R. Aboun b. Hiya demanda : lorsqu'un tel reliquat survient pour le *loug* (mesure) d'huile que doit offrir au temple le lépreux guéri, faut-il la restituer ou non ? Car, s'il est tenu de le restituer et qu'il l'omette (en raison du peu de valeur), il se rendrait coupable de ne pas avoir donné une mesure complète comme elle est due ; si, au contraire, il n'y est pas tenu, il enfreindrait, en restituant ce reliquat, la défense d'y rien ajouter. Quelle est donc la règle? R. Hinena répondit : on n'a pas pu poser cette question, et il va sans dire qu'il n'y a rien à restituer en ce cas. Seulement, à la suite de la distinction établie par R. Oschia entre les saintetés qui ont des restes pour les cohanim et celles qui n'en ont pas, il y a lieu de faire cette remarque : est-ce que la mesure d'huile due par le lépreux guéri n'est pas une sainteté dont il reste une part au cohen, et il y a lieu de dire qu'en ce cas il faut restituer le moindre reliquat ; cela prouve donc qu'en un tel cas, si l'on ne restituait pas le reliquat, on transgresserait la faute d'avoir remis une mesure incomplète. On a enseigné que R. Halafta b. Saul dit : Lorsqu'on a cuit de l'oblation dans un pot, il suffit de le recurer trois fois à l'eau chaude pour qu'il soit permis d'en user (sans crainte qu'il y ait un reste).

1. Cf. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 84a. — 2. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. V, § 9.

Mais dit R. Aba, cela ne suffit pas si l'on y a cuit de la viande impure (il reste toujours interdit). R. Yossé dit avoir objecté devant R. Aba : puisque la consommation de l'oblation par un étranger est punissable de la peine capitale et celle de la viande impure n'entraîne que l'infraction d'une. défense, comment se fait-il que l'on prescrive une mesure moins sévère pour le pot ayant contenu de l'oblation que pour celui où il y avait de la chair impure? C'est que, répondit-il, la question de l'oblation n'est désormais qu'un précepte rabbinique (peu grave), conformément à celui qui a dit [1] : d'eux-mêmes (sans y être tenus) ils ont accepté de payer les divers droits de dîme et autres hors de la Palestine. R. Iusti b. Sunam présenta une autre objection devant R. Mena : il est dit dans la mischnâ que si, après avoir couché la cruche pour la vider, il s'en amasse un peu au bord, ce reste est consacré comme oblation; comment donc dit-on qu'il suffit de rincer 3 fois le pot à l'eau chaude? (Ne craint-on pas qu'il y soit resté de l'oblation?) Non, fut-il répondu, par l'action du feu, ce qui était dans les pores du vase en sort; dès lors, ce reste d'oblation est interdit à la 1re et à la 2e aspersion d'eau chaude [2], mais, après la 3e, il est permis d'en user (il n'y a plus rien). Ce n'est vrai toutefois que lorsqu'on y a mis de l'eau (laquelle enlève tout) ; mais lorsqu'on n'y a pas mis d'eau, même après le 3e usage profane du pot, il reste interdit. Quant aux restes semblables de 2e dîme, le premier usage est interdit, le 2e est permis; selon R. Meir, il est même interdit d'en user la 2e fois, s'il reste un goût de cette dîme. R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Yehoçadaq : les saintetés en général sont traitées, en ce qui concerne leurs restes [3], à l'égal de ceux de l'oblation. — Le vase dont se sert l'homme atteint de gonorrhée [4] sera impur au premier usage fait après lui, non au second. Il ne redevient pur toutefois que si l'on a mis de l'eau pour le rincer, mais si l'on n'en a pas mis, il restera impur même après le 10e usage qu'on en a fait. R. Judan neveu de R. Yossé b. Ḥanina, dit au nom de ce dernier : lorsqu'il restera moins d'un 64e d'oblation de dîme douteuse en fait d'huile, on se contentera de la verser dans sa lampe et de la brûler. R. Yanaï dit au nom de R. Judan : pour les mets, la mesure est d'un œuf ordinaire (de poule). Cette mesure indiquée, de la grandeur d'un œuf, est applicable au mets impur; mais s'il est pur, quelque petit qu'il soit, il faut le restituer au cohen. De même, la mischnâ n'a prescrit de mesure qu'en cas de doute ; mais, s'il s'agit d'oblation certaine, qu'elle soit pure ou impure, grande ou petite, il faudra la rendre à son propriétaire.

6 (9). On peut donner à manger des vesces d'oblation [5] aux animaux domestiques, aux bêtes sauvages et aux volailles (appartenant aux coha-

1. Cf. même série, tr. *Schebiith*, ch. VI, § 1 (t. II, p. 377). — 2. Cf. Babli, ibid., fol. 96a. — 3. L'édition de Venise a : כמי נוי et celle d'Elie Fulda : כמינהון. — 4. Tossefta sur *Taharoth*, ch, 4; Babli, tr. *Zebahim*, f. 79b. — 5. C'est principalement une nourriture de bestiaux ; seulement, comme il arrive parfois aux hommes d'en manger, ils doivent donner en ce cas, les parts légales.

nim). Lorsqu'un simple israélite a emprunté la vache d'un cohen[1], il peut lui donner à manger des vesces d'oblation (avec lesquelles on peut la nourrir). Mais lorsqu'un cohen a emprunté celle de l'Israélite, bien qu'il soit chargé de la nourrir, il ne pourra pas lui donner à manger de l'oblation (parce qu'il ne peut en nourrir que ses propres bêtes). Lorsqu'un simple Israélite achète et se charge d'engraisser la vache d'un cohen (afin de partager plus tard la plus-value), elle ne pourra pas manger de ladite oblation (elle n'est plus le bien du cohen). Mais lorsqu'à l'inverse le cohen l'acquiert d'un Israélite dans les mêmes vues ultérieures, il peut la nourrir d'oblation (elle est son bien).

Comment sait-on que la vache d'un cohen, achetée et engraissée par un Israélite, ne peut pas être nourrie par des produits d'oblation? c'est qu'il est dit: *lorsque le cohen aura acheté une personne comme acquêt de son argent* etc. (Lévitique, XXII, 11), c.-à-d. ce qui n'est plus à lui ne peut pas profiter de son privilége. Est-ce à dire qu'il ne peut même pas lui donner à manger des vesces d'oblation? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *eux* (qui sont nés dans la maison) *mangeront etc.* (ce qui implique l'autorisation pour l'animal). Selon une autre version, ladite expression indique que l'on peut en ce cas lui donner à manger des vesces et même du fenugrec[2]. R. Ḥiskia, R. Jérémie ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : il ne saurait être question là de fenugrec, car ce dernier est soumis à l'oblation par précepte légal (non comme les vesces). On a du reste enseigné ceci : d'où sait-on que lorsqu'un cohen a acquis un esclave et qu'un simple Israélite y ait une part d'association, fût-ce 1/100, cet esclave ne pourra pas manger d'oblation? C'est qu'il est dit (ibid.) : *Lorsque le cohen acquerra* (seul) ; il en sera donc de même ici pour la vache. Bar Kappara a enseigné : ni l'une, ni l'autre (ni celle de l'Israélite engraissée par un cohen, ni à l'inverse) ne pourront manger de l'oblation.

7 (10). On peut éclairer avec de l'huile destinée à être brûlée (d'abord sacrée, puis devenue impure), les salles de prières, les salles d'études, les carrefours obscurs, et même auprès des malades, avec l'autorisation du cohen (les autres personnes profiteront du voisinage). Lorsque la fille d'un simple Israélite a épousé un cohen, et qu'elle se trouve souvent chez son père, celui-ci allume de cette huile en faveur de sa fille (et il peut en profiter aussi). On peut s'en servir pour éclairer la salle du repas des cohanim[3], mais non dans la maison d'une personne en deuil[4]. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, au contraire, c'est permis chez une personne en deuil (dont l'état de tristesse ne fait pas craindre le déplacement d'une lumière), mais c'est défendu dans la salle du repas (la gaieté

1. Cf. tr. *Yebamôth*, f. 66b ; tr. *Abôda Zâra*, f. 15a. — 2. Ce dernier a plus de valeur, servant plus souvent à l'homme que les vesces. — 3. Vu la propreté notoire de leur costume, il n'y a pas à craindre le déplacement de cette huile sacrée. — 4. En ce cas, le costume du sacerdote est négligé, et il y a plutôt un déplacement à craindre.

des commensaux peut provoquer quelqu'irrégularité dans cet usage). R. Meir interdit l'un et l'autre cas (il éprouve toutes les craintes); mais R. Simon permet tous les deux cas (il adopte les 2 avis les moins sévères).

Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan qu'il faut compléter ainsi le sens de la mischnâ : auprès des malades on emploiera l'huile d'oblation destinée à être brûlée, avec l'autorisation du cohen ; donc, aux cas précédents (p. ex. dans les salles de prières ou d'études), on l'utilisera même sans autorisation. R. Ḥiya a enseigné : la visite à faire aux malades n'a pas de limites de temps (et peut avoir lieu aussi bien le jour que la nuit). Ce qui le prouve, dit R. Ḥiya b. Ada, c'est que la mischnâ dit expressément : Auprès des malades on en usera avec la permission du cohen (ils reçoivent donc visite le soir, car, pour eux-mêmes, il ne faudrait pas de lumière). R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : Nous savons par la mischnâ qu'au cas où par suite d'un héritage de son grand-père maternel cohen, on a de l'oblation, le simple israélite peut, à l'usage de sa fille mariée à un cohen, brûler de cette huile d'oblation; peut-il aussi, dans les mêmes circonstances, profiter de l'oblation prélevée sur les fruits de son propre grenier? Qui a pu supposer, répondit-il, qu'on puisse profiter de l'oblation de ses propres fruits (il va sans dire que c'est interdit). R. Yona et R. Yossé diffèrent d'avis à ce sujet : R. Yona adopte l'avis de R. Jérémie, et R. Yossé celui de R. Zeira. On comprend celui qui admet qu'il s'agit dans la Mischnâ du cas où un simple israélite tire parti de l'oblation prise sur ses propres fruits à cause de la présence de sa fille mariée à un cohen, vu qu'alors, il donne, pour ainsi dire, à sa fille une part de ce qui lui doit revenir par son mari ; mais, d'après celui qui prétend qu'il s'agit en ce cas d'oblation obtenue par héritage d'un grand-père maternel cohen, ne faut-il pas (avant que ce simple israélite puisse en user en faveur de sa fille mariée) que son gendre en ait pris possession, aussi longtemps que l'héritier a son propre bien en main ? Il s'agit du cas, répondit-on, où la possession a été transmise au cohen par un autre. Mais on a enseigné [1] : lorsqu'un cohen et un simple israélite sont associés pour exploiter les marchandises d'un magasin, l'israélite peut remplir la lampe d'huile sacrée destinée à être brûlée, monter au grenier, descendre à la boutique pour vaquer aux besoins qui sont communs aux deux associés, mais non pour ceux particuliers à l'Israélite; lorsqu'un cohen se rend auprès d'un Israélite pour établir avec lui ses comptes, on peut brûler en sa faveur de l'huile sacrée ; or, est-ce qu'en ce cas le cohen l'avait acquis, pour pouvoir transmettre ses droits à autrui ? Il peut s'agir aussi du cas, fut-il répondu, où ses droits lui ont été transmis par un autre. On a dit dans ce même enseignement : la fille d'un Israélite mariée à un cohen, qui se rend chez son père, peut y brûler de l'huile sacrée pour les besoins de son mari (ou du ménage), non pour ceux de son père ; et il y est dit aussi : la fille d'un simple Israélite qui est entrée pour allumer sa lumière à celle du cohen peut tremper la mèche dans l'huile sacrée destinée à être brûlée et allumer ; or, n'est-ce pas interdit ? On l'avait permis

1. Au tr. *Schabbath*, ch. II, § 1 (f. 4c et d), tout ce passage et la suite sont reproduits.

exceptionnellement, répondit R. Houna au nom de R. Yanaï, parce qu'il y avait à ce moment le danger de la rencontre des loups (et pour se prémunir contre eux, on ne pouvait sortir la nuit sans lumière) ; depuis lors, nulle décision juridique n'ayant aboli cette permission, elle fut maintenue ; de même qu'une autre permission rabbinique établie exceptionnellement dans les mêmes circonstances n'avait pas été abolie non plus [1]. Lorsque le bouvier d'un cohen mange sur l'ordre de ce dernier chez un Israélite, ou lorsqu'on tisse chez un Israélite le vêtement d'un cohen, on peut, dans l'un et l'autre but, allumer de l'huile sacrée destinée à être brûlée, sans crainte d'empiéter sur les droits sacerdotaux. Lorsqu'un cohen vient chez l'Israélite pour établir avec lui ses comptes et que pour lui on allume une lumière alimentée par cette huile, on peut la laisser brûler même après le départ du cohen et attendre qu'elle s'éteigne seule (faute d'aliment). R. Hanania d'Akhbar (israélite) se livrait à des travaux chez R. Hiya de Cippori (un cohen) ; lorsqu'il partait, il allumait sa lampe avec de l'huile sacrée destinée à être brûlée. Mais ne vient-on pas de dire qu'il est permis au simple Israélite d'employer cette huile pour les besoins du cohen, non pour son propre usage ? C'est que, répondit-on, s'il ne lui avait pas été permis de s'éclairer ainsi au départ, il ne serait pas venu travailler chez ce cohen (c'est donc en vue de ce dernier). On avait cru qu'au moins en arrivant dans la maison, R. Hanania éteignait la lumière ; mais il la laissait brûler, ajoute R. Hinena, parce que grâce à cette lumière, il se levait avant l'aurore et devançait le jour pour se mettre à l'œuvre (au profit du cohen). Ada le serviteur (garde-malade) demanda à R. Imi si, après avoir allumé sa lumière avec de l'huile sacrée pour les besoins du malade, il peut s'en servir personnellement ? Oui, lui répondit-il, car ce petit usage personnel est annulé parmi le grand nombre de fois où il a allumé pour d'autres. R. Juda b. Pazi professa qu'à l'égard des avis émis par Bar Néhémie, il en est bien ainsi qu'il l'avait dit. R. Imi avait recours à cette huile sacrée ; et R. Ila, plus scrupuleux, n'en usait pas. Mais est-ce que R. Ila ne tenait pas compte de l'observation faite par R. Imi, que l'on peut continuer à en profiter directement après l'avoir allumée pour un malade ? R. Ila s'y opposait en disant que ce serait un vol d'en profiter directement (l'autorisation du cohen ne s'adressant qu'au malade) ; de plus, il ne lui paraît pas convenable qu'un servant utilise à son profit un objet sacré. — Gamaliel Zouga demanda à R. Yassa : Peut-on, après avoir pris un peu de cette huile sacrée, en ajouter de la profane et allumer sa lampe ? Certes, répondit-il, puisque R. Oschia a enseigné qu'il est inutile d'éteindre une lumière déjà alimentée de cette huile sacrée (on pourra donc continuer avec de l'huile profane). R. Abahou dit que Jonathan b. Akhmaï lui a enseigné : lorsque la veille du sabbat, au soir, la fille d'un cohen se trouve avoir en mains (à l'usage de son père) de cette huile sacrée, il suffit qu'elle ajoute de l'huile profane, afin de l'allumer à son usage personnel du vendredi soir. Quel est son mérite, demanda R. Zeira ? (Ce R. Yonathan a-t-il assez d'autorité pour établir une règle ?) C'est

1. Cf. même série, tr. *Schebiith*, ch. IV, § 2 (t. II, p. 356).

répondit-il, un homme important, très-compétent dans nos enseignements. R. Ḥiya, du village de Teḥomin[1] exposa cet enseignement devant Rab, lequel proclama que l'auteur est un homme très-instruit dans la loi.

« On peut se servir de cette huile, dit la Mischnâ, pour éclairer la salle du repas des cohanim, mais non dans la maison d'une personne en deuil. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, au contraire, c'est permis chez une personne en deuil, mais c'est défendu dans la salle du repas. R. Meir interdit l'un et l'autre cas ; mais R. Simon permet tous deux. » R. Juda en permet l'usage dans la salle du repas : parce que là les vêtements du cohen étant propres, il n'y a nul contact à craindre ; mais dans la maison en deuil, où l'on porte des vêtements salis, il est plutôt à craindre que l'on touche à cette huile. R. Yossé au contraire le permet dans la maison en deuil, parce que les gens affligés ne s'occupent pas de l'huile à brûler ; mais, dans la salle du repas, où l'on est joyeux et étourdi, un contact est plutôt possible ; R. Meir l'interdit dans l'un et l'autre cas, parce qu'il éprouve chacune des craintes qui viennent d'être émises ; enfin R. Simon le permet dans les deux cas, parce qu'il n'éprouve aucune des craintes et adopte les raisons précitées qui repoussent tout contact. On dit chez R. Yanaï que l'avis de R. Simon sert de règle ; et R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Oschia s'exprime de même. Mais, objecta R. Yossé de Sidon en présence de R. Jérémie, ne va-t-il pas sans dire que l'avis de R. Simon l'emporte ? Si on ne l'eût pas dit[2], eût-on supposé qu'en cas de contestation entre R. Meir et R. Simon, celui-ci ne sert pas de règle ? (N'est-ce pas toujours R. Simon qui l'emporte ?) C'est que, fut-il répondu, il s'agit là d'une priorité dans l'émission des avis exprimés par R. Juda et R. Yossé avant R. Meir et R. Simon. Or, R. Juda avait émis une partie de l'avis de chacun des deux (pour la salle à manger selon R. Simon, et pour la maison en deuil selon R. Meir), ainsi que R. Yossé avait adopté en partie l'avis de chacun des deux (à l'inverse) ; mais, d'autre part, dans la discussion entre R. Juda et R. Yossé, ce dernier l'emporte, car pour la maison en deuil, cas permis par R. Simon, il va sans dire que cet avis de R. Simon prédomine, avec celui de R. Yossé, à l'opposé de R. Meir et de R. Juda, tandis que pour le cas de la salle du repas, il y a opposition de la part de R. Meir et R. Yossé contre l'avis de R. Juda. Il a donc fallu dire que, malgré la prédominance de R. Yossé en ce dernier point, l'avis de R. Simon l'emporte (ce n'est pas à cause de l'avis conforme de R. Meir). — Peut-on se servir, pour célébrer la fête des Macchabées (ḥanuca) de l'huile sacrée destinée à être brûlée ? On répondit que chez R. Yanaï on l'employait dans ce but. Moi, répondit R. Nissa, je n'ai pas connu mon père (l'ayant perdu trop jeune) ; mais ma mère m'a dit au nom de mon père qu'à défaut d'huile profane, on emploiera à cette fête l'huile sacrée à brûler.

1. Neubauer, *Géographie*, p. 221, identifie ce nom avec Cafarnahum. Peut-être s'agit-il d'une ville frontière.— 2. Le même raisonnement a lieu ci-dessus, ch. III, § 1.

TRAITÉ MAASSEROTH

CHAPITRE PREMIER

1. On a établi une règle générale pour la dîme : tout ce qui se mange, que l'on conserve et qui croît sur terre[1], est soumis aux dîmes. Voici une autre règle : ce qui est un manger aussi bien dès le commencement de son développement qu'à la fin, bien que l'on ait l'habitude de le conserver jusqu'à sa croissance extrême, est soumis aux dîmes, qu'il soit encore petit, ou déjà grand. Mais, lorsqu'au commencement ce n'est pas un objet habituel de consommation et qu'il le devient plus tard (à sa maturité), il n'y sera soumis que lorsqu'il sera devenu bon à manger.

Comme il est écrit (Deuter. XIV, 22) : *tu prélèveras la dîme de tous les produits de tes semences* [2], on aurait pu croire que tous les objets sont soumis aux dîmes ; c'est pourquoi il est spécifié qu'il s'agit seulement des produits de la semence. Est-ce à dire que le blé seul y est soumis, non les autres fruits ? C'est pourquoi le même verset ajoute : *que le champ produit chaque année*, ce qui implique une addition à la présente obligation. Mais pourquoi ne pas y comprendre aussi par extension d'autres semences de jardin que l'on ne mange pas ? C'est qu'il est dit d'abord : « les produits de tes semences », puis : « ce que le champ produit chaque année » ; il faut donc prendre une sorte de terme moyen commun à ces deux sortes, savoir ce que l'on mange et ce que l'on conserve. Selon d'autres, on arrive à la même règle par la déduction suivante[3] : L'expression « tu rédimeras » est dite dans un sens général ; le terme suivant : « le produit de ta semence » est spécial ; or, lorsqu'une règle générale est suivie d'un terme restrictif, la règle ne comprendra pas plus que l'exception. De cette façon, on sait seulement que le blé y est soumis, comment le sait-on aussi pour les légumineux ? De ce qu'il est dit (Lévit. XXVII, 30) : *toute la dîme de la terre, des semences, du sol et des fruits des arbres sera à Dieu :* c'est pour y comprendre également les produits du cresson, de l'ail, et de même la roquette ou rue. Est-ce à dire que l'on y comprend aussi le poireau élancé (sans valeur), la graine de vesces (un manger d'animaux), ou celle de l'oignon, ou des raves, ou des radis, ou enfin d'autres espèces potagères non comestibles ? C'est pourquoi il est dit : « des semences du sol, » en partie, non toutes[4]. Si l'expression « fruits des arbres » les comprend tous, est-ce que l'on y comprend aussi les caroubes sauvages (non comestibles), ou celles de Çalmôna[5],

1. La même règle est usitée pour la *Péa*. Voir ce traité, I, 4. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 68ª ; tr. *Nidda*, f. 50ᵇ. — 2. A dire vrai, ce verset s'applique plutôt à la 2ᵉ dîme qu'aux autres. — 3. *Torath Cohanim*, section *Huqath*, VIII, 9. — 4. Cf. ci-après, tr. *Halla*, III, 6 ; *Siffri*, section *Reéh*, ch. 105. — 5. Nom de lieu, dit Schönhak. Cf. ci-après, tr. *Orla*, I, § 2.

ou les caroubes de haies ? C'est pourquoi il est dit : « des fruits de l'arbre, » non tous. Quant aux légumes verts, Issi ben Juda dit que pour eux les dîmes sont une prescription rabbinique. R. Hisda dit : lorsqu'après avoir abandonné le blé sur pied (adhérent au sol) à tout venant, on le prend pour son propre usage et que l'on en prélève l'oblation (non due pour ce qui a été abandonné), celle-ci cependant garde sa valeur sacrée ; mais, lorsqu'après avoir abandonné des épis en gerbe on les reprend et que l'on en prélève l'oblation, elle n'a plus de valeur comme telle. Pourquoi cette différence entre le premier et le second cas ? C'est qu'aussi longtemps que le blé était adhérent à la terre, il n'était pas encore soumis aux droits et le prélèvement eût été nul ; donc au moment de l'abandon, les droits n'étaient pas dûs, et il a bien fait de prélever l'oblation plus tard en reprenant son bien ; tandis que pour les épis coupés, l'oblation était due dès l'instant de l'abandon, et elle aurait eu alors sa pleine valeur ; aussi, après l'abandon, l'on ne doit plus rien. En effet, dit R. Ḥinena b. Ḥisda, il en est de même pour les objets consacrés : si le blé était encore debout et qu'on le rachète ensuite, la dîme est due ; mais s'il avait été déjà coupé avant la consécration et qu'on le rachète, rien n'est dû. Cette opinion des rabbins a été contestée (à l'opposé de R. Hisda, et il y a une différence entre l'abandon et la consécration), puisque R. Yoḥanan a dit au nom de R. Yanaï[1] : le verset suivant (Deutéron., XIV, 29), *et le lévite arrivera parce qu'il n'a pas de part ni d'héritage au milieu de toi*, indique ceci : sur les biens que tu possèdes et qu'il n'a pas, tu dois lui donner une part, mais non sur ce qui est glané, car sur ce bien ton droit est égal au sien (il est à tous). La même règle s'applique aussi bien au glanage qu'à l'oubli, à la *péa*, à l'abandon. Mais, dit R. Yoḥanan, la compagnie des étudiants objecta ceci à cette déduction : puisque les objets consacrés offrent la même particularité que ni toi, ni lui n'y ont aucun droit (ces objets appartenant à Dieu seul), pourquoi donc, au lieu de dispenser ces objets de la dîme, ne pas admettre ce raisonnement que l'objet appartenant au trésor sacré, non au lévite, celui-ci devrait en avoir sa part pour dîme ? R. Ila répondit : l'objection qui vient d'être émise n'est pas admissible dans l'une de ces deux hypothèses, si le monceau de blé a été nivelé, soit dans la condition d'abandon, soit dans celle de la consécration, auxquels cas il n'est pas dû de dîme, la Loi la prescrivant pour la *prémice de ton blé* (ibid.), non celui de l'abandon ou du trésor sacré ; elle n'est possible qu'au cas où le maître a abandonné des gerbes de blé coupé, dont il a repris possession plus tard ; il y a alors une distinction entre l'abandon et la consécration : au premier cas, on est dispensé de la dîme, non au second. On est dispensé de la dîme en cas d'abandon, comme il a été dit ci-dessus par R. Yoḥanan au nom de Yanaï : le verset *Et le lévite viendra parce qu'il n'a pas de part ni d'héritage au milieu de toi*, indique ceci : sur les biens que tu possèdes et qu'il n'a pas, tu dois lui donner une part, mais non sur ce qui est abandonné, car sur ce bien ton droit est égal au sien. Pour la consécration, au contraire, la dîme est due, confor-

1. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, I, 5 ; VIII, 2 ; Siffri, ibid., nº 109.

mément à ce que dit R. Ḥisda [1], fin de l'enseignement précité. Lorsqu'après avoir consacré des épis en gerbe on les rachète et que l'on en prélève l'oblation, elle est bonne et il faut payer la dîme. D'où vient cette distinction entre l'abandon et la consécration ? L'abandon est sorti de la possession du maître, tandis que l'objet sacré reste au pouvoir du trésorier sacré (l'on ne peut pas dire que les droits de tous sont égaux à cet égard). R. Abin dit : on ne les considérera même pas comme ayant quitté la possession du maître, lorsqu'il parle seulement de racheter une première part.— R. Zeira ou R. Yossé dit au nom de R. Eliézer : lorsqu'on ensemence un champ abandonné, il faut aussi en rédimer les produits [2]. R. Yôna présente une autre version à cet égard et dit qu'il s'agit du cas où l'on a acquis un champ abandonné avec ses produits (parce qu'il va sans dire qu'au cas où l'on a semé de son propre bien, la dîme est due). R. Hiya b. Ada demanda en présence de R. Yoḥanan : est-ce que les champignons كَمَأة et les morilles فِقع (poussant spontanément, non semés) sont soumis aux dîmes ? En effet, répondit R. Yoḥanan au nom de R. Sisy, comme il est écrit (Deutéron. XIV, 22) : *tu devras rédimer les produits de ta semence ;* cela implique que tout objet semé et qui croît de la sorte est soumis à la dîme, excepté les diverses sortes de champignons que l'on ne sème pas. R. Yôna emploie une autre expression et dit que cela tient à ce que la terre semble les rejeter de son sein, sans en tirer de suc.

« Bien que l'on ait l'habitude de le conserver jusqu'à sa croissance extrême, etc. » Ceci, dit R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, est dit pour exclure l'opinion émise ci-après (IV, 6) par R. Gamaliel, puisqu'il y est dit : R. Gamaliel enseigne que les boutons de fenugrec, de moutarde et de fève blanche sont soumis à la dîme. Or, dit R. Yossé, si R. Gamaliel les soumet à la dîme en raison de ce que l'on mange ces boutons (non le produit principal pour lequel la semaille a eu lieu), il faudrait aussi y soumettre les feuilles vertes de ces produits, que l'on peut manger. Le motif est donc, selon R. Gamaliel, que ces boutons sont considérés comme un manger (bien que la semaille n'ait pas eu lieu dans ce but) ; selon les autres rabbins, même ces boutons comestibles ne sont pas considérés comme un manger (n'ayant pas été semés pour cela). Voilà pourquoi la présente mischnâ n'impose la dîme qu'à ce que l'on conserve comme manger, non à ce qui doit servir de semences. On peut encore déduire la même règle de ce qu'il est dit [3] : Jamais, à ce que déclara R. Josué, il n'a eu la pensée de dire à quelqu'un d'aller cueillir des boutons de fenugrec, de moutarde, ou de fève blanche et de les bouillir, pour qu'ils soient dispensés de la dîme (ils y restent soumis). — On a enseigné : ce qui est un objet de consommation au commencement non à la fin, etc. Quel est le produit qui est dans ce cas ? C'est celui dont il est question dans cet enseignement : si l'on conserve une plate-bande entière de *carvi* ou balsamine [4] pour

1. Cf. tr. *Péa*, IV, 5 (7) (t. II, p. 58). — 2. Quoique ce soient des produits d'abandon. — 3. Tossefta sur le présent traité, ch. III. — 4. Fleischer, *Nachtrage* au *Neuhebr. Worterbuch* du Dr Lévy, I, p. 280, d'après les lexiques de Thomas a

l'employer comme semence, il arrivera que l'on oublie sa destination première (parce que ce n'est pas l'usage d'en conserver autant), et la verdure sera soumise à la dîme ; si au contraire on conserve quelques tiges isolées pour la semence, l'attention n'en est pas détournée (c'est habituel); l'on n'en rédimera pas la verdure (à la fin ils durcissent et on ne peut plus les manger). Toutefois, dit R. Yôna, c'est dû lorsqu'on a cueilli le plant à l'état vert (comestible), et la dîme est due; mais lorsqu'on ne l'a cueilli qu'après que le plant était durci, on ne saurait dire que le bois est soumis aux dîmes. Enfin, dit la mischnâ, lorsqu'au commencement ce n'est pas un objet de consommation et qu'il le devient plus tard, il ne sera soumis à la dîme que lorsque ce sera devenu bon à manger. Quel est le produit qui est dans ce cas? Celui dont il est question dans la mischnâ suivante : « Les figues sont soumises aux dîmes lorsqu'elles commencent à se colorer en haut. »

2. A partir de quel moment les fruits sont-ils soumis aux dîmes? Pour les figues, lorsqu'elles commencent à se colorer [1] du haut (à blanchir près de la tige) ; le raisin et le verjus, lorsqu'il devient transparent ; le fruit du cornouiller [2] et les mûres [3], lorsqu'ils rougissent ; et tous les fruits rouges lorsqu'ils atteignent cette couleur ; les grenades, lorsqu'elles s'amollissent ; les dattes, lorsqu'elles se fendillent par excès de sève ; les pêches, lorsqu'elles semblent veinées ; les noix, lorsqu'elles se détachent de la 1re écorce qui leur sert de garde. Selon R. Juda, l'époque précise pour les noix et les amandes est lorsque leur peau interne est formée (pouvant se détacher).

Qu'est-ce que l'on entend par le grossissement des fruits? C'est, répond R. Hiya B. Aba, l'instant où ils rougissent de leur développement [4], comme il est dit (Zacharie, XI, 8) : *Et leur âme aussi a été honteuse de moi*. R. Aba B. Jacob dit au nom de R. Yohanan : la dîme est due lorsque la surface devient rouge. Mais est-ce que toutes sont rouges à la surface? Voici, dit R. Tanhoum b. Merian au nom de R. Yohanan, comment l'on procède : l'on en coupe une et on la met quelque temps de côté : si pendant cet intervalle elle a mûri, toutes celles qui restent à l'arbre sont désormais soumises à la dîme ; au cas contraire, elle n'est pas due. — « Le raisin et le verjus, dit la mischnâ, sont soumis à la dîme, lorsqu'ils deviennent transparents. » R. Zeira dit au nom de R. Yossé : à partir de ce moment de la maturité, on les nomme ainsi (ils sont exposés à pourrir). R. Aïba b. Nagri et R. Tanhoum b. Ilaï au nom de R. Nahum b. Simaï y ajoutent : la maturité consiste à ce que l'on voie les pépins à travers la peau. R. Yohanan dit : je me trouvais assis (tout enfant, en jouant) sur l'épaule de mon grand'père et j'entendis de la bouche de R. Si-

Novaria et de Berggren, l'identifie avec خروع, *Ricinus communis*.— 1. Cf. Babli, tr. *Nidda*, f. 47a. — 2. Voir tr. *Péa*, I, 5. — 3. De même en arabe توت, *morum*. — 4. Cf. même série, tr. *Schebiith*, IV, 7 (t. II, p. 363).

mon b. Eliézer qu'il enseignait ceci : on peut, en la 7me année agraire, ou du repos, recueillir les graines de courge, non celles du potiron. Quelle est la cause de cette différence ? C'est que, répond R. Simon b. Barsina, les graines de courge peuvent être mangées, tandis que celles du potiron servant seulement de semences ne peuvent être recueillies en l'année du repos agraire (aussi cette dernière sorte n'étant pas comestible n'est pas soumise à la dîme, comme l'autre l'est d'ordinaire); or, si l'on permettait de rentrer même les semences, il se trouverait que l'on balayerait complétement le champ en la 7e année (ce qui est interdit).

« Tous les fruits rouges, est-il dit, y sont soumis lorsqu'ils atteignent cette couleur. » Méscha enseigna : Dès qu'une grenade a été piquée des oiseaux (ce qui est le signe de la maturité), fût-ce d'un seul côté, elle est considérée comme entièrement soumise à la dîme ; de même, lorsque dans une grappe un grain est mûr, elle est soumise en entier à la dîme. De plus, ajouta R. Ḥanina, Mésa a bien étendu cette règle ; elle ne s'applique pas seulement à la grappe, mais encore à tout le cep de vigne, et même à une espèce différente faisant partie de ce treillis, et même au côté tout entier. Selon R. Yossé b. R. Aboun, on y comprend même toute la vigne. Si la vigne avait été petite et qu'ensuite on l'ait agrandie, ou si elle avait été d'abord grande, puis petite, ou si d'une vigne on en a fait deux, ou si de deux on en a fait une seule, est-ce que le lien d'unité est maintenu, ou est-il rompu par le changement survenu? (la question reste sans solution). — Samuel dit : lorsqu'une courge est trouée en son lieu de naissance, tout le contenu du fossé où poussent les voisines est également interdit (par crainte du contact venimeux d'un serpent). Il en est de même pour toutes les dattes d'une même branche (la piqûre de l'une les entache toutes). R. Yossé dit : Jonathan b. Ḥerscha, habitant de Guenossar, consulta R. Gamaliel et les sages de Yabneh sur la question de savoir quelle est la règle lorsqu'on trouve une datte non mûre trouée en son lieu de naissance. Toute cette branche, lui dit-on, est interdite. Selon R. Yossé, cette question n'a été présentée qu'au cas où toutes les dattes seraient piquées ; en ce cas, on pourrait remarquer que tel n'est pas l'usage du serpent, de trouer tous les fruits, et que ces piqûres doivent être le résultat d'une nichée entière d'oiseaux, qui ayant leur nid dans le dattier, l'auront complétement picoré (on aurait donc pu croire qu'en ce cas le tout reste permis : même alors, est-il dit, le tout est interdit). R. Yona dit au nom de R. Simon Ḥasida : quoique les dattes non mûres trouées sur l'arbre soient interdites, la plupart des personnes se permettent d'en manger, et elles n'en ont pas souffert. — « Les grenades, est-il dit, sont soumises lorsqu'elles s'amollissent. » C'est, dit R. Zeira au nom de R. Yossa, lorsque le manger fond sous les doigts. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Josué b. Levi : c'est lorsque la pression les fait à moitié rentrer ; selon R. Yona, on fait sans doute dériver ce terme de cette interprétation rabbinique [1] qui explique ainsi le verset (Deutéron., I, 28) : Nos frères ont amolli nos

1. Cf. Bamidbar rabba, § 17.

cœurs, dans ce sens : ils ont divisé nos cœurs. — « Les dattes, est-il dit, sont soumises à la dîme lorsqu'elles se fendillent. » C'est, dit R. Ḥiya b. Wava, à partir du moment où la ride de la cosse du fruit s'emplit (de jus). Mais, objecta R. Yona, comment adopter ce signe ? Si la terre en est pleine, ce sont des déchets (dattes non mûres) secoués [1] par le vent ? Si c'est que le grain se détache du fruit, c'est qu'il est largement mûr ? (or, il s'agit de savoir quand commence la maturité ?) Voici, répondirent les rabbins de Césarée, comment l'on opère : on étend quelques-uns de ces fruits, et lorsqu'ils deviennent bons à manger, ceux de l'arbre le sont aussi. — « Les pêches, est-il dit, sont soumises lorsqu'elles semblent veinées. » C'est, dit R. Zeira, au nom de R. Imi, lorsqu'il y a des veines rouges. — Enfin, « les noix et les amandes, lorsqu'elles se détachent de la première écorce ; selon R. Juda, lorsque la peau interne est formée. » C'est de la peau la plus intérieure qu'il s'agit, celle qui touche au manger (l'externe, plus dure, se forme avant la maturité). Les autres sages reconnaissent comme R. Juda que pour les amandes amères, les pistaches et les pommes de pin [2], on compte depuis le moment où la peau est formée.

3. Pour les caroubes, l'obligation de la dîme commence lorsqu'ils se couvrent de points noirs ; et, en général, pour tous les fruits noirs, lorsqu'ils commencent à être pointillés. Pour les poires (moriega), les orangers (poires de paradis), χρυσομήλα, les coings et les sorbes (ou alises) [3], c'est à partir du moment où ils se pellent (où le duvet tombe) ; et il en est de même pour tous les fruits clairs. Le fenugrec y est soumis dès qu'il est apte à la reproduction [4] ; pour le blé et les olives, lorsqu'ils sont parvenus au tiers de la maturité.

R. Hinena b. Papa a enseigné : les caroubes, en arrivant à former des chaînons, fleurissent [5] ; et lorsqu'il est dit : « pour tous les fruits noirs, lorsqu'ils commencent à être pointillés, l'obligation commence », il s'agit p. ex. des boutons de myrte, ou de ceux des buissons. R. Hinena b. Papa enseigna que l'on entend par ce pointillage des points noirs (foncés). — Le terme פרישין désigne des coings (asparagi). Et pourquoi les appelle-t-on ainsi ? Parce qu'il n'y a pas d'autre sorte du potager que celle-ci qui soit destinée (פרש) à être cuite au pot. — « Il en est de même, est-il dit, pour tous les fruits clairs », p. ex. pour ceux de Mirphita [6] ; et par l'expression « se peler », on entend qu'il s'y forme des bandes comme des briques. Selon R. Simon b. Yohaï, c'est lorsqu'ils égouttent du jus. Comme un fait de ce genre se présenta à R. Ḥanina, il voulut agir selon l'avis de R. Hinena b. Papa ; mais il se reprit en di-

1. Tr. *Berakhôth*, II, 1 (I, p. 118). — 2. Ces 3 termes se retrouvent au tr. *Demaï*, ch. II, 1 (t. II, p. 138). — 3. Ces mêmes termes se retrouvent au tr. *Kilaïm*, I, 4 (II, p. 226). — 4. Cf. Babli, tr. *Rosch ha-schana*, f. 12b. — 5. De ce moment, on calcule l'annuité de la croissance. — 6. Nous n'avons pas trouvé de localité de ce nom, ni du nom de Refita. Selon Elie Fulda, c'est un fruit dont la floraison tombe à la maturité.

sant que le fruit n'est pas pelé par la maturité, mais par le ver qui y survient (et occasionne des stries). Quant au fenugrec, il faut entendre ainsi la règle de la mischnâ : il faut lui laisser le temps d'être semé et de germer. Comment fait-on pour vérifier l'état de l'obligation? R. Samuel b. Nahman répond au nom de R. Jonathan : on en prendra une poignée pleine que l'on plongera dans un seau d'eau; si la majeure partie est submergée et va au fond, elle est mûre et soumise aux dîmes; au cas contraire, elle en est dispensée. S'il en est ainsi, objecta R. Yôna, on devrait y soumettre ce qui va au fond (étant mûr) et en dispenser ce qui surnage? Non ; car, ainsi qu'il a été dit plus haut, il suffit qu'une partie soit mûre pour soumettre le tout aux dîmes. C'est en effet ainsi, dit R. Yossé bar R. Aboun, qu'il faut l'entendre. R. Zeira déduit de ce verset (Deutéron. XIV, 22) : *Tu devras donner la dîme des produits de ta semence*, que les produits semés qui ensuite poussent y sont soumis, hormis ceux qui ne sont pas parvenus au tiers de la croissance [1]. R. Hinena dit au nom de Rabbi : les olives ou les raisins non parvenus au tiers de leur maturité n'ont pas même la faculté que le jus qui en découle soit susceptible de propager l'impureté. R. Ḥiya dit au nom de R. Ḥanina : A partir de quel moment les olives sont-elles soumises à l'obligation de la dîme? Lorsque les pousses spontanées de l'été sont mûres; s'il n'y en a pas, c'est lorsque les figues blanches mûrissent; si celles-ci ne sont pas mûres, ce sera lorsque les olives auront été lavées par la seconde pluie, étant exposées sur le toit (pour sécher). R. Éliézer bar R. Yossé dit au nom de R. Tanhoum b. Ḥiya que c'est au moment où les figues blanches mûrissent. Toutefois, ajoute R. Yossé bar R. Aboun, il s'agit seulement des figues blanches du même endroit (et non d'une autre altitude).

4. En fait de légumes verts, les courges, les concombres, les potirons, les melons, outre les pommes et les cédrats (parmi les produits des arbres), sont soumis aux divers droits, qu'ils soient grands ou petits. R. Simon en dispense les cédrats [2] aussi longtemps qu'ils sont petits (peu mûrs). L'époque à laquelle les amandes amères sont soumises aux droits [3] (que l'on mange toutes petites) n'est pas celle des amandes douces (que l'on mangera de préférence plus tard); et, à l'inverse, l'époque des amandes douces n'est pas celle des amères (pour la même raison).

On a enseigné plus loin (V. 5) : « Si l'on achète un champ de légumes verts en Syrie, avant qu'il soit parvenu à l'époque de l'obligation de la dîme, il est soumis aux divers droits (l'obligation n'étant survenue qu'après l'acquisition); si au contraire, on l'a acheté après cette époque, on en est dispensé, et l'on peut y recueillir les produits comme d'ordinaire, pour les employer à son usage. » Comment donc se fait-il qu'ici au contraire ces légumineux, grands ou petits, y sont soumis? C'est que, répond Ḥiskia, notre Mischnâ ne parle

1. Cf. ci-après, tr. *Halla*, I, 3, fin. — 2. B. *Soucca*, f. 36ª. — 3. Mischnâ, tr. *Hullin*, I, 6 (Babli, ib., f. 25ᵇ).

que d'un champ de courges et de concombres[1]. On peut dire, ajoute R. Zeira, qu'il s'agit même d'un champ de verdure; mais il a pourtant une limite, c'est celle où il a produit trois tiges (ce qui influe sur l'époque de la dîme). Nehoraï b. Senia dit au nom de R. Simon : les petites pommes en sont dispensées; les grandes y sont soumises. Les pommes de frêne, μελία, produisant des noix de Galle, qu'elles soient petites ou grandes, y sont également soumises. De quelles pommes parle notre présente Mischnâ? Celui qui dit qu'il s'agit de petites pommes en fait un objet de discussion (puisque, selon R. Simon, les petites sont dispensées); au contraire, d'après celui qui dit que ce sont des pommes de frêne, elles sont d'un commun accord soumises aux droits (Or, donc, en disant que les petites sont soumises, conteste-t-on l'avis de R. Simon? Ou s'agit-il de celles du frêne? Voici la réponse) : Le cédrat non mûr n'est pas un fruit, selon R. Akiba[2]; il en est un selon les autres sages. R. Ila ou R. Yassa dit au nom de R. Éliézer : l'avis de R. Simon est conforme à l'argumentation de son maître R. Akiba; et lorsque R. Akiba déclare pour un tel cas que ce n'est pas un fruit, R. Simon pense de même (de même qu'il n'est pas considéré comme fruit pour l'apport avec la branche de palmier à la fête des tabernacles, de même la dîme n'est pas due). Mais, objecta R. Yossé, est-ce à dire que tout ce qui est apte à la cérémonie du *loulab* est soumis aux dîmes, et ce qui ne peut pas lui servir en est dispensé? Est-ce que le cédrat tacheté, ou celui qui a été élevé dans une forme, ou celui qui a été arrondi pour servir de jouet n'est pas soumis à la dîme, bien qu'il ne puisse plus servir pour le loulab? En effet, c'est bien ainsi selon R. Yossé; mais il faut croire que R. Simon se range bien à l'avis de R. Akiba, tandis que celui-ci n'adopte pas l'avis de R. Simon. Ainsi, R. Simon admet bien l'avis de R. Akiba, et il reconnaît qu'un cédrat trop petit, non soumis à la dîme parce que ce n'est pas encore un fruit, n'est pas non plus apte à servir pour la fête; mais on n'admet pas l'inverse, et R. Akiba ne reconnaît pas comme R. Simon qu'un cédrat défectueux, quoiqu'inapte à un service officiel, soit aussi dispensé de la dîme (il peut arriver que ce fruit inapte au service soit pourtant soumis aux dîmes). — « Lorsque les amandes amères sont soumises, est-il dit, les douces sont dispensées, et réciproquement. » De même il est dit[3] que lorsque les petites douces sont soumises, les grandes amères sont dispensées. R. Ismael bar R. Yossé a enseigné au nom de son père[4] : les amandes amères sont dispensées; et les douces ne sont soumises que lorsque l'écorce externe se désagrège (c'est le signe de la maturité). R. Hanina professa à Cipporis, conformément à l'avis de R. Ismael bar R. Yossé. De quel point traita-t-il? Selon les sages de Cipporis, il traita des amères, conformément à l'avis de R. Yossé (qu'en tous cas elles sont dispensées); selon R. Zeira, il partagea l'avis de R. Yossé pour les douces, à savoir qu'il faut l'enlèvement de l'écorce externe; mais

1. Les feuilles seules ont poussé. Il n'est pas question de véritables légumineux. — 2. Cf. même série, tr. *Succa*, III, 7 (f. 53d); Babli, ib. fol. 36a. — 3. Mischnâ, tr. *Hullin*, I, 6. — 4. Cf. Babli, ib., f. 25b.

pour le reste, il admet l'autre avis. R. Yoḥanan dit : lorsque les sages, arrivant de Cippori, descendirent dans la plaine, ils déclarèrent soumis à la dîme ce que R. Ḥanina en avait exempté ; mais lorsqu'on remonta cette sorte de fruits à Cippori, ils en furent de nouveau dispensés selon leur premier état. — R. Pinḥas a enseigné : dès que l'on a vu trois amandes dont la peau externe se désagrége, on peut prélever l'obligation pour toute la hotte où se trouvaient ces trois amandes. Toutefois, ajoute R. Mena, on ne pourra pas employer des fruits de cette hotte pour libérer ceux d'une autre hotte, si même on les a tous cueillis en même temps.

5. A quel moment les fruits sont-ils considérés comme complétement cueillis [1] et soumis aux dîmes (comme le blé au grenier) ? Les courges et les concombres, lorsqu'ils n'ont plus de duvet, πέκος, ou, à défaut de cet indice, lorsqu'on les entasse. Pour les potirons aussi, lorsqu'ils perdent leur duvet, ou, à défaut de cet indice, lorsqu'on les range pour les sécher. Pour les légumes verts que l'on a l'habitude de mettre en bottes [2], dès qu'on les ficèle, ou, à défaut, dès qu'on a rempli la hotte servant à les réunir ; ou encore, à défaut de cette indication, lorsqu'on a réuni autant qu'il en faut pour ses besoins. Le panier de figues est soumis aux dîmes lorsqu'on le couvre de feuilles (en signe d'achèvement) ; ou, à défaut, lorsqu'on a rempli le panier ; ou encore, lorsqu'on en a réuni autant qu'il en faut pour ses besoins. Dans quel cas toutes ces règles sont-elles applicables ? Lorsqu'on porte ces fruits au marché ; mais lorsqu'on les porte chez soi, on peut en manger accidentellement jusqu'à l'arrivée à la maison.

La Mischnâ parle du cas où l'on a enlevé le duvet des courges et concombres ; ou bien, pour les potirons, lorsqu'ils paraissent bouillis (épilés). Lorsqu'on leur enlève le duvet un à un, ils ne sont pas soumis à la dîme, jusqu'à ce que cette opération ait eu lieu pour toute la quantité qu'il faut. Lorsqu'on a opéré ainsi sur cette sorte de fruits consacrés avec la permission du trésorier de saintetés, et qu'ensuite on les rachète, est-on tenu de payer la dîme? Ou bien supposera-t-on qu'ils ne sont devenus soumis à la dîme qu'en la possession du trésorier et qu'en conséquence on ne la doit pas? (Question non résolue). — Si l'on a lié de grandes bottes [3] pour les étendre au champ, elles ne sont pas encore soumises à la dîme ; si on a lié de petites bottes pour être vendues au marché, elles y seront soumises. Mais, objecta R. Ezra, tout le travail agricole n'est pas encore achevé pour ces bottes ; comment donc se fait-il que lorsqu'elles sont petites, on les déclare soumises à la dîme? Voici, en effet, comment il faut formuler la règle précitée : lorsque l'on prépare au

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 13b ; tr. *Baba mecia*, f. 88b. — 2. Cf. Babli, tr. *Rosch ha-schana*, f. 12a ; tr. *Hullin*, f. 7a. — 3. Le terme *cinoq* dans le sens de *lien*, se retrouve dans Jérémie, XXIX, 26.

champ de grandes bottes, qu'ensuite on distribuera en petites pour les vendre de suite au marché, elles seront soumises à la dime (en ce cas, elles étaient évidemment prêtes à être consommées). Si, ayant devant soi un panier, on a l'intention de ne le remplir qu'à moitié, l'obligation de la dîme commence dès qu'il est à moitié plein ; si, au contraire, on se proposait de le remplir entièrement, l'obligation ne commence que lorsqu'il est tout-à-fait plein. S'il y avait 2 paniers et que l'on se propose de les remplir tous deux, l'obligation ne commence que lorsqu'ils sont tous deux pleins. Ce n'est vrai toutefois que lorsqu'il s'agit d'un transport au marché ; mais lorsqu'on mène ses produits à la maison, on peut y goûter passagèrement, jusqu'à ce que l'on soit arrivé à la maison. Quelle différence y a-t-il entre le transport au marché et l'importation à la maison ? Voici : En transportant ses produits à la maison, l'obligation dépend de l'intention probable que l'on a de les rédimer chez soi ; tandis qu'en les portant au marché, cela ne dépend plus du propriétaire, mais des achats (s'ils auront lieu, ou non), et dès qu'il trouve à les vendre, l'obligation commence (non avant).

6. Les grenades fendues (pour sécher), les raisins secs et les caroubes y sont soumis, dès qu'on les entasse ; les oignons lorqu'ils se pellent, ou, à défaut, lorsqu'on les entasse. Le blé y est soumis lorsqu'on a ratissé le monceau ; ou, à défaut de ce soin, lorsqu'on l'amoncelle. Les légumes secs, lorsqu'on les vanne ; ou, à défaut, lorsqu'on en ratisse le tas. Cependant, même après cet acte, on peut prendre et manger des épis brisés (non battus), ou des côtés, ou de ce qui est encore mêlé à la paille.

7. Le vin y est soumis [1] lorsqu'on écume le résidu (qui monte à la surface par la fermentation). Pourtant, même après cet acte, on peut en puiser de la cuve supérieure, ou de la rigole (qui précède la cuve) et en boire. L'huile y est soumise à partir du moment où elle descend dans le récipient en fosse ; et, même après qu'elle est descendue, on peut en prendre du sac de cordes (pour comprimer les olives), ou de ce qui se trouve entre les meules (ריים), ou entre les poutres du pressoir, en enduire les gâteaux [2] minces (flancs), en mettre dans la marmite ; mais on n'en prendra pas pour le pot ou la poële, pendant que les mets y cuisent (tout mets cuit est soumis à la dîme). Selon R. Juda, on peut en mettre dans tout, sauf dans ce qui contient du vinaigre ou un acide [3].

On a enseigné : dès que l'on entasse ses fruits au sommet du toit, l'obligation de la dîme commence. Mais, demanda R. Yona, est-ce que cette obligation n'a pas lieu si l'on met en tas aux champs? Certes, dit R. Hinena, seu-

1. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 92[b] ; tr. *Abôda Zara*, f. 56[a]. — 2. Le *Arukh*, éd. Landau, rappelle l'équivalent *Focaccia*. On les rend lisses à l'huile, au sortir du four. — 3. Ce qui contribue à la cuisson et en fait un mets. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 42[b] ; tr. *Pesahim*, f. 40[b].

lement on vient enseigner une idée supplémentaire, à savoir que même l'entassement fait sur le toit est un point de départ pour l'obligation de la dîme.

« Lorsque les oignons se pellent, est-il dit, l'obligation commence » ; c'est-à-dire, lorsqu'on enlève les mauvaises feuilles[1] — « Le blé y est soumis lorsqu'on a ratissé le monceau; » c'est-à-dire, selon R. Hanania au nom de R. Yohanan, lorsque sa face externe commence à s'embellir (par le nivellement). Mais R. Jacob b. Sisi n'a-t-il pas enseigné que l'on prélève l'oblation sur une grange entière à partir du moment où la barre de délimitation[2] est enlevée (où le dépiquage est achevé); ce n'est donc pas lorsqu'il est nivelé? C'est bien là la mesure lorsqu'on a l'intention de ratisser le monceau; mais lorsqu'on n'a pas cette intention, l'enlèvement de la barre de délimitation sert de mesure. On a enseigné: après avoir vanné une partie du blé, on peut l'employer pour libérer l'oblation ce qui n'a pas encore passé au van. Ce n'est pas, dit R. Ila, utiliser un objet soumis aux droits pour libérer ce qui ne l'est pas, car c'est souvent l'usage des propriétaires de recueillir ainsi leur blé sans le vanner. Où en trouve-t-on un exemple pris dans la Bible? Lorsqu'il est dit (Isaïe, XXX, 24) : *Les bouviers, les gens de ville et les cultivateurs le mangèrent en entier avec la menue paille*[3]. Lorsque le blé se trouvait déjà entre les mains du trésorier des saintetés et qu'on le vanne, puis on le rachète, c'est interdit; car, de ce qu'avant de l'avoir vanné il lui était loisible d'en manger un peu passagèrement, cela ne lui est plus permis après cet acte, parce qu'il l'a accompli avec l'autorisation du trésor, et l'ayant mis en bon état d'achèvement, l'obligation de la dîme commence. Mais, objecta R. Hinena, n'a-t-on pas enseigné: lorsqu'avec cette autorisation on a écumé du vin consacré (ce qui est l'achèvement de la mise en état du vin), il reste cependant dispensé de tout droit? C'est que, répond R. Judan[4], en ce cas il est impossible d'éviter lesdites opérations (on ne les détourne donc pas du possesseur sacré), tandis qu'ici on a dû montrer un indice d'appropriation en ratissant ce monceau de blé, cette opération pouvant être supprimée, puisque R. Ila rappelle un exemple biblique analogue. Toutefois, ajoute cet enseignement, on peut cueillir des grains sous le van et les manger de suite, sans rien devoir. R. Hisda le permet, parce que le blé n'ayant pas encore été soumis au van, il est chargé de son (et les travaux préparatoires n'étant pas tous achevés, l'obligation n'a pas encore lieu). Selon R. Ila au nom de R. Yassa, il manque une autre opération finale aux grains : de n'avoir pas encore été définitivement posés à terre. Mais n'a-t-on pas dit[5] que le vin est soumis aux droits lorsqu'il a été écumé (et l'on peut,

1. Pour l'explication de ce mot, voir la note supplémentaire en tête du t. II, Schönhak, à ce mot, propose de supposer une interversion des 2 lettres avant-dernière et antépénultienne, et de lire : πυτέργος, le producteur de la semence, ou la fleuraison; sa chute est un signe certain de maturité.— 2. Littéralement : le bois (de térébinthe). Elie Fulda traduit ce mot par : son du blé. — 3. Le sens littéral et habituel de ce verset est tout autre : « Les bœufs et les mulets qui labourent la terre mangeront un fourrage piquant, supérieur. »— 4. Cf. ci-après, ch. IV, § 1.— 5. Dans notre Mischnâ, § 7.

malgré cela, en puiser encore du pressoir sans rédimer) ? Or, s'il est essentiel que le dépôt définitif à terre ait eu lieu, on comprend qu'il soit permis de puiser du vin du pressoir avant qu'il dépose définitivement dans la cuve; mais, si l'on exige pour le blé qu'il ait été exposé au van pour être finalement soumis à la dîme, quelle opération équivalente manque au vin, pour qu'il soit permis d'en prendre encore du pressoir? C'est qu'il n'est pas encore débarrassé de la lie. Mais, objecte R. Benjamin b. Guidal, l'huile est soumise à la dîme lorsqu'elle arrive dans son récipient ou fosse? Or, on comprend qu'il soit permis de prendre de l'huile sans dîme jusqu'à ce moment-là, s'il est essentiel que le dépôt définitif à terre ait eu lieu pour le commencement de l'obligation de la dîme; mais, si l'on exige pour le blé qu'il ait été exposé au van pour être finalement soumis à la dîme, quelle opération analogue manque à l'huile pour qu'il soit encore permis d'en prendre jusque-là? C'est qu'il lui manque encore d'être clarifiée, qualité qu'elle obtient seulement après un long dépôt.— Si, le vendredi soir, pendant que l'on mange de ce blé non rédimé (d'une façon passagère) la nuit survient, ce qui donne à la consommation une valeur fixe, ou si on l'a cédé à un autre (la vente constituant aussi une fixité au repas), les produits ne sont pourtant pas encore considérés comme soumis aux dîmes. R. Jérémie supposait que l'on peut prendre de cette huile non rédimée pour en enduire les gâteaux minces, ou en mettre dans la marmite; mais si on la met dans une cruche, elle devient soumise aux droits . Non, dit R. Yossé, même mise en bouteille, elle ne devient pas interdite pour cela. Mais, objecta R. Jérémie, est-ce que l'arrivée du sabbat ne rend pas les produits soumis aux dîmes? Et de même est-ce que leur vente ne lui attribue pas cette qualité? Il en est de ceci, fut-il répondu, comme de ce qu'a dit R. Yossé au nom de R. Zeira, ou R. Yona au nom de R. Eliézer: même le liquide qui se trouve déjà réparti dans des lougs (mesures) n'est pas considéré comme soumis aux dîmes aussi longtemps que les travaux préparatoires ne sont pas achevés, parce qu'alors on a l'intention de remettre à la cuve ce que l'on ne consomme pas. Ce qui donne de la force, ou une raison apparente, à l'opinion de R. Jérémie, c'est qu'il est dit[1] : R. Eliézer dit encore qu'en se tenant un vendredi de la 7ᵉ année agraire devant l'étalage des fruits à sécher sur le toit de la maison, on peut d'avance déterminer l'emplacement où l'on viendra en manger le lendemain samedi. Or, on a seulement cette faculté en la 7ᵉ année, pendant laquelle nulle dîme n'est due ; donc, dans les autres années, où la dîme est due, il n'est pas permis d'agir ainsi : cela prouve donc bien qu'à l'arrivée du samedi, qui donne de la fixité au repas, l'obligation commence. Que réplique à cela R. Yossé, qui diffère d'avis? Comme en ce jour, dit-il, on ne peut pas remettre le reliquat en place, puisqu'il est détaché et en dehors de tout contact pendant le sabbat, ce produit rentre dans la catégorie des objets soumis. Mais n'y a-t-il pas une Mischnâ qui conteste formellement l'avis de R. Yossé en disant que, pour le

1. Mischnâ, tr. *Beça*, IV, 7.

sabbat, il n'y a pas de repas accessoire[1]? On peut expliquer cette règle, répondit R. Yossé, en disant qu'elle s'applique seulement à ce qui, le samedi, est séparé. Selon R. Jérémie, au contraire, il n'y a pas de différence entre ce que l'on ne touche pas en ce jour et ce qui est du contact ordinaire : c'est en tous cas soumis. R. Mena demanda : lorsqu'une bouteille pleine (dont le travail est achevé) est posée sur les poutres du pressoir, est-elle déjà soumise à la dîme, ou ne l'est-elle pas encore, parce qu'elle se trouve sise à une place qui semble indiquer que l'élaboration n'est pas achevée? (Question non résolue). A quel moment ne peut-on pas mettre de cette huile[2] dans la marmite (par crainte que cela ne constitue une cuisson)? R. Juda b. Pazi ou R. Simon au nom de R. Yossé b. Ḥanina dit : jusqu'à ce qu'en y mettant la main, elle soit brûlée par la chaleur. Tous reconnaissent, aussi bien R. Meir que les autres sages qui permettent même d'employer le premier vase de la cuisson, que le second vase est certainement permis (il est moins brûlant). Pourquoi cette différence entre le 1er et le 2e vase? C'est que, répond R. Yossé bar R. Aboun, le 2e est accessible à la main, non le 1er. R. Yona dit : La main ne peut pas toucher à l'un plus qu'à l'autre; seulement on a admis une sorte d'éloignement[3] qui met à l'écart le 1r intervalle, non le 2e. R. Mena (fils de R. Yona) dit[4] : on peut citer à l'appui de l'opinion professée par mon père l'exemple d'une écuelle πίναξ de riz, ou d'orge mondée, que l'on pouvait transporter d'un endroit à l'autre, bien qu'elle fût encore brûlante (ce n'est donc pas à cause de la question du contact des mains, mais parce que c'est un second vase). Comme la Mischnâ interdit de verser l'huile non rédimée dans un pot ou une écuelle, est-il permis de commencer par mettre des épices au fond, puis de jeter au-dessus l'huile bouillante (ce qui est une variante)? C'est interdit, répond R. Yona; car l'action de verser dessus équivaut à la valeur du 1r vase. Ce qui donne de la force à l'opinion de R. Yona, c'est qu'il est dit[5] : Soit que l'on ait cuit dans ce vase, soit que l'on y ait versé un liquide bouillant (ces 2 opérations sont donc équivalentes). Toutefois, ce n'est pas comparable, selon R. Yossé ; car, dans ladite Mischnâ, il s'agit d'un vase d'argile qui absorbe aisément (pour cette cause, on identifie les 2 opérations); tandis que les épices ne se cuisent pas comme un mets. Mais, répliqua R. Yossé bar R. Aboun, n'a-t-on pas enseigné qu'il en est de même pour des vases en cuivre; or, peut-on dire qu'ils absorbent? (Donc cette objection est nulle). Peut-on l'y verser à l'aide d'un conduit ou tuyau ? (Est-ce considéré comme un second récipient, ou non?) R. Ḥanina, fils de R. Hillel, répond que c'est un point déjà en discussion entre R. Yona et R. Yossé (et lorsque celui-ci interdit l'action, il la défend également dans le présent cas). R. Isaac b. Gofta demanda en présence de R. Mena : lorsqu'on a agi ainsi (en transvasant) le

1. Pourquoi est-ce toujours un repas fixe et ne peut-on pas remettre le reste? — 2. Cf. même série, tr. *Schabbath*, III, 2 (fol. 6b). — 3. Les rabbins ont interdit ce qui, en soi, serait permis, mais approche trop l'objet défendu. — 4. Ci-après, tr. *Halla*, I, 7 (f. 58a); tr. *Schabbath*, III, 3. — 5. Mischnâ, tr. *Zebahim*, XI, 7.

samedi, est-on condamnable pour avoir accompli un travail de cuisson? Et de même, est-on coupable si l'on a opéré de cette façon un mélange entre de la viande et du lait? Il en est de ceci, fut-il répondu, comme de ce qu'a dit R. Zeira : on appelle réellement échaudé tout objet sous lequel le feu a passé; et de même on ne considère comme cuit que le mets sous lequel le feu a passé directement (non celui qui a été transvasé). Selon R. Juda, le sel est considéré à l'égal de la sauce et le vin comme le vinaigre (faisant partie des liquides exceptionnels, auxquels il n'est pas permis de joindre une parcelle d'huile non rédimée).

8. Le rond de figues comprimées y est soumis depuis le moment où on le rend lisse, ce que l'on peut faire avec du jus de figues ou de raisins non libérés. Selon R. Juda, c'est interdit (il leur attribue de la valeur). Un gâteau de figues frotté de raisins [1] ne devient pas pour cela apte à devenir impur; selon R. Juda, il le devient. Les figues sèches y sont soumises lorsqu'on les comprime au tonneau; ou, ce qui est au grenier, dès qu'on l'arrondit à la main. Si, au moment de battre les figues dans le tonneau, ou d'arrondir le dépôt du grenier, le tonneau se brise, ou le grenier s'ouvre, on ne doit plus en manger, même accidentellement (sans le libérer); mais R. Yossé le permet.

Ḥanania, fils de R Yassa, dit que la discussion entre R. Juda et les autres sages a seulement lieu au cas où il s'agit d'obligation de la dîme survenue en vertu d'une décision rabbinique (p. ex. par suite d'une vente); mais s'il s'agit d'une obligation survenue légalement (comme la mise au grenier), les sages disent aussi que l'usage de ces produits est interdit. Selon R. Mena, l'enseignement est anonyme (contraire à R. Juda). Selon R. Abin au nom de R. Yoḥanan, R. Juda se conforme à son opinion exprimée ailleurs, comme les sages suivent la leur; or, on a enseigné [2] : lorsqu'on a ouvert des olives avec des mains salies (impures), elles ne deviennent pas impures par ce contact humide (malgré le jus qui en sort); si on les ouvre pour les saler (auquel cas on aime à exprimer le jus pour mieux saler), le contact peut les rendre impures; si on les ouvre seulement pour voir s'il y a encore de l'eau (avant la parfaite maturité), elles ne sont pas aptes à l'impureté (car on ne jouit pas de ce jus qui sort); selon R. Juda, cela suffit pour propager l'impureté. Or, les rabbins déclarent ce jus inapte à la propagation, parce que l'on examine ce liquide (qui n'était pas de l'huile, mais un jus de fruits inapte à rien propager). Selon R. Juda, on examine son essence spéciale (l'huile, laquelle propage l'impureté). De même ici, les sages disent qu'on les frotte avec leur jus (ce qui ne propage pas); mais, selon R. Juda, on les frotte avec leurs propres produits, tels que le vin, et c'est interdit. — Rabbi dit (un samedi) à son fils R. Simon : monte au grenier et apporte-nous des figues sèches du tonneau [3].

1. Tossefta sur le tr. *Taharoth*, X. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 145a. — 2. Ib. — 3. Toût ce passage se retrouve même série, tr. *Beça*, IV, 1 (f. 62b). Cf. B. ibid., f. 40b.

Mais, objecta R. Simon, n'est-ce pas interdit comme étant un objet hors du contact habituel? Je vois, repondit Rabbi, que tu as encore besoin d'apprendre une règle à ce sujet : on interdit seulement à titre de séparés les figues et les raisins mis à sécher ; parce qu'au commencement de l'opération une partie sentira mauvais, comme l'a fait remarquer R. Samuel B. Sisraï. R. Zeira demanda en présence de R. Yassa : ne semble-t-il pas que ce fait se rapporte aux figues qui se pellent en se desséchant (et qui sentent aussi au commencement)? C'est aussi mon avis, répondit R. Yassa. Puis, R. Yossé bar R. Aboun ou R. Isaac b. Biçna vint dire au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit des figues qui se pellent en séchant. On n'a défendu comme distinction, dit-il, que les figues et raisins secs. R. Jacob B. Zabdi dit au nom de R. Abahou : tout cela est bien vrai au sujet du repos sabbatique; mais, au point de vue des dîmes à prélever, tous les produits peuvent être hors du contact habituel (et avoir besoin de la préparation de la dîme). En effet, dit Rabbi, notre mischnâ le dit bien : « Les figues sèches y sont soumises lorsqu'on les comprime au tonneau, ou dès qu'on arrondit à la main ce qui est au grenier. » Quant à ce qui est dit ensuite qu'au cas où le tonneau se brise, ou le grenier s'ouvre, on ne doit plus en manger accidentellement, R. Yoḥanan l'explique ainsi : selon le premier interlocuteur, les fruits inférieurs n'ont pas besoin de ceux du haut, ni ceux d'en haut n'ont besoin du bas pour achever la maturité, ce qui est fait; selon le second, au contraire (selon R. Yossé qui le permet), ceux du bas ont besoin des autres (et la maturité n'est pas achevée); mais ceux du haut n'ont pas besoin du bas. La première opinion, dit R. Éliézer, est celle de R. Meir; et il a fallu dire ce détail, pour que l'on ne suppose pas que ce premier avis est anonyme, et qu'en présence d'un avis anonyme opposé à celui de R. Yossé, le premier l'emporte. Aussi, a-t-on dit que c'est un avis de R. Meir; et, dès lors, un avis de R. Meir étant combattu par R. Yossé, le second l'emporte.

CHAPITRE II.

1. Si, en passant sur la place publique, un individu (soupçonné de retenir les dîmes), offre des figues, on peut en manger sans crainte [1]. En conséquence, si l'on apporte ce don à la maison, il faut le rédimer avec certitude (c'est devenu une valeur soumise aux dîmes). Si on a dit, en l'offrant, de l'emporter chez soi, il n'est pas permis d'en manger passagèrement (et les dîmes sont dues) ; aussi, dès que ces produits sont rentrés, on en prélève ce qui est dû pour le doute, *demaï* [2].

Samuel dit que notre mischnâ est conforme à l'opinion de R. Meir, qui est d'avis qu'un don n'équivaut pas à une vente [3]. Selon R. Yossé, au contraire,

1. Ces fruits, n'ayant sans doute jamais été rentrés, ne sont pas encore soumis aux dîmes. — 2. C.-à-d. l'oblation de la dîme seule ou 1/100. — 3. Contraire à l'opinion des sages qui l'admettent.

on peut dire que notre mischnâ est d'accord avec l'opinion de tous. On consulta à ce sujet les disciples de l'école de R. Yanaï, et ils répondirent : Nous avons l'habitude de nous en remettre réciproquement de l'un à l'autre au champ, et d'en manger sans rien rédimer. Quel est donc le motif pour lequel les rabbins le permettent? C'est que, comme on l'a déjà dit [1], ils ont spontanément pris sur eux le devoir de donner la dîme [2]. Notre mischnâ permet d'en manger sans dîme au marché, au cas où la majeure partie est transportée à la maison (la part portée au marché est donc infime); mais, lorsqu'on porte au marché la plus forte partie, on prélève seulement ce qui est dû pour le doute. Mais se peut-il qu'il soit question du cas où l'on recueille à la maison la plus forte partie? Comment alors expliquer la fin de cette mischnâ où il est dit : « Si en l'offrant on dit de l'emporter chez soi, il n'est pas permis d'en manger au dehors passagèrement » (pourquoi est-ce interdit, puisqu'en ce cas la dîme est due seulement à l'arrivée à la maison ?) C'est qu'à partir du moment où le maître a dit de l'emporter à la maison, le produit a acquis une sorte de fixité qui le soumet à la dîme, et c'est comme s'il avait dit : « Je vais prélever la dîme pour toi »; mais lorsque la plus forte part est portée au marché (que c'est là sa destination finale), les produits sont dès lors soumis à la dîme; aussi on n'ajoutera pas foi à l'assertion de celui qui déclare avoir prélevé la dîme, ni de celui qui promet de les recueillir (exceptionnellement) à la maison, auquel cas la dîme n'est pas due. — Lorsque le passant offre à quelqu'un une grande quantité, si même il lui dit de les manger de suite (sans crainte pour la dîme), cela revient à dire qu'il lui a offert de les emporter à la maison (et la dîme est due). Il en est de même lorsque l'offre consiste en un objet que l'on n'a pas l'habitude de manger crû (que l'on fera cuire à la maison), et de même encore si l'on s'adresse à un homme considéré, qui n'a pas l'habitude de manger dans la rue. Si le propriétaire s'est adressé à deux personnes, disant à l'une : « prends et mange », à l'autre : « prends ces fruits et emporte-les dans ta maison », la 1re, mangeant sur place, est dispensée de la dîme, mais la 2e la doit. De même, remarqua R. Yossé, notre mischnâ ne dit-elle pas (§ 2) : « On peut en manger sans crainte; mais le propriétaire lui-même assis chez lui à sa porte ou dans son magasin doit la dîme sur ce qu'il a recueilli » (or, c'est un procédé analogue, en ce que l'invité mange sur place sans rédimer, mais le maître de maison doit la dîme). — R. Yôna dit [3] que notre mischnâ peut s'expliquer conformément à l'avis de tous (même des autres sages plus sévères que R. Meir); seulement, ici on permet de manger de tels produits sans les rédimer, parce qu'il s'agit de fruits douteux, tandis que les rabbins l'interdisent lorsqu'il s'agit d'une obligation certaine. — Lorsque quelqu'un dit à son voisin [4] : « Va te cueillir vingt figues dans mon jardin, et je vais en manger à satiété dans le tien », ce dernier est dispensé de tout droit; mais l'autre qui

1. Même série, tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, p. 377). — 2. Elle n'est donc pas due légalement; aussi les sages sont moins sévères à cet égard. — 3. Contre l'avis de Samuel exprimé ici en tête. — 4. Tosseftâ sur ce traité, ch. II.

mange un nombre déterminé doit la dîme. Mais, demanda R. Aboun b. Ḥiya en présence de R. Zeira, est-ce que l'on ne peut pas se mettre à manger des fruits un à un dans une propriété ouverte à tous avec dispense de donner la dîme? Certainement, répondit-il. Pourquoi donc est-il dit ici que celui qui en mange vingt devra payer la dîme? C'est que, lui répondit-on, dans ce dernier cas il s'agit de celui qui les amasse en un tas (ce qui leur donne une valeur fixe). S'il s'agit d'un tas amassé, même celui qui a mangé à satiété (sans compter) devrait payer la dîme (donc, c'est la question d'amas en tas qui prédomine). Mais ne faudrait-il pas l'interdire à titre d'échange (équivalant à une vente)? Non, dit R. Simi : ce n'est pas un échange, et celui qui, ayant engagé son prochain à manger, propose la réciprocité, ne le fait que pour l'encourager à ne pas se gêner. Celui auquel on a dit d'aller cueillir vingt figues peut les manger comme d'ordinaire, une à une, sans rien rédimer[1]; mais lorsqu'on lui a dit de remplir son panier pour les emporter, il ne pourra pas manger ces fruits avant de les avoir rédimés. Dans quelle condition a été fixé ce dernier point (qu'il faut rédimer dans le doute)? Lorsqu'il s'agit d'un homme du vulgaire; mais si c'est un compagnon instruit, il pourra les manger sans prélever de dîme. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Simon b. Gamaliel, au contraire, lorsque le donataire est un homme du vulgaire, on peut se dispenser de la dîme ; mais lorsque c'est un compagnon instruit, il faut les rédimer avec certitude, car on ne suppose pas qu'un compagnon opère les prélèvements dûs sur ce qui n'est pas avoisinant. Voici pourquoi, dit Rabbi, je place mon opinion au-dessus de celle de mon contradicteur, R. Simon b. Gamaliel : il vaut mieux encore prélever sur ce qui est en dehors du voisinage, afin que l'on soit certain de ne pas exposer les hommes du vulgaire à manger des objets non rédimés. Il résulte des deux opinions, dit R. Zeira, que lors même qu'un compagnon instruit a transmis de tels fruits à un autre compagnon, il devra en prélever la dîme. On avait cru devoir raisonner ainsi : d'après celui qui déclare que l'on ne soupçonne pas les compagnons instruits de prélever l'oblation sur ce qui n'est pas avoisinant, il faut que le compagnon (en recevant) prélève la dîme sur ces fruits qu'on lui offre; d'après l'autre interlocuteur, admettant qu'il vaut mieux au besoin prélever l'oblation de ce qui n'est pas avoisinant, afin d'éviter aux hommes vulgaires de ne rien manger qui ne soit rédimé, il va sans dire que le compagnon qui remet ces fruits devra les rédimer. Or, demanda R. Yôna, comment se fait-il que tantôt on le considère comme compagnon instruit et tantôt comme homme du vulgaire, pour lequel on craint une consommation non rédimée et interdite? Dans l'un et l'autre cas, répondit R. Yossé, il s'agit d'un homme du vulgaire; seulement, s'il arrive une fois qu'il ait prélevé les parts dues, on le traite comme un compagnon instruit.

R. Yossé au nom de R. Schescheth, ou R. Eliézer bar R. Yossé dit au nom de R. Abin : lorsque quelqu'un déclare à son prochain qu'il va prélever la dîme

1. Cf. Babli, tr. *Eroubin*, fol. 32a.

pour lui, il n'est pas besoin de rester auprès de lui et de vérifier si l'engagement a été tenu. On a enseigné ailleurs [1] : « Lorsqu'on a placé le mets devant servir de jonction symbolique à la limite sabbatique en haut d'un arbre au-delà de dix palmes du sol, le *'eroub* (jonction symbolique) reste sans effet ; si c'est plus bas que dix palmes, il conserve son effet. » Or, R. Eliézer ajoute qu'il faut en ce cas se tenir auprès de celui qui dispose le *'eroub*, afin de vérifier s'il ne l'a pas placé trop haut ; tandis qu'ici il en est dispensé ? R. Ḥiya b. Ada répondit qu'ici, pour la dîme, il s'agit d'une grande personne (en laquelle on peut avoir confiance), tandis que pour l'*eroub* placé par un enfant il faut vérifier. Selon R. Ḥanania au nom de R. Ḥanina, il peut s'agir indifféremment dans l'un et l'autre cas, soit d'une grande personne, soit d'un enfant ; seulement, ailleurs il est question du cas où l'on dit à quelqu'un de placer le *'eroub* pour lui (il faut alors le surveiller) ; tandis qu'ici pour la dîme il s'agit du cas où quelqu'un s'est offert en disant : « Je vais rédimer pour toi » (on peut ajouter foi à son offre spontanée et ne pas le surveiller). On peut, par analogie, déduire des conclusions réciproques pour ces deux cas : ainsi, lorsqu'il y aura également une offre spontanée pour le *'eroub*, celui-ci pourra être placé sans surveillance ; et de même, par contre, si on a donné l'ordre de rédimer (au lieu que ce soit une offre spontanée), il faudra surveiller l'opération du prélèvement. Lorsqu'on a dit à quelqu'un d'aller cueillir dans son jardin vingt figues, cette personne peut manger le tout sans payer de dîme ; mais il n'en est pas de même lorsque le propriétaire lui a offert de remplir son panier. Rabbi dit que le donataire devra ensuite montrer le panier au propriétaire. Quelle est la mesure de contenance du panier? Selon R. Samuel b. Nahman au nom de R. Jonathan, le panier ordinaire est de 4 *cabs* ; le grand contient un *saa* (ou 6 cabs), et enfin le petit panier a 3 *cabs*. R. Yôna demanda : est-ce au point de vue de l'obligation des dîmes que cette mesure a été indiquée? Ou est-ce une question de légalité entre le propriétaire et celui qui reçoit (qu'il n'entend pas donner au-delà) ? Car, si cela se rapporte à l'obligation de la dîme, il va sans dire que la question de légalité y est comprise ; si, au contraire, il ne s'agit que de la légalité, il peut n'en être pas de même pour la dîme ? Il va sans dire, répondit R. Yossa, que cette mesure s'applique à l'obligation de la dîme, et c'est à plus forte raison de même pour la question de légalité à l'égard du donateur.

2. Si des personnes assises devant une porte ou une boutique offrent des figues, on peut en manger sans crainte ; mais le propriétaire lui-même, assis chez lui (à sa porte ou dans la boutique), doit la dîme sur ce qu'il a recueilli. Selon R. Juda, on en est dispensé jusqu'à ce que l'on tourne le dos à la rue pour manger (ce qui constitue une installation d'intérieur), ou que l'on change de place.

1. Mischnâ, tr. *Eroubin*, III. 3. Cf. même série. ibid., (f. 20b), où ce passage se retrouve.

Ceci prouve que la maison donne aux produits une valeur telle qu'ils sont soumis désormais aux dîmes; mais cette obligation ne s'applique pas aux étrangers. Selon R. Eliezer, R. Juda et R. Nehémie expriment au fond la même opinion; car on a enseigné plus loin (III,5):«R. Nehémie dit: dès que l'on ne se gêne pas pour manger dans la cour, ce qui y entre est soumis aux divers droits, cette cour étant considérée comme la maison. » R. Yossé dit : On pouvait supposer que la discussion entre R. Nehémie et les autres sages roule sur le point de savoir si les produits sont soumis à la dîme lorsqu'ils entrent dans une cour, dans laquelle tout entière on aurait honte de manger; mais si l'on se gêne seulement dans une partie (étant trop ouverte), non dans l'autre, les produits ne sont pas dispensés (et même selon R. Nehémie ils sont soumis aux divers droits). Or, comme R. Eliézer vient de nous apprendre que R. Néhémie et R. Juda expriment tous deux la même opinion (que selon R. Juda la discussion porte sur le cas où dans une partie ouverte l'on est gêné, non dans l'autre, puisqu'il spécifie que l'on peut tourner le dos); cela prouve que, dans la partie de la cour trop ouverte où l'on serait gêné, les produits sont dispensés de la dîme, et dans la partie fermée ils sont soumis. Selon R. Yoḥanan (contrairement à l'avis de R. Eliézer), on interprète l'opinion de R. Juda en ce sens : Étant assis dans une boutique, on est dispensé de la dîme pour les fruits que l'on y apporte, comme à l'égard d'une branche placée sur le toit et penchée vers la cour, on mange les fruits un à un sans dîme[1]. Or, selon R. Yoḥanan, dans ce dernier cas, R. Juda dispense de la dîme, parce que l'on mange les fruits un à un, que l'on se trouve dans un endroit public et que l'on en laisse (en dehors de ces conditions, la dîme est due). Selon R. Eliézer, si même l'on ne tient compte d'aucune de ces conditions, que l'on ne mange pas un à un, ni dans un endroit public, ni que l'on en laisse, la dîme n'est pas due (parce qu'il y a la seule raison d'être gêné dans cette cour).

3. Si l'on importe des fruits de Galilée en Judée, ou si l'on monte à Jérusalem, on peut en manger en route jusqu'à ce que l'on arrive à destination, et de même si on les remporte au lieu de départ. Selon R. Meir, on peut en manger jusqu'à l'arrivée au lieu où l'on se reposera le samedi. Quant aux marchands d'épices qui colportent dans les villes, ils peuvent manger de leurs fruits jusqu'à l'arrivée à l'endroit où ils passent la nuit. Selon R. Juda, dès l'arrivée à la première maison de la ville où l'on séjournera, la résidence est acquise (et la libération des dîmes est due).

Lorsqu'on a cueilli des fruits sans les destiner aux besoins du samedi, et qu'ensuite le sabbat survenant les sanctifie pour cet usage spécial, on ne peut plus en manger sans les rédimer, dit R. Yoḥanan; selon R. Simon b. Lakisch, on en est dispensé. Celui-ci présenta à R. Yoḥanan l'objection suivante : Puisque selon toi l'arrivée du sabbat donnant un caractère spécial aux fruits

1. Ci-après, III, 10.

cueillis les soumet à la dîme [1], comment se fait-il que notre Mischnâ dise : « Si l'on importe des fruits de Galilée en Judée, ou si l'on monte à Jérusalem, on peut en manger en route jusqu'à ce que l'on arrive à destination; et de même si on les emporte »; or, l'on ajoute que cette dispense est maintenue si l'on passe la nuit au dehors et même le samedi? Cette dernière expression, fût-il répondu, signifie que lorsqu'on a l'intention de se reposer en route le samedi, on peut toute la semaine en manger sans dîme, non au sabbat. Ce qui prouve bien qu'il faut l'entendre ainsi, c'est qu'il est dit : la dispense est maintenue si l'on se repose le lundi; or, en ce jour, il ne s'agit pas du repos sabbatique, mais d'un simple désir d'arrêt. Il en sera de même pour l'expression précédente, où l'on peut supposer qu'il s'agit du samedi et où il est question réellement du repos. Tous reconnaissent, aussi bien R. Meir que le préopinant, que le séjour d'une nuit en route n'est pas une soumission à la dîme. Pourquoi donc cette distinction entre le séjour momentané d'une nuit et l'arrêt du sabbat, pour lequel R. Meir prescrit l'obligation de la dîme? C'est qu'il arrive fréquemment de s'arrêter en route une nuit; mais le repos d'un jour ou deux étant moins rare constitue pour les fruits une fixité qui entraîne l'obligation. Ou bien encore, on passe la nuit n'importe où, mais l'on ne fait pas un séjour prolongé de repos en tous lieux. On a enseigné : Il arriva à R. Josué de suivre R. Yohanan b. Zaccai se rendant tous deux à l'armée [2]; les habitants des villes par où ils passaient leur apportaient des fruits à manger. Si nous passons ici la nuit, dit R. Josué, nous sommes tenus de prélever les dîmes (parce qu'en ce cas nous faisons élection de domicile et nous ne sommes plus de simples passagers); au cas contraire, nous en sommes dispensés [3]. C'est que, répondit R. Zeira, R. Josué avait l'esprit assez calme pour être aussi tranquille dans un séjour d'une nuit que chez lui (voilà ce qui entraînait l'obligation). Est-ce à dire, demanda R. Mena, que toutes les autres personnes en voyage sont sans esprit? Non; seulement comme R. Josué était un personnage, il avait fréquemment de la compagnie, et son arrêt d'une nuit constituait un séjour aussi important que sa maison, entraînant l'obligation de la dîme; tandis que cela n'a pas lieu pour d'autres personnes. Mais notre Mischnâ dit : « Les marchands d'épices qui colportent d'une ville à l'autre peuvent manger de leurs fruits jusqu'à ce qu'ils arrivent à l'endroit où ils doivent passer la nuit. » On voit donc que, même pour ces simples marchands, le séjour de la nuit entraîne l'obligation de la dîme? C'est que, fut-il répondu, ils rentrent toujours coucher dans leur maison. En effet, dit R. Simon b. Lakisch au nom de R. Oschia, il y a p. ex. les habitants du village de Ḥanania [4] qui sortent et transportent leurs marchandises dans 4 ou 5 localités, puis

1. Ci-après, IV, § 2. — 2. Ce récit se retrouve au tr. *Demaï*, III, 1 (t. II, p. 155). — 3. Comment se fait-il qu'ici l'on ne considère pas l'arrêt de nuit comme une élection de domicile entraînant le devoir de la dîme? — 4. Le nom de cette localité se retrouve à peu près au tr. *Troumôth*, ch. XI, § 7. Voir la note plus haut, ibid., et Neubauer, *Géographie*, p. 226.

rentrent coucher chez eux. R. Halafta b. Schaoul a enseigné (différemment) : il se peut que le marchand termine sa vente dans la première maison qu'il rencontre et qu'il y passe la nuit (aussi, l'obligation commence dès lors).

4. Lorsqu'on a prélevé l'oblation sacerdotale de certains fruits [1] avant 'achèvement de la rentrée (ce qui les rend aptes aux dîmes), il n'est plus permis, selon R. Eliézer, d'en manger même accidentellement ; selon les autres sages, c'est permis, excepté pour le panier de figues (sa constitution lui donne de la valeur). Ainsi, lorsqu'on a prélevé l'oblation sacerdotale d'un panier de figues, il est encore permis, selon R. Simon, d'en manger passagèrement ; selon les autres sages, c'est interdit.

5. Lorsqu'on dit à son prochain : « voici un *issar* [2] pour lequel tu me donneras 5 figues », il n'est pas permis d'en manger sans les rédimer (la vente implique ce devoir). Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, si on en mange une à une, c'est permis ; mais si l'on en réunit au moins deux, l'obligation de la dîme subsiste. R. Juda raconte que dans un jardin de roses à Jérusalem [3], le jardinier vendait pour un *issar* 3 ou 4 figues, et pourtant on n'en a jamais prélevé ni oblation ni dîme.

De quel prélèvement s'agit-il pour qu'il y ait contestation entre R. Eliézer et les autres sages ? Il ne peut pas s'agir d'un panier de figues, puisqu'en ce cas les sages l'interdisent aussi ? S'agit-il du cas où l'on a employé des olives pour libérer de l'huile ou des raisins pour libérer le vin [4], ce serait permis d'après tous (même d'après R. Eliézer) ; de quel cas donc est-il question ? Du moment où l'on prend des dattes que plus tard on comprimera, ou des figues, qu'ensuite l'on battra pour les mettre en panier [5] ; sur ce cas porte la discussion, et selon R. Eliézer le prélevement de l'oblation rend le fruit soumis aux autres dîmes, bien que les travaux préparatoires ne soient pas achevés ; selon les autres sages, ce prélèvement anticipé ne peut pas effectuer l'obligation de la dîme lorsque les travaux préparatoires sont inachevés. Est-ce que le prélèvement de la 1re dîme entraîne l'obligation des autres redevances ? Dans quel cas cette hypothèse est-elle présentée ? S'il s'agit d'un monceau de blé nivelé (entièrement prêt), il est interdit selon tous d'en rien tirer ; s'il s'agit d'une première dîme prélevée sur les épis avant l'oblation, il est permis selon tous d'en manger, parce que la dîme anticipée est comme non avenue. De quoi donc est-il question ? De dattes que plus tard l'on comprimera, ou de figues sèches qui plus tard seront battues pour être mises en panier, que l'on a l'intention après le 1er prélèvement, de laisser telles qu'elles sont, puis par mégarde, on prélève la 1re dîme. Or, si l'on dit que l'arrivée de cette obligation cause un effet rétroactif, le prélèvement de l'oblation a motivé le devoir de donner la

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 35a. — 2. Pour cette monnaie, ou *as* romain, voir t. I, p. 445. — 3. En raison des fleurs, l'accès n'était pas libre. — 4. Cf. tr. *Troumôth*, ch. I, § 8.— 5. Ci-dessus, ch. I, § 8.

dîme; si au contraire l'obligation ne commence qu'à partir de ce moment et pour l'avenir, le prélèvement de la 1re dîme provoquera seul cette obligation. Lorsqu'on achète des dattes pour les comprimer plus tard, ou des figues sèches pour les battre en panier, il est interdit d'en manger passagèrement[1], et il faudra les rédimer comme doute[2] sur le prélèvement (*demaï*). Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, on peut au contraire en manger[3] passagèrement, et l'on est tenu de les rédimer comme soumis aux dîmes avec certitude. R. Yossé, ou R. Hila, ou R. Eliézer dit au nom de Ḥilfia que R. Yôna trouva inscrit sur les tablettes de Ḥilfia la règle suivante : Il est permis en ce cas d'en manger passagèrement, et l'on rédime seulement ce qui est soumis au doute. Or, comment est-ce admissible ? S'il est permis d'en manger passagèrement, on ne rédime que ce qui est certainement soumis aux dîmes; si au contraire on rédime même les produits douteux, il est interdit d'en rien manger passagèrement? En voici la raison, dit R. Yossé au nom de R. Ila : on peut en manger passagèrement, parce que ce sont des produits non entièrement préparés ; et on les rédime avec certitude, parce que sachant que leur importation dans la maison provoque le commencement de l'obligation, il faut aussi dès le premier moment en prélever l'oblation sacerdotale. R. Eliézer dit : la mischnâ traite d'un panier destiné à toute chose. En ce cas, R. Simon permet d'en user par *a fortiori* : s'il est permis de les manger lorsqu'ils tombent sous le coup de 3 redevances (l'oblation et 2 dîmes), il est à plus forte raison permis de manger de ces fruits lorsqu'il ne leur incombe plus que la charge de 2 dîmes. Est-ce que le prélèvement de la 1re dîme entraîne l'obligation de la seconde ? Certes non ; puisqu'au moment où incombe au propriétaire la charge de payer 2 redevances, il est permis d'en manger un peu passagèrement, il en sera à plus forte raison de même lorsqu'on ne devra plus que la 2e dîme.

6. Lorsque l'on dit à son prochain : « Voici un *issar*, pour lequel je désire choisir dix figues », il peut les choisir et les manger sans dîme (une à une); ou s'il offre le montant d'une grappe, il peut la manger grain à grain; ou s'il offre un *issar* pour une grenade au choix, il peut l'égréner (sans la détacher) ; ou s'il s'agit d'un melon, il peut en couper successivement des morceaux. Mais, s'il offre un *issar* en indiquant telles 20 figues, ou ces 2 grappes, ou ces 2 grenades, ou ces 2 melons, il peut en manger comme d'ordinaire, sans rédimer, parce qu'il a acquis ce qui est adhérent à la terre (non soumis aux droits).

R. Zeira au nom de R. Yoḥanan et R. Hila au nom de R. Éliézer disent que cette discussion a lieu au cas où le propriétaire cueille les produits et les donne à son prochain; mais lorsque ce dernier cueille lui-même les fruits qu'il mange ensuite, tous reconnaissent d'un commun accord qu'il peut man-

1. La vente leur donne un caractère fixe, quoiqu'elles soient inachevées. — 2. Peut-être sont-elles rédimées. — 3. La vente n'entraîne pas d'obligation immédiate, et certes nul n'a rien prélevé encore.

ger ces fruits un à un sans les rédimer, et s'il les réunit, l'obligation commence. R. Hila ajoute au nom de R. Éliézer : de même que l'on discute ici au sujet de la vente (si elle est réelle ou non), de même on discute la question de savoir si la cour entraîne l'obligation ; or, selon R. Yohanan, ni la vente, ni la cour, ni la présence du sabbat, ne constituent un motif suffisant pour entraîner l'obligation, et leur arrivée dans la maison l'entraîne seule. R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakisch : ce qu'il en ressort de plus clair, c'est qu'à partir de leur entrée dans la cour, où les produits sont conservés aussi bien qu'à la maison, ils sont soumis aux divers droits. Les compagnons d'étude dirent au nom de R. Yohanan que R. Juda objectait ceci à R. Meir : si tu reconnais comme moi que l'on peut sans dîme en donner à son fils, il n'y a pas de différence entre celui qui cueille de ces produits dont il donne à son fils et celui qui, après les avoir cueillis, les remet à autrui. R. Judan demanda : A quoi bon établir la distinction entre celui qui cueille pour les remettre à autrui et celui qui, les cueillant, les mange lui-même ? Peut-être est-ce même en ce dernier cas que R. Meir soutient son avis et en interdit la consommation ? Non, dit R. Mena : il n'est pas question de cueillir soi-même pour en manger, mais de cueillir pour autrui ; et on peut le prouver par l'exemple du jardin des roses. Là, il n'est certes pas question d'un étranger qui va en manger, mais du propriétaire qui les cueille, car le maître dirait à l'étranger : si tu y entrais, tu abimerais les roses. De même ici, il sera question du cas où le propriétaire cueille ce qu'il remettra à une autre personne. Un enseignement s'oppose à ce raisonnement (ou discussion) de R. Mena : lorsqu'on offre de vendre à autrui sa vigne, n'y eût-il pas de raisin, la vente est valable, car il se peut que le terrain nu portât ce nom ; de même, si l'on offre de vendre un jardin, n'y eût-il pas d'arbres, la vente est valable, car il se peut que le terrain nu portât ce nom (de même ici, le « jardin de roses » peut avoir été le nom du terrain, sans qu'il y ait de roses ; et, dès lors, les précautions à observer n'ont plus lieu d'être).—R. Yossé dit au nom de R. Yohanan : on peut égréner des grappes de raisins l'une après l'autre (sans les détacher) et continuer à les manger ainsi sans les rédimer. En effet, lui dit R. Hiya b. Aba, Rabbi agissait de même. On a enseigné au nom de R. Yossé : lorsqu'on a coupé une tranche d'un melon, quelque petite qu'elle soit, l'acquisition est faite (et l'obligation de la dîme commence). R. Yona remarqua qu'il doit en être de même pour la grenade (que l'on égrène).

7. Si quelqu'un prend un ouvrier à gage pour se faire aider à la cueillette des figues [1], et que celui-ci rappelle la condition de pouvoir en manger, il peut en effet en manger sans rédimer (Deutéron. XXIII, 25). S'il établit la condition d'en manger lui et toute sa famille, ou d'en donner à son fils à manger à titre de salaire, lui seul peut en manger sans rédimer, mais non le fils. De même, s'il établit la condition d'en manger

1. Cf. Babli, tr. *Baba meçia*, f. 92ᵃ.

pendant la cueillette et après, il ne peut en manger que pendant le travail sans rédimer; mais, pour ce qui suit, l'obligation de la dîme subsiste, parce qu'à ce moment l'autorisation d'en manger prescrite par la loi cesse. En règle générale, lorsque la loi permet d'en manger, on est dispensé des droits, mais non lorsqu'elle ne l'autorise plus.

A quoi bon parler d'une condition émise? N'en est-il pas de même s'il n'y a pas de condition? Précisément, répondit R. Aboun au nom de R. Simi, il a fallu le dire pour spécifier que, même lorsqu'on a posé des conditions en faveur d'autres, elles sont nulles. On a enseigné ailleurs [1] : « Si l'ouvrier travaille seulement des mains, non des pieds, ou des pieds, non des mains, ou seulement de l'épaule, il peut manger des produits auxquels il coopère. » Ainsi, selon l'explication d'un enseignement supplémentaire, avec les mains, il lie les bottes; avec les pieds, il les comprime, ou s'appuie dessus, et sur son épaule il porte les charges. « Selon R. Yossé bar R. Juda, il ne pourra prendre part à la consommation que s'il travaille des mains et des pieds », soit de tout son corps, comme le bœuf qui se livre au dépiquage du blé ; de même qu'en ce dernier cas, l'animal travaille de tout son corps, des pattes de devant et de derrière, de même l'ouvrier devra travailler de tout son corps pour pouvoir profiter de la faculté de manger de ces produits. De même que ce dépiquage du blé ne se rapporte qu'à une sorte spéciale, à ce qui est coupé, de même l'ouvrier pourra profiter de tout ce qui est coupé; et l'on en excepte celui qui arrache les mauvaises herbes entre les aulx et les oignons, ou celui qui soutient les ceps de vigne par des tiges, ou celui qui rafraîchit la terre autour des oliviers (tous travaux adhérents à la terre). Il y a encore une autre analogie avec le dépiquage du blé : de même que celui-ci ne s'applique en particulier qu'à ce qui croît sur le sol, de même l'autorisation pour l'ouvrier de manger des produits s'applique à tout ce qui pousse sur le sol, hormis celui qui trait le lait, ou qui fabrique le fromage, ou qui le coagule. Une autre analogie encore se présente : comme le dépiquage se rapporte à une œuvre dont les travaux préparatoires ne sont pas achevés, l'ouvrier aussi peut manger des produits non entièrement prêts, hormis celui qui désagrége les dattes, ou qui décolle les figues sèches réunies, ou le vin lorsqu'il est écumé, ou l'huile lorsqu'elle est descendue dans la cuve. Enfin, il y a l'analogie suivante : le dépiquage s'applique spécialement à des produits qui ne sont pas encore soumis à la dîme; de même l'ouvrier peut manger ce qui n'est pas encore soumis à la dîme, excepté celui qui pétrit la pâte ou donne la forme aux grains en les nivelant, ou celui qui les met au four.

Comme il est écrit (Deutéron. XXIII, 26) : *Quand tu entreras dans le champ de blé mûr de ton prochain*, on aurait pu croire que la loi permet à chacun de prendre des épis; c'est pourquoi il est dit, à la fin de ce même verset : *tu ne porteras point la faucille* (à l'insu du propriétaire) *sur les blés de*

1. Mischnâ, tr. *Baba mecia*, VII, 3. Cf. même série, ibid. fol. 11b.

ton prochain, ce qui indique que la personne seule qui a l'autorisation de faucher, à savoir l'ouvrier, peut aussi prendre de ces blés pour lui. Issi b. Akabia dit : la loi parle en effet de chaque particulier; quant à la fin du verset, qui paraît se rapporter à un cas particulier, elle veut indiquer qu'il est permis seulement à chacun de manger de ce blé au moment de la moisson. On a enseigné que Simon b. Yahaï dit : la loi a pris soin de préciser minutieusement ce qui constituerait un vol et d'indiquer ce qui est permis de la part d'un homme à l'égard de son prochain, au point d'indiquer qu'il est permis d'arracher à la main des épis, non d'en faucher; ce qui constituerait un plus grand travail. Or, la génération du déluge n'a été détruite qu'à cause des vols [1], et pourtant l'ouvrier, lorsqu'il travaille pour un maître, peut manger des biens de ce dernier sans enfreindre le crime de vol. Puisqu'il est écrit (ibid. XXV, 4): *tu ne musèleras pas le bœuf pendant le dépiquage*[2], on sait seulement que le bœuf doit pouvoir manger de ce qui est coupé, et l'ouvrier ce qui adhère encore à la terre. Comment sait-on que ce dernier a aussi le droit de consommer de ce qui est coupé ? On pouvait le déduire par *a fortiori* : si le bœuf, auquel on ne concède pas la faculté de manger de ce qui adhère à la terre, peut manger ce qui est coupé ; à plus forte raison l'homme qui a le droit de manger de ce qui adhère à la terre aura-t-il des droits sur la moisson; mais comme le verset est très-explicite, le bœuf seul ne peut pas être muselé, ni empêché de manger ce qui est coupé, non l'homme. D'autre part, est-ce que le bœuf a la faculté de manger ce qui adhère à la terre? On le supposait par *a fortiori* : puisque l'homme auquel il n'est pas permis de manger ce qui est coupé peut prendre ce qui adhère à la terre, à plus forte raison le bœuf qui peut manger ce qui est coupé a le droit de manger ce qui adhère à la terre ; ou bien, comme il n'est pas permis de le museler pour l'un, ce n'est pas permis pour l'autre. Mais comme le verset dit formellement : « tu ne musèleras pas le bœuf pendant le dépiquage, » cela prouve qu'il est seulement interdit de le museler pour cela (le blé coupé), non pour ce qui adhère à la terre (ceci ne lui est pas accessible). De ce qu'il est permis à l'ouvrier de manger pendant la cueillette, on a ajouté [3] : « Il est permis à l'ouvrier de conditionner qu'il rachète contre argent ce qu'il a le droit de consommer, soit lui-même, soit son fils ou sa fille majeurs, soit son serviteur ou sa servante majeurs, soit sa femme, tous ceux-là ayant conscience de ce qu'ils prennent (et pouvant y renoncer) ; mais il ne peut pas établir cette condition à l'égard de son fils ou de sa fille mineurs, ou de ses servants mineurs, ou de son bétail, n'ayant pas conscience de leurs actes. »— Ne devrait-on pas dire que l'ouvrier ayant le droit légalement de manger ces produits devrait les rédimer ? Non, dit R. Yôna, la loi l'en a dispensé (au même titre que le maître, car ce n'est pas une vente).

8. Si l'ouvrier est en train de travailler dans les figues de mauvaise

1. La terre était remplie d'iniquité, ou de brigandage, dit la Genèse, VI, 13. — 2. Cf. Babli, même traité, fol. 82b. — 3. Mischnâ, ibid., ch. VII, § 6.

qualité [1], il ne pourra pas manger des blanches; s'il est occupé à ces dernières, il ne devra pas manger des mauvaises, mais il peut conserver son appétit [2] et se retenir de manger, jusqu'à ce qu'il arrive aux bonnes. Si quelqu'un échange avec son prochain [3] les figues vertes à manger, ou celles qui doivent sécher, ou si l'un doit manger les figues vertes, tandis que l'autre mangera les sèches, dans tous ces cas, l'obligation de la dîme subsiste (en raison de l'échange commercial). R. Juda dit : si on échange les figues vertes, on doit les dîmes ; si on échange les sèches, on en est dispensé (il n'y a pas d'acquisition possible aussi longtemps que le travail de cueillette n'est pas achevé).

On a enseigné ailleurs [4]: Pendant que l'ouvrier travaille aux figues, il ne pourra pas manger de raisins; pendant qu'il travaille aux raisins, il ne pourra pas manger de figues. A ce sujet l'on a ajouté : pendant qu'il travaille à une branche, il ne peut pas manger d'une autre. Ici l'on enseigne : « pendant qu'il travaille aux mauvaises figues, il ne peut pas manger des blanches ; et pendant qu'il est aux blanches, il ne peut même pas manger des mauvaises. » A quoi bon ce double enseignement? C'est pour dire que, si même ces 2 sortes différentes se trouvent à une seule branche, il n'est pas permis de manger de l'une en cueillant l'autre. Comme il est écrit (ibid XXIII, 25): *Lorsque tu viendras dans la vigne de ton prochain, etc.*, on aurait pu croire que l'autorisation de manger des raisins peut s'appliquer à chacun ; mais comme il est dit, à la fin de ce même verset : *tu n'en mettras pas dans tes vases*, cela indique que l'on peut en mettre dans ceux du propriétaire, et la personne qui opère ainsi est l'ouvrier (qui seul a aussi le droit d'en manger). Il est dit dans ce même verset : *tu mangeras des raisins*. Mais ne va-t-il pas sans dire que, dans une vigne, il n'y a pas autre chose à manger que des raisins? Cette expression a donc pour but d'indiquer que lorsque l'on travaille aux figues on ne peut pas manger de raisins, ni réciproquement. Selon ton désir, est-il dit ; c.-à-d. d'après ce que ton âme désire vivement (sans attente), ce qui comprend les objets non encore soumis aux dîmes (et pour lesquels il n'y a pas encore d'obstacle): de même qu'en ce cas le propriétaire peut manger les produits avec dispense de tous droits, il en sera de même pour l'ouvrier (quoiqu'il y ait alors une sorte de cession). De l'expression *à ton gré*, on peut aussi conclure que l'ouvrier ne devra pas en manger au delà du montant de son salaire. C'est aussi la déduction qu'en a tirée R. Eliezer b. Hisma. Comment sait-on [5] qu'il y a analogie entre les deux termes : âme et salaire? C'est que, répond R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina, le terme âme est employé ici ainsi que dans le verset (ibid. XXIV, 15) : *Et il soupire après son salaire* (l'attend avec im-

1. L'expression employée semble correspondre à *lybisca* ou *lybissa*, citée dans ce sens par Collumelle, l. X, vers. 418. Dans Babli, tr. *Nedarim*, f. 50ᵇ on lit : כלופסין. — 2. Cf. tr. *Baba mecia*, f. 91ᵇ. — 3. Cf. tr. *Beça*, f. 35ᵇ. — 4. Mischnâ, ibid., ch. VII, § 4. — 5. Babli, même traité, f. 112ᵃ.

patience). Or, comme dans ce verset il est manifestement question de salaire, il en est de même ici. — *A satiété*, est-il dit ensuite; ceci indique que l'on ne devra pas en manger en telle quantité jusqu'à rendre par excès; ou encore on ne devra pas pousser la gourmandise jusqu'à déchiqueter les figues pour prendre le milieu, ni sucer les raisins et rejeter le fruit. Toutefois, l'ouvrier peut les tremper dans une sauce, afin d'avoir de l'appétit pour en manger beaucoup.

Le maître peut leur donner du vin à boire, afin qu'ils ne mangent pas beaucoup de raisins. Le possesseur d'une vache devant dépiquer le blé peut la laisser avoir faim la nuit pour qu'elle mange beaucoup pendant le dépiquage; le propriétaire peut, d'autre part, lui donner à manger des liens de gerbe pour qu'elle ne mange pas beaucoup pendant le dépiquage. R. Abahou dit: on peut aller dans ce but jusqu'à lui faire manger des cédrats [1]; R. Hanania disait de lui faire manger des figues sèches; ou, selon R. Mena, des pastenades, ou panais [2]. R. Hiya a enseigné: l'ouvrier a le droit de manger la première grappe coupée (bien qu'il n'ait pas encore travaillé pour le maître), ainsi que la dernière (quoiqu'il ait achevé son œuvre). R. Samuel dit au nom de R. Hila: une fois que l'ouvrier a mis la grappe au panier du maître, il n'a plus le droit de la reprendre pour lui-même. R. Yossé ajouta: il va sans dire que c'est interdit lorsqu'après avoir vendangé tout un cep de vigne, on transporte le panier (c'est un indice d'acquisition définitive pour le maître); mais lorsqu'on déplace le panier au fur et à mesure de la vendange, il peut en manger en commençant selon l'usage local de manger du panier sur lequel s'effectue son travail de transport, et à la fin pour son travail habituel, comme il est dit [3]: « l'ouvrier peut en manger tout en circulant d'une rangée à l'autre (pour vérifier si le maître n'a rien perdu), ou en revenant d'avoir comprimé le vin au pressoir, ainsi qu'il est loisible de donner à manger à l'âne de ce qu'il porte, jusqu'à ce qu'il soit déchargé. » On a enseigné: on peut, en agissant de ruse, donner à manger de ses produits sans dîme à son prochain en l'employant comme un ouvrier, et il pourra manger p. ex. neuf figues, puis en étendra une à sécher. Selon une autre version, ce sera l'inverse: il devra en étendre neuf avant d'en manger une. On conçoit l'avantage qu'il y a à pouvoir manger neuf produits contre un que l'on étend (travail minime); mais au cas inverse, ne va-t-il pas sans dire que l'on peut en manger un ? C'est que, répond R. Abin, il a fallu l'indiquer pour que l'on ne suppose pas qu'à l'égard de ce dernier produit on l'admet à titre de fruit tout-à-fait prêt, soumis désormais aux droits. Lorsque notre mischnâ parle d'un échange fait entre 2 propriétaires, on comprend qu'elle soumette les produits à la dîme s'il s'agit de les manger. Mais pourquoi est-elle due aussi s'il s'agit de les sécher? Ceci est conforme, répondit R. Eliézer, à l'avis exprimé par R. Meir qui dit: la vente rend les fruits soumis aux

1. Au talmud Babli, tr. *Erubin*, fol. 53b, la version diffère un peu; mais, le sens revient au même. — 2. Le terme employé ici et au tr. *Demaï*, ch. II, § 1 (t. II, p. 143), est une corruption du syriaque *estaflin*, ou du grec σταφυλῖνος. Cf. tr. *Halla*, IV, 6. — 3. Mischnâ, tr. *Baba mecia*, ch. VII, § 4.

dîmes, même lorsque leurs travaux préparatoires ne sont pas achevés. Il dit encore : les 2 avis de R. Meir et de R. Eliezer (quoiqu'exprimés différemment) disent au fond la même chose : l'un dit que l'oblation sacerdotale est due même sur les fruits non entièrement préparés ; l'autre dit que la vente entraîne l'obligation des divers droits sur ces mêmes fruits.

CHAPITRE III.

1. Pendant que l'on passe des figues dans sa cour pour les mettre à sécher [1], toute la famille peut en manger sans rien rédimer. Quant aux ouvriers qui l'aident, s'ils n'ont pas de part à la nourriture, ils peuvent en manger passagèrement sans rédimer ; mais si la nourriture est convenue et fait partie de leur salaire [2], ils ne peuvent pas en manger sans dîme (c'est un commerce).

2. Les ouvriers que l'on emmène aux travaux du champ (non pour cueillir les fruits), qui n'ont pas de part à la nourriture de la maison, peuvent en manger sans rédimer (c'est un cadeau reçu) ; mais si la nourriture entre dans les conventions faites comme salaire, ils ne peuvent manger des figues qu'une à une, ni du panier, ni de la hotte, ni des ballots de figues (à sécher).

Est-ce que le propriétaire lui-même peut en manger aussi passagèrement ? Selon Rab, cela lui est interdit ; selon Oula bar R. Ismael au nom de R. Eliézer, c'est permis. Rab est conforme en cela à l'opinion de R. Meir (d'après lequel la vente entraîne l'obligation de la dîme, même pour les fruits non entièrement préparés); tandis que Eliézer suit l'avis d'autres sages (qui seront indiqués ci-après). Mais si Rab se range à l'avis de R. Meir, il devrait aussi l'interdire à ses fils et à ses filles? En effet, répondit-on, on veut dire que Rab adopte l'avis de Rabbi et R. Eliézer celui des autres sages. Ainsi R. Simon au nom de R. Josué b. Levi ou R. Yossé b. Schaoul au nom de Rabbi dit : il n'est permis de manger passagèrement des ballots de figues qu'auprès de leur emplacement même (c'est un signe caractéristique d'inachèvement) ; quant à l'avis des autres sages, c'est celui de R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Levi, disant qu'il est permis de manger des ballots de figues, aussi bien à leur place elle-même que partout ailleurs (ils n'exigent pas cette distinction). Mais, objecta R. Yossé b. Schaoul à Rabbi, n'a-t-on pas enseigné qu'il est permis de donner à manger à ses bestiaux des caroubes aussi longtemps qu'on ne les a pas étendues en tas au sommet du toit pour les faire sécher? (n'en résulte-t-il pas que l'on peut manger provisoirement de ce qui doit être séché, même hors de son emplacement?) On ne saurait m'opposer un tel produit, répondit-il, car c'est une nourriture d'animaux (chacun sait que même hors de leur place, ces

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 35b. — 2. Légalement, ils n'ont pas de droits sur ces mêmes fruits, puisqu'ils sont à gage pour le transport seul.

produits sont inachevés). Selon l'opinion de Rab, quelle distinction établit-on entre le maître (qui ne peut pas en manger) et ses enfants qui le peuvent? Pour lui, on exige, sous peine d'interdit, qu'il se place auprès des ballots de figues, afin d'y montrer un indice d'inachèvement; mais pour les enfants, qui n'ont pas de possession par l'entrée dans la cour, cette indication n'est pas exigible, et ils peuvent en manger. On comprend cette autorisation de manger pour les enfants (qui n'ont pas de domicile propre); mais pourquoi est-ce permis aussi à la femme? N'a-t-elle pas le droit de revendiquer sa nourriture? (et, dès lors, n'est-ce pas une vente, comme le droit à la nourriture pour les ouvriers, auxquels c'est interdit sans dîme?) Rab se range sans doute à l'avis de celui qui déclare que la nourriture n'est pas due légalement à la femme; ou bien encore il adopte l'opinion [1] selon laquelle nul tribunal ne saurait prononcer l'ordre de nourrir la femme avec des produits provenant de la 7e année (ils ne peuvent servir à aucune dette légale); mais en ce cas elle peut se nourrir à côté de son mari des mêmes produits, sans que ce soit considéré comme le paiement d'une dette (de même ici, comme ce n'est plus une vente, il n'y a pas non plus d'obligation de la dîme). Mais ne devrait-on pas la considérer comme un ouvrier dont le travail ne vaut pas une obole (et dont la consommation est soumise à la dîme)? Ceci précisément prouve que la femme n'est pas considérée comme ouvrière. Mais même d'après celui qui admet qu'elle n'a pas légalement droit à la nourriture, n'a-t-elle pas une fixité de domicile dans sa maison, ce qui devrait entraîner l'obligation de la dîme, aussi bien que pour le mari? Elle n'y a pourtant pas les mêmes droits, comme il a été enseigné [2]: lorsque des hommes se sont associés sans le consentement des femmes, leur association est valable; mais lorsque des femmes se sont associées sans le consentement des maris, leur association est nulle (aussi la présence de la femme dans la cour n'entraîne pas pour elle l'obligation de la dîme). On a enseigné: tous ces cas entraînent l'obligation lorsqu'on a apporté les produits des champs à la ville (en signe de leur achèvement). Aussi la mischnâ qui dispense les fruits des droits s'il s'agit de les sécher, est conforme à Rabbi; car on a enseigné: lorsqu'on a apporté des figues du champ pour les manger dans une cour non gardée (ne ressemblant pas à la maison) et qu'ensuite, par oubli, on les rentre à la maison, ou si les enfants sans conscience les ont rentrés, il est permis de replacer ces fruits à l'endroit où ils étaient, et de les manger sans dîme. Toutefois, cela n'est dit qu'en cas de transport involontaire; mais s'il a été fait sciemment, c'est interdit. Or, cet enseignement ne peut avoir été dit que par Rabbi qui s'exprime ainsi: lorsqu'on a apporté des figues de son champ et qu'on les a fait passer par la cour pour les manger au sommet du toit (ce qui est un indice d'inachèvement), elles sont soumises aux dîmes pour tous, selon Rabbi; selon R. Yossé bar R. Juda, elles sont dispensées de la dîme. Or, dans la mischnâ, il est dit que lorsqu'on fait passer des figues par la cour

1. Tossefta sur *Schebiith*, ch. IV; même série, tr. *Kethoubôth*, VII, 31 (f. 1b). — 2. Tossefta sur le traité, *Erubin*, ch. VI.

pour les sécher, la famille peut en manger sans les rédimer; donc, si ce n'est pas pour les sécher, l'obligation commence à l'égard de tous. R. Oula b. R. Ismael raconte au nom de R. Eliézer: Rabbi et R. Yossé b. R. Juda rentraient le panier plein de fruits derrière le toit (afin que, n'ayant pas vu la façade de la maison, on soit dispensé de la dîme). R. Juda b. R. Ilaï les ayant vus leur fit des reproches et leur dit[1]: Voyez combien vous différez de vos devanciers! R. Akiba avait soin d'acheter plusieurs sortes différentes pour une petite pièce de monnaie, afin de pouvoir rédimer séparément chaque espèce; et vous, vous rentrez le panier derrière le toit afin d'épargner cette part de dîme. Mais à quoi bon agir ainsi par subterfuge? N'y aurait-il pas également dispense si le transport a eu lieu par la cour pour les manger sur le toit, puisque R. Yossé bar R. Juda vient de le permettre et qu'il s'agit ici de lui? Certainement, fut-il répondu; mais il agit ainsi par égard pour Rabbi qui était avec lui (et qui ne l'eût pas permis). Un vieillard les vit et leur demanda s'ils voulaient lui en donner? Oui, répondirent-ils. Quoi, s'écria-t-il, vous les refusez à votre père qui est aux cieux, et vous me les offrez!

Lorsque R. Yoḥanan dit plus haut qu'à l'arrivée du samedi les fruits cueillis pour être mangés de suite et qui sont restés jusqu'à ce jour deviennent alors passibles de la dîme (par la fixité que le Sabbat leur confère), il suit l'opinion de Rabbi, qui indique ici l'obligation de la dîme dès leur passage par la cour; tandis que son interlocuteur, R. Simon b. Lakisch, qui en ce cas n'impose pas l'obligation, se conforme à l'avis de R. Yossé bar R. Juda. Toutefois il se peut que R. Yoḥanan adopte ce dernier avis, mais il est plus sévère à l'égard du sabbat, puisqu'en ce jour les fruits tombés spontanément sont également interdits (comme étant placés en dehors du contact habituel). De même R. Simon b. Lakisch qui paraît se ranger à l'avis de R. Yossé b. R. Juda dans la question du Sabbat, peut cependant admettre ici l'avis de Rabbi, en ce que c'est un point grave de faire passer les fruits dans la cour, où ils sont gardés comme à la maison. Or, R. Yoḥanan dit: la particularité de la vente des fruits, ou celle de la cour, ou celle de l'arrivée du Sabbat, ne constitue pas pour les fruits une obligation légale. R. Imi dit au nom de R. Simon : le point le plus grand de tout, c'est la cour considérée comme une maison pour la garde des fruits. R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon b. Yohaï: si quelqu'un ayant 2 cours, l'une à Magdala et l'autre à Tibériade, fait passer les fruits par celle de Magdala pour les manger dans celle de Tibériade, il pourra en manger sans dîme, dès qu'il les a fait passer par un chemin où la dispense existe. Cette opinion de R. Simon b. Yohaï est conforme à l'avis de R. Yossé b. R. Juda et la dépasse même; car R. Yossé b. Juda exprime seulement son opinion au cas où l'on se trouve dans un endroit qui par son emplacement dispense de la dîme; tandis que R. Simon b. Lakisch parle même du cas où l'on se trouverait finalement dans un endroit où l'obligation de la dîme a lieu; et malgré cela on en est dispensé si l'on a passé par un emplacement où c'est permis d'en manger sans dîme. Enfin, l'opinion

1. Cf. Babli, tr. *Berakhóth*, f. 35b (t. I, p. 372).

de R. Eliézer les dépasse encore tous deux, puisqu'il dit : dès que l'on a seulement commencé à faire passer les produits par une place dispensée de tous droits [1], le reste des fruits est également d'un usage permis. — On comprend que la mischnâ interdise de prendre du panier et de la hotte [2] des fruits (sans dîme) aux ouvriers qui en ont fait la condition ; mais pourquoi est-ce interdit pour les figues à récolter? C'est que, de même qu'il a été dit (§ 3) « il est permis de cueillir ces fruits un à un et de les manger successivement, mais si on les réunit, ils sont interdits sans dîme » ; de même, l'on a renouvelé ici la défense. Selon R. Isaac, l'endroit où les figues sont étendues constitue évidemment la réunion (aussi est-ce interdit dans ce cas).

3. Si un ouvrier, pris à gage pour travailler aux olives [3], établit la condition de pouvoir en manger, il peut en manger une à une sans les rédimer ; mais s'il les réunit, elles sont soumises à la dîme. S'il est engagé pour sarcler les oignons et qu'il établisse la condition d'en manger des feuilles vertes, il peut les couper isolément et en manger ; mais s'il les réunit, il doit la dîme.

4. Si quelqu'un trouve sur la route des figues coupées [4], fût-ce au bord d'un champ qui en est couvert, et de même si l'on se trouve sous un figuier penché sur le chemin et qu'au-dessous l'on voit des figues, on peut les prendre sans que ce soit un vol, et l'on est dispensé de la dîme (c'est de l'abandon). Mais, pour les olives et les caroubes (dont le propriétaire fait plus grand cas et qu'il ne perd pas de vue), il n'est pas permis de les prendre. Si l'on trouve des figues sèches et que la plupart des habitants de cette localité ont déjà comprimé leurs figues en gâteau (ce qui est la cueillette achevée), il n'est plus permis de les ramasser ; au cas contraire, c'est permis. Si quelqu'un trouve des morceaux d'un gâteau de figues, il faut les rédimer, puisqu'il est notoire que ce sont des fragments d'une partie achevée (et soumise aux dîmes). Quant aux caroubes, aussi longtemps qu'on ne les a pas étalées sur le toit pour les sécher (ce qui est l'achèvement), il est permis d'en donner aux animaux (passagèrement), parce qu'on y placera le reste (qui ne sert pas d'ordinaire au fourrage).

On a enseigné chez Rabbi : il sera permis à un tel ouvrier (qui en fait la condition) de manger comme d'ordinaire, avec dispense de la dîme. R. Yôna demanda de quel cas s'agit-il ici ? Lorsque le maître l'a engagé pour travailler avec lui à cueillir des olives, tous reconnaissent qu'il peut en manger comme d'ordinaire sans dîme ; s'il l'a engagé pour travailler avec lui à améliorer l'arbre, ou l'olivier, tous reconnaissent qu'il peut seulement les manger une à une sans dîme, et qu'en cas de réunion la dîme est due. De quoi donc est-il

1. Cf. ci dessus, tr. *Troumôth*, VIII, 3.— 2. Les figues y sont réunies et interdites. — 3. Non pour les cueillir, mais pour émonder, ou sarcler, ou nettoyer. — 4. *Baba mecia*, f. 21b.

question ? d'un ouvrier engagé pour les émonder (ou sarcler), conformément à ce qui est dit après : « S'il est engagé pour sarcler les oignons et qu'il établisse la condition d'en manger des feuilles vertes, il peut les couper isolément et en manger ; mais s'il les réunit, il doit la dîme. » R. Ḥagaï demanda à ses compagnons : à quel cas se rapporte la dispense dont parle la mischnâ (§ 4) ? C'est, fut-il répondu, au cas où l'on en mangerait passagèrement au champ qu'il y a dispense. Est-ce possible, leur dit-il, qu'il y ait un enseignement s'exprimant ainsi ? La dispense a lieu évidemment en raison d'un abandon préalable; puisqu'il est dit : lorsqu'on a rentré ces produits dans la maison, ils sont dispensés des droits (ce qui ne peut avoir lieu qu'à la suite d'un abandon). Or, on a enseigné [1]: Lorsqu'on a trouvé un panier de fruits recouvert de feuilles, il n'est pas permis d'y toucher sous peine de vol, et les produits sont soumis à la dîme. Ce serait un vol d'en prendre, puisque les fruits sont accompagnés d'un signe distinctif posé par le maître ; et ils sont soumis à la dîme, puisqu'en posant ce signe, le maître a indiqué qu'il n'en détournait pas la pensée et ne les abandonnait pas. Jusqu'à quel moment sa pensée sur les fruits reste-t-elle intacte ? (et les fruits sont-ils en son pouvoir ?) Jusqu'à ce que les fruits soient arrivés à un tel état de maturité que l'on puisse prélever l'oblation sacerdotale de l'abandon pour les libérer [2]. S'il n'y a plus de quoi prélever l'oblation de l'abandon (qu'ils sont pourris ou gâtés), on en estime la valeur pour la rendre au propriétaire); et, après le rachat, on les mange. R. Yôna demanda : est-ce que les produits ainsi estimés deviennent soumis à la dîme, à l'égal d'une vente, ou bien ne le seront-ils pas, puisque le nouveau propriétaire en remettra d'autres en échange de ceux qu'il a trouvés ? C'est une vente, remarqua R. Mena ; car il peut arriver que l'on ait mis déjà ce fruit dans la bouche ; or, dans cet état impropre, il serait impossible de le rendre ; si donc cela dépendait de la restitution, ne se trouverait-il pas que par voie rétroactive on aurait mangé un fruit non libéré ? Cela prouve qu'une valeur échangée est soumise à la dîme, étant considérée comme objet vendu.

Lorsqu'on a trouvé un panier de fruits, si c'est dans une localité où la majeure partie des fruits est transportée au marché pour y être vendue (c'est là leur achèvement), il est interdit d'en manger même passagèrement sans prélever la dîme, et on la libère comme un fruit douteux (dont l'oblation a dû être prélevée); si c'est dans une localité où l'on transporte la majeure partie des produits à la maison, ils n'ont pas encore passé à l'état définitif ; il sera permis d'en manger un peu passagèrement, et il faudra ensuite les libérer comme soumis avec certitude, y compris le devoir de l'oblation. Si l'on transporte par moitiés, l'une au marché, l'autre à la maison, il faudra au dehors libérer ces fruits comme douteux (ce n'est pas dû avec certitude, car ces fruits peuvent faire partie de ceux que l'on rentrera à la maison et qui, au dehors, ne sont pas en-

1. Tossefta sur le présent traité, ch. II. — 2. La dîme est due si l'abandon a eu lieu après la maturité ; une fois le temps d'oblation passé et le maître ne venant pas, l'abandon sera complet.

core soumis); puis, en entrant à la maison, il faudra les libérer comme fruits soumis avec certitude (dans l'hypothèse qu'ils font partie de ceux que l'on conserve à la maison et dont l'état obligatoire ne commence que là). R. Yôna demanda : Est-ce que la dîme d'oblation prélevée pour le doute entraîne forcément le devoir de prélever la dîme avec certitude pour libérer le tout, en entrant à la maison (au même titre qu'en cas de certitude, le prélèvement de l'oblation entraîne le devoir de payer les autres dîmes)? Certes non, fut-il répondu ; sans quoi, l'oblation étant prélevée seulement à la maison, on ne respecterait pas l'ordre rigoureux des redevances (en prélevant d'avance les dîmes au champ). R. Yossé bar R. Aboun, ou R. Yohanan au nom de R. Simon b. Yoçadaq, dit qu'il faudra établir la condition suivante : si ces fruits font partie de ceux que l'on transporte au marché (par conséquent entièrement prêts), mon opération devra compter; au cas contraire, elle sera nulle; et il résultera de cette formule de condition qu'elle ne pourra pas avoir fait partie de ceux que l'on importe à la maison, et par suite, l'oblation de la dîme ne sera pas inaffranchie par rapport à la grande oblation prélevée seulement dans la maison. Si l'on transporte par moitié, est-il dit, il faudra au dehors libérer ces fruits comme douteux ; puis, en entrant à la maison, il faudra les libérer comme fruits soumis avec certitude. Mais, n'y a-t-il pas à craindre qu'ils font partie de ceux que l'on transportera au marché, et, dès lors, ne se trouverait-il pas que la grande oblation qui sera prélevée dans la maison comprendrait une part de dîme d'oblation (ce qui serait illégal [1]).

Selon R. Mamia, on obvie à ces divers inconvénients en désignant la dîme par le nom (et en la prélevant réellement plus tard). — On sait jusqu'à présent comment il faut agir pour ces divers fruits que l'on ne met pas en grange (pour eux, il n'y a pas ce signe distinctif de l'achèvement) ; mais, pour les produits que l'on met en grange, on prélèvera avec les dîmes l'oblation de la dîme (en raison du doute précité), non la grande oblation sacerdotale. C'est ainsi que l'on a enseigné : lorsqu'au champ on trouve des fruits étendus à terre, s'ils sont réunis l'un près de l'autre, il est interdit d'en prendre sous peine de vol ; s'ils sont dispersés, on peut en prendre sans que ce soit un vol ; mais dans l'un et l'autre cas, la dîme est due, non la grande oblation, car il n'est pas admissible qu'on les ait enlevés du grenier avant le prélèvement de l'oblation. D'où prendra-t-on la dîme? Sera-ce de la maison (en les rentrant), ou des fruits au champ (en tas)? On peut savoir la réponse à cette question de ce qui suit [2]: Lorsqu'un compagnon instruit meurt et laisse un grenier plein de fruits, fussent-ils emmaganisés ce jour même, ils bénéficient de la présomption qu'ils sont libérés des divers droits (sans quoi il l'eût dit). Peut-être en réalité voulait-il prévenir, et il n'a pas eu le temps (donc, on peut rédimer au champ). Il est possible, dit R. Aboun b. Hiya, qu'il soit mort avec calme, dans la plénitude de ses sens (on n'en peut donc rien conclure). Selon R. Hanania au nom

1. Le texte ne répond rien ; il sous-entend qu'en arrivant à la ville, on formulera la même condition à l'inverse. — 2. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 9ª.

de R. Pinhas, on déduit la réponse à faire de ce qu'il est dit [1] : Lorsque les fruits sont éloignés, on dira p. ex. la dîme que je mesurerai plus tard sera considérée comme remise dès à présent entre les mains d'Akiba b. Joseph, qui l'acquerra pour les pauvres dont il est le trésorier. Cela prouve donc que l'on prélèvera la dîme à la maison. R. Hiya b. Aba déduisit la réponse de la mischnâ suivante [2] : « Si quelqu'un ayant ses fruits dans le grenier en donne un *saa* au lévite et un au pauvre, etc., il peut ensuite les manger » ; cela prouve aussi qu'on prélève les dîmes dans la maison. Selon R. Aba Mare, au contraire, on peut prouver de ce qu'il est dit : « la Halla sera prise à la maison », que la dîme sera prélevée au champ. R. Yônâ dit : la mischnâ parle seulement de trouvailles faites sur la grande route, non de ce qu'il y aurait entre l'homme et son prochain. Il dit aussi : Il est question là seulement d'olives trouvées sous l'olivier, ou de caroubes sous le caroubier ; mais, si l'on trouve des olives sous le caroubier, ou des caroubes sous l'olivier, il n'en est plus de même (il ne serait pas permis de les prendre, ni d'en manger sans dîme). Quant aux figues comprimées dont parle la mischnâ, comment supposer que la dîme est due ? N'est-ce pas dans la maison qu'on les comprime (non aux champs) ? On peut répondre, dit R. Aboun b. Hiya, que la plupart de ces gens les compriment au champ. Mais, objecta R. Zeira, ne peut-on pas reconnaître si ces figues ont été comprimées ou non ? C'est que, répondit R. Schaoul, il arrive parfois qu'une figue ayant passé sous la roue a été comprimée, mais elle ne le paraît pas ; d'autres fois, on l'a écrasée avec le pied, ce qui n'est pas une compression formelle, et cependant elle en porte la marque évidente. R. Eliézer dit : l'assertion émise par la Mischnâ s'applique seulement au cas où la majeure partie des personnes ne compriment pas leurs figues au champ ; mais au cas où c'est la majeure partie, on suppose jointe la partie déjà comprimée et l'autre plus faible qui le sera plus tard : ce qui forme au champ un total assez important pour que la dîme soit due. Selon un enseignement [3], notre mischnâ dit qu'il est permis de descendre des caroubes devant un animal, bien que ce soit autorisé pour l'homme avec dispense de dîme, parce qu'il n'est pas convenable pour un savant de manger dans la rue. C'est ainsi qu'il arriva un jour à R. Eliézer bar Simon de manger dans la rue ; R. Meir, l'ayant vu, lui dit : Quoi, tu manges dans la rue ! Et, à partir de ce jour, il s'en abstint.

5. Qu'appelle-t-on une cour [4] dans laquelle les produits deviennent passibles de la dîme ? Selon R. Ismael, ce sera la cour semblable à celles de Tyr, dont les objets sont gardés à vue (par un gardien spécial) ; selon R. Akiba, elle est disposée en 2 parties dont l'une n'est ouverte que lorsque l'habitant de la seconde a fermé l'autre. Selon R. Néhémie, dès que l'on ne se gêne pas d'y manger, ce qui y entre est soumis aux droits (cela

1. Tr. *Maasser schéni*, V, 9. — 2. Tr. *Troumôth*, ch. IV, § 2. — 3. *Kidduschin*, f. 40b. — 4. *Nidda*, f. 47b.

constitue la maison). R. Yossé dit : lorsqu'à l'arrivée de quelqu'un on ne lui demande pas ce qu'il veut (que c'est un lieu public), on est dispensé des droits. R. Juda dit : lorsqu'il y a deux cours l'une à l'intérieur de l'autre [1], l'intérieure est soumise aux droits, l'autre ne l'est pas.

On appelle une cour, enseigna R. Ismael, l'emplacement à la porte duquel un gardien est assis et veille à ce qu'il contient. R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Yonathan : tous ont appris que l'importation dans la maison rend les fruits soumis à l'obligation de la dîme, d'après l'expression « maison » contenue dans le verset du Deutéronome (XXVI, 13) : *J'ai fait disparaître les saintetés de la maison.* — Simon leur dit en présence de R. Yohanan : la règle est qu'il faut suivre l'opinion de tous de la façon la plus sévère (il faut au préalable que tous accordent la dispense, pour qu'elle soit réelle). Pourquoi n'a-t-on pas rapporté cette opinion simplement au nom de Simon, assez considéré pour que l'on y ajoute foi? (A quoi bon parler de la présence de R. Yohanan)? C'est pour dire que R. Yohanan ne le conteste pas (et l'a confirmé par sa présence; ce qui lui donne plus de poids). On a enseigné que R. Simon b. Eleazar dit au nom de R. Akiba : chaque fois que dans une cour l'un ferme et l'autre ouvre, les produits qui y passent sont dispensés de la dîme; c'est vrai pour deux associés, non pour deux locataires d'une même maison. D'où vient cette différence entre les associés et les locataires? Est-ce que l'un comme l'autre ne peut pas empêcher l'enlèvement, ou l'importation? En effet, dit R. Yôna, il s'agit d'un propriétaire et de son locataire : le propriétaire peut interdire certaines choses au locataire, non le locataire au propriétaire. C'est sur ce sujet que Simon dit en présence de R. Yohanan : on adopte comme règle l'avis de R. Simon b. Eleazar au nom de R. Akiba. R. Yôna rapporte que Zeira et R. Imi disent tous deux au nom de R. Yohanan : on adopte comme règle l'avis de R. Simon b. Eleazar au nom de R. Akiba. R. Ila dit que R. Yohanan a enseigné la même opinion aux disciples de R. Imi. R. Aboun b. Hiya demanda en présence de R. Zeira : Est-ce que R. Juda est venu ajouter un détail aux paroles de son maître R. Akiba? Non, rien, répondit-il.

6. Les fruits que l'on a portés sur le toit (d'au moins 4 coudées carrées) pour les manger là ne sont pas soumis aux droits, si même l'on est au-dessus d'une cour dont la contenance rend les produits obligatoires. L'espace formant l'entrée, l'antichambre, ἐξέδρα, et la saillie de la porte ou ressaut, sont considérés à l'égal de la cour, et si dans celle-ci les fruits sont soumis, ils le sont aussi là; au cas contraire, ils ne le sont pas.

R. Eleazar dit : la mischnâ parle du cas où le toit est tellement isolé qu'il est seulement entouré [2] par l'air de la cour. Mais, dès lors, devant faire passer

1. Cf. même série, tr. *Abóda Zara*, ch. I, § 10 (f. 40b). — 2. Ou : pour ainsi dire fortifié. On retrouve cette expression, même série, tr. *Pesahim*, VII, 11 (35b)

les produits par la cour avant de les porter au toit, ne deviennent-ils pas soumis à la dîme? On peut répondre que cet avis est conforme, soit à celui de R. Yossé bar R. Juda (lequel, en ce cas, n'exige pas de soumettre les fruits à la dîme), soit à celui de Rabbi qui l'exige, mais en supposant qu'il s'agit du cas où l'on se proposait de les étendre pour les *sécher*, et qu'après réflexion faite, l'on y a renoncé (ils sont considérés comme inachevés). Toutefois, dit R. Abin, il faut que le toit ait 4 coudées de large sur 4 coudées de long pour constituer vraiment une surface distincte; car, de même que la maison ne rend pas les fruits obligatoires à la dîme, à moins qu'il y ait un espace de 4 coudées carrées, il faudra un même espace au toit pour qu'il y ait dispense de dîme à l'égard de ces fruits. Or, on a enseigné [1] : Lorsqu'une maison n'a pas 4 coudées carrées d'espace, on est dispensé d'y placer la *mezouza* [2], ni une balustrade (Deut. XXII, 8); elle ne peut pas servir pour y placer le repas symbolique servant le samedi à la jonction idéale des propriétés; elle ne rend pas les fruits obligatoirement soumis à la dîme par suite de leur entrée; elle ne peut pas former le trait-d'union entre deux localités (pour le mélange symbolique des espaces); celui qui a fait vœu de ne pas habiter dans les maisons pourra y demeurer; elle ne donne pas droit à un espace particulier de 4 mètres devant la porte; elle n'aura pas au jubilé les caractères d'une acquisition incommutable (Lévitique, XXV, 30); ses taches ne rendront pas impur tout ce qui s'y trouve (ib. XIV), et enfin son propriétaire ne sera pas dispensé pour cela du service militaire (I chron., XV, 35). Est-ce que les huttes de repos (برج) communiquent aux fruits qu'ils contiennent le degré de soumission aux dîmes à l'égard du propriétaire? Puisqu'il est dit que la maison d'instruction et la maison d'études rendent leurs fruits soumis à la dîme par rapport au propriétaire; il en sera de même pour les huttes. Rabbi exige un espace de 4 coudées [3], non de 4 murs; selon R. Simon, au contraire, il faut absolument 4 murs, n'y eût-il pas 4 coudées; selon R. Juda, il faut l'un et l'autre. Ce sont aussi les mesures qu'exigeait R. Juda pour qu'il y ait l'obligation de la *mezouza*. Il semble que R. Juda admet bien l'avis des rabbins (qu'il faut les deux et le défaut d'une des conditions motive la dispense de dîme); mais les rabbins n'adoptent pas l'avis de R. Juda, de sorte que s'il y a 4 coudées, ou seulement 4 murs, cette maison soit dispensée de la *mezouza* et ne soumette pas les fruits à l'obligation de la dîme (malgré ce défaut, la dîme est due).

7. Les produits placés sur les guérites (sirpus) [4] les huttes [5] et les hangars d'été [6], sont dispensés des dîmes. Les tentes de la plaine de Gue-

et tr. *Schebouôth*, VIII, 1 (38b), dans le sens de « toit entouré de constructions », selon l'interprétation du Dr Lévi, *Neuhebr. Worterbuch*, à ce mot.— 1. *Succa*, 3a.— 2. Inscription sur l'un des poteaux de la porte, Deut. VI, 9.— 3. Cf. même série, tr. *Succa*, ch. I, § 1 (f. 52a). — 4. A l'hébreu צריף, comp. Σαρπός, que Maïmonide rend par مكنس, latibulum, tuguriolum.— 5. Littéralement : *les bordj*. En ce cas, et dans les suivants, ce n'est pas un dépôt définitif. — 6. C'est le correspondant araméen de קיץ, été. On ne les occupe en été que pour l'ombre.

nossar (servant d'habitation), y eût-il un moulin et une basse-cour, n'entraînent pas pour les produits qu'elles contiennent d'obligation de dîme. Quant à la tente des potiers[1], la plus intérieure (étant la demeure) entraîne l'obligation; mais l'extérieure (presque publique) en est dispensée. R. Yossé dit : tout ce qui n'est pas une résidence permanente, aussi bien l'été que l'hiver, n'entraîne pas l'obligation pour son contenu (or, celle du potier, même à l'intérieur, n'est pas habitée l'hiver). Quant à la tente de la fête des tabernacles[2], qui sert de demeure pendant cette fête, elle entraîne l'obligation selon R. Juda; selon les autres sages, elle ne l'entraîne pas.

8. Lorsqu'un figuier est placé dans une cour (bien qu'elle entraîne l'obligation), on peut en manger successivement sans rédimer; mais, si l'on en réunit plusieurs figues, il faut les rédimer. R. Simon dit : on peut en avoir une dans la main droite, une à gauche, une dans la bouche (sans que ce soit une réunion interdite). Si l'on est monté au sommet du figuier, on peut en prendre la poche pleine pour les manger sur place.

On a enseigné : celui qui mange des fruits un à un a la faculté d'attendre qu'il les amollisse une première fois, et même 2 ou 3 fois. Toutefois, ajoute R. Yona au nom de R. Zeira, s'il l'on a cueilli un 2e fruit pendant qu'on laisse amollir le premier, ils sont considérés comme réunis et deviennent tous soumis à la dîme. R. Jérémie demanda : Lorsqu'on a jeté la première figue en l'air dans un espace supérieur à dix palmes (ce qui constitue pour ainsi dire un autre séjour) et qu'avant sa chute au-dessous de cet espace on a cueilli la seconde, est-ce aussi considéré comme une réunion ? Oui, toutes deux deviennent soumises à la dîme.—R. Eliézer bar R. Simon dit : on peut en avoir 3 dans la main droite, autant dans la gauche et autant dans la bouche, sans que cela constitue une réunion interdite ; parce que, selon lui, celui qui a l'habitude d'en manger autant à la fois les mesure d'après son usage et considère trois comme une seule. R. Eliézer bar R. Simon se rendit auprès de R. Simon bar R. Yossé bar Leponia[3] son beau-père, et celui-ci se versait deux verres de suite à boire. N'as-tu pas appris de ton père, lui dit-il, en combien de fois on doit boire un verre (et encore moins vider 2 verres d'un trait) ? Tel qu'il est, répondit-il, on le considère comme un verre : s'il est froid on le boit en 2 fois, s'il est chaud, en 3 fois ; mais les sages n'ont pas prescrit la mesure que le vin doit être beau, que la coupe sera petite, ni que la panse sera large. R. Josué b. Korha l'appela[4] : vinaigre fils du vin. Pourquoi m'appelles-tu ainsi, lui dit-il ? Pour que tu te sauves et tu te rendes à Laodicée (car il avait pris des voleurs) Mais, répliqua-t-il, n'ai-je pas coupé les épines à émonder (n'ai-je pas bien fait d'enlever les impies) ? Tu devrais aller te cacher au bout du monde et laisser

1. Cf. Babli, tr. *Succa*, f. 8b. — 2. Cf. tr. *Yôma*, f. 10a. — 3. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 86b.— 4. Tr. *Baba mecia*, f. 83b.

au maître du potager (à Dieu) le soin d'émonder son bien des épines qu'il a. Lorsqu'une figue s'est détachée spontanément de l'arbre et est veuue rouler auprès de celui qui se trouve là, peut-on retourner avec elle à l'arbre et la manger là sans dîme, comme il est dit ailleurs : « on peut, en cas de transport involontaire dans la maison, rapporter les produits au point de départ et les manger là sans dîme? » En est-il de même ici, ou non? Certes non, fut-il répondu, car ailleurs, il s'agit de les replacer dans un endroit où la dispense de la dîme a lieu, tandis qu'ici, même en les restituant à leur point de départ, l'obligation subsiste[1]. A quoi ressemblerait celui qui se tient au sommet du figuier (où, selon notre Mischnâ, on peut en manger)? Et quelle est la règle si l'on se trouve placé à côté des épis en gerbes? Sont-ils considérés comme étant placés dans la ville (et par conséquent soumis aux droits), ou comme se trouvant au champ (où la dispense subsiste)? On peut déduire la réponse par analogie avec le cas suivant[2]: si étant placé dans la ville, le propriétaire dit : « Je sais que les ouvriers oublient une gerbe en tel endroit », et qu'en effet ils l'ont oubliée, elle n'est pas considérée comme un oubli dû aux pauvres ; mais si, en étant placé aux champs, il dit aussi qu'il sait d'avance l'oubli qui va être commis par les ouvriers et que l'oubli ait en effet lieu, c'est dû aux pauvres, selon les termes mêmes du verset (Deutéron. XXIV, 19) : *au champ, et que tu oublies* (c'est alors dû aux pauvres) ; mais il n'est pas dit : « si, dans la ville, tu oublies. »

9. Lorsqu'une vigne est plantée dans une cour, on peut prendre toute la grappe (sans en manger par grains), et de même pour la grenade (sans l'égrener avant de la détacher) et pour le melon (sans le découper en place). Tel est l'avis de R. Tarfon. Selon R. Akiba, on mange la grappe par grains (sans la détacher entière), on égrène la grenade, on découpe le melon. Lorsqu'il y a du coriandre[3] dans la cour, on le découpe par feuilles pour en manger (sans dîme) ; si on prend un entier, on doit la dîme. Le rosmarin sauvage[4] (ou gingembre, polio), l'hysope[5] et l'orygane[6] (saturée) qui sont dans la cour sont soumis aux droits (malgré leur peu de valeur), si on les conserve —[7].

10. Sur un figuier est placé dans la cour, mais penche vers le toit, on peut manger sans restriction. S'il est[8] placé sur le toit et penche vers la cour,

1. Le figuier est dans la cour ; et, dès la chute du fruit, il est soumis à la dîme. — 2. Au tr. *Péa* de la même série, ch. V, § 6, on retrouve ce texte de la *Tossefta*, ch. III, sur ce même traité (t. II, p. 74). — 3. A ce terme, Maïmonide compare avec raison كسبرة. — 4. Ce terme, selon Maïmonide, se rend en arabe par مندق (persan), *noix aveline*, et les 2 suivants sont traduits par lui : معتر, *saturée*, et حاشا, *thym*. Voir aussi l'explication des trois termes par Michael Sachs, *Beitrage*, etc., t. I, p. 127-128. — 5. Cf. tr. *Nida*, 51a. — 6. Voir tr. *Schebiith*, ch. VIII, § 1, fin (t. II, p. 398), et Babli, tr. *Schabbath*, f. 128a. — 7. La *Guemara* de ce § se retrouve ci-dessus, tr. *Troumoth*, ch. VIII, § 3. — 8. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 88a.

on en mange les fruits un à un sans dîme; en cas de réunion, la dîme est due. S'il est planté en Palestine (sur la limite) et penche au dehors, ou s'il est planté au dehors et penche vers l'intérieur, on se règle d'après l'emplacement du tronc. Quant aux maisons des villes frontières (les branches fussent-elles au dehors), le tronc l'emporte par sa place. Dans les villes de refuge [1] et dans la capitale ou Jérusalem (pour la consommation de la 2e dîme), la branche sert de guide.

On a enseigné au nom de R. Néhémie : lorsque le sol de la cour est cultivé, on le considère comme un jardin et l'on peut y manger passagèrement. R. Samlaï confirme cet avis. On a enseigné : lorsque la partie semée est la plus forte, les produits sont soumis à l'obligation ; mais lorsque la partie plantée l'emporte, ils sont dispensés de tous droits comme dans un jardin. Toutefois, ajoute R. Hisda, il faut que la plantation ait eu lieu pour orner la cour (sans quoi, l'obligation subsisterait). On peut déduire pour un cas ce qui a été admis pour l'autre par réciprocité : ainsi, l'on a dit qu'au cas où la partie semée est la plus grande, les produits sont soumis à la dîme, à la condition qu'il y ait eu culture du sol. Par contre, on en déduit que si le sol de la cour a été creusé, celle-ci devient apte [2] à avoir la valeur du jardin (avec dispense de la dîme), pourvu que la majeure partie ait été creusée. Lorsque la Mischnâ dit : « On peut en manger sans restriction », c'est au cas où celui qui mange se trouve au jardin ; et lorsqu'elle dit : « On mange les fruits un à un sans dîme, et en cas de réunion la dîme est due », c'est au cas où le consommateur est placé dans la cour. R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : que faire lorsqu'un fruit est suspendu à 2 tiges (δύο et קן) ? (Est-ce considéré comme réunion ou non ?) On répondit par le récit suivant : un jour, R. Zeira, R. Aba b. Cahana et R. Lévi étaient assis ensemble à étudier ; R. Zeira adressait des reproches à ceux qui s'occupaient de légendes et les accusait de les expliquer d'une façon hétérodoxe. Pourquoi, demanda R. Aba b. Cahana, les gourmandes-tu ? Mieux vaut les interroger et voir s'ils te donnent des réponses convenables. C'est que, dit-il, comme il est écrit (Ps. LXXVI, 11) : *Lorsque la fureur de l'homme te célèbre, tu te ceins du reste de la fureur* (dans le châtiment des impies, éclate la gloire de Dieu), cela signifie lorsque l'homme aura expié en ce monde une partie de ses péchés, il expiera le reste dans le monde futur. Mais, fut-il répliqué, ne peut-on pas l'interpréter en ce sens : l'homme te célèbrera dans le monde à venir pour son état heureux, lorsque tu auras ceint le reste de ta fureur en ce monde (que l'homme aura tout expié) ? R. Lévi dit : lorsque tu éveilles ta fureur contre les impies en les punissant, les justes apprécient ce que tu fais et ils glorifient ton nom. Ainsi, dit R. Zeira, en tournant et retournant les divers sens (de l'interprétation exégétique), on n'en a rien déduit de définitif; par conséquent, mon fils, va

1. Cf. tr. *Maccoth*, f. 12a. — 2. L'édition d'Amsterdam n'a pas ici le mot כשירה comme les autres, mais פטורה.

et préoccupe-toi de ce qu'il en est des deux tiges, ce qui est le mieux de tout (ces études là sont plus sérieuses que les explications de textes). On a enseigné ailleurs[1]: « Toute construction qui se trouve à l'intérieur des murs de la ville est considérée comme les maisons de la ville entourée de murs, à l'exception des champs ; selon R. Meir, on y comprend aussi les champs. » Quel est le motif des autres rabbins? C'est que, disent-ils, il est écrit (Lévitique, XXV, 30) : *la maison sera acquise incommutablement*; on sait par là ce qu'il en est pour « la maison sise dans une ville close de murs. » Mais comment sait-on que l'on y comprend aussi les pressoirs, les cuves, les fosses, les citernes, les cavernes, les bains, le pigeonnier et les tourelles, non compris les champs? C'est pourquoi il est dit : *la maison*; or, puisque la maison a cela de particulier d'offrir un séjour, le champ en est exclu, parce qu'on n'y demeure pas. Comment R. Meir raisonne-t-il pour être d'un autre avis? Selon lui, l'expression *la maison sera acquise* semblerait indiquer seulement la maison; mais l'on y comprend également les pressoirs, les cuves, les fosses, les citernes, les cavernes, les bains, le pigeonnier, les tourelles, et même les champs, parce que le même verset contient ensuite un cadre plus vaste en disant : *sise dans la ville close de murs*. Par cette dernière expression, on exclut la maison adossée au mur de la ville, selon R. Juda[2]; mais, selon R. Simon, le mur extérieur de la maison forme seul la muraille (et, dès lors, elle est admise comme sise à l'intérieur). C'est que R. Juda lit : *qui a*, לו *un mur;* R. Simon lit : *qui n'a pas* לא *de mur*[3]. Lorsque la mischnâ dit que, pour les villes de refuge, la branche sert de guide, il importe que l'on soit monté par là, dit R. Hinena; mais, si l'on est monté par le tronc, celui-ci sert de guide. Notre mischnâ est conforme à Schammaï[4], qui dit de considérer tout comme situé à l'intérieur. On a enseigné : lorsqu'on a tourné la branche vers l'intérieur, le tout est considéré comme étant situé au dedans[5]. Aussi, y a-t-il là un préopinant ou ancien docteur qui confirmait l'avis de Schammaï.

CHAPITRE IV

1. Celui qui confit des produits, ou les cuit, ou les sale (tous travaux de conservation), est tenu de les rédimer. Celui qui les enfouit sous terre (pour les faire mieux mûrir), ou celui qui trempe des fruits aux champs (travail passager), peut en manger sans les rédimer. Celui qui écrase des olives pour en faire sortir l'amertume (travail passager) est dispensé des droits. De même celui qui presse des olives sur son corps (pour s'en enduire) ; mais, s'il les presse dans sa main pour en recueillir l'huile, il est

1. Mischnâ, tr. *Erakhin*, ch. IX, § 5, et Babli, ibid., f. 32a. — 2. Même mischnâ. — 3. Il y a, en effet, dans ce verset une orthographe défectueuse, qui peut donner lieu à l'équivoque. — 4. Ci-après tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 7. — 5. Ce qui semble contraire à *Schammaï*.

tenu de la rédimer (c'est un travail complet). Celui qui écume le résidu du vin qui surnage au-dessus d'un mets (refroidi) est dispensé des droits; mais si l'on opère ainsi sur une marmite, on est soumis aux droits, parce qu'elle équivaut à une petite cuve.

Le feu, ou la vente, ou le sel, ou le prélèvement de l'oblation, ou l'arrivée du sabbat, ou le dépôt des fruits dans une cour aussi bien gardée que la maison, rend les fruits aptes à être soumis aux dîmes; car R. Yoḥanan dit [1] que la vente ou la survenue du sabbat n'entraîne pas l'obligation légalement, mais par extension rabbinique. En outre, R. Ami dit au nom de R. Simon b. Lakisch que la plus grave de toutes les causes entraînant l'obligation de la dîme, c'est le dépôt dans une cour gardée comme la maison. — Lorsque la mischnâ prescrit l'obligation de la dîme pour les produits, s'ils sont confits, ou s'ils sont cuits, faut-il que cette opération soit achevée? On peut savoir la réponse à cette question de ce qui suit : dès que l'on a roussi des épis au feu, ils sont soumis à la dîme (donc, il y a obligation avant que la cuisson soit achevée). Or, si on ne les avait pas fait passer au feu, les travaux préparatoires ne seraient pas achevés et la dîme ne serait pas due (donc, il faut bien peu de feu pour les achever). Toutefois, on peut établir cette distinction que d'avoir roussi (flambé) le blé, cela constitue l'achèvement de sa préparation (sans quoi, la dîme n'est peut-être pas due, s'il s'agissait de cuisson, qui devra être parfaite, et dès lors, la question précitée n'est pas résolue). Où établit-on cette discussion entre l'achèvemeut rapide de la préparation et celle qui est plus longue? Lorsqu'on enseigne [2] : qu'au cas où l'on arrache quelques épis à la main pour en manger les grains grillés, ils sont soumis à la dîme; si c'est pour les moudre et en faire une pâte, la dîme n'est pas due (c'est trop peu de chose). Lorsqu'on a confit ou cuit des produits d'un autre, sans que le propriétaire le sache, sont-ils soumis à la dîme, on non? C'est un sujet en discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch [3]; car, lorsque quelqu'un a ratissé le tas de blé d'autrui, sans que celui-ci le sache, la dîme est due selon R. Yoḥanan; selon R. Simon b. Lakisch, elle n'est pas due (il en est de même pour la cuisson, qui a lieu sans que le maître le sache). Toutefois, dit R. Judan, les deux cas ne sont pas tout-à-fait analogues, pour qu'il y ait lieu de déduire l'un de l'autre : comme il est possible de se passer de la cuisson, R. Yoḥanan peut admettre en ce cas qu'il y a dispense (tandis que la mise en tas est inévitable [4], et entraîne l'obligation comme un acte que le prochain approuvera). Si les fruits ont été cuits pendant qu'ils étaient encore en la possession du trésor sacré (les travaux préparatoires étant achevés pendant la période de consécration), qu'ensuite on les a rachetés, puis importés dans une cour gardée comme la maison, est-ce que la dîme est due? (Considère-t-on ce dernier fait comme l'achèvement des produits, réalisé en

1. Ci-dessus, III, 1. — 2. Tossefta sur ce traité, ch. III. — 3. Ci-après, V, 6. — 4. Ci-dessus, ch. I, § 6.

dehors de la période de consécration et entraînant l'obligation des dîmes, ou non?) Selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui a dit plus haut que ce dépôt dans la cour constitue l'achèvement le plus parfait, la dîme est due ; pour l'un (la cour), il y a l'obligation légale de la dîme [1] ; mais pour l'autre (le feu), c'est seulement dû par décision rabbinique (son action s'efface devant celle qui est plus grave). Lorsqu'on a commencé par les importer dans la cour gardée comme maison, qu'on les a ensuite rachetés, puis cuits, quelle est la règle? La dîme est due, sans qu'il y ait contestation á ce sujet ; or, a-t-on fait aucune opération définitive sur ces fruits pendant qu'ils étaient au trésor sacré? (Certes, non ; aussi, la dîme est due). Voici ce qu'on a voulu dire : si des fruits consacrés ont été cuits et qu'ensuite on les ait portés dans la cour gardée comme maison, puis on les rachète et on les cuit de nouveau, selon tous la dîme est due (l'opération finale n'ayant eu lieu qu'après le rachat); mais quelle est la règle si, après le rachat, on veut les mettre à sécher? (Considère-t-on que, les travaux préparatoires n'étant pas achevés, la dîme n'est pas due?) Si l'on veut prétendre que l'action du feu entraîne l'obligation, pour ce qui est inachevé, on peut dire aussi qu'elle en dispense s'il s'agit de fruits sacrés ; et, à l'inverse, si elle n'entraîne pas la dette, elle n'en dispense pas non plus. R. Jérémie demanda : lorsqu'au champ on a enduit les fruits avec de l'huile, sont-ils soumis à la dîme, ou non? Cela va sans dire, puisque sans cela l'action du feu entraîne l'obligation de la dîme ; en effet, la question a été seulement posée, parce qu'il peut arriver que malgré l'enduit on ne les cuise pas [2]. — R. Yossé au nom de Cahana rapporte par R. Yôna que R. Halafta b. Schaoul enseigne ceci : lorsqu'au champ on s'installe comme pour un repas fixe, la dîme est due ; au cas contraire, non. Qu'appelle-t-on une installation pour un repas fixe qui entraîne l'obligation de la dîme? Chaque fois qu'il y a du vin. Lorsqu'on a pris toutes les mesures pour s'installer et que, par suite d'un incident, on y a renoncé, quelle est la règle? (question non résolue). On a enseigné [3] : l'oignon, le cresson et la moutarde réduite, même au champ, sont soumis à la dîme (ainsi ils sont prêts). Jusque là, on sait quelle est la règle lorsqu'on a pulvérisé un oignon inaffranchi (corps principal) dans de l'huile profane (libérée) ; mais quelle est la règle lorsqu'on a écrasé un oignon profane dans de l'huile non libérée? (question non résolue).

R. Zeira ou R. Hiya bar Asché dit au nom de Rab : lorsqu'on a comprimé une grappe de raisin dans un verre pour boire ce vin, il faut d'abord en prélever la dîme (c'est du vin tout prêt); si on l'a comprimé dans une écuelle pour assaisonner un mets), la dîme n'est pas due. Mais pourquoi cette dispense? Est-ce que l'action du feu sous l'écuelle n'entraîne pas l'obligation? On répond qu'il peut s'agir d'un mets froid. « Si l'on agit ainsi sur une marmite, dit la mischnâ, la dîme est due. » Pourquoi? C'est qu'il est question là, dit R.

1. Selon R. Yohanan, pour le dépôt dans la cour, la dîme n'est pas due légalement ; et la consécration en dispense. — 2. Est-ce donc considéré comme un manque d'achèvement, ou non? — 3. Tossefta, *l. c.*

Éliézer, d'une marmite vide où l'on a versé le vin; or, si on écume le vin au-dessus d'un mets (froid), rien n'est dû; mais si l'on opère sur toute la marmite, la dîme est due, comme si l'on agissait sur une petite cuve.

2. Si des enfants ont enfoui des figues au champ pour les manger le samedi [1] et que l'on a omis de les rédimer, on ne peut même pas le samedi soir (jamais) en manger sans les rédimer. Un panier plein de fruits spécialement destiné à la consommation du samedi [2] est dispensé de tous droits, selon Schammaï; mais, selon Hillel, il y est soumis (de suite). R. Juda dit : même sur un panier de fruits que l'on emplit pour l'envoyer à son prochain [3], on doit prélever la dîme avant d'en manger.

R. Hamnona dit : lorsqu'un enfant a couvert un panier avec des feuilles pour le transporter au marché, ce panier est soumis aux dîmes, parce que dans la place où la pensée d'une grande personne suffirait pour constituer l'obligation, l'acte d'un enfant corroborant sa pensée (dont l'intention seule ne suffirait pas pour contracter cette obligation) entraîne la même gravité. R. Zeira objecta ceci : la pensée (le projet seul) ne suffit pas pour imposer la dîme à ce panier de fruits, jusqu'à ce qu'on ait aussi la pensée de l'ouvrir au marché; il en sera de même pour l'acte accompli par des enfants qui ont couvert de feuilles un panier, jusqu'à ce qu'on l'ait ouvert au marché. Notre mischnâ est en désaccord avec R. Hamnona, puisqu'elle dit : « Si des enfants ont enfoui des figues au champ pour les manger le samedi et que l'on a omis de les rédimer, on ne peut même pas le samedi soir (jamais) en manger sans les rédimer. » Or, il n'y a pas là d'acte qui corrobore leur intention, et pourtant la dîme est due? R. Zeira répondit au nom de R. Hamnona qu'il peut s'agir du cas où les enfants ont cueilli les fruits au moment du coucher du soleil le vendredi soir; alors leur action prouve quelle a été leur intention, de les réserver pour le samedi (ce qui entraîne l'obligation). N'est-ce pas contraire à ce que R. Yoḥanan a dit plus haut (II, 3) : l'arrivée inopinée du sabbat rend les fruits soumis à la dîme, lors même qu'ils n'ont pas été cueillis pour le sabbat; tandis qu'ici on parle d'une cueillette faite en vue du sabbat, et si elle n'a pas été faite pour ce jour spécial, la dîme n'est donc pas due? En effet, répondit R. Yôna au nom de R. Hamnona, la règle serait la même selon R. Yoḥanan, si la cueillette n'a pas été faite pour ce jour; on emploie seulement cette expression pour dire que, malgré ce but, on peut en manger passagèrement le vendredi avant le sabbat, non plus tard. N'est-ce pas aussi en désaccord avec l'avis de R. Simon b. Lakisch? Puisqu'il s'agit d'enfants, pour lesquels il n'y a pas d'intention, qu'importe que la cueillette ait eu lieu en vue du samedi ou non? R. Yossé répond au nom de R. Ila qu'il peut s'agir du cas où cette cueillette a eu lieu au coucher du soleil; les enfants démontrent alors par leur action quelle est leur pensée. R. Eléazar dit au nom de R. Oschia que la mischnâ

1. Cette mise de côté les soumet aux droits. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 34b. — 2. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, IV, 10.— 3. Cf. ci-après, V, 1.

parle d'un panier de figues ; et chez R. Yanaï on ajouta : fût-ce même une branche de figuier chargée de fruits (non le panier), l'obligation commence. Enfin R. Eliézer b. Antigonos répondit au nom de R. Eliézer, élève de l'école de R. Yanaï, qu'il peut s'agir d'un figuier spécialement destiné à l'usage du sabbat (pour ce motif, il y a de suite l'obligation). Un jour, R. Hiya, R. Imi et R. Issi étaient assis ensemble, et ils virent passer un homme chargé d'un panier de figues. Est-ce pour vendre, demandèrent-ils ? Non, dit-il, il est destiné à servir au jour du sabbat et ne se vend pas. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque dans la mischnâ R. Juda impose l'obligation de la dîme, c'est seulement parce qu'il s'agit d'un panier de fruits destinés au sabbat ; ou bien encore, R. Juda l'impose lorsqu'on cueille un panier de fruits pour l'envoyer à son prochain, parce qu'en ce cas on y attache autant d'importance que si c'était destiné au sabbat.

3. Si l'on prend des olives du réservoir [1], on peut les tremper une à une dans le sel pour les manger (sans dîme) ; mais si l'on en met plusieurs au sel pour les manger ensemble, il faut les rédimer. R. Eliézer dit : si un homme (impur) en prend du réservoir pur, il doit la dîme [2] ; mais si c'est du réservoir impur, il en est dispensé, puisqu'en ce cas il remet le reste (le tout étant impur).

Notre mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec Rab, qui dit plus haut (III, 1) qu'il est interdit de manger les figues mises à sécher (comme ici les fruits trempés au sel) avant de les rédimer ? On répond qu'il peut s'agir ici du cas où le réservoir est placé au champ (ce qui lui donne moins de gravité, et plus haut, il s'agit de produits qui ont passé déjà par la cour gardée). Il y a une autre objection : si la présence du sel rend les fruits soumis à la dîme, pourquoi la mischnâ dit-elle qu'elle est due « si l'on en met plusieurs au sel pour les manger ensemble ? » A quoi bon parler de cette réunion ? Et si la réunion entraîne l'obligation, à quoi bon parler du sel ? Ce sont les deux causes réunies qui constituent le devoir.

De quel cas parle R. Eliézer ici ? S'il y a deux réservoirs dont l'un est pur et l'autre impur, il va sans dire que c'est permis à l'homme impur d'en prendre, selon tous [3] ; s'il n'a qu'un pressoir pur, chacun l'interdit [4] ? Voilà de quel cas il s'agit : lorsque l'homme impur a un pressoir pur et que son prochain en a un impur ; or, dit R. Eliézer, l'homme ayant l'habitude de remettre aussi le reste au pressoir du voisin, il lui sera interdit de toucher au pur, mais il pourra manger l'impur, où il remettra le reste ; selon les autres sages, l'homme ne remet pas le reste au pressoir de son voisin et il ne pourra donc rien prendre de ce dernier. — R. Yoḥanan dit [5] : si on coupe le vin d'eau

1. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 35a. — 2. Puisqu'il ne peut pas remettre au réservoir pur le reste des fruits qu'il a pris et qu'il a rendus impurs. Cf. ci-dessus, ch. III, § 4, fin. — 3. Puisqu'il peut remettre le reste dans l'impur, pourquoi les sages l'interdisent-ils ? — 4. Pourquoi alors R. Eliezer seul l'interdit-il ? — 5. Cette observation se rapporte au § 4 qui suit.

chaude, il faut le rédimer, parce que cette consommation a un caractère fixe[1]; mais si c'est de l'eau froide, on en est dispensé, parce que c'est un accessoire et il se peut qu'on remette le reste au pressoir près duquel on se tient (auquel cas rien n'est dû). Or, R. Yossé au nom de R. Zeira, ou R. Yôna au nom de R. Eliézer dit[2] : même le liquide qui se trouve déjà réparti dans des *lougs* (mesures) n'est pas considéré comme soumis aux dîmes aussi longtemps que les travaux préparatoires ne sont pas achevés, parce qu'alors on a l'intention de remettre à la cuve ce que l'on ne consomme pas.

4. On peut, en étant penché sur le pressoir, boire du vin sans le rédimer, soit que l'on coupe le vin d'eau chaude, soit d'eau froide. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Éliézer ben Zadoq, il faut le rédimer[3]. Selon les autres sages, si on le coupe d'eau chaude, il faut le rédimer (c'est un travail essentiel); mais au cas contraire on est dispensé.

5. Si quelqu'un épluche de l'orge d'un épi[4], il peut manger les grains un à un sans dîme; mais s'il les recueille dans sa main (les réunit), il doit prélever la dîme. Si quelqu'un égrène[5] du froment (au feu pour le sécher), il peut passer les grains d'une main à l'autre pour les tamiser (enlever le son), et les manger sans rédimer; mais si, après les avoir vannés, il les réunit dans son sein, il doit la dîme.

R. Zeira dit: comme je puis éplucher à la fois deux épis d'orge, la dîme ne sera pas due en ce cas (de même que la mischnâ le permet d'ordinaire pour ceux que l'on mange un à un). On a enseigné en effet[6] : de l'orge, c'est permis pour 2 épis, mais à partir de 3, la dîme est due; pour le froment, c'est permis jusqu'à 3, et la dîme est due à partir de 4. Houna b. Ḥinena et R. Taḥlifa b. Imi étaient assis devant R. Eliézer; R. Yôna dit : si tous les Bar Taḥlifa se nomment bar Imi, celui-ci mérite d'être nommé Bar R. Imi (avec le titre de Rabbi); et si tous se nomment bar R. Imi, celui-ci leur est supérieur à tous pour son procédé de vanner les grains entre les jointures des doigts. On voulut voir de quelle façon il s'y prenait, sans rouler les grains dans sa paume; il se tourna alors vers le mur, puis, l'opération achevée, il leur montra une mesure pleine ainsi préparée (en assez grande quantité). On a enseigné en effet qu'il est permis d'en tamiser beaucoup, à la condition de ne pas employer pour cela un entonnoir, ni une grande marmite (l'emploi de ces ustensiles montrerait qu'il s'agit d'un grand travail définitif). Enfin, sous le rapport du repos sabbatique, on peut en éplucher jusqu'à la valeur d'une figue sèche, non au-delà. R. Ḥiya demanda en présence de R. Mena : comment se fait-il que tantôt l'on dise, pour l'orge, qu'il est permis d'en égréner 2 épis, non 3, sans

1. A cause de l'eau chaude, on n'en peut pas verser le reste à la cuve, au risque de gâter tout le vin. — 2. Ci-dessus, ch. I, § 6.— 3. Il est à craindre qu'il ne se tienne en dehors du pressoir, auquel cas la dîme est due. Cf. tr. *Schabbath*, f. 11b; tr. *Erubin*, f. 99b.— 4. Cf. tr. *Beça*, fol. 13b.— 5. Ib. fol. 12b.— 6. Tossefta sur ce traité, ch. III.

les rédimer, et tantôt notre mischnâ le permet seulement si on les mange un à un? Il y a une différence, fut-il répondu; dans ledit enseignement, il s'agit du cas où l'on peut remettre le reste à la grange, près de laquelle on se trouve (une consommation, même plus forte, ne sera que passagère). On a enseigné en effet : ce n'est vrai (qu'il faut les manger un à un) que lorsqu'on ne se trouve pas auprès d'une grange; mais lorsqu'on est auprès, il est permis d'en manger davantage à la fois, parce qu'on y déposera le reste (et le repas n'aura pas de caractère fixe).

(5). Lorsqu'on a semé du coriandre pour servir de semence, la partie verte (secondaire) peut être mangée sans dîme; si, au contraire, on l'a semée pour le manger en légume, il faut rédimer le tout, verdure et semences. R. Éliézer dit [1] : l'anet est soumis aux dîmes en toutes ses parties, les feuilles vertes, la semence et les graines [2], ou bourrelet; selon les autres sages, on ne doit la dîme, pour la semence et les parties vertes, que sur le cresson et l'origan [3].

Hiskia dit : du moment qu'il a eu soin, à deux ou trois reprises, d'en opérer la cueillette, ces actions réitérées dénotent bien la pensée du maître, qu'il désire le manger en légume vert; si au contraire il s'en est abstenu deux ou trois fois, ce sera la preuve qu'il désire en conserver la semence [4].— On a enseigné [5] : lorsqu'on a semé de l'anet pour tirer parti de la semence, on rédime cette dernière, non les feuilles vertes à manger; si on l'a semé pour manger les feuilles vertes, on rédimera l'une et l'autre, non le bourrelet de graines. Mais si on l'a semé pour ce dernier produit, il faut le rédimer ainsi que la semence et la partie verte. Il est dit en effet [6] que l'on prélève la dîme pour la semence et les feuilles vertes sur le cresson et l'origan seulement; et c'est ainsi qu'il faut rectifier la version de notre mischnâ : Il n'y a pas de produit qui, étant semé pour les graines, est soumis à la fois aux dîmes pour les graines et pour les feuilles vertes, sauf le cresson et l'origan.—Dans quel cas R. Eliézer discute-t-il contre les autres sages? Lorsque le produit a été semé pour les graines; mais si c'est pour manger les feuilles vertes, les autres sages reconnaissent aussi qu'il faut tout rédimer (les considérant comme un objet à manger). On a enseigné en effet : il est d'usage à Batanée d'user librement (sans dîme) des feuilles vertes, selon l'avis de R. Eliézer. Or, puisque l'on invoque seulement ce dernier avis, cela prouve que les autres sages pensent différemment et l'interdisent.

6. R. Simon b. Gamaliel dit : les boutons de fenugrec, de moutarde et

1. Cf. tr. *Abôda Zara*, f. 7b.— 2. Faut-il voir là le mot ριζίχ (radicula) retourné? Selon J. Lévy aussi, c'est la tête ronde contenant la semence.— 3. Au terme hébreu, Maïmonide compare le terme identique غرغر, que le Kamous traduit trop vaguement: *nomen herbæ*.— 4. Suit un passage que l'on retrouve presque textuel, au tr. *Schebiith*, ch. II, § 8 (t. II, p. 341). — 5. Tossefta sur le tr. *Schebiith*, ch. II. — 6. *Erubin*, 28a.

de fève blanche sont soumis à la dîme. R. Eliézer dit[1] : pour le caprier (كبر), il faut rédimer les bourgeons, les fruits[2] et même leur écorce. Selon R. Akiba, on ne rédime que le fruit réel.

On a enseigné : lorsque les fèves, l'orge, ou le fenugrec, ont été semés pour en manger les parties vertes et qu'ensuite, par oubli, on les laisse à l'état de graines, celles-ci sont soumises à la dîme, non la partie verte (n'en résulte-t-il pas que les autres sages dispensent la partie verte?) Ceci aussi, dit R. Jérémie, est un avis émanant de R. Eliézer. Samuel dit : l'écorce est interdite dans les fruits des premières années de plantation, parce qu'elle les entoure, comme il est dit (Lévitique, XIX, 23) : *Vous considérerez son fruit comme une excroissance;* le mot ערלה (præputium) implique qu'il s'agit de l'enveloppe du fruit. Rab ordonna aux disciples de son école, puis à leur tour R. Houna et R. Hamnona donnèrent les mêmes ordres aux compagnons d'études qui suivaient les cours, de bien recommander ceci à leurs femmes : lorsqu'elles voudront faire tremper des câpres, elles devront avoir bien soin d'en enlever le calice ou fruit interne (lequel seul, selon R. Akiba, est soumis à la défense). R. Aba dit que R. Zeira observa ceci : toute écorce pousse avec le fruit ; seulement, dans le présent cas, le fruit se trouve suspendu en haut et l'écorce en bas (pour laisser échapper le fruit lorsqu'il sera mûr, comme p. ex. des amandes ou des noisettes). L'écorce et le bourgeon forment une seule espèce ; aussi peut-on rédimer les bourgeons avec l'écorce, et réciproquement ; mais on ne peut employer aucun d'eux pour rédimer le fruit même, ni employer le fruit pour les libérer. Le fruit même ou la baie comporte la gravité qui incombe aux arbres[3] et celle qui incombe aux semences[4]. Et sous quel rapport a-t-on prescrit ces mesures graves? En voici les conséquences : si ces fruits, dont la floraison remonte à la 2e année agraire[5], ont été cueillis en la 3e année (où l'on doit, outre la 1re dîme, celle des pauvres), il faudra prélever toutes les dîmes, en opérant ainsi : on prélèvera la 2e dîme, on la rachètera comme telle, puis, en raison du doute, on remettra le montant aux pauvres[6].

CHAPITRE V

1. Celui qui arrache des plants de son propre jardin et les transplante ailleurs, peut en manger les fruits sans les rédimer (ils sont considérés comme inachevés) ; s'il a acheté des fruits encore adhérents à la terre, il en est aussi dispensé, ainsi qu'au cas où il a recueilli des fruits pour les envoyer à son prochain. R. Eliézer b. Azaria dit : à l'époque où l'on vend déjà des produits semblables au marché, ils sont soumis à la dîme.

1. Cf. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 36a (II, p. 375). — 2. Autrement dit : la baie. — 3. Leur annuité agraire est comptée à partir de la floraison. — 4. Pour elles, on compte l'annuité au moment de les cueillir. — 5. On doit alors, outre la grande dîme, la 2e dîme. — 6. Suit un § qui se trouve déjà *in-extenso* au tr. *Kilaïm*, ch. V, § 8, fin (t. II, p. 281).

R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : L'avis exprimé dans notre mischnâ, qui permet de manger sans dîme les fruits de plants arrachés, est conforme à R. Akiba, puisqu'il dit ailleurs [1] : « On prendra des produits en grange, l'on sèmera et l'on sera dispensé d'en donner la dîme, jusqu'à ce que le tas de blé ait été nivelé » (en signe d'achèvement des travaux). Selon R. Ḥiya au nom de R. Yohanan, l'avis de la mischnâ peut avoir été en conformité d'opinions même avec les autres sages qui reconnaissent que, pour les plants arrachés, il y a dispense de la dîme. A quoi tient cette différence entre les plants et le simple froment? Ce dernier offre un état achevé d'élaboration aussitôt qu'il est coupé, tandis qu'il n'en est pas de même pour les plants, dont la destination ultérieure est d'être transportés ailleurs. R. Akiba adopte toutefois l'avis des autres sages (§ 2), qu'il y a l'obligation de la dîme pour les raves et les radis dès qu'on les arrache, parce qu'ils se perdraient ensuite (leurs travaux préparatoires sont donc achevés), tandis que le froment n'est pas détruit aussitôt après ; de plus, on mettra le froment dans un autre grenier (il est donc inachevé), tandis que lesdits légumineux, n'ayant pas d'autre grenier, sont achevés sitôt qu'ils sont arrachés et sont donc soumis aux dîmes.

« Si l'on a recueilli des fruits pour les envoyer à son prochain, est-il dit, on est dispensé. » Il est vrai que Rab interdit de manger les produits sans dîme lorsqu'on les a fait passer par la cour gardée, tandis que l'envoi au prochain en est dispensé. C'est que, dit R. Semi en présence de R. Yossé au nom de R. Aḥa, Rab impose l'obligation aux produits qui ont passé par la cour gardée, bien qu'il s'agisse de ceux dont l'opération est inachevée, conformément à R. Meir (qui l'impose même dans ce dernier cas s'il y a passage par la cour). En effet, dit R. Mena, notre mischnâ le confirme aussi, en disant : « Si l'on a acheté des fruits encore adhérents à la terre, on est dispensé de la dîme. » Donc celle-ci est due s'ils ont été coupés[2]. Or, d'après qui la vente des fruits les soumet-elle à la dîme, même inachevés? N'est-ce pas, d'après R. Meir? Non, dit R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, c'est conforme a R. Juda[3]. On a en effet enseigné[4] que R. Juda dit au nom de R. Eliézer b. Azaria : Si l'on a reçu, à titre d'envoi d'un prochain, des olives pressées[5], ou des plants, ou des cordes de fenugrec, on ne pourra pas en manger sans les rédimer ; car on a l'habitude d'envoyer ces objets à son prochain à l'état inaffranchi. R. Simon b. Lakisch dit : même un compagnon recevant l'envoi d'un autre compagnon instruit, devra en prélever la dîme. Mais, objectèrent les disciples, on comprend que les gens du peuple, ou ignorants, soient soupçonnés de n'avoir pas prélevé les parts dues; mais peut-on soupçonner les compagnons instruits? Certes, ré-

1. Mischnâ, tr. *Péa*, ch. I, § 6. — 2. Quoique ce soit inachevé, comme ce qui est adhérent, la vente soumet à la dîme. — 3. Il défend de manger sans dîme l'envoi du prochain; mais, il en dispense les plants que l'on ne vend pas au marché. — 4. Tossefta sur le présent traité, ch. III. La dîme n'est due que lorsqu'on en vend de semblables au marché. — 5. Déjà presque comprimées au pressoir. Le qualificatif עמין, employé ici, dérive de מעטן, *pressoir*, usité ci-dessus, ch. IV, § 3.

pondit R. Yossé, pour l'oblation sacerdotale les gens du peuple sont placés au même degré que les compagnons instruits, et dans le présent cas il y a doute, parce que l'on vient de dire que c'est une habitude parmi les hommes d'envoyer ces objets à son prochain dans l'état inaffranchi.

2. Si quelqu'un arrache des raves ou des radis de son champ, pour les transplanter plus loin dans le même champ, ou pour en tirer des semences, il doit la dîme, car c'est là le complément de la mise en grange. Lorsque les oignons ont pris racine sur le sol de la maison, ils ne sont plus susceptibles (comme toute plante) de devenir impurs. Lorsqu'une racine s'est écroulée sur eux et qu'ils restent découverts (pouvant croître), ils sont considérés en tout comme des plants du champ.

Il n'y a pas de différence entre les plantes, si ce n'est pour en avoir la graine, pour l'abandonner ou pour les transporter à l'extérieur de la Palestine[1]. On a enseigné ailleurs[2] : « Il faut toujours donner aux pauvres la part qui leur est due à titre de *Péa;* mais on est dispensé du prélèvement de la dîme, jusqu'à ce que le monceau de blé ait été nivelé. » Comment donc se fait-il qu'ici l'on impose l'obligation? C'est qu'ailleurs l'on considère tout jusqu'à nouvel ordre comme abandonné, tandis qu'ici l'on abandonne seulement les produits futurs des plantations. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il en est de même pour les produits à l'extérieur (où il ne saurait être question des pousses futures) ? Or y a-t-il une différence pour cette dernière sorte entre la souche et ses produits, tandis que pour le reste cette distinction n'existe pas? (Question non résolue). On comprendra cette obligation de la dîme, selon R. Simon b. Lakisch[3] qui admet qu'en cas de mélange de produits non affranchis avec une majeure partie d'autres qui le sont, la partie interdite est annulée (aussi lorsque les produits plantés se seront développés, la dispense de la dîme sera justifiée par l'annulation) ; mais, d'après R. Yoḥanan, qui n'est pas de cet avis, pourquoi le propriétaire de ces produits devra-t-il attendre pour en prélever la dîme qu'ils aient tout-à-fait grandi? Ou bien dira-t-on que la discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch n'a lieu qu'à l'égard des produits dont les prélèvements sont dus légalement ; tandis qu'à l'égard de ceux dont les prélèvements sont dus seulement en vertu d'une décision rabbinique, tous deux reconnaissent que la partie interdite mêlée à une majeure partie permise devient nulle (comme p. ex. pour les légumes verts)? R. Aba b. Cohen a objecté en présence de R. Yossé que l'on a enseigné[4] : « De même, si des olives de la cueillette du propriétaire ont été mêlées à celles du grapillage des pauvres, ou des raisins de la vendange à ceux qui sont égrénés par les pauvres, il faudra restituer une valeur proportionnelle, etc. » Pourquoi donc ce mélange n'est-il pas annulé, puisqu'il s'agit seulement de prélèvement dû par décision rabbinique? R. Mena répond qu'il s'agit d'huile provenant des olives de

1. Tossefta, ibid. Elle est toujours due.— 2. Mischnâ, tr. *Péa*, ch. I, § 6. — 3. Ci-dessus, tr. *Troumóth*, ch. IV, § 1.— 4. Mischnâ, tr. *Halla*, ch. III, § 9.

la cueillette du maître, mêlée à celle provenant du grapillage des pauvres ; en ce cas, il n'y a pas d'annulation et c'est dû légalement.

R. Mena dit: on parle seulement du maintien de l'obligation, lorsqu'aux termes de notre mischnâ il s'agit d'en tirer des semences ; mais si ces légumineux ont été arrachés pour être mangés, la dîme n'est pas due au moment de les arracher. R. Hiya dit au nom de R. Yohanan qu'il n'y a pas de différence entre l'arrachage pour la conservation en semence, ou pour la consommation; en tous cas la dîme est due, « car c'est là le complément de la mise en grange.» R. Hanina dit: elle est due, parce qu'en les arrachant dans la 2e année agraire, où la 2e dîme est due, en les replantant, puis en les arrachant la 3e année agraire, où la 3e dîme des pauvres est due, on les transfère de la première dette à la seconde ; ou parfois ce sera l'inverse, en passant d'une année où la dime des pauvres est due à celle comprenant la 2e dîme. R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : lorsque d'un paquet d'oignons qui a pris racine en terre, on en arrache un le samedi, on est dispensé de la dîme, parce que l'on ne voit pas de plein gré cet enracinement. A quoi bon, lui demanda R. Simon b. Lakisch cette corrélation entre le Sabbat et la dîme ? c'est conforme à ce qui a été dit [1]:« On n'éprouvera alors nulle crainte ni sous le rapport des mélanges hétérogènes, ni sous celui de la 7e année de repos agraire, ni pour les dîmes, et enfin on peut les enlever le samedi. » Remarque bien, dit R. Zeira à R. Abahou, ce qu'il a dit: « quelle corrélation y a-t-il entre le sabbat et les dîmes ? » Mais il y en a une bien nette entre le repos agraire et la dîme, car si l'enracinement de ces oignons a eu lieu avec l'agrément du maître, ils sont interdits à titre de pousses volontaires de la 7e année ; au cas contraire, on peut les manger comme pousses spontanées. R. Mescha dit à R. Zeira ; en cela précisément consiste la déduction additionnelle (puisqu'il y a contestation pour le sabbat, elle s'applique forcément aussi au repos agraire de la 7e année). Si l'on n'avait parlé que d'un oignon isolé (qu'il est d'usage d'arracher pour le replanter ensuite), on comprendrait qu'il soit admis d'avoir un peu moins de sévérité à cet égard ; mais, puisqu'il est question d'un paquet ou monceau, c'est à plus forte raison interdit à l'égard de la 7e année, s'il est défendu au sabbat d'en rien prendre. Lorsque les oignons ont pris racine dans la hotte (non sur leur sol), ils restent dans leur premier état sous le rapport des dîmes et de la 7e année, (et ne sont sujets à aucune interdiction) ; s'ils sont devenus impurs par contact, l'impureté n'est pas levée, parce qu'ils sont tenus comme des produits détachés. Au contraire, s'ils ont pris racine sur le sol de la maison, ils restent dans leur état primaire sous le rapport des dîmes et de la 7e année agraire (étant considérés à ce point de vue comme détachés) ; mais s'ils ont touché à un objet impur, l'impureté ne les atteint pas (étant considérés sous ce dernier rapport comme adhérents au sol). N'y a-t-il pas là contradiction, si d'une part on considère leur état primaire (comme détachés) et que, d'autre part, on n'admette pas la propagation de l'impureté ? C'est que, dit

1. Mischnâ, tr. *Kilaïm*, ch. I, § 9.

R. Yossé au nom de R. Ila [1]: la loi a étendu à ces plants le degré d'incorruptibilité accordé à tout ce qui est semé, ainsi qu'il est dit (Lévitique, XI, 37) : *S'il tombe de leur cadavre sur toute semence végétale que l'on sème* (sur un végétal quelconque encore adhérent au sol), *elle restera pure.* — On a enseigné : il est interdit le sabbat d'arracher des plants, s'ils ont pris racine sur le sol ; si cependant on a transgressé cette défense, selon les uns on doit le sacrifice de péchés ; selon d'autres, on en est dispensé. On comprend d'après celui qui dispense du sacrifice pour le fait accompli, qu'en principe il soit interdit d'arracher; mais, selon R. Simon b. Lakisch qui n'établit pas de distinction entre le fait volontaire ou involontaire, il ne devrait pas dire que l'on en est dispensé, mais que c'est permis? En effet, répondit-on, R. Simon b. Lakisch est tenu d'admettre une distinction entre le fait volontaire et l'inverse ; seulement, il admet aussi l'obligation du sacrifice en ce cas.

3. Dès que les produits (adhérents à la terre) ont atteint la période à laquelle on les rédime, il ne faut plus les vendre à celui qui est soupçonné de retenir la dîme,ni dans la 7e année à celui qui est soupçonné de ne pas l'observer. Si, dans l'ensemble du champ, il y a des fruits mûrs (hâtivement), il faut les enlever avant de vendre le reste.

Voici comment il faut compléter le texte de notre mischnâ : l'on ne doit pas vendre son champ ; mais R. Simon le permet (s'il s'agit des fruits adhérents), parce que le propriétaire peut dire en ce cas n'avoir vendu que ce qui lui appartenait (non compris les dîmes), et c'est au lévite de les réclamer à l'acquéreur. Lorsque (selon les autres sages) la vente a cependant eu lieu, il faudra, par suite de cette opération, prélever la dîme de ce que l'on mange, mais il est inutile de la prélever sur ce que l'on vend à des gens peu dignes de foi, car on n'est pas responsable du préjudice causé aux lévites par les trompeurs (puisqu'au moment de la vente, la dîme n'était pas encore due).

4. On ne doit vendre ni la paille (où il a pu rester des grains), ni la lie de l'huile, ni le marc de raisins, à ceux qui sont soupçonnés de retenir la dîme, afin d'en tirer du jus ; au cas où c'est fait, il faut payer la dîme, mais on est dispensé de l'oblation sacerdotale ; car celui qui a prélevé cette oblation (trop grave pour qu'on soupçonne de la retenir) a dû comprendre dans sa pensée les épis broyés (non battus en même temps), ceux de côté et ce qui serait resté dans la paille.

5. Celui qui achète un champ de légumes verts en Syrie (d'un idolâtre) avant l'époque à laquelle les dîmes sont dues [2], devra les payer (puisqu'au moment de leur échéance il en est le possesseur) ; mais si cette période a précédé son acquisition, il en est dispensé, et il faut continuer à en

1. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. X, § 7, fin (12d); Babli, ibid., 95b. — 2. Cf. tr. *Demaï*, ch. IV, § 11.

cueillir les produits sans rédimer. R. Juda ajoute : il peut même engager des ouvriers pour l'aider à cueillir. Toutefois, dit R. Simon b. Gamaliel, cette distinction n'a lieu que lorsqu'on a acquis le terrain ; mais lorsqu'on n'a pas acquis le terrain (seulement les produits), antérieurement à l'époque de l'obligation de la dîme, on en est dispensé (alors, on ne possédait rien encore). Selon Rabbi, on proportionne ce qui est dû à la croissance survenue entre ses mains (s'ils ont grandi des 2/3, il doit la dîme d'autant).

On a enseigné (sur ce que la mischnâ dit § 4, qu'en cas de réalisation, on est dispensé de l'oblation) : on ne devra pas prélever l'oblation, mais si par inadvertance on l'a prélevée, selon R. Berakhia, on a bien fait et l'oblation est valable; selon R. Ména, on n'a pas bien fait, parce qu'en prélevant cette oblation qui constitue un double (par rapport à celle que l'acquéreur prélèvera aussi), elle est inaffranchie de la part de dîme due sur l'ensemble. R. Hanania, compagnon des rabbins, demanda : Lorsque quelqu'un a prélevé comme oblation 1/60 qui constitue seulement 1/61 si l'on y comprend les épis broyés, les côtés et ce qui serait resté dans la paille, est-ce que cette mesure suffit ? (ou dira-t-on que, par suite de l'adjonction de ces suppléments, l'oblation n'étant que de 1/61, elle est insuffisante ?) Il résulte de la mischnâ, répondit R. Yossé, qu'on ne les ajoute pas, puisqu'elle dit : « celui qui a prélevé l'oblation a dû comprendre aussi dans sa pensée les épis broyés, les côtés et ce qui serait resté dans la paille. » Or, il serait inutile d'en parler, si ce n'est pour ne pas ajouter à l'oblation (parce que ces divers suppléments ne comptent pas, et 1/60 sur le tout suffit). On a enseigné : lorsqu'un champ a des produits parvenus au tiers de la croissance en la possession d'un païen et qu'ensuite un israélite l'achète, l'addition des 2/3 nouveaux est dispensée de tous droits, selon R. Akiba (quoique survenue en la possession de l'israélite) ; selon les autres sages, cette addition nouvelle est soumise aux divers droits. R. Abina et R. Oula bar R. Samuel disent au nom de R. Eliézer : les sages n'ont imposé les droits sur l'addition de croissance que rétroactivement, en comptant l'année où a poussé le premier tiers, non celle où le reste a poussé ; et si en ce moment c'était une 2[e] année agraire, on devra payer la 2[e] dîme (à consommer dans Jérusalem) ; si c'était une 3[e] année, on donnera la dîme des pauvres (contrairement à R. Akiba). — On a enseigné que R. Jonathan bar R. Yossé dit[1] : d'où sait-on que lorsque le blé est parvenu au tiers de sa maturité avant le nouvel an de la 7[e] année ou repos agraire, il est permis de le recueillir en cette année ? De ce qu'il est dit (Exode, XXVIII, 9 ; ou Lévit., XXV, 3) : *Tu en recueilleras les produits*[2]. *En la septième, etc.* R. Abina et Oula bar R. Ismael disent au nom de R. Eliézer que R. Jonathan bar R. Yossé se conforme à l'avis de son maître

1. Midrasch *Torath Cohanim*, section *Behar*, ch. I, § 9. — 2. Ici, en réalité, le 1[er] verset finit; et le suivant énonce ce qui est interdit en la 7[e] année. Mais on les suppose réunis, pour justifier l'interprétation additionnelle, émise par le Talmud.

R. Akiba : de même que ce dernier déclare qu'il faut, pour prélever les dîmes, se diriger d'après l'année en laquelle le premier tiers a grandi ; de même R. Jonathan bar R. Yossé exprime cette opinion. R. Zeira dit à R. Abina : tu affirmes 2 opinions, et chacune d'elles est contredite : ainsi, tu dis d'abord que même les autres sages ont imposé l'obligation de la dîme aux deux tiers qui ont poussé après la vente, en se dirigeant d'après l'année écoulée (où a poussé le 1r tiers), ce qui fait que si c'était au 1r tiers en une année où la 2e dîme est due, on payait celle-ci ; et si la dîme des pauvres, la 3e, y était due, on la payait seule (or, il n'y aurait là aucun rapport avec la 7e année de repos à moins que l'on ne se dirige d'après l'année de croissance des derniers tiers : d'où, une première contradiction). Puis, l'on dit aussi : l'avis de R. Jonathan bar R. Yossé est conforme à celui de R. Akiba son maître ; or, pour qu'il y ait cette conformité d'avis, il faut dire : de même que R. Akiba interdit légalement de manger des pousses de la 7e année, de même R. Jonathan bar R. Yossé les interdit pour un motif analogue (et c'est selon R. Akiba que le texte légal vient par extension en permettre l'usage, si le 1er tiers a poussé avant la 7e année). Ainsi, lorsque moins d'un tiers a poussé avant la 7e année de repos et que le reste a grandi pendant cette 7e année, le produit est interdit comme s'il avait entièrement poussé en cette année ; seulement, la sainteté de la 7e année ne s'empare pas de ce qui aurait été cueilli à l'état d'herbe [1] au commencement de l'année (de ce qui a poussé avant la 7e année). Si moins d'un tiers a poussé vers la fin de la 7e année et que le reste a grandi en la 8e année (ou 1re de la période agraire), on peut manger ces nouvelles pousses ; mais la sainteté de la 7e année incombe au commencement (à ce que l'on cueillerait à l'état d'herbe qui a poussé déjà à la fin de la 7e année). R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch disent tous deux : les sages reconnaissent comme R. Akiba que l'on se dirige d'après la croissance du premier tiers pour observer l'ordre rigoureux des annuités dans le paiement des diverses dîmes : s'il a grandi en la 2e année agraire, la 2e dîme est due ; si c'est en la 3e année, celle des pauvres est due. — R. Yoḥanan dit : pour les produits dont le 1er tiers a poussé à l'état d'abandon, ou de consécration, ou si ces produits se trouvaient en Syrie, il y a une discussion entre R. Akiba et les autres sages [2]. Toutefois, dit R. Simon b. Lakisch, R. Akiba adopte l'avis des sages en ce que, pour les arbres, on compte l'annuité depuis la floraison et pour les plantations depuis l'enracinement (c.-à-d. si la majeure partie de sa croissance a eu lieu en la possession de l'israélite, la dîme est due).

Lorsqu'on a semé dans une ruine et qu'après la production du 1er tiers on couvre le plant d'une toiture, les deux tiers additionnels ayant poussé à couvert sont soumis aux divers droits, selon R. Akiba ; d'après les autres sages,

1. Cf. le commentaire de R. Simson sur *Schebiith*, IX, 1. — 2. Lorsqu'ensuite un israélite les acquiert, R. Akiba dispense de la dîme les 2/3 additionnels ; les autres sages l'imposent.

ils en sont dispensés. Si l'on a semé dans la maison et qu'après le 1er tiers on a enlevé la toiture, les deux tiers additionnels qui ont poussé après cette opération en sont dispensés, selon R. Akiba; d'après les autres sages, ils y sont au contraire soumis. En sera-t-il de même pour la parcelle sacrée de pâte (halla), et y a-t-il la même divergence entre R. Akiba et les autres sages? A quoi bon poser cette question à l'égard de R. Akiba? Il la prescrit en disant [1]: « lorsque des produits de l'extérieur ont été importés en Palestine, ils deviennent sujets aux droits de Halla; » au contraire, si R. Akiba était de l'opinion de son contradicteur R. Eliézer (qui dispense de la Halla), l'on comprendrait l'objection faite. R. Aboun b. Hiya demanda en présence de R. Zeira: quelle est la règle lorsqu'on a semé dans un pot de terre non troué (ne communiquant pas avec le sol) et qu'ensuite l'on y perce un trou? Puisqu'au moment de la récolte il est troué, la dîme est due (selon les autres sages; mais R. Akiba l'en dispense). R. Abin dit que l'avis exprimé dans notre mischnâ par R. Simon b. Gamaliel est conforme à l'opinion de R. Gamaliel son ancêtre, puisqu'il est dit ailleurs [2]: « Lorsque des Israélites sont fermiers des païens en Syrie, ils doivent, selon R. Eliézer, soumettre leurs fruits aux lois de le 7e année agraire et des dîmes; R. Gamaliel les en dispense. » — Lorsqu'enfin dans notre mischnâ Rabbi dit de proportionner ce qui est dû à la croissance survenue entre les mains du maître, il se reporte par la pensée au commencement de la mischnâ (et si les produits ont grandi de 2 tiers, il en doit la dîme).

6. Celui qui utilise le résidu du pressoir [3] par une addition d'eau mesurée et qu'il en retrouve bien le montant, est dispensé de tous droits (il n'y a guère d'addition); selon R. Juda, il doit la dîme (en raison du mélange survenu). Si la quantité versée se trouve augmentée d'une partie, il peut prélever le dû, même d'autre part, pour payer ce qu'il doit en proportion de l'augmentation.

R. Abahou dit: tantôt on rapporte au nom de R. Eliézer, tantôt au nom de R. Yossé b. Hanina, qu'il faut que la fermentation ait lieu pour que R. Juda impose l'obligation (sans cela, il l'en dispense aussi). On a enseigné ailleurs [4]: « Aussi longtemps que le résidu du pressoir (additionné d'eau) n'a pas fermenté, on ne peut pas l'acheter avec de l'argent provenant de la 2e dîme (ce n'est que de l'eau, sans valeur intrinsèque), et il rendrait le bain légal impropre au service (comme toute addition d'eau puisée); mais s'il a fermenté, on peut l'acheter avec de l'argent provenant de la 2e dîme (il a une valeur propre), et il ne rend plus le bain légal impropre au service (parce que c'est désormais une sorte de vin). » Cette mischnâ doit être conforme à l'avis de

1. Mischnâ, tr. *Halla*, ch. II, § 1.— 2. Ibid., ch. IV, § 7.— 3. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 42b; tr. *Baba bathra*, f. 97a; tr. *Hullin*, ch. I, § 7 (f. 25b). — 4. Ci-après, tr. *Maasser schéni*, I, 3; ou (plus textuel), tr. *Hullin*, I, 7; cf. Babli, ibid. 25a.

R. Juda, puisqu'il est dit ici : « Si l'on utilise le résidu du pressoir par une addition d'eau mesurée et qu'on en retrouve bien le montant, on est dispensé de tous droits; selon R. Juda, la dîme en ce cas est due. » R. Abahou dit : tantôt on rapporte au nom de R. Eliézer, tantôt au nom de R. Yossé b. Hanina, qu'il faut que la fermentation ait lieu pour entraîner l'obligation. Selon R. Yossé, la dîme est due en ce cas selon tous, puisque l'on peut même acheter de l'eau salée pour de l'argent de 2e dîme (et à plus forte raison le résidu de vin qui a fermenté; mais il se peut que la dîme ne soit pas due). — De quel « prélèvement dû » parle la mischnâ? De la dîme, non de l'oblation sacerdotale, car celui qui prélève l'oblation comprend dans sa pensée les épis broyés, ceux de côté et le reste dans la paille.

7. Les trous des fourmis qui ont passé la nuit auprès d'un monceau de produits soumis à la dîme y sont également soumis, parce qu'il est notoire qu'ils emportent une partie de blé amoncelé, pendant toute la nuit.

Lorsqu'on a nivelé le monceau de blé de son prochain, sans que celui-ci en ait connaissance [1], il est désormais soumis à la dîme, selon R. Yohanan; selon R. Simon b. Lakisch, la dîme n'est pas encore due. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch à R. Yohanan, n'a-t-on pas enseigné [2] : « Lorsque des femmes ont remis au boulanger de la farine pour leur pétrir et cuire une pâte, si chacune isolément n'a pas de quoi fournir la mesure réglementaire pour l'obligation de la Halla, celle-ci n'est pas due, quoique ces femmes soient plusieurs. » Or, ne va-t-il pas sans dire que toutes leurs pâtes réunies ont plus que la mesure nécessaire? (et pourtant on ne les réunit pas pour constituer l'obligation, parce qu'elles n'en savent rien isolément? Pourquoi donc ici l'imposes-tu?) C'est que, lui répondit R. Yohanan, lorsqu'on pétrit une pâte, avec l'intention préalable de la diviser en plusieurs parties, l'ensemble est dispensé du prélèvement de la Halla (voilà pourquoi la pâte de ces femmes en est dispensée; tandis que le nivellement du monceau de blé, qui est utile au prochain, lequel ne peut pas s'en passer, entraînera l'obligation). Mais n'a-t-on pas enseigné précisément [3]: Lorsqu'un boulanger a pétri une pâte qu'il se propose de diviser en plusieurs petites parts, le tout est soumis au prélèvement de la Halla? On ne saurait m'objecter cet exemple du boulanger, répondit-il, car l'obligation ne dépend pas de son intention, mais de la vente; or, il peut survenir qu'en une seule vente, il y ait une telle réunion de petites parts, que la Halla soit due. Mais, objecta encore R. Simon b. Lakisch, notre Mischnâ ne dit-elle pas : « les trous des fourmis qui ont passé la nuit auprès d'un monceau de produits soumis y sont également soumis. » Si donc ces trous se trouvaient auprès d'un monceau dispensé, ils seraient également dispensés? (quoique le blé ainsi pris soit complétement achevé, il est dispensé de tout droit; parce que le propriétaire ne savait pas qu'il avait été pris. Que réplique à cela R. Yohanan?) R. Yôna ou

1. Ci-dessus, IV, 1.— 2. Cf. ci-après, tr. *Halla*, I, 7.— 3. Ibid.

Abahou répondit au nom de R. Yohanan que, dans ce cas, il y a une dispense, parce que le propriétaire a renoncé à ce blé détourné (comme abandonné). Samuel b. Aba dit que la dispense a lieu parce qu'il n'y a pas de tas et que les fourmis ont emporté des têtes d'épis. Contre R. Simon b. Lakisch, R. Yohanan à son tour objecta que l'on a enseigné ceci[1] : lorsque des produits ont été consacrés avant leur parfait achèvement et qu'ils ont été achevés entre les mains du trésorier sacré, puis on les a rachetés, ils sont dispensés de tous droits (l'achèvement qui les soumet aux dîmes ayant eu lieu pendant que ces produits étaient sacrés). Or, le trésorier sacré ressemble à toute autre personne (non possesseur). Comment donc se fait-il que, selon toi, le fait accompli soit valable[2] ? On peut expliquer cela, répondit-on, en admettant que le trésorier est l'égal d'un propriétaire (et comme les produits sont prêts entre ses mains, ils sont dispensés); ce qui est contraire à l'opinion de R. Yossé, d'après lequel le trésorier n'est pas le propriétaire, mais un administrateur quelconque. R. Ḥanania, compagnon des rabbins, demanda : si même il y a dans toutes les parts la mesure voulue pour qu'il y ait l'obligation de Halla, la dispense devrait également subsister, comme à l'égard des produits dont les travaux préparatoires sont inachevés? C'est que R. Yossé au nom de R. Zeira, ou R. Yôna au nom de R. Eliézer[3] dit : même le liquide qui se trouve déjà réparti dans les lougs (mesures) n'est pas considéré comme soumis aux dîmes aussi longtemps que les travaux préparatoires ne sont pas achevés, parce qu'alors on a l'intention de remettre à la cave ce que l'on ne consomme pas (de même, pour le ferment, il faudra d'abord réunir les pâtes).

8. L'ail fort qui fait pleurer (ou : du Liban), l'oignon de Rikhfa[4], les poids de Cilicie[5], les lentilles d'Égypte, sont dispensés de la dîme; R. Meir y ajoute le porreau[6], ou vesce ; R. Yossé y comprend aussi les pois[7]. On peut les acheter chacun en la 7e année agraire (en raison de leur peu de valeur). La semence du porreau élancé, la semence du cresson, celle de l'oignon, ou des raves, ou des radis, et celles enfin de toutes les sortes de produits du jardinage que l'on ne mange pas, sont dispensés de la dîme, et l'on peut en acheter de chacun en la 7e année, y eût-il même parmi eux des produits de semence d'oblation, on peut les manger sans redevance.

Qu'appelle-t-on « l'ail fort qui fait pleurer » ? Celui qui n'a qu'une rangée entourant de toutes parts la colonne médiale. Selon R. Simon b. Gamaliel,

1. Cf. un procédé analogue au tr. *Péa*, IV, 8. — 2. L'achevement ayant eu lieu sans que le maître le sache, l'obligation de la dîme devrait avoir lieu plus tard. — 3. V. ci-dessus, I, 6 ; IV, 3, fin. — 4. Ce terme est employé avec un autre sens au tr. *Schebiith*, VII, 2. — 5. Introd. au t. I, p. LXII. — 6. Il y a peut-être lieu de le comparer avec *cracca vicia* (sorte de vesce, ou de fève sauvage). Au contraire, Maïmonide l'identifie avec قلقاس (*colocassia*, selon Abdallatif, *Relation*, etc., trad. Silv. de Sacy, p. 94). — 7. Ou : petites lentilles sauvages.

c'est celui qui n'a qu'une pelure. Qu'est-ce que l'oignon de Rikhfa? celui dont la tige est enfoncée dans lui. Selon R. Gamaliel, c'est celui qui n'a pas de jus acidulé. Enfin, on nomme « pois de Cilicie » ceux qui sont presque carrés. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [1] : il n'y a pas de produit qui, dès l'origine de la création, ait la forme carrée (Rien dans la nature n'a cette forme). Mais, objecta R. Berakhia, n'a-t-on pas dit [2] que le corps même d'une tache de peau est grand comme un pois cilicien carré? Lui-même, répondit R. Bisna, a dit qu'il n'y a pas de carré ; et s'il a employé ce terme, c'était pour dire que le cohen chargé de mesurer la plaie examinera si le carré taché équivaut à ce pois. N'y a-t-il pas certain arbre dont les produits sont carrés? Oui, mais comme il y a des nœuds formant le cercle autour de l'arbre, il semble arrondi. Mais est-ce que le genou de l'éléphant n'est pas carré? Il est rond au bas. Selon d'autres, R. Simon b. Gamaliel a seulement voulu dire qu'il n'y a pas de carrés parmi les animaux créés, mais il y en a parmi les aliments (comme p. ex. ce pois de Cilicie). On appelle lentilles d'Egypte celles qui sont plates et dont les bords semblent acérés. R. Simon b. Gamaliel dit : ce sont celles qui sont pures de toutes mottes terreuses. On nomme *cracca* les légumineux dont les tiges sont petites et dont les excroissances (ou gibbosités adhérentes) sont grandes. A quel produit cela ressemble-t-il ? A une sorte de pois, répondit R. Yossé. R. Jérémie demanda : est-ce que l'usage du safran (simple couleur) est permis en la 7e année à titre de pousse spontanée? C'est certainement interdit, dit R. Tanhoum b. Jérémie, puisque l'on a enseigné [3]: A celui que l'on soupçonne de négliger les lois relatives au repos agraire (et qui ne craindrait pas de vendre des produits provenant de cette annuité), il n'est pas permis même d'acheter des tiges de lin, fût-il cardé (ce qui peut faire croire qu'il a poussé depuis longtemps). Or, ce n'est pas un mets, mais un bois (et pourtant c'est interdit). C'est peut-être, dit R. Hinena, en raison de sa semence (comestible). Ce ne saurait être la cause de la défense, dit R. Mena, puisqu'il est dit (ibid.) : de celui que l'on soupçonne capable de vendre l'oblation comme profane, il n'est pas permis d'acheter même de l'eau ou du sel. Or, là on ne peut pas dire qu'il s'agisse de semence, mais c'est une amende que l'on a voulu imposer à un tel vendeur ; il en sera donc de même pour le lin. Menaḥem bar Mabsima, frère de R. Jonathan Qipa, dit au nom de R. Imi : on peut acheter de chacun le lin en la 7e année agraire. Toutefois, c'est vrai lorsque le vendeur n'a pas une réputation notoire d'être sujet au soupçon de négligence ; mais il est évident que lorsque ce soupçon existe, c'est interdit. Zouga, un parent de R. Aba b. Zabdi, dit au nom de R. Abahou : on peut acheter la vesce (βικίον) de chacun en la 7e année. Mais, objecta R. Yossé, notre Mischnâ ne dit-elle pas : « La semence du porreau élancé, celle du cresson, celle de l'oignon, ou des raves, ou des radis, et

1. Cf. même série, tr. *Nedarim*, III, 2 (37d); tr. *Schebouôth*, III, 9 (34d); casuistique de Bar-Samuel, no 51.— 2. Mischnâ, tr. *Negaim*, VI, 1. — 3. Mischnâ, tr. *Bekhorôth*, IV, 8 et 9.

celle enfin de toutes les sortes de produits du jardinage que l'on ne mange pas sont dispensés » (ne sont pas considérés comme fruits). Et l'on a enseigné à ce sujet [1] : la semence de guède [2] (ἰσάτις), ou celle de chardon, ou celle de vesce, est dans le même cas. Donc, ce dernier produit lui-même est interdit. Il se peut toutefois que l'on n'ait pas parlé du produit même (mais de sa semence), pour le cas où l'on ne sait pas si le vendeur est sujet, ou non, au soupçon de négligence à l'égard de ces lois ; mais lorsqu'on sait d'une façon notoire qu'il est sujet au soupçon, il va sans dire qu'il est interdit. Aussi, la Mischnâ dit bien: la semence du porreau élancé [3], etc. Une femme, ayant des asperges [4] d'oblation dans son panier, les laissa tomber dans un jardin, où elles poussèrent. On vint consulter R. Yoḥanan sur ce fait, et lui demander si l'on pouvait manger ce produit; il le permit. Mais, lui dit R. Hiya b. Wawa, n'y a-t-il pas un enseignement qui dit : « Bien que leur origine soit de l'oblation, on peut en manger »? Babylonien [5], répondit-il à R. Hiya, après que je t'ai découvert un tesson, tu as su trouver la perle, et tu as rappelé qu'un enseignement le dit [6].

1. Comp. le midrasch Sifri, section *Reéh*, nº 105. — 2. Cette plante a des feuilles ne servant qu'à teindre en bleu foncé. — 3. Selon la version de R. Simson de Sens, il s'agirait ici d'une sorte de porreau sauvage. —4. Parfois, on rend le mot ירבוז par *épinard*, ou oseille, comme au tr. *Schebiith*, IX, 1 et 2. — 5. On retrouve cette réponse au tr. *Kethoubóth*, IX, 11 (33b). — 6. Cf. tr. *Troumòth*, IX, 4.

TRAITÉ MASSER SCHÉNI

CHAPITRE I

1. Il n'est pas permis (hors Jérusalem) de vendre la seconde dîme[1], ni de la mettre en gage, ni de l'échanger contre d'autres produits, ni de l'employer comme poids[2], ni même offrir à son prochain dans Jérusalem du vin de 2e dîme contre de l'huile ordinaire, et de même pour toutes sortes de fruits; mais l'on peut se faire des cadeaux réciproquement.

Il n'est pas permis de la vendre, parce que la Loi la considère comme un objet de sainteté (et ce serait la profaner par la vente); ni de la mettre en gage, parce qu'il est dit d'elle (Deuter. XXVI, 15) que c'est une bénédiction (ce qui n'est pas le cas pour un gage). En quoi consiste la vente interdite? On ne doit pas dire à son prochain: « Voici un *mané*[3] provenant de seconde dîme, et donne-moi par contre 50 *zouz* (la petite monnaie de cette pièce) profanes. » Qui a enseigné cette défense? Ce doit être R. Meir (selon lequel l'argent de 2e dîme est consacré), contraire à R. Juda, qui réglementairement permettrait cette vente par raisonnement *a fortiori*: Puisqu'il est permis de vendre l'oblation sacerdotale, interdite aux étrangers, à plus forte raison est-ce permis pour la 2e dîme, dont l'usage est accessible à tout simple israélite (non sacerdote). Il n'en est pas de même, répliqua R. Meir: il est permis de vendre l'oblation, parce qu'elle offre cet avantage de n'être pas d'un usage restreint aux limites d'une muraille (à l'intérieur de Jérusalem), tandis que la 2e dîme qui a cet inconvénient ne peut pas être vendue. Citons alors, réplique R. Juda, l'exemple des prémices, qu'il est permis de vendre, bien que leur consommation ait pour limite l'enceinte de Jérusalem. Contre cette objection R. Meir répond en disant: C'est bien vrai pour les prémices, parce que le montant en argent contre lequel on les aurait échangées ne conserve pas son état de sainteté et devient profane, tandis que c'est interdit pour la 2e dîme, parce que le montant du rachat reste sacré et doit être consommé à Jérusalem. Répliquons alors, dit R. Juda, par l'exemple des lois régissant les produits de la 7e année agraire: l'argent contre lequel on les aurait échangés reste sacré, et pourtant il est permis de les vendre (l'objection de l'argent sacré est donc nulle). R. Judan dit: la seule vente permise à l'égard des produits de la 7e année consiste dans leur échange contre de l'argent (lequel devient profane et peut servir partout, tandis que les fruits restent sacrés; or, la Mischnâ interdit le cas où l'argent serait sacré et l'acquéreur aurait la peine du transport à Jérusalem, mais l'échange par rachat y est permis; aussi l'analogie de la 7e année n'est pas concluante). R. Jérémie dit: celui qui a enseigné cette

1. B. tr. *Schabbath*, f. 22a. — 2. Cf. tr. *Bekhoroth*, f. 32b. — 3. Cf. t. II, p. 51, n. 3.

défense est R. Meir ; c'est contraire à R. Juda, qui permet réglementairement cette vente par raisonnement *a fortiori* : puisqu'il est permis de vendre les produits de la 7e année, dont le montant ne peut pas servir à payer une dette, à plus forte raison est-ce permis pour la 2e dîme, avec laquelle on peut s'acquitter d'une dette. Où est-il dit qu'il est permis d'employer une telle valeur pour payer ces dettes ? C'est en ces termes plus loin (IV, 6) : « Si l'on a vendu de la 2e dîme pour une pièce d'argent et que, dans l'intervalle de temps entre la livraison des fruits et celui de la réception de l'argent, ils ont doublé de valeur et coûtent 2 pièces, on commence par payer la pièce due, etc. » (On voit donc que la 1re pièce sert à s'acquitter). R. Yossé dit : de cet exemple il n'y a rien à conclure ; il a cela de spécial que dès le premier moment tout était dû comme 2e dîme (c'est elle qu'il restitue). Or, s'il devait de l'argent sans cela (du profane) à son créancier et qu'il ne paye pas un dû de 2e dîme, l'analogie serait justifiée ; mais puisqu'il ne s'agit pas de dette, on ne peut rien en conclure. R. Judan dit qu'une Mischnâ enseigne formellement la défense de vendre la 2e dîme, puisqu'il est dit ailleurs[1] : « Si l'on a consacré de la 2e dîme sciemment et de plein gré, elle reste sacrée ; si c'est involontairement, elle ne devient pas sacrée. » Or, s'il était permis de la vendre, on pourrait aussi s'en servir en principe pour la consacrer ; et ce qu'il est interdit d'employer à la consécration il est aussi défendu de le vendre. Ce qui indique que la vente et la consécration sont égales, c'est qu'il est dit[2] : On ne doit pas acheter des esclaves ni des propriétés, ni des animaux impurs, avec de l'argent provenant des produits de la 7e année agraire ; si pourtant c'est fait, on devra employer l'équivalent en argent à la consommation. Ceci, avait ajouté R. Yossé, prouve précisément qu'il est interdit d'acquérir une femme en payant son douaire avec de l'argent provenant des produits de la 7e année ; car s'il n'en était pas ainsi, on ne s'expliquerait pas la distinction qu'il peut y avoir entre l'acquisition d'une femme que l'on veut épouser (ou consécration) et celle d'une esclave (achat) ; donc, elles sont semblables. R. Yossé dit au nom de R. Zeira, ou R. Judan au nom de R. Ila : tous admettent que cette vente est interdite, parce que ce serait un mépris pour la 2e dîme. Selon R. Yossé au nom de R. Aḥa, tous ont un autre motif : c'est d'obliger chacun à la manger lui-même dans l'enceinte de Jérusalem (ne pouvant la céder), qui sera consolidée par là.

En quoi consiste la défense de l'engager ? Lorsqu'on se rend dans la maison de son prochain pour emprunter sur gage, on ne devra pas y laisser à ce titre la 2e dîme. On a enseigné de même : Il n'est pas permis de la mettre en gage (رَهْن), ni de la donner à un boutiquier pour manger d'autres objets selon le montant de sa valeur. Si, par mégarde, c'est fait, quelle sera la règle ? On agira conformément à ce qui suit[3] : Celui qui aura mangé de la 2e dîme hors Jérusalem devra prier Dieu de lui pardonner, que ce soit volontaire ou involontaire, dit R. Simon b. Gamaliel ; selon Rabbi, le repentir suffira pour la consommation

1. Mischnâ, tr. *Kidouschin*, II, 8.— 2. Tr. *Schebiith*, VIII, 8. — 3. Tossefta sur le présent traité, ch. III.

involontaire; mais pour l'acte volontaire, il faudra porter l'équivalent à Jérusalem et l'y manger. S'il s'agissait d'une 2e dîme composée en argent et que, pour le montant, on ait mangé des fruits hors Jérusalem, il faudra en restituer l'équivalent dans l'enceinte de la capitale, si c'est un acte volontaire; on adressera une prière de repentir à Dieu si c'est involontairement : tel est l'avis de R. Simon b. Gamaliel. Selon Rabbi, il faudra en tous cas porter l'équivalent à Jérusalem, que ce soit volontaire ou non. R. Zerika dit au nom de Ḥiskia : on suit l'avis de Rabbi comme règle s'il s'agit d'espèces en monnaies et celui de R. Simon b. Gamaliel, pour les fruits mêmes. En effet, dit R. Ila, un fait de ce genre étant survenu, on décida que l'avis de Rabbi l'emporte lorsqu'il s'agit de 2e dîme composée d'argent (non en nature). — On peut encore dire lorsque par mégarde la mise en gage a eu lieu, on agira comme il est dit dans l'enseignement suivant[1] : On ne doit ni planter ni renforcer le cep en terre, ni greffer, près du commencement de la 7e année pendant les 30 derniers jours qui la précèdent; mais, si l'une de ces actions a été accomplie, il faut détruire le plant; si enfin, on a omis de l'arracher, quelle est la règle à l'égard de ses produits? Comme R. Aba et R. Amé étaient assis à Sour (Tyr) à étudier, on leur soumit la question, et R. Ila prononça pour eux qu'il faut en ce cas détruire les fruits. Quant à moi, dit R. Aba, je n'ai pas eu à émettre mon avis dans la chambre d'études. Ils sortirent donc et entendirent R. Yona et R. Isaac b. Tablio dire au nom de R. Eliézer : on ne renouvelle pas une pénalité et les fruits pourront servir (de même ici, pour la 2e dîme, on n'imposera pas de seconde amende). Les mêmes docteurs disent aussi qu'il ne faut pas ajouter à une doctrine établie. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Zeira : puisqu'il est dit qu'on ne doit pas mettre la 2e dîme en gage pour emprunt, cela prouve que lorsque ce fait a été accompli (indûment), on impose une amende au transgresseur de cette défense. — On ne devra pas l'employer comme poids[2], dit la Mischnâ, à peser de l'argent, s'agit-il même d'un *sela* profane à peser contre un autre sacré, qui sera de 2e dîme à son tour. Si l'on a un *sela* de 2e dîme sur le poids duquel on est fixé (on sait qu'il est bon), peut-on l'employer à vérifier le poids d'un autre *sela* de 2e dîme? Et de même si des frères ayant partagé en deux parts la 2e dîme qu'ils doivent, peuvent-ils peser l'une à l'aide de l'autre pour vérifier l'exactitude ? (il n'est pas répondu à ces questions).

On a enseigné : on ne devra pas offrir à son prochain se trouvant dans Jérusalem du vin de 2e dîme pour recevoir de l'huile, u de l'huile pour recevoiro du vin; mais on pourra dire : voici du vin, puisque tu n'en as pas, ou voici de l'huile, puisque tu n'en as pas. Pourra-t-on dire : « Voici du vin, parce que je n'ai pas d'huile » ? (Est-ce que cette sorte de demande indirecte, faite par allusion, est interdite ou non?) Il semblait au premier abord que ce soit interdit; mais on trouva qu'un enseignement l'autorisait. Et ce n'est pas interdit à titre d'échange; car, ne pouvant rien réclamer de son prochain légalement (puisqu'il n'y a pas eu de demande formelle), cela ne constitue pas un échange ;

1. Tr. *Schebiith*, II, 6. — 2. *Schabbath*, 22b.

c'est une réciprocité de cadeaux. Mais pourquoi alors employer cette forme de demande indirecte, par allusion, s'il l'on ne sous-entend pas un échange? L'on veut dire par là que si l'on avait de l'huile, on en offrirait (sans échange).

« L'on peut se faire des cadeaux réciproquement », est-il dit. Cet avis de la Mischnâ est exprimé selon R. Meir, lequel dit qu'un présent offert n'équivaut pas à une vente. Selon R. Yossé, cette opinion est conforme à l'avis de tous, comme il a été enseigné[1] : lorsqu'on demande à son prochain ce qu'il veut manger aujourd'hui et qu'il vous réponde que ce sont des fruits d'été (peu chers), on devinera qu'il s'agit au contraire de prémices à prix plus élevé, et de même que les fruits d'été sont vendus à bon marché, les fruits de primeur le seront également grâce à cette indication par allusion; de même, si l'on répondait que ce manger est de la manne (donnée en présent comme la manne au désert), on pourrait deviner qu'il s'agit de 2e dîme que l'on n'a pas voulu désigner nominalement, et puisqu'il est permis de recevoir en présent la manne, il sera aussi permis de manger de la 2e dîme reçue de cette façon indirecte en cadeau (c'est donc conforme à celui qui compare un cadeau à une vente, puisque selon R. Meir il va sans dire que tout cadeau peut être offert). Mais, fut-il objecté, tous interdisent également de vendre la dîme du bétail; comment donc se fait-il que l'on permette ici de le donner en présent? A titre de cadeau, c'est toujours permis. Selon R. Mena, au contraire, il faut adopter l'avis de R. Juda, l'argent de 2e dîme appartient au propriétaire comme tout autre bien profane (aussi, le don est permis). Mais, fut-il objecté, tous déclarent également que la dîme du bétail n'est pas considérée comme tout autre bien profane appartenant au propriétaire; comment donc se fait-il que l'on permette ici de le donner en présent? A ce titre, ceci est aussi permis.

2. Il n'est pas permis de vendre la dîme du bétail vivant[2] lorsqu'il est sans défaut, ni, lorsqu'il a un défaut, soit vivant, soit égorgé, ni se servir du montant pour épouser une femme[3]. On peut vendre vivant le premier-né des animaux lorsqu'il est sans défaut, ou soit vivant, soit égorgé lorsqu'il a un défaut, et le cohen peut se servir du montant pour épouser une femme. On ne peut pas échanger la 2e dîme contre une pièce de monnaie fruste[4], ou contre de la monnaie n'ayant pas cours, ni contre de l'argent que l'on ne possède pas encore.

Lorsque la mischnâ interdit de vendre la dîme du bétail vivant, est-ce à dire qu'elle permet de vendre ce qui est égorgé? Non, car on a enseigné chez R. Yanaï: il n'y a pas de différence entre l'animal vivant et celui qui est égorgé,

1. Tossefta sur le tr. *Bekhoroth*, ch. III. — 2. Cet animal, après l'égorgement et l'offrande du sang et de la graisse, devait être consommé à Jérusalem; mais, s'il avait un défaut, on pouvait tout manger au dehors. — 3. Pour payer son douaire; cela équivaudrait à une vente. Cf. tr. *Kiddouschin*, ch. I, § 1; Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 13a. — 4. C'est le grec Ἄσημον (Zuckermann, Münze, p. 34). Cf. tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 1. Voir Babli, tr. *Berakhôth*, f. 47b (t. I, p. 419); tr. *Eroubin*, f. 31b.

ni entre l'animal parfait et celui qui a des défauts. Pourquoi alors est-il dit spécialement : « vivant, » et non égorgé? C'est par contraste de langage avec ce qui est dit à la fin : On peut vendre vivant le premier-né des animaux. Aba b. Jacob dit au nom de R. Yohanan[1] : comme il est dit au sujet de cette dîme *qu'elle ne devra pas être rachetée* (Lévitique, XXVII, 33) et que, pour les anathèmes prononcés par le cohen, il est dit aussi (ibid. 28): *Il ne pourra être ni vendu ni racheté*, on compare les deux sortes de défenses ; et, comme pour ce dernier cas, la vente est aussi bien interdite que le rachat, il en sera de même pour la dîme de bétail. R. Jacob Drômia (du midi) demanda en présence de R. Yossé : Est-ce que la Loi, en interdisant de racheter le premier-né, spécifie qu'il s'agit d'un animal défectueux (puisqu'il s'agit de celui qui est sans défaut, comment sait-on qu'il est permis de vendre par le cohen l'animal défectueux)? C'est que, fut-il répondu, on le déduit de la dîme de bétail : comme pour celle-ci on ne distingue pas entre celui qui est vivant ou égorgé, ni entre le parfait et le défectueux ; il en sera de même pour le premier-né. On ne peut pas se servir du montant de la 2ᵉ dîme, dit la mischnâ, pour épouser une femme ; mais on peut y employer le montant de divers fragments de l'animal, tels que les veines, les os, les cornes et les sabots. Il en est ainsi, dit R. Eliézer, parce qu'il est dit à son sujet, qu'il sera béni (Deutér. XVI, 10). Mais pourquoi (en vertu du degré de bénédiction) ne pas employer la chair même de l'animal pour payer le douaire de l'épouse? R. Yossé répond : on n'a appris les règles relatives à cette dîme que d'après celles concernant les mises en anathème prononcées par le cohen : or, de même qu'avec ces derniers objets il n'est pas permis de consacrer une femme pour épouse, il en sera de même pour toutes les saintetés. S'il en est ainsi, pourquoi peut-on employer à cette consécration les nerfs, ou les os, ou les cornes, ou les sabots de l'animal? C'est à ces fragments spéciaux que s'applique le bénéfice de la qualification de « bénédiction », invoquée par R. Eliézer. R. Judan demanda : si quelqu'un dit à une femme d'attirer à elle telle dîme d'animal afin de la consacrer de cette façon comme épouse, l'animal lui appartenant après la cérémonie de l'égorgement, est-ce que la consécration a lieu immédiatement, puisque le propriétaire a la faculté d'égorger l'animal de suite (et d'en détacher les parties spéciales admissibles pour la consécration); ou bien une telle cérémonie de mariage n'a-t-elle sa valeur effective qu'après l'égorgement? (question non résolue). R. Zeira dit au nom de R. Aba b Mamal : si quelqu'un a volé la dîme du bétail de son prochain et qu'ayant des remords il veut réparer sa faute, il rend l'animal au cas où il est encore entier ; s'il l'a mangé, il n'a rien à restituer, ni à payer (parce que c'était une valeur consacrée à Dieu, et en cas de vol on ne rembourse qu'aux hommes). En effet, dit R. Eléazar au nom de R. Mena, lorsque quelqu'un a volé une monnaie inférieure à la *prouta* (ce qu'il y a de plus petit), ou un autre objet au-dessous de cette valeur, le juge ne peut le contraindre à une restitution trop minime (de même ici, pour la dîme).

1. Cf. Babli, tr. *Bekhoróth*, fol. 32ᵃ.

Toutefois, dit R. Hinena, c'est vrai (que l'on ne peut pas le contraindre alors à une restitution) lorsque dès le principe l'objet n'avait pas de valeur; mais lorsqu'il avait cette valeur en principe, le voleur sera tenu d'en rendre la valeur originaire. Selon R. Juda b. Pazi au nom de R. Josué b. Lévi, l'animal devra être exclusivement vivant, mais il ne peut être vendu s'il est égorgé. On a enseigné ailleurs [1] : Celui qui paye le douaire d'une femme pour l'épouser avec le montant de sa part sacerdotale, qu'il s'agisse de saintetés supérieures, ou inférieures, n'a pas contracté un mariage valable (comment donc se fait-il qu'ici l'on permette d'en user) ? C'est que, dit R. Juda b. Pazi, R. Juda compare les diverses saintetés à celle du premier-né : comme il est permis d'employer le montant du premier-né à payer le douaire de l'épouse, de même l'on peut employer à un tel but le montant de toutes sortes de saintetés. R. Meir au contraire compare toutes les saintetés à la dîme du bétail : comme on ne peut pas employer le montant de ce dernier à payer le douaire de l'épouse, il en sera de même pour toutes les autres saintetés. Est-ce que R. Juda b. Pazi n'est pas en contradiction avec lui-même; tantôt il dit qu'il n'y a pas de différence entre l'animal vivant ou égorgé [2], et tantôt (ici) il dit qu'il s'agit exclusivement de l'animal vivant, non de l'égorgé? Plus loin, il parle en son propre nom (et n'établit pas de différence), tandis qu'ici il s'exprime au nom de R. Josué b. Lévi; ou bien encore l'on peut dire que, dans l'un et l'autre cas, il a exprimé sa propre opinion : seulement, lorsqu'il dit que l'on peut consacrer l'épouse avec sa part future de l'animal, il veut dire qu'en présence de l'animal vivant il y désigne pour cela la part qu'il aura après l'égorgement. Quel est le motif de R. Josué b. Lévi pour qu'il déclare nul un mariage qui aurait été contracté par un douaire payé de cette façon ? Il se fonde sur le verset disant (Nombres, XVIII, 10) : *Leur chair sera à toi comme la poitrine qu'on agite* (puisqu'elle est aussi sacrée, elle ne pourra servir à nul autre usage profane). Selon R. Juda b. Pazi, au contraire, l'expression « sera à toi » implique que le sacrifice sera au cohen après l'égorgement (et lui appartiendra pour n'importe quel usage). Que réplique R. Josué b. Lévi à l'argumentation tirée de cette expression « sera à toi ? » Elle a pour but, dit-il, de s'étendre à une autre existence et de dire qu'elle sera à lui, pouvant être consommée pendant deux jours et la nuit d'intervalle (et non pas un seul jour, comme pour la poitrine ou l'épaule des sacrifices de grâce).

Lorsque la mischnâ défend d'échanger de la 2e dîme contre une monnaie fruste, elle s'oppose à R. Dossa, qui dit [3] : un tel échange est permis ; les autres sages l'interdisent. Quel est le motif de R. Dossa ? C'est que, dit-il, il est écrit (Deutéron. XIV, 25) : *tu serreras l'argent*, c.-à-d. il devra être caché par rapport à son voisin ; selon les autres sages, le dit verset indique que la

1. Tr. *Kiddouschin*, II, 9, même série, ibid., 62d. — 2. Puisqu'il est question de quelqu'un qui aurait pris sa part du premier-né, part que l'on veut vendre, il faut admettre forcément que l'animal est déjà égorgé.— 3. Mischnâ, tr. *Edouyôth*, III, 3; Babli, tr. *Baba mecia*, 47b.

monnaie devra avoir une effigie pour servir à l'échange. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan que, selon R. Dossa, on peut échanger la 2e dîme contre un poids d'argent. Il s'exprime ainsi, car s'il avait employé le terme « argent » tout court, on aurait cru que l'on peut aussi la racheter contre de l'or (plus difficile à diviser en petites monnaies) ; ou l'on aurait pu croire encore qu'il est permis de l'échanger contre des morceaux de vases ou d'écuelle d'argent ; c'est pourquoi il n'est question que d'un poids d'argent, pour lequel on peut la racheter. — La défense d'user d'argent fruste s'applique aussi selon l'avis de tous, aux médailles ou jetons que l'on remet au garçon de bain, *olearius* [1] ; ce n'est interdit toutefois que s'ils sont seulement valables pour ce dernier; mais s'ils sont reçus comme argent par le propriétaire même du bain, *thermæ*, ils peuvent servir au rachat de la 2e dîme. Lorsqu'une monnaie a été dégradée et que cependant le gouvernement l'accepte en paiement, elle est considérée, selon R. Yossé au nom de R. Jonathan, comme une monnaie fruste ; selon R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, elle sera aussi bonne que les monnaies des premiers rois ; ou bien encore, si l'effigie reste assez visible pour que la pièce passe dans l'usage, elle peut servir aussi à racheter la dîme ; au cas contraire, elle ne servira pas. La monnaie de rébellion [2], qui n'a pas de cours légal, comme celle qui a été frappée sous l'insurrection de Bar-Coziba [3], ne peut pas servir au rachat. Les monnaies dangereuses (que l'on suspendait au cou des idoles et qui, trouvées entre les mains des juifs, pouvaient causer leur mort), peuvent-elles servir au rachat? On soumit le fait à R. Imi, qui dit de jeter l'ornement à la mer morte (puisqu'il est interdit de profiter de tout ce qui touche à l'idolâtrie, et la dîme se trouvera rachetée d'elle-même). Si l'on a de l'argent à double signe (dusignum), que l'on remet parfois comme jeton de bain [4], peut-on l'utiliser à ce rachat ? D'après R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, cet argent peut servir selon la valeur pour laquelle le maître du bain le reçoit. S'il veut ensuite reprendre la pièce, il la rachète au même prix pour lequel il l'avait engagée. On a enseigné [5] : il n'est pas permis de racheter la 2e dîme se trouvant en Babylonie avec de l'argent palestinien, ni à l'inverse avec de l'argent de Babylone, des produits qui se trouvent en Palestine ainsi que leurs propriétaires. S'il a de l'argent de Babylone dans cette ville et qu'il se trouve en Palestine, s'il a des facilités (*littéral*: une porte ouverte) pour l'apporter auprès de lui, il pourra racheter ses fruits avec cet argent ; au cas contraire, il ne le pourra pas ; il est juste et convenable d'agir ainsi en ce cas. R. Abin dit : Toutes les monnaies avaient cours à Jérusalem comme offrant un point central pour l'échange, selon qu'il est dit (Ps. XLVIII. 3) : *Sion est belle par sa situation, c'est la joie de toute la terre.* Est-ce à dire que l'on peut aussi racheter ses produits avec de l'argent que l'on aurait sur la montagne

1. Littéralement : à celui qui vous frotte d'huile. Cf. t. I ch. II, § 3, p. 34. — 2. Pour ce terme, voir au t. I, notes additionnelles, p. 555. — 3. Voir notre *Histoire des Israélites*, p. 41. — 4. Il servait de monnaie et de jeton. Voir Zuckermann, Münze, p. 32. — 5. Cf. Babli, tr. *Baba Kamma*, fol. 97b.

sainte ou à Castra[1] ? C'est pourquoi il est dit au verset précité : *Tu serreras l'argent dans ta main*, c.-à-d. cet argent devra être en ta possession (sous la main). R. Yôna demanda quelle est la règle lorsqu'on a laissé tomber dans une fosse sa bourse pleine de cent pièces ? Fallût-il dépenser jusqu'à 50 pièces pour rattraper les 50 autres, on les considère comme étant en sa main, et elle pourra servir au rachat.

3. Si avec le montant de la 2[e] dîme on achète du bétail devant servir au sacrifice pacifique, ou un animal sauvage pour en faire des repas de luxe, la peau est considérée comme profane (et l'on peut en consommer le montant partout), y eût-il même plus de peau que de viande. Si l'on achète des cruches de vin cachetées, qu'il est d'usage de les vendre ainsi, la cruche reste profane. Lorsqu'on achète des noix ou des amandes, l'écorce reste profane. Le marc, aussi longtemps qu'il n'a pas fermenté[2], ne peut être acheté pour de l'argent de 2[e] dîme (ce n'est guère que de l'eau) ; mais lorsqu'il a fermenté et pris goût, on peut l'acheter.

(4). Si avec cet argent de 2[e] dîme on achète une bête sauvage afin de l'offrir en sacrifice pacifique[3], ou une bête domestique pour ses repas ordinaires[4], le montant de la peau ne devient pas profane (il faut tout consommer à Jérusalem). Si l'on a acheté des cruches de vin closes ou ouvertes, là où il est d'usage de les vendre ouvertes, le vase en fait partie et il n'est pas profane. Si l'on a acheté des paniers d'olives, ou de raisins, le panier reste sacré (parce qu'il n'est pas d'usage de le vendre).

(5). Si l'on achète pour le montant de la 2[e] dîme de l'eau ou du sel, ou des fruits adhérents à la terre, ou des produits qui se gâteraient avant d'arriver à Jérusalem (toutes opérations sans valeur), la transmission de cette 2[e] dîme par échange n'a pas lieu[5] (aux cas précités, la sainteté n'est pas applicable, et les premiers produits restent sacrés). Si l'on a acheté involontairement des fruits avec de l'argent de 2[e] dîme, on restitue les valeurs réciproquement (on annule le marché). Mais, si c'est fait avec intention (le sachant), il faut les transporter à Jérusalem et les manger là ; s'il n'y a pas de sanctuaire, il faut les laisser pourrir (ne pouvant plus les racheter une 2[e] fois).

(6). Si pour cette 2[e] dîme on achète par erreur un animal domestique[6], on rend réciproquement les valeurs (le marché est nul) ; si l'achat a été fait sciemment, il faut emporter la bête à Jérusalem et l'y manger ; s'il

1. Neubauer, *Géographie*, p. 96. — 2. B. *Hullin*, I, 7 (f. 25b). — 3. B *Menahôth*, f. 82[a]. — Pour ce sacrifice, on ne se sert pas d'animal sauvage, ainsi que le prescrit le Lévitique, I, 2. — 4. Il vaut mieux, selon la prescription rabbinique, ne pas employer à cela la 2[e] dîme, mais à des sacrifices. — 5. Cf. ci-après, III, 10. — 6. B. *Kidduschin*, f. 56[a].

n'y a plus de sanctuaire, il faut (en cas de décès) l'enterrer[1] avec la peau (ne pouvant plus la racheter).

On a enseigné que Ben Bag-Bag dit[2] : La Mischnâ permet ces divers cas en vertu du verset disant (Deuter. XIV, 26) : *Tu remettras l'argent pour tout ce que ton âme désirera.* On a enseigné : l'homme achète souvent une vache pour avoir la peau seule, un mouton pour sa laine, ou du vin pour la cruche qui le contient (voilà pourquoi la Mischnâ autorise l'usage profane de la peau). Toutefois, dit R. Zeira, c'est vrai lorsque le vendeur est un simple israélite ; mais lorsque c'était un ouvrier (qui sait utiliser chaque partie), il est considéré comme s'il vendait chaque partie séparément. Voici, selon R. Zeira, ce que dit la Mischnâ : « Lorsqu'on achète des cruches de vin cachetées, là où il est d'usage de les vendre ainsi, la cruche reste profane » (donc, dans les localités où on le vend découvert, la cruche n'en fait pas partie). D'après cet exemple du vendeur, dit R. Mena, on peut apprendre les règles pour l'acquéreur ; puisqu'il a été dit ailleurs que si le vendeur est un ouvrier on considère chaque partie, le contenant et le contenu, comme vendue séparément, il en sera de même à l'égard de l'ouvrier qui achète, et chaque partie sera isolée (et ne deviendra pas profane). Le panier de dattes en osier ou le vase, *patella*, contenant des dattes et vendu avec ses fruits, reste profane. Les hottes remplies de dattes, selon les uns, restent profanes ; selon les autres, elles ne restent pas profanes (étant indépendantes des fruits). R. Ḥisda explique ainsi cette divergence : celui qui admet que la hotte reste profane parle du cas où les dattes sont comprimées dans la hotte (elle en fait alors partie intégrante) ; mais celui qui est d'avis contraire parle du cas où elles ne sont pas comprimées.

Aussi longtemps que le marc n'a pas fermenté, dit notre Mischnâ, il ne peut pas servir à l'échange de la 2e dîme, et il rendrait impropre au service le bain légal auquel il serait mêlé (on sait que l'eau puisée le rend défectueux). Dès que ce marc a fermenté, il peut servir à échanger la 2e dîme (ayant sa valeur propre) ; et si on en mêle au bain légal, celui-ci ne perd pas sa qualité (parce que c'est désormais une sorte de vin). Cette Mischnâ doit être conforme à l'avis de R. Juda, puisqu'il est dit plus haut[3] : « Si l'on utilise le résidu du pressoir par une addition d'eau mesurée et que l'on en retrouve bien le montant, on est dispensé de tous droits ; selon R. Juda, la dîme est due en ce cas. » R. Abahou dit : tantôt on rapporte au nom de R. Eliézer, tantôt au nom de R. Yossé b. Ḥanina, qu'il faut que la fermentation ait eu lieu pour entraîner l'obligation. Selon R. Yossé, la dîme est due en ce cas selon tous, puisque l'on peut même acheter de l'eau salée pour de l'argent de 2e dîme (et à plus forte raison le résidu de vin qui a fermenté ; mais il se peut que la dîme ne soit pas due). R. Eliézer dit : la dîme ne peut pas être cédée contre un animal ordinaire (non sacré) ; R. Yossé ajoute : en principe, nous avions supposé

1. Cf. ci-après, ch. III, § 11. — 2. B. *Eroubin*, 27b ; *Sifri*, section *Reéh*. — 3. Cf. ci-dessus, tr. *Maasseroth*, ch. V, § 6, toute l'argumentation.

que lorsqu'on achète du bétail pour le manger à volonté, l'animal passe forcément à l'état de sacrifice volontaire [1]; mais depuis que R. Eliézer vient de nous apprendre que la 2e dîme ne s'attache pas à l'animal (n'a pas de prise sur lui), nous renonçons à cette assertion et nous savons qu'un tel achat n'est pas admissible (à moins d'avoir dit de suite que l'on veut acheter un sacrifice pacifique, seul cas permis). R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : si une femelle domestique étant de 2e dîme et se trouvant à Jérusalem met bas un premier-né, il y a dispense de la sainteté du premier-né, selon R. Meir (selon lui, la 2e dîme ou son équivalent reste sacré, et nulle nouvelle charge ne lui incombera); selon R. Juda (qui n'est pas de cet avis), la sainteté du premier-né conserve, en ce cas, son effet. R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : lorsque cette femelle a mis bas un premier-né, devra-t-on, comme d'ordinaire, en offrir les intestins sur l'autel, le premier-né étant consacré (ou dira-t-on que, par l'effet de possession de la 2e dîme, ils restent au propriétaire)? Certes, répondit-on, la 2e dîme ne produit pas d'effet sacré sur les intestins; donc, l'on ne prive pas les maîtres de cette consommation. Mais si, avec cet argent de 2e dîme, on a acheté un animal pour l'offrir en sacrifice pacifique, est-ce que cette sainteté de dîme n'incombe pas aux intestins et ne se trouverait-il pas qu'on prive le maître de cette consommation ? Dès l'acquisition, fut-il répondu, son caractère de sainteté de 2e dîme est enlevé (et celle du sacrifice pacifique lui incombant, les intestins doivent être sacrifiés. Quant à nous, dit R. Yossé, nous n'admettons pas ces interprétations de R. Zeira ou de R. Yoḥanan; nous disons seulement: la loi n'a permis aucun achat d'animal avec le montant de la 2e dîme, sauf le sacrifice pacifique (pour tout autre achat de viande, la 2e dîme n'a pas de prise). Quel est le résultat de la divergence entre ces diverses explications? Il y a une différence pratique entre le cas où la bête a mis bas un premier-né, ou si elle a été consacrée comme sacrifice pacifique: d'après R. Yossé, selon lequel la Loi n'a permis aucun achat d'animal avec le montant de la 2e dîme autre qu'un sacrifice pacifique, il faudra l'offrir ou remettre au cohen le premier-né (la 2e dîme n'ayant pas eu de prise sur cet animal, resté profane); mais, d'après celui qui dit que dès le commencement de la cession, la sainteté de la 2e dîme fait seulement place à celle du sacrifice, elle a commencé par produire son effet (et l'on n'offrira ni le premier-né, ni les intestins). R. Yossé dit : nous disons tout cela pour répondre à la question de R. Jérémie; mais on voit bien qu'une Mischnâ vient confirmer l'explication de R. Zeira : lorsqu'il est dit [2] que l'on devra offrir les pains de l'action de grâce avec de la dîme, on ne devra pas employer pour cela du froment de 2e dîme, mais les acheter avec l'argent qui en provient; or, qu'importe que ce soit de l'argent ou du froment? C'est que, grâce à ce procédé d'acheter la farine avec de l'argent de 2e dîme, dès l'achat la sainteté de 2e dîme a pu être enlevée et faire place à celle de l'action de grâce [3]. Mais le

1. Deutér. XII, 20 à 22.— 2. Mischnâ, tr. *Menahoth*, ch. VII, § 5; Babli, ibid., 82a. —3. Mais le froment même de 2e dîme n'est pas susceptible de changer de destination.

froment même de 2e dîme n'est pas susceptible de changer de destination. Mais, demanda R. Ḥinena en présence de R. Mena, même d'après l'explication de R. Zeira, pourquoi ne peut-on pas employer le froment de 2e dîme à fabriquer ces pains, puisque l'on peut en remettre l'oblation au cohen et le reste au propriétaire? C'est que, répondit-on, on peut supposer le cas où le sang de ce sacrifice a été renversé avant l'aspersion (ce qui rend le sacrifice impropre et ne permettrait pas de manger le pain), dommage à éviter pour la 2e dîme en opérant par l'échange de l'argent, de façon à ne pas perdre le pain. R. Yoḥanan dit : on a étendu la défense à une femelle défectueuse (il est défendu de l'acheter avec cet argent), afin de ne pas priver l'autel du premier-né qui lui surviendra ; et de même on l'a interdit pour le mâle défectueux, afin que l'on ne soit pas entraîné à acquérir une femelle défectueuse ; et l'on ajoute au nom de R. Yoḥanan que l'on a même étendu la défense à l'animal sans défaut (dont l'achat, selon lui, serait permis légalement); car on disait, en principe, qu'il est permis d'acheter avec cet argent de la viande ordinaire (non sacrée), ce qui détournait une partie de l'autel. Aussi, l'on revint à la 1re défense, disant qu'il n'est pas permis d'acheter avec cet argent de 2e dîme, même des animaux sauvages, ni des oiseaux. C'est ainsi qu'il a été enseigné [1] : une valeur provenant du montant des produits de la 7e année agraire, ou de ceux de 2e dîme pourra être rachetée contre une femelle défectueuse, ou contre tout autre animal du genre masculin (ni pour l'une, ni pour l'autre, il n'y a à se préoccuper du premier-né qui surviendrait), ou contre une bête sauvage, ou contre un oiseau soit vivants, soit égorgés. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, on peut seulement l'échanger contre des bêtes égorgées. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. Isaac : il est interdit, afin de n'en pas élever de troupes (ce qui ajournerait la remise de la dîme, ou ferait tirer un profit des produits de la 7e année). R. Jérémie se leva en même temps que R. Zeira et dit : jusque-là, R. Samuel b. Isaac se fondait sur des motifs sérieux, et maintenant vous lui attribuez des chiffons (des avis non fondés), puisque l'on a dit au nom de R. Yoḥanan que la défense s'étend même aux animaux sans défaut (c'est une extension, si la crainte principale est d'en priver l'autel, crainte non applicable à ces derniers; mais comment serait-ce une extension, si la crainte émise par R. Samuel b. Isaac l'emporte)? Peut-être, fut-il répondu, le motif invoqué par R. Samuel b. Isaac ne s'applique-t-il qu'aux produits de la 7e année (pour qu'ils ne servent pas à spéculer ; tandis que, pour ceux de la 2e dîme, la privation de l'autel serait le motif capital). En effet, on trouve dit qu'il s'applique seulement à la 7e année.

4 (7). On ne doit pas acquérir [2] des esclaves, des servantes, des terres, ni des animaux impurs avec le montant de la 2e dîme (mais seulement ce que l'on mange); si pourtant c'est fait, il devra consommer l'équivalent à Jérusalem. On ne doit offrir ni les nids d'oiseaux donnés (à leur guéri-

1. B. *Succa*, 40b. — 2. B. tr. *Kidduschin*, f. 56a.

son) par les hommes atteints ou les femmes atteintes de gonorrhée, ni les sacrifices des femmes relevant de couches, ni les offrandes pour péchés involontaires ; si c'est fait pourtant, on devra consommer à Jérusalem l'équivalent. En règle générale, tout ce qui ne servant ni à manger, ni à boire, ni à s'enduire le corps, a été pris sur cet argent de 2e dîme, devra être remboursé par une consommation équivalente à Jérusalem.

On a enseigné plus haut [1] : On ne doit pas acquérir des esclaves, ni des terrains, ni des animaux impurs avec le montant de la 2e dîme ; si pourtant c'est fait, on devra consommer l'équivalent à Jérusalem. Comment donc dit-on ici qu'en cas d'achat involontaire d'un animal il faut restituer l'argent? (Pourquoi ne pas dire aussi qu'on en mangera l'équivalent à Jérusalem?) R. Yôna répondit qu'il y a une discussion à ce sujet entre R. Ḥiya bar R. Joseph et Samuel : l'un dit qu'il s'agit dans notre Mischnâ d'une vente pour laquelle il faut restituer le montant, tandis qu'au cas cité plus haut il s'agit seulement d'échange (et l'on mangera l'équivalent); d'après l'autre, notre Mischnâ disant de restituer le montant parle du cas où le vendeur est encore là (et la restitution est possible), tandis que plus haut il s'agit du cas où il n'est plus là. L'on ne savait lequel des deux docteurs précités formule chacune de ces deux opinions; mais puisque R. Yossé dit au nom de Samuel (au sujet de la Mischnâ citée) qu'un tel achat fait avec de l'argent de 2e dîme est valable cela prouve qu'il est l'auteur de l'avis disant qu'il s'agit dans notre Mischnâ de vente, tandis que plus haut il s'agit seulement d'échange (car s'il se préoccupait du départ du vendeur il ne pourrait pas affirmer la validité de l'achat). Notre Mischnâ (qui n'exclut ni les poissons, etc.) doit être conforme à R. Akiba, contrairement à R. Ismael, lequel interprète ainsi [2] le verset (Deutéron., XIV, 26) *tu remettras l'argent pour tout ce que ton âme désirera* : cette 1re partie du verset indique une généralité; puis les mots « pièces de gros ou de menu bétail, vins ou liqueurs fortes » impliquent une particularité ou exception; enfin l'expression *tout ce qui te plaira* contient une autre règle générale. Or, lorsqu'il y a règle générale, puis exception, et enfin une autre généralité, l'exception indique ce qu'il faut comprendre dans ces règles; ce qui revient à dire : de même que l'exception spécifie des objets qui grandissent sur terre, de même la règle générale ne comprend que de tels objets. R. Akiba au contraire réduit encore cette série de produits admis à l'échange; car, dit-il, ladite exception s'appliquant spécialement à des produits enfantés (tels que les petits des bestiaux, ou le vin tiré des grains), ou à ceux qui donnent du goût aux fruits, de même la règle générale s'applique seulement à ces objets spécifiés. Or, la différence entre ces deux interprétations consiste dans l'exclusion (selon R. Ismael) des poissons, des sauterelles, et des champignons. Aussi notre Mischnâ est de R. Akiba, qui permet d'achéter de tels objets pour l'argent de 2e dîme. R. Ḥagaï dit qu'en effet un autre enseignement interdit en principe d'échanger

1. Mischnâ, tr. *Troumôth*, ch. III, § 8, et cf. ci-dessus, § 1. — 2. B. *Erubin*, 27b.

de l'argent de 2e dîme qui se trouverait à une trop grande distance de Jérusalem. On le dit en présence de R. Abina, qui approuva; mais lorsqu'on le dit en présence de R. Jérémie, celui-ci désapprouva (il est d'avis que la vente est nulle, selon la Mischnâ, le produit devant être apporté à Jérusalem; en cas d'éloignement, on peut l'échanger). Mais la Mischnâ ne dit-elle pas plus loin (III, 4) : « Lorsqu'on a de l'argent à Jérusalem et des fruits en province, etc.? » N'en résulte-t-il pas que, malgré l'éloignement, on peut échanger? Là c'est différent, parce que l'un des deux objets à échanger se trouvait au moins à Jérusalem (mais lorsque tous deux en sont éloignés, c'est interdit). Lorsque R. Ḥagaï sortit (s'informa à ce sujet), il trouva un enseignement permettant l'échange, soit quand l'argent et les fruits sont à Jérusalem, soit même quand l'un et l'autre en sont éloignés. Il s'écria : si R. Jérémie avait connu cet enseignement, il l'eût bien désapprouvé. R. Ḥagaï, convaincu par cet enseignement, avait voulu renoncer à son avis. Non, lui dit R. Zeira, tu n'as pas à regretter ton avis pour cela; car, selon R. Eleazar, la discussion entre R. Meir et les autres docteurs (au sujet de l'échange des animaux hors Jérusalem) s'applique seulement au doute sur le prélèvement de la dîme; mais lorsqu'elle est due avec certitude, R. Meir reconnaît aussi que l'échange est interdit à cause de l'éloignement. Cependant, puisqu'il a été déclaré par R. Eleazar que la Mischnâ autorisant l'échange et le manger en cas de fait accompli est de R. Meir, cela prouve qu'il n'y a pas de différence entre les produits douteux et ceux soumis avec certitude à la dîme [1]. R. Zebida étant assis enseigna à son fils ce qui suit : si de nos jours (où il n'y a plus de Temple sacerdotal à Jérusalem) on veut échanger de l'argent de 2e dîme contre des fruits, l'argent restera sacré ainsi que les fruits (qu'il faudra laisser pourrir, sans emploi, à titre d'amende des rabbins). Tel est l'avis de Schammaï; selon Hillel, l'argent reste sacré comme il l'était auparavant, mais les fruits ne le deviennent pas. Comme R. Krispa en passant écoutait ce que R. Zebid enseignait, il lui dit : On a seulement enseigné que Schammaï déclare sacrés les fruits de 2e dîme échangés de nos jours contre de l'argent profane; mais si c'est de l'argent sacré que l'on veut échanger contre des fruits, tous admettent que ces derniers ne peuvent plus de nos jours devenir sacrés. Mais n'a-t-on pas enseigné dans notre Mischnâ : « s'il n'y a plus de sanctuaire, il faut les laisser pourrir? » Il s'agit là du cas où la consécration est antérieure à la destruction du Temple, laquelle est survenue avant l'échange. Ben-Bivi a enseigné : comme il est écrit (ibid. 25) : *tu remettras l'argent*, cela indique que l'on peut racheter ce qui est éloigné, non ce qui est proche; et, en vertu des mêmes termes répétés à l'égard de celui qui se trouve à Jérusalem (ib. 26), on sait que l'on peut échanger de l'argent pour des objets à manger sur place, mais non pour ce qui est au loin. Quant aux acquisitions interdites par la Mischnâ, en cas de fait accompli l'achat est pourtant valable,

1. Sans quoi, la Mischnâ parlant des cas de certitude ne serait même pas admissible selon R. Meir.

selon R. Yossé ou nom de Samuel. Selon R. Yossé b. Ḥanina, c'est lorsque le rachat a eu lieu (et que, par suite, la consommation a été effectuée). R. Ila dit : puisque la Mischnâ prescrit de manger l'équivalent à Jérusalem, cela prouve que la consécration a été effective (sans quoi, on prescrirait de restituer le montant). R. Yossé dit : dès que l'on a tiré à soi les fruits de la 2e dîme, ils sont acquis; l'argent remis ensuite constituerait un nouvel achat, sans effet (donc, la consécration par échange n'a pas lieu). Aussi, R. Judan dit : il faut recommencer la consécration des fruits directement; car on pourrait avoir supposé qu'ils sont sacrés, tandis qu'ils ne le sont pas.

CHAPITRE II

1. La 2e dîme doit servir à manger, à boire, ou à s'enduire le corps; à manger ce qu'il est d'usage de manger et à se frotter avec ce qui y sert d'ordinaire. Ainsi, on ne se frottera pas avec du vin ou du vinaigre, mais avec de l'huile. On ne doit pas aromatiser de l'huile de 2e dîme (l'épice en absorbant une part, on en perd un peu), et pour le montant de la 2e dîme on ne peut pas acheter l'huile parfumée, mais on peut aromatiser le vin (οἰνόμελον). Si dans du vin de 2e dîme (hors Jérusalem) il est tombé du miel ou des épices, ce qui l'améliore, on tient compte de la valeur de l'amélioration dans le prix de l'échange. De même, si des poissons ont été cuits avec des porreaux (κεφαλώδης, *porrus capitatus*) de 2e dîme, et qu'ils se sont améliorés, on tient compte de l'amélioration dans le prix de l'échange. Si une pâte de 2e dîme est cuite et vaut plus, tout l'avantage acquis devient de la 2e dîme (l'échange sera égal en tout). Voici la règle : lorsque l'augmentation est visible, la supériorité du prix d'échange sera proportionnelle (partielle); mais lorsque l'amélioration est interne, on donnera l'équivalent du prix total.

Elle doit servir à la consommation, selon ce que dit le texte biblique (ibid.), et à la boisson, parce que celle-ci est comprise dans la consommation [1]. D'où déduit-on cette dernière extension ? On la déduit, répond R. Yona, de l'interprétation suivante : le verset (Lévitique XVII, 12) *c'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël que nulle personne d'entre vous ne mange du sang*, ne saurait évidemment s'appliquer au sang figé [2], puisque l'on enseigne qu'un tel sang n'est considéré ni comme une boisson, ni comme un manger; il s'applique donc au sang naturel, liquide, et pourtant la Bible le traite comme un manger (cela prouve que la boisson est considérée au même titre). Cependant, l'on a enseigné que si quelqu'un, ayant fait fondre de la graisse interdite (suif), l'avale ensuite [3], ou si l'on a coagulé du sang que l'on a mangé, on est condamnable (comment est-ce possible, si un tel sang n'est ni à manger, ni à

1. Cf. même série, tr. *Yôma*, ch. VIII, § 3 (f. 45a); tr. *Schebouóth*, ch. III, § 2 f. 34b).— 2. B. *Menahoth*, f. 21a; *Hullin*, f. 120a. — 3. Ibid.

boire?) Que réplique à cela R. Yôna? Il répond à cette objection en disant que ce n'est pas un manger susceptible de propager l'impureté (le cas échéant) à d'autres objets de consommation, ni une boisson de façon à rendre impurs d'autres liquides. Puis R. Yôna, revenant sur son interprétation, tira sa déduction de ce qui suit : le verset (Deutéron. XIV, 26) *Tu remettras l'argent pour tout ce que ton âme désirera*, ne saurait s'appliquer à la communication du goût, comme celle du vin dans un mets, puisqu'alors ce goût est préjudiciable (donc le précepte de manger appliqué à *vin et liqueur* de ce verset comprend aussi la boisson). Il peut s'agir, répliquèrent les rabbins de Césarée, des fruits du cèdre et du sycomore (que l'on cuit en y mettant du vin); or, tout ce qui est joint au mets est considéré comme inhérent. Selon R. Yossé, on déduit l'extension de la boisson comme devant être considérée égale au manger, de ce qu'il est dit: lorsque quelqu'un jure de ne pas manger, puis mange et boit, il est deux fois condamnable (la boisson lui est interdite au même titre) ; selon les autres compagnons d'études, il n'est qu'une fois passible. R. Yossé leur fit remarquer ceci : puisque vous dites aussi plus loin que lorsque quelqu'un a juré de ne manger ni boire, et qu'il ait cependant mangé et bu, il est deux fois condamnable (cela ne va-t-il pas sans dire), de même que si quelqu'un, ayant devant lui 2 pains, jure d'abord de ne pas manger du premier, puis jure de ne pas manger du second, il est certes 2 fois condamnable (il en sera donc de même pour la boisson). R. Ḥanania dit au nom de R. Pinḥas qu'on déduit cette extension de ce qui suit[1] : lorsque quelqu'un ayant juré de ne pas manger consomme des mets qui ne valent rien, ou s'il boit un liquide qui n'est pas potable, il n'est pas condamnable ; il en résulte donc que si l'on a bu une boisson potable, on est fautif (au même titre que pour le manger), et en réalité la première interdiction du manger faite par serment englobe la défense de boire. Toutefois, fut-il répliqué, cela se conçoit d'après notre enseignement, où il est seulement question de l'interdiction du manger ; tandis que, selon les autres compagnons, il y a les deux serments, pour lesquels la dispense en cas d'infraction à la défense du manger s'applique à ce qui n'est pas mangeable, et celle de boire à ce qui n'est pas potable (donc, rien ne serait prouvé). R. Ḥinena déduisit la dite extension de ce qu'il est dit[2] : Lorsque quelqu'un a mangé et bu (au jour du grand-pardon) dans le même instant d'erreur, il n'est qu'une fois passible de la peine pour l'oubli (or, si l'action de boire n'était pas aussi comprise dans la défense du manger, il ne serait jamais blâmable de ce fait qu'une fois, non pour le boire; donc, celle-ci y est comprise). R. Aba Maré déduisait la même règle du verset suivant (Deutéron. XXVI, 14) : *je n'en ai pas mangé pendant mon deuil*. Or, est-ce à dire qu'il en a bu ? (Donc, l'action de boire y est comprise). On comprend la présence de cette extension lorsque quelqu'un, après s'être interdit de manger, s'est mis à boire ; mais, lorsqu'on s'est interdit par serment la boisson et que l'on mange, ce n'est pas

1. Mischnâ, tr. *Schebouôth*, III, 4. — 2. Mischnâ, tr. *Yôma*, ch. VIII, § 3.

à dire que l'interdiction par serment de boire entraîne la défense de manger, comme à l'inverse le serment pour le manger entraîne la défense de boire. D'autres veulent même déduire qu'outre la défense de boire, on y englobe la défense de s'enduire, parce qu'il est dit (Deutéron. XII, 17) : *Tu ne pourras pas consommer dans tes villes la dîme de ton blé, de ton vin, de ton huile;* or, ce dernier terme est applicable au frottement du corps par l'huile, et pourtant le texte biblique l'énumère à la suite de la défense du manger. Toutefois, ce n'est pas explicitement une défense légale de se frotter ainsi avec cette huile de dîme ; sans quoi, celui qui agirait ainsi hors de l'enceinte de Jérusalem serait passible de la peine des coups de lanière (comme pour toute défense textuelle). A ce propos, R. Yossé b. Ḥanina ajoute [1]: on n'est passible de cette peine en mangeant de la 2e dîme hors Jérusalem, que lorsqu'elle a été d'abord importée dans Jérusalem à l'état pur, puis emportée de là (en ce cas, les produits étaient consacrés avec certitude). Comment sait-on que pour l'action de se frotter il n'y a pas de défense explicite ? Parce que l'on a enseigné [2]: au jour du sabbat, tout frottement accompli, soit par plaisir, soit par nécessité, est permis ; au jour du grand pardon, il est interdit dans l'un et l'autre cas ; aux jours de jeûne du 9 Ab ou d'autres jeûnes publics, on interdit celui qui a lieu pour le plaisir, mais on permet celui qui a lieu par nécessité. Or, pourquoi a-t-on enseigné que le frottement est égal à l'action de boire ? (Comment se fait-il qu'en un simple jour de jeûne le frottement soit permis, tandis qu'il est interdit de boire même par nécessité ?) Il y a égalité pour la défense d'en user au jour du grand pardon, ou pour la restitution à payer, si c'est de l'huile sacrée ou d'oblation, mais non pour la peine qui s'ensuivrait si l'on en a usé en ce jour (cela prouve donc que ce n'est pas considéré comme défense explicite). Mais n'a-t-on pas dit de l'oblation (Lévitique, XXII, 15) : *ils ne devront pas laisser profaner, etc.* ce qui implique tout usage soit pour s'enduire, soit pour en boire ? (N'en résulte-t-il pas que le frottement équivaut au boire ?) Non, dit R. Yoḥanan, il n'est pas question dans ce verset du frottement (on n'entend que la défense d'en boire). Mais alors, dit R. Aba Maré, si la première déduction n'est pas admise, on pourrait aussi ne pas en déduire la défense de boire; car, s'il n'en était pas ainsi, pourrait-on réunir l'infraction à la défense de manger et de boire survenant au jour du grand pardon, si chaque défense avait une origine spéciale [4].

Comment sait-on que cette dernière action (de s'enduire) est prescrite par un précepte affirmatif [5] pour la 2e dîme ? Par le verset, dit R. Eliézer au nom de R. Simi, où il est écrit (Deutér. XXVI, 14) : *Je n'en ai pas donné aux morts ;* or, on ne saurait entendre par là qu'il s'agit de la remise d'une bière ou de vêtements funéraires ; car s'il est interdit d'user de tels produits pour

1. Cf. Babli, tr. *Maccôth*, f. 19b. — 2. Même série, tr. *Schabbath*, ch IX, § 4 (f. 12a). — 3. Ibid. tr. *Taanith*, ch. I, § 6 (fol. 64c). — 4. Donc, la déduction à tirer de ce verset s'applique bien au frottement. — 5. Argumentation reproduite ci-après, ch. V, § 7, fin (f. 56c). Cf. Babli, tr. *Yebamôth*, f. 74a.

les vivants, c'est, à plus forte raison interdit pour les morts ; il n'y a donc qu'une action permise aux vivants et interdite à l'égard des morts : c'est l'action de s'enduire le corps-[1].

Lorsqu'on a aromatisé du vin de seconde dîme, il n'est pas permis de l'employer à s'en enduire le corps ; mais, avec de l'huile ordinaire de 2e dîme, on peut s'enduire. Pourquoi cette différence ? C'est que la seconde manière est conforme à l'usage, non la première. R. Juda demanda quelle est la règle à l'égard de l'huile de 2e dîme qui s'est gâtée. Dès lors, répondit R. Mena, elle a perdu tout caractère sacré (et on peut l'utiliser à tout usage). A quoi bon cette question ? (cela ne va-t-il pas sans dire ?) Cela importe à l'égard de la 7e année agraire de repos, pendant laquelle le produit détérioré conserve son état sacré et ne peut même pas servir de fourrage aux animaux. Simon b. Aba dit au nom de R. Ḥanina [2] : Celui qui murmure une formule magique s'imprègne la tête d'huile en prononçant la formule (en ayant recours à un procédé différent) sans se servir de l'intermédiaire ni de la main, ni d'un vase ; selon R. Jacob b. Idi ou R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, il appliquera cette huile en se servant soit de la paume, soit d'un vase. A quoi tient cette divergence d'opinions ? A la question de savoir si ce procédé répugne ainsi, ou non : l'on dit qu'on peut mettre cette huile soit dans la paume, soit dans un vase, parce que c'est un procédé répugnant (c'est donc une distinction suffisante) ; l'autre dit d'appliquer l'huile directement, parce qu'il ne considère pas ledit procédé comme repoussant (et il faut une autre distinction). Selon R. Yôna, la distinction entre les deux préopinants réside en ce qu'il s'agit de savoir si la 2e dîme est comparée au sabbat : celui qui permet d'en user soit par la paume, soit par un vase, défendrait un tel usage pour la 2e dîme (parce qu'il s'en perdrait, et il ne permet pas pour la 2e dîme ce qui est permis le sabbat) ; son interlocuteur, au contraire, exige en ce jour d'appliquer l'huile directement sur la tête parce que, selon lui, ce serait permis pour la 2e dîme (sans souci de la parcelle perdue et qu'il y a égalité, du reste, entre le sabbat et la 2e dîme). Mais, objecta R. Yossé, est-ce que toute chose permise au sabbat l'est aussi pour la 2e dîme, et ce qui est défendu en ce jour l'est aussi à l'égard de la dîme ? N'a-t-on pas enseigné au contraire qu'une femme peut (au jour du sabbat) laver son enfant avec du vin pour lui enlever la sueur, tandis qu'avec du vin d'oblation un tel acte serait interdit ? Or, la règle est la même pour l'oblation comme pour la 2e dîme, et ce qui est interdit pour l'une l'est aussi pour l'autre (tandis qu'au sabbat un tel usage est autorisé, parce que le sabbat ne lui est pas comparé). Pourquoi, en somme, est-ce que R. Ḥanina exige une distinction (pour l'action de s'imprégner faite au sabbat, puisque selon tous cette huile répugne) ? C'est que, répondit-on, il importe de ne pas agir au sabbat comme dans le reste de la semaine-[3].

1. Suit un §, que l'on trouve déjà au tr. *Schebiith*, ch. VIII, § 2 (traduit in *extenso*, t. II, p. 400). — 2. Cf. même série, tr. *Schabbath*, ch. XIV, § 3 (f. 14c) et ibid. ch. VI (fol. 8c). — 3. Suit un passage qui se trouve déjà, ci-dessus, tr. *Trou-*

R. Yoḥanan dit : lorsque par suite d'un mélange avec de la seconde dîme la partie profane se trouve augmentée en quantité, on tient compte de l'amélioration dans le prix de l'échange (et on la répartit proportionnellement entre la partie de la dîme et la profane) ; mais lorsqu'il n'y a pas eu d'augmentation, tout l'avantage doit être mis au compte de la 2e dîme. Selon R. Simon b. Lakisch, lorsque le goût et l'amélioration se reconnaissent facilement, on doit répartir l'avantage entre les 2 éléments (le sacré et le profane) ; mais lorsqu'on ne peut pas reconnaître cet avantage, il devra être porté au compte de la 2e dîme seule. Notre Mischnâ conteste l'avis de R. Simon b. Lakisch, puisqu'elle dit [1] : lorsqu'en ayant cuit une pâte composée de farine de 2e dîme on en a fait du pain, c'est une amélioration, au profit exclusif de la dîme. Il répond à cette objection en disant qu'il peut s'agir du cas où l'on ne peut guère distinguer l'amélioration du goût. Notre mischnâ conteste aussi l'avis de R. Yoḥanan, puisqu'elle dit : lorsque des poissons ont été cuits avec des porreaux de 2e dîme et qu'ils se sont améliorés par cette jonction, on tient compte de l'amélioration dans une mesure proportionnelle (et pourtant les porreaux n'ont pas augmenté en quantité par suite de cette amélioration ?) On peut répondre à cette objection, dit R. Yossé au nom de R. Oschia, qu'il s'agit du cas où l'on a fait cuire ensemble (et non bouillir) les deux éléments (qui se sont ainsi développés). Mais, objecta R. Yona au nom de R. Oschia, s'il arrive que l'on cuit chacun de ces objets séparément et qu'on les mêle ensuite pour leur donner le même goût, ce n'est pas à dire que les poissons ont uniquement le goût des porreaux, ni réciproquement (pourquoi donc ne pas établir aussi pour eux la distinction entre le mélange fait pendant la cuisson et celui qui a été accompli postérieurement ? Cela prouve donc que l'amélioration seule du goût l'emporte, pour faire prévaloir la seconde dîme). Une autre mischnâ conteste l'opinion de R. Yoḥanan, en disant [2]: Lorsqu'une femme (en un jour de fête) emprunte à sa voisine des épices, ou de l'eau, ou du sel, pour sa pâte, on ne peut transporter ces objets que dans les emplacements où peuvent circuler également en ce jour les possesseurs de la pâte aussi bien que des ingrédients (tandis qu'ici l'on exige une augmentation de la part profane, sans quoi tout devient égal à la seconde dîme et consacré). On a institué des limites, réplique R. Aba, au point de vue de la stricte justice [3] ; mais, comme en réalité on est plus sévère, on englobe dans la 2e dîme ce qui en a le goût, à moins d'augmentation quantitative du profane. Ce qui prouve qu'il doit en être ainsi, c'est qu'on a dit là (à Babylone) un avis au nom de R. Ḥisda, sans que l'on sache si c'est par tradition, ou pure déduction d'un texte; or, la voisine n'eût-elle emprunté que du bois, il ne serait pas non plus permis de le transporter hors des limites légales, bien que le profit qui en résulte pour la cuisson ne soit pas direct (donc, d'où que vienne le profit, il devra être réparti). Un autre enseignement conteste l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant : pour un mets de

môth, ch. X, § 1, fin. — 1. Tossefta sur *Maasser schéni*, ch. I. — 2. Mischnâ, tr. *Beça*, ch. V, § 4, et même série jérus., ibid (fol. 63d). — 3. Ibid. ch. V, § 3 (f. 63b).

2e dîme aromatisé d'épices profanes, le prix d'amélioration sera proportionnel. Pourquoi cela ? L'épice reste pourtant invisible ? Il s'agit du cas, dit-on, où l'amélioration par l'épice est telle, qu'elle est bien visible et doit être répartie. Mais n'a-t-on pas enseigné ensuite : lorsqu'un mets profane a été épicé avec de la 2e dîme, on ne pourra jamais le racheter de son caractère sacré (n'est-ce pas aussi bien opposé à R. Yoḥanan qu'à R. Simon) ? Selon R. Yoḥanan, on répondra qu'en ce cas la quantité a augmenté ; selon R. Simon b. Lakisch, on dira que l'amélioration du goût est trop sensible pour être annulée.

2. R. Simon dit : on ne doit pas s'enduire à Jérusalem avec de l'huile de 2e dîme ; selon les autres sages, c'est permis. Ils objectent ceci à R. Simon : si on le permet pour l'huile d'oblation [1], dont l'usage ordinaire est fort sévère, ne doit-on pas à plus forte raison le permettre pour la 2e dîme qui est moins grave ? Non, répliqua R. Simon : on a été moins sévère pour l'oblation malgré sa gravité, de même qu'on l'a été sous ce rapport pour les vesces ou le fenugrec ; mais ce n'est pas à dire qu'il y a lieu d'être moins sévère pour la 2e dîme, lorsqu'on ne l'a pas été sous ce rapport pour les vesces ou le fenugrec.

3. Le fenugrec de 2e dîme devra être mangé à l'état de jeune plante (une fois qu'il est dur, on ne peut plus le manger). Quant à celui qui est d'oblation, il faut, selon Schammaï, que toutes les opérations le concernant soient faites avec pureté [2], excepté l'acte de l'employer pour peigner les cheveux ; selon Hillel, les opérations peuvent être faites même à l'état d'impureté, sauf le trempage [3].

En quoi a-t-on été moins sévère pour ce qui est défendu ? C'est selon ce qui a été enseigné [4] : le cohen peut sans crainte employer l'huile sacrée à enduire le corps, quoique ce soit au profit du fils de sa fille né d'un simple Israélite, huile qu'il frottera sur son ventre (en prenant le fils). R. Yoḥanan dit : les paroles des docteurs ont servi ici à expliquer la Loi (puisque l'on a permis de rouler sur soi l'enfant, au risque de lui communiquer l'huile sacrée). Quant aux termes de la Mischnâ (§ 3), permettant de manger la jeune plante du fenugrec, il faut entendre par là qu'il est permis de la donner à manger (en fourrage), quoique ce ne soit pas l'usage. Sur quoi roule la discussion entre Schammaï et Hillel ? Elle a lieu, répondit R. Mena, pour le cas où l'on puise le fenugrec de l'eau à la main : selon Schammaï, on ne peut le puiser qu'avec des mains pures (de crainte de communiquer l'impureté par l'eau) ; selon Hillel, cela se peut même avec des mains impures. Telle est la version selon R. Meir. Mais, selon R. Juda, il faut lire ainsi le texte de la mischnâ : Schammaï prescrit d'accom-

1. Cf. tr. *Schebiith*, ch. VIII, § 2. — 2. Comme on le consomme seulement en cas d'extrême besoin, on suppose pouvoir le consommer même impur ; mais c'est interdit pour l'oblation. — 3. On l'emploie parfois en emplâtre. — 4. Tossefta sur *Troumôth*, ch. 10.

plir toutes les opérations concernant le fenugrec avec pureté, excepté l'acte de l'employer à peigner des cheveux ; selon Hillel, les opérations peuvent être faites même à l'état d'impureté, sauf le trempage. Sur quel objet roule cette nouvelle discussion ? Sur le point de savoir comment il faut carder [1] et adoucir le fenugrec. Selon Schammaï, il est indispensable d'opérer avec des mains pures; selon Hillel, c'est même permis avec des mains impures (puisque le trempage est un signe suffisant pour indiquer que l'on ne songe pas à les manger).

4. On devra manger les vesces de 2e dîme à l'état de jeunes plantes[2], et l'on peut après les avoir importées à Jérusalem, les en faire sortir (vu leur peu de valeur). Si elles sont devenues impures, on peut, selon R. Tarfon, les répartir entre diverses pâtes de 2e dîme pure (par fragments assez petits pour être annulés) ; mais, selon les autres sages, on les rachètera (comme toute 2e dîme de ce cas). Quant à celles qui proviennent de l'oblation, on peut, selon Schammaï [3], les tremper dans l'eau et s'en enduire le corps, en les maintenant à l'état de pureté, ou les donner à manger aux bêtes si elles sont impures ; selon Hillel, on les trempe à l'état de pureté, et si elles sont impures, on peut même s'en frotter le corps, ou les donner aux bestiaux. Schammaï dit qu'il est bon de les manger sèches (afin que nul liquide ne les rende susceptibles d'impureté); selon R. Akiba, au contraire, on peut même les laisser devenir impures [4], par une opération quelconque.

R. Tarfon permet de distribuer le produit de ces vesces impures en plusieurs pâtes, à la condition de les faire rentrer à Jérusalem par petites parts (sans rachat). Notre mischnâ qui permet d'importer ou d'exporter des fruits de Jérusalem est sans doute conforme au même avis que R. Simon b. Gamaliel exprime plus loin (III, 5). Non, fut-il répliqué : elle peut aussi être conforme au préopinant de R. Simon, qui plus loin l'interdit ; seulement ici c'est permis et l'on a été moins sévère, parce qu'il s'agit de vesces. Quant à R. Tarfon, c'est seulement dans une autre pâte provenant de farine de vesces qu'il est permis de joindre les impures (non dans un mets habituel), et l'on n'entend parler que de seconde dîme, non d'une part profane. R. Gorion dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina que, d'après R. Tarfon, on ne doit pas employer les viandes consacrées, même lorsqu'elles sont rachetées, à nourrir les chiens. Il semble au contraire, dit R. Yona, qu'il serait illogique d'employer un mets servant aux hommes pour nourrir les animaux ; mais lorsqu'il ne peut plus servir aux hommes, on doit pouvoir le racheter et l'employer en pâture d'animaux. R. Isaac b. Elischob fit une objection : lorsque ces produits sont de-

1. Pour le terme סנג, les lexiques de Buxtorf ou de Landau ne donnent que le sens de : machinatio. — 2. Même motif qu'au § 3. Voir note 2. — 3. Mischnâ, tr. *Eduyóth*, ch. I, § 8. — 4. Cf. ci-après, tr. *Halla*, ch. IV, § 10 (60b).

venus impurs aux frontières de la Palestine [1], peut-on ne pas les racheter, en disant qu'on ne rachète pas les saintetés pour les donner en pâture aux chiens? En effet, dit R. Yona, c'est là une très-grave objection, comme le pilote, Ναύτης, a souci du navire.

5. Si on a laissé tomber en même temps de l'argent profane et celui de la 2e dîme, ce que l'on recueillera servira d'abord à compléter la somme de la 2e dîme et le reste à parfaire ce qui était profane. Si au lieu de les ramasser un à un, il les mêle par poignées, il donnera à chaque sorte une répartition proportionnelle à ce qu'il a ramassé. Voici la règle: si l'on ramasse isolément, on complète avant tout la 2e dîme ; si on mêle tout, on la restituera par proportions égales.

R. Zeira dit que la mischnâ prescrit ce procédé à l'avantage de la seconde dîme, pour qu'au cas où le reste serait perdu, il conserve du moins à titre de 2e dîme ce qu'il tient en mains (c'est un équivalent provisoire). Puis il ajoute que l'on établira la condition suivante : ou l'argent tenu en mains constitue la seconde dîme, et cela se trouve bien ; ou c'est l'argent se trouvant encore à terre qui composait la seconde dîme, auquel cas ce qui est en mains servira à le remplacer. Toutefois, ajoute R. Yona, il faut l'avoir ramassé de côté et d'autre ; mais si l'on a seulement recueilli par lignes droites (par sillon ὄγμος), c'est comme si l'on avait mêlé l'argent pris par poignées, et il a dû en tomber de chaque côté (il faut alors restituer à chaque part ce qui lui revient proportionnellement). R. Yossé dit au nom de R. Pidia, ou R. Yona au nom de R. Ḥiskia : on ne peut bien mêler ensemble [2] que 2 liquides, p. ex. du vin et de l'huile (non des solides). R. Yoḥanan ajoute qu'il peut y avoir jusqu'à des olives mêlées (des corps aussi peu secs peuvent fusionner). Est-ce que la mischnâ conteste l'avis de R. Yoḥanan, en disant : lorsqu'on a mêlé ensemble les produits en les pétrissant par poignées, le mélange est tel, qu'il faut répartir entre chaque partie ce qui leur revient en proportion ? On peut répondre que le mélange se fait seul lorsque les fruits sont mous comme des olives [3]. — « Si l'on a ramassé isolément, dit la mischnâ, on complète avant tout la 2e dîme ; si l'on a tout mêlé, on restituera par portions égales. » Or, selon R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Houna, la mischnâ doit se terminer en ces termes : ce qui est mêlé et pétri par poignée doit être restitué à chaque partie en proportions égales.

6. Lorsqu'un *sela* de 2e dîme et un autre profane sont mêlés [4], on apportera pour un *sela* de monnaie et l'on dira : que le *sela* de 2e dîme soit échangé contre cet argent [5], en quelque lieu qu'il se trouve ; puis,

1. Là, le procédé de R. Tarfon est applicable ; et comme le rachat est alors indispensable, R. Tarfon dit que l'on est tenu de l'accorder en ce cas. — 2. Cf. tr. *Demaï*, ch. V, § 5 (t. II, p. 183). — 3. Mais lorsqu'ils sont plus durs que cela, il faut qu'il y ait un mélange parfait avant de constituer la répartition. — 4. Cf: Babli, tr. *Baba mecia*, f. 55b. — 5. Voir un cas analogue au tr. *Scheboučth*, ch. VII, § 5.

l'on choisit la plus belle des 2 pièces [1], et on l'échange contre cette monnaie. Cette opération est permise, puisqu'il est dit: on peut en cas de nécessité échanger de l'argent contre du cuivre; ce n'est pas que cela doive rester ainsi, car, plus tard, on échangera de nouveau la monnaie de cuivre pour de l'argent.

7. Schammaï dit: on ne doit pas échanger ses *sela* d'argent contre des dinars d'or [2]; Hillel le permet. En effet, R. Akiba raconte avoir fait un tel échange pour R. Gamaliel et R. Josué.

On a enseigné que Ben-Azaï dit d'échanger en prenant deux (puisqu'il s'agit de 2 *sela* divers). R. Zeira dit: j'ai fait un rêve où il me semblait donner à manger à Oula b. Ismaël de la viande grasse (allusion à ce qu'il voulait lui faire adopter une opinion plausible). Le lendemain Oula vint demander à R. Zeira pourquoi R. Azaï parlait de deux *sela*? C'est que, répondit-il, lorsqu'on prescrit d'en prendre deux, il y a lieu de croire qu'il s'efforcera de les racheter. Ḥiskia dit [3]: lorsqu'on monnaye la pièce, elle devient pour ainsi dire mauvaise (l'équivalent en petite monnaie ne pourra qu'être égal, non supérieur); mais lorsqu'au contraire on donnera de la monnaie de seconde dîme pour avoir une pièce complète, il faudra la choisir belle (non fruste). Mais pourquoi notre mischnâ dit-elle: « On choisit la plus belle des deux pièces, et on l'échange contre cette monnaie? » pourquoi ne pas prendre une pièce quelconque, fût-elle mauvaise, et la traiter pour l'échange comme une belle (selon l'avis de Ḥiskia)? C'est que, répond R. Yôna, on peut supposer que la plus belle pièce était précisément celle de seconde dîme (et elle ne serait pas complétement libérée en dehors du dit procédé). Mais est-ce qu'elle ne passe pas à l'état profane? En effet, répond R. Yôna, on ne se propose pas d'en faire un objet profane définitif; et, ce qui le prouve, c'est qu'il est dit finalement: « ce n'est pas que cela doive rester ainsi; car, plus tard on échange de nouveau la monnaie de cuivre contre de l'argent » (si donc on ne choisit pas de suite la plus belle pièce, elle ne serait pas libérée à la fin). — R. Ḥagaï dit en présence de R. Zeira, ou Menahem au nom de R. Yoḥanan: chaque fois qu'en cas de doute (demaï) on doit opérer l'échange, il faut pour la certitude l'opérer au cas où l'on est forcé. Mais n'a-t-on pas enseigné dans notre mischnâ: « on peut, en cas de nécessité, échanger de l'argent contre du cuivre? » il paraît donc que l'échange d'argent contre argent n'est pas autorisé, même par nécessité (pourquoi est-ce permis pour le doute?) Voici la réponse de R. Aba b. Cohen, dite en présence de R. Yona, par R. Aha au nom de R. Yoḥanan: chaque fois qu'en cas de doute il est prescrit d'opérer l'échange, quelle que soit l'opération faite pour la certitude (fût-ce de l'argent contre argent),

1. Cf. Jérus., tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 5 (fol. 9d). — 2. Il est à craindre que cet échange provoque un retard et détourne de la visite à Jérusalem. Cf. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 44b. — 3. Cf. même série, tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 5 (9d); Babli, ibid., 22b.

l'échange est valable. On a enseigné que R. Eliézer b. Simon dit [1] : de même que l'on peut échanger de l'argent pour du cuivre (monnaie facile à écouler), de même on peut échanger de l'or pour de l'argent (plus commode à dépenser que le premier). Mais, objecta Rabbi, le contraire devrait avoir lieu : s'il est permis d'échanger de l'argent contre du cuivre (qui est d'un emploi plus commode), comment peut-on échanger de l'or contre du cuivre, le plus infime des trois métaux [2] ? Non, répond R. Eliézer b. Simon : il y a un cas où l'on échange à Jérusalem de l'or de seconde dîme (au loin) contre de la monnaie de cuivre, si l'on en avait en cette ville. Il résulte de ces 2 opinions que l'on peut échanger de l'argent contre du cuivre (inférieur), mais non de l'argent contre argent (à valeur égale).

8. Celui qui convertit de la petite monnaie de 2e dîme [3] en un sela (pour faciliter le transport) devra, selon Schammaï, convertir ainsi le tout (afin de n'en rien distraire). Hillel permet de prendre un sicle ordinaire (demi-*selâ*) d'argent, et pour le reste de la petite monnaie (plus commode pour les menus frais). R. Meir dit : on ne doit pas échanger simultanément de l'argent et des fruits (réunis) pour constituer une plus forte pièce d'argent; les autres sages le permettent.

R. Yohanan dit que Schammaï (au § 7) interdit d'échanger à la fin (lorsque les fruits ont été déjà rachetés au dehors); mais au commencement (lors de la libération de ces fruits), Schammaï reconnaît comme Hillel que c'est permis. Pourquoi donc l'interdit-il en cas de fait accompli? C'est que, dit-il, on permet le premier argent non le second (il ne doit pas servir à un second échange). Ne devrait-on pas dire que c'est admis pour l'argent, non pour le cuivre? Or, cela ne saurait être, puisque l'on enseigne : « Celui qui ayant de la petite monnaie de seconde dîme, etc. » On avait cru qu'il faudrait ainsi rétablir cette mischnâ et dire : Celui qui a de la monnaie égale à un *selâ* d'argent de seconde dîme, etc. [4]. Quel est en somme le motif de l'avis de Schammaï? Il importe peu que ce soit de l'argent, ou du cuivre (non de l'or). R. Simon b. Lakisch dit que l'avis de Schammaï s'applique aussi bien au commencement de l'opération (d'échange de fruits) qu'à la fin; et pour quelle raison? C'est qu'il est question d'argent, non d'or. Et si l'on demandait pourquoi ne pas exclure le cuivre, on rappellerait qu'il est dit : « Celui qui distribue un *selâ* de la petite monnaie de seconde dîme, etc. » On avait cru qu'il faudrait ainsi rétablir cette mischnâ et dire que celui qui réunit un selâ d'argent de la seconde dîme, etc. Quel est en somme le motif de l'avis de Schammaï? C'est

1. Tossefta sur *Maasser schéni*, ch. 2. — 2. Il faut donc s'en tenir à l'échange qu'il préconise, celui de l'argent contre cuivre ou or, non à l'inverse. — 3. B. tr. *Bekhoroth*, f. 50b ; tr. *Baba mecia*, f. 45a; Mischnâ, tr. *Eouyôth*, ch. I, § 9. — 4. C.-à-d. s'il veut, pour leur montant, reconstituer un *selà*, après avoir libéré de la seconde dîme par de la monnaie de cuivre. Donc, Schammaï permet une telle libération.

qu'il craint l'ajournement des visites ; quant à l'argent, il suffit que l'équivalent soit entier, et non à moitié.

9. Si à Jérusalem on échange un *sela* d'argent contre de la petite monnaie, il faut, selon Schammaï, échanger tout le *sela* contre du cuivre ; selon Hillel, il pourra prendre en échange une partie d'argent et une autre de cuivre (de crainte qu'il ne reste pas assez pour dépenser le tout). Ceux qui décident devant les sages [1] disent : on peut en ce cas échanger son argent dans une proportion de 3/4, c'est-à-dire on prendra pour 3 *dinars* d'argent et pour un de monnaie en cuivre. R. Akiba dit : on prendra pour 3 dinars d'argent et pour un quart de dinar (1/16 du total) en monnaie de cuivre. Selon R. Tarfon, on prendra 4 aspres [2] d'argent. Selon Schammaï, on déposera tout son argent chez un boutiquer, et pour le montant on mangera (on n'échangera rien, pour éviter tout oubli devenu profane).

10. Si quelqu'un a des enfants dont les uns sont purs et les autres impurs (devant boire à la même cruche, en 2ᵉ dîme, dont l'accès est interdit aux impurs), il déposera un *sela* d'argent et il s'exprimera ainsi : je déclare que cette pièce de monnaie serve à racheter ce que les purs boiront. Dès lors, les purs et les impurs pourront boire du même vase [3].

R. Simon b. Lakisch dit que la discussion entre R. Meir et les rabbins a lieu pour les fruits dont le montant n'équivaut pas à une pièce d'argent ; mais lorsque leur montant s'élève à cette somme, les rabbins partagent l'avis de R. Meir. Il est permis (selon les sages) d'échanger un demi-dinar d'argent pour un demi-dinar de fruits, mais c'est interdit entre un dinar d'argent et un dinar de fruits, et à plus forte raison entre 2 dinars d'argent et 2 dinars de fruits. Les juges étaient [4] : Ben-Azaï et Ben-Zôma. Les disciples étaient : Ḥanania b. Ḥakinaï et R. Eliezer b. Matia. Quant à l'assemblée sainte, elle se composait de R. Yossé b. Meschullam et R. Simon b. Menassia [5]. — Quel est le motif de l'avis de Schammaï pour exiger de la monnaie contre tout le *sela*? Il craint que, par oubli, on n'emploie en profane la partie que l'on aurait échangée en petite monnaie. De quelle hypothèse traite-t-on dans la mischnâ en présence d'une famille dont certains membres sont purs et d'autres impurs? S'agit-il du cas où l'on déclare que dès ce moment (avant boire), l'échange devra s'appliquer au tout, de sorte que le liquide étant mêlé, les impurs boiront de la dîme? Ou bien s'agit-il du cas où l'on déclare, après avoir bu, que l'échange soit tel, qu'en le buvant, le liquide était rétroactivement profane? Il est question du second cas. S'il s'agit d'une impureté provenant d'un mort, et

1. Cf. tr. *Synhedrin*, ch. I, fin. La guemara ci-après indique les noms.— 2. Selon Zuckermann, *Münze*, p. 29, c'est 1/600 de *Mané*. Cf tr. *Edouyôth*, ch. I, § 10.— 3. Comme ce n'est plus de la 2ᵉ dîme, aussitôt après que les purs ont bu, les impurs peuvent y boire.— 4. Babli, tr. *Synhédrin*, f. 17ᵇ.— 5. Midrasch *hazith* sur l'Ecclésiaste, IX, 9.

comme c'est un vase d'argile, il n'est pas susceptible de devenir impur par l'extérieur ; mais s'il s'agissait d'une impureté provenant de gonorrhée, dont celui qui en est atteint rend impur même ce qu'il secoue, la règle n'est pas la même. De plus, c'est au cas où nulle personne pure ne verse de la cruche dans le verre à boire (alors les impurs peuvent secouer le vin) ; mais il n'y a pas de défense si quelqu'un pur verse, y eût-il là des impurs de gonorrhée.

CHAPITRE III

1. On ne doit pas dire à son prochain d'apporter les fruits de 2e dîme à Jérusalem en lui offrant pour salaire de sa peine une part de ces fruits [1] ; mais on lui dira : apporte-les à Jérusalem, pour que nous mangions et buvions ensemble. En général, on peut se faire des cadeaux réciproques.

Quelle différence y a-t-il entre celui qui propose de boire ou de manger ces produits à Jérusalem, et celui qui propose de les partager? C'est, répondit R. Zeira au nom de R. Yôna, une de ces règles qui ont été accordées par la force des circonstances (mais, en stricte légalité, elle devrait être interdite) [2].

Lorsqu'après avoir importé à Jérusalem des produits pour les manger ou les boire, peut-on proposer à son prochain de les répartir entre eux? Peut-on aussi lui dire de prendre au dehors un tonneau de vin de 2e dîme en échange d'un tonneau d'huile qu'il possède dans Jérusalem et qu'il consommera là? De même, est-ce permis pour la dîme des animaux? Et, s'il est vrai que pour la 2e dîme, qui n'est sujette qu'à une défense, celle de la vente, on dit que c'est permis, est-ce interdit pour la dîme des bestiaux, qui n'est pas l'objet de la défense seule de la vente (dont le rachat ou l'échange sont aussi interdits)? Cela ne va pas sans dire que ce soit permis dans ce cas ; ce n'est évident qu'au cas où l'on aurait dit à son prochain d'importer à Jérusalem tel animal domestique, ou telle bête sauvage (pour le montant de la 2e dîme), en échange de quoi l'on veut manger à Jérusalem de la viande égorgée, que l'on y a déjà d'avance (c'est permis, car ce n'est plus la dîme même, mais son équivalent).

2. On ne doit pas acheter de l'oblation pour l'argent de 2e dîme, parce que l'on diminuerait le nombre des consommateurs [3] ; mais, selon R. Simon, c'est permis. Voici l'objection de R. Simon : si l'on a été peu sévère pour les sacrifices pacifiques, dont les conséquences sont graves, puisqu'ils deviennent impropres [4], ou interdits, s'ils dépassent une certaine période de temps, ou s'ils sont impurs [5] ; à plus forte raison doit-on

1. La 2e dîme ne doit pas servir de salaire. Cf. Babli, tr. *Abôda zara*, f. 62a. — 2. Suit un §, déjà traduit au tr. *Schebiith*, ch. VIII, § 4 (t. II, p. 403). — 3. Puisqu'elle est inabordable aux simples israélites, ou même aux cohanim qui se sont purifiés le même jour. Cf. Babli, tr. *Zebahim*, f. 76a. — 4. Si, au moment du sacrifice on a songé à les manger au-delà de trois jours. — 5. On les acquiert toutefois pour le montant de la 2e dîme.

pouvoir acheter de l'oblation. Non, réplique son interlocuteur : pour le sacrifice pacifique on y consent, parce que chacun peut en manger ; tandis qu'il n'en est pas de même de l'oblation sacerdotale, inaccessible aux étrangers.

On a enseigné que la défense a été établie par la mischnâ pour qu'il ne survienne pas d'incapacité à l'oblation. Comment cela arriverait-il? Elle pourrait devenir impropre à la consommation, dit R. Yôna, par le contact de celui qui s'est purifié le même jour : or, on ne peut plus la manger en ce cas, puisqu'alors elle est légalement impure, et il n'est pas permis de la racheter, puisqu'à titre de dîme, elle est encore légalement pure [1] ; c'est donc là l'incapacité qui est à craindre. En quoi diminue le nombre de ses consommateurs? En ce que l'oblation est interdite aux simples israélites, tandis que la 2e dîme leur est permise ; l'oblation est interdite à celui qui s'est purifié le jour même, tandis que la 2e dîme lui est permise. Mais, si le nombre des consommateurs de l'oblation serait diminué par suite de l'échange, de même ceux de la 2e dîme le seraient? Ainsi, l'oblation est permise au cohen qui est en deuil, tandis que la 2e dîme lui est interdite ; pour l'oblation, il n'est pas besoin d'une enceinte (l'intérieur de Jérusalem), tandis qu'il la faut pour la 2e dîme. On a, en effet, trouvé l'enseignement disant qu'en ce cas d'échange, le nombre des consommateurs de l'oblation diminue, ainsi que ceux de la 2e dîme. On a enseigné [2] qu'il ne faut pas acheter des produits de la 7e année agraire [3] avec l'argent provenant de la 2e dîme. Selon R. Yossé, cette règle fait l'objet d'une discussion (R. Simon le permet). R. Yôna dit qu'elle est conforme à l'avis de tous (même de R. Simon) ; et s'il est vrai que dans la mischnâ R. Simon le permet, c'est que les sacerdotaux mangeant de l'oblation sont des gens soigneux, pour lesquels il n'y a pas à craindre la survenue d'une incapacité (comme c'est à craindre pour les produits de la 7e année). Mais, objecta R. Ḥonia en présence de R. Meira, n'a-t-on pas enseigné [4]: lorsque l'agneau pascal se trouve mêlé aux premiers-nés (entre lesquels il y a similitude pour l'aspersion du sang), on doit, selon R. Simon, manger l'ensemble de suite, si la compagnie entière est composée de cohanim ayant la faculté de pouvoir consommer de l'un et de l'autre ; ne résulte-t-il pas de la réduction de durée accordée pour la consommation des premiers-nés mêlés à l'agneau (lequel doit ne pas être mangé au-delà de minuit), que même les cohanim sont peu soucieux à cet égard et qu'ils rejetteront au besoin une partie de ces saintetés une fois l'heure écoulée, puisque l'on a dit que, pour l'intervalle de temps, le sacrifice pascal qui a la plus petite limite l'emporte sur le reste? C'est que, fut-il répondu, ceux qui mangent de l'agneau pascal ont autant de souci de n'en rien laisser au-delà du temps prescrit que les consommateurs d'oblation l'entourent des précautions

1. Le contact de celui qui vient de se purifier n'entache pas la 2e dîme ; laquelle, étant pure, ne peut pas être rachetée. — 2. V. Tossefta sur *Schebiith*, ch. 1 ; même série, tr. *Pesahim*, ch. IX, § 7. — 3. Ils doivent disparaître à un certain moment ; donc, en les échangeant, ce serait préjudiciable à la dîme. — 4. Mischnâ, ibid., § 8.

de pureté. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est dit [1] : le vendredi soir, près de la nuit, on ne doit mettre au feu, pour y rôtir de la viande, ou de l'oignon, ou des œufs, que si la cuisson peut s'achever encore au jour. De même, on a enseigné [2] que la veille de Pâque, on peut accrocher au four l'agneau pascal avant la nuit (sans restriction d'heure, parce que l'on sait qu'à ce moment chacun aura le scrupule d'arriver en temps opportun).

3. Si quelqu'un, ayant à Jérusalem de l'argent de 2e dîme dont il se servira pour ses besoins journaliers (en dehors de la nourriture) et un ami ayant des fruits profanes, désire opérer un échange entre ces 2 valeurs, il pourra dire à son prochain que l'argent serve d'échange contre les fruits. Ce dernier mangera ses fruits devenus de la 2e dîme à l'état de pureté, et le premier pourra faire de son argent tel usage qu'il voudra. Mais on ne devra pas entrer dans de tels arrangements avec un ignorant[3], sauf s'il s'agit de dîme douteuse.

R. Josué b. Lévi dit : On ne doit ajouter le 5e supplémentaire qu'en commençant l'échange des objets consacrés [4]. En effet, dit R. Eliézer, on a interprété dans ce sens le verset (Lévitique, XXVII, 27) : *S'il s'agit d'une bête immonde, on l'échangera selon le taux, en y ajoutant le cinquième de la valeur*; de même que l'animal immonde a cela de spécial qu'il constitue le premier échange de le sainteté et le 5e de supplément est dû, il en sera de même pour les saintetés ressemblant sous ce rapport à cette bête. — R. Samuel b. Ḥiya b. Juda au nom de R. Ḥanina dit : lorsque pour le reliquat de l'argent provenant de la seconde dîme on a acheté (selon la prescription) des sacrifices pacifiques qui sont devenus défectueux et qu'il a fallu par conséquent racheter, on doit leur ajouter le 5e supplémentaire. Il ajoute la même règle pour les sacrifices pacifiques acquis avec de l'argent provenant du reliquat de ce qui avait été destiné à l'agneau pascal. Il a fallu, dit R. Judan, enseigner la première règle, non la seconde. R. Mena dit l'inverse : il était nécessaire de parler du reliquat de l'agneau pascal, non des sacrifices pacifiques de seconde dîme, car on aurait pu supposer que ce qui provient de la pâque, ayant acquis le nom de sacrifice pacifique, est devenu pour ainsi dire une seconde sainteté, échappant au supplément du cinquième; il a donc fallu le prescrire (tandis que, pour la 2e dîme, le sacrifice pacifique formant l'essentiel, il va sans dire que le 5e est dû). Selon R. Houna, voici quel est le motif de Samuel qui prescrit le 5e pour le reliquat de la pâque: puisque, dit-il, on ne saurait employer l'agneau pascal à titre de remplaçant, ni le changer, on aurait pu supposer qu'après l'échange accompli, si le reste est transformé en sacrifice pacifique, c'est une seconde sainteté, échappant au 5e ; aussi il faut dire que ce supplément est dû. Mais, lui répliqua R. Mena, est-ce que R. Samuel n'établit pas une similitude de motifs entre ces deux cas, qu'il juxtapose ? (donc, aux 2

1. Tr. *Schabbath*, ch. I, § 10. — 2. Ibid. ch. 11. — 3. Soupçonné de manger à l'état impur.— 4. Non pour la seconde sainteté. V. tr. *Baba mecia*, f. 54d.

cas, la modification en sacrifices pacifiques a été la même; et pour celui provenant du reliquat de la pâque, il a fallu prescrire l'obligation du 5e par la raison exposée ci-dessus). R. Aba ou R. Hiya dit au nom de R. Yohanan: lorsqu'on a acheté pour de l'argent représentant de la seconde dîme des sacrifices pacifiques qui sont devenus défectueux, ils ont dû être rachetés; ils ne reviennent pas pour cela à leur premier état sacré de seconde dîme (dès que l'achat pour cet argent a eu lieu, le caractère sacré a cessé d'être). R. Zeira et R. Ila expriment tous deux des opinions diverses au nom de R. Yossé b. Hanina: l'un dit que les sacrifices pacifiques achetés pour de l'argent de la dîme n'ont plus la sainteté de la dîme, mais l'oblation achetée pour l'argent de la dîme ne perd rien de son caractère sacré d'oblation de la dîme ; or, l'objection de R. Simon est annulée (rompue), car on ne saurait opposer un objet dont le caractère sacré a cessé contre un autre dont le caractère sacré n'est pas annulé. L'autre au contraire dit : malgré cette divergence, R. Simon peut opposer au motif invoqué par les rabbins (l'interdit d'en manger pour le cohen purifié le même jour) la remarque que, pour une purification on ne doit pas tout perdre, puisqu'il suffit d'attendre la nuit afin d'en consommer (donc l'avis de R. Simon est maintenu).

On ne pourra s'arranger avec l'ignorant, dit la Mischnâ, que s'il s'agit de cas douteux. Cela ne peut pas avoir lieu pour la dime due avec certitude, vu qu'on ne la livre pas à l'ignorant (de crainte d'abus).

4. Si quelqu'un a des fruits profanes à Jérusalem et de l'argent de 2e dîme au dehors (nécessaire à l'usage journalier), il pourra déclarer que ledit argent soit échangé (et rendu profane) contre les fruits présents (malgré l'intervalle d'espace). De même, si l'argent est à Jérusalem et les fruits au dehors, il déclarera l'argent racheté par ces fruits [1]; aussi, aura-t-il soin de transporter les fruits à Jérusalem et de les y consommer.

5. L'argent de 2e dîme peut, après avoir été importé à Jérusalem, aussi en être remporté, tandis que les fruits une fois entrés n'en doivent plus sortir. Selon R. Simon b. Gamaliel, les fruits peuvent aussi être remportés.

Lorsque R. Simon b. Gamaliel autorise de remporter les produits qui sont entrés, ce n'est pas pour pouvoir les racheter hors Jérusalem, mais c'est pour en laisser faire de petites pâtes [2] cuites au dehors et successivement renouvelées. Ceci prouve, dit R. Simon b. Lévi, que l'enceinte Jérusalémite rend les fruits soumis à l'obligation de la dîme comme une cour bien gardée (où l'on aurait emmagasiné des produits); dans l'une et l'autre, l'obligation commence. R. Yona dit: il serait strictement légal de reconnaître que, même dans les maisons de cette capitale, les fruits ne devraient pas être susceptibles d'être

1. Plus tard sacrés à leur tour.— 2. Cf. ci-dessus, ch. II, § 4.

soumis aux obligations, puisque ces maisons sont à la disposition de tout Israël arrivant à Jérusalem [1] ; mais Jérusalem est considérée comme une cour gardée sous ce rapport, qu'à l'instar de cette dernière elle englobe les fruits dans son sein et les soumet ainsi aux droits.

Rabbi dit : ceci prouve que lorsqu'un monceau de blé est soumis à l'obligation de la 1re et de la 2e dîme et qu'ensuite, malgré l'avertissement de ne pas manger la 2e dîme hors Jérusalem, on la consomme au dehors, le coupable est passible des coups de lanière [2]. Mais, objecta R. Mena, n'a-t-on pas enseigné dans notre Mischnâ (§ 6) : « Lorsque des fruits dont le travail de préparation n'est pas achevé ont traversé Jérusalem, il faut restituer à cette ville la part de 2e dîme et l'y manger, selon Schammaï » ; or, même selon lui, pour des fruits dont la préparation est inachevée, il ne saurait y avoir la peine des coups de lanière en cas d'infraction à la défense d'en manger. Il faut donc admettre que la gravité est plus grande (et entraîne la défense, malgré l'inachèvement) en raison de l'incorporation dans l'enceinte ; il en sera de même pour les fruits et ils seront soumis aux 2 dîmes. R. Zeira demanda : lorsque après avoir emporté les fruits hors de l'enceinte on prélève pour eux la 2e dîme d'ailleurs, sont-ils ainsi libérés, ou restent-ils consacrés pour avoir été englobés par l'enceinte ? De même, demanda R. Yôna, si après la sortie on déclare que le tout constituera une 2e dîme pour d'autres fruits, est-ce que cette consécration a son effet (de façon à libérer les autres), ou n'y a-t-il qu'un fruit sur dix qui soit ainsi consacré ? (point de réponse). Puisque la mischnâ énonce (§ 6) comme inachevés les paniers de raisins destinés au pressoir, ou les figues à sécher, cela prouve que lorsque ces paniers sont destinés à la consommation, leurs travaux préparatoires sont dits achevés.

6. Lorsque des fruits dont le travail de préparation est achevé (soumis à tous les droits) ont traversé Jérusalem, il faut restituer à cette ville la part de 2e dîme et l'y manger [3]. Si les travaux préparatoires n'étaient pas achevés, comme les paniers de raisins destinés au pressoir, ou les paniers de figues que l'on va étendre et faire sécher, il faut, selon Schammaï, restituer à Jérusalem la 2e dîme et l'y consommer ; selon Hillel, on pourra la racheter et manger les fruits n'importe où. R. Simon b. Juda explique [4] au nom de R. Yossé que la discussion entre Schammaï et Hillel ne porte pas sur le cas où les travaux des fruits ne sont pas achevés, et tous deux admettent que l'on peut en racheter la 2e dîme et la manger n'importe où. Ils ne diffèrent d'avis qu'en cas d'achèvement des travaux pour les fruits : alors, selon Schammaï, il faut rapporter la 2e dîme à Jérusalem et l'y manger ; selon Hillel, on la rachète et la consomme

1. On sait que les fruits exposés en public sont libres de droits. — 2. Même avant de prélever la 1re dîme, la 2e est due pour avoir été à Jérusalem. — 3. Dès que la 2e dîme est due et pour ainsi dire prélevée, elle ne peut plus être rachetée ; il faut la manger sur place. — 4. Cf. Babli, tr. *Maccoth*, f. 20a.

n'importe où. Quant aux fruits douteux, on peut les transporter à volonté[1] et les racheter.

Voici le raisonnement qu'Hillel oppose à Schammaï : ne reconnaissez-vous pas comme nous que, pour les fruits dont les travaux préparatoires ne sont pas achevés, on peut racheter leur part de 2e dime, puis les consommer n'importe où[2] ? C'est différent, répond Schammaï, les fruits inachevés peuvent être abandonnés et, par cet acte, soustraits à l'obligation des dîmes, tandis que les fruits aux travaux préparatoires achevés ne peuvent plus être ni abandonnés, ni soustraits aux devoirs. Quant à cela, objecte Hillel, il arrive que des fruits même achevés peuvent être abandonnés, comme p. ex. des paniers de raisins ou de figues destinés à la consommation et (par suite) achevés. A cela Schammaï objecte : il est bien vrai, selon vous, que pour les fruits dont les travaux préparatoires ne sont pas achevés, on peut les libérer en prélevant pour eux la 2e dîme d'ailleurs; accordez donc que pour les fruits tout préparés, on ne peut pas la prélever d'ailleurs. Ainsi se trouve résolue l'objection posée plus haut par Zeira (que l'enceinte Jérusalémite englobe les produits pour les soumettre aux droits). Lorsque R. Ḥanina, R. Jonathan et R. Josué b. Levi montèrent à Jérusalem, il se trouva qu'ils avaient des fruits aux limites palestiniennes qu'ils voulaient racheter (pour en manger le montant dans la ville sainte). Un vieillard leur dit : ce n'est pas ainsi qu'agissaient vos pères ; ils les sortaient hors de l'enceinte et les rachetaient là (ne pouvant les racheter à l'intérieur). Ce vieillard supposait que l'on considère encore les murs de Jérusalem comme s'ils étaient debout (ce qui justifie la défense du rachat); tandis que les autres rabbins n'étaient pas de cet avis. Ce vieillard partageait l'avis de R. Eliézer (disant que l'antique sainteté est toujours maintenue); tandis que les autres rabbins adoptent l'avis de R. Josué[3]. R. Pinḥas rendait les produits impurs puis les rachetait forcément, car il partageait les 2 avis précités (et, ne sachant lequel suivre, il échappait à l'embarras par le rachat forcé) ; tandis que R. Jacob b. Idi et R. Josué b. Levi suivaient l'opinion du Talmud conformément à l'avis du vieillard (contrairement au premier préopinant de la Mischnâ). R. Zeira dit : lorsque la Mischnâ parle de fruits douteux, il s'agit seulement de fruits pour lesquels il y a doute si le prélèvement de la dîme a eu lieu ; quant à cette dîme elle-même prélevée en cas de doute, elle est sacrée dès qu'elle a été englobée dans l'enceinte de la ville sainte.

7. Lorsqu'un arbre planté à l'intérieur du mur Jérusalémite penche au dehors, ou s'il est planté au dehors et qu'il penche vers l'intérieur, ce qui est vis-à-vis de la muraille vers l'intérieur fait partie de la ville (et il faut y manger la 2e dîme, non susceptible de rachat) ; si c'est vis-à-vis de

1. Cf. Mischna, tr. *Demaï*, ch. I, § 2. — 2. Pourquoi n'est-ce pas de même dans la Mischnâ ? — 3. Il n'admet plus de sainteté depuis que le temple est détruit, mais l'obligation du rachat.

la muraille vers l'extérieur, la plantation est considérée comme externe[1]. Quant au pressoir dont l'entrée est à l'intérieur et la cavité au dehors, ou dont l'entrée est au dehors et la cavité à l'intérieur[2], il faut, selon Schammaï, tout considérer comme intérieur (y manger la 2e dîme non-susceptible de rachat); selon Hillel, on établit la même distinction qu'au cas précédent : ce qui est vis-à-vis de la muraille à l'intérieur fait partie de la ville, ce qui est vis-à-vis de la muraille à l'extérieur est considéré comme externe (est libre).

R. Eliézer dit qu'en ces règles on suit la ligne la plus sévère. Qu'entend-on par là, demanda R. Yossé ? Cela s'explique, dit R. Yôna, par ce qui est dit peu après : « Quant au pressoir dont l'entrée est à l'intérieur et la cavité au dehors, ce qui est vis-à-vis de la muraille à l'intérieur fait partie de la ville; ce qui est vis-à-vis de la muraille à l'extérieur est considéré comme externe. » On en adopte les côtés les plus graves, en ce que l'on n'y mange pas des sacrifices d'ordre secondaire, bien qu'à l'intérieur ce soit permis; et l'on n'y rachète pas la deuxième dîme, comme à l'extérieur ce serait permis. « Si l'entrée est au dehors, est-il dit, et la cavité à l'intérieur, ce qui est vis-à-vis de la muraille au dehors est considéré comme externe. » Aussi, c'est semblable pour les sacrifices secondaires et le rachat de la deuxième dîme. R. Jacob b. Aḥa dit qu'il faut compléter l'enseignement de la mischnâ : lorsque ces emplacements sont construits dans la partie profane (du dehors) et que l'entrée est à la fois sur la partie sacrée (à l'intérieur) et sur la profane, le tout est considéré comme profane; lorsqu'ils sont construits sur le sacré et ouverts à la fois sur le sacré et sur le profane, ils sont entièrement sacrés; ce qui fait face au sacré et se trouve dans la part sacrée est lui-même sacré, comme ce qui fait face au profane est lui-même profane et reste profane. Ce que l'on désigne comme étant un intérieur sacré peut servir d'emplacement pour y manger des sacrifices, pour y égorger ceux de second ordre; enfin l'homme impur qui a pénétré là est coupable. R. Juda dit au nom de Rab[3] : Cet homme impur n'est punissable en ce cas des coups de lanière que si c'est un vrai parvis, ayant au moins une longueur de 187 coudées sur une largeur de 135 (mesure normale pour le parvis saint du Temple). Mais, fut-il objecté à Rab, n'a-t-on pas enseigné que lorsqu'une cellule est bâtie dans l'épaisseur du mur du parvis, on peut y manger les saintetés supérieures, y égorger des sacrifices secondaires, et cependant l'impur qui entre là n'est pas coupable ? On peut répondre, selon Rab, qu'on adopte ici l'avis de R. Yossé, disant que c'est l'avis de R. Akiba (de ne pas régler les cellules selon l'entrée); mais selon les autres sages, elles sont l'objet d'une distinction, et on les règle toutes d'après leur entrée[4].

8. Pour les cellules construites sur le parvis du temple (partie sacrée)

1. Mischnâ, tr. *Maccôth*, ch. II, § 7, fin. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Maasserôth*, ch. III, § 10. — 3. Selon Babli, tr. *Zebahim*, 55b, c'est au nom de Samuel. — 4. *Maccôth*, f. 12b.

et ouvertes sur le profane (montagne), l'intérieur conforme à la porte sera profane et le toit au niveau du Temple sera sacré [1]. Si elles sont construites sur la partie profane et ouvertes vers la partie sacrée, l'intérieur est traité de sacré et le toit sera profane. Si elles sont construites à moitié sur la partie profane et à moitié sur la partie sacrée et que leur ouverture est dans les mêmes conditions, on tient compte de leur situation pour l'intérieur et le toit : la partie sise vis-à-vis le sacré l'est aussi, et la partie tournée vers le profane l'est également.

9. Lorsque la 2e dîme importée à Jérusalem est devenue impure, que ce soit par le contact d'une impureté de 1er ordre, ou par une autre moindre, soit à l'intérieur de Jérusalem, soit au dehors, il faut, selon Schammaï, la racheter et tout consommer à l'intérieur de la ville (parce qu'on l'a vu importer), sauf ce qui est devenu impur dès le dehors au premier degré. Selon Hillel, on la rachète et l'on peut tout manger au dehors, sauf ce qui à l'intérieur est devenu impur par une impureté secondaire.

Comme il est écrit (Deutéronome, XIV, 24) : *Si tu ne pouvais pas la porter, etc.*, dans quel cas l'autorisation du rachat a-t-elle lieu? Il ne peut s'agir d'une grande distance d'éloignement de la capitale, puisqu'il est déjà dit immédiatement avant : *Si le chemin est trop long pour toi*, et il va sans dire qu'il ne saurait être question de rapprochement (dans Jérusalem même), puisqu'il est dit (ibid. 25) : *Tu la convertiras en argent* (auquel cas il s'agit de le consommer sur place, sans le transporter plus loin). Donc, ladite expression fait allusion au cas où l'on ne pourra pas manger la dîme, parce qu'elle sera devenue impure, et on la rachètera. Bar-Kappara dit [2] : en parlant d'une impureté de premier ordre dans la mischnâ, on songe à l'impureté légale ; tandis que l'impureté de second ordre est celle qu'ont interdite les rabbins. Selon R. Yohanan, l'une et l'autre impureté, aussi bien la seconde que la première, sont interdites par la loi (et il en résulte que dès l'entrée à Jérusalem, même pour une impureté secondaire, le rachat n'est plus possible). Mais alors l'avis de Schammaï est en contradiction avec ce que dit R. Yohanan, puisque Schammaï dit : « il faut racheter cette dîme et tout consommer à l'intérieur de la ville, sauf ce qui est devenu impur dès le dehors au premier degré ». Or, quelle différence y a-t-il au dehors entre le premier ordre d'impureté et l'ordre inférieur? Et ne peut-on pas présenter aussi une objection selon l'avis de Hillel? Selon lui, « on rachète le tout et on peut le manger au dehors, sauf ce qui à l'intérieur est devenu impur par une impureté secondaire. » Or, quelle différence y a-t-il à l'intérieur entre ce qui est impur au premier degré et ce qui

1. Sous le rapport des sacrifices sacrés secondaires et de la consommation des saintetés supérieures. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 86a ; tr. *Yôma*, f. 25a ; tr. *Zebahim*, f. 56a. — 2. Cf. ci-après, tr. *Pesahim*, ch. I, § 6 (27d) ; tr. *Schekalim*, VIII, 5 (f. 51b).

l'est au second? Dans l'un et l'autre cas, il n'y a pas de prescription légale et les rabbins ne se préoccupent pas de l'explication de R. Yoḥanan. On songe seulement à l'objection posée par Ben-Kappara contre Schammaï, car il dit : « il faut tout racheter et le consommer à l'intérieur, sauf ce qui est devenu impur au premier degré à l'extérieur. » Or, qu'importe que l'impureté de premier degré soit née au dehors, ou à l'intérieur? N'est-elle pas également légale dans l'un et l'autre cas? C'est que, répondit-on, pour que les passants ne puissent pas dire avoir vu importer la 2e dîme à l'état pur, puis être consommée au dehors, ce qui sera devenu impur ne devra plus sortir. Mais, s'il en est ainsi, on devrait interdire le rachat, pour éviter que les passants disent l'avoir vu importer à Jérusalem, puis la racheter? Non, le motif est qu'en cas d'impureté survenue à l'intérieur, l'enceinte de Jérusalem avait déjà englobé le produit lorsqu'il était encore pur (l'englobement n'a pas lieu s'il entre à l'état impur; tandis que pour l'impureté secondaire non légale survenue au dehors, l'enceinte produit son effet d'englobement). Mais est-ce que la même objection ne s'adresse pas également contre Hillel, qui dit : « Il faut tout racheter et on peut le consommer au dehors, à l'exception de ce qui sera devenu impur au second degré à l'intérieur. » Or, quelle différence y a-t-il en ce que cette impureté secondaire soit née au dehors ou à l'intérieur? N'est-elle pas dans l'un et l'autre cas une prescription rabbinique? Il y a cette différence, fut-il répondu, que pour l'impureté secondaire on peut établir la condition que l'enceinte n'englobera pas ces produits (condition inutile pour la première impureté). R. Zeira dit : On prouve que lorsqu'on a importé de la 2e dîme pure en conditionnant que l'enceinte de Jérusalem ne l'englobera pas, cette condition devient valable (elle a le même effet qu'en cas d'impureté légale). Mais, objecta R. Yona, peut-on pour un produit légalement pur qui est entré, conditionner que le mur ne l'englobe pas et se réserver la faculté du rachat? Voici donc comment il faut compléter la déduction de R. Zeira : la condition établie de ne pas laisser englober le produit pur est valable, lorsque par erreur le rachat a déjà eu lieu (le fait accompli est maintenu). R. Jacob de Drôma dit en présence de R. Yossé (voulant ainsi expliquer le cas même après Schammaï) que lorsqu'un produit est devenu impur au second degré hors de Jérusalem et qu'ensuite on l'y importe, il ne doit plus en sortir, afin que l'on ne dise pas l'y avoir vu entrer puis sortir (et alors la condition établie s'annule); et, quant à l'observation faite au sujet du rachat, la voix des passants s'appliquera bien à ce qui sortirait de Jérusalem, non au rachat (on ne tient pas compte de cette hypothèse). R. Hiya b. Ada observa en présence de R. Mena : Lorsque des produits sont devenus impurs au second degré et qu'ils ont été rachetés (ce qui légalement ne doit pas avoir lieu pour l'impureté secondaire, bien qu'alors le rachat accompli soit effectif) et qu'ensuite ils le sont devenus au premier degré, on raisonnera ainsi : si le premier argent ayant servi à l'échange subsiste encore en son premier état profane (le premier échange n'étant pas effectué), l'échange définitif légal se fera contre cet argent (pour l'impureté réelle, survenue plus tard); au cas con-

traire, l'échange final n'aura pas lieu de cette façon rétroactive (et on rachètera avec d'autre argent). En aucun cas, ni pour le premier argent [1], ni pour le second [2], on n'est passible de la peine des coups de lanière, si l'on en consomme au dehors. R. Yôna observa qu'il en est de même pour l'acquisition faite au loin. C'est que, dit R. Menâ, l'enceinte et l'acquisition entraînent au même titre l'obligation de seconde dîme pour les produits; et ce que l'on a dit pour l'enceinte s'applique aussi à l'acquéreur (dans les deux cas, le rachat n'est pas admis).

10. Les fruits achetés avec l'argent de 2e dîme qui sont devenus impurs [3] peuvent être rachetés à nouveau; selon R. Juda, il faut l'enterrer (ne plus rien en tirer). L'interlocuteur de R. Juda lui objecta ceci : de même que l'on peut racheter la 2e dîme elle-même qui est devenue impure, à plus forte raison doit-on pouvoir racheter à nouveau l'équivalent de la 2e dîme devenu impur. Non, réplique R. Juda : il est vrai que l'on rachète la 2e dîme en raison de l'éloignement, tandis que les fruits acquis pour le montant, fussent-ils purs, ne sont pas rachetés en raison de l'éloignement (il en sera donc de même en cas d'impureté).

11. Lorsqu'un cerf acheté pour l'argent de 2e dîme est mort, il faut l'enterrer avec la peau (sans en tirer aucun parti); selon R. Simon, on peut vendre la dépouille (pouvant servir aux animaux). Si, après avoir été acquis vivant pour ce même argent et égorgé il est devenu impur, on le rachètera; selon R. Yossé, il faudra l'enterrer (sans nul profit). Si après l'avoir acheté déjà égorgé il devient impur, on le traite à l'égal des fruits de 2e dîme (comme au § précédent).

Quel est le motif de R. Juda (qui défend d'en tirer aucun profit)? C'est que, dit-il, on peut bien tirer parti du premier argent échangé, non du second [4], selon le texte biblique; mais, de plus il a une autre raison, et puisque les autres rabbins lui opposent un raisonnement par *a fortiori*, il y réplique de la même façon. R. Yossé dit au nom de R. Yohanan : le cerf a été considéré à l'égal des saintetés faisant partie des revenus du Temple, en ce sens qu'il faut le présenter et l'estimer [5]. Mais, demanda R. Jérémie, en présence de R. Zeira, est-ce qu'un animal impur (consacré aux usages des cohanim) a aussi besoin d'être présenté et estimé? Certes, répondit-il. Si R. Yossé avait dit au nom de R. Yohanan qu'un animal sauvage pur n'a pas besoin d'être présenté et estimé, on ne l'eût pas exigé non plus pour l'animal impur (mais l'inverse a lieu).

1. En ce cas, le rachat n'est pas légal, puisqu'il est légalement permis de consommer ce produit racheté impur au 2e degré.— 2. L'argent du premier échange n'étant pas strictement consacré, le second ne l'est pas non plus.— 3. Cf. *Pesahim*, f. 36b et 38a; *Baba mecia*, f. 58a; *Maccôth*, f. 19b; *Synhédrin*, f. 113a; *Zebahim*, f. 49a. — 4. Provenant du rachat de fruits achetés avec de l'argent, provenant lui-même déjà d'un échange de 2e dîme. Cf. Sifri, section *Reéh*, no 107. — 5. C'est impossible dès qu'il est mort. Voir tr. *Temourâ*, f. 32b, d'après Lévit., ib., 11 et 12.

En effet, dit R. Ila, on a enseigné que l'on tire du verset (du Lévitique, XXVII, 27) *S'il s'agit d'un animal impur on le rachètera selon l'estimation*, cette déduction : de même que pour l'animal impur il y a cela de particulier qu'il y a égalité entre l'heure du rachat et celle de la consécration (étant aussi inapte à l'autel avant qu'après cet acte), on peut de même y comprendre le cas où cette bête morte a été consacrée, en disant qu'il y a aussi égalité entre l'heure du rachat et celle de la consécration [1], tandis que l'on exclut celui qui vient de consacrer la bête encore en vie et morte après ; pour ce dernier cas de mort, l'heure du rachat et celle de la consécration ne seront pas égales (et le rachat ne peut plus avoir lieu). En effet, dit R. Yossé, une mischnâ [2] confirme cette explication, en disant : « C'est une prévarication de tirer parti d'une ânesse consacrée au Temple, ou même de son lait ». Or, pour le lait, on ne saurait pas plus que la bête morte la présenter au Temple, et pourtant du moment qu'il y a la défense de prévarication, il y a aussi l'obligation du rachat (donc, ce dernier est admissible, même lorsqu'il n'y a pas de présentation). Toutefois, fut-il ajouté, on ne saurait rien conclure de cette mischnâ au sujet de la bête morte, puisqu'il est question d'une ânesse vivante (pouvant être présentée), puis de son lait (non présentable). Aussi, R. Ḥanina dit en présence de R. Mena : cette mischnâ est justifiable selon R. Simon, qui ne distingue pas entre la possibilité de présenter, ou non [3]. S'il en est ainsi, répliqua-t-il, et que cette mischnâ est de l'avis de R. Simon, à quoi bon parler d'une ânesse (impure) ; il en serait de même de tout animal pur (puisque, selon lui, le terme biblique *impur* indique une défectuosité qui serait advenue ; c'est donc conforme aux autres rabbins).

12. Si quelqu'un prête ses bouteilles pour les emplir de vin de 2e dîme, fussent-elles déjà bouchées, cela n'implique pas qu'elles sont forcément de 2e dîme (que la bouteille même soit sacrée). Si l'on y a introduit du vin ordinaire et qu'on le désigne comme 2e dîme avant de le boucher, la bouteille ne devient pas sacrée ; si la désignation a eu lieu après le bouchage, le caractère sacré y est empreint. Avant de les boucher, elles sont annulées (s'il s'agit d'oblation sacerdotale) entre 101 ; mais une fois bouchées, elles restent sacrées, quelle que soit la quantité du mélange [4]. Avant qu'elles soient bouchées, on peut prendre l'une d'elles en oblation pour libérer tout ; mais une fois bouchées, il faut libérer de l'oblation chacune d'elles séparément.

13. Lorsque de l'une on prend l'oblation pour libérer le tout, il faut, selon Schammaï, déboucher les bouteilles et les vider au réservoir ; selon

1. On devra donc la racheter et dire que si elle avait survécu à la consécration, on la rachèterait ; de même, si elle a été consacrée après sa mort, sans se préoccuper de l'impossibilité de la présentation. — 2. Traité *Méila*, ch. III, § 5. — 3. Mischnâ, tr. *Temoura*, ch. VII, § 3. — 4. Cf. ci-après, tr. *Orlâ*, ch. III, § 7.

Hillel, on est dispensé de les vider, et il suffit de les ouvrir. Dans quel cas est-ce dit [1] ? Lorsqu'on a l'habitude de les vendre fermées (elles forment alors l'accessoire du vin) ; si donc on les ouvre, cela suffit pour distinguer la bouteille. Mais lorsque c'est l'usage de les vendre ouvertes et qu'elles sont fermées, elles font partie intégrante et ne passent pas au profane. Cependant, si le vendeur veut renchérir sur la prescription et spécifier qu'il vend le vin à la mesure, il est clair que la bouteille est distincte et peut servir au profane. R. Simon ajoute : de même si l'on offre à son prochain de lui vendre un tonneau de vin sans le contenant, ce dernier peut servir au profane.

R. Zeira dit : la loi prescrit de disperser cet argent en le dépensant dans l'enceinte sacrée et de le ramasser aux frontières de la Palestine (par échange); de même qu'au Temple (à Jérusalem) la cruche devient profane si l'on y achète du vin en cruches fermées, de même au dehors lorsqu'on recueille le vin de 2e dîme dans des cruches fermées, le caractère sacré englobe même les cruches qui restent acquises à la 2e dîme (tandis qu'il n'en est pas de même pour les cruches ouvertes, qui restent toujours libres). R. Hiya dit au nom de R. Yohanan qu'il faut ainsi compléter la mischnâ : si, avant de les avoir bouchées, on a désigné nominalement la 2e dîme, cela n'implique pas qu'elles sont forcément de 2e dîme; mais si la désignation a eu lieu après le bouchage, le caractère sacré reste empreint même à la cruche. Si la désignation a eu lieu avant le bouchage, elle est annulée en cas de mélange parmi cent et une semblables; si la désignation a eu lieu après, elles deviennent toutes sacrées. De même, si la désignation a lieu avant le bouchage, on peut prélever l'oblation de l'une d'elles pour libérer tout; mais si le bouchage a eu lieu après, il faut prélever l'oblation sur chacune séparément. Toutefois, ceci s'applique seulement au vin [2] ; mais pour l'huile (pour laquelle la cruche n'est pas un accessoire), lorsque le bouchage est déjà effectué, le caractère sacré de la 2e dîme n'englobe pas la cruche. En tous cas, soit avant, soit après cette opération, elles s'annulent dans 101 parts semblables et l'on peut se servir de l'une pour libérer tout le reste. R. Hanania dit qu'il y a une contradiction entre ce qui est dit ici et l'opinion de Schammaï : quelle différence y a-t-il entre le présent cas et la règle des 5 sacs dans un même grenier ? Est-ce que pour ces 5 sacs voisins on ne doit pas pouvoir prendre de l'un d'eux, soit l'oblation, soit la dîme, pour libérer le reste ? (et si, d'un côté, le voisinage entre en compte, n'en serait-il pas de même pour ce cas ?) Selon R. Josué b. Lévi, c'est contre la première version qu'est présentée l'objection [3] faite à Schammaï, qui est toujours plus sévère que Hillel (on s'étonne donc qu'il per-

1. Les bouteilles deviennent sacrées comme la 2e dîme, si la désignation a eu lieu après qu'elles étaient bouchées.— 2. Tossefta sur *Maasser schéni*, ch. 3.— 3. Selon le premier enseignement de la Tossefta, cité plus haut, la libération commune des 5 sacs est interdite. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. II, 1.

mette le mélange); selon R. Aba, c'est contre la seconde version (qui permet cette libération commune (qu'est faite l'objection de R. Hanania (tandis que selon la première l'objection n'est plus fondée). Lorsqu'on a déclaré vouloir conserver un quart de mesure profane sur un tonneau complet destiné à la seconde dîme, le contenant (tonneau ou cruche) reste profane, en vertu de la restriction faite pour le quart de mesure. En effet, dit R. Hiya au nom de R. Yohanan, un enseignement l'a dit explicitement : selon R. Simon, lorsqu'on offre à son prochain de lui vendre un quart de mesure d'un tonneau, en se réservant une clause spéciale pour le tonneau, ce dernier reste profane (bien que d'ordinaire le vase bouché devienne sacré comme le tout, ici il reste profane en vertu de la réserve faite).

CHAPITRE IV

1. **Celui qui a transporté des fruits de 2e dîme d'une localité où ils sont chers dans une autre où ils sont à bon marché, ou à l'inverse, pourra les racheter au prix de l'endroit où il se trouve (quel qu'il soit). Si l'on transporte de ces fruits du grenier à la ville, ou des cruches de vin du pressoir à la ville, l'excédant de valeur sera au profit de la 2e dîme, et la dépense pour le montant du transport sera payée de la poche du propriétaire.**

R. Yona dit : la Mischnâ parle de celui qui a transporté etc.; il faut donc croire qu'en principe, c'est défendu. En outre, il s'agit de fruits de seconde dîme; mais pour ceux qui sont seulement soumis à ce prélèvement pour un 10e, c'est même permis en principe. Ainsi, Rabbi avait des fruits ici (à Séphoris en Palestine) et d'autres dans Kuttanyan [1], et il fixait la dîme due sur les fruits de là-bas en prenant pour cela des fruits qu'il avait ici, sous la main; et il les rachetait selon la valeur qu'ils avaient au loin (donc, c'est permis en principe pour les fruits qui sont seulement soumis à la 2e dîme, et la Mischnâ parle de la dîme elle-même). On a enseigné : quelle que soit la différence du changement de valeur des fruits, si ayant été chers ils ont baissé, ou si après avoir été à bas prix, ils ont renchéri, on se règle en tous cas d'après le plus bas prix. On comprend cela si les fruits, après avoir valu cher, ont baissé; mais si, après avoir été d'un bas prix, ils ont renchéri, pourquoi ne pas s'en rapporter au dernier prix? On n'a pas fixé pour la 2e dîme la même règle que pour les autres saintetés rachetées, parce que là il y a cette considération, qu'en agissant de ruse on pourrait tenir ces fruits éloignés de l'enceinte qui les consacre, jusqu'au moment du rabais (mieux vaut donc adopter pour base le prix le plus bas). Aba b. Hilfia b. Kerie dit : la Mischnâ impose le devoir de racheter les fruits au prix de l'endroit où ils se trouvent (même en renchérissant),

1. Selon J. Lévy : ville où il y avait sans doute beaucoup de tisserands en chanvre; peut-être aussi des Samaritains.

lorsqu'il s'agit de dîme due avec certitude ; mais en cas de doute, quel que soit le changement survenu dans le prix, on vendra d'après le prix inférieur. Pourquoi cette infériorité ? C'est que ces fruits ayant pu être vendus à bon marché dans leur lieu de croissance, on n'ira pas au-delà, eu égard au doute; ou bien encore, comme il est impossible de les transporter à nouveau dans l'endroit d'où ils proviennent et où leur prix est inférieur, on a égard à cette impossibilité, et l'on pourra de même les vendre partout à bon marché. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces 2 raisons ? Il y en a une au cas où ces fruits ont renchéri dans leur lieu de naissance, après le transport, autant que dans le lieu où ils se trouvent : or, si le motif de la restitution dans l'endroit de provenance l'emporte, il faut tenir compte du renchérissement qui est le même dans les deux endroits; si au contraire, la 1re raison du bas prix au moment du transport l'emporte, ce motif fera qu'il y aura lieu de les racheter au prix le plus bas, selon le départ. C'est ainsi que, R. Ḥiya b. Aba étant à Rome, vit que l'on rachetait de surperbes dattes [1] se trouvant au loin selon la valeur inférieure du lieu de provenance (sans se préoccuper si, depuis lors, le prix s'était élevé; c'est donc le prix au moment du transport qui l'emporte). Aussi, dit-il, ce que nous a enseigné Hilfia b. Kirie a été bien dit. On a enseigné : il peut arriver, par suite des échanges, que l'on gagne jusqu'à un sicle et même jusqu'au quart de dinar. Voici comment : un dinar en Palestine vaut 2000 *proutas* (petite monnaie), comme celui d'Arbel a cette valeur, plus un *lakan*, λευκόν [2]. Or, 250 dinars d'or représentent un équivalent de 50 myriades de prouta (= 500,000 pr.) et à Arbel ils valent 250 lakan de plus; donc, on peut gagner au change là-bas 2000 pr., soit le quart de la plus-value (puisque 250 l.=8000 pr.). On a enseigné : il ne faut pas échanger de la seconde dîme contre d'autre dîme (ce serait manquer de respect aux saintetés), mais on l'échangera pour des produits profanes. Mais, demanda R. Saul, s'il arrive que tous savent que c'est de la seconde dîme, à quoi cela servirait-il de l'échanger en vue du profane ? Malgré cela, fut-il répondu, il ne faut pas l'échanger autrement, les rabbins n'établissant pas de distinction entre ces diverses hypothèses. On a enseigné que l'on ne doit échanger de la 2e dîme qu'en employant de l'espèce semblable ; car, s'il n'en était pas ainsi, il serait inutile de le remarquer. Est-ce que l'on peut échanger du froment contre de l'orge, ou de l'orge contre du froment? Aussi, a-t-il fallu dire que l'on ne peut même pas employer la sorte foncée [3] pour libérer celle qui est claire, ou réciproquement (quoique d'une seule espèce). R. Hanania dit que Rabbi prenait des concombres hâtifs, destinés comme primeurs aux chefs du gouvernement, et il fixait la seconde dîme pour chaque tige séparément, les

1. C'est le produit de certain palmier, nommé *Nicolaus*, dans Pline, *Hist. nat.*, l. XIII, ch. 4. Voir tr. *Berakhôth*, ch. VI, § 5 (au t. I, p. 120, il faut rectifier le mot fruits en : datte). — 2. Cette monnaie divisionnaire vaut 32 *prouta*, puisqu'il est dit ci-après, 250 *leuka* = 8000 *prouta*.— 3. Pour ce terme, voir tr. *Péa*, ch. II, § 5 (t. II, p. 35), et ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. II, § 4.

considérant chacune comme coupées[1]. Mais, objecta R. Yoḥanan, on prescrit de prendre dans ce but des objets entiers, et voici que l'on parle d'objets coupés ? C'est bien agi, répond R. Yona, et l'on ne suppose ces objets coupés que pour leur donner de la plus-value; car, lorsque 2 personnes sont associées pour la possession d'un concombre, dont l'une possède 1/10 et l'autre les 9 autres parties, on ne songera jamais à la diviser de telle sorte que chacun prenne ce qui lui revient, mais l'ensemble sera mieux vendu; il en sera donc de même ici, pour le cas de R. Hanania, et il ne s'agit que d'une plus-value. C'est ainsi que R. Simon bar Rabbi ordonnait aux habitants de Rome qui la négligeaient, d'apporter et de couper ces produits en petits morceaux devant Bar-Kappara, lequel leur disait : voyez combien ces fragments, dont les uns sont destinés à la seconde dîme, ont peu de valeur (il faut donc estimer la 10e part d'un de ces produits entiers, et en fixer le montant pour la seconde dîme, qui sera ainsi prélevée). On sait maintenant quelle est la règle pour des produits qui, une fois coupés en morceaux, perdent de leur valeur ; mais lorsqu'au contraire un produit bénéficie à être découpé et détaillé, est-ce permis ? (Probablement oui, question sans réponse). R. Josué b. Lévi dit : on peut échanger toute seconde dîme contre une *prouta* jusqu'à la valeur de 36 *prouta* ; mais dès que la 2e dîme atteint cette valeur, il faut payer tout l'équivalent. R. Hiskia ajoute : lorsqu'on opère l'échange, il ne faut pas le faire au moyen d'une demi-prouta, qui équivaut à une pièce fruste, ce qui est interdit, mais on emploiera alors une prouta entière.

2. Lorsqu'on veut racheter de la 2e dîme au prix du bon marché, on se réglera d'après le prix d'achat du boutiquier (peu élevé) et non d'après son prix de vente (qui comprend un gain) ; mais, en échangeant de la petite monnaie de dîme, on compte le prix élevé du changeur qui détaille, et l'on ne se règle pas d'après son prix inférieur livrant de la petite monnaie pour une pièce. On ne doit pas racheter la 2e dîme approximativement[2]. Lorsque sa valeur est connue, il suffit de l'estimation d'un seul acquéreur ; au cas contraire, il faut s'en remettre à l'estimation de trois personnes[3]. Cela arrive p. ex. pour le vin qui a tourné, ou les fruits pourris, ou la monnaie détériorée.

R. Imi raconte que Bama étant allé auprès de R. Yoḥanan et de R. Simon b. Lakisch demander les règles à suivre pour le rachat de la seconde dîme, ceux-ci lui dirent d'aller payer conformément à ce que dit la mischnâ : Lorsqu'on veut racheter la seconde dîme au prix du bon marché, non trop élevé, on se réglera d'après le prix (inférieur) d'achat du boutiquier, et non d'après son prix de vente (gain compris) ; mais en échangeant de la petite monnaie de

1. Après quoi, bien entendu, il en échangeait la partie consacrée contre argent. —2. Pour cette expression ξηρά, cf. tr. *Demaï*, ch. II, § 5, et ch. III, § 3 ; elle a peut-être le sens de *perte*. Cf. كسر, *fragmentum*. — 3. Cf. Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 14b.

dîme, on compte le prix élevé du changeur qui détaille, et l'on ne se règle pas d'après son prix inférieur livrant de la petite monnaie pour une pièce. On sait maintenant quelle est la règle lorsqu'il s'agit d'une grande quantité (pour laquelle on remarque moins la dépréciation): mais comment agit-on pour une petite quantité? Même en ce cas, on se réglera d'après le prix d'achat du boutiquier, non d'après son prix de vente ; pour l'échange de la petite monnaie, on comptera le prix élevé du changeur qui détaille et non celui de livraison de la monnaie contre une pièce. R. Nahman b. Jacob montrait le panier plein de dattes à l'ouvrier qui l'avait fabriqué ; et d'après l'estimation de la contenance par ce dernier (sans mesurer le panier), il le rachetait. De même, R. Yanaï montrait le quart de mesure de froment au marchand [1], d'après l'estimation duquel il le rachetait. Enfin, R. Simon montrait à R. Hilkia les fruits qu'il avait rachetés, pour lui soumettre le prix de rachat et lui demander s'il n'avait pas payé trop peu. Oui, lui dit-il, c'est bien estimé et conforme à ce que j'ai dit au nom de R. Simon : on ne doit pas racheter la 2[e] dîme d'après l'estimation des sots, qui serait inexacte. R. Pinhas montrait les fruits à échanger au marchand de blé, afin de savoir s'il en donnait bien l'équivalent. On lui fit aussi remarquer que R. Hilkia dit au nom de R. Simon qu'il n'est pas permis d'échanger d'après l'estimation des sots [2]. R. Samei dit : combien l'homme peut en ce cas rechercher le bas prix, puisque pour être en état de pureté au solstice d'été, il recherche le baigneur, puis apporte ses provisions, pendant quoi il porte de la petite monnaie et échange les fruits de 2[e] dîme à un prix très-bas (sans cela, il ne se dérangerait pas pendant la chaleur et après la fatigue du bain). De même, R. Jérémie dit : lorsque l'homme va le vendredi, tout près de la nuit, demander auprès des femmes qui se peignent les cheveux si elles ont des fruits à lui vendre, repassant plusieurs fois près d'elles, ne se décidera à acheter et à remettre la monnaie équivalente qu'à très-bon marché. R. Judan b. Gadia, ou R. Jacob b. Aboun dit : on peut conserver ces fruits jusqu'à ce qu'ils soient ratatinés et opérer le rachat dès que survient la nuit du samedi (le prix sera alors abaissé). R. Mena avait de l'huile de 2[e] dîme et l'envoyait à Acco. R. Hiya b. Ada lui dit : lorsque l'huile du pressoir commencera à se gâter (et sera d'un prix inférieur), ce sera le moment opportun pour la racheter, car ton huile ne vaut pas plus que celle-là (et ne se conserverait pas davantage). R. Yohanan dit [3] : pour la seconde dîme dont on ignore la valeur, on opère le rachat selon l'estimation des 3 marchands compétents, dont l'un peut même être païen, ou même être le propriétaire des fruits. Mais, objecta R. Yona, n'est-ce pas permis s'il y a 2 estimations de païens, ou les 2 des propriétaires, ou l'une du propriétaire et l'autre d'un païen ? Certes oui, ce dernier est implicitement permis.

3. Lorsque le propriétaire offre pour l'échange une pièce d'argent d'un

1. Ou : au meunier (sans doute, par corruption de מטחנייא, dit J. Lévy). — 2. C.-à-d. celle de ce marchand n'a pas de valeur. — 3. Babli, tr. *Synhédrin*, f. 14[b].

selá et une autre personne autant, le propriétaire a la priorité, parce qu'il ajoute un 5e (ce que ne fait pas l'étranger). Lorsque le propriétaire propose un *sela* et un autre offre un *sela* et un *as* (issar), cette dernière offre l'emporte, puisqu'elle dépasse le capital [1]. Lorsque l'on rachète sa seconde dîme [2], on y joint 1/5, que cela provienne de ses propres fruits ou que ce soit la dîme d'un don.

Est-ce que l'addition du 5e supplémentaire n'est pas plus avantageuse que l'offre d'un as additionnel au capital? (pourquoi donc cette dernière offre prévaut-elle?) Elle l'emporte, répondit R. Abin, parce qu'il y a cette différence que l'on pourrait, en agissant de ruse, se dispenser d'ajouter le 5e supplémentaire pour échange. Au sujet du cas d'addition au capital, R. Jacob b. Ada dit au nom de R. Simi : lorsque le produit de 2e dîme ne vaut pas même une *prouta*, on n'ajoutera pas le cinquième à ce trop faible capital. Selon R. Yossé bar R. Simon au nom de R. Josué b. Levi, si même le cinquième du capital représenté par les fruits de la 2e dîme est inférieur à une *prouta*, on n'aura pas à ajouter le supplément du 5e. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, n'a-t-on pas enseigné [3] : Dans 5 cas différents, la valeur d'une seule *prouta* suffit pour opérer? Or, on devrait dire qu'il y a 6 cas, selon R. Simi, à savoir comme 6e cas celui où il prescrit d'ajouter 1/5 de supplément lorsque le capital est au moins d'une *prouta;* et même un 7e selon R. Yossé, qui l'exige lorsque le 5e du capital représenté par cette 2e dîme atteint une *prouta;* ou enfin un 8e cas, selon ce qu'a dit R. Yossé au nom de R. Mena b. Tanhoum, ou R. Abahou au nom de R. Yohanan : on ne peut pas acheter de terrain au-dessous de la valeur d'une *prouta;* ou bien encore, conformément à cet enseignement : pour la seconde dîme dont on ne connaît pas la valeur, il suffit de dire qu'on la rachète avec son supplément de 5e contre tel *sela* (le capital étant inférieur à une *prouta*)? R. Yossé répond au nom de R. Krispa, ou R. Yôna au nom de R. Zeira : c'est du selâ, de seconde dîme que parle la mischnâ, et il est possible dès lors qu'il soit resté là une parcelle profane (excédant par échange, pour laquelle un dernier échange a lieu). R. Yohanan dit [4]: lorsqu'un objet consacré a été racheté par une somme supérieure à la valeur, toute cette somme devient sacrée; lorsque de la 2e dîme a été rachetée au-delà de sa valeur, l'excédant n'y est pas compris et reste profane. A quoi tient cette différence entre les saintetés et la 2e dîme? A ce que, dit R. Imi, il arrive bien aux hommes de vouloir agrandir la part consacrée, tandis que la 2e dîme conserve la mesure fixe du 10e. Mais, objecta R. Zeira en présence de R. Imi, si l'on a consulté cet homme qui a échangé la sainteté et qu'il déclare n'avoir pas eu l'intention de dépasser la valeur, qu'en sera-t-il? En effet, fut-il répondu, ce ne serait pas englobé s'il résultait de la question posée qu'on n'y consent pas. Voici l'objection de R. Yossé : cette différence, dit-il, se comprend d'après ce-

1. B. *Erakhin*, f. 27b. — 2. Cf. tr. *Baba mecia*, f. 55b ; tr. *Kiduschin*, f. 54b. — 3. Mischnâ, tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 7. — 4. Même série, tr. *Synhédrin*, ch. I (f. 19a).

lui qui déclare que l'argent consacré à la dîme fait toujours partie de la possession personnelle du donateur; mais, d'après celui qui déclare qu'elle n'est plus à lui et devient semblable aux autres saintetés, d'où vient la divergence entre les saintetés et la seconde dîme? Cela s'explique, dit R. Yossé, par la réponse déjà faite, à savoir qu'il arrive bien aux hommes de vouloir agrandir la part consacrée, tandis que la 2e dîme a une mesure fixe.

R. Yoḥanan dit[1] : lorsqu'on a consacré l'échange sans y ajouter le 5e pour rachat, l'échange reste cependant valable; si l'on a échangé de la 2e dîme sans y ajouter le 5e dû, l'échange n'est pas effectif. Pourquoi cette différence entre la sainteté et la 2e dîme? C'est que, dit R. Ila, les saintetés sont réclamées par le trésorier sacré[2], mais la 2e dîme n'est pas réclamée par d'autre que le propriétaire[3]. Voici toutefois une objection posée par R. Yona: cette restriction, dit-il, se comprend d'après celui qui déclare que l'argent de la dîme fait toujours partie de la possession personnelle du donateur; mais d'après celui qui déclare qu'il est semblable aux autres biens sacrés, d'où vient la divergence entre les saintetés et la 2e dîme? Cela s'explique, dit R. Yossé, par la réponse déjà faite, à savoir que les saintetés sont de suite réclamées par le trésor sacré, tandis que la 2e dîme reste en la possession du maître particulier (qui pourrait oublier d'ajouter plus tard ce 5e; aussi, en attendant, l'opération sera nulle). Lorsque la mischnâ dit : « Celui qui rachète sa seconde dîme devra y ajouter 1/5, soit qu'elle provienne de ses propres fruits, soit d'un don reçu », elle exprime l'opinion de R. Meir, disant: un don n'équivaut pas à une vente (car il serait interdit de vendre de la dîme). Selon R. Yôna, cette opinion de la mischnâ peut avoir été dite conformément à l'avis de tous (même selon celui qui compare le don à la vente); seulement la mischnâ a pu parler des fruits encore soumis à l'obligation de cette dîme (qu'il est permis de vendre ou de donner). Mais n'a-t-on pas dit plus loin (V, 5) : « Celui qui échange son propre plant de 4e année devra y ajouter un supplément d'un 5e, soit qu'il vienne de sa propriété, soit d'un présent? » Or, là on ne saurait justifier l'expression en disant qu'il s'agit de fruits encore soumis à l'obligation de la 2e dîme, puisqu'il est question de plantation de la 4e année, et il n'y a pas lieu de distinguer entre les fruits soumis à l'obligation et ceux qui représentent l'opération faite, puisque le tout est soumis en la 4e année? Il en résulte donc qu'ici aussi, pour la 2e dîme, il s'agit de la dîme elle-même; et, pour que l'on puisse admettre qu'elle ait été donnée, il faut adopter l'opinion de R. Meir (qui ne compare pas le don à la vente).

4. Il est permis d'agir de ruse à l'égard de la 2e dîme[4], c.-à-d. on peut donner cet argent à son fils et sa fille majeurs, ou à ses serviteurs hébreux, en les engageant à racheter pour cela la 2e dîme à leur usage (sans addition du 5e); mais on ne pourra pas dire cela à ses enfants

1. Babli, tr. *Baba mecia*, f. 54a. — 2. Il réclamera aussi le 5e qui est dû. — 3. Il pourrait oublier. — 4. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 65a.

mineurs ou à ses esclaves païens, parce que leur main est comme la sienne[1].

R. Abin dit que R. Eliezer et R. Yossé b. Ḥanina sont en discussion : d'après l'un, on peut agir ainsi de ruse, parce qu'une bénédiction est écrite au sujet de la 2e dîme (Deut. XIV, 24) ; d'après l'autre, on peut pour cette même cause de bénédiction la racheter au taux du prix inférieur. Dans quel cas préconise-t-on cette ruse? Lorsque le maître dit à quelqu'un de la maison d'aller racheter cette 2e dîme pour lui, il s'adresse à son envoyé (qui n'a nul intérêt à agir de ruse) ; si, au contraire, il lui disait : « rachète-les à ton compte », c'est inadmissible, les fruits n'appartenant pas à l'envoyé ; de quel cas s'agit-il donc? S'il lui dit : rachète ma dîme avec ton bien[2], ou : rachète la dîme de tes fruits avec mon bien.

On a enseigné en effet que l'on peut dire à l'un des gens de sa maison : rachète ma dîme avec ton bien ; ou : rachète la dîme de tes fruits avec mon bien, sans ajouter le 5e supplémentaire. R. Yoḥanan dit : pour toute dîme qui n'appartient pas, soit à titre de capital, soit à titre d'échange, à celui qui opère, le 5e supplémentaire n'est pas dû. R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de R. Ḥanina que l'avis de R. Yoḥanan a pour base ce verset (Lévitique, XXVII, 31) : *Si quelqu'un rachète une partie de sa dîme, il ajoutera un cinquième en sus;* ceci indique que le produit ainsi que l'équivalent donné en échange doivent appartenir au maître. Dans quel cas [3] la mischnâ parle-t-elle de la transmission d'un tel ordre à une servante? S'il s'agit d'une grande, dès qu'elle a les signes de la puberté, elle n'acquiert que pour elle (n'étant plus au maître); s'il s'agit d'une petite, est-ce qu'elle peut acquérir quoi que ce soit? On peut l'expliquer, dit R. Judan b. Salom devant R. Yossé, en disant que le docteur de la mischnâ se conforme à l'avis de celui qui admet pour valable le prélèvement d'un enfant. Mais, lui objecta-t-on, même d'après celui qui admet cet avis pour l'oblation, dit-il aussi qu'un enfant peut acquérir pour autrui? Selon l'opinion des Rabbins de Babylone [4], cela se comprend, puisqu'on a dit là, au nom de R. Naḥman b. Jacob, chaque fois qu'ayant remis une noix à l'enfant il la jette (par ignorance) et qu'ayant remis un caillou il le garde, la trouvaille faite dans sa main équivaut à celle que l'on aurait faite sur du fumier (elle est considérée comme abandon) ; si au contraire, il garde la noix qu'on lui remet et rejette le caillou qu'on lui offre (en signe d'intelligence), le vol qu'il aurait commis serait considéré tel dans l'intérêt de la paix réciproque (et on l'oblige à la restitution, quoique ce soit un acte secondaire) ; si enfin, après avoir pris la noix offerte, il la conserve et la rapporte quelque temps plus tard (preuve d'intelligence mûrie), le vol est véritable ; ce qu'il acquiert est à lui, non à d'autres. R. Houna dit : de même qu'il peut acquérir pour lui-même, il le peut aussi pour d'autres ; mais tous reconnaissent que le don qu'il aurait fait est

1. Il est responsable de leurs actes. — 2. Lui ayant d'abord remis de l'argent en don.— 3. Cf. même série, tr. *Erubin*, ch. VII, § 6 (24c).— 4. Ib. tr. *Guittin*, ch. V, § 9 (f. 47b), et Babli, ibid., 65a.

sans valeur, parce qu'il est écrit (Exode, XXII, 9) : *Lorsqu'un homme donne*, non si c'est un enfant. Selon l'avis des autres sages d'ici, à savoir de R. Juda b. Pazi au nom de R. Yoḥanan, ou R. Jacob b. Aha : le vol d'un enfant n'est réel que lorsqu'il a atteint la puberté (duo pilos). Toutefois, ajoute R. Abahou au non de R. Yoḥanan, ils contestent l'avis des babyloniens pour la faculté laissée d'enlever judiciairement la trouvaille de cet enfant ; mais tous reconnaissent que, pour l'enfant n'ayant pas l'âge de puberté, le sacrifice du serment imposé au gardien pour vol commis involontairement est dû. Comment donc l'expliquer selon les rabbins d'ici ? (puisque, selon eux, l'enfant ne peut rien acquérir, même pour lui, comment acqûerra-t-il la 2[e] dîme pour son père ?) S'il en est ainsi, remarqua R. Yossé, cet enfant ne devrait pas non plus pouvoir acquérir pour lui-même, puisqu'il est écrit (ibid) : *à son prochain* ? Ne doit-il pas être semblable à son prochain ? On peut dire, répondit R. Yossé bar R. Aboun au nom de Samuel b. Isaac, qu'on l'explique selon la doctrine dite au sujet des enfants, παῖδες, où l'on enseigne ceci [1] : l'achat des enfants est effectif, de même que leur vente a son plein effet pour les objets mobiliers (il en sera donc de même ici pour le don qu'ils auront fait). Mais notre Mischnâ n'enseigne-t-elle pas que l'on ne pourra pas donner cet ordre à ses enfants mineurs, ou à ses esclaves païens, parce qu'on est responsable de leurs actions ? (Comment se fait-il qu'au premier cas énoncé par la mischnâ ce soit permis ?) Les rabbins de Césarée répondent qu'au premier cas il s'agit d'un enfant ayant de l'intelligence comme un grand ; tandis qu'au second cas, il s'agit d'un enfant sans intelligence. On a dit ailleurs [2] : Celui qui emprunte la vache peut l'envoyer chercher par l'entremise de son fils ou de son esclave, ou de son envoyé (sans que les conditions de responsabilité soient changées) ; or, cela ne prouve-t-il pas qu'en ce cas l'esclave a acquis l'animal de la main de son maître pour autrui ? (Comment donc se fait-il qu'ici on lui dénie ce droit, en disant que sa main équivaut à celle du maître ?) Il se peut, répondit R. Eliézer, que pour l'exemple du prêt il soit question d'un serviteur hébreu. Il se peut même, dit R. Yoḥanan, qu'il s'agisse d'un esclave païen ; seulement, en ce cas l'envoi par l'esclave est admis, parce que l'emprunteur aura dit d'ouvrir la porte de l'étable devant lui, puis la bête l'ayant suivi, l'acquisition est faite par lui (l'esclave n'est plus alors qu'un conducteur, sans pouvoir spécial). En effet, il est dit que lorsqu'on a mené la bête, qu'on l'a attirée, qu'on l'a appelée et qu'elle a suivi l'emprunteur, ce dernier est responsable de tous les accidents futurs. R. Zeira le prouve par l'enseignement suivant [3] : L'on ne peut pas faire prendre possession du mets destiné à servir *d'eroub* (lien symbolique des distances), ni par son fils et sa fille mineurs, ni par son esclave ou sa servante païens, parce que leur main équivaut à la sienne et ledit objet n'aurait pas changé de possession par leur intervention ; cela ne prouve-t-il pas que l'esclave ne peut pas acquérir de la main de son maître pour une autre

1. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. V, § 7. — 2. Tr. *Erubin*, ch. VII, § 6. — 3. Tr. *Baba mecia*, ch. VIII, § 3.

possession? Ce texte s'explique, fut-il répondu, selon R. Meir, qui partage cet avis ; mais, d'après les autres sages, l'esclave a cette faculté de transmission. Mais, fut-il objecté, n'a-t-on pas énuméré aussi la femme parmi les personnes inaptes à la transmission de l'*éroub* (et pourtant sa main n'équivaut pas à celle du mari?) Si, R. Meir est d'avis que sa main équivaut à celle du mari. R. Hanania dit au nom de R. Pinhas : on peut même expliquer le cas relatif à l'éroub selon l'interlocuteur de R. Meir, car on a enseigné : la femme ne peut pas racheter la 2e dîme de son mari ; selon R. Simon bar Eliézer au nom de R. Meir, elle le peut ; or, ledit rabbin pense en partie comme R. Meir, puisqu'il admet que la main de l'esclave équivaut à celle du maître [1], non la femme à son mari (R. Meir ne discute donc qu'à l'égard de la femme).

5. Si, en étant placé dans la grange [2], l'on veut agir de même pour le rachat de la 2e dîme et que l'on n'a pas d'argent sur soi, l'on dira d'abord à son prochain : « que ces fruits te soient offerts en présent » ; puis l'on dira : « qu'ils soient échangés contre l'argent qui est à la maison » (il les rachète du prochain, sans payer de 5e).

6. Si l'on a vendu de la 2e dîme pour une pièce d'argent [3] et que, dans l'intervalle de temps entre la livraison des fruits et la réception de l'argent, ils ont doublé de valeur et coûtent 2 pièces, on commence par payer la pièce due, et la pièce gagnée constitue de la 2e dîme [4]. Au cas contraire, si l'on a vendu pour 2 pièces et que dans l'intervalle de temps la valeur est tombée à une seule pièce, on paiera les 2 pièces dues de la façon suivante : l'une en profane (servant au rachat du prix actuel) et l'autre en argent de 2e dîme. Si le vendeur est un ignorant (soupçonné de négligence pour la dîme) on peut lui donner la 2e pièce en dîme de doute.

En principe on agissait ainsi avec l'argent : le maître faisait présent de l'argent, afin que le serviteur rachète avec cela les fruits de 2e dîme pour éviter le 5e supplémentaire. Mais, comme ils prenaient l'argent et s'enfuyaient, il a fallu recourir à un autre moyen, constituer le don en fruits, puis opérer l'échange. Comme cependant ils prenaient ces fruits et les mangeaient, on a établi que pour opérer l'échange, le maître ferait acquérir à son esclave un dixième de la terre (équivalent immobilier). R. Inia bar Sisi s'étant rendu auprès de R. Yôna lui dit : rachète ma 2e dîme avec ce *sela*. R. Yôna ajouta : si tu veux le reprendre, prends-le ; et plus tard il le reprit (ce don fictif n'avait eu lieu qu'en vue de faciliter le rachat, sans le 5e). R. Yôna dit alors : j'ai mesuré la 2e dîme selon l'estimation, et si j'avais voulu reprendre la pièce pour moi, il n'eut rien dit ; c'est pourquoi je l'ai restituée, afin d'indiquer par là que c'est un vrai don.

1. Même série, tr. *Kiduschin*, ch. I (fol. 60a). — 2. Cf. Babli, tr. *Baba mesia*, f. 45b. — 3. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 54b. — 4. Consommable à Jérusalem.

7. Si, en opérant le rachat de la 2e dîme on n'a pas formulé cet acte, cela ne fait rien, selon R. Yossé (c'est valable); selon R. Juda, il est indispensable de le déclarer. De même, si en parlant avec sa femme de ce qui concerne son acte de divorce [1], ou son acte de mariage, on lui remet un tel acte, sans faire la déclaration formelle, cela suffit, selon R. Yossé; mais, selon R. Juda, la déclaration est indispensable.

Notre mischnâ (§ 6) ne saurait être conforme à l'avis de R. Simon b. Gamaliel, puisqu'il dit ailleurs [2]: l'acquisition de la seconde dîme équivaut à son rachat (contrairement à notre mischnâ qui annule en ce cas l'opération faite). R. Yossé dit au nom de R. Éléazar : le propriétaire n'est pas tenu d'ajouter le 5e au second *sela* servant à l'échange d'une 2e dîme déjà rachetée (la pièce étant à l'acquéreur, cela équivaut au rachat d'objets d'autrui). Comme R. Éléazar le regardait étonné, R. Yossé lui dit : tu n'as pas à me regarder étonné, puisque R. Ila le reconnaît aussi, conformément à ce qu'a dit R. Yohanan : chaque fois que la 2e dîme avec l'équivalent de rachat n'appartient pas au propriétaire, il n'est pas dû de 5e supplémentaire (lui seul le doit sur son bien). Que faut-il dire explicitement? En s'adressant à sa femme on dira : voici ton divorce, ou « voici ton contrat », et de même ici l'on dira : « voici le rachat de la 2e dîme ». R. Zeira, R. Ḥiya b. Aboun, R. Aba b. Tahlifa au nom de R. Oschia, disent : la discussion n'a lieu dans notre mischnâ que lorsqu'ils ont détaché leur pensée de tel objet pour le reporter sur un autre; mais s'ils continuent à s'occuper du même objet, l'acte est valable. R. Ḥagaï observa en présence de R. Yossé que l'avis de Rabbi est conforme à celui de R. Yossé et celui de R. Nathan à celui de R. Juda; puisque l'on a enseigné ailleurs [3]: Lorsque le mari déclare à l'envoyé qu'il ne veut pas lui faire accepter pour elle l'acte de divorce, mais il le lui remet avec ces mots « le voici, et remets-le à ma femme », le mari a le droit de le reprendre des mains de l'envoyé aussi longtemps que l'acte n'est pas remis. Or, cette mischnâ doit être conforme à Rabbi, puisqu'il est dit [4]: Lorsque la femme a dit à l'envoyé de lui apporter l'acte de divorce et qu'il est parti, puis il dit au mari : « ta femme m'a chargé de recevoir pour elle l'acte », sur quoi le mari le lui remet en ajoutant de l'apporter à la femme, ou de le lui remettre, ou de l'acquérir pour elle, et si le mari veut revenir sur sa décision il ne le peut plus; tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Nathan, au contraire, lorsque le mari a seulement dit de le lui rapporter et le lui remettre, il peut encore y renoncer; mais une fois que l'envoyé a fait l'acquisition pour elle et a reçu l'acte pour elle, le mari ne peut plus y revenir. Rabbi ajoute qu'en aucun cas le mari ne peut reprendre l'acte, à moins d'avoir dit expressément : « je ne veux pas que tu acceptes l'acte pour elle, mais que tu lui apportes ». Or, il y a contradiction selon l'avis de Rabbi : du moment que le mari a pro-

1. Cf. tr. *Kidduschin*, f. 6a.— 2. Tossefta sur *Maasser schéni*, ch. 4.— 3. Mischnâ, tr. *Guittin*, ch. VI, § 1. Cf. série Jérusal., ib. (f. 47d).— 4. Cf. Babli, ibid., fol. 63a.

noncé la parole « voici », (prends-le), non elle, ne peut-il pas reprendre cet acte [1]? Et la même objection peut se présenter selon l'avis de R. Nathan; et si l'envoyé suit la parole de la femme, le chargeant de recevoir, le mari devrait-il pouvoir y renoncer? (Donc, selon Rabbi, la parole vague suffit, parce qu'on pense au même sujet; selon R. Nathan, à défaut de paroles explicites l'acte est nul; aussi la discussion est la même que ci-dessus). R. Houna dit : en cas de doute, cet envoyé représente à la fois le mari et la femme (il est l'intermédiaire des deux; voilà pourquoi on peut y renoncer). Issa dit qu'en tous cas le mari peut y renoncer, parce qu'il est dit : lorsque l'envoyé l'est pour tous deux, la femme est tantôt répudiée, tantôt non.

Enfin, dit R. Yossé à R. Hagaï, que réponds-tu à l'objection faite que la discussion entre Rabbi et R. Nathan est la même qu'entre R. Yossé et R. Yoḥanan? (n'adoptent-ils pas les mêmes avis?) Voici ma réponse: R. Zeira, R. Hiya b. Aboun, Ada b. Taḥlifa, disent au nom de R. Oschia: la discussion n'a lieu dans cette mischnâ que lorsqu'ils ont détaché leur pensée de tel objet pour la reporter sur tel autre; mais s'ils continuent à s'occuper du même objet l'acte est valable: tandis qu'ici, si même ils sont occupés de ce sujet, la discussion continue. R. Zeira demanda en présence de R. Mena: en est-il de même pour les dons, et l'homme peut-il charger quelqu'un de recevoir ce qui ne lui appartient pas? Certes c'est différent, fut-il répondu, la loi ayant autorisé la femme à accepter l'acte de divorce, elle peut charger l'envoyé de recevoir l'acte pour elle; tandis que l'on ne peut pas dire pour le don que l'homme constituera comme envoyé quelqu'un chargé de recevoir ce qui ne lui appartient pas encore. On peut aussi prouver la différence de ce qui suit: R. Yossé, ou R. Jacob b. Zabdi, ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [2] que lorsque quelqu'un s'est proposé de faire un présent et qu'il veut ensuite y renoncer, il le peut. Sur quoi, R. Yossé se leva avec R. Jacob b. Zabdi en disant: Est-ce que son affirmation [3] n'est pas véridique? (peut-il revenir sur son consentement donné?) On peut répondre qu'au moment de l'affirmation, elle était véridique (et, depuis lors, il y a renoncé).

8. Si quelqu'un dépose un *as* (profane) pour le rachat de la 2e dîme, qu'il mange la moitié, qu'il se rende ensuite ailleurs où elle vaut un *pondion* (le double), il a le droit de manger encore le montant d'un *as* pour combler l'équivalent. Si au contraire il l'avait rachetée pour un *pondion*, et qu'après en avoir mangé la moitié on se rend ailleurs où elle ne vaut plus qu'un *as*, il ne peut plus en manger qu'une parcelle (sur laquelle il comptait). Celui qui dépose un *as* de seconde dîme (afin de pouvoir à Jérusalem en manger les fruits), consommera à titre d'équiva-

1. Ou le cas est-il semblable à celui de l'envoyé ayant acquis le divorce? — 2. Voir tr. *Schebiith*, ch. X, § 9 (t. II, p. 434). Cf. même série, tr. *Schebouóth*, ch. IV, § 10 (f. 55d). — 3. Allusion à une expression analogue (mesure juste) du Lévitique, XIX, 36.

lent jusqu'aux parts formant l'entier (en cas de doute), ou jusqu'au centième (en cas de certitude) ; et, dès lors, l'as devient profane. Selon Schammaï, il faut dans l'un et l'autre cas (doute ou certitude) avoir consommé dix parts (pour que l'*as* soit libéré et profane) ; selon Hillel, il en faut onze en cas de certitude et dix en cas de doute.

R. Hiya a enseigné que deux as valent un *pondion*. En effet, dit R. Matnia, notre mischnâ le confirme en disant : « Si quelqu'un dépose un as profane pour le rachat de sa 2e dîme, qu'il mange la moitié, qu'il se rende ensuite ailleurs où elle vaut un *pondion* (le double), il a le droit de manger encore le montant d'un as pour combler l'équivalent. » Quant au dernier cas de la mischnâ, pour celui qui dépose un as de 2e dîme, afin d'en manger plus tard l'équivalent, Samuel remarque que la mischnâ n'a pu préciser la limite [1], car en déposant un as pour dix fois sa valeur en fruits (ou le dixième inclusivement), il resterait encore un à acquitter sur cent (n'ayant libéré que 99); en remettant un pour chaque cent, il resterait dû un par mille ; en remettant un par mille, il resterait encore dû un par dix mille; et ainsi de suite. Bar Kappara a enseigné que, selon Schammaï, il en faut onze en cas de certitude et dix pour le doute ; selon Hillel au contraire, aussi bien en cas de doute que de certitude, il en faut onze. R. Judan bar R. Salom enseigna de suivre l'avis de Bar Kappara, à savoir de se ranger à l'avis de Schammaï, conformément à R. Eliézer qui dit : celui qui est digne de foi pour le premier point l'est aussi pour le second [2].

9. L'argent que l'on trouve n'importe où [3] est considéré comme profane, même si l'on trouve un dinar d'or avec de l'argent et de la monnaie de cuivre [4]. Mais si l'on trouve au milieu un tesson, sur lequel est inscrit le mot « dîme » le tout est de la dîme (sacré).

10. Si l'on trouve un vase sur lequel est inscrit le mot « sacrifice », au cas où il est d'argile, dit R. Juda, le vase même reste profane, et ce qu'il contient est du sacrifice (sacré) ; s'il est en métal, il est sacré et le contenu est profane. On lui objecta que cette combinaison est inadmissible, car il n'est pas d'usage de placer du profane dans un vase sacré (donc, le tout sera sacré).

11. Si l'on trouve un vase sur lequel est inscrite [5] la lettre ק, abrégé de « sacrifice », ou מ « dîme », ou ד « demaï », (doute), ou ט « inaffranchi », ou ת « oblation », — car au moment de la défense des Romains de suivre les prescriptions légales, on les indiquait par une initiale, — on peut, dit R. Yossé, considérer toutes ces lettres comme celles de noms d'hommes (le tout est profane). Si même, ajoute R. Yossé, on

1. Cf. tr. *Demaï*, ch. VII, § 6 ; t. II, p. 216. — 2. Suit un alinéa, déjà traduit au tr. *Demaï*, ch. IV, § 5, fin (t. II, p. 172). — 3. Sauf à Jérusalem pendant les fêtes. — 4. Laissant supposer que c'est de la dîme. — 5. Cf. Babli, tr. *Yebamóth*, f. 115b.

trouve un tonneau plein de fruits sur lequel est inscrit le mot « oblation », le tout est profane, parce que l'on peut dire que la veille le contenu sacré a été vidé pour faire place au profane.

12. Si quelqu'un dit à son fils : que la 2e dîme soit dans tel coin et qu'ensuite il n'y a qu'un reste dans un autre coin, ce reste est profane. Si l'on annonce pour un *mané* (100 *dinars*) de dîme et que l'on en trouve 200 (le double), le reste ou 2e cent est profane ; si au contraire on annonce 200 dinars et que l'on en trouve seulement la moitié, ou un *mané*, le tout est sacré comme 2e dîme.

La mischnâ a décidé que tout argent trouvé sera profane ; sans quoi on aurait pu supposer que ce cas étant contraire à l'usage, de mêler l'or à l'argent, ce serait de la 2e dîme, aussi, il a fallu dire que c'est profane. On a enseigné que lorsqu'on trouve les lettres א, ד, ח, ט, ר, מ, ת, la lettre א indiquera qu'il s'agit d'une première (dîme) ; le ד, indique le *demaï* (doute) ; le ח, sa graisse ; le ט, sa crème (son meilleur) ; le ר, la prémice ; le מ, la dîme ; le ת, l'oblation ; le ב, ou le פ, la 2e dîme ; enfin le י, ou le ם, la dîme simple. La dîme qui doit être consommée dans la capitale sera tenue pour rachetée, soit au nom de Yossé, soit au nom de Simon, et sera emportée quoique profane à Jérusalem pour y être consommée ; car l'on suppose qu'une association a été conclue entre ces deux personnes pour manger dans la ville (et une fois le rachat opéré, ils trouveront pour le montant de quoi acheter tout ce qu'ils voudront). Ce que la mischnâ dit d'un tonneau plein de fruits, désigné comme oblation et qui est pourtant profane, s'explique lorsqu'il s'agit de fruits nouveaux ; mais, en présence de fruits anciens, qui sont évidemment de l'an passé et qui n'ont pas été vidés, dira-t-on que c'est de l'oblation ? Non, car on peut aussi dire qu'il y avait la veille d'anciens fruits d'oblation et que l'on a ensuite vidés pour faire place au profane. C'est ainsi que R. Yôna et R. Yossé étaient associés pour la possession de tonneaux de vin. Lorsque R. Yôna mourut, R. Mena son fils dit à R. Yossé : Tout tonneau sur lequel sera inscrit le nom de R. Yôna sera à moi (il ne suffisait pas non plus de vérifier si c'était du vin vieux, ou du nouveau, qui était évidemment à ce dernier, car on peut avoir vidé l'ancien, tout en laissant encore inscrit le nom de R. Yôna). Si l'on trouve inscrit sur le bouchon que c'est de la 2e dîme, il faut la maintenir comme telle. — Quelle sera la règle lorsque de l'argent de seconde dîme se trouvera confondu avec le profane ? Comment notre mischnâ déclare-t-elle le tout profane, puisque l'on a enseigné ailleurs [1] : si en cas de destination de tourterelles noires pour la fête dans le 1er nid, on y trouve des blanches (qui devaient se trouver dans le 2e nid), ou si après avoir déterminé des blanches on y trouve des noires, elles sont interdites au jour de fête comme nouvelles arrivées (et l'on n'admet pas qu'il y a eu un simple échange) ; si l'on en a fixé deux et que l'on y trouve trois, elles sont

1. Mischnâ, tr. *Beça*, ch. I, § 4. Cf. série Jérusal., ibid. (f. 60c) ; B. ib., 10b.

interdites, parce qu'il y a certainement une nouvelle venue; si au contraire on avait fixé trois et que l'on en trouve seulement deux, elles sont permises (une seule est envolée). Ce dernier cas, auquel il est permis d'en user, doit être conforme, dit R. Jacob b. Aha au nom de R. Yossé, à l'opinion de Rabbi, puisqu'il est dit finalement : lorsqu'on a annoncé 200 dinars et que l'on en trouve seulement la moitié, on prend ce *mané* (les 100 dinars), selon Rabbi[1]; mais selon les autres sages, le tout sera tenu pour profane. Puis, il renonça à cet avis en disant que cet enseignement peut se conformer à tous, et s'il est vrai que, pour les tourterelles les rabbins permettent aussi d'en tirer parti au jour de fête, c'est qu'elles ont l'habitude de s'envoler et les autres sont permises (tandis qu'ici, pour la 2e dîme déplacée, tout a dû être enlevé et le reste est profane). Mais R. Ḥalafta b. Schaoul n'a-t-il pas enseigné que la règle est la même aussi bien pour des tourterelles que pour des œufs, et n'en résulte-t-il pas que c'est seulement conforme à Rabbi? C'est que, pour la destination au jour de fête, la même personne qui a posé les objets la veille doit aussi les retrouver au lendemain; tandis qu'ici, pour la 2e dîme, le père a posé dans un coin ce que le fils n'y trouve plus. R. Aboun b. Cohen dit en présence de R. Yossa au nom de R. Aḥa : R. Aba b. Zabda a professé au sujet de la 2e dîme une règle analogue à l'avis de Rabbi (la même personne ayant remis et trouvé l'argent, il est sacré comme dîme).

Quelqu'un qui se tourmentait de ne pas pouvoir retrouver l'argent de son père[2] eut un songe, dans lequel il vit à quelle somme cet argent s'élevait et où il se trouvait. Lorsqu'on rapporta le fait aux rabbins, ils dirent : les rêves ne font rien grandir ni diminuer[3]. R. Yôna cependant, s'étant tourmenté à ce même sujet, eut un rêve où il vit tout ce qui lui manquait; pourquoi donc dit-on que les rêves ne servent à rien? Voici, dit R. Yossé, ce que l'on a voulu dire : Lorsque quelqu'un sans se tourmenter de ce qui l'inquiète, a un songe, il se réalisera; mais pour l'homme qui y pense sans cesse et voit en rêve ce qu'il cherche, ce n'est qu'un vain rêve. R. Abin dit : Celui qui veut bien agir se conformera à l'avis de R. Yossé (de ne pas tenir compte du rêve). Un homme se rendit auprès de R. Yossé b. Ḥalafta et lui dit : J'ai entendu en rêve que l'on me disait d'aller à Kapodkia (Cappadoce), où je trouverai l'argent de mon père[4]. Est-ce que ton père, lui demanda R. Yossé, est jamais allé en cet endroit? Non, répondit-il. Alors, poursuivit R. Yossé, va et compte dix poutres dans ta maison et tu trouveras l'argent de ton père à la fin de la dizaine (decuria) de poutres (? *cippus*, tronc d'arbre). Un autre homme vint auprès de R. Yossé b. Ḥalafta lui raconter s'être vu en songe le front ceint d'une couronne de feuilles d'olivier (et lui en demanda le sens). Cela indique, dit R. Yossé, que tu t'élèveras dans les grandeurs. Après quelques jours, une autre personne vint dire

1. Il suppose que l'on aura pris la moitié et laissé le reste comme dîme, de même que sur 3 tourterelles l'une est partie. — 2. Babli, tr. *Synhédrin*, f. 30a. — 3. Midrasch, Bereschith rabba, ch. 68, et *Ekha rabba*, ch. 1. — 4. B. tr. *Berakhôth*, 56b (t. I, p. 461).

une seconde fois : J'ai vu en songe que j'avais le front ceint d'une couronne de feuilles d'oliviers. C'est que, lui dit R. Yossé, tu seras frappé. Cependant, répliqua cet homme, tu as dit l'autre jour à tel homme que ce rêve est un signe de grandeur? C'est que, répondit R. Yossé, lui a eu la vision des olives en floraison, et toi tu les as vu mûrir jusqu'à tomber par terre. Une personne vint auprès de R. Ismael bar Yossé. lui raconter avoir vu dans un rêve qu'il arrosait un olivier avec de l'huile. Que le souffle de cet homme s'évapore, dit-il, puisqu'il a des relations illicites avec sa mère! Un homme vint auprès de R. Ismael bar R. Yossé lui dire : il me semblait voir en songe que l'un de mes yeux baisait son voisin. Maudit soit cet homme, s'écria le rabbi, puisqu'il a des relations illicites avec sa sœur! Un autre vint auprès de lui disant avoir vu en songe qu'il a trois yeux [1]. Tu seras boulanger, lui dit R. Ismaël, et outre tes deux yeux tu auras l'œil du four ouvert devant toi. Un autre encore vint auprès de lui raconter avoir vu en songe qu'il avait 4 oreilles. C'est que, lui dit R. Yossé, tu seras tonnelier ; et outre tes 2 oreilles, tu tiendras celles (les 2 anses) des tonneaux. Un autre homme vint lui dire avoir vu en songe que toutes les créatures fuyaient devant lui. C'est que, lui dit R. Ismael, tu apporteras des chardons, σίσοι, et tous te fuiront. Un autre vint auprès de lui dire qu'il s'était vu en songe affublé d'un écritoire, πίναξ, muni de 12 planches. C'est que, dit-il, ta couverte d'ane, ἱστός, a 12 taches. Un autre vint auprès de R. Ismael lui dire : il me semblait en songe que j'avalais une étoile. Maudit soit cet homme, s'écria-t-il, qui est un meurtrier, comme il est dit (Nombres XXIV, 17) : *un astre s'est élancé de Jacob*. Un autre se présenta en disant : j'ai vu des herbes amères pousser dans la vigne de mon prochain. C'est que, dit-il, ton vin se tournera en vinaigre, et tu prendras des herbes amères pour les tremper dans ce vinaigre et manger cette mixture. Un autre vint dire à R. Ismael : j'ai vu en songe que l'on me disait de diriger les doigts en bas. Donne le salaire dû, dit R. Ismael, et je te l'expliquerai. L'homme continua : je voyais en songe que l'on me disait de souffler avec la bouche. Donne le salaire dû, répéta le rabbi, et je te l'expliquerai. Enfin, dit l'homme, j'ai eu un 3e rêve, où l'on me disait de dresser les doigts en l'air. Je t'ai déjà dit de payer le salaire dû ; après quoi, tu auras les explications. Or, tu as d'abord rêvé d'avoir à descendre les doigts, en signe de ce que toute la gouttière est tombée sur ton froment ; puis le vent a soufflé sur ton blé, pour l'amoindrir ; enfin, pour achever le mal, la pluie est tombée sur ton grenier, et a fait gonfler ce qui restait. — Un païen se rendit chez lui, se promettant de railler ce vieux juif [2]. Il lui dit avoir vu en songe 4 cèdres, 4 sycomores, puis des joncs, une peau δορά de vache, et un homme assis dessus s'y appuyait. Maudit soit ce questionneur, dit R. Ismael ; je sais bien que tu n'as rien rêvé. Cependant je ne te renverrai pas sans explication : les 4 cèdres représentent les 4 côtés du lit ; les 4 sycomores sont les 4 jointures (ou pieds) ; le jonc représente la partie horizontale de la couche ; la peau vue sera étendue sur la balle remplie de paille ; et un homme s'y appuiera parce que son

1. Midrasch rabba sur les Lamentations, ch. 1. — 2. Ibid.

corps y sera suspendu entre la vie et la mort. Et, en effet toute cette prédiction se réalisa. Une femme vint auprès de R. Eleazar[1], et lui dit : J'ai vu en rêve que le second linteau de la maison se brisait. C'est que, lui dit-il, tu enfanteras un garçon ; ce qui se réalisa. Quelque temps après, elle vint encore consulter ce rabbin. Il est absent, dirent les disciples ; que lui veux-tu ? Elle dit : une telle femme a vu en songe que le second linteau de sa maison se brisait. C'est signe, répondirent-ils (d'après l'exemple précédent), qu'elle va enfanter un garçon et que cette femme perdra son mari. Lorsque R. Eléazar revint, on lui raconta ce qui s'était passé. C'est comme si vous aviez tué une âme, leur dit-il ; car le songe n'a de valeur que selon l'explication qui en est donnée, conformément à ces mots (Genèse, XLI, 13) : *Et comme il avait pronostiqué, ainsi fut-il*. R. Yohanan dit[2] : on se dirige pour tous les rêves d'après leur explication, sauf pour la vision du vin : tantôt le rêve d'en avoir bu est favorable ; tantôt il est mauvais. Lorsque le savant rêve d'en avoir bu, c'est bon signe ; lorsque c'est un ignorant, c'est mauvais signe. Un homme se présenta à R. Akiba, en lui disant : j'ai vu en rêve que j'avais un pied plus petit que l'autre. C'est que, lui dit Akiba, à l'arrivée du prochain jour de fête, tu n'auras pas de viande à manger. Un autre vint auprès de lui raconter qu'il avait vu en rêve son pied chargé, allongé. Cela indique, lui dit R. Akiba, qu'à la prochaine fête tu auras plus de viande qu'il ne t'en faut. Un disciple de R. Akiba était assis le visage tout bouleversé. Qu'as-tu, lui demanda son maître ? J'ai vu en songe trois choses pénibles, lui répondit l'élève : je mourrai au mois d'Adar, je ne verrai pas Nissan (qui suit), et je ne recueillerai pas ce que j'ai semé. Toutes trois, au contraire, dit le maître, vont se tourner en bien : par la majesté[3] de la Loi tu seras élevé ; tu ne subiras pas d'épreuves[4] ; enfin tu n'enfouiras pas ce que tu auras semé, c.-à-d., que tu n'enterras pas le fils qui te naîtra.

CHAPITRE V.

1. La désignation des plants de vigne de 4e année[5] se fait par des mottes de terre ; le prépuce des arbres (ou ceux des 3 premières années), par du mortier (plus résistant) ; enfin on indique l'emplacement des tombes[6] par de la chaux que l'on délaye à l'eau chaude et que l'on y verse ensuite. Ce n'est nécessaire, dit R. Simon b. Gamaliel, qu'en la 7e année (où tout est abandonné à tous, et il faut éviter les erreurs). Quant aux personnes pieuses ou consciencieuses[7] en cette année, elles déposent de l'argent afin de racheter le plant de vigne de 4e année, et elles décla-

1. Bereschith rabba, ch. 89. — 2. *Berakhôth*, f. 57a (t. I, p. 467). — 3. Jeu de mots entre הדר, majesté, et אדר, Adar. — 4. Autre jeu de mots entre נסיון épreuve, et ניסן, Nissan. — 5. Pour que le passant ne mange pas de ce fruit interdit hors Jérusalem, on lui fait une marque. Cf. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 69a. — 6. Leur approche impure est interdite aux cohanim. — 7. Le même terme se trouve au tr. *Kilaïm*, ch. IX, § 5 (t. II, p. 314). Cf. *Baba Kamma*, f. 68a.

rent que tout ce qui en serait cueilli sera considéré comme racheté par cet argent (et autorisé).

Zouga demanda à Rabbi : est-ce qu'il est question dans la mischnâ des plants de vigne de 4e année [1], ou de toute autre plantation? Allez, répondit-il, demandez à R. Isaac Rouba, qui connaît à fond tous les textes mischniques. On se rendit auprès de lui, on l'interrogea, et il répondit : dans la 1re partie de la mischnâ, il est question de plant de vigne ; dans la seconde, de toute autre plantation. Aussi, R. Zeira reprochait aux vieillards contemporains de R. Isaac Rouba de ne pas connaître aussi bien et par lui tous ces textes. — On a enseigné : la désignation des plants de vigne de 4e année se fait par des mottes de terre, parce qu'il suffit d'une indication passagère, pour la présente année; le prépuce des arbres sera indiqué par du mortier, parce que cet objet plus résistant durera les 3 ans d'interdiction; enfin, pour l'emplacement des tombes, on emploiera la chaux délayée, parce qu'elle dure davantage et persiste toujours. On a enseigné que R. Tahlifa b. Saul dit : si les arbres qui représentent ces plants sont isolés, on y suspendra des anses de tonneau d'argile comme indication. R. Zeira demanda : pourquoi est-il dit qu'à chaque arbre spécial on appose une marque distinctive? C'est ainsi qu'il a été dit : on marquera l'arbre consacré avec de la couleur rouge, les emplacements des idoles devront être crayonnés au charbon pour être brûlés; sur la maison entachée on mettra de la cendre de bois, en signe de destruction future ; enfin sur l'emplacement d'un meurtre commis, à l'exception de celui qui sera purifié par la vache rousse, on posera une ceinture de pierres pour que personne n'approche. Mais n'est-il pas à craindre que, pour l'arbre sacré, la distinction soit insuffisante et peut-être supposera-t-on que cet arbre perd seulement ses fruits? Or, n'est-il pas dit [2] : lorsqu'un arbre perd ses fruits, on le marque de couleur rouge et on le charge de pierres, afin d'arrêter l'excès de sève? Dans ce dernier cas, on ne procède à cette opération qu'après la chute des premiers fruits, afin qu'il en conserve; tandis qu'ici cela a lieu dès le principe de la croissance. Mais, demanda R. Yôna, pourquoi, au lieu de parler de teinture, ne pas dire qu'on devra entourer cet arbre d'un fil rouge en souvenir de l'autel du Temple, afin d'indiquer ainsi sa consécration? C'est ainsi que l'on a enseigné [3] : On nouait autour du milieu de l'autel un fil rouge, afin d'établir la démarcation entre le point de l'aspersion supérieure du sang des holocaustes et celle du sang des sacrifices de péché, au bas? En effet, dit-on, R. Hiya enseigna que l'on écrit sur l'arbre sacré le mot « saint » en rouge. — [4]

Comment connaît-on l'impureté par cette spécification? En la montrant de loin, dit R. Berakia bar R. Jacob au nom de R. Hounia de Beth Horon [5],

1. B. *Berakhôth*, 35a (t. I, p. 369). — 2. *Schabbath*, 67a ; tr. *Hullin*, 77b. Cf. série Jérus., tr. *Schebiith*, IV, 4 (t. II, p. 360). — 3. Mischnâ, tr. *Middôth*, ch. III, § 1.— 4. Suit un alinéa cité déjà *in extenso*, au tr. *Demaï*, III, 5.— 5. Cf. même série, tr. *Moëd Katon*, I, 2 (80b); tr. *Schekalim*, I, 2 (f. 46a); Babli, tr. *Moëd Katon*, 5a.

et R. Yossé le répéta pour R. Jacob b. Aha au nom de R. Hanania de Beth Horon, ainsi que R. Ezéchiel, R. Ouziel, fils de R. Houna de Beth-Horon, il est écrit du lépreux (Lévitique, XIII, 45) : *il devra crier : impur! impur!* c.-à-d. par son indication l'impureté semble appeler le passant et le prévenir d'avoir à s'éloigner. R. Ila bar R. Samuel b. Nahman le déduit du verset suivant (Ezéchiel, XXXIX, 15) : *Lorsque les voyageurs traverseront le pays et verront l'ossement d'un homme, ils lui élèveront une marque*, ou monument tumulaire. Ceci montre qu'on exige des indications au-dessus des ossements humains, même au-dessus d'une épine dorsale seule, ou d'un crâne; et, comme on emploie le mot bâtir (élever), cela prouve qu'on inscrit la marque sur une pierre fixe; car si on le permettait sur une pierre mobile, il pourrait se trouver qu'on la déplace, et laissant supposer la présence d'un mort, on rendrait ainsi impur un autre endroit. Il est dit dans ce verset : « auprès de lui », c'est-à-dire que la pierre sera assise auprès de l'impureté, mais au-dessous d'elle ce sera pur. Enfin, il est question d'une marque; ce qui implique le devoir du signe funèbre. — On a enseigné : lorsqu'on trouve une pierre portant une inscription, la tente faite au-dessus de cette pierre reste impure, bien que celle-ci ne doive pas, il est vrai, être maintenue en cet état tumulaire, car on peut supposer qu'un mort ainsi désigné doit avoir été placé au-dessous. S'il y a deux pierres, l'espace situé au-dessus de chacune d'elles qui se trouverait enclos est pur; mais l'intervalle sera impur [1]. Si entre les deux il y a un champ cultivé, elles sont chacune comme isolées; l'intervalle sera pur et le voisinage seul des pierres (la partie attenante) sera impur. On a enseigné qu'il est inutile de placer un signe au-dessus d'un fragment de chair d'un cadavre; car cette partie charnue finira par se dissoudre en terre. R. Yousti bar Souna objecta en présence de R. Mena : ne s'expose-t-on pas ainsi à rendre impur rétrospectivement ce qui était pur? (Si plus tard on trouve un fragment non dissous, n'aurait-il pas été préservé par le signe?) Mieux vaut, répondit-il, qu'à défaut du signe il y ait une perte momentanée (en cas très-rare de non dissolution) qu'une autre qui dure toujours (en cas de signe inutile, il arrivera qu'après y avoir posé la nuit sans voir certains objets, on les brûlera le jour, à la vue du signe, indûment, sans impureté réelle). Les compagnons d'études firent la remarque que la mischnâ, en exposant la restriction de R. Simon b. Gamaliel, est bien justifiable [2]; mais comment expliquer l'avis contraire des autres rabbins? N'est-ce pas le jour que le voleur marquera ce qu'il voudra dérober la nuit? (il ne verra pas l'indication d'autrui spécifiant l'interdit). C'est que, répondit R. Mena, il verra au jour la désignation faite et n'y touchera plus, selon l'interprétation de R. Hanina [3] sur ce verset (Job, XXIV, 16) : *Pendant les ténèbres ils font effraction dans les maisons que dans le jour ils ont marquées d'un signe; ils ne connaissent pas la lumière*; c.-à-d. que les

1. L'impureté est dans l'intervalle, non sous les pierres, ni au-dessus. — 2. Selon lui, il s'agit de l'abandon en la 7e année. Le signe fait indique l'interdiction. — 3. Babli, tr. *Synhédrin*, fol. 109a; *Béreschith rabba*, ch. 27.

contemporains du déluge agissaient ainsi, qu'ils marquaient les maisons avec du jus balsamique, ὀποβάλσαμον, et venaient voler dans la nuit. Ainsi l'a interprété R. Yossé à Cippori, en disant (avec une variante) : il arriva que 300 effractions de maisons eurent lieu.

Après avoir parlé de la désignation faite, la mischnâ recommande le dépôt d'argent aux personnes modestes, ou consciencieuses. Est-ce que cette première indication ne suffit pas? C'est un complément de soins, répond R. Yoḥanan, et l'avis de R. Simon b. Gamaliel peut s'expliquer d'après celui qui admet que l'avertissement d'un propriétaire aux pauvres peut avoir lieu le soir, comme le dit l'enseignement suivant [1] : Selon Dossa, lorsque le propriétaire a spécifié le matin (d'avance) qu'il déclare vouloir abandonner ce que les pauvres auront glané entre les gerbes [2], c'est un véritable abandon (et ils peuvent le ramasser sans crainte); selon R. Juda, le propriétaire peut dire cela vers le soir. Selon les autres sages, l'abandon forcé (ou involontaire, accordé par le maître sur ce que les pauvres ont déjà pris) n'est pas tenu pour tel, car on ne peut pas être responsable des trompeurs (et les pauvres, ayant eu le tort de prendre plus que la mesure légale, devront la dîme sur le glanage). Or, l'avis précité de R. Simon ne saurait être conforme à celui qui autorise cet avertissement du propriétaire fait le matin; car comment admettre que pour le dépôt d'argent constituant le rachat quelqu'un ait abandonné ce qui est encore adhérent à sa terre? Il se peut bien, répondit R. Jérémie, que notre mischnâ soit conforme à celui qui autorise cet avertissement le matin; seulement ce n'est pas l'avis de R. Simon (contre lequel seul l'objection a été posée). En outre, on peut dire pour notre présent cas que l'action de prendre la seconde dîme équivaut au rachat (reconnaissant, en effet, que le rachat effectué sur les produits adhérents à la terre est nul). De plus, ajoute R. Yossé, la remise de l'argent constitue aussi le rachat; car, si à la vue d'un pain roulant dans un fleuve, on le déclarait sacré, est-ce que cette consécration d'un objet allant se perdre est effective? Certes non (si l'on n'admettait pas que le matin on déclare d'avance vouloir abandonner ce qui sera perdu, comment l'admettre lorsque le glanage est accompli? N'est-ce pas analogue à ce pain qui va se perdre ?) R. Jérémie répond : Celui qui partage l'avis que l'avertissement peut avoir lieu au matin fait l'objection qu'en l'autorisant au soir on s'adresse à une perte prévue. Au contraire, fut-il répliqué, celui qui déclare que cet avertissement doit avoir lieu le soir n'est soumis à aucune de ces objections (puisqu'à ce moment, du moins, les produits ne sont plus adhérents).

2. Il faut porter à Jérusalem les produits de la vigne de 4e année dans tous les environs jusqu'à la distance d'une journée de marche [3]. Voici les limites : Ailath au Midi [4], Akraba au Nord, Lod à l'Ouest et le Jourdain

1. B. *Baba Kamma*, 69a.— 2. L'excédant de 2 épis n'est plus du glanage de pauvres et devient soumis aux dîmes, sauf en cas d'abandon par le maître. — 3. Cf. tr. *Beça*, f. 5a; tr. *Rosch ha-schana*, f. 31a.— 4. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 76, 119 et 159.

à l'Est. Lorsque les produits se sont multipliés, les sages ont établi que l'on pourrait les racheter tous, même les produits des vignes voisines des murs de Jérusalem. Toutefois, ils ont conditionné que lorsqu'ils le jugeront nécessaire (en vue de la diminution), on rétablira l'ancien procédé. R. Yossé dit : c'est après la destruction du Temple que ladite restriction a eu lieu (et non par suite de l'augmentation des fruits); or, cette condition était ainsi formulée : lorsque le Temple sera rebâti, on reviendra à l'ancienne législation.

R. Ila dit : en principe, on préparait le vin avec une pureté telle qu'on pouvait l'employer aux libations, et il en résultait que l'on ne trouvait pas de raisins du tout à Jérusalem. Il fut alors décidé qu'il faudra porter à Jérusalem les raisins en nature, depuis tous les environs jusqu'à une distance d'un jour de marché. Aussi, les distribuait-on aux parents, aux voisins, aux amis; et bien qu'il restât ensuite aux maîtres fort peu pour leur usage, ils en ornaient la rue au préalable. Ceci est contraire à Nikaï [1] : Celui-ci était bedeau à Migdal Ceboya; et tous les vendredis, après avoir préparé les lumières (candela) dans les synagogues, il se rendait au Temple pour y prier et il revenait encore assez à temps le même jour pour allumer les lumières avant l'entrée du sabbat. Selon d'autres, c'était un maître d'école; tous les vendredis, il allait exposer le sujet du cours au Temple de Jérusalem, et il redescendait célébrer le repos du sabbat chez lui [2]. Des gens de Mahlûl se rendaient aussi pour le sabbat au Temple, après avoir eu soin, le même jour au matin, de ramasser les figues tombées la nuit.

De même, les gens de Sephoris se rendaient le sabbat au Temple de la ville, et nul ne se levait avant le jour pour ramasser, au matin, les figues tombées la nuit. Enfin, les femmes de Lod pétrissaient leur pâte, puis montaient au Temple prier et en revenaient avant que la fermentation soit achevée. Un homme cultivait son champ avec sa vache; à un moment donné, elle s'échappa du joug, il se mit à sa poursuite, et elle courut tant que lorsqu'il l'atteignit il était en Babylonie. Quand es-tu parti de chez toi, lui demandèrent les habitants? Aujourd'hui même, répondit-il. Par quel chemin es-tu venu? Par ici, dit-il. Montre-nous le chemin, lui dit-on; il sortit dans ce but; mais il ne le reconnut plus. Tous ces exemples prouvent qu'il y a, contrairement à l'assertion de la mischnâ, une distance moindre d'une journée de marche entre ces localités et Jérusalem. On peut dire aussi que ces exemples ne contestent pas l'assertion de la mischnâ, parce qu'il s'agirait de sentiers voisins qui, depuis lors, ont été ruinés. C'est ainsi qu'il est dit (Lamentations, III, 9): *Il a fait une*

1. Les exemples suivants parlent de localités plus éloignées que Lod et distantes pourtant de moins d'un jour de marche. — 2. On veut dire, remarque M. Neubauer (Géographie, p. 218, note 5), que le voyage vers la capitale était facile en Palestine avant la guerre. Comp. Midrasch sur Lamentations, III, 9; et *Bereschith rabba*, ch. 65.

cloison de pierres de taille à mes chemins, il a renversé mes sentiers. R. Yona dit au nom de R. Zeira : même les fruits de la vigne qui touchait à l'enceinte de Jérusalem étaient rachetés (à partir du jour où la présence de ces produits était fréquente). De ce que la mischnâ dit : « lorsque le Temple sera rebâti, etc. », on peut conclure que cette reconstruction précèdera la restauration du royaume de la famille de David, comme il est dit (Deutéron. XXXII, 14) : *Tu boiras le jus du raisin en vin rouge* (en ordre) tandis qu'ici l'on parle du Temple réédifié avant la venue du Messie.

3. Quant au rachat de la vigne qui est dans sa 4e année de plantation (sacrée), l'on n'est pas tenu, d'après l'école de Schammaï, de prélever le 5e de ses produits [1], ni de les enlever de la maison [2] ; mais selon Hillel, c'est obligatoire. L'école de Schammaï dit encore : pour cette vigne, le droit des pauvres sur les grains tombés et le grapillage reste en faveur des pauvres qui rachètent pour eux-mêmes ces fruits d'origine sacrée ; mais, selon Hillel, tout doit être porté au pressoir (comme 2e dîme).

4. Comment s'y prend-on pour racheter ces plants de vigne de 4e année ? On présente le panier servant aux vendanges devant 3 personnes chargées de l'estimation et on leur dit : combien de paniers veut-on racheter pour une pièce d'argent à la condition de se charger des travaux de vendange, de garde, de transport, etc. ; puis l'on dépose la somme, en disant : tout ce qui sera cueilli de cette vigne est déclaré racheté par cette monnaie, à raison de tant de paniers par *sela*.

5. Pendant la 7e année agraire (où il n'y a ni travaux agricoles, ni conservation), on rachète ledit plant pour l'équivalent complet. Si le propriétaire abandonne ce plant à tout venant, l'acquéreur n'a que la peine de le recueillir pour l'emporter à Jérusalem. Celui qui échange son propre plant de 4e année [3], devra y ajouter un supplément d'un 5e, soit qu'il vienne de sa propriété, soit d'un présent.

Lorsque la mischnâ (§4) parle d'échange pour une pièce d'argent, elle entend l'achat ; et lorsqu'ensuite (§ 5) elle parle de « la peine de cueillir », on y comprend le travail de la coupe, ou d'arrachis des tiges. R. Oschia amenait trois gens de police, ἀστυνόμοι, et rachetait la seconde dîme selon leur estimation. Il est écrit (ibid. XIV, 28) : *Au bout de trois ans, tu extrairas la dîme entière de tes produits de cette année* (septième), *et tu la déposeras dans tes murs* (non à Jérusalem). Est-ce à dire qu'il suffit, une fois dans la période agricole de 7 ans, d'extraire toutes les dîmes et de remettre celle des pauvres (au lieu de consommer soi-même la 2e dîme) ? C'est pourquoi il est dit : Au bout de 3 ans ; à chaque 3e année et non à la 7e. Est-ce que ces 2 opérations dans la

1. § déjà traduit au tr. *Péa*, ch. VII, § 6 t. (VII, p. 99 à p. 103).—2. C'est dû pour les dîmes ordinaires, la veille de Pâques des ans 4 et 7.— 3. Cf. Babli, tr. *Kiduschin*, f. 54b ; Mischnâ, tr. *Baba mecia*, ch. IV, § 8 (f. 55b).

septième doivent avoir lieu à la fin de la 3[e] année et de la 6[e], au commencemen de la 4[e] et de la 7[e]? Il est dit : « au bout », à la fin de l'année, non en tête. Puisqu'il est question de fin d'année, qu'est-ce qui prouve que l'on ne peut pas empiéter sur l'année suivante pour extraire les dîmes et remettre celle des pauvres ? C'est qu'il est dit (ibid XXVI, 12) : *lorsque tu auras achevé de rédimer tes produits*, etc. Mais cet achèvement de la remise des dîmes diverses [1], ne peut-il pas s'effectuer jusqu'à l'époque de *Hanuca* suivant (3[e] mois de l'an suivant)? non, car on se sert d'un terme analogue plus loin (ibid XV, 1): *Au bout de 7 ans*, puis (v. 9): *la 7[e] année, l'année de la rémission*, et à la fin de ce chapitre, il est question de la fête des tabernacles ; il résulte de ces divers rapprochements que le mot *fin* s'applique à l'époque de cette fête. Il est vrai que ce terme semble désigner la fête des tabernacles, ce qui est un commencement d'année. C'est pourquoi il est dit : *lorsque tu auras achevé de rédimer*, etc., c.-à-d. l'extraction finale, ou combustion n'a lieu qu'à Pâques de la 4[e] année et de la 7[e], parce qu'en cette année on est tenu d'en débarrasser la maison complétement, non aux autres années (où l'achèvement, bien antérieur, n'implique pas le débarras), de même que l'on n'est pas tenu en ces années de brûler les dîmes des légumes verts qui ont poussé dans l'intervalle de temps entre le nouvel an et Pâques. C'est que, disent les compagnons d'études, pour ces produits de la 4[e] année agraire et leur dîme, on ne récitera la confession qu'en la 5[e] année. Selon R. Ila, la confession à ce sujet peut avoir lieu même en la 4[e] année ; mais ce n'est pas indispensable, et l'on peut au besoin la reculer à la 5[e] année, (non au-delà). Quelle différence y a-t-il entre ces 2 opinions? En cas de fait accompli en la 4[e] année, il est nul selon les compagnons d'étude ; mais, selon R. Ila, il est valable.

6. La veille du 1[er] jour de la fête de Pâques en la 4[e] année agraire et en la 7[e], on procédait à l'enlèvement de toutes les parts légales. En quoi cela consistait-il ? On remet l'oblation ordinaire et l'oblation de la dîme à son propriétaire (sacré), la première dîme à son maître (lévite), celle des pauvres aux pauvres. Quant à la 2[e] dîme et aux prémices, on les fait disparaître partout (on les brûle). Selon R. Simon, on remet au cohen les prémices comme on opère pour l'oblation. Quant aux mets cuits, il faut les brûler, selon Schammaï ; mais, selon Hillel, c'est déjà considéré comme annulé [2].

7. Celui qui possède de tels fruits actuellement (où le temple n'existe plus) lorsque le moment de les annuler arrive, devra, selon Schammaï, les racheter contre de l'argent (et le conserver) ; selon Hillel, c'est inutile, peu importe que ce soit de l'argent ou des fruits [3].

En cette année d'annulation des dîmes, il faut au besoin sortir l'oblation de

1. *Sifri* sur Deut. XIV, 28.— 2. Les fruits q. s'y trouvent n'ayant plus leur forme primitive.— 3. Tout est perdu.

l'impur, à la disposition des ayant-droits, travail qui n'est pas prescrit les autres années. Selon R. Eliézer, il faut ainsi compléter cet enseignement : on est tenu d'emporter l'oblation d'un endroit impur (comme d'un cimetière, où le cohen ne saurait venir) dans un lieu pur, à la disposition du cohen, travail qui n'est pas indispensable les autres années. Cet avis de R. Eliézer est conforme à celui qui dispense d'ordinaire d'apporter la dîme (avec l'oblation) au cohen. Au temps de R. Josué b. Lévi, on voulut décider de ne pas donner au cohen la dîme complète. Qui est de cet avis, demanda-t-on ? C'est R. Josué b. Lévi, qui devant aider aux lévites (étant aussi lévite) est allé au contraire soutenir le parti des cohanim. Dans 24 passages, dit-il[1], les cohanim ont été appelés lévites ; voici p. ex. l'un d'eux (Ezéchiel, XLIV, 15) : *les cohanim, les lévites, fils de Çadok* (en vertu de cette corrélation, Josué permettait de donner aux cohanim une part des lévites). R. Benjamin bar R. Guidal et R. Aha assis à l'étude objectèrent qu'il est écrit (Néhémie, X, 39) : *le cohen fils d'Aron sera avec les lévites lorsqu'ils prendront la dîme* (Ne voit-on pas qu'on lui donnait aussi de la dîme) ? Il s'agit-là, fut-il répondu, de lui remettre l'oblation de la dîme qui est son bien, comme il est écrit (Ibid.) : *les lévites emporteront la dîme* (pour eux, puis remettaient à d'autres la part sacerdotale). R. Houna et ses compagnons discutent sur ce qui suit : selon l'un d'eux, de ce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 21) : « et aux lévites » non « aux lévites » on infère que la conjonction indique le devoir de comprendre aussi les cohanim (traités précédemment) dans la répartition des lévites et de leur donner aussi de la dîme. D'après l'autre, même sans cette conjonction, on conclut qu'on peut en donner aux cohanim ; car si quelqu'un, dans son testament, assigne à tel fils des dons spéciaux, en ajoutant que le reste de l'héritage sera partagé entre ses fils, est-ce que le premier désigné n'y prend pas aussi part ? de même, les cohanim ont droit à toutes les parts des lévites, étant de la même tribu. R. Yona donnait ses dîmes à R. Aha b. Oula, non parce que c'était un cohen, mais parce que c'était un homme versé dans la connaissance de la loi, selon ce verset (II Chron., XXXI, 4) : *Il dit au peuple, aux habitants de Jérusalem de donner aux cohanim et aux lévites leurs revenus, afin qu'ils se fortifient dans l'étude de la loi.* R. Houna ne prenait pas de dime[2], ni R. Aha (quoique y ayant droit). R. Hiya b. Aba s'était imposé la peine[3] de sortir du territoire palestinien, pour ne pas prendre de la dîme. Un homme demanda, ou R. Samuel b. Nahman demanda à R. Yossé s'il devait en prendre ? Certes, lui répondit-il, et ce qui revient à la tribu t'appartient pour ta part. R. Yanaï faisait cette recommandation à ses proches : lorsque vous voudrez prendre un champ en fermage, ne prenez que ceux des gens pieux, craignant Dieu. Bien qu'il soit dit de ne pas donner la dîme aux cohanim, on avouera au

1. B. *Yebamôth*, 86b ; *Hullin*, 24b ; tr. *Bekhoróth*, 4a. — 2. Dans Babli, tr. *Meghilla*, fol. 22a, R. Houna est aussi désigné comme étant de race sacerdotale. — 3. Comp. même série, tr. *Schebiith*, ch. III, § 1, commenc. (t. II, p. 346) ; tr. *Nedarim*, ch. VI, § 12 (fol. 39d).

moins qu'on ne la lui enlèvera pas pour autrui. Pourquoi ? parce qu'il est dit (Nombres XVIII, 26) : *Lorsque vous prendrez des fils d'Israël la dîme que je vous ai accordée d'eux à titre d'héritage, vous en prélèverez une oblation à Dieu; le dixième de la dîme*; or, vous prélèverez de ce que remettent les simples israélites, mais l'on ne doit rien enlever des revenus des lévites, ou du cohen. C'est analogue à cette déduction tirée par R. Eliézer du même verset : des fils d'Israel on prendra ce revenu, non des païens [1].

R. Abahou dit que R. Josué b. Hanania (lévite) et R. Eléazar b. Azaria (cohen) sont en désaccord sur le point suivant : le premier dit que l'on ne donne pas de dîme aux cohanim; le second le permet. Mais objecta R. Josué b. Hanania à son contradicteur, n'est-il pas écrit (Ibid, v. 31) : *vous en mangerez en tous lieux*? n'est-ce pas que pour en manger, il pourra même aller auprès d'une tombe ? (cela n'implique-t-il pas l'exclusion du cohen qui ne peut aller là ?) Non, répond R. Eléazar; l'expression « en tous lieux » autorise seulement l'usage du parvis sacré. Mais, objecta R. Josué, n'est-il pas dit : *vous et votre famille*; or, est-ce que la femme entre au parvis ? — R. Aba mettait ces déductions en pratique. R. Eliézer b. Azaria avait l'habitude d'accepter la dîme sur certain jardin. Il y avait deux portes, l'une menant vers l'impureté (cimetière), l'autre vers la pureté. R. Akiba se rendit chez le jardinier et lui dit : ouvre cette porte seule (la première) et ferme l'autre, afin que R. Eléazar en arrivant se trouve dans le voisinage des tombes et ne puisse pas y entrer, ni prendre cette dîme; s'il envoie son élève pour prendre cette dîme, tu pourras l'écarter en disant que le verset biblique autorise explicitement, par le mot « vous, » à ce que l'ayant-droit réclame son dû, non d'autres. R. Eléazar en eut avis, et il dit : la bride d'Akiba b. Joseph (avec ses ruses) a passé par là. A ce moment, R. Eléazar b. Azaria (blessé) restitua toute la dîme prise. Aussi, R. Isaac b. Eliézer dit : quand l'excroissance d'un arbre est encore jeune, c'est alors le moment de l'arracher [2]; car, si on la laisse se développer, elle prendra de la consistance (de même, R. Akiba cherchait par tous les moyens à combattre R. Eléazar; ce qui, plus tard fut devenu impossible); ou encore, le charbon qui ne brûle pas à temps ne brûlera pas plus tard [3]. Tous reconnaissent qu'il faut anéantir le pain ou l'huile de la 2e dîme qui font partie d'un mets (parce qu'ils se conservent visiblement); d'autre part, le vin ou les épices de dîmes qui sont mêlés à d'autres objets, sont comme annulés. Ils discutent seulement sur le mets lui-même, composé de tels produits, non mêlé à d'autres : Schammaï le considère comme maintenu en entier et prescrit l'annulation; Hillel au contraire ne les considère pas de même et permet de le conserver. Le motif de Schammaï se

1. Cf. tr. *Demaï*, ch. V, § 9 mil. (t. II, p. 187). — 2. Ou, selon la var. : si on veut chauffer du vin, il faut d'abord un panier plein de bois; une fois le vin chaud, il conservera seul sa chaleur, sans avoir besoin d'ajouter du bois. — 3. L'occasion perdue ne se retrouve plus. Cf. Dukes, *Rabbin. Blumenlese*, p. 133. Voir même série, tr. *Beça*, II, 4 (61c) ; tr. *Haghigâ*, II, 3 (78a).

base sur ce qu'il est écrit (Deutéron. XIV, 25) : *Tu réuniras l'argent dans ta main;* selon lui, l'échange contre argent devra avoir lieu au plus tard à ce moment, l'argent seul pouvant être conservé « en mains. » Hillel au contraire en dispense; car, dit-il, cet échange ne servirait à rien, puisque l'on ne peut pas alors apporter l'argent à Jérusalem (on peut alors garder les fruits).

8. R. Juda dit : en principe, on envoyait chez les propriétaires en province les prévenir d'avoir à se hâter pour libérer leurs fruits des prélèvements dûs, avant que n'arrive l'époque de la destruction générale. Mais, lorsque R. Akiba survint, il enseigna que tous les fruits non arrivés à la période d'obligation de la dîme sont aussi dispensés de l'opération de l'enlèvement.

9. Celui qui a des fruits loin de chez lui doit désigner nominalement quand il les rédimera. Il arriva un jour à R. Gamaliel et à des vieillards de rentrer en bateau [1]. R. Gamaliel dit : je déclare la dîme que je mesurerai plus tard, comme remise dès à présent à Josué (lévite), et l'emplacement qu'elle occupe lui est loué (pour qu'il l'acquière de suite) ; la 3e dîme que je prélèverai ultérieurement est pour ainsi dire remise dès à présent à Akiba b. Joseph (trésorier), afin qu'il l'acquière pour la distribuer aux pauvres, et la place qu'elle occupe est louée pour lui. Par contre, R. Josué dit : je déclare la dîme que je mesurerai plus tard comme remise dès à présent à Eliézer b. Azaria et la place qu'elle occupe lui est louée dans ce but. Après quoi, ils acceptèrent réciproquement le montant de la location (pour ces dépôts).

Mais n'est-ce pas un produit inaffranchi? (Comment donc pouvait-on supposer que c'est soumis à l'annulation, comme s'il s'agissait d'une redevance sacrée, laquelle seule y est soumise?) Ceci prouve, dit R. Ila au nom de Samuel, que les fruits non libérés sont aussi considérés comme sacrés. R. Juda dit [2]: R. Gamaliel et les anciens étaient debout sur une estrade élevée à la montagne du Temple. Yoḥanan le cohen, qui était alors son secrétaire, se tenait devant eux. R. Gamaliel lui ordonna d'écrire : 1° « Frères de la Galilée supérieure et gens de la Galilée inférieure, que votre salut grandisse! Nous vous informons qu'il est temps de s'occuper d'extraire la seconde dîme du blé en gerbes, afin d'annuler ensuite ce qui resterait. » 2° « Frères de la Drôma (Sud) supérieure et gens de la Drôma inférieure, nous vous faisons savoir que le moment de débarrasser les redevances dues est arrivé, et empressez-vous de prélever les dîmes sur les réservoirs d'huile. » 3° « Frères qui êtes en exil à Babylone, en Médie, dans le Yavan (pays divers où l'on parlait le grec, Asie mineure, etc.),

1. De faire un long voyage. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 26b; tr. *Baba mecia*, f. 11a. — 2. M. Neubauer (Géographie, p. 62) suit la version des passages parallèles : même série, tr. *Synhédrin*, ch. I, § 2 (f. 18d) ; Babli, ibid., 11b ; Tossefta sur *Eduyôth*, ch. 2 (Græetz, t. III, p. 274 ; Dernburg, p. 242).

et partout où des Israélites se trouvent dispersés, salut. Nous vous avisons que les brebis sont encore tendres, les pigeons jeunes (signes d'un printemps peu avancé). Aussi, nous avons trouvé bon, moi et mes collègues, d'ajouter à cette année un mois embolismique [1] de 30 jours. » — Il est prouvé de ce que dit la mischnâ, qu'on ne remet pas la dîme aux cohanim, puisque R. Gamaliel ne l'a pas donnée à R. Eliézer b. Azaria (un cohen), alors présent. Cela n'est pas démontré, fut-il répliqué, car il y avait aussi là R. Josué b. Hanania, qui en avait plutôt besoin que R. Eliézer, fort riche. — Il résulte aussi, dit R. Hanania, de ce que la mischnâ prescrit une location réciproque, que R. Gamaliel a dû mettre ses compagnons en possession desdites redevances, sans se contenter de simples dons. R. Josué dit : il doit s'agir de produits placés à terre ; car, si la hotte pleine de fruits, appartenant à R. Gamaliel, se trouvait placée dans la maison de R. Josué et que le premier dise au dépositaire de prendre possession de la 2e dîme à prélever sur ces fruits, il est évident que rien ne serait fait, le récipient servant à maintenir la possession au 1er propriétaire ; de ce que l'on n'a pas agi ainsi, mais par voie de location, on voit qu'il s'agissait de fruits mis à terre [2].

10. Vers le moment du sacrifice du soir, au dernier jour de la fête, on faisait la confession. Quelle était-elle? On disait (Deutéronome, XXVI, 13) : *J'ai fait disparaître de chez moi les choses saintes* [3] ; on indique par là la 2e dîme et le plant de 4e année. *Et je les ai attribuées au lévite*, ceci s'applique à la dîme des lévites ; mais, comme il y a au commencement la conjonction *et*, elle implique l'oblation sacerdotale et l'oblation de la dîme. *A l'étranger, à l'orphelin et à la veuve* : ces mots comprennent la dîme des pauvres, le glanage, l'oubli, la *péa*, quoique l'inexécution de ces préceptes ne soit pas un obstacle à la récitation de la formule. Enfin l'expression « de chez moi » correspond à la *Halla*.

11. *Exactement selon l'ordre que tu m'as donné*, est-il dit (ibid). Si donc l'on a prélevé la 2e dîme avant la 1re, on ne récitera pas la confession. *Je n'ai transgressé aucun de tes préceptes* ; c.-à-d. je n'ai pas employé une sorte pour libérer une sorte différente, ni des fruits détachés pour ceux qui sont adhérents, ni à l'inverse des adhérents pour les détachés, ni du neuf pour libérer le vieux, ni à l'inverse. *Je n'ai rien omis* ; c.-à-d. je n'ai pas oublié de te bénir [4] et de rappeler ton nom, lorsque j'ai consommé de ces fruits.

12. De ces choses saintes, est-il dit (ib. 14), *je n'ai rien consommé pendant mon deuil* [5] : si donc on a enfreint cette prescription, on ne peut

1. V. notre Almanach perpétuel, p. X. — 2. Suit un § déjà traduit au tr. *Péa*, ch. IV, § 6 (t. II, p. 60). — 3. Littéralement : « La sainteté », tout ce qui est saint, c.-à-d. les dîmes et autres offrandes dues (trad. du Pentat. par M. le Gr. R. Wogue, t. V, p. 303, n. 4). — 4. Cf. tr. *Berakhôth*, f. 40b (t. I, p. 393). — 5. Pendant l'intervalle

pas réciter la confession. *Je n'ai rien prélevé en état d'impureté*[1] : Si donc on a prélevé avec impureté, on ne peut pas réciter la confession. *Je n'en ai rien employé en l'honneur d'un mort*; je ne me suis pas servi du montant pour acheter à un mort un cercueil, ou des vêtements funéraires, et je n'en ai pas donné à d'autres personnes en deuil. *Docile à la voix de l'Éternel, mon Dieu,* c.-à-d. j'ai apporté les fruits au Temple. *Je me suis entièrement conformé à tes prescriptions*; je m'en suis réjoui.

Pourquoi ne pas réciter cette confession au premier jour de la fête de Pâques? C'est qu'il faut avoir de quoi manger pendant le reste de la fête. Mais pourquoi ne pas la réciter au matin du dernier jour? C'est que jusqu'à vèpres il est recommandé d'en manger. On a enseigné que les prémices sont comprises dans l'énumération de la mischnâ. Cette addition est conforme à l'avis des rabbins, non à celui de R. Simon, puisqu'il est dit plus loin [2] : « l'annulation est obligatoire en ce cas; selon R. Simon, on en est dispensé ». L'expression biblique « je l'ai ordonnée au lévite » (ibid.) indique qu'on ne doit pas donner la dîme au cohen. Ce verset, dit R. Houna, prouve que lorsque les fruits non rédimés sont brûlés, on ne peut pas réciter la confession (où l'on déclare formellement donner la dîme). D'après un enseignement, l'infraction de n'importe quel précepte biblique est un obstacle à cette récitation (où l'on déclare n'avoir transgressé aucun commandement); selon un autre enseignement, il ne s'agit que de l'infraction des préceptes relatifs aux diverses redevances. Mais, demanda R. Aha b. Papa en présence de R. Zeira : est-ce aussi un obstacle à la récitation, d'avoir revêtu les phylactères de la tête avant ceux de la main (contrairement au précepte de revêtir d'abord ceux de la main)? C'est aussi mon avis, répondit-il. — R. Yossé bar R. Aboun dit [3] : il faut, en prélevant la parcelle sacerdotale sur la pâte, déclarer qu'elle s'adresse à l'entier; et de même, pour l'oblation, on déclarera libérer tout le nouveau; car, pour toutes deux, la Loi emploie l'expression « à Dieu », le don divin devant être spécifié. D'où sait-on que chacun de ces 2 actes serait nul, si on ne laissait pas un reste quelconque de pâte, ou de blé? C'est qu'il est dit (ibid) : « des premiers produits », non toute la prémice. — Comment sait-on que l'action de s'enduire est prescrite par un précepte affirmatif pour la 2e dîme [4] ? Par le verset, répond R. Eliézer au nom de R. Simi, où il est écrit (Deutéron., XXVI, 14) : *Je n'en ai pas donné aux morts;* or, on ne saurait entendre par là qu'il s'agit de la remise d'une bière, ou de vêtements funéraires, car, s'il est interdit d'user de tels produits pour les vivants, c'est à plus forte raison interdit pour les morts. Il n'y a donc qu'une action permise aux vivants et interdite à l'égard des morts : c'est l'action de s'enduire le corps.

de temps qui s'écoule depuis le moment du décès jusqu'à la nuit, ou jusqu'à la sépulture, on ne doit pas manger de fruits consacrés. Cf. tr. *Demaï*, ch. I. § 2. — 1. L'impureté légale de l'offrant ou de l'offrande. — 2. Mischnâ, ci-après, tr. *Biccurim*, ch. II, § 2. — 3. Cf. tr. *Troumôth*, IV, 5, fin, et tr. *Halla*, I, 9, fin. — 4. Argumentation exposée déjà ci-dessus, ch. II, § 1, au milieu.

13. *Jette un regard favorable du haut des cieux, ta sainte demeure*, est-il dit (ib. 15), c.-à-d. nous avons pratiqué ce que tu nous as ordonné, et de même remplis à notre égard ce que tu nous as promis. *Bénis ton peuple Israel*, par des fils et des filles. *Et la terre que tu nous as donnée*. par la rosée, la pluie et les produits des animaux. *Comme tu l'as juré à nos pères, une terre ruisselante de lait et de miel*, afin que ses fruits aient de la saveur.

14. Il résulte des mots « et la terre que tu nous as donnée » qu'à l'instar des simples israélites, les bâtards récitent la confession ; mais ni les prosélytes, ni les esclaves affranchis, qui n'ont point eu jadis de part à la terre sainte. Selon R. Meir, ni les cohanim, ni les lévites; puisqu'ils n'ont pas eu non plus de part lors du partage de la terre conquise par Israel. Toutefois, ajoute R. Yossé, ils avaient les villes de refuge (donc, ils récitent la confession).

R. Houna b. Aha dit au nom de R. Alexandre : Vois combien le mérite de ceux qui accomplissent les préceptes bibliques est grand[1], puisque partout dans l'Écriture sainte l'expression השקיף (regarder) est une vue prise en mauvaise part, une malédiction; tandis que, dans le présent verset du Deutéronome, elle a le sens de bénédiction. R. Yossé b. Hanina dit : De plus, il y est dit (par rapprochement avec les versets suivants) que le donateur aura le bonheur de pouvoir en offrir autant l'année suivante[2]. R. Juda b. Pazi commença l'explication de ce verset (Ps. LXXI, 16): *J'entrerai*[3] *dans le récit de tes forces, Éternel Dieu*; et il est dit (Zacharie, IV, 14) : *Voici les deux oints de l'Éternel qui se tiennent devant le maître de toute la terre*. Or, dit R. Abahou, il y a une discussion à ce sujet entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch : l'un dit qu'il s'agit là de ceux qui viennent durement (tyrannia) devant Dieu (fiers de leur vertu) ; l'autre dit au contraire que ce sont les anges représentant sa fidèle exécution des lois et l'accomplissement des bonnes œuvres devant l'Éternel. Rab avait du chanvre ensemencé qui se gâta en terre. Il alla demander à R. Hiya le grand[4] : Est-il permis d'égorger un oiseau et de mêler le sang de cet oiseau avec de la graine de chanvre (pour mieux féconder le sol et amender le chanvre gâté)? Est-on alors dispensé de la cérémonie de couvrir le sang? Il faut pour cela, lui répondit-il, tuer l'oiseau d'une façon impropre à la consommation, afin que l'on voie bien qu'il n'est pas égorgé pour être mangé. Mais, répliqua-t-il, pourquoi ne pas se contenter de provoquer un défaut[5]? C'est que, selon R. Meir, la bête déchirée (égorgée légalement, mais défectueuse) doit être soumise à la cérémonie de la couverture du sang[6]. Mais pourquoi le chanvre de Rab fut-il atteint? R. Ame n'a-t-il pas enseigné au

1. Cf. *Schemoth rabba*, ch. 41. — 2. Rapprochement signalé aussi par le commentaire de Raschi sur ce verset.— 3. Littéralement : je viendrai avec des forces.— 4. Babli, tr. *Hullin*, fol. 85b. — 5. En ce cas, la bête morte, non considérée comme charogne, ne serait pas impure. — 6. Mischnâ, même tr., ch. VI, § 2.

nom de R. Simon b. Lakisch qu'au moment du retour de la captivité le chanvre ne se gâta pas, le vin ne devint pas aigre, et les Israélites de ce temps furent bénis en vertu du mérite de R. Hiya le grand et de ses enfants? C'est que le cas de Rab est conforme à ce qui a été dit ailleurs [1] de ces mots d'Isaïe (XLVI, 12) : *Écoutez-moi, ô cœurs puissants* [2], *qui êtes loin de la faveur*. R. Abahou dit que ce verset a été diversement interprété par R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch : il indique, selon l'un, que tous les habitants de l'univers jouissent gratuitement de la faveur divine, tandis que ceux-ci en sont éloignés et vivent de leurs propres forces; d'après l'autre, toutes les bontés et les consolations qui surviennent au monde sont dues au mérite de ces gens de vertu, qui eux-mêmes n'en profitent pas. De même, lorsque Mar-Zoutra priait pour d'autres il était exaucé; tandis que pour lui-même il ne l'était pas. L'opinion de R. Yossé, au sujet des villes de refuge, fait l'objet d'une discussion : selon R. Juda, ces villes constituent la propriété, l'héritage des cohanim et lévites; selon R. Meir, ces villes ne leur servent que d'habitation. Or, l'avis de R. Juda est conforme à celui que R. Yossé exprime ailleurs, comme celui de R. Meir concorde avec ce qu'il dit ailleurs. Ainsi, l'on a enseigné [3] : Les réfugiés, selon R. Juda, doivent payer un salaire comme loyer dans ces villes (qui constituent le bien des habitants lévites); selon R. Meir, nul salaire n'est dû, ces villes étant à tout Israël.

15. Yohanan, le grand prêtre (Hyrcan), abolit la confession, qui accompagnait l'offrande de la dîme [4]; il supprima aussi ceux qui excitent et ceux qui frappent [5]; jusqu'à lui, le marteau battait à Jérusalem [6]; sous lui, personne n'avait besoin de prendre des informations sur les denrées douteuses (demaï).

R. Jérémie ou R. Hiya dit au nom de R. Simon b. Lakisch [7] : cette abolition signalée par la mischnâ avait lieu au temps où l'on soupçonnait les gens de

1. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 17a (t. I, p. 291). — 2. Littéralement : cœurs durs, qui vous écartez de la justice. — 3. Mischnâ, tr. *Maccoth*, ch. II, § 8, Babli, ibid, fol. 32a. — 4. La Mischnâ, tr. *Sôta*, ch. IX, § 10, reproduit la nôtre textuellement. Cf. Babli, ib. f. 47b. — 5. Dans ces gens, Herzfeld (II, 249) a voulu voir une sorte de flagellants. On pourrait alléguer en faveur de cette opinion, dit M. Dérenbourg, p. 71, d'abord, la classe des Pharisiens qu'on appelait פירוש ניקפי (Berakh., IX, § 7; t. I, p. 171); ce qui signifierait : *pharisien flagellant*; ensuite, la conduite de R. Akiba, qui au convoi funèbre de R. Eliézer « se frappait jusqu'à ce que le sang coulât à terre » (Synhédrin, f. 68a). Et cependant, sans parler du mot נקף, qui lui-même est plutôt employé pour les remords de la conscience, rien ne fait supposer à Jérusalem, vers cette époque, une classe de personnes qui se livrent à la mortification de la chair. — Le Talmud explique le « marteau battant » par le travail du forgeron, que Jean aurait interdit pendant les demi-fêtes; et la *Tossefta* de *Sôta*, ch. III, ajoute après בירושלם, les mots, importants selon cette interprétation, בחולו של מועד. Peut-être les avait-on, comme c'est l'habitude, abrégés en בחו'של'מו' et regardés ensuite, par négligence, comme une répétition du mot *Birousalem*, qu'on retranchait. — 6. Cf. tr. *Moëd Katon*, f. 11a. — 7. Même série, tr. *Sôta*, ch. IX, § 11 (f. 24a), *in extenso*.

donner la dîme aux cohanim (au lieu de la remettre aux lévites, selon le texte du verset à réciter). Cette assertion confirme l'avis de R. Yohanan en un point et le conteste en un autre. Elle le conteste en ce qu'il est dit [1] : la fille d'un cohen, dès qu'elle est fiancée à un lévite, ne peut plus consommer de l'oblation, ni de la dîme. Or, on comprend que l'oblation lui soit désormais interdite si elle est déjà considérée comme lévite. Mais pourquoi lui interdire la dîme ? Est-ce que cette dernière ne lui est pas permise en tous cas, que cette fiancée soit encore traitée comme de race sacerdotale, ou déjà comme lévite? C'est que, dit R. Ila au nom de R. Yohanan, c'est conforme à celui qui interdit aux cohanim l'usage de la dîme ; et peut-être cette femme est-elle encore des leurs (or, de ce qu'il est dit qu'ici R. Yohanan explique le cas en le conformant à celui qui interdit de donner la dîme aux cohanim, cela prouve que lui-même l'admet, ce qui est contraire à l'avis de R. Simon b. Lakisch). D'autre part, cette assertion confirme l'avis de R. Yohanan que toutes les énonciations de la mischnâ ont été dites dans un sens favorable (non en blâme), puisqu'il dit [2] : le grand prêtre Jean (Hyrcan) fit une enquête dans toutes les villes d'Israël, d'où il résulta que tous prélevaient bien la grande oblation sacerdotale, tandis que la première et la 2e dîme étaient prélevées par les uns, non par les autres. Alors, disait-il, dans le doute, comme l'infraction à la 1re dîme est un crime capital et que le défaut de seconde dîme est un péché, l'homme doit commencer par désigner nominalement l'oblation sacerdotale et celle de la dîme (1/100), les remettre au cohen, puis racheter contre argent la 2e dîme, et enfin mettre de côté la 3e dîme ou des pauvres, car c'est au réclamant de porter la preuve de son dû. Après quoi, la confession pouvait avoir lieu. Ce serait abominable, dit R. Ila, de dire devant Dieu une confession inexacte. Puisqu'il en est ainsi (que l'on attend l'accomplissement), on devrait dire que la confession sera récitée par ceux qui auront tout prélevé, non par les autres? Et ce n'est pas à dire que le récit a été supprimé pour ne pas faire honte aux autres, puisqu'il est dit: jusqu'au mot *regarde, etc.*, on récitait à voix basse, et seulement le reste se dit à haute voix ? (question sans réponse). — Il supprima, est-il dit, ceux qui éveillent, qui invoquent ce verset (Psaume XLIV, 24) : *Eveille-toi. Pourquoi dors-tu, Seigneur ? réveille-toi ; ne nous repousse pas à jamais.* Il ne convient pas de dire de Dieu qu'il dort. N'est-il pas écrit (Ps. CXXI, 4): *Il ne dort, ni sommeille, le gardien d'Israël !* Si donc il est dit (Ps. LXXVIII, 65) : *le Seigneur s'eveille comme un homme endormi*, il n'est pas à supposer qu'il y a quelqu'oubli de sa part lorsqu'Israël est dans l'oppression et les autres peuples en liberté. C'est pourquoi il est dit (Job, XVII, 2): *Mon œil s'arrête sur leur contrariété*, ou rebellion (sur le chagrin qu'ils me causent). Il blâma, est-il dit aussi, ceux qui frappaient, c.-à-d. ceux qui tuaient les veaux par un coup donné entre les cornes, et il leur disait: jusqu'à quand ferez-vous consumer sur l'autel des animaux défectueux? Sur ce, il érigea à leur usage

1. Tr. *Yebamóth*, ch. IX, § 4. — 2. Babli, tr. *Yóma*, fol. 9a; tr. *Sóta*, fol. 48a.

des anneaux. Selon R. Aba au nom de R. Juda, il fit des anneaux larges du bas et rétrécis du haut (s'adaptant au cou des animaux à sacrifier).

Jusqu'à lui, est-il dit, le marteau battait à Jérusalem, c.-à-d. jusqu'au commencement de sa vie (non jusqu'à la fin); et sous son autorité personne n'avait besoin de prendre des informations sur les denrées douteuses, parce qu'il avait institué le double pouvoir des couples autoritaires (le Naci et le chef du tribunal). Selon R. Josué b. Lévi, une partie de la mischnâ est dite en défaveur de la mémoire du grand-prêtre invoqué, une autre partie est dite à son avantage; car R. Yossé dit au nom de R. Tanḥum b. Hiya, R. Hiskia, R. Eliézer bar R. Yossé, au nom de R. Josué b. Lévi : en principe, on divisait la dîme en 3 parties, 1/3 pour les parents des cohanim et des lévites, 1/3 pour le trésor sacré, 1/3 aux pauvres ou compagnons nécessiteux se trouvant à Jérusalem. R. Yossé bar R. Aboun dit : les étudiants disparaissaient peu à peu de Jérusalem, jusqu'à ce qu'un certain revenu leur était assigné sur les propres biens de ce rabbin; plus tard, le trésor les entretint. Lorsqu'Eléazar et Juda b. Paḥora survinrent, ils allèrent dans les granges enlever les dîmes avec violence, au lieu d'attendre que les propriétaires les remettent, et dans le doute si cela se passait de même partout, le grand-prêtre qui aurait dû leur interdire ces violences, ne le fit pas, et se contenta d'abolir le récit de la confession (parce qu'on ne pouvait plus déclarer avoir *donné* la dîme aux lévites, ceux-ci l'ayant enlevée de force). C'est seulement à son avantage que l'on rappelle la suppression de ceux qui excitent et de ceux qui frappent. Le marteau battait à Jérusalem jusqu'à lui, jusqu'au commencement de son règne. Mais, demanda R. Hisda à R. Hiskia : n'a-t-on pas voulu dire par là jusqu'à la fin de sa vie? En effet, répondit-il, c'est aussi mon avis. Quant aux denrées douteuses citées dans la Mischnâ, selon R. Yossé au nom de R. Abahou, ou R. Hiskia au nom de R. Juda b. Pazi, *Demaï* signifie : On peut aussi bien supposer que le blé a été libéré en le rédimant, qu'admettre d'autre part qu'il n'a pas été libéré.

TRAITÉ HALLA

1. Cinq produits sont soumis à la Ḥalla [1]. Ce sont : le froment, l'orge, l'épautre, l'épi de renard, le seigle (σίφων). On les réunit pour former le minimum de quantité nécessaire à ce prélèvement ; il est interdit d'en manger à nouveau avant Pâques (Lévit. XXIII, 14), ni de les moissonner avant la remise de la première gerbe au cohen. Si elles ont pris racine avant la remise de cette gerbe, on peut les couper aussitôt ; au cas contraire, elles sont interdites, jusqu'à la remise de la gerbe l'an prochain.

Il est écrit (Nombres, XV, 19) : *lorsque vous mangerez du pain de la contrée, vous en prélèverez un tribut au Seigneur* (ce qui, d'après le contexte, se rapporte à la pâte). Est-ce à dire que tous les produits ayant constitué une pâte [2] sont soumis à la Halla (même provenant de légumes secs, au lieu de céréales)? C'est pourquoi il est dit : « *du* pain » et non tout pain; c'est qu'on entend par là la farine habituelle provenant du froment et de l'orge. Comment sait-on aussi que l'on admet au même titre la pâte d'épautre, d'épi de renard et de seigle? C'est que, par l'expression générique *la prémice de votre pâte*, on sous-entend une extension, impliquant lesdites céréales. Mais alors pourquoi cette extension ne comprend-elle pas toutes les sortes? (question non résolue; mais, sans doute, il y a plus de corrélation entre les 5 sortes dites par la Mischnâ qu'entre toutes les autres). Selon R. Yossé au nom de R. Samuel, R. Ismaël, a enseigné aussi que l'on déduit du verset précité l'application du précepte à 5 espèces seulement. Selon R. Yôna, R. Zeira, R. Simon b. Lakisch au nom de R. Ismael, R. Mena raconte être allé à Césarée et avoir entendu dire chez son frère ou R. Zeira, et son père même disait au nom de R. Ismael que l'on procède par analogie [3], comme on emploie le terme *pain* pour la Pâque (Deutér. XVI, 3) et le même pour la Halla; or, de même que pour la Pâque il s'agit d'une pâte qui soit tantôt du pain d'azyme, tantôt une pâte susceptible de fermentation, de même la Halla ne sera applicable qu'à ces produits. En fait, on a examiné les divers légumineux et constaté que seules les 5 sortes de céréales sont susceptibles de fermentation, tandis que la pâte des légumineux secs n'y est pas apte et ne peut que se détériorer (ou sentir mauvais).

On a enseigné que R. Yoḥanan b. Nouri dit [4] : la nigelle [5] est soumise à la Halla : c'est que, dit-il, elle est tantôt susceptible de servir de pain azyme, tantôt de fermenter; tandis que, selon les autres sages, elle n'en est pas susceptible. Pourquoi ne pas l'examiner afin de s'assurer de ce fait? C'est préci-

1. § reproduit au tr. *Menahoth*, X, 7.— 2. Même série, tr. *Pesahim*, II, 4 (f. 29b); Sifri, sur ce verset des Nombres. — 3. Babli, tr. *Menahoth*, f. 70b. — 4. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 35a. — 5. C'est ce que Raschi, ibid., traduit par : Astrenielle.

sément sur l'examen même (détail très-délicat) qu'ils ne sont pas d'accord : selon le 1er, il a donné ce résultat; selon les autres, il ne l'a pas donné (et il n'y a plus d'examinateurs assez compétents pour résoudre ce problème). On a enseigné ailleurs [1] : « Lorsqu'une pomme écrasée (d'oblation) a été jointe à de la pâte pour qu'elle fermente, toute la pâte qui a ainsi levé devient interdite aux étrangers. » Elle est d'un usage permis, selon R. Yossé. R. Aha ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina : cette discussion a lieu lorsque la pâte fermente par suite du jus de la pomme; mais si la fermentation a eu lieu par suite du corps de la pomme, les rabbins de la Mischnâ reconnaissent aussi que c'est permis. R. Yossé se conforme à ce qu'il dit ailleurs : au jour du sabbat, la cuisson d'un œuf dans une eau déjà chaude est permise, selon lui, parce que cette cuisson n'est pas certaine; de même ici cette pâte est permise, parce qu'on n'est pas certain que la fermentation au jus de pomme soit effective. Enfin, comme il a été dit que seules lesdites 5 sortes de céréales sont susceptibles de fermenter; de même, le froment ou l'orge seuls peuvent, par leur jonction avec la farine d'autres légumineux, entraîner le tout pour le soumettre à la Halla [2]. R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch qu'à la pâte de riz ou autre légumineux, où il entre exclusivement du froment, s'applique la faculté d'entraîner le tout et d'imposer le devoir de la Halla (non à l'orge). Est-on coupable lorsque l'on mange les grains torréfiés nouveaux des légumineux avant l'offre des prémices? Non, dit R. Zeira, puisqu'il est écrit (Lévitique, XXIII, 14) : *Vous ne mangerez* (de la nouvelle récolte) *ni pain, ni grains torréfiés, ni gruau*, etc.; il résulte de la corrélation avec le terme « pain » que l'on est seulement coupable pour les grains lorsqu'il y a aussi culpabilité pour le pain; sans quoi, non.

R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : lorsqu'après avoir fait une pâte isolée des 4 quarts de cab justes (trop petite pour l'obligation de Halla), si on la laisse fermenter et qu'ensuite l'on en pétrit une autre de la même quantité, que plus tard on joint ensemble ces 2, est-ce que la Halla est due sur le total? (Ou dira-t-on qu'elle n'est pas due, parce que chacune de ces parties est inférieure à la quantité nécessaire pour entraîner la fermentation?) Elle est due, parce qu'au moment de la réunion des 2 parts, la faculté de fermenter est acquise à l'ensemble. L'avis exprimé par R. Yona est conforme à celui de R. Jérémie [3], et celui de R. Yossé concorde avec R. Zeira. Ainsi, R. Yona s'accorde avec R. Jérémie; car l'un comme l'autre n'exige le prélèvement de la Halla qu'à l'égard de ce qui est nommé pain. De même, R. Yossé s'accorde avec Zeira, en ce que l'un comme l'autre exige, pour l'obligation de la

1. Ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. X, § 2. — 2. Ci-après, ch. III, § 6. — 3. On a cité plus haut la discussion entre R. Yôna et R. Yossé : le 1er déduit que le devoir de Halla n'est applicable qu'aux 5 espèces, en vertu d'une analogie exigeant la fermentation; l'autre le déduit par induction du mot : pain. Celui-ci donc, songeant à l'unité d'espèce, admettra la jonction des pâtes, selon R. Zeira. Mais R. Yôna, par la raison susdite, sera de l'avis de R. Jérémie.

Halla, la présence d'une des 5 sortes constituant le pain. Enfin, l'avis de R. Yossé concorde aussi avec celui de R. Ila, en ce que tous deux exigent la présence du froment ou de l'orge pour entraîner dans l'obligation la farine composée des légumineux; seulement, R. Ila n'attribue cette faculté qu'au froment supérieur en quantité au reste de la pâte. R. Samuel b. Nahman dit que l'obligation de la Halla pour les 5 espèces énoncées par la Mischnâ se déduit [1] de ce qu'il est écrit (Isaïe XXVI, 25) : *Ne met-il pas le froment par rangée, l'orge à l'endroit désigné et l'épeautre au bord?* De la répétition des termes indiquant l'assignation en son lieu de chaque objet, on conclut que, après le froment, le premier qui suit s'applique à l'épi de renard, parce qu'il est planté en rangée, puis l'orge, ensuite c'est le seigle, enfin vient l'épautre; le mot « bord » à la fin indique qu'il y a une limite du pain (c.-à-d. voilà les 5 sortes de blé donnant du pain, d'autres espèces inférieures n'en donnent plus pour l'homme). Est-ce qu'on l'apprend aussi par tradition? Non, dit R. Simon, le verset suivant : *Ainsi Dieu châtie avec justice, il l'instruit par ses enseignements*, indique qu'il s'agit d'enseignement de la loi ; car, dit R. Simon, lorsque des femmes prétendent qu'il est inutile d'envoyer leurs enfants à l'école et que s'ils ont des dispositions à apprendre, la science leur arrivera spontanément, elles ne font pas bien ; elles doivent au contraire les forcer à s'instruire des enseignements divins. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Jonathan que l'avis de notre Mischnâ, au sujet de la remise de la première gerbe, est de R. Ismael, fils de R. Yoḥanan b. Broka, qui dit [2] : On ne peut pas apporter la première gerbe servant de prémice du blé en la prenant parmi l'épautre, ou l'épi de renard, ou le seigle, quoique ce soient des sortes analogues à l'orge. Cette inaptitude va de soi et se comprend par *a fortiori* : car, si le froment, qui est seul apte aux offrandes sacrées (de fine fleur de froment), ne peut pas être employé pour la prémice du blé (omer) ; à plus forte raison, l'épautre, l'épi de renard et le seigle, qui ne peuvent pas être employés pour ces offrandes, ne sauraient pas non plus servir pour la prémice du blé (offerte seulement avec de l'orge). Est-ce à dire qu'ils peuvent servir à cela, en disant que l'orge, inapte il est vrai aux offrandes de farine, est bien apte à l'offre de la prémice du blé ? (n'en sera-t-il pas de même pour ses congénères)? Non, en raison de cette distinction que l'on emploie bien l'orge pour l'offrande de farine présentée par la femme soupçonnée d'adultère, tandis que l'on ne peut pas employer à ce but l'épautre, ni l'épi de renard, ni le seigle. En somme, on exclut le froment de l'aptitude à servir de prémice du blé, parce que le texte biblique (Lévit. II, 14) emploie à ce propos le terme *en épi*, usité d'abord pour l'orge (Exode, IX, 13), et l'on exclut les 3 sortes, l'épautre, l'épi de renard et le seigle, par déduction *a fortiori* du froment. Cette déduction prouve, dit Yossé, en faveur de l'avis de R. Juda b. Pazi, à savoir que notre mischnâ est conforme à R. Yoḥanan b. Broka et que les 3

1. V. *Maguid*, n° du 21 février 1872, qui justifie une contradiction apparente avec le commencement de ce verset.— 2. *Torath Cohanim*, ch. XIV, § 5.

dites espèces, étant congénères à l'orge, peuvent aussi servir à offrir la prémice du blé ; car, sans cela, on eût adopté un autre ordre, et de même que celui qui s'interdit de manger des figues noires, peut certes en manger des blanches (quoique de la même espèce), puisque son interdit porte seulement sur les noires; de même ici, pour l'*omer*, le texte biblique parle seulement d'orge en épi, non d'épautre en épi (donc, à défaut de cette distinction, les 3 ressemblent à l'orge). De plus (dit R. Juda b. Pazi) notre Mischnâ n'est pas de l'avis des rabbins ; sans quoi, l'on n'eût pas adopté l'ordre énoncé, puisque selon eux ce sont trois sortes distinctes au point de vue des mélanges hétérogènes (I, § 1), savoir l'épautre et le seigle formant une, le froment une, l'orge et l'épi de renard une. Selon les rabbins de Césarée, notre mischnâ peut s'accorder même avec l'avis des autres rabbins, car il n'y est pas question de 5 espèces, mais de 5 objets, dont deux (le froment et l'épeautre) forment une espèce, et les 3 autres une seconde espèce. On a enseigné plus loin (IV, 2) : « Qu'appelle-t-on de la même espèce ? Le froment (en pâte) ne peut pas être joint à toutes les espèces, seulement avec l'épeautre. L'orge peut se fusionner avec toutes les espèces, sauf avec le froment » R. Yossé l'a dit d'une façon générale (sans désigner de nom) ; mais R. Yona l'a dit au nom de R. Yoḥanan : là, il est question de deux pâtes qui se touchent (et se confondent aux extrémités), ce qui constitue une liaison pour le devoir de la Halla, non un mélange parfait entre 2 sortes, comme l'épeautre et le froment ; tandis qu'ici il s'agit de deux pâtes diverses pétries ensemble et se confondant. C'est ce qu'enseigna aussi R. Hiya : la conjonction a lieu pour tous ces produits lorsqu'on a pétri ensemble, soit en blé, soit en farine, soit en pâte. Quelle est la règle lorsqu'on a pétri ensemble les bouts des pâtes? (Est-ce qu'en ce cas on admettra la jonction du seigle et du froment?) Lorsque les extrémités se confondent, dit R. Yossé, elles sont comme pétries ensemble ; et pourtant les pâtes ne sont pas considérées comme jointes ; il en sera donc de même ici. Lorsqu'on a mangé d'une telle pâte sans prélever la halla, est-on passible des coups de lanière comme si la halla était due légalement? Ou bien n'est-elle pas due légalement (et seulement par ordre rabbinique), pas plus que la jonction n'est légale en ce cas? R. Yona au nom de Samuel et R. Yossé ou R. Abahou y répondent au nom de R. Simon b. Lakisch négativement. En effet, dit R. Jacob b. Aha, R. Simon b. Lakisch, en n'admettant pas la jonction, est conforme à ce qu'il dit ailleurs [1] : la discussion porte en cas de mélange de fragments provenant de sacrifices égorgés avec une intention illégale (de trop longue durée), d'une part, et d'autres restés au-delà de la limite de leur temps, d'autre part (formant ensemble une quantité d'une olive) ; selon R. Yoḥanan, elles ne s'annulent pas réciproquement, parce qu'on les suppose réunies et formant la quantité interdite ; selon R. Simon b. Lakisch, elles s'annulent, parce qu'il n'admet pas la jonction de ces deux sortes séparées. Toutefois, dit R. Yossé, ces deux exemples ne se ressemblent pas : il se peut que R. Yoḥanan admette là l'in-

1. Babli, tr. *Zebahim*, fol. 78ª.

terdiction, et il est d'avis qu'il n'y a pas d'annulation réciproque, parce que l'on se trouve en présence de deux interdits; tandis qu'ici, sur trois produits, deux peuvent l'emporter contre un, l'annuler, et dès lors l'interdit est annulé par le produit permis avant que ce dernier soit interdit par la quantité; or, si quelqu'un avait pétri une pâte composée de cinq produits dont chaque quantité était soumise à la halla et qu'après leur mélange à l'état interdit R. Simon b. Lakisch eût déclaré qu'il n'y a pas de culpabilité, ce serait bien conforme à son avis exprimé ailleurs (mais, le mélange ayant eu lieu avant qu'il y ait obligation, R. Yoḥanan reconnaît aussi qu'il reste permis).

Hillel l'ancien réunissait [1], pour les manger ensemble, l'agneau pascal avec le pain azyme et l'herbe amère (se conformant au verset de l'Exode, XII, 8). R. Yoḥanan dit que les compagnons d'études de Hillel ne partagent pas son avis (car, par cette triture dans la bouche, le tout est mêlé et annulé au point de vue de l'accomplissement des préceptes). Mais, est-ce que R. Yoḥanan ne mêlait pas aussi l'azyme et l'amer? L'observation des compagnons ne porte que sur la consommation faite au temps de l'existence du Temple; mais, depuis sa destruction, l'azyme seul est également obligatoire (et le reste n'étant dû que par ordre rabbinique ne peut pas annuler l'autre). On peut admettre aussi que l'avis de R. Yoḥanan est même applicable au temps de l'existence du Temple; seulement Hillel parlait de réunir trois objets, auquel cas les deux peuvent annuler le 3e; tandis que R. Yoḥanan parle de deux qui s'équilibrent mutuellement. Aussi, R. Yossé dit au nom de R. Eliézer : de même que les objets interdits ne s'annulent pas réciproquement à valeur égale, il en est de même des préceptes à accomplir. R. Josué de Drôma (sud) demanda: lorsqu'on a fait une pâte composée de 5 sortes pétries ensemble (qui évidemment s'annulent réciproquement), puis on fait 5 pâtes composées chacune d'une seule espèce (mais inférieure à la quantité légale de la halla), et qu'ensuite on mêle à chacune de celles-ci une partie de la 1re pâte composite, dira-t-on que chaque parcelle d'espèce sera annulée par son semblable dans ce mélange nouveau, p. ex. la partie de froment jointe à la pâte (seconde) composée de froment seul sera annulée par celle-ci, et de même l'orge? (Et en résultera-t-il l'annulation de la halla?) Certes, répondit R. Hiya b. Ada, puisque R. Yossé a déjà dit : Deux objets étant plus qu'un l'annulent (donc, dans la 1re pâte déjà tout est annulé). En effet, cela va sans dire, et la question porte sur ceci : Si l'on a pétri 5 pâtes composées chacune d'une espèce en quantité légalement suffisante que l'on a mêlées (auquel cas elles ne s'annulent pas, vu l'obligation de halla), qu'ensuite l'on pétrit 5 pâtes semblables mais inférieures en quantité légale que l'on ne mêle pas (et s'annulent alors), puis l'on divise le 1er mélange en 5 parts, est-ce qu'en mêlant chacune de ces parts composites aux pâtes isolées (inférieures en quantité) la part relative de froment p. ex. est annulée par la pâte de froment, et de même pour l'orge, ou non? (telle est la question, à laquelle R. Yossé répond précédemment). — Il est interdit d'en manger les nouveaux pro-

1. Tr. *Pesahim*, fol. 115a.— 2. Tr. *Menahoth*, fol. 70b.

duits, dit la mischnâ, avant Pâques. Selon les uns, on entend par là une date fixe (15 Nissan); selon les autres, l'apport de la 1re gerbe importe avant tout. Le premier avis est conforme à R. Yoḥanan; le second concorde avec R. Hiskia, puisque R. Yôna dit au nom de Hiskia: au moment du sacrifice pascal, celui-ci entraîne l'autorisation, et depuis qu'il n'y en a plus, la date équivaut à l'autorisation. C'est ce que rapporte aussi R. Yossé. Selon R. Yoḥanan, en tous temps, soit qu'il y ait encore des sacrifices ou non, c'est la date qui fixe. Voici, dit R. Ila, quel est le motif de R. Yoḥanan [1] : l'expression biblique *jusqu'à ce jour même* (Lévitique, XXIII, 14) implique que cela dépend de la journée. Est-ce à dire (en dehors de la permission) qu'il en était de même pendant l'offre des sacrifices? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *Jusqu'à ce que vous ayez apporté l'offrande de votre Dieu*. Est-ce à dire qu'il faut attendre l'achèvement de l'offrande? Non, puisqu'il est dit : « Jusqu'à ce jour même. » A quoi donc s'arrêter? Au juste milieu, au moment de l'offrande; or, R. Yoḥanan reconnaît bien que c'est interdit jusqu'après l'offrande faite. Quel est le degré de cette défense? Selon R. Jérémie, il est défendu légalement d'en manger; selon R. Yona et R. Yossé, ce n'est qu'une défense rabbinique. R. Yossé ajoute : on voit par les paroles des rabbins suivants (R. Josué, R. Eliézer et R. Yôna) que c'est seulement une défense rabbinique, puisqu'il est dit ailleurs [2] : « On ne doit pas apporter avant l'*omer* des offrandes de farine, ni des prémices, ni les libations accompagnant le présent des femmes adultères; en cas d'apport accompli, il n'est pas valable. R. Josué de Drôma, R. Yona et R. Imi disent au nom de R. Yoḥanan : ce n'est vrai qu'il y a inaptitude même en cas de fait accompli que pour les journées des 13, 14 et 15 Nissan; mais si l'offre avait eu lieu par erreur le 16, elle serait valable. » Or, si c'était une interdiction édictée par la Loi, il n'y aurait pas de différence entre le 16 Nissan ou la veille, et l'offre faite même en ce jour devrait être sans valeur; c'est que l'interdit est seulement rabbinique. En voici encore une preuve : R. Zeira a dit à propos des paroles de Rab qu'en raison de sa parenté avec les fils de R. Ḥiya le grand (savoir avec R. Ḥiskia) il adopte son avis, comme le disait Rab, que c'était interdit pendant l'existence du Temple jusqu'à l'omer : si donc on disait que cet interdit l'est par texte légal, Rab adopterait aussi l'avis de R. Yoḥanan (il s'agit donc d'un interdit rabbinique). Cependant l'on a dit [3] : Après la destruction du Temple, R. Yoḥanan b. Zaccaï établit que, toute la journée consacrée à l'offre de l'omer, il soit interdit de manger de la nouvelle récolte? Or cette défense est justifiable si auparavant elle l'était en vertu d'un texte légal; mais si elle existait seulement par ordre des rabbins, se peut-il que l'on ait institué un tel ordre à la suite d'autres ordres non légaux? Il l'a instituée en vue des gens éloignés de Jérusalem (il a interdit le jour entier, et non jusqu'à midi, pour qu'en cas de reconstruction du Temple on ne conserve pas l'habitude d'en manger depuis midi, lorsqu'il pourrait y avoir un retard sous ce

1. Ibid., fol. 68a.— 2. Mischnâ, tr. *Menahoth*, ch. X, § 6.— 3. Tr. *Succa*, ch. III, § 12; *Rosch Hasana*, IV, 3.

rapport). R. Jérémie au nom de R. Hiya dit : soit au temps des sacrifices, soit lorsqu'ils n'existaient plus, la journée du 16 Nissan entraînait l'autorisation. R. Houna dit que l'enseignement de Hiskia le contredit, en inférant de l'expression « jusqu'à ce jour même » que la date fixe la permission. Est-ce à dire qu'il en est de même au moment d'offrir les sacrifices ? Non, parce qu'il est dit : « Jusqu'à ce que vous ayez apporté l'offrande de votre Dieu [1]. » Mais n'est-il pas enseigné [2] qu'à la destruction du Temple, R. Yohanan b. Zaccaï institua que toute la journée consacrée à l'offre de l'omer, il soit interdit de manger de la nouvelle récolte ? J'ai présenté cette observation à R. Jérémie, dit R. Yôna, et il m'a répondu que si R. Yohanan b. Zaccaï partageait l'avis de R. Juda, il déclarerait que c'est légalement interdit toute la journée du 15 (sans que ce soit une précaution rabbinique ; dès lors il n'y a plus d'objection de ce fait, et R. Hiya peut avoir un autre avis). Là (à Babylone), le scrupule fut tel, qu'en raison du doute pour la fixation de la néoménie, on établissait 2 jours pour le jeûne du grand pardon [3]. Aussi R. Hisda leur dit : Vous vous donnez une peine infinie à cause d'un doute supposé ; soyez certain que le tribunal n'aura rien négligé à cet égard. Le père de Samuel b. Isaac eut des scrupules pour lui : ayant jeûné 2 jours de suite, ses intestins se rompirent et il en mourut.

Si ces produits ont pris racine avant l'offre de l'omer, dit la mischnâ, cette offre en permet l'usage. R. Yôna dit que l'enracinement devra avoir lieu entre la récolte et la présentation (pour que celle-ci ait son effet) ; selon R. Yossé, elle devra précéder la moisson. R. Yôna s'explique ainsi : l'offre de l'omer permet d'importer des produits de ce genre, et sa moisson autorise la récolte de la même espèce [4]. R. Yossé dit que la moisson autorise tout. Comment cet avis de R. Yossé est-il admissible ? Ne montrait-il pas le contraire en disant : lorsque quelqu'un ayant coupé le blé pour plusieurs personnes (l'omer) est devenu impur, la partie de l'homme seul redevient interdite (n'ayant pu l'offrir ; donc tout dépend de l'apport). En effet, R. Yôna prescrit que l'enracinement devra précéder la moisson ; selon R. Yossé, il devra précéder la présentation. R. Yôna dit que l'opinion de Cahana confirme la sienne, puisqu'il interprète le verset du Lévitique (II, 14) : *Si vous apportez l'offrande de prémices à l'Éternel*, en ce sens que l'offre sera mûre, bien que le reste de la même espèce ne le sera pas encore, c.-à-d. si le reste est à l'état d'herbe, ou ayant à peine pris racine, la présentation de l'omer vient aussitôt en permettre l'usage, et il s'agit là d'une situation qui précédait la moisson. C'est

1. Donc, il y a contestation, en ce que ce n'est pas le jour qui motive la permission, mais l'apport de l'offrande. — 2. Autre contestation : si même pendant le temple, la permission émane du jour, soit dès le matin, pourquoi R. Yohanan établit-il la défense jusqu'au soir ? Ne voit-on pas là qu'il faut la certitude de l'apport ? — 3. Fait raconté à propos des gens éloignés de Jérusalem, dont parlait R. Yohanan b. Zaccaï. Cf. même série, tr. *Rosch ha-schana*, ch. I, § 4 (fol. 57b). — 4. Il est seulement permis pour l'usage profane d'employer ce qui était enraciné dès avant la coupe de l'omer ; mais, pour l'offrande au Temple, on peut aussi prendre ce qui n'était enraciné qu'avant l'offre.

aussi confirmé par l'enseignement disant [1] : lorsqu'au 13 Nissan on sarcle son champ et que, par mégarde, on détache une tige qui vous reste en main, on peut aussi la replanter dans un endroit humide (où reprenant aussitôt racine, elle repoussera bientôt, avant l'omer), mais non dans un endroit sec (privé de cet avantage). Or, à quoi bon parler de la date des 13, 14, 15 et même une partie de la journée suivante? (puisque 3 jours suffisent à développer une racine, la nouvelle récolte devrait être permise si la coupe de l'omer a eu lieu le 14 Nissan? On a donc anticipé d'un jour pour laisser ce temps à l'enracinement, qui devra précéder la récolte). De son côté, R. Yossé dit que l'opinion de R. Abina confirme la sienne [2], puisqu'il dit que l'on peut expliquer l'objection du cas précité en disant qu'il s'agit d'une localité où l'on ne travaille pas le 14 Nissan; car l'on a enseigné : dans certains endroits on n'a pas l'habitude de se livrer aux travaux le 14 (veille de Pâques), et alors il reste à peine 3 jours pour la prise de la racine. Cependant, même si l'on travaille en ce jour, il ne s'agit que de produits coupés, non ceux qui sont adhérents? Comment donc justifier la dite braïtha? On trouve en effet un enseignement disant : là où l'on travaille sur ce qui est coupé, on le peut aussi sur la terre. — « Si non, est-il dit dans la mischnâ, le produit reste interdit jusqu'à la présentation de l'omer l'année suivante. » R. Eléazar demanda : peut-on à ce moment (l'an prochain) employer ce produit tardif à présenter l'omer? Il va sans dire que non, puisqu'il est dit que l'on ne peut pas utiliser le neuf et le vieux indifféremment pour libérer de l'oblation ou de la dîme l'un par l'autre; il en sera de même pour l'omer. Mais, objecta-t-on, n'y a-t-il pas une différence, en ce que de l'omer dépende l'usage d'autres produits dont on ne prélèvera rien? Cette objection n'est pas fondée; car il est vrai que les autres produits énoncés dans la mischnâ ne peuvent pas servir à l'offre de l'omer, et l'orge seul peut y servir en vertu de la déduction biblique (ce n'est donc pas une preuve). Les compagnons d'étude au nom de R. Eléazar le déduisent de ce qu'il est dit : *le commencement de ta moisson* (Lévitique, XXIII, 10), et non la fin de la moisson (ce serait une fin de moisson d'employer à l'omer ce produit de l'an passé); ou bien, selon R. Zeira au nom de R. Eléazar, on répond que c'est interdit parce que la loi exige la *prémice*; et ce produit de l'an passé, loin d'être une prémice, en est la fin. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces deux réponses? Il y en a une en cas de fait accompli, de présentation d'un tel produit comme omer : selon l'avis des premiers compagnons, l'offre en ce cas est nulle; selon R. Zeira, elle est valable. Ces paroles des sages (anonymes) émanent de R. Yossé bar R. Aboun, ou de R. Hiya au nom de R. Aboun b. Hiya, avec la condition qu'il s'agit de produits dont le 1er tiers de croissance est antérieur à la nouvelle année (en ce cas, leur usage pour l'omer est interdit); mais, lorsque ce commencement de croissance a eu lieu après le nouvel an, ils constituent bien les prémices de l'an, et l'on pourra les employer à l'omer.

1. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 55a. — 2. Il suffit que l'enracinement précède la présentation de l'omer.

2. Celui qui, à Pâques, mange du pain azyme de la grandeur d'une olive a rempli ce devoir (cela suffit); et celui qui, en ce même jour, mange la même quantité de pain levé est condamnable et mérite la peine du retranchement. Si l'on mêle l'une de ces espèces le jour de Pâques à n'importe quel fruit, on transgresse la loi pascale qui l'interdit. Celui qui s'est interdit par vœu de manger, ni pain, ni blé, ne pourra consommer aucune des dites espèces [1]. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, même en s'interdisant du blé en général, l'interdiction ne s'applique qu'aux dites 5 espèces. Elles sont soumises aux droits de Halla et de dîme (contrairement aux suivants).

R. Jacob b. Zabdi conclut de ces énoncés de pénalités que, pour la négligence à l'égard de la halla due sur une telle pâte, la pénalité des coups de lanière est prescrite légalement. Selon R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Wawa, la mischnâ diffère, et une pénalité grave y est prescrite, parce qu'il s'agit du cas où l'on a mangé une peu de chaque sorte formant ensemble la valeur d'une olive d'une sorte (ce qui serait insuffisant pour le devoir de la halla). R. Yossé dit : lorsqu'on a même réuni l'équivalent d'une olive de chaque sorte, c'est insuffisant pour la halla (qui exige une certaine quantité de chaque sorte), tandis que sur l'ensemble ce qui est interdit à titre de pain fermenté persiste toujours et devient punissable. Est-ce que R. Yossé ne se contredit pas? On a dit plus haut (§ 1) que deux objets l'emportent sur un 3e et l'annulent, tandis qu'ici, sous le rapport des pains azymes, on admet la réunion des fragments pour constituer la quantité légale? En effet, dit R. Yossé bar R. Aboun, il faut ainsi compléter notre mischnâ : ou il faut avoir pris l'équivalent d'une olive d'une sorte, ou autant d'une sorte (alors, il n'y a pas d'annulation). Selon notre mischnâ, c'est l'avis de R. Meir qu'il est défendu de manger desdites espèces lorsqu'on s'est interdit par vœu de manger ni pain, ni blé [2] ; donc, les autres sages, étant d'un avis opposé, défendent-ils toute consommation? R. Hiya répond au nom de R. Yohanan qu'il faut ainsi compléter la mischnâ : lorsqu'on s'interdit par vœu de manger même du blé (en général), il ne lui est interdit que de manger desdites 5 espèces. Dans laquelle de ces deux hypothèses raisonne-t-on? S'il est question du pain tel qu'il est spécifié par le texte légal, on devrait aussi supposer le tout interdit lorsqu'on a fait vœu de ne pas toucher aux produits de la terre, puisque le même terme se retrouve dans l'expression : *le produit de la vigne* (Deutéron. XXII, 9), comprenant jusqu'aux fruits? S'il est question au contraire de simple pain, sans autre désignation, on n'entend par là vulgairement que la farine de froment, ou d'orge, rien au-delà? On a voulu spécifier, répond R. Yossé, que malgré les endroits où tout farineux est appelé pain, on ne donne ce nom qu'aux dites 5 espèces.

1. Cf. Mischnâ, tr. *Nedarim*, ch. VII, § 2 (f. 55a). — 2. Cf. même série, tr. *Nedarim*, ch. VII, § 2 (fol. 40c).

3. Les articles suivants sont soumis au droit de Halla, mais dispensés de la dîme : le produit du glanage, l'oubli, la *pea*, l'abandon, la 1[re] dîme ayant satisfait aux droits d'oblation, la 2[e] dîme ou objets sacrés rachetés, le reste de la coupe de la 1[re] gerbe offerte au Temple, ou le blé non arrivé au tiers de la maturité. R. Eliézer dit : le blé non arrivé au tiers de la maturité est même dispensé de la Halla.

R. Oschia demanda à Cahana : d'où sait-on que ces articles sont soumis au droit de ḥalla et dispensés de la dîme? On pourrait, répondit-il, invoquer la répétition du terme *vous prélèverez* (Nombres, XV, 19 et 20), afin d'en inférer que ce prélèvement secondaire s'applique à la ḥalla; mais, je préfère tirer cette déduction de ce que, pendant les 14 ans de conquête et de partage de la Palestine, les produits étaient aussi soumis à la ḥalla quoique dispensés de la dîme ; il en est de même pour les articles cités ici. — R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que le verset suivant (Deutéron. XIV, 29): *Et le lévite viendra parce qu'il n'a pas de part, ni d'héritage parmi vous*, est l'un des trois [1] offrant les interprétations les plus claires qui se fondent sur le texte biblique ; il indique ceci : sur les biens qu'un tel possède et que tel autre n'a pas, il faut lui donner une part, mais non sur ce qui est abandonné, car sur ce bien les droits de l'un et de l'autre sont égaux. La même règle s'applique aussi bien au glanage qu'à l'oubli ou à la *pea*. « La première dîme ayant satisfait aux droits d'oblation » y est aussi comprise. Mais, est-ce qu'après ce prélèvement opéré, le produit n'est pas considéré comme profane? Peut-il encore être question de Ḥalla? Il se peut, fut-il répondu, qu'il s'agisse du cas où le lévite a précédé le cohen dans la réception des redevances, le blé étant encore en épis (dont on a eu soin de prélever l'oblation de la dîme, ou le 100[e], non l'oblation principale); en ce cas, dit R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch [2], on est dispensé de l'oblation principale. R. Yossé interprète le verset (Nombres, XVIII, 29) : *prélevant sur le meilleur ce qu'on en doit consacrer* en ce sens que le lévite ne donnera pas en même temps son meilleur (l'oblation du 100[e] qu'il doit au cohen) et celui du prochain (l'oblation principale due par le simple Israélite) ; ou encore on tire la même déduction de ce qu'il est écrit (ibid. 26): *Vous prélèverez là-dessus, comme impôt de l'Eternel, la dîme de la dîme* ; c.-à-d. qu'il devra cette dernière, non la grande oblation. — Ceci a lieu au cas où, après avoir nivelé le monceau de blé, le lévite a prélevé son oblation de la dîme ; mais s'il a prélevé d'abord 1/100[e] et qu'ensuite il ait nivelé tout, c'est le complément de préparation entraînant l'obligation de l'oblation principale. La dispense a lieu aussi lorsque ce lévite a pris une partie de ce même blé pour le libérer de l'oblation de la dîme ; mais lorsque cette dernière redevance a été prise d'ailleurs, la dispense n'a plus lieu d'être, et il

1. Les deux autres sont cités au tr. *Troumóth*, ch. I, § 5, ch. II, § 4, et ch. VIII, § 2. Cf. tr. *Maasser*, ch. I, § 1. — 2. Tr *Berakhóth*, fol. 47[a] (t. I, p. 417) ; tr. *Schabbath*, f. 127[b] ; tr. *Erubin*, f. 31[b] ; tr. *Pesahim*, f. 35[b] ; tr. *Deça*, f. 13[b], et ci-après, tr. *Biccurim*, ch. II, § 3 (fol. 65[a]).

faut aussi délivrer l'oblation sacerdotale. La mischnâ énumère aussi dans cette catégorie la seconde dîme, ou des objets sacrés qui ont été rachetés. R. Zeira, R. Yossé, R. Ḥama b. Oukba, R. Hillel b. Ḥalis déduisit au nom de R. Juda de ce cas, que lorsque la 2e dîme a été prise par anticipation sur le blé en épis (avant que le devoir de l'oblation soit né), cette partie est dispensée de la part proportionnelle d'oblation principale. R. Yôna dit: cet avis est conforme à celui qui admet qu'une telle valeur de 2e dîme n'est pas considérée comme le bien habituel du propriétaire, mais comme un bien sacré; car si c'était son bien, il va sans dire qu'il en devrait la halla. C'est aussi mon avis, lui dit-il; car si la 2e dîme était tenue pour le bien du propriétaire, il serait obligé d'après tout le monde d'en prélever la halla. Or, la discussion a précisément lieu en cas de prélèvement anticipé de la 2e dîme prise sur les épis: celui qui est d'avis de le soumettre au devoir de l'oblation (comme un bien propre) soumet aussi à la halla la parcelle d'oblation contenue dans la 2e dîme anticipée; celui qui la dispense au contraire (à titre de bien sacré) dispense aussi de la halla la partie profane qui s'y trouve, outre celle de l'oblation. D'après celui qui exige les redevances sur la 2e dîme, qu'arrivera-t-il lorsqu'on aura pris la 2e dîme en épis pour l'employer à titre d'oblation de la dîme et libérer un autre bien? Est-ce comparable à un amas d'épis auquel est mêlé un épi d'oblation, auquel cas on peut prendre le tout à titre sacré d'oblation? Ou bien le considèrera-t-on comme un mélange de pâte (ou de farine), auquel cas les redevances ne lui incomberaient pas? (la question reste non résolue). — R. Yoḥanan prétendait avoir posé la question suivante et R. Oschia y prétendait aussi: Pourquoi y a-t-il une différence entre l'amas d'épis auquel on a mêlé une d'oblation et la pâte à laquelle est mêlée une parcelle de halla, et comment se fait-il que le mélange composé d'épis devient totalement sacré, tandis que dans le mélange de la pâte la partie sacerdotale est annulée? C'est que, répondit R. Tanhouma au nom de R. Houna, pour le mélange d'épis, s'il est arrivé que l'on ait prélevé l'oblation sacerdotale avant le mélange survenu, elle est valable (bien qu'elle doive être prélevée sur les grains); tandis que, pour le mélange de farine, s'il est arrivé de prélever la part de halla avant que le mélange ait eu lieu, ce prélèvement est nul, puisqu'il est dit plus loin (II, 5): « lorsqu'on a prélevé la halla sur la farine, cette halla ne compte pas comme telle, et le sacerdote qui la prendrait se rendrait coupable de vol. »

« Le reste de l'omer », dit la Mischnâ, y est aussi soumis, mais dispensé de la dîme. Cet avis est opposé à celui de R. Akiba, qui déclare cet article soumis également à la ḥalla et aux dîmes[1]. Quant aux « produits non parvenus au tiers de leur croissance », pourquoi les sages (opposés à R. Eliézer) les soumettent-ils à la ḥalla? C'est que, disent-ils, comme on a employé le terme *pain* aussi bien pour la Pâque que pour la ḥalla[2], on conclut de l'analogie des termes que, dans l'un et l'autre cas, il faut que la pâte soit susceptible de fer-

1. Mischnâ, tr. *Menahoth*, ch. X, § 4. — 2. Deutéronome, XVI, 3, et Nombres, XV, 19.

menter ou de devenir azyme (et, à cet effet, lesdits produits sont assez mûrs). Pourquoi alors R. Eliézer les en dispense-t-il ? Il déduit du verset (Nombres, XV, 20) : *A l'instar du tribut de la grange, ainsi vous prélèverez*, que les fruits doivent être arrivés au moins au tiers de la maturité, comme c'est le cas pour la grange, avant d'être soumis à la ḥalla. Mais R. Eliézer ne tient-il pas compte de la déduction tirée par les autres sages de l'analogie des termes *pain*, répétés pour la ḥalla et pour Pâques ? Non, car on trouve un enseignement disant au nom de R. Eliézer, qu'en employant des produits non mûrs, on n'est pas tenu de donner la ḥalla, et c'est insuffisant pour remplir l'obligation de manger des pains azymes à Pâques. Est-ce que le pain fabriqué avec de tels produits est aussi permis à titre de récolte nouvelle ? Certes, dit R. Judan, car le verset cité plus haut, « Vous ne mangerez (de la nouvelle récolte) ni pain, ni grains torréfiés, ni gruau », indique qu'il est interdit seulement de manger le pain à titre de nouvelle récolte, lorsque les grains torréfiés sont ainsi défendus ; au cas contraire, non. R. Zeira le déduit[1] de ce qu'il est écrit (Deutér., XIV, 22) : *Tu devras donner la dîme des produits de ta semence* ; c.-à-d. les produits semés, qui ensuite poussent, sont soumis à la dîme, non ceux qui ne sont pas parvenus au tiers de la croissance (voilà pourquoi tous dispensent de la dîme ; tandis que la ḥalla est prescrite seulement par les sages, en ce cas). Selon l'avis des rabbins, il va sans dire qu'au cas où l'on a pris ensemble des produits non parvenus au tiers de la maturité avec d'autres qui le sont, ceux qui ne sont pas mûrs ne sont pas entraînés avec le reste (comme le riz le serait à l'égard du froment), et le devoir de donner la dîme n'existe pas encore. Cependant, demanda R. Ḥiya b. Joseph, selon l'avis de R. Eliezer, dira-t-on que ce produit non mûr se trouve joint au reste pour constituer l'obligation de la ḥalla, aussi bien que c'est dû en cas de mélange d'une pâte de riz (non soumise seule) avec du froment ? Samuel b. Aba y répond en disant qu'il est de cet avis : on ne considère pas des produits anciens et nouveaux comme deux champs sous le rapport de la ḥalla ; mais si les uns sont parvenus au tiers de la maturité et les autres sont restés au-dessous, ils ne forment qu'un et sont réunis pour la ḥalla, mais pour la dîme ils restent distincts en deux ; lorsqu'une partie est inférieure au tiers de croissance et le reste est de l'herbe[2], ce sont deux sortes distinctes (non unies) pour la ḥalla, mais réunies en une pour la dîme (ni l'une ni l'autre sorte n'étant alors soumises à la dîme) ; lorsqu'enfin une partie se compose de produits ayant dépassé le premier tiers de maturité (dès lors soumis à la dîme) et d'une autre composée d'herbe (non soumise), ce sont deux sortes distinctes, aussi bien pour la dîme que pour la ḥalla.

4. Les objets suivants sont soumis aux dîmes, mais dispensés de la Ḥalla : le riz, le millet, le pavot[3], la graine de lin, les légumes à cosses,

1. V. ci-dessus, tr. *Maasseroth*, I, 3. — 2. Celle-ci, n'étant pas susceptible de fermenter et de donner du pain, n'est pas soumise à la Halla ; comme l'est la 1re sorte. — 3. Comme équivalent arabe, Maïmonide indique כסבאש, que n'ont pas les lexi-

de la farine formant une quantité au-dessous de 5 quarts de *cab*, du pain spongieux, σπόγγος, ou pétri au miel[1], ou des tranches séchées au four ἐσχαρίτης, le flanc frit à la poêle, ou le mélange ; tout cela est dispensé de la Halla.

Quelle est la règle lorsqu'une pâte a été pétrie tandis qu'une obligation était due avant et une après cet acte (celle de l'oblation et celle de la halla)? Est-ce qu'alors la halla n'est pas soumise au devoir de l'oblation, et cette dernière au devoir de la ḥalla? Selon R. Yona au nom de R. Simon b. Lakisch, on se guide en ce cas d'après le commencement de la Mischnâ, où il est dit que la halla et les dîmes sont dues ; selon R. Yossé au nom du même, c'est la fin de la mischnâ qui l'emporte (et l'on est alors dispensé de la ḥalla). Or, on appelle une pâte « faite entre les deux obligations » celle qui a été pétrie avec un des produits non libérés des divers droits ; en ce cas, la halla que l'on prélèvera sera soumise à l'oblation sacerdotale, et celle-ci au devoir de la halla[2]. D'où sait-on que la halla peut devenir sujette à l'oblation? On le sait, dit R. Isaac au nom de R. Samuel b. Aḥa, ou de Rab, de ce que l'expression *vous prélèverez* est la même pour la ḥalla et pour l'oblation. D'où sait-on aussi l'inverse, que l'oblation est alors soumise à la ḥalla? De la difficulté qu'il y a à expliquer ce verset, dans lequel l'expression *prémice* employée pour la parcelle de pâte à prélever paraît s'appliquer parfois à l'oblation (de cette dernière il faudra prélever la ḥalla). — On appelle pain spongieux celui que l'on offre au dessert, τρωκτά (bellaria) ; celui qui est pétri au miel se dit du gâteau composé de miel et de lait, μέλιγαλα ; les tranches séchées au four sont des mets délayés, destinés à la vente au marché (préparés à l'huile) ; enfin, les flancs frits à la poële sont ceux qui (pour la maison) ont été préparés à l'eau. R. Yoḥanan dit[3] que le pain spongieux est soumis au devoir de la ḥalla; lorsqu'on en mange on récite la formule « béni soit celui qui produit le pain de la terre », et enfin on peut l'utiliser en azyme pour accomplir le devoir d'en manger à Pâques. Selon R. Simon b. Lakisch, cette pâte n'étant pas considérée comme pain n'est pas soumise auxdites obligations, et ne peut pas servir à la consommation pascale. R. Yossé répéta ces deux opinions, et il ajouta cet enseignement selon lequel R. Yoḥanan dit : toute pâte sous laquelle le feu passe directement (comme le pain) est soumise à la ḥalla ; elle est l'objet de la formule de bénédiction « qui produit etc. », et sert d'azyme à Pâques ; selon R. Simon, le passage au feu n'entraîne pas lesdites qualités. Toutefois, ajoute R. Yoḥanan, pour la dispense il faut que la pâte ait été pétrie

ques. M. Fagnan, que nous avons consulté, est d'avis d'y voir le mot persan كُسْبَج, *sediment*, *dregs*, selon Richardson, ou mieux كُسْبَة, « sesame grains remaining in the hair cloth after the oil has been expressed ». Ce sens nous plaît d'autant mieux, qu'il correspond avec le terme suivant, parfaitement identifié par Maïmoni avec سمسم, *sésame*. Elie Fulda traduit : poivre. — 1. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 37a. — 2. Cf. tr. *Demaï*, ch. V, § 1, fin. Voir casuistique dite *Minhath Juda*, n° 126. — 3. Cf. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 37b (t. I, p. 382).

avec une liqueur formelle (non de l'eau). Est-ce que notre Mischnâ ne conteste pas l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « le pain spongieux, la pâte de miel, les tranches au four, les flancs et les mélanges sont dispensés de la ḥalla » ? On peut l'expliquer en disant qu'il s'agit de cuisson au soleil, comme il est dit : le devoir pascal ne pourrait pas être rempli avec de tels grains spongieux, s'ils ont été cuits à la chaleur du soleil ; mais on peut s'en servir si ces gâteaux ont été préparés au feu. N'est-ce pas contraire à R. Simon, qui déclare ces produits dispensés de tout s'ils ont passé au feu ? Non, car on peut justifier son avis en disant qu'au cas où le feu a seulement passé de côté (comme pour le pain) l'obligation subsiste, mais non lorsque le feu passe sous le mets et le cuit-[1].

« La farine inférieure à une quantité de 5/4 de *cab* », est-il dit. La dispense de la halla n'a lieu, dit R. Abina, que lorsque la farine est inférieure à la mesure de 5/4 de cab ; mais lorsqu'il y a cette mesure juste, la dispense n'a plus lieu, et la ḥalla est due. Selon R. Yossé bar R. Aboun au nom de R. Abina, cette restriction ne s'applique pas à l'énoncé de la mischnâ, mais à l'assertion de R. Yoḥanan, disant[2]: « le mélange pour lequel il y a doute qu'il contienne de l'oblation est dispensé de la ḥalla ; quant au mélange douteux, qui à ce titre est apte à être mangé (lorsque p. ex. devant 2 paniers différents, 1° sacré, 2° profane, on ne sait plus où est l'oblation), on est tenu de donner la ḥalla. » C'est à ce propos que R. Yossé bar R. Aboun a dit au nom de R. Abina : c'est vrai seulement lorsque la pâte est supérieure à la mesure de 5/4 de cab ; mais si elle représente cette mesure exacte, elle est dispensée de la ḥalla (parce qu'en défalquant la part d'oblation, la part profane reste au-dessous de la mesure légale).

5. Lorsqu'une pâte, au commencement et à la fin, est faite spongieuse, elle est dispensée de la Ḥalla. Lorsqu'au commencement la pâte a été faite comme d'ordinaire et qu'ensuite on l'a pétrie pour être spongieuse, ou si à l'inverse elle est traitée d'abord pour être spongieuse puis comme d'ordinaire, elle est soumise à la Ḥalla. De même, les biscottes [3] y sont soumises.

6. Quant à la bouillie (farine passée à l'eau bouillante), elle en est dispensée [4] selon Schammaï ; mais, selon Hillel, il faut en donner la Ḥalla. Au contraire, pour la pâte analogue faite à l'inverse, il faut prélever la Ḥalla, selon Schammaï, et selon Hillel, on en est dispensé. Quant aux gâteaux offerts en action de grâce et aux flancs présentés par

1. Suit un alinéa, que l'on trouve déjà *in-extenso*, ci-dessus au tr. *Troumóth*, ch. IV, § 8.— 2. Comp. ibid. ch. VII, § 6 ; là, R. Yohanan émet son avis au cas où dans 2 paniers, l'un contenant de l'oblation impure, l'autre du profane pur, il est tombé un autre saa d'oblation pure, sans que l'on sache où elle est.— 3. Dans l'éd. du *Aruch* par Landau, Mussafia traduit : Mostacciolo. — 4. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 37.

le naziréén à l'expiration de ses vœux, s'ils ont été pétris dans ce but religieux, ils en sont dispensés ; s'ils doivent être vendus au marché, il faut la donner.

Une femme vint demander à R. Mena : comme j'ai l'intention de faire des nouilles[1] avec ma pâte, puis-je employer le reste à du pain, et la pâte ainsi diminuée sera-t-elle dispensée de la halla ? Cela va sans dire, répondit-il, et il consulta son père, lequel lui dit : ce n'est pas permis en thèse générale, de crainte qu'après réflexion faite, elle renonce à sa première idée et fasse une seule pâte de l'ensemble. — « De même, dit la mischnâ, les biscottes sont soumises à la halla. » R. Josué b. Lévi dit que cette obligation a lieu, afin que l'on ne suppose pas qu'il y a dispense lorsqu'elles seront de nouveau réduites en farine. R. Aba b. Zabda dit que la pâte des marchands (sorte de biscuit portatif) y est aussi soumise. Rab dit que même la pâte babylonienne[2] du kutaḥ (intinctum?, mélange des plus variés) y est soumise; c'est que, dit R. Aboun, on craint que la femme ayant pétri une telle pâte ne change d'avis plus tard et n'en fabrique des gâteaux blancs, qui seraient légalement soumis à la halla. R. Mena dit : nous devons avertir ceux qui fabriquent des petits pains au lait d'avoir soin de les faire d'une mesure inférieure à la quantité légale, pour échapper à la halla; car ces gens supposent que toute la pâte en est dispensée en raison de sa destination aux gâteaux, tandis qu'en réalité les rabbins imposeraient la halla s'il n'y avait pas l'infériorité de mesure. On a enseigné que R. Ismael bar R. Yossé dit au nom de son père : On appelle *méisa* (bouillie) celle qui est faite en mettant de l'eau chaude sur la farine ; et *halita* la même qui est faite à l'inverse, en mettant la farine dans l'eau chaude. Est-ce bien ainsi ? Comment se fait-il que lorsque l'absorption a été suffisante comme au deuxième cas de la mischnâ, Schammaï impose le devoir de la halla, tandis qu'il en dispense l'autre cas, où l'absorption est moins complète? Aussi, R. Yossé dit-il au nom de Hiskia, au nom de R. Hiya, ou au nom de R. Oschia, qu'il y a 2 versions différentes à ce sujet (selon le 1er, Schammaï dispense dans les deux cas; selon le second, il impose la halla dans les 2 cas) ; au contraire, les autres sages ne suivent ni l'une ni l'autre opinion, et ils disent que ce qui est cuit au four devient sujet à la halla, tandis que le mets cuit dans la marmite ou dans l'écuelle en est dispensé. —Quand nomme-t-on un mets complétement mêlé (et dispensé) ? Lorsque le feu a passé au-dessous, dit R. Zeira, pendant la cuisson[3]. Même en ce dernier cas, dit R. Yossé, lorsqu'on se propose d'en faire une pâte cuite à nouveau, la halla est due, puisque d'avance on a l'intention de le cuire comme du pain. De même, la pâte faite avec de la farine de grains torréfiés est soumise à la halla. Toutefois, ajoute R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, il faut que la cuis-

1. Cuites à l'eau et enduites d'huile, elles échappent à la Halla. Selon Brüll, *Jahrbuch*, I, 193, le mot *itrium* serait employé ici dans le sens de flanc mince. — 2. Tr. *Berakhôth*, 37b, fin (t. I, p. 382). — 3. Cf. ci-dessus, tr. *Maasserôth*, ch. I, § 6, fin.

son régulière ait eu lieu. « Quant aux gâteaux offerts en action de grâce et aux flancs présentés par le naziréén, ils sont dispensés de la halla », dit la mischnâ, même si le particulier les garde, parce qu'il est écrit : « la prémice de *votre pâte* (profane) », non de celle qui a un but sacré [1]. Si au contraire, ils ont été faits pour la vente au marché, ils sont soumis ; car alors cela ne dépend plus du propriétaire [2], mais des achats (s'ils auront lieu, ou non), et dès qu'il trouve à les vendre, l'obligation commence (il faut donc que la pâte déjà soit libérée).

7. Lorsqu'un boulanger a pétri une grande pâte qu'il divise ensuite en petites parts (non susceptibles isolément de Ḥalla), il la doit pour le tout. Si plusieurs femmes ont donné à un boulanger leur pâte à pétrir, au cas où aucune d'elles isolément n'offre une quantité suffisante pour devoir la Ḥalla, elles en sont toutes dispensées (on ne les réunit pas)-[3].

8. Lorsque la pâte préparée pour les chiens sert aussi de nourriture aux pasteurs [4], elle est soumise à la Ḥalla. On l'emploie pour le *croub* (jonction symbolique des distances) et pour contracter des associations entre les rues (pour pouvoir transporter au jour du sabbat). Il faut, avant d'en manger, réciter la formule de bénédiction, et, après cela, réciter la préparation à la bénédiction du repas ; on peut la préparer en un jour de fête, et s'en servir à Pâques (sans levain) pour accomplir l'obligation pascale. Si au contraire les pasteurs n'en mangent pas (que c'est seulement pour les chiens), elle n'est pas soumise à la Ḥalla, et aucune des prescriptions qui précèdent ne lui est applicable. Mais, dans l'un et l'autre cas, elle peut devenir impure comme tout autre mets (au point de ne pouvoir même servir aux chiens).

On appelle « pâtée de chiens », dit R. Simon b. Lakisch, celle à laquelle on a joint du son. En effet, la mischnâ spécifie bien le cas où les pasteurs en mangent ; c'est que parfois les pasteurs n'en mangent pas (lorsqu'il y a un excès de son). R. Yoḥanan dit que l'obligation a lieu lorsqu'on en a fait de petits pains fins et longs, comme il a été enseigné [5] : lorsqu'on a fait de cette pâte des petits pains fins, la halla est due ; au cas contraire [6], on en est dispensé. R. Aba dit au nom de Samuel, ou R. Ame au nom de R. Hiya le grand : si on l'a même employée en gâteaux ronds, γλυκύς, la halla n'est pas due. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il y a seulement dispense lorsque les pasteurs ne peuvent pas en manger ? (N'y a-t-il donc pas de distinction selon lui ?) Ce qu'il dit s'applique au cas où de suite la pâte a été faite de façon à ne pas servir aux pasteurs.

1. Babli, tr. *Pesahim*, f. 38b. — 2. Cf. tr. *Maasseróth*, ch. I, § 5, fin. — 3. Tout le texte talmudique sur ce § se retrouve déjà *in-extenso* ci-dessus, tr. *Maasseróth*, ch. V, § 6. — 4. Cf. Babli, tr. *Beça*, f. 21a. — 5. Tossefta, tr. *Halla*, ch. I. En ce cas, la préparation spéciale est évidente. — 6. Littéral : si ce sont des planches.

« On peut la préparer en un jour de fête », dit la mischnâ. Cette opinion doit être conforme à R. Simon b. Eliézer, puisqu'il a été enseigné [1] : On ne doit pas faire de travaux en un jour de fête pour les utiliser le lendemain, et cependant il a été dit qu'une femme peut en ce jour cuire une marmite pleine de mets, bien qu'elle n'ait besoin de suite que d'un morceau, ou chauffer une cruche d'eau entière, bien qu'elle boira seulement un verre; tandis que, pour la cuisson du pain, il est défendu d'en mettre au four au delà du strict nécessaire (chaque miche exigeant une peine spéciale); au contraire, selon R. Simon b. Eliézer, il est permis à la femme de remplir tout le four avec du pain, car celui-ci en profite et cuit d'autant mieux lorsque l'espace est rempli et la chaleur concentrée (de même ici on peut cuire en ce jour la pâtée de chiens, en faveur de la part des pasteurs cuite en même temps). On a enseigné [2] : il est interdit de prononcer les formules de bénédiction en mangeant du pain azyme volé; car, dit R. Oschia, il est écrit (Ps. X, 3) : *le brigand se félicite de ce qu'il méprise Dieu*, verset à interpréter ainsi : « bénir le vol est un blasphème contre Dieu. » Toutefois, dit R. Yôna, cela ne s'applique qu'aux bénédictions qui précèdent cette consommation ; mais la bénédiction finale du repas doit être dite même en ce cas, car à ce moment le voleur doit au propriétaire une certaine somme qui lui est acquise (et pour laquelle il doit dire les formules). R. Yôna dit : un péché (le vol) ne peut pas devenir un sujet de précepte (et le devoir de manger de l'azyme est ainsi annulé); selon R. Yossé, le précepte même n'est pas une défense (et le devoir sera ainsi rempli). R. Ila dit (à l'appui de R. Yôna): l'expression biblique du Lévitique (XXVI, 14) « ces מצות » (signifiant à la fois : *azyme* et *précepte*) indique que le précepte de manger l'azyme doit être rempli avec légalité, non autrement.

9. Si l'on consomme indûment de la Ḥalla ou de l'oblation [3], on est passible de la peine capitale et l'on devra payer un 5e de supplément. Elles sont toutes deux entièrement interdites aux étrangers; ce sont des biens sacerdotaux. Si elles sont mêlées à 101 parties semblables, elles sont annulées. Avant de les toucher, il faut se laver les mains (en signe de pureté), ou attendre le coucher du soleil [4] (s'il s'agit d'un cohen qui, le même jour, s'est purifié d'une impureté). On ne prendra pas d'une partie pure pour libérer celle qui ne l'est pas, et seulement de ce qui est contenu dans le même cercle et de produits dont les travaux préparatoires sont achevés entièrement. Si quelqu'un dit : « Je donne en oblation tout ce que j'ai en grange, et comme Ḥalla toutes mes pâtes [5] », il

1. Babli, tr. *Beça*, f. 17a. — 2. Même série, tr. *Schabbath*, ch. XIII, § 3 (f. 14a). — 3. On retrouve exactement les mêmes conditions émises pour les prémices, tr. *Bikkurim*, ch. II, § 1, où ce § est reproduit textuellement. Cf. Babli, tr. *Haghiga*, f. 18b; tr. *Yebamôth*, f. 73a ; tr. *Baba mecia*, f. 52b. — 4. Comp. tr. *Berakhôth*, ch. I, § 1 (t. I, p. 1, n. 2). — 5. Cf. tr. *Hullin*, f. 136b.

n'a pour ainsi dire rien dit (et cela reste profane), jusqu'à ce qu'il reste un reliquat.

R. Juda b. Pazi ou R. Hanin dit au nom de R. Samuel b. Isaac : comme le mot halla implique l'idée de profane (hullin), on aurait pu croire que, malgré la gravité de l'obligation, il serait permis, après avoir opéré le prélèvement, de rouler toute la pâte ensemble et de la manger ; c'est pourquoi la mischnâ a soin de dire que la peine capitale et le 5e supplémentaire sont les pénalités aussi bien applicables à l'oblation qu'à la halla. Il y a 5 préceptes légaux à observer avant de goûter au pain : ne pas cultiver avec des animaux hétérogènes, ne pas semer d'hétérogènes, ne pas museler la bête en dépiquant le blé ; laisser aux pauvres le glanage, l'oubli et l'angle de champ ; l'oblation sacerdotale, la 1re dîme au lévite, la 2e à Jérusalem, et la halla. R. Isaac, en prenant le pain avec les mains, étendait les dix doigts et se disait avoir accompli les dix préceptes. — En prononçant la bénédiction pour le prélèvement de la halla, il faut spécifier que cela s'applique au tout [1], comme il faut dire pour l'oblation qu'on libère tout le monceau ; car pour toutes deux, il est dit : « à Dieu », le don divin devant être spécifié. D'où sait-on que chacun de ces 2 actes serait nul s'il n'y avait pas un reste de pâte ou de blé ? Parce qu'il est dit : « des premiers produits », non le tout.

CHAPITRE II

1. Lorsque des fruits de l'extérieur de la Palestine y ont été importés, ils sont soumis à la Ḥalla ; si de l'intérieur, on les a exportés, la Ḥalla est due, selon R. Eliézer ; R. Akiba les en dispense.

2. Du terreau de l'extérieur (contenant des semences) importé par bateau [2], est soumis pour ses produits aux dîmes et aux lois de la 7e année agraire. Ce n'est vrai, dit R. Juda, que lorsque ce bateau (troué et bouché avec de la terre) est en contact avec le terroir. Une pâte pétrie au jus de fruits est soumise à la Ḥalla ; mais on peut la manger avec des mains impures (l'impureté n'y adhère pas).

La Ḥalla est due, parce qu'il est écrit (Nombres, XV, 18) : *Dans le pays où je vous conduirai* ; là, le prélèvement est dû, non au dehors. On a enseigné que la discussion de la mischnâ est ainsi rapportée par R. Meir ; mais, selon R. Juda [3], lorsque des produits du dehors ont été importés en Palestine, ils ne sont pas soumis à la Ḥalla, d'après Éliézer, tandis que R. Akiba maintient l'obligation. R. Eliézer se fonde sur l'expression « pain de la terre [4] », pour dire que celui du dehors n'y est pas soumis. R. Akiba, au contraire, invoquant

1. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 5, fin, et tr. *Maasser schéni*, V, 7 (12). — 2. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 7b.— 3. La discussion roule, selon lui, sur les produits extérieurs. Comp. Sifri sur Nombres, XV, 18 ; ci-dessus, tr. *Maasseróth*, ch. V, § 4, fin.— 4. Nombres, ibid., 19. Cf. ci-après, tr. *Orla*, ch. III, § 8 (fol. 63b).

le verset précité « dans le pays où je vous conduirai », en déduit que là tous les produits, de quelque origine qu'ils soient, seront soumis à la halla. Que répond R. Eliézer à cette interprétation de R. Akiba? Il insiste sur ce que l'obligation a seulement lieu pour le territoire sacré. Selon les compagnons, ou R. Aba au nom de R. Eliézer, ou R. Ilà au nom de Simon b. Lakisch, R. Akiba répond ceci à R. Eliézer : tu reconnais bien comme moi qu'au moment de l'entrée des Israélites en Palestine, les pâtes et les farines qu'ils ont de suite trouvées étaient soumises à la halla ; or, ces produits avaient évidemment grandi pendant une période de non-obligation, et pourtant ils sont désormais soumis ; il en sera donc de même pour les produits importés de l'extérieur. R. Eliézer accepta de R. Akiba cette explication. Je m'étonne, dit R. Yossé, que R. Akiba ait fait une objection à R. Éliézer et que celui-ci ait accueilli l'explication de son contradicteur ; car il ne s'agit pas au moment de la conquête palestinienne de produits libres réellement, puisqu'avant l'entrée sous Josué, le sol avait appartenu aux premiers hébreux, et leurs descendants ont repris seulement leur héritage. C'est aussi ce qu'a dit R. Houna au nom de R. Samuel b. Nahman, comme il est écrit : *j'ai donné à ta postérité* (Genèse, XV, 18), et non « je donnerai », on en infère qu'il s'agit d'une donation remontant aux patriarches. Que réplique R. Akiba au motif invoqué par R. Éliézer, qu'il se fonde sur l'expression « pain de la terre » pour exclure ceux du dehors? Cela s'applique, dit-il, au cas où un vaisseau est entré sur une rive palestinienne pendant que l'on cuisait du pain à bord ; or si la croûte de ce pain a été formée après qu'il avait passé à l'intérieur de la ligne frontière (ligne imaginaire tirée à l'ouest, du Nord au Sud), la cuisson est faite à l'intérieur et la halla est due ; au cas contraire, on en est dispensé. R. Akiba admet donc que la question d'emplacement du bateau règle l'obligation pour la pâte.—On a enseigné : au moment de l'entrée en Palestine, l'obligation de la halla dépendait de la formation de la croûte sur le pain (elle est due si la pâte est aux mains d'un juif, et il y a dispense pour celle du païen) ; or, R. Éliézer ne fait pas dépendre l'obligation de ce détail, mais de l'importation, puisque R. Akiba a adressé une explication à R. Éliézer, que celui-ci a reçue (et comme il conteste pourtant son avis et dispense les fruits du dehors, cela prouve qu'il s'attache à l'importation). R. Yôna demanda en présence de R. Jérémie : lorsque les Israélites, à leur entrée en Palestine, ont trouvé du blé en épis ou en herbe, est-ce que ce produit leur était interdit à titre de récolte nouvelle? Certes, dit-il. On connaît la défense pour la gerbe verte. En est-il de même pour celle qui est sèche de l'an précédent ? Oui, répondit-il, qu'elle soit verte ou non, et même coupée. S'il en est ainsi, leur interdit-on aussi le froment réservé au grenier ? et avec quoi alors eussent-ils fabriqué les pains azymes à manger aux nuits de Pâques ? R. Yôna dit : J'étais à peine sorti, que j'ai regretté de ne pas avoir répondu par la remarque qu'il n'y a pas à se préoccuper de la question de manger des pains azymes en l'année de la conquête, ce cas différant de l'ordinaire en ce que le précepte affirmatif de cette consommation contrebalance le précepte né-

gatif, de ne pas manger de la nouvelle récolte. Cette explication est justifiable d'après R. Yôna [1], qui admet cette prépondérance du précepte négatif sur l'affirmatif, même lorsqu'ils ne sont pas énoncés l'un auprès de l'autre (au même chap.); mais, selon R. Yossé, qui exige pour l'adoption de cette prépondérance que les 2 préceptes soient rapprochés dans le texte (ce qui n'a pas lieu dans le présent cas), est-ce à dire qu'en cette année-là les Israélites ne pouvaient prendre d'aucun blé pour les azymes et que les marchands païens ont dû leur en vendre? Et c'est conforme à R. Ismael, qui dit [2] : tous les textes bibliques où il s'agit de l'entrée en Palestine s'appliquent à une période de temps qui a suivi ce fait de 14 ans, dont 7 pour la conquête et 7 pour la répartition [3]. Mais, objecta R. Aboun b. Cahana, n'est-il pas écrit (Josué, V, 11) : *Ils mangèrent du blé de l'année précédente le lendemain de Pâques ?* (N'en résulte-t-il pas qu'ils ne pouvaient pas alors recourir à la nouvelle récolte avant l'omer)? Non, car il s'agit du 15 Nissan [4]. De même, répliqua R. Eliézer bar R. Yossé en présence de R. Yossé, il est dit (Nombres, XXXIII, 3) : *Le lendemain de Pâques, les enfants d'Israel sortirent triomphants à la vue de tous les Egyptiens.* Or, l'expression « lendemain » n'implique pas là non plus que l'omer ait été donné, le même verset disant que la sortie eut lieu dès le 15 Nissan.

R. Eliézer impose l'obligation aux fruits exportés, tandis que R. Akiba les en dispense : c'est que l'un et l'autre sont conséquents avec leurs opinions exprimées ci-dessus. Ainsi, R. Eliézer a déjà dit en son lieu (plus haut) qu'il justifie son opinion, en se fondant sur ce que l'expression « pain du pays » implique l'obligation de la halla sur de tels produits en tous lieux. D'autre part, R. Akiba déduit de ce qu'il est dit : « dans le pays où je vous conduirai », qu'en ce pays seul l'oblation subsiste, non ailleurs. Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Hanina que la discussion dans notre mischnâ entre les rabbins et R. Juda roule sur l'explication de ce verset (Josué, I, 4; Deutér. XI, 24) : *Toute région où se posera la plante de vos pieds sera à vous :* on ne comprend dans cette règle générale, disent-ils, que ce qui est contenu aussi dans les détails spécifiés par le même verset (et plus restreints); tel est l'avis de R. Juda. Les autres sages au contraire lui opposent ce raisonnement : Il ne saurait être question des limites exactes de la Palestine, puisqu'il est dit au même verset : *Depuis le désert et le Liban, jusqu'au grand fleuve, celui de l'Euphrate, jusqu'à la grande mer, ou occidentale* [5], *s'étendra votre territoire.* Comme cette limite ne peut s'adapter à la Palestine seule, on en conclut que l'expression plus générale du commencement de ce verset englobe les environs à l'extérieur (sans quoi, la seconde partie de ce verset serait inutile).

1. Même série, tr. *Beça*. ch. I, § 3 (f. 60b). — 2. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 37b. — 3. L'interdiction ne commence qu'après cette période.— 4. Le terme *lendemain* est dit par rapport au sacrifice pascal du 14, mais avant l'offre de l'omer. — 5. C.-à-d. la Méditerranée. Ce sont des limites approximatives ou éventuelles, remarque M. Wogue à ce verset du Deutéron.

Puisqu'il en est ainsi (que, selon les rabbins, on y englobe les conquêtes faites à l'entour), on devrait considérer comme soumis à la halla les produits venant de la Mésopotamie conquise par David, ou d'Aram Sôba [1], qui constituent le reste de la Syrie (Pourquoi donc dit-on, ci-après, IV, 7, qu'en Syrie la halla n'est pas due)? Pour les conquêtes faites par David, il y a une différence : c'est qu'avant de consolider les limites définitives de la Palestine, il en assignait d'autres à l'extérieur (tandis que les rabbins entendent parler des conquêtes postérieures faites au dehors). Les compagnons d'études avaient supposé que lorsque les rabbins imposent l'obligation de la dîme et du repos agraire pour le terreau extérieur importé par bateau, ils imposent aussi le devoir dont il est question ici (celui de la halla), de même que la dispense énoncée en ce cas par R. Juda s'applique aussi à la halla (pour cette raison on a énoncé ici, en traitant de la halla, les obligations relatives aux dîmes et à la 7e année). En réalité, cela n'est pas ; et même celui qui dispense des droits de dîme et autres imposerait ici l'obligation de la halla, parce que ce dernier devoir a été exercé dès l'entrée d'Israël en Palestine. Il est dit (II, Rois, XIV, 25) : *Il rétablit les limites d'Israël depuis l'entrée de Hamath jusqu'à la mer de la plaine, selon la parole que l'Éternel Dieu d'Israël avait proférée par l'organe de son serviteur Jonas fils d'Amitaï, le prophète, qui était de Gath-Hepher.* Il y a deux explications diverses à ce sujet par R. Hinena et R. Mena : l'un dit que les conquêtes faites par Jéroboam fils de Joas (dont parle ce verset) sont les mêmes que celles de Josué; d'après l'autre, ses conquêtes se sont étendues au-delà de celles de Josué. R. Siddur a enseigné, à l'appui de l'avis émis par R. Mena, qu'en cette terre les Israélites ont passé des jours faciles (heureux) sous ce dernier règne (il y a donc eu alors une extension de territoire).

Lorsque de la terre de l'extérieur a été importée en Syrie, elle est considérée légalement pour tous les droits comme ce dernier territoire. Si ensuite on l'a exportée de là et transportée à l'intérieur, elle devient sujette à toutes les redevances légales. « Toutefois, ajoute R. Juda dans la Mischnâ, il faut que le bateau (troué et bouché avec de la terre) soit en contact avec le terroir. » R. Ḥagaï dit que cet avis de R. Juda est conforme à ce qu'il dit ailleurs [2], où il permet qu'une femme emprunte de l'eau à sa voisine, parce que c'est un objet sans valeur (de même ici, il ne suffit pas que le vaisseau touche l'eau palestinienne, mais que le terrain profite de son suc). Au contraire, dit R. Abin, cela ne paraît pas ainsi, et il semble même qu'il se contredit ; car, si le vaisseau n'est pas troué de façon à ce qu'il y ait contact entre les terres, c'est la même chose que s'il l'était, et s'il ne l'est pas, les dîmes sont également dues en vertu d'une décision rabbinique, car il faut prélever l'oblation de ses

1. V. Babli, tr. *Baba bathra*, f. 90b, fin ; tr. *Guittin*, f. 8b; Midrasch *shohar tob*, n° 60; Sifri, section *Ekeb*, n° 51.— 2. Aux jours de fête, les transports étant interdits, il est permis pourtant de prendre de l'eau chez la voisine, dit la Mischnâ, tr. *Beça*, ch. V, § 4. Comp. ci-dessus, tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1, fin.

produits, de même qu'on la prélève (rabbiniquement) sur les produits d'un pot de terre non troué (non en contact avec le terrain), où l'on se sert des produits d'un tel pot pour libérer ceux qui auraient poussé dans ce vaisseau. Ainsi, il a été enseigné : « R. Juda dit que les produits d'un pot de terre non troué sont soumis à la dîme par décision rabbinique ; l'oblation qu'on en prélève n'interdit pas l'ensemble auquel elle serait mêlée par mégarde, et n'entraîne pas l'oblation du 5e supplémentaire[1]. » (Selon lui, il importe peu que le vase soit troué ou non, puisqu'il ne s'agit pas d'être en contact avec le terrain, mais de savoir si le vaisseau est en l'air ou à terre). — R. Ila dit au nom de R. Eliézer : celui qui achète un pot de terre troué, situé en Syrie, même sans acquérir la terre inférieure, ni la supérieure, a fait une acquisition valable, au point d'entraîner les devoirs des dîmes et du repos agraire, fût-il suspendu sur 2 clous (sans autre contact). C'est aussi l'avis de R. Juda. Quelle différence y a-t-il entre cet exemple (où les redevances sont dues) et celui de la terre dans le bateau (non soumise) ? C'est que le bateau va et vient sans s'arrêter, tandis que ce pot resté en place et peut ainsi sucer la terre.

3. Une femme nue peut, étant assise[2], prélever la Ḥalla (et réciter la formule de bénédiction), parce qu'elle peut, en cette posture, cacher sa nudité, ce que l'homme ne peut pas. Si quelqu'un est dans l'impossibilité de pétrir sa pâte avec pureté, il devra la préparer par portions d'un *cab* (trop petites pour être soumises à la Ḥalla), ce qui évitera aussi de la rendre impure. R. Akiba dit : plutôt la pétrir avec impureté que de la répartir en petites parts (et d'éviter ainsi la Ḥalla) ; de même qu'on désigne la Ḥalla de la pâte pure, de même on désignera celle de l'impure, en se contentant de l'indiquer nominalement (sans y toucher), tandis que pour les petites parts d'un *cab*, il n'y aurait aucune désignation possible.

4. Lorsqu'une pâte est divisée en 2 *cab* (séparés), bien qu'ils se touchent, ils sont dispensés de la Ḥalla, jusqu'à ce qu'ils se confondent, en se collant ensemble. R. Eliézer dit[3] : lorsqu'on les tire du four et qu'on les place dans un même panier, celui-ci sert de jonction pour imposer l'obligation.

R. Yossé dit au nom de R. Ḥanina : lorsque notre Mischnâ (§ 2) impose l'obligation de la ḥalla à une pâte pétrie avec du jus de fruits, elle se conforme à l'avis de R. Eliézer b. Juda de Bartotha[4], qui dit ailleurs[5], au nom de R. Josué : lorsqu'une pâte composée de farine susceptible de devenir impure par un contact antérieur d'humidité est pétrie avec du jus de fruits et qu'elle a été touchée ensuite par un homme s'étant baigné le même jour (*tboul yom*), ce contact rend toute la pâte impure pour le cohen ; R. Akiba

1. Tr. *Kilaïm*, ch. VII, § 6.— 2. Cf. Babli, tr. *Berakhoth*, f. 24a (t. I, p. 316).— 3. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 48b ; tr. *Nidda*, f. 8a. — 4. On trouve ce nom au tr. *Demaï*, ch. V, § 1.— 5. Mischnâ, tr. *Teboul Yôm*, ch. III, § 4.

dit en son nom qu'en ce cas ledit contact contamine seulement l'endroit touché, non tout le reste (ce qui est pétri avec du jus, non susceptible de propagation, n'est pas non plus considéré comme un ensemble; donc le préopinant seul la considère comme une pâte jointe et lui impose le devoir de la ḥalla). R. Simon b. Lakisch dit : la discussion n'a lieu que lorsque le contact humide propageant l'impureté a eu lieu avant de pétrir la pâte, auquel cas il s'agit de savoir si le jus de fruit condense suffisamment la pâte pour que l'impureté du contact reflue sur l'ensemble, ou non ; mais au cas où la pâte a été pétrie d'abord avec ce jus, puis humectée d'eau, il n'y a pas de condensation rétroactive, et la coagulation au jus de fruits ne saurait constituer la propagation même selon le préopinant. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : notre mischnâ peut s'expliquer d'après l'avis de tous ; et s'il est vrai que R. Akiba n'admet pas la jonction d'une pâte pétrie au jus pour propager l'impureté, elle suffit pour que la ḥalla soit due. R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Josué b. Lévi : les sept espèces de liquides (eau, vin, rosée, lait, huile, miel) peuvent seuls former une véritable jonction. R. Yossé demanda : sous quel point de vue cette assertion a-t-elle été émise? Est-ce sous le rapport de l'impureté ou sous celui de la ḥalla? Si c'est sous ce dernier rapport, il va sans dire que la jonction n'est pas non plus formelle au point de vue de l'impureté ; mais si c'est au point de vue de l'impureté, il se peut que, pour la ḥalla, l'avis soit différent et que la jonction soit admise ? R. Yôna répondit en disant qu'il s'agit de la ḥalla, et *à fortiori* de l'impureté. Il se conforme en cela à ce qu'il a enseigné ailleurs, comme étant dit au nom de R. Simon b. Yoḥaï. D'autre part, R. Josué b. Levi dit que son avis est celui de R. Simon b. Yoḥaï, lequel dit au nom de R. Tarfon : comme on emploie l'expression ḥalla, aussi bien pour le prélèvement de la pâte (Nombres, XV, 20) que pour l'offrande pétrie à l'huile (Exode, XXIX, 23, ou Lévitique, VIII, 26), on en conclut que l'on pourra donner ce nom à toute pâte pétrie à l'huile ; or, l'huile est l'un des 7 liquides énoncés susceptibles de propager l'impureté (il faut donc l'un d'eux pour qu'il y ait l'assemblage et l'obligation)-[1].

Ce que la mischnâ permet à une femme nue assise, prouve que la vue des fémurs n'est pas une nudité interdite (puisque cette partie du corps reste à découvert). Ce n'est vrai toutefois, est-il dit, qu'au point de vue des bénédictions à réciter[2]; mais il est toujours interdit de regarder n'importe quelle partie de la femme (d'autrui). C'est ainsi que l'on a enseigné : regarder le talon d'une femme est un acte aussi coupable que de regarder son sein, et cette dernière vue est aussi coupable que la cohabitation adultère. Samuel dit : même la voix chez une femme étrangère est considérée comme un objet interdit sous le rapport des mœurs, parce qu'il est dit (Jérémie, III, 9) : *par la voix de sa prostitution elle a souillé*

1. Suit un alinéa, dont le texte se trouve déjà au tr. *Berakhôth*, ch. VIII, § 2 (t. I, p. 141). — 2. Comp. ibid., p. 316.

tout le pays. R. Houna dit : on peut, en étant placé près d'une souillure (des excréments) réciter les prières, à condition que le corps ne touche pas cette souillure. Lorsqu'on s'est assis (pour ses besoins) et que l'on ne s'est pas essuyé, la prière est interdite. R. Mena ajoute: bien que cette règle ne soit pas dite par son maître R. Yossé, il s'est conformé à l'avis de R. Houna en disant qu'il est permis pendant la prière de se tenir auprès de la souillure, à la seule condition de ne pas la toucher du corps ; si l'on s'est assis (par besoin), on s'est sali par le contact, et c'est interdit, vu que le corps y a touché.

Lorsque la mischnâ parle de l'impossibilité de pétrir avec pureté, est-ce à dire qu'à une distance inférieure de 4 milles pour avoir la faculté de se purifier, il faut pétrir la pâte par grandes miches soumises à la halla, mais à l'état pur ; et à la distance de 4 milles on fera les pâtes d'un *cab* chacune, de façon à éviter la halla, fût-elle impure? Ou bien dira-t-on qu'à la distance de 4 milles justes il faut se purifier avant de pétrir la pâte par grandes miches soumises à la halla, et qu'au delà de 4 milles on fera la pâte par morceaux ne dépassant pas un *cab*, de façon à éviter la halla, même à l'état impur? On peut répondre à cette question par ceci : R. Hiya b. Aba cite comme exemple d'emplacement exigeant la pureté la ville de Césarée; or, cette ville est bien à 4 milles. Cela prouve donc qu'à la distance de 4 milles justes, il faut se préoccuper de pétrir la pâte avec pureté, et seulement au-delà de 4 milles on fera la pâte par morceaux ne dépassant pas un cab. R. Amé enseigna qu'au village de Kefr Semi il faut pétrir par grandes pâtes (non divisées en parcelles), fussent-elles impures. Mais pourtant elle est à une distance moindre de 4 milles? Pourquoi donc ne pas insister sur la pureté? Puisque un cours d'eau la séparait du point de départ (du bain de purification), la distance équivaut à 4 milles... Celui qui professe cette opinion doit sans doute avoir adopté l'avis de R. Akiba, puisqu'il dit comme lui qu'il vaut mieux pétrir la pâte à l'état impur que de la diviser en petites parts. Toutefois, il y a cette différence que la mischnâ, parlant d'une pâte ordinaire, aisément divisible en *cabs* isolés, on discute pour savoir si la pureté est exigible ou non ; puis, pour une grande pâte, il est plus aisé de parcourir 4 milles que de la répartir en de nombreux *cab* (et alors les autres sages aussi permettent plutôt de pétrir le tout à l'état impur que d'imposer une trop grande peine). Est-ce que R. Akiba n'est pas en contradiction entre ce qu'il dit ici (de ne pas la répartir en *cabs*, la halla alors n'étant pas due) et ce qu'il dit plus loin (IV, 4), que la halla prise d'une mesure d'un cab est valable? Plus loin il s'agit d'un fait accompli, tandis qu'ici on parle du principe, qu'on ne doit pas d'avance réduire la pâte à de telles mesures. — Sur l'assertion de R. Eliézer dans la mischnâ, que « lorsqu'on tire les pains du four et qu'on les place dans un panier, celui-ci sert de jonction pour les soumettre à la halla », R. Yôna et R. Hiya au nom de R. Yohanan, ou R. Yossé et R. Imi au nom de R. Yohanan disent qu'il faut la condition que les pâtes se confondent par les bouts (littéral : se mordent). Selon les uns, le panier constitue la jonction, non le four ; selon d'autres, le four les unit, non le pa-

nier[1]. R. Yoḥanan dit : j'ai appris par Hilfia qu'au cas où les pains se confondent d'un côté et de l'autre, la jonction est réelle et entraîne l'obligation ; au cas contraire, non (sans discussion à ce sujet); mais la mischnâ, qui semble rapporter un point en litige entre R. Eliézer et d'autres, parle des grosses miches rondes de Babylone (c'est là qu'il s'agit de savoir si la réunion des paniers suffit, ou s'il faut aussi le contact anticipé au four, par la confusion du bout des pâtes).

5. Si l'on prélève la Ḥalla sur la farine [2] elle n'a pas de valeur (il faut la prendre sur la pâte); si le cohen l'acceptait indûment, ce serait un vol. Cette même pâte (dont la Ḥalla a été prélevée indûment en farine) reste soumise au droit de Ḥalla. Quant à la farine remise indûment, si elle a la mesure voulue, elle est à son tour soumise à la Ḥalla, et elle est interdite aux étrangers. Tel est l'avis de R. Josué. On lui raconta qu'il arriva à un vieillard étranger de la saisir. Il s'est non seulement fait tort à lui-même, répondit-il (puisqu'il a été puni); mais il a pu encore induire d'autres en erreur (par son mauvais exemple).

6. Cinq quarts de cab de farine forment une quantité soumise à la Ḥalla [3], en y comprenant, outre la farine, le petit son et le gros son. Mais si, après avoir retiré ce dernier, on le remet, le tout est dispensé (c'est contre l'usage).

7. La mesure de la Ḥalla doit être 1/24 sur l'ensemble [4]. Cette part sera la même, que l'on fasse la pâte pour un seul, ou pour tout un repas de noces. Le boulanger qui pétrit pour vendre le pain au marché, ou une femme qui fait la pâte dans ce même but (en grande quantité), pourra ne donner que 1/48. Si la pâte est devenue impure involontairement, ou par suite d'une violence, on ne doit que le 48e ; si l'impureté a eu lieu de plein gré, on doit 1/24, car il ne faut pas que le pécheur soit récompensé.

Le vieillard s'est non-seulement fait tort à lui-même, est-il dit dans la mischnâ, mais il a encore induit d'autres en erreur par son acte violent. Il s'est fait tort, parce qu'après l'avoir mangé il a été puni; d'autres ont pu croire que c'est libéré, et ils l'auront mangé, s'en référant à ce qu'il avait fait. Selon une autre version, il a apprêté cette pâte pour lui, puis il en a mangé ; tandis qu'il a fait du tort à d'autres, qui ont cru qu'elle est libérée de la ḥalla lorsqu'elle restait due (le vieillard, ayant pris peu, ne devait rien). — R. Imi dit au nom de R. Yanaï : une pâte mesurant le *cab* de Tibériade (plus grand que l'ordinaire) est soumise à la ḥalla. Un pâtissier [5] demanda un jour à R. Yoḥanan

1. Babli, tr. *Pesahim*, fol. 48b. — 2. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 46b. — 3. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 26b ; tr. *Pesahim*, f. 48b ; Mischnâ, tr. *Eduyôth*, ch. I, § 2. 4. Cf. Babli, tr. *Erubin*, f. 81a. — 5. Ou boutiquier, marchand de comestibles. Ce terme se retrouve au tr. *Schebiith*, ch. VII, § 7, fin.

quelle règle il fallait suivre pour une telle mesure. Celui-ci lui dit de pétrir la pâte en 4 quarts, en ayant soin de les séparer pour qu'elles ne s'unissent pas. Pourquoi ne lui prescrit-on pas de diviser tout en 3 parts séparées (et précise-t-on quatre) ? C'est qu'au lieu de la mesure du *cab*, répond R. Zeira, on emploie dans la localité de ce pâtissier la mesure des quarts. Mais alors on devrait permettre de prendre 5 quarts moins un peu, afin de laisser la plus grande latitude jusqu'à la limite de l'oblation ? On n'en a pas parlé, de crainte d'arriver par mégarde (en oubliant d'ôter la parcelle) à dépasser la limite et à atteindre l'obligation de la ḥalla, sans la prélever. R. Yoḥanan dit que si le son compris dans la mesure en a été enlevé puis retiré, la ḥalla n'est pas due, parce qu'il s'agit d'observer l'usage habituel des pâtes. R. Simon b. Lakisch dit que l'avis de notre mischnâ est conforme à celui de R. Simon b. Gamaliel, puisque celui-ci dit plus loin (III, 7): la ḥalla n'est due sur une pâte mêlée, composée en partie de riz et en partie de froment, que lorsqu'il y a de la dernière sorte la mesure légale (de même ici, le son, une fois enlevé constitue comme une autre sorte et ne peut plus être joint). Les disciples de R. Ḥiya Rouba b. Lulitha disent au nom de R. Josué b. Lévi que cette mischnâ peut s'expliquer d'après l'avis de tous (comme l'avait dit aussi R. Yoḥanan). R. Ména ajoute: quoique mon maître R. Yossé n'ait pas énoncé cet avis, il s'est exprimé d'une façon analogue à R. Yoḥanan, qu'il s'agit de l'usage habituel aux pâtes : or, lorsqu'on a enlevé le son et que l'on veut ensuite l'y remettre, ce n'est pas l'usage (et la ḥalla n'est pas due). — On a enseigné que R. Juda dit: pourquoi le propriétaire donne-t-il 1/24 et le boulanger seulement 1/48 ? C'est que ce dernier considère sa pâte avec avarice, et le propriétaire la voit d'un œil plus favorable. Selon les autres sages, ce n'est pas le motif invoqué qui prédomine, mais l'on déduit de ce verset (Nombres, XVI, 26) : *Vous donnerez l'impôt divin au pontife Aron*, qu'il faut donner au *cohen* une part présentable, digne du sacerdoce ; or, comme la pâte d'un boulanger est grande, 1/48 suffit, tandis que celle d'un simple propriétaire, étant petite, il faut 1/24. Mais n'a-t-on pas enseigné que lorsqu'on pétrit une pâte servant à la fois pour son propre usage et pour un grand repas donné par le fils, on prélève aussi 1/24, et pourtant c'est une grande pâte ? C'est la mesure pour toutes les pâtes des particuliers, sans distinguer les grandes des petites. De même encore on a dit : lorsqu'une femme prépare une pâte pour la vendre au marché, elle ne prélèvera que 1/48 ; car lorsqu'elle la pétrit à son usage, elle y regarde avec moins de parcimonie que si c'est destiné à la vente. Quant à la pâte devenue impure, dit Rabbi, la mischnâ parle de la femme habituée à donner 1/24 (il suffit alors de donner moins) ; mais si elle a l'habitude de donner 1/48, elle remettra 1/24, afin que le pécheur ne soit pas récompensé de la faute commise (de l'avoir laissé devenir impure).

8. R. Eliézer dit [1] on peut prendre la pâte pure pour libérer l'impure,

1. Cf. Babli, tr. *Sôta*, f. 30a.

et l'on opère ainsi entre la pure et l'impure: on prend la Ḥalla de la pâte pure non encore libérée, et l'on place entre les deux un morceau plus petit qu'un œuf (inaccessible à l'impureté), lequel servira de jonction, afin que la Ḥalla soit prise pour ce qui l'environne de près. Les autres sages l'interdisent (de crainte du contact impur).

Est-ce que la maison ne sert pas à former une jonction (imaginaire) entre les pâtes, sans qu'elles se touchent? (et serait-ce contraire à R. Eliézer, qui permet d'employer une part de la pure à libérer l'impure ?) Lorsqu'on a souci qu'il n'y ait pas de mélange entre les 2 objets, fussent-ils dans le même vase, la maison ne saurait les réunir ; celle-ci les unit seulement, lorsqu'on ne s'inquiète pas de la disposition. Or, une pâte impure et une autre pure seront surveillées pour qu'elles ne se mêlent pas à l'autre, lorsque l'impureté est du premier degré ; mais lorsque la pâte impure l'est au 2e degré et que son contact ferait un 3e degré, on n'en tient pas compte pour ce qui est soumis à la Ḥalla (les autres sages la considèrent à l'égal de la Ḥalla même et l'interdisent aussi au 3e degré)-[1].

CHAPITRE III.

1. On peut goûter passagèrement à la pâte de froment jusqu'à ce qu'elle soit roulée (en signe de mélange final), ou pour la pâte d'orge lorsqu'elle est battue à la main. Lorsqu'une de ces 2 opérations a été faite et que l'on mange avant de donner la Ḥalla, on est passible de la peine capitale. Dès que la femme a mêlé l'eau, elle peut prélever la Ḥalla (de crainte qu'une impureté survienne), à condition que le mélange mouillé forme au moins 5 quarts de *cab*.

R. Ḥagaï dit : il n'est question que d'une consommation passagère, mais c'est interdit pour une consommation fixe [2]; car on en mangerait beaucoup, puis agissant de ruse on arriverait à ce qu'il ne reste plus la quantité légalement soumise à la Ḥalla (et elle serait évitée). Quant à cela, dit R. Yossé, on n'en peut rien conclure pour le repas fixe, qui est aussi permis sans se préoccuper de ladite crainte) ; comme il s'agit d'une pâte dont la préparation n'est pas achevée, en prendrait-on 2 ou 3 grandes miches, cela ne fait rien aussi longtemps que l'on peut remettre le reliquat au pétrin non achevé. C'est ainsi que R. Yossé a dit au nom de R. Zeira de la part de R. Eliézer [3]: Même le liquide qui se trouve déjà réparti dans des *lougs* (mesures) n'est pas considéré comme soumis aux dîmes aussi longtemps que les travaux préparatoires ne sont pas achevés, parce qu'alors on a l'intention de remettre à la cave ce qui n'a pas été bu. Où a-t-il été dit qu'il n'est pas permis d'éviter la Ḥalla? C'est lorsqu'on a dit plus

1. Le texte qui suit jusqu'à la fin du chap. se trouve déjà ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. II, § 1, fin.— 2. Sifri sur la section *Schelah*, n° 110. — 3. Cf. ci-dessus, tr. *Maasserôth*, ch. I, § 6, et ch. IV, § 3, fin.

haut (II, 3) : « Celui qui ne pourra pas pétrir sa pâte à l'état pur devra la diviser en mesures de la valeur d'un cab, » afin de l'éviter de cette façon ; il faut donc croire que ce procédé est seulement autorisé lorsqu'il est impossible d'agir autrement, mais au cas contraire il n'est pas permis d'éviter la Ḥalla en divisant la pâte par morceaux d'un cab. — Pour les produits autres que le froment et l'orge (c.-à-d. l'épautre, l'épi de renard et le seigle), on se règle, paraît-il, d'après le battage manuel de la pâte. Lorsqu'il y a une pâte composée en même temps de froment et de riz, d'après quelle opération se réglera-t-on ? D'après l'action de la rouler ou de la battre ? (Point de réponse). R. Oschia dit : la Ḥalla se prend par flans lorsqu'on roule finalement la pâte de froment, ou lorsque la pâte de farine d'orge est battue à la main. R. Eliézer dit au nom de R. Oschia : c'est lorsque la pâte devient friable. Est-ce à dire que R. Oschia conteste l'avis de la Mischnâ en indiquant une mesure antérieure au pétrissage ? Non, répondit-on ; sa mesure est celle que prescrivent les rabbins pour l'obligation de la Ḥalla ; tandis que la Mischnâ indique la mesure prescrite légalement. R. Juda b. Bethera dit : la Ḥalla est due lorsque les morceaux deviennent très-grands (lorsqu'on a fini de rouler la pâte). Sur quoi se fonde-t-il ? Sur ce qu'il est dit (Nombres, XV, 19) : *comme l'oblation de la grange, ainsi vous la prélèverez ;* c.-à-d. de même que la grande oblation sacerdotale doit être prélevée sur les produits entièrement prêts, il en sera de même pour la pâte. S'il en est ainsi et que l'on exige l'achèvement, on devrait attendre que le pain soit cuit et mangeable ? Non, répond R. Matnia, on compare à la mise en grange la seule action de pétrir (pas davantage).

R. Yossé dit au nom de R. Simon b. Lakisch : la Mischnâ qui prescrit la ḥalla dès que l'on a mis l'eau dans la farine, se conforme à l'avis de R. Akiba, puisqu'il dit plus loin (IV, 4) : lorsqu'on prélève la ḥalla sur une pâte de la valeur d'un cab, elle est valable selon R. Akiba (quoique d'une mesure inférieure). Selon les autres sages, elle n'a pas ce caractère sacré (la mesure étant trop petite). Mais, fut-il objecté, cette assertion de R. Akiba ne s'applique qu'à un fait accompli, tandis que notre mischnâ parle du principe, de ce qu'il y a à faire comme règle ? En effet, R. Yona ou R. Ḥiya dit au nom de R. Simon b. Lakisch que les rabbins ont cédé et se sont rangés à l'avis de R. Akiba, de sorte que c'est permis même en principe. Selon R. Yoḥanan, l'avis de notre mischnâ est conforme à tous (même aux autres sages dont l'avis est cité plus loin), car l'action de mettre l'eau dans la farine est bien déterminée par l'expression biblique « commencement [1] de la pâte », ou 1er acte de cette confection. Ainsi, il a été enseigné [2] : lorsque des produits encore soumis aux dîmes ont été mêlés avec du profane libéré [3], la moindre parcelle en est interdite ; si l'on a ailleurs de quoi se nourrir, on s'en servira mentalement pour prélever du

1. Littéralement : *prémice*, mot détourné ici de son vrai sens. — 2. Tossefta sur *Troumôth*, ch. 5. — 3. On ne peut pas prendre la dîme du mélange même, de crainte que la partie prélevée soit du profane libéré ; ce qui ne peut pas libérer le reste.

moins l'oblation de la dîme dans une mesure proportionnelle au dû sur la partie du mélange non libérée; si l'on n'a rien ailleurs, on devra, selon R. Eliézer b. Arakh, désigner nominalement dans ce mélange une petite part proportionnelle pour l'oblation de la dîme, qui, se trouvant au milieu de plus de 101 parts équivalentes, est annulée par l'ensemble. R. Jacob Gebulia dit au nom de R. Ḥanina que cet avis de R. Eliézer b. Arakh doit servir de règle. Au contraire, dit R. Yoḥanan, on peut prouver qu'il ne sert pas de règle, de ce qu'il est d'usage parmi les femmes des cohanim de prélever elles-mêmes la ḥalla sur les pâtes, afin d'éviter tout contact impur; or, en opérant, elles ont l'habitude de s'exprimer ainsi : cette ḥalla est considérée comme prise sur cette pâte, sur la levure qui y est jointe, sur la farine qui y resterait, sur le grand morceau qui se trouvera au-dessous, lorsque la pâte fera une seule masse; que cette parcelle dans ma main soit consacrée à titre de ḥalla, hormis ce qu'il y aurait d'impur. Pourquoi ne dit-elle pas qu'elle y comprend la partie impure, laquelle disparaissant dans 101 parts équivalentes serait absorbée par la ḥalla (comme cela a lieu en ce cas pour l'oblation), le tout serait tenu pour de la ḥalla pure ? Donc, l'annulation n'ayant pas eu lieu pendant la non-libération, il n'y a plus d'absorption (selon l'avis des autres sages). R. Yona dit que R. Samuel de Cappadoce et un autre rabbin expriment deux avis différents sur ce point : l'un dit que, plus haut où l'impureté est englobée (selon R. Eliézer), il s'agit du cas où il y a de quoi prélever la ḥalla (l'annulant par le nombre), tandis qu'ici où elle est exclue, il est question d'une proportion moindre qui ne l'englobe pas. L'autre dit : Puisque l'annulation n'est pas forcée [1], c'est comme si le propriétaire avait de quoi se nourrir ailleurs (auquel cas il faut un prélèvement proportionné). R. Yossé dit : il faut croire que lorsqu'au vendredi, vers le soir, plusieurs femmes apportent leurs pâtes à cuire, en raison de l'agglomération, on prélève pour ainsi dire d'une pâte soumise à la ḥalla pour libérer une autre également soumise; mais pour les autres jours de la semaine, il a été institué que la ḥalla due sera prise de la partie pure pour libérer l'impure et non de l'avoisinant, de crainte d'employer ce qui est dispensé (n'ayant pas la quantité légale), à libérer ce qui est encore soumis. R. Yôna dit au contraire : il semble qu'en semaine ce n'est pas dû, en raison de la petite quantité, mais pour l'apport fait le vendredi après-midi, il faut spécifier qu'on a prélevé la ḥalla pour la partie impure de la pâte, laquelle sera du profane impur. Pourquoi? Aussi longtemps qu'elle ne forme pas une seule masse (en semaine) on prendrait une part (non due) pour la ḥalla; mais lorsque c'est une grande masse (le vendredi) le tout est consacré à titre de ḥalla (et l'on ne peut plus rien en détacher pour libérer le reste). Or, s'il était admis que la dite femme du cohen, en venant prendre la ḥalla, exclut de la pâte la partie impure, il se trouverait qu'il y a une part impure soumise aux droits mêlée à la ḥalla (n'étant

1. Si même on sait qu'il y a assez de halla pour annuler l'impure, elle est permise à tous.

pas annulée) ; mais s'il est admis que la ḥalla s'applique aussi à la pâte impure, le reste sera du profane impur ; ne vaut-il pas mieux prendre de ce qui est dispensé pour libérer ce qui est soumis, afin qu'il n'y ait pas des produits non-libérés impurs mêlés à la ḥalla ? R. Samuel b. Abdima répond : cette sanctification est rétroactive ; par conséquent, il semble que l'on prélève d'une part soumise pour celle qui l'est également (aussi bien en semaine que le vendredi). Pourquoi la condition qu'il n'y ait pas là 5 quarts de *cab* ? (Même en ce cas, la dispense devrait être maintenue par la condition préalable, dite au sujet de la femme ?) Rabbi dit : elle a été professée avant qu'il ait été question de l'habitude prise par les femmes des cohanim d'aller recueillir la ḥalla (lorsqu'on n'émettait pas la condition pour la ḥalla).

2. Si la pâte se trouve atteinte par un mélange d'oblation avant qu'on l'ait roulée et achevé de la pétrir, elle est dispensée de la Ḥalla, à titre de mélange sacré. Une fois qu'elle a été roulée, l'obligation subsiste. Si un doute d'impureté est survenu [1] avant que la pâte ait été roulée, on peut la continuer même à l'état impur (étant désormais interdite au cohen) ; mais si elle est survenue après que la pâte a été roulée, il faut la continuer avec pureté (la Ḥalla étant due en ce cas).

3. Si une femme a consacré sa pâte au Temple avant de la rouler [2] et qu'ensuite elle la rachète, elle doit la Ḥalla (la pâte n'étant plus sacrée lors de l'achèvement) ; et de même elle la doit si elle a consacré la pâte après l'avoir roulée, puis rachetée. Si elle l'a consacrée avant de l'avoir roulée, que le trésorier des saintetés l'a achevée et qu'ensuite elle la rachète, elle est dispensée de la Ḥalla ; puisqu'au moment où cette dernière était due, la pâte consacrée était dispensée de la Ḥalla.

R. Yôna dit : R. Ḥiya Rouba (le grand) nous a enseigné deux sujets qui sont opposés l'un à l'autre. Ainsi, les produits non-libérés ont été considérés à l'instar des profanes libres (et lorsqu'ils sont impurs au 2e dégré, ils ne transmettent pas d'impureté au 3e dégré) ; de même que le doute sur la propagation d'une impureté, qui rend l'oblation prélevée impropre à la consommation sacerdotale, met aussi obstacle à ce qu'un objet profane de ce cas constitue l'oblation. Or, selon lui, il y a en tous cas une contradiction : si les produits non libérés sont considérés à l'instar des profanes libres (et que la pâte soumise à la ḥalla n'est pas tenue comme telle), pourquoi d'autre part ce qui est sujet au doute, au point de rendre l'oblation impropre au service, empêche-t-il le profane du même cas de servir à l'oblation (comme étant de la ḥalla) ? R. Yona répond : nous avons bien enseigné les deux règles (et R. Ḥiya peut aussi les avoir dites) ; car il a été enseigné [3] : lorsqu'un mets de la première dîme (non encore

1. Cf. Babli, tr. *Nidda*, f. 6b. — 2. Cf. Babli, tr. *Menahoth*, f. 67a. — 2. Mischnâ, tr. *Tboul yom*, ch. IV, § 1.

libéré de l'oblation de la dîme, ou 100e), est devenu susceptible d'impureté par de l'humidité et qu'un cohen purifié le même jour a touché, ou s'il a été contaminé par des mains impures (ce qui est un 2e degré, interdisant l'oblation, non les mets profanes), on prélèvera l'oblation de la dîme avec pureté, parce que le contact du cohen purifié en ce jour n'est qu'une impureté au 3e degré, n'ayant pas d'effet sur le produit profane. Ce dernier donc, quoique soumis à la ḥalla, n'est pas sacré comme elle et sera tenu pour profane. Enfin, le doute sur la propagation d'une impureté, qui rend l'oblation levée impropre à la consommation sacerdotale, met aussi obstacle à ce qu'un objet profane de ce cas constitue l'obligation ; de même notre mischnâ dit : « Si un doute est survenu après que la pâte ait été roulée, on peut la continuer même à l'état impur ; mais s'il est survenu après que la pâte a été roulée, il faut la continuer avec pureté. » Cette opinion, dit R. Scheschelh, est conforme à celle de R. Akiba, qui dit plus haut (II, 3) qu'au besoin on pétrira la pâte à l'état impur, plutôt que de la répartir en plusieurs *cabs*, en évitant de prélever la ḥalla. Selon R. Zeira, elle peut s'accorder avec l'avis de tous ; quant à l'avis permettant de continuer au besoin la pâte à l'état impur, il s'agit du doute sur l'impureté (auquel cas les rabbins disent de répartir la pâte par *cabs*, et R. Akiba de la pétrir en une masse). Mais, objecta R. Ḥiya bar R. Aboun en présence de R. Zeira, n'a-t-on pas enseigné qu'il en sera de même pour toutes sortes de fruits atteints d'une impureté douteuse avant que leur travail préparatoire soit achevé, on peut les traiter à l'état impur ; mais une fois qu'ils sont prêts (et soumis à l'oblation), il faut les traiter avec pureté ; or, on ne saurait supposer la subdivision en petites parts de façon à éviter l'oblation qui est toujours due? C'est donc conforme à R. Akiba seul. R. Zebid dit : j'ai posé cette objection, à savoir pourquoi il est permis de la pétrir même à l'état impur, et R. Yossé au nom de R. Ila, m'a répondu[1] : il serait juste de laisser pétrir la pâte sans précautions de pureté, en vertu du texte biblique (Nombres, XVIII, 8) : *Je t'ai confié le soin de mes offrandes* ; c.-à-d. l'oblation doit être préservée de tout contact impur, non les produits soumis. Mais à quoi devra-t-on appliquer l'un des versets suivants (28) : *Vous en offrirez l'oblation divine au pontife Aron*? Cela veut dire qu'en principe il faut agir en sorte de l'offrir au cohen dans un état digne de lui (pur) ; mais comme ici ce n'est plus possible, puisque c'est impur, on pourra continuer de traiter la pâte sans pureté.

4. De même[2], si quelqu'un déclare ses fruits consacrés avant qu'ils aient atteint la période qui les soumet aux dîmes et qu'il les rachète, la dîme est due (l'obligation n'ayant commencé qu'après le temps du rachat) ; s'ils ont été consacrés après la période d'obligation des dîmes, puis rachetés, on doit la dîme (payable déjà avant la consécration). S'ils ont

1. Cf. même série, tr. *Abóda zara*, ch. IV, § 9 (f. 44b). — 2. Ce § se retrouve textuellement au tr. *Péa*, ch. IV, § 5 (8) (t. II, p. 38).

été consacrés avant l'achèvement des travaux préparatoires (constituant l'obligation), que le trésorier des saintetés les ait terminés et qu'ensuite on les ait rachetés, ces produits sont dispensés de tous droits, puisqu'au moment où ils en eussent été passibles, ils en étaient dispensés par leur caractère sacré.

5. Lorsqu'un idolâtre a chargé un israélite de lui pétrir une pâte, elle est dispensée de la Ḥalla. Si elle lui a été donnée en cadeau, avant d'avoir été roulée, elle est soumise (l'obligation n'a commencé qu'après) ; si le présent a été donné après que la pâte était roulée, elle est dispensée de la Ḥalla. Si l'on pétrit une pâte en commun avec un idolâtre, au cas où la part de l'Israélite n'a pas la grandeur soumise à l'obligation, la Ḥalla n'est pas due.

Quelle différence y a-t-il entre la pâte dont il est question ici (dispensée de la ḥalla) et celle que l'on doit fournir en impôt[1] de vivres, ἔρχνον, et qui est soumise au droit de ḥalla? (Pourquoi celle-ci est-elle soumise, quoique remise aussi par un étranger qui l'impose?) Ailleurs, la pâte étant au pouvoir de l'Israélite, il se peut que le païen ne la prenne pas et en veuille soit le montant en argent, soit une autre équivalente (il faut donc donner la ḥalla), tandis qu'ici la pâte est remise par le païen, et il va sans dire qu'il la garde. On a aussi enseigné : lorsque des produits fournis par des israélites sont élaborés par des ouvriers païens, la ḥalla est due ; lorsqu'au contraire le produit est aux païens et que des ouvriers juifs y travaillent, la ḥalla n'est pas due. Nous avons appris de même, dit R. Yossé, que lorsqu'un païen a remis de la farine à un juif pour pétrir la pâte, celle-ci est dispensée de la ḥalla. R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : lorsque la part qui est au juif est suffisante en quantité pour être soumise, dira-t-on que l'on suppose la présence d'un cab d'un côté et du second de l'autre, séparés par le *cab* du païen, de façon à éviter le droit de ḥalla ? Non, répondit R. Zeira, puisque le mélange n'est pas fait de la main des païens, la ḥalla est due (il y a mélange parfait de la quantité légale).

6. Lorsqu'un prosélyte a une pâte qui était achevée avant sa conversion au judaïsme[2], il est dispensé de la Ḥalla ; si elle a été achevée après sa conversion, il doit la Ḥalla, ainsi qu'en cas de doute ; mais l'on n'est pas tenu (en cas de rachat) d'ajouter le 5e. R. Akiba dit : tout dépend de la question de savoir si le pain au four formait déjà une croûte.

On a dit ailleurs[3] : lorsqu'un prosélyte avait une vache qu'il a égorgée selon les prescriptions mosaïques avant sa conversion au judaïsme, il est dispensé de donner au cohen les redevances légales ; mais si elle a été égorgée

1. Ce terme se retrouve dans Babli, tr. *Pesahim*, f. 6a ; tr. *Baba bathra*, f. 8a. Cf. *Péa*, ch. I, § 1. — 2. Cf. Babli, tr. *Menahoth*, f. 67a ; tr. *Hullin*, f. 134a. — 3. Mischnâ, tr. *Hullin*, ch. XI, § 4.

après sa conversion, il les doit ; en cas de doute, il est dispensé, car c'est au réclamant de fournir la preuve qu'il lui est dû. Or là, il est dit qu'en cas de doute il y a dispense, tandis qu'ici en cas de doute l'obligation subsiste? En effet, dit R. Aha, j'ai présenté cette objection devant R. Amé, qui m'a dit : lorsqu'il a été dit ici qu'il faut dans le doute prélever la ḥalla, il fallait ajouter qu'alors le propriétaire réclamera le montant de la caisse sacerdotale (laquelle fournira la preuve de la dette). R. Jacob bar Zabdi ou R. Ḥiya dit aussi au nom de R. Eliezer qu'après le prélèvement remis, on en touchera le montant à la caisse de la tribu sacerdotale. Mais pourquoi n'en est-il pas de même pour les redevances douteuses du prosélyte sur la bête égorgée et ne doit-il pas les prélever sauf remboursement ? C'est que, répondit R. Yossé, comme la ḥalla non remise serait punissable de la peine capitale, on opère le prélèvement sauf paiement, parce que le créancier doit prouver qu'il y a dette ; tandis que pour les morceaux à prendre sur les bêtes égorgées, la gravité n'est pas la même, et l'on n'exige pas cet échange (simple formalité). R. Aboun bar R. Ḥiya dit: Lorsque deux païens fournissent 2 *cabs* à une pâte (soit pour chacun moins de la mesure légale), qu'ils divisent en deux, puis ils se convertissent au Judaïsme et ils ajoutent chacun à leur part de quoi lui donner la mesure légale complète, ils doivent à ce moment donner la ḥalla ; car si la pâte de chacun avait eu la mesure complète avant la conversion, elle eût été dispensée de la ḥalla à titre de pétrissage païen (elle n'était due qu'au moment du complément). Lorsque deux Israélites ont apporté chacun un cab pour la pâte, qu'ils ont divisée en deux, qu'ensuite ils ajoutent chacun à leur quote-part de quoi la compléter, la ḥalla n'est pas due ; car il y avait eu pour eux un moment d'obligation, c'était lorsque leurs deux parts étaient encore jointes ; et lorsqu'ils l'ont divisée la dette a cessé pour toujours, en dépit de l'addition faite plus tard. Lorsqu'un Israélite et un païen ont remis chacun un cab pour une pâte, qu'ils ont divisée, et qu'ensuite ils ont ajouté chacun de quoi la compléter (après la conversion du second), il va sans dire que la partie de l'Israélite est soumise aux droits ; mais qu'en est-il de celle du païen [1] ? Il est évident que si la partie de l'israélite est soumise, c'est à cause de celle du païen (laquelle, faute de jonction, était dispensée) ; donc, celle de l'israélite seule est-elle soumise, non celle du païen ? Elles le seront toutes deux.

« Selon R. Akiba, est-il dit, tout dépend de la formation de la croûte au four. »

Les compagnons d'études disent au nom de R. Eliézer [2] que R. Akiba reconnaît comme les autres sages qu'à l'égard d'une pâte profane ordinaire, l'obligation commence lorsqu'on la roule. R. Ila dit au nom de R. Eliézer que R. Akiba reconnaît comme les autres sages qu'à l'égard de la pâte sacrée l'action de la rouler comme telle provoque la dispense de la ḥalla. Cahana dit

1. Sa part n'étant soumise que depuis le complément, devra la halla ; ou par son attache à la part juive, pétrie par le païen, est-elle dispensée une fois pour toutes ? — 2. Cf. Babli, tr. *Menahoth*, f. 67ᵃ.

que, selon R. Akiba, l'action de niveler le monceau de blé ne le dispense pas encore des redevances dans le local des saintetés (il faut des opérations plus décisives). R. Yona dit : cet avis de Cahana conteste celui de R. Eliézer : celui qui admet que le pétrissage entraîne la dispense l'admet aussi pour le nivellement ; et celui qui n'admet pas qu'il y ait dispense pour le pétrissage ne l'admet pas non plus pour le nivellement [1] ; tandis que, selon les rabbins, il y a dispense au moment de rouler la pâte lorsqu'elle se trouve en la possession d'un païen, non pour le nivellement. Or, n'y a-t-il pas une contradiction? Les rabbins dispensent de la ḥalla la pâte qui est roulée chez un païen, et pourquoi disent-ils que le nivellement du monceau de blé par le païen n'entraîne pas cette dispense? Là, c'est différent [2], parce qu'il est dit (Lévitique, XXVII, 30) : *toute dîme de la terre, des semences de la terre* (il faut donc payer les redevances sur tous les produits de la terre fussent-ils élaborés par un païen). Mais n'est-il pas écrit : *du pain de la terre*? (Il ne devrait pas y avoir de dispense pour le pétrissage d'une pâte par un païen?) Non, parce qu'il est dit : « *du* pain », en partie, non tout (On applique la restriction à exclure la pâte de riz ou de millet, rien au-delà). R. Ḥanina fils de R. Hillel dit : de ce que les rabbins ont dit, on peut conclure que l'avis de Cahana n'est pas en opposition avec celui de R. Eliézer : ainsi, bien que les autres sages disent qu'il y a dispense pour la pâte roulée chez le païen, il n'y en a pas pour le nivellement dans ces mêmes conditions ; de même, R. Akiba dit qu'il n'y a pas de dispense pour la pâte roulée chez le païen, ni pour le nivellement accompli dans le local des saintetés (il n'y a pas de parallélisme forcé entre le nivellement sacré et celui du païen, mais il le compare au roulage du païen).

7. Si l'on fait une pâte composée de froment et de riz, et que le goût du blé domine, l'on devra payer la Ḥalla, et l'on peut s'en servir le 1er soir de Pâques pour remplir le devoir pascal. Si elle n'a pas ce goût, on ne doit pas la Ḥalla, et elle ne peut pas servir pour le devoir pascal.

Cet enseignement doit être opposé à l'avis de R. Simon b. Gamaliel qui dit : la ḥalla n'est jamais due sur une pâte composée de diverses sortes que lorsqu'elle contient la mesure légale de blé. R. Jacob b. Idi dit au nom de R. Simon b. Lakisch que cette opinion sert de règle. R. Ila dit : soit d'après les rabbins d'ici (Palestine), soit d'après ceux d'ailleurs (Babylone), on dit que la majeure partie devra être du blé et que le goût du blé domine. Selon R. Houna, il suffit que le goût du blé domine, sans que ce soit aussi la majeure partie. La Mischnâ n'est-elle pas en opposition avec R. Houna, puisqu'il est dit : lorsqu'on a mêlé une espèce de légumineux, la dispense subsiste jusqu'à ce qu'il y ait la majorité en blé et que son goût domine? (on voit donc qu'il faut les deux conditions?) Ce n'est vrai, fut-il répondu, qu'à l'égard des espèces en

1. Puisque, selon lui, le nivellement ne dispense pas de l'oblation, la pâte roulée dans le local sacré ne sera pas dispensée de la halla. C'est contraire à R. Eliézer. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Maasseróth*, ch. I, § 1.

dehors des 5 sortes énumérées au commencement (I, 1). N'y a-t-il pas un enseignement opposé à l'avis de R. Ila, puisqu'il est dit ci-après (§ 10) : « Si l'on prend la levure d'une pâte de froment et qu'on la met dans une pâte de riz, au cas où elle a le goût du blé elle est soumise à la ḥalla ; au cas contraire, elle en est dispensée. » (Ne voit-on pas que tout dépend du goût seulement?) Ce n'est pas absolu et ce n'a été dit que pour la suite : « L'inaffranchi cause l'interdit pour la même espèce; mais pour le mélange avec une autre sorte, cela dépend du goût. » R. Yona servait de base à R. Zeira, lequel entendit la voix de R. Ila, qui était assis à enseigner au nom de R. Yoḥanan: il importe que le goût du blé domine sans représenter la majeure partie ; puis il entendit que R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan qu'il faut les 2 conditions réunies, le goût et la majorité. Or, dit R. Zeira à R. Yona, il a dû y avoir des confusions dans ces relations, et celle de R. Yossé doit insister sur ce que le goût seul suffit; en signe de quoi il suffit de se rappeler que R. Yossé se range à l'avis de R. Houna.

8. Si quelqu'un enlève la levure d'une pâte dont la Ḥalla n'est pas encore prélevée et qu'il la joint à une autre dont la Ḥalla est prise, au cas où il a encore de quoi se nourrir (par d'autre farine), il faudra restituer la valeur proportionnelle [1]; au cas contraire, une seule Ḥalla suffira pour le tout.

9. De même, si des olives de la cueillette (du propriétaire) ont été mêlées à celles du grapillage des pauvres, ou des raisins de la vendange à ceux qui sont égrénés par les pauvres, au cas où l'on a encore de quoi se nourrir (par d'autres produits analogues), il faudra restituer une valeur proportionnelle (pour compléter la mesure); au cas contraire, on ne prélèvera qu'une fois l'oblation et l'oblation de la dîme pour le tout; sur le reste, on prendra proportionnellement la dîme et la 2e dîme.

10. Si l'on prend la levure d'une pâte de froment et qu'on la met dans une pâte de riz (non soumise au droit isolément), au cas où elle a le goût du blé, elle est soumise à la Ḥalla; au cas contraire, elle en est dispensée. Pourquoi alors dit-on (aux 2 §§ précédents) qu'un produit inaffranchi, si petit qu'il soit [2], cause l'interdit? C'est vrai pour la même espèce (mêlée); mais en cas de mélange avec une sorte différente, cela dépend du goût.

R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : lorsque l'offrande de farine se trouve mêlée à de la fine fleur profane, sera-t-il permis au *cohen* d'agir avec ce mélange comme d'habitude, de prendre la poignée à brûler et de consommer le reste? Oui, répondit R. Zeira, on la prendra et laissera manger le reste, par application du verset (Lévitique, II, 3) : *ce qui restera de*

1. Il complétera la quantité nécessaire à l'obligation et prélèvera la Halla. Cf. tr. *Zebaḥim*, f. 78a. — 2. Cf. Babli, tr. *Abôda zara*, f. 73b.

cette offrande sera pour Aron et ses fils. Mais, objecta R. Aboun (qui ne suppose pas qu'il y ait annulation), est-ce qu'en présence du mélange d'objets inaffranchis avec du profane libéré on invoque le verset (Nombres, XVIII, 28): *Vous en donnerez l'oblation divine au pontife Aron?* (Pourrait-on, en ce cas, prélever l'oblation?) En effet, répondit R. Zeira, je n'ai dit nulle part que l'on ne peut pas s'en servir pour libérer d'autres produits, ou pour le libérer par une partie prise dans ce mélange même: or, il est évident que si l'on ne pouvait pas l'employer à libérer d'autres produits, on ne pourrait pas non plus en prendre une partie pour le libérer lui-même; ce qui n'est pas, notre mischnâ indiquant que l'on peut en prendre une part pour le libérer lui-même, puisqu'elle dit: « au cas contraire, une seule ḥalla suffira pour le tout. » On ajouta que cette remarque de R. Zeira (tirée de la mischnâ) n'est pas une objection contre R. Aboun b. Ḥiya; car quelle différence y a-t-il entre la prise d'une partie d'un mélange pour le libérer lui-même et ce prélèvement opéré pour libérer d'autres produits? Lorsqu'on en prend une partie pour le libérer, la partie profane qui s'y trouve l'annule également [1], puisque la partie inaffranchie ne pourrait pas servir en ce cas à être de l'oblation; tandis qu'au cas où l'on en prend une partie pour libérer d'autres produits, la partie profane qui s'y trouve n'est pas annulée, parce que sa partie inaffranchie peut servir à l'oblation. Ceci prouve, dit R. Yossé, que lorsque des produits inaffranchis ont été mêlés avec de l'oblation, il n'y a pas d'annulation, puisque ces produits inaffranchis peuvent servir à l'oblation. De même, la remarque de R. Aboun b. Ḥiya n'est pas une objection contre R. Zeira, et l'on raisonnera ainsi: si la partie supérieure (la poignée à brûler) a été annulée par le profane, la partie inférieure (le reste) l'est au même titre; et si la partie inférieure n'était pas annulée, la partie supérieure ne le serait pas non plus par sa part profane, la consécration se trouvant déjà faite avant la prise de la poignée, et il faut que l'annulation ait lieu auparavant.

Au cas contraire, est-il dit (lorsqu'on n'a pas de quoi se nourrir ailleurs), on apporte une pâte ayant 4 quarts de farine non libérée de la ḥalla, et on l'approche du quart de levure de façon à les confondre ensemble (et comme ce total aura la mesure légale des 5 quarts, la ḥalla sera due). R. Yona dit au nom de R. Zeira: cela prouve qu'un quart de levure (ajouté) qui entraîne l'obligation de la ḥalla sur place l'entraîne aussi pour 4 quarts d'autre part (ceux auxquels on le joint); et cela prouve aussi que deux parts qui se confondent sont soumises légalement à la ḥalla. R. Imi dit qu'il y a une discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch [2]: selon le premier, la confusion entraîne l'obligation légale; d'après le second, elle est seulement rabbinique. R. Ḥiya b. Aba relatait ces avis en les renversant. On demanda à R. Yossé ce qu'il avait entendu de R. Yoḥanan [3]: je n'ai rien entendu, répondit-

1. La Mischnâ permet de prendre de ce mélange pour le libérer lui-même, non d'autres, rabbiniquement. — 2. Cf. ci-dessus, ch. I, § 1, milieu. — 3. Est-ce une jonction admise légalement ou non?

il, et nous déduisons les opinions de ces rabbins de ce qu'ils ont dit ailleurs [1]; car il est dit : lorsqu'on importe des pains consacrés, posés l'un sur l'autre, que l'on se propose d'offrir isolés et qui se trouvent collés ensemble, leur jonction est formelle, selon Schammaï, par rapport au cohen purifié le même jour qui les toucherait et rendrait le tout impur (la jonction est légale) ; mais, selon Hillel, on ne les considère pas comme joints et le seul pain touché sera interdit. De ce dernier avis, R. Simon b. Lakisch conclut que le cohen pur qui aurait mangé des pains placés au-dessous de celui qui a été touché par un homme véritablement impur ne serait pas coupable. Ne voit-on pas là qu'il n'y a pas de jonction ? Cela ne prouve rien, répondit R. Yoḥanan : d'ordinaire la jonction est réelle ; seulement on fait une différence pour l'homme purifié en ce jour et l'on n'interdit pas le tout, parce qu'il est dit de lui qu'il est à la fois pur et impur (Lévitique, XIV, 9, et XV, 5 à 18) ; pour ce qui est profane, il est pur déjà pendant le jour, mais pour l'oblation le cohen devra attendre la nuit. C'est donc R. Yoḥanan qui déclare : bien que la jonction ne soit pas formelle à l'égard de celui qui s'est purifié le même jour, elle est légale pour tout ce qui se touche; d'autre part, c'est R. Simon b. Lakisch qui dit que cette jonction n'est pas légale même pour le véritable impur. Mais n'a-t-on pas enseigné que si l'on n'a pas de quoi se nourrir ailleurs, on prend la ḥalla du mélange même, en y joignant une pâte de 4 quarts de farine (n'en résulte-t-il pas que la jonction est admise)? On peut expliquer le cas de la Mischnâ, répond R. Oschia, en disant que le quart de levure en question provient d'une pâte qui était collée à une quantité suffisante pour être déjà soumise à la ḥalla (l'obligation provient donc seulement par jonction, et la dispense arrive de même, sans jonction légale). R. Zeira répond par un autre motif : la discussion a lieu entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch lorsque les pains consacrés, auxquels le purifié du jour a touché, n'ont pas été comprimés ensemble, mais se sont collés par superposition; tandis qu'au cas où la compression a été faite à la main (comme dans notre Mischnâ), tous reconnaissent que cette jonction est légale. On peut admettre aussi qu'il y a eu une compression volontaire pour les pains consacrés indiqués plus haut et au sujet desquels il y a contestation ; seulement R. Simon b. Lakisch qui est d'avis que la jonction n'est pas légale se conforme à ce qu'il dit ailleurs au nom de R. Ḥiskia [2]: les produits inaffranchis mêlés à d'autres qui le sont seront considérés comme annulés dans une majeure quantité (par suite de cette annulation, il y a tout au plus une défense rabbinique, et la jonction rabbinique suffit). C'est aussi l'avis de R. Yossé b. Nehoraï. Selon R. Yoḥanan, l'inaffranchi mêlé n'est pas annulé dans une majeure quantité.—R. Aba bar Mamal et R. Ila présentèrent à R. Yossé un exemple de produits inaffranchis mêlés aux profanes, et lui demandèrent si c'est annulé ? Ils supposaient qu'il en était ainsi, parce qu'il y a 2 avis (ceux de Ḥiskia et de R. Yossé) l'emportant sur un seul (R. Yoḥanan).

1. Mischnâ, tr. *Tboul Yôm*, ch. I, § 1. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 1, et tr. *Maasserôth*, ch. V, § 2.

Mais R. Yossé ne s'y rendit pas, ayant aussi contre eux l'avis de R. Josué b. Lévi, puisque R. Simon dit en son nom que l'inaffranchi n'est pas annulé dans une majeure quantité. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas qu'au cas contraire (n'ayant pas de quoi se nourrir ailleurs), on préfère une seule ḥalla pour le tout ? (comment donc R. Simon b. Lakisch admet-il l'annulation) ? R. Yossé répond : tous reconnaissent (même R. Simon b. Lakisch) qu'il faut opérer le prélèvement (par règle rabbinique), comme s'il n'y avait pas d'annulation. La discussion ne porte que sur la question de savoir s'il faut un second prélèvement au cas où l'oblation prélevée du mélange est retombée ailleurs: en ce cas, selon R. Simon b. Lakisch qui admet l'annulation, il n'est pas besoin d'un second prélèvement ; au contraire, selon R. Yoḥanan qui n'admet pas l'annulation, il faut la renouveler. R. Aba dit que la discussion entre ces deux docteurs porte seulement sur des produits soumis légalement aux divers droits; mais, pour ceux qui sont seulement soumis par prescription rabbinique, tous reconnaissent que l'annulation est effective sur une majeure partie. R. Aba b. Cahana objecta en présence de R. Jérémie qu'il est dit dans notre mischnâ : « De même, si des olives de la cueillette (du propriétaire) ont été mêlées à celles du grapillage des pauvres, ou des raisins de la vendange à ceux qui sont égrénés par les pauvres, etc. » Or, ne s'agit-il pas là de produits soumis par règle rabbinique, le texte légal traitant seulement de l'huile ou du vin ? En effet, dit R. Mena, selon moi il s'agit là de l'huile provenant des olives de la cueillette, mêlée à l'huile provenant du grapillage. Mais, objecta R. Y oanan à R. Simon b. Lakisch, n'est-il pas dit plus loin (IV, 6) : « On peut prendre autant de fois la ḥalla d'une pâte non encore affranchie, que l'on traitera avec pureté et dont on prélèvera successivement des parts de ḥalla pour celles qui proviennent du blé douteux, jusqu'à ce qu'elle sente mauvais; » or, si la majeure partie annule le reste, dès que la majorité est consacrée comme ḥalla on devrait annuler la partie inaffranchie dont on continue à prendre successivement des parts de ḥalla ? Il n'y a pas là de mélange, fut-il répondu, car chaque ḥalla est désignée par un indice spécial. Ce qui prouve que la majorité l'emporte, c'est qu'il est dit ailleurs [1] : « Lorsqu'on veut prélever à la fois l'oblation sacerdotale et celle de la dîme, ou 100e. On désignera une part sur 33 1/3 (3 °/₀), et l'on dira que l'une des cent parts se trouvant là soit tenue de ce côté comme profane, que le reste (les 2 autres parts) serve d'oblation pour tout ; de tel côté se trouvera la dîme, etc. » ; Or, s'il est obligé de faire ainsi les désignations, c'est parce que sans cela elles seraient annulées dans l'ensemble. Selon R. Isaac b. Eliezer, cette désignation a lieu, pour qu'on ne suppose pas qu'il y a dans un seul monceau l'oblation qui lui est afférente et celle d'un autre [2]. Puis, R. Isaac b. Eliézer revint sur son assertion et déclara sa réplique non avenue, puisqu'en réalité la 2e oblation n'a pas besoin d'être désignée plus spécialement selon R. Yoḥanan. Il dit : à l'endroit où a été désignée l'oblation du premier monceau se trouve aussi celle du second.

1. Mischnâ, tr. *Demaï*, ch. V, § 2. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. III, § 5.

Ainsi, on peut prendre une courge sur laquelle on désignera successivement les parts d'oblation au fur et à mesure de la cueillette, jusqu'à l'englober entièrement comme oblation. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Simon b. Gamaliel, il suffit en cueillant les courges de penser mentalement à l'oblation, sans une désignation matérielle, comme il en a l'habitude (parce que, selon lui, le produit inaffranchi n'est pas annulé). On semblait devoir en inférer que le préopinant exige la fixation locale de l'oblation, parce que sans cela (d'après lui) l'inaffranchi serait annulé par la majorité ; son interlocuteur, au contraire, se contentant d'une oblation fixée par la pensée à mesure de la cueillette, est d'avis que l'inaffranchi n'est pas annulé par la majorité. Il n'en est rien, dit R. Aba, et selon tous elle ne s'annule pas; si donc le premier interlocuteur prescrit la désignation, c'est pour le cas où un cohen se présenterait pendant l'opération (afin qu'on ne lui donne pas la partie qui est encore profane) ; le second ne prescrit pas de la donner jusqu'à l'achèvement de l'œuvre, sans se préoccuper des intérêts de la caisse sacerdotale.

Si l'on doit prélever 4 ou 5 tonneaux d'oblation se trouvant dans un fossé et que l'on ne peut pas les exhausser tous à la fois, on monte le premier tonneau au bord de la fosse en disant que c'est de l'oblation, et ainsi de suite pour les suivants (sans craindre que la suite se trouve annulée par la majeure partie profane). Tel est l'avis de R. Simon b. Gamaliel ; selon Rabbi, c'est après les avoir tous élevés au bord du fossé que l'on proclame l'oblation. On a cru devoir expliquer ainsi leurs avis : le premier dit d'indiquer l'oblation de suite, dès son élévation hors du fossé, parce qu'il est d'avis que le produit inaffranchi peut devenir nul par la majorité ; tandis que son interlocuteur est d'avis de les exhausser d'abord tous, parce qu'il n'admet pas l'annulation. Non, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, c'est la question d'avoisinement qui les divise : celui qui dit de les exhausser tous prescrit de prélever l'oblation sur ce qui avoisine (considérant tous ces apports comme un seul) ; l'autre au contraire prescrit de désigner l'oblation dès le 1er tonneau apporté, parce que ce ne serait plus du voisinage si l'on attendait que tout soit monté (le dernier seul étant voisin). Selon R. Samuel ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, c'est l'inverse : celui qui dit de prélever l'oblation dès que le 1er tonneau est monté, le prescrit afin de libérer ce qui est bien voisin; l'autre dit de les monter tous au préalable, parce qu'il a moins souci du voisinage. Toutefois, remarqua R. Zeira, la partie naffranchie et la profane sont comme reliées par des fils et très-voisines.

CHAPITRE IV

1. Lorsque 2 femmes préparent 2 *cab* de farine et que les 2 pâtes se touchent, fussent-elles de la même espèce, elles restent dispensées de la dîme. Lorsque toutes deux appartiennent à une seule femme, elles sont soumises à l'obligation, si elles sont toutes deux de la même espèce ; au cas contraire, elles sont dispensées.

2. Qu'appelle-t-on de la même espèce ? Le froment (en pâte) ne peut pas être joint avec toutes les espèces, seulement avec l'épautre. L'orge peut se fusionner avec toutes les espèces, sauf avec le froment. R. Yoḥanan b. Nouri dit : les autres espèces peuvent être jointes.

R Yoḥanan dit : en thèse ordinaire, lorsqu'une femme pétrit 2 pâtes, il lui est indifférent qu'elles se collent ensemble : mais 2 femmes pétrissant chacune leur pâte n'aiment pas que celles-ci se joignent. Lorsqu'une femme tient à ce que ses 2 pâtes ne se joignent pas, celles-ci sont considérées comme étant à 2 personnes ; et de même lorsque 2 femmes sont indifférentes à ce que les pâtes se joignent, elles sont considérées comme étant à une seule personne. Mais s'il est dit qu'une femme ne se préoccupe pas de savoir si ses 2 pâtes se joignent ou non, pourquoi les pétrit-elle à 2 reprises différentes ? C'est que, dit R. Yôna, il s'agit du cas où elle n'a pas assez de place pour pétrir le tout en une fois. Cet avis de R. Yôna a été aussi exprimé de cette façon : si elle a assez de place pour pétrir les 2 cabs en une fois et qu'elle s'y livre à 2 reprises, c'est une preuve qu'elle a souci de ne pas laisser les 2 pâtes se joindre. De même, la femme très-propre et soigneuse tient à ce que les 2 pâtes ne se joignent pas. R. Éliézer dit : lorsque 2 femmes sont divisées d'opinions (et ne s'entendent pas, quoiqu'elles travaillent ensemble), elles ont souci que leurs pâtes ne se touchent pas. Samuel b. Aba ajouta qu'elles peuvent être divisées, tout en consentant à pétrir ensemble.

Certains objets sont considérés comme unis pour la ḥalla, non pour le contact de l'homme purifié le même jour ; d'autres sont au contraire unis sous ce dernier rapport, non au point de vue de la ḥalla. Ainsi, les uns sont joints pour la ḥalla, comme dit notre mischnâ : « Lorsqu'elles appartiennent à une seule femme, elles sont soumises à l'obligation, si elles sont toutes deux de la même espèce ; au cas contraire, elles sont dispensées ; » mais ils ne sont pas joints au point de vue de la pureté pour l'homme purifié, comme il est dit [1] : « Lorsqu'on apporte des pains consacrés posés l'un sur l'autre et qu'ils se trouvent collés ensemble, au lieu d'être isolés, leur jonction est formelle, selon Schammaï, par rapport au cohen purifié le même jour qui les toucherait et rendrait le tout impur ; selon Hillel, on ne les considère pas comme joints. » D'autres fois, on les considère comme joints au point de vue du contact impur, comme il est dit après [2] : « Lorsqu'autour de la viande sacrée il s'est formé une gelée et qu'un cohen purifié du jour ait touché à cette dernière, les morceaux mêmes de viande restent permis, étant détachés d'elle ; mais s'il a touché la viande, le tout devient interdit comme étant joint ; » donc toute la gelée est considérée comme jointe, quoiqu'elle sera certainement divisible au feu ; tandis que, dans les mêmes conditions, il n'y a pas de jonction pour la ḥalla, puisque R. Yoḥanan a dit : lorsqu'on pétrit une pâte avec l'intention de la répartir avant la cuisson, la ḥalla n'est pas due. — Quelle sorte

1. Tr. *Tboul Yôm*, ch. I, § 1. — 2. Ibid. ch. II, § 5.

reste non énumérée dans la Mischnâ (§ 2), pour que R. Yoḥanan à la fin croie devoir en parler spécialement? R. Houna répond: si le seigle est considéré comme une sorte d'épeautre, on peut le joindre au froment; si l'épi de renard est une sorte d'orge, on ne peut pas le joindre au froment. Aussi, R. Yoḥanan b. Nouri dit que les autres espèces peuvent être jointes. Selon une autre version attribuée à R. Yoḥanan, il aurait dit que toutes les espèces (même le froment ou l'orge) peuvent être jointes. D'après cette version externe (en dehors de la mischnâ), comment justifier la réponse faite plus haut (I, 1, milieu) à l'objection de ce que la présente mischnâ semble contredire l'assertion émise plus haut (I, 1), où il est dit qu'il y a une différence à établir entre les pâtes collées seulement ensemble (ce qui ne serait pas une jonction) et celles pétries ensemble (dont la jonction est formelle)? A quoi bon cette différence s'il est aussi admis ici que toutes les sortes peuvent être jointes? Il y a une différence, répond R. Judan père de R. Matnia, au cas où après avoir pétri une pâte de 2 sortes (chacune d'un cab) on la divise, et qu'ensuite on ajoute un quart à chaque sorte: si elles sont collées, la ḥalla est due; mais lorsqu'elles ont été pétries ensemble, la dispense a eu lieu dès la division en deux, malgré l'addition postérieure.

3. Si entre 2 pâtes d'un *cab* (de l'une des 5 sortes de blé), il se trouve un *cab* de riz (qui les touche), ou une même mesure d'oblation sacerdotale, on ne les réunit pas. S'il y a au milieu un objet dont la Ḥalla a déjà été prélevée, on les réunit, parce que cet article était déjà soumis à l'obligation de la Ḥalla.

Après avoir parlé de la séparation effectuée par la mesure de riz, à quoi bon parler aussi de l'oblation sacerdotale? N'est-ce pas semblable? Il a fallu dire les deux: si l'on avait parlé du riz, non de l'oblation, on aurait pu croire qu'il y a bien séparation pour le riz, parce que c'est une sorte différente, non pour l'oblation qui est de la même sorte; il a donc fallu énoncer l'oblation. Si d'autre part on avait seulement énoncé cette dernière, non le riz, on pouvait croire qu'il y a bien séparation pour l'oblation, parce qu'elle ne peut pas être entraînée avec le reste, non pour le riz susceptible d'être entraîné avec d'autres sortes. Il a donc fallu énoncer aussi le riz. Comme un cab de riz ne peut pas être joint à d'autres, il en est de même du cab de mélange, ou du cab d'oblation, ou du cab d'un païen. Le cab d'une même sorte pourra être joint à la pâte, ainsi que le cab semblable d'une autre femme, ou le cab de blé nouveau, ou enfin un cab de produits au milieu duquel on a prélevé la ḥalla. R. Aboun b. Ḥiya demanda: est-ce que l'on peut compter une mesure entière de ḥalla comme jointe au reste et entraînant le devoir? On répondit que Ḥalafta b. Saul enseigne: une mesure d'objets sacrés pourra être jointe au reste pour entraîner l'obligation, mais non une mesure de ḥalla. Pourquoi cette différence? C'est que l'objet sacré qui est susceptible de rachat a aussi la faculté d'être soumis aux redevances, non la ḥalla qui ne sera ni rachetée ni soumise.

4. Lorsqu'un cab de pâte du blé nouveau touche à un cab d'ancien [1], il faut, selon R. Ismaël, prendre la Ḥalla au milieu (de façon à libérer le tout); les autres sages l'interdisent. Si l'on prend la Ḥalla de l'un des *cabs*, elle est valable [2], selon R. Akiba; selon les autres sages, elle est nulle (la pâte, à ce moment, n'ayant pas la grandeur).

5. Lorsqu'on a pris la Ḥalla séparément sur 2 pâtes chacune d'un cab et qu'ensuite on les réunit en une seule pâte, on est dispensé, selon R. Akiba, d'un nouveau prélèvement (la 1re étant valable); selon les autres sages, elle est due. Il se trouve donc que l'avis sévère de R. Akiba (qui admet la valeur de la Ḥalla pour chaque *cab*) est cause de sa condescendance en ce dernier cas (et il dispense d'un nouveau droit).

Lorsqu'entre un demi-cab de froment et un demi d'orge il y a un demi d'épeautre, on prend de ce dernier [3] pour le tout. Lorsqu'il y a là un cab entier de froment, puis un d'orge, et un autre d'épeautre, il faudra prélever de chacun proportionnellement. On parle du cas où c'est disposé comme suit: froment, orge, épeautre; mais s'il y a au milieu un cab de froment ou un cab d'épeautre, la règle n'est plus la même. R. Aboun b. Ḥiya dit que R. Ḥanina, le compagnon des rabbins, demanda : qu'importe que l'épeautre soit au milieu, ou que l'orge y soit? C'est que, répondit R. Cohen au nom des rabbins de Césarée : ce n'est pas que l'épeautre puisse être joint au froment à titre d'unité d'espèces, mais à titre de semblable (et en cas de voisinage, la jonction a lieu); si donc il en est séparé, il n'y a plus d'homogénéité. R. Yôna demanda si la même jonction aura lieu pour entraîner la dîme d'animaux? comme il est dit ailleurs [4], lorsqu'on a 5 bestiaux soumis à la dîme au village de Ḥanania et 5 autres au village tout opposé d'Othnaï, outre 5 autres qui en sont dispensés dans Cippori (à mi-chemin des 2 villages), dira-t-on que ceux placés au milieu forment la jonction comme pour les produits dont la ḥalla a été prélevée au milieu? Où dira-t-on qu'il y a une différence pour la ḥalla en ce qu'elle a été prise sur une partie collée à celle qui était soumise, tandis que les troupeaux, loin de se toucher, sont séparés par un intervalle de 16 milles? Non, répondit-on : pour la ḥalla, il y a des exemples d'application de la prescription rabbinique (p. ex. en Syrie); aussi peut-elle être applicable au cas de jonction, tandis que pour la dîme d'animaux, il n'y a pas d'exemple de prescription rabbinique.

Quant à R. Ismaël, qui dit de joindre le blé nouveau et l'ancien en prenant la ḥalla du milieu, il dit un avis très-juste, puisque l'épeautre et le froment, tout en formant deux espèces, sont susceptibles d'assimilation par leur res-

1. Cf. tr. *Troumôth*, ch. I, § 5. — 2. A condition de compléter la quantité nécessaire. En ce cas, la Halla a une valeur anticipée. — 3. La mesure légale pour l'obligation n'est complète que par la jonction de l'épeautre, seul assimilable aux 2 autres; mais lorsqu'il y a un cab de chaque produit, chacun isolé devient soumis par l'adhérence avec l'épeautre, et on ne pourra plus prélever d'une sorte pour l'autre. — 4. Babli, tr. *Bekhorôth*, fol. 55a.

semblance. Mais cela ne va-t-il pas sans dire pour le nouveau blé et l'ancien d'une même sorte? (Comment donc les rabbins sont-ils d'un autre avis?) C'est que, répondit R. Ila, les rabbins ont pour motif que l'épeautre et le froment forment visiblement deux sortes, et le monde ne pourrait pas supposer qu'en dehors de ce cas spécial de jonction, on puisse prélever l'oblation ou la dîme d'une part pour l'autre ; tandis qu'on pourrait le supposer pour l'ancien et le nouveau d'une même espèce (ils s'y opposaient donc). L'avis de R. Akiba (admettant que cette ḥalla est établie en cas de fait accompli) se fonde sur ce qu'il compare une mesure incomplète à des fruits non entièrement prêts, pour lesquels aussi, en cas d'oblation déjà prélevée, cette oblation quoique non due est valable. Les autres rabbins, au contraire, la comparent aux produits non parvenus au tiers de leur croissance, pour lesquels le prélèvement accompli indûment est sans valeur. Puis ils revinrent sur leur opinion et dirent : le présent cas ne ressemble ni aux fruits non entièrement préparés, ni à ceux non parvenus au tiers de la maturité; seulement, R. Akiba la compare à celui qui déclarerait vouloir désigner d'avance telle oblation sur tels fruits lorsqu'ils seront détachés et que ce fait a eu lieu (l'oblation a alors son effet rétroactif ; de même ici, la ḥalla est rétroactive lorsque l'addition faite complète la mesure légale). Les autres rabbins, au contraire, le comparent à celui qui déclarerait vouloir désigner d'avance telle oblation sur des produits encore adhérents à la terre (elle est alors nulle, de même qu'ici la ḥalla est nulle, malgré l'addition faite plus tard). On avait cru devoir dire que lorsque R. Akiba consacre la ḥalla prise sur une pâte d'un cab, il s'agit d'une ḥalla prescrite seulement par les rabbins, non par le texte légal, et qu'ensuite il faut une 2e ḥalla ; mais puisqu'il a été dit à la fin que R. Akiba dispense d'un nouveau prélèvement et que les autres sages l'exigent, cela prouve que l'obligation imposée au commencement est prescrite légalement. — « Il se trouve donc, dit la Mischnâ, que son avis sévère est cause de sa condescendance en ce cas. » Selon une autre version, il faut dire, à l'inverse : sa condescendance est cause de sa gravité en ce cas. La 1re version s'applique à R. Akiba, savoir que son avis sévère de considérer comme halla la prise faite sur un cab motive la dispense d'un nouveau prélèvement en ce dernier cas, d'une addition faite plus tard ; la 2e version au contraire s'applique aux rabbins, c.-à-d. puisqu'ils avaient la condescendance de dispenser de la ḥalla le premier cas, ils l'imposent au second.

6. On peut prendre autant de fois la Ḥalla d'une pâte non encore affranchie, que l'on traitera avec pureté et dont on prélèvera successivement des parts de Ḥalla pour celles qui proviennent de blé douteux (demaï), jusqu'à ce qu'elle sente mauvais (et ne puisse être consommée) ; car, pour une telle Ḥalla (en raison du doute), on peut employer de la pâte pure pour libérer l'impure et même se servir de ce qui est en dehors du cercle (non voisin).

Jusqu'à quel point devra-t-elle sentir mauvais lors de l'arrêt de la ḥalla? Sera-ce lorsque l'homme ne pourra plus en manger, ou seulement lorsque ce sera trop mauvais même pour les chiens? On peut déduire la réponse à cette question de ce qui suit : lorsqu'une oblation devient pourrie et qu'elle sent trop mauvais pour que l'homme puisse la manger, elle est encore susceptible de l'impureté des consommations, et en cas de contact impur, on la brûle avec des objets impurs (n'étant plus à préserver); or, s'il s'agissait dans notre mischnâ de mets impropres même aux chiens, et que la ḥalla serait due pour ceux qui, ne pouvant plus servir aux hommes, serviraient encore aux chiens, il faudrait dire aussi que l'oblation en ce cas ne peut pas être brûlée avec l'impur. Il s'agit donc de mets sentant mauvais pour l'homme. Cette dernière règle de la mischnâ prouve que, pour le prélèvement, on peut employer une qualité inférieure (de la pâte déjà ancienne) pour libérer ce qui est meilleur (plus frais). C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Nahman au nom de R. Yonathan, qu'il est permis d'employer les feuilles du panais, σταφυλῖνος, pour libérer le panais lui-même [1], dans les localités où c'est l'usage de les manger (c'est aussi moins bon). Ainsi, il arriva à Gamaliel Zouga d'avoir oublié le prélèvement desdits produits, il vint demander à R. Yoḥanan ce qu'il avait à faire; et celui-ci lui répondit : s'il lui reste encore un déchet quelconque de feuilles, il peut l'employer à cette redevance (quelqu'inférieure qu'en soit la qualité). — On a enseigné que, pour l'oblation de la dîme sur les produits sujets au doute, on peut aussi « employer de la pâte pure pour libérer l'impure, etc. » Est-ce bien admissible ainsi? Puisque l'oblation de la dîme pour les fruits soumis avec certitude se prélève en prenant du pur pour libérer l'impur, n'est-ce pas à plus forte raison de même pour les cas douteux? A quoi sert donc ce nouvel enseignement? R. Yossé répond qu'il s'agit du doute pour la grande oblation sacerdotale (en cas d'achat en grange), sur la question de savoir si elle a été prélevée ou non; or, comme il a été dit ailleurs que lorsqu'on emploie des produits soumis avec certitude pour libérer ceux qui sont douteux, l'oblation est valable, et l'on ne devra pas en manger avant d'avoir prélevé les oblations et les dîmes; de même ici, il faut au préalable prélever la ḥalla de cette pâte douteuse. De même, R. Simon b. Barsena dit : ailleurs il s'agit de celui qui veut la manger, tandis qu'ici il s'agit seulement de la brûler (voilà pourquoi on parle de sa mauvaise odeur; ce qui indique qu'elle n'est plus mangeable).

7. Lorsque des Israélites sont fermiers des Cuthéens, en Syrie (voisine de la Palestine), ils doivent, selon R. Éliézer, soumettre leurs fruits aux lois de la 7e année agraire et des dîmes; R. Gamaliel les en dispense. Selon R. Gamaliel, il faut donner 2 fois la Ḥalla en Syrie [2]; selon

1. Ou une sorte de rave. On retrouve ce terme ci-dessus, tr. *Maasseróth*, ch. II, § 8. —2. La 1re, impure comme tout produit du dehors, sera brûlée; la 2e sera remise au cohen, en souvenir de la Loi.

R. Éliézer, une seule suffit. On avait accueilli d'abord l'avis le moins grave de R. Gamaliel (dispensant de tous droits les fruits de Syrie), et l'avis le moins grave de R. Éliézer (n'ordonnant qu'une Ḥalla en ce cas). Puis, l'on a adopté l'opinion complète de R. Gamaliel sous les 2 rapports.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : R. Eliézer n'impose cette obligation qu'aux fermiers qui fonctionnent comme tels à titre d'héritiers de leurs parents (c'est pour ainsi dire leur propriété), comme cela arrive à certaines gens chez Rabbi. R. Halafta b. Saul, au contraire, enseigna que c'est une amende imposée par R. Eliézer. Quelle est la différence entre ces deux avis? Il y en a une pour le fermier momentané (non par héritage) : d'après celui qui parle d'amende, même ce fermier doit les redevances (il est blâmable de n'avoir pas acquis la terre); mais, d'après R. Yoḥanan, il serait dispensé, puisque l'héritier seul y est soumis. Celui qui, en Syrie, achète d'un boulanger [1] du pain douteux pour le prélèvement de la halla devra la prélever; tel est l'avis de R. Gamaliel. Selon les autres sages, ce n'est pas nécessaire. Mais, demanda R. Hanania en présence de R. Mena, est-ce que R. Gamaliel n'a pas exprimé un bon avis (puisque même en Palestine le vulgaire est soupçonné de négligence)? Pourquoi donc les autres rabbins le contestent-ils? C'est que, lui disent-ils, pas plus qu'on ne soupçonne les Israélites d'éviter l'opération grave de l'oblation, on ne les soupçonne pas davantage de négliger la halla en Syrie. R. Aboun b. Hiya demanda : puisque l'on exige 2 fois la ḥalla en Syrie, pourquoi ne pas exiger de même 2 fois l'oblation? C'est que, dit R. Hagaï, après la halla il n'y a plus de redevance, tandis qu'après l'oblation il y a encore les dîmes; or si on l'exigeait aussi 2 fois, il se trouverait que cette 2[e] oblation prélevée resterait soumise aux dîmes. R. Gamaliel voulut introduire en Syrie le même usage pour les objets douteux qu'en Palestine même; mais on ne l'admit pas. R. Oschia lui dit : si on l'admettait, les cohanim auraient à craindre que la ḥalla remise ne provienne du doute (et doive l'oblation de la dîme, tandis que même la ḥalla donnée par l'ignorant en est exempte d'ordinaire). Est-ce que R. Oschia ne se contredit pas lui-même? Ailleurs il dit [2] que pour la ḥalla donnée par un ignorant de nouveaux prélèvements sont inutiles en cas de doute, parce qu'il a le respect de la sainteté et ne donnera pas la ḥalla sans les autres redevances; comment donc se fait-il qu'ici l'on compare la ḥalla de l'ignorant à son blé? On peut admettre, répondit R. Aboun b. Hiya, qu'il remette au cohen par erreur la ḥalla destinée à être brûlée (pour laquelle il n'aura pas souci des redevances). R. Mena dit que cette réplique de la confusion est inadmissible, puisque R. Oschia parle en général de la crainte que les cohanim éprouveraient en ce cas d'avoir une ḥalla non libérée des autres droits (ce qui s'applique à la ḥalla qui leur est destinée). Lorsqu'on achète au boulanger, ou d'une femme qui va vendre sa pâte au marché, on devra préle-

1. Tossefta sur Halla, ch. II. — 2. Tr. *Demaï*, ch. I, § 3.

ver la ḥalla dans le doute ; mais si l'on achète d'un particulier pour s'attabler chez lui passagèrement, rien n'est dû en cas de doute. R. Yôna dit au nom de R. Hanania, émule des rabbins, qu'il s'agit de s'attabler en payant son repas (car l'hôte à qui l'on offre ne doit rien). Toutefois, dit R. Yona, on doit l'avoir vu pétrir chez un autre digne de foi. En principe, pour les gens de Syrie, la ḥalla du doute n'est pas due, sauf au cas où la plupart des produits viennent de l'intérieur. Mais, objecta R. Aboun, n'est-ce pas opposé à R. Oschia qui en dispense toujours? Son avis, dit R. Mena, s'applique à la Palestine ; mais au-dehors, on exige la distinction qui vient d'être indiquée, parce qu'en raison du peu de gravité on pourrait plutôt négliger la ḥalla.

8. R Gamaliel dit [1] : il y a 3 pays placés dans des conditions différentes pour l'accomplissement de la Ḥalla : 1° En Palestine jusqu'à la limite du Kézib, on doit une fois la ḥalla ; 2° Au pays qui s'étend depuis Kézib jusque vers l'Amanus et l'Euphrate, on donne 2 ḥalla, dont l'une sera brûlée (étant impure) et l'autre remise au cohen; celle qui doit être brûlée a la mesure habituelle (1/24), mais celle du cohen n'en a pas (n'étant pas due légalement); 3° Dans le pays qui se trouve à l'intérieur de l'Amanus et au-delà, on donne aussi 2 fois la Ḥalla, dont l'une devra être brûlée et l'autre remise au cohen ; seulement la 1re n'a pas de limite [2], et la seconde en a ; de plus, le cohen qui, à la suite d'une impureté s'est baigné le même jour, peut manger celle qui serait brûlée. Selon R. Yossé, il peut même en manger sans prendre de bain purificatif, mais elle est interdite aux hommes ou femmes atteints de gonorrhée, à la menstruée, à la femme en couches ; le cohen peut en manger en compagnie d'un étranger à la même table [3], et l'on peut la remettre à n'importe quel cohen, instruit ou non (sans craindre un contact impur) [4].

Selon une version, le Jourdain fait partie de la Palestine [5]; selon une autre, il n'en fait pas partie; et selon une autre, il constitue une limite spéciale. Le premier préopinant invoque le verset (Deutéron., III, 17) : *et la plaine avec le Jourdain pour limite.* La seconde opinion est basée sur ces mots (Josué, XVIII, 20) : *le Jourdain limitait* (ou formait une limite) *le partage du côté de l'Orient.* Enfin la 3e opinion, qui en forme un territoire distinct, suppose que le Jourdain forme un ensemble complet (non divisé). On a enseigné : s'il est arrivé que le Jourdain, dans son parcours, s'est détourné de sa voie primitive, ce qu'il a grandi d'un côté, puis diminué de l'autre, est valable comme limite finale. A quoi s'applique cet avis? S'il s'agit du cas où le cours primitif

1. Nous avons suivi la version de M. Neubauer (Géographie, p. 5 et 6), comme au tr. *Schebiith*, ch VI, § 1. — 2. Vu le peu de gravité du précepte, mieux vaut n'en brûler que fort peu. — 3. Cf. tr. *Hullin*, f. 104b. — 4. La première moitié du texte talmudique qui suit se trouve déjà au tr. *Schebiith*, ch. VI, § 1, fin, auquel nous renvoyons (t. II, p. 377).— 5. Cf. Babli, tr. *Bekhoróth*, f. 55a.

suivait le territoire palestinien et qu'ensuite il englobe une part du sol syrien, la présomption de l'obligation pour les produits de ce terrain d'être soumis aux dîmes et la 7e année de repos leur reste acquise ; qu'importe alors le changement? R. Jérémie et R. Imi au nom de R. Yohanan, ou R. Simon au nom de R. Simon B. Lakisch répondent que cela importe au point de vue des forteresses (pour la question de savoir si elles sont considérées comme en deça ou au-delà du Jourdain), pour les divisions territoriales relatives à la disparition des dîmes en la 7e année [1] et sous le rapport de la dîme des bestiaux (que l'on ne joint plus si un fleuve les divise). R Ila dit au nom de R. Simon B. Lakisch que la modification du cours est effective lorsqu'il a déplacé une certaine quantité de terre et de sable, de façon à ne pouvoir plus retourner dans son premier lit. — « La halla destinée au feu a sa mesure », dit la mischnâ, parce qu'elle est due par la loi, non celle qui revient au cohen, car elle est seulement imposée par les rabbins. Pourquoi alors ne pas prélever seulement la halla à brûler, et non celle du cohen? C'est pour qu'on ne dise pas : « nous avons vu brûler de l'oblation pure. » Pourquoi alors ne pas faire à l'inverse le prélèvement du cohen, non celui du feu? Pour que l'on ne puisse pas supposer que le cohen a mangé de l'oblation impure ; or, en prélevant séparément chaque halla, on voit bien, au fur et à mesure, quelle en est la destination. Puisque dans les 2 territoires, l'un en deçà et l'autre au-delà de l'Amanus, le devoir de la halla n'est que rabbinique, comment peut-on déduire une obligation de l'autre? C'est que l'on peut bien en déduire l'extension pour la halla qui est mangeable (pure), non pour celle que l'on brûle (il a fallu dire les 2 cas). — R. Yossé, qui dispense du bain de purification, reconnaît pourtant qu'il est dû pour l'homme atteint de gonorrhée, dont l'impureté plus grave que le contact émane de son propre corps. R. Abahou enseigna à Boçra qu'il faut une majorité pour annuler la halla du dehors. R. Yona dit : cet avis de R. Abahou indique que cette halla est annulée dans une simple majorité, et non pas seulement dans cent parts équivalentes (comme la halla de l'intérieur) ; celle qu'on a retirée d'un mélange de 101 parts (à titre d'équivalent remboursable aux cohanim) et qui y est retombée n'est pas interdite aux étrangers (c'est un simple équivalent). R. Zeira au contraire déduit de la mischnâ que, même à côté d'une quantité égale, l'étranger peut la manger, puisqu'il y est dit : « on peut la manger en compagnie d'un étranger à la même table. » R. Yohanan dit : nos maîtres en Babylonie prélevaient l'oblation et les dîmes même sur les verdures (comme en Palestine), jusqu'à ce que les maîtres הרובין plus jeunes [2] vinrent enseigner que là ce n'est pas dû (puisque même à l'intérieur ce n'est qu'un devoir rabbiniqne pour l'herbe). Qu'entend-on par ce terme הרובין ? C'est la traduction de « jeunes gens. » — R. Juda dit au nom de Samuel : la halla ou l'oblation pour les produits du dehors [3] pourra être mangée d'abord et le prélèvement suivra (vu son peu de gravité).

1. Tr. *Schebiith*, ch. IX, §§ 2 et 3. — 2. Cf. même série, tr. *Haghiga*, ch. IV, § 4 (f. 79c) ; Babli, tr. *Yôma*, fol. 5b. — 3. Babli, tr. *Beça*, fol. 9a.

R. Aba dit au nom de Samuel : hors de la Palestine, on n'exige que l'oblation du blé, du vin et de l'huile. R. Ila dit au nom de Samuel : c'est pour tous les fruits que le devoir a été restreint à l'oblation seule, et non pas seulement pour les légumes verts. C'est que l'on a enseigné : Issi b. Akabia dit que la dîme des légumes verts est due par simple précepte rabbinique. On a enseigné encore [1] : l'oblation est due même par le païen pour ses produits croissant en Palestine ; mais pour ceux du dehors (et qu'il importe de signaler), nous lui faisons savoir qu'il peut les manger sans payer aucune redevance, et l'on peut la remettre à n'importe quel cohen, instruit ou non.

9. Les parts suivantes seront remises à n'importe quel cohen : les produits des interdits (Nombres, XVIII, 14), les premiers-nés, le rachat du fils aîné (Exode XXXIV, 19), le rachat du premier produit de l'âne (ib. 20), l'épaule, les mâchoires et l'estomac, la prémice de la tonte (Deutéron., XVIII, 3 et 4), l'huile d'oblation à brûler (devenue impure), les saintetés du Temple et les prémices des fruits. R. Juda l'interdit pour ce dernier (il craint une négligence pour cette offre, que n'accompagne nulle cérémonie). R. Akiba permet les vesces d'oblation ; les sages les interdisent.

Il y en a que l'on ne remet qu'aux gens qui sont de service au Temple, et que l'on remet à n'importe quel cohen : Les premiers-nés et les prémices aux gens de service et le reste à tout cohen. R. Jérémie demanda devant R. Zeira : d'où sait-on que les objets dévoués (mis en anathème) sont destinés aux cohanim de service? C'est qu'il est écrit (Lévitique, XXVII, 21) : *comme une terre dévouée ; c'est le pontife qui en aura la propriété*. Est-ce que la propriété même qui a été dévouée doit revenir à ces cohanim seuls? Oui, parce qu'il est dit : « au cohen » (désigné plus spécialement). Mais faudrait-il aussi leur appliquer en particulier le verset (Deutéron., XVIII, 3) : *On donnera au cohen l'épaule, les mâchoires et l'estomac?* Non, répondit R. Aha ou R. Abahou au nom de R. Yohanan, comme il est écrit (Lévitique, XXVII, 28) : *toute chose dévouée devient une sainteté éminente pour l'Éternel*, on en déduit que les saintetés éminentes ainsi que les objets dévoués reviennent aux seuls cohanim de service. S'il en est ainsi, que l'on déduit la distinction de ce dernier verset (tout objet dévoué, etc.), on devrait aussi leur réserver les objets mobiliers dévoués? Et pourtant il est dit qu'il y a une distinction entre les terrains dévoués et les objets mobiliers, en ce que les premiers ne reviennent qu'aux cohanim de service, tandis que les autres sont destinés à tous? R. Yossé bar R. Aboun ou R. Hiya répond au nom de R. Schescheth : comme il est écrit (Deutéron., XVIII, 1) : *Ils mangeront les sacrifices de Dieu et son patrimoine*, cela veut dire que ces deux revenus sont seuls affectés aux cohanim de service au Temple. Il y a 24 dons pour Aron et ses fils [2], dont dix au Temple, quatre

1. Tossefta sur Halla, ch. II, Babli, tr. *Menahôth*, f. 67a. — 2. Babli, tr. *Baba Kamma*, fol. 110b.

à Jérusalem et dix aux frontières. Voici ceux du Temple (pour y être consommés) : les parties des sacrifices de péchés involontaires, ou ceux des regrets, les offrandes volontaires des communautés, le sacrifice d'oiseaux, le sacrifice du péché dubitatif, la mesure d'huile du lépreux guéri, les 2 pains nouveaux (offerts à la Pentecôte), les pains de proposition, les restes des offrandes de farine, et l'omer (prémice du blé). Quatre articles peuvent être mangés dans tout Jérusalem, savoir : les premiers-nés, les prémices, ce que l'on prélève de l'action de grâce et du bouc donné par le naziréen, les peaux des animaux sacrés. Enfin les suivants peuvent être consommés dans toute la Palestine : l'oblation sacerdotale, celle de la dîme, la ḥalla, l'épaule, les mâchoires et l'estomac, la prémice de la tonte, le vol du prosélyte, le montant du rachat d'un fils, le rachat du premier rejeton d'une ânesse, les objets dévoués, et la propriété d'un champ consacré. « R. Juda, est-il dit dans la mischnâ, l'interdit pour les prémices. » Il se conforme à ce qu'il dit plus loin [1] : « On ne doit les remettre qu'à titre de don au cohen instruit » (dont on connaît avec certitude les soins de pureté). — Quant à ce que R. Akiba dit des vesces, R. Yona remarque que c'est conforme à ce qu'il a dit plus haut [2]: toutes les opérations relatives à ce produit peuvent être faites à l'état impur, parce que c'est une nourriture d'animaux. R. Yossé dit : si même il exprimait plus haut un autre avis et adoptait celui des rabbins qui exigent la pureté, ici pourtant il diffère d'eux et permet les vesces, car il n'y a pas lieu de rendre susceptible d'impureté le manger des bestiaux que l'on ne trempe pas. Pourquoi les sages, qui défendent les vesces, n'interdisent-ils pas une sorte supérieure, βικίον? C'est que, répondit-on, cette dernière avait été importée subrepticement d'Alexandrie dans les chaussures (le gouvernement en interdisant l'exportation ; voilà pourquoi on ne s'en est pas préoccupé). A quelle époque se rapporte la défense de l'oblation des vesces? Au moment de disette, répond R. Yossé, lorsque l'homme en mange. Selon R. Hanania au nom de Rabbi, ce fut au temps de David, sous lequel il y eut aussi une famine. Ces 2 avis, observa-t-on, reviennent au même.

10. Nitaï, habitant de Thecoa [3], apporta de la Ḥalla de Beithar (hors de la Terre-sainte), et on la lui refusa, ne sachant qu'en faire, de même que pour des habitants d'Alexandrie, qui en apportèrent de cette ville ; et l'on ne reçut pas les prémices apportées à Jérusalem par les habitants de Har-Ceboïm [4] avant la Pentecôte, parce que c'était contraire à ce verset de l'Exode (XXIII, 16) : *La fête de la moisson, pour les prémices de tes travaux agricoles, de ce que tu as semé au champ.*

11. Lorsque Ben-Antinos apporta des premiers-nés de Babel à Jérusalem [5], on ne l'accueillit pas (en ce pays ce n'est pas dû), pas plus que

1. Mischnâ, tr. *Biccurim*, ch. III, § 12. — 2. Tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 4. — 3. Comp. Neubauer, *Géographie*, p. 128-131. — 4. Cf. ibid., p. 153, et ci-après, tr. *Biccurim*, ch. I, § 3. — 5. Cf. Babli, tr. *Temoura*, f. 21a.

l'offre du pontife Joseph, qui voulut apporter les prémices d'huile et de vin. Le même avait amené à Jérusalem ses fils et ses petits-fils pour y célébrer la 2e Pâque (le 14 Iyar), et on le fit retourner chez lui (la 1re étant seule obligatoire), afin que l'exemple ne soit pas établi comme devoir. Ariston apportant des prémices d'Apamée fut accueilli ; car, dit-on, l'acquisition faite en Syrie équivaut à celle qui serait faite aux environs [1] de Jérusalem.

R. Ḥiya a enseigné : l'on refusa leur ḥalla, en raison de l'ordre donné de la remporter au point de départ. Est-ce possible, demanda R. Aba b. Zabdi ? On ne saurait la manger sur place (en Palestine), de crainte que l'on dise avoir vu manger de l'oblation impure ; ni la brûler, de crainte que l'on suppose avoir vu brûler de l'oblation pure (perdre ce que l'on pourrait manger) ; l'on ne saurait non plus les remporter, afin que l'on ne dise pas avoir vu emporter de l'oblation pure au dehors. Si donc on ne tient pas compte de ces craintes, pourquoi craint-on de la manger ou de la brûler ? En effet, fut-il répondu, on attend jusqu'à Pâques, et alors il faut la brûler (ce qui évite le soupçon de la brûler indûment). R. Simon b. Gamaliel raconte avoir vu que Simon b. Cahana buvait du vin d'Acco (Acre), en disant l'avoir apporté de la Cilicie (hors Palestine), et à la suite de l'ordre donné on se mit à le boire en bateau. Mais, même là, n'y a-t-il pas à craindre que les hommes supposent avoir vu importer de l'oblation du dehors à l'intérieur ? On répond qu'il n'est jamais descendu à Acco, le vin étant resté en bateau, où on l'a bû. Est-ce que le séjour du bateau dans l'eau avait lieu en dehors de la limite palestinienne (du fil imaginaire tiré d'une frontière à l'autre), ou bien à l'intérieur de cette limite ? C'était à l'extérieur. R. Yona dit : même en supposant que c'était à l'intérieur de ladite limite, on n'éprouve pas de crainte pour l'apparence, parce que c'est en bateau. A quelle époque vivait Simon b. Cahana ? Au temps de R. Eliezer (si donc on est d'avis de refuser la ḥalla, c'est conforme au fait déjà exposé) [2].

« Lorsque les habitants d'Alexandrie, est-il dit dans la Mischnâ, apportèrent la ḥalla de leur ville, on la refusa. » Or, dit R. Aba-Maré, là aussi, il n'y a d'objection que selon R. Ḥiya le grand (à savoir, pourquoi ne leur a-t-on pas aussi prescrit de la manger en bateau) ? C'est qu'à ce cas aussi, selon lui, s'applique la prescription faite d'avoir à la remporter au point du départ. « Les habitants de Har-Ceboïm, est-il dit, l'apportèrent, etc. » Comment se fait-il qu'ailleurs [3] on dise de ne pas apporter les prémices à l'état liquide et que tantôt on le permette ? Voici, répond R. Ila au nom de R. Eleazar, comment il faut compléter la Mischnâ : on ne doit pas réduire en liquide les fruits apportés pour prémices, même après que leurs propriétaires sacerdotaux les ont acquis. Mais n'a-t-on pas enseigné que lorsqu'on a comprimé (en liquides) les fruits

1. Au tr. *Guittin*, f. 8b (du Babli), Raschi traduit ce mot par « circuit. » — 2. Au tr. *Demaï*, ch III, § 2, milieu, on retrouve le texte qui suit, et nous y renvoyons. — 3. Tr. *Troumôth*, ch. XI, § 3.

offerts pour les prémices, on peut également les remettre en vertu de l'expression biblique (Exode, XXIII, 19) *tu apporteras*? (Pourquoi n'est-ce pas permis même après l'acquisition des cohanim ?) On peut l'expliquer en disant que l'état liquide est permis lorsque, dès le principe, les produits ont été cueillis en vue d'être liquéfiés pour les prémices ; tandis qu'ici il s'agit du cas où l'on n'a pas eu ce but en vue de suite. — « Le même Joseph, est-il dit, avait amené à Jérusalem, etc. » c'est conforme à l'avis de celui qui admet que le sacrifice pascal des femmes est volontaire. On a enseigné [1], en effet, que la femme peut célébrer et consommer l'agneau pascal pour elle-même lors de la fête principale (le 15 Nissan) ; mais à la fête secondaire (au mois d'Iyar), elle pourra s'associer à d'autres (non être seule). Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, la femme peut aussi seule observer la seconde Pâque, fût-ce un jour de Sabbat (en raison de son caractère obligatoire), et il va sans dire qu'elle le peut à la grande fête. R. Simon b. Eliezer dit : Pour la grande fête, elle peut s'associer à d'autres, non pour la secondaire. R. Meir se fonde sur ce que l'Exode (XII, 3) dit : *à chacun un agneau par famille* ; en dehors des hommes, c'est volontaire. R. Yossé déduit de ce même verset que la femme y est forcément comprise. Enfin R. Simon déduit du premier mot איש, que l'homme seul y est soumis, non la femme. Les 2 autres sages en excluent seulement les enfants. R. Yôna dit : ce n'est pas absolu, et même d'après celui qui admet l'obligation, on l'a refusée « afin que l'exemple ne constitue pas un devoir. » Ne semble-t-on pas dire qu'il ne faut pas l'offrir avant les deux pains de proposition et qu'au cas accompli c'est valable ? Non, car c'est un point fixé. N'a-t-on pas enseigné aussi (sans égard pour l'exemple) : bien que l'on ne doive pas importer des sacrifices du dehors, s'ils arrivent sans défaut [2], on peut les offrir ? Là, c'est différent, car la règle étant fixée il n'y a pas de confusion à craindre [3].

1. Tossefta sur *Pesahim*, ch. 8. — 2. Tr. *Temoura*, ch. III, § 5. — 3. Suivent quelques lignes que l'on retrouve déjà *in-extenso* au tr. *Schebiith*, ch. VI, § 6, entier.

TRAITÉ 'ORLA

1. Si l'on plante un arbre pour qu'il serve de haie [1], ou pour en faire des poutres, ses fruits des premières années ne sont pas sacrés. R. Yossé dit : si même dans un seul arbre on destine la branche intérieure à la consommation et l'extérieure pour servir de haie, l'intérieure seule est soumise à l'orla, non l'extérieure.

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 23) : *lorsque vous aurez planté tout arbre fruitier, etc.*, celui qui porte des fruits est soumis à l'orla, non celui qui devra servir de haie, de poutre, ou de bois à brûler [2]. Puisqu'il en est ainsi, l'arbre fruitier, lorsqu'il a été planté dans le but de servir de haie, devrait être dispensé de l'orla ? Non, parce qu'il est dit « tout arbre fruitier. » R. Yossé distingue les diverses parties de l'arbre, se fondant sur le commencement du verset, où il est dit : *pendant 3 ans ils seront incirconcis* (interdits) *pour vous ; on ne pourra pas en manger.* A qui bon ces derniers mots ? Ne sait-on pas déjà qu'il s'agit d'arbres fruitiers par l'expression : « Si vous avez planté tout arbre fruitier » ? Cela veut dire que la partie offrant à manger y est soumise, non celle qui sert de haie, ou de poutre, ou de bois. R. Yona déduit le même principe du verset suivant, où il est dit : *la 5e année vous mangerez les fruits, afin d'en augmenter pour vous le produit.* Or, ne sait-on pas déjà qu'il s'agit d'arbres fruitiers, par l'expression : « Si vous plantez tout arbre fruitier » ? C'est pour dire que la partie donnant à manger est soumise à l'orla non ce qui sert de haie, de poutre, ou de bois à brûler. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [3] : cette dispense a lieu seulement lorsqu'on plante pour la haie, les poutres, ou le bois à brûler, les arbres habituellement destinés à ce but; mais au cas contraire, ces arbres restent soumis à l'orla. L'avis de R. Simon b. Gamaliel est compréhensible (car, à défaut d'un signe distinctif, il n'y a pas de dispense). Les rabbins, au contraire, en dispensent sans cela ; car, dit R. Zeira, on modifie le mode de plantation des arbres, non fruitiers, savoir : pour le bois à brûler les arbres seront serrés en lignes ; en émondant les branches, on épaissit l'arbre pour avoir beaucoup de poutres ; enfin s'il doit servir de clôture, l'emplacement l'indique. On a enseigné au nom de R. Meir : pour tous les arbres on se règle d'après leur destination première (s'ils doivent être fruitiers ou servir de bois), sauf pour l'olivier et le figuier, dont le but notoire est de fournir des fruits. R. Meir se conforme à ce qu'il a dit ailleurs : tous les arbres peuvent être considérés comme stériles, sauf l'olivier et le figuier. On a enseigné au contraire au nom de R. Simon : on ne peut jamais planter dans un but

1. Cf. Babli, tr. *Sóta*, f. 43b. — 2. V. *Torath Cohanim*, section *Kedoschim*, ch. III, § 2. — 3. Tossefta sur *'Orla*, ch. I.

de stérilité, entraînant la dispense, que les 3 espèces : le grenadier, le sycomore, le câprier. Malgré la dispense d'Orla, est-ce que leurs fruits sont soumis au devoir de la dîme? C'est un point qui est en discussion entre R. Aba b. Mamal et R. Ila ; le premier dit que même les fruits conservés comme combustible, à l'instar du bois, sont soumis aux diverses redevances ; le second les en dispense. R. Aba conclut à l'obligation de ce qu'il est dit (Deutér. XVI, 29): *Et le lévite viendra parce qu'il n'a pas de part, ni d'héritage au milieu de toi ;* c.-à-d. sur les biens que tu possèdes et qu'il n'a pas, tu dois lui donner une part (or, ici on les garde), mais non sur ce qui est abandonné, car sur ce bien ton droit est égal au sien (il est à tous) ; et la même règle s'applique aussi bien au glanage, à l'oubli, ou à la *péa,* qu'à l'abandon [1]. R. Ila au contraire dispense les fruits que l'on conserve pour les brûler, selon ce qui est dit : lorsqu'on a semé du coriandre pour en recueillir les graines, la partie verte est dispensée des droits. Toutefois, fut-il répliqué, pour le coriandre c'est différent ; parce qu'il y a un réservoir spécial pour les graines que l'on libère, on dispense les feuilles (ce qui n'a pas lieu pour les fruits à brûler). Or, où a-t-il été dit que la dispense a lieu en ce cas ? Dans cet enseignement [2] : si l'on conserve une plate-bande de *carvi* ou balsamine pour l'employer comme semence, il arrivera que l'on oublie sa destination première (en raison de la quantité), et la verdure même sera soumise à la dîme ; si au contraire l'on conserve seulement quelques tiges pour la semence, l'attention n'en sera pas détournée (c'est habituel), et l'on n'en rédimera pas les feuilles vertes. Toutefois, dit R. Yôna, c'est dû lorsqu'on a cueilli le plant à l'état vert (comestible), et la dîme est due ; mais lorsqu'on l'a seulement cueilli après que le plant a durci, on ne saurait dire que le bois est soumis aux dîmes. Si l'on en prend, est-ce un vol ? Certes, aussi bien que ce serait un vol d'enlever du bois ; à quoi bon le dire ? C'est qu'il y a p. ex. des mûres, n'offrant aucune consistance et ne pouvant pas même servir à brûler (il est pourtant défendu de les prendre).

Lorsqu'on a planté un grenadier pour en manger les fruits ou des branches de myrtes pour en manger les jeunes baies (non pour le bois), il faudra tenir compte de l'orla selon les uns ; les autres en dispensent. R. Ḥisda dit : le premier impose l'obligation parce qu'il s'agit du cas où la plupart du monde conserve ces fruits ; l'autre l'en dispense, parce qu'il s'agit de localités où l'on ne conserve pas ces fruits (et l'abandon provoque la dispense). R. Yossé observa : dans les localités où la plupart des personnes conservent les fruits, la pensée préalable pendant la plantation de les destiner à manger est inutile, pas plus que ce n'est exigible pour l'olivier et le figuier de préciser qu'on les plante pour manger leurs fruits. On veut donc dire que la destination préalable est nécessaire pour lesdites sortes lorsque la moitié des gens conservent les fruits, et l'autre moitié non. R. Matatia de Debathrata (ou Barthotha) dit : il a été question d'une pensée précise préalable (la consommation) pour que,

1. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. I, § 5, et tr. *Maasser*, ch. I, § 1. — 2. Tr. *Maasser*, ch. I, § 1.

dans les localités où la plupart ne les gardent pas, on soit dispensé, même avec une réflexion préalable d'en manger (le devoir ne subsiste que si la plupart en mangent). R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Ioçadaq : Une vigne qui a poussé au milieu d'un bois (isolée) est dispensée de l'Orla ; et R. Yossé ajoute qu'il y a dispense même si on l'a plantée là (isolée). Mais n'a-t-on pas dit ci-après (§ 2) : « Ce qui pousse spontanément est soumis à la halla ? » Plus loin, il s'agit d'une plantation venue dans un endroit habité, tandis qu'ici il s'agit d'une plantation survenue isolément dans un bois. R. Éliézer dit : la dispense a lieu lorsqu'il n'y a rien à recueillir en même temps dans le voisinage (les fruits ne valent pas les frais de transport) ; mais s'il y a de quoi, l'obligation subsiste. R. Houna demanda : lorsqu'on a planté l'arbre du cédrat afin d'employer le fruit au précepte de la présentation à la fête des tentes, est-ce que l'orla lui est applicable ? Oui, répondit R. Houna lui-même à la question posée. Mais n'a-t-on pas déduit de l'expression biblique (Lévitique XXIII, 40) : *Vous prendrez pour vous*, qu'il ne faut pas employer ce qui est déjà destiné à un précepte légal ? (Comment donc le cédrat peut-il être applicable à la fois à la présentation et à l'orla ?) Là, cette expression veut dire qu'il faut acquérir le fruit en le payant, sans l'acheter par le montant d'un précepte dû ; tandis qu'ici la même expression « à vous » autorise de prendre le fruit de n'importe où, selon le verset précité : « pendant trois ans, ils vous seront interdits ; il n'en sera pas mangé, » conforme à ces mots usités pour la sonnerie du *schofar* (Nombres, XXIX, 1) : *Ce sera pour vous le jour du son éclatant des trompettes.* Quelle différence y a-t-il entre la conservation du cédrat[1] et la mise de côté d'autres fruits pour les brûler comme bois ? C'est qu'en ce dernier cas on aime également le fruit et le bois ; tandis qu'ici, pour le cédrat, on se complaît à goûter le fruit, non l'arbre. On peut encore le prouver de ce que R. Hanina dit : le cédrat est appelé dans la bible (ibid.) : *fruit*, et pour admettre la dispense d'orla, il faudrait supposer qu'il a été planté pour servir de bois, auquel cas on ne peut pas s'en servir pour le précepte de l'offre du fruit à la fête des tentes. Quel exemple peut-on lui comparer qui soit également soumis à l'orla, malgré sa destination ou précepte ? L'olivier planté pour employer l'huile aux lumières de la fête des Macchabées. Mais, objecta R. Yossé bar R. Aboun, le cédrat est un précepte légal, et les lumières à la fête des Macchabées ne sont qu'une prescription rabbinique ? Et ne va-t-il pas sans dire qu'en ce dernier cas l'obligation de l'orla est maintenue, parce qu'il s'agit d'une règle rabbinique, que l'on ne saurait lui comparer ? Citons alors l'olivier planté dans le but d'employer l'huile à allumer le chandelier au Temple, ce qui est aussi un précepte légal (et pourtant on lui applique l'orla). — A propos de l'avis de R. Yossé dans notre mischnâ, R. Simon b. Eliakim demanda devant R. Yohanan : On sait par lui la règle lorsque le côté inférieur doit servir de haie et le supérieur pour la consommation ; mais au cas inverse, quelle est la

1. Pourquoi ne pas appliquer aussi à ce cas la dispense de l'orla pour la consommation, si la plantation a eu lieu pour le bois ?

règle? C'est la même chose répondit-on (le bas est soumis, le haut est dispensé). A quoi reconnaît-on la limite du haut et du bas? On la désigne par une branche, dit R. Yôna, apposée lors de la plantation. R. Zeira objecta: l'hypothèse de la Mischnâ est justifiable ; mais si la partie inférieure est destinée à la consommation, comment le haut qui profite de la sève du bas est-il dispensé? Il se conforme à ce qu'il dit ailleurs [1] au nom de R. Jonathan: lorsqu'on a arraché un oignon provenant d'une vigne où il y a des plants hétérogènes et qu'on l'a replanté ailleurs, quelle que soit l'augmentation survenue, il reste interdit, parce que le produit de l'interdit ne peut pas servir à l'annuler (de même, il admet ici pour l'arbre que la sève supérieure provenant du bas qui est interdit reste soumis, quelle que soit l'addition de la partie supérieure; tandis que R. Yoḥanan admet en ce cas l'annulation). — Lorsqu'on a planté d'abord un arbre pour l'utiliser comme haie et qu'après réflexion faite on veut en manger les fruits, cette pensée l'emporte et entraîne le devoir de l'orla; si au contraire on l'a planté d'abord pour la consommation et qu'ensuite on se propose d'en faire une clôture, l'espèce reste toujours la même, et l'on ne saurait supprimer l'interdit. Lorsqu'on l'a planté une première année comme clôture et qu'après cet espace de temps on veuille en manger les produits, dès que l'on a eu une intention qui entraîne l'obligation, celle-ci subsiste. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Selon R. Yossé, si même dans un seul arbre on destine la branche intérieure à la consommation et l'extérieure pour servir de haie, l'intérieure seule est soumise à l'orla, non l'extérieure? » (Ne devait-on pas dire aussi que, malgré la dispense des premières années, l'obligation survient plus tard ?) Non, parce que là le côté destiné à la consommation le sera toujours, de même que celui devant servir de haie persistera toujours comme tel; tandis qu'ici (pour le changement de but), dès qu'il est survenu une pensée entraînant l'obligation, celle-ci l'emporte. Lorsque pendant 3 ans la plantation a eu lieu dans le but de servir comme haie, et qu'après ce temps on se propose de manger ses fruits, quelle sera la règle pour une nouvelle branche survenue en la 4e année? Selon R. Jérémie, cette nouvelle branche est dispensée de l'orla (au même titre que le tronc); selon R.Aba, elle est soumise à l'orla (l'arbre même n'ayant pas encore été soumis, le moment de dispense n'a pas encore lieu). R. Yossé dit: l'avis de R. Jérémie semble être une objection, à savoir pourquoi cette branche additionnelle est soumise; mais en réalité elle est une assertion affirmative (complémentaire). C'est ainsi que l'on a dit [2] : lorsque le blé d'un champ est parvenu au tiers de sa maturité pendant qu'il était en la possession d'un païen et qu'ensuite un israélite l'a acheté, ce qui a crû après l'acquisition est dispensé des droits, selon R. Akiba; mais, selon les autres sages, les redevances sont dues. De même ici, le tronc est dispensé de l'orla, et pourtant la partie additionnelle y est soumise. R. Yoḥanan dit que, selon R. Ismaël, ce qui n'est pas soumis aux 3 années d'orla ne l'est pas non plus à la 4e année de consécration. R. Yoḥanan lui-même

1. Tr. *Kilaïm*, ch. V, § 7, fin. — 2. Ci-dessus tr. *Halla*, ch. III. § 3.

exige qu'il y ait 3 ans d'orla pour qu'elle soit effective. Or, R. Yôna l'explique ainsi : cette assertion indique quel est le principe de l'orla, à savoir qu'elle n'est pas réelle à moins de 3 ans (en cas de plantation dans un but stérile pendant 2 ans, il n'y a pas d'orla pour la 3e année, ni de consécration en la 4e). Selon R. Yossé, l'important est d'indiquer que la consécration en la 4e année n'a pas lieu sans l'orla de 3 ans (quoique celle-ci puisse survenir parfois en la 3e année seule).

On a enseigné[1]: lorsqu'un arbre se trouve planté à la limite, moitié en Palestine, moitié au dehors, il est soumis aux dîmes, car dès qu'une partie est à l'intérieur, le tout est censé y être. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Simon b. Gamaliel, le côté seul qui se trouve à l'intérieur y est soumis, non celui qui est à l'extérieur (il n'admet pas la communication de la sève). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on considère de tels produits comme un mélange d'objets libérés et d'autres non libérés à parts égales (et si l'on a des fruits en dehors de ceux-là, on pourra en libérer la partie soumise). C'est aussi l'avis de R. Zeira au nom de R. Yoḥanan. Il dit encore : la racine nouvelle qui croît à l'état de dispense entraîne aussi la dispense pour le reste. N'est-ce pas un avis conforme à Rabbi, lequel dit que les racines communiquent leur sève? Il se peut que ce soit conforme à tous et qu'ici R. Simon admette aussi cet avis. Lorsqu'on a dit qu'une racine dispensée de droits-entraîne la dispense du reste, cela s'applique seulement à une vieille racine qui, par son extension, a étendu sa sève à celle d'une branche voisine, mais non au cas où une branche s'étendant de l'extérieur va jusqu'en Palestine même (même la branche nouvelle est dispensée). — Comment la racine dispensée entraîne-t-elle la dispense? N'a-t-on pas dit dans notre mischnâ : « Selon R. Yossé, si même dans un seul arbre on destine la branche intérieure à la consommation et l'extérieure pour servir de haie, l'intérieure sera soumise à l'orla, non l'extérieure » ; pourquoi donc le côté extérieur dispensé ne dispense-t-il pas l'intérieur? R. Zeira répondit, ou R. Ila dit au nom de R. Eliézer : comme il se peut que l'on modifie plus tard sa pensée en destinant même l'extérieur à la consommation, il n'y a pas de vraie dispense. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : les racines n'ont pas assez de consistance pour entraîner la dispense. R. Zeira demanda à R. Yassa : est-ce bien explicitement à ce sujet que tu as entendu exprimer par R. Yoḥanan l'avis relatif aux racines, ou bien pendant que vous parliez d'orla a-t-on mentionné ce fait dit au sujet des prémices, que les racines n'ont pas de consistance ? (et son application ne serait pas directe ?) R. Zeira répond : c'est pour dire que l'obligation ne se propage pas au dehors par l'extension des branches ; mais si une branche va de l'intérieur à l'extérieur, il y a dispense. Si l'on attache une jeune pousse (soumise à un vieil arbre, elle est dispensée par lui : si on l'attache à un autre arbre hors de Palestine, il y a aussi dispense ; à un objet consacré (susceptible par le rachat

1. *Nischmath Adam*, fin.

d'être soumis), l'obligation est maintenue ; lorsqu'on destine le côté inférieur à la consommation et qu'on le rattache au supérieur servant de haie, l'obligation subsiste. En l'attachant à ce qui est consacré. il y a obligation, puisqu'en le rachetant, on le rend susceptible d'être soumis ; de même en l'attachant au côté supérieur servant de haie, parce qu'on peut changer d'idée à son égard en le rendant comestible, le soumettre à l'orla. R. Yossé est-il de l'avis de R. Simon b. Gamaliel (car, selon Rabbi, même l'extérieur serait soumis) ? Il peut même partager l'avis de Rabbi ; seulement pour l'orla, cela dépend de sa pensée qu'un côté soit dispensé, tandis que pour les dîmes tout y est soumis.

2. A l'époque où nos ancêtres sont arrivés en Palestine et où ils ont trouvé de jeunes arbres, les fruits étaient permis ; mais les fruits d'un arbre planté avant l'achèvement de la conquête sont interdits. L'arbre planté (dans un champ isolé) à l'usage de tous [1] reste soumis à l'orla ; selon R. Juda, il en est dispensé. L'arbre planté sur la voie publique (à l'usage d'un seul), ou planté par un idolâtre, ou par un voleur, ou dans un bateau, ou ayant poussé spontanément [2] est soumis à l'orla.

Comme au verset précité du Lévitique (XIX, 22) on emploie l'expression « vous plantez », on en déduit [3] l'exclusion du plant des païens, antérieur à l'arrivée d'Israël en Palestine. Ceci prouve, dit R. Houna au nom de R. Aba, qu'une branche née à l'état permis dispense le reste (puisque ce plant se développe lorsque l'obligation a déjà lieu). « Si l'arbre a été planté (par un israélite) avant l'achèvement de la conquête, dit la mischnâ, les fruits seront soumis à l'orla. » C'est conforme à l'avis de R. Ismaël contenu dans ce qui suit : chaque fois que dans la bible il est question d'entrée en Palestine [4], on entend par là une période postérieure aux 14 premières années, dont 7 ont été consacrées à la conquête et 7 autres à la répartition ; mais R. Ila dit au nom de R. Eliézer que R. Ismaël reconnaît l'obligation immédiate pour la halla et l'orla, en raison de ce que le terme « à votre arrivée » diffère de l'expression habituelle « lorsque vous arriverez » ; et les sages en ont conclu que, pour ces cas, le devoir est immédiat. R. Yôna objecta : est-ce que R. Ismaël ne se contredit pas lui-même ? dans bien d'autres endroits, il n'est pas soucieux de la différence des termes et compare bien deux synonymes. Il ne distingue pas entre les expressions *ainsi sera* (Lévitique XXVII, 12) et *ainsi elle subsistera* (ibid. 14), ni entre les termes : *renversez* (Deutéron. XII, 3) ou : *brisez* (ibid.), ni entre le *rachat* (Lévit. XXVII, 27) et le *dégagement* (ibid.) ; tandis qu'ici il s'attache à tirer une déduction de la divergence des termes.

« L'arbre planté (isolément) à l'usage de tous reste soumis à l'orla, dit la mischnâ ; R. Juda l'en dispense. » Est-ce que les rabbins ne se contredisent pas ? Ailleurs ils disent [5] qu'à Jérusalem aussi bien qu'hors de la Palestine les altérations ne communiquent pas l'impureté (ne pouvant pas leur appliquer

1. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 23a.— 2. Cf. tr. *Sôta*, f. 43b.— 3. *Torath Cohanim*, l. c.— 4.. Ci-dessus, tr. *Halla*, ch. II, § 1.— 5. Tr. *Negaïm*, ch. XII, § 4.

l'expression biblique du Lévitique XIV, 34 : « dans une maison du pays que vous posséderez ») : pourquoi donc disent-ils ici que l'arbre planté pour tous reste soumis à l'orla? C'est que, fut-il répondu, pour l'altération, il est dit (ibid. 35) : *Celui à qui sera la maison ira*, ce qui exclue les maisons de Jérusalem n'appartenant qu'à toutes les tribus réunies ; tandis qu'ici pour l'orla, il est dit : « lorsque vous planterez », y compris ce qui est destiné au public. Mais n'y a-t-il pas contradiction pour R. Juda? Ailleurs il dit avoir seulement entendu prononcer l'exclusion (d'impureté) pour le Temple (qui est public) ; ce qui ferait supposer que pour tout le reste de Jérusalem, l'obligation subsiste ; pourquoi donc ici y a-t-il dispense selon lui? C'est que, répondit-il, ailleurs il rapporte seulement ce qu'il a entendu dire, qu'il n'y a d'exception que pour le temple [1], tandis qu'ici il exprime son propre avis. R. Yossé bar R. Aboun dit que l'on peut répliquer à l'objection tirée de l'altération que c'est conforme à ce que R. Simon b. Eliézer dit au nom de R. Juda, savoir : l'arbre planté pour plusieurs personnes est soumis à l'orla ; celui qui a poussé spontanément en est dispensé. Celui que l'on plante pour plusieurs personnes dans un endroit public est dispensé de l'orla ; ainsi, l'arbre planté pour plusieurs sur le terrain d'un particulier est soumis à l'orla, non celui que l'on aura planté de même dans un endroit public, car en ce cas l'on a volé le terrain public. Mais peut-on voler le terrain, et peut-il en résulter une dispense des droits pour les produits? C'est vrai, dit R. Ila, mais il peut y avoir une sorte de renonciation (elle entraîne aussi la dispense). R. Oschia apportait des plants de l'extérieur avec les mottes de terre où ils avaient pris racine, et les replantait en Palestine. Selon R. Yona, il agissait ainsi pour gagner la 2ᵉ année d'orla (considérant comme ancien ce plant qui pouvait se suffire à lui-même); selon R. Yossé, il évitait la 4ᵉ année de consécration (laquelle n'est pas applicable au dehors, mais l'orla s'y applique).

On a enseigné : lorsqu'un païen a greffé un arbre fruitier sur un arbre stérile, quoique ce soit une opération interdite aux Israélites (hétérogène), le produit sera soumis à l'orla. A partir de quelle époque compte-t-on en ce cas les années d'orla? (Est-ce depuis la greffe)? Non, c'est à partir de l'instant de la plantation. Selon R. Simon b. Lakisch, cela s'applique seulement aux arbres stériles dont la destination future dépend du but qu'on leur proposera (de savoir si on en mangera, ou non), p. ex. les caroubes de Çalmona, ou celles des haies [2] ; mais une branche de saule (jamais comestible) est considérée comme plantée en terre. Selon R. Yoḥanan, la dite règle (au sujet de la greffe) s'applique aussi aux branches de saule. Mais n'a-t-on pas enseigné [3] : « On ne doit ni planter, ni provigner, ni greffer, la veille de la 7ᵉ année agraire au moins 30 jours avant le 1ᵉ jour de l'an 7ᵉ ; et au cas où ces faits seraient accomplis il faudrait arracher le plant » (de crainte que l'on suppose une plantation effectuée en la 7ᵉ année). Or, selon R. Simon b. Lakisch,

1. *Tarath Cohanim*, ch. V, § 5; Babli, tr. *Yoma*, f. 12ᵃ. — 2. Ci-dessus, tr. *Maasser*, ch. I, § 1.— 3. Tr. *Schebiith*, ch. II, § 6.

qui admet que le saule greffé est considéré comme planté en terre, le devoir d'arracher le plant est justifié par la dite crainte ; mais, selon R. Yoḥanan, qui même pour la branche de saule n'admet pas de distinction et fait compter pour les 3 ans d'orla depuis la plantation, non de la greffe, pourquoi faut-il, selon ladite Mischnâ arracher le plant ? Là, c'est différent ; parce que les diverses branches s'uniraient en la 7ᵉ année. Où est-ce dit que pour la greffe, on compte depuis cette opération ? En cet enseignement [1] : Celui qui plante, ou provigne, ou greffe, 30 jours avant le 1ᵉʳ de l'an se trouve avoir accompli au bout du mois la valeur d'un an, et il sera permis de laisser subsister ce plant en la 7ᵉ année ; mais à moins de 30 jours avant le premier de l'an, l'année n'est pas considérée comme accomplie, et il est interdit de laisser subsister le plant en la 7ᵉ année (ce qui prouve que l'on compte, depuis la greffe ; car, pour la plantation on ne distingue pas entre le mois complet ou non). On a ajouté qu'aux fruits provenant de ce plant maintenu, il n'est pas permis de toucher jusqu'au 15 Schebat (époque de floraison, où, pour les arbres, l'année est renouvelée). R. Josué Onia enseigna qu'il n'est pas question ici de greffe [2]. R. Aba Maré ajouta : même selon R. Simon b. Lakisch (qui fait compter le saule depuis la greffe) il n'èst pas non plus question de greffe laquelle pour le saule n'est permise qu'au cas accompli ; mais, en principe elle est interdite (et comme la dite mischnâ parle du principe, elle ne saurait parler de saule).

R. Isaac b. Ḥaqula dit au nom de Ḥiskia [3] : même le plant dans un pot non troué (ne touchant pas au suc de la terre) est soumis à l'orla. R. Yossé dit que c'est ainsi, parce que les racines pénètrent à travers le pot. R. Yona change la version et dit : le vase d'argile ne résiste pas à l'extension des branches (et se troue spontanément), mais celui de bois résiste. R. Jérémie observa : lorsqu'on y a planté une courge, ce pot sera aussi considéré comme troué par rapport aux légumes verts, comme il l'est pour les arbres. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : lorsqu'un arbre a été planté à l'intérieur d'une maison, il est soumis à l'orla, quoique dispensé des dîmes, comme il est dit (Deut. XIV, 22) : *tu rédimeras tout le produit de ta semence qui pousse au champ* (non à la maison) ; tandis que pour le repos agraire il y a doute, comme il est dit (Lévitique, XXV, 2) : 1° *la terre célébrera son repos devant l'Eternel*, et il est dit (ibid. 4) : 2° *Tu n'ensemenceras pas ton champ et ne vendangeras pas ta vigne* [4].

3. Lorsqu'un arbre (ayant plus de 3 ans) a été déraciné par le vent avec la terre qui l'entoure, ou si une inondation l'a entraîné avec la terre (et qu'on l'a planté ailleurs), au cas où il peut continuer à vivre ainsi, les fruits sont dispensés ; au cas contraire, c'est une nouvelle plan-

1. Babli, tr. *Rosch-ha-schana*, f. 9ᵇ ; ci-dessus, tr. *Schebiith*, ibid. ; ci-après tr. *Rosch schana*, ch. I, § 2 ; Sifra *Behar*, ch. I. — 2. On compte de la plantation ; et ladite mischnâ l'interdit à cause de la jonction qui s'opère en la 7ᵉ année. Voir tr. *Sòta*, f. 43ᵇ. — 3. Babli, tr. *Menahoth*, f. 84ᵇ. — 4. Le 1ᵉʳ verset implique la maison, mais le 2ᵉ l'exclue. Il y a donc doute.

tation, et les fruits sont interdits. Si la terre a été dénudée d'un côté ; ou si la charrue en passant a découvert les racines (sans les arracher), ou si l'arbre même, par sa croissance, a dénudé ses racines de la terre, au cas où il peut continuer à vivre en cet état, les fruits sont dispensés ; au cas contraire, les fruits sont interdits.

4. Lorsqu'un arbre a été déraciné et qu'il reste encore une racine en terre, les fruits sont permis (ce n'est pas une nouvelle plantation). Quelle devra être la grandeur de cette racine ? Selon R. Simon b. Gamaliel au nom de R. Eleazar b. Juda, habitant de Bartotha, fût-elle de la grosseur d'une aiguille de tisserand, elle suffit.

5. Lorsqu'un arbre déraciné était pourvu de provignement et qu'il vit désormais de cette nouvelle souche, l'ancien tronc prend le même titre (au point de vue de l'âge) que le provin (et tous 2 seront jeunes). Si l'on a renouvelé le provin plusieurs années de suite et qu'à un moment l'on a cessé, on compte les 3 années de plantation à partir du moment de la cessation. Quant aux vignes rattachées par la greffe, ou les ceps attachés à ce lieu, si même ils sont provignés, leurs fruits n'étant pas nouveaux sont permis. R. Meir dit : si elles ont une force vive (et tirent leur suc du premier plant), les fruits sont permis ; au cas contraire, ils sont interdits. De même, lorsqu'on a coupé un provin plein de fruits, ils sont permis de suite ; si l'on attend une addition de 200 fruits, ils sont interdits.

Voici comment il faut compléter une assertion de la mischnâ : Au cas où l'arbre pouvait continuer à vivre en cet état (c.-à-d. avec la terre), les fruits sont dispensés ; au cas contraire, ils sont interdits (sans parler de l'état présent). Ḥiskia demanda : lorsque la racine d'un arbre renversé est inférieure à une aiguille de tisserand, sera-t-elle comptée comme détachée et la nouvelle plantation soumise à une seconde période de 3 ans d'orla ? On le considère comme interdit (étant détaché) ; et l'on peut employer les feuilles pour y écrire un divorce (ce qui serait interdit pour ce qui adhère au sol). On raconte que Ḥiskia renonça ensuite à son avis (il admet qu'il y a adhérence même pour une racine moins grosse), et R. Yôna dit qu'il a renoncé par ce motif, que R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : lorsque la racine a atteint la grosseur équivalente à une aiguille de tisserand, il est notoire qu'elle a trois ans de date (mais lorsqu'elle est inférieure, c'est une preuve de durée moindre, et les produits seront interdits). Ḥiskia remarqua aussi : lorsque la racine a atteint le tiers de la grosseur de cette aiguille, elle atteste un an d'existence (et n'exige plus que 2 ans d'attente) ; lorsqu'elle a atteint les deux tiers, elle atteste 2 ans. Or, firent observer les compagnons, si elle a atteint la grosseur de l'aiguille et un tiers, c'est une preuve de 4 ans d'existence ; si donc il n'avait pas renoncé (et la supposerait détachée), il ne dirait pas de tenir compte des années

écoulées et exigerait une nouvelle période complète. Aussi, R. Yôna dit: Ḥiskia renonça de lui-même à son premier avis (non à la dernière remarque), selon ce que dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï : dès que la racine a atteint la grosseur de ladite aiguille, elle atteste 3 ans d'âge. Selon R. Yossé, il renonça à cette dernière remarque, par ce motif nouveau que parfois, même au bout de 3 ans d'existence, la racine n'a pas atteint ladite grosseur. R. Judan observe qu'un enseignement confirme l'avis de R. Yossé, puisqu'il est dit[1] : Bien que l'on ait dit que les produits peuvent indifféremment être âgés de 5 ans, ou de 6, ou de 7, pourtant les ceps de vigne devront être de 5 ans; pour les figues, il faut 6 ans ; pour les olives, 7 ans. Mais ne voit-on pas parfois des branches de figuier surchargées de fruits dès la fête de *Pourim* (au mois d'Adar)? C'est vrai, répond R. Juda, lorsqu'elles s'étendent en épaisseur ou en largeur, mais non lorsqu'elles gagnent en hauteur (et il en est de même des racines).

« Lorsqu'un arbre a été déraciné et qu'il reste encore une racine en terre, dit la mischnâ, etc. ». Par cette dernière expression, il faut entendre, non la racine, mais qu'il y a bénédiction en lui (le mot ברכה ayant les deux sens). C'est aussi l'avis de R. Houna au nom de R. Yoḥanan. R. Mena dit que certains hommes se nomment ainsi, se conformant au verset de la Genèse (XXIV, 31) : *Viens, toi qui es béni*[2] *de Dieu*. R. Zeira, R. Yossé, R. Eléazar au nom de R. Ḥanina, R. Aba, R. Hiya, R. Hanania au nom de R. Ḥanina b. Gamaliel disent : lorsque de deux arbres, l'un jeune et l'autre vieux, la jeune racine s'est greffée sur le vieux, elle est dispensée des droits d'orla, car elle se nourrit du suc du vieil arbre. En effet, dit R. Eléazar ou R. Hiya b. Aba, c'est ce que dit notre mischnâ : « Quant aux vignes rattachées par la greffe, ou les ceps attachés à ce lieu, si même ils sont provignés en terre, leurs fruits n'étant pas nouveaux sont permis[3] ». Mais n'est-il pas à craindre que la jeune plante ait jeté des racines avant de s'unir à l'ancienne? Elle est conforme, dit R. Hanania, fils de R. Hillel, à l'avis de R. Juda, qui dit : la jonction (avec l'arbre) précède le développement de la racine en terre. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : les racines n'ont pas de consistance (et elles n'entraînent pas de dispense, la plantation étant réelle). R. Zeira dit à R. Yossé : l'a-t-on entendu dire ainsi par R. Yoḥanan explicitement, ou n'est-ce qu'une déduction tirée d'un de ses avis? Voici ce qu'on a enseigné[4] : lorsqu'on a consacré un arbre que l'on a planté ensuite, il est dispensé de l'orla (à titre sacré) ; s'il l'a planté et consacré plus tard, l'orla subsiste. Or, l'on avait cru que l'arbre consacré ainsi que le vieux sont dispensés de l'orla à titres égaux. Il n'en est rien ; car il peut arriver que l'on rachète ce qui est consacré et qu'il devienne ainsi soumis aux droits par suite d'un changement de destination, tandis que

1. Cf. *Schebiith*, ch. I, § 9, fin.—2. L'équivalent chaldéen de ce mot est aussi ברכה. — 3. On ne craint pas que le provignement en terre adhère avant que l'attache du jeune plant soit effectuée ; car, même en ce dernier cas, la jeune branche serait dispensée par la jonction.— 4. Tossefta sur ce traité, ch. I.

pour le vieil arbre, nulle modification de ce genre n'est admissible. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'un cédrat a fleuri pendant la période d'orla et a terminé la maturité dans l'année où il est permis, qu'ensuite on a rattaché à un autre, il reste interdit, quelle que soit l'augmentation survenue ; car les produits de l'interdiction n'annulent pas l'interdit. Pourtant si une jeune branche a été rattachée à un vieil arbre, est-elle dispensée? Oui, car s'il n'en était pas ainsi et qu'elle soit interdite, à quoi bon parler de l'augmentation interdite? Il y a donc aussi des augmentations permises. R. Zeira s'exprime au nom des rabbins à l'instar de R. Abahou, et ajoute qu'en mangeant de ce cédrat, on est passible de la peine des coups de lanière, si l'on mange la valeur d'une olive (y compris la partie additionnelle). Mais, objecta R. Mescha à R. Zeira, les deux assertions que vous émettez se contredisent mutuellement : puisque vous dites ici que les produits de l'interdit ne peuvent pas annuler ce qui est interdit lui-même, on semble sous-entendre que la partie ajoutée est permise ; comment donc se fait-il qu'il soit dit aussitôt après qu'en mangeant l'équivalent d'une olive d'un cédrat interdit, on est punissable ? Comment joint-on au principal le supplément permis, de façon à constituer la valeur interdite? La peine ne doit-elle pas être applicable à la part proportionnelle, défalcation faite de ce qui était permis ? Il y a ici défense, répond R. Yôna, lorsque cette branche se nourrit d'elle-même, tandis qu'il y a une partie autorisée lorsqu'elle se nourrit du suc d'un vieil arbre auquel la branche est attachée. De cette réponse on déduit que lorsqu'un cédrat fleurit pendant les 3 ans d'orla et qu'il mûrit dans l'année où l'usage est libre, puis s'attache à un autre (déjà ancien), qu'ensuite ces diverses greffes s'attachent successivement l'une à l'autre, le tout est pur (permis, profitant du suc d'un ancien cédrat). R. Abahou au nom de R. Yoḥanan et R. Ḥisda disent tous deux que la discussion de la Mischnâ (entre R. Meir et les autres sages) s'applique à un cas indéterminé ; car, sans cela, de quoi serait-il question? S'il est certain que la branche se nourrit du suc de l'ancien tronc, tous proclament l'usage permis ; si, au contraire, il est notoire que le suc provient d'une branche neuve (encore soumise à l'orla), tous l'interdisent ; il n'y a donc de discussion possible qu'en cas de doute. A quoi reconnaît-on la provenance du suc (s'il est jeune ou vieux)? R. Bivi dit au nom de R. Ḥanina : si les feuilles sont tournées vers la jeune branche, il est notoire que le suc provient de l'ancienne branche ; au cas contraire, il provient de la jeune. R. Juda b. Ḥanin cite un indice à ce sujet : lorsqu'on mange d'autrui, on a honte de le regarder (de même ici, les feuilles se détournent). Aussi, R. Judan père de R. Matnia dit-il : la discussion de la Mischnâ, applicable à un cas indéterminé, a lieu lorsque les feuilles sont tombées (et il ne reste plus le moyen de déterminer la direction du suc).

« Lorsqu'on a coupé un provin plein de fruits, dit la Mischnâ, etc. » R. Judan dit qu'en réalité la règle ne s'applique pas seulement au provin ; mais pour tout arbre déraciné et plein de fruits, replanté ailleurs, les fruits sont permis si les anciens annulent les nouveaux en nombre. De même, R. Yassa

dit au nom de R. Yohanan : lorsqu'on a arraché un oignon de la terre et qu'on l'a replanté, dès qu'il a repris racine, il faut rédimer le tout, même la souche déjà libérée une première fois (de même l'arbre replanté, dont les fruits nouveaux sont plus nombreux que les anciens, est interdit). R. Hiya dit, au contraire, au nom de R. Yohanan : pour l'oignon arraché puis replanté, dès qu'il a repris racine, il faut rédimer le tout, précisément parce qu'il est aussi considéré comme semé (à l'instar du provin), afin de ne pas laisser supposer qu'il en est de même pour l'arbre déraciné (les produits de ce dernier restent toujours permis). Hilfia demanda[1] : est-ce que, d'après R. Yohanan et R. Simon, l'épice provenant de l'orla est annulée dans une quantité de 200 équivalents (comme toute orla), ou est-ce qu'elle reste interdite même dans une quantité supérieure à cette mesure à titre d'épice? Non, fut-il répondu, il n'y a plus de défense au-delà d'une supériorité du nombre de 200. Mais n'a-t-on pas dit plus loin (II, 6) : « Si l'on se sert de levure d'oblation, ou d'épices d oblation, ou de mélange d'oblation, on suit pour tout cela un avis sévère. » N'en résulte-t-il pas que c'est interdit même au-delà de la proportion de cent pour l'oblation, ou de 200 pour l'orla, même sans la propagation du goût? Non, c'est qu'il s'agit seulement de l'emploi des raisins comme assaisonnement, qui donnent peu de goût. Toutefois, dit R. Yossé au nom de R. Yohanan, c'est vrai aussi longtemps que les raisins ne sont pas secs; mais, dès qu'ils le sont, ils propagent autant de goût que les épices et sont interdits, même au-delà de 200 équivalents; selon R. Hiya au nom de R. Yohanan, la restriction se rapporte aux fruits qui n'ont pas assez mûri sur l'arbre; mais au cas où ils ont assez mûri, l'épice produit son effet, même au-delà d'une proportion de 200. R. Hiya b. Aba dit au nom de R. Josué b. Lévi que les propagateurs du goût le soutiennent jusqu'à cent fois le montant; selon R. Yossé au nom de R. Josué b. Lévi, ou au nom de R. Padié, ils ne correspondent qu'à 1/60. R. Samuel bar R. Isaac objecta à R. Hiya b. Aba : non-seulement R. Yossé conteste ton avis, mais la Mischnâ s'oppose à vos deux avis, puisqu'elle dit : « Si l'on se sert de levure, d'épice, ou de mélange d'oblation, etc. »; or, si c'est conforme à cette Mischnâ qui interdit seulement l'ensemble dans la proportion de cent pour l'oblation et de 200 pour l'orla, à quoi bon parler de propagation du goût par la levure ou l'épice (n'est-ce pas applicable à chaque goût, dans la mesure de 1/60 selon l'un, ou de 1/100 sur l'autre)? N'en résulte-t-il pas que c'est interdit même au-delà, contrairement à leur avis? On peut réfuter l'objection en disant que R. Yossé et R. Hiya parlent du mélange de viande interdite avec de la viande permise (en ce cas, il suffit d'une proportion moindre pour l'annuler). Selon R. Yossé, il n'y a pas de différence entre le mélange de viande et n'importe quelle autre interdiction (la mesure sera la même), puisque R. Abahou a dit au nom de R. Yohanan[2] : on mesure tous les objets interdits comme s'ils avaient telle ou telle valeur (p. ex. celle de

1. Tout le texte qui suit jusqu'à la fin du § se retrouve même série tr. *Nazir*, ch. VI, § 10 (f. 55c). — 2. V. ci-dessus, tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1.

l'oignon, au goût fort répandu). Sur quoi porte la discussion entre R. Yossé et R. Hiya ? Pourquoi l'un assigne-t-il aux propagateurs de goût une proportion de 1/100, et l'autre assigne-t-il 1/60 ? L'un parle d'une proportion de 1/60, parce qu'il admet que l'épaule du bélier offert par le naziréen après son vœu et due au cohen présente cette proportion sur l'ensemble (et si elle est cuite avec l'animal entier, celui-ci n'est pas interdit aux étrangers); l'autre, au contraire, admet une proportion de 1/100, parce qu'il ne comprend pas dans l'épaule due la part afférente d'os. Mais, fut-il objecté, si l'on déduit la part d'os de l'épaule, pourquoi ne pas les déduire aussi du bélier entier (et maintenir ainsi la relation proportionnelle) ? C'est inadmissible, puisqu'il est dit[1] : On ne joint pas le déchet (p. ex. le son) de l'oblation au corps de l'oblation même pour constituer une mesure suffisant à interdire le profane qui y serait mêlé ; mais, à l'inverse, on compte avec le profane son déchet (comme les os), pour que l'ensemble soit une mesure telle servant à annuler l'oblation en cas de mélange. R. Bivi demanda : est-ce que l'on ajoutera le déchet d'oblation au profane pour que l'ensemble serve à annuler l'oblation ? Puisque R. Houna a dit que l'écorce des produits interdits pourra être jointe aux produits permis pour que l'ensemble serve à annuler le tout, cela prouve aussi que l'on ajoute le déchet d'oblation au profane pour annuler l'oblation par le total. — R. Ḥiya dit : tout ce que j'ai interdit ailleurs est permis ici ; car partout ailleurs, l'interdit est maintenu jusqu'à cent parts équivalentes et ce n'est permis qu'à 101, tandis qu'ici même à cent c'est permis. On voit donc qu'il est toujours question de cent ; comment donc se fait-il que l'interlocuteur parle de 1/60 ? (question non résolue). — « S'il y a une addition de 200 fruits, est-il dit, ils sont interdits. » Chez R. Yanaï, on mesurait ainsi l'épinard (ou oseille). Comment reconnaît-on l'augmentation ? R. Bivi au nom de R. Ḥanina répond : on en cueille un et laisse un autre ; ce que l'un a perdu a profité à l'autre.

6. Lorsque des plants d'orla[2], ou de mélange interdit de vigne, ont été mêlés à des plants ordinaires (que leur disposition ne permet plus de distinguer), on ne peut pas les cueillir (tout est interdit) ; si la vendange est faite, elle s'annule dans une proportion de 201, pourvu que ce soit fait par mégarde. Selon R. Yossé, on peut même en connaissance de cause vendanger et l'annuler dans une quantité de 201.

Est-ce que toutes les plantes ne sont pas interdites dans une vigne comme hétérogènes ? comment se fait-il que la mischnâ semble seulement le compter pour un élément (et non pour deux ?) Voici comment il faut compléter la mischnâ : dans une platebande de vigne mélangée etc., (c.-à-d. lorsqu'on ne sait plus dans quelle bande la vigne s'est trouvée mêlée). C'est aussi l'avis de R. Yossé bar Rabbi. Selon R. Yossé bar R. Abin, il s'agit du cas où l'on a

1. Cf. ci-dessus tr. *Troumôth*, ch. V, § 9, au commencement. — 2. Cf. Babli, tr. *Guittin*, f. 54b.

placé une plante dans un pot troué au-dessous d'un cep de vigne, ce qui l'interdit (et on ne sait plus sous lequel). R. Simon b. Lakisch dit au nom de Hiskia : il suffit de cueillir 3 grappes (sans nécessiter une proportion de 200), et dès qu'il y a cette simple majorité d'un sur 3, l'interdit est annulé. Est-ce que R. Simon b. Lakisch ne se contredit pas lui-même ? Puisqu'ailleurs il est dit au nom de R. Oschia [1] : Si, en ayant devant soi 150 tonneaux fermés (qui en raison de leur valeur, ne peuvent jamais être annulés) et que cent d'entre eux ont été ouverts, puis un tonneau d'oblation a été mêlé avec eux par erreur on prélève l'équivalent de l'oblation,et les cent peuvent redevenir profanes, non les 50 fermés qui restent interdits (en raison de leur valeur distincte) ; le reste redeviendra libre lorsque les tonneaux seront ouverts (et perdent leur valeur individuelle). Cette annulation partielle, dit R. Zeira, n'est effective que si les tonneaux se trouvent ouverts par mégarde ; mais il n'est pas permis de les ouvrir sciemment, dans le but d'obtenir l'annulation. Comment donc se fait-il qu'ici il ne parle pas d'un excédant de cent, mais d'une simple majorité de 3 contre un ? C'est que, fut-il répondu, plus haut R. Simon s'exprime au nom de R. Oschia, et ici au nom de R. Hiskia. Aussi lorsqu'on dit ailleurs, au nom de R. Simon b. Lakisch : « lorsqu'on a ouvert seulement 3 tonneaux et qu'il y ait parmi eux un tonneau d'oblation, le tout est permis, » c'est conforme à l'avis exprimé ici par Hiskia. Mais n'y a-t-il pas 2 objections contre cet enseignement ? 1° Selon notre mischnâ, « on ne peut pas les cueillir », ce qui est une défense même rétroactive ; 2° « si la vendange est faite, elle ne s'annule que dans une proportion de 201. » Comment donc permet-on dans ledit enseignement, de les ouvrir sciemment, et même de les annuler au-dessous de 201 ? Là, répond R. Yossé bar R. Aboun, il s'agit du cas où l'on a seulement voulu cueillir 3 plants (qui suffisaient), le mélange est alors annulé ; mais si l'on a cueilli le tout (où l'on est certain d'avoir pris aussi l'interdit), il n'y aura d'annulation qu'au delà de 200. — On a enseigné : lorsqu'on doute si des grenades de Badan (de grande valeur) sont mêlées à d'autres d'orla, elles s'annulent dans une proportion de 200 ; mais s'il y a mélange certain, elles ne s'annulent jamais (en raison de leur valeur). De même, pour les plants adhérents à la terre ; s'il y a doute qu'il y ait mélange, le chiffre de 200 servira à les annuler ; s'il y a mélange certain, l'interdit subsistera toujours. Dans quel cas cela a-t-il lieu ? Dans celui-ci : « Lorsque des plants d'orla, ou de mélange interdit de la vigne, ont été mêlés à des plants ordinaires, etc. » ; or, s'il y a doute sur le mélange des plants adhérents, l'annulation peut s'effectuer dans une proportion de 200, non en cas de certitude. R. Judan demanda : En est-il de même pour un morceau remarquable de chair interdite, sur laquelle on a des doutes qu'elle soit mêlée à la chair permise ? Puis, il y répondit lui-même en disant : la chair n'est jamais annulée, tandis que pour les plants adhérents parfois à la terre, l'annulation existe. — R. Yossé permet de vendanger sciemment et d'annuler,

1. Ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 8, fin.

parce que c'est l'usage d'émonder les vignes. On a enseigné ailleurs [1] : « Lorsqu'un saa d'oblation est tombé dans cent parts de blé profane et qu'après la mouture la quantité a diminué, la diminution porte aussi bien sur le profane que sur l'oblation, et le tout est permis. » En effet, il est enseigné : il est permis, même en principe, de moudre ce mélange (bien qu'il en résulte une augmentation du profane, favorisant l'annulation), comme notre Mischnâ autorise de cueillir sciemment. R. Zeira, dit que cet avis peut se conformer à l'opinion de tous (pas seulement de R. Yossé), puisque les cohanim ont pris l'habitude de moudre chez eux ces sortes de mélanges (on le moudra donc d'avance). Quelle est la différence entre ces 2 explications? Il y en a une pour la question des mélanges hétérogènes de la vigne : selon l'avis précité de R. Yossé, il est permis de les moudre ; les autres sages l'interdisent.

7. Les feuilles et les branches de palmier, la sève des ceps (lors de la taille), les bourgeons[2], ne sont pas susceptibles d'orla et permis ; on peut les manger partout en la 4e année, et ils sont accessibles au naziréen (n'étant pas des fruits) ; ils ne sont interdits que sur l'arbre de l'*Aschéra* (des idolâtres). Selon R. Yossé, le bourgeon est interdit comme essence du futur fruit. R. Éliézer dit [3] : il est interdit de coaguler du lait dans de la sève d'arbres d'orla. R. Josué raconte [4] avoir entendu dire expressément qu'il est permis de le coaguler dans la sève des feuilles, ou dans celle du tronc, mais non dans celle des fruits hâtifs, parce qu'ils sont considérés comme fruits.

8. Le verjus [5], les pépins, la peau et le jus du raisin, l'écorce de la grenade et sa fleur [6] la cosse de noix, ou d'autres noyaux de fruits, sont interdits dans les 3 premières années, ou s'ils proviennent d'un arbre d'aschéra, et le nazir ne peut pas en manger ; mais en la 4e année, on les mange en tous lieux (et non à Jérusalem seule). Dans tous ces cas, les fruits tombant spontanément sont interdits.

9. R. Yossé dit : il est permis de planter une branche d'un arbre d'orla, mais non une noix d'orla, parce que c'est un fruit [7]. Il n'est pas permis non plus de greffer une branche d'orla couverte de dattes non mûres (*Kafour*) [8].

Lorsque la Mischnâ dit : « Les feuilles et les branches des ceps de vigne sont d'un usage permis aux naziréens », c'est un avis opposé à celui de R. Eliézer, puisque l'on a enseigné en son nom [9] que le verset (Nombres VI, 4) :

1. Ibid, ch. V, § 9.— 2. Cf. même série, tr. *Nazir*, ch. VI, § 2 (f. 55a) ; babli, tr. *Berakhoth*, f. 36b (t. I, p. 377).— 3. Cf. Babli, tr. *Nidda*, f. 8b.— 4. Cf. tr. *Abodâ zara*, f. 35b.— 5. Le raisin ne mûrissant pas en entier. Ce terme dérive peut-être de κύκλος.— 6. Cf. Babli, tr. *Berakhoth*, f. 36b, (t. I, p. 376). — 7. Cf. Babli, tr. *Abôda zara*, f. 48b. — 8. Cf. Babli, tr. *Berakhoth*, f. 57b (trad. t. Ier, p. 468). — 9. Cf. Babli, tr. *Nazir*, f. 34b.

Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe, implique aussi l'interdit pour les feuilles et les branches. On a enseigné que R. Yossé dit : les bourgeons sont interdits au Naziréen, parce que ce sont des fruits. Or, il y a là un point obscur : si c'est interdit seulement au Naziréen, à quoi bon ajouter que c'est un fruit? Si au contraire on l'interdit à titre de fruit, il devrait être interdit à tous, et non pas seulement au Naziréen? C'est en effet l'avis de R. Isaac, qu'il est interdit à tous. R. Isaac demanda : qui est-ce qui a enseigné que l'on ne doit pas enter des bourgeons d'orla? C'est R. Yossé (donc, il l'interdit aussi sous les autres rapports). On a dit que l'on peut (la 4e année) racheter seulement des fruits, non le verjus, ni les fruits hâtifs. Aussi, R. Zebid a enseigné que les fruits hâtifs des dattes devront être enterrés, ne pouvant être rachetés. R. Yôna demanda : Est-ce qu'en cas de rachat accompli il n'est pas valable et est-ce à dire qu'il faudra enterrer ces fruits? (Certes, non ; il ne s'agit que du principe)[1].

« Le verjus, les pépins, la peau, etc. », dit la Mischnâ. Le premier terme, selon R. Zeira et un autre sage au nom de Rab, signifie : des raisins qui ont été frappés (arrêtés dans leur croissance) avant le premier tiers de la maturité. R. Yossé bar R. Aboun dit : si même ce défaut leur est survenu après le 1er tiers de la croissance, la dispense de rachat est maintenue. R. Ḥiya b. Ida l'explique par des termes correspondants (homonymes) : des raisins frappés au tiers. — « Selon R. Yossé, est-il dit, on ne doit pas planter, etc. » R. Yoḥanan dit : en cas de plantation accomplie, c'est permis ; mais la greffe accomplie est interdite. Le plant d'une noix d'orla, accompli par erreur, de même que l'œuf d'idole devenu poussin, sont d'un usage permis (quoiqu'interdits en principe). R. Ḥagaï dit au nom de R. Oschia que Ḥiskia et Cahana sont en discussion à ce sujet : Selon Cahana, ces produits sont permis ; selon Ḥiskia, ils sont interdits. Comment ce dernier avis est-il explicable et se peut-il que l'œuf d'idolâtrie soit devenu poussin? Dans quel cas est-ce admissible? S'il l'a cassé pour adorer l'idole, il ne peut plus en naître de poussin ; s'il l'a introduit dans la chambre réservée à l'idole, il n'y a qu'à observer quel emploi en est fait, et si l'on s'est contenté de s'agenouiller devant lui, cela n'entraîne pas l'interdit ; pourquoi donc serait-il défendu? On peut supposer, répond R. Judan père de R. Matnia, qu'on l'a pris pour boucher le trou d'un mur au temple païen (ce qui, selon Cahana, ne suffit pas pour l'interdire). Quant à l'œuf provenant de consécration qui est éclos en poussin, il forme, selon R. Yossa, le sujet d'une discussion entre Cahana et R. Yoḥanan : le premier l'interdit, le second le permet. R. Zeira dit à R. Yossé : bien que R. Yoḥanan permette d'user de ses produits, il faut pourtant les racheter d'après la valeur de la semence (ou de l'œuf consacré). R. Ḥanina, R. Yôna et R. Eléazar disent au nom de Cahana : il faut racheter les produits, non d'après leur valeur actuelle (accrue), mais d'après celle qu'avait la sainteté semée. R. Ḥanania au nom de R. Pinhas rétablit ainsi la discussion : Cahana

1. Suit un alinéa, que l'on trouve déjà en entier, au tr. *Schebiith*, ch. VII, § 7.

interdit les produits jusqu'à ce qu'ils soient rachetés selon leur valeur actuelle; R. Yohanan en permet l'usage, en se contentant d'un rachat d'après la valeur de la semence.

CHAPITRE II.

1. L'oblation sacerdotale et celle de la dîme (ou 100e) des fruits [1] soumis au doute, la Halla, les prémices, sont annulées en cas de mélange à une quantité 101 fois supérieure; on les compte ensemble au cas où ces objets interdits réunis forment plus du 101e de la partie (de façon à ne pas l'annuler). En tous cas, il faut prélever de l'ensemble pour le cohen l'équivalent de ce qui y est tombé (avant que chacun en mange). Les produits d'orla et des mélanges interdits de la vigne ne s'annulent que dans une quantité 201 fois supérieure [2]; et on les réunit pour réduire la proportion du mélange, mais il n'est pas nécessaire (en cas de mélange annulé) de prélever l'équivalent. Selon R. Simon, on ne joint pas les parties interdites. R. Eliézer dit : on les réunit et on ne les considère pas comme nulles si le mets où les produits cuisent en conserve le goût; mais on ne les réunit pas de façon à ce qu'à sec on exige, sous peine d'interdit, une proportion de 201.

D'après qui a-t-il fallu enseigner que ces diverses redevances sacerdotales peuvent être jointes pour s'opposer à l'annulation? D'après R. Simon, bien qu'il dise à la fin de cette mischnâ : « on ne joint pas des parties interdites de noms différents, » il reconnaît ici qu'il y aura jonction, parce que tous ces objets sont compris sous la désignation d'oblation. D'après qui énumère-t-on ici l'oblation de la dîme des fruits douteux? D'après R. Meir, qui attribue aux prescriptions rabbiniques la même gravité qu'aux préceptes bibliques. Et où trouve-t-on l'expression de cette parité? C'est, dit R. Hanina, dans le passage où il est dit [3] : « Une femme qui voit une tache de sang dans ses vêtements se trouve déroutée dans son calcul mensuel (ne sait plus depuis quand comptent les 11 jours de pureté), et elle doit craindre d'être atteinte de gonorrhée, selon R. Meir; d'après les autres sages, la tache de sang n'est pas un sujet de crainte de gonorrhée » (donc R. Meir éprouve pour ce dernier cas, qui n'est qu'une prescription rabbinique, autant de scrupule que si elle était légale). R. Yôna demanda : pourquoi dans la mischnâ n'énumère-t-on pas aussi la halla prise sur les objets douteux? Comme il est déjà question de halla en général, on ne spécifie pas celle du doute. Mais, après avoir mentionné l'oblation sacerdotale on parle bien de celle du doute? En effet, dit R. Hanania au nom de Samuel, il faut prélever la halla sur une pâte douteuse (acquise d'un ignorant); c'est pourquoi, ajoute R. Hiya b. Luliba, on se fait rembour-

1. Cf. tr. *Troumôth*, ch. IV, § 7; tr. *Meïla*, ch. IV, § 3.— 2. Cf. Babli, tr. *Abodà zara*, f. 68b; Mischnâ, tr. *Meïlâ*, ch. IV, § 6.— 3. Tr. *Nidda*, ch. VI, § 13.

ser par la caisse sacerdotale (preuve que c'est une simple précaution sans gravité absolue). C'est aussi l'avis de Samuel. Selon R. Mena, au nom de R. Yossé, on n'opère pas ainsi en se faisant rembourser; mais le lendemain on apportera de la ḥalla due avec certitude, et l'on dira que ce soit l'équivalent de ce qui était dû dans le doute. R. Yoḥanan demanda à Zouga : Avez-vous l'habitude de prélever la ḥalla sur le doute ? Certes, répondit-il, puisque R. Samuel, frère de R. Berakhia a dit : lorsqu'on renouvela l'ordre d'être attentif au *demaï*, la plupart des gens du peuple prélevant chez eux la redevance de la pâte ne la donnaient pas au cohen (en l'annulant dans des proportions supérieures). R. Yossé bar R. Aboun dit que le tribunal a décidé quel emplacement serait destiné à la ḥalla, et ce serait toujours l'extrémité septentrionale [1]. L'annulation a lieu, dit la mischnâ, en cas de mélange avec une quantité 101 fois supérieure. Il importe de savoir à quelle condition a lieu cette annulation, si c'est du principe du prélèvement, ou du fait accompli ; car, s'il s'agit du principe, ni l'acte d'un enfant, ni l'opération faite par un autre que le propriétaire, ne peut entraîner l'annulation, pas plus que l'acte n'est valable ; de même que l'on ne peut pas, en faveur de ce prélèvement, transgresser le repos sabbatique ; s'il s'agit au contraire, du fait accompli, ces actes peuvent avoir lieu. Or, on a enseigné ailleurs [2] : on peut aussi (le sabbat) annuler ce qui est mêlé avec de l'interdit si la partie permise est 101 fois supérieure, selon R. Juda. Sur quoi, il a été ajouté que R. Simon b. Eliézer dit : on peut, si l'on veut, jeter un regard en ce jour sur une partie de ce que l'on mange (désignant ainsi des yeux la dîme future), puis manger le reste ainsi libéré d'avance (sans l'annuler). Donc, remarque R. Yôna, la discussion est réduite à ceci : Selon R. Judá, on considère l'annulation comme une fin de prélèvement et elle est permise le samedi ; selon R. Simon b. Eliézer, elle est considérée comme le commencement et, pour cette raison, est interdite. Or, ce dernier reconnaît aussi qu'il est interdit d'agir ainsi (de désigner la dîme des yeux) pour ce qui est dû avec certitude. Puisqu'il s'agit donc du doute, quel est le motif de R. Simon pour agir ainsi ? C'est pour établir une distinction entre le sabbat et les jours de semaine. On a enseigné ailleurs [3] : Selon R. Eliézer, l'oblation sera annulée si elle est mêlée à du profane 101 fois supérieur en quantité ; selon R. Josué, il suffit d'une parcelle dépassant la proportion de cent (ce dernier avis n'est-il pas contredit ici ?) Plus loin, Ḥiskia dit pour R. Abahou au nom de R. Eliézer : chaque fois qu'après avoir énoncé un sujet en discussion on le renouvelle d'une façon anonyme, ce dernier avis sert de règle (et comme notre mischnâ, qui est anonyme, parle de 101, l'avis de R. Eliézer l'emporte). Puisqu'il est dit plus loin (§ 2) : « L'oblation sera jointe au profane pour annuler proportionnellement l'orla, lorsque par exemple un *saa* d'oblation est tombé dans une quantité de cent *saas* profanes et qu'ensuite 3 cab (ou 1/2 saa

1. Cf. tr. *Demaï*, ch. V, § 2 (t. II, p. 179); Sifri, tr. *Korah*, n° 121. — 2. Tr. *Schabbath*, ch. XXI, § 1.— 3. Mischnâ, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 7.

d'orla) se mêlent au tout, etc. » et qu'à ce sujet R. Eliézer remarque qu'il n'est pas question d'une proportion de cent équivalents auxquels serait mêlée l'orla, mais il n'y a que 99 parts équivalentes de mélange ; n'en résulte-t-il pas que l'annulation a lieu dans 100 et non dans 101, contrairement à R. Eliézer ? Ce second enseignement donc est conforme à l'avis de R. Josué, et le premier à l'avis de R. Eliézer (sans indiquer quelle est la règle)-[1].

On a enseigné : R. Simon dit que l'oblation est annulée dans 101 parts profanes par raisonnement *a fortiori* ; car si un interdit s'annule au milieu d'autres interdits (l'oblation mêlée à des produits inaffranchis), à plus forte raison l'interdit peut s'annuler au milieu des objets permis (profanes). Selon une version, il s'agit d'objets interdits avec d'autres profanes ; selon une autre version, il s'agit du mélange d'objets permis les uns et les autres. En admettant la 1re version, l'interdit consiste en ce que l'oblation est interdite aux étrangers ; selon la seconde version, il s'agit des cohanim auxquels tous ces objets sont permis. On peut aussi supposer que les uns et les autres parlent exclusivement de ces derniers : la 1re version, où il s'agit d'objets interdits mêlés aux permis, traite d'oblation impure mêlée aux produits profanes (alors, c'est interdit même au cohen pour cause d'impureté) ; la 2e version, traitant d'objets permis, suppose un mélange d'oblation pure avec du profane. — On a enseigné : lorsqu'un morceau des pains de proposition (sacré) se trouve mêlé à cent morceaux semblables de profane, ou lorsqu'un morceau de chair d'un sacrifice de péché (aussi consacré) se trouve mêlé à cent parts semblables profanes, il n'y a pas d'annulation ; mais selon R. Juda, l'annulation a lieu. Quel est le motif de ce dernier? C'est qu'il est dit (Ezéchiel, XLV, 15) : *Un agneau des troupeaux de* 200 *des gras pâturages d'Israël* : d'où l'on peut déduire que l'on considère l'agneau consacré qui se trouve parmi 200 semblables comme étant d'un usage permis (de même, R. Juda permet le morceau de chair sacrée mêlée à d'autres). Toutefois on peut objecter que ce verset parle de 200 et R. Juda de cent? Par contre, fut-il répliqué, il s'agit dans ce verset d'agneau vivant (moins aisé à confondre), et R. Juda parle d'animal égorgé. Quelle différence y a-t-il ? Il y en a une, dit R. Ḥinena, c'est que les animaux vivants sont considérés à l'égal de ce que l'on peut compter numériquement. De ce qui précède on sait qu'en cas de mélange avec du profane permis aux simples Israélites, l'annulation est effective ; mais a-t-elle lieu aussi lorsque c'est mêlé avec des objets permis seulement aux cohanim et consacrés à Dieu ? On peut savoir la réponse de ce qu'il est écrit (Lévitique, XXII, 7) : *Puis il pourra manger des saintetés, car elles sont sa subsistance ;* le partitif *des* implique qu'il y a certaines saintetés que l'on ne peut pas consommer, comme celles qui sont mêlées à moins de cent parts égales. On sait jusqu'à présent qu'en cas de mélange d'oblation impure parmi d'autre pure, l'annulation a lieu. Mais comment le sait-on aussi pour le mélange de produits d'oblation avec d'autres qui sont profanes, ou d'oblation impure parmi des objets consacrés purs, ou à

1. L'alinéa qui suit se retrouve *in extenso*, ibid.

l'inverse, des objets consacrés impurs dans de l'oblation pure, ou des parts d'holocauste dans celles des sacrifices de péché (partiels), ou une boisson d'oblation impure dans de la boisson profane pure, ou à l'inverse, ou dans de la boisson pure des consécrations, ou de l'huile offerte par le lépreux après sa guérison, dans le reliquat de l'huile apportée par le naziréen à l'expiration de son vœu ? C'est pourquoi il est dit « des saintetés », et non pas de « ce qui est saint », afin d'y comprendre par extension que, dans ces divers cas énumérés, la consommation est aussi permise (même de ce qui est consacré à Dieu). R. Abin dit au nom de R. Yoḥanan : il se peut qu'on applique cette extension seulement au mélange du *loug* d'huile offerte par le lépreux guéri, avec le reliquat de l'offrande du naziréen, auquel cas il ne s'agit pas de ce qui a été consacré à Dieu. Mais n'a-t-on pas parlé de liquides au p'uriel, ce qui semblerait indiquer qu'il s'agit de 2 sortes d'huiles, dont l'une doit servir à brûler (ce qui serait de la consécration à Dieu)? (question non résolue). R. Ḥinena dit : ce procédé de déduction prouve qu'il s'agit du mélange d'un morceau d'holocauste parmi des morceaux provenant du sacrifice de péché (auquel cas l'autorisation ne porte pas sur des objets consacrés à Dieu) ; car, s'il s'agissait à l'inverse de chair des sacrifices mêlée à celle des holocaustes, le cohen pour chaque morceau se trouverait en présence d'un interdit certain, par suite de l'annulation (cela ne prouve donc rien pour ce qui serait consacré à Dieu). Quel est l'avis de R. Juda à l'égard du morceau sacré tombé dans un mélange profane et dont il faut retirer un équivalent au profit de la caisse sacerdotale ? Est-il de l'avis de R. Eliézer, ou de celui de R. Josué ? S'il partage l'avis de R. Eliézer, il admet que le cohen peut retirer une part et la consommer (dans l'hypothèse que la part prise peut se trouver être celle qui était tombée) ; ou partage-t-il l'avis de R. Josué (qui n'admettant pas cette hypothèse de la conformité des parts) prescrit de brûler la part brûlée (ne pouvant, dans le doute, ni la manger dans l'enceinte sacrée, ni au dehors? c'est un point non résolu).

Lorsque la Mischnâ dit qu'on les réunit pour réduire la proportion du mélange, c'est conforme à l'avis de R. Meir ; puisque R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [1] que, selon R. Meir, on doit joindre tous les interdits pour arriver ensemble au total de la valeur d'une olive, entraînant en cas de transgression la pénalité des coups de lanière, en vertu de ce qu'il est dit (Deutéronome, XIV, 3) : *Vous ne mangerez aucune chose abominable* (le terme collectif כל de ce verset entraîne l'idée de réunion). Comment se fait-il que la Mischnâ, au 1er cas, prescrive de prélever sur l'ensemble pour le cohen l'équivalent de ce qui est tombé, et qu'ensuite, pour l'orla et le mélange de vigne, on soit dispensé de ce prélèvement? C'est qu'au premier cas, dit R. Jacob b. Zabdi ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il s'agit de restituer à la caisse sacerdotale l'équivalent de ce qui lui revient, et cela n'a pas lieu au second cas. En effet, il est dit : pour toute oblation dont le cohen ne se soucie guère, p. ex.

1. Cf. même série, tr. *Nazir*, ch. VI, § 1, milieu (fol. 54d).

celle des figues inférieures [1], des choux (ou fourrage des bestiaux) et de l'orge d'Idumée, il n'est pas nécessaire d'opérer le prélèvement. Les produits d'orla et des mélanges interdits de la vigne, est-il dit, ne sont annulés que dans une quantité 201 fois supérieure. Pourquoi ? On le déduit de la similitude des termes מלאה *abondance*, ou *production entière*, employés soit à l'égard de l'oblation (Nombres, XVIII, 27), soit l'égard des mélanges hétérogènes dans la vigne (Deutér., XXII, 9) ; de même qu'il y a annulation au premier cas si la supériorité numérique l'emporte, il en est de même pour la vigne contenant des hétérogènes. Mais, puisqu'au sujet de l'oblation la proportion doit être de cent pour provoquer l'annulation, pourquoi n'est-ce pas la même quantité pour l'orla et la vigne ? Comme pour ce dernier point, le texte biblique a répété 2 fois la défense, les sages ont aussi exigé le double de la proportion numérique, cette dernière observation est juste pour la vigne contenant des mélanges ; mais comment le sait-on aussi pour l'orla ? Comme les 2 défenses ont un point analogue, l'interdit d'en tirer une jouissance quelconque, les conditions d'annulation seront les mêmes. Cette déduction par analogie est ainsi déduite selon R. Akiba (l'auteur habituel des énoncés anonymes du Siffri) ; mais selon R. Yohanan au nom de R. Ismaël, on raisonne par *a fortiori* ; si l'oblation qui est interdite aux étrangers peut s'annuler dans une certaine proportion, l'annulation est à plus forte raison passible pour l'orla dont les produits ultérieurs seront permis à tous ; à quoi l'on peut répliquer qu'au contraire chacun peut tirer un parti profitable de l'oblation (sans la manger), tandis que l'on ne peut même pas tirer une jouissance de l'orla. R. Hinena dit : en vertu de l'analogie du mot « *fruit* » (employé aussi pour les prémices), on suppose, le cas échéant, que ces divers objets sont joints, soit pour entraîner ensemble l'interdit (afin qu'en cas de mélange avec 200 parts égales la quantité d'oblation suffise pour ne pas être annulée), soit pour motiver l'autorisation (en cas de 2 mélanges successifs d'orla et de plants de vigne hétérogène, après que le 1er a été annulé par la proportion, le 2e pourra l'être aussi, sans jonction avec la première partie interdite déjà tombée) s'il y a de quoi propager le goût. Tel est l'avis de R. Meir ; mais, selon R. Simon, cette jonction n'est pas admise. Selon R. Eliézer, la jonction a seulement lieu, en cas de propagation du goût, s'il s'agit de constituer l'interdit par l'ensemble [2]. — Comment se fait-il que cet avis s'oppose à ce que dit le § suivant, que 2 objets interdits sont annulés réciproquement en cas de mélange ? C'est au cas où il est tombé 3 cabs d'orla, puis 3 cabs de plants hétérogènes de vigne dans cent parts profanes ; alors la jonction entraîne l'interdit ; mais s'il est tombé d'abord un peu plus

1. Peut-être ἀχυλοί. V. ci-dessus, tr *Troumôth*. XI, 4 ; Tossefta sur *Troumôth*, ch. V, et ci-après, tr. *Biccurim*, III, 1, fin. Au tr. Hullin 67a, Raschi traduit ce mot par צידרא, pour l'interprétation duquel nous nous sommes adressé au savant romaniste M. Ars. Darmesteter. Voici sa note à ce sujet : « Lisez *cèdre*, mot qui n'existe que dans Raschi et qui est la forme française populaire de *cicerem*. Cf. sicera=sidré ; cicerem=cèdre. » En somme, il s'agit donc d'un légumineux sec, non d'un fruit. — 2. Dans les éditions de Venise et de Krotoschin, le § 2 commence ici.

de 3 cabs d'orla, puis 3 cabs d'hétérogènes, le monceau profane annule tout et reste permis. Pourquoi? Parce que l'adjonction d'un supplément s'annule d'abord dans 3 cabs, lesquels à leur tour seront annulés dans le reste de la proportion de cent. Lorsqu'on a vu tomber ensemble 3 cabs d'orla et autant d'hétérogènes, quelle sera la règle? Dira-t-on que l'annulation persiste en raison de leur diversité, ou les joint-on pour s'opposer à la proportion en raison de leur chute simultanée? Il est évident que lorsque le maître a connaissance des faits entre une chute et l'autre, elle concourt à l'annulation (et comme la première devient profane, la seconde le sera aussi); mais lorsque c'est un voisin qui en a connaissance, est-ce que l'effet sera égal? De même, est-ce qu'une connaissance douteuse entraîne l'autorisation au même degré qu'une connaissance sûre? Voici dans quel cas cette distinction est possible : lorsqu'on a devant soi deux paniers de fruits, dans l'un desquels il y a 200 parts et dans l'autre moins; que dans l'un des deux, sans savoir où, il est tombé un *saa* d'oblation, puis il y a eu un semblable mélange dans l'autre panier, on se trouve en présence d'un fait dont le résultat est incertain (vu l'inaptitude à l'annulation du panier inférieur à 200 parts). On les mesure alors tous deux; et si l'on trouve 202 parts, l'annulation a lieu au cas où la connaissance douteuse égale la connaissance certaine; au cas contraire, elle n'a pas lieu. Lorsqu'on a devant soi un panier et que l'on doute sur le point de savoir s'il y a 200 parts ou non, ou lorsqu'on doute si l'orla y est tombée ou s'est perdue ailleurs, et qu'ensuite un second saa interdit y a été mêlé, cela dépend aussi de la question de savoir si la connaissance douteuse est admise comme un fait réel (et l'annulation a lieu), ou si elle n'est pas admise comme telle.

2. L'oblation sera jointe au profane pour annuler proportionnellement l'orla; et celle-ci sera jointe de même pour annuler l'oblation. En quel cas? Lorsque p. ex. un *saa* d'oblation est tombé dans une quantité de cent saas profanes et qu'ensuite 3 *cab* d'orla se mêlent au tout, ou 3 cab de produits hétérogènes de la vigne; en ce cas le tout est annulé, parce que l'oblation a été ajoutée pour annuler l'orla, et celle-ci pour annuler l'oblation.

3. L'orla peut servir à absorber les mélanges hétérogènes, ou ceux-ci à annuler l'orla, et enfin cette dernière contribuera à annuler des produits de 4e année. En quel cas? Lorsqu'un saa d'orla sera tombé dans 200 saa semblables et qu'ensuite il s'y est mêlé un peu plus d'un saa d'orla, ou un peu plus d'un saa de produits hétérogènes de la vigne; en ce cas le tout est annulé, puisque l'orla contribue à absorber le mélange hétérogène, celui-ci absorbe l'orla, comme cette dernière annule le produit.

R. Curios dit : ce n'est pas que l'oblation puisse absorber l'orla lorsqu'il n'y a pas eu d'addition (§ 2), mais on parle précisément du cas où l'oblation

est augmentée d'une part profane, de façon à ce qu'il y ait une annulation proportionnelle pour l'orla. On comprend que l'oblation puisse absorber l'orla, de même qu'il est dit[1] que l'oblation pure absorbera l'impure; mais comment expliquer que l'orla doive englober l'oblation habituelle, toutes deux étant destinées au cohen? Est-ce que celle qui est impure (équivalent à l'orla) absorberait la pure? C'est différent, fut-il répondu, il s'agit dans notre mischnâ de ce qu'il y a à faire à l'égard des simples israélites, non du cohen. Mais n'est-il pas dit après (§ 3) : « L'orla peut servir à absorber les mélanges hétérogènes, ou ceux-ci à annuler l'orla, et enfin cette dernière contribuera à annuler les produits de 4e année » ; or, peut-il s'agir là d'une distinction entre les simples israélites et le cohen? Certes, non (il est donc question, dans les deux parties, des cohanim). — S'il est dit (§ 2) : « lorsque p. ex. un saa d'oblation est tombé dans une quantité de cent saas profanes etc. », cela ne signifie pas, selon R. Eliézer, qu'il faut une quantité exacte de cent, mais seulement de 99 (à quoi l'on ajoute le supplément postérieur d'un saa et plus, formant la proportion). De même, s'il est dit après (§ 2) : « lorsqu'un saa d'orla sera tombé dans 200 saas semblables, etc. », il ne s'agit pas au juste de 200, mais de 199 (plus le supplément).

4. Tout ce qui est soit fermenté, soit épicé, soit mélangé, avec de l'oblation ou avec de l'orla, ou avec des mélanges hétérogènes, devient interdit par le contact. Schammaï dit : la levure ou l'épice propage aussi l'impureté par le goût (malgré leur exiguïté). Selon Hillel, au contraire, nul objet ne peut transmettre l'impureté s'il n'a au moins la taille d'un œuf.

5. Dustaï, habitant du village d'Yetmah[2], un des disciples de l'école de Schammaï, dit avoir entendu exposer par Schammaï l'ancien, que jamais un objet ne peut transmettre l'impureté sans avoir au moins la taille d'un œuf.

6. En quel cas est-il dit[3], que si l'on se sert de levure d'oblation, ou d'épices d'oblation, ou de mélange d'oblation, on suit pour tout cela un avis sévère? lorsqu'il s'agit de la même espèce. Et quand a-t-on dit que tantôt on suit l'avis facile, et tantôt le sévère? C'est lorsqu'il s'agit de deux espèces distinctes. Voici dans quel cas on applique la 1re règle : lorsque de la levure de froment se trouve mêlée à une pâte de froment et qu'il y a de quoi la fermenter (lui communiquer le goût), sans se préoccuper si la quantité dépasse 101 pour annuler le tout, c'est interdit; s'il n'y a pas une quantité 101 fois supérieure pour annuler le tout numériquement, on ne se préoccupe plus de savoir s'il y a propagation de goût par la fermentation, et c'est interdit.

1. Tr. *Troumóth*, ch. V, § 4.— 2. Cf. Zunz, Itinerary of Benjamin, etc. (éd. Asher), notes, t II, p. 425; et l'identification proposée par M. Neubauer, Géographie, p. 269. — 3. Cf. tr. *Hullin*, f. 99a.

7. Voici en quel cas on suit tantôt un avis plus facile, tantôt un avis plus sévère, en présence des deux espèces distinctes : lorsque p. ex. des fèves d'oblation ont été cuites avec des lentilles profanes et qu'il y ait communication du goût des fèves, c'est interdit, sans se préoccuper de savoir s'il y a ou non une quantité 101 fois supérieure pouvant annuler le reste. Au cas où il n'y a pas communication de goût, sans se préoccuper de la quantité proportionnelle, c'est permis.

R. Yossé au nom de Hilfia, ou R. Yona au nom de R. Simon b. Lakisch, dit que Schammaï considère toute la pâte à l'égal de la pomme servant à la fermenter (et si celle-ci est d'orla, tout est interdit). On a enseigné ailleurs [1]: « L'eau de teinture à la quantité de 3 lougs, mêlée au bain légal, le rend impropre au service ; mais ils ne le rendent pas impropre par la simple coloration des eaux (sans avoir cette quantité) » (pourquoi donc n'en est-il pas de même ici ?) Aba, fils de R. Nahman, dit : cette mischnâ exprime l'avis de R. Meir, qui fait tout dépendre de la quantité visible d'eau puisée (si la couleur des 3 lougs se propage ou non). R. Houna dit au nom de R. Aba que cet avis de R. Meir est conforme à celui de Schammaï : de même que celui-ci dit qu'en raison de la transfiguration de la pâte par le ferment la pomme d'orla rend le tout interdit, de même R. Meir dans la mischnâ précitée attribue la qualité de rendre le bain légal impropre par immixtion de la teinture, si la couleur reste visible. Jusque là on sait que c'est interdit selon Schammaï, parce que dans les mêmes conditions où elle devient interdite, elle est aussi susceptible d'impureté ; mais qu'en est-il en cas d'impureté, sans cause d'interdit (s'il s'agit p. ex. de levain profane ou d'oblation dans une pâte de la même sorte) ? (question non résolue). Lorsqu'en prenant une partie de cette pâte interdite on s'en sert pour faire lever une autre, toutes deux seront interdites au même titre. Si par erreur on a ajouté assez de farine pure à la 1re pâte pour annuler l'interdit, le principal est tenu pour un accessoire et par conséquent permis ; tandis que la seconde, qui d'accessoire est devenue principale, reste interdite (puisque l'annulation a eu lieu après l'extraction de la pâte). Lorsque dans une pâte il est tombé du levain d'oblation, puis l'on a retiré ce levain, et qu'ensuite la pâte fermente, elle est cependant permise (le peu d'oblation restante étant annulée). Ne devrait-on pas dire que c'est semblable au cas où une figue d'oblation tombée dans cent autres profanes a été annulée, puis le prélèvement d'un équivalent ayant eu lieu, on retrouve et reconnaît celle qui était d'abord l'oblation ? De même que cette dernière reste consacrée, toute la pâte ne doit-elle pas l'être à cause du ferment interdit ? C'est différent : pour la partie interdite de pâte, il n'y a pas de corps sec aisé à distinguer ; tandis que la figue sacrée est visible, et il va sans dire que si on la retrouve, elle reste interdite. R. Yôna demanda : pourquoi la mischnâ (§ 7) ne parle-t-elle pas de fèves d'oblation cuites p. ex. avec du vin profane ? C'est qu'il s'agit d'y faire entendre que même une propagation du goût

1. Mischnâ, tr. *Miqwaôth*, ch. VII, § 3.

est nuisible à l'autre espèce (comme c'est le cas pour les lentilles). On peut dire aussi qu'elle est conforme à l'avis de celui qui dit qu'une propagation nuisible du goût n'est pas interdite ; elle reconnaît toutefois qu'il est interdit de laisser le mélange d'une fève d'oblation dans les lentilles profanes, parce que c'est une sorte d'épice (toujours avantageuse). Lorsque l'on a augmenté involontairement la partie profane des lentilles (de façon à annuler le goût des fèves), le tout devient permis. Quelle proportion devra avoir la nouvelle addition ? Rabbi et R. Ismael bar R. Yossé diffèrent d'avis à ce sujet : selon le premier, le surcroît devra être tel qu'il englobe tout, même les lentilles profanes considérées comme interdites ; d'après le second, il suffit d'annuler ce qui est tombé, savoir les fèves d'oblation cuites avec les lentilles profanes (ces dernières ne constituant pas l'interdit), et qu'il n'y ait plus de quoi propager le goût. Lorsqu'il s'y trouve joint des fèves profanes, servent-elles à reconstituer la partie sacrée de la même espèce, et obviant à l'annulation, l'interdit renaît? Cet interdit ne doit pas être supérieur à celui qui est déclaré au sujet du vin d'oblation, dont il est dit plus loin (§ 11) : lorsqu'une bouteille de vin d'oblation d'idoles est tombée dans un tonneau de vin et celui-ci à son tour dans une fosse pleine d'eau, on ne tient pas compte de la partie permise contenue dans le tonneau, et si la bouteille seule présentée aux idoles est susceptible de donner du goût à la citerne d'eau, cette dernière devient d'un usage interdit ; au cas contraire, non (quoique le tonneau entier y soit); de même ici, on ne doit pas tenir compte des fèves profanes survenues après le mélange, et si dans la première réunion, la part de lentilles profanes annule le goût du reste, tout est permis. Cela prouve qu'en cas d'adjonction de fèves d'oblation, tout redevient interdit.

8. Lorsque dans une pâte ordinaire il est tombé de la levure profane, assez pour fermenter la pâte, et qu'ensuite il y tombe une quantité égale en valeur de levure d'oblation, ou de levure provenant de mélanges hétérogènes de la vigne, c'est interdit.

9. Lorsque de la levure profane est tombée dans une pâte [1] et qu'après la fermentation il y est tombé de la levure d'oblation, ou de la levure provenant des mélanges hétérogènes, en quantité semblable, c'est interdit ; selon R. Simon, c'est permis (la pâte ayant fermenté).

Hanania enseigne au nom de R. Yoḥanan [2] que même le 1er cas (§ 8) est contesté par R. Simon (lequel permet alors l'usage de la pâte). R. Yôna dit, au contraire, être d'avis que la discussion a seulement lieu au second cas, lorsque le levain profane a d'abord produit tout son effet, puis le levain sacré a agi de même ; et comme la partie profane a agi en premier lieu, celle de l'oblation n'a plus d'effet et ne provoque pas d'interdit. Si, au contraire, cette dernière était survenue en premier lieu, elle aurait seule provoqué la fermentation et entraîné l'interdit, sans conteste [3].

1. Cf. Babli, tr. *Abôda zara* f. 68a. — 2. *Ibid.* — 3. Suit un alinéa, que l'on

R. Yôna dit : il a fallu expliquer l'avis de R. Simon b. Lakisch d'après l'opinion qui vient d'être exposée, ainsi la discussion a seulement lieu lorsque le levain profane a d'abord produit tout son effet, puis le levain sacré a agi de même, et comme la partie profane a agi en premier lieu, celle de l'oblation n'a plus d'effet et ne provoque pas d'interdit ; si, au contraire, cette dernière était survenue d'abord, elle aurait seule causé la fermentation et entraîné l'interdit, sans conteste. Or, selon R. Simon b. Lakisch, lors même que la partie profane a seule agi d'abord, on suppose qu'il y a eu amélioration produite d'abord par le profane, jointe à l'effet de l'oblation, et qu'un effet nuisible est survenu plus tard (en ce cas, R. Simon l'interdit aussi, comme si le bon effet était dû à l'oblation). R. Yôna renonça ensuite à son hypothèse de la jonction des deux effets opposés, et dit : il peut arriver que la femme (tenant compte du temps de la cuisson) ne mette pas toute la quantité voulue de ferment, laissant une parcelle de levain libre, puis cette parcelle arrivant en temps opportum commence par produire un bon effet (de compléter la fermentation), puis un effet nuisible, en ce que la pâte qui attend fermente trop et se perd (donc, les 2 effets auront été produits tour à tour par l'oblation, et ils seront interdits). A cela on peut objecter que cette parcelle produisant un bon effet n'a guère de valeur, pas plus que le mauvais effet produit ne pourra seul être pris en considération (il faut donc en revenir à l'idée de jonction émise au § précédent). R. Yona demanda : pourquoi (selon R. Yoḥanan) y a-t-il une distinction entre le cas où il y a eu un effet avantageux de part et d'autre et celui où l'effet a été nuisible ? Pourquoi au premier cas la mischnâ l'interdit-elle, et au second cas permet-elle d'en user ? C'est que, répond R. Mena, au premier cas (plus grave) on ne suppose pas la partie permise comme présente, mais la partie interdite seule suffit à propager l'interdit à la pâte ; tandis qu'en cas d'effet nuisible (moins grave), où l'on suppose aussi la partie permise absente, l'interdit ne suffit pas à rendre le tout défendu.

10. Les épices interdites pour 2 ou 3 causes [1], soit d'une même espèce, soit de plusieurs, sont interdites, et on les réunit pour équilibrer la quantité proportionnelle qui devrait les annuler. R. Simon dit : si les épices interdites par 2 ou 3 causes sont d'une seule espèce, ou si ce sont 2 espèces interdites pour une seule cause, on ne les réunit pas (et chacune s'annule proportionnellement au tout).

On sait donc que lorsque l'épice d'une même espèce est interdite pour 2 causes, on les suppose réunies dans l'intérêt de la proportion d'annulation [2] ; mais si ce sont des épices de deux sortes, comment supposer qu'elles

trouve déjà ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. X, § 2, en entier. — 1. Si une épice est interdite à titre d'Orla, une autre à cause de sa provenance de l'*Aschéra*, et une 3e comme étant d'oblation. Cf. Babli, tr. *Schabbath*, f. 89b ; tr. *Abôda zara*, f. 66a. Maïmonide cite comme exemple l'épice تلقل (plantæ species cui granum odoratum, selon Kamous ; ou *cassia*, selon Forsk), dont il y a 2 espèces : l'une grande, l'autre petite. — 2. Cf. tr. *Schabbath*, f. 89b.

se joignent et ne produisent qu'une cause d'interdit? (ne doivent-elles pas se combattre?) R. Abahou répond au nom de R. Eliézer qu'il s'agit de deux espèces servant également à sucrer le mets (étant semblables, on les joint). Il dit aussi au nom de R. Yoḥanan qu'il y a trois cas différents de propagation du goût: 1° lorsqu'un particulier ayant goûté un plat dit qu'il n'y manque rien et que cette épice sacrée y tombe, elle propagera un goût défavorable (puisqu'il y en avait assez) et le mets reste permis, lors même qu'il dit que telle épice spéciale lui donne le goût regrettable (non celle qui est sacrée). Si cette dernière déclaration émane d'un homme compétent (p. ex. un cuisinier) et que le désavantage de l'épice est causé par un produit profane (la partie d'oblation n'étant survenue qu'après), le mets sera interdit. Le même dit encore [1]: tout objet interdit à la jouissance est compté à l'instar de l'oignon ou du porreau (ces objets étant les plus aptes à propager le goût). On sait par cet avis que R. Yoḥanan y englobe ce que l'on a l'habitude d'estimer à l'égal de l'oignon ou du porreau (comme ce qui sucre les mets); mais comment estimera-t-on ce qu'il n'est pas d'usage de compter selon cette mesure, p. ex. le cumin, qui est très-fort? R. Judan répondit: puisque R. Abahou a enseigné au nom de R. Eliézer qu'il s'agit ici d'épices servant à sucrer le mets, il en résulte que ces dernières sortes seront comptées à l'instar de l'oignon ou du porreau; tandis que les autres objets interdits, qu'il n'est pas d'usage de mesurer ainsi, seront comptés à la façon de leur espèce, et il en sera ainsi pour le cumin. Selon R. Mena au contraire, il résulte de l'assertion de R. Abahou au nom de R. Eliézer, disant qu'il s'agit d'épices sucrant le mets, que l'on déduit ceci: pour ces dernières sortes dont le goût est bien semblable, on adopte comme mesure celle de l'oignon ou du porreau; pour tous les autres interdits, dont le goût n'est pas le même, on ne se règle pas selon cette mesure, et il en faudra une spéciale p. ex. pour le cumin. R. Abahou dit enfin au nom de R. Yoḥanan: on ne mérite pas la peine des coups de lanière lorsqu'on a mangé d'un objet interdit par propagation du goût (comme d'un mets cuit dans un pot conservant encore le goût de l'interdit), sauf au cas où il y a eu contact direct avec l'objet interdit. Mais, objecta R. Hama bar Yossé devant R. Yoḥanan, lorsqu'on a cuit de la viande dans du lait, que l'on a retiré la viande et enlevé ainsi le contact immédiat, tout en ne laissant que le goût de l'objet interdit, n'est-on pas aussi passible des coups de lanière? Devant cette objection, R. Yoḥanan s'inclina. Pourquoi acquiesça-t-il? De la même façon que l'on écoute le raisonnement d'un interlocuteur et devant lequel on se tait (l'objection n'est pas assez sérieuse pour mériter d'être réfutée). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan: pour tous les objets imprégnés du goût interdit et dont on mangerait, on n'est pas passible de la peine des coups de lanière, sauf si ce sont des objets interdits au nazirat [2]. A quoi R. Zeira ajoute: on ne mérite pas cette peine des coups pour avoir mangé d'un objet imprégné du

1. Ci-dessus, tr. *Maasser schéni*, ch. II, § 1; Babli, tr. *Hullin*, f. 97ᵇ.— 2. Même série, tr. *Nazir*, ch. VI, § 1 f. 54ᵇ.

goût interdit, à moins que ce soit en contact direct avec l'interdit ; tandis que pour le nazir, le goût seul quoiqu'indirect de l'interdit entraîne la peine des coups. R. Aba b. Mamal dit : pour tous ces objets donnant du goût, on ne joint pas la partie interdite avec celle qui est permise pour constituer la quantité légale (dont la consommation provoque la pénalité), tandis que l'on établit cette jonction pour le naziréen. Il y a un enseignement à l'appui de chacun de ces avis. En faveur du premier, on peut invoquer l'enseignement suivant : Lorsqu'il est tombé dans un mets une quantité de vin de la valeur d'une olive et qu'un nazir en mange une partie, il n'est condamnable que s'il mange le tout, dont l'ensemble seul contient la valeur interdite (preuve que l'on ne joint pas l'interdit au permis) ; mais, selon R. Aba b. Mamal, au contraire, on est condamnable aussitôt après en avoir mangé la valeur d'une olive. Un autre enseignement [1] confirme l'avis de R. Aba b. Mamal. Pourquoi cette répétition de la Bible (Nombres, VI, 3) : *Il ne boira, ni une infusion quelconque de raisins ?* N'est-ce pas compris dans l'énumération détaillée de ce qui est interdit à celui qui s'abstient, en disant (ibid. 4) : *Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe* ; et auparavant : *Il s'abstiendra de vin et autre liqueur énivrante etc. ?* C'est pour dire que lorsqu'on a fait une infusion de raisins dans laquelle on trempe ensuite son pain, et que le jus pouvait constituer dans son ensemble la valeur d'une olive, c'est défendu (parce qu'il y a jonction). Il en résulte que l'on fait cette déduction pour d'autres interdits (plus graves) : si le produit de la vigne qui n'est pas interdit au naziréen pour toujours (son abstinence cessant au bout du mois), dont l'interdit à la consommation peut profiter à d'autres jouissances, et qui lui-même devient permis dans la période d'abstinence (si l'on sollicite d'un rabbin d'être relevé de son vœu), acquiert la gravité d'interdiction afférente au point principal [2] ; à plus forte raison, d'autres objets interdits pour toujours, dont il n'est permis de tirer aucun parti et que nulle décision ne peut alléger, devront être considérés comme d'une gravité capitale. De là, les sages ont conclu à ce que tous les produits imprégnés d'un goût interdit le soient également. Or, c'est en contradiction avec l'avis de R. Zeira, qui dit que pour tous les interdits il faut un contact immédiat avec la défense avant d'entraîner l'interdit, tandis que pour le naziréen on va plus loin, et l'on défend même ce qui est imprégné d'un goût défendu.

11. Si de la levure profane et une autre d'oblation sont tombées dans une pâte [3], chacune d'elles étant insuffisante isolément pour fermenter la pâte mais dont la réunion produit cet effet, il faut, selon R. Eliézer, se guider d'après la seconde levure mêlée (et, si elle est d'oblation, le tout

1. Sifri sur Nombres, VI, 3, § 1 ; Babli, tr. *Pesahim*, f. 44a. — 2. Ce qui a été trempé dans une infusion de raisins devient interdit pour le nazir au même titre que le produit lui-même de la vigne.—3. Cf. Babli, tr. *Temoura*, f. 12a ; tr. *Pesahim*, f. 26b ; tr. *Abóda zara*, f. 49a et 73b.

est interdit au profane). Selon les autres sages, il importe peu que la levure interdite y soit tombée la première, ou non ; en tous cas, elle n'entraîne l'interdit que si elle suffit à fermenter la pâte.

12. Yoëzer, habitant du château-fort, un des disciples de l'école de Schammaï, raconte avoir interrogé à ce sujet R. Gamaliel l'ancien, qui se tenait à la porte orientale, et celui-ci lui a répondu (comme les sages) : elle n'entraîne jamais l'interdit que si elle suffit à fermenter la pâte.

On a enseigné ailleurs[1] : si dans un tonneau de vin permis il tombe du vin d'oblation idolâtre qui est interdit, il rend le tout d'un usage défendu, quelque petite que soit la parcelle tombée. Hiskia dit : lorsqu'un verre de vin mélangé d'eau se compose pour moitié d'eau permise et pour l'autre moitié de la partie interdite, si l'interdit est survenu à la fin, tout sera défendu ; si la partie permise est survenue après, on pourra boire le tout. Cet avis, dit R. Samuel bar Isaac, est conforme à celui de R. Eliézer, lequel dit aussi dans notre mischnâ que l'on se guidera d'après la dernière partie survenue. Toutefois, dit R. Jérémie, il y a plus de gravité pour le vin d'oblation d'idole (et en ce cas seul, l'interdit tombé en dernier défend l'usage de tout ; mais, pour l'oblation, on suit l'avis des rabbins). Mais, remarqua R. Yossé, s'il y a plus de gravité pour le vin des libations d'idole, lors même que la partie permise est survenue en dernier lieu, tout devrait être interdit puisqu'alors une parcelle d'interdit suffit à défendre tout (donc, ce n'est pas que la gravité soit plus grande, mais cela dépend du dernier tombé).

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'un verre de vin coupé d'eau est composé mi-partie de permis et mi-partie d'interdit, on ne suppose pas la partie permise comme présente (afin de ne pas constituer de jonction dans aucun sens, ni permis, ni interdit), et si l'interdit seul suffit à propager le goût dans l'ensemble, le tout sera défendu ; au cas contraire, c'est permis. Selon R. Oschia, il faut alors que la partie permise soit survenue à la fin. R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan : il importe peu que l'interdit soit tombé d'abord, suivi de la part permise, ou que l'inverse ait eu lieu ; si même c'est composé mi-partie d'eau et mi-partie de vin, ou si même le mélange est bien approprié comme il faut de la partie permise (laquelle s'y trouve ainsi en premier lieu), on ne tient pas compte de cette priorité, et si l'interdit seul suffit à répandre le goût dans l'ensemble, le tout sera défendu ; au cas contraire, non. Mais, demanda R. Zeira, dans quel cas expliquer tous ces précédents enseignements (de Hiskia et de R. Yoḥanan) où il est question de vin coupé s'il ne s'agit pas d'un mélange d'eau ? (Pourquoi donc est-il dit que c'est une extension de la règle ?) En effet, répond R. Yossé bar R. Aboun, ou R. Abahou pour R. Yoḥanan, la remarque de R. Amé se rapporte au cas suivant[2] : lorsqu'une bouteille de vin d'oblation d'idoles est tombée dans un tonneau de vin et celui-ci à son tour dans un fossé plein d'eau, on ne tient pas compte de la partie per-

1. Tr. *Abôda zara*, ch. V, § 9. — 2. Cf. ci-dessus, § 7, fin.

mise contenue dans le tonneau; et si la bouteille seule présentée aux idoles est susceptible de donner du goût à la citerne d'eau, cette dernière devient d'un usage interdit; au cas contraire, non (quoique le tonneau entier qui s'y trouve y suffirait).

On sait seulement par l'avis de R. Eliézer dans la mischnâ quelle est la règle lorsque les 2 levures différentes sont tombées tour à tour dans la pâte; mais qu'en est-il lorsqu'elles sont tombées simultanément? Selon R. Eliézer, on déduit la réponse de ce qui suit: A partir de quel intervalle de temps la levure des Samaritains (qui la conservent même pendant Pâques) est-elle autorisée aux vrais juifs (pour qui elle est interdite), après la fête de Pâques? Aux propriétaires particuliers c'est permis après la 3e cuisson (au bout de 3 semaines); quant aux boulangers de profession, c'est permis après 3 jours dans les villes (où la consommation est étendue), et après 3 fournées dans les villages. R. Simon b. Eliézer ajoute: de même que l'on a dit que pour les particuliers il faut un intervalle de 3 semaines de cuisson, de même s'il arrive à un homme ayant une maison importante ou à celui qui marie son fils de cuire 3 fournées de pain en une seule semaine, cet espace de temps suffit pour autoriser ce qu'il y aura plus tard en fait de levure. De même, lorsqu'il arrive à un boulanger cuthéen en ville, pour lequel la limite de temps est de 3 jours, d'avoir été pressé de commandes, qu'il a fallu cuire 3 fournées en un seul jour, tout ce qui viendra après ce jour est permis. De même encore, s'il arrive à un boulanger de village, pour lequel la durée habituelle est de 3 semaines, d'avoir été assez pressé pour cuire 3 fournées successives, il n'y a d'interdit que pendant 3 jours; parce que le matin il prend dans la 1re pâte interdite de quoi faire lever ce qu'il pétrira tout ce jour (et il propage ainsi l'interdit), non au-delà. Est-ce que cette seconde pâte n'a pas été fermentée par un produit formé à la fois d'interdit et de permis (de la pâte mêlée)? Or, R. Jérémie dit au nom de R. Simon b. Lakisch que l'avis exprimé au sujet du levain des Samaritains (après Pâques) est de R. Eliézer; et R. Yossé dit à R. Hanina de Anatoth: Je me souviens t'avoir entendu dire, ainsi que R. Jérémie au nom de R. Simon b. Lakisch, que l'avis exprimé au sujet du levain des Samaritains est de R. Eliézer; tandis que nous sommes d'un autre avis, et R. Ila confirme au nom de R. Simon b. Lakisch que pour ce levain les autres sages accèdent à l'avis de R. Eliézer (sans qu'il y ait discussion). On peut encore le prouver de ce qu'il est dit: R. Hanina raconta qu'à son père R. Abahou il survint un fait analogue (d'avoir, peu après Pâques, du levain des Samaritains), et il consulta R. Hiya, R. Yassa et R. Imi sur ce qu'il devait faire. Ils lui enseignèrent d'adopter l'avis de R. Eliézer. Or, ce n'est pas qu'ils professèrent de faire prédominer l'avis d'un particulier en opposition avec celui de plusieurs personnes; mais cela prouve au contraire que ces sages accèdent à l'avis de R. Eliézer pour la question du levain des Samaritains. R. Mena dit devant R. Yassa: puisque l'on vient de dire qu'à ce sujet l'avis de R. Eliézer prédomine, en est-il de même ici pour l'oblation mêlée? Non, fut-il répondu, il n'en est pas de

même sous tous les rapports (car on peut tirer parti de l'oblation qu'il n'est plus permis de manger, mais il est interdit de tirer aucune jouissance du levain gardé après Pâques).

13. Si l'on a enduit des vêtements de peau avec de l'huile impure et qu'ensuite on les enduit avec de l'huile pure, ou si l'on a opéré à l'inverse, se servant d'abord de la pure, puis de l'impure, on se dirige, selon R. Éliézer, d'après la 1re huile employée[1]; selon les autres sages, c'est la dernière qui l'emporte.

14. Lorsque de la levure d'oblation et une autre provenant de mélanges hétérogènes de la vigne sont tombés dans la pâte, chacune d'elles étant insuffisante isolément pour fermenter la pâte, mais dont la réunion produit cet effet, la pâte devient interdite aux étrangers et permise seulement aux cohanim; R. Simon en autorise l'usage aussi bien aux étrangers qu'aux cohanim.

15. Lorsque des épices d'oblation et d'autres provenant de mélanges hétérogènes de la vigne sont tombées dans un mets en cuisson, chaque part étant insuffisante isolément pour aromatiser le mets, mais dont la réunion produira cet effet, le mets sera interdit aux étrangers et permis seulement aux cohanim; selon R. Simon, il sera permis aux uns et aux autres.

Pourquoi R. Éliézer dit-il (§ 13) que tout dépend du premier enduit (et que, malgré l'enduit postérieur d'huile impure, le tout soit permis)? Selon lui, l'étoffe est si imbibée du premier enduit qu'elle rejette l'huile qui arriverait ensuite (de sorte que l'impure ne reste pas). R. Yoḥanan dit que les deux avis, de R. Juda (ci-après) et de R. Éliézer (ici) reviennent au même; car on a enseigné ailleurs[2] : « Lorsque de l'eau d'aspersion se trouve dans une bouteille au goulot étroit, on peut cependant y plonger l'hysope (comme dans un bain légal), puis le sortir de l'eau et en asperger à la façon ordinaire (sans craindre qu'à cause de la compression il y ait du liquide de l'hysope mêlé à l'eau d'aspersion); selon R. Juda, la première aspersion est seule permise, non la seconde. » Or, de même que R. Juda défend en ce cas la seconde aspersion, parce qu'il admet que l'hysope une fois imbibée rejetterait la nouvelle eau survenante avec une partie de sa sève (ce qui produirait un mélange); de même R. Éliézer dit ici qu'après être imbibée d'une 1re huile, la peau rejette l'huile nouvelle, ou seconde. On sait maintenant quel est son avis lorsqu'après avoir enduit la peau d'un côté on la trouve humectée de l'autre côté (preuve d'excès d'huile); mais lorsque l'huile ne traverse pas et s'écoule du même côté, quelle est l'opinion de R. Éliézer? On peut savoir la réponse par ce qui suit : R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'il ne s'agit pas absolument dans cette

1. En faisant usage desdits vêtements, cette huile sort et rend les mains impures. — 2. Mischnâ, tr. *Para*, ch. XII, § 2.

mischnâ d'une bouteille au goulot étroit, mais même pour une écuelle il défend la seconde aspersion ; sur quoi R. Yohanan a dit que les 2 avis de R. Juda et de R. Éliézer reviennent au même, et ce n'est pas à dire (puisqu'il n'y a plus de compression) qu'il s'agisse seulement du cas où l'étoffe a été imbibée au point que l'huile perce d'autre part ; mais on admettra qu'il suffit de la voir s'écouler d'un côté, et il en sera de même ici pour R. Éliézer.—Lorsque dans une pâte [1] il est tombé de la levure d'oblation et de la levure provenant de la 7e année agraire, aucune de ces parts isolées ne suffisant à faire tout fermenter, et qu'elles ont été réunies, puis la pâte a levé, celle-ci sera interdite aux simples israélites [2] et permise aux cohanim seuls. R. Simon en permet l'usage à tous (il n'admet pas la jonction des 2 interdits qui, seuls, seraient insuffisants à interdire le tout). Si chaque partie de levain suffit à faire lever la pâte et qu'après leur jonction elles ont fait lever la pâte, elle est également interdite à tous, même aux cohanim (puisque la défense d'user des pousses de 7e année leur est applicable) ; selon R. Éliézer bar R. Simon, c'est permis à ces derniers, non aux simples israélites. Mais, demanda R. Abahou au nom de R. Yohanan, pourquoi cette dernière distinction ? Est-ce que l'oblation n'est pas aussi bien interdite aux simples israélites que le produit de la 7e année l'est également aux cohanim ? En effet, R. Yohanan revint sur son assertion et dit qu'il peut s'agir du cas où le levain d'oblation y est tombé en premier lieu ; en ce cas, le levain provenant de 7e année n'est qu'une addition nuisible, dont l'adjonction ne saurait rendre la pâte interdite au cohen (mais, selon les autres sages, même un goût nuisible propage l'interdit). R. Eliézer bar R. Simon se conforme à l'avis de son père. En quoi le suit-il ? En ce que R. Simon dit que la propagation d'un goût nuisible n'interdit pas le mets qui en est imprégné. Selon R. Aba Mare, il se conforme à ce que R. Simon dit [3] : les pousses de 7e année (spontanées) sont d'un usage permis ; et bien que R. Simon permette seulement les pousses de légumes verts, non celles du blé, R. Eliézer son fils place le tout au même niveau et permet d'user de tout (contrairement aux autres sages). Les rabbins de Césarée disent au contraire qu'il s'agit du cas où les 2 levains, interdits à différents titres, sont tombés ensemble dans la pâte, auquel cas le cohen seul (pour lequel il n'y a qu'un interdit insuffisant) peut en manger: Alors il suit en partie l'avis de son père et en partie l'avis des autres sages : il dit comme son père que la propagation nuisible du goût n'interdit pas le mets (aussi le cohen pourra en manger) ; et d'autre part, comme les autres sages, il est d'avis de réunir, à l'égard des simples israélites, les 2 causes d'interdit, dont l'ensemble rend l'usage de la pâte défendu.

16. Lorsqu'avec des morceaux de sainteté supérieure, il se trouve que l'on a cuit des morceaux interdits, tels que des sacrifices rejetés [4], ou

1. Tossefta, tr. *Troumôth*, ch. VIII. — 2. Pour eux, il y a 2 causes d'interdit que l'on joint.— 3. Tr. *Berakhôth*, ch. I, § 2 (t. I, p. 12); tr. *Schebiith*, ch. IX, § 1 (t. II p.410).—4. Les victimes sacrifiées avec l'intention interdite d'en manger plus de 3 jours.

des reliquats tardifs (ayant plus de 3 jours), ils sont interdits aux étrangers (en raison de la conjonction des défenses), mais permis aux cohanim. R. Simon en permet l'usage à tous.

17. Lorsque la viande de sainteté supérieure [1] et celle d'ordre inférieur [2] ont été cuites avec de l'ordinaire, l'usage en est interdit aux étrangers impurs (en raison de la jonction des 2 saintetés), mais permis aux gens purs.

On a enseigné que l'avis de la Mischnâ s'applique au mélange de morceaux, provenant de sacrifices rejetés, ou des reliquats tardifs, ou des saintetés secondaires. Selon R. Yona, au contraire, il est question seulement de saintetés supérieures, et, comme preuve à l'appui, il suffit de remarquer que la chair du sacrifice rejeté ou du reliquat tardif est aussi bien interdite après le rejet du sang qu'auparavant ; il s'agit donc de ce qui est interdit au même titre, à savoir la sainteté supérieure ; tandis que pour les saintetés inférieures, comme l'interdit cesse à l'égard des simples israélites après le rejet du sang, il en résultera cet allégement qu'en cas de consommation indue avant le rejet du sang, on ne subit pas la peine des coups de lanière. Selon R. Yossé, la braïtha vient expliquer la Mischnâ et dire qu'il s'agit là de n'importe quel degré de sainteté ; et puisque la chair des sacrifices rejetés ou des reliquats tardifs est aussi bien interdite après le rejet du sang qu'auparavant, à quoi bon parler de ces deux dernières sortes? C'est pour dire que l'ajournement des saintetés secondaires médité au moment de rejeter le sang n'entraîne pas une défense immédiate ; il en résulte donc que si l'intention du retard a précédé le rejet du sang pour ces sacrifices secondaires, ils deviennent interdits le même soir, et l'étranger qui en mangerait (usage défendu) serait passible des coups comme pour la transgression d'un interdit. R. Abin Lischan dit qu'un enseignement [3] confirme l'avis de R. Yossé. L'expression : *les offrandes* (Deutéron., XII, 6) implique l'action de grâce et les sacrifices pacifiques, afin d'indiquer que lorsqu'on a mangé de ces saintetés secondaires avant le rejet du sang on est passible des coups. Selon R. Simon b. Lakisch, l'avis de la Mischnâ (§ 17) est l'objet d'une contestation entre les docteurs ; selon R. Yohanan, c'est dit d'un commun accord. Mais, objectera-t-on contre le premier, tous ne semblent-ils pas dire que ce qui est compris sous la dénomination d'oblation doit être joint? Et ici ne devra-t-on pas réunir d'après tous ce qui est d'un usage interdit soit à titre d'impureté, soit parce qu'il s'agit des simples israélites? Il se peut que R. Simon b. Lakisch suive cet avis enseigné par Bar-Kappara, qui dit : lorsqu'un morceau de chair des saintetés, un autre des sacrifices rejetés et un 3e du reliquat défendu ont été cuits avec du profane, l'usage en est permis selon R. Simon ; mais les autres sages l'interdisent.

1. Interdite aux profanes même purs. — 2. Interdite seulement aux impurs. — 3. Cf. Babli, tr. *Maccôth*, f. 17a.

CHAPITRE III

1. Une étoffe teinte de l'écorce provenant d'orla [1] doit être brûlée; si elle a été mêlée à d'autres, il faut les brûler toutes. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, l'interdit est annulé dans 201 parts semblables (et le tout est permis).

Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 23): *Vous considérerez le fruit comme une excroissance*, l'explétif את de ce verset indique que la défense comprend aussi ce qui approche du fruit (qui lui est accessoire), ou, selon d'autres, ce qui le couvre. Celui qui est d'avis d'y comprendre ce qui accessoire au fruit y englobe l'écorce et les pépins; celui qui est d'avis d'y comprendre ce qui le couvre ne peut y joindre que l'écorce, non les pépins. Mais qu'est-ce qui prouve que ces derniers sont réellements interdits comme orla? Il faut donc finalement admettre que ledit explétif implique tout ce qui est accessoire au fruit. Selon d'autres, on tire la déduction de ce qu'il est dit que la double expression d'orla employée dans ce verset comprend ce que le fruit recouvre à l'intérieur (les pépins). R. Abahou dit au nom de R. Eliézer [2] : partout où la bible emploie le terme « tu ne mangeras pas, » ou « vous ne mangerez pas », ou « l'on ne mangera pas », l'interdiction de toute jouissance est comprise dans la défense d'en manger, sauf lorsque la Bible dit formellement l'opposé, comme elle s'est exprimée pour le morceau de chair d'un animal vivant, ou pour celle provenant d'une charogne. La première de ces 2 exceptions est justifiée par le verset (Exode, XXII, 31) : *Vous ne mangerez pas de la chair d'une bête déchirée au champ* [3], la 2e l'est par ces mots (Deutér., XIV, 21) : *Vous ne mangerez pas de chair morte; donne-la à manger à l'étranger admis dans tes portes.* On a enseigné que Hiskia dit l'inverse (la jouissance est permise); sans quoi, il ne demanderait pas pourquoi il est dit de la donner aux chiens [4]. Mais comme il est écrit (Lévitique, VII, 23): *Vous ne mangerez pas le suif du bœuf, de la brebis et de la chèvre*, est-ce à dire que là l'interdit de la jouissance est compris aussi dans l'interdit de la consommation? Non, puisqu'il est dit (ibid. 24): *Le suif d'une bête morte et celui d'une bête déchirée pourront être employés à un usage quelconque.* De même du verset : *C'est le sang seul que vous ne mangerez pas* (Deut., XII, 16), conclut-on que la jouissance est interdite aussi bien que la consommation? Non; parce qu'il est dit (ibid.) : *tu le verseras à terre comme de l'eau*, on compare ce sang à de l'eau, et l'on dit que de l'un comme de l'autre on pourra tirer parti. Mais n'est-il pas écrit (Genèse, XXXII, 33) : *C'est pourquoi les enfants d'Israël ne mangent pas le nerf sciatique ?* (et pourtant toute jouissance n'en est pas interdite?) C'est que, dit R. Abahou, on a voulu y englober aussi cette défense pour ce nerf provenant de chair

1. Cf. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 10a.— 2 Cf. même série, tr. *Pesahim*, ch. II, § 1 (f. 28c) : Babli, à ce traité, f. 21b. — 3. Il est dit, aussitôt après, qu'on peut la jeter aux chiens.— 4. Cela ne va pas de soi si l'on ne peut pas en profiter.

morte [1]. Mais n'est-il pas dit des prémices du blé (Lévitique, XXIII, 14) : *Vous ne mangerez ni pain, ni grains torréfiés, ni gruau?* (pourquoi est-il permis d'en profiter?) C'est que, dit R. Aba Maré frère de R. Yossé, pour ce précepte la Loi a fixé une époque qu'il ne faut pas dépasser (il est donc inutile de spécifier en ce cas ce qui est permis, mais de dire au contraire quand c'est défendu). Mais pourquoi est-il dit des reptiles interdits (ibid, XI, 42) : *Vous ne les mangerez pas, car ce sont choses abominables?* Là, dit R. Mena, l'insistance du texte biblique fait entendre qu'il y a aussi là une exception pour en tirer parti (et que l'on justifie la défense seule d'en manger, rien au-delà).

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [2] : Si quelqu'un fait un onguent avec de la chair d'un bœuf lapidé, ou avec du pain levé qui est d'avant Pâques, on n'est pourtant pas sujet à la peine des coups, car ce n'est pas une défense explicite de la Loi d'en user ainsi ; mais si on le fait avec des produits des mélanges hétérogènes de la vigne, on est passible de cette peine, car, dit R. Hanina, l'expression biblique employée à leur égard (Deutér., XXII, 9) *de crainte de consacrer*, etc. (de rendre interdite), peut aussi avoir le sens de : « que le feu ne la consume », c.-à-d. qu'il ne faille brûler ce produit dont on ne peut tirer aucun parti. Si on a fait un onguent avec des produits des 3 prem. ans de plantation, sera-t-on passible des coups ou non ? Puisqu'au sujet de l'éloignement à en avoir (de l'interdit d'en jouir), il y a une expression affirmative, et le précepte négatif étant dit de la consommation, y comprend-on l'interdit d'en jouir, ou non ? Un enseignement [3] vient contredire l'avis de R. Yoḥanan (en prouvant que le précepte négatif est clairement indiqué dans la Bible) ; car de ce qu'il est dit (Exode, XXI, 28) : *le bœuf doit être lapidé*, on sait déjà que sa chair est interdite à la consommation ; pourquoi donc ajouter (ibid.) : *on ne mangera pas sa chair?* C'est pour faire entendre qu'il est autant interdit d'en tirer un profit quelconque que d'en manger (l'expression négative est donc applicable à ce cas). Que réplique à cela R. Yoḥanan ? Il s'agit là, selon lui, du cas où le propriétaire a égorgé légalement le bœuf immédiatement avant l'exécution de sa sentence (il a fallu dire que malgré ce procédé régulier on ne peut pas en manger, sans parler de la jouissance). R. Zeira demanda en présence de R. Abahou s'il ne se contredit pas, puisqu'ici il n'implique pas dans la défense d'en manger, l'interdit de tirer parti tandis que plus haut il englobe les 2 défenses dans une expression ? Plus haut, fut-il répondu, c'était un avis exprimé au nom de R. Eliézer, et ici c'est un avis dit au nom de R. Yoḥanan. Des rabbins de Césarée ou R. Abahou disent au nom de R. Yoḥanan : chaque fois qu'il est dit : « tu ne mangeras pas », ou « vous ne mangerez pas », l'interdit d'en tirer parti n'y est pas compris ; mais lorsqu'il est dit « ne sera pas mangé » (au passif), il est aussi défendu d'en tirer un profit ; et ce qui sert de base à cette règle, c'est qu'il est dit (Lévitique, VI, 23) : *Tout sacrifice expiatoire dont le*

1. D'elle on peut tirer tout autre parti que la consommation et même de son nerf sciatique, mais non de celui de la chair mangeable. — 2. Id. f. 24[b]. — 3. Même série, tr. *Abóda zara*, ch. V, § 12 (f. 45[b]); Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 41[a].

sang sera apporté à la tente d'assignation pour pardonner par la sainteté ne pourra pas être consommé et devra être brûlé par le feu. On a enseigné que Hiskia au contraire [1] confirme l'avis de R. Yohanan : après avoir dit au verset précité : « Vous ne mangerez pas le suif du bœuf et de la chèvre » à quoi bon ajouter : « le suif d'une bête morte et celui d'une bête déchirée pourront être employés à un usage quelconque ? » (Ne va-t-il pas de soi que la défense d'en manger n'implique rien de plus, comme l'a dit R. Yohanan ?) C'est pour dire qu'on pourra même l'employer à l'usage des saintetés. De ce qu'un autre verset (précité) dit : « C'est seulement le sang que vous ne mangerez pas, » à quoi bon ajouter : « tu le verseras à terre comme de l'eau ? » C'est pour le comparer à l'eau et dire qu'il a comme elle l'aptitude à propager l'impureté [2]. Après avoir dit « vous ne mangerez la chair d'aucune bête morte, » à quoi bon ajouter (au verset précité) : « Tu la donneras à manger à l'étranger admis dans tes portes » ? C'est pour nous apprendre que l'étranger domicilié en Palestine (bien qu'ayant accepté les principales lois) pourra manger de cette chair interdite aux Juifs. Après avoir dit (comme plus haut) : « Vous ne mangerez pas de la chair d'une bête déchirée au champ », à quoi bon ajouter : « vous la jetterez aux chiens ? » C'est pour dire que l'on jettera cette chair aux chiens, non les animaux profanes égorgés (indûment) au parvis du Temple de Jérusalem [3]. — Il y a un enseignement dont le commencement confirme l'avis de R. Eliézer, et la fin celui de R. Yohanan. A l'appui de ce dernier on invoque le verset : *il ne sera pas mangé de pain levé* (Exode, XIII, 3), dont on déduit que celui qui donne à manger est aussi coupable que le consommateur même. Est-ce bien dans ce but que le texte s'exprime ainsi, ou est-ce pour interdire toute jouissance à en tirer ? Comme un autre texte (Deutéron. XVI, 3) : *Tu ne dois pas manger de pain levé avec lui*, indique l'interdit d'en tirer nul profit, le verset précité a pour but de mettre sur le même pied le consommateur et celui qui donne à manger. Tel est l'avis de R. Oschia. Selon R. Isaac, cette dernière déduction est inutile, pouvant être conclue par *a fortiori* : car si pour les reptiles, dont la défense est moins grave (le profit étant permis), celui qui les donne à manger est aussi coupable que le consommateur lui-même, à plus forte raison cette parité existe pour le pain levé, qui est plus grave. A quoi bon alors est-il dit : « il ne doit pas être mangé de pain levé ? » C'est pour en interdire toute jouissance. Or, l'on tire cette déduction du verset « il ne sera pas mangé » et rien de cet autre texte : « tu ne dois pas manger. » Cela prouve que l'avis de R. Yohanan est confirmé.

Il est évident que le sol sur lequel on aurait élevé le culte de l'idolâtrie ne peut pas être interdit ; mais si l'on a tracé une forme quelconque (p. ex. d'un puits), ce dernier objet sera d'un usage interdit. Quelle sera la règle si l'on a peint dans un but idolâtre un être animé ? Or, si l'on s'était prosterné devant cet animal, il ne deviendrait pas interdit (étant vivant) ; est-ce que la colora-

1. *Torath Cohanim*, section *Çaw*, ch. VI, § 7. — 2. Ci-dessus, tr. *Troumóth*, ch. VIII, § 9, milieu. — 3. Babli, tr. *Pesahim*, f. 22a.

tion est un acte qui le constitue comme idole ou non ? C'est un point douteux, en suspens, et la mischnâ a bien fait de spécifier que la coloration provenant de produits des 1rs ans de plantation est interdite. Lorsqu'on a teint une grande pièce d'étoffe avec l'intention primordiale de la découper en petites parts (lesquelles échappent à l'interdit), la considérera-t-on dès lors comme un objet enfermé (qui par là reste permis), ou bien comme décidément désigné à l'interdit ? Lorsqu'on l'a trempée deux fois dans la teinture et que, par suite de la seconde immersion, l'étoffe s'est détériorée ; cela dépend du point de savoir si la première teinture était nécessaire, auquel cas, étant avantageuse, elle rend le tout interdit ; au cas contraire, l'effet nuisible domine et tout pourra servir. Si, après avoir teint l'étoffe avec des cosses de noix profanes, on la teint une 2e fois avec celles des 1rs ans de plantation et que la seconde teinture ait été nuisible, l'usage sera permis d'après celui qui admet que la propagation nuisible d'un goût défendu laisse autorisé le libre usage des produits ; d'après l'avis contraire, ce sera interdit ici. Si, à l'inverse, après avoir teint l'étoffe avec des cosses de noix des 1ers ans interdits de plantation, on la teint une 2e fois avec celles des noix profanes, en sera-t-il comme de la règle énoncée pour les gâteaux de figues [1] ? « On joint les grands gâteaux de figues aux petits pour l'emporter comme nombre, et réciproquement. » R. Houna ajoute qu'il faut entendre cette mischnâ en ce sens : les grands sont joints aux petits et en annulent un par le poids (de sorte que 25 grands valant 50 petits suffisent pour former ensemble cent parts et annuler un petit), et les petits sont joints aux grands pour annuler un tel par le nombre (il faut alors 50 grands pour avoir ensemble cent) ? Les 2 cas ne sont pas semblables : plus haut il s'agit de mélange où il n'y a qu'une seule espèce, tandis qu'ici il s'agit de deux sortes différentes. Si après avoir teint l'étoffe avec des cosses interdites de noix (ce qui la noircit), on l'a teinte une 2e fois avec d'autres produits profanes (qui font disparaître cette première nuance), adoptera-t-on la règle énoncée d'une façon analogue par R. Josué [2], qui dit : « Ces figues noires sont jointes aux blanches pour l'emporter comme nombre, et réciproquement » ? Non, car là les figues sont aptes à être coupées, tandis qu'ici on n'a pas lieu de couper l'étoffe. Peut-on admettre l'hypothèse que l'on découpe des morceaux d'étoffe ? Certes, dit R. Yossé bar R. Aboun, on peut supposer le cas d'une grande pièce d'étoffe teinte avec l'intention de la découper, afin d'employer les morceaux en pantoufles.

R. Yohanan dit : des couleurs provenant des premiers ans de plantation mêlées à d'autres profanes seront considérées comme annulées si elles sont dans une proportion de 1/200 ; mais les eaux colorées (ou de teinture) sacrées, mêlées à d'autres profanes, seront annulées dans une majorité différente. R. Aba b. Mamal dit : la jouissance interdite que l'on tire des premiers produits des plantations sera annulée et permise si elle s'adresse à une majeure partie profane. Mais notre mischnâ ne dit-elle pas qu'en cas de mélange de

1. Ci-dessus tr. *Troumôth*, ch. IV, § 8 fin.— 2. Ib. IV, § 8.

l'interdit avec d'autres qui ne le sont pas, tout doit être brûlé, non permis, et qu'il en sera de même du mets profane cuit avec des produits d'orla? Il se peut, fut-il répondu, que notre mischnâ parle du cas où il y a un pot tout-à-fait chargé d'interdit mêlé parmi d'autres qui sont profanes (alors, il reste défendu; tandis qu'ici il s'agit d'une partie interdite de mets, mêlée dans le même plat avec une majeure partie permise). Il paraît, dit R. Yossé, que R. Aba b. Mamal est d'avis de permettre dès le principe d'agir ainsi (d'annuler par un surcroît autorisé la partie interdite qui s'y trouvait d'abord), non après le fait accompli. Qu'entend-on par là? (pourquoi est-ce permis en principe?) Si la partie interdite peut suffire seule à produire la teinture, on défalque du total la part permise, la parcelle interdite qui s'y trouve pouvant bien constituer l'interdit; si au contraire, elle ne peut pas suffire seule à teindre l'étoffe (et que le concours de toute la mixture est indispensable), on ne tient pas compte de la partie permise, et la partie interdite ne constitue pas d'interdit. — On a enseigné ailleurs [1] : « Les objets suivants provenant des païens sont interdits, et il est défendu aussi d'en tirer aucune jouissance, savoir : leur vin ou vinaigre qui était encore entre leurs mains à l'état de vin, et l'eau rougie absorbée par l'argile (pétrie avec du limon pour être mieux conservée). » R. Zeira dit au nom de R. Jérémie que c'est conforme à l'avis de R. Meir d'interdire même la jouissance de ces objets (car les autres sages ne l'interdisent pas). Dans quelle hypothèse peut-il y avoir divergence d'avis pour l'argile imbibée de ce vin? Si on la joint à un mets, la propagation de ce goût de vin défendu doit l'interdire selon tous; s'il s'agit de vente de l'argile, défalcation faite de son vin d'oblation, tous doivent le permettre? Il s'agit du cas où on l'a mis au-dessus du mets (pour le couvrir, sans profiter du vin); c'est alors qu'il y a contestation. Peut-on (d'après R. Meir) profiter de cette argile pour y appuyer les pieds d'un lit? Selon R. Eliézer, c'est interdit (parce qu'on tire parti du vase entier); selon R. Yoḥanan, c'est permis (il n'y a nul contact avec les mets). R. Yôna demanda devant R. Zeira : est-ce que sur l'étoffe teinte dont parle notre mischnâ, il est permis d'appuyer un lit? A cette demande, R. Zeira se tourna contre lui irrité et dit: même celui qui permet d'utiliser à cet usage l'argile imbibée de vin défend d'appuyer le lit sur cette étoffe teinte; car, dans ledit vase, le vin interdit n'est pas apparent, tandis que, dans l'étoffe teinte, la couleur provenant de l'orla est visible. R. Hagaï dit : lorsque je suis descendu du vaisseau, j'ai entendu la voix de R. Jacob. b. Aha, rappelant notre mischnâ : « Une étoffe teinte avec des produits d'orla devra être brûlée. » Or, on a enseigné aussi [2] : « Si dans le bois consacré à l'idole on a taillé une navette, il est interdit d'en profiter; si l'on s'en est servi pour tisser une étoffe, elle ne pourra pas être employée. » De même, si dans un fossé d'eau il est tombé du vin d'oblation des idoles, le tout devient interdit à la consommation. Comment donc se fait-il que R. Simon b. Gamaliel autorise seulement, en ce dernier cas [3], de vendre le tout à un païen, en défalquant la

1. Tr. *Abóda zara*, II, 3.— 2. Ibid., ch. III, § 9; même série, ibid. f. 43ᵃ.— 3. Ibid.,

valeur de ce vin? Aussi, dit R. Jacob b. Aha, R. Hagaï qui a posé la question l'a aussi résolue. Quelle est cette réponse? La voici : R. Simon a permis la vente du vin aux païens, parce que ce n'est pas l'habitude de leur en acheter (et il n'y a pas la crainte qu'il revienne ainsi aux Juifs), tandis qu'il est d'usage de leur acheter des vêtements ou des outils (aussi, ils restent interdits).

2. Si l'on teint un fil long comme l'intervalle de 2 doigts avec de l'écorce d'orla, qu'on l'a tissé dans l'étoffe et que l'on ne reconnaît plus ce fil, il faut, selon R. Meir, brûler toute l'étoffe; selon les autres sages, il disparaît dans une proportion de 201.

3. Lorsque l'on tisse dans une étoffe un fil long comme l'intervalle de 2 doigts [1] avec de la laine du premier-né d'animaux (dû aux cohanim), il faut brûler l'étoffe. Si l'on emploie la même quantité de cheveux d'un naziréen, ou des poils d'un rejeton de l'âne, dans la confection d'un sac, il faut brûler ce sac. Dans d'autres objets consacrés (qui peuvent être rachetés), le moindre mélange produit la sainteté (et nécessite le rachat).

D'après quel docteur faut-il cette longueur précise, non moins? Ce doit être R. Meir, qui prescrit de la brûler; mais, d'après les autres sages, qui admettent une annulation dans 201, il importe peu qu'il y ait cette longueur, ou moins. R. Yossé b. R. Aboun enseigne au nom de R. Yohanan, ou R. Yassa au nom du même [2]: lorsque de la laine sacrée d'un premier rejeton se trouve mêlée à de la profane, elle sera annulée dans une plus grande quantité. R. Hiya de Cippori en présence de R. Imi répliqua (à celui qui demandait dans quelle proportion a lieu l'annulation) que c'est de 1 : 8; et cependant on ne l'aurait pas cru si R. Yossé n'avait observé que notre mischnâ le confirme, en disant : « lorsqu'on l'a tissé dans l'étoffe, etc. », le fil disparaît dans une certaine proportion. A quoi R. Imi répondit : Si tu avais fait cette remarque tirée de notre mischnâ lorsque nous nous occupions de la question d'idolâtrie et de son annulation, l'observation eût été juste; or, ailleurs [3] on cite parmi les objets à enterrer le premier rejeton de l'ânesse, ou le cheveu d'un nazir, tandis qu'ici on dit de les brûler (on ne peut donc rien en conclure). Selon R. Yohanan, lorsqu'il s'agit d'un sac, on dit de le brûler; mais s'il s'agit d'un cheveu, on le brûlera. A quoi tient cette différence? C'est que, dit R. Hanania, fils de R. Hillel, on pourrait creuser la terre pour reprendre le sac enfoui (il faut donc le brûler), tandis que les cheveux qui s'y dissolvent aisément ne seront pas recherchés sous terre (il suffit donc de les enfouir). Selon R. Simon b. Lakisch, la distinction consiste en ce qu'il s'agit du Temple (où il faudra brûler les objets interdits), tandis qu'ici où l'on parle de les enterrer, il s'agit du reste de la Palestine. Selon R. Yossé, on parle de les brûler lorsqu'il s'agit du nazir pur; quand à ceux de l'impur, il suffit de les enterrer. Mais la mischnâ ne

ch. V, § 10. — 1. Cf. Babli, tr. *Temoura*, f. 134a. — 2. V. tr. *Kethouboth*, VI, 7 (f. 31a).— 3. Misnâ, tr. *Temourâ*, VII, 4; Babli, id. f. 134a.

dit-elle pas d'enterrer ceux d'un rejeton d'âne, tandis qu'ici elle dit de les brûler ? Or, là, on ne saurait établir de distinction entre le Temple et le dehors, ou le nazir pur et l'impur? Il est donc clair qu'il faut brûler ce qui est dans le sac et qu'il suffit d'enterrer les cheveux à nu. R. Yossé bar R. Aboun dit : lorsqu'il est question de brûler, il s'agit des poils du rejeton d'âne ; mais lorsqu'on parle d'enterrer, c'est le corps entier. — Quant aux autres objets consacrés dont le moindre mélange produit la sainteté (et nécessite le rachat), R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit de saintetés facilement solubles (aussi la plus petite parcelle n'est pas annulée) ; mais pour les saintetés non solubles, il faut la longueur précisée de l'intervalle de 2 doigts. Mais, objecta R. Yossé, notre mischnâ dit : « Lorsqu'on tisse dans une étoffe un fil long de l'intervalle de 2 doigts avec de la laine du premier-né d'animaux, il faut brûler l'étoffe » ; or, ce premier-né ne fait-il pas partie des saintetés pouvant être rachetées? (question non résolue, car il va sans dire qu'il s'agit de poils arrachés de la bête vivante, non rachetables). Les uns professent cet interdit au nom de R. Meir ; d'autres le rapportent sans son nom. L'auteur de la première version admet qu'en dix cas la sainteté est immuable[1] ; mais d'après l'autre il manquerait un cas (celui du 1[er] né) à ce nombre de dix? D'après lui, R. Meir partagerait l'avis de R. Akiba, qui dit plus loin (§ 7) d'y ajouter les miches de pain (soit dix).

4. Si l'on a cuit un mets en y joignant de l'écorce d'orla, il faut le brûler ; s'il est mêlé à d'autres, il s'annule dans une proportion de 201.

5. Lorsqu'un four a été chauffé avec de l'écorce d'orla [2] et qu'ensuite on y a cuit du pain, il faut brûler ce pain ; s'il est mêlé à d'autres, il s'annule dans une proportion de 201.

Aba b. Jérémie et Cahana b. Jérémie au nom de Samuel, ou R. Aba et R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, disent que des charbons d'orla éteints sont d'un usage permis (comme de la cendre). Mais n'y a-t-il pas un enseignement disant que si l'on a chauffé un four neuf avec de l'orla (ce qui profite à la construction), il faut le renverser, et s'il est vieux, il faut le laisser se refroidir (afin de n'en tirer nulle jouissance) ? Et il est dit à la fin : « la cuisson faite avec des charbons interdits est permise selon tous » ; donc, à quoi bon en parler ici ? Selon R. Hanania, ledit enseignement ne contient pas cette fin (il a donc fallu en parler) ; selon R. Mena, il en est bien question là (mais de charbons à chaleur latente), en ces termes : lorsqu'on a apporté des bois verts que l'on a séchés avec de l'écorce d'orla, ou des pierres calcaires que l'on a réduites en chaux par la combustion, ils perdent leur impureté selon les uns ; selon d'autres, ils la conservent. Or, d'après les premiers, leur usage est autorisé ; d'après les autres, il est interdit, comme il est dit (Lévit., XIII, 51) : *C'est une lèpre corrosive*, dernier terme que l'on peut interpréter dans le sens d'objet maudit, dont il ne faut tirer nul profit. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : de tout objet con-

1. Savoir : 4 dans ce §, et 6 autres au § 7. — 2. Cf. Babli, tr. *Pesahim*, f. 27[a].

damné à la combustion on peut utiliser les cendres, excepté celle qui provient d'un objet consacré à l'idolâtrie. Mais, objecta R. Hiya b. Joseph en présence de R. Yohanan comment se fait-il alors que la cendre d'une maison frappée d'une plaie incurable soit interdite, bien qu'il ne s'agisse pas d'idolâtrie? C'est que, répondit-on, pour ce cas et celui de l'idolâtrie, il y a analogie de la prescription de détruire (id. XIV, 45, et Deutéron., XII, 3).

6. Si l'on a des bottes de fenugrec [1] provenant de mélanges hétérogènes de la vigne, il faut les brûler; s'ils se mêlent à d'autres, il faut brûler le tout selon R. Meir: mais, selon les autres sages, elles s'annulent dans une proportion de 201.

7. Or, R. Meir dit: ce que l'on a l'habitude de céder en le comptant (en raison de sa valeur) sanctifie le reste; selon les autres sages, il n'y a que 6 produits en ce cas; selon R. Akiba ce sont sept. Les 6 produits sont: des noix tendres de Ferekh [1], des grenades de Badan [2], des tonneaux de vin fermés, des feuilles de bette, des tiges (caules) de chou, de la courge grecque. R. Akiba y ajoute un 7e, les grosses miches de pain du ménage. Ce qui parmi ces produits tombe sous le coup de l'orla rend tout sacré comme telle, ainsi que les provenances des mélanges hétérogènes de la vigne [3].

De combien se compose une corde? de 25 tiges [4]. Selon R. Yohanan, 4 d'entr'elles constituent la corde pour un lit. R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch expriment à ce sujet des avis différents [5]: l'un dit que, selon R. Meir, dix objets (susceptibles d'être nombrés) rendent sacré tout produit auquel ils sont mêlés; l'autre dit que, selon R. Meir, l'annulation de la sainteté n'a pas lieu pour tout ce qui est parfois vendu au nombre (sans l'être toujours). R. Jacob b. Aha rapporte ce qu'il a entendu dire, savoir que ce dernier avis est contesté par l'enseignement suivant, où il est dit [6]: Selon R. Juda, on n'a mentionné les grenades de Badan et les porreaux de Guebâ (monticule) que pour spécifier à leur égard la certitude de l'obligation de la dîme; pour toutes les autres espèces de grenades, on ne les vend pas d'ordinaire au nombre et cela a seulement lieu pour celles de Badan en raison de leur valeur [7], tandis que les autres sortes n'ont pas cette valeur et ne se vendent pas au nombre. A propos des noix de Ferekh, R. Yona demanda: est-ce à dire que les amendes de ce lieu n'ont pas la même valeur? La mischna parle seulement de produits fermés mêlés à d'autres semblables; mais lorsqu'il s'en trouve un fermé au milieu d'autres ouverts et qu'ensuite il s'est ouvert aussi, ou à l'inverse s'il y en avait un ouvert au milieu d'autres fermés et qu'il s'est fermé aussi, il faudra une autre mesure (et l'annulation aura lieu dans un rapport de 201). Comment admettre le mélange d'un fruit ouvert au milieu d'autres fermés? (n'est-ce pas distinct?) On peut expliquer, dit R. Zeira, que ce qui paraît ouvert pour le boutiquier semble fer-

1. Cf. tr. *Beça*, f. 3b; tr. *Yebamôth*, f. 31a; tr. *Zebahim*, f. 72a. —2. Noms de localités. — 3. Cf. tr. *Abôda zara*, f. 74a. — 4. V. tr. *Troumôth*, X, 6. — 5. Babli, tr. *Beça*, f. 3b. — 6. Mischnâ, tr. *Kélim*, ch. XVI, § 5.— 7. Ci-dessus, tr. *Troumôth*, IV, 10; Midrasch, *Schmoth rabba*, I; *Hazith*, sur Cantique, VI, 7.

mé pour le particulier (celui-ci ne bouche pas aussi hermétiquement). Mais n'est-il pas dit «s'il a été fermé etc. »? (bien entendu chez le boutiquier?) C'est qu'il s'agit du cas où le propriétaire, après l'avoir déposé à l'état fermé (imparfaitement) le reprend (le mélange ayant eu lieu chez le boutiquier, pour qui c'est ouvert, on le considère de même et c'est autorisé). R. Krispa dit au nom de R. Yoḥanan : chaque fois que nous mangeons des courges mâles et femelles, ce sont des grecques (et il est à craindre une immixtion de parcelle interdite). Mais, demanda R. Yona, pourquoi ne pas dire aussi : ce qui tombe parmi ces produits sous le coup de l'oblation rend le tout sacré au même titre (comme c'est dit de l'orla)? C'est que, répond R. Yossé, l'oblation s'appliquant à tous les produits, même de peu de valeur, l'annulation a parfois lieu; tandis qu'il n'en est pas de même de l'orla (applicable seulement aux fruits).

8. En quel cas (au lieu de sanctifier tout), s'annulent-ils? Lorsque les noix se sont fendues, ou que les grenades ont été dépecées, ou les tonneaux ouverts, ou les courges coupées, ou les miches de pain divisées (avant le mélange), ils s'annulent dans une proportion de 201.

Lorsqu'après le mélange les noix se sont fendues, etc., que ce fait soit de gré ou non, l'annulation n'a pas lieu, selon R. Meir; selon R. Juda, l'annulation a lieu en tous cas; selon R. Yossé, l'annulation a lieu en cas de fait involontaire, mais non si c'est volontaire. Pourquoi R. Meir est-il le plus sévère? Il inflige une amende, même au cas involontaire, à cause du cas volontaire. Quel est le motif de l'avis de R. Juda, d'annuler en tous cas? Le propriétaire est assez puni, dit-il, de ce que ses fruits sont fendus et peuvent se détériorer. Enfin l'avis de R. Yossé est conforme à ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan: chaque fois qu'un objet interdit se trouve dépassé en nombre par la partie permise (de façon à être annulé), il devient permis (nul) en cas de fait involontaire et reste défendu si l'augmentation a été volontaire. R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Oschia [1]: Si en ayant devant soi 150 tonneaux fermés (qui, en raison de leur valeur, ne peuvent jamais être annulés) et que cent d'entr'eux ont été ouverts, puis un tonneau d'oblation a été mêlé avec eux par erreur, on prélève l'équivalent de l'oblation, et les cent peuvent redevenir profanes, non les 50 fermés qui restent interdits (en raison de leur valeur distincte); le reste redeviendra libre lorsque les tonneaux seront ouverts. Cette annulation partielle, dit R. Zeira, n'est effective que si les tonneaux se trouvent ouverts par mégarde; mais il n'est pas permis de les ouvrir sciemment (dans le but d'obtenir l'annulation). Chez R. Yanaï on demanda : lorsqu'une courge se trouve frappée (rétrécie) pendant qu'elle adhère encore à la terre, reste-t-elle pourtant soumise aux dîmes? De même Lévi demanda : si elle est dans cet état après avoir été coupée, peut-elle devenir impure au point de vue du manger? C'est l'avis de Samuel qui dit : en ce cas, elle devient impure et propage l'impureté aux autres mets; et R. Yossé b. R. Aboun ajoute au nom de Samuel : des figues et des raisins séchés sur place (à la branche) acceptent

1. Cf. ci-dessus, tr. *Troumôth*, ch. IV, § 2.

et propagent l'impureté, et lorsqu'au sabbat on en prend un fruit, on transgresse la défense de ne pas récolter. Lorsque la Mischnâ parle de « miches de pain divisées », elle exprime l'avis de R. Akiba, qui (au § 7) ajoute aux fruits énumérés plus haut les miches de pain d'un particulier.

9. Les fruits pour lesquels il y a doute d'orla (dont l'âge est inconnu) sont interdits en Palestine et permis dans le pays voisin de Syrie [1]. Tout à fait au dehors, on peut même descendre au jardin en acheter, pourvu que l'on ne voie pas qu'ils viennent d'être coupés (ce qui serait interdit). Si dans une vigne on a planté un légume vert (mélange interdit) et qu'au dehors de la vigne on vende du légume semblable, il est interdit en Palestine, et permis en Syrie ; tout à fait au dehors, on peut même l'acheter dans la vigne, à condition de ne pas les couper à la main. Le fruit nouveau est légalement interdit partout (avant l'omer) ; la prescription de l'orla est une règle qui remonte à Moïse ; enfin le mélange de la vigne est une défense rabbinique.

Qu'appelle-t-on doute d'orla [2] ? Lorsqu'au dehors d'une vigne d'orla on vend des raisins semblables à ceux de cette vigne, ils sont interdits en Palestine et permis en Syrie. Selon R. Judan, ce cas douteux est même interdit en Syrie. Quel cas douteux est autorisé en Syrie ? Lorsqu'à côté d'une vigne d'orla il y en a une autre simple et qu'au dehors l'on vende des raisins semblables, ils sont interdits en Palestine et permis en Syrie. Ce cas aussi, selon R. Juda, est interdit même en Syrie. Que permet-il donc là en cas de doute ? Si dans une vigne on a planté un légume vert, qu'à côté il y ait un champ de verdures (sans mélange) et qu'au dehors on vende du légume semblable au produit de l'un de ces champs, il est interdit en Palestine et permis en Syrie ; tout-à-fait au dehors, on peut même l'acheter dans la vigne, à condition de ne pas les couper à la main (avec apparence). Finalement, dit R. Juda, il faut lui appliquer la règle du Kilaïm aussi bien que de l'orla, et de même on pourra en acheter là, à condition de ne pas les voir cueillir à la main.—Le fruit nouveau, est-il dit, etc. Cet avis de la Mischnâ doit émaner de R. Eliézer, puisque l'on a enseigné ailleurs [3] : Tout précepte qui n'est pas dépendant du sol est aussi bien exigible hors de la Palestine qu'à l'intérieur ; seuls les préceptes qui dépendent du sol ne sont praticables qu'en Palestine, à l'exception des défenses ralatives à l'orla et au Kilaïm ; R. Eliézer dit qu'il en est de même pour les fruits nouveaux. Quel est le motif de ce dernier ? C'est que, dit-il, la Bible employant pour l'omer l'expression *dans toutes vos demeures* (Lévitique, XXIII, 14), on en conclut que la défense est applicable partout [4]. Que répliquent les autres sages à cette déduction de R. Eliézer ? Elle ne s'applique, selon eux, qu'au produit nouveau de l'intérieur qui a été exporté au dehors. R. Yona objecta devant R. Yossé: mais alors pourquoi R. Eliézer n'exige-t-il pas aussi la halla au dehors?

1. Cf. Babli, tr. *Berakhôth*, f. 36a (I, p. 376) ; tr. *Kidduschin*, f. 38b. — 2. Tosefta, sur tr. *Orla*, ch. I.— 3. Misna, tr. *Kidduschin*, ch. I, § 9 (même série, f. 61d). — 4. Cf. tr. *Halla*, ch. II, § 1 ; Sifra sur *Emor*, nº 11.

C'est que, fut-il répondu, on n'a parlé que de préceptes aussi bien applicables aux denrées des juifs qu'à celles des païens, tandis que la ḥalla n'est pas exigible des païens, parce qu'il est écrit: *la prémice de votre pâte* (Nombres, XV, 26), et non de celle des païens. — « La prescription de l'orla est une règle. » Selon Samuel, on veut dire que c'est un usage local, qui même au dehors fait loi ; selon R. Yoḥanan, c'est une règle instituée déjà par Moïse au Sinaï. Mais, objecta R. Yassa à ce dernier, s'il en est ainsi, se peut-il qu'elle n'ait pas de caractère plus grave? Non, fut-il répondu, car dès le moment où elle a été instituée, on y a joint certaines facilités. Il s'écria: si je n'étais venu en Palestine que pour entendre ce fait, cela suffirait.

« Enfin, le mélange de la vigne est une défense rabbinique », est-il dit. Cette défense, dit Samuel, ne s'applique qu'au mélange interdit de la vigne pour l'extérieur (dont le même cas en Palestine constitue une défense très-rigoureuse légale); mais s'il s'agit de mélange entre légumes verts (moins grave), c'est permis au dehors. R. Yoḥanan au contraire en déduit que ce dernier cas aussi est interdit. R. Houna dit: lorsque des Palestiniens sont venus ici, ils ont répété cette règle de R. Yoḥanan et l'ont adoptée. Il est écrit (Lévitique, XIX, 19): *Observez mes lois; n'accouple pas les bêtes d'espèce différente; ne sème point dans ton champ des graines hétérogènes, et qu'un tissu mixte ne couvre pas ton corps.* On compare le mélange des semences à celui des vêtements, ou des animaux: de même que ces 2 derniers cas, indépendants du sol, sont aussi bien applicables en Palestine qu'au dehors, il en sera de même du mélange des semences, interdit partout, quoiqu'il s'agisse du sol. Un homme sema un jour dans son champ (à l'extérieur) de l'orge et des raves. Ḥanan de Gubtetha, en passant et en le voyant, arracha ce mélange. Le propriétaire exposa le fait devant Samuel, qui mit Hanan à l'amende pour cet arrachage non dû. On a enseigné en effet [1]: On ne doit pas aider le païen à sarcler son champ mélangé de kilaïm, mais on l'aidera à arracher ces plantes, afin d'amoindrir la partie interdite. De même il est dit: on n'aidera par le païen à semer des hétérogènes en Palestine, soit qu'il s'agisse de vigne, soit de légumes verts, mais c'est permis dans les villes limitrophes qui paraissent englobées en Terre-Sainte, p. ex. Baïna [2] et Baïma et leur voisinage. De même que le précepte de *kilaïm* est applicable en Palestine, il l'est aussi au dehors. Samuel, en reproduisant tout cet enseignement, déclare que l'analogie entre la loi du Kilaïm en Palestine et celle qui est applicable à l'extérieur, se rapporte seulement comme interdit au mélange hétérogène de la vigne; mais c'est permis pour le mélange des verdures. R. Yoḥanan, au contraire (qui attache plus de gravité au mélange des verdures), redit cet enseignement, en ajoutant que l'analogie entre le Kilaïm à l'intérieur et celui de l'extérieur consiste à autoriser (au dehors) le mélange d'hétérogènes pour la vigne; mais c'est interdit pour les verdures.

1. Tossefta à *Kilaïm*, ch. II. — 2. Identifié avec Beth-Ana, Josué, XIX, 38, par Neubauer, p. 236.

TRAITÉ BICCURIM

1. Les uns, en apportant les prémices, lisent le passage biblique qui s'y rapporte (Deut. XXVI, 3-10); d'autres les apportent, sans rien réciter; enfin il en est qui ne les apportent même pas. Voici quels sont ces derniers: Celui qui plante de la vigne dans son terrain et la provigne dans le chemin d'un particulier ou sur la voie publique; de même, celui qui détournant une branche d'un cep situé chez un particulier, ou sur la voie publique, la provigne sur son terrain; ou encore, celui qui ayant planté la vigne sur son propre terrain la provigne sur un autre terrain de sa propriété, séparé du premier par un chemin particulier ou public: en tous ces cas, on n'offre pas les prémices [1]. Selon R. Juda, il faut les offrir même en ces cas.

Celui qui plante dans son propre terrain et provigne dans le chemin d'un particulier, ou sur la voie publique, fût-ce lié à une ancienne souche qui est dans son propre terrain, n'apporte pas de prémices. Celui qui détourne une branche d'un cep situé chez un particulier, ou sur la voie publique, fût-ce d'une jeune branche, n'apportera pas les prémices. Cette similitude de règle prouve qu'une ancienne souche se nourrit de la jeune, comme aussi l'inverse a lieu. R. Yohanan dit: les divers cas pour lesquels la Mischnâ dispense de l'apport en sont exclus à titre de vol (tirant leur sève du voisin sans sa permission). En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ le prouve bien en disant (§ 2): « On ne les offre pas, parce qu'il est écrit: *de ton sol*, etc. » (c.-à-d. qu'en dehors du sol, c'est un vol). Aussi a-t-on dit: si l'on a provigné avec l'autorisation du voisin, on offrira les prémices en faisant la lecture officielle. R. Yossé au nom de R. Imi y ajoute la condition que l'autorisation ait été donnée pour toujours (de sorte que ce soit *son* sol), mais non passagèrement. Selon R. Yôna au nom de R. Imi, cette dernière clause peut suffire. A l'appui de l'avis de R. Yôna, on peut citer ceci [2]: « Lorsque quelqu'un dans son champ creuse la terre pour y faire un puits, un fossé, ou une caverne, il pourra (aussi profond qu'il creuse) couper les racines du voisin et garder ce bois pour lui. » Or, il s'agit là d'une autorisation momentanée. Que réplique à cela R. Yossé? Selon lui, les racines se renouvellent souvent; et comme il est toujours autorisé à les couper, elles sont considérées comme étant à lui. R Mena dit: l'avis de R. Yohanan confirme celui d'Aba, car R. Yohanan dit: les divers cas pour lesquels la Mischnâ dispense d'offrir les prémices en sont exclus à titre de vol; or ici, dès que l'on est autorisé à provigner sur le terrain d'autrui, fût-ce un seul moment, on ne commet plus de vol (et l'offre aura lieu). R. Zerika remarqua en présence de

1. N'étant pas nées de son bien seul.— 2. Mischnâ, tr. *Baba bathra*, ch. II, § 12.

Rabbi que notre mischnâ doit émaner de Rabbi, qui dit plus haut [1]: Les racines tirent leur suc l'une de l'autre. Non, dit R. Zeira, on peut l'expliquer conformément à tous: seulement ici [2] la Bible emploie l'expression « les prémices des 1ers fruits de *ton* sol », pour dire que tous les produits devront provenir de *ton* sol, et non d'autrui, même avec autorisation. Selon R. Juda, quelle différence y a-t-il entre celui qui plante une vigne dans son terrain, puis la provigne dans le chemin d'un particulier, et celui qui après avoir planté dans son terrain provigne sur un autre terrain à lui, séparé du premier par un chemin particulier? (Pourquoi dit-il, au 2e cas, d'offrir les prémices, non au 1er?) Il s'agit, dit R. Aha au nom de R. Mescha, du cas où le provin a lieu à travers une courge, ou un tuyau (car il n'y a alors nul contact avec le sol étranger). Mais s'il en est ainsi, pourquoi dire que selon R. Juda seul il faut en offrir les prémices et l'accompagner de la lecture officielle? N'est-ce pas aussi selon les Rabbins? Voici, répond R. Yôna, à quel cas s'applique l'avis de R. Juda: lorsqu'on cède un sentier à son prochain, on ne sait si on lui vend la place où l'on marche, ou si l'on vend le sol jusqu'à son extrême profondeur. Or, si l'on a vendu la place où l'on marche, il faut offrir les prémices et lire la récitation officielle (le sol inférieur restant au propriétaire) ; au cas contraire, s'il est admis qu'en ce cas on vend tout le sol jusqu'au dernier fond, la séparation par un sol étranger est réelle, et l'on n'en offrira pas de prémices. En raison du doute, on les offrira, mais sans rien lire. Il va sans dire que, selon les autres sages qui disent de ne pas offrir les prémices, il est admis que le sol est vendu jusqu'au fond, et ils sont en désaccord avec R. Juda en cas de cession d'un sentier à autrui. Mais s'il s'agissait de la vente d'un champ dont le maître a gardé un sentier (sous lequel passerait le provin), tous s'accorderaient à dire que le maître s'est réservé cette bande de terre jusqu'au fond. Selon l'avis de R. Juda, quelle différence y a-t-il entre celui qui plante une vigne dans son terrain puis la provigne dans le chemin public, et celui qui après avoir planté provigne sur un sol séparé du sien par une voie publique? R. Imi répond: cet avis de R. Juda est conforme à ce que R. Eliézer dit ailleurs [3], qu'il est interdit de creuser des cavités sous la voie publique, pour établir un puits, un fossé ou une caverne; R. Eliézer le permet, à la condition que la voie soit assez ferme pour laisser passer au-dessus un chariot chargé de pierres. Or, de même que R. Eliézer dit en ce cas que l'espace inférieur de la voie publique appartient au riverain, de même R. Juda le dit ici (et par conséquent, le sol étant au maître, il offrira les prémices pour tout). Mais, objecta R. Samuel bar R. Isaac, s'il est admis selon R. Eliézer que tout le fond est au même propriétaire, l'offrande devrait être officielle et accompagnée de la lecture? R. Yossé répond: R. Samuel bar R. Isaac suppose que R. Eliézer permet d'agir ainsi et que les produits seront toujours à lui; en réalité, R. Eliézer permet bien d'agir ainsi, seulement les fruits seront au premier occupant.

1. Tr. Orla, I, 8.— 2. Même série, tr. *Baba bathra*, l. c. (f. 18a).— 3. Ibid., III, 8.

2. Pour quel motif n'offre-t-on pas les prémices en ces cas ? Parce qu'il est écrit (Exode, XXIII, 19) : *les prémices des premiers fruits de ton sol* (et ib. XXXIV, 26) ; c.-à-d., il faut que la croissance entière ait eu lieu sur son sol. Pour la même raison, les fermiers qui prennent le champ à raison d'une part du revenu, ou ceux qui se chargent de le cultiver à gage fixe, ou celui qui s'en est emparé sous la menace de mort [1], ou le brigand, n'en offrent pas les prémices, conformément au verset précité.

On sait par cette mischnâ que le brigand n'offrira pas les prémices, puisqu'il a volé le terrain; mais s'il a enlevé seulement une branche qu'il a plantée sur son propre sol, est-ce encore considéré comme vol? Ou doit-il offrir les prémices puisqu'il s'agit de son propre sol? Certes, puisqu'il ne devra rendre que la valeur de cette branche, et non l'objet même. En effet, la question est seulement posée selon les autres rabbins, sur le point de savoir si, en considérant le précepte des prémices comme un objet consacré à Dieu, il est interdit de l'offrir d'une provenance volée (à l'instar des sacrifices), ou non? Si ce n'est pas sacré, on pourra les offrir. Tous reconnaissent que lorsqu'un bois sacré d'Aschera (idole) a été détruit (annulé), il n'est pas permis d'en employer les bûches pour la combustion sacrée. R. Simon b. Lakisch demanda : peut-on l'employer à la présentation du *loulab* (branche de palmier) à la fête des Tabernacles? Ce précepte est-il tenu pour un objet sacré, ou non? Au cas où c'est sacré, on ne pourra pas employer le produit de provenance interdite ; au cas contraire, ce sera permis? Evidemment, on pourra l'employer à cette présentation, car ce précepte n'est pas consacré comme un objet venant de Dieu ; mais la question est de savoir si l'on en offrira les prémices? Selon R. Juda, qui plus loin (III, 12) les compare aux saintetés des limites palestiniennes, on les offrira ; mais selon les autres sages, qui les comparent aux saintetés plus graves du Temple, on ne les offrira pas de là. — Jusqu'à présent, ce que la mischnâ dit des brigands s'applique au vol dont le propriétaire n'a pas détourné la pensée ; mais au cas contraire quelle est la règle? On peut le savoir de ce qu'il est dit ci-après (II, 3) : « Ils sont soumis aux droits d'oblation et de dîme, non à ceux des prémices. » Or, là, il va sans dire qu'il s'agit seulement de vol dont on n'a pas détourné l'idée ; mais si le maître n'y pensait plus, même le prélèvement de l'oblation serait nul, puisque l'on a enseigné [2] : Les prélèvements opérés sur les produits d'un homme contraint, d'un voleur, ou d'un brigand, aussi longtemps que le propriétaire poursuit son bien, n'ont pas de valeur, ni comme oblation, ni comme dîme, ni comme consécration ; lorsque le maître ne poursuit plus son bien, ces diverses redevances sont valables. R. Yossé dit au nom de R. Yohanan que ni l'un ni l'autre [3] ne prélèvent

1. Le vrai propriétaire compte rentrer dans son bien. Littéralement : le sicaire. Voir Mekhilta ou Midrasch sur l'Exode, ch. 20. — 2. Tossefta à *Trumóth*, ch. I. — 3. Ni le possesseur actuel du bien d'autrui, ni le propriétaire dépossédé.

l'oblation. R. Amé ajoute au nom de R. Yoḥanan que même l'oblation déjà prélevée devient nulle. R. Yossé dit: nous savons donc maintenant qu'il s'agit d'un vol dont le maître n'a pas détourné la pensée. Mais alors à quel cas s'applique ce qui a été dit : « ils sont soumis aux droits d'oblation et de dîme, non à ceux des prémices » ? Se peut-il que des fruits échappent au devoir d'offrir les prémices, pas plus qu'on pourra les dispenser de l'oblation ou de la dîme? C'est une preuve qu'il s'agit d'un vol auquel on ne pense plus.

3. On n'offre les prémices que pour les 7 espèces privilégiées de la Palestine [1], ni des dattes des montagnes, ni des fruits des vallées, ni des olives qui ne sont pas de premier choix. On n'offre pas de prémices au Temple avant la Pentecôte. Aussi, l'on n'accueillit pas les prémices apportées à Jérusalem par les habitants de Har-Céboïm avant la Pentecôte [2], parce que c'est contraire à ce verset de l'Exode (XXIII, 16) : *La fête de la moisson, pour les prémices de tes travaux agricoles, de ce que tu as semé au champ.*

S'il était écrit (Deutéron. XXVI, 2) : *Tu prendras la prémice de tous les fruits de la terre* [3], on eût supposé que tous les produits sont soumis à ce précepte; mais il est dit « des prémices », non de tous. De l'expression « prémices » et non « toutes les prémices », on peut déduire qu'il faut seulement les offrir pour le froment et l'orge; c'est pourquoi il est ajouté : « des fruits de la terre », expression plus générale qui englobe les céréales. Tout y est-il compris? Non, car il est dit ici « la terre », et le même terme se retrouve dans l'expression : « une terre de froment et d'orge » (*ib.* VIII, 8). Or, de même que dans ce verset on énonce les 7 espèces privilégiées de la Palestine, de même le mot terre au sujet des prémices s'applique aux mêmes espèces. On entend par olive d'huile [4] celle qui est bien juteuse (agouri). R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit d'olives brillantes, belles (ἁβρός); seulement on l'a appelée *agouri*; pour dire que l'huile y est contenue comme dans une outre (agour). Toutes les olives perdent-elles leur huile? R. Hanina répond : toutes les sortes d'olives, lorsqu'elles sont atteintes de la pluie, rendent de l'huile; mais lorsque la pluie tombe sur l'espèce nommée *agouri*, celle-ci conserve l'huile. Par miel de ce verset, on entend celui des dattes, non le miel ordinaire (produit des abeilles). Ce qui le prouve, dit R. Tanhouma au nom de R. Isaac bar R. Eliézer, c'est qu'il est écrit (II Chron. XXXI, 5) : *Lorsque la chose fut répandue* (que l'ordre du roi fut connu), *les enfants d'Israël apportèrent abondamment les prémices du blé, du vin nouveau, de l'huile et du miel*, etc. Or, il va sans dire que le miel n'est pas soumis à la dîme; mais il s'agit des dattes qui y sont soumises. R. Berakhia dit au nom de R. Samuel b. Nahman: Pourquoi emploie-t-on 2 fois le mot *terre* [5] au verset précité (Deut. VIII, 8)?

1. Cf. Babli, tr. *Pesaḥim*, f. 53b; tr. *Menahoth*, f. 84a. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Halla*, ch. IV, § 10. — 3. Sifri sur ce verset. — 4. Babli, tr. *Berakhoth*, f. 39a (I, p. 386). — 5. Ib. f. 41a (I, 396).

C'est pour indiquer que toute maison subsiste par les 2 points principaux qui sont indiqués là (pain et huile). Mais pourquoi les autres sortes sont-elles rangées auprès de ces deux formant un groupe? R. Juda b. Rabbi et R. Samuel b. Nahman diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que c'est pour déterminer la même bénédiction à réciter; l'autre dit qu'elles servent à fixer la quantité des interdits. L'explication de celui qui dit qu'il s'agit de déterminer la formule de bénédiction peut se comprendre; mais comment justifier que l'on ait en vue de préciser la quantité des interdits, puisque l'on a enseigné [1] « une tache de la peau ayant la grandeur d'une fève », ce qui n'a aucune des mesures indiquées dans ce verset, ni « un fragment de ver équivalent à une lentille », comme mesure d'interdit? (question sans réponse).

Il est évident que si l'on a employé, comme prémices, d'autres produits que ceux des 7 espèces privilégiées, la consécration n'est pas réelle. La discussion a seulement lieu en cas de prémices offertes à l'aide des dattes de montagnes ou des fruits de vallées (pour savoir s'ils deviennent sacrés ou non); selon R. Zeira ou R. Assa au nom de R. Eliézer, la consécration ne sera pas effective. R. Ila dit au nom de R. Amẹ que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch discutent à ce sujet : selon le premier, ils ne seront pas consacrés; selon l'autre, ils le seront. R. Yôna dit que R. Simon b. Lakisch a ce motif : c'est que, pour l'oblation, en cas de fait accompli d'un prélèvement du mauvais pour libérer le bon, l'oblation sera valable; il en sera de même pour ces prémices, quoique d'ordre inférieur. Cela n'est pas analogue, répliqua R. Yossé; car les mauvais fruits sont aussi soumis à la dîme, tandis qu'ils ne servent pas pour les prémices. Un enseignement vient confirmer l'avis de R. Yossé, puisqu'il est dit : on ne doit pas offrir les prémices à l'aide des fruits venant de Cippori (colline), ou de ceux de Beth-Schean (en vallée); et en cas de fait accompli, l'offrande sera nulle. En effet, dit R. Zeira, on a dit là : On n'offre pas de prémices à l'aide de figues couvertes ou trouées, ni avec des raisins poudreux ou enfumés [2], mais on les offrira par des figues ou des raisins égouttant de leur liquide. Puisque ces dernières sortes sont les meilleures, à quoi bon dire qu'il est cependant permis d'en user? N'est-ce pas évident? c'est que répond R. Aba Maré, on aurait pu supposer qu'il n'est pas permis de les employer en prémices, parce que ces fruits mûrissent en dernier (c'est pourquoi il a fallu dire qu'on les emploie à cela). On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [3] : On les offrira à l'aide de dattes de Jéricho (les meilleures de toutes), et l'on fera la lecture officielle en présentant les plus grosses. Selon R. Simon b. Eliézer, on peut même offrir des grenades de vallées, en les accompagnant de lecture.

4. Les suivants offrent les prémices sans réciter la formule d'usage : le prosélyte, ne pouvant dire les mots : « Que l'Eternel a juré à nos ancêtres de nous donner, » (puisque ses ancêtres n'étaient pas juifs).

1. Tr. *Negaïm*, ch. IV, § 6. — 2. Cf. tr. *Schebiith*, ch. II, § 2. — 3. Tossefta sur *Biccurim*, ch. I.

Lorsque sa mère était une juive, il peut réciter cette formule en apportant l'offrande. De même, si en disant la prière il est seul, il dira : « Dieu des ancêtres d'Israël. » Dans la synagogue, il dira : « Dieu de vos pères »; mais si sa mère avait été juive, il dira : « Dieu de nos ancêtres. »

R. Yona et R. Yossa disent tous deux au nom de R. Samuel bar R. Isaac que notre mischnâ (disant que les uns offrent les prémices sans réciter la formule) parle même des fils du Kéni, le beau-père de Moïse. Mais est-ce que ceux-là ne doivent pas réciter la formule, puisqu'il est dit d'eux (Nombres, X, 29) : *Viens avec nous et nous te ferons du bien?* (Puisqu'ils ont eu part à la Palestine, Juges, I, 16, ils peuvent réciter cette formule; donc il s'agit ici d'autres prosélytes). En effet, dit R. Hiskia au nom de R. Eliézer, ce n'est pas ce que l'on n'a pas voulu dire ; mais lorsqu'on a dit (§ 5) que le tuteur des mineurs, l'esclave, l'envoyé, la femme, l'hermaphrodite, ou l'androgyne, offrent les prémices sans la récitation, il ne saurait être question du prosélyte, cité dans cette même formule. Aussi, dit Samuel bar R. Isaac, il peut s'agir de prosélytes semblables à ces kénites dont on vient de parler, lesquels en offrant les prémices font la lecture. R. Yossé dit que Benjamin b. Eschtor a déterminé devant R. Hiya b. Aba que notre mischnâ parle d'un prosélyte né de l'union illicite d'un païen avec une juive. Selon R. Yonâ, ce n'est pas ainsi, et il a entendu dire par les disciples de l'école d'Eschtor que ces prosélytes fils de prosélytes peuvent dire aussi dans ladite formule : « Dieu de nos ancêtres ». Mais, n'a-t-on pas enseigné que si la mère était une juive, le prosélyte pourra répéter cette formule, ce qui semblerait dire que c'est interdit aux prosélytes fils de prosélytes ? Aussi R. Yossa dit que Benjamin b. Echtor a déterminé en présence de R. Hiya b. Aba, ou R. Hiskia au nom du même a fixé que notre mischnâ parle du cas d'un prosélyte né de l'union illicite d'un païen avec une juive. R. Zerikan ou R. Zeira fit remarquer qu'en parlant des ancêtres, on pense aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob ; or, comment peut-il dire qu'à ses ancêtres « Dieu a promis par serment de donner la terre sainte » pour leurs enfants ? N'est-ce pas exclusivement aux fils, non aux filles [1] ? On a enseigné au nom de R. Juda que même le prosélyte au 1er degré (non d'une mère juive) dira la formule en offrant les prémices, parce qu'il est dit (Genèse, XVII, 5) : *Je t'ai destiné pour être le père d'une foule de nations;* c.-à-d. jusqu'à présent tu n'étais qu'un père en Aram, et désormais tu seras le père de toutes les nations (aussi tout prosélyte peut se dire son descendant). R. Josué b. Seir dit que l'avis de R. Juda sert de règle. Lorsqu'un fait analogue fut invoqué devant R. Abahou, il enseigna de suivre l'avis de R. Juda.

5. R. Eliézer b. Jacob dit [2] : une femme qui est fille de prosélyte ne doit pas être épousée par un cohen, à moins que la mère fût juive ; peu

1. Question non résolue, et sans importance, dit R. Simson de Sens. — 2. Cf. Babli, tr. *Yebamôth*, f. 57b ; Mischnâ, tr. *Kidduschin*, ch. IV, § 7 (f. 77a).

importe qu'elle soit fille de prosélyte, ou d'esclave affranchi, jusqu'à la dixième génération, on ne doit pas l'épouser, à moins que sa mère ait été juive. Le tuteur des mineurs, ἐπίτροπος, l'envoyé ou représentant, l'esclave, la femme, l'hermaphrodite (ἄτμητος) et l'androgyne, offrent les prémices sans les accompagner de la lecture traditionnelle, puisqu'ils ne peuvent pas dire les mots : « que tu m'as donné à moi, ô Eternel. »

On a enseigné ailleurs [1] : Selon R. Juda, la fille d'un prosélyte même marié à une juive est considéré comme la fille d'un cohen profané (incapable de servir), et elle sera inapte à jouir des priviléges du sacerdoce, etc. (suivent 2 autres avis). Toutes les 3 opinions fondent leur avis sur un même verset (Ezéchiel, XLIV, 22) : *Seulement des vierges de la race d'Israel*, est-il dit. Or, R. Juda en conclut qu'il importe surtout que la mère soit juive ; selon R. Eliézer, il importe peu que ce soit le père ou la mère (un des deux suffit) ; enfin, selon R. Yossé, il faut qu'il soit né à l'état de sainteté en Israel (c.-à-d. de père et mère déjà juifs au moment de sa conception). R. Simon dit ; il s'agit de vierges qui sont arrivées à la puberté à l'état de juives (converties dès l'âge de 3 ans). On a enseigné en effet [2], au nom de R. Simon, qu'une prosélyte âgée de moins de 3 ans et un jour qui s'est convertie au judaïsme peut épouser un cohen.

C'est ainsi qu'il est dit (Nombres, XXXI, 18) : *Et toutes les enfants parmi les femmes qui n'ont pas cohabité avec un homme, conservez-les pour vous* (elles pourront devenir plus tard vos épouses) ; or, comme Pinhas était parmi eux, cela indique que cette faculté était applicable aux cohanim. Quant aux autres sages, qui n'en tirent pas cette déduction, ils entendent par l'expression « conservez-les pour vous » la faculté d'en faire des esclaves, ou des servantes. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Yossé peut servir de règle ; seulement des cohanim l'ont négligée, adoptant l'avis de R. Eliézer b. Jacob. Un cohen ayant épousé une fille de père et mère prosélytes, on raconta le fait à R. Abahou, qui le fit courber sur un siége (en signe de condamnation aux coups de lanière). Mais, lui dit R. Bivi, notre maître ne nous a-t-il pas enseigné que l'avis de R. Yossé prédomine ? C'est vrai, répondit-il, seulement les cohanim par négligence ont adopté l'avis de R. Eliézer. Mais, objecta R. Bivi, peut-on punir l'infraction à un usage rabbinique ? En effet, dit R. Abahou, si tu veux me faire plaisir en n'infligeant pas de punition à cet homme, je te prie aussi de le relever du siége et d'enlever tout signe de menace. Après qu'il l'eut relevé, R. Bivi dit : puisqu'on a délié la courroie pour ne pas le frapper à cause de ce fait, je l'autorise aussi en principe. R. Jacob b. Idi b. Oschia dit : il arriva que l'on chercha querelle (sous prétexte de descendance des prosélytes) à une famille de cohanim du midi ; Rabbi chargea R. Rominos d'examiner le fait, et il se trouva que l'arrière

1. Tr. *Kidduschin*, IV, 6 ; même série, ib. (f. 66a). — 2. Babli ; tr. *Yebamôth*, f. 60b ; *Kidd.* f. 78a.

grand-mère avait été convertie au judaïsme à l'âge de moins de 3 ans, de sorte qu'elle était bien apte à épouser un cohen; car R. Oschia, conformément à R. Simon, dit qu'une prosélyte aussi jeune peut devenir l'épouse d'un cohen. Selon R. Zeira, on peut expliquer ce fait d'après tous les avis, même de ceux qui n'admettent pas la distinction d'âge ; car il dit au nom de Bar-Ada neveu de R. Juda, ou R. Abahou au nom de R. Yohanan, que la fille d'une prosélyte devenue juive à l'état nubile est apte à épouser un cohen, parce qu'elle est née du fait d'une transgression accomplie pour remplir un précepte affirmatif, savoir: *Il devra épouser une femme qui soit vierge* (Lévit., XXI, 13); et de même il est dit (ibid., 14) : *Il ne devra prendre pour femme qu'un vierge d'entre son peuple*, non celle qui est née d'un prosélyte. Or, lorsque le résultat d'un précepte affirmatif mène à une défense, l'acte affirmatif l'emporte. Mais alors, objecta R. Oschia, pourquoi la Loi interdit-elle la 2e génération d'une égyptienne, puisqu'il s'agit aussi d'une défense provenant de l'accomplissement d'un précepte affirmatif (Deutéron., XXIII, 9), lequel doit l'emporter? A cette objection R. Oschia a répondu lui-même, en disant que l'on ne saurait comparer un précepte affirmatif adressé aux simples israélites avec ceux qui sont adressés aux cohanim ; le premier est interdit à tous, tandis que le second est seulement applicable aux cohanim, non aux lévites, ni aux simples juifs.

R. Yossé ou R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yohanan : la mischnâ parle du messager pour le cas où l'on a cueilli les prémices dans le but de les envoyer par l'entremise d'autrui ; mais si en principe le propriétaire avait l'intention de les offrir lui-même, il ne devra pas les envoyer au temple par une autre personne, opinion que R. Yossé n'acheva pas d'expliquer; mais R. Yôna le fit, en observant que R. Zeira ou R. Imi professe cette même opinion, parce que toutes les prémices qui deviennent apparemment accessibles au cohen (pour devenir son bien) ne sont d'un usage permis que par la lecture officielle de la confession (et l'absence du maître y mettrait obstacle). R. Mena dit : quoique R. Yossé n'ait pas énoncé ce motif explicitement, il s'est exprimé d'une façon approximative. Aussi, R. Zeira dit à R. Yossé : tu te souviens que lorsque l'avis de R. Oschia fut exprimé, R. Yossé b. Hanina dit à ce propos qu'une mischnâ suivante (§ 7) s'y oppose, puisqu'elle dit : si, après avoir prélevé les prémices on vend son champ, on les offre encore, mais sans réciter la formule? Il peut s'agir du cas où l'on avait dès la 1re heure l'intention de les céder. Mais n'a-t-on pas enseigné (§ 6) : lorsque la source dont cet arbre vivait s'est desséchée (entre la moisson et l'offre), ou si l'arbre a été coupé, on offre les fruits sans lecture [1]? C'est qu'aussi dès la 1re heure (avant la cueillette) le dessèchement a eu lieu. Est-ce que le manque de lecture est un obstacle à la présentation? Non, dit R. Samuel bar R. Isaac, lorsqu'il est possible de procéder à la lecture, celle-ci n'obvie pas à la présentation; mais si l'on a cueilli les fruits dans le but de les envoyer par un messager, on ne devra cependant pas l'en charger, car on peut changer d'idée et les offrir soi-

1. Pourquoi, en ce cas, les fruits seraient-ils libérés sans lecture?

même [1]. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui hérite offre les prémices, sans lire la formule. De quel cas s'agit-il? S'il a reçu des fruits de son père vivant encore, le fils n'est qu'un messager (non un héritier) ; s'il a hérité après la mort du père, les fruits sont à lui, et pourquoi ne pas lire ? C'est qu'il s'agit ici du cas où le père était seulement malade et en danger avant l'offre, puis il est mort (le fils, n'ayant hérité qu'après la moisson, ne lira pas). Il est dit (Deutéron. XXVI, 11) : *tu te réjouiras de tout le bien que l'éternel ton Dieu t'a donné, ainsi qu'à ta maison* (famille) ; de ce dernier terme on conclut [2] que même en prenant des biens de la femme pour offrir les prémices, on lit la formule. R. Simon b. Lakisch dit que cet apport pourra avoir lieu après le décès de la femme, non de son vivant; selon R. Yoḥanan, c'est aussi bien loisible de son vivant qu'après décès. L'avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à ce qu'il dit ailleurs [3] : le mari n'hérite pas de sa femme par voie légale (sans quoi, il ne faudrait pas d'indice biblique pour autoriser cet héritage, et il va sans dire que le maître ferait la lecture en offrant ces fruits).

6 (8). Si l'on achète 2 arbres du chemin de son voisin [4], on offre les prémices sans procéder à la lecture officielle; selon R. Meir, on fait cette récitation. Lorsque la source dont cet arbre vivait s'est desséchée, ou si l'arbre a été coupé (de sorte qu'il n'y a plus de sol vivifiant), on offre les prémices sans procéder à la lecture; selon R. Juda, on fait cette lecture. Dans l'intervalle de temps entre la Pentecôte et la fête des tabernacles [5], on lit le passage en les offrant. A partir de cette dernière date jusqu'à la fête de Hanuca (ou des Macchabées), on ne lit plus en les offrant (la période de la joie des moissons étant depuis longtemps écoulée). Selon R. Juda ben Bethéra, on procède encore à cette lecture.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Oschia : l'omission de la présentation suspend l'autorisation d'en manger, non la privation de lecture officielle. Mais n'a-t-on pas enseigné [6] que le cohen est punissable s'il mange des prémices avant la lecture faite (même après l'offre) ? Ceci, répond R. Oschia ou R. Juda au nom de Samuel, est l'avis de R. Akiba (seul). Mais, demanda R. Yossé, de quel enseignement de R. Akiba s'agit-il? J'ai entendu énoncer par mon père, dit R. Mena, ce qui suit : faute d'offre au cohen, on ne pourra pas manger des fruits, mais non s'il ne manque que la lecture ; selon R. Akiba, cette dernière cérémonie y met aussi obstacle. R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Eliézer : pourquoi l'offre au cohen est-elle une condition primordiale pour l'autorisation ? Parce qu'elle a lieu en tous cas [7]. R. Tanhouma ou R. Houna au nom de R. Eleazar dit que cela tient à la répétition de ce précepte dans la Bible. R. Aba Maré a expliqué ces 2 motifs, l'un selon R. Juda, l'autre selon les

1. La lecture alors importe avant tout. — 2. Sifri à ce verset, Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 32a.— 3. Ib. VIII, 5; IX, 1.— 4. Cf. ci-après § 11; Babli, tr. *Guittin*, f. 48a; tr. *Baba bathra*, f. 27a et 81a. — 5. Tr. *Pesahim*, f. 36b. — 6. Mischnâ, tr. *Maccoth*, III, 3; Babli, ib. f. 18b.— 7. Même lorsqu'il n'y a pas de lecture.

autres sages : le 1er selon R. Juda, qui dit qu'il a fallu énoncer cet enseignement, parce que la présentation a lieu pour tout ; le 2e selon les autres sages, et il n'était pas nécessaire, selon eux, d'énoncer le précepte répété 2 fois.

R. Yossé b. Ḥanina demanda : pourquoi, si après l'acquisition d'un arbre on n'a pas acquis de sol, ni après l'achat de 2 arbres, ne devra-t-on faire aucune offre pour les fruits d'un arbre acquis, tandis que pour ceux de 2 arbres l'offre aura lieu sans lecture officielle ? R. Eliézer lui répond : c'est un sujet difficile qui a été l'objet d'un entretien entre les premiers rabbins dans la maison d'études, où l'on a demandé à R. Juda s'il considère les arbres comme la tige (c.-à-d. l'arbre est au fruit ce que la paille est au grain de blé). Ainsi, il a été enseigné [1] : Si, pour les fruits de l'arbre, on a dit la formule « créateur des fruits de la terre », cela suffit. Sur quoi, R. Ḥiskia ajoute au nom de R. Jacob b. Aha, que c'est l'opinion de R. Juda, qui considère les arbres comme la tige. R. Yossé réplique que c'est une opinion communément admise que les fruits des arbres peuvent être classés parmi ceux de la terre, mais l'inverse ne se peut pas. R. Aboun b. Cahana demanda devant R. Ila : lorsqu'un champ a été vendu avec ses fruits adhérents, est-ce que l'acquéreur devra en offrir les prémices ? Certes oui, fut-il répondu. On le sait donc lorsqu'au moment de la vente les fruits étaient verts (et sèchent sur le sol dont ils profitent) ; mais s'ils étaient secs, quelle est la règle? Si même ils sont secs, fut-il répondu, et lors même qu'ils sont déjà coupés, la règle est la même, Puisqu'il en est ainsi, on devrait dire que pour tout produit acheté au marché, on offrira les prémices? Ceci va sans dire, si le propriétaire qui a vendu des fruits conserve le sol, il ne peut pas offrir de prémices, n'ayant plus de fruits [2] ; mais quelle est la règle s'il les a rachetés ? On la déduit de ce qui suit [3] : Si l'on donne à une prostituée de l'argent, elle pourra avec cette somme acheter des sacrifices valables ; mais si on lui donne du vin, ou de l'huile, ou de la farine (pour libations et offrandes), ou tout autre objet analogue devant être offert en sacrifice sur l'autel, ces objets en nature ne pourront pas être consacrés (en raison de leur provenance immorale, Deutéron. 23, 19). Or, dans cette règle générale comprenant « les objets analogues », il s'agit forcément des grappes de raisins ou des couronnes d'épis de prémices ; et il ne saurait être question ici d'un don en salaire de prostitution, puisqu'il est dit que lorsqu'on achète les fruits au marché, il faut en donner les prémices. Il s'agit en effet du cas où la vigne appartenait à cette femme, qu'elle a vendu les produits, et que l'acquéreur les lui restitue en don de prostitution. L'offre est alors interdite, à cause de sa provenance honteuse ; mais sans cette considération, il faudrait offrir les prémices. Cela prouve que lorsque le propriétaire rachète ses fruits, il offre les prémices. Les compagnons disent au nom de R. Josué b. Lévi : lorsqu'on a prélevé les prémices avant la fête des Tabernacles et que l'offre a lieu après cette fête, on les présente sans faire de lecture ; si on les a

1. Tr. *Berakhôth*, VI, 2 (I, 117). — 2. Pas plus que l'acquéreur sans sol. — 3. Mischnâ, tr. *Temoura*, VI, 4.

prélevées avant Ḥanuca et qu'on laisse passer cette fête, il faut les laisser pourrir; enfin en les prélevant après cette fête, la consécration n'a plus lieu. Pourquoi ne partagent-ils pas l'avis de R. Zeira qui pense que toute prémice devant être libérée en Palestine ne le sera qu'à la suite de la lecture officielle? Les compagnons n'admettent pas cette raison, parce que selon eux il peut s'agir du cas où en les prélevant avant la fête. on avait l'intention de ne les offrir qu'après. Mais n'a-t-on pas enseigné : Il n'est pas permis d'offrir les prémices des fruits nouveaux pour libérer d'anciens[1], ni d'anciens pour libérer les nouveaux? Or, de quel cas peut-il s'agir là? On ne saurait se servir de fruits parvenus au tiers de la maturité après le nouvel-an pour libérer ceux qui ont grandi d'un tiers après la même époque; puisqu'il n'y a pas eu de croissance suffisante avant le nouvel-an, il est évident qu'il n'y a pas eu de racine avant l'*omer*, et ils restent interdits jusqu'à l'époque du prochain *omer*, qui les libérera. Il s'agit donc d'employer des fruits ayant fleuri avant le 15 Schebat pour libérer ceux qui ont fleuri après cette date; quoiqu'il s'agisse d'anciens fruits pour libérer des nouveaux, on les considère comme contemporains et l'on en offre les prémices. Mais peut-on admettre qu'il s'agit d'une époque (sans effet) postérieure à Ḥanuca? R. Ḥinena répond qu'en ce cas on attend jusqu'après la fête, pour que le temps de la cueillette soit uniforme (si tout a fleuri ensemble, on libère l'un par l'autre).

7. Si après avoir prélevé les prémices on vend son champ, on les offre encore, mais sans réciter la formule; et l'acquéreur ne pouvant pas offrir des mêmes produits (déjà présentés par le 1er propriétaire) en offrira d'une autre sorte, mais sans la lecture (faute d'avoir possédé le sol). Selon R. Juda, on peut offrir de la même espèce et procéder à la lecture officielle (la même formule pouvant être dite par deux personnes).

8. Si après le prélèvement des premiers ils ont été enlevés, ou pourris[2], ou volés, ou perdus, ou devenus impurs, il faut en apporter d'autres en remplacement, mais sans dire la lecture officielle (puisque ce ne sont plus les premiers fruits). Pour ces seconds fruits offerts, l'étranger qui en mangerait ne serait pas tenu de payer un 5e supplémentaire. S'ils sont devenus impurs au parvis du Temple (une fois apportés), on vide simplement le panier, sans procéder à la lecture (sans en apporter à nouveau en échange des premiers).

Quel est le motif des autres sages? C'est qu'il est écrit dans la lecture officielle : *j'ai dit aujourd'hui*; donc on lira une fois, non deux. Est-ce que R. Juda ne partage pas cet avis formel? (Pourquoi donc oblige-t-il l'acquéreur à rapporter de l'espèce offerte par le vendeur?) En effet, il applique ce terme textuel à une seule personne (qui ne pourra pas réciter 2 fois), mais non à

1. Comme c'est interdit pour l'oblation (Troum. I, 5).— 2. Voir *Sifri*, ou Midrasch sur le Deutéronome, section *Ki-Tabó*, n. 300.

2 personnes, dont chacune pourra faire la lecture officielle. — R. Yoḥanan dit avoir rapporté l'avis de dispense du 5e de rachat au nom d'un seul (ce qui ne fait pas loi). On a enseigné aussi que R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon : pour les fruits offerts en second lieu on ne doit pas ajouter un 5e en supplément. R. Samuel b. R. Isaac dit au nom de R. Houna que l'on peut même acheter au marché les fruits offerts en 2e lieu. Comment les considère-t-on pour la dîme ? Comme supplément aux prémices, ou comme leur ornement ? Si c'est un supplément, ils échappent à la règle du *Demaï* ; mais si c'est un ornement, ils y sont soumis. — Sur ce qu'il est dit : « S'ils sont devenus impurs, on vide seulement le panier, etc. » R. Ḥama b. Oukba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : lorsque les fruits sont devenus impurs, on donnera du moins le panier au cohen, selon ce qui est dit (dans le passage à réciter) : *Le cohen prendra le panier de ta main* (ib. 4).

9. D'où sait-on qu'il faut remplacer les prémices non parvenues au temple ? De ce qu'il est dit (Exode, XXIII, 19) : *Tu apporteras à la maison de l'Eternel ton Dieu les premiers fruits de ta terre* ; donc, jusqu'au moment de leur arrivée, on en est responsable. — Lorsque quelqu'un, ayant offert d'une espèce, en faisant la lecture, offre ensuite d'une autre espèce, il ne devra plus procéder à la lecture une seconde fois [1].

D'après qui a-t-il fallu énoncer cet avis que l'on est dispensé d'une 2e lecture ? D'après R. Juda qui a dit plus haut : malgré la lecture déjà faite par le vendeur, l'acquéreur la renouvelle. Cependant ici, lorsqu'après avoir offert d'une espèce on a fait la lecture et qu'ensuite l'on en offre de nouveau d'une autre espèce, on ne procède plus à la lecture. R. Jonathan dit que R. Simon b. Yohaï a déduit de ce qu'il est écrit : *Tu diras*, puis : *tu te réjouiras* (ib. 5 et 11), que la récitation devra avoir lieu pour le fait de la joie éprouvée (pour la 1re présentation seule).

10. En offrant les prémices, on procède à la lecture officielle, si c'est entre la fête de Pentecôte et celle des Tabernacles, et que l'on présente, soit l'une des 7 espèces, soit des fruits de la montagne (supérieurs), ou des dattes de vallée, ou des olives juteuses de l'autre côté du Jourdain [2] (à l'Est de la Palestine). Selon R. Yossé le galiléen, on n'offre pas les prémices de l'autre côté du Jourdain, parce que ce n'est pas [3] « un pays où coule le lait et le miel » (mots contenus dans la formule de récitation).

11. Si quelqu'un achète 3 arbres dans la propriété d'autrui, il offrira les prémices et fera la lecture officielle ; selon R. Meir, il lira également en n'achetant que 2 arbres (comme il est dit au § 6). Si l'on a acquis un

1. Même selon R. Juda (ci-dessus, § 7), une même personne ne récite pas 2 fois le texte. — 2. Ces 3 sortes, dit le § 3, sont d'une qualité inférieure dans le reste de la Palestine. — 3. Voir Mekhilta sur *Bô*, n° 17 ; Sifri sur *Pinhas*, n° 134.

arbre avec le sol qui le nourrit, on en apporte les prémices et l'on fait la lecture. Selon R. Juda, même les fermiers à gage fixe, ou à gage proportionnel du revenu, font la lecture en offrant les prémices [1].

R. Yossé dit au nom de R. Simon b. Lakisch, ou R. Yonâ et R. Zeira au nom de R. Ḥanina [2]: Dans un circuit de 16 milles autour de Cipori, le territoire est d'une telle fertilité que le lait et le miel y coulent. R. Yonâ dit : si de là on mesure cette distance en montant les collines, on trouvera les localités fécondes qui entourent Beth Schean ; et en mesurant du côté de la vallée on verra les environs de Guenossar (Génézareth). Mais, fut-il objecté, puisqu'il est écrit (Exode, III, 8 et 17) : *Je vous ferai monter du pays pauvre d'Egypte vers un pays fertile et spacieux, sur le sol où coulent le lait et le miel*, cela n'indique-t-il pas que toute la Palestine est douée de cette fertilité ? Non, fut-il répondu, il y a là certaines parties ainsi douées. On a enseigné : de ce qu'il est écrit (dans la lecture officielle) «que tu m'as donné», on déduit qu'il faut la condition de ne pas avoir pris le sol. Quelle différence y a-t-il entre ces 2 explications ? Il y en a une, répondit R. Abin, pour la demi-tribu de Manassé : d'après le second interlocuteur qui insiste sur la question du sol donné, Manassé n'ayant rien pris de lui-même, mais ce que Moïse lui assigna en deçà du Jourdain, devra offrir les prémices ; d'après l'autre avis qui insiste sur la bonté du sol, son territoire ne se trouvant pas dans ces conditions, les prémices ne sont pas dues. On a enseigné : les fermiers de l'héritage paternel ne présentent pas les prémices (n'étant pas les maîtres du sol) ; selon R. Juda, même ceux-là les offrent en faisant la lecture officielle : car, dit R. Zeira ou R. Hiya au nom de R. Yoḥanan ; c'est d'eux que traite la mischnâ. R. Ila ou R. Yossa dit aussi au nom de R. Yoḥanan que notre mischnâ parle d'entrepreneurs de diverses sortes de fermages [3]. On a cru devoir en conclure que la mischnâ parle seulement des entrepreneurs de ces fermages, non du fermier lui-même ; ou bien de celui qui afferme le champ momentanément, non de celui qui s'en charge pour toujours, lequel offrira les prémices. Sur quoi, R. Aba ou R. Hiya vint dire au nom de R. Yoḥanan : même celui qui afferme le champ pour toujours ne pourra pas offrir les prémices. Pourquoi ? Parce que la mischnâ parle des entrepreneurs de ces fermages, ou maîtres.

CHAPITRE II.

1. Lorsqu'un étranger mange de l'oblation ou des prémices [4], il est passible de la peine capitale, et il doit un supplément du 5e en restituant le montant, parce que ce bien interdit aux étrangers appartient aux coha-

1. Contrairement à l'avis exprimé au § 2. — 2. *Meghilla*, f. 6a ; *Kethoubôth*, f. 111b (Neubauer, p. 192). — 3. L'un reçoit en fermage une part convenue du produit ; l'autre donne au propriétaire une quantité fixe du revenu, gardant le reste quel qu'il soit, à forfait (J. Lévy, Dict.). — 4. Cf. tr. *Halla*, ch I, § 9 ; tr. *Haghiga*, ch. II, § 5 (f. 18b); Babli, tr. *Yebamôth*, f. 73a ; *Baba mccia*, f. 52b.

nim. Elles s'annulent dans une proportion de 101 ; il faut avant d'en manger se laver les mains (bien que ce soient des fruits), et il faut que le soleil soit couché avant que le cohen purifié le même jour puisse les consommer. Toutes ces règles sont applicables à l'oblation et aux prémices, non à la 2e dîme.

Il est écrit (Nombres, XVIII, 8) : *Moi-même aussi* (de mon côté) *je te confie le soin de mes offrandes*; cette dernière expression s'applique à 2 oblations, savoir l'oblation sacerdotale et les prémices ; et, pour la première il est dit d'autre part (Lévit. XXII, 9) : *Qu'ils respectent mon observance et ne s'exposent pas, pour elle, à un péché, car ils mourraient pour l'avoir violée.* Les prémices comportent la même gravité de peine capitale que l'oblation, en vertu de ce verset (Deutéron. XII, 6) : *Vous y offrirez vos holocaustes, etc.*, gravité applicable aux prémices, dont il est dit (ib. XXVI, 2) : *Le cohen prendra le panier de ta main*, car le verset (du Lévit.) ne s'appliquera pas seulement aux sacrifices offerts, mais à l'oblation, puisqu'il est dit déjà des sacrifices qu'au cas où l'on s'en approche à l'état impur, il y a la peine du retranchement (*Kareth*). Est-ce à dire que l'on applique aux saintetés les 2 genres de peine capitale (mort simple et Kareth)? Non, car on ne peut pas mourir 2 fois. Ainsi, il a été enseigné [1] : la mort à l'âge de 50 ans est celle du retranchement (inopinée) ; à 52 ans, c'est celle du prophète Samuel ; à 60 ans, c'est celle dont la Tora parle d'ordinaire ; à 70 ans, elle est affectueuse ; à 80 ans c'est celle de la vieillesse ; au-delà, la vie n'est plus qu'un tourment. Or, qu'est-ce qui indique que la mort à 50 ans est celle du *Kareth*? C'est qu'il est dit (Nombres, IV, 18) : *N'exposez point la branche des familles issues de Qehath à disparaître du milieu des lévites, mais agissez ainsi à leur égard, afin qu'ils vivent au lieu de mourir, etc.*; c.-à-d. prenez une mesure pour qu'ils ne quittent pas le sanctuaire. Or, après qu'il est écrit (ib. 20) : *De peur qu'ils n'entrent pour regarder, fût-ce un instant, les choses saintes et qu'ils ne meurent*, il se trouve un autre verset (ib. VIII, 25), disant : *Passé l'âge de 50 ans, il se retirera du service actif* (donc, jusqu'à cet âge, la peine du retranchement est à craindre). R. Abin, fils de R. Tanhoum, le déduit de ce qu'il est dit (Ps. XC, 9) : *le nombre de nos années s'élève à 70 ans.* Si l'on en retranche 20, pendant lesquelles le tribunal céleste n'exerce pas son action [2], il se trouve que la mort de 50 ans est celle du retranchement. A 52 ans, c'est celle de Samuel. R. Aba fils de R. Papa et R. Josué de Sikhnin au nom de R. Lévy [3] interprètent ce verset (Prov. XIV, 23) : *Tout effort procure un avantage, mais le bavardage des lèvres ne donne que la misère ;* ils l'appliquent à Hanna qui, pour avoir trop prié, abrégea les jours de Samuel son fils, car elle dit (I. Sam. I, 22) : *Il restera là à tout jamais* (ôlam). Mais, fut-il objecté, le mot *ôlam* appliqué aux lévites veut dire jusqu'à 50 ans, selon le verset précité :

1. Babli, *Moëd Katon*, f. 28a ; *Taanith*, f. 5b. — 2. Tr. *Synhedrin*, f. 30b. — 3. Même série, tr. *Berakhoth*, IV, 1 (I, p. 75) ; tr. *Taanith*, IV, 1 (f. 67e).

« Passé l'âge de 50 ans, il se retirera du service » ? Comment donc arriver au chiffre de 52 ? R. Yossé b. R. Aboun dit : il faut déduire les 2 ans pendant lesquels sa mère l'a nourri. La mort à 60 ans est celle dont parle la *tora* ; car, dit R. Hiskia au nom de R. Jacob b. Aha, le verset (Deutéron. I, 35) *personne parmi ces hommes là, cette méchante race, ne verra, etc.* indique que cette génération, sortie d'Egypte à 20 ans et ayant passé au désert, où elle est morte, a atteint en total 60 ans, limite qui semble être indiquée par la Tôra ; et il est écrit aussi (Job, V, 26) : *tu arriveras à la tombe en maturité*, בכלח [1]. A 70 ans, c'est une mort d'amour, selon le Psalmiste (ib.) : Le nombre de nos ans s'élève à 70 ans. A 80 ans, c'est la mort de vieillesse, comme il est dit (ibid.) : *les plus forts vont jusqu'à* 80 *ans*. Ainsi, Barzilaï dit à David : *J'ai atteint aujourd'hui* 80 *ans et ne puis plus discerner le bien du mal* (II. Sam. XIX, 36). Si quelqu'un a dépassé la 50[me] et qu'il a commis un délit punissable du retranchement, devra-t-il manger et se réjouir de ce que la limite d'âge pour cette peine capitale est passée ? Ou s'il a passé la 60[me] et qu'il ait commis un crime entraînant la peine de mort, devra-t-il aussi manger et se réjouir, comme ayant évité la peine par son âge ? De même, R. Ḥanina b. Antigonos a dit que, pour un vieillard ayant commis le délit d'avoir mangé de la graisse interdite, rien ne nous ferait savoir sa condamnation à la peine du retranchement, comme lorsqu'il est dit que le profanateur du sabbat sera condamné à cette même peine ? Voici donc en quoi l'application de cette peine est manifeste pour le vieillard : s'il meurt après un jour de maladie, c'est la mort de la colère divine ; après 2 jours de maladie, c'est une mort inopinée ; au bout de 3 jours, c'est la peste. R. Ḥalafta b. Schaoul dit : la mort, après 1, 2 ou 3 jours de maladie, est celle du retranchement ; après 4 ou 5 jours, elle est subite ; après 6, elle est ordinaire ; au bout de 7 jours, c'est une mort d'amour. Enfin, une plus longue maladie constate l'application des souffrances. Qu'est-ce qui indique que la mort après trois jours est celle de la peste ? Ḥilfi, petit-fils de R. Abahou, dit avoir entendu la voix de Rabbi interpréter ce verset (I. Sam. XXV, 38)) : *Et environ dix jours plus tard, Dieu frappa Nabal, qui mourut ;* c.-à-d. Dieu suspendit son jugement pendant les 7 jours de deuil pour Samuel [2], afin que l'on ne confonde pas le décès de Nabal avec celui du juste prophète ; et, comme malgré ce laps de temps, il n'y eut pas de repentir, l'impie mourut de la peste. R. Ḥagaï dit au nom de R. Samuel b. Nahman [3] : comme il n'est pas dit « au bout de 10 jours », mais « pendant *les* 10 jours », cela prouve que Dieu suspendit la peine pendant les 10 jours d'intervalle qui séparent le Nouvel-an du grand pardon, dans l'espoir qu'il se repentirait, ce qu'il ne fit pas.

Cahana demanda à R. Zeira : lorsqu'un étranger (simple israélite) a mangé de l'oblation sacerdotale pure, encourt-il aussi la peine capitale comme le cohen ayant mangé de l'impure ? Oui, répondit R. Zeira, il y a la même peine. Mais

1. Mot qui est à supputer ainsi : 2,20,30,8=60. — 2. Midr. Rabba sur Samuel, n° 23.— 3. Babli, tr. *Rosh-ha-schana*, f. 18b ; *Yebamôth*, f. 49b.

celui-ci, après avoir prié et réfléchi, dit qu'en raison de l'expression « je suis l'Éternel », qui se trouve au milieu du verset prescrivant la pureté sous peine de mort (Lévit. XXII, 9), celle-ci ne s'applique pas aux étrangers dont il est question après ces mots. Rab dit : le cohen ayant mangé de l'oblation à l'état impur est seul passible de la peine de mort; R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan dit : si un étranger en a mangé, il encourt aussi la peine de mort. Un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, puisqu'il est dit : les simples israélites qui mangent de l'oblation, soit le pur qui mange de la pure, soit l'impur qui mange de l'impure, soit l'homme pur qui mange de l'impure, soit enfin l'impur qui mange de l'oblation pure, sont tous condamnables à mort; quant au cohen qui en mange, le cohen pur qui la mange pure accomplit son devoir; le pur qui mange de l'oblation impure n'enfreint qu'un précepte légal (comme on va l'expliquer); l'impur qui mange de l'oblation pure, ou l'homme impur qui mange de l'oblation impure, transgresse seulement une défense (la peine capitale ne s'adresse qu'à l'étranger qui en mange). Comment explique-t-on que le cohen pur qui mange de l'oblation impure n'enfreint qu'un précepte affirmatif? C'est que, dit R. Aba b. Mamal, comme il est écrit (ibid. 7) : *ensuite* (après la purification), *il mangera des saintetés*, cela indique qu'il pourra manger une partie des saintetés, celles qui sont pures, non les impures : or, toute défense qui résulte par déduction d'un précepte affirmatif a le caractère de ce dernier. R. Abina dit : on peut aussi le déduire de ce qu'il est dit (ib. XI, 9) : *Tout ce qui a des nageoires et des écailles, vous pourrez le manger*. Ne sait-on pas déjà que ce qui n'en a pas est interdit? C'est pour que l'impur soit aussi bien interdit par une affirmation que par une défense négative. Il y a donc les 20 prescriptions en vertu de la seconde défense ; sans quoi ce serait par déduction un précepte affirmatif, ce qui prouve que cette déduction se fait ainsi [1]. R. Yossa déduit que le cohen mangeant de l'impur transgresse un précepte affirmatif, de ce qu'il est dit (Deut. XII, 22) : *l'impur et le pur mangeront ensemble*, c.-à-d. dans la même écuelle (malgré le contact de l'impur); donc, pour les rebuts seuls des sacrifices, ils peuvent manger ensemble dans la même écuelle, tandis que pour l'oblation, cette communauté ne peut pas avoir lieu (c'est donc une défense déduite d'une affirmation). Mais peut-être cette exclusion s'applique-t-elle aux autres saintetés, non à l'oblation? Non, répond R. Yoḥanan b. Maré, car pour les objets sacrés ordinaires, il est déjà dit (Lévit. VII, 19) : *la chair qui aura touché à quelqu'impureté ne pourra plus être mangée*. Mais, en opposition à Rab (qui ne condamne pas à mort l'étranger qui en mange), n'y a-t-il pas notre Mischnâ disant : La consommation de l'oblation sacerdotale ou des prémices entraîne la peine capitale? Il s'agit là, répondit-on, du cohen qui mange de l'impur. Mais n'y est-il pas question du 5e supplémentaire, ce qui n'est pas applicable au cohen? En effet, fut-il répondu, il s'agit dans notre mischnâ, de 2 cas différents, et la 1re partie s'applique au cohen, la 2e aux simples israélites. Notre mischnâ confirme-t-elle

1. Cf. même série, tr. *Schabbath*, VII, 2 (f. 9d); tr. *Synhédrin*, VII, 6 (f. 24c).

l'avis de R. Yoḥanan, en disant que c'est interdit aux étrangers ? (En résulte-t-il qu'à ces derniers on adresse l'interdit, non la peine de mort ?) Non, car on peut répondre qu'il s'agit là d'une quantité inférieure à la mesure légale [1] (tandis que pour la mesure légale, le cohen serait aussi passible de mort en la consommant impure). — Elles constituent les revenus du cohen, est-il dit. C'est que, dit R. Aba ou R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, dans le verset (Nombres, XVIII, 8) : *Je te les donne à cause de ton onction*, le dernier terme indique que l'huile désignera la grandeur, motivera l'onction et servira à l'éclairage. Est-ce à dire que, sous ce dernier rapport, il y a égalité entre l'oblation et les prémices, qu'il s'agisse de personnes impures ou pures ? R. Abahou répond au nom de R. Yoḥanan : de l'expression « je n'en ai rien débarrassé à l'état impur » (Deut. XXVI, 4), on déduit une exception en faveur de l'oblation, qu'il est permis de brûler en cet état impur. R. Zeira dit au nom de R. Eléazar : comment sait-on que l'on ne peut pas allumer l'huile de 2e dîme devenue impure ? Parce qu'il est dit (au verset précité) : *Je ne l'ai pas débarrassé à l'état impur* (s'appliquant dans l'origine à la 2e dîme). Si donc on peut la racheter, il va de soi qu'il ne faut pas la brûler ; à quoi sert le verset ? Ce n'est dit que lorsqu'il s'agit d'un produit acquis par de l'argent de la dîme devenue impure, conformément à l'avis de R. Juda [2], ou de prémices devenues impures, qui ne peuvent plus être rachetées.

« Il faut se laver avant d'en manger », est-il dit. Ailleurs, on enseigne [3] : Pour manger des produits profanes, de la 2e dîme, ou de l'oblation, il faut se laver les mains ; pour les saintetés, il faut prendre le bain de purification. Comment donc se fait-il que là on n'exige pas de bain pour la 2e dîme, tandis qu'ici on semble l'exiger ? Ceux qui exigent le bain pour manger de la 2e dîme sont les sages ; mais celui qui en dispense est R. Meir. On a dit aussi [4] : tout cas qui exige que l'on se plonge dans l'eau par ordre rabbinique (non légal) transmet l'impureté aux saintetés du 3e degré et rend l'oblation inapte à être mangée en cas de contact ; mais c'est permis pour les produits profanes ou la dîme, selon R. Meir. Les autres sages l'interdisent pour la 2e dîme. Il n'avait pas entendu l'explication de R. Samuel au nom de R. Zeira sur l'opinion des autres sages interdisant la dîme [5], savoir que l'impureté du corps le rend impropre à manger la dîme (tandis qu'ils permettent aussi de la toucher). En somme, comment justifier l'apparence de contradiction dans la Mischnâ ? Lorsqu'il est dit qu'il faut la purification, c'est lorsqu'il s'agit d'en manger, non s'il s'agit seulement d'y toucher. Mais, lorsqu'on veut en manger, n'est-on pas forcé d'y toucher en le prenant [6] ? On n'est tenu en ce cas à la purification qu'à cause du contact avec la parcelle d'oblation qui se trouve dans l'ensemble. Mais n'a-t-on pas parlé formellement d'oblation (exigeant aussi le lavage),

1. Babli, tr. *Yoma*, f. 74a. — 2. Tr. *Maasser schéni*, III, 10. — 3. Tr. *Haghiga*, II, 5. — 4. Tr. *Para*, XI, 5. — 5. Même série, tr. *Haghiga*, II, 5 ; III, 2 (f. 78b et 79a). — 6. Il s'agit donc d'oblation, pour laquelle aussi le contact est interdit ; pourquoi n'en est-il pas de même pour la dîme ?

pour laquelle l'obligation ne subsiste pas par revirement d'ensemble, mais directement? Il s'agit, fut-il répondu, de produits profanes qui ensuite sont devenus sacrés. Mais est-ce que d'après les autres sages ils ne sont pas considérés comme de simples profanes? On peut l'expliquer, soit d'après R. Simon b. Eliézer, soit d'après R. Eliézer b. R. Zadoq ; or, le premier dit au nom de R. Meir que les mains ayant touché un objet impur sont impures au 1er degré et forment le 2e degré pour l'oblation (laquelle, au contact, sera du 3e degré); ou bien on adoptera l'avis de R. Eliézer b. Zadoq; puisqu'il a été dit [1] : le profane qui plus tard est devenu sacré conserve le caractère du profane; à quoi R. Eliézer b. Zadoq ajoute qu'on le considérera comme de l'oblation pour dire que ce qu'il touche est impur au 2e degré, et qu'au second contact il y aura incapacité par 3e degré (sans que la propagation puisse aller jusqu'à constituer un 4e degré interdit, ce qui a lieu pour les saintetés).

2. Il y a certaines règles communes à la 2e dîme et aux prémices, et non à l'oblation [2]. Ainsi, pour les premières, il faut les apporter à Jérusalem, réciter la confession, et elles sont interdites aux personnes en deuil [3], mais R. Simon en permet l'usage à ces derniers. Elles sont soumises toutes deux à l'obligation du débarras; R. Simon les en dispense. Quelque petite que soit la quantité (mêlée à d'autres), il est interdit dans Jérusalem d'en manger (à tout autre qu'au cohen), et même leurs produits ne peuvent être mangés à Jérusalem, ni par les étrangers, ni même par les bestiaux. R. Simon le permet. Tout ceci est applicable à la 2e dîme et aux prémices, non à l'oblation.

Il faut les apporter à Jérusalem, est-il dit, en vertu du verset (Deut. XII, 6): *Vous y apporterez vos holocaustes, vos dîmes, vos sacrifices et l'offre de vos mains*; ce dernier terme désigne les prémices dont il est dit : « le cohen prendra le panier de ta main » (où il y- a analogie de termes). On sait donc que c'est dû pour la dîme; mais d'où le déduit-on aussi pour les prémices? C'est analogue à ce que R. Jacob b. Aha au nom de R. Eliezer déduit de la répétition du terme « le sacré », que l'objet précédent appelé sacré (la prémice) y est compris. Il faut réciter la confession, selon ce verset (ib. XXVI, 5): *Tu répondras et diras devant l'Eternel ton Dieu*; ce qui, selon la même déduction de R. Jacob, s'applique aux prémices. Enfin, c'est interdit aux personnes en deuil, comme il est dit (ib.): *Je n'en ai pas mangé dans mon deuil*, texte également applicable aux prémices en vertu de la même déduction de R. Jacob. — Contre toutes les opinions émises, R. Simon oppose la sienne; mais, pour la confession, il ne s'y oppose pas, parce que la confession comprend la lecture ; et pourquoi ne conteste-t-il pas cet avis ? parce qu'il est dit explicitement (ib.): *Tu répondras et tu diras*. Voici comment il faut rectifier notre mischnâ : Quelque petite que soit la quantité, il est interdit dans Jérusalem

1. Tr. *Taharôth*, II, 8.— 2. Babli, tr. *Yebamôth*, f. 73a. — 3. Cf. tr. *Pesahim*, f. 36b.

d'en manger; R. Simon le permet. De même, leurs produits y sont interdits, et R. Simon les autorise, ainsi qu'il le permet aux étrangers, ou pour les bestiaux ; et les sages reconnaissent comme lui qu'à ces derniers on permet tout ce qui est d'un usage autorisé pour tous dans Jérusalem. On le sait de ce qu'on leur a objecté : N'admettez-vous pas que les produits des prémices permis aux étrangers et ceux des dîmes sont aussi autorisés pour l'usage des animaux ? Si donc c'est permis, pourquoi l'entrée à Jérusalem les rend-elles interdits? y a-t-il une autre séparation à cause de laquelle les étrangers peuvent parfois consommer les prémices, et y en a-t-il une pour les animaux? Pas plus qu'il n'y a de distinction pour les uns, il n'y en a pour les autres. C'est que, répondent les rabbins, on a considéré Jérusalem comme une place pour laquelle il n'y a pas d'annulation possible des interdits, pouvant les délier; or, de même qu'en ce cas chaque parcelle, quelque petite qu'elle soit, reste interdite dans l'ensemble, il en est de même pour ce qui entre à Jérusalem. Sur quoi porte la discussion entre R. Simon et les autres sages ? Sur les produits des prémices; mais en cas de mélange des produits eux-mêmes, R. Simon reconnaît aussi qu'ils sont interdits. Pourquoi cette différence entre le mélange et les produits? C'est que le mélange se trouve dans l'ensemble à l'état naturel, tandis que le produit provenant des prémices est un objet altéré par rapport au principe. Quant à l'acceptation de l'avis des sages par R. Simon, elle s'applique au mélange des produits qui sont de la dîme; mais, s'il s'agit de mélanges des prémices, on les considérera comme leurs produits et ils seront permis. C'est aussi ce que R. Simon dit : Il n'est pas interdit de manger à Jérusalem les mélanges des prémices, ni leurs produits. Pourquoi cette distinction? C'est que la dîme n'y sera jamais annulée (quel que soit l'ensemble du mélange, on le mangera là) ; tandis que les prémices, mêlées à une quantité supérieure, s'annulent. Puis donc que pour la dîme R. Simon partage l'avis des autres sages, parce qu'elle ne peut pas être annulée, il n'y aura pas non plus d'annulation pour le *saa* de prémices retiré au milieu de cent autres *saas* auxquels il était mêlé, il faut le maintenir dans les limites de la capitale (le manger à Jérusalem) et en user là (sans le laisser se perdre) ; selon les autres sages, tous les cent saas seront soumis à ces mesures. R. Yohanan étant allé dans une localité fit savoir qu'il était le Ben-Azaï du lieu (à lui on devait adresser les questions, comme ailleurs à B. Azaï). Un vieillard survint et lui demanda : il est dit[1] « que les produits de l'oblation sont considérés comme elle-même, mais ceux qui proviennent des produits (au 3e degré) sont profanes; les produits de l'inaffranchi, ou de la 2e dîme, ou de la 1re dîme, ou des pousses spontanées de la 7e année, ou de l'oblation sur les fruits du dehors, ou du mélange sacré, ou des prémices, sont tenus pour profanes. » Pourquoi donc là autorise-t-on l'usage de ces produits, tandis qu'ici on les interdit ? Ils sont permis, répondit-il, lorsque la semence se dissout dans la terre; et au cas contraire, ils sont interdits. Mais, objecta le même vieillard, n'est-il pas

1. Tr. *Troumôth*, IX, 4.

dit aussitôt après que l'on entend par semence non dissoute dans la terre, celle du porreau, ou de l'ail, ou de l'oignon? Or, ces 3 produits sont-ils soumis au devoir des prémices? En effet, le Ben-Azaï d'ici est parti; et R. Yoḥanan, regrettant de s'être vanté ainsi, posa la question à R. Yanaï, qui répondit: pour la dîme on a expliqué que les produits sont interdits s'il s'agit de ceux dont la semence ne se dissout pas. Est-ce que R. Yoḥanan ne se contredit pas ? Ailleurs (au sujet du bœuf dangereux devant être lapidé), R. Josué b. Lévy dit que lorsqu'on spécifie que la corne même de l'animal est interdite à toute jouissance, il s'agit d'une bête morte, non de celle qui a été égorgée. Sur quoi R. Yoḥanan objecta que cette distinction ne paraît pas justifiée : notre maître ne nous a-t-il pas enseigné que, pour la plaie murale, il faut avoir constaté qu'elle a la grandeur d'au moins 2 pois, et de même, pour la corne, il s'agit aussi bien de la bête égorgée que de la morte? Comment donc se fait-il qu'ici, traitant des produits provenant des dîmes et des prémices, on ne dise pas aussi que les produits se rapportent aux deux? On peut tirer la même déduction de ce qu'il est dit (ib. XII, 17) : *Tu ne pourras pas manger dans tes portes la dîme de ton blé*; or, de quelle dîme s'agit-il? De la 2ᵉ dîme pure que l'on a apportée à Jérusalem et que l'on en a ensuite exportée, ou bien encore de ce qu'a enseigné R. Simon, car il dit [1] : la dîme comporte cette gravité supérieure à d'autres saintetés qu'elle entraîne l'interdit pour l'argent ayant servi à la racheter, ou ce qui est mêlé avec elle, ou les cruches qui la retiennent, ou une parcelle quelconque de son mélange, ainsi qu'il est interdit de l'utiliser à l'éclairage ? (questions non résolues).

R. Ila dit: lorsqu'on a exprimé l'avis que les produits des prémices sont interdits, c'est d'après les sages ; lorsqu'on dit au contraire qu'ils sont permis, c'est conforme à l'avis de R. Simon. Mais, fut-il répliqué, n'a-t-on pas dit [2] : « les produits des objets consacrés et de la 2ᵉ dîme sont considérés comme profanes, et on les rachète selon leur valeur au moment des semailles. » Or, pourquoi les rachète-t-on, d'après R. Simon? C'est à cause de la partie de sainteté qui s'y trouve, en raison de l'obligation qu'il y a de les manger dans Jérusalem; donc, ici aussi, on devrait exiger que ces produits soient maintenus à l'intérieur de la capitale, par égard pour leur sainteté? En effet, répond R. Jérémie ou R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch lorsqu'il est dit que leurs produits sont interdits, l'enceinte est cause de la défense (mais on peut en manger hors de Jérusalem) ; lorsqu'il est dit que leur usage est permis, il s'agit de la permission accordée à l'étranger, d'en tirer un profit (sans les manger s'ils sont dans la ville).—« C'est donc une règle commune à la dîme et aux prémices, est-il dit, non applicable à l'oblation.» On a dit plus haut [3] : l'expression: *je l'ai aussi donné, etc.* (ib. XXVI, 13) est applicable à l'oblation sacerdotale (1/50) et à celle de la dîme (1/100); comment donc se fait-il que, plus haut, on exige la récitation lors de la re-

1. Tosseftа sur *Biccurim*, ch. I. — 2. Tr. *Troumôth*, IX, 5. — 3. Tr. *Maasser schéni*, V, 10.

mise de l'oblation, tandis qu'ici le propriétaire en est dispensé? R. Ila répond : on a voulu indiquer plus haut que le donateur récite ; tandis qu'ici, en cas d'attente prolongée, celui qui donne et celui qui accepte les prélèvements doivent réciter également la formule officielle (mais pour l'oblation, le cohen ne la récite jamais) R. Zeira dit : les rabbins plus haut avaient déjà pensé, et ici ils ont exprimé cet avis, que si l'on a de la dîme tardive séparément, il faut réciter la formule, en la faisant disparaître ; ce qui n'a pas lieu pour l'oblation (que l'on mentionne avec la dîme, non à part). En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ [1] confirme cet avis (le cohen ne dit rien). Mais R. Yossé réplique que les lévites peuvent réciter, car ils ont à eux les villes de refuge. A quel cas applique-t-on cette hypothèse de confession ? s'il s'agit d'un cohen qui a de l'oblation et de la dîme, il va sans dire qu'elles sont à lui (à quoi bon réciter) ? C'est au cas où il a de la 2e dîme et des prémices (on récite alors par jonction, non à part). R. Ila dit : nous avons appris que celui qui a de la dîme fera la récitation séparée ainsi que celui qui a des prémices, et l'on en conclut de même pour celui qui a de l'oblation (il n'y a de discussion que lorsque le cohen, ayant un champ, donne aussi des prélèvements).

3. Il y a certaines règles communes à l'oblation et à la 2e dîme, non applicables aux prémices. Ainsi, à défaut du prélèvement de l'oblation et de la 2e dîme, il est interdit de consommer des produits en grange (entièrement prêts), et elles ont une mesure fixe. Elles s'appliquent à tous les fruits, en tous temps, aussi bien pendant l'existence du Temple qu'après, aux fermiers à gage fixe ou à revenus proportionnels, aux sicaires et aux brigands. Dans tous ces cas, on doit l'oblation et la 2e dîme, non les prémices.

4. Certaines règles s'appliquent aux prémices seules, non à l'oblation, ni à la 2e dîme [2]. Le cohen peut acquérir les prémices même encore adhérentes à la terre ; on peut cueillir comme telles tout son champ ; on en est responsable ; on les accompagne d'une offrande, d'un chant, d'une présentation, et elles séjournent une nuit au Temple.

5. L'oblation de la dîme ressemble aux prémices sous deux rapports, et à l'oblation ordinaire sous 2 autres rapports : on prélève l'oblation d'une partie pure pour libérer l'impure et même de ce qui est en dehors du cercle [3], comme pour les prémices ; de plus, elle est cause de la défense de manger ce qui est en grange à défaut du prélèvement, et elle a une mesure, comme l'oblation.

On comprend que l'ajournement de l'oblation interdise l'usage de toute la

1. Ib. 14.— 2. Le précieux commentaire de R. Simson de Sens s'arrête ici dans les éditions. D'après le Ms. de la Bibl. Nat. de Paris, no 1362, le *Libanon*, 1867, nos 1-6, a édité la suite et fin. — 3. De ce qui n'est pas en contact immédiat. Cf. tr. *Troumôth*, II, 1.

grange (dès la mise en grange, ce 1er prélèvement est indispensable); mais est-ce que l'omission de la dîme comporte la même gravité? Il se peut, fut-il répondu, qu'il s'agisse du cas où le lévite a précédé le cohen dans la réception des redevances, le blé étant encore en épis; en ce cas, dit R. Abahou, au nom de R. Simon b. Lakisch[1], on est dispensé de l'oblation principale (et le 100e suffit).—Il peut acquérir les prémices, est-il dit, même encore adhérentes à la terre, parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 13): *les prémices de tout ce qui est sur le sol*; on peut cueillir comme telles tout son champ, parce qu'il est dit (Ézéch., XLIV, 30): *les prémices de tout ce qui est produit en tout*; et l'on en est responsable, selon ces mots (Exode, XXIII, 19): *Les prémices des premiers fruits de la terre.* On les accompagne d'une offrande, ce que l'on déduit de l'analogie des termes « joies », employés ici au sujet des prémices (Deut., XXVI, 11), et ailleurs au sujet des fêtes en général (ib. XVI, 14); or, comme dans ce dernier passage il s'agit de sacrifices pacifiques (ib. XXVII, 7), il en sera de même ici. Il y aura un chant, est-il dit, c'est en vertu de ce qu'il est dit *bon* ici (ib. XXVI, 11) et ailleurs (Ézéch., XXXII, 33), dans ce verset: *Tu es pour eux comme une chanson gaie, exécutée par une belle voix, par un bon musicien.* La présentation a lieu, en vertu de ce qu'il est dit (Deut. 26, 4): *le cohen prendra le panier de ta main et le posera*[2], dernière expression qui implique par extension (Lévit., VII, 30) le devoir de présenter les prémices, conformément à R. Éliézer b. Jacob. Enfin, elles séjourneront une nuit au Temple, comme il est dit (ib. XVI, 7): *Tu te tourneras le matin et te rendras à ta tente*; d'où l'on conclut qu'à chaque emploi de cette expression, elle s'applique au départ du matin (impliquant le séjour de la nuit). Toutefois, dit R. Yôna, c'est vrai lorsque nul sacrifice n'accompagne l'offre; mais lorsqu'elle est accompagnée d'un sacrifice, la question d'hébergement va de soi à cause du sacrifice. R. Yona dit que R. Mescha et un autre rabbin expliquent diversement la mischnâ (§ 5), sans se contredire: l'un, parlant du prélèvement pur pour libérer la partie impure, en déduit que les fruits impûrs sont aussi soumis au devoir des prémices (sans quoi il n'y avait pas à parler d'impurs); l'autre, traitant de l'interdit pour toute la grange, en conclut la dispense de l'oblation sacerdotale pour la grande dîme que le lévite a prélevée sur les épis avant le cohen.

6. Le cédrat ressemble aux arbres sous 3 rapports et aux légumineux sous un rapport[3]: il ressemble aux arbres pour l'orla, la sainteté du fruit de la 4e année et le caractère sacré de la 7e année agraire; il a ceci de commun avec le légumineux qu'il est soumis aux dîmes de sa récolte. Tel est l'avis de R Gamaliel. Selon R. Éliézer, il ressemble aux arbres sous tous les rapports.

1. Cf. ci-dessus, tr. *Halla*, I, 4. — 2. Sifri, à ce verset, tr. *Succa*, f. 47b; tr. *Maccoth*, f. 18b; *Menahôth*, f. 61b. — 3. Cf. tr. *Scca*, f. 39b; tr. *Rosch-ha-schana*, f. 14b; tr. *Kidduschin*, f. 2b.

Si l'on compare le cédrat à un arbre sous le rapport de l'an 7e de repos, pourquoi ne pas continuer à l'assimiler aux produits de la 6e année avec obligation de la dîme, au lieu de l'en dispenser à titre de légumineux ? Si au contraire c'est un légumineux, et comme tel dispensé de la dîme, il ne saurait être un arbre ? On a expliqué à Babylone qu'un tel produit qui a commencé de croître en la 6e année et a fini en la 7e, jouit du bénéfice de la 6e année, à savoir que le maître n'est pas tenu de l'abandonner (comme en l'an 7e), et du bénéfice de la 7e, à savoir qu'il n'est pas besoin de le rédimer. Mais, leur dit R. Hamnona, appliquera-t-on le même procédé au produit ultérieur, qui a fleuri en la 7e année et a cessé de croître, puis a été cueilli en l'an 8e ? Subira-t-il toutes les gravités du cas, c.-à-d. d'être forcément abandonné à tous, étant de l'an 7e, puis rédimé à titre de plante de 8e année ordinaire ? Non, ce qui a été une fois abandonné n'est plus jamais soumis aux dîmes. R. Yohanan justifie ainsi la contradiction apparente de la mischnâ : aux années ordinaires de la période agraire, on traite le cédrat comme légume ; l'an 7e, comme arbre. Comment en somme l'explique-t-il ? Le voici : s'il a commencé l'an 5 et fini l'an 6, on le traite selon l'an 6 (où l'on doit la dîme des pauvres, non la 2e dîme). Si c'est fin de la 6e et commencement de la 7e, on l'applique aussi à l'an 6 ; s'il a commencé l'an 5 et qu'il a fini aux ans 6 et 7 (le cédrat pouvant rester 2 ans à l'arbre), cela dépend de la cueillette : si elle a eu lieu l'an 7, on se règle d'après l'an 6 ; si on l'a cueilli l'an 6, on se règle d'après l'an 5 (devant la 2e dîme). Si le produit a pris naissance l'an 6 et continué aux 7e et 8e, il comporte le caractère de l'an 8, ayant été cueilli en cette dernière année. Ensuite, les sages ont de nouveau mis la question aux voix, et ils ont décidé que le cédrat suivra la situation de l'année où on le recueille, tant pour la dîme que pour le repos agraire [1]. R. Jérémie ou R. Imi dit au nom de R. Yohanan, ou R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi : tous reconnaissent que le cédrat, quoique traité de légume, commence son année au 15 schebat (non au 1er tissri). R. Yohanan demanda à R. Jonathan : compte-on pour ce mois d'après le cycle ordinaire (lunaire), ou d'après l'ordre des équinoxes (solaire) ? C'est le système lunaire, fut-il répondu, et même dans une année embolismique, on compte du milieu de schebat. Il arriva à R. Akiba, ayant cueilli un cédrat, d'adopter les mesures les plus sévères prescrites par Schammaï, aussi bien que celles de Hillel (de donner les dîmes de la 2e année et de la 3e, adoptant le double comput). A quoi bon parler du cédrat ? Il devait agir de même pour tout arbre, la discussion de Hillel et Schammaï s'appliquant à n'importe quel arbre ? En effet, on a enseigné qu'il suivait les avis plus sévères de R. Gamaliel et de R. Eliézer (dont l'un compte à partir de la floraison, l'autre depuis la cueillette). Mais ces 2 docteurs ne sont-ils pas de l'école de Hillel (or, le fait étant survenu le 1er schebat, n'est-ce pas en tous cas la 2e année, où l'on doit la 2e dîme) ? On peut l'expliquer, répondit R. Yossé b. R. Aboun, en disant qu'il s'agit du cas où le fruit a fleuri avant le 15 schebat de la 2e année, et on

1. Cf. Babli, tr. *Rosch-ha-schana*, f. 15.

l'a cueilli l'an 3e. Or, selon R. Gamaliel, on doit en ce cas la dîme des pauvres (puisque il fait prédominer la cueillette); d'après R. Eliézer (qui se règle selon la floraison), on devra la 2e dîme. Que fit alors R. Akiba? Il préleva nominalement la 2e dîme sur l'ensemble, la racheta et en fit don aux pauvres.

7. Le sang des bipèdes (l'homme) a, comme le sang des animaux [1], la faculté de rendre les semences aptes à l'impureté (à l'instar de l'eau); mais il a cela de commun avec le sang des reptiles que si, par erreur, l'on en buvait, on ne serait pas condamnable.

8. L'antilope [2] ressemble sous certains rapports à la bête sauvage, sous d'autres à l'animal domestique, sous d'autres, encore aux deux, et enfin à aucun d'eux.

9. Voici en quoi elle ressemble à la bête sauvage : il faut en couvrir le sang après l'avoir égorgée comme celle-ci, ne pas la tuer un jour de fête [3], et si c'est fait on n'en couvrira pas le sang (acte interdit en ce jour); la graisse de son cadavre rend impur comme celle d'une bête sauvage; cette impureté est celle du doute, et l'on ne peut pas s'en servir pour racheter le rejeton de l'âne (Exode, XXXIV, 20).

10. Voici en quoi cet animal ressemble à une bête domestique : sa graisse est interdite comme celle de cette dernière, mais elle n'entraîne pas de peine capitale, et l'on ne peut pas l'acquérir pour l'argent de la 2e dîme afin de le manger à Jérusalem; on est tenu d'en prélever pour le cohen l'épaule, les mâchoires et l'estomac. R. Eliézer en dispense, selon la règle de droit que c'est au demandeur de fournir la preuve de la dette.

11. Voici enfin en quoi elle ne ressemble ni à l'un ni à l'autre : il est aussi bien interdit de l'atteler avec l'un qu'avec l'autre, à titre de mélange hétérogène. Si on lègue à son fils ses animaux sauvages ou ses bestiaux, le dit animal douteux n'y est pas compris. Lorsque quelqu'un s'engage (affirme) par vœu de naziréat [4] que c'est soit un animal sauvage, soit une bête domestique, le vœu est valable. Pour tout le reste, on le traite à l'égal de la bête sauvage ou domestique, savoir qu'il faut l'égorger, que son cadavre rend impur, etc. qu'il est interdit d'en manger un fragment avant l'égorgement.

R. Aba b. Houna dit au nom de Rab : si, après avoir été averti que c'est du sang de reptile, on en mange l'équivalent, on est passible de la peine des coups de lanière. Mais n'a-t-on pas enseigné que pour ce sang l'on n'encourt pas de condamnation? C'est que, dit R. Aba, la défense n'est pas assez grave

1. Cf. Deutéron, XII, 16.— 2. Animal douteux, cité aussi au tr. *Hullin*, ch. VI, § 1; c'est peut-être le Τραγέλαφος (bouc et biche) de Pline, VIII, 33. — 3. Cf. tr. *Hullin*, f. 79b, 88a et 132a; tr. *Beça*, f. 8a. — 4. Cf. tr. *Nazir*, ch. V, § 7 (f. 34a).

pour entraîner la peine du retranchement (c'est celle des coups). Mais de ce que l'on a enseigné que l'on exclut le sang des bipèdes, pour lesquels il n'y a pas d'impureté légère, et celui des insectes auxquels on n'applique même pas l'impureté grave, il résulte qu'il n'y a même pas la pénalité des coups? Ce dernier allégement, répond R. Ḥiya b. Ada, a lieu lorsque l'on a été averti que c'est du sang ; mais lorsqu'on a été averti que c'est celui d'un insecte, on est passible de cette peine. Rab parle de ce cas.

Qu'appelle-t-on כוי? C'est, dit R. Eliézer, le produit d'un bouc qui a sailli une biche, ou d'un cerf qui a sailli une chèvre. Selon les rabbins, c'est une sorte spéciale (primordiale), que les sages n'ont pu définir. Ce qui a été racheté par l'antilope devra être racheté à nouveau pour un agneau. Aussi, lorsque l'un des deux (le racheté, ou le remplaçant) est mort, le cohen qui réclamerait devra fournir la preuve qu'il n'a pas reçu d'agneau (jusque là, le simple israélite bénéficie du doute). Notre mischnâ, en disant (§ 10) « elle n'entraîne pas la peine capitale », sans dispenser toutefois du devoir d'offrir un sacrifice de doute, doit être conforme à R. Eliézer, qui dit [1] : l'on est tenu d'offrir un sacrifice de doute, si par erreur l'on a mangé de sa graisse ; elle est contraire à Rab, qui dit : lorsqu'on ne peut pas constater la certitude de la défense, on n'est pas tenu en cas de doute d'offrir le sacrifice douteux. On peut admettre que les autres sages contestent l'avis isolé de R. Eliézer (et que Rab suit l'avis des rabbins). Même à l'époque où l'on achetait des bêtes domestiques pour des repas de luxe, on ne devait pas acheter de l'antilope avec de l'argent de 2e dîme pour en manger à Jérusalem (pas plus que l'on ne peut l'employer à l'achat d'animaux sauvages, non présentables à l'autel). « On est tenu d'en prélever pour le cohen, est-il dit, l'épaule, les mâchoires et l'estomac. R. Eliézer en dispense ». R. Eliézer qui dit que pour cet animal il y a doute, déclare ici qu'il y a dispense ; mais les autres sages disant que c'est une sorte spéciale, la déclarent soumise aux droits. Notre mischnâ est en opposition avec Rabbi, puisqu'il est dit : celui qui déclare consacrés ses animaux sauvages et ses bêtes domestiques n'y implique pas de droit l'antilope ; selon Rabbi, elle y est comprise. Lorsqu'on fait vœu de naziréat sur la foi que cet animal douteux est sauvage, le naziréat est valable ; et de même, il l'est si l'on a déclaré que cet animal est domestique, ou qu'il n'est pas sauvage, ou qu'il n'est pas domestique, ou qu'il participe des 2 genres, ou enfin qu'il n'est d'aucune de ces 2 sortes. R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé : pourquoi ne dit-on pas que la bête du même genre, produit de celle qui l'a sailli, est soumise aux mêmes droits? Ce cas est compris dans ce qui est dit à la fin de la mischnâ : « pour tout le reste, on le traite à l'égal de la bête sauvage ou domestique. »

1. Tossefta, à ce tr., ch. II ; babli, tr. *Kerithoth*, f. 18b.

CHAPITRE III

1. Comment prélève-t-on les prémices? On descend dans son jardin, et lorsqu'on y voit une première figue mûre, ou une grappe de raisin, ou une grenade mûre, on l'entoure d'une liane [1] et on la désigne pour servir de prémices. R. Simon dit: malgré cette opération, on les dénomme de nouveau comme prémices, après les avoir cueillies.

2. Comment les apporte-t-on au Temple? Les habitants des communes d'un même district [2] se réunissaient au chef-lieu du district, et passaient la nuit sur la place publique, sans entrer dans les maisons [3]. Le lendemain de grand matin, le préposé disait: *Venez et montons à Sion, vers la maison de l'Eternel notre Dieu* (Jérémie, XXXI, 6).

D'après R. Simon (qui dit, au § 1, que malgré cette opération, on les dénomme de nouveau etc.), lorsqu'on n'a pas fait la désignation nominale sur des fruits coupés, ils ne sont pas consacrés [4]; ils ne forment pas un mélange interdit en cas de jonction avec du profane (même au-dessous de cent parts); on n'est pas tenu d'ajouter un 5e supplémentaire si on les consomme, et l'on ne subit pas la peine des coups si on les mange hors de l'enceinte. Quel est le motif des autres rabbins pour autoriser la désignation antérieure? C'est que, disent-ils, il est écrit (Deutér., XXVI, 10): *Maintenant, voici que j'ai apporté les premiers fruits de la terre*; il faut donc qu'à ce moment le fruit soit mûr, mais lors de la désignation il peut n'être que du verjus, ou un produit hâtif. Selon R. Simon au contraire, il faut même pour cette dernière opération que le fruit soit mûr. R. Zeira demanda; est-ce que les prémices d'une branche greffée sur son vieil arbre (dont les produits mûrissent plus vite) peuvent impliquer les fruits de la souche s'ils fleurissent à ce moment? (Question non résolue). — On a enseigné: les prémices des fruits auront une proportion de 1/60, la prémice de la tonte 1/60, de même que l'oblation de l'impur aura 1/60. R. Ismaël dit aussi: les prémices seront de 1/60, ainsi que la *péa*, l'oblation de l'impur et celle des objets dont le cohen n'a pas souci [5], savoir celle que l'on prélève sur les figues inférieures, sur les choux et sur l'orge de l'Idumée. On entend par gens d'un même district (§ 2) p. ex. ceux du ressort du prêtre Yehoyarib (I chron. IX, 10). Que ne passaient-ils la nuit à la synagogue? R. Halafta b. Saul répond qu'ils n'y entraient pas pour éviter toute impureté provenant par contagion de la tente (du même toit). En route, on disait (Ps. CXXII, 1): *Je me réjouis quand on me dit: Allons au temple du Seigneur* [6]. Lorsqu'on était arrivé à Jérusalem, on récitait la suite: *Nos pieds*

1. Identifié à juste titre par Maïmonide avec *gamim*, gomme, que Freitag traduit: Planta recens ex arida progerminans. — 2. La Palestine était divisée en 24 cercles, ayant chacun son chef local pour les offrandes. — 3. Pour éviter toute possibilité de contact impur. — 4. Sifri sur Korah, nº 117. — 5. Cf. Tossefta à *Trouma*, ch. V; et ci-dessus, tr. *Orla*, ch. II, § 1, fin. — 6. Voir *Ekha-rabba*, sur Lament. I, 17.

se sont fixés dans ton enceinte, Jérusalem. Lors de l'arrivée à la montagne sainte, on entonnait le cantique (ps. CL) : Alleluiah. Louez l'Éternel dans son sanctuaire etc. Enfin, dans le parvis, on disait (ib) : *que tout ce qui a une âme loue le Seigneur !*

3. Les habitants rapprochés offrent des figues et raisins frais; les éloignés offrent des fruits secs (de crainte de détérioration). Un bœuf marche devant, aux cornes dorées, une couronne d'olivier en tête. Une flûte les précède en faisant résonner l'écho, jusqu'à l'approche de Jérusalem. Arrivé là, on envoyait des représentants et l'on couronnait les prémices d'ornements [1]. Les chefs des cohanim avec leurs lieutenants et les trésoriers viennent au-devant des nouveaux arrivés, sortant dans un rapport proportionnel aux arrivants. Tous les ouvriers occupés à Jérusalem se lèvent devant eux [2] pour s'informer de leur santé et leur disent : Nos frères, habitants de tel endroit, soyez les bien venus !

Jusqu'à quelle distance les habitants sont-ils proches ? Si elle est assez courte pour que l'on puisse prélever des meilleurs produits et qu'ils restent verts à Jérusalem. Lorsqu'on veut p. ex. offrir des figues comprimées, on peut en apporter si elles sont aussi belles qu'à Keila [3], non si elles sont chétives comme à Boçra. — Il va sans dire que le bœuf sera sacrifié sur l'autel. Mais sera-ce en holocauste, ou comme sacrifice pacifique ? Selon R. Imi, ce sera un sacrifice pacifique (dont le propriétaire mangera la majeure part) ; selon Rab, on en débarrassera l'autel (en holocauste). R. Zeira enseigna : lorsqu'un homme seul se trouve avoir été en retard (et ne peut offrir seul un bœuf, aux cornes dorées), il présentera un chevreau, aux cornes argentées. Pourquoi le couronne-t-on d'olivier ? parce que c'est de l'une des 7 espèces privilégiées de la Palestine. On a enseigné : celui qui a pour prémices des figues sèches les couronnera de vertes ; celui qui offre en prémices des raisins secs les entourera au moins d'un rang de raisins frais. — Comment la Mischnâ dit-elle que l'on sort au devant des arrivants, en raison de l'honneur à leur rendre ? Ne sait-on pas qu'à Jérusalem l'égalité règne, et qu'il n'y a ni grands ni petits ? Voici ce qu'elle a voulu dire : On sortait en foule, dans un nombre proportionnel à celui des arrivants. Pourquoi déranger les ouvriers ? Ne déduit-on pas [4] du verset (Lévit. XIX, 32) : *Tu te lèveras devant un vieillard et l'honoreras*, que toute expression de respect sera, comme ce devoir-là, rendue de façon à ne pas causer une perte d'argent ? C'est différent pour la cérémonie des prémices, qui n'a lieu qu'une fois l'an. R. Yossé bar R. Aboun dit au nom de R. Houna b. Ḥiya [5] : On peut conclure de là quelle est la valeur attachée aux personnes qui exécutent les préceptes religieux, puisque devant un vieillard l'ouvrier n'est pas tenu de se déranger de son travail, tandis qu'il le doit pour

1. On rangeait les fruits, et autour de l'ensemble, on disposait les plus beaux en cercle. — 2. Cf. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 33ᵃ ; tr. *Hullin*, f. 54ᵇ. — 3. Neubauer, p. 132. — 4. Babli, tr. *Kidduschin*, f. 39ᵇ. — 5. Ib. f. 33ᵃ ; casuist. *Yad Elie*, nº 54.

ceux qui viennent offrir les prémices. Aussi, ajoute-t-il, ceux qui se lèvent devant les morts lorsqu'on les porte au cimetière rendent hommage, moins aux morts, qu'à ceux qui accomplissent la bonne œuvre de les transporter. Combien de fois doit-on se lever lors du passage d'un vieillard? Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : 2 fois par jour (pas plus que devant Dieu). Selon R. Eliézer, une seule fois par jour (pour qu'il n'y ait pas de comparaison avec le service divin). Mais R. Simon b. Eliézer n'a-t-il pas enseigné : On sait que le vieillard est dispensé de toute fatigue en vertu du verset (précité) : *Tu l'honoreras, et tu craindras ton Dieu : je suis l'Eternel.* Or, on s'explique cette déduction selon R. Yoḥanan (qui est d'avis de se lever devant le vieillard 2 fois ; à ce dernier, il suffira de se lever une fois) ; mais, selon R. Eliézer (qui ne parle que d'une seule salutation), est-ce à dire que, pour éviter de fatiguer le vieillard, il ne devra pas se lever du tout, même une fois ? On veut dire, répond R. Jacob b. Aha au nom de R. Eliézer, que lorsqu'il lui arriva de passer devant toute une compagnie de vieillards, ceux-ci n'auront pas à se déranger pour un seul. De même que R. Yoḥanan et R. Eliézer diffèrent d'avis au sujet du nombre de fois à se lever devant un vieillard, de même ils diffèrent d'avis au sujet des saluts que l'élève doit adresser au maître. R. Ḥiskia, R. Ḥanina fils de R. Abahou dit au nom de R. Abdima de Ḥipa : lorsqu'un vieillard passe à une distance de 4 coudées, on doit se lever, mais l'on peut se rasseoir dès qu'il a passé ; tandis que pour le grand prêtre, il faut rester levé depuis qu'on l'aperçoit jusqu'à ce qu'il soit hors de la vue, en vertu de ce qu'il est écrit (Exode, XXXIII, 9) : *Dès que Moïse se rendait à la tente, tout le peuple se levait, etc.* [1]. Deux docteurs interprètent diversement cette vue : selon l'un, c'était un hommage envers le législateur ; selon l'autre, c'était au contraire pour le déprécier ; selon le premier, on regardait le sage, afin de jouir de sa vue et d'en être béni ; le second dit que le peuple regardait ses robustes épaules et ses genoux gras, en disant qu'il a bu et mangé du bien des Juifs, dont il s'est engraissé et dont il a tiré tout son argent. — L'arche sainte est tournée vers le peuple ; vers lui se tournent aussi les prêtres en donnant la bénédiction, et les Israélites se tournent vers le sanctuaire. R. Eliézer dit que la Tora (le maître) ne reste pas debout devant son fils ou disciple. Samuel dit que l'on n'a pas besoin de se lever devant le compagnon instruit qui n'a pas encore le titre de sage, ou n'est pas vieux. R. Ila et R. Jacob b. Idi étant assis, Samuel b Aha vint à passer, et ils se levèrent devant lui. Il leur dit : vous vous êtes dérangé pour moi à double titre inutile : 1° je ne suis pas vieux ; 2° je suis votre élève, et la Tora ne se tient pas debout devant son fils. R. Zeira raconte que R. Aha (le scribe religieux) s'interrompait de son travail pour se lever devant tout vieillard, ayant égard à la recommandation de R. Hanania dans l'enseignement suivant [2] : ceux qui écrivent les rouleaux de la loi, les phylactères, la *mezouza* (aux linteaux de porte), doivent s'interrompre

1. Ib. f. 33^b ; même série, tr. *Schekalim*, V, 3 (f. 49^a). — 2. Cf. même série, tr. *Berakhóth*, III, 2 (I, p. 60) ; tr. *Schabbath*, I, 1, fin (f. 3^b) ; babli, tr. *Succa*, f. 26^a.

pour réciter soir et matin la prière du *schema*, non pour celle de l'amida (moins grave); selon R. Hanania b. Akabia, on devra également s'interrompre pour cette dernière, ainsi que pour accomplir d'autres préceptes de la loi (donc aussi, pour se lever devant un vieillard).

Lorsque Hiskia b. Rab avait suffisamment étudié la loi le jour, il allait s'asseoir à la porte de la salle d'études pour voir passer les vieillards et se lever devant eux. Juda b. Ḥiya avait l'habitude d'aller chaque vendredi s'informer de la santé de son beau-père R. Yanaï[1]; il allait s'asseoir à un endroit élevé pour le voir de plus loin; et dès qu'il l'apercevait, il se levait. Mais, lui dirent ses disciples, notre maître ne nous a-t-il pas enseigné que, pour un vieillard, on se lève à une distance de 4 coudées de son approche? C'est vrai, dit-il, mais l'on ne reste pas assis devant le Sinaï (représenté par R. Yanaï). Un jour, il ne vint pas prendre part aux études comme d'ordinaire. Il n'est pas possible, dit le maître, que mon fils Juda change ainsi d'habitude, et il ne se peut pas non plus qu'il soit malade, car les souffrances n'ont pas de prise sur le corps d'un tel sage; il faut donc croire qu'il est mort. Lorsque R. Meir voyait même un vieillard ignorant, il se levait devant lui. Aussi dit-on de lui: ce n'est pas en vain (sans mérite) qu'il vécut longtemps. R. Hanina réprimandait ceux qui ne se levaient pas devant lui et leur disait: comptes-tu abolir la Loi (en ne te levant pas devant ses représentants)! R. Simon interprète le verset biblique, disant: (ib.) « Tu te lèveras devant un vieillard et honoreras sa face; tu éprouveras du respect pour ton Dieu; je suis l'Eternel. » Dieu déclare ainsi avoir institué lui-même l'usage de se lever devant les vieillards[2], par l'exemple suscité devant Abraham (Genèse, XVIII, 2).

Lorsque le Naci entrait dans une salle[3], tous se levaient devant lui, et nul n'avait le droit de s'asseoir jusqu'à ce qu'il l'ait dit. Lorsque le président du tribunal entrait, on lui faisait plusieurs cercles de gens, et il choisissait celui où il voulait entrer. Quand un sage entrait, une personne se levait, puis une autre s'asseyait, et ainsi de suite jusqu'à ce que le sage était arrivé à sa place et s'y asseyait. Il était d'usage, lorsque R. Meir allait à la salle d'étude, que tous ceux qui le voyaient se levaient devant lui. Lorsque Simon se rendit dans la même salle pour y enseigner à son tour et qu'on voulut agir de même envers lui, il s'en irrita et s'écria: j'ai entendu dire[4] que l'on doit s'élever, monter dans la pratique des saintetés (et ce serait descendre de vous lever aussi pour moi). Lorsqu'on voulut nommer R. Zeira aux fonctions de naci, il refusa d'accepter; mais ayant entendu enseigner[5] que, chez le savant, ou le fiancé, ou le chef d'une communauté, les grandeurs (la charge) font pardonner les péchés, il accepta le titre qu'on lui offrait. 1° Après le verset « Tu te lèveras devant un vieillard et l'honoreras », il est dit: *Si un étranger séjourne dans votre pays; vous ne devrez pas le blâmer* (lui reprocher son idolâtrie

1. Babli, tr. *Kethoubôth*, f. 52[b].— 2. Même série, tr. *Rosh-ha-schana*, I, 3 (f. 57[b] en haut); *Wayyikra rabba*, c. 35. — 3. Babli, tr. *Horaïôth*, f. 13[b]. — 4. Tr. *Berakhôth*, f. 28[a] (I, p. 335).— 5. Tr. *Horaïoth*, III, 3; B. Synhédrin, f. 14[a].

antérieure) ; or, de même qu'on lui pardonne ses fautes antérieures, de même Dieu annule celles du sage qui est nommé aux fonctions présidentielles. 2° Il en est ainsi pour le fiancé, selon ce verset (Genèse, XXVIII, 9) : *Esaü se rendit auprès d'Ismael et prit pour femme Mohalath, fille d'Ismael* ; or, le véritable nom de cette dernière n'était pas Mohalath, mais Bosmath [1], et ce surnom lui a été seulement donné pour dire que ses fautes antérieures ont été pardonnées, מחל. 3° Il en est de même pour le Naci, selon ce verset (I, Sam. XIII, 1) : *Saül était âgé d'un an en montant sur le trône* ; ce n'est pas à dire qu'il n'avait qu'un an, mais il était déclaré aussi innocent qu'un enfant d'un an [2]. R. Mena méprisait ceux qui acquéraient les voix à la présidence rabbinique par de l'argent [3]. R. Imi leur appliquait ce verset (Exode, XX, 20) : *Vous ne fabriquerez pas des dieux d'argent ou d'or*. Enfin R. Oschia disait d'un tel homme que le *talith* dont il est revêtu ressemble au bât d'un âne. R. Scheïn dit : devant un tel président nommé par l'argent, on ne se lèvera pas, on ne l'intitulera pas Rabbi, et son talith équivaut au bât d'un âne. Comme R. Zeira et un autre rabbin étaient assis l'un auprès de l'autre, un tel président nommé par son argent vint à passer. Le second rabbin dit à R. Zeira : faisons semblant d'être préoccupés des études, afin que (sans ostentation) nous n'ayons pas à nous lever devant lui. Jacob, habitant du village de Neboria [4] interprétait ce verset (Habacuc, II, 19) : *Malheur à ceux qui disent au bois de s'éveiller ou à la pierre muette de s'éveiller* ; *enseignera-t-elle quelque chose*, c'est-à-dire celui qui sait enseignera-t-il ? Puis : *Voici, elle est couverte d'or et d'argent*, parce que le savant ne devra pas être promu par son argent ; *il n'y a aucun esprit dedans*, il n'a pas de sagesse, n'ayant rien appris, et il a osé exprimer le désir d'être nommé le chef, tandis que *l'Eternel est dans le temple de sa sainteté* : c'est R. Eliézer b. Isaac, se trouvant dans la synagogue de la révolte à Césarée [5], qui doit occuper le premier poste. R. Amé demanda à R. Simon : as-tu entendu dire que l'on nomme des vieillards à la présidence hors de la Terre-Sainte ? Non, dit-il, on ne les délègue pas à ces fonctions (avec pouvoir juridique). En effet, dit R. Levi, il y a un verset qui l'indique formellement (Ezéchiel, XXXVI, 17) : *fils de l'homme, ceux de la maison d'Israel, qui demeurent dans leur terre* ; d'où l'on déduit que la résidence (religieuse) n'aura lieu que sur la terre. Les rabbins de Césarée disent que l'on nomme des chefs au dehors, à la condition d'un prochain retour en Palestine. Ainsi, R. Isaac b. Nahman qui était à Gaza fut nommé dans ces conditions, ainsi que R. Zemina à Tyr. De même, R. Yôna était déjà inscrit au registre pour les nominations ; mais il n'accepta pas d'être nommé, en disant qu'il attendrait la nomination même de son maître, lequel étant allé en Palestine fut nommé là et put nom-

1. Babli, tr. *Meghilla*, f. 16[a] ; Raschi à Genèse, XXXVI, 3. — 2. Babli, tr. *Yôma*, f. 22[b]. — 3. Midrasch Rabba sur Samuel, ch. 7. — 4. B. tr. *Synhédrin*, f. 7[b]. Cf. Neubauer, p. 270. — 5. Ib. p. 95, n. 1 ; Derenbourg, *Essai, etc.* p. 256 ; et notre trad. t. I, p. 555.

mer à son tour R. Yôna [1]. R. Hama dit : Juda b. Titus étant à Rome fut nommé à condition de retour. Cependant, Simon b. Wawa étant à Damas, on nomma des gens qui lui étaient inférieurs, bien qu'il n'eût pas la chance d'être nommé. Ainsi, Simon b. Aba qui était expert en perles précieuses, comme en toutes choses, non seulement n'en avait pas, mais n'avait guère une miche de pain à manger. C'est à lui que R. Yohanan appliquait le verset (Ecclés. IX, 11): *Ni le pain pour les sages*, en ajoutant: Ceux qui ne reconnaîtront pas les actes accomplis par Abraham ne pourront cependant pas refuser de reconnaître la conduite méritoire de ce sage. A ce même Simon b. Aba, R. Abahou envoya une lettre dans laquelle il mit de ses cheveux blancs pour attester sa vieillesse et lui dit : En faveur de mon grand âge, viens en Terre-Sainte me suppléer dans mon enseignement. O ! se disait-il, qui pourrait te désiller les yeux ! ce doit être R. Yohanan. Moi qui suis aussi peu que la poussière des pieds, j'ai été nommé à la présidence ; tandis que R. Simon, qui figure ce qu'il y a de plus précieux [2], ne serait pas nommé !

4. La flûte continuait à résonner devant eux jusqu'au moment de parvenir sur la montagne sainte. Arrivé là, chacun et même le roi Agrippa en personne prenait le panier sur l'épaule et montait jusqu'à l'arrivée au parvis. Parvenus là, les lévites entonnaient le cantique (Ps. XXX) : *Je t'exalte, o Eternel, car tu m'as tiré des profondeurs et tu n'as pas permis à mes ennemis de se réjouir à mes dépens.*

5. Les colombes qui se trouvaient au-dessus des paniers [3] servaient d'holocauste, et ce que l'on avait en mains était remis aux prêtres.

6. Pendant que l'on avait encore le panier sur les épaules, on récitait le texte biblique prescrit (Deutéron. XXVI, 3-10), depuis les mots « Je dis aujourd'hui à l'Eternel ton Dieu etc. » jusqu'à la fin du chapitre. Selon R. Juda, on lit jusqu'aux mots : « Mon père était un araméen nomade. » Après ces mots, on descend le panier de l'épaule, on le retient par les lèvres, le cohen le soutient de la main, le soulève (pour l'acquérir) ; puis, on lit les derniers versets du passage en question ; l'on dépose l'offrande à côté de l'autel, on s'incline et l'on sort.

7. Au commencement, tous ceux qui savaient lire lisaient eux-mêmes ledit passage ; et, pour ceux qui ne savaient pas lire, d'autres faisaient la lecture. Lorsque, plus tard, on se retint d'apporter les prémices (par honte de ne pas savoir lire), on établit l'usage des lecteurs publics pour chacun.

8. Les gens riches [4] offrent leurs prémices dans des hottes (κάλαθος) plaquées d'or et d'argent ; les pauvres les apportent dans des paniers en branches de saule tressées. L'on remet aux prêtres des paniers avec les fruits.

1. V. dans l'Append. à l'éd. Krotoschin, f. 33c, une longue note sur l'enseignement tantôt préconisé, tantôt interdit, des jeunes savants. — 2. Littéral. : un surtout d'étoffe précieuse, V. Sachs, *Beitræge*, II, p. 86.— 3. Cf. Babli, tr. *Menahôth*, p. 58a. — 4. Cf. Babli, tr. *Baba Kamma*, f. 92.

R. Houna dit qu'il faut compléter la Mischnâ en disant qu'après l'entrée au parvis, le cohen (avant le récit des lévites) prenait le panier de l'offrant. Selon l'autre version (conforme à celle de notre Mischnâ), l'ordre des détails de la cérémonie était interverti, afin de rapprocher le don de la colombe offerte à l'autel du don des fruits au cohen. R. Yossé dit: On ne mettait pas les tourterelles (à offrir) sur les paniers de prémices, pour qu'elles ne salissent pas les fruits; on les suspendait hors du panier. Un vieillard a enseigné devant R. Zeira: après avoir descendu le panier, on reprenait la lecture aux mots: « j'ai dit aujourd'hui. » Se peut-il qu'on lise 2 fois le même passage? En ce cas la 2e lecture n'est qu'un rappel de ce qui a été déjà dit. R. Houna demanda: est-ce que le dépôt effectué en temps utile, avant la fête, puis repris et rapporté après la fête, suffit pour admettre la lecture officielle et autoriser l'usage des fruits, ou suppose-t-on que le 2e dépôt étant seul valable, il est trop tardif pour l'autorisation? R. Matnia répond: c'est interdit lorsqu'après le premier dépôt effectué auprès de l'autel on les enlève de nouveau; mais si on les a laissés ensuite sur place, cela revient au même que si le dépôt a eu lieu en temps opportun. R. Yôna observa: lorsqu'on dépose les prémices la nuit, on les placera à l'angle sud-ouest de l'autel[1], en vertu de ce qu'il est dit d'une part dans la récitation (Deutér. XXVI, 10): «devant l'Eternel», ce qui indique l'occident; d'autre part, il est dit des offrandes de farine (Lévit. VI, 7): *au devant de l'autel*, ce qui indique le sud, par où l'on y monte; or, afin de concilier ces 2 indications contraires, on choisira l'angle sud-ouest ou point d'intersection, en appuyant davantage vers le sud. On a enseigné[2]: la réponse n'a lieu qu'à la suite de ce qu'a dit l'interlocuteur; et de plus le texte biblique le confirme en disant (Deut. XXVI, 5): *Tu répondras et diras* etc. R. Yona demanda: doit-on apporter les prémices dans un panier ou dans de grandes marmites d'argent? R. Yona et R. Jérémie y répondent diversement: l'un se préoccupe plutôt du vase (et dit d'y ajouter des fleurs); l'autre s'attachant plus aux objets, dit d'entourer les *pateræ* (écuelle où l'on met les prémices) avec des plantes précieuses, ou avec des épices. On ne savait pas par qui chacune de ces 2 opinions avait été exprimée; mais, puisque R. Yona avait posé la question de savoir si l'on peut offrir les prémices dans des marmites d'argent, c'est qu'il s'attache à dire que l'on entoure le récipient quel qu'il soit, sans quoi il eût parlé spécialement de panier, aux termes du texte biblique. Toutefois, ce n'est pas une preuve absolue, puisque R. Pinhas se servait d'un autre terme pour dire que l'on ornait des pigeons et des tourterelles, en les offrant.

9. R. Simon b. Nanes dit: on dresse le cercle autour des prémices avec d'autres fruits que les 7 espèces supérieures. Selon R. Akiba, au contraire, on se sert exclusivement pour cela des 7 espèces supérieures.

10. R. Simon remarque qu'il y a trois degrés dans les prémices offertes: les prémices elles-mêmes (les premiers fruits), le supplément cueilli en même temps, la couronne ou cercle dont on les entoure. Le supplé-

1. Babli, tr. *Zebahim*, f. 63b.— 2. Sifri, sect. *Ki-thabo*, § 301.

ment devra être de la même espèce ; la couronne pour orner pourra être d'une espèce différente. Le supplément devra être consommé en état de pureté, et il est dispensé de la loi du doute (le cohen l'achetant de l'ignorant peut en manger sans crainte d'impureté) ; mais la couronne des prémices (pouvant être d'une autre sorte) est soumise aux craintes que suscite le doute.

R. Yossa dit : tous reconnaissent que l'on peut couronner les prémices offertes avec des fruits du dehors, même pour les produits des 7 espèces palestiniennes privilégiées, car personne ne s'y trompera, et l'on sait bien que l'on n'offre pas de prémices sur les produits de l'extérieur. Il n'y a de discussion qu'au sujet des produits qui proviennent des pays d'Ammon ou de Moab : le premier qui permet « de dresser le cercle autour des prémices avec d'autres fruits que les 7 espèces » autorise aussi de couronner les prémices provenant des pays d'Ammon et de Moab ; le second, au contraire, qui prescrit « de se servir exclusivement pour cela des 7 espèces supérieures » l'interdit pour les fruits d'Ammon et de Moab, car on pourrait supposer par erreur que ces derniers sont soumis à la cérémonie de l'offre des prémices ; ils ne sont en discussion que sur le point de savoir si l'on peut employer à ce but des produits de l'extérieur (tout-à-fait étrangers) : le premier, qui permet « de dresser le cercle autour des prémices avec d'autres fruits que les 7 espèces » permet aussi d'y employer ceux du dehors ; l'autre au contraire l'interdit. Quant à la couronne ou cercle dont on entoure les prémices (même d'hétérogènes), on a enseigné qu'il est bon d'offrir les 7 espèces dans 7 vases différents ; mais, au besoin, le devoir est accompli si l'on met le tout dans un seul. Comment procède-t-on en ce cas ? On commence par mettre au fond l'orge (le moins précieux de tout), que l'on couvre de feuilles, ou de toute autre séparation ; au-dessus, on met le froment, puis les dattes, puis les grenades, puis les figues, puis les olives, enfin au-dessus de tout les raisins (les plus sensibles à la compression), et sur le bord extérieur on ajoute encore des grappes de raisins. On ne se rendait jamais à Jérusalem isolément pour cette offre, mais par compagnies entières des villages. On ne marchait pas toute la journée d'une traite, mais par 2 fractions du jour. Les servants des synagogues de chaque localité en accompagnaient les habitants, et passaient la nuit dans la rue, afin de ne pas s'exposer à contracter l'impureté que peuvent propager les tentes. Il fallait y joindre comme holocaustes des tourterelles et un bœuf en sacrifice pacifique. Les servants étaient dispensés d'accompagner le cortége au retour, comme ils en étaient chargés en allant (à cause de la garde des fruits et autres offrandes). — On a enseigné : en disant que « le supplément est dispensé de la loi du doute », la dispense s'applique aussi bien en cas de certitude d'obligation, et il n'est question de doute qu'en raison du dernier fait cité par la mischnâ, le couronnement.

11. En quel cas dit-on que le supplément des prémices est l'égal des prémices mêmes ? Lorsqu'il est composé de produits palestiniens ; mais, au cas contraire, il ne comporte pas le même caractère.

12. Pourquoi est-il dit que les prémices constituent une des propriétés du cohen ? Parce qu'il peut l'employer à acquérir des esclaves, ou des terrains, ou une bête impure; il peut transmettre le montant à un créancier pour le payer, et le remettre à une femme pour le montant de sa dot, à l'égal de la valeur [1] d'un rouleau de la Loi (transmissible dans les mêmes conditions). R. Juda dit : on ne doit les remettre [2] qu'à titre de don au cohen instruit (dont on connaît avec certitude les soins de pureté). D'après les autres sages, on les remet aux gens de garde du Temple, qui les répartissent entre eux, comme des saintetés d'ordre supérieur [3].

R. Yanaï, au nom de R. Hiya b. Aba demanda à R. Simon b. Gamaliel [4] s'il est permis de vendre un rouleau sacré de la Loi pour épouser une femme? Oui, répondit-il. Est-ce permis aussi pour avoir de quoi vivre et se nourrir ? Il ne répondit plus. Selon R. Yona au nom du même, on lui demanda, outre la question de mariage, si l'on pouvait le vendre pour avoir des loisirs permettant d'étudier la Loi ? Oui, répondit-il ; mais la question de savoir si on peut le vendre pour vivre n'a pas été posée ni résolue. Cette dernière version peut s'expliquer selon R. Yohanan; mais, d'après R. Yossé, si la question a été posée, pourquoi ne pas la résoudre ? Lorsque H. Hanania vint, il dit que R. Pinhas ou R. Yohanan l'explique au nom de R. Simon b. Gamaliel : on vend le rouleau de la Loi pour se marier, ou pour avoir de quoi étudier, et il va sans dire aussi pour avoir à vivre (donc, ce dernier point ne saurait être douteux). On a enseigné : lorsqu'un père a fait le vœu de ne tirer aucun profit du travail de son fils [4], afin de le vouer exclusivement aux études, celui-ci pourra cependant remplir les tonneaux de vin à son père et lui allumer des lumières (ce n'est qu'un faible dérangement). R. Jacob b. Idi ajoute au nom de R. Jonathan : le fils peut aussi aller lui chercher au-dehors de ce dont il a besoin. Est-ce opposé à l'enseignement de la Braïtha? Non, ici il s'agit d'un homme, et ailleurs d'une femme (laquelle sort moins et se fera plutôt servir); et lorsqu'il s'agit d'un homme important, il est aussi admis qu'il ne va pas lui-même au dehors chercher ce qu'il lui faut. Un homme qui avait voué son fils à l'étude, doutait s'il pouvait lui permettre de remplir des tonneaux et d'allumer les lumières ; il en fit part à R. Yossé b. Halafta, qui le permit. — On a enseigné [5]: celui qui vend le rouleau de la Loi provenant de son père ne verra jamais les signes de la bénédiction ; quant à celui qui le conserve dans sa maison, la Bible dit (Ps. CXII, 3) : *La fortune et la richesse sont dans sa maison, et sa justice subsiste toujours.*

1. Selon une autre version, on lit : « *et* le rouleau de la Loi, » c.-à-d. le cohen peut aussi acheter cela pour le montant des prémices. Cf. tr. *Hullin*, f. 131a. — 2. Cf. ci-dessus, tr. *Halla*, ch. IV, § 10.— 3. Cf. B. tr. *Meghilla*, f. 24a.— 4. B. tr. *Nedarim*, f. 38b. — 5. Tosseſta à *Biccurim*, ch. II.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES (TOMES II ET III).

TABLE DES NOMS GÉOGRAPHIQUES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES (Tome III seul).

LISTE DES NOMS PROPRES (EN DEHORS DES TALMUDISTES)

Imprimerie A. DERENNE, Mayenne.— Paris, boulevard Saint-Michel, 52.

Le Talmud de Jérusalem: Traités Schabbath et Eroubin

Moïse Schwab


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII.
PS CXIX
169
כדברך
הבינני
JOH XVII
17
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME QUATRIÈME

Traités Schabbath et 'Eroubin



PARIS
MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
25, QUAI VOLTAIRE, 25

1881


MAY
13

PRÉFACE

La deuxième section de la *Mischnâ*, ou grande codification des lois religieuses israélites, porte le nom de *Moëd*, c'est-à-dire des fêtes, ou des diverses observances applicables à ces jours, et qui remontent plus ou moins, par la tradition orale, jusqu'au législateur des Hébreux. Cette section comprend 12 traités inégaux en étendue, savoir les tr. Schabbat, 'Eroubin, Pesaḥim, Yôma, Scheqalim, Soucca, Rosch ha-schâna, Beça, Taanith, Meghilla, Ḥaghigâ, Moëd qaton. Telle est, du moins, leur succession comme elle a été adoptée dans le Talmud de Jérusalem, différente de celle qu'ont suivie les éditions de la Mischnâ, quand celle-ci est publiée séparément.

Au fur et à mesure que la traduction et l'interprétation de cette série avanceront, il y aura lieu de revenir sur l'ordre un peu bizarre dans lequel ces traités se suivent, pour essayer de justifier cet ordre, en invoquant l'autorité du célèbre philosophe Maïmoni. Mais, tout naturellement, la fête la plus importante de toutes, le Sabbat, passe en première ligne : elle rappelle, par sa périodicité hebdomadaire, quelques-unes des premières croyances du Judaïsme, entr'autres celles de la Création du monde et du rôle de la Providence dans l'univers. Il n'est pas surprenant, dès lors, de voir les rabbins, — au milieu même des persécutions de toutes sortes qu'ils ont supportées tour à tour, — s'attacher avec une certaine passion à la célébration de cette solennité, à lui donner un caractère tout particulier de sainteté, à l'entourer d'amour, de vénération, de respect; le cœur ardent des croyants d'autrefois en était vivement touché.

Maintes fois, la Bible signale comme un devoir éminent le précepte de se reposer le samedi : d'abord, elle l'inscrit au Décalogue, où cette loi forme le 4ᵉ commandement (Exode, XX, 8, et Deutér., V, 12) ; puis, elle y revient à diverses reprises, d'une façon plus écourtée, mais non moins significative par sa fréquence (par exemple, Exode, XVI, 25; XXIII, 12; XXXI, 14 ; XXXIV, 21 ; Lévitique, XIX, 29; XXIII, 32; Nombres, XV, 9, etc.). Toutefois, les nombreux détails qui constituent le repos sabbatique ne sont pas indiqués dans l'Écriture sainte ; bien peu de passages, ou versets, comme celui de l'Exode (XXXV, 1 à 3), servent de base à la loi orale pour préciser les prescriptions diverses relatives à ce commandement. Elles ont été successivement formulées par les autorités théologiques, depuis le pouvoir sacerdotal des pontifes et des juges qui ont succédé à Moïse, jusqu'aux docteurs qui ont rempli les fonctions de chefs de la captivité d'Israël, dans les premiers siècles de l'ère vulgaire.

Il a fallu indiquer quels travaux sont interdits en ce jour et quels autres sont autorisés: puis, — ayant dit quelle limite il est défendu de franchir en ce jour, — comment on y obvie par un « mélange des distances »; d'où le titre de : *'Erou·bin* (associations).

Tous ces sujets, évidemment, sont bien subtils; et le présent volume,— il faut le déclarer avant tout, — est un des moins attrayants de la longue série du Talmud, qu'il est dans notre plan de traduire au complet. On ne pouvait guère espérer mieux, vu l'austérité du sujet traité dans ces pages, le respect envers la solennité du sabbat poussé à l'extrême, les détails rabbiniques relatifs au repos sacré qui comprennent les minuties les plus exagérées et les plus compliquées, les divisions et les subdivisions des travaux capitaux et des travaux accessoires. Il a fallu beaucoup de persévérance et notre intention bien arrêtée d'offrir au public une version textuelle de chaque traité, pour ne pas nous laisser détourner de notre projet, et ne pas nous borner à de simples extraits. Le concours de plusieurs commentaires hébreux n'a pas été superflu pour nous aider à accomplir, tant bien que mal, notre tâche ardue; et nous les avons trouvés très heureusement assemblés dans la belle édition du Jérusalmi[1] de Jitomir (non « Zitomir », comme on la nomme parfois erronément).

Les passages légendaires et historiques sont ici fort clairsemés (pp. 78, 109, 122, 129, 141, 154, 159, 225); les rédacteurs semblent s'être inspirés de ce Rabbi qui fulmine contre la mise par écrit de la Haggada (ci-après, tr. Sabbat, ch. XVI, § 1, p. 162). Nous trouverons au contraire ces documents en plus grand nombre dans les traités qui formeront les tome V et VI de notre publication. Du reste, cette partie talmudique, qui est du domaine de l'exégèse et de l'archéologie, vient d'être l'objet d'une publication allemande de M. Wünsche (Zurich, 1880, in-8°).

Il a donc paru d'autant plus de notre devoir de faire ressortir ce qui pourra être utile, soit à l'histoire, soit à la philologie, cherchant à nous attacher aux résultats sérieux, aux côtés graves, à défaut de traits intéressants, piquants, ou curieux. De même, on trouvera à la fin (pp. 307-8) des notes additionnelles, dont l'une est relative à l'art musical, une autre à la géographie de l'antiquité.

Comme pour les volumes précédents, nous n'avons pas reculé devant le labeur ingrat de dresser 4 ou 5 tables qui serviront de guide dans le

1. Dans son *Mabô*, ou Introduction hébr. au texte hiérosolymitain (f. 140a), feu Z. Frankel formule contre elle une seule critique, celle de ne pas contenir les chapitres XXI à XXIV du traité Sabbat; ils avaient été laissés de côté par cette édition, parce qu'ils n'ont pas de *Guémara*, ou complément. Suivant l'avis de Frankel, nous les avons restitués ici (pp. 190-192).

labyrinthe tamuldique qui n'a ni ordre, ni méthode. La table des noms propres de personnes ou de localités, autrement dit l'onomastique, est incomplète, il est vrai ; elle ne contient pas les noms des tamuldistes les plus souvent mentionnés. C'est que, précisément, la fréquence de leur mention est telle, qu'à presque toutes les pages, ces noms se retrouvent, et jusqu'à plusieurs fois de suite : il eût fallu, pour être strictement exact, citer autant de fois les noms qu'il y a de pages dans ce volume, grossir enfin cette nomenclature sans profit. Devant cette agglomération qui nous a causé un grand embarras, notre hésitation n'a pas été de longue durée, et nous avons pensé qu'autant valait s'abstenir.

Dans le même ordre d'idées, et par compensation aux lacunes que nous venons de signaler, on verra qu'une plus large place a été consacrée aux détails de linguistique qu'offrent ces anciens textes. Ceux-ci nous fournissent de nombreux termes vulgaires, tirés du grec et du latin ; et les commentaires du moyen-âge nous donnent — à titre de traduction, — soit des mots arabes, souvent inconnus aux dictionnaires classiques et restitués au vocabulaire usuel par Maïmonide ou d'autres, soit des termes en langue romane dûs à Raschi et à ses successeurs français. Ces mots ont été lus avec une compétence hors ligne par le savant professeur M. Arsène Darmesteter.

Voici l'énumération des divers termes étrangers :

TRAITÉ SCHABBATH

CHAPITRE PREMIER

1. L'interdit du transport au jour du sabbat se divise en 2 sections [1], qui à leur tour comprennent 4 défenses pour l'intérieur et autant à l'extérieur. Supposons p. ex. un pauvre placé au dehors et le maître de maison chez lui ; si le pauvre tend la main à l'intérieur et remet (son panier) dans la main du maître, ou s'il en prend un objet et le porte au dehors, ce pauvre est punissable, non le maître. Si au contraire le maître tend la main du dehors et remet quelque chose dans celle du pauvre, ou s'il en prend un objet (le panier) et le porte à l'intérieur, le maître est punissable, non le pauvre. Si le pauvre tend la main à l'intérieur et que le maître de maison en tire quelque chose, ou si ce dernier y remet un objet que le pauvre porte au dehors, tous deux sont dispensés des peines. Si le maître de maison tend la main au dehors [2] et que le pauvre en retire un objet, ou si celui-ci lui remet (le panier) et que le maître le porte à l'intérieur, aucun d'eux n'est blâmable.

Qu'est-ce que l'on entend par « 2 qui sont 4 » ? Est-ce 2 défenses [3] et 2 permis ? ou 4 interdits et 4 permis ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit [4], au sujet des serments : pour le sabbat, les sorties sont de 2 sortes qui font 4 (pas davantage). Il est vrai que l'on ne s'exprime pas là avec autant de détails qu'ici : c'est que, dit R. Aba, là (au tr. des serments) on ne cite que les cas interdits, tandis qu'ici (où le sabbat est traité à fond) on cite les divers cas. Cette solution prouve qu'en réalité il est question ici de 4 cas permis et 4 interdits. R. Yossé dit, au contraire : il résulte des termes de notre présente Mischnâ qu'il ne s'agit pas de cas permis, puisqu'il est dit au sujet des serments : « Les 2 cas font 4 », ne s'agissant que des interdits ; il en sera donc de même ici. Mais n'a-t-on pas dit dans les mêmes termes, pour les portes du Temple [5], qu'elles sont deux formant 4 (2 portes et 4 battants), où il n'est certes question, ni d'interdit, ni de permis ? (Donc, l'expression n'est pas exclusivement consacrée aux défenses). Notre Mischnâ ne devrait-elle pas énumérer 12 cas permis (en dédoublant ses énoncés) ? Elle enseigne seulement ce qui est permis au cas où juste l'opposé est interdit. R. Ḥiya b. Aba répond aussi à cette question, en disant que notre Mischnâ parle seulement des cas permis même en principe (pas seulement en cas de fait accompli). R. Yossé dit aussi : il importe peu qu'il s'agisse de pauvre ou de riche, et, bien qu'ils ne devraient

1. B. Scheboušth, 5a. 2. Schabbath, 92a. 3. Est-ce qu'aux 2 défenses formelles d'apport et de sortie on joint les 2 cas opposés, autorisés par la Mischnâ ? 4. Tr. Scheboušth, I, 1. 5. Tr. Middoth, IV, 1.

compter que pour un, les sages en ont fait deux cas différents. De même, l'entrée et la sortie, qui ne devraient former qu'un, ont été comptées par les sages pour 2 ; or, il est évident que l'entrée est comprise dans la sortie, de même qu'elle est comprise dans celle des 39 défenses capitales qui interdit le transport d'un séjour à l'autre. Il est certain qu'au fond elles ne forment qu'une défense, puisque R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : l'importation d'une demi-figue et la sortie d'une égale quantité forment ensemble un travail complet, interdit en ce jour.

D'où sait-on que le transport est un travail interdit ? Selon R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Yonathan, on le déduit[1] de ce qu'il est dit (Exode, XXXVI, 6) : *Moïse fit transmettre un ordre dans le camp, savoir : nul homme ni femme ne travaillera plus pour les offrandes du sanctuaire; et le peuple cessa d'en apporter ;* c.-à-d. le peuple cessa d'apporter de la maison pour remettre au trésorier (la sortie est donc un travail). R. Ḥiskia dit au nom de R. Ila : on peut aussi en conclure que l'apport est un travail ; puisqu'à l'instar de ce que le peuple s'interdisait de rien porter au dehors pour aller l'offrir, de même le trésorier se privait de rien accepter. R. Ḥiskia dit au nom de R. Aḥa que l'on appliqua l'interdit à toutes deux (entrée et sortie), selon ce verset (Jérémie, XVII, 22) : *N'emportez aucune chose de vos maisons au jour du sabbat et n'accomplissez aucun travail.* R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : l'importation d'une demi-figue et la sortie d'une égale quantité forment ensemble un travail complet, interdit en ce jour. Cette opinion de R. Yoḥanan (de joindre les travaux pour constituer l'interdit) est opposée à celle de R. Yôssâ, car il est dit[2] : « Lorsqu'on a emporté une demi-figue (en ce jour), puis l'autre demie dans le même état d'ignorance de la solennité sabbatique, on est coupable pour un travail complet ; mais s'il y a eu 2 oublis (interrompus par une connaissance du fait), il n'y a pas de culpabilité pour le demi travail. R. Yossé dit : si le même état d'ignorance a lieu dans un même domaine, la culpabilité subsiste ; mais si cette ignorance se réfère à des actes accomplis en 2 domaines différents, ou si les transports ont eu lieu dans un même domaine en oubliant la solennité à chaque interdit, le tout est annulé. » Or, fut-il observé, si l'on ne joint pas 2 demi-transports, selon R. Yossé, à plus forte raison l'on ne joindra pas une sortie et une entrée ; donc, l'opinion émise ci-dessus par R. Yoḥanan est opposée à celle de R. Yossé. — R. Ila dit : les paroles finales de R. Yossé ne se rapportent pas à 2 portes ouvertes sur 2 voies publiques, πολιτεία ; mais fussent-elles ouvertes sur une même rue, R. Yossé admet aussi la dispense, car il compare la distinction des domaines à celle des états d'ignorance, et lorsqu'il y a culpabilité pour l'une, elle existe aussi pour l'autre. Or, il est évident que si l'on sort l'équivalent d'une figue par une porte et une égale quantité par une autre porte, dans un même état d'ignorance, on est deux fois condamnable (donc la distinction des domaines comporte le même effet). Selon R. Judan, au contraire, R. Yossé compare la

1. B. Schabbath, 96b. 2. B. *Sabbath*, f. 81a ; *baba bathra*, 55a ; *Kritoth*, 17a.

seconde propriété au cas d'une consommation partielle faite ailleurs [1]; or, si l'on a mangé la valeur d'une demi-olive équivalent à une consommation partielle d'une interdiction et que, d'autre part, on consomme autant, il va sans dire que c'est annulé; il en sera donc de même pour les demi-transports de 2 locaux divers. De même, si l'on a mangé la valeur de plusieurs olives en un grand nombre de parts dans un même état d'ignorance, on n'est qu'une fois coupable (il en sera donc de même pour plusieurs transports). Les rabbins de Césarée disent : au lieu de comparer la diversité des domaines à la consommation partielle d'objets interdits, on peut la comparer à d'autres interdits du sabbat même: p. ex., si l'on a cousu un fil dans une étoffe et un autre dans une autre pièce, il va sans dire qu'il n'y a pas de culpabilité, parce qu'il y a chaque fois une moitié d'œuvre; et de même en cousant plusieurs fils dans plusieurs étoffes, en un même état d'ignorance, on n'a commis qu'un péché. — R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui porte un objet au dehors n'est condamnable que s'il l'a déposé (travail complet). Selon R. Jacob b. Ada au nom de R. Yoḥanan, il faut avoir pris l'objet (à l'état interdit) puis déposé, pour qu'il y ait transgression. R. Zeira demanda : faut-il que la prise ait eu lieu avec l'intention formelle de le déposer dans un autre local, et si on l'a pris p. ex. pour le manger [2] et qu'ensuite l'on change d'idée et on le dépose ailleurs, n'est-on pas coupable? Non, puisque R. Yoḥanan dit qu'il faut avoir déposé l'objet (avec intention prévue). C'est contraire à R. Yossé qui dit : si, après avoir emporté une demi-figue et l'avoir déposée on revient en chercher autant, au cas où l'on dépose cette 2e part dans les 4 coudées de la 1re, il y a délit; au cas contraire, c'est annulé. R. Yoḥanan dit : si l'on a transporté la 2e moitié au-dessus de la 1re (même sans la laisser là), il y a délit; au cas contraire, non; c'est qu'il considère la jonction momentanée par le passage comme valable et égalant le dépôt. Mais, s'il y a équivalence entraînant l'obligation, il devrait en être de même pour le cas permis? (si, dès l'apport de la 2e moitié, elle était considérée comme déposée, on ne devrait pas la joindre à la 1re et laisser ce cas permis) ? On peut répondre à cela que peut-être la 1re moitié se trouvait dans les 4 coudées de la porte (de sorte qu'il y a eu jonction dès l'apport de la 2e). Quant à ce qui est dit à la fin de l'opinion de R. Yoḥanan, qu'au cas contraire c'est annulé (qu'il n'y a pas jonction malgré le passage), Raba, petit-fils de R. Papé, suppose qu'il s'agit d'une porte ayant 5 coudées de large, par laquelle on a transporté une demi-figue d'un côté et le reste à l'autre extrémité; de cette façon, il y avait un espace de plus de 4 coudées au moment du passage de la 2e moitié.

On a enseigné [3] ailleurs (au sujet d'une consommation pouvant entraîner à la condamnation pour 4 péchés) : R. Meir dit : si en outre c'est un jour de sabbat et que l'on porte l'objet au dehors, il y a 5 délits. Ce n'est pas

1. Jér. *Horaïoth*, III, 3 (47b). 2. B. Sabbat, 5b; Eroubin, 22; Kethoubôth, 31a.
3. Kritoth, 13b ; Sabbat, 102a ; Sebouoth, 24b ; Yebamôth, 34a.

juste, lui répliqua-t-on ; car le délit de manger a lieu même en marchant, tandis que pour le transport interdit il faut qu'il y ait repos et dépôt. Or, d'après quel avis lui a-t-on fait cette objection ? D'après R. Yoḥanan. N'est-ce pas qu'il se contredit lui-même ? Comment se fait-il que là (dans l'endroit précité) il ne considère pas le passage à l'égal d'un dépôt (sans quoi il interdirait tout transport), tandis qu'ici il y a parité ? On peut supposer, dit R. Judan, que l'homme se trouvait à cheval sur le seuil, ayant une partie du corps à l'intérieur et la tête au dehors ; il n'a eu qu'à étendre la main pour prendre l'objet et le consommer, sans déplacement. — R. Yanaï dit [1] : si après avoir avalé l'équivalent d'une demi-olive d'un objet interdit, on le rejette, et qu'ensuite on avale une autre quantité égale, on est coupable (bien que l'on n'ait pas mangé l'entier) ; si, après avoir apporté une demi-figue on l'emporte de nouveau, il y a dispense. D'où provient cette différence entre le 1er cas et le second ? C'est qu'au 1er le palais a goûté d'une olive entière (en 2 fois), tandis qu'au second cas il ne s'agit en tout que d'une demi-figue. R. Yossé dit : il peut arriver que l'on se soit occupé d'une figue entière, sans qu'il y ait culpabilité, au cas suivant : si l'on a porté au dehors une demi-figue que l'on a laissée là, puis lorsqu'on a porté au dehors une autre demi-figue, au moment du dépôt, la 1re partie a brûlé, il n'y a pas de délit, malgré le transport d'un entier. C'est ainsi que l'on a comparé les mesures sabbatiques au manger interdit (p. ex. de la graisse ; et si la 1re moitié est digérée en mangeant la seconde, elle est considérée comme brûlée et annulée à ce moment).

R. Yoḥanan dit : si l'on transporte d'une propriété privée sur la voie publique, en passant par un domaine intermédiaire [2], on est condamnable. On le déduit de ce qui est dit (ci-après, X, 4) : « Si quelqu'un a l'intention d'emporter un objet par devant et que cet objet glisse en arrière, il n'est pas condamnable ; si au contraire il se proposait de le porter en arrière (sur le dos), et qu'il glisse en avant (à sa place régulière), il est coupable [3]. » Or, il est impossible qu'entre l'homme qui transporte et le mur il ne se constitue pas un espace intermédiaire devant motiver l'autorisation (il en résulte que, même par ce passage, c'est interdit). Ceci ne prouve rien, répliqua R. Yossé, car il n'y a d'interdit pour celui qui transporte une charge sur le dos que s'il a le visage tourné vers le mur, de façon à ce qu'en sortant, la charge soit de suite au dehors avant lui. R. Ḥiya b. Aba objecte devant R. Mena : Puisque cette dernière manière est insolite, l'on ne devrait pas être coupable en l'opérant ? C'est que, lui répondit-il, les porte-faix agissent souvent ainsi. D'où sait-on qu'en portant d'un domaine dans l'autre, passant par l'intermédiaire, il y a délit ? On le déduit, selon R. Aḥa ou R. Mescha au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est

1. Hullin, 103b. 2. Vers la fin de ce §, R. Hiya dit ce qu'il faut entendre par ce domaine : כרמלית dérive de χηραμός (cavité). 3. L'intention préalable d'accomplir tel acte, ce qui est exigible d'ordinaire pour qu'il y ait interdit légal, est supposée avoir préexisté.

dit (X. 2) : « Celui qui transporte des comestibles et les pose sur le seuil de la porte, etc. » ; or, il est évident que ce seuil est un intermédiaire (et, comme malgré cette distinction le repos seul entraîne la dispense, cela prouve que le délit subsiste malgré le passage intermédiaire) ; et R. Yossé était honteux de n'avoir pas deviné lui-même cette déduction de la Mischnâ. R. Houna dit au nom de Rab. Tous reconnaissent que lorsqu'on jette un objet d'une propriété privée dans la rue, même en passant sur l'intermédiaire, il y a délit en cas de non-arrêt, car personne n'admet que l'air au-dessus de cet intermédiaire soit considéré comme solide et offrant un point de repos à l'objet jeté. Il n'y a de discussion qu'en cas de transport de l'objet à travers ce passage : selon Ben-Azaï, c'est permis ; selon les autres sages, c'est interdit. Selon le 1[er], la marche équivaut au repos dans l'intermédiaire ; selon les autres, non. R. Ḥisda demanda à R. Houna : nul homme ne devrait être passible en transportant un objet dans un espace de 4 coudées de la voie publique, puisqu'en effectuant le trajet il y a un repos fictif à chaque coudée, entraînant l'autorisation? Aussi R. Juda reproduit autrement l'opinion de Rab et dit : tous reconnaissent qu'en cas de transport il n'y a pas de délit, parce que la marche fait supposer un repos imaginaire dans l'intervalle ; il n'y a de discussion que lorsqu'on le jette : B. Azaï le permet, et les autres sages l'interdisent, parce que le 1[er] tient compte de l'air au-dessus de l'intermédiaire, et les autres non. Chacune de ces 2 opinions (de R. Houna et de R. Juda) est fondée sur une leçon différente. En faveur de R. Juda [1], on invoque celle-ci [2] : Si en étant placé sur la voie publique on jette un objet à l'intérieur de la maison, ou de la cour découverte, en passant par un lieu intermédiaire, c'est un délit ; en cas de simple transport, c'est permis (grâce à l'intermédiaire). En faveur de R. Houna [3], on invoque cet autre enseignement (IX, 2) : lorsqu'on transporte des comestibles et qu'on les dépose sur le seuil, soit qu'on les transporte à nouveau, soit qu'un autre les emporte, il y a dispense, parce que le travail complet n'a pas été opéré d'un coup. Si donc ce travail avait été fait d'un coup (sans repos), il y aurait délit. Selon B. Azaï, si même le travail a été accompli d'un coup (sans repos), il y a dispense. Mais n'a-t-on pas rappelé (ci-dessus) l'enseignement où R. Meir dit : « si de plus c'est un jour de sabbat et que l'on porte l'objet au dehors, il y a un 5[e] délit » : sur quoi l'on a remarqué : ce n'est pas juste, car le délit de manger a lieu même en marchant, tandis que pour le transport il faut qu'il y ait repos et dépôt? Selon l'explication de R. Houna, c'est opposé à l'avis de B. Azaï et conforme à celui des autres sages, qui interdisent le transport ; au contraire selon R. Juda, ce n'est conforme ni à l'avis de B. Azaï, ni à celui des autres sages. R. Ḥinena explique que l'on a pu justifier l'opinion de la dispense admise par les sages, et même selon l'avis de B. Azaï (en admettant l'hypothèse émise ci-dessus par R. Yossé que l'homme

1. Selon la remarque du *Qorban 'Eda*, il faut ici R. Juda, et un peu plus loin R. Houna, non l'inverse, comme les éditions le disent par erreur. 2. *Tossefta* sur ce traité, ch. XI. 3. Disant que la discussion roule en cas de transport.

placé sur le seuil, à demi-penché au dehors, a mangé sans nul déplacement).

R. Yohanan demanda[1] : si quelqu'un debout sur la voie jette un objet, puis saute et le rattrape, est-il coupable ? Non, comme il est dit dans la Mischnâ (XI,6) : « si l'objet a été saisi par un autre, ou par un chien, ou s'il a été brûlé, il n'y a pas de délit. » R. Samuel objecte au nom de R. Zeira : il y a dispense, dans cette Mischnâ, parce que l'objet jeté a été saisi par un autre ; mais s'il l'a rattrapé lui-même, il est coupable, sans distinguer si l'objet est tombé à terre, ou s'il est tombé dans sa main. Si donc en ce cas (l'ayant rattrapé lui-même) il est coupable, quel est le doute de R. Yohanan ? C'est que la Mischnâ permet le cas où un autre rattrape l'objet, tandis qu'ici lui-même le rattrape, et il est clair qu'il doit être coupable. S'il a jeté de la main droite et rattrapé de la main gauche, il est évident qu'il est coupable au même titre que si c'est tombé dans la bouche ; or, la bouche n'est-elle pas comme un autre ? De même, la main gauche pourra être considérée comme autrui, et ce sera permis, R. Judan dit : il est évident, selon R. Yohanan, que lorsqu'après avoir jeté de la droite, on rattrape de la gauche, on est coupable ; il n'y a de doute que lorsqu'ayant jeté de la droite on l'attrape de la même main. Selon les rabbins de Césarée ou B. Samei au nom de R. Aha, même lorsqu'ayant jeté de la main droite on rattrape de la gauche, il y a doute pour savoir s'il y a culpabilité : à celui qui voudrait comparer ce cas avec celui de la bouche, on peut répliquer que la bouche est bien semblable à autrui, parce qu'après la consommation l'aliment n'existe plus ; tandis qu'ici pour la main, il ne s'agit pas d'une autre personne (on peut donc supposer que c'est permis). R. Mena objecte (s'il est admis que la gauche est pour ainsi dire d'autrui et qu'il y ait délit) : selon toi, celui qui aurait transporté une figue à 2 mains ne devrait pas être coupable, comme si 2 personnes avaient accompli une seule œuvre. C'est différent, répondit R. Hiya b. Ada ; c'est toujours compris dans la prescription biblique du travail (Lévit. IV, 27), et l'on a enseigné de même (XI, 1) : « Lorsqu'un seul homme a accompli ce travail (fût-ce avec les 2 mains), il est coupable ; mais s'ils étaient 2 ou 3, il n'y a pas de délit. » — R. Yohanan dit : si en étant placé sur la voie publique on recueille de la pluie de l'air d'un enclos, et qu'ensuite on la porte au dehors, on est coupable. R. Aboun b. Hiya ajoute au nom de R. Zeira : il en est ainsi lorsqu'on recueille la pluie d'un mur en pente ; mais, si on la reçoit directement dans la main, il n'y a pas de délit. D'où vient cette distinction entre ce qui coule d'un mur, ou tombe du ciel ? C'est conforme à ce qu'a dit Rabbi[2], qu'en cas de passage d'une voie publique à l'autre à travers une propriété privée, on est coupable ; car il considère l'air de l'enclos comme un corps solide (de même, pour la pluie, il est coupable de l'avoir prise de l'enclos). Si, en étant placé à l'intérieur, on a au dehors la main pleine de fruits et qu'à ce moment l'on sanctifie le commencement du sabbat, il n'est plus permis de la rentrer (ce serait faire un transport interdit). Ceci, dit R. Aha au nom de R. Aba, est conforme à celui qui interdit d'user même de

1. B. ib., 5a. 2. Ib. 3b.

l'air de la voie publique au-dessus de 10 palmes. Selon un autre enseignement, il est permis de la rentrer. On a d'abord supposé que la discussion roule sur la détermination de l'emplacement sis au dessous de la main chargée : d'après celui qui permet de la rentrer, il s'agirait d'un emplacement ayant au moins 4 palmes de largeur (sur 3), constituant un intermédiaire permis ; celui qui défend de la retirer ne suppose pas cet emplacement. Au contraire, dit R. Yossé b. Rab, les 2 préopinants partagent l'avis de celui qui interdit d'user de l'air de la voie publique au-dessous de 10 palmes. Sur quoi donc se fonde la divergence de leurs opinions? Celui qui l'interdit suppose la main placée au-dessous de 10 palmes; celui qui le permet la suppose plus élevée.

« Ce pauvre est condamnable, non le maître », dit notre Mischnâ. Toutefois, ajoute R. Juda au nom de Samuel, il faut que la main du pauvre se trouve à une distance au dessous de 10 palmes du sol (au dessus de cette mesure, c'est un bien privé). R. Zeira y met pour condition que l'on soit loin du mur d'au moins 4 palmes, tandis qu'à une distance moindre, cette main est un intermédiaire se confondant avec le mur (non interdit). Selon R. Eléazar au nom de R. Simon Karsena, le pauvre est punissable lorsqu'il avait le visage tourné vers la place publique ; mais s'il était tourné vers le mur (avec lequel il se confond par la proximité), c'était dans un lieu intermédiaire (non interdit). R. Hisda dit au nom d'Asché (XI,2) : lorsqu'un pieu haut de 10 palmes est planté sur la voie publique (et qu'il est surmonté d'une plateforme de 4 palmes en largeur), il est interdit d'y apporter quelque chose de la voie publique, ainsi qu'à l'inverse. Rab dit : lorsqu'un siége (θρόνος) se trouve sur la voie publique, ayant 10 palmes de haut sur 4 de large, il est interdit d'emporter quelque chose de là sur la voie publique, comme à l'inverse. R. Oschia dit : lorsqu'un candélabre se trouve sur la voie publique, haut de 10 palmes et ayant un godet large de 4, il n'est pas permis d'y rien apporter de la voie publique, ni à l'inverse. R. Mena dit : ce n'est pas seulement pour un chandelier, mais pour un simple pieu planté sur la voie publique, haut de 10 palmes et surmonté d'une tablette ayant 4 palmes de large, qu'il est interdit d'en porter un objet sur la voie publique, ou à l'inverse. D'où sait-on qu'au-dessus de 10 palmes[1] l'espace est considéré comme différent? Selon R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, on le déduit de ce qu'il est dit (Exode, XXV, 22) : *C'est là que je te donne rendez-vous, et je te parlerai de dessus le propitiatoire qui est placé au-dessus de l'arche du témoignage, entre les 2 chérubins ;* et il est dit aussi (Ib. XXII, 19) : *Vous avez vu vous-mêmes que je vous ai parlé du haut du ciel.* Or, de même que la parole émise dans ce second verset émane d'un autre domaine (du ciel), il en sera de même pour ce que dit le 1er verset, parlant de l'arche sainte (bien que celle-ci ait à peine 10 palmes, c'est un autre domaine). Mais ne sait-on pas, par les mesures bibliques, que l'arche avait seulement 9 palmes (non 10)? En effet, répondit l'école

1. Jér., tr. *Succa*, I, 1 (f. 51d).

de R. Yanaï, on y ajoute le palme pour la hauteur du propitiatoire. D'où sait-on cette dernière mesure, demande R. Zeira? C'est que, dit R. Ḥanania b. Samuel, pour tous les ustensiles du sanctuaire la loi a fixé les mesures de longueur et de largeur, ainsi que leur hauteur (ou épaisseur), sauf qu'elle a omis ce dernier point pour le propitiatoire, que l'on peut connaître par déduction du plus petit ustensile employé au sanctuaire. Il est dit (ib. XXV, 25) : *Tu feras à la table une bordure d'un palme tout autour*. Or, comme celle-ci avait un palme d'épaisseur, c'était sans doute aussi celle du propitiatoire ; ou peut-être il faut la déduire de ce qu'il est dit (ib.) : *Tu feras une couronne d'or autour de cette bordure*, laquelle était fort mince. Il faut donc déduire la mesure d'un palme du propitiatoire de ce qu'il est dit (Lévit. IV, 17) : *Sur la face du propitiatoire*, où le mot *face* implique un espace d'au moins un palme. R. Yossé demanda comment il se peut que l'on déduise de l'arche la distinction des domaines? S'il y avait dans la maison une tour, fût-elle très haute, serait-elle distincte et ne pourrait-on pas en emporter des objets dans la maison, ou à l'inverse? Pour l'arche, c'est différent, parce que l'on a commencé par la placer sur la voie publique au moment de chercher les 4 points cardinaux pour fixer le camp. Cette déduction est juste d'après celui qui admet que toutes les coudées énoncées pour le sanctuaire ont 6 palmes (ce qui fait pour l'arche 9) ; mais, d'après celui qui admet seulement pour la coudée 5 palmes, l'arche qui mesurait une coudée et demie n'aurait eu que 7 palmes et demie (et non 9)? R. Jacob b. Aḥa répond que R. Yanaï et R. Simon b. Yoçadaq diffèrent d'avis à ce sujet : l'un déduit le chiffre de 10 palmes de l'arche ; l'autre le déduit des chariots (ci-après). Il faut croire que c'est R. Yanaï qui tire la déduction de l'arche, puisque c'est aussi lui qui dit d'ajouter la hauteur d'un palme du propitiatoire à celle de l'arche (9+1=10) ; et c'est R. Simon qui a recours à l'autre déduction. R. Zeira demanda : d'où sait-on que les chariots avaient une hauteur de 10 palmes? D'ailleurs, répliqua R. Yossâ, en admettant même qu'ils avaient 10 palmes en hauteur, comment conclure de là à une distinction des domaines? R. Néhémie n'a-t-il pas enseigné qu'ils étaient couverts en forme de boîte percée[1] ; or, s'il existait une cavité sur la voie publique, fût-elle haute de 10 palmes et large de 4, il est certain que l'on pourrait y porter des objets de la voie publique, et *vice versa*. C'est qu'au moment de passer les poutres d'un chariot à l'autre, les couvercles étaient levés (θύρηθε, en dehors).

« Tous deux sont dispensés des peines », dit notre Mischnâ. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de Ḥiskia, ou les rabbins au nom de R. Yoḥanan, que ce travail n'est pas condamnable, parce qu'il a été fait par deux. Rab demanda à Rabbi : si quelqu'un vous met une charge sur le dos et que, par oubli, on la transporta au dehors, est-il coupable? Lorsque, dans une seconde

1. Selon Schönhak, à ce mot, le terme employé ici dérive par corruption de καμάρα, dans le sens de *voûte*, *couvert*, comme on le retrouve au Midrasch Rabba sur l'Exode, sect. 12 ; Sifri, section *nassó*, ch. 44 ; Midrasch Hazith, cant. VI, 4.

étude Rabbi revint à ce sujet, il dit à Rab que ce cas est condamnable, parce qu'il ne ressemble pas à celui du travail accompli par 2 personnes, Rabbi supposant que le déplacement personnel équivaut ici au transport. Selon l'avis de Rabbi, lorsqu'en se trouvant sur la voie publique on jette un objet et qu'on le rattrape au-dessus de l'air de la propriété privée, est-il considéré comme tombé (et entraînant le délit), ou non ? Certes, puisque c'est Rabbi qui considère l'air d'un enclos comme rempli (ou dépôt fictif). Ce n'est pas sur ce cas que porte la question, mais sur le suivant : lorsqu'en se trouvant sur la voie publique on jette un objet et qu'en sautant on le rattrape aussitôt sur la même voie, quelle sera la règle? On trouve que, selon Rabbi, il y a dispense jusqu'à ce que l'objet jeté ait reposé dans un autre domaine. R. Abin dit : les 3 opinions exprimées par Rabbi[1], Ben-Azaï[2] et R. Akiba[3] sont conformes; Rabbi considère l'air se trouvant au-dessus d'un enclos comme plein (et ce qui le traverse a là un repos fictif); Ben-Azaï considère de même l'air d'une place intermédiaire; enfin R. Akiba attache une égale valeur à l'air de la voie publique.

Il existe, au point de vue sabbatique, 4 domaines différents : la propriété particulière, la voie publique, les places intermédiaires entre ces deux, enfin les ruelles sans issue (impasse). On considère comme propriété privée une cavité profonde de 10 palmes sur 4 de large, ou une haie de même grandeur. On appelle vraiment voies publiques les routes (strata), les places publiques, les endroits déserts, les rues ou passages ouverts. De ces 2 domaines il n'est pas permis de transporter de l'un à l'autre; en cas de fait accompli, si c'est involontaire, on est passible d'un sacrifice de péché ; si c'est prémédité, on est passible de la peine du *Kareth* (retranchement) et même de la lapidation (après avertissement), aussi bien pour porter au dehors sur la voie publique, qu'à l'inverse pour apporter de là à l'intérieur d'une maison, soit en tendant l'objet, soit en le jetant. La mer, la plaine, la galerie devant les boutiques (stoa), le seuil de la porte et les lieux intermédiaires de ce genre, ne sont ni de la propriété privée, ni de la voie publique; on ne doit pas, de prime abord, y transporter de côté et d'autre, et en cas de fait accompli ce n'est pas un délit. Nous aussi, dit R. Joseph, nous avons enseigné la même règle pour ces diverses places : pour la mer, il est dit plus loin (XI, 4) : Ce n'est pas un délit de jeter un objet dans la mer à la distance de 4 coudées, et finalement ce n'est pas seulement permis à cette distance, mais encore dans toute la mer, laquelle est considérée en entier comme un intermédiaire. De la plaine il est dit[4] : On la considère ensuite comme une propriété privée au point de vue sabbatique (en raison du petit nombre de passants) et comme voie publique au point de vue de l'impureté douteuse; en hiver, c'est une propriété privée

1. Il interdit de jeter un objet de la voie publique sur le même domaine, en passant par une maison privée. 2. Il permet de jeter d'une maison privée sur la voie publique en passant par un intermédiaire. 3. Il défend de jeter d'une propriété privée à l'autre, en traversant la rue. 4. Tr. *Taharoth*, VI, 7.

de toutes parts (où l'on n'entre pas à raison des semences), sans que ce soit toutefois une véritable propriété privée, puisque l'on exige que l'instrument aratoire ait été traîné tout autour par la bête de somme, comme l'on a enseigné qu'à cette condition il est permis d'y transporter des objets de côté et d'autre [1]. De la galerie, il est dit [2] par comparaison: sous le passage formé par la voûte des ponts on peut transporter au jour du sabbat, selon l'avis de R. Juda; les autres sages l'interdisent. Pour le seuil de la porte, il est dit (ci-après, X, 2) : « Celui qui ayant emporté des comestibles les dépose sur le seuil, soit qu'il les transporte ensuite plus loin lui-même, soit qu'un autre les emporte, n'est pas coupable, parce que le travail n'a pas été accompli d'un coup [3] ». Quant à l'emplacement dit *Carmelith*, R. Ḥiya enseigne : comme le כרמל est composé (par métathèse) de רך et מל, c.-à-d. ce grain n'est ni vert, ni tout desséché, mais à demi-sec ; de même ici, ce mot désigne un espace qui ne forme ni une demeure particulière, ni une voie publique, mais seulement une place libre, qui est égale tantôt à la 1re, tantôt à la 2me. Comme exemple de ces emplacements intermédiaires, R. Yassa au nom de R. Yoḥanan cite les boutiques de Bar-Justinus, ou une cour commune à plusieurs personnes, ou des impasses. Lorsqu'on les a joints par le lien symbolique de l'*Éroub*, on peut y transporter de l'un à l'autre ; au cas contraire, non. R. Zeira dit au nom de R. Juda ou de R. Ḥinena : les petits espaces (semita) entre les colonnes des galeries, ou bazars, sont aussi considérés comme intermédiaires. R. Samuel b. Ḥiya b. Juda au nom de R. Ḥanina dit : les bases des colonnes (sur lesquelles on s'asseoit) sont aussi considérées comme tels ; mais ce n'est dit à leur égard que si elles ont au moins 3 palmes de hauteur (au-dessous de là elles sont assimilées au sol). Ḥiya fils de Rab ajoute : tout ce qui gêne le passage à la voie publique (d'où l'on se détourne par conséquent) est un intermédiaire. Les rabbins de Césarée y comprennent même des haies d'épines, ou des dépôts de verre (que l'on évite également) ; ceux-ci, par leur nature, sont considérés comme tels, même s'ils ont moins d'une hauteur de 39 palmes. R. Yossa dit encore : le seuil dont on a parlé ici devra avoir une largeur de 4 palmes au plus et un peu moins de 10 en hauteur; dès qu'il a cette grandeur, c'est un domaine à part (et non intermédiaire), duquel on ne pourrait pas porter au dehors sans qu'il y ait délit. Si au contraire ce seuil a une hauteur de 10 palmes et une largeur moindre de 4, c'est conforme, selon R. Ḥisda au nom d'Assée, à ce qui est dit plus loin (XI, 2) : « Lorsqu'un pieu (assez étroit) haut de 10 palmes est planté sur la voie publique, il est permis de s'y appuyer d'un côté comme de l'autre (soit de la propriété privée, soit de la voie publique), à condition de ne pas les déplacer entièrement (de porter dans la rue ce qui était dans la maison). Il s'agit donc ici d'un seuil ayant 4 palmes de large et moins de

1. Tr. Eroubin, I, 8. 2. Ib. IX, 4. 3. Suit une ligne de texte, reproduite par erreur de copiste, d'après la citation de ce même § faite ci-dessus, et que le commentaire *Qorbân 'Eda* fait effacer.

10 de haut. Le seuil sis devant la porte sera jugé ainsi selon les uns : aussi longtemps que la porte est ouverte, il est compté en entier comme à l'intérieur; si elle est close, on le considère comme extérieur. Or, quelle hypothèse admet-on ici? Si le seuil fait partie de la charpente, même en cas de porte close, le tout doit être considéré comme intérieur; s'il n'en fait pas partie, même en cas de porte ouverte, le tout devrait être considéré comme extérieur? De quel cas donc s'agit-il? Lorsque ce seuil ne fait qu'à moitié partie (par sa situation) du fondement (il sert alors d'intermédiaire). Quant à ce que l'on a dit qu'en cas de porte close, tout le seuil est considéré comme extérieur, cela veut dire : de là on pourra porter au dehors, ou *vice-versa;* mais lorsqu'il y a un trou à la porte, il est interdit de porter un objet de l'intérieur à ce trou (qui est comme au dehors), ou de ce trou vers l'intérieur. R. Nathan dit : en cas de porte close, le tout est comme externe; si la porte est ouverte, la moitié est de l'intérieur, le reste du dehors. C'est ainsi que l'on a expliqué aussi pour le seuil : même s'il a 4 palmes, en cas de porte close, tout est extérieur; en cas de porte ouverte, la moitié seule est de l'intérieur.

2. Peu avant l'heure de la prière des vêpres [1], on ne devra pas s'asseoir devant le barbier, sans avoir récité l'*Amida* au préalable, ni entrer au bain, ni à la tannerie [2], ni se mettre à table, ni entrer en justice. Toutefois, si l'on a commencé l'une de ces opérations, on n'est pas tenu de les interrompre. On interrompt toute occupation (même religieuse) pour réciter le *Schema* à l'heure fixe, mais non pour la prière de l'*Amida* [3].

Notre mischnâ prescrit de ne pas s'asseoir devant le barbier « peu avant l'heure de la prière des vêpres », tandis qu'un enseignement de R. Ḥiya assigne pour limite : un peu avant la nuit; et quoique ces 2 avis paraissent en désaccord, ils se complètent mutuellement. Par l'enseignement de R. Ḥiya seul, on eût supposé que c'est interdit seulement à l'approche de la nuit, mais permis vers l'heure des vêpres; c'est pourquoi la mischnâ nous apprend qu'à ce moment aussi on ne doit pas s'y asseoir. Si au contraire il n'y avait que l'avis exprimé dans notre mischnâ, on supposerait que tout ce qui est limité par l'heure des vêpres l'est d'une façon absolue, de même qu'au § suivant l'approche de la nuit est une limite absolue, tandis qu'un peu auparavant les sorties en question seraient permises; mais, par suite de la comparaison des 20 opinions émises, on voit qu'elles doivent s'étendre de l'une à l'autre et comprendre les mêmes défenses. R. Ḥanania, neveu de R. Oschia, dit : notre mischnâ, prescrivant une limite plus étendue, s'adresse aux gens ignorants du peuple (de crainte d'infraction), tandis que l'enseignement de R. Ḥiya fixe une limite plus précise, parce qu'il s'adresse aux compagnons instruits. Les rabbins de Césarée disent : l'avis de notre mischnâ est conforme

1. Voir t. I, p. 71-74 et n. 2. Selon Maïmoni, Bourseqi serait une localité célèbre par sa tannerie. 3. Tr. *Berakhôth*, III, 2 (t. I, p. 60), et *Biccourim*, III, 3 (t. III, p. 385).

à celui de R. Juda au sujet des vêpres (qu'elles ont pour limite la moitié de leur durée, une heure 1/2 avant la nuit), tandis que l'enseignement de R. Ḥiya est conforme à celui des autres sages (qui reculent cette limite des vêpres jusqu'à la nuit).

« On ne devra pas s'asseoir devant le barbier, est-il dit, sans avoir récité, etc. » En quoi consiste le commencement[1] de l'œuvre du barbier? lorsqu'il commence à raser. Mais n'a-t-on pas enseigné que lorsqu'en étant assis pour se faire raser l'on apprend la mort d'un proche parent, on pourra achever l'œuvre du barbier, soit que la nouvelle s'adresse à l'ouvrier, soit à celui qui est assis? Pourquoi donc, est-il dit ici, qu'il faut s'interrompre? En effet, fut-il répondu, le commencement a lieu lorsqu'on s'enveloppe du peignoir[2]. A quel moment commence le bain? R. Zeriqan dit au nom de R. Ḥanina : dès que l'on a défait la ceinture; selon Rab, lorsqu'on a retiré les souliers. Ainsi, R. Josué b. Lévi avait l'habitude d'entendre expliquer une section du Pentateuque par son petit-fils chaque vendredi soir. Un jour, il oublia et alla prendre un bain aux thermes de Tibériade; et, tout en s'appuyant sur l'épaule de R. Ḥiya b. Aba, il se souvint n'avoir pas entendu lire la section biblique par son petit-fils, et il sortit. Comment cela se fait-il? C'est que, dit R. Droussi, il était dans un tel état (encore presqu'habillé) qu'il a pu quitter de suite. Selon R. Éliézer b. R. Yossé, il était déjà déshabillé lorsqu'il se souvint et se rhabilla. Mais, lui dit R. Ḥiya b. Aba, n'est-il pas enseigné que lorsque l'on a commencé l'une de ces opérations on n'est pas tenu de les interrompre pour la prière, encore moins pour l'étude? O mon fils Ḥiya, lui répondit-il, tu fais bien peu de cas de ce que je vais écouter; pourtant l'acte d'entendre une section biblique, dite par un petit-fils, équivaut à l'audition de la Loi sur le Mont Sinaï[3]; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Deutér. IV, 9-10) : *Tu feras connaître à tes fils et à tes petits-fils, le jour où tu t'es tenu devant l'Éternel ton Dieu sur le mont Horeb* (c'est la communication qui rappelle la révélation sinaïtique). R. Ḥiskia, R. Jérémie, ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si l'on peut faire remonter la chaîne de la tradition jusqu'à Moïse, il faut le faire; si non (faute de temps), on ne mentionnera que les premiers et les derniers, en vertu du même verset, c.-à-d. en remontant l'ordre des temps, *jusqu'à ce jour*. Ghidoul dit : celui qui rapporte une opinion au nom d'autrui doit s'imaginer qu'il voit l'auteur de cette opinion présent devant lui, afin de transmettre cet avis d'autant plus fidèlement; c'est conforme à ce verset (Ps. XXXIX, 7) : *Certes, l'homme ne marche qu'en présence de l'ombre*, c.-à-d. d'après elle il se dirigera. Il est dit aussi (Prov. XX, 6) : *La plupart des hommes vantent leur beauté; mais qui trouvera un homme de foi?* Or, la 1re partie de ce verset se rapporte à la majorité des hommes, qui n'ont pas souci de trans-

1. Jér., tr. *Kidduschin*, I, 7 (f. 61a). 2. A ce moment, il faut s'interrompre pour prier, mais non une fois que l'on a commencé à raser. 3. Cf. tr. Berakhoth, f. 21b (I, p. 307).

mettre fidèlement ce qui s'est dit au nom de quelqu'un (et se l'approprient) ; la 2e partie est applicable à R. Zeira, qui avait soin de vérifier les opinions. C'est ainsi qu'il disait : nous n'avons pas à tenir compte des opinions répétées par R. Schescheth, parce que cet homme est comme aveugle (et ne voyant pas les gens dont il redit les avis, ceux-ci peuvent être tronqués). R. Zeira dit à R. Yassa : Connais-tu Bar-Padich pour que tu puisses lui attribuer tel ou tel avis? (peut-être est-ce faux ?) C'est par R. Yoḥanan (que je connais et qui l'a connu), répondit-il, que cet avis a été transmis. De même, sur une question semblable faite par R. Zeira à R. Ada b. Zaba, celui-ci répondit que R. Ada b. Zabda l'avait répété au nom de l'auteur direct de cette opinion.

« Ni à la tannerie », est-il dit. Mais n'y a-t-il pas à objecter que, pour la prière, il faut s'écarter de ce qui sent mauvais? Comment donc dit-on ici qu'au moment de tanner (si l'heure est avancée) il faut d'abord prier? C'est qu'il n'y a pas eu d'autre commencement que de revêtir le tablier de travail (sans qu'il y ait déjà de l'odeur). — « Ni se mettre à table », est-il dit ensuite. En quoi consiste le commencement du repas? C'est, dit R. Aḥa, ou R. Aba au nom de Rabbi, dans l'ablution des mains. Selon R. Aḥa, c'est pour réciter la sanctification du sabbat que cela a été dit (qu'il n'est plus permis, dès lors, de différer) ; selon R. Aba, il s'agit de la bénédiction à réciter après l'ablution (sans nul intervalle). Rab s'étant lavé les mains, Ḥiya, son fils, fit signe d'apprêter la coupe pour boire ; mais comme Ḥiya voulut présenter cette coupe à Rab, celui-ci lui dit : déjà le commencement officiel du repas a eu lieu, et il n'est plus permis de l'interrompre (en buvant) avant les formules obligatoires à réciter —[1].

« Ni entrer en justice », est-il dit encore. R. Jérémie et R. Joseph diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que l'action commence dès que l'on s'asseoit pour juger ; selon l'autre, dès l'audition de la cause —[2].

3. Près de la nuit du vendredi soir, le tailleur ne devra plus sortir muni de son aiguille, de crainte que, par oubli, il la porte encore la nuit, ni l'écrivain[3] (libellarius) avec sa plume (καλαμός). Il n'est pas permis, à la lumière de la lampe, d'examiner ses vêtements pour enlever les insectes, ni de lire[4]. En vérité, il a été établi légalement[5] : le maître d'école peut voir comment les enfants lisent, mais non lire lui-même ; de même qu'un homme atteint de gonorrhée ne devra pas s'attabler avec une femme atteinte du même mal, afin d'éviter toute occasion de pécher.

On a enseigné (VI, 3) : le tailleur ne devra pas sortir avec l'aiguille piquée sur ses vêtements, ni l'écrivain avec la plume à l'oreille, ni le teinturier avec l'échantillon (δεῖγμα) de laine colorée dans l'oreille, ni le changeur avec une

1. Suit un passage déjà cité et traduit au tr. *Berakhôth*, II, 9, fin (t. I, p. 51-2). 2. Autre long passage textuel, ib. I, 5 (p. 15-16). 3. Cf. tr. *Péa*, II, 6 (t. II, p. 35 n.). 4. De crainte de toucher à la lumière. 5. Tr. *Kilaïm*, II, 2 (t. II, p. 237).

pièce de monnaie pendue à l'oreille ; en cas de fait accompli, il n'y a pas de délit, selon l'avis de R. Meir. R. Juda dit : il est défendu à l'ouvrier de sortir avec ce qui dénote sa profession (avec les marques distinctives précitées) ; mais les autres personnes peuvent sortir avec de tels objets (ce n'est pas pour travailler). R. Meir se contredit lui-même : il est dit plus loin (VI, 3) que, selon R. Meir, si la femme est sortie en portant des objets interdits, elle est passible du sacrifice de péché, tandis qu'ici R. Meir en dispense celui qui, par mégarde, aurait fait un transport défendu ? R. Mena y a répondu au nom d'un anonyme, ou R. Abin au nom de R. Yoḥanan : plus loin, R. Meir interdit sévèrement le transport, parce qu'il s'agit de ce que les femmes portent toujours en semaine (p. ex. l'aiguille), tandis qu'ici il s'agit seulement des apprentis-tailleurs qui portent ainsi l'aiguille (il y a dispense). Les autres sages se contredisent : il est dit plus loin (ibid.) que, selon eux, la femme ayant porté un pourtour de bonnet, ou un flacon d'odeurs, est dispensée du sacrifice de péché, d'où l'on déduit que, pour une aiguille portée, il y aurait culpabilité ; tandis qu'ici l'interlocuteur de R. Meir (R. Juda) applique en ce cas la dispense à tout autre qu'à l'ouvrier ? On peut justifier la Mischna, répond R. Yossé b. Abin, en disant qu'il s'agit ici d'une femme portant des cheveux (ce qui est le signe du métier).

« Il n'est pas permis de chercher les insectes des vêtements », est-il dit. C'est également interdit aux jours de semaine, comme acte inconvenant devant d'autres personnes. On a enseigné, celui qui nettoie ainsi ses vêtements devra prendre les insectes et les jeter, en ayant soin de ne pas les comprimer (de crainte d'en tuer) ; selon Aba Saul, ce dernier acte n'est pas interdit, à condition de n'en pas écraser de prime abord. Ḥiskia dit aussi : l'acte de tuer un pou le samedi est aussi blâmable que de tuer un chameau. Samuel se contentait de lui couper les pattes (pour empêcher d'avancer), puis le déposait aux ordures. R. Yossé b. R. Aboun les déposait dans un verre. Mais demanda R. Simon b. Ḥalafta, ne savons-nous pas, par comparaison avec le scarabée [1], qu'on peut le tuer ? A-t-il plus de vertèbres que ce dernier ? Or, l'on a enseigné : tout ce qui est dépourvu de muscles et d'os (vertèbres) ne peut pas vivre plus de 6 mois ; et R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Zebid : une fois en 7 ans cosmiques Dieu transforme le monde [2]. Ainsi, la vipère devient couleuvre. R. Padia dit : la chauve-souris devient vampire ; l'insecte capillaire (pou) devient scorpion ; celui qui provient des vieux effets est l'araignée ; la vermine des chevaux se change en frelon, et celle des bœufs se transforme en guêpe [3] ; l'hyène mâle devient femelle [4] ; le basilic des montagnes devient sanglier ; l'épine dorsale de poissons devient mille-pattes, κνώδαλον, comme la colonne

1. Le mot חלזון employé ici est une sorte de sauterelle, χελωνιάς ; d'ordinaire, c'est comme حلزون, le ver de pourpre, *limax marinus*. Voir Cassel, Encycl. d'Erschu. Gruber, IIe s., t. 27, p. 181a, n. 51 ; B. *Hullin*, 58a ; Midrasch sur Juges, no 39. 2. B. Baba Kama, 16a. 3. Pour ce nom et les précédents, voir Sachs, *Beiträge*, I. 154, et II, 93. 4. Aristote, *de Gener. animalium*, III, 6.

vertébrale (de l'homme) donne naissance au serpent. Cette dernière métamorphose sera la punition de l'homme qui, pendant la prière de l'*amida*, ne se courbe pas de toute la hauteur. On a enseigné que R. Ḥiya dit : pendant le repas, on peut regarder ce qu'il y a dans la coupe ou dans l'assiette, sans crainte de pencher la lampe. Le motif est, selon les uns, qu'il suffit d'un instant pour le voir ; selon d'autres, c'est à cause de la propreté, ou du danger qui pourrait en résulter. Qu'importe la différence entre ces 2 considérants ? Il y en a une pour la question du nettoyage des verdures, ou salades : si le 1er motif l'emporte, c'est interdit (cet examen exigeant de l'attention) ; si le 2e l'emporte, ce sera permis. R. Jérémie s'étant rendu auprès de R. Asse, il se mit à examiner la coupe pleine qu'on lui offrit. Voyez donc, dit R. Assé à ses gens, que fait-il ? Il se conforme, lui répondirent-ils, à l'avis de son maître R. Ḥiya, qui prévoit l'examen. R. Ḥiya a enseigné : on peut examiner le contenu de la coupe ou de l'assiette, sans crainte de pencher la lampe.

« Ni lire à la lumière », est-il dit. Toutefois, dit Samuel, ce n'est vrai que si l'on est seul (de crainte d'oubli), mais non à deux, car l'un rappellerait l'autre à l'ordre en cas d'oubli. Un autre enseignement conteste cet avis, en disant que c'est interdit même lorsqu'on ne peut pas pencher la lumière (cela ne dépend donc pas de cette possibilité d'être rappelé par le voisin). Oula b. Ismaël ajoute au nom de R. Eleazar que c'est interdit, quel que soit le nombre de personnes présentes. Selon cette opinion, c'est aussi défendu quelle que soit la hauteur où se trouve la lampe, fût-elle située dans une autre maison, fût-elle même placée dans la lucarne des combles (speculum). On a enseigné qu'il est défendu de lire, de crainte que par oubli on ne penche la lumière. R. Ismaël dit : je vais lire, sans éprouver cette crainte ; et voici qu'il oublie et se trouve sur le point de pencher la lumière : combien sont graves les paroles des sages, s'écria-t-il, et ils ont raison de dire que l'oubli peut vous entraîner à pencher la lumière. R. Nathan dit même qu'il ne s'en souvint pas à temps et la pencha. Il inscrivit aussitôt sur ses tablettes : Ismaël, fils d'Élisée, a penché la lumière au jour du sabbat ; lorsque le temple sera réédifié, il devra offrir un sacrifice expiatoire [1].

On a enseigné ailleurs [2] : ne te fie pas à ta piété jusqu'au jour de ta mort. Il arriva qu'un homme pieux (sûr de ne pas succomber aux mauvais penchants) modifia un peu cet enseignement en disant : ne te fie pas à ta piété jusqu'au jour de ta vieillesse, comme moi, par ex. Sur ce, il fut tenté du démon par l'apparition d'une beauté et il voulut la saisir. Mais dès lors, il commença à en avoir regret. Ne te tourmente pas, lui dit l'ombre ; je vais disparaître comme j'ai apparu ; seulement, sois moins orgueilleux une autre fois et place-toi au niveau des autres.

« En vérité, il a été établi légalement », dit la Misna. R. Eliézer dit : chaque fois que cette expression est employée, elle indique qu'il s'agit d'une règle

1. Derenburg, *Essai*, etc., p. 403. 2. Abôth, II, 5.

transmise depuis l'époque de Moïse sur le mont Sinaï [1]. Quelles fautes le maître redresse-t-il par sa présence ? Il énonce des têtes de chapitre les premiers mots (et les enfants continuent la lecture). C'est aussi ce que R. Simon b. Gamaliel a dit : on indique aux enfants les têtes de chapitres, qu'ils continuent à lire devant la lumière. Pourquoi cette lecture est-elle plutôt permise aux enfants ? Parce qu'ils ne demandent pas mieux que de voir la lumière s'éteindre (il n'y a pas à craindre qu'ils la penchent), tandis que le maître n'ayant pas ce désir pourrait s'oublier. — « De même pour les questions de pureté, etc. ». On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit : on peut conclure jusqu'où va l'effet de la pureté de ce qu'il est dit (Genèse, XXX, 30) : *le peu que tu avais devant moi s'est étendu considérablement* ; et il est dit (I Chron., IV, 38) : *leurs maisons primitives* (la souche) *se sont étendues au loin* (par leur grand nombre). Or, il était inutile de défendre la consommation de l'homme pur avec une femme impure ; mais il est dit que l'homme atteint de gonorrhée ne devra pas s'attabler avec la femme atteinte du même mal. Donc l'homme atteint de ce mal pourra rester avec une femme frappée de la lèpre, comme il est dit (Lévit. XIV, 8) : *il s'asseoira hors de sa tente*, mais il n'est pas prescrit de s'éloigner de la tente à elle (de la femme). Il est interdit au lépreux d'être avec la femme atteinte de gonorrhée, de même qu'avec la femme lépreuse. On a enseigné [2] : Schammaï dit que le pharisien atteint de gonorrhée ne doit pas manger avec l'ignorant ayant ce mal ; mais Hillel le permet. Celui-ci le permet, parce qu'ils ont tous deux la même maladie. Schammaï s'y oppose, parce que, dit-il, si le compagnon se familiarise avec l'ignorant aux jours d'impureté, il continuerait cette relation avec lui une fois pur (et serait entraîné à manger alors de l'impur). R. Ḥiya Rouba recommandait ceci à Rab : si toute l'année tu peux manger le profane à l'état pur, il faut le faire ; sinon, prends au moins ce soin aux 7 premiers jours de l'an qui précèdent *le Kippour*. — De ce que la Mischnâ prescrit d'éviter l'occasion de pécher, R. Pinḥas b. Yaïr dit : le zèle religieux conduit à la propreté et celle-ci à la pureté ; celle-ci à la sainteté, celle-ci à l'humilité, celle-ci à la crainte du péché, celle-ci à l'esprit saint, celui-ci à la piété ; celui qui atteint ce terme aura sûrement part à la résurrection des morts [3]. Celle-ci mène à concevoir l'arrivée d'Élie dont le souvenir est rappelé en bien. Le zèle religieux conduit à la propreté, comme il est dit (Lévit. XVI, 20) : *Lorsqu'il aura cessé* etc. (lorsqu'il aura agi avec zèle), *il pardonnera* etc.. La propreté mène à la pureté, comme il est dit ensuite (Ibid. XII, 7, 8), *le cohen invoquera le pardon pour elle, puis elle sera pure.* La pureté mène à la sainteté, selon ces mots (Ibid. XVI, 19) : *il le purifiera, puis le sanctifiera.* La sainteté mène à l'humilité, comme il est dit (Isaïe, LVII, 15) : *car ainsi l'a dit celui qui est haut, élevé, qui habite dans l'éternité et dont le*

1. Cf. *Troumôth*, II, 1 (t. III, p. 19). 2. B. même tr., 13a. 3. Sentences et proverbes du Talmud, par le R. Schuhl, p. 463. Il cite les passages parallèles où le exte varie peu.

nom est le saint. J'habiterai dans le lieu haut et saint, avec celui qui a le cœur brisé et qui est humble d'esprit. L'humilité mène à la crainte du péché, comme il est dit (Prov. XXII, 4) ; *la récompense de l'humilité est la crainte de Dieu.* R. Isaac b. R. Éliézer dit à ce propos : en plaçant la sagesse comme une couronne sur la tête, on a fait de l'humilité une semelle au talon [1], comme il est dit (Ps. CXI, 12) : *le principe de la sagesse est la crainte de Dieu* ; et il est dit au verset précité (des Proverbes) : *la récompense de l'humilité est la crainte de Dieu.* La peur du péché mène à la conception de l'esprit saint, comme il est dit (Prov. II, 5) : *Alors tu comprendras la crainte de Dieu et tu trouveras la pensée divine.* L'esprit saint mène à la piété, selon ces mots (Ps. LXXXIX, 20) : *tu as parlé alors en vision à tes pieux adorateurs.* La piété assure la part à la résurrection future, selon ces mots (Ezéchiel, XXXVII, 5) : *je mettrai mon esprit en vous, puis vous vivrez.* Enfin, la résurrection mène à concevoir l'arrivée d'Élie, selon ces mots (Malakhi, III, 23, 24) : *Voici, je vais vous envoyer Élie le prophète, avant l'arrivée du jour grand et redoutable de l'Éternel. Il convertira le cœur des pères envers les enfants, et le cœur des enfants envers leurs pères.* On a enseigné au nom de R. Meir [2] : tout individu qui a son domicile fixé en terre sainte, qui mange le profane à l'état pur, parle hébreu, et lit le Schema soir et matin, est assuré d'avoir part à la vie future.

4. Ces dernières règles sont de celles qui ont été énoncées (sans discussion) dans la chambre supérieure de Ḥanania b. Ḥiskia b. Gorion, lorsque les savants vinrent lui rendre visite. Ce jour là, on procéda au vote pour prendre une décision sur les opinions émises ; l'école de Schammaï était en majorité sur celle de Hillel, et 18 ordres divers [3] furent prononcés ce jour-là selon la 1re école.

Ce jour fut aussi funeste aux Israélites que celui où ils firent le veau d'or. R. Éliézer (un schamaïte) dit : en ce jour on remplit la mesure. R. Josué (un hillélite) soutint qu'en ce jour on la fit déborder. R. Eliézer dit alors à R. Josué : La mesure ayant été incomplète, on a bien fait de la remplir ; un tonneau plein de noix peut encore contenir autant d'huile de sésame qu'on veut en verser. Mais R. Josué répliqua : Non, la mesure avait été pleine, et il aurait été juste de la diminuer. C'est comme pour un vase rempli d'huile, en y versant de l'eau, on répand l'huile ! On lit dans une baraïta au nom de R. Josué (fils de) Unia : les disciples de l'école de Schammaï guettaient en bas (de la maison de Ḥanania) les disciples de l'école de Hillel et en tuèrent quelques-uns [4]. Dans une autre baraïta on lit : Six d'entre les Hillélites montèrent ; les autres furent attaqués à coups d'épées et de lances [5].

1. Cantique Rabba, ch. II. 2. Sentences, p. 257. 3. On les énumère tous ci-après. 4. Frankel, *Mabo*, f. 132a. 5. Ce passage a été traduit par M. Derenburg, *Essai etc.*, p. 273.

On a enseigné: ils ont prononcé 18 ordres divers en ce jour-là par acclamation unanime ; pour 18 autres règles, il y a eu discussion, dans laquelle les schammaïtes l'ont emporté par le nombre, et enfin pour 18 autres cas la division a été maintenue, sans solution [1]. Les 18 cas résolus à l'unanimité concernent : le pain des païens, leur fromage, leur huile, leurs filles, leur sperme, leur urine, les règles de la gonorrhée et les lois sur leurs mœurs. Outre ces 8 cas, on en a enseigné 10 autres, qui rendent la *trouma* inapte à la consommation, savoir [2] : celui qui mange un objet impur au Ier degré (ce qui affecte le corps au 2e degré), ou même un objet impur au 2e degré, ou celui qui avale une boisson impure, ou celui qui a trempé la tête et la plus grande partie du corps dans l'eau puisée pour se purifier (ce qui légalement, est un bain imparfait), ou un homme tout-à-fait pur sur le corps duquel on a jeté 3 loug d'eau puisée, ou le contact d'un rouleau sacré de la loi [3], les mains non préservées du contact ordinaire, celui qui s'est purifié le jour même (et veut manger avant la nuit), les consommations rendues impures au contact d'un liquide, ou les vases qui ont été ainsi touchés.

Les rabbins de Césarée au contraire disent que, sur les 18 règles énoncées à la pluralité des voix (non à l'unanimité), 7 font partie de celles qui ont été énoncées, et voici les 11 autres : 1. Lorsque le vendredi soir on s'est attardé en route, on confie sa bourse à un païen pour ne pas la porter en ce jour. 2. L'homme atteint de gonorrhée ne s'attablera pas avec la femme frappée de même, pour ne pas s'exposer à prendre l'habitude du mal. 3. Tous les objets mobiliers peuvent communiquer l'impureté, n'eussent-ils que l'épaisseur d'une couverture (quoiqu'inférieure à l'épaisseur d'un palme, mesure légale pour entraîner l'impureté). 4. On vendange une portion de vigne menacée de propagation d'impureté, en ayant soin de faire emporter la cueillette au fur et à mesure de la coupe (sans contact avec ce qui reste). 5. Il est défendu de poser sous le tuyau de conduite au bain légal des vases contenant de l'eau puisée, laquelle le rend impropre. Enfin, dans 6 cas douteux, il faut brûler l'oblation sacerdotale (total : 11). R. Yossé b. R. Aboun ajoute encore la défense (adoptée à la majorité) de manger les produits de l'oblation (même lorsque la semence a eu le temps de se dissoudre en terre). Il faut compter seulement pour 10 les cas énumérés dans cette Braïta, auxquels on ajoute les 8 règles énoncées par R. Simon b. Yoḥaï, savoir : la défense de manger le pain des païens, leur fromage, leur vin, leur vinaigre, leur sauce de poisson, leur saumure, leur marinade, leur cuisson, leur salaison, leur friture de petits poissons, leur fusion de légumineux (où il a pu entrer un mets interdit), leur purée de blé (ptisana) ; il faut s'abstenir de leur langage, ne pas recourir à leur attestation, éviter leurs présents, ne pas établir de fréquentation avec leurs enfants, écarter les relations avec leurs filles, faire en sorte que les

1. Maïmoni les énonce dans son commentaire. 2. Tr. *Zabim*, V, 13. 3. On l'a déclaré impur, parce qu'après l'avoir enfoui avec la *trouma*, les souris s'en approchaient et pouvaient le gâter.

prémices des fruits d'une terre vendue ne leur restent pas (les racheter) — [1].

On dit en présence de R. Ḥiya le grand : R. Simon b. Yoḥaï a enseigné que du verset (Deut. II, 6) : *Vous leur achèterez des aliments contre argent et les mangerez, vous leur payerez l'eau que vous boirez chez eux, etc.*, on tire cette déduction : on peut acquérir d'eux tout ce qui, à l'instar de l'eau, n'a pas changé de nature. Mais, lui fut-il objecté, n'a-t-on pas permis d'employer le mélange de verdures [2] servant de remède pendant le bain, ou les câpres bouillies, ou les porreaux passés à l'eau, ou des grains torréfiés, ou de l'eau chaude ; or, on comprend l'autorisation pour les 3 premiers, parce qu'après les avoir trempés dans le liquide, on les retire à l'état naturel ; mais comment est-ce permis pour les grains torréfiés (où l'addition d'un corps étranger ne se distinguerait pas) ? R. Yossé b. R. Aboun répond au nom de Rab : Tout aliment que parfois l'on mange cru, n'est pas interdit s'il est bouilli par un païen, et il peut servir à la jonction symbolique des distances ou *Eroub*. Quelle déduction R. Ḥiya Rouba tire-t-il de ce qu'il est dit (ib.) : *Vous achèterez les aliments, etc.* ? Il interprète autrement ce verset, et dit qu'il faut traiter le païen par les aliments (spirituels) en brisant [3] son cœur faussé ; s'il a l'esprit dur, brise-le ; s'il résiste, paye-le. On dit que R. Jonathan agissait ainsi : Lorsqu'il apprenait l'arrivée d'un personnage important dans la ville, il lui envoyait comme présents des mets tout prêts ; grâce à ce procédé, lorsque j'exposerai devant lui la défense d'une veuve ou d'un orphelin, je trouverai en lui un homme déjà bien disposé en leur faveur — [4].

Leur huile est défendue, est-il dit [5]. Qui l'a interdite? Selon R. Juda, c'est Daniel, en disant (I, 8) : *Daniel prit à cœur de ne point se souiller par les mets de la table royale, ni par le vin de ses repas* (dont l'un comprenait de l'huile). R. Aḥa ou R. Tanḥum b. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan, ou selon d'autres au nom de R. Josué b. Levi, que les docteurs se rendirent au mont Royal pour proclamer la défense, et que pour ce fait leurs ennemis les tuèrent. Plus tard, il fut permis d'en boire, par décision de Rabbi et de ses assesseurs. Aussi pour 3 sujets [6], Rabbi le Naci a été appelé « Notre maître » : pour une question de divorce, pour celle de l'huile, et pour celle relative à une forme de sandale ; et l'on a donné à ce tribunal le surnom de magistral ; car tout corps qui annule 3 décisions reçoit ce surnom. R. Judan b. R. Ismael dit : Le tribunal est en désaccord avec lui pour la question de divorce. Mais, objecta R. Yoḥanan, n'avons-nous pas enseigné [7] que nul tribunal ne peut annuler la décision prise par un autre tribunal, à moins de lui être supérieur en sagesse et en nombre? Comment donc Rabbi et ses assesseurs ont-ils pu annuler l'in-

1. Suit un passage déjà traduit, tr. *Schebiith*, VIII, 4 (t. II, p. 403). Cf. *Abôda zara*, II, 9 (f. 41d). 2. Ou légumineux. V. Tosseſta sur *Abôda zara*, V ; B. ib., 38a. 3. Jeu de mots sur le sens de שבר qui signifie à la fois : *acheter* et *briser*. 4. Suit un passage déjà traduit, tr. *Troumôth*, VIII, 5 (t. III, p. 96). 5. Jér., *Abôda zara*, II, 9 (41d) ; B., ib. 36a. 6. Jér., *Guittin*, VII, 3 ; *Abôda zara*, II, 8 ; *Nidda*, III, 4. 7. Tr. *Edouyoth*, I, 5.

terdit prononcé par Daniel et les siens? C'est que R Yoḥanan se conforme en cela à son opinion émise ailleurs; or, il dit au nom de R. Eliézer b. Zadoq: je sais par tradition que toute ordonnance prescrite par le tribunal à toute la communauté, et que celle-ci, en grande majorité, n'a pas acceptée, n'est pas valable. En effet, il résulte de l'enquête faite au sujet de l'huile que la majorité du public n'avait pas accueilli cette prescription. Isaac b. Samuel b. Maratha s'étant rendu à Nécibin (siège d'études) trouva que R. Samlaï de Drôma (du Midi) était en train d'enseigner que Rabbi et son tribunal ont permis de consommer l'huile des païens. Samuel adopta cet avis et fit usage de cette huile; Rab au contraire ne l'admit pas. Samuel lui dit : il faut que tu en consommes, sans quoi on te désignera du nom de vieillard rebelle (opposé à Rabbi). A quoi Rab répliqua : lorsque je me suis trouvé en Palestine, j'ai pu examiner quel est l'homme qui a ruiné cette règle antique, et je ne reconnais pas une telle valeur à ce R. Samlaï, qu'il puisse annuler une décision. Ce n'est pas en son nom, répondit Samuel, qu'il s'est exprimé, mais au nom de Rabbi et de son tribunal. Aussi, Samuel insista tant, que Rab finit par céder et en consomma.

L'on n'aura pas de relations avec leurs filles, est-il dit plus haut. Dans 7 passages bibliques, dit R. Eliézer[1], on confirme la défense de s'allier aux païens, dite explicitement au Deutéronome (VII, 3). C'est, ajoute R. Abin, pour exclure les 7 peuplades hostiles aux Hébreux, non les autres. R. Josué d'Unia dit : les œufs cuits par des païens sont interdits, selon la déduction tirée par R. Ismaël de l'expression *la fille de l'Autruche* (Lévit. XI, 16), que là le mot Bath (fille) ne peut désigner que l'œuf et (par métathèse) l'œuf des Noémites (ou païens). — Leur sperme, est-il dit. Au contraire, dit R. Aḥa ou R. Ḥinena au nom de R. Yoḥanan, celui des païens a été considéré comme ne pouvant pas communiquer l'impureté aux objets saints[2], puisque d'ailleurs il s'y mêle toujours un peut de prostate (non impure). — Quant aux règles de la gonorrhée, R. Aba b. Aḥa dit au nom de Rabbi[3] que celui qui en est atteint peut étudier la *Halakha* (les doctrines), non la *Hagada* (légende). On a enseigné au nom de R. Yossé qu'il peut étudier les *halakhôth* courantes (dont il a l'habitude), à condition de ne pas approfondir son enseignement (de ne pas le commenter). D'après une autre explication, il pourra tout étudier, sauf à ne pas prononcer les noms sacrés de la Divinité. — Pour ce qui concerne les lois sur les mœurs païennes, R. Zeira b. Abouna au nom de R. Jérémie n'a-t-il pas dit que Joseph b. Yoëzer de Cereda et Yossé b. Yoḥanan de Jérusalem ont déclaré impurs le sol des peuples idolâtres et les vases en verre[4]? Et R. Yona ne dit-il pas au nom de R. Juda b. Tabbaï, ou R. Yossé au nom de ce dernier et de Simon b. Schetaḥ, que l'on a déclaré impurs les vases de métal, comme Hillel et Schammaï ont prescrit d'avoir bien soin de la pureté des mains (de

1. B. *Abôda zara*, 36b. 2. Afin de ne pas entraîner leur combustion forcée. Cf. B. tr. *Nidda*, 34a. 3. *Berakhôth*, III, 4 (t. I, p. 65 et 308). 4. Derenbourg, *Essai etc.*, p. 75.

crainte d'un mauvais contact)? A ces 2 questions, R. Yossé b. R. Aboun répond que c'était une ancienne règle oubliée depuis lors — [1].

Samuel dit que nul tribunal n'annule de décision antérieure s'il s'agit seulement des 18 mesures adoptées [2]; en dehors d'elles, même une autorité secondaire peut l'annuler. Mais, fut-il objecté, est-ce que les règles de la 7e année font partie des 18 mesures? Et pourtant R. Jonathan a objecté que, selon R. Qrispeda au nom de R. Yoḥanan, Gamliel et son tribunal ont annulé l'antique défense de cultiver le champ pendant 2 périodes de la 6e année (ou celle qui précède la 7e année de repos agraire)? Comment donc cette annulation peut-elle avoir lieu, puisqu'il est dit [3]: Aucun tribunal ne peut modifier la décision rendue par un autre tribunal, à moins qu'il ne le surpasse en science et en nombre? En effet, R. Aboun ou R. Juda au nom de Samuel, modifie la règle précitée, en ces termes : Le tribunal ne modifie de décision antérieure que s'il s'agit d'une mesure en dehors des 18; mais pour ces dernières, même la plus haute autorité n'y peut rien changer, parce que les docteurs les ont scellées de leur sang [4]. R. Mena répond : il ne paraît pas que nul tribunal toucherait à l'une de ces 18 mesures dans les conditions ordinaires; mais en cas de force majeure, la modification peut survenir, ce qui a lieu p. ex. pour l'huile, qui fait partie des 18 mesures. R. Cahana, fils de R. Ḥiya b. Aba, ou R. Aḥa penche à dire au nom de R. Yoḥanan qu'en cas de modification adoptée, comme pour l'huile, elle est valable. — Naḥman, fils de R. Samuel b. Naḥmeni, dit au nom de ce dernier : pour 5 sortes de sacrifices de péché, dont la cause première est désormais morte (n'est plus) et que le tribunal voudrait modifier, il le peut. C'est vrai, dit R. Ḥiya b. Ada, pour que les animaux ayant une telle destination ne meurent pas faute d'emploi et qu'on les consacre en dons; mais, quant à les offrir sur l'autel, cela ne se peut plus (et voilà ce qui est immuable).

5. L'école de Schammaï dit : on ne doit pas (la veille du sabbat) faire tremper des ingrédients pour l'encre, ou des épices, ou des vesces de fourrage, à moins que leur trempage puisse encore s'effectuer le même jour; selon Hillel, c'est permis.

A l'appui de son avis, Schammaï invoque ce verset (Exode, XX, 9) : *Pendant six jours tu travailleras et feras tout ton ouvrage;* c.-à-d. que tout le travail devra être achevé lorsqu'il fera encore jour. Hillel invoque la suite de ce verset disant : *et le 7e jour,* etc. (qu'en ce jour aussi le travail pourra s'achever). Comment Hillel peut-il justifier l'explication adoptée par Schammaï? Elle s'applique, selon lui, à l'ouvrage manuel (non à une opération spontanée, comme celle de la misna). Schammaï, d'autre part, réplique à Hillel que son explication autorisant le travail qui s'achève spontanément en ce jour, s'applique aux cas suivants : on peut ouvrir une rigole d'eau allant de la

1. Suit un passage reproduit de *Schebiith*, I, 7 (t. II, p. 331-2). 2. Dernburg, ib., p. 273. 3. Sentences et proverbes, p. 34. 4. Puisque les Schamaïtes ont pris à ce propos les armes à la main.

source au jardin le vendredi, bien que l'arrosage doive profiter au jour du sabbat ; on peut la veille mettre un colyre sur l'œil, bien que le remède doive porter profit en ce jour ; on peut mettre une emplâtre sur une plaie la veille, bien que la guérison ait lieu au sabbat ; on peut la veille mettre de l'encens sous les vases, bien qu'ils se parfumeront au jour du sabbat, de même que l'on peut mettre du soufre sous les vases d'argent, pour que le lendemain les ciselures ressortent. Il est interdit cependant de mettre du blé au moulin à eau, à moins que la mouture soit achevée avant la fin du jour. C'est que, dit R. Ḥagaï, le bruit que font entendre les meules montre trop ostensiblement le travail accompli en ce jour. On comprend, lui dit R. Yossé, cette addition du motif d'interdiction, si tu partages l'avis de R. Juda[1] ; mais, selon l'autre sage (son interlocuteur), l'action du moulin serait interdite parce que le commencement de mouture de chaque grain de blé n'a pas lieu dès la veille, de même que plus loin ils interdisent l'alimentation d'une lumière le vendredi soir au moyen de l'huile s'échappant d'une coquille d'œuf trouée, vu que chaque nouvelle goutte survenant n'a pas commencé à tomber avant le sabbat. Selon R. Yossé b. R. Aboun, la mouture est interdite (quoique s'opérant d'elle-même), par la crainte qu'en un moment d'oubli il enfonce le pieu d'arrêt du moulin à l'achèvement de l'opération (ce qui est interdit). L'école de Schammaï a opposé à celle de Hillel une objection que celle-ci n'a pu résoudre, de même que l'inverse a eu lieu. Ainsi, celle de Hillel dit à celle de Schammaï[2] : vous reconnaissez bien comme nous que l'on peut, la veille au soir, charger les presses à huile de poutres et le cuvier avec des cylindres de compression ; à quoi leurs adversaires ne répliquèrent rien. Si je ne craignais pas, dit R. Zeira, de mettre la tête entre la gueule de ces lions (Schammaï et Hillel), j'aurais dit le motif suivant : plus loin (§ 9), c'est permis de laisser s'accomplir au sabbat un travail spontané, parce que dès la veille chaque goutte qui doit s'écouler a quitté sa place primitive, tandis que pour les cas énumérés ici (dans notre Misna), on ne saurait dire la même raison. D'autre part, l'école de Schammaï présenta à celle de Hillel l'objection suivante qui n'eut pas de réplique : vous reconnaissez bien comme nous, dit-elle (§ 10), que l'on ne doit pas mettre à rôtir de la viande, ou de l'oignon, ou un bœuf, à moins que la cuisson puisse s'achever le même jour. A quoi, il ne fut rien répliqué. Si je ne craignais pas, dit aussi R. Zeira, de mettre la tête entre la gueule de ces lions, j'expliquerais la cause de cette divergence : plus loin (10), il est défendu de rôtir lesdits objets, parce qu'il est d'usage de les retourner, tandis qu'ici pour le trempage il n'y a pas cette crainte. R. Judan dit : même sur ce qui est rôti à la mode de Ben-Drussaï (au tiers), on a prononcé l'interdit, car ce que l'on a l'habitude de retourner sur le gril devra être suffisamment rôti avant la fin du vendredi. Selon R. Mena, au contraire, il paraît que c'est permis en cas de cuisson du tiers ; sans quoi, l'école de Hillel pourrait répli-

1. Ci-après, II, 4, il permet de poser au bord de la lampe une coquille d'œuf dont l'huile tombe par gouttes. 2. Ci-après, § 9.

quer à l'autre qu'elle n'a pas lieu de comparer le cas de ce qu'il est d'usage de rôtir amplement avant la nuit, avec ce qu'il est inutile d'avoir trempé jusqu'à l'achèvement pendant qu'il fait encore jour.

6. Schammaï dit : il n'est pas permis de mettre au four (le vendredi) des touffes de lin[1], à moins qu'il reste encore assez de temps pour qu'elles s'évaporent et sèchent le même jour ; ni la laine dans la marmite, si elle ne peut pas le même jour aspirer la couleur; mais Hillel le permet. Selon Schammaï, on ne doit pas en ce jour tendre des pièges et filets aux bêtes sauvages, aux oiseaux, ni aux poissons, à moins qu'ils puissent encore être pris avant la nuit. Hillel le permet.

A quoi peut servir l'absorption de la couleur si la teinture est insuffisante? Elle servira p. ex., dit R. Abahou, aux habitants de Koreïs[2], qui n'y regardent pas de si près (et se contentent d'une demi-teinte). R. Juda dit au nom de Samuel qu'il y a la condition que la marmite soit enlevée du feu avant la remise de la laine; mais si la marmite est fixée sur le feu, on craint qu'en voyant la réduction de la couleur, on ajoute de l'eau par oubli. R. Samuel dit au nom de R. Abahou : l'école de Hillel déduit ce qu'il est permis d'accomplir la veille au soir de ce qui est interdit le samedi; ainsi, comme les travaux énoncés dans la Misna sont interdits en ce jour, de même ils sont permis en cas d'accomplissement la veille, près du soir. — Quant aux pièges[3], à quoi reconnaît-on que la prise s'est faite encore au jour? Si le filet est dérangé à une extrémité, c'est une preuve qu'à l'autre extrémité un animal est pris[4], et l'on sait ainsi que l'effet a été produit encore au jour; au cas contraire, la prise a eu lieu le samedi. Mais n'y a-t-il pas à craindre que, même en cas de déplacement d'une extrémité du filet, la prise ait eu lieu après le commencement de la fête? Il s'agit du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun, où les filets ont été tendus sur des terres incultes (comme des forêts, où la prise a lieu de suite). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est aussi question de poisson; or, ceux-ci se trouvent toujours dans l'eau où on les cherche (sans déplacement), il en sera de même pour les animaux. R. Ḥiya dit au nom de Rab que cet avis de Schammaï a été adopté comme règle. On a cru devoir justifier l'autorisation accordée ailleurs par R. Simon b. Gamaliel d'accepter un présent de poissons d'un païen, en disant qu'il permet au lendemain de la fête de les manger (non le même jour). Au contraire, disent R. Ḥiskia et R. Usiel, fils de R. Ḥounia de Bé-Ḥivrin, il est permis en réalité d'en manger ce jour. On a cru devoir en conclure qu'en cas de doute sur la préparation antérieure à la fête, il est permis d'en manger. R. Ḥanania et R. Jonathan disent tous deux qu'en

1. Le comment. traduit par le mot roman : arestes. 2. Localité non citée par M. Neubauer. C'est peut-être un diminutif de Koreïnos ou de Kiryana (p. 258 et 277). 3. Cette question de savoir quand la prise a eu lieu n'a d'intérêt qu'aux jours de fête, où les travaux de cuisson sont permis. Passage reproduit au tr. *Beça*, III, 2 (62a); cf. B., ib., 24b. 4. Il s'est longuement démené là.

cas de doute à cet égard, c'est interdit; selon R. Yoḥanan, c'est permis en ce cas. R. Ḥiya Rouba et R. Simon b. Rab sont en désaccord sur le point suivant : selon l'un, même ce qui est aux mains du païen a besoin d'être préparé et sera défendu ; selon l'autre, ce n'est pas nécessaire. L'on n'a pas su à qui attribuer chacun de ces avis. Mais comme Rab devait venir devant son maître R. Ḥiya le grand au jour de fête et qu'il n'était pas venu, R. Ḥiya à la 1re rencontre lui demanda le motif de cette absence : c'est que, répondit Rab, une caravane de païens ayant passé chez nous ce jour là, j'ai mangé de leurs figues. De ce fait, on peut conclure que c'est R. Ḥiya qui a exprimé l'avis de pouvoir se passer de préparation antérieure en ce cas. Un élève de R. Simon s'étant rendu à Antevaris[1], un païen lui offrit là en un jour de fête une prune, δαμάσκινον, qu'il mangea ; tandis qu'à l'arrivée d'un élève de R. Josué b. Lévi dans la même localité, celui-ci n'accepta pas l'offre semblable, et il alla dire à son maître qu'un condisciple, moins sévère, en avait mangé. C'est que, lui répondit son maître, ce disciple se conforme à l'opinion de son maître R. Simon, qui n'exige pas de préparation préalable. R. Abahou dit au nom de R. Josué b. Lévi : les raisins rougeâtres dans une vigne sont interdits à titre de mélange hétérogène. R. Houna dit au nom de Rab : les chardons couverts de petites dattes rabougries au milieu des palmiers ne forment pas d'hétérogène interdit, et on peut les manger.

7. Schammaï dit : on ne doit rien vendre au païen, ni l'aider à charger, ni lui mettre des fardeaux sur le dos, qu'il transporterait pendant le sabbat, à moins qu'il reste assez de temps pour qu'il arrive avec sa charge dans une localité voisine. Hillel le permet en tous cas.

Qu'appelle-t-on « localité voisine » ? Ce sera p. ex., dit Samuel, celle qui n'est pas plus éloignée que Ḥoutra ne l'est de Nehardea. Selon un avis, il s'agirait d'une distance telle, que l'habitant païen puisse être encore rentré chez lui le même jour avant la nuit ; ou selon un autre, qu'il ait seulement atteint sa ville. Selon R. Akiba, on compte la distance depuis le moment où le païen quitte la porte israélite jusqu'à ce qu'en rentrant chez lui, on sanctifie la solennité du jour. R. Yoḥanan dit : Selon l'avis de R. Yossé, R. Akiba est venu expliquer l'opinion de l'école d'Hillel et dire que l'on ne doit rien remettre au païen dans le but d'emporter ; mais si cependant il en a emporté, on n'en est pas responsable, pas plus que l'on ne doit en faire emporter par un chien, dont on n'est pas responsable en cas de fait accompli. On a enseigné [2] : lorsque des ouvriers païens travaillent avec l'israélite dans sa maison, c'est interdit; mais chez eux, ils peuvent travailler pour l'israélite même en ce jour de sabbat. Toutefois, dit R. Simon b. Eléazar, ce n'est vrai que lorsque cet ouvrier travaille à la tâche (à forfait), mais s'il est à la journée, c'est interdit (l'israélite profitant alors de l'œuvre du jour); de plus, ce n'est permis que s'il s'agit d'ob-

1. Peut-être abrégé d'Antipatris. 2. Tr. *Aboda zara*, I, 1 (f. 39b).

jets détachés de la terre [1], tandis que c'est interdit pour ce qui est adhérent à la terre (comme d'extraire des pierres d'une carrière), même à la tâche. Si enfin, le païen fait le travail dans une autre ville, c'est permis en tous cas. Qu'est-ce que l'on entend par là ? Est-ce permis aussi bien détaché de la terre qu'adhérent ? Ou est-ce aussi bien l'ouvrier à la journée que celui qui est à la tâche? Non, dit R. Ila, même dans une autre ville ce n'est permis qu'à forfait. R. Simon b. Carsena dit au nom de R. Aḥa : pour le sabbat (au cas précité), pour la question de deuil [2] et celle de l'idolâtre [3], l'avis de R. Simon b. Eléazar sert de règle. — On n'enverra pas de lettres par un païen ni le vendredi, ni même le jeudi; selon l'école de Schammaï, c'est même interdit le mercredi ; selon Hillel, c'est permis. On a dit de R. Yossé le cohen que jamais aucun de ses écrits ne s'est trouvé aux mains d'un païen (afin d'éviter toute crainte de transport le sabbat). Aux mêmes jours, il est défendu de s'embarquer sur mer [4]; ce que Schammaï interdit même le mercredi et que Hillel permet. Toutefois, s'il y a du danger à rester, p. ex. de Tyr à Sidon (espace interdit comme séjour aux Juifs pendant un certain temps), c'est permis. De même, pendant ces 3 jours avant le sabbat, on ne commencera pas l'attaque d'une ville païenne [5]. Ce n'est dit toutefois qu'à l'égard d'une guerre volontaire; mais, pour celle qui est sacrée, c'est permis même au jour du sabbat, puisque Jéricho n'a été conquis qu'en un tel jour [6], comme il est écrit (Josué, VI, 3) : *tu opèreras ainsi six jours ;* puis [6] : *au 7e jour vous entourerez la ville 7 fois*. Donc, il est permis de la soumettre même au jour du sabbat.

8. Schammaï dit : on ne doit pas en ce jour donner des peaux à un tanneur païen, ni du linge à un blanchisseur païen [7], à moins qu'il reste assez de temps pour achever une telle opération le même jour. Pour ces deux travaux, Hillel autorise de les donner à faire, aussi longtemps que brille le soleil.

9. R. Simon b. Gamaliel dit : chez mon père c'était l'usage de remettre au blanchisseur le linge blanc 3 jours avant le sabbat. Les 2 écoles s'accordent à permettre de charger les presses à huile de poutres et le cuvier avec des cylindres de compression peu avant le sabbat (bien que l'opération s'achèvera en ce jour).

10. On ne mettra pas à rôtir de la viande, ou de l'oignon, ou un œuf, à moins que la cuisson puisse s'achever le jour. On ne mettra pas de pain

1. V. *Mischebeṣoth zahab*, n° 243. 2. Ne pas faire travailler pendant le deuil. 3. De louer sa maison à un païen. 4. R. David b. Zimra, III, 502. 5. Derenbourg, ib., p. 191. 6. Bereschith rabba, ch. 47 ; Bamidbar rabba, 14. 7. Maïmoni le compare à l'arabe قصار, adjectif formé régulièrement de la racine *qaṣar*, que Freytag traduit : « tundendo lavandoque dealbavit (vestem) fullonum more. » Ce serait donc plutôt *foulon* qu'il faut traduire ici.

au four vers le crépuscule, ni de gâteau[1] sur les charbons, à moins qu'une légère croûte[2] puisse encore être formée le jour sur toute la surface. Selon R. Eliézer, il suffit que la partie inférieure ait durci.

Quel sera l'intervalle de temps entre le coucher du soleil et la nuit, dont parle Hillel ? C'est dit R. Yoḥanan au nom de R. Ḥounia le temps qu'il faut pour parcourir 4 milles. Si quelqu'un remet son linge à un blanchisseur étranger et qu'un jour de sabbat il arrive chez lui et le trouve occupé à ce travail, il sera interdit de revêtir ce linge un autre jour de sabbat. Selon R. Judan, il faudrait avertir d'abord le païen de ne pas travailler pour le Juif en ce jour. Toutefois, ajoute R. Judan père de R. Matnia, cet avertissement doit avoir lieu lorsque l'étranger travaille pour le plaisir d'obliger (gratis), mais non lorsqu'il travaille contre salaire, car il lui est bien loisible de vaquer à ses affaires quand il veut. Le récit de R. Simon se rapporte seulement au linge blanc, non aux étoffes de couleur (que l'on peut remettre même le vendredi). De cette règle on a déduit que le linge blanc est plus pénible à laver que celui de couleur. — « Tous s'accordent à permettre, etc. » R. Samuel et R. Yossé b. Ḥanina disent tous deux que c'est permis, parce que dès la veille au soir, chaque goutte qui devra s'écouler le sabbat par la pression se trouvait déplacée. R. Aḥa dit que R. Yossé b. Ḥanina a demandé s'il est permis de toucher à ce vin qui découle fraîchement en ce jour ? Les rabbins de Césarée répondent qu'il y a 2 avis à ce sujet exprimés par R. Yoḥanan et R. Yossé b. Ḥanina : le 1er l'interdit, le second le permet. Un enseignement (braïta) s'oppose à ce dernier avis et dit que, selon tous, il est défendu d'y toucher. — R. Aboun b. Cahana dit au nom des Rabbins : lorsqu'un mets est assez cuit, il est permis de le laisser sur un foyer non modéré par de la cendre. R. Zeira objecta[3] : si c'est interdit pour la cuisson de la viande, de l'oignon ou de l'œuf, dont la réduction lui est préjudiciable, n'est-ce pas à plus forte raison interdit lorsque la réduction lui est avantageuse ? Peut-être n'a-t-on permis de laisser au feu que de l'eau chaude, dont la réduction est une perte. R. Samuel vint objecter au nom de R. Zeira : comment peut-on interdire de laisser de l'eau suffisamment chaude sur un foyer non modéré ? Ne résulte-t-il pas de notre misna qu'après une cuisson parfaite il est permis de tout laisser ? C'est que, répond R. Bivi au nom de R. Yoḥanan, il est permis de remettre sur un foyer modéré même de la viande de bœuf (devant cuire longtemps) qui serait cuite seulement à la mode de Ben-Drussaï (au tiers). C'est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan : à celui qui met la marmite sur les charbons, on adresse l'avertissement que ce sera interdit dès le tiers de la cuisson. R. Aḥa ou R. Tanḥum b. Ḥiya dit au nom de R. Simon : il est permis de remettre au foyer non modéré de l'eau suffisamment chaude. Mais, objecta R. Zeira, s'il est défendu de la laisser, comment est-il permis de la remettre ? Peut-être

1. Le comment. *Qorban 'Eda* traduit : *focada* (fouasse). 2. Ibid , *croste* (en roman, nous dit M. Darmesteter). 3. Ci-après, III, 1.

n'est-il permis de remettre que l'agneau pascal [1]. Aussi R. Aḥa vint dire au nom de R. Simon b. Rabbi : il est permis de replacer l'agneau pascal sur un foyer non modéré. — « On ne mettra pas de pain au four », est-il dit. Selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Assé, les femmes sont soucieuses de ne pas s'attarder pour le pain plus que pour tout autre mets [2]. Pourquoi cette différence entre le pain et les mets ? C'est qu'on a l'habitude de manger les mets à l'état bouillant [3], non le pain. En effet, on a dit ailleurs : la consommation du pain chaud peut donner une inflammation d'intestins ; de même il est bon de manger froid pour se guérir de la piqûre d'une guêpe, ou d'avaler chaud en cas de piqûre par un scorpion [4]. En cas d'interversion de ces remèdes, il y a danger. Quant à R. Éliézer (de la Misna), il admet que les pains de proposition au Temple n'avaient le nom de pain qu'après la formation de la croûte sur toute la surface (même au-dessus).

11. On peut (le vendredi) descendre l'agneau pascal au four à l'approche de la nuit ; et dans la pièce du foyer [5] (le chauffoir des prêtres du Temple), on peut encore attiser le feu. Dans d'autres places, ce n'est permis que lorsque le temps est suffisant pour que la flamme puisse encore saisir presque tout le bois. R. Juda dit : s'il s'agit de charbons, il suffit qu'une parcelle soit avivée.

On a enseigné ailleurs [6] : à la nuit du sabbat, ils sortirent et se mirent à rôtir l'agneau pascal ; comment donc se fait-il qu'ici l'on permette pour cela d'enfreindre le sabbat ? C'est que, dit R. Yossé, comme cette consommation se fait en compagnie, il n'y a pas à craindre de contact avec le feu ; et, de plus, on ne remet l'agneau pascal au four qu'en entier [7], non par morceaux (chacun des assistants prenant sa part). R. Samuel au nom de R. Zeira défend de le replacer même lorsqu'il est entier, de crainte qu'il en reste un peu au delà de l'heure légale de minuit et qu'il devienne interdit. Il a fort bien dit, ajoute R. Yossé, de craindre l'état d'interdit par suite de la remise au four ; or, on ne peut pas en manger à l'état inachevé, comme il est écrit (Exode, XII, 9) : *Vous n'en mangerez pas à demi-cru* ; et l'on ne peut pas finir de le rôtir, car ce serait faire ce travail au sabbat. Si donc il était permis de le replacer, on se fierait à cette autorisation ; et, ne le rôtissant pas complètement au jour, il pourrait en résulter un retard défectueux. La défense servira de garantie à éviter l'état d'interdit. R. Eliézer b. R. Yossé demanda si, après l'avoir rôti en entier et découpé, il est permis de le remettre auprès du feu pour le tenir chaud [8]. R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab : il y a 4 foyers pour lesquels il n'y a pas de mesure fixe, et ce sont : celui qui est alimenté par de la poix,

1. En ce cas, la présence habituelle de la compagnie écarte toute crainte d'oubli.
2. Aussi, la formation d'une légère croûte suffit.
3. Pour eux, on attend souvent le soir.
4. B. tr. *Haghiga*, 5a ; *Abóda zara*, 28b.
5. Maïmoni a : وقود, fomentum ignis.
6. Tr. *Pesahim*, V, 6.
7. Sifri, sect. *Reeh*, no 134.
8. Question non résolue.

celui du fumier, celui de la graisse, et celui des graines oléagineuses. R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asche : lorsqu'un panier tressé de feuilles de palmier est plein de graines, le foyer est constitué quelque petit qu'il soit. Il dit encore : si dans ce panier, les graines sont réunies dans un même coin, il faut que le feu ait atteint la majeure partie ; si elles sont dispersées, il faut que chacune d'elles séparément soit prise en forte part par le feu. N'est-ce pas en contradiction avec qu'il a dit en 1er lieu, que la moindre parcelle allumée en ce cas suffit? C'est que là il s'agit de graines sèches et bonnes (propageant le feu) ; mais si elles sont en grande partie mauvaises, il faut que la plus forte part brûle pour constituer le foyer. R. Yossé dit au nom de R. Jérémie, et R. Ḥanania penche pour le même avis au nom de Rab : lorsqu'on a mis des branches de palmier en bas et du bois sec en haut, dès que la flamme s'est élevée entre les 2 monceaux, le foyer est constitué, et il est permis d'en user. R. Ḥelbo demanda au nom de R. Houna : est-ce qu'en prenant une poutre pour combustible il suffit que la flamme entoure ce bois en majeure partie sur une seule place, ou dans toute sa hauteur (ou épaisseur)? On a trouvé l'enseignement suivant qui y répond : il faut qu'en ce cas toute la poutre soit réduite à ne plus pouvoir servir. — Quant à la fin de la Misna, elle dit : « en fait de charbon, la quantité pourra être minime » (c'est une simple addition à l'avis émis).

CHAPITRE II

1. Quelles matières peut-on employer pour la lumière du vendredi soir et lesquelles sont interdites? Sont interdits : les filaments de cèdre, les tiges de chanvre, la soie floche, la laine des saules, celle du désert (ou : chanvre bâtard), la mousse qui surnage sur l'eau [1]. On n'emploiera pas la poix (ou goudron), ni la cire, ni de l'huile provenant du cotonnier [2], ni l'huile condamnée à la combustion (d'oblation devenue impure), ni la graisse des queues d'animaux, ni le suif. Naḥum le Mède dit : on peut éclairer avec de la graisse fondue. Les autres sages en interdisent l'usage en tous cas, qu'il s'agisse de graisse fondue ou non.

Le 1er produit interdit est, selon R. Ḥiya b. Aba, une sorte d'osier laineux (λύγος) ; selon R. Aḥa au nom de R. Elia, c'est du bois résineux (teda). On dit que ces deux avis se rapportent au même objet (qui varie seulement de nom selon les localités). Le terme suivant, dit R. Ḥanina au nom de R. Pinḥas, désigne l'étoupe (ou lin trop fin pour absorber de l'huile), comme il est dit (Isaïe, I, 21) : *Le* חסן [3] *sera comme de l'étoupe sèche*. Le כלך est de la soie

1. Voilà pour les mèches. Suit la mention des corps gras. 2. Pour ces substances goudronnées, V. B. Chanania, Forschungen des wissenschaft. Talmud-Vereins, 1866, nº 5, col. 76-9. Comme équivalent de *qiq*, Maïmoni indique خروع, sorte de plante grasse, équivalence admise par Kimhi, que cite Gesenius, s. v. *Kikaïon*. 3. Littéral. : *le puissant*. Mais le talmudiste se détourne ici du véritable sens pour justifier un terme.

dite de Césarée. Je me suis informé à ce sujet, dit R. Simon b. Gamaliel [1], auprès de tous les marins, et ils m'ont répondu qu'on lui donne ce nom de Κολχοί (Colchide). La « laine des saules » est ce qu'on appelle en chaldéen : *ûrnita*; et celle du désert correspond bien à son nom (croissant là). Par « verdure nageant sur l'eau » on entend la mousse aquatique. Jusque-là, il a été question des objets servant aux mèches ; à partir de là, il s'agit des huiles. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : la 1re sorte est interdite, parce qu'en ce cas la lumière recule, et, par oubli, l'on pourrait être amené à sortir la mèche au sabbat ; de plus, la flamme n'englobe pas la majeure partie de la mèche allumée. Est-ce à dire, demanda R. Zeira, que la majeure partie de la mèche hors de l'huile doit brûler ? Oui, vint dire Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. Mais, objectèrent les compagnons, ce n'est pourtant pas exigible pour un cierge en cire? De même, objecta R. Aba b. Mamal, on ne l'exige pas pour une chandelle de suif? C'est que, répondit R. Saméï, R. Zeira ou R. Juda vient de dire au nom de Rab qu'il y a 4 genres de foyer : celui qui est alimenté par de la poix, celui qui l'est par du fumier, celui de la graisse et celui des graines oléagineuses, pour lesquels il suffit d'une quantité minime (voilà pourquoi si peu que ce soit suffit en fait de graisse). En outre, on déduit la réponse de ce que R. Taḥlifa observa à Ḥisda que, selon l'enseignement de Rabbi, les interdits précités s'appliquent aussi au sabbat faisant partie de la semaine de *Hanuca* (fête des Macchabées). Or, bien qu'il soit interdit de profiter de la lumière de Ḥanuca pour le moindre usage, fût-ce pour vérifier une monnaie, on ne craint pas que, par oubli, celui qui a allumé une lumière ainsi composée se mette à tirer la mèche au dehors. Il ne saurait donc y avoir d'autre raison que celle d'un trop grand écart de la flamme, de sorte que la majeure partie de la mèche n'est pas prise. — « Ni avec de l'huile קיק ». Ce terme, dit R. Yossé au nom de R. Elia, désigne le lierre cotonneux, κίσσος. Selon R. Yona ou R. Zeira au nom de R. Juda, c'est le nom d'un oiseau. En effet, dit R. Ismaël, ce nom s'applique au pélican du Lévitique (XI, 18).

« Ni l'huile condamnée à la combustion », est-il dit. Ceci prouve, dit R Ḥisda, qu'il est défendu d'allumer un feu le vendredi dans la pièce de combustion des sacrifices, dont le feu continue à brûler spontanément le samedi en consumant ces sacrifices. Mais n'a-t-on pas enseigné (I, 11) : « On attise le feu dans la pièce du foyer, et dans d'autres places au dehors lorsque le temps suffit à ce que la flamme saisisse la majeure part du bois »; en quoi est-ce différent de la pièce de combustion ? C'est que, dit R. Yossé, comme il est écrit pour le sabbat (Exode, XX, 10) : *Tu ne feras aucun travail*, on en infère que le travail spontané n'est par interdit ; seulement, puisque la loi prescrit de ne pas brûler les sacrifices aux jours de fête, c'est à plus forte raison défendu le samedi [2]. D'où sait-on que c'est interdit aux fêtes ? De ce qu'il est dit (ib. XII, 10) : *Vous n'en laisserez pas jusqu'au matin* ; *et ce qui sera resté jusqu'au matin devra être consumé par le feu* ; la répétition du mot *matin* implique que la

1. Tr. Kilaïm, IX, 2 (t. II, p. 311). 2. B. même tr., 23b et 24b.

combustion a seulement lieu après le second matin, le 1er terme s'appliquant au matin du 15 et le second au 16. De même, il est dit (Lévit. VII, 17) : *ce qui restera de la chair du sacrifice au 3e jour sera brûlé au feu.* Peut-on à la veille de fête allumer un feu constituant un foyer de pain levé, qui continuera à brûler pendant la fête ? D'après celui qui compare ce cas à la combustion des sacrifices, c'est interdit ; d'après celui qui ne les compare pas, c'est permis. R. Aḥa au nom de R. Ḥisda conclut au contraire de notre misna qu'il est permis d'allumer un feu le vendredi dans la pièce de combustion des sacrifices, dont le feu continuera à brûler seul au sabbat. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il n'est pas permis d'allumer au jour de fête avec de l'huile condamnée à la combustion ? N'est-ce pas parce qu'il est interdit de brûler des sacrifices en ce jour ? Non, fut-il répondu, la défense s'applique au jour de fête qui tomberait un vendredi (mais il serait permis de l'allumer en une veille ordinaire de sabbat ou de fête) ; car si l'huile condamnée ressemblait aux sacrifices, on ne pourrait pas la brûler la nuit, pas plus que les sacrifices (ce qui n'est pas). R. Yoḥanan se conforme à l'avis de R. Ismael qui dit : lorsqu'un enfant a dépassé la limite d'âge de 8 jours, on peut aussi bien le circoncire au jour qu'à la nuit ; de même pour les sacrifices dont la limite légale de temps a passé, il importe peu qu'on les brûle le jour ou la nuit. Mais, fut-il objecté, y a-t-il une comparaison possible et peut-on dire de l'huile condamnée que son temps est passé, tandis qu'elle n'y est pas soumise ? On ne devrait donc la brûler qu'au jour ? C'est, répondit R. Juda b. Pazi, à partir du moment de l'impureté que son temps est pour ainsi dire passé. — R. Yossa a enseigné en présence de R. Yoḥanan [1] : on sait que tous les enfants à circoncire, même après le moment légal de 8 jours, doivent être opérés le jour, puisqu'il est écrit (ib. XII, 16) : *Et* [2] *au jour, etc.* Mais, objecta R. Yoḥanan, est-ce possible ? Puisque tous ceux qui sont soumis légalement à l'obligation du bain le prennent d'ordinaire au jour, sauf la femme terminant ses menstrues, ou sortant de couches, qui se baigne la nuit ; et pourtant lorsque pour cette dernière la limite de temps est passée, elle peut se baigner aussi bien le jour que la nuit, et c'est aussi l'enseignement professé à l'égard de cette dernière par R. Ḥiya b. Aba à Ciraï [3]. On a dit à Babylone : même lorsque le temps légal de cette dernière est passé, elle fera bien de se baigner la nuit, à cause de sa belle-sœur ou de sa bru, qui, ignorant ce détail de temps écoulé, pourraient aussi se baigner au jour en temps ordinaire. Comme on vit un jour la femme d'un rabbin se baigner le jour, on en conclut forcément qu'elle avait dépassé la limite de temps. Lorsqu'une femme menstruée se trouve avoir pris un bain malgré elle (en tombant à l'eau), elle sera pure pour la maison (conjugalement), dit Simeï au nom de Rab, mais elle reste impure pour le reste. Selon R. Eléazar b. R. Ḥanina, elle est également impure sous tous les rapports, suivant ce verset (ib. XIV, 9) : *il lavera ses vêtements* (une seconde fois), *puis sera pur* ; or, comme la pre-

1. Jér., tr. *Meghilla*, II, 4 (f. 73b). 2. Cette conjonction englobe les retardataires. 3. Ou : aux tyriens (?).

mière opération devra être faite en connaissance de cause, il en sera de même pour la 2e fois (et non par accident), et pour le 1er acte on le sait de ce qu'il est dit (ib. XIII, 54) : *le cohen lui donnera l'ordre de laver, etc.* (c'est par ordre). — R. Yoḥanan dit au nom de R. Mena : c'est un acte louable d'accomplir les préceptes religieux un peu d'avance (comme d'allumer la lumière du vendredi soir), afin de montrer de l'empressement pour le culte ; et c'est ainsi que l'on voyait les rabbins se mettre de bonne heure à l'œuvre, lorsqu'ils décidaient de rendre l'année embolismique [1] en grande réunion — [2].

« Ni avec de la graisse », est-il dit. R. Brôna dit : dès que l'on a joint à la graisse si peu d'huile que ce soit, on peut s'en servir comme luminaire. Yossé demanda dans quel cas Rab dit-il qu'une goutte d'huile suffit? S'il s'agit de graisse fondue, elle peut servir (et suivre la mèche) sans addition d'huile, puisque Samuel enseigne qu'aussi longtemps que la mèche trempe et brûle sans arrêt, le corps gras n'est pas figé ; s'il s'agit au contraire de suif non fondu, l'addition d'huile ne sert à rien? En effet, R. Ḥanania dit que R. Brôna au nom de Rab s'était exprimé ainsi : on peut allumer avec de la graisse fondue, ou des entrailles de poisson (sans huile). R. Ḥiya b. Asché avait du temps pour se présenter devant Rab et ne le fit pas ; et, comme celui-ci lui en demanda la cause, il répondit avoir cherché de l'huile d'olive pour la lumière du sabbat. Tu pouvais allumer des entrailles de poisson, répliqua Rab. — Les uns permettent d'allumer de la résine ; d'autres le défendent. Au fond, dit R. Ḥisda, il n'y a pas de discussion ; car les uns parlent de naphte noire, tandis que les autres, le défendant, parlent de naphte blanche, dont l'usage est dangereux [3].

2. On ne peut pas même aux jours de fête, brûler de l'huile condamnée à la combustion (étant impure). R. Ismaël dit : on n'emploiera pas à l'éclairage du vendredi soir de la résine ou déchet de poix (sentant mauvais), par respect du sabbat. Les autres sages permettent toutes les sortes d'huiles : celle du pavot, des noix, des raves, de la morue, du coloquinte [4], du déchet de poix (goudron), et du naft (résine ou pétrole)? R. Tarfon dit : on emploiera seulement l'huile d'olive.

De ce qu'au jour de fête on interdit seulement l'huile condamnée, on conclut que l'usage de toutes les sortes interdites au § 1 pour le sabbat est permis en ce jour. R. Ismaël défend seulement l'emploi du déchet de poix. Quelle différence y a-t-il entre cette dernière sorte et les entrailles de poisson, que l'on permet d'employer? C'est qu'il importe de tenir compte de la mauvaise odeur, laquelle ne survient, pour les entrailles, qu'après leur extinction ; la poix au contraire sent toujours mauvais ; sans quoi, on eût prescrit de s'en éloigner de 4 cou-

1. Pour faire concorder les années lunaire et solaire ; v. notre Almanach hébr. français, Préface. 2. Suit un long passage, traduit au tr. *Troumóth*, XI, 9 (t. III, p. 134-6). 3. Cette crainte pour l'oléagineux blanc fait supposer que c'est peut-être le pétrole. 4. Ou : absinthe, selon Maïmoni : علقم, coloqinthis, res amara.

dées. On a donc interdit de l'allumer. — « R. Tarfon, est-il dit, prescrit de n'employer que l'huile d'olive. » Sur quoi, R. Yoḥanan se leva et dit : s'il en est ainsi, que feront les Babyloniens, qui ont seulement de l'huile de pavot, ou les Mèdes ayant seulement de l'huile de noix, ou les habitants d'Alexandrie, ayant seulement de l'huile de raves, ou ceux de Cappadoce, qui n'ont ni l'une ni l'autre de ces sortes ; il faut donc s'en remettre aux autorisations accordées par les anciens docteurs. On a enseigné que R. Simon b. Eliézer défend d'allumer la résine odorante, parce que c'est une sorte de goudron.

3. On n'emploiera pour éclairer, en fait de produit des arbres, que le chanvre, de même que c'est le seul ligneux propageant l'impureté des tentes. Un chiffon d'étoffe roulé sans avoir été roussi est susceptible d'impureté, dit R. Eliézer, et ne peut pas servir à l'éclairage ; selon R. Akiba, il reste toujours pur et pourra servir à l'éclairage.

4. On ne devra pas percer d'un trou une coquille d'œuf, puis la remplir d'huile et la placer près de la lumière et l'alimenter goutte à goutte, ni même si cette coquille est d'argile (plus solide) ; R. Juda l'autorise. Mais, si dès l'origine, le potier a fixé un tel objet sur le chandelier, tous permettent d'en user, l'ensemble étant un seul et même vase. On ne devra pas placer à côté de la lumière un vase plein d'huile et y faire tremper la mèche lumineuse pour l'alimenter ainsi. R. Juda l'autorise.

R. Simon b. R. Isaac déduit de ce qu'il est écrit (Exode, XXVII, 20) *pour allumer une lumière perpétuelle*, qu'il faut entendre par là qu'il y a seulement une bonne flamme haute produite par le lin. On a enseigné que R. Simon b. Éleazar dit : pour nul produit d'arbres il n'y a la mesure de 3 doigts carrés (constituant la susceptibilité d'impureté), et on peut l'employer sans crainte à couvrir la tente de la fête de succa, sauf le lin [1]. R. Yossé dit : on l'a considéré comme un épais vêtement, et on dit que les effets épais ou trop minces qui n'ont pas la mesure de 3 doigts échappent à la propagation [2]. Selon R. Eléazar, on déduit cette règle du lin par comparaison avec le tabernacle, dont il est dit (Exode, XXVI, 1) : *tu composeras le tabernacle de dix tapis en lin fin retors* ; et il est dit (Ézéchiel, XLIV, 18) : *Ils auront des bandelettes de lin sur leur tête*. Or, on compare entr'elles les expressions diverses appliquées au lin, et l'on en conclut qu'il a seul ce degré de supériorité qui propage l'impureté [3]. R. Eléazar demanda si, en couvrant une tente avec une peau d'animal immonde, la constitution légale est la même ? Certes, fut-il répliqué, puisqu'il est dit du tabernacle (Exode, XXV, 5) : *Au-dessus il y avait des peaux de Tahas* (phoque ?) ; et bien qu'il s'agit d'impurs, la tente était constituée. R. Juda, R. Néhémie et d'autres rabbins expriment divers avis au sujet de cet

1. Lui seul, considéré comme bois, propage l'impureté ; ce dont on doit préserver la Succa. 2. Tr. *Kilaïm*, XXVIII, 8. 3. Une déduction analogue se trouve au tr. *Kilaïm*, IX, 1 (t. II, p. 309).

animal[1] : le 1[er] le nomme jacinthe (ἰανθίνον, violet), à cause de sa couleur; le 2[e] le nomme γλαύκινον (bleu ciel) ; enfin, selon d'autres sages, c'est un animal sauvage pur, qui vit au désert. Ce que R. Eléazar et R. Yossé viennent de dire est conforme à l'avis exprimé par R. Simon b. Lakisch au nom de R. Meir[2] ; Dieu a créé une sorte spéciale d'animal sauvage pur à l'usage de Moïse au désert, qui disparut dès que le tabernacle fut achevé. Selon R. Aba, ce n'était pas le Tahas, mais la licorne (κέρας). R. Oschia a enseigné que cet animal avait une corne, interprétant ainsi les termes du Psalmiste (LXIX, 32) : *Et ce sera plus agréable à Dieu que l'offre d'un bœuf et d'un taureau*, c.-à-d. David sollicitait que sa prière fût mieux exaucée que le sacrifice, que les cornes et les animaux bizarres; or, la corne dont parle ce texte doit se rapporter au tahas. On a dit ailleurs[3] : tous les chiffons inférieurs à l'étendue de 3 doigts, destinés spécialement à boucher les trous de communication avec le bain légal, ou à saisir par le bord une marmite brûlante, ou à essuyer les meules du moulin, soit qu'ils proviennent de parties préparées dans ce but, soit au cas contraire, la propagation d'impureté peut avoir lieu. Tel est l'avis de R. Éliézer. Selon R. Josué, tout chiffon neuf, préparé ou non, reste pur (échappe à la propagation). Selon R. Akiba, celui qui a été préparé est susceptible d'impureté, et celui qui ne l'a pas été reste pur. On entend par préparé celui que l'on a placé dans la maison à l'usage des gens, et non préparé celui que l'on a jeté au fumier. Mais n'a-t-on pas enseigné (contrairement à cette dernière désignation pour la pureté) que, selon R. Éliézer[4], on place aussi au rang de l'étoffe pourprée ou du bleu éclatant, le chiffon neuf, qui peut devenir ainsi impur[5] ? Or, personne n'emploie l'expression *aussi*, ou également, sans admettre d'abord ce qui précède[6], savoir que d'autres objets mis au fumier restent purs; donc, la question de savoir à quoi tient la différence entre l'étoffe préparée, ou non, subsiste toujours ? On entend par là, fut-il répondu, la préparation de la pièce pour être jointe au vêtement, auquel cas seul l'impureté peut se propager. Entre la Misnâ d'ici et celle que l'on vient de citer, on peut établir des analogies et en tirer des déductions. Ainsi de ce qu'il est dit que, selon R. Eliézer, il faut la condition d'avoir roulé l'étoffe pour qu'elle soit susceptible d'impureté, on conclut, par déduction avec l'autre Misnâ, qu'en cas de rejet sur le fumier, l'étoffe perd toute valeur et reste pure. De même à l'inverse, en comparant ladite Misnâ à la nôtre, on conclut de ce qu'il est dit qu'une étoffe non disposée pour être ajoutée au vêtement reste pure, qu'en cas de disposition à cet effet elle devient susceptible d'impureté, même selon R. Akiba d'ici. R. Eliézer défend de l'allumer, par la raison qu'en la brûlant et en écartant ainsi l'impureté, on semble purifier des objets le samedi. Mais n'a-t-on pas déjà écarté l'impureté en roulant l'étoffe et en annulant sa valeur ? Non, car c'est

1. Cf. Brüll, Jahrbücher, I, p. 200-1. 2. Bamidbar Rabba, VI, et ci-après, VII, 3. 3. Tr. *Kelim*, XXVIII, 2. 4. Ib., XXVII, 12. 5. Ce n'est pas en le rejetant qu'il devient pur. 6. Cf. ci-après, XIX, 3 ; Succa, I, 2, fin ; III, 4.

parfois l'usage des ouvriers. Mais cette annulation n'a-t-elle pas lieu encore au jour (de la veille), lorsqu'on l'allume, et elle devient pure dès lors? R. Eléazar répond au nom de R. Oschia qu'en allumant un vendredi soir qui se trouve être un jour de fête, cette purification apparente serait inévitable. Mais ne s'agit-il pas du cas où l'étoffe elle-même serait pure, sans quoi même en l'allumant elle resterait pure? Non, répondit R. Yossé b. R. Aboun, on peut supposer le cas où l'étoffe a la mesure stricte de 3 doigts carrés, de sorte qu'à peine allumée sa valeur s'annule et l'impureté disparaît. R. Simon dit au nom de R. Simon Nezera : si l'on en fait une compresse ou emplâtre, elle s'annule et devient pure. Mais ne devient-elle pas semblable en étant trempée dans l'huile? Pourquoi donc est-elle susceptible d'impureté (question non résolue). R. Zeira, R. Yanaï et R. Jérémie disent au nom de R. Josué b. Lévi ; il paraît que l'avis de R. Akiba sert de règle, parce qu'il a une opinion intermédiaire entre celles de ses interlocuteurs ; mais, en réalité, c'est celle de R. Josué, qui adopte à ce sujet un avis fort peu sévère, même lorsqu'il s'agit d'une étoffe ayant 3 doigts carrés. Finalement, ce n'est pas seulement de l'étoffe pure que l'on peut allumer, mais même de l'impure; et c'est conforme à l'avis de Rab, qui dit : on peut allumer des vêtements, non des morceaux.

Pourquoi ne doit-on pas « percer une coquille d'œuf, etc. »? Est-ce parce que chacune des gouttes qui tombent n'a pas commencé sa présence au feu avant la nuit du sabbat? Ou est-ce que l'on craint que, par oubli, on vienne à renverser la coquille (provoquant une extinction interdite)? Qu'importe le motif, fut-il répliqué? Il y a une différence, répondit-on, au cas où l'huile arrive d'un récipient fait en bois de palmier (bien clos de toutes parts), auquel cas on peut en user, parce qu'il n'y a pas l'interdit des gouttes commençant à tomber en ce jour, ni la crainte que, par oubli, on le renverse, puisque c'est consolidé. Ne va-t-il pas sans dire que si le potier a rattaché cet objet dès le principe, il soit permis d'en user, parce que c'est un seul et même ustensile? Il peut s'agir du cas où l'on a fait une simple jointure par du ciment ou de l'argile (γύψος). Quant à R. Juda de notre Misnâ, il est bien conforme à son avis exprimé ailleurs, puisqu'il dit que le liquide, en humectant, constitue la jonction. On a enseigné : lorsqu'une mèche trempe dans 2 coupes, ou 2 marmites, ou 2 écuelles, c'est interdit de l'allumer; R. Juda le permet. Là aussi, dit R. Ḥanania au nom de R. Pinḥas, R. Juda se conforme à son avis exprimé ailleurs, qu'en humectant le liquide réunit (de sorte que les 2 récipients n'en forment qu'un).

5. Celui qui éteint la lumière, ayant peur des païens [1], ou des brigands, ou des mauvais esprits [2], ou pour ne pas priver un malade du sommeil, n'est pas blâmable. Mais s'il le fait par avarice, pour épargner

1. Aux jours d'adoration du feu, les Perses en interdisaient l'usage hors des temples. 2. En vue des malades nerveux, que toute apparition effraie. Selon Maïmoni, c'est la مالنخوليا, Melancholia (terme grec transcrit par les médecins arabes).

la lampe [1], ou l'huile, ou la mèche, il est coupable. R. Yossé dispense de toute peine dans ces divers cas d'extinction, sauf pour celui de la mèche, vu qu'ainsi il fait naître un charbon.

R. Samuel b. R. Isaac dit que l'on n'est pas blâmable d'éteindre s'il y a eu danger de mort, soit de la part des païens, soit des brigands. Mais, objecta R. Yossé, s'il y a danger, l'extinction doit être permise en principe, et non pas seulement en cas de fait accompli ? En effet, disent les rabbins de Césarée au nom de R. Yossé b. Ḥanina, c'est permis en principe. Quelle différence y a-t-il entre celui qui enlève de l'huile d'une olive (non défendu) et celui qui en enlève d'une lumière, ce qui est défendu ici? Evidemment, répondent les rabbins de Césarée au nom de R. Schila de Yanweh, il y a une différence sensible entre la prise d'huile à la lumière (ce qui l'éteint) et celle que l'on prendrait ailleurs. Selon R. Yoḥanan, ces 2 réponses reviennent au même point: comme R. Yossé dit qu'il y a défense formelle en cas d'emploi de la mèche en charbon, de même R. Schila est de cet avis (sans quoi, il y aurait dispense). Quel usage peut-on tirer de la mèche convertie en charbon? C'est que, disent les rabbins de Césarée ou R. Eliézer au nom de R. Ḥanina, c'est l'usage des ouvriers de roussir ainsi les mèches au feu pour mieux les brûler plus tard; et comme il est dit (Daniel, III, 27): *leurs cheveux de la tête n'avaient pas flambé*, ce dernier mot correspond aussi ici à l'idée de roussir. On a enseigné ailleurs [2]: pour toute œuvre accomplie dont le résultat est une perte, on n'est pas passible de peine, sauf celui qui brûle un objet ou qui blesse. Bar-Kappara ajoute que, si même on ne tire pas profit du sang provenant de l'animal blessé, ni de la cendre résultant de la combustion (ce qui dénote un complet effet de destruction), la culpabilité subsiste. Il y a un enseignement en opposition avec R. Yoḥanan [3], disant: lorsqu'un bœuf a allumé des gerbes le samedi, son maître est responsable du dommage et condamnable [4]; si le maître a lui-même provoqué cet incendie, il n'est pas tenu de payer le dommage, parce qu'il encourt une peine bien plus grave pour la transgression du sabbat; or, il est évident que, ni pour le bœuf, ni pour l'homme, il ne s'agit de tirer parti de la combustion; n'est-ce pas contraire à R. Yoḥanan qui condamne seulement en cas de profit? Voici, fut-il répondu, comment il faut expliquer cet enseignement : ce n'est pas à cause de la condamnation capitale qu'il y a dispense de paiement, puisqu'au cas de fait accompli par erreur on est seulement passible du sacrifice de péché; quant à la dispense, R. Ḥanania, fils de R. Hillel, l'explique ainsi: puisqu'en cas de fait volontaire dont on tirera profit il y a condamnation capitale, au cas où l'on n'en tire pas profit et où c'est involontaire, il y a dispense de paiement. On

1. Le *Qorban 'Eda* traduit : *croisil* (ainsi que M. D. nous l'a lu). 2. B., même tr., 106ᵇ. 3. Lequel déclare qu'on est seulement coupable des blessures ou brûlures, lorsqu'on utilise le sang, ou les cendres. 4. Tr. *Baba Kama*, III, 10.

le déduit[1] de ce qu'il est dit (Lévit. XXIV, 18 et 21): *Celui qui aura tué un animal domestique devra le payer*; et *Celui qui aura mis à mort un homme mourra*. Or, de même qu'au cas où un animal a été tué, il n'est pas établi de distinction entre l'acte volontaire et l'involontaire, et en tous cas le paiement est dû; de même, en cas d'homicide (qui n'entraîne jamais d'amende), il n'y a pas de différence entre l'acte volontaire et l'involontaire, et l'on est toujours dispensé. On peut objecter ceci à Bar-Kappara: puisque l'action de brûler, sortant de la règle générale, nous enseigne que nul travail fait sans profit n'est condamnable, comment donc cette action même de brûler est-elle condamnable s'il n'y a pas de profit? R. Yossé dit: Si Bar-Kappara partage l'avis de R. Yoḥanan, que la question de brûler a été émise pour enseigner des règles relatives à tous les autres travaux, tu dirais bien; mais comme il admet l'avis de R. Eliézer, disant que cette question a été émise pour elle-même, impliquant la défense sans pénalité capitale, il n'y a pas de contradiction. Mais R. Eliézer, qui professe cet avis pour la combustion, ne pense-t-il pas que chacune des transgressions sabbatiques est condamnable? En effet, on a trouvé un enseignement en son nom, disant que chaque faute de ce genre est passible, par déduction du terme מהנה (Lévit. IV, 2), qui implique plusieurs fautes réunies. On comprend donc l'interdit pour la combustion; mais comment est-ce possible pour la blessure sans profit, puisque le travail capital dont elle est le dérivé, ou l'égorgement, constitue une blessure profitable (pour la consommation)? Selon R. Yossé b. R. Aboun, les avis diffèrent à ce sujet entre R. Eliézer et R. Yoḥanan: l'un dit que l'égorgement est capital; l'autre dit[2] que c'est la blessure (plus générale). Lorsqu'on a devant soi 2 lumières, la 1re allumée et la seconde éteinte, et que d'un seul souffle on éteigne la 1re tout en allumant la 2e, on est coupable d'avoir commis 2 actes interdits. Ceci prouve, dit R. Abdima, frère de R. Yossa, que si, en soufflant sur des vases, on les renverse et les brise, on doit payer le dommage entier[3]. Celui qui tire des charbons le samedi de dessous une marmite est coupable. Selon R. Simon b. Eléazar au nom de R. Elazar b. R. Zadoq, on est 2 fois coupable, 1° d'avoir éteint les charbons supérieurs, 2° d'avoir allumé ceux du bas (en les grattant). Lorsqu'après avoir retiré des charbons, on se chauffe auprès d'eux, de sorte qu'ils s'allument spontanément, on n'est pas coupable. Ce dernier avis, dit R. Jacob b. Aḥa, fait l'objet d'une discussion: il y a dispense ici d'après celui qui déclare pour le cas précédent une seule culpabilité; mais d'après celui qui impose 2 culpabilités au cas précédent (quoique non intentionnel), il est coupable 1 fois au cas présent. Or, R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'en ce cas, sans être réellement coupable 2 fois, on est considéré comme tel. Toutefois, dit R. Judan, il n'y a pas d'analogie complète entr'eux: en cherchant le charbon pour se réchauffer, on ne veut ni l'allumer ni l'éteindre; tandis qu'en

1. Tr. *Troumôth*, VII, 1 (t. III, p. 74). 2. B. Kappara, donnant la priorité aux blessures, admet aussi pour celles-ci qu'il y a culpabilité. 3. Tr. *Baba Kama*, II, 2.

les retirant de dessous la marmite, les actes interdits d'allumer et d'éteindre ont lieu avec intention. Si en allumant par son souffle on a opéré en même temps la cuisson, on est 2 fois coupable selon les uns ; selon d'autres, on n'est qu'une fois coupable en ce cas. S'il y a 2 culpabilités, l'une correspond à l'action interdite d'allumer, la seconde à celle de la cuisson ; mais s'il n'y en a qu'une, auquel de ces 2 actes correspond-elle ? Selon R. Juda, on est coupable d'avoir allumé ; selon R. Yossé, d'avoir cuit. Ce serait en contradiction avec ce qu'en dit plus haut R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, que la question de brûler a été émise pour enseigner des règles relatives aux autres travaux, et l'on devrait être plutôt condamnable d'avoir brûlé que d'avoir cuit.

Lorsqu'un simple israélite (non cohen) a servi dans le Temple le samedi [1], ou si un cohen défectueux y a servi à l'état impur, il est 2 fois condamnable selon R. Ḥiya Raba; selon B. Kappara, il l'est une fois. Mais, objecta celui-ci à son interlocuteur, puisque le culte officiel est permis au cohen le samedi, pourquoi le simple israélite serait-il blâmable du fait d'avoir servi et est-il plus d'une fois coupable comme étranger ? Après avoir présenté cette objection, il l'a résolue ainsi : il en est de même pour la pincée sacerdotale prise sur l'offrande de farine, qui est sacrée pour tous jusqu'après cette opération, et les restes ne sont accessibles qu'au cohen, jamais à l'étranger. Toutefois, on peut objecter qu'il y a une divergence pour ce dernier cas, c'est qu'il est écrit (Lévit. XXII, 10) : *Nul étranger* (simple israélite) *ne mangera des choses consacrées* [2]. Opposons alors le sacrifice d'oiseau tordu avec les ongles (ib. I, 15 ; V, 8), dont la jouissance est interdite à tous jusqu'à l'opération ; après quoi, il reste interdit aux étrangers et devient permis au cohen. A ceci, l'on peut répliquer aussi que l'interdit est compris dans le verset précité : *Nul étranger ne mangera ce qui est sacré.* Opposons alors les produits inaffranchis, dont l'usage est interdit à tous jusqu'à l'opération des divers prélèvements ; après quoi, l'oblation reste interdite aux étrangers et devient permise au cohen seul. A ceci l'on peut répliquer encore que l'interdit est compris dans le verset : *Nul étranger ne mangera de ce qui est consacré.* Pour sortir d'embarras, dirent les rabbins, allons au dehors apprendre une solution ; ce qu'ils firent. Ils entendirent alors qu'au sujet de l'étranger ayant servi au Temple, ou du cohen défectueux, il y a divergence d'avis : selon R. Yossé, on est 2 fois coupable ; selon R. Simon, une fois. Ce dernier ne condamne que le titre d'étranger du simple israélite ; mais, d'après celui qui prescrit 2 pénalités, quelle est la culpabilité en dehors de celle d'être un étranger? Ce ne saurait être pour avoir égorgé, puisque c'est un acte permis aussi à l'étranger pour son usage ; et ce ne saurait être une cause de culpabilité d'avoir aspergé le sang sur l'autel, ou de l'avoir recueilli des sacrifices, car il n'y a là que la simple faute du transport, non

1. B., tr. Yebamoth, 31b. 2. Le sabbat, au contraire, est parfois transgressé au Temple, même par les étrangers.

susceptible d'un sacrifice de péché : la culpabilité consiste à avoir brûlé certains membres et des graisses sur l'autel pendant toute la nuit, ce qui n'est permis qu'au cohen. Cette explication est plausible, d'après R. Juda, qui dit plus haut (au cas où l'on a allumé et cuit par la même cause) que l'on est passible d'avoir brûlé un objet; mais comment la justifier d'après R. Yossé, qui dit qu'en ce cas on est passible de l'avoir cuit? Quelle cuisson y a-t-il dans cette combustion des graisses et autres parties? Cela ressemble à une cuisson, fut-il répondu, puisqu'il faut que ces parties soient brûlées.

6. Pour 3 fautes graves, les femmes sont en danger de mort pendant leurs couches, pour transgression des lois de la menstrue, celle de la Ḥalla, et celle de la lumière du sabbat.

Selon un enseignement, les femmes sont exposées à la mort, non pendant leurs couches, mais dans leur jeunesse[1]. A l'appui de cette nouvelle version, il est dit au nom de R. Juda qu'à cause du péché de vœux non accomplis il arrive que des enfants meurent[2], se fondant sur ce verset (Jérémie, II, 30) : *A cause du mensonge j'ai frappé vos fils*. La 1re version, disant que les femmes sont exposées à la mort pendant leurs couches, se fonde sur cet adage, qu'au moment du danger, Satan lance le plus contre nous ses accusations[3]. R. Pinḥas et R. Jérémie au nom de R. Ḥiya b. Aba interprètent le verset (Nombres, XXVII, 21) : *il se tiendra devant le pontife Eléazar qui interrogera pour lui l'oracle des Urim;* or, il n'est pas dit là « selon l'ordre des Urim », mais : selon leur jugement. Cela prouve que lorsqu'Israël se dispose à combattre, le tribunal d'en haut est réuni en sa faveur et décide si cette nation doit vaincre ou être vaincue. Aussi, dit R. Ḥiya b. Aba, il est écrit (Deutér. XXIII, 10) : *lorsque tu sortiras en campement contre l'ennemi, tu te garderas de tout mal*; ce n'est pas à dire qu'en ne sortant pas en guerre, on puisse négliger cette précaution prudente; on rappelle seulement que c'est au moment du danger que Satan lance le plus ses accusations contre nous. Pour la même cause, dit R. Aḥa b. Jacob, il est écrit (Genèse, XLVIII, 38) : *un malheur peut lui survenir en route*, bien que le malheur puisse frapper aussi à la maison. De même, dit R. Bisna au nom de R. Elia, il est écrit (Isaïe, XXXVII, 3) : *ce jour est celui de l'angoisse, de la réprimande et de l'affliction*[4]; ce qui peut arriver aussi un autre jour. De même encore, dit R. Aïbo b. Nagri, il est écrit (Ps. CIX, 7) : *quand il sera jugé, il sera déclaré coupable;* il n'est pas supposé qu'il en sortira absous, toujours à cause de l'accusation satanique. Pour cette cause enfin, R. Aba b. Kina dit : lorsqu'une planche est placée au dessus de la rue allant du toit d'une maison à l'autre, il est défendu d'y passer, quelle que soit la largeur. Rab dit : lorsqu'on demeure

1. Selon que le mot ילדות est différemment ponctué, il peut avoir l'un ou l'autre sens. 2. Jér., tr. Kethouboth, VII, 6 (f. 31b). 3. Dans les *Sentences et proverbes* du T., p. 43, on indique cet adage avec les pass. parallèles. 4. Littéral. *de l'outrage*.

dans une maison qui menace ruine, l'ange de la mort se constitue pour ainsi dire votre créancier prêt à vous pousser à la 1re alerte, comme il est écrit (Ps. LV, 16) : *la mort exigera d'eux une créance*[1] ; ou encore (Deuter. XXIV, 10) : *si tu fais à ton prochain un prêt quelconque*. R. Levi dit qu'en 3 cas Satan nous tend spécialement des embûches (plus qu'au moment du danger) : lorsqu'on voyage seul, lorsqu'on dort seul dans une maison obscure, et lorsqu'on traverse l'océan[2]. Aussi, dit R. Isaac b. Marion, s'il n'était pas écrit (Isaïe, XLIII, 16) : *ainsi a parlé l'Éternel, qui trace un chemin à travers la mer*, si ce chemin n'était pas ordonné par Dieu, l'homme y périrait infailliblement à la première tempête. Les rabbins expliquent ainsi ce verset (pour justifier l'expression finale) : *celui qui trace un chemin dans la mer*, est-il dit, c.-à-d. elle est navigable depuis la fête de la Pentecôte jusqu'à celle des tentes ; et l'expression *une voie à travers les grandes eaux* (ou fleuves) s'applique à l'espace de temps entre cette dernière fête et l'époque de *Hanuca* (celle des Machabées). R. Yossa, fils de R. Tanḥum, du village Aguin, raconte un fait survenu en Asie : comme un certain Aḥa avait voulu s'embarquer dans l'espace de temps qui est entre les fêtes et Ḥanuca, une matrone le voyant lui exprima son étonnement de le voir s'embarquer à ce moment ; son père lui apparut en songe et lui prédit qu'il mourrait sans sépulture (en mer). Il n'écouta aucun de ces avertissements et partit. R. Cohen, frère de R. Ḥiya b. Aba, avait l'habitude de voyager ; comme il devait un jour s'embarquer pendant la période dangereuse il demanda à son frère de prier Dieu qu'il soit préservé du naufrage. Quand veux-tu que je prie pour toi ? Lorsque tu verras toute la communauté prier Dieu pour avoir une pluie bienfaisante, ne te fie plus à ma prière isolée, qui serait alors sans effet ; souviens-toi qu'au moment de lier ton *loulab* (pour la fête des tentes), il faut aussi te lier les pieds et renoncer aux voyages maritimes jusqu'à la belle saison.

« Pour transgression des 3 lois », est-il dit. A l'origine de la création, Adam représentait pour ainsi dire le sang et l'âme du monde, puisque grâce à lui le monde se développa par les pluies, comme il est dit (après sa naissance) (Genèse, II, 6) : *une vapeur s'éleva de la terre* ; et c'est Ève qui devint la cause de sa mort. Aussi, est-ce elle qui a reçu le précepte relatif au sang (ou menstrues). De même, la loi de *Halla*, car Adam avait toujours eu de la Ḥalla pure, comme il est dit (ib. 7) : *L'Eternel Dieu créa l'homme avec la poussière de la terre* (celle qui était de 1er choix et en toute pureté). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yossé b. Qaçrata : dès que la femme pétrit la pâte dans l'eau (ce qui rappelle la formation du genre humain), elle prélève la Ḥalla ; et comme Eve a provoqué la mort, elle est chargée d'appliquer ce précepte, pour racheter sa faute. Enfin, elle est chargée aussi d'allumer la lumière du vendredi soir, car Adam représentait la clarté du monde, selon ces mots (Proverbes, XX, 27) : *l'âme humaine est*

1. Le sens habituel est : Que la mort les accable, ou les surprenne. 2. Sentences et prov., p. 124.

une lumière divine; et comme Eve a provoqué la mort, elle est chargée par contre d'allumer. On a enseigné que R. Yossé dit : il y a 3 causes qui rapprochent la mort et la font venir avant terme ; et toutes les trois ont été transmises à la femme ; ce sônt les préceptes des menstrues, de la Ḥalla et de l'éclairage du sabbat[1].

7. L'homme doit rappeler 3 sujets chez lui le vendredi, à l'approche de la nuit : Avez-vous prélevé les dîmes ? Avez-vous constitué le lien symbolique de l'*eroub*? Allumez la lumière! Au moment douteux qui sépare le jour de la nuit, on ne peut plus rédimer ce qui est soumis aux droits avec certitude, ni tremper les ustensiles de ménage dans le bain légal, ni allumer la lumière; mais l'on peut rédimer ce qui est douteux, poser l'*eroub*, et enfouir ce qui est chaud au milieu d'étoffes chaudes.

On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : les règles relatives aux saintetés, aux sacrifices de péché et aux puretés forment les lois en elles-mêmes (primordiales), et toutes trois ont été livrées aux gens du peuple. Ainsi, pour les règles des saintetés il est dit[2] que l'on ajoute foi à celui qui déclare avoir prélevé d'un tonneau d'oblation un quart de mesure consacré (et le cohen peut sans crainte en boire). Pour le sacrifice de la vache rousse, il est dit[3] : on ajoute foi à tout individu en ce qui concerne la pureté relative à ce sacrifice, dont la gravité est reconnue de tous. Enfin, pour les aptitudes à l'impureté, il est dit : pour tous les produits précédemment énumérés (œufs, fruits, ou sauces), on croit celui qui les déclare purs (non encore humectés). Il va sans dire que l'on commence par prévenir d'avoir à allumer (le fait le plus grave), puis de rédimer et de déterminer l'*eroub*. Il en résulte, dit R. Ḥiya b. Aba, que si l'on prend des précautions pour les préceptes peu graves, il en sera à plus forte raison de même pour les lois plus graves. R. Ḥagaï raconte que R. Samuel b. Isaac ne recommandait chez lui que ces 2 points, de placer l'*eroub* et d'allumer ; il ne parlait pas de rédimer, parce que tout ce qu'il mangeait lui provenait du marché (et pouvait, en cas de doute, être libéré le samedi). — « Au moment douteux de séparation », est-il dit. Comme il arriva qu'un vendredi soir R. Eliézer agonisait (ou faiblissait), son fils Hyrcan entra pour lui retirer les phylactères (que l'on ne porte pas le samedi). Le père l'ayant apostrophé avec rudesse, le fils sortit en pleurant sur la perte de la raison de son père. Non, dit ce dernier, je n'ai pas encore l'esprit troublé ; je te blâme d'avoir différé le précepte grave d'allumer la lumière, dont la transgression peut entraîner la peine du retranchement, pour t'occuper d'un détail moins important, celui de retirer les phylactères, qui est seulement l'objet d'une recommandation rabbinique. Lorsque les disciples de ce rabbin virent qu'il répondait avec autant de sagesse, ils entrèrent auprès de lui, lui adressèrent des questions sur des cas douteux, et il les

1. Ber. Rabba, 17. 2. Tr. Haghigâ, III, 4. 3. Tr. Para, V, 1.

résolut avec précision, déclarant impur ce qu'il faut reconnaître comme tel et pur ce qui l'est aussi. Sa dernière solution fut celle d'un cas pur ; sur quoi il rendit l'âme. A ce fait, dit-on, on reconnut combien sa vie fut pure. Quoi, s'écria R. Mena, ne le reconnut-on qu'à ce moment! On le sut bien toute sa vie durant. R. Josué entra alors, lui retira les phylactères, le prenant dans ses bras, le baisant, le pleurant, et s'écria : mon maître, mon maître, le ban d'excommunication prononcé contre toi est rompu, ô mon maître, toi qui, par tes qualités, est le char d'Israël[1] et sa cavalerie —[2].

Quant aux denrées douteuses citées dans la Mischnâ, selon R. Yossé au nom de R. Abahou, ou R. Ḥiskia au nom de R. Juda b. Pazi, *Demaï* signifie : on peut aussi bien supposer que le blé a été libéré en le rédimant, qu'admettre d'autre part qu'il n'a pas été libéré[3]. Enfin, ce qui est dit de l'*eroub* n'est applicable, selon R. Ḥiya b. Asché, qu'aux liens symboliques entre les cours, pour transporter de l'une à l'autre, non à l'union des distances, laquelle constituant un précepte légal ne peut plus être accomplie à une heure aussi tardive.

CHAPITRE III

1. Sur un four (à 2 ouvertures) chauffé par du chaume ou des ramilles on peut placer des mets cuits (peu avant le sabbat et les laisser là) ; mais s'il a été chauffé avec du déchet d'olives, ou des sarments de bois, on ne pourra rien y mettre, à moins d'avoir enlevé les charbons, ou de les avoir couverts de cendre. Selon Schammaï (même au premier cas), on ne peut y déposer que de l'eau chaude, non des mets ; Hillel permet l'une et l'autre. Schammaï permet en ce cas d'enlever de là les mets, non de les y remettre ; Hillel permet aussi de les remettre.

Voici comment il faut reconstituer le texte de la Mischnâ : on peut y laisser des mets, et ce texte est conforme à l'avis de R. Juda, comme il a été enseigné : lorsqu'il y a 2 fours jumeaux (se communiquant à l'intérieur), dont l'un a été débarrassé de ses charbons ou couvert de cendres, et l'autre non, on pourra laisser le mets sur celui qui est débarrassé ou couvert (sans crainte de la chaleur voisine). De quoi s'agit-il d'y laisser ? Selon l'école de Schammaï, on ne pourra rien y laisser du tout ; selon celle de Hillel, l'eau chaude pourra y rester, non le mets. Une fois le combustible enlevé, tous s'accordent à dire que l'on ne peut plus rien y remettre ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, au contraire, l'école de Schammaï permet d'y laisser de l'eau chaude, non les mets, tandis que Hillel permet l'une et l'autre ; une fois le combustible enlevé,

1. Exclamation imitant celle d'Élisée au départ d'Élie, II. Rois, II, 12, selon la remarque de M. Dernburg, ib., p. 367, n. 1. Cf. B. *Synhedrin*, 68a et 101a ; *Abôt* de R. Nathan, c. XXV. 2. Suit un passage déjà traduit, tr. *Troumôth*, II, 3 (t. III, p. 24); v. aussi *Beça*, II, 2 (f. 61b). 3. Reproduit littéralement du tr. *Maasser schéni*, V, 15 fin (t. III, p. 261), et *Sóta*, IX, 11 fin.

l'école de Schammaï n'autorise plus la remise au four, et Hillel le permet, R. Helbo ou R. Anan dit au nom de Rab : la permission accordée par la Mischnâ s'applique à la remise au-dessus du foyer, non à l'intérieur. Jusqu'à quelle distance d'écart cela s'appelle-t-il au dessus du four? C'est, répondit Oula, jusqu'à celle de 3 palmes ; selon R. Mena, on peut poser la marmite jusqu'à l'endroit où elle laisse une trace sur la cendre supérieure ; selon R. Yossé b. Aboun, on prend pour limite l'endroit que la main ne peut pas dépasser sans se brûler. C'est conforme à ce qu'a dit R. Zeira [1] au nom de R. Juda : il est permis de faire attiédir un objet en l'approchant du feu jusqu'à la place où la main peut rester, sans aller au delà. R. Josué b. Guézora le servant de R. Zeira, lui présentait le samedi des mets bouillants. Comment fais-tu, lui demanda son maître, pour avoir les mets si chauds? Je débarrasse le four la veille, répondit-il, et je place les mets à l'intérieur. Cela ne suffit pas, répondit R. Zeira ; il faut après avoir enlevé les charbons, y mettre 3 bottes de ramilles et placer les mets au-dessus. R. Abahou enseigna à Boçra que l'on peut emplir de chardons une cruche cassée [2], puis la couvrir de 3 bottes de ramilles, et l'enfouir ainsi pour la maintenir chaude. Daniel, fils de R. Qetina, dit au nom de R. Assé : les souches des grosses branches de palmier sont considérées comme du déchet d'olives ou des sarments de bois (ayant la même chaleur). Toutefois, ce n'est vrai que si, après avoir été mises à l'état vert, elles ont pu y sécher; mais si elles étaient sèches dès le principe, on les considère comme le chaume ou les ramilles (moins incandescentes). Les excréments des bestiaux (servant aussi de calorique) sont considérés par les uns comme déchets d'olives ou sarments de bois ; selon d'autres, ils sont comparables au chaume et aux ramilles. Le 1er avis se rapporte au menu bétail; le second au gros. Quand on parle d'enlever les charbons, il faut en débarrasser complétement le foyer ; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit qu'en ce cas il faut gratter le fond à la main, pour bien le nettoyer. En couvrant le feu avec de la cendre, faut-il aussi le couvrir entièrement? Non, puisqu'il est dit que, pour s'y conformer, on peut y répandre de l'étoupe du chanvre, bien que ce mode soit incomplet. Où a-t-on émis cette opinion? A propos du jour de fête survenant un vendredi [3]. R. Schaïn dit : On peut couvrir le feu en y répandant de l'étoupe; mais, si ensuite, elle prend feu, pourra-t-on manger le mets cuit ainsi le samedi? R. Hiya rentra chez lui pour réfléchir à ce sujet, et il enseigna que c'est permis. En présence de R. Zeira, de R. Oschia et de R. Hanania, les compagnons des rabbins demandèrent : quelle est la règle à cet égard pour le cas du fait accompli? R. Amé passa (en signe d'irrésolution à ce sujet), et les compagnons se dispersèrent. Ils voulurent ensuite revenir sur la question : compagnons des rabbins, leur dit R. Hanania, puisque nous savons déjà par le fait précédent qu'en ce cas c'est permis, cela suffit. Précisément, dit

1. Ci-après, § 2 fin. 2. Y eût-il encore des charbons. 3. En un tel jour, il est interdit de gratter les charbons, de crainte de niveler des trous.

R. Samuel b. Susratié, en raison de ce qu'il est dit que le fait involontaire n'est pas blâmable, on voudrait savoir si en principe, c'est considéré comme une cuisson interdite, ou non. En effet, dit R. Mena, j'ai posé la question devant R. Aba, fils de R. Papi, et il m'a répondu : il ne s'agit pas seulement du cas involontaire déjà passé ; même en principe, on peut ainsi laisser cuire et manger ce mets[1].

Si l'on a enlevé le pot du foyer lorsqu'il faisait encore jour[2], on peut aussi le remettre lorsqu'il fait encore jour ; lorsqu'en l'enlevant il faisait déjà nuit, on peut aussi le remettre à ce moment. Mais si après l'avoir enlevé lorsqu'il faisait encore jour, on s'est mis à sanctifier la solennité du sabbat, quelle sera la règle ? R. Simon de Tari répondit au nom de R. Oschia ; une fois que le pot en ce cas a été déposé à terre, il n'est plus permis de le remettre au jour (mais auparavant c'est permis). R. Eliézer dit au nom de R. Oschia : j'ai servi chez R. Ḥiya le grand, et je lui montais de l'eau chaude de la pièce (diaeta) inférieure à la supérieure ; après quoi, je remettais le reste au four. On peut même, dit R. Jérémie b. R. Simon, déplacer le pot d'un four ayant peu de chaleur à un autre foyer plus chaud. R. Amé dit : j'étais maintes fois assis devant R. Oschia, et je ne lui ai jamais entendu permettre ce cas. Aussi R. Zeriqan ajouta à R. Zeira : s'il ne l'a pas entendu permettre, c'est comme s'il l'avait entendu défendre. Si ce pot a été accroché au mur ou posé sur un meuble, que fera-t-on ? Il va sans dire que si c'est encore brûlant, on peut le remettre ; si non, c'est interdit. R. Yoḥanan b. R. Marieh dit que c'est permis lorsqu'on n'en a pas encore détaché la main ; mais une fois qu'on l'a quitté des mains, c'est interdit.

2. Sur un poële[3] chauffé par du chaume ou des ramilles, il n'est permis de rien poser, ni à l'intérieur, ni au-dessus. Un fourneau simple, allumé de même, est considéré comme un double four (soumis aux règles du § 1) ; s'il est chauffé par du déchet d'olives ou des sarments de bois, il est considéré comme un poële.

Bar-Kappara a enseigné qu'il est même interdit de l'adosser au poële (et non pas seulement à l'intérieur, ou au-dessus). R. Sameï approchait des parois du poële ce qu'il voulait réchauffer. Mais, lui objecta R. Mena, Bar-Kappara n'a-t-il pas enseigné qu'il est interdit de rien placer même contre le mur ? (question non résolue). R. Mena blâmait les femmes qui étendaient des vêtements mouillés pour les faire sécher à l'air chaud du poële. R. Judan b. R. Ismaël dit : en cas de grand besoin, on peut enlever les charbons du poële, y jeter 3 bottes de branches vertes (pour qu'il n'y ait pas de contact direct), puis y poser ce que l'on veut chauffer, à condition que les voisins n'en sachent rien (de crainte qu'ils suivent cet exemple sans nécessité absolue). —

1. Suit un long passage, traduit au tr. *Troumôth*, II, 3 (t. III, p. 24-6) ; Cf. *'Eroubin*, IV, 1 (f. 21d). 2. Ci-après, IV, 3. 3. Par sa construction en cône, il garde mieux la chaleur.

R. Yossé dit : quant au sabbat, le mode de chauffage à l'intérieur indique que c'est un poële (non un fourneau, chauffé à l'extérieur) ; quant à la question de susceptibilité d'impureté, la construction conique indique que c'est un poële[1].

3. Il n'est pas permis (en ce jour) de mettre un œuf à côté d'une marmite bouillante pour qu'il tourne (cuise un peu) à ce contact, ni de le couvrir d'étoffes chauffées au soleil ; mais R. Yossé le permet. On ne devra pas non plus l'enfouir dans le sable brûlant, ou la poussière de la route, pour qu'il y rôtisse.

4. Il est arrivé que des gens de Tibériade ont amené un tuyau[2], σωλήν, plein d'eau froide au milieu d'un conduit d'eau chaude (de leurs thermes). Voici ce que les sages leur dirent : au jour du sabbat, cette eau ainsi chauffée indirectement sera sujette aux règles de ce jour, et elle sera défendue soit pour le lavage, soit en boisson ; aux jours de fête, elle sera sujette aux règles de ces derniers jours, et ne pourra servir qu'en boisson, non pour se laver. Il est permis au jour de sabbat de boire de l'eau chauffée dans le *Miliarium* (où le charbon est placé à côté de l'eau) dont on aura retiré le combustible ; mais de la marmite nommée *Antikhi*[3], il n'est pas permis de boire l'eau, même après le retrait du combustible.

— [4] On a enseigné ailleurs : il est permis de chauffer un objet aux rayons directs du soleil même, non dans ce qui est devenu brûlant par ses rayons ; tandis que les rabbins d'ici permettent d'user de l'une et de l'autre façon de chauffer. Notre Mischnâ n'est-elle pas en contradiction avec nos rabbins, puisqu'elle défend d'enfouir un œuf au sable chaud de la route pour l'y laisser rôtir ? Ici, c'est défendu à cause de la cavité que l'on forme ainsi en retirant l'œuf du sable ; et, en effet, si la Mischnâ avait aussi interdit d'enfouir l'œuf dans de la farine brûlante, aux parois instables, il était juste d'objecter ladite contradiction (donc, la cavité cause l'interdit). Notre Mischnâ paraît contredire l'avis des rabbins de Babylone, puisque l'on a enseigné que, selon R. Simon b. Gamaliel, on peut rouler un œuf sur la surface du ciment chauffé au soleil, et ce n'est interdit que sur la terre brûlante ; comment donc est-ce permis sur la surface chauffée, tandis qu'ici on interdit d'user d'un tel moyen ? On peut répondre à cela qu'ils sont en effet d'un avis contraire à celui de R. Simon b. Gamaliel. D'après l'avis des rabbins de Babylone, qui défendent de chauffer dans ce qui est déjà brûlant, on justifie le fait rapporté ici des gens de Tibériade ; et, d'après nos rabbins, le fait rapporté par notre Mischnâ peut en réalité servir de règle, bien qu'en principe ce soit permis. — Au commence-

1. Au cas contraire, ce serait un fourneau. 2. Terme employé aussi au tr. *Kilaïm*, VII, 1 (t. II, p. 290). 3. Peut-être d'Antioche. Ce vase, à 3 compartiments, a de l'eau au-dessus et au-dessous du feu ; aussi, sa chaleur est plus intense que celle du Miliarium. 4. En tête de ce §, il y a 2 passages déjà traduits, l'un tr. *Troumôth*, X, 2 (t. III, p. 116) ; l'autre tr. *Kilaïm*, I, 9 (t. II, p. 232).

ment, on bouchait le conduit (camino) d'où s'échappe la fumée dès le vendredi, ce qui permettait d'y entrer se baigner le samedi. Plus tard, on soupçonna les gens de remplir le foyer avec du bois la veille, lequel feu continuait à brûler pendant le samedi. Sur quoi, on interdit le bain, mais on autorisa la transpiration à la vapeur. Lorsqu'on soupçonna que, sous prétexte de transpirer, on prenait le bain, on interdit les 2 actions balnéaires le samedi, ne permettant que d'user des eaux naturellement chaudes de Tibériade. Il y avait là 2 bassins, l'un d'eau douce [1], l'autre d'eau salée (les seules chaudes naturellement). Lorsqu'on soupçonna les baigneurs de découvrir l'eau douce chauffée au feu, en enlevant les planches qui la recouvraient pour le maintien de la chaleur, en se baignant dans cette eau douce sous prétexte de recourir à l'eau salée, on interdit toute entrée. A partir de l'époque où les habitants se furent abstenus d'aller aux bains, on leur accorda successivement des facilités, jusqu'à permettre l'eau de citerne, les thermes de Tibériade, sans permettre encore d'apporter du linge (linteum). Qui accorda cette dernière autorisation ? Ce fut R. Ḥanina b. Akabia, comme il a été enseigné qu'il leur permit 3 cas : 1° d'enfouir dans les cosses des légumineux en mer [2], 2° d'user des importations [3] dans les châteaux-forts (castra), 3° enfin de rapporter du linge du bain [4]. Mais on a enseigné plus loin (XXII, 5) : celui qui se baigne dans une eau de citerne, ou dans les thermes de Tibériade, peut s'essuyer avec 10 serviettes, à condition de ne pas les rapporter à la main le samedi (Comment donc dit-on que c'est permis)? Que vient faire ici cet élève, dit Samuel, qui après avoir appris la mischnâ n'a pas servi d'autres docteurs en poursuivant ses études; or, cet enseignement qui défend d'apporter le linge est antérieur au moment où cet acte a été permis. De même, R. Jérémie, R. Zeira et R. Juda au nom de Samuel disent que Rabbi l'a permis. On a enseigné : il n'est pas permis de se faire des lotions le samedi, ni d'eau chaude de la veille, ni de froide. Cette défense, dit R. Juda b. Pazi, est antérieure à l'époque où les sages ont permis d'entrer le samedi aux thermes de Tibériade, puisqu'il est dit : lorsqu'on se baigne dans ces thermes on peut s'asperger soi-même, non par les soins d'autrui ; R. Simon b. Manassié défend aussi de s'asperger soi-même, de crainte de répandre la vapeur en la rejetant, ou de balayer le sol par le jet d'eau. R. Aḥa b. Isaac étant allé se baigner avec R. Aba b. Mamal, au bain de Taris b. Yotsass, il vit quelqu'un s'asperger lui-même et lui dit que cet acte est interdit de cette façon le samedi, de crainte de répandre la vapeur ou de balayer le sol. Au contraire, selon R. Abahou, le fait se passe ainsi : comme d'autres s'étaient aspergés, R. Aba reçut de l'eau par ricochet ; et R. Aḥa lui ayant observé que c'est interdit, R. Aba répliqua par l'exemple de Lewanti, qui ne s'y opposa pas lorsqu'il se

1. Neubauer, Géographie, p. 35. 2. Malgré la rosée accidentelle survenant ainsi aux fruits cueillis de grand matin, ils échappaient à l'impureté. Cf. Jér., tr. '*Eroubin*, VIII, 9 (f. 25b); B., ib. (f. 67b). 3. Les gens de Tibériade avaient la faculté, pour le transport sabbatique, d'user d'une sorte de pont-levis jeté sur le cours d'eau passant devant leur maison. 4. Sans crainte de compression interdite.

rendit au bain avec R. Yona et vit quelqu'un s'asperger soi-même. C'est que, ajouta-t-il, nous n'avons pas besoin de tenir compte de l'interdit, formant l'avis isolé de R. Simon b. Manassié. R. Isaac le grand s'était rendu au bain de Tibériade avec Rab, qui lui demanda : peut-on mettre un flacon d'huile dans la cavité d'eau chaude pour l'attiédir là ? On procédera ainsi, fut-il répondu, on mettra de l'eau chaude dans un autre récipient, qui étant chaud au 2e degré, pourra recevoir ledit flacon. R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit[1] : au bain, on peut s'occuper des règles qui le concernent, comme au cabinet d'aisance il est permis de traiter des sujets qui s'y rapportent. Ainsi, R. Simon b. Eléazar s'étant rendu au bain avec R. Meir, il lui demanda s'il est permis de s'essuyer ? Non, fut-il répondu. Peut-on s'asperger d'eau ? Non. Il paraît au contraire interdit de traiter là ces sujets, puisque Samuel ayant demandé à Rab s'il est permis de répondre *Amen* sur une prière dans un endroit malpropre, il répondit que c'est défendu, en ajoutant qu'il ne devrait même pas prononcer là cet interdit pouvant servir de règle. On trouve en effet enseigné (selon Rab) qu'il est défendu auxdits endroits de s'occuper même des prescriptions qui y sont relatives.

« Au jour de fête, est-il dit, elle sera sujette aux règles de ce jour. » Ainsi, pour l'eau chauffée au jour de fête[2], ou pour celle que l'on a le samedi et qui a été chauffée la veille, il y a divergence d'avis entre Rab et Samuel : l'un permet d'y laver seulement la figure, les mains et les pieds ; l'autre permet d'y laver successivement toutes les parties du corps. On ne savait auquel des 2 docteurs attribuer chacun de ces avis ; mais de ce qu'il est dit que Samuel permet seulement de laver le visage, les mains et les pieds, on en conclut aisément que l'avis contraire a été professé par Rab. Un philosophe incrédule, demanda un jour à Bar-Kappara, ainsi qu'Ablat à Levi Sarisa, comment se fait-il qu'il soit permis de boire de cette eau chauffée le jour de fête, non de s'y baigner ? Si tu vois même un eunuque, répondit-il, embrasser ta femme, cela te déplaît aussi ; et quoiqu'il ne puisse pas la déshonorer réellement, cet abandon est blâmable, dans la crainte que la femme s'adonne à la débauche ; de même ici au jour de fête, on a interdit de se baigner dans ladite eau chaude de crainte d'abus. Dès qu'Ablat fut sorti, ses disciples lui dirent : Maître, tu as repoussé cet homme avec un bâton (sans façon) ; que nous répondras-tu à nous ? J'invoquerai pour vous, répondit-il, le verset disant (Exode, XII, 16) : *C'est seulement ce qui servira à la nourriture de toute personne, que l'on pourra faire en ce jour pour vous* (non le bain). — « Dans le *Miliarium* débarrassé du charbon, est-il dit, on peut boire le samedi. » Pourquoi est-ce interdit si le combustible n'est pas enlevé, et en quoi diffère-t-il du four où c'est permis ? C'est qu'ici, répondit R. Schéïen, les charbons touchent au corps même du récipient, non dans le four. Selon R. Ḥanina, fils de R. Hillel, cela tient à ce que dans le miliarium le vent pénètre par les trous, et les charbons brûleraient si on ne les enlevait pas ; selon R. Yossé b. R. Aboun, on est tenu d'enlever le combus-

1. Jér., *Abôda zara*, III, 4 (f. 42d). 2. Tr. *Beça*, II, 5 (f. 61c).

tible du miliarium, parce que celui-ci se compose de diverses parties soudées ensemble et qui, par le maintien du feu, pourraient se disloquer; il serait à craindre alors que, pour éviter la fusion du métal de jonction, on ajoute de l'eau. « De la marmite nommée *Antikhi*, est-il dit ensuite, il n'est pas permis de boire. » C'est que, disent R. Ḥanania, R. Yossé et R. Aḥa père, au nom de R. Yoḥanan, par suite de sa disposition [1], elle s'échauffe par les parois et cuit rapidement. Selon les rabbins de Césarée, ou R. Houna au nom de Rab, si le charbon a été enlevé et que ce soit ouvert (du haut ou d'en bas), il est permis d'en boire.

5. Dans une marmite d'eau chaude, même enlevée du feu, on ne doit pas (ce jour) mettre de l'eau froide pour qu'elle chauffe par contact; mais on peut en jeter dans la marmite, ou dans un verre de cette eau, assez pour l'attiédir. Dans une casserole, λέπας [2], ou dans un pot, qu'au crépuscule on a enlevé du feu à l'état bouillant, on ne doit pas (ce jour), ajouter des épices; mais on pourra les ajouter sur table dans la soupière, ou dans l'assiette contenant ces mets. Selon R. Juda, on peut les ajouter en tous cas, sauf dans les mets où il y a déjà du vinaigre ou une marinade de poissons.

6. Il n'est pas permis ce jour de poser un vase sous la lampe pour en recueillir l'huile qui égoutte, sauf à laisser le vase posé d'avance; mais on n'en usera pas pour éclairer au samedi suivant, parce qu'elle n'y était pas destinée. Il est permis de déplacer un candélabre neuf, non un vieux (malpropre). R. Simon permet de les déplacer tous, sauf ceux qui servent à l'éclairage le soir. Il est permis de placer un vase sous la lampe pour y recueillir les étincelles, mais non y joindre de l'eau (même de la veille), car ce serait effectuer leur extinction en ce jour.

R. Aba, petit fils de R. Hiya, dit au nom de R. Yoḥanan, il n'est permis d'attiédir ainsi de l'eau froide qu'en la mettant dans un verre d'eau chaude, non dans la marmite même où elle bouillait. Mais, objecta R. Mena en présence de R. Aba, cet avis de R. Yoḥanan ne saurait se rapporter ni à la fin de la Misnâ, ni au commencement, puisqu'en second lieu elle dit qu' « on peut en jeter dans la marmite », et au commencement elle interdit seulement d'en mettre « pour qu'elle chauffe par contact », non pour l'attiédir? En effet, dit R. Aba b. Cahana, ou R. Hiya b. Asché au nom de Rab : il est interdit de mettre de l'eau froide dans la marmite pour la réchauffer; mais, si c'est seulement pour l'attiédir, c'est permis. On a enseigné ; il est permis de mettre de l'eau chaude dans la froide, non à l'inverse, selon l'école de Schammaï ; mais celle de Hillel permet l'un et l'autre. Toutefois, il s'agit seulement d'un verre à boire (d'une petite quantité) ; mais, dans un grand bassin, il n'est permis que de joindre de l'eau

1. Ce sont 2 cylindres concentriques; celui du milieu contient le feu; l'extérieur a l'eau. 2. Terme usité au tr. *Péa*, VIII, 8 (t. II, p. 115).

chaude à celle qui est froide, non à l'inverse ; R. Simon b. Manassié le permet. Donc, Rab qui autorise le mélange se conforme à ce dernier avis. R. Yohanan au contraire se conforme à l'avis de R. Yohanan b. Nouri, qui enseigne : l'homme peut remplir un tonneau d'eau et l'exposer le samedi à la chaleur du foyer ; ce n'est pas qu'il chauffera ainsi, mais il s'attiédira. De même, l'homme peut descendre dans l'eau froide, s'y baigner, puis monter et se réchauffer devant le foyer; tel est l'avis de R. Meir, tandis que les autres sages l'interdisent. On comprend l'avis de R. Meir, qui permet cet acte; mais pourquoi les autres sages l'interdisent-ils? C'est conforme à ce que R. Zeira a dit plus haut (§ 1) au nom de R. Juda : il est permis d'attiédir un objet en le tenant à une distance assez éloignée du feu pour pouvoir y maintenir la main (sans la brûler); plus près du feu (comme c'est ici le cas pour le baigneur), c'est interdit —[1].

« Il n'est pas permis de poser un vase sous la lampe », est-il dit, etc. R. Hagaï demanda : si la lumière se trouvait éteinte dès le jour et que le maître l'a seulement appris lorsqu'il faisait déjà nuit, peut-il user de cette huile? Il va sans dire que c'est permis, dirent les compagnons ; la question est de savoir si l'huile provenant d'une lumière éteinte le samedi précédent, dont on a seulement connaissance au samedi suivant, pourra servir aussitôt, ou si elle est interdite comme un objet rejeté provisoirement? Ce n'est pas défendu, répondit R. Yohanan; car il n'y a pas de produits qui, étant à l'état naturel, ne soient pas en même temps tout préparés pour devenir accessibles à tous, sauf une sorte, les fruits mis à sécher[2]. Mais, objecta R. Eliézer, on défend bien d'employer l'huile ayant servi à l'état naturel pour la lumière, bien que cela ne nécessite pas d'autre préparatif? C'est que, dès le principe, on l'a mise là pour que la lumière l'use jusqu'au bout[3]. Mais objecta R. Simon b. Lakisch, on défend bien aussi, bien qu'il n'y ait pas d'autre destination, de consommer le froment encore à l'état naturel, mis déjà en terre pour être semé et non encore enraciné ? C'est que, dès le principe, on se proposait de le faire dissoudre dans la terre. Mais, fut-il objecté, permet-on de manger les œufs encore à l'état naturel que la poule avait commencé à couver ? Et pourtant, on ne les a pas destinés à un autre but ? C'est qu'en principe on les avait placés là pour éclore en poussins (changement de destination). Mais, objecta R. Jérémie, permet-on d'employer les ornements de la *Succa* avant le 8e jour de la fête des tentes, bien qu'ils soient à l'état naturel et que pour eux l'on n'ait pas fait d'autre préparatif? Là c'est différent, car R. Aba-Maré, frère de R. Yossé, dit que, pendant les 7 jours de la fête des tentes, ces ornements sont complètement inhérents à la Succa; mais, à partir de là, ils sont pour ainsi dire préparés pour l'usage habituel. Mais, objecta R. Hinena, ne défend

1. Suit un long passage, traduit au tr. *Maasseróth*, I, 6 fin (t. III, p. 149).
2. Pendant le séchage, il y a une période de fermentation où on ne peut guère les manger et où ils échappent à la pensée.
3. On ne songe qu'à la brûler, non à la consommer.

on pas de toucher, malgré leur état naturel et la persistance du même but, aux chiffons dispersés (non serrés), où l'on avait mis des mets au chaud pendant le samedi ? C'est qu'il s'agit de l'usage d'ustensiles [1]; tandis que R. Yoḥanan parle de fruits à manger. Mais, objecta R. Nassa, pourquoi défend-on des fruits mis à sécher sur le toit, auxquels on n'a pas touché, bien qu'ils restent à l'état naturel et que leur destination ne change pas? Là, répondit-on, il s'agit de produits que certaines personnes mangent même en cet état ; tandis que R. Yoḥanan parle de ceux qui sont à la portée de tous (ceux-là seuls sont permis).

« Il est permis de déplacer un candélabre neuf etc. », dit la Misnâ. Mais objecta R. Ḥiya b. Aḥa, n'est-il point dit plus loin (XVIII,2) : On peut renverser un panier où les poussins s'exerceront à monter et à descendre, bien que ce soit en dehors de sa destination ? En effet, répondit-on, notre misnâ qui défend de toucher au vieux candélabre suit l'avis exprimé par R. Juda dans cet enseignement : on peut transporter tous les candélabres, dit R. Meir, sauf celui qui brûle le samedi ; R. Juda permet le transport d'un candélabre neuf et défend de placer un vieux (qui a servi) ; enfin R. Simon autorise le déplacement de tous les luminaires, y compris même celui qui a brûlé au jour du sabbat et qui a été éteint. R. Jérémie et R. Aba rapportent tous deux différemment au nom de R. Yoḥanan le motif de l'avis de R. Meir : selon l'un, tout ce qui est destiné à une défense est interdit d'avance (p. ex. le candélabre n'ayant pas servi) ; selon l'autre, on défend seulement ce qui a été une fois employé à ce but, le candélabre fût-il éteint. On ne savait pas auquel de ces 2 docteurs attribuer chaque avis exprimé; mais de ce qu'il est dit que R. Ḥanina ou R. Jérémie a demandé s'il est permis de déplacer des briques, dont la destination se rapporte certes à un travail défendu (à la construction), on peut conclure que, pour lui, ce n'est pas une raison suffisante d'interdit, et c'est son interlocuteur qui défend tout objet à destination interdite, même avant un tel emploi. D'après ce docteur, il va sans dire qu'il en est à plus forte raison de même après l'emploi interdit ; mais d'après celui qui défend seulement l'usage d'un objet ayant servi, la destination seule ne suffit pas comme interdit. Il y a une Misnâ en opposition avec celui qui défend même de toucher à ce qui est seulement destiné à l'interdit, puisqu'il est dit [2] : Lorsque le rouleau fondamental d'une caisse de voiture peut en être détaché (est mobile), on ne le suppose pas joint au reste (pour l'impureté), on ne le mesure pas avec elle, il ne protège pas ce qui est au-dessous de lui dans un espace couvrant un cadavre (comme la caisse prémunit); enfin, il est interdit de le déplacer le samedi lorsqu'il y a de l'argent au-dessus. Or, on enseigne à ce sujet que lorsque l'argent qui y était placé en est tombé, on peut traîner la caisse (n'est-ce pas contraire à celui qui interdit le transport d'un candélabre même éteint)? Cette Misna, répondit R. Schescheth, est conforme à l'avis

1. Leur but étant déterminé, toute autre destination est hors de la pensée et interdite. 2. Tr. Kélim, XVIII, 2.

exprimé ici par R. Simon, que l'on peut déplacer un candélabre ayant servi, dès qu'il est éteint. Mais, lui demanda-t-on, pourquoi ne pas supposer que cet enseignement est conforme à tous les docteurs, en admettant qu'il s'agit pour l'argent d'un cas d'oubli? Ce serait inadmissible, puisqu'il est dit à la fin de la Misna en question : lorsque ce rouleau n'est pas mobile, on le suppose joint au reste, il se mesure en même temps, sert à égal titre à protéger contre l'impureté ce qui est au-dessous de lui, et enfin le samedi on pourra le traîner même lorsqu'il y a de l'argent au-dessus. Or, on ne saurait justifier ce cas d'après tous les docteurs, même en supposant qu'il s'agisse d'un oubli [1] (la Misna n'est donc plausible que selon R. Simon). Une autre Misna est en opposition avec celui qui déclare défendu pendant le sabbat tout objet ayant eu une destination interdite en ce jour (fût-il resté intact), puisqu'il est dit plus loin (XXI, 2) : Lorsqu'une pierre se trouve à l'ouverture d'un tonneau, on peut, pour tirer du vin, le pencher de côté au point que la pierre tombe; n'en résulte-t-il pas qu'il est permis de le déplacer? R. Aba répond au nom de R. Ḥiya b. Asché que, selon l'explication de Rab, c'est permis ici par exception, parce qu'il s'agit d'un oubli. Mais ne peut-on pas opposer la suite de cette Misna, disant : si la pierre se trouve auprès de plusieurs tonneaux (pouvant faire craindre un bris), il est permis de soulever le tonneau voisin et de le pencher pour faire tomber la pierre ; n'en résulte-il pas que c'est permis? A cela aussi on répond que Rab justifie ce cas en supposant qu'il s'agit d'un oubli. Un autre enseignement contredit également l'avis de celui qui défend désormais l'usage de tout objet ayant servi à une cause interdite, comme il est dit plus loin (XVIII, 2) : On peut renverser un panier devant les poussins pour qu'ils s'exercent à y monter et descendre, à quoi l'on ajoute : lorsqu'ils y sont montés spontanément, on peut pourtant déplacer ce panier [2]? Là, répondit R. Aboun b. Ḥiya devant R. Zeira, on peut justifier le permis spécial par le caractère malpropre survenu au panier [3]. Mais, est-il objecté, R. Oschia n'a-t-il pas enseigné que l'on peut aussi renverser devant eux les mesures à blé d'un *saa*, ou de 3 cab (τρίκαβος), lesquelles pourtant n'ont rien de malpropre? (Question non résolue).

R. Jérémie dit au nom de Rab : l'avis de R. Meir sert de règle; selon Samuel, l'avis de R. Juda l'emporte; selon R. Josué b. Lévi, l'avis de R. Simon l'emporte. On demanda à R. Yoḥanan quelle était son opinion à cet égard. Moi, dit-il, je m'en tiens aux termes de la Misna disant que l'on peut transporter le samedi tous les candélabres, sauf celui qui a été allumé en ce jour. R. Simon b. Lakisch enseigna à Atrabolis [4] qu'il est permis de déplacer un petit luminaire (sans articulation). R. Ḥelbo et R. Abahou diffèrent d'avis à ce sujet : devant le 1er, on ne l'enlevait pas de la table le samedi;

1. L'argent étant là, fût-ce par oubli, les rabbins défendent de toucher au rouleau. 2. Malgré l'interdit qui affecte ce panier, on peut le renverser. 3. Ce panier est pour ainsi dire destiné désormais aux poussins. 4. Sans doute Tripolis, dit M. Neubauer, p. 298.

mais devant le second on l'enlevait. Comme R. Yassa se rendit auprès de R. Tanḥum b. Ḥiya, on voulut retirer ce candélabre devant lui. Quoi, s'écria-t-il, tu voudrais le déplacer devant moi! ce n'est pas l'avis de R. Ḥelbo. R. Yossa de Galilée s'étant rendu auprès de Yossé b. Hanina, il voulut le retirer : c'est un point douteux, dit-il, non encore permis; car il y a 2 avis, ceux de Rab et de R. Yoḥanan qui l'interdisent, contre 2 autres, R. Josué b. Lévi et R. Simon b. Lakisch qui l'interdisent. R. Eliézer b. Ḥanina raconte avoir vu transporter un support de lumière le samedi. D'après l'avis de qui est-ce permis? D'après R. Meir, le tout devrait être interdit? D'après R. Simon, on pourrait déplacer même le candélabre? Cet avis est conforme à l'opinion de R. Juda, qui dit : une lumière devenant sale par l'huile est rejetée de la pensée et ne peut plus être transportée en ce jour, tandis que le support restant propre pourra être enlevé. On a enseigné : lorsqu'un candélabre se trouve sur une planche (tabula), on pourra enlever celle-ci, de façon que le luminaire tombe. Toutefois, ajoute R. Yoḥanan, un tel acte peut mener à un fait susceptible d'un sacrifice de péché, car en penchant l'huile en avant, on la fait tomber, et en arrière, on peut l'éteindre (tous 2 interdits graves). Samuel b. Aba dit devant R. Yossa qu'il s'agit d'une lumière éteinte, pour laquelle il n'y a aucune crainte à avoir. Tu peux donc te rassurer, lui dit-il; car cet enseignement ne saurait être conforme à l'avis de R. Meir, qui défendrait même de toucher à la planche [1], ni à l'avis de R. Simon, qui permettrait même de déplacer la lumière; c'est donc selon R. Juda que la lumière étant sale est rejetée de la pensée et ne peut pas être touchée, ce qui n'est pas le cas pour la planche. On a enseigné que si d'avance l'on a exprimé l'intention de déplacer le candélabre le samedi (ne le rejetant pas de la pensée), il est permis d'y toucher. Cet avis ne saurait être conforme à l'avis de R. Meir, qui, malgré la condition formulée d'avance l'interdit, en raison de l'action interdite qui a lieu le vendredi soir; ni selon l'avis de R. Simon, qui permet d'y toucher sans condition : c'est donc conforme à R. Juda, qui déclare la lumière hors de la pensée comme sale, non la planche. A quoi bon dire que le conditionnel est seulement conforme à l'avis de R. Juda? Peut-être R. Meir admet-il aussi une distinction en ce cas? Or, il est dit [2] que lorsqu'une lumière se trouve placée le samedi derrière une porte, on peut l'ouvrir et la fermer en ce jour sans s'inquiéter des conséquences, à condition de ne pas s'appliquer à l'allumer ou à l'éteindre. Rab et Samuel justifient la permission accordée pour ce cas spécial, en disant qu'il s'agit d'une lumière laissée là par oubli; sans quoi, on ne pourrait pas ouvrir la porte, et celui qui le ferait serait blâmé par eux, comme il est dit (Malachi, II, 12) : *Ainsi Dieu retranchera l'homme qui fera qu'elle veille et réponde*, qu'elle s'agite en tous sens. Puisque l'avis exprimé d'abord, que nul objet ayant une fois servi à l'interdit ne pourra plus être touché le samedi, est évidemment de R. Meir, qui interdit le contact même en cas d'oubli; donc, la per-

1. Étant la base d'un interdit. 2. A la fin de ce même enseignement.

mission accordée en cas de condition préalable est de l'avis de R. Juda. Seulement, il n'est pas permis de toucher le samedi à une coupe, ou à une écuelle, ou à une lanterne, où l'on avait allumé une lumière, fût-elle éteinte en ce moment. Selon R. Tabi au nom de R. Ḥisda, on peut même dire que cette fin est conforme à l'avis de R. Simon, qui d'ordinaire permet ce contact; pourtant il reconnaît que pour ces derniers cas c'est interdit ; car si c'était permis, il serait à craindre qu'en transportant ce luminaire, largement pourvu d'huile et brûlant encore au jour, il ne s'éteigne par le déplacement, ou que l'on s'en serve pour un autre usage. R. Mena dit : en principe l'on avait cru que la discussion avait seulement lieu en cas d'extinction réelle, soit que des souris p. ex. aient enlevé la mèche, soit qu'elle se trouve enfoncée dans l'orifice ; mais depuis lors il demeure entendu que l'on parle même d'autres cas d'extinction ; et pourtant R. Simon permet le transport, malgré le maintien de la mèche interdite, parce qu'il y a par contre de l'huile dont on peut vouloir se servir. On a enseigné plus loin (XXI, 1) : on peut prendre son enfant dans les bras et le porter quoiqu'il ait une pierre à la main (qu'il refuse de jeter), ou un panier de fruits malgré la pierre qui s'y trouve. Or, l'école de Rab a enseigné à ce sujet que si le panier contenant une pierre a aussi des mets, il n'y a rien à redire à ce sujet, et le transport est permis. C'est ainsi que R. Romanos, un jour de sabbat, transporta de la maison de Rabbi une marmite pleine de charbons (sans souci du contenu). Or, peut-on dire au sujet des charbons qu'ils étaient comprimés à l'ouverture, puisqu'ils brûlaient? C'est qu'il s'agit d'un récipient, contenant aussi de l'huile, en faveur de laquelle le transport a été autorisé. R. Abahou suppose qu'il y avait un grain d'encens, autorisant le transport. R. Aba b. Ḥiya dit qu'il est interdit de déplacer un siège (θρόνος) ; selon R. Amé, c'est permis. R. Jérémie voyant qu'on les déplaçait dans la grande salle d'études, ne s'y opposa pas, à cause du doute. A l'école de R. Yanaï on dit : lorsque ce siége n'a pas plus de 3 marches, on peut le déplacer; s'il en a plus, c'est une échelle, qu'il faut laisser en place. R. Yossé b. R. Aboun dit : celui qui vient de permettre de déplacer ce siége se conforme à l'avis de R. Simon, puisque l'on a enseigné [1] : on ne doit pas le samedi, traîner à terre un fauteuil, ni un lit, ni une chaise (cathedra), pour ne pas produire de cavité en ce jour; selon R. Simon, c'est permis (n'ayant pas l'intention du mal). R. Aba au nom de R. Houna, R. Ḥagaï au nom de R. Zeira, ou R. Yossé au nom de R. Ila, dit : les sages s'accordent à déclarer comme R. Simon qu'il est permis le samedi d'enlever une chaise dont les pieds se trouvent dans de la chaux (sans souci de l'entourage); et comme il est permis de la retirer, on peut aussi la replacer. Nous aussi, dit R. Yossé, nous sommes d'avis que l'on peut les enlever le samedi, comme il est dit dans la Misna [2] : on ne doit traîner à terre aucun ustensile, sauf une voiture, dont la roue produit une compression sur le sol, sans cavité. R. Houna dit au nom de Rab : la distinction entre

1. Tr. *Kilaïm*, I, 9 fin (t. II, p. 232), et ci-dessus, § 3. 2. Tr. *Beça*, II, 10.

siège et échelle a été établie [1] au point de vue du repos sabbatique (il est interdit de déplacer cette dernière) ; selon Hiskia au nom de l'école de R. Yanaï, elle a été établie au point de vue de la présomption de possession [2] ; enfin, selon R. Yossa au nom du même, il s'agit de la question de pureté, car le siège seul devient impur s'il sert à l'homme atteint de gonorrhée. R Aḥa b. Ḥinena ou R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : il est permis de déplacer une petite lampe. Mais ne va-t-il pas sans dire que c'est un ustensile, et comme tout objet de la maison, toujours destiné à l'usage ? On peut supposer, répond R. Yossé b. R. Aboun, qu'il s'agit du cas où on l'a achetée comme marchandise (sans le but de l'employer), ou si on ne l'a reçue que le vendredi soir sans avis préalable, de sorte qu'elle est comme inconnue[3].— « On peut placer un vase sous la lumière », est-il dit. Pourquoi est-ce permis ici et interdit plus haut (§ 6) ? C'est que plus haut, pour l'huile, on ne pourrait pas s'en servir en cas de besoin ; tandis qu'ici, après avoir recueilli les étincelles, il suffit de les rejeter pour pouvoir se servir du vase. « Sans y mettre de l'eau », est-il dit à la fin. Cet avis, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, est celui de R. Yossé [4]. On avait supposé que la discussion entre R. Yossé et les rabbins a lieu au cas où une séparation d'ustensiles a été établie, non pour la séparation d'eau [5] ; mais de ce que R. Samuel vient de déclarer, on peut conclure qu'il y a contestation même en cas de séparation par de l'eau [6].

CHAPITRE IV

1. Dans quels objets peut-on enfouir les mets chauds (pour les maintenir tels), et dans lesquels est-ce interdit ? C'est interdit dans le déchet d'olives, le fumier, le sel, la chaux, le sable, soit humides, soit secs, la paille, les pépins, les flocons de laine, les herbes ; ces 4 derniers à l'état humide ; mais s'ils sont secs, on peut y enfouir. C'est permis sous des vêtements, ou des légumes secs, ou des plumes d'oiseaux, ou de la sciure de bois, ou de l'écorce de chanvre. R. Juda l'interdit lorsque celle-ci est mince, mais il le permet si elle est épaisse.

Comme les divers caloriques cités dans la Misnâ rendent les mets brûlants, il est à craindre qu'après les avoir enlevés un peu de là pour laisser reposer la cuisson en les gardant à la main, ou les remettre là pour continuer à

1. Jér , *Baba bathra*, III, 8 (f. 14b). 2. Au-delà de 3 marches, on a acquis la certitude que c'est une échelle. 3. Aussi R. Yassa a dû l'autoriser. 4. Il est dit ci-après, XVI, 5, que pour empêcher la propagation d'un incendie, on l'arrête par l'apposition de vases, pleins ou vides ; R. Yossé défend d'y placer des vases d'argile neufs pleins d'eau, de peur qu'en se brisant ils éteignent l'incendie. C'est à ces 2 avis qu'il fait allusion ici. 5. En cas d'érection d'un mur de glace, tous l'interdiraient, l'extinction étant immédiate. 6. Puisque le cas analogue de la remise d'un vase pour recevoir l'étincelle n'est attribué qu'à R. Yossé, non aux autres sages.

bouillir le samedi; les sages l'ont interdit. C'est conforme à l'avis de R. Eliézer b. Azaria qui dit (ci-après, § 2) : on penche de côté la boîte où se trouve le pot, de façon à pouvoir retirer les mets de ce dernier; sans quoi, il y aurait à craindre de ne pouvoir plus l'y replacer. Mais, n'est-ce pas aussi conforme à l'avis des autres sages qui permettent de le remettre si c'est bouillant par l'addition du calorique? Or, on a dit précédemment (II, 7) qu'en cas de doute s'il fait déjà nuit ou non, on enfouit ce qui est chaud; si donc la nuit est certaine, c'est défendu partout; pourquoi n'est-ce pas au moins permis dans des matériaux simples, n'augmentant pas la chaleur? Plus haut, c'est interdit à la nuit, parce que c'est le moment de se rendre aux études. Selon R. Aba, le motif est d'éviter tout soupçon du mal; car, si l'on déclarait que c'est permis jusqu'à la nuit, on n'achèverait pas la cuisson pendant le jour, tandis qu'en raison de l'interdit on s'y prépare un peu d'avance. Qu'importe entre ces 2 motifs? Il y a une différence pratique entre eux, si l'on enfouit des objets froids [1] : d'après R. Aba, ce serait permis, vu qu'il n'y pas lieu de soupçonner du mal; d'après les autres rabbins au contraire, même cet enfouissement est interdit, car c'est une cause de retard pour se rendre aux études. On a défendu d'enfouir dans ce qui augmente la chaleur, de crainte qu'une autre fois on le conserve dans le four même, auprès des charbons [2]; et l'on a défendu de conserver au four, fût-il débarrassé, ou bien couvert de cendres, de crainte qu'on enfouisse dans ce qui augmente la chaleur; de même on a interdit d'employer à cet effet le four peu chauffé, à cause de celui qui le serait mieux; et enfin l'on a défendu le dépôt d'un mets dont la cuisson est complète à cause de celui qui serait incomplètement cuit, comme l'on a défendu l'eau chaude à cause du mets. Plus tard, toutefois, on revint sur cette décision, et l'on permit la conservation de l'eau chaude. On a enseigné qu'il est défendu d'enfouir dans la cendre chaude; cela prouve, dit R. Zeira, que c'est permis dans la cendre refroidie. Ainsi la fille de R. Yanaï, servant son père, lui offrait à table des mets brûlants; et son père lui ayant demandé comment elle s'y prenait pour avoir le manger si chaud, elle répondit l'avoir conservé ainsi dans le déchet d'olives. N'agis plus ainsi, lui dit-il, et désormais place le mets dans une boîte, et celle-ci dans la lie d'olives. Selon R. Zeira, cet avis est contesté par R. Ḥanina, car R. Aḥa enseigna au nom de R. Ḥanina : s'il y a de la lie d'olives sous le panier et de la paille au milieu (sur les côtés), il est interdit d'y rien enfouir, et R. Yanaï partage cet avis (s'opposant donc à l'avis précité qui permet d'employer cette lie mise au bas). Ceci est hors de doute; mais la question est de savoir quelle est la règle en cas de mélange d'un corps interdit à la conservation avec celui où c'est permis? On peut savoir la réponse de ce que notre misna dit : c'est permis sous des vêtements ou des légumes secs, ou des plumes d'oiseaux. R. Yossé b. Pazi dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : c'est vrai aussi longtemps que la nourriture ne s'est

1. Pour leur éviter la chaleur du soleil. 2. Non par crainte de remise le Sabbat, comme on dit ci-dessus.

pas propagée; mais lorsqu'elle a pris le dessus (ce qui augmente la chaleur), il est défendu d'y enfouir : preuve qu'en cas d'égalité des 2 parts, d'interdit et de permis, on peut y enfouir.

« Ni dans le sable », est-il dit. Comment se fait-il que plus loin (XXIII,5), on permette de déposer un mort dans du sable, pour le conserver par la fraîcheur et différer l'inhumation, tandis qu'ici l'on dit que le sable augmente la chaleur? C'est que le sable augmente la chaleur de ce qui est déjà chaud et raffraîchit ce qui est froid [1]; la paille au contraire rend intact le dépôt qu'on lui a remis. Dans tout ce que l'on écarte du mur voisin, il est interdit d'enfouir, la chaleur s'y augmente. A l'inverse, dit R. Yossé, tout objet dans lequel on permet ici d'enfouir, n'augmentant pas la chaleur, n'a pas besoin d'être écarté du mur. Mais, objecta R. Ḥagaï, n'est-il pas dit : lorsqu'on loue une maison à son prochain, on ne devra pas en constituer un grenier à blé. Pourquoi pas? N'est-ce pas à cause du son qui s'en dégage et qui nuirait par la chaleur [2]? Non, répondit R. Ḥanania, on ne craint que les souris, qui seraient attirées par le blé. S'il en est ainsi, répondit R. Pinḥas b. R. Ḥanina, on devrait, par crainte des souris, éviter n'importe quel amoncellement. Il en résulterait que l'objection faite par R. Ḥagaï, sur l'effet de la chaleur, serait bien fondée. Ce n'est pas à cause de la chaleur qui s'en dégage, répliqua R. Sameï, puisque l'on doit aussi écarter les pièces de monnaie (sela') du mur [3]; et ce n'est pas à dire qu'il soit défendu d'y enfouir des mets, car R. Yossé dit en effet que les pièces dites *sela'* ne sauraient rien réchauffer, mais provoquent des inégalités terrestres [4] et nuisent ainsi au niveau du sol et à la solidité du mur. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il ne faut pas enfouir dans les monnaies (faisant supposer qu'elles échauffent)? Ce n'est vrai que pour celles d'argent. Les uns disent qu'il est permis d'enfouir de cette façon ; d'autres l'interdisent. En effet, dit R. Hisda, les premiers parlent de pièces d'or ou de cuivre; les autres parlent de pièces d'argent. — Lorsqu'il est dit que les divers produits sont interdits s'ils sont humides, on ne veut pas seulement parler de produits encore verts, mais si après avoir été séchés, ils ont été mouillés; et ce qui le prouve c'est que l'on y comprend la filasse, qui certes correspond à des objets d'abord secs, plus tard mouillés. R. Yoḥanan b. Schila en conclut que si l'on enfouit des objets liquides dans l'un de ces produits [5], il faudra avoir soin de ne pas emplir l'écuelle jusqu'aux bords, mais laisser un petit vide; car en l'y portant, on pourrait en renverser une goutte et causer ainsi un surcroît de chaleur. On a enseigné ailleurs [6] : si l'on se sert de vieille lie d'olive, elle est susceptible d'impureté; mais si elle est neuve, elle reste pure. On nomme neuve, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Yoḥanan, celle qui a moins d'un an de date, et vieille celle qui a plus d'un an. « Il est permis d'enfouir sous des vête-

1. Mischbeçoth zahab, nº 257. 2. Comment donc R. Yossé peut-il permettre ici d'enfouir dans la paille? 3. Tr. *Baba bathra*, II, 1. 4. Ou : des creux, comme en font les taupes. 5. Dans ceux que la Mischnâ autorise à l'état sec, non humides. 6. Tr. *Kélim*, IX, 6.

ments, ou des légumes secs, ou des plumes d'oiseau », dit la Misnâ. R. Juda b. Pazi ajoute au nom de R. Jérémie b. Ḥanina : c'est vrai aussi longtemps que la nourriture ne s'est pas propagée[1] ; mais lorsqu'elle a pris le dessus (est en majeure partie), il est défendu d'y enfouir. C'est permis aussi « dans l'étoupe de chanvre, ou dans la sciure de bois. » Selon notre leçon, on emploie le terme נסורת (sciure) ; mais selon la version de l'école de Rabbi, on lit נעורת (étoupe, filasse). Au fond, ces 2 termes se confondent.

2. On peut enfouir dans les peaux encore garnies de poils, puis même les enlever de là, ou encore dans de la laine de tonte ; mais en ce dernier cas, il n'est pas permis de la retirer. Comment opérera-t-on[2]? On enlève le couvercle, de sorte que la laine tombe à l'entour. R. Eliézer b. Azaria dit : on penche de côté la boîte où se trouve le pot, de façon à pouvoir retirer les mets de ce dernier ; car si l'on retirait le pot en entier, il y aurait à craindre que l'on ne puisse plus y replacer le pot par suite de l'amoncellement de la laine (cas interdit). Selon les autres sages, on peut retirer le pot en entier et l'y replacer sans crainte. Si on ne l'a pas couvert pendant qu'il faisait encore jour, on ne devra pas le couvrir à la nuit ; mais si on l'avait couvert au jour et qu'ensuite il se trouve découvert spontanément, on peut le recouvrir. On peut remplir une cruche, κύαθον, d'eau froide, et la mettre sous un coussin ou divan (pour l'attiédir).

R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque la Misnâ permet d'enfouir dans les peaux, il s'agit de celles que le maître conserve chez lui à son usage ; mais il est défendu d'user ainsi des peaux mises au magasin, ἀποθήκη, pour le commerce, rejetées ainsi hors de la pensée du maître. En cas d'enfouissement dans de la laine, on ne peut plus y toucher ; c'est qu'il s'agit, selon R. Judas et R. Yoḥanan, de celle qui est au magasin de vente ; mais la défense n'est pas maintenue pour celle qui sert à l'usage habituel de la maison. R. Jérémie dit au nom de Rab[3] : on peut le samedi tendre une toile sur les rangées de briques pour éviter que la pluie n'interrompe leur cuisson. R Simon b. R. Yanaï dit : je n'ai pas entendu formuler cet avis par mon père, mais ma sœur me l'a dit en son nom[4] : à côté d'un œuf né en un jour de fête, on peut adosser un vase, afin d'éviter qu'il roule et se brise, mais non pas couvrir l'œuf avec le vase ; Samuel permet même de le couvrir (autorisant ce déplacement même pour l'interdit). Toutefois, ajoute R. Mena, il faudra avoir soin que le vase protecteur ne touche pas l'œuf (interdit). R. Oschia a enseigné qu'au dessus d'une ruche d'abeilles, on peut tendre une toile, pour la protéger du soleil en été et de la pluie en hiver. On comprend cette permission, soit d'après Rab qui autorise le même acte pour les

1. Jusque-là, la chaleur n'augmente pas, comme il a été dit un peu plus haut. 2. Que faire en cas d'enfouissement accompli par erreur? 3. Cf Tr. *Moëd Katon*, II, 5. 4. Cf. ci-après, XIII, 7, et XVI, fin.

briques, soit d'après Samuel qui permet de couvrir l'œuf par un vase ; mais comment l'expliquer selon R. Simon, qui défend ce dernier procédé ? C'est que, pour la ruche, la toile est tendue au-dessus et peut facilement être enlevée ; tandis que pour l'œuf, il défend seulement que ce soit au-dessous, par crainte d'un déplacement défendu. R. Bisna dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : il est défendu de déplacer les dents des cottes [1]. Il y avait des filets tendus, que le soleil consumait; on vint demander s'il est permis de les déplacer le samedi. Non, dit-il, à moins que dès la veille vous ayez eu la pensée d'y reposer vos têtes la nuit du samedi ; en ce cas, c'est permis R. Zeira dit au nom de R. Jérémie qu'il est permis de déplacer des troncs d'arbres si, dès la veille, on avait l'intention de s'en servir. R. Yôna et R. Yôssa se rendirent à la salle d'études de Bar-Oula, où il y avait une planche de bois, ainsi que des troncs (καλινός); ils lui demandèrent s'il est permis de les déplacer. Oui, répondit-il, si vous avez songé à les employer dès la veille ; au cas contraire, non. R. Ḥalafta b. Saul a enseigné qu'il est permis aussi de déplacer des chiffons si l'on y a songé la veille ; et, dans ce même cas, R. Yossé b. Saul permet de déplacer même un amoncellement de poutres (p. ex. pour s'y asseoir). R. Yossé, ou R. Ḥanina, au nom de R. Ismaël b. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Jacob b. Idi, ou R. Ḥanina au nom de R. Ismaël b. R. Yossé, dit : mon père avait été tanneur, et il nous disait que si nous attachons seulement ensemble les bouts de laine du déchet, ce signe permet de les déplacer le lendemain au sabbat. Ḥiskia dit que c'est également permis s'il y a un nœud très lâche (si peu que ce soit). Rab dit : lorsqu'on a coupé des branches sèches de palmier pour se coucher dessus, le samedi, il n'est pas besoin de les lier ensemble d'avance, mais il le faut si on le destine à soutenir une tente ; selon R. Aba b. Ḥana, ce lien est exigible en tous cas pour en user le samedi. Toutefois, dit R. Ḥiskia, les nœuds dont parle Rab pour la confection des tentes ne ressemblent pas à ceux qu'exige R. Aba b. Ḥana pour les ustensiles (c'est-à-dire pour les convertir en couches) : selon Rab, il faut lier toutes les pointes ; selon R. Aba b. Ḥana, il suffit que la branche ait une forme ébauchée d'outil, car on ne peut pas supposer que, pour pouvoir y coucher, il faille un travail aussi important que celui de lier toutes les pointes. R. Jacob b. Idi dit encore au nom de R. Yoḥanan : on ne doit jamais s'abstenir de se rendre à la salle d'études ; car, plusieurs fois dans Yabneh [2], on avait demandé : pourquoi les canots du Jourdain sont déclarés impurs, et personne n'avait su y répondre, jusqu'à l'arrivée de R. Ḥanina b. Antigonos, qui résolut ce point dans sa ville : ces canots sont impurs, parce qu'ils sont tantôt vides, tantôt pleins, servant au transport des fruits de la mer au rivage, et du rivage à la mer. Il a aussi fourni une autre interprétation : les branches de palmier doivent être liées si elles sont destinées le samedi, soit

1. Le commentaire *Qorban 'Eba* traduit לסטה par *vaisseau* (qui n'a que faire ici), et J. Lévy, dans son *Wörterbuch*, par : *suta sc. vestis*, plus admissible ici.
2. Neubauer, Géogr., p. 31.

à servir de couche, soit à dresser une tente. Mais, fut-il objecté, les canots d'Ascalon servaient aussi au transport maritime, sans avoir été déclarés impurs? Pour eux, c'est différent, répond R. Isaac b. Eléazar; ils restaient toujours mi-partie au rivage, mi-partie dans l'eau. L'avis de R. Aba b. Hana est conforme à ce qu'a dit R. Ḥanina[1] : nous montions avec Rabbi à Hamath-Garar, et il nous disait de nous fixer là (en pensée) certaines pierres, afin de pouvoir les déplacer le lendemain samedi pour s'y asseoir. R. Zeira dit qu'il faut équarrir les pierres pour leur donner cette destination; selon les autres compagnons, il faut aussi les râcler, et selon l'école de Cippori, il suffit d'y avoir songé la veille. Selon R. Yoḥanan, il faut que ces pierres aient une forme ébauchée de siège. On trouve en effet la confirmation de ces diverses opinions: l'avis de R. Aba b. Hana est aussi admis par R. Yoḥanan et R. Jonatan; celui de R. Zeira est confirmé par R. Ismaël b. R. Yossé; celui de l'école de Cippori est admis par R. Yossé b. Saul et R. Halafta b. Saul. Seul l'avis si sévère des compagnons n'est pas partagé par d'autres —[2].

Il est interdit de déplacer un mets du four chauffé pour le mettre dans un autre endroit où on l'enfouit, ainsi que de cette place dans un four, ni même d'un endroit où l'on tient au chaud par du linge, dans un autre où on l'enfouit au milieu de produits naturels. Si le pot a été découvert pendant qu'il faisait encore jour, on le recouvre de même avant la nuit du samedi; s'il a été découvert lorsqu'il faisait déjà nuit, on pourra aussi le recouvrir à ce moment-là; mais s'il a été découvert le vendredi avant la nuit, qu'ensuite on sanctifie la solennité du jour, peut-on après cela le recouvrir, ou est-ce déjà interdit, le sabbat étant commencé? (Question non résolue). On a enseigné[3] : il n'est plus permis d'enfouir de l'eau chaude lorsque la nuit du sabbat commence; mais on peut y ajouter des couvertures ou étoffes, pour ne rien perdre de la chaleur. Que faut-il avoir déjà mis sur le mets à tenir au chaud pour qu'il soit permis d'ajouter des couvertures? Il suffit, dit R. Zeriqan b. Hanina, qu'il y ait la moindre serviette; selon R. Zeira, il faut encore que cet objet serve à maintenir la chaleur. Tous les objets y servent, dit R. Hinena. En effet, dit R. Matnia, cet avis est bien juste; puisque, si l'on prenait un simple chiffon, شرموطة, pour se couvrir la tête au moment du froid, il suffirait à vous préserver; il en est donc de même pour enfouir les mets.— De même que l'on ne doit plus enfouir de l'eau chaude dès qu'il fait nuit, de même on ne doit pas enfouir en terre des objets froids (glace ou autres) pour les préserver de la chaleur; Rabbi le permet. Mais, objecta Samuel b. Aba, contre le 1er interlocuteur, n'est-il pas dit dans notre misnâ que l'on peut emplir une cruche d'eau et la placer sous son coussin ou sous le divan pendant le sabbat? N'en résulte-t-il pas que c'est l'avis de Rabbi, permettant d'enfouir, qui prédomine? C'est que, dans notre Misnâ, il s'agit seulement d'une conservation momentanée; ce qui est permis, tandis qu'ici il s'agit d'enfouir pour toute la journée du samedi.

1. Ci-après, XVIII, 2. 2. Suit un passage déjà cité ci-dessus, III, 1, fin.
3. Tossefta à ce tr., ch. IV.

CHAPITRE V

1. Avec quoi un animal domestique peut-il sortir le samedi [1], et avec quoi est-ce interdit ? Le chameau peut sortir avec le licol ou frein, افسار, la chamelle avec l'anneau au naseau, خطام, l'âne de Lybie [2] avec le frein, φόρβεια, le cheval avec le collier [3], et tous les animaux munis de ce dernier peuvent le porter et être conduits de cette façon. Tous ces objets (en cas d'impureté) peuvent être aspergés et baignés à l'endroit où ils se trouvent, sans déplacement.

R. Ismaël b. R. Yossé enseigne au nom de son père : on conduit 4 divers animaux domestiques par le frein ; ce sont : le cheval, le mulet, le chameau et l'âne ; et il y a un indice de cette classification, dit R. Ḥiskia, dans ce verset (Zakharie, XIV, 15) : *Ainsi sera la peste des chevaux, mulets, chameaux et ânes*. Rab dit que cet avis sert de règle — [4].

R. Samuel dit au nom de R. Zeira : comme on vient de spécifier que pour ces 4 sortes d'animaux seuls le port du frein est permis, sans l'étendre à toute espèce d'animaux ; de même, tout ce qui en dehors de cela est permis s'applique à la généralité. « Le cheval peut sortir avec la clochette, » est-il dit, etc. Comment peut-il être question de bain à cet égard, puisque l'on a enseigné [5] que les ornements humains sont seuls susceptibles d'impureté, non ceux de l'animal, comme p. ex. la clochette ? On peut répondre qu'il s'agit d'un ornement primitivement à l'usage de l'homme qui est devenu impur ; et, tout en le remettant à l'animal, il faut le purifier à cause du contact. Mais est-ce que l'animal, en le traînant ainsi, ne provoque pas de cavité interdite ? Notre Misnâ est sans doute conforme à R. Simon, puisqu'il est dit [6] : On ne doit pas le samedi traîner à terre un fauteuil, ni un lit, ni une chaise, ni un siège, pour ne pas produire de trou en ce jour ; R. Simon le permet, parce que ce trou n'est pas fait avec l'intention du mal (et il en est de même ici pour l'animal). De même encore, dit R. Ḥinena, on a enseigné : on peut le samedi traîner une porte, sans s'inquiéter des suites, ou une tenture, ou un treillage (κιγκλίς), ou l'ouvir et fermer le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête. On a également enseigné que lorsqu'une tenture est attachée, suspendue à la colonne, on peut l'ouvrir ou la fermer le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête. Quant au bain, pourquoi dit-on plus loin (VI, 1) que la femme ne peut pas se baigner sans relâcher les nœuds des cheveux, tandis qu'ici on ne prescrit rien de semblable ? C'est que, dit R. Mena, ici il s'agit de liens déjà lâches, et plus loin, de nœuds serrés, ou comprimés.

1. L'animal devant aussi se reposer ce jour-là, les charges seules lui sont interdites. 2. V. *Kilaïm*, VIII, 4 (t. II, p. 304). 3. On y attache un anneau, où l'on passe une corde pour mener la bête. 4. Suit un passage, traduit tr. *Kilaïm*, VIII, 4 (t. II, p. 305). 5. Tr. *Kélim*, XII, 1. 6. Ci-dessus, III, 3.

2. L'âne peut sortir avec sa couverte, si, d'avance, elle était attachée sur lui (pour le réchauffer). Les boucs sortent enveloppés[1]; les brebis sortent ayant la queue attachée au pied, ou en bas, ou la laine abritée par une étoffe, et les chèvres sortent les mamelles ficelées (pour tarir le lait ou le garder). R. Yossé interdit toutes ces sorties, sauf celle des brebis à laine garantie. R. Juda permet que les chèvres, en sortant, aient les pis ficelés si c'est pour tarir le lait, non pour le conserver.

Samuel dit qu'on peut laisser sortir l'âne muni de sa couverte si elle a été attachée dès la veille (non le samedi). Ḥanin de Goftich dit en présence de Samuel que R. Ḥiya b. Asché avait, de plus, pris l'habitude d'attacher aussi au cou de la bête son sac à fourrage, et il a été enseigné que les mâles peuvent sortir ainsi munis. Mais, objecta R. Aḥa b. Papa en présence de R. Zeira, n'a-t-on pas enseigné[2]: lorsqu'une corde se trouve déjà attachée à la vache, on peut la fixer à la crèche; ou si elle est fixée à la crèche, on peut la rattacher à la vache. On s'explique bien ces deux cas, bien que l'on se trouve ainsi vouloir occuper le côté de la bête le samedi. Comment donc se fait-il que Samuel interdise une opération analogue? Là, c'est permis, dit Rab, parce qu'il s'agit d'un lien sans fixité (que l'on détachera). Mais, répliqua R. Yossé, n'est-ce pas toujours opérer un travail sur une partie quelconque de l'animal, que le lien soit durable ou non? On peut répondre à cela, dit R. Sameï, que cet avis serait conforme à celui de R. Simon b. Eléazar[3], qui permet un tel acte le samedi, aussi bien au côté d'un arbre qu'au côté d'un animal domestique. R. Mena dit que l'on peut même justifier le dit enseignement d'après les autres sages, en supposant qu'il s'agit de rattacher une corde à celle qui retient déjà l'animal (on n'opère pas en ce cas sur le côté même de la bête).

« Les mâles, est-il dit, sortent enveloppés »; c'est-à-dire l'on prend de la peau tannée qu'on leur attache devant le cœur, afin de les abriter contre les morsures des fauves, qui cherchent à leur déchirer le cœur. — « Les chèvres sortent etc. » Il y a 2 versions à l'égard de ce dernier terme: la première désigne le sens de « closes », selon ce verset (Prov. VII, 10): *parée comme une courtisane et le cœur fermé* (*insensible*)[4]; la 2e version[5] est conforme à l'expression: on n'aiguisera pas le couteau. L'expression suivante de la Misna comprend la mise à l'abri de la laine pour en composer une étoffe soyeuse. Enfin, le terme *Kaboul* appliqué aux brebis désigne celles qui ont les organes génitaux fermés, pour éviter les saillies du mâle. En effet, dit R. Aboun b. Hiya, le verset (I Rois, IX, 13): *Il l'appela pays de Caboul*, désigne une terre qui ne porte pas de fruits (stérile). — « R. Juda permet que les chèvres aient

1. Pour eux, comme ci-après pour les chèvres, il s'agit d'éviter les saillies en ce jour. 2. Tossefta à ce tr., ch. XIII. 3. Ci-après, XIII, 7, fin. 4. Le terme en question, dit le comment., offre en acrostiche ledit verset. 5. Elle suppose au contraire la femelle disposée à recevoir le mâle, l'y excitant même.

les pis ficelés. Au nom de R. Juda b. Bethera, il est dit : l'avis de la Misnâ, qu'on peut les ficeler pour tarir seulement le lait, sert bien de règle ; mais, comme on ne saurait pas distinguer entre l'action de tarir et celle de conserver (et que, par erreur, on pourrait le permettre), l'une et l'autre ont été interdites. Aussi, cet avis est adopté [1].

3. Avec quoi cette sortie est-elle interdite? Elle l'est pour le chameau dont la queue est entourée d'un chiffon (comme marque distinctive), ou s'il a les pieds liés, ou s'il a une jambe repliée, et il en est de même pour les autres animaux. On ne devra pas attacher ensemble des chameaux pour les mener ainsi ; mais on pourra tenir en une main toutes les cordes réunies, en les menant, à condition de ne pas entortiller ces cordes (mélange interdit).

Cette étoffe en question pour le chameau le couvre, comme le voile d'une femme [2] abrite ses yeux. — Par « pieds liés » on entend : l'un de devant joint à l'arrière ; par le terme suivant, on entend la jonction des 2 pattes d'arrière. « On ne doit pas les attacher ensemble », est-il dit, etc. C'est défendu, dit R. Aba, pour éviter le soupçon de laisser supposer que l'on est sorti pour se livrer au commerce le samedi. Assaï dit que l'on a en vue la question des mélanges hétérogènes de cordes, en substances diverses. R. Juda dit au nom de Samuel : Si la corde dépasse d'un palme la main, c'est interdit à titre de charge ; mais si elle dépasse d'autant le cou de la bête, c'est permis, parce qu'à l'égard de celle-ci, le plus ou moins de charge ne fait rien. Si la corde est enroulée autour du cou de l'animal comme un ornement, c'est interdit (étant hors d'habitude) ; mais si elle est attachée comme une bride, c'est permis. R. Houna et R. Juda rapportent tous deux différemment l'opinion de Samuel : l'un dit (comme ci-dessus) que si la corde dépasse d'un palme la main, c'est interdit ; si elle dépasse d'autant le cou de la bête, c'est permis ; tandis que son interlocuteur renverse ces propositions. Le préopinant est d'avis que lorsque la corde dépasse la main, c'est une charge qu'il est interdit de porter le samedi, mais c'est permis à l'égard de la bête, pour laquelle il n'y a pas cette défense d'une légère surcharge. L'autre interlocuteur au contraire est d'avis que, si la corde dépasse la main d'un palme, c'est permis, parce que c'est un cas possible, que l'on détende la corde pour laisser plus de latitude à l'animal ; mais c'est interdit lorsqu'elle dépasse le cou de la bête, parce que l'homme est responsable du repos de sa bête, comme il est dit (Exode, XXIII, 12) : *afin que ton bœuf et ton âne se reposent comme toi.* On a enseigné : lorsqu'il y a un palme d'espace entre la main tenant la bride et le point d'attache au cou de l'animal, c'est interdit. Selon R. Zeira, c'est aussi bien interdit si elle dépasse la main d'un palme,

1. En raison des interversions évidentes et peu intelligibles du texte jerusalmi, il a fallu suivre celui de Babylone, *Schabbath*, 54a. — C'est contraire à l'avis de R. Yossé de la Misna, qui le défend par principe. 2. Selon J. Lévy : comme le chapeau (capa) qui descend jusqu'aux sourcils.

que si elle dépasse d'autant le cou, ou s'il y a un égal intervalle entre la main et le cou. Mais en quel cas la Misna permet-elle « de tenir les cordes en une main pour mener les bêtes » ? En effet, dit R. Yoḥanan b. Marieh, pour bien faire, il faut mener la bête comme lorsqu'on étrille un cheval (en le serrant de très près).

4. On ne devra pas faire sortir l'âne avec une couverte non attachée d'avance sur lui, ni avec une clochette[1] même bouchée, ni le cou garni de bois en forme d'échelle (pour préserver sa blessure, s'il en a), ni avec une courroie aux pieds (pour empêcher le frottement), ni les coqs munis de fils distinctifs, ou avec des liens entre les pattes, ni les boucs avec des brouettes[2], pour soutenir la queue (touffue), ni les chèvres munies d'un préservatif[3], ni le veau avec le joug d'essai ou muselière (κήμος), ni la vache avec les pis munis de peau d'hérisson[4], ni avec une courroie entre les cornes. La vache de R. Eliézer b. Azaria sortait pourtant les cornes ainsi garnies, contre l'assentiment des autres sages.

On a enseigné : l'âne que l'on ne doit pas faire sortir ainsi couvert peut, en cet état, aller et venir dans la cour intérieure. R. Samuel dit au nom de R. Zeira qu'il en est de même au sujet du bât, comme il est dit que l'âne peut sortir en le portant, afin d'avoir chaud de cette façon ; mais on ne devra pas le charger avec la ventrière (poitrail), ni rattacher la courroie passée sous la queue en consolidation du bât. Mais, objecta R. Jérémie devant R. Zeira, puisque l'avis précité, au sujet de la marche de l'âne couvert dans la cour intérieure, fait partie des règles sabbatiques dont on a dit que ce sont des montagnes suspendues à un cheveu[5], comment peut-on en tirer une déduction relative au bât? En ce cas, l'on pourrait se demander pourquoi l'âne ne peut pas sortir le cou garni de bois en forme d'échelle, tandis qu'une *braïtha* permet d'employer des bandelettes sur un os brisé pour le maintenir jusqu'à sa reconstitution? Il y a une différence, fut-il répondu, entre ces 2 modes de pansage : le bois en forme d'échelle a sa valeur propre (et s'il tombait, on le ramasserait et le porterait), tandis que l'autre est insignifiant et n'entraîne pas cette crainte. De même, dit R. Hiya, on pourrait objecter qu'il ne doit pas y avoir de différence entre ces bandelettes de consolidation et l'amulette d'un savant, dont il est dit qu'il est défendu à l'animal domestique de sortir en la portant ; de même aussi, dit R. Abdima, il ne doit pas y avoir de différence entre lesdites bandelettes et la mise d'une compresse sur une plaie, autorisée par tous sans discussion. En effet, selon les uns, l'âne peut sortir muni de ces bandelettes ; selon d'autres, non. R. Hiya b. Ada dit que celui qui a permis le

1. Le *Qorban 'Eda* rappelle le vieux mot *esclete*. 2. Munk, Palestine, p. 30 et pl. III. 3. Littéral. d'un moyen servant à les protéger. 4. Pour les protéger contre les morsures des vipères. Cf. *Kilaim*, VIII, 5 (II, p. 306). 5. Sans base. On dit de même en français : un raisonnement tiré *par les cheveux*, remarque M. Schuhl, *Sentences*, p. 194.

port d'un de ces remèdes permet aussi l'autre ; celui qui défend l'un, défend aussi l'autre.

« Ni les boucs avec des brouettes », est-il dit, parce qu'on pourrait rayer le sol par la roue. « Ni les chèvres munies d'un préservatif. » L'objet employé, dit R. Juda, est une bande de laine, collée à l'huile sur leur dos pour les réchauffer. Selon R. Yassa au nom de R. Hama b. Ḥanina, c'est une racine nommée *iohnina*[1]. Mais, objecta R. Zeira devant R. Yossé, ce dernier remède artificiel n'est-il pas de ceux dont il est dit que la bête ne doit pas les porter au dehors le samedi ? C'est vrai, ô babylonéen, lui répondit-il, tu as raison. — « Ni le veau, etc. ». Selon R. Houna, il s'agit d'un petit joug servant à l'exercer ; selon R. Hisda, c'est une planche ; selon Aba b. R. Houna, c'est une sorte de broche, le maintenant droit. Selon les uns, la Misnâ emploie le terme *guimon ;* selon les autres, c'est *guimal.* Les uns le comparent au mot *agmon* de ce verset (Isaïe, LVIII, 5) : *qu'il courbe la tête comme un jonc* (agmon) ; les autres rappellent ces mots (I Samuel, I, 24) : *elle l'emporta avec elle lorsqu'elle l'eut sevré* (*gamal*). La 1re version confirme l'avis de R. Ḥisda ; la 2e, celui d'Aba b. R. Houna. — « Ni la vache, est-il dit, ayant les pis munis d'une peau de hérisson » ; car, on les couvre ainsi pour empêcher les petits de téter. « La vache de R. Eliézer b. Azaria sortait avec une courroie entre les cornes[2], contrairement à la volonté des docteurs. » R. Aba et R. Samuel disent tous deux que, selon les sages, la courroie est interdite, même si elle sert pour mener la bête. R. Aba b. Samuel le permet si la corne est creuse (pouvant contenir la corde). R. Yossé dit avoir objecté devant R. Aba qu'il est admis seulement plus haut (§ 1), pour la chamelle, de pouvoir sortir avec l'anneau au naseau (rien de plus). R. Zeira dit au nom de Samuel : lorsqu'un bœuf est porté à frapper, on le sort muni de sa muselière ; et nos sages de la captivité ont adopté cette habitude. R. Elia ou R. Juda dit au nom de Simon b. Hiya : on peut faire sortir le chien avec son collier[3] ; si c'est à l'usage du maître, chaque fois qu'il veut frapper la bête, c'est interdit ; mais si c'est dans un but de préservation, pour que la laisse ne l'écorche pas, c'est permis. Gueniba dit : s'il est venu pour nous raconter une opinion isolée, il est impossible qu'il ait dit de s'opposer à l'ordre des sages. Sur quoi R. Juda b. Pazi de Bar-Dalieh dit à R. Eliézer b. Azariah : ou sépare-toi de nous, ou retire la courroie d'entre les cornes de ta vache. Une telle conduite, dit R. Yossé b. R. Aboun, est une révolte ouverte contre l'avis des sages. Aussi R. Hanania raconte que cette vache étant, un samedi, sortie en cet état à l'insu de son maître, celui-ci fit pénitence et jeûna au point que ses dents noircirent. R. Idi de Ḥotria[4] dit que cette vache était à la femme de R. Eliézer (ce qui explique l'oubli) ; et l'on sait qu'il y a équivalence entre la femme et la génisse, en vertu de ce verset (Juges, XIV, 18) : *Si vous n'aviez*

1. Arbuste de Syrie, donnant de l'huile odoriférante, dit J. Lévy. 2. Jér., tr. *Beça*, II, 8 (f. 61d). 3. Le comment. a : colar (pour colier). 4. Neubauer, ib., p. 266.

pas labouré avec ma génisse (si vous n'aviez pas obsédé ma femme), *vous n'auriez pas deviné mon énigme.* On dit en Babylonie que c'était une voisine de R. Eliézer qui a agi ainsi. Mais peut-on être blâmable pour la faute commise par un voisin ? Oui, répondit R. Qirios de Yadma [1], pour que l'on sache bien que lorsqu'il y avait la moindre possibilité d'empêcher quelqu'un de mal agir, et qu'on ne l'a pas détourné, on en est presque responsable [2].

CHAPITRE VI

1. Que peut emporter la femme en sortant et que lui est-il interdit d'emporter? Elle ne devra porter ni des ficelles de coton ni de lin, ni des courroies aux cheveux, ni prendre un bain légal sans les relâcher (pour que l'eau pénètre), ni avec un bandeau frontal, ni avec des bandelettes ornées [3], si ce n'est pas cousu au bonnet [4], ni avec une bande d'étoffe supportant la plaque, sur la voie publique ; ni avec une couronne d'or en forme de tourelle, ni avec une petite chaîne de cou [5], *catena*, ni avec des anneaux de nez, ni avec des anneaux aux doigts, n'y eût-il même pas de cachet, ni avec une aiguille non percée. Mais si par mégarde elle l'a emporté, elle ne doit pas le sacrifice du péché involontaire.

R. Nahman b. Jacob dit : on parle du bain pour observer que, puisqu'en semaine la femme menstruée devra relâcher ces liens avant de prendre le bain de la purification, sous peine de nullité, il pouvait arriver que, par oubli, un tel bain survenant un samedi, la femme se mette à porter l'un de ces objets sur la voie publique par un espace de 4 coudées. R. Mena dit : au commencement [6], nous supposions que l'interdit de la Misna a pour motif la crainte que la femme, ne pouvant enlever ces ficelles de la tête, se mette à défaire la couture (faute grave), et nous n'avions rien à répliquer. Mais ce qui confirme bien l'avis de R. Nahman, c'est l'enseignement de R. Oschia disant [7] : on peut tresser les paniers d'osier pour recevoir les dattes à mûrir et défaire le lien du couvercle qui serait fermé ; il est seulement défendu de rattacher ce couvercle au panier. On a enseigné ailleurs [8] : pour le bain d'homme, on considère comme des séparations interdites les ficelles de laine, ou de lin, ou les rubans sur la tête des filles ; selon R. Juda, les ornements de laine ou de cheveux ne forment pas d'obstacle, parce que l'eau les traverse. Samuel dit qu'il n'est pas question de cheveux dans l'opinion émise par R. Juda, point également admis par les autres sages, tous admettant que ce n'est pas une séparation ; il n'y a de divergence que pour la bande de laine. R. Aba dit

1. Ib., 268. 2. Jér., Kethoubôth, XIII, 1 (f. 35c). 3. Autre genre de frontal, ou ornement sur la tête, semi-voile. 4. Ou : résille, filet, شبكة. Le comment. a : cofle ou coife. 5. Maïmoni lui compare le terme مخنقة, colli ornamentum (de la racine خنق, strangulare, équivalant à קטל). 6. Avant de connaître cet avis de R. Nahman. 7. Tossefta à ce tr., ch. XIII, et ci-après, VII, 2. 8. Tr. Miqwaôth, IX, 1.

au nom de R. Juda, ou R. Zeira au nom des autres sages : lorsqu'il n'y a qu'un cheveu attaché [1], il constitue une séparation interdite ; s'il y en a 2, c'est douteux ; à 3, ce n'est plus une séparation (l'eau y passera). R. Zeira demanda : puisqu'un cheveu attaché constitue une unité interdite, est-ce qu'en cas d'un cheveu attaché à un autre, on le considèrera comme double et douteux, ou comme simple et interdit? De même, en parlant de 2 cheveux, les suppose-t-on isolés ou chacun double ? et de même pour trois? R. Juda répond : la femme menstruée qui se rend au bain légal a soin de nouer ses cheveux ensemble par un lien lâche, comme on tord la queue d'un cheval lorsqu'on lui fait passer un cours d'eau ; l'on peut être certain que ce procédé suffit et obvie à tout. Cahana demanda à Rab s'il est permis le samedi de sortir avec une chaîne composée d'anneau de fil? Non, répondit-il, puisque les sages ont aussi défendu de sortir en portant une ceinture (همیان). R. Houna avait appris à la femme du chef de la captivité qu'elle pouvait mettre du brocard d'or au-dessus de sa coiffure (capilatio). R. Yoḥanan apprit aux femmes de la maison d'Aboun, à Témina, qu'elles pouvaient porter des perles sur leur étoffe de soie nommée Paragazda (toilette brillante). R. Ila dit : tout ce qui est adhérent au vêtement en fait partie et ne constitue pas de charge. Aussi est-il dit [2] : on peut sortir avec des clochettes cousues au vêtement, non avec celles que l'on porterait au cou. Selon une version, ces 2 genres de clochettes sont susceptibles de devenir impures, à titre d'ornement ; selon une autre version, elles n'en sont pas susceptibles. La 1re version parle du cas où il y a un battant (faisant sonner) ; la 2e parle du cas où il n'y en a pas. Mais la clochette ne devrait-elle pas rester pure, même munie du battant? R. Abahou n'a-t-il pas dit, selon Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, qu'il y a 2 avis divers au sujet des clochettes suspendues au berceau d'enfant : selon l'un, on peut transporter ce berceau de côté et d'autre, en ayant soin de ne pas faire sonner la clochette ; l'autre interdit ce déplacement, du moment que l'on a fait retentir la sonnette avant le samedi, et c'est permis au cas contraire ; pourquoi donc le battant influe-t-il sur la valeur de l'objet, entraînant la propagation de l'impur ? C'est que, fut-il répondu, pour le berceau, la clochette ne doit certes pas résonner le samedi, mais elle a été faite dans ce but aux jours ordinaires de la semaine ; tandis qu'ici, pour la clochette des vêtements, il va sans dire que le battant a pour but de se faire entendre, aussi bien en semaine qu'au samedi (il constitue donc en ce cas, une valeur intrinsèque, et devient susceptible d'impureté).

« Ni avec un bandeau frontal », est-il dit. Selon R. Aboun b. Hiya, c'est une sorte de diadème (caputium) que l'on met au sommet du front ; « ni avec des bandelettes », ou morceaux d'étoffes coloriées. Le terme suivant désigne la bande de laine sous la plaque d'ornement [3]. On a enseigné que R. Simon b. Éliézer en permet l'usage. Cet avis, dit R. Aḥa au nom de Cahana, est

1. Dont on aura grand soin, à cause de son isolement. B. *Nidda*, 67a. 2. Tossefta à ce tr., ch. VI. 3. Ainsi l'explique le *Qorban 'Eda*. Selon J. Lévy : coiffure.

conforme à celui de Rabbi; et ils autorisent tous deux ce qui est caché sous une étoffe. Pourquoi le port des ornements est-il interdit? C'est que, dit R. Aba, les femmes étant vaniteuses pourraient détacher ces ornements pour mieux les montrer à leurs compagnes, puis par oubli porter l'objet sur la voie publique par un espace de 4 coudées, R. Ḥalafta b. Saul dit qu'il est défendu de les envoyer au dehors [1]. Toutefois, ajoute R. Mena, il est seulement défendu de les envoyer, mais il est permis de les revêtir. On a enseigné [2]: on peut déplacer la corne du *schofar* pour y donner à boire à l'enfant, ou une planche, ou un hochet, ou un miroir, s'il s'agit d'en user pour recouvrir des objets (c'est analogue à l'action de se revêtir). Quoi, dit R. Aboun, notre Mischnâ ne dit-elle pas au contraire qu'il est défendu de les revêtir? Ainsi, l'on a enseigné [3]: tout ce dont il est permis de jouir aux jours de fête, peut aussi être envoyé ce jour là; et comment R. Aboun peut-il signaler l'interdit, puisqu'il résulte au contraire de l'enseignement précité qu'on peut transporter parfois des objets interdits en principe? C'est qu'en ce dernier cas, fut-il répondu, il s'agit d'objets ayant une forme ébauchée d'ustensiles utiles (pour cette cause seule, c'est permis). On sait maintenant le motif de l'interdit pour les ornements d'or (de grande valeur); quelle est la règle pour ceux d'argent? Les uns disent au nom de R. Jérémie que c'est défendu; d'autres au nom du même le permettent. Je sais, dit R. Ḥiskia, le commencement et la fin de cette relation (le cas interdit et le cas permis): comme des petites filles, ayant des ornements d'argent, étaient élevées chez R. Jérémie, il alla consulter à ce sujet R. Zeira, qui lui dit de ne pas défendre ce transport (les laisser faire sans préméditation), mais ne pas le permettre en principe. — On ne doit pas le samedi se regarder au miroir, fut-il encastré dans le mur; c'est permis selon Rabbi et interdit selon les autres sages. R. Aḥa dit au nom de R. Aba: celui qui l'interdit a pour motif qu'en se regardant, la femme pourrait voir sur sa tête un cheveu blanc, et par oubli elle l'arracherait ce jour, ce qui est une faute grave, punissable d'un sacrifice de péché. Quant à l'homme, il doit s'en abstenir même en semaine, comme peu digne. On a permis 3 choses dans l'école de Rabbi [4]: de se regarder au miroir, de se raser en se plaçant devant le miroir, et d'apprendre même aux fils à parler grec, en raison de leur service officiel à la cour, qui exige une tenue très convenable R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [5]: il est permis à l'homme d'enseigner le grec à sa fille, parce que pour elle le langage pur est un ornement. Simon b. Aba, ne partageant pas cet avis, dit: c'est parce que R. Abahou veut faire enseigner le grec à sa fille qu'il fait remonter cette autorisation à R. Yoḥanan. Je jure bien, répliqua R. Abahou, l'avoir entendu dire par R. Yoḥanan. — On a enseigné que l'on ne doit pas sortir (le samedi) en portant le diadème, στέμμα. Trois avis ont été émis au sujet de ce diadème: on ne lui applique pas l'interdit du Kilaïm (ce

1. Jér., tr. *Beça*, I, 12 (f. 61ª). 2. Tossefta à ce tr., ch. XIV. 3. Tr. *Beça*, I, 10. 4. B. *Sôta*, 49ᵇ; Jér., *Abôda zara*, II, 2 (f. 41ª); cf. Graetz, t. IV, 2ᵉ édit., nº 24, p. 487. 5. Tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 8); et *Sôta*, IX, 16, fin (f. 24ᶜ).

n'est pas un mélange tissé[1], interdit); il n'est pas susceptible d'impureté de la lèpre des étoffes (n'étant pas composé comme un vêtement); enfin, le samedi, on ne peut pas le porter en sortant (n'étant pas assez adhérent à la tête pour éviter toute crainte de déplacement). R. Simon b. Éliézer y ajoute qu'il ne peut pas servir de couronne aux mariées.

« Ni l'ornement à tourelle d'or », est-il dit. Selon R. Juda, on gravait parfois la vue de la ville de Jérusalem sur une plaque d'or. Les rabbins de Césarée l'expliquent en disant que c'est un ornement de femme, προστετηκώς. Il arriva à R. Akiba de donner un tel bijou d'or à sa femme. Comme la femme de R. Gamaliel le vit, elle en devint jalouse et alla solliciter un pareil don de son mari, qui lui répondit : As-tu jamais fait pour moi ce qu'elle a fait pour son mari ! elle est allée jusqu'à vendre son bonnet de la tête, pour avoir de quoi se subvenir sans distraire son mari de ses études (qui l'ont mené à la richesse). On a enseigné ailleurs 2 relations au nom de R. Éliézer[2] : la femme peut sortir le samedi en portant ledit ornement d'or; R. Meir le défend et déclare coupable celle qui aurait commis ce péché. On comprend qu'il y ait discussion entre R. Meir et les autres sages, en cas de fait accompli, que R. Meir condamne et que les autres sages absolvent. On comprend aussi la discussion entre R. Éliézer et les autres pour le principe (déclaré d'avance), auquel cas R. Éliézer le permet et les autres sages le défendent. Mais comment expliquer la divergence d'avis entre R. Meir, qui déclare la culpabilité même en cas de fait accompli, et R. Éliézer qui permet cet acte même en principe? R. Iniano b. Sisi dit au nom de R. Éliézer : chaque fois qu'il est défendu de porter un objet au dehors et que cette défense entraîne le sacrifice de péché pour le fait involontaire, il est interdit aussi de le porter dans la cour intérieure (de crainte de dépasser cette limite) ; mais lorsque ladite défense ne va pas jusqu'à entraîner la pénalité du sacrifice pour le cas du fait accompli, on peut l'apporter à la cour. En effet, dit R. Aba b. Cohen au nom de R. Schescheth, un enseignement dit que la femme peut aller avec sa coiffure et de faux cheveux dans la cour[3]. R. Élaya dit au nom de R. Simon b. Hiya : même lorsque ladite défense ne va pas jusqu'à entraîner l'obligation du sacrifice de péché en cas de fait accompli, sera-t-il interdit de porter dans la cour (sans quoi, l'un entraîne l'autre), tandis que ce serait permis à l'homme, parce qu'il n'est pas vaniteux et ne suscite pas la crainte d'un port illégal au dehors ? Ou bien lui est-ce interdit aussi? On peut savoir la réponse de ce que R. Gamaliel b. Rabbi alla se promener dans sa cour un samedi, ayant une clef d'or au doigt, et les compagnons le blâmèrent de ce qu'il portait ainsi un ornement. Ce fait prouve que lorsqu'un objet d'utilité (p. ex. la clef), porté en bijou, est interdit, eût-il même ce double but, l'interdit subsiste aussi bien à l'égard de l'homme que de la femme. Il en résulte enfin que, si même ladite défense ne

1. Le comment. remarque qu'il s'agit de *feltre* (mot roman, pour : feutre).
2. Tr. Edouyoth, II, 7. 3. Même en les ayant portés au dehors, il n'y a pas de péché.

va pas jusqu'à entraîner la pénalité dû sacrifice de péché en cas de fait accompli, il est interdit (par extension) de l'emporter en allant dans une cour [1].

2. L'homme ne doit pas sortir avec des sandales chargées de clous [2], ni même sortir avec l'une d'elles au cas où il a une plaie à un pied, ni avec les phylactères sur lui [3], ni avec une amulette si elle n'émane pas d'un homme compétent, ni avec une cuirasse, ni avec un casque, ni avec des jambières. Mais si, par mégarde, il est sorti ainsi, il ne doit pas le sacrifice du péché involontaire.

Pourquoi cet interdit du soulier ferré ? Selon les uns, en voyant arriver un jour dans la pénombre de la salle d'études ces bouts ferrés, on les prit de loin pour des épées ; et de peur, on tomba les uns sur les autres. Selon une autre explication, en entendant résonner ce bruit insolite, le même malheur survint. Selon d'autres encore, les gens furent tellement serrés entr'eux (dans la grotte où ils fuyaient leurs persécuteurs), qu'ils se tuèrent entr'eux avec ces lames ferrées. Entre ces diverses explications, il y a une conséquence pratique au cas où l'on porte de ces chaussures sans pointes ferrées [4] : selon la 1re raison seule, où il s'agit seulement des pointes, il serait permis de porter cette dernière sorte ; mais, selon les 2 autres raisons, l'interdit reste le même. Mais cet interdit n'est-il pas exclusivement applicable à l'époque des persécutions ? Ne devait-il pas être levé une fois la persécution passée ? Il reste maintenu, parce que nul tribunal ne l'a encore aboli. S'il en est ainsi, ce devrait être interdit tous les jours de la semaine, et non pas le samedi seulement ? C'est vrai ; mais il n'est pas d'usage d'avoir 2 paires de souliers différents, l'une pour la semaine, l'autre pour le sabbat. On a enseigné : si l'on a tendu une étoffe sur la ferrure, on pourra porter ces souliers. R. Judan b. R. Ismael opérait ainsi, parce qu'en raison de la délicatesse de son pied (à la suite d'une plaie), il ne pouvait pas porter d'autres souliers. Combien de clous [5] peut-il y avoir (comme ornement), sans interdit de les porter ? Selon R. Yoḥanan, il pourra y en avoir jusqu'à 5, d'après les 5 livres de la loi ; selon R. Hanina, on en admet jusqu'à 7, d'après ces mots (Deutér. XXXIII, 25) ; *et ta force sera comme tes jours* [6]. Les rabbins ont adopté pour règle l'avis de R. Hanina. Selon R. Aḥa b. Hanina, on va jusqu'à neuf [7]. Rabbi en mettait 13 d'un côté et 11 de l'autre, selon le nombre des sections servant au Temple, puisqu'il est dit (Ecclés. XII, 11) : *comme des clous enfoncés*, comparant entr'eux les termes, tout à fait homonymes en hébreu, de sections,

1. Tanhuma, section *wayischlah*. 2. En souvenir de ce que des gens, ainsi chaussés, se tuèrent mutuellement pour échapper un jour aux persécutions. 3. Défense étendue à ceux qui les portaient le Sabbat. 4. Fleischer, *Nachtragl.* au WB. de J. Lévi, I, 557[a], lit روستا, sandale rustique, explication repoussée par Brüll, *Jahrbuch*, IV, 47. 5. Midrasch rabba sur l'Ecclésiaste, XII, 11 ; Jér., tr. Synhédrin, X, I (f. 28[a]). 6. Le 1[er] hémistiche du verset « ta chaussure sera de fer et d'airain » est comparé au 2[e], et l'on en déduit que la chaussure sera la même le samedi que celle des jours de la semaine. 7. Correspondant à 9 mois de gestation.

de veilles et de clous. R. Yossé b. Ḥanina dit que le crochet à fourche (calvus) ne compte pas comme clou. R. Zeira demanda à R. Aba b. Zabda s'il est permis de mettre des clous sur une sandale, à la condition de n'en pas mettre sur la seconde ? En ce cas, c'est permis. Peut-on en mettre sur les souliers ? Oui, la défense ne s'applique qu'aux sandales. On ne doit gratter ni les souliers ni les sandales pour les nettoyer, mais on peut les frotter d'huile, ou les laver à l'eau. Selon R. Qrispia au nom de R. Yoḥanan, les 1ers disciples de R. Hiya le grand, ceux de sa jeunesse, disaient qu'il est permis de les gratter; les derniers l'ont interdit ; et l'on demanda à Rab lequel de ces 2 avis il avait entendu. Il l'a entendu défendre, répondit-il. Est-ce possible, dit R. Zeira, Rab n'était-il pas des premiers disciples de R. Ḥiya, qui le permettent ? Selon les rabbins de Césarée, au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il y a un terme moyen, c'est l'avis déclarant que c'est permis, à condition d'employer le couteau à l'envers, afin de ne pas enlever de cuir. R. Hiya b. Asche dit : nous avions l'habitude, en étant assis devant Rabbi, de tremper et de laver nos chaussures, non de les gratter. On ne doit pas frotter d'huile les souliers, ni les sandales ; l'on ne doit pas non plus s'enduire le pied, pendant qu'il est revêtu du soulier ou de la sandale [1] ; mais on peut, après avoir enduit le pied, mettre la chaussure. De même, après s'être enduit tout le corps d'huile, on peut se rouler sur une peau fraîche, καταβολή, sans se soucier du profit que celle-ci en tire. Toutefois, on ne devra pas poser cette peau neuve sur une table de marbre avant de se rouler, le travail de tannerie étant alors trop manifeste; R. Simon b. Gamaliel le permet aussi. Les femmes ne doivent pas mettre des chaussures neuves le samedi, en raison de leur souci si cela leur va bien, à moins de les avoir déjà portées et mises au dehors pendant le jour. Combien faut-il les avoir déjà portées pour qu'elles ne soient plus neuves ? Selon les petits enfants de Bar-Kappara, la distance était de la salle d'étude de leur grand-père à celle de R. Oschia. A Sippori, on disait, de la salle d'assemblée des Babyloniens à la maison de R. Hama b. Hanina; à Tibériade, c'était depuis la grande salle générale d'études jusqu'au magasin de R. Oschia. Si les œillets de la sandale sont rompus [2], ou ses brides, ou les lacets, ou si la majeure partie d'une semelle [3] a été détachée, elle n'est plus susceptible d'impureté, ne pouvant plus guère servir ; si une seule de ces parties est détachée, la chaussure sert encore, et l'impureté est admissible. R. Juda dit : si c'est le côté intérieur, il y a possibilité d'impureté; pour l'extérieur (dont le défaut annulle la valeur de la chaussure), il reste pur. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Tablia Ḥinon b. Aba, dit au nom de Rab que l'avis de R. Juda sert aussi de règle, en s'étendant à la question du repos sabbatique. Il arriva à R. Samuel b. R. Isaac que la bride extérieure de sa sandale se rompit, et il fit consulter à ce sujet R. Jacob b. Aḥa auprès de R. Hiya b. Aba, qui répondit : de même qu'il y a division au sujet de l'impureté, il y a discussion pour le sabbat,

1. Le profit pour la chaussure est évident en ce cas. 2. Jér., tr. Yebamôth, XII, 5 (f. 12d). 3. Le comment. a : sole.

et il prescrivit de suivre l'avis des rabbins. R. Samuel b. R. Isaac s'étonna de ce qu'ayant entendu proclamer l'avis de R. Juda comme prédominant, il ait enseigné de suivre l'avis des autres docteurs. Le même fait survint à R. Aḥa b. Isaac, qui demanda à R. Zeira, lequel s'adressa à R. Amé et en eut cette réponse : au cas où la chaussure est déclarée devoir rester pure (n'ayant plus d'utilité), il est défendu de sortir avec elle (c'est une simple charge, non un vêtement) ; au cas contraire, on peut la porter au dehors. Cette réponse ambiguë ne satisfit guère. On a enseigné qu'il est pourtant permis de les porter pour se promener, jusqu'à la porte d'entrée de la cour. Tandis que R. Aḥa et R. Zeira se promenaient dans les ruelles (strata) de leur cour, la sandale de R. Aḥa vint à se rompre ; et lorsqu'ils furent arrivés à la grande porte, R. Zeira l'avertit que l'on se trouvait à la porte de la cour. R. Aḥa la rattacha alors par une feuille de palmier. R. Abahou la rattachait avec une feuille d'une plante blanchâtre (mauve, Μαλάχη), parce qu'il supposait que cette herbe est toujours prête comme fourrage. R. Yossa rejetait cette sandale détériorée dans le magasin aux bijoux et pierres précieuses, en disant que, malgré la déchirure, il l'estime encore à un prix élevé [1]. R. Eleazar la rejetait simplement, ne se jugeant plus autorisé à la porter. R. Jérémie demanda s'il est permis de les échanger simultanément, afin que la déchirure externe passe au côté intérieur. R. Zeira le permit, en ajoutant qu'il serait bon pourtant de consulter quelque vieillard à ce sujet, afin d'être bien fixé. Il sortit, rencontra R. Aba b. Mamal, lui adressa la même question et reçut la réponse que c'est permis. R. Yossé dit : une Misna prouve que cet échange des souliers d'un côté à l'autre constitue un revêtement régulier, puisqu'il est dit [2] : si l'on a mis à droite le soulier de gauche, l'acte du lévirat est cependant valable. Ce n'est vrai, toutefois, que si la pièce se trouve dans la longueur du pied ; mais, en largeur, il faut que la sandale couvre la majeure partie du pied.

« Ni avec une seule sandale », est-il dit. C'est, dit R. Aba, pour éviter le soupçon de supposer que quelqu'un ayant une sandale déchirée la porte derrière lui, la cachant sous ses effets. « Lorsqu'il n'a pas de plaie au pied », est-il dit ensuite. Mais s'il a une plaie [3], à quel pied met-on la sandale ? Selon Samuel, au pied qui est sain ; car si l'on couvrait celui qui a une plaie, on ne la verrait plus, et l'on ne saurait pas pourquoi l'autre pied est découvert. Selon R. Yoḥanan, on couvre celui qui a la plaie, la vue de la souffrance justifiant assez celui qui est découvert. Simon b. Aba, servant R. Yoḥanan, lui passait les sandales en se conformant aux règles du traité des usages, où il est dit : en se chaussant, on commence par la droite et l'on passe ensuite à la gauche ; en se déchaussant, c'est l'inverse. O babylonien, lui dit R. Yoḥanan, n'agis pas ainsi ; suis la coutume des anciens qui commençaient par chausser le pied gauche, afin que l'on ne laisse pas supposer le pied droit atteint d'un mal, en le cachant si vite. Ceci prouve, dit R. Simon b. Aba, que lorsqu'au

1. On peut alors l'emporter du dehors dans une propriété privée. 2. Ib. XII, 2.
3. Ci-dessus, I, 2.

samedi on a un pied blessé et qu'il s'agit de mettre une seule sandale, on chausse le pied blessé. En effet babylonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as dit vrai. — Le vendredi soir, vers la nuit, on peut encore sortir ayant les phylactères en tête, mais non avec la sandale chargée de clous. A quoi tient cette différence? C'est que l'on a l'habitude de retirer les phylactères à la nuit (on n'oubliera pas); mais ce n'est pas l'usage pour les sandales. — On appelle un homme compétent en amulettes celui qui a réussi à guérir ainsi 2 ou 3 fois R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on ajoute foi au médecin lorsqu'il déclare que son amulette a réussi et qu'avec elle il a guéri 2 ou 3 fois. R. Samuel au nom de R. Zeira dit : celui qu'elle a guéri est seul digne de foi pour le porter, non d'autres ; si elle a servi à 2 personnes, ces deux peuvent la porter ; si enfin elle en a guéri 3, chacune sera digne de foi pour la porter. On peut sortir en portant l'amulette d'un homme compétent, soit qu'elle consiste en un écrit, soit en plantes, à condition de ne la porter ni au bracelet, ni à l'anneau. On demanda devant R. Yoḥanan s'il est permis de la porter enfermée dans un petit tube (σωλήν) ? Oui, répondit-il, puisqu'on défend seulement d'y adapter le bracelet, ou l'anneau. On demanda à R. Yoḥanan s'il est permis de sortir en ayant un ruban (τὸ μανίακον) au cou ? Non, fut-il répondu, parce que l'on ne porte pas d'objets de luxe depuis la captivité. Mais si c'est à titre général d'interdit, pourquoi n'était-ce pas défendu à Daniel, dont il est dit (Dan. V, 7) : *Il avait un collier d'or au cou*? Et ce ne devrait pas être interdit à titre de charge défendue le samedi, puisqu'il a été dit plus haut (§ 1) que tout ce qui est attaché au vêtement en fait partie intégrante non interdite ? (Question non résolue).

R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Yossé : sur une plaie qui se cicatrise, on peut mettre un emplâtre, celui-ci ayant seulement pour but que le mal n'empire pas. R. Aboun au nom des rabbins de Babylone exprime le même avis. Cependant, dit R. Tanḥouma, on en excepte les feuilles de vigne, qui servent à guérir. R. Houna dit : la racine nommée *Foa* est une plante médicale, au suc avantageux, s'il y a 5, 7, ou 9 boutons à la tige, à condition qu'il n'en sorte pas de sève. On ne doit pas le samedi conjurer un mal par la lecture d'un verset, ni faire la récitation qu'il est d'usage de lire en cas de cueillette de la mandragore [1]; de même, on ne doit pas faire venir quelqu'un pour réciter la lecture d'usage contre les cauchemars des enfants, ni mettre auprès de lui, soit un rouleau de la loi, soit des phylactères, pour qu'il dorme. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'à Jérusalem même on récitait la prière contre les accidents? La défense, dit R. Judan, s'applique au cas où l'accident est déjà survenu (et dont le souvenir inquiète le sommeil); mais avant qu'il arrive, il est permis de réciter cette invocation, où l'on demande la protection divine [2]. En quoi consiste cette prière? Dans le Ps. III : *Eternel, que mes ennemis sont nombreux, etc.*, contre lesquels on sollicite la protection divine, et le Ps. XCI : *Celui qui est placé sous*

1. Pour conjurer le danger que l'on supposait exister en ce cas. Voir Lagarde, Gesam. Abhandlungen, p. 67. 2. Ci-après, tr. *Eroubin*, X, 10; B. tr. *Schebouoth*, 15b.

la protection du très haut, etc., jusqu'au verset 9 : *Car toi, Eternel, tu es mon refuge, tu as placé ta demeure dans les hauteurs.*

3. Une femme ne doit pas sortir avec une aiguille perforée, ni avec un anneau muni d'un cachet, ni avec une chaîne de cou (collare), ni avec un bonnet tordu, κοχλίας [1], ni avec un flacon d'odeur [2]. En cas de sortie, elle est passible d'un sacrifice de péché. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, le sacrifice n'est pas dû, si elle est sortie avec le bonnet tordu, ou le flacon d'odeur, *foliatum.*

4. L'homme ne doit sortir ni avec une épée, ni avec un arc, ni avec un bouclier triangulaire, ni avec un écu rond [3], ni avec une lance. En cas d'infraction, le sacrifice de péché est dû. C'est que, dit R. Eliézer, ce ne sont que des ornements. Selon les autres sages, au contraire, ce sont des objets qui sont à sa honte, comme il est dit (Isaïe, II, 4) : *Ils forgeront leurs épées en hoyaux, leurs hallebardes en serpes; une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre, et ils ne s'adonneront plus à la guerre.* La jarretière (periscelis) est pure (non susceptible d'impureté), et l'on peut en porter le samedi; mais les chaînettes de jonction peuvent être impures et ne doivent pas être portées le jour.

[4]. R. Aha dit au nom de R. Nahman : est-ce que notre misnâ, en interdisant l'anneau muni d'un cachet, n'est pas exclusivement conforme à l'avis de R. Néhémie, puisqu'il dit ailleurs [5] : lorsque sur un anneau de métal il y a un cachet de corail (? santal), il est susceptible d'impureté ; si au contraire l'anneau est de corail et le cachet en métal, il restera pur; or, on a enseigné que R. Néhémie intervertissait ces conditions et disait : pour la bague, on se règle d'après le cachet; pour l'échelle, d'après les marches; pour la colonne des crochets de suspension (chalybs), d'après les clous ; pour les serrures, d'après l'ouverture. On peut admettre, dit R. Ila, que la Misnâ est conforme à l'avis de tous, et c'est défendu parce qu'il s'agit d'une femme emportant l'anneau pour sceller. R. Samuel dit au nom de R. Zeira : si cet anneau a un double but, de cachet et de bijou, il est défendu de le porter pour l'employer en cachet; si c'est à titre de bijou, on n'est pas coupable en l'ayant porté, malgré le cachet qui s'y trouve, celui-ci n'étant qu'un accessoire.

A propos des diverses armes interdites, on rapporte ceci. Le verset (Exode, XIII, 18) *Les enfants d'Israël montèrent de l'Egypte tout armés* indique qu'ils emportaient 5 sortes diverses d'armes [6]. Qu'appelle-t-on אלה? De ce que R. Jacob b. Sisi a enseigné [7] que l'on prélève l'oblation sur une grange entière

1. En forme de colimaçon. 2. Ci-après, VIII, 2. 3. Selon Bertinoro, c'est le mot italien Massa (masse d'armes) ; en arabe دبس, que les lexiques n'ont pas. 4. En tête de ce §, se trouve un passage déjà cité ci-dessus, I, 6. 5. Tr. *Kélim*, XIII, 6. 6. Jeu de mots entre 5 et *armes*, exprimés tous deux par חמש. 7. Tr. *Maasser*, I, 6 (t. III, p. 147).

à partir du moment où la barre de délimitation est enlevée, on en conclut qu'il s'agit d'une tige armée en pointe, δίκρανον. R. Eliézer, admettant le port de ces armes comme ornements, se fonde sur ce qu'il est dit (Ps. XLV, 4) : *Héros, ceins sur ta cuisse ton épée, ta majesté et ta parure* ; les autres rabbins prennent pour base le verset (Isaïe, II, 4) : *ils changeront leurs épées en hoyaux*, rapprochant ce dernier terme de celui de ὕνις[1], charrue ; et *leurs hallebardes en serpes*, c.-à-d. en instruments de tonte. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : on nomme : jarretière, celle qui est isolée, et le terme suivant de la Misnâ désigne l'objet de jonction relié entre les 2 côtés par une chaînette. Selon R. Juda, la *Birith* est une sorte de bracelet, car il explique ainsi les diverses appellations de ce verset (Nombres, XXXI, 50) : *Nous apportons l'offrande à l'Eternel, chacun ce qu'il a trouvé, des joyaux d'or, des jarretières, des bracelets, des anneaux, des pendants d'oreilles et des colliers, afin de faire propitiation pour nos personnes devant l'Éternel.* Le 1er terme désigne la jarretière ; le suivant, le bracelet, comme il est dit (Genèse, XXIV, 22) : *et les bracelets pour mettre à ses bras* ; le 3e est l'anneau ; le 4e, les pendants d'oreilles, comme il est dit (Ezéchiel, XVI, 12) : *et des pendants à tes oreilles* ; enfin le dernier terme désigne selon les uns, une forme (τύπος) de matrice ; selon d'autres, celle des seins. Il est dit (Isaïe, III, 18) : *en ce jour, Dieu enlèvera l'ornement des chaînettes*, ce dernier terme peut aussi désigner des sabots, selon ces mots (ib. 16) : *faisant du bruit avec leurs pieds.* L'expression *coiffes* du même verset désigne les *Sultanieh* (médailles mises au front) ; c'est aussi ce qu'indique la coiffure dite de Sabkha. Les croissants se portaient au cou, selon ces mots (Juges, VIII, 21) : *les ornements en forme de lune* (les bossettes) *qui étaient au cou de leurs chameaux.* Les pendants d'oreilles (ib. 26), cités là, contenaient des odoriférants. Le bijou nommé *chaînette* (Isaïe, III, 19) comprenait aussi des étoffes de soie ; et le terme suivant du même verset désigne le voile[2]. Il est question aussi de coiffures en tiare, dans le verset (Ezéchiel, XXIV, 23) : *vos coiffures sur vos têtes*, puis de jarretières, enfin de clochettes aux pieds[3]. On connaît aussi les *boîtes de parfums* (Isaïe, III, 20) ; la version chaldéenne d'Aquilas (Onkelos ?) le rend par : stomachique, parce qu'on les plaçait, en effet, sur l'estomac, au-dessous du cœur. Les *boucles d'oreilles* (ibid.) portent ce nom, parce qu'on les place près de l'organe de l'ouïe[4] ; le prophète (ibid., 21) cite ensuite les bagues, les boucles du nez, que l'on applique au bas du nez ; puis (ib., 22) : les mantelets, les écharpes, les grands voiles, les poinçons servant à graver, comme il est dit (Nombres, XXXII, 4) : *Il les prit de leur main et les grava avec un burin.* Puis (ib., 23) : les miroirs, les crêpes, les voiles (mouchoirs), comme il est dit (Zacharie, III, 5) : *il dit de placer le voile pur sur sa tête* ; et il est dit (Isaïe, LXII, 3) : *il y avait une couronne de splendeur à la main de l'Eternel et*

1. Ainsi restitué par J. Lévy, WB. 2. Ou : mantille, χλανίδια, selon J. Lévy. 3. Le terme biblique correspondant (Is. III, 20) est traduit d'ordinaire : *ceinture, écharpe.* 4. לחש désigne l'audition.

un voile royal dans la paume de ton Dieu. Enfin le dernier terme, les *couvre-chefs* (Isaïe, III, 23), est conforme à celui du verset (Cant. V, 7) : *les gardiens des murs m'ont enlevé le voile.*

5. Une femme peut sortir avec des cordons de cheveux, soit des siens soit d'une autre personne, avec des bandeaux de front ou des bandelettes, s'ils sont cousus, avec des bandes d'étoffes et des postiches, dans la cour de la maison ; avec de la ouate à l'oreille ou aux sandales, ou avec du coton de propreté pendant ses menstrues ; avec un grain de poivre ou de sel sur la langue, ou avec tout ce qu'elle porte dans la bouche, à condition de ne pas l'y mettre spécialement en ce jour-là ; au cas où elle l'a laissé tomber, elle ne peut plus l'y remettre. Rabbi permet de porter de fausses dents, ou dorées ; les autres sages l'interdisent.

Anan b. R. Imi dit en présence de R. Juda Manessié, ou b. Manassé Jérémie, à propos du port des cordons de cheveux : on y met la restriction qu'une jeune femme ne portera pas de cheveux blancs d'une vieille, ni celle-ci ceux d'une jeune[1]. Mais n'est-il pas dit plus loin (§ 6) : *les filles peuvent sortir même avec des bouts de fil*, ce qui est un corps étranger évident? Et de même R. Aba dit au nom de R. Juda, si même le fil est enroulé avec les cheveux sur le cou, il est permis de sortir ainsi, malgré ce mélange manifeste? Il y a une différence notable, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, plus loin il s'agit des cheveux tellement courts qu'ils ne rejoignent pas le nez (auquel cas, on ne se préoccupe pas des conséquences), tandis qu'ici la défense s'applique à des cheveux d'égale grandeur, mais de diverses provenances. R. Abahou dit : toute accumulation de cheveux se nomme *péa*, sans que ce soit un angle que désigne d'ordinaire ce mot. R. Yanaï Zeira, ayant laissé tomber le bout de ouate de son oreille, voulut l'y remettre le samedi. Ses compagnons le blâmèrent de vouloir ainsi porter un ornement. R. Yanaï supposait que l'huile spéciale dont on imbibait le coton en ce cas était seule efficace à guérir le mal d'oreille, et lorsqu'elle est sèche, on pourrait remettre la ouate ; selon les autres docteurs, le coton est seul efficace, et c'est interdit. Mais R. Juda ne dit-il pas au nom de R. Zeira[2] que si l'on a mal à l'oreille, on peut se mettre de l'huile sur la tête et réciter à voix basse la formule d'usage à dire en ce cas, à condition d'opérer un changement, de ne mettre cette huile ni avec la main, ni avec un vase (on voit donc que l'huile sert de remède)? En effet, la discussion ne porte que sur ce point : selon R. Yanaï, l'avis de R. Yossé sert de règle ; les autres compagnons ne l'admettent pas. Mais R. Aba b. Cahana ou R. Hiya b. Aba n'a-t-il pas dit[3] au nom de Rab que l'avis de R. Yossé sert de règle? Pourquoi donc blâmer R. Yanaï? Celui-ci est d'avis que l'homme ne saurait être considéré comme le sol, mais comme un ustensile que l'on peut

1. Ce défaut d'harmonie peut devenir la cause d'un travail interdit. 2. Tr. *Maasser schéni*, II, 1 (t. III, p. 211), et ci-après, XIV, 3. 3. Cf. ci-après, XVII, fin.

couvrir (et c'est ce qu'il a fait pour l'oreille); selon les autres compagnons, l'homme étant comme le sol qu'il est défendu de couvrir, R. Yossé l'interdit aussi. Mais R. Zeira ne raconte-t-il pas que R. Hiya b. Aba s'était fait un outil spécial pour retirer ou remettre le coton de l'oreille; cela n'indique-t-il pas que c'était permis en ce jour et que l'homme n'est pas tenu à l'égal du sol? En effet, c'est permis, et voici ce que R. Yanaï voulait dire : en raison de la rareté du fait, il n'y a pas à craindre qu'on le porte, pendant l'espace de 4 coudées sur la voie publique; les autres compagnons le craignent.

R. Mena dit avoir entendu exprimer par R. Samuel au nom de R. Zeira le motif d'interdit de porter des fausses dents ; mais il l'avait oublié. Quel est ce motif? Il est à supposer, dit R. Yossé, que s'il s'agit d'une dent d'or, qui est fort chère, on la ramassera dès qu'elle tombe, et on se trouverait entraîné à porter. Mais s'il s'agit d'une dent de bois, qu'y a-t-il à craindre pour justifier l'interdit? C'est que, pour éviter la honte de dire à l'artisan de lui en fabriquer une nouvelle, la femme préfèrera la ramasser comme celle en or, et il y a les mêmes suites à craindre. Comme R. Yassa et R. Amé se trouvaient ensemble, l'un qui avait mal aux dents reçut de son compagnon l'avis qu'il pouvait y placer une fausse dent, et l'autre qui souffrait de l'oreille reçut l'avis analogue. L'on ignorait par lequel des deux avait été exprimé chaque avis; mais de ce que R. Yassa demanda au médecin de R. Jacob b. Aḥa comment va le mal de dents de ce dernier, sans ajouter la formule « loin de vous ce mal », usitée en ce cas, il ne cessa de subir ce mal; on peut conclure que c'est lui, R. Yassa, qui préconisa l'avis de pouvoir porter les dents. Selon R. Yanaï enfin, la restriction émise dans la misna, que la femme « ne mette rien dans la bouche spécialement en ce jour là », se rapporte seulement au grain de poivre ou de sel, permettant toutes les autres choses énoncées dans la Misna, même en principe; les autres compagnons, au contraire, appliquent cette restriction à tous les énoncés, ne permettant pour tous que le fait accompli.

6. Les femmes peuvent sortir avec un *sela* (pièce de monnaie) attaché sur une plaie [1] de la plante des pieds, سلعة. Les jeunes filles peuvent avoir aux oreilles, du fil, ou des éclats de bois (pour que le trou ne se referme pas) ; celles qui demeurent parmi les Arabes peuvent porter le voile épais (usité là); celles des Mèdes peuvent (selon l'usage) avoir la tête enveloppée d'étoffe. Ces suppléments sont, du reste, permis à toutes; seulement, les sages n'ont parlé que des exemples qui en réalité existent le plus souvent.

7. En portant ce surtout de tête, la femme peut attacher l'un des 2 glands de support, soit à un caillou, soit à une noix, soit à une monnaie [2], à condition toutefois que cette dernière ne soit pas enveloppée spécialement le samedi.

1. L'application des métaux comme remède n'est donc pas nouvelle. 2. Pour empêcher l'étoffe de tomber.

La maladie de pieds signalée dans la Misna est celle du podagre (podagra). R. Aḥa b. Aba b. Mamal dit que l'on peut y mettre une médaille quelconque (pas seulement le *sela*). Quant à ce qui est dit ensuite que les jeunes filles peuvent sortir avec du fil aux oreilles, à quoi R. Aba ajoute au nom de R. Juda que ce fil peut même s'enrouler sur le cou, il ne faut pas prendre ce texte à la lettre ; Aba b. Aba le signalait aussi à Samuel, et loin de dire comme la Misnâ, il faut dire au contraire qu'elles ne doivent pas sortir avec des éclats de bois. De même, il faut rectifier la Misna en ce qu'elle dit de la sortie des filles arabes ou Mèdes, et ajouter : les Arabes peuvent porter des voiles épais, et les Mèdes auront seulement la tête enveloppée (sans adopter la mode arabe). Quant à la défense en principe de s'envelopper le samedi, elle s'applique seulement, dit R. Simom b. Gamaliel, aux cailloux ou monnaies ; mais c'est permis, même en principe, pour la noix, qui est elle-même un objet transportable le samedi, à titre de comestible. Cet avis de R. Simon, dit R. Ada b. Ahaba, est conforme à celui de R. Meir : ils disent tous deux que l'on peut transporter en ce jour, pour son usage personnel, tout objet mobilier non interdit par sa nature (p. ex. le caillou).

8. Un homme bancal peut sortir avec sa jambe de bois. Tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé l'interdit. S'il y a une cavité pour recevoir le genou, la forme est susceptible d'impureté (comme un vase). Les béquilles peuvent devenir impures par la compression [1], et l'on peut en user le samedi pour sortir. On peut avec elles entrer au parvis du temple. Le siége, comme les béquilles d'un paralytique, est susceptible d'impureté par compression ; on ne peut pas en user en ce jour pour sortir, ni entrer au parvis du temple. Les figures d'âne (ὄνος κατ'ὤμον) sont légalement pures [2], et l'on ne pourra pas les porter le samedi.

Samuel dit : le bancal peut sortir ainsi soutenu, quoique ce bois lui serve de sandale, et il peut entrer ainsi au parvis du Temple. Quoi, s'écria R. Yanaï, peut-il aller là si c'est une sandale (qu'il faut retirer avant d'y entrer) ? R. Abayé répond : au lieu d'adresser cette objection à Samuel, on peut aussi bien critiquer la Misnâ, disant : « les béquilles peuvent devenir impures par la compression, et l'on peut en user le samedi pour sortir, ou entrer avec elles au parvis du Temple » ; c'est qu'en réalité ce soutien indispensable n'est pas un manque de respect pour le Temple, ni un obstacle pour y entrer. Toutefois, dit R. Mena, on peut objecter contre Samuel la fin de cette même Misnâ, où il est dit : « Le siége d'un paralytique est susceptible d'impureté par compression ; on ne peut pas l'emporter le samedi, ni entrer avec lui au parvis. Les figures d'âne sont légalement pures (non susceptibles d'impureté), et il n'est pas permis d'en porter au dehors le samedi. » Puisque ce mode de soutien est interdit, il devrait en

1. Tr. *Zabim*, II, 4. 2. Ce sont des masques de comédie, non des ustensiles. L'explication usuelle de ce mot par « sabot » ne nous semble pas justifiée.

être de même pour le bancal. — Le dernier terme de la Misnâ, dit R. Abahou, est l'abrégé du grec ἕνος κατ'ὦμον, c.-à-d. âne portatif.

9. Les enfants peuvent sortir avec les liens[1], et les fils de rois munis de clochettes d'or. C'est, du reste, permis à chacun ; seulement, les sages n'ont parlé que des exemples qui, en réalité, sont les plus fréquents.

10. On peut sortir en portant un œuf de sauterelle[2], ou une dent de renard[3], ou un clou ayant servi à une pendaison[4], pour servir de remède. Tel est l'avis de R. Meir[5]. Selon les autres sages, c'est interdit même aux jours ordinaires de la semaine, à titre d'usage païen.

Les liens « que peuvent porter les fils » sont des cordons de garance[6]. Les clochettes des fils de rois, dit R. Zeira, se portaient au cou. Comment la Misnâ dit-elle qu'il en est de même pour tout homme? Ne va-t-il pas sans dire que c'est défendu aux grandes personnes? En effet, on généralise seulement les petits des pauvres, ainsi que ceux des riches. Selon R. Ila, il s'agit là de clochettes cousues au vêtement, et il est permis à chacun, grand ou petit, d'en porter. Mais n'y a-t-il pas un enseignement contestant cet avis de R. Zeira, en disant que l'homme peut sortir avec des clochettes cousues au vêtement, non avec celles que l'on porte au cou? C'est que là il est question des grandes personnes, tandis que R. Zeira parle des enfants. — L'œuf de sauterelle est un bon remède contre le mal d'oreille, et la dent de renard pour régler le sommeil ; le clou de pendaison guérit les piqures d'épines. Selon d'autres, ces 2 derniers remèdes sont intervertis. R. Hanania dit au nom de R. Yohanan, ainsi que R. Samuel et R. Abahou au nom du même, qu'il faut suivre l'ordre de la Misnâ (les sages défendant cet emploi, même à titre de remède). Puis, ceux-ci dirent au contraire que nul remède n'est interdit à titre d'usage païen, selon R. Yossé. L'acte de monter des échelons est un usage païen ; selon R. Juda, c'est un acte d'idolâtrie relatif à l'idole de Dagon, comme il est dit (I, Sam. V. 4) : *la tête de Dagon et les paumes de ses 2 mains.* Si l'on dit de consolider les tonneaux, c'est un usage païen interdit ; selon R. Juda, c'est un acte d'idolâtrie (plus grave), comme il est dit (Amos, VIII, 14) : *Ils disent* (les impies de Samarie), *ô Dan, vive ton Dieu.* Si l'on refuse à plusieurs reprises ce que l'on a demandé sans insister, c'est un usage païen ; selon R. Juda, c'est même de l'idolâtrie, selon ces mots (Job, XXI, 14) : *Ils dirent à Dieu de s'écarter d'eux*[7], *de ne pas vouloir connaître ses chemins.* R. Hiya dit : lorsqu'on a un os arrêté dans la gorge, on peut

1. Pour éviter à l'enfant le chagrin d'une séparation, un ruban le reliait au père. 2. On lui attribuait la vertu de guérir les maux de dents, ou d'oreilles. 3. Celle d'un renard vivant devait tenir en éveil celui qui dort trop ; et celle d'un mort devait guérir de l'insomnie. 4. Autre mode empirique, pour écarter la fièvre. 5. La version de Jérus., ici et ci-après, a : R. Yossé. 6. On les portait au cou comme remède, dit Raschi. 7. Chaque hémistiche de ce verset, relatif aux athées, est un refus.

placer un morceau du même genre sur le haut de la tête sans craindre de suivre un usage païen. R. Eliézer b. Jacob interprète le verset (Lévit. XIX, 26) : *Ne vous livrez pas à la divination, ni aux présages* [1], en ce sens, que lorsqu'il y a des indices révélateurs, on en tient compte, et il faut qu'il y en ait trois. Ainsi Jacob dit (Genèse, XLVIII, 7) : *A mon retour de Padan, Rachel mourut près de moi*; et d'autre part (ib. XLII, 36) : *Joseph n'est plus et Simon n'est plus* (soit trois perdus), *et vous voulez m'enlever Benjamin* etc. (sa perte serait fatale). R. Eliézer dit [2] que l'on peut aussi se guider d'après la voix céleste en cas d'hésitation, comme il est dit (Isaïe, XXX, 21) : *tes oreilles percevront une parole derrière toi, disant : voici le chemin que vous devez suivre.* R. Eléazar s'étant rendu à Panéas [3], un licteur (εὐθύνος) romain survint et le tint par derrière. Le rabbi s'assied, en disant : puisque personne ici n'a été déplacé par cet homme excepté moi, il m'est impossible de sortir d'ici sans que je sache ce qu'il en adviendra à la fin. Il y avait là un serpent qui commença à sortir à ce moment, et pendant que le rabbin était assis, le gardien (دربان) frôla le serpent du pied, qui le mordit et le tua. Sur quoi, R. Eléazar s'écria (ib. XLIII, 4) : *Je mettrai un homme à ta place* etc. [4]. Comme un élève de Bar-Kappara était sorti pour couper du bois, un bûcheron vit un serpent poursuivre le disciple, et il avertit ce dernier du danger qui le menaçait ; le serpent s'étant alors vengé sur le bûcheron, le disciple invoqua le verset précité en action de grâce. Un germain, serviteur de R. Juda le Naci [5], étant sorti pour accompagner R. Ila et ayant vu qu'un chien enragé se disposait à mordre R. Ila, détourna le chien et fut ainsi mordu à la place du rabbi, qui invoque aussi le verset précité. Bar-Kappara, en entrant dans un village, se blessa au doigt ; arrivant à la salle d'étude, il entendit les élèves expliquer ce verset (Exode, XXI, 3) : *S'il est arrivé seul, seul il sortira.* Il me semble par là, dit-il, que nul autre mal ne doit m'atteindre ; et ce pronostic se réalisa. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch désiraient avoir une entrevue avec Samuel (en Babylonie) ; hésitant à s'y rendre, ils se promirent de s'en rapporter aux voix célestes, et, passant devant la salle d'études, ils entendirent les enfants réciter ce verset (I Sam. XXV, 1) : *Samuel est mort.* Ils s'en rapportèrent à cet indice révélateur, qui était vrai. R. Yôna et R. Yôssa étaient partis pour rendre une visite de malade à R. Aḥa, déjà très faible. Dans le doute, ils résolurent de s'en rapporter aux pronostics célestes qu'ils pourraient percevoir en route. Ils entendirent la voix d'une femme demander à sa voisine si sa lumière était éteinte. Non, dit-elle, et les lumières d'Israël ne disparaîtront pas non plus. R. Yoḥanan, passant au marché, vit quelqu'un vendre des sucreries, μέλιτωμα. Est-ce là, lui demanda-t-il, ton mode de subsistance (c'est peu lucratif)? Oui, répond le marchand. Il le laissa et partit. Au

1. B. tr. Houllin, 95b. 2. B. tr. Meghilla, 32a. 3. Ber. Rabba, 10; Wayyikra-Rabba, 22; id., Ecclésiaste, V, 8; Berakhôth, 62b (t. I, p. 497). 4. Il semble que ce remplaçant ait assumé la mort destinée au rabbi. 5. Jér., Yôma, VIII, 5 (f .45b); Abôda zara, II, fin.

bout d'une heure, il repassa auprès du pauvre, qui lui dit : ô rabbi, prie pour moi, car depuis ton premier passage, je n'ai plus rien vendu. S'il en est ainsi, lui dit R. Yoḥanan, change de place ; c'est quelquefois un mode de diversion pour avoir des chances de succès, ainsi que le changement de nom [1]. Comme 2 disciples de R. Hanina sortaient pour aller couper du bois [2], un astrologue les vit et dit que les 2 jeunes gens venant de sortir ne rentreront plus (mourront dehors). A leur sortie, un vieillard les rencontra et leur dit : faites-moi l'aumône, car depuis 3 jours je n'ai rien mangé. Ils coupèrent en deux parts le pain qu'ils avaient avec eux, et lui donnèrent la moitié. Pour les remercier, il pria Dieu en leur faveur et il leur dit : En ce jour, vous survivrez, puisque vous avez soutenu ma vie. Ils sortirent en paix et rentrèrent de même. Les gens, qui avaient entendu le pronostic de l'astrologue, lui dirent : Comment se fait-il que tu aies prédit leur mort ? C'est que, dit-il, il y a ici un homme tellement mensonger que même son horoscope, ἀστρογονεία, induit en erreur. Cependant, ils se mirent à rechercher ce qu'il pouvait y avoir de fondé dans cette prédiction avortée, et ils remarquèrent un serpent, ayant la moitié du corps dans une pièce, le reste dans l'autre (ainsi coupé par mégarde). Quelle belle action, leur demanda-t-on, avez-vous donc accomplie en ce jour, pour échapper ainsi à la mort ? Ils racontèrent alors ce qu'ils avaient fait. Que puis-je faire alors, s'écria l'astrologue, si le Dieu d'Israël est apaisé par le don d'un demi pain à un pauvre. R. Houna raconte le fait suivant : il arriva un jour à un prosélyte, qui était astrologue, de vouloir sortir, en se disant que, d'après ses vues, c'est dangereux ; puis il se reprit et dit : me serais-je affilié à cette nation sainte, sans vouloir me détacher de mes anciennes erreurs ? Sortons donc au nom du Créateur ! En arrivant au carrefour dangereux des bêtes fauves, il leur livra un âne, et échappa à ce péril. Qu'est-ce qui avait failli être la cause de sa chute ? La pensée qu'il en avait eue ; et comment échappa-t-il ? Par la confiance qu'il manifesta en son créateur. On dit à ce propos : tous ceux qui se livrent aux pronostics finiront par en être la victime [3], comme il est dit (Nombres, XXIII, 23) : *car il n'y a point de sortilège dans Jacob*, ce que l'on peut traduire à l'inverse « il y aura du sortilège », en lisant לו pour לא. R. Aha b. R. Zeira dit : l'âme de celui qui ne se livre pas aux sortilèges sera (dans le monde futur) plus près que les anges mêmes, selon ces mots (ibid.) : *dès maintenant il sera dit à Jacob et à Israël ce que Dieu a fait*. R. Aha fils de R. Hanina dit : l'impie Balaam a vécu vers la moitié du temps écoulé depuis l'existence du monde jusqu'à ce moment (vers l'an 2486 de l'ère de la création), en vertu de ce même verset. R. Jérémie b. Eleazar dit : A l'avenir, on entendra une voix céleste se répandre dans les demeures des justes et dire : tous ceux qui ont agi avec Dieu (suivant sa voie) pourront venir prendre part aux récompenses dues. R. Berakhia dit au nom de R. Aba b. Cahana [4] : Dans le monde futur, les âmes des

1. Midrasch sur Ecclés., I, 19 ; B. Rosch-haschana, 16a. 2. B. même tr., 125b.
3. B. tr. Nedarim, 32a. 4. Dans *Sent. et prov.*, p. 417, les pass. parallèles sont cités.

justes seront admises plus près de Dieu que les anges mêmes ; et ceux-ci leur demanderont : qu'avez-vous fait de divin ? Que vous a enseigné Dieu ? R. Lévi b. Ḥiyouta dit qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque déjà dans ce bas monde on connaît des faits analogues (où l'homme est supérieur à l'ange) ; c'est ainsi qu'il est écrit (Daniel, III, 25) : *Nabucodonozor commença et dit : eh bien, je vois 4 hommes dégagés de liens, se promenant au milieu du feu, et ils n'ont aucune blessure.* A quoi bon dire cette dernière observation ? C'est pour nous apprendre que ces hommes qui avaient été châtrés (ou noués), se sont trouvés déliés par ce passage au feu. Il n'est pas dit (ib.) : *et la figure du premier ressemblait, etc.*, mais « celle du 4ᵉ ». Ils paraissaient soumettre le feu à leurs pieds, *semblables à un fils de Dieu.* En effet, dit R. Ruben, en ce moment un ange descendit et frappa sur la bouche du tyran, lui disant de corriger ses expressions. Il se reprit en effet et dit (ib. 28) : *Béni soit le Dieu de Schadrakh, Meschakh et Abd-Nego, qui a envoyé*, etc. Il n'est pas dit « qui a envoyé *son fils* », mais *son ange et a délivré ses serviteurs, qui se sont confiés en lui.*

CHAPITRE VII

1. Il est une grande règle (générale) au sujet du sabbat : celui qui oublie tout le principe de la loi du sabbat, et a opéré plusieurs travaux en plusieurs samedis ne doit qu'un sacrifice de péché. Celui qui connaît le principe de la loi sabbatique (sans détails) et a opéré plusieurs travaux en plusieurs samedis, est répréhensible, pour chaque jour (pendant la durée duquel on a oublié la solennité). Lorsqu'on sait qu'en ce jour c'est le sabbat, et que malgré cela on se livre chaque fois à de nombreux travaux, on est blâmable pour chaque travail capital. Celui qui accomplit plusieurs actions faisant partie d'une même sorte de travaux, ne doit qu'un sacrifice de péché.

En quoi consiste cette grandeur de la règle ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, elle est au-dessus de la règle pour la 7ᵉ année de repos, en ce que le repos sabbatique concerne tout, tandis que la règle du repos agraire ne s'applique qu'à l'agriculture. Mais on a enseigné ailleurs avoir dit une grande règle [1] pour la 7ᵉ année agraire ? En quoi est-elle supérieure ? Elle est au-dessus de la règle relative aux dîmes, en ce que la règle pour le repos agraire concerne toutes les croissances de la terre, servant soit aux hommes, soit aux animaux, tandis que les dîmes doivent être prélevées seulement sur ce que mangent les hommes. Mais B. Kappara n'a-t-il pas enseigné qu'on appelle aussi supérieure la règle des dîmes ? La supériorité consiste, dit R. Aboun, à dépasser la loi de *péa* (angle dû aux pauvres) ; car la dîme est également due sur les produits que l'on entre en grange pour les con-

1. Tr. *Schebiith*, VII, 1.

server, comme sur ceux que l'on ne conserve pas ; tandis que la loi de *péa* s'applique seulement à ce que l'on conservera. Selon une autre interprétation, le mot *grand* indique seulement qu'il y a de plus petites règles. Selon notre version de la Misnâ, il est dit : « Celui qui a oublié tout le principe de la loi du sabbat, etc. »; mais, selon la version de l'école de Rabbi, il est dit : « Celui qui ne connaît pas du tout la loi du repos sabbatique. » R. Eléazar adopte notre version de la Misna, et R. Yoḥanan celle de l'école de Rabbi. De ce que R. Eliézer parle d'oubli, on pouvait supposer qu'en cas d'ignorance totale, il n'y aurait pas de culpabilité ; mais puisque Rab adopte notre version de la Misna parlant d'oubli, et que cependant il l'interprète dans le sens d'une ignorance complète, comme p. ex. l'état d'une personne restée captive depuis son enfance entre les mains des idolâtres, cela prouve que les 2 versions reviennent au même et qu'il y a pénalité dans les 2 cas. R. Yoḥanan vient de dire : la version adoptée par la Misna parle d'ignorance totale des règles sabbatiques ; si donc, dans cet état, on oublie à chaque sabbat, est-on chaque fois condamnable ? De ce que R. Samuel ou R. Abahou a dit, au nom de R. Yossé b. Ḥanina, que toute cette Misnâ a été énoncée conformément à l'avis de R. Eliézer exprimé ailleurs [1], et que selon les autres sages au contraire (son interlocuteur R. Akiba) on est passible une seule fois ; on peut déduire qu'il y a analogie entre cette discussion et la nôtre (ici aussi, il n'y a qu'une pénalité).

On demanda au fils de R. Yossé quel avis il avait entendu émettre par son père. R. Yossé, répondit-il, est conforme à l'avis de R. Yoḥanan. Ce n'est pas ainsi, leur répliqua R. Ḥiskia, que cela s'est passé ; R. Simon b. Zabda était à étudier avec le fils de R. Yossé, et il entendit de ce docteur que l'opinion tend à pencher [2] du côté de R. Eliézer. Comme il est dit (Lévit. IV, 2) : *lorsqu'un individu, violant les défenses..., aura agi contrairement à l'une d'elles* [3], non « s'il a accompli l'une », ni « s'il a fait celles-ci », mais « l'une d'elles », est-ce pour dire que chaque action est condamnable, que l'expression « celles-ci » n'entraînerait qu'une pénalité pour toutes, et qu'enfin le terme « de l'une d'elles » indique la pénalité pour les fautes secondaires, dérivées des principales ? Ou dira-t-on qu'il s'agit ici exclusivement d'idolâtrie ? Or, n'est-il pas dit par R. Zaccaï, en présence de R. Yoḥanan [4], que si l'on sacrifie à une idole, si on l'encense et lui offre des libations, le tout dans un même état d'ignorance, on est coupable pour chacune des 3 actions ? O babylonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as su passer à pied sur 3 fleuves pour arriver de ton pays jusqu'ici, et tu as failli te briser au premier choc. Mais comment admettre qu'en aucun cas l'on ne soit plus d'une fois condamnable ? Si c'est antérieur à la fausse interprétation des termes bibliques, il suffit de s'arrêter au mot *un*, indiquant une seule condamnation, et il ne s'agit pas de plusieurs faits

1. Il dit au tr. *Krithôth*, 16ᵃ, que chaque acte séparé est condamnable. Ce passage sera cité plus loin. 2. Ci-après, XIX, même expression. 3. Ainsi traduit M. le gr. R. Wogue, *Lévitique*, à ce verset. 4. Jér., tr. Nazir, VI, 1 (f. 54ᶜ) ; B. Synhédrin, 62ᵃ.

d'idolâtrie, tous condamnables; si c'est postérieur à son faux raisonnement, il y a bien lieu de tenir compte de diverses actions d'idolâtrie faites à la fois; il n'en reste pas moins le mot *un*. Comment donc l'appliquer à l'idolâtrie? Cette expression biblique peut se rapporter aux 3 sujets suivants : au culte consacré à l'idole, à l'adoration divine, à la prosternation; or, pour les actions du culte, chacune d'elles est passible, fussent-elles le résultat d'un seul et même état d'ignorance [1]; pour les adorations divines, il n'y a qu'une pénalité pour toutes [2]; enfin, si l'on s'est prosterné, même partiellement (sans étendre bras et jambes), on est blâmable. R. Aboun b. Ḥiya déduit au nom de R. Samuel b. Isaac de ce qu'il est dit ensuite (ib. 3) : *si le pontife-oint commet un péché au détriment du peuple, il sacrifiera un taureau*, etc., qu'il s'agit là de préceptes pour lesquels le pontife aurait à offrir un taureau (en cas de violation); ce n'est pas le cas pour le péché d'idolâtrie, en rémission duquel on sacrifiait une chèvre. Mais, fut-il objecté, pour les crimes d'avoir mangé des graisses interdites, ou d'avoir commis un inceste [3], le pontife n'est-il pas aussi passible du sacrifice d'un taureau? Ce verset, donc, leur serait-il applicable? Non, car la déduction s'applique seulement à ce qui est susceptible d'un péché secondaire par dérivation (p. ex. le sabbat, ou l'idolâtrie), tandis que ce n'est pas le cas pour les graisses, ni même pour les relations illicites, puisque le commencement de l'acte vénérien est aussi coupable que la perpétration (initus sicut ejaculatio). Les compagnons interprètent l'expression (ib. XXIII, 3) *c'est le sabbat à l'Éternel*, en ce sens : pour chaque jour de sabbat profané, on est condamnable (contrairement au 1er verset cité). R. Ila explique le verset : *celui qui fera un travail en ce jour mourra* (Exode, XXXV, 2), en ce sens que si une part de l'œuvre a été faite en ce jour [4], et le reste au suivant, on ne joint pas ces parts pour en constituer une faute punissable. Si l'on en conclut que l'on ne joint pas les 2 solennités sabbatiques pour constituer le délit, y aura-t-il division [5] en cas d'opérations diverses? Non, dit R. Yossé b. R. Aboun; pas plus qu'on ne réunit les 2 parties de péché se rapportant à 2 journées, on ne sépare pas ces dernières (et il n'y aura qu'un délit). Au sujet d'une grande personne amenée captive parmi les païens, il y a 2 opinions diverses, émises par Rab et Samuel : selon le 1er, il devra compter 6 jours et se reposer le 7e; l'autre prescrit de commencer par le sabbat et de compter ensuite 6 jours. R. Isaac b. Eliézer dit au nom de R. Naḥman b. Jacob : on peut compter soit 6, soit 5, soit 4, soit 3, soit 2, soit 1, puis observer le sabbat. R. Mena dit : s'il a été pris le mardi, il s'exposerait à travailler le samedi par ces divers comptes. Ce qui fait la force de l'avis exprimé par R. Naḥman, c'est qu'il suppose comme Rab qu'au

1. A cela s'applique l'expression « de l'une ». 2. Comprises par le terme « d'elles ». 3. Ou pour tout autre crime qui, au cas volontaire, entraînerait la peine du *Kareth* (retranché). 4. Si c'est fait à la nuit, à l'issue du sabbat qui précède juste le jour du *Kippour*. 5. Y aura-t-il une pénalité pour chaque jour, ou non?

bout de 2 périodes de ces comptes, le repos personnel coïncidera avec le sabbat. Mais ne peut-on pas objecter qu'à chaque jour il y a lieu de craindre que ce soit un sabbat? Ainsi, au sujet de celui qui a épousé une femme à Elam (au loin), il y a, selon R. Jacob b. Aḥa, discussion entre Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon le premier, il est toujours à craindre pour cet homme qui voudrait se remarier, qu'il contracte une relation illicite (ayant perdu sa famille de vue); R. Simon b. Lakisch n'éprouve pas cette crainte [1]; de même ici, n'y a-t-il pas à craindre un mécompte pour ce prisonnier, s'exposant à profaner le sabbat? Non, fut-il répondu, pour ce mariage lointain, il est un moyen certain d'éviter toute erreur : c'est d'épouser une prosélyte nouvelle, ou une femme nouvellement affranchie et convertie; tandis que pour le repos sabbatique, on est en effet exposé chaque jour à une profanation de la solennité, fait inévitable pour ne pas se laisser mourir de faim.

On a enseigné ailleurs [2] : R. Akiba dit avoir consulté R. Eliézer pour savoir si celui qui accomplit plusieurs travaux en divers samedis, se rapportant à un seul genre de travail et dans un même état d'ignorance, est une seule fois coupable pour le tout, ou s'il y a une pénalité pour chaque faute spéciale. Chacune d'elles est condamnée séparément, répondit-il, par raisonnement *a fortiori* : puisqu'au cas de plusieurs cohabitations avec une femme menstruée, dans un même état d'ignorance, on est autant de fois coupable, bien qu'il n'y ait pas de degré inférieur à la faute principale; à plus forte raison en est-il de même pour le repos sabbatique, qui comporte des fautes secondaires. Toutefois, lui ai-je objecté, ce n'est pas un motif absolu, car pour la question des menstrues, il y a dans la Bible 2 avertissements d'interdit, autant à l'adresse de l'homme qu'à l'égard de la femme (ils doivent s'avertir réciproquement), tandis qu'il n'y a qu'un avertissement de la pénalité du retranchement pour l'infraction volontaire du sabbat. Tirons alors la conclusion, dit R. Eliézer, de ce que la cohabitation avec une enfant menstruée entraîne un nombre égal de condamnations, bien qu'en ce cas il n'y ait qu'un avertissement légal, l'enfant n'y étant pas sujette. Il y a encore une divergence, dit R. Akiba, car s'il est vrai qu'à l'égard de l'enfant il n'y a, à ce moment là, qu'un avertissement, elle séra du moins soumise à l'avertissement réciproque plus tard, lorsqu'elle sera grande; tandis qu'à l'égard du sabbat, il n'y aura de changement, ni à présent, ni plus tard. J'invoque par contre, dit R. Eliézer, le crime d'accouplement avec l'animal, pour lequel aussi chaque péché est punissable séparément. A quoi R. Akiba répliqua qu'il y a similitude, selon lui, entre cet exemple de l'animal et le repos sabbatique (sans pousser plus loin la comparaison pour en conclure la multiplicité des condamnations). R. Zeira au nom de R. Ḥisda et R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch disent tous deux que la question porte en cas de connaissance du sabbat, mais d'oubli des travaux accomplis; or, dans ledit enseignement il s'agit de savoir si la multiplicité des travaux entraîne au-

1. B. tr. *Nazir*, 12a. 2. B. Kritôth, 8a.

tant de pénalités, sans s'occuper de la multiplicité des sabbats, qui tous ne comptent que pour un. Selon Raba au nom de R. Ḥisda, il s'agit d'ignorance du sabbat tout en connaissant les défenses des travaux accomplis ; c'est en ce cas que ledit enseignement demande quelle est la conséquence de la multiplicité des condamnations pour plusieurs sabbats transgressés, non pour la variété des travaux.

On vient de dire que R. Zeira au nom de R. Ḥisda et R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch disent tous deux que la question porte en cas de connaissance du sabbat, mais d'ignorance des travaux accomplis : est-ce qu'en somme R. Akiba adopte l'avis de R. Eliézer, ou non ? D'autre part, R. Aba dit au nom de R. Ḥisda que la question porte en cas d'ignorance du sabbat, sachant que les travaux sont interdits ; est-ce qu'alors R. Akiba a admis l'avis de R. Eliézer, ou non ? De ce que R. Samuel ou R. Abahou a dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina, que toute cette Misnâ est conforme à R. Eliézer, tandis que selon les autres sages (son interlocuteur R. Akiba) on serait une seule fois condamnable pour le tout ; on conclut que R. Akiba n'a pas adopté l'avis de R. Eliézer [1]. On vient de dire que R. Zeira au nom de R. Ḥisda et R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch disent tous deux que la question porte en cas de connaissance du sabbat, mais d'ignorance des travaux accomplis ; donc, au cas inverse, d'ignorance du sabbat et de connaissance des travaux accomplis, R. Eliézer se range-t-il à l'avis de R. Akiba, disant qu'il n'y a qu'une culpabilité pour le tout ? Mais R. Akiba pouvait opposer le cas de transgression volontaire des travaux et d'ignorance du sabbat, où il y a de nombreuses dérivations de travaux, ou œuvres secondaires, devant entraîner des pénalités multiples ; et pourtant tu reconnais, comme moi, qu'il n'y a qu'une culpabilité en ce cas ; or, de ce que cette objection n'a pas été faite, on peut conclure qu'il y a eu similitude [2]. R. Aba vient de dire au nom de R. Ḥisda que la question porte en cas d'ignorance du sabbat et de connaissance des travaux accomplis ; mais, s'il y a l'inverse, R. Akiba admet l'avis de R. Eliézer, qu'il y a multiplicité des condamnations. A quoi R. Eliézer pouvait opposer ceci : puisqu'en cas de transgression volontaire du sabbat et de connaissance des opérations faites, où il y a multiplicité des dérivations ou des fautes, tu admets pourtant la possibilité pour chaque faute séparément ; comme cette objection n'a pas été faite, on peut déduire qu'il y a similitude. On a dit que, selon R. Aba au nom de R. Ḥisda, la question porte en cas d'ignorance du sabbat et de connaissance des opérations faites. Mais n'est-ce pas déjà compris dans la question d'oubli du sabbat [3] ? Aussi R. Ḥiskia dit-il au nom de R. Aba qu'il y a eu 2 questions :

1. L'interversion de cette phrase et des suivantes est manifeste ; il y a été heureusement pourvu par le comment. *Qorban 'eda*. 2. Sur la double question, R. Eliézer a dû déclarer son avis de condamnation spéciale à chaque cas, et R. Akiba diffère d'avis dans les 2 hypothèses. De même, ci-après, à l'inverse. 3. Si l'intervalle d'une semaine à l'autre divise l'état d'ignorance, comment comparer le sabbat aux menstrues, pour lesquelles cet intervalle n'existe pas ?

en cas de transgression volontaire du sabbat et d'ignorance des travaux faits par oubli, est-on coupable [1] pour chacun d'eux, ou non (les considérant tous comme faits dans le même état)? Et, d'autre part, si en ignorant le sabbat, on accomplit sciemment plusieurs travaux, considère-t-on les dérivations au même titre que le principe, ou non? R. Jacob b. Dassié répond que l'on se conformera au texte de la Misnâ : « si l'on fait plusieurs travaux en plusieurs jours, on est passible seulement d'une pénalité ». Si plusieurs opérations se rapportant à un même travail capital, sont faites dans un même état d'ignorance, quelle est la règle? Est-on passible une seule fois pour le tout, ou chaque faute est-elle condamnable? Car, l'acte d'avoir fait plusieurs travaux se rapportant au même genre est comparable à la transgression volontaire du sabbat, en opérant des travaux par ignorance; de même, faire pendant plusieurs jours de sabbat à peu près le même travail équivaut à l'ignorance du sabbat, où il y a la connaissance des travaux; est-ce qu'en ces cas l'avis de l'un a été adopté par l'autre, ou non? R. Zeira répond devant R. Yassa : un enseignement prouve que son avis n'a pas été adopté, puisqu'il a été enseigné : si quelqu'un déclare savoir la solennité du sabbat et connaître l'interdit du travail, mais ignorer si telle opération, en cas de transgression volontaire, serait passible du retranchement, au cas où ce serait l'un des travaux capitaux, on est coupable pour chacun à part ; si c'est seulement du genre de l'un de ces travaux capitaux, on est coupable pour chaque série de faits accomplis dans un état d'ignorance, qui ont pu se répéter; s'il y a eu un seul état de ce genre, il n'y a qu'une culpabilité en tout, fût-il relatif à plusieurs jours (de là, il est clairement déduit qu'il n'y a pas eu d'assentiment entre R. Éliézer et R. Akiba).

On a dit plus haut que R. Zeira au nom de R. Ḥisda et R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch disent tous deux qu'il y a doute en cas de transgression volontaire du sabbat, et de travaux faits par erreur. Mais y a-t-il lieu d'offrir un sacrifice de péché pour une faute volontaire? Oui, celle-ci est subordonnée à l'erreur commise pour les travaux, et, pour cette dernière l'offrande est due; le même raisonnement a lieu lorsqu'on parle d'ignorance du sabbat, et de connaissance des travaux accomplis, l'un n'ayant pas lieu sans l'autre, et l'on sera coupable pour chaque sabbat transgressé. Pourquoi R. Éliézer, disant qu'il y a multiplicité de condamnations, ne le déduit-il pas de l'expression biblique « de l'une d'elles », au lieu de le conclure par *a fortiori* de la règle sur les menstrues? C'est que l'on a trouvé un enseignement disant au nom de R. Éliézer : lorsqu'une personne s'est trouvée captive au milieu des païens, elle est fautive pour chaque transgression à part (hypothèse déductible seulement du cas de la femme menstruée). Comment se fait-il que la Misnâ commence par imposer une seule condamnation en cas d'ignorance du sabbat et de connaissance de travaux, tandis qu'à la fin, au cas inverse, elle condamne chaque opération? C'est que, répond R. Yossé, si l'on connaît le sabbat en ignorant les travaux interdits, on est coupable pour chaque infraction; car à chaque in-

1. B. Kritóth, 16a.

terdit signalé, on s'abstient, et il se peut que l'on s'adonne à d'autres travaux défendus. Lorsqu'au contraire l'on ignore le sabbat, en connaissant l'interdit des travaux, il n'y a qu'une culpabilité pour le tout; car, dès que l'on apprend la solennité du jour, on s'abstient de le profaner. Si l'on ignorait le sabbat et l'interdit des travaux, selon R. Hamnona, on n'est qu'une fois coupable; selon R. Zeira, on est chaque fois coupable, et il le déduit par *a fortiori* : puisqu'en connaissant le sabbat et en ignorant l'interdit des travaux, on est chaque fois coupable; il en sera de même si à cette ignorance des travaux se joint celle du sabbat.

R. Jérémie demanda devant R. Zeira : lorsqu'un samedi on a coupé une demi-figue, en connaissant le sabbat et ignorant les travaux interdits, puis, le sabbat suivant, on coupe l'autre demi-figue, en ignorant le sabbat, mais connaissant les travaux interdits, joindra-t-on ces deux demi-fautes pour constituer la pénalité? Non, pas plus qu'on ne saurait dire qu'ils sont divisés, au point que le sacrifice de péché d'un jour serve à la rémission d'une faute d'un autre jour. Mais n'est-il pas dit que l'on divise 2 consommations interdites provenant de 2 marmites et absorbées dans un même état d'ignorance? Et de même on les joint si l'on a mangé une moitié d'interdit de chacune d'elles? J'ignore, répondit-il, le motif d'interdit en ce dernier cas. Mais la Misna (ci-après, XII, 4) ne dit-elle pas : « lorsqu'on a écrit une lettre un samedi et la 2e le samedi suivant, on est coupable, selon R. Eliézer, et dispensé selon R. Josué » ? On peut expliquer cette discussion, dit R. Azaria devant R. Mena, en cas de connaissance du sabbat et d'ignorance des travaux; mais la question subsiste pour le cas où la moitié a été faite dans ce dernier état et l'autre moitié dans l'état inverse. On peut répondre par *a fortiori* qu'il n'y a pas de jonction : puisque celui qui pèche plusieurs fois volontairement n'est qu'une fois coupable (de mort), sans qu'il y ait jonction pour les demi-péchés; à plus forte raison il n'y a pas de jonction en cas de péché involontaire, pour lequel on ne joint pas les parties séparées. Selon R. Hanania, la question à poser est ainsi conçue : lorsqu'on a coupé une moitié de figue en connaissance du sabbat et ignorance des travaux interdits, puis l'autre moitié plus tard à l'état inverse, joint-on les 2 moitiés de fautes commises par erreur, pour constituer la culpabilité? R. Mena dit : bien qu'ici R. Yossé n'ait pas formulé ainsi la question, il en a posé une semblable ailleurs : lorsqu'on a mangé la valeur d'un demi-olive de sainteté, en sachant que c'est de la consécration, mais ignorant que l'on est impur, et une autre moitié en ignorant la sainteté mais connaissant son état d'impureté, joint-on les 2 états variés d'ignorance se rapportant à des moitiés de fait pour constituer la pénalité[1]? — Au sujet de l'analogie établie plus haut entre le sabbat et les menstrues, on comprend que, pour les fautes d'erreur commises en plusieurs samedis, les pénalités soient renouvelées, parce qu'il y a des jours d'intervalle d'une semaine à l'autre; mais comment justifier les multiplicités de condamnations pour plusieurs fautes re-

1. Question non résolue. V. tr. *Schebouoth*, II, 1.

latives aux menstrues, à l'égard desquelles il n'y a pas d'intervalle de temps ? On peut répondre à cette dernière objection, dit R. Simon b. Lakisch, en admettant qu'il s'agit d'une enfant qui commence à être menstruée, sans régularité, pour laquelle il y a des jours d'interruption [1] où elle peut se purifier. Selon R. Eliézer b. R. Simon, la question est ainsi posée : si on a cohabité avec la menstruée 5 fois dans un même état d'ignorance, n'est-on coupable qu'une fois pour le tout, ou est-on passible autant de fois qu'il y a eu de fautes commises ? On est coupable pour chaque fois, fut-il répondu ; et cela va presque sans dire, puisqu'au cas où l'on a coupé plusieurs fois, dans le même état d'ignorance, on est aussi coupable autant de fois. Selon R. Aḥa au nom de R. Ḥanina, R. Mena oppose ceci à R. Eliézer b. Simon : puisque R. Samuel ou R. Abahou a dit plus haut, au nom de R. Yossa b. Ḥanina, que toute notre Misna a été enseignée conformément à l'avis exprimé ailleurs par R. Eliézer, déclarant la culpabilité pour chaque cas ; tandis que selon les autres rabbins (son interlocuteur R. Akiba) on est une seule fois coupable ; il devrait donc en être de même ici (pour la menstruée) ? On a établi ce point, dit R. Yossa, conformément à ce qu'a dit R. Aḥa au nom de R. Ḥanina, qu'en ceci on ne suit pas l'avis des rabbins. Ceux de Césarée disent au nom de Rabbi : toute notre Misna est bien dite conformément à l'avis de R. Eliézer, et ce qui en a été déduit suit aussi la même règle ; elle est par exception contraire à l'avis des rabbins.

2. Il y a 40 travaux capitaux moins un [2], savoir : semer, labourer, moissonner, mettre en gerbes, battre le blé, vanner, trier, moudre, tamiser, pétrir, cuire, tondre, blanchir, carder, teindre, filer [3], ourdir, faire deux points [4], tisser 2 fils, fendre 2 fils, nouer, délier, coudre 2 points, déchirer pour recoudre 2 points, chasser le cerf, l'égorger, le dépouiller, le saler, tanner sa peau, le raser, le découper, écrire 2 lettres, effacer pour écrire 2 lettres, bâtir, démolir, éteindre, allumer, forger, porter d'un domaine dans l'autre. Ce sont là tous travaux du premier chef, au nombre de 40 moins un.

D'où sait-on que ces travaux sont interdits par une confirmation légale ? C'est que, dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan, ils correspondent à un nombre égal de mentions du terme *travail* dans le texte biblique. On demanda en présence de R. Aḥa si chaque emploi du mot *travaux* (pluriel) correspond au moins à deux travaux ? L'œil de R. Aḥa a scruté toute la Bible, dit R. Schéin, et il n'a pas trouvé une seule fois ce terme au pluriel. Mais, demanda-t-on, admet-on dans le même ordre d'idées ce qui est dit de Joseph (Genèse, XXXIX, 11) : *il vint à la maison pour faire son ouvrage*, ou cet autre (ib. II, 2) : *Dieu cessa au 7e jour le travail qu'il avait fait ?* R. Simon b. Yoḥaï a enseigné que le verset (Deut. XVI, 8) *pendant* 6 *jours*

1. B. Kritôth, 17a. 2. On énumère bien 40; mais il en est deux, « coudre » et « lier », qui ne forment qu'un. 3. Le comment. a : carpir ou charpir. 4. Raschi traduit : lice (= lisse, nous dit M. Darmesteter). Cf. Babli, ib. 73a.

tu mangeras des pains azymes, et au 7e ce sera jour de fête à l'Eternel ton Dieu; tu ne feras aucun travail, complète le nombre de 39 travaux auxquels la loi fait allusion. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Samuel b. Naḥman : le nombre de travaux capitaux interdits le samedi correspond à ceux que la loi énonce pour la construction du tabernacle du désert. R. Yossé b. Ḥanina dit : puisqu'il n'est pas dit : « voici la parole », mais « les paroles » (Exode, XXXV, 1), on peut en conclure qu'il y a là une allusion aux travaux secondaires, dérivés des principaux. R. Ḥanina de Cippori dit au nom de R. Abahou : les premières lettres de cette expression l'indiquent, car א est 1, ל : 30, ה : 5, le mot parole : 1, et le pluriel *paroles* : 2 ; soit un total de 39, auxquels il est fait ici allusion. Les rabbins de Césarée disent qu'il ne manque rien pour trouver ce nombre complet dans le 1er mot, car א : 1, ל : 30, ח : 8, vu que les rabbins attachent le même sens aux lettres ה et ח sans distinction[1]. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch avaient étudié le présent ch. VII pendant 2 ans 1/2, et ils ont déduit 39 dérivations dont une pour chaque travail capital ; lorsqu'ils pouvaient la confirmer par un verset biblique, ils le faisaient ; au cas contraire, ils l'en tiraient par la force du raisonnement, comme le forgeron travaille le fer. Les fils de R. Ḥiya le grand étudièrent ce même chapitre pendant 6 mois, et ils déduisirent 6 détails de chaque question essentielle. Les mêmes avaient étudié l'énonciation de leur père où il est dit : celui qui moissonne, et vendange, et comprime, et entoure d'une haie, et arrache, et recueille, n'est coupable que du travail capital de la moisson[2]. R. Seror Juda dit : on avait étudié chez Rabbi le traité *Makhschirin* (des susceptibilités d'impuretés) pendant 6 mois. Comme au bout de ce temps un disciple de R. Sameï vint à passer, on le questionna à ce sujet ; mais il ne répondit rien : On reconnaît à cela, fut-il dit, qu'il n'a pas franchi la porte de la salle d'études.

Pourquoi a-t-on compté le total des 39 travaux ? Pour dire que si on les a tous accomplis en un seul état d'ignorance, on est autant de fois coupable. R. Zaccaï n'a-t-il pas enseigné devant R. Yoḥanan[3] : si l'on sacrifie à une idole, si on l'encense et lui offre des libations, le tout dans un même état d'ignorance, on est coupable pour chacune des 3 actions? O babilonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as su passer à pied sur 3 fleuves pour arriver de ton pays jusqu'ici, et tu as failli te briser au premier choc. Mais comment admettre qu'en aucun cas l'on ne soit plus d'une fois condamnable? Si c'est antérieur à la fausse interprétation des termes bibliques, il suffit de s'arrêter au mot *un*, indiquant une seule condamnation, et il ne s'agit pas de plusieurs faits d'idolâtrie tous condamnables ; si c'est postérieur à son faux raisonnement, il y a bien lieu de tenir compte de diverses actions d'idolâtrie faites à la fois, non du terme *un*. R. Aba b. Mamal demanda devant R. Zeira : on devrait, en fait d'idolâtrie, être coupable pour chaque acte, comme c'est dit

1. Les rabbins ne se laissent pas détourner de leur interprétation par la lecture rigoureuse des lettres, dit déjà le tr. *Péa*, VII, 6 (t. II, p. 100, n. 3). 2. Cf. Jér., tr. *Synhédrin*, V, 1 (f. 22d). 3. Ci-dessus, § 1.

aussi du sabbat ? L'expression *tu ne feras nul travail* (ib. XX, 10) forme une règle générale, et le verset *vous n'allumerez pas de feu dans vos demeures* (ib. XXXV, 3) est un cas particulier ; or, la question d'allumer le feu faisait déjà partie de l'ensemble ; et si c'est énoncé à part, il y a là un but d'amplification : de même que cet acte représente un travail isolé, entraînant une culpabilité à part, ce sera la même chose pour chaque action condamnable séparément. De même aussi pour l'idolâtrie, il est dit (ib. XX, 5) : *tu ne les adoreras pas*, en règle générale, et *tu ne te prosterneras pas devant eux*, ce qui est un fait spécial ; or, le prosternement faisait déjà partie de l'ensemble ; et si c'est énoncé à part, c'est dans le but d'étendre la règle : de même que le prosternement représente un acte isolé entraînant une culpabilité à part, il en sera de même pour chaque action condamnable séparément. Toutefois, répliqua-t-il, à l'égard du sabbat, la règle générale est énoncée d'un côté (Exode, XX, 10), et le cas spécial est dit ailleurs (ib. XXXV, 3) ; tandis que pour l'idolâtrie la règle générale et le cas spécial sont énoncés dans le même verset. Mais, fut-il objecté, n'énonce-t-on pas aussi des détails ailleurs, en disant (ib. XXXIV, 14) : *tu ne te prosterneras pas devant d'autre Dieu* ; ou bien (ib. XXII, 18) *celui qui sacrifie aux faux dieux sera mis en anathème*, ce qui laisse une grande distance aussi entre l'énoncé de la règle et celui du cas spécial ? Puisqu'on connaît déjà le détail, fut-il répondu, comme étant inscrit à côté de la généralité, l'énoncé spécial, quoiqu'émis ailleurs, reste le même. Les compagnons disent : il n'y a pas de différence entre la règle générale, énoncée d'une part, et le cas particulier d'autre part, ou si la généralité et l'exception ont été énoncées dans le même verset. C'est toujours en somme une règle générale et une autre spéciale ; seulement, pour le sabbat, il y a d'abord l'ensemble puis le particulier, tandis que pour l'idolâtrie c'est l'inverse, le particulier précède la règle générale. R. Yossé n'admet aucune de ces distinctions d'ordre ; seulement, à l'égard du sabbat, on a aussi bien émis les règles générales que les cas spéciaux des travaux interdits ; pour l'idolâtrie au contraire, on a énoncé la règle générale en ce qui concerne son culte, et le détail concerne seulement le culte divin. R. Mena dit : il n'y a pas à comparer le détail sabbatique d'allumer le feu à celui du prosternement devant l'idole : l'énoncé du feu, inutile en lui-même, ne pouvait servir qu'à une déduction prise en dehors, tandis qu'il était nécessaire d'énoncer la défense du prosternement pour lui-même, parce qu'on ne l'aurait pas cru interdit, n'étant pas une action effective. Cette dernière opinion de R. Mena est conforme à ce que R. Ḥiskia a enseigné [1] : du verset *celui qui sacrifie à une idole sera mis en anathème* (ibid.) on déduit que l'énoncé du sacrifice a un but général (d'indiquer la condamnation au sacrifice de péché pour chaque faute commise) ; tandis que le prosternement est énoncé pour indiquer son interdit particulier, que l'on eût ignoré sans cela, cet acte n'étant pas effectif par lui-même. Ou bien faut-il dire au contraire que l'énoncé relatif au sacrifice a été dit pour indiquer sa propre défense, et la loi du pros-

1. B. Synhédrin, 60b.

ternement a une tendance de généralité ? Non, car ce qui est une action effective peut avoir plutôt un but généralisateur que celle qui ne l'est pas. Mais R. Jérémie n'a-t-il pas dit que même l'énoncé de la combustion interdite le samedi a un but intrinsèque (non généralisateur), d'indiquer que les tribunaux ne doivent pas juger le samedi? Comment est-ce déduit de là? De ce qu'il est dit du feu (ib. XXXV, 3), *dans toutes vos demeures*; et plus loin (Nombres, XXXV, 29) : *ils vous serviront pour l'établissement de la justice, dans vos générations, dans toutes vos demeures* ; comme ce dernier terme s'applique aux tribunaux, de même ce mot, employé au sujet du feu, a le même sens [1]. R. Samuel b. R. Abdima dit : puisqu'il est dit que l'énoncé du feu a en vue un but direct à ce fait même, qu'il entraîne la peine capitale prononcée par le tribunal, il semble qu'il ait aussi une vue générale, n'étant pas énoncé exclusivement pour ce fait en lui-même. Cela prouve que lorsqu'un détail spécial a été énoncé pour qu'on le sache défendu lui-même, il ne sert pas à constater la multiplicité des condamnations ; au cas contraire, il sert à cette constatation divisionnaire. Quelle est la règle lorsque 2 faits particuliers sont en dehors de la généralité? Servent-ils à constater la possibilité de diviser les condamnations, ou non? On peut déduire la solution sur ce point de ce qui suit [2] : on sait que c'est transgresser une défense publique d'apporter sur l'autel un fragment de chair du sacrifice de péché, ou du sacrifice de faute publique, ou de la chair de l'archi-sainteté (du sacrifice public des fêtes), ou de la chair des saintetés légères (du 1er degré), ou du reliquat de l'offrande de farine, ou des 2 pains consacrés, ou du pain de proposition, ou des reliquats des offrandes de gâteaux, ou du levain, ou du miel consacrés, parce qu'il est écrit (Lévit. II, 11) : *car nulle espèce de levain ni de miel ne doit fumer, comme combustion, en l'honneur de l'Eternel.* Le mot ממנו (de ces sortes) dans ce verset indique, par contre, que tout ce qui doit être brûlé peut aussi être fumé, ou brûlé en encens. R. Eliézer demanda à R. Yoḥanan [3] : est-ce que l'interdit d'offrir sur l'autel une part des 2 pains de proposition n'indique pas, par extension, qu'il est également défendu d'apporter des saintetés même sur les dégrés de l'autel? Non, répondit R. Yoḥanan ; c'est ainsi que l'on a enseigné [4] : la défense d'en apporter sur l'autel n'impliquerait pas celle d'en remettre même sur les dégrés, s'il n'y avait l'expression explétive « *et* sur l'autel » (ib. 12). Est-ce à dire que c'est aussi bien défendu si c'est pour le culte, ou non? Non, puisqu'il est dit : *en odeur agréable* (ib.), ce qui indique qu'il s'agit du culte seul. Mais, demanda R. Eliézer, le terme *les* (ib.) dans l'expression « vous *les* offrirez ») ne semble-t-il pas exclusif, pour indiquer que les objets énoncés ne sauraient, sous peine de culpabilité, être apportés sur les dégrés, à l'exclusion d'autres saintetés non spécifiées là? Non, le terme en question (le mot *les*) indique qu'il s'agit de ces objets seuls [5]. De tout cela, il résulte en somme que lorsque 2 faits particuliers

1. Mekhilta sur Mischpatim, 4; Wayaqhel, 1. 2. Torath Cohanim sur Lévit. 13; Tossefta au tr. Menahoth, IV. 3. B. Menahoth, 57b. 4. Torath cohanim sur Çaw, 1. 5. Pour les autres saintetés, les fautes commises n'entraînent qu'une condamnation.

sortent de la généralité, ils ne servent pas à diviser les condamnations (à les multiplier). R. Ḥanania fils de R. Hillel dit : s'il est vrai qu'ils ne servent pas à indiquer la multiplicité des condamnations, peut-on du moins les en déduire[1] par extension? Aussi, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce n'est pas ainsi qu'il s'est exprimé, mais voici ce que R. Eliézer a demandé à R. Yoḥanan : l'interdit d'offrir sur l'autel une partie des 2 pains consacrés devrait indiquer qu'il est aussi défendu d'apporter des saintetés, même sur les degrés de l'autel? C'est que, répondit R. Yoḥanan, le terme *les* (précité) semble exclusif ; pour celles-là, on est coupable en les portant sur les degrès, non pour les autres saintetés. Cela prouve en somme que lorsqu'un article sort de la généralité afin d'indiquer pour lui-même son état légal, il ne sert pas à diviser les pénalités ; au cas contraire, il servira à cet effet. Enfin, lorsque 2 faits particuliers sortent de la généralité, ils ne servent pas à indiquer la multiplicité des condamnations ; selon R. Ismaël, ils servent à ce but ; puisque R. Aboun b. R. Ḥiya a dit au nom de R. Ismaël[2] qu'en ce cas il y a division des pénalités, se fondant sur son interprétation du verset : *Ne vous livrez pas à la divination, ni aux présages* (Lévit. XIX, 26) ; or, ces 2 défenses font déjà partie de la généralité des sortilèges interdits, et on les cite à part pour indiquer la pluralité des condamnations en cas de transgression ; c'est que, pour la règle générale de la sorcellerie, il y a la peine capitale, non pour les détails, interdits seulement par défense négative. L'opinion émise par R. Yoḥanan envisage ce qui est à la fois règle générale et cas exceptionnel ; c'est ainsi que R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : du verset *tout individu qui commettra l'une de ces abominations sera retranché, etc.* (ib. XVIII, 29), on déduit que, la relation incestueuse avec une sœur, étant déjà comprise dans la règle générale et se trouvant pourtant énoncée à part comme cas particulier, a pour but d'appliquer à la généralité la multiplicité des condamnations (plusieurs faits étant autant de fois condamnables). Mais, objecta R. Eliézer, n'est-il pas dit (ib. XX, 19) : *Tu ne découvriras pas la nudité de la sœur de ta mère, ni de la sœur de ton père, car ce serait mettre à nu sa parente*? N'en résulte-t-il pas que c'est analogue aux autres cas incestueux ? Non, fut-il répondu, on a eu en vue, par cet énoncé particulier, d'enseigner pour lui-même un fait de plus, à savoir qu'il est jugé comme tout commerce illicite[3]. Mais n'est-il pas dit (ib. 18) : *Si un homme cohabite avec une femme qui souffre du flux et découvre sa nudité, il a mis a nu la source de son sang*? C'est dit aussi, fut-il répondu, pour enseigner une règle à ce même sujet, savoir que le commencement de cet acte est aussi blâmable que s'il a été achevé ; car on aurait pu supposer le contraire, vu qu'il y a culpabilité en raison des menstrues, non du commerce illicite ; il a donc fallu énoncer qu'il y a culpabilité pour chaque action à part.

1. Le mot *les* indique qu'il y a extension même pour les 2 faits écartés de la généralité. 2. Jér., tr. Synhédrin, VII, 5 (f. 24c). 3. C'est une exception qu'il a fallu énoncer pour elle-même, le commencement de l'acte vénérien étant aussi punissable que l'achèvement (ci-dessus, § 1).

Mais pourquoi est-il dit à part (ib. 20) : *Celui qui cohabite avec sa tante a découvert la nudité de son oncle?* A quoi bon cette addition à la règle? Il a fallu l'énoncer pour ajouter une pénalité spéciale, la privation d'enfants (dite à la fin du verset). Mais pourquoi est-il dit encore (ib. 21) : *Si quelqu'un épouse la femme de son frère, c'est une impureté?* C'est pour indiquer la même pénalité en ce cas; car R. Judan justifie ainsi le double énoncé de cette pénalité : l'expression « ils demeurent sans lignée » (ib.) signifie qu'ils n'auront pas d'enfants, et l'expression « ils mourront sans enfants » (ib. 20) indique qu'ils auront la douleur d'enterrer les enfants qu'ils auront eus. R. Yossa dit : la loi sur la relation avec la tante a été dite pour elle-même, afin d'exclure la femme de son frère maternel. Puisqu'on emploie ici le mot *tante*, et plus loin (ib. XXV, 49) : *il sera racheté ou par son oncle, ou par le fils de son oncle*, on compare ces 2 parentés et l'on dit : comme au cas de rachat il s'agit d'un parent du côté paternel, il en sera de même pour la relation illicite. Cette méthode de déduction pourrait s'appliquer aussi à la belle-sœur? Comme en parlant de la tante, il est question d'une parente du côté paternel, il en est de même pour la belle-sœur? Ce raisonnement est conforme à l'avis de R. Akiba [1]; mais selon R. Ismaël au contraire, on procède suivant comparaison entre le terme « belle-sœur » employé ici et celui du verset précité (ib. XX, 21) *si quelqu'un épouse la femme de son frère, c'est une impureté* [2] : de même que pour la menstruée il arrivera plus tard un moment où l'interdit cesse, il en sera de même plus tard pour la femme d'un frère paternel [3] excluant seulement la femme d'un frère maternel, dont l'interdit ne cesse jamais? Il n'y a lieu de dresser l'objection que selon R. Ismaël [4]; donc, on n'a que faire de la réponse de R. Yossé. R. Abahou ou R. Eliézer dit au nom de R. Oschia : lorsqu'il y a 2 défenses en présence d'une prescription [5] dont la trangression volontaire entraîne le retranchement, il en résulte la multiplicité des condamnations pour plusieurs fautes. C'est fondé sur ce qu'il est dit (Exode, XXX, 33-4) : *Elle ne doit point couler sur le corps d'un homme ordinaire, et vous n'en composerez point une pareille, dans les mêmes proportions ; c'est une chose sainte, elle doit être sacrée pour vous. Celui qui en imitera la composition, ou qui en appliquera sur un profane, sera retranché de son peuple.* Or, les 2 défenses négatives, suivies d'une pénalité du retranchement, indiquent qu'il y a plusieurs condamnations en cas d'erreurs multiples. A quoi bon, selon R. Yoḥanan, la mention de la peine du retranchement pour la sœur [6]? Les défenses, étant exprimées au masculin, se rapportent aux hommes, et l'expression explétive

1. Il ne déduit pas la défense pour la belle-sœur de la femme menstruée. B. tr. Yebamôth, 54b. 2. Le texte a : *nidda*, signifiant aussi : menstruée; ce qui autorise la déduction suivante. 3. S'il meurt sans enfants, le lévirat a lieu. 4. Il compare le cas de la belle-sœur à la menstruée, sans qu'il faille un énoncé spécial. 5. Jér., tr. Yebamoth, XI, 1 (f. 11d); B. Kritoth, 3a. 6. Les défenses exprimées pour chaque cas suffisent à constater la multiplicité des condamnations.

pour *la sœur,* אחת, s'étend aux femmes ; ce qui comprend la pénalité pour les 2 sexes. Mais est-ce que R. Eliézer n'admet pas aussi la peine capitale pour les femmes en ce cas? Oui certes, dit-il ; et de l'expression *vous n'approcherez pas*, etc. (ib.), mise au pluriel, il déduit que la pénalité s'applique aussi bien à l'homme qu'à la femme. Mais à quoi R. Yohanan applique-t-il cette dernière expression, ayant déjà déduit d'un autre terme l'égalité de peine pour tous? Il en a spécifié l'application, mais de façon trop peu claire pour être reproduite. Contre l'énonciation faite plus haut, que les défenses indiquent la multiplicité des peines, on peut encore opposer ce que R. Samuel b. Aba a objecté devant R. Zeira : à quoi bon spécifier l'interdit de manger des sacrifices pacifiques à l'état impur, puisqu'il y a autant de défenses spéciales qu'il y a de saintetés? Il a fallu l'énoncer, répondit R. Zeira, dans le but seul d'exclure les saintetés des revenus du Temple [1], afin qu'il n'y ait pas de culpabilité à leur égard quant à ce qui est rejeté (égorgé avec l'intention de le garder trop longtemps), ou un reliquat trop tardif, ou à ce qui est devenu impur par contact. Mais n'est-ce pas déjà prévu qu'ils échappent à ces défauts, par l'enseignement disant [2] : on joint ensemble les parties de sacrifices offertes à l'autel, pour constituer la quantité légale au point de vue de ce qui est rejeté, ou du reliquat tardif, ou de l'impur, et les interdire à titre de prévarication si l'on en a profité ; tandis que cette jonction n'a pas lieu pour les saintetés des revenus sacerdotaux (non sacrifiés)? En effet, fut-il répondu, puisqu'on ne les considère pas comme joints, il y aura plusieurs pénalités en cas d'infractions par erreur. C'est bien ainsi, ajouta R. Hanina, il y a multiplicité des peines, de même que l'on n'opère pas de jonction sous le rapport de la prévarication. Y a-t-il une déduction à tirer de ce que l'on pose la règle générale pour le précepte affirmatif et l'exception pour la défense? Selon R. Eliézer, elles se confondent-[3].

Chaque fois que l'on a énoncé des travaux capitaux, il y a des dérivations. On a enseigné ailleurs [4] : il y a 4 sortes capitales de dommages, savoir à l'égard du bœuf, celui qui frappe des cornes, celui qui pousse ainsi, ou qui heurte. Sur quoi R. Hiya a enseigné : s'il mord, ou se couche sur les vases pour les briser, ou s'il rue, il commet une dérivation du vice d'être poussif [5]. On a enseigné ailleurs [6] : On considère comme impuretés capitales p. ex. l'insecte rampant, et le sperme est considéré être la dérivation de ce dernier. Cet avis est celui de R. Juda au nom de R. Nahum. En quoi les pièges sont-ils d'une impureté inférieure? En ce qu'ils ne font que toucher aux reptiles. L'impureté capitale communique son état à tout ce qui la touche ; ce qui en dérive ne donne l'impureté qu'aux comestibles ou aux boissons, et les vases d'argile ne rendent aussi impurs que les comestibles ou les boissons. Mais est-ce que le vase, en effet, ne devient pas une impureté capitale s'il a servi de siège à un homme atteint

1. Pour eux, le consommateur impur n'est pas puni du retranchement. 2. Tr. Méilâ, IV, 1. 3. Suit tout un passage traduit au tr. *Kilaïm*, VIII, 1 (t. II, p. 301-2). 4. Tr. *Baba Kama*, I, 1. 5. C'est le même défaut d'être nuisible. 6. Tr. *Kélim*, I, 1.

de gonorrhée, tandis qu'ici, après avoir énuméré les travaux capitaux au nombre de 39 interdits le samedi, on compte comme tel p. ex. le labourage? Ainsi, R. Ḥiya a enseigné que les actions de creuser, ou de fermer une rigole, ou d'enfoncer des pieux, sont des dérivations de la culture. Si les travaux capitaux sont estimés tels d'après l'élaboration du Temple, à quel usage a-t-on pu pour cela se mettre à cultiver? Il l'a fallu pour planter des épices nécessaires à l'encens[1]. Combien faut-il avoir cultivé pour être coupable? Ce qu'il en faut, selon R. Matnia, pour planter du cresson; selon R. Aḥa b. Rab, de quoi planter des pointes de froment (bien peu). On a dit plus loin (IX, 7): en fait de semailles, on est coupable pour 2 graines de courge, ou 2 graines de concombre, ou 2 graines de fève égyptienne; et, de même on a enseigné que c'est la mesure pour les froments médiques. R. Samuel dit au nom de R. Zeira: comme le froment est très précieux, on l'a estimé à l'égal des plantes de jardinage non comestibles[2].

Pour tout travail pouvant profiter à la terre, on est condamnable; ainsi il est défendu de cultiver, de creuser, de former des rigoles, d'enfoncer des pieux, de parquer (דיר) des animaux, de bécher, de fumer, de balayer, de laver le sol (pour abattre la poussière), de briser les mottes de terre, d'émonder les arbres, de brûler les joncs parasites, ou les palmiers nains des marais; ou, selon R. Zeira[3] de tracer un conduit d'eau (draîner), dont les côtés deviendront aptes à la culture; d'épierrer, de former des degrés pour aller puiser l'eau d'arrosage, de remplir d'eau les cavités autour des oliviers, de creuser de petites rigoles au pied des vignes, enfin d'accomplir nul travail profitable à la terre, sous peine de culpabilité à titre d'agriculture. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[4]: pour la cuisson d'une charogne au jour de fête (quoique faite sans utilité), on n'est pas passible de la pénalité des coups de lanière[5], puisqu'en général la cuisson est permise ce jour-là; selon R. Simon b. Lakisch, cette pénalité sera maintenue, puisque la cuisson n'est permise que pour le manger. Mais, objecta R. Aba b. Mamal contre R. Yoḥanan, si cette cuisson d'interdit n'entraîne pas la pénalité des coups, échapperait-on à cette pénalité si l'on cultive en un jour de fête, sous prétexte que, par exception[6], un travail de ce genre sera parfois permis en ce jour? Ce n'est pas à comparer, dit R. Yossé b. R. Ila, puisque nulle culture régulière n'est permise en ce jour. R. Sameï dit en présence de R. Yassa, ou R. Aḥa au nom de R. Ila: lorsqu'au jour de fête, pour couvrir le sang d'un oiseau égorgé, on permet de creuser un peu la terre, c'est conforme à l'avis de R. Simon, disant qu'un tel travail est seulement interdit s'il est accompli pour lui-même (p. ex. de creuser pour la culture). Quoi, s'écria R. Yossa, se levant en même temps que R. Aḥa, comment peux-

1. Ci-après, XII, 2. 2. On a indiqué comme mesure 2 grains, ce qui est bien inférieur à la mesure ordinaire, l'équivalent d'une figue sèche. 3. Tr. *Schebiith*, III, 2 (t. II, p. 348); Moëd qaton, I, 2 (f. 80b). 4. Jér., Beça, I, 3 (f 60b). 5. Pénalité applicable au transgresseur d'une défense. 6. Si en égorgeant un oiseau ce jour on manque de terre pour couvrir le sang, on peut creuser.

tu t'exprimer ainsi? R. Yohanan n'a-t-il pas dit, selon R. Meir, qu'en 24 cas Schammaï est moins sévère qu'Hillel, que c'est là un des cas en question? Or, si ce cas était seulement admissible selon R. Simon, R. Meir déclarant la culpabilité même pour le travail de creusement dans le but de couvrir le sang, il n'y aurait qu'à admettre 23 cas, sans discussion à ce dernier sujet entre Schammaï et Hillel? Il faut donc admettre que R. Meir et R. Simon partagent le même avis, de permettre en ce jour un déplacement de terre sans but de culture. Mais alors, au lieu de dire plus haut (II, 5), dans une circonstance analogue de profit indirect à tirer d'un travail interdit[1], que R. Yossé et R. Simon ont exprimé tous deux le même avis, il faudrait dire que R. Meir, R. Yossé et R. Simon ont exprimé tous 3 le même avis? Lorsque, selon les autres rabbins[2], il a fallu énoncer la règle en raison du doute qu'elle comporte, cela vous a paru clair et inutile; lorsqu'au contraire c'était clair pour les autres rabbins, comme au cas du creusement en un jour de fête pour couvrir le sang, c'était douteux pour nous, et il a fallu l'énoncer. Ainsi, lorsqu'on a fauché les herbages du jardin pour recueillir ces herbes, on est coupable de cette coupe; mais on ne le serait pas s'il s'agissait seulement de niveler, ou embellir le sol. Il va sans dire que l'on est coupable en cas de coupe pour l'herbe (c'est un travail interdit avec certitude); mais lorsqu'on a coupé dans le seul but d'embellissement, est-on coupable parce que le travail de coupe est inévitable, quoiqu'indirect, ou non[3], parce qu'il s'agit seulement d'embellir? Cette question de double pénalité n'a été posée que selon R. Simon; mais il n'y a pas de doute que, selon d'autres rabbins, en tous cas (directement, ou non), il y a eu culture, ou il y a eu moisson, et l'on est condamnable. R. Mena dit: il y a des paroles de rabbins[4], venant confirmer l'avis précité de R. Simon, puisque R. Hiya dit au nom de R. Yohanan: lorsqu'on a comprimé un poisson mariné pour lui-même (pour pouvoir le manger après l'avoir égoutté), on n'est pas blâmable; mais si c'est pour exprimer le jus, on est coupable; c'est certainement selon R. Simon, à l'opposé des autres rabbins, que l'on ne défend pas une opération de ce genre, car, selon eux, il y a le fait formel de la compression, ou de l'extraction du liquide, qui constitue l'interdit, quoiqu'il s'agisse de manger le poisson.

Pour tout travail aidant à faire mûrir les fruits, on est condamnable, comme si l'on avait semé. Ainsi, il est interdit de planter, de greffer, de provigner, d'enlever les branches desséchées, ou les vertes, de débarrasser les déchets, d'enduire les arbustes de ciment insecticide[5], d'enlever les feuilles mortes, de couvrir les racines de terre, de les enfumer pour tuer les vers, d'écheniller, d'épointer, de frotter les fruits tardifs avec de l'huile, de les arroser, de les trouer pour la maturité, d'établir des cases protectrices de l'écorce, enfin de se

1. Au sujet de l'extinction de la lumière le vendredi soir. 2 Pour le cas de R. Yohanan, de la coupe de l'herbe, ci-après. 3. Y a-t-il double faute pour coupe et culture? 4. C.-à-d. de R. Hiya au nom de R. Yohanan. 5. Tous ces termes se trouvent au tr. *Schebiith*, II, 2-5 (t. II, p. 335-7).

livrer à aucun travail faisait mûrir les fruits, sous peine de culpabilité à titre de semailles. Zeira b. Ḥiya b. Asché dit au nom de Cahana : celui qui plante le samedi est condamnable du même fait. R. Zeira dit : tailler la vigne est aussi condamnable que de planter [1]. Si le samedi on a commis en un état d'erreur ces 2 actions, on est 2 fois coupable selon Cahana ; selon R. Zeira, on n'est qu'une fois coupable (ce sont 2 dérivations d'une même action capitale). Se peut-il que R. Zeira compare la taille à la plantation, au lieu de l'assimiler à la moisson ? pourquoi ne pas comparer au contraire la plantation à la taille de la vigne, toutes actions comprises dans la défense de semer la 7e année ? Et serait-on moins sévère pour la taille de la vigne, défendue par mention spéciale ? Or, on ne saurait absoudre ce cas à titre de moisson ; donc, on ne peut pas établir de différence entre la plantation et la taille de la vigne, soit d'après R. Cahana, soit d'après R. Zeira, et en tous cas il y a double culpabilité. Quant à la moisson, R. Ḥiya a enseigné [2] : Si l'on moissonne, ou vendange, ou récolte les olives, ou ramasse les dattes, ou arrache, ou recueille les figues, on est coupable pour avoir moissonné ; si l'on a coupé un champignon, ou recueilli de la gomme ou du corail ; on est doublement coupable, pour avoir coupé et planté [3] ; si l'on a coupé du coriandre, ou du cresson, ou du persil, de la rüe, de l'endive, τρώξυμον, une sorte de porreau, de la balsamine, on est coupable à la fois d'avoir moissonné et d'avoir semé (ce qui a lieu du même coup). R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Simon b. Lakisch : si l'on a placé un pot troué sur un autre semblable, on est à la fois coupable pour avoir moissonné et pour avoir semé [4]. Il dit au nom du même : celui qui coupe un tronc de sycomore est 3 fois coupable ; et cependant, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce dernier avis ne contredit pas le précédent : celui qui coupe simplement est coupable d'avoir moissonné et d'avoir semé (provoquant en même temps une nouvelle pousse), tandis qu'en nivelant la souche, on l'a rendue apte à un service manuel, et il s'y ajoute la faute de « frapper avec l'enclume » pour l'aplatir. Les rabbins de Césarée disent : la pêche du poisson et tout ce qui sépare de l'état de vie est un acte condamnable comme la moisson.

Quelle est, demanda R. Samuel b. Sasartaï, la dérivation de la mise en gerbe, qui est un travail capital ? R. Yossé dit l'avoir entendu exprimer par R. Simon au nom de R. Aḥa, mais il ne se souvenait plus de ce qu'il avait entendu. Quelle est-elle ? Celui qui fend du riz ou de l'orge pour l'éplucher est coupable d'avoir dépiqué le blé ; celui qui, après avoir étendu des figues a sécher, ou des raisins secs, ou du sel, ou du bois mort (baculus), les réunit, est coupable d'avoir mis en gerbes. Ainsi, tout travail touchant le comestible direct est une dérivation de la mise en gerbe ; mais la réunion pour l'éplucher dérive du dépiquage. Lorsqu'une femme roule le froment, pour enlever le

1. Tr. Kilaïm, VIII, 1, fin (t. II, p. 302) ; tr. Synhédrin, VII, 5, fin (f. 24d). 2. Ci-dessus, commenc. de ce § 2. 3. Provoquant ainsi une nouvelle pousse. 4. En arrêtant la croissance du 1er et en nourrissant le second par le 1er.

déchet, elle commet un acte blâmable dérivant du tamisage ; lorsqu'elle frotte les pointes, elle est coupable par dérivation du dépiquage ; lorsqu'elle nettoie les adhérences latérales, elle est coupable d'avoir trié ; lorsqu'elle les écrase, elle est coupable d'avoir moulu ; lorsqu'elle les fait sauter à la main, elle est coupable de vanner ; lorsqu'enfin, elle achève toute l'œuvre s'y rapportant, elle est coupable d'avoir forgé. Celui qui bat les tiges de lin avec un bâton, κόπανον, est coupable de battre le blé (par dérivation) ; celui qui les bat avec une grosse latte est coupable d'avoir moulu (écrasant les graines) ; s'il se sert d'une pelle à jour (πτιστής), il est coupable d'avoir vanné ; s'il le prend à la main pour faire son choix, il est coupable de trier ; s'il fend le lin et l'éparpille, il est coupable de l'avoir cardé ; s'il détache une tige de l'autre, il est coupable de les avoir coupées ; lorsqu'enfin il achève tout l'ouvrage qui s'y rapporte, il est coupable (par dérivation) d'avoir frappé sur l'enclume (signe final). Celui qui pour piler l'oignon écrase la tête, est coupable de dépiquage ; s'il choisit les pelures [1], il est coupable d'avoir trié ; s'il les broie au mortier, il est coupable d'avoir moulu ; s'il y joint un liquide, il est coupable d'avoir pétri ; s'il achève d'opérer tout ce qui s'y rapporte, il est coupable d'avoir pour ainsi dire forgé (mis la dernière main). Pour le ciment rouge, lorsqu'on commence à le gratter, on est coupable d'avoir trié ; lorsqu'on en broie pour l'amollir, on est coupable de dépiquage ; lorsqu'on en pile au mortier, on est coupable pour la mouture ; si l'on y joint du liquide, on est coupable de l'avoir pétri ; si l'on déblaie l'entrée d'une caverne (antrum), on est coupable d'avoir bâti ; lorsqu'on nivelle un fossé, on est coupable d'y avoir coupé ; si enfin on achève toute l'œuvre s'y rapportant, on est aussi blâmable que d'avoir forgé.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si l'on a comprimé des poissons pour les manger (après les avoir fait égoutter), on n'est pas blâmable ; mais si c'est pour le jus à en tirer, c'est interdit. Rab dit : si l'on comprime des produits confits pour les manger ensuite, c'est permis ; mais si c'est pour en tirer le jus, c'est interdit ; tandis qu'à l'égard des objets bouillis, c'est aussi bien interdit si c'est pour les manger que pour leur jus. Samuel établit le même interdit sans distinction, pour les fruits confits comme pour les produits bouillis. R. Ḥiskia dit : l'avis de Rab conteste celui de R. Yoḥanan. Mais en quoi diffèrent-ils, demanda R. Mena, puisque tous deux permettent de le manger, non d'en tirer le jus ? Non, c'est que Rab défend la compression en un cas et l'autorise dans l'autre en principe ; R. Yoḥanan, au contraire, déclare seulement la dispense en cas du fait accompli (le défendant en principe). R. Aba b. Mamal dit : il est interdit d'écraser un oignon, si c'est pour communiquer son goût au mets ; mais si c'est seulement pour en faire sortir l'acuité de goût (et l'adoucir), c'est permis. R. Zeira au nom de R. Houna permet d'enfouir un radis dans du sel, à la condition de ne pas l'y laisser séjourner longtemps (ne pas le confire). Il dit aussi : dès que le tailleur a livré des habits, on peut les revêtir, sans se préoccuper si, faute de les avoir essayés, ils pourraient se déchirer. Il dit

1. Ou : s'il retire le cœur des pelures.

encore : si les vêtements se sont trouvés froissés par les épines, on peut les étendre dans un endroit secret, en faisant attention de ne pas les déchirer par ce contact épineux. Il dit enfin : lorsque de la boue est tombée sur les vêtements, on peut l'écraser d'une main pour la rejeter, mais sans frotter l'étoffe. De même, dit-il, on sait bien que l'on peut secouer les vêtements d'une personne, et que c'est défendu pour ceux de 3 ; pour ceux de 2 personnes, cas douteux, il a fallu dire qu'on le permet. Lorsque quelqu'un s'est baigné, R. Houna et R. Juda émettent des avis différents sur la manière de s'essuyer : l'un permet de s'essuyer tout le corps d'un coup (afin de ne plus toucher à la partie mouillée), mais il défend d'essuyer un membre après l'autre ; l'autre le défend de toutes façons. R. Aba b. Zemina étant allé se baigner avec R. Zeira, il ne lui permit pas de s'essuyer, d'aucune façon. Ils diffèrent aussi d'avis au cas où de l'eau est tombée sur le vêtement : l'un permet de secouer l'étoffe, non de la tordre ; l'autre permet au contraire de la tordre, non de la secouer. R. Aba b. Ḥiya b. Asché dit : on peut cracher dans son mouchoir, sans se préoccuper de la compression de l'étoffe mouillée en la serrant plus tard. Selon lui, il y a divergence d'opinion à ce sujet entre R. Ḥiya le grand et R. Simon b. Rab : l'un permet de cracher à terre, puis de l'écraser du pied ; l'autre le défend. En quel cas discutent-ils ? lorsqu'il n'y a pas de pierres plates ; ψήφοσι, mais si le sol est bien pavé, tous le permettent[1]. Si ayant craché, un vent assez fort a dispersé le tout, on est coupable d'avoir tamisé, comme en général on est coupable de ce fait pour tout ce qui mis au vent a été pulvérisé.

« Trier » est un travail capital. Il peut arriver, dit R. Judan, que l'on trie les mottes de terre du blé toute la journée sans que l'on soit coupable (le triage ayant été inachevé et laissant de la terre) ; d'autres fois, il suffit pour être coupable d'en avoir pris l'équivalent d'une grosse figue ; et ceci a lieu lorsque la petite quantité prise a été complètement triée et débarrassée. Sur ce qu'il est dit ailleurs [2] que, selon Schammaï, on trie le comestible seul et on le mange, tandis que Hillel permet de trier selon l'ordinaire au jour de fête, R. Yôna demanda : en agissant ainsi le samedi, selon l'avis de Schammaï, serait-on passible du sacrifice de péché, ou non ? Certes, répondit R. Yossa, et pourquoi ne le serait-on pas, puisque si l'on avait agi, le samedi, selon ce qu'Hillel autorise pour le jour de fête (le triage ordinaire), on serait coupable; il en sera donc de même, selon Schammaï, même en ne retirant le samedi que le manger seul. R. Mena dit : mon père R. Yôna s'est exprimé ainsi avec juste raison, sa question se référant seulement à l'avis de Schammaï, et il s'agit de savoir si ce que Schammaï permet le jour de fête est simplement un triage modifié, lequel serait interdit le samedi ; si au contraire l'extraction du manger n'est pas un triage, on le permettait aussi ce jour. Choisir certains produits au milieu d'autres est aussi défendu, selon R. Ḥiskia ; selon R. Yoḥanan, on n'est pas coupable en ce cas. Mais n'y a-t-il pas un ensei-

1. On ne craint pas alors de niveler une cavité par la pression du pied. 2. Tr. *Beça*, I, 10 (f. 60d).

gnement qui dit[1], à l'opposé de Ḥiskia, que l'on peut trier et mettre sur la table ce que l'on va manger aussitôt? Cette autorisation est justifiée, dit R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Samuel b. Isaac, au cas où l'on a des hôtes qui mangent au fur et à mesure de la présentation des produits. Ainsi, l'on a enseigné : ce triage pour l'usage immédiat est permis, à condition de ne pas se mettre à choisir une seule espèce dans tout le reste (triage alors très évident). Lorsque par erreur on aura extrait toute cette espèce, le samedi on sera coupable : selon l'avis de Ḥiskia on l'est, parce que le triage ordinaire est un acte coupable le samedi ; selon R. Yoḥanan on l'est, parce que l'action de mettre en un seul coin toute l'espèce extraite est défendue. Puisque Ḥiskia défend même de trier le manger seul, il défend aussi de choisir un gâteau de figues parmi d'autres, ou de grenades dans un tas semblable ; et, s'il en est ainsi, il serait même défendu de choisir un homme au milieu de ses pareils. Quel est l'avis (celui de Ḥiskia, ou celui de R. Yoḥanan) qui sert de règle ? Tous approuvent la conduite de R. Amé : comme il eut un jour des hôtes, il leur offrit des lupins (θέρμος) non épluchés, ni triés, et leur dit de faire attention de ne pas avaler la partie ligneuse du bout[2].

On a enseigné qu'il est défendu de trier, moudre, tamiser; celui qui a commis un de ces actes le samedi est passible de la lapidation ; si c'est un jour de fête, il encourt la peine des coups de lanière. Mais n'a-t-on pas dit ailleurs[3] que l'on peut trier comme d'ordinaire, sur ses genoux, ou dans une écuelle? En effet, dit R. Ḥanina Antonia, l'enseignement qui l'interdit est conforme à l'avis de R. Gamaliel qui le défend aussi et permet seulement de jeter les produits de côté et d'autre pour les diviser. Mais n'a-t-on pas enseigné que chez R. Gamaliel on concassait le poivre dans les moulins à main ? Or, se peut-il que l'on permette la mouture et que l'on défende le triage ? Non, dit R. Yossé au nom de R. Ila, on n'a pas permis la mouture régulière (se servant de petits moulins spéciaux). D'où sait-on qu'il est défendu de trier, de moudre, de tamiser ? On le sait, dit R. Yossé au nom de R. Simon b. Lakisch, de ce qu'il est dit (Exode, XII, 16, 17): *on ne fera nul travail en ces jours*, jusqu'aux mots *vous observerez les préceptes des pains azymes* etc.[4] On a dit que R. Yossa observa : ce n'est pas de la résultante de ces 2 passages que l'on a déduit l'autorisation pour la cuisson au jour de fête ; ce n'est pas ce que R. Yossa a voulu exprimer ; mais il dit au nom de R. Simon b. Lakisch qu'il faut tirer cette déduction des mots disant (ib) : *seulement ce qui sert à la nourriture de toute âme pourra être accompli par vous* ; puis viennent les mots : *vous observerez ces préceptes* etc.[5].

On a enseigné que selon Ḥiskia au contraire, les termes *mais lui seul* de ce verset servent à exclure, ou à indiquer les défenses de moissonner, de

1. Tossefta sur ce tr., ch. 17. 2. Ce fait prouve la défense de trier, même pour la table. 3. Tr. *Beça*, I, 8. 4. On permet donc les diverses actions à partir de celle de pétrir la pâte, non celles qui précèdent. 5. Ceux qui précèdent sont interdits.

moudre, ou de tamiser, au jour de fête (non de trier). R. Zeira ou R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Samuel[1] : celui qui transvase est coupable comme s'il avait trié. R. Zeira ajoute qu'il lui semble plutôt devoir dériver cette action du tamisage. R. Yôna et R. Yossa avaient dit tous deux : en principe, nous avions supposé que R. Zeira avait bien fait de déduire ce fait de l'action de tamiser; car en tamisant, la fine fleur de farine tombe au bas, et la grosse reste en haut, comme cela se passe en transvasant la lie de vin. Mais cela n'aboutissait à rien, la défense n'existant évidemment qu'à titre de triage, vu qu'au jour de fête on a permis le triage interdit le samedi, comme on a permis de transvaser la lie; ainsi, l'on a été moins sévère qu'au samedi pour le triage que l'on pourra effectuer à l'ordinaire, sur ses genoux, ou dans une écuelle ; de même, pour la lie, on a permis d'en mettre dans la passoire au jour de fête tandis que l'on n'a accordé aucun allégement pour tamiser en ce jour. Aussi R. Ḥanina b. Yassa dit au nom de R. Juda[2] : il n'est pas permis de passer une 2e fois au tamis la farine passée la veille, mais on peut la faire passer au dos du van (en changeant un peu). Or, si le transvasement de la lie était une dérivation du tamisage, ce serait interdit au même titre (c'est qu'il dérive du triage). R. Yossa b. R. Aboun dit : l'interdit de repasser la farine au tamis est un avis contraire de R. Juda, puisqu'il dit[3] que l'on a permis de préparer en ce jour de fête les ingrédients du manger, à plus forte raison permet-il de vanner en ce jour. Voici seulement ce qu'il a demandé : peut-on, d'après les autres rabbins (opposés à R. Juda) faire passer une 2e fois la farine, en adoptant un changement (du van)?

« Moudre » est un travail capital. Comme dérivation, on défend de broyer du sel, ou de concasser du poivre. Celui qui vanne des morceaux de gypse, ou la balle du blé, ou du sable, ou du terreau (pour rejeter les cailloux), est coupable d'avoir tamisé ; si l'on pétrit du son, ou de la terre, ou des colyres, ou des amalgames composés de plantes médicinales, on est coupable d'avoir pétri, ainsi que si l'on a apprêté la pâte, ou préparé les miches distinctes. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, ailleurs il est dit[4] que l'on est coupable pour chaque acte séparé, d'avoir pétri, préparé la pâte, et l'avoir cuite ; tandis que ces 3 actions faites le samedi, dans un même état d'ignorance, n'entraînent qu'une pénalité? C'est qu'ailleurs (au sujet des azymes) la répétition des versets indique la division des pénalités, ce qui n'a pas lieu ici. Comment se fait-il que la mise du pain au four soit comptée comme travail capital, non la cuisson, admise comme dérivation? C'est parce qu'après avoir énuméré l'ordre des travaux à accomplir pour arriver à la pâte, il a continué à s'exprimer de même. Comme autre dérivation de cuisson, on défend de pulvériser (ἀγνύω) des morceaux de verre (قوارير), d'oindre un gâteau, de faire fondre la résine, de dissoudre les liens (cordes). R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : si l'on fait réduire un morceau de chair à l'eau, on est coupable par dérivation de

1. Ci-après, XX, 1. 2. B. *Beça*, 29b. 3. Tossefta à Meghilla, I. 4. B. Pesahim, 41a.

la cuisson, de même qu'il est interdit, pour la même cause, de rôtir, ou de frire, ou de bouillir, ou d'enfumer. Peut-on cuire un mets dans l'eau chaude de Tibériade? Ḥiskia le défend; R. Yoḥanan le permet [1]. R. Mena dit être allé à Césarée et avoir entendu dire par R. Zeriqan au nom de Ḥiskia que, d'après ce dernier (qui, le samedi, interdit une telle cuisson), il y a lieu de savoir quelle est la règle pour l'agneau pascal déjà bouilli dans l'eau chaude de Tibériade. Il y a 2 avis divers à ce sujet : l'un l'interdit; l'autre le permet. L'un se fonde sur ce qu'il est dit (ib. 9) : *N'en mangez rien qui soit à demi cuit, ni même bouilli dans l'eau*; le passage à l'eau est donc défendu. L'autre le permet, pourvu qu'on le fasse rôtir ensuite, comme il est dit (ibid.) : *seulement rôti au feu, la tête avec les jarrets et les entrailles.* — Quant à toutes les mesures énoncées pour les travaux capitaux, s'il s'agit de manger, la mesure sera une figue sèche pour la nourriture humaine, ou pour les animaux le contenu d'une bouche d'agneau ; s'il s'agit de cuisson, la mesure sera de quoi cuire un œuf ordinaire (de poule); s'il s'agit de tisser, ce sera le double de la largeur d'un empan ; si c'est pour filer, ce sera la mesure d'un empan, comme il est dit ci-après (XIII, 4). — « Tondre la laine » est un travail capital. Si l'on a tondu sans dire dans quel but, si c'est pour filer ou pour tisser, quelle sera la mesure entraînant la condamnation ? On peut y répondre par comparaison avec ce qu'il est dit : pour le transport de l'encre, la quantité défendue sera celle que contient une plume, de quoi écrire 2 lettres; si l'on spécifie que c'est pour corriger, il suffira qu'il y ait de quoi corriger une lettre [1]. On a enseigné ailleurs [2] : « lorsqu'on égorge un premier né (appartenant au cohen), on devra écarter la laine en la couchant de côté et d'autre, pour avoir la place nécessaire à ce que le couteau à égorger puisse passer, et l'on peut au besoin arracher le poil, à condition de ne pas jeter cette tonte dans un coin et de la laisser sur l'animal; de même on peut arracher le poil pour montrer à un homme compétent si le défaut qu'aurait la bête est seulement passager, ou permanent. » R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch : celui qui arrache des poils le samedi, n'est pas coupable, car ce n'est pas la tonte régulière. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Simon b. Lakisch se conforme à son avis exprimé dans la discussion au cas où l'on a arraché du poil d'un sacrifice, ce que R Yoḥanan condamne et que R. Simon b. Lakisch absout. Mais, objecta R. Jérémie, R. Simon b. Lakisch, qui dispense ici de la pénalité, n'est-il pas en contradiction avec lui-même lorsqu'il enseigne [3] qu'en arrachant une plume d'oiseau, en enlevant le duvet, et en l'épointant, on est capable d'avoir commis 3 fautes ; car, selon lui, la 1re faute équivaut à la tonte, la 2e au péché d'effacer, et la 3e à celui de frapper sur l'enclume (dernière retouche)? Il n'y a pas d'opposition, répond R. Yossé b. R. Aboun, car les 2 cas diffèrent; car plumer l'oiseau c'est le tondre (et il y a péché en ce cas), tandis que pour une brebis, il faut la tondre afin d'entraîner la condamnation, non pas arracher la laine [4].

1. Donc, en cas de non-spécification, on adopte la règle la moins sévère; v. ci-après, VIII, 3. 2. Tr. *Bekhoroth*, III, 3. 3. B. Sabbat, 74b. 4. B. Bekhoroth, 22.

Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'en cas d'arrachage des poils d'une brebis morte on est coupable, parce que c'est le mode de tonte en ce cas spécial, non pour la vivante.

« Blanchir » est un travail capital. C'est une dérivation interdite de blanchir l'étoffe avec du souffre provenant de la province de Aliqa [1], ainsi qu'aux femmes qui se fardent la figure (pour adoucir la peau), ou qui peignent le voile pour le faire paraître blanc, ou le tailleur mettant le fil à la bouche pour le satiner. De même encore, dit R. Cohen au nom des rabbins de Césarée, les fabricants de caleçons commettent un péché du même genre en apprêtant les étoffes. — « Carder » est un travail capital, et c'est une dérivation interdite de carder l'écorce du palmier, ou des arbrisseaux, [illegible], ou de roseau. « Teindre » est interdit. Quelle teinture y avait-il pour le tabernacle? On frappait les animaux de verges pour faire venir le sang à l'épiderme et produire des *peaux de béliers rouges* (Exode, XXVI, 14). Ceci prouve, dit R. Yossa, que lorsqu'en ayant fait une blessure involontaire, le sang s'y fixe et rougit la peau, on est coupable au même titre (de teindre). Si l'on rougit la lèvre déjà rouge d'elle-même, c'est une faute du même genre. Celui qui tire du sang de quelqu'un est aussi coupable d'enlever la parcelle de vie qui se trouve à cette place [2]. Celui qui le 1er trace les contours d'une figure est coupable d'avoir écrit; le second, qui passe la couleur, est coupable de l'avoir teinte. S'il y manquait un trait et qu'une autre personne l'achève, celle-ci est coupable d'avoir frappé sur l'enclume (d'avoir mis la dernière main). Tordre le linge et le laver est un seul travail capital. R. Ismaël, fils de R. Yohanan b. Broqa a enseigné qu'au dire des teinturiers de Jérusalem, c'est un travail séparé de tordre le linge. Mais alors, selon lui, la Misnà devrait énoncer 40 travaux? C'est que celle-ci énonce seulement les travaux sur lesquels tous seront d'accord, non ceux mis en discussion. Celui qui tresse des cordes, ou des ceintures, se rend coupable du péché de filer (par dérivation); celui qui tresse des paniers d'osier, κάναθρον, ou un tamis fin, ou un treillis, commet la faute d'avoir ourdi ; et, pour ce même fait, la femme qui met la trame dans les trous est aussi coupable. Si elle y place les fils posés au devant d'elle, elle est coupable d'avoir bâti des lais. Lorsqu'elle redresse le métier de tissage, elle est coupable d'avoir construit; lorsqu'elle commence à tisser, elle est coupable de tisser; lorsqu'elle coupe les fils qui dépassent, elle commet le péché de coupe; lorsqu'elle achève enfin cette œuvre, elle est coupable d'avoir frappé sur l'enclume (mis la dernière main). Lorsque le fabricant de paniers d'osier les borde de liane, il commet le péché d'ourdir; en les cousant, il commet le péché de couture; en repliant les bords, il commet le péché de construire; en l'épointant, on commet le péché de couper; enfin, en achevant l'ouvrage, on est coupable d'avoir frappé sur l'enclume.

1. Selon la correction de D. Loria (approuvée par J. Lévy), le sens serait : « Si l'on souffre du bois pour confectionner des outils, ou des cordes pour tresser des paniers. » 2. « Le sang est l'âme », dit le Deutér., XII, 23.

Celui qui tresse en longueur pour former des lits certains bois flexibles commet le péché d'ourdir; si c'est en largeur, c'est le péché de tisser. Celui qui établit des grillages (κίγκλις) commet le péché de former des points de chaînette; en l'épointant, on commet la faute de couper : enfin, en achevant l'ouvrage, on commet la faute de frapper sur l'enclume. La faute des points de chainette est la même si l'on attache 2 points à une cheville du métier de tissage, ou un point à 2 chevilles. — « Lier » ou « délier » est un travail capital. Avait-on occasion de lier pour les travaux du tabernacle? Oui, puisque l'on attachait les rideaux du parvis avec des cordages. N'était-ce pas momentané? R. Yassa répond : comme les arrêts et la levée du camp avaient lieu par ordre divin (à époque indéterminée), les dispositions prises semblaient définitives [1]. Mais, objecta R. Yossé, puisque Dieu leur avait donné la promesse de les faire entrer en Palestine, on devait savoir d'avance que ces nœuds étaient seulement provisoires? En effet, dit R. Pinḥas, le travail capital énoncé dans la Misna est basé sur l'ouvrage de couture des rideaux : lorsqu'une couture était rompue, on rattachait le fil avec un nœud; si cela se répétait, on ne pouvait pas renouveler les nœuds (ce qui eût été peu convenable), et l'on déliait le 1er nœud pour recommencer le tout. Ḥiskia dit : un tailleur bon ouvrier ne laisse pas les nœuds de la couture en dehors, mais s'arrange de façon à ce que les deux bouts du fil soient à l'intérieur. A propos de quoi dit-il cela? Sur ce que R. Yossé b. Ḥanina vient de rappeler le travail de couture des rideaux au nombre de 6, dont la jonction eût été laide sans cette précaution de rentrer l'ourlé. Or, de ce qu'il est dit (ib. 2) : *la longueur d'un seul rideau*, on conclut que c'était un tapis tissé en grande longueur pour éviter les coutures; s'il était rompu, on rattachait le fil, puis en arrivant au bout du tissu, on l'ouvrait et repliait le bord final en dedans pour le clore. R. Tanḥouma dit au nom de R. Houna : même dans la trame, il n'y avait pas de nœud, ni de lien. R. Oschia a enseigné : on peut le samedi arracher le couvercle, ou délier ce qui couvre ou ferme le panier de lianes contenant des dattes tardives, ou les boîtes (portula), à condition de ne pas rattacher ce couvercle; ce n'est pas interdit, de même que l'on peut briser un tonneau de figues sèches pour les manger, ou les anses du doubie sac (δυωσάκκοι); car cette action de lier ou délier le samedi équivaut à ouvrir ou fermer une porte-[2].

Lorsque la Misna parle de déchirure et de coupure (2 synonimes), le 1er terme s'applique aux vêtements déchirés au milieu; le 2e, aux peaux rompues de côté; selon d'autres, c'est l'inverse : la déchirure se rapporte aux peaux, la coupure aux étoffes, et la déchirure a lieu pour les peaux, qui sont minces, comme les étoffes se coupent si elles sont de lin fin. Lorsqu'on a pris le ver tinctorial du Ḥalazon et qu'on le tue, on est 2 fois coupable selon les uns, ou une fois selon d'autres. L'un condamne deux fois, parce qu'outre le péché de chasser, on a commis celui de tuer; l'autre ne condamne qu'une fois, parce

1. Ci-après, XII, 1. 2. Suit un passage traduit au tr. *Kilaïm*, IX, 10 (t. II, p. 323).

qu'il ne tient compte que du péché de tuer, non de celui de chasser[1].

« Égorger » est un travail capital. On n'aurait pas dû l'énoncer, dit R. Simon b. Lakisch, parce que c'est seulement une dérivation du péché de blesser. Mais pourquoi ne pas énoncer comme capital le fait d'avoir blessé ? C'est parce que l'on énumère tous les travaux relatifs à la préparation d'un repas que l'on mentionne aussi l'égorgement. « Tanner la peau » est interdit. Y avait-il un travail de ce genre pour les peaux du tabernacle, puisqu'on les conservait intactes par leur couleur ? En effet, on les grattait seulement, c'est-à-dire on lissait le poil pour égaliser le niveau. On peut supposer aussi que l'on tannait des peaux d'animaux impurs pour la couverture du toit, selon ce qu'a dit R. Samuel au nom de R. Abahou : il est permis de dresser des tentes en se servant des peaux d'animaux impurs. « Effacer » est interdit. Opérait-on ainsi au tabernacle? Oui, d'une façon analogue, dit Zeira b. Ḥinena au nom de R. Hanina, en étendant la peau sur une table de marbre, pour la râcler. Celui qui le samedi fait ce même travail est condamnable ; et précisément, dit R. Yossa au nom de R. Juda b. Lévi, ou R. Aḥa au nom de R. Juda, pour le fait d'effacer. Ce n'est vrai, toutefois, que pour une peau neuve, mais pour une vieille, il y a discussion entre R. Éliézer et les autres sages : si l'on balaye le sol, si on l'arrose pour abattre la poussière, si l'on fabrique du fromage, si l'on coagule du lait, si l'on trait du lait, ou si l'on retire d'une ruche des rayons de miel, on est passible d'un sacrifice de péché, selon R. Éliézer ; mais les autres sages, tout en défendant ces actes, ne condamnent pas le fait accompli. Selon R. Yossé b. R. Aboun, il n'y a pas de discussion, et tous admettent que si l'on balaye, ou arrose, on est condamnable, comme si l'on avait battu du blé ; si l'on fabrique du fromage, ou coagule du lait, on est aussi coupable que d'avoir pétri ; si l'on trait une vache, ou retire des rayons de miel, on est coupable d'avoir réco'té (c'est le détacher de sa source) ; de même que si l'on comprime des olives adhérentes à l'arbre. D'après qui a-t-il fallu énoncer cet interdit? D'après R. Éliézer. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui gratte les bouts des poutres (κάλινος) est coupable d'avoir coupé. Celui qui étale un emplâtre (σπλήνιον) est coupable du péché d'avoir effacé. Lorsqu'on a effacé une grande lettre, laissant de la place pour écrire 2 autres, on est condamnable ; mais lorsqu'on a écrit une grande lettre, eût-elle la place de 2 autres, on n'est pas condamnable. R. Menaḥem b. R. Yossé dit : on a été plus sévère à l'égard de celui qui efface que pour celui qui écrit ; parce qu'en effaçant pour réparer plus tard, on est condamnable, tandis qu'on ne l'est pas en écrivant pour l'annuler. Il suffit parfois d'écrire un point, entraînant à la fois la double condamnation, pour avoir écrit et effacé ; d'autres fois, en effaçant seulement un point, on sera passible des mêmes condamnations. Cela arrive lorsqu'on modifie la lettre ד en ר, ou à l'inverse. « Bâtir » est interdit. En quoi consistait la construction pour le tabernacle ? A fixer les poutres sur les crochets. Mais, puisque c'était là un travail provisoire, peut-on

1. Suit un passage reproduit de ci-dessus, II, 3.

en déduire une défense stable pour le sabbat ? Oui, dit R. Yossa, comme les arrêts et la levée du camp avaient lieu à l'improviste, par ordre divin, la construction était considérée comme permanente. Toutefois, dit R. Yossé b. R. Aboun, Dieu ayant donné la promesse qu'Israel entrerait en Palestine, n'était-ce pas une confirmation de l'état provisoire? C'est qu'en effet une construction même provisoire est comme définitive; et cela prouve qu'une construction faite de côté (ou juxtaposition de poutres) suffit, ou si la bâtisse est placée sur autre chose que le sol, p. ex. des ustensiles. De l'érection sur crochets, on ne peut toutefois rien conclure, car on les considère comme le sol. On a dit : si l'un porte les pierres et l'autre le ciment, ce dernier est seul coupable ; R. Yossé les condamne tous deux, car, selon lui, même la simple superposition de pierres, sans ciment, est une construction. Tous reconnaissent que si l'on a mis le ciment d'abord, puis les pierres, on est aussi coupable. Le maçon qui ajuste la pierre au sommet d'une rangée, formant un mur (Domus), est également coupable. Il n'a fallu énoncer ce dernier cas que selon les autres rabbins (R. Yossé interdisant toute pose de pierre). On interdit au même titre de faire le plancher, ou de confectionner les linteaux. — « Démolir » est interdit, à condition que ce soit utile pour rebâtir. R. Ḥana b. Ouqba dit au nom de R. Simon b. Lakisch : celui qui allonge des ustensiles tirés des troncs de palmier est condamnable pour avoir bâti. R. Ila au nom du même, défend, pour cette cause de souffler le verre au creuset (ce qui l'allonge). Les rabbins de Césarée disent en son nom : certains sujets semblent des travaux congénères, mais diffèrent en réalité, tandis que pour d'autres c'est l'inverse; ainsi, agrandir un vase de palmier, souffler le verre, ou estamper un objet à la presse, dérivent tous trois de « bâtir. » Trier, vanner ou tamiser, sont interdits comme venant du rejet de déchets, et chaque interdit est condamnable à part. Pourquoi ne pas énumérer au même titre la transmission d'un objet d'une maison à l'autre, à travers la rue ? C'est que, dit R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, c'est un cas discuté plus loin (XI, 1) entre R. Akiba et d'autres rabbins. R. Ḥiskia, ou R. Juda b. Lévi, dit au nom de Rabbi, qu'en effet on avait ajouté ce cas, de la transmission, aux travaux capitaux ; seulement, on ne l'a pas énoncé avec les autres, parce que tous peuvent être effectués par une seule personne, et pour ce travail spécial, il faut 2 personnes ; de plus, tous les travaux énoncés ont des dérivations, mais celui-ci n'en a pas.

3. On a encore énoncé une autre règle : si l'on porte au dehors ce qui est apte à être conservé et que l'on a l'habitude de conserver en telle quantité, on est passible d'un sacrifice de péché. Au cas contraire, celui-là seul qui a l'habitude de les conserver et l'a transporté est condamnable. — Ainsi, p. ex., si l'on porte de la paille de la quantité d'une gueule de vache, des écorces de légumes secs de la contenance d'une gueule de chameau, des épis de la contenance d'une gueule de mouton,

des herbes de la contenance d'une gueule de chevreau, des feuilles d'ail ou d'oignon, soit vertes de la grandeur d'une figue, soit sèches de la contenance d'une gueule de chevreau; toutes ces quantités ne sauraient être jointes, les mesures étant inégales. Transporter des comestibles de la grandeur d'une figue est interdit, et on les joint pour constituer l'interdit, en raison de l'uniformité de mesure, sauf pour les écorces, les pépins, les tiges, le son fin ou gros; selon R. Juda, il faut exclure la pelure de lentilles, qui mûrit avec elles.

En parlant de ce qui est bon à conserver, la Misna, selon R. Houna au nom de R. Eliézer, a pour but d'exclure ce qui touche l'idolâtrie; selon R. Yohanan, on exclut tout ce qui est interdit à la puissance; selon R. Hisda, on a en vue ce qui n'a pas de mesure. Selon une version, on est passible d'un sacrifice de péché si le samedi on en emporte une certaine mesure; selon d'autres, quelque minime que soit la partie emportée, on est coupable. La 1re version est conforme à l'avis de R. Hisda qui se préoccupe de la mesure; l'autre confirme l'opinion de R. Eliézer et de R. Yohanan. Selon les rabbins de Césarée au nom de R. Yossé b. Hanina, on exclut p. ex. le coton de propreté servant à la femme menstruée, inapte à être conservé. — R. Yona, ou R. Yossa le galiléen dit au nom de R. Yossé b. Hanina: ce qui est grave et n'exige qu'une petite mesure peut servir à parfaire ce qui est moins grave et dont la mesure d'interdit sera plus grande, mais non à l'inverse. Ainsi, les herbes, dont la quantité se mesure à la gueule de l'agneau, peuvent servir à compléter la mesure de la paille, dont la mesure plus grande est déterminée par la gueule d'une vache, non l'inverse. On a dit ailleurs [1]: On réunit, pour constituer la mesure légale, un morceau de vêtement (dont la mesure est de 3 doigts carrés) avec un fragment de sac [2], exigeant une quantité supérieure (4 doigts carrés), ou un fragment de ce dernier avec de la peau (dont la mesure légale est de 5 doigts carrés), ou de celle-ci avec un store (dont la mesure légale est de 6 doigts carrés); selon R. Simon, la jonction de ces 2 sortes diverses peut avoir lieu pour servir de bât sur l'âne, auquel cas il peut avoir une impureté capitale, si l'on était assis sur ce bât. Mais, demanda R. Jérémie, on comprend qu'au sujet de l'impureté l'on joigne 2 sujets de mesures inégales, parce qu'en constituant la largeur d'un palme carré, cela suffit à former la mesure d'impureté de siège; mais ici pourquoi a-t-elle lieu selon R. Yossé b. Hanina? C'est que, dit R. Zeira en présence de R. Mena, elles ont déjà un point commun, qu'en cas d'apport de ces produits pour la valeur, on se sert de la même quantité. Mais, fut-il objecté, nous parlons de transport, et tu parles de valeur? C'est que, répondit R. Eliézer en présence de R. Yossé, on les joint lorsqu'on amoncelle un peu de chaque produit pour les montrer en échantillon [3]. S'il en est ainsi, fut-il répliqué, on devrait parler du port d'une petite coupe pour ces échantillons?

1. Tr. Méila, IV, 6. 2. Fait en poils de chèvres. 3. Chaque parcelle séparée serait trop minime et pourrait être dispersée au vent.

C'est que, dit R. Ḥanania, on permettra bien que la viande (mets supérieur) complète le pain, non que le pain complète la viande ; or, si l'herbe vient compléter la paille pour la vache, celle-ci ne sera que mieux nourrie par l'addition d'herbe, tandis qu'à l'inverse pour l'agneau, l'addition de paille grossière ne lui sera pas agréable, car il est habitué à l'herbe fine. R. Oschia enseigne : si l'on porte au dehors des ramilles pour une vache en quantité de la contenance de sa gueule, ou de la paille pour un agneau de la contenance de sa gueule, on est coupable. S'il en est ainsi, objecta R. Ila au nom de R. Yoḥanan, est-ce qu'au cas où l'on emporterait inutilement du manger pour un malade, en quantité de la contenance de sa bouche (fort peu), l'on serait coupable ? En effet, R. Oschia reconnaît que si l'on a apporté de l'herbe pour une vache selon la mesure suffisant à un agneau, on n'est pas coupable ; car, il ne faut pas supposer qu'en raison de l'adjonction entraînant la défense grave, on raisonnerait de même pour la petite quantité, et qu'elle est interdite : on a donc énoncé qu'il n'y a pas de culpabilité. R. Aboun b. Ḥiya observa ceci : l'on ne saurait se figurer, dans un mets, la jonction d'une quantité un peu inférieure à une figue complétée par une autre de mauvaise qualité (il en sera de même pour l'adjonction de la paille à l'herbe). — R. Zeira b. Ḥinena dit au nom de R. Ḥanina : ce que l'on a dit des pelures de lentilles est applicable aux rouges (fraiches) ; mais celles des lentilles noires (sèches) se détachent et ne cuisent pas en même temps que le reste.

CHAPITRE VIII

1. Si l'on transporte assez de vin pour mélanger une coupe potable [1], ou la quantité de lait absorbable en une fois, ou du miel suffisant pour l'étendre sur une plaie, de l'huile de quoi frotter un petit membre, assez d'eau pour humecter un collyre [2], on est coupable ; pour tous les autres liquides, la mesure est un quart de loug, comme aussi un quart pour tout ce que l'on verse ; pour toutes ces choses, dit R. Simon, la mesure est du quart (de loug). Du reste, on n'a précisé toutes ces mesures que pour ceux qui les enfouissent.

R. Zeira demanda à R. Oschia quelle est la mesure de la coupe dont parle la Misna ? On peut déduire l'inconnu du connu, répondit-il, puisque R. Juda dit que les 4 coupes mentionnées doivent avoir la contenance du quart (1/4 de loug) de la mesure italienne [3]. On a enseigné plus loin (XVIII, 1) : « On peut débarrasser 4 à 5 hottes ». Sur quoi, R. Zeira demanda aussi à R. Oschia quelle est la mesure de ces hottes ? On se rend compte de l'inconnu, lui dit-il, d'après ce qui est connu, comme il a été dit ailleurs [4] : pour 3 hottes ayant

1. Comme on ajoute 3/4 d'eau au vin pour le rendre potable, la coupe d'un quart n'aura que 1/16 de *loug* pur. 2. Maïmon a : شيافة. 3. Soit 3/4 d'eau pour 1/4 de vin. Cf. ci-après, XVIII, 1, et Pesahim, X, 1. 4. Tr. *Schekalim*, III, 2.

chacune la mesure de 3 *saa* [1], on prélève l'oblation sur le contenu sacré de la salle sacerdotale au Temple. R. Yossé b. Aboun dit au nom de R. Yoḥanan que c'est l'avis de R. Juda qu'exprime notre Misnâ, puisqu'il est dit : pour l'eau, on adopte comme mesure de quantité une simple gorgée ; R. Juda assigne pour mesure ce qu'il faut pour rendre la coupe potable ; de même pour le vin, la mesure ordinaire est d'une gorgée, tandis que R. Juda assigne pour mesure ce que l'on met dans une coupe à mélanger [2]. Par quelle quantité opère-t-on le mélange, pour qu'il soit admis légalement? On peut le savoir de ce qui vient d'être dit : soit la mesure pour l'eau, soit celle du vin, est une gorgée, tandis que R. Juda adopte pour mesure ce qu'il faut pour opérer le mélange ; cela prouve qu'à ce mélange sera applicable l'opération ordinaire des coupes. Quelle sera la mesure des coupes [3]? Selon R. Aboun, c'est un quart de *loug* (τετάρτον) et un quart de ce dernier (=5/16). Devra-t-on boire ces 4 coupes à la suite, sans intervalle de temps? Puisque R. Yoḥanan a enseigné [4] que lorsqu'on a entendu la récitation du *Hallel* au Temple, le devoir de ce récit est rempli ; il en sera de même pour les 4 coupes bues à la suite l'une de l'autre. Est-il permis de boire une coupe en plusieurs traits ? Certes, car le devoir est de boire, non de s'enivrer, ce qui n'aura pas lieu en buvant à plusieurs reprises. Peut-on employer à ce devoir du vin provenant de la 7e année agraire? On a enseigné que R. Oschia le permet. Est-ce permis aussi avec du vin épicé (conditum) ? Oui, le déduisant de ce que Bar-Kappara parle du mélange d'épices au vin (sans l'annuler). Est-il permis que l'addition d'eau du mélange soit supérieure des 3/4? Oui, R. Ḥiya ayant enseigné que les 4 coupes de la soirée pascale pourront être composées aussi bien de vin pur que de vin mélangé, pourvu qu'il reste le goût et la couleur du vin. Il est bon, dit R. Jérémie [5], d'accomplir ce devoir avec du vin rouge, selon ce verset (Prov. XXIII, 21) : *Ne regarde pas comme le vin brille d'un éclat de rouge* ; c'est donc la vraie couleur du vin. Est-il permis d'employer à cet effet du vin cuit, au point d'avoir le goût épicé? Oui, dit R. Yôna. Il se conforme à sa décision prise (de pouvoir mitiger ce vin) lorsqu'après avoir bu les 4 coupes, le soir de Pâques, il en devint malade jusqu'à la fête de Pentecôte ; et le même fait est survenu à R. Juda b. R. Ilaï, qui resta malade jusqu'à la fête des tabernacles. Une matrone romaine ayant remarqué sa face rougie [6], lui dit : o vieillard, tu t'es avili, par l'une de ces 3 choses, ou de t'enivrer de vin, ou de prêter de l'argent à usure, ou d'élever des porcs. Maudite soit cette femme, répliqua-t-il, je n'ai aucun de ces 3 faits à me reprocher; c'est la préoccupation de mes études [7] qui me donne cet aspect, comme il est écrit (Ecclés. VIII, 1) : *la*

1. Mesure adoptée aussi pour les hottes, citée ci-après, XVIII, 1. 2. Soit 1/4 de vin, le reste en eau. 3. Ignorant maintenant la mesure romaine, quelle sera la mesure des 4 coupes à Pâques? 4. Tr. *Berakhôth*, I, 8 (t. I, p. 23). 5. B. Pesahim, 110b. 6. V. Oçar hokhmâ, I, p. 119; Maguid, an. 8, n° 28, art. du R. Hillel Cahana. 7. Ou : une pensée intéressante m'est venue à l'esprit.

sagesse de l'homme éclaire sa face. R. Abahou s'étant rendu à Tibériade, les disciples de R. Yoḥanan remarquèrent qu'il avait la face éclairée, et ils allèrent dire à R. Yoḥanan que R. Abahou a dû rencontrer une trouvaille importante. Pourquoi demanda le maître? Sa face brille, répondirent-ils. C'est que, dit-il, il a sans doute appris une nouvelle loi. Il se rendit donc auprès de lui et lui demanda quelle loi nouvelle il avait apprise : c'est une vieille *tossefta* (tradition additionnelle) que j'ai trouvée, répondit R. Abahou. R. Yoḥanan rappela alors à son sujet ledit verset : « la sagesse de l'homme éclaire sa face. » R. Ḥanina dit : le *loug* légal est l'ancienne mesure dont on se servait à Cippori, pour mesurer le gros son. Je la connais, dit R. Yona, car l'on s'en servait chez R. Yanaï, pour mesurer le miel. On a enseigné que la moitié de 1/8 (1/16) de l'ancienne mesure de Tibériade représente le 1/4 de loug exigé par la loi. R. Yôna dit : c'est aussi notre mesure ; et R. Yoḥanan ne l'a pas appelée ancienne, parce qu'elle existait encore de son temps, d'autres disent qu'on ne l'a pas appelée ancienne, parce qu'elle était d'abord inférieure à la mesure d'un *loug*, puis on l'a agrandie, et enfin rapetissée, sans la rendre aussi petite qu'en principe. Quelle devra être la mesure de capacité totale de la coupe? R. Yossa dit au nom de R. Juda b. Pazi, ou R. Yossé b. R. Aboun au nom de Samuel : la coupe devra avoir une surface de 2 doigts carrés sur une hauteur d'un doigt et demi et 1/3.

On a enseigné : lorsque le vin desséché est figé, il devra avoir la mesure d'au moins une olive[1], selon R. Nathan; les rabbins de Césarée disent au nom de R. Yossa b. R. Aboun, de l'avis de R. Yoḥanan : ce n'est pas un avis contraire émis là par R. Nathan, mais il est conforme à celui de R. Simon, et comme ce dernier admet la mesure du quart de *loug*, il l'admet aussi, sauf à spécifier l'équivalent d'une olive pour le vin figé (sans que ce soit là une mesure adoptée par R. Yoḥanan). R. Simon raconte au nom de R. Josué b. Lévi que lorsque la mule de Rabbi mourut, il y eut si peu de sang qu'on le déclara pur, quoique provenant d'une charogne[2]. R. Éliézer demanda à R. Simon jusqu'à quelle mesure cette impureté est nulle pour le sang? R. Simon ne lui répondit pas. Il adressa la même question à R. Josué b. Lévi, qui lui répondit : jusqu'à la mesure d'un quart, il reste pur; au delà, l'impureté est déclarée. R. Eliézer était fâché de n'avoir pas eu de réponse à ce sujet par R. Simon. R. Bivi était assis et racontait le fait de la mule de Rabbi ; R. Isaac b. Cahana dit : jusqu'à la mesure d'un quart, c'est pur; au-delà, ce sang est impur ; après quoi, il l'injuria. Quoi, lui dit R. Zeriqan, est-ce que tu te fâches contre lui parce qu'il te consulte sur une question légale? J'ai tort, répondit-il, et je n'ai répondu ainsi que parce que je n'avais pas le calme d'esprit nécessaire ; c'est ainsi que R. Ḥanin a interprété ce verset (Deutér. XXVIII, 66) : *ton existence flottera incertaine devant toi*, ce qui s'applique à l'acheteur de froment par année[3];

1. Non pas seulement du quart de 1/4, ne pouvant en ce cas y mêler de l'eau.
2. B. Menahoth, 103b. 3. Sans avoir l'argent nécessaire, à crédit.

et tu trembleras nuit et jour, c'est l'acheteur du marchand de blé en gros[1]; enfin l'expression : *et tu ne croiras pas à ta propre vie*, est dite de celui qui en est réduit à acheter du boulanger ; or, je suis dans ce dernier cas[2]. Quelle est, en somme, la règle à appliquer? Est-ce qu'en cas d'excédant du quart, l'impureté a lieu ou non? Lorsque R. Josué b. Bethera a témoigné[3] que le sang des charognes reste pur, entend-il par là que ce sang ne peut pas rendre les plantes aptes à l'impureté, mais que l'impureté de la charogne est communicative, ou non? On peut y répondre par cet autre enseignement[4], où il dit : « le sang d'un reptile rend impur comme son cadavre, mais il ne communique pas à autre chose l'aptitude à l'impureté, sans qu'il y ait d'exemple analogue[5]. » Mais peut-être le défaut d'analogie est-il dans la mesure d'impureté, tandis que le sang de charogne rend aussi impur que son corps? Non, dit R. Joseph, il n'y a pas lieu d'opposer cette objection, car lorsqu'il est dit plus haut (par R. Josué b. Lévi) qu'au-dessus d'une mesure d'un quart ce sang est impur, c'est conforme à l'avis de R. Juda; et lorsqu'il est dit (dans la Misna précitée) qu'il ne communique pas l'impureté, c'est conforme à ce que vient de dire R. Juda b. Bethera. R. Abdima de Nehoutha ajouta que l'on avait bien fait de désigner R. Juda comme auteur de l'avis ayant déclaré impur le 1/4 de *loug* de sang, car c'était lui qui transmettait les décisions du patriarcat. On a enseigné : la quantité interdite de sang est celle qui suffirait à teindre un œil. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Yohanan qu'il s'agit du sang de l'hirondelle (le meilleur pour les yeux). — Ce que la Misna dit du lait pur s'applique à celui d'un aimal pur (potable) ; mais pour l'animal impur (interdit à la consommation), la mesure légale sera celle qu'il faut pour colorer un œil. La mesure énoncée pour le miel s'applique au vieux ; mais, pour le nouveau, la mesure sera l'équivalent d'un œuf ordinaire. Pour l'huile, la mesure est comptée d'après ce qu'il faudrait pour frotter le plus petit membre du corps, fût-ce une phalange de doigt d'un enfant d'un jour. Comme mesure d'eau, on a indiqué « ce qu'il faudrait pour tremper un collyre. » Cette mesure parcimonieuse, dit R. Eliézer, s'applique à la rosée (d'un très bon effet pour les yeux) ; mais s'il s'agit d'eau ordinaire, il en faut assez de quoi récurer un mortier. « Comme pour toutes les autres boissons la mesure est d'un quart de *loug*, il en sera de même pour tout liquide. » R. Aba dit au nom de R. Hisda : la discussion de la Misna a lieu en cas de transport de ces objets dans une autre maison (sans quoi les autres sages assignent aussi pour mesure le quart de *loug*). « Selon R. Simon, la même mesure sert à tout. » Mais, lui objectèrent les autres sages, se peut-il que le quart de loug soit à la fois la mesure du miel précieux et du vinaigre qui ne l'est pas ? Voici ce qu'il leur répondit : de même que pour tout comestible vous adoptez la mesure uniforme d'une figue

1. Midrasch sur l'Ecclésiaste, 1. 2. Exposé peut-être à un refus, je suis soucieux. 3. Tr. Edouyoth, VII, 1. 4. Tr. *Makhschirin*, VI, 5. 5. Puisque nous n'avons pas de sang analogue, ne rendant pas les plantes aptes, mais communiquant l'impureté, c'est que le sang de charogne ne rend pas même impur.

sèche, de même j'adopte la mesure uniforme du quart pour tous liquides. « Du reste, toutes ces mesures n'ont été indiquées que pour ceux qui enfouissent ces objets, » c.-à-d., ajoute R. Mena, qui enfouissent si peu que ce soit. On a de même enseigné, pour ce que dit R. Simon, que toutes ces mesures indiquées se rapportent seulement au transport; mais, pour l'enfouir, il peut s'agir même d'une parcelle. On a aussi dit, à l'égard de l'avis des rabbins : les mesures énoncées se rapportent seulement à celui qui enfouit; mais pour ceux qui transportent, la mesure est le 1/4 de loug.

2. Il est interdit de transporter une corde de quoi faire une anse à un panier, ou du lien[1] d'aubier pour faire un crochet de suspension au tamis ou van; R. Juda indique comme longueur une quantité suffisante pour prendre mesure à un soulier d'enfant, ou du papier pouvant suffire à la rédaction d'un acquit de douane. Celui qui transporte une telle note est coupable. On peut prendre du papier effacé, de quoi enrouler autour du gouleau d'un flacon d'odeur, foliatum[2].

La mesure énoncée par la Misna se rapporte à la corde fraiche; mais pour la sèche, bonne à brûler, la mesure sera ce qu'il en faut pour cuire un œuf ordinaire. En parlant de « lien d'aubier », il est question de la partie interne (tendre); mais, pour l'externe, la mesure est ce qu'il en faut pour faire 2 crochets, pour le tamis et le van. On a enseigné : pour les arbrisseaux; la mesure sera de quoi faire une anse à la hotte égyptienne (tressée en ramilles de palmier); toutefois, cette mesure n'est applicable qu'aux branches tendres, tandis que des parties dures il devra y avoir assez de quoi faire une bordure. Si l'on transporte des ustensiles découpés dans des troncs de palmiers, on est coupable, ainsi que pour deux parts d'écorce de palmier, ou 2 ceps de vigne à planter; en fait de fourrage, on interdit la contenance de la gueule d'un agneau; en fait de bois, ce qu'il faut pour cuire un œuf ordinaire. Le port de 2 poils de la queue de cheval ou de vache est interdit, parce qu'ils servent à construire les pièges d'oiseaux; pour les soies de porcs, la mesure interdite est de deux; selon d'autres, même une seule est interdite. La 1re version, indiquant 2, parle des soies tendres; l'autre parle d'une dure. Pour les graines de dattes à planter, la mesure est 2; s'il s'agit de fourrage, la mesure sera la contenance d'une gueule de porc. Combien de cas y a-t-il de ce genre? Ce dernier seul; selon d'autres, il y en a 5. Lorsqu'on porte du gingembre, de l'hysope, de l'origan, si c'est pour les manger, la mesure sera celle d'une figue sèche; si c'est destiné au bétail, la mesure sera de la contenance d'une gueule d'agneau; si c'est pour employer le bois, on adoptera la mesure du bois à brûler; si c'est enfin pour servir à asperger, on adoptera la mesure du bois d'aspersion (2 tiges). — « R. Juda indique comme longueur la quantité suffisante pour prendre mesure à un soulier d'enfant ». Toutefois, il faut que cet enfant soit

1. Maïmoni indique l'équivalent علاقة. 2. Ci-dessus, VI, 3.

assez grand pour se chausser lui-même. « Le port d'une note d'acquit de douane est interdit. » On a enseigné que cette note est interdite aussi longtemps qu'on ne l'a pas montrée au percepteur ; mais après cette formalité, cela ne fait plus rien ; selon R. Juda, c'est même interdit en ce dernier cas, parce que l'on peut avoir à la montrer de nouveau à un autre percepteur. De même, le port d'un contrat de dette est interdit, aussi longtemps que l'on n'a pas montré la mention de l'acquit au créancier ; mais après cette formalité, il n'a plus de valeur et cela ne fait rien de le porter ; selon R. Juda, c'est même interdit après cette dernière formalité, parce qu'on pourrait vouloir le montrer à un autre créancier (pour affermir son crédit). Quant au papier effacé, s'il y reste une partie nette, de quoi écrire 2 lettres, c'est interdit.

3. La peau sera interdite de la grandeur d'une amulette ; celle qui étant doublement fendue (δίξυστος), de quoi écrire la *Mezouza* [1], du parchemin de quoi écrire la plus petite section des phylactères, à savoir celle du *Schema* (Deutéron. VI, 4-9) ; de l'encre, de quoi écrire 2 lettres ; du fard, كحل, de quoi colorer un œil, tous sont dans le même cas [2].

4. On interdit de prendre de la colle de quoi emplir le bout de sa palette, de la poix et du souffre en quantité suffisante pour préparer le trou d'un tuyau [3], de la cire de quoi fermer une petite ouverture, de l'argile suffisant pour adapter une ouverture au foyer de l'orfèvre (pour le soufflet) ; selon R. Juda, la quantité sera telle qu'il y ait de quoi fabriquer un pied, le son qui suffira à couvrir l'ouverture du foyer de l'orfèvre ; la chaux, ayant la mesure de quoi couvrir le petit doigt d'une fille [4] ; selon R. Juda, la quantité sera telle que l'on puisse enduire la tempe. R. Néhémie assigne pour mesure de quoi enduire le dessous de la tempe, ἀντωπά.

En parlant de peau « ayant la grandeur d'une amulette », selon une autre version, c'est la quantité à placer sur l'amulette. La 1re version parle de peau tendre sur laquelle on peut écrire ; l'autre parle de la peau dure. « Ou du parchemin, est-il dit, de quoi écrire la plus petite section etc, » mesure exacte pour celui qui gratte le dessus de la peau, mais lorsqu'il s'agit de celle qui est doublement fendue, il faut qu'il y ait de quoi écrire les 2 sections de la *Mezouza*. « De l'encre de quoi écrire 2 lettres », si elle est à la plume trempée [5], mais dans l'encrier, il en faut davantage en raison de ce qui adhère au récipient. On a de même enseigné ailleurs [6] : dans la quantité d'eau exigée pour l'aspersion, il faut qu'il y ait outre le nécessaire au trempage des tiges d'aspersion, un petit reliquat adhérent au récipient. Mais,

1. Contenant des pass. du Deutér., VI, 4-9, et XI, 12-20 (t. I, p. 61 n.). 2. Dans le texte Jérus., les 2 phrases suiv. sont jointes au § 3. 3. C.-à-d. de le boucher, sauf à laisser un trou. 4. Pour l'épiler. 5. Ci-dessus, VII, 2. 6. Tr. *Para*, XII, 5.

objecta R. Jérémie, s'il est vrai qu'au cas où ledit liquide est contenu dans un vase il faille un excédant de mesure, la quantité de fard exigible pour colorer un seul œil ne saurait suffire? Si, répond R. Aboun b. Ḥiya, il peut arriver qu'une femme colore un œil seulement et sorte à la rue. Mais, objecta R. Abahou, même la plus éhontée des femmes ne voudrait pas se faire remarquer par ce coloris insolite? Cela peut arriver, fut-il répondu, lorsqu'en souffrant d'un œil la femme se contente de farder l'autre, puis elle sort. R. Mena dit : même sans que la femme souffre, il peut lui arriver de teindre un œil et de cacher l'autre sous un bandeau, selon l'expression (Cantique, IV, 9) : *tu t'es emparé de mon cœur par l'un de tes yeux.* Ou encore, disent les rabbins de Césarée au nom de R. Aboun b. Ḥiya, s'il arrive qu'une femme est borgne, elle teint l'œil restant avant de sortir. —« De la poix et du souffre, » est-il dit, etc. R. Yossé b. Ḥanina dit qu'il s'agit d'écoulement (à boucher) ; « et de la cire de quoi fermer une petite ouverture, » c.-à-d. selon R. Ḥiya, d'en mettre sur une petite fente. Par « argile », on entend la terre blanchâtre. Samuel dit : c'est de la terre en petite quantité, de quoi couvrir le sang d'un petit oiseau égorgé. Il a enseigné : la mesure sera la même pour la terre comme pour les cendres. On a enseigné : ni à l'argile qui sera un fragment minime, ni au lien d'aubier aussi petit, on n'a appliqué la défense de les déplacer dans la maison (ils sont d'usage journalier). Toutefois, dit R. Zeira au nom de Samuel, il faut qu'ils soient disposés depuis la veille à cet usage ; c'est ainsi que l'on a enseigné (en exigeant la même condition): il est permis de transporter dans la maison un bouchon de tonneau, ou ses tessons, mais on ne peut plus y toucher depuis le moment où on les a jetés au fumier (mis hors d'usage).— Rabba dit : l'avis de R. Juda exprimé dans la Misnâ paraît s'appliquer à la chaux trempée, roulée en boules, tandis que l'avis de R. Néhémie est applicable à la chaux en fusion (ou battue).

5. Du mortier, on ne pourra pas prendre la quantité égale à ce qu'il faut pour cacheter de grands sacs, selon l'avis de R. Akiba ; mais, selon les autres sages, la quantité sera seulement celle des cachets de lettres. Du fumier et du sable, la mesure sera celle qu'il faut pour fumer une tige de chou, selon R. Akiba ; mais, selon les autres sages, la mesure sera seulement ce qui suffit à fumer une tige de porreau (moindre). Pour le gros sable, la mesure sera celle de la contenance d'une truelle à chaux. Le jonc (interdit) sera assez grand pour offrir un calam (plume) ; s'il est épais ou brisé, il y en aura en quantité suffisante pour cuire un petit œuf, battu avec de l'huile et apprêté dans la poële (chauffée).

6. L'os ayant une taille suffisante pour y découper une cuillère est interdit ; selon R. Juda, il suffit qu'il ait l'équivalent d'une dent de clef. Du verre, de quoi gratter le bout d'une navette, κερκίς, de tisserand [1] ;

1. Maimoni donne pour équivalent ﺭﻭﺭ, terme qui n'est guère usité ; Richardson

une motte de terre ou une pierre, de quoi jeter sur les oiseaux ; selon R. Eliézer b. Jacob, la quantité sera supérieure, de quoi jeter contre les animaux.

Toutefois, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, au sujet du jonc devant servir de plume, il faut qu'il soit assez long pour atteindre la jointure des phalanges. Il va sans dire que s'il atteint la jointure la plus élevée, le transport en est interdit; mais il se peut qu'il soit interdit aussi si le jonc n'atteint que la jointure inférieure de la phalange. De même on a dit ailleurs [1] : dans un stylet, composé d'une pointe pour tracer sur la cire et d'une spatule pour effacer en aplanissant, si la pointe est enlevée, l'outil reste pourtant susceptible d'impûreté à cause de la partie plane qui subsiste ; si cette dernière est enlevée, la possibilité de devenir impur subsiste encore en raison de la pointe qui est restée; et à ce sujet aussi R. Zeira fit la même observation, que la contagion impure persiste avec certitude si ce stylet est assez long pour atteindre la jointure extrême, mais peut-être aussi s'il est moins long, n'atteignant que la jointure inférieure. R. Yossa dit : chaque fois qu'au sujet des vases impurs il est question d'œufs, il s'agit d'un grand œuf bien complet, tandis qu'au sujet du sabbat il ne s'agit que d'une figue sèche équivalent à un œuf léger (un peu moindre).

Le terme קף de la Misnâ signifie clef. On a dit ailleurs [2] : si la tige d'une clef est tombée, elle reste pourtant susceptible d'impûreté à cause des trous qui subsistent et suffisent pour ouvrir; si les trous ont été bouchés, l'outil reste pourtant susceptible d'impûreté à cause de la tige qui subsiste. Or, n'y a-t-il pas contradiction avec R. Juda, en ce qu'ailleurs il donne au terme de la Misnâ le sens de : partie dentée de la clef, tandis qu'ici il désigne par là la clef même? (question non résolue). « Du verre, de quoi gratter le bout d'une navette. » Il est dit plus loin (XVII, 5) : le fragment de verre aura pour mesure minimum que l'on puisse y verser un peu d'huile, tandis qu'ici la mesure est bien inférieure? C'est que, répondent R. Aḥa, R. Beischa, R. Cahana au nom des rabbins de Césarée, pour du verre épais, la mesure sera supérieure à celle du verre mince; selon d'autres, il s'agit plus loin de déplacement dans la maison, et ici de porter au dehors. « Une motte de terre, ou une pierre, etc. » Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : il faut encore qu'en jetant la pierre derrière l'oiseau, il sente le coup; de même, pour la mesure indiquée par R. Eliézer, que la pierre frappe l'animal, en la jetant par derrière, et qu'il en éprouve un coup. On a enseigné : avec des mottes de terre effilées ayant les grandeurs graduées d'une olive, d'une noix, et d'un œuf [3], on peut s'essuyer; selon R. Ismaël b. R. Yossa au nom de son père, elles pourront avoir une grandeur atteignant le creux de la main. R. Juda raconte que Baïtos b. Zonin,

traduit cette racine : « moving, agitating, backwards and forwards. » C'est bien l'effet de la navette. 1. Tr. *Kélim*, XIII, 2. 2. Ibid., XIV, 8. 3. On se servait, pour plus de propreté, d'objets à grandeurs graduées.

étant assis à étudier devant Rabbi, on se demanda s'il est possible de dire que l'on doive se mettre à peser les mottes de terre lorsqu'on en aura besoin pour s'essuyer? Aussi dit-il en effet : tout acte de ce genre est permis à la main, à condition de ne pas employer d'ustensile de grès (récipient). R. Ila a dit au nom de R. Yanaï : on peut transporter un petit mortier d'épicier, où l'on peut mettre le pied ; toutefois, dit R. Yossé, il devra être si petit que l'on y pile une seule épice, mais s'il est assez grand pour que l'on en pile plusieurs à la fois, c'est interdit. R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch : même lorsqu'il a poussé de l'herbe sur une motte de terre, on peut la prendre pour s'essuyer le corps ; mais si l'on arrache des herbes le samedi, on est passible du sacrifice de péché. R. Ḥiya a enseigné qu'il est défendu de s'essuyer avec de l'argile quelconque, parce qu'elle peut blesser ; il en est de même, dit R. Yossé b. R. Aboun, non-seulement pour de l'argile, mais aussi pour des anses de tonneau, ou en général pour tout ce qui résiste au feu (pouvant couper). R. Yossé interdit aussi d'employer à cet usage une motte de terre ayant déjà servi à autrui [1], ou de l'eau provenant d'un emplacement ne contenant pas une quantité de 40 saas (marécageuse et malsaine). R. Ḥanania au nom de R. Mena défend aussi de s'essuyer avec de l'eau à laquelle un chien s'est désaltéré [2]. On a de même enseigné qu'il est interdit d'employer à cet effet ce qui a touché la gueule du chien, ou sa face, ou l'eau dans laquelle il s'est désaltéré, ou celle de provenance inférieure à une contenance de 40 saas, ni celle où l'on a nettoyé la salle de bains, ni l'eau avec laquelle on a lavé une baignoire, de crainte de provoquer des maladies de l'anus. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna que 5 défenses ont été exprimées au sujet d'un chalumeau en jonc [3]: celle d'égorger, de circoncire, de nettoyer les dents, de couper la viande sur la table; de s'essuyer ; pour cette dernière défense, il y a la cause spéciale d'éviter les effets des mauvais esprits, ou démons (s'attachant là).

7. La quantité de tesson interdite sera celle que l'on emploie entre une planche et l'autre (pour les dresser), selon R. Juda ; mais selon R. Meir, la quantité ne sera que celle qu'il faut pour tisonner le feu. Selon R. Yossé, elle sera équivalente à la contenance d'un quart de *loug*. R. Meir dit : bien qu'il n'y ait pas de preuve formelle en faveur de mon opinion, il y a une allusion à ce sujet, en ces mots (Isaïe, XXX, 14) : *dont le débris ne fournit pas un morceau pour prendre du feu au foyer*. A quoi R. Yossé répliqua que l'on peut invoquer, par contre, la fin de ce même verset : *ni pour puiser de l'eau à la citerne*.

R. Yoḥanan dit : de l'eau de purification, si minime qu'elle est contenue dans un tesson, suffit à être consacrée pour servir à la pureté ; R. Simon

1. De crainte des maladies contagieuses. 2. Même cause. 3. En usant de ce chalumeau, on s'expose à en recevoir des éclats dangereux ; B., Hullin, 16b.

b. Lakisch s'y oppose. D'après ce dernier avis, objecta R. Eliézer, suppose-t-on que le contenu d'un tel tesson ne peut pas servir à la consécration, pas plus que celui-ci ne serait susceptible de devenir impur, puisque ni les vases à excrément[1], ni ceux de pierre, ni ceux de terre, ne sont susceptibles d'impureté, et pourtant ils peuvent servir à cette consécration ? Non, c'est parce qu'il ne contient pas la mesure d'un quart de loug. Mais R. Simon b. Lakisch ne reconnaît-il pas que lorsqu'un vase d'argile est entier, fût-il petit, on peut l'employer à la consécration? Pourquoi n'en serait-il pas de même du tesson? C'est vrai ; mais R. Simon b. Lakisch a pour motif d'exclusion du tesson qu'il n'a pas l'apparence d'un vase, même petit. Mais alors on ne s'explique pas l'avis de R. Yoḥanan qui permet de sanctifier ladite eau dans ce tesson : comment se fait-il qu'il ne déclare pas le contenu impropre et qu'il faille avoir bu un quart de ce liquide pour qu'il y ait impureté légale, tandis qu'il suffit pour procéder à la consécration de l'eau? C'est que R. Yoḥanan suit l'avis de R. Yossé, déclarant que le plus petit ustensile d'argile peut y suffire[2]. Mais s'il est vrai qu'il se contente d'un vase minime, encore faut-il qu'il soit entier, mais non brisé? En effet, on a enseigné que R. Ḥiya confirme l'avis de R. Yoḥanan, tandis que R. Simon b. Yoḥaï confirme celui de R. Simon b. Lakisch, savoir qu'en ce cas la consécration n'a pas lieu.

CHAPITRE IX

1. R. Akiba dit aussi (par à-propos de ce qui précède) : on sait que le port d'une idole rend impur comme la femme menstruée[3], en se fondant sur ce qu'il est écrit (Isaïe, XXX, 22) : *tu les rejetteras* (les idoles) *comme une impure et tu leur diras de sortir*. Or, de même que la femme menstruée rend impur celui qui la porte ; il en est de même pour l'idole.

L'expression « abomination » est également employée pour la femme menstruée, pour l'idolâtrie, et pour les reptiles. De la première, il est dit (Lévit. XVIII, 29) : *or, quiconque aura commis une de toutes ces abominations*, etc. ; de l'idolâtre, il est dit (Deutér. VII, 26) : *tu ne dois pas apporter une abomination dans ta demeure* ; enfin, il est dit des animaux immondes (ib. XIV, 3): *tu ne mangeras d'aucune chose abominable*. Parmi ces diverses citations analogues, on ne sait à laquelle comparer le crime d'idolâtrie pour les conséquences légales à en déduire? R. Akiba dit qu'on la compare à l'abomination des menstrues : de même que la femme qui en est affectée rend impur ce qu'elle porte, de même l'idole rend impur celui qui la transporte. Mais est-ce à dire qu'il y a aussi analogie pour l'impureté communiquée par la femme menstruée à ce qui se trouve sous la pierre suspendue[4], et qu'il en est de même pour l'idole? R. Zeriqan au nom de R. Juda, ou selon d'autres au nom de R. Ḥisda

1. Littér. : petits ronds. 2. Tr. Miqwaoth, IV, 5. 3. Tr. *Abôda Zara*, III, 6 (et ib. Jér., 43ª). 4. Grande pierre d'assises, suspendue sur des crochets ; peut-être dérivé de : *maxima*.

dit que R. Akiba est d'accord avec les autres sages pour admettre que l'idole située au-dessous de la pierre suspendue, sur laquelle on prendrait place, ne propage pas l'impureté par un contact si éloigné. Selon les autres sages, on établit une analogie entre l'abomination de l'idole et celle des reptiles, et comme le reptile communique l'impureté par compression, ou contact, il en sera de même de l'idole. Est-ce à dire, comme le reptile rend impur dès qu'il a la taille d'une lentille, qu'il en sera de même pour l'idole ? Non, dit R. Zeira, R. Juda b. Naḥman au nom de R. Eliézer, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan ; du verset (Ps. CVI, 28) *ils se consacrèrent à Baaalpeor et mangèrent les sacrifices mortuaires*, on conclut à l'analogie entre le mort et l'idole ; et comme l'un propage l'impureté à la grandeur légale d'une olive, de même celle-ci devra avoir pour mesure minimum la taille d'une olive. Mais puisqu'un mort rend impure la tente dès que l'on y entre seulement le bout des doigts, est-ce à dire qu'il en sera de même pour l'idole? Non, fut-il répondu, par comparaison des termes « renverser », employés aussi bien pour l'idole (Exode, XXXIV, 13) que pour la maison frappée de plaies (Lévit. XIV, 45) ; or, pour qu'il y ait impureté dans ladite maison, il faut s'y trouver, ayant la tête et la plus grande partie du corps à l'intérieur ; il en sera de même pour l'idole, et elle devra s'y trouver en majeure partie. Ceci prouve, dit R. Ḥanania, que l'impureté de l'idole n'est pas dite expressément dans la loi, mais seulement déduite par les rabbins ; sans quoi (si c'était une prescription légale), on ne la comparerait pas à des cas faciles, mais à d'autres plus graves. R. Mena dit au contraire que c'est une défense biblique, et si l'on se contente de la comparer à celle de l'impureté d'un cadavre, ou d'un reptile, c'est pour y impliquer les cas où l'on est plus facile. Cette règle (de facilité) s'applique à une idole brisée ; mais une idole entière, quelque petite qu'elle soit, rendra impur. Ainsi, R. Houna ou R. Ḥama b. Gorion dit au nom de Rab : l'idole de Baal était l'image du membre viril (du gland) en forme de fève (ce qui est moins d'une olive), comme il est écrit (Juges, VIII, 32) : *ils l'instituèrent* (le Baal) *à titre d'alliance comme un dieu*. Quelle est la raison de R. Akiba de comparer l'idole aux menstrues ? De ce qu'il est dit (Deutér. VII, 26) : *tu l'auras en horreur*, avec redondance des termes, on déduit qu'il y a lieu de la comparer à la plus grande abomination, savoir à la femme menstruée. Pourquoi les rabbins la comparent-ils aux reptiles? parce qu'il est dit du même sujet (ibid.) : *tu l'auras en abomination*, terme spécial dit avec redondance également applicable aux reptiles. Comment les autres sages tiennent-ils compte du verset invoqué ? Il indique, selon eux, le devoir de la mettre dehors et de l'avilir à l'excès. De même, R. Akiba tire parti du verset invoqué par les autres sages, pour prescrire de rendre l'idole ausst méprisable que possible. D'où les rabbins concluent-ils ce dernier devoir ? C'esi que, dit R. Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Eliézer, l'expression d'Isaïe (XXX, 22) : *dis-lui de sortir* pourra être convertie en celle-ci : « nomme-la excrément », mets-la dehors et rend-la méprisable ; ce que l'on avait nommé « face de roi » s'appellera « face de chien » ; la source « de l'œil » devient

celle « du charbon », et le signe zodiacal du chevreau sera nommé : le découvert. R. Tanḥouma dit au nom de R. Houna d'expliquer ainsi le verset de Josué (XVIII, 12) *la ruine qui est auprès de Beth-Auen* (maison d'idolâtrie) *en avant de Bethel* : c'est-à-dire auparavant, on l'appelait la maison de Dieu (be-thel), et maintenant c'est le siège d'une idole. On a enseigné au nom de R. Eliézer[1] : on n'a plus voulu l'appeler '*amda* (terme d'approbation); mais, à l'avenir, c'est l'*amida*, selon ce qu'a dit R. Aba b. Cahana : à une bonne action on donne le nom d'*amda*, tandis que l'on donne le nom d'*amida* à un vase de nuit. A quoi R. Akiba appliqua-t-il l'expression biblique précitée : *dis-lui de sortir ?* C'est, dit R. Yossa b. R. Aboun, ou R. Houna au nom de R. Joseph, pour en conclure que l'on ne saurait dire à personne de sortir, à moins d'avoir pénétré en majeure partie du corps dans la maison. Selon un enseignement, l'idole aussi bien que les objets qui lui servent sont comparés à la femme menstruée ; selon une autre version, l'idôle seule lui est comparée, et les accessoires sont traités comme ayant été en contact avec un reptile. La première version est bien justifiable, selon ce qui a été dit plus haut ; mais comment expliquer la seconde version, puisque la comparaison pour l'idole même n'a lieu que pour avoir parlé des accessoires de l'idolâtrie dans ce verset (Isaïe, XXX, 22) : *Vous rendrez impur ce qui couvre tes idoles d'argent et les ornements de tes idoles d'or ?* On peut répondre que ce verset est applicable aux idoles qui seraient gravées sur ces ornements mêmes (ce sont donc des idoles mêmes). R. Jacob, du village de Hanan, dit : on peut répondre qu'il s'agit du cas où l'on s'est prosterné devant l'ornement, pris alors comme idole, puisqu'il est dit *du manteau que Gédéon s'était fait* (Juges, VIII, 27), qu'il devint une idole. Il est une Misna conforme à l'avis de R. Akiba, que les accessoires de l'idole sont traités comme elle à l'égal de la femme menstruée, puisqu'il est dit[2] : les pierres de l'idole, son bois, ses cendres, rendent impur comme le reptile ; selon R. Akiba, autant que les menstrues. On peut répliquer à cela qu'il s'agit du cas où, après s'être prosterné devant les éléments d'une maison, on l'a érigée en construction (elle est elle-même l'idole). Mais n'est-il pas dit aussi[3] : si de 3 maisons que l'on possède, l'une a été achevée pour le culte idolâtre et qu'ensuite on y renouvelle certains détails, ces parties additionnelles peuvent être enlevées, et pourtant elles rendent aussi impur que les menstrues ? On peut supposer, fut-il répondu, que l'on a adoré les éléments additionnels avant de les ajouter à la maison ; c'est ainsi que, selon R. Zeira ou R. Houna au nom de Rab, pour celui qui se prosterne, l'adoration d'une maison entraîne son interdit[4]. R. Zeira et R. Abahou disent au nom de R. Yoḥanan : si en ayant consacré une maison au culte divin on en enlève un fragment, on ne commet pas de prévarication (en raison de son adhérence au sol). R. Zeira ajouta qu'au dire des disciples, R. Yoḥanan et Rab discutent à ce sujet : celui qui dit que l'adoration d'une maison entraîne l'interdit (malgré

1. Midrasch rabba à Genèse, 39. 2. Tr. *Abôda Zara*, III, 6. 3. Ibid., 7.
4. Bien que les éléments, d'abord détachés de la terre, y adhèrent maintenant.

l'adhérence au sol) admet aussi la prévarication pour la maison consacrée ; l'avis opposé, n'admettant pas la prévarication, n'interdit pas non plus la maison adorée. Mais, objecta R. Ḥagaï, en présence de R. Yossa, n'y a-t-il pas une Misna constatant l'avis de Rab, puisqu'il est dit[1] : on ne peut pas utiliser l'abreuvoir creusé dans une roche devant une source d'eau pour l'emplir d'eau et y consacrer les cendres d'aspersion. Or (il est dit à la fin), comme on a creusé cette pierre d'abord et qu'on l'a soudée ensuite au sol, c'est un ustensile ; si donc on l'eût soudée d'abord et creusée ensuite, serait-elle considérée comme vase, en raison de son adhérence au sol ? On voit donc que l'on tient compte de l'adhérence, et pourquoi Rab n'est-il pas du même avis pour la maison adorée ? Il répond à cela que la taille des pierres constitue leur état d'achèvement, avant leur adhérence au sol. Est-ce que la Misna précitée, parlant des 3 éléments interdits de la maison, n'est pas en opposition avec R. Yoḥanan disant qu'une idole même brisée est interdite ? Car, l'on supposait que lorsqu'on ne devait pas les remettre en leur premier état, tous admettent qu'il n'y a plus d'interdit ; pourquoi donc maintenir pour les pierres, etc. ? C'est que l'on suppose le cas d'adoration de chacune d'elles, avant son emploi à la construction. Même, selon R. Simon b. Lakisch, il n'y a pas de contestation, puisque selon lui les morceaux d'idole ne sont pas interdits ; car on pourrait supposer qu'au cas où l'on restituerait les éléments à leur état primitif, ils seraient interdits selon l'avis unanime de tous, ces matériaux étant alors détachés. Aussi, R. Judan père de R. Matnia dit : lorsque les matériaux se trouvent à leur place, ils équivalent à leur restitution future dans leur premier état ; ce qui est le cas pour la maison précitée, qui ayant été adorée est interdite. R. Aba dit au nom de Rab : la maison devant laquelle on s'est prosterné est interdite, non l'arbre adoré. Mais n'a-t-on pas enseigné[2] qu'il y a 3 arbres devenant interdits par suite de l'adoration ? Cela s'explique au cas où l'on s'est prosterné devant une branche coupée avant de la planter. Lévi dit que la maison adorée par prosternement devient interdite, non la grotte adorée de même. A quoi tient cette différence ? C'est que, répondit R. Ḥanania fils de R. Hillel, la maison se compose de parties qui jadis étaient détachées, tandis qu'une grotte a toujours fait partie du sol.

2. On sait qu'un vaisseau reste toujours pur, comme il est dit (Prov. XXX, 19) : *la voie du vaisseau à travers la mer* (comme la mer reste pure). Dans un carré de champ ayant 6 palmes de longueur sur une égale largeur, on peut semer 5 espèces diverses, savoir : 4 aux 4 angles du carré et une au milieu, selon qu'il est dit (Isaïe, LXI, 11) : *Ainsi que la terre fait éclore son germe et les jardins font pousser leurs plantes* ; or, le terme *plantes* (au pluriel) indique qu'il s'agit au moins de 2 sortes[3].

1. Tr. *Miqwaôth*, IV, 5. 2. Tr. *Abóda Zara*, III, 11. 3. § reproduit *in extenso* du tr. *Kilaïm*, III, 1 (t. II, p. 250), avec la *Guemara* sur ce §.

3. La femme qui, au 3e jour, est atteinte de gonorrhée (semen ejecit), est déclarée impure ; on le sait de ce qu'il est dit (Exode, XIX, 15) : *Soyez prêts dans 3 jours,* etc. On baigne l'enfant circoncis au 3e jour après l'opération, fût-ce un samedi, selon ce qu'il est dit (Genèse, XXXIII, 25) : *C'était au 3e jour, pendant qu'ils souffraient...* De même, on déduit que l'on attache une langue de laine écarlate au front du bouc devant être envoyé à Azazel, de ce qu'il est écrit (Isaïe, I, 18) : *Si vos péchés sont rouges comme la pourpre, deviennent-ils blancs comme la neige !*

Au lieu de déduire la pureté du vaisseau de ce que dit un verset biblique, n'est-ce pas plutôt comparable à la mer, et pourquoi ne pas déduire sa pureté de ce que la mer reste toujours pure ? Ou bien, pourquoi ne pas le déduire du sac ? C'est que celui-ci peut aussi bien servir sur mer comme sur terre, tandis que le vaisseau est seulement employé sur mer. Selon les rabbins de Césarée, il s'agit ici d'un vaisseau en argile, que l'on ne saurait comparer à d'autres ustensiles ; ainsi, le sac ne saurait comprendre dans sa règle tous les autres articles énoncés dans la même section que lui, et il va sans dire que les vases d'argile dont il n'est pas question dans ce chapitre ne sauraient être compris dans la règle du sac[1].

R. Yohanan dit que l'on déduit la désignation de l'impureté pour la gonorrhée au 3e jour, de ce qui s'est passé au Sinaï ; car au 3e jour de la semaine, Moïse descendit au camp d'Israël et dit : *Soyez prêts dans 3 jours et n'approchez pas de la femme* (ib.). Or, pour toute personne qui s'est abstenue depuis ce moment, cela fait bien 3 jours jusqu'à la promulgation de la loi ; puis il y a la 4e nuit suivie du même jour, puis la 5e nuit suivie du même jour ; s'il y a eu éjection la 6e nuit, la femme sera impure la nuit, pure au jour. A supposer que Moïse soit descendu un 4e jour, pour toute personne qui s'est abstenue depuis lors, il y a ce 4e jour, puis la 5e nuit suivie du même jour ; s'il y a eu éjection la 6e nuit, la femme sera impure la nuit, pure le jour. Ceci a eu lieu au Sinaï, dit R. Yohanan ; dans les autres générations, cela peut s'étendre à 4 ou à 6 jours ; il y a toujours 5 jours à compter, et de même dans chaque génération. On a dit ailleurs[2] : la femme atteinte de gonorrhée au 3e jour est pure, selon R. Eliézer b. Azaria ; R. Ismaël dit que les époques varient[3], elles sont parfois de 4, parfois de 5, parfois de 6 ; selon Akiba, elles sont toujours de 5 ; s'il manque une partie de la 1re période, on la complète par une part de la 6e. Mais R. Ismaël ne semble-t-il pas dire qu'il compte le jour pour une période et la nuit pour une autre, ainsi que R. Akiba ? Quelle différence y a-t-il donc entre ces 2 derniers avis ? Celle de savoir si ce sont des périodes complète, ou non : d'après R. Ismaël, une partie de période est comme

1. Suit le passage sus-indiqué du tr. *Kilaïm*. 2. Tr. *Miqwaôth*, VIII, 3.
3. On l'explique ci-après.

une entière ; d'après R. Akiba, non. En effet, un enseignement explicite confirme l'avis de R. Akiba, qu'il faut des périodes complètes. Aussi, lorsqu'un commencement de période est déjà passé, on la complète par une partie de la 6ᵉ. On a enseigné que R. Eliézer b. Azaria dit : un jour et une nuit forment la période, et une partie de période équivaut à une entière. Cet avis est en effet confirmé par un enseignement formel. Parfois, au bout d'un jour et fort peu, la femme est pure ; d'autres fois, au bout de 2 jours moins une fraction, la femme sera impure. Comment le 1ᵉʳ cas a-t-il lieu ? Lorsque son mari s'est approché d'elle le vendredi avant la nuit, qu'elle a été atteinte de gonorrhée le samedi soir après la nuit, ce qui fait un jour et une fraction : en ce cas, elle est pure. Comment a lieu le second cas ? Lorsqu'une femme s'est approchée de son mari le vendredi après la nuit commencée, qu'elle a été atteinte de gonorrhée le dimanche un peu avant le coucher du soleil, soit au bout de 2 jours moins une fraction, elle sera impure. En somme, dit R. Yoḥanan, il résulte de l'avis de tous que les Israélites, lors de la proclamation de la loi au Sinaï, venaient de se purifier en ce 6ᵉ jour même du mois (3 j. après le 3ᵉ j.), sans que le soleil ait pu se coucher avant qu'ils soient purs. Toutefois, ce n'est absolu qu'à l'égard des femmes [1] ; tandis que les hommes étaient déjà purs la veille, selon ces mots (Exode, XIX, 10) : *vous vous sanctifierez aujourd'hui et demain, puis vous laverez vos vêtements* [2]. Ceci, dit R. Yoḥanan, représente l'avis de R. Eliézer b. Azaria, de R. Ismaël et de R. Akiba ; selon les autres sages, la période d'impureté existe seulement en ce cas de 3 jours, et à partir du 4ᵉ, la femme est pure. C'est conforme à l'explication donnée par R. Zeira au nom de R. Yoḥanan pour le verset : *voici la règle générale pour la gonorrhée,* et celui-ci : *Lorsqu'un homme aura laissé échapper de la matière séminale* (Lévit. XV, 2 et 16) ; on en déduit qu'il y a analogie entre les 2 cas, et que pour tous 2, la période de la pureté sera de 3 jours.

« On baignera l'enfant », est-il dit [3]. Chez Rab on a enseigné que l'on baigne seulement le membre circoncis. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on adopte pour règle l'avis de celui qui dit de baigner l'enfant en entier ; et cet avis prédomine forcément, dit R. Yossé. Samuel a enseigné : on ne se privera jamais le samedi de soigner une plaie avec de l'huile ou de l'eau chaude. R. Yossa dit : à chaque instant, R. Zeira me racontait que son père lui avait dit de rappeler les termes de la Misna (autorisant tous les soins à donner en ce cas) ; et, de plus, on peut arroser une plaie avec de l'eau chaude le samedi. Or, si l'on disait de baigner seulement le samedi la partie qui a subi la circoncision, on ne s'expliquerait pas cette répétition, ne supposant pas de différence entre la plaie d'une grande personne et celle d'un enfant. R. Abahou dit au nom de R. Eliézer que l'avis de R. Eliézer b. Azaria sert de règle ; c'est que, dit R. Aboun en son nom, dans le verset cité, *c'était au 3ᵉ jour, pendant qu'ils souffraient*, il est question de *ceux qui souffraient*, au plu-

1. Pour elles, cet intervalle des 3 jours de pureté était indispensable. 2. Soit au moins un jour après. 3. Ci-après, XIX, 3.

riel, non d'un seul, parce qu'en ce jour tous les membres souffrent, ce qui justifie le bain général. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Eliézer et R. Yoḥanan recommandaient aux sages-femmes d'employer le samedi pour les enfants circoncis les mêmes remèdes qu'en semaine; et même il est inutile de dire cela, c'est pour signaler qu'il en sera de même si le 3e jour suivant est un samedi. Samuel prescrit le bain en raison du danger qu'il y aurait à l'éviter. S'il en est ainsi, remarque R. Yossé, on aurait même la permission de chauffer l'eau pour lui. En effet, R. Yossé b. R. Aboun dit au nom des rabbins qu'en Babylonie on chauffait l'eau dans ce but. De même on a enseigné: il est permis le samedi de chauffer un linge de lin fin et de le poser sur une plaie. On ne devra pas prendre une bouillote d'eau chaude pour la mettre sur le ventre le samedi, si l'on souffre des intestins; R. Josué b. Lévi au contraire le permet. — Quant à « la langue écarlate au front d'Azazel », en principe, on les attachait aux fenêtres, et les unes blanchissaient (en signe de pardon), tandis que les autres rougissaient. Comme le résultat rendait honteux les uns ou les autres, on se mit à les attacher aux portes du tabernacle. Comme cependant, en certaines années elles blanchissaient, qu'en d'autres elles rougissaient, on décida de les attacher au rocher d'où le bouc émissaire était précipité, selon Isaïe (I, 18): *Allons donc, discutons, dit l'Éternel*, etc. R. Eliézer interprète ainsi le parallélisme de ce verset; par la première phrase, « si vos péchés sont comme la rougeur [1] », on entend s'il y a autant de distance d'années qu'entre ciel et terre, et en ce cas ils blanchiront comme neige; au delà de cette mesure, ils seront comme la laine. R. Josué dit: s'ils atteignent le nombre des ans [3] des patriarches (502 ans), ils deviendront blancs comme la neige; s'ils sont plus nombreux, ils atteindront seulement la blancheur de la laine. R. Judan b. Pazi l'explique ainsi: pour la première fois du péché, les fautes seront blanchies comme la neige; en cas de récidive, si les péchés ont été comme la pourpre, ils seront comme la laine. Enfin, les autres sages disent: si les péchés ont été aussi nombreux que les années [2], ils blanchiront comme la neige; au delà de cette mesure, ils seront comme la laine. R. Judan 'Antadria dit: lorsque ce sont des péchés secondaires (de simples infractions), ils deviendront blancs comme la neige: mais s'ils sont plus graves, ils deviendront seulement comme la laine.

4. On sait que le frottement est aussi interdit que la boisson au jour du *Kippour*, de ce qu'il est fait allusion, à défaut d'interdit textuel, dans ces mots (Ps. CIX, 18) :... *arrive comme de l'eau dans son corps, ou comme l'huile pénètre ses os* — [4].

5. On est coupable si l'on transporte du bois de quoi cuire un œuf

1. Le terme *schanim* peut avoir aussi le sens d'années. Jér., tr. Yôma, VI, 5 (f. 43d). 2. Berakhôth, I, 1 (t. I, p. 7, et n. 3). 3. Selon *Qorban 'Eda*, il s'agit des 3 périodes de la vie, adolescence, jeunesse et vieillesse, et des péchés qu'elles entraînent: si ce sont des péchés hors de saison, ils sont plus graves. 4. La *Guemara* de ce § se trouve déjà *in-extenso* au tr. *Maasser schéni*, II, 1 (t. III, p. 210).

léger (de poule), ou assez d'épices pour l'assaisonner ; et s'il y en a plusieurs, on les joint pour constituer l'interdit. Des écorces de noix ou de grenades, ou de couleur [1], ἰσάτις, نيل, ou de rouge, ورد [2], sont interdites, si elles suffisent pour teindre un morceau d'étoffe au bonnet, ainsi que l'urine, de l'alun, de l'alcali, de la craie, *creta cimolia* [3] ou un mordant, اشنان, en quantité suffisante pour laver une étoffe menue, faisant partie d'un bonnet. R. Juda défend même une quantité suffisante à enduire une tache de sang [4].

6. L'interdit a lieu aussi pour le poivre odoriférant, si peu qu'il y ait, et de même pour le goudron ; pour les épices et les métaux, la plus petite quantité est interdite ; de même des pierres de l'autel, ou de sa poussière, ou des fragments en chiffons, ou des rouleaux de la loi, ou des morceaux en lambeaux de leurs couvertures, parce qu'on les conserve avec soin pour les enfouir. R. Juda dit qu'il est aussi défendu d'emporter un accessoire servant à l'idolâtrie, comme il est dit (Deutér. XIII, 17) : *Il ne devra rien rester entre tes mains de ce qui a été mis en anathème.*

7. Celui qui porte au dehors la boîte d'un épicier, bien qu'elle contienne de nombreuses espèces, ne sera passible de péché qu'une fois. L'interdit a lieu pour les semences de jardinage dès qu'il y en a près de la valeur d'une figue. R. Juda b. Betera dit que la défense subsiste pour 5 sortes ; savoir 2 semences de courges, ou 2 de concombres, ou des fèves égyptiennes, ou une part minime de sauterelle pure (comestible), ou pour un fragment de cadavre, équivalent à une figue sèche, ou une part minime de l'oiseau de vigne, vivant ou mort, parce qu'on le conserve avec soin comme remède. Selon R. Juda, il est aussi défendu d'emporter au dehors de la sauterelle vivante impure, si peu que ce soit, parce qu'elle sert de jouet aux enfants.

Mais, fut-il objecté contre la jonction d'épices dont parle la Misnâ, comment joindre du cumin et du sel, aux goûts divers ? En effet, dit R. Ila au nom de R. Eliézer, il s'agit seulement d'espèces sucrées semblables [5]. Il est dit plus loin (XIII, 4) : la mesure interdite de celui qui blanchit, ou carde, ou teint, ou tisse, est d'un empan ; comment donc parle-t-on ici d'une mesure supérieure, de quoi teindre un vêtement ? C'est que plus loin, où il s'agit de travail de teinture, la petite mesure même est interdite, tandis qu'ici on parle d'une grande mesure, parce qu'il s'agit d'apporter les couleurs (ce que l'on ne fait pas pour un bout d'étoffe). Les divers termes de la Misnâ sont : le natron, le souffre, l'alcali. Quant au dernier terme, dit R. Yossé b. R. Aboun, c'est une

1. Le comment. a : crog (crocus), qui n'est pas français. 2. Ce mot a aussi le sens d'arome. Selon *Qorban 'Eda* : garance. 3. Pline, *Hist. nat.*, XXX, *v.* 57. 4. *Nidda*, II, 6. 4. Tr. 'Orla, II, 10 (t. III, p. 339).

sorte de pression de vent (produit par le trou d'une perle bouchée aussitôt, formant une sorte de bouchon). On a enseigné qu'on interdit aussi ce qui produit une mauvaise odeur, si peu que ce soit. R. Ila dit : même R. Simon, qui d'ordinaire permet le travail ne servant pas directement, reconnaît ici que ce transport est défendu, vu qu'il s'agit d'objets dont toute jouissance est interdite (et que l'on est content d'en être débarrassé). Contre le transport de la boîte d'un épicier (§ 7), on peut objecter ceci : puisqu'en transportant plusieurs fois dans un même état d'ignorance, on n'est qu'une fois coupable, ne va-t-il pas sans dire qu'il en est de même pour plusieurs objets portés d'un coup? En effet, il n'a fallu l'enseigner que selon R. Eliézer, pour que l'on ne suppose pas que le transport de plusieurs sortes équivaut à plusieurs ignorances, auquel cas on prononce plusieurs culpabilités; on a donc énoncé que l'on est une seule fois coupable. « Les plantes de jardin, selon R. Juda b. Betera, sont défendues au nombre de 5 »; il parle de ce nombre, parce que c'est l'usage de les semer ainsi. « 2 semences de courge, 2 semences de concombres, etc. ». On a enseigné que c'est aussi la mesure pour le froment de Médie[1]. R. Samuel dit au nom de R. Zeira : comme le froment est très recherché, on l'a placé au même rang que les plantes rares des jardins, non comestibles (2 grains suffisent). Ce qui est dit des sauterelles s'applique aux espèces pures; mais pour les impures la mesure sera de la contenance de la gueule d'un lion. — « L'oiseau des vignes, etc. » En effet, dit R. Aḥa, les femmes atteintes d'hémorrhagie s'en frottent le corps pour se guérir. On a dit là-bas (à Babylone) : celui qui veut s'écarter des usages habituels[2] mangera la moitié de cet oiseau et laissera l'autre moitié; la partie de gauche (dangereuse) est interdite, et celle de droite est permise. S'il perd une parcelle de la partie de gauche, ou s'il en laisse tomber, il ne pourra plus jamais y remédier (et le savant oubliera son savoir). Comment donc fait-on pour préserver cette part? On la place dans un flacon de miel, dit R. Yossé b. R. Aboun. « Selon R. Juda dit la Misnâ, le transport même d'une sauterelle vivante impure est interdit, etc. » Si donc elle est pure, vivante ou morte, la mesure sera équivalente à une figue sèche. Son avis est conforme ici à ce qu'il dit ailleurs : avec les comestibles purs, il n'est pas permis de jouer. Mais n'est-il pas dit (Job, XL, 29) : *Plaisantes-tu avec lui comme un oiseau?* Là, on n'indique pas qu'il soit permis de manger le cétacée en question, puisqu'il fait partie des poissons interdits (aussi peut-on s'en amuser). Mais, puisqu'il est dit *comme un oiseau*, ne peut-on pas en inférer que l'on plaisante avec l'oiseau? C'est que, dit R. Matnia, aussi longtemps que la cérémonie de l'égorgement n'a pas eu lieu, il est comme impur, ou interdit (et l'on peut s'en amuser).

1. Ci-dessus, VII, 1, et ci-après, XII, 2. 2. Ou : ne s'adresser qu'aux études religieuses et s'instruire.

CHAPITRE X

1. Si (la veille) on conserve un objet pour servir de semence, ou d'échantillon, δεῖγμα, ou de remède, et qu'on l'emporte le samedi, on est coupable, quelque petite que soit la part. Toute autre personne n'est coupable qu'en emportant la mesure légale. Si ladite personne (précitée) rapporte l'objet à la maison, elle n'est coupable qu'en portant la quantité légale.

2. Si quelqu'un, emportant des comestibles, les pose sur le seuil de la porte[1], soit qu'il ait fini par les emporter au dehors, soit qu'un autre les y ait portés, il y a dispense, parce que le travail complet n'a pas eu lieu en une fois. De même, s'il dépose sur le seuil un panier plein de fruits, bien que la majeure partie des fruits soit au dehors, il y a dispense, n'ayant pas remis au dehors tout le panier.

R. Jérémie dit que R. Yossé b. R. Ḥanina demanda : notre Misnâ n'est-elle pas de l'avis exclusif de R. Juda, qui dit plus haut (I, 3) : l'ouvrier sortant avec son outil de profession est coupable, comme ici « celui qui conserve un échantillon », tandis que R. Meir le permet? En effet, dit R. Juda b. Pazi au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina, c'est conforme à R. Juda. Toutefois, fut-il ajouté, il se peut que ce soit aussi conforme à l'avis de R. Meir ; quant à l'interdit de l'échantillon, c'est qu'il a été agréé par l'acheteur : ce qui lui donne plus de valeur ; mais pour la semence, ou le remède, on est coupable, quelque petite que soit la mesure. Lorsqu'un individu conserve l'objet et qu'un autre l'emporte au dehors, le second n'est pas coupable, la mesure n'y étant plus ; selon R. Simon b. Eléazar, il est aussi coupable. En quel cas cette discussion a-t-elle lieu ? Si le second déclare l'avoir emporté de son propre mouvement, il est évident, selon l'avis de tous, qu'il y a dispense ; s'il déclare l'avoir emporté selon le désir du premier, il est évident selon tous qu'il est coupable ; c'est qu'il s'agit du cas où rien n'a été dit ; les autres rabbins admettent alors la présomption que ce second l'a emporté de son propre mouvement, tandis que R. Simon b. Eliézer suppose la présomption qu'il l'a emporté d'après le désir du premier. — Ḥiskia dit que la Misnâ parlant « du panier plein de fruits » (§ 2), suppose une hotte pleine de courges ou de concombres, dont une partie des produits se trouve à l'intérieur et dont le reste passe au dehors ; mais lorsque le panier est plein de fruits[2], on est coupable, dès que l'on en a emporté la valeur d'une figue sèche. On dit que l'avis de R. Yoḥanan est opposé à celui de Ḥiskia, puisque R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si, dans un panier à jour, une partie du contenu sort par les interstices et que l'on en prenne d'un côté pour le replacer de l'autre, on

1. Emplacement intermédiaire, qualifié de *Karmelith* (ci-dessus, p. 4). 2. C.-à-d. tous au dehors, quoique rattachés au panier.

n'est pas coupable [1]; si l'on a retourné le panier [2], on n'est coupable que lorsqu'on a tout retourné d'un coup. R. Mena répliqua, en présence de R. Yossa, que cet enseignement peut ne pas être exclusif à R. Yoḥanan, en supposant que, pour l'avis de R. Ḥiskia, il s'agit d'un panier rompu [3]. Mais, fut-il objecté, puisque la Misnâ parle de hotte, peut-on supposer qu'il parle d'une hotte qui est rompue? (C'est donc de l'avis seul de R. Yoḥanan). En somme, il y a lieu d'admettre que l'homme seul se déplace sur la voie publique, en étant considéré comme emplacement intermédiaire, échappant à la pénalité. Ḥiskia dit: lorsqu'on passe une corde d'une propriété privée sur la voie publique, aussi longtemps qu'elle n'est pas déposée sur la voie publique et que l'extrémité est à une hauteur supérieure de 10 palmes, il n'y a pas de culpabilité, par suite du défaut de séjour dans une autre place. R. Samuel b. R. Isaac dit: lorsqu'on a porté une poutre d'une propriété privée sur la voie publique, et qu'avant d'être déposée sur la voie publique, une extrémité se trouve avoir déjà pénétré dans une autre propriété privée, il n'y pas non plus de pénalité, par suite du défaut de séjour complet dans la rue. R. Yoḥanan dit: s'il se trouve sur la voie publique une pierre haute de 10 palmes et large de 4, c'est un péché d'emporter un objet de là pour le déposer sur la voie publique, ou de procéder à l'inverse. Samuel dit que si une hotte pleine de fruits, de même hauteur et largeur, se trouve sur la voie publique, il est permis d'en prendre un objet, tout en se trouvant sur la voie publique, et réciproquement. Est-ce à dire qu'il conteste l'avis de R. Yoḥanan? Non, car Samuel en permet l'usage, supposant la hotte un peu penchée (à moins de 10 palmes), tandis que R. Yoḥanan parle d'une pierre non penchée (droite). R. Aboun b. Ḥiya demanda: à quoi ressemble l'enlèvement d'une pierre de la voie publique, haute de 10 palmes et large de 4? Est-ce comme si l'on portait de là sur la voie publique et vice-versa, puis de celle-ci dans un bien privé, comportant un déplacement dans des lieux divers ou non? De même, selon les rabbins de Césarée, R. Yoḥanan demanda: si, sur un monceau de pierres haut de 5 palmes et large de 4, on ajoute de la propriété privée une pierre constituant ainsi 5 palmes carrés, cela équivaut-il à un déplacement du bien privé [4] à l'intermédiaire (Karmelith), ou de ce dernier dans le bien privé, ou enfin d'une propriété privée dans une autre? (questions non résolues).

3. Si l'on emporte soit de la main droite, soit de la gauche, sur son sein, ou sur l'épaule, on est condamnable; car cette dernière manière était celle de la famille de Qehath sous Moïse [5]. Mais si l'on porte sur le revers de la main, ou avec le pied, ou par la bouche, ou au coude, ou

1. Une partie se trouvant à l'intérieur. 2. Que l'intérieur soit au dehors. 3. En raison de la rupture, la partie sise de ce côté est comme externe et entraîne la pénalité. 4. Si la pose d'un objet constitue du même coup la propriété privée, c'est permis; mais aller dans un intermédiaire et y porter est interdit. 5. Nombres, IV, 15.

à l'oreille, ou aux cheveux, ou à la ceinture [1] dont l'ouverture est tournée par en bas, ou entre la ceinture et la chemise, à la bordure de la chemise, ou au soulier, ou à la sandale, on n'est pas coupable ; parce que c'est un transport contraire aux modes habituels.

4. Si quelqu'un a l'intention d'emporter un objet par devant lequel se glisse en arrière, il n'est pas condamnable ; si, au contraire, il se proposait de le porter en arrière (sur le dos), et l'objet glisse en avant (à sa place régulière), il est coupable. En vérité on a dit (légalement) : une femme qui s'entoure d'une petite ceinture et y porte un objet, soit par devant, soit par derrière, est condamnable ; car cette ceinture a l'habitude de tourner. R. Juda y joint aussi les porteurs de lettres [2].

S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, que le mode de transport de la famille de Qehath règle la défense, on conçoit que le port sur l'épaule, fût-ce d'une figue sèche, soit interdit, parce que c'est le mode de transport des gens de Qehath ; mais d'où tire-t-on la défense pour les autres ports énoncés dans la Misnâ ? C'est qu'il est écrit (Nombres, IV, 16) : *Sous les ordres d'Eleazar fils d'Aron, le pontife, se trouve l'huile d'éclairage, l'encens composé d'épices, le sacrifice quotidien et l'huile d'onction* ; ce qui indique que l'huile était dans sa droite, l'encens dans sa gauche, le sacrifice du jour suspendu à son bras. Où était l'huile d'onction ? Elle était contenue, dit R. Aboun au nom de R. Eliézer, dans un petit flacon serré dans sa ceinture ; et ce n'est pas à dire que cet homme tant chargé avait un rang inférieur, car, dit R. Josué b. Lévi, le verset (ib. III, 32), *le prince des princes lévites, Eleazar fils d'Aron*, indique qu'il était le chef (dux) des chefs. R. Juda b. Rabbi dit [3] qu'il avait rang de gouverneur en chef, ce qui signifie, selon R. Ḥiya, qu'il donnait les ordres [4] pour tous les détails ; et cependant il se chargeait de soins nombreux, comme un dignitaire dans le palais (palatium) d'un roi. De même, dit R. Lévi, il est écrit (Lévit. VI, 3) : *le pontife se revêtira de lin et prélèvera les cendres* ; ce travail infime lui avait été octroyé à titre de dignité comme dans le palais d'un roi. — On a enseigné ailleurs [5] : R. Simon Schezori et R. Ismael disent que R. Eleazar (n'exigeant pas la connaissance de l'objet sur lequel on a péché) et R. Josué (qui l'exige) ne discutent pas la question de savoir si l'on est coupable lorsque le nom du péché commis est le même ; ils discutent seulement lorsqu'il y a doute pour 2 fautes différant de nom ; en ce cas, R. Eliézer prononce la pénalité du sacrifice, tandis que R. Josué en dispense. R. Ila demanda au nom de R. Eliézer : le commencement de notre Misnâ (§ 4) n'est-il pas conforme à celui qui est d'avis de supposer la discussion en cas de faute différant de nom [6] ?

1. *Funda*, ou ceinture creuse servant de bourse, citée tr. *Berakhôth*, IX, 5 (t. I, p. 172). 2. Les courriers officiels portaient les actes dans un bâton creux, suspendu au cou. 3. Midrasch Rabba à Lévit. 5, et sur Nombres, 4. 4. Jeu de mots entre le terme précité et celui d'ordonnateur, désignés tous deux par מר כל. 5. Tr. *Kerithoth*, IV, 3. 6. Puisqu'en cas de déviation de la pensée, on est coupable.

Car, si elle était conforme à l'avis opposé, que la discussion a même lieu en cas d'unité de nom sur le doute de la faute commise, et que tous admettent la culpabilité au cas où il y a 2 noms différents, d'après qui l'avis exprimé par la Misnâ aurait-il été émis? N'y aurait-il pas contradiction entre le commencement et la fin? En effet, dit R. Ila au nom de R. Eliézer, il faut supposer 2 interlocuteurs ; celui qui prononce la pénalité au 1er cas, la dit aussi à la fin, et celui qui en dispense au commencement, en dispense aussi à la fin de la Misnâ. — « En vérité, y est-il dit. » Chaque fois, dit R. Éliézer, que l'on s'exprime ainsi[1], on entend désigner par là une règle qui remonte à Moïse, qui l'a promulguée au Sinaï.

5. Le transport d'une miche de pain sur la voie publique est interdit ; mais le transport par 2 personnes est permis. Si elle est trop lourde pour un homme et que 2 l'ont portée, ils sont coupables ; R. Simon le permet[2]. Celui qui emporte dans un vase des comestibles au-dessous de la quantité légale n'est pas coupable, même pour le port de ce vase, parce que ce dernier n'est qu'un accessoire. Le transport d'un homme vivant dans le lit est permis, et il n'y a même pas de faute pour le port du lit, parce que ce dernier est un accessoire. Mais le transport d'une personne morte dans le lit est défendu, ainsi que la valeur d'une olive d'un cadavre, ou cette quantité d'une charogne, ou celle d'une lentille pour un reptile. R. Simon le permet.

6. Celui qui s'enlève les ongles, soit l'un par l'autre, soit avec les dents ou celui qui s'arrache les cheveux, ou la moustache, ou la barbe, ou une femme qui se tresse des nattes, ou qui se teint les cils, ou se divise les cheveux sur le crâne, est coupable selon R. Eliézer ; selon les autres sages, c'est seulement défendu à titre d'opposé au repos sabbatique (délit moindre). Celui qui arrache un objet d'un pot de fleurs troué (adhérent ainsi à la terre) est coupable ; mais, si le pot n'est pas troué, on n'est pas coupable. R. Simon autorise l'un et l'autre cas.

« Le transport par 2 personnes est permis », parce qu'il est dit (Lévit. IV, 2) : *en commettant ce péché* ; s'il est commis par une seule personne, la pénalité du sacrifice a lieu, non pour ce qui est commis par 2 ou 3 personnes[3]. R. Josué Drômia (du midi) dit en présence de R. Yassa au nom de R. Aḥa : si 2 personnes portent une navette de tisserand (peu lourde), on n'est pas coupable selon Rabbi, mais on l'est selon R. Éléazar b. R. Simon. Mais, lui répliqua Rabbi, j'ai entendu exprimer cette dispense par ton père R. Simon. C'est impossible, répondit R. Éliézer, car j'ai plus servi mon père (étudié auprès de lui) d'une façon passagère que tu ne l'as fait avec suite et fixité[4],

1. Tr. Troumoth, II, 1 (t. III, p. 19). 2. Dans le texte jérusalémite, le § 5 commence à la phrase suivante, et le chapitre est divisé en 7 §§. 3. Ci-dessus, I, 1. 4. B. Houllin, 47.

assis auprès de lui. Mais est-ce que Rabbi, loin d'être le disciple de R. Simon b. Yoḥaï, ne fut pas l'élève de R. Jacob b. Qodschi? Aussi, la réponse de R. Éliézer est à modifier ainsi : j'ai plus servi mon père debout (provisoirement) que tu n'as servi ton maître assis (avec stabilité). Lorsque R. Éliézer b. R. Simon entrait à la salle d'études, Rabbi en devenait blême (honteux de son infériorité). Il ne faut pas t'en offusquer, lui dit son père; car lui est un lion fils de lion (savant fils de savant); toi, tu n'es qu'un lion fils de renard [1]. A la mort de R. Éliézer, Rabbi fit demander sa veuve en mariage; elle répondit : est-ce qu'un objet ayant servi à un usage sacré [2] pourra être employé à un usage profane (faisant allusion à la supériorité de défunt son mari).

R. Samuel b. R. Isaac dit : lorsque la Misnâ permet le port du vase (§ 5), cela s'applique au cas où l'on ne peut pas se passer du vase, comme par exemple pour les mures; au cas contraire, on est même coupable pour le transport du vase. « Si l'on transporte un homme vivant dans son lit, on n'est pas coupable même pour le lit », parce que le vivant se porte pour ainsi dire lui-même. Aussi, « le transport d'un mort, dans le lit, est un péché », de l'avis de tous. Mais se peut-il que R. Simon déclare la dispense, puisqu'il a été enseigné [3] que le transport d'une mauvaise odeur est interdit pour la moindre parcelle? Et R. Ila ajoute que R. Simon se range à cet avis, parce qu'il reconnaît aussi qu'il y a défense pour tout objet dont on ne peut pas tirer de profit [4] (et que l'on a intérêt à voir emporté)? On peut l'expliquer, répondit R. Judan, par l'hypothèse qu'il s'agit d'un mort païen, sans mauvaise odeur, que l'on a simplement mis au dehors comme pour le jeter aux chiens (ce qui n'est pas dans le cas précité des interdits de jouissance). — On a enseigné : si l'on emporte la moitié de la grandeur d'une olive d'un mort, même quantité d'une charogne, et d'un reptile un peu moins de la valeur d'une lentille, on est coupable; selon R. Simon, il y a dispense. Ce dernier fonde son avis sur ce qu'il n'y a pas la mesure légale pour l'impureté, tandis que les autres rabbins, qui prononcent la défense, supposent que c'est conforme à l'explication qui vient d'être émise par R. Judan, qu'il s'agit d'un mort païen, n'ayant pas de mauvaise odeur, etc., sans se préoccuper de la question d'impureté, mais joignant les divers objets interdits pour les jeter aux chiens : un tel transport est coupable.

R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : la discussion de la Misnâ (6) a lieu lorsqu'on coupe ses ongles soi-même et on les arrange bien; mais si ce travail est fait par un autre, les ongles deviennent répugnants (et, en ce cas, R. Eliézer même ne prononce pas de culpabilité). En quel cas les autres sages le défendent-ils? Selon eux, dit R. Aḥa ou R. Naḥum au nom de Rab, on n'est jamais coupable que lorsqu'on les coupe avec des ciseaux, χουρίς. R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : la femme qui tresse des nattes est

1. Le père, modeste pour son fils, se considérait comme inférieur (Sentences, p. 169). 2. Ib., p. 309. 3. Ci-dessus, IX, 6. 4. Jér., Baba Kama, I, 1 (f. 2b).

coupable de construction; c'est ainsi que R. Yohanan dit au nom de Rabbi : dans mon village, on appelle la coiffeuse une constructrice. Il me semble au contraire, dit R. Zeira, qu'elle n'est pas coupable du fait de construire, mais de celui de tisser. N'est-il pas en contradiction avec lui-même, puisqu'ailleurs R. Zeira ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yohanan que, si l'on natte seulement ensemble 3 cheveux d'un homme, on est coupable d'avoir tissé; sur quoi, R. Zeira ajoute que ce mode de dresser les cheveux n'est pas un tissu, tandis qu'ici il condamne pour ce fait la coiffeuse? C'est qu'ici elle est coupable en raison du grand nombre de cheveux nattés, tandis qu'ailleurs il s'agit seulement d'un peu. Même R. Yohanan, qui traite ce faible nattage de tissu, ne parle que des hommes, et en ce cas le travail est sérieux, susceptible d'impureté; mais s'il s'agit de poils d'animaux (ou pour eux), l'œuvre restera pure. Ainsi, l'on a enseigné : si l'on confectionne une ceinture nattée (non tissée), soit pour garantir le cœur de la bête, soit pour l'orner, soit pour y consolider le bât, soit pour la suspendre au cou de la bête, elle restera pure (c'est un simple ornement); ce n'est vrai, toutefois, que si cette natte est unie, mais lorsqu'elle est double et peut servir à contenir des objets, elle est susceptible d'impureté à titre d'objet utile, qu'elle serve à l'homme ou à l'animal. — La femme qui se teint les cils est coupable comme si elle écrivait (puisqu'elle dessine autour de l'œil); celle qui divise les cheveux sur le crâne accomplit une sorte de teinture, en marquant la raie. Isaac b. Orion dit : la discussion de la Misnâ entre R. Simon et les autres rabbins a lieu lorsqu'on n'a pas arraché de racine située en face du trou de ce pot; car, si l'on arrache une telle racine, R. Simon reconnaît aussi la culpabilité, vu qu'elle est en ce cas comme adhérente à la terre. R. Jérémie demanda s'il y a aussi discussion au cas où le pot entier se trouve posé à terre, mais le trou seul (vis-à-vis duquel est la racine) serait en dehors de ce contact. Est-ce qu'en ce cas, de non adhérence, tous n'admettent pas la dispense? Il se trouve qu'au cas où R. Jérémie pose la question du doute, elle est simplifiée selon R. Isaac b. Orion [1]. Il y a encore d'autres cas de divergence pour le pot troué — [2].

CHAPITRE XI

1. Celui qui jette un objet d'une propriété privée sur la voie publique, ou à l'inverse, de la voie publique chez un particulier, est condamnable; si c'est d'une propriété privée dans une autre, séparée par la voie publique, on est coupable selon R. Akiba. Les autres sages le permettent.

2. Par exemple, si 2 balcons (ἐξωστήρ) sont situés l'un vis-à-vis de l'autre sur la voie publique, il est permis de tendre ou de jeter de l'un

1. Selon lui, tout dépend de la situation du trou : s'il est près de la terre, la racine sera comme adhérente, et il est défendu de l'arracher; s'il est en dehors, c'est un point discutable entre R. Simon et les autres. 2. Suit leur énoncé, déjà cité tr. *Kilaïm*, VII, 8 (t. II, p. 297).

à l'autre. Si les 2 balcons sont dans une même ligne attenant à l'habitation (ἐξαῖρα), il est défendu de tendre l'objet d'un balcon à l'autre, mais il est permis de jeter, car le mode de tendre les objets avait été adopté par les Lévites au service du temple (constituant ainsi un travail officiel): il y avait 2 voitures placées l'une derrière l'autre sur la voie publique, et l'on passait les poutres de l'une à l'autre, sans les jeter (à raison de leur poids). Si l'on prend un objet de dessus la terre tirée d'un puits creusé, ou d'une pierre ayant une hauteur de 10 palmes sur 4 de large, ou si l'on y dépose un objet, on est coupable (c'est, par sa taille, un domaine privé); si ce monceau est plus petit, c'est permis.

La défense de jeter est une dérivation de celle du transport d'un lieu à un autre ; et il importe peu que l'on suive l'opinion de Rabbi, ou celle des autres sages, à l'égard de la discussion dans la Misnâ entre R. Akiba et son interlocuteur : il faut, en tous cas, pour entraîner la culpabilité, que l'objet parti de la voie publique se soit arrêté dans un bien privé. Mais n'est-on pas coupable, selon Rabbi [1], même si l'objet n'a fait que passer par un emplacement différent, sans s'y être arrêté, et les rabbins seuls exigent la condition de l'arrêt ? Non, puisque R. Aba b. Houna dit au nom de Rab : Rabbi n'a imposé de pénalité que lorsque l'objet s'est arrêté dans une propriété privée couverte (non, comme dit la Misnâ, dans une cour particulière découverte). C'est l'avis de R. Yoḥanan (opposé à Rab) qui déclare la culpabilité même lorsque la propriété particulière en question n'est pas couverte, puisque R. Imi dit en son nom qu'il faut au moins que l'objet jeté [2] parvienne à l'air contenu entre les murs de la propriété privée. Mais, demanda R. Imi en présence de R. Yoḥanan, notre Misnâ n'est-elle pas conforme à Rabbi seul [3], qui considère l'air contenu entre des murs comme un corps déjà solidifié [4] ? Non, fut-il répondu, tous admettent cette hypothèse du corps solide, parce qu'il en est question au sujet de la transmission de l'acte de divorce (pour lequel tous sont d'accord). Une autre objection a été présentée : si Rabbi admet seulement la culpabilité au cas où on l'a jeté dans un endroit couvert, notre Misnâ ne saurait être justifiable même d'après son avis (ni d'après R. Akiba, ni selon les autres sages) ? Devant donc admettre que, selon R. Yoḥanan, Rabbi prononce aussi la culpabilité pour avoir jeté l'objet dans un endroit découvert, à quoi bon établir une distinction entre le sabbat et le divorce [5], en disant que pour ce dernier seul les autres sages admettent la solidification imaginaire de l'air ? C'est que, répondit R. Ila, pour le sabbat il est dit (Exode, XX, 10) : *tu ne feras aucun travail*, sous

1. Puisqu'un objet jeté d'une voie publique à une autre, en passant par un bien privé, constitue 2 fautes, selon Rabbi. 2. L'acte de divorce, tr. *Guittin*, VIII, § 3. 3. Ce n'est ni l'avis de R. Akiba, qui prononce la culpabilité même sans l'air des murs, ni des autres rabbins qui n'admettent pas la consolidation imaginaire de l'air. 4. De façon que, même avant sa chute, l'objet qui y passe est censé y séjourner (ci-dessus, I, 1). 5. Jér. ib. (f. 49c).

peine de condamnation, laquelle n'a pas lieu pour ce qui s'est fait spontanément (en l'air, sans arrêt réel) ; tandis que pour le divorce, la loi dit (Deutér. XXIV, 1) : *il lui remettra en main*, il suffit que l'acte se trouve dans le domaine de la femme (même en l'air). Samuel dit : R. Akiba prononce la condamnation pour avoir jeté un objet d'une propriété privée à une autre en passant par la rue, si c'est au-dessous d'une hauteur de 10 palmes ; mais au-dessus de cette hauteur, c'est permis (l'air n'englobe plus rien). L'avis opposé de R. Eliézer défend même de jeter au-dessus de cette mesure ; car, selon R. Ila au nom de R. Eliézer, R. Akiba déduit l'action de jeter, non de celle de tendre un objet, mais de ce qui se passait pour les chariots du Tabernacle, où l'on tendait les poutres au-dessus de 10 palmes.

Selon une version, la Misnâ (§ 2) dit « en quel cas », ou p. ex. ; selon une autre version, elle n'emploie pas ce terme. Selon R. Eliézer, tirant la déduction des chariots, cette démonstration est nécessaire, tandis que, selon Samuel, c'est inutile. R. Isaac b. Eliézer demanda : lorsqu'après avoir jeté un objet d'une propriété privée sur la voie publique on se souvient à temps de l'interdit, avant qu'il soit dans la rue, suppose-t-on selon R. Akiba, que l'arrêt dans la rue a déjà eu lieu et entraîne la condamnation? N'est-il pas dit ci-après (§ 6) que si, après avoir jeté un objet, on s'en souvient avant l'arrêt, on n'est pas coupable? En effet, répond R. Houna, R. Akiba ne prononce de condamnation qu'en cas d'arrêt final dans une 2e propriété privée ; aussi, en cas de rappel avant l'arrêt, on n'est pas coupable. R. Abahou dit au nom de R. Eliézer, ou au nom de R. Yohanan : si, en se trouvant dans la rue, on jette un objet en l'air au-dessus de 10 palmes, on regarde où il tombe ; s'il s'arrête dans les 4 coudées voisines, il y a dispense ; au cas contraire, il y a déplacement réel, et l'on est coupable. Mais Samuel n'a-t-il pas enseigné : lorsqu'en jetant un objet d'une voie publique à une autre en passant par un bien privé, on regarde où l'objet est tombé, et si c'est dans les 4 coudées voisines, on n'est pas coupable, bien que la distance soit supérieure si l'on y englobe la traversée du bien privé? Comment donc se fait-il que tantôt l'on y adjoigne l'emplacement différent, et tantôt non? C'est que, répondit R. Houna, dans le cas supposé par Samuel, on se trouve dans un bien privé ; et si l'objet y retombait, il n'y aurait pas eu de déplacement, ni de culpabilité ; tandis que, dans l'hypothèse émise ici, si l'objet jeté en l'air retombait, il se trouverait de nouveau sur la voie publique, après l'avoir dépassée de 10 palmes, et l'infraction est évidente. On a enseigné au nom de R. Juda : lorsqu'on a jeté un objet à une distance de 4 coudées dans la rue, on est condamnable ; car, selon R. Juda, ce fait seul constitue une infraction isolée (et si l'on y ajoute le déplacement, on est 2 fois coupable). Mais alors, selon lui, la Misnâ (VII, 2) aurait dû énoncer 40 travaux capitaux, non 39 seulement? Elle n'a énoncé que ceux reconnus comme tels par tous les rabbins, sans contestation. R. Zeira ou R. Yoschia dit au nom de R. Yohanan : R. Juda déduit la gravité du fait, pour le transport, d'après ce qui se passait au temple pour la couture des tapis ; car ceux qui les cousaient se je-

taient mutuellement les aiguilles (en vue de la rapidité). Mais l'intervalle entre les tapis ne doit-il pas être considéré comme une place intermédiaire, sans gravité dans la faute du transport? Ce n'est pas là qu'on la jetait, répond R. Ḥinena, mais tout à fait en dehors (ce qui est bien la voie publique).

Rab dit : si l'on a tendu ou jeté un objet, il n'y a pas seulement dispense, c'est encore permis en principe, parce qu'il suppose qu'il s'agit dans la Misnâ d'opération faite au-dessus d'une hauteur de 10 palmes; tandis que, selon Samuel, la règle énoncée ici (§ 2) n'a pas de relation avec ce qui précède, et l'on peut même supposer l'interdit si c'est jeté plus haut qu'à 10 palmes. R. Ila ajoute au nom de R. Simon b. Lakisch: encore faut-il, pour condamner l'action de tendre, que l'on soit entouré partout de la voie publique ; selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, il suffit que ce soit d'un côté. Mais ne déduit-on pas desdits chariots qu'il faut l'entourage par la voie publique de toutes parts, comme c'était le cas pour eux-mêmes? Non, puisqu'ils avaient une hauteur supérieure à celle de 10 palmes, où l'espace ne constitue plus d'interdit. R. Aḥa dit au nom de R. Mescha : il n'est interdit de tendre des objets de l'un à l'autre, qu'en étant à 2; mais en étant seul pour ce déplacement, on n'est pas coupable. N'est-il pas dit cependant maintes fois [1] qu'une action accomplie par 2 personnes n'entraîne pas de pénalités, tandis qu'ici c'est le contraire? Pour l'action de tendre, c'est différent, parce que le travail des lévites au tabernacle, pour passer les poutres, s'opérait ainsi. En quoi consistait-il? « Il y avait 2 voitures placées l'une derrière l'autre, sur la place publique, et l'on passait les poutres de l'une à l'autre sans les jeter. » C'était, ajoute b. Kappara, pour ne pas les traiter avec mépris, que l'on avait soin de ne pas les jeter. R. Yoḥanan dit [2] : en cas d'insuffisance de mesure des 4 palmes, on peut joindre pour la compléter, l'épaisseur des murs à l'intervalle des séparations, à la condition que cette épaisseur dépasse l'intervalle. R. Zeira demanda : faut-il que chaque mur isolé ait plus d'épaisseur que l'intervalle, ou s'agit-il des 2 murs réunis? Il est évident, que selon R. Zeira, on ne joint pas l'épaisseur de l'autre mur pour constituer la supériorité, et il est évident que la partie murée devra former la plus forte part; il s'agit seulement de savoir si le second mur devra aussi constituer une plus forte part que l'intervalle (sujet non résolu).

« Ce que l'on prend de la terre tirée d'un puits creusé, ou d'une pierre haute de 10 palmes, etc. » A quel cas s'applique la dispense énoncée ensuite par la Misnâ, « si ce monceau est plus petit »? S'il est haut de 10, et large de 4, c'est un domaine à part; s'il a une largeur moindre, il est comparable à ce qu'a dit R. Ḥisda au nom d'Issi : une tige haute de 10 palmes et enfoncée sur la voie publique est accessible de tous côtés le samedi [3], à condition de ne pas servir à échanger les objets déplacés? Il s'agit du cas où ce monceau n'a ni 10 palmes de haut, ni 4 de large. Mais R. Ḥiya fils de Rab n'a-t-il pas dit [4] que tout ce qui est un obstacle à la marche sur la voie

1. Ci-dessus, I, 1; *'Eroubin*, VII, 1; VIII, 3. 2. Ci-après, *'Eroubin*, I, 9, et VIII, 1. 3. Elle constitue un domaine permis. 4. Ci-dessus, I, 1.

publique constitue un *Karmelith* (emplacement intermédiaire), pour lequel il y a dispense, non autorisation en principe, comme c'est le cas ici? R. Judan répond : l'avis de Ḥiya fils de Rab s'applique seulement à un objet placé au milieu de la rue et l'obstruant, non à ce qui est de côté, comme le puits dont parle notre Misnâ, parce qu'on le suppose annulé par la voie publique. R. Yoḥanan dit : ce n'est pas seulement une dispense qu'énonce la Misnâ « si ce monceau est plus petit », c'est même permis en principe. On a dit ailleurs[1] : lorsqu'on fend un abcès le samedi, si c'est pour opérer une ouverture, on est coupable ; si c'est seulement pour laisser écouler l'humeur, on est absous. Sur quoi R. Yoḥanan ajoute qu'il n'y a pas seulement dispense, mais autorisation en principe. On a enseigné aussi[2] : si l'on a pris un serpent le samedi pour l'empêcher de nuire, il n'y a pas de mal ; mais si c'est pour en tirer un remède (contre-poison), on est coupable. Sur quoi, R. Yoḥanan ajouta la même remarque d'autorisation en principe. Ledit enseignement termine par la remarque que les écuelles (λέπας) en bois de chêne, ou pin, ne sont pas susceptibles d'impureté dans la tente abritant un mort, mais elles deviennent impures par le contact d'un homme atteint de gonorrhée, qu'elles supporteraient. R. Zeira approuve les rectifications faites ci-dessus par R. Yoḥanan, que c'est permis même en principe ; car, si l'on tire parti du travail en lui-même, p. ex. pour en tirer un remède, on est condamnable.

3. Lorsqu'on jette un objet sur un mur à une distance de 4 coudées, s'il reste collé au-dessus de 10 palmes, cela équivaut à un rejet en l'air (nul) ; si c'est à une hauteur moindre de 10 palmes, cela équivaut à l'acte d'avoir jeté cet objet à terre (et il y a délit). Celui qui jette un objet à terre à une distance de 4 coudées est coupable ; mais si, après avoir jeté l'objet dans l'intérieur de cet espace (à une distance moindre), celui-ci va rouler au-delà des 4 coudées, il y a dispense. Si, l'ayant jeté au-delà de 4 coudées, l'objet revient à une distance moindre, on est pourtant coupable (l'intention primitive étant coupable).

4. Celui qui jette dans la mer à une distance de 4 coudées n'est pas coupable. S'il y a une flaque d'eau marécageuse où la voie publique passe, on est coupable en y jetant un objet à 4 coudées. Quelle sera au plus la profondeur d'un tel marais ? Un peu moins de 10 palmes C'est une voie publique, interdite.

Ce que la Misnâ dit de l'objet « jeté sur un mur » a lieu s'il n'y a pas de trou ; mais si le mur est percé d'un trou et l'objet s'y est arrêté, c'est un cas en discussion entre R. Meir et les autres sages : selon R. Meir, soit que ce trou forme un espace de 4 palmes carrés, soit qu'il est inférieur, on suppose toujours ce mur percé d'autant, de sorte qu'il constitue un domaine différent et

1. Edouyoth, II, 5. 2. Ibid.

entraîne la pénalité du déplacement; selon les autres sages, si le trou comprend un tel espace, le mur est supposé coupé, au point de vue du déplacement interdit, et au cas contraire le trou est consideré comme annulé, ou bouché, sans entraîner de pénalité —[1].

R. Yossa ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit d'un mur en pente; c'est ce qui explique la fin : « si, l'ayant jeté à 4 coudées, il revient à une distance moindre, on est pourtant coupable »; c'est que, vint dire R. Ḥiskia ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il y a eu un léger arrêt au-delà. Ce n'est pas seulement à une distance de 4 coudées en mer (§ 4), qu'il y a dispense, mais dans toute la mer, car elle est considérée comme *Karmelith*. Pourquoi la Misnâ défend-elle, à 2 reprises, de « jeter un objet dans une mare d'eau, traversée par la voie publique »? C'est que, dit R. Ḥanina au nom de R. Pinḥas, il peut y avoir 2 de ces mares, dont l'une est traversée par le public et dont l'autre ne l'est qu'en cas de nécessité absolue. Or, en raison de cette dernière considération, on aurait pu supposer que la seconde mare est envisagée comme un bien particulier; on a donç répété la règle à son égard, en la désignant aussi comme voie publique.

5. Celui qui jette un objet de la mer sur le rivage, ou du rivage sur la mer, ou de la mer dans un vaisseau, ou d'un vaisseau dans la mer, ou d'un vaisseau sur l'autre, n'est pas coupable. Quant aux vaisseaux attachés ensemble, on peut transporter de l'un à l'autre; sinon, fussent-ils attenants l'un à l'autre, c'est interdit.

Aba b. R. Houna dit qu'il suffit que ces vaisseaux sont joints par des lianes. Toutefois, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, ils devront être unis par la jonction symbolique de l'Eroub. R. Ḥiya et R. Imi, tous deux au nom de R. Eliézer, disent des avis différents au sujet de l'intervalle admis : l'un ne permet pas qu'il ait 4 palmes; l'autre l'autorise; on ne savait pas qui avait exprimé chacune de ces opinions. Mais de ce que R. Yassa, ou R. Jacob b. Zabdi, ou R. Ḥiya, dit au nom de R. Eliézer : si même les vaisseaux n'ont pas une hauteur de 10 palmes, ne constituant donc pas de domaine spécial, on peut pourtant y déplacer des objets; il résulte que R. Ḥiya a émis l'avis d'exiger un intervalle inférieur à 4 palmes[2]. On a cru devoir supposer que celui qui exige un intervalle inférieur à 4 palmes est même de cet avis s'il s'agit de vaisseaux inférieurs à 10 palmes de hauteur; l'avis opposé, permettant un intervalle de 4 palmes, parle aussi de hauteur au-dessus de 10 palmes. R. Ḥanania fils de R. Hillel dit que tout l'air de cet emplacement intermédiaire devra être compris dans les 10 palmes sur le niveau de l'eau, non compris l'espace du fond. Si un vaisseau a une hauteur de 10 palmes, il n'est pas permis d'y rien apporter de la mer, ni de lui dans la mer. R. Juda dit : si le bâtiment a une

1. Suit un passage traduit au tr. *Kilaïm*, VI, 2 (t. II, p. 284). 2. Sans quoi, il va sans dire que des emplacements larges de 4 et inférieurs à 10 sont permis à titre de Karmelith.

profondeur de 10 palmes, plongeant dans l'eau, sans dépasser de 10 p. le niveau de l'eau [1], on peut y apporter de la mer, non opérer à l'inverse. R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, objecta qu'il y a là une inconséquence : puisqu'il est permis d'en apporter dans la mer en raison de sa hauteur inférieure à 10 p., il devrait être aussi permis d'y apporter des objets venant de la mer, l'autorisation étant fondée sur son caractère intermédiaire? Si, au contraire, il est défendu d'y rien apporter venant de la mer, en raison de sa profondeur de 10 p., l'inverse devrait être également interdit? Il est seulement permis de décharger le bateau, répondit R. Aboun, en raison du danger d'eau que le bâtiment court et pour lequel il est indispensable de l'alléger de suite. Si un rocher en mer est haut de 10 p., il n'est pas permis d'y rien porter venant de la mer, ni à l'inverse; s'il a un peu moins, ce sera permis. Pourquoi cette différence entre le rocher et le navire? Ce dernier monte et descend, selon les vagues; tandis que le rocher est immobile. Mais ne va-t-il pas sans dire que celui-ci est permis à titre de Karmelith? Oui; mais, dans cet espace intermédiaire, on ne peut déplacer d'ordinaire qu'en observant la limite des 4 coudées, tandis que le rocher pourra être parcouru en entier. R. Ila pose une autre règle, analogue à son point de départ [2] : Si le roc a 10 p. de haut, on ne peut rien y apporter venant de la mer, ni à l'inverse; s'il a plus, on le considère à l'instar des séparations imaginaires établies pour les plantations, dans les limites desquelles il est interdit de déplacer au-delà de 4 coudées; lorsqu'au contraire la hauteur est moindre, que l'on peut y apporter des objets venant de la mer, ou opérer à l'inverse, on peut y déplacer les objets jusqu'à une distance pouvant contenir 2 *saas*. S'il en est ainsi demanda R. Aboun b. Ḥiya, est-il permis de porter des objets d'un *Karmelith* à l'autre, lorsqu'ils se touchent? Non, répondit R. Hanania fils de R. Ḥillel, on permet le transport de la mer sur le roc, et vice-versa, parce qu'elle l'entoure de tous côtés et constitue pour ainsi dire un seul Karmelith. R. Hamonna dit : si une planche est sise en dehors du navire, n'ayant pas une largeur de 4 p., il est permis de s'y asseoir le samedi et d'y faire tout ce que l'on voudra. R. Mena observa qu'il serait plus juste de parler là d'une boîte ouverte (rompue), constituant un espace où il est permis de déplacer [3]. R. Abin dit : lorsqu'on veut adapter au navire un moyen de faciliter les relations, on en tire une planche à un peu plus de 3 p., n'ayant pas une largeur de 4 p., de façon à constituer un intermédiaire, et l'on supposera que les parois de cet appendice s'élèvent à une hauteur suffisante pour en constituer un domaine privé. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Hamnona que tout espace de 3 p., auprès d'une séparation, se confond avec elle [4]. R. Isaac b. R. Eliézer recommandait à R. Oschia b. R. Samei [5],

1. Il plonge plus en raison de sa charge. 2. B. 'Eroubin, 67b. 3. La planche, au contraire, n'offre pas cet avantage. 4. Ainsi, la planche a presque 4 p., la distance de séparation près de 3 p., et, annulant l'écart de l'eau à moins de 3 p., on aurait un total de 10 p. Donc, il faut s'en écarter d'au moins 3. Cf. *'Eroubin*, X, 6; *Guittin*, VIII, 3. 5. Jér., Moed qaton, II (f. 81b).

lorsqu'il quittait le rivage, de suspendre un panier rompu en dehors du navire pour servir d'intermédiaire entre l'eau et la terre.

6. Si, après avoir jeté un objet, au moment même où on l'a lâché, on se souvient de la solennité du sabbat, ou si une autre personne le rattrappe, ou si un chien le happe, ou s'il a été brûlé, il n'y a pas de délit. Si on l'a jeté dans le but de blesser un homme ou un animal, et que l'on se souvient de la solennité du jour avant que la blessure soit faite, il n'y a pas de délit. Voici la règle : tous les délits entraînant le sacrifice de péché ne sont réels que lorsque le commencement et la fin de l'œuvre ont eu lieu à l'état d'erreur ; mais si l'une des 2 parties, soit le commencement, soit la fin, s'est effectuée en connaissance de cause, il n'y a pas de délit.

Il faut compléter ce que dit cette Misnâ, en ajoutant qu'après « s'être souvenu », on a commis la faute volontairement ; sans quoi, il y aurait lieu de demander si quelqu'un, lançant une flèche pour tuer, est averti qu'il va commettre un meurtre et qu'il manifeste le désir d'y renoncer, n'est-il plus coupable de la fin de l'action ? Il faut donc admettre qu'ici l'on écarte l'obligation d'offrir le sacrifice de péché, parce qu'à la fin le mal a été commis en connaissance de cause. R. Yossé b. Ḥanina dit qu'il y a dispense du sacrifice s'il s'agit, au cas involontaire, comme au cas volontaire, de la transgression d'une simple défense ; selon R. Josué b. Lévi au contraire, il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de fautes graves entraînant le retranchement [1]. R. Simon b. Yoḥaï a émis un enseignement qui sert à confirmer cette dernière opinion, puisqu'après avoir dit (Nombres, XV, 29) quelle sera la règle « si l'on a agi par erreur », la loi dit aussitôt après : *celui qui aura agi de propos délibéré,... celui-là brave le seigneur, cette personne sera retranchée, etc.* ; ce qui indique une corrélation de pénalités même pour des cas divers. Or, on n'a jamais pu déduire qu'en dépit de la peine du retranchement pour l'acte volontaire, on avise l'ignorant du crime qu'il va commettre, puis en cas d'infraction il sera passible des coups de lanière et offrira un sacrifice [2]. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan [3] : si, en ignorant l'interdit d'une graisse consommée, on enfreint volontairement l'ordre du sacrifice dû pour ce cas, on avise le pécheur que c'est défendu, puis il subira la peine des coups de lanière, et il devra offrir le sacrifice. On a enseigné [4] que l'on ne fait pas attention à celui qui a consommé par erreur de la graisse interdite qu'il savait être devant lui, mais qu'il a prise au lieu de la partie permise [5], ni s'il a eu un commerce illicite avec une parente au degré prohibé, croyant s'approcher de sa femme ; celui qui, le samedi, se livre à un travail, sans en avoir conscience, est dispensé de toute peine, tandis qu'il y a des cas entraînant la pénalité pour les

1. Si c'étaient de simples défenses, le sacrifice serait obligatoire. 2. Donc, l'avis de R. Josué prédomine. 3. Tr. *Troumóth*, VI, 1 (t. II, p. 64). 4. B. Krithoth, 19b. 5. Cas différant de l'oubli complet de l'interdit.

interdits des graisses ou des relations illicites. Le cas non condamnable le samedi a lieu pour celui qui déclare vouloir couper une demi-figue (ce qui n'est pas une faute), et par mégarde en coupe une entière. Par contre, on est condamnable, si p. ex. on se propose de vouloir manger seulement l'équivalent d'une demi-olive d'interdit et qu'on la mange entière ; ou bien si l'on déclare ne vouloir que se réchauffer par un contact féminin et que l'on aboutisse au coït.

CHAPITRE XII

1. Combien faut-il avoir construit au minimum pour qu'il y ait péché? Si peu que ce soit. De même, on est coupable en taillant des pierres ou en nivelant sur l'enclume, en rabotant, ou en perçant des trous ; si peu que ce soit. Voici la règle : on est coupable si, le samedi, on se livre à un travail quelconque qui persiste. R. Simon b. Gamaliel interdit aussi de frapper avec le marteau [1] sur l'enclume pendant le travail, parce que cela équivaut à une mise en état d'une œuvre.

[2] Celui qui perce des rocs, ou qui taille des colonnes de séparation, ou scie des pierres, est coupable d'avoir taillé. R. Jérémie dit au nom de Rab : celui qui emboîte un lit composé de tiges éparses est coupable d'avoir construit ; selon R. Zeira, cela équivaut seulement à l'action d'avoir pris la presse aux briques et de l'avoir imposée sur les briques molles le samedi, ce qui n'entraîne pas de pénalité. R. Hamnona enseigna au chef de la captivité qu'il est permis de mettre sur pied, le samedi, une table qui se plie en morceaux, et l'on dit que R. Houna b. Hiya était placé à ses côtés pour l'approuver. R. Juda l'ayant entendu, s'écria : celui qui a émis un tel avis n'a guère dû s'instruire auprès des savants [3]. Celui qui a fixé cette opinion, dit R. Simeï, s'est conformé à l'avis de R. Simon b. Gamaliel, puisqu'il est dit [4] : on ne doit pas remettre en place les banquettes d'un navire, ni les planches d'un lit (ou berceau), ni les baldaquins de lit (inclitus), ni les pieds de table, ni le manche d'un couteau ; en cas de fait accompli, on n'est pas coupable ; mais si l'on a enfoncé avec force, on est coupable d'infraction au repos ; enfin, selon R. Simon b. Gamaliel, si la jonction de ces parties est relâchée, on peut les enlever, ou les replacer à volonté, n'ayant pas la crainte d'avoir à enfoncer. On a dit à ce sujet : si les parties à joindre sont rattachées par des chevilles, la jonction a lieu pour l'impureté (se propageant de l'un à l'autre) et pour l'aspersion de pureté [5] ; si elles sont seulement enfoncées l'une dans l'autre, il y a jonction pour l'impureté, non pour l'aspersion ; enfin, ce que l'on met et que l'on enlève sur place pendant le travail, ne constitue une jonction,

1. Le comment. a : Martello, forme italianisée de Martel. 2. En tête de ce §, se trouve un passage cité et traduit ci-dessus, VII, 2. 3. Selon lui, c'est au contraire défendu. 4. Tossefta sur Kélim, 8. 5. Il suffit d'asperger l'un pour que l'autre soit purifié du coup.

ni pour l'impureté, ni pour l'aspersion; comment donc se fait-il qu'ici l'on interdise comme travail complet l'action d'enfoncer? C'est qu'ailleurs il s'agit du cas où c'est l'usage de fixer avec des chevilles; à leur défaut, c'est un manque de jonction; tandis qu'ici où ce n'est pas l'usage, l'action de les enfoncer constitue le travail final, entraînant la culpabilité. On a enseigné que R. Simeï dit : celui qui emboîte une corne ronde[1], qu'il faut enfoncer, est coupable; mais dans une corne droite, à accès facile, l'emboîtage est permis. R. Eliézer b. R. Simon dit : il est défendu de visser les godets d'un candélabre, mais il est permis d'enfiler les tiges creuses superposées d'une canne à pêche[2]. Pourquoi est-ce défendu pour les premiers? C'est que, disent tous deux, R. Abahou au nom de R. Yohanan et R. Houna, cela équivaut à l'acte de construire; pour l'autre cas, il n'y a pas d'interdit, parce qu'en superposant ces tiges additionnelles de haut en bas, on ne suit pas le mode habituel de construction. Mais, fut-il objecté, n'opère-t-on pas de même du haut en bas lorsqu'on fouille dans le sable, où l'on consolide les parois par des planches au fur et à mesure de la descente, et pourtant il y a pénalité en ce cas? C'est que, répond R. Samuel b. Judan, pour les tiges additionnelles il n'y a pas de délit, parce que c'est une adaptation momentanée que l'on défera aussitôt après; tandis que les planches à garer les parois d'une fouille ont un caractère permanent, et il y a délit. Samuel dit[3] : on est coupable du même fait de construction si l'on pousse les barres de clôture; or, fut-il objecté à cet égard, se peut-il qu'un fait qui, le samedi, entraîne la pénalité du sacrifice, soit permis même en principe par Hillel au jour de fête[4]? On a permis la fin ou la remise, dit R. Hanania au nom de R. Yohanan, à cause du commencement, ou l'enlèvement, de crainte qu'en interdisant la fermeture, on n'ouvre même pas sa boutique; or, si l'on se passait d'ouvrir, on serait réduit dans la jouissance de la fête (se privant des comestibles qui y sont conservés). R. Aha permet de fermer, à condition de ne pas enfoncer tont à fait ces verrous. R. Yossé b. R. Aboun ne permet de les retirer que lorsqu'il n'y a pas de porte, mais non s'il y en a une, parce qu'alors on utilisera cet accès pour prendre ce qu'il faut à l'usage de la fête. Notre Misnâ doit être conforme à l'avis de R. Simon[5], non des autres sages, puisqu'il est dit : on est coupable d'avoir gratté un objet (pour finir le travail) ou d'avoir percé des trous, ou d'avoir taillé le samedi, si peu que ce soit; selon R. Simon, il n'y a délit que si ces travaux ont été accomplis en entier, pour les besoins. Or, dit R. Jacob b. Aha, la Misnâ ne saurait être conforme qu'à l'avis de R. Simon, qui n'admet pas qu'une partie de travail égale l'œuvre entière, non d'après les autres sages qui l'admettent

1. Selon le *Qorban 'Eda*, il s'agirait d'un instrument à vent composé de 2 tubes concentriques, soit arrondis, soit droits. On peut admettre que nul historien de la musique ne connaît de tel instrument; puisque Fétis, au t. I de son *Histoire générale*, p. 394 et 399 n'indique, à ce titre, que le cornet ou la cornemuse. 2. Aliàs : d'une brosse à badigeonner. 3 B. Beça, 9b. 4. Bien que la remise des verrous ne puisse être utile pour avoir à manger. 5. Jér., Pesahim, VI, 1 (f. 33c).

même partiellement (et condamneraient même l'œuvre inachevée, ce qui est contraire à la Misnâ) ; n'y a-t-il pas lieu de demander, selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, qui « interdit même de frapper avec le marteau sur l'enclume », sans rien opérer, que si l'on a seulement pris un instrument pour couper, sans le faire, l'on soit également condamnable ? R. Ada répond : cet avis de R. Simon b. Gamaliel est conforme à l'avis de R. Juda, qui dit : on est coupable si l'on égalise la trame avec la navette, ou si l'on rajuste les fils des tissus, parce que cette dernière mise à point faite à la main achève le travail ; il en est de même dans notre Misnâ, an sujet de l'opinion émise par R. Simon b. Gamaliel.

2. Il est défendu de labourer si peu que ce soit, de sarcler, d'émonder, de trier, si peu que ce soit. Il est défendu aussi d'enlever du petit bois, même fort peu, si c'est pour mieux utiliser le terrain ; si c'est pour brûler, la mesure sera celle qu'il faut pour cuire un œuf léger. De même, pour la cueillette de l'herbe, si c'est de l'amélioration, la plus petite mesure sera interdite. Comme fourrage, on adopte pour mesure une bouchée d'agneau —[1].

3. Celui qui écrit 2 lettres, soit de la droite, soit de la gauche, soit d'un même caractère, soit de deux, ou même en employant 2 encres différentes, et en quelque langue que ce soit, est coupable. R. Yossé dit : on a interdit d'écrire même 2 lettres, parce qu'elles peuvent servir aux désignations, puisque c'est ainsi que l'on écrivait sur les poutres du Temple, afin de savoir les allier ensemble. Rabbi dit : on trouve parfois qu'un petit nom dérive d'un plus grand (dont c'est la 1re syllabe), p. ex. Sem de Simon ou de Samuel ; Naḥ de Naḥor; Dan de Daniel ; Gad de Gadiel.

D'après qui est-on coupable pour l'indication de deux simples signes ? D'après R. Yossé, et en quelque langue que ce soit, un א ou une A. Si les poutres du Temple étaient seulement classées par des signes au lieu de lettres, n'y avait-il pas à craindre que l'on tourne en bas (vers la terre) ce qui devait être tourné vers le ciel, ou à l'inverse ? Non, parce qu'elles étaient taillées en forme de calam (effilées), et il n'y avait pas à craindre de placer à l'intérieur la poutre allant à l'extérieur, ou *vice-versâ*, en tenant compte de la disposition des anneaux adaptés là pour recevoir les verrous ; enfin, il n'y avait pas à craindre que l'on se trompe de côté, car, dit R. Aḥa, les signes étaient tracés en une ligne diagonale suivant les poutres. Ce qui prouve l'existence même des signes servant à éviter les interversions[2], c'est qu'il est dit (Exode, XXVI, 30) : *tu érigeras le tabernacle selon son ordonnancement* ; il n'y a pas d'autre jugement, à l'égard du bois, que de prononcer quelle poutre devra être placée au nord, quelle autre au sud. Les membres de la famille de R. Oschia et de Bar-Pazi allaient tous les jours demander des nouvelles de la

1. Le texte sur ce § est traduit ci-dessus, VII, 2, et pour la suite : IX, 7. 2. Jér. Horaïoth, III, 9 (f. 48c). Cf. Taanith, IV, 2 (f. 68a), et Sôta, IX, 17 (f. 24c).

santé de Naci ; la famille de R. Oschia, entrant la première, sortait aussi la première. Sur quoi, celle de Bar-Pazi, s'étant alliée par mariage à la maison du Naci, voulut passer à son tour la première. Elle consulta R. Imi, qui répondit par le verset précité : « tu érigeras le tabernacle, etc. » c.-à-d. il n'y a d'autre jugement pour le bois que de remettre à chaque place respective celle qui lui avait été assignée en principe ; il en sera de même pour la prééminence entre ces 2 familles. Il y avait à Cippori deux familles bien distinctes : l'une était du conseil de la ville (Βουλητεία), et l'autre bien infime (facchini), allant toutes deux demander chaque jour des nouvelles de la santé du Naci ; mais les membres du Conseil, en vertu de leur rang, passaient les premiers. Un jour, comme les seconds s'étaient acquis une grande réputation dans la connaissance juridique, ils voulurent avoir la prééminence. Ils consultèrent à ce sujet R. Simon b. Lakisch, qui s'adressa à R. Yoḥanan, lequel entra à ce propos dans la salle d'études de R. Banias et proclama cette sentence[1] : le savant, fût-il un bâtard, passe avant le grand prêtre qui est un ignorant. On avait supposé devoir conclure que le savant précède les autres en cas de rachat, ou pour les vêtements, ou les vivres, non pour la prééminence à la salle d'études, ce qui semblait indiquer que la seconde famille restait au second rang par rapport au Naci. Non, dit R. Abin, même pour siéger à l'assemblée doctrinale, le savant aura le pas sur les autres (et sur les dignitaires). Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Proverbes, III, 15) : *elle est plus précieuse que les perles fines* ; l'étude est au-dessus de celui qui entre le plus en avant[2].

On a enseigné : contre l'avis de R. Juda, parlant « de petits noms dérivés des grands, comme p. ex. Gad de Gadiel », on peut objecter que parfois la même lettre, étant finale, sera droite (p. ex. dans *Dan*, ן), tandis qu'au milieu du mot elle sera courbe, נ[3]. Au nom de R. Juda, il a été enseigné que si l'on écrit 2 lettres semblables ayant un sens, on est coupable, p. ex. שש (dérivé de Sesac), ou תת, ou גג, ou רר, ou חח[4] ; selon les autres sages, on est coupable en tous cas d'avoir écrit 2 lettres, n'eussent-elles pas de sens à part. Il se trouve que l'on a émis un avis peu grave et un autre plus sévère selon R. Juda, de même qu'un procédé semblable a eu lieu pour les autres sages : la règle facile consiste au cas où l'on a tracé 2 lettres égales formant un nom, ce qui est condamnable selon R. Juda, non d'après les autres sages ; la règle plus sévère consiste au cas d'inscription de 2 lettres prises n'importe où et sans valeur directe, ce qui est condamnable selon les autres sages, tandis que R. Juda n'inflige pas de pénalité en ce cas. R. Juda n'est-il pas en contradiction avec lui-même, car on a enseigné : il ne faut pas, pour constituer le délit,

1. Sentences et proverbes, p. 74. 2. C'est le grand-prêtre, pénétrant seul dans le sanctuaire. Jeu de mots sur le mot *panim*, signifiant : perle et intérieur. 3. On peut en inférer que l'usage des finales est postérieur au temps des 1ers auteurs de la Misnâ. 4. Ces 5 mots signifient : 1. marbre, ou lin ; 2. donner ; 3. toit ; 4. salive ; 5. cercle.

avoir écrit un nombre entier, ni tissé une étoffe complète, ni fabriqué tout un tamis, parce qu'il est écrit (Lévit. IV, 2) : « *de* l'une d'elles, » (même partielle) ; toutefois, de ce même terme on ne saurait déduire que la faute est également grave d'avoir écrit une seule lettre, ou tissé un seul fil, ou fabriqué une seule maille du tamis, en raison de ce que dit la Bible (ibid.) : *s'il a commis une faute* ; ce qui revient à dire qu'il faut encore avoir accompli un travail qui ait une certaine consistance et puisse servir, comme p. ex. d'avoir écrit 2 lettres. Comment se fait-il qu'ici il exige de plus que ces 2 lettres aient un sens séparément ? C'est ainsi qu'il a été dit plus haut (§ 1, fin) : On est coupable si l'on égalise la trame avec la navette, ou si l'on rajuste les fils des tissus, parce que cette dernière mise à point, faite à la main, achève le travail [1].

4. Celui qui écrit 2 lettres dans un même état d'ignorance est coupable, soit qu'il l'ait écrit à l'encre, soit à la couleur [2], soit au rouge (gummi), ou avec du vitriol, χαλκάνθιον [3], ou avec tout ce qui marque. De même, si l'on écrit sur l'angle de 2 murs, ou sur les 2 feuilles d'un livre de comptes libellés (πίναξ) [4], de façon à pouvoir lire ces 2 lettres d'un coup, on est coupable. Celui qui écrit sur son corps est coupable ; mais s'il les grave là, c'est un délit selon R. Eliézer, tandis que R. Josué l'autorise.

Si l'on a écrit avec de l'encre sur des feuilles de verdure, ou avec des liqueurs, ou avec du jus de fruits sur une tablette, il n'y a pas de délit, jusqu'à ce que l'on emploie une teinture stable sur un corps fixe. R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa dit au nom de R. Eliézer [5] : eût-on écrit une lettre à Tibériade et une autre à Cippori, on est coupable, malgré la distance de séparation. Mais n'a-t-on pas dit qu'il y a dispense « si l'on ne peut pas lire les 2 lettres d'un coup » ? (question non résolue). R. Aba b. Mamal de Boçra dit [6] : aux témoins qui ne savent pas signer un acte de divorce, on trace un signe pour eux, à l'encre, dit R. Simon b. Lakisch, et ceux-ci l'imitent en rouge ; ou si c'est tracé en rouge, ils suivront la marque avec de l'encre. Quoi, s'écria R. Yoḥanan, est-ce à dire qu'en nous préoccupant ici de la question du repos sabbatique (avec ses détails minutieux sur l'écriture), on admettrait les mêmes facilités à l'égard d'un divorce, dont le défaut de régularité peut entraîner le crime d'épouser la femme d'autrui ? Voici donc ce qu'il faut faire en ce cas : sur du parchemin blanc que l'on aura apporté devant les témoins illétrés, on fera des incisions, et il leur suffira de suivre pour signer ; pour que ce ne soit pas une simple reproduction de la 1re écriture, on élargira pour eux l'incision faite dans le parchemin [7]. R. Mena demanda : pourquoi ne pas proposer de tracer

1. L'objection reste sans réplique. 2. Le comment. a : orpiment. 3. Maïmoni a : زاج, selon la transcr. correcte du ms. B. N., hébr. 328, non זאג, comme l'ont les éd. 4. T. III, p. 245. 5. Ci-après, XIII, 1 ; 'Eroubin, V, 1. 6. Le comment. *Qorban 'Eda* lit ce mot tout autrement, dans le sens de « vélin mince » ; et, selon lui, le rabbi répond ainsi à l'objection précédente ; voir B. Guittin, 19a. 7. Ils écriront dans l'intervalle vide, sans l'emplir.

ces lettres devant lesdits témoins simplement à l'eau? C'est qu'en cas de contestation l'on ne pourrait pas la vérifier. Si l'on se fait des incisions sur la peau en affectant le contour des lettres, on est coupable; mais si l'on se marque seulement sur la peau le dessin des lettres (tatouage), on n'est pas coupable. Mais, leur objecta R. Eliézer, Ben-Sotada [1] n'a apporté ses sortilèges d'Egypte que de cette façon? Est-ce qu'à cause d'un fou, répliqua-t-on, nous châtierions un grand nombre d'hommes sensés! — Ecrire, ce n'est ni graver, ni pointiller [2] pour tracer, ni verser un liquide; selon une autre version, on assimile la gravure à l'écriture. R. Ḥisda explique ainsi ces divergences: celui qui n'admet pas la gravure considère pourtant comme écriture celle qui est en relief, comme ce qui a lieu sur les monnaies; celui qui assimile la gravure parle du livre de comptes libellés sur des tablettes de cire. L'écriture officielle (p. ex. d'un divorce) ne pourra pas consister en lettres pointillées; à quoi R. Judan b. R. Salom et R. Matnia ajoutent ceci: l'un dit que l'acte est sans valeur si l'on n'a pas réuni ces points par un nouveau trait de plume; d'après le second, même cette jonction faite ne suffit pas à valider l'acte, écrit irrégulièrement. En quoi consiste l'écriture précitée du liquide versé, qui est interdite? C'est, dit R. Ḥiya b. Aba, le procédé adopté par les gens habiles de l'Orient; lorsqu'un d'eux veut envoyer à l'autre un message secret (mystéricon), il l'écrit avec l'eau de la noix de gale, restant illisible, et le destinataire y verse une encre composée d'ingrédients où cette eau manque, de façon à s'imprégner aux seules lignes écrites et la rendre lisible [3]. Si le samedi on a fait cette opération de verser l'encre spéciale sur une feuille écrite, est-on condamnable comme si l'on avait écrit? Non, disent tous deux, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, puisque l'on n'a fait que verser de l'encre ou du rouge sur la place où il y en avait déjà eu; mais si l'on écrit à l'encre sur une marque rouge, ou si l'on opère à l'inverse, c'est un délit. R. Isaac b. Mesarsia dit au nom des rabbins babyloniens qu'en ce cas l'on est 2 fois condamnable, d'abord pour avoir effacé les lettres inférieures, déjà tracées en une autre couleur, ensuite pour avoir écrit des caractères audessus des premiers.

5. Celui qui a écrit avec un liquide foncé, ou avec du jus de fruits, ou sur la poussière des routes, ou sur le sable des scribes, ou sur tout objet n'ayant pas de consistance, est dispensé. Si l'on écrit en tournant la main, ou avec le pied, ou avec la bouche, ou avec le coude, ou si l'on ajoute un signe à une lettre écrite (ce qui lui donne le sens d'un mot), ou si l'on surcharge de l'écriture, ou si, en ayant l'intention d'écrire la lettre ה, on trace 2 ו, ou si l'on écrit une lettre à terre et une au mur, ou si l'on écrit sur 2 murs de la maison, ou sur 2 feuillets du livre de comptes, sans la facilité de lire l'ensemble d'un coup, on est dispensé de

1. Pour l'histoire de ce faux prophète, assimilé parfois à Jésus, voir Dernburg, *Essai etc.*, p. 471. 2. Littéral.: poser des gouttes, pour figurer les points d'une lettre; v. Jér., Guittin, II, 2 (f. 44b). 3. Un acte ainsi libellé est irrégulier.

toute pénalité. Si l'on a écrit une lettre comme abréviation d'un mot [1], c'est un délit, selon R. Josué b. Bethera; il n'en est pas un, selon les autres sages.

6. Si l'on écrit 2 lettres dans un même état d'ignorance, l'une au matin, l'autre vers le soir, on est blâmable, selon R. Gamaliel ; selon les autres sages, il n'y a pas de délit.

Si, en ayant besoin d'écrire le mot « Jehova », on s'applique par erreur à écrire le nom Jehuda, puis par nouvel oubli on omet la lettre *d*, le nom divin se trouve toutefois à sa place, mais sans avoir été écrit dans un but sacré ; on peut donc l'effacer et le rétablir ensuite avec sainteté. Selon R. Juda, il suffit d'y passer de nouveaux traits d'encre pour le reconstituer avec son caractère saint ; ce procédé, dirent les autres sages, n'est pas le plus convenable (les lettres étant surchargées). Est-ce que les interlocuteurs de R. Juda se contredisent, en disant ailleurs (pour l'inscription du nom divin) que l'écriture surchargée, sans être bien convenable, est admise, tandis que dans notre Misna il est dit qu'elle n'entraîne pas de culpabilité, étant sans valeur ? Non, ils ont seulement émis leur opinion dans l'hypothèse de l'avis de R. Juda; et s'il admet qu'une écriture surchargée est valable, il doit au moins reconnaître que cette façon d'écrire le nom divin n'est pas la meilleure. R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit que l'on n'a pas résolu l'objection de cette façon, mais l'on a objecté que le préopinant de R. Juda (non les autres sages) se contredit, puisqu'il dit de cette écriture surchargée du nom divin, que, sans être bien convenable, elle est admise, tandis que notre Misnâ n'y attache pas de valeur et ne prononce pas de pénalité en ce cas ? L'écriture surchargée dont parle la Misnâ, répondit-il, est celle qui se compose de lettres écrites l'une dans l'autre (illisibles). — R. Juda b. Betera condamne l'inscription « d'une lettre abréviative », parce qu'elle suffit à faire deviner les autres lettres du mot.

Est-ce que l'avis de R. Gamaliel (§ 6) n'est pas contredit par lui-même ? Si l'on a coupé une figue sèche le matin et une autre le soir dans un même état d'ignorance, on n'est évidemment coupable qu'une fois ; si donc on ne divise pas en 2 parts l'état d'ignorance du matin au soir, on ne devrait pas non plus en joindre les parties, pendant lesquelles on a commis 2 demi-fautes, selon l'exemple de la Misnâ, et ne pas être coupable ? R. Mena répond au nom d'un anonyme, et R. Aboun au nom de R. Yohanan : le motif de R. Gamaliel, de n'appliquer qu'une pénalité, tient à ce qu'il n'y a pour ainsi dire pas de connaissance pour le demi travail (non condamnable) ; voilà pourquoi il joint l'écriture de 2 lettres et l'interdit. S'il est admis de même qu'il n'y a pas d'infraction volontaire pour l'équivalent d'une demi-olive interdite [2], supposera-t-on une jonction en cas de consommation d'une demi-olive en connaissance de cause et l'autre demie consommée par erreur, ou non ? (question non résolue).

1. Notaricon. 2. Ci-dessus, VII, 1.

CHAPITRE XIII

1. R. Eliézer dit : en tissant 3 fils au commencement de l'œuvre, ou un seul fil dans une pièce en train, on est coupable ; selon les autres sages, la mesure interdite est de 2 fils, soit au commencement, soit à la fin.

R. Oula dit que R. Éliézer assigne pour mesure le tissage de 3 fils, parce qu'à l'aide du 3e fil ce travail est consolidé. Est-ce que R. Éliézer se conforme ici à ce que R. Juda dit ailleurs[1] : « La couture n'est réelle que si l'on a fait au moins 3 points; un sac en fil et une hotte d'osier sont considérés comme joints en cas de réunion d'éléments hétérogènes, et sont interdits »? Non, répond R. Simon : R. Eliézer se fonde là sur ce que le 3e fil sert à constituer l'œuvre véritable (à la parfaire), tandis que R. Juda pourrait admettre l'avis des autres rabbins au sujet du sabbat; et s'il exige ici 3 points, ce n'est pas qu'à moins le travail se déferait. Il se trouve que l'on peut dire au sujet de l'avis de R. Eliézer : tantôt il s'agit de 3 fils à tisser pour commencer, tantôt de 2 fils à joindre à celui qui a été tisssé la veille, tantôt enfin d'un seul fil sur 2 tissés la veille. Les rabbins de Césarée demandèrent s'il s'agit selon lui d'interdire un fil sur le tissu, ou sur 2 de la veille, ou même 1 sur 3? Les rabbins d'ici (Palestiniens) disent qu'il y a délit en ajoutant un fil à 2 existant déjà. Lorsqu'on a devant soi une grande étoffe, ou manteau, si c'est au commencement, on est coupable en y tissant 2 fils; si c'est à la fin, la moindre parcelle est blâmable, parce que c'est achever l'œuvre. Celui qui tisse 2 fils à la suite d'un gros tissu, ou celui qui ajoute une seule trame à la suite d'une autre chaîne (d'une autre pièce), est condamnable; cela ressemble au cas où, sur une ceinture étroite, n'ayant que 3 mailles de large, on ajouterait le tissage de 2 fils ; ce qui est aussi condamnable. Quant au corps même de la trame, il faut le nombre fixé en principe (3 fils) ; de même, pour les pièces de lin fin, le tissage final est le même qu'en commençant, ainsi que des jaquettes, *suta* (pour tous, c'est 3 fils que comprend la mesure). — Tous reconnaissent qu'en écrivant le nom divin de 4 lettres, on n'est coupable qu'après l'avoir écrit en entier; mais si l'on écrit 2 lettres seulement, dont l'une complète ce nom et dont l'autre achève un livre biblique, on est coupable. Celui qui trace 2 lettres, l'une en semaine et l'autre lorsque le samedi a déjà commencé, est passible du sacrifice de péché, selon R. Eliézer[2]; mais selon R. Josué, ce n'est pas un délit. Pourquoi ce dernier pense-t-il ainsi? Est-ce parce qu'il faut avoir accompli une œuvre qui aurait ailleurs sa valeur isolément, ou est-ce parce que l'on ne joint pas ces 2 écrits faits en 2 jours différents? On peut y répondre ainsi : si l'on a tissé un fil en semaine et un fil le samedi, il va sans dire qu'il n'y a pas de délit selon les autres sages; et ce n'est pas que la jonction fasse

1. Au tr. Kilaïm, IX, 10 (t. II, p. 323-4), l'on se réfère au présent texte, en raisonnant de même; v. ci-dessus, VII, 2. 2. De même qu'il condamne ici l'adjonction d'un seul fil au tissu. Cf. ci-dessus, VII, 1.

défaut entre ces deux fils, mais c'est qu'isolément chaque fil tissé n'a pas de consistance[1]. Cette attribution de motif est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yossa au nom de R. Eliézer (ci-dessus, XII, 4) : si l'on a écrit une lettre à Tibériade et une autre à Cippori, c'est un délit; or, s'il y avait un autre motif selon R. Eliézer (que ce soit le défaut de jonction), il n'y aurait pas de culpabilité, tandis que le point de consistance de l'œuvre subsiste. Si l'on a écrit une lettre en ce samedi et une autre 8 jours après, on est coupable selon R. Eliézer, non selon R. Josué; or, n'est-ce pas un enseignement inutile, puisqu'il condamne même celui qui, ayant écrit une lettre en semaine, écrit la seconde le samedi, n'est-ce pas à plus forte raison de même lorsque les 2 lettres ont été tracées en 2 samedis? On ne l'a, en effet, enseigné que pour faire ressortir la dispense prononcée en ce cas par les autres sages.

2. Si l'on fixe 2 liens de laisse, νεῖρον, dans la trame, ou dans un tissu, χαῖρος, dans un van, ou un tamis, ou un panier, on est coupable, ainsi que si l'on coud 2 points, ou si l'on déchire dans le but d'en recoudre autant.

3. Celui qui déchire par colère, ou par douleur à la nouvelle d'un décès, ou en général si l'on détériore un objet, on n'est pas coupable. Mais si l'on abîme en vue de réparer, on est aussi coupable qu'en cas de réparation faite.

4. La mesure interdite à celui qui blanchit la laine, ou la carde, ou la teint, ou la file, est celle de la longueur d'un fil mesurant le double d'un empan[2]. Le tissage de 2 fils est interdit dans la mesure d'un empan (spithama).

Le 1er terme de la Misnâ désigne la trame; le suivant, une sorte de tapis fin. R. Aba ou R. Jérémie dit au nom de Rab : celui qui tend les bords d'un vêtement le samedi, afin d'obvier à la couture défaite, est coupable comme s'il avait cousu, et de même on peut ajouter qu'il y a aussi la faute d'avoir rattaché. — On demanda en présence de Rabbi : lorsqu'il est dit ailleurs[3] que si par erreur, un sacrifice de péché a été égorgé le samedi, il est valable et donnera le pardon dès que l'aspersion du sang aura été faite; l'on en offrira un autre si cette aspersion n'a pas encore eu lieu ; pourquoi, dans la *braïtha* sur notre Misnâ, au lieu de dire que la déchirure de deuil profanant le samedi est valable comme telle, ne pas dire qu'elle est sans valeur, de même qu'il est prescrit de renouveler le sacrifice offert en ce jour par erreur? Elle est conforme à l'avis de R. Simon, qui déclare seulement la culpabilité lorsqu'on tire un parti direct du travail accompli (ce qui n'est pas dit pour la déchirure). R. Aba dit que l'on peut expliquer aussi la Misnâ selon l'autre interlocuteur (R. Juda), et il est vrai que le sacrifice de péché devra être renouvelé, parce que l'on est soi-

3. Ce motif donc prédomine. 2 Tr. *Orla*, III, 2 (t. III, p. 351). 3. Tossefta à Menahoth, ch. 5.

même cause de la faute commise, tandis que la déchirure du deuil est motivée par le décès d'autrui (on ne la renouvellera pas). Mais, objecta R. Yossé, le sacrifice de péché lui a aussi été imposé par autrui, par la législation mosaïque, qui lui a prescrit l'offrande pour avoir le pardon? Il faut donc revenir à dire que notre Misnâ n'est conforme qu'à l'avis de R. Simon. Les compagnons d'étude objectèrent devant R. Yossé : R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoçadaq qu'avec du pain azyme volé, il n'est pas permis d'accomplir le devoir d'en manger le soir de Pâques, en raison de sa provenance illicite, et ne devrait-il pas en être de même pour la déchirure interdite? Ce n'est pas comparable, leur répondit-il, l'azyme lui-même est volé [1], tandis qu'ici la déchirure est bien interdite le samedi, non en semaine (voilà pourquoi elle reste valable), pas plus qu'il n'est interdit d'accomplir le devoir pascal avec du pain azyme transporté le samedi d'une propriété privée dans la rue. — [2].

Il est dit plus haut (IX, 5) : « la mesure interdite de bois est celle qu'il faut pour cuire un œuf moyen,... et en fait de couleur ce qu'il en faut pour teindre une petite étoffe », tandis qu'ici (§ 4) la mesure est d'un double empan? C'est que, plus haut, où il s'agit de transport, la mesure est grande, car on ne se dérange pas pour peu, tandis qu'ici la mesure est moindre, parce qu'il s'agit de l'acte même de la teinture [3].

5. R. Juda dit: il est interdit de chasser un oiseau dans une tour, ou un cerf dans la maison; selon les autres sages, il est aussi défendu de le chasser dans le jardin, dans la cour, ou dans le vivier (vivarium). R. Juda dit: tous ces derniers enclos ne se ressemblent pas. Voici donc la règle à cet égard: lorsqu'après y avoir poussé l'animal, il faut encore le chasser pour le prendre, on n'est pas coupable; au cas contraire, on est coupable.

6. Lorsqu'un cerf entre dans une maison et qu'un homme ferme alors la porte devant lui, celui-ci est coupable de l'avoir pris; si la porte a été fermée par 2 hommes, ils sont dispensés de toute peine. Mais si la porte est si lourde qu'un seul ne pourrait pas la fermer, ils sont coupables ; selon R. Simon, ils ne le sont pas.

7. Si quelqu'un assis à la porte ne la bouche pas et qu'un second arrivant l'emplit ainsi, celui-ci est coupable. Si au contraire le 1er assis barre l'entrée et qu'un autre s'asseoit à côté, si même le 1er est parti, celui-ci sera coupable en cas de prise, et non le second ; parce qu'il ressemble à celui qui fermerait sa maison pour la préserver et qu'il y aurait un cerf enfermé là.

R. Ḥinena dit au sujet de la Misnâ de *Beça* (III, 1), traitant du même sujet, qu'elle n'est pas conforme à l'avis de R. Juda émis ici, puisqu'il dit : « il est

1. Et on ne pourra plus le restituer. 2. Suit un pass. traduit tr. Halla, I, 8, fin (t. III, p. 278). 3. Même raisonnement que ci-dessus, mais à l'inverse.

interdit de chasser un oiseau dans une tour, ou un cerf dans la maison » ; c'est dire qu'en le chassant vers le jardin, ou dans le vivier, il n'y a pas de délit. Il en résulterait donc que, de le prendre de là, c'est interdit au jour de la fête, tandis que l'on a enseigné là-bas (ibid.) : « On peut prendre un animal sauvage, ou un oiseau du vivier au jour de fête, et les nourrir » ? On ne saurait non plus la justifier selon les autres sages, qui semblent aussi se contredire, puisqu'ils déclarent ici comme interdite « la chasse de l'oiseau dans la tour, ou celle du cerf dans le jardin, dans la cour, ou dans le vivier » (3 emplacements égaux), tandis qu'au sujet du jour de fête on permet seulement la prise de l'animal sauvage, ou de l'oiseau, dans le vivier, non au jardin, ou à la cour ? Ici, il s'agit d'une cour couverte (analogue au vivier), tandis qu'ailleurs il s'agit d'une place découverte. Mais ne place-t-on pas au même rang le jardin dont on ne peut pas dire qu'il est couvert? On établit, en effet, une autre distinction : c'est interdit dans un grand emplacement, permis dans un petit. R. Oula dit que l'on a demandé devant R. Aha si, à la suite de ladite Misnâ (de *Beça*), on enseigne comme règle générale que, lorsqu'après y avoir poussé l'animal, il faut encore le chasser pour le prendre, on est coupable, et qu'au cas contraire on ne l'est pas (à l'inverse de ce qui est dit ici du sabbat)? Certes non, fut-il répondu, puisque nous parlions d'animaux déjà enfermés là ; il faut donc dire au sujet des jours de fête qu'au cas où il faut encore le chasser, c'est interdit en principe seulement, et dans l'autre cas c'est permis en principe (tandis que, pour le sabbat, il y a délit au 1er cas, de fait accompli, et simple dispense en l'autre cas).

R. Samuel frère de R. Berakhia dit : ce que l'on ne peut pas prendre sans ruse, ou piège, est soumis à la chasse ; au cas contraire, c'est comme pris. On peut égorger au jour de fête l'animal venant au pacage marécageux, non ce qui a été pris au filet ou piège (peut-être en ce jour). R. Yossé b. Aboun au nom de R. Imi interdit la provenance du réseau droit, sans trame (où l'animal est certes pris le même jour). Samuel chassait à l'aide d'une planche à griffe. Rab dit que c'est permis à l'aide des fortes planches servant d'écluses aux rivières [1]. R. Judan ajoute que Rab autorise ce procédé, si ladite écluse se compose de 2 planchettes serrées, d'où l'on ne peut plus s'échapper. Comme il est dit (Lévit. IV, 2) : *s'il accomplit*, si une seule personne accomplit l'œuvre, elle est coupable [2]; si ce sont 2 ou 3, elles ne sont pas coupables. R. Houna dit : si l'un est sain, pouvant fermer seul et l'autre trop faible pour fermer, même en y employant tout ce qui lui reste de forces, le malade est coupable n'ayant pu y parvenir seul, mais l'homme sain ne l'est pas (n'ayant fait que la moitié de l'œuvre). R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna : si en voyant courir un cerf, on ferme la porte derrière soi et que du même coup l'animal est enfermé, ce n'est pas un délit, ayant fermé pour soi. Il dit aussi : si, à la vue d'un enfant en danger de se noyer dans une rivière, on le retire et qu'en même temps on dépose au rivage une cargaison de poissons il n'y a pas de mal. De même, il dit encore : si en examinant un monceau de

1. Ceci sert, pour ainsi dire, à emprisonner la bête. 2. Cf. ci-dessus, X, 5.

terre avant de s'y asseoir, on le retourne et que l'on soulève ainsi un trésor de pièces d'or, on peut les prendre (puisque c'est aussi une prise faite incidemment). — R. Simeï demanda si, devant ces animaux pris ainsi le samedi, on peut jeter du fourrage? Non, fut-il répondu, comme il a été dit plus loin (XXIV, 3) : « on ne déposera pas de l'eau devant les ruches d'abeilles, ni devant les pigeons au pigeonnier », parce que l'on ne fait pas de préparatifs pour ce qui n'est pas attendu; il en sera de même de ces animaux pris à l'improviste —[1].

CHAPITRE XIV.

1. Si en ce jour l'on chasse l'un des 8 reptiles énoncés dans la Loi (Lévit. XXI, 29), ou si l'on blesse l'un d'eux, on est coupable. Si l'on blesse une autre espèce de vers, ou d'insectes [2], il n'y a pas de délit. Celui qui les chasse pour en tirer parti est coupable; si ce n'est qu'en vue de les prendre, il n'y a pas de délit. Si l'on chasse une bête sauvage, ou un oiseau que l'on a dans son domaine, on n'est pas coupable, mais c'est un délit de les blesser [3].

R. Zeriqan dit, au nom de R. Yoḥanan b. Imi, que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch diffèrent d'avis à ce sujet : selon l'un, notre Misna est admise à l'unanimité par tous ; selon l'autre, elle est l'objet d'une discussion ; l'on ignorait par lequel d'entr'eux chacune de ces 2 opinions avait été émise. R. Zeira dit : nous pouvons éclaircir ce doute d'après ce qui a été dit ailleurs [4], que dans certains corps les peaux rendent aussi bien impur que la chair même, comme la peau humaine, ou celle du porc domestique [5]; R. Yossa y comprend aussi la peau du sanglier. Or, dit R. Yoḥanan, il est vrai qu'il y a égalité entre la peau et le reste de la chair au point de vue de la défense d'en manger et de l'impureté, non jusqu'à entraîner la pénalité des coups de lanière, comme si c'était de la charogne, en cas de consommation; selon R. Simon b. Lakisch, Rabbi a émis cet enseignement d'une façon générale, sans distinguer entre l'interdit d'en manger, la pénalité des coups, et la susceptibilité de rendre impur (c'est donc, selon ce dernier, qu'au sujet du sabbat il y a discussion pour la question des reptiles). Il y a une braïta venant confirmer l'avis de R. Yoḥanan, et une autre à l'appui de R. Simon. En faveur du premier avis, l'on cite cet enseignement, disant que 8 reptiles sont munis de peau, et si on les blesse le samedi on est coupable; c'est pourquoi, dit R. Yoḥanan b. Nouri, j'attache autant d'importance à l'interdit de la consommation qu'à l'impureté [6]. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Simon, c'est celui qui dit qu'en blessant les

1. Suivent 2 passages traduits, l'un ci-dessus, IV, 2, l'autre V, 2. 2. N'ayant pas de peau. 3. Ceux-ci ont une peau, que l'on déchire alors. 4. Tr. Houllin, IX, 2. 5. Leur peau tendre est comestible. 6. Donc, selon lui, les rabbins admettent sans conteste l'interdit sabbatique et la pénalité des coups.

reptiles munis de peau on est coupable, et pour ceux qui n'en ont pas on serait absous. R. Yoḥanan b. Nouri dit : Selon moi, tous les reptiles sont munis de peau, sans établir de distinction pour les 8 espèces (c'est que, selon lui, les rabbins contestent le premier avis). R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab que les 8 espèces ont bien une peau (au point de vue sabbatique), mais la consommation n'entraîne pas la même pénalité que la charogne. C'est conforme à ce que R. Yoḥanan a enseigné : celui qui chasse des larves, des insectes, des guêpes, des mouches, est coupable ; R. Juda prononce en ce cas la dispense, et de même, ajoutait ce dernier, on n'est coupable que pour ce qu'il est d'usage de chasser. Si l'on prend des sauterelles comestibles à la rosée (lorsqu'à demi aveuglées elles ne peuvent voler), il n'y a pas de délit ; mais, au grand jour du soleil, on est coupable ; même en ce dernier cas, dit Eliézer b. Ḥakaï, il n'y a pas de mal lorsqu'étant entassées il y a plus de facilité de les prendre. La prise d'un cerf boîteux, ou aveugle, ou malade, ou bien jeune, n'est pas un délit ; mais, s'il est seulement endormi, on est coupable, parce qu'en fermant un œil il ouvre l'autre, et voyant ce qui se passe il ne se laisse pas aisément prendre. R. Yanaï dit qu'il est permis de tuer une guêpe le samedi ; et l'on a enseigné aussi que 5 animaux peuvent être tués le samedi sans culpabilité, savoir : la mouche égyptienne, la guèpe de Ninive, le scorpion d'Hadaïb (Adiabène), le serpent de la Palestine, et le chien enragé en tous lieux. Comme il arriva un jour qu'un serpent survint le samedi, un israélite nommé Nafti se leva et le tua. Cet homme, dit Rabbi, a rencontré son semblable (c'est un impie d'avoir tué en ce jour). Mais le serpent ne fait-il pas partie des animaux nuisibles, qu'il est permis de tuer le samedi ? Ce n'est vrai, selon lui, que s'ils arrivent pour nuire. On a enseigné que R. Jacob dit : lorsqu'on voit un serpent et un scorpion à une distance moindre que 4 coudées, c'est un indice que l'on méritait de recevoir la mort par eux (pour les péchés commis) et que Dieu, dans sa grande miséricorde, a détourné le mal. Toutefois, dit R. Simon, cette théorie n'est applicable qu'au cas où l'homme n'a pas tué ces animaux dangereux ; mais s'il les a tués, ils lui ont apparu précisément pour qu'il en débarrasse la terre. Les autres sages disent qu'en tous cas (tués ou non) leur apparition est une preuve de manifestation favorable [1]. Il est écrit (ps. XLIX, 2) : *Écoutez ceci tous les peuples, prêtez l'oreille tous les habitants de la terre*, verset que R. Aḥa au nom de R. Abahou et d'autres rabbins interprètent ainsi : l'un dit que, par ce dernier terme [2], on semble comparer les habitants de la terre à une fourmi, parce que tout ce qui se trouve sur la terre ferme a son équivalent dans la mer, outre bien des espèces exclusivement maritimes ; tandis que la seule espèce terrestre de la fourmi n'a pas d'équivalent en mer. D'après l'autre, cette comparaison a lieu pour dire qu'à l'instar de la fourmi, qui ne cesse de traîner des aliments et de les accumuler sans savoir pour qui elle amasse, les habitants de la terre ne cessent aussi

1. S'il leur échappe, c'est une preuve de mérite ; s'il les tue, c'est un bienfait.
2. *Heled* signifie à la fois : terre et fourmi ; B. Houllin, 127ᵃ.

d'entasser sans savoir pour qui ils travaillent, selon ces mots (ps. XXXIX, 6) : *le temps de ma vie*[1] *est comme le néant devant toi*; *on amasse, sans savoir qui recueillera.* — Si l'on chasse une bête sauvage, ou un oiseau que l'on a dans son domaine, on n'est pas coupable » ; ce n'est vrai que si l'on a l'animal dans son domaine (sous la main); au cas contraire, l'on est coupable. Ceci prouve, dit R. Yossé, que si le samedi on prend un bœuf qui échappe à la domination (qui n'obéit pas à l'appel), on est coupable comme d'une chasse difficile. — Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Abdan : il est permis d'écrire sur de la peau d'oiseau, quoique percée de trous, en les couvrant d'encre.

2. On ne doit pas, le samedi, préparer de la saumure (ἅλμη); mais on peut faire de l'eau salée pour y tremper son pain, ou pour assaisonner un mets. Mais, dit R. Yossé, n'est-ce pas aussi une sauce salée, qu'il y en ait beaucoup ou peu ? On n'autorise que l'eau salée suivante: celle que l'on prépare en mettant d'abord de l'huile dans l'eau, ou dans le sel.

Quelle différence y a-t-il entre la saumure et l'eau salée? Pour la première, il faut la main exercée d'un ouvrier, non pour la seconde. R. Houna dit : on nomme eau salée celle où l'on a mis du sel qui fond ; s'il ne fond pas (par d'autres ingrédients), c'est de la saumure. R. Abahou dit: lorsqu'on jette un œuf dans cette eau et qu'il va au fond, c'est de l'eau salée simple (peu forte); mais s'il surnage, c'est la saumure qui le soutient. On peut fabriquer du vin épicé (οἰνόμηλον) le samedi ; c'est un composé, dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, de vin, de miel et de poivre. Il est permis de le mélanger, dit ce dernier, non de le comprimer en le transvasant. R. Yossé dit : lorsqu'il y a seulement la crainte peu grave du mélange, c'est permis ; mais s'il y a celle de la compression, c'est interdit. Mais est-ce qu'ici, pour la saumure, il y a d'autre motif d'interdit que le mélange, et pourtant on la défend? R. Juda b. Titus, R. Juda b. Pazi, Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan, qu'ici c'est interdit pour une autre cause : c'est que ce mélange termine la préparation. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : il est permis de concasser l'épice entrant dans ce vin, non de l'amasser. Il dit aussi : lorsqu'un oignon écrasé la veille a besoin d'être encore comprimé, pour que son goût se propage bien, il est interdit d'en user; s'il n'y a plus qu'à le mélanger pour qu'il opère, il est permis. On a enseigné ailleurs[2] : lorsqu'on a écrasé dès la veille du samedi de l'oignon, ou des verjus, ou des grains de blé tardif, il est permis, selon R. Ismael, que ce travail de triture s'achève spontanément lorsqu'il fait déjà nuit le samedi; R. Akiba le défend. R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Ḥanina : cette discussion n'a lieu qu'à l'égard des mets profanes, car pour l'oblation sacerdotale on se conforme à l'avis de R. Ismael.

1. Même observation qu'auparavant, le terme vie employé ici étant aussi en hébreu *Heled*. 2. Tr. Edouyoth, II, 6.

3. On ne doit pas, en ce jour, manger de l'hysope[1] grecque (remède contre les vers), car ce n'est pas un aliment habituel aux gens sains; mais on peut manger du rosmarin sauvage[2], et l'on peut boire du chalumeau de pasteurs[3], الراعى ادبوب (contre-poison liquide). On peut manger à titre de remède, les aliments habituels et boire des boissons ordinaires, excepté la résine de palmiers, ou la liqueur de racines[4], parce qu'elles servent spécialement contre la jaunisse. Mais on peut en boire pour étancher la soif, et l'on peut s'enduire avec l'huile de racines si ce n'est pas en vue d'une guérison.

Un homme ayant demandé à R. Simon b. Karsena s'il est permis le samedi de boire une liqueur purgative (claretum), il répondit : oui pour le plaisir de boire, non comme remède. Mais puisqu'il s'agit d'un mal à l'intérieur du corps, n'est-il pas permis d'y remédier le samedi? Ce n'est vrai qu'en cas de danger. Le terme *Yoëzer* de la Misnâ correspond à πολύτριχον[5] et le terme suivant s'explique de lui-même (il sert aux bergers). — R. Aba demanda à R. Jérémie : est-il dit dans la misnâ *Dikrin* ou *Diklin*? Le mot contient une *r* ayant le sens de « percer » l'amertume par son âcreté; il me semble au contraire, dit R. Yônâ, qu'il faut lire ce mot avec une *l*, dans le sens de palmier, car c'est du milieu de ces arbres que cette eau coule de source. —[6].

Il est permis de réciter les formules de prières pour guérir les opthalmies, ou les maux d'intestins, ou les morsures de serpents et des vipères, ou passer sur l'œil malade un métal thérapeutique. Ainsi, il arriva un samedi que l'on traita de cette façon R. Akiba qui souffrait d'un œil. Rab et R. Hiya le grand disent tous deux[7] : Sur cent morts, il y en a 99 provenant du mauvais œil et une par voie ordinaire. R. Hanina et Samuel disent tous deux : 99 personnes meurent de refroidissements et une par voie céleste[8]. Chacune de ces 2 opinions est confirmée par un fait. Ainsi, Rab ayant demeuré en Babylonie, où l'effet du mauvais œil est fréquent, y attache une grande importance; R. Ḥanina au contraire, ayant demeuré à Cippori où les effets du froid étaient désastreux, rattache à cette épidémie les causes des décès. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : il y a 99 décès par suite de grande chaleur, شرب, contre une mort ordinaire; les autres rabbins di-

1. Maïmoni a : زوف يابس; ce que les copistes ont estropié et transcrit אסטוברום. 2. Il a : فرنق, traduit d'ordinaire : animalculum. Surenhus a : *pulegium*. 3. C'est l'équivalent, dit Maïmoni, de عى الراى; ce que dit aussi en propres termes Ibn-el-Beithar, *Traité des simples*, traduction L. Leclerc, dans les Notices et Extraits des mss., t. XXIII, p. 162, nº 182. 4. Maïmoni la cite comme un remède contre la gonorrhée, mais entraînant l'impuissance. Cette composition, selon lui, est le زاج ماسكنديا, joint à la plante de : אלסדור (ms. ששבא) עשבה, dont nous ignorons le sens et que Surenhus traduit « herba lætitiæ. » Serait-ce une corruption du terme اسبادرية, orichalcum? 5. Herbe chevelue, dont on tire un sirop capillaire, le polytric. 6. Suit un passage traduit tr. Maasser schéni, II, 1 (t. III, p. 211). 7. B., Baba mecia, 107b. 8. Midrasch sur Lévit., section 16.

sent : il y a 99 décès de notre faute pour manque d'hygiène, contre un imprévu. R. Honia Jacob d'Ephrataïm interprète ainsi ce verset (Deut. VII, 16) : *Dieu écartera de toi toute maladie*; ceci s'applique aux fièvres. Selon R. Houna, ou selon d'autres au nom de R. Eliézer b. Jacob, ledit verset s'applique aux maladies de l'imagination (ou commotions) ; car, dit R. Eliézer, par l'expression *il mettra un joug de fer sur ton cou* (Ib. XXVIII, 48), il faut entendre les maladies provenant de l'imagination frappée, lesquelles ne quittent plus l'homme qu'à sa mort. Selon R. Aboun, le verset précédent, *Dieu écartera de toi, etc.*, s'applique au mauvais penchant, qui commence par être agréable et finit par l'amertume. R. Tanḥuma au nom de R. Eliézer, ou R. Menaḥem au nom de Rab, dit que le verset précité s'applique aux maladies de la bile, car dit R. Eliézer, il y a 99 cas de décès provenant de ce mal contre un ordinaire. Il est permis de se baigner dans l'eau de la grande mer, ou aux thermes de Tibériade, bien que ce soit dans un but médical, non dans de l'eau de trempage du lin, ni dans l'eau de Sodom ou lac Asphaltide [1] ; et encore n'est-ce interdit dans ces 2 dernières, que s'il s'agit d'un bain médical, mais c'est permis pour se purifier et substituer un état pur à l'impureté. Toutefois, ajoute R. Samuel frère de R. Berakhia, il ne faudra pas y séjourner longtemps (parce qu'alors ce n'est plus un bain légal, mais un remède) — [2].

4. Celui qui a mal aux dents ne devra pas, en ce jour, se gargariser avec du vinaigre, mais on peut y tremper un objet quelconque, comme d'ordinaire, pour se frotter les dents ; et si l'on guérit ainsi, c'est bon. Celui qui a mal aux reins ne devra pas se frotter de vin ou de vinaigre, mais avec de l'huile, sans que ce soit de l'huile de rose. Cette dernière est réservée aux fils de princes, pour panser leurs blessures, selon leur usage habituel aux jours ordinaires de semaine. R. Simon dit : tous les israélites sont considérés comme fils de princes (et peuvent en user).

Puisqu'il est écrit (Prov. X, 26) : *Comme le vinaigre pour les dents, ou la fumée pour les yeux*, comment se fait-il que la Misnâ semble lui attribuer une vertu médicale? R. Simon b. Aba répond que la Misnâ parle du vinaigre d'autres fruits, qui, étant moins fort, n'est pas nuisible. Selon R. Eliézer b. Yossa, elle peut traiter de vinaigre ordinaire, parce qu'en effet il guérit les mauvaises dents (ou : remédie au mal de dents), tandis qu'il est nuisible pour de bonnes dents. On a enseigné qu'il ne faut pas se gargariser avec du vinaigre puis le cracher, mais on peut opérer ainsi lorsqu'ensuite on l'avale (c'est encore le boire). Mais au contraire, la Misnâ ne défend-elle pas formellement ce dernier procédé? Or, d'après qui s'est-elle exprimée ainsi? Ou cet enseignement est dit d'après Rabbi, et la Misnâ d'après les autres rabbins ; ou bien encore, des avis unanimes ont été émis dans l'un et l'autre, et ici il s'agit du

1. C'est un remède évident, en raison de son sel très fort. 2. Suit un passage traduit au tr. Berakhoth, I, 2 (t. I, p. 11).

cas où le prêtre avale du vinaigre d'oblation aussitôt après avoir mangé un objet trempé au vinaigre (ce qui réconforte) —[1].

Les compagnons disent au nom de R. Aba b. Zabda [2]: tout ce qui est à l'intérieur du corps à partir des lèvres pourra être soigné par des remèdes le samedi. Mais, objecta R. Zeira, n'est-il pas dit que « celui qui a mal aux dents ne devra pas, en ce jour, se gargariser avec du vinaigre » ? Or, les dents sont bien à l'intérieur des lèvres? Ce n'est pas ainsi que s'est exprimé R. Zeira, et il ne permet de guérir qu'à partir de la cavité du corps (depuis la gorge). R. Zeira, R. Aba b. Zoutra, R. Ḥanina dit au nom de Rabbi: on peut redresser le samedi un os frontal qui aurait dévié. R. Ḥiya b. Marieh, R. Yôna, R. Zeira, Raba b. Zoutra, R. Ḥanina, disent au nom de Rab: on peut aussi redresser en ce jour les nerfs allant des oreilles aux mâchoires, en raison du danger. On a dit encore en Babylonie au nom de R. Yoḥanan: on peut guérir le samedi un œil prêt à sortir de son orbite. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan: on peut de même traiter comme dangereuse une plaie faisant gonfler les mains ou les pieds (quoiqu'externe). Il dit aussi de traiter comme dangereuses les rougeurs de l'œil; et à cet effet, ajoute R. Aboun, on peut aller recueillir en ce jour une queue de lézard, avec laquelle on enlève cette rougeur. Rab permettait de bassiner avec du vin l'extérieur de l'œil (simple lavage), non, l'intérieur. Samuel défend de mettre sur l'œil, en ce jour, de la salive rejetée à jeun, formant un remède évident; ce qui prouve que c'est interdit aussi pour la gale sèche. Les rabbins de Césarée considèrent aussi comme dangereuse la maladie palatale dite la grenouille, et R. Hiskia 'Akhia, en leur nom considère comme telle la plaie dite l'araignée; de même, dit R. Samuel b. R. Isaac, l'anthrax charbonneux est un danger. C'est si vrai, ajoute R. Jérémie, qu'à Pâques on peut y appliquer du pain levé comme emplâtre, de même qu'il est permis, le samedi, de faire en sorte de rendre un ver que l'on aurait avalé en buvant. En effet, dit R. Yossé, ce qui le prouve, c'est qu'il est dit plus loin (XVII, 2): on peut prendre une aiguille pour s'en servir à tirer une épine. Or, s'il n'était pas permis de s'aider à rendre un ver avalé, on ne comprendrait pas la différence qu'il peut y avoir entre ceci et l'épine. On demanda à R. Jérémie, s'il est permis d'élaborer ce qu'il faut pour retirer un éclat entré dans l'œil; puisque R. Aba est devant vous, leur dit-il, allez lui demander; ce qu'ils firent, et il le déclara permis. Je le permets alors aussi, ajouta R. Jérémie. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que la maladie de l'haleine putride est dangereuse. R. Yoḥanan souffrait de ce mal, et il en fut guéri par les soins de la fille d'un Domitien (ou d'un consul) à Tibériade. Le vendredi, vers le soir, il se rendit auprès d'elle, lui demandant s'il a besoin de continuer à prendre le remède le lendemain. Non, dit-elle; mais si tu ressens encore un peu de mal, tu prendras des noyaux de dattes à demi-rôties au feu, ou selon d'autres de Nicolaï [3], avec de l'écorce d'orge, de

1. Suit un passage traduit au tr. Troumoth, VI, 1 (t. III, p. 65). 2. Jér. Aboda zara, II, 2 (f. 40d); B. ib. 28a. 3. Pour ce fruit, v. t. III, p. 232 n.

la fiente sèche d'enfant, le tout bien pilé ensemble ; tu auras soin de ne rien dire à personne de ce remède. Mais R. Yoḥanan ne put s'empêcher de le faire connaître au public dès le lendemain (vu son importance). On dit que cette femme en mourut de chagrin ; selon d'autres, au contraire, elle se convertit à la suite de ce fait [1]. De ce récit, on peut déduire 3 règles : 1. Cette maladie est dangereuse ; 2. On guérit le samedi tout mal à l'intérieur du corps, à partir des lèvres ; 3. On peut avoir recours à un médecin païen qui est habile, comme l'a dit aussi R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan. R. Josué b. Lévi souffrait de coliques (colicus), en ce jour ; R. Ḥanina et R. Jonathan lui enseignèrent de piler du cresson et de le jeter dans du vieux vin, puis de boire de ce mélange, pour échapper au danger (s'il différait jusqu'au soir). Le petit-fils de R. Josué b. Lévi ayant avalé un os [2], un homme vint lui murmurer à l'oreille la formule d'usage, et l'enfant en guérit. Lorsque cet homme sortit, R. Josué lui demanda ce qu'il avait murmuré : telle et telle parole, répondit-il. Autant valait qu'il meure de suite, répliqua le rabbin, que d'être l'objet d'une telle incantation ; et en réalité, le malade mourut, cette parole ayant produit aussitôt son effet, *comme une erreur qui procède du prince* (Ecclés. X, 5).

R. Jacob b. Idi au nom de R. Jonathan dit : On peut recourir à tout remède pour guérir, sauf à l'idolâtrie, aux relations illicites, et au meurtre. Quelle est la règle, demanda R. Pinḥas, lorsque quelqu'un demande de lui apporter du bois, ou des feuilles, sans désignation, et qu'on les lui apporte de provenance idolâtre? On peut déduire la réponse du fait suivant : R. Aḥa ayant souffert d'une fièvre (inflammation), on lui apporta une eau minérale dans une corne ou phallus d'idole, nommée Doron, et il refusa d'en boire, tandis que R. Yona en but (c'est donc permis). Non, dit R. Mena, si R. Yona avait connu la provenance de ces eaux, il n'en aurait pas bu (ce fait ne prouve donc rien). De même, dit R. Houna, un enseignement prescrit de ne pas se guérir en recourant aux relations illicites, puisqu'il est dit : dans certains cas, il sera permis d'enfreindre le repos sabbatique, non la règle concernant la jeune fiancée ; or, cette infraction du sabbat ne peut avoir été autorisée que pour la guérison, non que dans ce même but il soit permis de violer les lois sur le commerce illicite. En réalité, ce n'est pas seulement le fait réel, p. ex. d'un adultère, qui est interdit, quoique dans un but de guérison, mais même une défense secondaire de ce genre, comme celle d'entendre la voix d'une autre femme [3]. Il arriva à un homme, au temps de R. Eliézer, d'aimer une femme, au point d'en tomber dangereusement malade. On vint demander à R. Eliézer s'il est permis de faire passer cette femme devant le malade pour le remettre ; non, dit le rabbi, plutôt mourir. Peut-elle au moins se faire entendre pour lui ? Non, plutôt la mort qu'une infraction à cette règle. De quelle femme s'agissait-il, libre ou mariée ? R. Jacob b. Idi et R. Isaac b. Naḥman diffèrent d'avis à ce sujet :

1. Admirant le désintéressement de ce rabbin, qui ne garda pas le secret et n'en tira pas de profit. 2. Ou : « souffrant de la gorge », V. Midrasch rabba sur l'Ecclésiaste, X, 5. 3. B. Synhédrin, 75ᵃ.

l'un dit que c'était une femme mariée; l'autre, qu'elle était libre. D'après le 1er avis, on comprend la défense faite par R. Eliézer; mais comment l'expliquer d'après le second, puisque Bar-Kiba le forgeron ayant aimé une femme au temps de R. Eliézer, celui-ci permit au malade de la voir ou de l'entendre? Si donc il faut admettre qu'en ce dernier cas il s'agit d'une femme libre, et au précédent d'une femme mariée, comment l'expliquer s'il s'agit aussi ici d'une femme libre? On peut admettre, fut-il répondu, qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas d'une femme libre; seulement, c'est défendu ici, parce qu'il avait déjà convoité cette femme pendant qu'elle était encore mariée. Selon d'autres, c'était une grande dame, qui certes ne l'épouserait pas, ce qui équivalait au manque de liberté, et comme toute la suite eût été accomplie à l'état d'interdit, il la défendit de suite.

R. Ḥanina dit: une misna[1] nous enseigne qu'il est interdit de recourir au meurtre pour guérir, puisqu'il est dit : en cas de couche trop pénible pour une femme, on a recours à l'opération césarienne; si la majeure partie du corps de l'enfant est sortie du sein maternel, il n'est plus permis d'y toucher, malgré le danger que court la mère, car on ne risque pas la vie d'un être (même d'un enfant) pour sauver un autre. En réalité, il n'est pas seulement interdit de guérir quelqu'un, dont l'amélioration dépendrait du meurtre propice au malade, mais il est aussi défendu de le secourir s'il a le caprice de voler. R. Ḥisda demanda s'il est permis de sauver une grande personne en sacrifiant la vie d'un enfant? Certes non, répliqua R. Jérémie, puisque l'on vient de citer la Misna disant : « Si la majeure partie du corps de l'enfant est sortie du sein, il n'est plus permis d'y toucher, car on ne risque pas la vie d'un être pour sauver celle d'un autre.» Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. Aboun au nom de R. Ḥisda, car en ce cas on ne sait lequel peut provoquer la mort de l'autre (de la mère, ou de l'enfant). Comme il arriva à R. Eliézer b. Dama d'être mordu par un serpent, Jacob habitant du village de Siméï[2] vint le guérir au nom de Jésus Pandera; mais R. Ismaël s'y opposa au nom de la religion. Je puis prouver par des textes bibliques, dit le guérisseur, qu'il est permis de porter ainsi remède; mais avant que Jacob eût achevé d'établir sa thèse, le malade était mort : « tu es heureux, Ben-Damâ, s'écria R. Ismael, d'avoir quitté ce monde en paix, sans transgresser la haie des sages, dont il est dit (ib. 30) : *celui qui enfreint la haie sera mordu par le serpent.* » Mais n'a-t-il pas, au contraire, péri de la morsure d'un serpent, pour avoir exactement suivi l'avis des sages? Ce verset veut dire, en effet, qu'en ce cas l'on ne sera pas mordu par un serpent de l'avenir (du monde futur). Et quel est l'argument biblique que Damâ aurait pu invoquer en faveur de son avis ? C'est qu'il est écrit (Lévit. XVIII, 5) : *que l'homme fera, et il vivra ainsi* (non qu'il mourra par l'accomplissement des préceptes bibliques). R. Aba b. Zabda dit au nom de Rab que l'avis de R. Simon sert de règle, car s'il n'en était pas ainsi (et qu'il soit seulement permis

1. Tr. Oholôth, VII, 6; v. Jér., Synhédrin, VIII, 9 (f. 26c). 2. Tr. Aboda zara, ib.; et Neubauer, Géographie, p. 234.

de s'en servir pour guérir), il faudrait admettre qu'en dehors du cas de guérison, le pauvre refuse de s'enduire avec de l'huile de rose qu'on lui remet (certes, il en profitera s'il en a) — [1].

CHAPITRE XV

1. Voici les nœuds qu'il est interdit de faire : celui des chameliers (en attachant le bât) et celui des matelots (qui amarrent le bateau) ; et il est aussi bien défendu de délier ces nœuds. R. Meir dit : pour tout nœud que l'on peut délier d'un coup avec les mains seules, on n'est pas coupable— [2].

2. Il y a des nœuds pour lesquels on n'est pas coupable, p. ex. ceux des chameliers, ou des matelots. Ainsi, la femme peut rattacher les coulisses de la chemise, ou les rubans du bonnet, ou les attaches des bandelettes (fasciae), ou les cordons des souliers et sandales, ou des outres de vin et d'huile, ou d'un pot de viande (tous ces liens n'étant que provisoires). R. Eliézer b. Jacob dit : on peut attacher une corde au-devant de l'animal pour l'empêcher de sortir. On peut attacher un seau au-dessus du puits avec des bandes, non avec une corde (définitive) ; mais R. Juda le permet. Il a énoncé cette règle : pour aucun lien provisoire, il n'y a de délit.

R. Hiskia dit qu'il s'agit de bandes ourlées, que l'on rattache à la bordure de la chemise (car il va sans dire que la coulisse est permise). Selon R. Yossa, il s'agit d'une fermeture composée de 2 languettes superposées [3]. Si les cordons de souliers et sandales se sont ouverts, on peut les reprendre et les remettre en place, à condition de ne pas les nouer si la plus forte partie d'extérieur s'est détachée : on peut, selon les uns, remettre les cordons ; les autres le défendent. On avait supposé que celui qui le permet, parle du cas où il n'y a qu'un trou ; l'autre parle d'au moins 2 trous (ce qui pourrait provoquer un nœud fixe au 1er trou). Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, tous deux parlent du cas où il y a plusieurs trous, et pourtant il n'y a pas de désaccord, car celui qui le permet parle de grands trous relâchés, tandis que l'autre parle de trous étroits (où il y a parfois un effort à faire). Est-ce que les autres sages contestent l'avis émis dans la Misna par R. Eliézer b. Jacob, ou non ? Puisqu'il a été dit ailleurs [4] : lorsqu'une chambre fermée et pleine de fruits a une brèche, on peut entrer par là pour prendre des fruits ; R. Meir permet aussi de l'ouvrir pour manger au jour de fête ; à quoi l'on ajoute que les autres sages s'accordent à dire comme R. Meir, pour les fermetures adhérentes au sol, ou les portes de citernes nouées avec des cordages, qu'il est permis de les secouer et les tirer, même les délier, et parfois les couper ; c'est-à-dire le samedi, on

1. Suit un passage traduit ci-dessus, I, 2. 2. Le texte sur ce § est traduit ci-dessus, VII, 2. 3. Avec un seul côté ouvert, on peut au besoin ôter et remettre le vêtement, sans interdit. 4. Tossefta à Beça, 3, et ci-après, XX, 5, fin.

peut les secouer (pour ouvrir); aux jours de fête, on peut se livrer aux antres opérations. Si donc la première est permise un samedi, c'est à plus forte raison admis au jour de fête. Cela prouve que l'on ne conteste pas l'avis de R. Eliézer b. Jacob (ne considérant pas comme lien interdit celui qui entoure un vase fermé).— « Non avec une corde, est-il dit; mais R. Juda le permet »; car dit R. Aba, il s'agit là de la corde usuelle du tirage. Puis, R. Juda a énoncé cette règle : pour aucun lien provisoire il n'y a de délit. Est-ce à dire qu'il admet seul cette règle, qu'elle est repoussée par les autres sages? Certes non; seulement, comme on a commencé par émettre l'avis de R. Juda, qui permet l'usage de ladite corde de tirage, on énonce aussi, à la fin, la règle générale en son nom, quoique ce soit une opinion commune à tous. Au contraire, selon R. Samuel au nom de R. Zeira, la règle émise dans la Misna par R. Juda est bien dite en son nom seul, car pour un lien qui n'est pas définitif, seulement momentané, on n'est pas coupable[1].

3. On peut plier les vêtements que l'on vient de retirer, jusqu'à 4 et 5 fois. On peut aussi, le vendredi soir, préparer les lits pour le samedi, mais, en ce jour, il est défendu de les préparer pour le samedi soir. R. Ismaël dit : on peut plier les vêtements, ou préparer les lits au jour du grand pardon pour le samedi qui suit immédiatement (ou vice-versa); de même, il est permis d'offrir en ce jour le sacrifice habituel du samedi, non à l'inverse. R. Akiba dit : il n'est permis ni d'offrir au Kippour le sacrifice du samedi, ni en ce dernier jour celui du Kippour.

Chez R. Yanaï on a dit : il est interdit de plier à 2 personnes ensemble (on paraît apprêter l'étoffe). R. Ḥagaï au nom de R. Samuel b. Naḥman l'interdit aussi, et il en est de même lorsqu'on s'asseoit sur le divan et qu'on étale l'étoffe pour la plier. Il dit encore : les sabbats et les fêtes ont été institués pour le bien-être et la bonne chère; mais comme en étant trop porté sur sa bouche, il pourrait en résulter du mal, on a permis à l'homme de se livrer aux méditations et à l'étude de la loi. R. Berakhia dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : les sabbat set les fêtes n'ont été institués que pour se livrer à l'étude de la loi[2]. Un enseignement confirme chacun de ces 2 avis; or, on ne sait comment faire, si l'on doit se mettre à manger toute la journée, ou méditer uniquement la loi[3], puisqu'il est dit d'une part (Lévit. XXIII, 3) : *c'est un jour de sabbat à l'Éternel*, et d'autre part (Deut. XVI, 8) : *c'est une dernière fête à l'Eternel ton Dieu*, un verset paraissant s'appliquer au repos (ou bien être) et l'autre à la religion; on consacrera donc la moitié à l'étude de la Loi et l'autre moitié à la bonne chère. R. Abahou déduit des mots *repos à l'Éternel*, qu'il faut se reposer comme lui; de même qu'il s'est reposé en ce jour par la parole (toute la création émanant de ses ordres), de même on devra parler peu. Comme il arriva à un homme pieux de s'être promené dans

1. S'il était définitif, même non solide, il serait interdit. 2. Voir dans *Sentences du T.*, p. 323, les passages parallèles. 3. B. Pesahim, 68b; Beça, 15b.

sa vigne un samedi, il vit qu'il y avait une brèche[1], et il songea à la réparer le même soir : puisque j'ai songé à cette réparation, dit-il, elle ne durera pas toujours. Que lui fit Dieu pour le récompenser de son repentir? Il lui prépara une tente sur une certaine branche, laquelle en grandissant entra dans la vigne et servit de clôture à la brèche. De là, il tira ses produits et se nourrit ainsi toute sa vie. R. Ḥanina dit : c'est à peine si l'on a permis qu'au sabbat l'on s'informe de la santé d'autrui. R. Ḥiya b. Aba raconte que lorsque R. Simon b. Yoḥaï voyait sa mère parler beaucoup, il lui rappelait la solennité du jour. On a enseigné : on ne doit même pas demander le samedi ce dont on a besoin (pour éviter les soucis). Mais alors demanda R. Zeira à R. Ḥiya b. Aba, peut-on dire les termes « sois notre pasteur, nourris-nous[2]? » C'est permis, répondit-il, parce que ces expressions font partie des formules (τύπος) de la bénédiction dure pas. On a enseigné : il est permis de rincer les coupes, les écuelles et les marmites le vendredi soir pour les utiliser le samedi matin, ou le matin pour midi, ou à midi pour le moment des vêpres ; mais après ce dernier moment, c'est interdit, sauf pour les verres, vu qu'il arrive de boire à toute heure.

R. Jérémie et R. Zeira disent au nom de R. Ḥiya b. Asché : une femme habile rincera un verre d'un côté, une écuelle ici, une marmite là, et, de cette façon détournée, elle aura indirectement arrosé toute sa chambre le samedi[3]. R. Zeira au nom de R. Ḥisda dit : lorsque le jour de Kippour se trouve être un vendredi, il est inutile de faire entendre les sonneries de trompettes avertissant de cesser tout travail en ce jour (puisqu'en ce jour le travail est déjà interdit) ; si c'est un dimanche, il sera inutile de prononcer la veille au soir la formule *Habdalah* (séparation du saint et du profane, la sainteté continuant). Cet enseignement est certes conforme à l'avis de R. Akiba, qui considère le *Kippour* aussi grave que le samedi ; mais, selon R. Ismaël, il y a lieu de prononcer la séparation si c'est un dimanche, établissant l'infériorité du Kippour, afin de pouvoir réduire en fumée les graisses laissées du samedi. Non, dit R. Ezra en présence de R. Mena, cet enseignement peut se conformer aussi à l'avis de R. Ismaël, d'après lequel non plus il n'y a pas lieu de prononcer la formule de séparation, car celle-ci n'a lieu que pour autoriser un acte interdit jusque-là, tandis que la combustion des graisses le samedi n'est pas interdite au temple. Mais, objecta R. Samuel, frère de R. Berakhia, ne devrait-il pas dire la *Habdalah* selon l'une et l'autre opinion, puisque de l'avis de tous il est permis au jour de Kippour de rafraîchir des mets bouillis, ou passés à l'eau chaude, non le samedi? Ce n'est permis qu'à partir de l'heure des vêpres (ne justifiant donc pas la Habdallah dès le samedi soir) ; et l'on ne saurait prononcer la séparation à partir de ladite heure, car à ce moment, il n'y a ni coupe à boire, ni encore de lumière allumée[4]. Au besoin,

1. Tanhuma sur Lévit., 34. 2. Dans la 3e section de la bénédiction du repas. 3. Tr. *Troumoth*, II, 3 (t. III, p. 24), et ci-dessus, II, 7. 4. Les 2 objets servent à la Habdalah (t. I, p. 99).

dit R. Aboun, on pourrait opérer la séparation par la formule seule de prière.

CHAPITRE XVI

1. On peut sauver d'un incendie tous les écrits saints ; soit que l'on y lise le samedi, soit que l'on n'y lise pas, et en quelque langue qu'ils soient écrits, il faut les enfouir lorsqu'ils sont hors d'usage. Pourquoi y en a-t-il où on ne lit pas ? Pour ne pas attarder l'enseignement fait dans les écoles. On peut sauver avec le livre son étui (θήκη), ainsi que l'étui des phylactères avec le contenu, y eût-il aussi de l'argent. Dans quelle place les abrite-t-on en ce cas ? Dans une impasse ; selon B. Bethera, c'est permis aussi dans une ruelle qui a une issue.

Qu'entend-on par « soit que l'on y lise, soit qu'on n'y lise pas » ? C'est dire soit qu'il y ait des fautes dans le texte, soit qu'il n'y en ait pas. Ainsi, l'on a enseigné [1] : lorsque dans un livre biblique il y a 2 ou 3 fautes par feuillet, on les répare pour pouvoir lire le texte ; s'il y a 4 fautes par feuille, c'est trop, et l'on ne pourra pas y lire. De ce qu'il est dit : « on ne lit pas dans les hagiographes, pour ne pas attarder l'enseignement fait dans les écoles », on déduit qu'aussi bien pour la Loi, qu'à l'égard des prophètes et des hagiographes, il est permis de les emporter pour les sauver de l'incendie. Quant à la question si cette œuvre est susceptible de communiquer l'impureté au prêtre, ou non, celui qui l'admet déclare aussi que l'on a la faculté de la sauver d'un incendie (lui reconnaissant une valeur propre) ; celui qui nie la faculté de transmission de l'impureté refuse aussi l'autorisation de le sauver (le considérant trop peu). Mais, fut-il objecté, si un texte prophétique, rédigé primitivement en hébreu, est transcrit en chaldéen, il ne rend pas impures les mains du prêtre qui le touche, et pourtant on le sauve le samedi en cas d'incendie ? De ce qu'il est dit ici : « en quelque langue qu'ils soient écrits, il faut les enfouir lorsqu'ils sont hors d'usage », cela prouve que l'on ne va pas au-delà et qu'on ne les sauve pas de l'incendie. Notre Misnâ, qui permet de les emporter pour les sauver, doit être conforme au seul avis de R. Simon (non des autres rabbins), puisqu'il dit : on n'a pas égard à une simple défense rabbinique lorsqu'il s'agit d'une question plus grave, de la conservation des livres saints. On peut dire même qu'il n'y a pas de discussion ici entre R. Simon et ses interlocuteurs, car ils diffèrent d'avis lorsqu'il s'agit seulement de les honorer, ou de les mépriser par l'enfouissement, auquel cas on tient compte des défenses rabbiniques ; mais lorsqu'il s'agit de les sauver d'une perte complète, tous reconnaissent qu'on peut les emporter loin de l'incendie. D'après qui a-t-il fallu énoncer dans la Misnâ l'autorisation du salut ? D'après R. Simon b. Gamaliel ; car, bien qu'il dise que l'on a seulement permis de transcrire les livres bibliques en grec [2], il est pourtant d'avis de les sauver en quelque langue qu'ils soient transcrits.

1. Jér. Meghilla, I, 11 (f. 71c) ; B. Menahoth, 29b ; Soferim, III, 9. 2. Meghilla, I, 8.

Il arriva à R. Gamaliel, se trouvant debout sur un échafaudage de construction à la montagne sainte, de recevoir un exemplaire du livre de Job transcrit en chaldéen ; il dit aux maçons de l'enfouir sous le mur fondamental. Bien qu'il soit dit que l'on ne doit faire la lecture des Hagiographes le samedi qu'à partir de l'heure des vêpres, on peut étudier l'exégèse midraschique sur ces livres saints, et si l'on désire y consulter un passage, c'est aussi permis. Un jour, Rabbi, R. Ḥiya le grand et R. Ismael b. R. Yossé étaient assis ensemble à expliquer le livre des Lamentations [1] ; c'était la veille du 9 Ab se trouvant être un samedi, à partir de l'heure des vêpres, mais ils laissèrent, faute de temps, le dernier chapitre [2]. Demain, dirent-ils, nous viendrons achever ce reste. Au moment où Rabbi rentrait à la maison, il se blessa au doigt, et il s'appliqua à lui-même ce verset (ps. XXXII, 10) : *il y a beaucoup de maux pour l'impie* (il se croyait fautif). C'est de notre faute, dit R. Ḥiya, si cet accident lui est arrivé, comme il est dit (Lament. IV, 20): *le souffle de notre vie, l'oint de Dieu, a été pris dans leur filet.* Si nous n'avions pas été précisément occupés de ce sujet, dit R. Ismael b. R. Yossé, il y avait lieu de l'appliquer ; à plus forte raison c'est ici le cas, nous étant juste arrêtés à ce passage. Rabbi rentra chez lui, mit de l'éponge sèche au doigt, qu'il rattacha par une liane à l'extérieur. De ce fait, dit R. Ismael b. R. Yossé, on déduit 3 points : 1. l'éponge n'est pas un remède (qu'il serait interdit de prendre le samedi pour un mal externe), mais un préservatif; 2. la liane est considérée comme disposée pour l'usage ordinaire, pouvant être prise en ce jour ; 3. on ne lit les Hagiographes ce jour qu'à partir de l'heure des vêpres. Si cette dernière lecture est proscrite « pour ne pas déranger les études dans l'assemblée doctrinale », elle devrait être interdite seulement dans les localités où une telle assemblée siège, et permise lorsqu'il n'y en a pas? En effet, le motif à invoquer pour justifier cette défense est tout différent, et conforme à ce qu'a enseigné R. Néhémie, qu'on ne doit pas se livrer à cette lecture pour ne pas être entraîné à lire des actes profanes; en voyant au contraire avec quelle rigueur on défend même la lecture des livres saints, on sera nécessairement amené à conclure la défense absolue des actes profanes.

De ce que la Misnâ dit que « pour ne pas déranger les études » on interdit la lecture des Hagiographes le samedi, il est prouvé que l'étude de la Misnâ passe au-dessus de celle de la Bible ; et cet avis confirme ce qu'a dit R. Simon b. Yoḥaï : l'occupation du texte biblique a son mérite, sans être capital [3] ; l'étude de la Misnâ est un bien dont on sera récompensé ; enfin, la connaissance du Talmud est la plus méritoire de toutes, parce qu'elle permet de fixer définitivement les moindres cas juridiques ou religieux. Cependant, il faut toujours poursuivre plutôt la Misnâ, ou le texte, que le Talmud qui en est le

1. Midrasch à ce livre, IV, 20, et sur Lévit., nº 15. 2. Littér. : le dernier alphabet; mais seul le dern. chap., V, n'est pas alphabétique. 3. Tr. Berakhôth, I, 5, fin (t. I, p. 16), et ci-dessus, I, fin ; Horaïoth, III, 9 (f. 48c). Le texte biblique étant écrit, on ne craint pas qu'il se perde, comme on le craint pour la loi orale.

complément. Toutefois, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, ce qui vient d'être dit de l'étude de ce dernier avait sa raison d'être aussi longtemps que Rabbi n'avait pas fixé la plus grande partie des textes misniques ; mais depuis que cette œuvre est presqu'élaborée, elle a la prééminence, et dès lors il vaut mieux poursuivre l'étude des règles émises par la Misnâ. Les textes des bénédictions instituées par les rabbins (p. ex. l'*amida*, etc.) et les amulettes contenant plusieurs extraits de la Bible ne peuvent pas être sauvés de l'incendie le samedi [1]; en raison de ce danger, on a dit que tout écrit est exposé à la destruction par le feu. Ainsi, il est arrivé un jour, comme quelqu'un écrivait des formules de bénédictions, que R. Ismael alla vérifier si c'est vrai; celui-ci, en entendant les pas de R. Ismael, prit le paquet de formules écrites et les jeta dans un seau d'eau. Le rabbi l'apostropha en ces termes : cette dernière faute commise (de la destruction des écrits) est encore plus grave, vu l'espoir qu'il n'y aurait pas d'incendie. R. Josué b. Lévy dit [2] : celui qui met par écrit des légendes (aggada) n'aura point de part à la vie future (elle doit rester orale) ; celui qui les expose se brûle (sera mis en anathème), et même celui qui en entend la lecture n'a pas de mérite, en raison de l'interdit du procédé R. Josué b. Lévi dit [3] : il ne m'est arrivé toute la vie qu'une seule fois de jeter les yeux sur un recueil de légendes, et voici ce que j'ai lu. « Il y a dans la Bible 175 versets contenant des ordres et préceptes, selon les années du patriarche Abraham, puisqu'il est dit de la promulgation de la loi (ps. LXVIII, 19) : *tu as pris des dons à répartir entre les hommes* ; et il est dit d'Abraham (Josué, XIV, 15) : *le grand homme parmi les géants* : ce qui implique la corrélation entre la Loi et Abraham. Il y a 147 psaumes [4], selon le nombre d'années de Jacob, pour indiquer que, selon ce chiffre, Israël adresse successivement ses louanges à l'Éternel, comme il est dit (ps. XXII, 4) : *et toi ô saint, qui habites parmi les louanges d'Israël*. A 123 reprises, Israël dit : Alleluia, selon les années qu'eut le pontife Aron, comme il est dit (ps. CL, 1) : *Alleluia, louez l'Éternel par son saint* ; or « son saint » n'est autre qu'Aron, dont il est dit (ps. CVI, 16) : *à Aron, le saint de l'Eternel*. » Malgré cette lecture unique, je m'en effraye la nuit, rien que d'y songer. R. Hiya b. Aba, ayant vu un livre de légendes, s'écria : si ce qu'a écrit le scribe est bon et véridique, que sa main soit coupée à titre de châtiment (en cas d'inauthenticité seule, il n'y a pas lieu d'être puni). Mais, lui dit quelqu'un, c'est ton père qui l'a écrit et que tu maudis ainsi ? En fût-il ainsi, répondit-il, je maintiens qu'elle devra être coupée ; et sa malédiction se réalisa, selon ces mots (Ecclés. X, 5) : *comme l'erreur qui a échappé au prince*.

Les livres des hérétiques, quoiqu'en hébreu, sont considérés comme des feuillets blancs, non transportables en cas d'incendie ; selon une version, on se met à lire les noms divins avant de les brûler ; selon d'autres, on brûle tout

1. Pour eux, le transport n'est pas autorisé en ce cas. 2. Tr. Soferim, XV, § 10 ; Cf. Grætz, IV, p. 495. 3. Ib. § 10. 4. Le chiffre ordin. de 150 comprend 3 chap. coupés en deux.

à la fois. R. Tarfon dit[1] : je jure par la vie de mes enfants, s'il venait de tels écrits dans ma maison, je les brûlerais de suite tout entiers, avec les noms divins ; car, si un ennemi me poursuivait, je me réfugierais plutôt dans un temple idolâtre que dans la maison des hérétiques ; les idolâtres nient Dieu sans l'avoir connu, tandis que les apostats sont bien pires, puisqu'ils nient la Divinité après l'avoir connue. C'est d'eux que dit le psalmiste (CXXXIX, 21): *Ne sont-ce pas tes ennemis que je hais, etc.* ; et voici l'interprétation faite à ce sujet : puisque pour amener la paix dans un ménage, entre un homme et sa femme soupçonnée d'adultère, la loi a autorisé que le nom divin, écrit sur une feuille spéciale à l'état de sainteté, soit effacé dans le breuvage amer que la femme boira pour se justifier ; à plus forte raison pourra-t-on brûler, même avec leurs noms divins, les livres des hérétiques apostats, qui provoquent la haine, les inimitiés et les dissensions entre Israël et leur père qui est aux cieux.

Lorsque la Misnâ dit que l'on peut sauver l'étui en même temps que le livre, c'est au cas où celui-ci n'est pas adhérent à l'autre ; mais lorsqu'il adhère, il va sans dire que le tout est considéré comme une seule partie intégrale. On comprend donc que la Misnâ ait employé l'expression *avec* (et non *dans l'étui*), ainsi que pour les phylactères. R. Ḥagaï au nom de R. Zeira déduit cette extension à l'étui de ce qu'il est dit (Ps. XXXIV, 8) : *l'ange du Seigneur entoure ceux qui le craignent et les préserve de tout danger*[2] ; et il est dit aussi (Daniel, III, 21): *puis les 3 hommes furent liés dans leurs larges pantalons*[3]. — « Même s'il y a de l'argent », est-il dit. C'est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, ou Ḥinena de Carthagène au nom de R. Oschia : lorsqu'il y a de l'argent dans un double sac, δύω σάκκοι, que l'on ne veut pas laisser perdre le samedi, on met au-dessus du sac une miche de pain, et l'on peut ensuite emporter le tout. « On les abrite alors, est-il dit, dans une ruelle qui n'a pas d'issue. » Pourquoi n'est-ce pas permis dans la maison d'une ruelle qui a une issue ? On a toujours dit que le transport d'une propriété privée à un autre bien privé, même en passant par la rue, n'est pas considéré comme un arrêt et n'entraîne pas d'interdit grave, tandis qu'ici l'on considère le transport dans la ruelle ouverte comme très grave, au point de ne pas tenir compte du caractère sacré du livre biblique ou des phylactères? C'est qu'il s'agit ici de jeter l'objet pour le sauver, voilà pourquoi c'est interdit. Mais n'a-t-on pas dit plus haut (XI, 1) que si l'on jette un objet d'un bien privé à un autre par la rue, il n'y a pas de délit, tandis qu'ici c'est défendu ? C'est qu'ici, dit R. Ḥiskia au nom de R. Aḥa, il y a de plus une autre cause de défense, c'est le défaut d'union symbolique par l'*éroub*. Nous admettons que Ben-Bethera, qui permet le transport partout, est conforme à R. Juda, qui dit ailleurs[4] : on peut déplacer les objets le samedi, au-dessous du passage à issue des ponts; les autres sages l'interdisent.

1. Jér., Horaïoth, III, 5 (f. 47d). 2. De même, le livre et les phylactères préservent mieux l'étui qui les avoisine. 3. Même les vêtements de ces martyrs furent préservés du feu, à cause du mérite de ceux-ci. 4. Tr. *'Eroubin*, IX, 5.

2 (3). On peut sauver les aliments pour 3 repas sabbatiques, en mettant de côté pour les hommes ce qui leur est destiné, et pour les animaux ce qui leur revient. Lorsque, p. ex., un incendie survient le vendredi soir, on sauvera des aliments pour 3 repas ; si c'est le matin, on en sauvera pour 2 repas : enfin l'après-midi, on ne sauvera que de quoi faire un repas. Selon R. Yossé, on sauve en tous cas le montant de 3 repas.

R. Aboun b. Ḥiya dit au nom de R. Aba b. Mamal : notre Misṇâ qui limite le nombre des repas à emporter est conforme à R. Nehémie, qui dit qu'on ne devra déplacer le samedi que le strict nécessaire. Selon R. Yossé, elle peut aussi être conforme à l'avis des rabbins ; et s'il est vrai qu'ailleurs ils permettent de déplacer tout, c'est qu'il s'agit de toutes choses préparées d'avance, usuelles ; tandis qu'ici, si l'on permettait d'emporter plus de 3 repas, on en emporterait même ce jour-là pour le lendemain. Lorsqu'ensuite la Misnâ, parlant de l'incendie survenant le vendredi soir, autorise de sauver encore 3 repas, elle se conforme à R. Hondeqos, qui permet toujours de sauver 3 repas, n'importe à quel moment du samedi. On peut aussi supposer que ce n'est pas à ce rabbi seul qu'elle se conforme, en admettant que l'incendie est survenu le vendredi soir avant le premier repas ; ce qui justifie la nécessité des 3 repas. Ceci est juste un samedi ordinaire ; mais comment opère-t-on si l'incendie survient un jour de Kippour? Sera-ce à dire que l'on ne sauvera rien, ne mangeant pas en ce jour, au point de n'avoir même rien le soir pour rompre le jeûne ? Non, tous reconnaissent qu'en ce cas on peut sauver le montant d'un repas, à cause du danger qu'il y aurait à ne pas manger le soir. On a enseigné [1] que, même pour un malade, ou un vieillard mangeant peu, on peut sauver les rations ordinaires ; car, le lendemain, le malade pourra être remis, ou le vieillard dans de nouvelles dispositions d'appétit ; et pour l'affamé, on emporte ce que sa faim exige (une grosse part). Pour le repas de l'eroub, on n'assignera au malade ou à son enfant, que ce qu'ils mangent (peu), et à l'affamé une portion ordinaire. On a enseigné : il n'est pas permis d'user de ruse pour sauver un peu plus de nourriture sous prétexte d'inviter des hôtes, par qui on emportera d'autant plus ; R. Yossé b. R. Aboun permet de recourir à ce subterfuge. Selon les uns, on peut sauver pour eux le montant de tout ce qu'il faut à leur entretien, puis inviter ses hôtes ; selon d'autres, on ne pourra sauver ce qu'il leur faut qu'après les avoir invités. Le premier de ces avis est conforme à celui qui permet d'agir de ruse en ce cas ; le second s'accorde avec celui qui le défend. On a enseigné qu'il est aussi permis d'éteindre pour sauver. Cet enseignement doit être conforme à l'avis de R. Simon, qui dit : une simple défense rabbinique (p. ex. l'extinction) n'a pas de valeur lorsqu'il s'agit de sauver du feu les livres saints. De même, est-il dit, on peut rendre la 2e dîme impure pour la sauver. Mais n'est-il pas dit [2] que la défense (pour le profane) *de toucher à rien de ce qui est consacré* (Levit. XII, 4), s'appli-

1. 'Eroubin, 30a. 2. Sifra à Lévit., XIII.

quant à l'oblation sacerdotale, y comprend la 2e dîme! Comment donc dire que l'on permet de la rendre impure pour la sauver? Est-il permis en somme d'en sauver plus que du profane? Oui, à condition de ne pas agir le samedi de la même façon qu'en semaine[1]. On a enseigné : comme il est permis de sauver les objets du feu, de même on pourra les soustraire à l'invasion des païens, ou à l'inondation des fleuves, ou à l'éboulement d'une maison, ou enfin à toute cause de perdition.

3 (4). On peut sauver un panier rempli de pains, y eût-il pour cent repas, ainsi qu'un gâteau entier de figues sèches, ou un tonneau de vin. On peut aussi appeler d'autres personnes pour les prier d'aider au sauvetage en leur faveur. S'ils sont assez intelligents pour comprendre leur intérêt, ils font le décompte avec le maître après le samedi. Où met-on ces objets à l'abri? Dans une cour jointe par le lien symbolique de l'*eroub*; selon Ben-Bethera, même dans une cour ordinaire.

4 (5). On peut aussi porter là, en ce jour, tous les ustensiles pour la nourriture, ou revêtir n'importe quel vêtement permis, ou s'envelopper de toute étoffe pouvant servir à cet effet. Selon R. Yossé, on n'admet que 18 objets divers d'habillement; mais on peut revenir s'y habiller, emporter ainsi des effets, et dire à d'autres de venir sauver des objets avec lui.

Lorsque la Misnâ (§ 3) permet « de sauver le panier plein », elle exprime l'avis de R. Yossé, qui dit de sauver toujours la valeur de 3 repas; et est-ce contraire aux autres sages? Non, le contenu du panier, comme un gâteau de figues, est censé figurer un corps entier, équivalant à un seul repas. « On peut dire à d'autres de venir sauver aussi des objets », car c'est l'usage d'avoir des invités à sa table le samedi. « S'ils sont intelligents, ils font le décompte plus tard», est-il dit ici. Plus loin (XXIII, 1), il est dit: « On dépose son manteau en gage chez lui, et l'on règle le compte après le sabbat »; or là, où il est question du dépôt d'un gage, on comprend qu'il y ait un compte à régler; mais comment l'expliquer ici? En effet, dit R. Aba Maré, il a été parlé ici de gens habiles, dont l'intelligence consistera à débattre le lendemain avec le propriétaire ce qui leur est dû pour ce sauvetage. — « R. Yossé admet 18 objets divers d'habillement »; ce sont: le manteau[2] (burnous), la toge (ou brassard, ἀγκύλη), la ceinture creuse, le turban, πιλίον, le bonnet phrygien, le gilet (colobium) de lin, la chemise de coton, une paire de chaussons (impilia), une paire de gants, سوار, des caleçons (bracae), 2 chaussures, le haume en tête, le ceinturon sur les reins, enfin une draperie (sudarium) sur les bras. — « On peut dire à d'autres de venir sauver des objets », car c'est l'usage de prêter des vêtements le samedi.

5 (6). R. Simon b. Nanas dit : on peut étendre une peau d'agneau sur une caisse, une boîte, ou une armoire[3] déjà saisie par le feu, laquelle

1. Ci-dessus, XIV, 3. 2. Le comment. a : mantel. 3. Maïmoni a : منشار, *serra*.

peau sera seulement roussie en préservant ce qu'elle couvre. On peut aussi, avec tous vases pleins ou vides, établir des séparations pour que l'incendie ne s'étende pas. R. Yossé interdit en ce cas l'emploi de vases d'argile neufs, pleins d'eau, parce qu'ils ne peuvent pas supporter le feu, et, à ce contact, ils se fendent et éteignent ainsi le feu.

6 (7). Lorsqu'un étranger vient éteindre l'incendie, on ne lui dit rien dans aucun sens, parce que l'on n'est pas tenu de l'engager au repos; mais si un enfant israélite vient l'éteindre, on ne l'écoute pas, parce que l'on est responsable de son repos.

Il faut rectifier la Misnâ et dire qu'il ne s'agit pas du cas « où le feu a déjà saisi », mais avant qu'il prenne, « on peut étendre une peau. » R. Jérémie ou R. Aba b. Mamal dit au nom de Rab : lorsqu'un livre hébreu se trouve saisi d'un côté par le feu, on peut y mettre de l'eau de l'autre côté, sauf à le laisser s'éteindre ainsi spontanément; lorsque le feu l'a saisi par les 2 bouts, on l'étend pour y lire, et si par cette opération il s'éteint, on en profitera (c'est permis). De même, si un manteau se trouve saisi par le feu d'un côté, on met de l'eau à l'autre bout, et tant mieux si par ce fait il s'éteint; si le feu a pris aux 2 bouts, on peut le prendre et s'en envelopper, sans se préoccuper de l'extinction qui en résultera — [1].

« Lorsqu'un étranger vient éteindre », est-il dit, etc. Au temps de R. Imi[2], un incendie étant survenu au village, le rabbi alla crier sur la place publique des Araméens (païens) que celui qui prendrait part à l'extinction de l'incendie n'y perdrait rien (serait payé le lendemain). Le fait fut raconté par R. Eliézer b. R. Yossé devant son père, en signe de blâme; il se peut, dit ce dernier, qu'il y avait danger, et pour cette raison, c'est permis. Mais, en ce cas, R. Imi lui-même aurait pu éteindre, comme on a enseigné : chaque fois qu'il y a danger, on ne donne l'ordre du sauvetage à accomplir ni aux femmes, ni aux enfants, mais aux plus grands en Israel. Il arriva un incendie dans la cour de Yossé b. Siméï à Sihin; et la famille de Qeçra étant survenue de Cippori pour l'éteindre, il s'y opposa, en disant : laissez au percepteur réclamer la contribution qui lui est due [3]. Mais, aussitôt, un nuage creva et éteignit le feu (par secours céleste). Le samedi soir cependant, le rabbi envoya à chacun de ces hommes un *sela* d'argent, et à leur chef (ἔπαρχος) 50 pièces d'or (dinâr). Il n'était pas nécessaire, dirent les autres sages, d'agir ainsi, et l'on pouvait laisser les étrangers éteindre le feu. Un marchand d'huile de naphte ou pétrole (ναφθοπώλης) demeurait dans le voisinage de R. Yôna; comme un incendie y survint, il voulut aller l'éteindre; mais R. Yônâ ne le permit pas. Je confie à ta bonne chance, dit-il, tout mon avoir et mes biens. J'en accepte la responsabilité, répondit-il, et tout fut sauvé. R. Judan du village d'Imi n'eut qu'à étendre un

1. Suit un passage traduit ci-dessus, III, 6, fin. 2. Jér., Nedarim, IV, 9 (f. 38d).
3. Laissez passer la justice divine, qui punit sans doute ces gens pour leurs fautes (Sentences, 443).

jour son manteau sur un monceau de blé incendié, et le feu s'éteignit aussitôt. — « Si un enfant israélite vient l'éteindre, est-il dit, on ne l'écoute pas. » N'a-t-on pas enseigné que si l'on voit un enfant occupé à cueillir des herbes au champ, on n'est pas tenu de l'en détourner? Pourquoi donc ici ne peut-on aussi le laisser éteindre? C'est qu'ailleurs, dit-on, on ne tirera pas profit des herbes cueillies par l'enfant, tandis qu'ici l'avantage à tirer de cette extinction est évident.

7. On peut renverser une marmite sur la lumière, pour qu'elle ne touche pas la charpente, ainsi que sur des excréments d'enfants pour éviter de se salir, ou sur un scorpion pour qu'il ne puisse pas mordre. R. Juda dit qu'un fait de ce genre étant survenu à R. Yoḥanan b. Zaccaï à 'Arab, celui-ci exprima la crainte d'être passible d'un sacrifice de péché (pour cette chasse indirecte).

8. Lorsqu'un étranger a allumé une lumière, un israélite peut profiter de sa clarté; si elle a été allumée pour ce dernier, c'est interdit. Si l'on a tiré de l'eau du puits (transport interdit) pour abreuver un animal, il est permis à l'israélite d'en boire aussi; mais si elle a été tirée pour ce dernier, il est défendu de la boire. Si l'étranger a établi un escalier pour son usage, il est permis aussi à l'israélite de s'en servir; s'il a été établi pour ce dernier, c'est défendu d'en user. Ainsi, il arriva à R. Gamaliel et d'autres docteurs, se trouvant en bateau, de profiter de l'escalier établi là par un païen.

— [1] Pourquoi « sur l'excrément d'enfant » renverser une marmite et ne pas préférer le jeter aux poules? C'est que, répondit R. Ouqban, il s'agit de fiente molle, que la basse-cour ne picore pas sans être l'objet d'un certain apprêt, et il serait à craindre qu'on opère cette préparation. « Ou sur un scorpion, pour qu'il ne puisse pas mordre, etc. » R. Oula dit que R. Yoḥanan b. Zacaï habita cette ville d'Arab, en Galilée [2], pendant 18 ans. Pendant tout ce temps, on ne le consulta que 2 fois, sur les 2 cas précités. Il apostropha donc sa ville en ces termes : « Galilée, Galilée, ta haine contre la Loi te fera classer finalement parmi les oppresseurs de la foi. » — Si le païen allume une lumière pour son usage et celui d'un israélite, ce dernier peut-il en profiter? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit : lorsque Samuel demeurait chez un perse, la lumière s'éteignit un vendredi soir; et comme l'hôte la ralluma, Samuel tourna le visage afin de n'en pas profiter. Lorsqu'il vit que le païen s'était mis à la révision de ses actes, il reconnut que celui-ci l'avait allumée pour son usage personnel, et il se retourna de nouveau vers lui. Cela prouve, dit R. Jacob b. Aḥa, qu'une lumière allumée à l'usage du païen et de l'israélite, simultanément, est interdite (Samuel s'en étant détourné d'abord). Là, c'est différent, dit R. Yôna,

1. En tête, se trouve une phrase déjà citée 2 fois, ci-dessus, IV, 2, et XIII, 7.
2. Neubauer, Géographie, p. 204-5.

Samuel s'en était détourné, parce qu'il se trouvait chez un païen; mais si le païen allume chez un israélite pour tous deux, on peut en profiter, ne forçant personne en ce cas à sortir de chez lui. S'il en est ainsi, dit R. Eliézer, Samuel a eu tort de s'en détourner. — Au sujet de l'escalier, les compagnons demandèrent au maître s'il est permis d'y descendre ; oui, dit-il, puisqu'il n'a pas été bâti pour nous.

CHAPITRE XVII

1. Pour tous les vases que, le samedi, on peut emporter de leur place, cette autorisation s'étend à leurs portes [1], même lorsqu'elles sont détachées. C'est contraire à ce qui est établi pour les portes de la maison, parce qu'elles ne sont pas préparées dans ce but.

Ce qui est dit des portes de la maison est une extension, comme pour celles des vases. Ainsi, pour celles de la maison, quoique détachées de la veille et qu'il n'y ait plus la question de construction, il est pourtant interdit de les déplacer le samedi ; pour celles des vases au contraire, quoique détachées le samedi même et qu'il y ait à craindre une restitution, il est permis de les déplacer en ce jour. « Parce qu'elles ne sont pas prêtes dans ce but », est-il dit, et qu'on les emploie seulement sur le sol. R. Abahou dit au nom de R. Eliézer : en principe, on pouvait déplacer en ce jour toute espèce de vases ; depuis le jour où les gens furent soupçonnés de profaner les jours de sabbat et des fêtes, comme il est dit (Néhémie, XIII, 15) : *En ces jours, j'ai vu en Judée que l'on foulait les pressoirs d'olives le sabbat, que l'on chargeait les ânes*, etc., on leur défendit tout ; lorsqu'ensuite des restrictions de sévérité furent établies, on permit peu à peu l'usage de chaque objet, à l'exception du grand verrou de la porte d'entrée et du soc de charrue. R. Yossé interdit aussi les clous acérés (inutiles en ce jour), et de même R. Simon b. Gamaliel défend de toucher à l'encre. Si, dans un mortier, il y a de l'ail, on peut le transporter en raison de son contenu ; au cas contraire, c'est défendu. R. Simon b. Gamaliel dit : si ce récipient est assez petit pour être posé sur la table, on le traite comme une écuelle et on le déplace le samedi. R. Yossé ou R. Ila dit au nom de R. Eliézer, ou R. Jacob b. Aḥa au nom du même : lesdites restrictions avaient lieu d'être avant que l'autorisation de l'usage ait été étendue à tous les vases. On a enseigné ailleurs [2] : selon R. Josué, il est permis seulement le samedi d'entraîner le crochet de fermeture (claustra) d'une porte et de le suspendre à une autre ; selon R. Tarfon, on peut déplacer d'un endroit à l'autre. Chez R. Yanaï on a ajouté que cette misnâ parle du cas où cette cour n'est pas jointe par l'union symbolique de l'eroub aux maisons qui aboutissent là. S'il s'agit d'une telle cour, comment se fait-il que l'on ait pu (selon R. Tarfon) parler de transport permis? De même, selon R. Yossé au nom de R. Jérémie, ou R. Ḥanania au

1. Couvercles. 2. Tr. Kélim, XI, 4.

nom de R. Eliézer, cette autorisation restreinte de la Misnâ a été émise avant que la permission générale d'user des vases avait été prononcée; or, si cette Misnâ est antérieure à la proclamation dudit avis, pourquoi dit-elle de la fermeture, qu'elle est aussi bien permise que tout autre vase? Elle a voulu dire que la clôture est semblable aux trois ustensiles toujours transportables dans la cour, savoir, un petit couteau usuel, la hachette à fendre les gateaux de figues, et l'écumoire.—Après la 3e sonnerie pour aviser la cessation de tout travail le vendredi soir, qui a lieu au sommet du toit, on dépose la trompette sur place; pourquoi n'est-il plus permis de l'emporter dans l'intérieur de la maison à titre d'ustensile? Cet avis a été émis, répondit R. Judan, avant l'autorisation générale de déplacer les vases. R. Zeira dit au nom de R. Eléazar[1] : la permission refusée (même au temple), le samedi, de placer des tiges entre les pains de proposition pour les aérer, ou d'étendre des bâtons d'une épaule à celle du voisin pour y écorcher l'agneau pascal, a été émise avant l'autorisation générale de déplacer les ustensiles. Il n'est pas permis de déplacer le samedi les banquettes d'un bateau; mais si elles couvraient un vase, ou un comestible, on peut déplacer l'ensemble en ce jour, comme cela a lieu pour toute couverture. R. Ila dit : l'autorisation de déplacer les couvertures des ustensiles s'applique seulement à ce qui en a la forme. Tout ce que l'on peut déplacer à 2 personnes pourra l'être aussi en ce jour; mais, s'il faut 4 ou 5 personnes, ce sera interdit. R. Zeira dit : ce qui est permis à 2 l'est aussi à 4 ou 5, d'après ce qu'a dit R. Mena au nom de R. Yossa, que des enfants portaient le fauteuil de R. Juda b. Pazi, aidés par des vieillards (donc, malgré le grand nombre de gens, c'est permis). R. Eliézer, au nom de R. Ḥanina, raconte avoir vu traîner le char à bras de chez Rabbi le samedi. Mais n'est-ce pas un ustensile évidemment permis? Il a fallu le dire, parce qu'on aurait pu supposer qu'en raison de son usage restreint aux cas de réunion solennelle, il est défendu de le traîner le samedi : on prévient donc que c'est permis. R. Juda au nom de Samuel permet de transporter en ce jour de grandes hottes et des cuves, et il ne faut pas croire qu'elles sont interdites en raison de leur destination toute locale. R. Aba au nom de Samuel permet aussi de transporter des matelas en ce jour; R. Aba au nom de Rab permet aussi de déplacer les charpentes supérieure et inférieure des tisserands (malgré leur grand poids), sauf les colonnes qui restent debout. Toutefois, dit R. Aba, cette dernière défense ne s'applique qu'aux colonnes fichées en terre[2]; mais il est permis de remuer celles des constructions[3]. R. Zeira, au nom de R. Juda, au nom de Rab, permet de déplacer en ce jour les tiges et les cordages des tisserands; puisqu'au dire de R. Yossé, R. Yoḥanan demanda à R. Juda b. Lévi s'il est permis de déplacer lesdits ustensiles; il répondit affirmativement. Selon R. Juda b. Pazi, au contraire, à la suite de cette question faite par R. Yoḥanan à R. Juda

1. Jér., Pesahim, V, 9 (f. 39d). 2. En les déplaçant, on remuerait la terre.
3. Qui s'emboitent dans des trous.

b. Lévi, celui-ci l'interdit; et pourquoi? Parce qu'en semaine on ne le pourrait pas, vu sa lourdeur.

2. On peut prendre un marteau pour fendre les noix, ou une hache pour couper un gateau de figues sèches, ou une scie pour découper le fromage, ou une pelle pour enlever des figues sèches, une espade[1] ou une fourchette pour offrir un objet à un enfant, un fuseau ou une navette pour les piquer sur des fruits, une aiguille pour enlever l'épine ou l'éclat de bois, ou une grosse aiguille à sacs pour ouvrir une porte.

3. Lorsqu'en tête d'une tige creuse pour olives[2] il y a un nœud, elle est susceptible d'impureté; au cas contraire, non. En tous cas, on peut la transporter le samedi pour soi.

4. R. Juda dit : il est permis de déplacer tous les ustensiles, à l'exception de la grande scie de bois, ou du soc de charrue. On peut aussi les déplacer, soit pour son usage personnel, soit même sans ce but. Selon R. Néhémie, on ne peut les prendre que pour son usage.

5. Pour tous les ustensiles qu'on peut déplacer au jour du sabbat, cette autorisation s'étend aussi à leurs morceaux, à condition que le tesson puisse servir à un usage. Ainsi, les pièces d'un pétrin doivent être assez grandes pour couvrir l'ouverture d'un tonneau ; les morceaux d'un verre brisé doivent suffire à boucher un flacon. R. Juda y ajoute la condition que les fragments puissent s'employer au même usage que l'entier. Ainsi, dans les morceaux de pétrin, on devra pouvoir verser une bouillie, et de l'huile dans les fragments du verre (et la contenir).

Si ce n'est pour fendre des noix, on ne pourra pas « prendre le marteau » inutilement. Est-ce que cet avis de la Mischnâ (§ 2) est de R. Néhémie seul (non des autres sages), qui défend de le déplacer sans utilité? Non, dit R. Aba, R. Juda, R. Ḥinena b. Salmia au nom de Rab[3], les sages se rangent à l'avis de R. Néhémie pour 3 objets, qui, par leur valeur toute spéciale, se trouvent le samedi écartés de la pensée du maître ; ce sont : la poutre avec laquelle on comprime les étoffes, le battoir avec lequel on lave les habits, et les crochets de suspension de la soie. Tout ustensile ayant une destination interdite pourra être employé si l'on en a besoin le samedi ; s'il a un emploi permis, on peut le prendre en tous cas. Vois, dit R. Yossa, combien l'on a accordé de facilités le samedi, puisque l'on a permis d'employer, pour l'usage de ce jour, même des objets dont on ne se sert pas d'ordinaire à ce moment et qui comportent un caractère d'interdit. R. Eliézer dit aussi des règles plus sévères en fait de pureté : pourquoi la table (ou trépied, δέλφικη) est-elle présumée impure? Parce que le domestique (peu scrupuleux) y mange ; et de

1. Le comment. a : *pala*, pour *pele* (pelle); puis : forke, ou fourche. 2. Elle sert à contrôler la maturité des olives. C'est donc un ustensile. 3. Jér., Beça, I, 5 (f. 60c).

même, ce qui lui sert de base (basis), parce que le domestique s'y tient debout. On peut voir quelle est la sévérité des lois de la pureté, puisque l'on considère comme tablette ce qui n'a pas ce but d'ordinaire, et qu'elle est susceptible d'impureté. — « Une espade, ou une fourchette, etc. » R. Simon raconte que R. Abahou lui permit d'emporter un collyre le samedi. En effet, dit R. Aba b. Cohen au nom de R. Schescheth, notre Misnâ le confirme, en permettant le transport « d'une aiguille pour enlever l'épine »; or, si le collyre était interdit, ceci le serait aussi, car ces 2 objets ne diffèrent pas. R. Aba demanda devant R. Mena s'il est permis de préparer le collyre au jour de fête, comme l'on peut pétrir en ce jour; non, fut-il répondu, parce que ce n'est pas un objet de nourriture.

Chez R. Yanaï, on explique pourquoi « la tige creuse, préparée pour examiner la maturité des olives », est susceptible d'impureté; c'est à cause de sa destination, ainsi déterminée : si le bout se trouve humecté de sève au contact des olives, il est certain qu'elles sont mûres pour l'opération du pressoir; au cas contraire, non. R. Mena répliqua : Samuel a enseigné différemment, que cette tige creuse sert à puiser des olives du pressoir. Si une tige est destinée à fermer le verrou d'une fenêtre, dira-t-on que l'on peut seulement l'employer à cet effet si elle y est attachée et suspendue, et que c'est interdit au cas contraire? R. Simon b. Gamaliel dit qu'il suffit de l'y avoir destinée, sans attache. Mais n'est-il pas dit, par R. Yoḥanan, qu'un certain Ḥilfia l'entraîna à voir que le crochet servant à fermer chez Rabbi était attaché, non suspendu? N'est-ce pas contraire aux 2 préopinants, dont l'un exige les 2 conditions et l'autre aucune? C'est que, répondit R. Judan, du moment qu'on a pris cette tige en main, elle est considérée presque comme une clef, qu'il suffit de voir attachée pour s'en servir.

R. Juda dit au nom de Rab que l'avis de R. Néhémie (§ 4), disant qu' « on peut seulement les prendre pour son usage », sert de règle. R. Yoḥanan et les rabbins de Babylone l'expliquent diversement : l'un dit qu'il s'agit de l'usage personnel, et en ce cas seul, R. Néhémie permet de les prendre; l'autre dit qu'on entend par « usage » le besoin que l'on a de l'objet même et de sa place, ou du manque de l'un et de l'autre, auquel cas R. Néhémie permet seulement de les prendre si l'on a besoin des objets mêmes et de leur place. On a enseigné que R. Judan dit : l'école de Schammaï et celle de Hillel s'accordent à dire que les vases pleins de fruits peuvent être déplacés même si l'on n'en a pas besoin, ainsi que les vides qu'on se propose d'emplir; la discussion n'a lieu que pour les vases vides que l'on n'a pas l'intention d'emplir de suite, et Schammaï interdit alors de les déplacer, tandis que Hillel le permet. Est-ce à dire que cet avis de Schammaï n'est d'accord que selon R. Néhémie, et qu'il s'agit seulement d'autoriser le déplacement pour l'usage personnel? Non, il a été dit que l'avis de R. Néhémie sert de règle, sans parler de celui de Schammaï; c'est qu'il y a aussi conformité avec l'avis de Hillel, et que l'on entend par « usage » celui de l'objet même et de sa place. — Plus haut (VIII, 6), on

assigne pour mesure au verre « qu'il y ait de quoi gratter, etc. », tandis qu'ici (§ 5) on fixe une autre mesure plus grande? C'est que, dit R. Aḥa ou R. Mescha au nom des rabbins de Césarée, plus haut il s'agit d'un morceau épais (il suffit de peu), tandis qu'ici il est question de verre mince [1] « pour couvrir le pôt » (il en faut plus) ; selon d'autres, il s'agit ici de simple déplacement, tandis que plus haut c'est le transport (défendu pour une mesure moindre).

6. On peut puiser de l'eau dans une courge creuse, κάρυον, équilibrée par une pierre, si en l'emplissant, la pierre ne tombe pas ; au cas contraire, c'est interdit. Lorsqu'un cep de vigne est fixé dans un cruchon, on peut l'employer à puiser de l'eau le samedi.

7. Quant à la fermeture des fenêtres, R. Eliézer dit que l'on peut y employer ce qui est déjà attaché et suspendu au devant ; au cas contraire, non. Selon les autres sages, on peut l'y suspendre en tous cas.

8. On peut déplacer le samedi tous les couvercles d'ustensiles (adhérents à la terre), s'ils ont des anses. Toutefois, dit R. Yossé, cette règle ne s'applique qu'aux couvercles sur des cavités de terre (citernes ou puits) ; mais, s'il s'agit seulement de couvercles d'ustensiles, on peut en tous cas les enlever le samedi.

Il est dit plus loin (XXI, 1) : « On peut le samedi prendre le panier, y eût-il une pierre dedans » ; à quoi les disciples de Rabbi ajoutent qu'il en est de même des comestibles au milieu desquels il y a une pierre. R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Hiya b. Joseph et R. Yoḥanan, le premier se conformant à l'avis de la Misnâ, le second à celui de l'école de Rabbi. Est-ce que ce dernier avis n'est pas contraire à la Misnâ, qui dit (§ 6) : « on peut puiser de l'eau dans une courge creuse, si, en l'emplissant, la pierre ne tombe pas » ? N'en résulte-t-il pas que la courge n'est pas considérée comme base de l'interdit? Ceci ne prouve rien, car la pierre y étant comprimée, forme corps avec la courge. N'est-elle pas en opposition avec R. Ḥiya b. Joseph en la fin, où elle dit : « au cas contraire, on ne peut pas l'emplir » ? Comment donc permet-on de déplacer un panier avec une pierre non comprimée? R. Judan répond : puisque la pierre a pour but d'équilibrer la courge, elle devient le principal, comme si la courge n'était déplacée que pour elle, et pour cette cause il faut une telle compression de la pierre, qu'elle constitue un seul corps. Quel parti R. Yoḥanan tire-t-il de la présente Misnâ, pour qu'il repousse l'autre enseignement? Selon lui, on insiste ici sur le déplacement de la courge même (la pierre étant l'accessoire nul). L'avis de R. Yoḥanan n'est-il pas contesté, lorsqu'il est dit au sujet de la Misnâ (ci-après, XXI, 1) « on peut transporter son enfant si même il a une pierre, ou un panier qui en a une », qu'il a été enseigné chez Rabbi que ce panier devra contenir des comestibles outre la pierre? Comment, d'après cela, justi-

1. V. Mischbeçoth zahab, nº 308.

fier le transport de l'enfant ayant une pierre? C'est que, dit R. Cohen au nom des rabbins de Babylone, on traite l'enfant à l'égal des comestibles. On a dit encore là (à Babel) : la pierre aux mains de l'enfant est considérée à l'instar d'une amulette de savant compétant qui serait entre ses mains, étant aussi efficace à le distraire et à le faire taire s'il voulait pleurer (voilà pourquoi elle est autorisée).

Qu'entend-on par un crochet qui traîne[1]? C'est dire, selon R. Yohanan, qu'il est attaché, sans être suspendu en l'air, mais traînant par la corde jusqu'au sol qu'il touche. C'est ainsi, dit-il, que Ḥilfia m'emmena et me montra un crochet de ce genre chez Rabbi, attaché et non suspendu. Il est dit aussi : l'avis du rabbin isolé (R. Eliézer) exprimé ici, et disant (§ 7) que « l'on peut y employer ce qui est déjà suspendu et attaché au-devant, est conforme à l'avis anonyme exprimé ailleurs, que le crochet traînant pourra être employé à la fermeture au Temple, non au dehors; et l'avis isolé (de R. Juda) exprimé là-bas, permettant même d'employer ce dernier objet au dehors, est conforme aux anonymes (autres sages) d'ici, permettant de fermer en tous cas. En pratique, comment agira-t-on? Lequel de ces 2 avis domine? De ce que R. Yohanan raconte que Ḥilfia l'a entraîné et lui a montré le crochet usité dans la maison de Rabbi, qui était attaché, non suspendu, il est prouvé que l'on suivra l'avis de R. Judan (qu'il est permis d'employer partout ce crochet traînant, pour fermer). R. Houna dit au nom de R. Samuel que l'avis de R. Juda sert de règle, à la condition que ce crochet soit attaché à la porte même, pour bien distinguer sa destination. R. Yanaï ou R. Amé ajoute qu'il devra être attaché à la porte par une corde assez solide pour le soutenir. Chez R. Eliézer, ce verrou était attaché par une simple liane (peu solide). Si la corde qui le retient est rompue, il est interdit d'y toucher[2]; si le lien d'attache se trouve défait, il faut, selon R. Jacob b. Aḥa au nom des autres sages, le mesurer du bout des doigts avec la corde d'attache, de façon à démontrer l'existence primitive du nœud (puis, on pourra en user). — Quant aux « couvercles d'ustensiles » (§ 8), ce que R. Yossé ajoute sert de règle, au dire d'Aba b. Cahana, ou R. Ḥiya b. Asché au nom de Rab.

CHAPITRE XVIII

1. On peut débarrasser jusqu'à 4 ou 5 boîtes pleines de paille ou de blé pour faire place à des hôtes, ou pour faciliter l'étude de la Loi, mais non le grenier entier. On peut aussi enlever de l'oblation pure, les produits soumis au doute (demaï), ou de la 1re dîme dont l'oblation (1/100) a été prélevée, ou de la 2e dîme et des objets consacrés qui ont été rachetés, ou des lupins (θέρμος) secs qui servent d'aliment aux pauvres (ou aux boucs); mais non ce qui est soumis encore aux divers droits (tebel), ni de la 1re dîme non libérée de l'oblation, ni la 2e dîme ou les

1. Jér., 'Eroubin, X, 10. 2. Tossefta, ib., 8.

consécrations non rachetées, ni le porreau, ni la moutarde. R. Simon b. Gamaliel le permet pour les porreaux, parce que c'est l'aliment des corbeaux domestiques.

2. On peut déplacer des bottes de paille, ou de petit bois, ou de joncs, si on les a réunies pour servir de fourrage ; au cas contraire, c'est interdit. On peut renverser un panier devant les poussins, pour les exercer à y monter et descendre. On peut pousser une poule échappée de la basse-cour, jusqu'à ce qu'elle y rentre. On peut faire promener les veaux et ânons sur la place publique (pour les développer). De même, une femme peut faire sauter son fils (ce n'est pas le porter). Toutefois, ajoute R. Juda, ce n'est vrai que s'il est déjà assez avancé pour lever un pied après l'autre ; mais s'il se traîne seulement, c'est interdit.

—[1] Peut-on, sans débarrasser complètement le grenier, en enlever 4 ou 5 bottes? On peut répondre à cette question : de ce qu'il est dit que, selon tous, on ne doit pas toucher au grenier, mais on peut tracer un sentier du pied en écartant le blé à droite et à gauche, afin d'entrer et sortir (il en sera de même de l'enlèvement de 4 ou 5 bottes). Selon un enseignement, il est permis de déplacer les produits où l'oblation sacerdotale et le profane sont mélangés, étant accessible au cohen ; selon une autre version, c'est interdit (n'étant pas d'usage général). R. Eliézer dit : le déplacement de ce mélange est permis s'il y a de l'oblation pure (que le cohen consommera) ; celui qui l'interdit parle d'oblation impure (impropre à tous), et il s'agit du cas où la quantité d'oblation est assez petite pour être annulée par rapport au profane ; au cas contraire, on ne pourra pas déplacer ce mélange. La version qui vient d'autoriser ce déplacement doit exprimer l'avis de R. Eliézer, qui dit[2] : en cas de mélange d'oblation impure dans cent parts profanes pures, il faut prélever une part au hasard et la brûler, en admettant l'hypothèse que le *saa* prélevé est précisément celui qui était tombé là —[3].

On a enseigné : il est permis de transporter la graine de moutarde, puisqu'elle sert de fourrage aux pigeons, la plante perpendiculaire (ḥaçab) qui sert à nourrir les gazelles, et la plante claire (doucette?), que mangent les chouettes (?). R. Nathan dit : puisqu'il en est ainsi, on permet aussi de transporter des ceps de vigne, parce qu'ils servent de nourriture aux éléphants que l'on pourrait avoir. « R. Simon b. Gamaliel permet les porreaux, est-il dit, parce que c'est l'aliment des corbeaux. » De quel cas s'agit-il? Si l'on possède cette sorte de produits et qu'il y en ait au marché, elle est autorisée selon l'avis unanime de tous ; si l'on n'en a pas et qu'elle ne se trouve pas non plus au marché, tous l'interdisent ; il s'agit seulement du cas où l'on en a, sans qu'il y en ait au marché, et sur ce point la discussion a lieu : selon les autres

1. En tête, il y a un passage traduit ci-dessus, VIII, 1. 2. Tr. Troumoth, V, 2 (t. III, p. 55). 3. Suit un passage traduit au tr. Demaï, VII, 4 (5), fin (t. II, p. 215).

sages, l'absence du marché de cette sorte la fait considérer comme disparue; selon R. Simon b. Gamaliel, la présence chez lui équivaut à ce qu'il y aurait au marché. R. Zeira dit : l'avis de la Misnâ, de pouvoir débarrasser « pour faciliter l'étude de la loi », n'est sans doute justifiable que selon R. Ḥanina, qui dit plus haut (V, fin) : nous étions montés avec Rabbi à Ḥamath-Guérar un vendredi, et il nous dit de choisir mentalement d'avance des pierres plates, afin de pouvoir le lendemain les déplacer et nous y asseoir. Non, dit R. Yossé, notre Misnâ peut aussi s'accorder selon tous; seulement, au cas invoqué des pierres, il y a cette particularité qu'elles servent désormais de siège, qu'il est permis de déplacer (non l'amas de blé, d'aucun usage immédiat). — Contre l'assertion de la Misnâ (§ 2), de pouvoir « déplacer des bottes de paille », R. Eliézer objecta ceci : à quoi bon parler là de préparation « pour servir de fourrage »? Est-ce que, par sa nature même, la paille ne se trouve pas défaite et pouvant être ainsi consommée par le bétail? C'est pour dire que c'est permis, contrairement à l'avis de celui qui dit (III, 6) : Tout objet, une fois destiné à l'interdit, reste défendu. Ainsi, il est dit plus loin (XXI, 2) : lorsqu'il y a une pierre sur l'ouverture d'un tonneau, on le penche de côté, jusqu'à ce qu'elle tombe; quoiqu'elle ait une destination interdite, on peut y toucher. R. Aba dit, au nom de R. Ḥiya b. Asché, que l'on peut expliquer ce cas du tonneau, en disant que la pierre y a été oubliée la veille au soir (le tonneau n'ayant pas eu une destination interdite formellement, pourra être touché). — [1].

3. Il n'est pas permis au jour de fête de faire mettre bas une bête, mais on peut l'aider (sans tirer le petit). On peut faire accoucher une femme le samedi, lui appeler une sage-femme de n'importe quelle place, même profaner pour elle au besoin la solennité de ce jour par tous travaux, notamment rattacher le nombril. R. Yossé permet aussi de couper le cordon ombilical. Enfin, on accomplit en ce jour tout ce qui concerne la circoncision.

En quoi consiste cette aide? Apporter du vin et l'insuffler aux narines de l'enfant bouchées de muquosités, ou mettre la main au col de la matrice pour recevoir l'enfant, afin qu'il ne tombe pas à terre, attirer les seins de la mère à la bouche du petit. R. Simon b. Gamaliel recommande d'avoir aussi pitié de la bête au jour de fête, en mettant un morceau de sel sur sa matrice : ce qui, lui rappelant l'enfantement, l'engage à allaiter son petit. « On peut appeler la sage-femme à telle distance que ce soit », comme il est dit ailleurs [2], que la permission de transgresser le sabbat par une longue course n'est pas seulement accordée aux témoins de la néoménie, mais aussi à la sage-femme aidant une femme en couches. Si cette dernière a froid, dit Samuel, on pourra lui faire un grand feu en ce jour, fût-ce au solstice d'été. « On rattachera le nombril. » Ainsi, la servante de B. Kappara, étant allé accoucher une juive le samedi, alla demander à Rabbi s'il est permis de couper le nombril. Demandez

1. Suit un passage traduit ci-dessus, III, 6. 2. Tr. Rosch haschana, II, 5.

à la sage-femme, dit-il. Il n'y en a pas ici, répliqua-t-elle. Fais alors selon l'usage local, dit Rabbi. Mais je l'ignore, dit la servante. Coupe donc, répondit-il, selon l'avis de R. Yossé. — La fin de la Mischnâ s'applique aux besoins de l'accouchée (non de la circoncision). On a enseigné : les riches enfouissent le nouveau-né dans l'huile, les pauvres dans de la paille (pour le réchauffer) ; les uns et les autres le mettent un instant en terre, à titre de gage pour elle qu'un jour il y retournera.

CHAPITRE XIX

1. R. Eliézer dit : si l'on n'a pas apporté la veille le couteau de la circoncision, on l'apporte le samedi à découvert ; en cas de danger (des persécutions religieuses), on le couvre en présence de témoins. R. Eliézer dit aussi : on peut même couper du bois et en faire des charbons, pour forger un couteau de fer. Voici la règle, dit R. Akiba : pour tout travail que l'on a pu faire la veille du samedi, on n'interrompt pas le repos sabbatique ; au cas contraire, on le rompt.

R. Yoḥanan dit : on a supposé d'abord que pour tout ce qui concourt à l'accomplissement des préceptes, R. Eliézer discute et autorise la transgression sabbatique ; mais de ce qu'il déduit des prémices certains points de la question par comparaison, en disant qu'à l'instar de la transgression permise pour les prémices de la gerbe offerte au temple (Lévit. II, 14), elle est aussi permise pour les 2 pains de proposition du samedi, désignés par le même terme *prémice* ; il est prouvé que R. Eliézer ne conteste pas l'avis des autres sages pour tous les préceptes et n'autorise pas toujours l'infraction sabbatique. Pourquoi R. Eliézer a-t-il recours à cette comparaison des termes ? Ne va-t-il pas sans dire que cette offrande du culte prédomine le sabbat ? C'est pour dire que non-seulement le précepte essentiel de cette offre est supérieur au repos sabbatique, mais encore les préparatifs de l'accomplissement du devoir. Mais, fut-il objecté, on a bien permis de transgresser le sabbat pour le *loulab* et ses accessoires [1], sans qu'une expression biblique autorise ces derniers ? Il s'agit là seulement, répondit R. Yôna, de l'apporter depuis le sommet du palmier où ce *loulab* se trouvait (ce qui est peu grave). N'a-t-on pas enseigné la même latitude au sujet du *Schofar* et de ce qui peut contribuer à accomplir ce précepte ? Il s'agit seulement d'autoriser le transport au-delà de la limite sabbatique (défense peu grave) ; c'est ainsi que l'on a dit : il n'est permis de le gratter, ni à l'extérieur, ni à l'intérieur, ni d'enlever les rugosités. On a enseigné au nom de R. Eliézer que, pour le *loulab* et ses accessoires, il est permis d'enfreindre le sabbat. R. Yôna dit d'écarter cette Misnâ, qui semble approuver l'opinion de R. Akiba, puisque, lors de la présentation d'un cas de ce genre, Rabbi enseigna que l'avis de R. Eliézer domine. Sur ce, dit R. Yoḥanan, la compagnie des étudiants demanda pourquoi Rabbi

1. B. Soucca, 43a.

a jugé bon de laisser de côté les paroles des autres sages et de donner la préférence à R. Eliézer? C'est que, répondit R. Oschia, nous avons consulté R. Juda le circonciseur, et il nous a répondu qu'il s'agit seulement du transport dans une ruelle sans issue (défense peu grave et autorisée, en ce cas, par tous). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est défendu de transporter de cette ruelle dans les maisons, et à l'inverse? Il peut s'agir, répondit R. Abahou, d'un enfant et du couteau d'opération ayant séjourné depuis la veille dans la ruelle. Mais encore, n'est-il pas interdit de déplacer les objets dans l'intérieur même de la ruelle? (objection non résolue). On demanda en présence de R. Yossa [1] : puisqu'il est dit que les ustensiles ayant séjourné depuis la veille dans une cour peuvent y être déplacés le samedi, en sera-t-il de même pour toute la ruelle? Ou bien est-ce spécial aux cours à cause de leurs murs? Lorsqu'on eut posé cette question à R. Yossé, en traitant du samedi, il n'y répondit pas, parce qu'il s'occupait de chaque chose en son lieu et place. Lorsqu'en s'occupant des liens symboliques de l'*eroub* on revint à cette question, il dit au nom de R. Yohanan : on peut transporter dans toute la ruelle ce qui a séjourné là, aussi bien que c'est permis en ce cas dans une cour. Selon Rab au contraire, on ne pourra pas les déplacer dans une telle ruelle à une distance de plus de 4 coudées. R. Yossé b. R. Aboun dit que chacun de ces avis est conforme à ce que leurs auteurs expriment ailleurs : ainsi, R. Yohanan disant que la présence seule de la poutre, même sans l'association de l'*eroub*, autorise le transport, permet aussi de déplacer les objets dans toute la ruelle; selon Rab au contraire, qui ne se contente pas de la présence d'une simple poutre pour constituer l'association, il n'est pas permis non plus de transporter dans la ruelle à plus de 4 coudées. Mais alors, si la présence de la poutre suffit selon R. Yohanan, pour former la jonction d'une ruelle, en quel cas a-t-on lieu d'y poser l'eroub? C'est, répondit R. Yossé b. R. Aboun, pour former un lien symbolique entre toutes les propriétés qui aboutissent là. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : pour porter le couteau de la circoncision, on réunira les hommes par groupes formant une sorte d'enceinte, et l'on passera au milieu d'eux pour porter cet objet, sans infraction du sabbat. Comme un tel fait survint à R. Marina, il consulta R. Simon sur ce qu'il devait faire, et celui-ci le lui permit; il demanda aussi à R. Amé, qui le lui défendit. R. Simon fut fâché de cette nouvelle demande. Mais n'a-t-on pas enseigné [2], qu'après avoir demandé à un sage qui permet, on demandera à un autre qui peut-être s'y opposera (il ne devait donc pas se fâcher)? En effet, voici comment le fait se passa : on demanda d'abord à R. Amé qui le défendit, puis à R. Simon qui le permit; ce dont R. Amé se fâcha, car il est dit qu'après avoir consulté un sage qui défend un cas, on ne doit plus en consulter d'autre qui pourrait le permettre, sans connaître l'interdit déjà prononcé [3]. Il arriva un jour, au temps de R. Jérémie, que l'on

1. Ci-après, 'Eroubin, VI, 8. 2. B. Aboda zara, 7ª. 3. En principe, on ne permet pas un cas déjà résolu négativement par un collègue.

oublia de porter le vendredi soir les clefs de la grande salle d'études pour le samedi matin ; on lui demanda ce qu'il y avait à faire. Quand vous verrez les auditeurs arriver en foule, dit-il, vous pourrez profiter de leur passage pour apporter ces clefs au milieu d'eux, sans transition réelle par la voie publique. Ce qui fait la force de cet avis de R. Jérémie, c'est qu'il est dit : on considère comme rangée humaine (autorisant le transport) aussi bien celle qui est faite en connaissance de cause (sachant quel est le but), qu'en l'ignorant. R. Juda b. Pazi enseigna de transporter les clefs en ce cas par les passages qui sont fermés la nuit (moins publics que le reste). R. Samuel b. Abdimé ayant un jour à opérer une circoncision chez son fils R. Schescha'a, avait oublié d'apporter la veille le couteau de l'opération, et il demanda à R. Mena ce qu'il devait faire : reculer l'acte au lendemain, répondit R. Mena. Il s'adressa ensuite à R. Isaac b. Eliézer en disant : je n'ai pas oublié de concasser des épices (conditum) pour le vin aromatisé, mais j'ai oublié le couteau : il faut ajourner l'acte au lendemain, dit aussi ce rabbin. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna qu'aux termes de notre propre Misnâ, l'interdit de former sciemment des rangées pour se soustraire à la défense du transport paraît évident, puisqu'elle dit : « Selon R. Eliézer, si l'on n'a pas apporté la veille le couteau de la circoncision, on l'apporte le samedi à découvert » ; or, s'il était permis de constituer des rangées, il n'eût pas manqué d'y recourir. On demanda à Hillel l'ancien[1] ce qu'il y avait à faire au cas où, une veille de Pâques se trouvant être un samedi, tout le monde aurait oublié d'apporter d'avance le couteau nécessaire pour égorger l'agneau pascal? Sera-t-il permis, par dérogation, de le faire porter indirectement sur le dos de l'agneau, ou non? J'ai entendu une règle à cet égard, répondit-il, que j'ai oubliée; mais laissez faire les Israélites, et s'ils ne sont plus des prophètes, ils en sont les fils, sachant quelle conduite tenir ; aussitôt, chacun trouva un moyen de se tirer d'affaire, et celui qui avait pour la Pâque un mouton enfouit le couteau dans la laine, celui qui avait un cabri le liait aux cornes, de façon que chaque sacrifice portait avec lui le couteau pour la cérémonie. A cette vue, il se souvint de la règle et dit avoir entendu par Saméas et Abtalion qu'en un tel cas d'oubli, on agit en effet de la sorte (de faire porter le couteau par l'animal). Aussi, R. Zeira dit au nom de R. Eliézer: toute règle religieuse qui n'a pas d'origine traditionnelle n'est pas valable (voilà pourquoi Hillel avait à cœur de citer ceux qui la lui avaient indiquée). On a enseigné ailleurs[2]: lorsqu'on a chevauché sur la vache rousse, ou si l'on s'est appuyé sur elle, si l'on s'est suspendu à son corps, si l'on a eu une prise sur ses flancs pour s'aider à traverser un cours d'eau, si l'on a replié sur elle la corde servant à l'attacher, ou si l'on a étendu son manteau sur elle, en tous ces cas, elle devient inapte au service de purification. Or, on établit des comparaisons entre la vache rousse et l'agneau pascal. Ainsi, de ce dernier on déduit que si par oubli on a attaché un couteau aux cornes de la vache rousse, pour l'égor-

1. Jér., Pesahim, VI, I (f. 33a); B. ib. 66a. 2. Tr. Para, II, 3.

ger, elle reste propre au service, et cette attache ne constitue pas un joug interdit ; par contre, on déduit de la vache rousse, pour le sacrifice pascal, que toute action accomplie en vue du culte et de la préservation des saintetés (p. ex. d'étendre un manteau sur la bête pour la préserver des mouches) ne constitue pas un interdit, comme le transport du couteau. Mais, fut-il observé, pourquoi Hillel ne permet-il pas de recourir aux rangées pour opérer ce transport sans infraction ? C'est qu'en effet on suit l'avis de R. Amé, interdisant les rangées faites sciemment, on peut même dire qu'on suit l'avis de R. Simon qui les permet, et Hillel ne les ordonna pas, parce qu'il avait oublié cette règle comme celle de faire transporter les couteaux sur les animaux. Mais, demanda R. Abin, puisqu'il est impossible qu'en deux périodes agraires (en 14 ans) il ne survienne pas une veille de Pâques en un samedi, comment peut-on avoir oublié les règles à observer en ce cas et la prédominence du devoir pascal? Il ne s'agissait, en effet, que de faire ressortir la supériorité de Hillel pour l'élever plus tard au patriarcat. On a enseigné que R. Eliézer dit : de même que l'égorgement est un devoir supérieur au repos sabbatique, de même, on pourra transgresser le samedi pour accomplir les détails concourant à ce précepte. Non, dit R. Akiba, car c'est vrai pour le précepte de l'égorgement, vu l'impossibilité d'y procéder la veille, tandis qu'il n'en est pas de même des préparatifs de détails pouvant être apprêtés d'avance. A quoi R. Eliézer réplique que la combustion des graisses de sacrifices, autorisée le samedi, prouve qu'il est aussi permis en ce jour de transgresser le repos pour les accessoires du devoir ; il n'y a donc pas lieu d'établir une distinction entre les accessoires de l'égorgement qui le précèdent et ceux qui suivent cet acte. Il y en a une, répliqua R. Akiba, car, une fois le repos sabbatique transgressé par le devoir capital de l'égorgement, il est naturel de pouvoir aussi se livrer aux accessoires de ce précepte (comme la combustion des graisses), tandis qu'avant cet acte il n'y a pas lieu d'interrompre le sabbat ; ou bien encore, peut-être trouvera-t-on un défaut au sacrifice qui mette obstacle à son égorgement, et l'on se trouverait avoir enfreint le sabbat sans procéder à cet acte capital. Mais, pour l'enfant, cette dernière considération n'ayant pas lieu d'être, pourquoi R. Akiba ne permet-il pas les accessoires de la circoncision ? Il peut tomber malade, ce qui ferait ajourner la cérémonie. Mais, fut-il objecté contre R. Akiba, qui autorise les accessoires qu'il est impossible de préparer d'avance, pourquoi ne peut-on pas reconstruire en ce jour l'autel écroulé subitement? C'est qu'il arrive parfois de le reconstruire la veille (en prévision qu'il ne tombe), et par ce fait on ne trangressera pas le repos pour un écroulement subit ; tandis qu'il est impossible d'ajourner ce qui survient en date fixe pour la Pâque. Mais, s'il arrive à un homme impur par contact de mort que le 7[e] jour où il doit se purifier par l'aspersion est juste en ce 14 Nissan survenant un samedi, pourquoi ne pas l'asperger en ce jour, selon R. Akiba, tenant compte de la fixité de la date? Cela tient à ce que l'aspersion peut avoir lieu d'ordinaire la veille, sans que la date soit aussi stricte qu'à Pâques.

2. On peut, le samedi, faire tout ce qui est relatif à la circoncision: couper le prépuce, dénuder par déchirement, pratiquer la succion du sang (de crainte d'hémorrhagie), couvrir la plaie d'emplâtre [1] (σπλήνιον), ou de cumin en poudre. Si ce dernier n'a pas été pulvérisé la veille, on peut le mâcher en ce jour et l'y déposer. Si l'on n'a pas opéré la veille le mélange du vin et de l'huile, on mettra de chacun de ces liquides séparément. On ne doit pas, en principe, confectionner à cet effet des bandes de préservation, mais on peut y attacher un chiffon de lin. Si ce n'était pas prêt de la veille, l'opérateur peut apporter ce chiffon enroulé autour du doigt, et l'apporter au besoin d'une autre cour.

Comme il est dit (Genèse, XVII, 13): il *sera circoncis*, avec redondance des termes, on en déduit la preuve qu'il faut 2 opérations, la coupe, la dénudation, l'ablation des filaments [2]. Cette extension est justifiée selon R. Akiba, qui dit d'appliquer à un tel procédé toute expression redoublée; mais comment l'expliquer selon R. Ismaël, qui dit de ne rien déduire des expressions doubles, et que la loi s'est exprimée simplement à l'instar de tous les hommes, lorsqu'elle dit, p. ex. (ib. XXXI, 30) : *marcher tu as marché*, ou (ibid.) *languir tu languissais*, ou (ib. XL, 15) : *voler j'ai été volé*? D'où, selon lui, tire-t-on ces obligations additionnelles? On les déduit, dit-il, de ce qu'il est écrit (Exode, IV, 26): *elle dit alors qu'il est un époux de sang, à cause de la circoncision*, où le dernier terme, mis au pluriel, indique la pluralité des prescriptions relatives à ce devoir. Rab dit que, de l'expression redondante « il devra être circoncis », on déduit que même le circoncis par naissance devra être opéré à nouveau, afin qu'il en échappe une goutte de sang en signe d'alliance; ou bien que l'Israélite incirconcis ne pourra pas opérer d'autres (devant être d'abord circoncis), ni à plus forte raison un païen incirconcis. R. Lévi déduit de ce qu'il est écrit (Genèse, XVII, 9) : *toi tu observeras mon alliance*, que ceux-là seuls qui sont opérés pourront circoncire de même les autres. On a enseigné : un israélite peut circoncire un samaritain, mais ce dernier même circoncis ne devra pas opérer un enfant israélite, de crainte qu'il ne reporte la pensée de cet acte à l'idole du mont Garizim; tel est l'avis de R. Judan. R. Yossé dit qu'il n'y a nullement lieu de supposer une application de pensée à la circoncision; aussi, le samaritain pourra opérer toute sa vie, dût-il penser au mont Garizim jusqu'à sa mort. Celui qui est recouvert (épiplaste) n'a pas besoin d'être opéré, à cause du danger de couper l'urètre [3]. R. Yossé lui dit : au temps de Bar Coziba, beaucoup de gens avaient pratiqué l'épiplasme, puis, tous circoncis plus tard, ont vécu et ont engendré des fils et des filles [4]. De ces derniers, ainsi que de ceux nés à l'état circoncis avant la conversion, on fera verser une goutte de sang en signe d'alliance. On a enseigné, selon R. Simon b. Eléazar : il n'y a pas de discussion entre Schammaï et Hillel au sujet de l'enfant né à

1. Maïmondi met pour équivalent مرهم. 2. Jér., Yebamôth, VIII, 1 (f. 8[d]). 3. B. Abôda zara, 26[b]. 4. Dernburg, Essai etc., p. 419.

l'état circoncis, dont il faut verser une goutte de sang, parce que c'est un prépuce comprimé contre la peau ; ils discutent seulement au sujet du converti, circoncis avant la conversion : selon Schammaï, il faut en verser une goutte à nouveau, Hillel en dispense. R Isaac b. Nahman dit au nom de R. Oschia que l'avis du disciple sert de règle[1]. Lorsqu'un fait de ce genre survint et que l'on consulta Rab, pour savoir s'il fallait faire saigner un tel enfant même un samedi, il répondit : puisque l'on a dit de l'enfant né à l'état circoncis que son prépuce est supposé comprimé, cela prouve avec évidence qu'il y a prépuce et qu'à cette cause on enfreint le sabbat ; selon R. Abahou, on ne l'enfreint pas[2], se contentant de verser une goutte de sang d'alliance. R. Ada b. Ahaba eut un fils, né circoncis ; et, voulant le faire saigner, il l'estropia et tua. Selon R. Abin, cet enfant, avait les testicules broyés en naissant, et il mourut à la suite d'un jeûne du père[3] ; selon des rabbins de Césarée, l'enfant avait l'urètre coupé[4], et il mourut à la suite du jeûne de supplications du père. — Au sujet du mélange balsamique de vin et d'huile, R. Yohanan b. Marié demanda si, en cas de mélange préalable de ces 2 liquides au fond d'une coupe, on peut le samedi continuer à verser au-dessus un peu de chaque sorte, ou non ? (question non résolue).

3. On peut laver l'enfant soit avant, soit après la circoncision, en jetant de l'eau sur lui à la main, sans le poser dans un vase. R. Eliézer b. Azaria dit : On baigne l'enfant au 3e jour qui suit l'opération, fût-ce un samedi, selon ces mots (Genèse, XXXIV, 25) : *au 3e jour, lorsqu'ils étaient souffrants de la fièvre.* Pour l'enfant douteux[5] et pour l'androgyne (des 2 sexes), on ne profane pas le sabbat ; mais R. Juda le permet pour ce dernier —[6].

4. Si quelqu'un a 2 enfants à circoncire, l'un après le samedi et l'autre en ce jour, et que par oubli, il ait circoncis en ce jour celui qu'il fallait opérer le lendemain, il a commis un péché. Lorsqu'un des enfants devait être circoncis la veille du sabbat et un autre en ce jour, et que, par oubli, on ait circoncis en ce jour celui qui devait être opéré la veille, on est passible d'un sacrifice de péché selon R. Eliézer, mais non d'après R. Josué.

Pour l'enfant douteux et l'androgyne, on ne profane pas le sabbat, est-il dit (§ 3) ; R. Juda le permet. On a dit ailleurs[7] : chacun est tenu de se présenter au temple lors des grandes fêtes, sauf le sourd, l'idiot, l'enfant, le douteux (bouché) et l'androgyne (vu l'incertitude du sexe masculin de ces

1. Malgré l'avis contraire de son maître R. Juda, celui de R. Simon b. Eliézer prédomine. 2. Pour lui, le cas est douteux. 3. Il supplia Dieu de ne pas laisser survivre cet infirme. 4. Autre infirmité, cause d'exclusion de la communauté (Deut. XXIII, 2). 5. Ne sachant s'il est venu à terme, sa vie est incertaine. 6. Le texte de ce § se retrouve ci-dessus, IX, 3. 7. Jér., Haghiga, I, 1, (f. 76a) ; Yebamoth, VIII, 1 (f. 9a).

2 derniers). Que dit à l'égard de ce dernier R. Juda, qui considère nettement ici l'androgyne comme un mâle? On peut le savoir de ce que R. Yoḥanan b. Dahabaï dit au nom de R. Juda que l'aveugle aussi est dispensé de la visite au temple; or, personne n'emploie l'expression « aussi », ou également, sans admettre d'abord ce qui précède[1]; donc, selon R. Juda, l'androgyne est dispensé de cette visite. N'est-il pas en contradiction avec lui-même; puisqu'ailleurs il exclue l'androgyne des devoirs incombant au sexe masculin, tandis qu'ici il lui étend la loi de la circoncision? C'est que R. Juda et les autres rabbins expliquent différemment le même verset (Genèse, XVII, 14) : *tout mâle incirconcis dont la chair de prépuce n'aura pas été coupée sera retranché, etc.*; le premier trouve inutile le terme « mâle », les autres le terme « incirconcis », et ils concluent qu'il s'agit seulement de ceux qui sont entièrement mâles, à l'exclusion de l'androgyne. R. Juda au contraire applique la gravité du devoir de la circoncision même à celui qui n'est qu'en partie incirconcis, comme l'androgyne, tandis qu'il exclut ce dernier de l'expression *tous tes mâles*, usitée pour ceux qui doivent la visite officielle au temple. R. Yoḥanan dit que l'avis exprimé dans la Misnâ, qu'en cas d'opération intervertie par erreur il n'y a pas de délit, est conforme à R. Meir[2], qui déclare aussi la dispense lorsque l'accomplissement d'un acte est un précepte religieux, comme c'est ici le cas; il n'y a de discussion qu'en cas d'opération d'un acte non religieux. Selon R. Simon, tout acte accompli erronément sans but religieux est condamnable[3]; mais lorsqu'il a un but religieux[4], il fait l'objet de la discussion entre R. Eliézer et R. Josué. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : c'est conforme à l'avis de R. Meir, qui déclare aussi qu'il y a dispense en cas d'égorgement irrégulier, à condition que ce soit un agneau sans défaut (propre au sacrifice), âgé d'un an, à l'état d'offrande pacifique, pouvant être détourné de son but et servir à la Pâque. On en conclut 3 points : 1° que le sacrifice devra être indéterminé; 2° qu'il soit possible de le changer; 3° qu'il représente un acte religieux. Qu'entend-on par objet non déterminé? R. Jérémie croit devoir supposer que tous les sacrifices dominant le sabbat sont en ce cas, puisque l'on ne voit pas combien de fois le sacrifice pascal sera égorgé dans l'année où cette veille est un jour de sabbat; selon R. Yossé, ce qui est indéterminé, c'est leur nombre non fixé d'avance. Lorsque R. Yossé arrivait à l'étude de notre Misnâ « si l'on a deux enfants à circoncire, etc. », il disait : R. Jérémie m'a bien enseigné que l'on nomme objet non déterminé ce qui n'a pas de nombre fixé par le texte biblique[5], comme on ignore le nombre des sacrifices à Pâques devant prédominer le sabbat. R. Ḥisda dit : selon R. Simon (admettant la discussion en cas d'acte religieux), on peut

1. Ci-dessus, II, 3. 2. Jér., Pesahim, VI, 7 (f. 33c). 3. Selon tous, c'est un délit d'opérer le samedi celui du dimanche. 4. Opérant le samedi celui de la veille. 5. Ce n'est pas à dire que l'on entend par là ce qui ne saurait pas être dénombré, puisqu'il y a ici dispense en cas de circoncision intervertie de ces enfants; voir ci-dessus, VII, 1.

ustifier la discussion entre R. Eliézer et R. Josué, en disant qu'il s'agit du cas où une compagnie n'a pas égorgé le sacrifice pascal, et la préoccupation de ce devoir a causé l'oubli. R. Zeira dit qu'il exprime l'avis de R. Yanaï, émis à ce sujet : si par oubli on a circoncis la veille celui qu'il fallait opérer le samedi, qu'au matin on circoncit celui de ce jour et que l'après-midi on opère celui du lendemain, n'y a-t-il pas de délit pour cette 2e opération en raison de l'interruption sabbatique justifiée pour le 1er acte, ou non? Selon R. Zeira, R. Yanaï proclame la dispense en ce cas ; selon R. Aba, il émet au contraire l'avis de culpabilité. A quoi bon, selon ce dernier, R. Aba parle-t-il de la circoncision faite d'avance par erreur, le vendredi au lieu du samedi? Il vient seulement énoncer comment les erreurs se produisent parfois entre les divers enfants. Selon l'explication de R. Zeira, R. Yanaï, parlant de l'acte accompli le vendredi au lieu du samedi, explique notre Misnâ selon R. Meir[1]. R. Mena dit en présence de R. Yossé : ce que R. Ḥisda dit, qu'il peut s'agir d'une compagnie préoccupée de n'avoir pas offert le sacrifice pascal, est conforme à R. Simon, d'après lequel tous condamnent la circoncision opérée le samedi au lieu du lendemain ; ce que vient de dire R. Yanaï est conforme à l'avis de R. Meir (qu'il y a au contraire discussion en ce dernier cas). Mais, peut-on objecter, quelle différence y a-t-il alors entre l'explication de R. Meir et celle de R. Simon ? Nous trouvons bien des divergences entre eux, car outre la question de détermination ou non, il y a celle des enfants dont l'ordre de circoncision a été interverti. Est-ce que ce dernier cas est considéré à l'égal d'un objet déterminé, ou d'un objet indéterminé ? Si on le considère comme indéterminé, eût-on circoncis le samedi l'enfant devant être opéré la veille, on n'est pas coupable, quand même il n'y a pas d'autre enfant à opérer (et en faveur duquel la transgression sabbatique serait justifiée) ; si on le considère comme déterminé, on est seulement dispensé en cas de présence d'un autre enfant à opérer, justifiant la préoccupation, mais sans cela on est coupable. R. Yossa dit : il résulte des paroles des rabbins qu'ils considèrent ce cas comme indéterminé, à condition qu'il y ait un autre enfant à circoncire. Ne peut-on pas objecter qu'il est dit : « si l'on a devancé le temps de l'opération, ayant opéré le samedi l'enfant devant être opéré le lendemain, on est dispensé de pénalité ; et si l'on a reculé le temps de l'opération, accomplissant le samedi ce qui devait être fait la veille, on est coupable » ? En effet, dit R. Houna, il faut renverser l'ordre des périodes de notre Misnâ, car l'on a enseigné que, selon R. Simon, R. Eliézer et R. Josué s'accordent à déclarer coupable celui qui aurait circoncis (en avance), un samedi, l'enfant devant être opéré le lendemain ; ils discutent seulement en cas de circoncision faite (en retard) le samedi au lieu de la veille, auquel cas R. Eliézer condamne, et R. Josué absout. C'est par suite de la valeur de l'objection présentée contre R. Yanaï, que l'on a émis l'idée d'une interversion dans la Misnâ : il s'agit du cas où, par oubli, on a opéré d'avance, la veille,

1. Il discute en cas d'opération du samedi au lieu du dimanche.

l'enfant devant être circoncis le samedi. R. Ada b. Ahaba dit que c'est là l'avis de R. Meir et de R. Simon ; mais, selon R. Yossé, on n'est pas coupable, même si l'accomplissement de l'acte ne remplit pas un but religieux, puisque l'erreur a eu lieu dans un but religieux. Lorsqu'on a terminé l'acte de la circoncision, on ne doit plus y revenir, sauf pour couper les filaments qui s'échapperaient de la partie coupée et lui nuiraient [1]. R. Yohanan dit : selon R. Yossé, même après l'achèvement de l'acte, on peut y revenir, fût-ce pour des filaments qui n'obstruent pas la circoncision. Quel avis de R. Yossé se rapporte à cela ? Celui où il a été dit ailleurs [2] que, selon lui, si au 1er jour de la fête des tabernacles se trouvant être un samedi on a, par oubli, transporté le loulab sur la voie publique, on n'est pas coupable, parce qu'on l'a transporté dans le but d'accomplir un précepte religieux [3]. Est-ce que, selon R. Yossé, on est aussi absous, si après la circoncision on porte le couteau de la circoncision par attachement à ce grand acte, ou si l'on transporte du pain azyme au-delà de ce qu'il en faut à la consommation légale? De ce que R. Yohanan a dit que, selon R. Yossé, on peut revenir aux détails de l'acte de circoncision, même après l'avoir achevée, fût-ce des filaments qui n'obstruent pas la partie coupée ; il est prouvé que l'on permet aussi le transport du couteau, ou de l'excédant d'azyme.

5. On peut (légalement) circoncire l'enfant à l'âge de 8 jours, de 9, de 10, de 11 et de 12 ; ni plus tôt, ni plus tard. Ainsi, l'ordinaire est 8 jours ; s'il est né au crépuscule, on attend le 9e ; si c'est au crépuscule du vendredi soir, on attend au 10e ; si, de plus, un jour de fête suit le samedi, on ajourne au 11e ; si enfin ce sont les 2 jours de fête du nouvel an qui suivent, on atteindra le 12e jour. Il n'est pas permis de circoncire un enfant malade, jusqu'à sa guérison.

6. Voici les filaments qui empêchent la circoncision : l'excroissance de chair couvrant la majeure partie du gland. Lorsqu'un tel homme est cohen, il ne pourra pas manger de l'oblation sacerdotale. Lorsqu'un enfant a tant de graisse, qu'il est trop difficile de l'opérer, il faut l'enlever à cause de l'apparence. Lorsqu'on a circoncis sans dénuder le gland, l'opération est nulle.

En quel cas arrive-t-il qu'un enfant sera circoncis le jour même ? Le fils d'une esclave se convertissant au moins 8 jours après la couche sera circoncis dès sa réception dans le judaïsme ; si cette femme s'est convertie avant la naissance du fils, il sera circoncis à l'âge de 8 jours, selon la règle habituelle. Jacob habitant du village de Neboria demanda à R. Hagaï : pourquoi ne circoncit-on pas au crépuscule celui qui est né à ce moment, de façon à éviter tout doute ? C'est que, lui dit le rabbi, si nous passions tous deux toi et moi par une porte, on ne saurait préciser avec une exactitude stricte si l'un

1. V. ci-après, § 6. 2. Tr. *Succa*, III, 14. 3. C'est l'usage des jérusalémites de le porter partout, même après la présentation officielle au Temple.

n'a pas dépassé un peu l'autre; de même pour le crépuscule, on pourrait manquer de préciser l'instant de la naissance au bout de 8 jours; voilà pourquoi on l'ajourne. Samuel dit : lorsqu'un enfant est atteint de la fièvre chaude, on ajourne la circoncision à un mois. Pendant ce mois d'intervalle, peut-on lui donner à manger du produit des froments d'oblation, ou le frotter avec de l'huile d'oblation, sans tenir compte du défaut de circoncision, en raison du cas de force majeure, ou non? On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit : ni un incirconcis [1], ni les prêtres impurs ne pourront manger de l'oblation ; tandis que leurs femmes et leurs serviteurs en mangent; on voit donc que l'incirconcis par force majeure en est exclu. R. Aḥa au nom de R. Tanḥoum b. Ḥiya ajoute : on tient compte de la présence du prépuce à partir du 8e jour de la naissance, de sorte qu'auparavant on pourra frotter l'enfant avec une telle huile. On a enseigné aussi : pendant le mois d'ajournement forcé de la circoncision, il est interdit de lui donner à manger du surchoix des produits d'oblation, ni de le frotter avec l'huile de cette provenance. Dans quelle situation, permise ou interdite, le range-t-on pendant la 8e nuit, au moment intermédiaire entre la 1re semaine d'autorisation et le reste du temps d'interdiction? Puisque l'on a enseigné au sujet de la dîme d'animaux [2], que, dès l'arrivée de la 8e nuit, on admet le rejeton au pacage pour être rédimé, cela prouve que cette nuit est tenue à l'égal du jour, et que ledit enfant incirconcis sera dès lors exclu de l'oblation. On a effet enseigné : on pourra lui donner à manger de ce qu'il y a de meilleur en oblation, on le frottera avec une telle huile pendant 7 jours, pas davantage.

Quant aux « filaments qui empêchent la circoncision », R. Abouna dit au nom de R. Jérémie : il suffit pour obstruer que l'excroissance, sans entourer le gland en majeure partie, couvre en une place la majeure part de la hauteur, ou épaisseur. Selon R. Yossé b. Ḥanina, il suffit qu'elle entoure la majeure partie du cercle glandaire, sans le dénuder en entier. R. Tabaï dit au nom de Samuel d'examiner le membre au moment de l'érection, afin de se rendre compte si au-dessous de l'excroissance le prépuce est enlevé : ce qui alors dispense de la circoncision. — « Lorsqu'on a circoncis sans dénuder le gland, est-il dit, l'opération est nulle. » De plus, a-t-on enseigné, on encourt la peine du retranchement [3]. Toutefois, dit R. Aḥa au nom de R. Abahou, c'est vrai que l'on est punissable lorsqu'il ne reste plus assez de temps le samedi pour achever l'acte par la dénudation [4] ; mais lorsqu'il reste assez de temps à cet effet, on achève l'opération sans crainte de blâme, puisqu'au contraire on remplit un devoir. On a enseigné : aussi longtemps que l'on est à l'œuvre de la circoncision, on peut couper même à plusieurs reprises, soit les fils qui obstruent le gland, soit ceux qui ne gênent pas-[5].

1. Celui qui a perdu ses frères par l'effet de la circoncision ne sera pas opéré, à cause du danger de mort; tr. Yebamôth, VIII, 1. 2. B. Zebahim, 12a. 3. Midrasch rabba sur Genèse, nº 46; Deut., nº 6. 4. On est aussi coupable que d'avoir blessé. 5. Suit le même passage que ci-dessus, § 4.

CHAPITRE XX

1. R. Eliézer dit : au jour de fête, on peut suspendre au-dessus d'un vase un linge à passer le vin, et le samedi on peut y verser du vin s'il est déjà suspendu ; selon les autres sages, aucun de ces actes n'est permis, mais au jour de fête on peut y verser du vin s'il est déjà suspendu.

2. On peut mettre de l'eau sur la lie de vin pour qu'elle trempe (et absorbe la partie vineuse), et transvaser le vin à travers du linge, ou un panier d'osier égyptien. On peut mettre un œuf cassé dans une couche de moutarde (pour l'éclaircir), et l'on peut en ce jour faire de l'hydromel (οἰνόμηλον). R. Juda dit : le samedi, on ne fera ce mélange que dans le verre (à boire de suite) ; aux jours de fête, on opérera par *loug* (pour plusieurs fois), et c'est seulement aux jours de demi-fête qu'on en brassera par tonneau. R. Zadoq fait tout dépendre du nombre des invités que l'on a.

On a enseigné : R. Eliézer et les autres sages s'accordent à interdire d'ériger des tentes en principe aux jours de fête ; ils discutent seulement sur la faculté d'y ajouter des parties : le premier permet ces additions le jour de fête, non le samedi, les autres l'interdisent aux jours de fête, et à plus forte raison le samedi. Mais est-ce que dans la présente Misnâ il s'agit d'addition, et puisqu'il s'agit au contraire d'un commencement, pourquoi R. Eliézer le permet-il ? On peut expliquer notre Misnâ, répondit R. Abin b. Cahana, en disant qu'il s'agit d'une passoire neuve, que l'on suspend ainsi pour l'approprier au service. Mais alors la contradiction avec R. Eliézer est d'autant plus formelle ? car, si dans notre Misnâ, il permet la suspension pour approprier un ustensile, il devrait à plus forte raison émettre le même avis dans la *braïta*, où il s'agit d'un objet déjà prêt ? Aussi, dit R. Ḥinena, R. Eliézer le permet ici en se conformant à R. Juda, au nom de qui l'on a enseigné qu'il est permis de se livrer à tous travaux préparatifs du manger (comme c'est ici le cas pour le vin à passer). R. Aḥa dit au nom de R. Aba que c'est permis, parce que l'on admet l'avis de celui qui autorise l'érection d'une tente provisoire le jour de fête, pourvu qu'au-dessus il y ait une toile tendue dès la veille. Ainsi, au temps de R. Juda b. Pazy, il y avait des divans aux salles d'études, au-dessus desquels on tendait des voiles à une distance de 4 coudées la veille, et le lendemain on les tendait dans toute la longueur. On avait supposé que cette façon d'agir avait lieu selon l'avis de ce rabbi ; mais, après examen fait, il fut reconnu que c'est contraire à son avis, à moins que la veille on ait étendu la plus forte partie du voile. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : l'érection d'une tente, le samedi, est aussi condamnable que la construction ; selon R. Zeira, ce n'est qu'un interdit rabbinique (secondaire) d'étendre ces voiles, ou de les replier. R. Aba b. Cohen demanda en présence

de R. Yossé s'il est permis le samedi de déployer le rideau suspendu devant l'arche de la loi? Oui, répondit-il, puisqu'il est étendu là depuis la veille, on peut le mouvoir en tous sens, comme l'on ouvre et ferme une porte —[1].

R. Aba dit au nom de R. Juda ou de Rab, qu'en se servant « du linge pour transvaser le vin », il ne faut pas lui donner la forme d'un étui, comme en semaine (on aura soin de changer un peu). On se demanda ceci : est-il permis en repliant l'étoffe de lui laisser prendre spontanément ladite forme d'étui? Oui, dit R. Matnia, on penche l'étoffe de côté sans souci de la forme qu'elle prendra, en ayant soin seulement de ne pas opérer le samedi tout à fait comme en semaine. Voici comment il faut rectifier la Misnâ au sujet de l'œuf : on sépare le jaune d'œuf du blanc par une couche de moutarde; si c'est réduit en pâte avec la moutarde par un mélange fait la veille, R. Yossé au nom de R. Eliézer permet de la délayer à la main, non avec un ustensile; R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, permet de la délayer aussi bien à la main qu'avec un ustensile. Puisque l'on n'agit pas ainsi (à la main) même pour les chiens, répliqua R. Yossé, il faut évidemment adopter ce procédé pour le samedi seul, à titre de changement. R. Ḥiskia ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que l'on peut opérer le mélange aussi bien à la main qu'à l'aide d'un ustensile. — Par οἰνομῆλον, dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, on entend un mélange de vin, de miel et de poivre.

3. Il n'est pas permis de tremper de la gentiane[2] (laserpitium) dans de l'eau tiède, mais de la plonger dans du vinaigre. On ne trempera pas des vesces, et on ne les râpera pas, mais on peut les mettre dans un van ou panier. On ne tamisera pas la paille dans un van, et on ne la placera pas en un lieu élevé pour disperser le son; mais on peut recueillir ce dernier dans le tamis et le verser dans les crèches.

R. Mena dit qu'il faut ainsi compléter la Misnâ : on peut en plonger, devant soi, dans le vinaigre ce que l'on mangera de suite, pas plus. R. Houna dit : il n'est question là que d'eau tiède; donc dans la froide c'est permis. Selon R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, c'est interdit aussi dans l'eau froide. A quoi R. Yoḥanan répliqua que, notre Misnâ parlant seulement d'eau tiède, ce serait se donner une peine inutile d'aller au-delà, et l'eau froide doit être permise. R. Houna permet de boire le samedi une telle eau. Selon Samuel, la gentiane même est un manger des gens sains. R. Houna dit : celui qui en mange le poids d'un *zouz* peut tomber dangereusement malade, et sa peau se pelle. R. Aba, en ayant mangé une telle quantité, se jeta à la rivière pour calmer sa fièvre. — « On ne trempera pas des vesces », est-il dit, parce que cela équivaut au travail de triage, entre le bon grain et le déchet qui s'en détache ainsi; « et on ne les râpera pas », car ce serait un travail équivalent au dépiquage du blé. « On ne tamisera pas la paille, etc. », comme le vannage est un des travaux capitaux (VII, 2).

1. Suit un passage traduit ci-dessus, VII, 2. 2. Ou : Assa (t. II, p. 394).

4. On peut nettoyer la crèche d'un bœuf gras de l'engrais qui s'y trouve le samedi, et l'on peut mettre le reste du fourrage de côté, pour qu'il ne soit pas sali. Tel est l'avis de R. Dossa. Les autres sages l'interdisent. On peut aussi, ce jour, enlever le fourrage d'un animal pour le donner à un autre.

5. On ne doit pas secouer à la main la paille étendue sur le lit, mais avec les épaules. Si elle est destinée à la consommation d'un animal, ou s'il y a au-dessus un coussin ou un drap [1], on peut le retourner à la main. On peut ouvrir une presse à lavage [2] pour en retirer des vêtements, si elle est à des particuliers, mais ne pas la comprimer en la refermant. A celle des blanchisseurs (bien close), on ne doit même pas toucher. R. Juda dit : si, dès la veille, elle était déjà à demi-ouverte, on pourra l'ouvrir en entier pour en retirer les effets.

Pourquoi les autres sages défendent-ils (§ 4) d'enlever l'engrais ? Parce que le bœuf gras dévorant même les excréments, il est inutile de les enlever. On posa la question suivante : est-il permis d'enlever du fourrage devant une bête pour le donner à une autre ? Certes, puisque notre Misnâ dit formellement : « on peut, le samedi, enlever le fourrage d'un animal pour le donner à un autre ». Il s'agit là d'échange entre 2 animaux d'une même sorte ; mais la question est de savoir si c'est permis aussi entre 2 sortes différentes ? Oui, on a enseigné qu'on peut l'enlever de l'âne [3] pour le donner à une vache, ou d'une bête à la gueule peu délicate [4] pour le donner à manger à une bête plus difficile, comme la vache.

Lorsque la Misnâ fait des restrictions au sujet de « la paille du lit » (§ 5), il s'agit de celle où l'on ne s'est pas couché depuis la veille ; mais au cas où l'on y a dormi la veille, cette paille sera traitée à l'égal d'un vêtement, et l'on pourra la secouer. R. Jacob b. Idi observa que les anciens demandèrent si l'on peut secouer la paille du bout des doigts, afin d'établir une distinction sabbatique. R. Yanaï maudit ceux qui éludaient ainsi la loi, et dit qu'ils méritent d'avoir des plaies chez eux, que sa famille soit exterminée, qu'on lui jette des ronces ; enfin celui qui s'écarte ainsi des règles établies mérite que la maison s'écroule sur lui, en punition de s'être étendu sur ce lit. R. Ḥiya ajoute : s'il suffit de réprimander aussi sévèrement le pauvre, il faut de plus punir le riche par une amende. Mais n'a-t-on pas enseigné [5] : les autres sages s'accordent à dire, comme R. Meir, que pour les fermetures adhérentes au sol, nouées

1. Maïmoni le rend par l'arabe حريم, mot qui d'ordinaire a le sens de *sacré*, *interdit*. et qui, — par extension, — signifie aussi selon Freytag : « Vestis vilior et « neglecta quam induit محرم ; vestis quam Meccam iter sacrum faciens abjicit, neque induit. » 2. Maïmoni traduit מכבש par تخت, terme que n'ont pas les dictionnaires d'arabe classique, mais que Richardson traduit : a wandrobe, clothespress, chest. Le comment. a : presse. 3. Il ne bave bas en mangeant et ne salit rien. 4. Comme l'âne qui mange des chardons. 5. Pour la question de savoir si l'on peut ouvrir, avec bris, une chambre fermée contenant des comestibles, exposée ci-dessus, XV, 2, d'après *Beça*, IV, 3.

avec des cordes, il est permis de les secouer et les tirer, même de les délier et parfois les couper le samedi ; on peut les secouer en ce jour (pour ouvrir), et l'on permet les opérations à l'égard des vases. Or, si on l'autorise le samedi, n'est-ce pas à plus forte raison permis le jour de fête? Pourquoi donc défend-on de comprimer la presse à lavage ? C'est qu'on la considère à l'égal de la terre, non des vases. En effet, dit R. Yossé, notre Misnâ confirme cette raison, en défendant de «toucher même à la presse des blanchisseurs», pour la même cause.

CHAPITRE XXI

1. On peut, dans une cour, porter son enfant[1], eût-il un caillou (interdit) en main, ou un panier de provisions chargé d'une pierre, et l'on peut transporter de l'oblation impure avec celle qui est pure, ou avec des produits profanes. R. Juda permet aussi de prélever la part due aux prêtres sur un mélange où l'oblation a été annulée dans 101 parts[2].

2. Lorsqu'il y a une pierre à l'ouverture d'un tonneau, on peut le pencher de côté pour la faire tomber. Si elle se trouve au milieu des tonneaux, on peut en soulever un et le pencher de côté, de façon à faire tomber la pierre. S'il y a de l'argent sur un coussin, il suffit de le secouer pour que l'argent tombe. S'il y a quelque saleté, on peut l'essuyer avec un chiffon ; et si la taie est en peau, on y jette de l'eau jusqu'à ce qu'elle l'enlève.

3. L'école de Schammaï dit : on peut enlever de la table les os et les pelures; celle de Hillel prescrit, au contraire, d'enlever toute la tablette (tabula) et de la secouer ensuite. On peut prendre de là les miettes même inférieures à l'équivalent d'une olive, ainsi que les cosses de fèves ou de lentilles pouvant servir de fourrage aux bestiaux. Avec une éponge munie d'une poignée en cuir, on peut essuyer, mais à défaut de cette poignée, c'est interdit, de crainte de comprimer l'eau; selon les autres sages, on peut en tous cas la déplacer le samedi, et elle n'est pas susceptible d'impureté (sans valeur).

CHAPITRE XXII

1. Lorsqu'un vase se brise, on peut en sauver le montant de ce qu'il faut pour 3 repas, et même dire à d'autres personnes d'en sauver pour elles ; à condition toutefois de ne pas éponger le vin. Il n'est pas permis de comprimer les fruits pour en extraire le jus, et si ce dernier en est sorti spontanément, on ne pourra pas en jouir. Selon R. Juda, si ces fruits étaient destinés à la consommation, il est permis d'utiliser le jus ; mais s'ils étaient destinés au pressoir pour la boisson, le jus sera défendu. Si l'on a

1. Que l'on caresse parce qu'il est maladif. 2. V. tr. Troumôth, IV, 7, et V, 2 à 6.

concassé dès la veille du samedi les gâteaux de miel et qu'il en coule spontanément du miel, celui-ci est interdit. R. Eliézer permet de le manger.

2. Tout ce qui avait déjà été cuit à l'eau chaude la veille du samedi pourra être de nouveau trempé dans une telle eau le samedi; au cas contraire, on pourra seulement le passer à l'eau chaude (l'attiédir), sauf les salaisons remontant à un an de date, ou : de petits poissons salés, et des κολίας d'Espagne, pour lesquels ce lavage constitue une vraie préparation.

3. Il est permis de briser un tonneau clos, si le samedi on veut en manger une figue sèche, à condition de ne pas s'appliquer à en faire un ustensile serviable. On ne doit pas trouer la bonde d'un liquide, mais plutôt l'enlever entière, selon R. Juda; les autres sages (ou : R. Yossé) le permettent. Il n'est pas permis de le trouer de côté, et si c'était fait, on ne devra pas le boucher à la cire, parce qu'en enduisant on efface. R. Juda raconte qu'un cas de ce genre s'étant présenté, on consulta R. Yoḥanan b. Zaccaï à Arab, et il dit : Je crains pour lui l'obligation d'offrir un sacrifice de péché.

4. On pourra déposer dans un fossé des mets cuits pour les conserver là, et de la bonne eau dans un récipient d'eau mauvaise pour la maintenir fraîche, ou du froid dans du chaud pour le chauffer. Si en route on a eu des vêtements tombés à l'eau, on pourra continuer la marche sans souci de la compression qui en résultera. Dès que l'on arrive à la 1re cour extérieure de la ville, on peut les étendre au soleil, sans toutefois les étendre trop ostensiblement devant le peuple.

5. Si après s'être baigné dans une eau de citerne ou aux termes de Tibériade on s'essuye, fût-ce avec des serviettes (lintea), il ne sera pas permis de les emporter soi-même; mais si dix personnes se sont essuyé après une serviette le visage, les mains et les pieds, il leur sera loisible de l'emporter.

6. Il est permis de s'enduire d'huile, ou de se frotter le ventre à la main, sans aller jusqu'à se fatiguer (ou masser), ni se brosser le corps. On ne devra ni descendre au marécage de Qordima, d'où l'on se tire péniblement, ni prendre de vomitif, ni opérer un enfant en lui redressant violemment les membres, ni reconstituer une rupture; si quelqu'un s'est foulé la main ou le pied, il ne devra pas les tremper à l'eau froide, mais se contenter de se laver comme d'ordinaire; si en ce cas la guérison est spontanée, il n'y a pas de mal.

CHAPITRE XXIII

1. Il est permis d'emprunter à son prochain le samedi, des cruches de vin et d'huile, à condition de ne pas parler formellement d'emprunt (à long

terme). De même une femme pourra emprunter des pains à sa voisine, et si l'on n'inspire pas assez de confiance, on peut laisser son manteau en gage chez le voisin, sauf à régler les comptes après le samedi. De même aussi, si une veille de Pâques se trouve être un samedi, on peut laisser son manteau en gage pour prendre un agneau, et l'on règlera le compte après la fête.

2. On pourra compter verbalement ses hôtes et le nombre des plats, (περιφορά) non sur une liste écrite[1]; on permet aussi de tirer au sort entre les enfants et les gens de la maison pour la distribution des parts, à condition de ne pas s'appliquer d'avance à placer de grandes portions à côté des petites, de crainte de se laisser entraîner aux jeux du hasard (κύβος) à l'égard des étrangers. On peut aussi, au jour de fête, disposer les portions de sacrifices par lots[2], mais non désigner ainsi les saintetés de la veille.

3. On ne devra pas embaucher des ouvriers le samedi, ni charger autrui d'un tel ordre. Il n'est pas permis d'attendre au bout de la limite sabbatique jusqu'à la nuit pour y embaucher des ouvriers, ou pour rapporter des fruits, qui se trouvent un peu au-delà ; mais il est permis d'y rester pour les garder et en rapporter ensuite à la main, dès la nuit. Aba Saul a énoncé la règle suivante : tout ce qu'il est permis de commander le samedi pour le lendemain pourra être accompli dès l'arrivée de la nuit.

4. On pourra attendre aussi au bout de la limite sabbatique l'arrivée de la nuit, s'il s'agit de prendre en mains, aussitôt après, les intérêts d'une fiancée, ou de s'occuper de détails funéraires, p. ex. de rapporter une bière ou le linceul. Si un païen a apporté une flûte funèbre le samedi, l'israélite ne devra pourtant pas en tirer parti pour jouer la musique du deuil, à moins qu'elle ait été rapportée d'une localité assez proche (à l'intérieur de la limite sabbatique). Si une bière a été fabriquée pour un païen et une tombe creusée pour lui, il sera loisible d'y enterrer un juif; mais si ces préparatifs ont eu lieu pour le juif (ce qui est un tort), il ne sera jamais permis de l'enterrer là.

5. Il est permis le samedi d'accomplir tous les travaux nécessaires au mort, l'enduire d'huile, le laver, à condition d'avoir soin de ne pas déplacer de membre. Il est permis de retirer le coussin placé au-dessous de lui, ou le déposer sur le sable frais pour pouvoir ajourner l'enterrement. On rattachera les mâchoires, non pour que la bouche se referme, mais pour qu'elle ne s'ouvre pas davantage. De même, on peut soutenir une poutre brisée par un fauteuil, ou par des tiges de lit, non pour arranger le plafond en danger, mais pour qu'il ne tombe pas. On ne doit

1. De crainte qu'en cas d'insuffisance l'on efface un nom. V. Berakhôth, VI, 5.
2. Isaïe, XIV, 12.

pas clore les yeux d'un agonisant le samedi, pas plus qu'en semaine, avant qu'il ne soit bien mort, car cela hâterait sa fin et équivaudrait à un meurtre.

CHAPITRE XXIV

1. Lorsqu'en étant en route, le vendredi soir, la nuit arrive inopinément, on dépose son sac d'argent auprès d'un païen, ou, à défaut de païen, on s'en décharge en le déposant sur sa monture. Dès que l'on arrive à la première cour extérieure de la ville, il est permis d'enlever tous les objets qu'il est loisible de déplacer le samedi ; quant aux objets interdits, il se contentera de délier les cordes qui les rattachent à la monture, de façon à ce que les sacs tombent spontanément.

2. On déliera les bottes de foin pour les donner en fourrage aux bestiaux, ou étendre des branchages verts [1], mais non la paille serrée triplement [2]. On ne devra couper en ce jour, ni de l'herbage, ni des caroubes, devant les bestiaux, soit grands, soit petits ; R. Juda le permet à l'égard des caroubes, s'il s'agit de menu bétail.

3. Il n'est pas permis de bourrer un chameau, ni de lui enfoncer le fourrage, mais de lui mettre dans la gueule. De même, on ne devra pas bourrer les veaux, mais leur mettre le fourrage dans la gueule, ainsi que de donner la pâture aux poules, ou de mêler de l'eau au son, sans le pétrir. Il n'est pas permis de donner de l'eau aux abeilles. ni aux pigeons dans le pigeonnier, mais aux oies, aux poules, ou aux pigeons domestiques, dits d'Hérode.

4. Il est permis de découper des courges (cueillies) devant le bétail, ou de la charogne aux chiens. R. Juda dit : si ce n'était pas déjà de la charogne morte le vendredi, c'est interdit, n'ayant pas été préparée d'avance à cet effet.

5. On peut, le samedi, délier d'un vœu, ou le faire délier par un sage s'il s'agit d'un objet à utiliser en ce jour, ou boucher la fenêtre [3], ou mesurer une étoffe pour savoir si elle est susceptible d'impureté [4], ainsi qu'un bain légal (si sa contenance est suffisante). Ainsi, au temps du père de R. Zadoq et à celui d'Aba Saül b. Botnith, on boucha la fenêtre avec une écuelle de bois, طلع, et l'on attacha une cruche d'argile avec une liane, afin de savoir si dans le bassin (placé en travers du passage entre cette maison et la voisine) il y a une fente large d'un palme, ou non. On sait de ce fait qu'il est permis le samedi de boucher, de mesurer et de rattacher.

1. Selon J. Lévi : bottes (de paille). 2. Le sens ordinaire est : tige de plante arrondie. 3. Ci-dessus, XVII, 7. 4. Tr. Kélim, XXVIII, 8.

TRAITÉ 'ÉROUBIN

CHAPITRE PREMIER

1. Lorsque la poutre de jonction placée entre 2 maisons voisines d'une ruelle se trouve sise à plus de 20 coudées en hauteur, il faut diminuer cette dernière et placer la poutre plus bas ; selon R. Juda, c'est inutile. Si la largeur dépasse 10 coudées, il faut la diminuer ; s'il y a à l'extrémité de la ruelle une forme de porte, il ne sera pas nécessaire de diminuer la largeur de la ruelle, fût-elle supérieure à 10 coudées.

R. Yossa rapporte d'une façon anonyme, et R. Aḥa au nom de Rab, les motifs de divergence entre les 2 avis de la Misnâ : les rabbins exigent que la porte n'ait pas une hauteur de plus de 20 coudées, comme celle du Temple ; R. Juda au contraire la compare à celle du portique (au Temple). S'il en est ainsi, elle pourrait avoir jusqu'à 40 coudées de haut, puisqu'il a été enseigné ailleurs [1] : la porte du vestibule sacré avait une hauteur de 40 coudées et une largeur de 20 ? Et de même admet-on l'avis de R. Ḥiya, qu'elle pouvait avoir jusqu'à 40 ou 50 coudées, ou l'avis de Bar-Kappara, qu'elle peut avoir jusqu'à cent coudées ? Aussi, répond R. Abin, R. Juda et les autres rabbins (sans recourir à des comparaisons) se conforment chacun à leur avis respectif exprimé plus loin (IX, 4) : « il est permis de transporter des objets le samedi, si on a érigé une soupente (ou symbole de porte) sous des ponts dont les arches sont accessibles des 2 côtés ; les autres sages l'interdisent. » Or, comme on suppose là que toute la traverse, μέλαθρον, descend et bouche le côté entier (comme un mur), on considérera de même ici la poutre de jonction symbolique ; et le motif qui fait exprimer ainsi R. Juda au sujet de la Soucca est applicable ici à la ruelle, comme cela a lieu aussi à l'égard des autres sages. Mais, peut-on comparer ces 2 sujets ? Certains objets sont admis pour la Soucca et interdits pour la ruelle à joindre symboliquement, ou à l'inverse admis pour cette dernière et interdits à la Soucca ; ainsi p. ex. l'emploi des joncs fendus en fourche, δίκρανον, est admis pour la soucca, puisqu'il est dit [2] : si l'on apporte 4 de ces tiges sur lesquelles on étale le feuillage de la soucca, celle-ci a une valeur légale, tandis que le même procédé pour la ruelle à joindre est sans valeur ? Non, il n'y a d'inaptitude en ce dernier cas que si les tiges dépassent de 3 palmes les murs de la ruelle : sans quoi, la jonction est effective. Les tiges sont inaptes si elles n'ont qu'une largeur moindre de 4 palmes ; mais ayant plus, et quelle que soit la hauteur, leur valeur subsiste aussi (comme l'admissibilité a lieu pour la soucca au cas où cette largeur existe). Mais, n'y a-t-il pas cette distinction qu'il suffit de 2 murs et une fraction du 3e pour constituer une soucca légale, tandis qu'il faut 4 murs pour la jonction symbolique

1. Tr. Soucca, I, 1 ; tr. Middoth, III, 7. 2. B., Soucca, 4b.

d'une ruelle? N'a-t-on pas enseigné, au sujet de la soucca, qu'elle sera valable si elle a 2 murs réguliers et seulement le tiers du 3e, fût-ce d'un seul palme? Et R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : les 2 murs réguliers devront avoir chacun 4 palmes, et il suffit que le 3e ait un tiers, tandis que, pour la ruelle à joindre, il faut qu'elle soit entourée de 4 côtés? De plus, il y a cette distinction que la soucca reste valable, même si la largeur de sa porte est plus grande que 10 coudées, tandis qu'en ce cas la ruelle devient inapte à la jonction, et il faut la diminuer? Il y a encore cette distinction que la soucca devient impropre au service de la fête, si l'on a fait passer au-dessus d'elle un cep de vigne, ou suspendu une courge, tandis que cela n'entrave en rien la jonction d'une ruelle? A cela on peut répliquer qu'il est permis en ce cas de transporter des objets le samedi au-dessous dudit espace, s'il a une contenance de la valeur de 2 *saa* ; au delà de cette mesure, l'objet suspendu à l'intérieur constitue une sorte d'enclos entouré de verdure, dont l'espace permis sera seulement de 4 coudées (l'analogie avec la soucca subsiste au fond). Mais il y a encore cette différence : si la partie exposée au soleil dépasse l'ombre, la soucca est impropre au service, et la ruelle reste valable, de même qu'une soucca couverte par des poutres est impropre au service, tandis que la ruelle sera apte à la jonction? En réalité, répond R. Amé au nom de R. Oschia, ce n'est pas seulement au cas où l'on a mis effectivement une poutre que la ruelle sera symboliquement jointe; il suffira pour cela d'avoir placé d'un mur à l'autre un linteau, ayant une largeur de 4 palmes (sans s'occuper de la longueur).

R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom de Cahana que l'avis de R. Juda ne sert pas de règle [1]. Cela ne va-t-il pas sans dire et aurait-on supposé qu'en cas de divergence d'avis entre R. Juda et les autres sages, le premier avis prédomine? Certes on aurait pu le supposer ainsi, parce que R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit [2] que l'avis le moins sévère dans la question de *l'eroub* l'emporte. De même R. Naḥman b. Isaac dit au nom de R. Josué b. Lévi que l'avis de Yoḥanan b. Nouri l'emporte. A quoi l'on a demandé si cela n'allait pas sans dire que cet avis prédomine, puisque l'avis le moins sévère doit l'emporter dans ces questions *d'eroub* et que tel est l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri? Non, fut-il répondu, car on supposait devoir appliquer seulement cette règle s'il s'agit d'un avis isolé opposé à un autre avis seul, mais non en cas d'un avis isolé opposé à plusieurs autres; il a donc fallu que R. Jacob b. Aḥa b. Idi vînt dire au nom de R. Josué b. Lévi que l'avis de R. Yoḥanan l'emporte, même à l'encontre des autres sages. Reste toujours à savoir comment on aurait supposé que l'avis de R. Juda l'emporte même à l'encontre de plusieurs autres sages, pour rendre indispensable la règle émise par Cahana? C'est que, selon Samuel, l'avis le moins sévère en fait *d'eroub* l'emporte; ainsi, remarque R. Ḥiya b. Asché, n'est-il pas enseigné plus loin (IX, 4) : « il est permis le samedi de transporter des objets, si l'on a érigé une traverse, sous des ponts

1. Le texte des éditions, s'exprimant à l'affirmative, est rectifié par le comment.
2. Ci-après, VI, 1.

dont les arches sont accessibles des deux côtés ; les autres sages l'interdisent »? Non, fut-il répondu, je n'ai parlé de préférence pour l'avis moins sévère qu'en vue de l'acquisition de *l'eroub*, non au sujet de la valeur des murs. Or, Cahana partage l'avis que Samuel vient d'exprimer ; il a donc fallu prévenir que l'avis de R. Juda (quoique moins sévère) n'est pas adopté. — La Misnâ parle d'une hauteur « supérieure » à 20 coudées ; mais jusqu'à cette limite, la porte est valable. C'est conforme à l'avis de Rab, qui dit : pour la limite finale d'une mesure prescrite par les sages, on adopte l'avis le moins sévère ; selon R. Yoḥanan au contraire, la limite finale sera exclue du bénéfice de cette règle. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si une ruelle est pourvue d'une poutre au-dessus de 20 coudées, on placera une autre poutre dans cet intervalle, de façon à réduire la distance (si peu que ce soit). Toutefois, ajoute R. Yossa, il faut que cette addition qui approprie la ruelle à la jonction soit entièrement à l'intérieur des 20 coudées. R. Ḥilkia dit au nom de R. Aḥa : l'avis que vient d'exprimer R. Yoḥanan peut même se justifier selon Rab, qui dit : au cas où, pour égorger un animal, on a coupé juste la moitié des organes [1], c'est également suffisant (quoiqu'en ce cas la majeure part soit exigible), et on la déclare seulement insuffisante à cause de l'apparence ; de même ici, si l'on prescrivait de placer ladite poutre à l'extrémité des 20 coudées, il arriverait parfois de dépasser cette limite.

« Il faut diminuer la hauteur », est-il dit, comment opère-t-on ? On érige un commencement de maçonnerie (balcon, stibadium) à la porte de la ruelle et on la dégage. Quelle devra être sa largeur ? R. Aḥa au nom de R. Oschia prescrit une mesure de 4 palmes pour figurer la ruelle ; selon R. Yossa, un palme suffit pour équivaloir la poutre ; selon les autres sages, il n'y a pas de limite, et si peu que ce soit suffit, puisqu'il n'y a pas une nouvelle quantité de 20 coudées opposée à la poutre ayant une largeur d'un palme. Si la ruelle est d'une hauteur inférieure à dix palmes, il faudra la creuser pour parfaire cette mesure. Jusqu'à quelle longueur creusera-t-on ? Jusqu'à 4 coudées, dit R. Aḥa, figurant la longueur normale d'une ruelle ; selon R. Yossa, ce sera 4 palmes, longueur normale d'un emplacement ; selon R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, on percera à la porte de la ruelle une rigole profonde de 10 palmes et large de 4 ; après quoi, la ruelle sera désormais libérée par cette séparation tant à l'intérieur (pour la faculté d'y déplacer les objets), qu'à l'extérieur. Toutefois, cette séparation devra être établie dans l'espace de 3 palmes avoisinant la ruelle (sous peine de nullité) ; et, même d'après celui qui admet ailleurs une latitude de 4 palmes sans qu'il y ait une disjonction d'espace, on admet ici un maximum de 3 palmes de distance ; parce qu'ailleurs il s'agit d'un point en dehors de la ruelle, tandis qu'ici il s'agit de l'intérieur. Si à la porte de la ruelle on a élevé une haie haute de 10 palmes et large de 4, la ruelle se trouve libérée tant à l'intérieur qu'à l'extérieur ; s'il y a un monceau de terre s'élevant peu à peu à la hauteur de 10 palmes,

1. B., Houllin, 28b.

distante de 3 palmes, il faut une poutre additionnelle (comme un emplacement à part) ; au cas contraire, ce n'est pas nécessaire. Selon d'autres, la distance pourra être de 4 palmes, pour exiger l'addition d'une poutre. Celui qui parle d'une distance de 3 palmes exprime l'avis des rabbins ; celui qui parle de 4 palmes exprime l'avis de R. Meir. Si au milieu de la ruelle il y a un monceau allant en pente d'un seul côté, on le considèrera comme cavité à l'égard de ceux qui demeurent dans la partie de la ruelle sise plus à l'intérieur ; pour ceux qui demeurent dans l'autre partie se rapprochant de l'extérieur, c'est considéré comme haie.

« Si la largeur dépasse dix coudées, il faut la diminuer », est-il dit. Comment opère-t-on ? On place à la porte de la ruelle une poutre de traverse, de façon que dans la ruelle le transport soit autorisé. Il faut, en ce cas, qu'elle soit posée en travers de la largeur pour la réduire. Selon les autres sages, il est aussi permis de placer la poutre dans le sens de la hauteur. Mais n'a-t-elle pas pour but de remplir pour ainsi dire la brèche, et à quoi sert alors de réduire la hauteur ? c'est qu'en ce cas l'on considère la ruelle comme une galerie ouverte de toutes parts, ἐξέδρα (qu'il suffit de réduire dans un sens quelconque). Rabbi autorisait le transport dans une place de ce genre, sise dans la maison de Sarii. Combien y avait-il de colonnes figurant l'indice des murs ? R. Jacob b. Aḥa rapporte à ce sujet les 2 avis divers de R. Ḥiya et de R. Yossa : l'un dit qu'il y en avait 6 ; l'autre dit : 8. Toutefois, dit R. Jacob b. Aḥa, il n'y a pas de divergence essentielle entr'eux : celui qui parle de 6 ne compte pas les 2 colonnes externes (ou angles, supportant les traverses) ; l'autre les compte toutes. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Éliézer : il importe peu qu'il y ait 6 colonnes ou 8 ; dès que beaucoup de personnes passent par cet emplacement, n'y eût-il que 2 colonnes, le transport y est interdit ; si au contraire l'on n'y passe guère (si c'est presque privé), le transport est permis. Quant au fait autorisé par Rabbi (pour la maison de Sarii), il est isolé et ne s'oppose pas à la précédente règle. Au sujet d'un tel emplacement largement ouvert de toutes parts sur la voie publique, R. Ila et R. Yoḥanan disent tous deux qu'il est permis de transporter dans l'emplacement entier (imaginant tout clos); Samuel n'autorise qu'un espace de 4 coudées (en raison de l'ouverture). Mais, objecta R. Yossa, Samuel ne reconnaît-il pas qu'à l'égard d'une ruelle dont la traverse est sise plus haut que 20 coudées, elle suffit pour approprier le tout et faire valoir la jonction imaginaire ? (N'en est-il pas de même ici ?) Non, car pour cette appropriation aussi, Samuel exige que toute la poutre servant à cet effet se trouve à l'intérieur de 20 coudées (avant la limite). R. Aḥa ou R. Ḥinena, au nom de R. Oschia, vint confirmer cet avis. De plus, dit R. Yossa, si même Samuel admet à l'égard de la ruelle que sa valeur subsiste (pour l'autorisation) au cas où la poutre de traverse est placée plus haut que 20 coudées, on ne peut pas comparer ce cas au nôtre : la ruelle sert de passage entre diverses maisons toutes composées de murs, tandis qu'une galerie n'a qu'un but privé (et devra être mieux close pour que le transport y soit per-

mis). La preuve que cette distinction est justifiée, c'est qu'en plaçant à une hauteur de moins de 20 coudées la poutre de traverse à l'entrée d'une ruelle qui en est dépourvue, on la rend propre à autoriser le transport ; tandis que ladite galerie ne possédant aucun indice de muraille n'en serait pas plus avancée si l'on plaçait une poutre à moins de 20 coudées.

Lorsqu'au milieu la ruelle a une largeur de 15 coudées, comment la réduit-on ? Selon R. Aba et R. Houna au nom de Rab, on établit une palissade, πέσσος, d'un peu plus de 3 coudées, à une distance de 2 coudées du mur. Cet écart et le léger excédant des 3 coudées remplies constituent la clôture imaginaire, comme s'il y avait une latte transversale, puisque la partie pleine est supérieure au vide. Pourquoi ne pas établir une palissade de 4 palmes, de même qu'il a été enseigné que l'on en construit une de cette étendue en cas de rupture de la ruelle? C'est que, dit R. Aba b. Papi, par cette disposition on arrive à libérer les 2 vides aux 2 côtés de la palissade, sans ériger de poutre (elle est représentée fictivement). Les uns enseignent qu'on élèvera une tige et une fourche, δίκρανον ; les autres disent d'élever une palissade de 4 palmes. Ce dernier avis, dit R. Yossé, est prépondérant.

On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : lorsqu'une ruelle a 2 portes, il suffit de placer une poutre à l'une d'elles pour autoriser le transport. R. Aḥa dit, au nom de R. Lévi, que l'avis de R. Simon b. Gamaliel ne sert pas de règle. C'est vrai, dit R. Aba, lorsqu'on a érigé une tige, ou une fourche ; mais si l'on avait établi une palissade de 4 palmes, son avis serait applicable. De même, on a enseigné que, pour libérer une ruelle qui aurait 4 portes, il suffit d'ériger une poutre à l'une d'elles, pour y autoriser le transport. Toutefois, ajoute R. Yossé, il faut l'avoir placée au milieu ; mais si l'on a placé la poutre à la porte externe, la construction faite de ce côté obvie à la brèche existant là (et autorise le passage par cette porte), non au-delà. On peut aussi expliquer, dit R. Saméi, que ledit enseignement est conforme à R. Simon, et pour cela toutes les portes sont supposées libérées par l'érection d'une seule poutre ; tandis que, selon les autres sages, on ne peut rien déduire du tout de ce fait.

Si une ruelle formant un coude est percée d'ouvertures aux 2 extrémités, il faut, selon R. Yoḥanan, placer une latte et une poutre à la première ouverture et la forme d'une porte à la seconde ; R. Simon b. Lakisch prescrit seulement l'érection d'une latte, ou d'une poutre, ce qui suffit pour libérer tout. Selon le procédé de R. Simon b. Lakisch, on a seulement voulu remédier à la courbure, sans provoquer de libération complète pour le passage. Or, si ceux qui habitent la partie Est, allaient jusqu'au mur sud, et ceux de ce dernier point jusqu'à l'est, n'y aurait-il pas l'inconvénient de mettre à la disposition de 2 séries d'habitations un point de séjour commun (interdit) ? On ne saurait donc permettre à chaque côté de pénétrer dans la partie courbée, car ce serait leur offrir à tous un point interdit (l'accès de la courbe reste défendu). Rab et Samuel diffèrent d'avis au sujet de la partie en courbe : le premier partage l'avis de R. Yoḥanan ; le 2e, celui de R. Simon b. Lakisch. Les 2 rabbins habi

taient la même rue que R. Isaac (ruelle courbée) : R. Simon b. Lakisch y transportait des objets, en se référant à son procédé (d'user de l'autorisation jusqu'à la courbe); R. Yohanan, sans l'interdire, n'y transportait rien (exigeant en ce cas une adaptation spéciale à chaque extrémité), car, disait-il : « Mieux vaut que les habitants de cette ruelle commettent une faute involontaire (en adoptant l'avis adverse), qu'en connaissance de cause. » Mais, en aucun cas, qu'il ait transporté ou non, sa conduite n'était logique : s'il est admis qu'il a transporté, il était en contradiction avec son avis précité (d'adopter d'abord certains simulacres de porte); s'il n'a pas transporté, il aurait dû défendre aussi l'accès de sa part aux autres habitants de la ruelle? En effet, pour y obvier, il a annulé son domaine en leur faveur (de cette façon ils y passaient sans commettre de péché). R. Aha dit que R. Simon b. Lakisch vainquit R. Yohanan par ses arguments et l'engagea à transporter comme lui. Ce motif est juste, observa R. Matnia (et non l'idée d'un abandon de bien); car, si pour la question d'abandon provisoire de la propriété, R. Meir l'interdit, c'est qu'il juge ce péché involontaire presqu'à l'égal d'une faute volontaire; de même les autres sages, qui ne l'interdisent en ce cas que s'il y a une faute volontaire, défendent aussi le présent cas, car les gens soupçonnés de transporter des objets en cet espace sont des transgresseurs volontaires (donc, R. Yohanan a transporté, parce qu'il a adopté l'avis de R. Simon). S'il en est ainsi, fut-il répliqué, à quoi bon l'abandon provisoire de la propriété par R. Yohanan? Ne peut-on pas supposer que par erreur R. Yohanan[1] agisse comme le sadducéen (dont il s'agit plus loin) qui provoqua l'interdit malgré l'abandon, de façon à interdire également ici le passage de la ruelle[2]? R. Yossé b. R. Aboun répliqua : le sadducéen étant soupçonné d'opérer des transports même après l'abandon simulé de la propriété, l'interdit subsiste en ce cas, tandis qu'un tel soupçon est inadmissible à l'égard de R. Yohanan. Au fond, en quoi diffèrent-ils (en quel cas R. Simon est-il plus sévère)? Au cas où la ruelle a la forme d'un Π[3] grec (ou 3 côtés à 2 courbes), il faut, selon R. Yohanan, mettre à une ouverture une latte de traverse avec une poutre, et à l'autre le simulacre d'une porte, pour libérer les 3 côtés. R. Simon b. Lakisch observa que si le nombre des poutres était augmenté, ce serait certes libérer le passage du milieu (à coude).

R. Jérémie dit au nom de R. Aboun : Une ruelle est dite ébréchée, lorsqu'en face de l'entrée (en tête) il y a une rupture de 4 palmes, ou si au mur latéral elle a plus de dix palmes. Selon les compagnons[4] au nom de Rab, la mesure de 4 palmes sera la même aussi bien pour la rupture de face que celle de côté. On a supposé qu'en parlant pour la brèche latérale d'une mesure supérieure à 10 palmes, il est admis[5] que la rupture peut avoir dix palmes juste, s'il y a

1. Le texte emploie une expression détournée pour supposer une erreur possible de la part d'un tel rabbin, et dit : « Il se peut que *des ennemis* de R. Yohanan, etc. ». 2. Donc, R. Yohanan, renonçant à son avis, transporta des objets. 3. Le texte a : כי (=X) pour פי (omis par Lévy). 4. R. Houna. 5. Sans discussion.

une brèche de 4 palmes à l'entrée; l'autre compagnon parle en tous cas d'une mesure de 4 palmes, si la brèche à l'entrée n'a pas 4 palmes. N'a-t-on pas enseigné au contraire que Rab partage l'avis de R. Yoḥanan et que, par suite, même en cas d'une rupture de dix palmes juste, l'interdit existe? Ceci ne prouve rien, répond R. Yossé b. R. Aboun, et il reste entendu que jusqu'à la mesure de dix palmes juste, c'est une porte, non une brèche; seulement, plus haut, Rab prescrit aussi d'ériger contre la ruelle le simulaire d'une porte, pour que, malgré sa courbe qui la divise en deux, on la considère comme une seule propriété. Si la ruelle se trouve ébréchée à l'un des côtés (en longueur), tout près de l'entrée (en largeur), il suffit, selon les rabbins de Césarée ou R. Ḥiya au nom de R. Yossé, d'ajouter une poutre à la partie subsistante d'au moins 4 palmes; si la partie restée debout est moindre, il ne faut pas de poutre additionnelle, le tout étant compris à titre d'entrée. Quelle différence y a-t-il entre cette brèche et les deux ouvertures d'une ruelle, pour lesquelles une seule poutre suffit? C'est que, répond R. Yoḥanan b. Jacob, dans la ruelle à 2 portes, on se sert généralement d'une seule (et une poutre distinctive suffit); mais lorsqu'il y a une grande rupture, n'étant guère utilisée comme porte, il faut un supplément de clôture fictive. Est-ce qu'une poutre transversale posée aux entrées des 2 ruelles qui se touchent, peut les libérer toutes deux? R. Jérémie dit que R. Zeira et R Abahou expriment 2 avis divers à ce sujet: l'un le défend; l'autre le permet. Il n'y a pas de discussion entr'eux: l'un n'admet pas qu'il y ait libération, parce qu'il suppose que la poutre est sise au-delà de 3 palmes du 2[e] mur (inférieur) de la ruelle; l'autre l'autorise, parce qu'il ne suppose pas un tel intervalle. R. Zeira demanda avec quoi l'on peut obvier (pour autoriser le transport) à une brèche survenue dans une cour privée. On a trouvé un enseignement disant que Rabbi prescrit en ce cas d'ériger une palissade; les autres sages prescrivent une double palissade. Ce dernier avis, dit R. Jérémie au nom de R. Ḥiya, sert de règle. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan: malgré cette dernière énonciation de règle, je suis d'avis qu'il suffit d'une palissade de 4 palmes, ayant de chaque côté un vide, non de 4 palmes, mais seulement de 3. Cela revient à dire qu'il a exprimé l'avis de R. Yoḥanan, savoir qu'en parlant de 2 palissades, elles peuvent être minimes. R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab: lorsqu'une ruelle a autant de longueur que de largeur, elle ne sera plus sujette à la règle de la libération par une latte verticale avec poutre transversale, mais il faudra y pourvoir au moyen de 2 palissades comme pour une cour. Lorsque Samuel entendit émettre cet avis, il le répéta après lui 40 fois, pour ne pas l'oublier. Les rabbins de Césarée s'expriment autrement et disent que Samuel demanda à Rab: de combien la longueur devait dépasser la largeur, pour que la ruelle soit jugée telle? A quoi Rab répondit: il suffit d'une parcelle de différence. C'est là ce que Samuel se répéta 40 fois pour ne pas l'oublier, dans la crainte qu'en cherchant de nouveau Rab, il ne le trouve plus.

Il est dit plus loin (VI, 8): il est aussi bien interdit de transporter d'une

ruelle dans les cours sans la jonction de l'*éroub*, que de celles-ci dans la maison, le rapport étant le même entre les 2. Combien de cours forment une ruelle libérable par adjonction? Rab et Samuel disent tous deux que la ruelle n'est libérable par le simulacre de porte que si au moins 2 cours, ou 2 maisons, y aboutissent. R. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan qu'il suffit d'une cour de chaque côté (non-contiguës), même sans maison. R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom du même : il suffit qu'il y ait une cour à une extrémité et une maison à l'autre bout (sans cour), ou une maison d'une part et une boutique de l'autre. Selon R. Naḥman b. Jacob, au contraire, R. Yoḥanan dit : une ruelle ne se compose que d'au moins 2 cours, et dans chacune d'elles aboutissent au moins 2 maisons (soit un total de 4). Lorsqu'une ruelle est aussi longue que large, on ne peut pas y autoriser le transport par l'adjonction d'une latte et d'une poutre simulant la porte, mais par une palissade, comme pour une cour. Samuel ayant demandé à Rab de combien la longueur doit dépasser la largeur, il lui répondit qu'une parcelle suffit. C'est ainsi qu'agissent aussi les habitants de la Palestine qui se servent pour le métrage d'une mesure carrée, de façon à remarquer le moindre excédant dans un sens. Si 5 allées aboutissent dans une même ruelle (ouverte sur la voie publique), soit tellement ouverte que le vide dépasse la partie remplie, soit que cette dernière part l'emporte sur l'autre, il n'est pas besoin de poutre additionnelle pour chacune (une seule suffit). Mais si, entre une partie du mur et l'autre, il y a un vide de 4 coudées, on les considère comme séparées (et il faut à chacune un indice de porte). R. Oschia a enseigné : si la ruelle est percée de portes sises aux 2 bouts sur la voie publique, lorsqu'elles sont ouvertes, leur emplacement est considéré comme voie publique; lorsqu'elles sont closes, c'est un bien privé. La ruelle qui aboutit à la mer est traitée comme celle qui finit dans une vallée (et devra être pourvue d'un indice de porte pour être libérable). Quant à la rue où R. Ḥanan habitait, bien qu'elle fût dans les mêmes conditions, elle n'a pas besoin de simulacre de porte, parce qu'on semble y entasser un amas de dix palmes au milieu de trois (figurer un mur fictif), et l'adaptation spéciale qui s'y trouvait appliquée avait pour seul but de rendre libérables les maisons sises plus avant (au bas de l'amas).

« S'il y a une forme de porte, dit la Misnâ, il ne sera pas nécessaire de diminuer la largeur de la ruelle, fût-elle supérieure à 10 coudées ». Ḥanania b. Salmia était assis et enseignait cette règle à Ḥiya fils de Rab (qu'il est inutile de diminuer la largeur). A ce moment, Rab sortit la tête par la fenêtre et lui dit qu'il n'en est pas ainsi, qu'il faut en ce cas réduire le vide. Mais, objecta Ḥanania, la Misnà ne l'enseigne-t-elle pas? Si tu approfondis le cas, répliqua Rab, tu reconnaîtras qu'il n'en est pas ainsi. Aba b. Houna dit : pour le simulacre de porte en question, il suffit un jonc de chaque côté et au-dessus une corde de liane. Toutefois, ajoute R. Yanaï b. R. Ismael au nom de R. Simon b. Lakisch, il doit rester un trou de quoi placer le gond, auquel il ne manque que le battant de la porte. R. Ḥiya a enseigné (V. 5) comment on libère

(pour le transport) l'entrée d'une ruelle aboutissant à la voie publique : selon R. Juda, on pose une latte (horizontale) de chaque côté, ou une poutre (verticale) ; selon les autres sages, il faut les 2 d'un côté, et le simulacre de porte à l'autre côté. De plus, dit R. Jérémie au nom de R. Samuel b. R. Isaac, il faut le gond avec son emplacement, en omettant seulement le battant de la porte.

Lorsque R. Jérémie exprima cette opinion en présence de R. Zeira, celui-ci lui demanda d'où il la tenait, puisque R. Ila au nom de R. Yoḥanan a expliqué que cette forme de porte peut consister simplement en 2 joncs placés aux extrémités, reliés par une liane (sans trace de gond). R. Yossa lui répond : les rabbins palestiniens (comme R. Jérémie) suivent à ce sujet un avis différent des Babyloniens (tels que Rab, Aba b. Houna et R. Zeira) ; ceux de la Palestine sont d'avis qu'une figure de porte consiste en 2 joncs reliés par une liane; aussi, sont-ils d'un avis contraire à la Misnâ, et ils prescrivent de réduire la largeur qui dépasse dix coudées. Au contraire, ceux de Babylone exigent que le simulacre de la porte soit plus complet et pourvu d'un gond, où il ne manque que le battant de la porte, et par conséquent ils adoptent l'avis de la Misnâ, dispensant de réduire la largeur, même au delà de dix coudées. Ḥanania neveu de R. Josué dit : selon Schammaï, il faut, pour libérer la ruelle donnant sur la voie publique, la munir d'une porte de chaque côté, et, après y être entré, la fermer ; selon Hillel, il suffit qu'il y ait une porte d'un côté et un indice de porte à l'autre bout. Cette énonciation, dit Samuel, sert de règle. Est-ce que le second avis ne ressemble pas au premier, puisque l'indice de porte équivaut à une porte réelle ? Non, dit R. Aba, avec une porte réelle on peut fermer (pour que la ruelle soit un bien privé). R. Aḥa enseigna : le simulacre de la porte devra être érigé à la distance de 4 coudées dans l'intérieur de la ruelle; et R. Aïbon décida que cet avis sert de règle.

R. Zeira dit au nom de R. Hisda : sur les crochets en saillie des murs d'une ruelle, on peut placer une poutre pour libérer (au transport) cet emplacement, à condition que la poutre ne soit pas à plus de 3 palmes du mur. Il y a 2 avis divers à ce sujet : d'après l'un, il suffit que ces 2 crochets soient assez solides pour supporter la poutre avec ses chevilles ; d'après l'autre, cette solidité n'est pas de rigueur. R. Zeira demanda : comment se fait-il que l'espace au-dessous de la porte soit interdit comme étant extérieur, bien que cette poutre serve à libérer la ruelle ? Pourquoi pas, répliqua R. Aḥa b. Ila ; on trouve bien également que Samuel interdit de transporter au-dessous des poutres qui servent à libérer. R. Zeira dit au nom de Samuel : l'espace compris entre la poutre et les lattes (latérales) est considéré comme le seuil de la porte. Comme quelle sorte de seuil, demanda R. Zeira, la considère-t-on ? Est-ce comme celle qui est d'un usage permis, ou comme celle qui est interdite ? Lorsque j'étais encore à Babylone, répondit-il, j'avais des doutes ; mais en arrivant ici (en Palestine), j'ai su qu'il s'agit de l'espèce permise. R. Yossa

dit au nom de R. Yoḥanan [1] : lorsqu'un seuil est élevé de 10 palmes, mais moins large que quatre, il s'annule vis-à-vis des 2 places qui le bornent et devient d'un usage permis, à condition toutefois de ne pas servir de transition entre le bien privé et la voie publique. Songe bien, dit R. Mena en présence de R. Yossé, à ce que dit R. Yoḥanan : il permet d'user de ce petit espace s'il a moins de 4 palmes en largeur ; mais dès qu'il a une largeur de 4 palmes, il devient interdit. Non, répliqua son interlocuteur, on peut comparer cet espace à celui qui se trouve au-dessous d'une traverse, qui certes reste toujours permis. R. Zeira dit que c'est un point en discussion entre Samuel et R. Yoḥanan : Samuel défend de rien transporter au-dessous de la poutre de jonction ; R. Yoḥanan le permet ; mais tous s'accordent à interdire l'espace situé au-dessous des lattes que l'on aurait posées pour la jonction (c'est trop léger). On a enseigné en effet : lorsqu'une ruelle se trouve reliée dans toute sa longueur par des lattes (disposées de distance en distance), il est permis de transporter jusqu'à la limite extérieure lorsqu'un intervalle de 4 palmes les sépare l'une de l'autre ; lorsqu'il y a moins d'intervalle, on ne transportera que jusqu'à l'avant-dernière latte vers l'intérieur (les imaginant toutes unies) ; il en résulte donc qu'entre celle-ci et la dernière, l'espace est interdit. Toutefois, disent les rabbins de Césarée au nom de R. Oukba, cette restriction d'interdit est applicable lorsque la dernière latte ne dépasse pas un peu la précédente en largeur ; mais, au cas contraire, c'est permis.

2. Pour adapter à une ruelle la faculté de transport le samedi, il faut, selon Schammaï, apposer une latte perpendiculaire à une poutre horizontale (simulacre de porte) ; selon Hillel, une des deux suffit ; R. Eliézer exige 2 lattes (une de chaque côté). Au nom de R. Ismaël, un de ses disciples s'est exprimé ainsi devant R. Akiba : l'école de Schammaï et celle de Hillel s'accordent à dire que lorsqu'une ruelle a moins de 4 coudées en largeur, on peut rendre son accès permis, soit par une latte, soit par une poutre ; elles ne diffèrent d'avis que pour une largeur allant de 4 à 10 coudées : selon Schammaï, il faut en ce cas une latte et une poutre ; selon Hillel, l'une des 2 suffit. R. Akiba ajoute qu'il y a divergence d'avis entre ces 2 écoles pour l'un et l'autre cas.

3. La poutre en question ici doit être assez large pour que l'on puisse y adapter une latte longitudinale, et celle-ci devra être équivalente à une demi-brique de 3 palmes (en long et en large) ; donc, il suffit que la poutre ait un palme de large, afin de pouvoir supporter la latte en longueur.

Qu'entend-on par les 2 lattes qu'exige R. Eliézer ? Est-ce 2 lattes outre la poutre, selon l'avis de Schammaï, ou sans la poutre, selon l'avis de Hillel ? Et, de plus, faut-il qu'elles aient 3 palmes en largeur, comme l'exige R. Yossé plus loin, ou suffit-il qu'elles soient d'une largeur minime, selon l'avis des

1. Ci-dessus, tr. Sabbat, I, 1.

autres sages ? On peut répondre à ces questions par le fait suivant : il arriva à R. Eliézer de se rendre auprès de R. Yossé b. Yossé b. Préda, son élève, à Oublin [1] ; il remarqua qu'une ruelle était pourvue seulement d'une latte, et il lui dit d'en ajouter une seconde. Est-ce pour m'engager à la fermer, demanda R. Yossé ? Oui, répondit R. Eliézer. Est-ce à dire que, par cette légère modification, on acquiert pour le samedi l'autorisation d'y aller et de venir ? Certes, et il en résulte la déduction qu'il faut une largeur de 3 palmes, comme le veut R. Yossé ; car, si une largeur minime suffisait, comme l'admettent les autres sages, on ne pourrait pas supposer qu'elle serve de clôture. On a enseigné que l'avis de l'élève (de R. Yossé b. Préda) sert de règle, et une latte suffit en ce cas. Est-ce à dire que, sans cet enseignement, l'avis de Schammaï l'emporterait, même contre Hillel ? Comme il a été enseigné que, selon R. Simon b. Gamaliel, dans une ruelle d'une largeur au-dessous de 4 palmes, il n'est pas besoin d'ajouter de poutre selon l'avis des sages (une latte suffit) ; et selon R. Houna au nom de Rab, il n'est besoin de rien ajouter du tout en ce cas ; il a donc fallu prévenir que l'avis de l'élève prédomine et qu'une addition est exigible.

R. Aba dit : la poutre susceptible de supporter la latte devra pouvoir recevoir une rangée (domus) de lattes en longueur. Selon R. Simon b. Gamaliel, on devra pouvoir les ranger en largeur. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces 2 opinions ? Il y en a une, répond R. Schiin, c'est le plus ou moins de force exigible de la poutre : selon les autres sages, elle devra supporter 40 lattes [2] ; selon R. Simon b. Gamaliel [3], seulement 20. S'il y a 2 poutres, chacune large de 1/2 p., quel pourra être le maximum de l'intervalle entre elles, sans qu'il y ait disjonction ? Ce sera un demi-palme, dit R. Zeira, c'est-à-dire outre le 1/2 p., à chaque côté, un 1/2 p. au milieu. R. Oschia dit que le vide aura en total 1 p., pas plus. S'il y a 2 poutres, ayant chacune 1/3 et une fraction de p. en large, séparées par un vide d'un peu moins que 1/3 (soit en total 1 p.), quelle sera la règle ? On suivra à cet égard ce qu'a dit R. Yohanan [4], que l'on joint la partie pleine au vide pour constituer un ensemble (y compris l'épaisseur des murs) de 4 p., à condition que la partie construite dépasse le vide. Si une poutre sort d'un mur sans toucher au 2e (étant soutenue par des colonnes), ou s'il y en a 2 placées l'une vis-à-vis de l'autre, en cas de séparation de 3 palmes, il faut une poutre additionnelle pour libérer le tout ; au cas contraire, il n'en faut pas. Selon d'autres, l'intervalle en question pourra aller jusqu'à 4 p. Le premier avis parle de 3 p., songeant au minimum exigible pour laisser passer un homme : l'autre parle de 4 p., ce qui constitue légalement le minimum d'un emplacement. S'il y a une poutre dont

1. Neubauer, p. 260. C'est peut-être Ibelin, des croisés (selon Rappoport).
2. Dans une ruelle de dix coudées (=60 palmes), les lattes, en raison d'1 p. 1/2 de large chacune, pourront y figurer au nombre de 40, superposées en travers des poutres. 3. Il dit de poser les lattes dans la longueur qui est de 3 palmes ; ce qui permet de placer 20 dans l'espace de 60 p. 4. Ci-dessus, tr. Sabbat, XI, 2.

un bout est au-dessus de 20 coudées, et l'autre au-dessous, on regarde s'il y a assez de courbe pour que la séparation de la limite des 20 coudées paraisse inférieure à 3 palmes, et la poutre reste valable pour la libération; au cas contraire, non. De même, si une extrémité de la poutre se trouve sise au-dessus de 10 p. de l'entrée de la ruelle et l'autre extrémité au-dessous, on examine si la courbe est telle que l'extrémité est à une distance inférieure à 3 p., le tout est libéré par la jonction ; au cas contraire, non. Lorsque 2 poutres sont sises l'une vis-à-vis de l'autre (pour être jointes par une latte), dont l'une est plus haute que l'autre, il faut, dit R. Yossé b. R. Juda, considérer l'inférieure comme plus élevée d'un peu et l'autre comme un peu plus petite, de façon à les supposer égales, à condition que la plus haute n'ait pas plus de 20 coudées, ni la plus petite moins de 10 p. Il en résulte que ce R. Yossé b. R. Juda suit l'avis de son père en un point et le combat en un autre[1] : il est d'accord avec lui en disant que l'on suppose une égalisation imaginaire entre ces 2 pièces inégales, comme R. Juda dit aussi ci-après que l'on suppose la barre en métal ; mais il le combat en interdisant une hauteur de plus de 20 coudées, puisque R. Juda a dit plus haut qu'une élévation même au-delà de cette mesure n'a pas besoin d'être réduite. En outre, dit R. Yossé Ḥinena b. Salmia, ou R. Juda Ḥinena b. Salmia au nom de Rab : pour l'égalisation imaginaire de 2 poutres inégales, il faut que la différence de longueur soit inférieure à 3 palmes.

4. La largeur d'une poutre devra donc être telle, ainsi que sa solidité. R. Juda dit qu'il suffit d'une telle largeur, sans se préoccuper de la solidité.

5. Aussi, lorsque cette barre transversale est une simple paille, ou un jonc, on la considère comme si elle était en métal; si elle est tombée vers l'extérieur, on la suppose droite; si elle est cylindrique, on la suppose carrée, et tout ce qui a une circonférence de 3 palmes a un diamètre d'un palme (et une fraction).

On a enseigné que R. Simon dit : il suffit aussi qu'elle soit assez solide pour ce qu'elle doit supporter, sans souci de la largeur. R. Houna dit au nom de Rab que l'avis de R. Meir (le 1er préopinant anonyme de la Misnâ) sert de règle. Samuel adopte l'avis de R. Juda, enfin R. Josué b. Lévi partage l'avis de R. Simon. R. Simon b. Karsena ajoute : puisqu'il y a divers avis pour la fixation de la règle, il est permis d'adopter n'importe lequel de ces 3 avis. Non, dit R. Mena, du moment que l'avis des autres sages (l'anonyme) a été préconisé, à l'opposé des avis isolés, il faut le suivre. Rab s'étant rendu dans une localité vit que l'on libérait une ruelle par une simple latte : il la frappa de son bâton, et elle tomba. Il y a là un palmier, lui dit R. Houna, qui sert à donner plus de consistance à cette latte trop mince. Crois-tu, répliqua Rab,

1. Cf. ci-après, § 10.

que mes yeux ne voient pas aussi haut que toi et que je n'aie pas aperçu le palmier? Je déclare cette distinction insuffisante et la ruelle interdite; le samedi prochain, j'autoriserai une simple latte, s'il est entendu dès la veille que l'on ait à se fonder sur la présence du palmier, pour qu'en cas de suppression de ce dernier, il soit bien compris que tout transport est interdit. Selon d'autres, Rab s'exprima ainsi pour que l'on n'adopte pas l'avis de R. Juda, qui dit (§ 4) de ne pas se préoccuper de la solidité. R. Ḥinena dit que ce fait ne se passa pas ainsi : Rab étant allé dans une localité vit que la poutre additionnelle d'une ruelle manquait à sa place, et il y interdit le transport; comme R. Houna lui objecta qu'un palmier devait y suppléer par sa présence, Rab répliqua qu'il le voit bien, mais qu'il déclare l'accès interdit, en raison de la défectuosité constatée ; le samedi prochain, il l'autorisera en raison du palmier, pour qu'il soit bien entendu qu'en cas de suppression de ce dernier, le transport serait interdit. Selon d'autres enfin, Rab s'exprima ainsi, pour proclamer que l'avis de R. Juda n'est pas admis. C'est ainsi que l'on avait supposé une contradiction entre les paroles de R. Juda ; car il dit, d'une part[1], qu'il est permis le jour de fête de transporter du bois d'un parc, n'y eût-il que des citernes ou cavernes, sans se préoccuper de la proximité, tandis qu'ailleurs[2] il exige la proximité de la ville. C'est que, dit R. Mena, au premier cas, R. Juda suppose qu'il s'agit d'un parc contenant une habitation. De même, on aurait pu supposer ici que la présence d'un palmier suffit ; Rab dit donc que non.

Il a fallu dire (§ 5) que la barre est considérée comme étant en métal, selon R. Juda, qui dit plus haut (§ 4) d'insister sur la largeur, non sur la solidité. « Si elle est tombée, est-il dit ensuite, on la suppose droite. » R. Aḥa dit au nom de R. Zeira que c'est là l'avis de R. Juda seul ; au contraire, selon R. Yossa au nom du même, ce serait conforme à l'opinion de tous, sauf à établir cette distinction que la partie bombée est de côté, de façon à ne pas obstruer l'entrée de la ruelle ; mais, si elle est assez grande pour former un obstacle réel, elle provoque l'interdit. Or, on considère comme telle toute partie, qui étant courbée dépasse l'entier d'une distance de 3 p. — « Si elle est cylindrique, est-il dit, on la suppose carrée, etc. » C'est aussi l'opinion de R. Juda qui est exprimée là, et le calcul de proportion entre la largeur et le cercle entier est déduit du grand bassin d'eau, ou mer, érigé par Salomon, comme il est dit (I, Rois, VII, 23) : *Il fit une mer de fonte ayant dix coudées d'un bord à l'autre* (en diamètre), *etc.*, *et une ligne de* 30 *coudées tout autour*. Or, on ne peut pas dire que c'était un cercle parfait, puisqu'il résulte de la suite (de la substruction des coloquintes) qu'il y avait des lignes de 10 coudées, formant le carré ; et cette dernière forme n'était pas non plus parfaite, puisque le verset précité parle de rond. Or, si l'on admet que ce bassin était carré, il se trouverait 166 parts[3] d'eau pure et 2 fractions[4] ; s'il est admis qu'il était

1. Ci-après, II, 6. 2. Tr. Beça, IV, 2. 3. Le texte a : יו, dans le sens de *capacité*. 4. Un carré de 10 coudées = 100, × 5 en hauteur = 500; le bain

rond, il y avait une contenance de 125, ou un quart de moins que le carré[1]. Il faut en déduire que, sur la hauteur totale de 5 coudées, les 2 supérieures étaient rondes, et les 3 inférieures formaient un carré. Comment se fait-il qu'un verset (ibid, 26) dise : « elle contenait 2000 *bath*[2] », et un autre (II, Chron. IV, 5) : « elle contenait 3000 bath »? D'où vient cette différence de chiffres ? C'est que la première mesure s'applique aux liquides, la seconde aux objets secs. Les sages en tirent cette conclusion qu'une contenance de 40 *saas* à l'état liquide équivaut à 2 *cours* d'objets secs (un tiers en plus).

6. Les 2 lattes latérales en question auront une hauteur de dix palmes, si minime que soit la largeur et l'épaisseur; selon R. Yossé, la largeur devra être d'au moins 3 palmes.

Dans notre Misnâ, R. Yossé prescrit un minimum de 3 p., parce qu'il s'agit de lattes écartées du mur; mais si elles touchent au mur, R. Yossé reconnaît, comme le préopinant, qu'il suffit d'une mesure infime. En effet, on a enseigné : les lattes posées à l'entrée de la ruelle sont valables, si elles ne sont pas à 3 p. de distance du sol, ou du mur, à condition que la partie restée pleine soit supérieure au vide. Quant aux pierres en saillie d'une construction, s'il n'y a pas entre l'une et l'autre un intervalle de 3 palmes, elles suivront la même règle que les lattes, de même qu'au cas où une pierre angulaire sort d'un côté et une autre pierre sort d'un autre mur (il n'est pas besoin d'une latte additionnelle pour libérer le tout). Lorsqu'un mur se trouve évidé, ou diminué d'épaisseur, au point qu'à l'intérieur il ressemble à une palissade (aussi mince) et que le niveau reste uni à l'extérieur (ᒥᒧ), ou à l'inverse, s'il ressemble à une palissade par l'extérieur qui est resté égal à l'intérieur (ᒥL), on le considérera à l'égal des lattes. Si la latte semble (par sa position) vouloir prolonger les parois de la ruelle, on la considère aussi, selon Aba b. R. Houna, comme rentrée au niveau du reste. Mais, objecta R. Hisdaï, n'est-il pas dit plus loin (IX, 2) : « lorsqu'une grande cour, par suite d'une brèche survenue au mur de clôture, se trouve ouverte sur une petite, il sera permis au propriétaire de la grande (en posant l'*eroub*) de porter les ustensiles au dehors, non au maître de la petite cour, laquelle forme une sorte de porte de la grande »; or, les murs de la grande devraient être considérés au moins comme des lattes pour la petite, de façon à libérer cette dernière (n'est-ce pas analogue au mur précité, dont la brèche est visible du dehors)? On peut supposer, répond R. Aba b. R. Houna, qu'il s'agit du cas où les parois de la petite cour ont pénétré dans la grande à plus de dix coudées (ce que l'on ne peut plus considérer comme simple latte). R. Schiin objecta en présence de

légal devant avoir une coudée carrée sur 3 de hauteur, 450 coudées = 150 bains, et les 150 en reliquat = 16 bains et 2/3, ou au total : 166 et 2 fractions. 1. Peut-être cherchait-on alors la quadrature du cercle. — Notons, à ce propos, la remarque des Tossafistes sur B., même tr., f. 5a, disant : l'hypoténuse d'un parallélogramme de 1 sur 3 est moins longue que celle d'un carré, 1×1. 2. Mesure de liquide d'environ 51 litres.

R. Aḥa : la grande cour étant composée de 11 coudées et la petite de 10, il n'y a qu'une coudée d'excédant, qui, divisée en 2 parts de 3 p. chacune (diminuée en outre du montant de l'épaisseur du mur), devrait être annulée (n'en résulte-t-il pas, contre R. Aba, que pour admettre imaginairement la présence d'une latte, il faut une distinction visible à l'intérieur)? On se mit à chercher où cet enseignement avait été énoncé, et l'on ne trouva pas. Alors Aḥa dit : R. Simon b. Lakisch nous a appris que tout enseignement qui n'a pas reçu la sanction d'une assemblée ne mérite pas d'attention [1]. En outre, dit R. Yossa, malgré l'infériorité de l'excédant, la petite cour reste interdite, parce qu'Aba admet [2] comme Rabbi qu'une cour pourra être autorisée pour le transport par la présence de 2 palissades, ayant chacune 4 p. S'il en est ainsi, objecta R. Yossa b. R. Aboun, que pour libérer une cour il faut 2 palissades ayant chacune 4 p., comment admettre la libération pour la grande cour? C'est que, dit R. Oukba au nom des autres sages, pour la grande cour, le léger excédant constitue juste la latte additionnelle qui produit la libération; ce qui n'a pas lieu pour la petite. Si un mur de la ruelle est plus proéminent sur la voie publique que le 2e mur, il faut, selon Cahana, placer la poutre additionnelle en biais (λοξόν) et porter juste au-dessous de la place qu'elle occupe (inégalement). C'est aussi l'avis de R. Aḥa au nom de Cahana, qui ajoute la condition que la poutre ainsi disposée ne se prolonge pas au delà des dix coudées formant la porte. Par R. Yossé, R. Abdimé Naḥitha confirma cette règle et proclama que la poutre ne devra pas dépasser la limite de dix coudées. R. Aḥa dit au nom de R. Simon b. Lakisch : il ne faut pas, en ce cas d'inégalité des murs, que le plus long dépasse le plus court d'un excédant de 4 coudées. Il en résulte que ce qui va de soi pour l'un (la limite de 10 coudées pour la poutre) est l'objet d'un doute pour l'autre (parlant seulement du prolongement de 4 coudées), et vice-versâ. Oula dit : lorsque cet enseignement parle de superposer la poutre en biais, il s'agit d'une proéminence de 3 à 4 coudées ; or, s'il y a moins de 3, le biais fût-il supérieur à dix coudées, ce serait permis ; si le prolongement était de 4 coudées, le biais eût-il moins de dix coudées, l'espace reste interdit, parce qu'il constitue un emplacement à part ; voilà pourquoi il est admis qu'il s'agit d'une proéminence ayant de 3 à 4 coudées.

7. Les barres verticales peuvent être érigées en n'importe quels matériaux, même par un être vivant que l'on attacherait à l'angle de la ruelle ; R. Yossé l'interdit. De même, un animal vivant ayant servi à couvrir une tombe propage l'impureté à ce qui le touche [3] ; selon R. Meir, il reste pur. On peut aussi écrire sur son dos un acte de divorce [4] ; R. Yossé le Galiléen déclare un tel acte sans valeur.

On a enseigné ; tout objet vivant peut servir de mur à la *Souccą* (tente de la fête des tabernacles), non de latte à la ruelle, selon R. Meir ; selon les autres

1. Cf. B., Houllin, 141. 2. Ci-dessus, § 1. 3. Tr. Oholoth, IX, 9. 4. Tr. Guittin, II, 3.

sages, au contraire, il ne peut pas servir de mur à une soucca, mais de latte à la ruelle. R. Aḥa dit que la même opinion est admise pour les 2 objets : celui qui l'admet comme pouvant servir de mur l'admet aussi comme latte de ruelle ; celui qui est d'un avis contraire ne l'admet pour rien (ni pour la ruelle). Non, dit R. Yossé, les règles varient à cet égard, et tel objet vivant peut servir de mur à la Soucca, parce que s'il s'échappe on s'en aperçoit de suite, tandis qu'il est interdit à titre de latte, parce que son absence pourrait ne pas être remarquée et entraîner l'interdit. R. Josué Dromia se leva alors avec les disciples de R. Yossa, et dit à R. Aḥa : les dernières paroles du dit enseignement contestent l'avis de votre maître ; car, quel serait, selon lui, le motif pour lequel les autres sages ne l'admettent pas comme mur de soucca, mais comme latte de ruelle ? S'il est interdit lorsqu'en s'échappant on ne s'en aperçoit pas, il devrait en être à plus forte raison de même lorsque cette absence frappe ? Donc, il y a 2 règles différentes à ce sujet selon R. Yossa ; comme il a été dit plus haut qu'il y en a 2 différentes selon R. Aḥa, il en est de même ici. R. Simon b. Carsena dit[1] au nom de R. Aḥa : R. Meir, R. Yossé et R. Eliézer b. Azaria expriment tous trois au fond la même opinion. Ici, dans notre Misnâ, des lattes qui ont servi à couvrir une tombe, R. Meir dit qu'elles restent pures ; de même, R. Yossé, au sujet de la pureté des tentes [2], dit qu'une chambre de bateau (étant mobile) n'est pas susceptible de propagation d'impureté si elle a abrité un mort ; enfin c'est aussi l'avis de R. Eliézer b. Azariah, exprimé au sujet du fait suivant [3] : il lui arriva d'entrer en bateau avec R. Akiba, lequel établit une soucca à la pointe du bateau. Le vent s'étant levé, la fit envoler. Akiba, lui dit R. Eliézer, où est ta soucca ! (Il le railla pour lui montrer l'inanité de sa construction ; il faut donc qu'elle soit consistante pour être valable).

R. Yossé le Galiléen déclare non valable un acte de divorce écrit au dos d'un être vivant [4], parce qu'il faut une *lettre écrite* (Deut. XXIV, 1) : comme un tel acte se compose exclusivement d'objets inanimés, de même il faudra toujours employer à cet effet un objet inanimé; de même aussi, il faudra exclusivement avoir recours à ce qui n'est pas comestible. Les autres sages, au contraire, le permettent [5], parce qu'il suffit, selon eux, d'employer à cet effet, une matière première quelconque détachée du sol (fût-elle vivante). Est-ce que, selon R. Yossé le Galiléen, les tiges des comestibles sont considérées comme ces derniers et ne peuvent pas être utilisées, ou peut-on en user ? On peut répondre à cette question d'après ce qui suit : si l'on a écrit cet acte sur une corne de cerf, qu'ensuite l'on coupe et scelle, puis remet à la femme, l'acte est valable, parce qu'on l'a coupé avant de le cacheter ; si donc on l'avait cacheté d'abord, il ne serait pas valable, étant encore adhérent alors à l'animal destiné à la consommation. Donc, cette corne aussi (adhérente) serait considérée à l'égal de la

1. Tr. Soucca, II, 4. 2. Tr. Oholoth, VIII, 5. 3. Même série, tr. Succa, II, 3 (f. 52d); B., ib., 23a. 4. Tr. Guittin, II, 3 (f. 44b); B., ib., 21a. 6. Même série, tr. Sota, II, 4 (f. 18a).

chair. Toutefois, dit R. Aḥa au nom de R. Mesha, c'est interdit s'il a été écrit sur le fond osseux de la corne ; mais si l'acte a été écrit sur la cornée creuse qui est pour ainsi dire distincte du reste, il est valable. R. Yossa demanda : applique-t-on la même règle (de considérer tout être vivant comme adhérent au sol) à la question de rendre les semences susceptibles d'impureté, ou non ? Une telle demande s'applique au cas où l'on pensait que le liquide tomberait sur un tel animal [1] et que de là il rejaillirait sur les fruits (la volonté de mouiller étant capitale pour la propagation de l'impureté) ; or, puisque R. Yossé le Galiléen a déclaré qu'il faut un objet semblable à une lettre écrite, à l'exclusion de tout être animé, en sera-t-il de même à ce sujet? Ou dira-t-on qu'en raison du verset (Lévit. XI, 34) : *Toute boisson que l'on peut boire dans un vase sera susceptible d'impureté,* c'est différent pour le liquide et qu'il aura la faculté de propagation ? Dira-t-on aussi que la pensée est effective si l'on avait l'intention de verser l'eau dans des puits, des citernes, ou des grottes? Non, fut-il répondu, la distinction est aisée à établir, puisque le verset emploie le terme *vase*, ou objet détaché du sol (non ce qui adhère).

8. Lorsqu'une caravane campe dans une vallée et que, dès la veille du samedi, on a entouré le camp avec des ustensiles à l'usage des animaux [2], on peut y transporter des objets, à condition que la haie soit haute d'au moins dix palmes et que ses interstices vides ne soient pas supérieurs à la partie remplie. Toute brèche atteignant presqu'une largeur de dix coudées est permise, étant considérée comme une porte, mais au-delà, c'est interdit.

R. Ada dit au nom de R. Ḥisda : il a fallu que la Misnâ parle du cas spécial à la caravane, selon l'avis seul de R. Yossé b. R. Juda, qui dit qu'un mur ne se composant pas de planches croisées entr'elles n'est pas valable comme tel ; et il reconnaît ici, par exception, l'admissibilité de l'entourage provisoire d'un camp. De même, l'on a enseigné : tout peut servir à ériger des cloisons, même des selles, ou des bâts, au besoin des chameaux (les êtres vivants peuvent servir de clôture), à condition qu'entre un bât et l'autre il n'y ait pas un intervalle aussi large que cet objet, ni de même une égale distance pour les objets analogues. Dans un mur percé, est-il dit plus loin (IV, 2), il ne faut pas que la partie subsistante soit vis-à-vis de la partie semblable, ni une brèche en face de l'autre, mais en alternant ces 2 sortes de parties entre elles. Il en résulte la déduction, au point de vue des hétérogènes [3], que toute brèche inférieure à 3 p. est comme close ; de 3 à 4 p., elle sera annulée si la partie conservée dépasse la rupture ; au cas contraire, cette dernière dominant, l'interdit a lieu d'être appliqué ; de 4 à 10 p., il faut non seulement que la partie conservée dépasse la brèche pour que l'autorisation soit donnée, mais il faut encore qu'il subsiste une partie en face de la brèche ; enfin, si la rupture dépasse dix,

1. Makhschirin, III, 7. 2. Des bâts, selles, ou couvertures. 3. Tr. Kilaïm, IV, 4 ; Soucca, I, 1.

même si la partie restée intacte est plus grande que la brèche, il n'est permis de tirer parti du terrain (pour semer) qu'en face du mur conservé, non en regard de la brèche. Cependant, au point de vue de la question du repos sabbatique, toute brèche inférieure à 3 p. est comme close ; de 3 à 4 p., comme de 4 à 10, la règle est la même, et si la partie maintenue surpasse la rupture, il est permis d'y transporter; au cas contraire, c'est interdit; si enfin il y a plus de dix, y eût-il un excédant de partie intacte contre celle en brèche, le tout est interdit. R. Ḥanania, ou R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : il n'est pas question de la limite de 3 à 4 palmes; car la brèche de 3 p. ne saurait être annulée, et il n'y a pas là de place de 3 p. ayant une valeur propre [1] réelle. Mais, objecta R. Mena, n'est-il pas dit ci-après (§ 10) : « on peut entourer un camp avec des joncs » ? Et pourtant le jonc ne saurait être considéré comme un emplacement? Il n'y a rien à objecter de ce fait, fut-il répondu, car il s'agit là de joncs tellement serrés que l'espace est inférieur à 3 p., lequel est considéré comme tout à fait clos [2]. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab : en tous cas [3], dès que la partie maintenue surpasse celle qui est abattue, elle est autorisée (devient d'un usage permis).

9. Il est permis d'entourer ce camp en superposant 3 cordes l'une au-dessus de l'autre, à condition de ne pas laisser entre l'une et l'autre un intervalle atteignant 3 palmes; l'ensemble de ces cordes avec leur épaisseur devra avoir un peu plus d'un palme, de façon à ce que le total forme une hauteur de dix palmes.

10. On peut aussi l'entourer avec des joncs, à condition qu'il n'y ait pas d'intervalle atteignant 3 palmes. Tout cela s'applique au camp d'une caravane, dit R. Juda; selon les autres sages, il n'est question de caravane qu'à titre d'exemple réel, non absolu. Nulle séparation n'est réelle si elle n'est pas composée de lignes horizontales et d'autres verticales, dit R. Yossé b. Juda ; selon les autres sages, l'une des 2 sortes suffit. On a autorisé 4 objets dans un camp : l'apport du bois de toutes parts [4], la dispense de se laver les mains avant de se mettre à table, la faculté de manger des fruits soumis au doute des dîmes (demaï), et la dispense de poser l'eroub, ou association symbolique des cours.

Cet entourage n'est permis, dit R. Zeira, que pour un camp de dix coudées ou plus, non au-dessous. De même il est dit : si l'on apporte une paroi de 7 p., que l'on place à un peu moins de 3 p. au-dessus du sol, elle est valable. D'une part on dit (ci-dessus) : tout espace inférieur à 3 p. est annulé; comment donc dit-on ici, d'autre part, qu'il sert à compléter la mesure de 10 palmes? Si tu veux faire une objection, lui fut répliqué, il faut la for-

1. Toute cette hypothèse, de 3 à 4 p., est donc à supprimer. 2. Bien différent d'une brèche. 3. Qu'il y ait une rupture inférieure à 3 p., ou qu'elle ait de 3 à 4 p. 4. Sans égard à la provenance comme propriété.

muler ainsi : si l'on apporte une planche d'un peu plus de 7 p., que l'on tient à 4 p. et une fraction au-dessus du sol[1], comment se fait-il qu'elle soit valable? C'est conforme à ce qu'a dit R. Yohanan[2]: on considère comme jointes, la partie qui a été maintenue et celle qui est vide, si l'intervalle n'atteint pas 4 p., et à condition que la première partie surpasse la seconde —[3].

Selon R. Juda (§ 10), on peut entourer de joncs le camp d'une caravane; donc, pour le campement d'un homme seul, il faut une cloison entrelacée : c'est qu'il établit une distinction entre un particulier et une caravane. Est-ce que les autres sages, qui diffèrent d'avis avec lui, le contestent en tous points, ou font-ils aussi une distinction entre le particulier et la caravane? On peut répondre à cette question d'après ce qui suit : si une caravane réside sur un monceau ayant 10 p. de haut (véritable bien privé), ou dans une cavité ayant cette profondeur, ou dans un jardin entouré d'une haie, on peut y transporter partout, sans laisser le moindre vide inoccupé. R. Aha dit au nom de R. Hinena : si même une place est occupée par les selles et les bâts, ce n'est pas un vide. C'est aussi ce qu'a exprimé R. Houna, disant que l'emplacement serve à l'usage seul de l'homme (non à d'autres); car R. Aba dit au nom de R. Houna : à une ou 2 personnes on accorde un emplacement équivalent à la contenance de 2 *saas*; à 3, une place de 6 *saas*, et au-delà, on augmente l'espace en proportion, pour délimiter le campement. Pour constituer la caravane (avec ses privilèges), il faut au moins 3 hommes, et nul idolâtre n'est admis à compléter ce chiffre. Admet-on un enfant à ce titre? (question non résolue). Voici dans quel cas la présence de l'idolâtre a son importance : si 2 personnes, le vendredi, par leur présence simultanée, autorisent le transport dans un enclos, qu'un idolâtre survienne et agrandisse l'enclos, parce qu'il amène un 3e israélite, on ne devra pas dépasser la première limite arrêtée le vendredi soir; au contraire, si pour trois personnes on a délimité un espace de 6 saas, et qu'ensuite l'idolâtre a cherché l'un des présents, ce qui réduirait l'espace autorisé, le tout reste permis, parce que l'autorisation commence avec le samedi. R. Redifa dit que R. Nissa demanda si, en ce cas, on devait leur accorder le droit d'user de 3 angles superposés l'un à l'autre, de façon à ce que le sommet du 2e se trouve dans l'enclos de 2 saas du premier, et le sommet du 3e dans l'enclos du second ? (point non résolu).

R. Aha dit au nom de R. Hisda : R. Yossé b. R. Juda suit en partie l'opinion de son père, qu'un particulier peut occuper un enclos inférieur à 2 saas[4], et il diffère d'avis avec lui en ce qu'il accorde aux caravanes une place de 2 saas. Comment sait-on que R. Juda exige, pour l'emplacement d'un homme isolé, inférieur à la contenance de 2 *saas*, qu'il y ait une clôture entrelacée? Peut-être, en ce cas, ne diffère-t-il pas de l'avis des sages ? On le sait de ce que dit R. Aha, que R. Hanina ou R. Yossa enseigna au nom de R. Sches-

1. Soit plus de 10 en total. 2. Ci-dessus, § 3, et tr. Sabbat, XI, 2. 3. Le reste de ce § 9 jusqu'au § 10 est traduit, tr. Kilaïm, IV, 4 (t. II, p. 264-5). 4. Ci-dessus, § 3.

cheth : de même qu'il y a ici division d'avis entre les sages et R. Juda, au sujet du sabbat, que ce dernier exige une clôture de planches qui se croisent, de même il y a désaccord au sujet des hétérogènes ; or, pour ceux-ci, il suffit d'une distance de 1/4 d'un saa, et il n'y a de discussion qu'au cas où cet emplacement est encore coupé par une haie (ainsi réduit) ; il en sera donc de même pour le sabbat, et, même pour moins de 2 saas, R. Juda exige une clôture croisée. De combien de gens se compose un camp? De cent, dit R. Ḥanania, comme il est dit (Juges, VII, 19) : *Gédéon vint, accompagné de cent hommes se trouvant au bout du camp.* R. Abina n'admet pas cette déduction, parce que ce verset n'a pas le mot *camp* pour commencer, mais à la fin. Selon R. Yoḥanan, il suffit de dix, comme il est dit (I Sam. XXV, 9) : *les jeunes gens de David* (au nombre de dix) *vinrent parler à Nabal, etc. et campèrent.* Cette dernière expression (superflue), dit R. Iousta b. Schona, indique qu'ils formaient ainsi un camp (avec un tel nombre). R. Juda b. Pazi dit : le nombre de dix suffit pour constituer le camp, de ce qu'il est dit (I Chron. XII, 22) : *jusqu'au grand camp* [1], *semblable à un camp divin,* dernier terme qui s'applique à une réunion de dix hommes. On a enseigné au nom de R. Juda que 12,000 h. représentent le grand camp d'Israel, comme celui qui alla combattre Midian.

Ceux qui partent pour une guerre volontaire (postérieure à la conquête de la Palestine) peuvent ramasser du bois vert (auquel le propriétaire ne songe pas), mais le bois sec leur est interdit, sous peine de commettre un vol ; tandis que ceux qui partaient pour la guerre obligatoire (sous Josué) pouvaient aussi bien prendre le bois sec que le vert. R. Daniel fils de R. Qatina dit au nom de R. Houna : les fagots ficelés, dont la destination est ainsi déterminée, sont interdits sous peine de commettre un vol. Tout cela est permis aussi longtemps que les bottes ne sont pas adossées au buisson en élaboration (ou auprès des outils) ; mais si elles y sont adossées, est-il aussi permis d'en user ? Et de même on est dispensé, en temps de guerre, de se laver les mains avant le repas si l'on n'a pas de source d'eau dans le voisinage ; ou la dispense subsiste-t-elle aussi en cas de voisinage de l'eau ? (questions non résolues). A l'entrée de la ville (au retour de la guerre), les fruits soumis au doute du prélèvement des dîmes sont libérés par ce seul fait d'avoir été ainsi importés (à l'état permis) ; mais en sortant (au départ), les règles du *Demaï* (doute) doivent être observées, parce qu'à la maison, les travaux de ce genre peuvent être accomplis. R. Yossa au nom de R. Abahou, ou R. Ḥiskia au nom de R. Juda b. Pazi rappelle le sens du terme *Demaï* : c'est un produit dont on peut supposer qu'il a été libéré des dîmes, ou admettre qu'il ne l'a pas été [2]. — Ils sont aussi dispensés de *l'eroub*, dit la Misna. Toutefois, dit R. Ḥiya b. Asché, la dispense n'est applicable qu'à *l'eroub* des cours ; mais *l'eroub* pour la jonction des distances (au delà de 2000 coudées) est prescrit légalement et ne peut pas

1. Littéral. : jusqu'à ce qu'il y eût une armée considérable, etc. 2. Tr. Maasser schéni, V, fin (t. III, p. 261), et ci-dessus, tr. Sabbat, II, 7.

être abrogé. Cependant, y a-t-il lieu d'appliquer au camp *l'eroub* des cours? (et n'en résulte-t-il pas qu'il s'agit de celui des distances?) Il s'agit de permettre le transport d'une tente à l'autre au milieu du camp (ce serait là *l'eroub* des cours, qui est inutile en cas de guerre). Ainsi, l'on a enseigné : entre les tentes d'un même camp, il n'y a pas lieu de poser *l'eroub* de jonction; c'est exigible entre les tentes d'une même caravane. Juda b. Téma ajoute : les guerriers peuvent aussi camper partout, et sur la place où ils sont tombés, on les enterre, n'agissant pas à leur égard comme les païens font pour ceux qui sont morts au combat, πόλεμος. Selon les uns, il n'est pas permis de les déplacer du tout ; selon d'autres, c'est permis; ce que R. Ḥisda explique ainsi : C'est permis, lorsqu'ils sont entassés en grand nombre (pour leur creuser à chacun une tombe spéciale, il faut d'abord les enlever); il est interdit de les déplacer lorsqu'ils sont dispersés (et qu'il suffit de creuser sur place). Comme ils sont dispensés de 4 prescriptions au départ, ils le sont aussi au retour (de crainte d'un retour offensif à l'arrière). R. Yossé b. R. Aboun déduit cette dernière autorisation de ce qu'il est dit (Juges, VII, 3) : *S'il est un homme qui a peur et regrette le foyer, qu'il s'en retourne de bonne heure de la montagne de Galaad;* or, ce départ précipité avait lieu pour échapper à l'éventualité d'une embûche, offrant autant de dangers que la marche en avant. Aussi, R. Yossé b. R. Aboun vient confirmer au nom de Rab que la dispense a lieu aussi bien au retour qu'au départ.

CHAPITRE II.

1. On peut établir des clôtures de planches, πεσσοί, autour des puits (afin de puiser librement) ; et 4 planches doubles (δύω עמוד) aux angles représenteront 8 places, dit R. Juda ; selon R. Meir, on en posera 8 équivalant à 12, savoir : 4 doubles (aux angles) et 4 droites (au milieu). Leur hauteur sera de dix palmes, la largeur de six, et l'épaisseur quelle qu'elle soit. L'intervalle sera suffisant au plus pour 2 attelages ayant chacun 3 bœufs, dit R. Meir ; selon R. Juda, chaque attelage pourra être de 4 bœufs, bien entendu liés ensemble, non libres, mais de façon que l'un puisse entrer pendant que l'autre sort.

Comme la partie renversée dépasse celle qui reste debout, le transport y est interdit; on est donc tenu d'ériger de doubles planches, non des droites, et encore cette autorisation est seulement applicable à ce cas spécial, pour avoir la faculté d'aller au puits, non à d'autres cas. R. Zeira dit au nom de R. Eliézer : on peut en conclure à fond jusqu'où vont les règles relatives aux limites sabbatiques, ou aux clôtures; car si l'on a érigé un tel enclos sur un emplacement public, et que de la rue l'on y jette un objet, l'on est coupable [1] d'avoir transporté d'un domaine à l'autre (c'est que l'enclos, même sur la voie

1. Ci-dessus, I, 8.

publique, a sa valeur propre). Voici la raison, dit R. Yossa, pourquoi la palissade devra avoir 6 p. de largeur : d'une part, l'on a accordé plus de facilités, en ce qu'au lieu d'avoir une plus forte part de mur debout que de rupture, l'inverse est aussi autorisé ; par contre, on a aggravé la question de clôture, et au lieu d'une palissade de 4 p., celle-ci aura 6 p. R. Jérémie dit au nom de Rab : l'apposition des planches autour des puits aura été autorisée seulement pour préserver ceux qui vont à Jérusalem aux jours de grandes fêtes. Selon R. Abin, c'est seulement permis à ce moment (non plus de nos jours) ; selon R. Jérémie au nom de Samuel b. R. Isaac, on l'a permis à cause d'eux , et l'autorisation subsiste toujours. En effet, dit R. Ezra en présence de R. Mena, notre Misna prouve qu'il en est ainsi, puisqu'elle permet d'établir des planches autour des puits, en s'exprimant au présent. Cependant il a été enseigné [1] : Le samedi, on tire de l'eau du puits à roue, et aux autres jours fériés on en tire du grand puits, ou du puits des eaux fraîches, parce que lors du retour d'Israël venant de la captivité et de leur arrêt auprès d'un certain puits, les prophètes qui se trouvaient au milieu d'eux (Haggée, Zakharie et Malakhie) leur firent adopter la convention qu'aux jours de fête on aurait recours au puits d'eau fraîche, à l'aide d'une poulie ; et ce n'est pas à dire que c'est permis partout, car, lesdits prophètes n'ont pas autorisé tous les puits, mais seulement celui qui se trouvait situé au milieu du campement. Or, il est dit à ce sujet : celui-là seul était autorisé, aucun autre (et, de même ici, la clôture du puits n'est permise qu'à ceux qui se rendent à Jérusalem, non plus de nos jours). R. Abdima de Ḥipa enseigna dans sa localité, ainsi que R. Jérémie à Ḥalaf, qu'il est permis de nos jours d'établir des planches autour des puits. Les compagnons d'étude avaient supposé que R. Meir adopte l'avis de R. Juda, que des doubles planches suffisent. Mais en est-il bien ainsi ? Comment le supposer, lorsque, d'autre part, R. Meir a déclaré qu'il exige aussi al présence des planches droites ? Il est cependant possible d'admettre un accord d'opinions entre R. Meir et R. Juda, se contentant de doubles planches ; et s'il est vrai qu'ici R. Meir exige aussi des droites, c'est pour que l'on ne suppose pas qu'il soit permis en principe de se contenter des doubles planches pour la clôture sabbatique, de sorte que l'on agirait de même ailleurs, en enfreignant une défense rabbinique. R. Aḥa dit au nom de R. Ḥinena : R. Meir n'adopte pas l'opinion de R. Juda, et il exige les 2 sortes de planches, pas plus que R. Juda n'admet l'opinion de R. Meir, qu'en cas de trop grande rupture on puisse la réduire par l'apposition de planches droites, et il faut prolonger les doubles. R. Mena observa : bien que R. Yossa mon maître n'ait pas dit expressément qu'il y a discussion entre R. Meir et R. Juda, il a exprimé un avis dans ce sens et laissé entendre son intention. R. Aba et R. Aboun demandèrent, devant R. Zeira, quelle devra être la longueur de la double planche (selon R. Meir), pour que l'on puisse se passer de la droite ? Lorsque les planches, fut-il répondu, n'ont pas 4 p. de séparation, elles sont comme closes (et la droite est

1. Tossefta à ce tr., § 8 ; et ci-après, X, 12.

inutile); s'il y a un intervalle de plus de 6 p., la séparation est réelle (et il faut des planches droites, selon tous). Il n'y a de doute (et discussion entre R. Meir et R. Juda) que pour un intervalle de 3 à 4 p.; car, si R. Meir admettait comme R. Juda, qu'il suffit alors de prolonger les doubles, il n'aurait qu'à prescrire en tous càs d'employer des planches doubles longues, sans avoir nul besoin de droites; puisqu'il n'a pas recours à ce moyen, c'est une preuve qu'il admet toujours l'emploi des planches droites. Toutefois, dit R. Aba b. Mamal, ceci ne prouve rien; il se pourrait que R. Meir admette comme suffisant le prolongement des doubles, et il prescrit seulement l'addition des lattes droites dans le cas supposé par R. Juda (d'une brèche de plus de 13 coudées). Non, répliqua R. Yossé, ce n'est pas selon l'hypothèse de R. Juda que R. Meir parle d'addition de lattes droites : il la prescrit d'après sa propre opinion ; sans quoi, lorsqu'il est question de pourvoir à ce que le mur maintenu dépasse la brèche, il ne parlerait pas de lattes droites (il y a donc bien divergence d'avis).

S'il y a là (à l'entrée) une grande pierre, on estime quelle serait sa capacité en cas de division en 2 parts : si alors chaque côté a 6 p., elle est considérée comme double planche; selon d'autres [1], il devra rester cette mesure après que la pierre a été perforée. Les compagnons d'étude avaient supposé que, selon ce dernier avis, il s'agit de trouver ladite mesure à l'intérieur de la pierre [2], et, selon les premiers, à l'extérieur. Non, dit R. Yossé, on ne suppose pas cette distinction ; car, si après la perforation de tout l'intérieur, il ne restait qu'une paroi aussi mince qu'une pelure d'oignon, elle suffirait encore à constituer la clôture. C'est que, sans admettre cette distinction entre les 2 opinions précédentes, il s'agira en tous cas de mesurer une coudée à l'intérieur: la divergence entre eux consiste en ce que celui qui parle de perforer traite d'une pierre ronde (il s'agit d'estimer si, après avoir été équarrie, elle a encore une coudée de surface de chaque côté); l'autre parle d'une pierre cubique, qui, fendue en deux, conserve la même surface. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que l'un des préopinants dit à son compagnon qu'au fond il n'y a pas de désaccord entre eux; car, toi qui exiges la perforation et la coupe, tu parles d'une pierre ronde, tandis que j'ai seulement en vue une pierre carrée. S'il s'y trouve une cavité profonde de 10 p. et large de 4, ayant une longueur d'au moins 6 p. de chaque côté, elle est considérée au même titre qu'une double planche. En réalité, on n'exige pas que la cavité seule ait cette mesure ; on y englobera aussi toute sinuosité de terrain (gibbus), dont une partie est élevée et le reste en déclivité.

S'il y a 5 joncs, séparés entr'eux par moins de 3 p., mais formant un ensemble de distance de 6 p. dans chaque sens [3], on les considère à l'égal d'une double planche. Si 3 joncs sont disposés en angle droit, distants l'un de l'autre, mais réunis par une liane en haut, est-ce qu'il suffit de poser des lat-

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Ce qui fait supposer qu'elle est un peu plus grande, si elle n'est pas cubique. 3. On les suppose ainsi disposés.....

tes pour les juger isolés, de même qu'en un tel cas l'angle d'un champ sera préservé de la loi de l'abandon ? Non, car ce dernier privilège n'est effectif pour l'angle que si le champ est entouré des 4 côtés : il s'agit de savoir si les joncs, disposés en rond et rattachés par une liane, sont considérés comme joints au point d'annuler le vide. Comment peut-on poser une telle question? N'a-t-on pas dit aussi plus haut, au sujet de la pierre angulaire, qu'on la suppose fendue en 2, et que si, en ce cas, elle a 6 p. de chaque côté, elle a autant de valeur qu'une planche double? Pourquoi ne pas attribuer ici la même valeur au nœud de liane? Ce n'est pas semblable : la pierre pourra être perforée jusqu'à sa dernière enveloppe extérieure et servir encore de clôture; tandis qu'ici, où il y a déjà un grand vide au milieu, si l'on supposait une disjonction, il n'y aurait plus la consistance voulue pour appliquer la loi sur l'angle du champ.

Un mur, ou un arbre, ou un bouquet de joncs, seront considérés comme une double planche : s'ils ont poussé spontanément, on pourra transporter au-dessous d'eux, dans une limite d'espace équivalent à 2 saas; si on les a placés là spécialement comme clôture, il est permis de transporter dans tout l'enclos, eût-il une étendue d'un *cour* (grand espace), ou même de deux. Si dans un grand puits, on a placé des planches dans une moitié seulement de sa largeur, non dans le reste, le transport sera seulement autorisé dans la première moitié.

Si, entre 2 puits entourés de planches, il se trouve un 3e non clos, quelle sera la règle pour ce dernier? Le considérera-t-on comme les 2 puits extérieurs, et pourra-t-on y puiser de l'eau, ou non? Toutefois, il n'y a de doute que lorsque 2 hommes puisent chacun à l'un des puits; mais si une même personne tire indifféremment de l'eau de l'un ou de l'autre (tout étant au même), celui du milieu sera aussi autorisé à l'usage. Lorsqu'une cour ouvre sur un enclos de planches, il est permis de transporter de la cour à l'enclos et *vice-versâ*; mais entre 2 cours différentes, quoiqu'aboutissant au même enclos, c'est interdit. En réalité, dit R. Aba, ce n'est pas seulement entre 2 cours que le transport est interdit, mais même entre 2 maisons jointes par une même cour et aboutissant à un tel enclos. Les compagnons d'étude ont supposé que l'interdit a lieu à défaut d'*eroub*; mais, si cette jonction a été accomplie, ce serait permis. Non, dit R. Daniel, fils de R. Qetina, au nom de R. Houna, même au cas où la jonction par l'*eroub* aurait eu lieu, l'interdit subsiste; car l'*eroub* n'empêche pas que ce soient 2 emplacements divers. R. Houna, en ce point, est conforme à son opinion exprimée dans la discussion suivante [1] : lorsqu'il se trouve qu'une ruelle sépare la propriété d'un païen de celle d'un juif, cette participation du païen au passage, dit R. Houna au nom de Rab, provoque l'interdit malgré l'*eroub*, qui est disposé entre les maisons juives ouvrant aussi sur la partie juive de la ruelle; selon Aba b. Ḥana au nom de R. Yoḥanan, on ne provoquera pas d'interdit de cette sorte, y eût-il seulement un *eroub* applicable au transport d'une fenêtre de maison juive à l'autre. En admettant même que R. Houna adopte l'avis de R. Yoḥanan

1. Ci-après, VI, 7.

et autorise alors le transport, en cas d'*eroub*, il déclarerait pourtant qu'ici (pour l'enclos de planches) c'est toujours interdit; car, ici, il peut arriver que demain le puits soit ruiné, et l'on supposerait que l'*eroub* par l'enclos de planches suffit, sans l'*eroub* des cours : ce qui est contraire à l'avis de tous. R. Yossé b. R. Aboun dit : on n'a permis de profiter de l'enclos du puits que pour tirer de l'eau. Si, dans le puits qui était à sec le vendredi, il est tombé de l'eau le samedi (s'il a plu), celle-ci est arrivée à l'état d'interdit subsistant depuis la venue du samedi ; si, au contraire, il s'est desséché en ce jour, le commencement du samedi a présidé à l'autorisation de transport, qui sera maintenue. Selon R. Yôna, R. Nassa demanda si entre les planches de bordure d'un puits formant juste la limite entre la voie publique et un bien privé, il est permis aussi de transporter, ou non. Voici la règle : au cas où l'intervalle est de 4 p., il est considéré comme un seuil interdit ; s'il est moindre, ce seuil est permis, et l'on pourra transporter de chaque côté, à condition de ne pas l'utiliser comme lieu de transition entre la voie publique et un bien privé. — On a enseigné : 6 bœufs attelés représentent 10 coudées, selon R. Meir ; R. Juda dit : c'est un espace variant entre 13 et 14 coudées (à cause du plus ou moins d'alignement dans la marche), car, chaque vache représente une mesure d'une coudée et 1/2, plus une coudée d'intervalle entre chaque paire.

2. Il est permis d'adapter cet enclos près du puits, à condition que la vache, au moment de s'abreuver, se trouve avoir la tête et la majeure partie du corps à l'intérieur. On peut aussi le placer à un certain éloignement du puits, pourvu que l'on augmente en ce cas les planches de l'enclos.

R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : dès que la mesure adoptée pour une vache est constatée, il est permis d'y avoir recours même pour un chameau, dont la longueur du cou fait que tout le corps reste au dehors ; il serait défendu d'admettre au puits même un chevreau, dont tout le corps peut se maintenir dans l'enclos. On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit : il faut assez d'espace entre les planches et le puits pour l'accès du chameau et de son conducteur. Est-ce à dire qu'il s'oppose à l'avis de la Misna, qui assigne une mesure moindre ? Non, dans le même espace où la vache peut étendre le cou, le chameau se tient en se rétrécissant. Pourquoi la Misna exige-t-elle que la majeure partie de la vache soit à l'intérieur ? Ne lui arrive-t-il pas souvent, en étant placée au dehors, de manger ou boire dans un lieu privé ? Dans le présent cas, répond R. Yossé, il arrive que l'on tend le seau à la bête pour l'abreuver (et il y a à craindre un transport interdit), tandis qu'il n'y a pas de crainte si elle mange seule. — Lorsqu'il est question d'« augmenter », il faut ajouter des planches doubles et d'autres droites, selon R. Meir ; mais, selon R. Juda, les premières seules suffisent.

3. R. Juda dit : l'espace aura au plus la contenance de 2 saas de

semences [1]. On n'a fixé cette étendue, fut-il répliqué, que pour les jardins, ou les parcs boisés; mais si c'est une étable. ou un enclos, ou un cellier, ou une cour, l'espace pourra avoir une contenance de 5 *cours*, ou même de 10 cours. On peut aussi le placer à un certain éloignement du puits, pourvu que l'on augmente en ce cas les planches de l'enclos.

4. R. Juda dit : Si un chemin public traverse cet enclos, il faudra le déplacer sur les côtés ; selon les autres sages, c'est inutile. Soit pour une citerne publique, soit pour un puits public ou privé, on peut adapter des planches ; seulement, pour le puits particulier, la clôture devra être haute de 10 palmes, selon R. Akiba. R. Juda b. Bava dit : on n'établit de planches que pour les puits publics, tandis que pour les autres, il suffit d'un treillis haut de 10 palmes.

Est-ce que, dans l'enclos de planches (qui, selon R. Juda, au § 3, ne devra pas dépasser la contenance de 2 saas), l'espace vide occupé par le puits est à défalquer de la mesure, ou non ? On peut résoudre cette question d'après ce qui suit : R. Simon b. Eléazar dit qu'entre un puits d'une contenance de 2 saas et l'enclos de 2 planches, il ne pourra rester qu'un interstice suffisant juste à laisser passer la tête et la majeure partie du corps d'une vache ; cela prouve que l'espace occupé par le puits fait partie de la mesure totale.

R. Yoḥanan dit : l'opinion exprimée ici (§ 1) par R. Juda, est en contradiction avec ce qu'il dit plus loin (IX, 4) : « Sous des ponts dont les arches sont accessibles des 2 côtés, il est permis de transporter des objets le samedi, selon R. Juda ; mais les autres sages l'interdisent. » Non, dit R. Eliézer, il n'y a pas de contradiction, selon l'explication de R. Jérémie que R. Eliézer adopte l'avis de R. Juda ; car l'autorisation exprimée plus loin par ce dernier, s'applique aux arches des ponts qui s'ouvrent sur des vallées (places intermédiaires), mais il l'interdit aussi, si elles ouvrent sur la voie publique, comme ici pour l'enclos de planches. Mais, objecta R. Yossa, puisqu'en tous lieux R. Eliézer se fonde sur l'opinion de R. Ḥiya le Grand, comment se fait-il qu'ici il soit en opposition avec lui ? Or, il a enseigné que, pour libérer les ruelles aboutissant à la voie publique, il suffit, selon R. Juda, de placer une latte de chaque côté, ou une poutre ; selon les autres sages, il faut les deux additions d'un côté, et le simulacre d'une porte à l'autre extrémité ; comment donc se fait-il qu'ici, selon R. Eliézer, R. Juda se range à l'avis plus sévère des autres sages ? C'est que, fut-il répondu, pour les ruelles percées, il ne s'agit que d'une ouverture de 10 coudées (et un indice d'addition suffit) ; tandis que pour l'enclos du puits, dont l'accès va jusqu'à 13 coudées, le transport est seulement autorisé si l'enclos aboutit à une vallée, non au-delà. — L'opinion précitée (que, pour les ruelles, on suppose une ouverture ayant 10 coudées

1. Tr. Schebiith, I, 5.

au plus) est contestée par d'autres rabbins, savoir R. Aḥa, au nom de R. Oschia, qui demanda à son père quelle est au plus, selon R. Juda, la mesure de la brèche d'une ruelle : elle sera au maximum de 13 coudées, lui répondit-il. Comment donc se fait-il qu'ici il la réduit à 10 coudées ? Il n'y a pas de contradiction, répondent les rabbins de Césarée : pour les arches percées aux 2 bouts, ce qui subsiste dépasse le vide de la rupture (et un indice d'addition suffit), tandis qu'ici il y a, au contraire, plus de vide que de partie debout.

Quelle est (selon R. Akiba) le motif de distinction entre la citerne publique et celle qui est privée ? Pour celle qui est publique, le bruit de l'adaptation d'un enclos est bientôt répandu ; ce qui n'a pas lieu pour le bien privé. S'il en est ainsi, l'érection des planches auprès d'un puits particulier devrait être interdite ? En effet, il y a une autre raison : c'est que, pour le puits public, dès que l'eau y fait défaut, tous le savent, et l'on ne s'y rend pas ; tandis que si cela arrive au puits d'un particulier, on l'ignore (et il se peut que l'on y transporte des objets indûment). R. Jacob b. Aḥa Amram, ou R. Juda, au nom de Samuel, dit que l'avis de R. Juda b. Bava sert de règle. En effet, dit R. Juda père de R. Matnia, il y a un enseignement qui dit expressément : on établit un enclos autour des citernes, non des puits. Mais notre Misnâ ne dit-elle pas : « Pour le puits particulier, la hauteur devra être de 10 p., selon R. Akiba » ? N'en résulte-t-il pas que la restriction s'applique seulement aux puits particuliers ? Non : voici la déduction à tirer de la Misnâ : il y avait lieu d'autoriser l'enclos autour des citernes et puits publics ; du défaut de cette expression, on déduit qu'il est seulement permis d'ériger l'enclos pour la citerne publique.

5. Celui-ci dit aussi : si un jardin ou un parc a un espace de 70 coudées et un excédant carré, entouré d'une haie haute de 10 palmes, on pourra, le samedi, y déplacer les objets, à condition qu'il s'y trouve une guérite de gardien, ou un pavillon d'habitation, בית, ou que ce soit une place voisine de la ville. R. Juda dit : Si même il n'y a qu'une citerne, ou un puits, ou une grotte, il est permis d'y transporter. R. Akiba permet le transport, même s'il n'y a aucun de ces derniers objets, à condition que ce soit un espace carré de 70 coudées et une fraction. R. Eliézer dit : si l'étendue est plus longue que large, n'y eût-il qu'une différence d'une coudée, le transport est interdit. R. Yossé le permet, si même la longueur dépasse 2 fois la largeur.

La mesure adoptée par la Misnâ, dit R. Samuel b. Naḥman, au nom de R. Yonathan, a été déduite de celle qu'avait la cour du Tabernacle, comme il est dit (Exode, XXVII, 18) : *la cour avait en longueur 100 coudées et en largeur* 50. Or, si l'on divise le parallélogramme de 100 coudées par 50 bandes d'une coudée de large, on a près de 5000 ; car $70 \times 70 = 4900$, soit 5000 moins 100 ; aussi la Misnâ adopte le carré de 70 plus une fraction, pour parfaire le décompte par défaut. Ce supplément, dit Samuel, sera

de 2/3 de coudée (ou 4 p.). Le carré, ayant 70 coudées et 2/3 dans chaque sens donne deux bandes de 140/3 (ou ensemble 280/3), soit en coudées : 93 et 1/3 ; en retranchant 4/9 pour les 4 angles de jonction des bandes, il restera 19/3 sur la longueur d'une coudée (6 et 1/3), moins 1/9. C'est à ce sujet qu'un enseignement dit : il s'agit d'un détail infime en fait de résidu, pour lequel les sages n'ont pas cru devoir appliquer l'interdit. Dans un parc ayant une contenance équivalent à 2 saas (paraissant dépasser cette mesure), il n'est pas permis de transporter au-delà de 4 coudées ; si 2 parcs se touchent, dont l'un a une contenance d'un saa et l'autre est d'un saa moins 4 coudées (soit, en total, moins de 2 saas), R. Zeira au nom de R. Yohanan permet de transporter dans le second espace, comme complément du premier ; R. Ila au nom de R. Yohanan le défend (de crainte d'extension à un 3e parc). R. Zeira dit : R. Ila reconnaît (quoiqu'il parle de 2 parcs voisins) qu'en présence de 3 parcs ayant chacun un saa de contenance, il est permis de transporter de l'un à l'autre. Le parc dont parle la Misna pourra avoir jusqu'à 2 saas. R. Abahou ajoute : puisqu'en cas d'excédant, on rend le transport permis (comme dans un bien privé), on serait coupable d'y jeter un objet de la voie publique. Mais, demanda R. Samuel b. R. Isaac, on comprend cet interdit en principe, s'il y a un léger excédant (constituant la privauté du bien) ; mais y a-t-il assez de gravité pour que la transgression entraîne un sacrifice de péché ? En outre, s'il en est ainsi, au cas où la poutre de traverse au-dessus d'une ruelle se trouve sise à plus de 20 coudées de hauteur, devrait-on être coupable si l'on y jette un objet de la rue, par suite de la possibilité de réduire la ruelle en bien privé, en abaissant un peu la poutre? De même, on ne saurait admettre la culpabilité, si l'on a jeté un objet dans une ruelle dont la brèche a plus de 10 coudées, sous le prétexte que R. Juda admet qu'elle peut avoir jusqu'à 13 coudées. — Lorsqu'une cour est ouverte (rompue) sur un parc, on peut porter de la cour au parc, non à l'inverse. R. Juda d'Antodrya (? Antarudya) demande s'il est permis de porter d'un parc à un autre, en passant par une cour commune? (question non résolue).

Est-ce que l'avis exprimé ici par R. Juda (au sujet de l'emplacement d'un parc) contredit ce qu'il dit ailleurs [1] qu'un parc, considéré comme tel, devra être situé près d'une ville ? Non, dit R. Mena ; car la présence d'un puits, ou d'une citerne, exigible ici, tient lieu de maison d'habitation. Dans notre misnâ, R. Eliézer dit : « Si la longueur dépasse la largeur, fût-ce d'une coudée, on ne peut rien emporter de là. » Cette opinion de R. Eliézer prouve qu'il n'adopte pas l'avis émis plus haut par R. Yonathan (que l'on déduit la mesure adoptée pour le parc, de celle qui est usitée pour la cour du tabernacle). « R. Yossé permet le transport, est-il dit, si même la longueur dépasse 2 fois la largeur. » Cette opinion confirme ce qu'a dit R. Yonathan (et le carré n'est pas exigible). On a enseigné en effet : au sujet d'un carré ayant 10 coudées 1/2 en tous sens, R. Yossé dit que la longueur pourra avoir le double de la largeur, sans préjudice d'autorisation.

1. Ci-dessus, I, 4, et tr. Beça, IV, 2.

8. R. Elaï dit avoir entendu formuler par R. Eliézer l'avis qu'il pourra y avoir une étendue telle, qu'elle contienne l'équivalent d'un *cour* de semences. Je lui ai entendu dire aussi : si l'un des habitants d'une cour commune a oublié d'y poser le symbole de réunion par l'*eroub*, il lui est interdit de rien porter de là dans sa maison, ni d'en sortir nul objet, mais ce sera permis aux habitants. Je lui ai encore entendu dire : à Pâques, il est permis de remplir le devoir de manger une plante amère en employant de la scolopendre, عقربان [1]. Cependant, je me suis enquis à ce sujet auprès de tous ses disciples pour que l'un d'eux confirmât cet avis, et je n'ai trouvé personne.

Selon R. Abahou au nom de R. Eliézer, la discussion de la Misnâ a lieu pour une étendue de 2 *saas* équivalent à la contenance d'un *cour* (en ce cas, R. Eliézer permet aussi le transport dans le parc). — « Je lui ai entendu dire aussi, ajoute la Misnâ, que si l'un des habitants d'une cour commune a oublié d'y poser l'*eroub*, il lui est interdit de rien porter de là chez lui » ; et ce n'est pas en contradiction avec une autre misna (plus loin, VI, 3), car plus loin c'est l'avis d'autres sages, tandis qu'ici c'est l'avis de R. Eliézer. Les rabbins disent que l'homme peut annuler la propriété de sa cour (de façon à la rendre accessible à tous), non celle de la maison (qui, à titre privé, reste interdite) ; R. Eliézer permet aussi bien d'annuler la privauté de la maison que celle de la cour. Mais, selon R. Eliézer, après l'annulation de la maison, le maître devrait être traité au moins comme un hôte et être autorisé à y porter? C'est que, répond R. Hiya b. Ada au nom de R. Simon b. Lakisch, c'est une sorte d'amende que R. Eliézer lui a imposée par cet interdit (pour le punir de n'avoir pas participé à l'*eroub* commun). Mais, objecta R. Siméï, est-ce que, pour la transgression involontaire d'un précepte rabbinique, on impose l'amende (c'est donc inadmissible). R. Aba fils de R. Papi demanda : est-ce qu'au cas où le propriétaire aurait déclaré expressément qu'il annule son droit sur la maison, les rabbins admettent comme R. Eliézer l'interdit du transport, et de même, en cas d'annulation formelle des droits sur la cour seule (non de la maison), R. Eliézer partage-t-il l'avis des autres sages, que le transport reste permis? (question non résolue). — On avait supposé que l'observation de R. Ilaï, de n'avoir trouvé aucun compagnon confirmant son avis, se rapportait seulement au fait d'employer de la scolopendre à Pâques ; mais on trouva un enseignement disant que rien de ce qu'avait dit R. Ilaï n'a été confirmé par d'autres.

1. V. Schebiith, VII, 2. Maïmoni rapproche du terme hébreu *'aqrab* l'homonyme arabe, dont le sens habituel est « scorpion » et qui désigne ici une plante médicale, ou la scolopendre. C'est ce que dit formellement Ibn-Beithar (aux termes d'un très vieux ms. arabe de la B. N., dépourvu des points diacritiques, que M. Fagnan a bien voulu consulter pour nous). V. trad. Sontheimer, II, 202, qui le rend par : Asplenium Ceterach.

CHAPITRE III

1. On peut poser l'eroub et former l'association avec tout aliment, sauf de l'eau ou du sel. On peut acheter aussi tout aliment avec de l'argent provenant de la 2e dîme, sauf de l'eau ou du sel. De même, celui qui s'est interdit par vœu de n'accepter aucune nourriture peut prendre de l'eau ou du sel. Même le nazaréen peut prendre du vin pour l'eroub, ainsi qu'un simple israélite peut user de l'oblation sacerdotale; Somkos n'autorise que le profane, et le cohen pourra poser l'eroub dans un champ funéraire [1]. Selon R. Juda, c'est permis dans un cimetière en exercice, puisque le cohen pourrait l'enlever de là au besoin [2] et le manger au dehors.

R. Aha dit : notre Misnâ, qui permet d'employer tout pour l'*eroub*, est conforme à l'avis de R. Eliézer, disant plus loin (VII, 10) : « Avec tout aliment, on peut poser l'eroub et former les associations, sauf avec de l'eau ou du sel.» R. Yossé dit : notre Misnâ peut s'expliquer selon l'avis de tous; car ici, il est question de poser l'eroub pour joindre les limites sabbatiques, ou de former des associations aussi bien pour les limites que pour les ruelles (tandis que, plus loin, il y a désaccord d'avis à l'égard de l'eroub des cours). Notre Misnâ ne saurait émaner de R. Meir, puisque l'on a enseigné : tout ce qui peut être mangé à l'état cru peut servir aussi à l'eroub; mais ce que l'on mange seulement avec du pain ne peut pas y être employé. Ainsi, l'ail ou l'oignon, selon R. Meir, ne pourra pas servir à cet usage. Aussi, R. Juda a enseigné : comme il arriva à R. Meir de passer le samedi à Ardaqsam, un habitant vint le voir, venant d'au delà des limites sabbatiques, en lui disant que, pour franchir cette limite, il a posé un eroub en employant des oignons; sur quoi, R. Meir l'obligea à rester dans l'espace de 4 coudées qu'il occupait, ne pouvant sortir de là, à défaut d'un eroub valable. Toutefois, fut-il répliqué, notre Misnâ peut émaner de R. Meir, lorsqu'elle dit de former l'eroub et de poser l'association avec tout aliment; seulement, on ajoute cette remarque que l'on emploie à l'eroub tout ce qu'il est d'usage de manger à l'état cru. Ni avec le porreau, ni avec la colocasia, on ne peut, selon les rabbins, poser l'eroub (ce ne sont pas des aliments). Notre Misnâ enseigne 2 règles, qui ne se confondent pas : la 1re dit que tout aliment pourra être employé pour l'eroub et servir à former des associations, sauf l'eau et le sel, à condition que ce soit comestible à l'état cru; la 2e permet d'acheter tout aliment avec de l'argent qui provient de la 2e dîme, admettant à égal titre ce qui est comestible à l'état cru et ce qui ne l'est pas. En outre, la 1re règle est admise par R. Ismael comme par R. Akiba (c'est l'avis de tous), tandis que la 2e l'est par R. Akiba seul —[3].

1. Où il n'y a plus de cadavre. 2. S'il y a un mur de clôture. 3. Suit un passage déjà traduit, tr. *Maasser schéni*, I, 4 (t. III, p. 206).

« Tout aliment peut servir, est-il dit, sauf l'eau et le sel. » C'est que, dit R. Yossa, ces 2 objets ne nourrissent pas le corps (et ne sauraient porter le titre d'aliment). Selon R. Lévi, ils rappellent des malédictions (le déluge et la ruine de Sodome). R. Eliézer dit : le mélange d'eau et de sel (servant de sauce) pourra être acheté avec l'argent de la 2e dîme (et servir d'eroub). Toutefois, dit R. Aḥa au nom de R. Mescha, il faut que la mixture comprenne aussi de l'huile. S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, que la présence de l'huile constitue l'aliment, on devrait aussi prescrire une mesure (p. ex. ce qu'il faut pour 2 repas). N'est-il pas dit[1] que la 3e dîme à donner aux pauvres ne devra pas être moindre d'un 1/2 loug pour le vin, ou d'un quart, selon R. Akiba (mesure applicable à l'huile), et que cette mesure sera la même pour l'eroub? Non, répondit R. Ḥinena, l'analogie de mesure pour l'eroub n'est applicable qu'à l'égard du vin, non à l'huile —[2].

« Celui qui s'est interdit par vœu de n'accepter aucune nourriture, dit la Misnâ, peut prendre de l'eau ou du sel. » Il a été dit ailleurs[3] : celui qui s'interdit par vœu de manger ce qui est cuit pourra consommer ce qui est rôti, ou bouilli. Une autre Misna[4] dit que le bouilli équivaut à ce qui est cuit, comme il a été enseigné que l'on peut cuire les sacrifices pacifiques, ou les bouillir (à volonté). En outre, un verset indique que le rôti s'appelle aussi parfois cuit, puisqu'il est écrit (II Chron. XXXV, 13) : *ils firent bouillir l'agneau pascal au feu ;* et ce n'est pas à dire que l'apprêt était irrégulier, car, remarque R. Yona de Boçra, le verset ajoute « selon la règle. » Mais, fut-il objecté, si une Misnâ compare le bouilli à la cuisson et le verset identifie le rôti avec le bouilli, comment une autre Misnâ distingue-t-elle ces 3 objets, en disant qu'un interdit par vœu de manger de ce qui est cuit n'exclut pas le rôti, ou le bouilli? C'est que, répond R. Yoḥanan, pour la formation des vœux, on se règle d'après le langage usuel des hommes, qui distingue ce qui est cuit du rôti ou bouilli. R. Yoschia dit : pour la formation des vœux, on se règle d'après le langage biblique pour établir ces distinctions. Quelle différence y a-t-il entre ces 2 explications? Il y en a une au cas où quelqu'un s'interdit de goûter au vin pendant une fête : selon R. Yoḥanan, l'interdit subsistera même au dernier jour de fête, qui est férié selon les hommes ; mais, selon R. Yoschia, il lui sera permis de boire en ce dernier jour, qui n'est plus férié selon la Bible. R. Yoschia admet aussi l'interdit en ce cas, puisqu'il dit qu'il faut adopter celui des 2 langages qui est le plus sévère[5]. R. Ḥiya b. Aba raconte que R. Yoḥanan mangea de la bouillie (ou fruits sauvages, en cet état d'interdit), et il déclara n'avoir rien pris en ce jour (les considérant comme rien). Mais notre Misnâ ne dit-elle pas que celui qui s'interdit par vœu de prendre aucune nourriture peut seulement

1. Tr. *Péa*, VIII, 5. 2. La suite est traduite, *l. c.* (t. II, p. 110). 3. Tr. Nedarim, VI, 1. 4. Tr. Nazir, VII, 9. 5. Selon le comment. *Qorban 'eda*, ce serait là une objection contre l'avis de R. Yoschia ; mais le comment. *Pené Mosché* explique cette phrase dans le sens affirmatif, admettant une renonciation partielle d'opinion.

consommer de l'eau ou du sel? On peut expliquer notre Misnâ conformément à l'avis de R. Yoschia, disant qu'en fait de vœu, on se règle d'après le langage biblique, qui nomme aliment tout ce que l'on mange. D'où sait-on que la Loi nomme aliment[1] tout ce que l'on mange? C'est que, dit R. Aḥa au nom de R. Ila, il est écrit (Genèse, XLV, 23): *il envoya... dix ânesses, portant du froment, du pain et de la nourriture*; ce dernier terme explétif s'applique à tous autres aliments. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de toucher à telle miche de pain, celle-ci peut servir pourtant à la cérémonie de l'éroub (étant valable pour d'autres); si elle a été consacrée au Temple, elle ne peut plus servir, puisqu'en ce cas, d'autres ne peuvent pas plus la consommer que lui, la miche devenant dès lors interdite à tous. Mais, objecta R. Aḥa, il arrive bien parfois à l'homme de consulter les savants sur ce qu'il a consacré, de façon à en recouvrer la possession (on voit donc que l'interdit du sacré n'est pas définitif). R. Aḥa dit que R. Mescha demanda : comment se fait-il qu'ailleurs R. Simon Ḥiya fils de Rab dise qu'une idole (dont toute jouissance est interdite) peut servir à libérer l'accès d'une ruelle, en étant placée comme une latte de clôture fictive, tandis qu'ici il défend d'employer le sacré à poser l'éroub, parce qu'il est interdit d'en jouir? C'est que, répond R. Eliézer, plus loin, au sujet de la ruelle, elle se trouve en tous cas close (ce qui est le point important), tandis qu'ici il s'agirait, en employant un objet consacré, de le destiner d'avance à la consommation (hypothèse inadmissible).

« On peut poser l'éroub avec du vin, même pour un nazaréen », est-il dit, puisqu'il est loisible à un autre de le boire; « et un simple israélite peut user à cet effet de l'oblation sacerdotale », parce que le cohen est à même de la manger. Enfin, ce dernier pourra poser pour lui l'éroub (selon Somkos), même dans un champ funéraire (dont l'accès lui est interdit). Notre Misnâ, qui permet les premiers points, est conforme à l'avis de Schammaï, lequel déclare qu'il faut à l'homme, pour pouvoir constituer l'eroub, la faculté de pouvoir y apporter ses effets (d'y faire un petit séjour), ce qui serait impossible au cohen dans un champ funéraire. Non, fut-il répliqué, Somkos aussi se range à l'avis de Schammaï; aussi, prévoit-il d'employer des mets profanes pour poser l'eroub qui doit servir au cohen en un tel champ. S'il en est ainsi (que ce dernier accès lui est permis), la pose de l'eroub pour le cohen devrait être permise aussi dans un cimetière, en y ayant fait envoyer l'eroub dès le jour par une autre personne, puis y entrant (sans se rendre impur) enfermé dans un baldaquin ou dans une boîte, ou dans une tourelle[2], d'où, en perçant un trou plus petit qu'un palme (ne laissant pas d'accès à l'impureté), il piquerait l'aliment par un éclat de bois, ou une épine[3], et le mangerait (objection non résolue).

2. On peut former l'eroub avec des fruits soumis au doute, *demaï*, ou de la 1re dîme dont l'oblation a été enlevée, ou de la 2e dîme et autres

1. Bereschith Rabbâ, n° 94. 2. Le comment. a : mestier (armoire, en roman).
3. Agir ainsi au crépuscule est une simple transgression rabbinique.

saintetés rachetées, et les cohanim, avec de la Ḥalla ou de l'oblation ; mais non avec des produits soumis aux obligations avec certitude (tebel), ni de la 1re dîme dont l'oblation n'a pas été prélevée, ni de la 2e dîme ou des saintetés non rachetées. Si l'on envoie l'eroub à la limite par un sourd, un idiot, ou un enfant, ou par quelqu'un qui ne pratique pas cette loi, il n'a pas de valeur légale ; mais si l'on a chargé une autre personne (à ladite limite) de recevoir l'éroub par l'un de ces messagers, l'envoi sera valable.

R. Jacob Drômia demanda si notre Misnâ, permettant d'employer le *demaï* pour l'eroub, est en opposition avec l'avis de Schammaï, puisqu'il est dit ailleurs [1] : un cédrat douteux (demaï) est impropre au service de la présentation officielle lors de la fête des tabernacles, selon Schammaï ; Hillel permet d'en user (de même jusqu'ici, pour l'eroub, car l'abandon général le met à la disposition de tous). On ne devra pas non plus prendre à Jérusalem, pour cette cérémonie, un cédrat qui provient de la 2e dîme (de crainte de l'abîmer) ; mais en cas de fait accompli, l'acte est valable (puisqu'en tous cas on le mange là). R. Schescheth dit au nom de R. Ḥiya le grand [2] : il est permis de transporter le samedi des fruits inaffranchis (tebel), pour lesquels on a établi des conditions dès la veille ; or, voici comment on agit au jour sacré pour les libérer : tout en désignant des yeux une partie, on en mange et on laisse la partie désignée (à remettre un autre jour au cohen). On a enseigné : selon Schammaï, il est permis d'employer de la 2e dîme à Jérusalem pour l'éroub (car c'est en tous cas un aliment permis là). Toutefois, dit R. Jérémie, c'est seulement vrai pour former des associations de cour, non pour la jonction des limites sabbatiques (à ce dernier cas, hors Jérusalem, s'applique la défense d'user de la 2e dîme). Non, fut-il répliqué, on peut même étendre l'autorisation à ce dernier cas, en supposant que l'éroub est placé à Jérusalem, où il sera aisé d'aller le consommer. — Samuel dit : si l'enfant dont il est question ici, a de 9 à 10 ans, l'eroub est valable ; et encore, dit R. Yossé, cet âge n'est exigible que pour l'eroub des limites (exigeant une acquisition formelle), non pour l'eroub des cours (le simple dépôt suffit). R. Josué dit [3] : on établit l'eroub d'association entre les cours dans l'intérêt de la bonne harmonie entre les hommes. Ainsi il arriva un jour qu'une femme, étant mal vue de sa voisine, envoya l'eroub par son fils. La voisine, en le recevant, prit l'enfant dans ses bras et le caressa, lequel, à son retour, raconta le bon accueil à sa mère. Oh, dit celle-ci, elle m'aime tant, et je l'ignorais. Dès lors, ils firent la paix ensemble. On peut appliquer à ce cas le verset des Proverbes (III, 17) : *Ses voies sont agréables ; tous ses sentiers conduisent à la paix* (le fait prouve aussi qu'un petit enfant peut suffire pour poser l'eroub)-[4].

1. Tr. Soucca, III, 5. 2. Tr. *Demaï*, VII, 4 (5), fin (t. II, p. 215). 3. Reproduit plus loin, VII, 9. 4. Suit un passage déjà traduit, tr. Maasseroth, II, 1 (t. III, p. 154). Cf. Frankel, *Mabô*, f. 136b.

4. Si l'on place l'eroub sur un arbre au-dessus de 10 palmes [1], il n'aura pas de valeur; mais au-dessous de cette hauteur, il conserve cette valeur. Si on l'a mis dans un puits, fut-il profond de cent coudées, l'eroub garde sa valeur; si on l'a mis au bout d'un jonc, ou d'un pieu, κοντός [2], à condition que ceux-ci n'aient pas poussé à cette place, mais qu'ils aient été détachés d'ailleurs et enfoncés là, eussent-ils une hauteur de cent coudées, l'eroub est valable. Si on l'a mis dans une armoire que l'on a fermée et qu'ensuite on perd la clef, l'eroub est valable. R. Éliézer dit: si l'on ignore à quelle place est cette clef, l'eroub n'a plus de valeur.

L'eroub placé au-dessous de dix palmes, est-il dit, est valable, et il est défendu de le déplacer de l'arbre; au-dessous de 3 palmes, c'est permis (un si petit intervalle est annulé par rapport au sol). Mais, fut-il objecté, on connaît la validité de l'eroub en ce dernier cas, tandis que s'il est interdit de le déplacer (à plus de 3 p.), comment valider un eroub auquel on ne peut pas toucher? Ce sera permis, fut-il répondu, au crépuscule, où (en raison du doute) ce n'est qu'une transgression rabbinique de déplacer l'objet et le manger [3]. S'il en est ainsi (que l'acquisition anticipée suffit), l'éroub devrait être également valable s'il est au-dessus de 10 p. (avec faculté d'arrêt sous l'arbre)? On peut expliquer, répond R. Juda au nom de Samuel, qu'il s'agit du cas où la place occupée par le tronc d'arbre est de 4 p.; ce qui, avec la hauteur d'au moins 10 p., constitue un bien privé, d'où le transport est toujours interdit (dès le crépuscule). Toutefois, ajoute R. Mena, il faut que la voie publique l'entoure de toutes parts (constituant une transition brusque du bien privé au public), et qu'en outre on ait déclaré vouloir siéger sur l'arbre (car, au-dessus, l'ascension serait permise au moment du crépuscule). — On a enseigné: si, ayant mis l'eroub dans un panier, on le suspend à l'arbre même au-dessus de 10 p., il est valable, mais il est interdit de le déplacer (le panier large de 4 p. et placé à une hauteur de 10 p. constituant un bien privé); au-dessous de 3 p. (se confondant avec le sol), le déplacement est permis; or, fut-il objecté, si au 1[er] cas il est interdit de déplacer l'aliment (ne pouvant le manger), l'eroub devrait être nul. Il reste valable, répond R. Aḥa au nom de R. Ḥinena, parce qu'en penchant ce panier à moins de 10 p., de façon à annuler sa qualité de bien privé, il serait loisible d'en tirer l'eroub au crépuscule. Ceci prouve, dit R. Yossé, qu'en cas de remise de l'eroub sur un fauteuil haut de 10 p. et large de 4, sur la voie publique, on peut aussi admettre la possibilité de le renverser (pour amoindrir la distance), de façon à rendre l'eroub valable. Voilà pourquoi il est dit, pour le panier, que l'eroub est valable et qu'on peut le déplacer.

1. A cette hauteur, c'est une propriété privée, d'où il est interdit d'emporter. V. Frankel, ib. 2. Le comment. *Pné Mosché* traduit : palo. 3. L'acquisition faite à ce moment suffira, bien que le samedi l'interdit de déplacer subsiste.

On a enseigné ailleurs[1] : pour une *soucca*, si deux murs ont été élevés par des ouvriers et le 3e consiste en un arbre, ou à l'inverse si 2 murs sont représentés par des arbres et le 3e a été érigé à mains d'homme, la construction est valable pour la cérémonie, et il ne faudra plus monter sur l'arbre en ce jour de fête (par suite de la destination de l'arbre), eu égard à l'utilisation des côtés de l'arbre; pourquoi donc ici admet-on la possibilité de pencher le panier, rendant l'éroub valable et permettant le déplacement ? Il y a cette différence, répond R. Jérémie, qu'à l'égard de la soucca il est défendu de monter sur la partie supérieure de l'arbre (dont les parois servent en ce cas), tandis qu'ici (pour l'eroub) il s'agit, en penchant, d'annuler la distinction du côté. N'y a-t-il pas lieu de tirer des conclusions réciproques de l'un de ces cas pour l'autre[2], et au cas où 2 crochets sortent en saillie des côtés de l'arbre, que l'on a utilisés pour y placer la toiture de la soucca, celle-ci serait valable, et l'on devrait pouvoir y monter le jour de fête (la considérant comme utilisation des côtés) ? De même, par contre-déduction, on devrait admettre la validité d'un eroub placé dans l'épaisseur, ou cavité latérale d'un arbre, d'où il est permis de le déplacer au crépuscule, bien que ce soit interdit le samedi ? Non, dit R. Yossé, il s'agit dans les 2 cas (pour l'eroub et la soucca) de l'utilisation du côté; quant à la contradiction, que l'on permette ici ce qui est défendu ailleurs, on l'explique, selon R. Jacob b. Aha au nom de R. Zeira, en disant que c'est l'opinion de R. Simon b. Eléazar, qui dit[3] : il est permis, le samedi, de transporter des objets au côté d'un animal vivant, et il en sera de même ici pour les côtés de l'arbre par rapport à l'eroub ; tandis que l'interdit à l'égard de la soucca représente l'avis opposé des autres sages. — Pourquoi l'eroub mis dans un puits très profond conserve-t-il sa validité ? N'est-ce pas un bien privé à part ? On suppose le cas, répond R. Aba b. R. Houna, où celui qui a mis l'eroub dans le puits a déclaré y élire son domicile.

« Si l'on a mis l'eroub au bout d'un jonc ou d'un pieu, est-il dit, l'eroub est valable, à condition que ceux-ci aient été détachés d'ailleurs et enfoncés là. » Donc, au cas contraire, il est annulé (on ne peut pas alors pencher cette tige, à moins de 10 p., de crainte de la briser). Est-ce à dire que cet avis est en désaccord avec Samuel, puisque R. Juda dit au nom de Samuel[4], que l'on explique l'interdit pour l'eroub au cas où la place occupée par le tronc d'arbre est de 4 p., parce qu'elle est en ce cas un bien privé, tandis qu'ici le jonc n'a jamais cette largeur ? C'est que, répond R. Mena, on suppose qu'au sommet du jonc il y a une planchette (tabula) qui a la largeur de 4 p. (et motive l'interdit, selon l'avis de Samuel). On a enseigné que R. Eliézer dit ; si l'on a perdu aux champs la clef de l'armoire contenant l'eroub, celui-ci n'a plus de valeur ; mais en ville, il reste valable. Au 1er cas, l'eroub, sera annulé, car,

1. Tr. Soucca, II, 3. 2. A savoir, qu'aux 2 cas on peut seulement user des côtés, non de l'arbre même. 3. Tr. Sabbat, V, 2. 4. Ci-dessus, au commencement.

si même on la retrouve, il n'est pas permis de l'apporter au domicile; au 2e cas, il conserve sa valeur, la clef (en cas de trouvaille) pouvant être rapportée par des chemins autorisés (parcs, cours ou jardins). Aussi, l'on comprend que, dans notre Misnâ, R. Eliézer interdise l'eroub au cas de perte de la clef aux champs. Mais, pourquoi les autres rabbins valident-ils l'eroub en ce cas? L'interlocuteur de R. Eliézer répond : R. Aba fils de R. Papé n'est autre que R. Meir, qui dit ailleurs [1]; il est permis, même en principe, d'ouvrir un mur de briques non scellées, pour retirer des produits d'une chambre. Cependant, cette assertion de R. Meir ne s'applique qu'aux jours de fête, non au samedi; or, ici, ne s'agit-il pas du samedi? En effet, répond R. Aba Maré, le 1er interlocuteur de la Misnâ doit être R. Eliézer b. Jacob, qui dit ailleurs [2]: on attachera une corde devant l'animal dans la largeur de la porte pour l'empêcher de sortir; or, de même qu'il permet d'attacher en ce jour, il autoriserait aussi de délier la corde, en cas de perte de la clef. — La discussion de la Misnâ a lieu pour une tourelle en pierre; mais si l'eroub se trouve dans une tourelle de bois, R. Eliézer reconnaît aussi la validité, puisque l'on aurait le droit de la briser, aussi bien qu'un tonneau dont on veut manger les figues.

4. Si, en roulant, l'eroub est sorti de la limite sabbatique, ou si un monceau de terre l'a enseveli, ou s'il a été brûlé, ou si c'est de l'oblation devenue impure, pendant qu'il faisait encore jour (à la veille du sabbat), il n'a plus de valeur; mais si l'un de ces accidents est survenu lorsqu'il faisait déjà nuit, il reste valable. En cas de doute, disent R. Meir et R. Juda, on se trouvera dans l'état d'un ânier poussant son âne en avant et tirant un chameau de l'arrière [3]; selon R. Yossé et R. Simon, il conserve sa valeur en cas de doute. R. Yossé dit; Ptolémée attesta au nom de 5 témoins qu'en cas de doute l'eroub reste valable.

R. Yossé et R. Simon n'admettent la validité de l'eroub qu'en cas de doute sur l'instant où l'impureté est survenue, une fois le dépôt effectué, si c'était avant la nuit ou après; mais, s'il y a doute dès qu'on veut l'employer, il est interdit de l'utiliser comme eroub. C'est que, ajoute R. Samuel b. Nahman au nom de R. Yonathan, on se règle d'après la probabilité (il faut une présomption de pureté à l'issue du vendredi; ce qui a lieu au premier cas). Sur quoi, R. Meir et R. Juda objectent à leurs interlocuteurs R. Yossé et R. Simon, puis qu'en cas de consommation de l'eroub lorsqu'il fait encore jour, il sera annulé avec certitude; on ne saurait donc le permettre en cas de doute. Non, répliquèrent leurs adversaires, l'eroub reste à l'état permis, jusqu'à ce que l'on soit assuré de l'état d'interdit, de même que l'eroub reste valable si on le mange dès l'arrivée de la nuit. Par contre, dirent R. Meir et R. Juda, la présomption d'interdit subsiste jusqu'à preuve du contraire. Est-ce que, selon eux, celui qui a posé un tel eroub dou-

1. Tr. Beça, IV, 3. 2. Tr. Sabbat, XV, 2. 3. Ne pouvant ni avancer, ni reculer : l'effet est nul.

teux (ne pouvant plus ni avancer, ni reculer) perdra aussi la faculté de parcourir les 2000 coudées qui le séparent de sa maison? Non, répond R. Aba b. Mamal; selon R. Samuel b. R. Isaac, il les perdra. R. Siméi dit en présence de R. Yossé, au nom de R. Aḥa, que R. Aba et R. Samuel sont en désaccord sur l'avis de R. Meir; mais, selon R. Juda, tous s'accordent à lui permettre l'usage des premières 2000 coudées, différant en ceci de l'avis adopté en commun par R. Meir et R. Juda, que le maître d'un eroub douteux ne peut ni avancer ni reculer. Ils ne concluent pas de même pour la question rétroactive: selon R. Méir, il ne peut pas bénéficier de son propre eroub en raison du doute, ni de celui de ses concitoyens, dont le but est tourné vers un tout autre sens, et il ne pourra pas se déplacer; selon R. Juda au contraire, il a toujours songé, malgré son propre eroub, à profiter de celui de ses concitoyens: il sera donc libre d'aller de là chez lui. On dit ailleurs [1]: si quelqu'un, ayant été impur, ne sait plus s'il a pris le bain de purification, ou non, il sera pur en cas de doute; selon R. Yossé, il sera impur en ce cas. R. Yôna dit: R. Yossé n'a résolu l'impureté en ce cas qu'en raison du point de départ réel (du fait) de l'impureté; la présomption impure l'emporte. R. Yossa ajoute que, même en cas de moindre fréquence de l'impureté, R. Yossé maintient l'interdit. Or, n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Il dit ici que Ptolémée attesta au nom de 5 témoins qu'en cas de doute l'eroub est valable; pourquoi donc, au sujet de l'impureté, est-il plus sévère et la déclare-t-il maintenue? C'est qu'en ce dernier cas, il professe sa propre opinion, tandis qu'ici il exprime celle d'un certain Ptolémée. On avait supposé que celui qui, au sujet de l'impureté douteuse, est d'avis de l'annuler, sera aussi d'avis de rendre valable l'eroub douteux (le préopinant anonyme qui doit être R. Meir); comment donc se fait-il qu'ici l'interlocuteur anonyme soit d'avis de rendre nul l'eroub douteux? D'autre part, celui qui déclare impur le cas douteux d'impureté doit admettre ici la même sévérité pour l'eroub douteux et le déclarer nul, tandis qu'en réalité, même ce rabbin plus sévère pour l'impureté (défense grave) le sera moins à l'égard de l'eroub (simple prescription rabbinique), et l'autorisera? Non, dit R. Ḥinena, l'analogie dans ces discussions n'est pas fondée: au sujet du doute du bain de purification, il est possible d'être moins sévère, parce que c'est une prescription rabbinique; tandis qu'ici il s'agit d'un précepte légal, qui exige plus de sévérité [2].

D'où sait-on que l'eroub est prescrit légalement? R. Yonathan répond en présence de R. Ḥiya le grand, au nom de R. Simon b. R. Yossé b. Leqonia, en rappelant que la transgression des limites sabbatiques entraîne la pénalité des coups de lanière, comme celle d'une défense légale. Mais, lui objecta R. Ḥiya le grand, le péché d'enfreindre le sabbat n'est-il pas punissable seulement de la lapidation, ou de la peine du retranchement? Il y a aussi, répondit R. Yonathan, la pénalité des coups de lanière, en vertu du précepte négatif

1. Tr. Miqwaoth, II, 2. 2. Tr. Yebamoth, VII, 2 (f. 8[a]), et Kethoubôth, I, 1 (f. 24[d]).

conçu en ces termes (Exode, XVI, 29) : *que chacun demeure en son lieu, que nul ne sorte de son emplacement au septième jour*. Dans ce verset, répliqua R. Hiya, la négation est exprimée, non par לא mais par אל ; ce qui ne doit pas entraîner ladite pénalité des lanières. Quoi, s'écria R. Yonathan, n'est-il pas dit, dans les mêmes termes, à l'égard de l'agneau pascal (ib. XII, 9): *vous n'en mangerez pas à demi-cru* : or, il va sans dire que la transgression de ce précepte entraînerait la pénalité des coups ! Malgré cette dernière preuve, dit R. Yossé b. R. Aboun, R. Hiya persista dans son opinion, que la trangression des limites sabbatiques n'entraîne pas cette pénalité, comme d'autre part R. Yonathan ne renonça pas à son avis. R. Samuel b. Sissarta dit : on agit à l'égard de l'eroub douteux, et on le rend valable, comme le doute si un homme sourd l'était déjà lors du mariage (ce qui invaliderait cet acte) est aussi résolu en sa faveur. Cette analogie est juste, dit R Jérémie, si le lendemain l'eroub subsiste encore, quoique déplacé ; mais que dire s'il a été brûlé ? (Supposera-t-on aussi qu'il existait encore à l'entrée de la nuit ?) Il est admis, répond R. Yossé, qu'en cas de doute pour l'eroub, on le déclare valable, en vertu de ce qu'a dit R. Oschia : en réalité, la limite exacte pour le déplacement, le samedi, n'est pas précisée par la loi [1], mais par les rabbins (aussi, en cas de doute, on ne saurait l'interdire). Il est vrai, objecta R. Mena, que la limite de 2000 coudées ne saurait être précisée, au point d'être interdite légalement ; mais l'interdit n'est-il pas évident à l'égard d'une distance de 4000 coudées qu'entraînerait la validité d'un eroub douteux ? Non, répond R. Simon b. Karsena au nom de R. Aha, la loi n'a interdit d'une façon très précise [2] que le déplacement au delà d'une limite de douze milles, équivalent à l'espace compris dans le camp d'Israel au désert.

5. On peut, en posant l'eroub (de plusieurs côtés) établir cette condition : si des ennemis arrivent de l'est et qu'il me faille fuir, que mon eroub soit valable à l'ouest ; s'ils arrivent d'ouest, je fuirai d'autant plus à l'est ; s'ils arrivent de toutes parts, je me réserve de pouvoir choisir le meilleur côté présumable ; s'ils n'arrivent de nulle part, je demande à rester dans le même état que mes compatriotes. S'il vient un sage de l'est, que mon eroub soit valable de ce côté, pour pouvoir aller à sa rencontre ; s'il vient de l'ouest, que l'eroub soit valable de ce côté ; s'il en vient des 2 côtés, je me réserve de fixer mon choix demain ; s'il n'en vient aucun, je serai semblable à mes compatriotes. R. Juda dit : si l'un des sages attendus a été le maître de celui qui pose l'eroub, celui-ci se rendra de ce côté ; s'il est disciple de tous deux, il pourra choisir.

Il faut compléter la Misnâ et dire que l'on peut établir la condition, en posant les 2 *eroubs*. R. Eliézer dit : l'avis disant qu'il faut (pour rester dans le

1. Ci-après, V, 4 ; tr. Pesahim, VI, 2 (f. 33b). 2. Dans ses notes à l'édit. Krotoschin, Weissmann signale une contradiction de Maïmoni sur ce point.

même état que ses compatriotes) avoir posé la double hypothèse de l'arrivée des ennemis ou de leur non-arrivée, émane de R. Meir. A quel avis de R. Meir est-il fait allusion? Selon les compagnons, à ce que R. Meir dit au sujet du mariage[1] : si l'on déclare à une femme qu'elle sera considérée comme épouse à condition qu'il pleuve, elle sera mariée dès qu'il pleuvera ; sans cela, non. Selon R. Meir, qu'il ait plu, ou non, le mariage sera tenu pour accompli, à moins de spécifier par 2e condition qu'il n'y aura pas de mariage s'il ne pleut pas (c'est à cet avis de R. Meir qu'il est fait allusion). Toutefois, tous reconnaissent que si l'on a dit à une femme qu'elle sera consacrée comme épouse après la chute des pluies, le mariage dépend absolument de ce dernier fait et n'aura de validité qu'après leur arrivée (sans qu'il soit besoin de spécifier la négative par une 2e condition). R. Yossé, au contraire, dit qu'il est fait allusion ici à l'avis exprimé plus haut (§ 4) par R. Meir pour l'éroub douteux, dont il est dit : « selon R. Meir et R. Juda, on se trouvera alors dans l'état d'un ânier poussant l'âne en avant et le chameau en arrière ; selon R. Yossé et R. Simon, l'eroub conserve sa valeur en cas de doute. » C'est que, ajoute R. Yossé, sans que R. Meir exige ici de double condition, il prescrit de suivre l'avis le plus sévère (de ne pouvoir prolonger d'aucun côté) ; et c'est parfaitement juste, car s'il n'a pas de droit d'acquisition sur son propre eroub, il en est à plus forte raison ainsi pour celui qu'ont placé ses concitoyens, puisqu'il se proposait de les quitter. De même, au sujet du mariage, à défaut de 2e condition, on suivra l'avis le plus sévère ; de sorte qu'à l'égard d'une 1re proposition, le mariage ne sera pas effectif, la pluie n'ayant pas eu lieu, pas plus qu'il ne sera valable pour un second mari, puisque le 1er mari (futur) n'ayant pas spécifié une double condition n'est pas dégagé du 1er lien éventuel (de sorte qu'en réalité cette femme doit divorcer de 2 côtés). R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossa (en objection à R. Ḥanina b. Gamaliel, qui dispense de la double condition) : est-ce que l'expression « si non » employée par Moïse à l'égard de la tribu de Gad (Nombres XXXII, 17), a le même sens que celle de « car non » (ib), et n'en résulte-t-il pas l'obligation d'émettre la double hypothèse? Il y a cette distinction à établir, fut-il répondu, que la tribu en question se trouvait occuper provisoirement le sol, dont Moïse voulait la détacher (c'était là le motif de son double langage, qui en d'autres cas serait inutile). R. Juda b. Salom et R. Juda b. Pazi au nom de R. Yoḥanan, adoptant l'avis de R. Meir, inscrivaient les doubles conditions dans les contrats (συμφωνία). R. Jérémie et R. Ḥinena compagnon des rabbins observèrent qu'il n'y a pas lieu d'attribuer cette opinion à R. Meir seul ; elle est aussi partagée par les autres rabbins ; puisque R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan quelle est la formule de rédaction des contrats[2] : « Moi tel, fils d'un tel, déclare t'épouser une telle fille d'un tel, à la condition de te remettre le douaire déterminé et de te faire entrer au domicile tel jour ; et (2e hypothèse) si à tel jour je ne t'ai pas fait entrer, je n'aurai aucun droit sur toi. » Or,

1. Tr. Kiddouschin, III, 2 (3). 2. Tr. Guittin, VII, 6 (f. 49a).

puisque la 1re partie du contrat parle de condition, il serait inutile d'en ajouter une autre ; c'est qu'à défaut de cette dernière, la déclaration de mariage ne serait pas annulée (donc tous l'exigent). R. Yossa b. R. Aboun dit : en tous lieux, R. Meir admet[1] que d'une proposition affirmative (conditionnelle), on déduit l'inverse négative ; ici il ne s'en contente pas, car dit R. Matnia, il est plus sévère en ce qui touche les questions matrimoniales.

Quelle sera la règle lorsque quelqu'un a posé les 2 eroubs, sans fixer des conditions ? On peut le savoir d'après ce qui suit : si celui qui a posé les 2 eroubs à de certaines limites (non extrêmes), nord et sud, pourra avancer au sud autant que son eroub l'y autorise, et à une distance égale au nord (toute proportion gardée de ce que l'eroub n'est pas placé au bout). Si l'on a pour ainsi dire coupé la limite sabbatique en deux parts (plaçant chaque eroub au bout de 2000 coudées hors de la ville), comme on ne sait pas lequel prévaut, on ne pourra pas bouger de la ville, de crainte que l'eroub du côté opposé l'emporte. De même au jour de fête, pour un animal appartenant à 2 associés dont chacun s'est servi pour poser l'eroub à une certaine distance de la ville, l'un au nord, l'autre au sud (sans le placer à l'extrémité de la limite), l'animal pourra avancer au sud jusqu'à la délimitation tracée par l'éroub du nord, et vice-versa au nord, dans la même proportion par rapport à l'eroub du sud ; si chaque eroub est placé à l'extrémité de la limite sabbatique, de façon que l'animal forme juste le centre, il ne pourra plus bouger (chaque eroub provoque l'interdit au-delà de l'extrême opposé). Si enfin on l'a égorgé et dépecé [2], on suppose encore, selon Rab, que les membres sont en contact entr'eux et que les uns sont interdits par l'attraction des autres (autorisés dans un sens contraire) ; selon Oula b. Ismael, on ne suppose plus dès lors ce contact, et chaque associé pourra porter du côté de son eroub les morceaux qui lui appartiennent. Toutefois, Rab admet aussi que, pour un tonneau de vin de 2 associés placé dans ce cas, la part de chaque associé lui est acquise dès le principe, sans que les 2 eroubs contraires puissent provoquer d'interdit rétroactif. — Lorsque la Misnâ parle encore d'arrivée, il s'agit des ennemis, et il faut la compléter ainsi : « Si les ennemis arrivent de toutes parts », ou : « s'ils n'arrivent de nulle part » etc. « S'ils arrivent de l'est, est-il dit, que l'eroub soit valable à l'ouest. » Selon une autre version, l'eroub en ce cas est précisément valable du même côté est, et cependant ces 2 avis ne se contredisent pas : celui qui déclare que l'eroub sera valable du même côté, a en vue les gouvernants (τοξότης, archers) (il faut aller au devant d'eux); l'autre interlocuteur, qui dit de faire valoir l'eroub à l'opposé, songe aux brigands, devant lesquels il faut fuir au loin. — Enfin, en ce qui concerne la réception d'un savant, il est dit aussi, selon une autre version, que l'eroub sera valable au côté opposé ouest, et il n'y a pas de contradiction entre ces 2 avis ; car celui qui valide l'eroub du même côté a en vue le vrai savant (qui enseigne du nouveau); l'autre songe au demi-savant, ne sachant que les règles communes, devant lequel on fuit au loin.

1. Tr. Nedarim, I, fin ; B., Schebouoth, 36b. 2. B., Beça, 37b.

6. R. Éliézer dit : lorsqu'un jour de fête est immédiatement attenant au sabbat, soit avant, soit après, on pourra poser l'eroub et dire ceci : « mon 1er eroub est applicable à l'est, le 2e à l'ouest », ou à l'inverse ; ou bien : « l'eroub sera valable au 1er jour, le lendemain, je veux être égal à mes compatriotes », ou à l'inverse. Les autres sages disent : l'eroub n'aura de valeur que d'un seul côté, sous peine d'être nul, et de même il sera applicable aux 2 jours fériés, sous peine de nullité. Comment s'y prendra-t-on ? On fera porter l'eroub la veille du 1er jour, on le laissera passer la nuit, et le jour on le reprendra (pour le préserver de toute perte), puis on y retournera le 2e jour ; et, après avoir attendu la nuit, on pourra le manger. De cette façon, on aura un gain de marche (de pouvoir aller plus loin) et l'avantage de profiter de l'eroub en le mangeant. Si l'eroub a été mangé le 1er jour, il n'aura plus de valeur au 2e jour. Cependant, objecta R Éliézer, vous reconnaissez ainsi que ces 2 jours forment 2 solennités distinctes (on pourra donc poser aussi 2 eroubs).

Selon les autres sages, est-il dit, l'eroub aura de la valeur d'un seul côté ; ce qu'il faut rectifier ainsi : ou l'eroub aura lieu d'un côté, en vue des 2 jours fériés, ou il n'aura pas lieu du tout. R. Éliézer (le préopinant) admet comme eux qu'il n'est pas permis, en plaçant l'eroub, de déclarer que l'on voudra bénéficier un demi jour de l'eroub spécial vers le sud, ou vers le nord, et l'autre demi journée de l'eroub commun à la ville, tourné dans un autre sens. De même, lui disent-ils, que tu n'admets pas la divisibilité d'une journée en 2 parts pour l'eroub, de même tu devrais admettre comme nous que l'on ne peut pas séparer les 2 jours successifs d'une même fête. Tous s'accordent à dire qu'il n'est pas permis de placer l'eroub dans un panier de la maison ; car, dit R. Aba, par oubli on pourrait le manger au 1er jour et n'en plus bénéficier le second ; aussi, dans ce cas, il vaut mieux porter le panier au dehors. Si l'un des deux a été consommé le premier jour, le maître sera comme un ânier et un chamelier (ne pouvant ni avancer, ni reculer, ne sachant pas quel eroub subsiste et quel côté opposé sera interdit). On a dit ailleurs [1] : Si, dans des cruches d'un loug, jadis impures et purifiées le même jour, on verse du vin d'un tonneau dont on n'a pas encore prélevé l'oblation de la dime, ou 100e, il est permis de déclarer que cette oblation devra y figurer (fictivement) à partir de la nuit [2], et cette déclaration obvie à tout ; mais s'il veut l'employer à l'eroub, la déclaration sera nulle, en raison de l'impossibilité d'en tirer parti avant la nuit. Or, objecta R. Yôna ou R. Ḥama b. Akiba, est-ce à dire que cette Misnâ est opposée à ce que dit ici R. Éliézer? Or, il autorise de placer l'eroub une fois la nuit commencée (puisqu'en parlant d'eroub placé le 2e jour, il s'agit forcément d'un jour déjà commencé) ; pourquoi donc

1. Tr. *Teboul yôm*, IV, 4. 2. Avant cet instant, le vase non encore complètement pur rendrait l'oblation impropre à la consommation même du cohen.

ne permet-il pas d'user, comme eroub, d'un aliment qui deviendra apte à ce but, après la nuit? Cet interdit spécial à l'oblation, répondit R. Jérémie au nom de R. Zeira, est justifiable selon tous (et R. Eliézer aussi admet qu'il faut l'arrivée de la nuit pour l'appropriation d'un tel objet), parce qu'il s'agit d'un jour; tandis qu'ici, pour les 2 eroubs, c'est encore à la veille des fêtes, pendant la semaine, que l'acquisition a lieu pour les 2 jours, de façon que chaque jour on peut aller à une autre extrémité. R. Ḥagaï demanda : si, le jeudi, on déclare d'avance vouloir élire domicile le surlendemain samedi dans tel endroit, est-ce valable, selon R. Eliézer, de même qu'il autorise ici la pose de l'eroub pour les 2 jours de fête, non selon les autres sages, qui autorisent seulement la pose d'un même eroub pour le tout? Non, dit R. Yossa, les rabbins permettraient aussi ce cas; ils défendent bien en un jour de fête de poser l'eroub pour le samedi suivant (d'un jour solennel à l'autre); tandis qu'au présent cas la pose serait possible le vendredi (non férié) pour le lendemain, et elle sera aussi bien admise l'avant-veille (non fériée) tombant un jeudi. Vous reconnaissez comme moi, dit R. Eliézer aux autres sages, que si l'on a posé l'eroub à l'aide d'une miche de pain pour le premier jour, il en faut un semblable pour le 2e jour; car, s'il a été consommé à ce moment, il ne reste plus rien pour le 2e jour, parce qu'il constitue une solennité nouvelle (à part). A quoi ils répliquèrent ceci : tu reconnais bien comme nous qu'en principe il est défendu de poser l'eroub en un vendredi qui est férié, pour le lendemain samedi, précisément parce que l'on considère ces 2 jours comme une seule solennité continue (il en sera de même à l'égard des 2 jours de fête).

7. R. Juda dit : si quelqu'un, la veille de la fête du nouvel an, craint que le mois précédent (d'Eloul) soit prolongé d'un jour, ce qui doublera la durée de cette fête, il lui sera loisible de poser 2 eroubs, en disant : « celui du 1er j. sera à l'est, celui du 2e à l'ouest », ou à l'inverse. On peut dire aussi : « l'éroub sera valable le 1er jour, et le 2e j. je serai semblable à mes compatriotes », ou à l'inverse; mais les autres sages n'ont pas admis cet avis.

8. R. Juda dit encore : On peut conditionnellement désigner l'oblation d'un panier de fruits le 1er jour de la fête du nouvel an, et les manger le 2e jour (en renouvelant la condition); de même il sera loisible de manger au 2e j. l'œuf survenu au 1er j.; les autres sages ne partagent pas cet avis (considérant les 2 j. comme un seul).

[1] R. Aḥa dit que cet avis de justifier l'opinion des 4 vieillards d'après celle de R. Eliézer (§ 7) lui a été enseignée par son maître; R. Yossé l'exprima spontanément. Mais, objecta R. Mena devant R. Yossé, puisqu'en cas de désaccord entre R. Meir et R. Juda, ce dernier certes l'emporte; comment dire des 4

1. En fête, est un passage déjà traduit, tr. *Schebiith*, IX, 1 (t. II, p. 412); cf. tr. Beça, I, 1 (f. 60d).

vieillards que l'avis de R. Eliézer sert de règle? Ainsi, il est dit plus loin (IV, 10) : « Si quelqu'un est sorti (avant la fête), pour aller dans une ville établir avec elle la jonction symbolique, et qu'en route un individu venant de là rapporte l'éroub accompli, il lui sera permis d'y aller le samedi, non aux autres habitants de la ville, selon R. Juda ; R. Meir dit : lorsqu'en pouvant placer l'eroub on le néglige, on ressemble à un ânier traînant un chameau, sans pouvoir avancer ni reculer. » Or, si en un tel cas, où son eroub n'a pas été effectué et où il serait de toute justice d'assimiler cet homme aux gens de cette ville, qui ne peuvent plus la quitter, il lui reste pourtant la permission de sortir ; il doit à plus forte raison en être de même pour celui qui a posé 2 eroubs, et l'on ne dira pas qu'en cas de consommation de l'eroub au 1er jour, cet homme soit assimilé aux gens de la ville le 2e j., puisqu'il s'est déjà écarté d'eux. Si le 1er j. il s'est servi d'une miche de pain pour l'eroub, il pourra avoir recours au même mode d'eroub pour le 2e j., à condition d'employer la même miche (afin de ne pas se livrer à une appropriatien spéciale en ce jour férié pour une autre solennité). De même, si l'on a posé l'eroub du 1er j. par la marche (en allant prendre possession de domicile), on opérera ainsi pour le 2e jour. Si l'on a posé le 1er eroub par la marche, on ne posera pas le 2e par une miche ; mais, à l'inverse, si le 1er eroub a été constitué par du pain, le 2e pourra avoir lieu par la marche. Cependant, fut-il objecté, de même qu'il est dit plus loin (IV, 9) qu'après un 1er eroub posé par la marche, le 2e ne devra pas avoir lieu par du pain ; de même on devrait dire à la fin que si le 1er l'était avec du pain, le 2e ne doit pas être effectué à la marche? Cette dernière facilité a été accordée en faveur du pauvre qui n'a pas de 2e miche. S'il en est ainsi, on devrait, par contre, accorder au riche la facilité de poser le 2e eroub par du pain, au lieu de la marche ? Puis donc que ce n'est pas une question de facilité, pourquoi permettre le 2e éroub par la marche? C'est que, répond R. Abiñ au nom des rabbins de là (Babylone), par la marche on semble aller à la ville (et il n'y a pas d'apparence d'appropriation indue).

Selon R. Juda (§ 8), on désigne l'oblation à condition, en disant : « si c'est fête en ce jour, mon dire est nul », sans manger, malgré la désignation faite des redevances ; le 2e j., on répétera la même formule d'hypothèse, et l'on pourra en tous cas manger ces fruits. R. Juda ne se contredit-il pas? Il considère comme une seule solennité le jour de fête contigu au samedi (et l'eroub se reportant sur 2 j.), tandis qu'ici il les considère comme distincts (dont l'un est profane)? C'est qu'ailleurs, il s'agit de 2 saintetés certaines (on les suppose jointes) ; tandis qu'ici la même fête n'est de deux jours qu'à cause du doute. A l'inverse, n'y a-t-il pas de contradiction entre les avis divers des autres sages? Ils admettent ailleurs qu'un jour de fête contigu à un samedi constitue 2 solennités distinctes, tandis qu'ici, ils considèrent les 2 journées comme une seule? C'est que, selon eux, le jour férié, quoique contigu, est aussi distinct du samedi qu'un jour de semaine ; tandis qu'ici les 2 jours égaux entr'eux se confondent en un seul.

Les sages reconnaissent, comme R. Juda, que les 2 jours de fête du nouvel an ont été institués par les 1ers prophètes. R. Aba et R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, interprètent le verset des Cantiques (I, 6) : *Les fils de ma mère se sont irrités contre moi ; ils m'ont placée gardienne des vignes, et je n'ai pas gardé ma propre vigne* [1]. Je suis devenue gardienne des vignes d'autrui, parce que je n'ai pas gardé la mienne. De même, ce qui est cause que je dois observer 2 jours de fête dans la Syrie (non palestinienne), c'est que je n'ai pas religieusement célébré un seul jour de fête en Terre sainte (avant l'exil) ; je m'étais imaginée devoir être récompensée pour ce surcroit du culte divin ; mais, en fait, ce n'est qu'un accomplissement de devoir comme pour un seul jour. Ce qui motive encore l'obligation en Syrie de prélever 2 fois la Ḥalla [2] sur la pâte (parcelle sacerdotale), c'est qu'en Terre sainte je ne la prélevais pas régulièrement une seule fois ; j'avais supposé devoir être récompensée pour ce surcroît dans l'accomplissement du précepte religieux, tandis qu'en réalité je n'avais que le mérite d'avoir rempli un seul devoir. Aussi, dit R. Yoḥanan, on peut leur appliquer ce verset (Ezéchiel, XX, 25) : *moi aussi je leur ai imposé des lois, parce qu'ils sont mauvais* [3]. R. Abahou, étant allé à Alexandrie, leur fit prendre le loulab un samedi [4]. Lorsque Rabbi en fut avisé, il s'écria : qui pourra aller chaque année leur indiquer avec certitude quel est le premier jour de fête (mieux vaut donc ne pas porter le loulab un samedi). R. Yossé leur envoya l'écrit suivant : bien que les sages de la Palestine vous aient mis par écrit l'ordre de fixation des jours de fête [5], ne changez en rien l'usage des 2 jours de fête établi par vos ancêtres, et que leur âme repose en paix [6].

9. R. Dossa b. Horkinos dit : celui qui récite la prière publique le 1er jour du nouvel an, dira : « fortifie-nous, ô Éternel notre Dieu, en ce jour de néoménie, que le moment de conjonction lunaire soit en ce jour, ou le lendemain. » Le lendemain, il dira de même, avec ce changement : « que le moment précis soit aujourd'hui ou hier ». Les sages ne sont pas de cet avis.

Les sages n'ont pas admis cet avis, parce qu'en ce cas, où il n'y a pas de doute possible que c'est une néoménie, il est inutile d'ajouter les mots : « que le moment précis soit aujourd'hui, ou hier » ; ou bien encore, c'est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yassa : celui qui se place devant l'estrade pour officier au jour du nouvel an n'a pas besoin du tout de rappeler la néoménie. Voilà ce que les sages désapprouvent dans le formulaire de R. Dossa.

1. Midrasch Hazith, à ce verset. 2. L'une doit être brûlée hors de la Palestine, l'autre remise au cohen. V. tr. Halla, IV, 8. 3. A titre d'amende. Le sens littéral est : des statuts qui ne sont pas bons. 4. En ce jour, se trouvait être le 1er j. de *Souccoth*, et vu la solemnité grave, on pouvait porter le *loulab*. 5. B., Beça, 2b. 6. Jér., Pesahim, IV, 1 (30d); taanith, I, 6 (64c). 7. Cf. tr. Schebouóth, I, 5 (f. 33a).

CHAPITRE IV

1. Si, par une attaque d'ennemis, ou par égarement d'esprit, on se trouve avoir dépassé la limite sabbatique, on ne peut se mouvoir que dans un cercle de 4 coudées ; si l'on se trouve ramené de même façon, c'est comme si l'on n'était pas sorti. Si l'on a été transporté dans une autre ville, ou dans une étable ou un enclos, il sera permis, selon R. Gamaliel et R. Eliézer b. Azaria, de parcourir tout le circuit ; selon R. Josua et R. Akiba, on n'a que 4 coudées d'espace. Un jour, venant de Brundusium [1], le vaisseau de ces docteurs se trouva poussé au large dans la haute mer. R. Gamaliel et R. Eliézer b. Azaria en parcoururent tout le circuit ; R. Josué et R. Akiba ne dépassaient pas 4 coudées, voulant être plus sévères pour eux-mêmes.

Mais n'en est-il pas ainsi, que l'espace autorisé est seulement de 4 coudées, et à quoi bon le rappeler ? C'est que ce déplacement involontaire a pu être comparé à une sortie volontaire, dont il est dit plus loin (§ 3) qu'elle entraîne la faculté d'un parcours de 2000 coudées dans chaque sens : voilà pourquoi la Misna a dû préciser que l'espace sera limité à 4 coudées. D'où sait-on que, sur la voie publique, on a droit au transport dans un cercle de 4 coudées ? De ce qu'il est dit (Exode, XVI, 29) : *que chacun reste à sa place* (laquelle est fixée au minimum de 4 coudées) ; et l'on sait que la limite sabbatique est de 2000 coudées, de ce qu'il est dit aussitôt après : *que personne ne sorte de son emplacement le 7e jour*. Peut-être les déductions de ce verset doivent-elles être tirées à l'inverse, la limite sabbatique de 2000 coudées d'après la 1re partie, et celle de 4 coudées, de la fin ? C'est que, répond R. Eliézer, comme l'a enseigné Assa b. Akiba, on établit une analogie entre le terme *emplacement* de ce verset et celui qui est employé au sujet des villes de refuge (ib. XXI, 13) : comme le circuit de ces dernières est de 2000 coudées (pour l'effet protecteur), il en sera de même de la limite sabbatique. Le minimum d'une place est de 4 coudées ; c'est l'équivalent de l'espace occupé par un homme, dont les bras sont étendus. Selon R. Juda, il faut qu'outre le corps de l'homme représentant 3 coudées, il y ait un espace d'une coudée, non pour étendre les bras, mais pour déplacer p. ex. un tonneau se trouvant à la tête et le mettre aux pieds. Si, après avoir satisfait un besoin au bord de cette place, il y a lieu de réciter la prière (qu'il faut dire à un minimum de 4 coudées loin de là), on s'en écartera jusqu'au bout de la diagonale tirée de ce point.

R. Juda b. Pazi demanda : est-ce que les 4 coudées en question sont comptées en dehors de la place qu'occupe le corps, ou est-ce inclusivement ? En d'autres termes, ajoute-t-on 4 coudées prises d'une autre limite contiguë,

1. M. Dernburg, *Essai*, etc., p. 337, dit que, d'après le Talmud babli, il faut peut-être lire : Kelenderis.

ou non ? Ce ne saurait être douteux, répondit R. Zeira, qu'aux termes de la Misna, les 4 coudées en question constituent la limite, sans addition. C'est ainsi qu'il a été enseigné plus loin (§ 6) : « lorsque la distance permise du nombre de coudées se trouve en partie englobée dans la limite d'une autre personne, elles peuvent toutes 2 apporter leur repas au milieu et l'y manger, à condition qu'aucun d'eux n'entre au domaine du voisin » (ce qui prouve bien que la limite exclut toute addition. — La Misna dit qu'au cas « où l'on se trouve ramené de même », il est permis de sortir ; si donc le retour avait été volontaire, il serait interdit d'aller au delà de 4 coudées. Cet avis, dit R. Aḥa, doit être conforme à R. Néhémie, puisqu'un enseignement dit : lorsque des fruits se trouvent avoir été transportés hors des limites sabbatiques, si le transport a eu lieu par erreur, on pourra les manger là (en cas d'autorisation par l'eroub, ou de proximité) ; si le transport a eu lieu en connaissance de cause, ce sera interdit (à titre d'amende) ; selon R. Néhémie, même en cas de transport involontaire, on ne pourra pas les manger sans leur retour au point de départ (c'est qu'en cas volontaire, même après le retour en place, les fruits sont interdits, par crainte du déplacement hors des 4 coudées ; donc, il est d'avis d'ainsi limiter la place). Cette opinion de R. Néhémie est d'accord avec R. Meir, dans cet enseignement[1] : celui qui, le samedi, a rédimé un aliment, ou l'a cuit, pourra le manger en cas de transgression involontaire ; mais, si c'est un acte conscient, ce sera interdit, selon R. Meir. Si, après avoir élu domicile en un endroit (p. ex. au fond d'une vallée) des ennemis viennent entourer ce lieu d'une clôture, celle-ci ne modifiera rien, dit R. Houna, l'on pourra s'avancer de 2000 coudées et transporter dans l'espace de 40; selon R. Ḥiya fils de Rab, on pourra même transporter jusqu'à 2000 coudées; selon R. Jacob b. Aḥa, ou R. Abouna au nom de R. Ḥiya fils de Rab, on peut parcourir 2000 coudées et transporter jusqu'à 4000, dont 2000 comme d'ordinaire et d'autres 2000 en y jetant l'objet. On avait supposé que cette discussion a lieu selon R. Josué et R. Akiba ; mais que, selon R. Gamaliel et R. Eliézer b. Azaria, il n'y a pas de discussion, et tous permettent de transporter dans le lieu entier. Cependant, renonçant à cette hypothèse, il fut admis que, même selon ces derniers, la discussion a lieu, le présent cas différant du leur ; car, celui qui a acquis un domicile ayant un avantage (pouvant rayonner à 2000 coudées en tous sens) aura par contre la restriction d'être réduit à porter dans 4 coudées ; tandis que celui qui n'a pas élu domicile au loin (qui a été entraîné là malgré lui), jouira du bénéfice de disposer du circuit entier.

Si l'on a été transporté à la porte d'une étable (non à l'intérieur), on aura le droit, selon R. Josué et R. Akiba, d'user de 2 coudées à l'intérieur et de 2 au dehors ; selon R. Gamaliel et R. Eliézer b. Azaria, l'espace de 4 coudées ne pourra pas être partagé de telle façon en 2 parts ; sans quoi, on pourrait supposer qu'il est permis de transporter dans tout l'intérieur de l'étable (il faut donc fixer 4 coudées au dehors). S'il se trouve porté au milieu de l'étable,

1. Tr. Troumôth, III, 3 ; tr. Sabbat, III, 1.

dont une moitié est comprise dans la limite permise et l'autre moitié est au-delà, il y a discussion à ce sujet, à ce que dit R. Aḥa d'après ce qu'il avait appris, ou selon R. Juda d'après son propre sentiment (R. Gamaliel permet en ce cas de transporter partout, et R. Josué seulement dans la 1[re] moitié, sans crainte pour le reste). R. Houna et R. Ḥiya fils de R. Zeira, ou R. Houna au nom de Rab, disent : le fait que R. Josué et R. Akiba ont voulu être plus sévères pour eux-mêmes qu'à l'égard d'autrui, prouve que l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer b. Azaria sert de règle. R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asché : de même, pour une étable, ou un enclos, l'avis de R. Gamaliel et R. Eliézer prévaut. Ḥanania neveu de R. Josué dit : pendant toute la journée que ces rabbins (cités dans la Misna) passèrent ensemble en bâteau, ils discutèrent entre eux, jusqu'à ce qu'enfin le frère de mon père (R. Josué) les concilia, en déclarant que l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer b. Azaria domine pour le cas du bâteau, tandis que celui de R. Josué et de R. Akiba l'emporte pour l'étable, ou l'enclos. A quoi tient cette différence? C'est que, disent les compagnons, les parois du bâteau occupé dès la veille constituent l'aire de l'enclos (ce qui n'a pas lieu ponr l'étable inoccupée à l'entrée du sabbat). R. Zeira énonce une autre raison : c'est que le bâteau, tout en marchant d'un emplacement de 4 coudées à un autre semblable, est censé rester fixe dans un tel endroit. Y a-t-il entre ces 2 motifs une différence pratique? Il y en a une si le bâteau a l'aspect d'une estrade, ἐξέδρα, ouverte de toutes parts (sans murs) : selon les compagnons, il est interdit de dépasser 4 coudées ; selon R. Zeira, c'est permis. Si la mer est si orageuse, que les vagues dominent les bords du bateau (annulant les parois), les autres compagnons l'interdisent aussi (par suite de l'annulation des bords) ; selon R. Zeira, le déplacement est permis. R. Zeira se conforme ici à ce qu'il a dit plus haut : par une autre Misnâ (ci-après, § 5), il est prouvé que la limite de 4 coudées est stricte, et ne peut pas être répartie sur 2 emplacements (de même, le bateau est supposé rester fixe).

2. Un jour, le vaisseau tarda tellement qu'ils entrèrent seulement au port à la nuit du vendredi soir. Nous est-il permis de descendre, demandèrent-ils à R. Gamaliel ? Oui, dit-il, car j'ai bien examiné la distance et noté qu'avant la nuit nous avions pénétré déjà dans la limite légale.

3. Si quelqu'un est sorti à l'état autorisé pour une affaire importante [1], et qu'on lui annonce que l'affaire est accomplie, il lui reste un espace libre de 2000 coudées autour du point où il se trouve. S'il se trouve encore dans la limite, c'est comme s'il n'était pas sorti ; et tous ceux qui sortent pour opérer un sauvetage peuvent retourner chez eux.

R. Gamaliel avait des points de repère [2], à l'aide desquels il pouvait mesurer la distance droite, à vue d'œil. A quoi bon dire que l'on était arrivé dans

1. Tr. Rosch-ha-schana, II, 5. 2. Selon le *Maguid*, nº du 21 févr. 1872, ce rabbin aurait eu, pour mesurer, un instrument creux à longue-vue.

la limite avant la nuit? Ne le permet-il pas aussi après l'arrivée de la nuit, aussi bien qu'il l'autorise dans une étable, ou un enclos? C'est qu'il s'agit d'un port ayant une contenance de plus de 2 saas, ou dont les murs ont moins de 10 palmes en hauteur, de même que les ruptures ne doivent pas avoir plus de 10 p. de large, ni la partie restée debout se trouver en face de l'autre semblable, et la brèche vis-à-vis de la brèche, mais en alternant (à défaut de toutes ces conditions, il serait interdit d'y déplacer les objets).

Si la Misnâ (§ 3) n'eût pas spécifié la faculté de 2000 coudées en tous sens, qu'eût-on supposé? On aurait pu croire que l'on est soumis alors à la règle de celui qui a été transporté au loin contre son gré, n'ayant droit qu'à un espace de 4 coudées: voilà pourquoi il a fallu spécifier que l'on a droit à 2000 coudées. R. Houna explique ces mots de la Misnâ: « Si l'homme (à peine sorti) se trouve encore dans la limite, c'est comme s'il n'était pas sorti », en ajoutant la condition que les 4 coudées de départ (annulées) soient englobées dans la limite de la ville, que p. ex. en allant de Tibérias à Magdala l'espace total ait 4000 moins 4 coudées. Au contraire, R. Houna au nom de R. Ada b. Aḥwa, ou R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch, dit: si même cet homme est allé dans la 2e limite, p. ex. celle de Magdala, et qu'il en est revenu, c'est comme s'il n'était pas sorti (bien que ce soit en dehors de la 1re limite, il conserve la faculté de se mouvoir à 2000 coudées en tous sens). On sait jusqu'à présent, observa R. Josué du Midi, quelle est la règle en cas de sortie par erreur; quelle est la règle si la sortie a eu lieu à l'état conscient? La Misnâ elle-même, répond R. Pinḥas, dit qu'il en est également ainsi dans ce dernier cas, puisqu'elle dit: « tous ceux qui sortent pour opérer un sauvetage peuvent retourner chez eux », fût-ce avec leurs armes. On a enseigné à ce propos: lorsque des ennemis viennent assaillir les villes sises aux frontières[1], fût-ce seulement pour prendre de la paille ou du bois, on les poursuivra les armes à la main, et l'on pourra rentrer le samedi remettre les armes en place; s'ils attaquent des villes sises à l'intérieur du territoire hébreu, on ne les poursuivra avec des armes qu'en cas de danger pour la vie des habitants. En principe, on déposait, au retour, les armes à la maison la plus proche du mur d'enceinte (pour ne pas les porter plus loin); mais, comme un jour, à la suite d'une irruption subite de l'ennemi, on se harcela tellement pour la prise des armes, qu'il y eut plus de gens étouffés de cette façon que par les coups des ennemis, il fut établi que désormais chacun emporterait ses armes à la maison.

4. Si en route on s'asseoit et qu'en se levant on s'aperçoit être dans le voisinage d'une ville, on ne devra cependant pas y entrer, n'en ayant pas eu l'intention d'abord. Tel est l'avis de R. Meir; selon R. Juda, on peut y entrer. Celui-ci ajoute qu'il est arrivé de même à R. Tarfon d'y entrer sans y avoir pensé d'avance.

1. Il s'agit de défendre contr'eux les limites du sol : ce qui est grave. Voir Tossefta à ce tr., ch. 3.

5. Si quelqu'un s'est endormi en route sans remarquer l'arrivée de la nuit sabbatique, il a un espace libre de 2000 coudées de chaque côté du point d'arrêt ; tel est l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri; selon les autres sages, il n'a droit qu'à 4 coudées, et encore, ajoute R Eliézer, est-il supposé se tenir au milieu de cet espace (soit 2 de chaque côté). R. Juda dit : on peut aller à 4 coudées en tous sens; mais il reconnaît que, si l'on a choisi une direction, on ne peut plus la changer.

Les autres sages dirent à R. Juda que l'exemple de R. Tarfon ne prouve rien contre eux, car la salle d'étude de ce dernier était peut-être à moins de 2000 coudées de sa maison, ou peut-être s'était-il associé aux gens de sa ville pour jouir des mêmes avantages qu'eux, avant la nuit. On a trouvé un enseignement racontant ainsi le fait cité par la Misnâ : comme le soleil brillait, des gens le rencontrèrent et lui dirent que la ville est devant lui, qu'il peut y entrer (cet arrêt prouve que jusque-là, dès avant la nuit, il ignorait la proximité de la ville).

R. Zéira dit au nom de R. Ḥisda quel est le motif de l'opinion exprimée par R. Yoḥanan b. Nouri (§ 5) : si cet homme avait été éveillé, il eût formé en ce point l'élection légale de domicile, sans rien dire de plus ; il en sera de même s'il a dormi là, et il aura droit à un parcours de 2000 coudées en tous sens. R. Juda dit aussi : même l'homme éveillé qui n'a pas précisé la déclaration de domicile a droit à un rayonnement de 2000 coudées en tous sens ; c'est que R. Juda adopte l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri tel qu'il vient de l'exprimer. R. Houna demanda au nom de R. Yoḥanan b. Jacob : s'il en est ainsi, qu'étant éveillé, l'élection de domicile eût été spontanée, est-ce que le bain de purification du prosélyte pris en retard, lorsque la journée du samedi a déjà commencé, lui procure l'effet rétroactif d'une élection de domicile, de façon à pouvoir rayonner de là à 2000 coudées en tous sens, ou non ? Cette question est inutile, fut-il répliqué ; cela revient à demander si l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri prévaut ; il a déjà été admis plus haut (I, 1), par R. Isaac b. Naḥman, au nom de R. Josué b. Lévi, que cette opinion est admise comme règle.

Si quelqu'un a choisi une direction pendant qu'il faisait encore jour, il va sans dire qu'il peut encore y renoncer avant l'arrivée de la nuit ; de même, s'il ne s'est fixé qu'après la chute de la nuit, il pourra aussi changer plus tard (n'ayant rien arrêté lors de l'acquisition de l'eroub au crépuscule) ; quelle est la règle si, après avoir choisi une direction pendant le jour, il a sanctifié le commencement de la solennité ? Peut-il encore changer de voie, ou non ? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit plus haut (§ 4) : selon R. Meir, on ne pourra pas y entrer, par défaut de préparation avant la nuit ; selon R. Juda, on pourra y entrer (notre présent cas sera donc aussi soumis à leur discussion). Ceci ne prouverait rien, dit R. Aboun, car la discussion entre R. Meir et R. Juda se rapporte à un autre point, au commencement de ce chapitre, où il est question d'un déplacement involontaire par une attaque d'enne-

mis, ou par suite d'un égarement d'esprit ; puisque R. Juda déclare reconnaître ici que, si l'on a choisi une direction, on ne peut plus la changer (sans contester sur ce point l'avis de l'interlocuteur).

6. Lorsque la distance permise du nombre de coudées se trouve en partie englobée dans la limite d'une autre personne, les 2 personnes peuvent apporter au milieu leur repas et le manger là, à condition qu'aucun n'entre au domaine du voisin. S'ils sont trois, dont celui du milieu se trouve ainsi en relation avec les 2 autres, il peut se joindre à chacun d'eux, comme eux peuvent venir près lui ; mais les 2 qui occupent les extrêmes ne peuvent pas se réunir. Ce cas, dit R. Simon, ressemble au suivant : si 3 cours sont ouvertes l'une sur l'autre, ainsi que sur la voie publique, et que les 2 extrêmes sont jointes par l'éroub à celle du milieu, il sera permis de transporter de celle-ci dans les 2 autres, ou à l'inverse; mais la relation entre les 2 extrêmes est interdite.

7. Si, pendant que l'on est en route, la nuit survient, et qu'en reconnaissant un arbre ou une haie, on déclare choisir cette place pour résidence sabbatique, cette déclaration n'a pas de valeur, n'ayant pas atteint cette place avant la nuit. Mais s'il dit vouloir se fixer au tronc de cet arbre, il pourra parcourir un espace de 2000 coudées, du point qu'il occupe jusqu'à ladite souche, puis de cette dernière place (prise comme médiale) jusqu'à sa maison, une distance égale de 2000 coudées ; de cette façon, il pourra faire un trajet de 4000 coudées à partir de la nuit.

8. S'il ne reconnaît pas de point d'arrêt de loin, ou s'il n'est pas au courant de la loi, et qu'il déclare vouloir séjourner sur place, il a droit à un espace de 2000 coudées dans chaque sens, même en circonférence. Tel est l'avis de R. Ḥanania b. Antigonos ; selon les autres sages, il s'agit de chaque côté en carré, comme d'une surface (tabula) carrée, de façon à profiter des angles qui dépassent le cercle.

Quoique R. Ḥanania b. Antigonos (§ 8) conteste l'avis des autres sages de la Misnâ (pour la façon de mesurer les 2000 coudées), il se range à leur avis pour la question de jonction des villes, que l'on mesure par surface carrée[1]. Si 2 personnes marchent ensemble, dont l'une reconnaît de loin un objet distinct, et l'autre non, celle-ci se réfère à la première qui, dans sa pensée, fixe la résidence sabbatique ; et, cheminant de concert, elles y ont droit toutes deux.

9 (8). C'est ainsi que l'on dit : le pauvre pose l'eroub par les pieds (par la marche). Selon R. Meir, il ne s'agit ici que du pauvre ; selon R. Juda, il est aussi bien question du pauvre que du riche, car il a été question de pouvoir poser l'eroub avec du pain pour faciliter ce pro-

1. Ci-après, V, 1.

cédé au riche, afin qu'il ne soit pas tenu de le placer en y allant lui-même.

10 (9). Si quelqu'un est sorti (avant la fête) pour aller dans une ville établir avec elle la jonction symbolique et qu'en route un individu venant de là rapporte l'eroub accompli, il lui sera permis d'y aller le samedi, non aux autres habitants de la ville, selon R. Juda ; R. Meir dit : lorsqu'en pouvant placer l'eroub on le néglige, on ressemble à un ânier traînant un chameau (ne pouvant plus ni avancer, ni reculer).

11 (10). Si quelqu'un est sorti le samedi au-delà de la limite sabbatique, fût-ce d'une seule coudée, il ne pourra plus y rentrer complètement (diminuant la limite d'autant). Selon R. Eliézer, s'il l'a dépassée de 2 coudées, cela ne fait rien et l'on peut y rentrer complètement; mais si on la dépasse de 3 coudées, on diminuera la limite d'autant. Si quelqu'un se trouve hors de la limite sabbatique de sa maison à l'arrivée de la nuit, fut-ce loin d'une coudée seulement, il ne pourra pas entrer en ville. R. Simon dit : en fût-il éloigné de 15 coudées, il pourra rentrer, car les géomètres (qui désignent les limites) ne mesurent pas si exactement, pour tenir compte de ceux qui peuvent se tromper.

Selon R. Meir (§ 9), le principal acte de la pose de l'eroub consiste à placer la miche, signe plus apparent pour la fixation du séjour que la simple marche ; et pourtant ce dernier mode est admis, afin de faciliter l'opération au pauvre, qui n'a pas de miche[1]. Selon R. Juda au contraire, le déplacement est le meilleur signe pour poser l'eroub (puisque l'on a pris la peine d'aller là), et pourtant l'on a admis aussi la faculté d'y procéder par la pose d'un pain, afin d'accorder au riche la facilité d'y envoyer cet objet, sans y aller d'avance. R. Juda admet la marche comme principale manière de former l'eroub : c'est qu'il ne suffit pas de rester assis dans sa maison et de déclarer vouloir prendre possession de domicile dans tel endroit éloigné ; mais on devra aller jusqu'au bout de la limite, assigner l'endroit, et y rester jusqu'à la la nuit avant de rentrer en ville. On a enseigné un fait[2] à l'appui de cet avis : il est arrivé à la famille des Beth-Mama et à celle de B. Gorion, habitants de Rouma[3], de distribuer des figues sèches aux pauvres pendant les années de disette. A cet effet (pour en bénéficier le samedi), les pauvres de la localité de Sihin (située à 4000 de là), sortaient le vendredi, afin de conquérir l'eroub par la marche ; ils restaient à mi-chemin (au point légal de jonction) jusqu'à la nuit, et le lendemain ils entraient en ville, y mangeaient et de là revenaient chez eux le même jour. Or, tout ce qu'ils faisaient n'était pas accompli au hasard, mais selon les règles sabbiniques.

1. Facilité applicable au voyageur, qui est aussi dépourvu que le pauvre. 2. Tosefta à ce tr., ch. 3. 3. C'est peut-être Ῥουμᾶ en Galilée (dit M. Neubauer, ib., p. 203), citée par Josèphe.

On explique de 2 façons cet avis bizarre de la Misnâ (§ 10), qu'il sera permis à cet homme d'y aller le samedi, non aux autres habitants de la ville : si quelqu'un est sorti pour l'eroub, tant pour lui que pour les autres, qu'en route un individu le rencontre et le fait retourner, lui disant avoir accompli l'éroub pour tous, sauf pour le messager, il sera interdit à ce dernier de dépasser la limite ; car son espoir d'avoir été englobé dans l'eroub général est deçu, et il lui sera seulement permis de rayonner à 2000 coudées en tous sens de la ville ; tandis que les autres habitants, bénéficiant de l'eroub placé, pourront aller au loin, sans toutefois rayonner en tous sens (suivant l'effet de tout eroub). On ajoute ensuite une autre explication : si l'individu rencontré dit (comme au 1er cas) avoir posé l'eroub pour tous, mais qu'en réalité il n'a pas fait, il est permis à la personne qui est sortie d'aller à 4 coudées dans ce sens, parce que la veille il a fait le trajet à pied et a posé l'éroub par la marche, tandis qu'aux autres (ne bénéficiant pas de ce dernier qui n'avait pas d'ordre), il sera interdit d'aller au loin dans ce sens, et ils pourront rayonner de tous les côtés autour de la ville.

R. Aḥa au nom de R. Ḥinena et R. Ḥisda disent tous deux : R. Eliézer permet de rentrer (§ 11) lorsqu'on a seulement dépassé la limite de 2 coudées ; mais si on l'a dépassée d'un peu plus, c'est interdit, d'après ce que l'on peut conclure des paroles de R. Eliézer, qui permet de rentrer pour 2 coudées, non pour 3. Non, dit R. Yossé, car on peut tirer une déduction analogue, à l'inverse : puisqu'il est dit à la fin qu'en dépassant de 3 coudées on ne peut plus y rentrer, c'est qu'à un peu moins de 3, le retour est permis. Ses compagnons d'étude avaient d'abord supposé que la permission de R. Eliézer se rapporte au cas de sortie de la limite sabbatique, non à celui qui s'est trouvé au dehors à la nuit (au moment de la constitution officielle du domicile) ; mais on a trouvé un enseignement qui établit l'analogie formelle entre ces cas. On a supposé ensuite que l'avis de R. Simon, qui permet le retour, même si l'on s'est éloigné de 15 coudées, est seulement applicable à celui qui s'est trouvé au dehors la nuit (cas de force majeure), non à celui qui aurait dépassé la limite de plein gré ; mais on a trouvé un enseignement qui établit l'analogie formelle entre les deux cas.

CHAPITRE V

1. Comment joint-on symboliquement les villes ? S'il y a une maison rentrant dans la ligne du niveau et une autre qui en sort, ou si une ruine (lacune) rentre et une autre sort, ou s'il y a des pans de mur hauts de 10 palmes qui dépassent le niveau, ou des ponts habités, ou des cimetières pourvus de maisons habitées, on les prend pour point de départ du métrage ; on fixe là une sorte de table carrée ayant cette surface pour base (au lieu de rayons), de façon à gagner les angles.

S'il y a une maison rentrant dans la ligne du niveau, on la prend pour point

de départ du métrage (jusqu'au côté opposé pourvu de maisons); s'il y a une ruine qui en sort, on compte à partir de là l'extrémité de la ville. — [1].

R. Yohanan dit devant R. Oschia qu'à titre d'équilibre on imagine la présence d'un appendice à l'angle opposé (pour mesurer à partir de là). R. Oschia leva les yeux sur lui et le regarda ironiquement. A quoi bon me regarder ainsi, dit R. Yohanan; tu te moques de celui dont tu as besoin (comme de moi), tandis que tu exaltes d'autres dont tu ne te sers pas. Au bout de 13 ans, R. Yohanan se présenta devant son maître,bien que n'ayant rien à lui demander. Cet acte seul, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, d'avoir tenu à se présenter devant son maître, est méritoire [2]; car ce fait équivaut à la présentation devant la Providence même. R. Berakhia ou R. Jérémie dit aussi au nom de R. Hiya b. Aba : comme il est écrit (Exode, XXXIII, 7). *Moïse prit la tente etc.*, l'éloignement dont il s'agit là, dit R. Isaac [3], est d'un mille. Or, il n'est pas dit là (ibid): « il arrivait que tous ceux qui cherchaient Moïse », mais « tous ceux qui cherchaient *Dieu* », parceque les égards rendus à un maître équivalent à ceux que l'on rend à Dieu. R. Helbo ou R. Houna au nom de Rab explique le verset (II Rois, III, 14) *Elie le Tisbite dit etc.*, en ce sens que, bien qu'Elie était le chef (τύραννος) des prophètes, il n'avait été initié à la prophétie que par la voie habituelle du sommeil, et pourtant il a pu déclarer s'être tenu debout devant Dieu (ibid.); car chaque visite qu'il fit à son maître Ahia de Silon équivalait à une apparition devant la Divinité (et justifie son expression). R. Helbo dit au nom des rabbins de Beth-Schilo qu'ainsi, lorsqu'Élie demandait seulement de l'eau à son disciple Élisée, celui-ci s'empressait de la lui verser sur les mains, comme il est dit (ib. 11) : *Ici, Élisée fils de Schafat*, etc.; or, on ne dit pas qu'il apprit de lui la Loi, mais qu'*il versa l'eau sur les mains d'Élie*. De même encore, il est dit (I, Sam. III, 1) : *le jeune Samuel était serviteur de Dieu, devant Élie*; cet enfant, il est vrai, ne servait qu'Élie; seulement, par extension de terme, on applique à Dieu tout le service rendu au maître Élie. On a enseigné que R. Ismael explique le verset (Exode, XVIII, 12) : « Aron et tous les enfants d'Israël vinrent manger avec le beau-père de Moïse, devant Dieu »; en réalité, ils ont mangé, non devant Dieu, mais devant Moïse, et par cette manifestation de respect pour leur maître, ils semblaient jouir de l'éclat de la divinité [4].

R. Jacob b. Aha ou R. Yossa dit, au nom de R. Yohanan, que l'addition imaginaire pour le métrage a lieu vis-à-vis du seuil de la dernière maison, jusqu'à 2000 coudées justes, pas plus. Non, dit R. Yossé à R. Yossa b. Aha, c'est seulement vis-à-vis d'une lacune qu'il ne sera pas permis d'ajouter plus de 2000 coudées; mais en face des maisons de la ville faisant saillie, on peut ajouter davantage. C'est aussi mon avis, ajouta b. Aha. Pourtant, dit R.

1. Suit un passage traduit, tr. Berakhôth, VIII, 6 (t. I, p. 148). 2. Bereschith Rabba, ch. 63; Jér., Synhédrin, XI, 6 (f. 30b). 3. Rabba sur l'Exode, ch. 45; Tanhouma, dans *Yalqout*, nº 394; Midr. Hazith, à Cant. II, 5. 4. Mekhilta sur la section Jethro, 1; B. tr. Berakhôth, f. 64a (t. I, p. 506).

Yossé, il faut croire que vis-à-vis d'une ruine on ne compte pas le point de départ pour le métrage; sans quoi, il y aurait lieu de demander qu'au lieu de prendre la ruine pour point de départ, l'on prenne comme tel l'autre angle en saillie. Selon R. Naḥman, on peut faire des additions successives jusqu'à l'extrémité de la province (sans limite). C'est ce qu'a dit aussi R. Simon b. Yoḥaï, en déclarant que l'on peut s'arranger de façon à aller de Tyr à Sidon, de Tibériade à Sephoris, en tenant compte des cavernes ou refuges (Burgus, πύργος), qui se trouvent dans les intervalles [1]. De même, il est permis, à la suite d'une addition imaginaire faite à la ruine, de lui accoler une nouvelle addition du même genre, selon ce qu'a dit R. Simon b. Lakisch : je puis faire en sorte que la localité de Beth-Maon soit comme jointe à Tibériade (malgré l'espace qui les sépare), en supposant remplie la place des jeux (Stadia) qui se trouve à la suite, puis les lavoirs distant de là à 70 coudées et une fraction, enfin la localité de Beth-Maon à un peu moins de 70 coudées et une fraction. Or, si l'on mesure de la dernière ruine hors de Tibériade, on n'atteindra pas au bout de 70 coudées et une fraction le domicile des brigands [2], ou la caverne; mais on y arrivera en comptant à partir du point nommé Paḥora (ceci prouve que lesdites jonctions sont autorisées). Peut-on, après une addition faite, en ajouter une nouvelle, en raison des constructions supplémentaires qui se trouvent à la suite? Certes, et c'est l'opinion que R. Simon b. Yoḥaï a exprimée plus haut en disant : l'on peut s'arranger de façon à aller de Tyr à Sidon, ou de Tibériade à Sephoris (quoique la distance ait plus de 4000 coudées), en tenant compte des cavernes intermédiaires et autres constructions. Ceci, toutefois, ne prouve rien; car R. Simon parle seulement d'avancer tout le long de ce chemin, non d'y établir une jonction symbolique. — R. Aḥa dit qu'il y a discussion entre R. Ḥiya le grand et Bar-Kappara sur le point de savoir s'il est permis d'ajouter plus de 2000 coudées, ou non : l'un le permet seulement à la suite d'une grande ville, qui a elle-même une étendue supérieure, non pour une petite, dont l'addition dépasserait la part principale; l'autre dit qu'à l'égard d'une grande ville comme pour une petite, l'addition sera la limite légale, savoir 2000 coudées. R. Pinḥas raconte qu'il arriva à un disciple studieux d'apprendre les règles des jonctions additionnelles pendant 3 ans 1/2 en présence de son maître; il parvint ainsi à connaître les moyens d'opérer les jonctions pour la Galilée; mais, avant qu'il eût le temps d'en faire autant pour le sud de la Judée (le Nedjeb), les guerres survinrent avec leurs troubles.

R. Aba ou R. Juda dit au nom de Rab : si une ville est bâtie en forme d'arc ou de fer à cheval, au cas où la ligne tirée d'un point extrême à l'autre formant la corde de cet arc est d'un peu moins de 4000 coudées (le commencement de la 2e limite étant englobé dans la 1re), il est permis de la parcourir en entier (supposant qu'il y a des constructions), plus un supplément externe de 2000 coudées; mais, si cette ligne a 4000 coudées, on n'a droit qu'à une limite de

1. Neubauer, p. 294. 2. Le comment. *Pné Mosché* dit : l'âme sur une tombe nommée *Sériqin* (?).

2000 coudées, à partir du lieu de pose de l'eroub (situé à une égale distance de la maison). Voici, dit R. Aḥa, comment R. Samuel explique cette règle [1] : si l'on a oublié ses sandales hors de la ville, à une extrémité de l'arc, ou à l'autre bout, on peut en chaque cas aller les remettre; or, comme on ne pourrait pas traverser toute la corde de cet arc jusqu'à l'extérieur (en cas d'excédant de 4000 coudées), il en résulte l'interdit pour la traversée complète en une ligne droite, tandis qu'elle est permise en venant par 2 côtés (au cas où l'intervalle est un peu moindre). R. Aba dit au nom de R. Juda : si au milieu d'une grande ville il se trouve une rigole ayant 10 palmes de profondeur et 4 en largeur, et que l'on peut la supposer comblée de terre et de cailloux (par suite d'un bouchage partiel), la ville formera un entier ; au cas contraire, on la considère comme divisée de part en part, au moyen de cette rigole, et chaque partie de la ville devra être l'objet d'un éroub isolé. R. Amé b. Ezéchiel dit au nom de Rab : lorsqu'une ville est construite au bord d'un canal, si entre l'extrémité des maisons (ou la muraille) et le cours d'eau, il y a un espace de 4 p. (assez important), on en tient compte, et l'on mesure la limite à partir du pied du mur ; s'il n'y a que 3 p. d'espace, on ne fait partir la limite que du bord extérieur de l'eau (englobant celle-ci dans l'enceinte de la ville), à condition que le canal n'ait pas une largeur dépassant 70 coudées et une fraction. Dans quelles conditions suppose-t-on la hauteur des bords du canal? S'il s'agit d'une pente s'élevant à 10 p. en l'espace de 3 coudées, comment admettre le métrage à partir du bord extérieur du canal et ne pas dire qu'une telle hauteur sert à séparer l'eau de la ville ? Si au contraire il s'agit d'une pente plus douce, n'atteignant 10 p. de hauteur qu'en l'espace de 4 coudées, l'intervalle du mur au canal (quoique de 4 p.) ne devrait pas compter pour qu'il y ait lieu de mesurer à partir du mur ? En effet, il s'agit du cas où cette hauteur de 10 p. est atteinte en une pente allant de 3 à 4 coudées (en ce cas, on tient compte des différences d'intervalle). — Rab dit : si une ville entière se compose de tentes (non de maisons fixes formant un ensemble), chacun mesure la limite sabbatique depuis sa tente, non du bout de la ville. S'il y a 3 huttes et 3 guérites, on les suppose fixes, et l'on mesure à partir de la dernière. Mais, objecta Assé [2], puisqu'il est dit (Deut. XXIII, 14) : *tu auras une bèche hors du camp, etc.*, comment le samedi pouvaient-ils se livrer à leurs besoins au dehors, sans dépasser la limite, si elle était comptée à chacun depuis sa tente ? De même, objecta R. Ḥiya fils de R. Schabtaï, comment en ce jour pouvaient-ils se rendre auprès de la salle d'étude de Moïse, sise hors du camp et beaucoup trop éloignée des tentes sises à l'extrême opposé ? C'est que, répondit R. Abin, Moïse leur avait construit à certains points des huttes et des guérites, de façon à englober tout le camp en une seule limite — [3].

Lorsque la Misnâ dit qu'on suppose une table carrée comme point de départ

1. Cf. ci-après, § 8. 2. Contre l'avis précité d'avoir à mesurer chacun à partir de sa tente. 3. Suit une phrase traduite ci-dessus, tr. Sabbat, VII, 2.

pour mesurer la limite sabbatique, on suppose en carré toute la surface terrestre, de façon à ce que l'ouest soit à l'occident du monde, et le sud de ce carré au sud du monde. R. Yossé dit : lorsqu'on ne sait pas fixer les points cardinaux, on peut se diriger d'après le mouvement du soleil aux solstices ; en suivant sa rotation depuis le premier jour du solstice de Tamouz (juillet) jusqu'à celui du premier jour de Tebeth (fin décembre), le lever pendant toute cette période indique l'orient, et le coucher est l'occident pendant la période inverse du mois de Tebeth à celui de Tamouz. Le reste désignera le nord et le sud, selon ce verset (Ecclés. I, 6) : *le vent se dirige vers le midi*[1], *tourne vers le nord*, c'est-à-dire la rotation d'est en ouest a lieu par le sud au jour, et la nuit le mouvement se fait par le nord pour revenir à l'est; puis (ib.) *il tourne et retourne, et le vent revient vers ses tours circulaires*, ce qui fait allusion aux côtés est et ouest. Il est bien vrai qu'à Siloh et au Temple[2] on savait bien s'orienter ; car, dit R. Aḥa au nom de Samuel b. R. Isaac, les premiers prophètes se sont fort appliqués à ce que la porte orientale (du Temple) représente les points précis du lever du soleil aux solstices d'été et d'hiver (variant d'une façon notable), et 7 noms ont été appliqués aux points d'arrêt de la radiation solaire : 1. la porte Sour (II, Rois, XI, 6), ou du retrait ; 2. celle dite Yesod (II, Chron. XXIII, 5), ou fondation ; 3. celle de Ḥarsouth (Jérémie, XIX, 2), ou du soleil ; 4. celle d'Itôn (Ézéchiel, XL, 15), ou d'entrée ; 5. celle dite Tawekh (Jér. XXXIX, 3), ou du milieu ; 6. celle ḥadasch (ib. XXVI, 10), ou neuve ; enfin 7. la porte supérieure (II, Chron. XXIII, 20). A la 1re, les gens impurs se retiraient, comme il est dit (Lament. IV, 15) : *retirez-vous, impurs, leur crie-t-on* ; la 2e porte se nommait la fondation, parce que l'on y fixait les bases des doctrines ; la 3e recevait son nom de la fixation des rayons du soleil levant, comme il est écrit (Job, IX, 7) : *il parle au soleil qui ne se lève point* ; la 4e servait pour entrer et sortir ; la 5e recevait son surnom de ce qu'elle était fixée entre 2 portes ; la 6e était dite la neuve, parce que les scribes y avaient renouvelé les doctrines légales ; la 7e était dite supérieure, étant sise du côté du camp des simples israélites, du rempart et du parvis des femmes[3]. Or, c'était là la supériorité spéciale du Temple d'englober ces diverses classifications et limites. Si donc elles étaient aussi délicates, comment a-t-on pu opérer au désert pour préciser la situation des points cardinaux (avec leurs angles) ? La situation de l'arche sainte, répondit R. Aḥa, toujours parallèle à l'ouest, servait à fixer les autres côtés ; aussi est-il dit (Nombres, X, 21) : *Les membres de la famille de Qehath partaient chargés de l'appareil sacré*, ou l'arche sainte, en même temps que la famille des Merari *redressait le sanctuaire*, concordant avec l'arrivée des gens de Qehath, qui transportaient[4] l'arche sainte (de façon à pouvoir tout

1. Midrasch Rabba, à ce verset. 2. Littéral. la maison stable. I Rois, VIII, 13. 3. Au-delà de cette porte, commençait le sanctuaire réservé. 4. Le sens habituel, indiqué par M. le gr. R. Wogue, dans sa traduction du Pentat., est celui-ci : Par cette combinaison, les 2 autres familles lévit., parties les 1res, avaient eu le temps de

classer). — Quelle était la marche d'Israël au désert? R. Ḥama b. Ḥanina et R. Oschia émettent des avis différents à ce sujet[1] : l'un dit que l'on marchait en carré (ayant les drapeaux aux 4 angles); l'autre dit que l'on se suivait en colonne serrée comme une poutre. Le 1er avis est fondé sur ce qu'il est dit (ib. II, 17) : *comme ils campaient* (en carré) *ils voyageaient;* le 2e avis est fondé sur ce qu'il est dit (de l'étendard de Dan, ib. X, 25) : *il formait l'arrière-garde à tous les camps, selon leurs milices.* L'auteur du 2e avis applique le verset « comme ils campaient, etc. », à cette idée que l'arrêt et la levée du camp avaient lieu par ordre divin; l'auteur du 1er avis justifie le verset « formant l'arrière-garde, etc. », en ce sens, que la tribu de Dan avait un nombre plus élevé, de façon à pouvoir mieux soutenir à l'arrière un choc imprévu, et en marche pacifique la tribu s'étendait de telle sorte qu'elle ramassait toutes les pertes et pouvait les restituer à leurs propriétaires. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression de « ramasser pour tous... selon leurs milices. »

On a enseigné au nom de R. Juda[2] : pour la limite restreinte (à l'égard d'une ville disposée en forme d'arc), on comprend aussi dans la mesure de la muraille les saillies et les pierres. R. Oschia demanda si l'on englobe dans la mesure l'air d'une cour dont un côté est rompu; ou non? On peut répondre à cette question d'après ce qui suit : lorsqu'une maison se trouve ébréchée d'un côté, le vide central sera compris dans la mesure; mais si elle est rompue des 2 côtés, cet air n'y sera pas compris. A quoi R. Abin ajoute au nom de R. Juda que l'on élague l'air médial si la porte de traverse (reliant les murs) est aussi enlevée; mais si elle subsiste (y eût-il double brèche), tout sera englobé dans la mesure. Or, à quoi bon s'attacher à l'enlèvement de la poutre? N'est-ce pas toujours l'air de la cour, et ne devrait-on pas en tenir compte dans tous les cas? Non, fut-il répondu, pour la maison, la clôture placée tout autour a pour but de l'approprier à l'habitation (et l'air englobé fera partie de la mesure s'il n'y a qu'un côté rompu), tandis qu'une cour n'ayant pas le même but d'habitation ne comptera plus pour la mesure, dès l'enlèvement de la poutre (fût-ce d'un côté). Lorsqu'on mesure la limite de prolongation d'une ville (en prenant pour base le carré), on ne fera pas partir la ligne du milieu de l'angle, ce qui produirait une légère différence[3] en moins, mais du sommet de ces angles.

2. On attribue à la ville un parc supplémentaire de 70 coudées 1/2, dit R. Méir ; les autres sages ne l'ajoutent qu'entre 2 villes, c.-à-d. si chacune n'a devant elle qu'un espace d'un peu plus de 70 coudées, on les considère tous 2 comme additions des villes, de façon à ce qu'elles ne forment qu'un emplacement en total.

reformer le tabernacle, et les objets sacrés pouvaient y entrer sur le champ, sans être exposés aux intempéries. 1. Midr. Rabba, sur ces versets. 2. Tossefta à ce tr., ch. 4. 3. Le décompte entre le côté et la diagonale.

3. De même, si 3 villages sont disposés en triangle et qu'entre les 2 extrêmes il y ait seulement un espace de 141 coudées 1/3, on suppose celui du milieu comme intercalé, de façon à ce que tous 3 soient unis.

R. Houna dit au nom de Rab que R. Meir et les autres sages interprètent diversement le même texte biblique : le 1er déduit de ce qu'il est écrit d'abord (Nombres, XXXV, 4) : *depuis le mur de la ville*, que le terme explétif suivant *et au dehors* indique l'attribution d'un parc supplémentaire à la ville, dans tous les cas. Les autres sages déclarent explétif, non ce dernier terme, mais celui de *mur*; d'où ils déduisent l'admission d'un supplément, avant de commencer à mesurer, lorsqu'il y a un autre mur de ville dans le voisinage. Ceci prouve qu'en cas d'addition d'un peu plus de 70 coudées à chacune, on suppose un parc supplémentaire à chaque ville. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Abouna, ou R. Naḥoum au nom de Samuel b. Aba, dit qu'à cette solution s'arrête l'explication de toute la Misnâ.

« De même, si 3 villages sont disposés triplement », est-il dit, etc. On entend par là, selon Samuel, qu'ils sont tous 3 en une ligne ; selon Bar-Kappara, on les suppose en triangle. Mais, selon ce dernier, quel serait le médial? On conçoit un village du milieu s'ils sont tous 3 en une seule ligne; mais comment le supposer dans la disposition admise par R. Akiba? On admet, répond R. Samuel frère de R. Berakhia, que l'on est censé tirer une ligne du 1er au 2e, et qu'alors le 3e peut y entrer ; en n'ayant qu'un espace vide de 141 coudées 1/3, on le suppose intercalé. Toutefois, dit R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yossa au nom de R. Ḥanania, il ne faut pas que celui du milieu soit distant des autres à plus de 2000 coudées. R. Yossa dit avoir demandé devant R. Jacob b. Aḥa : puisque la Misnâ dit qu'au cas où entre les deux extrêmes il y a seulement un espace de 141 coudées 1/3, on suppose celui du milieu intercalé, de façon à permettre tous les 3; celui du milieu pourra-t-il être joint à 2 autres qui se trouveraient aux 2 bouts (ainsi :·:)? La question n'est posée que s'il y a 2 personnes, dont l'une part des villages situés d'un côté, et l'autre part de ceux de l'autre côté; mais si une seule personne marche, il est clair que cet endroit est considéré comme joint au but, et il est permis d'y aller.

4. On ne mesure les limites sabbatiques qu'avec des cordes de 50 coudées, n'ayant ni plus ni moins, et tous mesureront en tenant la corde contre le cœur (pour l'uniformité). Si le mesurage passe par un vallon profond, ou sur un monceau élevé de pierres (ce qui nuit à l'exactitude du compte), on tire sur ces espaces des lignes droites (en pensée), en les englobant dans le métrage; si le métreur arrive à un monticule, il agit de même, à condition de ne pas dépasser les limites sabbatiques. S'il n'est pas possible au géomètre d'opérer ce nivelage, ce sera le cas où R. Dustaï b. Yanaï a dit au nom de R. Meir avoir entendu que l'on est censé percer la montagne pour en connaître le diamètre.

La mesure de la limite sabbatique équivaudra à 40 cordes (40×50=2000): chacune n'aura pas moins de 50 c., car en la tendant on arriverait à un petit excédant; ni plus, car la lourdeur provoquant des plis motiverait une diminution de la mesure. Selon les uns, la corde à mesurer sera de chanvre; selon d'autres, en chaînons de fer; selon d'autres enfin, la corde aura 4 coudées. Certes, dit R. Josué, cette dernière est la plus parfaite (ne pouvant ni se rétrécir, ni se détendre); seulement il faut reconnaître qu'il y avait jadis d'autres cordes, comme il est dit dans les Prophètes (Ezéchiel, XL, 3) : *il avait un cordon de lin à la main et une canne pour mesurer*. Si du point de départ jusqu'au prochain cours d'eau il y a 75 coudées (à mesurer par des cordes de 50 coudées), le mode de métrage est fixé par 2 opinions différentes : l'une dit qu'après un 1er métrage par la corde on recule de 25 coudées, puis l'on pose la corde en second lieu, de façon à atteindre juste la rive; l'autre dit de mesurer un 1er espace de 50 coudées avec la corde, et le reste par morceaux de 4 coudées. Si le cours d'eau est étroit en amont et qu'il s'élargit en aval, sans avoir une largeur de plus de 50 coudées, on suppose toute la cavité remplie de motte, ou de cailloux, de façon à l'englober par le niveau dans la mesure des surfaces planes; mais si la largeur dépasse cette mesure et ne peut pas être englobée dans la mesure uniforme de la corde, il faut suivre les sinuosités ascendantes et descendantes des pentes. Lorsque le canal a des courbes, ce qui ne permet pas de constater à la corde les lignes droites qui le traversent pour la limite, on se contentera, selon R. Ḥisda, d'estimer à vue d'œil la distance qu'il faudrait en plaine, et on la reporte sur la colline. R. Aḥa, ou R. Ḥinena, ou R. Jérémie au nom de R. Samuel b. Isaac dit : il faut que la mesure prise dans la vallée atteigne au moins 4 palmes de la pente ascendante; ce qui est la mesure minimum d'un emplacement.

R. Yossé ou R. Abouna dit au nom de R. Juda, et ce dernier penchait à admettre l'avis de Rab: en opérant le percement imaginaire d'une montagne pour la mesurer, une personne placée au sommet tient un bout de la corde en face du visage, pendant que l'autre placée au bas la tient vers ses pieds. Tous reconnaissent (tant R. Méir que les autres sages de la Misna) que l'on opère de cette façon d'une manière valable, et même si la personne inférieure tient la corde contre les reins; la discussion a seulement lieu au cas où l'une des 2 personnes tient la corde contre le cœur (le milieu du corps) : en ce cas, R. Meir n'admet pas l'opération, les autres sages l'admettent. R. Aba au nom de R. Juda et R. Zeira au nom de Mar Ouqban rappellent qu'il est prescrit de mesurer à l'aide d'une corde de 50 coudées. R. Zeira dit au nom de R. Ḥisda [1] : On n'opèrera pas de cette façon approximative pour mesurer les limites des villes lévitiques (servant de refuge aux meurtriers involontaires), ni lorsqu'il s'agit de déterminer l'emplacement voisin d'un crime dont les auteurs sont inconnus, que l'on expie par le sacrifice d'une génisse (Deut. XXI); il faut

1. Tr. Sôta, V, 5 (f. 20b); Maccôth, II, 7.

les déterminer avec précision. On comprend la distinction d'après celui qui dit que, pour les distances à prendre en dehors des villes lévitiques de refuge, il y avait mille coudées pour le circuit de la ville, et 2000 pour la limite sabbatique, dernière mesure pouvant être prise approximativement, en nivelant des montagnes; mais comment est-ce admissible d'après celui qui dit qu'en dehors des mille coudées pour le circuit des villes, on adoptait 2000 coudées pour les champs et les villes lévitiques? Or, si la mesure approximative n'est pas admise pour le fait principal (pour ces villes), comment l'admettre pour l'accessoire qui en dérive? (question non résolue). — D'où sait-on que leurs cimetières devaient se trouver en dehors des limites additionnelles aux villes lévitiques? De ce que, selon R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il est écrit (Nombres, XXXV, 3): *les environs serviront à leurs bestiaux et à toute leur nourriture*; l'on conclut que dans ces parages on pourvoira seulement à la vie, non aux enterrements.

5. On ne laissera mesurer que par un homme expérimenté. Si en une place on a étendu la limite, qui est restreinte d'autre part, on se dirige d'après la limite la plus éloignée. Si l'un a placé la limite plus loin que l'autre, on se règle aussi d'après la plus éloignée. Même un esclave et une servante sont dignes de foi s'ils disent la place que la limite sabbatique atteint, car les sages n'ont pas adopté ces mesures pour compliquer les relations, mais pour les faciliter —[1].

6. Lorsqu'une localité appartenait en principe à une personne, puis à plusieurs, on place l'eroub pour joindre le tout; si elle appartenait d'abord à plusieurs, puis à un seul, on ne posera pas l'eroub pour l'ensemble, mais on en exclura des maisons; à moins d'en exclure autant d'habitants que comporte la ville Hadasa (neuve) en Judée, où il y a 50 habitations. Tel est l'avis de R. Juda; R. Simon dit: n'y eût-il que 3 cours, à 2 maisons chacune, on procèdera de même.

On a enseigné au nom de R. Juda: la localité d'abord particulière, puis devenue publique, ne pourra pas être jointe au moyen de l'eroub, par moitiés, mais le sera pour l'entier (étant primitivement le bien d'un seul); est-ce que R. Juda n'est pas en contradiction avec ce qu'il dit plus haut, où R. Hiya enseigne comment on libère l'accès d'une ruelle donnant sur la voie publique: « Selon R. Juda, il faut une latte verticale à chaque extrémité sur la voie, ou une poutre de traverse à chacun de ces bouts; selon les autres sages, on mettra une latte et une poutre à une extrémité, et le simulacre d'une porte à l'autre bout »; pourquoi donc ici interdit-il l'eroub pour la moitié de la ville? En effet, fut-il répondu, ce n'est pas au sujet d'une ville d'abord publique, puis privée, que R. Juda interdit l'eroub pour la moitié; mais il exprime son avis au sujet de ce qu'il est dit que la ville, fût-elle grande comme Antioche et n'eût-elle

1. La Guemara sur ce § se trouve déjà ci-dessus, III, 4, fin.

pourtant qu'une porte, on la joindra tout entière au moyen de l'eroub. R.Juda, insistant sur cette règle, la rend absolue et interdit de placer l'eroub pour la moitié (malgré l'étendue de la ville, elle est une). — Si les habitants d'une ruelle ont placé une poutre de traverse qui atteint le milieu de l'ouverture, il leur sera permis de transporter des objets le samedi jusqu'à ce point, mais ce sera interdit au delà. Si les uns d'un côté et les autres d'autre part ont placé à chaque bout des poutres isolées, sans que ce soit en commun, le parcours complet sera interdit à tous (n'admettant pas l'usage réciproque de la moitié opposée). Comment fait-on pour rendre possible l'usage commun? On place à nouveau une poutre en signe de clôture à la ruelle, de façon à en autoriser l'usage complet. Si 5 ruelles aboutissent dans l'une, et qu'à chaque porte des 5 ruelles l'on ait placé une poutre, de façon à arriver au milieu de la grande ruelle, il ne sera permis de porter que jusqu'à cette limite, non au delà; mais si chacune de ces 5 ruelles a été symboliquement jointe d'une façon isolée, il sera interdit de rien porter de l'une à l'autre. Pour opérer la jonction complète entre toutes, il faut placer une clôture de traverse à la grande ruelle, en signe de jonction générale, de façon à libérer le tout. Un jour, R. Pinḥas se rendit dans une telle localité, et il vit près de la porte de la place publique, servant de réunion aux circonciseurs, qu'une poutre y était suspendue (d'autres ruelles encore ouvrant sur la grande ruelle). Est-ce ainsi, leur demanda-t-il, que vous croyez devoir poser l'eroub? Non, répondit R. Juda b. Salom, cette poutre a pour seul but de soutenir les maisons.

« A moins d'exclure autant d'habitants que le comporte la ville neuve », est-il dit. De même, outre la ville de Ḥadassa, les localités de Çanan et de Migdal-Gad[1] ont 50 habitations, en y comprenant, avec les hommes, les femmes et les enfants. Toutefois, dit Assé, il faut qu'elles soient toutes à des Israélites, non à des païens. — R. Aba b. Mamal, ou R. Simon b. Hiya au nom de Rab, explique que l'avis de R. Simon dans la Misnâ, qu'il suffit de 3 cours à 2 maisons de chaume, se rapporte au cas où celles-ci ouvrent sur les cours. Mais, objecta R. Mena, si les maisons sont ouvertes sur les cours, elles ne forment qu'une seule propriété, et l'excédant ne servirait à rien (elles devront donc être isolées).

7 (6). Si quelqu'un se trouvant à l'est, avant la solennité, dit à son fils de poser l'eroub à l'ouest, ou à l'inverse, au cas où il y a entre le point où il se trouve et sa maison une distance de 2000 coudées, tandis qu'il y en a davantage pour arriver à l'eroub, il lui est permis de rentrer chez lui, non de rejoindre l'eroub (trop éloigné); et de même, si les distances sont renversées. Lorsqu'on place un eroub au centre de la ville, c'est un acte nul; si on le place au-delà de la limite sabbatique, n'y eût-il qu'un écart d'une coudée, on perd d'un côté ce que l'on peut avancer de l'autre.

1. On ne retrouve pas ailleurs ces noms; c'est peut-être : El-Medjdel (la tour de Gad).

8. Les gens d'une grande ville peuvent, ce jour, parcourir en entier une petite ville sise dans sa limite, sans que l'inverse soit permis. Ainsi, p. ex., si un habitant de la grande ville place l'eroub dans la petite, ou un de la petite le met dans la grande, il peut la parcourir en entier, outre qu'il lui reste un espace libre de 2000 coudées. R. Akiba dit : la distance de 2000 coudées sera comptée du point occupé par l'eroub.

Il a fallu préciser que l'est en question représente ce côté par rapport au fils, de même que l'ouest est entendu en ce sens, en raison de la question suivante posée par Bar-Kappara : s'il s'agissait de la situation respective des maisons, on comprend qu'au cas où il y a entre sa place et sa maison une distance de 2000 coudées, tandis qu'il y en a davantage pour arriver à l'eroub il puisse rentrer chez lui, non atteindre l'eroub; mais s'il y a une distance de 2000 coudées entre lui et l'eroub, tandis qu'il y en a davantage pour arriver à sa maison, comment serait-il possible d'atteindre la maison? Il s'agit donc de la situation de ces côtés par rapport au fils.

Voici comment il faut rectifier la Misnâ (§ 8) : les habitants d'une grande ville peuvent, en ce jour, parcourir une petite ville entière; mais, à l'inverse les gens d'une petite ville ne peuvent pas parcourir une grande ville entière (c.-à-d. ne pas dépasser la limite). Quant à l'« exemple » qui suit, il n'en est plus question. Est-ce que l'emplacement d'une ville (d'un minimum de 4 coudées), qui se trouve dans la ligne de la limite sabbatique, est à retrancher de la mesure officielle de 2000 coudées (soit 2000—4=1996), ou non? Selon R. Hiskia, ou R. Simon au nom de R. Yohanan, il n'y aura rien à retrancher (et l'on continuera la mesure en dehors de la ville) ; selon R. Eliézer, il faut en tenir compte et retrancher 4 coudées. En principe, les habitants de Tibériade avaient la faculté de se promener en ce jour dans tout Hamatha, et les habitants de celle-ci ne pouvaient aller que jusqu'à la porte [1] arquée (? Cippa), sise à Tibériade; mais, depuis lors, par suite de nombreuses constructions nouvelles, ces 2 localités ont été réunies en une seule, et les habitants, de part ou d'autre, peuvent user de l'ensemble. R. Jérémie raconte [2] qu'un vieux berger est venu dire à Rabbi : je me souviens que les habitants de Migdal (d'un autre côté de Hamath) se rendaient le samedi à Hamatha et la parcouraient en entier jusqu'à la dernière cour sise près du pont, à l'extrémité de la ville. A la suite de cette attestation, Rabbi permit d'agir désormais de cette façon. Rabbi permit aussi aux gens de Gadar de se rendre à Hamath, au bas de la colline, tandis que les gens de cette dernière ne devaient pas monter à Gadar : c'est que, dit R. Mena, il y avait entr'eux une différence d'autorité locale, et les gens de Gadar profitaient de leur situation élevée pour frapper ceux de Hamath à leur arrivée. R. Yossé b. R. Aboun dit que ce n'est pas là le motif, et cela tient à ce qu'il est dit : les habitants d'une grande ville peuvent par-

1. M. Neubauer, p. 208, traduit : côte (!). 2. Tossefta à ce tr., ch. 5, commencement.

courir toute la petite ville voisine; mais, à l'inverse, ceux de la petite ne peuvent pas parcourir toute la grande; or, Gadar était plus grande que Ḥamath.

R. Isaac b. Naḥman dit au nom de R. Ḥanina: la discussion entre R. Akiba et les autres sages de la Misnâ s'applique au cas où l'on a mis l'eroub sur une large place (palatium); mais si on l'a mis dans une maison, R. Akiba reconnaît aussi que l'on peut parcourir toute la ville en dehors de la limite sabbatique des 2000 coudées. R. Aba fils de R. Papé objecta ceci : si cette ville, où l'on vient de dire que l'eroub a été posé, se trouve avoir été symboliquement jointe, et si l'on a mis l'eroub sur la voie publique, n'est-ce pas aussi bien que s'il avait été placé dans une maison? (et pourtant R. Akiba fixe en tous cas la distance que l'on a le droit de parcourir, sans addition de la ville). Si l'on a mis l'eroub à la place d'une ville en ruines, il sera permis, selon R. Eliézer, de parcourir toute la ruine librement, et de compter en dehors d'elle les 2000 coudées (à partir de son enceinte restée debout); selon Samuel, c'est à partir de l'emplacement même de l'eroub que l'on comptera les 2000 coudées. R. Aba b. Cahana ou R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Rab: si l'on a posé l'eroub dans un pacage, ou une étable, on pourra parcourir tout cet emplacement, puis, au bout, l'on commencera à mesurer les 2000 coudées; or, ces 2 emplacements doivent bien être l'équivalent d'une ruine, puisqu'il n'y a jamais eu d'habitation, et pourtant la mesure de la limite partira du dehors (c'est que Rab est de l'avis de R. Eliézer). Lorsque la ville est neuve, on mesure la limite à partir des dernières maisons; si elle est vieille, on mesure depuis l'enceinte. A quoi reconnaît-on si elle est neuve, ou vieille ? Selon R. Zeira au nom de R. Ḥisda, si l'on a construit d'abord les maisons, puis l'enceinte, elle est neuve; si l'on a construit d'abord le mur d'enceinte, puis les maisons, elle est vieille (cela dépend du plus ou moins d'ancienneté de ce mur). R. Zeira dit: en ces 2 cas, la ville est neuve, et l'on mesurera à partir des maisons, aussi longtemps que les constructions sont inachevées; elle sera considérée comme vieille s'il y a déjà des maisons en ruines (pour mesurer à partir du mur). R. Zeira se conforme ici à l'avis qu'il a exprimé dans la discussion suivante: si 9 personnes ont successivement travaillé à ériger un mur devant servir à clore un parc et que la 10e personne, achevant ce mur, le destine à une demeure, ce dernier acte suffit, selon R. Eliézer, pour que le mur ait la destination d'une demeure; selon R. Zeira, il faut que cette pensée ait présidé à la construction dès le principe, sous peine de nullité (de même ici pour l'enceinte).

9 (8) R. Akiba leur objecta: ne reconnaissez-vous pas comme moi qu'en plaçant l'eroub dans une caverne, on ne comptera les 2000 coudées qu'à partir de l'emplacement même de l'eroub, pas plus ? C'est vrai, répondirent les autres rabbins, lorsqu'il n'y a pas là d'habitations; mais s'il y en a, on peut parcourir toute la caverne, et l'on mesure les

2000 coudées à partir du dehors. Il en résulte ceci : la loi est moins sévère pour l'intérieur de la caverne que pour le toit. Quant à l'autorisation de faire un chemin de 2000 coudées, mesuré à partir du point de repos, la mesure est telle, dût-elle finir au milieu de la caverne.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Eliézer : la loi est moins sévère envers celui qui élit domicile dans un parc que pour celui qui y pose l'eroub ; puisque le premier, après avoir parcouru tout l'emplacement, mesure la limite sabbatique en dehors ; tandis que celui qui pose là l'eroub devra compter ladite limite à partir de l'endroit même du dépôt. S'il en est ainsi, objecta R. Zeira, celui qui pose l'eroub devrait en même temps déclarer qu'il y établit son domicile, afin d'avoir plus de latitude ? Ceci, dit R. Ḥanania fils de R. Hillel, est un point en discussion entre R. Meir et R. Juda (plus haut, IV, 6) : selon R. Meir, le point principal dans la pose de l'eroub consiste dans la remise du pain (auquel cas on ne dit évidemment rien), et si l'on remet l'eroub dans le parc, on comptera les 2000 coudées à partir de l'endroit du dépôt ; selon R. Juda, l'essentiel de l'eroub consiste dans la marche, à aller fixer pour ainsi dire ce séjour comme résidence du lendemain ; et par suite, il pourra parcourir tout le parc, puis compter au dehors la limite des 2000 coudées. — Le toit d'une tour sera considéré comme celui d'une ville (et le métrage commencera en dehors de la tour) ; celui d'une caverne sera considéré comme tout autre champ. — Lorsque la Misnâ parle d'habitations, exige-t-elle que des gens y demeurent, ou seulement que ce soient des maisons habitables ? Puisque R. Isaac b. Naḥman a dit au nom de R. Ḥanina qu'une caverne non habitée est supposée remplie d'eau, ou de mortier, c'est qu'elle est ainsi considérée lorsqu'elle est inhabitable ; mais au cas contraire, elle a une valeur de 4 coudées, même si personne n'y demeure pour le moment ; cela prouve que l'aptitude à la demeure suffit. De l'analogie avec la caverne, dit R. Isaac b. R. Eliézer, on peut conclure la règle à l'égard de celui qui aura posé l'eroub dans une ville pourvue de 2 portes (qui d'ordinaire est divisible en deux parts) : si d'une porte à l'autre il y a un peu moins de 4000 coudées, de façon que les 2 limites s'englobent réciproquement, on pourra la parcourir en entier et commencer le métrage au-delà du mur d'enceinte ; mais s'il y a une distance complète de 4000 coudées entre une porte et l'autre, c'est à partir de l'endroit où l'eroub a été posé que commence ladite limite. R. Aba dit que R. Zeira lui en a expliqué la raison (ci-dessus, § 1) : s'il est arrivé à quelqu'un de déposer ses sandales au milieu de la ville, il peut venir d'un côté extrême les prendre là, et de même par l'extrémité opposée ; cela tient à ce qu'en arrivant de n'importe quel côté on n'atteint pas la limite sabbatique, qui serait dépassée si le total du parcours était de plus de 4000 coudées, et provoquerait l'interdit. R. Aḥa dit au nom de R. Ḥinena : si le toit d'une caverne a jusqu'à 4000 coudées, on peut parcourir cet espace en entier le samedi, puis hors de là, commencer la mesure pour la limite des 2000 coudées ; et il en sera de même au-dessus

d'une muraille sise au centre de la ville, son étendue fût-elle encore supérieure. Ainsi lorsque le faîte de cette muraille a 6000 coudées, on peut le parcourir en entier le samedi, et mesurer en dehors d'elle la limite des 2000 coudées; car, même les ruptures qu'il y aurait seraient annulées par les palmiers nains[1] (qui y poussent). —Comment considère-t-on, pour le transport, le supplément des toits, situé au delà du mur d'enceinte? (le suppose-t-on adjoint au toit ou non?) R. Yossa au nom de R. Jacob b. Aḥa, ou R. Einia b. Pazi au nom de R. Juda, dit que R. Aḥa penche à admettre l'avis de Samuel disant qu'il est permis de transporter l'appendice des toits, eût-il une étendue d'un *cour*, ou même de deux de ces mesures; Rab l'autorise seulement pour l'appendice qui n'a pas plus de 2 *saas*. Est-ce que Rab n'est pas en contradiction avec lui-même, puisqu'il est dit plus loin (IX, 1), au sujet de la règle que tous les toits de la ville sont considérés comme une seule propriété : selon Samuel, le toit ne devra pas avoir une contenance de plus de 2 *saas*; selon Rab, il pourra avoir une surface bien plus grande, jusqu'à un *cour* et même deux? (objection non résolue). Cette discussion au sujet de l'appendice des toits est également applicable à l'arrière des vaisseaux, au bord d'un fleuve, ou en ville (pour la question du métrage de la limite à partir de ce point).

CHAPITRE VI

1. Si l'on demeure avec un païen dans une cour, ou avec quelqu'un qui n'admet pas la loi de l'eroub, celui-ci causera au premier l'interdit de porter de la maison à la cour, annulant l'eroub. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Eliézer b. Jacob, ce n'est jamais interdit, sauf au cas où ce sont 2 israélites qui se font une interdiction mutuelle.

2. R. Gamaliel dit : un jour, un sadducéen demeurait avec nous dans une ruelle[2] à Jérusalem, et mon père nous dit : hâtez-vous de porter tous les ustensiles dans la ruelle commune, avant que ce sadducéen y porte un objet et ne vous en interdise ainsi l'accès. R. Juda s'exprima autrement : Hâtez-vous d'accomplir tout ce que vous avez à faire dans la ruelle, avant qu'il vous interdise l'accès.

La cour d'un païen est considérée comme un pacage, ou une étable (et, comme ce n'est pas un bien distinct, l'on peut y porter des objets venant d'une maison qui a là son accès). Mais, objectèrent les autres sages à R. Eliézer b. Jacob, si la cour était occupée tant par les habitants israélites que par des bestiaux d'autrui, il est évident que ceux-ci provoqueront l'interdit par leur présence (la propriété de la cour étant multiple); de même la présence d'un païen dans la cour doit y interdire le transport. A quoi R. Eliézer b. Jacob réplique ceci aux autres sages : la présence simultanée d'un habitant israélite

1. J. Lévy traduit : par des magasins (c.-à-d. en passant de l'un à l'autre). 2. Étant admis qu'il s'était arrangé de façon à accaparer seul l'usage de la ruelle, en ce passage.

et d'un animal dans une cour ne la rend pas interdite (selon lui, ce n'est pas un motif pour l'interdire); de même, la présence d'un païen dans la cour ne la rendra pas non plus interdite. — R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan, que l'on adopte comme règle l'avis exprimé plus haut (IV, 5) par R. Yoḥanan b. Nouri, qu'au cas où après s'être endormi on est surpris par la nuit, on a droit à un parcours de 2000 coudées en tous sens, comme pour une élection de domicile. Pourquoi, demanda R. Oschia, a-t-il fallu fixer cette règle? C'est que, selon l'enseignement de R. Eliézer b. Jacob, il y a cette particularité à noter que tous les autres sages contestent l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri : malgré cela, il prévaut sur d'autres —[1].

R. Jérémie dit au nom de Rab : si une cour a 2 portes (ouvrant sur 2 ruelles), qu'un israélite et un païen l'habitent, pour l'israélite on se réglera d'après l'usage admis (inutile d'interdire la ruelle où il n'a pas l'habitude de passer); mais, pour le païen, on prescrit même la défense à l'égard de ce qui n'est pas habituel (et le tout sera défendu, de crainte de confusion le samedi). S'il y a 2 israélites et un païen au milieu d'eux, on se règle d'après le passage habituel, tant pour les israélites que pour le païen (ne craignant aucune méprise de ce dernier, qui suivra les deux autres). Si l'israélite a annulé (cédé) la jouissance sur la propriété dont il avait l'habitude d'user, c'est la porte opposée et non habituelle qui devient usuelle; et il en sera de même pour lui en cas de location. S'il s'est associé par croub avec la ruelle non habituelle, celle dont on a l'habitude de se servir ne sera pas autorisée par là. L'étranger domicilié dans le pays, l'esclave à demeure et celui qui se révolte publiquement contre les lois religieuses, est considéré comme païen en tout. Selon les uns, on a enseigné que si un chef de camp (castra) vient occuper la cour, elle est de suite interdite (ayant changé de maître); et si elle est occupée par une armée, elle sera interdite au bout d'un mois de présence. Selon un autre enseignement, l'occupation du chef l'interdit seulement au bout d'un mois, et celle des soldats ne provoque jamais d'interdit (ils sont passagers). Le 1er enseignement s'applique au cas où ce chef y vient d'habitude, de sorte que la cour, devenant son domaine ordinaire, sera interdite à l'israélite, tandis que le corps d'armée est considéré comme passager, jusqu'à ce qu'il reste un mois; le 2e enseignement s'applique au cas où le chef prend possession de la cour par ordre du gouvernement, tandis que les soldats y séjournent sans cette autorisation (et n'entraînent pas de changement de propriété).

R. Jacob b. Aḥa dit, au nom de R. Eliézer, que la question d'annulation de propriété fait l'objet de la discussion dans la Misnâ (§ 2), entre R. Meir (le 1er interlocuteur) et R. Juda: selon le premier, le sadducéen peut annuler comme l'israélite; selon le second, il ne le peut pas. Mais alors pourquoi R. Gamaliel raconte-t-il que l'on se hâta de porter les objets au dehors avant la rentrée du sadducéen? C'est que, fut-il répondu, malgré l'avis de R. Meir, octroyant au sadducéen le droit d'annuler une propriété, il reconnaît pourtant qu'il

1. Suit un passage reproduit du ch. I, § 1.

faut, au préalable, prendre possession de la ruelle, qu'il rendrait interdite s'il déplaçait les objets. Mais, fut-il objecté, comment R. Meir accorde-t-il au sadducéen aussi bien d'annuler sa propriété que le simple israélite, puisqu'il dit plus loin (§ 4) que, si après avoir transmis ce droit on porte encore des objets dans la cour, soit par erreur, soit en le sachant, on rend la cour interdite à d'autres? Il faut, en effet, corriger cette Misnâ et dire que, selon R. Meir, la cour n'est pas interdite en ce cas. Selon R. Aḥa, au nom de R. Ḥinena, au contraire, tous sont d'avis d'accorder au sadducéen le droit d'annuler la propriété et de la transmettre; il n'y a de discussion que sur le point de savoir s'il peut y revenir : selon R. Meir, il a bien la 1re faculté, non la 2e; les autres sages lui accordent les deux. Mais, si R. Meir ne lui accorde que la faculté de la transmission, non celle du retour, pourquoi notre Misnâ prescrit-elle, en ce cas, de hâter le transport des objets? (à quoi bon, s'il ne peut pas y revenir?) C'est que R. Meir, fut-il répondu, malgré son opinion, reconnaît qu'à l'égard du sadducéen il faut au préalable faire l'acquisition de la ruelle. Sur quoi l'on objecte aussi : comment R. Meir peut-il attribuer au sadducéen la faculté d'annuler sa propriété comme un simple israélite, puisqu'il dit plus loin (§ 4) que, si après avoir transmis ce droit on porte encore des objets dans la cour, soit par erreur, soit en le sachant, la cour sera interdite à autrui? En effet, il faut corriger cet avis et dire : R. Meir ne l'interdit pas.

3. Lorsqu'un des habitants d'une cour a oublié de poser l'eroub, il lui est défendu de rien apporter de là dans sa maison, ou d'en rien sortir, soit pour lui, soit pour les autres ; mais le libre usage des autres maisons, pour lui et les habitants, est maintenu. Si les autres lui ont transmis leur droit sur l'usage de la cour, il pourra seul en profiter, à l'exclusion d'autrui. Si 2 personnes ont oublié l'eroub, elles produisent une interdiction réciproque, car une personne peut transmettre le droit acquis par l'eroub, ou l'accepter, tandis que 2 personnes peuvent seulement le livrer, non le recevoir.

Le libre usage des autres maisons est maintenu pour lui et les autres, parce qu'il a pour ainsi dire renoncé à son bien, et il est traité comme un hôte. Ne peut-on pas renoncer tour à tour au droit de propriété, en cas d'omission complète de l'eroub, de façon à se rendre mutuellement possible l'accès de la propriété opposée? Les disciples de Rab le permettent en son nom; Samuel le défend. Est-ce que notre Misnâ ne conteste pas ce dernier avis de Samuel, en disant : « le libre usage des autres maisons lui est maintenu, à lui et aux autres »? N'est-ce pas qu'il y a eu annulation de propriété de leur côté? Non, lui seul a renoncé à son bien. Mais, n'est-il pas dit ensuite : « si les autres lui ont transmis leur droit sur la cour, il pourra en profiter seul, à l'exclusion d'autrui »? Samuel répond en disant que chaque partie de la Misnâ est vraie isolément; mais, une fois la transmission faite, de sa part ou de la leur,

nul ne peut plus y revenir. On a enseigné: un habitant qui n'a pas posé d'eroub peut transmettre son droit de propriété à celui qui a posé l'eroub (pour en bénéficier); 2 qui ont posé l'eroub peuvent le transmettre à un habitant qui n'a pas mis d'eroub; enfin 2 qui n'ont pas mis d'eroub peuvent transmettre la propriété à 2 qui l'ont mis, ou à un habitant qui l'a oublié; tandis qu'un habitant qui a posé l'eroub ne peut pas transmettre la propriété à qui n'a pas mis d'eroub; de même, 2 habitants qui ont posé l'eroub ne peuvent pas transmettre la propriété à 2 qui n'ont pas posé d'eroub, et 2 qui n'ont pas posé l'eroub ne peuvent pas transmettre la propriété à 2 autres qui n'ont pas non plus d'eroub (diverses hypothèses possibles s'il y a 3 habitants dans une cour). Donc. chacun peut transmettre un droit de propriété, ou l'accepter; mais 2 personnes (sur 3) qui n'ont pas posé d'eroub peuvent transmettre leur droit, non le recevoir (n'ayant pas de droit sur la cour au moment où il voudrait l'annuler). R. Ḥisda dit: lorsque dix Israélites habitent une seule maison, chacun doit annuler son droit de propriété pour la fusionner; si elle est habitée par dix païens, dit R. Yossa, chacun d'eux devra spécifier qu'il loue sa part aux israélites, pour que ceux-ci puissent y poser l'éroub (on ne pourra pas se contenter de l'abandonner). Il est arrivé, raconte R. Aba, que la femme d'un perse avait loué sa cour à cet effet sans l'assentiment du mari; le cas ayant été soumis à R. Samuel, celui-ci déclara cette location valable pour l'eroub. On avait supposé que cette location est également valable si elle a été faite par le domestique du païen, ou par son moissonneur; mais la règle est que l'israélite seul peut annuler le droit de propriété, non la louer d'un païen (de crainte d'un prix trop minime), et le païen peut seulement la louer, non l'annuler. Pourquoi ne pas lui accorder cette dernière faculté? L'on craint qu'il revienne sur sa décision. Mais alors on peut avoir aussi cette crainte en cas de location? Il sera conforme à ce qu'a dit R. Yossa au nom de R. Mena b. Tanḥoum, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan [1]: Nulle terre ne peut être acquise à moins de la valeur d'une *prouta*; ce sera donc aussi le prix de location. Selon R. Jacob b. Aḥa, on peut même la louer pour le montant d'une noix, ou d'une figue (presque rien). Lorsque R. Jacob b. Aḥa, en voyage, descendait dans une auberge, ξενία, au cas où il pouvait s'arranger avec le païen, pour en obtenir une location, il le faisait; au cas contraire, il dispersait ses effets dans tous les coins de la maison, mettant là son bâton, là une sandale, son double sac ailleurs. Toutefois, ajoute R. Matnia, il n'était nécessaire de les disperser qu'à l'égard d'un aubergiste, πανδοχέυς, païen (pour que ce dernier ne trouve pas les objets ensemble); mais c'était inutile chez un aubergiste israélite, que l'on ne soupçonne pas de déplacer les objets le samedi.

4. A quel moment peut-on transmettre ce droit? Selon Schammaï, lorsqu'il fait encore jour; selon Hillel, même s'il fait déjà nuit. Si, après avoir livré son droit, on porte encore des objets dans la cour, soit par

1. Même série, tr. Kiddouschin, I, 3 (f. 59d).

erreur, soit sciemment, on rend la cour interdite aux autres. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, il rend l'usage de la cour interdit si son action est volontaire, non au cas contraire (fait d'erreur).

5. Si un maître de maison est l'associé de ses 2 voisins de ruelle pour un tonneau de vin, ils n'ont pas besoin de poser un eroub spécial; mais s'il est associé avec l'un pour le vin, avec l'autre pour l'huile, il faudra à chacun un eroub. Selon R. Simon, c'est en tous cas inutile.

Il faut corriger la Misnâ et dire : « on peut *annuler* ce droit, selon Schammaï, lorsqu'il fait encore jour; selon Hillel, même s'il fait déjà nuit »; et c'est bien Hillel qui exprime ce dernier avis; sans quoi, ce serait une Misnâ parmi les rares où l'école de Schammaï est moins sévère que Hillel (et qui sont rangées ensemble, à part). De même, lorsqu'il est dit ensuite : « si, après avoir livré son droit, on porte encore des objets dans la cour, etc. », il faut rectifier l'avis de R. Meir et dire qu'il ne le défend pas (comme plus haut, § 2).

On a enseigné : si 2 personnes sont associées pour la possession d'une cour, que l'une d'elles meurt et que cette part de maison échoit en héritage à une personne venant du dehors, au cas où ce fait survient avant la nuit (avant que l'eroub ait produit son effet d'acquisition), il provoque l'interdit (l'héritier n'avait pas eu de part à l'eroub) ; mais s'il faisait déjà nuit, l'eroub est acquis, et il n'y a plus d'interdit possible. Cet avis, dit R. Aḥa au nom de R. Ḥinena, doit émaner de Schammaï, puisqu'il ne permet plus de procéder même à une renonciation de propriété dès qu'il fait nuit; tandis que Hillel le permet (et selon lui, par conséquent, l'arrivée d'un étranger comme héritier provoquerait l'interdit même après la nuit). Mais, objecta R. Yossa b. R. Aboun, est-il une plus grande annulation de propriété que la mort? (Pourquoi donc l'arrivée de l'étranger interdit-elle la cour?) Or, si quelqu'un, demeurant au dehors, a une part de maison aboutissant à cette cour, qu'il meurt, et que cette maison échoit en héritage à l'un des habitants de la cour, au cas où ce fait survient avant la nuit (par suite de l'eroub posé en commun), il ne provoque pas l'interdit ; mais, s'il faisait déjà nuit, l'eroub est acquis, et l'interdit a lieu. Cet avis est également dû à Schammaï (pour qu'il y ait interdit), puisqu'il dit qu'une fois la nuit survenue, on ne peut plus opérer d'abandon de propriété, tandis que Hillel le permet. Est-il permis de louer une propriété une fois qu'il fait nuit, aussi bien qu'alors la renonciation est autorisée, ou non? R. Ḥiya, R. Yassa, R. Imi s'étant rendus à Ḥamatha près de Gader, ils soumirent le cas à R. Ḥama b. Joseph, qui l'autorisa. Ils entendirent que R. Yoḥanan les approuvait d'avoir ainsi loué ; mais R. Simon b. Lakisch les désapprouva. Est-ce à dire qu'il y a discussion à ce sujet entre ce dernier et R. Yoḥanan? Non, répondit R. Zeira, le premier les approuva d'avoir fait la location ; le second leur donna tort d'avoir tous ensemble déplacé des objets (au lieu d'annuler tous leur droit de propriété entre les mains d'un seul). Selon R. Aba, au contraire, il y a discussion : le 1[er] les approuva de l'une et l'autre action ; le 2[e] les désapprouva.

En est-il de même, demanda R. Aba, pour l'augmentation des murs faits par le païen le samedi? Peuvent-ils annuler réciproquement leurs droits l'un envers l'autre? Or, ce fait se présente au cas suivant : si pour chacune de 2 maisons séparées par la voie publique on avait posé un eroub isolé, qu'ensuite le païen les joint par un mur érigé le samedi, l'interdit entre les maisons existait au commencement du samedi, et il sera maintenu, sans possibilité d'annulation ; s'il y a 3 murs (3 côtés de maisons), et que 2 personnes ont posé l'eroub en commun, puis le païen a réduit un mur (ce qui produit une disjonction), l'effet de l'eroub persistera, parce qu'il était valable à l'entrée du sabbat. La force de l'opinion émise par R. Aba consiste en ce qu'il est dit qu'une partie du samedi équivaut à la solennité entière, et s'il a commencé à l'état permis, cet état lui restera pour la journée entière, comme à l'inverse pour le cas d'interdit, sauf pour l'annulation d'un droit de propriété, qu'il est permis d'exercer aussi le samedi ; selon d'autres, on étend l'autorisation à celui qui loue [1]. Dans une cour composée de 2 habitants israélites et d'un païen, est-il permis de louer d'un propriétaire ou aubergiste païen ? On y répond par ce fait : R. Ḥinena et R. Yoḥanan s'étant rendus à Hamatha de Gadar, ils s'informèrent à ce sujet et on leur dit d'attendre l'arrivée des savants du midi. Lorsque R. Nathan du midi vint, on lui adressa la même question, et il permit cette location. R. Simon b. Lakisch, l'ayant entendu, ajouta : puisque le locataire païen pouvant survenir le samedi est dans le cas de faire sortir de ce domicile l'israélite qui l'aurait loué d'un tiers, cette location n'aura pas de valeur. Selon toi, lui répliqua R. Yoḥanan, et s'il est à craindre une telle violence, nous ne pourrions pas répondre de nos propres maisons, et nous n'aurions pas la faculté d'y aller et venir s'il y avait à craindre d'être mis dehors. Non, dit R. Yousti b. R. Simon au nom de R. Baïtos, on peut tout au plus craindre que nos maisons ne nous appartiennent pas seuls, en ce sens que des païens peuvent venir demeurer auprès de nous (contre notre gré), mais ils ne peuvent pas nous en faire tout à fait sortir ; tandis que chez l'aubergiste, où l'on a eu affaire à un tiers (non au vrai locataire), l'expulsion peut avoir lieu (en ce cas, la location sera sans effet).

R. Aba au nom de R. Juda explique que la Misnâ (§ 5) parle de ce qu'il est d'usage d'employer pour l'eroub. Si donc l'association consiste dans la possession du vin en commun, il n'est pas besoin d'eroub spécial, parce que l'on ne s'inquiète pas du mélange ; mais si l'un a du vin, l'autre de l'huile, il faut pour chacun un eroub à part, en raison du soin que l'on a de ne pas mêler ces 2 liquides. R. Aba b. Cahana, ou R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Rab : la Misnâ parle du cas où le vin des associés est dans un seul vase (mais, s'il est contenu dans 2 vases, fût-ce le même liquide, il faut 2 eroub). R. Zeriqan dit : R. Simon permet aussi, en ce dernier cas, d'user d'un eroub, puisqu'il arrive parfois d'employer ces 2 liquides pour en faire une potion (anygaron). On a enseigné que, selon R. Eleazar b. Taddaï, il faut en

1. Pour la location, ce qui était partiellement interdit devient permis.

tous cas un eroub spécial. R. Aḥa ajoute au nom de Rab que cet avis sert de règle, et R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Zeira que cet avis est exprimé conformément à R. Meir. En quoi est-ce conforme? R. Mena répond : en ce que R. Meir a dit qu'il n'y a pas d'analogie entre la question d'eroub et celle de l'association (que l'une n'entraîne pas l'autre). C'est conforme, dit R. Yossé b. R. Aboun, à cet autre avis de R. Meir, qui dit qu'un eroub, pour être valable, devra avoir été spécialement posé (et non résulter de l'association). Si l'on adopte l'explication de R. Mena, ce serait aussi conforme à une opinion de R. Zeira (émise ci-après) d'adopter l'avis de R. Meir pour règle; mais, selon l'explication de R. Yossa, cette opinion n'y serait pas englobée. Ainsi, R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan que, pour la question de l'eroub [1] et celle du jeûne public [2], on se dirige toujours d'après l'avis de R. Meir. De même, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, on suit l'avis de R. Meir en ce qui concerne la lecture officielle du rouleau de l'histoire d'Esther (il faut la lire en entier).

6. Si 5 sociétés tiennent leur résidence sabbatique dans une salle longue (triclinium), Schammaï prescrit l'eroub en particulier; Hillel assigne un seul pour tous. Ce dernier reconnaît toutefois que chaque société doit poser l'eroub, si quelques-uns d'entre eux se trouvent dans des salles attenantes, ou au grenier.

La salle longue est considérée, aux yeux de Schammaï, comme la cour des maisons (et, par ce motif, il exige l'eroub à part); mais s'il y a de petites salles contiguës (papiliones), on les considère comme des maisons (et même Hillel prescrira alors des eroub isolés). De quel cas s'agit-il ici? Si les clôtures de ces salles vont jusqu'au plafond, tous reconnaissent qu'il faut un eroub isolé à chaque société; si les clôtures n'atteignent pas cette hauteur, il est admis par tous qu'un seul eroub suffit aux diverses sociétés : il s'agit ici, en effet, d'un cas intermédiaire, lorsque les clôtures sont hautes de dix palmes (en ce cas, Schammaï diffère d'avis avec Hillel). Schammaï et Hillel sont d'accord qu'en cas d'association entre des groupes de gens pour la pâte et les mets, un seul eroub suffit à tous (fussent-ils dans diverses pièces). S'il en est ainsi, objecta R. Schiin, un seul eroub suffit alors pour tous, si même les uns habitent dans des pièces séparées, ou dans des greniers. — R. Aba dit au nom de R. Juda : lorsqu'il y a 2 maisons l'une à l'intérieur de l'autre [3], si l'habitant de l'intérieure a posé un eroub, celui de l'extérieure n'a pas besoin d'eroub spécial (l'habitant de cette dernière ne provoque pas d'interdit); mais l'eroub posé par ce dernier ne suffit pas pour l'intérieur. De même, dit R. Pinḥas, on raisonne à l'opposé; en plaçant les planches pour constater l'achat

1. Chaque eroub devra être spécial, même pour 2 associés. Cf. ci-après, VII, 11.
2. Même aux 2 dernières prières, la bénédiction sacerdotale devra être répétée. Cf., tr. Taanith, IV, 1 (f. 63b). 3. L'extérieure seule ouvrant sur la cour, et l'intérieure communiquant par une seule porte commune.

de 2 maisons sises l'une à l'intérieur de l'autre : la pose sur la maison intérieure ne suffit pas pour acquérir l'extérieure, qui est indépendante de la première ; tandis qu'en acquérant l'extérieure, l'autre qui en dépend se trouve acquise du même coup. R. Jacob b. Aḥa ou R. Abahou dit au nom de R. Josué b. Lévi : même lorsque l'habitant de l'intérieure n'a pas posé d'eroub, celui de l'extérieure n'a pas besoin de le poser (leur jonction existe déjà de fait) ; c'est que l'extérieure sert de porte à l'intérieure, et seul l'habitant de celle-ci pourrait interdire l'accès de la cour. Dans la salle d'étude on a dit formellement qu'un habitant seul (comme celui de la maison intérieure) ne peut pas constituer la maison externe à l'état de porte ; tandis que Rab admet cette conversion, puisque R. Aba b. Juda dit plus loin (VIII, 4) au nom de Rab, au sujet de la Misnâ, qui n'admet pas la validité de l'eroub des cours placé sur une poterne, ou une avant-cour, ou une galerie : ce n'est vrai, dit Rab, que si la poterne appartient à un homme seul, mais l'eroub est valable si la poterne appartient à plusieurs personnes, et par conséquent celui qui y demeure provoquera par sa présence l'interdit de la cour d'autrui (il admet donc qu'un tel bien peut aussi appartenir à un homme seul). R. Aba dit au nom de R. Juda : si 2 habitants occupent une maison donnant sur une telle cour, dont l'un est propriétaire et l'autre un locataire non autorisé, et que le 1[er] a posé l'eroub d'association avec les voisins, le 2[e] locataire pourra en bénéficier pour transporter des objets de la maison à la cour; si au contraire le 2[e] locataire a posé le dit eroub (sans se fonder sur une possession réelle), le 1[er] ne pourra pas en profiter.

7. Si des frères (ou des ouvriers) associés mangent à la table du père et dorment dans leur propre maison (de la même cour), il faut un eroub séparé pour chacun. Aussi, lorsqu'un d'eux l'a oublié, il perd son droit à la jouissance de la cour. C'est vrai lorsque tous ont posé l'eroub en un seul endroit; mais si l'eroub des autres a été posé dans la maison paternelle, ou s'il n'y a pas d'autres colocataires dans la cour, il est inutile de poser un eroub séparé.

Où est le point capital du domicile? Il y a, dit R. Yôna, 2 avis divers à ce sujet, exprimés par Rab et Samuel : l'un dit que c'est la salle à manger ; selon l'autre, c'est la chambre à coucher. On ne savait pas à qui attribuer chacune de ces 2 opinions ; mais il a été enseigné par Samuel plus loin (X, 7) qu'à une hauteur de 10 palmes l'espace est pour ainsi dire différent, sans entraîner de défense ; donc, c'est partout où l'on s'installe pour manger que la demeure sera constituée. Mais notre Misnâ ne conteste-t-elle pas cet avis, puisqu'elle dit : « Si des frères mangent à la table du père et dorment chez eux, il faut un eroub séparé pour chacun » ; n'en résulte-t-il pas que le sommeil constitue l'élection de domicile, non le manger? C'est que là, répond R. Ḥiya b. Asché au nom de Rab, il s'agit de frères, qui reçoivent là à manger par exception, à titre de salaire de leur père. Cependant, l'on ne saurait oublier qu'ils sont associés

pour ce qu'ils mangent chez leur père le samedi (sans travailler); pourquoi donc faut-il des eroub distincts? R. Aba explique le motif de l'avis émis par Samuel : le fait d'avoir mangé ensemble ne suffit pas à constituer le domicile, parce que le père leur a seulement fait acquérir ce manger seul, rien au-delà. S'il en est ainsi, même au cas où l'eroub commun les a suivis là, ils devraient être tenus d'en poser un chacun à part? Non, car alors ce cas ressemble à celui d'une maison où l'on a mis l'eroub (qu'il n'est plus besoin de renouveler [1]).

Samuel dit : le père avec ses enfants et tous les gens de sa maison forment l'eroub par une seule miche de pain. Est-ce à dire que Samuel se contredit lui-même, puisqu'il a dit plus haut que le lieu où l'on mange constitue le domicile légal (donc, celui qui n'aurait pas mangé devrait poser un eroub à part), tandis qu'ici il se contente d'une miche pour tous (ce qui ne donne pas une part à chacun)? C'est qu'il s'agit du cas où toute la maison est associée pour ce pain, conformément à cet enseignement : selon R. Aḥa b. R. Zeira, on peut au besoin poser l'eroub à l'aide d'un demi pain; sur quoi il a été observé que plus loin (VII, 6) il est vrai, on interdit d'y employer un pain rompu, eût-il encore la taille équivalent à un saa ; mais il sera permis d'en user ici en supposant que 2 associés ont chacun la moitié d'un pain complet; de même ici, on supposera une telle association entre le père et sa famille. Au sujet d'une maison où l'eroub a été posé, il y a discussion sur le point de savoir s'il faut encore un eroub spécial pour la maison, ou non : R. Jacob b. Aḥa ne pouvait rien prononcer, étant en deuil [2] par suite du décès de sa mère. R. Yossa pria alors R. Abahou de fixer la règle à cet égard, et celui-ci enseigna que, selon Schammaï, la maison serait interdite à défaut d'un eroub à part; Hillel permet de l'englober dans l'eroub déposé là (en cas d'omission); selon R. Hamnona, dans une maison où l'eroub est déposé, il n'est besoin de rien autre (la simultanéité de présence en forme un domicile commun); selon R. Ḥisda, ces personnes sont considérées comme associées (et l'emplacement de l'eroub importe peu). Contre l'admissibilité de ton avis, lui dit R. Hamnona, s'élèvent les paroles de R. Yoḥanan dans la discussion suivante (ci-dessus, II, 1) : « lorsqu'il se trouve qu'une ruelle sépare la propriété d'un païen de celle d'un juif, cette participation du païen au passage, dit R. Houna au nom de Rab, provoque l'interdit malgré l'eroub qui est disposé entre les maisons juives ouvrant aussi sur la partie juive de la ruelle ; selon Aba b. Ḥana au nom de R. Yoḥanan, on ne provoquera pas d'interdit de cette sorte, y eut-il seulement un eroub applicable au transport d'une fenêtre de maison juive à l'autre ». Or, si l'on supposait l'association, en ce cas, le second devrait provoquer l'interdit; donc, on ne l'admet pas. — R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque les habitants d'une ruelle ont posé l'eroub en 2 endroits différents, si c'est à défaut d'une seule place assez grande pour le contenir, il est permis d'en user comme d'un

1. Le manger dans la maison paternelle aura contribué à cet effet. 2. A ce moment, les rabbins n'enseignent rien.

seul; si c'est fait avec l'intention formelle de diviser ces éroub, il est défendu de profiter des deux à la fois. R. Yossa ayant demandé à une femme, qu'il voyait diviser l'eroub en 2 parts, pourquoi elle le découpait, elle répondit que c'était faute d'un assez grand récipient pour le contenir en entier; mais, comme il apprit ensuite que c'était faux et dans le but intentionnel d'avoir un double eroub, il la maudit. R. Yossé b. R. Aboun employait le pain d'eroub à bénir la solennité du sabbat [1], la veille au soir, afin de constater que ce pain sert 2 fois à accomplir les préceptes religieux. On a enseigné ailleurs [2]: « On doit continuer à mettre l'eroub dans une vieille maison où il est d'usage de le poser, pour ne pas blesser le propriétaire par un changement. » Toutefois, dit R. Aboun, il s'agit seulement là d'avoir égard au vieil habitant (et s'il est parti, le déplacement est permis).

8. Si 5 cours ouvrent l'une sur l'autre ainsi que sur la ruelle, au cas où l'on a opéré la jonction des cours, non celle de la ruelle, il est permis de porter des maisons dans les cours, non à la ruelle; si l'on a opéré aussi la jonction de la ruelle, cette dernière aussi est permise. Si l'on a posé l'eroub pour les cours opérant la jonction de la ruelle, et qu'un habitant de la cour ait oublié l'eroub, l'usage des deux places reste permis à tous. Mais si un habitant de la ruelle a omis de s'associer à cet effet, ils ont tous le libre accès des cours, non de la ruelle; car il y a le même rapport entre la ruelle et les cours, qu'entre celles-ci et les maisons.

Il est interdit de porter à la ruelle; car la ruelle est au cours, comme celles-ci sont par rapport aux maisons. Or, c'est parce qu'elles sont ouvertes l'une sur l'autre, ainsi que sur la ruelle, qu'il est permis de porter des objets des maisons aux cours; mais si, étant ouvertes l'une sur l'autre, elles ne donnent pas sur la ruelle, eût-on même posé l'eroub des cours, celles-ci sont interdites. Cela tient, dit R. Yossa, à ce que notre Misnâ d'ici est conforme à ce que R. Akiba dit plus loin (§ 9) : « la cour extérieure (à défaut de jonction des 2) sera interdite, car selon lui, le passage seul des habitants se rendant à l'intérieure rend l'extérieure interdite ». Quant à ce que dit notre Misnâ du cas où l'on a opéré la jonction des cours, sans association pour la ruelle, c'est l'avis de R. Meir, comme il a été dit ci-dessus (§ 5): il n'y a pas d'analogie entre la question de l'eroub et celle de l'association (l'une n'entraîne pas l'autre), adoptant en tout ceci l'avis de R. Meir, et R. Zeira ajoute au nom de R. Yoḥanan que l'on suit le même avis en ce qui concerne la lecture complète à faire du rouleau de l'histoire d'Esther, de même qu'il faut un eroub spécial, selon lui, à 2 associés, et que son avis prédomine pour le jeûne public (en fait de bénédiction sacerdotale). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan et de R. Éliézer: bien que R. Meir ait déclaré qu'à l'égard d'une ruelle on

1. B. Tr. Sabbat, 117b. 2. Tr. Guittin, V, 9.

est autorisé le samedi à annuler le droit de propriété, il reconnaît, en cas d'association, que si un habitant de la cour a oublié de poser l'eroub, il lui est permis pourtant d'en user, en se fondant sur l'association. Mais, fut-il objecté à R. Jacob, qui est-ce qui admet que la question d'eroub n'entraîne pas celle de l'association? N'est-ce pas précisément R. Meir? Comment donc admettre, selon lui, la possibilité de se reporter à l'association en cas d'oubli de l'eroub? Il ne faut pas croire, fut-il répondu, que ces rabbins aient oublié les diverses règles sur l'eroub (et c'est ici une exception, eu égard à ce que la majorité a posé l'eroub).

R. Aha ou R. Ila dit : l'opinion émise par la Misnâ, « si un habitant de la ruelle a omis de s'associer à cet effet, tous ont le libre accès des cours, non de la ruelle », est conforme à celle d'un des rabbins de là (de Babylone) ; il ne permet pas, en ce cas, de s'appuyer sur l'eroub général, de crainte que, par extension, la même personne se rende aussi dans une cour dépourvue d'association ; or, quelle est la cour de cette sorte ? C'est celle que l'on est habitué de traverser pour aller à la rue, sans passer par la ruelle ; et comme cet homme voit les habitants de cette cour poser ensemble l'eroub sans qu'il y ait d'association, il peut supposer qu'en général l'eroub est effectif sans qu'il y ait d'association, tandis qu'en réalité les 2 conditions sont exigibles. L'autre rabbin (babylonien) dit avoir pour motif la crainte qu'il éprouve que cet homme, allant dans une cour déjà jointe au préalable par l'association, verrait ses habitants poser l'eroub, sans voir former l'association, et il croirait pouvoir se passer également des 2 opérations de jonction (voilà pourquoi R. Meir exige les 2 actes). — Il est évident que l'eroub des cours devra être posé là, comme le symbole d'association de la ruelle devra se trouver dans la ruelle ; d'autre part, si ayant posé l'eroub des cours on veut se fonder sur ce fait pour l'association de la ruelle, certes c'est interdit (il faut les deux actes) ; il s'agit seulement de savoir si l'association faite pour la ruelle pourra, comme l'eroub, être transporté dans une cour, pour s'y reporter en faisant ce 2e eroub, ou non ? Oui, un tel eroub est permis. On a enseigné [1] : il y a lieu de poser l'eroub et de former l'association à la fois (il faut les deux actes), selon R. Meir ; mais, selon les autres sages, on posera l'eroub pour les cours, ou l'association pour la ruelle. Si l'on a seulement posé l'eroub des cours, sans l'association de la ruelle, il est permis de porter, comme dit la Misna, des maisons dans les cours, non à la ruelle [2] ; si l'on a opéré la jonction de la ruelle, cette dernière sera également permise. R. Meir leur répliqua : par votre procédé, vous pourriez nous faire oublier les règles de l'eroub relatif aux cours, si l'on est dispensé de le placer en cas d'association et que l'on n'a plus d'occasion d'indiquer la manière d'opérer. — [3].

R. Yassa dit [4] : lorsque je me trouvais là-bas (à Babylone), j'ai entendu R.

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. La présence de l'eroub ne remplace pas l'association ; mais celle-ci peut tenir lieu d'eroub. 3. Suit un passage reproduit de ci-dessus, I, 1. 4. Schekalim, II, 5 ; VII, 1 et 5.

Juda demander à Samuel si, après avoir opéré la séparation du sicle destiné au trésor sacré, il y a un reste, doit-il échoir au trésor, ou non? On l'attribuera au trésor, à titre de don. Que doit faire le pontife du reste de l'argent [1] avec lequel il aura acquis la dîme de l'Epha (Exode, XVI, 36), dont on ne peut plus tirer parti le lendemain? Selon R. Yoḥanan, il faut le jeter à la mer morte (sans en tirer nulle jouissance) ; selon R. Eléazar, on le versera au trésor comme don. Enfin, l'on a demandé devant lui s'il est permis à l'habitant d'une cour n'ayant pas posé d'eroub d'annuler son droit de propriété au bénéfice d'une autre cour voisine? Oui, c'est permis, fut-il répondu. — [2].

Il est évident qu'il arrive parfois de se baser sur l'association faite à l'égard de la ruelle, et qu'en cas d'oubli de l'eroub on peut pourtant user de la cour; mais l'on demande si l'on peut se fonder sur l'association existant déjà entre les propriétaires à l'égard du pain, pour obvier à l'émission de l'eroub des cours? Oui, répondent R. Jacob b. Aḥa et R. Zeira, l'un au nom de Mar-Ouqban, l'autre au nom de R. Naḥnian b. Juda : il est permis de prendre une telle base pendant le 1[er] samedi, si l'omission de l'éroub résulte d'un cas de force majeure. R. Yossé b. R. Aboun ajoute au nom de R. Juda : il faut qu'à l'instar des gens de Bar-Dalia on ne soit pas regardant aux morceaux de la miche de pain : c'est alors seulement valable comme eroub ; de plus, selon R. Aba au nom de R. Juda, si même les habitants associés sont plus regardants que lesdites gens de Bar-Dalia (c.-à-d. pour tous autres associés), on peut se passer de l'eroub le premier samedi. On raconte qu'il arriva à des habitants d'une ruelle, attablés au milieu d'une cour, d'être surpris par la solennité du sabbat ; on fit demander à Samuel ce qu'il y avait à faire pour continuer le repas (et porter là) : il permit de finir, parce qu'on avait commencé encore au jour. Ce fait prouve : 1. Qu'il suffit d'être assis en commun dans une cour ; 2. qu'au besoin l'association suffit sans éroub ; 3. n'y eût-il pas même d'intention préalable d'eroub ; 4. que 2 propriétés ne peuvent pas servir comme une seule (on l'a permis seulement pour une cour, non pour une ruelle) ; 5. qu'au 1[er] samedi, en cas de force majeure, on se base sur l'association des cours. Il est certain que l'eroub devra être placé dans la maison de la cour à joindre; faut-il agir de même pour le symbole d'association? Selon Rab, l'eroub seul doit être placé dans la maison, non l'objet de l'association ; selon Samuel, ce dernier aussi devra être placé dans la maison. Un enseignement s'oppose à l'avis de Samuel, en disant qu'il est permis de placer le symbole d'association même sur une poterne. R. Aboun b. Ḥiya ou R. Abahou au non de R. Yoḥanan dit qu'on peut le placer aussi bien dans l'air de la cour que dans celui de la ruelle (partout).

9. Si 2 cours donnent l'une dans l'autre, et l'on a posé l'eroub pour l'intérieure, non pour l'extérieure, on peut porter dans celle qui est la plus intérieure, non dans l'autre. Si l'eroub n'est applicable qu'à l'extérieure,

1. B. Tr. Menahoth, 108a. 2. Suit un autre passage, traduit tr. Sabbat, XIX, 1.

non à l'autre, l'accès de toutes 2 sera interdit. Si pour chaque cour il y a un éroub isolé, sans jonction, on peut porter dans chacune séparément, non de l'une à l'autre. R. Akiba interdit l'extérieure, car selon lui le passage seul des habitants se rendant à l'intérieure rend l'extérieure interdite; selon les autres sages, cette dernière application n'a pas lieu.

10. Si quelqu'un de la partie extérieure a oublié de poser l'éroub, l'intérieure sera permise et l'extérieure interdite. Si quelqu'un de l'intérieur a oublié l'eroub, les 2 cours seront interdites. Si pour les 2 cours l'eroub est placé en un seul lieu (externe), et qu'un habitant, soit de l'intérieur, soit de l'extérieure, l'ait oublié, les 2 cours sont interdites. Si chaque cour est à un particulier, il n'est pas besoin d'eroub.

L'avis de la Misna, disant « si l'eroub n'est applicable qu'à l'extérieure, non à l'autre, l'accès de toutes deux sera interdit », est attribué par R. Yossa à R. Akiba; puisque, selon lui, le passage seul des habitants provoque l'interdit. Au contraire, selon R. Ila au nom de R. Ianaï, le 1[er] avis de la Misnà n'est pas spécial à R. Akiba: lorsque le passage est permis, la place même sera aussi d'un usage permis; mais si ce passage est interdit, il interdira le reste.

Au cas d'oubli dont parle la Misna (§ 10), les 2 sont interdites: si quelqu'un de la partie extérieure a oublié de poser l'eroub, cette partie est interdite en raison de cet oubli, et l'intérieure sera interdite en raison de ce que l'eroub a été posé en une place défendue (au dehors); de même, si quelqu'un de la partie intérieure l'a oublié, cette partie sera interdite en raison de l'oubli, et l'extérieure sera interdite pour cause du mauvais placement de l'eroub, que le passage des habitants rend interdit. Or, en cas de pose de l'eroub dans la partie intérieure, pourquoi sont-elles interdites toutes deux? L'extérieure seule devrait être interdite en raison de l'oubli commis, non l'intérieure, dont on ne peut pas dire que l'eroub occupe une place défendue? Et l'on ne saurait non plus dire qu'il s'agit d'un passage interdit, car c'est inapplicable à l'intérieure? En effet, dit R. Yassa, la raison est que, par suite du placement de l'eroub en un seul endroit, les 2 parties (intérieure et extérieure) ne forment qu'un bien et l'oubli commis à l'égard de l'extérieure se reporte aussi sur l'intérieure, de façon à l'interdire. R. Houna dit au nom de Rab: pour le païen, cette règle de la cour n'existe pas (sa présence n'influe en rien), ni celle de l'érection d'un balcon de séparation. Ainsi, lorsqu'il demeure dans la cour externe et qu'à l'intérieure il y a 2 israélites, on imagine qu'il descend dans celle-ci, de façon que tout devient interdit par leur présence simultanée; de même, malgré la séparation élevée sur la porte de la partie intérieure, que rompt le passage habituel vers l'extérieure, il est supposé sortir de l'intérieure pour rendre l'extérieure interdite. Au contraire, selon R. Ila au nom de R. Eliézer, la règle relative à la cour subsiste, en ce que la présence simultanée d'un israélite et d'un païen demeurant dans la partie intérieure ne ren-

dent pas l'extérieure interdite, jusqu'à ce que 2 israélites à la fois habitent l'intérieure. R. Aba dit au nom de R. Juda : si quelqu'un a devant sa maison un balcon haut de 10 palmes, il n'interdit pas la partie contiguë occupée par un israélite, mais interdit celle d'un païen (qui ne bénéficie pas de cette règle). Est-ce que R. Aba ne se contredit pas, puisqu'il dit plus loin (VII, 2) au nom de Samuel : si un mur de 10 p. est entouré d'échelles de toutes parts, il faudra poser 2 fois l'eroub[1], sans se contenter d'un seul pour le tout? C'est que dit R. Yossé b. R. Aboun, on ne saurait considérer comme portes ces échelles qui ne sont pas juxtaposées au point de permettre le passage d'un côté à l'autre (voilà pourquoi il faut un double eroub) ; ici au contraire, où il s'agit de chambre haute et d'une autre en bas, c'est bien l'habitude de ceux du haut de passer en bas pour sortir (de sorte que ce passage forcé peut provoquer l'interdit de cette dernière partie externe), tandis que l'inverse, de monter d'en bas, n'a guère lieu et n'interdit pas le haut.

CHAPITRE VII

1. Si entre 2 cours il y a une ouverture de 4 palmes carrés, à moins de 10 palmes de la terre, on peut, soit poser l'eroub pour chaque cour à part, soit les joindre. Si l'interstice a moins de 4 palmes carrés, ou s'il est à plus de 10 palmes en hauteur, on posera l'eroub 2 fois, sans les joindre.

Les treillis de fenêtres, ou ouvertures, ayant une mesure de 4 palmes carrés, devront être réduits au point de vue sabbatique, de façon à poser 2 eroub ; mais il ne sera pas nécessaire de réduire cet espace, au point de vue de la possession (si l'ouverture est assez grande pour laisser passer la tête). S'il y a de la paille, ou du chaume (ce qui ne bouche pas), il est inutile de réduire l'espace ; mais il le faut pour de la terre, ou des pierres (qui encombrent). De même, dit R. Yossa ou R. Aboun, si de l'herbe y a poussé, on n'aura pas à réduire l'espace. On demanda devant R. Aba : comme il est dit pour une ouverture de 4 p. carrés, sise entre 2 cours, qu'il faut poser 2 fois l'eroub, en est-il de même pour une ouverture analogue sise entre 2 maisons? Ou un seul eroub suffit-il en ce cas, supposant rempli l'air de la maison? Oui, fut-il répondu, la maison et la cour seront jugées comme semblables. En est-il de même aussi pour une ouverture sise entre 2 toits? Oui, répondit-on. Admet-on une jonction imaginaire entre les appentis, de façon à n'imposer qu'un eroub? Ceci, répondit R. Aba-Maré, est l'objet d'une discussion entre Rab et Samuel, car il a été enseigné[2] : tous les toits de la ville constituent un seul domaine commun ; selon les autres sages, chacun forme un bien à part. Or, selon ces derniers, Rab permet seulement de transporter dans la limite de 4 coudées du toit

1. Pourquoi dire ici que la séparation suffit à constituer un domaine à part, sans interdit, puisque, malgré la présence des échelles de jonction, chaque cour doit être l'objet d'un eroub spécial? 2. Ci-dessus, V, 8, et ci-après, IX, 1.

voisin, et cet espace ouvert, formant un domaine à part, est interdit (exigeant aussi un eroub spécial); Samuel au contraire dit que les murs servant de séparation au bas sont censés s'élever jusqu'en haut, permettant la jonction imaginaire des espaces et justifiant un seul eroub.

En réalité, lorsque la Misna parle d'un espace de 4 p. carrés, à moins de 20 p. du sol, cela ne veut pas dire que tout le carré devra être à cette distance; il suffit qu'une partie en approche. Si le contour a 96 palmes [1], il suffit qu'il y ait une parcelle de ce carré entrant dans l'espace de 10 p. près de la terre, sans que le tout y soit enclavé. S'il s'agit d'un cercle circonscrivant cet espace donnant une circonférence qui aura plus de 96 p., peut-on tirer parti de la diminution d'intervalle qui résulte du placement de certains effets arrivant à moins de 10 p. du sol, ou cette diminution est-elle non avenue? Selon R. Ḥiya b. Asché, elle peut servir; selon R. Yona ou R. Isaac b. Tablia au nom de R. Yoḥanan, elle sera nulle. On a enseigné ailleurs qu'il y a une discussion à ce sujet entre R. Ḥiya le grand et R. Ismaël b. R. Yossé : l'un dit qu'il est permis de diminuer l'ouverture en y disposant des vêtements; l'autre le défend, car il est à craindre, selon ce dernier, que l'on oublie l'utilité de leur présence en cet endroit et qu'en les emportant, par mégarde, on annule la jonction momentanée. R. Yoḥanan b. Marich enseigna que l'on devra recouvrir cet objet par une grande charge, de façon à parer à cette crainte éventuelle (il permet donc de recourir à ce moyen). On a enseigné [2] : on peut tout employer à cette diminution, des pierres, des briques, ou une échelle égyptienne, pourvu qu'elle soit fixée par des chevilles. R. Aba au nom de R. Juda permet d'utiliser l'échelle même non fixée. Mais cet enseignement ne dit-il pas formellement un avis contraire, que l'échelle devra avoir été fixée? Cela signifie seulement, répond R. Aba, que cette échelle devra avoir été destinée, d'une façon permanente, à être appliquée contre cette ouverture, pour la diminuer ainsi. R. Ila, partageant l'avis de cet enseignement, détermina comme règle que la fixation par une cheville sera indispensable. R. Yôna et R. Yossa disent tous deux, l'un au nom de Mar-Ouqban, l'autre au nom de R. Naḥman b. Jacob : il faut encore qu'il y ait moins de 3 p. d'espace entre un échelon et l'autre, que la largeur de l'échelle ait 4 p., que les grosses barres latérales complètent la mesure des 4 coudées. R. Yossa dit que les 2 gros échelons de la fin et de la tête servent à diminuer la distance, quelle que soit leur épaisseur ou largeur; mais les tiges latérales ne servent pas à parfaire la mesure de 10 p., faculté réservée seulement aux barreaux de départ, que l'on considère comme des échelons très épais. R. Yassa dit au nom de R. Aboun b. Cahana : il faut entre l'échelle et le pied du mur un écart d'au moins 4 p., constituant une place suffisante à ce que l'échelle soit aisée à gravir. R. Ḥiskia au nom de R. Aboun b. Cahana dit: il suffit que l'échelon se trouvant à une distance de moins de 10 p. de l'ouverture soit à un écart de 4 p., de façon qu'il soit aisé de s'y tenir pour l'usage à

1. C'est la mesure circulaire d'un tel espace; car 4 coudées de 6 p. = 24 p. de chaque côté, = 96 p. de circuit. 2. Tossefta à ce tr., ch. 7.

faire de ladite ouverture. R. Jacob Drômia (du midi) demanda : n'est-il pas dit plus haut (I, 7) que si l'on apporte une cloison d'un peu plus de 7 p., distante du sol de moins de 3 p., il est permis de la considérer comme une clôture jointe (formant un ensemble de 10 p.)? Il en résulte que là on considère comme annulé un espace inférieur à 3 p., tandis qu'ici l'on considère comme tel un espace de 4 p., puisque l'on exige un écart d'autant? Il n'y a pas d'analogie entre ces 2 cas, fut-il répondu, car il s'agit ici, non d'annulation, mais de constituer un emplacement distinct (4 p.); seulement, l'objection à poser pourrait être celle-ci : si l'on apporte une planche de 7 p. et une fraction, que l'on tient à moins de 2 p. de distance du sol, est-ce considéré comme une mesure totale de 10 p. (constituant la clôture) par effet de la jonction imaginaire, malgré le vide qui se trouve en tête et au bas de la planche? Ce cas, fut-il répondu, sera conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan[1] : la partie qui subsiste sera jointe au vide (si même il y en a de 2 côtés) pour constituer l'espace de 4 p., à condition toutefois que la partie restée debout dépasse la partie vide (de même, pour la planche, malgré les vides en tête et au bas, la jonction a lieu).

2. S'il y a un mur haut de 10 palmes et large de 4 entre 2 cours, on posera l'eroub 2 fois, sans les joindre. Si au sommet il y a des fruits, les habitants peuvent y grimper, chacun de leur côté, pour en manger sur place, sans les descendre. Si une brèche atteignant 10 coudées est survenue au mur, on peut, au choix, soit poser l'eroub pour chaque cour à part, soit les joindre, car cette brèche est considérée comme une porte; si la brèche dépasse cette mesure, on posera l'eroub une seule fois, et non deux.

Pourquoi ce mur doit-il avoir une largeur de 4 palmes? Ne constitue-t-il pas aussi bien une séparation en étant moins large? C'est vrai, répondit-on; mais la Misnâ parle de suite d'une telle largeur, en raison de ce qui suit : « les habitants pourront y monter, chacun de leur côté. » Quelle serait la règle en ce cas si le mur n'a pas cette largeur? Selon R. Aba au nom de Rab, il sera interdit d'en rien descendre, ni d'un côté ni de l'autre[2]; au contraire, selon R. Zeira au nom du même, il sera permis d'en user de part et d'autre (car l'insignifiance même de la place l'annule, de façon à la rendre permise). Est-ce que R. Aba n'est pas en contradiction avec lui-même, puisqu'il dit ailleurs[3] au nom de Samuel : si de la voie publique on jette un objet vers une propriété privée et qu'il s'arrête sur la crête du mur, on est coupable de transport illégal; pourquoi donc dit-il ici que le faîte du mur est annulé par rapport aux 2 domaines qui le bordent? Ce n'est pas la même chose, fut-il répondu : là, pour le mur qui clôt un bien particulier, le sommet est supposé rempli de mottes de terre, ou de pierres, jusqu'à une grande hauteur, de sorte que l'objet jeté là

1. Tr. Sabbat, XI, 2, et ci-dessus, I, 2 et 9. 2. La place est trop petite pour constituer un domaine à part, et l'interdit de l'entourage y subsiste. 3. B. Sabbat, 99b.

tombe du dehors en un bien privé, tandis qu'ici il s'agit d'une partie de mur dont les 2 côtés sont également bordés par la même propriété privée, et il n'y a pas lieu de la supposer remplie de pierres. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que R. Aba ou R. Ḥinena dit plus loin (X, 3, fin), au nom de R. Yoḥanan : l'accès des corniches ou des murs hauts de 10 p. et moins larges que 4 p., est autorisé de tous les côtés (il est permis, de la voie publique, de s'y reposer avec une charge), sans toutefois faire la double opération d'y apporter un objet d'un bien privé, puis de là dans la rue[1]. Mais encore, objecta R. Yoḥanan, la contradiction de R. Aba subsiste, puisqu'il dit ailleurs, au nom de Samuel, qu'en ayant jeté un objet de la rue sur un tel mur (moins large que 4 p.), si l'objet a reposé sur la crète du mur on est coupable, tandis qu'ici il suppose un tel mur annulé? Pourquoi l'hypothèse admise en ce cas, que le mur est supposé bien plus élevé et comme rempli de terre, n'est-elle pas également applicable au cas de notre Misna? Non, fut-il répondu, on a bien appris que, pour la clôture déjà sise dans un domaine privé, il n'y a pas lieu de changer sa nature (de la supposer remplie au-delà), tandis que cette supposition a sa raison d'être pour le mur au milieu de la voie publique, constituant parfois un lieu intermédiaire. R. Aba ou R. Juda dit au nom de Samuel[2] : si un mur de 10 p. est entouré d'échelles de toutes parts, il faudra poser 2 fois l'eroub, non se contenter d'un seul pour le tout; c'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, on ne saurait pas considérer comme des portes les échelles qui ne sont pas juxtaposées, pour faciliter le passage d'un côté à l'autre.

On a enseigné[3] : pour toute construction d'échelle, on compte une hauteur d'une coudée par pente de 3, sauf pour le grand escalier menant à l'autel : pour faciliter la montée avec de grandes charges, on a prolongé cette pente, de façon à ce que, pour chaque espace de 6 p. (= 1 coudée), on ait une pente de 3 coudées et demie, plus un doigt et 1/3 de doigt; car, l'autel avait une hauteur de 10 coudées, et l'escalier y conduisant avait 32 c.[4]. Si tout le long de la façade[5] d'un mur on a établi un balcon, haut de 10 p. et large de 4, il forme un domaine à part; et, pour la jonction sabbatique, il faut y placer un double eroub, le premier ne suffisant pas; mais s'il n'a qu'une largeur de 4 coudées (ne longeant qu'une partie de la façade), un seul eroub suffit pour les deux emplacements (l'intervalle sera considéré comme une rupture annulée). — Ce que notre Misna dit d'une brèche atteignant 10 coudées est seulement vrai pour un mur très étendu; mais, s'il s'agit d'un petit mur, dès que la majeure partie est rompue (même au-dessous de ladite mesure), la rupture est considérée comme une porte. Qu'appelle-t-on grand mur et petit mur? Lorsque la majeure partie a plus de 10 coudées, ou si elle a cette mesure, c'est un grand mur; si la mesure est moindre, c'est un petit mur, et la majeure partie déter-

1. A défaut d'une largeur suffisante, l'espace est supposé nul, se confondant avec le mur d'appui. 2. Ci-dessus, VI, 10. 3. B. tr. Zebahim, 63a. 4. Ainsi : 10×3c. $1/2 = 31\ 1/2, + 9$ doigts et $9/3 = 12$ d. $= 3$ p., ou : 1/2 c.; total : 32 c. 5. Littéral. : revêtement (du mur).

mine la règle à cet égard. En outre, la brèche de 10 coudées est seulement applicable au cas où il s'agit du milieu du mur, non de côté (où il n'est pas d'usage d'adapter les portes). Qu'appelle-t-on de côté, ou le milieu? Il y a lieu de nommer un milieu aussi longtemps qu'il reste debout un espace latéral d'au moins 4 coudées; au cas contraire, non.

3. S'il y a un fossé profond de 10 palmes et large de 4 entre 2 cours, on posera l'eroub 2 fois, sans les joindre, le fossé fût-il plein de paille ou de chaume. Mais s'il est rempli de terre, ou de pierres, on pose un seul.

4. Si l'on a jeté par dessus le fossé une planche large de 4 palmes, ou si l'on a joint ainsi 2 balcons, ἐξωστήρ, de maisons, placés l'un vis-à-vis de l'autre, on peut à volonté, soit poser l'eroub pour chaque cour à part, soit les joindre. Si la planche est plus étroite, on posera 2 fois l'eroub, sans les joindre.

5. S'il y a un monceau de paille (entre 2 cours, haut de 10 palmes), on pose l'eroub pour chacune à part, sans les joindre; toutefois, de chaque côté on pourra en prendre pour servir de fourrage aux bestiaux. Si le monceau de paille a diminué au-dessous de 10 palmes, on pose un seul eroub.

Il faut croire que, si même le fossé est plein de paille et que l'on a expressément déclaré vouloir annuler le vide[1], l'annulation n'a pas lieu. Cet enseignement[2] ne saurait être conforme à R. Yossé, puisqu'au sujet d'une impureté qui se trouverait dans un espace complètement bouché (non dans un emplacement formant chambre, ou tente), R. Yossé admet comme une annulation réelle la déclaration faite de vouloir annuler cette paille qui obstrue de façon à supposer un vide[3]. R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire, au nom de R. Hisda: notre Misnâ est justifiable selon l'avis de tous, qu'il faut une annulation formelle pour qu'elle soit effective; si cependant, selon R. Yossé, cette paille sera annulée même sans déclaration préalable, c'est qu'elle a été mêlée à de la terre et qu'elle ne peut plus servir seule qu'à l'état de mortier (notre Misna au contraire parle de paille simple). Parfois, la paille sera considérée comme de la terre, et parfois la terre comme de la paille; en d'autres termes, la paille que l'on n'a pas l'intention d'enlever plus tard sera considérée comme de la terre obstruant tout le vide (l'annulation va de soi); mais, s'il y a de la terre dont on sait qu'elle sera enlevée, elle sera considérée comme de la paille dont on n'a rien dit, et l'annulation n'a pas lieu. Chez R. Yanaï on a dit: si l'on a étendu une couverture sur la paille (indice d'un maintien sur place), l'annulation a lieu. Mais, fut-il objecté contre cet avis, si l'on a rempli toute une chambre par des couvertures, celles-ci ne seraient pas annulées; pourquoi

1. Ou, selon le comment. *Pné-Mosché*: si l'on se propose de l'enlever de là.
2. Cf. Pesahim. VII, 7. 3. Alors, l'impureté ne dépasse pas le toit de cette maison. V. tr. Oholoth, ch. XV.

donc la paille qu'elles couvrent devient-elle nulle? (c'est donc impossible). Si l'on a rempli une pièce ou un fossé avec des ramilles de palmiers, le considèrera-t-on comme obstrué? (Ou est-ce qu'en raison du doute il faut une annulation formelle?) Oui, répondit R. Zarikan ou R. Amé au nom de R. Simon b. Lakisch, si peu qu'il y ait[1], cela suffit pour constituer un bouchage.

Les uns admettent la version de la fin de la Misnâ (§ 4), « on posera 2 fois l'eroub sans pouvoir les confondre en un seul » ; selon d'autres, au contraire, un seul suffira. Il n'y a pas de contestation entre ces deux avis : le 1er avis se rapporte au cas où la diminution de mesure se rapporte à la planche servant de pont ; le 2e avis est applicable à une cavité de fossé, ou à la jonction des balcons.

Voici comment, dit R. Eliézer, il faut compléter la Misnâ[2]; on peut, soit prendre de cette paille et en emplir les hottes pour nourrir les bestiaux, soit la leur donner comme aliment sur place, de chaque côté. R. Ḥagaï dit : lorsque nous nous trouvions assis devant Menaḥem, nous disions (contrairement à R. Éliézer) qu'il est interdit d'en emporter dans des hottes; on aurait pu croire que cet acte diffère du renversement d'une clôture et sert au contraire à la soutenir, car lorsque la paille dépasse l'alignement, on l'égalise aux côtés de la hotte (voilà pourquoi il a fallu prévenir que c'est interdit). R. Oschia demanda : si en formant, dès le vendredi, une séparation par la pose d'un drap, que l'on fixe en y appuyant un siège, quelle sera la règle? Sera-t-il aussi bien permis de considérer la cour comme close et d'y transporter, comme ici pour la paille, ou non? Non, car ce siège y est placé pour un moment et pourra être déplacé, tandis que la paille doit y rester longtemps et sert de clôture. On a enseigné[3] : si entre 2 cours (sur lesquelles deux maisons ouvrent) il se trouve un monceau de paille, les 2 habitants peuvent ouvrir leur maison, chacun de leur côté, et prendre de la paille pour le fourrage; si le tas a diminué et a moins de 10 p., il est interdit à chacun de ces habitants d'y toucher, à moins d'avoir placé au préalable un eroub de jonction, pour s'adjoindre cette cour. Si donc l'un d'eux consent à clore sa porte donnant sur cette cour et renonce à sa part de propriété sur elle, l'interdit subsistera pour lui seul, non pour le voisin. Les mêmes règles seront applicables à un fossé situé entre deux cours. Cela prouve que : 1° d'une part de cour pour l'autre, on ne peut rien annuler, sans clore aussi la porte; 2° il en est ainsi même à défaut d'eroub[4]; 3° n'y eut-il pas même d'intention préalable d'eroub, l'annulation ne peut pas avoir lieu; 4° 2 propriétés ne peuvent pas servir comme une seule (puisque l'on exige la séparation); 5° si même chaque habitant a sa porte spéciale, il est interdit de faire usage de la cour à défaut de clôture. De même, pour une maison sise entre 2 cours, il suffit de fermer la porte; ceci est contraire à l'avis de R. Meir, qui dit[5] : même en cas de clôture d'une maison sur l'une des 2 cours qui la bordent, il est interdit d'en faire usage.

1. Tr. Nazir, IX, 2. 2. Tossefta à ce tr., ch. 6. 3. Cf. ci-dessus, VI, 8, fin.
4. Ci-après, VIII, 5 (3).

6. Comment forme-t-on l'association pour la ruelle ? On pose p. ex. un tonneau de vin, en disant qu'il serve à tous les habitants de ce passage, et l'on fait acquérir la participation (prise de possession) par l'entremise d'un fils ou d'une fille majeurs, ou par son serviteur ou sa servante hébreux, ou par sa femme, mais ni par des enfants mineurs, ni par des esclaves cananéens, qui n'ont pas de droit de possession indépendante du maître.

7. Si l'aliment servant à cette association a diminué, on peut continuer à en faire bénéficier d'autres, sans leur faire connaître la diminution ; s'il en a été ajouté, il faut au contraire le faire savoir à ceux que l'on continue à associer.

8. Quelle sera la mesure de ces aliments ? Si les participants sont nombreux, il faut 2 repas pour chacun ; s'ils sont en petit nombre, il faut pour chacun l'équivalent d'une figue sèche, mesure admise pour le transport interdit au dehors

9. R. Yossé dit : ces mesures sont applicables à la 1re pose d'un eroub ; mais s'il s'agit seulement des restes d'un eroub à compléter, la moindre parcelle suffit. Aussi, n'a-t-on ordonné (une fois la ruelle autorisée) que de poser l'eroub des cours, afin que les enfants ne l'oublient pas-[1].

On a enseigné : on ne leur fait pas acquérir un tonneau se trouvant à la cave ; on craint, dit R. Oschia, que par oubli ce tonneau soit modifié, étant pris pour l'usage personnel, et l'association se trouverait n'avoir plus de base-[2].

Pourquoi la Misnâ dit-elle (§ 7) qu'en cas d'adjonction, « il faut le faire savoir etc. » ? L'association ne va-t-elle pas de soi ? Il fait connaître précisément que l'aliment est consommé jusqu'à sa fin [3]. Cela ne prouve-t-il pas que l'on peut faire acquérir une part dans l'association, sans qu'il reste plus rien de l'aliment même ? On peut supposer, répondit R. Ḥanina, que, sans être absorbé complètement, l'aliment a été entraîné dans quelque coin par des souris (en raison de cette partie qui subsiste, on transmet la participation, sans faire connaître la diminution).

Rab dit : la Misnâ (§ 8) appelle « nombreux » un ensemble d'au moins 17 personnes ; au-dessous de ce chiffre, « elles sont en petit nombre ». R. Yoḥanan au contraire dit : si, après avoir distribué les 2 repas entre les participants, il revient à chacun l'équivalent d'une figue, ils sont nombreux (au moins 18) ; au cas contraire, ils sont en petit nombre. On a supposé qu'il n'y a pas de discussion entre ces 2 avis ; celui de Rab est conforme à ce que R. Meir dit plus loin (VIII, 2) qu'il faut à chacun 2 repas ordinaires [4] ; l'avis

1. La Guemara de ce dern. § se trouve déjà *in-extenso*, ci-dessus, III, 2.
2. Suit un long passage traduit au tr. *Maasser schéni*, IV, 4 (t. III, p. 237-8).
3. Il faut lire ici : הכלה (Hakala), et non *Halaka* (règle), par interversion des lettres.
4. Les 2 repas représentent 8 œufs, ou 16 figues, ce qui ne donnerait même pas l'équivalent d'une figue entière aux 17 participants : ils sont alors nombreux.

opposé de R. Yoḥanan représente celui de R. Yoḥanan b. Broka, qui prescrit en ce cas des repas supérieurs, dignes du samedi, de sorte que le montant pourra être réparti entre un plus grand nombre d'individus. Quelle pourra être la quantité minime des restes d'un eroub, pour qu'il conserve sa valeur ? Ce sera conforme à ce qu'a dit R. Yossé au nom de R. Oschia [1] : pour que l'hysope dont on se sert une 1re fois ait sa valeur légale, en vue de l'aspersion servant à purifier le lépreux, elle devra être composée de 3 tiges, et si même plus tard elle en a moins, sa faculté de purification lui sera maintenue ; il en sera de même ici pour l'eroub (il pourra être amoindri et pourtant servir encore, s'il n'est pas trop petit).

10. Avec tout aliment, on peut poser l'eroub et former les associations (est-il dit, III, 1), sauf avec de l'eau ou du sel. Tel est l'avis de R. Eliézer. Selon R. Josué, il faut pour l'eroub une miche complète, si bien qu'une pâte de la contenance d'un saa qui serait entamée ne peut pas servir à l'eroub, tandis qu'un petit pain entier d'un *assarion* (minime) peut servir.

11. Il est loisible de remettre une pièce de monnaie à un boutiquier, ou à un boulanger, pour acquérir le droit de participation à l'eroub. Tel est l'avis de R. Eliézer. Selon les autres sages, on ne peut pas acquérir ce droit en payant ; ils reconnaissent toutefois que, pour d'autres personnes (ne faisant pas commerce d'aliments), cette acquisition par l'argent est admise ; car, pour lesdits boutiquiers, le motif d'inadmissibilité tient à ce que l'on ne peut jamais poser l'eroub pour quelqu'un sans son ordre formel. R. Juda ajoute : ce n'est vrai que pour l'eroub des limites extrêmes ; mais, pour celui des cours, on peut aussi bien le poser avec l'assentiment de l'intéressé que sans l'avoir consulté, car il est permis de causer un profit à quelqu'un en son absence, non de lui provoquer un désavantage.

R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, déduit de l'avis de R. Eliézer (disant qu'il est loisible de remettre l'argent à un boutiquier, etc. qui vend les pains d'eroub), que légalement l'argent ne provoque pas d'acquisition ; sans quoi, il suffirait de payer le montant à n'importe qui. Si le motif de R. Eliézer est tel, pourquoi ne suffirait-il pas de se présenter auprès de ce boutiquier, sans lui remettre de l'argent ? Cette objection n'est pas fondée, car on lui remet l'argent pour ne pas s'exposer à le dépenser par oubli (quoiqu'au fond on puisse s'en passer). R. Aḥa dit au nom de R. Ḥinena : mon père a fait la déduction inverse, et de ce que, selon les autres sages, on ne peut pas acquérir ce droit en payant, il conclut que légalement l'argent sert à acquérir un objet. Aussi, ils reconnaissent que, pour d'autres personnes, cette acquisition par l'argent sera admise. Par le boutiquier, l'acqui-

1. Tr. Para, XI, 9.

sition n'aura pas lieu, et il la transmet par un autre, car l'attention fait défaut au boutiquier, préoccupé de ses affaires. — L'assertion de la Misnâ, « que l'on ne doit jamais poser l'eroub pour quelqu'un sans son ordre », est de R. Meir, qui dit [1] : il n'y a pas identité complète entre l'eroub et l'association (il faut les deux). R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Meir a été adopté pour l'eroub (qu'il ne supplée pas à l'association) et pour les prières publiques des jeûnes (il prescrit de répéter chaque fois la bénédiction sacerdotale) ; et R. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Meir est adopté pour la lecture de l'histoire d'Esther (il faut la parcourir en entier). R. Isaac b. Ḥaqola dit au nom de R. Judan Nassia : on contraint tout associé d'une cour à prendre part à l'eroub malgré lui [2], et l'on a enseigné de même [3] : les habitants d'une ruelle voulant s'unir obligent les autres à prendre part dans l'érection commune d'une barre de traverse et d'une poutre, en simulacre de clôture, pour la rendre permise au transport. Mais il a été enseigné qu'après lui avoir dit de prendre part à l'eroub, on le fait participer de force s'il ne refuse pas ; en résulte-t-il que s'il s'y oppose, on le contraint ? En effet, répondit R. Judan, cet enseignement paraissant dire qu'en cas d'opposition, l'eroub ne sera pas imposé, doit émaner de R. Meir (selon lui, l'eroub ne saurait être posé pour quelqu'un sans son ordre). R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire: cet enseignement est justifiable d'après tous, et en ce cas, on ne le contraint pas, parce qu'ayant affaire à un sadducéen qui méconnaît l'effet de l'eroub, la contrainte ne servirait à rien. Mais n'a-t-on pas enseigné [4] : si l'on a omis de poser l'eroub, involontairement ou de gré, il est interdit de transporter là le samedi, selon R. Meir ; R. Juda déclare que l'interdit est seulement applicable à l'omission volontaire, non à celle qui a été inconsciente ; or, pourquoi est-ce interdit en cas d'omission volontaire et ne pas poser pour lui l'eroub de force ? C'est interdit à titre d'amende (pour le punir de l'omission). S'il en est ainsi, l'emplacement devrait être interdit à lui seul, et permis à ses voisins ? L'amende leur est aussi applicable pour n'avoir pas posé l'eroub à sa place (sans le consulter). R. Meir n'admet-il pas qu'« il est permis de causer un profit à quelqu'un en son absence, non de lui provoquer un préjudice ? » R. Meir est d'avis qu'un tel procédé (soit d'eroub, soit d'association) ne saurait profiter à autrui malgré lui ; l'homme n'aime pas qu'un voisin entre chez lui sans son assentiment (voilà la cause de l'interdit). R. Aba fils de R. Papé, au nom de R. Ḥama b. Ḥanina, raconte qu'une femme posa un jour un eroub pour sa bru, sans l'assentiment de cette dernière. Lorsqu'on raconta le fait à R. Ismael, il voulut interdire la cour dont il s'agissait. Non, lui dit R. Ḥiya, j'ai entendu dire par ton père qu'à l'égard de l'eroub on doit admettre tous les allègements possibles, et le rendre donc aussi valable dans le présent cas.

1. Ci-dessus, VI, 5, fin. 2. Tr. Baba bathra, I, fin. 3. Tossefta à Bava Mecia, ch. 11. 4. Tossefta sur notre tr., ch. 5.

CHAPITRE VIII

1. Comment s'associer pour les limites extrêmes ? On pose p. ex. un tonneau de vin, en disant qu'il serve à tous les habitants de la ville, si l'un d'eux veut rendre une visite lointaine de deuil, ou se rendre à la salle des festins. Tous ceux qui se proposent, pendant qu'il fait encore jour, de bénéficier de ce droit, pourront en profiter le lendemain; mais si l'on n'y songe qu'après la nuit survenue, c'est interdit, car à partir de la nuit, la pose de l'eroub est interdite.

2. Quelle sera la mesure de cet eroub ? La valeur de 2 repas pour chaque personne intéressée, savoir, selon R. Meir, des repas de semaine (moins copieux), non de samedi ; selon R. Juda au contraire, ce seront des repas de samedi, non d'autres. Tous deux avaient en vue de faciliter cette cérémonie par un apport plus léger [1]. R. Yoḥanan b. Broqa dit : ce devra être un pain d'un pondion, de la qualité de ceux dont on a 4 *saas* pour un *sela* ; selon R. Simon, ce pain devra avoir les 2/3 de ceux dont 3 proviennent d'un cab de farine [2]. La moitié de ces pains est la mesure adoptée pour la maison entachée [3], et la moitié de 1/2 (=1/4) est la mesure suffisant à rendre un corps impur [4].

Pour la jonction des limites extrêmes, il n'est pas dit, comme plus haut (VII, 6), que l'on fait acquérir l'eroub. Au sujet de cette suppression, il y a 2 avis divers : selon Ṣamuel, il est indispensable de transmettre l'acquisition pour la jonction des cours, où il s'agit d'acquérir le droit de séjour, tandis qu'il n'y a nulle acquisition de ce genre pour les limites extrêmes ; selon R. Yoḥanan, c'est par *a fortiori* qu'il faut acquérir l'eroub des limites comme celui des cours : puisque plus haut pour l'eroub des cours, qui est seulement prescrit par les rabbins, il est dit de faire acquérir l'eroub, il en sera à plus forte raison de même pour celui des limites extrêmes, qui est une prescription biblique [5] (et il va sans dire qu'il faut le faire acquérir). C'est donc, conformément à cet avis de R. Yoḥanan, que Rab prescrit aussi de faire acquérir l'eroub des limites. Selon R. Yossé b. R. Aboun, on fait acquérir l'eroub des cours seul, afin de réunir en un même domaine toutes les propriétés aboutissant à cette cour [6], motif inapplicable aux limites.

Le motif de R. Meir (§ 2) est qu'en semaine, où l'on mange peu, on consomme aussi moins de pain ; tandis qu'au samedi, où le repas est plus

1. Selon R. Juda par contre, on mange le samedi des mets plus délicats et moins encombrants. 2. En comptant 24 œufs pour 1 cab ; la mesure adoptée ici aura 5 1/3. Voir *Péa*, VI, 7. 3. Si, en restant dans une telle maison, le temps suffit pour manger ce pain, on est impur. 4. En mangeant cette quantité d'un objet impur, le cohen subit l'impureté selon les rabbins, et il ne lui est plus permis de consommer l'oblation avant la purification légale par le bain. 5. B. tr. Beça, f. 37-38. 6. Cf. ci-dessus, VI, 8.

abondant, on mange aussi plus de pain. Selon R. Juda, au contraire, en semaine, où l'on a peu à manger, on mange d'autant plus de pain; le samedi, où le repas est abondant, on mange moins de pain. — On a enseigné (au sujet de la suite) : les avis de R. Simon et de R. Yoḥanan b. Broqa sont presque les mêmes. Est-ce bien ainsi, puisque R. Yoḥanan attribue au pain la valeur de 12 œufs (=1/2 cab), tandis que R. Simon lui attribue 8 œufs (=1/3 cab)? Où donc est l'égalité? C'est que, dit R. Houna, du prix compté par R. Yoḥanan, il faut déduire le tiers que gagne le marchand; reste net : 8 œufs[1]. R. Yossé b. R. Aboun tenait compte aux boulangers de la différence de la valeur, selon la prescription de R. Houna, mais seulement dans cette mesure (1/3, pas plus).

3. Si les habitants d'une cour, ou d'une galerie aboutissant là, ont oublié de poser l'eroub, on estimera comme appartenant à cette dernière ce qui est à une hauteur d'au moins 10 palmes; ce qui est plus bas pourra être adjoint à la cour. La terre provenant d'un fossé creusé, ou une pierre haute de 10 palmes, appartient à la galerie; une pierre moindre sera adjointe à la cour. Toutefois, ces règles s'appliquent seulement à ce qui est adhérent à la galerie ; mais ce qui en est détaché, eût-il la hauteur de 10 palmes, est adjoint à la cour. Qu'appelle-t-on adhérent? Ce qui n'en est pas éloigné de 4 palmes.

Pourquoi dire que « la pierre haute de 10 p. appartient à la galerie », et non aux gens de la cour, où elle est sise? Ceci prouve, répond R. Judan, que si une ruine appartenant, par exemple, à Ruben, se trouve dans la propriété de Simon qui en use plus facilement, elle sera considérée comme étant en la possession de ce dernier (de même que la pierre haute, d'un accès facile par la galerie, sera attribuée à cette dernière). Il est évident pour nous que si, pour arriver à une propriété située entre 2 cours, l'accès est facile par une porte de chaque côté, le transport d'un point à l'autre sera interdit, à défaut de l'eroub des cours. Il s'agit seulement de savoir si un tel domaine entre 2 cours est interdit lorsque, dans une cour située à 10 p. plus haut, l'on jette un objet, ou si dans l'autre l'on descend au-dessous de 10 p. du sol? Samuel répond que ce dernier acte seul est permis, parce qu'il est d'usage d'agir ainsi, non le précédent, qui n'est pas usuel. Rab interdit les 2 actions (elles sont incommodes). La Misnâ est contraire à l'avis de Rab, puisqu'elle dit : « la pierre haute de 10 p. appartient à la galerie » ; or, selon ce texte, on adjoint à la galerie même ce qui lui est inférieur et se trouve dans la cour, bien que le défaut de niveau soit cause qu'on jette l'objet de la pierre sur la galerie, ou qu'on le descende de celle-ci sur l'autre, contrairement à Rab qui l'interdit. Non, fut-il répliqué, la Misnâ parle du cas où l'on atteint à une distance de 3 p. près de la galerie, en se trouvant au-dessus de 10 p. du sol inférieur ou de la cour (voilà pourquoi l'adjonction a lieu). La discussion n'a

1. Ce n'est donc qu'une divergence apparente. V. Péa, VIII, 7 (t. II, p. 112, n. 1).

lieu entre Rab et Samuel que s'il y a une égale distance de 10 p. tant en hauteur qu'en profondeur (de sorte que, par un côté, il faille jeter en l'air, et, par l'autre, descendre l'objet). Si entre les 2 cours il y a une ruine, il faut, selon R. Yoḥanan, l'attribuer au propriétaire, qui pourra en user. Il le permet toutefois lorsque le maître peut y arriver par une porte; mais s'il ne peut l'atteindre que par une ouverture, tandis que le voisin l'atteint par une porte, sera-t-il loisible à ce dernier d'en user, ou est-ce au premier? En dépit de l'accès indirect, répond R. Aḥa au nom de R. Jonathan, la ruine reste acquise à son maître, qui pourra seul en user. R. Éliézer b. R. Simon dit au nom de R. Oschia : si entre 2 cours il y a 3 murs en ruines, offrant un passage de l'un à l'autre, le maître de chaque cour pourra atteindre la ruine la plus voisine par la porte qui se trouve de son côté; mais celle du milieu reste interdite à tous[1]. C'est vrai toutefois lorsque celle du milieu est commune aux 2 propriétaires; mais lorsque celle-ci appartient à quelqu'un du dehors, il n'y a plus de cause d'interdit réciproque, et chacun peut user d'abord de la ruine voisine, puis de la médiale. — R. Yoḥanan dit[2] : la partie restée debout et celle qui est ouverte peuvent être jointes pour constituer un espace de 4 p., à condition que la 1re l'emporte en quantité sur l'autre. R. Zeira demanda : faut-il que la partie conservée soit, de chaque côté, en majorité sur l'espace vide, ou est-ce seulement l'ensemble? Non, dit R. Yossé, il est évident, même selon R. Zeira, que l'on ne joint pas les parties restées de chaque côté pour constituer la majeure part exigible, qu'un côté isolé devra être assez grand pour constituer cet excédant; il demande seulement si chacun des 2 côtés devra être aussi étendu ? (question non résolue). — R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac: lorsque la Misnâ dit qu'une pierre haute de 10 p. appartient à la galerie, c'est qu'elle sera large de 3 à 4 p.; mais si elle a moins de 3 p. de largeur, eût-elle plus de 10 en hauteur, il sera permis aux gens de la cour de s'en servir (c'est un endroit nul); si elle a plus de 4 p. de large, eût-elle moins de 10 p. en hauteur, elle reste interdite : il faut qu'elle ait plus de 3 p. et moins de 4. L'adjonction a lieu si l'endroit n'est pas couvert par un plafond; mais, s'il y en a un, quelque grande que soit la hauteur de la pierre, on la compte comme au niveau du sol. De plus, l'adjonction à la galerie a lieu si la pierre n'est pas pourvue de trou (ou cavité); mais s'il y en a, les habitants de la cour peuvent en tirer parti, et il sera défendu d'en profiter sans un eroub préalable.

4. Si l'on place l'eroub des cours sur une poterne[3], ou une avant-cour, ἐξέδρα, ou une galerie, il reste sans valeur ; et si quelqu'un y demeure accidentellement, sa présence ne servira pas à interdire la cour. Si on le place dans le magasin de paille, ou à l'étable, ou dans

1. Comme pour une maison sise entre 2 cours, chacun des deux maîtres la rend interdite au voisin. 2. Tr. Sabbat, XI, 2; et ci-dessus, I, 3 et 9. 3. Selon J. Lévy : place devant la porte intérieure (seuil).

l'emplacement du bois, ou au grenier du blé, l'eroub sera valable ; et si par hasard on y séjourne, on cause ainsi l'interdit. R. Juda dit : si le propriétaire s'y est réservé une place pour déposer ses outils, le séjour provisoire ne pourra pas l'en priver.

5. Celui qui, abandonnant sa maison, va dans une autre ville y passer le samedi, que ce soit un païen ou un israélite, provoque l'interdit de sa maison aux autres, en cas de défaut d'eroub. Tel est est l'avis de R. Meir ; selon R. Juda, ce n'est pas interdit. R. Yossé dit : si c'est un païen, la maison sera interdite, mais non si elle est à un Israélite, parce que ce dernier n'a pas l'habitude de rentrer le samedi. R. Simon dit : eût-on laissé sa maison pour aller séjourner le samedi auprès de sa fille dans la même ville, l'accès ne sera pas interdit ; car, dans sa pensée, le propriétaire y a renoncé pour ce jour.

R. Juda dit au nom de Rab : l'avis de la Misnâ, interdisant un eroub placé sur une poterne, s'applique à celle d'un particulier, non à celle qui est publique[1] ; en raison de la fréquentation d'un tel passage, il sera bien gardé et pourra servir de dépôt, ainsi que le séjour d'un habitant provoque pour autrui l'interdit de cette place (constituant alors un domaine à part). Chez R. Yanaï on a dit : le maître eût-il seulement fixé un clou aux parois pour y pendre son manteau, c'est une prise de possession provoquant l'interdit d'accès ; R. Aba b. Ḥinena dit qu'il suffit pour cela d'avoir posé un couvercle, ou une planche (tabula). Toutefois, ajoute Rab, pour cette prise de possession, il faut encore qu'un tel objet soit susceptible d'être transporté le samedi. R. Aba raconte que quelqu'un possédait un poulailler situé au delà de l'intérieur de la maison de son voisin, où il pouvait arriver sans demander la permission du maître de maison. On soumit ce cas à Rab, afin de savoir par lui si, en raison de l'interdit de prendre les poules en ce jour, la présence du maître de cette maison fait défendre l'accès, ou non : puisqu'il est forcé d'entrer là, dit Rab, pour donner de l'eau aux poules, c'est comme s'il s'agissait d'un objet transportable le samedi, et l'accès sera permis. R. Jacob dit au nom de Samuel : les disciples de R. Yoḥanan se rendirent à Akbara et se basèrent sur l'avis exprimé par R. Yanaï (que l'opinion de R. Juda, dans notre Misnâ, sert de règle). Ḥiskia expose ce même fait différemment et dit qu'au lieu de fixer une telle décision pour un cas spécial, R. Hiya, R. Assé et R. Amé s'étaient rendus à Akbara et ont appris par l'école de R. Yanaï que l'avis de R. Juda sert de règle. — L'opinion de R. Meir (§ 5) est conforme à ce qu'il dit plus haut (VII, 5) : une maison close, quoiqu'inhabitée, provoque l'interdit pour autrui. Puisqu'il peut donc venir en ayant posé l'eroub, quelle sera la règle en cas de fait accompli et que cet israélite est venu ? Est-ce interdit, ou non ? Mar Ouqban dit au nom de Rab que l'avis de R. Meir sert de règle, que l'interdit s'applique à tous.

1. Cf. ci-dessus, V, 6 (5).

6. D'une citerne sise entre 2 cours, on ne doit pas puiser le samedi, à moins d'avoir érigé une séparation haute de 10 palmes, soit au-dessus du sol, soit à la profondeur dans l'eau, soit au fond du bassin. R. Simon b. Gamaliel dit : selon Schammaï, il s'agit d'une séparation en bas (dans l'eau); selon Hillel, d'en haut (au sol). R. Juda dit : une séparation n'aura pas plus d'effet qu'un mur entre 2 cours (inutile donc qu'elle aille au fond du bassin).

7. Lorsqu'un canal d'eau traverse la cour, il est défendu d'en prendre le samedi, à moins d'avoir élevé à l'entrée et à la sortie de la cour une séparation haute de 10 palmes. R. Juda dit : le mur qui court au-dessus est considéré comme une séparation. Il ajouta : un jour, on puisa de l'eau le samedi au canal de la ville d'Abel avec l'assentiment des anciens[1]. C'est que, lui répliqua-t-on, ce canal n'avait pas la longueur exigible pour constituer un intermédiaire interdit (Karmelith).

Le motif de l'avis particulier de chacun de ces rabbins fait l'objet d'une discussion : selon R. Jacob au nom de R. Josué b. Lévi, il faut que la séparation pénètre dans l'eau entre les 2 propriétés, de façon à faire descendre le seau le long de cette clôture. Mais n'arrive-t-il pas ainsi que, d'une propriété, l'on arrive à pénétrer dans la seconde par le seau (qui, sous l'eau, passera à l'autre côté du mur)? Ce n'est pas à craindre, fut-il répondu, car les sages ont mesuré que le seau ne descend pas au-delà de 4 palmes (sans guère sortir de sa propriété). Selon R. Tablaï au nom de Rab, au contraire, il n'est pas nécessaire que le mur pénètre dans l'eau ; il suffit qu'il la touche. Si au-dessus de la citerne il y a un plafond, on suppose qu'il descend et clôt la citerne, sans nécessiter de séparation, et il en est de même d'un rebord en treillis (μέλαθρον). R. Juda paraît se contredire : Il dit ailleurs[2] qu'il est permis de transporter l'eau en tout lieu, parce qu'elle n'a pas de consistance, tandis qu'il dit ici qu'une séparation n'aura pas plus d'effet qu'un mur, ce qui semble indiquer qu'il faut du moins une clôture quelconque pour distinguer l'eau du voisin occupant un espace réel? Non, dit R. Houna, ici même R. Juda exige seulement que le mur descende dans la cavité de la citerne (sans qu'en réalité l'eau même soit coupée en 2 parts).

Notre Misna (§ 7) parle d'un canal d'eau, profond de 10 palmes et large de 4 p. (constituant un domaine à part), ouvert également des 2 côtés de la cour. Si un côté est rompu, on y oppose une latte verticale et une poutre (en simulacre de porte); si les 2 côtés sont rompus, il faut placer une poutre et une latte d'un côté, et un simulacre de porte à l'autre côté. Mais, en cas d'ouverture d'un seul côté, n'arrive-t-il pas que, d'une propriété, on passerait à l'usage de la seconde (en ce que l'eau passe dans la 2e cour)? Il se peut, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Samuel b. R. Isaac, que les maisons dont

1. N'est-ce pas une preuve d'avis contraire? 2. Tr. Beça, V, 4.

nent d'un seul côté[1]. Il est évident que, si le canal est profond de 10 p. et large de 4, il est permis d'y transporter et d'y puiser de l'eau ; d'autre part, il est certes permis d'y transporter s'il y a une largeur de 4 p., mais non une profondeur de 10 p. ; est-il permis aussi d'y puiser ? R. Hinena répond que c'est permis (ce n'est pas un domaine à part) ; mais R. Mena le défend (disant que c'est un domaine intermédiaire (*Karmelith*). Un enseignement conteste ce dernier avis, puisqu'il est dit[2] : dès que la mesure n'est pas complète, il est permis d'en user ? Ceci ne prouve rien contre R. Mena, car il s'agit là du cas où il n'y a ni la mesure de 10 p. en hauteur, ni celle de 4 p. en largeur ; mais si, à défaut d'une profondeur de 10 p. il y a du moins une largeur de 4 p., l'emplacement est interdit. Toutefois, l'on ne peut rien conclure de l'avis admettant comme mesure incomplète celle qui est défectueuse des 2 parts ; si même la largeur de 4 p., subsiste sans la mesure complète de la profondeur, il est permis d'en user (contrairement aux avis précédents), car, dans le cas spécial opposé à R. Mena, il se trouvait juste qu'aucune des 2 mesures n'était complète (mais l'imperfection d'une seule suffit à rendre l'emplacement permis).

8. Lorsqu'un balcon domine l'eau[3], on ne doit pas en puiser le samedi, à moins d'avoir élevé à l'entrée ou à la sortie une séparation haute de 10 palmes. De même, si 2 balcons sont l'un au-dessus de l'autre, et que l'on ait construit la séparation pour le supérieur, non pour l'inférieur, il est également interdit de puiser de l'eau de tous deux, jusqu'à leur jonction par l'eroub.

R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab : il faut encore, pour rendre cette clôture valable, qu'elle pénètre dans l'eau autant qu'un seau (4 p.) ; faute de quoi, par une propriété, on arriverait à tirer profit de l'autre, sous la surface de l'eau (si la clôture ne dépassait pas). R. Houna ajoute : il faut que la clôture soit voisine de 3 p. du balcon (comme s'il adhérait). On a enseigné que R. Ḥanania b. Akabia dit : lorsqu'un balcon domine l'eau, on perce le chambranle[4] de façon à descendre le seau par là et l'emplir d'eau. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yassa y met la condition que le trou percé soit de 4 p., que le balcon ait au total un carré de 4 coudées (= 24 p. de chaque côté), de façon que, déduction faite du trou médial, il reste 10 p. de toutes parts (on les suppose descendant jusqu'à l'eau et formant ainsi un enclos élevé de 10 p., ou domaine privé). On a dit là-bas (à Babel), à l'opposé de cet avis, que si même les murs ont moins de 10 p. en hauteur, on les suppose pourtant joints et constituant un ensemble compact. — R. Idi en présence de R. Ḥiya dit : il est permis, par la clôture du balcon, de puiser de l'eau du bas, non d'en verser (ce qui la mène au loin). Lorsque nous élirons des sages pour

1. Comme les maisons ne donnent pas sur les cours, celles-ci ne sont pas interdites. 2. Tossefta, ch. 6. 3. Au milieu, on pouvait amener l'eau par un trou percé. 4. J. Lévy traduit : *Aufbau* (revêtement de la construction).

chefs, lui fut-il dit, nous te nommerons parmi eux pour cette belle règle. C'est pour le railler, dit R. Mena, qu'il s'exprime ainsi, la règle de R. Idi n'offrant rien de nouveau. Mais, objecta R. Yossé b. R. Aboun, n'est-il pas dit qu'il est seulement permis de puiser l'eau dans son propre enclos, et que la défense de verser ne s'applique qu'au dehors de l'enclos? Non, dit R. Ḥiya b. Aba, cette règle a été seulement dite par R. Hanania b. Akabia pour le lac de Tibériade, entouré de montagnes de toutes parts. R. Eliézer demanda à R. Yoḥanan : quelle est la règle si le samedi on jette un objet d'un endroit situé au milieu [1] des montagnes (?ἐπεἰσαδος) sur la voie publique, ou de celle-ci dans une telle localité. Si cet entourage constituait une différence avec la voie publique, répliqua R. Yoḥanan, il n'y aurait aucune voie publique, tout pays étant accidenté de montagnes. Selon R. Simon b. Lakisch, en effet, une voie sera en réalité publique lorsqu'elle passera en ligne droite d'un point à l'autre. Cet avis (qu'une telle voie, quoique rare, est possible) forme une contradiction avec ce qu'il dit : il n'y a pas de voie publique en ce bas-monde (en raison de l'impossibilité de ne pas rencontrer de montagnes), mais seulement dans la vie future, selon ces mots (Isaïe, XL, 4) : *les montagnes seront abaissées et les vallées relevées* (en niveau uniforme). Une Misnâ [2] contredit l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant que les sentiers tortueux des maisons (peu praticables), ou des chemins de ce genre, sont considérés comme domaines particuliers pour le déplacement sabbatique, mais comme voie publique au point de vue de l'impureté (n'étant pas clos). Selon R. Yoḥanan [3], R. Yossé n'a permis d'échelonner les parois (pour constituer un mur) qu'à l'égard de l'érection d'une soucca, qui nécessite aussi une hauteur de 10 p.; mais, au point de vue sabbatique, qui est plus grave, R. Juda reconnaît aussi que ce mode fictif de clôture est insuffisant. Toutefois, il paraît que même un tel mur est admis, d'après ce que l'on peut conclure du fait raconté par R. Hanina : lors de l'arrivée d'un gouverneur (sultân) à Sephoris, on posa des tentures mobiles formant des clôtures au milieu des ruelles, et R. Ismael b. R. Yossé permit de transporter dans ces espaces ainsi clos (même sans eroub), selon l'avis de son père [4]. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : l'opinion de R. Yossé b. R. Hanina est conforme à celle de R. Hanina son père ; et tous deux (père et fils) contestent l'opinion de R. Yoḥanan, car R. Yossé b. Ḥanina, R. Judan et R. Ḥanania b. Akabia expriment tous trois des avis qui reviennent au même (l'on accorde des facilités pour le transport si même le mur est incomplet) : R. Juda l'exprime plus loin (IX, 5), au sujet des ponts aux voûtes accessibles de toutes parts ; R. Yossé, comme il vient d'être dit pour la *soucca* ; R. Ḥanania b. Aqabia, dans l'enseignement suivant [5], où ce rabbin permit 3 objets, d'enfouir dans les cosses

1. Le terme du texte, peu clair, est peut-être un composé de πεσσός et ὄρος (? chaine de montagnes). 2. Tr. Taharôth, VI, 6. 3. Jér., tr. Soucca, I, 10 (9). 4. R. Yossé donc les autorisait aussi, bien que les tentures ne touchaient pas au sol. 5. Ci-dessus, tr. Sabbat, III, 4, et les notes.

des légumineux en mer[1], d'user des importations dans les châteaux-forts (castra), enfin de rapporter du linge du bain.

R. Abahou dit au nom de R. Yossé : l'avis de la Misnâ, « qu'en cas de superposition des 2 balcons, sans séparation suffisante, il soit interdit de puiser de l'eau, à défaut d'eroub », est seulement applicable au cas où l'on utilise le balcon supérieur, à travers le trou percé au balcon inférieur ; mais si les murs sont spéciaux au balcon supérieur, sans transition par l'inférieur, il sera permis de s'en servir. On a de même enseigné : si 3 balcons sont superposés l'un à l'autre, il n'est pas permis de faire passer des objets du supérieur à l'inférieur à travers le médial ; mais par la partie extérieure, on peut sans crainte monter des objets de la cour au toit. De même, dit R. Samuel b. R. Isaac, l'interdit de la Misnâ est seulement applicable à l'intérieur ; mais, par l'extérieur, le passage est permis. Selon R. Zeira, c'est interdit en tous cas, ou du dedans, ou du dehors[2]. Il est un enseignement qui conteste l'avis de R. Samuel : il est permis de descendre, est-il dit, une marmite contenant de la viande pour la placer sur le chambranle large de 4 p. qui domine la cour ; au milieu, s'il y a une ouverture de 4 p. en carré, c'est interdit, car il n'est pas permis de transmettre d'un domaine à un autre par un autre espace (l'ouverture) ; comment donc se fait-il que R. Samuel vient de le déclarer permis ? Là c'est différent, fut-il répondu, parce que l'ouverture est juste égale (au niveau du balcon) et justifie l'interdit ; ce qui n'a pas lieu en cas d'emploi de l'air extérieur.

9. Lorsqu'une cour a moins de 4 coudées en longueur, il est interdit d'y jeter de l'eau le samedi, à moins d'avoir adapté, au dehors ou à l'intérieur, une cavité qui, plus profonde que le trou d'écoulement, ait une contenance de 2 saas ; seulement, si cette cavité est faite à l'extérieur, il faut qu'elle soit couverte par une voûte ; c'est inutile si elle est à l'intérieur.

10. R. Eliézer b. Jacob dit : dans un tuyau d'écoulement dont la voûte s'étend encore à un espace de 4 coudées sur la voie publique, on peut verser de l'eau le samedi ; selon les autres sages, le toit ou la cour eussent-ils 100 coudées de long, on ne devra rien verser directement au tuyau, mais on jettera l'eau sur le toit, d'où elle coulera au ruisseau. La cour et l'antichambre seront jointes pour la mesure des 4 coudées (dont parle le § précédent).

11. De même, si 2 habitations, διαῖτα, sont sises l'une vis-à-vis de l'autre, qu'une partie des habitants aient creusé la cavité (mentionnée § 9) et les autres ne l'aient pas creusée, l'accès sera permis aux premiers, non aux seconds (à défaut d'eroub).

Les sages ont mesuré que, pour les besoins journaliers de l'homme, il faut

1. Malgré la rosée accidentelle survenant aux fruits cueillis de grand matin, ils échappent à l'impureté. 2. Même par l'air, l'interdit passe d'un voisin à l'autre.

une quantité de 2 saas d'eau; et comme un espace de 4 coudées équivaut à cette quantité, on a prescrit, à son défaut, d'adapter une cavité d'une telle contenance. Si cette cavité a été percée d'un trou, les avis sont partagés : l'un prescrit de le boucher ; l'autre en dispense. Si elle a été remplie à ras, selon l'un, il faut dès la veille en retirer un peu, pour que l'eau jetée le samedi ne déborde pas jusque sur la voie publique[1] ; l'autre en dispense. R. Mena remarque que ces 2 avis (dans les 2 cas) émanent des mêmes sages ; ainsi, celui qui (plus sévère) exige de boucher prescrit aussi de ne pas en verser ; l'autre au contraire (moins sévère) dispense de boucher et permet de verser de l'eau. R. Hiya dit à R. Mena : Bar-Marich, ton père R. Yôna a dit que lorsque la cavité se trouve sise en pente [1], καταφορά, si cette pente se dirige de l'intérieur au dehors, il est interdit de verser (l'eau coulera certes aussitôt dans la rue), la cavité eût-elle plus de 10 p., et si elle est dans le sens inverse, se penchant du dehors vers l'intérieur, c'est permis, même si la cavité a moins de 10 p., d'un commun accord; il n'y a de discussion qu'au cas où ce réservoir est droit, au niveau du sol.

Est-ce que notre Misnâ (§ 10), disant, « la cour et l'antichambre seront jointes pour la mesure des 4 coudées », ne contredit pas R. Yohanan, qui est de l'avis de ne pas joindre 2 domaines dont les niveaux diffèrent? Il se peut qu'il s'agisse de 2 pièces ayant le même niveau. Est-ce que l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui permet seulement ici de joindre la cour et la galerie, n'est pas contredit par l'enseignement qui permet de joindre le balcon avec le toit et la cour pour former l'espace de 4 coudées? On peut aussi répondre, dit R. Hanania, qu'il s'agit du cas où ils ont le même niveau; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit : on ne joint pas, pour constituer cet ensemble, la maison avec la soupente, la cour et l'antichambre, parce qu'il s'agit en ce dernier cas d'inégalité du niveau. Selon R. Jérémie, R. Meir (de cet enseignement) et R. Eliézer b. Jacob (de la Misnâ) expriment au fond le même avis : il est dit du second que, par un trou d'écoulement s'avançant de 4 coudées sur la voie publique (formant un domaine distinct), il est permis de verser l'eau le samedi, qui se répand ainsi au dehors; selon les autres sages, le toit ou la cour eussent-ils cent coudées de long, il n'est pas permis de verser l'eau par le trou d'écoulement. De R. Meir il est dit : dans les tuyaux de conduite à travers les villes (assez grands et ayant au moins 2 saas), fussent-ils même troués et laissant échapper de l'eau dans la rue, on pourra en verser le samedi ; tel est l'avis de R. Meir. L'on a dit en outre : s'il y a une gouttière, il est permis de verser par le trou d'écoulement (alors, l'eau ne tombe pas de suite dans la voie publique); pendant la saison des pluies, il est en tous cas permis de verser, sans même qu'il y ait de cavité comme récipient (la pluie allant déjà au delà de l'espace privé). Lorsqu'un conduit couvert ou tuyau se prolonge à la distance de 4 coudées sur la voie publique, il est interdit d'y jeter de l'eau [3]. Car

1. Ce qui équivaudrait à l'acte de jeter du domaine privé dans la rue. 2. Ce même terme, dans un passage midraschique, a, selon Sachs (*Beitræge*, II, 107), le sens de « coups ». 3. Cf., tr. *Kilaïm*, IX, 2 (t. II, p. 312).

Bar-Kappara n'a-t-il pas dit à ce sujet que c'est permis dans un endroit écarté? Or, en hiver, où tous les conduits sont pleins, ne semblent-ils pas tous cachés ? Cet avis en effet, qui est en opposition avec Rab, n'a pas de base ; or Rab a dit: lorsqu'une interdiction est établie pour éviter l'apparence du mal, elle subsiste même au fond le plus caché des appartements.

CHAPITRE IX

1. Tous les toits de la ville forment ensemble un seul domaine, à condition qu'aucun ne soit plus élevé de 10 palmes, ou plus bas de 10 p. Tel est l'avis de R. Meir ; selon les autres sages, chaque toit forme un domaine à part. R. Simon dit : soit les toits, soit les cours, soit les parcs, forment un seul domaine pour les autres ustensiles qui s'y trouvent le samedi, non pour ceux qui se trouvaient dans la maison.

R. Yossé b. R. Aboun dit que Rab et Samuel sont en discussion [1] au sujet des toits égaux : Samuel permet de transporter des objets sur les toits si l'ensemble n'atteint pas 2 saas ; Rab le permet si même l'espace atteint la mesure d'un cour, et même de deux. On a supposé que la discussion entre R. Meir et les autres sages a lieu au cas où la maison étant à plusieurs participants a été jointe symboliquement par l'eroub ; en ce cas les autres sages sont d'avis de ne pas appliquer cette jonction aux toits, non habités d'ordinaire ; mais lorsqu'il n'a pas fallu d'eroub (que la maison appartient à une seule personne), les autres sages sont-ils aussi d'avis de considérer tous les toits comme un seul domaine? En effet, on a fini par expliquer que la discussion a lieu si même les maisons appartiennent chacune à une seule personne. Notre Misnâ (où les avis sont divisés) entend parler du cas où chaque toit est accessible, soit par l'échelle de Tyr (courte), soit par l'égyptienne (longue) ; mais, si tous sont accessibles par la longue échelle, tandis que l'on atteint l'un d'eux par une courte échelle (toujours appliquée au mur), celle-ci sert de porte, et le reste ira par montée et descente (μετάτροπος.) Selon les rabbins, qui distinguent chaque domaine à part, chacun peut-il transporter sur son toit? Samuel autorise le toit entier; Rab permet seulement un espace de 4 coudées. La misnâ suivante (§ 2) est opposée à Rab : « si un grand toit près du petit le domine, il sera permis de transporter des objets sur le grand, non dans le petit. » Or, on comprend que sur le grand toit on délimite un espace permis de 4 coudées ; mais y a-t-il lieu d'établir le même interdit pour le petit, et y a-t-il seulement un interdit pour 4 coudées? Rab et Samuel disent que l'on est censé ajouter 4 coudées à la porte, de sorte que même le petit toit sera bien assez grand. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Samuel: s'il y a une ouverture donnant sur le toit, l'usage du grand toit sera pourtant permis, puisque la rupture n'englobe pas tout ; le petit sera interdit, parce que la rupture y est complète au point

1. Cf. ci-dessus, VII, 1.

de jonction. R. Meir dit aux autres sages: puisque vous reconnaissez avec moi qu'il est permis de déplacer dans la cour les objets qui s'y trouvent depuis l'entrée du sabbat, il ne doit pas y avoir d'autre règle pour le toit. Non, disent-ils, il y a une différence : à la cour au bas, il n'y a pas d'habitants, tandis que pour le toit, l'occupation des habitants en bas dans la maison se reporte en haut. Mais, répliqua R. Meir, lorsque la maison est construite en contre-bas de façon à faire apparaître la cour plus haute que le toit, où la division de l'habitation sise au-dessus est inapplicable, défendrez-vous aussi le transport? Il n'en est pas de même, répondirent les autres sages: dans la cour (par suite de l'association), nul ne reconnaît sa part spéciale; mais sur le toit, chacun reconnaît sa part. Mais, demanda encore R. Meir, si la cour est divisée en portions, πεσσοί, pourquoi l'interdiriez-vous? Sur ce dernier cas, ils n'objectèrent rien. Selon R. Yossé b. R. Aboun, ils ont continué à répliquer et à opposer des différences : les clôtures de la cour s'élèvent au milieu d'elle et font connaître les divisions; mais celles-ci ne vont pas jusque sur les toits, et on ne les distingue plus là. Sur quoi, R. Meir leur dit : je suis aussi d'avis qu'il faut des séparations; seulement, on tire des prolongements imaginaires depuis la base du mur, comme s'il s'élevait au delà du toit.

On a enseigné que R. Juda dit: lorsqu'au moment d'une persécution il nous fut défendu de lire la loi, nous avons pris le rouleau sacré, l'avons monté de la cour au toit et de là à un autre toit, où nous avons pu nous mettre à lire ces textes, sans que personne ne dise rien. Ce fait, dit-on, spécial à une persécution, ne prouve rien. Rabbi raconte : lorsque nous nous trouvions à étudier chez R. Simon à Thecoa, nous prenions de l'huile pour nous frotter, du linge (linteum) pour nous essuyer ; nous rendant de la cour sur le toit, de là au parc, de celui-ci dans un autre parc, jusqu'à ce que nous atteignions un emplacement près de la source, où nous descendions pour nous baigner. Il se trouve que 4 avis divers sont professés à ce sujet. Ainsi, 1. tous les toits de la ville forment ensemble un seul domaine; 2. les autres sages comptent chaque toit à part; 3. R. Juda compte comme un seul domaine la cour et les toits de la même maison; 4. R. Simon réunit la cour, le toit et le parc, pour les ustensiles qui ont passé la nuit en ces lieux, non à l'égard de ceux qui se sont trouvés dans la maison. C'est vrai, dit R. Yoḥanan, lorsqu'il n'y a pas eu de jonction par l'eroub (où l'on n'éprouve pas la crainte d'un déplacement d'objets, portés de la maison dans la cour); mais si l'eroub a été posé (pour chaque cour à part), la cour est l'égale de la maison, tandis que les toits forment un domaine à part (où il sera défendu d'apporter des objets de la cour, leur lieu de séjour primitif). R. Zeira dit : qu'il y ait eu eroub, ou non, il sera permis de porter sur le toit. Est-ce que notre Misnâ ne s'oppose pas à l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « pour ceux qui se trouvent dans la maison, ils ne forment pas un seul domaine » ? Or, si la Misnâ parlait du cas seul où l'on n'a pas posé l'eroub des cours, qu'il soit par conséquent défendu de porter de la maison à la cour faute d'un eroub, n'est-ce pas à plus forte raison de même inter-

dit pour le toit? Non, dit R. Aboun b. Cahana en présence de R. Ila: notre Misnâ parle du cas où chaque cour à part a été l'objet d'un eroub spécial avec la maison attenante[1]. Pourtant, même en ce cas, l'eroub ne s'applique pas aux ustensiles qui se sont trouvés dans la maison à l'entrée du sabbat; comment donc justifier leur déplacement? Les rabbins de Césarée répondent au nom de R. Yossé b. Aboun: l'avis de Samuel est d'accord avec celui de Rab (qu'il s'agit dans la Misnâ même du cas où l'eroub a été posé), et tous deux contestent l'avis contraire de R. Yohanan. Aussi est-il dit: tous les toits forment ensemble un seul domaine; or, Samuel permet le transport des objets sur les toits si l'ensemble n'atteint pas 2 saas: Rab le permet si même l'espace atteint la mesure d'un *cour* ou de deux.

2. Si un grand toit se trouve près d'un petit, il est permis au propriétaire du grand d'y monter des ustensiles le samedi, non à celui du petit. Lorsqu'une grande cour, par suite d'une brèche survenue au mur de clôture, se trouve ouverte sur une petite, il sera permis au propriétaire de la grande (en posant l'eroub) de porter les ustensiles au dehors, non au maître de la petite cour, laquelle forme une sorte de porte de la grande. Si, par suite d'une brèche au mur de clôture, une cour ouvre sur la voie publique, on est coupable si l'on porte un objet de là dans une propriété privée, ou si l'on y apporte un objet venant d'un bien privé. Tel est l'avis de R. Eliézer; selon les autres sages, il y a dispense au cas où l'on apporte de là sur la voie publique, ou de celle-ci dans ladite cour, parce qu'elle est considérée comme un intermédiaire.

Notre Misnâ est conforme à l'avis des rabbins (que chaque toit est un domaine à part) et permet l'usage de ce toit seul, non d'un autre; l'interdit n'a lieu qu'en cas d'inégalité de niveau entre les divers toits, mais s'ils sont égaux, le déplacement de l'un à l'autre est permis. Cette même Misnâ est en désaccord avec Samuel, en disant: « lorsqu'une grande cour, par suite d'une brèche survenue au mur de clôture, se trouve ouverte sur une petite, il sera permis au propriétaire de la grande (par l'eroub) de porter les ustensiles au dehors, non au maître de la petite cour »; or, ne devrait-on pas permettre de transporter dans la petite jusqu'à la séparation? Il y a une distinction, dirent les compagnons d'étude, en présence de R. Yossé, au nom de R. Ahia: Samuel a dit plus haut (VI, 8) qu'il est permis de transporter dans la même cour le premier samedi, par extension de l'autorisation partielle, tandis qu'il le défend le samedi suivant, comme l'interdit aussi notre Misnâ. De quel cas s'agit-il ici? S'il n'a été posé qu'un seul eroub commun à tous (de la grande cour et de la petite), l'usage devrait être autorisé aussi bien le premier samedi que le suivant? S'il s'agit du cas où nul eroub de jonction n'a été posé, il devrait être interdit

1. C'est en ce sens que R. Yohanan entend qu'il y a eu omission d'un eroub, joignant plusieurs cours.

en tout sabbat d'y rien déplacer? C'est vrai en principe, et le fait dont parle Samuel n'est qu'un cas particulier, ainsi accompli (sans conséquence comme règle). R. Aboun b. Cahana dit en présence de R. Ila: malgré l'eroub placé pour chaque cour à part, l'usage de la grande cour sera autorisé en raison de la brèche complète survenue au mur de clôture (formant communication), tandis que pour la petite, la rupture de la brèche est imparfaite.

R. Zerika, ou R. Jacob b. Aboun, dit au nom de R. Ḥanina: R. Eliézer, considérant comme voie publique cette cour dont la clôture est rompue, ne prononce l'interdit qu'à partir de l'emplacement des murs (le reste étant au lieu intermédiaire); il faut que, de chaque côté, les sommets d'angle aient été enlevés (de façon à ne plus reconnaître la base du mur), et à condition que la partie maintenue ait au moins 4 p. (sans quoi, il est inutile que les angles soient enlevés). R. Zeira et R. Ila disent au contraire tous deux: même dans l'emplacement en deça du mur de clôture, l'interdit a lieu, et R. Eliézer considère toute la cour comme voie publique; mais à partir du point qu'occupait la clôture, les autres sages reconnaissent aussi qu'il y a interdit, et que la rupture assimile cette place à la rue. Sur quoi, R. Zerikan dit avoir souvent étudié en compagnie de R. Jacob b. Aboun et ne l'avoir jamais entendu attribuer une telle opinion à R. Eliézer. Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, il arrive parfois d'entendre un avis, que tel autre compagnon n'a pas entendu exprimer [1]. R. Jérémie ajoute au nom de Rab: si l'on a dit qu'en cas d'enlèvement des sommets d'angle du mur de chaque côté, tout l'emplacement de la cour est considéré comme public, c'est à la condition d'égalité de niveau entre la base de ce mur et le reste du sol (à défaut de quoi, la trace du mur serait distincte, et il n'y aurait pas lieu d'interdire le tout).

4. Lorsque, par suite d'une brèche au mur, la cour ouvre de deux côtés sur la voie publique, ou si une maison se trouve ainsi ébréchée de deux côtés, ou si les poutres et les lattes verticales à l'entrée d'une ruelle se trouvent enlevées, il est permis d'y transporter le même samedi où l'accident est arrivé, non plus à l'avenir. Tel est l'avis de R. Juda. R. Yossé dit: si c'est permis le premier samedi, il en sera de même plus tard; et si c'est interdit plus tard, il en sera de même le premier samedi.

A quoi bon parler d'une ouverture sur deux côtés? N'est-ce pas aussi bien interdit à l'avenir si la brèche est d'un seul côté? Notre Misnâ ne saurait donc être conforme à Rabbi, qui a dit plus haut (I, 1) qu'en cas de rupture de l'enclos d'une cour, il faut y poser deux planches pour autoriser le transport. Cette opinion, dit R. Samuel au nom de R. Zeira, fait l'objet d'une discussion entre Rabbi et les autres sages [2]: l'un exige une seule planche; selon les autres, il en faut deux; or, d'après celui qui prescrit là l'addition d'une planche, il suffit aussi ici d'une seule (large de 4 p.); d'après

1. Jér., tr. *Yebamoth*, IV, 7, fin (f. 5d). 2. A cause de cette divergence d'avis, la Misnâ parle de rupture des 2 côtés.

les autres qui prescrivent la présence de 2 planches (si petites qu'elles soient), il en faut aussi 2 ici. — Si la maison, dont parle la Misnâ, se trouve ébréchée au milieu (qu'il reste des parties debout des 2 côtés), elle reste autorisée ; Samuel l'interdit. R. Zeira dit : si Samuel ne l'avait sans doute appris ainsi de son maître, on se demanderait pourquoi il l'interdit en cas de rupture médiale ? C'est que tout ce côté a été renversé (il n'y a plus de clôture). Mais, objecta R. Yossé b. R. Aboun, n'est-ce pas alors la même chose qu'une galerie, dont l'accès est certes permis ? (Point non résolu).

R. Yohanan dit : R. Eliézer a seulement déclaré considérer comme voie publique et prononcer la culpabilité en cas de transport dans une cour à la clôture ébréchée, s'il s'agit d'une cour, ou d'une ruelle, qui sont d'ailleurs publiques ; mais si la brèche a lieu au mur d'une maison, la rupture est considérée comme un pont (et le transport d'objets d'un bien privé en cet espace n'est pas condamnable), tandis que Rab et R. Yossé disent tous deux que l'interdit dont il a été parlé plus haut s'applique aussi bien au premier samedi qu'au suivant. Il dit encore : pour la plante du Costus [1], la courge sèche creusée, la ruelle, le prosélyte, l'homme ignorant, on suit l'avis le plus sévère, en cas de doute. Ainsi, du premier il est dit [2] : on peut acheter avec de l'argent provenant de la dîme le costus, le cinamon (ou gingembre), ou d'autres épices [3], et ces objets ne sont pas susceptibles d'impureté en touchant un mets impur, selon R. Akiba. R. Yohanan b. Nouri lui dit : si l'on peut les acheter avec de l'argent provenant de la dîme, ils devraient être aussi accessibles à la propagation de l'impureté, et s'ils s'échappent, on ne devrait pas non plus pouvoir les acheter pour l'argent de la dîme (n'étant plus des comestibles ordinaires). Aussi, R. Yohanan leur applique une double sévérité, celle d'être susceptibles de devenir impurs, sans que l'on ait la faculté de les acheter pour de l'argent de la dîme. De la courge, il a été dit [4] : on peut employer une courge sèche creusée, trempée dans un bain légal d'eau pure, pour sanctifier et répandre l'eau d'aspersion ; mais après la survenue d'une impureté, malgré la purification dans un bain, ce n'est plus permis. Aussi, R. Yohanan prescrit de suivre l'avis le plus sévère, de ne pouvoir employer une telle courge pour la sanctification, ni en principe (avant toute impureté), ni à la fin. Au sujet de la ruelle, notre Misnâ dit : « si les poutres et les lattes se trouvent enlevées, il est permis d'y transporter le même samedi, non à l'avenir, selon R. Juda ; R. Yossé dit : etc. » Aussi, R. Yohanan prescrit de suivre l'avis le plus sévère en tous points et interdit un tel transport, tant le 1er samedi qu'au samedi suivant. Pour le prosélyte, il a été enseigné [5] : lorsqu'un prosélyte, au moment d'être converti au Judaïsme, possède des vins et qu'il dit être certain qu'on n'en a pas employé pour faire des libations aux idoles, si ces vins ont été préparés pour son propre usage seul, il pourra les consommer comme purs, mais ils seront impurs pour d'autres

1. Ou : κόστος. V. Pline, Hist. nat., XII, 12, et XIII, 1. 2. Tr. Ouqcin, III, 5 ; cf. tr. Haghigâ, III, 4. 3. P. ex., dit le commentaire, de la noix *moscato* (muscade). 4. Tr. Para, V, 3. 5. Tossefta, Taharoth, ch. 9.

israélites[1]; si des païens ont travaillé avec lui à la confection de ce vin, il sera interdit à tous, aussi bien au prosélyte qu'à d'autres. R. Akiba objecte : si au 1er cas ce vin est pur pour le prosélyte, d'autres aussi devraient pouvoir le consommer; s'il est impur pour d'autres, le prosélyte ne devrait pas non plus en boire. Aussi, R. Yohanan prescrit de suivre l'avis le plus sévère, il l'interdit en tous cas, tant à lui qu'à d'autres. Pour l'ignorant, il a été dit[1] : si, au moment d'être admis comme compagnon (de pureté), l'homme jusque-là ignorant (et négligent) possédait des produits purs et qu'il dit être certain qu'on n'en a pas préparé autrement qu'à l'état pur, lorsque cette préparation a eu lieu par lui seul, les produits seront permis pour son usage personnel, mais interdits à d'autres compagnons; si d'autres gens du peuple l'ont aidé à préparer ces mets, ceux-ci seront interdits à tous, tant à lui qu'à d'autres. R. Akiba objecte: si au 1er cas les mets sont purs pour ce compagnon, ils doivent l'être aussi pour d'autres; s'ils sont impurs pour d'autres, ils doivent l'être aussi pour lui? Aussi, R. Yohanan prescrit de suivre l'avis le plus sévère et de déclarer qu'il est interdit de consommer ces mets, tant à ce compagnon qu'à d'autres.

4 (5). Si quelqu'un érige une soupente formant la traverse entre 2 maisons sises sur la voie publique, de même sous des ponts dont les arches sont accessibles des 2 côtés[2], il est permis de transporter des objets le samedi. Tel est l'avis de R. Juda; les autres sages l'interdisent. R. Juda dit aussi que l'on peut poser l'eroub servant à permettre le transport dans une ruelle percée des 2 bouts; les autres sages l'interdisent.

R. Houna dit[3] : ce n'est plus une voie publique dès qu'elle est ouverte. Mais, objecta R. Simon b. Carsena, ne peut-on pas prouver le contraire d'après ce qui s'est passé au désert, où le camp d'israël était entouré de nuages de toutes parts formant la voûte (et, par comparaison avec ce fait, on devrait en un tel cas interdire le transport)? Notre Misnâ ne partage pas cet avis, et elle dit au contraire : « Sous les ponts dont les arches sont accessibles des 2 côtés, il est permis de transporter des objets le samedi, selon R. Juda ; les autres sages l'interdisent ». Il est seulement question d'interdit, sans parler de condamnation en cas de fait accompli. Faut-il, selon R. Juda de notre Misnâ, que les arches en question soient pourvues d'une clôture? Selon R. Aba, il en faut une; R. Yossé en dispense. Les compagnons d'étude dirent en présence de R. Yossé que l'avis de R. Aba, prescrivant la présence du mur, est juste, puisque l'on a enseigné plus haut (VIII, 7) : « Selon R. Juda, la clôture (servant à séparer en 2 un puits mitoyen) n'aura pas eu plus d'effet qu'un mur entre 2 cours » (il faut donc croire que R. Juda exige du moins la présence du mur). De cette Misnâ toutefois, fut-il répliqué, nous n'avons rien à conclure; car à défaut de toiture il faut une séparation ; tandis qu'ici, pour les arches des ponts qui sont

1. Tr. Demaï, II, 2 (t. II, p. 147). 2. Cf. tr. Sabbat, XVI, 4, et ci-dessus, I, 1.
3. B. tr. Sabbat, 98a.

couvertes, il se peut qu'il y ait dispense en raison de la couverture. Quant à l'opinion professée par R. Juda au sujet de l'autorisation de transporter sous ces arches accessibles de toutes parts, elle subsiste[1] au cas où le chemin aboutit dans une vallée (domaine intermédiaire) ; mais s'il aboutit sur la voie publique, le transport y est interdit. Cette interdiction a lieu en cas d'absence de clôture ; mais s'il y en a une (ce qui rend le domaine privé), il est permis d'y transporter.

CHAPITRE X

1. Lorsque le samedi on trouve des phylactères en public[2], on peut les rentrer en les emportant attachés sur soi, par paire[3]. R. Gamaliel dit : on peut chaque fois emporter 2 paires. Ce n'est vrai toutefois que s'il s'agit de phylactères ayant déjà servi, mais ce n'est pas nécessaire s'ils sont tout neufs. Si on les trouve liés ensemble par paires, ou tous attachés, il faut rester auprès d'eux jusqu'à la nuit, puis les rentrer. S'il y a danger à les surveiller (à cause des persécutions religieuses), il suffira de les couvrir avant de les quitter.

Si l'on trouve des phylactères, est-il dit, on les rentre par paires, de la même façon qu'il est d'usage de les revêtir en semaine, savoir l'un au bras, l'autre sur la tête. Selon R. Gamaliel, on peut rentrer ainsi 2 paires à la fois, en mettant 2 au bras et 2 on tête-[4].

D'après l'avis des autres sages, il n'est pas légalement interdit le samedi de porter des phylactères (ce n'est qu'une prescription rabbinique) ; selon R. Gamaliel, c'est une défense légale[5]. R. Jérémie au nom de R. Samuel dit que R. Gamaliel admet aussi l'autorisation légale de les porter le samedi ; seulement, il permet ce transport par une autre raison, c'est que l'on a mesuré la capacité de contenance du sommet de la tête, qui peut recevoir 2 phylactères. S'il en est ainsi, pourquoi ne pas permettre en semaine de porter 2 paires réunies ? En effet, dit R. Hagaï, si l'on veut porter 2 paires, c'est permis. R. Zeriqa, au contraire, dit : R. Hamnona m'a enseigné que la place des phylactères va jusqu'à l'endroit où le crâne de l'enfant est mou[6]. On a enseigné ailleurs[7] : R. Juda b. Bava témoigna qu'un coq fut lapidé pour avoir causé la mort d'un enfant, en lui perforant le crâne dont il avait piqué la partie molle. R. Yossé dit qu'il faut compléter la Misnâ en ces termes : R. Gamaliel autorise le transport à condition qu'il y ait 2 personnes (dont l'une atteste la trouvaille, pour ne pas le soupçonner de les avoir mis en ce jour).

1. Cf. ci-dessus, II, 4. 2. Où il est à craindre qu'on leur manque de respect. 3. Ceux de la main et de la tête, étant admis l'avis de celui qui dit d'en porter même le samedi. 4. Suit un passage, déjà traduit, tr. Berakhôth, II, 3 (t. I, p. 34-35). 5. Aussi permet-il, à titre d'ornement, de rapporter 2 paires en ce jour. 6. Le comment. a : *Fontène* ; ce mot roman, nous dit M. D., indique la partie molle du crâne. 7. Tr. Edouyoth, VI, 1.

Au contraire, selon R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Aḥa, il permet ce transport même pour 2 paires (et loin d'être plus sévère que le préopinant, il émet un avis plus facile à suivre). On avait cru pouvoir déduire que, selon l'explication des sages (savoir R. Yossé, qui attribue à R. Gamaliel un avis plus sévère que le préopinant), la question de ne pas porter les phylactères le samedi n'est pas une défense formelle de la Loi, mais seulement rabbinique; selon l'explication de R. Aḥa, c'est interdit formellement (aussi permet-il de porter même 2 paires, ce jour, comme un ornement). Pourquoi, s'il en est ainsi, ne pas autoriser de rapporter à la main une telle trouvaille? Il vaut mieux les transporter comme un vêtement (sur soi) et ne transgresser qu'une fois le samedi par cette mise, non 2 fois. On a enseigné que la femme, aussi bien que l'homme, peut rapporter en ce jour des phylactères trouvés. On a cru, à ce sujet, devoir remarquer ceci : d'après celui qui déclare le transport des phylactères défendu le samedi avec certitude, on comprend que cet objet soit traité comme un ornement, et qu'il n'y ait pas de distinction entre l'homme et la femme (ne devant emporter qu'une paire à la fois); mais, d'après celui qui n'admet pas la défense comme formelle (de sorte que, le port des phylactères étant autorisé en ce jour, on ne pourra porter qu'une paire), cette restriction est applicable à l'homme, pouvant accomplir ce précepte; mais comment l'approprier à la femme? En effet, répond R. Eléazar, il n'est question de la femme que selon R. Gamaliel, puisqu'il a été enseigné [1] : Tobie, le serviteur de R. Gamaliel, mettait des phylactères, et les sages ne l'en ont pas empêché; or, il est évident que l'on n'en détournerait pas davantage la femme, qui est au moins au niveau du serviteur pour l'accomplissement des préceptes religieux (elle ne pourra donc porter qu'une paire).

Il faut, dit la Misnâ, rapporter le samedi, les phylactères vieux; mais on peut laisser au champ les neufs, parce que les premiers ont été déjà examinés et sont certes valables pour les offices, non les neufs. On a enseigné [2] : il faut examiner les phylactères une fois par an, selon l'avis de Rabbi; R. Simon b. Gamaliel dit qu'il n'est jamais besoin de les examiner, car Hillel l'ancien disait tenir les siens de son grand-père maternel, sans qu'ils aient été ouverts depuis lors. Si l'on en trouve 2 ou 3 tas, on examinera la 1re paire du 1er tas, agissant de même pour le 2e et le 3e. Isaac b. Eliézer demanda : est-ce que l'examen d'une seule paire, trouvée bonne, suffit à constituer une présomption favorable pour tout le reste, ou faut-il réviser chacune à part? Or, la différence consiste en ceci : si la présomption acquise par une paire suffit pour tout le reste, il n'y aura qu'à examiner la 1re paire de chaque tas; au cas contraire, il faudra examiner 3 paires de chaque tas. — « S'il y a danger à les surveiller, est-il dit, il suffira de les couvrir avant de les quitter. » Si c'est la saison des pluies, il faudra s'envelopper d'une peau [3], puis les couvrir avec elle. Celle-ci toutefois, dit R. Aḥa, au nom de R. Aba, devra être tendre, servant

1. Jér., Soucca, II, 1 (f. 52d). 2. Mekhilta sur l'Exode, section *Bô*, ch. 17, fin. 3. Ce mode de transport est permis à titre de vêtement. Tossefta, ch. 8.

aisément de couverture; mais, si elle est dure, c'est une charge évidente, et elle est interdite. En outre, il devra s'agir d'un emplacement à l'écart; sans quoi, s'il est visible à tous, cela ne sert à rien de les couvrir.

2. R. Simon dit : on les transmet à son voisin et celui-ci à un autre, jusqu'à l'arrivée à la 1re cour extérieure de la ville. On porte de même en ville un enfant né subitement le samedi aux champs, dût-il passer par cent mains. R. Juda dit : on peut aussi transporter de cette façon un tonneau de vin trouvé, même au-delà des limites sabbatiques. On lui objecta toutefois qu'un tel objet ne saurait être porté plus loin que ne pourrait aller le maître.

3. Si on lit le rouleau de la loi en étant sur le seuil et qu'il se déroule de la main, on peut le ramener à soi (quoiqu'au dehors). Si cela lui arrive en étant sur le toit, on peut le ramener tant qu'il n'est pas arrivé à 10 palmes; à partir de là, on retourne le rouleau sur l'écriture (en le posant). R. Juda dit : n'y eût-il qu'un écart de la largeur d'une aiguille entre la terre et le rouleau, il est permis de le ramener. R. Simon dit : même s'il touche la terre, on peut le ramener en roulant, car la prescription rabbinique du repos est annulée par le respect dû aux écrits saints.

4. Sur une corniche devant la fenêtre, il est loisible de poser des objets fragiles, ou de les enlever de là le samedi [1].

R. Eliézer et R. Abdimé expliquent tous deux la Misnâ au nom de R. Mena : l'un dit que l'enfant serait en danger si on le laissait au dehors. Mais, objecta le compagnon d'études, s'il y a danger, ne faut-il pas le ramener à la main, sans le faire passer par l'entremise de plusieurs personnes? C'est que, fut-il répondu, il s'agit du cas où il est possible de le ramener par une voie permise. R. Simon b. Lakisch dit, au nom de Lévi Sikhia : lorsque la Misnâ (§ 2) parle de la transmission du tonneau, elle veut dire que l'on versera successivement le contenu d'un récipient à celui du voisin; sans quoi, on ne pourrait pas concevoir le déplacement du tonneau plus loin que ne peut aller le possesseur même. Or, R. Juda se conforme en ceci à son opinion [2], que le liquide absorbe (sans avoir de consistance).

La Misnâ (§ 3) parle d'un seuil permis (ayant 10 p. de haut et 4 de large, soit un domaine privé). Mais au cas où le volume se déroule hors du seuil (sur la voie publique), ne devrait-il pas être interdit comme pouvant entraîner un transport défendu, d'un domaine à l'autre? On peut justifier la Misnâ en disant qu'il s'agit d'un seuil intermédiaire (large de 4 p. et ayant moins de 10 p. en hauteur), où l'on se trouvait assis à lire la loi, avant l'arrivée de la nuit, et par oubli, on l'a ensuite laissé échapper de la main sur la voie publi-

1. Dans les éditions de la Misnâ, la phrase suivante (§ 5) est rattachée ici au § 4.
2. Tr. Edouyoth, IV, 6.

que. — « On peut le ramener, est-il dit, aussi longtemps qu'il n'est pas arrivé à 10 p.; à partir de là, c'est interdit. » Cette opinion, dit R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Yassa, émane de R. Juda, qui dit ailleurs [1] : il est interdit de faire usage de l'air se trouvant à une hauteur de 10 p. de la voie publique (d'y déplacer des objets). « On pose le rouleau du côté de l'écriture », est-il dit ; pour que celle-ci ne soit pas méprisée. C'est conforme à ce que dit R. Aḥa, ou R. Samuel b. Nahman [2] : lorsqu'il n'y a pas d'étoffe de garde autour d'un livre, on le pose du côté de l'écriture, pour que celle-ci ne soit pas exposée. — « Selon R. Juda, est-il dit, n'y eût-il qu'un écart de la largeur d'une aiguille entre la terre et le rouleau, il est permis de le ramener. » Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Il dit, d'une part [3], qu'il est interdit de faire usage de l'air se trouvant à une hauteur de 10 p. de la voie publique ; comment donc dit-il ici qu'en touchant presque terre, on peut encore ramener à soi le rouleau? En effet, dit R. Yoḥanan, il faut lire dans la Misnâ que c'est l'avis, non de R. Juda, mais de R. Meir. Les sages rapportent que R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : l'autorisation émise par la Misnâ n'est pas seulement relative à un volume entier, mais aussi à une bande contenant quelques versets.

La Misnâ (§ 4) permet l'usage d'une seule corniche placée devant la fenêtre ; mais s'il y en a qui sont superposées, il est interdit d'y poser des objets ; car 2 domaines distincts (en haut et en bas) ne peuvent pas bénéficier des avantages d'une seule propriété. Cet interdit, toutefois, est seulement applicable aux 2 corniches qui n'ont pas 4 p. de large (s'annulant en raison de leur étroitesse) ; mais si elles ont cette largeur, il est permis d'en user comme d'un espace permis. C'est ainsi que R. Aḥa a dit plus haut (VII, 2), au nom de R. Yoḥanan : l'accès des corniches, ou des murs hauts de 10 p. et moins larges que 4 p., est autorisé de tous les côtés, sans toutefois faire la double opération, d'y apporter un objet d'un bien privé, puis de là dans la rue.

5. Il est permis, en se tenant dans un bien privé, de déplacer des objets qui se trouvent sur la voie publique, ou à l'inverse de placer ceux d'un bien privé en étant dans la rue, sauf à ne pas les porter à plus de 4 coudées. On ne devra pas, en se tenant dans un bien privé, uriner sur la voie publique, ou en étant dans celle-ci uriner dans la propriété privée, ni même cracher dans ces 2 cas. R. Juda dit : même au moment où la salive vous monte dans la bouche, on ne devra pas marcher 4 coudées avant de cracher.

La version de notre Misnâ, disant : « il est permis, etc. », n'est pas exacte, et il faut lire au contraire, dit Rab, conformément à la Misnâ suivante : On ne devra pas, en étant placé dans un bien privé, ouvrir l'accès sur la voie publique, ni en étant placé dans celle-ci ouvrir un bien privé avant d'y être entré (par crainte du transport involontaire de la clef d'un domaine à l'autre),

1. Tr. Sabbat, I, 1. 2. Jér., Meghilla, I, 9 (f. 71d) ; Sôferim, III, 16. 3. Sabbat, l. c.

ou d'avoir érigé une clôture haute de 10 p. (espace suffisant pour être isolé), selon l'avis de R. Meir. Rab dit qu'il s'agit ici de salive épaisse, et de même R. Yohanan ; sans quoi, ce serait en opposition avec R. Juda, qui est d'avis qu'un liquide absorbant est considéré comme adhérent au corps, non détaché (et n'aurait pas besoin d'être rejeté de suite). — En réalité, il n'est pas seulement défendu, en se tenant dans un bien, d'uriner dans un domaine différent; mais il est aussi défendu d'accomplir cette action dans le même domaine où l'on se tient, si l'urine va s'écouler dans une autre propriété. La même défense a lieu, dit R. Yossé b. R. Aboun, si l'on se trouve dans un bien privé et que l'écoulement se produise sur la voie publique (cas plus rare). Ceci prouve, ajoute R. Yassa, que lorsqu'un conduit (tuyau) est placé dans la rue, haut de 10 p. et large de 4, on ne doit pas y verser d'eau, qui de là (de cette sorte de bien privé) s'écoulerait au dehors.

6. On ne devra pas, en se tenant dans un bien privé, boire sur la voie publique (penché au dehors), ou à l'inverse, en se trouvant sur celle-ci, boire à l'intérieur, à moins que la tête et la majeure partie du corps se trouvent à l'endroit où l'on boit. Il en est de même pour le pressoir au sujet de la dîme[1]. Il est permis de recueillir l'eau coulant des gouttières à une distance moindre de 10 palmes du bas ; mais, d'une gargouille (proéminente sur la rue), on peut boire sans souci de la distance.

On comprend qu'en étant placé dans un bien privé l'on ne doive pas boire sur la voie publique, parce que la bouche, considérée comme domaine particulier, il n'y a pas la limite de 10 p. d'espace restreignant l'interdit, et il y a déplacement entre deux domaines distincts ; mais pourquoi est-il interdit, à l'inverse, de boire dans le bien privé en étant placé dans la rue, pour laquelle il n'y a pas d'interdit à une hauteur de plus de 10 p., qui est celle de la bouche ? Là c'est différent, fut-il répondu, et l'interdit subsiste, parce que le liquide avalé descend dans les intestins au-dessous de la hauteur de 10 p. On a enseigné[2] : lorsqu'un chameau a la tête et la majeure partie du corps à l'intérieur, on lui donne à manger de force à l'intérieur (pour qu'il puisse ruminer) ; si l'animal est au dehors, on le nourrit là. Or, on comprend le premier cas, afin de ne rien déplacer d'un domaine à l'autre ; mais comment expliquer que cet acte soit permis au dehors et que l'on puisse apporter là le fourrage d'une cour ? C'est qu'en le mettant dans la gueule de cet animal, on est au-dessus de 10 p. (espace non interdit). — R. Yossé b. R. Aboun, reprenant l'enseignement de la Misnâ, que « d'une gargouille on peut boire sans souci de la distance », présenta l'objection suivante : R. Jacob b. Aha n'a-t-il pas dit, au nom de R. Hanina[3] qu'à chaque cas où il y a seulement 3 p. d'écart du mur, l'intervalle est nul par rapport au mur ? Pourquoi donc ici ne pas confondre la gargouille avec le toit presque adhérent, qui est du domaine privé, et en interdire l'accès qui est dans la rue ? On peut admettre que cette

1. Tr. Maasser, IV, 4. 2. Tossefta, ch. 8. 3. Tr. Sabbat, XI, 5, fin.

gargouille a plus de 3 p. de saillie, sans avoir 4 p. de largeur (ne formant pas de bien isolé). Si, après avoir enfoncé un pieu dans la rue [1], on a érigé en haut (au-dessus de 10 p.) un espace clos et que de la voie publique on y jette un objet, on se trouve, selon R. Isaac b. Eliézer, en présence d'un cas soumis à une discussion entre R. Yossé b. Juda, qui l'interdit, et les autres sages qui le permettent. Or, objecta R. Judan, n'a-t-on pas enseigné [2] : Si à la femme qui se trouve au sommet d'un toit on a jeté l'acte de divorce, elle est considérée comme divorcée et ayant reçu l'acte, dès que celui-ci arrive à l'air ambiant du toit. Sur quoi R. Eliézer ajoute que cette Misnâ parle d'un toit pourvu d'une galerie circulaire, susceptible de recevoir l'acte en cas de chute ; mais s'il n'y a pas de galerie, il faut, pour la validité, que l'acte soit parvenu dans l'intervalle de 3 p. près du toit, écart si faible qu'il sera annulé (il faut donc croire qu'à une distance de plus de 3 p., ce n'est plus considéré comme le toit, contrairement aux autres sages opposés à R. Meir). [R. Hiya dit [3] : l'observation de la Misnâ, « il en est de même pour le pressoir », est applicable au prélèvement de la dîme ; la majeure partie du corps doit s'y trouver].

Selon R. Juda, l'avis de la Misnâ, permettant « de recueillir l'eau coulant des gouttières à moins de 10 p. *du bas* » est conforme à R. Meir seul, qui dit [4]: on considère le mur comme largement découpé, de façon que la gargouille occupant un espace de moins de 4 p. est une place interdite. Au contraire, dit R. Jacob b. Aha, au nom de R. Eliézer, cet avis est justifiable aussi selon les autres sages ; et il n'y a pas à objecter que l'élément déplacé n'a pas reposé dans le domaine contraire, car il s'agit d'un toit à pente très douce, à raison de 10 p. par 3 coudées, de sorte que tout objet resté là est pour ainsi dire au repos. Mais, observa R. Yossé, puisqu'au sujet du divorce, dont l'arrivée seule dans le domaine de la femme est l'important, non le repos, on prescrit cependant que l'acte est valable au moment du repos ; il doit en être à plus forte raison ainsi pour le sabbat, où la question du repos est essentielle, et l'on ne saurait admettre comme repos l'approche du toit, eût-il une pente si douce qu'elle soit de 10 p. par 3 coudées (cet avis est donc de R. Meir seul). R. Hanina observa devant R. Mena : en tous cas, même en admettant avec R. Meir l'élargissement imaginaire de la rupture du mur, il n'y a pas eu de repos réel ; pourquoi donc ce déplacement est-il interdit? Voici la distinction, répondit R. Mena : du moment que la place d'où l'on prend l'objet (la gargouille, ou le toit) n'a pas 4 p. de largeur, le repos, même effectif, serait nul et n'entraînerait pas d'interdit (selon R. Meir seul, qui suppose l'agrandissement, le repos serait réel et défendu).

7. S'il y a sur la voie publique une citerne dont le rebord a une hauteur de 10 palmes, on peut y puiser, le samedi, d'une fenêtre qui la domine. De même, s'il y a dans la rue un tas de fumier, haut de 10 pal-

1. Cf., Jér., ib., I, 1 (ci-dessus, p. 7), et B., ib., f. 7a. 2. Jér., Guittin, VIII, 3 (f. 49c). 3. Cette observation incidente, mise ici entre [ ], est à placer plus haut, disent les comment. 4 Ci-dessus, tr. Sabbat, XI, 3.

mes, on peut y verser de l'eau le samedi par la fenêtre qui est située au-dessus de ce tas.

8. Lorsque le branchage d'un arbre couvre la terre tout à l'entour, on peut tout déplacer dans cet espace couvert, s'il n'y a pas d'intervalle de 3 palmes entre le branchage et la terre; si les racines s'élèvent de 3 palmes au-dessus de la terre, on ne devra pas s'y asseoir [1]. On ne devra pas fermer la porte battante [2] de l'arrière-cour, ni la haie de ronces appliquée contre une brèche, ni le treillis de joncs [3], à moins que ces objets soient très élevés de la terre.

Est-ce que l'on ne considère pas une séparation s'étendant en profondeur, à l'égal de celle qui s'élève en hauteur, et à quoi bon s'occuper du rebord, puisque sans lui la citerne est un domaine privé, distinct de la voie publique? Il s'agit du cas où l'ouverture est d'une largeur inférieure à 4 p., de sorte que la citerne serait considérée comme publique sans l'adjonction du rebord. La Misnâ permet de puiser en ce jour, si l'ouverture ou fenêtre est voisine; mais s'il y a un écart, comment opère-t-on? Rab et Samuel indiquent des procédés divers en ce cas : l'un dit de poser une planche de jonction entre la citerne et la fenêtre; l'autre dit qu'il suffit d'enfoncer un pieu dans l'intervalle à titre de distinction (pour que le transport ait lieu au-dessus de 10 p., où il n'y a plus d'interdit). On ne savait pas par qui chacune de ces 2 opinions a été émise; mais de ce que plus haut (VI, 7) Samuel a dit qu'au-dessus de 10 p. la prescription rabbinique interdit le transport, on en conclut que lui a émis l'avis d'opérer une jonction formelle par une planche. Si au-dessus de la citerne, à distance, il y a 2 fenêtres de 2 maisons différentes, que fait-on pour puiser l'eau de là? Il y a 2 avis à ce sujet : l'un prescrit l'érection d'une clôture de jonction haute de 10 p.; l'autre se contente d'une planche ayant 4 p. de large. Mais, objecta le premier de ces interlocuteurs au second, est-ce qu'en procédant ainsi, les possesseurs de 2 domaines (propriétaires de 2 maisons) n'usent pas d'une seule propriété par la jonction entre leur fenêtre et la citerne? Non, répondit-il, la voie publique sise au-dessous se trouvera annulée, de sorte que chaque occupant est censé puiser dans son bien.

Il faut que l'espace occupé par le branchage de l'arbre en question (§ 8) n'ait pas une contenance de plus de 2 *saas*, que les murs aient moins de 10 p. de hauteur, que les brèches n'aient pas plus de 10 p. de large, ni que la partie restée debout se trouve en face de l'autre semblable, ou la brèche vis-à-vis de la brèche [4]. R. Aba dit au nom de Rab : il est interdit le samedi d'arracher les racines des ceps de vigne. Ce qui est dit de la racine des arbres et de la question de s'y asseoir s'applique aussi bien à celles des arbres qu'à celles des choux; la défense a lieu si elles s'élèvent de 3 p. au-dessus du sol,

1. Il est interdit de s'asseoir sur les arbres, de crainte de bris. 2. Non liée au mur par des gonds. 3. Ces fermetures s'opèrent par simple application, sans lien. 4. Ci-dessus, IV, 2.

mais à une hauteur inférieure, ce n'est pas défendu. Enfin, ce que la Misnâ dit de la grande porte battante est vrai si elle n'a pas de gonds; mais si elle en est pourvue, on peut la fermer. C'est ainsi qu'il a été enseigné[1] : il est permis le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête, d'ouvrir ou de fermer une porte qui traîne (sans s'inquiéter des suites), ou une tenture glissant à terre, ou un treillage, κιγκλίς, dans le même cas; et l'on ajoute que si une tenture est attachée et suspendue au-dessus du sol (sans gond), il est permis d'ouvrir ou de fermer le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête.

9. On ne devra pas, en étant placé dans une propriété privée, prendre une clef qui se trouve sur la voie publique; ni, en étant sur celle-ci, ouvrir un bien privé, à moins qu'il y ait un mur de séparation de 10 palmes (à l'abri duquel on ouvre et ferme). Tel est l'avis de R. Meir. Mais, lui objectèrent les autres sages, il arrivait bien au marché des engraisseurs de Jérusalem (place intermédiaire fermée la nuit), de le fermer et de suspendre la clef à la fenêtre au-dessus de la porte; ou bien, selon R. Yossé, c'était au marché du canton (on peut donc ouvrir de là).

R. Aba ou R. Ḥinena dit au nom de Cahana : l'avis de R. Juda (c.-à-d. l'interlocuteur de R. Meir) ne sert pas de règle. R. Aba b. Papi demanda : en quel sens R. Meir juge-t-il le mur auquel est adaptée une serrure? Le considère-t-il comme ébréché[2], ou comme troué? Or, voici quelle serait la conséquence : en admettant l'hypothèse de la brèche, même dans un espace supérieur à 10 p., il serait permis de fermer (c'est à une hauteur qui n'est plus du domaine public); si au contraire il s'agit d'un trou (qu'il est de règle de parfaire en imagination jusqu'à 4 p.), ce serait interdit même au-dessus de 10 p., la transmission se faisant entre cet espace intermédiaire et la rue. C'est dans l'enseignement suivant que l'opinion de R. Meir est à déterminer : si les portes d'un jardin ouvrent sur l'intérieur, on peut les ouvrir et fermer de ce côté; si elles donnent sur l'extérieur, on peut les ouvrir et fermer par là; si enfin elles sont tournées des 2 côtés, on peut les ouvrir et fermer n'importe où l'on veut. Il en est de même à l'égard des portes de boutiques sur la voie publique; R. Meir dit : lorsque la serrure se trouve sise au-dessous de 10 p., il est permis de prendre la clef sur le seuil, l'entrer dans la serrure, ouvrir la porte, transporter la clef dans la maison, la remettre dans la serrure pour fermer, puis la retirer et la remettre à sa première place; lorsque la serrure se trouve au-dessus de 10 p. du sol, on apporte la clef dès le vendredi, on la met dans la serrure, de façon à pouvoir ouvrir le lendemain, la transporter dans la maison (en s'y trouvant), puis la remettre dans la serrure, la fermer et la remettre à sa place primitive. Selon les autres sages, même lorsque la serrure

1. Au tr. Sabbat, V, 1 (ci-dessus, p. 59); le texte est à restituer comme ici, cf. Tossefta à notre tr., ch. 8. 2. De telle sorte, dit le comment., que l'espace au-dessus du seuil, ayant moins de 4 p. en largeur, serait permis; tandis qu'un trou, supposé agrandi jusqu'à 4 p., serait interdit comme domaine différent.

est sise au-dessus de 10 p., on prendra la clef du seuil, on la mettra dans la serrure, on ouvrira, la transportera dans la maison, la remettra dans la serrure pour fermer, d'où on la retirera pour la placer sur la fenêtre au-dessus du linteau ; si à l'ouverture de cette fenêtre il y a un espace de 4 p. carrés, c'est interdit, car il n'est pas permis de déplacer entre 2 domaines différents. Il résulte donc de ces distinctions que R. Meir considère ce mur comme ébréché (la discussion portant sur le point de savoir si l'on suppose l'espace agrandi à 4 p., ou non). On comprend qu'en fermant à l'extérieur il faille déposer la clef au bas de la porte ; mais pourquoi la retirer en fermant au dedans de la maison ? C'est qu'en ouvrant la porte donnant au dehors (tout en fermant à l'intérieur), il semblerait que 2 domaines distincts (l'intérieur et l'extérieur) usent d'une même place (celle de la porte) ; aussi doit-on déposer la clef au bas.

10. Si le sommet d'un verrou [1] est pourvu d'un gros boulon de clôture (claustrum), il est interdit d'en user [2], dit R. Eliézer ; R. Yossé le permet. R. Eliézer dit : dans la synagogue de Tibériade, c'était un usage admis par tradition de s'en servir, jusqu'à ce que R. Gamaliel et les anciens vinssent l'interdire. R. Yossé dit au contraire : il était admis par tradition que c'est interdit, jusqu'à ce que R. Gamaliel et les anciens le permirent.

11. Avec un verrou attaché par une corde traînant à terre, on peut fermer les portes le samedi au temple, non au dehors ; le verrou posé de côté ne peut servir nulle part. R. Juda dit : ce dernier mode de verrou pourra servir au temple, et celui qui est attaché servira ailleurs.

R. Yossé b. R. Aboun dit : d'après celui qui dans la Misnâ permet d'en user, le verrou est l'accessoire du boulon ; d'après l'autre interlocuteur, le boulon est l'accessoire du verrou [3].

12 (11). Au temple, on peut le samedi remettre en place le gond inférieur d'une porte, ce n'est pas permis ailleurs ; mais le gond supérieur est interdit partout. R. Juda dit : c'est permis au temple même pour le supérieur, et au dehors pour l'inférieur.

13. Le cohen qui est de service au temple peut, le samedi, remettre un emplâtre enlevé pendant l'office, non au dehors ; en principe (de commencer à le poser), ce n'est permis nulle part (12). On peut, le samedi, rattacher au Temple la corde d'un instrument, non au dehors. De même, il est permis ce jour de couper au Temple une verrue de l'animal destiné au sacrifice, non au dehors ; avec un instrument tranchant, c'est interdit partout.

1. Le comment. a : cheville. 2. La forme de pilon lui donne le caractère interdit d'outil. Maïmoni a : معراض, barre mobile de clôture. 3. Le reste est traduit tr. Sabbat, XVII, 7, fin.

R. Yossé b. R. Aboun dit : l'interdit de la Misnâ pour le gond supérieur prouve que l'on n'a pas permis au Temple tous les interdits rabbiniques. On a enseigné [1] : il ne faut pas, le samedi, essuyer l'humeur d'une plaie couverte par un emplâtre, pour éviter d'écraser ce dernier ; si on l'écrasait en ce jour (par mégarde), on serait punissable d'un sacrifice de péché. Ainsi, l'on a appris : si l'emplâtre a glissé vers le bas, on le repousse vers le haut, et vice-versâ, on pourra découvrir une partie de l'emplâtre d'un côté et essuyer la plaie à cette place, puis agir de même d'un autre côté, pourvu que l'on n'essuye pas toute l'humeur de la plaie couverte ainsi, pour éviter d'écraser l'emplâtre ; car, si on l'écrasait en ce jour (par mégarde), on serait punissable d'un sacrifice de péché. On a enseigné : si par le gonflement de l'emplâtre, celui-ci s'est détaché de la plaie, il est pourtant permis le samedi de le remettre en place. Toutefois, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yassa, il faut que l'emplâtre soit encore en face de la plaie, malgré le gonflement. C'est ainsi qu'il a été dit : si l'emplâtre a glissé, soit en bas, soit en haut, on le repousse en sens inverse, à condition qu'il ne se trouve pas tout à fait en dehors de la place occupée par la plaie [2].

Selon R. Yossé b. R. Aboun, la Misnâ (§ 12) est conforme à l'avis de R. Simon b. Eliézer, qui dans un enseignement [3] déclare : si la corde d'une harpe est rompue et qu'on la rattache, on n'entend plus le son ; pour qu'il ne se perde pas, on desserre les chevilles, et l'on enroule la corde au bas (à la table d'harmonie). On a enseigné que, selon R. Simon b. Eliézer, l'absence des cohamin officiants, des lévites (desservants), des Israélites délégués, ou des instruments de musique, peut mettre obstacle à la validité du sacrifice accompli. « Il est permis en ce jour, est-il dit, de couper au Temple une verrue de l'animal consacré, etc. » Il est dit ailleurs [4] : pour couper la verrue d'un animal destiné au sacrifice, on ne viole pas la solennité de la fête ; comment donc dit-on ici au contraire que c'est permis en un tel jour ? Ici, répond R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, de la part de R. Pedath, on l'a permis pour ne pas déranger l'ordre des sections appelées à officier [5]. Aussi, dit Rabbi, la permission accordée ici a lieu en cas de désignation faite (par le sort) de la section de service ; sans quoi, il ne serait pas permis. R. Simon b. Lakisch dit au nom de Lévi Sikhia : ici, c'est permis, parce que la verrue s'effrite presqu'au toucher ; tandis qu'ailleurs on le défend, parce qu'elle n'est pas dans un tel état avancé. De même, R. Simon b. Yakim dit : ailleurs, il s'agit d'une verrue humide (nouvelle), ici, d'une ancienne. Selon R. Yossé b. Ḥanina, il s'agit ici de l'enlever à la main ; plus loin, il s'agit d'employer un outil. L'avis de R. Simon b. Yakim est conforme à celui de Bar-Kappara, et celui de R. Yossé b. Hanina s'accorde avec celui de R. Yoḥanan, comme

1. Tossefta au tr. Sabbat, ch. 6. 2. Suit un passage traduit tr. Sabbat, VI, 3 (ci-dessus, p. 71). 3. Tossefta sur ce tr., ch. 8. 4. Tr. Pesahim, VI, 1. 5. En changeant l'animal à sacrifier, il faudrait aussi une autre série de servants.

il a été dit [1] : nul travail produisant un dégât n'est condamnable, sauf si l'on allume un incendie, ou si l'on blesse quelqu'un ; Bar-Kappara dit que même en brûlant un objet sans vouloir tirer parti de la cendre, ou en blessant sans chercher à obtenir du sang, on est aussi coupable (donc, selon lui, la coupe de la verrue, même sèche, est interdite) ; selon R. Yoḥanan au contraire, on n'est passible d'une peine qu'en cas d'emploi du sang, ou de la cendre, provenant de ce fait. R. Aḥa ou R. Ḥanina dit au nom de R. Yoḥanan : il est question aux 2 cas d'une verrue fraîche ; on l'interdit seulement plus loin, parce qu'il s'agit de tirer parti du sang provenant de la blessure.

14 (13). Si un cohen s'est blessé au doigt, il pourra s'envelopper le doigt au Temple (pour le service), non au dehors ; si c'est pour faire sortir le sang, c'est interdit partout. Il est permis le samedi de saupoudrer de sel les marches de l'autel, afin d'éviter de glisser. On peut aussi le samedi, puiser avec une poulie de la citerne de l'exil (Diapora) et du grand puits, et même du puits froid les jours de fête (au Temple).

R. Juda b. Rabbi dit : la Misnâ a seulement permis au cohen blessé de s'envelopper le doigt avec une liane, mais non avec un bandage (bandilla ?), afin d'éviter un surcroît de vêtements, interdit au cohen [2]. On a donc supposé que le surcroît de vêtements est aussi gravement défendu qu'une omission. Cet avis, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossa, émane de R. Ḥanina qui dit : il faut seulement qu'il n'y ait pas de séparation entre les corps et les vêtements officiels, ou entre l'un et l'autre des effets. Qu'appelle-t-on, selon R. Hanina, un excédant de vêtements ? C'est d'avoir 2 tuniques, ou 2 turbans, ou 2 caleçons, ou 2 ceintures. Lorsqu'un cohen a été blessé au doigt et qu'il l'a enveloppé d'un turban, quelle sera la règle selon R. Hanina ? Ce cohen sera-t-il impropre au service ayant un double turban, ou ce dernier, considéré comme un simple vêtement, ne le rend-il pas impropre ? (question non résolue). — On a enseigné : il est permis aussi le samedi de transvaser le vin d'un tonneau à un autre à l'aide d'un double tuyau ou siphon, διαβήτης, et en vue d'un malade, on fait tomber des gouttes sur un plat (mince) de métal. L'instrument servant à transvaser est un siphon [3] ; quant à la chute des gouttes, elle a pour but, selon les uns, d'éveiller le malade (pour ne pas le secouer, ni le brusquer par un appel) ; selon d'autres, au contraire cette répercussion successive doit servir à l'endormir comme un air de flûte (de Pan, syrinx). Lorsque la pluie tombe dans une cour qui doit servir de lieu de réunion, soit pour un deuil, soit pour un festin joyeux et que l'on veut éviter aux assistants de se salir par l'eau bourbeuse, on prend une pierre (creuse) que l'on posera comme une rigole sous l'écoulement de la pluie, pour qu'elle sorte par ce conduit sans mouiller toute la cour ; on aura soin toutefois d'opérer un petit changement, pour ne pas agir le samedi comme en

1. Tr. Sabbat, II, 5 (ci-dessus, p. 35) ; et tr. Bava Kama, III, 10. 2. Tr. Zebahim, II, 1 ; B., ib., 19a. 3. Le comment. dit : *Mestinie* (?), « en langue vulgaire. »

semaine. On a enseigné [1] : on ne remplira pas le samedi les grands plateaux de balance, à moins que ce soit pour éviter la rupture de la corde, ou du contrepoids —[2].

15. (14). Si l'on trouve au Temple un insecte crevé, le cohen peut l'emporter au dehors dans sa ceinture pour ne pas laisser séjourner là d'impureté; tel est l'avis de R. Yoḥanan b. Broca. R. Juda dit : on l'emporte avec une pince de bois, pour ne pas propager l'impureté dans l'étoffe. De quelles parties du Temple doit-on l'emporter? De l'intérieur du sanctuaire, du parvis, et de l'espace entre ce dernier et l'autel; tel est l'avis de R. Simon b. Nanos. R. Akiba dit : de toute place où la présence volontaire d'une impureté entraîne le retranchement, ou la présence involontaire provoque la pénalité du sacrifice de péché, il faut rejeter cette immondice; dans tout autre endroit, on la recouvre par un vase de cuivre, ψύκτηρ. R. Simon dit : où les sages t'ont accordé une autorisation, ils t'ont seulement permis ce qui t'arrive d'ordinaire; car ce qu'ils accordent ici par privilège n'avait été interdit qu'à titre de prescription rabbinique en faveur du repos du sabbat [3].

R. Yoḥanan b. Broca dit à R. Juda : d'après ton système, on prolonge le séjour de l'impureté, jusqu'à ce que l'on ait trouvé la pince. D'après le tien, répliqua R. Juda, on la propage au vêtement; du reste, ajouta-t-il, il vaut mieux transgresser une défense négative survenue d'elle-même (la présence du ver) que de transgresser de plein gré une défense, en rendant la ceinture impure. R. Yossé b. R. Aboun dit : cette discussion est conforme à celle qui a été exprimée ailleurs, où l'on a enseigné [4]: « Comment prélève-t-on la part sacerdotale de Ḥalla sur une pâte devenue impure à la fête de Pâque [5] ? Selon R. Éliézer, on fera la désignation de cette parcelle [6] lorsqu'elle sera cuite (devenue apte à la consommation pour les simples israélites); selon Ben-Bethera, on la jettera à l'eau froide (pour éviter qu'elle lève) ». R. Éliézer B. Josué observa : ce procédé (de laisser, après la cuisson, une part à brûler) équivaut à l'acte interdit, de consumer une sainteté en un jour de fête. Non, répondit Eliézer, on ne fait rien, et la combustion a lieu d'elle-même. Mais, lui objecta son interlocuteur, est-ce qu'en laissant la pâte exposée à devenir du pain levé (en ne le brûlant pas), on ne transgresse pas la défense de « ne pas le laisser apparaître [7], ni trouver » ? Non, répliqua, R. Josué, il vaut mieux transgresser une défense négative, survenue d'elle-même (la présence du pain), que de transgresser de plein gré une autre défense par son fait (en brûlant la Ḥalla en ce jour). On a enseigné ailleurs [7] : lorsqu'une partie de ce qu'il est prescrit de donner en une

1. Tossefta au tr. Sabbat, ch. 15. 2. Suit un passage déjà traduit ci-dessus, II, 1, fin. 3. Cf. IV, 11, avec X, 13. 4. Tr. Pesahim, III, 3. 5. Il faudrait la brûler; mais en ce jour, c'est interdit; et à cause de la Pâque, on ne peut pas différer la cuisson, car la pâte lèverait. 6. La laissant brûler au four. 7. Jér., ib., II, 2 (f. 30[a]). 7. Tr. Zebahim, VIII, 10.

fois (p. ex. du sang d'un 1er né) se trouve mêlée à une autre quantité égale de même provenance, il suffira de prélever une donation pour les 2 parties semblables mêlées, si une partie provenant d'un sacrifice soumis à 4 donations se trouve mêlée à une partie d'objet soumis aux mêmes donations, un seul prélèvement suffira pour les deux parts uniformes; mais si une partie d'objet soumis à 4 donations se trouve mêlée à une partie d'objet soumis à une seule donation, R. Éliézer prescrit d'opérer 4 prélèvements; R. Josué n'en prescrit qu'un. Or, lui dit R. Éliézer, d'après ton procédé, on transgresse la défense de ne *rien diminuer* (Deutér. XIII, 1). D'après le tien, réplique R. Josué, on transgresserait la défense d'y *rien ajouter* (ib.). Il vaut donc mieux (par un seul don) commettre une faute d'abstention que celle de l'excès. On a encore enseigné[1] : pour l'aspersion à faire sur le lépreux (à sa purification finale), il devait se tenir à la porte sise entre le parvis des femmes au Temple et celui des hommes; il passait d'abord la tête, et le cohen l'aspergeait au lobe de l'oreille; puis la main, et on lui touchait le pouce; enfin le pied, pour faire toucher l'orteil; selon R. Juda, il introduisait ces 3 parties du corps d'un coup. Or, R. Juda n'est-il pas là en contradiction avec ce qu'il dit dans notre Misna? Là, il autorise l'action accomplie par ruse de faire passer les 3 membres d'un coup, tandis qu'ici il s'y oppose, et il prescrit d'emporter l'impureté avec une pince, pour éviter toute propagation impure? Ailleurs, il est d'avis d'entrer d'un coup, afin de ne pas opérer 3 entrées impures en y procédant successivement; tandis qu'ici, on constate au Temple une impureté (un ver) que l'on n'a pas provoquée, et comme il est impossible de l'enlever sans choisir entre une attente (pour la pince) et le contact de l'impur au vêtement, on préfère transgresser la défense qui n'est pas de son fait (le séjour de l'impur) que d'accomplir de fait la défense de la propagation. D'autre part, les sages paraissent aussi se contredire : ils défendent d'entrer d'un coup par ruse, pour éviter tout contact fautif, tandis qu'ici on permet le contact avec la ceinture? Non, ailleurs, il y a danger de la peine du retranchement pour celui qui, par mégarde, entrerait la majeure partie du corps avant d'être bien pur; tandis qu'ici il y a seulement la faute moins grave de porter un effet impur le samedi. Si l'on a enlevé le ver d'un endroit où la peine du retranchement est applicable et qu'il est tombé dans une place où cette peine n'a pas lieu, on peut aussi l'emporter de là; et ensuite, si en outre l'on trouve un autre ver à cette 2e place, peut-on rejeter les 2 à la fois, ou seulement le premier dont le permis de transport était évident? On y répond par ceci : Il (R. Josué) disait[2]: on fabrique une pince à l'aide d'une autre, et la première est un objet qui remonte à la création du monde; or, dit R. Ḥanina en présence de R. Mena, à quel propos raconte-t-on ici cet axiome? C'est pour dire qu'à l'aide d'une première pince on a pu en fabriquer d'autres; de même ici, on déduit d'un précepte rabbinique d'autres prescriptions analogues (comme celle relative au 2e ver à enlever, et c'est aussi permis).

1. Tr. Negaïm, XIV, 9. 2. Tosseftа à ce tr., ch. 8; Cf. tr. Aboth, V, 6.

P. 139, n. 1 : Il y a là quelques mots qui offrent de l'intérêt pour l'histoire de l'instrumentation musicale. Mais les termes employés sont peu clairs, et le commentaire explicatif n'est pas moins obscur. Pour mettre un terme à notre embarras, nous avons prié un des hommes les plus compétents, M. Ernest David, lauréat de l'Académie des Beaux-Arts, de commenter ce passage à son tour. Voici sa note :

« Il me semble évident que par « cornes rondes », il faut entendre des *tubes recourbés*, et par « cornes droites » des *tubes droits;* car je persiste à croire qu'il s'agit de tuyaux d'orgue et de leur sommier. Je ne saurais pas expliquer autrement *leur emboîtement sur un fonds percé de trous comme un tamis*[1]; c'est là, bien certainement, un sommier d'orgue, portant les tuyaux, par lesquels doit passer l'air. Je suis convaincu aussi que les *petits tuyaux* (Ḥalil), *produisant beaucoup de sons de flûtes*, ne furent pas des cornes proprement dites, mais des tubes de métal, ou de bois.

« Mais pourquoi des cornes courbes et des cornes droites? La courbure du tube ne change absolument rien à la qualité du son ; ce qu'il est facile de vérifier sur les trompettes, droites ou recourbées, qui rendent absolument la même nature de son[2]. — Pourquoi aussi la difficulté d'emboîter les cornes rondes? Était-elle plus grande que pour l'emboîtement des cornes droites? On aurait presque le droit de supposer, d'après cette explication ambiguë, que la corne avait une courbure au bout à emboîter; mais c'est inadmissible. D'un autre côté, le *Korban Eda* dit qu'on démontait fréquemment la corne droite. Je veux bien l'admettre, puisque c'était plus facile que pour la corne ronde; mais dans quel but? Les tuyaux d'orgue une fois placés sur leur sommier, on les y laisse et on ne les enlève que pour les réparer quand un accident leur est survenu ; on n'a pas même besoin de les enlever du sommier pour les accorder.

« Et puis, comment l'air arrivait-il dans les cornes, puisque *cornes* il y a ? Par quel moyen les faisait-on résonner? Est-ce par une manivelle, ou par un clavier? Le Talmud est muet là-dessus. Ensuite, peut-on bien se fier au commentaire du *Korban Eda*, lequel vécut au 18e siècle et qui certes n'a pas vu l'instrument dont il parle? Où a-t-il puisé ses renseignements? Dans la tradition sans doute ; mais allez donc vous fier à une tradition qui a traversé plus de quinze siècles de persécutions inouïes ! — Autre chose encore. Nos pères, soit dit sans reproche, étaient de pauvres musiciens. Tanaïtes,

1. Ce sont les termes du commentaire. 2. A la rigueur, on pourrait admettre que ces « cornes rondes » étaient des tubes ployés dans le milieu de leur longueur, comme les tuyaux bouchés de nos orgues actuelles ; mais la chose ne me paraît pas possible, attendu que l'antiquité n'a pas eu d'instrument à tube arrondi, et l'arc de triomphe de Trajan nous prouve qu'au commencement de notre ère on ne connaissait que la trompette droite.

Amoraïtes, Talmudistes, Tossafôth, n'y entendaient absolument rien, et le *Korban Eda* n'en savait pas plus qu'eux. Les écrivains juifs, qui ont voulu expliquer la structure des instruments de musique, n'ont rien dit qui vaille... »

P. 222 « Ardaqsam » : Nous n'avons pu trouver ce nom de localité, ni dans la grande Géographie de Ritter, ni dans le Supplément (onomasticon) au Lexique de Forcellini. Ce nom perse est sans doute corrompu d'Ardashta, dont les Grecs, comme Strabon, ont fait Artaxata, selon Ritter, *Erdkunde*, t. X, p. 83; c'était la résidence des rois Arsacides, fortifiée par Hannibal (pp. 99, 113, 400, 454), non loin du cours de l'Araxus (ib., p. 475-6). En effet, bien des juifs avaient été transportés en Arménie, au dire de Faustus de Byzance. Voir S[t] Martin, *Révolutions de l'Arménie sous Arsace II*, dans : Nouv. Journ. Asiatique, t. IV, pp. 203 et 252, que cite Ritter, ib., p. 588.

P. 239, IV, 1, fin : « Si la mer est si orageuse, etc. » Le Rabbin D[r] M. Lattes, dans son *Saggio di Giunte e correzioni al lessico talmudico* (Torino, 1879), p. 84, propose d'expliquer le mot *Galnô* du texte, d'après Pinneles, *Darké schel Tôra*, pp. 26, 27, en le faisant provenir de γαλήνη, calme, sénérité. » C'est une étymologie intéressante; mais ni le contexte, ni les 4 commentateurs, ne la confirment. V. Iebamôth, XVI, (f. 15[d]).

TABLE DES MATIÈRES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

LISTE DES NOMS PROPRES

Imprimerie A. Derenne, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.

EN VENTE CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS :

Tome II. Traités *Péa*, *Demaï*, *Kilaïm*, *Schebiith*. Paris, 1878, gr. in-8°. . . . . 10 fr.

Tome III. Traités *Troumoth*, *Maasseroth*, *Masser schéni*, *Halla*, *'Orla*, *Biccourim*. Paris, 1879, gr. in-8°. . . . . 10 fr.

Tome 1er, 2 parties en 1 vol. Traité des *Berakhôth* (bénédictions). Paris, Imprimerie nationale, décembre 1871. . . . . Épuisé.

Tome V et VI : En préparation.

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Almanach perpétuel, hébreu-français. Paris, 1864, in-12 (328 pp.). . . . . 5 fr.

Histoire des Israélites jusqu'à nos jours. Paris, 1866, gr. in-18 . . . . 4 fr.

Ethnographie de la Tunisie (Mémoire couronné par la Société d'Ethnographie). Paris, 1868, in-8°. . . . . 3 fr.

Bibliographie de la Perse (ouvrage honoré, par l'Institut, de la 1re médaille du prix Brunet). Paris, 1876, gr. in-8°. . . . 5 fr.

Littérature rabbinique. Elie del Medigo et Pic de la Mirandole. Paris, 1878, in-8°. . . . . 1 fr. 50

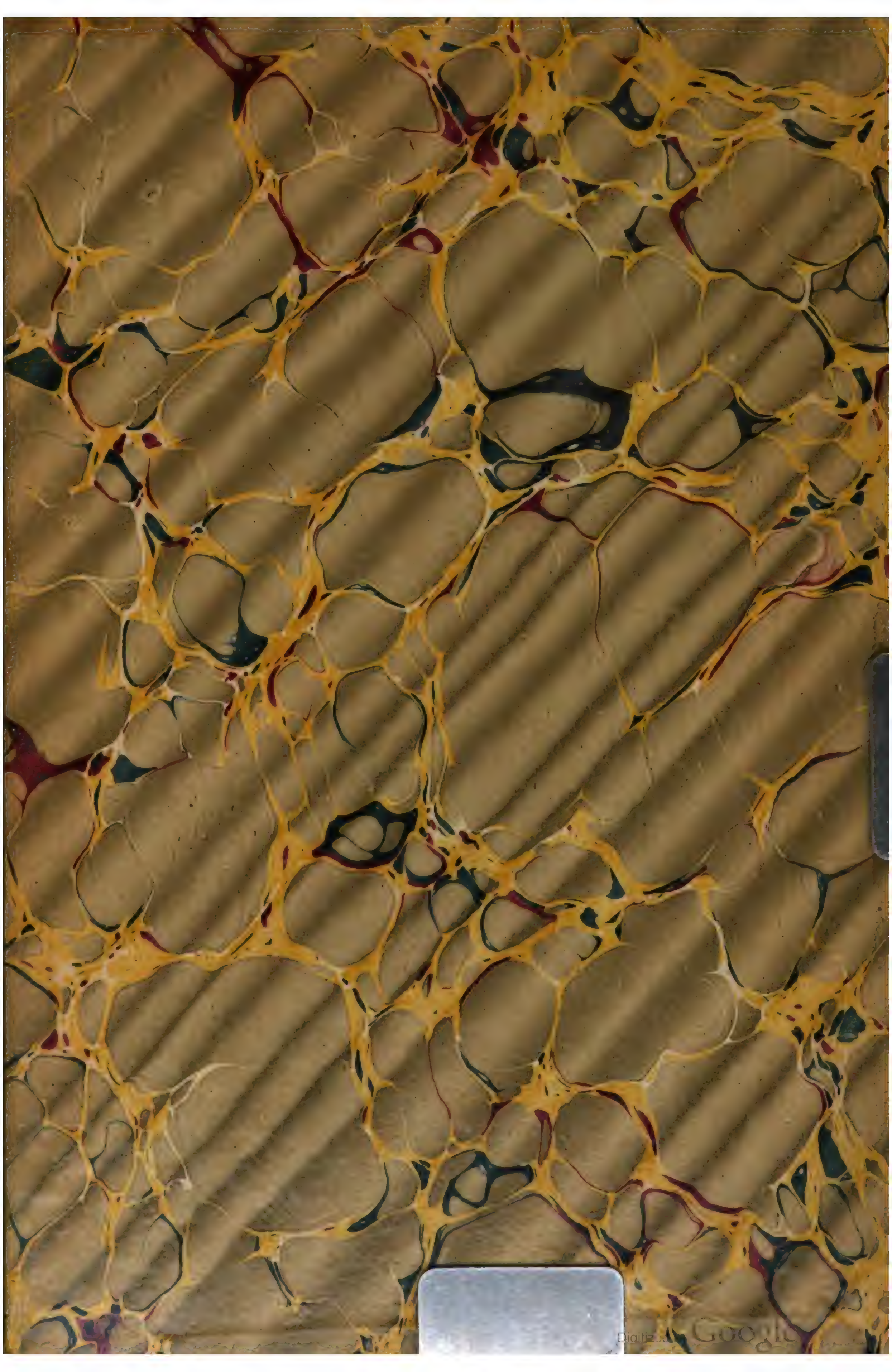
Des points-voyelles dans les langues sémitiques (Actes de la Société de Philologie). Paris, 1879, in-8°. . . . . 2 fr. 50

Elie de Persaro. Voyage ethnographique de Venise à Chypre. Paris, 1879, in-8°. . . . . 2 fr.

Al-Harisi et ses pérégrinations en Orient (Extrait des *Archives de l'Orient latin*). Paris, 1881, in-8°. . . . . . . 2 fr.

Imp. A. Derenne, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.





LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME CINQUIÈME

Traités Pesaḥim, Yôma et Scheqalim



PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1882

PRÉFACE

La suite des traités talmudiques de la section *Moëd*, tels que les donne le Talmud dit *de Jérusalem*, contient les trois sujets développés dans le présent volume, après ceux de *Sabbat* et d'*Eroubin* (qui forment le T. IV). Passons aux grandes fêtes annuelles.

1° La première de l'an civil est celle des Pâques, ou Pesahim, historique par son origine : elle rappelle la délivrance de l'esclavage, la sortie d'Egypte. Aussi, les sages représentants de la tradition se sont efforcés de maintenir intacts les moindres souvenirs relatifs au sacrifice pascal; ils ont prescrit une abstention sévère de tout levain pendant 8 jours, exposant quelles cérémonies doivent être observées le premier soir de cette fête.

2° Sans transition, le rédacteur passe à la plus grave des solennités religieuses, au grand pardon, en araméen *Yôma* (jour). Ce traité discute tout le programme suivi, lors de l'existence du 2e Temple, pour célébrer cette sainte journée, avec les divers détails qui se rapportent à la fête : tenue du pontife, bains, ablutions, costume, succession des offrandes, concours des simples prêtres, office des lévites, etc.

3° Le traité *Scheqalim*, ou des sicles de capitation, est rangé aussitôt après, sans raison formelle pour justifier cet ordre; Maïmoni même n'indique guère de motif plausible du rang occupé par ce traité, qui a pour objet d'analyser le but de cette contribution et le mode d'encaissement.

Il faut noter comme fait curieux que ce seul traité du Talmud de Jérusalem se trouve intercalé dans toutes les éditions du Babli [1], mais malheureusement sans aucune note, ni commentaire. La Mischnâ seule y est bien pourvue. Celle-ci, dès le XVIIe siècle, a été traduite deux fois en latin, d'abord par Jo. H. Othon (Genevæ, 1675, in-8°), à la suite du *Lexicon rabbinico philologicum*, et Surenhuis a reproduit cette version; puis, par Jean Wülfer, sous ce titre : « Schekalim, hoc est tractatus talmudicus de modo, annuaque consuetudine siclum mense Adar offerendi; de nummulariorum officio, collybo, ærarii sacri reditibus, expensis aliisque

1. Dans les 2 éditions de Venise, Cor. Bomberg, 1522, et A. Giustiniani, 1550, il n'y a pas encore d'ordre, ni dans celle de Bâle, Ambr. Froben, 1580; mais à partir de l'édition de Cracovie, 1603-1620, in-4°, avec Raschi seul (à Paris, B. N., A 845), dans celles d'Amsterdam, 1645 ou 1716, et dans les suivantes, ce traité est placé l'avant-dernier de la série avant *Meghilla*. Dans la Mischnâ, on le trouve avant *Yôma*; enfin, dans ses *Variæ lectiones*, T. VIII, M. Raphaël N. Rabbinowicz lui donne le dernier rang. Voir Derenbourg, *Revue des études juives*, III, 1882, pp. 205-210.

quæ una tractantur et explicantur... » (Altdorfi, 1680, 4°). Wülfer ne rend et annote que la Mischnâ; il ne paraît pas seulement se douter qu'il y ait une *Guemara* sur ce traité.

Dans l'ensemble, on trouvera encore bien des minuties et des pages fastidieuses comme dialectique, des prescriptions multiples et compliquées, nées d'un zèle religieux poussé parfois assez loin, sans compter ce qu'il a fallu exprimer en latin (pp. 161 et 187); mais la place faite aux légendes est plus large que dans le volume précédent : il y a plus de traditions et d'histoire. L'attention a été également portée sur le côté philologique du texte. Voici la liste des termes étrangers que l'on y rencontre :

Voir aussi les Notes additionnelles, à la fin de ce volume, pp. 323-4.

TRAITÉ PESAHIM

CHAPITRE PREMIER

1. La veille au soir du 14 Nissan, on examine à la clarté d'une lumière tout endroit susceptible de contenir du pain levé (pour le faire disparaître avant Pâques); mais dans tout endroit où l'on n'apporte jamais de pain, cet examen est inutile. En quel cas dit-on (ci-après) que, dans la cave [1], on doit examiner 2 rangées de tonneaux? Lorsqu'il s'agit de celle où le servant cherche du vin, en ayant du pain à la main (pendant le repas). Selon Schammaï, il s'agit de deux rangées s'étendant sur toute la surface de la cave [2]; selon Hillel, il s'agit seulement des deux rangs extérieurs les plus élevés.

Il est écrit (Exode, XII, 17-18) : « Vous observerez les pains azymes, car en ce même jour j'aurai retiré vos troupes du pays d'Égypte... Au premier mois, le 14e jour du mois, le soir, vous mangerez des pains azymes, etc. » Quel est le but de ce verset? Il ne saurait avoir en vue la fixation du moment initial où il faut manger de l'azyme, puisqu'il est déjà dit (ib. 15) : *Vous mangerez pendant 7 jours des pains sans levain;* et cette période de 7 jours ne saurait commencer dès le soir du 14 Nissan, puisqu'il est dit (ib. 18) : *Jusqu'au 21e jour du mois*, ce qui forcément fixe le point de départ au 15 du mois. Donc, il ne s'agit pas de déterminer le commencement de l'obligation de manger des azymes, mais le devoir d'enlever tout levain de la maison. Pourquoi opère-t-on à la clarté de la lumière? C'est que, dit R. Samuel b. R. Isaac, avec une lumière on peut mieux examiner les moindres recoins; et il faut opérer la nuit, car, dit R. Yossé, la lumière ne répand de bonne clarté que la nuit. Selon R. Mena, cette obligation d'examen est fixée à la nuit, en raison de ce qu'il est dit (ib. 17) : *Vous observerez ce jour-là en vos générations à titre d'ordonnance perpétuelle*; ces mots sont suivis de l'ordre relatif au 14, ce qui implique le précepte d'observer la journée complète, la nuit et le jour. Mais alors pourquoi ne pas commencer dès le 13, de façon à bien observer cette journée du 14 avant qu'elle commence? C'est que R. Mena admet aussi l'avis de R. Yossé, savoir que la lumière produit tout son bon effet la nuit. Est-ce à dire que l'on peut commencer cet examen du levain dès la nuit du 13, sans recommencer le soir du 14? Oui certes, et l'on peut procéder à cet examen dès les premiers jours de ce mois. R. Jérémie dit que R. Samuel b. R. Isaac demanda si l'on peut examiner à la lueur des torches? Cela ne va-t-il pas sans dire, fut-il répliqué? Non, parce que leur lumière vacille. Cette question de

1. Au terme araméen employé ici, J. Lévy compare l'arabe مرقبة, *specula*. 2. En largeur et en hauteur.

R. Samuel est conforme à son opinion, qu'il importe d'examiner avec une lumière qui éclaire bien[1]; et l'on peut la résoudre, sinon par un texte formel, du moins par une allusion biblique, puisqu'il est dit (Sophonie, I, 12) : *et il arrivera en ce temps-là que je fouillerai Jérusalem avec des lampes.* On peut aussi conclure qu'une lumière ordinaire est préférable à la torche, puisqu'il est dit (Prov. XX, 27) : *l'âme humaine est comme une lampe divine qui fouille jusque dans les entrailles.*

R. Yossé dit : on peut conclure de la Mishna qu'en cas d'examen accompli par erreur le jour, il est aussi valable, puisqu'il est dit plus loin (§ 3) : selon R. Juda, on recherche les traces du levain le soir du 14 Nissan, puis le même jour au matin, enfin à l'instant final du débarras. En réalité, ce n'est pas seulement l'avis de R. Juda, mais aussi celui des autres sages, puisqu'il y est dit ensuite : selon les autres sages, si l'on n'a pas opéré l'examen le soir du 14, on examinera en ce même jour. Faut-il aussi examiner à la clarté d'une lumière? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit : on n'opérera cet examen ni à la clarté du soleil, ni à la lumière de la lune, ni à la lueur des étoiles, mais à l'aide d'une lampe; or, on comprend l'interdit d'user de la lumière de la lune et de celle des étoiles; mais à quoi bon interdire celle du soleil? Brille-t-il la nuit? Cela prouve que, même le jour, il faut examiner avec une lampe. De plus, non-seulement dans une maison où les rayons du soleil ne pénètrent pas, mais aussi lorsqu'ils y pénètrent et même le jour, il faut examiner avec une lampe. Dans les ruelles sombres, est-il permis *à priori* d'examiner avec une lampe, même au jour (puisqu'en raison de l'ombre, la lumière doit produire son effet)? Des paroles des rabbins il résulte une réponse négative, et même là une lumière allumée le jour ne brille pas autant que la nuit. Ainsi R. Houna raconte : lorsque pour éviter nos ennemis nous nous cachions dans les voûtes (ابطا) sombres, sises derrière la grande salle d'études[2], nous allumions des lampes; lorsqu'elles pâlissaient, nous reconnaissions l'arrivée du jour; et lorsqu'elles brillaient, il faisait nuit. C'est conforme à ce qu'a dit R. Aḥia b. Zeira : lorsque Noé entra dans l'arche, il emporta avec lui des perles et des pierres précieuses; lorsqu'elles pâlissaient, il savait que c'est le jour, et lorsqu'elles brillaient, il reconnaissait la nuit. Or, c'était important pour lui, afin de pourvoir à la subsistance des animaux qui mangent le jour[3] et de ceux qui se nourrissent la nuit. Mais n'est-il pas dit (Genèse, VI, 16) : *tu feras du jour* (une fenêtre) *à l'arche?* C'est que (dit-on), pendant le déluge, les planètes ne fonctionnaient pas (étant sans clarté), et l'on ne savait ni quand il faisait jour, ni quand il faisait nuit[4].

R. Jérémie demanda s'il faut procéder à cet examen dans les synagogues et les salles d'études. A quel cas cette question s'applique-t-elle? (Comment y supposer la présence du pain?) On en apporte pour nourrir le samedi les

1. Tossefta à ce tr. ch. I. 2. J. Lévy propose de lire : dans les cavernes de Tibériade. V. Midrasch Rabba sur Genèse, sect. 31. 3. B. Synhédrin, 108b. 4. Midrasch, ib., n° 25.

étrangers de passage, ou pour certains repas exceptionnels des néoménies. Mais alors ne va-t-il pas sans dire que l'examen est exigible? La question était nécessaire, parce qu'en raison de la grande clarté qui règne dans ces salles, on se demandait s'il ne suffisait pas de les examiner au jour, sans recourir à la lumière. De même, R. Yossé demanda si dans les cours de Jérusalem, où l'on mange les gâteaux d'actions de grâces et les flancs offerts par le naziréen[1], l'examen est nécessaire : ne sont-elles pas déjà à l'abri de tout soupçon, puisqu'il faut avoir souci de ne laisser aucun reliquat, sous peine de le brûler dès le matin (Lévit. VII, 15)? C'est que le présent cas est conforme à ce qu'a dit plus loin (II, 7) R. Zakharia, gendre de R. Lévi : les femmes, après les menstrues (au moment de prendre le bain légal), doivent ramasser leurs cheveux à la main et les peigner (pour qu'à l'aide de cette séparation l'eau puisse bien y pénétrer); mais si la femme d'un cohen se purifie pour manger l'oblation (ses bains sont plus fréquents), elle est dispensée de cet usage; enfin, lorsque cette dernière prend le bain légal après les menstrues, elle devra faire comme les autres femmes, afin qu'il n'y ait pas de distinction entre une femme menstruée et une autre. Il en sera donc de même ici pour la question de l'examen pascal entre les cours ordinaires et celles où l'on mange des sacrifices. R. Gamaliel b. R. Inouna expliqua devant R. Mena que cela ne prouve rien : la menstruée qui a interrompu les bains pendant une période de 7 jours doit, pour cette raison, procéder à la séparation des cheveux (même si elle est femme de cohen); tandis que la femme de cohen qui prend le bain pour consommer des objets sacrés est dispensée de la préparation des cheveux, en raison de la fréquence des bains. Non, lui répondit R. Mena, il a fallu dire que cette dernière y est aussi soumise, parce qu'on n'établit pas de distinction d'avec celle qui (en dehors des menstrues) s'observe chaque jour si elle n'a pas de gonorrhée (cas semblable à la purification journalière du cohen pour les consommations sacrées). Les trous trop élevés des murs de la maison (hors de la portée), ou ceux qui sont trop bas à terre, l'appentis, la citerne, خشخش, les combles, le faîte d'un pressoir, le sommet d'une armoire, la grange au blé, l'écurie, le magasin au bois, la pièce aux trésors, le réservoir du vin, celui de l'huile, le grenier aux fruits, n'ont pas besoin d'être examinés. Cette dispense se comprend pour les trous supérieurs; mais, dans ceux du bas, n'est-il pas à craindre que du pain y soit tombé? La dispense même indique que l'on n'éprouve pas cette crainte. Selon R. Yossé, la dispense en ce cas est justifiée, parce qu'il s'agit de trous situés dans le même mur, l'un au-dessus de dix palmes, l'autre au-dessous de dix[2]. Mais n'a-t-on pas dit aussi que l'on dispense de l'examen les citernes (qui forment un creux du sol où des objets peuvent tomber facilement)? Cette dispense indique que l'on ne suppose pas un tel accident, et il n'est pas à supposer qu'un enfant y laisse tomber du pain, parce que la peur le détourne de ce côté. Mais n'y a-t-il pas à craindre

1. Casuistique *Neta' Schaschouim*, section I, § 7. 2. Dans cette cavité latérale, quoique basse, il ne peut guère rien tomber.

qu'en marchant on y pousse des miettes de pain? On peut admettre qu'il s'agit d'une telle cavité pourvue d'un rebord (?λαβίς). Quant à la dispense pour le faîte d'un pressoir, ou le sommet d'une armoire, elle a seulement lieu si ces emplacements sont situés à plus de 3 palmes du sol; mais, à une distance moindre, on les assimile au sol, et, par suite de la possibilité d'amener du pain, l'examen est exigible; de plus, il s'agit du cas où l'on n'y a jamais placé de pain, car si l'on s'en est servi à cet effet, il faut l'examiner, à quelle hauteur que soit situé cet emplacement. Ce dernier avis, ajoute R. Mena, est exact; sans quoi, l'on dirait qu'à l'égard des treillages [1], s'ils sont à une grande hauteur, il ne faut pas non plus les examiner (en réalité cet examen est dû). — On a enseigné : lorsqu'un lit, par sa situation, sépare une pièce en deux parts, qu'il y a des pierres et du bois au-dessous (formant une clôture complète), on devra examiner le côté extérieur, non l'intérieur. Or, c'est à cause de la présence des pierres et du bois qu'il y a dispense (il n'est plus possible alors d'admettre qu'une parcelle ait passé de l'autre côté); mais sans leur présence, l'examen du côté intérieur serait exigible : n'est-ce pas reconnaître la crainte que du pain ait glissé là, malgré la situation basse du lit? Il se peut, fut-il répondu, qu'un enfant ayant touché au pain ait glissé sous le lit et qu'il ait laissé des miettes. — La cave au vin a besoin d'être examinée, non celle qui contient l'huile. A quoi tient cette différence? Pour le vin, on ne sait pas toujours d'avance quelle quantité est nécessaire au repas, et il arrivera au servant d'y entrer pendant le repas, ayant du pain à la main, tandis qu'il n'en sera pas de même pour l'huile, dont la quantité nécessaire est connue d'avance. Un réservoir, soit de vin, soit d'huile, n'a pas besoin d'être examiné. On appelle cave ordinaire (p. ex. dans la Mishnâ) celle qui aboutit à la cour, comme la huche au pain (par suite du voisinage, il peut arriver d'y porter du pain). Telle cave pourra être sujette aux règles du réservoir, et tel réservoir sera susceptible de l'application des règles de la cave : ainsi, lorsqu'on aurait honte de manger dans une telle cave (qu'il n'y a pas lieu de supposer la présence d'un reste de pain), elle sera sujette à la règle du réservoir et dispensée de l'examen. Lorsqu'au contraire on n'a pas honte de manger dans le réservoir et qu'une parcelle de pain a pu y rester, il subit les lois de la cave et devra être examiné. Telle cour sera considérée comme une ruelle [2], avec dispense d'examen, et telle ruelle pourra être envisagée comme une cour : si dans une cour il y a beaucoup de passants (ce qui empêche d'y manger), elle sera comme une ruelle et dispensée de l'examen; une ruelle, au contraire, où il n'y a guère de passants, pourra servir parfois au repas et sera soumise, par conséquent, à l'examen. N'y a-t-il pas à craindre que les conducteurs d'animaux [3] passant par l'un de ces deux emplacements n'y apportent du levain? Non, ce n'est pas leur usage de manger du pain avant de goûter le vin, mais des fruits sucrés (dattes ou

1. En branches fines de l'arbuste Papyrus (? Papiari). 2. Passage trop fréquenté pour s'y attabler. V. Jér., tr. *Kethoubôth*, VII, 7 (f. 31b, fin). 3. Ils achètent du vin en gros pour le revendre en détail; et, avant de le goûter, ils mangent un peu.

figues), pour se rendre ensuite d'autant mieux compte du goût qu'a le vin. Celui qui part en voyage maritime au moins 30 jours avant Pâques n'a pas besoin d'examiner sa maison au sujet du levain ; mais si c'est dans le courant du mois qui précède la fête, l'examen est exigible. La dispense n'a lieu toutefois que s'il a l'intention de revenir avant Pâques ; mais, au cas contraire, fût-ce plus d'un mois avant Pâques, il faut procéder à l'examen avant le départ. De plus, il s'agit du cas où il y a doute sur la présence du levain ; mais, en cas de certitude, il faut l'enlever au préalable, le départ eût-il lieu dès le commencement de l'année. Selon R. Aba, même lorsqu'on a l'intention de revenir avant Pâques, il faut examiner la maison d'abord, de crainte que plus tard on change d'avis et l'on ne revienne pas dans sa maison.

On ajoute foi à tous ceux qui affirment avoir examiné la maison, même aux femmes et aux esclaves. R. Jérémie, au nom de R. Zeira, propose de rayer les femmes de cette règle, n'admettant pas qu'elles soient dignes de foi, parce qu'elles sont peu actives, et leur examen est superficiel. Aussi longtemps que les Cuthéens (Samaritains) préparent leurs azymes en même temps que les Israélites, ils sont dignes de foi pour l'examen ; mais s'ils ne les préparent pas en même temps, on ne les croit plus. Toutefois, ajoute R. Yossa, cette confiance leur est seulement accordée à l'égard des maisons, et on les soupçonne de ne pas examiner les cours ; car ils interprètent littéralement le précepte biblique (Exode, XII, 19) *qu'il ne soit trouvé de levain dans vos maisons*, à l'exclusion des cours. — On a enseigné[1] que R. Simon b. Gamaliel dit : toute pratique religieuse observée par les Cuthéens est suivie avec plus de minutie que par les Israélites proprement dits. Ce n'est vrai toutefois, ajoute R. Simon, qu'en principe, lorsqu'ils étaient plongés dans leurs villages et n'avaient pas eu de contact avec leurs voisins ; mais depuis lors, ils ne suivent plus les prescriptions religieuses ; ils n'en conservent plus de restes, et vu leur état corrompu, ils sont sujets au soupçon pour l'examen pascal. — Dans les réunions scolaires, ou salles d'études, on s'occupera des questions pascales pendant la fête de Pâques, comme à Pentecôte ou aux Tabernacles on traitera du sujet respectif de ces fêtes. Pendant le mois qui précède la fête, on donnera la priorité aux questions de ce genre ; selon R. Simon b. Gamaliel, ce sera seulement pendant les deux samedis précédents. C'est conformément au premier avis (anonyme) que s'exprime plus loin R. Yoḥanan, et les autres compagnons adoptent l'avis précité de R. Simon b. Gamaliel. Ainsi, selon R. Yoḥanan, les sages (le préopinant) parlent d'un mois d'intervalle, de même que le législateur Moïse, au moment de la fête de Pâques, enseignait aux Israélites ce qu'ils auraient à faire lors de la 2e Pâque (le cas échéant), le 14 Iyar. Les autres compagnons justifient l'avis de R. Simon b. Gamaliel, en disant que Moïse, au commencement du mois de Nissan, enseigna les règles de la Pâques (2 semaines seulement d'avance).

« On examinera deux rangées de la cave », est-il dit. Selon R. Houna au nom de Rab, on examine une ligne verticale et une autre horizontale, formant

1. Tossefta à ce tr., ch. 2 ; B. Hollin, 4a (renvois omis par M. Neubauer, *Géogr.* p. 165).

ensemble un Γ; selon B. Kappara, il faut examiner deux lignes de ce genre. Si les tonneaux sont rangés au milieu de la pièce (de façon que l'accès est facile de toutes parts), il faut, selon R. Houna, étendre pour ainsi dire une toile au-dessus, en examinant une rangée de chaque côté et celle d'au-dessus; selon Bar-Kappara, il faut procéder au double; si les tonneaux sont rangés par degrés (en diminuant jusqu'en haut), il faudra examiner chaque degré par ligne horizontale et verticale en forme de Γ. R. Jacob b. Aḥa dit, au nom de Ḥiskia, ou Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan : on entend par rangée extérieure celle du sommet qui forme l'angle entre la porte d'entrée et la rangée supérieure parallèle au plafond. On a enseigné que la seconde rangée comprend celle qui est immédiatement au-dessous. Les rabbins avaient supposé que si l'on est d'avis d'examiner la rangée sise plus à l'intérieur, c'est à plus forte raison exigible pour celle qui est au-dessous ; mais si l'on doit seulement examiner celle d'au-dessous, la rangée sise plus à l'intérieur n'est pas soumise à l'examen (étant moins sujette à l'apport du pain). Lorsqu'il est arrivé que l'on a touché à une demi-rangée, il est évident qu'il faut alors examiner aussi celle qui est sise plus à l'intérieur et celle d'au-dessous; mais quelle est la règle pour la demi-rangée à laquelle on n'a pas touché? (Faudra-t-il, comme pour la première moitié, examiner aussi en avant et au-dessous, ou non? Question non résolue). — Il est question ici de tonneaux entre lesquels il y a des intervalles vides ; mais s'ils se touchent, il suffit d'y passer la lumière (sans les déplacer). Cela prouve que l'on craint qu'il soit tombé du pain dans les creux. Non, dit R. Pinḥas de Joppé ; mais l'on craint d'avoir apporté du pain à la cave au moment d'y ranger les tonneaux.

2. On ne craint pas que (pendant l'examen d'un côté), une taupe traîne un fragment de pain d'une chambre à l'autre, ou d'une place à l'autre ; sans quoi, cette crainte n'aurait pas de fin, et l'on craindrait qu'elle le déplace d'une cour à l'autre, ou même d'une ville à l'autre.

Selon R. Yôna, il faut rectifier ainsi l'énoncé de la Mishnâ : d'une ville à l'autre, ou d'une cour à l'autre, ou d'un emplacement à l'autre, ou d'une pièce de la maison à l'autre (en commençant par l'endroit le plus éloigné) ; car si l'on éprouvait cette crainte entre une ville et l'autre, elle existerait à plus forte raison à l'égard de deux cours distinctes, ou de deux emplacements divers, et encore bien plus pour deux chambres d'une même maison. Selon R. Yossé, on peut conserver l'ordre de la version adoptée par la Mishnâ : « on ne craint pas qu'une taupe traîne un fragment de pain d'une chambre à l'autre, ou d'une place à l'autre ; sans quoi, il y aurait lieu de craindre qu'elle le déplace d'une cour à l'autre, ou même d'une autre ville, ce qui n'aurait pas de fin. » Or, si l'on ne craint pas ce déplacement d'une chambre à l'autre, à plus forte raison on ne le craint pas d'une place à l'autre ; et si on ne le craint pas en ce dernier cas, il en sera à plus forte raison de même d'une cour à une autre, et encore bien davantage d'une ville à une autre ; car, pourrait-on

exiger que tout Israël procède à l'examen juste au même moment? L'on n'éprouve donc pas cette crainte.

3. R. Juda dit : on examine, la veille au soir du 14 Nissan, le 14 au matin et au moment de la disparition finale; selon les autres sages, on ne procédera qu'à un examen, à l'un de ces moments, soit la veille au soir, soit le jour du 14, soit, — en cas d'oubli, — pendant la fête même de Pâques, soit au besoin après la fête (afin de ne pas mêler au pain qui sera permis l'ancien qui est interdit). Ce que l'on trouvera alors devra être mis de côté avec soin pour être brûlé, afin d'éviter un nouvel examen.

R. Yohanan dit : R. Juda prescrit d'examiner trois fois, parce que la Bible exprime 3 fois la défense de ne pas laisser subsister de levain (Exode, XIII, 7 *bis*, et Deutér. XVI, 4). Mais n'est-il pas dit aussi (Exode, XII, 5) : *vous débarrasserez le levain de vos maisons* (n'est-ce pas un 4e précepte à ce sujet)? On n'en tient pas compte, parce que c'est un précepte affirmatif. Mais, n'est-il pas dit (d'une façon négative) *que, pendant sept jours, il ne soit point trouvé de levain dans vos maisons* (ib. 19)? C'est que, répond R. Yossé, comme il y a une corrélation intime entre ces deux sortes de défenses, dépendant l'une de l'autre, elles forment en réalité une seule. Or, par l'expression isolée *qu'il n'apparaisse pas à toi* (XII, 17), on aurait pu supposer qu'un dépôt (païen) de levain confié chez toi pourra être conservé [1]; c'est pourquoi l'autre expression, *qu'il ne soit point trouvé de levain dans vos maisons* (XII, 19), le défend formellement. D'autre part, s'il y avait seulement cette dernière expression, on eût pu croire qu'il est interdit d'abandonner à cet effet au païen un emplacement quelconque de la maison, hors de la vue ; c'est pourquoi il est dit (plus haut) : *à toi*; et par conséquent il est défendu de conserver le dépôt de levain que voudrait faire un païen (dont on est responsable), mais il est permis de lui abandonner un coin hors de la vue. Il semble (d'après cette explication) que R. Juda se contredit lui-même, puisque dans la Mishna il dit : « on examine la veille au soir du 14, le matin de ce jour et au moment du débarras final; selon les autres sages, si l'on n'a pas procédé à l'examen le soir, on le fera le matin, et, à défaut pendant la fête, ou même après. » Pourquoi donc R. Juda n'admettrait-il pas le triple examen à cette époque tardive? Car si l'on est tenu d'y procéder trois fois avant la limite finale, il devrait en être à plus forte raison de même au moment de la limite finale? C'est qu'en effet R. Juda n'exige pas un triple examen, et il s'oppose seulement à l'avis des autres sages, qui prescrivent d'examiner au besoin après la fête de Pâques, si ce n'était pas déjà fait, tandis qu'il ne le prescrit plus après la cessation de l'interdit.

« Ce que l'on trouvera alors devra mis de côté avec soin, » est-il dit. Comment procède-t-on? On le couvre d'un vase, pour le mettre à l'abri la nuit. Si,

1. Casuistique de Ben-Ephraïm, section I, n° 37.

le matin, en retournant le vase, on ne trouve plus le fragment de pain déposé là, on peut supposer qu'une main d'homme l'a enlevé. Si ne l'ayant pas couvert d'un vase on ne le retrouve plus, suffit-t-il d'examiner l'appartement, sans aller au delà, ou faut-il aussi examiner le voisinage, de crainte qu'une taupe l'ait entraîné là? On peut résoudre cette question d'après ce qui suit[1] : si dans une chambre un cadavre est déposé et qu'un fragment de la grandeur d'une olive se trouve avoir été enlevé, qu'ensuite l'on cherche en vain sans le trouver, la pièce sera déclarée pure (on supposera qu'un homme impur l'a emporté) ; si on le retrouve plus tard, la chambre sera déclarée impure par effet rétroactif (pour tout ce qu'elle contenait alors). On compare entr'eux ces deux cas, de la pièce impure et de l'examen pascal (en tirant des déductions réciproques de l'un à l'autre) : ainsi, d'une part, il importe peu qu'un fragment de cadavre se soit perdu spontanément, ou qu'après l'avoir déposé là on ne le retrouve pas ; il faut le rechercher si, dès l'abord, il n'avait pas été bien couvert (comme pour le levain). D'autre part, il n'est nécessaire d'examiner que l'appartement d'où ce morceau a disparu, sans chercher au delà. Mais, selon R. Juda, ne serait-on pas dispensé tout à fait de l'examen, même dans cette maison ? C'est ce qui résulte du fait suivant raconté par R. Juda : la servante d'un batteur d'olives à Rimmon[2] laissa tomber un avorton dans un puits; un cohen s'approcha de l'orifice afin d'examiner le sexe du rejeton et étudier (d'après cela) les divers cas d'impureté ; heureusement pour le cohen, qui avait failli se rendre impur en couvrant le puits et en formant une tente sur ce cadavre, ce dernier avait disparu. Le cas fut soumis aux sages, pour savoir quel est légalement l'état du cohen : ils déclarèrent qu'il restait pur, parce qu'il est dans l'usage de la taupe d'entraîner ce qu'elle trouve et de le dévorer (Pourqnoi donc n'admet-on pas le même principe pour la maison et ne la dispense-t-on pas de l'examen?) Il y a toutefois cette différence que la taupe court après la chair, non après le pain (de ce dernier, ou pourra supposer qu'un enfant l'a enlevé) ; ou encore en admettant qu'elle entraîne aussi bien le pain que la chair, elle dévore seulement cette dernière, tandis qu'elle laisse ensuite le pain (il faut donc le rechercher pour le brûler). Les rabbins de Césarée expliquent au nom de R. Abahou qu'en principe on ne craint pas qu'une taupe entraîne l'objet ; R. Juda éprouve au contraire cette crainte (aussi, dans la même maison, il prescrit la recherche).

4. R. Méir dit : on peut manger du levain pendant les 5 premières heures du 14 Nissan (jusqu'à 11 h. du matin), et l'on brûle ce qui reste au commencement de la 6e heure. R. Juda dit : on mangera seulement pendant 4 heures (de crainte d'empiéter au delà), on suspendra pendant la 5e (sans que la jouissance en soit interdite aux animaux), et l'on brûle le reste au commencement de la 6e heure.

Voici les motifs de chacune de ces opinions : selon R. Méir, la 6e heure n'est interdite que par extension rabbinique (de crainte de confusion avec la 7e) ;

1. Tossefta sur le tr. *Taharôth*. 2. Neubauer, p. 118.

selon R. Juda, cette 6e heure est interdite par la Loi. Le premier se fonde[1] sur ce qu'il est dit (Exode, XII, 15) : *seulement, le premier jour, vous ôterez le levain etc.*, en appliquant ce jour au 15 Nissan (1er de la fête), la veille étant une extension ; et ce n'est pas à dire que l'interdit commence seulement à la nuit du 15, puisque le terme *seulement* implique une exclusion anticipée, un surcroit d'interdit, savoir qu'il suffit d'une heure avant le coucher du soleil pour enlever tout levain. R. Juda entend l'expression de ce verset, *au premier jour*, dans le sens de « jour précédent », ou le 14 ; et non pas que dès ce jour entier le levain soit interdit, mais pendant une partie, en vertu du terme restrictif *seulement*, c'est-à-dire en partageant le jour en 2 parts, dont l'une admet encore la consommation du levain, et l'autre est réservée à l'azyme (à partir de midi). Est-ce que R. Méir ne se contredit pas? Tantôt il attribue au terme *seulement* un sens explétif, tantôt un sens restrictif[2]? Ce n'est pas une contradiction, dit R. Samuel b. Abdima, puisqu'au sujet du levain également, c'est une sorte d'exclusion du 14 nissan, que dès ce jour il soit interdit. R. Méir justifie aussi son opinion par ce verset (Deuter. XVI, 3) : *tu ne mangeras pas de pain levé auprès de lui* (de l'agneau pascal) ; c'est donc au moment de cette dernière consommation, à la nuit, que commence l'interdit. Selon R. Juda, cet interdit a lieu dès la préparation de l'agneau pascal (à partir de midi). Aucun de ces versets n'est inutile, selon R. Juda : il applique un précepte affirmatif et une défense négative à la consommation, comme il y a la même série de préceptes pour l'ordre d'enlever tout levain. Ainsi, pour l'interdit d'en manger, il est dit (ibid.) : *pendant 7 jours tu mangeras des pains azymes auprès de lui*, non du pain levé ; or, une défense déduite d'un précepte affirmatif équivant à un ordre affirmatif ; la défense négative de ce même sujet est contenue dans l'expression « tu ne mangeras pas de levain auprès de lui. » Pour l'ordre d'enlever tout levain, le précepte affirmatif est renfermé dans les mots « vous enleverez tout levain », et la défense négative dans ceux-ci : « que pendant 7 jours on ne trouve point de levain dans vos maisons » (Exode, XII, 19).

R. Méir a dit plus haut qu'à partir d la 6e heure (midi), l'interdit du levain est prescrit par les rabbins (la limite légale étant seulement d'une heure avant la nuit) ; si donc c'est interdit à partir de la 7e heure, à titre de précaution, pourquoi déjà la 6e heure est-elle interdite au même titre ? Établit-on une haie autour d'une haie ? Non, c'est une seule mesure préservatrice, de crainte de confusion entre la 6e et la 7e. De même, R. Juda dit : à partir de la 5e heure, l'interdit est applicable par ordre rabbinique ; en réalité, cet ordre s'applique plutôt à la 6e ; et si on l'étend déjà à la 5e, ce n'est pas pour établir une double haie, mais pour éviter toute confusion fâcheuse d'heures. Or, n'est-il pas en contradiction avec lui-même, puisque plus loin (II, 7) il dit qu'une telle confusion est inadmissible? C'est que, répond R. Yossé, ailleurs il s'agit d'un cas

1. Jér., *Synhédrin*, V, 3 (f. 22d). 2. Au tr. *Beça*, même série, I, 10 (f. 60d), il déduit de ce terme une restriction au sujet de ce qu'il est permis de faire les jours de fête, tandis qu'ici il l'applique à étendre la défense du levain au 14 Nissan.

de témoignage soumis à l'appréciation du tribunal qui est attentif ; tandis qu'ici l'objet de brûler tout reste de levain est confié parfois aux femmes, qui, par leur nature indolente, sont plutôt sujettes à se mettre en retard. R. Yossé b. R. Aboun répond ainsi à l'objection : ailleurs les deux avis diffèrent notablement, en ce que l'un parle du commencement de la 5e heure et l'autre de la fin de la 7e ; tandis qu'ici il s'agit d'un intervalle de temps moins étendu, entre la fin de la 5e heure et le commencement de la 7e (plutôt sujette à confusion). On a enseigné en effet qu'au commencement de la 5e heure, le soleil penche encore vers l'est, et à la fin de la 7e il incline à l'ouest, car jamais il n'incline de ce côté avant la fin de la 7e heure (on pourrait donc se tromper pour le commencement de cette 7e heure).

Rab dit : même selon R. Méir (qui dit qu'à partir de midi le levain est seulement interdit par mesure rabbinique), celui qui à partir de la 6e heure aurait pris du pain levé pour consacrer une femme, aurait accompli un acte sans valeur. Cet avis est juste, dit R. Houna ; car, si pendant Pâques on emploie dans le même but des froments granulés sauvages, l'acte ne sera pas non plus valable ; et cependant, quoique devenus humides, ils ne sont pas comestibles à ce moment, et c'est par simple mesure rabbinique qu'il est défendu d'en user à cet effet (de même, il est défendu d'employer pour un mariage le 14 Nissan du vrai levain, interdit alors par simple mesure rabbinique). Un homme avait mis en dépôt un double sac, δύω σάκκοι, de croûtes de pain chez R. Ḥiya le grand ; R. Yossé b. R. Aboun dit que c'était Yoḥanan de Ḥikouk[1]. R. Ḥiya alla demander à Rabbi ce qu'il devait faire de ce dépôt (qu'il ne pouvait conserver pendant Pâques) : il faudra le vendre par voie judiciaire, répondit Rabbi, avant la limite finale de la disparition (de façon à ne pas le faire perdre au déposant). Une personne avait mis en dépôt des tonneaux de confiserie, جك, chez R. Ḥiya b. Asché ; et lorsque l'on consulta Rab sur ce qu'il y avait à faire, il déclara aussi qu'il fallait le vendre par voie judiciaire, en temps opportun. — Quelle sera l'heure adoptée pour l'enlèvement (lequel des 3 moments indiqués par la Mishnâ prévaudra) ? Selon R. Jérémie, ce sera le matin ; selon R, Aba, ce sera la 5e heure, ou l'instant adopté par R. Juda. L'avis de R. Jérémie est juste, dit R. Yossa, car il ne s'agit pas de pouvoir encore toucher à ce pain (seule chose encore permise à la 5e h.), mais de le vendre pour la consommation, afin de restituer au propriétaire la valeur qui serait perdue plus tard. Est-ce qu'à la 5e heure, selon R. Juda, le grain n'a aucune valeur ? Voici, dirent les compagnons, les distinctions à établir pour ce sujet : le consécration faite, pour en payer le montant au Temple, est valable (car l'on peut encore en tirer parti pour les animaux) ; mais, comme oblation, celle-ci est sans valeur, parce qu'elle est destinée à la consommation directe, pour laquelle il est trop tard. Au contraire, dit R. Yossé, l'inverse semble plutôt admissible : la consécration n'est pas valable, mais l'oblation l'est ; l'objet consacré à ce moment tardif est sans valeur, parce qu'on ne peut pas

1. Cf. Jér., tr. *Baba mecia'*, III, 7 (f. 9a, fin).

racheter les saintetés pour les donner à manger aux chiens ; l'oblation, au contraire est valable, étant émise dans les conditions légales de pureté, sauf à ne pas la manger en raison de la présomption rabbinique et devoir, par conséquent, la brûler.

5. R. Juda dit encore : Deux gâteaux des offrandes d'actions de grâce, devenus impropres, étaient déposés sur la galerie au sommet du Temple, d'une façon bien visible pour tous. Aussi longtemps qu'ils étaient posés, tout le peuple mangeait du pain levé ; lorsqu'un gâteau était enlevé, on suspendait la consommation, sans pourtant brûler encore ce qui reste ; une fois les deux gâteaux enlevés, on savait que c'est la dernière limite et qu'il faut brûler tout levain. R. Gamaliel dit : on mange des mets profanes jusqu'à la fin de la quatrième heure ; pendant toute la cinquième, on consomme encore de l'oblation (vu l'interdit de détruire des saintetés en temps inopportun) ; mais on la brûlera dès le commencement de la sixième heure, s'il en reste.

R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yanaï : il peut même s'agir de gâteaux aptes à la consommation ; seulement, ils sont impropres par ce fait que l'on n'a pas égorgé le sacrifice en leur présence due légalement (Lévit. VII 13). S'il en est ainsi, que par le sacrifice ils sont consacrés définitivement, on devrait, en ce cas, pouvoir les racheter et les consommer à l'état profane, avant l'instant de les brûler? C'est que, répond R. Ḥanania, à ce moment tardif il reste encore beaucoup de profane devant lui qu'il ne peut pas arriver à manger ; encore moins rachètera-t-il les saintetés qu'il n'a pas le temps de manger. Rabbi dit : il s'agit de gâteaux devenus inaptes au service sacré ; car, en raison du levain que ces gâteaux contenaient (et qu'ils ne pouvaient être offerts à Pâques), on se hâtait de les offrir la veille de Pâques, et, par suite de leur grande accumulation, des accidents étaient inévitables, comme de laisser tomber une goutte de sang du sacrifice, de sorte qu'il y avait inaptitude du service public. On a enseigné : comme second signe pour la limite finale de la présence du pain, on voyait à Jérusalem deux vaches labourant la montagne sacrée ; lorsqu'on voyait une seule, on cessait de manger, et lorsqu'on ne les voyait plus toutes deux, on brûlait le reste. Mais comment ce labourage était-il possible, puisque Jérusalem devait alors faire partie des localités où il est d'usage de ne pas travailler le 14 Nissan ? En effet, elles avaient seulement cette apparence, de loin, pour servir de signal. Selon d'autres, on brûlait deux lumières, dont on éteignait d'abord l'une, puis l'autre ; ou encore, c'étaient deux toiles suspendues à une grande hauteur et retirées successivement. Il n'y a pas de contestation entre ces divers avis, dit R. Pinḥas : en semaine, on avait recours au signal des vaches, ou à celui des lumières ; mais si le 14 était un samedi (ou ces signaux ne pouvaient avoir lieu), on avait recours aux toiles. Mais, demanda R. Ḥanania en présence de R. Mena, pourquoi ne

pas établir des sonneries de trompettes comme signal ? C'est que, répondit-il, on pouvait les confondre avec celles qui avaient lieu au Temple pour les sacrifices quotidiens, et provoquer des retards fâcheux. Mais n'est-il pas dit[1] que, le vendredi après-midi, on faisait entendre trois sonneries pour avertir le peuple d'avoir à cesser tout travail, et plus tard 3 autres au moment de l'instant final de séparation entre le moment profane et le commencement de la solennité du sabbat ? C'est que, fut-il répondu, ces sonneries ayant lieu tous les vendredis, on ne pouvait pas se tromper sur leur signification, tandis qu'en adoptant ce signal une fois par an, il pouvait donner lieu à des confusions.

Pourquoi R. Gamaliel accorda-t-il une heure supplémentaire, la 5e, à la consommation de l'oblation ? Est-ce parce qu'il s'agit d'un objet sacré, ou parce que ses consommateurs (les cohanim seuls) sont nombreux ? Il y a une différence entre ces 2 motifs à l'égard des gâteaux d'actions de grâce, qui sont sacrés, mais peuvent être mangés par de simples israélites. Or, si pour l'oblation il y a un surcroît d'une heure, en raison du petit nombre des consommateurs, ce motif ne leur est pas applicable, et on ne peut pas les manger à la 5e heure ; si au contraire la question de sainteté domine, elle leur est applicable. On peut résoudre le doute de ce que R. Nathan dit : on enlevait 2 gâteaux encore propres au service, puis on avait encore une heure (la 5e) pour les manger : à ce moment, on cessait de manger le profane, sans se mettre encore à le brûler ; or, ce surcroît ne peut pas avoir pour motif de rareté des consommateurs (puisque les simples israélites en mangent), mais la question de sainteté prédomine, laquelle est applicable aussi à l'oblation. Il paraît, dit R. Juda B. Gazi, que l'avis de R. Gamaliel sert de règle, parce qu'il procède (pour ainsi dire) de 2 autres avis (celui de R. Juda pour le profane et de R. Meir pour l'oblation). C'est aussi ce qui a été déclaré par R. Aboun, ou R. Yohanan au nom de R. Simon b. Yehoçadaq.

6. R. Hanania, le chef des Cohanim, dit[2] : du temps où les cohanim exerçaient leur sacerdoce au Temple, ils ne se privaient pas de brûler la chair sacrée devenue impure par le contact au second degré, avec celle qui était devenue impure par un contact du 1er degré, quoique par ce procédé on redoublait l'impureté de la partie légèrement affectée (au 2e degré).

Bar Kappara dit : le principe de l'impureté (1er degré) est interdit par la Loi[3] ; celle qui en dérive (par contact) l'est par mesure rabbinique. Selon R. Yohanan, l'un et l'autre sont interdits par le texte légal. Or, d'après B. Kappara, on comprend l'expression de notre Mishnâ : « bien qu'il y ait un surcroît d'impureté à celle qui existe déjà » ; mais, selon R. Yohanan, le principe de

1. Tr. *Soucca*, V, 5. 2. Tr. *Edouyoth*, II, 1. 3. En parlant d'impureté capitale dans la Mischnâ, on songe à l'impureté légale. V. Jér., tr. *Maasser schéni*, III, 8 (t. III, p. 226) ; même série, tr. *Schekalim*, VIII, 3 (f. 51b).

l'impureté constitue par le contact un 1er degré, et celle qui en dérive constitue un second degré ; or, la chair devenue d'abord impure par un dérivé de l'impureté, ou 1er degré, l'est au 2e, soit dans son état primitif ; en quoi donc y a-t-il addition ? C'est qu'il y avait un 3e degré ayant touché au 1er degré et formant un 2e degré qui, par le contact avec l'impureté première, repasse à l'état de 2e degré. On a enseigné [1] selon l'école de Schammaï : on ne doit pas brûler de la chair devenue impropre à la consommation (p. ex. par suite de reliquat, ou de tout autre cause secondaire) avec de la chair sacrée devenue impure et qu'il faut légalement brûler ; l'école de Hillel permet de les joindre, toutes deux devant être brûlées. Or, d'après l'explication de la Mischnâ donnée par B. Kappara, on comprend qu'il soit admis de pouvoir brûler la sainteté devenue impropre à la consommation, en vertu d'un texte légal, avec celle qu'une impureté légale a rendue impropre ; de plus, il a fallu que R. Ḥanania enseigne qu'il est admis de pouvoir même brûler une simple impureté rabbinique avec l'impureté légale ; mais, selon l'explication de R. Yoḥanan, comment justifier l'avis de R. Ḥanania ? S'il est permis de brûler ce qui est légalement défectueux (impropre) avec l'impureté légale, à plus forte raison peut-on brûler une impureté légale avec une autre impureté du même genre (puisque d'après lui, celle qui dérive du principe est aussi interdite par la Loi) ? C'est que, fut-il répondu, l'avis de R. Ḥanania est à la fois conforme aux deux écoles, et son enseignement est nécessaire d'après Schammaï (qui d'ordinaire n'admet pas le mélange des objets à brûler). R. Mena dit en présence de R. Yossa : on comprend l'avis de R. Ḥanania, disant de brûler tout simultanément, d'après l'explication de R. Yoḥanan, qui considère comme interdit légal la dérivation de l'impureté ; mais comment justifier cet ordre de brûler s'il s'agit d'une simple mesure rabbinique ? Car, R. Yoḥanan dit : en six cas douteux, on a suspendu la décision à prendre (sans rien brûler), et lorsqu'on arriva à Ouscha, il fut déclaré qu'il fallait tout brûler en ces cas. Or, R. Ḥanania le chef des cohanim était certes antérieur à la réunion d'Ouscha, époque à laquelle on ne brûlait pas encore les impuretés par mesure rabbinique ; comment donc admettre que l'on brûlait cette chair ? On peut l'expliquer, répondit R. Mena, en disant qu'il s'agit du cas où la chair est devenue impure par le contact d'un verre (qui est une impureté rabbinique, et la déclaration de la brûler est antérieure à R. Ḥanania). Mais en admettant qu'il s'agit de ce cas, l'objection subsiste : R. Zeira ou R. Abouna n'a-t-il pas dit [2] au nom de R. Jérémie que Yossé b. Yoëzer de Cereda et Yossé b. Yoḥanan de Jérusalem ont déclaré impurs le sol des peuples idolâtres et les vases en verre ? Et R. Yôna ne dit-il pas : R. Juda b. Tabaï et Simon b. Schetaḥ ont déclaré impurs les vases de métal, comme Hillel et Schammaï ont prescrit d'avoir bien soin de la pureté des mains (de crainte d'un mauvais contact) ? Il se peut que, selon R. Jérémie, les 2 cas du sol païen

1. Tossefta à ce traité, ch. I. 2. Cf. tr. *Schabbat*, I, 4, fin (t. IV, p. 20) ; tr. *Kethoubôth*, VIII, 11.

et du vase en verre aient été encore en suspens à ce moment; tandis que R. Yossé (qui a répondu qu'il s'agit d'une impureté par suite du contact d'un vase en verre) est d'avis que la question de sol païen fait partie des cas en suspens, non l'impureté du vase en verre, qu'il faut brûler. Voici quels sont les 6 cas[1] en suspens (douteux) : le doute par survenue de l'oblation dans un champ où un mort est enterré (on ne sait pas au juste l'emplacement); le doute du sol païen (tout entier soupçonné de servir aux tombes); le doute sur la pureté des vêtements des gens ignorants; le doute sur un flux (de crainte qu'il soit de la gonorrhée); le doute à l'égard de l'urine, afin de savoir si elle provient d'un homme (et rend impur), quoiqu'elle soit vis-à-vis de celle d'un animal (impropre à la contagion); enfin, le cas de certitude que l'oblation a touché l'un de ces objets, mais en ignorant si ceux-ci étaient impurs, ou non. Dans ces cas, il faut brûler l'oblation.

8. A ce qui vient d'être dit R. Akiba ajoute : du temps où les cohanim exerçaient leurs fonctions au Temple, ils ne se privaient pas de consumer de l'huile d'oblation devenue impropre à la consommation par suite du contact d'un cohen purifié le même jour (qui ne sera tout-à-fait dégagé de l'impureté qu'à la nuit et représente un troisième degré), dans un chandelier de métal contaminé au contact d'un cadavre (et formant par conséquent une impureté capitale), quoique ce mélange augmente le degré d'impureté de l'huile (qui, du troisième degré, passe au deuxième, par contact avec le premier).

D'après l'explication précitée de R. Yoḥanan, on comprend en quoi consiste l'addition de R. Akiba : jusqu'à présent, on savait (par R. Ḥanania) que l'on peut brûler une impureté légale du 3e degré avec une autre impureté légale du 2e degré; sur quoi R. Akiba ajoute qu'il est même permis de joindre, pour les brûler, une impureté légale (du 3e degré) avec une impureté du premier degré (mélange bien plus grave). Mais, selon l'explication précitée de Bar-Kappara, il est permis plus haut de joindre une simple impureté par mesure rabbinique à une autre défendue par la loi, et ici le mélange devant être brûlé, comporte une simple inaptitude légale à côté d'une impureté légale; or, loin d'être un surcroît d'autorisation, n'est-ce pas une diminution? On peut admettre, fut-il répondu, que R. Akiba parle[2] d'un cohen purifié le même jour pour s'être trouvé dans un champ mortuaire douteux, ce qui est un cas d'ordre rabbinique[3]. — R. Ḥanania (est-il dit plus haut) exprime son avis conformément à tous, aussi bien selon Schammaï que selon Hillel. R. Mena dit en présence de R. Yossé : R. Akiba (en autorisant le mélange de deux impuretés plus distinctes) se conforme à son opinion exprimée ailleurs, que du verset « S'il en tombe dans l'intérieur d'un vase d'argile, le tout sera impur (Lévit.

1. Tr. *Taharóth*, IV, 5. 2. Jér., tr. *Sóta*, V, 4 (f. 20b). 3. L'addition consiste en ce que, cette fois, on joindra à un interdit légal une inaptitude rabbinique, laquelle acquiert par là un degré plus élevé d'impureté.

XI, 33), » on déduit qu'il y a légalement une extension d'impureté de là à d'autres objets (de même ici, le contact amènera un degré d'ordre légal). R. Yossé b. R. Aboun dit : bien que R. Ismael (l'interlocuteur de R. Akiba) ne déduise pas dudit verset qu'il y a propagation légale d'impureté d'un comestible à l'autre, il l'admet du moins à l'égard des vases entre eux (et ici il s'agit aussi de vase). Selon une version de la Mishnâ, le chandelier même a touché au cadavre ; selon une autre version, il a touché celui qui est impur d'un tel contact (au 2e degré). Entre ces 2 versions, il n'y a pas de désaccord ; la première s'applique au cas où le vase est de bois, lequel s'identifie avec ce qu'il a touché directement et devient (en ce cas seul) un principe d'impureté ; l'autre version s'applique au cas où il s'agit d'un vase en métal, lequel même en cas de contact par intermédiaire, devient l'égal de la première impureté. Il est inévitable de supposer qu'il s'agit de tels vases, et non d'argile ; car, du verset « tout vase ouvert etc. est impur » (Nombres, XIX, 15), on déduit que ce vase est impur quant à lui, mais sans devenir rétroactivement un principe d'impureté (comme le devient le métal).

(8). R. Méir dit : de ces diverses décisions rabbiniques nous apprenons qu'à l'arrivée de Pâques on brûlera simultanément l'oblation pure avec l'impure (malgré leur inégalité). Selon R. Yassa, il n'y a pas lieu d'en tirer cette déduction. R. Eliézer et R. Josué sont d'accord pour admettre qu'il faut brûler séparément chacune de ces sortes ; ils ne sont en désaccord qu'au cas où l'une est douteuse et l'autre impure : R. Eliézer prescrit alors de brûler chacune à part, parce que l'on est tenu de préserver l'oblation encore douteuse ; R. Josué dit de les brûler toutes deux ensemble.

On entend par l'expression « à l'arrivée de Pâques » le 14 Nissan. De même, par l'expression (précédente) « de ces diverses décisions rabbiniques », il faut, selon R. Yoḥanan, se reporter aux paroles de R. Akiba et de R. Ḥanina, le chef des cohanim (§ 6) ; selon R. Simon b. Lakisch, il s'agit des paroles de R. Eliézer et de R. Josué [1] au sujet de 2 tonneaux, dont l'un s'est brisé au grenier supérieur et dont l'inférieur est impur (contaminant ce qu'il reçoit) : R. Eliézer et R. Josué s'accordent à dire que si l'on peut en sauver un quart de mesure dans un récipient avec pureté, il faut le faire ; il n'y a de discussion qu'au cas où ce serait impossible : selon R. Eliézer, il vaut mieux laisser descendre le contenu du premier tonneau que de le rendre impur au contact des mains (à défaut de vase), tandis que R. Josué autorise même ce contact impur (c'est permis, parce que l'oblation est en tous cas perdue ; il en est de même ici la veille de Pâques). Or, dit R. Zéira en présence de R. Yassa, selon l'explication de R. Yoḥanan, on s'explique l'emploi de cette expression, qui se rapporte aux avis émis dans le § précédent ; mais, d'après l'explication de R.

1. Tr. *Troumôth*, VIII, 8 (t. III, p. 101-3).

Simon b. Lakisch, que vient faire ici l'opinion de R. Eliézer et de R. Josué? (En quoi intéresse-t-elle le présent sujet?) Ce sont des tanaïtes, répondit-il, qui s'occupent de la question de brûler de l'oblation pure avec l'impure (comme ici). R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : tous s'accordent à dire que si l'on trouve du levain d'oblation à la 16ᵉ heure (lorsque Pâques a depuis longtemps commencé), on brûle ensemble la pure avec l'impure. Il posa la question suivante : pourquoi R. Yassa (de la Mishnâ) dit-il « qu'il n'y a pas lieu de tirer cette déduction » ? Il avait bien entendu exprimer par R. Yoḥanan (son maître) que l'expression « leurs décisions » se rapporte à R. Akiba et R. Ḥanania ; et de même, d'autre part, il avait entendu formuler l'opinion de Bar-Kappara que l'impureté capitale en question là est un interdit légal, et le dérivé d'impureté n'est qu'une défense d'ordre rabbinique ; mais il n'avait pas entendu R. Yoḥanan contester ensuite l'avis de Bar-Kappara et dire que d'après la Mishnâ il s'agit, dans l'un et l'autre cas, d'impuretés légales. Or, il se demandait : comme tous reconnaissent qu'une fois Pâques commencé, on brûle ensemble le pain pur d'oblation avec l'impur, parce que l'un est devenu impropre en vertu de la Loi comme l'autre est une impureté légale ; de même, on doit pouvoir brûler l'interdit d'ordre rabbinique (ou l'oblation en pain à la 6ᵉ h. du 14 Nissan) avec une impureté légale, aussi bien que l'on brûle une impureté d'ordre rabbinique (d'après R. Ḥanina) en même temps qu'une impureté légale grave (pourquoi donc R. Yassa ne trouve-t-il pas cet avis juste) ? Il faut dire que, selon R. Yassa, il y a une différence entre un interdit et une impureté (les deux choses n'impliquent pas d'analogie). S'il en est ainsi, pourquoi R. Yoḥanan dit-il qu'à la 16ᵉ heure (une fois Pâques commencé) tous prescrivent, d'un commun accord, de brûler l'oblation pure avec l'impure ? C'est donc que l'on n'admet pas de distinction à établir entre un interdit légal et une défense pour cause d'impureté ; il faut les brûler en même temps, sans divergence, et pourquoi R. Yassa de la Mishnâ n'admet-il pas la corrélation? C'est que, selon R. Ḥanina, la Mishna parle aux 2 cas d'impuretés légales (quoique de degrés divers), tandis qu'ici il serait question de mêler un interdit rabbinique avec une mesure légale (deux cas incompatibles selon R. Yassa). R. Ḥiya b. Abba vint de Çor (Tyr) et dit au nom de R. Yoḥanan : pour la dérivation d'impureté, comme pour le principe, il s'agit d'un interdit légal (dans l'avis de R. Ḥanina) ; aussi R. Yoḥanan a eu raison de dire qu'à la 16ᵉ heure tous s'accordent à prescrire la combustion simultanée, car là il s'agit de parallèles entre 2 impuretés légales (différant seulement par les degrés), tandis que dans notre Mishnâ il s'agit de joindre un objet interdit par mesure rabbinique (le levain d'oblation à la 6ᵉ h.) avec une impureté légale. Voilà pourquoi R. Yossé (dans la Mishnâ) dit qu'il n'y a pas lieu de tirer cette déduction. Par contre, il y a une objection à formuler contre R. Méir : pourquoi, selon lui, R. Yossé dit-il qu'il n'y a pas lieu de tirer la déduction, malgré les analogies? Or, Bar-Kappara admet l'explication de R. Simon b. Lakisch, d'attribuer le terme « leurs décisions » à R. Éliézer et R. Josué;

reste donc l'objection suivante : comment Bar-Kappara justifie-t-il, ladite observation de R. Yossé, puisqu'il est dit en commençant : « Selon R. Meir, de ces diverses décisions nous apprenons, etc. », déduisant des analogies entre les défenses légales et celles d'ordre rabbinique? R. Abin répond que R. Méir, selon son opinion, donne aux décisions rabbiniques autant de gravité qu'aux ordres légaux ; et où a-t-il exprimé cet avis? On le trouve par exemple, dit R. Ḥinena, dans la Mishnâ suivante : lorsqu'une femme aperçoit une tache sur sa chemise, elle devra, selon R. Méir [1], être sujette au doute d'impureté, de crainte que cette tache soit l'indice d'une gonorrhée; selon les autres sages, il n'y a pas de motif suffisant pour craindre la gonorrhée (qui est seule déclarée impure par la loi). On a enseigné ailleurs [2]: S'il y a doute sur l'arrivée d'une impureté à un tonneau d'oblation, il faut, selon R. Eliézer, le déplacer, et s'il était dans un endroit abandonné pour être perdu, on le mettra dans un lieu caché ; s'il avait été découvert, on le recouvre. Selon R. Josué, au contraire, s'il se trouvait dans un endroit caché, on l'exposera à l'abandon (pour qu'il se perde par voie naturelle), et s'il avait été couvert, on le découvre. Enfin, selon R. Gamaliel, on n'y changera rien — [3].

CHAPITRE II

1. Aussi longtemps qu'il est permis de manger le pain levé, on peut le donner à consommer aux animaux domestiques, ou sauvages, aux oiseaux, ou le vendre aux païens (sans se préoccuper de ce que plus tard ceux-ci ne le détruiront pas), ou en tirer un profit quelconque. Dès que l'heure de débarrasser tout levain est arrivée, il est défendu d'en tirer un profit, ni d'utiliser la combustion pour chauffer un four ou un poêle. Selon R. Juda, l'enlèvement final du pain levé s'opère seulement par la combustion; selon les autres sages, on peut aussi l'émietter et le disperser au vent, ou le jeter à la mer.

R. Imi dit : qui a émis l'opinion de la Mishnâ, à savoir de pouvoir donner le pain levé à consommer aux animaux (d'en profiter) aussi longtemps qu'il est permis à l'homme de le manger, et que l'interdit général commence dès que c'est aussi défendu à l'homme? Ce doit être R. Méir; car son interlocuteur R. Juda dit plus haut (I, 4) que, loin de pouvoir en manger jusqu'à la 5e heure incluse, on doit cesser au commencement de celle-ci, et qu'il est loisible toutefois de le faire consommer aux animaux pendant cette heure là. Mais objecta R. Aba contre R. Méir, comment établit-il une analogie complète entre les défenses et défend-il de le faire consommer aux animaux dès que c'est interdit à l'homme? N'est-il pas dit plus loin (III, 5) : même la pâte imparfaitement levée doit être brûlée,

1. Selon lui, la défense rabbinique, à l'égard de la tache, est aussi grave que l'impureté légale. Voir tr. *Nidda*, VI, 13. 2. Mischnâ, tr. *Troumóth*, VIII, 8 (7)
3. Suit un long passage jusqu'à la fin du chapitre, reproduit du traité précité, traduit t. III, p. 101-5.

sans que toutefois cette consommation entraîne la peine du retranchement ; et R. Houna ajoute à ce sujet au nom de Rabbi qu'il est permis de la jeter aux chiens ? Il y a une distinction à établir, dit R. Yossa : il n'est pas dit que (selon R. Méir) toutes les sortes de levain sont interdites aux animaux aussi bien qu'à l'homme, mais il est question ici d'heures égales, et c'est à cet égard que R. Méir exprime son avis [1]. R. Aboun b. Ḥiya dit devant R. Zéira : de ce que la Mishnâ dit qu'une fois l'heure de la destruction passée, il n'est plus permis de tirer un profit du pain levé, on déduit que le profit est interdit ; mais il est permis de le jeter aux animaux abandonnés (non aux siens). Cependant, objecte R. Jérémie, la Mishnâ ne dit-elle pas que, pour détruire le pain, on l'émiettera, en supposant même qu'il s'agisse de pains entiers ? Non, dit R. Yossa, on a voulu indiquer par ce procédé un mode d'annulation, mais sans interdit de le jeter aux animaux étrangers. S'il en est ainsi (que la Mishnâ n'indique pas d'avis précis à ce sujet), d'où sait-on s'il est permis, ou non, de faire manger du pain levé (après l'heure) aux animaux abandonnés ? De ce qu'il est dit (Exode, XIII, 3-4) : *il ne sera pas mangé de pain levé* [2], *en ce jour* (à la forme passive), on déduit que l'interdit est applicable aux chiens ; or, cet interdit de puissance ne saurait être applicable au propre chien d'un homme, puisque cette défense est déjà englobée dans celle de ne pas tirer profit du levain ; il ne peut donc s'agir là que de chiens étrangers, et cela prouve qu'il est interdit de faire manger tout levain (après l'heure définitive de l'enlèvement) même aux animaux abandonnés — [3].

« Il est défendu d'utiliser la combustion, est-il dit, pour chauffer un four, ou un poële. » Si cette défense a été transgressée, quelle sera la règle à suivre pour le four ainsi chauffé ? On procédera en ce cas, comme pour le four chauffé par des déchets d'*orla* [4] : si le four est neuf (et qu'il a pu profiter de ce chauffage), il faut le renverser ; s'il est vieux, on le laissera se refroidir. On a enseigné que R. Juda dit [5] : l'enlèvement final du pain s'opère seulement par la combustion. Cette règle est très juste ; car, si le sacrifice rejeté pour cause de défaut dans la cérémonie, ou de reliquat de consécration, devra être débarrassé par la combustion seule, bien qu'à leur égard la Bible n'ait pas formulé les expressions « on ne le verra plus », « on ne le trouvera plus ; » à plus forte raison il faudra recourir seulement à la combustion pour le pain levé (une fois l'heure de l'interdit survenue), à l'égard duquel lesdites expressions ont été prescrites. Non, fût-il répliqué à R. Juda, cette déduction n'est pas rigoureuse : cette mesure comporte en principe une grande gravité (en raison des défenses réitérées de laisser subsister le levain), laquelle finit par se modifier en allègement, car si l'on se trouvait dans le cas d'impossibilité de

1. Pour le levain imparfait, qu'il est permis de jeter aux chiens, ce n'est pas une question d'heure, puisque la règle est la même pendant Pâques. 2. Ici, l'on suppose les 2 versets joints. 3. Suit un passage reproduit du tr. *Orla*, III, 1, traduit t. III, p. 346-8. 4. Leur usage est également interdit. V. tr. *Abóda zara*, III, 14. 5. Mekhilta, section *Bô*, ch. 9.

faire du feu (faute de bois), il faudrait pourtant détruire le levain d'une façon quelconque, selon le précepte biblique (Exode, XII, 15) : *vous enlèverez le levain de vos maisons*. Il en est de même, dit R. Juda [1], des versets suivants (Lévitique, XII, 2-3) : *Si une femme conçoit et enfante un garçon, elle sera 7 jours impure, et au 8e jour on le circoncira* [2]. Du second verset on semble déduire qu'en cas de naissance d'un enfant vivant (susceptible de circoncision), la mère subira la loi d'impureté d'une couche ; mais comment sait-on qu'elle est passible de la même impureté en cas de naissance d'un enfant mort-né? On le déduit par *a fortiori*, dit R. Juda : si la naissance d'un enfant vivant, qui ne rend impur par lui-même ni la mère ni ceux qui l'entourent (lui), ni ceux qui se trouvent dans la même chambre auprès de la mère, provoque pourtant une impureté de 7 jours ; à plus forte raison il en sera de même du mort-né, dont la survenue provoque déjà par elle-même (par l'état du cadavre) l'impureté locale, entachant toutes les personnes présentes. Sur quoi l'on répliqua à R. Juda : cette mesure qui comporte en principe une aggravation (comme ici la question de l'impureté) et finit par se modifier en allègement, ne peut pas être l'objet d'une déduction. Or, s'il y a ici un allègement par analogie, à l'égard des 40 jours de pureté attribués à la mère par la naissance du garçon vivant, celle d'un enfant mort-né provoquerait-elle le même avantage à la mère? Une telle déduction ne peut pas être tirée de cette règle; aussi, le texte biblique emploie le terme explétif *mâle*, afin d'étendre les mêmes prérogatives à la mère au cas où l'enfant est mort-né.

De même aussi, dit R. Juda [3], il est écrit (ib. XXIII, 42) : *Vous habiterez sous des tentes, etc.*; le pluriel (usité dans ce verset) indique que la tente pourra se composer de n'importe quels matériaux. On peut prouver par *a fortiori*, dit R. Juda, que la Soucca devra seulement consister dans l'une des 4 espèces prescrites pour le Loulab : si, pour cette dernière cérémonie, praticable seulement le jour, non la nuit, les 4 espèces peuvent seules servir, il en sera à plus forte raison de même à l'égard de la Soucca, précepte qu'il faut observer le jour et la nuit. Cette déduction n'est pas rigoureuse, dit-on à R. Juda; car, toute mesure qui comporte en principe une aggravation (comme ici celle de nécessiter l'emploi exclusif des 4 espèces) et qui finit par se modifier en allègement, ne peut pas être l'objet d'une déduction. Or, il y aurait ici cette simplification qu'à défaut de ces espèces spéciales, on se trouverait ne pas occuper du tout la tente; et pourtant le texte biblique dit formellement : « vous habiterez des tentes », lesquelles donc devront pouvoir se composer de n'importe quels matériaux. En effet, Ezra dit (Néhémie, VIII, 15) : « qu'ils fassent entendre et transmettre l'ordre dans toutes leurs villes et à Jérusalem, disant : sortez sur la montagne et apportez des feuilles » (lesquelles ne font pas partie des dites 4 espèces et pourtant servirent à ce but).

1. Sifra, section *Tazria'*. 2. Torath Cohanim, à ce verset. 3. Tr. *Soucca*, 36b.

R. Juda, revenant sur son argumentation, soutint son avis, non plus par voie *a fortiori*, mais par analogie : le pain levé est interdit à la consommation (une fois l'heure passée), et le reliquat de sacrifice l'est aussi (après l'heure); comme ce dernier devra alors être brûlé, le premier le sera aussi. Ceci ne prouve rien, lui répliqua-t-on, en t'opposant la règle usitée pour la charogne, qu'il est interdit de manger et que cependant on ne brûle pas. A cette objection, il répondit en observant que l'analogie entre le pain levé et le reliquat est complète, en ce que, pour tous deux, il y a la même défense d'en manger, ni d'en tirer profit, tandis qu'à la charogne l'interdit de jouissance n'est pas applicable. Invoquons alors, fut-il objecté, l'exemple du bœuf qu'il faut lapider; il est interdit d'en manger, ni d'en jouir, et pourtant on ne le brûle pas. A cette objection il opposa la remarque qu'il y a une 3e analogie entre le pain levé et le reliquat de sacrifice, c'est que, pour tous deux, outre l'interdit d'en manger et d'en jouir, il y a la pénalité du retranchement en cas de transgression, laquelle n'est pas applicable à celui qui consommerait de ce bœuf. Mais, objectèrent-ils, on peut citer l'exemple de la graisse de ce bœuf, pour laquelle cette triple analogie existe aussi; et pourtant elle n'entraîne pas l'obligation de la brûler. Il repoussa cette objection, en disant : il y a un 4e point d'analogie entre le pain levé et le reliquat de sacrifice, c'est que, pour tous deux, il y a une limite de temps à ne pas dépasser, circonstance qui n'existe pas pour le dit bœuf. On peut t'opposer, lui dit-on, le cas du sacrifice pour le péché douteux, que, selon ta propre opinion[1], il faut enterrer, non brûler, bien qu'il soit interdit d'en manger, ou d'en jouir, que sa transgression entraîne la pénalité du retranchement, et qu'il dépende d'une limite de temps. Sur cette observation, R. Juda se tut.

On a enseigné : jusqu'à l'heure légale pour l'enlèvement final de tout levain (6e heure du jour), on peut le faire disparaître de n'importe quelle façon ; une fois que cette heure est arrivée, il n'y a d'autre moyen que de le brûler. C'est conforme à l'avis de R. Juda (qui met en parallèle le reliquat de sacrifice, qu'il faut aussi brûler). Selon un autre enseignement[2], avant l'arrivée de l'heure finale pour l'enlèvement (avant midi), on le fait disparaître par la combustion ; après ce moment (une fois l'instant légal passé), on le détruit de n'importe quelle façon (afin de ne pas manquer, à défaut de feu, de le faire disparaître). Cette seconde version est conforme à l'opinion des autres sages (opposés à R. Juda). Or, Rabbi dit : du verset précité (Exode, XII, 15), « vous détruirez le levain de vos maisons, » on conclut que le levain devra être anéanti, de façon à être invisible et introuvable : ceci a lieu seulement par la combustion (non en l'enterrant, ou l'émiettant, ou le jetant à la mer). R. Jérémie demanda : lorsque le premier né d'un âne[3] a tué une personne, lui appliquait-on la mort déjà prescrite de lui briser la nuque (pourvu qu'on le

1. Tr. *Temoura*, VII, 6. 2. Mekhilta, section *Bô*, ch. 8. 3. Si l'on se proposait de ne pas le racheter, il fallait, par contre, lui briser la nuque : Exode, XIII, 13.

tuât), ou fallait-il le lapider, selon le procédé prescrit pour tout animal qui a tué (comme ici R. Juda prescrit spécialement de brûler le levain)? De même, demanda R. Benjamin b. Lévy, si des gâteaux offerts en action de grâce ont passé à l'état de reliquat interdit, au moment de l'application de la défense du levain, quelle sera la règle à observer pour leur destruction? La voici : aussi longtemps que le moment définitif de la destruction n'est pas arrivé (qu'il y a simple prescription rabbinique), on peut (de l'aveu même de R. Juda) les détruire de n'importe quelle façon[1] ; mais, une fois arrivée l'heure légale de la destruction, il faut recourir exclusivement à la combustion.

2. Du levain de païen antérieur à Pâques, on peut, après cette fête, tirer un profit, mais non de celui des Israélites qui subsisterait dans les mêmes conditions; puisqu'il est dit (Exode, XIII, 7) : *il ne devra pas être vu de levain à toi.* Si un païen a prêté de l'argent à un Israélite, en acceptant en gage de ce dernier son pain, il est permis à l'Israélite de tirer profit de ce pain après Pâques (en le reprenant contre paiement); si au contraire un Israélite a prêté de l'argent au païen contre un tel gage de levain (tout en le laissant hors de chez lui), il ne pourra plus après Pâques, en tirer une jouissance (l'effet de l'acquisition ayant été rétroactif, pendant le temps d'interdit). Si un monceau de pierres a englouti du levain, on le considère comme détruit (inaccessible). Toutefois, ajoute R. Simon b. Gamaliel, il faut que ce levain soit si bien enfoui qu'un chien, en grattant, ne puisse pas le déterrer.

Il est permis d'en jouir, est-il dit : est-il donc défendu de le manger? Oui, car la Mishnâ parle d'une localité où il n'est pas d'usage de manger le pain cuit par les païens; mais, dans les localités où il est d'usage de le manger, c'est permis en ce cas. Si le droit de jouissance du pain de païen échoit pendant la fête même de Pâques, quelle sera la règle? R. Jérémie le permet; R. Yossa l'interdit. Mais, objecta R. Yossa à son contradicteur, n'est-il pas dit que l'Israélite ne doit pas même louer sa bête de somme à un païen pour le transport du levain, afin de n'en tirer aucun profit? Cet interdit a lieu, fut-il répondu, lorsque l'Israélite accompagnerait l'animal (paraissant trafiquer directement sur le levain). De même, il est défendu à l'Israélite de louer son bateau à un païen pour un tel transport, dans l'hypothèse qu'il l'accompagne. Mais n'est-il pas dit que l'Israélite ne doit pas louer sa maison à un païen qui veut déposer du levain pendant Pâques; or, on ne saurait se préoccuper du point de savoir si le propriétaire l'habite ou non (voilà pourquoi l'interdit prononcé par R. Yossé l'emporte). — Si du toit d'un païen, voisin de celui de l'Israélite, du pain a roulé sur ce dernier, on le repoussera avec une canne

1. Le commentaire *Qorban 'Eda* l'explique autrement (en renversant les termes) : si l'interdit des gâteaux à titre de reliquat est survenu le premier (s'ils ont été offerts le 13 Nissan), il faut les brûler à ce titre; mais si l'interdit du levain est survenu d'abord, on les détruira n'importe comment.

(sans y toucher) ; si c'est un jour de sabbat ou de fête (où l'on ne doit rien jeter au dehors), il faut, selon Rab, le couvrir d'un vase. Rab prescrit de dire formellement (sans se contenter de la pensée) : tout azyme que j'ai à la maison sans le savoir devra être annulé. Il dit aussi de réciter (le soir, avant l'examen) la formule « qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné le précepte de débarrasser le levain. » Il dit encore : si l'on a enduit de levain[1] les murs de sa maison, il faut l'enlever (il faut les gratter). Mais n'a-t-on pas enseigné que R. Simon b. Eleazar dit : si d'un grand morceau de pâte desséchée on a fait un siège, كنت, il sera considéré comme annulé, sans qu'il soit besoin de le détruire? Il se peut, fût-il répondu, que Rab soit d'un avis contraire à R. Simon b. Eleazar, ou bien que ce rond de pâte est considéré par tous comme nul à cause de son aspect répugnant.

Si un israélite et un païen[2] se trouvent ensemble en un bateau sur mer (où ils séjourneront jusqu'après Pâques), l'Israélite peut vendre le pain qu'il a en main au païen, ou lui en faire don, et le racheter du païen après Pâques; mais il faut que le don soit formel (sans condition de reprise). Aussi l'Israélite dira au païen : au lieu d'acheter du pain pour la valeur d'un *manéh*, achète-le pour une valeur double, c.-à-d. au lieu de l'acheter d'un autre païen, prends-le moi pour double valeur, car il se peut que j'en aie besoin après la fête de Pâques, et je te le rachèterai. Si l'on a loué sa maison à son prochain (à la veille de Pâques), aussi longtemps que le locataire n'est pas entré, le propriétaire est tenu d'enlever le levain (c'est à lui) ; lorsque le locataire est entré, il en est seul responsable. Toutefois, ajoute R. Simon, il faut aussi qu'il ait reçu la clef (en signe d'acquisition) ; sans quoi le locataire n'est pas chargé de l'enlèvement. R. Juda b. Pazi demanda quelle est la règle au cas où l'on a remis la clef au voisin, sans lui transmettre les droits d'acquisition (le devoir de débarrasser le levain incombe-t-il au propriétaire ou au locataire)? Ce cas, répond R. Zakharia gendre de R. Lévy, fait l'objet de la discussion entre R. Simon et les autres sages, puisqu'il a été enseigné ailleurs[3] : tout en confiant la clef de sa maison à un ignorant, celle-ci reste pure, car la clef seule a été confiée; selon R. Simon, cette remise provoquera le doute d'impureté pour toute la maison. — Si un païen, allant voir un Israélite à Pâques, a du pain en main, l'Israélite n'est pas tenu de le faire sortir (ce levain d'un étranger ne le regarde pas) ; mais si le païen a mis du pain en dépôt chez lui (dont l'Israélite est responsable), l'Israélite est tenu de le faire disparaître, à moins d'avoir assigné une chambre spéciale pour cet objet. Si l'Israélite a oublié de détruire en temps opportun le dépôt de levain qui lui a été confié, pourra-t-il le consommer après Pâques, ou non? R. Yona le permet ; R. Yossa l'interdit. C'est que, dit-il, le levain appartient, il est vrai, à un païen ; mais l'Israélite qui devrait détruire ce dépôt a transgressé le précepte qui le régit, et il ne doit plus en bénéficier.

1. De matériaux contenant du levain. 2. Tossefta à ce tr., ch. 2. 3. Mishnâ, tr. *Taharóth*, VI, 1.

Qui est-ce qui a enseigné que la transgression de la défense « tu ne laisseras pas apparaître de levain » est transmissible encore après Pâques ? Ce doit être R. Juda, comme il est dit[1] ; celui qui mange du pain levé après la 6ᵉ heure du 14 Nissan (passé midi), ou du levain qui a subsisté pendant Pâques, transgresse une défense négative, sans encourir toutefois la peine du retranchement, selon R. Juda ; R. Simon dit que lorsqu'il n'y a pas la pénalité du retranchement, il n'y a pas non plus celle de la défense négative. Toutefois, R. Simon reconnaît que l'interdit (comme celui du levain) subsiste même en dehors de son temps. Comment cet interdit sera-t-il considéré ? Selon R. Jérémie, c'est un précepte légal affirmatif de le détruire ; selon R. Yona et R. Yossa, c'est un précepte rabbinique de s'en abstenir (à titre d'amende). R. Juda se fonde sur ce qu'il est écrit (ib. XIII, 3-4) : *il ne sera pas mangé de levain, en ce jour* ; or, ce verset ne peut pas se rapporter à la fête elle-même, pour laquelle la défense de manger du levain a déjà été exprimée (ib. XII, 20) ; c'est donc qu'il concerne l'interdit après Pâques. Que réplique R. Simon à cette argumentation de R. Juda ? Il explique ce verset, répond R. Aboun b. Ḥiya, selon l'avis de R. Yossé le galiléen ; celui-ci enseigne que ce verset a pour but d'indiquer qu'en Egypte on célébrait un seul jour de fête à titre de Pâques, comme il est dit : « il ne sera pas mangé de levain, en ce jour où vous sortez etc. » — L'expression « il ne sera pas vu à toi » est interprétée diversement : selon les uns, elle signifie que l'interdit est seulement applicable à ton propre bien, non à celui qui est consacré au culte divin (ce dernier peut subsister) : selon d'autres, l'interdit s'applique même à ce dernier (à l'exclusion du bien d'un païen). Ces 2 avis peuvent être d'accord : le premier avis se rapporte au cas où la consécration du pain a eu lieu avant la limite pour la destruction ; le second avis est exprimé au cas où cette consécration a eu lieu après l'heure de l'enlèvement final du levain[2]. On peut même supposer, dit R. Aboun b. Ḥiya en présence de R. Zéira qu'il s'agit aux 2 cas d'une consécration faite avant l'heure de la limite légale, et le second avis (interdisant aussi à Pâques la présence de ces consécrations) se rapporte à celles dont on est responsable (que l'on s'est engagé de fournir), conformément à l'avis de R. Simon. Par la même expression, « il ne sera pas vu à toi », on interdit seulement la présence à la maison, non au marché public (palatium) ; selon une autre version, l'interdit subsiste même au dehors. Il n'y a pas de désaccord entre ces 2 avis : le premier se rapporte au cas où l'on a déclaré le pain abandonné à tous avant l'heure finale de l'enlèvement ; le 2ᵉ avis s'applique au cas où cet abandon a eu lieu plus tard qu'à cettte heure[3]. Si le 13 Nissan (lorsque le levain est encore permis) on a abandonné du pain à tout venant, peut-on le manger après Pâques ? R. Yoḥanan le défend ; R. Simon b. Lakisch le permet. Mais, objecta R. Yoḥanan à son contradicteur, tu reconnais

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Lorsqu'on n'a plus la faculté d'en disposer, la consécration serait nulle, et il est défendu de garder l'interdit. 3. Le texte répète ici l'avis précité de R. Aboun : ces mots sont à effacer, selon le *Qorban 'Eda*.

bien comme moi qu'en cas d'abandon du levain fait après la 6e heure (du 14 Nissan), l'Interdit a lieu après Pâques (bien que l'on n'ait pas transgressé la défense de « ne pas le laisser voir »; il devrait donc en être de même pour l'abandon accompli plus tôt). En ce cas, répondit R. Simon, l'état l'interdit du moment provoque la défense ultérieure (après Pâques), tandis qu'en l'abandonnant d'avance, il n'y a rien à lui reprocher. R. Yossé dit à R. Pinḥas : tu te souviens comment nous expliquions cette divergence d'avis en disant que R. Yoḥanan suit l'avis de R. Yassa (le préopinant anonyme de la Mishnâ) et R. Simon celui de R. Méir[1]. Mais, en réalité, ce n'est pas le vrai motif : R. Yoḥanan l'interdit, par la crainte que l'on ait recours à la ruse (de déclarer le pain abandonné avant Pâques, pour le reprendre plus tard, sans perte); R. Simon b. Lakisch, au contraire, n'éprouve pas cette crainte. Qu'importe quelle est la raison de chaque avis? Il y a une différence au point de vue pratique, pour le cas où un amoncellement de pierres couvre ce pain : si la crainte d'une reprise ultérieure de ce pain domine, elle n'a pas lieu d'être devant cet enfouissement (et R. Yoḥanan non plus ne pourrait pas l'interdire); si au contraire il faut, pour que l'abandon soit valable, qu'il y ait transmission aux mains d'autrui, elle n'a pas eu lieu, et dès lors l'interdit subsiste. D'après l'une et l'autre explication, il sera permis d'en user si, après le décès d'un prosélyte survenu avant Pâques (sans laisser d'héritiers), les israélites se mettent à disperser ses biens et à user de son pain après Pâques: en ce cas, il n'y a pas eu la crainte préalable d'avoir agi par ruse, et il y a eu l'acquisition par autrui.

On a enseigné ailleurs[2] : lorsqu'un esclave a été remis par son maître aux mains d'autrui à titre de gage, ὑποθήκη, et qu'ensuite il a été affranchi, en droit strict cet esclave n'est responsable de rien ; mais, pour la bonne harmonie des parties, on contraint au préalable le maître de payer sa dette, puis on donne la liberté à l'esclave, et celui-ci dresse un acte de libération de sa personne[3]; selon R. Simon b. Gamaliel, l'esclave n'est pas tenu de dresser cet acte, et il sort simplement affranchi. Par qui, en principe, cet esclave a-t-il été affranchi? Selon Rab, il peut l'être, soit par le premier maître, soit par le second (qui l'a acquis provisoirement par son prêt au premier maître); selon R. Yoḥanan, le premier maître seul peut l'affranchir à titre de propriétaire réel. Mais, objecta R. Ḥagaï en présence de R. Yossa, est-ce qu'un enseignement (braïtha) ne s'oppose pas à l'avis de Rab, en disant : « Si un israélite a prêté de l'argent au païen, prenant en gage le pain de ce dernier, il lui sera permis d'en jouir après Pâques » ; or, s'il est admis qu'un tel gage est supposé constituer la propriété de l'israélite, il devrait lui être interdit de jouir de ce pain levé après Pâques, puisqu'il l'aurait eu à l'état interdit pendant Pâques? A cette objection il répond, selon R. Judan, que l'on est moins sévère pour la question d'affranchissement. C'est ainsi qu'il a été

1. Cf., tr. *Péa*, VI, 1 (t. II, p. 77). 2. Tr. *Guittin*, IV, 4 (5). 3. C'est une décharge, sauf recours pour solde de la dette.

enseigné [1] : si on livre son esclave en gage et qu'ensuite on le vend, c'est une vente nulle ; mais si on l'affranchit, l'acte est valable. L'avis de de R. Yoḥanan est justifié (confirmé) par ce que, dit R. Simon b. Gamaliel (plus haut) : « l'esclave n'est pas tenu de dresser l'acte, mais il sort simplement affranchi [2]. » Mais, si après avoir hypothéqué son champ en faveur d'un voisin on le vendait à un tiers, est-ce que le créancier ne viendrait pas en enlever la jouissance à l'acquéreur (de même, le second maître, détenteur de l'esclave en gage, ne tiendrait pas compte de l'affranchissement avant d'être payé par le vendeur) ? R. Abahou répond : R. Yoḥanan, tout en n'ouvrant qu'une petite porte, nous a éclairés d'une grande lumière, à savoir qu'il n'y a pas d'exemple d'esclave d'abord affranchi, puis remis en servitude (et dès l'affranchissement, le gage est son propre bien). S'il en est ainsi (que le premier affranchissement compte seul), pourquoi le préopinant de R. Simon prescrit-il à l'esclave d'écrire un contrat d'engagement conditionnel au 2e maître ? C'est que, répond R. Ila, il vaut mieux que ce dernier soit dans le cas d'avoir plus tard à lui réclamer une somme de 200 *zouz* plutôt que d'avoir à lui rappeler en public qu'il est son esclave (conditionnel). Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Nassa : l'avis de R. Simon b. Gamaliel est conforme à celui de R. Méir, et tous deux sont d'avis de punir d'une amende les paroles prononcées (d'avoir affranchi, au préjudice possible du prochain). Ainsi l'on a enseigné [3] : si un contrat de dette parle d'intérêt à payer, le total sera annulé à titre d'amende, et l'on ne devra payer ni capital, ni intérêt, selon R. Méir ; les autres sages prescrivent seulement d'annuler la part d'intérêt.

« Selon R. Simon b. Gamaliel (dit la Mishnâ), il faut que le levain soit si bien enfoui qu'un chien, en grattant, ne puisse pas le déterrer. » L'épaisseur de cette couverture, dit R. Aboun ou R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoçadaq, sera d'au moins 3 palmes.

3. Lorsqu'à Pâques on mange de l'oblation prélevée sur le levain, si c'est par erreur, il faut payer au cohen le capital et 1/5 de surplus (Lévit., V, 16) ; si c'est sciemment, on est dispensé de tout paiement, et même de la valeur du bois équivalant à cette quantité (qui aurait pu servir à brûler l'oblation).

On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Simon b. Yoçadaq : notre Mischnâ (supposant qu'il puisse s'agir d'oblation valable) parle du cas où on l'a prélevée sur l'azyme en pâte et qu'elle a fermenté ; mais, si on l'a prélevée à l'état du levain [4], la qualité d'oblation n'est pas applicable. Au sujet du prélèvement d'oblation sur l'azyme au moyen de pain levé, R. Zeira dit : l'oblation est sans valeur lorsque le reliquat (le fond d'où elle est prélevée) n'est pas apte à la consommation ; et de même, à l'opposé,

1. Jér., tr. *Yobamoth*, VII, 1. 2. En ce cas, l'esclave n'écrit pas d'acte ; donc, le premier maître seul peut effectuer l'affranchissement. 3. B., tr. *Baba mecia*, 72a ; Tossefta, ib., ch. 5. 4. Tossefta à ce tr., ch. 1.

si l'on a prélevé l'oblation due sur l'azyme en recourant au pain levé, c'est aussi interdit; car, dit R. Zeira, si l'on avait pris cette part de levain pour affranchir le tout analogue, l'oblation ne compterait pas comme telle (en raison de l'inaptitude à la consommation); il en sera donc de même d'un tel prélèvement opéré pour un autre produit. — Si l'on a pétri d'abord 4 quarts de *cab* (quantité inférieure à celle qui entraîne le devoir des prélèvements), qui ont fermenté, puis une quantité égale de pain [1], que l'on a ensuite mêlé le tout (le rendant ainsi obligatoire), si l'on a été avisé de la défense d'en manger parce que cette pâte n'est pas libérée des divers droits, on ne mérite pas la pénalité des coups de lanière; mais si l'on a été avisé de la défense de manger du pain levé à Pâques (dont la transgression consciente est punissable du retranchement), on est passible de la peine des coups; car, une défense grave (comme cette dernière) influe sur une défense moindre (celle de ne pas manger des produits avant les prélèvements légaux), mais l'inverse n'a pas lieu. Si au contraire on a mêlé d'abord ces deux quantités (soumises par conséquent à l'obligation de la Ḥalla), et qu'ensuite elles aient fermenté, puis l'avertissement de ne pas en manger a été donné, on est passible 2 fois de la peine des coups, tant pour avoir consommé des produits non libérés que pour avoir mangé du pain levé à Pâques; car la défense la plus grave prime l'autre. De même, si après avoir amoncelé son blé on se prosterne devant lui (pour l'adorer), qu'ensuite on le nivelle, puis on en mange, et qu'enfin on est averti qu'il est interdit d'en manger, sous le rapport de la consommation de produits non affranchis on n'est pas punissable, mais on l'est pour avoir mangé de ce qui a été adoré comme une idole; car la défense la plus grave (de profiter de ce qui a servi à l'idolâtrie) passe avant l'autre moins grave (de manger de l'inaffranchi); et, en raison de sa consécration à l'idolâtrie, le prélèvement légal n'est pas applicable audit blé. Si au contraire on nivelle d'abord le monceau de blé [2], puis on se prosterne au-devant de lui, l'avertissement de ne pas en manger entraîne 2 fois la pénalité des coups, tant pour avoir consommé des produits non libérés que pour avoir joui d'objets consacrés à l'idolâtrie; car la défense la plus grave (celle de l'idolâtrie) produit son effet d'abord et prime l'autre.

R. Aboun b. Ḥiya demanda à quel cohen il faut payer l'oblation de pain levé, que l'on a mangée par mégarde à Pâques? (Faut-il que ce soit au même propriétaire, bien qu'il n'en pouvait pas profiter, ou à n'importe quel cohen?) Ce cas fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch [3], comme il y a divergence d'avis au cas où un simple israélite aurait volé de l'oblation à son grand-père maternel qui est cohen (et qu'à la mort de ce dernier le voleur en hérite): selon R. Yoḥanan, il faut restituer le montant du vol à la tribu sacerdotale (en raison de ce que ce bien était

1. En ce cas, l'opération de prélever de la Halla était impossible, vu l'interdit de libérer la pâte d'azyme au moyen de pain levé. 2. Dès lors, l'oblation est due. 3. Jér., tr. *Troumôth*, VI, 1 (t. III, p. 66).

volé); selon R. Simon b. Lakisch, le voleur le restitue à lui-même, à titre d'héritage (et ici, on prélèvera l'équivalent en profane pour le céder au cohen). R. Mena dit en présence de R. Yossa : il paraît probable que R. Simon b. Lakisch reconnaît, comme R. Yoḥanan, que le 1/5 en surplus doit être payé à la tribu (puisque c'est une amende au profit de la caisse générale). C'est aussi mon avis, dit l'interlocuteur, de même que l'on livre à la tribu les cendres provenant de la combustion d'oblation impure[1]. Non, vint dire R. Yossa b. R. Aboun au nom de R. Aḥa, même au sujet de la remise de ce 1/5, les avis diffèrent entre R. Yoḥanan et R. Simon. R. Yossa demanda : si l'on a joui d'un objet consacré ayant une valeur moindre qu'une *prouta* (minime), est-on tenu de le payer? On peut répondre à cette question, dit l'interlocuteur, par la déduction suivante : de ce qu'il est écrit (au *v.* précité du Lévit.) « quant au tort qu'il a fait au sanctuaire (par le détournement), *il payera* », on conclut qu'il faut seulement dédommager ce qui est réel, non ce qui vaut moins qu'une *prouta;* selon d'autres, au contraire, l'expression « il payera » implique une extension de paiement, s'appliquant même aux valeurs au-dessous d'une *prouta*[2]. Toutefois, il n'y a pas de discussion formelle entre ces 2 opinions différentes : la première entend par là qu'en cas d'infériorité de valeur, on n'est pas tenu d'offrir le sacrifice[3]; la seconde dit qu'il faut payer le montant, quelqu'infime qu'il soit. — Comme il est dit ailleurs (au sujet de la prévarication) qu'en enlevant sciemment une valeur même inférieure à une *prouta*, il faut restituer le montant à la tribu sacerdotale, bien que l'on ne doive en ce cas ni le 1/5 en surplus, ni le sacrifice de pardon; de même ici, on devrait être astreint à payer au trésor de la tribu l'oblation du pain levé mangé pendant Pâques (bien qu'elle n'ait pas non plus de valeur réelle, ayant dû être brûlée). Mais, objectèrent les compagnons en présence de R. Yossa, comment supposer une analogie entre ces deux cas divers, puisque notre Mischna dit : « lorsqu'à Pâques on mange de l'oblation prélevée par le levain, si c'est par erreur il faut payer au cohen le capital et 1/5; si c'est sciemment on est dispensé de tout paiement, etc. »; n'en résulte-t-il pas qu'en cas de valeur infime, il ne faut rien payer? On ne peut rien en inférer, répondit R. Yossé : pour l'oblation de pain levé pendant Pâques, qui n'a aucune valeur, il n'y a rien à payer du tout; tandis que, pour la consommation d'une parcelle de sainteté à un autre moment, il faut en payer l'équivalent même minime. Si en consommant de l'oblation de pain levé pendant Pâques on ignore que c'est de l'oblation, mais l'on sait qu'il y a du levain, ou bien si l'on ignore que c'est de l'oblation et que l'on boit du vin dont on s'est interdit la jouissance par vœu de naziréat, ou bien encore si en ignorance de l'oblation on mange ce produit pendant le jeûne de Kippour dont on a connaissance, on conçoit qu'il faut payer le montant et que l'on

1. Or, l'oblation de pain qu'il faut aussi brûler, est dans le même cas. 2. B., tr. *Baba mecia'*, 55; Torath cohanim, nº 20. 3. Il ne saurait pas avoir lieu pour si peu.

sera puni, si l'on divise les infractions en 2 parts dissemblables; mais si on les considère comme un seul fait (une seule consommation ayant eu lieu), il fera l'objet de la discussion [1] entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch (le 1er n'impose que la pénalité des coups, non le paiement ; le 2e exige aussi le paiement).

4. Voici les céréales avec lesquelles on remplit à Pâques le devoir de manger de l'azyme : le froment, l'orge, l'épeautre, l'épi de renard (ou avoine), le seigle. Le devoir est aussi accompli si l'on s'est servi de produits douteux [2], ou de la 1re dîme dont l'oblation a été prélevée, ou de la 2e dîme et d'autres consécrations rachetées, ainsi que les cohanim en mangeant de la Halla ou de l'oblation; mais non avec des produits certainement non libérés, ni de la 1re dîme dont l'oblation n'a pas encore été prélevée, ni de la 2e dîme ou d'autre consécration non rachetée. Si l'on a préparé pour son propre usage des gâteaux d'action de grâce, ou les flancs que le naziréen doit offrir au Temple à l'issue de son vœu, il ne peut pas les employer à l'accomplissement du devoir pascal; mais s'il les a faits pour les vendre au marché, il peut les utiliser pour ce devoir.

—[3] D'où sait-on que, pour l'accomplissement du devoir pascal de manger de l'azyme, le cohen peut utiliser la Halla ou l'oblation [4], et le simple israélite de la 2e dîme? De ce qu'il est dit (Exode, XII, 18) : *Vous mangerez des azymes*; cette expression explétive [5] englobe les dits objets. Est-ce à dire que le cohen peut aussi employer à cet effet des prémices (qu'il a reçues en céréales)? Non, parce qu'il est dit (ib. 20) : *dans toutes vos habitations vous mangerez des azymes* ; il doit donc s'agir d'un mets que l'on consomme partout, tandis que les prémices ne peuvent pas être consommées en dehors de Jérusalem. Mais, fut-il objecté, pourquoi alors autorise-t-on l'emploi de la 2e dîme, qu'il est interdit de manger ailleurs? C'est qu'après l'avoir rachetée [6], on peut en manger partout. R. Aboun b. Hiya demanda : quelle est la règle pour le produit de l'argent de 2e dîme qui est devenu impur, selon R. Juda? (admet-il qu'en cas de rachat fait indûment, ce produit peut servir à remplir le devoir de l'azyme, ou non?) Car l'on a enseigné [7] : si le produit acheté pour de l'argent de la 2e dîme est devenu impur, on peut le racheter à son tour; selon R. Juda, il faut l'enterrer (un premier échange pour le montant de la 2e dîme ayant déjà eu lieu, il faut s'y tenir). Son interlocuteur lui objecta ce raisonnement : puisqu'il est permis de racheter la 2e dîme elle-même, si elle est devenue impure, à plus forte raison doit-on pouvoir racheter ce qui a été pris pour l'argent pro-

1. V. Jér., tr. *Troumôth*, VIII, 1. 2. *Demaï*, état douteux des produits, dont on ignore si les prélèvements légaux ont eu lieu. 3. En tête de ce §, il y a un passage, qui se trouve déjà au tr. Halla, I, traduit t. III, p. 262. 4. Jér., tr. *Meghilla*, I, 2. 5. Ce devoir ayant déjà été prescrit précédemment. 6. Au cas où elle est devenue impure. 7. Jér., tr. *Maasser schéni*, III, 10.

venant de la 2ᵉ dîme. Non, réplique R. Juda, ce n'est pas semblable : on permet le rachat de la 2ᵉ dîme à l'état pur, en raison de l'éloignement de Jérusalem ; mais ce qui a été racheté avec le montant de la 2ᵉ dîme ne peut plus, même pur, être racheté hors de Jérusalem. Donc (quant à la question posée par R. Aboun au sujet du devoir de l'azyme), comme il ne permet pas de racheter un tel produit et de le manger en tout lieu, il ne peut pas servir à remplir ce devoir. Puisqu'il en est ainsi, demanda R. Simon b. Lakisch, le cohen ne peut-il pas non plus remplir le précepte de manger l'azyme en prenant de la Ḥalla d'une pâte de 2ᵉ dîme se trouvant à Jérusalem, par la raison que s'il survient une impureté on ne peut pas la racheter (devant la brûler), ni la manger ailleurs ? (Ou dira-t-on que son caractère de Ḥalla ne l'empêche pas d'être de l'azyme et de servir comme tel ?) De même, le cohen peut-il employer, pour remplir ce devoir, des gâteaux d'action de grâce, ou des flancs de Naziréen (Nombres VI, 15) ? Non, parce qu'il est dit : *vous mangerez des azymes pendant 7 jours*, tandis que les dites offrandes ne peuvent pas être mangées pendant un tel espace de temps [1]. R. Yona remarque au nom de R. Simon b. Lakisch : comme il est admis qu'à un certain moment de l'histoire d'Israël [2] les dites offrandes pouvaient être consommées dans toute l'étendue du territoire palestinien, le *tana* (celui qui a enseigné l'avis précédent) n'a pas déduit de la question d'emplacement (à Jérusalem) la défense au cohen de s'en servir pour le devoir de l'azyme (mais il a fait valoir la divergence qu'offre la limite de temps). R Yossa au contraire dit au nom du même : ceci prouve justement que les dits gâteaux pouvaient être mangés dans toutes les villes d'Israël, et par ce motif le préopinant ne les exclut pas du titre d'azyme comme étant soumis à une restriction de place) et il fait valoir celle du temps trop limité). On comprend toutefois que les gâteaux d'actions de grâce pouvaient être offerts en tous lieux ; mais comment l'admettre des flancs du naziréen ? En effet, R. Yoḥanan dit que ce dernier devoir est obligatoire (et comme tel, il fallait l'offrir au temple même, en tous temps). On peut admettre aussi, dit R. Aboun b. Cahana, que les flancs du naziréen sont parfois comestibles dans toutes les villes d'Israël, au cas où celui-ci a déjà offert le sacrifice de péché à Siloh (au Temple central) et qu'ensuite (la destruction de ce dernier ayant eu lieu) il a présenté à Nob ou à Guibéon (en dehors) l'holocauste [3] et le sacrifice pacifique (ainsi que les dits flancs). Mais, objectèrent R. Ḥanania et R. Ezra en présence de R. Mena, Rabbi n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossa que les sacrifices pacifiques des fêtes présentés sur des autels du dehors sont aptes à la consommation, mais ne servent pas au maître à représenter le devoir obligatoire de l'offrande ? (Comment admettre ici l'hypothèse de la présentation des flancs hors du Temple ?) Il faut donc admettre que l'avis de R. Aboun est seulement justifiable selon R. Juda, qui permet [4] d'offrir le sacrifice expiatoire ou

1. Leur limite de temps est d'un jour et une nuit. 2. Lorsque, sous les juges, le tabernacle était à Nob et à Guibeon, on pouvait sacrifier partout. Voir Josué, XVIII, 25. 3. B., tr. *Zebahim*, 117ᵇ. 4. Jér., tr. *Meghilla*, I, 11.

l'agneau pascal sur l'autel général (public), non sur l'autel d'un particulier. Encore n'est-ce vrai que pour ces deux objets, tandis qu'il n'autorise pas la présentation des offrandes pacifiques, et l'objection à l'égard des flancs de naziréen subsiste. En effet, nulle offrande obligatoire n'est présentable au dehors; seulement, la restriction faite pour les sacrifices pacifiques du naziréen s'explique selon R. Simon, qui dit[2] : dès que le naziréén a reçu l'aspersion de l'un des sangs des 3 sacrifices (faisant partie de la cérémonie de libération), il lui est permis de boire du vin, ou de se rendre impur pour un mort (et les flancs, n'étant plus obligatoires, peuvent être présentés n'importe où).

R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévy : le morceau d'azyme, de la grandeur minimum d'une olive, qu'il faut légalement manger le premier soir de Pâques, ne devra être pêtri avec aucun autre liquide que de l'eau. Selon R. Jérémie et Rabbi, cette recommandation est faite en principe (mais, en cas de fait accompli, le devoir est néanmoins rempli, même avec de l'azyme d'autres pâtes); selon R. Juda b. Pazi, le défaut de ce soin (l'adjonction d'un autre liquide) est une cause d'obstacle à l'accomplissement du devoir. Il résulte de l'objection faite par R. Aboun b. Ḥiya qu'il est aussi d'avis d'obvier, par la présence de tout autre liquide, à l'accomplissement du devoir pascal; car, objecte-t-il, la Mishnâ dit qu'il est permis de manger à Pâques les gâteaux d'actions de grâce fabriqués pour la vente au marché[3]; et n'est-il pas évident qu'ils contiennent une bonne partie d'huile (selon la prescription du Lévit. II, 2, à ce sujet)? Ceci ne prouve rien, répond R. Yossa, car il s'agit à peine d'une mesure d'un quart de *loug* dans la pâte complète, que l'on répartit ensuite entre un grand nombre de parts (qui est infime dans chacune séparément). D'où sait-on en somme[4] s'il est permis, ou non, de manger de l'azyme non pétri avec de l'eau, et si, pour accomplir le devoir pascal, on peut employer un gâteau chargé d'huile? De ce qu'il est dit (Exode, XII, 17) : *vous observerez les azymes*, on déduit qu'il faut remplir le devoir pascal à l'aide d'azymes ayant besoin d'être observés (de crainte qu'ils fermentent), à l'exclusion de l'azyme qui ne peut pas fermenter (dont la pâte aurait été saisie à l'eau bouillante); l'obstacle consiste donc en ce que cette pâte n'a pas besoin d'être gardée, et non pour avoir été pétrie avec de l'huile, laquelle n'empêche pas (en cas de fait accompli) que l'on a rempli son devoir. Mais n'a-t-on pas enseigné[5] qu'il est permis de remplir ce devoir avec de l'azyme épicé, si même le goût du blé a disparu, pourvu que celui-ci y occupe la majeure partie? Cette objection n'est pas fondée; car il ne faut pas croire qu'il s'agit d'une pâte épicée par une huile parfumée, mais à l'eau on a joint des graines de pavot, ou de fragments de noix. D'où donc (ne pouvant rien conclure de là) sait-on quelle est la règle pour l'azyme non pétri avec

1. B., tr. *Nazir*, 46ª. 2. Même tr., VI, 13. 3. Or, s'il l'interdisait seulement en principe, il aurait répondu que la consommation de ces gâteaux est admissible en cas de fait accompli, sans recourir à une autre justification. 4. Ne pouvant rien prouver du fait des gâteaux d'action de grâce. 5. Tossefta à ce tr., ch. 2.

de l'huile et admet-on l'exigence absolue de ne remplir le devoir pascal qu'avec de l'azyme commun, figurant le pain de misère? Ou bien peut-on même employer à cet effet l'azyme semblable à celui dont s'est servi le roi Salomon (de toute beauté)? Oui, parce qu'il est dit (ib. 18) : « vous mangerez des azymes », et le pluriel employé là implique cette dernière sorte. S'il en est ainsi, pourquoi la Bible parle-t-elle du pain de misère (Deutéron. XVI, 3)? Ce terme a pour but d'interdire, pour le devoir pascal, l'emploi des pâtes raffinées (biscottes séchées au four), des gâteaux frits à la poële et de la pâte aux œufs.

L'azyme devant servir au devoir pascal pourra avoir jusqu'à un palme d'épaisseur, aussi bien que le pain de proposition au temple. On peut aussi employer dans ce but de l'azyme à demi-cuit, pourvu qu'en rompant la pâte, elle ne produise pas des fils. Quant à l'azyme de l'an passé, c'est l'objet d'une discussion entre Schammaï et Hillel [1] : le premier l'interdit ; le second le permet. Selon R. Yossé, tous l'interdisent ; car, puisque cette pâte ancienne n'a pas été faite dans le but spécial de la Pâques, il est clair que l'on n'y a pas mis de soins. Le devoir pascal est considéré comme accompli si l'on a employé dans ce but des biscottes à forme particulière, ou sans forme, bien que l'on ait dit qu'en principe l'on ne doit pas fabriquer ces azymes fins à l'usage de la première nuit de Pâques. Ainsi, l'on a enseigné au nom de R. Juda : Baïtos b. Zounin demanda à R. Gamaliel et aux autres sages à Yabneh s'il est permis de cuire pour la Pâques de tels azymes à spéciale? C'est défendu, dirent-ils, car la femme qui les fabrique pourrait y passer un certain temps, et la fermentation pourrait survenir. Si l'on a cette crainte, répliqua Baïtos, on devrait l'autoriser si c'est fait par un coup de presse (τύπος). Non, dirent-ils, car l'on ne pourrait pas déclarer qu'en général cette fabrication est interdite (à défaut d'un tel instrument), tandis que celle de Baïtos seul serait permise. On a enseigné que R. Yossa dit : il est permis d'établir de ces biscottes minces comme des flancs, non en forme de pains ronds, κόλλιξ (plus susceptibles de fermenter).

5. Voici les herbages avec l'un desquels on remplit le devoir de la consommation pascale (du premier soir) : la laitue [2], l'endive, le marube [3] la graine d'accacia [4] , et la plante [5] amère (? marécageuse). Les plantes sont valables pour le devoir pascal si elles sont confites au vinaigre, mais non si elles sont bouillies à l'eau, ou cuites, ou trempées ; on peut en réunir plusieurs parcelles pour former la quantité légale d'une olive, et il est permis d'utiliser leur tige, ou de ces produits douteux (*demaï*), ou de

1. Tr. *Soucca*, I, 2. 2. Maïmonde traduit : خش (laitue), mal transcrit, selon la prononciation, par חסא. 3. Ce terme est traduit par le *Pné-Mosché* « Raifort. » 4. Maïmonide, invoquant R. Isaac (?), a : قرظ, plant à feuilles amères, acacia. Serait-ce la plante قرصعنة, parnicaut, que transcrit אלקרצינה? 5. Ou : partie amère du coriandre.

la 1re dîme dont l'oblation est prélevée, ou de la 2e dîme et autres consécrations qui ont été rachetées.

Le 1er terme de la Mishnâ signifie laitue; le 2e est le τρώξιμον ; le suivant est le γιγγίδιον (marube). La Ḥarḥabina, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de Rabbi, est la mousse qui entoure le palmier. Par amer, on entend une plante d'un vert amer, à l'aspect pâle (moins foncé que le cresson), et qui en étant coupée laisse couler de la sève. Mais, fut-il objecté, comment admettre comme telle la laitue qui, loin d'être amère, est sucrée, au point que l'on désigne du nom de laitue ce qui est naturellement sucré? C'est que, répond R. Ḥiya au nom de R. Oschia, on a précisément voulu rappeler par cette plante l'analogie qu'il y a entre sa nature et l'état d'Israël au moment de la sortie d'Égypte: Comme la laitue, à l'état de jeune plante est d'abord douce, puis amère, de même les Égyptiens ont agi envers nos ancêtres; ils ont commencé par dire (Genèse, XLVII, 6) : *dans la meilleure contrée du pays, fais résider ton père et tes frères* ; et plus tard (Exode, I, 11) : *ils leur ont rendu la vie amère par de durs travaux, à fabriquer l'argile et les briques.*

Quant à ces diverses plantes confites, selon un autre enseignement, ce procédé (de les confire) est également défendu. Toutefois, dit R. Ḥisda, l'avis qui en permet l'usage s'applique à la tige, tandis que la défense se rapporte aux feuilles —[1].

6. Il n'est pas permis de tremper du son pour les poules; mais on peut le faire saisir à l'eau bouillante (de cette façon, il ne fermente pas). La femme ne devra pas tremper le son qu'elle a en mains pour le bain, mais elle peut s'en mettre sur le corps à sec (qui sera mouillé plus tard). On ne devra pas mâcher du froment pour le mettre comme emplâtre sur une plaie, parce qu'il fermente ainsi.

On a enseigné que R. Ismaël b. R. Yossé dit au nom de son père : on nomme pétrir la pâte[2] l'action de jeter de l'eau chaude dans la farine; et faire saisir la pâte, c'est jeter au contraire la farine dans l'eau. Comment donc se fait-il que dans notre Mishnâ l'on permette indifféremment de jeter l'eau chaude dans le son, ou d'opérer à l'inverse (sans contestation entre Hillel et Schammaë)? C'est que, fut-il répondu, l'état de fraîcheur inhérent au son nuit à la fermentation. Lorsqu'un emplâtre, μάλαγμα, commence à sentir mauvais (indice de fermentation), il faut, selon les uns le faire disparaître ; selon d'autres, ce n'est pas indispensable[3]. Ces 2 avis toutefois ne se contredisent pas: le premier se rapporte au cas où la fermentation a précédé la mauvaise odeur; le 2e avis s'applique au cas où la fermentation a suivi la décomposition, ou mauvaise odeur.

1. Suit un passage qui se trouve déjà au tr., *Berakhóth*, du Jér., VI, 6 (t. I, p. 112) et B., ib., f. 38b (ib., p. 384). 2. Acte permis par Schammaï et interdit par Hillel; v. tr. *Halla*, I, 6 (t. III, p. 275). 3. Tossefta à ce tr., ch. 3.

7. On ne doit pas mettre de la farine dans la sauce, ni dans la moutarde, et, en cas de fait accompli, on doit la manger de suite (avant qu'elle fermente). R. Méir dit : on ne doit cuire l'agneau pascal dans aucun liquide (même autre que l'eau), ni dans du jus de fruits, mais on peut (avant de le rôtir) l'enduire avec de tels produits, ou l'y tremper après. Il faut jeter l'eau où le boulanger se rafraîchit les mains en pétrissant l'azyme, de crainte qu'elle fermente.

On a enseigné : il est interdit (en principe) de mettre de la farine dans de la sauce, ou dans la moutarde ; et, en cas de fait accompli, on doit la manger de suite, à condition que ce soit sans répit. R. Méir l'interdit même de suite, car, selon lui, il est impossible de la manger de suite en entier (ce qui suffit pour qu'elle fermente). Il est dit (Exode, XII, 9) : *vous ne le mangerez pas* (l'agneau pascal) *à demi-rôti, ni bouilli à l'eau.* On sait donc que l'eau est interdite. D'où sait-on que cette défense est applicable à d'autres liquides? De ce que l'expression *bouilli* s'y trouve deux fois; c'est-à-dire n'importe comment. Cette interprétation est admissible d'après R. Akiba, qui dit[1] de tirer des déductions de chaque terme explétif; mais comment la justifier d'après R. Ismaël, qui n'admet pas ce mode d'exégèse? Il déduit cette défense par *a fortiori* et dit : puisqu'il est défendu de le cuire dans l'eau, qui pourtant ne modifie pas le goût de la viande ; à plus forte raison est-ce défendu dans d'autres liquides, qui communiquent leur goût. Il n'est pas permis de pétrir l'azyme dans des liquides autres que l'eau, mais on peut l'enduire de cette façon. R. Akiba raconte que, pendant son séjour en bateau (un grand voyage maritime) avec R. Eliézer et R. Josué, il a enduit ses azymes de cette façon (sans avoir rencontré d'opposition de la part de ses voisins). On ne doit pas pétrir l'azyme à l'eau chaude, parce qu'elle saisit la pâte (et nuit à sa disposition), ni dans de l'eau tiède, parce qu'elle active la fermentation, mais dans de l'eau froide. Cependant, n'a-t-on pas enseigné[2] qu'au Temple l'on pétrissait les offrandes de farine à l'eau tiède, et l'on faisait attention à ce qu'elles ne fermentent pas? C'est que, dit R. Amé au nom de R. Simon b. Lakisch, là cette pâte était aux mains des cohanim, qui prennent grand soin du sacrifice ; tandis qu'ici, pour l'azyme, il s'agit d'une pâte abandonnée aux femmes, qui sont indolentes et pourraient commettre quelque négligence (I, 4). Il va donc sans dire que l'eau tiède est interdite à cet effet aux femmes ; mais si le cohen pétrit lui-même la pâte d'azyme, lui sera-t-il permis d'employer de l'eau tiède? La présente question peut se résoudre d'après ce qu'a déjà dit (plus haut I, 1) R. Zakharia, gendre de R. Lévi : les femmes après les menstrues (au moment de prendre le bain légal) doivent ramasser les cheveux à la main et les peigner (pour qu'à l'aide de cette séparation l'eau puisse bien y pénétrer) ; mais si la femme d'un cohen se purifie pour manger de l'oblation (ses bains sont bien

1. Jér., tr. *Schabbat*, XIX, 2 (t. IV, p. 180) ; *Yebamôth*, VIII, 1. 2. Tr. *Menahôth*, V, 1.

plus fréquents), elle est dispensée de cet usage ; enfin, lorsque cette dernière prend le bain legal après les menstrues, elle devra faire comme les autres femmes, afin qu'il n'y ait pas de distinction entre une femme menstruée et l'autre. Il en sera donc de même ici pour la pâte pétrie par le cohen, et l'eau tiède lui sera interdite, pour ne pas établir de différence entre ses azymes et ceux de toute autre personne.

« On doit jeter l'eau servant au lavage des mains du boulanger, car elle fermente », dit la Mishnâ. Selon les uns, on la jette dans un terrain crevassé (dont les interstices servent de récipient) ; selon d'autres, on la jette sur un terrain en pente, καταφερής (d'où elle s'écoule mieux). Toutefois, il n'y a pas de désaccord entre ces 2 avis : le premier se rapporte au cas où le dit emplacement est élevé (de sorte que l'eau n'y croupit pas) ; le second entend parler d'une place étendue (où l'eau ne s'entasse pas et ne peut pas fermenter). R. Pinḥas ajoute au nom de R. Ila que R. Ḥiya b. Aba s'est exprimé à peu près de même[1] : Si, dit-il, l'on a trempé dans l'eau du froment ou de l'orge, il est interdit de le manger dès qu'il fermente ; au cas contraire, leur usage est permis. Selon R. Yossé, au contraire, sans se préoccuper de la fermentation, dès que ces grains trempés à l'eau se fendillent (par le gonflement précurseur du ferment), il est défendu de les manger ; mais si on les a trempés au vinaigre, on peut les manger même fendus, parce que l'action astringente du vinaigre empêche la fermentation. R. Samuel b. R. Isaac avait du vin piqué (prêt à aigrir) ; il y mit de l'orge pour activer la fermentation (et l'empêcher de tourner) ; puis il demanda à R. Imi si, au moment de Pâques, il fallait jeter ce vinaigre (en raison de son contenu d'orge). Oui, dit ce dernier, parce qu'au moment de mettre l'orge, le vinaigre n'était pas fait. De même, R. Ḥanina, fils de R. Baḥia, ayant du miel mélé à de la farine (mélange susceptible de fermenter), consulta R. Mena sur ce qu'il fallait faire : il faut en débarrasser la maison, répondit R. Mena (bien que ce mélange ne comprenne pas d'eau, il fermente). Quelqu'un des gens de R. Kirié avait des flacons d'huile au milieu de son grenier de blé, et des gouttes s'échappant de ces récipients avaient humecté des grains ; il demanda aux Rabbins ce qu'il fallait faire. Il faut, lui répondirent-ils, enlever au-dessous de ces flacons les grains mouillés (qui, même par l'huile, peuvent fermenter). R. Imi enseigna qu'à l'égard des cruchons servant toute l'année à renfermer de la bouillie, كتخ, il suffit, avant Pâques, de les laisser pleins d'eau pendant 3 jours, que l'on renouvelle de temps en temps, pour s'en servir à cette fête.

CHAPITRE III

1. Voici les objets que l'on est tenu de faire disparaître avant Pâques : la bouillie ou pâte bablyonienne[2], la bière de Médie, le vinaigre d'Idumée,

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Voir la note additionnelle.

le zythum[1] ou décocotion d'orge (ζύθος) d'Égypte, le ferment (ζύμη) des teinturiers, l'amidon (ἄμυλον) des cuisiniers, et la colle (κόλλα) des scribes. R. Éliézer y comprend aussi l'ornementation des femmes (où, par contact, du pain a pu s'incruster). Voici la règle : tout ce qui fait partie des 5 espèces de blé (citées II, 5) devra être enlevé de la maison à Pâques, et si l'on en mange, on transgresse une défense, sans être passible toutefois de la pénalité du retranchement.

R. Mena dit : tous ces mélanges ne sont défendus qu'en cas d'adjonction d'eau (par tout autre liquide il n'y a pas de fermentation). Le mets babylonien est interdit, parce qu'on y joint des fragments de pâte ; dans la boisson de Médie, on met de la farine d'orge ; le vinaigre d'Idumée est aussi nommé le parfum (balsamus) de Rome (où l'on jetait des grains d'orge). En principe, lorsqu'on avait grand soin de confectionner le vin avec pureté, afin d'offrir une part en libations au Temple, il ne devenait pas aigre ; aussi, fallait-il mettre des grains d'orge si l'on voulait qu'il fermente : c'est ce que l'on nomme le parfum des Romains (fait comme chez eux). Le zythum égyptien et le ζύθος (composé d'orge, de saveran et de sel) ; dans le ferment des teinturiers (à l'eau de son), on jetait certain bois colorant pour que la laine s'imprègne de la couleur. Enfin, l'amidon des cuisiniers, selon R. Ḥiya b. Aba, se fabriquait ainsi : on pressait des grains à peine arrivés au tiers de leur maturité, on les pilait de façon à fabriquer des gâteaux semblables à ceux du safran, puis on les mettait à la surface de la marmite, pour attirer l'écume, χλῆδος. Quant à la colle des scribes, on fabriquait à Alexandrie des pâtes minces, en forme de cuve (pour coller le papier).

R. Eliézer interdit aussi les ornements de femme, est-il dit. Selon une version, on entend par là la façon de se poudrer des dames riches (où il entre beaucoup de farine) ; selon d'autres, c'est la poudre blanche des pauvres (où il y a plus de chaux que de farine). Or, celui qui défend cette dernière, défend aussi à plus forte raison la première sorte ; mais, à l'inverse, selon le premier avis, cette seconde sorte est permise. Il est dit (Exode, XII, 38) : *vous ne mangerez pas de pâte levée* ; cette locution explétive (la défense en général ayant déjà été exprimée) a pour but d'aviser que le mets babylonien, la bière de Médie, le vinaigre d'Idumée sont compris dans cette défense Est-ce à dire que la pénalité du retranchement existe aussi à leur regard ? Non, parce qu'il est dit (ib. 19) : *toute personne qui mangerait du pain levé sera retranchée* (cette peine est donc restreinte au seul cas de la consommation du pain). Mais, objectèrent les compagnons d'étude en présence de R. Yôna, comment se fait-il qu'ici le mot *toute* implique une restr'ction, tandis qu'au verset précédent, il comporte une extension d'interdit ? Non, répondit R. Yona, il y a bien une

1. C'est, dit Maïmonide, un composé de sel, d'orge, et de la plante قرطم, *crocus sylvestris*, ou *grana cnici*, déjà signalée par Maïmonide comme plante dangereuse au tr. *Péa*, V, 3 (t. II, p. 71, note) et au tr. *Kilaïm*, II, 9 (ib., p. 245, note).

idée d'extension dans les deux versets ; ici (dans le 2[e]), l'extension s'applique à ceux qui mangent (même les femmes sont passibles de la peine du retranchement), et le précédent verset comprend une extension dans les objets à manger. Mais, fut-il objecté alors, n'a-t-on pas enseigné (ci-dessus, II, 4) : « il est permis de remplir le devoir de manger l'azyme au premier soir de Pâques avec de l'azyme épicé, le goût du blé fût-il annulé, pourvu que la majeure partie se compose de blé »; donc, pour les quatre interdits de notre Mishna ne devait-on pas dire aussi qu'en raison de ce que le ferment domine, la pénalité du retranchement est applicable? Là, c'est différent, fut-il répondu : il faut, pour l'application de la peine du retranchement, que ce soit du pain, ce qui n'est pas le cas pour les interdits de la Mishnâ. Au contraire, lui objecta R. Yossa, puisque d'après toi-même (R. Yona) on exige pour la validité du devoir officiel de l'azyme qu'il soit composé desdites cinq espèces constituant le pain, en raison de ce qu'il est dit (Deuteron. XVI, 3) : « pendant sept jours vous mangerez en même temps des azymes, du *pain de misère* », on devrait par déduction considérer comme pain levé ce qui entre dans la composition de l'azyme, avec les mêmes pénalités? En outre (on ne conçoit pas bien le principe de l'analogie parfaite entre le pain levé et l'azyme), puisqu'il est dit : « il suffit au besoin, pour accomplir le devoir pascal, de manger un flanc d'azyme trempé, ou cuit sans être fondant» ; il faut donc croire que s'il est fondant, il n'est pas permis de l'employer pour la consommation officielle ; pourquoi dis-tu[1] que si l'on a avalé du ferment en fusion, on est passible d'une peine ? L'explication de R. Yôna étant donc écartée, reste la question de savoir pourquoi la peine du retranchement n'est pas applicable aux cas prévus par notre Mishnâ ? C'est que, répond R. Yossé au nom de R. Idi, le ferment de ces 4 objets n'est pas pur (ce n'est qu'un mélange). Est-ce à dire que cette transgression n'entraîne pas non plus la peine des coups de lanière? Non, dit R. Jérémie au nom de R. Eleazar, ou R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch. Mais n'a-t-on pas enseigné que, pour la consommation du pain levé pur, on est passible du retranchement, et pour le mélange, on subira la peine des 40 coups ? Or, Rab dit à ce sujet que, par ce dernier interdit, on entend certains ferments, savoir le mets babylonien, ou la bière de Médie ? Non, dit R. Aboun b. Cahana en présence de R. Ila, dans cet enseignement on entend parler d'un mélange de pain levé et d'azyme (en ce cas, le goût du pain est intact). R. Yossa dit avoir présenté l'objection suivante contre R. Aboun b. Cahana : Dans quelle hypothèse expliquer ce mélange ? Si le pain est en majeure partie, on devrait être passible du retranchement? Si l'azyme est en majeure part, loin de subir la peine des coups de lanière, on doit pouvoir s'en servir pour le devoir officiel de manger l'azyme au premier soir? R. Samuel b. R. Isaac enseigne que R. Josué Onia l'explique ainsi : il s'agit du cas où il y a bien du pain levé, mais moins de la valeur d'une olive (de façon que la peine du retranchement est inapplicable), et pourtant la pénalité des coups subsiste, selon

1. Tr. *Houllin*, 120[a].

l'avis de R. Simon qui dit[1] : une quantité minime faisant infraction à la loi est passible des coups.

R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac dit au nom de Rab : dans un pot où l'on a mis de la sauce (ἀλμυρίς), on ne devra plus cuire de cette espèce qu'après Pâques. Il faut donc croire qu'il serait permis d'y cuire une autre espèce (même pendant Pâques), pourvu qu'avant Pâques il y ait eu au préalable 3 autres cuissons. Si la cuisson d'autres mets annule le goût de ladite espèce, en raison de la diversité, elle devrait aussi provoquer l'annulation de goût de la même espèce ? Non, la cuisson de la même espèce est interdite, parce que l'analogie éveille pour ainsi dire l'état d'interdit (le rappelle). R. Jacob b. Zabdi dit que R. Abahou recommandait aux meuniers de ne pas mettre les sacs les uns sur les autres, afin qu'ils ne s'échauffent pas et ne soient pas exposés à fermenter. R. Ḥinena b. Papa allait lui-même au moulin pour examiner le tout dans le même but. R. Yossé b. R. Aboun ne faisait moudre, à cet effet, qu'un peu à la fois[2]. R. Aboun permettait aux meuniers (pour l'exactitude de leurs comptes) de mettre un poids (trutina) plein d'eau dans la mesure, puis de le suspendre et de l'enlever jusqu'à 4 fois (sans crainte que des gouttes d'eau tombent sur la farine). R. Ḥanania et R. Mena expriment des avis différents au sujet de l'emplacement : selon le premier, il est permis de mettre le blé destiné aux azymes sur de l'herbe humide (sans rien craindre), mais c'est interdit sur la terre humide (contact plus grave); d'après le second, c'est à l'inverse (le contact de la terre est seul permis). R. Ḥanania, fils de R. Hillel, ajoute : même celui qui permet le contact de l'herbe entend parler de celle qui a été cueillie après la 6ᵉ heure, lorsque la rosée qui l'imprégnait avait déjà séché.

2. Si dans les fentes (interstices) du pétrin il y a de la pâte égale en une seule place à la grandeur d'une olive, il faut l'enlever ; mais si elle elle est moindre, elle s'annule dans l'ensemble. Il en est de même pour le cas de contact avec une impureté. Si ce morceau de pâte est considéré comme valeur par le maître (se proposant de l'enlever), il constitue une séparation; mais si l'on tient au contraire à ce qu'il reste dans le pétrin pour boucher la fente, il fait pour ainsi dire partie intégrante du pétrin (on l'indentifie au point de vue du contact). Quant à le pâte sourde (dont on ne sait pas, en frappant sur elle, si elle a fermenté ou non), on la juge par analogie : s'il y en a une autre pétrie en même temps et qui ait fermenté, celle-ci sera déclarée semblable et interdite.

Les compagnons disent au nom de R. Yoḥanan, ou R. Simon au nom de R. Josué b. Lévy : lorsque la Mishnâ dit qu'une quantité égale à une olive qui qui est en une seule place devra être brûlée, il s'agit du cas où cette partie

1. B., tr. *Maccóth*, 17ª. 2. Ainsi l'explique le *Pné-Mosché*. Le *Qorban 'Eda* dit : il faisait moudre par un « fondeur. »

pourra être retirée d'un coup (fût-elle composée de 2 morceaux tenant par un fil). Ceci s'explique bien d'une pâte encore humide; mais qu'en est-il si elle est sèche? On estime si, à l'état frais, on pourrait ainsi l'enlever d'un coup ; il en sera alors de même pour la pâte sèche. R. Jérémie dit au nom de R. Zeira [1] : deux morceaux, chacun d'une demi-olive, en 2 places différentes de la maison, ne sont pas considérés comme joints ; s'ils sont dans un même vase, celui-ci les joint. Mais notre Mishnâ ne dit-elle pas que tout morceau inférieur à une olive est nul ? C'est vrai de la pâte adhérente au pétrin ; mais si elle est détachée, par exemple dans un vase, on joint les morceaux. Quelle sera la règle si l'on a enlevé une parcelle d'un morceau égal à une olive? Dira-t-on qu'en raison de l'amoindrissement, il devient nul, ou bien que l'on est tenu toujours de le brûler en raison de sa grandeur primitive? En outre, dans cette dernière hypothèse, jusqu'à quels fragments du pétrin étendre cette règle ? Les compagnons d'étude ont supposé que la jonction des morceaux a lieu si le plus grand intervalle entre eux ne dépasse pas la majeure part du pétrin. Mais alors on peut encore demander quelle sera la règle si l'on a diminué cet intervalle ? L'annulation a-t-elle lieu, ou bien faut-il faire disparaître le tout en raison de l'état primitif d'interdit ? — [2]

« Si un morceau de pâte est considéré comme ayant une valeur, est-il dit, il constitue une séparation. » C'est vrai pour le bain légal, et ce dernier appliqué au pétrin n'est valable qu'après l'enlèvement des morceaux de valeur ; ces derniers, n'ayant pas de valeur, peuvent rester sans inconvénient. Il en est de même de tout vase devant être aspergé, et le morceau de pâte touché par impureté n'est pas considéré comme adhérent (de façon à rendre impur tout le pétrin). Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit à la fin : « si l'on tient à ce qu'il reste dans le pétrin pour boucher la fente (que l'on y attache de la valeur), il sera considéré comme du pétrin », et en fera partie intégrante. R. Simon b. Lakisch dit que Rabbi a enseigné ce qui suit [3] : une ordure adhérente à un siège est considérée comme partie intégrante sous le rapport de l'impureté (le contact de cette dernière entache tout), mais la jonction est imparfaite pour l'aspersion (cette dernière est insuffisante pour purifier le tout si elle ne touche qu'à la dite ordure). R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Simon b. Cahana : un membre presque détaché du corps par fracture, ou un ongle à demi-arraché, ou l'ordure adhérente à un siège, ou le circuit de consolidation d'une courge creuse (servant à puiser l'eau), ou le couvercle (bouchon) des puits des coussins, ainsi que, selon R. Yossé b. R. Aboun, l'épice du *costum* [4], chacun de ces objets constitue la jonction au point de vue de l'impureté (le contact de celle-ci à l'une de ces parties entache le tout), mais non pour l'as-

1. Ci-après, § 3, et V, 4. 2. Question non résolue. Suivent quelques mots, qui, selon tous les commentaires, n'ont que faire ici et se retrouvent ci-après, § 3. 3. Tossefta au tr. *Para*, ch. 11 (12) ; B., tr. *Sabbat*, 48. 4. Ainsi le traduit J. Lévy. Le comment. *Pné-Mosché* a : « excroissance poilue survenant au corps des enfants. »

persion (elle serait insuffisante). A quoi tient cette distinction entre le contact pour l'impureté et celui de l'aspersion? C'est que, dit R. Ila, de cette dernière il est écrit (Nombres, XIX, 18) : *Il fera l'aspersion sur la tente et sur tous les vases*, dernière expression désignant ce qui fait partie intégrante des vases (non ce qui adhère par accident); tandis que de l'impureté il est dit (Lévit. XI, 38) : *ce sera impur pour vous*, y englobant tout ce qui sert à *votre*[1] usage (comme les objets précités), On a dit là-bas (à Babylone) : quant aux tartelettes de dessert (τρωκτά), R. Isaac a enseigné qu'il est permis de les préparer un à un, non 2 ou 3 à la fois (la finesse de la pâte la fait adhérer aux doigts et provoque le ferment), à moins d'avoir soin de tremper les mains dans l'eau fraîche entre chaque confection. On a enseigné : il faudra aussi brûler avant Pâques certain dessert d'herbes sauvages épicées (quoique contenant à peine des parcelles de pain). De même, les gâteaux[2], qui s'émiettent, dit R. Yossé, devront être brûlés. — R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : si, en présence d'une pâte subitement refroidie (nommée par la Mishnâ : pâte sourde), on n'a pas d'autre pâte pétrie en même temps qui ait fermenté (pour servir de point de comparaison), jusqu'à quel moment faut-il attendre pour qu'elle soit interdite ? R. Jacob b. Aha, ou R. Oula de Césarée dit au nom de R. Hanania : c'est le temps qu'il faut pour parcourir un espace de 4 milles.

3. De quelle façon prélève-t-on la Halla sur une pâte devenue impure[3] à la fête de Pâques? R. Eliéser dit : on ne fera la désignation de la Halla que lorsque la pâte sera cuite (qu'il n'y a plus de fermentation à craindre); selon B. Bethera, on jettera la pâte à l'eau froide (pour l'empêcher de lever). R. Josué dit : ce n'est pas un levain à l'égard duquel subsiste la défense qu'il ne doit « pas être vu, » ou « ne pas être trouvé » (la désignation de Halla fait qu'il n'est plus à vous); on la prélève donc, on la laisse intacte jusqu'au soir, et si à ce moment elle a fermenté, on la traite comme telle.

La Mishnâ émet divers avis, parce qu'il s'agit du cas où la pâte est devenue impure[4], après avoir été pétrie (qu'il y avait déjà obligation de la Halla); mais si elle est devenue impure auparavant[5], il suffira de la pétrir par fragments qui ne dépassent pas la mesure d'un *cab* (et ne sont pas soumis à la Halla). En outre, il s'agit du cas où on la pétrit le jour même de la fête ; mais, si c'est la veille au soir, on procédera selon l'enseignement qui dit[6] : lorsqu'on pétrit la pâte au jour même de la fête, il faut aussi prélever la Halla en ce jour ; si on la pétrit la veille et que l'on a oublié de prélever la Halla, il sera défendu

1. B., tr. *Houllin*, 118ª. 2. Sans doute pétris au jus de fruits. 3. On ne peut pas la cuire en ce jour, puisqu'elle est interdite à la consommation même du cohen; ni attendre jusqu'au soir pour la brûler, de craindre qu'elle fermente ; ni enfin la brûler en ce jour, où il est est défendu de brûler les saintetés. 4. Cf., tr. *Halla*, II, 3. 5. Même tr. III, 1, commencement (t. III, p. 289). 6. Jér., tr. *Béça*, I, 8 (60ᵈ).

de la toucher en ce jour (à titre de produit inaffranchi, *tébel*), et il va sans dire que l'on ne pourra pas en prélever la Ḥalla en ce jour de fête. Or, il est seulement question là d'un pétrissage complet, sans parler d'un simple mélange d'eau à la farine; est-ce à dire qu'en ce dernier cas le devoir de la Ḥalla n'est pas le même? aurait-il lieu, en ce cas, au jour même de la fête, à l'achèvement, bien que d'ordinaire l'obligation soit imposée dès qu'il y a mélange?) Il peut s'agir, répond R. Samuel, frère de R. Berakhia, d'une pâte impure, dont on prélève seulement la Ḥalla à la fin des travaux de préparation (après la cuisson), non au jour de fête. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, en principe on ne devait prélever la Ḥalla sur une pâte pure que lorsque les travaux y relatifs étaient achevés; seulement, les sages ont établi la précaution de la faire prélever dès l'instant du mélange, pour éviter la possibilité d'un contact impur à la pâte. Ledit enseignement (où il est dit qu'en cas d'oubli de la Ḥalla sur une pâte pétrie la veille, il n'est plus permis de la toucher en ce jour), traite de la fête de Pâques (en raison de la fermentation qui a pu se produire); mais c'est permis à toute autre fête, comme celle de la Pentecôte ou des Tabernacles (auquel cas on laisse la Ḥalla de côté jusqu'au soir). Selon R. Yossé b. R. Aboun, ou R. Houna au nom de R. Aḥa, c'est également interdit aux autres fêtes, en raison du verset (Exode, XII, 16) disant: *il ne sera fait nul travail pour eux* (et le prélèvement de la Ḥalla est une appropriation). Pourquoi ce prélèvement est-il défendu, et est-il permis d'approprier (émonder) pour les manger des verdures d'oblation? C'est que l'on peut manger ces dernières (et les travaux servant à ce but sont permis), tandis que la Ḥalla de pâte impure n'est pas comestible. Quelle différence y a-t-il entre ce prélèvement interdit et l'action permise de trier les bons grains aux jours de fête, dont le déchet ne peut pas servir à la consommation? (objection non réfutée). Selon l'opinion de R. Éliézer dans le Mishnâ (de signaler la Ḥalla nominalement), le maître procédera comme suit par subterfuge (puisqu'il n'est pas permis de toucher à la part de Ḥalla, une fois qu'elle est déterminée): à chaque miche qu'il met au four, il dit qu'il la mangera peut-être, et il les cuit toutes; en les retirant, il déclarera pour chacune qu'il les met de côté, et finalement il laisse la dernière au four sans y toucher —[1].

Pourquoi, selon R. Éliézer, ne pas désigner comme Ḥalla la dernière miche puis la retirer du four (pour ne pas brûler une sainteté au jour de fête)? C'est que, dès lors (à titre de consécration devenue impure), il n'est plus permis de la déplacer. Mais pourquoi alors ne peut-on pas la retirer d'abord du four, puis lui donner le nom de Ḥalla? C'est que l'on craint que, par mégarde (en la confondant), on la mange. Mais pourquoi, dès la désignation de la Ḥalla ne pas prendre en même temps que cet azyme un autre, et les placer tous deux dans un coin que l'on ne touchera pas, comme il a été enseigné ailleurs[2]: avec des produits profanes, on peut transporter de l'oblation pure et de l'impure

1. Suit un passage que l'on retrouve *in extenso*, tr. *'Eroubin*, X, 13, traduit au t. IV, p. 305. 2. (B., tr. *Sabbat*, 141b).

qui sont réunies? L'analogie n'est pas complète entre ces 2 cas: ailleurs on déplace l'impure pour arriver à la partie pure, placée au-dessous (voilà pourquoi l'adjonction des produits profanes est indispensable), tandis qu'ici le transport du profane aurait exclusivement lieu en faveur de l'impure, ce qui est interdit. Mais, objectèrent les compagnons d'étude, pourquoi après le retrait du four ne pas jeter cet azyme sur le fumier (où il n'y a plus lieu de craindre qu'on le reprenne), puis le consacrer à titre de Ḥalla? Ce procédé est impossible, fut-il répliqué, car il n'est pas permis de consacrer ce que l'on a rejeté et ne vous appartient plus; et l'on ne pourra pas non plus la consacrer, puis la jeter au fumier, car il n'est pas permis d'abandonner à tout venant ce qui ne vous appartient plus. Mais, observe R. Jérémie, on devrait pouvoir briser cet azyme en morceaux, que l'on éparpillerait dans les maisons, puis l'on désignerait la Ḥalla. Quoi, fut-il répliqué, plus haut (§ 2) le même R. Jérémie au nom de R. Zeira a déclaré que 2 morceaux ayant chacun la valeur d'une demi olive ne sont pas considérés comme joints dans la même maison pour constituer l'interdit, mais s'ils sont dans un même vase, celui-ci les joint; tandis qu'ici il admettrait la jonction, puisqu'il dit de désigner la Ḥalla après l'éparpillement? (ne se contredit-il pas?) Non, dit R. Yossé, c'est avant la chute de morceaux, pendant qu'ils sont encore dans l'air que l'on désignera la Ḥalla, car l'air constitue une jonction, non le sol[1]. Il est dit[2]: lorsqu'un animal et son petit sont tombés dans un fossé un jour de fête (qu'il est défendu d'égorger le même jour et qu'au moment de la fête l'on ne doit pas déplacer inutilement), il faudra, selon R. Eliézer, tirer de là l'un des animaux pour l'égorger en vue de la consommation du jour, et nourrir l'autre sur place pour l'empêcher de mourir; selon R. Josué, on pourra faire monter l'un avec l'intention de l'égorger, sans toutefois procéder à cet acte, puis se ravisant, on pourra par suite de cette ruse, faire monter l'autre, bien qu'en somme l'on ne se soit résolu à égorger aucun des deux animaux. Or, objecta R. Aboun b. Ḥiya, n'y a-t-il pas une contradiction entre cet avis de R. Eliézer, qui (à l'opposé de R. Josué) interdit d'agir par ruse[3], tandis qu'ici (pour la Ḥalla) il le permet? C'est qu'ici, fut-il répondu, il s'agit d'éviter à Pâques la production du levain, tandis qu'il n'y a pas de tels motifs pour la présence simultanée des 2 bêtes au fossé. N'y a-t-il pas de contradiction entre les 2 avis de R. Josué, puisqu'il autorise en ce dernier cas de procéder par ruse, tandis qu'il le défend ici pour la Ḥalla? C'est que, répondit R. Idi, en autorisant au jour de fête le transport d'un animal, on transgresse une simple prescription rabbinique (d'interruption du repos), tandis qu'ici il s'agit d'un fait plus grave (légal), celui de la Ḥalla. R. Yossé b. R. Aboun explique cette apparence de contradiction selon R. Josué, en disant: lorsque la bête et le petit sont dans le fossé, il s'agit d'éviter une perte d'argent; tandis que la parcelle de Ḥalla

1. Le commentaire *Qorban 'Eda* donne un sens interrogatif à cette dernière phrase. Il conclut que, faute d'un arrangement, on laisse brûler la Halla au four.
2. Casuistique de R. Ezéchiel, partie I, nº 14. 3. Tr. *Beça*, III, 4 (5).

ne représente pas une valeur. R. Isaac et R. Oschia adoptent chacun l'une des 2 explications (de R. Idi et de R. Yossé qui viennent d'être données).

R. Berakhia exposa que l'avis de Ben-Bethera exprimé ici (de recourir à l'eau froide) doit servir de règle, puisque la Mishnâ suivante dit aussi : dès que la pâte gonfle, il faut la rafraîchir à l'eau froide (pour éviter la fermentation). Toutefois, on peut objecter contre la validité de cette preuve l'argumentation de la Mishnâ suivante; car, dit R. Ḥiskia, ou R. Abahou au nom de R. Eliézer, chaque fois que Rabbi (le texte mischnique) expose d'abord une discussion, puis un avis anonyme, ce dernier l'emporte[1] comme règle (or, dans cette mishnâ, le dernier avis exprimé n'est pas anonyme, mais de R. Akiba, et il ne peut pas servir de règle).

4. R. Gamaliel dit : trois femmes peuvent pétrir en même temps leur pâte destinée à fournir les azymes (sans crainte qu'ils fermentent), bien qu'elles les cuisent dans le même four l'une après l'autre. Selon les autres sages, elles devront disposer leurs travaux concernant la pâte comme suit : pendant que l'une pétrit, et l'autre étale la pâte, la première les fait déjà cuire. En effet, dit R. Akiba (adoptant l'avis des sages), certaines femmes sont moins vives que d'autres, de même certains bois brûlent moins bien, et certains fours sont plus lents à chauffer. Voici une règle générale : dès que l'on s'aperçoit que la pâte va gonfler, il faut tremper les mains dans l'eau fraîche et pétrir la pâte à nouveau (pour éviter le ferment).

On a enseigné combien chacune d'elles attendra : la 1[re] fait reposer la pâte pendant qu'elle chauffe une fois le four; la 2[e] attend pendant qu'elle chauffe une 2[e] fois après le cuisson de la 1[re] fournée (pendant 3 opérations); enfin la 3[e] est obligée d'attendre que l'on ait chauffé le four pour la 3[e] fois, après deux cuissons (savoir pendant 4 opérations). En outre, l'attente sera encore plus longue, si la 1[re] femme pétrit plusieurs miches, de sorte que déjà pour la 3[e] il y aura eu 3 fois le chauffage du four et 3 cuissons. De même, on a dit (selon l'avis des autres sages) : lorsque la dernière a fini de pétrir, la seconde d'étaler la pâte, la première de chauffer le four, celle-ci procède à la cuisson (n'ayant donc fait attendre la pâte que pendant une opération, le chauffage); la seconde attendra qu'elle chauffe le four, après que sa voisine a fini la cuisson (soit 2 œuvres); la 3[e] attendra pendant 2 chauffages interrompus par une cuisson. Si l'on cuit plusieurs miches à la suite les unes des autres, la dernière attendra aussi pendant deux chauffages entrecoupés d'une cuisson. — Contrairement à R. Gamaliel, les autres sages sont d'avis que ces trois femmes doivent échelonner leurs travaux (de façon à moins attendre). Aussi, R. Oschia a enseigné : lorsque l'une commence à cuire les azymes, l'autre se met à pétrir sa pâte. Selon un enseignement[2], la pâte composée de farine de

1. Cf., tr. *Taanith*, II, 14 (f. 66[a]); *Meghilla*, I, 6 (f. 70[d]). 2. Tossefta à ce tr., ch. 3.

froment devra avoir pour mesure 3 cabs au plus (afin d'éviter la fermentation); mais celle composée d'orge pourra avoir jusqu'à 4 cabs; selon une autre version, c'est à l'inverse cette dernière qui ne devra pas dépasser 3 cabs (l'orge étant prédisposée à fermenter). Pourtant, il n'y a pas de désaccord entre ces 2 avis : le premier est applicable au cas où le froment est comme gras (dru), tandis qu'il admet pour mesure de l'orge 4 cabs, lorsqu'elle n'est pas grasse (et équivaut à une qualité moindre); d'après le second avis, au contraire, on admet 4 cabs comme mesure du froment s'il est maigre (défectueux), tandis que celle de l'orge sera de 3 cabs, parce qu'étant déjà comprimée, elle lèvera davantage.

5. Le ferment, quoiqu'insuffisamment levé, devra être brûlé; mais celui qui en mange (par mégarde) est dispensé de toute pénalité. Tout fragment de pâte levée devra être brûlé; et si l'on en mange sciemment, on est passible du retranchement. Au premier cas, la pâte a comme des cornes de sauterelle; au second cas, les filaments s'entremêlent (la fermentation est déjà faite). Tel est l'avis de R. Juda. Selon les autres sages, la pénalité du retranchement est applicable aux deux cas. Quel est donc (selon eux) le levain pour lequel il n'y a pas de pénalité? C'est la pâte à peine saisie, blanche comme la figure de quelqu'un dont la frayeur a hérissé les cheveux (blême).

Toutefois, dit R. Houna au nom de Rab [1], il est permis de donner ce ferment à manger à son chien. Selon B. Kappara, les autres sages sont d'un avis plus sévère, parce qu'il n'a pas de pâte dont la surface revête un pli sans qu'il y en ait plusieurs au-dessous (signe de fermentation).

6. Lorsque le 14 nissan survient un samedi, on fait disparaître (brûle) la veille tout ce qui ne sera pas mangé en entier le samedi matin. Tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, on enlèvera tout en son temps, non d'avance. Selon R. Éliézer b. R. Çadoq, on enlèvera dès la veille du samedi ce qui pourrait rester de l'oblation sacerdotale (non accessible à tous), mais on débarrasse en temps ordinaire le profane (que l'on peut distribuer entre beaucoup de gens).

L'avis exprimé ici par R. Méir est conforme à ce que R. Eliézer dit plus haut (§ 3) pour la Ḥalla, mais il le dépasse encore; car la prescription de R. Eliézer (de ne pas la désigner nominalement) a lieu pour ne pas s'exposer à la défense « de ne pas voir » ou « de ne pas trouver de pain levé », en cas de certitude, tandis que R. Méir est aussi sévère pour la prévision douteuse, qu'il peut rester de l'oblation au lendemain. L'avis exprimé ici par les autres sages est conforme à celui de R. Josué (l'interlocuteur de R. Eliézer, plus haut), mais en le dépassant encore. Or, R. Josué dit plus haut qu'en un jour de fête, on ne brûle pas les saintetés, tandis qu'ici les

1. Ci-dessus, II, 1, et ci-après, V, 4.

sages l'interdisent même en semaine (si le lendemain samedi, il y possibilité de les manger). On a enseigné que R. Juda dit : Schammaï et Hillel sont d'accord pour déclarer qu'il est défendu de brûler l'oblation pure et que c'est permis dès le vendredi pour celle qui est impure (si la veille est un samedi); il n'y a de discussion entr'eux qu'en cas d'oblation douteuse : Schammaï dit en ce cas de ne pas la brûler, et Hillel le prescrit (dès le vendredi). Or, dit Schammaï à Hillel, puisque tu es d'avis que l'oblation pure ne doit pas être brûlée, parce qu'il se peut qu'un autre cohen habite dans la limite sabbatique et vienne prendre part à la consommation de l'oblation le matin même du sabbat; il devrait en être de même pour l'oblation douteuse, car il est possible que le prophète Elie résidant sur le mont Carmel vienne (par voie miraculeuse) résoudre le doute et attester le samedi matin que cette oblation est pure. A quoi l'école de Hillel répliqua ceci : nous avons la conviction qu'Elie ne fait pas un tel déplacement, ni les samedis, ni les jours de fête. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanam : l'avis dit ici par R. Éliézer b. R. Çadoq est conforme à ce qu'a dit plus haut (I, 6) R. Gamaliel : de même qu'il dit là qu'il y a lieu d'établir une distinction d'heures entre la consommation des mets profanes (qu'il faut cesser à la fin de la 4e heure) et celle de l'oblation (jusqu'à la 5e h. incluse); de même ici R. Éliézer b. Çadoq établit la même distinction; et, comme plus haut l'avis de R. Gamaliel sert de règle, il en sera de même ici.

7. Si celui qui va égorger l'agneau pascal, ou circoncire son fils, ou prendre part à un festin de fiançailles chez son beau-père (toutes choses ne souffrant pas de retard), se souvient en route avoir du pain levé chez lui, au cas où il lui reste assez de temps pour retourner à la maison, brûler le pain, et retourner à l'accomplissement de l'une de ces prescriptions, il devra rentrer; au cas contraire, il fera l'annulation mentalement. S'il court pour sauver son prochain d'une irruption d'ennemis, ou d'une inondation, ou d'un incendie, ou d'un éboulement de terre, il devra, en se souvenant de la présence du pain, se contenter de l'annuler mentalement. Mais si c'est seulement pour prendre possession de domicile en raison d'un simple fait d'agrément, il faudra retourner sur ses pas en tous cas (au risque de ne plus pouvoir quitter la limite sabbatique, s'il est trop tard).

R. Yossé b. R. Aboun dit : on peut voir par la Mishnâ combien le maintien de la paix est grave, puisqu'on le compare à des sujets pour l'infraction desquels on est passible de la peine du retranchement. Lorsque le même jour on doit circoncire son fils et égorger l'agneau pascal[1], lequel des 2 préceptes devra être rempli en premier lieu ? R. Pinḥas déduit de ce qu'il est écrit (Exode, XII, 48) : *tout mâle devra être circoncis, puis il approchera pour la célébration, etc.*, que la circoncision doit précéder l'égorgement du sacri-

1. B., *Yebamôth*, 70b; *Mekhilta* sur Bô, n° 15.

fice. — Quant à l'annulation mentale dont parle la fin de la Mishnâ, lorsqu'on veut chercher encore à sauver des objets, elle a lieu. et l'on ne devra pas retourner chez soi. si même l'on a assez de temps pour revenir sur ses pas, débarrasser le levain, et partir ensuite pour échapper à l'un des dangers énumérés ; de même, pour la prise de possession du nouveau domicile, on devra rentrer d'abord en cas d'oubli, eût-on même le temps d'aller procéder à cette élection de domicile, et de revenir ensuite débarrasser avant la nuit. Pourtant ce n'est pas une élection volontaire de domicile de se rendre chez son maître, ou chez un homme supérieur en science. En effet, Rabbi a enseigné que l'action (p. ex. de débarrasser le levain) précède l'étude talmudique ; plus tard, on vota sur ce point dans la chambre supérieure chez Ariss à Lydda, et il fut décidé que l'étude doit précéder l'action (l'une menant à l'autre). R. Abahou envoya son fils R. Ḥanina à Tibériade[1] pour y étudier la Loi. On vint de là lui dire que son fils s'occupe de bonnes œuvres (comme d'enterrer les morts). Le père lui fit dire qu'il ne manque pas d'enterrements dans Césarée, sa ville, et qu'il ne l'a pas envoyé pour un tel but jusqu'à Tibériade ; car, à la suite d'un vote, il a été décidé chez Ariss à Lod[2] que l'étude doit précéder les œuvres. Toutefois, dirent les rabbins de Césarée, c'est seulement vrai lorsqu'il y a d'autres personnes qui se livrent aux bonnes œuvres ; au cas contraire, l'action prime tout. Un jour, R. Ḥiya, R. Yossa et R. Imi tardèrent à se rendre, selon l'heure habituelle des études, auprès de R Eliézer ; et comme ce dernier leur en demandait la cause, ils lui répondirent qu'ils avaient accompli un enterrement. N'y avait-il pas d'autres personnes, demanda-t-il, qui pussent accomplir cette œuvre pie ? Non, dirent-ils, car c'était un étranger privé de parents.

8. De même, lorsque quelqu'un sortant de Jérusalem se souvient tout à coup avoir en main de la chair consacrée (interdite hors de la capitale), s'il a déjà dépassé la place dite *Côpnim* (Scopus), il devra la brûler sur place (sans être tenu de la brûler au Temple, mais s'il n'a pas encore atteint cette distance, il devra rentrer au Temple et la brûler devant l'autel avec du bois servant au culte. Pour quelle quantité faut-il revenir sur ses pas ? Selon R. Méir, pour une quantité égale à une olive, soit pour cette consécration, soit pour le pain. R. Juda adopte pour mesure la grandeur d'un œuf ; les autres sages prennent l'olive pour mesure de la chair sacrée et l'œuf pour le pain levé.

R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi ; du verset (Zacharie, XIV, 20), *en ce jour, il y aura la sainteté sur les grelots*, מצילות [3], *du cheval* etc., on conclut que Jérusalem aura un jour une telle étendue qu'à côté d'un cheval courant il n'y ait pas d'ombre (par extension au sud, le soleil la frappera verticalement, sans projeter d'ombre latérale). R. Samuel b. R. Isaac demanda

1. B., tr. *Kiddouschin*, 40b ; tr. *Katon*, 9a. 2. Jér., Haghigâ, I, 7 (f. 75c).
3. Mot interprété ici par allégorie, dans le sens de son homonyme צל, *ombre*.

(au sujet de l'ordre de brûler la chair sacrée devant la citadelle) : pourquoi n'est-on pas tenu de brûler à l'intérieur, à la place même où a lieu la consommation ? C'est que même la chair devenue impure à l'intérieur de Jérusalem était brûlée devant la citadelle, avec du bois du culte. Comment considère-t-on l'impureté survenant à celui qui sort de Jérusalem avec de la chair sacrée ? Sera-t-il vu comme ayant été impur au dehors [1], ou comme tel déjà à l'intérieur ? R. Yossa répond : puisque le déplacement est cause de ce que cette chair est devenue impropre, elle est considérée comme devenue impure au dehors. R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire : en principe (légalement), cette chair est pure (quoiqu'impropre), et par extension rabbinique, elle est considérée comme impure ; ce serait donc exagérer de vouloir aussi la considérer comme devenue impure au dehors, et il faut la supposer comme telle à l'intérieur (où l'on pourra la brûler). Selon une autre version de notre Mishnâ, les avis émis (par R. Méir et R. Juda) s'expriment à l'inverse. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossé adopte la version présente de notre Mishnâ. Nous avons pour preuve de son exactitude, dit R. Judan, ce qui est dit au tr. *Berakhôth* [2] : « Combien faut-il avoir mangé pour qu'il y ait obligation de la prière en commun ? Au moins la valeur d'une olive ; selon R. Juda, la valeur d'un œuf. » Pour une quantité moindre (au-dessous de la mesure indiquée par la Mishnâ), on n'impose pas à l'homme sorti de Jérusalem la fatigue d'y retourner pour brûler la consécration. Pourquoi les autres sages établissent-ils une distinction entre le pain levé (à brûler) et la chair ? C'est que le pain levé, disent-ils, peut au besoin être annulé (la quantité exigible sera donc supérieure). Notre Mishnâ indique que, pour la dite chair, on n'impose pas la fatigue d'un déplacement au cas où la quantité est moindre ; d'où sait-on qu'il en est de même pour le pain levé ? De ce qu'il est dit, répond R. Yossé b. R. Aboun : « de même, lorsque quelqu'un sortant de Jérusalem, etc. » ; ce terme de comparaison implique l'analogie entre les 2 énonciations de règles.

CHAPITRE IV

1. Dans certaines localités, il est d'usage de travailler la veille de Pâques jusqu'à midi (ce qui est interdit partout l'après-midi) ; dans d'autres, ce n'est pas l'usage. Celui qui va d'une localité où il est d'usage de travailler, dans telle autre où ce n'est pas l'usage, ou *vice versâ*, adoptera celui des 2 usages qui est le plus sévère. L'on ne heurtera pas l'usage local, pour éviter toute discussion.

Il est écrit (Deut. XVI, 6) : *là tu sacrifieras l'agneau pascal vers le soir* ; jusque là, on sait seulement que le maître doit l'égorger ; comment sait-on que l'on peut aussi charger un envoyé de ce soin ? De ce qu'il est dit ensuite (7) : *tu le cuiras et le mangeras* (ce dernier devoir importe seul). Mais pourquoi alors est-il dit : *tu sacrifieras*, ce qui semble impliquer aussi le devoir d'égor-

1. Il faudra alors la brûler là. 2. « Des bénédictions », VII, 2 (t. I, p. 129).

ger soi-même? C'est pour dire qu'il faut être censé se livrer à cette œuvre, parce qu'il serait déplacé de s'occuper d'autre chose, pendant qu'un autre offre son sacrifice; aussi est-il défendu de faire nul travail à ce moment. Ainsi, il a été enseigné[1] : si quelqu'un s'engage par vœu à offrir du bois pour la combustion de l'autel, ou des bûches pour les rangées du temple, il lui sera interdit en ce même jour de se livrer au deuil, ni au jeûne, ni à un travail, en raison du sacrifice offert. R. Yôna dit[2] : le sacrifice quotidien représente l'offrande de tout Israël, mais il est impossible à tous les israélites de se rendre journellement à Jérusalem, puisqu'il est dit d'ailleurs (ib. 16) : *trois fois par an tous tes gens mâles verront etc.*, et il est aussi impossible que tout Israël reste chaque jour inoccupé par égard pour ce sacrifice, comme il est dit du reste (ib. XI, 14) : *tu rentreras ta récolte etc.*, ce qu'il faut bien opérer comme les autres travaux. Aussi, les premiers prophètes ont institué 24 sections de service, dont chacune était composée de cohanim, de lévites, et de simples israélites[3].

On a enseigné : la section qui représentait Jérusalem comprenait 24,000 hommes, et l'on tirait une section de moitié aussi forte de Jéricho; bien que celle-ci eût pu fournir un nombre d'hommes égal à la 1re, elle n'envoyait que la moitié, afin de rendre ainsi hommage à la capitale. Les cohanim de chaque section accomplissaient les travaux du culte divin au Temple par semaine; les lévites se chargeaient de toute la partie musicale (دكان) estrade, et les simples israélites ne servaient qu'à représenter le reste d'Israël auprès des sacrifices. R. Simon b. Eliéazar dit[4] : à défaut soit des Cohanim, soit des lévites, soit des israélites, soit même à défaut du chant, le sacrifice n'était pas agréé. Le dernier avis, dit R. Aboun au nom de R. Eliézer, est fondé sur ce qu'il est dit (II, Chron. XXIX, 28) : *toute l'assemblée se prosternait*, ce qui se rapporte aux simples israélites; *le chant retentissait* est applicable aux lévites, *et les trompettes sonnaient*, se référant aux Cohanim; *le tout jusqu'à l'achèvement de l'holocauste*, est-il dit à la fin, pour indiquer qu'un seul de ces détails omis obvie à l'accomplissement du sacrifice. R. Tanḥouma dit au nom de R. Eliézer que l'on peut tirer la même conclusion de ce qu'il est dit (Nombres, VIII, 19) : *j'ai remis les lévites placés au service d'Aron et de ses fils au milieu des enfants d'Israël*; voilà pour l'office des lévites; puis : *afin d'accomplir le service à la place des enfants d'Israël dans la tente d'assignation*, désignant l'office des Cohanim; *afin d'obtenir le pardon pour les israélites*, par le chant[5]; *et qu'il n'y ait pas d'épidémie parmi les enfants d'Israël lorsqu'ils approcheront du sanctuaire*, ce qui correspond à l'acte de présence des simples israélites, sans office. D'où sait-on que le chant correspond à l'obtention du pardon? De ce qu'il est dit, selon Ḥinena, père de R. Yantaḥ, au nom de R. Bania, *afin de pardonner aux enfants d'Israël*, expression

1. *Meghillath taanith*, V, 15 Ab, ou § 11, *Hahgiga*, II, 4 (f. 78a). 2. Tr. *Taanith*, II, 4 (f. 67d). 3. B., ib., 27a. 4. Jér., *'Eroubin*, X, 11 (t. IV, p. 303); *Taanith*, IV, 2 (f. 64c). 5. B., *'Erakhin*, 11a.

pléonastique servant à faire entendre quelle gravité est attachée au chant. Comment sait-on que ce dernier (omis) est une cause d'obstacle à la valeur de l'offrande? On le déduit, selon R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon Boluta au nom de R. Ḥanina, du même verset.

Pourquoi tout travail est-il interdit (comme il est dit plus haut) pendant l'offrande du sacrifice pascal, puisque c'est un sacrifice commun à tout Israël, aussi bien que le quotidien, et que c'est seulement un usage local d'interdire le travail en ce jour? R. Abahou répond : il y a cette différence pour l'agneau pascal qu'il est offert seulement à partir de la 6e heure du jour (depuis midi). R. Abahou demanda : si quelqu'un fait vœu d'offrir un holocauste après la 6e heure, devra-t-il cesser ses travaux dès le matin? C'est que, répond R. Yossa, si l'on a offert le sacrifice pascal dès le matin, il est sans valeur, tandis qu'il est permis d'offrir un holocauste le matin; tout déprendra donc de l'usage adopté. De même, si des femmes prennent sur elles de ne pas travailler le samedi soir, ce n'est pas un usage faisant loi[1]; tandis que c'est un usage, ayant force de loi, d'attendre que toute la série des prières et cérémonies du samedi soir soit achevée avant de travailler. Il n'est pas non plus admis comme usage légal de cesser les travaux les lundis et jeudis de chaque semaine (bien que certaines gens l'observent) ; mais un tel usage devra être respecté les jours de jeûne public; de même, l'usage de ne pas travailler le jour de la solennité des saules[2], mais à partir de l'heure des vêpres, c'est un usage bon à suivre, comme on n'approuve aussi l'interruption de travail aux néoménies. R. Zeira dit : les femmes ont aussi l'habitude de ne pas commencer la trame d'un tisssu aux 1ers jours du mois d'Ab, parce qu'à ce moment la pierre *schatiya* (fondamentale) du Temple a été rompue[3], selon ces mots (ps. XI, 3): *les fondements sont renversés*. R. Ḥinena dit : tout usage sera respecté. Ainsi, au sujet des bois de cèdre que l'on conservait à Meigdal-Cebova (tour des teinturiers), les compagnons des rabbins vinrent demander à R. Ḥanina s'il est permis de les employer à un travail profane[4]. Puisque vos ancètres les ont interdits, répondit-il, ne changez rien à cet usage, et laissez-leur âme en repos [5]. R. Eliézer dit au nom de R. Aboun : pour tout objet dont on ignore si c'est permis et pour lequel on suppose par erreur que d'ordinaire c'est interdit, les sages que l'on interrogera déclareront ce sujet permis (sans s'y attacher); s'il on sait au contraire qu'un tel cas est permis et que par scrupule on se l'interdit, toute demande faite auprès des sages sera nulle, et l'interdit reste. — Il est permis le samedi de s'asseoir sur la chaise de vente des païens, bien qu'en fait l'on s'en abstienne pour éviter tout soupçon d'infraction du sabbat. Il est arrivé à R. Gamaliel de s'y asseoir un samedi, à Acco. Ce n'est pas notre habitude, dirent les habitants israélites, de nous y asseoir; et

1. Jér., *Taanith*, I, 6 (64c). 2. Selon le *Qorban 'Eda*, les veilles de sabbat ou des fêtes. 3. Point de départ de la destruction totale. 4. Ces bois avaient une destination sacrée, dit le Midrasch sur Genèse, no 92, et sur Cantiques, I, 18. 5. Formule souvent employée, par ex. *'Eroubin*, III, 8, fin (t. IV, p. 236).

R. Gamaliel, loin de répliquer qu'en réalité c'est une action permise, se leva et alla s'asseoir ailleurs (respectant l'usage local). — Il arriva à Juda et Hillel, les 2 fils de R. Gamaliel II, de se baigner ensemble à Keboul[1] : ce n'est pas l'usage ici, leur dit-on, que 2 frères se baignent ensemble ; et, loin de répliquer que c'est permis, ils se rangèrent à cet avis et se baignèrent l'un après l'autre. De même, ils allèrent se promener à Biro le vendredi soir avec des bijoux ou chaussures d'or (crepidæ) : ce n'est pas ici l'usage, leur dit-on, et loin de répliquer que c'est permis en principe, ils renvoyèrent aussitôt ces chaussures par leurs esclaves. En somme, il ne s'agit pas seulement de l'usage consistant à cesser tout travail dès la veille de Pâques (qui a quelque base sur le texte de la Loi), mais il en est de même pour tout usage adopté[2], comme, par exemple, de s'interdire aux jours de demi-fête tout travail concernant les viviers de Tibériade, ou le concassement des fèves de Cippori réduites en purée, ou la mouture du blé d'Acco[3]. On comprend que l'on puisse se passer de ces 2 derniers travaux, pouvant manger desdits produits à l'état naturel ; mais s'il est interdit de tendre les filets dans les piscines de Tibériade, n'est-ce pas diminuer la joie du jour de fête en se privant de poisson frais ? Non, car on peut pêcher le poisson à l'hameçon et au couteau, μάχαιρα. Mais n'est-ce pas toujours diminuer la joie de la fête, puisque de cette façon on en prend peu, ou des petits ? Aussi, R. Imi maudissait lesdits filets, parce qu'on ne pouvait pas les employer aux jours de demi-fête.

Lorsqu'on quite une localité où il est d'usage d'interdire certain cas, devient-il d'un usage permis ailleurs ? Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Aba : les gens de Mescha avaient contracté l'engagement de ne pas traverser la mer pour ne pas être exposés à enfreindre le sabbat. Leurs fils vinrent demander à Rabbi si ce voyage leur est permis ? Non, leur dit-il, puisque vos parents se l'étaient interdit, ne changez rien à cet usage et laissez leur âme en repos (il en sera donc de même de ceux qui changent de localité). Mais, fut-il objecté, ne peut-on pas être délié d'un vœu ? Oui, la personne même qui a formulé un vœu pourra en être déliée, tandis qu'ici il s'agit d'un vœu formulé par vos ancêtres. Ne doit-on pas, d'autant plus, en être libéré que l'on ne s'y est pas engagé soi-même ? En effet, dit R. Ḥanania, le motif d'interdit n'est pas que les ancêtres s'y sont engagés, mais cela tient à ce que Rabbi est un disciple de R. Juda, lequel défend formellement la traversée maritime. Quant à la fixité de l'usage, R. Simon b. Lakisch demanda[4] à R. Yoḥanan : le changement n'est-il pas défendu en vertu de l'expression biblique (Deut. XVI, 1) : *ne vous réunissez pas*[5] *par bandes* (divisées par les avis) ? Cet interdit n'est applicable, fut-il répondu, qu'en présence d'une divergence grave d'opinions entre Schammaï et Hillel, lorsque les uns suivent l'opinion du premier, d'autres celle du second. Mais est-ce qu'en cas de discussion entre Schammaï et

1. Ville d'Ascher : Josué, XIX, 2. V. Neubauer, Géogr., p. 205-6. 2. Jér., *Moëd qaton*, II, 5 (f. 81b). 3. Neubauer, ib., p. 194, 213 et 232. 4. B., *Yebamôth*, 13b. 5. Le sens habituel est : ne vous tailladez pas (le corps).

Hillel, l'opinion de ce dernier ne prévaut pas, sans crainte de la formation des groupes dissidents? En effet, fut-il répondu, on ne rapporte la défense biblique du groupement qu'au cas où les uns adoptent l'avis de R. Meir, d'autres celui de R. Yossé. Mais encore dans cette discussion n'est-ce pas l'avis du dernier qui l'emporte? Aussi, dit-on que cette défense s'applique au cas où 2 rabbins adoptent l'avis de R. Meir et 2 autres celui de R. Yossé, que par suite d'une confusion des avis, les uns adoptent celui de R. Meir, les autres celui de R. Yossé. N'y a-t-il pas pour les sonneries du nouvel an et celles du Kippour (au jubilé) l'habitude de suivre la règle de R. Akiba en Judée [1], tandis que l'on suit celle de R. Yohanan b. Nouri en Galilée? Pour ce cas c'est différent, fut-il répondu, car si par mégarde on avait suivi en Judée la règle adoptée en Galilée, ou à l'inverse, la valeur du fait serait intégrale. N'y a-t-il pas pour la fête d'Esther l'usage de lire le récit de cet évènement le 14 Adar, et dans d'autres villes on le lit le 15? Ceux qui ont fixé dans leurs enseignements ces diverses dates [2] ont trouvé une allusion à ce fait dans le texte même d'Esther (IX, 28), disant : *dans chaque famille, dans chaque province, dans chaque ville* (elles diffèrent donc). — On s'explique la prescription mishnique de ne rien changer lorsqu'on quitte une localité, où il est d'usage de l'interdire (on saura l'usage le plus sévère); mais, au cas inverse, en s'abstenant du travail, n'est-ce pas s'opposer à l'usage local? Et si l'on se livre à ce travail, c'est remplir une œuvre jadis interdite? Il sera toujours loisible de s'abstenir, sans que ce soit une opposition apparente, puisque bien des gens de cette ville sont inoccupés. R. Simon dit aussi au nom de R. Yohanan que la recommandation de la Mishnâ, « qu'il n'y ait pas de discussion », est interrogative, et qu'il faut seulement y avoir égard lorsqu'une discussion peut surgir.

2. De même, si quelqu'un la 7e année agraire (du repos) transporte des fruits d'une localité où il n'en existe plus aux champs, dans une autre où il y en a encore, ou à l'inverse d'une localité ou il y en a encore, dans telle autre où il n'y en a plus, il devra aux 2 cas les faire disparaître (adoptant de part et d'autre la règle la plus sévère). Selon R. Juda, le possesseur dira à son prochain de chercher à s'en procurer de semblables (réglant sa conduite d'après le résultat de cette recherche).

S'il n'existe plus de ces fruits à Tibériade, mais qu'il y en ait encore à Cippori, le porteur peut prétendre les apporter de cette dernière ville, en disant : si tu ne me crois pas, va t'en chercher aussi pour toi dans cette place (voilà pourquoi la consommation doit lui être permise en ce cas, si même il n'y en a plus à la place qu'ils occupent). R. Hanania et R. Pinhas dirent que R. Juda (ici) et R. Yossa (ailleurs) expriment tous deux le même avis; car il a été

1. Cf., ci-après, X, 5, et Rosch ha-schana, IV, 6 (f. 59c), pour ces différences de rites. 2. Jér., tr. *Meghilla*, I, 1, fin (f. 70b).

enseigné ailleurs [1] : « On peut manger les fruits que l'on a chez soi (la 7e année), aussi longtemps que ceux de cette espèce restent abandonnés (pour éviter de jeter le reliquat) ; mais l'on ne peut pas les manger si c'est pour épargner la réserve. Malgré cette dernière considération, selon R. Yossé, il est permis d'en manger en certains cas (s'il en reste dans les jardins). » Or, ce dernier avis se fonde sur ce que l'on peut déclarer avoir apporté les fruits à manger d'un champ réservé, en disant : si tu ne me crois pas, va dans tel champ qui reste encore réservé devant toi et prends-en aussi pour toi.

2. Dans les localités où il est d'usage de vendre le menu bétail aux païens, on peut toujours le faire (sans craindre de vendre, par mégarde, du gros bétail, servant aux travaux agraires) ; mais, où ce n'est pas l'usage, on ne le fera pas, et l'on ne modifiera rien aux habitudes locales pour ne pas susciter de discussion. Nulle part on ne leur vendra du gros bétail (parce qu'ils pourraient l'employer aux travaux les samedis et jours de fête, et enfreindre un repos dont le maître est responsable), ni des veaux, ou de jeunes mulets (malgré leur inaptitude au travail), soit entiers, soit blessés. R. Juda le permet pour ces derniers (dont la confusion avec d'autres est impossible). Ben Bethera permet aussi de céder des chevaux.

Où est-il permis d'élever en Palestine (pour que la cession soit possible)? Cela se peut, dit R. Aba, par exemple à Mahomeria [2], emplacement offrant une étendue carrée de 16 milles [3]. On avait supposé dans la salle d'études que celui qui permet (dans certaines localités) d'en vendre autorise aussi l'élevage par les païens, et celui qui interdit la cession défend aussi l'élevage. Non, dit R. Yona ou R. Éliézer au nom de Rab, même d'après celui qui permet la cession, il est défendu de mettre l'animal en dépôt chez eux (de crainte d'accouplement hétérogène). Pourquoi cette différence entre la cession et l'élevage? C'est que, dès la vente, l'animal appartient à son nouveau propriétaire païen (et l'Israélite n'en est plus responsable), tandis que, pendant l'élevage, ce bien ne cesse pas d'être à un Israélite, lequel est responsable. — Pourquoi est-ce parfois l'usage de ne pas vendre même du menu bétail? Parce qu'on prive ainsi le cohen des prémices de la tonte qui lui est due (Deuter. XVIII, 4). Mais quelle sera la règle pour les chèvres (que l'on ne tond pas)? La cession prive le cohen du premier-né qui lui est dû (Exode, XXXIV, 19). Mais, si c'est un mâle, il n'y a pas à tenir compte des petits qu'il aurait? Là encore on priverait le cohen des dons sacerdotaux prescrits par la loi (Deut. XVIII, 3). S'il en est ainsi, toutefois, on ne devrait pas vendre du froment au païen, parce qu'ainsi le cohen ne recevrait plus la Ḥalla sur cette partie, ni même du vin ou de

1. Mischnâ, tr. *Schebiith*, IX, 4 (t. II, p. 417). 2. V. Forschungen d. wissenschaftlichen Talmud-Vereins (supplément au *Ben-Chanania*), nº 3, col. 48, et nº 5, col. 76. 3. Jér., *Baba kama*, VII, 7 (10) ; *Abôda zara*, I, 6.

l'huile, parce que l'Israélite seul qui les consomme bénit Dieu des ces produits (aussi, ce n'est pas une mesure générale d'interdire ces ventes).

« Nulle part, est-il dit, on ne leur vendra du gros bétail. » Pourquoi cette distinction entre le gros et le menu bétail? C'est que le travail accompli par le gros bétail (aux jours où le repos est prescrit) entraîne la pénalité du sacrifice de péché; ce qui n'a pas lieu pour le menu bétail. Mais ne survient-il pas que le païen accomplira des travaux interdits à l'égard du menu bétail, comme de le traire, ou de le tondre? C'est qu'en ce dernier cas l'homme qui opère ces travaux est seul coupable, tandis qu'au premier cas le travail accompli par le gros bétail incombe à la bête même, du repos de laquelle l'Israélite est responsable. Mais, du moment que l'Israélite a vendu sa bête, n'est-elle pas le bien du païen?[1]. — En effet, dit R. Imi de Babylone au nom des rabbins de son pays[2] : il arrive parfois que l'on vend un animal à l'épreuve (l'acquéreur veut savoir s'il en sera satisfait), et on le reprend au bout de 3 jours, pendant lesquels (le samedi compris) le païen l'aura fait travailler; il se trouve (par effet rétroactif) que la bête retournant de fait aux mains de l'Israélite a opéré un travail interdit. S'il en est ainsi, on devrait seulement défendre la vente à condition, non celle qui est définitive? Cette dernière est aussi défendue par confusion avec la première. Si dans une localité où c'est interdit (on ne tient pas compte de la défense d'usage et que l'on vend du menu bétail, lui imposera-t-on aussi une amende? Oui, on punit l'infraction à l'usage, aussi bien que s'il s'agit d'une loi formelle. D'où sait-on que l'on applique une amende? De ce fait : un jour, quelqu'un vendit un chameau à un araméen; lorsque le fait fut soumis à R. Simon b. Lakisch[3], celui-ci imposa au maître (comme amende) de racheter la bête en la payant jusqu'au double. R. Yossa b. R. Aboun dit : on a imposé l'amende à l'entremetteur, et l'on a appelé ce dernier (par dédain) : fils d'intermédiaire des Araméens. Cet avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à celui de R. Juda, puisque l'on a enseigné[4] en son nom : si l'on achète une bête à un païen et qu'elle mette au monde un premier-né, on estime la valeur de ce produit, dont on remet une moitié au païen et l'autre moitié au cohen; si au contraire l'israélite cède et transmet au païen l'animal avec son petit, il faudra tenir compte du prix de ce dernier, fût-ce dix fois la valeur (en punition de l'avoir vendu), et donner tout le montant au cohen. Selon les autres sages, comme le doigt du païen est là (qu'il a une part), le droit sacerdotal ne sera pas applicable. Non-seulement R. Simon b. Lakisch partage l'avis de R. Juda, mais il renchérit encore sur lui ; car R. Juda parle d'une amende par rapport à la question grave (légale) du premier-né dû au cohen, tandis que R. Simon b. Lakisch l'impose même à propos de la vente du gros bétail (qui n'est qu'une mesure rabbinique, prise par précaution).

1. Suivent quelques mots reproduits ici par erreur du copiste, qui a confondu avec une phrase dite plus haut, et, selon tous les commentaires, il faut les effacer.
2. B., tr. *Abóda zara*, 16. 3. B., tr. *Bekhoróth*, 3ª. 4. Tossefta sur *Bekhoróth*, ch. 2.

« R. Juda permet la vente d'une bête blessée, » est-il dit. Il ne s'agit toutefois[1] que, d'une blessure incurable (sans quoi, après la guérison, la crainte du travail renaîtrait). Mais, fût-il objecté, on pourrait cependant amener un mâle à cette bête et l'accoupler (acte également interdit)? En effet, répondit R. Juda, j'entends parler d'un mâle blessé d'une façon incurable. Mais, lui répliqua-t-on, on peut encore supposer que l'on amènera une femelle à ce mâle, et que leur accouplement produira un petit? Cette crainte, dit R. Aboun au nom des rabbins de Babylone, prouve que l'on ne doit pas susciter la reproduction des bêtes pour les païens. On a enseigné ailleurs[2]: si l'on achète à un païen le premier-né d'une ânesse (encore dans le sein maternel), ou si on le lui vend, bien que ce soit interdit, ou si l'on s'associe avec lui pour acheter à frais communs un tel animal, ou si l'on reçoit de lui une ânesse pour en élever les produits, ou si on le charge de cette partie, on est dispensé de tenir compte du premier-né au cohen. R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé: n'en résulte-t-il pas (de ce que l'on rappelle la défense d'en vendre) que l'on ne doit pas procurer des bêtes grosses aux païens? En effet, lui répondit-il, ton avis est déjà adopté par R. Aboun, qui dit au nom des rabbins de Babylone: la crainte émise plus haut (au sujet de l'accouplement) prouve que l'on ne doit pas susciter pour eux la reproduction des bêtes.

« Ben Bethera, est-il dit, permet de céder des chevaux. » Il ne s'agit toutefois que du mâle, qui expose son maître à périr dans la guerre[3], selon les uns, parce qu'il se mettra à courir après la jument (au milieu des ennemis); selon d'autres parce qu'il s'arrête pour uriner (tandis que les autres animaux, en cas de besoin, ne continuent pas moins leur marche). Entre ces 2 motifs, il y a une différence au cas où il s'agit d'un cheval coupé : en ce cas, il ne court pas après la jument, mais l'arrêt pour uriner persiste. Les autres sages défendent cette vente; car, dit R. Aḥa au nom de R. Tanḥoum b. Ḥiya, si le cheval se blessait, on l'emploierait à la mouture des grains (travail capital, qui, le samedi, est une faute grave). Ben Bethera et R. Nathan partagent le même avis (que l'être vivant se soutient lui même et pourra être porté le samedi); car l'on a enseigné[4] : si l'on a porté au dehors des animaux domestiques ou sauvages, ou des oiseaux soit vivants, soit morts, on est coupable d'un transport illicite; R. Nathan défend de porter les morts, non les vivants (qui se soutiennent). Comment se fait-il que les autres sages, qui appliquent à ce cas la pénalité du péché, justifient leur défense de vendre le cheval par l'hypothèse qu'il serait exposé à moudre? (Ne suffit-il pas, pour l'interdire, que ce cheval porte seulement un oiseau)? Ils ont émis cet avis pour se justifier même d'après l'opinion de R. Nathan, en disant : même selon toi (qui permets le transport des animaux vivants), il y a, outre la simple prescription rabbinique concernant la vente, la crainte plus grave d'un travail capital accompli le samedi. R. Imi dit : la défense de vendre un cheval aux païens a 2 raisons :

1. B., tr. *Abôda zara*, 16ᵃ. 2. Tr. *Bekhorôth*, I, 1. 3. Midrasch *Schohartob* sur ps. XVIII, et Midrasch *Hazith* sur Cantique. 4. B., tr. *Schabbath*, 94ᵃ.

1° de ne pas lui céder un instrument de meurtre (en apprenant à l'animal à achever les blessés sur le champ de bataille), 2° de ne pas vendre de gros bétail, exposé à accomplir le samedi des travaux interdits. On a dit : il est aussi bien défendu de vendre de gros animaux sauvages que des bêtes domestiques. Qui a enseigné cela ? C'est seulement Rabbi ; car, selon les autres sages, ou R. Bisna Ḥanin b. Aba au nom de Rab, un gros animal sauvage est l'équivalent du menu bétail (ne pouvant guère servir aux travaux).

4. Dans certaines localités, on permet de manger du rôti le premier soir de Pâques ; dans d'autres, c'est interdit (en raison de sa ressemblance avec l'agneau pascal). De même, il est d'usage, chez les uns, d'avoir une lumière allumée la nuit du *kippour* (grand pardon) ; chez d'autres, ce n'est pas l'usage. En tous cas, cette nuit, on laisse des lumières dans les synagogues, les salles d'études, les ruelles obscures, et auprès des malades.

R. Aba demanda en présence de R. Imi : est-ce que la défense du rôti s'applique aussi à la viande de veau (qui ne sert jamais au sacrifice pascal) ? Oui, par la possibilité de confusion, et l'on défend même à ce titre de la chair d'oiseau rôti. Est-ce à dire que l'on défend aussi les œufs rôtis, ou les légumes (? colocassia) frits à l'huile ? Non, dit R. Juda b. Ḥanin, il faut pour l'interdit que ce soit un animal égorgé.

On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit : lorsque le jour du Kippour est un samedi, il est admis partout d'avoir de la lumière. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi, ou R. Yossa b. Saul au nom de Rabbi : cet avis de R. Simon b. Eliézer sert de règle, et c'est ainsi que l'a exposé aussi R. Ḥiya b. Aba à Tibériade. R. Yossa rapporte au nom de R. Samuel b. Naḥman, de la part de R. Yonathan et R. Ḥiskia, ou selon R. Jacob b. Aḥa au nom du même : les localités où il est d'usage d'avoir de la lumière en cette nuit sont préférables à celles qui n'en ont pas. Ce qui le prouve, dit R. Jérémie, c'est que lorsque le jour du Kippour coïncide avec le samedi, il est admis partout d'avoir de la lumière. Ce qui le prouve encore, disent tous deux R. Aba et R. Simon, c'est que l'homme, par pudeur, n'approchera pas de sa femme en présence d'une lumière. En tous cas, celui qui est d'avis d'avoir de la lumière et celui qui est d'un avis contraire, ont pour raison de vouloir détourner de l'occasion de pécher : le premier est d'avis d'avoir une lumière, parce qu'à cette vue l'homme aura honte de se livrer à un commerce charnel en cette solennité ; le second est, au contraire, d'avis de ne pas avoir de lumière, parce que la vue de la femme peut faire concevoir des désirs. On a enseigné [1] : il a été nécessaire d'indiquer qu'en certains cas on allume dans toutes les localités de la lumière, seulement à l'égard des synagogues ou des bains (là, il n'y a pas à craindre la vue de la femme).

Pendant le jour du Kippour qui se trouve être un samedi [2], est-il permis de

1. Tosseftа à ce tr., ch. 3. 2. B., tr. *Sabbat*, 114b.

laisser tremper dans l'eau des objets confits au vinaigre, ou bouillis, à partir de l'heure des vêpres (quelques heures avant la nuit, pour les désaler)? Rab l'interdit; R. Eliézer le permet. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eliézer expose pourquoi il est question d'un tel trempage en ce jour : c'est à cause du danger qu'il y aurait à ne pas avoir de quoi manger dès la rupture du jeûne à la nuit, et il n'y a pas de différence entre le Kippour qui coïncide avec le samedi et celui qui est en un jour de semaine. R. Ḥanania, compagnon des rabbins, objecta qu'il y a une Mishnâ opposée à cet avis de R. Eliézer[1] : au Temple (pour le retrait des pains de proposition que les cohanim mangeaient chaque samedi), si le Kippour coïncide avec le samedi, la distribution des pains avait lieu le soir après le Kippour, et non dans le jour, comme le veut ici R. Eliézer? Là, c'est différent, fut-il répondu, en ce que cette distribution étant vite faite, on pourrait s'oublier et manger de ces pains, ce qui n'a pas lieu pour le trempage. Mais, objecta R. Pinḥas, il y a un enseignement de R. Eliézer lui-même à opposer contre sa propre opinion, car il est dit : comme le terme *schabbathôn* est employé aussi bien à l'égard du sabbat qu'au sujet du Kippour (Exode, XXXI, 15; Lévit. XXIII, 3 et 34), si le Kippour tombe en un jour de semaine, le repos absolu est prescrit, et à plus forte raison si c'est un samedi. Il serait du reste inutile d'en parler, car cela va de soi; c'est seulement pour faire entendre que certains détails qu'il est permis de préparer en ce jour de Kippour, si c'est en semaine, sont interdits si c'est un samedi (par surcroît de repos), savoir de tremper à l'eau les mets confits ou bouillis. Toutefois, dit R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, cette autorisation de préparer d'avance est seulement applicable à ce que l'on mange d'ordinaire à l'état froid; mais pour ce que l'on mangera chaud, c'est défendu, car à mesure que le mets chauffe, on peut enlever les feuilles de déchet, sans perte de temps. Non, dit R. Mena, si l'on admettait cette distinction entre le chaud et le froid, il pourrait arriver à celui qui a honte de montrer qu'il voudrait le manger froid, d'omettre le déchet à enlever, et de s'exposer ainsi à des dangers mortels (c'est donc permis en tous cas). R. Aba demanda en présence de R. Imi s'il est permis de préparer les mets confits ou bouillis[2] à partir de l'heure des vêpres? R. Jacob b. Aḥa l'a permis, répondit-il. R. Mena adressa la même question à R. Ḥiya et R. Yassa, qui répondirent : R. Zeira l'a permis. R. Zeira demanda devant R. Imi : est-il permis de dire à un boulanger païen de vous préparer d'avance de petits gâteaux? Oui, c'est permis, ainsi que la préparation des biscottes. Est-il permis aussi de lui demander la préparation d'une mèche, pour que l'on puisse allumer une lampe dès la nuit? Non. A quoi tient cette distinction? C'est que les premières choses ont en vue la consommation (qu'il serait dangereux de faire attendre), tandis qu'il n'en est pas de même de la lumière.

5. Dans certaines localités, on se livre au travail le jour du 9 Ab;

1. Tr. *Menahôth*, XI, 7, fin. 2. Lorsque le *Kippour* est un jour de semaine.

dans d'autres, on s'en abstient; mais en tous lieux les gens instruits, ou d'étude, s'en abstiennent (en signe de deuil). R. Simon b. Gamaliel dit que tout le monde devrait en ce jour adopter la même règle de conduite.

6. Les sages disent : en Judée, on se livrait au travail la veille de Pâques jusqu'à midi; mais en Galilée, on ne faisait rien pendant toute la journée. Quant à la nuit du 14 (en Galilée), selon l'école de Schammaï, il est aussi défendu de travailler; selon l'école de Hillel, c'est permis jusqu'aux premiers rayons du soleil.

R. Aboun, ou R. Simon b. Lakisch au nom de R. Judan b. Naci, dit : le second avis de la Mischnâ est exprimé pour manifester au premier interlocuteur (§ 5) son étonnement (interrogativement) : est-ce que chacun doit se conduire comme les gens d'étude ? Eux-mêmes n'ont pas prescrit partout le repos absolu en ce jour du 9 Ab.

Il résulte de la Mishnâ (§ 6) qu'en Galilée, toute la journée du 14 il était interdit de travailler. On le déduit, dit R. Eliézer au nom de R. Oschia, du terme explétif *jour* dans ce verset (Lévit. XXIII, 4) : *c'est la Pâques à l'Éternel*. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan et R. Ila au nom de R. Éliézer disent : les 2 enseignements (qui paraissent se contredire) expriment 2 avis différents. R. Zeira dit avoir entendu déclarer qu'il y a 3 avis : l'un dit que ce jour est interdit; le second, qu'il est permis de travailler en ce jour; enfin le 3ᵉ, que c'est une affaire d'usage local.

7. R. Meir dit : tout ouvrage commencé avant le 14 nissan pourra être achevé le 14, mais on ne devra pas le commencer en ce jour, eût-on même assez de temps pour l'achever. Les autres sages disent : trois catégories d'ouvriers doivent seules travailler la veille de Pâques (en raison de l'urgence) : les tailleurs, les barbiers et les blanchisseurs. R. Yossé b. R. Juda ajoute les cordonniers.

Il est permis d'achever les travaux commencés, si l'on en a besoin pour la fête de Pâques, sans toutefois les commencer le 14. Les autres sages autorisent les travaux de 3 sortes d'ouvriers : 1. Les tailleurs, puisqu'il est permis aux simples particuliers de coudre comme d'ordinaire pendant les demi-fêtes en cas d'urgence (ce sera donc permis aux ouvriers spéciaux le 14 nissan, encore moins grave que le jour de demi-fête) ; 2. les barbiers, puisque les Nazaréens à l'issue de leur vœu et les lépreux guéris peuvent se raser aux jours de demi-fête (ce sera permis aux barbiers le 14 nissan) ; 3. les blanchisseurs, puisque c'est l'usage de ceux qui voient expirer l'époque d'impureté de laver leurs effets même aux jours de demi-fête, pour être bien purs (de même le 14 nissan). R. Yossé b. R. Juda ajoute les cordonniers à cette énumération, puisqu'il est admis que ceux qui se rendent à Jérusalem aux 3 grandes fêtes, peuvent pendant la demi-fête réparer leurs chaussures et leurs sandales. Les autres sages ne comprennent pas ce dernier travail dans ceux

qu'ils autorisent : car, disent-ils, ceux qui vont au Temple sont de riches propriétaires, arrivant en général sur une monture (et une telle réparation n'est pas urgente).

8. Il est permis le 14 nissan de remettre en place les planches du poulailler. On remet à sa place une poule qui a commencé à pondre des œufs ; et si elle est morte, on en met une autre à sa place. Le 14 nissan, on enlève le fumier au-dessous des pattes des animaux pour le jeter dehors, et pendant la demi-fête on le range sur les côtés de l'étable. On peut aussi, en ce jour du 14, apporter des ustensiles chez l'ouvrier, ou en ramener de là, si même ce n'est pas pour le besoin immédiat de la fête.

De ce que la Mishnâ autorise, au 14 nissan, de remettre le poulailler, il résulte que c'est interdit pendant la demi-fête. On ne doit pas en ce dernier jour concourir à l'accouplement d'un animal, mais on peut le mener au pacage (où cet accouplement sera spontané). R. Juda dit : lorsqu'une ânesse en rut réclame le mâle, il faut l'accoupler ; car la laisser se refroidir est un danger mortel. Quant aux autres animaux, il suffit de les mener au pacage. De même, on peut saigner un homme ou un animal pendant la demi-fête (en raison du danger d'attendre), et on ne manquera pas de leur donner tous les remèdes nécessaires en ces jours.

« On remet la poule sur les œufs » est-il dit ; à condition qu'il y ait moins de 3 jours depuis son départ (car, passé ce laps de temps, ce serait inutile, les œufs étant froids et perdus). « Si elle est morte, on la remplace » à condition que la 1[re] y ait passé au moins 3 jours (et qu'à défaut d'une autre poule les œufs seraient perdus). En effet, dit R. Mena, on peut le déduire des diverses recommandations faites par la Mishnâ : le 14, il est question de l'installer ; puis se passent les 2 premiers jours de fête, les 15 et 16, après quoi (soit au bout de 3 jours) on parle de la remplacer, en comptant ce dernier jour comme un entier. Toutefois, dit R. Aboun, on ne peut rien conclure de là, car il se peut que la poule s'y soit installée spontanément (à un moment quelconque, et lorsqu'à la demi-fête elle a quitté, il y avait moins de 3 jours, et pourtant on la remplace). — Les ordures, au milieu d'une ruelle (assez large), devront être rangées sur les côtés ; celles de l'écurie, ou de la cour, doivent être portées sur le fumier. Cette dernière règle, dit R. Aba, est vraie pour une petite cour ; mais dans une grande cour (assez spacieuse), on les rangera sur les côtés. Dans une écurie, soit grande, soit petite, on les emportera en tous cas du fumier ; car, dit R. Aba, l'amas en ce cas donnerait une mauvaise odeur, qui pourrait être pernicieuse.

9. Les Israélites de Jéricho[1] se sont permis 6 choses, dont 3 furent blâmées par les rabbins et 3 autres permises. Voici quelles étaient les 3 dernié-

1. Neubauer, *Géographie*, p. 162.

res : ils tressaient des nattes de palmier toute la journée (du 14 nissan) ; ils récitaient la prière du *schema* sans arrêt; ils moissonnaient et mettaient des épis en gerbe avant d'avoir donné l'*omer* au cohen. Voici les 3 choses interdites par les docteurs : pour lier des faisceaux, ils employaient des sarments détachés d'arbres consacrés ; ils mangeaient les samedis et jours de fête des fruits tombés sous les arbres (sans savoir s'ils étaient détachés de la veille, ou du jour même) ; enfin ils prélevaient la part angulaire des champs pour les pauvres même sur les légumes verts. Voilà ce que les sages ont interdit.

D'après quel docteur est-il question de moissonner? D'après R. Méir [1]; et la question de la mise en gerbe est émise selon R. Juda (d'où provient cette divergence?) Non, dit R. Jacob b. Soussié au nom de R. Yossé, tous sont d'accord pour permettre la moisson et défendre la mise en gerbe ; il n'y a de discussion que sur le point de savoir s'il est permis de natter des branches de palmier : R. Méir le permet toute la journée du 14, et les gens de Jéricho s'y livraient du consentement des sages ; selon R. Juda, cet assentiment ne leur était pas accordé (mais il n'y avait pourtant pas opposition formelle). Voici comment ils récitaient sans interruption la prière du *schema*, selon R. Aḥa ou R. Zeira au nom de R. Ila : *Ecoute, Israël, l'Éternel notre Dieu l'Éternel est un* (Deut. VI, 4), sans arrêt entre un mot et le suivant. Tel est l'avis de R. Méir ; d'après R. Juda, ils s'arrêtaient [2], mais n'avaient pas soin d'ajouter (aussitôt après) la formule : « béni soit le nom de son règne glorieux à tout jamais. » Selon R. Yossé au nom de R. Zeira, ils disaient bien les deux formules, mais sans respirer entre le mot *un* (dernier mot) de la première partie, et le mot *béni* (le premier) de la suite. Tel serait l'avis de R. Meir ; et, d'après R. Juda, comme il vient d'être dit — [3].

R. Aba b. Cahana demanda en présence de R. Imi [4] si après avoir loué sa maison à son prochain on a besoin de la vendre, en est-on empêché par cette location ? Il n'a pu venir à personne, répondit R. Ila, l'idée que le propriétaire doive mourir de faim (s'il est dans le besoin). R. Zeira et R. Ila disent tous deux : le fermage (μίσθωσις) équivaut à la vente par contrat (ὠνή) intervenu avec le locataire, et celui-ci a acquis par là une jouissance à temps fixe, dont on ne peut pas le déposséder. On a enseigné [5] : si après avoir loué sa maison à un prochain on la consacre au culte, le locataire peut continuer à l'habiter en payant le prix de location au trésor sacré. Toutefois, cette dernière condition a lieu s'il n'a pas payé sa location d'avance; mais dans ce dernier cas, il continue à y demeurer sans rien payer à nouveau. Au temps de R. Mena, au Sud de la ville de Nemra habitait Cippori, et ses enfants habitaient sa maison

1. Cf. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Sifri sur *Deutéron.*, n° 31. 3. Suit un passage que l'on trouve déjà au tr. *Péa*, VIII, 8, traduit au t. II, pp. 104-5. 4. Tr. *Baba mecia'*, VIII, 9-11 (f. 11[d]). 5. B., tr. *'Erakhin*, 21[a]; Tossefta sur *Baba mecia*, ch. 8.

à titre de locataires. Lorsqu'à un moment elle voulut quitter la ville (et vendre par conséquent sa maison), R. Mena décida que ses fils étaient tenus de céder la place (de ne pas mettre obstacle à cette vente), en se conformant à l'avis de R. Imi. Ce n'est pas, dit R. Mena, que j'adopte l'avis de ce dernier (de R. Imi), mais je décide ainsi de ce fait particulier à Cippori, pour que les fils, par une trop longue location, ne puissent pas entraver la vente.

« Ils mangeaient des fruits tombés sous les arbres, » est-il dit. De quel cas s'agit-il? S'ils étaient tombés la veille du jour de fête, il serait permis, d'après tout le monde, d'en manger; s'ils ne sont tombés qu'en ce même jour, tous l'interdisent? Il s'agit du cas où on l'ignore (et c'est en raison du doute que les gens de Jéricho se permettaient de passer outre).

« Les gens de Jéricho, dit la Mishna, prélevaient la part angulaire, pour les pauvres même sur les légumes verts »; c'est-à-dire sur les feuilles des légumineux et des porreaux à tête (capitatus), dont la cueillette se faisait toute d'un coup (de façon que ce prélèvement était important). R. Yossé dit qu'il en était de même pour certain chou-rave. Il arriva un jour que le fils de Mébiiayin (porteur de vin), donna aux pauvres la part angulaire sur les légumes verts ; le père survenant les trouva à la porte du potager chargés de ces dons. Remettez ce que vous avez en mains, leur dit-il ; ce qu'ils firent, et il leur donna par contre le double de ce qu'ils avaient eu, à l'état profane bien rédimé, montrant bien que ce n'était pas un acte d'avarice de sa part, mais qu'il se conformait à l'avis des sages (qui éliminent ce don sur la verdure). Un jour [1], les rabbins ayant besoin de dons en faveur d'étudiants, ils prièrent R. Akiba accompagné d'un autre savant d'aller faire une quête. Au moment d'entrer chez ce même individu, ils entendirent la voix des enfants qui demandaient ce qu'ils devaient acheter pour le repas du jour. Des endives (τρώξιμον), répondit le père, et non pas des produits frais du même jour, mais de ceux de la veille, qui, étant un peu fanés, sont encore meilleur marché. En remarquant cette parcimonie, ils quittèrent la maison, et n'y revinrent qu'après avoir recueilli des dons partout ailleurs. Pourquoi, leur demande alors le père, n'avez-vous pas commencé par venir chez moi, selon votre habitude en tel cas? C'est que, répondirent-ils, nous avons entendu ta conversation avec tes enfants. Qu'importe, répliqua-t-il, vous savez maintenant ce que j'ai dit à mes enfants ; mais vous ignorez ce qui se passe entre moi et le Créateur, en fait de charité. Allez donc auprès de ma femme et dites-lui de vous remettre une mesure pleine de dinars. Ils se rendirent chez elle. Mon mari vous a-t-il parlé d'une mesure chargée et tassée, leur demanda-t-elle, ou d'une mesure rase? Il n'a rien spécifié, répondirent-ils. Je vais donner la plus grande mesure, répliqua-t-elle ; et si c'était bien là son intention, je ne fais qu'exécuter son ordre; au cas contraire, je préléverai cet excédant sur mon propre patrimoine. Lorsque son mari sut quel bon cœur elle avait, il lui doubla son douaire.

1. Midrash rabba sur *Esther*, nº 2.

CHAPITRE V

Le sacrifice quotidien du soir doit être égorgé (d'ordinaire) à la 8e heure et demie du jour (à 2 h. 1/2 l'après-midi), et l'on achève cette offrande (au bout d'une heure) à la 9e heure et demie (à 3 h. 1/2). Mais à la veille de Pâques, on l'égorgera plus tôt, dès la 7e heure et demie, et l'on achèvera cette offrande à la 8e heure et demie en raison du sacrifice pascal qui reste à préparer, aussi bien si c'est un jour de semaine qu'un samedi. Si cette veille de Pâques est un vendredi, il faut égorger le sacrifice quotidien encore une heure plus tôt, dès la 6e h. 1/2 et l'achever à la 7e h. 1/2, puis se livrer au sacrifice pascal (qui doit être fait après), et enfin le rôtir avant la nuit.

Il est écrit à ce sujet (Exode, XXIX, 38) : *voici ce que tu offriras sur l'autel, deux brebis, etc.* On aurait pu croire[1] que l'on peut les offrir toutes 2 le matin, ou toutes 2 le soir ; c'est pourquoi il est dit aussitôt après (ib. 39) : *tu offriras une brebis le matin et la seconde l'après-midi* ; et ce n'est pas à dire que la première doit être offerte juste avec le premier rayon de soleil et la seconde au coucher (ou un instant avant le crépuscule), car l'expression « entre les 2 soirs », employée ici (au sujet du sacrifice quotidien) et plus loin (pour la Pâques) comprend chaque fois un espace de temps de 6 heures, à partir de midi. Qu'est-ce qui indique[2] que cet espace de temps est ainsi déterminé par ladite expression ? C'est qu'il y a un indice à ce sujet, sans être une preuve formelle, dans ces mots (Jérémie, VI, 4) : *Malheur à nous, car le jour décline, les ombres du soir s'allongent.* Or, cette extension de l'ombre a lieu à partir de la 6e heure du jour (plus on s'éloigne de l'heure de midi). Mais alors on devrait pouvoir commencer le sacrifice quotidien dès que midi est passé ? C'est que, répond R. Josué b. Lévy, voici comment il faut entendre le terme entre les 2 soirs : on divisera cet espace de temps (de 6 heures) en 2 parts ayant 2 heures et demie chacune, de plus une heure au milieu, nécessaire pour la présentation de ce sacrifice (depuis l'égorgement jusqu'à la fin de la cérémonie), soit de le commencer à la 8e heure 1/2 et de l'achever à la 9e heure 1/2. Selon R. Yossé, R. Josué b. Lévy a laissé le commencement de l'enseignement et a proclamé seulement la fin ; car, en réalité, il n'en est pas ainsi, mais c'est conforme à ce qu'a enseigné Ḥanania b. Juda : On aurait pu croire, dit-il, que l'expression « entre les 2 soirs » comprend l'espace de temps entre le soir du 14 Nissan et celui du 15, y compris la nuit ; c'est pourquoi il est dit (Exode, XII, 6) : *jour*, terme servant à exclure la nuit[3]. Mais, pour que l'on ne suppose pas que toute la journée est propice au sacrifice et que l'on peut l'égorger dès la 2e heure, il est dit (Deutér. XVI, 6) : *au soir*, et de ce dernier terme il ne faut pas conclure que l'on entend par là la nuit bien

1. Sifri sur *Nombres*, no 142. 2. Mekhilta sur la section *Bó*, no 5. 3. B., *Zebahim*, 11b.

close, puisqu'il est dit (ibid.) : *entre les 2 soirs*. Il en résulte donc qu'il faut diviser cet espace de temps (de 6 h.) en 2 parts ayant chacune 2 h. 1/2, plus une heure au milieu nécessaire à la présentation complète de ce sacrifice. N'en résulte-t-il pas que l'agneau pascal doit être offert, comme le sacrifice quotidien, juste après la 9e h. 1/2 ? Non, répondit R. Yossé, c'est pour dire qu'en principe le devoir devra être rempli à cette heure-là ; mais ce n'est pas défendu à toute autre heure de l'après-midi, comme il est dit plus loin (§ 3) : si on l'a égorgé avant midi, l'offrande est nulle ; mais à partir de midi, elle est valable. Si l'égorgement du sacrifice pascal a précédé le sacrifice quotidien de soir, il est aussi valable. Pourquoi n'en est-il pas de même le matin ? C'est qu'il est dit au sujet de la Pâque : « entre les 2 soirs », non « entre les matins ». En effet, R. Josué b. Lévi a dit[1] : on a appris l'ordre des 3 prières du jour d'après la conduite de nos ancêtres (Abraham, Isaac et Jacob), non d'après les sacrifices (dont l'heure est plus circonscrite), et il suffit de rappeler que l'on nomme aussi « père » le chef du tribunal.

D'après qui la Mishnâ dit-elle : « aussi bien en semaine que le samedi » ? D'après R. Ismaël, puisqu'il est dit : l'ordre que l'on observe pour l'agneau pascal après le sacrifice quotidien est le même en semaine qu'au samedi, d'après R. Ismaël ; R. Akiba dit : l'ordre suivi à la veille de Pâques, si elle est un vendredi, sera observé aussi si c'est un samedi (soit une heure plus tôt, commençant le quotidien dès la 6e h. 1/2). Il en résulte donc que R. Ismaël conteste l'avis de l'interlocuteur, en ce qu'il recule d'une heure l'espace de temps consacré[2] ; et R. Akiba l'avance d'une heure au contraire, afin de préparer l'agneau pascal avec calme et que l'on n'arrive pas à la soirée pascale dans un état troublé par la fatigue de la précipitation. Pourquoi alors ne pas offrir l'agneau pascal (dès midi passé) en premier, avant le sacrifice quotidien, de façon à ne rien précipiter ? Cela ne se peut pas, car l'on n'observerait pas alors pour la Pâque la prescription d' « entre les 2 soirs » (soit à la 9e h. 1/2). Mais, fut-il objecté, si l'on observe ce moment précis pour l'agneau pascal, ne le néglige-t-on pas forcément pour le quotidien ? (Pourquoi cette préférence ?) C'est que, fut-il répondu, si l'on néglige une fois l'heure précise pour le sacrifice quotidien, l'on pourra se rattraper tous les autres jours de l'année ; tandis qu'en la négligeant pour l'agneau pascal, on n'a plus d'autre occasion de l'observer avec exactitude. Pourquoi ne pas offrir l'agneau pascal à l'heure précise (9e h. 1/2) et le quotidien aussitôt après ? Il vaut mieux reculer celui dont il est dit « le soir » et « entre les 2 soirs », que le sacrifice pour lequel on a employé la seule expression « entre les 2 soirs » (le quotidien). Mais, demanda R. Jérémie, d'où sait-on que, pour ce mot additionnel « le soir », il faille reculer ce même sacrifice ? Peut-être au contraire a-t-il pour but d'indiquer qu'on doive l'avancer et l'accomplir en premier lieu ? Il faut en effet, répondre ainsi :

1. Jér., tr. *Berakhôth*, IV, 1 ; B., ib., f. 27b (t. I, p. 72 et 328). 2. Selon le comment. *Pné-Mosthé*, il faut l'égorger une heure plus tard le samedi, puisqu'il ne sera rôti qu'à la nuit, et la chair pourrait s'échauffer en attendant trop longtemps.

mieux vaut reculer le sacrifice (de la Pâque), dont il est dit : « entre les 2 soirs, vers le coucher du soleil » (assez près de la nuit), que le sacrifice (quotidien) pour lequel on a seulement employé l'expression « entre les 2 soirs. » Il y a un enseignement venant confirmer l'avis de R. Jérémie, qui interprète le verset (Deut. XVI, 6) : *là, tu sacrifieras la Pâque le soir* [1], vers ce moment on l'égorgera ; *au coucher du soleil*, on le mangera ; *à l'instant où tu sortais d'Égypte*, on le rôtit. Selon une autre version, « le soir » (la nuit), on le mange ; « *au coucher du soleil* », on l'égorge ; « à l'instant de la sortie d'Égypte », on le fait rôtir. Pourquoi ne pas offrir en même temps les deux sacrifices (pascal et quotidien) ? C'est que, répond R. Yassa, on emploie à l'égard du sacrifice quotidien le terme « second agneau » (par rapport à celui du matin), ce qui est inapplicable au sacrifice pascal (celui-ci ne peut donc pas être l'égal du précédent).

On a enseigné que R. Nathan dit : chaque jour, on égorgera à la 8e heure 1/2 (habituelle) le sacrifice quotidien, et on l'offrira (finalement) à la 9e heure 1/2. Est-ce à dire par là que l'on englobe dans la même règle journalière les veilles de Pâques ? Oui, répondit R. Yossa b. R. Aboun, et il a pour motif de nous enseigner par là qu'après cela, il reste juste une demi-heure d'intervalle entre chacune des 3 catégories de gens venant offrir le sacrifice pascal (depuis la 9e heure 1/2 jusqu'à la 12e). On a enseigné [2] : l'aspersion du sang du sacrifice quotidien et la combustion de ses graisses doivent précéder la présentation du sacrifice pascal, celui-ci précèdera l'encens, et ce dernier devra être offert avant de procéder à la préparation du luminaire. Selon une autre version, l'ordre des offrandes sera celui-ci : l'aspersion du sang du sacrifice quotidien et la combustion de ses membres, puis celle de l'encens, ensuite l'agneau pascal, enfin la préparation des lumières, de façon à offrir les libations qui accompagnent le quotidien au moment de la préparation des lumières (aussitôt après l'agneau pascal). Nulle offrande n'avait lieu avant le sacrifice quotidien du matin, ni après celui du soir [3], sauf qu'après ce dernier l'on offrait l'agneau pascal et l'encens, à la veille de Pâques seulement. On sait que nulle offrande n'avait lieu avant le quotidien du matin, d'après l'expression biblique (Lévit. VI, 5) : *Il placera l'holocauste au-dessus*, comme on sait que rien ne mettra obstacle à ce que le sacrifice quotidien serve de clôture aux offrandes, de ce qu'il est dit (ibid) : *l'on fera fumer auprès les graisses des sacrifices pacifiques* [4]. Or, dit R. Simon b. Lakisch (pour expliquer la première déduction), des termes « il placera au-dessus l'holocauste », on conclut que nul holocauste ne doit précéder le sacrifice quotidien du matin. On a enseigné que R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broka dit : ceux qui manquent d'un pardon complet (p. ex. le lépreux guéri, ou celui qui avait une gonorrhée, et n'a pas encore offert le sacrifice exigible) doivent offrir le sacrifice aussitôt après le quotidien du soir, de façon

1. V. B. *Berakhôth*, f. 9a (t. I, p. 256). 2. Cf., ci-après, § 3, fin. 3. Sifri sur *Nombres*, n° 143. 4. Par un jeu de mots sur le sens de ce dernier terme, on le traduit ici : « achèvement » ; ce sera le final.

qu'après avoir pris le bain légal, ils puissent manger de l'agneau pascal à la nuit. Toutefois, dit R. Judan, cette particularité de règle spéciale à la veille de Pâques est seulement applicable à un lépreux riche (le sacrifice de l'animal qu'il doit offrir exige de l'encens, que l'on ne produit pas d'ordinaire après le quotidien); mais comme le lépreux pauvre n'offre à ce titre qu'un oiseau (ne comportant pas d'encens), il sera toujours recevable après le quotidien. R. Simon b. Abdima dit: il faut en tous cas offrir à ce titre un animal (dont le sang sera mis sur les orteils et les lobes du lépreux, sans distinction entre riche et pauvre).

2. Si l'on a égorgé l'agneau pascal sans songer à sa destination, si l'on a reçu le sang, on l'a transporté, on l'a versé sur l'autel en dehors de sa destination spéciale, ou en partie dans ce but (pascal) et en partie hors de ce but, ou bien en partie hors de ce but et en partie dans ce but, le sacrifice pascal sera sans valeur. La première de ces 2 hypothèses a lieu si l'on égorge l'agneau en vue de la Pâques, puis à titre de sacrifice pacifique; le 2e hypothèse a lieu si c'est à titre de sacrifice pacifique d'abord, puis pascal.

D'où sait-on qu'il faut l'égorger[1] en vue de sa destination spéciale? R. Aba répond au nom de Rab : de ce qu'il est écrit (Exode, XII, 27) : *vous direz que c'est un sacrifice de Pâques*, afin d'indiquer qu'au cas seul où on l'a égorgé pour la fête pascale, il est valable ; sans cela, il ne l'est pas. Comment sait-on que les autres opérations (après l'égorgement) doivent avoir été accomplies, dans les mêmes vues? C'est qu'il est dit (Deutér. XVI, 1) : *tu feras la Pâques*, c'est-à-dire toutes les œuvres relatives à ce sacrifice doivent avoir lieu dans cette même vue[2]. Mais ce n'est pas à dire que la combustion des entrailles doit aussi avoir été faite dans les mêmes vues, puisque l'on emploie le mot « sacrifice », indiquant qu'il y a analogie avec les autres sacrifices, et que l'offrande doit avoir lieu dans le but spécial, sous peine d'obstacle au pardon, tandis que la combustion des entrailles (si elle était omise) n'obvie à rien. On le sait pour le sacrifice de péché, de ce qu'il est dit (Lévit. IV, 33) : *il l'égorgera pour le péché* (non pour une autre vue); et pour les autres opérations (après l'égorgement, relatives au sang), de ce qu'il est dit (ib. XIV, 31) : *il prendra l'un comme sacrifice de péché*. Mais ce n'est pas à dire que la combustion des entrailles doit aussi avoir été faite dans les mêmes vues, puisqu'il est dit : « il l'égorgera », indiquant l'analogie avec les autres sacrifices, savoir l'action d'égorger doit avoir lieu dans le but spécial (approprié à cet objet), sous peine d'obstacle au pardon, tandis que la combustion des entrailles (même omise) n'obvie à rien. Il faut offrir le sacrifice de péché en portant la pensée sur son maître ; car, dit R. Jérémie, il est écrit (ib. 19) : *le cohen offrira le sacrifice de péché, et il pardonnera ainsi celui qui se purifie de son im-*

1. B., *Zebahim*, 7b. 2. Mekilta sur la section *Bó*, n° 11 ; Sifri sur *Deutéron.*, n° 128.

pureté (nul autre, sous peine d'invalidité). S'il en est ainsi, objecta R. Yossé (qu'il faut avoir en vue le maître seul), cette vue spéciale est-elle exigible aussi pour la combustion des entrailles? Non, parce qu'il est dit : « il pardonnera » (le pardon est spécialement obtenu par l'aspersion du sang); or, l'aspersion seule doit avoir lieu dans un but spécial, sous peine d'obstacle au pardon, tandis que la combustion des entrailles (même omise) n'obvie à rien. Le sacrifice pascal devra être offert en vue de ses maîtres seuls (sous peine de nullité), et ce par déduction *a fortiori* du sacrifice expiatoire; car, si ce dernier a été offert en vue d'un incirconcis ou d'un homme impur, il n'est pas invalidé, mais il sera indispensable de l'avoir égorgé en vue du maître; à plus forte raison pour l'agneau pascal, qui devient impropre s'il a été égorgé pour un incirconcis ou pour un homme impur, faut-il avoir eu en vue spéciale son propriétaire. Toutefois, ne peut-on pas objecter que le sacrifice expiatoire a cela de particulier d'être une sainteté de premier ordre, tandis que l'agneau pascal est une sainteté moins grave (et peut, sans nullité, avoir été égorgé en dehors de la pensée du maître)? Non, répliqua R. Yossa, cette objection n'est pas fondée : ce raisonnement est basé sur la pensée à l'égard d'autrui; or, celle-ci est plus sévère à l'égard de l'agneau pascal (excluant l'incirconcis et l'impur) qu'à l'égard du sacrifice expiatoire. Mais, demanda R. Ḥanania en présence de R. Mena, est-ce que nous avons appris l'interdit de songer à un autre maître d'après ce qui est écrit au sujet du sacrifice expiatoire offert par le lépreux? Ce qui est dit de ce dernier n'a-t-il pas en vue[1] un enseignement nouveau (tout particulier), savoir que la libation faite en ce cas doit exclusivement avoir lieu pour le maître (condition non exigible pour les autres libations), et ne sait-on pas qu'en raison de cet enseignement nouveau l'on ne peut rien en déduire? Cela ne prouve rien, répondit R. Mena; pour le sacrifice expiatoire lui-même du lépreux, on sait sa nullité en cas d'égorgement pour une vue inappropriée (en dehors de son but spécial), de ce qu'il est écrit (ibid.): *on l'égorgera à titre expiatoire*, et il est écrit d'autre part (ib. VI, 18) : *Voici la loi du sacrifice expiatoire*, d'où l'on conclut que la règle sera la même pour toutes ces sortes de sacrifices expiatoires; ce qui est applicable à l'un l'est aussi aux autres (et le changement de but, comme d'avoir en vue d'autres maîtres, sera une cause d'invalidité).

Lorsqu'on a égorgé l'agneau en vue de sa destination réelle (pascale), mais avec l'intention de répandre le sang hors de ce but[2], c'est un cas en litige : selon R. Yoḥanan, le manque d'apropriation spéciale passe d'un détail cérémoniel à l'autre et rend le tout impropre; selon R. Simon b. Lakisch, au contraire, cette transmission n'a pas lieu, et par conséquent le sacrifice est valable (car l'égorgement seul importe). R. Ila dit : R. Yoḥanan déduit son opinion de ce qu'il y a à faire si l'on a la pensée de consommer le sacrifice de façon inapte (trop tard); or, il serait comme nul si l'on a cette pensée en répandant le sang (d'une façon impropre); il y aura donc aussi invalidité lorsqu'on l'a

1. B., tr. *Yebamôth*, f. 7ª. 2. B., *Zebahim*, 9ᵇ.

égorgé en vue de sa destination réelle, mais avec l'idée de répandre le sang hors de ce but. R. Yossé prouve par deux faits, que l'idée de le consommer en dehors de son temps (motif anticipé de rejet) ne ressemble pas[1] à l'idée de toute autre cause d'invalidité (et l'analogie n'est pas réelle entre ces deux cas) : 1° Si on l'a égorgé dans son propre but (pascal), mais avec l'intention seulement de recevoir le sang en dehors de ce but, il est certes valable, (R. Yoḥanan lui-même n'admettant la transmission d'une pensée défectueuse que s'il s'agit de répandre le sang) ; mais si on l'a égorgé dans un but étranger, avec l'intention de recevoir le sang en vue de sa propre destination, le sacrifice n'est pas valable (tout dépend donc de l'égorgement, et le cas de répandre le sang dans un but étranger ne doit pas être une raison de nullité). 2° Si on l'a égorgé en dehors de sa destination, en se proposant de brûler les graisses, μοῖραι, dans cette vue propre, il est certes rejeté (en raison de l'intention étrangère au commencement) ; mais si on l'a égorgé dans ce but propre, avec l'intention de brûler les graisses dans un but étranger, il est valable (donc, R. Yoḥanan devrait adopter le même avis s'il s'agit de répandre le sang dans un autre but). R. Yossa raconte avoir vu R. Jérémie saisir R. Aba au passage, pour le prier de lui dire le motif en vertu duquel R. Yoḥanan déclare impropre le sacrifice égorgé en vue de sa destination réelle, mais avec l'intention de répandre le sang hors de ce but. C'est que, lui dit R. Aba, dès le premier moment, l'égorgement a eu lieu à la fois dans son propre but (pascal) et dans un but étranger ; voilà ce qui le rend impropre. S'il en est ainsi, fut-il répliqué (si l'on tient compte des deux pensées à joindre en une), on devrait par contre, en cas d'égorgement pour ceux qui le mangeront, avec l'idée de répandre le sang pour ceux qui n'en mangeront pas, le déclarer valable dès le principe, par la raison que la première pensée au moment de l'égorgement était appropriée au but spécial (n'est-il pas dit, § 3, qu'en cas d'égorgement pour ceux qui le mangent et ceux qui n'en mangent pas, il est valable)? Ceci est inadmissible, répond R. Aba, car R. Ila a dit au nom de R. Yoḥanan qu'en cas d'égorgement pour ceux qui le mangeront avec l'intention de répandre le sang pour ceux qui n'en mangeront pas, le sacrifice n'est pas valable, et c'est aussi l'avis exprimé par R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan. R. Yossa, pour confirmer le motif de l'argumentation de R. Yoḥanan, se fonde sur deux de ses opinions : 1° lorsqu'on l'a égorgé en vue de sa destination réelle avec l'intention de répandre le sang hors de ce but, le sacrifice pascal est impropre, parce que dès l'instant de l'égorgement, cet acte a eu un double but, propre et étranger, laquelle transmission de pensée a causé l'invalidité. 2° Si on l'a égorgé en vue de ceux qui le mangeront, avec l'intention de verser le sang pour ceux qui n'en mangeront pas, le sacrifice est valable, au même titre que si on l'a égorgé à la fois pour ceux qui le mangeront et ceux qui n'en mangeront pas (il y a donc une distinction entre la modification du but en lui-même et le changement de personnes). R. Hanania dit en présence de R. Mena au nom de R.

1. Ibid., f. 13.

Judan quel est le motif de l'argumentation de R. Yohanan : chaque fois que l'on arriverait à une partie du cérémonial qu'on accomplit avec une pensée fausse (hors de ce but), le sacrifice deviendrait impropre (par effet rétroactif se reportant à l'égorgement), si même la pensée impropre n'a plus lieu en ce moment. Aussi, comme en l'égorgeant en vue d'accomplir le cérémonial légalement, mais en achevant de répandre le sang avec une pensée de conserver la chair au-delà du temps prescrit, il deviendrait impropre (serait rejeté) ; de même il serait invalidé si, l'égorgeant en vue de sa destination propre, on veut répandre le sang dans une autre vue. Si au contraire, après l'avoir égorgé d'une façon valable, on veut seulement recueillir le sang dans une autre destination, il est certes valable, quelle que soit la pensée étrangère lors de la réception ; car, si au moment d'arriver à une partie du cérémonial, on a une préméditation fausse [1], il y a, il est vrai, transmission de pensée (mais le sacrifice est valable). De même, si on l'a égorgé avec l'intention de brûler les graisses en dehors du temps légal (ou dans un autre but), le sacrifice sera rejeté ; et pourtant au moment de la combustion, on n'a pas eu cette pensée étrangère, car, chaque fois que l'on arriverait à une partie du cérémonial pour laquelle on a eu une préméditation fausse, la mauvaise pensée anticipée l'invalide. R. Mena répliqua : ne m'établis pas d'analogie entre le sacrifice rejeté (pour préméditation de retard) et toute autre cause d'invalidité, puisque R. Yossa a déjà démontré, par deux faits, que la pensée entraînant le rejet ne ressemble pas à toute autre cause d'invalidité.

Dans la discussion des motifs qui divise R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch, il y a encore une autre distinction à établir, selon R. Samuel b. Abdôma : à l'inverse de ce qui a lieu à Pâques, un tel sacrifice égorgé aux autres jours de l'année (considéré alors comme offrande pacifique) en vue de sa destination propre (pascale), dont le sang est répandu en dehors de ce but (à tout autre sacrifice), sera valable selon R. Yohanan ; et selon R. Simon b. Lakisch [2], il sera considéré comme impropre. — R. Yohanan dit [3] qu'Aba b. Aba (père de Samuel) lui a fait la remarque suivante : ils (les docteurs à Babylone) déduisent la mutation du sacrifice pascal (offert aux autres jours de l'année) en offrande pacifique, de ce qu'il est dit (Lévit. III, 6) : *si du menu bétail on offre un sacrifice pour un festin de paix* ; c'est-à-dire tout ce qui provient du menu bétail (p. ex. l'agneau pascal) pourra être transformé en sacrifice pacifique ; pourquoi donc ne serait-il pas transformé en holocauste? C'est que l'on spécifie qu'il s'agit de ce qui provient seulement du menu bétail, tandis que l'holocauste provient aussi parfois du gros bétail. Mais pourquoi alors ne pas admettre sa destination comme sacrifice de péché ? C'est que, répond R. Aboun b. Cahana, par l'expression « menu bétail » on entend les sacrifices provenant de n'importe quelle sorte de menu bétail, tandis que le sacrifice de péché sera

1. La question de réception du sang n'entache pas l'ensemble de la cérémonie.
2. Il est d'avis, en ce cas, de rejeter complètement le sacrifice pascal, impropre hors de son temps.
3. Jér., tr. *Scheqalim*, II, 5 (f. 46d) ; B., *Zebahim*, 8b.

offert par des béliers. Comment se fait-il que partout (dans les versets bibliques) le partitif *du* sert à désigner des exceptions, tandis qu'ici il étend le sens du verset (à l'agneau pascal)? C'est que, répondit R. Mena, il y a encore des exclusions comprises ici par ce mot, p. ex. il ne pourra pas avoir 2 ans, ou ne devra pas être une femelle, ou enfin le sacrifice de péché ne consistera qu'en un bélier. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est écrit (ib. I, 10) : *si l'offrande consiste en menu bétail, des brebis, ou des boucs pour l'holocauste*, ne pourrait-on pas de même permuter en holocauste le sacrifice pascal qui subsiste au delà de Pâques ? Non, répond R. Abin, on pourra modifier un sacrifice devant être consommé (pascal) contre un autre de même nature (de pain), mais non contre celui qui sera brûlé. R. Yossé b. R. Aboun dit : on pourra échanger une sainteté secondaire (le sacrifice pascal) contre une autre semblable (pacifique), mais non contre une autre d'ordre supérieur (l'holocauste). R. Yohanan dit qu'à ce sujet R. Hanina observa : vous (Babyloniens) dites que ce sacrifice pascal (en retard) pourra être converti en pacifique, à la condition formelle d'être égorgé dans ce dernier but (sous peine de nullité) ; moi j'ajoute que, fût-il même égorgé à titre d'holocauste, on peut le manger comme festin de paix. Voici, dit R. Ila, quel est le motif de l'argumentation de R. Yohanan : du verset (précité) « si du menu bétail on offre un sacrifice pour un festin de paix », on déduit qu'un tel sacrifice égorgé (fût-ce dans d'autres vues) pourra servir de festin de paix.

Si le sacrifice pascal a été modifié dans sa destination, avec une pensée le rendant impropre comme offrande, la modification sera-t-elle maintenue, ou non ? Et voici dans quel cas : si on l'a égorgé pour en faire un holocauste, avec l'intention de répandre le sang le lendemain (pensée qui provoque le rejet), il est en tous cas impropre ; or, dira-t-on que la modification d'un tel but est admise et, par suite, l'idée de verser le sang en retard sera une cause de rejet (très grave), ou cette modification n'est-elle pas admise, et, par suite, il y aurait simple inaptitude à servir de sacrifice ? (question non résolue). — Puisque la Mishnâ déclare impropre l'agneau pascal égorgé (en son temps) en partie pour sa destination et en partie dans une autre vue, quelle est la règle en ce cas tout le reste de l'année ? R. Aboun b. Hiya répond au nom de Samuel b. Aba : puisqu'en ce cas l'agneau égorgé n'a pas de but déterminé (n'étant plus pascal et n'ayant pas encore d'autre sainteté), on le considère comme égorgé partiellement en vue de lui-même et partiellement en d'autres vues ; et à la suite de ce mode tacite, le sacrifice sera valable. S'il en est ainsi, fut-il répliqué, le sacrifice égorgé légalement, mais avec l'intention de verser le sang d'une façon impropre (tout le reste de l'année), devrait être valable, supposant que dès le 1er instant il a été égorgé tacitement pour sa propre destination et en dehors de ce but ? Non, répondit R. Aba Maré, loin d'admettre qu'avec ce mode tacite le sacrifice serait valable, nous le déclarons, au contraire, impropre (en raison de la duplicité de pensée qui a présidé à l'égorgement).

3. Si l'on a égorgé l'agneau pascal avec l'intention préconçue portée sur ceux qui n'en mangent pas, ou sans tenir compte de ceux qui se sont associés pour l'offrir, ou pour des incirconcis, ou pour des gens impurs, il n'a pas de valeur. Mais s'il a été égorgé aussi bien pour ceux qui en mangeront qu'en vue d'autres personnes, ou aussi bien pour les associés que pour d'autres, ou pour des circoncis et non-circoncis, ou pour des gens purs et des impurs, il sera valable. Si on l'a égorgé avant midi, il est sans valeur, en raison de ce qu'il est dit (Exode, XVI, 12) : *entre les 2 soirs* (l'après midi) ; s'il est antérieur au sacrifice quotidien (des vêpres), il est valable, à condition qu'une personne ne cesse de remuer le sang (pour l'empêcher de se figer), jusqu'à ce que l'on ait versé le sang du sacrifice quotidien ; si avant cette dernière action, on a versé le sang du sacrifice pascal (au lieu de ne le verser qu'après), le sacrifice pascal reste pourtant valable.

D'où sait-on qu'il faut égorger l'agneau pascal en vue de ceux qui le mangeront ? C'est que, répond R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël, il est écrit (Exode, XII, 4) : *vous compterez chacun d'après ce qu'il mange*. R. Yoschia dit : c'est un terme araméen qui est employé dans ce verset, comme si l'on disait : égorge pour moi cet agneau[1]. Comment peut-on l'avoir égorgé en vue de ceux qui ne le mangent pas ? Si l'on a pensé par exemple à un malade ou à un vieillard, qui ne peuvent pas même en manger la valeur d'une olive. Comment a-t-on pu opérer sans penser à ceux qui se sont comptés dans ce but ? C'est qu'on l'a égorgé en vue d'une autre compagnie. Cela prouverait que si l'enfant fait partie du nombre (et qu'il ne mange pas au moins la quantité légale), il peut rendre le sacrifice pascal non valable (à l'instar du malade qui mange moins) ; de même, si l'on a eu en vue une personne se trouvant trop éloignée pour arriver à temps et en manger ; en outre, cela confirme l'avis des gens du midi qui disent[2] : lorsque les entrailles sont perdues (ou devenues impures), on les suppose pourtant comme présentes (pour que l'aspersion du sang puisse avoir lieu et autoriser de manger la chair) ; enfin, si on l'a égorgé en vue seulement de la moitié de la compagnie, il ne sera pas valable. Cette déduction n'est pas formelle, dit R. Ḥagaï devant R. Yossé ; car on peut expliquer le cas d'inaptitude lorsqu'on avait en vue toute une compagnie de malades (mais si la moitié des gens peuvent manger, il sera valable). S'il en est ainsi, dit R. Yossé, on devrait parler d'une compagnie complète de gens inaptes (ne pouvant pas manger), pour qu'au cas contraire le sacrifice soit valable ? On n'a pas pu s'exprimer ainsi, fut-il répondu, car il y avait parmi eux des gens valides ; seulement, en l'égorgeant, on n'a eu en vue que les gens inaptes (voilà ce qui motive l'invalidité). R. Eliézer dit : la Mishnâ parle du cas d'un égorgement accompli pour

1. Il détourne de son sens habituel, compter », le mot *Kassas*, qu'il traduit « égorger. » V. Jér., tr. *Sota*, XII, 2 (f. 21c) ; Mekhilta sur la section *Bô*, ch. 4.
2. B., *Meila*, 7a.

ceux-là seuls qui mangeront l'agneau; puis, des personnes inattendues s'y sont jointes; mais il serait sans valeur si, dès l'instant de l'égorgement, on a englobé dans sa pensée ceux qui en mangent et ceux qui n'en mangent pas.

R. Samlaï vint auprès de R. Yonathan, le priant de lui enseigner l'*Agada* (ou exégèse biblique). C'est une tradition paternelle chez nous, dit le rabbi palestinien, de n'enseigner l'Agada, ni à un babylonien ni à un méridional, car ce sont des gens orgueilleux, s'adonnant peu à l'étude de la loi[1]; or tu es de Néhardéa (en Babylonie) et tu demeures dans le Sud. Explique-moi une seule règle, lui répliqua R. Samlaï, dis-moi à quoi tient la distinction en ce que d'une part, l'égorgement d'un animal fait en vue du sacrifice est valable, mais celui qui est accompli en dehors de ce projet, ne l'est pas, tandis que d'autre part, l'égorgement accompli aussi bien pour ceux qui mangeront de ce sacrifice que pour d'autres, sera également valable? Cela tient à plusieurs causes, répondit le rabbi : au 1er cas, il y a l'invalidité du sacrifice même (dont la destination 1re a été défectueuse), et au deuxième cas, il n'y a qu'une inaptitude dans la pensée d'autrui ; au 1er cas on ne peut pas séparer la partie valable de ce qui ne l'est pas, et au 2e cas cette séparation est possible ; enfin, le 1er cas s'applique à toutes sortes de sacrifices, mais le 2e n'est applicable qu'à l'agneau pascal. R. Yossé dit : de l'assertion émise plus haut par R. Eliézer, on peut tirer 2 déductions : il dit que la Mishnâ parle du cas d'égorgement accompli pour ceux-là seuls qui mangeront le sacrifice; et puis le pardon (qui en résulte) sera aussi bien applicable à ceux qui en mangeront qu'à d'autres ; mais si on l'a égorgé en portant sa pensée dès le principe sur les uns et les autres (ceux qui en mangeront et ceux qui n'en mangeront pas), le sacrifice ne sera pas valable. Or, l'inaptitude provient d'une cause en dehors du corps même du sacrifice pascal, et l'on peut séparer ce qu'il y a de défectueux de ce qui est valable (de ce que les uns en mangent); pourquoi donc dit-on ici que la distinction entre le valable et le non valable tient à la question de savoir si tous en mangeront ou non? Il y a en effet une autre différence à établir : le premier mode de différence est applicable à toutes les saintetés, tandis que le second mode est seulement applicable à l'agneau pascal. Il y en a encore un autre, dit R. Abin : le 1er mode est applicable à toutes les opérations du culte; le 2e a seulement lieu en cas d'égorgement. Si l'on a pensé devoir attribuer la valeur d'une olive à chacun de ceux qui mangeront de l'agneau pascal et une quantité nulle à ceux qui ne mangent pas, le sacrifice est valable ; et à plus forte raison il l'est si, en comptant pour l'équivalent d'une olive ceux qui mangent, on estime la part de ceux qui ne mangent pas pour une demi-olive à chacune. Mais quelle est la règle si ceux qui en mangent ne prennent chacun qu'une demi-olive, et les autres n'en mangeront même pas autant? A quoi bon une telle question est-elle posée? (et la validité n'a-t-elle pas lieu en tous cas?). S'il est admis que la pensée (ayant en vue la forme légale) rend le sacrifice valable, elle pourra aussi l'invalider (en se reportant à ceux qui ne mangent

1. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 351.

pas); si, au contraire, elle ne suffit pas pour le valider, elle ne pourra pas non plus l'invalider (c'est alors un simple égorgement, dont l'effet est valable)? R. Yossé répond : une Mischnâ prouve qu'il s'agit d'une pensée rendant le sacrifice valable, puisqu'il est dit ailleurs[1] (au sujet de la pensée illégale de manger la valeur d'une olive du sacrifice au dehors, ou le lendemain) : si l'on a pensé vouloir manger (au dehors, ou le lendemain, l'équivalent d'une demi-olive) et en encenser autant, le sacrifice ne perd rien de sa valeur, parce que ces 2 demi-défauts de consommation et d'encens illégal ne seront pas joints pour constituer l'interdit. Si l'on a égorgé l'agneau pascal en vue seulement de la moitié de la compagnie de gens associée à cet effet, selon R. Yôna, il ne sera pas valable, parce que l'on semble avoir voulu suspendre pour la moitié l'accomplissement de leur devoir; et comme les uns ne l'ont pas rempli, les autres ne seront pas admis à en profiter; selon R. Yossa, le sacrifice conserve sa valeur pour la première moitié. Dans un second exposé du même sujet, R. Yossé renonça à son opinion (et admit celle de R. Yona). Mais, lui dit R. Pinḥas, ne nous as-tu pas enseigné qu'un tel sacrifice est valable? Je vois, lui répondit R. Yossé, que ma première version est fixée dans ta tête comme un clou au mur (mais j'ai changé d'avis). Si l'on a égorgé l'agneau pascal avant midi, il n'est pas valable; mais, à partir de midi, il est immédiatement valable, fût-ce même avant le 2e sacrifice quotidien (du soir), et l'on a, en effet, enseigné ainsi (que ce dernier est encore valable après l'agneau pascal); il ne faut pas croire qu'au cas où le sacrifice pascal a précédé le quotidien, ce dernier ne doive plus être offert, puisqu'il est dit (Nombres, XXVIII, 4) : *tu le présenteras*, terme explétif ajouté en vue du présent cas. R. Abin dit : nous savons par cet enseignement que le sacrifice pascal présenté avant le quotidien est valable; car, s'il ne l'était pas, c'est comme s'il n'avait pas eu lieu, et l'on n'aurait pas eu besoin de parler de la place respective du sacrifice quotidien. On a dit plus haut (§ 1) : « L'offre du sang du sacrifice quotidien et la combustion de ses graisses doit précéder la présentation du sacrifice pascal, comme le sacrifice pascal précédera l'encens et celui-ci la préparation des lumières; tandis qu'ici il est seulement question du sang du sacrifice quotidien, non des graisses? Il n'y a pas de contradiction, répond R. Ila; plus haut il s'agit du cas où le sacrifice pascal est encore en vie (le quotidien devra alors précéder); et ici, il s'agit de l'agneau pascal déjà égorgé (pour lequel on aura soin de remuer le sang jusqu'après rejet du sang du quotidien).

4. Celui qui égorge l'agneau pascal auprès du pain levé transgresse une défense négative. Il en est de même, dit R. Juda, pour le sacrifice quotidien du soir, en ce jour. R. Simon dit : si l'agneau pascal a été égorgé le 14 Nissan à titre officiel (lorsqu'on a encore du pain chez soi), on est coupable; mais, si on l'a égorgé en vue d'un autre but (ce qui cause l'invalidité), on n'est pas coupable de ce chef (d'une transgression).

1. Tr. *Zebahim*, II, 5.

Quant aux autres sacrifices offerts en ce jour (l'après-midi, en présence du pain), soit pour leur propre destination, soit dans un but étranger, on n'est pas non plus coupable d'une telle transgression. Si l'on a égorgé l'agneau dans le but pascal pendant la fête même de Pâques (trop tard), on n'est pas coupable (le sacrifice ayant perdu sa valeur); mais si on l'a égorgé dans tout autre but (pour servir de festin de paix), on est coupable (en raison de la validité). Pour tout autre sacrifice égorgé pendant la fête (en ayant du pain), soit en vue de sa propre destination, soit dans un but étranger, on est coupable de cette transgression (en raison de la validité de l'acte), sauf à l'égard du sacrifice expiatoire qui aurait été égorgé en dehors de sa destination (et serait annulé).

D'où sait-on que l'acte d'égorger un agneau pascal auprès du pain est une transgression d'une défense négative? De ce qu'il est dit (Exode, XXXIV, 25) : *Tu n'égorgeras pas auprès du pain le sang de mon sacrifice*. Ce verset ne parle que d'égorger [1]. D'où sait-on que le même interdit est applicable à l'acte de verser le sang? De ce qu'il y est question de « sang ». Mais objecta R. Samuel b. R. Isaac, puisqu'il y a culpabilité pour avoir répandu le sang en un tel cas, n'est-ce pas une preuve que l'acte antérieur (l'égorgement) est valable, sans quoi l'on se trouverait en présence d'un sacrifice annulé? Non, répondit R. Yossé, ce n'est pas prouvé, et, au cas échéant, une telle offrande serait nulle; seulement, on parle de culpabilité en cas de sang répandu, dans l'hypothèse où la présence du pain a été révélée entre les 2 actes de l'égorgement et du sang répandu; ou encore, le premier acte a été accompli par quelqu'un qui n'a pas de pain, tandis que le second (de verser le sang) l'a été par quelqu'un qui a du pain. Ḥiskia dit : malgré la non-valeur du sacrifice, il peut y avoir une 2e culpabilité (d'avoir versé le sang auprès du pain), parce que dans ce verset, « tu n'égorgeras pas auprès du pain le sang de *mon* sacrifice », la Bible le nomme *mon sacrifice* (malgré l'invalidité qui le frappe dès l'égorgement). A quoi R. Mena observa; si Ḥiskia ne nous avait pas fait part de cet enseignement, nous n'aurions pas supposé que, pour un objet déclaré impropre, on puisse être passible d'un sacrifice expiatoire. Si quelqu'un laisse lever la pâte d'une offrande de farine [2], rendue ainsi impropre au culte, on sera coupable selon les uns; on ne le sera pas selon d'autres. R. Ḥisda explique qu'il n'y a pas de contradiction entre ces 2 opinions: la 1re déclare la culpabilité au cas où l'offrande est devenue impropre de ce fait que la pâte a levé; la 2e opinion n'admet pas la culpabilité si elle n'est pas devenue impropre par ce fait (mais par une autre cause). Si l'on a brûlé les graisses en ayant encore du pain levé, on est coupable selon les uns; on ne l'est pas selon les autres, et il n'y a pas non plus de désaccord réel entre ces 2 opinions: la 1re déclare que l'on est coupable par extension aux en-

1. Mekhilta sur la section *Mischpatim*, ch. 20. 2. B., *Menahóth*, 57a.

trailles de la règle déduite du mot *sang* (l'interdit de le verser auprès du pain s'étend à la combustion des entrailles); la 2[e] opinion n'admet pas la culpabilité, par analogie avec l'expression « mon sacrifice ». Or, comme celui-ci a cela de particulier qu'il est indispensable pour procurer le pardon, l'acte de verser le sang est aussi important, tandis que la combustion des entrailles n'a pas la même gravité (et le voisinage du pain ne l'annulera pas). — Si (pour compléter un cérémonial d'expiation, ou de pureté) on a tordu un oiseau (Lévit. I, 6) l'après-midi de la veille de Pâques auprès du pain, on est coupable selon les uns; on ne l'est pas, selon d'autres. Les uns le déclarent coupable, parce qu'ils s'attachent à l'action de verser le *sang* (qui a aussi lieu en ce cas); selon les autres, c'est moins grave, parce qu'ils insistent plutôt sur le terme « sacrifice », et l'oiseau n'en est pas un. R. Jacob b. Zabdi objecta en présence de R. Yossa: on comprend l'opinion de ceux qui admettent la culpabilité en raison de l'action de verser le sang; mais comment justifier l'autre opinion, vu qu'en dépit de la modicité, c'est toujours une offrande ? C'est que, fut-il répondu, selon eux, on établit bien l'analogie pour déduire une culpabilité d'une autre (et il y en avait une pour celle de tordre l'oiseau près du pain s'il y avait déjà un cas d'interdit), mais on ne déduit pas la culpabilité d'un fait qui ne la comporte pas. Les rabbins de Césarée demandèrent si celui qui reçoit le sang, ou qui transporte des saintetés auprès du pain est coupable, ou non? Non, par analogie avec le terme *sacrifice* : c'est-à-dire, comme pour ce dernier seul il y a culpabilité seulement si on l'a égorgé au dehors, non pour avoir reçu le sang, ou transporté les morceaux au dehors; de même, pour les actes semblables, accomplis en présence du pain, on ne sera pas non plus coupable. Est-ce que celui qui brûle les entrailles, en ayant du pain chez lui, est coupable ? Non, parce qu'il est question (au verset précité) de *sang*; or, comme l'action seule de le répandre met obstacle à la validité du sacrifice, non celle de brûler les entrailles, de même cette dernière faite en présence du pain ne motive pas la culpabilité. R. Jacob b. Zabdi objecta devant R. Yossé : au lieu de tirer des 2 expressions bibliques précitées, « sang » et « sacrifices », des déductions concluant à la dispense (par voie d'exclusions), on devrait en tirer parti pour étendre la culpabilité, en disant : il ne faut pas supposer que l'acte de recevoir le sang ou de transporter les morceaux de sacrifices en ayant du pain soit permis, parce que du mot sang on déduit l'analogie des obligations, et comme l'action de le verser peut obvier à l'effet du pardon, il en sera de même pour la réception et le transport au point de vue de la validité (et la présence du pain, pour ces faits graves, serait condamnable). De même, il ne faut pas supposer que l'action de brûler les eutrailles auprès du pain soit permise, parce que du mot *sacrifice* on déduit l'analogie des obligations; et, comme pour le sacrifice offert hors de l'enceinte on est coupable, il y aura semblable culpabilité pour la combustion des entrailles (et la présence du pain, en regard d'un acte considéré aussi grave, serait condamnable). Cette argumentation, fut-il répliqué, n'est pas fondée; on établira l'analogie pour un point qui est sem-

blable dane les 2 cas, non au-delà. Ainsi, pour le *sacrifice*, il a cette particularité de mettre obstacle à l'achèvement du pardon (s'il n'était pas offert) et de motiver la culpabilité s'il a été présenté hors de l'enceinte; tandis que, ni la réception ou le transport au dehors, ni la combustion des entrailles, ne comportent la même gravité (on ne peut donc pas supposer la culpabilité pour ces actes accomplis en présence du pain). On a dit ailleurs[1] : «L'école de Schammaï établit comme mesure d'interdit l'équivalent d'une olive pour le levain, et d'une figue sèche pour le pain levé; l'école de Hillel adopte l'olive pour mesure uniforme dans les deux cas. » Or, dit R. Zeriqan au nom de R. Yossé b. Ḥanina[2], il n'y a de différend entre Schammaï et Hillel que pour la question de le faire disparaître (au 14 nissan); mais, pour la consommation pendant Pâques, ils sont tous d'avis que même l'équivalent d'une olive est interdit. Enfin, selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, la mesure adoptée par Schammaï (d'une figue sèche) s'applique aussi bien à la disparition qu'à la consommation. Sur ce, R. Mena se leva devant R. Ḥiskia et lui demanda de qui il avait appris cela. De R. Abahou, fut-il répondu. Selon nous, au contraire, R. Abahou, au nom de R. Yoḥanan, a établi (sans distinction) la mesure d'une olive, soit pour le débarras, soit pour manger. Si l'on a égorgé l'agneau pascal auprès du pain levé, quelle sera (selon Schammaï) la mesure à adopter? Sera-ce celle de la consommation, équivalente à une olive, ou celle exigible pour la disparition (égale à une figue sèche)? En outre, R. Jérémie dit plus haut (III, 2) au nom de R. Zeira : « deux morceaux chacun d'une demi-olive, en deux places différentes de la maison, ne sont pas considérés comme joints ; mais, s'ils sont dans un même vase, celui-ci les joint. » Or, si l'on a égorgé l'agneau auprès de ces morceaux, dira-t-on que, s'ils se trouvent dans différentes places de la maison, ils ne sont pas considérés comme joints, et il n'y aurait pas de délit? Ou, puisqu'en cas de réunion dans un même vase, celui-ci les joint, y a-t-il aussi culpabilité d'égorger l'agneau dans de telles conditions? Quelle sera enfin la règle si l'on égorge l'agneau auprès du levain pur? Puisque R. Houna dit plus haut (III, 5) qu'il est permis de le donner à manger à son chien, n'y a-t-il pas de délit en ce cas? Ou dira-t-on qu'en raison de la pénalité des coups de lanière pour celui qui en mange, il y a aussi culpabilité de souffrir sa présence auprès du sacrifice? (diverses questions non résolues).

R. Simon b. Lakisch dit : pour qu'il y ait culpabilité en égorgeant l'agneau pascal auprès du pain levé, il faut que le sacrificateur fasse partie de la compagnie de gens réunie pour le manger; selon R. Yoḥanan, la culpabilité est la même si le sacrificateur n'est pas de la compagnie, ou si un autre membre de la compagnie, non sacrificateur, a du pain chez lui à ce moment. R. Yoḥanan dit : la faute est également grave si, sans avoir le pain avec soi au Temple, on l'a chez soi à Jérusalem ; R. Simon b. Lekich au contraire admet la condition formelle de l'avoir auprès de soi au parvis du Temple. Chacun d'eux se con-

1. Tr. *Beça*, I, 2. 2. B., ibid., 7b.

forme à son opinion exprimée ailleurs, au sujet de la discussion relative au redoublement des jours de fête dans les pays de l'exil [1] (hors de la Palestine) : Selon R. Yohanan, l'avertissement donné à celui qui accomplirait en ces jours un travail interdit sera valable, malgré le doute qui s'attache à l'un deux (et de même ici, malgré l'éloignement du pain levé qui met son existence même en doute, la culpabilité subsiste); selon R. Simon b. Lakisch, un tel avertissement sera nul en raison du doute (comme ici pour la présence du pain levé). Tous reconnaissent (même ce dernier) que si, en face du parvis, on voit par une fenêtre chez soi le pain exposé, le sacrifice pascal ainsi offert l'est illégalement (et l'on est coupable de cette transgression) ; car celui qui fait valoir la question de doute a devant lui une certitude. Si au contraire il est exigible (pour la culpabilité) que ce pain se trouve au parvis du Temple, près du sacrificateur, la vue n'empêche pas qu'en réalité ce pain se trouve en dehors, à Jérusalem (et dès lors il y a dispense).

« Il en est de même, selon R. Juda, pour le sacrifice quotidien du soir », dit la Mischnâ. Il se fonde sur ce qu'il est dit (Exode, XXIII, 18) : « le sang de *mes* [2] sacrifices », c'est-à-dire celui du sacrifice pascal et du quotidien (mis sur le même pied). Au contraire, son interlocuteur R. Simon, à ce que dit R. Yohanan, tire une déduction de ce qu'il est écrit (ib. XXXIV, 25) : *tu n'égorgeras pas auprès du pain levé le sang de mon sacrifice*, et d'autre part (bis. XXIII, 18) : *tu n'offriras pas auprès du pain levé le sang de mon sacrifice*; le premier verset se rapporte au sacrifice de Pâque, offert le 14 nissan, et le second à toute autre offrande présentée pendant les jours intermédiaires de cette fête. Comment se fait-il que l'on admette une telle extension (à tous les sacrifices) pendant les jours de demi-fête, tandis qu'on les exclue de ce qui concerne le 14 nissan ? C'est que, fut-il répondu, dans l'un des versets, il s'agit des sacrifices en général, et dans l'autre d'une particularité (l'agneau pascal) ; on en tire parti pour conclure que, parfois, tous ces sacrifices tomberont sous le coup de cette défense : ce sera aux jours intermédiaires, lorsque la défense de « ne voir, ni trouver de pain levé » est applicable d'une façon incontestée, tandis que cette défense n'est pas rigoureusement applicable le 14 nissan. Cette dernière opinion est conforme à ce que R. Méir a dit plus haut (I, 4) : à partir de midi de ce jour jusqu'au soir, le devoir d'enlever le pain est seulement une prescription rabbinique (non légale). Il n'en est pas ainsi, dit R. Mena ; selon R. Simon, le 1[er] verset, suivi des mots « sacrifice de la fête de Pâques », a pour but qu'en ce jour seul du 14 nissan on lui applique la défense de l'égorger en présence du pain, avec conséquence pénale pour le cas de l'infraction [3] (tandis que l'autre verset implique la géné-

1. Jér., *Yebamôth*, XI, 6 (f. 12b); *Nazir*, VIII, 1 (f. 57a). En raison de l'incertitude du point de départ pour fixer la néoménie, les jours de fête survenant en ce mois étaient aussi doublés. Voir mon *Almanach perpétuel*, préface, p. VIII. 2. Le suffixe pronominal peut signifier : *mon*, ou *mes*, selon que l'on varie les points-voyelles. 3. Après ce jour, vu l'invalidité du sacrifice, il n'y a pas non plus de pénalité.

ralité des sacrifices offerts aux jours intermédiaires de la fête). R. Yohanan dit qu'un groupe d'étudiants a posé cette question : en quel cas faut-il entendre la règle de la Mischnâ, que pour un tel sacrifice offert pendant la fête, en vue de sa propre destination, on n'encourt pas de pénalité, et s'il n'est pas offert pour sa propre destination on est coupable ? Si, après avoir gardé l'agneau destiné d'abord au sacrifice pascal, on l'a remplacé, puis retrouvé avant d'avoir égorgé l'autre animal, ce second devient en tous cas impropre, n'ayant pas eu d'autre application sacrée, et on le renverra au pâturage ; si au contraire le premier animal n'a été retrouvé qu'après égorgement du second, il est en tous cas valable comme sacrifice pacifique (pourquoi donc alors, vu la validité de l'égorgement, ne pas déclarer la culpabilité ?). Il s'agit du cas, répondirent-ils, où les propriétaires étaient dans l'impossibilité de l'offrir par suite de leur état impur, ou s'ils l'ont ajourné de plein gré, ce qui recule l'offrande à la seconde Pâque (au 14 Iyar) ; si donc il a été offert en vue de sa propre destination, il n'y aura pas de culpabilité en raison de l'invalidité du sacrifice ; mais s'il a été offert pour toute autre destination (devenant un festin de paix), il devient valable, et l'on encourt la dite pénalité. Comment peut-on avoir dit qu'en cas d'égorgement pendant la fête en vue de sa destination, il y avait dispense malgré la valeur de l'offre, puisqu'en raison de l'ajournement il devrait être sans valeur? On répondit là bas (à Babylone), au nom de R. Hisda [1], qu'il s'agit du cas où l'agneau se trouve avoir plus d'un an d'âge (limite légale) entre la première Pâques (nissan) et la seconde (en Iyar ; c'est là ce qui le rend impropre) ; selon R. Ila au nom de R. Yohanan, il s'agit du cas où l'effet du pardon devant résulter de ce sacrifice n'a plus lieu d'être. Lorsqu'après le temps légal passé, on égorge l'agneau pascal en vue de la destination pascale, ou si l'on égorge dans cette intention tout autre sacrifice au temps voulu (au 14 nissan), l'offre n'aura pas de valeur, selon R. Éliézer ; au contraire R. Josué la déclare valable. Selon R. Eliézer, il sera sans valeur, parce qu'une telle offrande d'agneau pascal équivaut à l'offre faite en vue d'un festin pacifique (il devient impropre par ce changement de but). R. Josué le déclare valable, parce qu'un tel acte ressemble à une offrande pacifique, quoiqu'offerte en vue de la Pâque en dehors de son temps. Mais, fut-il objecté, du moment que l'instant précis est passé, qu'importe d'égorger un agneau pascal en vue du sacrifice pacifique, ou un sacrifice pacifique quelconque en vue de la Pâque (puisque ce dernier devoir ne sera rempli en aucun cas) ? Selon l'explication de R. Hisda, il s'agit du cas où la limite d'âge d'un an pour l'agneau a été dépassée entre la 1re Pâque et la seconde (cause d'invalidité) ; selon l'explication de R. Ila au nom de R. Yohanan, il s'agit du cas où l'effet du pardon qui doit résulter de cette offre n'a plus lieu d'être (p. ex., si le propriétaire est mort, le sacrifice pascal n'a plus d'objet).

5. L'égorgement du sacrifice pascal avait lieu en 3 séries (quel que soit

1. Ci-après, IX, 6. 2. B., tr. *Zebahim*, 11a.

le nombre des présents), par allusion à ce verset (Exode, XII, 6): *tout l'ensemble de la communauté d'Israël l'immolera*, soit 3 termes : ensemble, communauté, Israël. Pour égorger les animaux afférents à la 1re série de gens, ceux-ci entraient au parvis, dont on fermait les portes aussitôt qu'il était rempli. Les cohanim sonnaient de la trompette, un coup sec (court), un coup arrondi, puis un autre coup sec. Ils se tenaient par rangées distinctes, dont l'une munie de bassins d'argent, et l'autre de bassins d'or, sans se mêler les uns aux autres. Ces bassins sphériques n'avaient pas de fond plat, pour empêcher qu'on les déposât à terre, afin d'éviter ainsi de laisser le sang se figer et devenir impropre à l'aspersion.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yassa : la voix de Moïse eut une telle force, qu'elle put se faire entendre dans tout le pays d'Égypte, qui est un espace de 40 jours de marche; et il disait : de tel endroit à tel autre, les Israélites formeront la 1re catégorie chargée de préparer l'agneau pascal; de tel endroit à tel autre, sera la 2e catégorie, ainsi que pour la 3e. Il ne faut pas s'étonner d'une telle puissance de voix[1]; car, si de la poussière, qui jetée au vent ne s'éloigne guère, il a été dit (Exode, IX, 8-9) : *Moïse en jeta vers le ciel, et la poussière se répandit sur tout le sol égyptien*, il en sera de même pour la voix, qui s'étend plus au loin. R. Lévy dit : comme la voix de Moïse, celle de Pharaon eut une extension égale et se fit entendre par toute l'Égypte, ainsi qu'il est dit (ib. XII, 31) : *Allez, sortez du milieu de mon peuple*[2]; jusqu'à présent, vous étiez les esclaves de Pharaon; désormais, vous serez ceux de l'éternel. A ce moment, Israël entonna le psaume (CXXIII). *Alleluia, louez, ô serviteurs de Dieu*; vous n'êtes plus soumis à Pharaon. — On a enseigné : pour le sacrifice quotidien qui est accompagné de libations, les cohanim sonneront de la trompette à cette dernière offrande; mais comme il n'y a pas de libations accompagnant l'agneau pascal, la sonnerie a lieu pour l'égorgement. Un jour, R. Zeira, R. Jacob b. Aḥa et R. Abina étant assis ensemble, ce dernier dit que la Mishnâ prescrit aux participants d'une même catégorie d'être tous munis de récipients semblables, pour éviter les gens malhonnêtes (qui en abusent pour faire des échanges au détriment de leurs voisins). Mais, lui demanda R. Jacob b. Aḥa, est-ce de tout cœur que tu songes à un tel soupçon ? Réponds-lui, dit R. Zeira, que tu ne le penses qu'à moitié. Toutefois, R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan vint confirmer cette même raison.

6 Le simple israélite[3] pouvait égorger l'agneau; le cohen recevait le sang dans le récipient, le passait à son voisin, et celui-ci à un autre de la même rangée. Il recevait d'abord le vase plein, puis le rendait vide. Enfin, le cohen rapproché de l'autel versait le sang d'un seul jet direct

1. Mekhilta sur *Bô*, nº 14, commencement. 2. Midrasch *Sohar tob*, nº 113.
3. Un simple israélite (non cohen) pouvait accomplir cette 1re opération (seule) des sacrifices.

(sans l'intervention des doigts, qui a lieu pour d'autres sacrifices), vers le côté pourvu d'une cavité (N. et O.).

Il est écrit d'une part (Nombres, XVIII, 17) : *cependant, tu ne rachèteras pas le premier-né du bœuf, ou du mouton, ou de la chèvre, ils sont sacrés, tu aspergeras leur sang sur l'autel*[1], et il est dit, d'autre part (Deutéron, XII, 27) : *le sang de tes sacrifices devra être versé sur l'autel de l'Éternel ton Dieu*. Si donc il faut le verser, pourquoi est-il question d'asperger[2], et s'il s'agit au contraire d'asperger, pourquoi est-il question de verser ? On peut résoudre cette question de ce qu'il a été enseigné[3] : on doit le verser, non le laisser tomber par gouttes, ni le répandre du doigt, ni en asperger l'autel, et l'on a appris par tradition[4] que les cohanim recevaient le sang des mains des lévites, et le répandaient aussitôt (donc ils le versaient d'un coup). Tous reconnaissent que l'action de verser comprenait le sang répandu d'un coup (forme valable), et que l'aspersion avait lieu avec le doigt (mode interdit pour la Pâques) ; il n'y a de discussion que sur ce qu'il faut entendre par répandre. Selon R. Mena, c'est l'action de verser tout le sang à la fois ; selon R. Hanania. c'est l'aspersion (du doigt). A l'appui de ce dernier avis, dit R. Yoḥanan b. Marieh, on peut invoquer le verset suivant (Nombres, XIX, 13) : *car l'eau de lustration n'a pas été aspergée sur lui, il sera impur, etc.*; or, pour qu'il cesse d'être impur, il suffirait qu'il ait été aspergé par quelques gouttes, et le texte biblique emploie à cet égard le terme ambigu de « répandre » (c'est donc l'aspersion).

7. A la sortie de la première catégorie, la deuxième entre ; et à la sortie de celle-ci, la troisième entre. De la même façon que la 1re a opéré, les deux autres agissent aussi. Pendant les opérations, chacun récite le Hallel ; et si les sacrifices (en raison de leur nombre) ne sont pas achevés, on recommence le Hallel une 2e fois, et au besoin une 3e fois ; ce dernier cas, il est vrai, ne s'est jamais présenté. Enfin R. Juda dit : pendant la présentation par la 3e série de gens, on arrivait à peine à ces mots (ps. CXVI, 1) : *je suis heureux, car l'Eternel a entendu ma voix*, etc, parce que le nombre de personnes composant cette catégorie était restreint.

On dit ailleurs[5] : si, à la suite d'un jeûne prescrit publiquement pour supplier Dieu d'avoir de la pluie, celle-ci tombait même avant midi, on quittait le Temple, et l'on rentrait manger et boire, puis l'après-midi on y revenait pour réciter ensemble le grand Hallel. On appelle ainsi[6], dit R. Parnakh au nom de R. Hanina, le psaume (CXXXVI) : *Rendez grâce au dieu des dieux*, etc. Toutefois, ajoute R. Yoḥanan, il faut dire la fin du psaume précédent : *ils se tien-*

1. B., *Zebahim*, 37a. 2. Sifri sur *Nombres*, n° 118. 3. Torath Cohanim, section des *Sacrifices*, ch. 3. 4. En dehors de ce qu'indique le texte biblique, II, Chron., XXVIII, 12. 5. *Taanith*, III, 14 (f. 67a). 6. Même série, tr. *Taanith*, III, 14 (f. 67a).

nent dans la maison de Dieu. Pourquoi insister sur la lecture de ces deux chapitres ? C'est que, dit R. Zeira ou R. Abahou au nom de R. Samuel b. Nahman, la question de la pluie y est émise ; idée comprise, selon l'avis de R. Yohanan, dans les mots (CXXXV, 7) : *il fait monter les nuages des extrémités de la terre*, etc. ; ou bien, selon l'avis de R. Hanina, dans ces mots (CXXXVI, 25) : *il donne sa nourriture à toute chair* ; *sa grâce est infinie* (le blé ne pouvant pousser que par la pluie). R. Aba et R. Simon disent tous deux que l'on nomme Hallel la série des psaumes (CXIII à CXVIII) que nous avons l'habitude de réciter aux jours de fête ou de néoménie. C'est aussi l'avis de R. Josué b. Lévi et de Bar Kapara, conformément à l'avis de notre Mishna, disant : « pendant les présentations de l'agneau pascal par la 3ᵉ série de gens, on arrivait à peine aux mots du psaume (CXVI, 1) *je suis heureux, car l'éternel a entendu ma voix, ma prière suppliante* ; parce que le nombre de gens de cette catégorie était restreint. » Or, Bar Kapara a enseigné que ce psaume fait partie du grand Hallel. Un certain Bar-Abayé, se levant et allant officier (pour remercier Dieu de ce qu'à la suite du jeûne, la pluie était aussitôt survenue), invita les assistants à répéter mot à mot ce qu'il réciterait ; c'est une preuve que le Hallel entonné par lui n'était pas composé de la série ordinaire des psaumes (que chacun sait par cœur). Cela ne prouve rien, dit R. Mena, et il pouvait bien s'agir du Hallel habituel ; seulement il faisait répéter mot à mot, pour mieux célébrer le miracle de la pluie survenue. — On a enseigné que cette 3ᵉ catégorie était surnommée celle des paresseux (retardataires). R. Aboun en conclut que si l'on nomme ainsi cette catégorie, dont la formation cependant était inévitable aux termes de la Mishnâ, combien mérite-t-on cette qualification, lorsqu'individuellement on tarde à accomplir un précepte religieux.

8. Le cérémonial observé pour l'agneau pascal en semaine sera le même si la veille de Pâque est un samedi, sauf pour la question de lavage du parvis (inondé de sang par les sacrifices) : les cohanim y procédaient (en bouchant momentanément le canal, dont l'eau se répandait alors sur le parvis), contre le gré des sages. R. Juda dit de prendre une coupe pleine de sang mêlé et de le verser en une fois sur l'autel (pour obvier à un oubli involontaire qui aurait pu être commis) ; mais les autres sages ne l'on pas approuvé.

R. Jonathan explique pourquoi les sages n'approuvaient pas le lavage des dalles (bien qu'il s'agisse d'une simple précaution, dont on ne tenait pas compte d'ordinaire au Temple) : c'est que l'on ne permettait pas d'enfreindre au temple le samedi toutes les mesures de précautions rabbiniques à l'égard du repos, et seulement celles exigées par le service du culte. Pour que les cohanim n'enfoncent pas dans le sang jusqu'aux genoux, on leur avait établi des sortes de marche-pieds (ou tapis). On a dit ailleurs[1] : R. Juda déclare que, pour avoir

1. Tr. *Kerithôth*, V, 1.

mangé du sang substantiel (qui, s'échappant lors de la mort, est supérieur), on est passible de la pénalité du retranchement. Toutefois, dit R. Yohanan, c'est seulement au point de vue de cette pénalité que R. Juda y attache de la gravité (sans l'admettre toutefois à servir d'aspersion). Le même avis est exprimé par R. Hiskia, ou R. Abahou au nom de R. Yohanan. A Babylone, on a dit au nom de R. Hisda qu'un renseignement le prouve, en s'exprimant ainsi : les sages disent à R. Juda ne pas pouvoir admettre son avis autorisant la prise d'un verre de sang mélangé pour l'asperger sur l'autel, car ce mélange comprend du sang substantiel, lequel est impropre pour l'autel (et, de ce qu'il n'a rien opposé, on conclut à son assentiment). Ils lui ont aussi opposé cette raison que la majeure part de ce sang n'a pas été recueillie dans un vase, et dès lors la partie recueillie (annulée par rapport au reste) est impropre à l'aspersion de l'autel. R. Juda ne pourrait-il pas leur répliquer qu'il n'admet pas que des sangs de provenances diverses se confondent? Or, comme malgré son désaccord sur ce dernier point, il n'a rien objecté, ce sera de même pour le sang substantiel (et son défaut de réplique ne prouve rien). R. Yossé b. R. Aboun cite au nom de R. Hisda un enseignement prouvant que R. Juda admet (comme les autres sages) la non-valeur du sang substantiel : « on connaît seulement la pénalité du retranchement pour celui qui mange du sang vital des saintetés, parce qu'il implique le pardon; mais comment sait-on qu'elle existe aussi pour la consommation du sang vital d'animaux profanes, ou pour le sang substantiel, soit d'animaux profanes, soit des sacrifices? On déduit cette extension de ce qu'il est dit (Lévit. XVI, 15) : *et tout sang*, d'une façon explétive » (étendant, selon R. Juda, ladite pénalité même au sang substantiel). Or, pour le premier sang seul, R. Juda parle de pardon[1], non au sujet du second ; on peut en conclure qu'il le déclare aussi impropre à l'autel.

9. Pour suspendre l'agneau pascal afin de pouvoir l'écorcher, on avait recours aux crochets de fer fixés dans les murailles du Temple et aux colonnes. A défaut de ces crochets (s'ils étaient déjà occupés), on prenait des bâtons minces, dépouillés de l'écorce, dont on posait un bout sur son épaule et l'autre sur celle du voisin, afin d'y suspendre ainsi l'agneau pour l'écorcher. R. Eliézer dit : si le 14 nissan se trouve être un samedi, on ne doit pas avoir recours à ces bâtons, mais l'on posera la main sur l'épaule du prochain, et celui-ci met la sienne sur votre épaule, de façon à opérer la suspension sur les deux bras ainsi joints.

R. Zeira dit au nom de R. Eliézer[2] : la permission refusée (même au Temple), le samedi, de placer les tiges entre les pains de proposition pour les aérer, ou d'étendre des bâtons d'une épaule à celle du voisin pour y écorcher l'agneau pascal, a été émise avant l'autorisation générale de déplacer les ustensiles en ce jour.

1. B., tr. *Sabbat*, f. 123. 2. Jér., tr. *Sabbat*, XVII, 1 (t. IV, p. 169).

10. Après avoir écorché l'agneau et enlevé les graisses à brûler, on les déposait dans une écuelle, et on les faisait fumer sur l'autel. Puis, la première série de gens se retirait et allait attendre sur l'enceinte extrême de la montagne sainte l'issue du sabbat (ne pouvant emporter l'agneau en ce jour); la 2e série se tenait dans la galerie circulaire près la sortie; enfin la 3e série attendait sur place. Une fois la nuit venue, tous sortaient pour faire rôtir l'agneau pascal.

Comme il est écrit (ib. VIII, 11) : *il répondait de lui*, on conclut de ce dernier terme que l'aspersion du sang aura lieu de l'entier (on ne l'écorchera qu'après cette cérémonie); c'est-à-dire, ajoute R. Abina, le sacrifice devra être encore entier à ce moment. Il est dit au sujet du festin de paix (Lévit. III, 5) : *on le brûlera, lui*; puis : *on le brûlera* (11), et enfin : *on les brûlera* (16). Dans la première expression, le terme explétif *lui* sert à préciser qu'il s'agit exclusivement de brûler le sacrifice valable, non l'impropre[1]; la seconde indique qu'il faut le brûler seul, afin de ne pas s'exposer à mélanger la graisse de l'offrande de l'un avec celle de l'autre; enfin la dernière expression (employant le pluriel) autorise de les brûler ensemble. Comment se fait-il que d'abord on précise l'obligation de les séparer, puis on autorise la combustion d'ensemble? R. Ila répond : la première règle s'applique à la jonction dans un même vase (c'est interdit); mais, sur l'autel, on peut les joindre. — Comment a-t-on pu dire[2] que le Roi, debout dans le parvis, recevait le rouleau de la Loi et lisait assis? R. Hiya n'a-t-il pas enseigné que nul ne devait s'y asseoir? C'était permis seulement aux rois de la famille de David. Mais R. Imi ne dit-il pas au nom de R. Simon b. Lakisch que même à ces derniers c'était interdit? On peut répondre qu'il se contentait de s'adosser à une colonne, pour se soutenir. Mais peut-on admettre cette explication, puisqu'il est dit formellement (I Chron. XVII, 16) : *le roi David vint s'asseoir devant Dieu, etc.*? Le terme traduit par *s'asseoir*, dit R. Aïbo b. Nagri, signifie l'application que le roi mit dans sa prière (sans être assis). Lorsque la première catégorie des sacrifiants avait achevé l'offrande, elle allait s'asseoir sur la Montagne du Temple (s'éloignant un peu pour faire place); quand la seconde avait terminé, elle se plaçait dans l'enceinte; enfin, la 3e restait sur place. Pourquoi était-il permis à cette dernière de s'asseoir? Il n'est pas dit, répond R. Nahman au nom de R. Mena, que ces gens s'y asseyaient, mais ils se tenaient sur place.

CHAPITRE VI

1. Voici les travaux qui, pour l'accomplissement du sacrifice pascal, l'emportent sur la solennité du sabbat (pour eux, l'on enfreint le repos

1. Torath Cohanim, ou comment. sur le *Lévitique*, ch. 14. 2. Jér., tr. *Yóma*, III, 2 (f. 40b); tr. *Sóta*, VII, 7 (f. 22c).

prescrit) : l'égorger, répandre le sang, nettoyer les intestins, brûler les graisses ; mais il n'est pas permis, le samedi, de rôtir l'agneau, ou de rincer les entrailles. On ne doit pas non plus en ce jour l'apporter du dehors sur ses épaules, ou d'une grande distance (au delà des limites sabbatiques), ou lui couper une verrue (travaux pouvant avoir lieu la veille) ; R. Eliézer permet de les accomplir en ce jour.

Voici une décision ignorée des anciens de Bettyra[1] : Le 14 nissan tombant une fois le samedi, on ne savait pas si le devoir du sacrifice pascal l'emporte, ou non, sur le repos sabbatique. On se dit alors : il y a là un babylonien nommé Hillel, disciple de Saméas et Abtalion, qui saura peut-être quelle est la règle à ce sujet ; nous pouvons du moins l'espérer. On le fit venir et on lui dit : as-tu jamais entendu enseigner si l'on doit ou non, célébrer la cérémonie de l'agneau pascal lorsque le 14 nissan se trouve être un samedi ? N'avons-nous, répondit-il, que cette seule Pâques, qui l'emporte sur le sabbat ? N'avons-nous pas un grand nombre de (victimes semblables à la) Pâque, auquel cas le sabbat cède aussi devant l'importance de l'offrande ? Selon les uns, il y en a cent de ce genre ; selon d'autres, 200 ; selon d'autres encore, 300. La première version a en vue les sacrifices quotidiens (2 par jour) des 50 samedis de l'année ; la 2e y ajoute les sacrifices supplémentaires (*moussaph*) des samedis ; enfin la 3e y englobe, outre les sacrifices quotidiens et supplémentaires, ceux des jours de fête coïncidant avec le samedi et des néoménies. Nous avons donc eu raison, dirent-ils, d'avoir espoir en toi. Hillel commença alors par appuyer sa décision sur l'analogie, sur une conclusion *a fortiori* et sur l'emploi égal des mots. Pour l'analogie : le sacrifice quotidien est offert par la communauté, et la Pâque l'est aussi ; comme le premier l'emporte sur le sabbat, l'autre l'emportera aussi. Sur la conclusion *a fortiori* : Si le sacrifice quotidien, dont la négligence n'entraîne pas la pénalité du retranchement, l'emporte sur le sabbat, à plus forte raison la Pâques, dont l'omission est passible de la dite pénalité, l'emportera sur le sabbat. Sur l'emploi égal des mots : pour le sacrifice quotidien (Nombres, XXVIII, 2), on emploie l'expression *à son temps*, et elle est usitée aussi pour la Pâques (ib. IX, 2) ; comme pour le premier cette expression indique que le sacrifice aura lieu malgré le samedi, il en sera de même pour la Pâques. A quoi l'on réplique : comment avons-nous pu dire que l'on puisse avoir confiance dans l'enseignement d'un babylonien ? Chaque point est susceptible de réfutation. Ainsi quant à l'analogie : il est vrai que, pour le sacrifice quotidien, on enfreint le repos sabbatique en raison de sa périodicité fixe ; tandis que le sacrifice pascal, n'ayant pas cette qualité, ne jouit peut-être pas non plus du même privilège. De même on peut réfuter la conclusion tirée par *a fortiori* : pour le sacrifice quotidien on enfreint le repos sabbatique, parce qu'il est une sainteté de premier ordre (holocauste), tandis que l'agneau

1. Passage traduit, en majeure partie, dans Derenbourg, *Essai*, etc., p. 178-9. V. Sifri à *Lévitique*, n° 165.

pascal n'est qu'une sainteté secondaire. Enfin, quant à la comparaison des mots, on observe qu'elle est inadmissible pour ce que quelqu'un a dit lui-même (pour sa propre assertion). Or, R. Yossé b. R. Aboun a dit au nom de R. Aba b. Mamal : si une telle comparaison était admise, on dirait que la présence d'un ver dans une tente la rend toute impure, ou que la grandeur d'une lentille d'un cadavre constitue l'impureté (fait notoirement faux), en se basant sur l'analogie des mots *vêtement ou peau* employés pour l'un et l'autre (Lévit. XI, 32, et Nombres, XXXI, 20) -[1]. Ce R. Yossé dit au nom du même : on établit une comparaison de mots pour confirmer un enseignement, non pour le contredire. Il dit encore : on pourra établir un raisonnement par *a fortiori* de son propre chef (sans qu'il soit de tradition), non une comparaison de mots. Voilà pourquoi il est loisible de répliquer par *a fortiori*, non par comparaison des mots. Bien que Hillel continuât à discuter toute la journée, ils (les anciens de Bettyra) n'acceptèrent pas sa décision, jusqu'à ce qu'il leur eût dit : je veux être puni (je jure) avoir appris cette règle (comme je l'expose) par Saméas et Abtalion. Aussitôt qu'ils eurent entendu ces paroles, ils se levèrent et le placèrent comme *nassi* (chef) à leur tête. Dès qu'il fut nommé, Hillel les réprimanda et leur dit : A qui la faute si vous devez recourir à un babylonien ? C'est que vous n'avez pas assez fréquenté Saméas et Abtalion, ces deux grands hommes du siècle qui demeurèrent parmi vous. Par suite de cette réprimande, une autre règle lui échappa -[2].

R. Mena dit : j'ai entendu exprimer l'avis de R. Judan et de tous les autres rabbins, que les plus grands personnages accordent les honneurs aux membres du tribunal d'ici-bas, afin d'éviter toute discussion en Israël (et que personne ne se croie supérieur au tribunal). Trois personnes ont déposé leur couronne (la suprématie) en ce bas monde [3], et elles en seront récompensées dans le monde futur : ce sont Jonathan fils de Saül (qui a cédé la royauté à David), Eléazar b. Azaria (qui s'est retiré du patriarcat en faveur de R. Gamaliel), et les vieillards de Bene-Bethéra (qui ont nommé Hillel comme *nâssi* à leur place). Toutefois, dit R. Ila, ils n'eurent pas grand mérite à cela : le 1er a cédé, car tout le monde savait, jusqu'aux femmes assises derrière leur tissu, que David règnerait ; pour le 2e, il y avait eu, dès sa nomination au patriarcat, la condition faite de rétrocession du pouvoir à R. Gamaliel ; seuls ces vieillards ont été réellement modestes en renonçant à la dignité de nassi pour la remettre à Hillel. Les rabbins de Césarée comptent au même titre R. Hanina de Cippori qui se démit en faveur de R. Mena. R. Josué b. Qabsav dit [4] : toute ma vie, j'ai fui les honneurs de la suprématie ; maintenant que j'occupe le pouvoir, je poursuis chaque personne qui vient me trouver dans cette marmite, comme son contenu d'eau chaude brûle celui qu'elle atteint, le blesse

1. Il se trouve là dans le texte, par inadvertance, un passage reproduit du tr. *Taanith*, II, 1. Cf. B., ib., 67a. 2. Suit un passage reproduit textuellement du tr. *Sabbat*, XIX, 1 ; traduit t. IV, p. 178. 3. B., *Baba mecia*, 85a. 4. B., *Menahóth*, 109b.

de son poids, et le noircit du feu qui l'entoure. Ce n'est pas à dire, ajouta R. Yossa b. Aboun, qu'il agit ainsi par orgueil ; loin de là ; il se demandait seulement si son successeur aurait un égal souci de faire ressortir la supériorité de la religion.

Au sujet des 3 points suivants [1], Hillel dut monter de Babel en Palestine (pour apprendre à les résoudre) : 1. Comme il est dit du lépreux (Lévit. XIII, 37) : *il est pur*, on aurait pu croire qu'après avoir vu l'état satisfaisant, le cohen peut partir, sans rien dire ; c'est pourquoi le texte ajoute : *le cohen le déclarera pur*. S'il en est ainsi, est-ce à dire que la déclaration inexacte du cohen, disant « pur » pour celui qui est impur, est aussi valable ? Non ; c'est pourquoi il est dit : « il est pur, et le cohen le déclarera pur ». Voilà le premier point enseigné par l'arrivée de Hillel de Babylone. 2. Un verset dit (Deutér. XVI, 2) : *tu sacrifieras la Pâques à l'Éternel, du menu bétail ou du gros bétail*, et un autre verset dit (Exode, XII, 5) : *vous prendrez des agneaux ou des chèvres* ; et il n'y a pas de contradiction entre ces 2 versets qui semblent opposés [2], car il est question du menu bétail seul à l'égard du sacrifice pascal, mais pour le festin de fête (à offrir pour la Pâque même), on pouvait prendre indistinctement du menu ou du gros bétail. 3. Il est dit d'une part (Deutér. XVI, 3) : *pendant 6 jours tu mangeras des azymes ;* et, d'autre part (Exode, XII, 15) : *vous mangerez des azymes pendant 7 jours ;* il n'y a pourtant pas de contradiction, car on mangera seulement 6 jours du nouveau blé (le 1er étant réservé à l'offrande de l'omer), mais pendant tous les 7 jours on peut manger des azymes du blé de l'an passé [3]. Après avoir trouvé ces diverses explications et les avoir corroborées, Hillel monta de Babel en Palestine, dont les habitants reçurent ses explications.

« On devait nettoyer les intestins, » dit la Mischnâ ; car, dit R. Yohanan, en vertu du verset (Proverbes, XVI, 4) : *toute œuvre de Dieu est en sa faveur*, l'offrande doit être convenable [4], et il ne faut pas paraître enlever des entrailles d'un sacrifice répugnant. On a enseigné que R. Ismaël dit : l'action de l'écorcher l'emporte sur le sabbat (et peut avoir lieu même en ce jour). On a enseigné que R. Ismaël fils de R. Yohanan b. Brôqa dit [5] : le samedi, on l'écorchait seulement jusqu'au poitrail (assez pour enlever les intestins). Le 1er dit de l'écorcher entier ; car, disait-il, il ne faut pas paraître enlever les entrailles d'une façon répugnante (ce qui aurait lieu si l'on n'écorchait pas le sacrifice au préalable). Le second dit de ne pas l'écorcher en entier ; car, dès qu'on le retourne (pour en écorcher la moitié inférieure), on ne paraît rien enlever de répugnant. R. Yohanan dit : R. Ismaël et R. Ismaël b. Broqa raisonnent d'après un même principe (malgré leurs divergences de fait) : l'un et l'autre admettent qu'un procédé satisfaisant (de l'écorcher en partie) l'emportera sur le sabbat [6], sans que ce soit le meilleur de tous (de l'écorcher en entier). Or,

1. Derenbourg, ibid., p. 186. 2. Mekhilta sur la section *Bô*, ch. 4. 3. B., *Menahôth*, 66a. 4. Tr. *Sabbat*, 116b. 5. Tossefta à ce tr., ch. 4. 6. R. Is-

si le second interlocuteur n'admettait pas ce raisonnement (de procéder à l'écorchement partiel), il prescrirait seulement de déchirer la peau et d'enlever les entrailles (donc, il est de cet avis)— [1].

« La combustion des graisses » est permise en ce jour, parce qu'il est dit (Exode, XXIII, 18) : *la graisse de mon sacrifice ne séjournera pas jusqu'au matin* (et comme on peut les brûler la nuit, c'est aussi permis le jour du 14 si c'est un samedi). Ne résulte-t-il pas au contraire de ce verset (de la défense d'ajourner) qu'au jour de fête [2] l'on ne doit pas brûler les parties combustibles d'une offrande faite la semaine? Non, dit R. Abahou, il se rapporte précisément au cas où le 14 Nissan se trouve être un samedi (et ce qui en dérive pourra être brûlé aussitôt après). Mais, objecta R. Yôna, comment appliquer ledit verset au présent cas, puisque si le 14 Nissan se trouve être un samedi, l'agneau pascal ne sera pas accompagné d'un sacrifice de fête (et c'est à ce dernier seul que se rapporte la recommandation exprimée audit verset)? En effet, fut-il répondu, ledit verset (sans se rapporter spécialement à la coïncidence du samedi) nous enseigne de brûler la graisse lorsqu'il fait encore jour, afin de ne pas s'exposer à la laisser séjourner au delà de la nuit (ne pouvant plus être brûlée la nuit, lorsque la fête a déjà commencé) — [3]. Quant à l'objection faite par R. Yôna (que si la veille de Pâques est un samedi, on n'offre pas de sacrifice de fête, et la déduction à tirer de ce verset serait inapplicable), on peut observer que si, par transgression, un tel sacrifice avait été offert, il serait valable, quoi qu'interdit en principe ; il faut alors brûler de suite les graisses, sous peine d'infraction à la loi d'ajournement.

« Il n'est pas permis le samedi, est-il dit, de rôtir l'agneau ou de rincer les entrailles. » On a dit plus haut (V, 10) : à la nuit, on sortait et l'on faisait rôtir l'agneau pascal, tandis qu'ici il est dit que c'est un acte interdit le samedi? Il est seulement question là de le suspendre au foyer vers l'arrivée de la nuit (pour le rôtir plus tard). « Ni l'apporter du dehors sur ses épaules, ni d'une grande distance », est-il dit ensuite. Toutefois, il est question de l'extérieur de Jérusalem ; mais dans la ville même, seulement en dehors du parvis du Temple, il serait permis d'enfreindre une simple prescription rabbinique de prudence, inapplicable au Temple-[4].

Est-ce que l'action de couper une verrue (de l'animal), à l'aide d'un instrument, est interdite par mesure rabbinique? (N'est-il pas dit au contraire que la coupe par instrument est interdite même au Temple, constituant donc plus qu'une précaution rabbinique?) En effet, répond R. Abahou, selon R. Yossé b. Hanina, il est seulement question d'apporter le sacrifice sur les épaules, ou

maël établit une distinction entre l'enlèvement de la peau entière, ou par morceaux.
1. Suit un passage que l'on retrouve tr. *Sabbat*, XII, 1, fin, traduit t. IV, p. 139.
2. Jér., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1 (f. 56c). 3. Il y a dans le texte une ligne superflue, disent les commentaires, reproduite par inattention des copistes, confondant avec le même passage au tr. *Rosch ha-schana*, I, 1 (f. 56c). 4. Suivent 2 passages du tr. *'Eroubin*, III, 4 et X, 13, (t. IV, p. 230 et 304).

d'une grande distance (actions interdites d'ordinaire par les rabbins), non de couper une verrue. Toutefois cette opinion a été émise parce qu'il est question de l'aide d'un instrument; mais s'il ne s'agissait pas d'instrument (que ce soit de la main seulement), ce serait le fait d'une simple prescription rabbinique. Or, R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina[1] : « la discussion (entre R. Eliézer et les autres sages) a lieu au cas où l'on se coupe soi-même les ongles (avec soin) ; mais, si un autre vous les coupe, les ongles étant laids (moins réguliers), R. Eliézer autorise aussi un tel acte imparfait; » et l'acte analogue accompli sur l'agneau n'est-il pas semblable à la coupe faite par un autre? Il y a cette différence ici, répond R. Yossé, que pour l'agneau pascal la Bible emploie le terme *sacrifice* (il ne saurait être considéré comme laid). R. Mena dit : l'aspersion servant à purifier finalement le sacrificateur est un acte interdit par les rabbins, et les actions précitées (de porter l'agneau sur les épaules, ou d'une grande distance) sont également défendues par simple mesure rabbinique; comment se fait-il que le premier ne puisse pas avoir lieu le samedi, ajournant au besoin la cérémonie pascale, tandis que les autres actions cèdent devant l'importance du sacrifice pascal? C'est que ces dernières ont lieu pour l'animal même qui doit être égorgé, tandis que la première n'a lieu qu'en vue du sacrificateur. Selon R. Zeira, au contraire, il n'y a pas lieu de distinguer entre le sacrifice et le sacrificateur (il n'admet donc pas l'explication qui précède); car R. Juda b. Pazi a enseigné au nom de Bar Kappara en présence de R. Zeira : je suis étonné que R. Eliézer ait accepté de R. Josué la réplique qu'il s'agit, d'une part, du sacrifice, d'autre part, du sacrificateur (admettant une telle distinction). Certes, répliqua R. Zeira, pour B. Kappara, c'est étonnant, non pour R. Eliézer qui ne fait pas de distinction entre les deux éléments.

2. R. Éliézer dit : les objets énoncés auparavant (§ 1) doivent l'emporter *a fortiori*; puisque l'action d'égorger le sacrifice, qui est un travail capital, l'emporte pourtant sur la solennité du sabbat; il doit en être à plus forte raison de même pour les dites actions, qui sont seulement interdites en ce jour par prescription rabbinique. Par contre, dit R. Josué, on peut opposer les règles relatives aux jours de fête, où il est permis pour la consommation d'accomplir les actions graves d'égorger ou de cuire ; et pourtant il est interdit d'accomplir les dites actions de mesure rabbinique (p. ex. d'apporter du dehors, parce qu'on peut le faire d'avance). Quoi, Josué, lui répliqua R. Eliézer, tu établis un parallèle entre la consommation volontaire des jours de fête et une cérémonie religieuse (le sacrifice pascal ; pour celui-ci, les sages suspendent leurs prescriptions ordinaires).

1. Tr. *Sabbat*, X, 7 (t. IV, p. 129); notre version à ce passage est à corriger d'après le présent texte.

Est-il possible de considérer la réjouissance des jours de fête comme volontaire, et non comme un devoir religieux? N'est-il pas dit[1] : « celui qui profane les consécrations, qui dédaigne les solennités des fêtes, qui fait rougir son prochain en public, qui enfreint l'alliance de notre patriarche Abraham (pratiquant l'épiplasme), ou qui donne une fausse interprétation à la loi, eût-il même le mérite d'avoir étudié la loi et exercé de bonnes œuvres, n'aura pas de part à la vie future »? R. Jérémie répond : le côté volontaire de la réjouissance consiste en ce que l'on permet à son gré de cuire en ce jour, ou dès la veille, sans diminuer en rien la célébration de la fête (mais pour la Pâque, l'acte est obligatoire). Mais, observa R. Yossé, est-ce que R. Eliézer était fondé à réfuter R. Josué aussi dédaigneusement, lorsque celui-ci pouvait invoquer l'exemple du sacrifice de fête, pour lequel, d'après l'opinion même de R. Eliézer, les travaux capitaux (d'égorger, ou de cuire) sont permis, tandis que les accessoires interdits par mesure rabbinique restent aussi défendus pour lui? A cela R. Eliézer pouvait répondre qu'il n'y a pas d'analogie avec la Pâque, en ce que celle-ci (en cas de négligence) entraîne la pénalité du retranchement, non applicable au sacrifice de fête. Pourquoi, dans la Mischnâ, R. Eliézer n'a-t-il pas fait valoir cette réponse? C'est qu'il était dans le cas dont parle R. Imi[2], à savoir qu'ils ne manquaient pas d'arguments à utiliser; ou bien, il en est de ce cas comme dit R. Nassa : parfois un homme possède deux réponses à faire, et il n'en donne qu'une.

3. R. Akiba opposa que la question d'aspersion (à l'égard de celui qui achève les jours de purification) doit être invoquée pour prouver le maintien des mesures rabbiniques, même vis-à-vis du sacrifice pascal : quoiqu'elle provoque l'accomplissement d'un acte religieux (en permettant à un tel homme d'accomplir la Pâque) et qu'une simple mesure rabbinique l'interdise, elle ne l'emporte pas sur la solennité du sabbat; il ne faut donc pas s'étonner si lesdites actions, quoique provoquant un acte religieux et constituant seulement un interdit rabbinique, ne l'emportent pas sur le sabbat. Dans le sens même de l'aspersion, répliqua R. Éliézer, je raisonne à l'opposé et je dis : puisque l'égorgement qui est un travail capital peut pourtant avoir lieu le samedi; il en sera à plus forte raison de même pour l'aspersion qui est un simple interdit rabbinique (et je l'antorise en ce cas). C'est tout le contraire, dit R. Akiba : étant admis que l'aspersion, bien que ce soit un simple interdit rabbinique, ne l'emporte pas sur le sabbat, on pourrait en déduire l'interdit d'égorger en ce jour, qui est un travail capital. Quoi Akiba, s'écria R. Éliézer, prétends-tu annuler les paroles mêmes de la

1. Tr. *Abôth*, III, 8 (15). 2. V. Jér., tr. *Kilaïm*, II, 5 (6), fin (t. II, p. 242), où il faut rectifier la traduction de cette phrase, d'après la présente version. Cf., même série, tr. *Nazir*, V, 4, fin (f. 54a).

Loi, disant : « vers le soir, en son temps », aussi bien aux jours de semaine que le samedi ? Montre-moi donc, répondit R. Akiba, l'emploi du mot *temps fixe* pour lesdites actions (d'interdit rabbinique), comme on le trouve précisé pour l'égorgement (elles doivent donc avoir lieu d'avance). En général, dit-il, tout travail qui pourra être accompli la veille du sabbat sera interdit en ce jour ; l'égorgement, ne pouvant pas avoir lieu d'avance, est permis.

Pendant 13 ans, R. Akiba avait suivi le cours d'études dirigé par R. Eliézer, et celui-ci n'avait porté aucune attention à son disciple. La présente discussion contient les premières observations exposées par R. Akiba devant R. Eliézer, à qui R. Josué applique ce verset (Juges, IX, 38) : *Voici le peuple que tu as méprisé; va maintenant le combattre.* On a enseigné plus loin (IX,2) : On nomme distance éloignée celle qui sépare par exemple Jérusalem de Modiim et au-delà, ou, d'après cette mesure, une distance semblable dans n'importe quel sens ; tel est l'avis de R. Akiba ; selon R. Eliézer, on nomme ainsi tout emplacement d'où il est impossible, le même jour, d'atteindre le seuil du temple. Toutefois ce dernier, ajoute R. Yoḥanan, ne délimite ainsi ce que l'on nomme « distance éloignée » que pour écarter la pénalité du retranchement en un tel cas (si cependant, malgré l'éloignement, l'agneau a été offert pour une telle personne, son devoir est rempli). En effet, ajoute R. Eléazar, la Mischnâ le confirme en disant : « R. Akiba fait valoir la question d'aspersion à titre d'acte religieux. » Or, l'aspersion est-elle obligatoire ? Il faut donc dire que, pour l'homme sortant de l'impureté, son 7e jour devra coïncider avec le 14 Nissan, qui se trouve être un samedi : si l'on était en semaine, l'aspersion de cet homme aurait lieu ; il pourrait venir offrir son sacrifice pascal, puis rester chez lui le soir pour le manger ; mais, en raison du sabbat, l'aspersion ne peut pas avoir lieu, et on l'empêche ainsi d'accomplir le précepte religieux [1]. R. Oschia ajoute que la même cause d'empêchement a lieu si le 13 Nissan se trouve coïncider avec le 7e jour de purification et tombe un samedi. On a trouvé un enseignement conforme à l'explication donnée par R. Eléazar. Quant à celle de R. Oschia, dit R. Juda b. Pazi, on peut la justifier, en disant que l'enseignement précité est conforme à celui qui est d'avis de mesurer la distance depuis l'enceinte extérieure de Jérusalem (non du parvis ; d'après l'avis opposé, de mesurer à partir du parvis, l'aspersion sur cet homme n'a lieu en aucun cas), et l'on résout un point concernant l'extérieur de Jérusalem (l'éloignement) par une question d'intérieur (l'aspersion sur l'impur). — Se peut-il qu'un élève dise à son maître : « c'est tout le contraire » (le démente), comme R. Akiba s'est exprimé ? C'est qu'à ce moment R. Eliézer lui apprenait une autre règle et lui enseignait que l'on n'en-

1. Donc, en cas d'impossibilité d'entrer au parvis, soit par l'éloignement, soit par défaut d'aspersion, il n'y a pas de pénalité de retranchement, comme l'a dit R. Yohanan.

freint pas le sabbat pour le sacrifice de fête offert avec l'agneau pascal ; et comme R. Eliézer, dans le feu de la discussion oubliait un point, R. Akiba l'a rappelé-[1].

4. On offre le sacrifice de fête en même temps que l'agneau pascal (le 14), si c'est en un jour de semaine, à l'état de pureté, et que l'agneau offre peu à manger pour la compagnie. Mais, si c'est un samedi, ou s'il y a assez à manger (vu le petit nombre de compagnons), ou à l'état impur, on ne l'offrira pas. Pour ce sacrifice, on pouvait prendre à volonté du menu bétail, ou du gros, moutons ou chèvres, mâles ou femelles, et en manger pendant 2 jours et une nuit.

On a enseigné[2] : le sacrifice de fête offert au 14 nissan pourra être acquis avec de l'argent provenant de la seconde dîme. R. Jacob b. Aḥa en conclut, au nom de Samuel b. Aba, que ce sacrifice est volontaire ; car, s'il était obligatoire, on ne saurait l'offrir avec le montant de la dîme (il faudrait le tirer des animaux profanes). On a enseigné encore : ce sacrifice de fête, offert en même temps que l'agneau pascal, devra être consommé en premier lieu, afin que l'on mange le sacrifice pascal à l'état rassasié. Mais qu'importe si l'on mangeait ce dernier en ayant faim ? C'est que, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Jacob b. Dussié, il s'agirait d'éviter (ce qui pourrait arriver à l'affamé) de briser un os (Exode, XII, 46). Enfin, le reliquat de ce menu sacrifice (s'il y en a) devra être enlevé en même temps que le reste de l'agneau pascal. Comment expliquer cette règle ? N'a-t-on pas dit ici que de ce sacrifice de fête « on pourra manger pendant 2 jours et une nuit », tandis que pour l'agneau pascal la limite de consommation est l'heure de minuit ? On veut seulement dire qu'il faut débarrasser complètement la table[3], sur laquelle on a servi ensemble ledit sacrifice et l'agneau pascal, ou même d'autres mets présentés en même temps (ne devant plus rien manger après l'agneau pascal). On en déduit, ajoute R. Yossé, que si, après avoir mangé du fromage, on se propose de manger de la viande, on devra enlever d'abord le morceau de pain, ψίς[4], sur lequel on avait coupé le fromage (pour éviter tout contact interdit).

5. Si l'on a égorgé l'agneau pascal au 14 nissan se trouvant être un samedi, en dehors de sa destination propre, on est passible d'un sacrifice expiatoire (pour avoir enfreint involontairement le repos sabbatique par un sacrifice sans valeur). Si l'on a égorgé en vue de la Pâque tout autre animal (du festin de paix), au cas où celui-ci ne peut pas servir au sacrifice pascal (si ce n'est pas un agneau d'un an, ou si c'est une femelle), on sera passible de la même pénalité ; au cas contraire, R. Éliézer impose la même pénalité (en raison de l'erreur commise),

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, XIX, 1, traduit t. IV, p. 179. 2. B., tr. *Haghiga*, 7b. 3. Tossefta à ce tr., ch. 5. 4. V. Brüll, *Jahrbücher*, I, pp. 194 et 227.

mais R. Josué en dispense [1]. R. Éliézer justifie ainsi son opinion : puisque si l'on a changé la destination de l'agneau pascal, qu'il est permis d'égorger en vue de son but propre, on est passible d'une pénalité ; à plus forte raison est-on coupable si l'on a modifié la destination des sacrifices ordinaires, qu'il est même interdit d'égorger ce jour là (au 14 nissan, survenant un samedi), en vue de leur propre destination. R. Josué réplique : il est vrai qu'il y a culpabilité pour l'agneau pascal égorgé en dehors de son but, parce qu'alors on l'a égorgé en vue de sacrifices interdits ce jour là, tandis qu'au cas opposé, il s'agit de sacrifices ordinaires, dont le changement de but a eu en vue un objet permis en ce jour de sabbat (l'égorgement du sacrifice pascal). J'invoque en faveur de mon avis, dit R. Éliézer, l'exemple des sacrifices publics (quotidiens du samedi, ou suppléments de ce jour) ; il est permis le samedi de les égorger pour leur destination habituelle, et pourtant l'on serait coupable si l'on égorgeait en ce jour tout autre sacrifice, même dans leur propre but. Ceci ne prouve rien, répliqua R. Josué ; pour les sacrifices publics, il y a une limite précise de temps et de nombre (de sorte que la confusion est presque impossible) ; tandis que pour l'agneau pascal, où l'on est entouré d'un grand nombre de victimes, une erreur est plutôt possible en vue d'un acte religieux (et l'on ne doit pas être coupable). R. Méir dit : On est même dispensé de la pénalité si, par erreur, on a égorgé (n'importe quel samedi) des sacrifices quelconques, en vue des offrandes obligatoires publiques.

Lorsque la Mishnâ condamne l'égorgement d'un sacrifice pascal en dehors de sa destination, elle parle du cas où l'on sait quel sacrifice l'on a devant soi et qu'on l'a égorgé pour servir à un festin de paix. Si l'on sait (aux jours de fête) avoir devant soi un sacrifice devant être pacifique et que cependant on l'égorge en vue d'un holocauste, selon R. Mena, cet acte sera pourtant méritoire (équivalant à un précepte religieux, malgré le changement volontaire de direction), et il sera valable ; selon R. Yossé, il n'y a aucun mérite dans cet acte (par suite du changement de but), et il n'aura pas de valeur. Ainsi fût-il observé [2], si pour les béliers publics des suppléments sabbatiques, on croit avoir devant soi des agneaux d'un an, et qu'on les égorge comme béliers, ils sont certes admis à ce dernier titre, pour remplir le devoir public ; et c'est ce qui est en effet enseigné formellement qu'en un tel cas, le sacrifice ainsi offert sera valable. — Lorsque la Mishnâ dit ensuite : « si l'on a égorgé en vue de la Pâque tout autre animal, au cas où il ne peut pas servir au sacrifice pascal, on sera passible de ladite pénalité », il s'agit du cas où l'on a supposé avoir devant soi l'agneau pascal et qu'on l'a égorgé comme tel (c'est sur ce cas que porte la discussion entre R. Eliézer et R. Josué). Si au contraire l'on savait

1. Cf. ci-dessus, V, 2, fin. 2. B., *Menahôth*, 49ª.

avoir devant soi un sacrifice pacifique, mais l'on supposait pouvoir modifier sa destination en celle de sacrifice pascal, l'acte sera sans valeur, selon R. Mena (en raison de la modification du but, et R. Josué aussi le déclarerait coupable); selon R.Yossé, le sacrifice a toujours une valeur d'offrande (et l'on est pas coupable). Il semble que l'on doit suivre comme règle l'avis de R. Mena (et admettre l'offrandre comme valable) pour la première discussion (si l'on sait avoir devant soi un sacrifice qui doit être pacifique et que, cependant, on l'égorge en vue d'un holocauste), et, d'autre part, l'avis de R. Yossé (admettant la validité de l'offre), dans la seconde discussion (si l'on savait avoir devant soi un sacrifice pacifique et dont on supposait pouvoir modifier la destination). Les compagnons d'étude dirent que la réplique faite par R. Eliézer à l'argumentation de R. Josué (dans la Mishnâ) n'est pas probante; car, ce dernier aurait pu répondre que la réplique est basée sur l'analogie entre deux objets variés : il est juste qu'il y ait dispense pour le cas de modification de but des sacrifices ordinaires en sacrifice pascal, vu l'habitude de changer à ce moment (qui est l'instant précis pour égorger l'agneau pascal), tandis qu'à l'inverse, la modification de but de l'agneau pascal en un autre sacrifice n'est pas habituelle à ce moment (donc l'invalidité est justifiée, et l'on serait coupable, le samedi, pour une telle offrande). De même, la réplique faite par R. Josué aux arguments de R. Eliézer n'est pas probante; car ce dernier aurait pu le réfuter ainsi, puisqu'en cas de modification du but, en vue seulement d'un autre maître, ayant destiné à Simon l'agneau pascal de Ruben, où il s'agit de le changer pour un objet permis, on serait coupable de cette substitution interdite; à plus forte raison l'est-on pour les sacrifices ordinaires, dont la propre destination est un objet interdit en ce jour.

« R. Méir dit (à la fin de la Mishnâ) : on est même dispensé de la pénalité si, par erreur, on a égorgé (un samedi) des sacrifices quelconques en vue des offrandes obligatoires publiques. » Selon R. Eliézer, R. Méir y englobe aussi le veau des sacrifices pacifiques (que l'on aurait égorgé à titre d'offrande publique). De cette observation de R. Eliézer, on conclut que R. Méir combat les préopinants en deux points, pour la question de limite précise du temps et celle de la possibilité d'une confusion (toutes deux inapplicables au veau), et pourtant il déclare qu'en raison de la validité de l'offrande (sans qu'elle suffise à remplir le devoir spécial), on n'est pas coupable de cet acte accompli le samedi. R. Simon b. Lakisch dit : il faut toutefois que l'acte même accompli par erreur ait eu lieu dans un but religieux, comme p. ex. de s'approcher de sa belle-sœur (devoir religieux) lorsqu'on ignorait qu'elle est sur le point d'être menstruée (moment où l'on doit s'abstenir de toute relation). Selon R. Yohanan, la dispense est maintenue même lorsque l'acte n'a eu lieu que dans une intention religieuse et qu'il a tourné en mal, si p. ex. en se trouvant devant deux broches chargées de viande rôtie, dont l'une contient de la chair égorgée (qu'il est permis de manger) et l'autre de la charogne (interdite), qu'en voulant manger de la première, on ait par mégarde mangé de la se-

conde. Est-ce que la mishnâ suivante ne contredit pas l'opinion de R. Yoḥanan? « Si par oubli, est-il dit[1], on confond les 2 enfants (devant être circoncis l'un le samedi, l'autre le dimanche) et que l'on circoncit au samedi celui qui devait l'être le lendemain, on est coupable, selon R. Eliézer, et tenu d'offrir un sacrifice expiatoire ; selon R. Josué on est dispensé. Or, comment justifier la dispense puisque la circoncision anticipée n'est pas admise comme acte religieux? Toutefois, répondit R. Samuel de Capadoce, le lendemain cette circoncision serait un acte religieux (on l'admet donc comme telle dès la veille) —[2].

6. Si le samedi l'on a égorgé l'agneau pascal pour ceux qui n'en mangent pas (malades ou vieillards), ou pour ceux qui n'ont pas été comptés au nombre des participants, ou pour des incirconcis (néophytes), ou des gens impurs, on sera coupable en raison de l'invalidité du sacrifice (en ce cas il est défendu d'enfreindre le sabbat). Mais s'il a été égorgé tant pour ceux qui en mangent que pour ceux qui n'en mangent pas, ou pour ceux qui sont des participants comme pour ceux qui n'y participent pas, ou à la fois pour les circoncis et les incirconcis, pour les gens purs et les impurs, on est dispensé de toute pénalité, le sacrifice est alors valable. Si après l'avoir égorgé on s'aperçoit que la bête a un défaut (qu'en cherchant bien on eût aperçu d'avance), le sacrifice est invalidé, et l'on est coupable ; mais, si après l'égorgement, on lui découvre une lésion interne (impossible à prévoir), on est dispensé de toute pénalité (malgré l'invalidité du sacrifice). Si après l'égorgement l'on apprend que les maîtres en avaient retiré leurs mains (avaient renoncé à la possession au profit d'autrui), ou s'ils sont morts (un instant avant la cérémonie) ou s'ils sont subitement devenus impurs, on n'est pas coupable ; car le sacrifice (quoique non valable) a été accompli avec la pensée qu'il servirait.

R. Elazar dit : la règle émise par la Mishnâ, qu'il y a culpabibité si l'on trouve un défaut à l'agneau, a dû être exprimée selon R. Meir seul (car il tient compte, d'ordinaire, de la possibilité de confusion dans cet acte religieux). Cet avis de R. Elazar est conforme à R. Simon b. Lakisch : comme celui-ci dit plus haut (§ 5) que, pour justifier la dispense, il faut (en dehors de la préoccupation) que l'acte ait une valeur d'acte religieux ; de même R. Elazar en fait ici la condition (et motive ainsi la culpabilité). Ce n'est pas à dire qu'il y ait ici une distinction à établir et que R. Méir admette la culpabilité en raison de l'inadmissibilité d'avoir confondu l'animal défectueux avec d'autres ; puisqu'il n'y a pas non plus la possibilité de confondre un veau avec l'agneau pascal, et pourtant il a été dit précédemment par R. Elazar que R. Méir admet aussi la dispense en cas de sacrifice d'un veau offert par mégarde pour la Pâques

1. Tr. *Sabbat*, XIX, 4. 2. Suit un passage reproduit du § précité, traduit t. IV, p. 182-4.

(c'est donc bien par suite du manque d'acte religieux que l'offrande de l'animal défectueux est blâmable). R. Yossé dit : même en admettant l'explication de R. Yoḥanan (que R. Méir admet la dispense en cas de présentation le samedi, même si l'acte n'était pas religieux), on peut bien s'expliquer la culpabilité prononcée par R. Méir, vu l'impossibilité, selon R. Yoḥanan, de confondre avec d'autres un animal défectueux, tandis que l'on a pu, par mégarde, croire un veau admissible à servir de sacrifice pascal. — Lorsque la Mishnâ dit ensuite que l'on est dispensé de toute pénalité si l'animal a un défaut caché (lésion interne), c'est parce qu'on n'a pas pu le perforer d'avance pour l'examiner ; mais si c'est une lésion visible, on est aussi coupable que pour un défaut. Cet avis, dit R. Yoḥanan, est conforme à R. Simon, qui déclare la culpabilité par suite d'absence d'acte religieux (à l'opposé de R. Méir, qui dispense de la pénalité en raison de l'intention religieuse). C'est aussi l'avis de R. Jacob b. Aḥa ou R. Imi au nom de R. Simon b. Lahisch. R. Ḥama b. Oukba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : un agneau pascal auquel on se trouve avoir renoncé (n'ayant plus de maître) pourra être présenté lui-même comme offrande pacifique (sans que l'on soit tenu de l'envoyer au pacage et d'acheter un sacrifice de paix pour le montant de sa valeur) ; selon R. Yôna, c'est un sacrifice de paix valable (servant comme tel) ; selon R. Yossa, il n'est pas valable comme sacrifice de paix (bien qu'il n'y ait pas de culpabilité, en ce cas, pour infraction du repos sabbatique). Mais notre Mishnâ ne dit-elle pas que si l'on a connaissance du retrait de propriété, on n'est pas coupable ? N'est-ce pas parce que l'offrande a une valeur ? Non, on peut supposer qu'il y a dispense de pénalité, malgré l'invalidité de l'offre. R. Yassa dit aussi au nom de R. Yoḥanan : il arrive que l'agneau pascal est lui-même effert à titre de sacrifice pacifique, seulement au cas où, ayant été perdu avant midi, le devoir des maîtres a été rempli par un autre agneau, et on le trouve aussitôt après. Mais n'est-il pas dit que l'on n'est pas coupable, ce qui semble conclure à la validité de l'offrande ? Non, on peut supposer aussi en ce cas qu'il y a dispense de pénalité, malgré l'invalidité de l'offre. Samuel dit : chaque fois que, pour le sacrifice expiatoire, il est question de mort (soit, en cas de perte), le devoir étant rempli par une autre bête, soit par le décès du maître), on pourra dans le même cas (du changement de destination), à l'égard du sacrifice pascal, l'offrir lui-même en sacrifice pacifique. Mais, puisque la Mischnâ dit qu'en cas de décès du propriétaire on est dispensé de la pénalité pour avoir indûment égorgé l'agneau pascal, ne faut-il pas en déduire (comme auparavant) qu'il est sans aucune valeur (même pacifique) ? Non, fut-il expliqué, selon Samuel il sera valable. R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan que c'est conforme à l'avis de R. Juda, puisqu'il est dit plus loin (VIII, 7) : « on ne doit pas égorger l'agneau pascal pour une seule personne, selon R. Juda ; R. Yossé le permet » (et de même, dans notre Mischnâ, il ne restait qu'une personne pour ce sacrifice ; il est alors valable et n'entraîne pas de pénalité). R. Zeira demanda en présence de R. Mena : où trouve-t-on l'expression « non coupable

et valable, » pour qu'elle soit applicable au présent cas? C'est une induction très facile, puisqu'il est dit ici (dans notre Mischnâ) que l'on est dispensé, et qu'ailleurs on emploie l'expression « valable » dans les mêmes circonstances (c'est une preuve d'analogie de fond). — Dans tous les cas de changement de maître (par décès, impureté, ou renonciation), il faut, selon R. Ismael, fils de R. Yohanan b. Broqa, que la forme première de cette chair soit changée (ait reçu un défaut personnel, p. ex. celui du reliquat au lendemain) pour la brûler (pas de suite). R. Eléazar b. R. Yossé objecta en présence de R. Yossé : on comprend cette restriction (que le défant n'est pas inhérent à l'animal) lorsque le propriétaire est mort, ou devenu impur après l'égorgement (le sacrifice avait eu, à ce moment, toute sa valeur) ; mais comment expliquer le cas du retrait de possession? Si elle a eu lieu lorsque l'animal était encore en vie, est-ce là un défaut susceptible de validité (puisque déjà l'égorgement d'un animal sans maître était défectueux, et il faut le brûler de suite)? Parle-t-on d'une renonciation après l'égorgement? une telle renonciation est non avenue; comment donc l'expliquer? On peut admettre, fut-il répondu, qu'il s'agit de la renonciation avant l'égorgement, et, en raison de la faculté laissée au maître d'y renoncer, ou de le garder, on considère ce défaut comme susceptible de validité, impliquant l'attente d'un autre défaut plus grave pour justifier la combustion.

CHAPITRE VII

1. Pour rôtir l'agneau pascal, on l'embrochait dans une tige en bois de grenadier [1], sur laquelle on l'enfonçait depuis la gueule jusqu'à l'anus; au milieu du corps vidé, on remettait les jarrets et les entrailles [2], selon l'avis de R. Yossé le galiléen. En agissant ainsi, dit R. Akiba, on semblerait cuire les parties internes (ce qui est absolument interdit), et il faut les suspendre en dehors.

Pourquoi devait-on employer ce bois spécial? C'est que, dit R. Ḥiya b. Aba, de tous les bois il s'écoule de la sève [3]; du grenadier seul il ne s'en échappe pas. De quelle sorte s'agit-il? S'il est vert, il s'écoule de la sève même du grenadier? S'il est sec, aucun bois n'en a plus? Voici ce que la Misnâ veut dire : tous les autres bois, quoique déjà secs en apparence, peuvent être encore verts à l'intérieur et produire de la sève en crépitant; tandis que le grenadier seul, lorsqu'il a l'apparence sèche, l'est réellement jusqu'à l'intérieur. On a enseigné au nom de R. Juda [4] qu'il est même permis d'employer une broche de métal. Mais, lui fut-il objecté, n'est-il pas possible qu'elle rougisse, et, par suite, qu'elle brûle la chair à l'intérieur (au lieu de laisser rôtir au feu, selon l'ordre biblique)? Non, répondit-il, pas plus qu'une broche en bois ne se consume, celle de métal ne rougira. Il y a cette différence, répli-

1. On choisissait ce bois, parce qu'il n'émet pas de liquide, dont la présence est sévèrement interdite. 2. Lévitique, XII, 9. 3. Elle produirait une sorte de cuisson; ce que la Bible défend formellement. 4. Tossefta à ce tr., ch. 5.

quèrent-ils, entre le bois et le métal, que lorsque le bois est brûlant en partie, le reste ne l'est pas forcément; au contraire pour la tige de métal, la chaleur se propage à l'entier. Selon les uns, on enfonce la broche par derrière, jusqu'à ce que l'on ait atteint la gueule (le maintenant ainsi debout, à l'inverse de ce qu'indique la Mischnâ). Selon cette version de la Braïtha, on devait retourner l'agneau avant de le mettre au four (de façon que le sang s'écoule par le cou). Pourquoi R. Yossé le galiléen permet-il de remettre à l'intérieur les jarrets et les entrailles, sans se préoccuper de leur cuisson? C'est qu'il considère ces parties comme un membre épais (que le feu ne saisira pas moins directement); ou bien, il s'en tient strictement aux termes du verset (Exode, XII, 9) : *la tête sur les jarrets et les entrailles*. Il y a une différence pratique entre ces deux motifs, au cas où l'on rôtit ces parties à l'intérieur d'un agneau profane : si le premier motif est invoqué, que l'on considère l'ensemble comme un membre épais, cette façon de rôtir l'ensemble sera valable, et l'on pourra tout manger; si au contraire le second motif est en cause, qu'il faut joindre toutes les parties de l'agneau pour les rôtir ensemble, le mode précité de rôtir ces parties les rendra impropres. De même, si après avoir détaché une partie de chair de l'agneau on le fait rôtir en l'y joignant, au cas où le premier motif est invoqué, ce mode d'opérer sera valable; au contraire, si l'on a égard au second motif, cette manière de rôtir sera impropre, le texte biblique désignant expressément « la tête, les jarrets et les entrailles », pour être joints. De même encore, si au lieu de rôtir au feu, on cuit l'agneau par la vapeur s'échappant d'une marmite, au cas où le premier motif est invoqué, ce mode d'opérer sera valable; au contraire, si l'on a égard au second motif, ce mode de rôtir rendra les dites parties impropres à la consommation, puisque le texte biblique dit formellement quelles sont les parties qui doivent être rôties au feu. Mais n'est-il pas dit plus loin (§ 2) qu'en raison de l'expression biblique « rôti au feu », on exclut la cuisson par la marmite? C'est différent ici, en ce que cette chair ne touche pas à la marmite même (mais brûle par la vapeur qui en sort). De ce qui suit, on peut conclure que R. Yossé le Galiléen a recours à l'interprétation textuelle du verset : tous reconnaissent que l'expression « sur lui » a le sens d'« auprès »; il n'y a de discussion qu'au sujet du terme « sur » (isolé, sans suffixe) : Aba Saül dit[1] que l'expression (p. ex.) « sur la rangée » (Lévitique, XXIV, 7) signifie : auprès d'elle; selon les autres sages, c'est strictement au-dessus d'elle, sur son sommet. Or, l'avis d'Aba-Saül est conforme à celui de R. Akiba dans notre Mischnâ; l'avis des autres sages suit celui de R. Yossé le Galiléen. Rabbi dit : si même l'on a exposé les pains de proposition en deux rangées de sept pains chacune, soit ensemble quatorze, on considère ceux du haut comme non avenus (malgré la réception de l'encens), et ceux du bas (quoique séparés par les pains annulés) sont valables. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Yohanan : Rabbi et Aba Saül adoptent l'avis

1. B., tr. *Menahôth*, 96a.

de R. Meir au sujet de la longueur de la table au Temple pour les pains de proposition (qu'elle avait 6 palmes, tandis que selon R. Juda, attribuant à cette table seulement une longueur de 5 palmes, il serait impossible d'entasser plus de 2 rangs superposés de ces pains, et ils ne pourraient pas tenir).

Lorsque de nos jours un agneau est entouré desdites parties, on le nomme « interne et externe » (celles-ci n'étant qu'à demi visibles), selon R. Tarfon[1]; mais, d'après R. Ismael, cet agneau est considéré comme armé (par cet entourage), et il sera interdit à cause de sa trop grande ressemblance avec le sacrifice pascal d'autrefois. L'avis de R. Tarfon est conforme à celui de R. Akiba, et celui de R. Ismael à l'avis de R. Yossé le Galiléen, puisque l'on a enseigné[2]: Selon R. Yossé le Galiléen, on nomme « agneau armé » celui qui est entièrement selon le mode prescrit par la Bible, *la tête avec les jarrets et les entrailles*. Si l'on a bouilli une partie, ou fait cuire une partie, on ne lui appliquera plus ce nom. On peut toutefois faire venir sur sa table un agneau ainsi apprêté, à la nuit de toute autre fête, ou le dernier soir de la fête de Pâques (lorsqu'il n'y a pas de confusion possible); et de même on admettra la présence d'un veau ainsi rôti et comme armé de ses accessoires, le premier soir de la fête de Pâques, non un agneau ayant cette apparence. On a enseigné que R. Yossa Todos[3], habitant de Rome, avait habitué ses coreligionnaires, demeurant dans cette ville, à manger des agneaux ainsi apprêtés le premier soir de Pâque. Les sages envoyèrent auprès de lui pour lui dire : Si tu n'étais pas Todos, nous te mettrions en anathème. Quel était son mérite? Celui, dit R. Ḥanania, de contribuer à l'entretien des rabbins[4]. Or, par son procédé, il pouvait induire la foule (ignorante) à manger des saintetés hors de la Palestine, et l'on sait combien un tel acte est blâmable. R. Yossé b. R. Aboun au nom de Rab déduit de cette interdiction qu'il est défendu de dire à son prochain : « voici de l'argent, va t'acheter, pour le montant de la chair figurant l'agneau pascal »; mais il sera permis de lui dire d'aller acheter de la chair à rôtir pour le montant, R. Imi demanda : si, après avoir enlevé les charbons du foyer on y rôtit l'agneau, est-ce pourtant considéré comme « rôti au feu », ou non? Cette question, dit R. Jérémie, ne doit être posée que selon R. Yossé le Galiléen (qui permet de rôtir les jarrets à l'intérieur de la bête, sans un feu direct); tandis que, selon R. Akiba, il va sans dire que ce procédé est interdit (n'étant pas au feu directement, comme il l'exige pour tous les accessoires). Non, dit R. Yossé, même selon R. Akiba, il est nécessaire de poser la question : or, aussi longtemps que les charbons sont pour ainsi dire suspendus dans l'espace du foyer, le rôtissage est accompli dans une demi-heure; lorsque les charbons sont placés dans l'air extérieur, il faut une heure pour cette opération (il faut donc croire que la chaleur interne y contribue); qu'importe alors qu'une partie de la chaleur provenant du four

1. Cette disposition n'est pas une cause d'interdit à la consommation. 2. Jér., tr. *Beça*, II, 7 (f. 61c). 3. B., tr. *Berakhôth*, f. 19a (t. I, p. 299). 4. Jér., tr. *Moëd qaton*, III, 1 (f. 81d).

ait produit le rôtissage, ou que ce soit en entier par l'effet du four (et dans les 2 cas, cette action devrait être permise)? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'il n'en est pas comme on l'a supposé : le four ne contribue pas à l'opération des charbons; il concentre seulement leur chaleur qui se disperse lorsqu'ils sont à l'air libre. Voilà pourquoi l'opération du rôtissage a lieu en une demi-heure dans un jour clos, et il faut une heure sur des charbons à l'air (donc, si les charbons sont enlevés, ce n'est plus « rôti au feu »).

2. On ne doit rôtir l'agneau pascal ni sur une broche (en métal), ni sur le gril, ἐσχάρα. R. Çadoq raconte qu'il est arrivé à R. Gamaliel de donner l'ordre à son serviteur Tobie de faire rôtir l'agneau pascal sur le gril. Si la chair a touché aux parois du four, il faut peler cette partie (elle n'est pas rôtie « au feu »); si une parcelle du jus est tombée sur les parois du four et qu'elle a rejailli sur la chair (qui se trouve rôtie en ce point par la brûlure du jus, non par le feu direct), il faut en enlever le point touché (à l'épaisseur d'un doigt). Si une parcelle de jus est tombée sur de la farine bouillante (n'a pas été rôtie au feu direct), il faut enlever la partie de farine ainsi atteinte (et la rejeter, ou brûler).

Il faut que ce soit « rôti au feu[1] », non par la brûlure de la broche, ni par l'effet de la marmite, ni par celui du gril, ni du métal, ni d'aucun autre objet. Comme il est écrit (Lévit. XIII, 24) : *dont la peau a une brûlure par le feu*, on aurait pu supposer, comme signe d'impureté, le cas où cette brûlure est imparfaitement guérie[2]; c'est pourquoi il est écrit (ibid.) : *et s'il arrive ensuite que la trace de la brûlure* (guérie); ce n'est pas à dire qu'une forte croûte soit exigible (en signe de guérison parfaite), puisqu'il est question auparavant de « brûlure par le feu », mais d'une guérison partielle. De même, lorsqu'il est question peu après (ibid. 28) *de cicatrice de brûlure* (que le cohen déclarera pur), il s'agit de la formation d'une peau aussi mince qu'une pelure d'oignon. Or, dans cet enseignement, on nomme aussi brûlure même ce qui n'est pas brûlé par le feu comme le contact de la chaux vive, ou de la poix en fusion); comment donc se fait-il que, pour l'agneau pascal, on exige le concours direct du feu seul? C'est que, répond R. Élazar, pour ce dernier on a répété deux fois l'expression « rôti au feu », afin d'indiquer que cette condition est absolue; tandis que, pour la plaie, on se sert indifféremment du mot « brûlure », parce qu'elle est considérée comme telle sans souci du mode de formation. R. Samuel b. Abdima répond ainsi[3] : pour l'agneau pascal, la Bible emploie les expressions *règle* et *loi* (Exode, XII, 40 et 49), afin d'indiquer d'avoir à suivre strictement les prescriptions de ce chapitre; tandis qu'au sujet des plaies, il n'y a pas les mêmes termes. — Est-ce que R. Gamaliel (dont on raconte dans la Mischnâ qu'il a fait rôtir l'agneau pascal dans la

1. Mekhilta, section *Bô*, ch. 6. 2. Torath Cohanim, section *Tazria'*, ch. 7; Sifri sur *Lévitique*, nº 7. 3. B., tr. *Menahôth*, 19ª.

poële), n'admet pas que l'expression « rôti au feu » soit rigoureuse? D'après lui, ce n'est formel qu'à l'égard de l'agneau mangé le soir de la délivrance d'Égypte (lors de cet évènement historique), non dans les générations qui se sont succédé depuis ce fait. R. Yossé b. R. Aboun (repoussant cette justification de l'avis de R. Gamaliel) dit : selon lui, la provenance du feu (la chaleur même indirecte) équivaut au feu lui-même; selon les autres sages, il faut l'effet direct du feu. Ou bien on a voulu indiquer (par le récit de ce fait) que R. Gamaliel conteste l'avis de ce sage, et l'on a rapporté un exemple à l'appui de son opinion.

Chaque terme du verset biblique à ce sujet (ibid. 9) est nécessaire. S'il y avait : *vous n'en mangerez pas autrement que rôti au feu,* sans ajouter l'expression *à demi-cuit,* on aurait pu croire qu'il suffit de le roussir et de le rôtir ainsi complètement; voilà pourquoi il faut le terme *ni à moitié.* D'autre part, si après avoir dit : *vous n'en mangerez pas autrement que rôti au feu,* la Bible avait omis le terme *ni cuit,* on aurait pu croire qu'il est permis de le rôtir après l'avoir trempé (fait saisir) à l'eau bouillante ; voilà pourquoi ce terme est indispensable. Si, enfin, après avoir parlé de *rôti au feu,* le verset n'avait pas employé (une seconde fois) le mot « bouilli » (à l'eau), on aurait pu croire qu'il est permis de le cuire un peu à l'eau avant de le rôtir ; voilà pourquoi la Bible a dû exprimer aussi ce 3e et dernier terme.

Si l'on a mangé l'équivalent d'une olive à moitié cuit le jour du 14 (avant l'heure légale du soir), on est coupable, selon les uns, d'infraction à ladite défense ; selon d'autres, on n'est pas coupable. La première opinion est basée sur ce qu'il est dit: *vous n'en mangerez pas à demi cuit,* en aucun cas ; le second avis, au contraire, explique que lorsque c'est l'heure de le manger rôti (la nuit), la défense de le manger à demi cuit est applicable, non à d'autres moments. De même, si l'on a brisé un os de l'agneau pendant le jour, on est coupable selon les uns, on ne l'est pas selon d'autres. La première opinion est basée sur ce qu'il est dit (ib. 46) : *vous ne lui briserez pas d'os,* en aucun cas; le second avis au contraire explique qu'à l'heure prescrite pour la consommation, le bris d'os est défendu, non à d'autres moments. Si la chair a touché aux parois du four, c'est un défaut propre au corps même de la victime, et il faut la brûler aussitôt; si le jus tombé sur le four a rejailli sur la chair, c'est une inaptitude indirecte, et il faut attendre un changement (dans cette partie de la victime) pour la brûler. « S'il est tombé du jus sur la farine, il faut enlever la partie atteinte. » Ḥiya b. Aḥa au nom de R. Simon b. Lakisch dit que c'est vrai de la farine brûlante (parce qu'elle a donné sa chaleur au jus), non de la froide ; car, dit R. Eléazar, la loi n'a pas interdit que l'agneau pascal chauffe d'autres objets, mais seulement qu'il cuise par le contact d'autres objets que le feu.

3. Si l'on a enduit l'agneau pascal avec de l'huile d'oblation, il pourra être consommé par une association de cohanim. Si la compagnie réunie pour manger cet agneau se compose de simples israélites, au cas où l'a-

nimal est encore vivant, il suffit de l'essuyer; s'il est rôti (et a absorbé cette huile), il faut enlever la croûte extérieure. S'il a été enduit avec de l'huile de seconde dîme. il ne sera pas permis de conditionner avec les membres de la réunion qu'ils paient le montant de leur part, car on ne vend plus de seconde dîme une fois qu'elle est à Jérusalem (il faut la consommer sur place).

La Mischnâ parle seulement d'enduit (par l'huile d'oblation); mais si l'agneau a été trempé ainsi, il devient interdit (aux simples israélites). Un homme ayant un jour cuit un coq dans de l'huile destinée à être brûlée (d'oblation impure, interdite à tous), il alla consulter R. Bisna sur ce qu'il y avait à faire en ce cas; et celui-ci ordonna de faire bouillir plusieurs fois [1] cette chair (pour en dégorger l'huile). — Voici comment il faut rectifier la fin de la Mischnâ: on ne doit pas racheter (au lieu de vendre) la seconde dîme à Jérusalem [2].

4. Cinq objets différents (des sacrifices publics) peuvent être offerts à l'état impur (le devoir de les offrir l'emporte sur l'impureté), sans qu'il soit permis toutefois d'en manger. Ce sont : la première gerbe d'Omer (Lévit. XXIII, 15), les deux pains du Temple (à Pentecôte) et le pain de proposition, les sacrifices de paix publics, les boucs offerts le jour de la Néoménie. Si l'agneau pascal a été offert par des gens la plupart impurs, il pourra être consommé, puisque le principe même de cette offre se rapporte à la consommation.

Est-ce que pour tous les sacrifices publics le devoir de l'offrande ne l'emporte pas sur l'impureté? Oui certes; seulement la Mishnâ dit que, pour les cinq espèces en question, l'offrande l'emporte sur l'impureté, mais l'interdit de consommation subsiste. Soit d'après celui qui déclare [3] que (lors de la présentation des deux pains et de l'agneau à la fête de Pentecôte) le pain remplit le principal rôle (d'après R. Akiba), soit d'après celui qui attribue le plus d'importance aux agneaux (d'après R. Simon b. Nanas), un seul des deux objets constitue la partie principale; cela fait donc seulement quatre, et pourquoi la Mishnâ parle-t-elle de cinq? L'auteur de la Mishnâ tient compte de chacun de ces deux avis, et il énumère ainsi cinq objets. Selon un enseignement, c'est par analogie avec la Pâque que l'on déduit ici l'obligation pour tous d'offrir les sacrifices même à l'état impur; selon d'autres, on infère ce devoir de ce qui est dit au sujet de chacun d'eux à part. La première opinion est aisée à justifier, en raison de la similitude d'expression « en son temps », employée pour l'agneau pascal comme pour les autres sacrifices, et l'on en déduit que l'obligation à époque fixe l'emporte sur la pureté; mais comment justifier la seconde opinion? On peut l'expliquer à l'aide de ce qu'a enseigné Rabbi; il est écrit (Lévit. XXIII, 44) : *Moïse exposa les fêtes de l'Éternel*; ce

1. Selon le *Qorban 'Eda*, c'est une cuisson perdue (il faut le rejeter). 2. Tr. *Maasser schéni*, I, 1. 3. B., tr. *Menahôth*, 45b.

verset a pour but d'étendre les règles à cet égard; car on sait seulement, pour le sacrifice pascal et le quotidien, qu'ils doivent l'emporter sur le repos sabbatique, en vertu de l'expression « en son temps » (immuable); pour les autres sacrifices publics, on déduit la même règle, de ce qu'il est écrit (Nombres, XXIX, 39) : *tels seront vos sacrifices à l'Éternel lors de vos jours de fête*, sans savoir encore ce qu'il y avait à observer pour la présentation de l'Omer (si elle survient un samedi) avec ce qui l'accompagne, ainsi que pour l'offre des deux pains à la Pentecôte avec leurs accessoires. Or, comme il est dit: « Moïse énonça les fêtes de l'Éternel aux enfants d'Israël » (en corrélation sommaire avec tous les objets précédents), on en conclut l'obligation formelle de les offrir à temps fixe (délimité), même le samedi et malgré l'état d'impureté. S'il est permis de l'offrir en cet état, pourquoi ne pas autoriser aussi la consommation? C'est qu'à cet égard il y a une défense formelle de la Bible, disant (Lévit. VII, 19) : *la chair qui aura touché à quoi que ce soit d'impur ne pourra pas être mangée*. Mais s'il en est ainsi, pourquoi est-il permis de manger l'agneau pascal même à l'état impur? Là, il y a cette distinction à établir que le principe même de l'offrande a en vue la consommation.

5. Si la chair de l'agneau pascal est devenue impure, bien que la graisse (interdite) reste pure, on ne versera plus le sang (ne pouvant pas manger l'agneau); au cas contraire, si la graisse est devenue impure (ne pouvant plus être brûlée sur l'autel), mais la chair reste pure, on versera le sang (en vue de la consommation permise). **Il n'en est pas de même des autres consécrations : bien que la chair soit devenue impure, si la graisse est restée pure (et pourra être brûlée sur l'autel), on fera l'aspersion du sang.**

Le commencement de la Mischnâ est en opposition avec l'avis de R. Nathan, qui dit : il peut arriver que le devoir du sacrifice pascal sera suffisamment rempli par l'aspersion du sang, sans la consommation (hypothèse réalisable si la chair est impure, et la graisse est restée pure), en raison du verset disant (Exode, XII, 6) : *tout l'ensemble de la communauté d'Israël l'égorgera vers le soir*. Or, de l'emploi du mot *le* (au singulier) on conclut qu'au besoin on égorgera un seul agneau pour tous, et ce devoir pascal sera suffisamment rempli, bien qu'il n'y ait pas l'équivalent d'une olive pour chacun. Il est évident, pour les autres consécrations, si la chair est devenue impure et les graisses à brûler sont restées pures, que l'aspersion du sang a lieu (la combustion des graisses étant capitale); comme à l'inverse, si les graisses sont devenues impures et la chair est restée pure, l'aspersion aura lieu pour la chair. Mais quelle est la règle si la chair est devenue impure et les graisses ont été perdues? (Est-ce qu'en raison de la pureté de celles-ci, quoique perdues, il y a lieu d'asperger le sang? Ou n'y a-t-il pas lieu de le répandre, puisqu'il ne reste rien ni à consommer, ni à brûler)? On peut répondre, dit R. Siméi, par analogie avec la poignée de farine (dont le reste, en dehors de la poignée à

brûler, se trouve perdu) : l'offrande qui subsiste équivaut au cas présent de la chair devenue impure et de la perte des graisses ; or, comme la poignée de farine devra être encensée (quoique subsistant seule), de même ici l'aspersion du sang aura lieu. Toutefois, dit R. Mena, on ne peut rien déduire de cette braïtha, car elle est justifiable selon R. Éliézer qui dit[1] : même lorsqu'il n'y a pas de reliquat de farine, on procède à la combustion de la poignée de farine (son interlocuteur R. Josué s'y oppose, et, d'après celui-ci, la question subsiste entière).

Si des sacrifices publics ont été offerts par des desservants impurs (cas admissible, comme on l'a vu plus haut), sera-t-il permis de les manger dans cet état (étant déjà impurs par le précédent contact du cohen)? Une telle particularité (de chair pure, bien que les cohanim soient impurs) n'a lieu qu'au cas où le sacrifice a été égorgé par des maîtres défectueux (mais purs), et le sang a été répandu par d'autres desservants impurs ; or, dit R. Ila, le verset « la chair qui touche à quoi que ce soit d'impur ne pourra pas être mangée » n'est pas applicable, puisqu'il n'y a pas eu de contact impur ; et la chair restée pure pourra être mangée, puisqu'il y a des gens purs (les maîtres) qui la mangeront. R. Zeira dit : puisque si le sacrifice pascal est offert à l'état impur, on le mangera, de même ici on estimera l'impureté des graisses comme équivalente à l'état impur pendant l'offrande. Où R. Zeira s'est-il exprimé ainsi? C'est lorsque R. Samuel a demandé au nom de R. Zeira : s'il survient une impureté au sang des sacrifices publics (ce qui rend l'aspersion impossible), quelle sera la règle pour la consommation (sera-t-elle permise ou non)? Dira-t-on qu'en raison de l'interdit de répandre le sang, il sera défendu de manger la chair? Ou bien, puisqu'en cas de transgression de cet interdit, l'aspersion (quoique défendue) ferait agréer le sacrifice, on ne tiendra pas compte de l'état d'impureté (pour le manger)? On peut résoudre la question par l'interprétation de R. Oschia sur ce verset (Exode, XXVIII, 38) : *Aron supportera la peine provenant des consécrations,* c'est-à-dire de ce qui sera survenu aux victimes offertes, non aux sacrificateurs (pour ces derniers, l'état impur ne sera pas levé) ; mais il y a une distinction entre les offrandes des particuliers et celles du public, comme entre les sacrificateurs d'une victime privée[2] et ceux des sacrifices publics. Ainsi, pour l'offrande d'un particulier, s'il survient une impureté, on l'engagera autant que possible à amener une autre victime, sans quoi on ne lui permettra pas de répandre le sang ; cependant si, par transgression, le sang a été répandu, le sacrifice sera agréé, tandis que s'il s'agit de l'impureté du sacrificateur d'une victime privée, en aucun cas, qu'il puisse la remplacer, ou non, le sacrifice ne sera valable. — Les victimes offertes pour le public doivent (en cas d'impureté) être remplacées si l'on en a d'autres[3] ; sinon, il sera permis en principe de répandre le sang ; quant à l'impureté survenue aux sacrificateurs d'offrandes publiques, en tous cas, si l'on peut les remplacer, ou non, une fois l'aspersion accomplie,

1. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 4.

2. C'est pour eux qu'il n'y a pas de remise de la peine. V. B., tr. *Zebahim*, 23b.

3. B., tr. *Yôma*, 7a.

le sacrifice devient valable (donc, pour l'impureté survenue au sang du sacrifice pascai, ou victime privée, il y a remise de la peine et autorisation de le manger).

R. Elazar dit : lorsqu'il a été enseigné que le sacrifice pascal offert à l'état impur pourra être consommé de même, il s'agit du cas où l'impureté subsistait dès le principe (avant de l'egorger); mais, si à ce moment tous étaient purs et que l'impureté leur est survenue plus tard, il ne sera pas permis de le manger dans cet état impur. Ainsi, il a été dit : si pendant l'égorgement l'assemblée était pure et qu'ensuite celle-ci est devenue en majeure partie impure, l'aspersion du sang devra avoir lieu par les sacrificateurs restés purs, et l'agneau sera mangé seulement par ceux qui sont restés purs. R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan que cet enseignement est justifiable selon R. Nathan, qui dit : malgré l'impossibilité de manger l'agneau pascal (en raison de l'état impur), le devoir sera rempli par l'aspersion du sang de l'agneau, sans le manger. Si après l'avoir égorgé à l'état pur, le sang devient impur pour l'assemblée, il faudra malgré cela verser le sang, sans pouvoir manger la chair. Selon R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan, c'est seulement pour parer à l'apparence de mal que l'on a défendu de manger cette chair à l'état impur, afin que l'on ne dise pas avoir vu offrir l'agneau pascal à l'état pur et le manger à l'état impur. S'il en est ainsi (que l'on éprouve une telle crainte pour l'apparence), on devrait défendre aussi d'asperger le sang à l'état impur, afin qu'il ne soit pas dit que l'on a vu offrir l'agneau pascal à l'état pur et répandre le sang à l'état impur (soupçonnant les desservants d'impureté). Il faut donc en revenir finalement à l'explication déjà donnée, que l'enseignement est conforme à R. Nathan (l'abstention de manger de la chair à cause de l'impureté, n'empêche pas l'accomplissement du devoir). — R. Nathan reconnaît que si l'agneau pascal a été égorgé pour un malade, ou un vieillard (qui n'en mange pas), ainsi que pour une compagnie de gens dont le sacrificateur est devenu impur (et a communiqué son état à la victime en l'égorgeant), il faudra reculer à la seconde Pâque les nouvelles offrandes; et de même il reconnaît que si (après l'égorgement) on aperçoit une verrue sur la peau de l'animal offert (cas d'invalidité rétrospective), il faudra renouveler le sacrifice à la seconde Pâques. Si les peaux des agneaux de cinq séries différentes de gens ont été mêlées et qu'ensuite sur l'une d'elles on aperçoit une verrue, il faudra toutes les brûler en raison du doute, mais la validité du devoir rempli est telle, que l'on est dispensé de le renouveler à la seconde Pâque. — On a donc cru devoir dire plus haut que l'enseignement en question se réfère à R. Nathan seul; mais on peut aussi l'expliquer d'après d'autres interlocuteurs, et l'impureté en question qui atteint l'assemblée est seulement celle du doute sur l'existence d'une sépulture au fond du champ[1], sur lequel on a passé (voilà pourquoi malgré l'interdit de la chair soumise au doute, l'aspersion a lieu); tandis que selon R. Nathan, l'aspersion aurait lieu en tous cas (sans qu'il y ait doute). R. Yoḥanan ou R. Ismaël dit au nom de R. Josué : comme il est écrit d'une

1. A une place inconnue.

part (Nombres, XVIII, 17) : « mais le premier né de la vache, ou de la brebis, ou de la chèvre, etc. », et d'autre part (Lévit. XVII, 6) « le cohen lancera le sang sur l'autel de l'Éternel à l'entrée de la tente d'assignation, et il fera fumer la graisse comme une odeur agréable à l'Éternel, » il suffit (pour justifier l'aspersion du sang) qu'il y ait, ou de la chair à manger, ou des graisses à brûler. On a enseigné ailleurs[1] : si après la prise d'une poignée par le cohen (sur l'offrande de farine), le reliquat est devenu impur, ou a été brûlé, ou a été perdu, l'offrande reste pourtant valable selon l'avis de R. Éliézer (qui prescrit aussi de répandre le sang des victimes, malgré l'impureté, ou la disparition de la chair) ; selon R. Josué (qui est d'un avis contraire pour ce sang), ladite offrande ne sera pas valable ; si l'on a omis de sanctifier la poignée prélevée, en la déposant dans un vase sacré (avant de la brûler, comme c'est dû en principe), elle ne sera pas valable ; R. Ismaël la déclare valable. Si l'on a fait fumer la poignée en deux moitiés, l'opération est valable. L'opinion de R. Éliézer est ainsi expliquée : s'il n'y a pas de sang d'aspersion (par suite d'impureté), il n'y a pas non plus de chair (elle devient inaccessible); mais au cas contraire, bien que la chair soit inaccessible, le sang qui subsiste sera répandu, et de même s'il n'y a pas de poignée de farine (à brûler), il n'y a pas non plus de reste permis[2] ; mais, malgré l'absence de ce dernier, l'offrande de la poignée pourra avoir lieu. L'opinion de R. Josué sera expliquée de la façon suivante : s'il n'y a plus de sang, il n'y aura pas de chair permise, ainsi qu'à l'inverse s'il n'y a pas de chair, il n'y aura pas de sang à verser ; et de même, en l'absence de la poignée de la farine (à offrir), il n'y aura pas de reste permis, pas plus qu'à l'inverse il n'y aura lieu d'offrir la poignée s'il n'y a plus de reste. Ce que notre Mishnâ permet d'offrir, malgré l'absence des restes (considérés comme tels par l'état d'impureté), n'est pas en opposition avec ce qui vient d'être dit ; car, dit R. Mena, on peut la justifier selon l'avis de R. Éliézer, qui admet la combustion de la poignée de farine (la validité de cette offre), même en l'absence des restes. R. Yossa b. R. Aboun déclare que Rab et R. Yohanan disent tous deux : R. Josué est seulement d'un avis opposé en principe, et il reconnaît que si par transgression, on a répandu le sang (en cet état), le sacrifice est agréé (valable).

6. Si l'assemblée est devenue impure, ou la majeure part, ou si les cohanim sont impurs et l'assemblée est pure, on offrira le sacrifice pascal malgré l'état d'impureté de l'assemblée (sans attendre à la seconde Pâque, au 14 Iyar, réservée aux impurs isolés). Si la minorité de l'assemblée est impure, les gens purs offriront le premier sacrifice ; les autres attendront à la seconde Pâque (pour l'offrir à part).

D'après qui a-t-on enseigné que la majorité de l'assemblée (sans être celle des tribus) constitue la plus forte partie ? D'après R. Méir[3], puisqu'il a été en-

1. Mis., tr. *Menahôth*, III, 4. 2. Jér., tr. *Yôma*, II, 1 (f. 39c). 3. Jér., *Horaïoth*, I, 6 (f. 46a).

seigné (au sujet des décisions du tribunal) : « Selon R. Méir, soit qu'il s'agisse de la moitié (plus un) de tout l'ensemble des tribus, soit de la moitié de chaque tribu prise à part, dès qu'il y a majorité, le sacrifice d'ensemble (pour le cas d'ignorance, Lévitique, IV, 13) est dû ; selon R. Juda, il suffit de la moitié de chaque tribu, pourvu qu'il y ait la majorité des tribus complètes ; de plus, la faute d'une seule tribu entraîne l'obligation de l'offre pour toutes les autres. » C'est que R. Méir attribue la qualité d'assemblée à tout l'ensemble des tribus (dont il exige la majorité) ; selon R. Juda[1], chaque tribu se nomme communauté. C'est conforme à R. Simon, en ce que tous deux la nomment ainsi. La différence porte sur la question d'entraînement : selon R. Simon, la faute d'une tribu n'entraîne pas l'obligation du sacrifice pour toutes les autres ; selon R. Juda, elle l'entraîne. Malgré l'opinion de ce dernier, il reconnaît que l'obligation du sacrifice est entraînée seulement pour l'ignorance de décision émanant du tribunal supérieur. R. Yossa dit ; cette opinion est fondée sur ce qu'il est écrit (Deutéron. XVI, 15) : *de cette place que Dieu choisira* (cet emplacement est applicable au siège du tribunal supérieur). R. Juda fonde ce qu'il dit de la pénalité d'une tribu, applicable par entraînement à toutes les autres, sur le verset (Nombres, XV, 26), *il sera pardonné à toute la communauté des enfants d'Israël*, tandis que R. Simon fonde son avis sur la contre-partie de ce verset (ibid) : *car, pour tout le peuple, c'était involontaire* (il s'agira donc seulement de ceux qui ont agi par erreur). Quel compte R. Simon tient-il du verset invoqué par R. Juda ? Selon lui, l'expression « il sera pardonné à toute la communauté d'Israël, » implique les femmes et les enfants des tribus fautives, non d'autres. Quel compte R. Juda tient-il du verset invoqué par R. Simon ? Selon lui, l'expresssion « pour tout le peuple c'était involontaire, » a pour but d'exclure le cas où l'on a commencé un acte de plein gré, qui se trouve avoir été achevé involontairement. R. Aboun dit au nom de R. Benjamin b. Lévi qu'un verset confirme l'avis de celui qui admet chaque tribu à titre de communauté distincte ; *une nation et une multitude (assemblée) de peuples sortira de toi*, est-il dit (Genèse, XXXV, 11) ; or, à ce moment, toutes les tribus étaient nées, sauf Benjamin (et quoique seul à naître, la dénomination d'assemblée lui a été applicable). R. Ḥiya b. Aba dit : comme ils sont divisés ici au sujet d'une décision rabbinique méconnue, de même ils sont divisés au sujet de l'agneau pascal offert à l'état impur, puisqu'il a été enseigné[2] : si la moitié de la communauté est pure et l'autre impure, les gens purs sacrifieront leur agneau au moment habituel, et les autres l'ajourneront à la seconde Pâque (au 14 Lyar), selon R. Méir ; R. Juda prescrit en ce cas aux gens purs de le sacrifier isolément, et aux impurs à part (sans mélange, mais aussi sans ajournement, en raison de cette quasi-majorité). On n'établit pas ces partages pour la Pâque, fut-il observé : ou bien tous l'accompliront à l'état pur, ou tous à l'état impur. D'après qui cette observation a-t-elle été faite ? Ce ne saurait être d'après

1. Sifri à *Nombres*, n° 111 ; tr. *Berakhôth*, VIII, 1, (t. I, p. 151). 2. Tossefta à ce tr., ch. 6.

R. Juda même, puisqu'il est dit ailleurs[1] : si l'un des deux pains offerts au Temple à la Pentecôte, ou des rangées de pains de proposition, est devenu impur, il devra être brûlé avec son voisin, et tous deux seront joints pour l'impureté, parce qu'un sacrifice public ne saurait être divisé ; selon les autres sages, le pain impur restera comme il est (à part), et le pur pourra être mangé. Selon R. Yossé b. Aboun au nom de R. Yoḥanan, la réplique lui a été faite par d'autres sages, d'après l'argumentation de R. Juda (n'admettant pas la division du sacrifice public, comme lui, ils ont répliqué sur son avis au sujet de la Pâque). D'après l'opinion de R. Méir, comment justifier la division des gens en deux parts égales. Les traite-t-on en majorité, ou comme minorité? Si la majorité l'emporte (qui est impure), comment dit-on que les purs offrent le premier sacrifice (en Nissan), au lieu d'être tenus pour impurs et de l'offrir plus tard? Si la minorité l'emporte, pourquoi les impurs (traités comme des particuliers) n'offriraient-ils pas le second sacrifice (en Iyar, au lieu de Nissan)? Non, répond R. Yossé, il n'est pas dit dans la loi que si la majorité seule est pure, on doit offrir le premier sacrifice (en Nissan) à l'état pur, et seulement si la majorité est impure, de l'offrir alors (au même moment) à l'état impur; on n'a voulu indiquer que ceci : si la majeure part est impure, on ne le recule pas au mois d'Iyar (puisqu'il ne s'agit pas d'individus isolés, pour lesquels seuls la seconde Pâque a été instituée). Selon l'avis de R. Juda, comment agira-t-on s'il y a juste deux parts égales, ou autant de gens purs que d'impurs? Selon R. Aba au nom de Rab, on rendra une personne impure au contact d'un ver, de façon à fixer la majorité du côté des impurs ; selon Samuel, on enverra une personne pure au loin (autre façon de fixer la majorité). Cet avis de Samuel est conforme à celui qui dit qu'il suffit d'une voix pour faire incliner la majorité du côté des impurs; car, d'après l'avis contraire (qu'une seule voix ne suffit pas en ce cas), il faudrait en renvoyer deux. L'avis précité de Rab (de rendre une personne impure) est conforme à celui de R. Eléazar qui dit : lorsque le public est impur pour cause de contact aux charognes, ou aux vers, il offrira le sacrifice dans cet état impur, s'il n'y a pas dans le voisinage assez d'eau pour prendre le bain de purification; mais s'il y en a, les gens impurs de cette dernière façon seraient tenus de se purifier, afin de ne pas l'offrir à l'état impur (il faudrait donc alors, pour obtenir une majorité d'un côté, recourir au procédé de Samuel, celui du renvoi des personnes).

R. Eléazar dit: soit que l'impureté provienne du vase sacré servant de récipient, soit des mains impures par contact, soit du couteau impur, la règle sera la même pour l'offre de l'agneau pascal en cet état. Si l'assemblée se compose pour un tiers de gens atteints de gonorrhée, d'un second tiers d'impurs par contact d'un cadavre, et d'un troisième tiers de gens purs, quelle sera la règle? Selon R. Mena au nom de Hiskia, les gens atteints de gonorrhée et les impurs par un cadavre forment la majorité qui l'emporte sur les gens purs, et par conséquent le sacrifice sera offert à l'état impur; seulement les gens

1. Mischnâ, tr. *Menahóth*, II, 9.

atteints de gonorrhée ne prendront pas part au premier (en raison de la gravité de leur cas), ni au second sacrifice en Iyar (ayant été englobés légalement dans le premier). Selon R. Zeira au contraire, la participation d'un homme atteint de gonorrhée constitue un acte de rebellion ouverte contre les décisions du grand tribunal (puisqu'en cet état il est formellement interdit de rien offrir) ; or, comme il a été dit qu'un tel homme rebelle ne compte pas pour faire pencher la balance, ni en augmentation, ni en diminution, il en sera de même pour l'agneau pascal (ils ne seront adjoints à aucun des autres tiers). Lorsque dans une compagnie de gens l'un d'eux est devenu impur, sans que l'on sache qui l'est[1], tous devront s'ajourner à la seconde Pâque (comme individus isolés) ; mais lorsque dans toute l'assemblée une personne restée inconnue est devenue impure, selon R. Zeira, tous l'offriront à l'état impur; selon R. Oschia, ils l'offriront en restant dans leur état douteux (sans s'exposer à une autre impureté), et ce dernier avis paraît explicable seulement selon ce qu'a enseigné R. Oschia, en disant (IX, 1) : le doute a été maintenu afin de ne pas entraîner la pénalité du retranchement pour chaque individu isolé (qui, à défaut de la première Pâque, devrait l'offrir à la seconde)[2]. R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakich[3] : pour un enseignement ignoré (passible de sacrifice), on compte la majorité d'après le nombre total des habitants de la Palestine; mais au point de vue de l'impureté pour l'agneau pascal (et la question d'ajournement s'il n'y a pas de majorité), on se dirige d'après le nombre des personnes présentes au parvis du temple. Comptera-t-on d'après le total des 3 séries qui entrent tour à tour au parvis sacré, ou seulement d'après la première? R. Yossé b. R. Aboun répond : on additionne même ceux qui sont en dehors (sur le point d'entrer). R. Josué b. Lévy dit : au point de vue de l'enseignement ignoré, on comptait tous les habitants limitrophes, depuis les environs de Ḥamath jusqu'au canal d'Égypte (pour constituer la majorité). R. Tanḥouma dit, au nom de Houna, que R. Josué b. Lévi se fonde sur ce qu'il est écrit (I Rois VIII, 65) : « Salomon célébra à ce moment la fête, ainsi que tout Israel avec lui, en grande assemblée, depuis la contrée de Ḥamath jusqu'au torrent d'Égypte » (voilà donc ce qui constitue l'assemblée complète).

7. Si après l'aspersion du sang de l'agneau pascal on apprend qu'il est impur, le pardon de cette faute involontaire sera racheté par le grand prêtre muni du frontal (Exode, XXVIII, 38). Mais si le sacrificateur était impur, ce pardon ne lui est pas applicable[4], car il a été dit : en cas d'impureté (imprévue) pour le sacrifice de naziréat ou de Pâque, le frontal provoquera le pardon si le sang d'aspersion est devenu impur (et a été répandu en cet état sans le savoir) ; mais ce même pardon n'est pas

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. Selon le commentaire *Qorban 'Eda*, il y aurait le risque de cette pénalité pour avoir mangé des saintetés à l'état impur. 3. Tr. *Horaïoth*, I, 6 (f. 46a). 4. Vu l'invalidité, il faudra offrir le sacrifice à la 2e Pâque.

applicable à l'impureté inhérente au sacrificateur. S'il survient une impureté du sol (de se trouver au-dessus d'une tombe sans avoir pu le prévoir), le porteur du frontal (le grand-prêtre) causera le pardon.

La Mischnâ (disant que le grand-prêtre, par le frontal, obtiendra le pardon pour le sang d'aspersion devenu impur) parle du cas où ce sang se trouvait déjà dans le vase lorsque l'impureté est survenue ; mais s'il est devenu impur au moment de la réception (dès son écoulement de la gorge), cet acte équivaudra à la réception de l'eau (il n'a pas de valeur légale, et il n'y a pas lieu à pardon). D'où sait-on que le même pardon est applicable en cas de doute d'une impureté cadavérique [1] survenue par le sol? C'est que, dit R. Jacob b. Aḥa au nom des rabbins, comme il est écrit (Nombres, IX, 10) : *ou sur une route lointaine pour vous*, il s'agira, à l'instar de celle-ci, seulement d'objets découverts, à l'exclusion d'une tombe ignorée, enfouie dans le sol (pour celle-là, on ne sera pas tenu d'ajourner la seconde Pâques, comme l'exigent d'autres impuretés). On le sait donc bien pour l'accomplissement du sacrifice pascal ; comment le sait-on aussi pour les Naziréens ? On le déduit, selon R. Yoḥanan au nom de Rab, de ce qu'il est écrit (ibid. VI,9) : *s'il meurt quelqu'un auprès de lui* : comme ce décès « auprès de lui » a lieu à découvert, il s'agira de même, exclusivement d'objets découverts, à l'exclusion d'une tombe enfouie dans le sol, non à découvert. Est-ce que le même pardon par le frontal a lieu, si l'assemblée est devenue impure pour s'être trouvée au-dessus d'une tombe inconnue? (Pourra-t-elle manger la chair?) Oui, par *a fortiori* : si, pour le particulier, le cas d'une impureté connue est sans valeur (au point d'entraîner l'ajournement à la seconde Pâque), tandis que celle du doute provenant du sol cède devant la solennité pascale ; à plus forte raison celle-ci cède s'il s'agit d'un sacrifice du public, pour lequel même une impureté connue d'avance n'obvie pas à l'accomplissement du sacrifice pascal. Mais, fut-il objecté, il arrive parfois que telle mesure moins sévère pour le particulier, le sera davantage pour le public (et il n'y a donc pas lieu de raisonner par *a fortiori*). Ainsi, l'allègement pour le particulier consiste en ce que, si l'impureté a été révélée avant que le sang ait été versé, on suppose qu'elle n'est survenue qu'après ce fait, afin de maintenir la validité du sacrifice, et de ne pas obliger le propriétaire à recommencer lors de la seconde Pâque ; tandis qu'à l'égard du public, la gravité est telle que si cette impureté est révélée avant l'aspersion du sang, elle est considérée comme survenue après cet acte, de façon que la consommation de la chair (qui serait permise auparavant) devient interdite. De même, il y a un cas d'allègement pour le Nazaréen pur, en ce que si cette impureté du sol lui est révélée avant qu'il ait versé le sang, on la suppose connue après cet acte, de façon à ce que (une fois libéré de toutes ses obligations) il n'ait plus à offrir de sacrifice d'impureté ; tandis qu'à l'égard du Nazaréen impur, il y a cette aggravation que si cette impureté du sol est connue après

1. Jér., tr. *Nazir*, IX, 2 (f. 57c).

l'aspersion du sang, on considérera ce fait comme une impureté nouvelle, et il faudra offrir un sacrifice de pardon pour chaque impureté, puisqu'un enseignement le prescrit formellement pour chaque cas nouveau. Est-ce que le même pardon par le frontal est aussi applicable au sacrificateur de l'agneau pascal devenu impur par une tombe imprévue dans le sol? Oui, par *a fortiori* : pour les maîtres, le sacrifice offert en vue des vieillards, ou des malades (qui n'en mangent pas) n'aura pas de valeur, tandis qu'il sera acceptable en cas de doute sur la présence d'une tombe dans le sol; à plus forte raison, l'acte accompli dans ce dernier cas sera valable à l'égard du sacrificateur, qui pourra remplir son office même s'il est malade, ou vieux. Cela ne prouve rien, fut-il répliqué; car, pour les maîtres, bien d'autres impuretés peuvent les atteindre pendant le cours de l'année, sans obstacle à l'envoi des sacrifices, tandis que le cohen servant devra cesser l'office à la moindre impureté; et, en raison de cette aggravation, il en sera sans doute de même pour l'impureté cadavérique du sol, lors du sacrifice pascal. Quelle sera donc la règle? R. Nahman répond au nom de R. Mena : de l'expression « pour vous » (ibid), qui est au pluriel, on déduit que l'ajournement a lieu, tant pour l'impureté personnelle au maître que pour celle du cohen devant le servir [1]. On sait donc quelle est la règle pour l'agneau pascal; comment la déduire à l'égard du Naziréen? R. Yossé dit au nom de R. Hisda : on avait supposé dans l'assemblée des études que l'expression (susdite) « auprès de lui » a pour but d'exclure de la règle relative à la pureté du naziréen le cohen qui offre le sacrifice; mais comme il a été enseigné ensuite que la règle est la même pour le naziréen comme pour la Pâque, cela prouve que les déductions à tirer sont également semblables. On considère comme tombe dans le sol [2] un cadavre enterré dans du chaume, ou de la paille, ou dans de la terre, ou dans des cailloux; mais s'il est enfoui sous l'eau, ou sous une grotte, ou dans une fente de rocher, il ne sera pas considéré comme tel. Voici la règle générale à ce sujet : chaque fois qu'il s'agit d'un objet qu'il n'arrive jamais d'enlever, le cadavre est considéré comme tombe ignorée dans le sol; au cas contraire, il sera considéré comme tel. Puisqu'il arrive que l'on enlève la paille ou le chaume, il faut en conclure que la règle comprise dans cette classe est contraire à l'enseignement de R. Yossé — [3].

On appelle tombe ignorée du sol celle dont personne n'a le souvenir. Mais n'y a-t-il pas à craindre que quelqu'un au bout du monde en a connaissance, avec la présomption que cet individu au loin vit encore? On peut répondre avoir trouvé le cadavre entouré de ses richesses (preuve de mort subite).— On a enseigné que l'annulation d'une impureté par suite d'une tombe ignorée du sol n'a lieu que pour celle qui provient d'un cadavre. N'en sera-t-il pas de même à plus forte raison pour celle qui a une origine répugnante (la gonor-

1. Le pardon par le frontal lui sera acquis dans le cas d'impureté par le sol.
2. Avec ses conséquences légales. 3. Suit un passage reproduit du tr. *'Eroubin*, VII, 3, traduit t. IV, p. 274.

rhée)? Car, si un mort, à l'égard duquel il n'y a pas la question du contact par le coucher ou l'action d'être assis, la particularité de la tombe ignorée est applicable; à plus forte raison, il devrait en être de même pour l'homme atteint de gonorrhée, qui comporte la situation de couché ou d'assis? Précisément, c'est pour exclure ce dernier cas qu'il a été dit : la particularité de la tombe ignorée dans le sol est seulement applicable à l'impureté provenant d'un cadavre (l'homme atteint de gonorrhée doit ajourner le sacrifice de l'agneau à la seconde Pâque). On a enseigné ailleurs [1] : Tout sacrifice dont le sang aura été recueilli par un étranger (simple israélite, non cohen), ou par un servant au premier jour de son deuil, ou par celui qui s'est purifié le même jour (dont la purification ne sera achevée qu'au soir), ou un cohen n'ayant pas sur lui tous les vêtements officiels dus, ou ayant omis de se laver les mains et les pieds avant cet office, ou un incirconcis (par suite du décès de ses frères), ou le cohen impur, ou celui qui est assis ou debout sur un ustensile (qui le sépare du sol pavé), ou sur un animal, ou sur son voisin, n'aura pas de valeur. Les savants du midi expliquent que, par l'impureté signalée ici, on entend parler de celle de la gonorrhée, ou d'une plaie lépreuse; mais le cohen impur par suite de contact à un cadavre, ne profane pas le sacrifice (lequel sera valable), de même que s'il est seulement impur par cette dernière cause, il lui sera permis, en vue du public, d'égorger l'agneau pascal. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch à ces savants du midi, ne peut-on pas au contraire déduire l'interdiction de ce cas par *a fortiori* : si, pendant les jours ordinaires de l'année, les propriétaires ont cet avantage de pouvoir envoyer leurs sacrifices au Temple malgré toutes leurs impuretés, ils éprouvent par contre le désavantage pour l'impureté cadavérique de devoir alors ajourner l'agneau pascal à la seconde Pâque; à plus forte raison, le servant, qui le reste de l'année ne peut pas sacrifier s'il est atteint d'une impureté quelconque, ne devrait pas non plus pouvoir offrir l'agneau pascal en cas d'impureté par un cadavre? En outre, Rabbi n'a-t-il pas enseigné que le grand-prêtre, par le frontal, provoque le pardon pour l'impureté arrivée au sang, non pour celle qui atteindrait le corps même (du servant)? On ne saurait dire qu'il est question dans cet enseignement d'une impureté par gonorrhée ou par lèpre, puisqu'il a été dit (à la fin) : en cas d'impureté par une tombe ignorée dans le sol, le frontal cause le pardon. Que répliquent lesdits savants du midi à cette Mischnâ? Ils répondent que le corps dont il est question là s'entend du maître, non du cohen (en ce cas, le frontal ne provoque pas de pardon); quant au sacrifice dû par le naziréen, même pour le sacrificateur devenu impur, il n'y a pas de pardon par le frontal (en raison de l'invalidité d'une telle offrande à l'égard du maître). Est-ce à dire que, selon R. Simon b. Lakisch, il n'y a pas de différence entre le maître et les sacrificateurs (que pour tous deux, en cas d'impureté du corps, il n'y a pas de pardon)? Non, répond R. Jérémie, contre ce raisonnement par *a fortiori* R.

1. Tr. *Zebahim*, II, 1.

Simon b. Lakisch oppose une objection, car ils peuvent dire ceci : les maîtres offrent ce désavantage que l'égorgement de l'agneau pascal accompli pour un vieillard ou un malade est nul, tandis que le servant a cette supériorité sur les maîtres que s'il est vieux ou malade son sacrifice est valable ; or, lorsqu'un raisonnement par *a fortiori* est réfuté par une objection, il devient nul. D'autre part, dit R. Ḥanania, on peut aussi opposer une objection à ce raisonnement, en disant ceci : pour les maîtres, l'omission de la circoncision des fils et des serviteurs est un obstacle au sacrifice de l'agneau pascal ; tandis qu'elle n'est pas un obstacle pour le cohen (elle ne l'empêche pas d'égorger ce même sacrifice), et, par suite de cette objection, ledit raisonnement tombe. R. Issac b. Goufta objecta aux dits savants, en présence de R. Mena : comment peut-on comparer le cas du cohen offrant un sacrifice de particulier, pendant toute l'année, à celui du sacrifice public pascal, puisque l'impureté d'un particulier à Pâques (entraînant forcément l'ajournement au 14 Iyar) n'a pas d'analogie avec le même cas public (qui alors ne sera pas ajourné) ? En outre, R. Mena leur demanda : par cohen impur, dont il est question dans ledit enseignement, on entend nécessairement celui qui est impur par la gonorrhée ou la lèpre, dont le pardon n'est pas encore accompli (défectueux sous ce rapport) ; or, il a été enseigné que le cohen imparfaitement pur est inapte au service ; et s'il profane le sacrifice, bien qu'il ait déjà pris un bain de purification (dont l'effet sera complet plus tard), à plus forte raison il le profane avant de s'être purifié, et à quoi bon parler du cohen impur ? De même, dans quel cas s'agit-il du cohen purifié le même jour (inapte encore au service avant le coucher du soleil) ? Il ne saurait être question des suites de l'impureté par contact d'un mort ; puisqu'un cohen impur de cette façon ne profane pas les sacrifices, à plus forte raison il ne les profane pas après un commencement de purification de ce contact ; et il ne saurait pas non plus être question du contact d'un ver, car une telle impureté est encore moins grave que le contact d'un mort ? R. Samuel répond au nom de R. Judan qu'il s'agit d'un cohen purifié du même jour, non pour avoir été atteint lui-même de gonorrhée, mais pour avoir touché à un tel homme (cas moins grave, mais qui exige néanmoins l'attente jusqu'au soir, sous peine de profanation). Les rabbins de Césarée expliquent (selon lesdits savants du midi, que toute la Mishnâ traite du cas de gonorrhée) : celui qui est purifié du même jour n'a vu qu'une émission (spermae), n'étant impur qu'un jour ; l'impur est celui qui en a vu deux (pour ce cas plus grave, on n'est pur, qu'après 7 jours d'attente) ; enfin, celui qui en a vu trois est soumis (comme vrai gonorrhéen) à l'obtention d'un pardon (au devoir d'offrir un sacrifice). Est-ce que, selon l'opinion de ces savants du midi, celui qui a touché au gonorrhéen ressemble à celui qui en est atteint lui-même ? (Subit-il les mêmes lois ?) On peut répondre à cette question d'après ce que R. Eliézer au nom de R. Oschia a déjà déduit (ci-dessus, § 5) du verset (Exode, XXVIII, 38) : *Aron supportera le péché des consécrations ;* la faute inhérente aux victimes offertes sera achetée par le frontal, non celle des desservants. Or, pour le sang qu'il s'agit de

verser à l'autel il ne saurait y avoir le péché de gonorrhée, mais celui d'avoir touché celui qui en est atteint; de même, par contre, la faute des desservants consiste même dans le contact de celui qui est atteint de gonorrhée (sans l'être eux-mêmes, et le pardon par le frontal ne leur est pas applicable). Cela prouve que si l'assemblée réunie pour offrir l'agneau pascal est seulement impure par contact des gonorrhéens, elle n'offrira pas le sacrifice en cet état impur (et s'ajournera à la seconde Pâque).

8. Si l'agneau pascal est devenu entièrement impur ou en majeure partie, on le brûlera devant le sanctuaire avec le bois de l'autel. Si la moindre part est devenue impure, ainsi que le reliquat (après minuit), on le brûlera dans sa propre cour, ou sur son toit en se servant de son bois. Les avares le brûlent (en ce cas) devant le sanctuaire pour profiter du bois de l'autel (sans user le leur).

R. Hama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : on est tenu de le brûler ainsi, afin de proclamer en public la faute commise à cet égard (le défaut de soin qui a laissé survenir l'impureté). Si l'on offre de le brûler devant l'autel en employant son propre bois, il va sans dire que c'est interdit et qu'on ne l'écoute pas (pour ne pas rendre honteux celui qui n'en n'a pas) ; s'il offre de le brûler sur son toit, on ne l'écoute pas à plus forte raison (puisqu'il échapperait ainsi à la réprimande publique). Selon R. Jérémie au nom de R. Ila, on brûle la majeure partie impure avec du bois de l'autel, afin de faire ressortir qu'au cas suivant (s'il s'agit seulement d'une moindre part impure), l'avare seul emploiera le bois consacré ; et ce qui le prouve, c'est que nulle part on ne lui attribue cette désignation d'avarice (en un tel cas), comme on le fait ici (afin de le blâmer, sans empêcher toutefois la combustion). Quant à ce qui est dit plus haut (III 8), que si après être sorti de Jérusalem on s'aperçoit avoir de la viande sacrée en main, on la brûlera en tous cas au sanctuaire avec du bois de l'autel, c'est une facilité accordée à cet homme à titre d'hôte, ou voyageur (considéré comme étranger, dépourvu de bois). R. Yohanan dit [1] : il y avait une tour sur la montagne du Temple, que l'on nommait Bira. Selon R. Simon b. Lakisch, on donnait ce nom à toute la montagne sainte, selon ce verset (I, Chroniques, XXIX, 19) : *d'établir un parvis et de construire le sanctuaire, que j'avais préparé* (terme applicable à toute la montagne).

9. Dès que l'agneau pascal a été emporté hors de Jérusalem, ou s'il est devenu impur, on le brûlera aussitôt (le même jour du 14 nissan); mais si le maître est devenu impur, ou s'il est mort, il faut attendre pour brûler la victime, qu'elle ait changé d'aspect [2]. R. Yohanan b. Broqa dit de la brûler aussi de suite, puisque cette chair n'a pas de consommateurs.

1. B., tr. *Zebahim*, f. 104b. 2. Le texte mischnique du *Talmud Babli* ajoute : « on le brûlera le 16. »

On a enseigné [1] que R. Ḥiya explique ainsi les distinctions établies par la Mischnâ : si la défectuosité est inhérente au corps même de la victime, on la brûlera aussitôt ; mais si c'est par suite du décès, ou de l'impureté des maîtres, c'est un défaut indirect, qui n'entache pas l'animal lui-même, et, dès lors, il faut attendre un changement d'aspect (comme p. ex. le défaut du reliquat, se produisant dès le lendemain matin et entraînant la combustion). R. Yossa dit qu'un enseignement dit formellement : au premier cas de la Mishnâ, le corps même de l'animal est devenu défectueux, et il faudra le brûler de suite ; au second cas, le défaut inhérent à autrui ne l'entache pas, et l'on attendra un changement d'aspect. R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina que R. Néhémie (dans l'enseignement qui va suivre) et R. Yoḥanan b. Broqa (dans notre Mishnâ) exprimant au fond le même avis : il a été enseigné (au sujet du bouc expiatoire que Moïse ordonna de brûler, Lévit. X, 16) que, selon R. Néhémie, le bouc expiatoire a été brûlé en raison du premier jour de deuil (porté par Aron et ses fils pour la mort de Nadab et Abihu) ; R. Juda et R. Simon lui opposent que, loin d'avoir été brûlé pour cette cause, il l'a été par suite du contact d'impureté avec les cadavres [2]; car, si c'était la cause du deuil, ce n'est pas un bouc seul qui eût été brûlé, mais tous les trois devant être offerts en ce jour (celui de la néoménie, celui de Naḥschôn, et celui de la consécration officielle, qui avait lieu à ce moment) ; ou bien encore, comme Pinḥas était présent, sans être en deuil, ce cohen aurait pu le consommer, et il n'y pas lieu de le brûler ; ou bien encore, même pour les gens en deuil, ce bouc devenait un objet permis après l'arrivée de la nuit.

Pourquoi, selon l'opinion de R. Néhémie, la loi ne dit-elle pas de brûler les deux autres boucs, en les énumérant? En effet, selon lui, tous trois ont été brûlés (et l'on trouve, dans le verset précité, une allusion aux trois). Quant à l'objection faite, que Pinḥas aurait dû pouvoir manger les boucs et les préserver de la combustion, on la résout en disant qu'à ce moment il n'avait pas encore reçu l'investiture de la prêtrise (comme il l'eût après le meurtre de Zimri, qui mit fin à la peste). Enfin, Aron n'avait pu en manger dès le même soir, car R. Néhémie est d'avis que la loi du deuil est applicable aussi à la nuit. R. Jérémie dit : leur avis est aussi partagé par R. Yossé le galiléen (dont il sera question plus loin). On a enseigné ailleurs [3] : Si l'on a reçu le sang d'un sacrifice expiatoire dans deux verres, dont l'un s'est vidé hors du parvis, celui de l'intérieur conserve sa valeur (de façon à maintenir la validité du sacrifice); si l'une de ces parts de sang a coulé vers l'intérieur, selon R. Yossé le galiléen, l'externe reste valable pour l'aspersion (et le sacrifice conserve sa valeur), mais selon les autres sages, le tout est impropre ; car, dit R. Yossé le galiléen, si au dehors qui est une place pour laquelle la pensée seule (l'intention de l'y verser) rend le sang impropre, on ne considère pas comme sorti (placé au dehors) le reliquat resté à l'intérieur ; à plus forte raison pour l'intérieur, à l'égard duquel la

1. Tossefta à ce tr., ch. 6. 2. On l'a donc brûlé pour un défaut inhérent au maître, selon l'avis de R. Yoḥanan b. Brôqa. 3. Tr. *Zebahim*, VIII, 12.

pensée (l'intention de l'y verser) ne le rend pas impropre, le reliquat externe ne doit pas être considéré comme entré, et doit pouvoir servir à l'aspersion. S'il a été importé à l'intérieur pour servir au pardon, ce sang devient aussitôt impropre, même avant d'avoir servi, dit R. Eliézer; selon R. Simon, c'est seulement après la cérémonie que ce sang devient impropre. R. Juda dit : si on l'a importé par mégarde, ce sang est valable. Pour tous les sangs impropres qui ont été répandus sur l'autel, le frontal ne suscite pas le pardon, sauf pour le cas d'impureté, seul objet dont parle le verset où il est question de pardon par le frontal[1], mais il ne rachète pas la faute de la mise du sang au dehors. R. Éléazar dit qu'il y a encore cette différence entre R. Yossé le galiléen et les autres sages : selon le premier, le sang se trouvant à l'intérieur n'est qu'un défaut indirect, n'empêchant pas la validité du sacrifice, puisque selon lui s'il y a une partie au dehors, la validité subsiste; selon les autres sages, c'est un défaut direct inhérent au corps même du sang, puisque même la partie restée sur place, selon eux, devient défectueuse par le déplacement du reste. Les rabbins justifient leur avis, en expliquant ainsi ce verset (Lévit, X, 18) : *puisque le sang n'a pas été apporté à l'intérieur du sanctuaire, vous deviez pouvoir le manger;* ils disent que s'il n'y a pas eu une partie de sang transportée à l'intérieur, il est autorisé pour le service[2]; si donc une partie se trouvait à l'intérieur, on eût bien fait de brûler le tout. R. Yossé le galiléen au contraire explique ce même verset autrement; comme tout le sang ne se trouvait pas à l'intérieur, « on devait pouvoir le manger; » et seulement si tout le sang se trouvait à l'intérieur, on eût bien fait de brûler le sacrifice. Or, les rabbins se fondent sur ce qu'il est dit (ib. VI, 23); *tout sacrifice expiatoire dont on aura apporté du sang sera consumé*, n'y eût-il qu'une partie du sang. R. Yossé le galiléen au contraire invoque le verset (ib. X, 18) : *puisque le sang n'a pas été apporté à l'intérieur du sanctuaire*, soit le tout; quant au verset précité (VI, 23), il est applicable à ce que, selon un enseignement, R. Yossé dit : tout le chapitre biblique (où il est question de combustion du sacrifice) se rapporte seulement aux taureaux, ou aux boucs, qui doivent être entièrement brûlés comme sacrifices d'expiation intérieure (non à ceux du dehors), afin d'indiquer qu'en cas de consommation de ces victimes on est coupable d'avoir transgressé une défense négative, et d'enseigner que s'il leur arrive un défaut, on les brûle dans le Temple même (non hors du camp). Mais, lui objectèrent les autres sages, comment d'après toi sait-on qu'un sacrifice expiatoire externe devient impropre si son sang a coulé à l'intérieur? Ce n'est pas de ce verset (VI, 23), que l'on tire cette déduction, mais de celui qui dit (X, 18) : *puisque le sang n'a pas été apporté à l'intérieur du sanctuaire*, etc.; or, on n'y emploie pas l'expression « du sang » (en partie), mais le terme « le sang, » soit en entier. Cette réponse est faite seulement selon R. Akiba, qui admet l'interprétation que si une partie « du sang » est déplacée, non le tout, il faut le brûler (d'après R. Yossé, on tire cette déduction du verset Lévit. X, 18).

1. Jér., tr. *Yôma*, II, 1 (f. 39c). 2. Sifra à Lévit., n° 8.

10. Les os, les nerfs et le reliquat doivent être brûlés le 16 Nissan ; et si le 16 se trouve être un samedi, on les brûlera le lendemain 17, car cette combustion n'est pas assez grave pour l'emporter sur les solennités du samedi ou des jours de fête.

Quant à l'os qui n'a pas de chair sur lui, R. Yoḥanan interdit de le briser ; R. Simon B. Lakisch le permet. Mais, objecta R. Yoḥanan à son interlocuteur, notre mischnâ ne dit-elle pas : « les os, les nerfs et le reliquat doivent être brûlés le 16 Nissan, » ce qui implique forcément l'os dépouillé (sans quoi, s'il restait de la chair, elle serait condamnable comme reliquat), et s'il était permis de le briser (comme le prétend R. Simon B. Lakisch), pourquoi ne pas le casser au lieu de le brûler ? C'est que la moelle qui y est contenue constitue un reliquat destiné à la combustion. Mais pourquoi ne pas la brûler (puisqu'elle seule constitue le reliquat), afin de pouvoir ensuite tirer parti de l'os ? On a voulu indiquer que, même pour retirer une partie devenue impropre, on ne brisera pas d'os de l'agneau pascal. R. Eléazar dit : il n'est pas nécessaire de recourir à cette explication, admettant même qu'un tel retrait est permis ; et R. Simon b. Lakisch justifie le refus de pouveir briser l'os selon l'avis de R. Jacob, qui est d'avis qui si un os a eu une heure d'aptitude au culte (qu'il y était apte en principe) et plus tard il est devenu impur, il est défendu de le briser. R. Imi au nom de R. Eliézer explique pouquoi la Mischnâ prescrit de brûler au 16 Nissan les os, les nerfs et les restes, parce qu'en les brûlant plus tôt, on serait aussi coupable que d'avoir brisé l'os. Samuel dit : il est permis au besoin de compter pour une part (afférente à l'un des associés de l'agneau pascal) la moelle de la tête, ou la cervelle, non celle qui est à l'intérieur des os ; la première est admise, parce qu'on peut la retirer à travers l'oreille, tandis que c'est impossible, pour la seconde, sans briser l'os. R. Yoḥanan permet de mettre en compte cette dernière moelle (parce qu'il permet au besoin de brûler l'os pour le retrait, sans que ce soit équivalent au bris). R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan le défend en principe, mais l'admet en cas de fait accompli. Puisque R. Yoḥanan l'admet en cas de fait accompli, pourquoi ne dit-il pas de brûler l'os (ce qui n'équivaudrait pas au bris), afin de porter la moelle en compte ? On craint la perte de cette part sacrée, si par mégarde tout brûlait. D'après Samuel, on devrait pouvoir brûler le reliquat de moelle dans l'os et tirer profit de ce dernier ? C'est interdit, parce qu'il partage l'avis de R. Jacob qui dit : si un os a eu une heure d'aptitude au culte et plus tard il est devenu impur, il est défendu de le briser —[1].

R. Aboun b. Hiya dit : lorsque la Mishnâ dit de pouvoir brûler même le soir du 17 ce qui a été ajourné jusque là, elle se conforme à l'avis de R. Ismael ; comme il dit à l'égard de l'enfant à circoncire qu'après avoir laissé passer le temps fixé par la loi, il est permis de le circoncire, aussi bien le jour que la nuit ;

1. Suit une phrase que l'on trouve déjà au tr. *Sabbat*, II, 1 (traduite t. IV, p. 29).

de même ici, comme le temps de la combustion est passé, on pourra brûler les dits objets, soit le jour, soit la nuit.

11. Toutes les parties susceptibles d'être mangées dans le bœuf (déjà durcies) peuvent aussi être consommées dans l'agneau le plus tendre, ainsi que les pointures de l'épaule et les tendons, ou cartilages. Celui qui brise un os d'un agneau pascal pur sera passible de la pénalité des 40 coups de lanière ; mais on n'encourra pas cette peine si l'on en laisse, fût-il pur, ou si l'on brise un os de l'agneau devenu impur.

Les nerfs tendres (qui durciront plus tard) peuvent, selon R. Yohanan, être comptés à titre de viande comestible[1]; selon R. Simon b. Lakisch, ils ne compteront pas comme tels (en raison de leur état futur). Mais, objecta R. Jacob b. Aha au nom de Zeira, est-ce que R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch ne sont pas en opposition ici avec leur discussion exprimée ailleurs ? Puisqu'il est dit[2] : « Voici les corps dont la peau rend impur à l'égal de la chair même, savoir la peau humaine et celle du porc domestique ; R. Yossé y comprend aussi la peau du sanglier, ou la peau qui recouvre la bosse encore tendre du chameau (n'ayant pas encore porté de charge), celle qui se trouve sur la tête du veau, ou celle de la fente des sabots, ou celle de la matrice, ou celle d'un fétus, ou celle de la partie charnue sous la queue de l'animal, ou la peau « du hérisson, du crocodile, de la salamandre, de la limace » (Lévit. XII, 30); selon R. Juda, l'avant-dernière espèce est l'égale de la taupe (dont la peau est distincte de la chair). Toutefois, si l'une de ces peaux a été tannée, ou si on les a seulement étendues en vue de la tannerie, elles restent pures (non susceptibles d'impureté), sauf la peau de l'homme. R. Yohanan b. Nouri dit : les huit espèces de reptiles énoncés dans la loi (ib. XXI, 29), sont munies de peaux. Toutefois, dit R. Yohanan, il est vrai qu'il y a égalité entre la peau et la chair au point de vue de la défense d'en manger et de l'impureté ; mais cela ne va pas jusqu'à entraîner la pénalité des coups de lanière, comme c'est le cas pour la charogne, en cas de consommation (en raison de la dureté future). » Or, Rabbi nous a enseigné une Mischnâ complète (anonyme), sans établir de distinction entre l'interdit, ou la peine des coups de lanière, ou l'impureté (sous toutes ces faces, donc, il considère la peau à l'égal de la chair, contrairement à sa théorie). De même R. Simon b. Lakisch se contredit, puisqu'ailleurs il considère la peau à l'égal de la chair (considérant son état actuel), tandis qu'ici il ne la considère pas ainsi ? Il y a cette différence, répond R. Juda b. Pazi, qu'ailleurs il s'agit de peau, laquelle durcira certainement, tandis qu'ici il s'agit de nerfs durcissant moins. N'est-ce pas d'autant plus une contradiction à l'égard de R. Simon b. Lakisch ? Puisqu'ailleurs où il s'agit de peau devant durcir plus tard, elle est considérée pourtant comme de la chair ; à plus forte raison, devrait-il en être de même des nerfs, qui durcissent moins ?

1. Le commentaire a le vieux mot français : *tendrons*. Cf. Jér., tr. *Synhédrin*, VIII, 2 (f. 26a). 2. Jér., tr. *Sabbat*, XIV, 1 (t. IV, p. 149); tr. *Houllin*, IX, 2.

(Pourquoi donc ne comptent-ils pas pour une part à manger)? C'est que, dit R. Abin, R. Simon b. Lakisch déduit de l'expression «vous mangerez la chair» (Exode XII, 8), que l'on ne mangera pas de nerfs (il ne met pas leur qualité en question). Les rabbins de Césarée disent que R. Ḥiya et R. Issi diffèrent d'avis au sujet de cet énoncé de R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : le premier intervertit les avis exprimés par ces deux rabbins (attribuant l'avis d'un interlocuteur à l'autre); le second adopte la version qui vient d'être exposée ici. Le premier, admettant l'interversion des opinions, n'a pas à réfuter les objections présentées (n'ayant plus de désaccord à justifier).

De combien sera la brisure d'un os à l'agneau pascal, pour que l'on soit coupable? Selon R. Yossé ou R. Zeira au non de R. Yoḥanan, elle sera telle, que la main, en frôlant cette rupture, s'écorcherait. R. Yôna ou R. Zeira et R. Aba disent tous deux quelle mesure a été adoptée : le premier adopte pour mesure que la main s'écorche en passant; le second fixe pour mesure même l'arrêt de l'ongle[1]. D'après ce dernier avis, c'est à plus forte raison interdit si la main s'écorche en y touchant; mais le premier avis, parlant seulement de la main écorchée, n'implique pas l'accroc de l'ongle. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch admettent tous deux que l'on est seulement coupable pour le bris de l'os s'il y a de la chair, et si c'est du côté où celle-ci se trouve. S'il en est ainsi, objecta R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Samuel b. Aba, on ne serait jamais coupable de bris, à moins d'avoir écrasé l'os sous une pierre (ce qui n'est guère admissible). Comme il est dit (ibid.) : l'os, on en déduit qu'il y a culpabilité pour chaque os brisé (même en plusieurs ruptures). Ceci est vrai (qu'il y a une seule faute pour chaque os), s'il n'y a eu qu'un avertissement; mais s'il y a eu plusieurs avertissements pour le même os, comme p. ex. si après l'avoir brisé une première fois, malgré l'avertissement, on le brise une seconde fois, on est deux fois coupable. Mais, demanda R. Jérémie, n'est-ce pas en contradiction avec R. Simon b. Lakisch, qui permet de briser un os sur lequel il n'y a pas de chair? Non ; il veut seulement dire qu'une telle rupture n'entraîne pas la pénalité des coups, mais elle est interdite.

« On n'encourra pas cette peine, dit la Mischnâ, si l'on en laisse, fût-il pur, ou si l'on brise un os de l'agneau devenu impur. » Cette restriction de la Mischnâ, dit R. Aboun au nom de R. Éliézer, est applicable au cas où, dès le principe, l'agneau pascal a été offert à l'état impur; mais si l'état impur n'est survenu qu'après la présentation, on tient compte de la pureté primitive, et la rupture d'os entraîne la pénalité des coups. Mais, objecta R. Yoḥanan à R. Simon b. Lakisch, n'est-il pas dit plus loin (§ 12) que si une partie de membre dépasse l'enceinte, l'on coupe cette partie jusqu'au contact de l'os, puis on le pèle jusqu'à ce que l'on atteigne la jointure, d'où l'on coupe cette partie en la brisant; pourquoi donc n'est-ce pas permis au milieu de l'os (du moment qu'il n'y a plus de chair au-dessus)? C'est interdit à cause de la moelle qui s'y trouve. Mais pourquoi, en enlevant cette chair de l'os, ne pas s'arrêter

1. B., tr. *Houllin*, 17b.

à la jointure, en la brisant? C'est interdit par crainte d'une rupture de l'os sous de la chair.

12. Si une partie de membre dépasse l'enceinte (qui lui est assignée), l'on coupe cette partie jusqu'au contact de l'os, puis on le pâle jusqu'à ce que l'on atteigne la jointure, d'où l'on coupe ce qui dépasse. Pour les saintetés autres que l'agneau pascal, dont il n'est pas défendu de briser les os, on le rompt par un coup de hache. Ce qui se trouve à partir du battant de la porte, vers l'intérieur, est considéré comme étant au-dessus; si c'est tourné vers l'extérieur, on considère cette partie comme externe. Enfin, ce qui est placé dans les meurtrières de l'enceinte de Jérusalem, ou sur l'épaisseur du mur, est considéré comme à l'intérieur.

R. Simon et R. Josué b. Lévi disent au nom de Bar-Padieh : deux parties (d'une demi-olive chacune), dont l'une se compose de sacrifice rejeté (par suite d'une pensée défectueuse) et l'autre de reliquat arriéré, seront jointes pour constituer l'impureté des mains[1]; elles n'entraîneront de pénalité, en cas de consommation, qu'en ayant au moins la mesure d'une olive. Est-ce qu'elles rendent l'oblation impropre à la consommation par leur contact? Oui, par *a fortiori* : si elles rendent impures les mains, qui à leur tour entacheraient l'oblation; à plus forte raison leur contact direct la rend impropre. Comment considérera-t-on le défaut survenu à une sainteté de dépasser la limite sacrée? Rendra-t-elle aussi les mains impures par son contact, ou non? Or, si l'on admet qu'un tel contact rend les mains impures (à l'instar du rejet de sacrifice, ou du reliquat), il faudrait dire que le rejet et le reliquat ne rendent pas l'oblation impropre au manger (ni d'autres consécrations); si au contraire il est admis que ces derniers rendent impropre l'oblation, il faudrait prévenir que le défaut de dépasser l'enceinte ne ressemble pas à ceux du rejet et du reliquat; car, s'il n'en était pas ainsi (que l'excédant, une fois impur, propage aussi l'impureté), on devrait dire aussi que la partie restée à l'intérieur devient impure du même coup? Anssi, R. Abin dit que le rejet et le reliquat rendent l'oblation impropre, de même que le défaut d'excédant la rend impure; quant à la propagation de l'impureté à la partie interne (quoique cachée), elle est seulement admise selon R. Méir, tandis que la présente Mischnâ exprime l'avis des autres sages. Mais R. Yoḥanam n'a-t-il pas dit[2] que si un objet impur est déchiré, il n'est plus considéré comme adhérent dès que la majeure partie est détachée, et il sera dès lors pur? De même ici, puisque la majeure partie est coupée, on devrait la considérer comme détachée, non cachée, et c'est par le contact qu'elle rendrait la partie interne impropre au service? Non, répond R. Ḥanania, il s'agit du cas où l'on coupe par fragments (non le tout), que l'on rejette au fur et à mesure. R. Aba dit au nom de R. Juda : on ne considère pas comme sacré l'espace situé au-dessous des portes de Jérusalem; de cette façon, dit R. Jérémie au

1. Cf. ci-après, X, 7 (9); B., tr. *Méila*, 17b. 2. B., tr. *Ḥoullin*, f. 123b.

nom de R. Samuel b. Isaac, les lépreux (tenus de se retirer hors du camp) pouvaient se mettre là à l'abri du soleil, en été, et de la pluie en hiver. De même, on ne considérait pas comme sacré l'emplacement qui se trouvait au-dessous du seuil de la montagne sainte, afin que les gonorrhéens puissent y trouver un abri en été contre le soleil, et en hiver contre la pluie. Mais cette analogie est-elle fondée, puisque le lépreux n'a aucune place où se refugier, tandis que le gonorrhéen en a, pouvant se mettre à l'abri dans toute la ville de Jérusalem, en dehors du camp des Lévites, ou montagne sainte ? (pourquoi donc ne pas déclarer sacrées les portes de cette dernière ?) C'est que, répond R. Yoḥanan b. Madia au nom de R. Pinḥas, puisque nous savons que les rabbins déposent leurs sandales sous la porte d'entrée de la montagne sainte [1], on en conclut que cet emplacement n'est pas consacré. R. Saul demanda à R. Ḥiya le grand comment l'on considère les toits de Jérusalem au point de vue de la sainteté ? De ce que le proverbe dit, répondit-il, « si l'on célèbre la Pâque dans la maison, les chants d'allégresse retentissent [2] au dehors », on conclut que les toits de Jérusalem sont tenus pour sacrés. R. Jérémie, R. Mescha et R. Samuel b. R. Isaac disent au nom de Rab que les toits de Jérusalem sont tenus pour profanes. Mais notre Mishnâ ne dit-elle pas : tout ce qui est à l'intérieur de la porte est considéré comme étant au dedans, et ce qui est à l'extérieur de la porte est au dehors, y compris les toits ? On peut répondre que notre Mishnâ, en englobant les toits dans l'enceinte sacrée, parle des maisons basses, dont le sommet se confond presque avec l'espace de la cour. Mais n'y est-il pas dit que les meurtrières, ou fenêtres, et le sommet de la muraille sont considérés comme situés à l'intérieur? Là aussi, fut-il répondu, il s'agit d'une maison si basse, que ses murs se confondent avec l'air ambiant de la cour. C'est conforme à ce qu'a dit R. Aḥa au nom de R. Ḥinena : par le verset *il renversa remparts et murailles* (Lament., II, 8), on voit qu'il y avait à l'intérieur de l'enceinte un petit mur bas, se confondant avec le sol. A quoi bon parler des fenêtres pratiquées dans la muraille, si même le sommet est considéré comme sacré ? Il a fallu en parler, répond R. Aḥa, pour déterminer l'état d'une fenêtre qui se trouverait au-dessus de la porte ; car, bien que l'espace situé au-dessous de la porte d'entrée à Jérusalem soit profane, la fenêtre sise au-dessus sera sacrée. Ainsi, l'on a enseigné au nom de R. Juda : les galeries situées au-dessous du Temple sont profanes, tandis que le sommet du Temple est sacré. En effet, dit R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, une Mishnâ dit formellement [3] : Il y avait une cellule servant de cabinet d'aisance, et voici la règle de convenance adoptée : si c'est fermé, on sait qu'il y a quelqu'un ; si c'est ouvert, il n'y a personne. Mais, objecta R. Yossé, est-ce que la question de besoins à satisfaire est en rapport avec l'impureté (qui ne pourrait se produire en un lieu consacré) ? Ne s'agit-il pas simplement de propreté ? D'où donc sait-on que les galeries étaient pro-

1. Tr. *Berakhôth*, IX, 8. 2. Littéralement : les chants d'allégresse brisent le toit (Schuhl, *Sentences*, p. 419). 3. Tr. *Tamid*, I, 1.

fanes? De ce qu'il est dit : s'il était arrivé un accident (pollutio) à un cohen, celui-ci se retirait par la galerie circulaire qui passait sous le Temple, où des lumières brûlaient de distance en distance, jusqu'à ce que l'on arrivait à la salle de bains. Or, si cette galerie était sacrée, au lieu de la contourner longuement, l'impur devrait la quitter par le chemin le plus court (cela prouve donc qu'elle était profane).

13. Si deux compagnies mangent du même agneau dans une seule maison, les uns peuvent se tourner d'un côté pour manger, les autres de l'autre côté (n'étant pas tenus de se joindre), et le réchaud d'eau servant à couper le vin sera placé au milieu. Lorsque le servant se lève pour verser, il avalera ce qu'il a dans la bouche avant de se retourner pour servir un membre de l'autre compagnie; puis il pourra manger de celle-ci. De même, une fiancée timide (rougissant de manger dans l'assemblée) peut se tourner pour manger (sans crainte de constituer une série à part).

Il est écrit (Exode, XII, 46) : *Tu n'emporteras pas cette chair de la maison en dehors*. Ce dernier terme explétif (*au dehors*) indique que non-seulement cette chair ne devra pas sortir de la maison, mais même pas de la compagnie. Ceci prouve, dit R. Juda, que l'on est coupable si l'on a porté de l'agneau hors de la compagnie. Mais, demanda R. Mena, si du verset « tu ne l'emporteras pas au dehors » on déduit que l'on est déjà coupable en le faisant sortir du milieu de la compagnie; à plus forte raison le serait-on pour le transport au dehors de la maison? (Et pourquoi en parler?) Il a fallu, réplique R. Imi, parler du transport en dehors de la maison, pour le cas où l'on a porté d'une compagnie à l'autre, dans deux maisons; l'on est alors deux fois coupable, 1° pour avoir enfreint la défense de le porter *hors de la maison*, 2° pour celle du transport *au dehors* (de la compagnie). Si après la constitution d'une réunion d'individus pour manger l'agneau pascal, l'un d'eux a porté au dehors l'équivalent d'une olive, il est coupable; si ce sont deux ou trois individus, ils ne sont pas coupables, parce qu'il leur est loisible de constituer un groupe à part; seulement, ils ont le tort de ne pas suivre le précepte affirmatif qui dit de le manger dans une même maison. Selon R. Simon, ce n'est pas même en opposition avec le dit précepte affirmatif, puisqu'il est écrit (ibid. 7) : *Dans les maisons où on le mangera*; ce pluriel indique que l'agneau pourra être mangé au besoin dans deux maisons. Ce n'est pas à dire que les mêmes consommateurs pourront s'installer dans deux places différentes, puisqu'il est écrit d'autre part (ib. 46) : *On le mangera dans une seule maison*; et ces déductions se justifient, en ce que l'agneau pascal pourra être mangé (en deux portions) dans deux maisons différentes, mais les consommateurs ne peuvent pas s'installer en deux places. Selon R. Simon, il est permis aussi aux consommateurs de s'installer en deux places diverses. Comment explique-t-il le verset qui dit formellement « de le manger dans une seule maison »? Cela signifie, selon lui, qu'il ne faut pas qu'une

partie de la compagnie le mange en étant placée dans l'intérieur, tandis que l'autre partie sera placée au dehors. [Même un homme seul qui aurait emporté de la compagnie l'équivalent d'une olive, s'il est assez influent pour entraîner peut-être toute la compagnie à sa suite, ne sera pas coupable d'infraction à la défense négative du transport au dehors [1]]. R. Ḥiya b. Aba demanda : à quoi bon dire que, selon R. Simon seul, un particulier qui aurait emporté une part au dehors ne serait pas en opposition avec le précepte affirmatif « de le manger dans une maison » ; ce doit être de même permis selon les autres sages, puisqu'au cas où toute la compagnie est susceptible de se laisser entraîner, on n'enfreint pas la défense négative, ni le précepte affirmatif.

Lorsque le servant placé près du four (pour surveiller l'opération de rôtir l'agneau) mange par mégarde la valeur d'une olive, s'il est habile, il en mangera à satiété (puisqu'une fois déplacé, il ne pourra plus en avoir); si les autres membres de la compagnie dont il fait partie veulent lui faire honneur, ils viennent se ranger auprès du four pour manger en commun avec lui; au cas contraire, on se contente de lui donner sa part, pour qu'il puisse terminer son repas sur place.

Là-bas (à Babylone), on a dit que la fin de l'enseignement précédent (de lui donner sa portion à part) est conforme à l'avis de R. Simon (qui permet de le manger en deux places diverses), parce que l'on n'avait pas entendu l'opinion de R. Ila, R. Issi, ou R. Eléazar au nom de R. Oschia, disant : tous reconnaissent qu'avant d'avoir commencé à manger, il est permis de découper l'agneau en deux portions, pour le manger séparément, et de même tous admettent (y compris R. Simon) qu'une fois le repas commencé, on ne devra plus se séparer pour finir de manger en une seconde place. La discussion porte seulement sur le cas où, après s'être attablés en commun, une poutre se déplace du plafond et force chacun de se sauver : selon R. Simon, chacun enlèvera sa part, et la mangera en une place distincte; selon les autres sages, chacun ne pourra pas continuer à manger le reste ailleurs. S'il en est ainsi [2], dit R. Ḥiya b. Aba ou R. Yossé b. Ḥanina, celui qui porte de cette chair au dehors ne devrait être coupable qu'au moment de la manger? En effet, déclarèrent R. Samuel et R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, la culpabilité n'a lieu qu'à ce moment. Mais, objecta R. Zeira, n'est-il pas dit que si un particulier a emporté l'épuivalent d'une olive en dehors de la compagnie, il est coupable de ce fait, sans perdre son droit de participation à ladite compagnie pour le manger; n'en résulte-t-il pas qu'il est coupable pour ce transport, même avant d'avoir mangé? Car, s'il ne l'était qu'après ce fait, à quoi bon dire qu'il conserve le droit de participer au manger? En effet, dit R. Yossé, il s'agit du cas où l'on a déjà mangé la part pascale, et pourtant l'on ne perd pas le droit de participation au manger, parce que, dès le transport au dehors, on l'a rendu inapte au culte, et la partie mangée en cet état impropre est non ave-

1. Selon le commentaire *Qorban 'eda*, la phrase entre [ ] est à effacer d'ici.
2. Si le point capital du délit consiste dans la consommation.

nue (elle devra être reprise). D'où sait-on que le fait même de le transporter au dehors rend le sacrifice impropre? De ce qu'il est dit : il peut arriver, après une première rupture d'os, qu'on le brise une seconde fois (l'on sera 2 fois coupable); mais le transport, même répété, n'entraîne qu'une culpabilité. Ceci prouve que déjà le premier transport rend l'agneau inapte au culte, et le port du reste n'a pas d'importance. Peut-être, au contraire, faut-il en déduire que l'on est seulement coupable pour le transport après en avoir mangé (voilà pourquoi le premier transport n'est pas blâmable). Il est évident que si les uns ont commencé à manger, pendant que le reste de la compagnie devenait impur, les premiers auront droit à la part des seconds et mangeront le tout; de plus, si une partie de la compagnie ayant mangé est devenue impure, qu'il reste quelques membres de ce groupe qui n'ont pas encore mangé et sont purs, ils bénéficient de tout le reste (de la part restante des autres). Mais si tous ont commencé à manger et que les uns sont devenus impurs, ceux qui sont restés purs ne bénéficient pas de la part des autres. Le droit d'un homme seul s'étend sur toutes les pièces d'une même maison (il peut se rendre de l'une à l'autre tout en mangeant); une compagnie de gens n'a pas cette faculté[1]. Mais notre Mishnâ ne parle-t-elle pas de deux compagnies mangeant dans la même maison? (ce qui semble impliquer l'occupation de deux pièces différentes dans la même maison). Il est seulement question de deux compagnies; s'il n'y en a qu'une, elle n'occupera qu'une pièce de la maison. Mais comment la Mishnâ dit-elle que le réchaud d'eau à couper le vin devra rester au milieu des groupes et que le servant, circulant au milieu d'eux, usera de certaines précautions pour manger? (ne devrait-il pas, comme individu isolé, avoir la faculté de circuler librement dans toute la maison?) Non, la place même que le servant occupe (en commençant le repas) désigne qu'il fait partie d'un groupe. Mais, fut-il objecté, n'est-il pas dit ensuite dans la Mishnâ : « la fiancée tournera la face pour manger » (sans dire pour cela que cette disposition spéciale la fait considérer comme étant d'un autre groupe, dont elle ne peut pas être détachée)? Non, répond R. Ḥiya b. Aba, c'est seulement par égard pour sa timidité qu'il lui est permis de se retourner (sans que cet acte la sépare du groupe).

CHAPITRE VIII

1. Lorsqu'une femme habite la maison de son mari et que, lors de l'égorgement de l'agneau pascal, elle a été comprise dans le groupe de son mari et dans celui de son père, elle mangera de l'agneau égorgé par son mari. Si à la première fête qui a suivi son mariage elle est allée (selon l'usage) prendre part au repas de famille chez son père et que cependant, à Pâques, elle a été à la fois comprise dans le groupe du père

1. Tossefta à ce tr., ch. 6, fin.

et dans celui de son mari, elle mangera où elle voudra. Si un orphelin a été compris dans le groupe de chacun de ses deux tuteurs, il pourra manger où il veut. L'esclave de deux associés ne pourra manger chez aucun d'eux (le soir de Pâques); sans leur consentement mutuel enfin, celui qui est à moitié esclave et à moitié affranchi (n'étant libre qu'à l'égard de l'un des associés) ne pourra pas manger chez le maître dont il dépend (envers lequel il reste soumis).

R. Yoḥanan dit[1] : pour quatre personnes manquant de pardon (dont l'état de purification sera complet par le sacrifice), on peut l'offrir sans qu'elles le sachent, savoir pour un homme ou une femme atteints de gonorrhée, ou une femme relevant de couches, ou un lépreux, aussi bien que l'homme offrira un tel sacrifice pour son enfant atteint d'un de ces maux, bien que celui-ci soit encore couché au berceau (sans discernement). On comprend qu'il soit question des maladies de gonorrhée, ou de lèpre, pouvant frapper des enfants ; mais comment parler à leur égard de couches? R. Redifa ou R. Yona n'a-t-il pas dit au nom de R. Houna[2], que si une enfant devient enceinte et accouche avant d'avoir les signes de la puberté (duo pila), elle et l'enfant meurent; si c'est après avoir atteint ce signe, elle et l'enfant vivront; si enfin elle est devenue enceinte avant ce signe et qu'elle enfante après, elle vivra et l'enfant mourra; comment donc peut-on parler d'une enfant qui accouche? Il peut arriver (d'après ce qui vient d'être exposé) d'avoir à offrir ce sacrifice pour son enfant devenue enceinte avant ce signe et devant accoucher après l'avoir eu. Mais, à partir du moment où elle a contracté une union, n'est-elle pas sortie de l'autorité paternelle, de sorte que le sacrifice offert alors pour elle par son père serait nul? En effet, la règle générale indiquée pour la fille a seulement pour but d'aviser qu'il arrivera à l'homme d'offrir le sacrifice pour sa femme sourde (inconsciente). Dans les cas énumérés par R. Yoḥanan, il n'est pas question du soupçon d'adultère, car de telles hypothèses sont inadmissibles, comme l'a dit R. Zeira ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan : si une enfant mineure mariée a commis un adultère[3], elle est considérée comme n'ayant pas de volonté (a été violée) et ne devient pas interdite à son mari ; de même, il n'y a pas à supposer d'offrande de sacrifice pour une femme sourde qui est soupçonnée d'adultère, vu l'impossibilité d'accomplir la cérémonie dans laquelle elle doit répondre au cohen : *Amen*, *Amen* (Nombres, V, 22). Toutefois, dit R. Abin, il y a une distinction à établir pour la femme soupçonnée d'adultère, et pour elle il sera loisible à l'homme d'offrir le sacrifice, pour qu'il n'y ait pas d'obstacle à suivre le précepte biblique (lors des fêtes) : *tu te réjouiras avec ta famille* (Deuteron. XIV, 26).

R. Jérémie dit au nom de R. Yoḥanan[4] : il est permis de déterminer pour

1. Jér., *Sôta*, II, 1 (f. 17d) ; B., tr. *Nedarim*, 35b. 2. Jér., *Yebamôth*, I, 2; B., ibid., 12b. 3. Jér., tr. *Sôta*, I, 2 (f. 16c). 4. Jér., tr. *Nazir*, II, 5 (f. 52a).

quelqu'un l'offrande de naziréat qu'il doit, non de la sacrifier sans son assentiment. De même, dit R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, il est permis de fixer pour son prochain le sacrifice d'expiation, dû pour avoir mangé par mégarde de la graisse interdite, non de l'offrir sans son assentiment. Enfin, dit R. Zeira au nom de R. Éléazar, il est permis d'égorger l'agneau pascal de son prochain sans le prévenir, après avoir eu toutefois son assentiment pour fixer la victime. En effet, dit R. Éléazar, la mischnâ le confirme, en disant: « lorsqu'une femme est chez son mari et que, lors de l'égorgement de l'agneau pascal, elle a été comprise à la fois dans le groupe de son père et dans celui de son mari, elle mangera de l'agneau égorgé par son mari. » Or, pourquoi est-il nécessaire de dire qu'elle mangera chez celui-ci ? Si c'est au cas où chacun instruit de ce qu'a fait l'autre insiste pour l'avoir à sa table, c'est l'habitude générale de la femme de déclarer qu'elle veut rester avec son mari? Il faut donc dire que la Mischnâ parle du cas où nul ne savait rien des projets de l'autre; en ce cas, la femme mangera avec le mari (avec lequel, en toute présomption, elle pensera rester; mais l'offre du père n'est pas acceptable, ayant eu lieu en dehors de son assentiment). Toutefois, on peut dire aussi qu'il s'agit du cas où tous sont au courant des désirs de chacun : et R. Jérémie vient dire aussi au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit de ce cas dans notre Mischnâ. Mais est-ce que l'avis précité de R. Yoḥanan (des quatre personnes pour lesquelles on peut sacrifier sans leur assentiment) n'est pas opposé à celui de R. Éléazar, qui vient de dire qu'il est permis d'égorger l'agneau pascal pour son prochain sans que celui-ci le sache, à condition qu'il ait eu connaissance de la fixation de la victime? (Pourquoi R. Yoḥanan permet-il même de le fixer sans l'assentiment d'autrui ?) C'est que le sacrifice pascal diffère du sacrifice d'expiation : l'agneau pascal pourra encore servir de sacrifice, lorsqu'il aura grandi entre le moment de la désignation et l'instant de l'égorgement ; mais une fois qu'une victime est désignée pour le sacrifice de l'expiation on ne peut plus attendre qu'elle grandisse, ni l'utiliser au pardon d'une autre faute. Quant à ce que la Mischnâ dit que la femme comprise dans deux groupes, en connaissance de cause, mangera chez son mari seul, il s'agit, selon R. Yoḥanan, du jour de fête où son père l'engage à rester avec son mari. Quel est le jour nommé ainsi [1] ? C'est, répond R. Yossa b. R. Aboun, le premier jour de fête où, après que la femme est allée chez son père celui-ci l'engage à rejoindre son mari. Si cette mesure a été suivie pour la première fête, quelle sera la règle pour la seconde fête? Sera-t-elle libre d'aller où il lui plaît? Elle sera toujours tenue de rejoindre le mari. Quelle sera la règle pour une veuve, comprise à la fois dans la famille de son mari et dans celle de son père ? On peut le savoir d'après l'enseignement suivant (à la fin) : « Si au premier jour de fête elle est allée chez son père pour prendre le repas avec lui, et qu'elle a rejoint son mari, elle pourra une autre fois aller où il lui plait; aussi longtemps que cette démarche n'a pas été faite, elle sera chaque

1. Jér., tr. *Kethoubôth*, VII, 4 (f. 31b).

fois soumise au devoir de rejoindre le mari. » Or, il est seulement question ici d'une veuve; au cas où elle habite toujours la maison du défunt mari, elle devra continuer à manger là. Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. R. Aboun; au cas où elle a des enfants et son mari est mort, la femme n'ayant rien dit sera dans la présomption de vouloir rester cher elle.

R. Eléazar dit[1] : le devoir de l'agneau pascal pour les femmes est obligatoire, et pour l'accomplir, on enfreint au besoin la solennité sabbatique. R. Jacob b. Aḥa ajoute au nom de R. Eléazar : pour les esclaves, c'est un acte facultatif, et par conséquent, il ne prédomine pas l'observance du repos sabbatique. Quelle est (pour eux) la règle des azymes? Selon R. Eléazar, c'est une consommation obligatoire pour eux; selon R. Zéira, c'est un point en discussion (et celui qui déclare l'agneau pascal obligatoire impose aussi l'obligation de l'azyme); selon R. Ila, c'est obligatoire d'après tous (même si la consommation de l'agneau est facultative). Il y a un enseignement en faveur de chacune des opinions. En faveur de l'avis de R. Zéira, on peut invoquer qu'il est dit: la première nuit, on est tenu de manger de l'amer, de l'azyme et de l'agneau pascal; les autres jours, c'est facultatif. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Ila, en disant: du verset « tu ne mangeras pas de pain levé auprès de lui; pendant sept jours tu mangeras des azymes, du pain de misère » (Deutéron. XVI, 3), on conclut que tous ceux qui sont soumis à la défense de ne pas manger de pain levé sont aussi bien soumis au précepte affirmatif de manger l'azyme; et comme les femmes subissent la défense de ne pas manger de pain levé, elles sont également tenues de manger l'azyme. Mais n'est-il pas enseigné que tout précepte affirmatif dépendant d'une époque fixe (comme l'azyme est obligatoire le premier soir) est seulement imposé aux hommes, non aux femmes? Pour l'azyme, répond R. Mena, il y a cette gravité de plus, parce que l'affirmation (de le manger) vient à la suite de la défense (de ne pas manger de l'opposé; voilà pourquoi les femmes suivent, en ce cas, la même loi) —[2].

« Si un orphelin a été compris dans le groupe de chacun de ses tuteurs, dit la Mishnâ, il pourra manger où il veut. » La Mishnâ ne parle que d'un petit orphelin (sans discernement); mais dès qu'il est grand (et qu'il a conscience), il est considéré comme s'étant fait admettre en même temps dans deux groupes différents. Or, en ce cas, dit R. Ḥiya[3], on est tenu de manger de celui des deux agneaux qui a été égorgé le premier (l'assentiment est définitif dès le premier). En effet, dit R. Yossé, cet avis de R. Ḥiya est confirmé par la Mishnâ suivante (§ 2), disant : « Si quelqu'un commande à son serviteur de lui égorger pour la Pâques un chevreau et un agneau, il devra manger le premier seul. — L'esclave des deux associés, est-il dit ensuite, ne pourra manger chez aucun des deux. » R. Yossé l'explique ainsi : il n'est pas permis à un maître d'interdire tout à fait au serviteur sa participation à l'agneau pascal (puisqu'il y est tenu), mais il peut lui dire

1. Jér., tr. *Kiddouschin*, I, 7 (f. 61c). 2. Suit un passage reproduit du tr. *Halla*, IV, 12 (traduit t. III, p. 312). 3. Tossefta à ce tr., ch. 7.

ne pas vouloir le compter pour tel agneau, et seulement pour tel autre. Il arrivera parfois qu'un esclave sera compté pour trois agneaux à la fois ; c'est au cas suivant : comme esclave de deux associés, il devra figurer à part dans le nombre de gens réuni pour un agneau acheté à frais communs ; si l'un des deux l'affranchit pour sa part, l'esclave devra faire partie d'un agneau dont il paie à moitié sa part, et l'autre moitié est payée par le second maître ; lorsqu'enfin il se trouve entièrement affranchi par les deux associés, il devra se faire admettre dans un troisième groupe, où il paie sa part entière. En ce cas, demanda Samuel b. Aba, est-ce que ledit esclave peut manger de n'importe lequel des trois qu'il voudra choisir? Certes, il le peut, dit R. Yossé ; sans quoi, s'il ne pouvait pas choisir celui des trois qu'il veut, il ne pourrait pas être englobé dans le groupe pascal, de crainte que son maître, après réflexion, l'affranchisse, et il se trouverait qu'une partie de la consécration devenue impropre (par le changement de destination) serait mêlée au vrai sacrifice (ce qui ne saurait avoir lieu). R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Zeira, demanda si un maître est dispensé de son devoir par la consécration qu'un esclave a faite pour lui? Cela va sans dire, fut-il répliqué, puisque la Mischnâ dit (§ 2) : celui qui prescrit à son esclave d'aller égorger pour lui l'agneau pascal, etc. Toutefois, il est question là d'un acte accompli avec l'assentiment du maître ; mais la demande porte sur le cas où l'égorgement a eu lieu sans que le maître le sache[1]. — « Enfin, est-il dit, celui qui est à moitié esclave et à moitié affranchi ne pourra pas manger chez le maître dont il dépend. » A ce sujet, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, celui qui à moitié esclave et à moitié affranchi épouse une femme (au jour où il est dépendant), accomplit un acte sans valeur (n'étant pas entièrement libre) ; de même, la répudiation faite dans ces circonstances est nulle ; selon Samuel, celle-ci est valable (en raison de la validité du mariage qui aurait eu lieu au jour de liberté). Cet avis de Samuel est conforme à R. Juda, comme il a été enseigné[2] : un voleur à moitié esclave et à moitié libre est coupable (responsable), selon R. Juda ; les autres sages le dispensent de toute pénalité (ne tenant pas compte de sa demi-liberté).

2. Si quelqu'un dit à son esclave d'aller égorger pour lui l'agneau pascal, soit chevreau, soit agneau, il le mangera ; si l'esclave a égorgé les deux, le premier seul sera mangé (le second sera brûlé). S'il ne se souvient plus de l'ordre du maître, il devra égorger un chevreau et un agneau, en raisonnant ainsi : si le maître a désiré un chevreau, l'agneau sera pour moi ; s'il a désiré un agneau, le chevreau sera pour moi. Si le maître a oublié son dire, il faudra brûler les deux offrandes (en raison du doute), sans être tenu toutefois de recommencer à la seconde Pâques.

R. Hiya a enseigné (ci-dessus, § 1) : lorsqu'on s'est fait admettre en même

1. Point non résolu. 2. Jér., tr. *Guittin*, IV, 5 (f. 46[a]).

temps dans deux groupes différents pour l'agneau pascal, on est tenu de manger de l'agneau qui a été égorgé le premier. En effet, dit R. Yossé, cet avis de R. Ḥiya est confirmé par notre Mischnâ, disant : si quelqu'un a commandé à son esclave de lui égorger pour la Pâque un chevreau et un agneau, il devra manger le premier seul. — Quant à la « dispense de recommencer le sacrifice à la seconde Pâque » (en cas d'oubli total, motivant la double combustion), R. Eléazar et R. Yoḥanan disent tous deux que c'est conforme à R. Nathan, qui déclare que l'aspersion du sang de ce sacrifice, sans la consommation, suffit à le rendre valable. R. Ḥiskia dit au nom de R. Aba b. Mamal : on peut justifier ce cas, même d'après les autres sages, en disant que l'oubli du maître a eu lieu dans l'intervalle de temps entre l'égorgement et l'aspersion (en ce cas, tous admettent la validité). R. Ḥiskia dit que l'un des rabbins demanda, ou, selon d'autres, lui-même posa l'objection : notre Mischnâ n'a-t-elle pas dit auparavant que « s'il a oublié l'ordre donné par le maître, il devra égorger un chevreau et un agneau, etc. ? » (Il s'agit donc d'un doute antérieur à l'égorgement, avis justifiable selon R. Nathan seul). R. Yoḥanan dit : si l'on a déterminé la victime pascale avant de se convertir, pour l'offrir après la conversion, ou si avant d'être libre un esclave la fixe, et qu'ensuite il est affranchi, ou si avant d'atteindre l'âge de puberté (duo pila) on la détermine, et qu'ensuite l'on atteint cet âge, dans tous ces cas, il faudra participer à un groupe réuni pour une autre victime pascale (en raison du grave changement survenu). R. Judan dit : chaque fois qu'en raison du doute sur la validité du sacrifice pascal la consommation est interdite, sans que l'on soit tenu de recommencer à la seconde Pâque, on exprime l'avis de R. Nathan seul, sauf pour avoir versé le sang du sacrifice d'expiation, ou du sacrifice de péché (la veille de Pâques après le quotidien) : en ce cas, le doute sur le point de savoir si l'aspersion a eu lieu le jour, ou la nuit, équivaut d'après tous au doute du pardon, lequel sera considéré comme acquis (et on pourra manger de cette victime).

3. Si quelqu'un annonce à ses enfants qu'en égorgeant l'agneau pascal, il comprendra dans le groupe celui d'entr'eux qui entrera le premier à Jérusalem, dès que le premier est entré en majeure partie, il a acquis cette part, et il en fera profiter ses frères en même temps que lui. Dans le dénombrement des personnes réunies pour manger le même agneau pascal, il faut compter qu'il revienne à chacun l'équivalent d'une olive. On pourra être compris dans un groupe, ou s'en retirer, jusqu'au moment de l'égorgement; selon R. Simon, on pourra encore se retirer jusqu'au moment de l'aspersion du sang.

R. Yoḥanan dit : ce n'est pas absolument d'égorgement qu'il est question là, mais de fixation de la victime (après l'égorgement, il serait trop tard pour admettre plusieurs personnes dans le groupe) ; pourtant, la Mischnâ emploie le terme d' « égorgement »: c'est que le père veut stimuler ses fils à se hâter. R. Eléazar dit au nom de R. Oschia : c'est une condition du tribunal que lors-

que l'un détermine l'agneau pascal, l'autre met de côté l'argent destiné à payer sa part au premier, et il est admis que cet argent devient spontanément profane (quoique l'équivalent en nature ne soit pas encore sacrifié). Est-ce à dire que l'argent payé au propriétaire de l'agneau devient profane entre les mains de ce dernier contre la part cédée, puis retourne à l'état sacré (à défaut d'un équivalent sacré immédiat, et le propriétaire devra l'utiliser exclusivement en objets sacrés) ? Ou dira-t-on que, dès le principe, l'argent est censé avoir été reçu en vue de la consécration future de l'agneau ? (la réception ayant précédé la consécration, l'argent peut-il rester profane ?) Il y a une différence pratique entre ces deux raisonnements, au cas où le second a déterminé p. ex. une somme de cent *mané* à dépenser pour l'agneau pascal, et le propriétaire l'admet pour la moitié, ou 50 m. : s'il est reconnu que l'argent sort des mains du débiteur à l'état profane et devient sacré chez le propriétaire de l'agneau, le reliquat de l'autre moitié d'argent reste profane ; mais s'il est admis que, d'avance, le propriétaire est supposé avoir reçu l'argent du participant futur, tout ce que ce dernier lui avait destiné commence par être sacré (ne devenant profane qu'aux mains du propriétaire), et le reliquat est sacré. Mais, objecta R. Jacob b. Aḥa, au nom de Samuel b. Aba, qu'arriverait-il si le propriétaire de l'agneau accueille l'autre gratuitement pour une part ? (Est-ce que tout l'argent destiné à celle-ci resterait sacré ?) Il faut donc dire que l'argent ne commence pas par quitter les mains du débiteur à l'état profane pour devenir ensuite sacré, mais l'inverse a lieu. C'est l'avis professé par d'autres sages (savoir R. Simon b. Lakish), comme il a été enseigné[1] : pour l'argent du salaire donné à une prostituée, il est permis d'acheter des sacrifices, mais d'un tel salaire remis en nature, soit du vin, de l'huile, de la farine, ou tout objet de ce genre susceptible d'être offert directement sur l'autel, il est interdit de tirer parti ; toutefois, il sera permis d'utiliser les objets consacrés que cette femme aura reçus, c'est-à-dire, selon l'explication de R. Simon b. Lakisch, sa part à l'agneau pascal ou au sacrifice (pacifique) des fêtes. Or, il résulte de là que l'argent ne commence pas par sortir à l'état profane pour devenir ensuite consacré ; car, s'il devenait plus tard sacré, il devrait être interdit comme ayant servi au salaire d'une prostituée (c'est qu'il n'en est pas ainsi). Toutefois, cela ne prouve rien, et R. Simon b. Lakisch permet cependant d'utiliser cet argent, parce qu'il n'est nullement venu aux mains de cette femme (ladite part au sacrifice n'étant qu'un équivalent pour elle). Ce qui prouve qu'il faut l'entendre ainsi, c'est qu'il est dit ailleurs[2] : lorsque le vœu de ne tirer aucun profit de son prochain a été prononcé, celui-ci pourtant pourra offrir pour l'autre les nids d'oiseaux, dus soit par les gens atteints de gonorrhée, soit par les femmes relevant de couches. Or, celui qui a prononcé le vœu peut accepter un tel service, parce qu'il ne lui entre rien dans les mains ; de même ici (pour le salaire de la prostituée), parce qu'elle n'a pas touché le montant, sa participation au sacrifice est admise. R. Jacob b. Aḥa dit au nom

1. *Temoura*, VI, 4. 2. Tr. *Nedarim*, IV, 2 (3).

de R. Imi que R. Yoḥanan et R. Simon B. Lakisch diffèrent d'avis sur le point suivant[1] : l'un permet de consacrer un objet le jour de fête; l'autre le défend. Les rabbins de Césarée précisent cette discussion, en disant : c'est R. Yoḥanan qui permet en principe de déterminer les sacrifices aux jours de fête; R. Simon B. Lakisch s'y oppose (même pour ceux que la solennité impose). Selon une version, il est dit que si la veille de Pâques est un samedi, on va chez le marchand d'agneaux (afin de régler le compte plus tard); selon une autre version, on ira en ce jour chez le marchand de victimes pascales. La première version représente l'opinion de celui qui permet de consacrer la victime aux jours de fête; l'autre version se conforme à l'avis de celui qui n'autorise pas une telle consécration en ce jour (il faut donc, d'avance, que ce soient des victimes désignées). Cela prouve que l'argent ne commence pas par sortir à l'état profane, pour devenir ensuite sacré; car, s'il n'en était pas ainsi, et qu'avant la réception de la victime soit à l'état profane, il devrait être interdit, le samedi, d'aller s'adresser aux marchands de bestiaux, devant aboutir à une consécration interdite ce jour-là (donc, celle-ci est déjà admise d'avance); R. Ḥanania et R. Mena expliquent diversement la même discussion : d'après l'un il est interdit seulement de consacrer (en ce jour) ce dont on aura besoin le lendemain; selon l'autre, l'interdit porte sur les consécrations relatives à l'entretien du Temple (non sur ce qui est offert à l'autel). R. Samei ajoute : même d'après celui qui défend de rien consacrer en ce jour, c'est permis pour la Pâques, parce qu'elle a lieu dans le parvis du Temple, et là on a permis d'enfreindre aux jours consacrés ce qui, au dehors, constitue une mesure d'ordre rabbinique (repos secondaire). — D'où sait-on qu'il faut se compter d'avance pour manger l'agneau pascal? De ce qu'il est dit (Exode, XII, 4) : *selon le nombre des personnes*. D'où sait-on que ce dénombrement a seulement lieu jusqu'à l'égorgement? De ce que le même terme *agneau* est employé ici (pour le sacrifice pascal) et pour l'offre qui eut lieu en Égypte; comme ce dernier était vivant, non encore égorgé, il en sera toujours de même. — Pourquoi (dans la Mishnâ) R. Simon admet-il pour limite l'aspersion du sang? C'est que, dit-il, si une partie du groupe meurt avant[2], le sacrifice n'est pas moins valable pour les survivants ; il en sera de même si une partie se retire.

4. Si quelqu'nn pour la part qui lui revient s'adjoint d'autres personnes, il pourra prendre sa part et constituer un groupe isolé avec lequel il mangera, pendant que les autres mangeront de leur côté.

Si parmi les membres de la compagnie il y a un vorace[3], on pourra lui dire de prendre sa part et de manger de son côté. En réalité, non seulement pour la Pâque, mais dans tout festin en commun, συμβολή, on pourra faire cette remarque à une telle personne (la traiter à part); pourtant si l'on connaissait d'avance cet individu comme un être vorace, on semble dès le principe (en

1. *Beça*, V, 2; B., tr. *Sabbat*, 148b. 2. Entre l'égorgement et l'aspersion.
3. Littéralement (et par enphémisme) : ayant de belles mains.

l'agréant dans le groupe) avoir accepté cette condition. R. Houna dit : si après avoir mis de côté (fixé) la victime pascale, on déclare ne pas vouloir admettre d'autre personne avec soi, nul autre ne devra être admis; si, en la déterminant, on n'a rien dit, toute personne qui se présentera pourra être admise, comme si elle avait été comptée d'avance. Mais, objecta R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira, est-ce bien là ce qui a été enseigné? N'est-il pas dit[1] : de l'expression « si la maison devient trop petite[2], » on déduit qu'il est permis à une compagnie de réduire successivement, pourvu qu'il reste un membre de la première compagnie (constituée lors de la fixation) et un membre de la seconde des adjonctions faites après cela) ; tel est l'avis de R. Juda (qui exige au moins deux présents) ; selon R. Yossé, il suffit d'un membre, soit de la première compagnie, soit de la seconde, pourvu que l'agneau pascal ne soit pas complètement abandonné et qu'il soit mangé. Or, s'il est déclaré que toute personne se présentant pourra être admise comme entrant en compte, pourquoi R. Juda tient-il à ce qu'il y ait un membre de la première compagnie et un de la seconde? En quoi cela importe-il? Il y a une différence entre l'exposé de R. Houna et celui de R. Zeira au cas suivant : si, après avoir déterminé la victime pascale, on y renonce, puis on y revient, en s'adjoignant une autre personne, un tel procédé est permis selon R. Houna (puisqu'en principe, tout nouveau survenant est admis, et que la personne adjointe est supposée avoir fait partie du premier groupe); selon R. Zeira, la renonciation rend la victime impropre au service (ayant été tout-à-fait abandonnée). Il y a encore cette autre distinction : d'après l'un, cette consécration est celle d'un particulier et elle est susceptible d'échange[3]; d'après l'autre, elle est considérée comme faite par deux associés (par suite de l'adjonction du nouveau survenant), et elle n'est plus susceptible d'échange (restera sacrée). Si cent personnes se sont présentées d'un coup pour y prendre part, selon R. Houna, le sacrifice sera valable aussi longtemps qu'il y aura l'équivalent d'une olive pour chaque personne; au cas contraire, il sera sans valeur ; selon R. Zeira, tous ceux qui reçoivent l'équivalent d'une olive auront rempli leur devoir, et les suivants ne l'ont pas rempli. C'est aussi ce qui a été enseigné : si, après le groupement d'un certain nombre de personnes pour manger ensemble un agneau pascal une foule d'autres se sont présentées, aussi longtemps qu'il y a de quoi donner à chacun la valeur minimum d'une olive, le devoir est rempli ; pour les autres, il ne l'est pas (et ils devront se pourvoir ailleurs).

5. Pour un homme atteint de gonorrhée qui a eu deux écoulements (dont l'impureté dure 7 jours, sans entraîner de sacrifice), on pourra égorger l'agneau pascal avant la fin du 7e jour (au moment où il prendra le bain légal). S'il a eu trois atteintes, on ne pourra égorger la victime pour lui qu'au 8e jour (s'il coïncide avec la veille de Pâques). De même

1. Tossefta à ce tr., ch. 7; Mekhilta, section *Bô*, ch. 3. 2. Littéral. : *Celui dont le ménage sera trop peu nombreux;* Exode, XII, 4. 3. Temoura, II, 1.

pour la femme dont l'état de pureté est douteux, et qui, un jour sur deux, reste sans tache, on pourra égorger la victime au second jour qu'elle compte comme point de départ de la pureté; si elle a été atteinte pendant deux jours, on peut sacrifier pour elle au 3e jour où elle est intacte; si elle voit des atteintes trois jours consécutifs (ce qui constitue l'état maladif réel), on n'égorgera la victime qu'au 8e jour de purification.

6. Pour l'homme en deuil (avant l'enterrement du mort), pour celui qui cherche un homme tombé sous un monceau de pierres (et dont on ne sait s'il est mort, ou vivant), pour celui qui a reçu la promesse d'être tiré de captivité à la fête, pour un malade ou un vieillard capable de manger au moins la valeur d'une olive, on pourra égorger l'agneau pascal. Toutefois, dans aucun de ces cas, on n'égorgera l'agneau pour cet individu seul, dont l'état précaire peut l'empêcher de manger, de crainte que le sacrifice pascal reste sans emploi et devienne impropre au culte. Aussi (en vertu de la validité lors de l'égorgement), s'il est arrivé un motif de défectuosité à l'un de ces hommes, ils sont dispensés de recommencer à la seconde Pâques, sauf celui qui cherchait un homme tombé sous un monceau et qu'il a trouvé mort, dont l'impureté l'avait atteint de suite (avant l'égorgement de la victime).

R. Ḥiya a enseigné[1] : pour une femme menstruée, on égorgera seulement la victime au 8e jour (à partir de ce moment seul, au soir, elle peut manger de ce qui est sacré); mais, pour l'homme ayant cohabité avec une femme menstruée, on pourra égorger la victime le 7e jour. Cette distinction prouve, dit R. Yossé, que l'homme ayant cohabité avec une telle femme pourra devenir pur (par le bain légal) dès le 7e jour (et la femme, ne pouvant se purifier qu'à la nuit, se trouve reculée d'un jour).

R. Yossé b. R. Aboun, ou Aba b. b. Ḥana dit au nom de R. Yoḥanan : la Mishnâ (§ 6), en parlant de captif, entend celui qui est retenu par des israélites (pour un litige civil), mais non de celui qui est retenu par les païens, car d'eux il est dit (Ps. CXLIV, 8) : *leur bouche profère le mensonge et leur droite ne se lève que pour le parjure*. Quant à la promesse donnée au captif, il s'agit de celui qui se trouve hors de Jérusalem : mais s'il se trouve à l'intérieur, même sans avoir reçu de promesse, il pourra être compté dans un groupe (puisqu'on peut lui faire passer sa part). R. Yona et R. Yossé disent tous deux : autrefois, l'on avait dit que, même par un israélite non circoncis, on peut répandre l'aspersion[2]; mais nous savons qu'une telle parole est non avenue (que cela n'est pas). R. Simon b. Zabdi a enseigné devant R Ila : comme il est écrit d'une part (Exode, XII, 48) : *alors il pourra s'approcher pour l'accomplir*, et d'autre part (ib. 44) : *alors* (après la circoncision) *il en man-*

1. B., tr. *Yóma*, 6a. 2. Cf. ci-après, § 8.

gera; on établit une analogie entre les deux termes *alors*; comme le premier indique qu'il faut être en état (apte) d'en manger, de même le second terme indique que, pour l'égorger, il faut aussi être en état propre à accomplir cet acte (à savoir d'être circoncis). Il arrivera parfois à celui qui fouille un monceau de pierres, sous lequel un homme est enseveli, d'être considéré comme les précédents (de n'avoir pas à recommencer lors de la seconde Pâques, s'il lui survient un accident impur); parfois, il ne sera pas considéré comme tel. Si le monceau s'étend en longueur, on peut supposer que l'aspersion du sang de l'agneau pascal a eu lieu avant que cet homme soit arrivé à la place rendue impure par le cadavre; mais si le monceau est rond et forme une seule voûte, il communique l'impureté dès que l'on entre (en ce cas, cet homme était impur avant l'aspersion, et il devra recommencer la Pâque plus tard). On considère comme étant dans le même cas (et soumis à la même obligation) tous ceux des individus précédemment énumérés auxquels serait arrivé un motif de défectuosité entre l'égorgement et l'aspersion.

7. On ne devra pas égorger l'agneau pascal pour une personne seule, dit R. Juda; mais R. Yossé le permet, et par contre (dit-il), même pour une compagnie de cent personnes incapables de manger la valeur minimum d'une olive, on ne pourra pas l'égorger. On ne formera pas de groupe (pour cette consommation) composé seulement de femmes, d'esclaves, d'enfants.

R. Yohanan dit que R. Juda fonde son avis sur ce qu'il est écrit (Deutéron. XVI, 5): *Tu ne pourras pas égorger l'agneau pascal dans l'une de tes portes*, donnant au mot *une* le sens de *seul* (isolé). Comment son interlocuteur R. Yossé répond-il à cette déduction? Il applique ce verset à la déduction faite par R. Éliézer b. Mathia, qui dit dans un enseignement[1] : afin de ne pas laisser supposer qu'en cas de partage du nombre des gens d'une assemblée, en purs et impurs, il ne suffise pas d'un seul pour constituer la majorité impure, il est dit : « tu ne pourras pas égorger la victime pascale *pour un seul* » (il en faut au moins deux). R. Yohanan dit que R. Juda reconnaît qu'en cas d'aspersion déjà faite, par transgression de l'interdit de sacrifier pour un seul, l'offrande sera pourtant agréée; et, de plus, s'il a transgressé cet interdit en égorgeant la victime, on lui permet aussi de répandre le sang pour achever le sacrifice. — On a dit dans la Mischnâ « de ne pas former de groupe composé seulement de femmes, d'esclaves et d'enfants; » car ces sortes de réunions sont généralement dissolues. Bar Kappara enseigne qu'elles sont proscrites, pour ne pas exposer les sacrifices à quelque négligence de la part de ces personnes. R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Issi: on ne formera pas de groupe composé seulement de néophytes; comme leur instruction religieuse laisse encore à désirer, ils ne prendraient pas assez de soins pour le sacrifice pascal, qui serait ainsi exposé à devenir défectueux.

1. Tossefta à ce tr., ch. 6; Sifri à *Deutéron.*, n° 132.

8. L'homme en deuil (le jour du décès de son parent) pourra prendre le bain légal, de façon à avoir la faculté de manger l'agneau pascal à la nuit; mais cette faculté ne s'étend pas à d'autres saintetés. Le jour où l'on reçoit la nouvelle du décès d'un parent, ou celui de la réunion d'ossements retrouvés d'ancêtres, on pourra prendre le bain légal et consommer l'agneau pascal le même soir. Quant au prosélyte converti la veille même de Pâque, d'après l'école de Schammaï, il peut prendre le bain légal en ce jour, puis manger le même soir de l'agneau pascal; d'après l'école de Hillel, la circoncision[1] équivaut à la séparation d'une tombe (comme elle exige des aspersions à intervalles séparés, cette consommation ne lui est pas encore permise).

R. Yossé b. R. Aboun dit: la Mischna (en prescrivant le bain) parle de celui qui se trouve tout-à-coup en état de deuil (perdant un parent), dans l'intervalle de temps qui s'écoule entre l'égorgement et le versement du sang; mais si cet état de deuil survient après l'achèvement de la cérémonie, le sacrifice est désormais agréé[2]. On a en effet enseigné[3]: on nomme deuil d'*ônèn* le laps de temps qui s'écoule depuis la mort jusqu'à l'enterrement; jusque là, il est interdit de manger des saintetés, selon Rabbi; les autres sages étendent l'interdit à toute la journée. A bien examiner ces avis, il se trouve qu'ils contiennent un allégement et une aggravation selon R. Rabbi, ainsi que des déductions semblables selon les autres sages. Ainsi, il y a un allégement selon l'avis de Rabbi au cas où un mort a été enterré une heure après le décès; il n'y aura eu qu'une heure d'interdit selon lui, tandis que selon les autres sages il y a alors l'aggravation d'avoir à attendre toute la journée. D'autre part, il y a un allégement selon les autres sages au cas où un mort ne serait enterré qu'après trois jours; puisqu'ils limitent l'interdit au seul jour du décès et permettent ensuite de manger des saintetés, tandis que, selon Rabbi il faudra attendre, en ce cas, pendant les trois jours. R. Abahou vint déclarer au nom de R. Yoḥanan et de R. Houna que tous deux disent: Rabbi (n'émettant pas son avis dans un but d'aggravation) reconnaît, comme les autres sages, que l'interdit porte sur le jour seul du décès, au cas où l'enterrement a dû être ajourné. On a en effet enseigné que Rabbi le prouve, en disant: le temps du deuil d'*ônèn* cesse à la nuit légalement, puisqu'il est dit dans la Mischnâ: l'homme en deuil d'un mort non enterré peut prendre son bain et manger de l'agneau pascal à la nuit. Ne résulte-t-il pas de ces mots que le deuil du jour entier constitue un interdit légal? (l'avis de ne manger l'agneau qu'à la nuit serait superflu, si ce n'était pas pour préciser la durée de l'interdit). Non, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Ḥisda, comme il peut s'agir d'un cas particulier, d'un enterrement qui a eu lieu juste au coucher du soleil, on ne peut rien en conclure.

1. Littéralement: la séparation du prépuce. 2. B., *Zebahim*, 100b. 3. Jér., *Synhédrin*, II, 1; tr. *Semahôth*, IV, 19.

R. Abahou dit au nom de R. Eléazar : la douleur qu'exprime le terme *ônèn* est seulement applicable au décès d'un parent, comme il est dit (Isaïe, III, 26) : *ses portes gémiront et seront en deuil* (de la mort de leurs gardiens). Mais, objecta R. Ḥiya b. Ada, n'est-il pas dit aussi (ib. XIX, 8) : *les pêcheurs gémiront, et tous ceux qui jettent l'hameçon dans le fleuve seront en deuil*? N'en résulte-t-il pas que l'on s'exprime de même pour déplorer une perte d'argent ?) En effet, répond R. Ḥinena, on a seulement voulu dire que l'impureté provenant du deuil d'*ônèn* n'est applicable qu'au deuil pour décès, eu égard à la question de manger des saintetés [1]. On a enseigné [2] : le jour où l'on apprend le décès d'un parent (dans le même mois) équivaut à celui de l'enterrement pour l'obligation de déchirer les vêtements, d'avoir d'autres marques de regret, de compter les sept jours du premier deuil et les trente jours du second deuil ; quant à la consommation des saintetés (comme celle de l'agneau pascal), on considère le jour de la réception d'une telle nouvelle à l'égal de la réunion d'ossements des parents (en ce cas, après avoir pris le bain légal, on peut manger des saintetés le soir). Mais, est-ce qu'après avoir ramassé des ossements, il est permis de prendre le bain et de manger des saintetés aussitôt après ? (Ne faut-il pas attendre la nuit ?) Il peut s'agir du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Ḥisda, où l'enterrement a lieu lorsqu'il fait preque nuit. Dans l'un et l'autre cas (après la réunion des os, comme après l'enterrement), on peut, le même jour, procéder à la purification par le bain, puis manger des saintetés. Mais est-ce qu'après l'enterrement on peut dès la nuit, manger des saintetés ? (La Mishnâ n'indique-t-elle pas au contraire que pour d'autres saintetés, hors de la Pâques, il faut attendre davantage ?) En effet, répond R. Yossé b. R. Aboun, dans les deux cas en question, il s'agit seulement de nouvelles reçues, savoir qu'il est mort un parent la veille, ou que l'on a procédé à la réunion d'ossements ; il est permis alors de prendre le bain et de manger des saintetés le même soir. On a enseigné [3] : le transport d'une bière funéraire d'un endroit à l'autre n'est pas considéré comme la réunion d'ossements. Ce n'est vrai toutefois, dit R. Aḥa, qu'à l'égard d'un cercueil en pierre, qui conserve mieux son contenu que tout autre ; mais dans un cercueil de bois (plus vite exposé à se dissoudre), on considère le maintien à l'égal de la réunion d'ossements (avec ses conséquences). Selon R. Yossé, même dans ce dernier cas, on ne suppose pas qu'il y ait une telle réunion, et l'on appelle ainsi le transport d'ossements dans un linceul, d'une place à une autre. R. Ḥagaï au nom de R. Zeira dit que l'on donne ce nom de réunion d'ossements à l'action même de les ramasser. Aussi l'on a enseigné que la réunion des ossements consiste à les glaner un à un, à partir du moment où la chair s'est désagrégée. On a enseigné : la nouvelle qu'un tel assemblage a été accompli ne donne pas lieu au deuil. Toutefois, dit R. Ḥagaï, c'est vrai lorsqu'on l'apprend le lendemain de l'opération ; mais si on l'apprend le même jour, la

1. Jér., *Horaïoth*, III, 3. 2. Tr. *Semahôth*, ch. XII. 3. Jér., *Moëd qaton*, I, 5 ; *Synhédrin*, VI, 9.

prise du deuil a lieu (même sans avoir été présent). Y a-t-il une mesure dans cette cérémonie, pour qu'il y ait lieu de prendre le deuil? Non, dit Nikomachos en présence de R. Zeira, pour la moindre quantité il faut observer le deuil. C'est ainsi que R. Mena a enseigné à R. Hillel de Kippara qu'il faut déchirer ses vêtements et observer d'autres marques de deuil, selon l'avis de R. Aḥa ; mais, pour un tel assemblage (différant un peu de l'ensevelissement), un cohen ne doit pas se rendre impur, selon R. Yossé. On a enseigné : au moment de cet assemblage, on ne récitera ni complainte, ni lamentations, ni la prière pour les gens en deuil, ni les consolations. La prière du deuil est celle que l'on adresse à Dieu dans les synagogues (« Béni soit le consolateur des affligés »). Les consolations leur sont adressées dans le cercle formé autour d'eux (en quittant la tombe du défunt). Cependant, est-il dit, on dit à ce propos certaines paroles, savoir selon les rabbins de Césarée, des louanges[1] à Dieu (rappelant le dogme de l'immortalité).

Pourquoi dans notre Mischnâ, l'école de Schammaï dispense-t-elle les prosélytes des aspersions qui suivent d'ordinaire la purification? Elle le déduit de l'expresssion explétive « Vous et vos prisonniers » (Nombres, XXXI, 19), en établissant une analogie partielle entre les juifs et les prisonniers Madianites[2]. Comme l'impureté n'a pas eu de prise (de conséquence légale sur vous) jusqu'à votre acceptation de l'alliance sinaïque, de même vos prisonniers (et les prosélytes) ne subissent pas les lois de l'impureté, avant d'avoir été admis dans la communauté d'Israël. Comment l'école de Hillel s'oppose-t-elle à cette déduction? Elle déduit au contraire de la dite expression que l'analogie est complète : comme il vous faut après l'impureté une aspersion au 3e et au 7e jour, il faudra agir de même à l'égard de vos prisonniers, ou prosélytes. Mais cette dernière analogie n'est pas formelle ; car, dit R. Ḥiya b. Joseph, ou Guidal b. Benjamin au nom de Rab, si par transgression de l'interdit, on a versé le sang de l'agneau pour un païen converti en ce jour, ce sacrifice sera agréé (or, il ne le serait pas si l'impureté en question avait une gravité légale). — Si un naziréen est devenu impur dans un emplacement dont le caractère privé est douteux[3], sans que ce soit précisément le jour de Pâques (mais n'importe quel jour), selon R. Oschia Rabba, il devra se raser (aussi bien qu'il est impur pour exiger les aspersions) ; selon R. Yoḥanan, il n'est pas tenu de se raser, comme on a enseigné[4] : pour toute impureté par contact de cadavre, qui exige de la part du naziréen de se raser (de rompre le vœu), il sera aussi tenu d'offrir le sacrifice de pardon ; si l'impureté (moins grave) ne l'exige pas, on ne sera pas astreint au sacrifice (et comme ce dernier a seulement lieu en cas de certitude, il est inapplicable ici). En quoi consiste le doute? Il a lieu, dit R. Yoḥanan, conformément au commencement du chapitre sur le Naziréat (où l'on parle de deux naziréens dont l'un, resté inconnu, est devenu impur) ;

1. C'est là, sans doute, ce qui, plus tard, a donné naissance à la prière du *Kaddisch*, sanctification de Dieu. 2. Sifri, section *Matôth*, n° 157. 3. Dont on ne sait s'il est particulier ou public ; v. tr. *Nazir*, VIII, 1, fin. 4. Ibid., VII, 4.

R. Oschia le grand invoque comme douteux le présent cas (de la survenue de l'impureté dans un emplacement douteux). Si un particulier est devenu impur à Pâques dans un emplacement dont l'état privé est douteux, selon R. Oschia le grand, il devra s'ajourner à la seconde Pâque (comme un cas certain d'impureté); selon R. Yoḥanan, on l'enverra à une grande distance de là (en raison du doute, sans l'exposer à une omission volontaire du sacrifice). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : celui qui est devenu impur pour s'être trouvé à l'entrée d'une place funéraire[1], φάρσος, devra être envoyé au loin, en raison du doute d'impureté ; lorsqu'une assemblée réunie à Pâques se trouve sous le coup d'une impureté dans un emplacement d'état douteux, elle devra, selon R. Yoḥanan, accomplir le sacrifice pascal dans le même état douteux[2]; selon R. Oschia, elle l'accomplira dans l'état impur, et celui-ci reconnaît aussi (à l'instar de son interlocuteur) que le sacrifice devra être accompli ; car ce qu'il dit n'a pas en vue un allègement (que l'on pourra négliger l'agneau pascal), mais au contraire une aggravation. R. Yoḥanan dit au nom de R. Banieh : lorsqu'un israélite incirconcis (par suite de certaines circonstances) se trouve devenu impur, on peut cependant lui faire l'aspersion de pureté[3], puisqu'il est arrivé à nos ancêtres au désert, non circoncis, de recevoir une semblable aspersion (Josué, V, 5). Ceci confirme, dit R. Ḥisda, l'avis de celui qui fixe la date de la circoncision au 11 nissan de cette année[4], car, d'après celui qui serait d'avis de fixer pour cette date le 10 nissan (jour du passage du Jourdain), l'aspersion aurait eu lieu aussitôt après la circoncision (en laissant alors l'espace voulu de 3 jours pour la 2e aspersion). R. Aboun dit : en tous cas (si même la circoncision a eu lieu le 11), on a commencé à compter pour l'aspersion (les 2 premiers jours), lorsqu'Israël était encore incirconcis. R. Éléazar, au nom de R. Hanina, raconte qu'il est arrivé à un grand-prêtre non circoncis d'avoir fait les aspersions, et elles ont été déclarées valables. De même on a enseigné[5] que R. Éléazar b. Jacob dit : il y avait des soldats, στρατιώτης, gardiens des portes de Jérusalem, qui, après avoir été circoncis le 14 nissan, prirent le bain légal en ce jour et mangèrent de l'agneau pascal au soir.

CHAPITRE IX

1. Si quelqu'un étant impur, ou à une grande distance de Jérusalem, n'a pas pu offrir le premier sacrifice pascal (au XIV nissan), il offrira le second (au 14 Iyar). S'il a oublié le premier, ou s'il en a été empêché par la violence, il devra aussi offrir la seconde. S'il en est ainsi (que des cas de force majeure sont une cause d'ajournement), pourquoi le texte biblique parle-t-il seulement de « l'homme impur, ou se trouvant à une

1. Selon Raschi, un champ où la charrue en passant a brisé des ossements, dont la présence était ignorée. 2. Cf. ci-dessus, VII, 6. 3. B., *Yebamôth*, 71b. 4. Sous Josué. L'aspersion devait précéder; sans quoi, du 11 au 14, il ne restait pas un intervalle franc de 3 jours qui doit séparer les 2 aspersions. 5. Tossefta à ce tr., ch. 7.

grande distance » (Nombres, IX, 10)? C'est pour dire qu'à l'égard de ces deux derniers cas, s'il y a omission nouvelle, la pénalité du retranchement ne leur sera pas appliquée; tandis qu'elle le sera à ceux qui, de plein gré, l'auraient omis à la seconde Pâque, après en avoir été détournés forcément à la première.

Par l'expression biblique « impur par contact d'un mort » (ibid.), on sait qu'un tel individu doit offrir le sacrifice pascal à la seconde époque; mais comment le sait-on pour ceux qui en ont été détournés par la violence, ou qui l'ont oublié? De ce qu'il est dit (ib.) « chacun » (répété deux fois), le second terme servant à appliquer cette règle aux cas de force majeure. Cette extension est justifiée[1] selon R. Akiba (qui tire parti de la répétition des mots); mais comment la justifier selon R. Ismaël, qui n'admet pas de telles déductions? C'est qu'il a enseigné : l'« homme impur » ne ressemble pas à celui « qui est au loin »; le seul point commun entre eux, c'est qu'après avoir été empêchés d'offrir le premier sacrifice, ils doivent offrir le second; de même, ceux qui se seront trouvés forcément dans ce cas devront agir ainsi. Pour celui qui l'a différé de plein gré, on sait qu'il faut offrir le second, dit R. Zeira, par l'expression (ib.) « et *l'*homme », dont l'article (*le*) s'applique à cette extension. Puisque notre Mischnâ dit : « en cas d'oubli, ou d'empêchement par la violence », et R. Ḥiya dit : « en cas d'oubli, ou d'omission volontaire », est-ce qu'il est en opposition avec la Mischnâ? Non, dit R. Yossé, car de la Mischnâ aussi l'on peut déduire que l'omission volontaire du premier est réparable à la 2e Pâque, puisqu'elle parle de cas auxquels la pénalité du retranchement n'est pas applicable, tandis qu'à d'autres cette pénalité le sera; et ceci s'entend évidemment de l'omission volontaire (donc, même celle-ci est réparable par la seconde offrande).

De l'expression « impur par contact d'un mort »,on sait seulement que pour une telle impureté, l'ajournement a lieu; mais d'où le sait-on pour l'impureté de la gonorrhée, ou de la lèpre? On le sait de ce qu'il est dit (ib.) : *lorsqu'il y aura un impur, etc.*, expression explétive qui s'étend à toute impureté. Pourquoi alors parler de l'impureté spéciale par contact d'un mort? C'est pour dire qu'un tel individu isolé devra ajourner son sacrifice à la seconde Pâque, non une assemblée entière qui se trouve dans le même cas. Si l'assemblée est impure par une épidémie de gonorrhée ou de lèpre, elle s'ajournera à la seconde Pâque, ainsi qu'au cas d'impureté pour idolâtrie[2], équivalent aux deux précédents. [Il sera donné à Israël de reconstruire la maison d'élection, le Temple[3]]. Un particulier pourra offrir le second sacrifice pascal, non une assemblée; selon R. Juda, même une assemblée l'offrira à la seconde Pâque, puisqu'un tel fait est arrivé sous Ezéchias, comme il est dit (II Chroniques, XXX,

1. Cf. Jér., *Haghigâ*, II, 1 (f. 77a); *Yebamóth*, VIII, 1 (f. 8c). 2. V. tr. *Sabbat*, IX, 1 (t. IV, p. 116). 3. La phrase entre [ ] est à supprimer d'après le *Qorban 'Eda;* mais le comment. *Pné Mosché* la justfiie d'après la Tossefta à ce tr., ch. 8, conformément à un passage semblable d'*Abóda zara*, III, 5, fin.

18) : *car une grande partie du peuple, beaucoup de gens des tribus d'Ephraïm et de Manassé, etc. ne s'étaient pas purifiés* (l'impureté par idolâtrie, dont ils étaient encore entachés, est aussi grave que la gonorrhée et la lèpre). Les uns enseignent[1] que, pour obvier à de nombreuses impuretés prévues, on redouble le mois (de façon à ce que le sacrifice pascal puisse être offert en son temps); d'autres enseignent qu'on ne le redouble pas pour cela. D'après ce dernier avis, pourquoi est-il dit (ibid.) : *ils ont mangé l'agneau pascal contrairement aux prescriptions bibliques* ? C'est qu'ils ont redoublé le mois de Nissan, au lieu de Adar. C'est conforme à la remarque faite par R. Simon b. Zabdi : il dit que, sous Ézéchias, on s'aperçut de l'impureté survenue au Temple par la trouvaille du crâne d'Arnon le jébusite[2], puisqu'il est dit (II Chron. XXIX, 17) : *ils commencèrent à sanctifier le 1er du 1er mois, et le 8e du mois ils entrèrent dans le portique de Dieu*; or, ils auraient bien pu enlever dès le 1er jour tout ce qui touchait là à l'idolâtrie, et il a fallu un tel intervalle de temps, observe R. Idi, pour distinguer les idoles des chaldéens, gravées et peintes en couleur rouge. Puis il est dit (ib. XXX, 19) : *Dieu pardonnera à ceux dont le cœur est disposé à rechercher Dieu l'Éternel, le Dieu de leurs ancêtres, mais non avec une sainte pureté.* R. Simon b. Zabdi et R. Samuel b. Naḥman interprètent différemment ce verset : selon l'un, bien qu'Ézéchias eût beaucoup fait pour enlever les impuretés du sanctuaire (pour débarrasser le Temple de toute idolâtrie), il n'y réussit pas complètement; d'après l'autre, ce roi avait bien disposé son cœur par d'autres bonnes œuvres, mais, en ce qui concernait la pureté du sanctuaire, il resta au-dessous de sa tâche —[3].

Si l'assemblée se compose à moitié de blenorrhagiques et à moitié d'impurs par contact de morts, selon R. Ada b. Ahaba, les premiers sont considérés par rapport aux autres, comme des impurs ordinaires le sont vis-à-vis des gens purs, chaque moitié (sans majorité) offrant le sacrifice en son temps[4]; les seconds l'offriront donc à la première Pâque, et les autres s'ajourneront à la seconde Pâque. R. Houna dit : la règle est qu'à la seconde Pâque on ne remplace pas l'agneau pascal qui n'aurait pas pu être présenté à la première en raison de son état impur. Les blenorrhagiques ne l'offriront donc pas du tout. Si l'assemblée était composée en majorité de gens purs et en minorité de gens impurs, et qu'ensuite, dans l'intervalle de temps entre l'égorgement et l'aspersion du sang, quelques-uns des gens purs meurent (ce qui déplace la majorité), considérera-t-on pour la validité le moment de l'égorgement (l'état primitif), ou celui de l'aspersion (état définitif)? Or, si le premier l'emporte, il n'y aura pas d'offrandes faites à l'état impur, en raison de la majorité primitive pure; si le second l'emporte, les offrandes se feront à l'état impur, la majorité étant déplacée. De même à l'inverse, si l'assemblée

1. Jér., *Nedarim*, VI, 9; B., *Synhédrin*, 12a. 2. Celui qui céda à David le terrain destiné à l'édification du Temple. Cf. Jér., *Sôta*, V, 2 (f. 20b); *Synhédrin*, I, 2 (f. 18d). 3. Suit un passage reproduit de B., tr. *Berakhôth*, f. 10b, traduit t. I, p. 262. Cf. B., *Synhédrin*, 47a. 4. Cf. ci-dessus, VII, 6.

se compose en majorité de gens impurs et en minorité de gens purs, et qu'ensuite, dans l'espace de temps entre l'égorgemeut et l'aspersion du sang, quelques-uns des impurs meurent (déplaçant la majorité), quelle sera la règle? Adoptera-t-on le moment de départ, ou l'état définitif? Or, si l'on se règle d'après le moment de l'égorgement, l'offrande aura lieu pour tous à l'état impur (la majorité l'emportant) ; mais si l'on se règle d'après l'aspersion, on n'offrira pas à l'état impur (question non résolue).

2. On appelle distance lointaine ce qui est au-delà de Modéin[1], et à un égal rayon à partir de Jérusalem en tous sens Tel est l'avis de R. Akiba. Selon R. Eliézer, on comptera depuis cette localité jusqu'au seuil du parvis sacré (non jusqu'à l'enceinte seulement). R. Yossé dit : il y a un point supérieur placé sur le terme biblique « lointain » (pour le souligner), afin d'indiquer qu'il ne s'agit pas en réalité d'une grande distance très éloignée, mais même au-delà du parvis du Temple (si l'on ne peut pas en approcher), c'est considéré comme lointain.

R. Simon dit : R. Ḥiya le grand et Bar-Kappara discutent sur la limite extrême de ce qui n'est pas considéré comme lointain : selon le premier, il faut, de ce point éloigné, pouvoir arriver à Jérusalem assez à temps pour y manger (avant minuit) ; l'autre dit, il faut pouvoir arriver encore pour l'aspersion du sang (avant la nuit) ; et même d'après le premier, qui exige seulement de pouvoir arriver assez à temps pour y manger, il faut toutefois, avant la nuit, se trouver à l'intérieur des deux mille coudées voisines formant la limite sabbatique. R. Zeira dit que l'on a enseigné là-bas (à Babylone) : si l'on se trouve en deçà de Modéin, et qu'ayant mal aux pieds on n'arrive pas en temps opportun, est-on passible de la peine du retranchement si, à la seconde Pâque, on n'a pas réparé l'omission de la première ? Non, car la Bible parle de celui *qui s'est abstenu d'accomplir* (Nombres, IX, 13), tandis que cet homme, ne s'étant pas abstenu de plein gré à la 1re Pâque, ne devient pas coupable en cas d'oubli à la seconde Pâque. Si, se trouvant au-delà de Modéin (limite de la distance lointaine), il a par contre un cheval sous la main, qui lui permet d'arriver rapidement, est-il coupable de n'être arrivé ni à la première Pâque[2], ni à la seconde? Non, parce que la Bible dit (ib.) : *il n'était pas en chemin*, tandis que celui-ci y était. Si, se trouvant en deçà de Modéin avant midi (de façon à pouvoir arriver en temps opportun), il va au-delà à midi, est-il coupable de s'être mis de plein gré à une trop grande distance ? Non, parce qu'il est dit : *s'il a cessé d'agir*; si l'interruption a eu lieu à l'heure de l'action (à partir de midi), on serait coupable en cas de nouvelle omission ; au cas contraire, non. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan que les deux interlocuteurs de la Mischnâ (R. Akiba et R. Eliézer) fondent leurs avis sur l'interprétation d'un même verset : l'un (R.

1. Sépulture de Mathathias Maccabée. Voir Neubauer, *Géographie*, p. 99.
2. Étant allé à pied.

Eliézer), fondant l'analogie entre la Pâque et la seconde dîme sur l'emploi du terme *là*[1] pour chacune d'elles, en conclut qu'il faut se limiter au lieu de destination (le parvis pour l'agneau pascal, comme l'enceinte jérusalémite pour la seconde dîme) ; l'autre (R. Akiba) prend pour limite l'extérieur de l'enceinte (comme elle détermine de ne pas pouvoir manger de la dîme au delà, il en sera de même pour la distance à Pâque). Les compagnons d'études exposent, au nom de R. Yohanan, qu'à la suite du verset invoqué par la Mishnâ, il est dit : *mais l'homme pur, qui ne s'est pas trouvé en route et a négligé le sacrifice pascal, sera retranché etc.* ; on fait donc une exception pour celui qui s'est trouvé en voyage (quoique peu éloigné d'une communauté). R. Zéira au nom de R. Yohanan dit au contraire qu'au commencement de cette section biblique, le texte parle d'un voyage *lointain* ; mais, losqu'il est question de la pénalité pour infraction de la loi pascale, on ne parle plus d'éloignement (la pénalité étant supprimée en tout cas d'absence, même peu éloignée). Les autres sages disent[2] : lorsque dans un mot biblique la plupart des lettres ne sont pas ponctuées et que la minorité l'est, on interprète cette majorité, écartant la lettre ponctuée ; au cas contraire, les lettres ponctuées l'emportent. Sur cette dernière assertion, Rabbi ajoute: n'y eût-il qu'une lettre ponctuée par en haut (dans un mot composé de 2 lettres), on en tient compte, annulant le reste de ce qui est écrit. Donc, finalement, dans le mot *lointain* de ce texte, la dernière lettre est seule ponctuée[3], ce qui devient nul ; et il en résulte que la qualification de « lointain » se rapporte à l'homme, non à la route (fût-elleproche, il n'y a pas de pénalité en cas de remise de la Pâque).

3. Quelle différence y a-t-il entre la première Pâque et la seconde? A la première, la présence du levain est interdite par les défenses de « ne pas le laisser voir », « ni apparaître », tandis qu'à la seconde on pourra avoir simultanément chez soi du pain et de l'azyme. A la première, il faut réciter le Hallel en mangeant le premier soir, non à la seconde. Toutefois, pour l'une et l'autre, il faut réciter le Hallel en sacrifiant l'agneau pascal, de même qu'aux deux cas, le rôti sera accompagné d'azymes et d'herbes amères ; et, pour chacune, la solennité sabbatique cède devant le devoir d'accomplir ce sacrifice.

Il est écrit de la 2[e] Pâque (Nombres, IX, 12) : *ils n'en laisseront rien jusqu'au matin* ; ce qui (par déduction) constitue le précepte affirmatif d'avoir à le manger (ne devant pas le laisser) ; d'autre part, l'expression « ils n'en briseront pas d'os » constitue la défense négative ; et comme il est dit ensuite (ibid.) : *On l'accomplira selon toutes les lois de la Pâque*, on aurait pu croire que ces mots indiquent par extension le devoir de faire disparaître tout levain

1. *Deutéronome*, XIV, 23, et XVI, 6. 2. Midrasch rabba, sur *Genèse*, n° 48 ; Hazith sur *Cant.* IV, 4 ; B., *Baba mecia*, 87[a]. Pour souligner un mot, une lettre, on plaçait des points supérieurs, correspondant à notre *italique*. V. ma *Notice* sur les points-voyelles, p. 26. 3. Sifri à *Lévit.*, n° 69 ; Rabba sur *Nombres*, n° 3.

et de manger des azymes pendant sept jours, comme à la première Pâque. C'est pourquoi il est dit (ib.) : *On le mangera avec des azymes et des herbes amères*; ce détail partitif indique l'obligation de ce qui est inhérent au corps même de la victime, tel que l'azyme, ou les amers, rien au-delà. Ce procédé est conforme à l'avis de R. Ismaël qui dit[1] : lorsqu'il y a un détail particulier (comme ici « de ne rien laisser »), puis une généralité (celle « de suivre toutes les lois de la Pâque »), la règle générale devrait être entièrement applicable; seulement, comme il est dit aussi : « on le mangera avec l'azyme et les amers », ce détail partitif sert de restriction à la règle générale et indique que l'on est tenu de n'observer que ce qui est inhérent au corps même de la victime, comme l'azyme et les amers, rien au-delà. — Les uns enseignent que, pour l'omission volontaire à la première Pâque, on est passible de la pénalité du retranchement, non à la seconde; d'autres disent que l'on est passible à l'omission de la seconde Pâque, non à la première; d'autres enfin déclarent cette pénalité applicable dans l'un et l'autre cas. Celui qui prescrit cette pénalité dès la première Pâque applique aussi à la première l'expression *il supportera sa faute* (Nombres, IX, 13); celui qui prescrit seulement une telle pénalité lors de la seconde Pâque applique la même expression à la seconde; celui qui est d'avis d'appliquer cette pénalité aussi bien à la première Pâque qu'à la seconde est d'avis que ladite expression s'applique indifféremment aux deux époques; enfin, selon un avis, la pénalité du retranchement n'est applicable à la négligence de la seconde Pâque qu'en cas d'omission volontaire de la première, en expliquant ainsi ce verset (ibid.) : *car, il n'a pas offert le sacrifice divin en son temps*, à la première Pâque, *il supportera sa faute*, à la seconde Pâque (à la seconde omission volontaire). R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon B. Yoçadaq[2] que ce verset (Isaïe, XXX, 29). *Vous chanterez comme la nuit où l'on célèbre la fête* (de Pâque), doit indiquer la prévision faite, en la nuit pascale, de la chute du roi Sennaḥerib; de plus, on en déduit qu'à l'instar du devoir de reciter le Hallel pour ce dernier fait miraculeux, cette récitation est aussi due à la nuit de Pâque. Est-ce qu'à l'instar de celle-ci, comportant l'obligation d'un sacrifice de fête, il en faudra un aussi à la 2e Pâque? Non, dit R. Zéira, le dit verset constate l'analogie entre l'obligation de réciter le Hallel et celle d'une offrande de fête, et lorsque la récitation n'est plus obligatoire (à la 2e Pâque), l'offrande ne l'est pas non plus. Est-ce que la seconde Pâque l'emportera sur un état d'impureté? C'est impossible, puisque l'ajournement à la 2e Pâque a seulement lieu en vertu de l'état primitif d'impureté; si celle-ci domine encore, le sacrifice ne prévaudra pas sur elle.

4. L'agneau pascal offert à l'état impur (par une assemblée impure du contact d'un mort) ne pourra pas être consommé par des hommes ou des femmes atteints de gonorrhée, ou des femmes menstruées, ou en

1. Dans la Braïtha des 13 procédés du raisonnement (reproduite en tête du Rituel journalier). 2. B., tr. *'Erakim*, 10b.

couches; si pourtant l'une de ces personnes l'a mangé, elle n'est pas passible de la peine du retranchement pour ce fait; selon R. Eliézer, elles échappent aussi à cette pénalité si elles ont pénétré au Temple, malgré l'interdit formel.

On a enseigné (dans une braïtha): au cas émis par la Mischnâ, R. Méir maintient la pénalité du retranchement; R. Simon en dispense (d'accord avec la Mischnâ). Ce dernier se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. VII, 19, 20): « Quant à la chair (pure), quiconque est pur pourra en manger; la personne qui, atteinte d'une souillure, mangera de la chair du sacrifice rémunératoire... sera retranchée de son peuple. » Or, pour la chair destinée exclusivement aux gens purs, on est passible du retranchement en cas d'impureté; mais si l'agneau pascal, que l'on offre parfois à l'état impur (en assemblée), a été consommé par des gonorrhéens, ou des femmes menstruées, ou en couches, ladite pénalité n'a pas lieu d'être. De même, pour la chair qui n'est pas même accessible aux gens purs (réservée aux cohanim seuls), il n'y pas de pénalité pour l'avoir mangée à l'état impur; p. ex. pour avoir mangé de l'holocauste, ou des graisses d'un sacrifice quelconque, interdits même aux gens purs, il n'y a pas de pénalité. Si l'une desdites personnes a pénétré au Temple (dont l'accès lui est interdit), soit la nuit, soit le matin à la veille de Pâques avant midi, est-elle coupable (selon le premier interlocuteur de la Mischnâ)? Sans doute, répond R. Yossé, il y a un accord à ce sujet entre R. Éliézer, qui les dispense, et R. Simon (ou le préopinant anonyme de la Mischnâ), se fondant sur ce qu'il est écrit (ib. XII, 4): *elle ne touchera à rien de consacré et n'entrera pas dans le saint lieu*[1]. Or, continuant l'analogie entre le sacré et le lieu saint, on conclut que lorsqu'il y a culpabilité pour une telle consommation, la faute est également grave pour avoir pénétré au Temple; au cas contraire, s'il n'y a pas de culpabilité (comme il arrive parfois de pouvoir manger l'agneau pascal à l'état impur), il n'y aura pas non plus de pénalité pour avoir pénétré au Temple en cet état, même hors des heures du culte. De même (à l'inverse) R. Simon partage l'avis de R. Eliézer, en interprétant ledit verset, et l'on peut conclure à la non-culpabilité pour avoir mangé d'un tel agneau, même en dehors des heures fixées à cet effet; car, si l'on est coupable d'avoir pénétré indûment au Temple, on l'est aussi pour avoir mangé indûment du sacré; et par contre, s'il n'y a pas de culpabilité pour être entré indûment au Temple, on est aussi absous pour une consommation d'objet sacré à un moment inopportun.

5. Voici quelle différence il y a entre la Pâque célébrée en Egypte et celle des autres générations: pour celle de l'Egypte, l'agneau a été acquis dès le 10 Nissan, accompagné forcément de l'aspersion du sang, à l'aide d'un bouquet d'hysope, sur le linteau et les deux poteaux des

1. B., tr. *Maccóth*, 14b.

portes; on le mangeait à la hâte et pendant une seule nuit. Pour la Pâque des autres générations, la loi du levain est applicable pendant sept jours.

Les uns enseignent[1] que si la victime a une taie ou une tache à l'œil, elle est impropre au service; selon d'autres, ces défauts ne la rendent pas impropre. Le premier avis s'explique, parce qu'il est écrit (Exode, XII, 5) : *Un agneau sans défaut*; mais quel compte tenir de ce verset d'après le second avis? Et il ne saurait être question d'une absence de membres, inadmissible même dans les sacrifices des Noaḥides (devant aussi être complets)? R. Yassa n'a-t-il pas dit que R. Eléazar exposant aux compagnons d'études ce verset (Genèse, VI, 19), *de tout ce qui vit, de toute chair*, en a tiré la conclusion que Noaḥ devait choisir seulement les animaux dont tous les membres étaient vivants et complets? Ce cas ne ressemble pas au nôtre : dans le récit relatif à Noé, il s'agissait d'animaux dont quelques-uns devaient être offerts sur l'autel (après le déluge); tandis que l'agneau pascal en Égypte[2], n'ayant pas été destiné à l'autel, on aurait pu croire pouvoir l'admettre même défectueux d'un membre : la Bible donc l'a prescrit *entier*. Selon R. Houna au nom de R. Jérémie, puisqu'au sujet de la vache rousse, on emploie le terme *pardon* (Deutéron. XXI, 8), à l'instar des sacrifices, elle devra être sans défaut, comme si elle était destinée à l'autel. On a de même enseigné[3] : l'agneau offert en Egypte devait être sans défaut, en raison de l'aspersion du sang sur trois autels, le linteau et les deux poteaux des portes des maisons; selon d'autres, il y en avait quatre, en ajoutant aux trois précédents le *saf*. Ce mot, selon les uns, désigne un vase; selon d'autres, on entend par là le seuil. Le premier de ces deux avis se fonde sur ce qu'il est dit (I Rois, VII, 50) : *des coupes, des instruments, des bassins*; le second se fonde sur ce qu'il est dit (Ezéchiel, XLIII, 8) : *Ils mettent leur seuil près de mon seuil.* Le premier avis est confirmé par le verset (Exode, XII, 22), disant : *du sang qui est dans le bassin*; mais, d'après le second avis, comment expliquer ce verset où il s'agit évidemment de vase? On peut dire encore qu'il s'agit de sang apporté, dans un récipient quelconque, sur le seuil, et de là on trempait le bouquet d'hysope pour faire les aspersions. — Ben Bag-Bag dit : malgré le terme *agneau complet* (sans défaut), il pourra être tondu. Mais n'a-t-on pas dit que l'expression (partitive) *du menu bétail* (Lévit. I, 10) a pour but d'exclure ceux qui sont lisses (tondus)? Non, dit R. Aboun, ce terme a seulement pour but d'exclure les interdits de la Bible, tels que l'animal qui couvre une femelle d'une autre espèce, celle qui est accouplée (couverte) ainsi, que la bête perdue de vue, et celle qui a servi à l'agriculture. R. Yossa dit que R. Yossé le Galiléen

1. Tossefta à ce tr., ch. 8. 2. C'est là le sens admis par le *Qorban 'Eda*. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, il s'agit, par victime non destinée à l'autel, de la vache rousse, comme le veut le contexte talmudique d'où est tiré ce passage, Jér., *Meghilla*, I, 13 (f. 72b); *Sôta*, IX, 5 (f. 23d). 3. Mekhilta sur la section *Bô*, ch. 6.

partage l'avis de la Mischnâ (au sujet de la durée de l'interdit du levain), car il a été enseigné que, selon ce R. Yossé, pendant la célébration de la Pâque en Égypte, la défense du levain était exercée un seul jour, selon ces mots (Exode, XIII, 3-4) : *Il ne sera pas mangé de levain. Aujourd'hui, vous sortez etc.* (du rapprochement de ces phrases, on conclut que le tout a duré un seul jour).

6. R. Josué dit : j'ai entendu dire par mes maîtres que tantôt l'échange de l'agneau pascal est offert après Pâques comme sacrifice pacifique (rémunératoire), tantôt il ne l'est pas, et je ne sais plus expliquer à quel cas ces règles s'appliquent. Je vais te le dire, répondit R. Akiba : si l'agneau pascal, ayant été égaré, a été remplacé par un autre, et qu'avant la cérémonie de l'égorgement on retrouve le premier, celui qui a été écarté devra retourner au pacage et y rester jusqu'à la survenue d'un défaut, puis être vendu, pour qu'avec le montant on achète un autre animal servant de sacrifice pacifique. On agira de même avec l'autre animal, représentant l'équivalent (et avec le montant il sera acquis une victime pacifique) Si l'on retrouve le premier animal après que le second (qui le représente) a été égorgé pour la Pâque, celui-ci pourra être offert directement comme victime pacifique (rien n'en détourne), et il en sera de même pour l'échange qui eût été opéré avec ce premier animal (non écarté).

R. Judan demanda : comment R. Josué a-t-il eu ici des doutes ? N'arrive-t-il pas de même [1], pour l'équivalent en échange du sacrifice de péché (s'il a été égaré), que tantôt il sera offert sur l'autel, tantôt non ? L'analogie n'est pas complète, dit R. Yossa, car s'il arrive d'avoir offert le sacrifice pascal dès le matin, celui-ci n'est pas agréé comme tel (il y a une limite d'heure, de midi au soir), tandis que l'holocauste (contre lequel sera convertie la première victime de péché retrouvée) pourra être offert à toute heure du jour. Si l'on a échangé l'agneau pascal dès le 14 Nissan (bien avant le jour légal pour l'égorgement), on pourra, selon R. Zeira, offrir directement cet équivalent à titre de victime pacifique (car l'échange a eu lieu trop tôt pour influer sur son état profane) ; selon R. Samuel b. R. Isaac, on ne devra pas l'offrir comme telle (mais la laisser paître jusqu'à l'arrivée d'un défaut, puis la vendre, pour acheter un équivalent). L'avis de ce dernier se fonde sur ce que notre Mischnâ dit (à la fin) : « Si l'on retrouve le premier animal après que le second a été égorgé pour Pâque, celui-ci pourra être offert comme victime pacifique directe, et il en sera de même pour son équivalent. » Or, s'il était admis que l'échange opéré le 13 Nissan sera sacrifié comme victime pacifique, il eût mieux valu enseigner la règle sur l'échange pascal (retrouvé avant l'égorgement) de celui qui a eu lieu le 13, au lieu de

1. *Temourâ*, III, 1 et 3; B., ib., f. 17b et 20b.

parler de celui qui a eu lieu lorsqu'on l'a trouvé après l'égorgement (c'est que même l'échange du 13 sera sujet au renvoi).

R. Ila dit au nom de Samuel : si le propriétaire de l'agneau pascal est mort le 13 Nissan, la victime même (sans échange) pourra être offerte en sacrifice pacifique. Pourquoi n'en serait-il pas de même le 14? Dès qu'un sacrifice a paru désigné pour la Pâque (par la journée du 14) et n'a pas servi à cet effet, il est considéré comme écarté de cet objet, et ne pourra pas être offert lui-même en victime pacifique (mais par échange). On a enseigné ailleurs [1] : « le petit d'un sacrifice expiatoire, ou son équivalent par échange, ou le sacrifice expiatoire dont le propriétaire est mort, devra mourir (sans être offert); s'il a dépassé l'âge d'un an, ou si après avoir été égaré on le trouve défectueux, au cas où le propriétaire a déjà obtenu le pardon à l'aide d'une autre victime, celle destinée en principe à cet objet devra périr, sans qu'il y ait d'échange. » La discussion au sujet d'un petit du sacrifice expiatoire a lieu au cas où l'assemblée, tenue de l'offrir, a mis de côté dans ce but une femelle (au lieu d'un mâle qui est dû), ou si un *Naci* (chef) ayant commis une faute dont la réparation exige un sacrifice a mis de côté une chèvre (au lieu d'un bouc): selon R. Jérémie, cet animal (impropre à ce but par sa nature) n'est pas considéré comme consacré, et s'il lui naît un petit, celui-ci pourra servir à toute autre offrande; selon R. Yossé, la bête est tenue pour sacrée, et son petit (ne pouvant pas être utilisé) devra périr. A l'appui de cette opinion de R. Yossé, on peut invoquer [2] : à la suite de la discussion sur le point de savoir si un sacrifice expiatoire devenu sans objet devra périr, ou non, il est dit qu'il ne saurait être question du petit d'un sacrifice expiatoire pour une assemblée, car celle-ci n'offre jamais de femelle. Or, on dit seulement là que c'est une hypothèse inadmissible ; mais, s'il était arrivé de consacrer une femelle à un tel but, elle resterait sacrée. R. Yossé b. Aboun au contraire déclare bien fondé l'avis de R. Jérémie (qu'une femelle ne saurait être en ce cas, tenue pour sacrée) ; quant à l'argument invoqué par R. Yossé, il ne prouve rien, car c'est R. Simon qui, repliquant à son interlocuteur R. Juda, fait valoir l'impossibilité d'un petit né d'un sacrifice expiatoire public [3]; et pourtant il dit : si une femelle a été destinée à servir d'holocauste, elle ne sera pas tenue pour sacrée, sauf le montant de sa valeur (de même le petit de celle qui a été destinée indûment au sacrifice expiatoire public ne sera pas sacré). Quant à la discussion relative à l'échange (par analogie entre le sacrifice expiatoire et la Pâque), elle concerne l'échange opéré pour l'agneau pascal au 13 nissan : selon R. Zeira, cet équivalent pourra être offert en sacrifice pacifique; selon R. Samuel b. R. Isaac, il ne peut pas servir à ce but.

De même, on déduit une application à la Pâque de ce que le sacrifice expiatoire dont le propriétaire est mort devra périr sans être utilisé, conformément à l'avis de R. Ila au nom de Samuel ; si le propriétaire de l'agneau

1. Ibid., IV, 1. 2. B., ib., 16a. 3. Ib., 20a.

pascal est mort le 13 Nissan, la victime même pourra être offerte en sacrifice pacifique. Pourquoi n'en est-il pas de même au lendemain 14? C'est que, selon l'avis concordant de tous, dès que le sacrifice a paru destiné pour la Pâque (par la date) et n'a pas été employé dans ce but, il est considéré comme écarté de son objet et ne peut plus être offert lui-même en victime pacifique. Il en est de même si la bête a dépassé l'âge d'un an, selon ce qu'a dit R. Ḥisda (V, 4) : si l'agneau pascal a dépassé l'âge d'un an entre la première Pâque et la seconde, on peut l'utiliser comme sacrifice pacifique. R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan : si le temps fixé pour le pardon est passé (p. ex. par la mort du maître), ou si l'animal étant égaré a été retrouvé après l'expiation, il est évidemment permis de l'utiliser. Aussi, R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan[1] : l'agneau pascal lui-même ne pourra être commué en victime pacifique que si, après avoir été égaré, on le retrouve lorsque le devoir a déjà été accompli. En ce qui concerne l'arrivée d'un défaut, R. Zeira demanda en présence de R. Yossa : ne semble-t-il pas que le défaut en question se rapporte à l'animal qui a été égaré (sans exiger de le laisser périr s'il avait seulement été égaré, puis retrouvé intact)? C'est aussi mon avis, répondit R. Yassa, de l'entendre ainsi : si l'on a désigné l'agneau pascal, puis il se perd, et l'on en désigne un autre comme remplaçant, et qu'avant d'égorger le second, on retrouve le premier, on se trouve en présence de deux animaux désignés à égal titre. En ces cas, les uns indiquent pour devoir d'offrir le premier; les autres disent de préférer le second; Samuel dit de choisir le plus beau des deux, puis de laisser paître l'autre, jusqu'à ce qu'il lui arrive un défaut, afin de le vendre et d'offrir pour le montant un sacrifice pacifique au 16 Nissan (jour de demi fête). Selon R. Eliézer, le second agneau sera lui-même offert (sans échange) en victime pacifique le 16. C'est conformément à cet avis de R. Eliézer que Rabbi a émis son avis (ci-après), et Samuel se conforme à l'opinion des autres sages. Ainsi, il est dit[2] : si après avoir désigné une victime expiatoire, elle est égarée, que l'on en désigne une autre, et qu'avant de l'égorger on retrouve la première, en présence des deux victimes intactes, l'une sera offerte, et l'autre devra périr, selon Rabbi; les autres sages disent de laisser périr l'autre seulement au cas où la première a été retrouvée après l'expiation accomplie, et l'argent qui représente le montant ne doit être jeté au lac salé (à la mer), que s'il a été retrouvé après l'expiation par le premier (mais, si c'est auparavant, la bête retournera au pacage jusqu'à l'arrivée d'un défaut, qui permet de la vendre).

7. Si l'on a destiné à la Pâque une femelle, ou un mâle âgé de deux ans (tous deux impropres à ce sacrifice), cette victime devra retourner au pacage, jusqu'à ce qu'il lui survienne un défaut, puis être vendue, pour le montant être versé à la caisse des dons au Temple. Si après avoir déterminé l'agneau pascal le maître meurt, son fils ne pourra pas offrir

1. Cf. ci-dessus, VI, 6. 2. *Temourâ*, IV, 3.

l'agneau après le père à titre pascal (n'ayant pas été admis à cet effet en principe), mais il pourra l'utiliser comme victime pacifique.

La Mischnâ, disant qu'après le renvoi de l'animal impropre au culte, le montant de la vente sera versé à la caisse des dons, parle du cas où cette vente a lieu après l'accomplissement du devoir pascal; elle est conforme à l'avis de R. Simon, comme on a dit[1]: Si, à la suite d'une détermination impropre, on a renvoyé l'animal, lorsque c'est antérieur à la célébration de la Pâque, on devra le laisser paître, jusqu'à ce qu'il lui arrive un défaut, puis le vendre, et acheter pour le montant un autre agneau pascal; si c'est après Pâques, il servira de sacrifice pacifique. Selon R. Simon, lorsque c'est antérieur à Pâques, on peut vendre la bête de suite, même sans défaut (ne servant à rien, la sainteté ne lui est pas inhérente); après Pâques, on achètera un sacrifice pacifique pour le montant (c'est donc, selon R. Simon, que la Mischna prescrit de renvoyer l'animal au pacage, une fois le devoir pascal rempli). — N'est-il pas dit que lorsqu'un animal paraît une fois destiné à servir de victime pascale, il ne peut plus être utilisé lui-même comme sacrifice pacifique? (Pourquoi donc, à la fin, la Mischnâ permet-elle d'offrir, à ce dernier titre, l'agneau dont le maître est mort?) C'est qu'il s'agit du cas où l'on a seulement fixé la somme d'argent nécessaire pour l'acheter.

8. Lorsque l'agneau pascal se trouve mêlé à des sacrifices obligatoires (dont on ne peut plus le distinguer), toutes ces victimes devront retourner au pacage, jusqu'à ce qu'il leur arrive un défaut qui permet de les rendre; puis, en raison du doute, on devra vendre chacun de ces sacrifices pour le prix du plus beau d'entre eux, en payant de sa propre bourse la différence entre cette vente et le prix supérieur de l'achat. Si l'agneau pascal se trouve mêlé à des premiers-nés (destinés aux cohanim seuls), il pourra être consommé, selon R. Simon, par une compagnie exclusivement composée de cohanim. —[2].

9. Lorsqu'une compagnie a perdu son agneau pascal et qu'elle dit à quelqu'un d'aller le lui chercher, puis de l'égorger pour elle, que cet envoyé a suivi cet ordre, l'a trouvé et l'a égorgé, pendant que de son côté la compagnie (ne l'espérant plus retrouver) a acquis un autre agneau qu'elle a égorgé, si l'agneau retrouvé par le messager a été égorgé en premier lieu, celui-ci pourra en manger et réunir autour de lui ladite compagnie[3]; si le second agneau acheté a été égorgé avant l'autre, il sera consommé par la compagnie, et le premier (auquel la compagnie a renoncé) ne sera consommé que par le messager. Si l'on ignore lequel des deux a été égorgé le premier, ou s'ils l'ont été au même moment, l'envoyé

1. Tossefta à ce tr., ch. 9; B., *Temourâ*, 19ᵃ. 2. La *guerama* sur ce § se retrouve au tr. *Maasser schéni*, III, 2, traduit t. III, p. 220. 3. Le second agneau, étant sans objet, sera brûlé.

seul pourra manger du premier qu'il a égorgé ; les autres (qui y ont renoncé) ne peuvent pas en consommer, et le second achat (sans objet dans le doute) devra être brûlé, les dispensant toutefois de célébrer la seconde Pâque [1]. Lorsqu'il a été convenu qu'en cas d'absence prolongée du messager, on égorgera un autre agneau pour lequel il sera compté, que cependant il finit par trouver le premier agneau et l'égorge, pendant que de leur côté les gens de la compagnie ont acquis une victime qu'ils ont égorgée, si cette dernière a été égorgée avant l'autre, ces gens la mangeront et pourront admettre le messager auprès d'eux (rejetant le premier agneau) ; si le sien (le premier agneau) a été égorgé en premier, chacun de son côté mangera celui qu'il a égorgé. En cas d'ignorance sur la priorité, ou de simultanéité, la compagnie peut manger le sien (le nouveau) ; mais lui (en raison du doute sur sa renonciation) ne peut pas en manger, et celui qu'il a égorgé (le premier) devra être brûlé, sans toutefois obliger cet envoyé à célébrer la seconde Pâques [2]. Lorsqu'il y a eu double convention, qu'en cas de retard chacun de son côté égorgera la victime en y comprenant l'autre, tous mangeront de celui qui aura été égorgé le premier (en raison de la réciprocité d'adjonction) ; en cas d'ignorance sur la priorité, les deux victimes devront être brûlées (le doute de l'abandon est reporté sur les deux). Si rien n'a été convenu (ni d'une part, ni de l'autre), nul n'est responsable envers l'autre (et chacun mangera de son côté la victime qu'il a égorgée).

(10). Si les agneaux de deux compagnies se trouvent mêlés, chacune d'elles attirera une victime de son côté ; puis un membre de chaque compagnie quittera les siens, se rendant auprès de l'autre, et les gens, en le recevant, diront : si l'agneau pascal que nous avons retiré est bien le nôtre, renonce à ta part sur l'autre, et sois compté avec nous ; si au contraire c'était le vôtre (si notre choix n'a pas réussi), nous déclarons renoncer au nôtre, demandant à être adjoints au tien. On procédera de même s'il y a eu mélange des cinq agneaux appartenant à des groupes composés chacun de cinq personnes, ou des dix agneaux appartenant à autant de groupes composés chacun de dix personnes : chaque compagnie attirera à elle l'un des agneaux au hasard, puis les participants s'échangeront mutuellement entre les groupes, et ils adopteront les conventions réciproques de renonciation et d'adjonction qui viennent d'être énoncées.

R. Yoḥanan dit : l'avis de la Mischnâ disant que, malgré la combustion de l'agneau pascal, on n'est pas tenu de le renouveler à la seconde Pâque, émane de R. Nathan, qui dit plus haut (VIII, 5) : « le devoir est suffisamment accom-

1. Ils ont, en tous cas, fait partie de l'un des groupes. 2. Même observation qu'à la note précédente.

pli par l'aspersion du sang, sans la consommation. » Bar-Kappara a enseigné (à propos de l'abstention de conventions) : le silence convient aux sages, à plus forte raison aux sots [1]. De même le proverbe de Salomon (XVII, 23), dit : *Même le fou, lorsqu'il se tait, passe pour sage* ; à plus forte raison, si le sage se tait, il se montre habile.

11. Si les agneaux de deux personnes (A et B) sont mêlés (et il n'est plus possible de les distinguer l'un de l'autre), chacun en attire un de son côté et s'adjoint quelqu'un (C) de la place publique pour cette consommation ; puis chacun des deux se rend chez l'autre, et A par exemple dira à C : si le présent agneau est juste le mien, renonce à la part qui te revenait sur l'agneau de B (qui t'avait invité) et sois adjoint à moi ; si cet agneau est à toi B, je déclare renoncer au mien et je demande à être adjoint au tien [2].

R. Yohanan dit que cette nécessité de s'adjoindre quelqu'un est exprimée selon R. Juda ; car il est dit (ci-dessus, VIII, 7) : on ne devra pas égorger l'agneau pascal pour un individu seul, selon R. Juda ; mais R. Yossé le permet. Lorsque la Mischnâ (qui précède) parle de groupes composés de cinq ou de dix personnes, est-ce qu'elle n'admet pas les mêmes procédés s'il y a un groupe de quatre personnes, en recourant à l'adjonction d'une cinquième personne prise sur la voie publique ? N'est-ce pas évident depuis que R. Yohanan a déclaré que cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Juda, n'admettant pas de sacrifice pascal pour un seul ? C'est pour cette fin même, dit R. Yossé, que cette Mischnâ a été déclarée devoir représenter l'avis de R. Juda, disant de ne pas égorger l'agneau pascal pour un seul ; mais R. Yossé le permet (et d'après lui on pourrait tout-à-fait supposer l'absence de propriétaire).

CHAPITRE X

1. La veille de Pâques, vers le soir, on ne devra rien manger jusqu'à la nuit. Même les pauvres en Israël devront s'accouder sur le lit pour prendre ce repas, en signe de liberté, et ils ne devront pas boire moins des 4 coupes de vin réglementaires, même ceux qui sont obligés de solliciter leur subsistance à la charité publique.

L'avis de cettte Mischnâ doit émaner de R. Juda, puisqu'il est dit : le vendredi, à partir de l'heure des vêpres, on ne doit rien goûter jusqu'à la nuit, afin de conserver tout l'appétit pour le premier repas du sabbat, selon l'avis de R. Juda ; R. Yossa dit : on peut continuer à manger et même achever son repas à toute heure. Pour célébrer le sabbat, on devra interrompre le repas, selon R.

1. M. Schuhl, *Sentences*, p. 229, cite les passages parallèles, tant rabbiniques que modernes. 2. Cette convention est possible, grâce à la présence d'un tiers, possesseur conditionnel (pour une part) de l'un ou l'autre.

Juda (même pour un repas commencé en temps permis) ; R. Yossé dispense de cette interruption. Il arriva à R. Simon b. Gamaliel et R. Yossé b. Ḥalafta d'être attablés le vendredi à Aco, lorsque l'heure de sanctifier le sabbat survint. Le premier dit au second : si tu le veux bien, nous interromprons le repas pour le sabbat. Chaque jour, répliqua l'interlocuteur, tu as préféré mon opinion à celle de R. Juda, et maintenant tu fais l'inverse ; *est-ce pour faire violence à la reine en ma présenee chez moi* (Esther, VII, 8), pour me narguer? S'il en est ainsi, dit R. Simon, n'interrompons pas, afin de ne pas établir comme règle générale en Israël, l'adoption de l'avis de R. Juda. Ils ne se séparèrent pas sans avoir fixé que l'avis de R. Yossé sert de règle. R. Juda dit au nom de Samuel que l'on vient d'exprimer les avis de R. Juda et de R. Yossé; mais selon les autres sages, il faut au milieu du repas s'interrompre, couvrir le pain et sanctifier le sabbat. Est-il permis, le soir, peu avant les fêtes ou le sabbat, de manger des sucreries [1], ou du dessert? De même R. Judan Naci, ayant eu soif à la suite d'un bain pris le vendredi après midi, demanda à R. Mena s'il pouvait boire pour calmer cette soif violente? Non, dit ce rabbi, R. Ḥiya ayant enseigné qu'il est interdit de rien goûter avant la nuit. — R. Lévy dit : celui qui, la veille de Pâques, mange de l'azyme ressemble à celui qui cohabiterait avec sa fiancée chez ses beaux-parents (avant la conclusion du mariage), lequel acte entraîne la pénalité des coups de lanière [2]. Aussi, R. Juda b. Bethera enseigne qu'en ce jour on ne devra manger ni du pain levé, ni de l'azyme ; et R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi raconte que Rabbi agissait de même, ne mangeant pas de pain azyme, selon l'explication émise par R. Lévi, ni du pain à levain, d'après l'opinion de R. Juda b. Bethera, qui admet pour valable le sacrifice pascal accompli le matin, et en présence duquel tout levain doit avoir été débarrassé. Mais est-ce que Rabbi, loin d'être le disciple de ce dernier (pour qu'il se range à son avis), n'était pas le disciple de R. Jacob b. Qodschia? Non, le motif de l'abstention de Rabbi était sa qualité de fils aîné (devant jeûner la veille de Pâques). R. Mena dit : R. Yôna mon père, quoique fils aîné, mangeait en ce jour. Selon R. Tanḥouma, le motif est tout différent : c'est que Rabbi était un homme très délicat, ἀσθένης ; lorsqu'il avait mangé le jour, il ne pouvait plus manger le soir; aussi, avait-il soin de s'abstenir au jour qui était une veille de fête, afin de conserver l'appétit pour le soir.

R. Lévi dit : comme c'est l'usage des esclaves de manger debout, il est recommandé à la fête de Pâques de bien se reposer, ou s'accouder en mangeant, pour montrer le passage de l'esclavage à la liberté. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : la quantité de pain azyme, de la grandeur d'une olive au moins, à consommer le soir de Pâques, devra être mangée en étant accoudé. R. Yossé demanda à R. Simon si cette obligation incombe aussi au serviteur devant son maître, ou à la femme en présence de son mari? O grand

1. Ce qui enlève l'appétit et nuirait au repas solennel à faire le soir. 2. B., tr. *Kethoubóth*, 45.

homme, répondit-il, c'est tout ce que j'ai appris à ce sujet par R. Josué b. Lévi, rien de plus. R. Ḥiya b. Ada, ajoute : quoique l'homme n'aime pas d'ordinaire manger d'un panier d'autrui, il devra au besoin (pour la Pâques) accepter le nécessaire par la charité publique. — On a enseigné : au jour de fête, le père de famille doit réjouir sa femme et ses enfants ; avec quoi ? avec du vin. Selon R. Juda, on remettra à la femme ce qui lui convient, et aux enfants ce qui leur plaît, savoir, à la femme des chaussures neuves et des fichus ; aux enfants, des noix et des amandes. On dit que R. Tarfon suivait cette recommandation. Par quel texte biblique sait-on qu'il faut boire quatre coupes[1] le soir de Pâques? C'est conforme, dit R. Yoḥanan au nom de R. Banieh, aux quatre expressions « délivrance » employées dans ces versets (Exode, VI, 6 et 7) : *Donc, dis aux enfants d'Israël que je suis l'Éternel ; je vous ferai sortir de l'assujetissement d'Égypte, je vous sauverai de leur servitude ; je vous délivrerai ; je vous prendrai pour être mon peuple*, etc. Ces quatre coupes, dit R. Josué b. Lévi, doivent rappeler les quatre expressions de délivrance, employées dans ces versets (Genèse, XL, 11) : *j'avais la coupe de Pharaon en main ; je pressais le raisin dans cette coupe, et je remettais cette coupe dans sa paume ;* puis (ib. 13) : *tu remettras la coupe de Pharaon* etc. R. Lévi dit : elles correspondent aux quatre royautés ; selon les autres sages, elles rappellent les quatre coupes des punitions, dont Dieu abreuvera un jour les païens. « Ainsi, m'a dit l'Éternel, Dieu d'Israël : prends la coupe du vin de la colère (Jérémie, XXV, 15). Babel est une coupe d'or aux mains de Dieu ; car il y a une coupe en la main de Dieu (ps. LXXV, 9). Il fera pleuvoir sur les impies du charbon, du feu, du soufre, et un vent brûlant est la part de leur coupe[2] (ib. 1, 6) ». Cette dernière expression, dit R. Abin, figure la double coupe (duplicia poteria), comme celle que l'on boit après le bain. Par contre, Dieu fera boire un jour à Israël quatre coupes de consolations, selon ces mots : *Dieu est en mon partage et ma coupe* (ps. XVI, 5). *Tu as oint ma tête avec de l'huile, ma coupe est abondante* (ps. XVIII, 5). Enfin, le verset *je lève la coupe des saluts* (ps. c. XVI, 13) implique une double part —[3].

2. Lorsque la première coupe de vin est versée, selon Schammaï, on bénit d'abord la solennité du jour (en prononçant la sanctification de la fête), puis on dit la formule de bénédiction pour le vin ; d'après l'école de Hillel, on bénit d'abord Dieu pour le vin, puis pour la fête. —[4]

3. On apporte ensuite devant l'assistance, des herbes et de la laitue, laissant les herbes tremper au milieu de la laitue, jusqu'à ce que l'on arrive au commencement du repas. Puis l'on apporte ensemble des azymes,

1. Midrasch Rabba sur *Genèse*, n° 88, et Midrasch Sohar au ps. 75. 2. De leur sort. 3. Suit un long passage du tr. *Sabbat*, VIII, 1, traduit t. IV, pp. 107-9. Cf. tr. *Schekalim*, III, 2. 4. La *guemara* sur ce § est reproduite du tr. *Berakhôth*, VIII, 1, traduite t. I, pp. 138-9. Cf. tr. *Yôma*, VII, 2.

de la laitue, de la sauce à tremper, bien que cette dernière sorte ne représente pas un précepte religieux; selon R. Éliézer b. R. Zadoq, celle-ci ausssi représente une observance religieuse. Enfin, au Temple, on y joignait le corps même de l'agneau pascal.

Les compagnons disent au nom de R. Yoḥanan : il faut tremper les verdures dans la laitue deux fois. Selon R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, ce n'est pas nécessaire; selon R. Simon b. Lakisch, si l'on a omis de tremper à la première consommation, on trempera à la seconde. Est-ce que la Mischnâ suivante ne conteste pas cet avis de R. Simon b. Lakisch, puisqu'elle dit : « toutes les nuits, nous trempons une seule fois, et cette nuit deux fois? » C'est que R. Sïmon b. Lakisch admet l'enseignement de Bar-Kappara, d'après lequel ce n'est pas obligatoire. Un autre enseignement s'oppose à l'avis de Bar-Kappara, en disant : toutes les nuits, on trempe ces verdures avec le pain; mais cette nuit on les trempe à part (avant de manger l'azyme, soit 2 fois, en y comprenant ce qui a lieu après l'azyme). Est-ce que l'avis de R. Yoḥanan (n'exigeant pas que l'attention soit portée sur l'accomplissement des préceptes religieux), en ce qu'il déclare que le devoir de manger des azymes est aussi bien rempli en s'y appliquant qu'en ne s'y appliquant pas, est contredit par notre Mischnâ? (Ne prescrit-elle pas de tremper une seconde fois, pour appeler alors l'attention sur le précepte de manger des amers)? Non, dès que l'on s'est installé pour suivre strictement le cérémonial de la Pâque, il est évident que la pensée y était appliquée (et le second trempage a seulement pour but de provoquer les questions des enfants). Est-ce que la fin de notre Mischnâ ne contredit pas l'avis de R. Simon b. Lakisch (en ce qu'il n'exige pas de tremper deux fois), puisqu'elle dit : « l'on apporte des azymes, de la laitue et de la sauce à tremper, bien que cette dernière sorte ne constitue pas un précepte obligatoire; » n'en résulte-il pas que, pour la laitue, c'est obligatoire (soit deux fois)? Non, ce n'est pas absolu, puisque Rab trempait les herbes dans des lupins. Des marchands de Jérusalem offraient de cette sauce au détail, comme épice obligatoire, et c'est aussi l'avis des gens d'Issi en son nom, qui la nommaient *Rôba* par allusion aux contestations[1]. Selon R, Josué b. Levi, elle devait être épaisse, pour rappeler le mortier dont nos ancêtres s'étaient servis en Éhypte. Selon un autre enseignement elle devait être fluente (ou teinte), afin de rappeler la plaie du sang. On a enseigné : aux frontières de la Palestine, on devait avoir deux rôtis le premier soir de pâque, l'un rappelant l'agneau pascal, l'autre l'offrande de fête.

4. On verse le 2e verre de vin, et à ce moment le fils adresse au père les questions qui vont suivre : Si l'enfant est trop jeune pour en avoir conscience, le père lui enseigne d'avance la formule : « Pourquoi cette nuit est-elle distinguée des autres nuits? Toutes les nuits de l'année,

1. Selon le comment. *Pné-Mosché*, ce terme a en vue la multiplicité d'Israël, énoncée dans Ezéch., XVI, 7.

nous trempons à peine nos aliments une fois; cette nuit, nous les trempons 2 fois[1]. Toutes les nuits, nous mangeons du pain levé et du pain non levé; cette nuit, nous ne pouvons manger que du pain non levé; toutes les nuits, nous mangeons de la viande soit bouillie, soit rôtie; cette nuit, il n'y a que du rôti. » Le père répond en proportion de l'intelligence de l'enfant. Il commence par exposer l'état précaire de nos ancêtres et termine par leur situation brillante; il explique le verset (Deut. XXVI, 5) *mon père était un araméen errant, nomade*, jusqu'à l'achèvement de tout le chapitre. R. Gamaliel dit: celui qui, à la cérémonie de la fête de Pâque ne mentionne pas les trois choses suivantes: « l'agneau pascal, le pain azyme, les herbes amères, » ne remplit pas ses devoirs. « L'agneau pascal, » en souvenir de ce que Dieu a franchi les maisons de nos ancêtres en Égypte (lors des plaies d'Égypte); « le pain azyme, » parce que nos ancêtres ont été délivrés en Égypte; « les herbes amères, » parce que les Égyptiens rendirent la vie amère à nos ancêtres. Dans chaque siècle, tout Israëlite doit se considérer comme s'il eût été lui-même affranchi de l'esclavage d'Égypte, ainsi qu'il est dit (Exode XIII, 8): *Tu diras à ton fils en ce jour ces mots*: « dans cette vue, Dieu a agi en ma faveur, lorsque je suis sorti de l'Égypte. » Aussi, il est de notre devoir de remercier, de louer, de glorifier, de bénir, d'exalter, de chanter, de proclamer, celui qui a accompli tous ces miracles en notre faveur, qui nous a tirés de l'esclavage à la liberté. Entonnons devant lui l'*Alleluia* !

R. Ḥiya a enseigné[2]: la Torâ parle de 4 sortes d'enfants: le sage, le méchant, l'idiot, et celui qui ne sait rien dire. Le 1er dit: « Quelles sont les lois, préceptes et ordonnances que l'Éternel notre Dieu nous a ordonnés? » (Deut. VI, 20). Réponds-lui par ce verset (Exode, XIII, 14): *par sa main puissante, l'Éternel nous a tirés de l'Égypte, de la maison d'esclavage*. L'impie dit: *quelles cérémonies faites-vous* (ib. XII, 26)? » Pourquoi chaque année vous imposer cette charge? Puisqu'il s'est exclu de la règle générale, il faut lui répondre de même: « C'est pourquoi Dieu m'a accordé, à moi, cette faveur; il ne l'a pas accordée à cet impie, lequel, s'il s'était trouvé en Égypte sous Moïse, n'eût pas mérité d'être délivré de ce pays. » Le simple dit: « Qu'est-ce ceci? » Il faut donc lui enseigner les règles de la Pâques et lui apprendre que ce soir là, après l'agneau pascal, on ne termine pas le repas par le dessert ἐπίκομον, (on ne mangera plus rien), afin de ne pas être porté à quitter une compagnie pour s'attabler de nouveau à une autre. Avec l'enfant qui ne sait rien dire, il faut commencer les explications. En effet, dit R. Yossé, c'est ce que dit la Mishnâ: « si l'enfant est trop jeune pour savoir, son père doit l'instruire. »

1. Une fois le cerfeuil dans le vinaigre, et une fois la laitue dans un mélange aromatique. Voir le Rituel de la soirée de Pâques, appelé « Haggada », où l'on retrouve à peu près tout ce formulaire. 2. Mekhilta sur l'*Exode*, nos 17-18.

5. Jusqu'à quel passage du *Hallel* le récitera-t-on ? Selon Schammaï, jusqu'à : *Il lui donne les joies de la maternité* (ps. CXIII, 8) ; selon Hillel jusqu'au verset : *il change le caillou en source vive* (ps. CXIV, 9). L'on termine par la bénédiction de la délivrance, que R. Tarfon formule ainsi : « qui nous a délivrés de l'Égypte, nous et nos pères, qui nous a fait la grâce de nous laisser vivre jusqu'à cette nuit, » sans terminer par une nouvelle forme de bénédiction divine. Selon R. Akiba, on ajoute : « Ainsi ô Éternel, notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, laisse-nous vivre jusqu'aux fêtes et aux autres solennités prochaines. Accorde-nous la joie de voir relever les murs de ta ville et ton culte rétabli dans ton temple. Fais que nous y mangions des sacrifices pacifiques et l'agneau pascal, dont le sang aura été répandu sur tes autels pour te plaire. Nous te rendons grâce de notre affranchissement. Sois loué, Éternel, qui as délivré Israël. »

Rab dit : il faut commencer par dire (Josué, XXIV. 2-3) « au delà du fleuve (de l'Euphrate) se trouvaient nos ancêtres ; j'ai pris votre père Abraham d'au delà du fleuve, et j'ai multiplié etc. » De ce dernier terme, dit R. Aḥa, on conclut que Dieu l'éprouva[1] mainte fois avant la naissance d'Isaac ; ou bien encore, il lui a tendu un piège, afin de le punir s'il pèche, ou de le récompenser s'il en est digne. Schammaï demanda à son interlocuter : est-ce qu'Israël a quitté l'Egypte dès la nuit, pour qu'il y ait lieu de rappeler dès lors la sortie d'Égypte (ps. CXIV) ? Il faut donc réciter ce chapitre après le repas, vers minuit. Si l'on voulait attendre, répliqua Hillel, il faudrait ajourner le récit de beaucoup, car à l'aurore la moitié de la délivrance n'était pas encore effectuée ; celle-ci n'a eu lieu qu'au milieu du jour, selon le verset (Exode, XII, 41) : *En ce même jour, Dieu délivra les enfants d'Israël*, etc. ; mais lorsqu'un devoir religieux est commencé, on doit l'achever[2]. Mais, objecta R. Abouna b. Seḥora contre Schammaï (qui invoque la question de réciter trop tard la formule de délivrance), on a déjà rappelé la sortie d'Egypte dans la consécration de la solennité du jour, en prenant la première coupe. On a enseigné[3] : la solennité du jour est invoquée seulement pour trois grandes fêtes. En effet, dit R. Mena, un enseignement l'a formulé ainsi : à la fête de Pâque, à celle de Pentecôte, à celle des Tabernacles. Un autre enseignement ajoute qu'elle devra être invoquée pour toutes les solennités appelées « convocations saintes » (Lévit. XXIII, 4), comme le nouvel an et le Kippour. Ce dernier avis est très juste, dit R. Tanḥouma, puisqu'en voyant la première figue mûre, on bénit le renouvellement de cet instant de la maturité ; il doit en être à plus forte raison de même pour ces deux grandes fêtes[4].

1. Jeu de mots sur les divers sens de ארב. 2. Raba à *Genèse*, n° 82 ; *Rosch haschana*, I, 8 ; *Derekh ereç zouta*, § 9. 3. B., tr. *'Eroubin*, 40b. 4. Suit un passage reproduit de ci-dessus, IV, 1, fin.

6. On apporte la troisième coupe, avec laquelle on dit la bénédiction du repas; la quatrième coupe sera bue après l'achèvement du Hallel, suivie de la récitation d'autres chants (ps. CXXXVII, ou d'autres formules de la liturgie juive). Entre les 2 premières coupes, il est permis de boire si on le désire, mais entre la troisième et la quatrième c'est interdit. Après l'agneau pascal, on ne fait pas venir d'*Aphikoman*[1].

Il est écrit (Juges, V, 2): *quand l'anarchie régnait en Israël, une poignée d'hommes s'est montrée pleine de cœur* (*pour combattre*); *bénissez Dieu*[2]. Chefs du peuple, levez-vous, lorsque l'Eternel accomplit des miracles en votre faveur, pour réciter des cantiques en son honneur. Mais, fut-il objecté, pourquoi est-ce qu'à la sortie d'Égypte, Israël n'adressa pas de louanges à Dieu (n'entonnant le cantique qu'au passage de la mer rouge)? C'est qu'il y a cette distinction à établir que la sortie était simplement le commencement de la délivrance (achevée à la mer rouge). Mais pourquoi n'y eût-il pas de récitation lors du salut d'Israël sous Mardochée et Esther? C'est que l'on se trouvait hors de la Palestine; selon d'autres, à ce moment Israël fut bien sauvé de ses ennemis, mais non de la captivité. Pourquoi est-il interdit de boire entre la 3e et la 4e coupe? De crainte d'ivresse. Mais ne serait-elle pas déjà survenue (si elle est à craindre) après tout ce que l'on a pu boire en excédant des 4 coupes pendant le repas? A quoi tient cette différence? C'est que le vin bu en mangeant énivre rarement, tandis que celui que l'on boit ensuite énivre. Qu'appelle-t-on *Aphikoman*? Selon R. Simon au nom de R. Iniané b. R. Sissi, il s'agit là de chants divers (à ne pas réciter, en raison de l'office du Hallel qui doit suivre); selon R. Juda, il s'agit de sucreries. Selon Samuel, c'est un dessert composé d'une sorte de champignons et de jeunes pigeons, comme en avait Ḥanania b. Schilath.

7. Si une partie de l'assistance s'est endormie après le commencement du repas, elle peut manger en se réveillant; mais si tous se sont endormis c'est interdit (comme s'ils occupaient une place nouvelle en s'éveillant). R. Yossé dit: s'ils étaient seulement assoupis, ils peuvent continuer à manger; mais s'ils ont été profondément endormis, c'est interdit. Ce qui reste de l'agneau pascal après minuit rend les mains impures, à l'égal d'une sainteté rejetée (pour pensée défectueuse), ou d'un reliquat après son temps. La formule de bénédiction récitée pour la consommation de l'agneau pascal dispense de celle du sacrifice de fête[3]; mais la formule pour cette dernière ne dispense pas de celle pour la Pâque, selon l'avis de R. Ismaël. R. Akiba dit: aucune des deux ne dispense de l'autre.

1. Selon J. Lévy, ce mot (que le Talmud ci-après explique) dérive de ἐπικωμίζω.
2. Jér., *Sôta*, V, 4; gr. R. Wogue, traduction du *Pentateuque*, t. II, p. 466 et note 3.
3. On en mangeait le même soir; v. ci-dessus, VI, 5.

Pourquoi cette déclaration d'impureté? Est-ce parce qu'à partir de minuit on ne porte plus l'attention sur l'agneau (et il pourrait être l'objet de quelque négligence)? Ou est-ce parce qu'en principe (légalement), il est interdit d'en manger passé minuit (et que, pour empêcher même d'y toucher, on déclare que l'agneau est susceptible de rendre les mains impures par le contact)? On peut connaître quel motif l'emporte par la règle énoncée au cas où, pour une autre compagnie présente, on veut emporter une partie d'agneau ; or, en ce cas, minuit n'est pas passé, et l'interdit n'a pour raison que d'en avoir écarté la pensée[1].

R. Zeira objecta (contre l'avis de R. Ismaël, au sujet des formules de bénédictions) : n'est-il pas plus compréhensible au contraire qu'en cas de récitation d'une bénédiction pour l'agneau pascal seul, l'on n'est pas dispensé de bénir le sacrifice de fête; tandis qu'au cas de récitation pour ce dernier, on devrait être dispensé d'une nouvelle formule pour l'agneau pascal, parce qu'il est compris dans la règle générale des sacrifices (nommé comme tel, Exode, XII, 27)? C'est que, di R. Mena, l'agneau pascal est ici le principal (passe en premier lieu), et le sacrifice de fête est ici l'accessoire.

1. Suit un passage reproduit de ci-dessus, VII, 12 (11); Cf. B., tr. *Méila*, 17b.

TRAITÉ YOMA

CHAPITRE I

1. Sept jours avant la solennité du grand pardon, le pontife s'isole de sa famille et se tient dans la cellule des assesseurs (paredri). On lui désigne d'avance un suppléant pour le cas où il lui arriverait un accident (obviant à la célébration du culte). Il faut même, dit R. Juda, lui assigner (dubitativement) une autre femme, de crainte que la sienne meure; or, il est dit (Lévit. XVI, 6) : *afin d'obtenir grâce pour lui-même et pour sa maison*, dernière expression applicable à la femme. Non, disent les autres sages, si l'on voulait éprouver de telles craintes, cela n'aurait pas de fin.

R. Aba dit au nom de R. Yohanan que cet isolement de 7 jours avant la fête est déduit de ce qu'il est dit (ibid. VIII, 34) : *comme on a procédé en ce jour*, savoir pour la semaine de l'inauguration du sanctuaire, l'*Éternel ordonna* aux générations futures, d'*agir de même*, d'offrir le bouc d'expiation présenté le jour du grand pardon. Peut-être cette déduction est-elle applicable au bouc de la néoménie[1]? Non, puisque le verset précité termine par les mots : *pour vous obtenir le pardon*, il s'agit d'un pardon analogue; or, comme lors de la consécration mosaïque, le sacrifice offert par Aron devait tendre à absoudre le fils; de même ici, il s'agira d'un sacrifice offert par le pontife en faveur de tous les fils. R. Yôna au nom de Bar-Kappara, tire cette déduction nouvelle du dit verset : *comme il a été fait en ce jour*, savoir pendant la semaine d'inauguration, l'*Éternel ordonna*; ces mots se rapportent à la combustion de la vache rousse (dont les cendres servaient à purifier), par analogie des expressions, puisqu'au sujet de cette dernière il est dit (Nombres XIX, 2) : *voici le précepte de la loi, que l'Éternel a ordonné en ces termes*. Enfin l'expression « d'agir de même » signifie d'offrir le bouc d'expiation du grand pardon; et il ne saurait s'agir là du bouc offert lors de la néoménie, comme l'a déjà exposé R. Aba[2] : par l'expression « pour vous obtenir le pardon, » on entend parler d'un pardon analogue, et comme ce sacrifice doit être offert exclusivement par le grand-prêtre, de même ici il s'agit d'un sacrifice exclusivement attribué à ce dernier. Quelle différence y a-t-il[3] entre le pontife qui brûle la vache rousse et celui qui offre le sacrifice au jour du grand pardon? Le premier s'isole en vue d'une pureté parfaite, au point que même ses frères les cohanim ne doivent pas le toucher, tandis que le second s'isole en vue d'une plus grande sainteté (avant de pénétrer au saint des saints), et il peut rester

1. Car, le 8e jour de l'inauguration, c'était la néoménie de Nissan. 2. Cf. *Horaïoth*, III, 3 (f. 47c). 3. Tossefta au tr. *Para*, II, 1.

là en contact avec ses frères. Cette distinction se comprend selon R. Yoḥanan, qui ne déduit pas de ce verset l'obligation d'isoler le cohen brûlant la vache rousse : pour celle-ci, il y a un surcroît de précaution, de ne pas pouvoir toucher ses frères; mais, selon Bar-Kappara, qui déduit du même verset l'obligation de s'isoler aux deux cas, pourquoi le contact des frères est-il défendu une fois et permis l'autre? C'est, dit R. Ḥiya b. Ada, pour éviter qu'il devienne impur même par contact (les habits de ses frères[1] suffisant à motiver l'impureté). Mais ne se trouve-t-il pas déjà impur par l'aspersion qu'il reçoit à chacun des 7 jours précédant la combustion? (Pourquoi interdire le contact de ses frères?) Il faut donc admettre, dit R. Aboun, que, selon Bar-Kappara aussi, il y a un surcroît de précaution pour la combustion de la vache rousse[2]. R. Simon b. Lakisch posa devant R. Yoḥanan l'objection suivante : de même que pour l'inauguration, l'absence du bélier eût mis obstacle à l'achèvement de la cérémonie (par d'autres offrandes), de même l'absence du bouc au jour du grand pardon, devrait s'opposer[3] à l'offre du taureau (pourquoi donc l'isolement obligatoire n'est-il pas prescrit aussi pour le cohen suppléant)? R Yoḥanan paraît avoir accueilli l'observation (et, s'y rendant, renonce à rien déduire du verset de l'inauguration). Une réplique pouvait être faite à cette objection, comme l'a dit R. Mena, qui s'étonne qu'elle a été aussi placidement reçue : ne pouvait-il pas répliquer que l'on trouve parfois un cas d'obstacle à l'achèvement, déduit de ce qui n'est pas une cause d'obstacle, et vice-versa? Ainsi, par exemple, il est dit (Lévit., I, 15) : *il lui rompra la tête qu'il fera fumer sur l'autel*[4] ; or, l'action de la rupture a lieu au sommet de l'autel, comme celle de la combustion, bien que la première opération soit essentielle pour valider l'offrande, sans peine de nullité, et que la seconde ne le soit pas. De même (à l'inverse), une déduction par analogie est tirée de la répétition du terme « toujours, » usité à l'égard de l'offrande de farine (Lévit., VI, 13), et des pains de proposition (ib. XXIV, 8), savoir que, dans l'un et l'autre cas, il s'agit de douze pièces[5]; or, pour ces derniers, le nombre de douze est indispensable, sous peine d'interdit de les brûler, tandis qu'il n'est pas indispensable pour les morceaux de l'offrande de farine. On tire une déduction semblable[6] de ce que le terme « prendre » est aussi bien employé pour l'agneau pascal (Exode, XII, 22) qu'à l'égard du faisceau symbolique du *Loulab* (Lévit., XXII, 40), savoir que dans l'un et l'autre cas, la prise entraîne l'obligation de lier les objets pris; or, pour ce dernier, le lien est indispensable, sous peine de n'avoir pas accompli le devoir, tandis qu'il ne l'est pas pour le loulab. Il en résulte en somme que l'on trouve parfois un cas d'obstacle à l'achèvement, déduit de ce qui n'est pas une cause d'obstacle, et vice-versa.

Puisque R. Simon b. Lakisch s'oppose à la déduction faite précédemment

1. V. tr. *Ḥaghiga*, II, 7. 2. Jér., *Abóda zara*, II, 1 (f. 40c). 3. Et pourtant (ainsi que le commentaire *Qorban 'Eda* explique l'objection), il est dit ailleurs, B., tr. *Menahóth*, 76a, que l'omission de l'un n'empêche pas d'offrir l'autre. 4. B., tr. *Zebahim*, 65a. 5. B., tr. *Menahóth*, 76a. 6. B., tr. *Soucca*, 11b.

par R. Yohanan (pour justifier l'état d'isolement du grand prêtre 7 jours avant Kippour), d'où la déduit-il? Il se conforme à l'avis de R. Ismaël, qui, dans le verset (Lévit., XVI, 3) : *Ainsi muni, Aron viendra au sanctuaire*, suppose un pléonasme, applicable à la consécration. De même qu'au sujet de l'inauguration, le cohen est séparé pendant 7 jours, qu'il accomplit les cérémonies du culte tout ce temps, l'inauguration durant pendant tout cet espace ; de même, pour le Kippour, il y aura une égale séparation, observation du culte et installation. Mais comment justifier cette application, puisque ce chapitre ne traite pas de la consécration générale? Il en est question indirectement, puisque l'on y parle de la mort des fils d'Aron, lesquels moururent pendant la consécration. Donc, finalement, R. Simon b. Lakisch a aussi recours, par ce verset, à une déduction tirée de la consécration ; à quoi bon alors repousser l'avis analogue de R. Yohanan? Il ressemble à celui qui, ayant entendu émettre un avis, s'y oppose, pour le faire répéter et s'en assurer. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, R. Simon a recours à une autre déduction[1] tirée du verset (Exode, XXIV, 16): *La majesté divine se fixa sur le mont Sinaï* ; comme Moïse ne se permit d'entrer dans le sanctuaire le plus reculé[2] qu'après avoir été lui-même sanctifié par l'enveloppe du nuage pendant 7 jours ; de même, pour le *Kippour*, Aron ne pénétrera dans le sanctuaire qu'après s'être imprégné d'huile sainte pendant toute une semaine. Pourquoi, selon l'avis de R. Yohanan, est-il question là de la mort des fils d'Aron, décédés le 8e jour de la consécration? C'est que, dit R. Hiya b. Aba, les fils d'Aron sont morts le 1er Nissan[3]; et leur décès est rappelé le jour du Kippour, afin d'indiquer qu'à l'instar du pardon général accordé aux Israélites en ce jour, la mort des justes provoque aussi le pardon en leur faveur. R. Aba b. Abina dit[4]: la bible a placé le récit de la mort de Miriam à côté de la section relative à la vache rousse, pour tirer une déduction de ce rapprochement ; comme la cendre de celle-ci sert à obtenir le pardon de nos fautes (à purifier), de même, la mort des justes, provoque le pardon en faveur d'Israël.

R. Judan b. R. Salom dit : l'écriture sainte a placé le récit de la mort d'Aron à côté de celui du bris des tables de la loi, pour indiquer que le premier malheur est aussi grave que le second. Il est dit (Deut. X, 6) : *Les fils d'Israël décampèrent des puits des fils de Yaaqan, pour aller à Mosséra, où mourut Aron*. Or, est-ce bien là qu'Aron mourut[5], non plutôt à Hor la montagne, comme il est dit (Nombres, XXXIII, 38) : *Aron, le grand prêtre, monta sur Hor la montagne, selon l'ordre divin, et y mourut*? Seulement, dès le décès d'Aron, les nuages d'honneur qui accompagnaient Israël au désert disparurent[6], et les Cananéens voulurent en profiter pour chercher querelle à

1. Ci-après, II, 3; *Yebamôth*, I, 5 (f. 3a), et IV, 11 (f. 6a). 2. En communiquant, au ciel, avec la divinité. 3. *Meghillath taanith*, appendice, § 1; Rabba sur *Lévit.*, no 20. 4. B., *Moëd qaton*, 28a. 5. Midrasch Rabba sur *Nombres*, no 19; Jér., *Sôta*, I, 10 (f. 17c), où tout ce passage se retrouve. 6. B., Rosch ha-schana, 3a.

Israël ; c'est ainsi qu'il est dit (ib. 40, et XXI, 1) : *Le cananéen, roi d'Arad, habitant du midi, apprit l'arrivée d'Israël, et par ces régions* (*ou Atarim*), *il l'attaqua*. Or, par Atarim » on entend le grand guide[1] qui leur avait montré le chemin. Les ennemis survinrent donc, leur susciter des embûches ; de sorte qu'Israël, découragé, voulut retourner en Egypte, et déjà ils avaient fait 8 étapes en ce sens rétrograde. La tribu de Lévi surgit alors[2], courut après les fuyards, en tua 8 familles, lesquelles à leur tour, tuèrent 4 des lévites. De ces 4, on retrouve plus tard les traces, sous les noms de famille des Amram, des Içhars, des Hébron, et des Ouziel (I chron., XXIII, 12) ; elles furent reconstituées à l'époque de David, comme il est dit (ps. LXXII, 7) : *De son temps le juste fleurit, et la paix durera jusqu'à ce que la lune cesse de luire.* Lors du retour à Mosséra, Israël dit : la cause première de tant de sang versé, consiste en ce que nous n'avons pas assez reconnu le mérite de ce juste (Aron) ; aussi, ils s'assirent à terre, recommencèrent l'éloge funèbre du défunt, témoignèrent en l'honneur du juste des mérites qu'il avait ; Dieu leur en sut autant de gré que si Aron avait été mort et enterré là (de sorte que Mosséra fut honoré de cette dénomination).

R. Yossé b. Ḥanina dit : l'omission du dixième d'*épha* que tout cohen est tenu d'offrir à sa réception, ou des caleçons qu'il doit porter, met obstacle à la validité de son service officiel ; parce qu'à l'égard de ces deux objets, la Bible emploie la même expression « agir » (Exode, XVI, 36, et XXVII, 42). Selon R. Ḥanina, de ce qu'il est dit (ib. XXIX, 38) : *tu procéderas ainsi pour Aron et ses fils*, on conclut que tout ce qui est énoncé dans cette section est indispensable. C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan : de la conjonction *et*, qui précède les mots *voici la parole* (ib. 1), on déduit que même l'omission de la lecture de cette section biblique est un obstacle au service officiel. R. Yoḥanan dit : les détails, qui dans les génération futures mettent obstacle à l'office du cohen, étaient aussi une cause d'empêchement lors de l'inauguration mosaïque, non d'autres. Aussi, l'imposition des mains (consécration du cohen par le pontife) et le versement du reliquat de sang au fondement de l'autel (ib. 12), qui dans l'avenir ne s'opposent pas à l'accomplissement du culte, n'étaient pas non plus un obstacle lors de l'inauguration mosaïque (tandis que, selon R. Ḥanina, ces objets énoncés dans ladite section étaient un obstacle). R. Ḥanina dit : le frontal et la tiare d'Aron devaient être placés avant la ceinture des fils. Au contraire, dit R. Juda b. Rabbi, le verset dit textuellement (ib. 9) : *tu les ceindras de ceintures, Aron et ses fils* (donc c'était ensemble). Toutefois dit R. Idi, c'est là une simple recommandation générale ; mais, lors du premier revêtement cérémonial, l'ordre fut adopté comme suit (Lévit. VIII, 6-13) : *Moïse fit approcher Aron et ses fils et les lava dans l'eau* ; puis : *il mit sur lui la tunique* ; puis : *Moïse fit approcher Aron et ses fils, et il les revêtit de tuniques*. R. Eliézer b. R. Yossé dit : nous sa-

1. Jeu de mots entre אתרים et תייר, explorateur. Cf. même Midrasch, ib., et les vers. chald. 2. Mekhilta sur *Exode*, XIV, n° 1.

vons pertinemment que Moïse remplit les hautes fonctions sacerdotales en simple surtout blanc [1]. En effet, dit R. Tanhoun b. Judan, il a été enseigné [2] : pendant tous les 7 jours de l'inauguration du sanctuaire, Moïse avait rempli les fonctions sacerdotales, sans que la providence divine résidât auprès de lui: dès qu'Aron revêtit le costume de grand-prêtre (ce qui prouve que Moïse ne l'avait pas revêtu) et entra en fonctions, la providence vint résider auprès de lui (et le guider). Aussi, est-il dit (Lévit. IX, 4) : *car, en ce jour, Dieu vous a apparu* (apparition due à la célébration du culte d'Aron).

R. Yohanan b. Hanina demanda : est-ce qu'au 8e jour de la consécration le pontife Aron (nommé seulement en ce jour), a offert la dîme d'*épha* par deux moitiés (le matin et le soir), ou le tout ensemble, au soir? On peut résoudre cette question par ce qu'il est dit (ib. 23) : Le verset, *Moïse et Aron vinrent dans la tente d'assignation*, prouve que Moïse accompagna seulement son frère, pour lui enseigner la façon de confectionner l'encens (non l'épha). Il en résulte donc qu'Aron a offert l'épha en deux fois; car, s'il l'avait offert en entier (en une fois), il eût été question de l'enseignement donné par Moïse pour l'encens et l'épha. Ceci ne prouve rien, dit R. Tanhoum b. Judan, et Aron l'a offert en ce jour d'un seul coup, au complet; mais il n'en est pas question dans le dit enseignement, parce qu'il s'agit là seulement d'indiquer les offices à remplir dans l'intérieur du sanctuaire, étant admis que Moïse avait déjà enseigné ceux qui doivent être accomplis au dehors (comme l'épha).

Comment a-t-on considéré les sacrifices offerts lors de la consécration, comme particuliers ou comme publics (spéciaux à Aron, ou en vue de tout Israël)? Puisqu'il est dit (ib., VIII, 18) : *Aron et ses fils imposèrent leurs mains sur la tête du bélier*, cela prouve que le sacrifice était considéré comme particulier (pour lequel seul l'imposition a lieu). Mais n'a-t-on pas dit que cette cérémonie était publique? C'est le public, répondit R. Idi, qui a offert les sacrifices livrés aux sacrificateurs (comme leurs biens propres). Pour les 7 jours que, lors de la consécration, les cohanim durent passer devant la tente d'assignation (ib. 35), se réglait-on d'après une journée de sacrifice, ou d'après une de la création? Si c'est une journée de sacrifice, on compte pour la nuit celle qui suit le jour où l'offre a eu lieu; si c'est une journée d'après la création, la nuit précède le jour; si c'est une journée de sacrifice, la dernière nuit n'a pas été suivie de jour (le temps à passer en cet endroit était écoulé); si c'est une journée comme celle de la création, le premier jour n'a pas été précédé de la nuit qui lui est afférente? (Question non résolue).

On a enseigné ailleurs [3] : pendant que les uns retiraient les pains de proposition (de la semaine écoulée), les autres déposaient les nouveaux, les mains des premiers touchent à celles des seconds, de façon à ce que la table sainte ne soit jamais vide, selon ces mots (Exode, XXV, 30) : *devant moi toujours*; R. Yossé dit : si même ces deux opérations ne sont pas simultanées,

1. Midrasch Rabba à *Lévitique*, no 11; B., tr. *Abóda zara*, 34a. 2. Torath Cohanim, section *Schmini*. 3. B., tr. *Menahóth*, 99a.

la permanence subsiste pourtant. L'avis du premier interlocuteur exprime celui de R. Meir (d'après lui, il ne faut aucune interruption dans la présence du pain). Toutefois, dit R. Yohanan, R. Yossé reconnaît que si l'on a enlevé les anciens pains le matin et remis seulement les nouveaux l'après-midi, il y a solution de continuité, contraire à la permanence obligatoire; car, dit R. Yohanan, la règle à cet égard est déduite par R. Yossé du séjour, devant la tente d'assignation, accompli par Aron et ses fils. Comme en cette dernière circonstance, il fallait joindre le jour à la nuit et la nuit au jour (y séjourner au moment de la transition, tout en s'absentant une partie du temps) ; il en sera de même ici, pour l'enlèvement des pains, au moment de la jonction du jour et de la nuit. R. Hiya b. Joseph, dit : il suffit qu'il y ait une continuation du jour à la nuit (pourvu que la table ne reste pas vide toute la nuit). Selon ce dernier, quelle a été la règle pour le séjour d'Aron et ses fils devant la tente d'assignation? (La permanence était-elle absolue, sans cesser)? Certes, en comparant ce cas avec la règle pour les pains, l'interruption était permise, par *a fortiori* : puisqu'à l'égard des pains de proposition, la Bible emploie l'expression « toujours », il suffit de joindre le jour à la nuit; il en sera à plus forte raison de même pour l'inauguration, dont il n'est pas dit « toujours ». Il se trouve que l'on peut tirer de ce qui précède la déduction suivante : selon R Yohanan (qui exige la présence permanente), il a dû y avoir, pour l'inauguration du sanctuaire mosaïque, sept stations et six relèvements (pour passer d'un poste au suivant); selon R. Hiya b. Joseph, qui autorise les interruptions, il devait y avoir 14 stations et 13 relèvements, soit 2 fois par jour. On a enseigné [1] : pendant les sept jours de la semaine de consécration, Moïse a oint le tabernacle, a érigé la tente, l'a défaite, et a réglé l'ordre des offices; mais le 8ᵉ jour, il l'a érigé, sans le défaire ; selon R. Yossé b. R. Juda, ces diverses opérations ont même eu lieu le 8ᵉ jour. Ce dernier avis prouve, dit R. Zéira, que l'érection accomplie la nuit n'a pas de valeur pour l'office du jour (sans quoi, il n'y a avait qu'à laisser le tout intact pour le lendemain, sans rien défaire). Il en résulte ceci : d'après l'explication de R. Yohanan, R. Yossé b. R. Juda admet qu'aux 7 jours d'inauguration on a, en total, érigé le tabernacle 21 fois et défait 20 fois (3 fois par jour); selon l'explication de R. Hiya b. Joseph, R. Yossé b. R. Juda admet que le tabernacle a été érigé 14 fois et défait 13 fois (2 fois par jour). D'où sait-on que le tabernacle était défait chaque jour? On le sait, dit R. Zéira, de ce qu'il est dit (Nombres, VII, 1) : *Il arriva au jour où Moïse eût achevé d'ériger le tabernacle etc.*; on conclut qu'au dernier jour seul, il cessa de renouveler l'érection.

R. Simon b. Lakisch déduit de ce verset (Lévit., VIII, 34), *comme il avait agi en ce jour*, *Dieu ordonna de continuer* (à l'avenir), qu'à la suite le pontife devra s'isoler avant la solennité du *Kippour*. Mais n'a-t-on pas déjà (ci-dessus) tiré cette même conclusion? Oui, mais on a voulu rappeler que si R. Yohanan l'interprète d'une façon, R. Simon b. Lakisch l'entend autrement. Quant au

1. Midrasch Rabba, *Nombres*, ch. 12; Sifri, section *Nassó*.

8e jour de la consécration mosaïque, salon les uns, on y renouvelait l'onction du tabernacle; selon d'autres, elle n'avait plus lieu. Selon les uns aussi, on le défaisait en ce jour ; selon d'autres, non. R. Haninia ajoute : il est évident pour nous que celui qui est d'avis d'oindre le tabernacle en ce jour devait penser qu'il était prescrit de le défaire, et celui qui est d'un avis contraire pour l'onction, l'est aussi pour l'action de le défaire. L'avis de celui qui dit qu'il a fallu oindre le tabernacle même au 8e jour est justifié par l'expression pléonastique : *il les oignit* (Nombres, VII, 11) ; mais comment celui qui est d'un avis opposé réfute-t-il cette explication ? D'après lui, ce verset veut dire ceci : on suppose en effet qu'il manquait au tabernacle une nouvelle onction, et la dernière érection en tient lieu. De même, l'avis de celui qui dit qu'il a fallu défaire le tout, même le 8e jour, est juslifié par le verset (Exode, XXII, 37) disant : *pendant 7 jours tu invoqueras le pardon de l'autel* (cérémonie renouvelable après chaque érection) ; mais celui qui est d'un avis opposé, quel compte tient-il de ce verset ? Le « pardon » dit-il, consiste dans l'aspersion du sang, comme il a été dit : sur l'un et l'autre pontife (celui du Kippour et celui qui est chargé de brûler la vache rousse), on faisait des aspersions , en prenant un peu de chacun des dépôts de cendres conservés au Temple, pour que cette eau lustrale remplace l'aspersion du sang effectuée lors de l'inauguration mosaïque. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, cette eau remplaçait ledit sang et l'huile d'onction employée lors de la consécration sous Moïse.

Ben-Bethera explique pourquoi le pontife devait s'isoler sept jours (sans rester chez chez lui et se contenter, s'il survient une impureté, de se purifier pour être pur après le coucher du soleil, conformément au procédé d'Aron pour le tabernacle) : on craint qu'il cohabite avec sa femme qui serait sans le savoir menstruée ; et cette faute, même involontaire, entraîne pendant 7 jours l'inaptitude du service. Mais est-ce que les Israëlites sont sujets à un tel soupçon (et encore moins le pontife) ? Il faut craindre un cas analogue à celui dont il a été dit [1]: si, au moment de cohabiter avec sa femme pure, celle-ci se sent pendant le coït devenir impure, le retrait subit est un acte coupable, *quia exitus suus est ei jucundus æque ac suus ingressus*. En somme, il se trouve que l'avis de R. Yohanan (admettant que l'isolement du pontife est déduit de la consécration mosaïque) a besoin d'être complété, par l'opinion de Ben-Bethera ; et l'avis de ce dernier n'exclut pas celui de R. Yohanan. Voici comment : selon l'avis seul de R. Yohanan, sans Ben-Bethera, on eût admis que le pontife, après avoir cohabité avec sa femme, doit aller dormir dans la cellule des assesseurs (y passer le reste de la nuit, comme Aron au tabernacle) ; il a donc fallu que Ben-Bethera complète cet avis. En se contentant au contraire de l'avis de ce dernier, sans l'opinion de R. Yohanan, on eût seulement interdit la cohabitation, mais on eût autorisé le pontife à dormir chez lui. Il a donc fallu émettre les deux avis.

On a enseigné [2]: toutes les cellules du Temple étaient dispensées de la *me-*

1. B., tr. *Scheboudth*, 14b. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1.

zouzâ [1], sauf celle des assesseurs, qui servait de demeure au pontife sept jours de l'année. Selon R. Juda, c'est par simple prescription rabbinique (non obligatoire) que le devoir de la *mezouzâ* est applicable à cette cellule (pour qu'elle ne ressemble pas à une prison renfermant un pontife). L'expression *à tes portes* (Deutéron., VI, 9) a pour but, selon les uns, d'exclure les portes de la montagne sainte et du parvis du Temple; selon d'autres, elle les implique au contraire dans la règle générale. Le premier avis est celui de R. Juda; l'autre, est celui des sages. On comprend bien pourquoi R. Juda les en dispense (ce n'est pas la demeure d'un particulier); mais pourquoi les autres sages prescrivent-ils pour les portes publiques le devoir de la mezouzâ? Est-ce là une demeure? Ceci ne prouve rien, répliqua R. Yossé b. R. Aboun, puisqu'en vertu de la même expression, on étend l'obligation aux portes des villes ou des ruelles, bien que ce ne soientpas des demeures, mais parce qu'elles mènent aux habitations; il en sera de même des portes du Temple, parce qu'elles servent à entrer dans les demeures des cohanim. Les grottes des collines [2] sont soumises à la mezouzâ, ainsi que les fenêtres ayant une ouverture de quatre coudées carrées, où s'asseyent les esclaves qui éventent leurs maîtres; de même, les escaliers tournant [3] l'un au-dessus de l'autre (dont l'intervalle de séparation est inférieur à 4 coudées), car chaque fois que le maître met le pied sur le seuil de l'un d'eux pour monter, c'est comme s'il touchait le sol (en raison de ce passage fréquent, la mezouzâ à l'entrée générale ne suffira pas). R. Yossa était chagriné de n'avoir pas vu cet escalier chez R. Iléï, qui s'était arrangé de façon à satisfaire l'avis de tous les sages (et il aurait voulu savoir comment il s'y était pris pour la mezouzâ).

La « cellule des assesseurs » était nommée par Aba Saül celle des conseillers. En effet, on nomma d'abord cette salle celle des conseillers, βουλευτῶν, plus tard, on l'a nommée: celle des assesseurs (πάρεδροι) du pouvoir, et en voici la raison: lors de l'existence du premier temple, le pontificat a été maintenu régulièrement dans la même famille par voie d'héritage, de sorte qu'il y a eu seulement 18 grands prêtres pendant qu'il subsisté; sous le second temple, le pouvoir civil a fait ces nominations, parce qu'ils enlevaient la dignité de grand prêtre à force d'argent [4], ou, selon d'autres, ils tuaient leurs compétiteurs par des maléfices, de sorte qu'il y eut pendant ce temps jusqu'à 80 pontifes, ou 81, ou 82, ou 83, ou 84, ou même 85. Seul, Siméon le juste a régné 40 ans [5]. R. Aḥa applique le verset des Proverbes (X, 27), *la crainte de Dieu augmente les jours*, à la série des grands prêtres ayant desservi le 1er temple; et la suite, *les années des impies seront abrégées*, se rapporte à ceux du 2e temple. Il est arrivé [6] que quelqu'un envoya par son fils 2 mesures d'argent, pleines

1. Voir t. I, p. 61 et n. 2. Le commentaire *Pné-Mosché* traduit: « des circonciseurs », où ceux-ci serrent leurs instruments. Cf. même série, tr. *Meghilla*, IV, 13 (12). 3. Le comment. *Qorban 'Eda* traduit par « poulailler », sens qu'adopte J. Lévy. 4. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 54. 5. Soit, pour tous les autres, un total de 380 ans. 6. Rabba sur *Lévit.*, nº 21.

de pièces, et munies d'un rebord également d'argent (pour éviter la chute des pièces ; voilà comment ils accaparaient la dignité). Un autre renchérit, et envoya, avec autant de précautions, une quantité égale en or. Aussi, fut-il dit d'eux [1] qu'ils ont pour ainsi dire renversé le chandelier (par leur argent corrupteur). Nous trouvons [2] que le 1er temple n'a été détruit qu'en punition des crimes d'idolâtrie, d'inceste et de meurtre ; c'est qu'il y a dû avoir les mêmes causes de ruine pour le 2e temple. Non, dit R. Yoḥanan b. Torta, nous trouvons que Siloh (le 1er temple) a été renversé, parce qu'Israël négligeait les visites des jours de fête au temple et profanait les saintetés. Comme cause de destruction du 1er temple, nous trouvons les crimes d'idolâtrie, d'inceste et de meurtre ; mais pendant le 2e temple, nous reconnaissons qu'il y avait des gens se livrant assidûment à l'étude de la loi, pratiquant les préceptes bibliques, prélevant les dîmes, ayant enfin beaucoup de qualités ; seulement, ils avaient un tel amour de l'argent, qu'ils se portaient naturellement une haine mal fondée. Or, une telle haine est aussi pernicieuse que les trois crimes précités. Un jour. R. Zeira, R. Jacob, Aḥa et R. Abouna étaient assis ensemble et dirent: une telle haine est même plus grave que ces crimes ; puisque le 1er temple, ruiné pour ce fait, a été reconstruit, tandis que le 2e ne l'a pas été C'est que, dit R. Zeira, les premiers exilés ont fait pénitence et ont obtenu la rémission de leur faute, tandis que les seconds ne l'ont pas fait (voilà le motif de l'inégalité). R. Éliézer dit : comme les premiers ont découvert leurs fautes (les ont avouées), la fin de l'exil leur a aussi été révélée ; mais les seconds, qui n'ont pas reconnu leurs fautes, ne connaissent pas encore la fin de leur captivité. On demanda à R. Éliézer : quelle génération vaut mieux, la dernière ou la première ? Il y a une attestation favorable aux premiers, répondit-il, dans le fait même de la reconstruction du temple : nos ancêtres (par leurs fautes) avaient provoqué l'enlèvement de la partie supérieure [3] du temple, comme il est dit (Isaïe, XXII,8) : *il découvrit le voile* (tes murailles) *de Juda* ; tandis que notre génération a été cause de la ruine totale jusqu'au mur de soutènement, puisqu'il est dit (ps. CXXXVII, 7) : *ils disent, découvrez, détruisez, jusqu'à ses fondements*. Enfin, on ajoute que toute génération, pendant laquelle la reconstruction du temple n'a pas lieu, est aussi blâmable que si elle avait causé sa ruine.

« On adjoint au pontife un autre prêtre [4], est-il dit, de crainte qu'il arrive au premier un accident » (mettant obstacle au service divin). Isolera-t-on ce suppléant avec le premier titulaire, ou non? Non, dit R. Ḥagaï de là-bas [5] (de Babel), de crainte que, par jalousie, l'un tue l'autre. De même, on ne fait pas pour le second la cérémonie de l'onction, dit R. Yoḥanan, pour éviter toute haine. Si le premier (par suite d'accident) a dû céder la place au second,

1. B., *Sabbat*, 116b. 2. B., *Yôma*, 9b. 3. Littér. : la poutre (de couverture). En d'autres termes, le 1er temple a été ruiné, non rasé, comme le second l'a été. 4. Jér., *Meghilla*, I, 10; *Horaïoth*, III, 5 (f. 47d). 5. Une autre version lit : par Moïse ! Cf. Jér., *Nazir*, V, 4 (fol. 54a).

qui a commencé à fonctionner, et qu'ensuite le premier redevient apte au service, il gardera seul toute la priorité du rang, et le second n'aura ni l'avantage de servir comme pontife (avec les 8 vêtements officiels), ni comme simple cohen (avec les 4), ayant commencé à fonctionner comme supérieur. Cependant, dit R. Yoḥanan, en cas de fait accompli du service en grand costume officiel, le tout est valable. En cas de service du suppléant, à qui attribuera-t-on le sacrifice du taureau, spécial au cohen en ce grand jour? On peut déduire la réponse du fait suivant : Il arriva à Ben-Ilam, de Cippori, lorsqu'un accident survint au pontife le jour du Kippour, de le remplacer dans ses hautes fonctions; en sortant, il demanda au roi si le sacrifice spécial du taureau et du bouc, offert en ce jour, devait être payé par lui ou par le pontife titulaire. Le roi comprit ce qu'il demandait (à être maintenu dans ce poste) et lui répondit : il doit te suffire d'avoir servi une heure devant le maître de la création; et Ben-Ilam comprit qu'il était évincé de la grande prêtrise. De même, il arriva à Simon b. Kamḥith, en parlant au roi la veille du Kippour vers le soir, d'en être atteint par une goutte de salive, qui est une cause d'impureté. Sur ce, son frère Juda entra en fonctions, et leur mère eut le bonheur de les voir tous deux pontifes en un jour. Du reste, tous les 7 fils qu'elle avait eus le devinrent tour à tour. Quelles belles œuvres as-tu donc accomplies, lui demandèrent les sages? Je jure, répondit-elle, que pas même les poutres de ma maison n'ont vu mes cheveux, ni le bord de ma chemise (tant elle était modeste et chaste). Aussi, dit-on d'elle : ce kemaḥ n'est pas de la farine ordinaire, mais de la fine fleur, et on lui applique le verset (ps. XLV, 14) : *Toute resplendissante est la fille du roi dans l'intérieur*[1]; *sa robe est brodée d'or* (comme celle du pontife)

Est-ce que l'oint de la guerre (le cohen chargé de présider aux préparatifs de guerre) doit apporter l'offre de la dîme d'épha? Non[2], parce qu'il est dit au sujet de l'huile d'onction (Lévit. VI, 15): ... *à sa place un de ses fils*; celui dont le fils pourra un jour remplir l'office à sa place devra apporter la dîme d'épha, non l'oint de la guerre, que son fils ne remplacera pas. D'où sait-on que ce dernier n'aura pas de même son fils pour remplaçant? De ce qu'il est dit (Exode, XXIX, 30): *pendant sept jours, le cohen parmi ses fils qui le remplacera les revêtira*. Or, celui qui va à la tente d'assignation pour célébrer le culte sacré aura son fils pour remplaçant, non l'oint de la guerre, qui ne remplit pas l'office du culte. D'où sait-on que parfois pourtant ce dernier sera nommé aux fonctions de pontife? C'est qu'il est dit (I Chron. IX, 20): *Pinhas, fils d'Eléazar, avec qui l'éternel était, fut nommé autrefois leur chef* (et l'on sait que ce dernier, sous Moïse, remplit les fonctions d'oint de la guerre). Lorsque R. Yossé voulut inciter à l'étude R. Eléazar b. R. Yossé, il lui dit (par allusion aux termes de ce verset) : « autrefois avec lui », et maintenant tu n'étudies plus guère la loi; c'est ainsi que Phinée sévit contre l'idolâtrie, dans sa jeunesse, au temps de Zimri (Nombres, XXV, 14), mais s'en abstint plus

1. Où on ne la voit pas. 2. Torath Cohanim, section *Çaw*.

tard, lors du fait de la concubine de Bethléhem qui périt sur la colline (Juges, XIX, 1). — D'où sait-on que lorsque ce pontife était consulté par l'oracle des *Ourim* et *Toumim* sur l'issue de la guerre, il devait porter le grand costume officiel composé de 8 objets? On le sait, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est dit : *les vêtements sacrés qui sont à Aron passeront à ses fils, après lui* (Exode, XXIX, 29); par l'expression pléonastique « après lui », on entend la plus haute fonction qui vient aussitôt après lui, soit celle de l'oint de la guerre. On sait qu'il revêt le grand costume des 8 objets pour célébrer le culte, selon R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est dit au verset précité : « Les vêtements sacrés qui sont à Aron passeront à ses fils, après lui » dernière expression applicable à celui qui, après lui, remplira le même poste. J'étais auprès de toi, dit R. Yonâ, lorsque R. Yoḥanan a exposé la déduction tirée de ce verset, et je me souviens qu'il n'a pas parlé de célébration du culte, mais de consultation de l'oracle. Combien d'objets donc revêt-il pour célébrer le culte? R. Oschia rapporte à ce sujet l'enseignement de Bar-Kappara du Midi, qui dit : selon les autres sages, il ne célébrera le culte ni avec les 8 objets du pontife, ni avec les 4 du simple cohen. R. Aba dit : il serait de toute justice qu'il fût revêtu des 4 objets du simple cohen; seulement, cela n'a pas lieu, pour que le peuple (non mis au courant) ne dise pas avoir tantôt vu le pontife revêtu des 4 objets et tantôt de huit (ignorant que ce n'est pas le même qui est l'oint de la guerre). Mais, objecta R. Yôna, est-ce que l'un n'officie pas à l'intérieur, tandis que l'autre est consulté au dehors? Comment donc les confondre? C'est possible, puisque R. Tarfon, le père de tout Israël (par son esprit supérieur), s'est trompé un jour, en confondant une sonnerie de trompette pour l'assemblée entière avec celle d'un sacrifice isolé. Ainsi il a été enseigné[1] : Pour le précepte disant : *les fils d'Aron, les cohanim, sonneront de la trompette* (Nombres, X, 8), on conclut (par analogie avec un précepte semblable) que les cohanim devront être parfaits de corps, sans défaut. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Tarfon lui dit : je jure par la vie de mes enfants avoir vu le frère de ma mère, quoique boitant d'un pied, debout devant le parvis du temple et sonnant de la trompette. Maître, lui dit R. Akiba, peut-être l'as-tu seulement vu pendant la réunion de toute l'assemblée, tandis que je parle de la sonnerie pendant le sacrifice officiel. En effet, répliqua R. Tarfon[2], je jure par mes enfants que tu n'as penché ni à droite ni à gauche (ton idée est exacte); tandis que moi qui ai vu le fait, j'en ai oublié la portée précise; je n'aurais pu rien en déduire, puisque par induction tu apprécies le fait exactement. Tout individu donc qui voudrait se séparer de toi (différer d'opinion) agit comme s'il voulait quitter la vie.

Le propitiateur sera le pontife qu'on aura oint, est-il dit (Lévit. XVI, 32). Pourquoi cette dernière qualification? Comme toute la section est dite d'Aron[3], on aurait cru qu'il s'agit seulement de ce dernier, sans y comprendre

1. Sifri sur *Nombres*, X. 2. Siffra à *Lévit.*, ch. 4; B., tr. *Zebahim*, 13a.
3. Torath Cohanim à *Lévit.*, XVI.

nul autre pontife ; c'est pourquoi il est dit : « qu'on aura oint, » y impliquant par conséquent l'oint par l'huile d'onction (tout grand pontife successeur). Pour ceux qui furent promus par le costume (ceux du 2e Temple, lorsque l'huile d'onction avait disparu), on le sait de ce qu'il est dit ensuite (ibid.) : *et installé pour succéder* ; et enfin on l'applique aussi au cohen suppléant, nommé spécialement pour le jour du grand pardon (sans être oint, ni promu par le costume), parce qu'il est dit (ib. 6) : *le cohen sollicitera le pardon* (quel qu'il soit en fonction ce jour). De quelle façon nommait-on ce suppléant? Selon les rabbins de Césarée, au nom de R. Ḥiya b. Joseph, la nomination était verbale. Ceci prouve, dit R. Zeira, que l'on nomme aussi les chefs de communauté verbalement[1]. En effet, dit R. Ḥiya b. Ada, une mischnâ enseigne formellement ceci : « si tu renonces (de vive voix) aux quatre avis que tu as exprimés, nous te nommerons en Israël président du tribunal » (il n'est pas besoin d'autre formalité). — De même que l'on nommait un cohen suppléant à côté du pontife en exercice, de crainte qu'un accident le rende impropre au service ; de même on lui faisait épouser conditionnellement une autre femme, en prévision qu'il n'arrive malheur à sa propre femme, puisqu'il est dit (ib. 6) : *afin d'obtenir le pardon pour lui-même et pour sa maison*, dernier terme applicable à la femme. Tel est l'avis de R. Juda ; R. Yossé dit : si l'on voulait éprouver de telles craintes, cela n'aurait pas de fin. On entend par là que si l'on craint la mort de la première femme, on peut aussi craindre celle de la seconde. Mais, dit R. Mena, l'objection opposée à l'avis de R. Juda peut aussi être formulée contre l'avis des autres sages, et ne peut-on pas craindre aussi qu'il arrive un accident d'impureté au suppléant? (Pourquoi donc avoir ce souci)? C'est que, fut-il répondu, un tel accident est fréquent, tandis que la mort l'est moins ; on s'est donc préoccupé seulement de ce qui arrive souvent. Si donc nous avons vu émettre l'avis de R. Juda, que la mort aussi est fréquente, c'est conforme à ce qu'a enseigné la Mischnâ : selon R. Juda, on assignera au pontife (à titre conditionnel) une autre femme, de crainte que la première meure. On a enseigné ailleurs[3] : si le messager chargé de remettre au loin un acte de divorce a laissé le mari vieux ou malade, il remet pourtant cet acte à la femme dans l'hypothèse que le mari vit encore, ne supposant pas la mort fréquente ; pourquoi donc, en ce cas, R. Juda n'est-il pas d'un avis contraire, tandis qu'ici (pour le grand pardon) il est d'avis de supposer la fréquence de la mort? C'est que, pour le divorce, il s'agit d'un particulier, tandis qu'ici il s'agit de l'ensemble d'Israël, pour lequel il est plus sévère. Mais ne trouvons-nous pas que R. Juda est également sévère pour les particuliers? N'a-t-on pas enseigné, au nom de R. Juda[4], que Jérusalem n'avait pas de tronc servant à recueillir les pièces d'argent pour l'achat des nids d'oiseaux à offrir lors des relevailles de couches, de crainte qu'une des femmes ayant déposé là de l'argent meure, et il se trouverait que le montant d'un

1. Sans imposer les mains. 2. Tr. *Edouyôth*, V, 6. 3. Tr. *Guittin*, III, 3; B., ib., 28a. 4. Tr. *Scheqalim*, VI, 4.

sacrifice expiatoire versé par une femme qui ne vit plus[1] serait mêlé à un autre sacrifice? — Quant à la 2e épouse conditionnelle, pourquoi le pontife ne l'épouserait-il pas la veille de Kippour? C'est qu'il est dit : « Afin d'obtenir le pardon pour lui et *sa* maison », non pour deux. Mais objecta R. Gamaliel b. Inioni, devant R. Mena, si un tel mariage se réalise (le cas échéant) le jour du Kippour, n'équivaut-il pas à une acquisition accomplie le samedi, ce qui est interdit? Comme cet interdit, fut-il répondu, n'est qu'une mesure rabbinique, on n'en tient pas compte au Temple; cette objection prouve, dit R. Mena[2], que lorsqu'on épouse une veuve le vendredi, on doit la faire entrer au domicile conjugal avant la nuit, afin de ne pas l'acquérir le samedi.

2. Pendant les sept jours préliminaires, le grand pontife (pour s'exercer au service) fait les aspersions de sang des sacrifices quotidiens, brûle l'encens à l'autel, nettoie les lampes, offre la tête et les pieds des victimes. Le reste de l'année, il peut à son gré accomplir un de ces services, car le grand pontife peut le premier prendre une part du culte public, de même qu'il a le droit de choisir la première part pour lui.

Mais ne devient-il pas impur par l'aspersion[3] qu'il reçoit à chacun de ces sept jours? En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, l'aspersion en ce cas n'a lieu qu'après l'accomplissement des offrandes. — « Le grand pontife, est-il dit, peut le premier prendre une part du service officiel, de même qu'il a le droit de choisir la première part à consommer. » Comment ce privilège s'exerce-t-il? Il dira par exemple vouloir prendre pour lui la peau de l'holocauste (n'y eût-il qu'une seule), ou un pain des deux offerts à la Pentecôte, ou six des 12 pains de proposition. Comment se fait-il que, pour la peau, il puisse accaparer tout, tandis que, pour les pains, il est seulement question de la moitié? C'est que, dit R. Zeira, la peau provient du sacrifice d'un particulier, tandis que les pains sont une offrande publique. On a enseigné que Rabbi dit : je déclare qu'il doit prendre seulement la moitié; selon une autre version, Rabbi aurait dit : je déclare qu'il devra prendre la moitié. Que signifient ces divergences de langage? Le voici : s'il n'y a qu'une peau, les sages sont d'avis que le grand pontife peut la prendre entière; selon Rabbi, il ne devra prendre que la moitié. S'il y a 4 ou 5 peaux, les sages disent qu'il en prend une; selon Rabbi, il prendra la moitié de l'ensemble (ce qui alors est un avantage). Rabbi se fonde sur ce qu'il est dit (Lévit. II, 3) : *le reliquat de l'offrande sera pour Aron et ses fils.* Or, ne sait-on pas qu'Aron a autant de part que ses fils? Pourquoi donc la Loi parle-t-elle de tous? C'est pour dire qu'Aron aura droit à la moitié du total, et l'autre moitié est à répartir entre les fils[4]. Ainsi, lors de l'arrivée de l'ordre gouvernemental que les conseillers (βουλή) et les chefs (strategi) aient à verser une certaine somme au fisc[5], on fit part de ce fait à

1. Un sacrifice qui n'a plus de maître est sans valeur. 2. Jér., tr. *Ketoubóth*, I, (f. 24d). 3. Dès lors, comment peut-il remplir une part d'office? 4. Torath Cohanim, ch. 11. 5. B., tr. *Baba bathra*, 143a. Au lieu de « chef », le comment.

Rabbi, lui demandant dans quelle mesure devait être faite la répartition? Il va sans dire, répondit-il, que les uns et les autres font partie de la même classe ; l'ordre officiel les désigne ainsi séparément, pour indiquer qu'ils doivent y contribuer dans la même proportion, chacun pour la moitié. De même, dit R. Yossé b. R, Aboun, conformément à l'avis de R. Juda, on explique ce verset (ibid. XXIV, 9), *ce sera pour Aron et ses fils*, en ce sens qu'une moitié reviendra à Aron et l'autre à ses fils. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, est-ce qu'il n'y a pas un enseignement[1] qui s'oppose à cette explication? Si quelqu'un a fait le vœu d'offrir cent dixièmes de farine, à apporter en deux vases, il en remettra 50 dans chaque vase, en deux parts égales, et s'il en a remis 60 dans un vase et 40 dans l'autre, le devoir est également rempli. Or, on prescrit en principe le partage en deux parts égales, car s'il avait simplement émis le vœu d'offrir cent parts, sans rien dire de plus, il pourrait certes employer autant de vases qu'il voudrait; mais, puisqu'il a précisé et parlé de deux vases, il devra en mettre 50 dans chacun; et pourtant l'on ajoute à la suite qu'en cas de partage inégal, de 60 d'une part et 40 de l'autre, l'offre est agréée. N'en résulte-t-il pas que la moitié précise n'est pas obligatoire? Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. Aboun; puisqu'un vase peut contenir un maximum de 60 parts pouvant être pétries ensemble, cela équivaut à une assignation de 60 parts faite dès le principe (tandis que, pour d'autres objets, une stricte division en deux parts est exigible). Il n'y a pas d'objection à tirer de là, sauf si l'on s'était exprimé ainsi : celui qui fait vœu d'apporter 60 parts en 2 vases l'offrira par moitiés de 30 parts dans chacun ; si cependant il a mis 40 parts dans l'un et 20 dans l'autre, le devoir est considéré comme accompli (en ce cas, l'objection eût été bien fondée, puisqu'au besoin un seul vase pouvait contenir le tout, les 60 parts), On trouve, en effet, un enseignement qui s'exprime ainsi, qu'en cas de fait accompli d'un partage inégal de 60 parts en 40 et 20, l'action reste valable (c'est donc opposé à l'avis de Rabbi). Mais, objecta R. Ḥanania, compagnon des rabbins, est-ce que l'on peut tirer une déduction relative à une question d'argent (comme celle du partage) d'un détail de célébration du culte, comme celui des dîmes de farine? Oui, fut-il répondu ; on trouve qu'une telle déduction a été enseignée. R. Aboun ajoute : il est permis de distribuer en parts inégales les 60 dîmes de farine, à condition de ne pas les répartir en trois vases ; selon R. Aba b. Mamal, on peut employer à cet effet un nombre quelconque de vases.

R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Josué b. Lévy[2] : pendant chacun des 7 jours préliminaires, le grand pontife revêt son costume officiel (de 8 objets); il va et vient, offre le sacrifice quotidien du matin, présente les vœux et offrandes volontaires (le cas échéant), va chez lui, retourne au Temple offrir le sacrifice quotidien du soir), puis reste pour passer la nuit dans la cellule des assesseurs. R. Ouqba dit au nom de R. Josué b. Lévy qu'il agit

Pné-Mosché suppose le sens de *foule*, et traduit par ces mots (italiens) : « Sorti di omini ». 1. Tossefta à *Menahôth*, ch. 12. 2. Jér.. *Haghigâ*, II, 4 (f. 78b).

seulement ainsi aux jours de sabbat ou des fêtes (afin d'en rehausser la solennité). — Selon une version, le frontal a pour but de provoquer le pardon divin s'il est placé sur le front du grand pontife; selon d'autres, l'effet sera le même si cet objet se trouve n'importe où. Le premier avis est justifié par ce qu'il est dit (Exode, XXVIII, 38) : *il sera toujours sur son front* ; le second se fonde sur ce qui se passe au jour du Kippour (où le grand pontife laisse de côté tout le costume officiel et se revêt de simple lin blanc). Le premier avis confirme ce qu'a dit R. Yossé b. R. Aboun (que, chaque jour, le grand pontife met le costume officiel) ; le second confirme celui de R. Ouqba (qui est d'un avis opposé).

3. On lui assignait comme compagnons des vieillards parmi les anciens du tribunal, qui lui lisaient, pendant cet intervalle de temps, la section biblique concernant la solennité du Kippour. Ils disaient : « ô notre maître, grand pontife, lis toi-même ces passages, de crainte de les oublier, ou peut-être même ne les as-tu pas encore appris. » La veille du Kippour au matin, on le plaçait à la porte Orientale du temple, faisant passer devant lui des taureaux, des béliers, des agneaux, pour qu'au lendemain il puisse sans hésiter reconnaître chaque victime destinée au culte.

Comment admettre l'hypothèse qu'il ait oublié, ou pas appris? N'a-t-on pas enseigné que, par l'expression biblique (Lévit. XXI, 10), *le plus grand pontife de ses frères*, on entend qu'au besoin il devra tirer de ses frères une supériorité financière (dussent-ils l'enrichir) ; et par les termes suivants, *sur la tête de qui l'on a versé de l'huile d'onction*, on entend, selon Rabbi, qu'il doit dominer les autres cohanins [1] par les ornements, par la force, par la richesse, par la sagesse, par un bel aspect ? Toutes ces qualités étaient bien exigibles, dit R. Yossé b. R. Aboun, lors de l'existence du premier temple, non sous le second temple. « On le plaçait, est-il dit, près de la porte Orientale. » Etait-ce à l'intérieure de ce point, ou à l'extérieur ? Si l'on dit que c'était à l'intérieur, il aurait pu dès la veille (avant de pénétrer à l'intérieur) accomplir le premier des cinq bains exigibles, comme il est dit plus loin (III, 3) : Il devait se baigner cinq fois en ce jour, dont la première fois parce qu'il est interdit à qui que ce soit d'entrer au parvis, pour célébrer le culte, fût-il pur, sans prendre un bain, et les quatre autres sont inhérents à la solennité du Kippour. Si au contraire il se tenait au dehors de cette porte, tous les cinq bains ont eu lieu en vue de la solennité du Kippour. « On fait passer devant lui, est-il dit, des taureaux, des béliers et des agneaux. » Pourquoi ne parle-t-on pas de bouc ? C'est que dit R. Aba de Carthagène, sans la présence de cet animal, le pontife est bien forcé d'y songer, vu que l'animal représente principalement l'expiation. On trouve, aussi un enseignement où le terme bouc est explicitement ajouté.

1. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; Torath Cohanim, section *Emór*.

4. Pendant les sept jours préliminaires, on ne refusait au pontife ni le manger, ni le boire. Mais à partir de la veille du Kippour vers le soir, on ne le laissait pas manger beaucoup, car la satiété provoque le sommeil.

On a enseigné : on ne le laissera manger ni du lait, ni des œufs, ni du fromage, ni de la viande grasse, ni du vin vieux, ni des vins épicés (conditum), ni de la purée de fèves, ni des lentilles. Selon Samuel, on ne lui laissait pas non plus manger des cédrats, ou tout autre fruit pouvant susciter une gonorrhée. Malgré ces précautions, on lui lisait ce verset (Psaume CXXVII, 1) : *Si Dieu n'édifie pas la maison, c'est en vain que les maçons travaillent* (le secours divin est encore indispensable). Mais n'était-ce pas l'un des miracles particuliers au Temple qu'il n'est jamais survenu d'accident impur au pontife le jour du Kippour? Il ne faut pas s'y fier, dit R. Abin, en raison de ce qu'il est écrit (Deutér. VI, 16) : *vous ne tenterez pas Dieu*. Selon R. Yossé b. R. Aboun, c'était vrai seulement sous le premier Temple (qu'il n'est jamais rien arrivé d'impur au grand pontife), non sous le second Temple.

5. Les plus anciens membres du tribunal remettaient le pontife aux mains des plus anciens prêtres, d'où on le conduisait à la chambre de Beth-Abtinos[1]; là, on lui faisait prêter serment de se conformer strictement aux rites traditionnels; après quoi, on se disait adieu et l'on se séparait, en ajoutant : « O maître et pontife suprême, nous sommes les délégués du tribunal, et toi tu es le nôtre, ainsi que l'envoyé du tribunal; nous te conjurons au nom de Celui qui a fixé sa résidence en cette maison, de ne rien changer de tout ce que nous t'avons dit. » Puis, il se séparait d'eux en pleurant, et eux se retiraient en pleurant.

La dite chambre, sise près de la porte « de l'eau », se trouvait près de la sienne (celle assignée au pontife). Il pleurait d'avoir pu être soupçonné d'infidélité aux rites, et eux pleuraient de se trouver dans cette pénible nécessité de le conjurer. Et pourquoi le faisaient-ils? A cause des pontifes de la famille de Baïthos, qui étaient d'avis de pouvoir préparer l'encens au dehors (dans le parvis) et de l'apporter ensuite au sanctuaire. Ainsi, il arriva à un pontife d'agir de cette façon ; et, après avoir terminé l'office divin, il alla dire à son père : « Bien que vous ayez toujours interprété les versets bibliques (Lévit. XVI, 12 et 13) dans le sens précité (de préparer l'encens au dehors et de l'apporter ensuite à l'intérieur), nul de vous n'a mis cette explication en pratique, jusqu'à l'arrivée de cet homme (moi) ». « Malgré notre interprétation divergente, répondit le père, nous avions soin de nous ranger à l'avis des autres sages. Je serais étonné si cet homme vit encore de longues années ! » En effet, dit-on, il mourut peu de temps après; selon d'autres, des vers sortirent de ses fosses nasales[2], et il lui poussa au front un sabot de pied de veau. C'est le

1. Là, on préparait l'encens sacré, et le pontife s'exerçait à le manier. 2. Etant mort de suite.

même, dit-on[1], qui agit en hérétique à l'égard de la vache rousse, de la fête des tabernacles (soucca) et du kippour. Selon R. Simon, au contraire, c'est le même homme qui a mal agi pour la vache rousse et la *soucca*, et un autre qui s'est conduit en hérétique le kippour; ou bien une personne a commis les 2 délits du kippour et de la vache rousse, une autre celui de la soucca. Or, la version qui le suppose mort au bout de peu de temps, attribue au même homme les 3 délits; l'autre version, selon laquelle des vers lui sortirent du nez et il eut un sabot au front, suppose que ce sont 2 individus. Toute l'assistance réunie dans le portique lui cria, comme aux fils d'Élie (I, Sam. II, 22) : sortez d'ici, fils d'Élie[2], par une telle conduite, vous avez contaminé le temple de l'Éternel notre Dieu.

Le jour même où un hérétique (ayant mal accompli les libations de la fête de la Soucca) fut lapidé au temple, l'angle de l'autel fut ébréché, et l'on y fixa une motte de sel pour dissimuler la brisure; car tout autel, privé d'angle, ou de la bordure, ou du fondement, serait impropre au culte. Mais, fût-il objecté devant R. Abahou[3], n'est-il pas dit (Lévit. XVI, 17) : *nul homme ne se trouvera dans la tente d'assignation, lorsque le pontife y entrera paur obtenir le pardon, jusqu'à sa sortie ?* Et n'est-ce pas applicable aussi à ceux (aux anges) dont il est dit (Ézéchiel, I, 10) : *leur face avait une apparence de figure humaine, ils ne se trouveront pas dans la tente d'assignation?* Comment donc l'ange de la mort a-t-il pu le frapper? C'est vrai, lorsque le pontife fonctionne régulièrement; non, s'il s'écarte des rites admis. Voici maintenant sur quoi se basaient les dissidents (traités d'hérétiques): le verset (Lévit. XVI, 12-13), *il apportera à l'intérieur du rideau et mettra l'encens sur le feu devant Dieu*, prouve qu'il ne faut pas le préparer d'abord au dehors, puis l'apporter à l'intérieur; or, les Sadducéens disaient : s'il est d'usage pour un simple mortel de le préparer au dehors avant de l'apporter, il doit en être à plus forte raison de même à l'égard de la Divinité, et à l'appui de notre avis, nous invoquons le verset disant (ib. 2) : *car, dans un nuage, j'apparaîtrai sur le propitiatoire*. Ceci ne prouve rien, répondirent les autres sages, car un autre verset (ib. 13) dit bien de placer l'encens sur le feu *devant Dieu*, soit au dedans. Quant au verset ultérieur que vous invoquez, il a pour but d'indiquer qu'au propitiatoire on s'arrange pour élever l'encens en forme de nuage (par l'adjonction d'une herbe spéciale, qui élève l'encens verticalement). D'où sait-on que cette disposition est indispensable, sous peine de nullité de l'encens? De ce qu'il est dit (ibid. 13) : *le nuage d'encens couvrira le propitiatoire qui est sur l'arche, afin qu'il ne meure pas*; il faut donc croire que si l'on a omis d'y mettre l'herbe qui fait monter la fumée verticalement, ou si l'on a oublié l'une des épices, on est passible de la peine de mort. Or, il est dit « pour qu'il ne meure pas », ce qui indique la pénalité; et l'expression « dans un nuage j'apparaîtrai sur le propitiatoire » sert d'avertissement de cette pénalité grave. Est-ce à dire, demanda R. Eliézer b. R. Simon, que la pénalité

1. *Soucca*, IV, 6 (8). 2. B., *Pesahim*, 57a. 3. Cf. ci-après, V, 2 fin.

et l'avertissement ont été énoncés avant la mort des fils d'Aron (et qu'ils sont morts pour n'avoir pas mis ce qui fait lever la fumée)? Non, puisqu'il est dit (ib. 1) : *après la mort des deux fils d'Aron*. Faut-il conclure de ce verset que les deux objets (la pénalité et l'avertissement) ont été énoncés après la mort des fils d'Aron? Non, puisqu'il est dit (au v. précité) : « Dans un nuage j'apparaîtrai sur le propitiatoire », ce qui indique que l'avertissement a précédé la mort, et l'énoncé de la pénalité l'a suivie. En effet, dit R. Zeira, il n'est pas dit : « Dans un nuage *j'ai* apparu », mais « j'apparaîtrai », ce qui prouve que Dieu ne punit pas avant d'avoir averti.

6. Si le grand pontife est un homme instruit, il interprétera à haute voix des passages bibliques (pour ne pas s'exposer à s'endormir la nuit de Kippour); sinon, des savants feront devant lui des exposés d'exégèse. S'il a l'habitude de lire la Bible, il se livrera à cette lecture; sinon, on lira pour lui. Quels livres choisira-t-on? Ceux de Job, d'Ezra, ou des Chroniques. Il m'est souvent arrivé, dit Zakaria b. Qebotal, de lire Daniel devant lui.

On a enseigné : on lira devant lui les Proverbes, ou les Psaumes, parce que l'explication des passages difficiles détourne du sommeil. Cahana demanda à Rab : la Mischnâ dit-elle Qebotar (avec *r*), ou Qebotal? Comme Rab était en prière (ne pouvant s'interrompre), il montra des doigts une forme courbe (*r*), et l'on sut que le nom en question est Qebotar.

7. S'il voulait s'assoupir, les adolescents des cohanim faisaient claquer les doigts [1], en lui disant : O notre maître, grand pontife, tiens-toi debout, ou mets un pied sur la dalle de marbre (dont la fraîcheur tient en éveil), et on l'occupait ainsi, par des distractions, jusqu'au moment où c'était l'heure d'égorger la première victime (à l'aurore).

Selon R. Houna, on mettait le doigt médial sur la bouche, pour siffler avec violence; selon R. Yoḥanan, on faisait résonner ce doigt contre la paume (ou le pouce). Un enseignement formel ne s'oppose-t-il pas à ce dernier avis de R. Yoḥanan, puisqu'il est dit : avec la bouche (on chantait devant lui), sans user d'instruments, de la lyre, ni de la harpe? On a seulement voulu dire que le plus agréable son qui puisse accompagner ce mouvement des doigts est le chant, et nul instrument.

8. Aux jours ordinaires, on enlève la cendre de l'autel au chant du coq, ou vers ce moment, un peu avant ou après; mais au jour du Kippour, on commence dès minuit (en raison du grand nombre de victimes). Aux jours de fêtes, on commence dès la fin de la première veille (après le tiers); car dès l'aurore, tout Israël envahissait les parvis.

N'est-il pas plus logique, dit R. Mena, qu'au jour de Kippour on commence

1. Littéralement : « avec le doigt médial », contre le pouce.

plus tôt qu'aux autres fêtes, soit dès la fin de la première veille, et aux fêtes à partir de minuit, afin de ne pas s'exposer en ces jours à une soif que l'on ne pourrait pas satisfaire faute d'eau (le bassin étant mis à l'abri la nuit)? Non, dit R. Yoḥanan[1], pour l'enlèvement des cendres, qui constitue le premier travail du matin, il faut déjà se laver les pieds et les mains au grand bassin ; l'eau est donc forcément là.

CHAPITRE II

1. En principe, quiconque voulait enlever les cendres de l'autel pouvait le faire. Lorsque ceux qui s'offraient pour cet acte étaient nombreux, ils montaient en courant l'escalier qui y conduit; celui des compagnons qui était le plus près du but, dans les 4 coudées voisines, avait le privilège. Si deux desservants se trouvaient à égale distance, le préposé à la section disait à tous de lever les doigts. Ils pouvaient lever un ou deux doigts, sauf le pouce qu'il est défendu de lever au Temple (pour éviter toute fraude de compte). Un jour, deux d'entr'eux se trouvaient à égale distance ; en courant pour gravir l'escalier, l'un poussa l'autre compagnon, qui tomba et eut la jambe cassée. En voyant à quel danger ces courses exposaient les cohanim, le tribunal institua que l'enlèvement des cendres sur l'autel serait opéré seulement par la voie du sort. On se réunissait 4 fois par jour pour tirer au sort, et la première opération avait lieu pour cet enlèvement.

Pourquoi, demanda R. Mena, n'a-t-on pas établi dès le principe la voie du tirage au sort pour enlever les cendres (avant l'arrivée de l'accident)? Puisque l'action de l'égorgement, qu'un étranger (simple israélite) peut accomplir, se fait à la suite de la désignation au sort, pourquoi n'en serait-il pas forcément de même pour l'enlèvement des cendres, action interdite aux étrangers ? R. Mena répondit lui-même à la question : pour l'égorgement, qui est seulement valable lorsqu'il fait jour, on tirait au sort, non pour l'enlèvement des cendres, qui pouvait avoir lieu toute la nuit ; or, si pour ce dernier acte, il avait été question de tirer au sort, on ne se serait pas levé de grand matin en raison du doute (on avait préféré stimuler les zèles en laissant arriver par la course). D'où sait-on qu'il en est ainsi pour les cendres? Du rapprochement de ces deux expressions : *toute la nuit... et il prélèvera la cendre* (Lévit. VI, 2, 3) ; de là on infère que ce devoir pourra être accompli toute la nuit. — Si un étranger a opéré ce prélèvement, il sera passible de la peine de mort, selon R. Yoḥanan ; mais R. Simon b. Lakisch l'absout. Quel est le motif de ce dernier? C'est que cette pénalité grave à l'égard de l'étranger est dite (Nombres, XVIII, 7) dans le verset qui confère « le privilège du service » (ou le service du don), excepté

1. Ci-après, II, 1; B., tr. *Zebahim*, 21ª.

l'office d'enlèvement. Quelle est donc la raison pour laquelle R. Yoḥanan condamne l'étranger ? C'est que, dit-il, il est écrit (*ibid.*): *en tout ce qui concerne l'autel* ; cette expression générale s'applique même à l'enlèvement. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab : pour quatre travaux entraînant la culpabilité à l'égard du cohen, s'ils étaient accomplis au dehors, l'étranger serait coupable s'il les accomplissait à l'intérieur du Temple. Ce sont: la combustion de l'encens, l'aspersion du sang, la libation de l'eau et celle du vin. C'est conforme à l'avis de R. Simon b. Lakisch (de ne pas admettre dans cette numération l'enlèvement des cendres). Lévy compte au même titre l'action d'enlever les cendres de l'autel, conformément à l'avis précité de R. Yoḥanan. L'action de serrer les charbons ardents dans l'encensoir (sans les porter au dehors) fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, ainsi que celle d'avoir enlevé le reliquat des cendres (après avoir rangé la partie essentielle). L'opinion disant que ce dernier point fait l'objet d'une discussion, est conforme à celui qui dit : par l'expression *autres vêtements* (Lévit., VI, 3), dont on se couvrait pour vider la cendre, on entend des habits inférieurs aux autres ; mais, d'après celui qui dit que cette expression a pour but d'étendre aux cohanim défectueux l'autorisation de remplir cette œuvre, il importe peu que ce soit un étranger (simple israélite), ou un servant qui a un défaut (l'admission de ce dernier prouve que ce n'est pas un service faisant partie du culte officiel).

Tous reconnaissent qu'un étranger ayant accompli la cérémonie de ranger le bois sur l'autel est passible de la peine de mort (c'est un acte tout spécial aux cohanim). Toutefois, dit R. Zeira, cette sévérité n'est applicable qu'aux deux rangées de bois, pour lesquelles le texte biblique prescrit formellement le service sacerdotal, en ces termes (ib. I, 7) : *les fils d'Aron le pontife mettront le feu sur l'autel et rangeront les bois.* On a enseigné que R. Juda dit [1] : on sait que l'emploi de copeaux pour allumer le grand feu doit avoir lieu seulement par le soin d'un cohen propre au service (sans défaut) et en tenue officielle (en costume complet), parce qu'il est dit : « les fils d'Aron le pontife mettront le feu sur l'autel. » R. Simon dit : il ne peut venir à l'idée de personne que l'étranger puisse offrir quoi ce soit sur l'autel ; et s'il est dit: « les fils d'Aron mettront le feu, etc., on a voulu indiquer qu'il faut l'allumer exclusivement au sommet de l'autel (non de loin, à l'aide d'un soufflet). Mais, fut-il objecté contre R. Juda (qui déduit du verset précité que la mise du feu doit être faite par le cohen seul), n'est-il pas dit (ib. VI, 5) : *le feu de l'autel brûlera dessus, il ne devra pas s'éteindre*, d'où l'on conclut, selon l'avis de R. Juda, que le feu devra être allumé au sommet de l'autel ? N'est-ce pas une contradiction entre les propres paroles de R. Juda? Tantôt il dit que le verset « ils mettront le feu » indique qu'il faut la présence d'un cohen propre au service, tantôt il en déduit l'obligation d'allumer le feu au sommet, sans dire qu'un cohen sans défaut soit nécessaire ? Non, dit R. Tanḥoum b. Judan, il n'y a pas de contradiction pour cela, ne pouvant pas conclure de là que l'on

1. Sifra sur *Lévitique*, section *Çaw*, ch. 2.

peut se passer du cohen, ou non, et d'en tirer la déduction qu'au sommet de l'autel l'étranger est admis.

Si la cendre, une fois enlevée, a été dispersée par le vent, ce devoir est-il considéré comme accompli, ou non? C'est un point en discussion entre R. Yoḥanan et R. Ḥanina, conforme à la divergence d'opinions exprimée pour ce qui suit : selon R. Ḥanina, si la poignée d'encens mise sur le feu a été dispersée par le vent (non brûlée), le dernier coup de vent entraîne le pardon pour le maître, et le reliquat pourra être consommé sans crainte de prévarication des saintetés (de même, pour la cendre, le devoir de l'enlèvement est accompli); selon R. Yoḥanan, il faut que la flamme ait saisi la majeure partie de l'encens[1], avant que le vent n'ait emporté le reste (de même, la cendre devra avoir été déposée au bas de l'autel en majeure partie, sous peine d'avoir à recommencer). Qu'entend-on par majeure partie? Est-ce la majeure partie du total devant être consommé, ou la majeure partie de chaque grain à part? C'est dans ce dernier sens qu'on l'entend, disent R. Ḥiskia, R. Yossa, R. Aba et R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan. Le cas de n'avoir enlevé que la moitié des cendres, fait l'objet de la discussion entre R. Yoḥanan et R. Josué b. Lévy : ainsi, selon R. Yoḥanan, lorsqu'une poignée a été consacrée par la remise dans l'ustensile et que l'on en a fait fumer à peine de la grandeur d'un grain de pavot, le devoir est suffisamment rempli. Selon R. Josué b. Lévy au contraire, la Mischnâ[2] ne s'exprime pas ainsi, et elle autorise seulement de brûler le tout en deux parts égales. Aussi, R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Josué b. Lévy : il n'y a pas de prise de poignée inférieure à la valeur de deux olives, et chaque combustion comprend au moins la valeur d'une olive (soit la moitié de l'ensemble). Puisqu'il en est ainsi, objecta R. Isaac b. R. Eliézer[3], lorsque la main du cohen (chargé de prélever la poignée) est trop petite pour prendre l'équivalent de deux olives, est-ce que ce défaut le rend impropre au service? (certes non). Le cas d'avoir prélevé les cendres par la main gauche fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Juda b. Rabbi : le premier dit qu'il importe peu, pour la poignée consacrée pas l'ustensile, qu'on la fasse fumer en la remettant à la main, ou par un vase, ou de la main droite, ou de la gauche (et de même pour la cendre); selon R. Juda b. Rabbi, on peut la poser avec la main, à l'instar de ce qui a lieu pour le sacrifice expiatoire (dont on versait le sang avec le doigt), ou avec un ustensile à l'instar du sacrifice de péché, pourvu que l'on se serve en tous cas de la main droite seule. Mais, fut-il objecté, n'a-t-on pas enseigné[4] que si après avoir reçu le sang dans la main droite on le passe à la main gauche, il suffit, pour la validité, de le remettre à droite? Or, si le sang qui était à gauche pourra être remis à droite, afin d'être versé sur l'autel comme il convient ; ce sera à plus forte raison admissible pour le vase qui contient la poignée à faire fumer. R. Ila dit : Si quelqu'un a

1. B., tr. *Menaḥôth*, 26b. 2. Ib., III, 4. 3. Jér., *Scheqalim*, VI, 4. 4. Tr. *Zebahim*, III, 2.

enseigné l'avis précité (que l'action accomplie par la gauche est valable), ce doit être R. Eliézer b. R. Simon, puisqu'il a été enseigné que, selon ce dernier, le vase contenant la poignée n'a pas besoin d'être sanctifié au préalable. Il se conforme à l'avis émis par R. Simon son père, dans cette Mischnâ[1] : Si l'on n'a pas mis dans un vase consacré la poignée de farine à faire fumer, l'offrande est sans valeur ; selon R. Simon, elle est valable malgré l'omission de la remise au vase. Quelle relation y a-t-il entre ce point et la question de la main ? Selon les rabbins, qui exigent l'emploi de l'ustensile sacré, il faut aussi prélever la cendre de la main droite ; d'après R. Simon, qui ne l'exige pas, on peut user de la main gauche. Je m'étonne, dit R. Mena, que l'on compare l'enlèvement des cendres à l'action de faire fumer l'encens ; tout au plus, est-ce comparable à la prise de la poignée, en ce que, pour les deux opérations, il faut prélever (l'on comprend alors que la droite soit exigible).

Il est dit (ib. 3) ; *il prélèvera*, action qui comporte nécessairement un reste ; puis *qu'aura consumé le feu*, la consommation est applicable au minimum à une olive. Si le tout n'a que l'équivalent d'une olive, on ne peut pas le prélever en partie, car ce serait inférieur à une olive, ni prendre le total, puisque il n'y aurait pas de reste, qu'il est indispensable de laisser ; comment donc faire ? (question non résolue). Par la cendre de ce « que le feu aura consumé, » on aurait pu croire qu'il s'agit de celle provenant du bois ; c'est pourquoi le verset dit : *l'holocauste*. S'il avait été dit « la cendre de l'holocauste », on aurait pu croire qu'il y a lieu de prélever des fragments mêmes de l'holocauste (non pulvérisés) ; c'est pourquoi il est dit « que le feu a consumé » ; il faudra donc gratter les parties calcinées situées au milieu (provenant bien de la victime), puis les porter au bas. Il est recommandé d'apporter d'abord le feu sur l'autel, puis de ranger le bois au-dessus, selon la prescription (ibid. I, 7) : *ils rangeront les bois sur le feu.* Si l'on a placé le bois avant le feu, ou avant de prélever la cendre, il faudra ranger le bois de côté et défaire les piles pour prélever la cendre (l'ordre prescrit étant rigoureux). R. Jacob b. Aḥa dit que Ḥilfia demanda : quelle est la règle pour une poignée de farine à faire fumer, mise sur une rangée de bois qui reste la nuit ? De même, R. Jérémie dit que Ḥilfia demanda[2] quelle est la règle pour les graisses à faire fumer du sacrifice quotidien, placées aussi sur la rangée de bois de la nuit ? A quoi bon le demander, fut-il répliqué. N'est-il pas dit explicitement qu'avant la combustion des membres du sacrifice quotidien le matin[3], a lieu celle de l'encens ? Ceci ne prouverait rien, car il s'agit là du principe, et l'on se demande si, en cas de fait accompli, le défaut d'ordre nuit à la validité du devoir ? (point non résolu). — Est-ce que l'effet expiatoire du frontal[4] fait pardonner l'oubli de l'ablution officielle des mains ? De même, si, après cette lustration, le pontife est sorti par mégarde[5], les mains deviennent-elles inaptes au culte ? Quoi, fut-il répliqué, n'y a-t-il pas un enseignement qui dit : « si

1. *Menaḥôth*, III, 4. 2. B., *Menaḥôth*, 26b. 3. B., *Pesaḥim*, 59a. 4. Jér., *Pesaḥim*, VII, 7, ci-dessus, p. 106. 5. B., *Zebaḥim*, 20b.

après avoir lavé les mains et les pieds officiellement (au bassin sacré), les mains sont redevenues impures par un contact interdit, il suffit de les tremper pour les purifier; si le pontife est sorti du Temple, il n'est pas devenu impropre par cette sortie? » Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, cet enseignement étant conforme à celui qui dit : le fait seul d'avoir passé la nuit ne rend pas les mains impropres (et il en sera de même pour la sortie accidentelle). Ladite question est seulement posée d'après celui qui déclare impropre le pontife qui ne s'est pas lavé les mains après avoir passé la nuit. Est-ce un cas d'invalidation d'avoir fait l'ablution des mains et des pieds en un temps défectueux (avant l'aurore)? Certes, un enseignement formel résout ce point, en disant : il arrive parfois de sanctifier les mains et les pieds (de les laver) pour le culte du lendemain (soit avant le jour).

R. Yoḥanan dit[1] : l'enlèvement des cendres est le premier ouvrage à faire le matin, puis l'on aura soin de se sanctifier par l'ablution des mains et des pieds au bassin resté sous l'eau toute la nuit (mis ainsi à l'abri de toute impureté); selon R. Ḥiya b. Joseph, il suffit d'avoir mis le bassin à couvert au commencement de la nuit, de façon à former la jonction entre le jour précédent et la nuit; selon les compagnons au nom de R. Yoḥanan, aussitôt après avoir retiré le bassin (pour se purifier du prélèvement des cendres avant le jour), il faut le replonger sous l'eau (pour qu'au moment de l'aube, il soit à couvert, et on le relèvera après cet instant). Un enseignement est en opposition avec l'avis de R. Ḥiya b. Joseph, disant : si l'on a lavé les mains et les pieds au jour, il sera inutile de recommencer à la nuit; mais si cette ablution a eu lieu lorsqu'il faisait encore nuit, il faut recommencer après l'aube (l'interruption nocturne nécessite le renouvellement, sous peine d'être impropre au service), selon Rabbi; R. Eliézer b. R. Simon dit : fut-on occupé trois jours consécutifs au service du culte (sans dormir), il n'est pas nécessaire pendant ce temps de se laver les mains et les pieds, car le fait seul du passage de la nuit ne rend pas le servant impropre au culte, bien entendu pour terminer des travaux en cours d'exécution, non pour commencer d'autres (quel avis donc suit-il? D'après Rabbi, le passage seul de la nuit au jour suffit à rendre impropre et nécessite l'ablution; d'après R. Éliézer b. R. Simon, ce n'est nécessaire que pour commencer une œuvre). R. Ḥiya b. Joseph explique ainsi ledit enseignement : après s'être lavé les mains et les pieds le jour, il n'est pas nécessaire de recommencer cet acte la nuit pour un service à terminer, mais pour un commencement d'œuvre la nuit, il faut renouveler l'ablution au jour (sans astreindre, celui qui s'est lavé avant le jour, à recommencer après l'aube). Tel est l'avis de Rabbi; selon R. Eliézer b. R. Simon, fût-on occupé trois jours consécutifs, il n'est pas nécessaire de renouveler l'ablution, car le passage de la nuit ne rend pas les mains impropres, ni pour l'œuvre à terminer, ni pour commencer une œuvre. D'autre part, R. Yoḥanan l'explique ainsi : après s'être lavé le jour, il n'est pas nécessaire de recommencer la nuit; mais l'ablution

1. Cf. ci-dessus, I, 5 (7), fin.

faite la nuit doit être renouvelée au jour, selon Rabbi; R. Eliézer b. R. Simon dit: fût-on occupé trois jours consécutifs au culte, il n'est pas nécessaire de recommencer l'ablution pour une œuvre à terminer, mais il le faut pour une œuvre nouvelle (pour celle-ci, dit R. Yoḥanan, il faudra d'après tous renouveler l'ablution). Ḥilfia dit[1]: comme le passage de la nuit ne rend pas les mains impropres au culte, de même on pourra se servir du bassin que l'on n'a pas laissé toute la nuit sous l'eau. Est-ce qu'un enseignement ne lui est pas contraire? Après avoir fait l'ablution le jour, elle n'est pas à renouveler le soir; si elle est du soir, il faut la renouveler au jour, selon Rabbi; mais selon R. Eliézer b. R. Simon, fût-on occupé trois jours de suite au service officiel, on n'est pas tenu de renouveler l'ablution, car le passage de la nuit ne rend pas les mains impropres au service; est-ce donc à dire que le bassin non mis à couvert la nuit serait impropre? En effet, expliquèrent les disciples de R. Yoḥanan, pour le bassin, le passage de la nuit (l'omission de la mise à couvert) rend le service impropre (annule l'ablution), en se contentant de la jonction du jour à la nuit, sans exiger que ce soit toute la nuit.

Qu'entend-on dans la Mischnâ, par « les 4 coudées voisines »? S'agit-il du voisinage de l'escalier, ou de l'autel même? De ce qu'ensuite la Mischnâ raconte le fait, que deux servants, à égale distance, montaient l'escalier en courant, il résulte évidemment qu'il s'agit du voisinage de l'autel. R. Yossé b. R. Aboun dit que R. Ḥiya l'a enseigné formellement: celui qui a devancé ses compagnons dans les 4 coudées les plus proches de l'autel aura le privilège de ce service. Pour opérer par la voie du sort, on faisait lever le doigt. Si on levait un doigt, on était compté, ainsi qu'en levant deux: mais si on en levait trois, on n'était pas compté. Est-ce à dire que l'on était complètement exclu? Non, on ne tenait pas compte de l'excédant. Sur celui qui présentait 4 doigts, le préposé à la section frappait de sa courroie (en signe de blâme), et l'opération du vote était annulée (on devait la recommencer).

« On n'admettait pas le pouce, est-il dit, à cause des trompeurs. » On ne disait pas au Temple par qui l'on commence à compter, mais le préposé levait le turban de l'un des assistants, de façon à savoir par qui le tirage au sort commence. Mais n'y avait-il pas à craindre que le préposé, voyant auprès de cet homme un ami ou un parent, ne modifie le compte de façon à le favoriser et à le faire admettre au service? C'était impossible en raison de la disposition des hommes en cercle (ou spirale, κοχλίας). Comptait-on les doigts levés, en passant de droite à gauche de l'individu désigné, ou à l'inverse? R. Aboun b. Ḥiya dit: de ce que l'on a enseigné qu'en ayant eu la faveur d'être désigné pour offrir l'encens, on dit aussitôt à son voisin de droite de bénéficier de l'honneur à tenir l'encensoir; il est prouvé que l'énumération passe à droite. Un disciple de R. Yôna dit, au nom de Ḥilfia, avoir entendu dire par celui-ci que l'on continue le compte à gauche, de façon que le dernier voisin de droite (sur lequel le compte a déjà passé) est désigné de fait pour tenir l'encensoir;

1. B., *Zebahim*, 20a.

or, il vaut mieux désigner pour cet honneur l'homme sur lequel le sort a passé 2 fois, que celui qui n'y a encore été soumis qu'une fois. Un jour[1], un cohen avait devancé un collègue à 4 coudées de l'autel; celui-ci prit son couteau et l'enfonça dans le cœur de son collègue. R. Çadok se leva alors sur les marches du sanctuaire et dit au peuple : écoutez, mes frères, maison d'Israël, puisqu'il est dit (Deut. XVI, 1-2) : *lorsqu'on trouvera un cadavre, etc., tes vieillards et tes juges sortiront, etc.*; or, à partir de quel endroit mesurerons-nous la distance légale (en présence de cet assassinat connu)? Sera-ce depuis le sanctuaire, ou depuis le parvis? Tout le monde se mit à pleurer, en songeant à la souillure du Temple. Sur ce, le père de la victime entra, en disant : que la mort de mon fils soit le pardon de votre impureté, car l'enfant est encore agonisant, et le couteau en ce cas n'est pas considéré comme impur. Cette parole a été énoncée à la honte de ce temps, puisque la pureté des ustensiles sacrés les préoccupait plus qu'un meurtre. — Selon R. Yohanan, on tirait quatre fois au sort, pour donner au culte plus de solennité (pompa). De même, le cohen qui a déjà pénétré au parvis pour enlever la cendre de l'autel intérieur pourrait aussi être chargé de nettoyer le chandelier saint; et pourtant l'on choisit à cet effet un autre cohen, afin de donner plus d'éclat à cette cérémonie. On a enseigné ailleurs[2] : il posait le récipient, كوز, des cendres sur le second degré, puis il sortait; de là, on le reprenait à nouveau, et l'on sortait. Or, dit R. Yohanan, on faisait à ce propos aller et venir deux fois, avant de procéder à la combustion de l'encens, afin de donner plus d'éclat à la cérémonie. R. Simon b. Lakisch dit qu'une expression biblique prescrit de diviser ce nettoyage en deux parts, parce qu'il est dit (Exode, XXX, 7) : *chaque matin, en nettoyant le luminaire, il fera fumer l'encens*. R. Yohanan peut-il ne pas tenir compte de ce précepte biblique? Non, il a seulement voulu dire que le même homme pourrait nettoyer le luminaire et faire fumer l'encens : on divise l'opération pour augmenter la solennité.

2. La seconde opération du tirage au sort fixait : 1. celui qui égorge, 2. qui verse le sang, 3. qui enlève la cendre de l'autel intérieur, 4. qui nettoie les lampes, 5. qui apporte les membres à l'escalier, savoir la tête et le pied droit de devant, 6. deux autres pattes, 7. la queue, et la dernière patte, 8. l'estomac et la poitrine, 9. les deux côtés, 10. les intestins, 11. la farine, 12. les gâteaux frits, 13. les vins des libations; soit ensemble, 13 servants admis à l'honneur de ce service. Ben-Azaï dit en présence de R. Akiba, au nom de R. Josué : on devait offrir les divers membres de la façon dont la victime marchait de son vivant (savoir : la tête, un pied, la poitrine, l'estomac, deux pattes, les 2 côtés, la queue et la dernière patte).

D'où sait-on qu'il faut enlever la cendre de l'autel intérieur? On le sait, dit

1. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 287. 2. Tr. *Tamid*, III, 9.

R. Pedath au nom de R. Éliézer, de ce qu'il est dit (Lévit. I, 16) : *et le jettera près de l'autel, à l'Orient, vers l'endroit des cendres*. A quoi bon tant de précision ? Ce ne saurait être pour fixer la place du jabot à rejeter, puisqu'il a déjà été dit : « près de l'autel », ni pour indiquer de le mettre à l'Orient de l'escalier, puisqu'il est dit : « à l'Orient ». En outre, on a déjà déduit par anologie de l'expression « près de l'autel », répétée pour cette partie à rejeter et pour la cendre, que cette dernière doit être mise aussi à l'Orient ; il reste donc à appliquer la dite expression pléonastique au précepte d'enlever la cendre. D'où sait-on qu'il est interdit[1] d'en tirer aucune jouissance ? De l'analogie, dit R. Ila au nom de R. Éliézer, entre les expressions « dans un endroit pur », usitées pour l'enlèvement des cendres de chaque autel ; c'est-à-dire que l'endroit soit tenu pur, par l'interdiction de tout accès étranger.

Selon R. Zeira au nom de R. Eliézer, ce n'est pas ce qu'on a voulu dire ; mais on déduit que la cendre enlevée de l'autel extérieur est interdite à toute jouissance, de ce qu'il est dit : « et à la place des cendres », savoir que cette place devra toujours être intacte (et, par suite, d'une jouissance interdite). On déduit le précepte d'enlever la cendre de l'autel intérieur par analogie, de ce que l'expression « sur lui » est usitée pour l'aspersion (Lévit. XVI, 19) et pour l'encens (Exode, XXX, 7) : comme l'aspersion doit avoir lieu *sur lui*, sur le corps même, il en sera de même de l'encens ; ce qui nécessite l'enlèvement de la cendre. Enfin, pour l'autel intérieur, on sait que la cendre est interdite à toute jouissance par *a fortiori* : parce que par l'extérieur c'est interdit, l'intérieur l'est à plus forte raison.

R. Zeira dit au nom de R. Ḥanina[2] : si après l'extinction des charbons servant à brûler l'encens, il reste de l'encens devenu impropre au service, fût-ce un grain entier (de valeur) ainsi affecté, on ne le remettra pas sur l'autel ; car la consomption totale a seulement lieu pour l'autel extérieur (et les morceaux d'holocauste qui resteraient pourront être remis, pour être entièrement brûlés). Une mèche éteinte devra être enlevée à l'instar de la cendre. Faut-il l'enlever de suite ? Non, dirent les disciples de R. Ḥiya b. Lolianeh, car il faut attendre le refroidissement. Faut-il aussi rejeter l'huile restée dans la lampe ? Il le faut, d'après ce qu'a dit[3] R. Samuel b. R. Isaac (il exige le renouvellement complet de l'huile) ; car, demanda-t-il, comment pour chaque lumière la mesure est-elle d'un demi-log, aussi bien pendant les longues nuits du mois de tebeth que les courtes de tamouz ? Il n'y a pas là d'objection sérieuse, répondit R. Yossé, puisqu'il est dit ailleurs[4] : Ben-Babi était chargé du luminaire, c'est-à-dire il accommodait les mèches (en les proportionnant à la saison, plus minces en hiver qu'en été). Dans la présente Mischnâ, il est question d'abord de nettoyage et plus tard d'encens ; tandis que plus haut (I, 2), il est question d'abord de l'encens, puis du nettoyage. R. Yohanan répond : ici où il est question du luminaire avant l'encens, on suit l'avis de R. Simon de Miçpâ (en opposition

1. Tr. *Meila*, III, 4. 2. B., tr. *Menahôth*, 26b. 3. Ibid., 85a. 4. *Péa*, VIII, 7 (t. II, p. 112) ; *Scheqalim*, V, 1.

aux autres sages qui diffèrent dans cet ordre). Toutefois, dit R. Jacob b. Aḥa, on n'a pas exprimé tout l'avis selon ce R. Simon en entier; une partie seulement diffère des autres sages, et le reste est selon l'opinion de ces derniers. De même, dit R. Ḥiskia, ou R. Aḥa b. Abahou, ce qui est anonyme dans le traité mischnique de *Middoth* (mesures et règles d'intérieur du Temple), est attribué à R. Eliézer b. Jacob; cependant, tout n'est pas de lui, dit R. Yossé b. R. Aboun, seulement on a noté ce qui diffère de l'avis des autres sages, et le reste est admis aussi par ces derniers. Quel est le motif invoqué par R. Simon habitant de Meicha (pour que le nettoyage du luminaire ait lieu le premier)? C'est qu'il est dit (Exode, XXX, 7) : *chaque matin, en nettoyant le luminaire* (d'abord), *il encensera* (ensuite). R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom de R. Simon b. Rabbi que les rabbins (d'un avis opposé) se fondent sur ce qu'il est dit (ib. XXVII, 21) : *à la tente d'assignation, en dehors du propitiatoire, sur le témoignage, il sera rangé par Aron et ses fils, du soir au matin*; pendant ce temps, il n'y aura que l'acte du nettoyage des lampes (donc l'encens le précède ; sans quoi il y aurait une seconde opération plus tard). R. Yoḥanan dit : il n'a pas été établi de tirage au sort pour le sacrifice quotidien de l'après-midi, et ceux qui ont été désignés pour tel ou tel acte, au matin, le rempliront aussi le soir (sauf pour l'encens). Mais n'est-il pas dit : à l'instar du tirage au sort le matin, il y a celui du soir; et celui qui a été désigné à nouveau, pour un certain acte, le sera pour lui-même (sans faculté de transmission)? On peut l'expliquer, dit R. Ḥiskia au nom de R. Aboun b. Cahana, en disant que cet enseignement s'applique seulement au samedi, jour où la section des servants de la semaine était remplacée par une autre l'après-midi. — R. Yoḥanan dit aussi : la prescription des rabbins, d'ajouter vers le soir deux bûches de bois sur l'autel, n'est pas applicable le matin. R. Yossé dit qu'en effet un enseignement s'exprime ainsi : chaque jour, le sacrifice quotidien était offert au Temple par le concours de neuf personnes ; le soir, on y employait onze personnes, dont deux tenaient le bois supplémentaire ; or, comme on ne dit rien de ce dernier détail le matin, on en conclut qu'il n'avait pas lieu. Aussi, R. Saméï demanda pourquoi cette dernière prescription n'a pas lieu le matin? Quoi, répliqua R. Mena, R. Saméï n'a-t-il donc pas entendu dire par R. Yoḥanan que le matin, ce service n'a pas lieu, comme R. Yossé l'a confirmé par un enseignement? En effet, R. Mena revenant sur sa question, reconnaît avoir entendu exprimer ces avis ; seulement, il a agi à l'instar de celui qui entend exprimer une règle par son maître, et en demande la raison. Voilà pourquoi R. Saméï a demandé comment il se fait que l'après-midi ce supplément de fonction a lieu, et non le matin [1].

« Treize servants, dit la Mischnâ, étaient admis à l'honneur de ce service. » Un enseignement ajoute : il en fallait parfois 14, ou 15, ou même 16,

1. Cette question, non résolue ici, l'est au *Talmud babli*, à ce passage, en se fondant sur un terme biblique.

mais en se maintenant dans ces limites d'au moins 13 et d'au plus 16. Ainsi, le service ordinaire avait lieu par 13 ; au jour de fête, un homme en plus était chargé d'une bouteille d'eau, soit 14 ; au soir, deux servants supplémentaires étaient chargés de bûches de bois, soit 15 ; le samedi matin, deux hommes étaient chargés de cassolettes d'encens, accompagnant les nouveaux pains de proposition, soit avec la bouteille d'eau usitée au jour de fête, 16 personnes. — De l'expression *tu l'apporteras*, dite au sujet du gateau frit à consumer (Lévit. VI, 14), on conclut[1] qu'il faut l'apporter (aussitôt que possible) avant les sacrifices de supplément ; et, comme de plus, il est dit (*ibid.*) : *tu les offriras*, on entend par là le moment qui suit les libations (du matin). Selon un autre enseignement, cette offre précédera les libations. Ce dernier avis s'entend des libations de vin ; celui qui est d'un avis contraire, que cette offre devra suivre les libations, entend parler de celles de farine; celles-ci devant être offertes avant le gateau frit. Quoique les deux offrandes soient destinées à être brûlées, il y a cette différence entre elles, que l'une provient d'un particulier (le gâteau frit est du cohen), et la seconde (de farine) est publique, devant par conséquent primer l'autre. Cependant, l'offre des gâteaux frits doit précéder celle des cassolettes d'encens, bien que la première soit privée, la seconde publique, parce que la première est quotidienne, non la seconde (étant offerte seulement le samedi). Le gâteau frit précède aussi l'offre du vin, parce que le premier doit être brûlé, et le second sera versé. Lequel des deux, de l'encens ou du vin, prime l'autre ? A quoi bon cette question, puisqu'un enseignement dit formellement que l'encens précédera la libation de vin ? C'est que la question posée s'applique au cas d'une offrande privée composée de ces deux objets, tandis que l'enseignement qui précède traite d'offrandes publiques. — Voici quel doit être l'ordre des parties offertes, indiqué dans notre Mischnâ : la tête, une patte, la poitrine, l'estomac, deux autres pattes, les deux côtés, la queue et la dernière patte. Le motif de Ben-Azaï, dans notre Mischnâ, dit R. Yoḥanan, est qu'il se fonde sur le verset (Exode, XXIX, 18) disant : *tu feras fumer tout le bélier sur l'autel*, afin qu'il paraisse là comme s'il marchait sur l'autel. Mais s'il en est ainsi, pourquoi après la tête, présenter une patte de derrière (avant le poitrail) ? C'est que, dit R. Mena, dès que l'animal tend la tête pour avancer, il lève un pied d'arrière.

3. On appelait, pour prendre part au 3ᵉ tirage au sort (du service), les cohanim qui n'avaient jamais servi l'encens, pour le 4ᵉ tirage, on appelait aussi bien d'anciens fonctionnaires que de nouveaux, chargés de transporter de l'échelle sur l'autel les membres épars des sacrifices.

R. Ḥanina dit que, de son temps, jamais une même personne ne participa deux fois à la cérémonie de l'encens. Mais, objecta R. Yossa, n'est-ce pas déjà ce que dit la Mischnâ, que l'on appelait seulement au 3ᵉ tirage des servants nouveaux ? En effet, dit R. Ḥanina, il s'agit d'ajouter que, même pour la prise

1. Torath Cohanim, section *Çaw*, ch. 4.

de l'encensoir, ce n'était pas 2 fois la même personne. R. Yossa dit qu'une *Braïtha* s'exprime ainsi : celui qui avait eu l'honneur de servir l'encens disait à l'individu placé à sa droite de prendre à son tour l'encensoir ; de cette façon, chaque jour 2 cohanim étaient bénis par leur participation à cet office. C'est ainsi, dit Rab, qu'il est écrit (Deutér. XXXIII, 10-11) : *ils feront fumer l'encens devant tes narines. O éternel, bénis son pouvoir, et que l'œuvre de ses mains te soit agréable.* Aussi, un servant fut bien désolé, lorsqu'il arriva un jour qu'en prenant l'encens, son bras se paralysa, et qu'il ne put mener cet acte à bonne fin devant entraîner pour lui ladite bénédiction (celle-ci étant enchaînée à l'action d'encenser).

4. On offre le sacrifice quotidien à l'aide de neuf personnes (en comptant depuis les présentations des membres détachés), ou par 10, ou par 11, ou même par 12, soit par 9 au moins et par 12 au plus. Voici comment : le minimum habituel est de 9 servants [1] ; au jour de fête, un servant de plus avait une bouteille d'eau à la main, soit 10 ; le soir, il y en avait 11, à cause des deux supplémentaires chargés des bûches de bois ; de même, il y avait 11 le samedi, à cause de deux supplémentaires portant des cassolettes d'encens qui accompagnent les nouveaux pains de proposition ; si, de plus, le jour de fête coïncidait avec le samedi, il y avait trois supplémentaires, soit ensemble 14 servants.

Pour offrir le bélier, il fallait le concours de onze servants, savoir 5 pour les divers membres et deux pour chaque présentation d'entrailles, de farine et de vin. Pour le taureau, on recourait à 24 servants, savoir 1 pour la tête, 2 pour le pied droit de derrière, 2 pour la queue, 2 pour l'autre patte, 1 pour le poitrail ; l'estomac, par trois, les 2 pattes de devant par deux servants, les deux côtés par deux ; enfin trois pour chacun de ces objets : les entrailles, la farine, le vin. Toutefois, ce grand nombre n'est de rigueur que pour les sacrifices publics ; mais, pour ceux des particuliers, si un seul cohen veut se charger de tout apporter, il le peut. Pour écorcher la victime et la dépécer, il n'y a pas de différence entre le sacrifice public et le privé (un simple israélite suffit au besoin).

Comme il est dit (Lévit. I, 8) : *les fils d'Aron rangeront* (au pluriel), est-ce à dire [2] que cent ou même deux cents cohanim peuvent collaborer à cette œuvre ? Non, dit R. Akiba ; il y a là une expression susceptible de beaucoup d'extension (applicable à un très grand nombre) et pouvant aussi être appliquée à un petit nombre (ou deux); si tu as saisi beaucoup, tu n'as rien saisi ; si tu as saisi peu, tu as saisi quelque chose [3]. Ainsi l'on a enseigné que R. Juda b. Bethera dit : lorsqu'on dispose de deux mesures, dont l'une est

1. Savoir 5 pour les divers membres, 1 pour les entrailles, 1 pour le gâteau frit, 1 pour la farine, 1 pour le vin. 2. Sifra, section *Metsora*, ch. 7. 3. Entre le maximum et le minimum, il faut de préférence choisir le dernier. V. Schuhl, *Sen-*

limitée et l'autre ne l'est pas (dépassant ce qu'il s'agit de mesurer), tous se serviront de celle qui est limitée, non de l'autre (de même, pour ce qu'il s'agit de dénombrer, il faut de préférence prendre le plus petit compte). R. Néhémie propose de tirer la même déduction du texte biblique, lequel n'a pas pour but de fermer le sens (d'obscurcir), mais de l'ouvrir et d'expliquer ; or, si par l'expression *plusieurs jours* (ib. XV, 25), on entend : dix jours, il n'y a pas de raison pour ne pas admettre qu'il s'agit de cent ou de deux cents jours, ou même de mille, ou encore de dix mille ; tandis qu'en admettant le minimum du pluriel, soit deux jours, on se trouve devant une limite précise. R. Mena l'explique ainsi au nom de R. Juda : le terme *jours* comprend *deux* jours, et il ne saurait être question d'un grand nombre, puisque ce terme est suivi du mot *plusieurs*, qui désigne forcément un petit chiffre ; on en conclut que le mot *plusieurs*, ou plus de deux, vise le nombre trois. On ne saurait dire que le mot *plusieurs* indique dix, ou davantage, puisque le texte emploie successivement les deux termes *jours* et *plusieurs* ; or, comme le minimum des *jours* est de deux, le plus petit nombre de *plusieurs* s'appliquera à trois. On ne saurait pas non plus supposer que ces deux mots successifs désignent deux et trois, soit ensemble cinq jours, car il n'est pas dit : « jours *et* plusieurs » mais « jours, plusieurs » ; ce dernier terme indique donc plus que deux (du précédent), soit trois.

Il est dit (ib. I, 8) : *les fils d'Aron rangeront etc.* Ce n'est pas à dire qu'il peut y avoir cent servants occupés à ce service, puisqu'il est dit d'autre part (ib. 12) : *le cohen les rangera*. De ce dernier verset, il ne faut pas non plus conclure qu'un seul cohen devra ranger tous les membres de la victime, puisqu'il est dit auparavant (au pluriel) : *ils rangeront*. Comment donc concilier ces deux expressions différentes ? On veut dire par là que tout cohen sera chargé de placer deux membres, et comme le total des membres dépecés est de dix, il faudra pour eux le concours de cinq servants, plus un pour les entrailles ; ce qui fait pour l'offrande d'un agneau le concours de six personnes. Tel est l'avis de R. Ismaël. R. Akiba déduit la nécessité de recourir à ce même nombre de 6 personnes pour l'offrande de l'agneau, en disant : l'expression « ils rangeront » désigne deux ; le terme suivant, « les fils d'Aron », encore deux ; enfin, le mot « cohanim » deux autres (soit 6). L'expression « *les* cohanim » (l'article pléonastique) a pour but d'impliquer l'aptitude au service[1] des gens chauves ; tel est l'avis de R. Juda. Mais, fut-il objecté contre R. Akiba, l'expression « ils rangeront » n'est-elle pas dite au sujet du taureau ? Comment donc R. Akiba peut-il conclure des divers termes employés au sujet de ce dernier sacrifice, qu'il faudra le concours de 6 cohanim pour offrir l'agneau quotidien du matin, ou du soir ? C'est que pour le taureau, comme pour le menu bétail, dit Simon b. Aba ou R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, on emploie le terme « ranger » ; on conclut de cette analogie qu'il s'agit dans les deux cas du sacrifice quotidien de l'agneau.

tences, p. 470, qui cite les passages parallèles. 1. B., *Bekhoróth*, 43[b].

Oula b. Ismaël dit au nom de R. Eliézer qu'il n'est pas nécessaire de recourir à cette déduction par analogie, car par le verset même on voit qu'il s'agit là de l'agneau quotidien : de l'expression seule « ils rangeront », on ne saurait pas qu'il s'agit de deux, mais des trois termes réunis (dans ce verset) on a déduit que chacun désigne deux servants, soit ensemble six, nombre exigible pour le sacrifice quotidien du matin, qui est le premier de tous. C'est ainsi qu'il a été enseigné (§ 1) : il n'y a rien avant le sacrifice quotidien du matin, sauf la conbustion du reliquat d'encens. — En réalité, trois servants pourraient suffire pour offrir le bélier ; mais la Mischnâ en prescrit onze, pour célébrer cette partie du culte avec plus de pompe. De même, pour la présentation d'un taureau, il fallait le concours de 24 servants, afin d'augmenter la pompe de ce service, comme il est dit (Psaume LV, 15) : *Allons à la maison de Dieu en foule.* « Toutefois, dit la Mischnâ, ce grand nombre est seulement exigible pour un sacrifice public. » Aussi, la déduction tirée du verset précité, que six servants suffisent à certaines offrandes, est applicable au taureau qui sert de sacrifice particulier.

CHAPITRE III

1. Au matin, le chef du service dit aux cohanim : allez voir (par le sommet du Temple) si l'instant de commencer à égorger les victimes est arrivé (si la nuit est terminée). A ce moment là, celui qui est de faction s'écrie : l'aube a lui. Selon Mathia ben Samuel [1], il disait : la face de tout l'orient s'est éclairée. Est-ce jusqu'à Hébron (dans la vallée), lui demandait-on ? Oui, répondait-il.

Le mot ברוקי de la Mischnâ désigne la clarté subite de l'aurore (le rayonnement semblable à l'éclair). A Babylone, on explique ce mot par clarté lumineuse. Est-ce qu'un seul témoignage est valable ? (Comment se fait-il qu'ici il suffise ?) Là, c'est différent, parce qu'il est aisé de voir bientôt si son affirmation se confirme par la venue du jour. Mais n'arrive-t-il pas que, pendant le laps de temps nécessaire pour monter auprès de lui et pour en descendre, le jour est venu (seulement après son assertion) ? C'est un détail aisé à reconnaître même d'en bas (par la comparaison du temps). Ainsi, lorsqu'un témoin atteste [2] qu'un tel enfant est né le samedi, on devra, d'après son assertion seule, le circoncire au samedi suivant ; ou s'il dit qu'il est né à la nuit du samedi soir, on pourra d'après cette assertion transporter l'enfant le samedi (s'il n'avait que 8 jours, ce transport serait interdit), parce que ce fait pourra aussi être vérifié. R. Imi autorisait le transport en ce cas [3], en se basant sur l'assertion seule de la femme qui accompagne l'accouchée (ou la sage-femme) ; R. Matnia permettait le transport, en voyant combien les membres sont clairs (preuve que ce n'est pas un avorton) ; enfin R. Amé le permettait dès que les femmes

1. Voir tr. *Tanid*, III, 1. 2. Jér., *Rosch haschana*, II, 1. 3. B., *Sabbat*, 132.

(quoique seules) attestent avoir vu les derniers rayons du soleil luire à (la colline de) Susithâ (nuit certaine). Pourquoi, selon la Mischnâ, demandait-on si le jour est déjà visible à Ḥébron? Pour rappeler ainsi les vertus des patriarches (qui y sont enterrés).

2. Pourquoi fallait-il monter s'assurer du jour? C'est qu'une fois la lune brillait tellement, que l'on avait cru à l'arrivée du jour, et l'on s'était mis à égorger indûment le sacrifice quotidien du matin, qu'il fallut ensuite jeter au feu (en s'apercevant de l'erreur). A l'aube, le pontife se rendait au bain. Voici quelle était la règle au Temple : après avoir rempli ses grands besoins, on était tenu de prendre un bain complet; après avoir uriné, il suffisait de se laver les mains et les pieds.

Comment a-t-on pu confondre la clarté de la lune avec celle du soleil? La première darde en ligne droite, comme un palmier, tandis que les rayons solaires s'étendent en s'élargissant? Cette confusion avait eu lieu (avant les solennités) vers la fin du mois; en outre, une erreur analogue avait eu lieu au commencement du mois (le jour même du *Kippour*), et la victime, égorgée erronément, a dû être livrée au feu comme impropre —[1].

On a enseigné[2] : lorsque le cohen sort du parvis sacré pour causer avec quelqu'un, si c'est pour un assez long moment, il devra à son retour prendre un bain; si c'est seulement pour quelques instants, il suffit de se laver les mains et les pieds. Mais, pour satisfaire un besoin, quelques minutes suffisent, et pourtant le Mischnâ prescrit en ce cas un bain complet? Ce cas est différent, et il a été considéré comme une longue absence. On a enseigné : le cohen qui s'est endormi au Temple doit prendre un bain complet; s'il s'est seulement assoupi, il lui suffira de se laver les mains et les pieds, et encore ce sommeil n'a pu avoir lieu qu'étant debout, adossé au mur —[3].

3. Nul ne peut entrer au parvis pour célébrer le culte, fût-il pur, sans prendre un bain officiel. Quant au grand pontife, le jour du Kippour, il devra prendre cinq bains et se laver dix fois les mains et les pieds, le tout dans une cellule spéciale, sauf le premier bain (qui est obligatoire chaque jour, non spécial au Kippour).

Voici comment il faut compléter le sens de la Mischnâ : nul, fût-il pur, ne peut pénétrer au parvis, ou célébrer le culte, avant de se baigner; car, en réalité, ce bain n'est pas spécial au culte, mais même pour la simple entrée, il est exigible. On a demandé à Ben-Zoma : à quoi bon a lieu ce bain de purification par un homme pur? C'est que, dit-il, si en passant d'une sainteté à l'autre il faut renouveler un bain, celui-ci est à plus forte raison obligatoire en passant d'un endroit profane à un autre sacré. Mais ne faut-il pas dire

1. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Berakhôth*, I, 1, traduit t. I, p. 6. Cf. B., *Pesahim*, 93. 2. Tossefta, à ce tr., ch. 1; B., *Zebahim*, 20a. 3. Suit un passage reproduit du tr. *Pesahim*. V, 10 fin, ci-dessus, p. 80.

le contraire, et admettre qu'il est prescrit de prendre un bain en se déplaçant du profane au sacré, mais qu'il n'en faut pas pour passer du sacré au sacré? (N'est-ce pas l'inverse de la déduction par *a fortiori* qui paraît devoir en être conclu, et précisément en passant d'un endroit sacré, moindre, à un autre de sainteté supérieure, le bain est exigible, pour établir la distinction)? Non, répond R. Siméï[1], voici comment il faut appliquer le raisonnement *a fortiori* : si le passage d'une sainteté à l'autre, qui n'entraîne pas la pénalité du retranchement[2], exige un bain; il en faut à plus forte raison pour passer d'un endroit profane au sacré, passage entraînant la pénalité du retranchement (en cas d'omission du bain pour la survenue d'une impureté). Toutefois, même pour le passage d'un endroit sacré à un autre de degré supérieur en cas d'impureté, il y a parfois la pénalité du retranchement, au cas énoncé ailleurs[3] : si après être devenu impur à l'intérieur du temple on a fait une génuflexion, ou si l'on a seulement séjourné pendant le temps nécessaire à cet effet, on est passsible d'un sacrifice expiatoire (et si l'on a pénétré plus avant, on est passible du retranchement). Quelle est la durée du temps qu'il faut pour une génuflexion? Selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, c'est autant qu'il en faudrait pour dire ce verset (II chron. VII, 3) : *ils s'agenouillèrent la face à terre, sur le pavé, et se prosternèrent.* R. Abahou ajoute : cela va jusqu'à la récitation des mots : *et rendez grâce à l'éternel, car il est bon.* R. Mena l'étend jusqu'à la fin de ce verset : *car sa miséricorde est éternelle.* On a enseigné[4] que R. Juda dit : la prescription même de ce bain, (au cas où l'on est pur) a un but de commémoration, et il arrivera parfois qu'en se rendant alors au bain, le cohen se souvient d'un ancien accès de gonorrhée dont il avait été affligé, et il aura soin d'attendre le coucher du soleil avant de rentrer au Temple. On a dit ailleurs[5] : « *quæ se post congressum menstruatam senserit* etc., tous ceux là doivent prendre le bain de purification, avant de prier; R. Juda les en dispense. » Or, dira-t-on que R. Juda conteste l'application de ce bain par commémoration (non obligatoire en principe), ou dira-t-on que, puisque le bain même n'annule pas l'impureté de la personne atteinte de gonorrhée, il ne prescrit pas de bain pour une cause moindre, comme celle d'un accident (*semen videntis*)? Qu'importe entre ces deux considérations, puisque R. Juda en dispense? Il importe dans un certain cas, *si semen vidit antequam profluviosus fuerit* : si l'on admet que R. Juda conteste l'application de ce bain par commémoration, celui-ci ne serait pas dû en principe légal; mais si le second motif prédomine, ce bain sera obligatoire, parce qu'il produira du moins l'effet de purifier de l'accident, survenu en premier lieu. On peut résoudre la question de ce qu'il est dit : selon R. Juda, la prescription même de ce bain n'a qu'un but commémoratif; il arrivera parfois qu'en se rendant au bain, le cohen se souviendra d'une ancienne impureté, et il aura soin avant de rentrer au Temple, d'atten-

1. Jér., tr. *Pesahim*, V, 10; *Sóta*, VII, 7. 2. La simple différence des degrés n'est pas punissable. 3. Tr. *Schebouóth*, II, 4; B., ib., 16b. 4. Tossefta, ibid. 5. Tr. *Berakhóth*, III, 6 (t. I, p. 326).

dre le coucher du soleil. Ceci prouve que R. Juda ne conteste pas la raison du bain prescrit ici (pour celui qui est pur) ; mais ailleurs il en dispense, en raison de l'inutilité qu'aurait un tel bain, pour un homme atteint d'une impureté plus grave.

4. On étendait une toile de lin entre lui et le peuple ; puis il se déshabillait, descendait et prenait le bain, remontait et s'essuyait le corps. On lui apportait le costume orné d'or qu'il revêtait; après, il se lavait les mains et les pieds. On lui amenait la victime du sacrifice quotidien, qu'il égorgeait, en coupant la majeure partie du cou, laissant achever cette œuvre par un autre cohen. Il recueillait le sang qui découlait de la victime, et le versait sur l'autel. Il entrait à l'intérieur du sanctuaire pour brûler l'encens, nettoyer le luminaire, offrir la tête et certains membres des victimes, les gâteaux frits et les libations de vin.

R. Eliézer dit au nom de R. Oschia : le grand pontife ne fait achever l'égorgement par un autre servant qu'après avoir coupé deux organes du cou (le larynx et l'œsophage), ou la majeure partie [1]. En effet, dit R. Yossa, la Mishnâ l'indique formellement, en disant : on lui amenait la victime du sacrifice quotidien, dont il coupait le cou. Le terme קרץ, usité ici est tiré de ce verset (Jérémie, XLVI, 20) : *La destruction vient du Nord*. R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi traduisent diversenent ce terme : d'après l'un, il désigne l'égorgement ; d'après l'autre, il indique l'action de l'enlever de sa place. Le premier avis se fonde sur ce que le contexte de la Mischnâ indique ; le second s'appuie sur ce verset (Job, XXXIII, 6) : *moi aussi j'ai été enlevé* (formé) *de l'argile* [2].

5. L'offre de l'encens au matin avait lieu entre l'aspersion du sang et la combustion des membres ; au soir, cette opération avait lieu entre la présentation des mêmes membres et les libations. Si le grand pontife était un vieillard, ou un homme délicat, ἀσθενής, on chauffait pour lui de l'eau (la veille), que l'on joignait le lendemain à l'eau froide du bain, pour l'attiédir.

Pour le sacrifice quotidien (Exode, XXIX, 39), il est dit : *le matin*, et ce terme est dit aussi au sujet de l'encens à brûler sur l'autel (ibid. XXX, 7) ; il est juste que ce dernier objet, pour lequel l'expression *au matin* est dite deux fois, précède l'objet dont il n'est dit qu'une fois *au matin* (et la combustion des membres du sacrifice quotidien devra suivre l'encens). Puisqu'il en est ainsi, l'action de verser le sang de ce sacrifice devrait aussi précéder l'encens ? Non, répond R. Ila, comme pour le sacrifice quotidien, il est dit (ib.) : *tu feras*, ce précepte d'agir fait allusion à l'aspersion du sang (qui devra précéder l'encens). D'autre part, il est écrit une fois « au matin » pour le sacrifice quotidien, et deux fois « au matin » pour ranger le bois de l'autel (Lévit. VI, 5) ; ce dernier donc devra précéder l'autre. Or, dans quel but cet ordre à

1. B., *Houllin*, 29ᵃ et 44ᵃ. 2. Cf. Mischnâ, *Taharôth*, I, 7.

observer a-t-il été prescrit? Ce ne saurait être en vue d'opérer cette œuvre avant l'offre des membres du sacrifice, puisque pour les faire fumer, il faut avant tout que le bois brûle ; on a donc voulu prescrire que l'action de ranger le bois devra précéder celle de l'aspersion du sang. Comme la répétition du terme *au matin* a eu lieu aussi bien pour le rangement du bois que pour l'encens, on ignore à première vue lequel de ces deux objets devra précéder l'autre ; mais comme il est indispensable de recourir au bois pour approprier la combustion de l'encens, le rangement du bois aura lieu auparavant. Mais, fut-il objecté, on sait que l'action de verser le sang quotidien précédera celle de ranger le bois (en vertu de l'expression *tu feras* précitée) ; et puisque la combustion de l'encens précède l'aspersion (ainsi qu'il vient d'être dit), comment peut-on dire que le rangement du bois précédera l'encens[1] (à moins de déclarer que l'aspersion du sang suivra le rangement du bois)? Il n'en est pas ainsi, répond R. Ila, ce n'est pas pour n'avoir pas pu tirer cette déduction d'une autre règle, mais c'est en raison de l'appropriation de l'encens par le bois, que ce dernier doit précéder ; voilà pourquoi il a fallu qu'un enseignement le dise formellement. Les compagnons d'étude avaient supposé que l'appropriation de l'encens (pour la combustion) a lieu par les charbons. Non, dit R. Eléazar, c'est l'herbe faisant monter la fumée (qu'il importe d'y joindre) qui constitue cette aptitude. Pour le sacrifice quotidien (Exode, XXX, 39), il est dit : *entre les deux soirs*, ainsi que pour l'encens (ib. XXX, 8) ; cette dernière expression indique que l'encens devra être offert au moment voisin de celui où l'on allume les lampes au Temple, dont il est dit : *du soir au matin* (ib. XXVII, 21), de façon que le nettoyage des lampes soit le dernier acte au soir. Aussi, l'objet dont il a été dit : *entre les deux soirs*, à propos des lumières (ou l'encens), aura lieu après celui dont il a été dit purement : *entre les deux soirs* (après le quotidien du soir). Puisqu'il en est ainsi (que l'encens devra être présenté aussi près que possible des lumières), pourquoi n'est-il pas offert après les libations (au lieu de l'être avant)? C'est que, répond R. Ila, pour ces dernières on a employé le terme *tu feras* ; cette action donc devra être reculée autant que possible. Comment se fait-il, demanda R. Aboun b. Ḥiya devant R. Ila, que plus haut (pour démontrer la priorité du sang du sacrifice quotidien) le mot *faire* est une allusion à la priorité, tandis qu'ici le même mot est, au contraire, un indice de retard? Chacune de ces interprétations, répond R. Ila, est justifiée par l'ensemble du sujet : pour le sacrifice quotidien du matin, on aurait pu croire que l'on peut ajourner l'aspersion de son sang après l'offrande de l'encens ; l'expression *tu feras* a donc en vue une divergence spéciale, à savoir de lui assigner la

1. Le commentaire *Pné-Mosché* l'explique ainsi : sachant que l'action de ranger le bois précède celle de verser le sang, et cette dernière ayant lieu avant de brûler l'encens, il est inutile d'invoquer le motif de l'appropriation par le bois pour les faire passer avant l'encens ; cette priorité n'est-elle pas évidente, par les termes du texte biblique?

priorité. Par contre, pour le sacrifice quotidien du soir, on cherche en thèse générale à avancer les opérations ; c'est seulement en raison de l'expression *tu feras* que l'on conclut, pour les libations, le devoir de les accomplir en dernier lieu. Aussi, R. Zeira enthousiasmé du savoir de R. Ila, proclamait son talent et l'appelait un des constructeurs de la loi.

On a enseigné[1] que R. Juda dit : on faisait chauffer à blanc de grosses tiges de fer dès la veille de Kippour, pour les plonger dans l'eau froide du bain, afin de l'attiédir. Est-ce qu'ainsi l'on ne produit pas d'extinction au jour du *Kippour*? Or, R. Juda penserait-il que les travaux capitaux (comme celui d'éteindre), interdits au jour du sabbat, ne sont pas applicables au Kippour? C'est qu'en cela il partage l'avis de R. Simon (qu'un travail dont on ne profite pas directement n'entraîne pas de culpabilité). Mais n'a-t-on pas dit[2] que R. Yossé et R. Simon partagent le même avis? Il eut donc fallu dire que R. Yossé, R. Juda et R. Simon adoptent tous trois le même avis? Il faut admettre que, selon R. Juda, la chaleur au 2e degré (ce qui est chauffé) n'est pas l'égal du feu (et l'extinction en ce cas n'est pas un acte grave). Est-ce à dire qu'en raison de cette opinion émise par R. Juda, il faut attribuer aux autres sages un avis opposé, disant que le produit du feu équivaut au feu lui-même et que, pour ce motif, ils prescrivent de chauffer de l'eau chaude la veille, au lieu de rougir des fers? Pourquoi alors, selon eux, ne pas chauffer tout le bain la veille, au lieu d'une simple addition d'eau chaude? C'est que, dit R. Josué b. Abyin, ou R. Simon au nom de R. Anyané b. Soussi, on a recours à ce procédé, pour que l'on ne puisse pas dire avoir vu le grand pontife prendre un bain officiel, le jour du Kippour, dans de l'eau puisée (c'est interdit).

6. On conduisait le pontife à la cellule de Parwa[3], salle de bain située dans le sanctuaire (le 2e bain devant avoir lieu en une place sainte). On étendait un drap de lin entre lui et le peuple. Il se lavait les mains et les pieds (avant de toucher seulement aux vêtements), et puis se déshabillait. Selon R. Meir, après s'être déshabillé (après ce contact), il se lavait les mains et les pieds, puis descendait se baigner, remontait et s'essuyait. On lui apportait le costume blanc, qu'il revêtait, puis il se lavait les mains et les pieds. Le matin, il portait des vêtements de Pélusium, d'une valeur de douze *manéh*, et l'après-midi des vêtements des Indes[4], estimés 800 zouz. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, il avait le matin un costume d'étoffe de Pélusium, coûtant 18 *manéh*, et l'après-midi un autre de douze *manéh*, soit en total une valeur de 30 manéh. Si à cette somme (prise du trésor sacré) il veut en ajouter encore, il le pourra, en prenant de son bien personnel.

1. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; B., *Synhédrin*, 18b. 2. Tr. *Sabbat*, II, 5. 3. C'est le nom d'un magicien (conservé ainsi), disent les commentaires. 4. Neubauer, *Géogr.*, p. 385.

Quel est le motif de R. Meir? C'est qu'il est dit (Lévit. XVI, 23-24): *il se déshabillera*, acte suivi du *lavage* des mains et des pieds, puis : *il se revêtira* (de la juxtaposition de ces termes, on conclut qu'à l'instar du lavage après la première action, on le renouvellera après la seconde). Pourquoi le préopinant est-il d'un avis contraire? C'est que, dit-il, en raison même du rapprochement des termes, on compare l'action de se déshabiller à celle de s'habiller : comme cette dernière aura lieu à l'état saint, après le lavage, il en sera de même pour se déshabiller. R. Mena dit en présence de R. Judan : est-ce que, selon l'avis de R. Meir, la seule action de se baigner sert de séparation entre deux lavages des mains? (Faudra-t-il les laver avant et après le bain?) Tu t'imagines donc, lui répondit-il, qu'après s'être déshabillé, il faut se laver les mains et les pieds, ainsi qu'après le bain ; il n'en est pas ainsi, et après le déshabiller, on devra se laver les mains et les pieds, puis se baigner, se revêtir, et procéder à un nouveau lavage des mains. Samuel dit: tant le lavage du déshabiller que celui qui accompagne l'acte de s'habiller, tous deux auront lieu en vue de l'avenir (devront précéder ces actes). Bar-Kappara dit : un lavage a lieu pour l'avenir, l'autre pour le passé, et tous deux (même le premier), se font en étant déjà habillé. R. Yoḥanan dit: tous (Samuel et Bar-Kappara) reconnaissent que le premier lavage est prescrit en vue de l'avenir (avant de revêtir le costume sacré blanc, en ayant encore sur soi le costume ordinaire).

Tous reconnaissent aussi, dit-il, que l'omission du premier lavage serait une cause d'empêchement de célébrer le culte, en raison de ce qu'il est écrit (Exode, XXX, 21) : *Une loi éternelle pour les générations* (le terme *loi* précisant que ce détail est indispensable). Enfin, R. Yoḥanan dit encore ; tous reconnaissent que le dernier lavage des mains et des pieds a lieu en vue du passé (pour le retrait du costume sacré, non pour le costume ordinaire que le pontife revêt après avoir achevé tout le service). En effet, dit R. Yossa, une Mischnâ le confirme en disant : on lui apportait ses vêtements habituels, qu'il mettait (après un dernier lavage); or, ce n'était certes pas pour revêtir le costume ordinaire qu'il fallait se laver les mains et les pieds. R. Yoḥanan déduit de l'expression pléonastique[1] *il les revêtira* (Lévit. XVI, 4), que ce fait seul est indispensable (sous peine de nullité du service), non l'acte de se laver les mains, comme l'acte du changement des vêtements est indispensable, non le lavage qui l'accompagne.

Les objets en lin (du costume) doivent être doubles, et il est admis que cette règle n'est pas conforme à l'avis de R. Yossé (ci-après). R. Samuel b. R. Isaac, ne s'étant pas rendu un jour à la salle d'études, vint trouver R. Zeira et lui demanda ce qu'il y avait eu de nouveau au cours de cette journée : on a enseigné, lui raconta R. Zeira[2], que le lin (du grand pontife) devra être double, ce qui est en opposition avec R. Yossé. Or, il a été exposé : du verset (Exode, XXVIII, 40) *aux fils d'Aron tu feras des tuniques* les sages déduisent qu'il fallait deux tuniques (minimum du pluriel) pour chacun ; selon

1. B., *Zebahim*, 19b. 2. Jér., *Hahgigâ*. I, 1 (f. 75d, fin).

R. Yossé, une seule suffit à chacun. Les autres sages se fondent sur les termes dudit verset; mais R. Yossé applique l'emploi du pluriel au grand nombre de fils d'Aron, devant tous recevoir la tunique officielle. — Le mot *lin* indique que le costume officiel devra être nouveau (n'ayant pas servi à un simple cohen), et il n'a pas pour but de dire que ce vêtement ne devra pas être usé, puisque l'expression « il les revêtira » (aussitôt après) assigne précisément le devoir de porter en tous cas ce costume (fût-il usé, pourvu qu'il n'ait pas servi au simple cohen). R. Ḥanania dit au nom de R. Yassa que c'est conforme à la discussion émise au sujet du point suivant : sur une peau tannée dans le but d'en faire une amulette, il est permis d'écrire une *mezouza*; R. Simon b. Gamaliel le défend (il veut, comme ici pour le costume, une matière neuve). R. Yossa dit : nous avions d'abord cru que la présente discussion a lieu seulement sur le point de savoir si un objet, préparé pour l'usage profane, peut servir ensuite à un but religieux, et il va sans dire (d'après tous) que ce qui a été destiné une première fois au culte ne saurait devenir profane. Mais comme il a été enseigné : les pierres destinées au culte devront être taillées à l'état saint et devront continuer à rester en cet état saint; de même, les vêtements sacrés devront être tissés à l'état saint et être conservés en cet état ; en outre, R. Ḥanina dit au nom de R. Yassa, que la question d'emploi de vieilles étoffes est conforme à la discussion émise d'autre part. Il en résulte qu'il y a contestation, même sur le point de savoir si un objet destiné au culte peut aussi servir dans un but profane. Ainsi, l'on a enseigné[1] : lorsqu'on a fabriqué un ustensile dans un but religieux, on pourra (sans souci de sa destination première) l'employer comme profane aussi longtemps qu'il n'a pas servi au culte ; à partir de ce dernier moment seul, l'usage profane devient interdit. Mais n'a-t-on pas enseigné[2] qu'après avoir fabriqué un objet pour le culte, cette destination seule suffit pour interdire désormais l'emploi profane? Ce point même, dit R. Ḥanania au nom de R. Yassa, est l'objet d'une discussion analogue (en renversant les termes) : l'objet fabriqué dans un but profane pourra (malgré cette destination) servir au culte aussi longtemps qu'il n'y a pas eu d'emploi profane; à partir de ce dernier moment, il ne pourra plus servir au culte. Mais n'a-t-on pas dit (comme ci-dessus) que l'objet fabriqué dans un but profane ne peut pas servir au culte (s'attachant à la destination première)? On peut l'expliquer, dit R. Houna au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), en disant qu'il s'agit d'un ustensile acquis avec de l'argent provenant du trésor sacré (il a donc été consacré en principe), et c'est là un cas spécial, dont on ne peut rien conclure comme règle générale.

A partir de quel moment[3] les ustensiles du culte (faits dans cette vue) deviennent-ils sacrés (d'un usage interdit)? Est-ce dès la fabrication, ou à partir de leur emploi ? Si c'est dès la fabrication, il n'y a plus à se préoccuper de la suite (on comprend qu'ici la destination spéciale soit effective); si c'est à

1. Tossefta au tr. *Meghilla*, ch. 2; au tr. *Menahôth*, ch. 9. 2. B., *Baba mecia*, 84ª; *Menahôth*, 22ª. 3. Jér., *Meghilla*, III, 1 (f. 73ᵈ).

partir de leur emploi, ils deviennent sacrés en même temps que leur contenu. Il va sans dire que sous Moïse, les ustensiles ayant été consacrés par l'huile d'onction, ils l'étaient dès le principe ; mais dans les siècles suivants, p. ex. sous Salomon, devenaient-ils du même coup (au moment de l'emploi) saints et aptes à consacrer d'autres objets ? Au moment de l'entrée en Palestine (en vue de l'érection future du Temple), les Lévites ont transvasé les objets des ustensiles mosaïques dans les nouveaux (de façon à opérer la transmission immédiate de la sainteté, au même titre que les vases mosaïques). Mais s'il n'y avait plus de vases mosaïques, les nouveaux deviennent sacrés en même temps que leur contenu (par l'emploi). De même, au retour de la captivité de Babylone, on a transvasé les reliquats sacrés des vases de Salomon dans les nouveaux (fabriqués sous Ezdras) ; pour ceux de ces derniers, qui n'avaient pas eu de contact avec les vases salomoniens, la consécration n'est arrivée qu'au moment de l'emploi. — Si des pierres ont été taillées pour la sépulture d'un mort [1], il est défendu d'en tirer aucun profit (dès le principe) ; si elles ont été taillées à la fois pour un vivant (en vue de sa sépulture future) et pour un mort, la jouissance est permise. Tout vase tombé dans les 4 coudées les plus voisines d'un lit funèbre devient d'un accès interdit par la présence même d'un mort ; mais en dehors de cet espace, les objets tombés devant un mort peuvent être repris.

La Mischnâ a énoncé qu'au jour du Kippour le grand pontife prenait 5 bains et se lavait dix fois les mains et les pieds. D'où sait-on qu'il y avait deux lavages des mains et des pieds en raison de chaque bain ? De ce qu'il est dit (Lévit. XVI, 23-24) : *il se déshabillera*; *il se baignera*; *il revêtira* (la question du lavage est énoncée entre les deux actions, pour dire qu'elle accompagne chacune). Il est juste qu'il en soit ainsi, observe R. Eléazar b. R. Simon : puisque pendant les jours ordinaires de l'année, où le bain n'est pas exigible pour le service officiel (légalement), le pontife devra cependant se laver les mains et les pieds; à plus forte raison ce lavage est dû au jour où le bain est prescrit légalement. Toutefois, ce raisonnement pèche par la base (peut-on objecter), et il n'y a pas d'*a fortiori*, car si aux jours ordinaires il suffit d'un lavage, le texte biblique n'en exprime aussi là qu'un seul ; et peut-être suffit-il pour toute la journée ? Non, parce qu'il est dit (ibid.) : *il retira les vêtements de lin*, sans qu'il ait été encore question de les revêtir [2]; or, on ne saurait supposer qu'il soit parlé de déshabiller sans qu'il soit question aussi de se revêtir, et s'il est dit expressément (ensuite) « il revêtira, » c'est pour établir une corrélation entre l'action de s'habiller et celle de se déshabiller, afin d'indiquer que, pour l'une comme pour l'autre, le lavage des mains et des pieds est exigible. Au contraire, dit R. Mena, c'est l'inverse qui paraît admissible, et il faut renverser les termes (selon l'ordre de l'énoncé biblique, d'abord déshabiller, puis revêtir). — Est-ce que la seconde qualité de l'étoffe de Pelusium n'était pas supérieure à la première des Indes? (pourquoi donc le grand

1. B., *Synhédrin*, 48ª; *'Abôda zara*, 29ᵇ. 2. Cf. ci-après, VII, 9.

pontife devait-il avoir, pour le second costume, l'étoffe des Indes) ? On a seulement voulu indiquer le minimum de la qualité à employer (sans interdire une autre supérieure).

Ainsi, l'on a enseigné ailleurs[1] : il n'y a rien au-dessus du surchoix de la première qualité (pour l'huile destinée au luminaire) ; la seconde part de la première qualité, ou la première part de la seconde qualité (que l'on emploie pour les offrandes nécessitant de l'huile) sont considérées comme égales, sans qu'il y ait entre ces deux dernières, une différence de supériorité ; et l'on a seulement voulu indiquer le minimum de la qualité à employer. Pourquoi donc, en somme, la Mischnâ assigne-t-elle une valeur supérieure au costume du matin ? C'est que pour celui-ci, répond R. Nahman au nom de R. Mena, le texte biblique emploie 4 fois le mot *lin*, qui n'est exprimé qu'une fois pour le costume à porter l'après-midi. Il est arrivé à R. Ismaël b. Fabi de mettre, au jour du *kippour*, un costume valant cent manéh et de monter en cet état sur l'autel faire le service. R. Eliézer b. Horsoum, revêtu d'un costume valant deux myriades, monta à l'autel pour célébrer le culte ; mais ses frères les cohanim le firent redescendre, car la transparence de l'étoffe était telle qu'il paraissait nu. Que fit-il alors ? Il trempa le costume dans de l'eau (pour obvier à la transparence), et fit le tour de l'autel sept fois, pour en montrer l'éclat[2].

6. Le grand pontife se rendait auprès du taureau particulier à sa personne, placé entre le portique et l'autel, la tête placée au sud et la face tournée vers l'ouest. Le pontife se plaçait à l'orient, tournant les regards vers l'ouest ; il appuyait les deux mains sur la victime, et récitait la confession, en ces termes : « O éternel, j'ai été pervers, j'ai péché, j'ai commis des fautes devant toi, moi et ma maison. O par Dieu, pardonne les crimes, les péchés et les fautes, dont je me suis rendu coupable devant toi, moi et ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse, ton serviteur (ib. 30) : *car, en ce jour, votre expiation aura lieu, etc.* » A ces mots, l'assemblée répondait : « Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux ! »

On nomme nord de l'autel [3], approprié à la cérémonie de l'égorgement par rapport au saint des saints, l'emplacement qui s'étend depuis le mur occidental de l'autel jusqu'à la muraille au nord du parvis, sur toute la longueur de l'autel qui est de 32 coudées. Tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Eliézer b. R. Simon, c'est l'espace qui s'étend depuis l'angle réservé à la cellule des couteaux jusqu'à l'intervalle entre le portique et l'autel, y compris le mur oriental du parvis, Rabbi ajoute l'espace nécessaire pour la marche des simples israélites, soit onze coudées, plus autant pour la marche des cohanim.

Selon R. Yohanan, il n'est dit nulle part que l'égorgement opéré par un sim-

1. *Menahôth*, IX, 5. 2. Selon le commentaire *Qorban 'Eda*, pour les sécher à la hâte. 3. Tossefta à *Zebahim*, ch. 6.

ple israélite soit sans valeur (illicite). Rab faisait la recommandation suivante à ses disciples : en tout lieu on a enseigné que l'aspersion du sang est interdite par l'entremise d'un simple israélite, et, pour la vache rousse, même l'égorgement est interdit de cette façon. Sur quoi R. Yoḥanan répliqua qu'en aucun cas l'égorgement accompli par un étranger manque de valeur. Mais, objecta R. Ḥiya b. Aba, puisqu'il est dit (Nombres, XIX, 3-4) : *il égorgera* (la vache), puis *il aspergera*, n'est-ce pas pour indiquer qu'à l'instar de ce dernier acte, devant être exclusivement accompli par un homme, non par une femme (ou un étranger), l'égorgement devra l'être de même? Il y a une distinction à établir, fut-il répondu : l'aspersion des eaux sera valable faite par un étranger [1], non par une femme (de même pour l'égorgement). Pour l'aspersion des eaux, répliqua-t-il, on ne trouve pas l'emploi du mot cohen, tandis qu'il est usité pour l'aspersion du sang (Lévit. XVI, 14), et il n'y a pas de différence entre l'étranger (simple israélite) et la femme, car ce qui est valable par l'effet de l'un l'est aussi par l'autre. De même, pour la cérémonie des cendres de la vache rousse, le texte biblique se sert du terme *homme* pour dire que tout simple israélite est admis à remplir cet acte, et par suite la femme aussi bien que l'homme. R. Israël b. R. Isaac, ou R. Yoḥanan, dit au nom de R. Simon b. Yoḥaï : le taureau d'expiation offert au jour de Kippour, devra être égorgé par le cohen. Pourquoi ne pas parler aussi du bouc offert en ce jour? Cela va sans dire, puisque le verset (ibid. 15) dit textuellement : *Il égorgera le bouc, etc., et offrira son sang* ; comme ce dernier acte est forcément accompli par un cohen, le premier le sera aussi. R. Jacob b. Aḥa, R. Yossa et R. Yoḥanan disent formellement au nom de R. Ismaël b. R. Isaac : le taureau et le bouc doivent être égorgés par le cohen. — R. Ḥagaï dit : dans la première confession, le pontife dira : « O Eternel ; » dans la seconde : « ô par Dieu. »

On a enseigné [2] que pour formuler la confession (le Kippour), le pontife disait [3] : « j'ai commis un délit, j'ai été inique et pécheur », rappelant le verset (Exode, XXXIV, 7) : *il pardonne le délit, l'iniquité et le péché*, et cet autre (Lévit. XVI, 21) *il confessera sur lui* (le bouc) *toutes les iniquités des enfants d'Israël*. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, le 1[er] terme désigne les délits volontaires ; le second, les crimes par rébellion, et le dernier, les fautes involontaires. Mais, est-ce qu'après avoir confessé les 2 premières sortes de péchés et demandé le pardon, il y a lieu de recommencer pour les erreurs involontaires ? Voici, en effet, la formule de confession : « O Seigneur, j'ai péché, j'ai été pervers et inique envers toi, moi et ma maison et les fils d'Aron, comme il est dit dans la loi de Moïse ton serviteur (ib. 30) : *En ce jour, votre expiation aura lieu, etc.* » ; puis l'assistance répondait : « Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux ! » On trouve aussi que c'est la formule de la plupart de ceux qui ont confessé publiquement. David dit (ps. CVI, 6) : *Nous avons péché comme nos ancêtres; nous avons commis des*

1. Tr. *Para*, XII, 1. 2. Tossefta à ce tr., ch. 2. 3. Formule maintenue dans la liturgie actuelle du Kippour, prière de *Moussaph*.

iniquités et des impiétés; enfin Daniel dit (Dan. IX, 5) : *nous avons péché, nous avons été iniques, impies et rebelles.* Donc, le pontife confesse en ces mêmes termes. Pourquoi, après que Moïse eut dit (Exode, XXXIV, 7) « il pardonne le délit, l'iniquité et le péché », est-il dit plus loin (Lévit. XVI, 21) « il confessera sur le bouc toutes les iniquités des enfants d'Israël » ? C'est pour faire entendre que dès la confession des 2 premières sortes de crimes, Dieu les considérera à l'égal des fautes involontaires.

Deux fois la journée du Kippour, le pontife énonçait le nom sacré (le tétragramme divin), 6 fois pour le taureau à sacrifier, 3 fois pour le bouc, une fois pour l'imposition des sorts. Ceux qui se trouvaient auprès de lui se jetaient la face à terre, et ceux qui étaient éloignés disaient : Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux. Ni les premiers, ni les seconds, ne bougeaient de leur place ; jusqu'à ce que le nom divin s'était pour ainsi dire caché (voilé dans un mystérieux oubli), selon le verset (Exode, III, 15) : *Voici mon nom à jamais,* lisant le dernier mot לעלם, dans ce sens : « pour être caché ». En principe[1], le pontife disait le nom divin à haute voix ; mais lorsqu'il y eut un très grand nombre de gens effrontés (irrespectueux à cette audition), le pontife énonçait ce nom à voix basse. R. Tarfon dit[2] : je me suis trouvé placé en rang au milieu de mes frères les cohanim, et j'ai dû pencher l'oreille vers le pontife pour l'entendre prononcer le nom divin, qu'il émettait à peine au milieu du chant d'accompagnement des autres prêtres.

Autrefois, ce nom était livré à chacun ; lorsque les gens irrespectueux devinrent nombreux, on le livra seulement à une catégorie réservée de gens purs. Samuel, en passant, entendit un père maudire, par ce nom, son fils qui en mourut, et il s'écria : cet homme a commis 2 choses graves du même coup (la mort de son fils) et une transmission indue du nom sacré à un passant qui l'entendit.

R. Inioné b. Soussié se rendit auprès de R. Ḥanina à Cippori et lui dit : viens et je te livrerai le nom ineffable. Sur ce, le fils de R. Ḥanina alla se cacher sous le lit de son père pour écouter ; mais, en éternuant, il révéla sa présence. Quoi, s'écria le premier, est-ce votre habitude d'agir ainsi avec ruse ? Va donc, je ne te révèlerai rien, ni à toi, ni à d'autres. Un médecin se trouvant à Cippori offrit de révéler le nom ineffable à R. Pinḥas b. Ḥama, qui refusa ; et pourquoi demanda le premier ? C'est que je mange de la dîme qui m'est donnée de côté et d'autre ; et si j'étais initié à la connaissance du nom divin, je ne pourrais plus rien manger de ce qui provient des hommes[3].

8. Le pontife arrivait à l'est du parvis et au nord de l'autel, ayant le président à sa droite et le chef de la section du service à sa gauche. Là étaient les 2 boucs auprès d'une urne, κάλπη, contenant les 2 sorts sur

1. B., *Pesahim*, f. 20a. 2. B., *Kidduschin*, 71a ; *Pesahim*, 20a. 3. V. Décisions de R. Moïse Riqanâti, nº 66 ; Casuistique de R. David b. Zimra, IIe partie, nº 714.

tablettes en bois d'ébène, fabriquées en or par le pontife Ben-Gamala. Aussi, l'on rappelle son nom avec éloge.

(10) De même, Ben-Qatin avait fait fabriquer 12 robinets au bassin d'eau, qui n'en avait eu que 2; il l'a aussi embelli d'un appareil mécanique, μέχανη, afin que l'eau ne devienne pas impropre à l'usage par le séjour de nuit. Le roi Monobaz fit en or tous les manches des vases sacrés en usage le Kippour, et sa mère Hélène [1] fit don d'un chandelier en or, qui fut placé à la porte du sanctuaire, et d'un tableau du même métal sur lequel on grava le texte de la loi relative au soupçon d'adultère [2]. Il est arrivé un miracle [3] aux portes offertes par Nicanor au temple; aussi, l'on rappelle son nom avec éloge.

On appelle « nord de l'autel », ou partie propre à l'égorgement des sacrifices supérieurs, l'espace s'étendant depuis le nord de l'autel. En effet, R. Simson a corrigé ainsi l'énoncé du § précédent : il s'agit de l'espace compris entre le mur septentrional de l'autel et le côté est du parvis. Le président remplissait 5 fonctions : 1° Il disait au pontife de lever la main droite (pour le tirage au sort) ; 2° il se plaçait à la droite du pontife, pendant la marche, et le chef de la section de service se mettait à gauche ; 3° il déployait une étoffe pour faire signe que la libation ayant lieu, le chant doit commencer ; 4° il assistait de sa main droite le pontife gravissant les degrés de l'autel, et il l'aidait à monter [4]; 5° nul pontife n'exerça ses hautes fonctions avant de passer par la présidence, afin d'être bien au courant. — Les « tablettes » dont il est question dans la Mishnâ étaient de buis, πύξινον. R. Samuel frère de Rab demanda si, en cas de perte, on peut les remplacer par des tablettes en or? Certes, selon le proverbe disant : on peut s'élever en fait de saintetés, non descendre [5].

Quant aux « robinets ajoutés par Ben-Qatin », pourquoi n'étaient-ils pas superposés les uns aux autres? C'est que, dit R. Yôna, ils avaient pour but qu'au jour d'accumulation des sacrifices (aux jours de demi-fête des tabernacles), 12 cohanim pussent se laver les mains à la fois et y arriver sans se gêner réciproquement. On comprend qu'il était permis de se laver dans la partie supérieure de cette fontaine, parce qu'elle avait perdu sa qualité de vase (où le cohen ne doit pas se purifier), en ayant été diminuée par une adjonction au bas ; mais est-ce que la partie inférieure n'a pas conservé intacte la qualité de vase? Comment donc le cohen peut-il s'y purifier pour l'office? C'est que, dit R. Josué b. Lévy, un conduit d'eau, venant de la source d'Etam, mettait cette fontaine (mécaniquement) en communication avec l'eau vive (restituant ainsi l'aptitude à la purification), de façon que les pieds tournés au sud étaient perforés comme des grenades (le caractère de vase étant désormais

1. La reine d'Adiabène; voir Derenburg, *Essai*, etc., p. 224. 2. *Nombres*, ch. V. 3. Expliqué ci-après, fin. 4. *Tamid*, VII, 3. 5. Tr. *Berakhôth*, f. 28a (t. I, p. 335).

annulé, on pouvait s'y laver). De même, dit R. Simon b. Karsena au nom de R. Aḥa, on employait au bain des Cohanim le grand bassin construit par Salomon, dont il est dit (II Chron. IV, 6) : *le bassin servait aux prêtres pour s'y laver* ; et il n'était pas considéré comme vase (interdit), parce qu'il était alimenté par la source d'Etam (cours d'eau vive), et ses pieds tournés au sud étaient perforés. Il est dit (Ezra, I, 9) : *leur nombre est de* 30 *bassins d'or*. Ce dernier terme, dit R. Samuel b. Naḥman, désigne les récipients du sang d'agneaux.—« Il y avait mille bassins d'argent »; c'est là, dit R. Simon b. Lakisch, que l'on recueillait[1] le sang des taureaux. Enfin, « ces taureaux étaient au nombre de 24; » c'est bien ainsi, dit R. Simon, que l'on désigne ailleurs[2] la cellule des Ḥalifoth, parce que l'on y renfermait les couteaux d'égorgement.

Au sujet du luminaire d'or, offert par la reine Hélène, il y a 2 avis différents : l'un dit que c'était un chandelier à sept branches, l'autre dit que c'était une simple lampe ronde (?κόγχη). En effet, le traducteur chaldéen Aquilas traduit les mots de Daniel (V, 5) « en face de la lumière » par lampe, λαμπάς. Elle fit graver aussi sur une tablette d'or le chapitre relatif au soupçon d'adultère[3]; et lorsque le soleil brillait, des éclairs s'en échappaient par le reflet des rayons, de sorte que l'on avait connaissance du lever du soleil (et qu'il fallait réciter le *schema)*. Selon R. Simon b. Lakisch au nom de R. Yanaï, les initiales seules de cette section de la loi y étaient inscrites. Mais n'a-t-on pas dit que le rouleau écrit contenant ce texte était entièrement semblable au tableau, n'ayant ni des lettres plus épaisses, ni plus minces, mais moyennes? On a voulu dire seulement que les initiales étaient semblables. R. Oschia au contraire a enseigné que la section y était écrite en entier; ce texte servait à la lecture officielle pour la cérémonie, ainsi qu'à l'explication des moindres détails techniques (ou grammaticaux) de ce passage biblique.

« Un miracle est survenu pour les portes de Nicanor, que l'on cite avec éloge », est-il dit. On a enseigné, en effet, ce fait : pendant le transport de ces portes en bateau, un violent orage survint. Pour alléger le bâtiment, on jeta une porte à la mer; et, comme l'orage continuait, on voulut aussi jeter la 2e porte. Nicanor la prit alors dans ses bras en disant : si vous voulez la jeter à la mer, jetez-moi avec elle. Il était désolé de la perte de la 1re porte, jusqu'à son arrivée au port, λιμήν, de Joppé[4]. En débarquant, il eut la joie de voir surnager de dessous le navire la porte destinée au Temple, qu'il croyait perdue. Aussi a-t-on enseigné[5] : toutes les portes du Temple furent successivement dorées (à mesure que le trésor s'enrichissait), sauf les portes du Nicanor, en raison du miracle dont elles avaient été l'objet. Selon d'autres, leurs plaques de cuivre brillaient d'une façon surprenante. On enseigne aussi au nom de R. Éliézer que leur cuivre brillait plus que l'or.

9 (11). Voici les noms de ceux qui méritèrent le blâme (en ce qui tou-

1. Décomposition du mot « bassins » en אגר, recueillir, et טלה, agneau. 2. *Middoth*, IV, 7. 3. Jér., *Sóta*, II, 2 (f. 18a). 4. Neubauer, p. 82. 5. *Middoth*, II, 3.

che le culte officiel) : la famille de Garmo ne voulait enseigner à personne son système de cuisson des pains de proposition; celle d'Abtinos ne voulait montrer à personne sa manière de préparer l'encens; Hagros, fils de Lévi, connaissait un mode particulier de chant, et ne voulait pas le communiquer ; enfin Ben-Qamçar n'a pas voulu faire part à autrui de son talent d'écrivain. Des premiers (les bienfaisants), il a été dit (Prov. X, 7) : *on rappelle le souvenir du juste en bénédiction*; et, de ces derniers, il est dit (ensuite) : *le nom des impies s'anéantit.*

La famille de Garmo était très compétente dans la fabrication des pains de proposition et dans le mode de retrait du four [1]. Comme elle refusait de l'apprendre à d'autres, il a fallu faire venir des ouvriers d'Alexandrie, non moins aptes à fabriquer, mais moins habiles pour le retrait du four. Les gens de Garmo chauflaient l'intérieur d'une forme, et à l'extérieur, ils appliquaient la pâte; cuisson supérieure, qui empêchait toute moisissure. Les Alexandrins ne savaient pas l'éviter, parce que, tout en chauffant l'intérieur, ils faisaient aussi cuire le pain à l'intérieur (mode défectueux). Lorsque les sages apprirent ce fait, ils dirent : tout ce que Dieu a créé existe en son honneur, selon ces mots (ib. XVII, 4) : *toute œuvre de Dieu*[2] *est en faveur* (et doit être convenable, non moisie). Ils les firent donc chercher; et, sur leur nouveau refus, ils doublèrent leur salaire. Au lieu de la somme quotidienne de 12 *mané*[3], à laquelle ils avaient droit, on leur en accorda 24 ; selon R. Juda, au lieu des 24 qu'ils recevaient d'ordinaire, on leur accorda 48. Pourquoi, leur demanda-t-on, ne voulez-vous pas enseigner votre système à autrui ? C'est que, dirent-ils, nous savons par tradition de nos ancêtres, que ce temple sera détruit. et il ne faut pas que notre système soit connu par d'autres, qui pourraient l'employer à l'usage des idoles ; on doit donc les mentionner avec éloge. Jamais on ne vit entre les mains de leurs enfants du pain blanc, afin que l'on ne puisse pas les soupçonner de vouloir manger eux-mêmes des pains sacrés de proposition.

La famille d'Abtinos (Euthinos) était très compétente à fabriquer l'encens pour qu'il s'élève en forme de colonne. Comme ils refusèrent de l'apprendre à d'autres, il a fallu faire venir des ouvriers d'Alexandrie, non moins aptes à fabriquer, mais moins habiles à le faire monter. Or, les gens d'Abtinos faisaient en sorte que l'encens s'élevait en colonne droite, s'éparpillait au plafond, puis redescendait; ce que les Alexandrins ne savaient pas produire, leur encens se dissipant aussitôt après s'être levé. Les sages ayant énoncé les mêmes réflexions qu'auparavant, ils répondirent en mettant en avant leurs scrupules pour l'avenir, à l'égard de l'idolâtrie. On doit aussi rappeler à leur éloge que jamais une femme de leur famille ne sortit parfumée (pour éviter tout soupçon de tirer parti de l'encens sacré); et, de plus, lorsqu'il arrivait à l'un d'eux d'épouser une femme d'une autre localité, il établissait avec elle la condition préalable

1. Jér., *Seqalim*, V, 2 (f. 48d). 2. Littéral. : Dieu a tout fait. 3. Monnaie valant 100 dinars. V. t. III, p. 243.

qu'elle ne serait jamais parfumée. R. Yossé dit avoir rencontré un enfant des Abtinos, auquel il demanda de quelle famille il était ; et, sur sa réponse qu'il était de telle famille, le rabbi ajouta : mon fils, comme tes ancêtres ont eu souci d'augmenter leur gloire (en gardant pour eux le secret de leur fabrication), sans crainte de diminuer (en dehors d'eux) la gloire divine, le contraire est arrivé ; leur gloire est devenue nulle par la destruction du Temple, et la majesté divine n'a fait que s'étendre davantage sur le monde. R. Akiba dit : Simon b. Logos m'a raconté qu'il lui avait semblé (en rêve) avoir cueilli des herbes odoriférantes avec un enfant de la famille d'Abtinos et qu'il le voyait à la fois rire et pleurer. Mon enfant, lui demanda-t-il, pourquoi pleures-tu? Je déplore, répondit-il, la diminution de la gloire paternelle. Et pourquoi es-tu joyeux? Je me réjouis du bonheur qu'auront les justes à l'avenir de voir le Temple rebâti ; en ce moment, il me semble voir l'encens s'élever en colonne verticale[1]. Je lui dis : mon fils, montre-le moi. Il s'y refusa, en disant qu'il est de tradition paternelle chez eux de ne livrer ce secret à nulle créature.

R. Yoḥanan b. Nouri dit : j'ai recontré un vieillard descendant de cette famille d'Abtinos, qni me dit : maître, jadis ma famille ne transmettait ce rouleau (contenant la recette spéciale pour la fabrication de l'encens) qu'avec la plus grande réserve, de l'un à l'autre ; mais puisqu'à présent il n'y a plus de gens dignes de foi, voici le rouleau et prends-en soin. Lorsque je vins faire le récit de la rencontre à R. Akiba, il se mit à verser de chaudes larmes, et dit : Désormais, hélas, nous n'aurons plus à mentionner leur nom avec blâme, puisque tous ont justifié leur conduite, sauf Ben-Qamçar, et qu'il est dit ailleurs[2] qu'ils figuraient parmi les préposés au service du Temple. R. Ḥiskia dit que R. Simon et les autres sages ont des avis divergents sur le point de savoir pourquoi la Mischnâ cite seulement 3 noms : l'un dit que l'on a voulu comprendre par là les hommes méritants de toutes les générations contemporaines du Temple ; selon l'autre avis, la Mischnâ n'a désigné spécialement que les gens marquants de son temps. Or, d'après le premier avis, on applique à tous (même à Garmo et Abtinos) le verset (précité) :« le souvenir du juste est invoqué en bénédiction » ; d'après l'autre avis, la fin de ce verset, « le nom des impies s'anéantit » est applicable à tous, tandis que le commencement du verset (la bénédiction) n'est applicable qu'à Ben-Qatin et à ses compagnons. De tous, Ben-Zôma disait[3] : ils te rendent (à Dieu) ce qui leur vient de toi, on t'appellera par ton nom, on te mettra à la place qui t'est due : personne ne touche à ce qui est destiné à un autre, et aucun règne n'a de contact avec un autre (ne peut l'empêcher).

1. Cette apparition rappelle la destruction du Temple et sa restauration future.
2. *Seqalim*, ibid. 3. V. *Sentences*, p. 124.

CHAPITRE IV

1. A la hâte, le pontife saisissait dans l'urne, κάλπη, deux lots [1], sur l'un desquels était écrit : « pour l'Éternel, » et sur l'autre : « à Azazel. » Le président se trouvait à sa droite, et le chef de la section de service était à sa gauche. Si le lot attribuant le sacrifice « à l'Éternel » se trouvait levé dans sa droite, le président lui disait : « ô mon maître, le grand pontife, élève ta main droite »; si le lot désignant la part « à l'Éternel » se trouvait dans sa gauche, le chef du sacrifice lui disait : « Seigneur grand-prêtre, élève ta gauche. » Il plaçait ensuite les lots sur les deux boucs, en prononçant la formule : « à l'Éternel le sacrifice expiatoire. » Selon R. Ismaël, il n'avait pas besoin de parler de péché, mais il disait seulement : « à l'Éternel. » Après quoi, les assistants répondaient : « Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux. »

En réalité, il n'est pas indispensable de tirer ces deux bulletins d'une urne ; on peut aussi se servir d'un panier quelconque, et il n'est question d'urne que pour donner à la cérémonie plus d'éclat (pompa). A quoi bon graver les sorts sur des tablettes? Ne suffirait-il pas d'y placer 2 fils, l'un blanc l'autre noir, que l'on attacherait ensuite sur les boucs, en disant que l'un est destiné à Dieu, l'autre à Azazel? C'est qu'il est écrit (Lévit. XVI,8), un lot sera pour l'Éternel ; il faut donc que ce soit un objet stable comme tel [2], faisant connaître d'avance lequel est destiné à Dieu et lequel à Azazel. Mais pourquoi ne pas prendre deux pierres, l'une blanche et l'autre noire, établissant ces distinctions ? C'est qu'à leur simple vue on ne saurait préciser leur destination. Pourquoi ne pas inscrire leur but sur chacune, au lieu de l'écrire sur des tablettes? C'est que cette destination visible devra être perpétuelle, non passagère (comme sur des pierres). Aussi, l'on dit que les tablettes étaient gravées. On a enseigné de même [3] : au moyen de 2 urnes, on fit le partage de la Palestine, l'une comprenant les divisions territoriales, l'autre contenant les noms des tribus ; et 2 cohanims adolescents tiraient un bulletin de chacune, puis leur jonction formait une attribution de terre désormais acquise.

Par 3 objets la Palestine a été répartie en ses divisions : par la voie du sort par le pacte du pontife, ou les Ourim et Toumim, par une compensation pécuniaire (en dédommagement des grandes distances loin du centre). Ainsi, 1° il est écrit (Josué, XVIII, 10) : *Josué leur jeta le sort devant l'Éternel à Miçpa* [4]; 2° l'expression employée là, « devant Dieu, » est applicable [5] au dit pectoral (où les noms des tribus avec leur terre étaient aussitôt marqués) ; 3° il est dit (Nombres, XXVI, 56) : *par égard au plus grand et au plus petit nombre*, ce qui indique une égalisation par de l'argent. R. Abin dit : si Dieu n'avait pas

1. Il les prenait vivement, pour que ce soit bien l'effet du hasard. 2. Le fil pourrait déteindre. Voir Sifri sur *Lévitique*, XVI. 3. B., *Baba bathra*, 122a. 4. Jér., *Synhédrin*, VI, 3 (f. 23b). 5. *Bereschith Rabba*, n° 26.

fait que chacun se plût dans la place assignée[1], il n'y aurait jamais pu y avoir d'entente pour le partage[2]. On dit à ce propos que 3 choses doivent plaire[3] : la femme doit plaire à son mari, la localité à l'habitant, l'achat à l'acquéreur. En effet, dit R. Aba b. R. Papi, ou R. Josué de Sikhnin au nom de Lévi : dans le monde futur, Dieu agira ainsi, comme il est dit (Ezéchiel, XXXVI, 26) : *je mettrai en vous un cœur neuf, etc., je vous donnerai un cœur de chair*, dernier terme que l'on peut entendre dans ce sens[4] : un cœur méprisant la part d'autrui (sans envie et content de son sort).

Si après avoir touché les lots au fond de l'urne, ceux-ci se trouvent mêlés (sans que l'on sache alors lequel des deux désigne la part à l'Éternel), les boucs qui se trouveraient ainsi mal désignés (confondus) ne peuvent pas être pris pour ce service officiel (et devront être remplacés). Si le mélange a eu lieu après que le pontife les a retirés de l'urne, l'opération est valable, en dépit du contact des mains qui a produit la confusion (la désignation avait été faite d'une façon valable). Comment opère-t-on en ce dernier cas? Voici ce que le pontife dira : si dans ma main droite était le lot « à l'Éternel », le bouc de droite devra être consacré comme tel ; si ce lot était dans ma gauche, le bouc de ce côté sera consacré. Si même il déclare qu'au cas où sa main droite porte le lot « à l'Eternel », celui de la gauche devra être consacré, cette déclaration sera valable, ainsi qu'à l'inverse (cette réciprocité est admise, en raison du déplacement des lots). Lorsque cependant il s'exprime ainsi : « soit que le lot *à l'Éternel* m'arrive par la main droite, soit qu'il m'arrive par la main gauche, je déclare seulement vouloir consacrer le bouc qui est à ma droite, ou seulement celui qui est à ma gauche », une telle déclaration est sans valeur, parce que la désignation de ce qui est consacré se trouve avoir été faite de vive voix, au lieu de l'être par la voix du sort, selon la prescription biblique (Lévit. XVI, 8).

Ils pourront se composer de n'importe quels matériaux (en métal ou en bois). On aurait pu croire que le pontife devra mettre les deux lots sur l'une et l'autre victime (après désignation faite par les mains) ; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *les lots, un à l'Éternel et un autre à Azazel* (non les deux) ; et ce n'est pas à dire qu'il devra mettre le lot *à l'Éternel* et celui d'Azazel sur une victime, puis autant sur l'autre, parce qu'il est spécifié (dans le texte) : *un lot*. Est-ce que cette seconde partie de l'enseignement ne répète pas (en d'autres termes) ce qui a été dit au commencement? Voici en effet comment il faut modifier cette fin : est-ce qu'après avoir placé le lot *à l'Éternel* sur la victime ainsi désignée, et le lot *à Azazel* sur l'autre victime ainsi fixée, le pontife peut ensuite échanger les lots (afin de tenir compte du premier terme biblique *lots*, au pluriel)? Non, en raison de ce qu'il est dit : *un lot à l'Éternel*, il sera seul ; et, de même, *un lot à Azazel*, un seul.

1. Littéral. : que chaque emplacement soit agréable à ses habitants. 2. On n'eût pas accepté l'arrêt du sort, et chacun aurait prétendu à la plus belle part. 3. B., *Sôta*, 47a. 4. *Ber. Rabba*, n° 34.

Sur le frontal du pontife[1], il y avait l'expression : *saint à Dieu.* Dans la ligne du bas, il y avait la qualification (saint à), et au-dessus planait le nom divin, comme un roi assis sur son trône (cathedra); de même, pour les lots, il y avait l'expression « un lot à » au bas, et le mot « Éternel » au-dessus. R. Éliézer b. R. Yossé raconte[2] avoir vu le frontal à Rome (parmi les dépouilles rapportées de Jérusalem), et l'on y voyait écrits en une ligne les mots « saint à Éternel. » Comme il est écrit (ib.) : *Aron mettra les lots*, ils devront être posés en principe par le cohen; mais, en fait, si un étranger (simple israélite) les a posés, l'action est aussi valable. Si cependant un tel homme les a levés (tirés) de l'urne, est-ce aussi permis ? Non, c'est un acte sans valeur. Ne devrait-il pas être permis par *a fortiori ?* Puisque pour l'action de poser, la Bible prescrit que ce soit fait par Aron, et pourtant l'intervention d'un étranger n'invalide pas l'acte ; ne devrait-il pas à plus forte raison en être de même pour tirer les lots, acte pour lequel il n'est pas question d'intervention du cohen? C'est en effet l'inverse que l'on a voulu exprimer : pour l'apposition des lots, qui ne s'oppose pas à la validité du service, l'action d'un étranger est admise ; mais, pour tirer des lots de l'urne, l'action est plus grave, et elle ne pourra pas être accomplie par un étranger, sous peine de non-valeur. Aussi, R. Isaac b. Haqoula dit au nom de R. Yanaï : le retrait de l'urne est un acte susceptible d'opposition à la validité (s'il n'émane pas du cohen); mais la pose des lots, faite de même, n'est pas un obstacle à la validité. Selon R. Yoḥanan, le retrait même n'est pas un obstacle, et la désignation verbale suffit. De cet avis, on a cru pouvoir conclure qu'il est même permis au pontife de désigner une victime pour le jour du Kippour et une autre pour le lendemain. Or, d'après R. Yanaï (qui distingue entre le retrait et la pose), on s'explique les termes du verset ; mais, d'après R. Yoḥanan (qui autorise même la désignation pour le lendemain), pourquoi le texte biblique parle-t-il de *lots* ? Il s'agit seulement du précepte initial (en fait accompli, l'omission ne nuit pas à la validité). N'y a-t-il pas un enseignement opposé à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit : le sort fait de la victime un sacrifice expiatoire, non la désignation ? Il explique que cet enseignement parle du cas où la moitié a déjà été faite par le sort (il est alors interdit de recourir à la désignation pour dénommer l'autre victime). Est-ce qu'un autre enseignement n'est pas opposé à l'avis de R. Yanaï ? N'y est-il pas dit que s'il n'a pas posé le sort sur le bouc à Azazel, ou s'il a omis la confession, le sacrifice est valable, sauf qu'il y manque l'accomplissement d'un précepte ? (Comment donc R. Yanaï dit-il que l'omission du sort est une cause de nullité) ? On a seulement voulu dire (selon lui) que, par l'expression *à l'Éternel* (dite du bouc servant de sacrifice expiatoire), on étend cette qualification au bouc d'Azazel ; il devra de même être digne du service divin et être jugé impropre au service s'il y avait un défaut de temps (par exemple si la mère a été égorgée le même jour pour un malade, ou si son petit a moins de huit jours). Ceci est

1. B., *Soucca*, 5ᵃ; *Sabbat*, 63ᵇ. 2. B., *Meila*, 17ᵇ.

conforme à l'explication de R. Yoḥanan, qui admet la désignation verbale des victimes. A ce sujet, l'on a supposé que si même une désignation est faite pour ce jour et une autre pour le lendemain, elle est aussi valable. Or, d'après R. Yoḥanan qui admet de telles destinations, on comprend qu'il ait fallu tirer, de l'expression *à Dieu*, l'extension au bouc d'Azazel (et prévoir le défaut survenu par le temps); mais d'après R. Yanaï (qui n'est pas de cet avis), à quelle extension appliquer ce terme? N'y a-t-il pas à craindre que le bouc (destiné à Azazel) soit désigné *à l'Eternel* (et il faudra nécessairement qu'il soit à l'abri du défaut de temps)? On explique cet enseignement en disant qu'il s'applique à celui qui se proposait (au cas où le sort désignerait *à l'Eternel* le bouc défectueux au point de vue du temps) de recommencer le tirage de l'urne (pour celui-là, on déduit du terme biblique que les 2 boucs devront être aptes au service divin, même celui d'Azazel).

Si les deux boucs du service officiel de Kippour ont été égorgés hors du Temple, selon les uns, le cohen est passible de la pénalité du retranchement; selon d'autres, il ne l'est pas. Toutefois, dit R. Ḥisda, il n'y a pas de désacord entre ces deux opinions : la première se rapporte au cas où l'on n'a pas présenté le bouc égorgé au dehors (dès lors, il peut servir à l'intérieur pour le sacrifice supplémentaire, et il y a culpabilité du fait d'avoir égorgé au dehors une victime valable); la seconde opinion s'applique au cas où la victime égorgée dehors a été présentée (indûment, et à défaut de validité, il n'y a pas non plus de cupabilité). R. Yossa dit que R. Ḥisda avait voulu comparer ces cas à celui de l'agneau pascal égorgé hors du Temple aux jours ordinaires de l'année (en dehors de la veille de Pâques ; en ce cas aussi, le cohen serait coupable de l'avoir égorgé, en raison de la validité possible à titre de sacrifice pacifique). Cependant, l'analogie n'est pas fondée ; car, selon R. Mena b. Tanḥoum, R. Eléazar et R. Yoḥanan disent tous deux : l'agneau pascal dont le moment propice est passé, change par lui-même de destination (il devient pacifique, sans déplacement), tandis qu'ici le bouc est modifié dans sa destination par l'égorgement externe. Cette analogie étant repoussée, sur quoi porte donc la discussion? Les uns, qui déclarent le cohen coupable, sont d'avis que l'ommission du tirage au sort ne s'oppose pas à la validité du service[1]; ceux qui ne le jugent pas coupable sont d'avis que ce tirage au sort omis enlève la valeur du sacrifice. Comment peut-il y avoir, pour les deux boucs, la faute de les avoir égorgés, puisqu'en tous cas il n'y en a qu'un destiné *à l'Eternel*? En effet, répond R. Samuel, frère de R. Berakhia, en parlant des deux, on a voulu dire pour l'un ou l'autre (on serait coupable d'un tel acte accompli au dehors). Une fois le tirage au sort effectué, l'égorgement externe est un acte blâmable pour le bouc destiné *à l'Eternel*, non pour celui d'Azazel. En outre, dit R. Aba, cet égorgement n'est un acte blâmable que lorsque la remise du sang du taureau sur le propitiatoire a eu lieu (pour la validité, il

1. Dès lors, le bouc conserve sa validité à l'intérieur; et l'égorgement externe d'une victime admise officiellement est un acte coupable.

faut suivre strictement l'ordre); mais si cette opération n'a pas encore eu lieu, l'égorgement n'est pas un acte coupable (étant sans valeur), puisque si l'on a égorgé le bouc avant d'avoir versé le sang du taureau (sans suivre l'ordre exact du service), on a accompli un acte impropre. R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : si le cohen a égorgé le taureau (au dehors) avant d'avoir opéré le tirage au sort des deux boucs, est-ce un acte impropre (inacceptable au Temple pour défaut d'ordre), et y a-t-il culpabilité du sacrificateur? On peut répondre à cette question, dit R. Zeira, d'après ce qui suit : les actes à accomplir pour le taureau sont un obstacle à l'égard des boucs, et vice-versâ (l'ordre devra être rigoureux); si donc l'on a égorgé le taureau avant le tirage au sort des boucs, c'est un acte coupable; car s'il n'était pas considéré comme tel, on eût dit que le bouc ne fait pas obstacle au taureau. Toutefois, dit R. Samuel b. Abdimé, l'on ne peut rien prouver de là (il se peut que l'omission du tirage au sort des boucs ne s'oppose pas à l'offrande du taureau); et l'objection, de n'avoir pas dit que le bouc ne fait pas obstacle au taureau, est nulle, car certes il n'empêche pas l'aspersion du sang dans l'intérieur, entre les barres du propitiatoire ; mais il peut devenir une cause d'obstacle pour la remise du sang de taureau sur le propitiatoire (c'est à ce sujet que le défaut d'ordre nuit à la validité). Voici comment cela peut arriver : il n'est pas permis de répandre sur le propitiatoire le sang du taureau avant d'avoir versé du sang de bouc snr l'intervalle entre les barres (pour ces détails du service officiel, l'ordre est rigoureux, non pour le tirage au sort).

2. Le pontife attachait une langue (touffe) de laine écarlate à la tête du bouc devant être envoyé à Azazel, et le plaçait vers la sortie d'où il devait être expédié ; le bouc destiné à être égorgé était tourné vers la place où a lieu l'égorgement (pour éviter toute confusion). Puis, il se rendait auprès du second taureau, lui imposait les deux mains et récitait la confession, en ces termes : « O Éternel, j'ai été criminel, j'ai péché, j'ai commis des fautes, moi et ma maison, les fils d'Aron et ton peuple saint. O, par Dieu, pardonne-moi tous ces iniquités, etc. »

R. Samuel b. Naḥanan dit au nom de R. Jonathan[1] : il y a trois langues de laine qui diffèrent par le poids, savoir : 1. celle de ce bouc pesait un *selà* ; 2. celle du lépreux, pesait un sicle ; 3. celle de la vache rousse pesait deux selà. Selon R. Aba b. Zabda au nom de R. Simon b. Ḥalafta, celle de la vache pesait deux selà et demi ; ou, selon une autre version, elle pesait dix *zouz*[2].

3. Le pontife égorgeait ensuite le taureau, recueillait le sang dans un bassin, le remettait au servant chargé de le remuer sur la quatrième dalle du sanctuaire, pour ne pas le laisser figer. Puis, il prenait la poële, montait au sommet de l'autel, écartait les charbons d'un côté et d'au-

1. Jér., *Scheqalim*, IV, 2 (f. 48ª). 2. Un sela = 4 zouz ; donc 2 sela 1/2 = 10 z.

tre, enlevait les plus ardents du milieu, descendait et plaçait l'ustensile sur la quatrième dalle du parvis.

Il faut rectifier ce que la Mischnâ dit au commencement, en parlant de la 4e dalle : il s'agit de celle du parvis (non du sanctuaire, où le servant, chargé de remuer le sang, ne peut pas pénétrer). On a enseigné : le cohen qui aurait égorgé le taureau au dehors est coupable de la pénalité du retranchement (en raison de la validité de l'action, quoiqu'irrégulière). S'il a pris la poignée d'encens à l'intérieur (au lieu d'opérer ainsi au parvis), il n'est pas coupable. Si, après avoir ramassé les charbons et fait fumer l'encens, le sang se trouve renversé, il devra sacrifier un autre taureau et en apporter le sang à l'intérieur (avant de le répandre sur l'autel); mais si le sang recueilli se trouve renversé, avant la cérémonie de l'encens, l'action d'avoir amassé les charbons pour l'encens n'a pas servi et devra être recommencée. Lorsqu'il y a doute sur le point de savoir quand le sang a été renversé, si c'est avant ou après l'offre de l'encens, comment agira-t-on? On ne saurait sacrifier un autre taureau et en rapporter le sang de suite à l'intérieur du sanctuaire (sans renouveler l'encens), car peut-être le sang a-t-il été renversé avant la combustion de l'encens ; et cette action se trouverait avoir été accomplie d'une façon impropre au service. On ne saurait pas non plus recommencer cette dernière ; car il se peut que le sang ayant été renversé après l'opération de l'encens, celle-ci est valable, et dès lors l'entrée inutile au sanctuaire serait une transgression de la défense d'y pénétrer en vain. Comment donc faire pour ne pas négliger le service solennel? En effet, fut-il répondu, on trouve dit que parfois l'on ne peut pas observer strictement tout le programme du culte en ce jour de Kippour. Si le pontife, après avoir égorgé le taureau, meurt, est-ce que son suppléant pourra apporter à l'intérieur le sang de ce taureau, ou devra-t-il en égorger un autre? Il faut recommencer, dit R. Simon b. Lakisch, parce qu'il est dit (Lévit. XVI, 3) : *Aron se présentera avec un taureau*, non avec le sang d'une autre victime. R. Ḥanina et R. Jonathan disent tous les deux que le suppléant pourra utiliser le sang de l'égorgement opéré par le premier pontife. Cet avis résulte des paroles de R. Josué b. Lévy (plus loin, V, 1); et c'est aussi l'opinion de R. Ḥanina, ou R. Aba au nom de R. Yoḥanan. Ainsi, R. Josué b. Lévy demanda : si après avoir prélevé la poignée d'encens le pontife meurt, est-ce que le suppléant pourra porter à l'intérieur du sanctuaire cette même poignée, ou devra-t-il la renouveler? A quoi bon cette question? Il est évidemment nécessaire de recommencer, en vertu de l'expression (ibid. 12) « et sa poignée pleine » (non celle d'un autre); tandis que, pour le sang du taureau, il n'est pas dit « *son* sang » : c'est qu'évidemment le suppléant pourra verser celui qu'aura recueilli le premier pontife.

4. Aux jours ordinaires, le pontife recueille les charbons dans un vase d'argent et les passe dans un autre en or ; au jour de Kippour, il les recueille de suite dans un vase d'or, dont il se sert aussi pour les ap-

porter à l'intérieur. Aux jours ordinaires, il se sert, pour cette opération, d'un vase d'une contenance de 4 cabs, et les verse dans un autre d'une contenance de 3 cabs; en ce jour, il emploie de suite un vase de 3 cabs, qu'il emploie aussi pour l'intérieur (au saint des saints). R. Yossé dit : aux jours ordinaires, il recueille les charbons dans un vase contenant un saa, et il les verse dans un autre de 3 cabs ; en ce jour, il se sert de suite d'un vase de 3 cabs, qu'il emporte aussi à l'intérieur. Le vase habituel (des jours ordinaires) était lourd ; celui du Kippour était plus léger. L'ordinaire avait un manche court ; celui du Kippour avait un long manche. Enfin, le vase ordinaire était en or jaune ; celui du Kippour était d'un or rouge. Tel est l'avis de R. Menaḥem.

Lorsque la Mishnâ dit qu' « après avoir employé pour le retrait des charbons une marmite d'une contenance de 4 cabs, on les transvase dans un récipient de 3 cabs, » c'est conforme à ce qu'elle dit ailleurs[1] : si la valeur d'un cab de charbons se trouve dispersée, on les balaye vers le conduit d'eau (passant au parvis), et le samedi on se contente de les couvrir d'un grand vase, ψυκτήρ. Chaque jour, est-il dit ensuite, ce récipient était massif et lourd ; le Kippour, il était léger, pour ne pas fatiguer le cohen[2], pour la même cause, le manche du vase employé ce jour était plus long qu'à l'ordinaire, et au lieu d'avoir à peine une coudée, le manche était d'une condée 1/2, afin que le bras soit moins tendu. De même, aux jours ordinaires, le manche n'avait pas d'étui, tandis qu'il en avait ce jour, afin que le charbon puisse y rester vivace (non étouffé), et pourtant sans danger de brûler le cohen. Mais, cet étui ne formait-il pas un interstice interdit entre la main et la poignée? Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, parce que l'étui était cloué au vase (ne formant ensemble qu'un corps).

Il y a 7 sortes d'or[3] : l'or bon, le pur, le précieux, celui d'Upaz, l'épuré, l'affiné, et l'or rouge de Parwayim (II Chron., III, 6). Le bon or s'explique aisément, selon ces mots (Genèse, II, 12) : l'*or de ce pays est bon*; il est bon, dit R. Isaac, d'en avoir à la maison et d'en porter en sa compagnie pour les voyages. L'or pur est celui qui, passé au feu, en revient sans perte, conformément à ce fait[4] : il est arrivé qu'un chandelier employé au Temple dépassait du poids d'un dinar d'or celui que Moïse avait fabriqué au désert ; on eut beau le mettre au creuset 80 fois, il en sortait toujours sans déficit. Mais est-ce possible ? Ne le voit-on pas toujours diminuer à cette épreuve ? Non, aussi longtemps qu'il n'est pas clarifié, il diminue ; mais une fois pur, il reste intact. On appelle or précieux (I Rois, VI, 20) celui qui domine tous les autres et fait renfermer[5] tous les autres. R. Samuel explique le verset (I Chron., XXIX, 4) « sept

1. *Tamid*, V, 5. 2. Très chargé de besogne en ce jour. 3. *Midrasch Rabba*, ch. 12; idem, à *Cantique*, III, 10. 4. Jér., *Scheqalim*, VI, fin (f. 50b); B., *Menahôth*, 29a. 5. Jeu de mots sur le double sens de סגר, « enfermer » et « précieux. »

mille talents d'argent épuré pour en revêtir les murailles de la maison », et il est dit : il *couvrit toute la maison d'or*. Comment est-il question d'or, après avoir parlé d'une couverture d'argent? C'est le même métal, l'or, qui est appelé une fois כסף, faisant rougir les autres sortes d'or. Il y a une autre sorte d'or fin, dit R. Patroqi, frère de R. Drossa, au nom de R. Aba b. Bina, semblable aux étincelles du feu alimenté de poix. Selon R. Abin, c'est le lieu de provenance qui donne son nom à cet or, parce qu'il arrive d'Upaz (Jérémie, X, 7). On nomme or épuré celui que l'on pouvait couper comme des olives, ou enduire en pâte, ou donner à manger aux autruches, qui l'épurent par la déglutination. Selon d'autres, on l'enfouissait au fumier 7 ans. L'or affiné est celui qui est aussi malléable que de la cire. Adrien avait pour poids un morceau d'or de la grandeur d'un œuf, et Dioclétien, un poids de dinar gordien. Enfin, l'or de Parwayim est ainsi nommé, parce qu'il est aussi rouge que le sang de taureau (*par*), dit R. Simon b, Lakisch ; selon d'autres, il produit des fruits (*peri*). C'est ainsi qu'il a été dit[1] : à la porte du temple il y avait une vigne produisant des fruits d'or. R. Aḥa b. Isaac dit lorsque Salomon érigea le temple, il y enferma toutes sortes d'arbres ; et au même moment où ceux du dehors donnaient des fruits, il y en avait aussi au dedans. Aussi, il est dit (Isaïe, XXXV, 2) : *elle fleurira, elle sera réjouie, ne sentira que l'allégresse, etc.* Quand dessèchèrent-ils? C'est, dit R. Isaac ou Hinena b. Isaac, lorsque Manassé mit une idole au Temple, selon ces mots (Naḥum, I, 4) : *les fleurs du Liban se fanent.*

5. Aux jours ordinaires, le pontife offrait la valeur d'un demi-*maneh* le matin, et autant l'après-midi ; le jour du Kippour, il ajoutait « une poignée pleine ». Aux jours ordinaires, il prenait de fines épices pour l'encens ; au jour du Kippour, il choisissait les plus fines de toutes. Aux jours ordinaires, les cohanim montaient à l'Est de l'autel et descendaient du côté Ouest ; au jour du Kippour, ils montaient et descendaient au milieu ; selon R. Juda, toute l'année le grand pontife monte et descend au milieu. Aux jours ordinaires, le grand pontife se lavait les mains et les pieds au bassin officiel ; le jour du Kippour, il se servait d'une cruche, κώθων, d'or ; selon R. Juda, le grand pontife emploie toute l'année la cruche d'or pour cette ablution.

Voici les matériaux composant l'encens[2] : la résine odorante, l'ongle aromatique[3], du galbanum[4], de l'encens blanc pesant 70 parts de 70 *maneh* chacune, de la myrrhe, de la casse, des pointes de nard[5], des portions de safran valant

1. *Middôth*, III, 8. 2. B., tr. *Krithôth*, 6a. Voir le Rituel des jours de sabbat et de fêtes. 3. Pour cette sorte spéciale d'aromate, voir une note de M. le gr. Rab. Wogue sur *Exode*, XXX, 34, dans sa traduction du *Pentateuque*. On ne saurait admettre ici l'onyx, car il n'est question d'aucun minéral. 4. Pour ce terme, le commentaire *Qorban 'Eda* rappelle le mot vieux français *galne* (jaune). 5. Peut-être, des épines de rosier. Raschi a : spina.

chacune 16 maneh, du costus douze, de l'écorce d'épice[1] pour 3 maneh, et du cinnamone (κιννάμον) pour neuf maneh. Il se trouve que le total s'élevait à la valeur de 365 maneh, correspondant au nombre des jours de l'année (solaire), plus un reliquat de 3 maneh (du total de 368), dont il était tenu compte particulièrement le jour du Kippour, comme il a été dit dans la Mischnâ : en ce jour solennel, il ajoutait une poignée d'encens du plus fin. On y mettait encore de l'extrait de porreau pour 9 cabs ; du vin de Chypre, trois saas et 3 cabs ; à défaut de ce vin (déjà rare), on prenait du vieux vin blanc, plus un quart de cab de sel de Sodome (soufré), enfin une parcelle d'herbe faisant monter la fumée verticalement. Selon R. Nathan, on y ajoutait encore un fragment de branche (ou de rose) du Jourdain[2]. Si l'on y a joint du miel, l'encens devient impropre (Lévit., II, 11); et l'omission d'une seule de ces épices entraîne la pénalité de la mort. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : on entend par résine odorante celle qui découle des bois de storax. Pourquoi usait-on du savon (suc) de porreau? Pour oindre (amollir) l'aromate onglée et la rendre plus belle[3]. L'on employait aussi du vin de Chypre, parce qu'il était avantageux, par sa force, pour y tremper ce même aromate. Pourquoi ne pas se servir alors d'urine, qui est plus mordante? C'est qu'il n'est pas permis d'apporter dans le parvis un objet sentant mauvais : ce serait un manque de respect. Lorsqu'il pilait les épices (les pulvérisait), le prêtre disait les mots : « bien fin », répétés; car l'émission de la voix humaine est favorable à l'odeur des épices. S'il manque l'une des sortes d'épices, ou si l'on y a joint un peu de miel, l'encens devient impropre au service[4]; si pourtant l'on n'y a pas mis de sel (prescrit, ibid. 13), ou si l'on a omis l'herbe qui rend la fumée verticale, on est passible de la peine de mort. De plus, ajoute R. Zeira, on commet la faute de pénétrer inutilement au saint des saints (pour un office impropre). Bar Kappara a enseigné : les fabricants d'encens à Jérusalem disaient que si l'on y joignait un fragment de miel, l'odeur serait si forte que l'on ne pourrait pas la supporter. On a enseigné : si l'encens contient la moitié de la mesure prescrite (soit 184 maneh), il est valable; mais s'il ne contient que le tiers ou le quart, nous ne savons pas s'il est vala-

1. Selon le *Qorban 'Eda*, c'est en arabe قشر سليخة, que l'on trouve, avec le sens bien précis, de « cannelle » (en écorce), dans le traité *des Simples*, d'Ibn-el-Beithar, traduction Leclerc, t. II; Notices et Extraits des Mss. de la Bibliothèque, t. XXV, 1re partie (1881), pp. 272-4, d'après Dioscorides et d'autres. — La traduction française du Rituel par Anspach (Metz, 1820) a, pour ce mot, « canne odoriférante », ce qui approche pas mal du vrai sens. 2. Ce terme est traduit : *hars* (résine), dans la traduction hollandaise du Rituel journalier juif par S. I. Mulder, tandis que la traduction d'Anspach porte (indûment) : « ambre ». Comme nous l'a fait observer M. l'abbé Vigouroux, Plutarque note un mélange de 16 *mines* de cette nature, le κῦφι, dans son tr. *d'Isis et Osiris*, ch. 81, édition Parthey (Berlin, 1850, in-8o), p. 143; et, dans ses notes (pp. 277-8), cet éditeur cite une série de compositions de ce genre d'encens, dont l'une comprend jusqu'à 50 matériaux divers. — Il faut noter l'analogie phonétique entre ce κῦφι et notre terme araméen, כפה. 3. Pâlir son aspect foncé. 4. B., *Menahôth*, 20a.

ble, ou non. Rabbi dit : dès que la quantité proportionnelle au besoin du jour s'y trouve, elle est valable pour l'office public ; et s'il vient d'être dit que, pour la validité, il faut qu'il y ait la moitié, on entend par là une partie de chaque sorte (que chacune y figure pour une part égale au reste). Une fois tous les 60 ou 70 ans, il suffisait de préparer la moitié de ladite mesure, en raison des reliquats accumulés de chaque année (à la suite des prises de poignée, un peu inégales). C'est pourquoi l'on se demandait[1] ce que l'on faisait du reste d'encens supplémentaire (pour 3 maneh, offert le Kippour).

On a enseigné[2] : si le pontife a brûlé de l'encens la valeur d'une olive hors du Temple, il est passible de la peine capitale ; s'il a offert à l'intérieur moins de la valeur d'une olive (mesure trop petite), cela ne fait rien. Il faut entendre par là, dit R. Zeira au nom de R. Jérémie, que le devoir du public se trouve ainsi suffisamment rempli. Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, au nom de R. Jérémie, puisqu'il a été enseigné qu'en cas de présentation de la valeur d'une olive au-dehors on est coupable, il faut en déduire que, pour l'encens offert au-dessous de cette mesure à l'intérieur, il n'y a pas de culpabilité immédiate, étant admis que cette mesure sera achevée plus tard. — Pourquoi la Mischnâ précise-t-elle que l'encens devra être « fin » ? Comme il est dit (Exode, XXX, 36) : *tu en broieras finement*, en général (pour tous les jours), celui du Kippour devra être surfin. A cet effet, l'on opèrera ainsi : dès la veille du Kippour, le pontife prélèvera le montant de 3 maneh d'encens, qu'il remettra au pilon, afin d'en prendre la poignée officielle ; de cette façon, l'on arrivera à une extrême finesse. — Quant aux « ablutions de la cruche d'or », dit R. Yôna, toutes elles avaient ainsi lieu en ce jour, sauf la première (faite forcément au bassin officiel, selon le texte biblique) ; selon R. Yossé, même cette première ablution avait lieu, en ce jour, à la cruche d'or (le texte biblique se référant aux jours ordinaires). Est-ce qu'à l'encontre de R. Yôna un enseignement ne dit pas[3] : « tous les ustensiles se trouvant au Temple pouvaient servir pour les ablutions des mains et des pieds » (non le bassin seul) ? Il répond à cela que, de cette autorisation générale, l'on exclut la première ablution du matin. N'y a-t-il pas, à l'opposé de l'avis contraire de R. Yossé, un enseignement[4] disant qu'à défaut du bassin officiel et de sa base, le culte divin manque de valeur légale ? On a seulement voulu dire, répondit-il, que la question d'emplacement de ces deux objets peut s'opposer à la validité du service (ils doivent occuper leur place légale).

6. Aux jours ordinaires, on brûlait successivement quatre rangées de bois ; le jour de Kippour, il en fallait cinq. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Yossé, il y en avait trois aux jours ordinaires, et quatre le Kippour. Enfin, selon R. Juda, il y en avait deux aux jours ordinaires et trois le Kippour.

1. Jér., *Schegalim*, IV, 5 (f. 48a). 2. B., *Zebahim*, 109b. 3. B., ib., 21b.
4. Jér., *Schegalim*, IV, 2.

L'avis de R. Méir est basé sur ce qu'il est écrit (Lévit. VI, 5) : 1° *le feu sur l'autel brûlera là, et ne devra pas s'éteindre*, mots applicables à la rangée qui a pour but d'activer (entretenir) le feu ; 2° *le pontife y brûlera*, expression désignant la rangée suivante, qui doit consumer les membres à brûler et les graisses ; 3° *il y rangera l'holocauste*, autre expression faisant allusion à la grande rangée d'entretien du feu ; enfin, il est dit : 4° *il fera fumer là les graisses des sacrifices pacifiques*, pour désigner la rangée du bois destinée à brûler l'encens. Or, R. Yossa se contente de trois rangées, parce qu'il n'est pas d'avis qu'il faut une rangée spéciale pour consumer les membres à brûler ; et, selon R. Juda, il ne faut pas non plus de rangée destinée particulièrement à entretenir le feu (soit deux en tout, les jours ordinaires). Mais alors, quel serait, selon lui, le sens de l'expression *feu perpétuel* (ibid) ? On veut indiquer par là, dit-il, que ce feu devant brûler sans cesse doit se trouver à l'angle de l'autel extérieur (entretenu par de simples copeaux). R. Eléazar dit : les membres et graisses à brûler, non consumés le soir, doivent être l'objet d'une combustion séparée, sur un foyer à part, pour laquelle on transgressera au besoin la solennité du sabbat. R. Jacob b. Aḥa demanda au nom de R. Samuel b. Aba : puisque notre Mischnâ dit qu'aux jours ordinaires il y avait 4 rangées de bois, d'où sait-on qu'elles l'emportent sur le sabbat ? C'est que, dit R. Mena, la Mischnâ ajoute qu'au jour du Kippour, il y en avait cinq (il en sera de même pour chaque sabbat). Mais, objecta R. Aboun b. Hiya en présence de R. Zeira, est-ce qu'un objet ne faisant pas obstacle à la validité de l'office [1] l'emporte sur une telle solennité ? Le fait des témoins venant attester la néoménie, répondit R. Zeira, prouve qu'en un tel cas la solennité cède le pas, puisqu'à leur défaut la célébration du culte n'aurait pas moins lieu (la décision du tribunal suffisant, au besoin, à fixer les jours de fête), et pourtant ils sont autorisés à transgresser le repos du sabbat pour annoncer ce qu'ils ont vu. Ainsi, l'on a enseigné ailleurs [2] : s'il faut marcher une nuit et un jour pour arriver au grand tribunal, les témoins pourront transgresser le repos sabbatique et parcourir un tel trajet, afin d'aller attester l'apparition de la nouvelle lune.

D'où sait-on qu'il faut une rangée supplémentaire pour brûler l'encens spécial du Kippour ? On le déduit, dit R. Jérémie au nom de R. Pedath [3], de l'expression *charbons enflammés* (Lévit. XVI, 12). A quoi bon ce dernier mot explétif ? C'est pour dire que ce feu n'existerait pas sans les charbons (la rangée de bois étant spéciale à cet effet) ; par le mot *charbons* seul, on aurait pu comprendre qu'il s'agit aussi bien de charbons assoupis par la cendre ; c'est pourquoi le texte ajoute *en flamme*. Par ce dernier mot seul, on aurait cru que la flamme suffit ; c'est pourquoi il est dit : *charbons enflammés*, savoir qu'il faut les deux conditions réunies, et de façon que le feu serait annulé sans la présence des charbons. R. Josué b. Lévi dit [4] : le pain de proposition ne

1. L'omission de cette combustion n'empêche pas la validité. 2. *Rosch haschana*, 1, 8, fin. 3. Torath Cohanim, section *Ahare Moth* ; B., *Pesahim*, 75b. 4. *Menahôth*, 95a.

devenait pas impropre au service officiel[1] pendant les voyages d'Israël au désert; selon R. Yohanan, il le devenait. R. Hiya au nom de R. Josué b. Lévi expliquait l'avis de ce dernier par ce verset (Nombres, II, 7) : *comme ils campaient, ils voyageaient* ; or, comme ils ne devenaient pas impropres pendant le repos du camp, de même ils ne le devenaient pas pendant le voyage. R. Amé au nom de R. Josué b. Lévi le déduisait de ces mots (ibid.) : *la tente de l'alliance voyageait comme le camp des lévites, au milieu des camps*, c'est-à-dire, dans le même état qu'au repos du camp. Cependant, dit R. Jacob b. Aha ou R. Amé, au nom de R. Éliézer, celui qui brûle des saintetés au dehors, même pendant les voyages d'Israël au désert, est passible de la pénalité des coups de lanière. R. Yohanan énonce la règle[2] différemment : pendant les voyages dans le désert, les saintetés étaient pour ainsi dire repoussées (devenaient impropres par le déplacement), et pourtant la situation relative du campement était respectée, en ce que les gens impurs devaient tous se tenir à part dans leurs limites respectives[3]. R. Yossé rapporte au contraire, comme adage fréquent dans la bouche des rabbins, qu'à partir de l'enlèvement du rideau (pendant ces voyages), il n'y avait plus de limites de séparation pour les gonorrhéens et les lépreux. Il y a des enseignements à l'appui de chacun des deux avis (de R. Josué b. Lévi et de R. Yohanan, au sujet des pains de proposition) : un enseignement confirme le premier avis, en disant que, du mot *toujours* (Lévit. XXIV, 8), on déduit que les pains devront y être toujours, même au jour du sabbat, fût-ce à l'état impur (et par conséquent le déplacement ne saurait les rendre impropres). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yohanan, disant que de l'expression explétive *il ne s'éteindra pas* (ib. VI, 5), on déduit qu'il ne s'éteignait pas même pendant les voyages dans le désert. Pendant ces transports, comment opérait-on pour le conserver? On le couvrait d'un vase en métal, ψυκτήρ, selon l'avis de R. Juda ; R. Simon dit que, même pendant le voyage, on nettoyait l'autel, comme il est dit (ib. IV, 13) : *ils enlevèrent les cendres de l'autel et étendirent au-dessus une étoffe écarlate* ; or, si le feu avait brûlé sur l'autel, on n'aurait pas pu y étendre d'étoffe (c'est donc qu'il était éteint). Que réplique R. Juda à ce raisonnement? Il dit qu'au-dessus du feu immédiat on plaçait d'abord le vase de métal (puis l'étoffe); quant au mot ודשנו[4] de dernier verset, il indique (selon lui) qu'on engraissait l'autel d'aliments à consumer. C'est ainsi, observe R. Juda b. Pazi, qu'il est dit (Deutéron. XXXI, 20) : *il a mangé, s'est rassasié et a engraissé.*

CHAPITRE V.

1. On apportait au pontife (de la cellule des ustensiles) la pelle (cuiller) et l'encensoir, et de là il prenait une poignée d'encens, qu'il remet-

1. Par le déplacement, ou la sortie du tabernacle. 2. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 17 ; B., ib., 60b. 3. Les gonorrhéens hors du camp des lévites, et les lépreux hors de celui d'Israël. V. B. *Zebahim*, 60. 4. La racine a le double sens de : « enlever les cendres » et « engraisser ».

tait dans la cuiller, que cette mesure soit grande ou petite. Voici comment on mesurait : le pontife prenait l'encensoir de la main droite et la cuiller de la main gauche ; il suivait le parvis, jusqu'à ce qu'il arrivait entre les deux rideaux qui servent à séparer le sanctuaire ordinaire du saint des saints, soit un espace d'une coudée. Selon R. Yossé, il n'y avait qu'un rideau, puisqu'il est dit (Exode, XXVI, 33): *le rideau vous servira de séparation entre le sanctuaire et le saint des saints.*

Mais n'est-il pas déjà dit (IV, 3) : « le pontife prend l'encensoir et monte au sommet de l'autel » ? Pourquoi donc dire ici qu'on lui apportait ce vase? Il faut, en effet, rectifier l'enseignement de la Mischnâ, et dire qu'on lui apportait la cuiller et la coupe (pleine d'encens). Par le premier terme, on entend une cuiller à pot. Ceci prouve, dit R. Yossa, que cet ustensile est profane ; car s'il était sacré, on ne saurait admettre que son contenu, devenu saint, puisse être jamais racheté (comme c'est le cas pour le reliquat de l'encens, que l'on donnait en paiement aux ouvriers). Or, il y a une discussion au sujet de l'encens préparé dans un ustensile profane[1] : Selon R. Yossé b. Hanina, cet encens serait impropre au service officiel ; selon R. Josué b. Lévy, il est valable. Selon le premier, l'expression *saint*, usitée pour l'encens, indique qu'il faut le présenter dans un objet consacré ; d'après le second, ce terme indique seulement que la provenance doit être sacrée, en prélevant le montant du trésor public.

R. Yossé b. R. Aboun dit : l'avis de R. Yossé b. Hanina est conforme à celui de Samuel, et celui de R. Josué b. Lévy s'accorde avec R. Yoḥanan ; car l'on a enseigné[2] : si quelqu'un a consacré ses biens à l'entretien du culte et que, parmi eux il y ait des objets dignes de servir aux sacrifices publics, on pourra les utiliser au salaire des ouvriers (et employer le montant au culte) ; or, dit R. Yoḥanan, on entend par de tels objets l'encens (qui seul est du service public ; n'en résulte-t-il pas que l'on peut le présenter à l'état profane ?) Ceci ne prouve rien, dit R. Oschia, car il peut s'agir là d'un ouvrier de la maison d'Abtinos, qui acceptait pour salaire une part de l'encens qu'il avait fabriqué (à l'état sacré). L'avis de R. Yossé b. Hanina est conforme à celui de Samuel, puisque R. Houna dit au nom de Samuel : même le pilon servant à broyer l'encens était un ustensile spécialement consacré. Mais, dit R. Yossa b. R. Aboun, R. Houna n'a-t-il pas objecté devant R. Yossa qu'un objet consacré par un ustensile saint ne saurait plus être racheté? (Comment donc peut-on dire que les ouvriers le recevaient comme salaire?) Cela ne prouve rien, fut-il répondu, car cet avis a été émis par Samuel, qui dit : à l'égard des reliquats de sainteté, on est moins sévère (et cet emploi est autorisé). Or, la discussion suivante existe au sujet des reliquats des sacrifices quotidiens[3] : Selon Samuel, on peut les racheter, comme des animaux sans défaut (et les

1. Jér., *Scheqalim*, IV, 3. 2. Ibid., § 4 (5). 3. Les agneaux achetés dans une précédente annuité étaient mis de côté à un moment.

appliquer, si l'on veut, à d'autres sacrifices); selon R. Yoḥanan, on leur appliquera la règle des saintetés devenues impropres au service (après qu'ils ont longtemps erré et sont atteints d'un défaut, on pourra les racheter, puis appliquer le montant à une cérémonie du culte). S'il est resté un bouc d'une précédente époque[1], d'après Samuel, puisqu'il est permis de le racheter à titre d'holocauste, c'est à plus forte raison admis pour un sacrifice expiatoire (dont le bouc est l'objet); mais, d'après l'avis de R. Yoḥanan, R. Zeira dit que cet animal devra rester au pacage jusqu'à ce qu'il ait un défaut (qui permette de le racheter). R. Samuel b. R. Isaac dit qu'on l'emploiera à alimenter la combustion sur l'autel lorsque celui-ci sera vide. Mais est-il permis de modifier un holocauste en sacrifice expiatoire (but primitif du bouc)? Non, dit R. Yossé; mais il y a cette distinction à établir pour les sacrifices publics (à l'opposé des particuliers), que c'est le moment de l'égorgement, non la destination, qui détermine leur emploi final (et, au présent cas, le bouc ne sert qu'à être un holocauste). R. Hanania b. Tradion ajoute que c'est une condition formulée par le tribunal supérieur, qu'au cas où il y a des reliquats de sacrifices publics, ils passent à l'état d'holocaustes.

Il est dit (Lévit. II, 2): *une poignée pleine*. Ce n'est pas qu'un excédant doive dépasser, puisqu'il est écrit d'autre part (ib. VI, 8): *une poignée*; et ce n'est pas à dire qu'il suffit d'en prendre du bout des doigts, puisqu'il y a le mot *pleine* (précité). Voici donc comment l'on opérera : on plongera le creux de la main (la paume) dans la poële, ou le vase profond contenant la farine, puis on l'égalisera du haut en bas (avec le pouce et le petit doigt, on essuie l'excédant). Mais ne peut-on pas objecter que, pour l'offrande de farine, cette précision est exigible, en raison de l'emploi des deux expressions, « une poignée pleine » et « une poignée », tandis qu'à l'égard de l'encens, il y a seulement le terme « la poignée pleine »? On le déduit par analogie, répond R. Jacob b. Aha ou R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi : pour l'un comme pour l'autre, la poignée défectueuse est impropre au culte. Est-ce que le reliquat de la poignée est considéré comme s'étant trouvé dans un vase sacré et devient saint en même temps? En outre, est-ce qu'un autre cohen peut prendre la poignée et la placer dans la main de celui qui encense? De même, est-il permis d'adopter une mesure de poignée, sans prélever directement? Peut-on utiliser pour cette mesure la poignée de n'importe qui, ou faut-il que ce soit seulement la main du cohen qui offre aussi l'encens? C'est ainsi que R. Josué b. Lévi a demandé (plus haut, IV, 3): si le cohen qui a pris la poignée meurt, est-ce que son suppléant pourra utiliser cette même poignée? Or, si l'on considère la prise de poignée comme un vase sacré communiquant la sainteté à ce qu'elle contient, il en résulte qu'elle a un caractère spécial de sainteté, n'autorisant pas qu'un autre cohen, en cas de décès, entre dans cette première poignée (émise), ni qu'un autre fasse le prélèvement pour lui remettre en mains, ni d'établir une mesure anticipée pour la poignée, ni de mesurer

1. Si, après en avoir égaré un, on le retrouve plus tard, une fois l'offrande faite.

avec n'importe quelle autre main. Si au contraire la poignée n'est pas considérée comme un ustensile communiquant la sainteté à son contenu, tout ce qui vient d'être dit sera autorisé.

« A chacun selon sa mesure, dit la Mischnâ, qu'elle soit grande ou petite, » fût-elle aussi grande que la main de Ben Qamḥith, dont la main pouvait contenir quatre cabs, ou aussi petite que celle de Ben-Gamla, qui pouvait tenir seulement l'équivalent de deux olives. — Quelle est la règle pour le transport du sang de la victime par un étranger (simple israélite)? Selon Hiskia, cette opération ainsi faite est valable ; selon R. Yanaï, elle est impropre pour la cérémonie. Est-ce qu'une Mischnâ [1] n'est pas en opposition avec l'avis de R. Yanaï? Si ayant recueilli le sang dans la main droite, est-il dit, le cohen le remet dans la gauche, il lui est permis de le replacer dans la droite (sans annuler cet acte); or, la main gauche n'est-elle pas considérée à l'égal d'un étranger (n'étant pas admise au service officiel)? De même, ne devrait-on pas autoriser le transport par un étranger? On peut répondre qu'en ce cas la main gauche est admise exceptionnellement, parce qu'elle se trouve tournée vers l'intérieur du sanctuaire. R. Aba ajoute: si même la main gauche était dirigée vers le côté extérieur. il y a ici une distinction à établir en ce qu'elle fait toujours partie du corps du cohen, ce qui diffère du transport par un étranger. R. Zeira explique que l'action d'étendre la main (gauche) diffère de celle de marcher (voilà pourquoi elle est admissible pour le service). N'y a-t-il pas une opposition manifeste à l'avis de R. Yanaï dans la fin de cette même Mischnâ (ib.), disant: si le sang a été renversé du récipient sur les dalles de pierre et qu'ensuite le cohen l'a ramassé, il peut l'utiliser à l'aspersion (on voit donc que ce déplacement sur le sol ne le rend pas impropre). On peut expliquer ce cas spécial, dit R. Bivi, en supposant que le sang a coulé vers l'intérieur, près de l'autel; en ce cas, il n'y a guère de déplacement). Selon R. Aba, si même le sang a coulé vers l'extérieur (assez loin), cette marche spontanée ne ressemble pas au transport par un étranger (qui est seul interdit). Selon R. Zeira, l'action d'étendre la main (pour ramasser le sang du sol) n'équivaut pas au transport par la marche. Est-ce que notre présente Mischnâ n'est pas en opposition avec R. Yanaï, disant: « le cohen prend la pelle dans la main droite et l'encensoir dans la gauche. » (Ce transport par la gauche, équivalent à celui d'un étranger, est permis). Là, c'est différent, car il est impossible de porter autrement (la droite étant déjà chargée) ; et l'on ne saurait pendre l'encensoir au bras droit, car ce ne serait pas une manière convenable de se présenter au saint des saints. Si l'on a interverti la place de ces deux ustensiles, quelle est la règle ? On est d'avis qu'une telle interversion (contraire à l'ordre rigoureux de cérémonial de Kippour) est interdite. Peut-il, pour recueillir les charbons, tenir l'encensoir à la droite (sauf à reprendre la pelle à droite, au moment d'encenser) ? L'action de recueillir les charbons, en les poussant de la droite à gauche, est permise. Pourquoi ne pas

1. Tr. *Zebahim*, III, 2.

permettre aussi de cueillir de cette façon les charbons (que le servant va chercher sur l'autel[1], en les transvasant successivement)? Là (pour un tel cas), le retrait du charbon de droite à gauche rendrait cette partie du cérémonial impropre, au même titre qu'une interversion dans la prise des ustensiles; tandis qu'ici (pour le reste) cette dernière façon seule (d'opérer par la gauche) est impropre; mais le retrait de droite à gauche est permis. Tous admettent, d'un commun accord, que si l'on a porté les deux ustensiles un à un (d'abord l'un, puis l'autre), le pardon résultant de l'encens sera acquis; seulement ce cohen aura transgressé la prescription d'être entré une fois de trop au saint des saints. Laquelle de ces deux entrées est blâmable? Selon les compagnons d'étude, c'est la seconde; selon R. Yossé, c'est la première, car lorsque le cohen a omis un ustensile, on lui dira d'aller le chercher et de l'apporter à l'intérieur; on ne saurait donc le blâmer de cette 2e entrée (mais d'avoir omis, la 1re fois, un objet). On a dit ailleurs[2] : si après être devenu impur au parvis, le cohen s'y est agenouillé, ou a seulement séjourné pendant le temps d'une génuflexion, il est coupable. Pour quelle action l'est-il? Est-ce d'avoir subi une impureté, ou de n'être pas sorti aussitôt? Selon les compagnons, il l'est pour la première faute (et devra la racheter par un sacrifice). Non, dit R. Yossé, puisque dès la révélation de l'impureté on lui dit de sortir; c'est donc là le point capital (entraînant la culpabilité en cas de retard).

« La séparation était un espace d'une coudée », dit la Mischnâ. R. Ila dit que l'on trouve une allusion à cette mesure dans ce qu'a dit la Mischnâ[3] : Il y avait, vers le saint des saints, un espace de vingt coudées, טריקסון. Par ce dernier terme, répond R. Yôna de Boçra, on entend un fragment, τρῦχος, en partie détaché de l'intérieur, en partie du dehors (c.-à-d. un tel espace au Temple appartenait tant au saint des saints qu'au sanctuaire; il est donc douteux à quel côté il faut assigner cet espace). R. Yossé dit : comme il est écrit (I Rois, VI, 17): *sur un espace de 40 coudées du Temple se trouvait le sanctuaire*, ou *parvis, devant moi*, on en conclut que l'interstice était compris dans l'intérieur. R. Mena déduit, au contraire, que cet espace devait faire partie du dehors, de ce qu'il est dit (II Chron. III, 8) : *il fit le saint des saints de vingt coudées* (non de 21 : c'est que ladite galerie d'une coudée n'y était pas comprise). Pourquoi les autres sages parlent-ils de deux rideaux? Parce qu'il est dit (Exode, XXVI, 33) : *le rideau vous servira à séparer le saint des saints du sanctuaire* (comme le premier était douteux et indéterminé; il en fallait un second). Comment R. Yossé répond-il à cette observation (qui justifie la présence des deux rideaux)? Selon lui, on entend par ce verset qu'il y avait un rideau très long, pour pouvoir séparer même à une grande hauteur, les deux espaces consacrés, le saint des saints en l'air et celui d'en bas. Mais les autres sages n'admettaient-ils pas la même séparation d'en haut et du bas? C'est qu'ils sont d'avis qu'il y avait déjà une démarcation visible, comme il a été enseigné[4] : les extrémi-

1. Tr. *Tamid*, V, 5. 2. Tr. *Schebouôth*, II, 3. 3. *Middôth*, IV, 7. Voir *Kilaïm*, VIII, 5 (II, 307). 4. Ibid.

tés des charpentes indiquaient, dans le plafond, le point de séparation entre le sanctuaire et le saint des saints.

2. Le rideau extérieur avait un ourlet replié vers le dehors au sud, et le rideau d'intérieur en avait un semblable tourné au nord. Entre les deux, le cohen marchait jusqu'à ce qu'il arrivait au nord ; à ce point, il tournait la face vers le sud, il suivait à gauche le long du rideau, jusqu'à son arrivée près de l'arche sainte. Arrivé là, il plaçait la pelle entre les deux barres de l'arche sainte, amoncelait l'encens vers les charbons ardents, de sorte que la maison sainte se remplissait en entier de fumée odorante. Il sortait par la même voie où il était entré, et récitait une courte prière, qu'il ne prolongeait pas, pour ne pas rendre tout Israël inquiet.

On a enseigné[1] : il entrait en suivant le chemin au sud du chandelier; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Yossé, il passait au nord de la table sacrée. Selon une autre version, il entrait en suivant la voie entre l'autel doré et le chandelier, jusqu'à ce qu'il parvenait au nord; et avec ses coudes il repoussait les rideaux qu'il frôlait, pour ne pas les exposer à s'allumer au contact des charbons. Arrivé au nord, le pontife tournait la face vers le sud; il revenait alors sur ses pas pour ne pas avoir l'air d'avoir marché (en cet espace étroit) entre les barres de l'arche. Comment opérait-il ensuite pour brûler l'encens? R. Hanina répond : il posait l'encensoir à terre, jetait en l'air l'encens, qu'il recueillait dans la pelle. Selon Samuel, il faisait glisser du pied la pelle devant lui (pour ramasser l'encens). Selon R. Yoḥanan au contraire, il versait l'encens de l'encensoir sur la pelle, d'où la fumée s'élevait, puis elle redescendait (de façon à s'étendre en tous sens). Il sortait par la même voie qu'il avait suivie pour entrer, selon R. Yossé (qui admet la présence d'un seul rideau); mais, selon R. Meir (qui le fait passer au sud du chandelier), si même le pontife voulait revenir sur ses pas pour retourner par là, il ne le pouvait pas, car il se trouverait tourner le dos au saint des saints. Il est écrit (II Chron. II, 13) : *Salomon arriva à la hauteur sise sur la colline de Jérusalem.* Dans quel sens faut-il entendre ce verset ? Si le verset veut dire que Salomon, venant de Jérusalem, se rendait à ces hauts lieux, il aurait dû dire : « de Jérusalem à la hauteur » ; si au contraire il veut dire que Salomon venait des hauts lieux, le verset devrait dire : « de la hauteur à Jérusalem » ? R. Samuel b. Abdima répond que Salomon venait de la hauteur, et le texte a voulu indiquer (par ce langage équivoque) que le roi agissait, en sortant de là, comme s'il y allait, en revenant sur ses pas, de façon à ne pas tourner le dos au sanctuaire.

« Dans le vestibule extérieur, le pontife adressait à Dieu une courte prière, » dit la Mishnâ. Telle était la prière qu'il récitait quand, au jour du Kippour, il sortait du saint des saints, sauf et heureux[2] : « Eternel notre Dieu et Dieu de nos pères, qu'il te plaise de ne pas décréter contre nous de captivité, ni en

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Ces formules, sauf les premières, se retrouvent dans la liturgie actuelle du Kippour, au *Moussaph*.

ce jour, ni en cette année; et si un tel sort nous est réservé, puissions-nous être exilés dans une localité où ta loi est en vigueur. Puisses-tu décider, Eternel, que nous ne subissions pas de privation; et si nous devions en subir, ayons toujours le souci de remplir les bonnes œuvres à faire. Eternel notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, puisse cette année nouvelle être une année de subsistance facile, une année d'abondance, une année prospère pour le commerce, une année de rosée et de pluie (si les chaleurs devenaient ardentes), où enfin les membres de ton peuple d'Israël ne dépendront pas servilement l'un de l'autre; ne prête pas l'oreille exclusivement aux vœux des voyageurs (qui désirent qu'il n'y ait pas de pluie). » Selon les rabbins de Césarée, il ajoutait[1] : « Puisse, dans le sein d'Israël, ne pas y avoir de suprématie despotique, exercée par l'un au détriment des autres. » En faveur des habitants de Sharon, il ajoutait à part : « Eternel notre Dieu et Dieu de nos pères, puissent leurs maisons ne pas devenir leurs sépulcres[2]. »

« Il ne prolongeait pas sa prière pour ne pas inquiéter les Israélites; » car, comme un jour cette attente se prolongeait, le peuple inquiet pénétra à l'intérieur, pour s'enquérir de ce qui se passait. On dit que c'était Simon le juste, à qui l'on demanda le motif de sa prolongation d'arrêt. Je priais Dieu, répondit-il, que votre sanctuaire ne soit pas détruit. Même pour une cause aussi grave, lui dit-on, tu ne devais pas prolonger ton séjour. — Pendant 40 ans, Simon le juste exerça en Israël les fonctions de pontife[3]; la dernière année, il prédit lui-même sa mort, et lorsqu'on lui demanda comment il le savait, il répondit : « chaque année, lorsque j'entrais au saint des saints, un vieillard habillé et coiffé de blanc m'accompagnait aussi bien à l'entrée qu'à la sortie; cette fois, il n'était plus avec moi en sortant. » On objecta à ce fait, en présence de R. Abahou, qu'aux termes du verset (Lévit. XVI, 17), *nul homme ne devait se trouver dans la tente d'assignation lorsque le pontife entrait au sanctuaire pour obtenir le pardon jusqu'à sa sortie*, ni même ceux (les anges) dont il a été dit (Ezéchiel, I, 10) *leur face ressemble à une figure humaine*. Comment donc expliquer cette apparition? Je ne vous dis pas que c'était un homme, fut-il répliqué; mais c'était Dieu lui-même, béni soit-il[4].

3. Lorsque l'arche de l'alliance fut enlevée, on trouva à sa place une pierre remontant au temps des premiers prophètes (David et Samuel), et nommée Schatiya; cette pierre (haute de 3 doigts) servait de reposoir.

On a enseigné : aussi longtemps que l'arche était restée là, sa clarté suffisait pour entrer et sortir du sanctuaire (voilé); mais depuis son enlèvement, le pontife tâtonnait en entrant et en sortant. Cette pierre, dit R. Yohanan, a reçu un tel surnom, parce qu'elle a servi de point de départ à la fondation du monde[5]. C'est aussi l'avis de R. Hiya, selon ce qu'il est dit (Ps. L. 1-2) :

1. Midr. Rabba à *Lévit.*, n° 2. 2. Leurs constructions n'étaient pas solides, dit Neubauer, ib., p. 49. 3. Derenbourg, ib., p. 48. Midr. Rabba, ib., 21. 4. Ci-dessus, I, 5; *Succa*, IV, 8 (f. 54[d]). 5. *Pesahim*, V, 1.

Chant d'Assaph, le Dieu fort, l'éternel, a parlé, et il a appelé terre... Dieu a fait resplendir sa lumière de Sion, parfaite en beauté; et il est dit ailleurs (Isaïe, XXVIII, 16) : *je mettrai pour fondement une piere en Sion* (2 versets dans lesquels on peut voir une allusion à ladite pierre).

4. Le pontife prenait le sang du taureau de celui qui était chargé de le remuer, entrait à la place d'intérieur (au saint des saints) et se tenait au point d'arrêt (entre les barres de l'arche). Il en aspergeait une part vers le haut (de l'autel) et sept parts vers le bas, sans s'appliquer pour cela, ni à verser le sang en haut, ni au bas (du propitiatoire), mais par un simple jet [1], et il comptait de la façon suivante : une, une et une, une et deux, une et trois, une et quatre, une et cinq, une et six, une et sept. Puis, il sortait et posait le récipient sur un piédestal d'or qui se trouvait dans le parvis. On lui amenait le bouc, il l'égorgeait, recueillait le sang dans un vase, entrait à l'intérieur et se tenait au point d'arrêt (comme ci-dessus), aspergeait aussi sept fois, une fois en l'air et sept vers le bas, ne s'appliquant aussi, ni à atteindre le bas ni le haut (du propitiatoire), mais par une sorte de jet, en comptant etc. Puis il sortait, posait le récipient sur un second piédestal du parvis. Selon R. Juda, il n'y avait qu'un piédestal (servant tour à tour à déposer chaque récipient). Aussi, le pontife prenait d'abord le sang du taureau, laissant celui du bouc, en aspergeait sur le propitiatoire, vis-à-vis de l'arche, du dehors, une fois vers le haut et sept fois vers le bas, sans s'appliquer à asperger ni le haut, ni le bas (du propitiatoire), mais en usant d'une sorte de jet, en comptant etc. Ensuite, il reprenait le sang du bouc, laissant celui du taureau et opérant exactement de même. Enfin, il versait le reliquat de sang du taureau auprès du reste du sang de bouc, transvasait le bassin plein (des deux sangs) dans celui qui était vide (pour parfaire le mélange), puis : *il se rendait auprès de l'autel placé devant l'Eternel, et, sur lui, sollicitait le pardon*, savoir sur l'autel doré (Lévit. XVI, 18).

On entend par le mot « jet » de la Mishnâ, dit R. Samuel b. Hanania au nom de R. Éliézer, une opération semblable à un coup de verge. Le compte prescrit, dit R. Yoḥanan, avait lieu pour éviter que le cohen se trompe; selon R. Zeira, ce compte avait pour but de faire en sorte que le nombre d'aspersions s'arrêtait au chiffre de sept. Mais n'est-il pas dit, dans un enseignement que, selon R. Juda, on comptait jusqu'à sept et un, soit huit (tout en comptant une fois à part) ? R. Aboun répond que, du texte biblique même, on conclut à la nécessité de compter une fois à part, puisqu'il est dit (ib. 14) : *devant le propitiatoire il aspergea sept fois*; or, à quoi bon redire : « il aspergera » (c'est déjà dit au commencement) ? C'est donc pour indiquer que la première

1. Tombant à terre.

aspersion devra compter à part et avec les autres[1]. Comme il est écrit (ibid.15): *il l'aspergera sur le propitiatoire*, cela ne veut pas dire sur le sommet, puisqu'il est dit (d'autre part): *et devant le propitiatoire*. Or, par cette dernière expression, on pourrait supposer qu'il s'agit du côté (de la face); c'est pourquoi il est dit: « sur » et « devant » (que, pour asperger, il faut lever la main et lancer le sang au devant). Selon R. Zeira, le sang devra toucher au propitiatoire; selon R. Samuel b. R. Isaac, ce n'est pas nécessaire. R. Aboun b Hiya dit que ce dernier se fonde sur ce qu'il est écrit: « il l'aspergera sur le propitiatoire » et « devant le propitiatoire. » Comme pour le propitiatoire dont il est question plus loin (au sujet du sang de taureau), il suffit de l'atteindre à la moitié, non au sommet, sans qu'il soit besoin de le toucher; de même, pour le propitiatoire en question ici (pour le sang du bouc), les mêmes conditions suffiront. R. Yossé dit: R. Aboun b. Hiya semble dire que l'on déduit les règles pour l'aspersion du sang de bouc en question vers le haut, de celles qui ont été aussi énoncées, pour le haut, au sujet de l'aspersion du sang de taureau (pour le point de savoir si le sang devra toucher, ou non); en réalité, il n'en est pas ainsi, et l'on déduit les aspersions du sang de bouc, vers le bas, des mêmes aspersions provenant du taureau. Ainsi, de ce qu'il est écrit « il l'aspergera devant le propitiatoire », on a conclu qu'il faut une aspersion vers le haut; mais par l'autre expression « devant le propitiatoire » (dite au sujet du bouc), on ne sait pas combien il en faut. On la déduit donc par le raisonnement suivant, et l'on dit: puisqu'il est question de remise du sang pour le taureau, vers le bas, ainsi que pour le bouc vers le bas; comme pour le premier, pour ce dernier ce sera sept fois. Ou bien encore l'on procédera comme suit: puisqu'il est question de « sang » aussi bien vers le haut que vers le bas, dans l'un et l'autre cas, il ne s'agira que d'une fois. A quoi donc cela ressemble-t-il? (D'où vient cette divergence de déductions?) On établit les analogies, pour conclure à l'égard du bas, de ce qui est dit d'autre part pour le bas, mais non pour le bas d'après ce qui est relatif au haut. Peut-on aussi recourir à ce mode de raisonnement et dire: on déduit bien ce qui se rapporte au sang de bouc, de ce qui est dit pour ce même sujet, mais non de ce qui est dit au sujet du taureau? C'est pourquoi il est écrit (*ibid.* 15): *il agira avec son sang* (celui du bouc) *comme il l'a fait pour celui du taureau*; comme du sang de taureau on asperge sept fois en bas, il en sera de même du sang de bouc. On ne saurait pas encore combien de fois on doit répandre du sang de taureau vers le haut; mais on tient compte de l'analogie entre l'expression « remise du sang » employée pour le bouc et vers le haut, et de celle usitée pour le taureau vers le haut, afin d'en conclure que, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une seule fois. Faut-il avoir recours à ce procédé, et établir un parallèle entre le terme « sang », vers le bas (usité pour le bouc), et le mot « sang » vers le haut (du taureau), afin d'en déduire que, dans ces deux cas, il s'agit de

1. Voir Torath Cohanim sur *Lévitique*, XVI. — Dans les édit. de Venise et les imitations, le § 5 commence ici.

sept fois? A quoi ce procédé ressemblerait-il? Dira-t-on que l'on déduit l'aspersion à faire vers le haut d'une autre analogue, sans déduire celle du haut de celle du bas? Ou bien dira-t-on d'agir différemment et de déclarer que l'on conclut bien les règles pour le sang de taureau de celles relatives à ce même sang, mais non des règles du sang de bouc? C'est pourquoi il est dit: «il agira avec son sang (celui du bouc) comme il l'a fait pour celui du taureau;» toutes les opérations pour l'un et l'autre seront semblables, et comme pour le sang de taureau il y a sept aspersions vers le bas, il y en aura autant du bouc; de même, comme celle du bouc vers le haut est une seule, il n'y aura qu'une seule du taureau, vers le haut.

Comme il est dit (ib. 16) : *sur le saint*, le pontife aura soin de diriger l'aspersion vers l'arche sainte[1]. R. Néhémie dit : comme on trouve qu'en vue du taureau offert pour bien d'autres préceptes religieux (p. ex. pour servir de rachat aux fautes de la communauté, ou pour l'installation du cohen faisant le service de la guerre), le cohen est placé en dehors de l'espace de l'autel, et lorsqu'il est chargé de cette aspersion, il le lance, à ce moment, vers le propitiatoire ; on aurait pu croire que le pontife agira de même à l'égard de l'office du kippour. C'est pourquoi il est dit (ib. 18) : *il se rendra à l'autel qui est devant l'Éternel*, ce qui signifie : à l'intérieur de l'autel ; et ce n'est pas à dire qu'il s'agit là de l'autel extérieur, puisqu'il est dit « devant l'éternel », expression qui est seulement applicable à l'autel d'intérieur. Tous s'accordent à admettre que, pour le taureau d'installation du cohen préposé à la guerre, ou pour celui qui sert d'expiation à la communauté, le sang aspergé n'a pas besoin de toucher au propitiatoire. La discussion roule seulement sur le point de savoir si c'est obligatoire pour celui du taureau et du bouc de kippour[2] : selon les uns, il devra toucher ; selon les antres, ce n'est pas nécessaire. R. Eliézer b. R. Yossé raconte avoir vu à Rome (parmi les dépouilles opimes) un fragment du rideau de sanctuaire couvert de gouttes de sang, en me disant qu'il doit provenir du sang des aspersions faites le jour du kippour. Ceci prouve-t-il que le sang devait toucher? Non, on peut admettre que ce n'est pas obligatoire, mais qu'au cas où le contact a eu lieu, c'est valable (voilà pourquoi il a vu des gouttes).

Si l'on a versé le sang d'un ustensile sacré dans un autre profane, il va sans dire qu'il devient impropre au service du culte; mais ne l'est-il pas si on le verse d'un ustensile sacré dans un autre sacré? En effet, répond R. Yossé, la Mischnâ prouve qu'il reste valable, en disant : le pontife versait le sang du taureau auprès de celui du bouc (soit d'un vase sacré à un autre semblable). Mais que peut-on conclure de là? R. Mena n'observe-t-il pas que l'on ne dit pas de verser le vase du sang de taureau, qui est plein, dans celui du sang de bouc, qui serait vide (il s'agit seulement de mêler les deux sangs)? Il est vrai, répond R. Yossé b. R. Aboun, que l'on versait le sang de taureau dans le vase du sang de bouc déjà plein; mais ensuite on les mêlait de nouveau dans un

1. Torath Cohanim, ou Midrasch sur *Lévit.*, ch. 3. 2. B., *Menahôth*, 24ᵃ.

autre vase, afin d'opérer un mélange complet (on voit donc que le transvasement d'un ustensile sacré dans un autre semblable est permis). D'où sait-on que ce mélange est obligatoire? De ce qu'il est dit (ibid.) : *il remettra du sang de taureau et du sang de bouc*, savoir des deux réunis; et ce n'est pas à dire qu'il s'agit de prendre de l'une, puis de l'autre part, puisqu'il est écrit (Exode, XXX. 10) : *Aaron en purifiera les cornes* (de l'autel) *une fois l'année*[1] ; une fois par an, il obtiendra ainsi le pardon, non deux fois[2]; ou bien encore on en conclura que du sang de taureau il sera versé une fois par an, non deux fois. En effet, R. Ismaël enseigne une déduction analogue, de la suite du même verset : « par le sang du sacrifice expiatoire du Kippour, une fois par an, il sera pardonné sur lui pour vos générations », soit une fois par an, non deux. Tous s'accordent à admettre que, pour les sept aspersions vers le bas de l'autel[3], il faut opérer le mélange, parce qu'il est dit « sept », et non quatorze. Lorsqu'on a recueilli le sang du taureau dans trois coupes différentes, et celui du bouc dans trois coupes différentes, dont l'une sert à asperger les barres, l'autre le rideau, la troisième l'autel d'or, laquelle des trois coupes sera mélangée du sang de bouc pour opérer la dernière aspersion (sur l'autel d'or)? Mais, fut-il répliqué, peut-on n'avoir songé qu'à la moitié du pardon (recueillant seulement d'un sang dans chaque coupe)? Voici comment il faut l'entendre : on a recueilli dans 3 coupes une partie de chacun des deux sangs pour l'employer à ces trois destinations, à asperger les barres, le rideau, et l'autel; laquelle des trois coupes (après les opérations faites) servira au mélange final prescrit ci-dessus? C'est un point en discussion entre R. Zeira et R. Ila, développé plus loin (VI, 1) : Lorsqu'on a tiré au sort pour trois couples de boucs, que le sang de l'un (de ceux qui seront sacrifiés *à l'Éternel*) est destiné à asperger les barres, un autre à asperger le rideau, et un troisième l'autel, duquel de ces trois groupes prendra-t-on le bouc destiné à Azazel? Selon R. Zeira, comme il est dit (ibid.) : « pour pardonner par lui », le compagnon de celui qui servirait à l'expiation sera envoyé, non ceux des groupes ne servant pas au cérémonial; selon R. Ila, on déduit du même verset que le point capital consiste dans l'achèvement du pardon[4], et le compagnon de celui qui aura servi à cet effet sera envoyé au roc d'Azazel, non celui d'un autre couple. Or, selon l'avis de R. Zeira, les 3 compagnons (un de chaque groupe) sera envoyé (chacun ayant un rôle dans la cérémonie) ; selon R. Ila, on enverra seulement un bouc du dernier couple (contribuant seul à l'achèvement). Donc, il en est de même ici pour le mélange des coupes : selon R. Zeira, il faut les mêler toutes trois (après les aspersions);

1. M. le gr. R. Wogue, traduction du *Pentateuque*, à ce verset, est d'avis de ne pas dire, avec Luther, Mendelssohn et autres : « Il fera expiation *sur* ses cornes. » 2. En versant de chaque sang, il y aurait 2 aspersions. 3. La discussion porte seulement sur les aspersions aux angles, pour savoir si on emploiera du sang de chaque victime à part, ou non. 4. Soit du 3e couple, dont le sang arrosera l'autel.

selon R. Ila, cela suffit pour la coupe qui a servi à asperger l'autel d'or (opération finale).

S'il a recueilli le sang du taureau dans 3 coupes et le sang du bouc dans ces 3 coupes[1], laquelle est considérée comme comprenant le reliquat qui devra être versé « au fondement de l'autel » ? C'est un point à résoudre d'après la discussion en litige entre Rabbi et R. Éliézer b. R. Simon, puisqu'il est dit[2] : lorsqu'on a recueilli le sang d'un sacrifice expiatoire (destiné aux 4 angles de l'autel) dans 4 coupes différentes, et que de chacune on asperge l'un des angles, doivent-elles toutes être vidées au fondement de l'autel? Oui, parce qu'il est écrit dans la Bible (Lévit., IV, 30) : *tout le sang sera versé au fondement de l'autel*. Cependant, si l'on n'a pris que dans une coupe de quoi faire les 4 aspersions dues, il faut pourtant verser le tout, en raison de ce qu'il est écrit (ibid. 25) : *il versera le sang, etc.* Comment concilier ces deux prescriptions? La coupe qui a seule servi sera vidée sur le fondement de l'autel, et les autres seront versées dans le canal d'écoulement du Temple, selon Rabbi. R. Éliézer b. R. Simon dit : si même l'on n'a pris que dans une coupe de quoi faire les 4 aspersions, il faut pourtant verser le tout, en raison de ce qu'il est écrit : « tout son sang sera versé » (le reste devient l'accessoire de cette coupe). Or, d'après R. Eliézer b. R. Simon, toutes les coupes, considérées comme des restes, seront versées au fondement de l'autel (et, en cas de répartition entre trois coupes, toutes seront versées) ; selon Rabbi, on y versera seulement la coupe ayant servi aux aspersions. Les compagnons d'étude disent : en cas de mélange du sang de deux boucs, dont l'un est devenu impropre dès l'égorgement par une pensée défectueuse, l'autre sera également impropre ; mais si les entrailles de l'un se sont perdues (et, ne pouvant être brûlés, rendent ce sacrifice inapte au culte), l'aspersion aura lieu pour la victime dont les entrailles restent à brûler. La discussion n'a lieu que pour deux victimes expiatoires habituelles ; mais, pour le taureau du cohen préposé à la guerre, ou pour celui qui sert à racheter une faute de l'assemblée, il suffit, pour la validité, qu'il reste assez de sang pour les aspersions en joignant celui des deux victimes. Les compagnons d'étude disent encore : si des entrailles d'une victime propre au culte ont été mêlées à celles d'une victime impropre, il suffit, pour la validité de l'offrande, qu'il en reste assez de la victime propre au culte pour la combustion sur l'autel. La discussion a lieu au cas où les sangs provenant de deux sacrifices expiatoires sont mêlés[3] : Selon Rabbi, tout dépend de la quantité de sang resté, s'il y a assez de quoi répandre les aspersions légales pour l'une et pour l'autre, ce sang est déclaré valable ; si non, il est impropre. Selon les autres sages, si même il reste seulement de quoi faire une aspersion avec le sang mêlé des deux victimes, il est valable. C'est que, selon Rabbi, la mesure rigoureuse pour chaque aspersion est indispensable ; selon les autres sages, elle ne l'est pas. Voilà pourquoi il

1. Dont chacune a, comme ci-dessus, son but spécial. 2. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 8, fin. 3. B., *Zebahim*, 75ª.

a été dit plus haut qu'en considérant les deux victimes comme jointes par les sangs mélangés, la pensée qui rend l'une impropre est applicable aussi à l'autre ; mais si les entrailles de l'une ont été perdues, l'aspersion a lieu pour les entrailles de l'autre (cette conservation suffisant à la validité).

5. Le pontife commençait à aperger du haut en bas [1], en partant de l'angle nord-est, puis passant au nord-ouest, au sud-ouest, et au sud-est. A l'emplacement où il commence pour le sacrifice expiatoire sur l'autel extérieur, il terminera pour l'autel intérieur (faisant le tour à l'inverse). Selon R. Eliézer, le pontife, sans se déplacer de l'endroit où il se trouve, répand le sang aux 4 angles, et à chacun il asperge de bas en haut (sans crainte), sauf qu'à l'angle où il se trouve il aspergera de haut en bas.

Pourquoi le pontife ne commence-t-il pas (comme pour l'extérieur) par l'angle sud-est? R. Ila dit : il faut toujours suivre par la droite; et si l'on passait du sud-est au nord-est, ce ne serait pas aller à droite. Pourquoi alors ne pas commencer par le nord-ouest (que l'on rencontre en premier lieu)? C'est que, dit R. Eliézer, il est écrit)Lévit. XVI, 18) : *il sortira vers l'autel* (il faut donc que la sortie soit régulière). Il ne peut pas non plus commencer par l'angle sud-ouest, parce qu'à un moment il tournerait le dos au sanctuaire. Mais, ne finit-il pas par tourner forcément le dos, en faisant tout le tour? Non, parce qu'une fois les aspersions faites (en commençant dans un sens), il peut revenir sur ses pas ; et il ne peut pas non plus se placer au sud, tout en commençant (à l'inverse) par l'angle nord-ouest, car R. Ila a déjà dit qu'il faut aller à droite, et dans cette situation le dit angle ne serait pas à droite. On a enseigné [2] que R. Eliézer dit : de l'endroit où il se trouve placé sur l'autel, le pontife fait les aspersions aux 4 angles, et à chacun il asperge de bas en haut, sauf l'angle se trouvant devant lui en diagonale [3], qu'il aspergeait de haut en bas. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : les deux opinions se fondent sur le même terme biblique *autour* (ibid): selon les sages, ce terme désigne le devoir, pour le pontife, de marcher autour de l'autel; selon R. Éliézer, il spécifie l'obligation d'asperger tous les angles du contour (tout en s'arrêtant à une place). Deux cohanim ayant échappé au siège (πολεμός) de Jérusalem, l'un dit : « je restais debout sur place en faisant les aspersions » ; l'autre dit « je marchais pour cet office ». Ceci prouve, dit R. Juda, que les deux façons d'opérer sont valables.

6. Sur l'autel purifié (aspergé aux 4 angles), le pontife faisait encore 7 aspersions ; il versait le reliquat de sang sur le fondement ouest de l'autel extérieur, et celui qui provenait des victimes offertes sur cet autel extérieur, devait être versé au fondement sud. Enfin, ceux des uns et des autres se mélaient dans la rigole, d'où ils allaient au canal de Cédron;

1. En faisant l'inverse, de bas en haut, il s'exposait à se salir. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. C'est le plus éloigné; et, en étendant le bras, il pourrait se salir.

puis on les vendait aux jardiniers comme engrais; mais ce serait une prévarication des saintetés d'en user avant de les avoir rachetés (payés au trésor).

Il est écrit (ib. 19) : *Il fera l'aspersion sur lui*(l'autel), ni sur le rebord, ni sur les charbons, mais sur les parois. Selon les uns, les 7 aspersions auront lieu sur le côté nord ; selon d'autres, sur le côté sud. Le premier avis a été émis par R. Eliézer; le second, par les autres sages. Voici quelques indications mnémotechniques, dit R. Yossé (concernant l'ordre à suivre pour le cérémonial du culte) : tout ce qui sera pris de l'extérieur [1] pour être remis à l'intérieur sera pris du point le plus voisin de l'intérieur (à l'ouest de l'autel extérieur); ce qui sera enlevé de l'intérieur pour être placé au dehors[2] sera remis au point le plus proche de l'intérieur (sur ce même côté ouest). R. Jérémie dit au nom de R. Pedath : pour les charbons de l'encens quotidien et le luminaire occidental, on tire la déduction des charbons à employer le jour du Kippour (faisant connaître les règles à observer); et pour les deux récipients d'encens (à déposer sur l'autel extérieur), on l'apprend par analogie avec ce qui est prescrit pour les restes de sang (qu'il faut verser de ce même côté). Comme il est écrit (Lévit. IV,7) : *il versera tout le sang du taureau, etc.*, on y comprend celui du taureau sacrifié au jour du Kippour [3]. Pourquoi, dans cette extension, n'est-il pas question aussi du bouc de ce même jour? C'est que, dit R. Mena, même sans cette remarque, le mélange est obligatoire (et le sang de bouc inclus). En effet, on trouve un enseignèment où il est dit expressément : en raison du verset « il répandra tout le sang », on comprend par extension le sang du taureau offert le jour du Kippour, en y joignant celui du bouc pour verser le reliquat au fond de l'autel. Il est écrit aussi (ib. XVI, 20) : *lorsqu'il aura cessé de solliciter le pardon pour le sanctuaire*. Selon les uns, dès la cessation du service, le pardon est obtenu ; selon d'autres, c'est à l'inverse, après le pardon, qu'il cessait. Voici, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, sur quoi porte la discussion : d'après le premier avis, l'omission d'avoir versé le reste du sang s'opposera à la validité du cérémonial complet; d'après l'autre avis, cela ne forme pas un obstacle. R. Josué b. Lévi dit que la divergence porte sur l'interprétation; mais la présence des reliquats (non encore versés) ne constitue pas un obstacle. C'est aussi l'avis de R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi. En quoi consiste alors la différence de l'interprétation? Le voici : selon le premier, le verset précise qu'il faut quatre aspersions différentes (en 4 places); d'après le second, il suffit de les confondre en une seule aspersion. On a enseigné que R. Ismaël dit[4] : si le reste de sang du sacrifice expiatoire, qui n'influe pas sur le pardon, doit être versé au fondement de l'autel, à plus forte raison celui de l'holocauste, qui importe au pardon, devra y être versé. Non, dit R. Akiba, il y a deux distinctions : le premier ne provoque pas le

1. Soit le charbon pour l'encens. 2. Par ex. le sang du taureau, ou l'encens qui accompagne le samedi les pains de proposition. 3. B., *Zehahim*, 52[a]. 4. B., ibid.

pardon et ne peut pas y être apte, tandis que le second suscite le pardon et y est apte. Selon le premier avis, ce reste de sang n'influe pas sur le pardon aux jours ordinaires de l'année, mais il a cette même aptitude le Kippour. D'après le second, ce reste n'a jamais cette aptitude, même au jour de la fête du premier de l'an ou du Kippour. A quoi applique-t-on ce qui vient d'être dit qu'il ne suscite pas le pardon? On ne saurait mettre en doute l'obligation d'un tel précepte, puisque l'on est tenu de le verser au fondement; il faut donc dire que s'il ne s'agit pas du précepte, il est question de l'obstacle à la validité en cas d'omission. R. Sameï dit : un enseignement prouve que l'omission de ce reste peut devenir une cause d'obstacle, puisqu'il est dit[1] : Au cas où l'on a remis en haut ce qui doit être en bas, le pardon n'est pas obtenu, par déduction de l'opération inverse : car, si pour le sang devant être versé au bas et qui a été aspergé en haut, il est dit qu'il n'est pas agréé, parce qu'il n'arrive jamais d'en asperger en haut; il serait admissible qu'au cas inverse, du sang devant être versé en haut et qui l'a été au bas, l'agrément ait lieu, parce qu'il arrive parfois d'en verser au bas (le reliquat destiné au fondement). On peut invoquer, par contre, l'exemple des sacrifices expiatoires offerts à l'intérieur, dont une partie (le reste de sang) sera remis à l'extérieur (au fond de l'autel extérieur); et pourtant, s'ils sont offerts au dehors, ils ne sont pas agréés. A quoi, l'on répliqua ceci : les sacrifices expiatoires, devant être offerts à l'intérieur, ne sont pas agréés au cas où ils sont offerts au dehors, parce que l'opération faite pour eux sur cet autel intérieur n'est pas l'achèvement; tandis qu'il serait admissible que le sang devant être versé en haut serait agréé en cas de remise au bas, puisque l'achèvement de cet acte a lieu au moment où le sang est aspergé aux angles. Si cette dernière opération constitue l'achèvement, la remise du sang en bas (au lieu d'en haut) devrait être valable? C'est pourquoi il est écrit (ibid.) : « lui », pour indiquer que la place de ce sang est rigoureuse, que celui d'en haut ne peut pas être versé au bas. Dans quel sens est-il dit que l'autel intérieur ne constitue pas l'achèvement? En ce que cela ne suffit pas, dit R. Yossé b. R. Aboun, pour qu'il y ait lieu, dès cette aspersion, à verser le reste au fond ; il faut au préalable avoir aspergé la place entre les barres et les rideaux. En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ prouve qu'après toutes les aspersions, le versement du reliquat ne peut plus nuire à la validité (en cas d'omission), puisqu'il est dit[2] : s'il n'a pas été remis, cela n'empêche pas la valeur de l'offre. R. Borqi dit au contraire au nom de R. Yoḥanan : d'un autre enseignement, il résulte que l'omission du versement de ce reliquat de sang s'oppose à la validité ; car il est dit que le verset (Lévit. XVI, 33) *il fera expiation pour le saint sanctuaire* s'applique aux saints des saints ; puis les mots *et la tente d'assignation* se rapportent au parvis ; et l'*autel* c'est l'autel d'or ; enfin la conjonction dans « *et* il pardonnera » est applicable aux abords du portique. Or, par cette classe, on ne saurait entendre que le reliquat de sang à verser au dehors. R. Aboun b. Hiya

1. Ib., 52b. 2. Ib., V, 1, fin.

demanda : d'après celui qui dit que le reliquat de sang (en cas d'omission) s'oppose à la validité, est-ce aussi un obstacle de ne pas l'avoir versé à la place réglementaire (au fond ouest)? De plus, si l'on a remis ce reste la nuit, est-il non valable au point qu'il faille renouveler expressément le sacrifice à égorger pour en verser le sang, ou non? De même, les compagnons demandèrent si la pensée seule de le verser indûment (en retard, ou à une mauvaise place) est une cause anticipée de défectuosité? Enfin R. Juda demanda quelle est la règle si ce reliquat est perdu? Cette question n'est toutefois posée que si l'on a déjà commencé à en verser, et le reste fait défaut; mais si l'on n'a pas commencé, tous reconnaissent que le reliquat n'a pas d'importance, et l'on peut s'en passer [1].

On a enseigné [2] : l'usage profane de ce sang sacré constitue une prévarication interdite ; tel est l'avis de R. Méir et de R. Simon. Selon les autres sages, ce n'est pas une prévarication. Ceux-ci se fondent, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, sur ce qu'il est écrit (ib. XXII, 11) : *car c'est le sang qui expie pour l'âme;* il s'agit donc seulement d'obtenir l'expiation de l'âme (sans qu'il y ait prévarication). R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan tire la même déduction de ce qu'il est dit (ib. 14) : *tous ceux qui en mangeront seront passibles du retranchement;* la consommation seule entraîne une pénalité, non la jouissance. Entre ces deux interprétations, dit R. Zeira, il y a une différence au cas où ce sang ne peut plus être versé, s'il est figé : d'après la première explication, comme un tel sang ne peut plus susciter le pardon, il est susceptible de prévarication; d'après l'autre, puisque la pénalité grave du retranchement subsiste, il n'y a pas de prévarication. R. Aba vint dire pour R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, qu'il y a entre ces deux explications une différence au cas où le sang est figé [3], ou s'il a été consacré au culte (en ce dernier cas, il y a prévarication). R. Zeira se réjouit en entendant émettre cet avis, parce qu'il supposait que tout ce qui précède avait été dit pour réfuter l'opinon des autres sages (qui ne reconnaissent pas la prévarication). Non, lui fut-il répliqué, c'est contre leur adversaire R. Simon que cette énonciation a eu lieu. Selon R. Aba, fils de R. Ḥiya b. Aba, voici la réplique des autres sages à R. Simon (qui admet la prévarication) : même d'après toi qui attaches de la valeur à ce sang, s'il a été vendu un trésor sacré, le montant en est acquis au culte (et n'est plus sujet à la prévarication); il importe donc peu que ce soit l'objet lui-même, ou le montant (devant tous deux échapper à cette loi). Il est en opposition, à ce sujet, avec ce qu'a dit R. Éliézer : pour certains objets, il a été dit qu'il est interdit d'en tirer une jouissance, sans que l'on soit coupable à leur égard d'une prévarication; aussi, en cas de vente, le montant n'est pas acquis au trésor sacré; pour d'autres objets, qui sont dans les mêmes conditions d'interdit en principe, la vente entraînera l'acquit au trésor sacré. Ainsi [4], des cendres provenant de l'autel intérieur ou du chandelier, on

1. Les diverses questions posées ne sont pas résolues. 2. Tossefta au tr. *Zebahim*, ch. 6. 3. Tr. *Meila*, IV, 1. 4. Ibid., III, 4.

ne doit pas (en principe) tirer profit, sans qu'il y ait en ce cas une prévarication ; aussi, en cas de vente, le montant n'est pas acquis au trésor sacré ; pour le sang au contraire, qui est dans les mêmes conditions d'interdit relatif, la vente entraînera l'acquit au trésor (la règle de R. Aba n'est donc pas en vigueur ici).

7. Pour tout le cérémonial de l'office du Kippour, tel qu'il vient d'être énoncé dans la Mischnâ, si l'ordre présent n'a pas été strictement suivi, c'est comme si l'on n'avait rien fait. Si l'on a procédé à l'aspersion du sang de bouc avec celui du taureau, on devra reprendre du sang de bouc, après avoir versé celui du taureau, et faire une nouvelle aspersion dans l'ordre. Si, avant d'avoir achevé les opérations du sang à l'intérieur, on l'a versé au fond, il faut reprendre d'autre sang et recommencer les opérations à l'intérieur. Il en sera de même si cela arrive pour les opérations du sang dans le parvis, ainsi que pour celles de l'autel d'or, car chacune de ces séries constitue une expiation à part (à condition d'être achevée). Selon R. Eliézer et R. Simon, il suffit de commencer à l'endroit où l'on s'est arrêté (sans recommencer l'aspersion déjà faite).

On a enseigné que R. Juda dit[1] : il est vrai que l'ordre est rigoureux pour les travaux accomplis au saint des saints par le pontife, en costume blanc; mais, pour les autres opérations faites au dehors, en costume habituel orné d'or, ce qui se trouverait fait en dehors de l'ordre régulier est valable. Selon les autres sages, même pour les opérations à accomplir à l'extérieur, en costume ordinaire orné d'or, l'ordre des cérémonies doit être strict, sous peine de nullité. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que les deux avis sont fondés sur les explications différentes du même verset (Exode, XXX, 10) : *du sang des sacrifices expiatoires du Kippour, une fois l'an.* Par cette dernière expression, disent les sages, il est indiqué que la loi sera stricte (l'ordre rigoureux) pour toutes les opérations accomplies seulement une fois l'an (le Kippour, même à l'extérieur) ; selon R. Juda, ladite expression est seulement applicable à l'endroit (au saint des saints), où le pontife entre une seule fois l'an. R. Oschia dit au nom de R. Aphas : l'ordre n'est pas absolu pour la remise du sang entre les barres[2] ; mais, pour l'aspersion du rideau, il faut que le sang de bouc précède celui du taureau, sous peine de nullité. R. Éliézer dit : si l'on a versé du sang de taureau entre les barres ou sur les rideaux avant d'avoir égorgé le bouc (au lieu de l'égorger entre ces deux aspersions), ce qui a été fait en premier lieu[3] est valable. R. Yossé dit (à l'appui de cet avis) : si l'on avait fait l'aspersion du sang de taureau, que celui du bouc reste dans une coupe (en attendant l'ordre régulier d'égorger le bouc), et que les deux sangs ont été renversés, il faut nécessairement offrir

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Cf. ci-dessus, IV, 1, fin. 3. Avant la remise irrégulière du sang de bouc.

un autre taureau afin d'en recueillir le sang, puis égorger le bouc et en utiliser l'aspersion, pour que l'ensemble soit valable. Il importe donc peu que ce dernier égorgement ait eu lieu avant la remise du sang de taureau, ou après cette aspersion suivie de l'écoulement du reliquat, pour qu'il soit valable ; car si la Bible avait seulement prescrit de remettre le sang, le moment précis importerait peu (mais comme il y a tout l'ordre des aspersions et de l'égorgement du bouc, ce dernier devra avoir lieu seulement après l'aspersion du sang de taureau).

Les rabbins (ou le premier interlocuteur de la Mischnâ) disent qu'il y a trois opérations distinctes d'aspersions pour la validité et un nombre égal qui rend l'offrande impropre (chacune d'elles étant indépendante) ; selon R. Éliézer et R. Simon, il y en a 43 pour la validité[1], autant pour la nullité (chacune d'elles compte à part). De même, les sages disent que chaque série de sept aspersions compte ensemble pour l'expiation ; selon R. Éliézer et R. Simon, chacune des aspersions est comptée à part. R. Zeira dit au nom de R. Éléazar que R. Éliézer b. R. Simon se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XVI, 20): *lorsqu'il aura cessé de faire expiation*[2] *pour le sanctuaire ;* n'y eut-il qu'une seule remise, la loi considère l'opération comme achevée. R. Éléazar dit : si, après avoir fait une partie des aspersions, le sang a été renversé, il faut se procurer d'autre sang pour achever les aspersions ; puis la jonction étant faite entre le reliquat du premier sang et celui du second, le tout devra être versé au fond de l'autel, selon la règle. Or, ceci va sans dire, et il a fallu en parler pour le cas où il serait survenu un défaut de pensée (au moment de l'égorgement), rendant le sacrifice impropre (le reliquat du premier n'est pas devenu impropre par là, et on le versera à sa place régulière). Ce procédé est juste, dit R. Yossa ; car, si après avoir opéré une partie des aspersions le sang a été renversé, il faut se procurer d'autre sang pour achever ; et pourtant ce serait une prévarication de tirer parti des restes du premier (c'est qu'il a sa valeur propre, sans souci de la cause d'invalidité du second). R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé : on sait bien ainsi quelle est la règle lorsque le sang du premier égorgement provient d'une victime valable, et que le second est devenu impropre par une pensée le rendant défectueux (puisqu'alors le point de départ était correct) ; mais, en cas inverse, si le premier sacrifice égorgé est devenu défectueux, et le second est valable, quelle sera la règle ? On trouve bien, répond R. Yossé[3], qu'une cause de défaut l'emporte sur un motif de rejet (pour la pensée préalable de le conserver au delà du temps légal) ; mais la cause de défaut spéciale au premier ne saurait être reversible de fait sur le sacrifice du remplacement (son caractère de validité subsiste).

1. Les commentaires comptent le détail de ce chiffre. 2. Au singulier. 3. B., *Zebahim*, 29b.

CHAPITRE VI

1. Il est recommandable que les deux boucs à offrir le jour du kippour soient semblables par la couleur de la peau, la stature, la valeur, la simultanéité d'achat. Si, cependant, ils ne se ressemblent pas, ils sont valables, ainsi qu'au cas de l'achat de l'un en un jour et du second un autre jour. Si l'un deux meurt avant l'opération du tirage au sort, il faut compléter le couple, si le tirage a déjà eu lieu, on amènera deux nouveaux boucs, et l'on recommencera le tirage au sort comme en principe.

2. Il dira : Si celui qui a été désigné *à l'Eternel* est mort, celui qui sera de nouveau désigné comme tel devra le remplacer; si c'est le bouc destiné à Azazel qui est mort, son remplaçant ira à sa place, en étant ainsi désigné. Le second restant du premier couple retournera au pacage, jusqu'à ce qu'il lui arrive un défaut qui permette de le vendre; le montant pourra servir à une offrande volontaire (privée), car un sacrifice public d'expiation n'a pas besoin d'être mis dans un enclos jusqu'à sa mort. Selon R. Juda, il faut laisser mourir ce bouc (sans pouvoir rien en tirer). R. Judas dit encore[1] : si le sang du bouc sacrifié a été renversé (la cérémonie étant incomplète), le bouc destiné à être expédié au loin devra périr (avant que l'on ait recours à un autre couple); ou si le bouc d'Azazel est mort subitement (avant l'aspersion du sang du premier), le sang devra être jeté (et il faut aussi un nouveau couple).

Par l'expression « boucs » (au pluriel), on sait déjà qu'il y a un minimum de plusieurs, soit deux[2]; et, malgré ce terme, on emploie aussi le mot deux, pour ajouter un fait nouveau, qu'ils devront se ressembler. De même, pour les « agneaux » (des sacrifices quotidiens), le pluriel indique déjà qu'il sagit au moins de deux, et le terme explétif « deux » a pour but d'aviser que ces deux agneaux devront se ressembler. De même aussi pour les « oiseaux » (offerts en expiation par le lépreux, Lévit. XIV, 4), le pluriel indique déjà qu'il s'agit de deux; et, par le terme explétif « deux », on sait que ces deux oiseaux devront se ressembler. La même déduction encore[3] est applicable aux « trompettes » du temple (Nombres, X, 4). Mais, objecta R. Ḥagaï en présence de R. Yossé, puisqu'il est écrit (Lévit. XIX, 17) : *les deux hommes qui ont une querelle se lèveront devant Dieu*, on semble aussi devoir conclure que le mot « hommes » (au pluriel) indique le minimum de deux, et que l'explétif « deux » implique la ressemblance de ces deux hommes; cependant il est dit (Exode, XXIII, 6) : *tu ne feras pas pencher la justice partialement contre l'étranger, ou un orphelin*; si donc il faut qu'ils soient égaux, ne trouvera-t-on jamais un étranger plai-

1. Jér., *Scheqalim*, I, 4 (f. 46b). 2. Jér., *Synhédrin*, III, 10 (f. 23a); *Schebouóth*, IV, 1 (f. 35b). 3. Siffri à *Nombres*, ch. 72.

dant contre un non-étranger, ou un orphelin contre celui qui ne l'est pas, ou une veuve contre une femme? L'expression « deux » sert en ce cas de base à un raisonnement par analogie : de ce qu'ici on emploio le mot « deux », ainsi qu'ailleurs (Nombres, XI, 26), on conclut qu'aux deux cas il s'agira d'hommes seulement, non de femmes ni d'enfants. On tire de là l'enseignement que la femme ne servira pas en témoignage, et à plus forte raison elle ne jugera pas. C'est ainsi que R. Yossé b R. Aboun, ou R. Houna au nom de R Joseph, dit : Comme il est écrit, d'une part (Deutéron., XVII, 6) : *sur l'avis de deux témoins*, et d'autre part (Nombres, XI, 26) : *deux hommes restèrent au camp*; comme dans ce dernier cas il s'agit exclusivement d'hommes, de même au premier cas il s'agit des hommes seuls, ni des femmes, ni des enfants. Quant au verset précité, « les deux hommes se lèveront etc. », il a pour but de nous apprendre[1] que l'égalité consistera en ceci : l'un ne sera pas debout et l'autre assis, ni l'un réduit au silence tandis que l'autre pourra parler, ni l'un pouvant exposer son affaire au long et l'autre tenu d'abréger ; le juge ne fera pas bon accueil à l'un et un visage sévère à l'autre, ou faisant tenir debout l'un et asseoir l'autre. Au nom de R. Ismaël on a ajouté : on engagera le plaidant à être vêtu comme son adversaire, afin que, d'apparence même, ils soient semblables. J'ai appris, dit R. Juda, que si le juge les veut faire asseoir tous deux, il le peut; mais il est défendu de faire tenir l'un debout et l'autre assis, d'accorder la parole longuement à l'un, non à l'autre, etc. R. Aba dit au nom de R. Houna : les témoins devront être debout en faisant leur attestation; les accusés le seront aussi, selon R. Jérémie au nom de R. Abahou, pendant que les attestations seront prononcées.

Si les deux boucs sont semblables par le prix d'achat[2], sans l'être par la valeur, ils ne sont pas offerts selon la prescription; mais au cas inverse, s'ils sont égaux en valeur sans avoir été achetés au même prix, ce sera une présentation faite selon la prescription[3]. Qu'est-ce qui est préférable, la valeur réelle (intrinsèque), ou celle d'apparence ? R. Jérémie pense devoir répondre à cette question en rappelant ce qui suit : pour l'offre de l'*omer* (premier épi de blé présenté au Temple lors de la Pentecôte), à défaut de blé vert sur pied, si l'on a le choix entre du frais déjà coupé et du sec sur pied, le premier sera préférable; de même ici, si l'on doit choisir entre celui qui a de la valeur intrinsèque et celui qui en a seulement l'apparence, on donnera la préférence au premier. — L'avis de la Mischnâ (en cas de mort d'un bouc) doit être rectifié[4] en ces termes : on amènera deux boucs, pour lesquels on commencera l'opération du tirage au sort, en disant : celui que le sort a désigné *à l'Éternel* subsistera comme tel à la place du décédé (étant supposé que le bouc d'abord désigné à l'Éternel est mort). Si celui d'Azazel est mort, lequel des deux boucs (du premier ou du 2e groupe) sera pris de préférence pour le sacrifice? Selon

1. B., *Schebouóth*, 30a. 2. Si, par les hasards de la vente, on les a laissés tous deux au même prix. 3. L'égalité de valeur l'emporte. 4. L'hypothèse, de savoir lequel est mort, est inadmissible.

Rab, on prendra celui du nouveau groupe ; selon R. Yoḥanan, on prendra celui qui reste du premier. Ce dernier, dit R. Zeira, se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XVI, 9) : *il le constituera comme sacrifice expiatoire* ; cette expression explétive indique qu'en un tel cas douteux, le premier sera choisi. R. Ila dit : R. Yoḥanan conclut des termes de ce verset qu'en cas de suspension (de doute sur le choix à faire), le premier bouc ne sera pas repoussé et servira. C'est ainsi que R. Yôna a dit au nom de R. Zeira : par l'expression « il le constituera en sacrifice expiatoire », il est entendu qu'au bouc mis en suspens (par le décès de l'autre) on adjoindra celui d'un autre couple (maintenant le premier pour le service du culte). Selon R. Yoḥanan (qui se prononce pour le maintien), au cas où le second du second groupe est mort, le second du premier pourra-t-il être repoussé (n'ayant même plus de compagnon du second groupe) ? Oui, dit R. Aba b. Hiya venant répondre au nom de R. Yoḥanan, car si le second du second groupe est mort, après que le même est déjà mort dans le premier groupe, le premier sera d'autant plus repoussé qu'il l'a été deux fois ; et, à plus forte raison sera-ce ainsi, selon Rab, qui dit déjà, en cas d'un seul bouc mort, de donner la préférence au second du second groupe. — [1].

« Selon R. Juda, dit la Mischnâ, le bouc sans emploi devra périr » (être abandonné sans profit). Mais, fut-il objecté contre R. Juda, se peut-il que dès le principe on opère le tirage au sort, en destinant l'animal à la mort ? Certes, dit R. Aboun, puisque l'on trouve également que, dans un cas analogue, R. Eliézer prescrit aussi [2] de laisser périr la victime délaissée. En effet, dit R. Mena, l'objection opposée ici à R. Juda peut aussi bien s'adresser à la Mischnâ [3] qui dit : le petit de la victime destinée à un sacrifice expiatoire et l'égorgement de la victime même, dont le propriétaire est mort après cette destination, devront périr, bien que l'on ne puisse pas, dès la première heure, destiner l'animal à la mort (ici pourtant c'est admis).

2. Le pontife arrivait alors auprès du bouc devant être envoyé à Azazel ; il lui imposait les deux mains et récitait la confession, en ces termes : « O Éternel, ton peuple et la maison d'Israël a commis des crimes et des fautes, il a péché devant toi ; ô Éternel, pardonne-lui etc. »

Bar-Kappara a enseigné : le pontife faisait la confession des péchés sans désignation (sans les mots : « ton peuple Israël »), afin de ne pas rappeler le côté désavantageux d'Israël. — *Il sera présenté vivant*, est-il dit de ce bouc (Lévit. XVI, 10), pour indiquer qu'après ce moment il sera mené à la mort. Jusqu'à quel moment devra-t-il rester en vie ? Jusqu'à ce qu'« il ait cessé de faire expiation pour le sanctuaire » (ib. 20) ; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Simon, c'est jusqu'à la confession. Selon R. Juda, cette dernière (omise) serait un obtacle à la validité de l'office ; selon R. Simon, elle ne l'est pas [4],

1. Suit une argumentation reproduite de ci-dessus, V, 5 (4). 2. *Temoura*, III, 1. 3. Ib., IV, 1. 4. Jér., *Schebouóth*, I, 10 (f. 33c).

entre ces deux avis, il y a cette différence pratique : s'il a été renvoyé sans la confession du pontife, il faudrait, selon R. Juda, amener un nouveau bouc à cet effet; selon R. Simon, ce n'est pas nécessaire. La même divergence d'avis a lieu pour le taureau égorgé sans la confession préalable. Si après la confession et l'égorgement le sang a été renversé, il faut nécessairement se procurer pour les aspersions, du nouveau sang, en égorgeant un autre taureau; faut-il alors, selon R. Juda, renouveler la confession sur cette seconde victime, ou le devoir a-t-il été suffisamment rempli la première fois ? De même, pour le bouc à expédier (qui serait mort après l'achèvement des cérémonies d'intérieur, sauf la confession), faut-il renouveler le tirage au sort à cet effet, ou suffit-il de prendre le premier bouc venu ? (deux questions non résolues).

3. Il le livrait à l'homme chargé de le mener. Tout homme (même simple israélite) est apte pour le mener; seulement les pontifes ont introduit la règle de ne pas en charger un simple israélite. R. Yossé raconte qu'il arriva à un simple israélite nommé Arsela, de Cippori, de conduire ce bouc au loin.

Il est écrit (ib. 21): *Il l'expédiera par un homme*, soit par n'importe quel israélite ; le mot suivant (du verset) signifie : préparé, disposé, fût-ce un samedi, et l'homme fût-il même impur [1]. Est-ce que les sens de « préparé » et « disposé » ne reviennent pas au même? On veut seulement dire qu'il ne faut pas l'expédier par deux personnes Si pourtant l'expédition a été faite par deux personnes, auront-elles toutes deux des vêtements impurs à ce contact (ou sera-ce le premier seul, qui en a été chargé)? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit [2] : « *Celui qui l'envoie* devra laver ses vêtements etc. ; » ce sera donc le premier seulement, non celui qui enverra un autre expéditeur. Il en résulte que si le bouc a été envoyé par deux hommes, les vêtements ne deviendront pas impurs pour le second compagnon. Si le bouc s'est enfui vers le rocher où il devra périr, le conducteur aura des vêtements impurs pour le trajet de l'aller; mais si au retour (après avoir été précipité), le bouc s'est échappé et le conducteur a dû le reprendre, celui-ci n'aura pas de vêtements impurs pour ce dernier fait.

On demanda à R. Eliézer ce qu'il y avait à faire lorsque le messager, chargé d'expédier le bouc à Azazel, tombait malade [3]? Il répondit (évasivement) : soyez en paix et ne vous inquiétez pas. Mais si le bouc devient malade et ne peut avancer, faut-il le porter? Le messager sera assez fort, répondit le Rabbi (toujours évasif), pour vous porter et moi avec vous. Si, après l'avoir poussé dans le précipice, le bouc ne meurt pas, qu'y a-t-il à faire? Il aura la destinée des ennemis du ciel, dit-il. Ce n'est pas que R. Eliézer usait d'échappatoires par ignorance d'une réponse précise à donner ; mais il ne voulait pas affirmer une règle qu'il n'avait pas entendu énoncer par un maître. Selon

1. B., *Kerithôth*, 14a. 2. Torath Cohanim sur *Lévit.*, XVI, § 5. 3. Peut-on l'envoyer par un autre?

les autres sages, si le messager tombait malade, on se servait d'un autre pour expédier le bouc; si ce dernier était malade, on le menait à dos d'âne; enfin, s'il n'était pas mort après avoir été lancé au précipice, on descendait le tuer.

Pendant tout le pontificat de Simon le juste[1], avant d'atteindre la moitié du roc, le bouc était brisé en plusieurs morceaux; depuis la mort de Simon, le bouc s'échappait au désert, dont les habitants le dévoraient. Pendant tout le règne de ce pontife, le sort amenait dans sa main droite le lot du sacrifice destiné à Dieu (offert au Temple); depuis sa mort, les lots variaient, tantôt à droite, tantôt à gauche. Pendant toute sa vie, la lampe occidentale[2] n'a pas cessé de brûler; depuis sa mort, tantôt elle brûlait, tantôt elle s'éteignait. Aussi longtemps qu'il vécut, la langue de laine rouge suspendue à la tête du bouc blanchit (en signe de pardon); depuis sa mort, tantôt elle blanchit, tantôt elle rougit. Durant toute sa vie, le bois une fois dressé sur l'autel, la flamme se développait seule, et après y avoir mis 2 fortes bûches le matin, il n'était plus nécessaire de rien ajouter; depuis sa mort, au contraire, cette flamme diminuait souvent, et pour l'aviver il fallait sans cesse y ajouter du bois, toute la journée. Pendant toute sa vie, une telle bénédiction semblait répandue sur les 2 pains de proposition et sur celui de la présentation (à la Pentecôte), que chaque cohen en mangeait presque la valeur d'une olive, et qu'avec cela chacun était rassasié, d'autres même en laissaient encore; mais, depuis sa mort, c'est à peine s'il en revenait à chacun l'équivalent d'un grain de fève, de sorte que les cohanim convenables n'y touchaient pas, et les gourmands seuls (n'hésitant pas à prendre des miettes) tiraient leur part. Aussi, comme il est arrivé à un cohen de Cippori de prendre sa part et celle d'un compagnon, on l'a désormais appelé : Ben-Haafôn (le fils de la fève). C'est de lui qu'a dit le psalmiste (LXXI, 4) : *mon Dieu, délivre-moi de la main du méchant, de la main du pervers et de l'oppresseur* (du ravisseur, du glouton).

On a enseigné : 40 ans avant la destruction du Temple, la lampe occidentale était déjà éteinte, la langue rouge suspendue le Kippour ne blanchissait plus, et le sort portant l'indication du sacrifice destiné à Dieu se présentait à la main gauche; le soir, on fermait les portes du Temple, et le matin on les trouvait ouvertes (en signe de ruine). O sanctuaire, s'écria R. Yoḥanan b. Zaccaï, pourquoi nous effraies-tu? Nous savons bien que tu finiras par être renversé, puisqu'il est dit (Zacharie, XI, 1) : *Liban, ouvre tes portes, et le feu consumera tes cèdres*. Pendant 40 ans[3], Simon le juste a occupé le pontificat en Israël; la dernière année de sa vie, il annonça sa mort. Par qui te remplacerons-nous, demandèrent les compagnons? Par mon fils Neḥonia (Onias III), dit-il, qui est devant vous. On le nomma donc. Mais, comme son frère Simon était jaloux de n'avoir pas été nommé, il le revêtit (par fraude) d'une brassière

1. Tossefta à *Sôta*, ch. 13; Derenbourg, *Essai*, etc., p. 47. 2. Toujours entretenue et servant à allumer les autres lampes. 3. B., *Menahôth*, 109b.

(ou genouillères, ἀγκάλη), et lui ceignit les reins d'une étoffe frangée (au lieu de la ceinture pontificale), puis il alla dire de lui : voyez, d'après sa tenue, quel singulier vœu il a fait à son épouse, de s'habiller de vêtements féminins lors de sa nomination à la prêtrise. Pendant qu'on examinait la véracité de son assertion, Onias s'enfuit par le Mont royal vers Alexandrie (pour échapper à la confusion) et fit élever dans cette ville un autel à Dieu. A lui s'applique ce verset (Isaïe, XIX, 19) : *en ce jour, il y aura un autel à l'Éternel au milieu de l'Egypte*. Une telle fin (hétérodoxe) était pour ainsi dire fatale ; car, s'il est arrivé qu'un homme, après avoir dû fuir la suprématie, l'a reconquise finalement, il en sera à plus forte raison de même de celui qui, après avoir momentanément occupé le pouvoir, en est dessaisi [1]. Telle est, dit-on, la version adoptée par R. Méir. Selon R. Juda, au contraire, Simon fut nommé au pontificat [2], et son frère Neḥonia, jaloux de lui, commit à son égard tous les faits précités. Or, si quelqu'un n'ayant jamais eu le pouvoir poussa Israël vers un autel étranger [3], il en sera à plus forte raison de même de celui qui en a été repoussé.

4. On a construit à cet effet un pont spécial, pour échapper aux obsessions des Babyloniens [4], qui venaient tirer les poils du bouc, le harcelant pour hâter son départ, en lui disant : va donc, sors emporter nos péchés. Les plus importants personnages de Jérusalem l'accompagnaient jusqu'à la 1re tente. Or, on dressait dix tentes depuis Jérusalem jusqu'à Çouq [5], soit une distance de 90 *ris*, à raison de 7 1/2 par mille (ou en total 12 milles).

(5). A chaque station, on offrait au messager de la nourriture et de l'eau ; et on l'accompagnait d'un arrêt à l'autre, sauf au dernier ; on ne poussait pas jusqu'à la dernière limite de Çouq, se contentant de s'arrêter de loin pour voir ce qui allait se passer.

Selon les uns, on cachait le corps même du bouc (pour le soustraire) ; selon une autre version, on avait établi [6] un passage surélevé (pour faciliter la sortie). R. Hiya b. Joseph ajoute que les Alexandrins [7] disaient : jusqu'à quand laisserez-vous suspendue au milieu de nous la personnification de nos fautes (pour le harceler) ? — « Les notables l'accompagnaient » est-il dit. On a enseigné [8] : Les 10 tentes étaient échelonnées sur un espace de 12 milles ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, l'espace était seulement de 10 milles. R. Yossé ne lui en attribue que 5, et toutes ces tentes étaient jointes par le symbole de l'*eroub*. Ainsi, dit-il, mon fils Eliézer me demanda l'autorisation de parcourir un espace de 2 milles de chaque tente, par suite de l'eroub (soit un total de 4 milles de séparation réelle entre deux stations). A

1. Littér. : qui y est entré et en est sorti (s'y adonne). 2. Derenbourg, ib., p. 49, n. 3. Enclin à l'idolâtrie. 4. Terme désignant la populace. 5. Neubauer, ib., p. 54. 6. Jér., *Schequalim*, IV, 3 (f. 48a). 7. Autre désignation de la populace. 8. Tossefta à ce tr., ch. 3.

chacune d'elles on offrait au messager à manger et à boire (sans qu'il en eût besoin), pour lui donner des forces et l'encourager ; car le mauvais penchant désire toujours le plus ce qui lui est interdit[1]. Ainsi, R. Mena alla, un jour de Kippour, rendre visite à R. Hagaï, qui était malade, et lui dit qu'il avait soif. Tu peux boire, dit R. Mena; puis, il le quitta. Au bout d'une heure, il revint et lui demanda s'il avait satisfait sa soif. Du moment où tu m'as permis de boire, dit R. Ḥagaï, la soif m'a quitté. R. Ḥiya b. Aba raconte le fait suivant : comme un homme passait un jour de Kippour sur la place publique avec sa fille, elle dit à son père avoir très soif. Attends un peu, lui répondit-il. A la suite d'une nouvelle demande, suivie de la même réponse, elle mourut (preuve qu'il eût mieux valu le lui permettre, et elle s'en serait peut-être passée). Aussi, lorsque la prière de *Moussaph* était achevée en ce jour à la synagogue, R. Aḥa disait au public : mes frères, que ceux qui ont des enfants chez eux rentrent leur donner à manger, pour éviter tout danger.

5. Que faisait le messager? (Qu'y avait-il à voir?) Il partageait en deux parts une langue de laine écarlate, dont la moitié était attachée au roc et l'autre moitié aux cornes du bouc; puis il le poussait en arrière dans le précipice, d'où l'animal tombait, en roulant, et avant d'être parvenu à mi-chemin du fond, il était mis en pièces. Le messager allait alors s'asseoir sous la première tente voisine, jusqu'à la nuit. A partir de quel moment ses vêtements étaient-ils impurs? Dès qu'il avait quitté l'enceinte de Jérusalem; selon R. Simon, depuis le moment où il avait lancé le bouc dans le précipice. — [2].

6. Après livraison du bouc d'Azazel, le pontife se rendait auprès du taureau et du bouc qui doivent être brulés; il les écorchait, enlevait les entrailles, les plaçait dans un bassin, les faisait fumer sur l'autel, puis on suspendait les victimes sur des tiges de bois pour les porter de là au lieu de combustion. A partir de quel moment les vêtements de ces derniers servants devenaient-ils impurs? Dès qu'ils quittaient l'enceinte du portique; selon R. Simon, lorsque la majeure partie est enveloppée de flammes.

Selon une version, dès l'expédition du bouc d'Azazel, le pontife se rendait auprès du taureau et du bouc, accomplir le cérémonial; selon une autre version, il devait à ce moment lire la section biblique relatant le service officiel du Kippour. R. Ḥanania invoque en faveur de la première version, qui est celle de la Mischnâ, les versets suivants (Lévit. XVI, 27): *celui qui a conduit le bouc à Azazel devra laver ses vêtements;* puis, aussitôt après (28) : *le taureau d'expiation et le bouc d'expiation... seront portés au dehors et brûlés.* Ceci ne prouve rien, dit R. Mena, et la seconde version peut également être admissible, sans prendre l'ordre biblique à la lettre. Ainsi, il arrive

1. Jér., *Nedarim*, IX, 1 (f. 41b). 2. La Guemara sur ce § est reproduite du tr. *Sabbat*, IX, 3, traduite t. IV, p. 122.

que lorsque quelqu'un est en voyage et doit se rendre de Tibériade à Cippori, quoiqu'il soit encore dans la première localité, on dit de lui qu'il se trouve déjà à Cippori. R. Zeriqan dit que R. Zeira demanda : Lorsque les taureaux et les boucs qui doivent être brûlés au dehors sont devenus impurs, est-ce que la combustion est admise à titre de précepte[1] ? Cette question n'a sa raison d'être que lorsque ces sacrifices sont devenus impurs avant l'aspersion du sang (avant l'instant de les emporter au dehors) ; mais si l'impureté est survenue après l'aspersion, on leur appliquera le commandement biblique « en son temps », et la combustion aura lieu dès lors sans obstacle, fût-ce un samedi et fussent-ils impurs. Toutefois, répliqua R. Yossé, ceci ne prouve rien pour la présente question au sujet de ce qu'il y a à brûler, car la déduction à tirer du terme « en son temps » n'est applicable qu'aux cérémonies dont le moment est limité. Quoi ! s'écria R. Mena, mon maître R. Yossé ne s'est-il pas retenu d'opposer une telle objection, lorsqu'il s'agit d'offrandes à époque déterminée? Je maintiens l'observation, dit R. Yossé, pour le taureau qu'offre le cohen préposé à la guerre, ou pour le sacrifice expiatoire du péché d'ignorance d'une assemblée (en ces cas, il n'y a pas de limite de temps).

R. Zeriqan dit encore à R. Yossé : R. Aboun b. Ḥiya dit que R. Eliézer a demandé : si du taureau, ou du bouc, devant être brûlés[2], la majeure partie du membre qui constitue la plus forte part de l'ensemble se trouve sortie, tiendra-t-on compte de ce déplacement pour déclarer le tout devenu impropre et bon à brûler, ou non? Or, on vient de déclarer que tout dépend de la majorité, et il va sans dire qu'en un tel cas de sortie complète par ce membre, on se réglera d'après celui-ci; mais il s'agit de savoir quelle est la règle si les membres sont sortis un à un, et qu'en dernier lieu la majeure partie d'un membre sorti a constitué la majorité du total. R. Ḥiya b. Aba dit que R. Eleazar demanda : si l'on a porté hors du portique des membres du taureau ou du bouc, destinés à être brûlés, et qu'ensuite on les a rapportés, est-ce que les vêtements de ce porteur sont impurs, ou non? Il est évident qu'au retour les vêtements ne deviennent pas impurs; il s'agit seulement de savoir s'ils le deviennent en raison du commencement de sortie? Cette question est inutile, observa R. Aba, puisque la Mischnâ dit[3] : on portait la victime sur des barres; les premiers allaient hors du portique, les derniers n'en sortaient pas; aussi, les premiers avaient des vêtements devenus impurs, non les derniers, à moins d'être tous sortis, auquel cas tous deviennent impurs (à plus forte raison ce n'est pas une sortie, et n'entraîne pas l'impureté, en cas de retour?) Là c'est différent, répond R. Judan, père de R. Matnia, comme il est écrit (*ibid.*) : *il portera le taureau au dehors*, il faut, pour l'impureté, que la même personne soit restée dehors (non en cas de retour). R. Jérémie dit que R. Eliézer demanda : si le taureau ou le bouc qui doivent être brûlés au dehors ont été emportés avant le moment prescrit à cet effet, sont-ils déclarés impropres à ce service, ou cela

1. Comme tel, les brûlera-t-on au dehors, ou — comme sacrifices impropres — les brûlera-t-on dans le portique? 2. Tr. *Zebahim*, XII, 5. 3. Ibid., § 6.

ne fait-il rien, en raison de l'obligation du transport final? Cette question est seulement nécessaire, selon R. Simon b. Lakisch, non d'après R. Yoḥanan (qui, évidemment, ne les déclare pas impropres). C'est qu'il y a entre eux, la discussion suivante[1] : si l'on égorge à l'intérieur du Temple le sacrifice d'action de grâce, tandis que l'on a hors de l'enceinte les pains qui doivent l'accompagner, le pain n'est pas déclaré sacré; selon R. Yoḥanan, il faudrait que ces pains soient placés hors de l'enceinte de Jérusalem pour ne pas être admis comme sacrés (après la déclaration verbale) ; selon R. Simon b. Lakisch, on entend par enceinte celle du portique du temple. Or, ce dernier est conforme à l'avis qu'il a exprimé ailleurs, puisque R. Amé a dit en son nom[2]: Si de la chair de sacrifices pacifiques (saintetés peu graves) a été portée au dehors, puis rentrée (avant l'aspersion du sang), ces membres seront déclarés impropres en raison de leur transport au dehors, et l'aspersion faite plus tard ne suffira plus pour les valider (tandis que, selon R. Yoḥanan, qui étend la limite jusqu'au mur de la ville, il n'y a pas d'invalidité en ce cas). Il se peut, réplique R. Yossé, que, même selon R. Yoḥanan, il soit nécessaire de poser la question si les membres à brûler, une fois portés au dehors, sont déclarés impropres; car, s'il est vrai que toute l'enceinte jérusalémite suffit comme limite aux saintetés inférieures (comme les pains d'action de grâce), elle ne suffit pas aux saintetés de premier ordre (qu'il est question ici de brûler) ; hors de l'enceinte jérusalémite, il n'y a plus de limite ni pour les saintetés supérieures ni pour les inférieures (Il y a donc lieu, même selon R. Yoḥanan, de poser la question faite par R. Éliézer). Non, dit R. Ména à R. Yossé, il n'y a pas de limite absolue (restreinte au portique) pour ces saintetés (et cela va sans dire, selon R. Yoḥanan, que la sortie ne les rend pas impropres). R. Éléazar demanda encore : est-ce que le taureau et le bouc devant être brûlés rendent impur ce qu'ils touchent, si même il n'y a pas eu d'appropriation par l'eau (facilitant la contagion), et sans avoir touché aucune impureté, en raison de ce que plus tard (à la combustion) une impureté plus grave leur sera inhérente? S'il en était ainsi, objecta Samuel de Cappadoce (que d'avance on tient compte de cette impureté future), on devrait considérer comme impures leurs entrailles (pourtant on les fait fumer sur l'autel) ; et ce n'est pas à dire que la question est posée au cas où, dès l'égorgement, les entrailles ont été placées à part (à l'abri de cette chair qui sera impure), puisqu'il en sera de même en cas de non séparation, comme il a été enseigné: l'eau de lustration (qui rend impur celui qui en use) ne donne pas une impureté telle, que celle-ci rejaillisse encore sur un autre objet. R. Jérémie fit l'objection suivante[3] : comment peut-on faire valoir que les dites chairs à brûler n'ont pas en réalité d'impureté propre, puisqu'une charogne d'oiseau pur rend impurs les comestibles qu'elle touche, même sans appropriation par l'eau, ni par le contact d'aucune impureté, en

1. Tr. *Menahôth*, VIII, 3. 2. B., *Pesahim*, 89[b]. 3. B., *Houllin*, 121[a]. Cf. Mischnâ, tr. *Taharôth*, I, 1.

raison de l'impureté grave qui l'affectera finalement? (En quoi donc le cas des chairs à brûler du taureau et du bouc diffère-t-il ?) C'est que, répond R. Yossé, pour la charogne d'oiseau pur, il n'y pas une limite d'espace, comme elle est assignée pour les dites chairs à brûler. Mais, objecta R. Ména, on peut invoquer aussi qu'il y a une limite pour la charogne d'oiseau, c'est l'homme qui l'aurait mangée ; la preuve qu'il en est ainsi, c'est qu'en amenant un chien, revêtu d'habits, à qui l'on ferait manger de la charogne d'oiseau pur, il en résulterait certes que ses habits seraient impurs avant l'arrivée du manger au gosier (le fait seul du manger constitue la limite). R. Éliézer du midi remarque qu'il y a cependant une différence entre les dites chairs à brûler et la charogne d'oiseau pur: pour cette dernière, il n'y a pas de limite locale (et partout, dès que l'on en mange, les habits deviennent impurs) ; tandis que, pour les dites chairs, l'impureté naît hors de l'enceinte jérusalémite.

R. Eléazar dit : si l'on a égorgé le taureau et le bouc à brûler, en ayant la pensée de verser seulement le sang au lendemain, c'est un sacrifice rejeté (par la pensée défectueuse), ainsi qu'au cas où l'on s'est proposé de brûler les entrailles le lendemain ; mais il n'est pas rejeté si l'on avait le projet de brûler seulement les chairs le lendemain[1], car il n'y a là de pensée défectueuse, ni pour la consommation de l'homme, ni pour celle de l'autel. R. Saméi demanda : si les entrailles ont été perdues (et non fumées sur l'autel), peut-on asperger le sang eu égard à ce que la chair subsiste (et sera brûlée) ? Il a posé cette question, parce qu'il n'a pas connu l'opinion de R. Eliézer, disant : le rejet par la pensée de la combustion des chairs remise au lendemain n'est pas un obstacle, parce qu'il ne s'oppose ni à la consommation de l'homme, ni à celle de l'autel (ceci est une preuve que la combustion des chairs importe peu, et ne peut pas justifier l'aspersion du sang). R. Zaccaï a enseigné : si un simple israélite accomplit cette combustion des chairs, ses habits seront impurs, et cela va sans dire ; il s'agit seulement de savoir s'ils restent purs lorsqu'il a brûlé ces chairs la nuit? Oui, par raisonnement *a fortiori* ; puisque la combustion des entrailles, qui ne peut pas être faite par un étranger, peut pourtant avoir lieu la nuit ; à plus forte raison est-il permis de brûler la nuit lesdites chairs, opération pouvant être faite par un étranger (et puisqu'elle est régulière, les habits deviennent impurs à toute heure). Comme il est dit : « celui qui les brûlera sera impur » (ib, 28), ce ne sera ni celui qui met le feu, ni celui qui range le bois ; on nomme donc « celui qui brûle » l'homme qui tisonne, qui contribue à la combustion. Ceci prouve, dit R. Yossé, que celui qui concourt pendant la combustion aura des vêtements impurs. R. Amé dit au nom de R. Eliézer : il suffit de retourner sur le feu un morceau de chair de la grandeur d'une olive, pour que les vêtements deviennent impurs ; cela va sans dire, et il s'agit seulement de savoir si l'impureté naît aussi au cas où le cohen, placé encore à l'intérieur de l'enceinte, est armé d'une tige avec laquelle il retourne au dehors ce morceau de chair sur le feu? On peut répondre à cette question

1. B., *Zebahim*, 104b.

par ceci : de l'expression biblique, « il l'emportera au dehors et brûlera » (ib. 27), on conclut que parce que l'action d'emporter est complète *au dehors*, de même la combustion ne rend impur qu'au dehors. Hiskia a enseigné là-bas (à Babylone) : par l'expression biblique « il sera impur jusqu'au soir » (dite de celui qui brûle la vache rousse, Nombres, XIX, 8), on englobe aussi dans cette impureté celui qui concourt à cette combustion; de même ici, pour lesdites chairs, on a demandé si un tel individu est impliqué dans l'impureté de ce genre.

7. A l'arrivée du bouc au désert, on l'annonçait au pontife; pour faire connaître l'arrivée du bouc à destination, on avait placé des sentinelles, διάδοχοι, qui agitaient des étoffes, afin d'annoncer l'arrivée. Selon R. Juda, on pouvait le savoir par la supputation du temps représentant le trajet de trois milles, puisque de Jérusalem à Beth-Horon il y avait un mille (soit ensemble 3 milles), pour l'arrivée du bouc au désert. R. Ismaël dit : il y avait un bien meilleur signe encore, une langue d'écarlate était attachée à la porte du sanctuaire, et dès que le bouc était parvenu au désert, cette langue de laine blanchissait, selon ces mots (Isaïe, I, 18): Quand même vos péchés seraient comme le cramoisi, ils blanchiront comme la neige.

On nomme דירכא celui qui est placé vis-à-vis, en sentinelle (selon le terme analogue d'Ezéchiel, XXVI, 9).

CHAPITRE VII

1. Le pontife passait ensuite à la lecture de la section biblique concernant le Kippour; s'il voulait revêtir à cet effet son costume de lin fin, il le pouvait; si non, il se couvrait de son manteau (stola) blanc. Le servant de la synagogue prenait le rouleau, le remettait au président de l'assemblée, qui le passait au vice-président, lequel le donnait au pontife. Celui-ci debout le recevait, lisait deux sections du Lévitique (XVI entier et XXIII, 27-32); puis il roulait le livre de la loi (le refermait), le mettait dans son sein, en disant: Bien plus que je ne vous ai lu se trouve écrit là. Enfin, il récitait verbalement un autre passage du Pentateuque (Nombres, XXIX, 7-11), à la suite de quoi il récitait huit bénédictions, se terminant par les formules « sur la loi, le culte, l'action de grâce, le pardon des péchés, le sanctuaire, Israël, les pontifes, le reste de la prière ». Celui qui voyait le pontife procéder à ces lectures ne pouvait pas assister à la combustion des chairs du taureau et du bouc à brûler; ou s'il voyait cette dernière opération, il n'assistait pas à la lecture. Ce n'est pas que c'était interdit; mais il y avait une grande distance entre les emplacements où chacune de ces cérémonies avait lieu simultanément.

D'où sait-on que c'est un devoir de lire en ce jour la section relative au Kippour? C'est que, dit R. Idi au nom de R. Isaac, puisqu'il est déjà écrit (Lévit. XVI, 34) : *il fit*, les paroles suivantes, « comme l'Eternel l'avait ordonné à Moïse », seraient superflues, si elles n'avaient pour but de prescrire la lecture de ce chapitre. R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan : ce reliquat de service sera accompli en costume blanc. En effet, dit R. Matna, la Mischnâ le dit formellement par ces mots : « si non, il revêtira son manteau blanc ». R. Yossé demanda : pourquoi le pontife peut-il faire cette lecture sans être revêtu du costume officiel blanc? La raison ne saurait être qu'elle a lieu hors du sanctuaire (dans le portique); puisque, pour l'égorgement, qui a aussi lieu au dehors, le pontife revêt le grand costume orné d'or? En effet, répond R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, s'il veut accomplir cette lecture revêtu du costume d'or, il le peut, de même qu'il peut revêtir à cet effet le costume blanc. On trouve également que cette latitude de pouvoir revêtir n'importe quel costume existe aussi pour l'égorgement des victimes. En tous lieux [1] il est dit que pour faire honneur à la loi, on se rendra auprès d'elle; comment donc se fait-il qu'ici on l'amène au lecteur? Comme il s'agit ici de personnages importants (les premiers de l'assemblée), c'est un honneur réciproque (entre la loi et ces personnes) d'être portée ainsi en cérémonie de l'un à l'autre. De même, en Babylonie, on porte le rouleau de la loi aux chefs de la captivité (dont le degré de suprématie est inférieur aux personnages nommés ici); c'est que, dit R. Yossa b. R. Aboun, comme ils représentent la postérité de la race de David, on agit à leur égard comme envers leurs ancêtres.

On a enseigné ailleurs [2] : en lisant des Prophètes, on peut sauter d'un passage à l'autre, non en lisant le Pentateuque; ou encore, c'est permis dans le même prophète, non en passant à un autre prophète (ce serait un trop grand manque de suite), ne faisant d'exception qu'à l'égard des douze petits prophètes. On ne devra pas sauter d'un passage à l'autre en lisant le Pentateuque; car, dit R. Jérémie au nom de R. Simon b. Lakisch, on ne doit pas se mettre à rouler le livre de la Loi en public (pour ces transitions de passages). Mais, objecta R. Yossa, ne peut-il pas arriver que la transition soit très courte, de sorte qu'il ne soit pas nécessaire d'enrouler le livre? C'est interdit, pour que le public entende seulement la lecture du texte faite dans l'ordre régulier où il se suit. Mais n'a-t-on pas dit, dans la Mischnâ, que le pontife lit au Kippour deux sections détachées qui ne se suivent pas? Là, il y a une exception, parce que les deux chapitres traitent de la solennité du jour; et ce qui le prouve, c'est qu'au dire de R. Simon b. Lakisch, il n'arrive jamais, en dehors du présent cas, de faire une lecture verbale. R. Yossa fit la recommandation suivante à Bar-Oula, servant de la synagogue des Babyloniens : s'il t'arrive de n'avoir qu'un rouleau de la Loi, dans lequel il faille lire deux passages divers du texte, tu le dérouleras devant le rideau de l'arche sainte (pour retrouver le second passage hors de la vue du public);

1. Jér., *Meghilla*, IV, 5; *Sóta*, VII, 6 (f. 22a). 2. *Meghilla*, IV, 5 (f. 75b).

si tu en as deux, tu remettras le premier à l'arche sainte au moment de prendre le second rouleau (préparé au passage à lire). — « Il récitera à la suite, dit la Mischnâ, huit bénédictions, se terminant par ces formules ». 1° Pour la Loi, on dit : « Sois loué, Éternel, qui as fait choix de la Loi »? 2° Pour le culte : « car toi seul nous craignons et adorons. » 3° Pour l'action de grâce : « O toi, le bon, tu es digne de louanges. » 4° Pour le pardon des péchés : « qui pardonnes les iniquités de ton peuple, la maison d'Israël, avec miséricorde. » 5° Pour le Temple : « qui as fait choix du Temple; » selon R. Idi, on ajoute : « qui résides à Sion. » 6° Pour Israël : « qui as fait choix d'Israël. » 7° Pour les pontifes : « qui as fait choix des Cohanim. » 8° Pour le reste de la prière, des invocations et des supplications : « Secours, Éternel, ton peuple d'Israël, qui a besoin d'être secouru par toi ; sois loué, ô Éternel, qui exauces la prière[1]. »

2. (3). Si le pontife a fait la lecture en costume de lin fin, il se lave les mains et les pieds, se déshabille, descend prendre un bain, remonte et s'essuie le corps. On lui apporte le costume orné d'or : il le revêt, se lave les mains et les pieds, sort, offre son bélier particulier, celui du peuple et les sept agneaux sans défaut. Tel est l'avis de R. Eliézer. R. Akiba dit : avec le sacrifice quotidien du matin, on offrait le taureau servant d'holocauste ; et le bouc devant être sacrifié sur l'autel extérieur, était présenté en même temps que le sacrifice quotidien du soir. Il se lave ensuite les mains et les pieds, se déshabille, descend prendre un bain, remonte, s'essuie, fait apporter le costume blanc qu'il revêt, se lave de nouveau les mains et les pieds.

(5). Il entre au sanctuaire pour emporter la pelle et l'encensoir, se lave les mains et les pieds, se déshabille, descend se baigner, remonte, s'essuie, se fait apporter le costume orné d'or, le revêt, se lave les mains et les pieds, entre au saint des saints, fait fumer l'encens, apprête le luminaire, se lave les mains et les pieds, se déshabille, descend prendre un bain, remonte, s'essuie, se fait apporter ses propres vêtements usuels et les revêt. On l'accompagne jusqu'à sa maison, et là il donne une grande fête à tous ses amis, heureux d'avoir rempli ce saint office et d'en être sorti en paix.

R. Yoḥanan dit : l'ordre exposé dans la Mischnâ l'est ainsi selon l'avis de R. Eliézer et de R. Akiba ; mais, selon les autres sages, tous les sacrifices spéciaux à la solennité du Kippour seront présentés vers le moment d'offrir le quotidien du soir. Selon R. Houna au nom de R. Joseph, l'avis de R. Eliézer est conforme à l'école de Schammaï : comme celle-ci déclare[2] qu'en cas de simultanéité entre le devoir fréquent et la sanctification de la solennité

1. Ces diverses formules finales subsistent dans la liturgie de la synagogue actuelle.
2. Jér., *Berakhôth*, VIII, 1 (t. I, pp. 138-9) ; *Pesahim*, X, 2.

du jour, cette dernière l'emporte sur l'autre; de même ici R. Eliézer admet cet avis et fait passer la particularité spéciale au Kippour avant le sacrifice quotidien. Voici comment : le service spécial à la solennité du jour la sanctifie, et les sacrifices supplémentaires de la fête sont constants; il faut, en ce cas, faire passer le sacrifice spécial à la solennité avant les suppléments de fête. Le taureau, le bélier et les sept agneaux sans défaut, devaient être présentés en même temps que le sacrifice quotidien du matin (à titre d'holocaustes); tout le reste était offert avec le sacrifice quotidien du soir. Selon R. Simon b. Lakisch, voici le motif de cette opinion : il s'agit de rapprocher ensemble tous les holocaustes (comme le quotidien du matin) et tous les sacrifices expiatoires (en joignant le bouc, offert au dehors, au taureau et au bouc de l'intérieur). Selon une autre version, le taureau, les béliers, savoir le bélier particulier au pontife et le bélier du peuple, plus les sept agneaux, devaient être offerts avec le sacrifice quotidien du matin; le reste était présenté avec celui du soir. Quant à l'opinion de l'autre interlocuteur, qui a dit de procéder successivement aux offrandes, elle se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XVI, 24) : *il sortira, accomplira son holocauste et celui du peuple*, savoir les *béliers* dits au commencement de cette section (ibid. 3 et 5). Pourquoi, demanda R. Aboun b. Ḥiya, est-il dit que le bouc du dehors devra être sacrifié ensuite, puis celui de l'intérieur? C'est qu'au sujet de ce dernier, il est écrit (Nombres, XXIX, 11) : *outre le sacrifice expiatoire du Kippour*, ce qui semble impliquer que l'offre de ce sacrifice expiatoire spécial a déjà eu lieu.

Il est dit (Lévit. XVI, 23) : *Aron se rendra à la tente d'assignation*. De quelle occupation venait-il? De se livrer à la lecture officielle, et il allait procéder au transport de la pelle et de l'encensoir. Puis, il est écrit (ib. 24) : *il sortait accomplir son holocauste et celui du peuple*. Comment donc se fait-il qu'ici l'on prétende faire procéder à l'offre de cet holocauste avec le quotidien du matin? En outre, R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit que, selon l'aveu unanime de tous, le transport de la pelle et de l'encensoir avait lieu après l'offre du sacrifice quotidien du soir, tandis qu'ici l'on prétend que cet office avait lieu plus tôt? En effet, dit R. Yossa b. Hanina, toute la section biblique énonce l'ordre régulier du service de la solennité, sauf ce qui concerne l'encens (il devrait être rappelé en dernier lieu). On peut même expliquer, dit R. Yossé, que la section biblique renferme tout l'ordre régulier du service : ainsi le verset « Aron se rend à la tente d'assignation » indique (avec la suite) que le pontife passait successivement du premier lavage des mains et des pieds au dernier lavage (par les diverses séries du service, sans que la question du sacrifice des holocaustes soit énoncée à sa place absolue). R. Mena demanda en présence de R. Yossé : pourquoi ne pas dire que chaque habillement nouveau est accompagné de deux ablutions, avant et après, de façon qu'il n'y en ait plus après le dernier déshabiller? Cette hypothèse (de supposer que cette dernière ablution n'est pas due), fut-il répondu, est inadmissible; il y a là cette différence que le verset dit textuellement : « il vient, il sort, et retire les vêtements de lin, » sans qu'il ait été

question de les revêtir [1]. Or, on ne saurait supposer qu'il soit parlé de déshabiller, sans qu'il soit question de se revêtir ; et s'il est dit expressément (ensuite) « il revêtira », c'est pour établir une corrélation entre l'action de s'habiller et celle de se déshabiller, afin d'indiquer que, pour l'une comme pour l'autre, le lavage des pieds et des mains est exigible. R. Éliézer ajoute : l'expression « revêtira » a pour but de nous enseigner que, pour une autre partie du service officiel, il fallait se revêtir du costume officiel blanc, savoir pour le transport de la pelle et de l'encensoir. Il est reconnu par tous et en commun accord, dit R Yoḥanan, que ce transport de la pelle et de l'encensoir a lieu après le sacrifice quotidien de l'après-midi. Pourquoi, en cette solennité du Kippour [2], le pontife revêtait-il un costume blanc (non d'or)? R. Ḥiya b. Aba dit qu'il y a là une comparaison entre le service d'en haut et celui d'en bas ; comme il est dit à l'égard du ciel (Ezéchiel, IX, 2) : *un homme était au milieu revêtu de lin*, de même il est écrit, pour le service du Kippour au temple (Lévit. XVI, 4) : *il revêtira une tunique de lin sacré.*

7. Le grand prêtre se sert de 8 vêtements ; le simple, de 4, savoir : la tunique, le caleçon, le turban (tiare), la ceinture ; à ceux-ci le pontife ajoute le rational, l'ephod (surplis), le manteau et le frontal. Dans cette tenue, on consultait l'oracle des Ourim et Toumim, que du reste on n'évoquait pas pour un homme simple (le premier venu), mais seulement pour le roi, ou le tribunal, ou pour l'usage de la communauté.

Pourquoi le grand prêtre était-il revêtu de 8 objets? R. Ḥanania, compagnon des rabbins, dit qu'ils rappellent les 8 jours au bout desquels a lieu la circoncision, selon ces mots (Malakhi, II, 4) : *mon alliance* (circoncision) *était avec lui.* Pourquoi ne porte-t-il pas de tissu d'or? Pour éviter cet emblême de l'orgueil ; c'est-à-dire, selon R. Simon, pour *ne pas se parer devant le roi* (Prov. XXV, 6) ; selon R. Lévi [3], l'accusateur (κατήγορος) ne peut pas être en même temps défenseur, συνήγορος, puisque peu auparavant l'or avait été un instrument d'idolâtrie ; comme il est dit (Exode, XXXII, 31) : *ils se firent des idoles d'or*, il serait déplacé de revêtir des tissus d'or pour servir Dieu. R. Ḥiya déduit de l'expression « il les revêtira » (Lévit. XVI, 4), que ces vêtements doivent désormais vieillir là [4] ; on les enfouissait sur place, où ils pourrissaient, ne pouvant plus servir à la solennité suivante du Kippour. On a enseigné que, selon R. Dossa, ils peuvent encore servir à un simple cohen. Un autre enseignement attribue à Rabbi 2 réponses sur ce sujet, l'une relative aux vêtements du grand-prêtre, l'autre à ceux du simple cohen. Sans contestation entre Rabbi et son interlocuteur R. Éliézer b. R. Simon, il est admis d'un commun accord que la ceinture du grand-prêtre, le jour du Kippour, était en lin fin, tandis que le reste de l'année elle était composée de ma-

1. Cf. ci-dessus, III, 6. 2. Midrasch Rabba sur *Lévitique*, ch. 21. 3. B., *Rosch ha-schana*, 26a. 4. En retournant la 1re syllabe de ולבשם, on obtient ce sens.

tières diverses [1]; la divergence d'avis est seulement applicable à celle du simple cohen : selon Rabbi, elle était composée de matières diverses, selon R. Éliézer, elle était de lin. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, dit que Rabbi fonde son avis sur ce qu'il est dit (Exode, XXIX, 35): *Tu feras ainsi à Aron et ses fils, selon tout ce que je t'ai ordonné* ; or, comme les vêtements d'Aron se composaient de matières diverses, il en est de même pour ses enfants. A cette remarque, R. Éliézer répond qu'il explique le verset dans ce sens que les enfants doivent être revêtus d'objets qui leur conviennent, aussi bien qu'au père (en lin).

R. Simon dit [2]: comme les sacrifices servent à expier des fautes, il en sera de même des vêtements [3], savoir : la tunique, les caleçons, le turban, la ceinture. La tunique rachetait la faute de ceux qui se vêtent d'hétérogènes (étoffes interdites); selon d'autres, elle rachète le crime du meurtre, comme il est dit de Joseph et ses frères (Genèse, XXXVII, 31) : *ils trempèrent la tunique dans le sang*. Le caleçon rachetait la faute des relations illicites, comme il est dit (Exode, XXVIII, 42): *Fais leur des caleçons en lin pour couvrir la nudité de leur chair*. Le turban rachetait la faute des gens orgueilleux, comme il est dit (ib. XXIX, 6) : *tu mettras le turban sur la tête* (qu'il soit pardonné à ceux qui veulent être en tête). La ceinture creuse servait à racheter la faute des voleurs, qui agissent en secret ; ou, selon d'autres, elle servait au pardon des gens tortueux et calomniateurs ; car, dit R. Lévi, cette dernière pièce avait une longueur de 32 coudées, que l'on enroulait plusieurs fois autour du corps. Le rational rachetait la faute des juges iniques, comme il est dit (ib. XXVIII, 15) : *tu feras un rational de justice*. Le surplis rachetait la faute de l'idolâtrie, comme il est dit (Osée, III, 4) : *sans ephod, ni idoles* (l'un annule les autres). Quant au manteau, R. Simon dit, au nom de R. Jonathan de Beth-Gobrin : pour 2 objets, il ne paraissait pas y avoir en principe la possibilité du pardon, et plus tard, cependant, la Loi a fixé le pardon ; ce sont la médisance et le meurtre involontaire. Or, pour le premier, il y a les clochettes du manteau pontifical, puisqu'il est dit (Exode, XXVIII, 35) : *il sera sur Aron pendant le service, et l'on entendra sa voix* ; c'est-à-dire, cette voix des clochettes fera pardonner la voix émise pour calomnier. De même, pour le meurtre, on aurait supposé que c'est une faute irrémissible, et cependant elle sera oubliée à la mort du grand-prêtre, comme il est dit (Nombres, XXXI, 25) : *il restera là* (dans la ville de refuge) *jusqu'à la mort du pontife*. A quoi R. Éliézer b. Jacob objecta : il est question du pardon au moyen du sacrifice accompli à l'intérieur [4], comme pour l'extérieur [5]. Or, comme le sacrifice d'une jeune génisse fait au dehors (sur le lieu du crime) sert d'expiation, est-ce que de même celui qui est accompli à l'intérieur par le pontife rachète le meurtre ?

1. Un composé de laine et de fil. 2. Dans l'édition de Venise et celles qui suivent ce modèle, le § 5 commence ici. 3. Midrasch Rabba à *Lévit.*, ch. 10; sur le *Cantique*, ch. 4. 4. Les sacrifices de péché offerts au Temple. 5. La génisse offerte pour le meurtre dont l'auteur est inconnu.

Non, il y a cette distinction qu'en ce dernier cas il s'agit seulement d'un crime involontaire. Comment établir une comparaison avec la cérémonie de la génisse, fut-il répliqué, puisqu'on l'immole aussi bien pour le meurtre involontaire que pour le crime prémédité? (Est-ce à dire, par conséquent, que le sacrifice du grand-prêtre rachète aussi le crime volontaire?) Non, dit R. Yossé, il y a cette différence que le sacrifice pontifical s'applique à un meurtre connu mais involontaire; tandis que la cérémonie de la génisse se rapporte à un crime dont on ne connaît pas l'auteur. — Le port de la lame frontale (par le pontife) doit racheter la faute des blasphémateurs de Dieu; ou, selon d'autres, celle des effrontés. On s'explique qu'il soit question des premiers, car l'expression employée au sujet de Goliath (I, Sam. XVII, 49), *la pierre s'enfonça dans son front*, y fait allusion (le punissant de ses blasphèmes contre Israël); et il est dit de ce frontal du pontife (Exode, XXVIII, 38) : *il sera toujours sur son front*. Il peut aussi se référer aux effrontés, selon ce verset (Jérémie, III, 3) : *tu avais le front* (impudique) *d'une courtisane*.

L'oracle qui se trouvait sur l'ephôd du pontife était appelé *Ourim* (lumière), parce qu'il éclairait Israël, et *Toumim* (simplicité), parce qu'il aplanissait la voie devant les israélites en marche, lorsqu'ils étaient innocents (et qu'ils le méritaient). Ainsi, par sa faute (à une époque où Israël était en faute), la nation fut battue sur la colline de Benjamin. C'est tout autrement, s'écria R. Juda, ce fait n'est pas imputable à l'oracle; car, à la première demande, il répondit (simplement à Israël): *monte*, sans parler de victoire finale, et le peuple fut battu, tandis qu'à la seconde fois, l'oracle promit en outre la victoire. « On ne devra pas lui adresser 2 questions à la fois, » est-il dit. En cas de fait accompli, selon l'un, il sera répondu au premier point, non au 2ᵉ; selon un autre, il sera répondu au 2ᵉ, non au 1ᵉʳ; selon une autre version enfin, il ne sera répondu sur aucun point. Le 1ᵉʳ avis est fondé sur ce qu'il est dit (I Sam. XXIII, 10 et 11): *Et David dit: O Eternel Dieu d'Israël, ton serviteur a entendu dire que Saül cherche à entrer dans Kéila, etc.; les chefs de Kéila me livreront-ils entre ses mains? Saül descendera-t-il etc.* Or, David ne s'est pas exprimé comme il convient, et il aurait dû commencer par demander si Saül descendra, puis s'il sera livré (la réponse, sur le 1ᵉʳ point, fut : il descendra). Le 2ᵉ avis exprimé ici se fonde sur ce qu'il est dit aussitôt après (ib. 12) : *David demanda encore si les chefs le livreront, et l'Éternel répondit : ils te livreront.* Enfin, l'avis disant qu'en ce cas il n'y aura aucune réponse, est fondé sur ce qu'il est dit (ib, XXX, 8) : *David demanda à Dieu, en ces termes, poursuivrai-je cette troupe? L'atteindrai-je?* Aussi, David en demanda pardon, disant (ib. XXIII, 11): *Éternel, Dieu d'Israël, dis, je te prie, à ton serviteur*, etc. Il en résulte toutefois que, pour 2 questions faites par David, il reçut 2 réponses, comme il est dit (ib XXX, 8) : *poursuis-le, tu l'atteindras, tu seras sauvé.* Selon les uns, la réponse de l'oracle parvenait par un son perceptible; selon d'autres, des lettres (gravées sur le rational) ressortaient en relief (et leur ensemble formait la réponse). La première version paraît justifiée selon

ce qu'il est dit de Moïse au sanctuaire (Nombres, VII, 39) : *il entendit la voix* (non le peuple); mais comment justifier la 2e opinion, puisque l'énoncé des noms des 12 tribus ne comporte pas les lettres ח, צ, ק ? C'est qu'au-dessus d'elles il y avait les noms d'Abraham, Isaac et Jacob (contenant ces lettres). Mais encore manquerait-il le signe ט ? On le trouvait dans l'épigraphe, ainsi conçue en tête : Voici les noms des Tribus d'Israël. »

CHAPITRE VIII

1. Au jour du grand pardon, il est défendu de manger, de boire, de se laver, de s'oindre le corps, de se chausser, d'avoir des relations conjugales. Seuls le roi et la fiancée sont autorisés à se laver la figure (pour ne rien perdre de leur beauté), et une femme en couches peut mettre des sandales, pour ne pas attraper froid. Tel est l'avis de R. Eliézer. Les autres sages s'opposent même à ces exceptions.

Puisque l'infraction de ces défenses est passible de la peine du retranchement, pourquoi est-il seulement dit ici que c'est défendu (comme si c'était peu grave) ? C'est pour indiquer, répond R. Ila, que la défense a lieu même pour la moindre mesure (et la pénalité est applicable au cas de transgression par une certaine quantité). Comme il est écrit (Lévit., XVI, 29) : *vous mortifierez votre corps* (vous jeûnerez), on aurait pu croire que cette mortification consistera à s'asseoir dans un endroit très chaud, ou très froid, afin d'en souffrir ; c'est pourquoi il est dit aussitôt après : *vous ne ferez nul travail*. Ainsi, ailleurs déjà, le travail est défendu ; et, d'autre part, l'abstinence est prescrite[1] ; de cette analogie on déduit que, pour le travail interdit ailleurs (le sabbat), il y a la pénalité du retranchement, comme l'on est passible de cette peine pour certaines défenses de manger, savoir à l'égard des sacrifices rejetés, ou des reliquats d'offrandes. D'où sait-on que la consommation des produits, non encore affranchis des redevances légales, est sujette à la même pénalité ? Cette défense y sera englobée, ledit précepte du jeûne étant exprimé au pluriel. Cette extension de la peine capitale[2], qui s'étend aux produits inaffranchis, s'applique aussi à la charogne (quoiqu'interdite), bien que la consommation de cette dernière (aux jours ordinaires) ne soit pas passible de la mort ; à l'égal de la charogne, interdite par une défense négative, le simple manger profane, non sujet à une telle interdiction, est aussi compris dans ladite pénalité du retranchement. De plus, s'il est vrai que, pour le profane, il n'y a pas d'ordre biblique de se mettre à en manger ; un tel ordre existe pour l'oblation sacerdotale et la seconde dîme, et pourtant toutes deux sont l'objet de la même pénalité. Enfin, en vertu de la même extension, quoique l'oblation et la dîme ne soient pas l'objet de l'interdit de n'en pas laisser, et que cet interdit soit applicable aux saintetés, la consommation de ces dernières au jour du Kippour est non moins défendue.

1. Cf. ci-après, § 3. 2. En cas de rupture du jeûne.

R. Eliézer dit : par la dite expression « vous vous mortifierez », on entend la macération du corps, savoir l'abstinence de manger et de boire. Au nom de R. Ismaël il a été dit que l'on établit une analogie entre ladite expression « vous vous mortifierez » et le verset disant (Deutéron. VIII, 3) : *il te tourmentera et t'affamera* ; comme dans ce second passage, la racine *anâ* a le sens d'affamer, il en sera de même de ce terme employé dans le premier verset. D'où sait-on que l'abstinence comprend juste six objets (comme l'expose la Mischnâ)? De ce que la Bible emploie six fois le terme « mortifier » (Lévit. XVI, 29 et 31 ; XXIII, 27 et 29 ; Nombres, XXIX, 7). Mais il n'y a pourtant là que cinq de ces passages comportant la prescription formelle de s'abstenir ? C'est vrai, répond R. Tanḥouma ; seulement l'une d'elles (Lévit. XXIII, 29) peut servir d'allusion à la défense de se laver. — R. Zéira b. Ḥama, ou R. Yossé b. R. Ḥanina, dit au nom de R. Josué b. Lévi[1] : aux jours de jeûne public, on peut se laver le visage, les mains et les pieds, comme d'ordinaire au jeûne du 9 Ab, on peut se laver les mains et seulement se passer de l'eau sur la figure ; au jour du grand pardon, après s'être lavé les mains, on les essuiera avec la serviette, que l'on se passera (ainsi humectée) sur la figure[2]. R. Yôna faisait tremper un vieux linge, سرطوطة[3], et le laissait égoutter dans une cruche (afin de pouvoir au lendemain, jour de Kippour, s'humecter le visage). Mais n'a-t-on pas enseigné[4] qu'il n'y a pas de différence entre le 9 Ab, et les autres jeûnes publics, sauf qu'en certaines localités il est d'usage de ne pas se livrer au travail le 9 Ab? (Pourquoi donc R. Josué b. Lévy établit-il une distinction? question non résolue). Pour se rendre auprès de son maître, ou de sa fille, on peut traverser à la nage un bras de mer, ou un cours d'eau, sans souci de se mouiller; si l'on a sali ses pieds, on peut aussi les tremper dans l'eau, sans que ce soit l'équivalent du lavage. Conformément à cet enseignement, R. Aba et R. Aḥa ont déclaré que, lorsqu'au retour d'un grand voyage on a les pieds fatigués, il est permis de les laver à l'eau. On a enseigné[5] : celui qui est en deuil, ou repoussé de la communauté (pour une faute publique), pourra revêtir des sandales pour faire un grand trajet, à la condition de se déchausser à l'arrivée en ville. Il en sera de même au jour du 9 Ab, ou à tout autre jeûne public —[6].

Au sujet de la défense de se chausser, il est dit : chaque fois que cette interdiction est prononcée, elle est suspendue en faveur de celui qui se met en route ; en arrivant au premier village d'arrêt de la route, on se déchaussera. C'est ainsi qu'agiront l'homme en deuil et l'excommunié[7]. Selon l'avis des uns, on peut sortir en chaussons (impilia) le jour du Kippour ; selon d'autres, c'est interdit. R. Ḥisda dit : le premier, qui l'autorise, parle de chaussons d'étoffe,

1. Jér., *Taanith*, III, 6 ; B., ib., 13ª. 2. Cf. Jér., *Berakhôth*, II, 7. 3. Mot déjà employé au tr. *Kilaïm*, IX, 10, fin (t. II, p. 324). 4. B., *Pesahim*, 54b. 5. B., *Moëd qaton*, 15b. 6. Suit un passage reproduit textuellement du tr. *Maasser schéni*, II, 1, traduit, t. III, pp. 209-10. 7. Jér., *Yebamôth*, XII, 1 (f. 12c).

le second parle de cuir. R. Isaac b. Naḥman, pour se rendre auprès de R. Josué b. Levi la nuit du grand jeûne, alla chez lui en chaussons de feutre (solea). Qu'est-ce cela, lui demanda le rabbi? Excuse-moi, répondit R. Isaac, je suis trop délicat (ἀσθένης) pour marcher nu-pieds De même, R. Samuel b. Naḥman avait agi ainsi la nuit d'un autre jeûne, pour cause de faiblesse. R. Saméï Ḥamona, sortant la nuit d'un jeûne, se couvrit les pieds de ces chaussons. Un disciple de R. Mena enseigna à l'un de ses parents que les femmes peuvent, au jour de jeûne, porter de tels chaussons. D'où le sais-tu, lui demanda-t-on? De ce que R. Josué b. Lévi agissait ainsi. Ceci ne prouve rien, lui fut-il répliqué, car R. Josué b. Lévi jouissait d'une exception à cause de son état délicat. — « Les relations conjugales sont interdites, » dit la Mischnâ. Cela ne va-t-il pas sans dire, puisque le bain (souvent exigible après ces relations) est interdit? Il se peut que cette défense ait en vue les localités où l'on ne se baigne pas après cet acte, ou l'époque avant laquelle Ezra a institué l'obligation du bain pour ceux qui sont atteints de blenorrhagie —[1].

Le roi avait l'autorisation de se laver, en raison de ce qu'il est dit (Isaïe, XXXIII, 17) : *Tes yeux verront le roi dans sa splendeur*; et la fiancée, pour ne pas être haïe de son futur. « La femme en couche pourra se chausser, selon l'avis de R. Eliézer. » On avait cru d'abord que cette dernière remarque (selon R. Eliézer) se rapporte seulement à la fin (la chaussure); mais on a trouvé que la discussion concerne aussi le reste.

2. Celui qui, au jour du kippour, mange autant qu'une grosse datte[2], l'équivalent du fruit entier avec le noyau, ou qui boit une gorgée la bouche pleine, est coupable d'infraction au jeûne. Tout ce que l'on a mangé (permis ou interdit) sera joint pour constituer la dite grandeur, ainsi que tous liquides avalés pour former ensemble la mesure prescrite. Cependant, le boire et le manger (en petites quantités) ne seront pas joints pour constituer la mesure interdite.

La mesure adoptée par la Mischnâ, dit R. Yossé, prouve qu'il faut compter en serrant la partie creuse du fruit (ou la bulle collée au noyau); sans quoi, l'on eût dit : l'équivalent du fruit, du noyau, et de la cavité. On a enseigné que R. Simom b. Eleazar adopte même comme mesure la petite datte de Nimrin. Quand à la gorgée, qu'entend-on par là? Est-ce que l'enseignement de la braïtha à ce sujet contredit la Mischna (et parle des deux joues pleines, ou non)? Non, on entend par là une seule gorgèe (s'avalant d'un trait). On a enseigné au nom de Schammaï que, par une telle gorgée, on entend une mesure d'un quart de cab (comptée comme moyenne). S'il en est ainsi, demanda R. Ḥiya b. Ada en présence de R. Mena, pourquoi ce cas n'est-il pas enseigné parmi ceux où Schammaï professe un avis moins sévère que Hillel (puisqu'il accorde ici qu'il faut une plus grande mesure que celle de Hillel pour

1. Suit un passage reproduit du tr. *Berakhôth*, III, 4 (t. I, p. 64); cf. Jér., *Taanith*, I, 6 (f. 64d). 2. Cf. *Troumôth*, VI, 1.

qu'il y ait lieu de l'interdire) ? C'est que, fut-il répondu, la gorgée qu'avalerait Ben-Abtiaḥ [1] contient plus d'un quart (et si Hillel se réfère à celle-ci, il accorde une mesure large).

3. Celui qui a mangé et bu dans un même état d'ignorance n'est qu'une fois coupable et passible d'un sacrifice expiatoire ; mais si dans le même état, il a mangé et travaillé, il est deux fois coupable (ce sont deux infractions d'ordre différent). Celui qui a mangé des objets que l'on ne peut pas manger (tellement ils sont mauvais), ou bu un liquide non potable, ou bu une sauce, ou du jus servant à confire, n'est pas coupable. On ne force pas les enfants de jeûner au jour du kippour ; mais on les initie progressivement à ce devoir un an ou deux avant le jour de l'obligation, afin de les habituer à accomplir les préceptes religieux.

Pourquoi n'est-on coupable qu'une fois d'avoir mangé et bu ? C'est que l'action de boire est comprise dans celle de manger (faisant partie du même interdit) — [2].

Il y a un avertissement biblique [3] défendant de travailler en ce jour, conçu en ces termes (Lévit. XXIII, 27) : *vous ne ferez aucun travail* ; et la punition est ainsi énoncée (ib. 28) : *Je perdrai cette personne.* Il y a un avertissement biblique prescrivant le jeûne, en ces termes (ib. 29) : *toute personne qui ne se mortifiera pas* (ne jeûnera pas) et la punition est ainsi énoncée (ibid) : *cette âme sera retranchée.* Il n'y a pas d'avertissement qui défende le travail la nuit de cette solennité, ni de punition prévue, pas plus qu'il n'y a d'avertissement, ni de punition, prescrivant de jeûner en cette nuit. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch, comment cet avertissement aurait-il été formulé ? On ne pouvait pas répéter l'expression « qui ne jeûne pas » (d'où l'on eût conclu à la défense de jeûner), ni « de ne pas manger, » puisque toute défense de manger énoncée dans la Bible a pour mesure l'équivalent d'une olive, tandis qu'ici c'est la valeur d'une datte ? Il eût fallu, dit R. Oschia, que le texte ait les termes « garde-toi, » « afin de ne pas, » et « qui ne jeûne pas. » Mais ces formes ne sont pas non plus admissibles, puisqu'il en résulterait des avertissements ? R. Houna répond que le premier terme a ici le sens d'observer la recommandation faite, comme il est dit ailleurs (Deutéron. XXIV, 8) : *fais attention à la plaie de la lèpre, de bien l'observer, d'agir, etc.* (il n'a donc pas le sens négatif). R. Ḥiya dit que l'on déduit l'existence de l'avertissement du jeûne comme suit : il n'était pas nécessaire de parler de punition pour le travail, car elle pouvait être déduite par analogie du jeûne ; et si pour ce dernier, qui est peu grave, l'infraction est passible du retranchement, à plus forte raison est-elle applicable au travail, qui est un acte plus sévère-

1. Mischnâ, *Kelim*, XVII, 12. 2. Suit un long passage reproduit dn tr. *Maasser schéni*, II, 1, traduit t. III, pp. 209-211 ; Cf. tr. *Schebouóth*, III, 2. 3. Il justifie, par sa forme négative, l'obligation de sacrifice expiatoire en cas d'infraction par erreur.

ment interdit. Donc, la punition énoncée pour le travail sert d'avertissement préalable à ce sujet; et, par analogie, on conclut ceci : aussi bien que la punition énoncée pour le travail est précédée d'un avertissement, il en est de même de la punition au sujet du jeûne. Ceci prouve, dit R. Zeira, que l'on a recours à la déduction par analogie si même elle n'est bien fondée que d'un côté (au sujet du travail). Cet avis anonyme, observe R. Judan, émane certes de R. Akiba; or, il a dit que l'on a recours à l'analogie, ne fût-elle fondée que d'un côté. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit : au sujet du travail, il est écrit (Lévit. XXXIII, 28) : *En ce jour*, et le même terme est répété (ib. 29) au sujet du jeûne. Or, comme pour le premier terme, employé au sujet du travail, il n'y a pas de différence entre le jour et la nuit, ni entre la punition et l'avertissement; de même, il y aura de semblables points de comparaison pour le jeûne. Voici donc l'explication conforme à l'avis de R. Akiba. Quant à R. Ismaël, il a été enseigné que par le verset (Lévit. XVI, 29), *ce sera pour vous une loi éternelle au septième mois, etc.*, on établit une analogie entre le travail et le jeûne : comme pour le travail, l'interdiction est passible de la peine du retranchement, il en sera de même du jeûne (le jour ou la nuit). R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan : celui qui mange des produits hétérogènes plantés dans la vigne (quoique ce soit un manger non ordinaire) est passible de la pénalité des coups de lanière —[1].

« On ne fait pas jeûner les enfants », est-il dit; mais si on les initie déjà deux ans avant l'époque légale, pourquoi est-il question aussi d'un an? R. Houna explique la Mischnâ en disant que, pour certains enfants (faibles), l'initiation en jeûnant quelques heures ne commence qu'un an avant l'époque légale; pour d'autres (plus forts), elle commence deux ans auparavant; selon R. Yoḥanan, la distinction consiste entre les uns et les autres (les forts et les faibles) dans l'achèvement du jeûne, soit un an, soit deux ans auparavant. D'après ce dernier avis, à partir de quel âge commence-t-on à les initier au jeûne par une abstinence de certaines heures? Selon R. Aḥa, R. Ḥinena, ou R. Jacob b. Idi au nom de R. Simon b. Ḥalafta, à l'âge de neuf ans (si l'enfant est fort), ou de dix (s'il est plus faible).

4. Si une femme enceinte ayant senti l'odeur d'un mets, éprouve en ce jour une forte envie d'en manger (qu'il serait dangereux de ne pas satisfaire), on lui donnera à manger, jusqu'à ce qu'elle soit remise. A un malade, on donne à manger selon l'avis des médecins compétents; à défaut de ces derniers, on lui donne à manger selon son propre désir, jusqu'à ce qu'il déclare en avoir assez.

D'abord, cette femme trempera le doigt dans la sauce du mets (qu'elle goûte ainsi), et si cela lui suffit, c'est bon; si non, on lui donnera du plat même. Deux femmes enceintes firent demander à R. Tarfon l'autorisation de

1. Suit un passage reproduit du tr. *Troumóth*, VI, 1, traduit t. III, p. 65. Cf. *Sabbat*, XIV, 4.

rompre le jeûne; il envoya à chacune d'elles un disciple, leur recommandant de dire à l'oreille de l'intéressée qu'en ce jour il y a grand jeûne (pour que l'enfant au sein se calme). Auprès de la première, ce procédé réussit, et l'on peut lui appliquer ce verset (Ps. XXII, 10) : *Du sein de ma mère, je t'ai reconnu comme mon Dieu*; mais, pour la seconde, cet appel fut insuffisant, et l'on peut dire de cet enfant (ib. LVIII, 4) : *Les méchants se sont égarés dès leur naissance, ils se sont fourvoyés dès le ventre de leur mère, proférant déjà le mensonge.* Si un malade déclare pouvoir jeûner et que le médecin s'y oppose, on écoutera ce dernier; si le médecin autorise le jeûne et que le malade n'en éprouve pas la force, on écoutera ce dernier. En ces 2 cas, cela va sans dire, et il n'y a doute que lorsque le malade déclare vouloir jeûner, tandis que le médecin hésite. Ce cas, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, devient une question de danger mortel, et l'on sait qu'alors l'intérêt de la vie domine le sabbat, ainsi que le Kippour (on le fera donc manger).

5. Si quelqu'nn a été pris de fringale (bulimus), on le fait ausitôt manger, fût-ce des objets impurs [1], jusqu'à ce qu'il rouvre les yeux (en signe de guérison). A celui qui a été mordu par un chien enragé, on ne fera pas manger le réseau interlobulaire du foie de cet animal [2]. R. Mathia B. Heresch le permet. Ce dernier dit encore : A celui qui souffre de la gorge, on fera avaler, même le samedi, les plantes médicinales servant de remède, parce qu'il y a danger mortel, et chaque fois qu'il y a un danger tel, on ne tient pas compte du sabbat.

(6). Si un édifice s'est écroulé sur un individu (le jour de la fête du grand pardon), et l'on ne sait pas si cet individu est là, ou non, ni s'il est encore en vie, ou non, ni si c'est un israélite ou un païen, on doit (malgré la fête) faire tout ce qui est possible pour sauver cet individu au cas où on le retrouve en vie; s'il est déjà mort, il n'y a plus qu'à le laisser.

On sait qu'il est permis, en un tel cas, de faire manger à ce malade du gâteau de figues ou des raisins secs d'oblation, parce qu'il est dit (I. Samuel, XXX, 12) : *Ils lui donnèrent un morceau d'un gâteau de figues et deux grappes de raisins secs* (comme ils ont remis David de sa faim, on en use, fût-ce de l'oblation). R. Houna dit : David a mangé 24 dixièmes de pain (les 12 pains de proposition, de 2/10 chacun), parce qu'il avait éprouvé [3] une faim canine (à la suite d'une privation de 3 jours entiers). Lorsqu'il arriva un jour à R. Yohanan d'être atteint de ce mal, il mangea ce qu'il trouva devant lui. On lui applique ce verset (Ecclésiaste, VII, 12) : *la sagesse fait vivre son maître* (grâce à sa sagesse, il a survécu). On a enseigné : en un tel cas, on commencera par faire manger au malade ce qui est le moins interdit; ainsi, lorsqu'on peut

1. Si l'on n'a rien de plus proche sous la main. 2. Remède empirique, non admis par tous comme efficace. 3. B., *Menahôth*, 95b.

choisir entre de la charogne et de l'oblation, on lui fera manger de cette dernière ; s'il faut choisir entre des produits non affranchis et ceux de la septième année, on prendra ces derniers. Mais si l'on a devant soi de la parcelle sacerdotale de la pâte (Ḥalla) et des produits des 3 premiers ans de plantation, que choisira-t-on? (question non résolue). R. Yossé dit avoir objecté devant R. Aba : puisque la consommation de l'oblation est passible de la peine de mort, et la charogne est seulement l'objet d'une défense négative, pourquoi ne pas préférer cette dernière? C'est que, fut-il répondu, au retour de la captivité de Babylone, les Israélites ont spontanément pris sur eux[1] de payer les redevances (ce n'est pas dû légalement).

Aux signes suivants, on reconnaît qu'un chien est enragé : il a la gueule ouverte, il bave, ses oreilles sont rabattues, la queue pend entre ses reins, il court de côté, les autres chiens aboient en le suivant. Selon un avis, il aboie aussi, mais on ne l'entend pas. D'où lui vient cet état? Rab et Samuel diffèrent d'avis à ce sujet : selon l'un, le mauvais esprit (le démon) passe sur la bête ; selon l'autre, la femme qui veut se livrer à la sorcellerie commence par s'essayer sur le chien. Germanus[2], l'esclave de R. Judan le Naci, ayant été mordu par un chien enragé, on lui fit manger le réseau interlobulaire du foie de la bête, et pourtant il ne fut pas guéri (ce remède n'est donc guère efficace). Jamais l'homme ne pourra raconter (sous peine de mensonge) avoir été mordu par un chien enragé impunément (sans mourir), ou avoir survécu à la piqûre du serpent tacheté[3], ou à la ruade d'une mule[4], à moins qu'il s'agisse de la mule blanche (moins dangereuse).

On sait qu'en cas de danger mortel il n'est pas tenu compte du repos sabbatique, parce qu'il est dit (Exode, XXXI, 13) : *seulement, vous observerez mes sabbats ;* le premier mot (*seulement*) a un sens restrictif (savoir que cette observation n'a parfois pas lieu, en cas de danger). Selon une autre interprétation[5], la loi prescrit de profaner le repos sabbatique en faveur de cet homme en danger, pour qu'il puisse par contre se rétablir et observer un grand nombre de sabbats. R. Zeira ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[6] : si dans une ruelle entièrement habitée par des païens, il demeure un seul israélite, et un éboulement y est survenu, on devra faire tout ce qui est possible pour sauver cet individu, sans se préoccuper de ce que la majorité est païenne. Jusqu'à quel point cherchera-t-on, pour savoir s'il vit? Il y a deux avis différents à ce sujet : l'un dit jusqu'au nez ; l'autre dit jusqu'au nombril. Selon le premier, il s'agit d'arriver au point vital de la respiration par le nez; d'après l'autre, on tâchera d'atteindre le nombril, qui étant une place tendre laisse facilement voir si l'homme est encore vivant. On a enseigné : celui qui se hâte d'aller sauver l'individu est digne d'éloges ;

1. Jér., tr. *Demaï*, III, 4 ; *Kiddouschin*, I, 9, fin (f. 4d). 2. Nom cité dans Jér., tr. *Sabbat*, VI, 10 (t. IV, p. 78). 3. Peut-être couleuvre. V. tr. *Berakhôth*, VIII, 6 (t. I, p. 145). 4. B., *Houllin*, 7b. 5. B., tr. *Sabbat*, 121a. 6. Jér., *Kethoubôth*, I, 10 (f. 25d).

celui qui se fait demander mérite le blâme, et celui qui s'informe (au lieu d'accourir) équivaut à un assassin — [1].

6. Le sacrifice expiatoire et le sacrifice du péché de certitude produisent le pardon (entraînant forcément le repentir). Avec la mort et par le kippour, le pardon est obtenu si le repentir l'accompagne. Celui-ci donnera le pardon pour les transgressions secondaires des préceptes affirmatifs ou négatifs; pour les péchés graves, le pardon sera suspendu jusqu'àprès l'achèvement de la solennité du kippour.

On a enseigné ailleurs [2] : pour le crime volontaire de l'impureté survenue au Temple, ou ayant touché aux saintetés, le bouc offert à l'intérieur du sanctuaire au jour du Kippour donnera le pardon. Pour d'autres transgressions de la Loi, soit légères, soit graves, volontaires ou involontaires, en ayant eu connaissance ou non, préceptes affirmatifs ou négatifs, celles qui sont passibles du retranchement, ou des peines capitales prononcées par le tribunal, pour toutes celles-là, le bouc envoyé à Azazel provoquait le pardon. Mais notre Mischnâ n'a-t-elle pas distingué entre les fautes légères, telles que les préceptes affirmatifs ou négatifs, et d'autres graves, entraînant la pénalité du retranchement ou la peine capitale prononcée par le tribunal? Voici, dit R. Juda, comment il faut rectifier la Mischnâ : il y a des fautes légères, d'autres graves, qu'elles soient commises de plein gré, ou non, soit que l'on ait connu les fautes commises par erreur, soit non; les fautes légères comprennent les préceptes affirmatifs ou négatifs, et les graves, les pénalités capitales. — Comme le bouc offert à l'intérieur sert de pardon pour les fautes volontaires et le suspend pour celles commises par erreur, susceptibles d'un sacrifice, de même le bouc envoyé au dehors donnera le pardon pour le reste. On conçoit ce dernier pardon pour une faute inconnue; mais si on la connaît (et qu'un sacrifice spécial est dù), n'a-t-il pas été dit [3] : « Les sacrifices expiatoires qui sont dus et les sacrifices du péché de certitude, remontant avant la solennité du Kippour, doivent encore être offerts après cette fête; on est seulement dispensé des sacrifices de péché suspendus en raison du doute » (n'est-ce pas dire que le Kippour ne les expie pas?) R. Aboun b. Hiya l'explique ainsi: soit que l'on ait eu connaissance du doute survenu, soit que non, le Kippour donne le pardon en ces cas, mais non au cas où l'on sait avec certitude que l'on est tenu d'offrir un sacrifice [4]. On a enseigné là [5] : « Pour ces fautes, en cas de transgression volontaire, on est passible de la pénalité du retranchement, et, en cas d'ignorance, on doit le sacrifice expiatoire suspendu du péché douteux »; mais le Kippour ne devrait-il pas, pour ce dernier, provoquer un pardon suffisant, de façon à dispenser du sacrifice? R. Simon au nom de R. Lévi Soukhia répond qu'il s'agit, dans cette mischnâ, de celui qui ne croit pas

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, XVI, 7, traduit t. IV, p. 166.
2. *Schebouóth*, I, 6 (9). 3. *Kerithóth*, VI, 4. 4. Le texte a ici une phrase que les commentaires s'accordent à placer plus loin. 5. Ibid., I, 2.

à l'efficacité du pardon au jour du Kippour (il n'aura pas été pardonné). Au lieu de cela (de cette hypothèse peu probable), pourquoi ne pas dire qu'il s'agit du cas où il n'avait pas eu connaissance de l'obligation du sacrifice au Kippour, et seulement du doute? En effet, il résulte de l'avis exprimé (par R. Simon) que celui-ci pardonne et dispense de l'offrande (donc, pour expliquer la Mischnâ, il faut invoquer la dite hypothèse). Pour le précepte positif, n'y eût-il pas de repentir, le Kippour donne le pardon; mais pour un précepte négatif, le repentir est une condition indispensable, dit R. Samuel au nom de R. Zeira.

7. Celui qui déclare vouloir commettre des péchés, puis s'en repentir, ne sera pas admis au bénéfice du grand pardon, et on ne devra pas le laisser faire; de même, s'il déclare vouloir pécher, en comptant sur l'effet d'expiation du Kippour, il ne lui sera pas pardonné.

8 (9). Pour les péchés commis par l'homme envers Dieu, le Kippour expie les fautes; mais, pour les fautes commises envers son prochain, il n'y a d'autre mode de pardon que de satisfaire directement son prochain. Que vous êtes heureux, ô Israélites, s'écria R. Akiba, vous n'avez de comptes à rendre qu'à notre père aux cieux, et c'est aussi lui qui vous absout, selon ces mots (Ezéchiel, XXXVI, 25): *Je jetterai sur vous des eaux pures, et vous serez purifiés* (pardonnés); et il est dit (Jérémie, XIV, 8): *l'espoir d'Israël* (ou le bain) *est Dieu*; or, comme le bain légal purifie les gens impurs, de même Dieu purifie Israël.

Si quelqu'un dit : « l'holocauste n'expie rien, » ou « il n'aura pas d'effet expiatoire pour moi, » l'effet d'expiation n'en est pas moins maintenu[1]; mais s'il se révolte, en disant qu'il ne veut pas bénéficier de cette expiation, l'effet ne lui sera pas imposé. S'il dit que le Kippour n'a pas d'expiation, ou qu'il n'en veut pas bénéficier, l'effet expiatoire subsiste cependant contre son gré. R. Ḥanina, fils de R. Hillel, dit : l'inverse lui semble plus probable, car le sacrifice qu'il a offert de plein gré doit nécessairement produire seul son effet, tandis que si l'on refuse de se soumettre à un roi, c'est un cas de révolte déclarée; et de même alors au Kippour il n'y a pas de pardon. — L'holocauste (ôlâ) rachète même les fautes d'une mauvaise pensée[2], comme il est dit (Ezéch. XX, 32) : *ce qui aura surgi* (ôlâ) *dans votre esprit*[3] *ne sera pas*. De même, dit Job (I, 5) : *il se leva de grand matin et offrit des holocaustes selon le nombre de ses fils* (de crainte qu'ils n'aient péché mentalement). L'holocauste expiera donc cette faute.

Rabbi dit : pour tous les péchés énoncés dans la Loi, le Kippour sert de pardon, hormis pour celui qui renonce au joug de la religion (l'athée), celui qui detruit l'alliance, de la circoncision (épiplaste), ou qui révèle certaines lé-

1. Le sacrifice a été accompli d'une façon valable et ayant produit son effet; voir Torath Cohanim à *Lévit.*, n° 14; *Schebouôth*, I, 6; B., *Kerithôth*, 7ª. 2. Rabba sur *Lévit.*, n° 7. 3. L'exégète, en vue de sa thèse, traduit : « l'*ôla* offert pour une faute de votre pensée. »

gendes avec effronterie; en cas de regrets exprimés, le pardon a lieu, au cas contraire, non. Est-ce à dire, demanda R. Zébida au nom de R. Yassa, que, selon Rabbi, l'expiation du Kippour aura lieu sans pénitence? Certes, dit R. Aschian, ou R. Yôna, R. Aba, ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, Rabbi est d'avis[1] qu'en principe le Kippour expie les fautes, même sans pénitence, comme la mort englobe le pardon des fautes sans pénitence préalable. On a enseigné[2]: le jour de la mort égale celui de la pénitence. Qui a énoncé cet enseignement, disant que la mort pardonne, sans pénitence préalable? C'est Rabbi; donc, s'il a été enseigné que la mort et le Kippour pardonnent, en étant accompagnés de la pénitence, c'est contraire à l'avis de Rabbi. R. Matia b. Ḥeresch demanda à R. Eliézer b. Azaria, dans la salle d'étude[3], s'il connaît 4 modes divers de pardon, conformément à l'interprétation de R. Ismaël? Ce sont 3, dit-il, qui comportent des gradations dans le pardon, en dehors du repentir. Ainsi, il est dit : 1° (Jérémie, III, 14) *repentez-vous, enfants rebelles*; 2° (Lévit. XVI, 30) *car en ce jour il vous pardonnera*; 3° (Ps. LXXXIX, 33) *je punirai le péché avec une verge*; 4° (Isaïe, XXII, 14) *ce crime ne vous sera pas pardonné jusqu'à la mort*. Or, voici dans quel sens ces diverses acceptions sont applicables : Au cas de transgression d'un précepte affirmatif, suivie d'une pénitence immédiate, par laquelle on obtient aussitôt le pardon, correspond le 1er verset. En cas de transgression d'un précepte négatif, suivie aussitôt de regrets, la pénitence fait suspendre la culpabilité, et le Kippour pardonne, ce à quoi correspond le 2e verset. Si l'on a commis de plein gré un crime punissable de la peine du retranchement, ou de la mort édictée par un tribunal, la pénitence et le Kippour ne pardonnent qu'à moitié, et les douleurs à subir le reste de l'année pardonneront pour l'autre moitié; c'est ce qu'a en vue le 3e verset. Si enfin quelqu'un a commis le crime de profanation envers Dieu[4], la pénitence n'aura pas la force de suspendre la culpabilité, ni le Kippour celle de pardonner, ni les douleurs celle de compenser; mais les regrets joints au jeûne du Kippour effaceront un tiers du crime, la douleur un autre tiers, et la mort comblera le reste, ainsi que s'exprime le 4e verset invoqué. De ce dernier il résulte que la mort efface tout finalement (en disant : *jusqu'à ce que vous mouriez*), sans y suffire seule. R. Yoḥanan dit : tel est l'avis de R. Eliézer b. Azaria, de R. Ismaël et de R. Akiba; mais, selon les autres sages, le bouc expédié le jour de Kippour pardonne tous le crimes[5], même ce dernier, et s'il n'y a plus de bouc (comme de nos jours), la solennité du Kippour pardonnera. A quel moment de ce jour solennel le pardon a-t-il lieu? A tout instant, dit R. Zeira; à la fin du jour, dit R. Ḥanania. Qu'importe le moment précis du pardon? Cela importe au cas où un pécheur meurt le matin du jour du Kippour : d'après R. Zeira, il quitte la vie en état de grâce; d'après R. Hanania, non. R. Zeira dit : l'enseignement (précité) confirme l'avis de

1. B., *Schebouóth*, 13a. 2. Tossefta à ce traité, ch. 4. 3. Rabba sur *Prov.*, n° 10; *Synhédrin*, X, I. 4. Celui qui entraîne d'autres au mal. V. Rabba à *Lévit.* n° 22; *Sohar tob*, n° 24; B., *Kidduschin*, 40. 5. Aboth de R. Nathan, n° 19.

R. Ḥanania, puisqu'il y a une gravité à l'égard du bouc qui n'existe pas pour le Kippour, et il y en a une à l'égard du Kippour qui n'existe pas pour le bouc. Ainsi, la solennité du Kippour pardonne en se passant au besoin du sacrifice d'un bouc, tandis que le bouc ne saurait se passer de la connexité du Kippour; par contre, l'effet expiatoire du bouc est immédiat, tandis que le pardon du Kippour n'est effectué qu'à la nuit. R. Houna raconte avoir présenté cette objection contre R. Zeira (que le Kippour pardonne seulement à la nuit), en présence de R. Jérémie; il la résolut, en disant: on peut justifier cet enseignement en supposant qu'il s'agit du cas où l'on avait eu l'intention d'offrir le sacrifice du bouc (alors, le pardon s'effectue le soir; hors de ce cas, il a lieu à tout instant), et qu'il a été ajourné. R. Yossé b. R. Aboun répliqua: certes Dieu prévoit l'avenir; et sachant que pour une cause quelconque le sacrifice ne sera pas offert, il pardonnera de suite[1].

Samuel dit: celui qui a péché envers son prochain devra aller auprès de lui et lui dire: « j'ai commis un péché envers toi et je le regrette. » Si l'offensé se déclare satisfait, c'est bien; si non, le premier amènera d'autres personnes et il tâchera, en leur présence, de contenter le prochain qu'il a lésé. C'est ainsi qu'il est dit (Job, XXXIII, 27): *il se dirige vers les hommes*, c-à-d. il établira des cercles d'hommes[2], et dira: « j'ai péché, j'ai tourné le bien en mal, et j'en éprouve des regrets. » S'il agit ainsi, on peut lui appliquer ces mots, qui font suite audit verset (ib. 28): *il rachète son âme pour éviter la fosse* (la mort), *et son âme jouira de la lumière*. Si l'offensé est mort, il faudra aller sur sa tombe exprimer le repentir et lui dire; j'ai péché envers toi. On a enseigné[3]; les péchés pour lesquels on a demandé pardon au jour du Kippour de l'an passé n'ont plus besoin d'être confessés au Kippour suivant; sans quoi, on pourrait lui appliquer le verset disant (Prov. XXVI, 11): *Comme le chien retourne à ce qu'il avait vomi, le sot revient à sa folie* (c'en serait une de répéter ses erreurs). Au contraire, dit-on au nom de R. Eliézer, cette répétition prouve le souci que l'on a de suivre la loi religieuse, et l'on mérite d'en être récompensé, invoquant à l'appui de son opinion le verset (Ps. LI, 5): *ma faute est toujours présente devant moi*. R. Eliézer réfute l'avis des autres rabbins[4], en disant que le verset (de Job), invoqué par eux, s'applique au cas où l'on est retombé dans la même faute. D'autre part, les sages expliquent le verset invoqué par R. Eliézer en ce sens, qu'il ne faut pas supposer les fautes comme n'ayant jamais été commises, mais se souvenir avec reconnaissance que Dieu les a pardonnées.

Le devoir de la confession devra être accompli dès la veille du Kippour, le soir, à l'entrée de la nuit, avant que la nourriture (la digestion) n'ait alourdi l'homme. Malgré cette confession faite le soir, on la renouvellera le matin, puis à midi dans la prière de Moussaph, puis aux vêpres à *Minha*, et enfin dans

1. Jér. *Rosch ha-schana*, I, 3 (f. 57[a]). 2. Jeu de mot sur le terme שור, signifiant: *regarder* (ou: se diriger) et *rangée*. V. Jér., *Baba Kamma*, VIII, 7 (f. 6[c]). 3. Midr. *Sohar tob*, n° 32. 4. B., *Moéd qaton*, 27[b].

la prière de clôture; toute la journée est appropriée au repentir. Quelle sera la formule ? Selon R. Berakhia au nom de R. Aba b. Abina, on dit[1] : « mon maître, j'ai péché, j'ai commis le mal, je me suis trouvé sous une mauvaise impression, je suivais une voie éloignée de toi; mais je ne veux plus agir comme je l'ai fait. Qu'il te plaise donc, o éternel mon Dieu, de pardonner tous mes péchés, d'absoudre tous mes crimes, de me faire remise de toutes mes fautes. » Selon un enseignement, on doit énoncer le détail de toutes ses actions blâmables[2]; tel est l'avis de R. Juda b. Bethéra; selon R. Akiba, l'énumération est inutile. R. Juda se fonde sur ce qu'il est dit (Exode, XXXII, 31): *hélas, ce peuple a commis une faute grave, il s'est fait des idoles d'or* (le crime est donc spécifié). R. Akiba réplique à cette remarque, en disant d'expliquer ce verset en ce sens: moi (Dieu) suis cause de ce fait, parce que je leur ai procuré en abondance de l'or et de l'argent, car l'âne ne brait (et peut devenir dangereux en ruant) qu'à la suite d'un excès de caroubes reçus en nourriture[3]. Il est dit (Jérémie, XIV, 8): *Dieu est l'espoir* (miqweh) *d'Israël*; comme le *Miqweh* (bain légal) purifie les impurs, de même Dieu purifiera Israël, selon ce qui est dit (Ezéchiel, XXXVI, 25): *je jetterai sur vous des eaux pures, elles vous laveront de toutes vos impuretés, et je vous purifierai de toutes vos immondices.*

1. Rabba à *Lévit.*, n° 3. 2. *Nedarim*, V, 4 (f. 39b); *Yebamóth*, VIII, 3; *Sóta*, VIII, 3 (f. 23a); *Kiddouschin*, VII, 1. 3. B., *Berakhóth*, 32a (t. 1, p. 353); *Baba bathra*, 109b.

TRAITÉ SCHEQALIM

CHAPITRE I

1. Dès le premier jour du mois d'Adar, le tribunal donne partout l'avis d'avoir à verser la contribution annuelle d'un sicle par tête [1], d'observer la loi des hétérogènes aux champs (en annulant la semence étrangère). Le 15 de ce mois, on lit le rouleau de l'histoire d'Esther (dont c'est la fête) dans les villes antiques. On répare les routes (défoncées par les pluies d'hiver), et les voies publiques, ainsi que les emplacements des bains officiels (dont l'accès a pu être engorgé par la vase durant l'hiver); on procède à tous les travaux publics (en vue d'une plus grande fréquentation des gens en voyage); on renouvelle la démarcation des tombes par une ligne de chaux (effacée par les pluies). Enfin, des messagers du tribunal vont examiner si l'avis sur les hétérogènes a été suivi (et arracher, au besoin, les plants étrangers).

Pourquoi l'avis du tribunal était-il proclamé à ce moment? Afin que les Israélites remettent chacun leur sicle en temps opportun, et que le prélèvement à opérer sur le trésor en vue des prochains sacrifices (ci-après, III, 1) puisse être effectué sur les nouveaux fonds en son temps, à savoir le premier du mois de Nissan [2]. Or, dit R. Samuel b. R. Isaac [3], ce prélèvement sur le trésor devra être conforme à la première opération analogue faite sous Moïse; puisqu'il est dit (Exode, XL, 17) : *C'était au premier mois, la seconde année, le premier du mois, que fut érigé le tabernacle.* A ce sujet il a été enseigné : le jour même de l'érection du tabernacle, on procéda au prélèvement des fonds. R. Tabi, ou R. Yoschia, au nom de Cahana, tire une déduction de l'analogie des termes [4] : d'une part (Nombres, XXVIII, 14) et d'autre part (Exode, XII, 2), on emploie le même terme *mois*; puisque, dans le second passage biblique, le *mois* (comme premier) est celui de Nissan; il en sera de même du terme *mois* usité dans l'autre texte, et l'on entend désigner aussi par là le mois de Nissan. R. Yôna dit : R. Tabi a laissé de côté le commencement de cet enseignement et a seulement énoncé la fin. Ne faut-il pas, au contraire, s'exprimer selon la déduction qui a été tirée, en ces termes? Comme il est dit (Nombres, XXVIII, 14) : *voici l'holocauste de la néoménie en son mois* [5] on aurait pu croire qu'il faut prélever les fonds nécessaires à chaque mois; c'est pourquoi il est dit aussitôt après : *en son mois des mois*

1. Cf. B., *Meghilla*, 13b et 29a; *Moëd qaton*, 6a. 2. Les habitants avaient ainsi un latitude d'un mois pour remplir ce devoir fiscal. 3. Jér., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1. 4. B., ib., 7a. 5. Le terme hébreu a le double sens de « mois » et « nouveau. »

de l'année, savoir qu'en un seul mois on procède au prélèvement pour toute l'année. Cette opération ne pourra pas avoir lieu dans n'importe quel mois ; car, de l'analogie des termes *mois*, employés pour l'holocauste des néoménies et pour le sacrifice pascal, on déduit qu'il faut compter à partir du mois de Nissan.

Que comprend-on par la première expression de la Mischnâ « on fait entendre » ? Il s'agit là, dit R. Houna, d'avis à donner ; c'est ainsi qu'il est dit (II, Chron., XXIV, 9) : *ils firent entendre une voix* (un avis) *en Judée et à Jérusalem* (pour l'apport des sicles). On a dit ailleurs[1] : « Il n'y a d'autre distinction entre le mois d'Adar I et le mois d'Adar II (embolismique) que la lecture du rouleau d'Esther et la distribution des dons aux pauvres. » A quoi R. Simon ajoute au nom de R. Josué b. Lévy qu'il y a encore pour distinction l'avis relatif aux sicles et aux hétérogènes (tout cela a lieu en Adar II). R. Ḥelbo et R. Houna, ou Rab au nom de R. Ḥiya le grand, disent[2] : partout (dans les villes ou villages), le devoir de la lecture d'Esther est valable si elle a été faite le 13 Adar II (lorsqu'après l'avoir déjà faite en Adar I, il a fallu recommencer, l'année étant déclarée embolismique) ; car c'est l'instant officiel. R. Yossé dit : l'avis de R. Simon (d'ajourner aussi en Adar II les avis relatifs aux sicles etc.) est plausible, car lorsqu'il a été prescrit d'aviser les Israélites d'avoir à apporter les sicles de contribution, c'est pour qu'ils les apportent en temps opportun (soit avant le 1er Nissan). Or, si cet avis avait lieu, dans les années embolismiques, dès le premier Adar I, il resterait encore une limite de 60 jours (beaucoup trop longue). De même il a été dit (à la fin de la Mischnâ) : « des messagers du tribunal vont examiner si l'avis sur les hétérogènes a été suivi. » Or il s'agit, dans cet examen, de voir si des plants étrangers ont poussé ; ce serait trop difficile à vérifier dès le 1er Adar I. S'il en est ainsi, observa R. Ḥiskia, en avisant les gens de Babylone d'avoir à verser ces sicles, il faudrait les prévenir dès le premier mois (en raison de l'éloignement). En effet, objecta R. Oulla devant R. Mena, on a enseigné plus loin (III, 1) : « A 3 époques on procède au prélèvement du trésor, à la quinzaine avant Pâques (1er Nissan), avant la fête de Pentecôte et avant celle des Tabernacles » ; or, n'entend-on pas par là que, pour les gens les plus proches, le prélèvement a lieu avant Pâques ; pour ceux qui sont plus éloignés, il a lieu à Pentecôte, et enfin pour les plus lointains de tous, c'est remis à la fête des Tabernacles ? Non, répondit R. Mena, de toutes parts l'apport des sicles avait lieu à la fois ; seulement la cérémonie du prélèvement avait lieu trois fois par an, afin de donner plus d'éclat à cet acte[3]. R. Juda b. Pazi dit au nom de Rabbi : peut-on lire sans terreur les versets suivants ? En fait de bien (pour le culte divin), il est dit : *ceux dont le cœur était bien disposé à donner offrirent* (Exode, XXXV, 22), non tous les autres ; tandis qu'en mauvaise part (pour l'adoration du veau d'or), il est dit (ib. XXXII, 3) : *tout le peuple se dépouilla, etc.* En bien (pour la promulgation de la Loi), il est dit (ib. XIX, 1) : *Moïse fit sortir le peuple,*

1. *Meghilla*, I, 5 (7). 2. Ibid., I, 1 et 3 ; II, 3. 3. Derenbourg, ib., p. 136.

non de gré; tandis qu'en mal (pour l'envoi des espions en Canaan), il est dit (Deutér., I, 22) : *Vous vous êtes tous approchés de moi*. En bien (à la sortie d'Égypte), il est dit (Exode, XV, 1) : *Alors Moïse chanta*, puis *les enfants d'Israël* (étant entraînés, sans spontanéité); tandis qu'en mal (au retour des espions), il est dit (Nombres, XIV, 1) : *toute la communauté* (entière) *éleva la voix*. C'est ainsi, dit R. Ḥiya b. Aba, qu'un autre prophète s'est écrié (Sophonie, III,7) : *Or, ils se sont hâtés*[1] *de corrompre leur conduite*; c'est-à-dire tout ce qui aboutit à la perversion était accompli de grand matin. R. Aba b. Aḥa dit[2], que l'on ne sait s'expliquer le caractère, φύη, de cette nation (d'Israël), car elle a aussi bien offert son or pour les idoles que pour le Temple. Au contraire, dit R. Yossé b. Ḥanina, à l'opposé de la précédente réflexion, on peut rappeler cet adage : le verset (Exode, XXV, 17), *tu feras un propitiatoire d'or*, indique que cet or servait d'expiation à l'adoration du veau d'or.

R. Ḥiya dit au nom de R. Simon b. Gamaliel : dans cette même section biblique, trois sortes de prélèvements sont désignés, celui des socles[3], celui des sicles, et celui des fonds pour les besoins du tabernacle. Il est dit (ib.2-3) : *Parle aux enfants d'Israël, qu'ils m'apportent une offrande*, c'est le premier don en question; *de tout homme que son cœur porte à donner vous accepterez mon présent*, savoir l'apport des sicles; enfin les mots suivants : *Voici l'oblation que vous prendrez d'eux*, désignent ce qui est prélevé pour le tabernacle. Dans cette dernière catégorie, on comprend tel usage en vue du tabernacle que l'on voudra; celle des sicles est applicable aux sacrifices en général, sans désignation et au gré du donateur, de façon toutefois que l'apport de chacun égale celui du voisin. Seul le prélèvement des socles sera absolu, comme il est dit (ib. XXX, 15) : *le riche ne donnera pas plus, et le pauvre pas moins*. Dans ce même chapitre (XXX), dit R. Aboun, il est question trois fois des oblations, en ces termes (ib. 13-14) : *un demi-sicle en don à l'Éternel*; il *donnera l'oblation de l'Éternel; de donner l'offre à l'Éternel*.

« Le 15 Adar, est-il dit, on se met à lire le rouleau du récit d'Esther dans les villes. » Mais R. Ḥelbo et R. Houna, ou Rab au nom de R. Ḥiya le grand, n'ont-ils pas dit[4] : dans toutes les localités, ce devoir de la lecture pourra être rempli au 14 Adar, car c'est le moment propice à cet effet? On a seulement voulu indiquer, en rappelant cet avis, que les devoirs à remplir au mois d'Adar devront être observés en Adar II si c'est une année embolismique. Comme R. Yassa et R. Aḥa étaient assis ensemble (cherchant à s'expliquer cette contradiction apparente de R. Ḥelbo), le premier dit au second : il s'agit seulement là d'une règle en cas de fait accompli (de lecture anticipée), non en vue de l'avenir, ou en principe (dont parle la Mischnâ, en indiquant pour date le 14 nissan; et s'il est encore temps, il faut recommencer). Or, n'a-t-on pas enseigné que, dans les localités douteuses où il est d'usage de faire cette

1. Dès l'aurore, ils se sont levés pour la corruption. 2. Siffri sur *Deut.*, I; Rabba sur *Exode*, n° 51. 3. Ou soubassement : *Exode*, XXVI. 4. Jér., *Meghilla*, I, 1 (f. 70ª, fin).

lecture deux jours (le 14 et le 15), on suivra cet usage (sans se contenter du fait accompli au 14)? Je suis aussi de cet avis, répond R. Aḥa, qu'en ce cas la lecture du 14 ne suffit pas. Il faut qu'il en soit ainsi, ajouta R. Mena, si quelqu'un, après avoir lu au 14, lit de nouveau le 15, certes on l'écoutera; sans quoi, ce serait trancher d'une façon négative la règle rabbinique à l'égard des localités douteuses (prescrivant de lire deux fois; donc, il faudra recommencer s'il est encore temps, sans contredire pour cela l'avis de R. Ḥelbo, relatif au fait accompli). On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [1] : les préceptes à remplir au mois d'Adar II n'ont pas lieu en Adar I; seules, les défenses de prononcer des oraisons funèbres et de jeûner sont également applicables au premier mois. R. Aba, R. Jérémie au nom de Rab, R. Simon au nom de R. Josué b. Lévy disent que l'avis de R. Simon b. Lakisch sert de règle. R. Houna le grand, de Cippori, dit que, dans cette ville, on avait adopté comme usage ledit avis. Toutefois, c'était seulement une habitude, non une règle. Dans les contrats [2], on spécifie s'il s'agit d'Adar I ou II; selon R. Juda, pour Adar I, on écrit Adar tout court, et pour Adar II, on ajoute la lettre ב (nombre deux), ce qui suffit.

« On répare les routes, est-il dit, les voies publiques, les bains, et l'on procède à tous les besoins généraux. » Par cette dernière série, en entend [3]: les jugements dans les questions d'intérêt, dans les causes criminelles; on rachète les estimations sacerdotales (par échange), les objets mis en anathème, les consécrations pour le culte; on fait boire l'eau d'épreuve à la femme soupçonnée d'adultère; on brûle la vache rousse (pour employer les cendres d'aspersion aux purifications); on brise la nuque de la génisse (immolée pour un assassinat impuni); on perce l'oreille de l'esclave hébreu qui ne veut pas quitter son maître; on purifie le lépreux guéri; on peut enlever une chaussure de la forme [4] sur laquelle elle est prête, mais non la remettre à ce moment (ce serait un travail plus pénible, et il est interdit à la demi-fête). On a enseigné ailleurs [5]: « Il est permis à ce moment d'arroser un champ desséché [6], ou de renouveler la démarcation des tombes » (même pendant les jours de demi-fête de Pâques); or, cette démarcation n'a-t-elle pas eu lieu en Adar? Il est possible qu'un orage survenu l'ait de nouveau fait disparaître. De même, il y est dit: « On sortira à ce moment (de demi-fête) pour vérifier s'il n'y a pas de plants hétérogènes.» Or, cet examen n'a-t-il pas déjà eu lieu en Adar? On peut justifier ce nouvel examen, en supposant qu'il s'agit d'une année tardive, dans laquelle on ne pouvait pas encore distinguer la nature des plants au mois d'Adar — [7].

2. R. Juda dit: en principe, les inspecteurs des champs arrachaient les plants hétérogènes et les jetaient devant les propriétaires (pour leur

1. Ibid., I, 1 (71a); B., ib., 6b. 2. Jér., *Nedarim*, VIII, 7 (f. 41a); B., ib., 63a. 3. Jér., *Moëd qaton*, I, 2 (f. 80b); B., ib., 14b. 4. Littéral. : matrice, μίμημα. Selon Maïmoni, « enlever le couvercle de l'eau. » 5. Ibid., I, 1. 6. Il faut l'arroser artificiellement, la pluie ne lui suffisant pas. 7. Suit un passage reproduit du tr. *Maasser Schéni*, V, 1, traduit t. III, pp. 247-8. Cf. Jér., *Sóta*, IX, 1.

faire honte). Lorsque le nombre des transgresseurs de ce précepte augmenta (qu'il tirèrent profit de cet acte), les inspecteurs jetèrent d'abord les plants étrangers sur la grande route, et plus tard ils déclarèrent le champ abandonné à tout venant.

On a enseigné que R. Juda dit : en principe, les inspecteurs arrachaient les plants du champ et les jetaient devant le propriétaire. Mais celui-ci en tirait double profit : 1° il avait son champ ainsi sarclé, 2° il donnait ces plants en fourrage à ses bestiaux. Lorsque les transgressions de ce genre s'accumulèrent, on prit le parti d'enlever les plants et de les jeter sur la grande route. Cependant, comme le propriétaire en tirait encore le profit de voir son champ sarclé, il fut décidé d'abandonner en ce cas le champ à tout venant—[1].

3. A partir du 15 de ce mois, il y avait des receveurs (ou changeurs) dans les diverses provinces pour recueillir les sicles, qui, depuis le 25 du même mois, se tenaient à Jérusalem. Une fois établis là, ces fonctionnaires commençaient à contraindre ceux qui n'avaient pas payé jusque là leur contribution de plein gré. On contraignait à cet effet les lévites, les simples israélites, les néophytes, les serviteurs affranchis, non les femmes, ni les esclaves, ni les enfants. Lorsque pour son jeune fils un père a commencé à verser le sicle, il ne pourra plus cesser aux années suivantes. On ne contraint pas les prêtres à verser ce sicle, sous peine de leur manquer d'égards. R. Juda dit : Ben-Bôcri à Yabneh[2] affirme que si un cohen a de plein gré versé ce sicle, il n'y a pas de mal. R. Yoḥanan b. Zaccaï, allant plus loin, s'exprime ainsi : en réalité, tout cohen qui ne paie pas ce sicle serait coupable ; seulement, ils ont interprété en leur faveur ce verset (Lévit. VI, 16) : *toute offrande sacerdotale devra être entièrement brûlée ; elle ne sera pas mangée.* Or, si nous offrions (pour notre part) l'omer, ou les deux pains de présentation à la Pentecôte, ou les 12 pains de proposition, il nous serait interdit d'en manger.

On ne contraint pas les enfants, est-il dit ; est-ce à dire qu'on leur réclamera le sicle s'ils veulent le donner de plein gré ? Oui, lorsqu'ils ont atteint l'âge de puberté (duo pila), mais pas avant cette époque ; et même lorsqu'ils ont atteint cet âge, jusqu'à la majorité civile, on ne les contraint pas. Quant aux cohanim, on s'abstient par respect pour leur titre. — « R. Juda raconte l'assertion de B. Bôcri à Yabneh, etc. » R. Yoḥanan b. Zaccaï fonde son avis, selon R. Berakhia, sur ce qu'il est dit (Exode, XXX, 13) : *voici ce qu'ils donneront*, en ce sens que les 12 tribus devront donner (tous compris). D'après R. Tabi au nom de R. Hamnona, voici la réplique des interlocuteurs de R Juda : le sacrifice expiatoire d'un particulier doit périr en entier, non pas celui du public ;

1. Suit un passage reproduit du tr. *Péa*, V, I, traduit t. II, pp. 66-77. Cf. B., *Guittin*, 36b. 2. B., *Meghilla*, 29 ; *Menaḥóth*, 46b.

de même l'offrande de farine d'un particulier doit être brûlée tout entière, non celle du public (il n'y a donc pas de base réelle à l'abstention des cohanim). Mais, fut-il objecté, peut-on opposer à quelqu'un un argument qu'il n'admet pas? Or, il a été enseigné [1] : « la victime devant servir de sacrifice expiatoire public ne doit pas périr ; selon R. Juda, on la laissera périr » (ce n'est donc pas son avis). Il a objecté aux autres sages que ce don d'un sicle est forcément tenu pour une offrande de particulier (et tombe sous le coup des lois inhérentes à ce sujet) ; à quoi ils répliquent que le don livré au public est désormais considéré comme tel. Il est écrit (ibid. 14) : *tous ceux qui passeront par le dénombrement, etc.* R. Juda et R. Néhémie tirent de ce verset des déductions différentes : d'après l'un, tous ceux qui ont passé par la mer rouge (les cohanim compris) devront payer le sicle ; d'après l'autre, ceux-là seuls qui ont passé par le dénombrement (la caste sacerdotale non comprise) sont tenus de payer ce sicle. Or, la première opinion confirme celle de R. Yoḥanan b. Zaccaï ; la seconde, celle de Ben-Bocri de notre Mishnâ.

4. Bien qu'il soit dit de ne pas contraindre à ce paiement les femmes, les esclaves, ni les enfants, si pourtant ils versent le sicle de contribution, le trésor sacré l'acceptera. On ne l'acceptera ni d'un païen, ni d'un samaritain, pas plus que les offrandes des nids d'oiseaux apportés au temple par les gonorrhéens, hommes ou femmes, après leur guérison, ou en sortant de couches, ni leurs sacrifices expiatoires, ou sacrifices de péchés. Voici la règle générale (établissant une distinction entre païens et samaritains) : tout ce qui est considéré comme don et offrande pourra être accueilli, mais non ce qui n'est pas considéré comme tel (et constitue un sacrifice). C'est expliqué ainsi dans Esdras (lors du refus d'admettre les Samaritains à la réédification du temple), en disant (IV,3) : *ce n'est pas à vous, mais à nous de reconstruire la maison de notre Dieu.* Voici les personnes soumises au droit de change (collybum) : les lévites, les simples israélites, les néophytes, les serviteurs libres ; mais ni les cohanim, ni les femmes, ni les esclaves, ni les enfants. Si l'on verse le sicle dû, par l'entremise d'un cohen, ou d'une femme, ou d'un esclave, ou d'un enfant, on est dispensé du droit de change (qui ne leur imcombe pas). Si l'on paie ensemble sa propre contribution et celle de son prochain (en un sicle entier, au lieu de deux demis), on est soumis à un seul droit pour les deux ; selon R. Méir, on en doit deux. Si quelqu'un remet au changeur un *selà* (sicle entier) et se fait restituer un demi-sicle, il doit un double droit de change. Si quelqu'un paie sa contribution par l'entremise d'un pauvre, ou par celle de son voisin, ou par un habitant quelconque de la même ville, il n'a pas de droit à payer ; mais s'il leur prête le sicle, ce droit est dû.

1. *Yóma*, VI, 2.

Des frères associés, quoique soumis au droit de change, sont dispensés parfois de la dîme des animaux (Lévit. XXVII, 32); mais lorsqu'ils doivent payer cette dernière, ils sont dispensés du droit de change. De combien est ce droit? D'un *ma'a* [1] d'argent, selon R. Meir; les autres sages assignent seulement un demi-*ma'a*.

« Il n'y a pas de contrainte, etc. », est-il dit. Il paraît résulter d'ici qu'on ne réclame pas ce paiement aux enfants. Comment donc se fait-il que plus haut (§ 3) on conclut devoir le leur réclamer? Là, il s'agit de l'enfant déjà parvenu à la puberté, tandis qu'ici il s'agit d'enfants plus jeunes.

Quant à l'analogie établie ici entre païens et Samaritains, on peut la justifier, dit R. Aba, en supposant qu'ici l'on admet l'avis de celui qui compare le samaritain au païen, puisque l'on sait qu'il y a une discussion à ce sujet [2]: selon Rabbi, ils sont semblables à l'Israëlite en tout. R. Eléazar dit : la Mischnâ (qui interdit l'acceptation) parle seulement des païens; mais des Samaritains on accepte les sicles. En effet, l'on a enseigné [3] : le terme (explétif) « homme » (Lévit. I, 4), a pour but d'englober dans ce devoir les prosélytes, et l'expression suivante « d'entre nous » (ibid.) exclut les rebelles (non les étrangers). Est-ce que notre Mischnâ ne s'oppose pas à l'avis de R. Éliézer, (de ne pas repousser les Samaritains), puisqu'elle dit : « On ne recevra pas de leurs mains les nids d'oiseaux offerts au Temple par les gonorrhéens, ni ceux des femmes relevant des couches. » Or, on ne saurait appliquer aux païens la loi sur le sacrifice de ces nids; faut-il donc admettre que le commencement de la Mischnâ se rapporte aux païens et cette fin aux Samaritains ? Il faut, en effet, établir cette distinction entre le commencement et la suite (contrairement à l'avis de R. Éliézer). R. Yoḥanan dit [4]: au commencement de la reconstruction du Temple (sous Esdras), les Juifs n'ont voulu rien accueillir des Samaritains (par la crainte que ce soit quelque objet nuisible à cette réédification); vers la fin (n'éprouvant plus cette crainte), ils ont consenti à recevoir des objets sans importance, mais non ce qui avait de l'importance (et dont leurs adversaires eussent pu s'enorgueillir). Selon R. Simon b. Lakisch, ils n'ont rien voulu recevoir, ni au commencement, ni à la fin, et pas plus un objet de peu de valeur que celui qui en a une. N'y a-t-il pas un enseignement qui s'oppose à l'avis de R. Yoḥanan, en disant [5] : on n'accueillera pas leurs consécrations ou dons faits en vue de l'entretien du Temple? On peut l'expliquer, répond R. Yoḥanan, en disant que là il n'y a pas de distinction entre le commencement (toujours interdit) et la fin, ou bien encore qu'il s'agit là d'objets importants, puisque même leur argent en espèces devra être porté à la mer salée (anéanti). Contre l'avis de R. Simon b. Lakisch, qu'on ne recevra rien d'eux, ni au commencement, ni à la fin, ni un objet important, ni sans

1. C'est 1/6 de dinar. Voir t. II, p. 3, n. 2. 2. Jér., tr. *Berakhôth*, VII, 1, fin (t. I, p. 129); *Demaï*, III, 4. 3. *Torath Cohanim*, ch. 2. 4. B., *'Erakhin*, 6a. 5. Tossefta à ce tr., ch. 1.

importance, ne peut-on opposer la Mischnâ qui dit [1] : « Tous (R. Méir et R. Juda) s'accordent à dire que le païen peut faire des offrandes et faire face aux vœux [2] » ? On peut répondre à cela qu'il s'agit là seulement d'offrandes telles que des holocaustes (non pour l'entretien du Temple). On conçoit cette explication pour celui qui forme le vœu (applicable à l'holocauste); mais comment l'expliquer s'il est l'objet d'un vœu formulé (si le juif a fait vœu que le païen offre un holocauste, ce dernier le suivra-t-il)? Non, fut-il répondu, il s'agit du cas où l'israélite a fait vœu d'offrir un holocauste, qu'un païen l'a entendu et a déclaré prendre à sa charge le vœu de celui-ci. Mais alors le païen l'accompagne forcément de libations [3], dont le reste passe obligatoirement aux ustensiles sacrés ? Il en résulterait, fut-il répliqué, que le païen apporte en ce cas un objet d'importance (ce à quoi R. Yoḥanan même s'oppose). A titre de réponse, R. Yossé b. R. Aboun objecta : on a enseigné que les païens peuvent être l'objet d'une estimation à consacrer, selon R. Méir, ou prononcer eux-mêmes une telle estimation, selon R. Juda ; or, le montant n'est-il pas destiné à l'entretien du Temple ? Il faut donc admettre que l'on tient compte avant tout du but religieux poursuivi par le païen, et le profit pour le Temple n'est qu'incident (sans que ce soit considéré comme important) ; de même ici (pour les libations), on considérera seulement le but du culte divin, non la destination finale du reliquat qui revient spontanément au profit du Temple (pour ce motif, on l'accepte du païen). Que réplique R. Simon b. Lakisch (qui défend, en tous cas, de rien recevoir) à cette argumentation de considérer les donations comme peu importantes ? Il s'en tient au verset précité d'Esdras : *Ce n'est pas à vous, mais à nous de reconstruire la maison de notre Dieu.* S'il en est ainsi, dit R. Ḥiskia ou R. Simon, il ne faut non plus rien accepter d'eux pour le canal, ou pour les murailles, ou pour les tours, en raison de ce qu'il est écrit (ibid.) : *pour vous, il n'y aura pas de part, etc.*

« Les personnes suivantes, est-il dit, sont soumises au droit de change. » On a enseigné : ces personnes doivent un droit; selon R. Méir, elles sont tenues de payer un double droit, et l'enseignement (de la Tossèfta) est aussi conforme à R. Méir, car dit-il, chaque fois que le paiement du sicle est dû par la Loi, le droit de change est dû en vertu de cette même loi, et il est d'avis que c'est le complément obligatoire du paiement de la contribution du sicle pour qu'il soit complet. Il raconte [4] que l'Eternel béni soit-il ! prit d'au-dessous du trône céleste l'image en feu d'une petite monnaie, et, la montrant à Moïse, il lui dit : *ils donneront ceci* (Exode, XXX, 13), c'est-à-dire une pièce semblable pour droit de change.

« Si l'on a donné un *selà*, est-il dit, pour reprendre un demi-sicle en retour, il faut payer un double droit ». Cet avis, dit R. Eliézer, exprime l'opinion de R. Méir, d'après lequel il faut payer un droit pour le demi-sicle payé et autant pour le demi-sicle touché en retour. C'est ainsi qu'il a été

1. *'Erakhin*, I, 2. 2. Payer le montant de l'offre d'autrui. 3. B., *Menahóth*, 73b. 4. Midrasch Rabba à *Nombres*, ch. 12.

enseigné : à l'égard des personnes soumises au droit de change, un double droit est dû selon R. Méir. Rab dit : l'obligation du double droit de change est admise par tous (même selon les autres sages). Selon cette explication de Rab, un triple droit serait exigible d'après l'avis de R. Méir, 1° pour le demi-sicle versé; 2° pour le demi-sicle perçu (en retour) ; 3° pour l'extension du précepte légal à ce cas particulier de surcroit. En effet, vint dire R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac au nom de Rab, c'est bien ainsi que l'entend R. Méir, et il exige le triple droit.

Les frères et associés, tenus de payer le droit de change et dispensés de la dîme (séparée) sur les animaux (dont parle la Mischnâ), sont ceux qui, après s'être séparés, se sont de nouveau associés [1] ; d'autres au contraire sont soumis à la dîme des animaux, mais ils sont dispensés des droits de change, lorsqu'ils ne sont pas séparés. R. Eliézer dit [2] : La dispense de la dîme d'animaux a lieu lorsqu'avant de conclure l'association, deux frères s'étaient partagé les troupeaux provenant de l'héritage paternel selon leur valeur, en acquérant la moitié des chevreaux contre autant de boucs, ou la moitié des boucs contre autant de chevreaux (cette acquisition suscite la dispense, comme plus tard l'association) ; mais s'ils ont partagé en deux parts les animaux mêmes (au lieu de la valeur), en prenant chacun un même nombre de chevreaux et un même nombre de boucs, c'est la répartition par héritage (non par voie d'acquisition), et la dîme est due. R. Yoḥanan dit : si même l'on a partagé selon le nombre des animaux, on peut les considérer comme provenant d'une acquisition et dispensés de la dîme. Ainsi, il a été enseigné ailleurs [3] : ce qui a été acheté ou obtenu en don est dispensé de la dîme des animaux. R. Ḥiya dit que R. Jérémie demanda : pourquoi notre Mischnâ ne dit-elle pas que, parfois, les frères associés seront soumis aux deux redevances (droit de change et dîme), et parfois ils seront dispensés de l'un et l'autre ? Ceci arrivera au cas suivant : si après avoir divisé les divers biens (espèces ou immeubles) les frères se sont associés, sans avoir partagé les animaux, ils sont tenus de payer double droit de change (comme tous associés) et la dîme d'animaux (à titre d'héritage indivis) ; si, au contraire, ils ont d'abord partagé les animanx, puis se sont associés pour ceux-ci, et ensuite ils ont fait la répartition de tous les autres biens, ils sont dispensés de tout. Ce n'est toutefois vrai, ajoute R. Mena, que si les animaux ne constituaient par la majeure part de l'héritage ; mais s'ils la constituent, ils englobent l'essentiel de la succession, et la répartition du reste des biens n'influe en rien sur les droits à payer. R. Abin dit que R. Saméï demanda : pourquoi, s'il n'y a pas eu de partage, la dîme des animaux est-elle due, non le droit de change? Si la dîme est due parce que les propriétaires sont considérés comme un seul homme (ce qui est une aggravation), pourquoi ne pas raisonner de même pour le droit de change? Il n'en est pas de même pour ce dernier point, fut-il répondu, car il y a cette différence que, les hommes donnant

1. B., *Beça*, 39 ; *Houllin*, 25. 2. Jér., *Kiddouschin*, I, 6 (f. 60d) ; B., *Bekhoróth*, 56b. 3. *Bekhoróth*, IX, 3.

un selà complet (double part), ils semblent ne pas l'avoir partagé (comme si le père, vivant encore, avait versé pour eux, et qu'ils n'aient pas de droit à payer). S'il en est ainsi, de même en cas de partage opéré, suivi d'une association, ils devraient être tenus de payer la dîme d'animaux et être dispensés du droit de change ; pourquoi donc a-t-on enseigné au contraire que ce dernier est dû et qu'il y a dispense du droit de dîme ? (question non résolue). R. Aba ajoute au nom de R. Aba b. R. Houna : il n'y a pas de différence si ce sont deux frères héritant de leur père, ou deux gendres héritant de leur beau-père. A quel compte [1] attribuait-on le montant du droit de change ? Selon R. Méir, on le joignait aux autres sicles ; selon R. Eliézer, on le verse aux offrandes ; selon R. Simon Schezori, on l'employait pour établir des lames ou plaques d'or servant à couvrir le saint des saints. Ben-Azaï dit : en province, les changeurs le prenaient pour leur salaire, ou, selon d'autres, pour leurs frais de route.

CHAPITRE II

1. Il est loisible de joindre plusieurs sicles (au dehors) et de les échanger contre des darik [2] d'or, pour alléger le poids du transport. Comme il il y avait des troncs à Jérusalem, il y en avait en province. Si des sicles qu'ont envoyés des habitants d'une ville éloignée, par un émissaire, ont été volés ou perdus, on observera les procédés suivants : si le prélèvement du trésor sacré pour les besoins du culte a déjà eu lieu, l'émissaire (responsable) devra affirmer par serment aux trésoriers sacrés que cette perte est indépendante de sa volonté ; si c'est avant le prélèvement, ce serment devra être prêté aux habitants (dont c'était encore le bien) ; et ceux-ci seront tenus de payer ces sicles une seconde fois. Si, plus tard, on retrouve cet argent, ou si les voleurs le rendent, les deux sommes restent acquises au trésor comme sicles de contribution, et aucune d'elles ne pourra servir à payer l'annuité suivante.

Pourquoi (afin d'alléger davantage la somme à transporter) ne pas la changer contre des perles fines, au lieu d'or ? Il est à craindre que, dans l'intervalle de temps, la valeur des perles baisse, et que le trésor en éprouve une perte. C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs [3] : tout ce qui est sujet au rachat le sera soit contre argent, soit contre une valeur égale, sauf la contribution des sicles ; et il ne faudra rien racheter contre des ustensiles, car, dit R. Samuel b. R. Isaac, il se peut que ces ustensiles perdent un peu de leur valeur, et il en résulterait un déficit pour le trésor sacré. De même ici, on craint que la valeur des perles baisse, et le trésor pourrait y perdre. La Mishnâ (en parlant des troncs) a en vue les sicles de l'année courante, non ceux d'une année écoulée (les retardataires devant verser à Jérusalem). On a

1. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; B., *Menahôth*, 108a. 2. Monnaie persane, citée dans *Esdras*, VIII, 27 ; B., *Bekhorôth*, 21. 3. *Bekhorôth*, VIII, 7.

de même enseigné plus loin (VI, 7) : on pouvait verser d'anciens sicles au Temple, non au dehors. — Lorsque la Mischnâ défère le serment à l'envoyé qui a perdu les sicles de contribution, il s'agit d'un gardien non responsable ; mais s'il l'est, il ne suffit pas de prêter serment (la perte lui incombe). Selon R. Aba il peut s'agir même d'un gardien responsable; seulement, s'il a été volé par des brigands armés, ou s'il a perdu l'argent dans un bateau qui a fait naufrage en mer, c'est un cas de force majeure (dont il ne peut répondre). R. Yousti b. R. Simon dit[1] : la distinction établie par la Mishnâ (entre le prélèvement déjà opéré et celui qui ne l'est pas) est conforme à l'avis qu'on opère du même coup le prélèvement pour les sommes déjà perçues et pour celles qui ne le sont pas ; mais, d'après l'avis opposé, disant que l'on ne prélève pas sur ce qui est représenté seulement à l'aide d'un gage, ou sera perçu plus tard, il ne suffira pas de jurer aux trésoriers sacrés (les habitants devront rembourser la perte).

Quant à la question du serment dû par l'émissaire, c'est, selon R. Eliézer, un avis conforme à R. Simon, qui dit[2] : les objets consacrés dont on est responsable sont traités à l'instar des autres biens de cet homme (et, en cas de perte, les habitants les restituent). R. Yoḥanan dit : cet avis de la Mischnâ est justifiable d'après tous, et le serment n'a été prescrit que par mesure rabbinique (pour éviter toute négligence à cet égard). D'après ce dernier avis, on conçoit que si le prélèvement du trésor a déjà été opéré, le messager doit prêter serment aux trésoriers sacrés, et si c'est antérieur à ce prélèvement, il le prêtera aux habitants de la ville, puisqu'il s'agit seulement d'un serment rabbinique; mais, d'après l'argumentation de R. Eliézer, d'attribuer l'avis de la Mischnâ à R. Simon, en quoi est-ce conforme à ce dernier ? S'il est vrai que, le prélèvement n'étant pas encore opéré, le serment doit être prêté aux habitants de la ville, en raison de leur responsabilité, comment l'imposer si ce prélèvement a déjà eu lieu et qu'il n'y a plus de responsabilité pour les habitants ? En quoi ont-ils encore à intervenir ? On fait prêter serment à ces derniers, par devant les trésoriers (auxquels la perte incombe), pour qu'on ne puisse pas les soupçonner de n'avoir pas versé la contribution (ou l'émissaire d'avoir caché le montant), ou bien qu'on ne leur impute pas en mal leur mode d'envoi. En ce qui concerne le serment imposé, si même les habitants se sont engagés à rembourser la perte au trésor sacré (en dispensant l'émissaire de jurer, ayant confiance en lui), ce serment est obligatoire envers le fisc sacré. — Si quelqu'un, après avoir mis de côté le sicle dû, le perd, il en est responsable, dit R. Yoḥanan[3], jusqu'au moment de la remise au trésorier sacré ; selon R. Simon b. Lakisch, cette consécration se trouve dans le domaine de la Divinité, en quelqu'endroit (ignoré) qu'elle se trouve (sans la renouveler). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à cet avis de R. Simon b. Lakisch, puisqu'elle dit qu'avant le prélèvement l'envoyé prêtera le serment aux habitants de la ville, qui verseront une seconde fois ? C'est également une mesure rabbinique (de

1. B., *Kethoubôth*, 108ᵃ. 2. *Scheboudth*, VI, 7. 3. Voir B., *Houllin*, 139ᵃ.

les punir de la négligence de l'envoyé). On a enseigné [1] : si après le second versement on retrouve le premier, celui-ci sera placé parmi les sicles nouveaux (de l'année courante), et le second parmi les anciens (les retardataires). Qu'appelle-t-on premier versement et second ? R. Pinḥas b. R. Ḥiya et R. Aba Maré émettent deux avis divers à ce sujet : selon l'un, c'est le premier envoi desdits habitants qui passe le premier ; selon l'autre, c'est celui qui arrive en premier lieu au trésor (et ce que l'on retrouve plus tard, quoique versé d'abord, n'arrive qu'après).

2. Si quelqu'un charge son voisin de payer pour lui le sicle dû et que celui-ci en use pour remplir son propre devoir du paiement qu'il doit, si c'est postérieur au prélèvement, le prochain commet une prévarication [2]. Si l'on paie le sicle dû en le prenant sur de l'argent déjà consacré, à partir du moment où le prélèvement a été opéré et l'acquisition faite d'un sacrifice, il y a prévarication (ayant usé du sacré). Si c'est de l'argent de seconde dîme, ou du montant de la 7e année (sainte), il faudra consommer l'équivalent à Jérusalem (pour remplacer la valeur).

Il est dit au commencement : dès que le prélèvement a été opéré, c'est une prévarication [3] ; à quoi il a été ajouté par l'école de Rabbi que cela s'entend lorsque la victime a été offerte (selon les termes de la fin). R. Éliézer explique ceci : si, selon l'école de Rabbi, il importe que la victime ait été offerte (restriction applicable seulement à la fin, où il est traité d'offrande), c'est conforme à l'avis de R. Simon (qui dit, dans la Tossefta, de considérer comme prévarication tout sicle détourné du trésor sacré pour un sacrifice). C'est ainsi que R. Simon dit plus loin (IV, 5, 11) : même en cas de doute, on pourra recevoir le montant d'un animal à sacrifier, parce que les cohanim sont assez vifs dans leur service officiel (donc, il n'y a pas prévarication dès l'achat). Or, comment expliquer cette Mischnâ ? Si quelqu'un, volant l'holocauste de son prochain, l'égorge sans fixer la destination, n'est-il pas évident que le pardon sera acquis en ce cas au premier propriétaire, sans qu'il y ait la faute de prévarication ? (Pourquoi de même, le sicle volé et payé au trésor, sans détermination, ne servirait-il pas à payer la dette du vrai propriétaire, sans qu'il y ait prévarication ?) On peut répondre à cela, dit R. Judan, qu'à un signe distinctif on voit qu'il s'agit du versement opéré par le second. C'est ainsi qu'il est dit (ci-après III, 3) : chez R. Gamaliel, après s'être présenté le sicle à la main devant le trésorier, celui-ci avait l'habitude de s'appliquer à l'enfoncer dans la caisse (ce qui servait à le faire reconnaître). Mais ne peut-on pas supposer que ce sicle détourné échoit peut-être aux reliquats de sicle, lesquels ne tombent pas sous le fait de la prévarication ? Et l'on ne saurait dire que c'est conforme à l'avis de R. Méir, qui déclare (ci-après, IV, 3) qu'il y a prévarication [4], même pour les

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Puisque, pour remplir un devoir, il use d'un sicle déjà consacré. 3. Tossefta à *Meila*, ch. 1. 4. B., *Kiddouschin*, 54a.

reliquats (puisque l'avis de R. Juda, son interlocuteur, l'emporte). Là aussi on peut répondre qu'il s'agit d'une détermination, comme celle de chez R. Gamaliel, et le prélèvement aura été fait avec application pour lui (par conséquent, il ne fera pas partie du reliquat).

En quoi y a-t-il eu jouissance, pour que l'on soit coupable de prévarication, si l'on s'est acquitté avec le sicle d'autrui ? C'est que, dit R. Abin au nom des rabbins de là bas (de Babylone), le tribunal pouvant appréhender au corps celui qui ne payerait pas, celui qui paie sa dette avec le sicle déjà consacré se délivre lui-même et en tire une jouissance. — « Si c'est de l'argent de seconde dîme, est-il dit, il faudra consommer l'équivalent ; » car il est écrit (Lévit. XXVII, 26) : *Mais le premier-né des animaux, qui en cette qualité appartient à l'Éternel, ne devra plus être consacré à personne ;* c'est-à-dire, ce qui est une fois consacré ne pourra plus être l'objet d'une autre consécration[1]. Comment fera-t-on pour rendre l'équivalence ? On prend un *sela* de valeur profane et l'on dit : « l'argent de seconde dîme, en quelque endroit qu'il se trouve, devra être racheté par cet argent, lequel sera désormais considéré (pris) comme seconde dîme ; le reste (redevenu profane) représentera par contre le demi-sicle de contribution. »

3. Si quelqu'un amasse de la menue monnaie en vue du sicle à payer et s'aperçoit, au moment de verser, qu'il en a davantage, selon Schammaï, ce reliquat devra être versé au Temple comme offrande ; selon Hillel, il restera profane. Mais s'il a dit qu'il en prendra de quoi payer le sicle dû, tous s'accordent à dire que le reliquat reste profane (comme la condition en a été déterminée dès le principe). Si quelqu'un amasse de l'argent en indiquant qu'il le destine à un sacrifice expiatoire, Hillel reconnait aussi que le reliquat devra être versé aux offrandes (le montant de la victime n'étant pas fixe). Mais s'il a dit que sur cet argent il prendra le montant nécessaire à l'achat de la victime expiatoire, tous reconnaissent que le reliquat reste profane (la condition ayant été formulée d'avance). R. Simon explique à quoi tient cette distinction entre les sicles (pour lesquels le reliquat de la mise de côté reste profane) et le sacrifice expiatoire (dont l'excédent devra être offert) : pour les sicles, la prestation due est déterminée ; elle ne l'est pas pour le prix des victimes. Selon R. Juda, le montant de la somme à payer pour le demi-sicle n'est pas non plus fixe ; car, au retour de la captivité de Babylone, les Israëlites donnèrent des Darik d'or en paiement de ce droit ; puis, ils versèrent des *selà* : ensuite, ils se contentèrent de payer des *Tabéin* (1/2 *sela*) ; et enfin, ils ne voulurent remettre qu'un dinar (ou 1/4 de *sela*) ; ce que les trésoriers du fisc sacré n'acceptèrent pas. Même en ce cas, observa R. Simon, la mesure à payer est uniforme pour tous (riches ou pauvres), tandis que le

1. B., *'Erakhin*, 29a.

prix du sacrifice expiatoire variera, et l'un l'acquerra pour un sela, un autre pour deux selâ, et un troisième pour trois selâ.

R. Yossé dit au nom de R. Eléazar[1] : la discussion entre Schammaï et Hillel a seulement lieu si l'on a amassé peu à peu des petites monnaies de *prouta* (dont le total final est supérieur au demi-sicle dû); mais si l'on a pris une poignée d'argent en disant qu'elle serve à payer la dette du sicle, tous s'accordent à dire que le reliquat doit être versé aux offrandes. R. Ḥiya ou R. Biva dit au contraire au nom de R. Eléazar : la discussion entre Schammaï et Hillel a seulement lieu si l'on a amassé peu à peu des petites monnaies en cette vue (chacune d'elles ayant cette destination); mais si l'on a pris une poignée pleine d'argent, tous admettent que l'excédant de la somme due reste profane (n'ayant à verser qu'un fixe d'un demi-sicle). R. Ḥiskia dit que notre Mischnâ confirme l'avis de R. Bivi, en disant : « R. Simon explique à quoi tient la distinction entre les sicles et le sacrifice expiatoire, en ce que, pour les uns, la prestation due est déterminée; elle ne l'est pas pour le prix des victimes. » Or, à quoi se rapporte son explication? Ce ne saurait être si l'on a dit vouloir prendre de là ce qu'il faut pour le sicle dû, puisqu'alors tous avouent que le reliquat reste profane; ni lorsqu'on a dit vouloir en prendre le montant nécessaire à l'achat du sacrifice. Elle s'applique au cas où l'on a pris toute une poignée en déclarant la destiner à la dette de contribution : le reliquat des sicles, dont la quantité est fixée par la loi, reste profane; mais celui des sacrifices, dont le prix est indéterminé, devra être versé aux offrandes. Que répond à cette argumentation R. Yossé au nom de R. Eléazar? Selon lui, R. Simon explique pourquoi au cas où l'on a amassé par petites monnaies, Hillel déclare que le reste est profane. Mais n'est-il pas dit d'autre part (ci-après, § 4) que le reliquat de la somme dont on a pris le sicle sera profane? On l'explique aussi en disant qu'il s'agit du cas où l'on a amassé la somme par des petites monnaies, et c'est conforme à Hillel. Si quelqu'un met de côté le sicle, supposant qu'il le doit, puis il se souvient l'avoir déjà payé, cet argent ne sera pas consacré (c'est une simple erreur); s'il en met deux de côté, supposant qu'il les doit tous deux, et il se trouve qu'il en doit un seul, comment considérera-t-on l'autre? On peut résoudre cette question d'après l'enseignement qui suit : Si l'on a désigné un animal pour servir de sacrifice expiatoire, dans l'hypothèse qu'il est dû, et l'on s'aperçoit ensuite qu'on ne le doit pas, l'animal ne devient pas sacré; si l'on en a désigné deux à cet effet et que l'on se trouve en devoir un seul, le second devra être abandonné au pacage (jusqu'à ce qu'après l'arrivée d'un défaut on puisse le racheter). De même ici, pour le sicle, le second qui n'est pas dû devra être versé aux offrandes. Comment est-il possible toutefois que l'un et l'autre doivent être donnés? (pourquoi ne pas l'assimiler au cas où l'on a un excédant d'argent pour le sicle, qui reste profane? Question non résolue).

1. Jér., *Nazir*, V, 1 (f. 53d).

Selon R. Juda, est-il dit dans la Mishnâ, les sicles formant l'impôt obligatoire n'avaient pas de valeur fixe, déterminée d'avance. Ainsi, au retour de la captivité, ils donnèrent des darick d'or, en équivalence de la monnaie courante de l'époque, ou dinar, dont ils offraient la moitié. Plus tard, ils se mirent à peser le selà ordinaire, dont ils payaient la moitié. Puis, ils passèrent à la mesure des *Tabeïn* (= demi selà), formant l'unité de monnaie alors en usage, et enfin ils voulurent se contenter de remettre le quart (quartum) de selà admis comme monnaie courante. Mais les trésoriers du fisc sacré ne l'acceptèrent pas. En effet, il est dit (Néhémie, X, 33) : *nous nous sommes imposé pour loi de donner* (au moins) *un tiers de sicle par an pour le culte dans la maison de notre Dieu*[1]. R. Ḥilkia, au nom de R. Aḥa, déduit de ce verset que l'homme doit peser le sicle (distribuer ses dons) trois fois par an[2], et que l'on ne dérange pas le public à ce sujet plus de trois fois par an. R. Abin en déduit aussi que l'on a recours, pour les prélèvements à opérer, à trois boîtes, contenant chacune 3 *saa*[3], et que l'on prélève 3 fois. Comme il est dit (Exode, XXX, 13) : *Voici ce que donneront tous ceux qui passeront au dénombrement*, on en déduit, selon R. Juda et R. Néhémie[4], que, pour avoir péché au milieu du jour (par l'adoration du veau d'or), ils devront payer un demi-sicle; ou, selon le second, pour avoir péché à la 6e heure du jour (à midi), ils ont dû payer un demi sicle, équivalent à 6 pièces de monnaie, γράμμισος. Selon R. Josué b. R. Néhémie au nom de R. Yoḥanan b. Zaccaï, pour avoir transgressé le Décalogue, ils ont dû payer tous l'équivalent de 10 *guéras*. Selon R. Berakhia ou R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch, pour avoir vendu l'aînesse de Rachel (ou Joseph) au prix de 20 pièces d'argent[5], chacun doit racheter son fils aîné au même prix de 20 pièces[6]. R. Pinḥas dit au nom de R. Lévi : comme à la suite de cette cession d'aînesse, il est revenu à chacun des fils de Jacob une monnaie divisionnaire d'un *tebà*, chacun est désormais tenu de la payer en redevance.

4. L'excédant d'une poignée d'argent prise pour le sicle reste profane[7]; mais le reliquat d'une poignée de farine sur la dîme d'épha (offerte par un pauvre) sera versé aux dons, ainsi que le reste de la somme ayant servi à acheter soit des nids d'oiseaux offerts (après guérison) par les gonorrhéens, hommes ou femmes, ou par celles-ci en sortant de couches, soit des sacrifices expiatoires ou de péché. Voici quelle est à cet égard la règle générale : l'excédant de la somme destinée à acheter un sacrifice expiatoire ou de péché devra être versé à la caisse des dons; l'excédant de l'achat d'un holocauste servira à un autre holocauste; celui d'une of-

1. B., *Bekhorôth*, 20. 2. La darique valant un sela' 1/2, ou 3 demi-sicles. Voir B., *Baba bathra*, 9a. 3. Ci-après, III, 2. 4. Tanhouma à ce passage de l'*Exode*. 5. Midr. Rabba à *Genèse*, no 84; sur *Nombres*, no 4. 6. On donne en ce cas au cohen 5 sela', dont chacun vaut 4 dinars, = 20 dinars au total. 7. B., *Menahôth*, 105.

frande de farine, à une autre semblable; l'excédant des sacrifices pacifiques, aux mêmes; l'excédant d'achat d'un agneau pascal servira à acheter un sacrifice pacifique; l'excédant en argent des sacrifices de naziréens servira à d'autres semblables (plus tard); enfin, l'excédant de la somme mise de côté par un naziréen isolé pour ses sacrifices à offrir sera versé à la caisse des dons.

—[1]. Notre Mischnâ s'oppose à l'avis de R. Yoḥanan, qui prescrit de jeter à la mer le reliquat de l'offre d'une dîme d'épha, puisqu'elle l'énumère parmi les objets dont il faut livrer les restes à la caisse des dons. Que réplique R. Yoḥanan à cette remarque? Selon lui, il s'agit dans la Mischnâ, non de l'offrande d'un dixième d'épha faite par le pontife, mais de celle qui sert d'expiation à un simple israélite pauvre (c'est à titre de sacrifice expiatoire que le reliquat devra passer aux dons) —[2].

« Le reliquat d'un naziréen isolé, est-il dit, servira aux dons ». Toutefois, dit R. Ḥisda, c'est vrai lorsqu'il a offert le sacrifice expiatoire en dernier lieu des trois[3]; mais, s'il a offert le sacrifice pacifique en dernier, le reliquat servira à de tels sacrifices[4]. Selon R. Zeira, si même le sacrifice pacifique a été offert en dernier lieu, la règle sera toujours la même pour le naziréen isolé, et le reliquat d'argent sur l'achat de ses sacrifices devra être versé aux dons. Pour chacun de ces avis, il existe un enseignement qui le confirme. En faveur de l'opinion de R. Zeira, on peut invoquer l'enseignement qui dit : on appelle argent indéterminé les sommes destinées à l'achat de sacrifices expiatoires, auxquelles sommes sont mêlées quelques-unes dont les propriétaires sont morts; et si même ceux-ci avaient déjà, de leur vivant retiré les sommes qui leur sont afférentes, cet argent reste indéterminé et sera jeté (on ne pourra pas en tirer profit, ni en faire pourtant l'objet d'une prévarication, selon l'avis de R. Zeira). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Ḥisda : si l'on déclare que tel argent devra servir à l'achat de son sacrifice expiatoire, en spécifiant que le reliquat serve plus tard aux dépenses pouvant résulter d'autres naziréats, et qu'ensuite le possesseur meurt, ce serait une prévarication d'user du total, non des parties séparées (pouvant avoir telle ou telle destination accessible, comme p. ex. le sacrifice pacifique); mais l'on ne dit pas qu'en un tel cas de décès l'argent doive être versé aux dons (ce qui prouve que c'est conforme à l'avis de R. Ḥisda, qui en dispense). R. Ḥisda dit aussi : s'il reste du pain offert par le naziréen, il faut le laisser pourrir (sans emploi); et c'est fort juste, dit R. Yossé : on ne peut pas l'offrir séparément, puisqu'une telle offre n'a jamais lieu à part; et l'on ne peut pas la présenter en même temps que celles d'autres

1. En tête, il y a un passage reproduit du tr. *'Eroubin*, VI, 8, traduit t. IV, p. 267, que l'on retrouve ci-après, VII, 1 et 3; *Nazir*, IV, 4 (f. 53b). 2. Suit un passage reproduit du tr. *Pesahim*, V, 2, traduit ci-dessus, p. 66. 3. Expiatoire, holocauste et pacifique. 4. Jér., *Nazir*, ibid.; B., ib., 25a.

naziréens, puisque ceux-ci ne se présentent jamais sans offrir leurs parts afférentes de pain. Voilà pourquoi l'on dit qu'il faut le laisser pourrir. On avait supposé en principe que la règle est la même soit pour le reliquat de son pain, soit pour le reste de ses biens. Non, dit R. Yossé b. Aboun, le reste de ses biens sera considéré comme une sainteté d'ordre supérieur, et devra être versé aux dons. Selon cet avis, Samuel se range à l'opinion de R. Ḥisda pour le reliquat des biens (que, par leur sainteté, ils échoient au trésor). R. Ḥiya, R. Ḥisda, et R. Éliézer expriment tous trois la même opinion, savoir R. Ḥisda et Ḥiya, comme il vient d'être dit (que le reliquat seul du pain devra pourrir), et Samuel suit l'avis de R. Yossé —[1].

5. Le reliquat de l'argent ramassé pour racheter des captifs servira à racheter d'autres; mais le reste d'une somme réunie en vue d'un seul lui sera remis. Le reliquat des aumônes en général reste acquis à la caisse de bienfaisance; mais le reste d'une somme réunie pour un seul lui sera remis. Le reliquat d'une somme réunie pour enterrer des morts servira plus tard à d'autres[2]; mais s'il s'agit d'un seul, le reliquat sera remis aux héritiers. Selon R. Méir, ce dernier reste sera mis de côté jusqu'à l'arrivée du prophète Elie (qui décidera). Selon R. Nathan, ce reliquat servira à l'érection d'un monument funèbre.

Si l'on a recueilli de l'argent, croyant que le mort n'a pas laissé de quoi l'enterrer, et il se trouve qu'il y en a, R. Jérémie est d'avis que c'est un reste passant aux héritiers. Non, lui dit R. Idi de Ḥoutria, il importe d'observer que les donateurs ont eu uniquement en vue les besoins du mort. Mon avis, répliqua R Jérémie, se fonde sur ce qu'il est déjà dit qu'en cas de reliquat, celui-ci est transmis aux héritiers; mais ton opinion n'est fondée sur rien. On a enseigné au nom de R. Nathan : avec le reliquat d'une somme réunie pour un mort, on érigera un monument sur son tombeau et on lui fera[3] une aspersion (de vin) sur son lit funèbre (sa tombe).

On a enseigné[4]; avec l'argent amassé pour racheter tel individu, on ne devra pas en racheter un autre (fût-il supérieur), ni de même acheter un autre *talith* (vêtement) que celui qui a été visé par les donations faites à cet effet, sans toutefois intervenir à cet égard auprès des administrateurs (qui sont juges de l'opportunité des distributions). On a enseigné[5] : Il n'est pas nécessaire d'ériger des monuments aux hommes justes ; leurs actions suffisent pour transmettre leur mémoire à la postérité —[6].

1. Suit une phrase, telle qu'elle est déjà au commencement de ce §, reproduite du tr. *'Eroubin*, VI, 8. 2. B., *Synhédrin*, 48a. 3. Il est à peine besoin de signaler le caractère égyptien de cet usage singulier, que l'on retrouve au Rituel funéraire égyptien, ou Livre des morts. V. Ledrain, *La Momie*. P. 1876. 4. Tosefta à ce tr., ch. 1, fin. 5. Midrasch Rabba sur *Genèse*, ch. 82. Voir *Sentences*, etc., p. 53. 6. Suit un long passage reproduit du tr. *Berakhôth*, II, 1, traduit t. I, pp. 30-31.

CHAPITRE III.

1. A trois périodes de l'année on opère le prélèvement du trésor sacré (pour les achats à faire): au milieu du mois qui précède Pâques (le 1er Nissan), avant Pentecôte (1er Siwan), et avant la fête des Tabernacles (au commencement de Tisri). Ce sont aussi les époques fixées pour prendre la dîme des animaux [1]. Tel est l'avis de R. Akiba. Selon Ben-Azaï, les trois époques choisies sont: le 29 Adar, le 1er Siwan et le 29 Ab. R. Eliézer et R. Simon adoptent pour dates le 1er Nissan, le 1er Siwan, et le 29 Eloul, fixant ce dernier jour et non le suivant ou 1er Tisri, parce que c'est un jour de fête (le nouvel an), jour auquel on ne doit pas rédimer [2]. Voilà pourquoi on l'a avancé au 29 Eloul.

R. Abahou dit: chaque fois qu'il est question de moitié par rapport à une fête, c'est la moitié du mois qui précède; car pendant cette durée on s'occupe dans les salles d'études des règles y relatives [3]. — « Ce sont aussi les époques des dîmes d'animaux », est-il dit; car, observe R. Yoḥanan, elles coïncident avec les naissances des animaux. Selon R. Aḥa et R. Tanḥoum b. Ḥiya au nom de R. Josué b. Lévy, on assigne cette époque, pour qu'il y ait, lors de cet acte, des animaux à la disposition de ceux qui montent à Jérusalem (lors des 3 fêtes principales). Selon R. Judan, on a fixé ces époques, pour que le possesseur ne l'oublie pas et ne soit pas exposé à s'attarder dans l'accomplissment de ce devoir. R. Yossé explique: chaque fois que l'on ajourne ce qui doit être rédimé, on transgresse la défense de ne pas reculer le versement de ce qui est dû (aussi faut-il le payer à chacune de ces grandes fêtes). On a enseigné ailleurs [4]: Selon R. Méir, le nouvel an pour la dîme des animaux est fixé au 1er Eloul; selon R. Eliézer et R. Simon, c'est au 1er Tisri; Ben-Azaï dit que ceux nés au mois d'Eloul devront être rédimés à part. R. Houna explique quel est le motif de l'avis de R. Méir: c'est que, jusqu'à ce moment, les animaux qui ont été mis bas proviennent de femelles couvertes à la saison précédente (5 mois auparavant); mais, après cette date du 1er Eloul, les petits naissent des portées nouvelles (du commencement de l'été). Selon R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Houna, R. Éliézer et R. Simon fondent leur avis sur ce qu'il est écrit (Ps. LXV, 14): *les pâturages se couvrent de troupeaux*; ceci se réfère à la première portée des femelles (en Adar); *et les vallées se revêtent d'épis*, se rapportant aux retardataires; *ils pousseront des cris d'allégresse et chanteront*. Par ces derniers mots, il faut entendre (les détournant de leur sens habituel) que les uns et les autres (ceux de la première portée et les retardataires) devront entrer au bercail pour être rédimés. Ben-Azaï dit: puisque les uns adoptent pour date le 1er Eloul et les autres la fin de ce mois, les nouveau nés de ce mois devront être rédimés à part, en opérant comme suit: Si cinq sont

1. B., *Bekhóroth*, 27b. 2. B., *Haghiga*, 8a. 3. V. *Pesahim*, I, 1 (ci-dessus, p. 5). 4. *Rosch ha-schana*, I, 1; *Bekhoróth*, IX, 1.

nés au mois d'Ab et 5 en Eloul, puis cinq en Tisri, on ne les joindra pas pour former la dizaine et les rédimer[1]; mais aux 5 nés en Ab on pourra joindre les 5 nés au mois de Tisri précédent (tous nés par conséquent dans la même annuité). Mais se peut-il que Ben-Azaï ait fait pencher son opinion d'après celles de R. Eliézer et R. Simon, ses disciples? R. Jérémie et R. Meischa vinrent répondre au nom de R. Samuel b. R. Isaac, que c'est déjà une opinion sur laquelle se sont partagés les maîtres du monde (des personnages importants). Quels sont-ils? R. Yona a enseigné devant R. Jérémie que l'on désigne ainsi R. Ismaël et R. Akiba. Ceci prouve que Ben-Azaï avait été à la fois le compagnon et le disciple de R. Akiba; car, si celui-ci n'avait été que son maître, Ben-Azaï ne se serait pas permis de s'exprimer sur son maître aussi dédaigneusement, en disant : « puisque les uns professent tel avis et les autres tel autre. » R. Aboun au nom de R. Samuel b. R. Isaac déduit le même fait (que B. Azaï était un compagnon) de la Mischnâ suivante[2] : « Ben-Azaï répliqua à R. Akiba : nous nous affligeons déjà de voir les écoles divisées maintes fois, et tu veux encore nous diviser lorsque nous sommes d'accord. » Cette apostrophe prouve que Ben-Azaï était à la fois compagnon et disciple de R. Akiba; car, si ce dernier avait été son maître seul, B. Azaï ne se serait pas permis de s'exprimer aussi librement à son égard.

On a enseigné ailleurs[3] : tous les animaux nés depuis le 1er Tisri jusqu'au 29 Eloul (dans la même année) seront joints pour être rédimés; mais cinq nés avant le nouvel an ne seront pas joints à cinq nouveaux nés après cette date, l'on joindra les 5 nés avant toute autre rentrée au bercail (à l'un des deux autres termes, à Pâques ou Pentecôte) avec ceux qui sont nés après ce moment. Cette jonction (qui comprend même des petits nés le 1er Tisri, quoique d'une conception antérieure à cette année) prouve qu'à l'égard de la dîme d'animaux, on ne suit pas la règle des fruits, qui exige qu'ils soient arrrivés dans la même année à la floraison, ou au tiers de la croissance. Car, en équivalence à la floraison, on devrait parler des animaux conçus dans le cours de l'année du 1er Tisri au 29 Eloul (et non pas nés en cette période); et si l'on exigeait une partie de la croissance, on ne devrait englober dans le compte total (pour les rédimer) que ceux qui sont nés jusqu'au 22 Eloul (et non jusqu'à la fin de ce même mois, de façon à avoir au moins 8 jours d'âge lors de l'offrande; et puisque l'on n'en tient pas compte, il est clair que l'on ne s'en préoccupe pas). Ceci ne prouve rien, dit R. Schamaï au nom de R. Bivi b. Ḥiya; pour la question de croissance, on suit l'avis de R. Simon, qui dit (à l'opposé des autres préopinants) : même les petits au-dessous de l'âge de 8 jours sont admis au bercail pour faire partie du troupeau à rédimer. Sur quoi, R. Mena se leva auprès de R. Schamaï, et lui demanda : est-ce toi qui professes cet avis? Oui, dit R. Schamaï. Mais n'a-t-on pas enseigné que selon

1. Vu le doute sur la nouvelle année à cet égard, si c'est en Eloul ou en Tisri, on ne peut rien joindre qui soit séparé par l'une de ces dates, comme il est dit ci-dessous. 2. *Baba Bathra*, IX, 10. 3. *Bekhoróth*, IX, 12; Jér., ib. (f. 17b)

Ben Azaï, les petits nés au mois d'Eloul devront être rédimés à part? A quoi il a été répondu que même ceux des petits nés jusqu'au 29 Eloul seront englobés dans le troupeau pour lui être joints et rédimés (malgré le défaut d'âge); or, peut-on dire que B. Azaï suive l'avis de R. Simon (qui dispense de tenir compte du défaut d'âge), au lieu de celui des autres sages opposés? Il faut donc admettre ceci : comme selon ces derniers les petits nés depuis le 22 Eloul jusqu'au 1er Tisri seront ajournés à l'année suivante et comptés avec ceux de cette année, de même, selon R. Azaï, on attendra à la période suivante de révision du bercail (à Pâques), pour rédimer en même temps ceux qui sont nés au mois d'Eloul. Cette jonction, dit R. Iliya[1], prouve que l'on compte de même pour les premiers nés, et le défaut du nombre suffisant de jours (pour l'offrir au cohen) n'empêche pas de les comprendre dans l'annuité en cours se réglant seulement d'après la naissance). R. Mena dit au nom de R. Yôna que son père a entendu tirer la même déduction du verset (Deutéron. XV, 19) disant : *Parmi les premiers nés qui seront mis bas etc., tu consacreras le mâle;* cette consécration (quoique déjà implicite) a lieu en ce que, depuis le jour de la naissance, l'annuité compte pour telle.

2. A l'aide de trois caisses[2], ayant chacune une contenance de trois saas, on prélève du trésor sacré (amassé dans de grands coffres) l'argent nécessaire aux dépenses du culte. Sur ces petites caisses, il y avait 3 lettres distinctes : ג. ב. א ; selon R. Ismaël, il y avait les 3 équivalents grecs: A, B, Γ. Celui qui était chargé de cette opération[3] ne devait pas avoir un vêtement (paragauda[4]) au bord relevé (ourlé), ni des chaussures, ni des sandales, ni des phylactères, ni même une amulette; car s'il devenait pauvre, on l'accuserait d'avoir commis un péché à l'égard du trésor (et d'avoir été puni); et s'il devenait riche, on pourrait supposer qu'il s'est enrichi aux dépens du trésor. Or, il faut aussi bien être exempt de tous reproches devant les hommes comme envers Dieu. Aussi, il est dit (Nombres, XXXII, 22) : *vous serez purs* (exempts de fautes) *devant l'Eternel et devant Israël*; et il est dit encore (Proverbes, III, 4) : *trouve de la grâce et un bon esprit aux yeux de Dieu et des hommes*.

[5] R. Ismaël a enseigné: un homme très-velu ne doit pas prélever cet argent, pour éviter tout soupçon de détournement. On a enseigné que, pour y remédier, les trésoriers lui frottaient le corps avec de la silice (silex), ou pierre ponce. On a enseigné encore[6] : pour écarter le soupçon, on parlait avec lui depuis le moment où il avait pénétré dans la cellule du trésor jusqu'à ce qu'il l'eût quittée (ce qui l'empêchait de mettre de l'argent dans la bouche). Mais ne pouvait-on y obvier en remplissant d'eau la bouche de l'homme chargé de ce pré-

1. B., *Rosch ha-schana*, 6b. 2. B., *Yôma*, 62; *Meghilla*, 21b. 3. B., *Yebamôth*, 102b. 4. V. t. II, p. XII. 5. Suit un long passage reproduit du tr. *Sabbat*, VIII, 1, traduit t. IV, pp. 107-110. 6. Tossefta à ce tr., ch. 2.

lèvement ? Non, répondit R. Tanhouma, parce qu'il devait prononcer une bénédiction en opérant ce prélèvement.

R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Jonathan[1] : il ressort du Pentateuque, des prophètes et des Hagiographes, qu'il ne suffit pas d'être exempt de tous reproches devant Dieu, mais qu'il faut l'être aussi devant les hommes. Dans le Pentateuque (Nombres, XXXII, 22) il est dit : *vous serez exempts de reproches devant l'Éternel et devant Israël*; dans les prophètes, il est dit (Josué, XXII, 22) : *vers Dieu l'Éternel il se tourna, et il connut Israël*; enfin, dans les Hagiographes (Prov. III, 4), il est dit : *trouve de la grâce et un bon esprit aux yeux de Dieu et des hommes*. Mais, demanda Gamaliel Zouga à R. Yossé b. R. Aboun, lequel de ces 3 versets est le plus clair? C'est le premier, fut-il répondu.

3. Chez R. Gamaliel, on avait pris l'habitude d'entrer auprès du trésorier en ayant le demi-sicle à la main ; on le déposait devant le préposé au trésor, et celui-ci avait soin de le faire glisser (en présence du déposant) dans le tronc (servant aussitôt après à l'achat des victimes pour les sacrifices publics). Lorsque l'homme chargé d'opérer le prélèvement voulait procéder à cet acte, il prévenait les assistants de ce qu'il allait faire, et ceux-ci l'approuvaient en disant : « prélève ». Ce procédé était renouvelé trois fois avant la mise en action[2]. Après avoir prélevé de la première caisse, on la recouvrait d'une serviette, et de même après avoir prélevé de la seconde; mais en opérant sur la troisième caisse, on ne la couvrait pas, afin de ne pas s'exposer par oubli à prélever de nouveau d'une caisse d'où le prélèvement a déjà été opéré. Le premier prélèvement était effectué pour les habitants de la Palestine (qui, étant les plus proches, ont versé les premiers); le deuxième, pour ceux des provinces limitrophes; enfin le troisième, pour ceux de Babylone, ou de la Médie, ou d'autres provinces lointaines.

Pourquoi chez R. Gamaliel avait-on souci de voir le sicle glissé dans la 1re caisse? Est-ce que si l'on a deux monceaux de blé et que l'on a prélevé de l'un d'eux l'oblation pour libérer les deux, est-ce que l'un et l'autre ne sont pas libérés ? Certes ; seulement, c'était une satisfaction pour ces gens de savoir qu'avant tout on emploierait leur argent versé à l'achat de leurs sacrifices. On a enseigné[3] : si par mégarde on a laissé tomber les serviettes qui recouvrent les caisses, le tout sera envisagé de même. La 3e caisse, dit-on, était la plus riche de toutes, parce qu'elle contenait des étoffes (stola) brochées d'or et des dariks d'or. On a enseigné[4] : on prélevait de la première caisse au nom des habitants de la Palestine (en particulier) et de tout Israël (en général) ; on prélevait de la 2e caisse, pour les gens limitrophes et pour tout Israël ;

1. *Sentences*, p. 129. 2. Mischnâ, VIe partie, tr. *Para*, III, 10. 3. Tosefta à ce tr., ch. 2. 4. B., *Kiddouschin*, 54a.

enfin de la 3e, pour ceux de Babylone, de la Médie et des provinces lointaines, ainsi que pour tout Israël. A l'issue de la première période (pendant laquelle on a usé de l'argent prélevé dans la 1re petite caisse), on a pris tour à tour des autres petites caisses, et si même il en reste dans la première, on en prend de la seconde; puis, y eût- il un reste dans celle-ci, on passe à la 3e petite caisse. Après avoir épuisé cette dernière, on passe à la seconde grande caisse (d'où l'on extraira également dans 3 petites caisses, devant correspondre aux 3 périodes) en les épuisant successivement toutes; après quoi (l'année étant révolue), on procède de nouveau à la rentrée des sicles pour Pâques. Selon R. Méir, on pourra aussi recourir aux reliquats du trésor; voilà pourquoi, selon lui, user de ces restes, c'est commettre une prévarication des biens sacrés, vu qu'à la fin de l'année on pourrait en avoir besoin —[1].

CHAPITRE IV.

1. A quoi employait-on le montant de ces prélèvements? Il servait à acheter les victimes des sacrifices quotidiens et des suppléments (particuliers aux divers jours de fête), à leurs libations, à l'acquisition de l'omer, des deux pains nouveaux présentés à la Pentecôte, aux 12 pains de proposition hebdomadaires, enfin à tous les sacrifices publics. Les gardiens des pousses spontanées[2] en la septième année (du repos agraire), chargés de veiller sur cette production de l'année pour ces dernières offrandes nécessaires au culte, étaient payés de ce soin par l'argent du trésor de la cellule. Selon R. Yossé, si quelqu'un s'offre de garder ces produits gratis, on l'accepte (cette offre, quoique particulière, deviendra publique). C'est impossible, dirent les autres sages, car tu reconnais aussi que les sacrifices doivent être acquis seulement par les deniers publics. (Or, s'il y a un gardien gratuit, il est censé acquérir ces produits d'abandon, qu'il rétrocède ensuite au Temple).

Pourquoi à l'égard du bois à offrir par les cohanim et par le peuple, les sages ont-ils eu besoin[3] de fixer neuf époques diverses? C'est qu'au moment où Israël revint de la captivité, on ne trouva pas de bois dans la cellule réservée à cet effet; les Israélites présents se mirent aussitôt à offrir du bois de leur propre bien, qu'ils livrèrent au trésor public, pour permettre de présenter les offrandes. Dès lors, les prophètes qui se trouvaient au milieu d'eux décidèrent qu'à l'avenir, la cellule fût-elle pleine de bois, dès que ces hommes se lèveront et offriront de leur propre bois, on leur accordera la préférence, et les sacrifices seront consumés seulement à l'aide de leur offrande spéciale. R. Aḥa dit: cette opinion (relative au sacrifice d'un particulier) est conforme

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, I, 3, traduit t. IV, pp. 16-17. 2. B., *Baba mecia*, 118a: *Menahôth*, 84a. 3. *Meghilla*, I, 6 (f. 68b); *Taanith*, IV, 6 (f. 70c).

à celle de R. Yossé de notre Mischnâ, qui dit : « on accueille aussi l'offre de celui qui veut garder ces produits gratis. » Selon R. Assé au nom de R. Ila, elle peut représenter l'avis de tous (même des autres sages) ; car il n'y a de discusion qu'au sujet du corps même de la victime ; mais pour les accessoires du sacrifice, tous reconnaissent que l'on peut modifier une offrande particulière en une publique. On a enseigné (de même) : lorsqu'une femme a confectionné une tunique blanche devant servir au pontife pendant l'office[1], son offre sera accueillie, à la condition qu'elle s'adresse d'abord au public (avant la remise à l'officiant). Cette opinion aussi, dit R. Aḥa, doit être l'expression de R. Yossé, qui autorise (dans notre Mischnâ) d'accueillir l'offre de celui qui veut garder les produits gratis. Selon R. Assé au nom de R. Ila, il se peut que ce soit l'opinion de tous (même des autres sages) ; car, il n'y a de discussion qu'au sujet du corps même de la victime ; mais, pour les accessoires du culte (comme le costume officiel), tous reconnaissent que l'on peut modifier une offrande particulière en une publique. Il y a un enseignement opposé à cette explication de R. Assé (qui distingue entre le sacrifice même et l'accessoire) : les jours commémoratifs (de certains événements heureux) seront aussi bien célébrés pendant que l'on offre des sacrifices (lors de l'existence du Temple), qu'au moment où l'on n'en offre plus[2] ; selon R. Yossé, on les célèbre seulement pendant la période des offrandes. Il y a également une opposition à R. Assé dans cet enseignement : R. Eliézer b. R. Çadoq raconte qu'il faisait partie de la famille de Sanâa b. Benjamin ; et dans celle-ci, lorsqu'il arrivait de reculer le jeune d'Ab au dimanche, parce qu'il se trouvait coïncider avec le samedi, on ne jeûnait qu'une partie de la journée, en commémoration de la journée joyeuse du 10 Ab[3], consacrée aux donations (bien que le Temple n'existât plus, on tenait compte de cette journée, qui rappelait un simple accessoire du culte, ainsi célébré, à l'opposé de R. Yossé).

« On achetait, est-il dit, l'omer, les 2 pains présentés à la Pentecôte, les 12 pains de proposition (hebdomadaires), enfin tous les sacrifices publics » ; et, pour avoir des produits nouveaux du sol même en la 7e année, on préposait un gardien aux pousses spontanées. Ce dernier point est conforme à l'avis de R. Ismaël, qui dit : il n'est pas permis d'employer des produits du dehors, comme de la Syrie[4], pour l'offre de la gerbe de l'omer. On a enseigné ailleurs[5] : tous les sacrifices, soit particuliers, soit publics, sont offerts en employant des animaux de la Terre-Sainte même, ou du dehors, soit des nouveaux, soit des anciens ; mais, pour la gerbe de l'omer et les 2 pains présentés à la Pentecôte, il faudra employer exclusivement des produits nouveaux et ayant poussé en Palestine. Cet avis, dit R. Houna au nom de R. Jérémie, est l'expression de R. Ismaël, qui dit : on ne peut pas se servir de produits

1. B., *Yôma*, 35b, et ci-après, § 5. 2. Bien qu'il s'agisse d'un simple accessoire, on l'estime à l'égal d'un sacrifice. Cf. B., *Rosch ha-schana*, 19b. 3. Megillath Taanith, à cette date. B., *Taanith*, 12a. 4. Quoique cette contrée soit en partie assimilée à la Palestine. 5. Tr. *Menahôth*, IX, 1.

extérieurs, même syriens, pour offrir l'omer. On a dit aussi[1] : il y a dix degrés de saintetés, parmi lesquels la Palestine figure comme le plus sacré de tous les pays, car sa sainteté consiste en ce que son sol produit l'omer offert au Temple, les prémices données au pontife, et les 2 pains présentés à la Pentecôte, qui ne peuvent être offerts par des produits extérieurs. Sur quoi R. Houna dit aussi au nom de R. Jérémie, que c'est l'avis de R. Ismaël, qui ne permet pas d'offrir l'omer par des produits extérieurs, même syriens. On a dit ailleurs[2] : « Selon R. Ismaël, cette défense (de cultiver à la veille de la 7e année) s'applique au sabbat, et l'on veut dire par là : aussi bien la culture volontaire que la moisson volontaire sont interdites en ce jour; mais il est fait exception pour la moisson de la gerbe d'omer, qui est obligatoire ». Or, en ceci, est-il dit, R. Ismaël suit sa propre opinion, comme il dit que l'on ne peut pas offrir la gerbe d'omer par des produits syriens, et il n'est permis d'enfreindre le repos prescrit que pour la gerbe d'omer obligatoire. De même, l'avis disant de payer sur le trésor sacré le salaire du gardien préposé aux pousses spontanées en la 7e année, exprime l'opinion de R. Ismaël. Il se peut, dit R. Yossa, que cet avis soit conforme à l'opinion de tous; et c'est parce que l'on n'a pas trouvé au dehors les produits nécessaires pour les diverses cérémonies (ce qu'autorise l'interlocuteur), qu'il faut recourir aux pousses spontanées de la Palestine et payer un gardien à cet effet (selon tous).

Si en la 7e année il n'y a même pas de pousses pour donner l'omer, devra-t-on en principe ensemencer un champ dans ce but ? Il va sans dire, objecta R. Ḥiya b. Ada en présence de R. Mena, que cette semaille est interdite ; car, sur le blé produit de cette façon, on se trouverait vouloir prélever une poignée représentant l'omer, sans qu'il y ait des restes susceptibles d'être mangés (étant interdits à titre de produits de la 7e année). Ceci ne prouverait rien, répliqua R. Mena, cet omer (ensemencé à l'état interdit) pourrait être assimilé aux cinq objets à offrir au Temple (y compris l'omer), dont il est dit[3] qu'ils peuvent être présentés malgré leur état d'impureté, sans pour cela être susceptibles de consommation en cet état (Il se peut donc qu'il en soit de même ici pour la semaille). Comment faisait-on pour payer le gardien préposé aux pousses de 7e année (sans rendre profane l'argent consacré) ? Le trésorier empruntait des pièces de monnaie au changeur ; il les remettait aux agriculteurs et au gardien avant la présentation de l'omer; puis, on prenait des pièces équivalentes du trésor, que l'on échangeait contre les profanes. Mais, demanda-t-on, est-il bon d'agir ainsi ? (Est-il loisible d'opérer un tel échange sans l'avoir fait passer dans la caisse même de trésor?) C'est que, répond R. Aḥa au nom de R. Aba, tout ce qui a été remis à ces hommes (à l'état profane) est considéré comme ayant été sacré dès la première heure. On a enseigné qu'il en est de même pour les travaux de maçonnerie[4], et voici comment on opérait : le trésorier prenait de l'argent chez un changeur, le versait aux carriers

1. Mischnâ, tr. *Kélim*, I, 4. 2. Tr. *Schebiith*, I, 4 (t. II, p. 329). 3. Tr. *Pesahim*, VII, 4. 4. Cf. B., *Meila*, 14a et b.

et aux tailleurs de pierres, avant que les pierres soient posées au niveau de la construction (domus); après cet acte, il prenait de l'argent du trésor sacré et l'échangeait contre le premier versement. Mais faisait-il bien d'agir ainsi? Oui, dit R. Yossé b. R. Aboun. au nom de Samuel, tout ce qui a été remis à ces hommes (à l'état profane) est considéré comme ayant été sacré dès la première heure.

2. Le montant de la vache rousse, du bouc émissaire (expédié le jour du Kippour), et de la langue écarlate de laine (attachée au parvis le même jour), était payé par le trésor sacré. Par le pont de la vache rousse (ou viaduc menant du Temple au mont des Oliviers), le passage construit pour mener au dehors[1] le bouc émissaire (au jour du kippour), la langue de laine entre ses cornes, le canal d'eau au Temple, l'enceinte de la ville, les tours, enfin pour tous les besoins publics de la ville[2], on avait recours au reliquat de compte prélevé du trésor sacré dans la cellule. Selon Aba Saül, les frais de construction (ou d'entretien) du pont de la vache rousse étaient payés par les pontifes personnellement.

(3). Que faisait-on avec le reste du reliquat de compte (en dehors de ces derniers frais énoncés)? On achetait du vin, de l'huile, de la farine, pour les revendre à ceux qui venaient offrir des sacrifices, et le bénéfice résultant de cette vente était acquis au trésor sacré, selon R. Ismaël. R. Akiba dit : on ne doit pas se livrer au commerce avec cet argent, ni avec celui des pauvres.

(4). On employait l'excédant des prélèvements d'argent (opérés au commencement de l'année) à acquérir des plaques d'or pour couvrir le sommet du saint des saints. Selon R. Ismaël, le bénéfice opéré sur la vente (précitée) servait à alimenter l'autel lorsqu'il était vide, et de l'excédant des prélèvements, on achetait les ustensiles nécessaires au culte. Selon R. Akiba, l'excédant des prélèvements servait à l'entretien de l'autel vide, et le surplus des libations servait à acheter les ustensiles sacrés. Selon R. Ḥanania chef des cohanim, le surplus des libations servait à alimenter l'autel vide, et l'excédant des prélèvements à acheter des vases sacrés. Ni l'un ni l'autre (R. Akiba et R. Ḥanania) n'admettaient qu'il soit permis de trafiquer des saintetés pour en tirer profit.

—[3]. « Avec le reste du reliquat, est-il dit, on achetait, etc. » R. Juda dit au nom de R. Samuel[4] que les savants chargés de montrer aux cohanim les règles de l'égorgement, celles de la réception du sang, celles de l'aspersion, étaient payés par le trésor sacré. R. Isaac b. Redifa dit au nom de R. Imi : les hommes chargés d'examiner les défauts des victimes destinées au culte

1. Tr. *Yóma*, VI, 4. 2. Cf. *Nedarim*, V, 5. 3. En tête, il y a un passage reproduit du tr. *Yóma*, IV, 2 (ci-dessus, p. 205). 4. B., *Kethoubóth*, 106ª; Midrasch Rabba sur *Nombres*, ch. 16.

étaient aussi payés par le trésor sacré. De même, dit R. Aḥa ou R. Tanḥoum b. Ḥiya au nom de R. Samlaï, ceux qui corrigeaient le rouleau de la Loi déposé au parvis du Temple (et qui servait de modèle) étaient payés de cette façon : Guidal b. Benjamin dit au nom de R. Assé que les deux juges, chargés à Jérusalem d'examiner les questions de vol, étaient payés par le trésor sacré. Quant aux femmes chargées de tisser les réparations au rideau (séparant le parvis du sanctuaire), selon Samuel, elles étaient payées par la même caisse[1] ; selon R. Houna, elles recevaient leur salaire sur le prélévement de la caisse d'entretien du Temple. Quel est le motif de chacun de ces avis? Samuel considère ce travail comme inhérent aux sacrifices (et il le fait payer par la caisse chargée d'alimenter les sacrifices); R. Houna considère ce travail comme spécial à l'édifice (et il ordonne de le payer à ce dernier titre). R. Ḥiskia dit que R. Juda Grogrôth (figue) a enseigné : l'encens à l'instar des autres sacrifices publics est payé par l'argent prélevé du trésor sacré ; pour l'autel d'or et les divers vases sacrés, on utilise l'excédant provenant des libations ; pour les frais suscités par l'autel des holocaustes, ou le parvis, ou les portiques, on emploie le reste de l'argent prélevé de la cellule; enfin, pour la partie externe du temple en dehors des portiques, on avait recours à la caisse de l'entretien de l'édifice. Mais n'a-t-on pas enseigné que c'est commettre une prévarication d'user des pierres de l'autel, ou de celles du parvis, ou des portiques; or, si elles ont été acquises avec les reliquats de caisse, peut-on dire qu'il y a prévarication pour les reliquats? C'est possible selon R. Méir, qui dit plus haut (II, 2) qu'il y a prévarication même à l'égard des restes de sainteté. Cette justification, réplique R. Ḥiya, n'est pas admissible, car R. Méir parle seulement de prévarication dans le cours de l'année du paiement des sicles[2], tandis qu'ici il s'agit de valeurs dont la dépense est bien antérieure à l'annuité courante.

R. Ḥiskia dit que R. Juda Grogroth enseigne aussi : tout défaut d'ordre soit de la table officielle, soit du chandelier, soit des divers autels, soit du rideau, est une cause d'obstacle à l'offrande des sacrifices, selon l'avis de R. Méir; les autres sages disent : rien n'empêche d'offrir les sacrifices, sauf le déplacement du bassin (d'eau) et de son piédestal. Mais R. Eliézer et R. Yossé b. Ḥanina ne disent-ils pas tous deux que chaque fois qu'il est dit « en face », l'ordre devra être rigoureux (sous peine de s'opposer à l'office), non s'il est dit « à côté » ? De plus, selon R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan, s'il est dit seulement « à côté », le déplacement est aussi un obstacle? En outre, selon R. Ila au nom de R. Samuel b. Naḥman, même l'omission du « placement » (Exode, XXVI, 35) fait obstacle à la validité de l'office? (Pourquoi donc les autres sages parlent-ils seulement du « bassin et de son piédestal » ?) Il y a une distinction à établir, répond R. Ḥanina : pour les offices accomplis à l'intérieur, tous ces « placements » sont rigoureux ;

1. Midrasch Hazith, ou sur *Cantique*, III, 7. 2. On pourrait, vers la fin de l'année, avoir besoin du montant, dit-il plus haut, III, 4, fin.

mais pour un office extérieur, il suffit que le bassin soit sur le piédestal. — R. Ḥanina dit[1] quel orgueil animait les grands pontifes; ils ont dépensé plus de 60 talents d'or à leurs frais, pour leur vanité; car, malgré l'existence du viaduc intérieur érigé pour faire passer la vache rousse, chaque successeur dédaignait de l'utiliser, le faisait renverser et reconstruire, à ses frais. Mais, objecta R. Oula, en présence de R. Mena, n'est-il pas dit de Simon le juste[2] qu'ayant eu à faire brûler deux vaches rousses pendant son pontificat, il ne fit pas passer la seconde par le pont qu'avait suivi la première (jugeant nécessaire de réédifier une telle voie)? Or, peut-on dire de lui qu'il fut orgueilleux? Quel était donc le motif de ce renouvellement? C'était pour faire valoir cette combustion de la vache rousse, dont la cérémonie était une gloire. On a enseigné : tout le long de ce pont, il y avait des crochets et des murs perpendiculaires, afin d'empêcher les cohanim de s'écarter du milieu et leur éviter tout contact impur (survenant par cette opération).

« Selon R. Akiba, est-il dit, il n'est pas permis de trafiquer des saintetés ; » mais on le peut en établissant la condition qu'au cas de perte, on la subira, et le bénéfice seul sera pour le trésor sacré. Ainsi, il arriva une fois que l'on lui confia des biens d'orphelins : il alla demander à R. Mena l'autorisation d'employer ces biens au commerce. Tu le peux, lui dit R. Mena[3], à condition de stipuler qu'en cas de perte elle sera à ta charge, et le bénéfice sera pour les orphelins. C'est aussi ce qu'a fait R. Hiya b. Ada lorsqu'un dépôt analogue lui fut confié.

« Quant au reste du bénéfice sur la vente etc., » est-il dit. En ceci, R. Ismaël est conforme à sa propre opinion. R. Hiya b. Joseph explique ainsi ce passage de la Mischnâ[4] : par excédant des bénéfices, on entend le profit qui revient au trésor sacré sur les ventes; et, par excédant des libations, le bénéfice résultant pour le trésor de la cession du 4e *saa* (ci-après, § 5). R. Yoḥanan l'explique ainsi : par excédant des bénéfices, on entend le profit qui revient au trésor sur la cession du 4e saa; et, par excédant des libations, on entend le surplus de la mesure[5]. Est-ce que R. Hiya b. Joseph ne tient pas compte de cette dernière éventualité? Certes, dit R. Hiskia, ce qui échoit au trésor par le fait du 4e saa lui revient aussi par ces excédants de mesure (sans qu'il soit besoin d'en parler à part). D'après R. Hiya b. Joseph, on comprend qu'il ne soit pas plus permis de trafiquer des biens sacrés que de ceux des pauvres; aussi, il est juste de dire que ni l'un ni l'autre n'admet le trafic. Mais, selon R. Yoḥanan, comment se fait-il que, d'une part, la Mischnâ dise plus loin de prendre, en cas de doute, du 4e saa; tandis qu'ici il est dit que ni l'un ni l'autre n'admet le trafic? En effet, ils n'admettent pas que ce trafic serve à alimenter l'autel vide; mais on peut l'utiliser à l'achat des vases sacrés.

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Cf. Mischnâ, tr. *Para*, III, 5. 3. B., *Baba mecia*, 70a. 4. B., *Menahôth*, 90a. 5. Littéralement : éclaboussure, βρύσις, jaillissement; l'écart entre la mesure trop pleine (débordante), reçue par le trésor, et la mesure rase cédée au particulier, profite au trésor.

On sait maintenant quel parti prendre pour le trésor au sujet du profit résultant entre les écarts des mesures s'il s'agit d'offrandes publiques, et il en sera de même pour ces écarts provenant de particuliers, sans que l'on puisse objecter pour cela que ce profit provenant de particuliers aura servi à l'achat de vases sacrés publics, puisqu'il a déjà été enseigné (§ 1) : lorsqu'une femme aura confectionné une tunique blanche pour l'offrir au pontife, on pourra l'accueillir, sauf qu'elle devra en faire d'abord don au public. On connaît maintenant les règles au sujet de l'écart des mesures de liquides (en raison de leur contact certain avec le vase sacré); mais en est-il de même des suppléments de corps solides? Non, car il a été enseigné ailleurs [1] : si des libations sont devenues saintes par leur mise dans un vase sacré et qu'ensuite le sacrifice se trouve inapte à être offert, au cas où il y a un autre sacrifice, on les offrira avec celui-ci; au cas contraire, elles deviennent impropres par le séjour de la nuit (donc, ce qui n'a pas touché au vase, étant excédant de la mesure, n'est pas consacré).

5. Que faisait-on du reliquat d'encens, au bout de chaque année (après les poignées prises par le pontife), pour l'utiliser de nouveau? On commençait par payer les ouvriers de l'encens avec de l'argent prélevé de la cellule; on échangeait ensuite le reste d'encens contre le salaire remis aux ouvriers, en le leur laissant, et on le rachetait d'eux plus tard, lors du nouveau versement. A défaut de nouveaux fonds déjà entrés au trésor par ce fait, on prend de l'ancien fonds, en opérant de même.

Ne se trouve-t-il pas, dans ces divers échanges, que l'on rachète une sainteté (le reliquat d'encens) à l'aide d'une autre semblable (le salaire des ouvriers pris du trésor sacré)? Voici comment on opère, dit R. Simon b. Bisna [2], pour y obvier : on prend d'autre argent profane, que l'on remet aux ouvriers contre leur salaire tiré du sacré; puis, contre ce dernier, devenu profane par l'échange, on leur offre de l'encens, et l'argent étant rentré au trésor (devenu sacré), l'encens a acquis la qualité de profane (jusqu'à nouveau rachat). A quel emploi affectera-t-on cet argent qui a servi de paiement provisoire (puis est rentré au trésor ? Selon Rabbi, il sert de salaire aux ouvriers de la famille de Garmo et à ceux d'Eutinos, qui étaient si habiles les uns à fabriquer l'encens, les autres à confectionner et cuire les pains de proposition. Toutefois, dit R. Samuel b. Isaac, il faut que ce soit déjà une dette accomplie à leur égard (de sorte que cet argent leur fait retour du trésor). Mais, demanda R. Hiya b. Aba, s'il ne leur est rien dû d'avance, que fera-t-on de cet argent ? En ce cas, dit R. Hiya b. Aba, au nom de R. Yossé, on l'utilise à alimenter l'autel vide. R. Aba b. Cohen objecta devant R. Yossé : d'où vient cette contradiction flagrante, de demander d'abord comment employer cet argent, puis d'y répondre lui-même ? La question est relative au reliquat dans les vases sacrés, et il n'y pas de doute pour l'autel à alimenter — [3].

1. Tr. *Menahóth*, VIII, 5. 2. B., *Meila*, 14b. 3. Suit un passage reproduit du tr. *Yóma*, V, 1, traduit ci-dessus, p. 213.

4 (6). Si parmi les biens consacrés par quelqu'un il se trouve quelque objet susceptible de servir aux sacrifices publics (p. ex. de l'encens, ou l'un de ses éléments), on pourra l'utiliser à payer le salaire des ouvriers (et le rendre ainsi profane). Tel est l'avis de R. Akiba. Ce n'est pas là le procédé observé plus haut, remarque Ben-Azaï; il faudra mettre de côté l'équivalent du salaire des ouvriers, le racheter contre leur argent profane, le remettre aux ouvriers en paiement, puis le leur racheter lors du nouveau versement des sicles (avant Pâques).

(7). Si parmi les biens consacrés il se trouve des animaux susceptibles de servir aux sacrifices à offrir sur l'autel, soit des mâles, soit des femelles, il faudra, selon R. Eliézer, vendre les mâles, pour employer le montant à acheter des holocaustes, et les femelles, pour acheter des sacrifices pacifiques; puis, la somme ainsi acquise sera versée avec le reste des biens à la caisse de l'entretien du Temple. Selon R. Josué, les mâles eux-mêmes serviront à offrir des holocaustes, et l'on vendra les femelles pour les besoins des sacrifices de paix, en employant le montant ainsi acquis à l'achat d'holocaustes; le reste des biens consacrés échoira à la caisse de l'entretien du temple. R. Akiba dit: je préfère l'opinion de R. Eliézer à celle de R. Josué, parce que le premier adopte une mesure uniforme et assigne à la caisse du temple tous les biens consacrés, tandis que le second établit une distinction entre les animaux et les autres biens. R. Papias dit avoir entendu que l'on peut justifier chacune de ces deux opinions: si lors de la consécration on a parlé spécialement d'animaux et de biens (sans les assigner à l'autel), tout est destiné (après vente) à la caisse d'entretien, comme le veut R. Eliézer; mais si l'on n'a rien spécifié, chaque objet aura sa destination naturelle, conforme à R. Josué. Si parmi les biens que l'on a consacrés il se trouve de même des objets pouvant servir aux offrandes destinées à l'autel, tels que du vin, de l'huile, ou des tourterelles, il faudra, selon R. Eliézer, les vendre en vue de servir au même objet, pour le montant être employé à l'achat d'holocaustes; le reste des biens sera versé à la caisse de l'entretien du temple.

Par « objet pouvant servir au culte », on entend l'encens, dit R. Yohanan[1]. Quant à l'avis de le donner en paiement de salaire aux ouvriers, on peut le justifier, selon R. Oschia, en disant qu'il s'agit des ouvriers de la famille d'Eutinos, qui acceptaient ce reliquat comme salaire (parce qu'en raison de leur habileté à le fabriquer, ils le revendaient). Ben-Azaï n'est pas de cet avis; car, dit-il, on n'échange pas un objet consacré pour le culte contre le travail (salaire), mais seulement contre de l'argent (il exige donc divers échanges préalables). On a enseigné ailleurs[2]: Il y a certains détails pour les consécra-

1. B., *Keritôth*, 6a. 2. *Temoura*, VII, 1.

tions faites à l'autel, qui n'ont pas lieu pour les consécrations à l'entretien du temple; et, à l'inverse, ceux de ces dernières ne sont pas toujours applicables aux précédentes, car les consécrations indéterminées sont destinées à l'entretien du temple. Or, on peut tout y englober (même des animaux impurs ou défectueux, à vendre), l'on commet une prévarication en usant de leurs produits, et les Cohanim ne peuvent pas en tirer de jouissance (ce qui n'a pas lieu pour les consécrations à l'autel). Cette opinion (de fixer ainsi l'indéterminé), dit R. Hanania, est conforme à R. Eliézer de notre Mischnâ, disant: « Si parmi les biens consacrés il se trouve des animaux susceptibles de servir aux sacrifices à offrir sur l'autel, soit des mâles, soit des femelles, il faudra, selon R. Eliézer, vendre les mâles pour employer le montant à acheter des holocaustes, et les femelles pour acheter des sacrifices pacifiques; puis, la somme ainsi acquise sera versée avec le reste des biens à la caisse de l'entretien du temple. » R. Yohanan dit que R. Eliézer se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XXVII, 14): *Si quelqu'un consacre sa maison, elle est sainte à l'Eternel*. De quoi s'agit-il là? Il ne saurait être question de l'habitation même, puisqu'il est dit d'autre part (ib. 15): *Si celui qui l'a consacrée rachète sa maison, etc.*; il doit donc s'agir de celui qui consacre ses biens, et l'on en déduit que si la consécration est indéterminée, elle est destinée à l'entretien du temple.

R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab : la discussion entre R. Eliézer et R. Josué (dans la Mischnâ) a seulement lieu au sujet d'une consécration des biens en général; mais, pour une consécration des troupeaux, tous s'accordent à admettre qu'elle est destinée aux sacrifices sur l'autel. Selon R. Aba ou R. Houna au nom de Rab, c'est l'inverse : il n'y a de discussion entr'eux que s'il s'agit d'une consécration des troupeaux; mais s'il est question d'une consécration des biens en général, tous s'accordent à admettre qu'elle sera assignée à l'entretien du Temple. L'explication donnée par R. Zeira se conçoit aisément (qu'il n'y a pas de désaccord pour la consécration des bestiaux); mais comment justifier l'interprétation de R. Aba? Est-ce que les troupeaux ne sont pas naturellement destinés (en cas de consécration) à servir aux sacrifices? En effet, fut-il répondu, ils sont destinés à l'autel; seulement, lorsque le propriétaire n'a rien fixé (contrairement à l'usage d'assigner les animaux à l'autel), il semble avoir dit implicitement qu'ils servent à l'entretien du Temple. R. Yohanan dit qu'il n'y a pas de distinction, soit que l'on ait consacré les biens en général, soit les troupeaux seulement, la discussion subsiste entre Eliézer et R. Josué.

R. Houna dit au nom de Rab et R. Abahou au nom de R. Yohanan : si des animaux faisant partie d'objets consacrés à l'entretien du culte ont été (indûment) rachetés, quoique sans défaut, ils deviennent profanes, l'échange étant valable. N'est-ce pas parce que la Mischnâ dit[1], que pour les animaux consacrés à l'entretien du culte, le petit ou le lait est d'un usage permis après le rachat de la bête? (N'en résulte-t-il pas qu'elle est complètement assimilée au pro-

1. Tr. *Houllin*, X, 1.

fane) ? On peut expliquer, répond R. Ḥiskia au nom de R. Hisda, qu'il s'agit du cas où, après les avoir rachetés à l'état parfait, ils ont eu un défaut (voilà pourquoi ils restent profanes). En effet, dit R. Yossa au nom de R. Ḥisda, la Mischnâ le dit bien : les petits des animaux consacrés à l'autel et leur lait sont interdits après le rachat (ce qui n'a pas lieu pour les bêtes consacrées à l'entretien ; il en sera donc de même de celles qui ont eu un défaut après le rachat). R. Ḥiskia dit au nom de R. Yossa : si l'on a racheté des animaux consacrés à l'entretien du Temple, quoiqu'à l'état parfait, ils restent profanes ; sans quoi, s'ils ne devenaient pas profanes, on ne s'expliquerait pas pourquoi les saintetés de l'autel incombent aux consécrations pour l'entretien du Temple (et pourquoi, dans la Mischnâ, R. Éliézer prescrit de vendre les mâles déjà consacrés). On trouve bien que, même sur les animaux défectueux, la sainteté d'autel est effective, savoir qu'il est défendu de tirer parti de la tonte, ou de l'employer à des travaux. — Si l'on a assigné une femelle pour un holocauste dû, ou le sacrifice pascal, ou un sacrifice de péché (pour lesquels il faut offrir un mâle), il sera nécessaire pourtant d'échanger l'animal ainsi consacré[1] ; selon R. Simon, il faudra opérer l'échange de l'animal s'il a été destiné à servir d'holocauste, mais non s'il était assigné à servir de sacrifice pascal, ou de sacrifice de péché ; enfin selon R. Simon b. Juda au nom de R. Simon, en aucun de ces 3 cas il n'y a lieu d'opérer l'échange. R. Yoḥanan dit que R. Simon (faisant une exception pour l'holocauste) se fonde sur ce qu'il arrive parfois d'admettre la femelle de l'oiseau à servir d'holocauste (c'est donc une consécration possible). Enfin, dit R. Yoḥanan, selon R. Simon b. Juda, aucune consécration de sacrifice à l'égard de la femelle n'est effective (et n'a besoin d'être suivie du rachat) ; car, s'il conteste l'avis du préopinant pour l'application de la sainteté à deux animaux de même espèce (mâle et femelle), à plus forte raison il n'admet pas de corrélation avec une autre espèce (entre l'oiseau et le quadrupède). On sait qu'il le conteste en cas d'unité d'espèce, dans l'enseignement suivant[2] : si pour certain sacrifice de péché, qui exige un animal d'un an, on en a offert un de deux ans (comme c'est dû pour la plupart des sacrifices de cette catégorie), ou si l'on a agi à l'inverse, offrant un animal d'un an lorsqu'il en faudrait un de deux ans, le sacrifice (quoique propre à cet effet) ne compte pas pour l'obligation à remplir ; selon R. Simon, il ne sera pas même considéré comme sacré.

R. Yoḥanan dit que R. Simon et R. Josué (de la Mischnâ) expriment au fond la même opinion : comme R. Josué dit qu'en cas de consécration d'une femelle à titre d'holocauste la valeur seule devient sacrée, de même R. Simon partage cet avis ; car, s'il disait qu'elle devient corporellement sacrée, il faudrait l'envoyer au pacage jusqu'à l'arrivée d'un défaut. Aussi Rabbi dit : j'approuve les paroles de R. Simon à l'égard de la Pâque ; car on ne saurait dire que l'animal (femelle) consacré à Pâque (et

1. Tossefta au tr. *Temoura*, ch. 2. 2. Tossefta à *Zebahim*, ch. 1.

restant au delà) devient un sacrifice de paix[1]. Mais, fut-il objecté, il devrait dire qu'il n'approuve pas l'avis de R. Simon pour le sacrifice de péché, parce que le reliquat de ce qui avait été destiné à servir aux sacrifices de péché, pourra servir d'holocauste. Or, dit R. Abin, si quelqu'un a consacré un animal pour la Pâque et qu'étant mis de côté on en fait un sacrifice de paix, celui-ci sera offert lui-même à ce titre, tandis qu'il n'en est pas de même de la mise de côté provenant d'un sacrifice de péché, qui, quoique destiné à devenir un holocauste, ne sera pas offert lui-même (mais par voie de mutation du montant de la bête)? Sur quoi donc R. Simon et son interlocuteur fondent-ils leur divergence d'avis? C'est que, d'après ce dernier, dès que la valeur est consacrée, le corps même de l'animal l'est aussi (et la mutation est exigible en cas d'inaptitude au sacrifice); d'après R. Simon, il faut que dès le principe la consécration corporelle ait été possible (sans quoi, la mutation n'a pas lieu d'être). R. Zeira dit au nom de R. Simon b. Lakisch que R. Josué se fonde sur ce qu'il est écrit (Lévit. XXII, 18) : *Parle à Aron et à ses fils et dis-leur que si un homme quelconque de la maison d'Israël etc. veut offrir un holocauste à l'Eternel*; il en résulte que tous les dons offerts à l'Eternel serviront (par échange) aux holocaustes. Il est dit ensuite (ib. 19) : *pour votre faveur* (pour vous attirer la faveur de Dieu), *il sera sans défaut, mâle;* et d'où sait-on que même les femelles seront agréées à ce titre? De ce qu'il y a ensuite un terme générique (ib.) : *du gros bétail.* Mais, demanda R. Isaac b. R. Eliézer, puisqu'il y a le mot *mâle*, comment se fait-il que le terme *gros bétail* serve à impliquer les femelles? Il en est de cette expression, fut-il répondu, comme du terme précédent *sans défaut*, qui sert à impliquer même les animaux défectueux. Quelle différence pratique y a-t-il (entre les deux explications de R. Akiba et de R. Papias, dans notre Mischnâ)? En effet, répond Rab, il y a entr'eux, comme la navette, κερκίς, du tisserand qui égalise la trame (ce n'est qu'une divergence apparente, rectifiée aisément).

« R. Eliézer est d'avis de les vendre etc. », dit la Mishnâ. Selon R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, il se fonde sur ce qu'il est écrit (ib.) : *parle à Aron et à ses fils et dis-leur que ce qu'ils offriront à l'Eternel en holocauste etc.*; tous les dons offerts ainsi serviront d'holocauste; *pour votre faveur, sans défaut, mâle.* Ce n'est pas à dire d'englober aussi les oiseaux donnés, puisqu'il est dit (ib.) : *du gros bétail* (seul). R. Jérémie et R. Aboun étant assis ensemble se demandèrent comment cette explication de R. Simon b. Lakisch est possible? Plus haut, R. Yoḥanan n'a-t-il pas exposé que, selon R. Simon, l'assignation d'une femelle comme holocauste fait assumer la consécration et nécessite la mutation, parce que la femelle d'oiseau est apte à cet effet, tandis qu'ici il dirait le contraire (que l'on peut vendre les oiseaux)? J'admets, répond R. Yossa à R. Jérémie, que R. Eliézer se conforme à l'avis de R. Samuel au nom de R. Zeira, savoir que lorsque l'animal ne peut pas être offert

1. Bien que la femelle puisse servir à ce dernier, elle n'a pu d'abord être destinée au sacrifice pascal; elle n'est pas sacrée.

lui-même, ni par un équivalent de rachat (ayant un défaut), le montant seul se trouve consacré (au profit de la caisse d'entretien du culte). Cette opinion est très juste ; on ne peut pas sacrifier cet oiseau, puisque la Bible parle de *gros bétail*, à l'exclusion des oiseaux ; ni le racheter, ce procédé étant inapplicable à l'oiseau. Voilà pourquoi il a fallu dire que sa valeur seule est consacrée. Les compagnons d'étude disent au nom de R. Yoḥanan, ou R. Aïbo b. Nagri dit devant R. Ila au nom de R. Yoḥanan : celui qui est d'avis de ne pas exiger la mutation (de la femelle désignée pour un sacrifice auquel elle est inapte) se base sur ce qu'il est dit (Lévit. XXVII, 11) : *Si c'est quelque amimal impur dont on ne puisse faire un sacrifice à l'Eternel, etc.* ; or, le mot *impur* est explétif dans ce verset (où il est déjà question d'inaptitude au culte), et il a pour but d'aviser que, s'il est même impur au point de vue de l'aptitude, l'échange pourra avoir lieu[1]. Mais est-ce qu'à l'égard d'un tel sacrifice, il y a lieu de parler de *présentation* et d'*estimation*, dont la Bible traite aussitôt après (ib. 12) ? (question non résolue). R. Zeira au contraire au nom de R. Eléazar explique différemment ce même verset. *Si c'est quelque animal impur dont on ne puisse faire offrande à l'Eternel*, en ce sens : ce qui ne pourra pas être offert, ni là, ni ailleurs, n'aura pas besoin d'être l'objet d'une mutation ; tandis qu'une femelle d'oiseau, désignée comme holocauste, ne pourra pas être offerte à ce titre, mais le sera ailleurs (pour une offrande d'un pauvre; aussi, est-elle susceptible de mutation). R. Abounet R. Abin objectèrent devant R. Zeira : comment se fait-il que l'animal accouplé (à une espèce étrangère), ou celui qui le couvre[2] qui ne peuvent en aucun cas être employés pour les sacrifices, soient pourtant susceptibles d'être l'objet d'une mutation ? En effet, leur dit R. Zeira, je n'ai entendu parler que d'un véritable cas d'impureté ; ssns quoi (s'il s'agissait d'un défaut), on pourrait se demander pourquoi il est question ensuite de présenter la bête et de l'estimer.

5. Une fois par mois, on fixe le prix des fournitures sacrées à livrer au Temple, payables par le trésor de la cellule. Si quelqu'un entreprenant le fermage s'est chargé de fournir la farine de 4 saas (pour un *selà*), et qu'ensuite celle-ci renchérit au point que trois *saa* valent le même prix, l'entrepreneur sera tenu de fournir le 4e *saa* de ses deniers ; mais s'il s'était engagé à fournir la farine lorsque 3 *saa* coûtaient un *sela*, et qu'ensuite l'on peut en avoir quatre à ce prix, il est aussi tenu de fournir le tout. En tous cas, le trésor sacré doit bénéficier du maximum. Si des vers sont survenus dans cette fine farine (si elle se trouve gâtée), la perte incombe au fournisseur, et il en est de même si le vin s'est aigri. Aussi, le fournisseur ne recevait de paiement qu'après satisfaction de l'autel (après l'emploi valable des livraisons faites).

1. Cf. Jér., *Maasser schéni*, III, 11 (t. III, pp. 228-9). 2. Tossefta au tr. *Temoura*, ch. 1.

On a enseigné (à l'opposé de ce dernier avis) au nom de R. Simon (ci-dessus II, 2) : les fournisseurs pouvaient toucher de suite l'argent dû par le trésor, sans crainte d'avarie ultérieure ; car les cohens ont souci des denrées.

CHAPITRE V.

1. Voici les noms et l'objet de ceux qui remplissaient des fonctions spéciales au Temple : Yoḥanan b. Pinḥas était garde des sceaux [1] ; Aḥia était préposé aux libations ; b. Samuel, aux tirages des sorts ; Petaḥia présidait aux nids d'oiseaux à offrir [2]. Celui-ci n'est autre que Mardochée (Balsan), et il est nommé ainsi parce qu'il ouvre (pataḥ) les paroles par ses explications exégetiques et sa connaissance de 70 langues.

(2) Ben-Aḥia était consulté pour les maux d'intestins ; Neḥonia creusait les citernes ; Gabini faisait les appels ; Ben Gaber surveillait la fermeture des portes. Ben-Babi était préposé au luminaire [3]. Ben-Arza avait dans ses attributions les cymbales (l'orchestre), et Hogros ben Lévi dirigeait le chant. Beth-Garmo était préposé à la confection des pains de proposition, et la famille d'Eutinos à celle de l'encens ; Eleazar surveillait les réparations aux rideaux, et Pinḥas les costumes.

[4] R. Yôna dit que le verset (Isaïe, LIII, 12) « c'est pourquoi je le répartirai parmi un grand nombre de gens, et il distribuera le butin qu'il aura pris des puissants » est applicable à R. Akiba, qui a institué l'étude des doctrines (halakha) et des légendes exégétiques (aggada). Selon d'autres, ces études ont été instituées par les membres de la grande synagogue ; et R. Akiba a introduit les classifications et les sommaires [5]. Ainsi, dit R. Abahou, comme il est écrit (I chron. II, 55) : *une famille de scribes, habitants de Yabeç*, la Bible désigne par là ceux qui ont résumé toute la législation par des nombres fixes [6]. Ainsi, par exemple, il est 5 personnes qui ne paient pas au cohen l'oblation sacerdotale ; en 5 cas, la parcelle sacerdotale sur la pâte (ḥalla) est due ; les femmes pour 15 causes diverses, présentent des cas de dispense du Levirat pour leurs adjointes [7] ; de même en 36 cas, la peine du retranchement est prononcée ; il y a 13 défenses, au sujet d'une charogne d'oiseau pur ; 4 sortes de dommages sont capitales, et enfin les défenses sabbatiques (interdit de travail) sont au nombre de 39. — R. Eliézer remarque qu'après avoir dit :

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. B., *Menahôth*, 65a. 3. Jér., *Yôma*, II, 2, ci-dessus, p. 180. 4. En tête, se trouve un passage reproduit du tr. *Yôma*, III, 9, fin, ci-dessus, p. 200. 5. Grætz, IV, 430 ; Derenburg, ib., p. 38 (et 25 note). 6. Jeu de mots sur le terme *sôfer*, traduit « scribe » et « compteur. » On sait que ces deux idées étaient connexes chez les Orientaux. Déjà au VIe siècle av. J.-C., les écoles théolog. de l'Inde avaient compté chaque vers, chaque mot, chaque syllabe du Rig-Véda, dit Max Muller, History of ancient sanskrit Literature, pp. 219 et s. ; Essays, etc. (Trad. Harris, P., 1872), p. 14. Cf. Friedmann, *Beth-Talmud* (Vienne, 1880), no 1, p. 30. 7. *Trouma*, I, 1 ; *Halla*, I, 1 ; *Yebamôth*, I, 1.

au pontife Ezra, le scribe (Ezra, VII, 6), on répète le terme *sôfer* : c'est pour dire qu'après avoir compté les paroles de la loi (pour fixer le texte), il a aussi énuméré les paroles des sages. R. Ḥagaï dit au nom de R. Samuel b. Naḥman : nos prédécesseurs ont cultivé le terrain, y ont semé, l'ont sarclé, fumé, moissonné, mis le blé en gerbes, dépiqué, vanné, trié, moulu, tiré le son, pétri la pâte, égalisé et cuit le pain (ils ont accompli une foule de travaux pour faciliter les études religieuses) ; et malgré cela, nous ne savons pas quoi manger (ne les comprenant pas) —[1].

« On admire Petaḥia », dit la Mishna. Il est à remarquer combien cet homme avait de talent, puisqu'en ouvrant seulement un champ d'exégèse sur un sujet quelconque, il savait aussitôt en tirer toutes les explications. Quant à la connaissance de 70 langues, on a enseigné[2] : Si dans un tribunal 2 membres savent parler un grand nombre de langues et que les autres membres les comprennent seulement, cela suffit ; s'il y a 3 membres en ce cas, c'est un terme moyen ; s'il y en a 4, c'est un signe de sagesse. A Yabné, le cas s'est présenté, et les 4 membres étaient : Ben-Azaï, Ben-Zôma, Ben-Ḥakinaï et R. Éliézer b. Mattia. (En voici une peuve) R. Ḥisda dit[3] : un jour, la sécheresse fut telle en Palestine qu'il y eut pas de récolte, et que l'on ne savait où se procurer la gerbe de prémice à offrir au Temple. Un sourd-muet, à la vue de cet embarras, mit une main du côté du jardin (Ganôth) et l'autre vers une tente conique (cerifin). On vint consulter Petaḥia pour savoir ce que cela signifiait. C'est que, répondit-il, il y a sans doute une localité nommée Ganôth-Cerifin, ou Cerifin-Ganôth ; vous trouverez ce que vous cherchez ; ce qui eut lieu. R. Yossé b. R. Aboun dit : une autre année toute la récolte fut perdue, et l'on ne savait où se procurer la gerbe à offrir au Temple. Un sourd-muet présent[4] mit une main sur ses yeux ('Én) et dirigea l'autre vers l'écluse (Sikhar). On alla consulter Petaḥia pour avoir le sens de cette désignation, et il répondit d'aller voir s'il n'y a pas de lieu nommé En-Sikhar ou Sikhar-'Ayin ; et l'on y trouva en effet la gerbe tant cherchée. Trois femmes offraient au Temple des oiseaux ; l'une disait : « c'est pour mon *'éïn* » (source, ou flux), l'autre, « pour le *yam* » (mer, pour désigner le flux), et la dernière « pour ma *zib* » (gonorrhée). On avait supposé que les 3 cas énoncés comportaient la même gravité d'impureté et entraînaient l'offre obligatoire de l'oiseau. Non, dit Petaḥia ; la 1re a voulu dire qu'ayant souffert de l'œil ('ayin), elle offre une action de grâce ; la 2e offre le même sacrifice pour avoir échappé à un naufrage (yam), et la 3e remercie Dieu d'avoir sauvé son enfant de la gueule d'un loup (zeéb).

Voici en quoi Ben-Aḥaï était compétent : comme les cohanim marchaient nu-pieds sur les dalles froides du Temple, et qu'en buvant de l'eau avec le manger des viandes, ils étaient exposés à de fréquentes coliques, il impor-

1. Suit un passage traduit tr. *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 129). 2. B., *Synhédrin*, 17b. 3. Fait survenu au temps d'Aristobule, dit Frankel, *Mabô*, f. 52a. Cf. B., *Menahôth*, 64b. 4. Neubauer, p. 170.

tait de savoir quel vin guérissait le relâchement des instestins et quel vin leur nuisait. Neḥonia perforait les puits et les citernes; il savait ainsi quelle source fournit l'eau fraîche et quelle autre donne de l'eau chaude, ou quel était son degré de chaleur, à quelle profondeur elle était sise. Cependant, dit R. Eliézer, (ou R. Aḥa), son fils mourut de soif. C'est que, dit R. Ḥanina [1], quiconque dit que Dieu remet facilement les péchés deviendra bientôt la proie de ses passions [2]; Dieu diffère parfois le châtiment que nous méritons, mais il finit toujours par recouvrer ce qui lui est dû. R. Aḥa déduit du psaume (L. 3), *et autour de lui s'élève une violente tempête*, que Dieu recherche minutieusement, à l'égard des justes [3], jusqu'à l'épaisseur d'un cheveu (ne laisse rien impuni). Ce n'est pas par ce motif (en vertu de ce verset), dit R. Yossé b. Aboun, mais parce qu'il est dit (ib. LXXXIX, 8) : *il est redoutable à tout ce qui l'entoure*, c'est-à-dire que sa crainte s'impose plus aux proches qu'à ceux qui sont éloignés — [4].

« Gabini faisait les appels », dit la Mischnâ. Il était chargé des fonctions de crieur au temple, et il disait : que les cohanim se lèvent pour accomplir l'office, et les lévites pour le chant à l'estrade, les simples israélites à leur poste. Le roi Agrippa, ayant entendu sa voix à la distance de 8 parasanges, lui fit de nombreux présents. — « Ben Gaber surveillait la fermeture des portes. » En effet, Rab devant l'école de R. Schila dit qu'il faut traduire l'expression mishnique « l'appel de l'homme [5] » par : les cris officiels. On entend aussi par là, lui dit-on, le cri du coq. C'est Ben-Gaber qu'il est dit, répliqua-t-il; or, on ne peut pas confondre ce nom avec celui de Ben-Tarnegol (coq); il s'agit donc de la voix de l'homme — [6].

« Ben Arza tenait les cymbales ». C'est ainsi qu'il est dit ailleurs [7] : le chef de service agitait des étoffes, pendant que Ben-Arza frappait sur les cymbales (pour transmettre un avis au loin). — « Hogros b. Lévi dirigeait le chant. » R. Aḥa dit : ce Hogros connaissait des mélodies en grand nombre, et il avait le talent spécial de moduler d'une voix agréable. En enfonçant le pouce dans la bouche, il produisait plusieurs sortes de chants, au point que ses frères les cohanim en étaient tout saisis [8]-[9].

« Eléazar surveillait les rideaux », étant préposé aux ouvriers tisserands de rideaux; « et Pinḥas, les costumes », étant chargé de confectionner les vêtements des pontifes (c'était une question de bon goût dans l'agencement des étoffes). Aussi, il arriva à un cohen qui avait fait les vêtements d'un chef mili-

1. *Beça*, III, 8; *Taanith*, II, 1. 2. Littéral. « quiconque dit que Dieu *abandonne* (la poursuite des péchés), mérite que sa vie soit *abandonnée* » (livrée aux maux); ou, selon une variante « que ses entrailles soient abandonnées ». V. *Sentences*, p. 255. 3. Ibid., p. 189. 4. Suit un passage traduit tr. *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 131). 5. Tr. *Yôma*, I, 8. Cf. *Soucca*, V, 5. 6. Suit un passage reproduit du tr. *Péa*, VIII, 7, traduit t. II, p. 112; Cf. *Yôma*, II, 2, p. 180. 7. Mischnâ, *Tamid*, VII, 3. 8. Littéralement : se tenaient la tête 9. Suit un long passage reproduit du tr. *Yôma*, III, 9, traduit ci-dessus, pp. 199-200.

taire (στρατιώτης) de recevoir de lui (en récompense) huit pièces d'or; selon d'autres, il en reçut douze.

2. (3). On ne doit pas (en administration) nommer moins de trois trésoriers et de 7 préposés [1]. En fait de questions financières, on ne nommera pas moins de deux fonctionnaires [2], sauf Ben-Aḥiya (précité) chargé de veiller aux cas de maladie d'intestins et Eléazar surveillant la confection des rideaux de tabernacle; car ces personnages avaient été acceptés comme tels par la communauté.

Au-dessus d'eux, il doit y avoir 2 chefs supérieurs, κάθολικος, comme il est dit (II Chron. XXXI, 13) : *Yehiel*, *Azazia*, *Nehath*, qui étaient sans doute les trésoriers, puis: *Azaël*, *Yerimoth*, *Yezabed*, *Eliel*, *Ismakhia*, *Mahoth*, *Benaïa*, qui devaient être les préposés [3], *étaient placés sous les ordres de Konania et de Simeï son frère*, tous deux certes les chefs supérieurs, *par le commandement du roi Ezéchias et d'Azaria, gouverneur de la maison de Dieu* (ce dernier au-dessus de tous). Voici l'ordre hiérarchique, lorsque le roi, d'accord avec le pontife, voulait enfermer un objet et le sceller : le trésorier apposait le premier sceau, puis le préposé, puis le chef supérieur, puis le pontife, puis le roi. Lorsqu'au contraire on voulait retirer un objet scellé, le roi brisait le premier son cachet, après l'avoir vérifié ; puis le pontife agissait ainsi, puis le chef supérieur, suivi du préposé, finalement le trésorier (descendant les grades de la hiérarchie). — « On ne nommera pas moins de 2 fonctionnaires pour administrer les valeurs », est-il dit. C'est conforme, dit R. Naḥman [4] au nom de R. Mena, à ce que la Bible dit (Exode, XXVIII, 5) : *ils prendront l'or, l'azur et la pourpre* (ils étaient donc au moins deux surveillants). R. Néhémie (Ḥama) b. R. Ḥanina dit que Moïse s'est enrichi par les déchets des tables de la Loi, comme il est dit (ib. XXXIV, 1) : *taille-toi 2 tables de pierre*, c.-à-d. que l'excédant résultant de cette taille (faite dans des matériaux fort précieux) sera pour toi [5]. R. Ḥanin dit que Dieu découvrit à Moïse, dans sa tente, une mine de pierres précieuses et de perles, et que de là provient la richesse de Moïse -[6].

3. (4). Il y avait quatre cachets (servant de marque des diverses mesures) au Temple, désignés par les inscriptions suivantes: Veau, mâle (bélier), chevreau, pécheur (lépreux). Selon Ben-Azaï, il y en avait cinq, portant écrits en araméen (langage vulgaire) ces mots : veau, mâle, chevreau, pécheur pauvre, pécheur riche (ce dernier offrant davantage). La mesure désignée par le terme « veau » indique [7] la qualité à employer pour les libations accompagnant le gros bétail, soit grands, soit petits,

1. B. Tamid, 26. 2. Baba Bathra, 8b. 3. Littéral. « qui dictent tout. » C'est un mot composé de *amar* et *kol*, dit J. Lévy, qui n'admet pas l'étymologie de μέραρχης, qu'a Jost. 4. Rabba sur *Exode*, n° 21 ; B., *Baba bathra*, 8b. 5. B., *Nedarim*, 38a ; Rabba à *Lévit.*, n° 32. 6. Suit un passage déjà traduit, tr. *Biccarim*, III, 3 (t. III, p. 384). 7. B., *Menahôth*, 92a.

mâles ou femelles. Le terme « chevreau » est applicable aux libations qui accompagnent le menu bétail, grands ou petits, mâles ou femelles, à l'exception des béliers. Le terme « bélier » s'applique aux seules libations des sacrifices de béliers. Enfin, la mesure désignée par le mot « pécheur » s'applique aux libations qui accompagnent les 3 sacrifices offerts par le lépreux guéri.

(5). Si quelqu'un cherchait des libations à offrir, il se rendait auprès de Yoḥanan, le préposé aux cachets, lui remettait la somme d'argent nécessaire à cet achat, et recevait de lui un cachet. Puis, il se rendait auprès de Aḥia le préposé aux libations, lui présentait le cachet, et recevait de lui les libations en nature. Le soir, l'un se rendait auprès de l'autre; Aḥia présentait ses comptes par les cachets reçus, et il recevait en équivalence autant de sommes d'argent : s'il y avait un déficit, c'était aux dépens du préposé, de sorte que Joḥanan était tenu de payer de sa bourse la différence constatée; si au contraire, il y avait un excédant, c'était au bénéfice du trésor sacré, car en tous cas le trésor doit avoir la haute main (le profit). (6). Si quelqu'un après avoir acquis un cachet le perd, on attend jusqu'au soir (jusqu'à l'entrevue des 2 préposés, pour régler ce compte) : si l'on trouve alors parmi l'argent en espèces l'équivalent de ce cachet, on rembourse le montant à celui qui l'a perdu; au cas contraire, on ne lui rend rien. De plus, on inscrivait la date sur les cachets, pour éviter toute fraude (si l'on en trouvait).

Pourquoi, selon B. Azaï, le pécheur (lépreux) pauvre avait-il un cachet à part? C'est pour qu'avec ce cachet il apporte un seul loug d'huile pour les aspersions (et non 3). Selon les autres sages, il suffit en ce cas d'employer le cachet du « chevreau » (équivalent à l'offre du pauvre). Quelles seront les libations accompagnant une offrande de brebis? Puisque la Mischnâ dit : « le cachet du *chevreau* s'applique aux libations du menu bétail, grands ou petits, mâles ou femelles »; on en conclut que celles des brebis sont comprises à l'égal des libations du chevreau. Aussi, est-il écrit (Nombres, XV, 11) : *il sera fait ainsi pour un bœuf, ou un bélier, ou un agneau parmi les moutons, ou pour un petit des chèvres.* Or, l'expression « pour un bœuf » est dite pour indiquer qu'il n'y a pas de distinction entre les libations d'un veau et celles d'un bœuf, quoiqu'on puisse supposer qu'en principe il devrait y avoir une différence; car, le petit de la brebis (l'agneau) devra être accompagné de libations, et, d'autre part, le petit du bœuf a droit à des libations; comme il y a une différence entre les libations de l'agneau et celles du bélier, de même il devrait y en avoir entre celles du veau et celles du bœuf. C'est pourquoi il est dit : « Il sera fait ainsi pour un bœuf », pour bien constater qu'il n'y aura pas de distinction entre le veau et le bœuf à cet égard. Le terme suivant, « ou un bélier », a un but semblable : si l'on a établi une différence dans les libations

entre l'agneau d'un an et celui de deux, il semble juste d'en établir aussi entre celui de deux ans et celui de trois ans; c'est pourquoi il est dit « ou un bélier », et dès qu'ils ont plus d'un an, ils se ressemblent tous. Il est dit ensuite : « ou un agneau parmi les moutons », afin de parer à une autre objection possible; car si l'on distingue entre les libations de l'agneau et celles du bélier, on devrait aussi établir une différence entre une jeune brebis et une mère-brebis. C'est pourquoi il est dit : « ou un agneau des moutons », tous étant considérés de même, après un an. Enfin il est dit : « ou des chèvres », dans une même vue; car si l'on établit une distinction entre les libations d'un agneau et celles d'un bélier, on devrait aussi l'établir entre celles d'un chevreau et celles d'un bouc. C'est pourquoi il est dit : « ou des chèvres », pour bien comparer le petit d'une chèvre au plus grand des boucs ; et, pour l'un comme pour l'autre, la mesure est de 3 lougs.

« On inscrivait le jour », est-il dit. Est-ce qu'un homme de mauvaise foi ne pouvait pas en user en un jour analogue d'une autre semaine ? Non, parce que l'on inscrivait aussi quelle série était de service (ce qui fixe la semaine). N'y avait-il pas à craindre que l'on attende le retour de cette série de gens pour user de ce cachet ainsi daté ? Non, parce que l'on inscrivait le jour, la semaine et le mois, de sorte qu'il n'y avait plus de coïncidence possible de sitôt.

4 (7). Il y avait deux cellules au Temple pour les dons divers; l'une était secrète, et l'autre réservée aux ustensiles. Dans la première, les gens pieux remettaient leurs dons en secret, et les pauvres honteux, fils de gens généreux, trouvaient là de quoi se subvenir sans rougir. Tout donateur d'un vase le remettait dans la cellule affectée à cet objet; une fois par mois, les trésoriers l'ouvraient, triaient les dons, laissant pour les besoins du culte tout objet pouvant y être utilisé, et ils vendaient le reste au profit de la caisse d'entretien du Temple. —[1].

R. Aboun érigea à ses frais les portes de la grande salle d'études, et il montra son œuvre à R. Mena qui vint le voir. Celui-ci, invoquant ce verset (Osée, VIII, 14) : *Israël oublia son créateur et bâtit des palais*, lui dit : si pour ce même argent tu avais soutenu de pauvres gens en Israël, il ne manquerait pas d'hommes qui étudient la loi. — On a enseigné[2] : pour les consécrations de l'autel, on avait recours, en tant que besoin, à la caisse de l'entretien du culte; pour celle-ci, il était interdit d'avoir recours à la caisse des saintetés de l'autel. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « les trésoriers laissaient pour les besoins du culte tout objet pouvant y être utilisé, et l'on vendait le reste au profit de la caisse » (sans l'assigner à l'autel) ? Il faut entendre par « utiliser », dit R. Ḥiskia, tout emploi dans un but sacré, ressortant de l'entretien du culte (l'autel compris).

1. Presque toute la *guemara* de ce § est reproduite du tr. *Péa*, VIII, 9, traduite t. II, pp. 117-9. 2. Tossefta au tr. *Temoura*, ch. 4; cf. B., ib., 32a.

CHAPITRE VI

1. Il y avait au sanctuaire 13 boîtes en forme de tuyaux, ou cornes, et 13 tables; de même, 13 génuflexions y étaient usitées[1]. Dans la famille de R. Gamaliel et dans celle de R. Ḥanania, le président des cohanim, on se prosternait 14 fois. Où avait lieu cette dernière génuflexion supplémentaire? En face de la cellule au bois; car il était de tradition paternelle chez eux qu'en cet endroit l'arche de l'alliance était enfouie[2].

(2). En effet, un cohen étant un jour occupé là, remarqua que le dallage n'avait pas le même aspect que les autres pièces. Il vint raconter le fait à son compagnon; mais, avant qu'il eût achevé son récit, il rendit l'âme. On en conclut dès lors avec certitude que l'arche s'y trouvait sous terre.

On a enseigné que ces boîtes étaient recourbées en forme de corne, étroites du haut et larges du bas, pour parer aux ruses des voleurs (qui, sous prétexte de mettre une offrande dans l'urne, en enlevaient l'argent). Il a été dit au nom de R. Eliézer[3]: l'arche sainte a pu être emportée par les Juifs lors de l'exil à Babylone, conformément à ce qui est dit (II Rois, XX, 17) *il ne restera pas de parole*[4], *dit l'Éternel;* or, on entend par là l'objet sacré qui contenait les *paroles* du Décalogue. De même, il est dit (II Samuel, XI, 1) : *au retour de l'année, le roi Nabucodonozor envoya et le fit amener à Babel avec les vases les plus précieux de la maison;* ce qui se rapporte évidemment à l'arche sainte. R. Simon b. Lakisch dit au contraire que l'arche sainte a été enfouie sur place (dans le sol du Temple), comme il est dit (I Rois, VIII, 8) : *ils allongèrent les barres, de sorte que les extrémités des barres se voyaient du lieu saint sur le devant du parvis; mais elles ne se voyaient pas en dehors.* Or, comment se fait-il que l'on commence par dire qu' « elles se voyaient, » puis « on ne les voyait pas »? C'est qu'elles apparaissaient imparfaitement, comme les seins d'une femme se dessinent en relief sous l'étoffe qui les couvre. Des rabbins disent que l'arche était enfouie sous la cellule du magasin au bois. Comme il était arrivé un jour, à un cohen atteint d'un défaut corporel (ne pouvant par conséquent pas exercer son office au sanctuaire), de fendre du bois dans cette pièce sur le sol, il remarqua en un endroit la bizarrerie du dallage. Il alla faire part de son observation à un compagnon; mais, avant d'avoir achevé son récit, il rendit l'âme, et dès lors on sut avec certitude que l'arche de l'alliance était enfouie là. On dit encore au nom de R. Oschia qu'il frappa avec un marteau sur cette dalle, qu'une étincelle en jaillit et le consuma.

On a enseigné que R. Juda b. Lakisch dit[5]: 2 arches saintes accompagnaient Israël au desert, l'une contenant la loi actuelle ou les nouvelles tables, l'autre

1. *Middôth*, II, 3. 2. Depuis la destruction du 1er temple. 3. *Middôth*, II, 3; Tossefta à ce tr., ch. 2; B., *Yôma*, 53b. 4. Littéral. : rien. 5. Jér., *Sôta*, VIII, 3 (f. 22b).

les morceaux des premières tables brisées[1]. La première restait à demeure fixe dans la tente de l'alliance, selon ces mots (Nombres, XIV, 44) : *l'arche de l'alliance de l'Éternel et Moïse ne bougeaient pas du milieu du camp* ; l'autre allait et venait avec les combattants, et on l'apercevait parfois au milieu d'un combat. Les rabbins disent que l'arche divine principale les accompagnait dans les cas périlleux ; et comme un jour, du temps d'Elie, on la fit sortir, elle fut prise captive ; un verset le confirme en disant (I Sam., IV, 8) : *malheur à nous! qui nous sauvera de ces dieux puissants* (dirent les Philistins, en apprenant l'arrivée de l'arche sainte ; et après leur victoire, l'arche fut prise, ib. 11) ; cette frayeur provenait de ce qu'on ne l'y avait jamais vue jusque là. Un autre verset confirme l'avis de de R. Juda b. Lakisch, disant (ib. XIV, 18) : *Et Saül dit à Ahia de faire approcher l'arche de Dieu;* or, l'arche ne s'est-elle pas trouvée à Kiriath-Yeanim (jusqu'à David) ? Que répondent à cela les autres sages? Saül a seulement voulu qu'on lui approchât l'arche contenant les vêtements sacrés pour consulter l'oracle. Un autre verset confirme l'avis de R. Juda b. Lakisch, disant (II Sam., XI, 11) : *l'arche sainte, avec Israël et Juda, résidaient sous les tentes* ; or, comme du temps de David, elle se trouvait à Sion, il ne peut s'agir que de la 2e arche, qui allait et venait avec les guerriers. Que répliquent à cela les rabbins? Il s'agit, selon eux, de l'arche principale, mise il est vrai sous une tente couverte, en attendant l'érection du Temple. — En même temps que l'arche sainte fut enfouie[2], on cacha le récipient de la manne, le flacon d'huile d'onction des prêtres, le bâton du pontife Aron, et les ornements en forme de fleur et de boutons du chandelier, ainsi qu'une boîte restituée par les Philistins en hommage au Dieu d'Israël. Cet enfouissement a été opéré par Josias; car, dès qu'il lut le verset disant (Deutér., XXVIII, 36) : *l'Éternel te mènera avec le roi que tu auras proclamé auprès d'une nation que ni toi, ni tes ancêtres n'ont connue*, il mit ces objets à l'abri sous terre. Aussi, est-il dit (II Chron. XXXV, 3) : *il prescrit aux Lévites qui enseignaient à tout Israël et étaient consacrés à l'Éternel, de remettre l'arche sainte[3] dans l'édifice érigé par Salomon, fils de David, roi d'Israël*; *vous n'aurez plus la charge de la porter sur vos épaules*. Or, si elle était exilée avec vous à Babel, vous ne pourriez plus la remettre en place. Donc, *maintenant servez Dieu et son peuple Israël* (*ib.*). Quant à la confection de l'huile d'onction, il est dit (Exode, XXX, 23-25) : « Prends des aromates les plus exquises, de la myrrhe franche pour 500 sicles, du cinnamone odoriférant pour la moitié, savoir pour 250, du roseau aromatique pour 250, et de la casse pour 500 ; » en total, pour 1500 *mané*.

« Un hin (הין) d'huile d'olive », est-il dit (ibid. 24). C'était une mesure de 12 *lougs*, où l'on faisait bouillir les aromates[4] ; tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Juda, après les avoir fait imbiber d'eau bouillante, on jetait l'huile au-

1. Cf. B., *Berakhôth*, f. 8b (t. I, p. 253). 2. B., *Yôma*, 52b. 3. Comme elle s'y trouvait, il ne pouvait s'agir que de l'enfouir, par crainte de l'exil. Cf. B., *Horaïoth*, 12a; *Abôth de R. Nathan*, ch. 41. 4. B., *Kerithôth*, 5a.

dessus, de façon à ce qu'après avoir laissé absorber à celle-ci la bonne odeur, on puisse l'enlever, ainsi qu'opèrent les parfumeurs. Aussi, est-il écrit (ib. 25) : *ce sera l'huile d'onction sacrée, composée par l'art du parfumeur.* On a enseigné que R. Juda b. Ila dit [1] : l'huile d'onction fabriquée par Moïse au désert a été l'objet d'un miracle pendant toute sa durée, depuis le commencement jusqu'à la fin : il n'a employé dès le commencement qu'une mesure de 12 *lougs*, selon l'expression « un *hin* d'huile d'olive. » C'est à peine si cela eût suffi pour imbiber les plantes aromatiques ; à plus forte raison, il faut tenir compte de ce qu'a absorbé le feu, ou le bois, ou la marmite, et cependant il y en a eu assez pour enduire le Temple, avec ses divers ustensiles, la table et ses accessoires, le chandelier et ses accessoires ; puis, on a oint avec elle Aron le pontife et ses fils pendant les 7 jours d'inauguration, puis les autres pontifes ses successeurs, enfin les rois.

Celui qui règne pour la 1re fois (le fondateur d'une dynastie) devra être consacré par l'huile d'onction, non le fils d'un roi [2]. Ainsi, il est dit (I Sam. XVI, 12) : *lève-toi, oins-le* ; *c'est lui*, c'est-à-dire celui-ci a besoin d'être oint, non ses fils, tandis que toute la série des pontifes, y eût-il dix générations, doit subir individuellement la cérémonie de l'onction, et le reste du flacon d'huile sera conservé pour le monde futur, selon ces mots (Exode, XXX, 31) : *cette huile d'onction sainte sera à moi pour toutes vos générations.* On consacre les rois auprès d'une source [3], comme il est dit (I Rois, I, 33) : *vous ferez monter mon fils Salomon sur ma mule et le ferez descendre vers le fleuve Guihon, où le cohen Zadoq l'oindra, le prophète proclamant ainsi le roi sur Israël.* On n'oint comme tel le fils d'un roi qu'en cas de contestation. C'est ainsi que Salomon a été oint, parce qu'Adonias lui contestait le trône; ou Joas à cause d'Athalie [4] Jéhu, à cause de Joram. Comment est-ce possible à l'égard de ce dernier, puisque l'on déduit du verset (précité), « lève-toi, oins-le ; car c'est lui », que lui seul devra être oint, non les rois d'Israël (comme l'était Jéhu) ? En effet, il faut effacer ce qui a été dit de Jéhu, et lui substituer l'exemple de Joaḥaz oint à cause de son frère aîné Joakim, plus âgé de 2 ans. Mais comment a-t-on pu oindre ce dernier ? Déjà Josias n'avait-il pas enfoui l'huile ? C'est vrai, et l'on a voulu dire que Joaḥaz fut oint par une composition nouvelle (balsamon).

Pour oindre les rois, on emploie une corne spéciale. Aussi, Saül et Jéhu, oints par l'huile d'un cruchon, n'ont eu qu'un règne éphémère [5] ; tandis que David et Salomon, oints de la corne, ont eu des règnes de longue durée. Si les pontifes deviennent rois, on ne les oint pas (ce sacre étant spécial à la famille de David). C'est, dit R. Juda d'Antodria, parce qu'il est écrit (Genèse, XLIX, 10) : *Le ceptre ne quittera pas Juda.* On le déduit, selon R. Ḥiya b. Ada, de ce qu'il est dit (Deutéron, XVII, 18) : *afin qu'il prolonge son règne, lui et ses*

1. Rabba à *Lévit.*, n° 10; Jér., *Horaïoth*, III, 2; B., ib., 11b. 2. Jér., ib. (f. 47c). 3. B., ib. (f. 12a). 4. L'édition de Jitomir intercale ici par erreur une ligne citée plus loin. 5. B., *Meghilla*, 14a.

fils, au milieu d'Israël; et ces mots sont suivis de cette phrase : *il* (le règne) *n'incombera pas aux cohanim, ni aux lévites*. R. Yoḥanan dit[1] que les 2 noms de Johanan et de Yoaḥaz (dans la succession des Rois) se rapportent au même individu. Mais n'est-il pas dit (I Chron., III, 15) : *L'aîné* (des fils de Josias) *était Johanan* ? (Comment donc a-t-on pu dire plus haut que Joakim avait 2 ans de plus ?) Il a été l'aîné pour le règne (il a régné le premier). R. Yoḥanan dit aussi que Schalom et Sédecias étaient les noms d'un seul homme. Mais n'est-il pas dit (ibid.) : *le 3e fils* (de Josias) *était Sédecias et le 4e Schalom* ? On veut dire qu'il était le 3e par ordre des naissances, et le 4e par rang de règne. Il a été nommé Sédécias (justice de Dieu) parce que la justice divine s'est appesantie sur lui (sous Nabucodonozor) ; et Schalom (complet), parce que de son temps la dynastie de la famille de David s'est trouvée complétée. Selon R. Simon b. Lakisch, il ne portait ni le nom de Schalom, ni celui de Sédécias, mais celui de Matnia ; aussi, il est dit (II Rois, XXIV, 17) : *Le roi de Babylone fit régner son oncle Matnia à sa place et changea son nom en celui de Sédécias.*

R. Yoḥanan dit encore[2] : la coudée de 6 palmes servait de mesure d'unité à l'arche sainte. Celui qui professe l'avis que la coudée avait cette mesure est R. Méir, puisqu'il a été enseigné[3], selon l'avis de R. Méir, toutes les coudées sont supposées être de la mesure moyenne ; selon R. Juda, les coudées des constructions ont 6 palmes ; celles des vases n'en ont que cinq. Or, selon l'avis de R. Meir[4], qui déclare que, pour l'arche sainte, la coudée usitée avait six palmes, la longueur de l'arche devait être de 15 palmes, puisqu'il est dit (Exode, XXV, 10) : *sa longueur était de 2 coudées et demie*, savoir : 2 fois 6 palmes, plus 3 palmes pour la demie (=15). Elle contenait quatre tables de la Loi[5], deux entières et deux brisées, puisqu'il est dit (Deutéron., X, 2) : *celles que tu as brisées ; tu les placeras dans l'arche sainte*. Or, chacune d'elles avait six palmes de longueur et trois de largeur[6]. En supposant la longueur des tables dans le sens de celle de l'arche, on a un reste de 3 palmes. Si l'on déduit un demi-palme pour chaque paroi, il reste encore deux palmes pour placer le rouleau de la Loi. La largeur de l'arche devait être de 9 palmes, puisqu'il est dit (Exode, XXV, 10) : *et une coudée et demie en largeur*, savoir : une coudée de 6 palmes et une demie de 3 palmes (=9 p.). Déduction faite du contenu de l'arche, conformément aux versets précités, et en tenant compte de 2 demi-palmes pour les deux parois, il reste deux palmes pour poser librement le rouleau de la Loi. Selon R. Simon b. Lakisch, la coudée employée pour l'arche était de 5 palmes. Celui qui professe un tel avis est R. Juda, comme il a été enseigné : Selon R. Juda, la coudée employée pour les constructions est de 6 palmes, et celle des objets mobiliers est seulement de cinq ; or, l'arche faisait partie de ces derniers (puisqu'on la transférait d'un point à

1. B., *Horaïoth*, 11b. 2. Tr. *Kélim*, XVII, 10. 3. Jér., *Sôta*, VIII, 3. 4. B., *Baba bathra*, 14a. 5. B., *Menahôth*, 99a. 6. Midrasch rabba sur *Exode*, nos 28 et 46 ; Jér., *Taanith*, IV, 5 (f. 68c).

l'autre pendant le séjour d'Israël au désert). Selon l'avis de R. Juda, qui déclare qu'il s'agit d'une coudée ayant cinq palmes de longueur, celle de l'arche devait être de 12 palmes et demi, comme il est dit (Exode, XXV, 10) : *sa longueur était de 2 coudées et demie*, savoir : 2 fois 5, plus 2 p. et 1/2 (=12 et 1/2). Or, il y avait les 4 tables de la Loi, les entières et les brisées, comme il a été dit ci-dessus; elles avaient chacune 6 palmes en longueur et 6 en largeur. En supposant leur longueur dans le sens de celle de l'arche, il reste l'espace libre d'un demi-palme, dont il y a à déduire la valeur d'un doigt pour les parois de chaque côté. Donc, la largeur de l'arche était de 7 palmes 1/2. C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *sa largeur était d'une coudée et demie*, savoir 5 palmes pour une coudée et 2 1/2 pour la moitié (=7 1/2). Il y avait 4 tables de la loi, deux entières et deux brisées, selon le verset (précité) : *celles que tu as brisées; tu les placeras dans l'arche sainte*. Chacune avait 6 palmes de long et autant de large. Plaçant leur longueur dans le même sens que celle de l'arche, il reste un palme et demi, dont on déduit la valeur d'un doigt à chaque côté pour les parois, plus un demi-palme de chaque côté pour la facilité des mouvements (l'entrée et la sortie de la loi).

Comment Beçalél construisit-il l'arche sainte? R. Ḥiya (b. Gamaliel) dit[1] : elle se composait de trois caisses, deux d'or et une en bois. Il en mit une d'or dans celle en bois, puis celle-ci (de bois) dans une autre en or, qu'il couvrit de même, selon ce verset (ibid. 11) : *tu la couvriras d'or pur; à l'intérieur et à l'extérieur tu la couvriras*. Cette dernière expression *tu la couvriras* (explétive) a pour but d'indiquer qu'il faut ainsi orner le bord supérieur de la caisse en bois. Selon R. Simon b. Lakisch, l'arche était composée d'une seule caisse; quant à la déduction à tirer de l'expression explétive en question, elle a seulement pour but, dit R. Pinḥas, d'indiquer qu'il faut intercaler une feuille d'or entre chaque planche de cette caisse (pour les couvrir ainsi).

Comment étaient écrites les tables de la Loi? R. Ḥanina b. Gamaliel dit[2] : il y avait 5 commandements de chaque côté, selon le verset disant (Deut. IV, 13) : *il les écrivit sur 2 tables de pierre*, où le chiffre 2 (pléonastique), indique qu'il y avait la moitié sur chaque table. Selon les autres sages, les commandements étaient en entier sur chaque table, selon ces mots (ibid.) *il vous a exposé son alliance, qu'il vous a prescrit d'observer les 10 commandements;* de cette dernière expression (superflue) on conclut que le décalogue était en entier sur chaque table. R. Simon b. Yoḥaï dit même qu'ils se trouvaient 2 fois sur chaque pierre, puisqu'il est dit : «il *les* écrivit sur 2 tables de pierre»; de ce pluriel il ressort qu'ils étaient écrits 2 fois sur chacune. R. Simaï, renchérissant encore, dit qu'ils y étaient inscrits 4 fois, formant un total de 40 textes, déduisant des termes *écrits de côté et d'autre* (Exode, XXXII, 15) que l'inscription formait un carré, τετράγωνον, les textes étant écrits en long et en large.

1. Selon une autre version; R. Hanina. Voir Midrash Hazith sur *Cantique*, I, 11.
2. Jér., *Sôta*, VIII, 3; Midrasch rabba sur *Exode*, n° 47; *Nombres*, ch. 13; *Cantique*, V, 4; Casuistique de R. David b. Zimra, III, n° 549.

Ḥanania, neveu de R. Josué, dit : entre chaque terme de la Loi on trouvait exposées les déductions à tirer des lettres bibliques, dont il est dit (Cantique, V, 4) : *remplies comme le Tarschich*, ou l'Océan (fourmillant de poissons divers). Lorsque R. Simon b. Lakish arrivait à la lecture de ce verset, il disait : ledit Ḥanania m'a donné un bon enseignement d'exegèse ; et comme dans la mer il y a de petites vagues entre d'autres bien plus grandes, de même les déductions à tirer des lettres du texte légal sont placées entre les termes de la Loi. R. Tanḥouma dit : j'ai objecté en présence de R. Pinḥas que des versets confirment l'avis de R. Juda, non celui de R. Méir. Or, selon R. Juda, comme il est écrit (Deuter. XXXI, 26) : *vous prendrez ce livre de la Loi et vous le placerez de côté, dans l'arche de l'alliance de Dieu*, on entend par là (la mise *de côté*) que, pour placer le livre de la Loi, on avait construit une sorte de boîte latérale à l'arche, γλωσσοκομεῖον, afin d'y déposer le rouleau sacré. Selon R. Méir au contraire, le rouleau se trouvait à l'intérieur, selon ces mots (Exode, XXV, 21): *tu remettras le propitiatoire sur l'arche au-dessus, et dans l'arche tu remettras l'alliance* (la Loi) *que je t'ai donnée* (la disposition du texte, parlant de l'alliance en second lieu, prouve qu'elle désigne la Loi). Or, cette interversion est justifiable selon R. Juda, qui proclame [1] qu'il n'y a ni priorité ni postériorité dans la Bible (l'ordre n'est pas rigoureux). — R. Pinḥas dit au nom de R. Simon b. Lakisch : la Loi donnée par l'Éternel à Moïse était un feu blanc (en lettres blanches) sur fond noir ; et la loi même est pétrie de feu, taillée dans le feu, entourée de feu, selon le verset (Deut. XXXIII, 2) : *à sa droite une loi de feu pour eux.*

2. (3). Vers quelles places se prosternait-on ? 4 fois vers le nord, 4 fois au midi, 3 fois à l'est, 2 fois à l'est (=13), soit en face des 13 portes [2]. (4). Les portes du sud approchaient de l'ouest, savoir la porte supérieure, celle du feu, celle des premiers-nés [3], celle de l'eau. Cette dernière dénomination rappelait l'introduction d'une bouteille d'eau effectuée aux libations de la fête des tabernacles à l'autel. R. Eliézer b. Jacob dit : à cette porte, l'eau arrivant du sanctuaire commence à tomber en forte pente, jusqu'à ce qu'elle surgît de nouveau sous le pas du linteau du Temple. (5). Les portes sises vis-à-vis au nord, penchant à l'ouest, étaient : la porte de Yokonia, celle du sacrifice, celle des femmes [4], celle du chant. La 1re avait le nom de Yokonia, parce que c'est de là qu'il partit, en exil. A l'est était la porte de Nicanor, accompagnée ou percée de 2 poternes, l'une à droite, l'autre à gauche. Enfin, à l'ouest, il y avait 2 portes, sans dénomination particulière.

La Mishnâ est conforme à l'avis d'Aba Yossa b. Yoḥanan, qui admet la présence de 13 portes au Temple, tandis que, selon les autres sages, il y en avait

1. Jér., *Rosch ha-schana*, I, 1 ; B., *Pesahim*, 6b. 2. *Middoth*, II, 1. 3. Ib., I, 4. 4. Cf. *Sóta*, I, 5.

seulement 7. Comment donc selon eux, se prosternait-on 14 fois ? Ce nombre est justifiable, selon ce qui a été enseigné ailleurs[1] : il y avait eu 14 brèches faites à l'enceinte du Temple par les attaques des Séleucides et fermées (restaurées) par les Hasmonéens ; vis à vis de leur emplacement ont lieu 13 génuflexions.

Il est dit (Zacharie, XIV, 8) : *et il arrivera en ce jour qu'une source d'eau vive jaillira de Jérusalem, etc.* On a enseigné à ce sujet que, depuis l'intérieur du sanctuaire réservé jusqu'au rideau, c'était un filet d'eau aussi mince que les tentacules de certains crustacés, σκίλλη et χελύς[2] ; depuis le rideau jusqu'à l'autel d'or l'eau avait la largeur des pattes de sauterelles (un peu plus) ; depuis là jusqu'au parvis, l'eau devenait aussi grosse que le fil de la trame ; de là jusqu'au seuil du Temple, l'eau plus grosse avait le diamètre du fil de chaîne (qui est plus fort) ; enfin, à partir de là, l'eau sortait avec violence. Ainsi, il est écrit (Ezéchiel, XLVII, 2-5) : « Et voici, les eaux coulaient du côte droit ; quand cet homme commença de s'avancer vers l'Orient, il avait dans sa main un cordeau, et il mesura mille coudées ; puis il me fit passer au travers de ces eaux : elles me venaient jusqu'aux chevilles des pieds. Ensuite il mesura mille autres coudées, et me fit passer au travers de ces eaux : elles me venaient jusqu'aux genoux, et il mesura encore mille autre coudées, et il me fit passer au travers de ces eaux : elles me venaient jusqu'aux reins. Enfin, il mesura encore mille coudées : c'était déjà un torrent, que je ne pouvais pas passer à gué », au point qu'un bateau ètendu ne pouvait plus le traverser, comme il est dit (Isaïe, XXXIII, 21) : *un grand navire n'y passera pas* ; parce que *l'eau a grossi, elle pouvait servir à la natation* (Ezéch., ib., 5), c.-à-d. elles étaient devenues trop profondes pour y errer. En effet, dit R. Houna, dans notre localité, on nomme *saha* l'action d'errer. De même, au verset d'Isaïe (XXV, 11) *il étend ses mains parmi eux, comme les étend le nageur pour nager*, ce dernier terme, dit R. Yossé b. R. Abin, s'applique à ceux qui vont et viennent dans le monde (dont chacun parle). — Il est écrit (Zacharie, XIII, 1) : *En ce jour, une source sera ouverte à la famille de David, et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et la souillure*[3]. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : depuis la maison de David (le Temple) jusqu'à l'enceinte de Jérusalem, les eaux étaient valables aussi bien pour le sacrifice de péché que pour le bain légal après les menstrues ; mais, à partir de cette limite, l'eau était mêlée, pouvant servir seulement pour le bain de purification, non pour l'aspersion. R. Eliézer dit aussi que dans la 1re limite l'eau avait une vertu générale de purification, mais au-delà, les eaux allant en déclivité, κατωφερής, sont impropres à toute purification.

Il est écrit (Ezéch. XLVII, 8) : *Et il me dit : ces eaux sortent vers la province orientale*, ce qui désigne le lac de Samakhi ; *elles se dirigent vers la plaine*, c'est le lac de Tibériade, *et vont à l'ouest*, c'est-à-dire au lac salé (à la

1. Ib., II, 3. 2. J. Lévy traduit : *Schildkröte* (tortue), terme qu'il est peu aisé d'adopter ici. 3. Littéral. : la femme menstruée.

mer morte), *et s'étant rendues dans la mer*, soit dans la Méditerranée, *les eaux seront saines*. Elles reçoivent cette dernière dénomination, parce que la mer est sortie 2 fois de ses limites, 1° sous Ḗṇos, 2° à l'époque de la tour de Babel[1]. Selon R. Eliézer au nom de R. Ḥanina, elle alla la 1re fois jusqu'aux côtes (cap) de la Calabre[2], la 2e, jusqu'à celles de la Berbérie. R. Aḥa dit au nom du même : la 1re fois, elle alla jusqu'aux côtes de la Berbérie ; la 2e, jusqu'à Acco et Joppé. Le verset de Job (XXXVIII, 11), *tu viendras jusque-là, et tu ne passeras pas outre*, peut s'appliquer à la mer devant s'arrêter à Acco ; et la suite, *l'élévation de tes ondes s'arrêtera ici*, indique l'arrêt qui a eu lieu à Joppé. On comprend la nécessité pour la grande mer et le lac salé d'aller jusque-là pour s'adoucir et se purifier ; mais à quoi bon le même trajet à l'égard des lacs de Tibériade et de Samkhi ? Par ce confluent, les eaux purent se multiplier, selon ces mots (ib. 10) : *et le poisson y sera abondant, chacun selon son espèce*, c'est-à-dire les espèces s'accroîtront. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : il m'est arrivé un jour, me trouvant à Sidon, de me voir apporter plus de 300 sortes de petits poissons dans une marmite.

Ses marais et ses fossés serviront à produire le sel, est-il dit ensuite (ib. 11): *parce qu'elles ne seront pas assainies*. Comment se fait-il qu'auparavant le prophète déclare que les eaux seront assainies, puis il dit le contraire ? Cela veut dire qu'elles iront jusqu'à l'endroit qui porte ce nom (de : non-guérison). Il est dit ensuite (ib. 12) : « et auprès de ce torrent, et sur son bord, de ça et de là, il croîtra des arbres fruitiers de toutes sortes, dont le feuillage ne flétrira pas et où l'on trouvera toujours des fruits ; dans tous leurs mois ils produiront des fruits hâtifs. » Or, R. Juda l'interprète ainsi[3] : en ce bas monde, le blé pousse au bout de 6 mois, et l'arbre donne ses fruits au bout d'un an ; tandis que dans le monde futur, le blé poussera au bout d'un mois, et les fruits au bout de deux ; c'est de cette précocité que parle le prophète. Selon R. Yossé, le blé poussera même après 15 jours, et les fruits au bout d'un mois, puisque l'on trouve un exemple de ce fait survenu sous Joël, qu'après 15 jours de culture on put offrir la gerbe d'omer (prémice). Ainsi, il est dit (Joël, II, 23) : « Enfants de Sion, égayez-vous et réjouissez-vous en l'Éternel votre Dieu ; car il vous donnera la pluie selon sa justice ; même il répandra sur vous la pluie de la première et de la dernière saison, comme auparavant. » Aussi, selon R. Yossé, l'expression précitée, « dans leurs mois ils produiront des fruits hâtifs, » n'indique pas qu'ils pousseront en l'espace de 2 mois, mais qu'en chaque mois la maturité sera accomplie. Enfin, il est dit (Ézéch., XLVII, 12) : *leur feuillage servira pour guérir* : ce qui indique, selon R. Yoḥanan, que la partie comestible (fruit) dépassera les feuilles. Mais ce terme désigne-t-il de la nourriture ? Aussi Rab et Samuel[4] l'interprètent diversement : l'un dit que ce fruit avait la vertu de délier la bouche du haut (de faire parler les muets), l'autre d'ouvrir la bouche du bas

1. Neubauer, ib., p. 412. 2. Rabba sur *Genèse*, ch. 23. 3. Jér., *Taanith*, I, 2 (f. 64a). 4. Jeu de mots entre *teroufa* et *hitir pé*. B., *Menahôth*, 98a.

(de féconder); de même R. Ḥanina et R. Josué disent, l'un que ce fruit fécondait les femmes stériles [1], l'autre qu'il faisait parler les muets [2].

Lorsque Nabuchodonozor alla (monta) en Palestine [3], il fixa sa résidence à Daphné d'Antioche [4]. Le grand Synhédrin se rendit auprès de lui et lui dit: il faut croire que le moment de la destruction du Temple approche. Non, répondit-il, livrez-moi seulement celui que j'ai institué sur vous pour être roi (Iehoyakhim), et je me retire. Les membres dudit tribunal allèrent donc dire à leur roi que Nabuchodonozor le demandait. En les entendant, il prit les clefs du Temple [5], monta sur le toit du sanctuaire et s'écria : Maître de l'univers, jadis nous avions ta confiance, et les clefs de tes trésors reposaient auprès de nous ; désormais, nous ne sommes plus dignes de foi, et nous te livrons ces clefs. En disant ces mots, il les jeta, dit l'un, et elles ne retombèrent plus ; un autre dit qu'une sorte de main les lui prit. Lorsque les principaux personnages de Juda virent que désormais le culte divin n'aurait plus lieu, ils montèrent au sommet de leur maison et en tombèrent morts. C'est ainsi qu'il est dit (Isaïe, XXII, 1 et 2) : *Prophétie contre la vallée de la vision. Qu'as-tu maintenant, que tu es toute montée sur les toits. Pleine de troubles, ville bruyante, etc.*

3. (6) Il y avait 13 tables au Temple [6] : 8 en marbre à l'abattoir, pour y laver les intestins, 2 à l'ouest de la rampe d'autel, l'une en marbre, l'autre d'argent [7] ; sur celle de marbre, on déposait les membres épars des sacrifices (pour que la fraicheur les préserve de la putréfaction), et sur celle d'argent, on mettait les ustensiles du service divin. Il y en avait 2 au parvis, à l'intérieur, à la porte du Temple, l'une de marbre, l'autre d'or. Sur celle de marbre, on posait le pain à son arrivée du four (pour qu'à la suite d'un long séjour il ne moisisse pas, grâce au froid); sur celle d'or, on le mettait en l'enlevant de là, car, en fait de saintetés, on doit toujours s'élever, non déchoir. Enfin, il y avait une table d'or à l'intérieur, sur laquelle le pain d'exposition se trouvait à séjour fixe.

Au sujet de la table d'argent dont il vient d'être question, R. Yossé au nom de R. Samuel b. R. Isaac, ou R. Ḥanania, penche à dire au nom de R. Yoḥanan qu'il ne saurait s'agir d'une table d'argent [8], car elle échauffe ce que l'on y pose et le gâterait. Mais n'a-t-on pas enseigné [9] que c'était un des miracles accomplis au Temple, de voir la chaleur du pain de proposition se maintenir pendant les 8 jours d'exposition (de façon à éviter que rien ne se gâte)? N'est-

1. Midr. Hazith sur *Cant.*, IV, 12. 2. Dans l'édition *princeps* de Venise, et celles qui la suivent, le § 2 se termine ici. L'édition Jitomir diffère et n'interrompt que par une citation de la Mishnâ. 3. Lorsqu'il vint chercher Iehoyakhim, qui avait été nommé roi à la place de Joakim son père; voir II Rois, XXIV, 8. 4. Rabba sur *Genèse*, n° 94; sur *Lévit.*, n° 19. Cf. Neubauer, p. 314. 5. B., *Taanith*, 29a. 6. B., *Menahôth*, 99b. 7. Rabba sur *Genèse*, ch. 5; sur *Deutéronome*, ch. 23. 8. B., *Tamid*, 31b. 9. B., *Yôma*, 21a.

il pas dit (I, Sam. XXI, 7) : *de placer du pain chaud lorsqu'il a été pris* (encore chaud en l'enlevant)? Il ne faut pas, répondit R. Josué b. Lévi[1], se fier au miracle (et éviter toute corruption par voie naturelle). On a demandé en présence de R. Ila, si en n'ayant pas de pain frais, on peut attendre au samedi suivant pour le renouveler? Certes, leur dit-il, puisqu'il est écrit (Exode, XXV, 30) : *tu mettras sur la table le pain de proposition devant moi, sans cesse*, il faut donc qu'il y en ait toujours, fût-il impropre.

Salomon fit dix tables, selon ce verset (II Chron., IV, 8) : *il fit dix tables qu'il mit au sanctuaire, 5 à droite, 5 à gauche*. Ce n'est pas à dire qu'il y avait 5 au sud et 5 au nord, puisque la place légale de la table devait être au nord, selon ces mots (Exode, XXVI, 35) : *tu placeras la table au côté gauche*; cette désignation donc de 5 à droite et 5 à gauche signifie qu'elles occupaient ces places par rapport à celle de Moïse se trouvant au milieu (toutes au nord). Cependant, pour le service officiel, celle de Moïse seule était employée, selon les mots (I, Rois, VII, 48) : *la table où était le pain de proposition*. R. Yossé b. R. Juda dit qu'il se servait de toutes, comme il est dit (II Chron., IV, 19) : *les tables où étaient les pains de proposition*. On a enseigné : selon Rabbi, elles étaient placées de l'est à l'ouest; selon R. Éliézer b. R. Simon, du nord au sud. On comprend le 1er avis, les supposant placées de l'est à l'ouest, parce qu'alors elles pouvaient servir; mais, d'après l'autre avis, toute la moitié des tables se trouverait au midi, et, faute de place vis-à-vis, le chandelier serait au nord, tandis qu'il a été dit[2] : la table se trouvait au milieu du parvis, dans la moitié intérieure, à une distance de 2 coudées 1/2 du mur (pour laisser un passage), se rapprochant du nord, et le chandelier était vis-à-vis au sud. L'autel d'or était au milieu du temple, servant par sa place à diviser le tout en deux, en penchant un peu vers le nord. Par rapport à la mesure totale (en y comprenant le saint des saints), tous ces objets se trouvaient dans le tiers le plus interne (à l'ouest).

Salomon fit dix chandeliers, selon ces mots (ib. 7) : *Il fit dix chandeliers d'or selon la règle qu'il fixa, et il les mit au Temple, 5 à droite et 5 à gauche*. Or, il ne pouvait pas y avoir 5 au nord et 5 au sud, sa place légale étant au sud, comme il est dit (Exode, XXVI, 35) : le chandelier sera vis-à-vis de la table, *sur le côté du Temple au midi*. Donc, cette désignation de 5 à droite et de 5 à gauche signifie qu'il y avait 5 à droite du chandelier primitif de Moïse et 5 à sa gauche. Toutefois, il allumait seulement celui de Moïse, selon ces mots (II Chron., XIII, 11) : *le chandelier d'or et ses lumières à allumer chaque soir*. R. Yossé b. R. Juda dit qu'il les allumait tous, comme il est dit (ib. IV, 20-21) : « Les chandeliers avec leurs lampes pour les allumer selon la règle devant le sanctuaire, composés en or fin; et des fleurs, et des lampes, et des mouchettes d'or, le tout en or exquis », dernière expression indiquant que l'ensemble provenait de l'or de Moïse. On a enseigné que R. Juda dit au nom d'Asaï : Salomon prenait mille talents et les mettait au creuset assez souvent

1. B., *Pesahim*, 64b. 2. B., *Yôma*, 33b.

pour les réduire à un seul talent affiné, pour se conformer à la prescription mosaïque (Exode, XXXVII, 24) : *il les fit d'« un » talent d'or pur* —[1].

4. (7). Il y avait 13 caisses au temple[2], portant les mentions suivantes : 1° sicles nouveaux, 2° sicles anciens (de l'an passé), 3° montant des nids d'oiseaux (à acheter), 4° tourtereaux d'holocaustes, 5° bois, 6° encens, 7° de l'or pour le propitiatoire (vases sacrés), outres six autres pour les dons divers[3]. Par « sicles nouveaux », on entend ceux de l'année courante ; et par « anciens » les sommes arriérées dues par ceux qui ne les ont pas versées en l'année précédente.

(8). Par « nids d'oiseaux », on entend les offrandes de pigeons, et par « tourtereaux d'holocauste » ceux que l'on fera consumer en entier. Tel est l'avis de R. Juda. Selon les autres sages, le terme « nid » comprend aussi bien les sacrifices de péchés que les holocaustes, et le terme suivant s'applique seulement aux holocaustes.

Si quelqu'un s'engage par vœu à faire un don de bois, il ne devra pas offrir moins de deux bûches. S'il s'engage à donner de l'encens, il offrira au moins une poignée. Le minimum d'un don en or est un dinar. Quant aux six autres caisses de dons divers, voici quel en était l'emploi : on achetait avec les dons des holocaustes à consumer sur l'autel, mais en réservant la peau à l'usage des Cohanim. C'est l'interprétation que donna Joïada, le grand pontife[4], au sujet de ce verset (Lévit., V, 19) : ***C'est un sacrifice de péché pour s'être rendu coupable envers l'Eternel.*** Or, cette contradiction apparente[5] a pour but de nous enseigner une règle générale : lorsqu'une victime est due tant pour sacrifice expiatoire que pour sacrifice de péché, on devra apporter une offrande dont toute la chair sera brûlée, sauf la peau, réservée aux officiants. De cette façon, on peut justifier les deux termes (explétifs) de ce verset ; le premier désigne l'offrande à Dieu (sur l'autel) ; le deuxième, celle au cohen (la peau). De même, il est dit (II Rois, XII, 14) : ***Ni l'argent du sacrifice de péché, ni celui du sacrifice expiatoire, ne sera apporté au Temple ; il appartiendra aux Cohanim.***

On a enseigné[6], que R. Juda dit : il n'y avait pas de caisse spéciale pour les achats des nids d'oiseaux à Jérusalem, pour éviter tout mélange fâcheux ; car il pourrait arriver qu'une femme dont l'argent déposé là (pour un tel achat) meure avant l'offrande, et cette somme, désormais sans destination serait mêlée avec le reste (ce qui est interdit). Mais n'a-t-on pas enseigné[7], que si une

1. Suit une phrase déjà traduite ci-dessus, tr. *Yôma*, IV, 4, p. 207. 2. B., *Temoura*, 23b. 3. B., *Menahôth*, 104b. 4. B., *Zebahim*, 103a. 5. La 1re partie du verset parle d'un sacrifice paraissant devoir être consommé par le cohen, tandis que la 2e partie semble désigner un holocauste. 6. Voir B., *Yôma*, 55a. 7. B., *'Eroubin*, 32.

femme doit le sacrifier du nid d'oiseau (soit en relevant de couches, soit après guérison de blennorrhagie), elle peut en apporter le montant pour le remettre dans la caisse destinée à cet effet, et peu de temps après, elle pourra consommer des saintetés, sans craindre que le cohen ait négligé d'offrir ce sacrifice (et l'empêche ainsi de manger du sacré); de même, le cohen procède au sacrifice du montant total de ce qu'il y a dans cette caisse, sans éprouver la crainte que l'une des adhérentes soit peut-être morte et que de l'argent sans destination se trouve mêlé indûment à l'ensemble? Or, de ce que R. Juda ne s'oppose pas à cet enseignement, ne résulte-t-il pas qu'il ne devrait pas éprouver cette crainte? En effet, il n'exprime cet avis [1], qu'en cas de certitude de la mort d'une femme ayant été dans le cas de concourir à cette somme (sans être certain que le versement ait été effectué). Mais, selon cette hypothèse même de R. Juda, ne peut-on pas prélever du total 4 zouz (représentant le montant versé par la défunte) et les rejeter, afin d'autoriser l'usage du reste? Non, puisqu'il a été dit en général que R. Juda n'admet pas ce triage de la somme prise au hasard (le mélange restant acquis).

R. Yossa b. R. Aboun ou R. Aba b. Mamal demanda [2] : si quelqu'un s'engage par vœu à offrir du bois (au singulier), peut-il se contenter d'offrir une bûche, ou en faut-il deux? Certes, répond R. Éliézer, l'une suffit, et la Mischnâ le confirme en disant que chaque bûche (sur deux) constitue une offrande à part. C'est ainsi que la Mischnâ dit ailleurs [3] : Deux cohanim avaient de plus (en ce jour de solennité) deux bûches de bois, portant chacun une; le but de cette offrande est d'augmenter le combustible rangé sur l'autel (pour tout ce qu'il y a à brûler). Leur épaisseur, dit R. Josué b. Lévy [4], devait être d'une coudée large; mais la longueur sera comptée sur le pied d'une coudée restreinte. Selon R. Hôni, au nom de R. Amé, elles étaient comme des plateaux de balance (trutina). R. Samuel b. R. Isaac dit : comme l'emplacement de la rangée du combustible sur l'autel est seulement d'une coudée carrée, le bois offert ne devait avoir aussi qu'une coudée juste. On a enseigné en effet : le fondement avait une coudée, le circuit (surface carrée) autant, la bordure (de l'autel) autant, les angles autant, et enfin la place pour ranger le combustible était d'autant.

« Le minimum pour l'encens sera une poignée », est-il dit. Comme l'encens accompagnant le pain de proposition est nommé *offrande de souvenir* (Lévit. XXIV, 7), et le même terme est appliqué à la combustion de toute poignée (ib. II, 2); on en conclut [5] que, dans l'un et l'autre cas (pour l'encens aussi), le minimum de mesure sera la poignée. Mais, puisque pour l'encens de ces pains il y a deux poignées offertes, faut-il en déduire que l'offrande ordinaire sera de deux poignées? Non, dit R. Ila, la règle à l'égard de la poignée est déduite seulement de l'analogie avec les pains de proposition, en ce sens spécial que

1. B., *Yôma*, 55b. 2. Jér., *Schebiith*, IX, 6 (t. II, p. 419); *Nedarim*, VIII, 5. 3. Tr. *Yôma*, II, 5. 4. Cf. B., *Menahôth*, 106b; *Zebahim*, 62b. 5. Torath Cohanim à *Lévitique*, ch. 13.

le moindre manque à chaque poignée la rend nulle (y eût-il même un peu d'excédant à la seconde, parce qu'on ne les joint pas); de même ici, si peu qu'il manquerait à la poignée, elle serait impropre comme offre (mais il n'en faut pas deux). R. Yossé dit : de ces paroles de R. Ila, on peut conclure que celui qui offre de l'encens, devra adopter pour mesure la plus grande poignée de cohanim (qu'il n'y ait pas de manque). Au contraire, selon R. Ḥiskia au nom de R. Jérémie, on peut adopter la poignée du donateur (elle suffit). « Le moindre don en or est un dinar. » Toutefois, dit R. Éléazar[1], c'est vrai lorsqu'il a été question d'une pièce de monnaie; sans quoi, on peut offrir même le moindre objet, p. ex. une petite fourchette.

« Il y a encore six caisses pour les dons divers », est-il dit. Elles correspondent, dit R. Ḥiskia, aux six subdivisions de la section de service; selon Bar Pidiah, elles correspondent aux six sortes d'animaux servant de victimes, savoir le taureau, le veau, le bouc, le bélier, le chevreau, l'agneau. Selon Samuel, elles correspondent aux six sacrifices suivants : nids offerts après guérison de la blennorrhagie, hommes ou femmes, ceux des femmes relevant de couches, offrandes expiatoires, offrandes de péché, offrandes de farine, et dîme de l'épha offerte chaque jour par le grand prêtre[2]. Selon R. Yoḥanan enfin, c'est seulement pour faire face aux nombreux dons que l'on a multiplié les caisses. Il est écrit (II Chron., XXIV, 14) : *lorsqu'ils eurent achevé, ils apportèrent devant le roi et Joïada etc.* On en déduit, selon R. Simon b. Naḥman au nom de R. Jonathan[3], qu'il a dû y avoir sous son règne deux sortes d'offrandes; car il est écrit d'une part (II Rois, XII, 10) : *Le prêtre Joïada prit une boîte, perça un trou à la porte* (paroi) *et la plaça à droite de l'autel;* et d'autre part, il est dit (II Chron., XXIV, 8) : *Le roi donna l'ordre de faire une boîte, qui fut placée à la porte de la maison de l'Éternel, au-dehors* (soit une à l'intérieur et l'autre à l'extérieur, pour les dons divers). Chez R. Ismaël au contraire, on a enseigné qu'il y avait à ce moment une seule série de dons; et, s'il est vrai qu'il est question d'autre part de la caisse extérieure, c'est que le roi l'avait placée là, dit R. Houna, pour faciliter l'accès aux gens impurs, qui ne pouvaient pénétrer dans le Temple. — Quant au verset invoqué par la Mischnâ, interdisant d'importer certain argent au Temple, il se rapporte, selon R. Houna au nom de R. Joseph, à ce qu'il est écrit (II Rois, XII, 14) : *Il ne sera pas fait dans la maison du Seigneur des bassins d'argent, des couteaux etc.*

CHAPITRE VII

1. Lorsqu'au milieu des sicles (de la capitation) on trouve de l'argent qui doit être versé à la caisse des dons, si c'est près des sicles, cet argent échoit à la caisse; s'il est plus près des dons, il incombe à ces

1. B., ibid., 107ª. 2. Il s'agit du cas d'excédant de l'un de ces derniers objets, dit le *Qorban 'Eda*. 3. B., *Kethoubôth*, 106ᵇ.

derniers. Si cet argent se trouve juste au milieu, il échoit à la part des dons. Si l'on trouve de l'argent entre les sommes destinées à l'achat du bois et celles de l'encens, lorsqu'il est plus près du bois, il incombe à ce dernier; s'il est plus près de l'encens, il échoit à celui-ci; lorsqu'il se trouve juste au milieu, on l'attribue à l'encens. Lorsqu'on en trouve entre le montant des nids d'oiseaux et celui des tourtereaux d'holocauste, si c'est près des premières sommes, on leur assigne cet argent; s'il est près des secondes, on l'attribue à ces dernières; s'il se trouve juste au milieu, on l'attribue aussi à ces dernières. Lorsqu'on trouve de l'argent entre des sommes profanes et d'autres provenant de la 2[e] dîme, s'il est plus près du profane, on l'assigne à ce dernier; s'il est plus près des dernières, on l'attribue à ces dernières; s'il est enfin juste au milieu, on l'attribue aussi à ces dernières. Voici la règle générale : on se règle d'après l'objet le plus proche, si même il en résulte une plus grande latitude (à l'égard de l'emploi du montant); mais si l'argent est juste au milieu (et qu'il y a doute), on suit le procédé le plus sévère.

Comment la première hypothèse de la Mischnâ est-elle possible? N'a-t-on pas voulu s'informer seulement au sujet du cas où il y a de l'argent entre la caisse des sicles et celle des nids d'oiseaux (ces deux seules se touchant)? C'est que, dit R. Aboun au nom de R. Pinḥas, les diverses caisses formaient un cercle[1], comme un bouclier rond (de sorte que d'un côté de la caisse des sicles il y avait celle des nids, et de l'autre des dons). Comment est-il dit que si l'argent se trouve juste au milieu, il échoit aux dons? N'a-t-on pas voulu dire plustôt qu'il sera assigné aux sicles (dont le montant, servant à acheter des sacrifices, a un caractère plus grave)? C'est que, disent les uns, peut-être ce virement de fonds fera-t-il verser l'argent en question aux reliquats du trésor (non employé aux sacrifices, mais aux besoins généraux); selon d'autres, cet argent trouvé juste au milieu ressemble à celui dont le propriétaire est mort (voilà pourquoi on le verse aux dons) — [2].

Comment la Mischnâ dit-elle que si l'argent est juste au milieu, entre la caisse des nids d'oiseaux et celle des tourtereaux d'holocaustes, il incombe à ces derniers? Mais se peut-il qu'une somme consacrée peut-être à un sacrifice expiatoire puisse servir à l'achat d'un holocauste? C'est que, répond R. Ḥiskia au nom de R. Simon b. Lakisch, le tribunal semble avoir institué la condition que le reliquat sera employé à titre d'holocauste. Mais si, en raison du doute, l'argent versé par une femme relevant de couches sera employé pour les holocaustes, comment s'acquittera-t-elle du devoir d'offrir une victime expiatoire? Il a été entendu, répond R. Isaac[3], que par convention du tribunal, celui qui est chargé de fournir les nids d'oiseaux à offrir au Temple devra pourvoir aux

1. Littéralement : une ligne en spirale, κοχλίας. 2. Suit une phrase reproduite du tr. *Sabbat*, VI, 8, traduite t. IV, p. 267. 3. Cf. ci-après, § 3, fin.

cas défectueux et aux nids perdus (or, ce dernier est dans le même cas). Mais la Mischnâ ne devait-elle pas déclarer aussi ce qu'il y a à faire lorsque l'on trouve de l'argent entre la caisse de l'encens et celle du bois, ou entre l'encens et l'or destiné au propitiatoire? Non, c'était inutile, puisqu'il est dit finalement : « Voici la règle générale : on se guide d'après l'objet le plus proche, si même il en résulte une plus grande latitude (à l'égard de l'emploi du montant); mais si l'argent est juste au milieu (et qu'il y a doute), on suit le procédé le plus sévère » (ces derniers cas en question y seront donc compris).

2. Lorsqu'à Jérusalem on trouve de l'argent devant les marchands de bestiaux [1], à toute époque de l'année, cet argent doit provenir de la 2e dîme (pour l'achat de victimes). Ce que l'on trouve sur la montagne du Temple est supposé profane (provenant d'un achat du trésor sacré). Quant aux autres emplacements de Jérusalem (en dehors du marché), l'argent trouvé aux jours ordinaires de l'année sera profane; pendant les grandes fêtes, il sera tenu pour de l'argent de 2e dîme (en raison du grand nombre de gens arrivant du dehors et consommant là leur 2e dîme).

(3). Si l'on trouve de la chair sans destination précise au parvis du Temple, lorsque ce sont des membres entiers, il est présumable qu'ils proviennent d'holocaustes (qu'il est d'usage de dépecer ainsi); si ce sont des morceaux découpés, il est à supposer que ce sont des sacrifices expiatoires (dont les prêtres mangent). Si on les trouve à toute autre place de Jérusalem, ce sont, sans doute, des sacrifices pacifiques (constituant la majeure part des consommations dans cette ville). Dans tous les cas, il faudra attendre qu'il soit survenu un défaut ultérieur (que cette chair soit devenue impropre par le retard), puis on la brûlera. Quant à la chair trouvée dans toute autre localité de la Palestine, si elle se compose de membres épars, il est à supposer que c'est de la charogne (qu'il est d'usage de jeter en cet état); si elle se compose de morceaux découpés, il est présumable que ce sont des viandes d'un usage permis (pour elles seules, on prend la peine de les découper ainsi). Au moment des grandes fêtes, où en raison du grand nombre de visiteurs la chair est abondante, même les membres dépecés sont admis comme chair permise.

Ne devrait-on pas dire au contraire que tout argent trouvé sur la montagne du Temple est présumé sacré (provenant du trésor sacré)? C'est que, répond R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il est admis comme règle que le préposé au trésor ne laissera pas sortir d'argent de la cellule avant de l'avoir échangé en profane contre des animaux. — « La chair trouvée etc., est-il dit, devra être brûlée. » R. Eléazar dit au nom de R. Oschia [2] : même le retrait de la pensée d'un objet sacré (qui le rend impropre comme sacrifice) exige

1. B., *Baba mecia'*, 26a; *Pesahim*, 26a. 2. Cf. B., *Pesahim*, 34a.

l'attente qu'il survienne un autre défaut, pour autoriser la combustion. En effet, dit R. Oschia, la Mischnâ dit aussi : « il faut attendre qu'il soit survenu un défaut ultérieur, puis on la brûlera. » Or, dit R. Yossé, il est exact que ce retrait de pensée ne suffit pas pour brûler la chair : il n'est plus permis de la manger, car elle est peut-être devenue impropre, ni la brûler, car elle est peut-être encore sans défaut; il faut donc attendre le défaut du reliquat pour la brûler (c'est que l'éloignement de la pensée ne suffit pas pour l'entacher).

« La chair trouvée dans toute autre localité palestinienne, etc. » R. Qrispa dit au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina[1] : pour la consommation de membres épars, tenus pour de la charogne, on est passible de coups de lanière au même titre. Cela résulte des termes de la Mischnâ, disant : « les membres épars sont de la charogne, et les morceaux de chair coupés sont permis. » Or, comme cette dernière permission implique le manger, l'interdit s'étend à la pénalité des coups. Le même docteur ajoute : si les membres trouvés étaient attachés ensemble, ils sont aussi d'un usage permis (il est présumable que ce ne sont pas des saintetés). Si contre neuf boutiques vendant de la chair interdite, il y en a une qui a de la chair égorgée (autorisée), et l'on ne sait plus dans laquelle d'entre elles on a acheté de la viande, on la laisse par crainte qu'elle soit interdite (sans qu'il y ait toutefois lieu d'appliquer la pénalité) ; pour la chair trouvée là dans la rue, on se dirige d'après la majorité (interdit certain). Si au contraire contre neuf boutiques vendant de la chair égorgée (permise) il y en a une qui a de la charogne[2], et l'on ne sait plus où l'on a fait son achat, on laisse la viande par crainte d'interdit (vu le doute); pour la chair trouvée sur la voie publique, la majorité l'emporte (on pourra la manger).

R. Yoḥanan dit : la viande trouvée aux mains d'un païen est considérée à l'égal de celle que l'on trouve sur la voie publique (et elle est permise si les bouchers en majorité sont juifs). R. Éliézer b. R. Ḥagaï, en sortant appuyé au bras de R. Mena, vit un païen couper un morceau de cheval (interdit) et le porter au marché pour la vente. Est-ce là, dit-il (ironiquement), la justification de l'avis émis par R. Yoḥanan (et l'on voit que, même en cas de majorité juive, il peut y avoir au marché de la viande interdite). En effet, lui dit R. Mena, R. Yoḥanan a ajouté qu'il faut avoir vu enlever la viande de l'étal d'un juif. Un habitant israëlite de Cippori voulut acheter de la viande chez un boucher et ne put en obtenir ; il chargea un païen de cette commission, et il en obtint. Tu l'as sans doute prise de force, dit-il. Non, répondit le païen, puisque je lui ai donné par contre de la viande de charogne (nouvelle preuve de la présence possible d'interdit). R. Jérémie dit au nom de R. Ḥanina que l'on exposa le fait à Rabbi, pour savoir si dans cette boucherie il y aurait à craindre une consommation d'interdit : non, dit Rabbi, cette assertion ne saurait rendre interdites toutes les boucheries de Cippori. Rab se rendit là-bas (à Babylone) et vit que les gens étaient peu scrupuleux (à l'égard de la pureté d'origine[3] de la viande). L'un, voulant laver dans la rivière la אַסקופתא[4], la

1. B., *Houllin*, 95a. 2. Ib., 9b. 3. Perdue de vue un moment. 4. Abattis,

laissa échapper et emporter par le cours de l'eau. Lorsqu'après avoir quitté un instant l'eau, il voulut reprendre ladite chair, Rab lui dit : Cela t'est défendu maintenant, car on peut supposer que l'objet qui t'a échappé a été emporté, et que celui qui est présent est un autre provenant d'une charogne. De même, un homme ayant traversé la voie publique chargé de viande [1], fut assailli par un vautour, qui enleva un morceau et le laissa tomber ailleurs; comme il voulait le reprendre, Rab s'y opposa, en observant que la chair retrouvée peut provenir d'ailleurs et être interdite.

Le fleuve Guinaï emporta un jour dans ses flots des outres pleines de vin. On consulta R. Isaac b. R. Éliézer sur le point de savoir s'il est permis de les reprendre, un peu plus bas, sur ce cours d'eau : Oui, dit-il, si les ouvriers reconnaissent les nœuds de clôture de ces outres. On trouva un jour un saucisson (lucanica) dans la synagogue de la ville de Bouli [2], et l'on consulta R. Jérémie pour savoir si, tout en ignorant la provenance du vin on pouvait en user : il suffit pour l'autoriser, répondit-il, que les tonneliers reconnaissent leurs marques distinctives — On trouva un agneau rôti sur la voie publique (strata) de Gofta, et il fut permis de le manger, sous deux rapports, au point de vue de la trouvaille et au point de vue de la majorité des passagers. Sous le rapport de la trouvaille, il a été enseigné : l'objet sauvé des griffes d'un lion, ou d'une bande armée, ou d'une tempête en mer, ou de l'inondation d'un fleuve, ou perdu sur une grande voie publique [3], ou sur une grande place (palatium), vous appartient ; parce qu'en ces divers cas, le propriétaire y a renoncé. Sous le rapport des passagers, il n'y a pas à craindre qu'il ait été égorgé par un païen (la majorité étant juive). En effet, recherches faites, on remarqua que l'agneau provenait de chez Rabbi. Un grand fromage rond fut trouvé à l'auberge de Lévi, et il fut permis de le manger à deux points de vue, sous le rapport de la trouvaille et celui des passagers : 1° conformément à l'enseignement précité, 2° parce qu'en raison de la majorité, on ne pouvait pas supposer que ce fromage provient des païens. En effet, recherches faites, on sut qu'il provenait de chez R. Éliézer b. R. Yossé. Mais, objecta R. Mena devant R. Yossé, n'avons-nous pas vu les rabbins annoncer les objets trouvés dans de tels cas? Si tu l'avais trouvé, lui répliqua-t-il, tu ne manquerais pas de le prendre, et R. Yona ton père a dit aussi que s'il trouvait un objet sur une voie très passagère, il le garderait. Malgré cet avis, lorsqu'il lui arriva un jour de faire une trouvaille, il eut le scrupule de ne pas la prendre et la fit annoncer.

3 (4). Les bestiaux que l'on trouvera depuis Jérusalem jusqu'à Migdal-Eder [4], et aux mêmes distances vers les autres points cardinaux, devront

ou part de viande indéterminée. C'est le sens adopté par le comment. *Pné Mosché* et suivi par J. Lévy. Selon Lonzano, s. v., ce serait l'équivalent de l'italien *minugia* (= entrailles), rappelé par Brüll, Jahrbuch, I, 208, n., dans le sens de l'ar. *sakdt*.
1. Jér., *Abóda zara*, II, 8 (f. 41d, fin). 2. J. Lévi traduit : dans une assemblée de conseil : Βουλή. 3. Le comment. *Pné Mosché* a : *passaviera* (= passagiera).
4. Neubauer, *Géographie*, p. 152.

être employés comme sacrifices, les mâles comme holocaustes, les femelles commes sacrifices de paix. Selon R. Juda, ce qui peut servir au sacrifice pascal (un agneau d'un an) pourra être adopté à cet usage par celui qui le trouve pendant le mois qui précède la Pâque (à ce moment, on détermine déjà la victime destinée à cet objet). En principe, on gardait en gage l'animal, jusqu'à ce que celui qui l'avait trouvé offre les libations afférentes au sacrifice. Plus tard, en raison de cette obligation, on avait soin de laisser sur place les animaux trouvés et de les fuir; le tribunal institua en conséquence la règle que les libations seraient jointes à la victime aux frais de la caisse publique.

(5). R. Simon dit : 7 règles ont été établies par le tribunal, et voici l'une d'elles : Si un païen des bords de la mer envoie un animal pour qu'on le sacrifie au Temple en holocauste [1], en y joignant le vin nécessaire aux libations, on offrira l'envoi complet: si ce dernier détail a été omis, on l'ajoute aux frais de la caisse commune. — De même, si un prosélyte meurt et laisse par devers lui des sacrifices à offrir au Temple, lorsqu'il a laissé aussi les libations, on les joindra à l'offrande; si elles sont omises, on les ajoutera aux frais de la caisse commune. De même, c'est une convention juridique qu'en cas de décès du grand-prêtre (jusqu'à la nomination de son successeur), l'offrande quotidienne de la dîme d'Epha aura lieu aux frais de la caisse commune; selon R. Juda, elle sera offerte aux frais des héritiers, et en tous cas elle sera présentée d'un coup en entier (et non en deux fois, par moitiés). Il a été convenu aussi que les prêtres pourront jouir du sel et du bois qui accompagnent les sacrifices pour manger leur part des consécrations, et ce ne serait pas une prévarication d'user des cendres de la vache rousse. Quant aux nids reconnus impropres après leur achat au compte de l'offrant, on les remplacera aux frais de la caisse publique; selon R. Yossé, c'est au fournisseur général de ces victimes qu'incombe la charge de les remplacer s'ils sont impropres.

Comment se fait-il que, vu le doute à l'égard de l'animal trouvé sur la voie publique, il soit entendu d'attribuer les femelles aux sacrifices de paix? Il s'agit seulement, répond R. Oschia le grand, de déterminer quelles obligations incombent en ce cas à celui qui trouve l'animal et veut en verser le montant [2]. Mais, lui objecta R. Yoḥanan, peut-on autoriser quelqu'un à rendre une victime profane par l'échange? N'est-ce pas une prévarication? Voici donc comment il faut expliquer la Mischnâ : on se réglera d'après la majorité, et si

1. Il résulte de ceci, remarque le Dr Rabbinowicz (*Législation civile*, etc., t. I, p. 46, n. 1), que les sacrifices des païens étaient admis au Temple, et l'on y ajoutait parfois des libations. Cf. B., *Menahôth*, 51b; Rabba sur *Lévitique*, ch. 1.
2. Si c'est un mâle, auquel cas l'animal peut avoir été destiné aux holocaustes, il faut verser deux fois le montant. Cf. Jér., *Kiddouschin*, II, 7, fin (f. 63a); B., ib. 25.

la plupart des animaux sont des mâles, on suppose que ce sont des holocaustes; si la plupart sont des femelles, on présume que ce sont des sacrifices pacifiques. Mais est-ce que ces derniers ne peuvent pas être également offerts à l'aide de mâles ou de femelles? (Comment donc pouvoir préciser que les mâles sont des holocaustes?) Voici seulement ce que l'on a voulu dire : à l'aide du rachat, on commence par restituer à l'animal son caractère profane, puis on pourra en faire un holocauste. On sait aussi que ce ne pourrait pas être un sacrifice expiatoire (qui, lorsqu'il est dû par un chef ayant commis une faute, sera un mâle); car, dit R. Zeira, comme il a été dit plus haut (IV, 5) : par une convention du tribunal il a été entendu que le reliquat des animaux sans objet sera employé à titre d'holocaustes; de même ici, on admet par une sorte de convention juridique que ces animaux perdus (puis retrouvés) recevront la destination de servir d'holocaustes. Mais, objecta R. Yossé à R. Jacob b. Aha, n'est-ce pas produire sciemment un échange d'attributions (de convertir ce qui est peut-être un sacrifice de paix en un holocauste)? Non, fut-il répondu, ce n'est pas une infraction volontaire, puisque la convention juridique l'autorise —[1].

Au sujet du dixième d'épha du grand prêtre (dont la seconde moitié, en cas de décès, doit être prise d'une provenance nouvelle), R. Yohanan est d'avis de le couper en deux parts, puis de passer à la consécration; selon R. Simon b. Lakisch au contraire on le consacre d'abord, puis on le partage. Est-ce que la Mischnâ [2] ne s'oppose pas à l'avis de R. Yohanan, lorsqu'elle dit qu'en cas de décès du grand prêtre au milieu du jour, il faudra offrir à nouveau un dixième d'épha, le partager en deux, en prendre une moitié pour l'autel et laisser perdre l'autre moitié (consacrée d'avance)? Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, puisque même l'argent formant le reliquat de la dépense faite pour acheter le dixième d'épha devra être jeté à la mer (quoique non consacré). N'y a-t-il pas une Mischnâ en opposition avec l'avis de R. Simon b. Lakisch, disant (à la fin) : « par suite du renouvellement de l'offre du prêtre, il se trouve que deux moitiés sont offertes (la première de celle du matin et l'une de la nouvelle), comme il y a deux moitiés perdues (la deuxième de l'offre du matin et l'une de la nouvelle); à quoi il a été ajouté [3]: pour les deux parts perdues, la seconde de la première offre et une moitié de la nouvelle, il faut attendre l'arrivée d'un défaut intrinsèque (comme p. ex. le retard), puis les brûler » (pourquoi cette combustion, s'il n'y a pas eu consécration préalable)? On peut expliquer que cet avis est conforme à celui de R. Ismaël, qui dit : La mesure même du dixième (la remise de la farine dans ce vase) produit la consécration (et, pour brûler le reste, il faut attendre la survenue d'un défaut ultérieur). Lorsque le prêtre va pour la première fois remplir l'office sacerdotal [4], il offre le dixième d'épha à ses frais et le sert lui-même sur l'autel. Soit le grand prê-

1. Suit une phrase reproduite du présent traité, II, 5 (p. 274, n. 1), et ci-dessus, § 1.
2. *Menahôth*, IV, 5. 3. Tossefta au même traité, ch. 7. 4. Torath Cohanim, section *Çaw*, ch. 3.

tre, soit le prêtre simple, appelés à officier, bien que, n'ayant pas encore offert ce don de leurs deniers, peuvent pourtant remplir les devoirs du culte.

R. Mena demanda[1] : si le jour même où un prêtre est appelé pour la première fois à officier, il est nommé aussitôt pontife, devra-t-il apporter deux fois l'offrande de la dime d'épha, 1° à titre d'installation au service sacerdotal, 2° pour l'offre quotidienne du pontife ? Non, parce qu'il est dit (Lévit. VI, 14) :... *des gâteaux cuits au four*; l'expression biblique (« tu cuiras ») se réfère à l'avenir, non au passé, et il ne saurait être question de cuisson faite le matin (avant sa nomination). Mais n'a-t-on pas enseigné[2], qu'avant le jour ceux qui étaient chargés de cette cuisson se disposaient pour cette œuvre? On ne les avisait pas, répond R. Ḥiya b. Aḥa[3], mais l'on apportait l'eau chaude d'avance, afin qu'elle soit toute prête pour faire le mélange au moment opportun. Par la dite expression, R. Yassa au nom de R. Ḥanina entend que l'on presse la pâte dans la forme enduite d'huile, qu'ensuite l'on fait cuire ; selon R. Aḥa au nom de R. Ḥanina, on la fait d'abord cuire, puis on l'enduit d'huile. Quant à la cuisson même, elle aura lieu à moitié, dit Rabbi, en vue de la beauté de l'objet; selon R. Dossa, la cuisson sera douce (tendre). Cette derniere discussion est conforme à la première : celui qui est d'avis de poursuivre la beauté de la cuisson est le même qui déclare exiger la cuisson avant d'enduire le gâteau à l'huile (le rendant ainsi beau et brillant) ; l'autre opinion, de produire une cuisson douce, est professée par celui qui prescrit d'enduire le gâteau avant de le cuire. Non seulement lorsque le pontife est mort, « son offrande sera faite aux frais de la caisse publique», mais aussi s'il est devenu impur, ou impropre au culte par l'arrivée d'un défaut. C'est aussi ce qu'a enseigné R. Juda b. Pazi de Bar Dalieh. D'où sait-on qu'en cas de décès du pontife[4] non remplacé de suite, l'offrande d'épha devra être faite aux frais des héritiers ? C'est qu'il est dit (ibid. 15) : *Celui de ses fils qui sera oint à sa place l'offrira ;* et ce n'est pas à dire que les fils l'offriront en deux moitiés (comme l'eût fait le père), parce qu'il est écrit : « il l'offrira » (elle), entière. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Simon, elle sera offerte seulement aux frais de la caisse publique, car il est écrit (ibid.) : « c'est une loi *du monde*[5] à l'éternel », au maître du public, et alors : *elle devra être entièrement consumée*, ou brûlée d'un coup (non en deux parts).

« En cas de décès du grand prêtre », est-il dit, etc. R. Aba b. Mamal demanda : est-ce que R. Simon ne se contredit pas ? Dans la Mischnâ il semble dire que c'est dû aux frais des héritiers (et par convention spéciale du tribunal, la caisse publique payera la défense de l'offrande d'épha), tandis qu'ici il vient de déduire du texte biblique qu'elle est payable en principe par la caisse publique ? En effet, dit aussi R. Ḥiya b. Aba, est-ce que cette objection n'est pas fondée? R. Jacob b. Aḥa ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : C'est un point ad-

1. B., *Menahôth*, 73ᵃ. 2. Mischnâ, *Tamid*, I, 2. 3. *Rosch ha-schana*, I, 10.
4. B., *Menahôth*, 51ᵇ. 5. Littéral. : *loi perpétuelle*. Le sens a été détourné, pour appliquer le terme *monde* au public.

mis légalement que cette offrande aura lieu aux frais de la caisse publique; seulement, on aurait pu supposer qu'au cas d'un tel décès un prélèvement spécial parmi les Israélites aurait lieu; voilà pourquoi le tribunal a établi la règle que le montant de l'offrande serait pris du trésor de la cellule (ce qui est toujours un fonds public). — R. Yossa dit que R. Yoḥanan demanda : faut-il entendre l'expression « offrande complète » de la Mishnâ en ce sens qu'elle devra être entière le matin et entière le soir, ou sera-t-elle seulement entière le matin, en supprimant celle du soir? En admettant qu'il y aura deux mesures complètes, comme il est est écrit (ib.) : *une offrande perpétuelle...*, qu'en sera-t-il de la libation des 3 *lougs*, accompagnant l'épha? Y aura-t-il 2 fois la libation complète, matin et soir, ou sera-t-elle seulement d'un loug 1/2 chaque fois? Enfin, dit R. Ḥiskia, on peut encore poser la question suivante, à l'égard des deux poignées d'encens à faire fumer[1] en même temps que les offrandes? Au cas où elles devront être entières chaque fois, seront-elles accompagnées de deux poignées, ou d'une seule le matin et une le soir? Puisque, pour cette poignée, répond R. Yossé, on a tiré une déduction de la règle concernant les pains de proposition[2], aussi bien que pour ces derniers il faut deux poignées, il en faudra autant au présent cas. Il n'en est rien, répliqua R. Ḥiskia, le devoir d'offrir 3 lougs pour les libations n'a-t-il pas été déduit de la règle concernant le sacrifice quotidien de l'après-midi? Pour l'un comme pour l'autre, faut-il 3 lougs? En effet, c'est dans l'un et l'autre cas que la question a été posée (non résolue).

« Ce n'est pas une prévarication d'user des cendres », est-il dit, etc. R. Simon b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : il serait juste en principe que ce soit une prévarication, mais par décision rabbinique il a été admis que les prêtres ne seraient pas blâmés d'en user. Mais de ce que la vache rousse est nommée sacrifice expiatoire, ne résulte-t-il pas que c'est commettre une prévarication de tirer partie de cette victime? C'est vrai pour le sacrifice même, non pour les cendres. Or, dit R. Abahou, en principe, les prêtres en abusaient et se servaient des cendres pour guérir des plaies; on établit donc la règle que c'est une prévarication d'en user. Mais comme à la suite de cette décision les prêtres s'en éloignaient par trop (et s'abstenaient même d'y toucher en cas de doute), les rabbins rétablirent leur arrêt permettant d'en user —[3].

CHAPITRE VIII

1. Toute salive trouvée à Jérusalem est présumée provenir d'un homme pur[4], sauf au marché supérieur (lieu isolé, où se rendaient parfois les blennorrhagiques). Tel est l'avis de R. Méir. R. Yossé dit : dans le cours

1. B., *Menahôth*, 51a. 2. Le texte a par inadvertance « offrande du pécheur », expression rectifiée par les commentaires. Cf. ci-dessus, VI, 5. 3. Suit une phrase reproduite de ci-dessus, § 1. 4. Contrairement à ce qui est admis pour l'extérieur. Cf. tr. *Taharôth*, IV, 5; B., *Pesakim*, 19b.

ordinaire de l'année, ceux qui sont au milieu sont supposés impurs, et ceux qui se tiennent aux bords sont supposés purs. Au moment des grandes fêtes, au contraire, où il y a beaucoup d'Israélites présents, tous ceux qui vont au milieu sont purs, et ceux de côté sont impurs, car alors le petit nombre marche sur les côtés.

2. Pour tout vase trouvé à Jérusalem, s'il est trouvé sur la voie descendant au bain, on le suppose impur ; si au contraire il est sur la voie ascendante, il est pur, car la descente ne ressemble pas à la montée. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Yossé, tout est pur (sans tenir compte du doute), sauf les paniers, pelles et rateaux, destinés spécialement à ramasser des ossements de morts (pour les transports).

(3). Si le 14 Nissan on trouve un couteau (quoique douteux), on peut s'en servir de suite pour égorger l'agneau pascal; si c'est le 13 (il reste le temps de pourvoir au doute), on renouvellera l'action de le tremper au bain. Pour la hache, quel que soit le jour, il faudra la retremper. Si le 14 Nissan se trouve être un samedi (jour où la purification est interdite), on peut l'employer de suite à l'égorgement, et il en est de même si c'est le 15 Nissan. Si la hache se trouve attachée au couteau, on observera à son égard juste la même règle que le couteau.

Au marché supérieur, dit R. Abin au nom de R. Josué b. Lévy, il y avait une place réservée pour servir de lavoir aux païens (et tout ce qui émane d'eux est impur). R. Hanina dit [1] : on tuait des onagres à Jérusalem (pour servir des aliments aux lions du roi), et il en résultait un tel écoulement de sang, que les israélites, arrivant à la capitale lors des grandes fêtes, y enfonçaient jusqu'aux chevilles. Ils arrivaient en cet état devant les sages, qui ne pouvaient pas leur adresser le moindre reproche. Aussi, dit R. Simon b. Aba, on établit (à cet effet) le lavoir des païens isolément — [2].

Pourquoi la Mischnâ fait-elle une exception pour le marché supérieur, et, d'autre part, R. Abahou dit-il au nom de R. Yossé b. Hanina que les Rabbins n'ont fixé aucune prescription d'interdit [3], à l'égard des salives à Jérusalem? Pour cet emplacement spécial, R. Abin au nom de R. Josué b. Lévi a dit qu'il était réservé au lavoir des païens. Aux jours ordinaires de l'année, les impurs suivent le milieu de la voie et les gens purs se rangent de côté ; et si ces derniers suivent leur chemin ordinaire, sans faire attention aux impurs, ceux-ci leur diront de s'écarter (pour éviter tout contact fâcheux). Lors des grandes fêtes, ce sont au contraire les gens purs en grand nombre qui occupent le milieu de la voie, et les impurs vont de côté ; si ces derniers s'oubliant suivent leur chemin ordinaire, les gens purs leur disent de s'écarter.

« Pour tout vase trouvé à Jérusalem, dit la Mischnâ, on distingue la prove-

1. B., *Menahôth*, 103[b]. 2. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, VIII, 1, traduit t. IV, p. 109, et ci-dessus, III, 2 (3), vers la fin. 3. B., *Pesahim*, 19[b].

nance. » Mais R. Abahou au nom de R. Yoḥanan n'a-t-il pas déclaré que les sages n'ont pas établi de prescription d'interdit au sujet des vases trouvés à Jérusalem (malgré le doute)? C'est que, si on les trouve dans la direction menant au bain, il y a là une preuve évidente d'impureté. Aba-Saül appelait le rateau (le dernier des ustensiles funéraires cités dans la Mischnâ) une griffe, parce qu'il en a un peu la forme; selon une autre version, c'est un instrument servant à pousser les pierres sur les tombes.— « Quant à la hache attachée au couteau, etc. » On a enseigné qu'en ce cas, elle est en tout semblable au couteau.

2 (4). Si un rideau est devenu impur par une dérivation de l'impureté, il pourra être trempé à l'eau dans l'intérieur du Temple (sans être porté hors du camp); et aussitôt après, on le remettra en place. S'il est devenu impur au contact d'une impureté capitale (charogne ou ver), il faudra le baigner au dehors et l'étendre pour le sécher au vestibule extérieur, où il faudra attendre le coucher du soleil (avant de le considérer pur et le rentrer). S'il est neuf, on l'étendra au sommet de la galerie externe (stoa), pour laisser admirer au peuple la beauté du travail. R. Simon b. Gamaliel dit[1], au nom de R. Simon fils du Segan (chef de service) : le rideau avait une épaisseur d'un palme par 72 points (lisses) composés chacun de 24 fils qui avaient été tissés. La longueur était de 40 coudées et la largeur de 20. Il avait une valeur de 82 myriades (infinie). On en confectionnait ainsi deux par an. Enfin, il fallait le concours de 300 prêtres pour le porter au bain —[2].

Si le texte biblique (Exode, XXVI, 1) parlait d'un seul fil, il en faudrait un de chaque sorte; s'il était question d'un double fil, il y en aurait deux; si le texte parlait d'un *tordu*, ce serait trois fils; mais comme il y a le terme *retordu*, il s'agit d'un fil sextuple, et comme il en faut autant de chacune des 4 espèces[3], on arrive au total de 24[4]. On a enseigné que chaque point se composait de 32 fils, en se basant sur le calcul suivant: l'expression « un fil » aurait en vue un seul; le mot « double » en désignerait deux; le mot « tordu » désignerait quatre; le mot « retordu » désigne en réalité huit : ce qui, quatre fois, donne un total de 32. Selon un autre enseignement (introduisant un élément de plus dans ce compte), il y avait 48 fils, en comptant ainsi : le terme « un fil » désignerait un seul; le mot « double » viserait deux; le mot « froncé » trois; le mot « tordu » six; mais le mot « retordu » vise 12; ce qui, multiplié par 4, donne un total de 48. Il est écrit d'une part (ibid. 36): *un ouvrage de brodeur*, et d'autre part (ibid. 1) : *une œuvre d'artiste*. La première expression s'applique à la reproduction d'une seule image sur l'étoffe du rideau; la seconde, à deux images. R. Juda et R. Néhémie les expli-

1. B., *Tamid*, 29[a]. 2. Midrasch Rabba sur *Exode*, n° 50; sur *Nombres*, n° 4.
3. Bleu ciel, pourpre, cramoisi, et lin blanc. 4. B., *Yôma*, 71[b].

quent différemment : d'après l'un, la première expression indique la représentation de deux lions se faisant face; la seconde expression désigne la figuration d'un lion d'un seul côté, vis-à-vis d'une surface vide. D'après l'autre, la première expression indique un lion en face d'un côté vide; et la seconde expression est applicable au dessin figurant un lion d'un côté et un aigle de l'autre. — « Le rideau valait 82 myriades », dit la Mischnâ. C'est là, dit R. Isaac b. Bizna au nom de Samuel, un terme exagéré; de même, ce qui est dit à la suite, qu'il pesait parfois jusqu'à 300 *cour*, est aussi une exagération, comme le rapporte R. Yossé b. R. Aboun au nom de Samuel.

3 (6). Si de la chair de sainteté supérieure est devenue impure au contact d'une impureté capitale, ou d'une impureté dérivée, soit à l'intérieur du Temple, soit au dehors, dans tous ces cas, selon l'école de Shamaï, il faudra brûler la chair à l'intérieur (à sa place spéciale), sauf au cas d'impureté capitale survenue au dehors. Selon Hillel, on devra, en tous ces cas, la brûler au dehors, sauf s'il s'agit d'une impureté dérivée (secondaire), survenue à l'intérieur [1]. R. Eliézer dit : si l'impureté capitale est survenue soit à l'intérieur, soit au dehors, il faut la brûler au dehors; si l'impureté a eu lieu par le contact d'une impureté secondaire, soit au dehors, soit au dedans, on la brûlera à l'intérieur. R. Akiba dit : on la brûlera à l'endroit même où elle est devenue impure.

—[2]. Pourquoi, à l'égard de ce qui est devenu impur au contact d'une dérivation d'impureté, supposer une distinction entre le fait survenu à l'intérieur et celui de l'extérieur? Les deux cas ne sont-ils pas interdits par simple prescription rabbinique? C'est en raison de ce qu'a dit R. Simon, que l'on expédie en dehors des 3 camps le manger et le boire des lépreux (l'école de Hillel prévient donc que, malgré cet avis, elle ne prescrit pas de brûler au dehors ce qui sera devenu impur au dedans).

7. On plaçait les membres du sacrifice quotidien au-dessous de la moitié de la rampe menant à l'autel, à l'ouest; ceux des sacrifices supplémentaires étaient placés à la même distance, à l'est. Ceux des sacrifices de la néoménie étaient remis sur le bord de l'autel, en haut.

8. Le paiement des sicles de capitation et la remise des prémices sacerdotales n'a lieu (même en Palestine) que durant l'existence du Temple; mais la dîme prélevée sur le blé, ou sur les nouveau-nés d'animaux, et les premiers-nés consacrés aux prêtres, seront remis aux ayant-droits aussi bien pendant l'existence du Temple qu'après sa destruction. Si l'on a consacré des sicles ou des prémices à l'entretien du Temple (lorsqu'il

1. A cause de la double raison, de l'intérieur et de l'infériorité de l'impureté.
2. La *guemara* presqu'entière de ce § est reproduite (à quelques variantes près) du tr. *Maasser schéni*, III, 8, traduite t. III, pp. 226-7.

n'existe plus), la consécration est maintenue; selon R. Simon, cette dernière consécration est forcément nulle (puisque, dans la formule de présentation, il est question du Temple).

On nomme « bord de l'autel » l'espace d'une coudée s'étendant entre un angle et l'autre, laissé libre pour la circulation des prêtres. Si l'on a devant soi à la fois[1] les sacrifices supplémentaires du sabbat et ceux de la néoménie (au jour où ces deux solennités coïncident), lesquels présentera-t-on en premier lieu ? R. Jérémie suppose qu'en ce cas, ceux de la néoménie devront précéder les autres. Il base son avis sur ce qu'en présence du chant sabbatique et de celui de la néoménie, ce dernier a la priorité[2]. Ceci ne prouve rien, dit R. Yossa, car il s'agit là, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, de proclamer la fête de néoménie et de la faire connaître. Voici comment on opérait : après avoir égorgé les sacrifices supplémentaires du sabbat, on récite le chant de la néoménie; cependant, quant aux sacrifices, ceux de sabbat auront la priorité, comme on doit toujours la laisser à celui des deux objets qui est le plus fréquent.

« Si l'on a consacré des sicles et des prémices, dit la Mischnâ, la consécration n'est pas effective pour ces dernières. » Est-ce à dire que les sicles restent consacrés ? R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon, que ni les uns ni les autres, ne seront sacrés. On a enseigné[3] : En ces temps (où le Temple n'est plus) le prosélyte doit mettre de côté un quart de dinar pour l'acquisition future du nid d'oiseau (qu'il devra offrir lors de la restauration du Temple). R. Simon raconte que R. Yoḥanan b. Zaccaï abrogea cette règle pour éviter tout abus (de crainte que, par oubli, on emploie l'argent à un usage profane). D'où sait-on que l'on éprouve une telle crainte? De ce qu'il est dit[4] : on ne devra ni consacrer un animal, ni l'estimer, ni le déclarer en anathème (sacré), ni prélever l'oblation sacerdotale, ni les dîmes, de nos jours (où le Temple n'existe plus); si l'une de ces actions a été accomplie, ou si l'on a opéré un prélèvement, l'étoffe devra être brûlée, et l'animal anéanti. Pour ce dernier, on procède ainsi : on clôt la porte de l'étable derrière lui, jusqu'à ce qu'il meure de faim, et le montant à provenir des restes devra être jeté à la mer salée (interdit d'en jouir). — Si le prosélyte, ne tenant pas compte de l'interdit (ou l'ignorant), a consacré un nid d'oiseau, quelle sera la règle? (la consécration sera-t-elle effective, ou non?) Puisque R. Simon rapporte que R. Yoḥanan b. Zaccaï a abrogé l'obligation de ladite offrande pour éviter tout abus (sans l'interdire), cela prouve qu'en cas de fait accompli la consécration est réelle. Mais, objecta R. Juda Antodria devant R. Yossé, comment se fait-il qu'en ce cas la consécration soit maintenue, tandis que la Mischnâ ne la maintient pas pour les sicles? Pour ceux-ci, fut-il répondu, il a été établi de ne pas les con-

1. Jér., *Soucca*, V, 6. 2. B., *ib.*, 54b. 3. B., *Kerithôth*, 9a. 4. B., *Yôma*, 66a; *Bekhorôth*, 23.

sacrer en principe (mais seulement en cas de fait accompli), parce que c'est un précepte religieux d'employer seulement pour l'achat des sacrifices les sicles nouvellement versés, et l'on ne saurait désigner comme vieux ces sicles versés pour l'entretien du Temple (lorsqu'il n'y a plus de distinction entre le nouveau et l'ancien), tandis qu'ici (pour le nid d'oiseau du prosélyte), peut-on prétendre mettre en question le prélèvement ancien? (aussi, même en cas de fait accompli, la consécration est nulle). Il n'y a pas non plus lieu d'objecter que, dans l'enseignement précité, il est peut-être question d'autres consécrations que celles faites par le prosélyte; car, pour le nid d'oiseau qu'il offre, il n'est pas besoin que ce soit d'un prélèvement nouveau. Aussi, l'acte accompli est valable, et le montant devra être réservé jusqu'à la restauration du Temple. Pour les sicles au contraire, la consécration n'est valable en aucun cas; car, lors de la restauration future du Temple, les anciennes règles seront remises en vigueur, et le prélèvement du trésor de la cellule aura lieu à nouveau en son temps, le 1er Nissan : toutes ces observations ne sont pas applicables aux autres saintetés, qui diffèrent notablement. — R. Hamnona et R. Ada b. Ahaba disent au nom de Rab que l'avis exprimé par R. Simom dans la Mischnâ est admis comme règle.

NOTES ADDITIONNELLES (pages 10 et 34).

Pour le Koutaḥ babylonien, il est arrrivé au copiste du commentaire de supposer comme arabe un mot qui n'a rien de tel, ni même de sémitique, mais qui est latin ou grec. Il s'agit du mot מורייס, employé à plusieurs reprises dans la Mischnâ et le Talmud de Jérusalem, avec le sens de « sauce à poisson », ou plutôt d'eau salée, où l'on a mariné de petits poissons; ce que nous appelons vulgairement « marinade ». Un successeur de Maïmonide, qui s'adonna plus exclusivement à l'exégèse talmudique, Ascher b. Yeḥiel, initié à cette sorte d'études par son maître R. Meyer de Rothenbourg, dut quitter son pays natal à la fin du XIIIe siècle, ou tout au commencement du XIVe siècle. Il fut appelé aux fonctions pastorales à Tolède. C'était donc un étranger pour la péninsule; et s'il avait bien quelques notions des langues néo-latines, il n'eut sans doute qu'une teinte bien légère de l'arabe, surtout si l'on tient compte de son peu de sympathie pour toute étude profane. Il savait, soit par tradition, soit par un commentaire, que le terme précité, bien net en latin : *muries* ou *muria*, a pour équivalent la forme grecque plus complète ἅλμυρις, *sel, salé*, que l'on trouve déjà dans Homère, *Odyssée*, l. I : ἅλμυρον ὕδωρ, et qui est, sans doute, la forme originaire de *salmuria*, d'où nous avons fait : *Saumure*. Buxtorf l'a bien traduit ainsi. Il est même étonnant que les langues néo-latines n'aient pas conservé le mot *muria*; du moins nous ne l'avons trouvé ni dans Diez, *Etymol. Wörterbuch der romanischen sprachen*, ni dans le *Glossarium* de Ducange (édit. Henschel); et même dans

une charte du prince Aldegastre, rapportée par Ducange, d'après le recueil des *Conciliorum hispanorum* (III, 89), il a un tout autre sens, celui de : circonvallation, mur. Cependant, le radical de *muries* ou *muria* a été maintenu dans les langues romanes, puisqu'en italien et en espagnol, *muriatico* désigne un composé chimique comme le sel gemme, ou du chlorhydrate ; en portugais, il signifie, je crois, plus particulièrement l'un des sels marins, ou ce que les chimistes nomment : muriate. Au tr. *Pesahim* de notre Talmud, III, 1, fin, le comment. *Pné-Mosché* traduit notre terme par le mot roman : Salmuire.

En tous cas, nous voilà loin de l'arabe, dont nous ne connaissons pas de terme pour désigner la marinade ; puisque, pour l'équivalent de *salsugo*, Freytag nous offre cette expression composée : هواكة (السبخة), *salsugine prædita* (*terra*). Tout au plus, à titre de rapprochement, pourrait-on invoquer que le radical مور signifie : couler, et par déviation *flux*, *unda*. La traduction toute franche du mot sel est : ملح. Ainsi : ماء مالح, « de l'eau salée. » Il est inutile de s'arrêter d'avantage pour signaler l'analogie des lettres entre מלח et le grec ἅλμη, qui très probablement est toute fortuite.

C'est donc évidemment en présence du terme grec, ou latin, que nous nous trouvons dans le mot chaldaïque en question. Il se trouve déjà dans le texte de la *Guemara* du traité *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 132) et du tr. *Schebiith*, VII, 3 (ib. p. 394), puis dans la Mischnâ, tr. Sabbat, XIV, 2 (t. IV, p. 151). — Dès la traduction de l'un de ces trois passages, la présente explication philologique aurait dû trouver place.

Page 294, l. 6 d'en bas. Il s'agit sans doute d'un sifflement, produit en mettant les doigts devant la lèvre inférieure.

ERRATA

Page 12, l. 13 : sont nombreux; lire : *peu* nombreux.
— 12, l. 22 : de rareté; lire : *la* rareté.
— 27, l. 12 d'en bas : par le levain; lire : *sur* le levain
— 39, note 3 : de craindre; lire : de *crainte*.
— 45, l. 28 : Copnim; lire : *Cophim*.
— 45, note 1 : *qaton ;* ajouter le mot *Moëd*, omis.
— 106, l. 2 et 5 du bas : Nazaréen ; lire : *Naziréen*.
— 114, ligne 5 : pointure; lire : *jointures*.
— 149, lignes 9 et 15, lire : *Psaume* XI *et* CXVI.
— 251, ligne 9 : XXXIII; lire : XXIII.

TABLE DES MATIÈRES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

NOMS PROPRES DE LIEUX ET DE PERSONNES

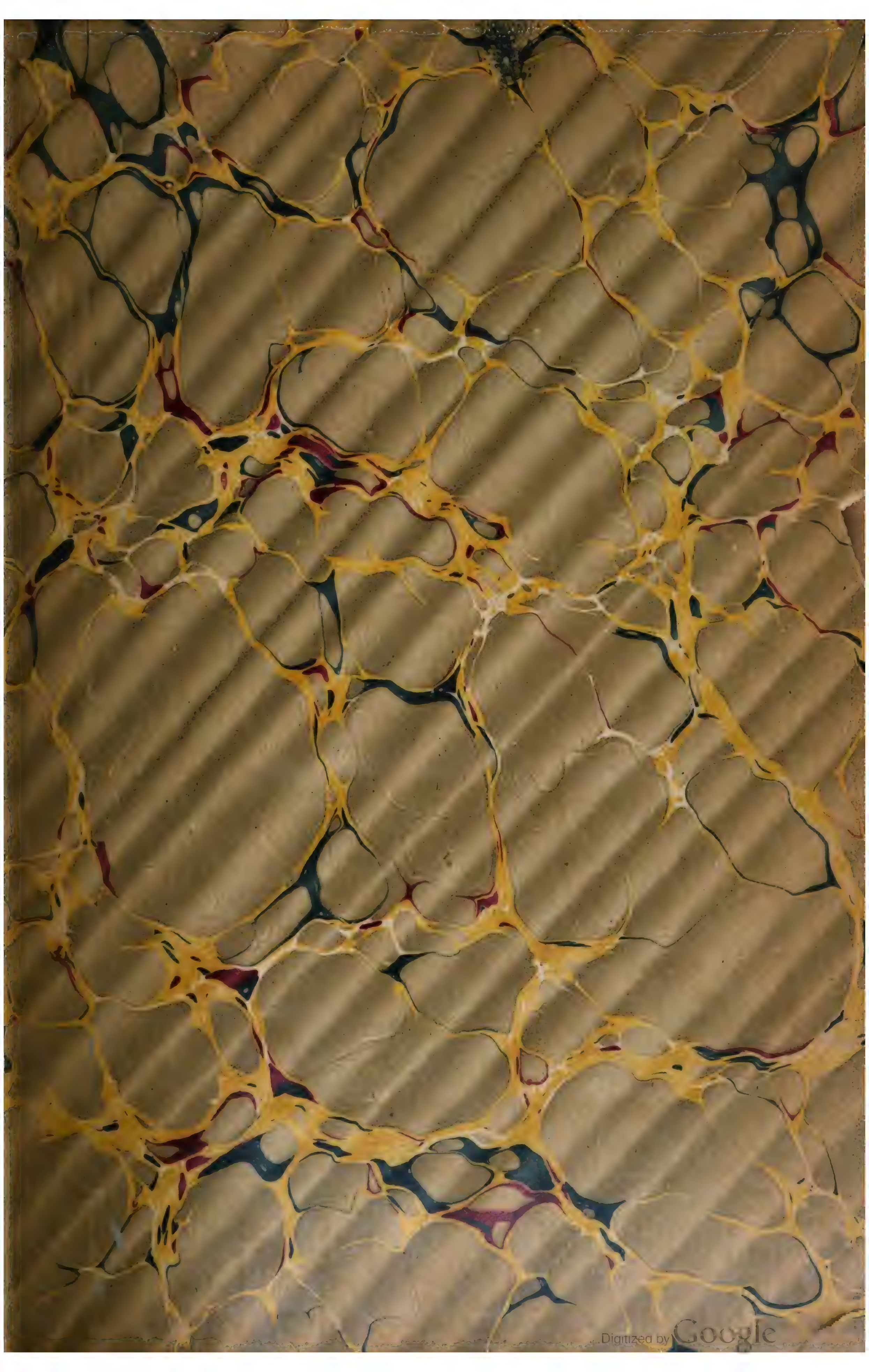
(EN DEHORS DES TALMUDISTES)

Imprimerie A. Derenne, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.

Le Talmud de Jérusalem: Traités Soucca, Rosch ha-schana, ...

Moïse Schwab


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
PS. CXIX
169
כדברך
הבינני
JOH. XVII
17
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME SIXIÈME

Traités Soucca, Rosch ha-schana, Taanith, Meghilla
Haghiga, Moëd qaton



PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1883


MAY
13

PRÉFACE

Le présent volume mène le lecteur jusqu'à la moitié de la traduction du Talmud de Jérusalem, et même un peu au-delà. Arrivé à ce point, il est bon de s'arrêter un instant. C'est ainsi que dans le parcours d'une route longue et pénible, après avoir gravi le faîte d'une montagne, le voyageur aime à regarder en arrière, afin de puiser à cette vue le courage d'aller plus avant, de s'acheminer vers la fin.

Ce volume, le dernier de la 2e section mischnique, ou du *séder moëd* (des fêtes), comprend 7 traités. Il est inutile de parler de leur ordre bizarre de succession, on pourrait dire : du manque d'ordre ; et il suffira de rappeler ce que dit à ce sujet la préface au t. V. Cet ordre, dans les éditions de la Mischnâ, est un peu différent de notre texte palestinien ; le voici : 1. *Soucca* (des Tentes) ; 2. *Beça* [1] ; 3. *Rosch ha-schana* (du nouvel-an) ; 4. *Taanith* (des jeûnes) ; 5. *Meghilla* (de la lecture du rouleau d'Esther) ; 6. *Moëd qaton* (des petites fêtes) ; enfin 7. *Haghiga* (des sacrifices de fête).

Le contenu des traités est loin d'être suffisamment indiqué par ces titres : 1. La fête des *Tentes*, ou Tabernacles, est prescrite au Lévitique, XXII, 33 ; notre texte énumère et discute les préceptes concernant la *Soucca* et le *Loulab*, cérémonies essentielles à la dite solennité, dont l'une des plus curieuses est la libation joyeuse de l'eau, accomplie au dernier jour de fête. — 2. Les fêtes en général sont d'une sévérité presqu'égale à celle du Sabbat ; les lois rabbiniques de l' « imprévu » sont exposées tout au long dans ce traité talmudique. — 3. Sous le second *Temple*, l'année religieuse commençait au 1er Tisri ; le tr. du *Nouvel-an* parle aussi d'autres sujets relatifs à cette périodicité, puis du *Schofur*, ou sonnerie du cor, et de maintes pratiques du culte. — 4. Le tr. *Taanith* offre plusieurs récits curieux. Les jeûnes qui ont lieu en raison des calamités publiques, occupent la première place. — 5. La *Meghilla* (rouleau d'Esther) est lue à la fête de Pourim ; outre les règles à ce sujet, on trouve celles relatives à d'autres lectures synagogales. — Le tr. des « petites fêtes » concerne spécialement les jours intermédiaires entre les premiers et les derniers de la fête de Pâques, ou de celle des Tentes ; le Talmud discute les us et coutumes à observer [2] en ces jours. — 7. Le traité *Haghiga* parle des fêtes dans leur ensemble, des sacrifices qui leur sont inhérents, et de la pureté qu'ils exigent.

Comme dans les précédents volumes, une grande partie est consacrée à énoncer les moindres prescriptions religieuses en leurs détails les plus minutieux ; parfois l'exposé est naïf et a des crudités de langage (p. 150, 159, 189, 247). Mais à côté de ces pages peu récréatives, il y en a un grand nombre qui sont des plus intéressantes pour l'histoire ; elles animent le sombre tableau de la dialectique, par une sorte de compromis fréquent entre la fable et la réalité. « Partout où il y a des hommes, dit M. Ed. Laboulaye, en tête de ses *Contes bleus*, il faut du merveilleux pour les consoler de la vie. » C'est plus que jamais indispensable dans le

1. On désigne ce traité, nommé aussi *Yom-tob* (fête), par le 1er mot du texte : *Beça* (littéral. *œuf*) ; ce mot seul suffisait pour indiquer le sujet, comme la scholastique désigne p. ex. du mot *Nicomachea* l' « Ethique » d'Aristote. 2. Quelques-uns sont difficiles à expliquer. Voir ma notice à ce sujet, dans la *Gazette archéologique*, an VII, 1881-82, pp. 191-2.

triste martyrologe d'Israël. Ainsi, l'on remarquera les explications mystiques sur le chaos et la matière première, puis la légende d'Elischa b. Abouya, un ancêtre de Faust, dont le scepticisme religieux est pour le moins singulier (pp. 271-3). De même, on peut noter des éléments assez vagues d'ethnographie (pp. 211-2), de géographie comparée (pp. 191-3 et 200-1), et jusqu'à une histoire de sorcières (p. 279), outre une belle page sur les miracles et la liberté de penser (p. 322).

Enfin, on verra que la partie philologique n'a pas été négligée, comme l'atteste le tableau suivant des mots étrangers intercalés dans le texte :

TRAITÉ SOUCCA

CHAPITRE PREMIER

1. Lorsque la *Soucca* a plus de 20 coudées de hauteur (à l'intérieur), elle n'a pas de valeur légale; selon R. Juda, elle en a une. Lorsque sa hauteur est moindre que dix palmes, ou si elle a moins de 3 côtés, ou si la partie ombrée est inférieure à celle où domine le soleil[1], elle est aussi sans valeur.

— [2] Pourquoi une soucca trop haute est-elle impropre? Quelle que soit la hauteur d'une maison, n'est-elle pas aussi soumise à l'obligation d'être entourée d'une balustrade et à la loi de la *Mezouza*? Il y a une différence, en ce qu'une maison sera surmontée d'une toiture (à n'importe quelle hauteur), tandis que la soucca doit être seulement couverte de feuillage sur lattes. Mais ne trouve-t-on pas que cette couverture ressemble au toit, puisqu'il est dit plus loin (§ 10) : « si le feuillage qui la couvre est distant de 3 palmes des murs, la soucca devient impropre au service »? (et, dès lors, les règles qui régissent la couverture et le toit doivent être semblables?) En effet, il y a une divergence en ce que la maison est close de toutes parts, tandis que la Soucca ne l'est pas. Mais, au sujet d'une galerie, ἐξέδρα [3], ouverte dans toute son étendue vers la voie publique, R. Ila ne dit-il pas au nom de Rab et de R. Yoḥanan que tous deux permettent d'y opérer des transports le samedi, la considérant comme une maison particulière, quoique non close partout? Pourquoi donc considère-t-on différemment la Soucca? C'est que, répond R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, la Bible dit (Lévit. XXIII, 42) : *vous habiterez sous des tentes*; jusqu'à la hauteur de 20 coudées, on profite de son ombre, mais au-delà on ne jouit que de l'ombre des murs.

Aussi, dit R. Yona, la soucca est dite impropre lorsqu'elle est couverte au-dessus des murs qui dépassent 20 coudées; mais si cette couverture a été placée plus bas (quelle que soit la hauteur des murs), elle peut servir. Puisque selon toi, observa R. Yossa, la question dépend non des murs, mais de la place donnée au feuillage, la Mischnâ aurait dû dire qu'au cas où celui-ci se trouve placé au-dessus de 20 coudées, de la hauteur des murs, la soucca est impropre (donc, tout dépend de la hauteur des murs). Selon R. Aba au nom de Rab, cette restriction au sujet de la hauteur n'est vraie que lorsque la

1. Dans son commentaire sur la Mischnâ, Maïmoni note à ce propos ce fait curieux d'optique (علم المنظر, dit-il, non אלמנטב, comme les éditions l'ont à tort) qu'un rayon de soleil passant par un trou, s'épanouit et forme un cercle plus étendu que celui qu'il quitte. — Le terme arabe en question est omis au ms. Hebr. 328 de la B. N. 2. En tête se trouve un long passage reproduit du tr. *'Eroubin*, I, 1, traduit t. IV, p. 193-4. 3. Même tr., I, 1 (t. IV, p. 196).

soucca étroite peut contenir à peine la tête et la majeure partie du corps, avec la table du repas [1]; mais lorsque la soucca a plus d'espace, la hauteur importe peu, et celle-ci est valable. R. Jacob b. Aḥa ajoute au nom de R. Oschia : les rabbins ont interdit une trop grande élévation de la couverture lorsque celle-ci n'atteint pas les murs (qu'elle en est séparée); mais si elle les touche et se confond avec eux, la soucca sera valable (le contact permet à la vue d'atteindre le sommet). N'y a-t-il pas un enseignement[2] qui conteste l'avis de R. Aba, puisqu'il y est dit que, selon l'exposé de R. Juda, il arriva à la soucca de la reine Hélène, à Lydda, de se trouver avoir une hauteur de plus de 20 coudées, et pourtant les docteurs y allaient et venaient, sans provoquer nulle observation sur le plus ou moins de valeur légale de la soucca? On n'y faisait pas attention, fut-il répliqué, parce que c'était à une femme, et que les femmes ne sont pas aussi strictement tenues de suivre ces préceptes. Mais, fut-il objecté, n'y a-t-il pas lieu au contraire de tirer une preuve de ce fait particulier, puisqu'Hélène[3] avait 7 fils, qui étaient disciples de sages (gens sévèrement religieux)? Or, on ne peut pas arguer que la soucca de cette reine était trop petite pour laisser place à plus de la majeure partie du corps devant la table du repas (la reine ayant dû avoir une belle soucca); il faut donc adopter l'argumentation de R. Oschia et supposer qu'en raison de la jonction du mur au sommet, cette grande élévation était permise. Donc, l'exemple de cette soucca royale n'est pas un sujet de contestation, car tel est l'usage des gens riches d'établir des cloisons minces (sur lesquelles la toiture ne porte pas), afin que la fraîcheur puisse pénétrer (d'en haut).

R. Oschia demanda : si (dans une soucca dépassant 20 coudées de hauteur) on apporte une planche de traverse, que l'on place (en partie) au-dessus du tronçon d'une colonne de milieu, il sera évident qu'en mesurant à partir du point où la planche porte sur le vide, la mesure dépassera 20 coudées ; mais en mesurant jusqu'au dit tronçon, on n'atteint pas cette mesure. Or, comment cette partie qui dépasse est-elle considérée? Rend-elle l'ensemble impropre à titre d'air inapte, ou de couverture impropre au service légal? Car, pour l'air seul, l'inaptitude a déjà lieu à une distance de 3 palmes; mais, pour la toiture, elle a lieu à 4 coudées. A ce propos, ajoute R. Yossé b. R. Aboun au nom de Ḥiskia, il n'a été dit qu'une toiture de soucca devient impropre dans de telles conditions, qu'en raison de la mesure de 4 coudées justes rendant la soucca valable (l'excédant seul sera une cause de défaut). Je m'étonne donc, dit R. Meischa, de ce que R. Oschia a émis des doutes sur le genre d'inaptitude résultant de la susdite planche. Pourquoi ne pas résoudre ce point douteux d'après ce qu'a dit R. Aba b. Mamal? Or, il a été enseigné ailleurs (§ 10) : « Lorsqu'on échelonne les parois (le côté) d'une soucca du haut en bas, s'il y a plus de 3 palmes d'écart du sol, elle est impropre. » Sur quoi, R. Aba b. Mamal ajoute que l'inaptitude est maintenue lorsqu'on ne s'asseoit pas pour

1. Elle ressemblerait à un pigeonnier. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1. 3. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 227.

manger à l'ombre des murs clos, mais presqu'à terre, vis-à-vis de la partie ouverte; mais si l'on s'asseoit en face de la partie close, le tout est valable (et l'ouverture est annulée). Pourquoi donc R. Oschia a-t-il des doutes et ne compare-t-il pas à ce cas celui de la planche posée à part sur un tronçon de colonne? C'est que, répond R. Yossa, l'opinion de R. Aba b. Mamal n'est pas une règle énoncée directement (et pouvant à son tour être appliquée à un autre fait), puisque R. Aba b. Mamal la tire déjà d'une autre Mishnâ, de ce qu'il est dit ailleurs [1] : « D'un balcon (ἐξωστήρ) qui se trouve situé au-dessus d'un cours d'eau, il n'est pas permis le samedi de descendre le seau pour le remonter de là rempli d'eau (un tel transport d'une propriété à l'autre est interdit en ce jour), à moins d'avoir érigé une clôture haute de dix palmes, soit d'en haut (près du balcon), soit d'en bas (près de l'eau), » de façon à englober l'intervalle vide. Toutefois, ajoute à ce sujet R. Zeira ou R. Juda au nom de Rab, il faut que cette clôture s'enfonce dans l'eau au moins de la profondeur du seau (4 p.) pour y constituer un domaine privé, analogue au dit balcon. Cependant, on ne peut pas lui comparer le cas de la soucca : le domaine occupé par l'eau est tenu pour un intermédiaire, qui n'est ni une propriété privée, ni une voie publique; tandis qu'ici la Loi a dit : *Vous habiterez sous des tentes* (ib.); et comme il s'agit de s'asseoir, il faudra mesurer à partir du sol les 20 coudées, dont le total rend la soucca impropre (sans tenir compte de la façon de s'asseoir pour annuler l'espace resté vide). Si la toiture est inférieure à dix coudées par suite des ornements que l'on a suspendus au sommet, s'ils sont de la nature des objets qu'il est d'usage d'employer pour couvrir (non comestibles), la diminution de la hauteur sera réelle, et la soucca devient impropre; si ce ne sont pas de tels objets, la soucca reste apte au service malgré la diminution. Lorsqu'au contraire la soucca avait une hauteur de plus de 20 coudées et que l'on y suspend des ornements aptes à servir de couverture, ils réduisent la hauteur d'une façon avantageuse pour la soucca; si ce ne sont pas de tels objets, la hauteur ne se trouvera diminuée en rien, et par suite l'inaptitude de la soucca subsistera. R. Saméï ajoute : comme la hauteur pourra être diminuée d'en haut (par des objets suspendus), elle pourra l'être du bas; ainsi, le chaume ou la paille mis à terre ne la diminue en rien, mais des mottes ou des cailloux la diminuent. De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, si de l'herbe a crû sur le sol, elle ne diminue rien. — [2].

On a enseigné [3] : Rabbi exige que la soucca ait un espace de 4 coudées, non de 4 murs; selon R. Simon, au contraire, il faut absolument 4 murs, n'y eut-il pas 4 coudées; selon R. Juda, il faut l'un et l'autre. Ce sont aussi les mesures qu'exigeait R. Juda pour imposer le devoir de la *Mezouza*. Même au cas où il n'y a pas 4 coudées et 4 murs, il semble que R. Juda admet bien l'avis des rabbins (qu'il faut les deux, et le défaut d'une des conditions entraîne l'invalidité); mais les rabbins n'adoptent pas l'avis de R. Juda, de

1. J., tr. *'Eroubin*, VIII, 9 (t. IV, p. 284). 2. Suit un passage traduit au tr. *Sabbat*, I, 1 (t. IV, p. 7-8). 3. Tr. *Maasseróth*, III, 6 (t. III, p. 172).

sorte que s'il y a 4 coudées, ou seulement 4 murs, cette maison soit dispensée de la *mezouza* et ne soumette pas les fruits à l'obligation de la dîme (malgré ce défaut, la dîme est due). Or, R. Simon exige 4 murs, et les autres rabbins se contentent de 3, car ces derniers interprètent la triple répétition du mot *soucca* dans la Bible[1], en ce sens qu'il faut une partie au-dessus (la couverture), et deux de côté (les murs), outre un 3e mur qu'ils ajoutent de leur autorité. R. Simon au contraire déduit de ce que le 3e des termes *soucca* est écrit au pluriel, qu'il y a allusion à un mur de plus, soit 4, un supérieur (la toiture), et les trois murs du bas, plus le 4e, ajouté par prescription rabbinique. Selon R. Ḥiya b. Ada, deux docteurs ont expliqué chacune de ces opinions, l'un justifiant celle des rabbins, l'autre celle de R. Simon. Les sages se fondent sur ce qu'il est dit (Isaïe, IV, 6) : *il y aura une tente pour s'abriter à l'ombre le jour contre la chaleur*, ce verset fait allusion à la toiture, et les 3 termes *soucca* précités visent les 3 murs. Selon R. Simon, qui adopte ces déductions, il y a un côté de plus à envisager, parce qu'une fois le mot soucca est écrit au pluriel. Selon les rabbins de Césarée, on peut déduire de ce même verset d'Isaïe, soit l'opinion de R. Simon, soit celle des autres sages ; la première partie de ce verset vise un côté ; les mots suivants, *pour la protection et le refuge*, visent 2 côtés ; enfin les 2 derniers mots, *contre l'orage et la pluie*, ne représentent qu'une expression, selon les rabbins, tandis que R. Simon en fait deux.

Il a été enseigné[2] : deux murs (de la soucca) devront être réguliers, et il suffira que le 3e soit d'un palme. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan ; s'il y a 2 murs ayant chacun 4 palmes, et le 3e n'eût-il qu'un palme, la soucca est valable. R. Oschia demanda : est-elle valable aussi si l'on a placé le mur d'un palme entre les 2 autres, sans les toucher ? Puis il modifia sa question et demanda ce qu'il en serait lorsqu'on a placé de même un des murs de 4 palmes ? Selon R. Jacob b. Aḥa, un fait de cette dernière nature a été exposé devant R. Yossa, qui déclara en ce cas la soucca valable. En effet, il a été dit (ibid.) : lorsqu'une cour est entourée de colonnes (ne se touchant pas), celles-ci sont considérées comme des murs. Mais l'enseignement précité ne contredit-il pas cet avis de R. Yossa, qui valide une telle soucca ? Les 2 murs devront être réguliers, est-il dit ; donc, en cas d'irrégularité, ils n'ont pas de valeur, et n'est-ce pas dire que c'est une irrégularité d'avoir laissé un intervalle au milieu ? Non, dit R. Samuel b. R. Isaac, l'irrégularité consiste dans le défaut du placement de l'un vis-à-vis de l'autre (non dans l'écart). Rab dit : le 3e mur qui est d'un seul palme devra être distant de l'un des autres murs d'un palme (pour être distinct). Samuel dit : si même ce 3e mur est tout-à-fait rapproché de l'un des autres, on le suppose écarté, à la distance voulue. C'est aussi l'avis de R. Aba Ḥinena b. Salmieh, ou R. Jérémie au nom de Rab. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch adoptent chacun l'un des deux avis qui viennent d'être exprimés. Cahana et Assa montèrent,

1. Lévit. XXIII, 42-43. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1.

et devant Rab se mirent à discuter chaque avis, jusqu'à ce qu'enfin ils adoptèrent celui de Samuel. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Josué b. Lévi : il faut toutefois que ce 3e mur d'un seul palme ne se trouve pas à plus de 3 palmes de distance des autres (pour qu'il puisse y avoir jonction fictive), comme cela a été spécifié pour la latte figurant la porte à l'entrée d'une ruelle (ainsi close fictivement le samedi) —[1].

Les extrémités de branchage qui dépassent la toiture de la soucca sont encore considérées comme celle-ci. Toutefois, explique R. Houna au nom des rabbins de Babylone, il faut pour cela que le branchage dépasse toute la largeur de la soucca. Selon R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yossa et R. Yoḥanan au nom de R. Oschia, il suffit de dépasser un mur quelconque. Enfin, selon R. Jacob b. Aḥa, R. Ḥiya dit pour R. Yoḥanan au nom de R. Oschia, que cette extrémité peut même passer sur un point non muré (dans le vide). On s'explique l'opinion de R. Yossa, d'admettre pour valable ce qui est en face d'un mur (qu'en imagination on suppose prolongé et couvert); mais comment expliquer l'avis de R. Ḥiya, d'admettre aussi pour valable ce qui est au-dessus de rien? Pourquoi tant d'allègement de la règle? En réalité, il s'agit de l'intérieur de la soucca; et bien qu'au-dessous de ce bout de branchage, la partie ombrée soit éclipsée par le soleil (à l'opposé de ce qui est prescrit d'ordinaire), ce point sera valable comme soucca. De ce qu'il est dit : « si la partie claire dépasse l'ombre, la soucca n'est pas valable », on peut déduire qu'en cas de partage égal, elle est valable; d'autre part pourtant il est dit (plus loin, II, 3) qu'en cas de soucca irrégulièrement couverte, pourvu que la partie ombrée dépasse celle qui est claire, elle est valable, non en cas de partage égal? Pourquoi, à parts égales, est-elle tantôt valable, tantôt non? Les rabbins de Césarée répondent, pour Isaac b. Naḥman au nom de R. Oschia, qu'il y a invalidité à parts égales lorsque la couverture provient d'un arbre dont les branches s'écartent souvent (de sorte que, plus tard, la partie ombrée sera éclipsée).

2. Lorsqu'une soucca est déjà vieille, elle ne peut pas servir à l'office légal, disent les Schammaïtes; selon les Hillélites, elle reste valable. On a appelé *vieille* toute soucca érigée au moins 30 jours avant la fête des Tabernacles[2]; mais lorsqu'elle a été érigée en vue de la fête spéciale, fût-ce un an auparavant, la soucca sera valable.

On a enseigné : même selon Hillel, il faut renouveler un point de cette soucca. Selon les compagnons, cette partie renouvelée devra être d'au moins un palme; selon R. Yossa, il pourra même s'agir d'une parcelle minime. Toutefois, cette partie nouvelle devra s'étendre dans tout un sens de la soucca (en longueur ou en largeur). Il en est de même pour les azymes à manger le

1. Suit un long passage traduit au tr. *Kilaïm*, IV, 4 (t. II, pp. 264-66) et reproduit tr. *'Eroubin*, I, 9. 2. C'est seulement dans le mois antérieur à la fête, qu'une telle construction est évidemment intentionnelle.

soir de Pâques; et, pour ceux de l'an passé, il y a discussion entre Schammaï et Hillel, à savoir s'ils sont valables ou non[1]. Tous cependant admettent, dit R. Yossa, que lorsque l'azyme n'a pas été préparé pour Pâques, on n'a évidemment pris nul souci de le préserver du levain (et il ne pourra pas servir). La guérite des bergers, ou celle des potiers, est valable pour l'office de la soucca. Lorsque celle qui a été érigée par des Samaritains, est construite régulièrement, elle sera valable; si elle n'a pas les conditions régulières, elle sera sans valeur. Lorsque l'on construit une soucca pour son propre usage[2], on récite la formule suivante : « Béni soit celui qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné d'ériger une soucca ». Si c'est pour d'autres, on ajoute à la fin les mots : « de construire la soucca en l'honneur de son saint nom. » Lorsqu'on y entre pour s'asseoir, on dit : « Soit béni celui qui nous a ordonné de l'habiter ». Après qu'on a récité cette formule la 1re nuit de la fête, on ne la répète plus. Ḥanin b. Aba ajoute au nom de Rab qu'au moment de la confection, il faut aussi bénir le moment de la fête (son retour périodique). Mais lorsque la 1re nuit de cette fête arrive, faut-il renouveler cette dernière bénédiction du temps? Selon R. Oschia, il faut de nouveau la rappeler ; selon R. Ila, c'est inutile; selon R. Zebida, il le faut. R. Ḥiya b. Ada dit que c'est une règle transmise par tradition (remontant assez haut), par R. Zeira ou B. Isaac b. Naḥman au nom de R. Oschia, ou bien par R. Juda b. Pazi au nom de R. Ḥama, père de R. Oschia, qu'à l'arrivée de la nuit de cette fête, il faut rappeler son retour périodique.

3 (2). Si l'on érige la soucca au-dessous d'un arbre, c'est comme si on l'avait élevée à l'intérieur de la maison, et elle n'est pas valable. Si une soucca est superposée à une autre, la supérieure seule sera valable, non l'inférieure. R. Juda dit : si la supérieure n'est pas habitable, l'inférieure devient valable.

4 (3). Si l'on a tendu une toile au-dessus de la soucca pour la protéger des rayons du soleil, ou au-dessous du branchage pour que les feuilles ne tombent pas à l'intérieur, ou si l'on a tendu une telle toile au-dessus d'une baldaquin intérieur (pour l'orner), la soucca ne sera plus valable; mais il est permis de tendre les rideaux sur la flèche (ἀνάκλιτα) d'un lit (formant couverture oblique).

Si les 2 souccôth sont superposées de telle sorte que dans la supérieure, la partie claire dépasse celle qui est ombrée, et dans l'inférieure il y a égalité de parts, mais que par suite seulement de la superposition la partie ombrée de l'inférieure dépasse la partie claire, quelle devra être la distance de jonction entre les deux pour rendre cette dernière apte au service légal? Il y a 2 avis à ce sujet: d'après l'un, l'intervalle pourra avoir jusqu'à 10 palmes; d'après l'autre, il ne devra pas avoir plus de 4 p. Le pre-

1. J., tr. *Pesahim*, II, 4 (t. V, p 31). 2. Tr. *Berakhôth*, IX, 4 (t. I, p. 167); B., *Menahôth*, 42a; *Soucca*, 46a.

mier interlocuteur dit au second : Si l'on se contentait d'un espace de 4 p., parce que c'est la mesure minimum d'une tente, on pourrait adopter comme mesure encore moindre, celle d'un seul palme, également admise parfois comme tente au sujet des impuretés[1]. — « Selon R. Juda, dit la Mischnâ, si la supérieure n'est pas habitée, l'inférieure est valable. » S'agit-il du fait de l'habitation réelle, ou seulement de l'aptitude ? On peut le savoir de ce qu'un vieillard enseigna, en présence de R. Zeira, que *même* l'inférieure est valable ; or, on emploie seulement l'expression *même*[2] lorsqu'on est déjà d'accord sur le premier point (la validité ou l'aptitude de la soucca supérieure) ; il en résulte donc qu'il s'agit d'une habitation effective.

On a enseigné (au sujet des suspensions, § 4) : on peut suspendre dans la soucca des peaux et étoffes, sans nuire à la validité. Toutefois, dit R. Ḥanania, c'est seulement permis aux côtés (aux murs), non au milieu (au toit), sous peine d'invalidité. Quant à l'interdit de tendre une toile au-dessous du branchage pour obvier au déchet des feuilles, il n'a lieu que pour ce dernier motif ; mais si ce n'est pas pour empêcher la chute (à titre d'ornement seul), c'est permis. De même, est-il dit, « il est permis de tendre les rideaux au-dessus du baldaquin de lit ; » car, dit R. Bivi au nom de R. Yoḥanan, en dressant les bras sous les draps de lit, on forme aussi une cavité dont il n'est pas tenu compte.

5. Si l'on a fait passer au-dessus de la soucca un cep de vigne, ou une courge, ou du lierre (κίσσος, *hedera*), pour servir de toiture, complétée par d'autres branchages, elle ne sera pas valable (en raison de ce que les premiers objets adhèrent au sol). Cependant, si le reste de la couverture forme la plus forte part, ou si l'on a détaché du sol les dits plants, la soucca est valable. Voici la règle générale : parmi les deux objets susceptibles de devenir impurs, on emploie à couvrir la soucca ce qui pousse dans la terre, non ce qui n'y pousse pas ; l'on emploie à cet effet ce qui n'est pas susceptible d'impureté et pousse dans la terre.

R. Aba dit au nom de Rab : une telle couverture est valable si l'on a découpé du sol les plants en question, lorsque dès le principe on les a suspendus à cet effet. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira prescrit en ce cas de les secouer (pour bien les établir à l'état nouveau). Toutefois, dit R. Yossé, ces 2 opinions diverses ont été émises, non comme aggravation, mais comme allégement ; ainsi, en cas de suspension desdits plants faits en vue de la soucca, il n'est pas besoin ensuite de les secouer ; ou, si on les secoue, il n'est pas nécessaire d'avoir opéré intentionnellement la suspension. R. Aba Ḥinena b. Salmieh, ou R. Jérémie au nom de Rab, défend de la couvrir avec des lattes de bois en flèche[3] ; il permet d'employer à cet effet les tiges, ou bois de lances, non celles qui sont percées (pourvues d'un trou pour recevoir l'outil et

1. Tr. *Oholóth*, III, 7. 2. Cf. ci-après, III, 4 (p. 24). 3. Ci-après, § 7.

formant ustensiles) ; le chanvre cardé (déjà susceptible d'impureté) est interdit[1], mais les tiges de lin sont permises. Quant à la couverture composée de cordages, elle est permise selon les uns, et interdite selon d'autres. Celui qui permet d'en user parle de feuilles de palmier tressées (non susceptibles d'impureté); l'autre les interdit, parce qu'il parle de corde en chanvre [2].—R. Yoḥanan déduit de ce qu'il est écrit (Deutér. XVI, 13) *lorsque tu rentreras ta moisson et ta vendange* (ce qui est destiné à ton grenier et à ton pressoir), que le déchet [3] de ces 2 sortes de récoltes seules devront servir à couvrir la soucca. R. Simon b. Lakisch déduit la même règle de ce qu'il est dit (Genèse, II, 6) : *un nuage s'élève de terre* (comme le nuage, produit par le sol, n'a pas de consistance et ne peut pas devenir impur, les objets couvrant la soucca seront semblables). Chacune de ces opinions, dit R. Tanḥouma, est susceptible de justification : R. Yoḥanan, supposant que les nuages viennent d'en haut (non du sol), déduit les règles relatives à la soucca du verset traitant des récoltes [4]. R. Simon b. Lakisch, admettant que les nuages surgissent de la terre, déduit aussi les règles concernant la soucca du verset qui expose la nature des nuages. Chacun d'eux, dit R. Abin, suppose différemment la conformation des nuages : R. Yoḥanan les compare à l'envoi du vin avec son récipient (le nuage arrive du ciel, selon lui, empli d'eau) ; Resch Lakisch les compare au don de celui qui invite son voisin à lui envoyer sa boîte pour l'emplir de froment (le nuage monte de la terre, et la Providence l'emplit d'eau).

6 (5). Il n'est pas permis d'employer à cette couverture des bottes de paille, ou de petit bois, ou de sarments [5], à moins de les avoir déliées. Le tout peut servir cependant (même lié) à constituer des murs.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan qu'il est interdit de couvrir la soucca avec des bottes, parce que l'on semble ainsi les faire sécher au soleil, comme sur un grenier. R. Jacob b. Abia ou R. Scheschcth dit au nom de R. Ḥiya le grand : on appelle botte la réunion d'au moins 25 tiges. Ḥinena b. Salmia dit au nom de Rab : si l'on a coupé des épis pour couvrir la soucca, cette destination les met à l'abri de l'impureté en cas de contact impur; mais si, après les avoir coupés dans ce but, on change d'avis et l'on se propose de les consommer, cette réflexion l'emporte (et l'impureté par contact est impossible). Si au contraire on les a d'abord coupés pour la consommation et qu'ensuite l'on se propose de les employer à couvrir la soucca, il faudra, selon les autres docteurs, que le chaume dépasse en majorité la partie comestible [6] et les tiges d'épis (aussi susceptibles d'impureté). Rab est de l'avis de ces derniers.

1. Littéral. par *des bottes* (de lin). Le commentaire a un vieux mot *reste*, ou *areste*, trop corrompu pour être lu. 2. L'édition de Venise commence ici le § 5. 3. Seul, il n'est pas susceptible d'impureté, n'est pas comestible, et pourtant il pousse sur le sol. 4. B., *Taanith*, 9b. 5. Le commentaire le rend par un mot טאמלש, trop corrompu pour être lu par le romaniste que nous avons consulté. 6. De cette façon, la partie servant de couverture l'emporte.

Quelle sera la règle au cas où, après avoir coupé les épis en vue de la couverture de la soucca, le contact de l'eau les a rendus susceptibles d'impureté, et que l'on déclare vouloir les porter au grenier pour la consommation après s'en être servi pour couvrir la soucca? Est-ce qu'en raison de leur première destination, qui les met à l'abri du contact, il faudrait un nouveau contact d'eau pour les approprier [1], ou le premier suffit-il en raison de la prévision du but final? (question non résolue). — R. Yassa dit au nom de R. Ḥama b. Ḥanina qu'en raison du verset (Exode, XL, 3) *tu couvriras l'arche par le rideau*, on sait (par analogie des termes) que le mur latéral [2] reçoit parfois aussi le nom de couverture, qu'en conséquence (à l'égal du *rideau* susceptible de devenir impur), on peut ériger les murs avec tout objet susceptible d'impureté.

7 (6). Il est permis de couvrir la soucca avec des planches (étroites), selon l'avis de R. Juda; mais R. Méir l'interdit. Si (d'après tous deux) on a mis sur la soucca une planche large de 4 palmes, elle reste valable, à condition de ne pas dormir sous cette partie trop couverte.

Selon R. Jérémie au nom de Rab, la discussion de la Mischnâ roule sur les cas où les planches sont larges de 4 p. Selon R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, la discussion roule au sujet des planches déjà dégrossies pour servir d'instruments (elles ont alors d'ordinaire moins de 4 p.). Si R. Jérémie dit au nom de Rab que la discussion a lieu au cas où les planches sont larges de 4 p., est-ce à dire que, selon lui, tous deux permettent d'user de planches déjà préparées pour les ustensiles? De ce qu'au sujet de l'avis exprimé plus haut (§ 5) par R. Jérémie, que la défense de couvrir la soucca avec des flèches (lattes) de bois est conforme à l'opinion de R. Meir; on peut conclure que ces 2 opinions expriment la même idée, qu'il est interdit d'employer tant des planches de 4 p., que d'autres dégrossies. Si R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que la discussion de la Mischnâ a lieu au cas où il s'agit de planches dégrossies, est-ce à dire que, selon lui, tous deux interdisent l'usage de planches ayant 4 palmes en largeur? De ce qu'au sujet de l'enseignement formulé par R. Yossé dans la grande salle d'études, autorisant d'employer de grandes poutres (μέλαθρον) pour couvrir la soucca, il a été dit que c'est conforme à l'avis de R. Juda, on peut conclure que ces 2 opinions expriment la même idée, qu'il est aussi bien permis d'user de planches ayant 4 p. que de ces poutres (ayant d'ordinaire cette largeur). Samuel dit : la restriction émise à la fin de la Mishnâ a lieu lorsque la planche a été posée dans le sens de la longueur de la soucca; mais si elle se trouvait en largeur, la soucca serait partout valable. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch disent tous deux que la soucca reste valable, n'importe comment la dite planche aura été posée, soit en longueur, soit en largeur. Enfin, selon R. Zeriqan au nom de R. Hamnona, quelle que soit la position de cette grosse planche superposée, elle rend en tous cas la

1. V. B., *Houllin*, 128a. 2. Comme le rideau.

soucca impropre. Rabin et R. Aboun objectèrent devent R. Zeira : comment R. Yoḥanan et Resch Lakisch peuvent-ils déclarer en tous cas la validité de la soucca, tandis que la Mischna fait une restriction quant à l'emplacement ? Ils adoptent l'avis, répondit-il, d'après lequel une couverture défectueuse rend la soucca impropre si elle a au moins 4 coudées (tandis que le préopinant de la Mischna est de l'avis contraire, admettant l'invalidité, même pour 4 palmes). Un enseignement est en opposition avec l'avis précité de R. Hamnona : Lorsqu'une soucca, est-il dit, est si petite qu'elle contient seulement la tète et la majeure partie du corps, avec la table du repas, il est permis, à l'aide d'une planche, de l'agrandir de 3 p. ; or, on ne peut pas imaginer cette superposition faite en largeur, puisque selon R. Zeriqan au nom de R. Hamnona, elle est interdite en tous sens (cette opinion le contredit donc). En effet, pour mettre cet enseignement d'accord avec la Mishnâ, il faut supposer l'adjonction de la planche faite en longueur ; et comme alors la largeur est de 4 p. (ce qui est trop), il est entendu qu'il sera interdit d'y dormir.

8 (7). Lorsque le plafond d'une pièce se compose de planches nues, non jointes par du ciment ou mortier, il faut, selon R. Juda au nom de l'école de Hillel, avant de les utiliser pour la soucca, ou remuer toutes ces planches défaites au préalable, ou en enlever une au milieu (à remplacer par des branchages) ; d'après l'école de Schammaï, il faut accomplir ces 2 opérations pour approprier ces pièces à servir de soucca. Enfin R. Méir prescrit d'enlever une pièce au milieu, sans qu'il soit nécessaire de les remuer toutes.

9 (8). Si l'on couvre la soucca à l'aide de broches en métal, ou avec les tiges du lit (devant supporter la couverture du branchage), au cas où entre ces pièces il y a un espace couvert égal à leur largeur, la soucca sera valable. Si en bas d'un monceau de blé on creuse une cavité devant servir de soucca, celle-ci ne sera pas valable (la toiture n'ayant pas été appropriée à cet effet spécial).

Au sujet de l'avis de R. Méir (§ 8), il est dit que si, par contre, l'on a rémué (déplacé) les planches, il est inutile d'en enlever une au milieu.

On a enseigné : la largeur de l'espace exigible entre les pièces de métal (§ 9) devra être un peu supérieure à celle de ces pièces. Les compagnons d'étude en expliquent la raison : on ne peut pas faire pénétrer un objet d'un palme dans un espace de cette mesure juste (elle devra donc avoir une parcelle de plus). Mais, objecta R. Aba b. Mamal, n'y a-t-il pas d'exemple d'ajustement précis d'un palme dans l'autre? N'est-il pas dit de la matrice (récipient) du verre, qu'en cas de fente en 2 parts bien égales, elle reste pure (échappe au contact d'impureté), tandis qu'en cas de la moindre prédominance d'un côté sur l'autre, elle deviendrait impure? Là, répondit R. Yossa, il s'agit seulement de savoir si chaque part est tellement égale à l'autre (sans prédomi-

nance) que chacune entre et sort juste dans la forme (laquelle forcément suffit pour l'adaptation) ; tandis qu'ici, pour la toiture de la soucca, on fait bien pénétrer la couverture d'intervalle, mais non ressortir (de sorte qu'il serait impossible de vérifier le fait). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'il est interdit d'adopter comme soucca une cavité faite au bas d'un monceau de blé, parce qu'il ressemble à un grenier (non à une tente). Selon R. Ḥiya, le motif est que la Bible dit (Deut. XVI, 13) : *tu te feras* ; tu n'useras pas de ce qui est déjà fait. Entre ces deux opinions, il y a une différence au point de vue pratique : selon R. Ḥiya, une telle soucca est acceptable, en raison du travail opéré (de la cavité creusée à cet effet spécial) ; selon R. Yoḥanan, au contraire, elle reste impropre, parce que l'apparence de grenier est maintenue.

10 (9). Si l'on échelonne les parties latérales du mur en allant de haut en bas, aussi longtemps qu'il reste au dessus du sol un espace libre de 3 palmes, la soucca est impropre (le mur étant incomplet) ; lorsqu'au contraire on procède de bas en haut, dès que le mur dépasse le niveau du sol de 10 p. (sans toucher encore au sommet), la soucca sera valable. R. Yossé dit : comme en allant de bas en haut, la mesure de 10 p. suffit, il en sera de même de haut en bas ; si on laisse (en largeur) un intervalle de 3 p. entre la toiture et les murs, la soucca devient impropre —[1].

11 (10). Si la toiture d'une maison s'est effondrée et qu'on a couvert la brèche avec du branchage, afin d'occuper l'emplacement comme soucca, elle ne pourra pas servir comme telle s'il y a un intervalle de 4 coudées entre le sommet des parois et la partie fraîchement couverte. La règle sera la même pour une cour entourée d'une galerie circulaire couverte (ἐξέδρα), dont on couvrirait l'espace du milieu resté libre. Si dans une grande soucca (ayant plus de 7 p. carrés d'espace) on a placé à l'entour, aux extrémités du toit, des objets qu'il est interdit d'employer à la couverture, elle devient impropre si l'espace occupé ainsi indûment atteint 4 coudées.

R. Ḥiya a enseigné (d'après la Mischnâ) : l'espace indûment libre rend la soucca impropre à partir de 3 p. ; mais la couverture défectueuse ne rend la soucca impropre qu'en atteignant 4 coudées. R. Yossa dit : nous avons aussi exprimé ces 2 opinions, savoir que si l'espace indûment libre est de 3 p., la soucca sera impropre, aux termes de la Mischnâ précédente : « S'il y a un intervalle de 3 p. entre le toit et les murs, la soucca n'est pas valable » ; et la couverture impropre ne provoque l'interdit de la soucca qu'en ayant au moins 4 coudées, ainsi qu'il est dit ici : « Si au milieu d'une toiture effondrée on a placé du branchage pour former la soucca, elle ne pourra pas servir comme telle s'il y a un intervalle de 4 coudées entre le sommet des murs et la partie

1. La Guemara sur ce § est reproduite *in extenso* du tr. *Sabbat*, III, 4, et *'Eroubin*, VIII, 8, traduite t. IV, p. 285.

couverte à nouveau. » On peut donc en conclure que si l'intervalle est moindre, cette soucca sera valable. Est-il permis de dormir [1] au-dessous de l'air resté libre (non couvert, qui laisse la soucca valable, étant inférieur à 3 p.) ? Certes, répliqua R. Isaac b. Eliaschib, cet espace doit être interdit, quoiqu'il soit autorisé à servir dans l'ensemble de la mesure, au même titre que du ciment liquide (en quantité minime) se trouvant dans le bain légal pourra être utilisé à parfaire la mesure officielle [2], bien qu'il soit évidemment défendu de l'employer en principe pour un tel bain. Ḥiskia dit : R. Yossé déduit de notre Mischnâ que l'espace couvert indûment, s'il atteint 4 coudées, rend la soucca impropre, et qu'elle est valable si la mesure est moindre, parce qu'en ce dernier cas on suppose le mur recourbé au sommet (et englobant la partie interdite [3]). R. Oschia a enseigné le même raisonnement, adopté aussi par R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, ainsi que par R. Zeira ou R. Yassa au nom de Cahana. En effet, dit R. Yôna, si tel n'était pas le motif, la Mischnâ dirait qu'une couverture impropre n'enlève la validité qu'en ayant au moins 4 coudées d'espace (même au milieu).

12 (11). Si l'on érige la soucca en forme de pyramide (sans toiture), ou si on l'appuie (en pente) à un mur, elle est impropre selon R. Eliézer, parce qu'elle est dépourvue de toît visible ; les autres sages la déclarent valable. Lorsqu'on emploie pour couvrir la soucca une natte (treillis) de joncs, si elle est étendue et qu'on l'ait fabriquée pour l'utiliser comme couche, cet objet sera susceptible de devenir impur par contact (considéré comme ustensile), et ne pourra pas être employé pour couvrir la soucca ; mais s'il a été dressé dans le but de servir à couvrir la soucca, on pourra l'employer ainsi, et il ne sera pas susceptible d'impureté. Selon R. Eliézer, ces 2 conditions subsistent d'une façon absolue, aussi bien si c'est une grande natte qu'une petite.

R. Eliézer reconnaît comme les sages que si la soucca se trouve élevée sur 4 pierres, ou si les murs penchés sont écartés du sol d'au moins un palme, la soucca sera valable (le toît commençant alors à la partie penchée). On a enseigné : si l'on érige la soucca pour ainsi dire au milieu de la forêt du Liban (en utilisant comme parois des arbres qui se touchent au sommet), elle sera valable ; et il est nécessaire de le dire selon R. Eliézer (car, d'après lui, on aurait pu la supposer interdite en raison du défaut de distinction des murs). — Quant aux nattes de joncs, Aba b. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit de ceux d'Ouscha, propres à servir de couches. En effet, dit R. Eliézer, lorsque ceux d'Ouscha sont indéterminés, ils sont susceptibles d'impureté, à moins que l'on ait fixé leur destination pour servir à tapisser des tentes ; de même, ceux de Tibériade non déterminés (bien plus durs) restent purs de tout contact, à moins d'avoir précisé qu'ils serviront de couches. R. Isaac

1. Cf. J., tr. *Berakhôth*, III, 1, (t. I, p. 266). 2. Tr. *Miqwaôth*, VII, 1.
3. Si cet interdit est au milieu, ne fût-il que de 4 p., il rend le tout impropre.

b. Ḥaqoula et R. Simon b. Rabbi ont enseigné que ceux qui servent de stores à la porte des boutiques restent purs de tout contact (ne servant pas de couches). R. Imi a enseigné qu'un tel objet tressé comme un tissu (plat) est susceptible d'impureté (considéré comme ustensile). Peut-on l'employer pour couvrir la soucca? C'est le sujet de la discussion entre R. Éliézer (qui l'interdit) et les autres sages (qui l'autorisent). R. Isaac b. R. Éliézer enseigna qu'il est permis d'en user pour couvrir la soucca en cas de grand besoin (si l'on n'a rien d'autre), à condition de défaire les nœuds des extrémités liées en forme de franges. Mais, fut-il objecté, la Mischna[1] ne dit-elle pas que si l'on a délié les bouts frangés des nattes (noués pour empêcher l'éparpillement), celles-ci restent pures de tout contact? Pourquoi donc ici n'en autoriser l'usage qu'en cas de grand besoin? (Question non résolue).

CHAPITRE II

1. Celui qui, dans la Soucca, couche sous le lit (non dessus) n'a pas rempli son devoir[2]. Toutefois, dit R. Juda, il nous est arrivé de nous coucher sur les lits, en présence des vieillards, et ils ne nous ont pas blâmés. R. Simon raconta (comme fait opposé) qu'il est arrivé à Tobie, l'esclave de R. Gamaliel, de dormir sous le lit; sur quoi R. Gamaliel dit aux vieillards : Vous voyez où se trouve mon serviteur Tobie, qui est instruit dans la Loi; il sait que les serviteurs sont dispensés de suivre les prescriptions relatives à la soucca et qu'à ce titre il peut dormir sous la soucca. Nous, au contraire, avons pour règle que ce n'est pas remplir le devoir de la soucca si l'on y repose sous le lit.

Il a été dit plus haut (I, 4) : « On peut tendre une toile descendant des 2 côtés de la flèche du lit, et s'y coucher » (quoique cette toile tendue forme séparation d'avec la toiture de la soucca); pourquoi donc ici est-il interdit de se coucher sous le lit? C'est que, dit R. Éliézer, plus haut (malgré cette toile tendue, qui, par sa position, ne forme pas de tente de séparation), l'homme avec son drap continue à se trouver sous la soucca, tandis qu'ici il ne l'est pas (étant séparé d'elle). Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Il dit ailleurs[3] que les faits précèdent l'enseignement (lui sont supérieurs); comment donc se fait-il qu'ici l'inverse a lieu? (On semble ne pas s'être préoccupé de la façon de dormir à la soucca devant les sages, ne s'attachant qu'à leur enseignement)? C'est que R. Juda (dont on pouvait croire qu'il partageait l'avis de son interlocuteur) est d'un autre avis, et selon lui le fait de dormir sous le lit équivaut au repos sous la soucca. Mais alors R. Juda est d'autant plus en contradiction avec son opinion émise plus haut (I, 3): En cas de 2 *souccoth* superposées, il est d'avis que l'inférieure est valable si la supérieure n'est pas habitée, et l'on en conclut par contre que si la supérieure est habitée, l'inférieure sera

1. Tr. *Kélim,* XX, 7 (5). 2. C'est l'une des 3 obligations relatives à la soucca, d'y dormir. 3. J. *Pesahim,* III, 7.

impropre ; pourquoi donc ici autorise-t-il un emplacement équivalent, sous le lit? La comparaison n'est pas fondée, dit R. Yossé ; plus haut, il s'agit d'une pièce différente, tandis qu'ici tout a lieu dans la même salle. Le fait de Tobie n'est-il pas opposé à l'avis de R. Gamaliel, puisqu'il est dit[1] : Tobie, le serviteur de R. Gamaliel, mettait des phylactères (quoique sa situation subalterne le dispensât de ce devoir), et les sages ne l'ont pas empêché de remplir ce précepte ; pourquoi donc ici les sages semblent-ils l'avoir détourné du devoir régulier de reposer dans la soucca? Non, Tobie a seulement pris cette place sous le lit pour ne pas gêner les rabbins par sa présence. Si c'était pour ne pas les gêner, pourquoi ne pas s'asseoir au dehors? C'est que ce serviteur instruit voulait en même temps suivre la conversation des docteurs (et en profiter).

2. La soucca appuyée aux pieds d'un lit (se mouvant avec celui-ci) est valable ; selon R. Juda, elle est impropre si elle ne peut tenir debout indépendante du lit.

(3). Une soucca mal couverte[2], dont la partie ombrée est supérieure à celle où le soleil domine, est valable ; si la couverture est aussi épaisse qu'un plafond de maison, bien qu'au travers on ne puisse pas voir les étoiles, elle reste valable.

R. Imi dit : selon R. Juda (§ 2), ladite soucca (non indépendante) sera impropre, car depuis le milieu du lit jusqu'au sommet de la soucca il n'y a plus un espace haut de dix palmes (minimum exigible pour la hauteur des murs). R. Aba dit que c'est défendu, parce que l'on ne doit pas faire tenir la soucca sur un objet susceptible d'impureté (comme c'est interdit de la couvrir ainsi). Mais n'a-t-on pas enseigné[3] qu'il est arrivé à des Jérusalémites de suspendre leur lit devant la fenêtre et d'étendre le branchage au-dessus pour former la soucca? Donc, l'interdit d'une telle soucca ne peut pas porter sur la question de susceptibilité d'un contact impur (qui aurait lieu en ce cas), et la raison est que, du milieu du lit jusqu'à la toiture, il ne resterait pas en ce cas un espace libre de 10 palmes.

Rab et Samuel diffèrent d'avis sur ce qu'il faut entendre par soucca mal couverte (§ 3) : l'un vise la pauvreté (petit nombre) des branches ; l'autre, leur mauvaise disposition (en désordre). D'après le premier, il s'agit dans la Mischnâ d'un seul et même fait, d'une toiture pauvre, où la partie ombrée dépasse celle qui est ensoleillée ; d'après l'autre, ce sont deux faits distincts, un toit en désordre, et une disposition d'ombre supérieure au reste. — De ce que la Mischnâ parle d'une toiture si épaisse qu'elle cache la vue des étoiles, il résulte qu'en principe les étoiles devront être visibles. Selon R. Lévi au nom de R. Ḥama b. Ḥanina, il s'agit des rayons solaires qui ne pénètrent pas (non d'étoiles).

1. *'Eroubin*, X, 1 (t. IV, p. 295). 2. Cf. ci-dessus, I, 1, p. 1. 3. Tossefta, ch. 2.

4 (3). La soucca érigée à l'extrémité d'un chariot, ou d'un vaisseau, est valable, et l'on peut s'y installer un jour de fête ; elle est valable aussi, si elle a été érigée au sommet d'un arbre, ou d'un chameau ; seulement, pendant les jours de fête [1], l'on ne peut pas s'y installer (l'accès des objets est interdit en ces jours). Si 2 murs de la soucca ont été élevés artificiellement et que pour 3° mur on l'ait adossée à un arbre, ou si elle est adossée de 2 côtés à un arbre et a pour 3e paroi un mur, elle est valable ; mais l'on ne peut pas y monter le jour de fête ; toutefois s'il y a 3 murs érigés à main d'homme et que le 4e est un arbre, elle est valable, et l'on peut aussi y monter le jour de fête. En règle générale, lorsqu'en défalquant l'arbre la soucca pourrait se maintenir seule (sur 3 parois), elle est non-seulement valable, mais l'on peut y monter le jour de fête.

Dans quelles conditions la Mischnâ parle-t-elle d'une soucca érigée au sommet d'un vaisseau? Si c'est un vaisseau placé sur la terre ferme, il va sans dire que tous permettent de s'en servir pour la soucca ; s'il s'agit d'un bâtiment en mer, c'est l'objet d'une discussion entre R Eliézer b. Azaria et R. Akiba sur le point de savoir si l'on peut ainsi remplir le devoir de la soucca, tandis que la Mischnâ l'autorise d'une façon générale (unanime)? En effet, il est question là d'un vaisseau à l'ancre, au port (λιμήν). — R. Simon B. Carsena dit au nom de R. Aḥa que les 3 avis de R. Méir, de R. Yossa et de R. Eliézer b. Azaria sont semblables (reviennent au même) : 1° L'avis de R. Méir au sujet des lattes de traverse (pour les portes fictives, à l'entrée d'une ruelle, autorisant l'*éroub*), car il a été enseigné [2] : on peut tout employer à cet effet, même des animaux, et si un tel objet couvre une cavité contenant un cadavre, l'espace est considéré impur, et tout le contenu sera impur ; R. Méir seul le déclare pur. 2° L'avis de R. Yossé au sujet des tentes [3] : si une chambre au-dessus d'un bateau forme une tente sur un cadavre à côté d'autres objets, l'ensemble n'est pas englobé dans l'impureté (en raison de la mobilité d'une telle maison). 3° L'avis de R. Eliezer b. Azaria, puisqu'il est dit de lui [4] que lorsqu'il se trouva un jour avec R. Akiba en bateau, à l'approche de la fête des tabernacles, R. Akiba érigea en haut de ce bateau une soucca que le vent emporta. Vois, Akiba, lui dit son compagnon, ce qu'est devenue ta soucca (pour lui dire que, dans ces conditions peu sûres, elle était inutile). — [5].

5 (4). Une soucca érigée au milieu des arbres est valable. Ceux qui sont envoyés pour accomplir un précepte religieux sont dispensés du devoir de la soucca, ainsi que les malades et ceux qui les servent. Il est permis, hors de la soucca, de boire ou de manger passagèrement (sans faire un repas).

1. Cf. ci-après, tr. *Beça*, V, 2. 2. *'Eroubin*, I, 7 (t. IV, p. 208). 3. Tr. *Oholoth*, VIII, 5. 4. J., *'Eroubin*, I, 7 (t. IV, p. 208). 5. Ib., III, 4 (ib., p. 226), on retrouve tout le passage qui suit ici jusqu'à la fin de ce §.

R. Houna s'était rendu pendant cette fête à Ein-Tab[1], pour s'assurer de la fixation de la néoménie (ce qui est une préoccupation religieuse); et comme il eut soif pendant qu'il suivait la grande route (strata), il ne voulut pourtant goûter à rien (par sévérité excessive pour lui-même), jusqu'à ce qu'il fût parvenu dans la soucca de R. Yoḥanan Safra (le barbier ou écrivain), à Goftah. R. Mena dit : la dispense accordée par la Mischnâ ne se rapporte pas seulement à ceux qui sont dangereusement malades, mais encore à ceux qui le sont légèrement. Ainsi, l'on enseigne[2] qu'il est arrivé à R. Simon b. Gamaliel d'avoir mal aux yeux à Césarée, et R. Yossé b. Rabbi lui permit, ainsi qu'à tous ses serviteurs, de coucher hors de la soucca. R. Aba b. Zabda dit : les garçons d'honneur et tous les invités d'un mariage (ce qui est une occupation religieuse) sont dispensés du devoir de la soucca. On a enseigné (ibid.) : les gardiens de jour d'une ville sont dispensés de la soucca le jour, mais ils sont soumis à ce devoir la nuit; ceux qui sont de garde la nuit sont dispensés la nuit et soumis le jour; enfin ceux qui sont toujours de garde sont toujours dispensés. Toutefois, cette dispense générale n'a lieu que s'il s'agit de préserver la ville de l'envahissement d'une armée étrangère (d'un péril capital), mais s'il s'agit seulement de la garder contre les voleurs, ces gardiens sont assimilés à ceux des jardins et vergers, qui sont seulement dispensés la nuit, lorsqu'ils veillent avec plus de soin. Ainsi, Abudama de Milḥa dormait le jour devant sa boutique (s'imaginant pouvoir se reposer là comme gardien de sa maison); mais R. Ḥiya b. Aba venant à passer lui dit qu'il est tenu en ce cas de se rendre dans sa soucca. Comme R. Mena servait de garçon d'honneur à R. Jacob b. Pléti, il vint demander à R. Yossa l'autorisation de dormir hors de la soucca : il faut à cet effet te rendre dans la soucca, lui dit ce rabbin (qui ne partage pas l'avis précité de R. Aba b. Zabda). De même, lorsque R. Isaac b. Merion fut le garçon d'honneur d'une autre personne, il alla consulter R. Elazar, qui lui dit d'avoir à se reposer dans l'intérieur de la soucca. Il est arrivé à R. Ilaï de se rendre auprès de R. Eliézer à Lod (Lydda). Quoi, s'écria celui-ci, serais-tu de ceux qui interrompent la joie de la fête par une sortie? L'on a pourtant dit qu'il n'est pas convenable de la part d'un sage de laisser sa famille pendant les jours de fête et de s'en aller. C'est ainsi que R. Zeira s'étant rendu à une cérémonie de circoncision chez R. Ila, il ne voulut rien accepter; c'était du reste son habitude de ne rien goûter avant d'avoir récité la prière supplémentaire de la fête[3]. Peut-être avait-il hâte de rentrer, parce qu'il n'est pas convenable qu'un sage laisse sa famille aux jours de fête et mange au dehors. En raison de ces deux causes, on n'a pas su quel a été le motif prédominant.

R. Eliézer dit : la Mischna parle seulement de manger ou boire passagers, non d'un tel sommeil, qui n'a rien du caractère passager; car, ajoutent les compagnons d'études, une fois l'homme endormi, il l'est profondément. En

1. Cf. ci-après, tr. *Rosch ha-schana*, II, 5 (f. 58a). 2. Tossefta à ce tr., ch. 2.
3. B., *Berakhôth*, 28b (t. I, p. 336).

outre, dit R. Ila, il peut arriver que l'on se contente d'un petit sommeil (quoique court, il suffira). Il y a une différence pratique entre ces 2 raisons, au cas où l'on a chargé quelqu'un de vous éveiller de l'assoupissement si l'on s'endormait profondément : d'après les compagnons, un tel sommeil serait permis au dehors ; d'après R. Ila, il serait interdit comme le reste.

6 (5). Il est arrivé (pendant ces jours de fête) que l'on a apporté à R. Yoḥanan b. Zaccaï une parcelle d'un mets pour le faire goûter, et à R. Gamaliel deux figues avec une cruche d'eau : ils dirent d'apporter le tout à la soucca (quoique ce soit minime). Lorsqu'on remettait un goûter accessoire à R. Zadoc (un cohen), il en prenait une part moindre qu'un œuf (n'entraînant pas le devoir des diverses formules de bénédiction), l'enveloppait[1] d'une serviette (mappa) à l'abri de tout contact impur, et la mangeait hors de la soucca, sans prononcer aucune bénédiction[2] après cela (en raison du peu d'importance de ce goûter).

7 (6). Selon R. Eliézer, il faut manger en total 14 repas dans la soucca, savoir un chaque jour et un la nuit ; selon les autres sages, rien n'est prescrit à cet égard, et le repas seul du 1er soir de la fête est obligatoire. De plus, R. Eliézer dit : si l'on n'a pas pu faire ce repas le 1er soir de la fête, on le mangera par contre le dernier soir ; les autres sages disent qu'il n'y a pas de compensation ultérieure, ainsi qu'il est dit (Ecclés. I, 15) : *ce qui a été abîmé ne peut plus être réparé, et la perte ne saurait être restituée*[3].

Lorsque la Mischnâ dispense (§ 6) de la bénédiction à faire, on a supposé qu'il s'agit de la grande formule composée de trois bénédictions, mais que l'on doit réciter celle qui se compose d'une seule formule (courte). Or, on a enseigné qu'après ce goûter on ne récitera ni la formule courte, ni celle qui est triple. —[4].

L'opinion de R. Eliézer (§ 7) se fonde sur ce qu'il est dit (Lévit. XXIII, 42) : *vous habiterez, etc.*, d'une part ; et il est dit d'autre part (ibid. VIII, 35) : *vous habiterez à la porte de l'arche de l'alliance jour et nuit*. On conclut de l'analogie des termes que, dans l'un et l'autre cas, les nuits seront considérées à l'égal des jours pour la diversité des devoirs à remplir. R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël explique ainsi le motif de l'avis contraire des autres sages : il est dit (ibid. XXVII, 6 et 34) *au 15e jour*, tant pour la Pâque que pour la fête des Tentes ; et comme à Pâques le devoir de manger de l'*azyme* est obligatoire seulement le 1er soir et loisible le reste du temps, de même pour la fête des tentes le repas du 1er soir est seul obligatoire dans la soucca, non les autres. Les compagnons d'étude demandèrent si, poussant l'analogie plus loin, on doit ne pas manger dans l'après-midi qui précède, afin de se

1. Cf. tr. *Taharôth*, II, 1. 2. Cf. tr. *Berakhôth*, VII, 2. 3. Cf. tr. *Haghiga*, I, 7. 4. Suit un passage traduit au tr. *Berakhôth*, VI, 1 (t. I, pp. 113-4).

mettre à table avec grand appétit, à l'instar de la privation que l'on impose avant la nuit de Pâques[1]? Et même, dit R. Zeira, comme il faut manger de l'azyme au moins l'équivalent d'une olive, il faudra manger une égale quantité dans la soucca (ou peut-être faut-il davantage), tandis que, selon R. Oschia, l'obligation de la fête subsiste tous les 8 jours. Ce dernier, dit R. Berakhia, conteste l'avis précité de R. Yoḥanan que l'obligation est applicable à la 1re nuit seule, non au reste du temps. R. Abouna dit qu'il n'y a pas de discussion entr'eux à ce sujet; seulement, l'avis de R. Yoḥanan se rapporte au cas où dès le 1er soir on a appliqué la pensée à remplir son devoir, tandis que R. Oschia parle du cas où l'on n'y a pas songé. On a enseigné au nom de R. Éliézer que si l'on n'a pas érigé la soucca à la veille de la fête, il n'est pas permis de l'ériger pendant ces jours de fête. Mais Bar-Kappara n'a-t-il pas enseigné que si pendant la fête la soucca s'est effondrée, il est permis de la reconstituer en ce jour? C'est que, répond R. Aḥa au nom de R. Ḥinena, R. Éliézer a voulu punir une telle personne de ne s'être pas occupée de cette construction dès la veille de la fête (ce qui n'a pas lieu pour la soucca effondrée). Est-ce que R. Éliézer ne se contredit pas lui-même? Au commencement de la Mishnâ il parle de l'obligation de prendre deux repas chaque jour dans la soucca, soit en total 14, tandis qu'à la fin il dit de compenser au besoin dans la dernière nuit l'omission du repas de la 1re nuit (sans qu'il y ait obligation pour le tout)? En effet, dit R. Aḥa, il est seulement recommandé d'y manger tous les jours (il n'y a d'obligation qu'au 1er soir).

8 (7). Si la soucca est si petite que l'on y a seulement la tête et la majeure partie du corps, tandis que la table du repas se trouve située dans une pièce contiguë, elle sera impropre à l'office légal, selon Schammaï; mais Hillel la déclare valable. L'école de Hillel (à l'appui de son avis) raconta à celle de Schammaï le fait survenu à des vieillards des deux écoles qui, rendant visite à R. Yoḥanan de Ḥorôn, le trouvèrent installé dans la soucca, où il n'avait que la majeure partie du corps, ayant la table dans une autre pièce. Ceci ne prouve rien, répliqua l'école de Schammaï, puisque les visiteurs lui ont dit : si tu as l'habitude de t'installer à la soucca de cette façon, tu ne remplis pas suffisamment ce devoir.

En réalité, ce n'est pas la table elle-même qui est prise comme mesure d'interdit; il en serait de même de l'espace équivalent, à savoir un palme —[2].

En quoi le mérite de l'école de Hillel prédominait-il, pour que le plus souvent son opinion soit admise comme règle? C'est que, répond R. Juda b. Pazi, les adhérents de cette école énonçaient modestement l'avis de leurs adversaires schammaïtes avant le leur; en outre, ils examinaient l'opinion de ces

1. J., *Pesahim*, IX, 1 (t. V, p. 147). 2. Suit un passage traduit au tr. *Troumôth*, V, 4 (t. III, p. 59).

derniers, et il leur arriva parfois de l'adopter[1]. Mais, objecta R. Simon b. Zabdi devant R. Ila, peut-être est-ce le tannaïte[2], qui a supposé les disciples de Schammaï plus anciens et leur a donné le pas? En racontant le fait de la visite des anciens de l'école de Schammaï et de celle de Hillel auprès de R. Yoḥanan b. Ḥorôni, on devait dire : « nos anciens et les vôtres[3] ». R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab : l'avis de Schammaï sert de règle. En effet, dit R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac au nom de Rab, de ce qu'aux arguments de Schammaï il n'a rien été opposé, il résulte que son avis prédomine.

9 (8). Les femmes, les esclaves et les enfants sont dispensés du devoir de la soucca. Tout enfant assez grand pour se passer de la mère est tenu de remplir ce devoir. Toutefois, il est arrivé (fait qui prouve un surcroit de sévérité) que lorsque la bru de Schammaï l'ancien mit un enfant au monde, ce docteur enleva une partie du plafond et la couvrit de branchage au-dessus du lit, pour cet enfant.

10 (9). Pendant les 7 jours de fête, la soucca sera l'habitation essentielle, et la maison l'accessoire. S'il tombe de la pluie, on pourra quitter la soucca à partir de l'instant où l'eau, si elle tombait sur certains mets en bouillie, les gâterait. Le fait de l'arrivée de cette pluie ressemble au cas d'un serviteur qui voudrait servir son maître, et celui-ci lui jette une cruche (κώθων) à la face (il le repousse).

On appelle petit enfant (§ 9), dit R. Yanaï, celui qui a encore besoin de sa mère pour s'essuyer (pour sa propreté). Selon R. Yoḥanan, c'est celui qui en s'éveillant ne cesse d'appeler sa mère jusqu'à ce qu'elle le prenne. R. Oschia enseigne : l'enfant qui n'a plus besoin de sa mère, quoiqu'astreint au devoir de la soucca, sera compris dans l'*croub* de la mère (posé pour les transports sabbatiques, et qui diffère parfois de celui du père).

Au sujet du séjour (§ 10), il est écrit (Lévit. XXIII, 42) : *vous resterez sous des tentes*, et l'on entend par cette expression d'y demeurer complètement, comme il est dit (Deut. XVII, 14) : *vous la posséderez et l'habiterez*, c'est-à-dire on devra manger dans la soucca, s'y promener et y faire monter tous ses objets précieux. — « S'il tombe de la pluie, est-il dit, on pourra quitter la soucca à partir du moment où l'eau gâterait les mets. » En réalité, il ne s'agit pas d'un mets gâté effectivement, mais d'une condition telle qu'il pourrait se gâter ; et il ne s'agit pas seulement d'une purée de légumes secs (la plus sensible en ce genre), mais de tout mets analogue. On a enseigné : comme on se retire de la soucca en cas de pluie, on peut aussi la quitter pour éviter la chaleur ou les mouches. R. Gamaliel entrait dans la soucca et en sortait tour à tour toute la nuit, selon que la pluie cessait ou reprenait ; et

1. Tr. *Edouyôth*, I, 12. 2. Le redacteur de la Mischna. 3. C'est une question de rédaction, sans mérite pour l'école de Hillel.

R. Éliézer agit de même. Un disciple de R. Mena enseigna à un parent du Naci que lorsqu'à la nuit l'on a quitté la soucca (à cause de la pluie), on n'est pas tenu de s'imposer la fatigue d'y rentrer. C'est que ce disciple n'avait pas connaissance de la conduite précitée de R. Gamaliel et de R. Éliézer en un tel cas.

CHAPITRE III

1. Un loulab volé, ou desséché (de l'an passé), est impropre au service du culte. Celui qui provient d'un bocage consacré à l'idole *Aschéra*, ou d'une ville séduite par l'idolâtrie, est aussi impropre. S'il est épointé, ou si les feuilles sont détachées, il est également impropre; mais si elles sont seulement séparées, il reste valable pour le culte. R. Juda est d'avis en ce cas de les rattacher du haut. Les branches de palmier de la Montagne de fer[1] (très menues) sont valables. Tout loulab, où en dehors de sa longueur de 3 palmes, il reste de quoi le saisir et le secouer, est déclaré propre au service.

R. Ḥiya a enseigné[2] : de l'expression biblique (Lévit. XXIII, 40) *vous prendrez pour vous,* on déduit que le loulab devra provenir de votre bien, non d'un vol. R. Lévi dit : Celui qui prendrait à cet effet un loulab volé, ressemble à celui qui offrirait comme présent au souverain un mets, pris de la table royale, et il se trouverait que l'objet présenté, qui doit être son défenseur (συνηγωρία) et faire valoir son mérite, serait son accusateur (κατηγωρία). Un *schofar*[3] provenant de païens, ou d'une ville soumise à l'idolâtrie, est valable, selon R. Éliézer. C'est aussi l'avis de R. Ḥiya; mais R. Oschia le déclare impropre. Toutefois, tous reconnaissent qu'un loulab d'une telle provenance est impropre. D'où provient cette différence? C'est que, dit R. Yossa, pour le loulab il est écrit (ib.) : *Vous prendrez pour vous*, non de ce qui est interdit à la jouissance (provenant de l'idolâtrie), tandis que pour le schofar, il est dit (Nombres, XXIX, 1) : *Ce sera un jour de résonnance pour vous*, sans souci de la provenance de l'instrument à faire sonner. Selon R. Éliézer, il y a cette distinction que le loulab lui-même est présenté à la cérémonie du Temple, tandis que l'on prend seulement le schofar pour en faire entendre la voix, dont l'émission ne saurait être d'une jouissance interdite. La discussion n'est possible qu'au cas où l'on a volé l'objet tout disposé pour le service; mais, si après l'avoir volé, on l'a seulement apprêté à cet effet, le voleur n'est tenu qu'à la restitution de la valeur (et l'adaptation en a fait sa propriété). Si donc il a volé un loulab d'un côté, un myrte de l'autre et une brauche de saule d'autre part encore, puis il a lié le tout ensemble, est-ce que la formation de ce lien suffit pour en faire son bien? On peut savoir la réponse de ce qu'il

1. Au sud de Jérusalem, dit une note de l'édition Jost. 2. Cf. Rabba à Lévit., ch. 30. 3. Trompette que l'on fait résonner le jour du nouvel-an; v. J., tr. *Yebamôth*, XII, § 2.

est dit : au sujet d'une soucca volée, les uns disent qu'elle est apte au service, les autres l'interdisent. Sur quoi R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi que les premiers, la déclarant valable, parlent du cas où le vol porte sur le terrain que le voleur a acquis par un changement de disposition (en y érigeant la soucca), tandis que les autres, la déclarant impropre, parlent du vol des branchages. Or, pour employer ces derniers en toiture, il a fallu les lier (pourtant c'est interdit; donc, le lien seul ne suffit pas pour constituer une adaptation et rendre l'objet permis). Il est possible toutefois qu'il ait suffi de les disposer droit en haut sans lien (et l'on ne peut rien conclure de là). Les rabbins de Césarée disent au contraire au nom de R. Yohanan que celui qui déclare une telle soucca impropre au culte, la reconnaît comme telle en tous cas (soit qu'il s'agisse du terrain, soit du branchage) ; car, selon lui, elle est volée, et, par suite, impropre au culte, dès que l'on pénètre dans la soucca de son prochain sans avoir son assentiment. Ainsi, Gamaliel Zouga ayant érigé sa soucca sur la voie publique, R. Simon b. Lakisch en passant lui fit observer qu'un tel cas ne doit pas être permis (le sol étant à tous).

« Le loulab sec est impropre », dit la Mischnâ. Il est déclaré tel, dit R. Abin au nom de R. Juda b. Pazi, parce qu'il est écrit (Psaume CXV, 17) : *les morts ne louent pas Dieu*. On a enseigné au nom de R. Juda[1] : si le corps seul (le tronc) est sec, il peut encore servir au culte ; et ce qui doit le prouver, dit R. Juda à ses interlocuteurs, c'est que dans les îles lointaines de la mer, les pères léguent leur loulab comme héritage, à leurs fils (on le conserve de longues années). On ne tire pas de preuve, fut-il répliqué, d'un tel cas de force majeure (parce que ces îles ne possèdent pas de palmiers). On a demandé devant R. Abina quelle est la règle si la pointe seule des feuilles est desséchée ? Doit-elle être la même que si cette pointe est brisée (et être un cas d'inaptitude) ? Non, dit R. Abina, la sécheresse n'est pas un défaut nuisant à la beauté, comme le serait la cassure. R. Meloïh dit au nom de R. Josué b. Lévy : si la colonne médiale est fendue, c'est comme si toutes les feuilles se détachaient (et le loulab devient impropre). Quant à l'expression biblique *branches de palmier*, selon R. Tarfon, elles devront être liées (comme la souche se tient jointe) ; selon R. Akiba, elles sont telles qu'on les désigne (sans qu'il soit question de séparation des feuilles). R. Juda dit de lier les feuilles si elles se disjoignent. — Les branches de palmiers de la montagne de fer sont valables pour le service officiel, lorsque l'extrémité d'une feuille aboutit au moins à la base de la suivante (sans intervalle vide, dénudé). On a enseigné : un tronc sec (sans feuilles) est impropre ; mais celui qui ressemble seulement au sec (qui commence à dessécher) est valable. — R. Simon b. Aba dit au nom de R. Yohanan, qu'il faut compléter ainsi ce que la Mischnâ dit de la longueur du loulab, qu'il reste un espace suffisant pour l'agiter, en dehors du faisceau orné par l'adjonction des myrtes et saules. Aussi, l'on a enseigné : les myrtes

1. Tossefta à ce tr., ch. 2.

et saules occuperont 3 palmes ; et le loulab aura au moins une longueur de 4 palmes (pour qu'il dépasse le faisceau). On a enseigné qu'il s'agira d'une coudée de 5 palmes, selon R. Tarfon ; mais, selon les autres sages, c'est une coudée de 6 palmes. Au fond, cela revient au même, car R. Tarfon parle de longs palmes, les autres sages traitent de petits palmes. R. Yossa et R. Simon b. Lakisch disent au nom de R. Juda Naci que le loulab (pour la partie libre) doit être d'un palme ; R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi que le faisceau d'hysope [1] doit être aussi d'un palme. Quoi, s'écria R. Zeira, se peut-il que le loulab et l'hysope aient la même mesure ? Oui, dit R. Yossé, R. Simon l'a confirmé, comme R. Ḥinena ou R. Simon l'a dit au nom de R. Josué b. Lévi, la mesure d'un palme est adoptée pour le loulab (la partie libre), le bouquet d'hysope, le schofar (trompette du nouvel-an), l'arrière-faix [2], et, selon un certain avis, pour le 3e mur de la soucca. R. Zeira demanda : est-ce que l'on entend que les feuilles du loulab aient la longueur d'un palme en dehors de la côte dorsale, ou que l'hysope ait cette mesure en dehors du calice formé par les feuilles ? Oui, dit R. Yossé, ou R. Tabi au nom de R. Ḥinena, R. Parnakh, R. Matna et Yossé b. Manassié au nom de Rab, cette mesure devra être telle.

2. Une branche de myrte volée, ou desséchée, est impropre au service ; celle qui provient du bocage de l'*Aschéra*, ou d'une ville séduite par l'idolâtrie, est également impropre. Si elle est épointée, ou si ses feuilles sont détachées, ou si les baies sont plus nombreuses que les feuilles, elle est impropre, à moins d'en avoir réduit le nombre. Cet enlèvement pour arriver à la réduction est un travail interdit aux jours de fête [3].

Il est écrit (Lévit. XXIII, 40) : *et des rameaux de l'arbre très branchu* ; on en conclut qu'il s'agira d'un bois dont les feuilles couvrent la majeure partie et qui monte en formant une tresse : c'est le myrte. Ce ne saurait être l'olivier, car la tronc forme bien une tresse, mais les branches ne le couvrent pas pour la plus grande partie. Ce n'est pas non plus le cep de vigne, car il est vrai que les branches couvrent la majeure partie, mais il ne pousse pas en formant la tresse [4]. Il n'y a donc que le myrte. — Ḥiya b. Ada dit au nom de R. Simon b. Lakisch : la Mischnâ interdit d'employer le myrte dont les feuilles seront dépassées en nombre par les baies, lorsque celles-ci sont noires (mûres) ; car alors elles ne ressemblent plus au tronc, où le fruit paraît mûr. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces deux motifs ? Le voici : au cas où le myrte produit des baies vertes, elles ne sauraient être défendues pour le défaut de ressemblance, puisqu'elles ont alors la même couleur que le bois ; en ce cas donc, il ne saurait y avoir d'autre motif d'interdit que la maturité.

1. Servant à purifier l'homme atteint de lèpre, après sa guérison. 2. B., tr. *Nidda*, 26a. 3. Cf. tr. *Rosah ha-schana*, IV, 8. 4. Selon le comment. *Pné-Mosché*, c'est à l'inverse : des facultés manquent à cette dernière sorte, que la première possède.

3. Des branches de saule volées ou desséchées sont impropres au culte; celles qui proviennent du bocage consacré à Aschéra ou d'une ville séduite par l'idolâtrie, sont aussi impropres. Celle qui est épointée, ou dont les feuilles sont détachées, ou qui pendent irrégulièrement[1], est impropre; si elle est seulement fanée ou n'ayant perdu qu'une partie des feuilles, ou provenant d'un champ (au lieu d'un cours d'eau), elle est valable.

4. R. Ismaël dit : le faisceau du loulab se compose de 3 myrtes, de deux branches de saule, d'un loulab et d'un cédrat; y eût-il deux myrtes épointés et un seul qui ne l'est pas, cela suffit pour la validité. R. Tarfon dit : au besoin il en sera de même si tous trois sont épointés. R. Akiba dit : comme il y a une seule branche de palmier et un seul cédrat, il n'y aura qu'un myrte et une branche de saule.

Il est écrit (ibid.) : *Et des branches de saule d'un cours d'eau*[2]. Pour que l'on ne suppose pas qu'il doit s'agir seulement de celles qui ont poussé au bord de l'eau, à l'exclusion de celles provenant d'un champ, ou d'une colline, l'expression biblique est au pluriel (impliquant la pluralité des provenances). Aba Saül dit : ce pluriel indique un minimum de 2 branches de saule, l'une pour le faisceau du loulab, l'autre pour être déposée au sanctuaire du Temple. De plus, la conjonction *et*, en tête de cette expression, a pour but d'exclure le saule sauvage. A cette dernière espèce, se rattachent deux sortes : celle qui a la forme d'une serpe irrégulière est impropre; mais celle qui ressemble à une scie droite est valable. En général, on nomme une branche de saule impropre, si la feuille est ronde et la tige blanche, lorsqu'au contraire la feuille est longue et la tige rouge, elle sera valable.

R. Ismaël (§ 4) déduit de tout le verset précité le nombre qu'il prescrit : *un fruit de bel arbre*, c'est un; *des branches de palmier*, soit un (loulab); une *branche de bois touffue*, soit trois (pour les myrtes); *des saules de rivière*, au nombre de deux. Au besoin, on pourra prendre pour des myrtes deux tiges grimpantes (tordues), pourvu qu'il en reste une droite. Selon R. Tarfon, elles peuvent même être toutes les trois semblables (et rester valables). R. Aba b. Mamal demanda devant R. Imi : de même que R. Ismaël augmente le nombre indiqué d'abord dans la Bible pour les myrtes, pourquoi ne le fait-il pas aussi pour les autres espèces? Il ne faut pas croire, répondit R. Imi, que selon R. Ismaël une branche épointée soit belle (or, il n'exige qu'une non épointée, laquelle seule correspond au précepte biblique). Mais n'est-il pas dit dans la Mischnâ que, selon R. Tarfon même les 3 branches de myrte pourront au besoin être épointées? C'est vrai; mais il est d'usage d'em-

1. Les feuilles de cette sorte, dit une note de l'édition Jost à ce §, ne sont pas ovales, comme les ordinaires, mais dentelées. Le terme araméen se retrouve intact dans صلصان, que cite de Sacy, *Chrestomathie arabe* (2e), I, 259. 2. *Torath Cohamin*, à ce verset.

ployer seulement le terme *même*[1] lorsqu'on commence par admettre la 1re proposition (celle d'avoir au moins une branche non épointée). Est-ce à dire, demanda R. Ḥagaï, en présence de R. Yossa, que R. Tarfon renchérit encore sur l'avis de R. Ismaël, en admettant comme valable trois myrtes épointés? Non, fut-il répondu, on a seulement voulu dire que R. Ismaël n'admet pas comme *beau fruit* (valable) l'épointé, tandis que R. Tarfon l'admet (sans souci du nombre). Lorsque R. Iassa vint de Babylone ici (en Palestine), il remarqua que l'on faisait un choix parmi les myrtes, et il exprima son étonnement de ce que les gens d'Occident (d'ici) faisaient ce choix. C'est qu'il n'avait pas appris l'avis de R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, tirant des déductions de ce verset (Néhémie, VIII, 15) : *ils feront connaître et transmettront une proclamation dans toutes leurs villes, disant d'aller à la montagne pour en rapporter des feuilles d'olives, ou de tel autre arbre donnant de l'huile, des feuilles de myrtes, de palmier, et du bois aux branches touffues, etc.* Or, la dernière sorte désignée ici et le myrte sont évidemment semblables ; seulement, celle qui est sauvage (ou irrégulière) servira à couvrir la soucca, et celle qui est de choix servira au faisceau du loulab. R. Zeira fixa cette opinion comme règle.

En préparant le faisceau du loulab[2] pour son propre usage (pour l'employer à la célébration de la fête des Tabernacles), on récitera la formule de bénédiction : « Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de préparer le loulab. » Si on le prépare pour autrui, la formule finale sera : «... de faire le loulab en son nom divin. » En le prenant au jour de fête, on dira : « Soit loué, etc. et nous a ordonné de prendre le loulab. » Au moment de réciter les prières officielles en le tenant, on ajoutera : « Soit loué celui qui nous a fait vivre, nous a fait subsister et nous a fait atteindre ce moment » ; et à chaque fois qu'on le reprend, on récite la formule de bénédiction. — Quelle formule dit-on en allumant les lumières de la fête de Ḥanouca (des Macchabées)? Rab l'énonce ainsi : « Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné d'allumer la lumière de Ḥanouca. » Tous s'accordent à reconnaître qu'au 1er jour de la fête des Tabernacles, il faut, en prenant le loulab, dire la formule « ... de prendre le loulab » ; la discussion porte sur ce qu'il y a à dire aux jours suivants : selon R. Yoḥanan, on emploiera la même formule, « de prendre le loulab » ; selon R. Josué b. Lévi, ce sera : « qui nous a ordonné les préceptes des anciens » (afin de constater que c'est un simple précepte rabbinique). On peut faire des déductions par *à fortiori* pour ce que le préopinant dit au sujet du loulab : si pour les lumières de la fête de Ḥanouca, instituées par ordre des rabbins, on dit la formule « le précepte de la lumière de Ḥanouca » (sans qu'il soit question des anciens sages) ; il en sera à plus forte raison de même pour le loulab, qui est d'ordre biblique. Selon R. Josué b. Lévi au contraire, on raisonnera à l'inverse : si pour le lou-

1. V. ci-dessus, I, 4, fin, p. 7. 2. J., tr. *Berahhôth*, IX, 4 (t. I, p. 167). Cf. casuitique de Simon b. Cemah Duran, II, n° 205.

lab qui est d'ordre biblique, on termine, à partir du second jour de fête, par la formule « le précepte des anciens »; il faudra à plus forte raison employer cette formule pour la Ḥanouca, qui est tout entière d'ordre rabbinique. En effet, la question (le doute) porte seulement sur le point de savoir ce que R. Yoḥanan prescrit de réciter à la fête de Ḥanouca (laquelle est d'ordre rabbinique, et que, d'autre part, pour le loulab, il prescrit la formule générale, même au 2e jour). Ḥiya, fils de Rab, récitait la formule générale chaque fois (chaque jour) où il prenait le loulab (selon l'avis de son père). R. Houna ne la récitait qu'une fois (au 1er jour). R. Houna dit au nom de R. Joseph qu'il se fonde sur l'analogie qui existe entre le prélèvement sur les fruits soumis au doute[1] et la cérémonie du loulab aux jours suivants de la fête des Tabernacles, tous deux d'ordre rabbinique ; or, comme pour le prélèvement douteux ; en l'opérant on ne récite pas de formule, il en sera de même pour la cérémonie du loulab après le 1er jour de fête.

5. Le cédrat volé, ou desséché, est impropre au service. Celui qui provient du bocage de l'Aschéra, ou d'une ville séduite par l'idolâtrie, est impropre, ainsi que celui qui provient de l'*orla* (1re année de plantation de l'arbre), ou de l'oblation impure (interdite à la consommation même des cohanim). Celui qui provient de l'oblation pure ne devra pas en principe être pris pour l'office, mais le fait accompli en ce cas est valable. Quant au *demaï* (au fruit soumis au doute), il est déclaré impropre par l'école de Schammaï ; celle de Hillel en autorise l'usage. Quant à celui qui provient de la 2e dîme, à consommer dans Jérusalem seulement, on ne devra pas le prendre en principe ; mais en cas de fait accompli, il est valable.

Il est écrit (Lévit. XXIII, 40) : *le fruit de l'arbre beau* ; l'arbre ayant de beaux fruits et une belle tige est celui qui produit le cédrat. Ce ne saurait être la grenade dont le fruit est beau, mais le bois ne l'est pas ; ni le caroubier, dont le bois est de belle apparence, non le fruit. Donc, c'est bien le cédrat. Le mot הדר, dit R. Lévi, fait allusion au fruit qui séjourne (דר) sur l'arbre d'une année à l'autre (plusieurs années ; ce qui a lieu pour le cédrat). R. Tanḥouma dit[2] qu'Aquilas a traduit le mot en question par ὕδωρ (eau), pour indiquer qu'il doit s'agir d'en arbre croissant près de l'eau (c'est spécial au cédrat). On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï interprète ce verset (ibid.) : *vous prendrez pour vous un fruit d'arbre beau* ; c'est-à-dire le fruit et le bois de l'arbre devront être beaux, le goût du fruit sera le même que celui du bois, et leur apparence à tous deux sera semblable : toutes analogies applicables au cédrat seul. R. Jacob Drômia (du sud) observa[3] que la Mischnâ qui autorise l'emploi de fruits douteux pour poser l'*éroub* ne doit pas être conforme à l'avis de Schammaï, puisqu'il est dit ici « le *demaï* (douteux) est déclaré impropre par l'école de Schammaï ; celle de Hillel en autorise l'usage, etc. » (Scham-

1. B., tr. *Sabbat*, 23a. 2. Midrasch Rabba, à Lévit., ch. 30. 3. B., tr. *Berakhôth*, 47 ; J., tr. *'Eroubin*, III, 2 (t. IV, p. 225) ; B., ib., f. 17.

maï prescrit-il d'employer seulement ce qui peut de suite être consommé, ou est-il moins sévère pour l'*éroub*? La question n'est pas résolue).

6. Si la majeure partie du cédrat se trouve couverte de pustules, ou si la pointe du bouton (πυθμήν) se trouve enlevée, ou s'il est troué, ou pelé, ou fendu de façon qu'une parcelle manque, il est impropre pour l'office. S'il n'y a de pustules que sur la moindre partie, si la queue a été enlevées, ou s'il y a un trou qui n'entraîne pas une parcelle de diminution, il est valable. Le cédrat foncé est impropre au culte. Celui qui est vert comme le cresson pourra servir, selon R. Méir; mais R. Juda le déclare impropre.

R. Isaac b. Naḥman dit au nom de Samuel: les cas d'inaptitude sont seulement applicables aux premiers jours de fête (non aux suivants). On a dit là-bas (à Babylone) : « la majeure partie », dont parle ici la Mischnâ, s'entend même d'un côté du fruit, et de même si ces taches sont au sommet du cédrat, le défaut est aussi grave que sur la majeure partie, et entraîne l'inaptitude. — Par « pointe enlevée », on entend là-bas le bouton ; selon R. Isaac b. Ḥaqoula, c'est la partie de la pointe qui pénètre dans le fruit. Si le trou ne dépassant pas l'épiderme ne pénètre pas jusqu'à la partie creuse, le cédrat reste valable. Dans ce sens, il a été dit: « Si la queue est enlevée et que le trou subsistant n'entraîne pas une parcelle de diminution, il reste valable. » — Le cédrat foncé est impropre; mais celui qui provient du pays des nègres et a une couleur noire naturelle sera valable. Quant au vert cresson, R. Zeira demanda en présence de R. Imi s'il s'agit de la couleur tout-à-fait semblable au cresson, ou seulement approximative. Il s'agit absolument de la couleur cresson, lui fut-il répondu. On appelle jaune[1] parmi les couleurs de ce genre, selon R. Eliézer, la couleur de la cire, ou celle de la rose du Carmel; le somkhos (bleu) est celui des ailes du paon (ταώς) ; la couleur rougeâtre est la plus foncée de toutes en ce genre. Comment donc se fait-il qu'ici il soit question de la couleur du cresson, qui est verte et non jaune? Ailleurs, répondit R. Pinḥas, il est question de la couleur jaune, pour expliquer le terme biblique *yeraqraq* (verdâtre).

7. Un petit cédrat, dit R. Méir, ne devra pas être d'une mesure inférieure à celle d'une noix (mesure minimum); selon R. Juda, il devra équivaloir au moins à un œuf. La mesure maximum aura pour limite que l'on puisse, d'une main, saisir le loulab avec un tel cédrat; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, il pourra avoir jusqu'à une grandeur telle, qu'il faille les 2 mains pour prendre un tel cédrat.

—[2] La Mischnâ adopte pour mesure minimum celle d'une noix. Selon un autre enseignement, ce sera jusqu'à *presque* cette mesure. D'après la

1. Tossefta au tr. *Negaim*, ch. 1. 2. En tête est un passage traduit tr. *Masseróth*, I, 4 (t. III, p. 144). Après quoi, dans l'édit. de Venise, commence le § 8.

1re opinion, le cédrat qui a la grandeur même d'une noix est valable ; d'après la seconde opinion, il sera impropre s'il a cette mesure précise (et il devra en avoir une au moins supérieure d'un peu pour être valable). Quant à la mesure maximum, R. Yossa dit : Si la Bible disait : « *Et* des branches de palmier », on comprendrait l'allusion à la conjonction (par ce mot *et*) des 2 objets en une seule main ; mais comme il est dit « des branches » (sans jonction), on en peut déduire qu'au besoin chaque objet sera tenu dans une main. On raconte de R. Akiba qu'il entra un jour à la synagogue avec son cédrat sur l'épaule (tellement celui-ci était grand).

8. Pour lier le faisceau du loulab, on emploie seulement des feuilles de palmier, dit R. Juda ; selon R. Meir, on se servira d'un fil quelconque. Ainsi, il raconte que des Jérusalémites liaient leur loulab avec des fils d'or. Toutefois, répliqua l'interlocuteur, ces gens l'attachaient au bas avec des feuilles du même genre (mettant d'autres liens en haut pour l'orner). — (9). A quel moment remue-t-on le loulab? En récitant les mots du *Hallel : Rendez grâce à Dieu* (Ps. CXVIII, 1), au commencement et à la fin, ainsi qu'aux mots : *O Éternel, secours-nous* (ib. 25), selon l'avis de Hillel ; Schammaï ajoute encore cette prescription, en disant les mots qui suivent : *O Éternel, donne-nous le succès*. R. Akiba dit avoir vu R. Gamaliel et R. Josué, pendant que tout le peuple saisissait avidement le loulab ; ils l'ont seulement remué aux mots « O Éternel, secours-nous. » Si, étant en route, on n'a pas pu se procurer un loulab, on devra le prendre en rentrant chez soi, même à table ; si on ne l'a pas pris le matin, on le prendra le soir ; toute la journée est valable pour remplir ce devoir.

Est-ce à dire que les rabbins en question ne remuaient pas le loulab au premier verset de ce psaume (contrairement à l'avis de l'école de Hillel) ? Non, on a seulement voulu exclure cet acte pour le récit des derniers mots, « O Eternel, fais-nous prospérer » (comme le veulent les Schammaïtes). R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Rab[1] : lorsque quelqu'un se lève de grand matin pour aller en voyage, il pourra dès l'aurore prendre le loulab et le secouer, ou faire sonner le *schofar* (au jour où c'est prescrit) ; puis, lorsque l'heure de réciter le *schemâ* sera arrivée, on devra dire cette formule et réciter les autres prières. On a enseigné qu'il faut secouer le loulab 3 fois. R. Zeira dit : est-ce que l'action de porter le loulab en avant et celle de le ramener comptent chacune à part (n'exigeant plus qu'une fois), ou est-ce considéré comme une seule? De même, il a été dit ailleurs[2] que, pour vérifier la gravité d'une tache à l'aide de 7 ingrédients médicinaux, il faut les faire passer sur la tache 3 fois, et à ce sujet aussi R. Zeira demanda si l'aller et retour comptent séparément, ou non? (Question non résolue).

1. B., tr. *Berakhôth*, 30a. 2. B., tr. *Nidda*, 62a.

9 (10). S'il arrive à quelqu'un qui ne sait pas réciter le Hallel de se le faire lire par un esclave, ou une femme, ou un enfant (qui ne sont pas tenus de remplir ce devoir), il devra répéter chaque mot qu'on lui dit ; ce sera là sa punition de ne l'avoir pas appris. Si un adulte (soumis à ce devoir et pouvant libérer d'autres) fait cette lecture, il suffira de répondre après lui : *Alleluia* (seul mot, répété en chœur par les fidèles après chaque verset). — [1].

10 (11). Dans certains endroits, il est d'habitude de répéter 2 fois les 5 derniers versets de ce psaume; dans d'autres, ce n'est pas l'usage, et la même latitude existe pour la formule finale de bénédiction (que les uns disent, et d'autres omettent). Tout dépend de l'usage local. Lorsqu'on achète un loulab de son prochain en la 7[e] année agraire (du repos), on devra lui faire le don réciproque d'un cédrat [2], puisqu'il n'est pas permis de trafiquer des produits en cette année de repos.

Rab et Samuel expriment deux avis différents : l'un disait le terme *Alleluia* en un mot (comme formule de louange), l'autre le prononçait en 2 mots (*louez Dieu*). Selon ce dernier avis, on pouvait partager le terme en 2 parts [3], sans l'effacer pour cela ; d'après le préopinant, ce terme ne contenant pas le nom divin, on peut l'effacer au bas d'une page (si la place manque) pour l'écrire entier en haut. On ne savait pas à qui attribuer chacun de ces 2 avis: mais de ce que Rab dit avoir entendu exprimer par son oncle (R. Ḥiya) qu'au cas où il recevrait le livre des Psaumes de R. Meir, il n'éprouverait pas de scrupule à effacer les termes *Alleluia* qui s'y trouvent [4], parce qu'ils ont été écrits sans vue sacrée (en un seul mot, non divin) ; on en conclut que ce dernier professe cet avis. A l'opposé de l'opinion émise par ces rabbins, R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : On trouve l'emploi de dix façons différentes pour louer Dieu, disséminées dans le livre des Psaumes ; ce sont : la béatification, l'exaltation, la musique, le chant, le psaume, la proclamation de sa sagesse, la glorification, l'action de grâce, la prière, la bénédiction ; enfin la plus haute expression de toutes est contenue dans le terme *Alleluia*, parce qu'il renferme à la fois le nom divin et l'hommage rendu à sa gloire (donc, tout en l'écrivant en un mot, ce terme est sacré, et il serait interdit de l'effacer). — R. Zeira demanda en présence de R. Abahou comment il faut répondre après l'audition de la récitation du Hallel (dira-t-on le terme *Alleluia* en un mot, ou en deux)? R. Aba de Kipa lui répondit en présence de R. Yôna qu'on le répétera tel qu'il a été énoncé ; selon R. Eliézer au contraire, il faut adopter une manière uniforme. — [5].

Rabbi redisait 2 fois les derniers versets du ps. CXVIII ; R. Eliézer b. Prata

1. La Guemara à ce § est traduite au tr. *Berakhôth*, III, 3 (t. I, p. 63). Cf. J., tr. *Rosch ha-schana*, III, 10. 2. Voir de même tr. *Schebiith*, VIII, 3. 3. L'écrire au bas de la 1[re] colonne et en haut de la 2[e]. 4. J., tr. *Meghilla*, I, 11 (f. 72[a]). 5. Suit un passage traduit au tr. *Berakhôth*, VIII, 8, entier (t. I, p. 150).

ne les disait qu'une fois. R. Eliézer dit que l'avis exprimé dans la Mischnâ au sujet de la cession du loulab en la 7e année agraire émane des vieillards de la Galilée; car, d'après eux, on ne doit pas confier l'équivalent en nourriture pour deux repas à celui qui est soupçonné de ne pas respecter le repos de la 7e année (ce qui est le cas d'un grand nombre de gens); voilà pourquoi la Mischnà recommande d'obtenir un don réciproque. Selon R. Matnia, cet avis est justifié d'après tout le monde (et non pas seulement d'après les rabbins de la Galilée), parce qu'il peut s'agir du cas où les cédrats valent cher (et il est à craindre alors qu'il en soit fait un trafic). C'est ainsi qu'il est arrivé[1], dans telle localité, d'avoir une disette de cédrats. R. Naḥman b. Jacob fit alors présent d'un cédrat à son fils en lui disant qu'après en avoir profité et avoir rempli avec cet objet le devoir officiel, il aura à lui rendre ce cédrat.

11 (12). En principe, on prenait le loulab au Temple seulement pendant 7 jours, et au dehors au 1er jour seul de la fête des Tentes[2]. Depuis la destruction du Temple, R. Yoḥanan b. Zaccaï a établi qu'on le prendrait partout pendant 7 jours en souvenir du Temple[3], de même qu'en raison de ce souvenir il est interdit de manger des produits de la nouvelle année agraire au jour fixé jadis pour présenter l'omer (le 16 Nisan).

(13). Lorsque le 1er jour de la fête se trouve être un samedi (jour où il est interdit de porter des objets au dehors), chacun apporte d'avance son loulab à la synagogue. Le lendemain, en s'y rendant de bonne heure, chacun reconnaît le sien qu'il prend pour l'office, puisqu'il est dit qu'il n'est pas permis de remplir ce devoir au 1er jour de la fête avec le loulab de son voisin, tandis que c'est permis aux autres jours de cette fête.

(14). R. Yossé dit : si le 1er jour de la fête se trouve être un samedi et que par oubli, on ait porté le loulab sur la voie publique, pour s'en servir à l'office, on n'est pas coupable de ce fait accompli, parce qu'il l'a été en vue du devoir à remplir.

Il est écrit (Lévit. XXIII, 49) : *Vous vous réjouirez devant l'Eternel votre Dieu pendant 7 jours*[4]. Selon les uns, ce texte parle de la joie à secouer le loulab (manifestation de plaisir); selon d'autres, cette joie consistera dans la consommation des sacrifices pacifiques. Selon le premier avis, c'est une prescription biblique au 1er jour de la fête, comme à tous les suivants, de prendre le loulab et de l'agiter; on s'explique donc l'institution fixée par R. Yoḥanan au dehors, en raison de la prescription biblique pratiquée au Temple pendant 7 jours. Mais d'après le second avis (qui applique la joie aux sacrifices pacifiques), le devoir biblique du loulab s'applique seulement au 1er jour, et dès lors pourquoi R. Yoḥanan aurait-il perpétué un fait de simple ordre rab-

1. J., tr. *Guittin*, II, 3 (f. 44b). 2. Il y a une distinction analogue dans le tr. *Scheqalim*, I, 3 (t. V, p. 263). 3. Cf. tr. *Rosch ha-schana*, IV, 3; tr. *Menahóth*, X, 5. 4. Cf. J., tr. *Rosch ha-schana*, IV, 3 (f. 59b).

binique ? Or, il ne saurait y avoir une telle institution [1] correspondant à un simple ordre rabbinique (donc, la joie doit consister à remuer le loulab). Les compagnons d'études demandèrent en présence de R. Yona (au sujet de l'interdit de prendre le loulab pour l'office au sabbat) : puisque du verset qui traite des sacrifices à offrir pendant la fête de Pâques, *vous offrirez les sacrifices à l'Eternel pendant 7 jours* (ibid. 36), on conclut qu'un espace de 7 jours comprend forcément un samedi, et l'on en déduit que ces sacrifices sont autorisés même en un tel jour ; de même on devrait déduire de la prescription biblique du loulab, disant *de vous réjouir devant l'Eternel votre Dieu 7 jours*, qu'elle implique aussi forcément un samedi [2], et que la cérémonie lui est aussi applicable en ce jour ? Il y a cette différence, leur répondit-il, que pour le loulab il est dit au préalable : *vous le prendrez le 1er jour ;* ceci indique qu'il y a une distinction à établir entre le 1er jour et les autres (et qu'au 1er seul on enfreindra le repos sabbatique, le cas échéant). S'il en est ainsi, cette prédominance sur le sabbat devrait exister seulement au Temple, non au dehors ? C'est que, répond R. Yona, si le texte disait : *vous prendrez devant l'Eternel, au 1er jour*, on eût constaté une restriction (et l'office du 1er jour n'eût prédominé le repos sabbatique qu'au Temple) ; mais au contraire il y a une sorte d'extension en ce qu'il est dit : *vous prendrez pour vous en ce jour*, savoir partout la règle sera la même ; enfin, la recommandation *de se réjouir devant Dieu 7 jours* est applicable à Jérusalem seul.

Les compagnons d'études firent observer que l'avis de la Mischnâ, déclarant la dispense en cas de transport du loulab hors de la maison un samedi, doit émaner de R. Yossâ ; d'après lui, le précepte affirmatif (d'avoir à prendre le loulab) l'emporte sur le précepte négatif (sur la défense d'interrompre le repos sabbatique). Non, leur dit R. Yossé, ce n'est pas là le motif de la dispense ; mais cela tient à ce qu'a dit R. Ila, selon l'enseignement qui s'exprime ainsi : L'usage était établi à Jérusalem d'aller à la synagogue le loulab en main (même le samedi) ; on fait la lecture du *schemâ* et l'on récite les prières avec le loulab en main ; on peut continuer à le garder en main pour aller visiter un malade. Toutefois, pour étendre les mains en donnant la bénédiction sacerdotale, ou s'il s'agit de lire dans le livre de la Loi (ce qui nécessite des mains libres pour rouler ce livre), on peut remettre le loulab à son prochain ; mais une fois qu'on l'a déposé à terre, il n'est plus permis d'y toucher en ce jour. Cette dernière mesure prouve, dit R. Aboun, que dès lors les objets constituant le faisceau du loulab sont considérés comme rejetés de la pensée, parce qu'il est interdit d'en tirer aucune jouissance (sans quoi, il serait permis d'y toucher dans tout autre but que l'office divin). Or, on a enseigné : il est permis le samedi de déplacer des bois odoriférants pour faire sentir la bonne odeur à un malade ; et les rabbins de Césarée ajoutent qu'il est permis en ce jour d'utiliser une branche de saule (de ce faisceau) pour

1. Même procédé au tr. *Halla*, I, 2 (t. III, p. 267). 2. Rabba à Nombres, ch. 14.

éventer un malade. Y a-t-il une dispense analogue si, par oubli, on porte au dehors en ce jour le couteau de la circoncision, ou les pains-azymes à consommer le soir de Pâques ? Certes, puisque R. Yohanan rapporte au nom de R. Yossa que, même après s'être retiré, l'opérateur peut revenir, fût-ce pour enlever seulement des filaments de prépuce, qui n'empêchent pas la valeur de la circoncision[1] ; cela prouve qu'il en sera de même pour le couteau de la circoncision, ou les pains-azymes (il y aura dispense en cas de transport le samedi).

12 (15). La femme, en recevant le loulab de la main de son fils ou de son mari, peut le remettre à l'eau, même le samedi. Selon R. Juda, le samedi on peut seulement le remettre à l'eau, et le jour de fête on peut ajouter de l'eau pour le rafraîchir ; enfin, aux jours de demi-fête, il est permis de la renouveler complètement. Dès qu'un enfant a assez d'intelligence pour savoir agiter le loulab, il est astreint à ce devoir.

Lorsque l'enfant est capable d'agiter le loulab, il est tenu de remplir ce devoir ; et de même lorsqu'il sait s'envelopper d'un *talith*, il est tenu de porter aux coins les franges appelées *Cicith* (Nombres, XV, 38) ; lorsqu'il sait parler, son père lui apprend la langue sainte dans laquelle est conçue la Loi ; dès qu'il sait avoir des mains propres, on peut accepter de ses mains de l'oblation à manger ; dès qu'il a le corps toujours propre, on peut manger, sans crainte d'impureté, ce que son corps a touché. Cependant, il n'est pas encore admis à officier en public, ni à donner la bénédiction sacerdotale, ni à se placer sur l'estrade pour diriger le chant, jusqu'à ce qu'il ait le menton couvert de barbe. Pour tous, dit Rabbi, l'âge légal est à partir de 20 ans et au-dessus, comme il est dit (Ezra, III, 8) : *Ils firent lever les Lévites à partir de l'âge de 20 ans et au-dessus pour presser l'ouvrage de la maison de l'Éternel.*

CHAPITRE IV

1. On prend le loulab et les branches de saule, soit 6 jours (sur 7), soit 7 jours pleins (si ce devoir l'emporte sur le sabbat) ; la récitation complète du *Hallel* et la manifestation de la joie[2] ont lieu 8 jours ; la libation d'eau, 7 jours ; le jeu de flûte, pendant les 5 jours de demi-fête, ou 6 (s'il n'y a pas de samedi dans ce nombre). (2) Pour la prise du loulab, il y a bien 7 jours, car lorsque le 1er j. de la fête se trouve être un samedi, il l'emporte sur le repos sabbatique, soit au total 7 ; mais non s'il coïncide avec un autre jour, soit un reste de 6 jours

(3). Par contre, pour la branche de saule, il y a 7 jours, savoir si le der-

1. Cf J., tr. *Sabbat*, XIX, 4 fin (t. IV, p. 184) ; tr. *Pesahim*, VI, 5. 2. Consommation de sacrifices pacifiques.

nier, plus spécialement consacré à cet effet, coïncide avec le sabbat, auquel cas il prédomine, non si c'est en un autre jour; alors il reste 6 jours.

— [1]. R. Simon recommandait à ceux qui fixent d'avance par calcul la durée des mois et l'époque des jours de fête, de porter leur attention à ne pas faire coïncider avec un samedi le nouvel an, jour où l'on sonne du *schofar*, ni le jour où l'on transporte les branches de saule au Temple (le 7ᵉ de la fête des tentes); et si le calcul vous oblige à mettre un samedi l'un de ces 2 jours, il vaut mieux l'adapter au nouvel an (la sonnerie pouvant avoir lieu au 2ᵉ jour), non à la fête des branches de saule (qui ne peut pas être remise).

2 (4). Voici comment on observait le précepte du loulab lorsque le 1ᵉʳ jour de la fête se trouvait être un samedi : chacun l'apportait la veille au Temple; les servants, recevant chaque loulab, les rangeaient tous le long d'une galerie[2] couverte (στοά); les vieillards (pour éviter la foule) portaient leur loulab dans une cellule spéciale. Le tribunal apprenait au public à dire que tout loulab étranger lui survenant en main lui soit acquis à titre de don (afin d'éviter qu'il y ait un vol, ou même un prêt en ce cas). Le lendemain, dès l'arrivée des fidèles, les servants jetaient vivement à chacun son loulab. Mais, par suite de ce procédé, on se bousculait et l'on en arrivait aux coups; comme le tribunal vit qu'il pouvait en résulter des dangers, il décida que chacun apporterait son loulab de la maison.

R. Jacob Dromia (du sud) demanda : est-ce que l'avis de la Mischnâ qui recommande de se faire don réciproquement des loulab, par crainte de confusion, représente l'avis de R. Dossa seul; car selon lui[3], dès le matin (d'avance), le propriétaire d'un champ doit spécifier qu'il déclare vouloir abandonner ce que les pauvres auront glané entre les gerbes, et en ce cas l'abandon est réel (et dès lors les produits ne sont plus soumis à aucun droit); selon R. Juda, le propriétaire peut aussi le dire vers le soir; selon les autres sages, l'abandon forcé (ou ce qui aura été pris par violence, sans la permission du maître) n'est pas tenu pour tel, car on ne peut pas être responsable des trompeurs[4] (et encourager, pour ainsi dire, le vol). Or, il vient d'être dit que l'on n'admet pas à titre d'abandon ce qui a déjà été ravi, tandis que notre Mischnâ semble l'autoriser, en permettant la déclaration de don faite après la prise du loulab? Les 2 cas ne sont pas semblables, répond R. Eléazar : pour le glanage en question, le maître a la faculté de consentir à l'abandon, et si ce dernier n'est pas volontaire, il n'est pas réel; tandis qu'ici, par suite de la confusion des

1. En tête se trouve un passage traduit au tr. *Schebiith*, I, 7 (t. II, p, 331). 2. Voir une mesure analogue dans *Scheqalim*, VIII, 4. 3. J., tr. *Maasser schéni*, V, 1 (t. III, p. 249. 4. Si les pauvres ont eu le tort de prendre plus que a mesure légale (plus de 2 épis par gerbe), ils devront payer les droits de dîme, ou autres. B., tr. *Baba qamma*, 69.

loulab, la réciprocité des dons est inévitable. Ce raisonnement est juste, ajoute R. Ḥanania fils de R. Hillel; et, ce qui confirme le don, c'est que chacun a déjà un loulab équivalent en main, au moment de la déclaration générale d'abandon. Rab fit la recommandation aux gens de sa maison, transmise aussi par R. Hamnona à ses compagnons d'études, que lorsqu'ils feraient une telle déclaration de don en un jour de fête, elle devra être faite dans un but définitif, et non pas seulement provisoire pour ce jour. C'est ainsi que R. Houna, ayant remis un cédrat en don à son fils, lui dit : si c'est aujourd'hui le commencement de la fête, que ce cédrat te soit donné pour l'office divin; si c'est seulement demain, que ce don compte à partir d'aujourd'hui (il était donc définitif pour n'importe quel jour).

3 (5). Voici comment on accomplissait le précepte relatif à la branche de saule : Il y avait au-dessous de Jérusalem une localité appelée Môça, où l'on se rendait pour y couper de longues branches de saule. On les apportait et on les dressait auprès de l'autel; sur son sommet les extrémités se penchaient. On sonnait des coups rapides et des coups prolongés. Chaque jour de la fête des tentes, on faisait une fois le tour de l'autel, en disant le verset (Ps. CXVIII, 25): *O Eternel, secours-nous, O Eternel, fais-nous prospérer*. R. Juda (en disant ces mots) modifiait un peu l'invocation [1] à Dieu (אני והו). Au jour spécial des saules (au 7e de la fête), on faisait 7 fois le tour de l'autel. En le quittant, on disait : « la beauté sied à l'autel; la beauté te sied. » R. Eliézer disait : « C'est pour Dieu et pour toi, ô autel; c'est pour Dieu et pour toi. »

La localité dite Moça n'est autre que celle de Mamci [2]. R. Tanḥouma dit qu'elle portait le nom de Colonia. Selon Bar Kappara, ces branches de saule avaient 10 coudées de haut. C'est en effet, dit R. Yossa, ce qu'indique la Mischnâ en disant que les extrémités étaient penchées sur l'autel (à sa hauteur de 9 coudées, il faut ajouter au moins une coudée de plus pour tenir compte de ce qu'elles penchaient encore sur l'autel). R. Zeira fit demander à R. Daniel, fils de Qetina, s'il avait entendu dire par son père qu'il faille réciter une bénédiction spéciale en prenant cette branche, et si on la prend à part sans le faisceau du loulab, et si enfin il lui faut une mesure stricte? R. Aïbo b. Nagri vint répondre au nom de R. Houna et dire qu'il avait appris l'obligation de réciter une bénédiction à cet effet et de prendre la branche à part, mais il n'a rien appris au sujet de la mesure. Sur ce dernier point on a dit là-

1. Les commentateurs ne sont ni d'accord ni clairs, sur le sens de l'avis de R. Juda. Voir une note de W. Heidenheim sur cette phrase du Rituel, vers la fin du 1er jour de la fête de *Souccóth*. Selon J. Lévy, il faut y voir un sens mystique, ou une transcription du tétragramme *Jéhova*. 2. En identifiant ce nom avec *Memci esh-Sheikh*, province de Gouta (*Géographie*, p. 16), M. Neubauer ne semble pas avoir tenu compte du présent passage. Moça signifie *exempt* (d'impôts), privilège applicable aux colonies (ib. p. 153).

bas (à Babylone) les avis de R. Schescheth et de R. Naḥman b. Jacob : l'un est d'avis qu'il faut 3 branches munies de feuilles ; l'autre dit qu'une branche munie d'une seule feuille suffit. Même les cohanim affectés d'un défaut peuvent entrer faire le tour de l'autel à ce moment. Mais, objecta Resch Lakisch devant R. Yoḥanan, se peut-il que des gens affectés d'un défaut [1] puissent pénétrer entre le parvis et l'autel? Pour cette solennité, fut-il répondu, ils étaient aptes à s'approcher de l'autel, afin de dresser les branches. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'il faut compléter l'avis de R. Juda, exprimé dans la Mischnâ, en ce sens de répéter 2 fois la formule en question. De même, dit R. Abahou, R. Eliézer disait 2 fois sa formule, selon le parallélisme de ce verset (Ps. LXXX,3) : *A toi pour que tu sois notre secours, à toi l'action de grâce.*

R. Aba Sarounghia interprète ce verset (Zakharie, XII, 7): l'*Éternel secourra les tentes de Juda en premier lieu*, comme s'il y avait « sera avec eux. » De même, R. Zicaï explique ce verset (Michée, IV, 10) : *car maintenant tu vas quitter la ville et tu habiteras aux champs*, comme s'il y avait : « la providence sera aux champs » (t'accompagnant à l'exil). Ḥanania, le neveu de R. Josué, dit aussi : dans le 1er commandement *Je suis l'Éternel ton Dieu qui t'ai tiré du pays d'Egypte* (Exode, XX, 2), on peut lire « ma sortie pour toi » (impliquant la même idée d'accompagnement). R. Jérémie dit au nom de Ḥiya b. Aba [2] que R. Lévi b. Sisi a expliqué dans Nehardea le verset suivant (ib. XXIV, 10) : *Ils virent le Dieu d'Israël, et à ses pieds il y avait comme un ouvrage en carreaux* (briques) *de saphir* [3], *semblable au ciel pour l'éclat;* il n'y a pas de contradiction réelle entre l'image dure des briques et celle du ciel léger, car la 1re se rapporte au temps antérieur à la délivrance (où l'idée de l'esclavage dominait), tandis qu'à la suite les briques prenaient la place qu'elles occupent d'ordinaire (et elles n'apparaissaient plus au ciel). R. Berakhia dit : il n'est pas écrit : *œuvre* mais « *comme* une œuvre », pour dire que l'on y comprend tous ses accessoires et tous ses points importants, πραγματεία (toute apparence d'oppression disparaît avec la délivrance). R. Meischa dit : lors de l'apparition divine à Babylone (Ezéchiel, I, 26), *il est question d'une apparence de pierre de saphir*, tandis que, pour la vision qui a eu lieu au sortir d'Egypte, il est dit : comme un ouvrage en briques de saphir; cette distinction a pour but de nous apprendre qu'aussi bien que la pierre est supérieure en dureté à la brique, de même l'oppression de Babylone était plus pénible que celle d'Egypte. Bar Kappara a enseigné : aussi longtemps qu'Israël n'a pas été délivré de l'esclavage d'Egypte, l'oppression paraissait se refléter au firmament ; mais après la délivrance, il n'y avait plus là de trace, selon les mots *comme le ciel même pour la sérénité*, c.-à-d. comme les cieux débarrassés de tout nuage.

1. L'accès leur est interdit. V. tr. *Kélim*, I, fin. 2. *Rabba* sur Lévit., ch. 9. 3. On traduit souvent : *en saphir brillant*, transparent. Il a fallu adopter de préférence le sens de *brique*, à cause de la suite. V. Midrasch sur *Cantique*, IV, 8.

On a enseigné au nom de R. Eliézer[1] : les idoles mêmes ont traversé la mer avec Israël, selon ce verset (II Samuel, VII, 23) : *à cause de ton peuple que tu t'es racheté d'Égypte, les nations et ses dieux* (dernier terme applicable aux idoles). Loin de là, s'écria R. Akiba, si l'on adoptait ce sens, ce serait confondre le sacré (l'idée du vrai Dieu) avec le profane ; au contraire, la précédente expression, *que tu t'es racheté d'Égypte*, signifie que l'Éternel s'est, pour ainsi dire, racheté lui-même (et à lui se réfère le dernier terme du verset). — « En ce jour spécial (au 7e), dit la Mischnâ, on fait 7 fois le tour de l'autel. » Ceci, dit R. Aḥa, est un souvenir du siège de Jéricho.

4 (6). La cérémonie était la même si ce 7e jour était en semaine, ou un samedi ; sauf qu'en ce dernier cas on avait soin de couper les branches la veille, et on les déposait dans des aiguières d'or, pour que les feuilles ne se fanent pas. Selon R. Yoḥanan b. Broqa, ce sont des branches de palmier (non de saule) que l'on apportait en ce jour, pour les secouer sur l'autel (en signe de joie). Cette action donne son nom à la journée.

(7). Aussitôt après, les enfants délient le faisceau du loulab et mangent les cédrats.

Il s'agit seulement des enfants ; mais aux grandes personnes il n'est pas loisible de manger ces cédrats (qui, pour elles, conservent le caractère officiel). Mais R. Abina n'a-t-il pas dit au nom de Rab que si un cédrat, après avoir servi à l'office divin le 1er jour de la fête, devient impropre, il est permis de le manger (il ne reste pas inaccessible) ? Il y a une différence, répond R. Yossa : dans notre présent cas, bien que le maître ait rempli son devoir, il se peut qu'un autre ne l'ait pas encore rempli et demande ce cédrat à cet effet ; tandis que d'un cédrat devenu impropre, personne ne peut plus se servir.

5 (8). La récitation du Hallel complet et la manifestation de la joie (par des sacrifices de paix) ont lieu 8 jours. Il en résulte la preuve qu'il faut aussi bien honorer le dernier jour de cette fête que tous les autres jours. L'observance spéciale de la soucca sera célébrée seulement pendant 7 jours, en ce sens qu'après avoir fini le repas du 7e jour, on n'est pas tenu de défaire la soucca ; mais on enlèvera les ornements à partir de l'après-midi, et on les replacera chez soi, pour se préparer à célébrer avec autant de solennité le dernier jour de la fête (à la maison).

On a enseigné[2] : pendant 18 jours et une nuit de l'année, on lit le Hallel complet, savoir les 8 jours de la fête des Tabernacles, les 8 jours de celle de Ḥanouca (des Macchabbées), à la fête de Pentecôte, au 1er jour de Pâques et la nuit du même jour. R. Zeira Oula b. Ismaël dit au nom de R. Eliézer[3] :

1. Ib. ch. 23; Mekhilta, sect. *Bô*, ch. 14 ; Rabba à Exode, ch. 42, Sifri, no 161 ; Midrasch sur *Cantique*, sect. 21. 2. Tr. *Sofferim*, ch. 20. 3. J., tr. *Haghiga*, I, 4 (f. 16b) ; B., *Pesahim*, 70b.

lorsqu'on a égorgé des sacrifices pacifiques de fête à la veille de ce jour, ils ne servent pas à l'accomplissement de ce devoir pendant la fête elle-même. Mais, objecta R. Aba, l'égorgement est-il bien exigible en ce jour, puisque, d'autre part, il a été enseigné qu'un sacrifice de fête égorgé le 14 Nissan peut servir à témoigner la joie de la fête, sans remplacer toutefois la victime pacifique? On peut expliquer, dit R. Zeira, l'admissibilité de cette offre au cas où ce sacrifice inhérent au 14 Nissan a été égorgé au jour même de la fête, par suite d'un empêchement le 14. Mais alors, dit R. Aba, si l'égorgement a eu lieu au jour même de la fête, ce n'est plus l'offre du 14? Quelle est, en somme, la règle sur l'opportunité de l'époque (est-elle indispensable, ou non)? R. Zeira répond : lorsque je me suis trouvé là (à Babylone), j'ai entendu exprimer l'avis précité d'Oula b. Ismaël au nom de R. Eléazar; lorsque je suis arrivé ici (en Palestine), j'ai entendu l'opinion contraire émise par R. Ḥiya au nom de R. Eliézer, interprétant ce verset (Deutéron. XVI, 15) : *tu seras tout-à-fait réjoui*, en ce sens qu'il faut comprendre par extension dans cette manifestation de joie la 1re nuit de la fête. Ce n'est pas à dire que l'extension va jusqu'à impliquer la dernière nuit de la fête ; car le mot אך (toutefois) indique la distinction à établir (l'extension n'est pas absolue). R. Ḥiya au nom de R. Eliézer au contraire déduit de l'expression *tu te réjouiras en ta fête* (ib. 14), que l'obligation de se réjouir est analogue à celle du sacrifice de fête (elles ont lieu en même temps, non. la nuit). Mais, fut-il objecté, notre Mischnâ enseigne que la récitation du Hallel et la manifestation de la joie par le sacrifice ont lieu 8 jours ; or, comment opérer si le 1er jour se trouve être un samedi? On ne peut pas égorger ce sacrifice à la veille de la fête, puisque R. Zeira a dit de Oula b. Ismaël au nom de R. Eliézer que des sacrifices pacifiques de fête égorgés la veille ne représentent pas un devoir accompli; et l'on ne saurait pas non plus dire qu'il y a lieu de les égorger au jour même de la fête, puisqu'il a été enseigné qu'une telle offrande ne l'emporte pas sur le repos sabbatique ; comment donc admettre que cette manifestation de la joie par l'égorgement d'une victime ait lieu tous les 8 jours? R. Abdoma Neḥoutha (le voyageur), répondit R. Yossa[1], justifie cette assertion en disant qu'il s'agit d'une opération permise, faite par les cohanim, en égorgeant les boucs (ils servent aux réjouissances) —[2].

6 (9). Les libations d'eau[3] avaient lieu 7 jours, de la façon suivante : On prenait une bouteille en or d'une contenance de 3 loug, que l'on remplissait à la fontaine voisine, dite Siloé. En arrivant à la porte de l'eau,

1. J., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1 (f. 56a) ; *Haghiga*, I, 4. 2. Suit un passage traduit du tr. *Berakhôth*, VI, 6 (t. I, p. 122). 3. On sait combien ce détail cérémoniel du culte au Temple, dont il est question aussi au précédent vol. (t. V, p. 296 et 315), avait son analogue en Egypte. Voir Chabas, *Notice sur une table à libations de la collection de M. E. Guimet*, au Compte-rendu du *Congrès provincial des orientalistes français* publié par le Bon Textor de Ravisi, 1876, t. II, p. 77 et suiv.

on sonnait des coups rapides et prolongés. En montant l'escalier de l'autel, on tournait à gauche, où se trouvaient deux bassins d'argent; selon R. Juda, ils étaient couverts de chaux; seulement, ils paraissaient plus foncés, à cause du vin que l'on y versait. Ils étaient perforés de deux petits trous comme des narines, dont l'un était plus grand que l'autre, de façon que les liquides versés s'écoulent en même temps[1]. Le trou à l'ouest était celui de l'eau, et à l'est celui du vin. Si par mégarde on a versé l'eau dans le trou du vin, ou le vin dans celui de l'eau, le devoir est considéré comme rempli. R. Juda dit : un seul loug suffisait aux libations à opérer 8 jours. On engageait celui qui versait à lever haut la main, afin de bien laisser voir qu'il répand le liquide dans le bassin (non à terre, à la façon des Sadducéens); car, un jour, l'officiant versa la libation à ses pieds, et tout le peuple le lapida avec les cédrats.

Les sonneries avaient lieu, dit R. Yossé b. Ḥanina, pour donner plus d'éclat à cette cérémonie. Yossé b. Ḥanina dit au nom de Menaḥem de Yotfi que cet acte est conforme à l'avis de R. Akiba, qui dit : la libation de l'eau est due en vertu d'une prescription biblique. On a enseigné ailleurs[2] : comme il est interdit d'égorger au dehors, il est aussi défendu de verser au dehors la libation d'eau due à la fête des tabernacles, selon R. Éliézer. Or, dit R. Yoḥanan, tout le raisonnement de R. Éliézer est conforme à l'avis de son maître R. Akiba, l'un et l'autre partageant le même avis sur le caractère légal de la libation d'eau. Il y a toutefois une distinction à établir entre ces 2 opinions; selon un enseignement émis au nom de R. Éliézer, l'emplissage de la bouteille devra être effectué dès le principe en vue de la fête seule; selon un autre enseignement au nom du même, cette destination spéciale n'est pas indispensable. Le 1er de ces avis s'explique en disant que R. Éliézer adopte l'avis de son maître R. Akiba; mais comment justifier l'autre opinion? On ne saurait dire que R. Éliézer adopte l'avis des autres sages, puisque R. Yoḥanan vient d'exprimer le contraire. Donc, la distinction entre ces 2 avis a lieu, dit R. Zeira, au cas où l'on aurait versé 3 lougs à l'intérieur et 3 au dehors; en ce cas, il faut, selon les uns, une mesure stricte (et dès lors il n'y a pas de culpabilité, puisqu'il n'y a pas la mesure stricte pour une libation à l'intérieur); selon d'autres, la mesure n'est pas exigible (et l'on serait coupable, vu la possibilité d'opérer la libation, discussion analogue par conséquent à l'exigence d'un remplissage avec destination spéciale à la fête). Yossé b. Aschian dit au nom de Resch Lakisch : les bassins devront être bouchés au moment de la libation, selon ce verset (Nombres, XXVIII, 7): *C'est dans le lieu saint que l'on versera la libation de vin pur*[3], *en l'honneur*

1. Le vin, plus épais que l'eau, s'écoule plus lentement à orifices égaux. 2. Tr. *Zebahim*, XII, 6. 3. Littéral. : *Boisson énivrante*; il faut donc qu'il y en ait à pleins bords, sans le laisser écouler de suite.

de l'Éternel. On a enseigné que, selon R. Juda, il y avait là une rigole d'écoulement percée jusqu'au fond de l'abîme, comme il est dit (Isaïe, V, 2) : *Il en remua le sol, ôta les pierres, y mit un plant délicieux, bâtit une tour au milieu,* ce qui désigne le parvis ; *il y creusa une cuve,* allusion à l'autel pourvu de cavités ; enfin le mot superflu *aussi* de cette fin de phrase est une extension applicable à ladite rigole de fond. Celle-ci, selon R. Simon, est contemporaine de la création du monde ; et quoique ce fut une œuvre naturelle, elle était aussi belle qu'une artificielle, parce qu'il est dit (Cantique, VII, 2) : *Les contours de ta hanche sont comme des colliers, œuvre des mains d'un artiste* ; c'est-à-dire ils étaient mieux ornés (les ustensiles du Temple) que des objets fabriqués par un artiste. On a enseigné que R. Eliezer b. R. Çadoq dit : il y avait un petit couloir percé entre le parvis et l'autel ; une fois tous les 70 ans, les fils des cohanim s'y laissaient glisser et en enlevaient avec sainteté de la lie de vin empâtée comme des ronds de figues sèches ; puis, on la brûlait avec autant d'égards à la sainteté qu'il en fallait pour le verser sur l'autel. Vois, dit Rabbi [1], combien la loi mosaïque entoure les prescriptions religieuses d'un langage de sympathie, en se servant du terme *Schekhar* (boisson enivrante), qui fait allusion à l'abondance et à l'ivresse. R. Juda b. Loqra dit au nom de R. Samuel b. Nahmann : Depuis la destruction du Temple, il n'y a plus de vin figé (il est inférieur en qualité), ni de verre blanc, et ce dernier, bien entendu [2], était si mince que l'on semblait pouvoir le ployer.

On avait supposé que le trou épais (large) est destiné à recevoir l'eau, le mince au vin ; car R. Yona a dit au nom de R. Imi [3] : par un trou où l'eau ne passerait pas, le vin passe ; où ce dernier ne passerait pas, l'huile (qui s'étend) pénètre ; et lorsqu'enfin la fente est si mince que l'huile ne passe pas, le miel plus fluent peut passer. On peut aussi supposer l'inverse (que le trou large recevait le vin, et l'autre plus mince était pour l'eau), selon l'avis de R. Juda qui dit : un seul loug d'eau suffisait aux libations de tous les 8 jours (donc, il en fallait fort peu, tandis qu'il y avait 3 lougs de vin). R. Simon b. Lakisch demanda en presence de R. Yohanan : Quelle est la règle si ces libations ont précédé l'égorgement du sacrifice quotidien matinal, ou si on les a versées la nuit, ou si les ayant omises le 1er jour, on les verse le lendemain ? On peut résoudre cette question, répondit-il, de ce que R. Ila, au nom de R. Yossé, déduit de l'expression *et ses libations* (usitée à ce sujet), qu'il y a égalité entre la libation d'eau et celle du vin ; or, si cette dernière, pouvant avoir lieu à part, a été faite avant le sacrifice quotidien, elle sera valable ; il en sera de même de celle de l'eau [4]. Seulement, une fois la libation du jour omise, elle ne pourra plus être effectuée le lendemain ; car, en même temps que le jour passe, l'offrande qui s'y rapporte passe aussi. — Les sages, dans notre Mischnâ, proposent un grand chiffre (3 loug) pour l'eau, et un moindre (seulement 7 jours) pour le nombre des journées ; R. Juda, au contraire,

1. Voir Rabba à Nombres, ch. 21. 2. Le verre blanc ordinaire est resté commun. V. B., *Sota*, 48^b. 3. B., *Taanith*, 2^b. 4. V. B., tr. *Taanith*, ibid.

admet un chiffre moindre pour l'eau (un seul loug) et un plus fort pour les jours (qu'il admet au nombre de 8) —[1].

7 (10). La cérémonie sera la même, soit en semaine, soit le samedi, sauf qu'en ce dernier cas on remplit dès la veille un tonneau d'or non consacré, auprès de la source dite Siloë, que l'on dépose dans une cellule. Si le tonneau a été renversé ou laissé découvert une nuit, il fallait puiser au bassin d'office[2]; car ni l'eau, ni le vin découverts n'étaient aptes à être offerts sur l'autel.

Pourquoi prendre un tonneau non consacré? N'en serait-il pas de même si le tonneau est consacré? C'est que, dit R. Aḥa ou R. Ḥinena au nom de R. Yossa, de ce qu'il est écrit (Exode, XL, 10) : *tu sanctifieras l'autel, et l'autel sera de toute sainteté*, on sait qu'en raison de cette sanctification faite en connaissance de cause, les autres ustensiles du service divin devront être sanctifiés seulement avec intention (non autrement). Selon R. Ḥiskia, le motif est qu'il serait à craindre (en employant un vase consacré) qu'on suppose l'avoir rempli d'eau en vue de l'ablution des mains et des pieds du pontife, préparation qui pourtant serait impropre au culte si elle reste découverte la nuit. Dans l'école de R. Ianaï, on explique l'interdit par la crainte qu'on dise avoir vu consacrer l'eau même des libations de fête, laquelle, d'autre part, serait devenue impropre par le séjour de nuit. Enfin, selon R. Yoḥanan, c'est interdit à cause de l'apparence fâcheuse. Toutefois, l'on ne savait pas de quelle crainte fâcheuse il s'agit là, si c'est celle qu'a exprimée Ḥiskia, ou celle de R. Ianaï, ou toutes deux, adoptant l'opinion de tous. R. Pedath dit au nom de R. Oschia[3] : l'eau que doit boire la femme soupçonnée d'adultère devient impropre par le séjour nocturne ; selon R. Aḥa au nom de R. Abouna au contraire, elle ne devient pas impropre, parce que l'on ne prend pas de la même sorte en vue de l'autel. Les compagnons d'étude ont supposé qu'en principe seulement les liquides restés découverts la nuit sont impropres ; mais si par mégarde ils ont été utilisés pour l'office, ce devoir est considéré comme valable. Cependant, on a enseigné chez R. Josué Drômia en présence de R. Yossa que l'eau et le vin découverts sont d'un interdit absolu sur l'autel, ainsi qu'il est dit (Ezéchiel, XLV, 15): *Et l'offrande ordonnée du menu bétail sera d'un agneau sur* 200 *de ce que boit*[4] *Israël*, c'est-à-dire de ce qui est permis à Israël (non de ce qui serait interdit à tous, comme l'eau découverte la nuit, qui est dangereuse). On sait donc que l'interdit est absolu pour l'eau ; d'où le sait-on aussi pour le vin? On le sait, répond R. Schobtaï, de ce qu'il est dit (Juges, IX, 13) : *qui réjouit Dieu et les hommes* (le vin seul qui donne cette joie est propre, non celui qui a été découvert).

1. Suit un passage traduit au tr. *Yôma*, I. 5 (t. V, p. 171). 2. V. Ibid III, 10 (t. V, p. 197). 3. J., tr. *Sôta*, II, 2 (f. 18a). 4. L'exégète se détourne ici du vrai sens de ce mot : *le pâturage*.

CHAPITRE V

1. La musique instrumentale[1] était exécutée tantôt 5 jours, tantôt 6, car cette musique qui accompagnait la cérémonie du puisage de l'eau ne pouvait l'emporter ni sur le repos sabbatique, ni même sur celui des simples jours de fête (et si, sur les 6 jours de demi-fête, il y avait un samedi, il ne restait que 5 fois à exécuter cette cérémonie). On raconte que c'était une fête dont on ne pouvait se faire aucune idée si on ne l'avait pas vue et dont rien n'approchait en fait de réunion joyeuse[2].

Il résulte de la Mischnâ que la musique accompagnant le sacrifice supplémentaire l'emportera sur le repos sabbatique (et a lieu même le samedi). Cette Mischnâ donc doit être conforme à R. Yossé b. Juda, puisqu'il est dit[3] : la musique instrumentale qui accompagne le sàcrifice devra être exécutée même le samedi, selon R. Yossé b. R. Juda ; mais selon les autres sages, elle ne l'emporte ni sur le sabbat, ni même sur les autres jours de fête. On a enseigné ailleurs[4] : pendant 12 jours de l'année, on entend résonner la flûte devant l'autel : au moment de l'égorgement de 1er sacrifice pascal, à celui de la seconde Pâque (en Iyar), au 1er jour de la fête de Pâques, au jour de la Pentecôte, et pendant les 8 jours de la fête des tabernacles. Or, il ne peut pas y avoir de huitaine sans samedi (c'est donc aussi contraire aux autres sages, d'après qui le repos sabbatique ne sera pas interrompu pour cela). R. Yossé a rapporté cette dernière observation, de confrontation avec l'avis de R. Yossé b. R. Juda, d'une façon anonyme ; R. Yossé b. R. Aboun le dit au nom de R. Yohanan. D'après ces sages qui sont en discussion avec R. Yossé b. R. Juda, pourquoi l'instrument musical ne l'emporte-t-il pas sur le repos sabbatique ? Parce qu'il n'y a pas d'allusion biblique indiquant le devoir de jouer de ces instruments. Mais n'est-il pas dit (I Rois, I, 40) : *Et le peuple jouait des flûtes etc.* ? Il s'agit seulement là d'une manifestation de joie en l'honneur de Salomon (qui venait d'être nommé roi). R. Yona au nom de R. Aba b. Mamal interprète le verset (Isaïe, XXX, 29) : *vous aurez une allégresse de cœur comme celle qu'a celui qui marche avec la flûte* ; c'est-à-dire aussi longtemps que l'instrument est employé, on procède aussi à la récitation complète du chant du Hallel. R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Aba b. Mamal explique autrement pourquoi l'on procède à la lecture complète du Hallel les 7 jours : c'est conforme au renouvellement du précepte du loulab pour chacun des 7 jours. Pourquoi recourir à ces motifs, et ne pas se contenter de l'analogie avec l'exécution de la musique qui a lieu aux mêmes jours ? C'est que cette dernière n'a lieu qu'à certains jours (ni le samedi, ni aux jours de fête), et la prise du loulab a lieu à jours fixes ;

1. Littéral. : *la flûte*, et le commentaire de Maïmonide a de même : مزمار.
2. Cf. Clément Mullet, *Les feux de S. Jean ou du soleil* عنصرة. Dans *Revue orientale*, X, 1865, p. 95-107. 3. Tossefta à ce tr., ch. 4. 4. Mischnâ, tr. *Erakhin*, II, 3.

l'un préfère tel objet, et l'autre tel autre objet ; voilà pourquoi on fait dépendre telle préférence de telle autre. De même, à Pentecôte pour la répartition des pains exposés [1], on offre aux cohanim le pain azyme et le pain levé. L'un est d'avis de présenter l'azyme en premier lieu, parce que c'est le mode le plus fréquent dans l'office ; l'autre est d'avis de faire passer le pain levé avant l'azyme, parce qu'il est plus agréable et préféré.

R. Josué b. Lévi dit que l'on nomme cet emplacement celui du puisage, parce que l'on y puise le souffle de l'esprit-saint, comme il est dit (ib. XII, 3) : *vous puiserez de l'eau avec joie aux sources du salut.* — Un jour, comme R. Lévi et R. Juda b. Naḥman prenaient 2 *selá* pour faire assister le public à l'exposé exégétique du samedi devant R. Yoḥanan [2], R. Lévi monta à la tribune et démontra que Jonas, fils d'Amitaï, devait faire partie de la tribu d'Asser, car il est dit (Juges I, 31) : *Asser n'a pas dépossédé* (*chassé*) *les habitants d'Acco, ni ceux de Sidon* ; et il est dit (I, Rois, XVII, 9) : *Va à Sarepta qui est près de Sidon* (cette dernière ville fait donc partie du territoire d'Asser, et il est de tradition que l'enfant ressuscité là par Elie était Jonas). A son tour R. Yoḥanan monta en chaire, pour expliquer que Jonas devait être de la tribu de Zabulon, comme il est dit (Josué, XIX, 10) : *La 3e part échut par le sort aux enfants de Zabulon, selon leur famille* ; et il est dit (de la frontière de ce dernier, ibid.) : *De là, elle passait à l'orient, vers le soleil levant à Guitta-Hepher et à Itta-Qacin.* Un autre samedi, R. Lévi dit à son compagnon Juda bar Naḥman de prendre pour lui les 2 selà et de se charger de faire entrer le public en présence de R. Yoḥanan; puis il monta et dit devant les assistants : R. Yoḥanan a bien expliqué ce qu'il a dit de Jonas, dont la mère en effet est issue d'Asser ; mais le père est de la tribu de Zabulon. *Sa plage atteindra Sidon*, est-il dit de lui (Genèse, XLIX, 13); c'est-à-dire la côte qui en est issue sera de Sidon (allusion à l'extraction de Jonas). D'autre part, il est écrit (Jonas, I, 3) : *il descendit à Joppé* ; or, il eût suffi de dire (en raison de sa naissance dans la tribu d'Asser) qu'il descendit au port d'Acco, le plus proche (donc, la mention de Joppé fait allusion à l'origine paternelle, ou tribu de Zabulon). R. Yona dit que le prophète Jonas b. Amitaï a dû faire partie de ceux qui se rendaient au Temple de Jérusalem lors des 3 grandes fêtes ; il a assisté à la fête joyeuse du puisage de l'eau au moment des Tabernacles, et ainsi l'esprit saint est venu l'inspirer. Ceci prouve que l'esprit saint vient seulement résider auprès de celui qui a le cœur joyeux [3], puisqu'il est dit (II Rois, III, 15) : *et il arriva que lorsque le chanteur se mit à chanter, l'esprit divin reposa sur lui* ; or, il n'est pas dit « lorsqu'il chantait *par* ce qui chante » (par un instrument), mais « lorsque chantait ce qui fait chanter » (spontanément, ou la joie).

1. Cf ci-après, § 8. 2. Lequel invitait d'autres personnes à se charger de cet exposé. V. Rabba sur Genèse, ch. 98. 3. Cf B., tr. *Sabbat*, 30b; *Pesahim*, 117. V. aussi J., tr. *Berakhôth*, I, 1 (t. I, p. 9).

On a enseigné que R. Juda dit : qui n'a pas vu la double galerie (διπλῆ στοά) d'Alexandrie n'a rien vu de la splendeur d'Israël. C'était un palais très élevé (basilica), composé de galeries se trouvant l'une à l'intérieur de l'autre, contenant parfois un nombre de gens s'élevant au double des Israélites qui sortirent d'Égypte. Il y avait 70 sièges (cathedra) d'or, garnis de perles et de pierres précieuses, à l'usage des 70 vieillards (membres du tribunal supérieur) ; et chacun d'eux était placé sur une base valant 25 myriades de dinars d'or (inestimable). Au milieu se trouvait une estrade de bois, sur laquelle se tenait l'officiant de la synagogue. Lorsque quelqu'un se levait pour faire la lecture publique de la Loi, le préposé au service (le président) agitait une étoffe (pour en donner avis aux plus éloignés), de façon que tous pussent répondre *Amen* à la fois ; et pour chaque bénédiction récitée par l'officiant, le préposé agissait de même. Malgré cette foule de personnes, on n'était pas assis en désordre. Chaque groupe était formé à part des corporations distinctes d'ouvriers. Aussi, s'il arrivait des étrangers (ξένοι), ils pouvaient s'adresser à des compagnons et trouver auprès d'eux du travail pour se subvenir[1]. Elle a été détruite par Trajan l'impie[2]. On a enseigné que R. Simon b. Yoḥai dit[3]: A 3 reprises, Israël a été averti de ne pas retourner en Egypte, puisqu'il a été dit (Exode, XIV, 13) : *Comme vous avez vu l'Egypte aujourd'hui, vous ne la reverrez plus jamais* ; puis (Deutéron. XVII, 16) : *l'Eternel vous a dit que vous ne reviendrez plus jamais par ce chemin* ; puis (ib. XXVIII, 68) : *Dieu te ramènera en Egypte sur des vaisseaux.* Trois fois, ils sont revenus ; et chaque fois, c'était à leur détriment. Une 1re fois au temps de Sennachérib, roi d'Assyrie, comme il est dit (Isaïe, XXI, 1) : *Malheur à ceux qui descendent en Egypte pour avoir du secours* ; et il est dit aussitôt après (ib. 3) : *L'Egyptien n'est qu'un homme, non un Dieu, et ses chevaux sont de chair, etc.* Une autre fois, au temps de Joḥanan, fils de Qareaḥ (Jérémie, XLII, 16) : *et il arrivera que l'épée dont vous avez peur vous atteindra là, en Egypte.* Enfin, (une 3e fois), au temps de Trajan[4] : Il arriva qu'un fils lui naquit le 9 Ab, et à ce moment les Israélites jeûnaient ; sa fille mourut pendant la fête des Macchabées, et les Israélites allumaient précisément les lumières de la réjouissance. La femme du souverain romain (trompée par ces apparences fâcheuses) envoya à son mari et lui fit dire : au lieu de vaincre les barbares, viens soumettre les Juifs qui se révoltent contre toi. Il avait cru mettre dix jours de traversée maritime pour parvenir à Alexandrie ; mais (poussés par un vent favorable), les vaisseaux arrivèrent en 5 jours. A son entrée en ville, il trouva les Israélites occupés à expliquer un verset biblique disant : *Dieu élèvera contre toi un peuple de loin, des con-*

1. Les Juifs d'Alexandrie s'occupaient de travaux manuels et d'art, dit M. Neubauer, *Géographie*, p. 407. 2. M. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 410-12 et notes, démontre qu'il y a là une confusion de noms. V. Graetz, IV, 448. 3. V. *Mekhilta* sur l'Exode, XIV, 13 ; Rabba sur Esther, 1. 4. Rabba à Lament. I, 16, et IV, 19. Préface d'Abravanel au livre des Rois.

fins de la terre (Deutér. XXVIII, 49). A quoi étiez-vous occupés, leur demanda-t-il ? A ce verset (qu'ils lui récitèrent). C'est moi, dit Trajan, qui comptais venir au bout de dix jours et n'en ai mis que cinq (ce qui est une preuve d'intervention divine). Aussitôt, il les fit entourer de ses légions et tuer. Puis il livra les femmes à ses soldats, en les menaçant de la mort si elles ne voulaient pas prêter l'oreille. Ce que tu as fait à ceux qui sont déjà abattus, dirent-elles, fais-le à nous qui sommes encore debout. Et il mêla leur sang à celui de leurs maris ; et le sang traversant la mer coula jusqu'à Chypre[1]. En ce moment, la corne (gloire) d'Israël se trouva coupée, et elle ne sera plus remise à sa place jusqu'au retour du Messie fils de David.

2. A l'issue (au soir) du 1er jour de la fête des tentes, on descendait au parvis des femmes, où l'on avait disposé un grand appareil de fête[2]. Il y avait là des lustres d'or, et en tête de chacun d'eux des vases d'or; près de chaque lustre, 4 échelles étaient disposées, donnant accès à 4 enfants parmi les adolescents des cohanim, ayant en mains des cruches d'huile de 120 loug, qu'ils répartissaient entre les vases [3].

R. Josué b. Ḥanania dit : pendant tous les jours de la fête des eaux, les officiants ne goûtaient pas un instant de sommeil. D'abord, on allait servir le sacrifice quotidien du matin ; de là, on se rendait aux occupations que nécessitait le sacrifice supplémentaire; puis on s'occupait des offrandes et des vœux, puis on allait manger et boire. Ensuite, on allait étudier la Loi, puis on s'occupait du sacrifice quotidien du soir; enfin, on se rendait à la célébration de la fête des eaux. — Quant à la privation de sommeil, n'est-il pas dit que celui qui prêterait serment de ne pas dormir pendant 3 jours subira la peine des coups de lanière pour faux serment, vu l'impossibilité de rester aussi longtemps éveillé ? En effet, ils s'assoupissaient, mais ne se couchaient pas. — En quoi consistait la « disposition d'un grand appareil de fête? » En une séparation entre l'emplacement des hommes et la galerie réservée aux femmes. C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs[4] : En principe, le mur avait été uni, puis on l'a entouré d'un balcon (ἐξωστήρ); les femmes voyaient la cérémonie d'en haut, et les hommes se tenaient au bas, de façon qu'il n'y avait pas de mélange des sexes. Cette bonne mesure a été apprise des termes de la Loi, disant (Zakharie, XII, 12) : *Le pays sera en deuil, chaque famille séparément, etc., les femmes à part*. Il y a 2 manières différentes d'expliquer ce verset : d'après un avis, le prophète déplore la mort future du Messie ; d'après l'autre, il s'agit de la ruine du mauvais penchant (désormais vaincu). Le premier le justifie ainsi : si pendant le deuil la Loi prescrit de placer séparément les hommes, et les femmes à part; à plus forte raison devra-t-il en être ainsi au moment d'une réjouissance. Celui qui professe l'autre avis le justifie comme

1. Il y a là une corrélation de souvenirs de deux faits contemporains; idid., p. 411.
2. Probablement une balustrade. 3. Pour ce § et les suiv., voir le rituel de l'office du 8e soir de *Soukkoth*. 4. Tr. *Middoth*, II, 5.

suit : Si, lorsqu'il n'y a plus de mauvais penchant, les hommes doivent être séparés des femmes ; à plus forte raison la séparation est-elle exigible lorsque le mauvais penchant n'est pas encore vaincu.

« Il y avait des lustres d'or », dit la Mischnâ. Selon Bar Kappara, ils avaient une hauteur de cent coudées. Mais n'a-t-on pas enseigné que tout meuble ayant une hauteur de cent coudées devra avoir un soubassement (basis) de 33 coudées 1/3 (ou le tiers du total) pour lui servir d'appui ; or, les échelles dont il est question là, devaient occuper un tel espace de chaque côté (soit ensemble 66 coudées 2/3 carrées) ; comment donc s'expliquer l'avis de la Mischnâ disant [1] : « Toute la longueur du parvis ne dépassait pas 187 coudées, et la largeur n'avait que 135 coudées » ? (comment accorder cet avis avec celui d'ici ?) En effet, fut-il répondu, on trouve un enseignement disant que ces lustres étaient placés par un miracle inexplicable. — Est-ce que « les 120 *lougs* » dont parle la Mischnâ forment le total de ce que les jeunes prêtres avaient en main, ou chacun d'eux avait-il autant ? (Question non résolue).

3. On roulait en forme de mèche des chiffons provenant des caleçons et des ceintures des sacerdotes[2], et l'on s'en servait pour allumer les lumières. Il ne restait pas une cour à Jérusalem qui n'ait sa clarté provenant des lumières de la fête des eaux.

On a enseigné : on utilisait les morceaux d'étoffe des caleçons du grand-prêtre pour allumer les lustres à l'intérieur (en raison de la finesse de l'étoffe), et ceux provenant des prêtres ordinaires, pour allumer au dehors. R. Samuel b. R. Isaac dit : de l'expression *afin d'alimenter* (élever) *les lampes en permanence* (Exode, XXVII, 20), on déduit qu'il faut choisir de préférence un combustible dont la flamme s'élève droit [3], à savoir le lin (non le coton). Pour la préparation (dont parle la Mischnâ), on effilait les dites étoffes. — La clarté de la fête des eaux, est-il dit, se répandait dans toutes les cours de Jérusalem. De même on a enseigné que les femmes peuvent trier le froment à la lumière des bûches qui brûlent sur l'autel. Mais n'est-ce pas une prévarication de profiter ainsi du sanctuaire ? Non, fut-il répondu, car, selon R. Josué b. Lévy, le profit tiré de l'odeur, ou de la vue, ou du son, ne constitue pas une prévarication. Jusqu'à Jéricho, on percevait six sons divers [4] : 1° on y percevait le bruit de l'ouverture de la grande porte ; 2° on y entendait le son de l'instrument musical [5] *Magréfa* (? orgue); 3° on y entendait battre le bois érigé par Ben Qatin comme piédestal du bassin; 4° on entendait la voix du chef appelant les officiants au service du culte [6]; 5° le son de la flûte du Temple. 6° celui des cymbales. Selon d'autres, on y entendait même la voix du grand-prêtre, lorsqu'au jour du grand pardon il prononçait le tétragramme divin, et

1. Ibid., V, 1. 2. V. tr. *Yôma*, VII, 3 (t. V, p. 244). 3. Cf. B., tr. *Sabbat*, 21a. 4. B., tr. *Pesahim*, 26a ; cf. Neubauer, *Géogr.*, p. 162. 5. Mischnâ, tr. *Tamid*. III, 8; cf. VIII, 6. 6. Tr. *Scheqalim*, V, 2 (t. V, p. 294).

enfin on pouvait y sentir l'odeur de l'encens brûlé au temple en ce jour. R. Eléazar b. Dalgo raconte que son père avait des boucs sur les monts Akhwar qui éternuaient par l'odeur de l'encens (l'odeur se répandait si loin).

4. Les gens pieux et pratiquants dansaient devant eux avec des torches à la main et récitaient devant eux des cantiques et louanges au Seigneur. Les lévites munis de harpes, de lyres, de cymbales, et de toutes sortes d'instruments de musique sans nombre, étaient placés sur les 15 degrés qui mènent du parvis des simples israélites à celui des femmes. C'est conforme aux 15 psaumes *des degrés*[1]. C'est là que les lévites se tenaient toujours pour le chant (tandis que pour le sacrifice ils chantaient auprès de l'autel).

« Les gens pieux et de pratique », est-il dit. Des uns[2], on disait : heureuse sa jeunesse qui ne fait pas honte à sa vieillesse ; ce sont les gens pratiquant le bien. D'autres on dit : heureuse leur vieillesse, qui rachète leur jeunesse ; ce sont les gens de repentir. Les uns et les autres disaient : heureux celui qui n'a pas péché, et qu'à celui qui a péché il soit pardonné. — Lorsque Hillel l'ancien voyait passer les gens pieux se livrant aux danses religieuses avec fougue, il leur disait : « Que nous soyons ici, qu'importe; Dieu a-t-il besoin de louanges ? » N'est-il pas écrit (Daniel, VII, 10) : *des milliers le servent, et des myriades d'anges se tiennent devant lui.* Lorsqu'il les voyait danser avec mesure, il leur disait : « Si nous n'y étions pas, qui y serait? Car certes bien des louanges montent vers lui ; mais les louanges d'Israël lui sont plus chères que toutes les autres[3], comme il est dit (II Sam. XXIII, 1, et Ps. XXII, 4) : *Les chants d'Israël sont agréables. Tu résides au milieu des louanges d'Israël.*» Ben-Yoçadaq se vantait des sauts merveilleux qu'il faisait à ce moment de fête. On raconte de R. Simon b. Lakisch qu'il dansait en remuant 8 torchères d'or à la fois, sans que l'une touche à l'autre (en jonglant). Il pliait les genoux, se renversait soutenu sur ses pouces, et rebondissait aussitôt en se redressant. Il y a une distinction entre la génuflexion et le prosternement[4] : R. Ḥiya le grand, en montrant à Rabbi la première manière de se courber, est devenu boiteux, puis il a été guéri; tandis que Lévi b. Sissi, en montrant le second procédé, est resté boiteux incurable. Il est écrit (II Sam. VI, 20) : *David s'en retourna pour bénir sa maison, et Mikhal, fille de Saül, sortit à sa rencontre, etc.* Par *gens vils*, dit Aba b. Cahana[5], on entend un ὀρχηστής (danseur). *Aujourd'hui*, dit-elle, *l'honneur* (la honte) *de la maison de mon père a été découverte.* Dès lors, fut-il dit de la maison de Saül, on ne vit plus à découvert ni un talon, ni un orteil. C'est ainsi qu'il est dit (I Sam., XXIV, 4) *: Il arriva aux parcs de bre-*

1. Ps. 120 à 134. 2. Tossefta à ce tr., ch. 4. 3. Cf. Derenbourg, *Essai, etc.* p. 189. 4. Reproduit de J., tr. *Berakhôth*, I, 5 (t. I, p, 21) ; Cf. Rabba à Genèse, ch. 39. 5. J., tr. *Synhédrin*, II, 4; Bamidbar Rabba, ch. 4; Agoudath Samuel, ch. 23.

bis, *situés sur la route*, *où se trouvait une grotte*. Ce pluriel, dit R. Aboun au nom de R. Eliézer, indique qu'il s'agit d'une haie placée derrière une autre [1]. *Saül s'y rendit pour remplir un besoin* (ib.). David voyait Saül relever un peu ses vêtements et aussitôt les baisser successivement; il dit : comment oserai-je toucher (frapper) le corps d'un tel juste? Aussi, il s'écria (ib. 11) : *Voici qu'en ce jour tes yeux ont vu qu'en ce moment tu étais livré entre mes mains dans la grotte, pouvant te tuer. Elle t'a épargné*, est-il dit, et non *je t'épargnai*: c'est ta tenue modeste qui t'a sauvé. Puis (II R. VI, 21-22): *David répondit à Mikhal* : *c'est devant l'Eternel*, *qui m'a préféré à ton père que j'ai dansé*; *je veux paraître encore plus vil que cela et m'abaisser à mes yeux*; *néanmoins je serai en honneur auprès des servantes dont tu parles*, terme qu'il faut entendre dans le sens, non de *servantes*, mais de *mères* (en relations décentes). Quant à elle, elle fut punie (ib. 23) : *et Mikal, fille de Saül, n'eut point d'enfant jusqu'au jour de sa mort*. Mais n'est-il pas dit (I Chron., III, 3): *le* 6e (fils de David) *était Ithréa'm, d'Egla sa femme*; elle en eut donc? C'est pour avoir vêlé comme une génisse (Egla) et être morte en mettant un enfant au monde [2], qu'elle a reçu le nom d'Egla (il est donc vrai que son enfant vint au monde le jour de sa mort).

5. Deux prêtres se tenaient à la porte supérieure, qui mène (en descendant) du parvis des simples Israélites, à celui des femmes, ayant 2 trompettes en mains. A l'appel du crieur, ils sonnaient un coup rapide, un autre plus long, puis un 3e coup rapide. En arrivant au 10e degré, ils recommençaient autant de sonneries. Arrivés au parvis, ils les renouvelaient, et ils continuaient ainsi jusqu'au moment de parvenir à la porte donnant accès par l'Est. Parvenus à ce dernier point, ils se tournaient vers l'Ouest et disaient : « nos ancêtres ont dû se tenir à cette place, selon ces mots (Ezéchiel, VIII, 16) : ***Ils tournaient le dos au sanctuaire divin, ayant la face vers l'Est, et ils se prosternaient à l'Orient, devant le Soleil***, tandis que nous adorons Dieu, et nos yeux sont tournés vers lui. » R. Juda dit que cette dernière formule devait être récitée deux fois.

Rab dit (au sujet du crieur) devant l'école de R. Schila qu'il faut traduire l'expression mischnique « l'appel de l'homme [3]» par les cris officiels (appelant au service). On entend aussi par là, lui dit-on, le cri du coq. C'est Ben-Gaber qu'il est dit, répliqua-t-il; or, on ne peut pas confondre ce nom avec celui de Ben-Tarnegol; il s'agit donc de la voix de l'homme (gueber). R. Jérémie demanda : le 10e degré dont parle la Mischnâ est-il compté du haut, ou du bas (soit la 5e en partant d'en haut, sur 15)? (question non résolue). R. Ḥiya b. Aba dit : de l'expression irrégulière *ils se prosternaient* (où la lettre ת est

1. Ou : place très retirée. Cf. B., tr. *Berakhôth*, 62b (t. I, p. 497). 2. B., tr. *Synhédrin*, 21a; *Rabba* sur Genèse, ch. 82. 3. Cf. Mischna, tr. *Yôma*, I, 8; J., tr. *Scheqalim*, V, 1 (t. V, p. 294).

superflue), on déduit qu'une double génuflexion avait lieu à tort au Temple, l'une vers le soleil, l'autre vers le sanctuaire. R. Aba b. Cahana explique ainsi le verset (Jérémie, II, 13): *car il a commis deux méfaits envers moi etc.*; en réalité, ils ont commis plus de 2 méfaits, et plus de mille, mais le prophète leur reproche deux mauvaises actions commises du même coup, savoir de s'être prosternés devant le soleil, en tournant le dos au sanctuaire.

6 (5). Au temple, on sonnait au minimum 21 coups et au maximum 48. Ainsi, aux jours ordinaires, il en fallait 21, savoir 3 sonneries pour ouvrir les portes, 9 pour le sacrifice quotidien du matin, et autant pour celui du soir. Pour les sacrifices supplémentaires, on en ajoutait 9; et le vendredi il y avait encore 6 sonneries de plus, dont 3 pour avertir le peuple de cesser les travaux, et 3 autres coups pour établir la distinction entre les jours profanes et le sabbat. Donc, en un vendredi qui coïncidait avec la fête des tentes, il y avait 48 sonneries, savoir 3 pour ouvrir les portes, 3 pour la porte supérieure, 3 pour la porte inférieure, 3 pour puiser de l'eau, 3 pour la verser sur l'autel, 9 pour le sacrifice quotidien du matin, autant pour celui du soir, 9 pour les sacrifices supplémentaires, 3 pour aviser le peuple de cesser les travaux, et 3 pour distinguer entre la semaine et le sabbat.

On a enseigné: le nombre des sonneries n'est pas inférieur à 7, ni supérieur à 16. C'est que, d'après cet avis, les 3 sonneries successives (un coup long entre 2 courts) n'en forment qu'une; tandis que l'interlocuteur de la Mischnâ, les compte chacune séparément. Ainsi, l'on trouve exprimée l'opinion disant qu'il fallait 3 sonneries pour chaque prosternement[1]; et selon R. Juda[2], il en fallait autant pour chaque chapitre du chant (équivalent aux prosternements). En disant qu'il y aura 9 sonneries pour le 10e degré, ne tient-on pas compte du reste? C'est que celui qui tient compte de l'opération sur l'autel ne prescrit pas celle du 10e degré, ou à l'inverse. Ceci prouve, dit R. Zeira, que les sonneries avaient seulement lieu au moment des libations d'eau; car, si c'était même pour puiser l'eau, on dirait qu'il en faut 3 pour puiser l'eau du jour, et autant pour puiser celle du lendemain. Si l'on compte 9 sonneries pour les suppléments, pourquoi ne pas tenir compte d'autres semblables, telles que 9 pour les suppléments du sabbat, ou pour ceux de la néoménie, ou pour ceux du jour du nouvel an? Ce n'est pas à dire, fut-il expliqué, que le terme explétif *ils sonneront* (Nombres, X, 8) implique la sonnerie pour chaque sacrifice supplémentaire; car les rabbins de Césarée disent au nom de R. Jacob b. Aḥa que, tout en admettant la déduction de ce terme, elle est seulement applicable à la solennité, celle-ci exigeant un supplément de sonnerie, non à chaque sacrifice.

1. Aux intervalles entre un chap. et l'autre, on se prosternait. 2. Son opinion, quant au fond, était la même.

R. Ḥiya b. Aba dit que la harpe et la lyre se ressemblent; seulement, l'une a plus de cordes que l'autre[1]. Selon lui aussi, le premier se nomme *nebel*, parce qu'il fait pâlir (laban) par sa supériorité bien d'autres instruments de musique. Selon Houna au nom de R. Joseph, sa supériorité consiste en ce que cet instrument se compose d'une peau non tannée, sur laquelle on tend beaucoup de cordes. R. Simon b. Lakisch dit : l'instrument nommé *ougab* (dans les psaumes) est l'ὕδραυλις[2]. Ce docteur a enseigné que ce dernier instrument n'était pas présent à Jérusalem, parce qu'il pouvait troubler le bon ton. La flûte du Temple provenait de Moïse; c'était un jonc percé. Lorsqu'elle fut brisée et qu'il fallut la réparer, le son avait perdu de sa 1re intonation agréable; mais, au bout d'un certain temps, lorsqu'on la reprit, elle avait de nouveau le son primitif. Les cymbales au Temple provenaient aussi de Moïse; elles étaient en cuivre. Lorsqu'elles furent brisées, puis réparées, elles commencèrent par perdre leur beau son primitif, puis elles le reconquirent. De même, le mortier du Temple, servant à la confection de l'encens, provenait de Moïse, et était en cuivre; lorsqu'il fut brisé, puis réparé, il ne parfumait plus avec la même intensité ; mais il reconquit cette qualité au bout d'un espace de temps. Voilà les 2 ustensiles qui ont été brisés pendant l'existence du 1er Temple et n'ont pas été soumis à une réparation. C'est de tels objets en cuivre qu'il a été dit (II Chron. IV, 16, I Rois, VII, 16): d'*airain poli;* puis (Ezra, VIII, 27) : *deux vases d'un bel airain poli, aussi précieux que l'or*. Il y a 2 explications différentes à ce sujet : d'après l'une, un seul de ces vases pesait autant que son poids équivalent en or; d'après l'autre, les deux avaient une valeur équivalente à leur poids en or. R. Simon b. Gamaliel dit : à sa source, le Siloé donnait un débit d'eau de la grandeur d'un *assarion* (toute petite pièce de monnaie). Nous allons l'élargir, dit-on; mais, une fois l'opération faite, le débit d'eau diminua. On en reboucha l'accès, et l'eau revint à son cours primitif. — Rab et Samuel diffèrent au sujet de la *Magréfa* (? orgue) qui était au Temple[3] : d'après l'un, elle était pourvue de dix trous, et par chacun d'eux on obtenait cent sons différents. D'après l'autre, il y avait cent trous, dont chacun donnait dix sons. L'un comme l'autre donne le total de mille. — [4].

7 (6). Au 1er jour de la fête des Tabernacles, les offrandes des 13 taureaux, 2 béliers et un bouc, étaient servies par 16 escouades de sacerdotes[5]; restaient 14 boucs offerts par les 8 escouades de reste. Au 1er jour 6 escouades servaient chacune 2 (=12), plus un bouc par chacune des

1. Sauf des nuances, cette analogie est fondée. V. Grætz, dans *Monatschrift für ges. u. Wiss. d. Judent.*, an 1881, nº 6. 2. Ou orgue. Les commentaires le traduisent par le mot vieux-français *Eskelette* (cliquettes) ; ce qui diffère de l'orgue du tout au tout. 3. Le Talmud Babli, tr. *Erakhin*, 10b et 11a (que Fétis, *Histoire de la musique*, I, 400, cite assez mal), diffère un peu. 4. Suit un passage reproduit du tr. *Scheqalim*, V, 6 (t. V, p. 322) 5. Ils arrivaient tous pour les offices de la fête, formant 24 escouades.

2 dernières escouades; au 2e jour (où commençait la diminution du nombre des taureaux), 5 escouades offraient chacune 2 boucs (=10), et il restait 4 boucs pour les 4 dern.; au 3e jour, 4 offraient 2 boucs (=8), et il restait 6 boucs pour les 6 dernières : au 4e jour, 3 offraient 2 boucs (=6), et il restait 8 boucs pour les 8 dernières; au 5e jour, 2 offraient 2 boucs (=4), et il restait 10 boucs pour les 10 dernières; au 6e jour, l'une offrait 2 boucs, et les autres chacune un bouc. Enfin, au 7e jour, toutes les 14 escouades offraient le même nombre d'un seul bouc (en ce jour, on n'avait plus à offrir que 7 taureaux etc., soit pour 10 escouades). Au 8e jour (où il n'y avait plus à offrir qu'un taureau, un bélier et 7 boucs), on recommençait à tirer au sort pour les autres fêtes[1], en disant que ceux qui auront des taureaux à offrir en ce jour n'auront pas ce service le lendemain, et l'on fait le tour (on alternera).

On a enseigné : à toutes les escouades sacerdotales qui étaient de service au Temple, il arrivait 2 et 3 fois d'offrir des taureaux, sauf qu'aux deux dernières cela arrivait seulement 2 fois, non 3 fois. R. Eliézer demanda : est-ce qu'à la fête suivante (à Pâques), le service recommençait par ces dernières (sans tirer au sort)? On peut y répondre, dit R. Yossa par notre Mischnâ, qui dit : « au 8e jour, on recommençait le tirage au sort comme pour les autres fêtes. » On voit donc qu'à chacune d'elles on recommençait. En effet, cette question a seulement été posée si l'on adopte l'avis contraire de R. Nathan, qui dit : au 8e jour on ne tirait pas le sort pour les services. R. Yoḥanan ajoute à ce propos : ce 8e jour de la fête des Tabernacles constitue une fête à part; on y tire au sort à part; on la bénit spécialement, et elle a ses sacrifices particuliers. Pour la particularité de la fête, on le sait de ce que R. Abin observe au nom de R. Aḥa qu'à l'égard de tous les autres jours de cette fête, le texte biblique dit : « et au jour » (Nombres, XXIX, 17-32), tandis que pour le 8e seul, il est dit : *au jour* (ib. 35), pour le spécialiser. Pour le sort, on le sait, comme R. Yossa vient de le déduire de notre Mischnâ; pour la bénédiction, on a l'avis de R. Ila, qui la prescrit. Enfin les sacrifices étaient réduits ce jour à un seul taureau et un bélier.

8 (7). A 3 époques de l'année, aux grandes fêtes, toutes les 24 escouades étaient traitées en égales pour la réception des parts d'offrandes de fêtes qui leur revenaient, et pour la distribution des pains de proposition. Si la Pentecôte survenait un samedi, au moment de répartir les 2 pains exposés, avec levain, et les 6 pains azymes, le distributeur dit à chacun : Voici de l'azyme, et voici du pain levé. La section hebdomadaire, qui est en son temps de service à l'arrivée d'une fête, offre les sacrifices quotidiens, les vœux et les présents, ainsi que les sacrifices publics avec

1. Tr. *Yôma*, II, 1; *Haghiga*, I, 6.

tout le reste (non spécial à la fête). Si un jour de fête est rapproché du jour de sabbat, soit avant, soit après, toutes les escouades avaient une part égale dans la distribution des pains de proposition.

(8). S'il y a un jour d'intervalle entre la fête et le sabbat, la section qui est en son temps de service hebdomadaire recevra à ce moment dix pains, et celle qui est en avance d'un jour (vu l'intervalle) en aura deux. Pendant le reste de l'année, la section entrante en prend six pour sa consommation, autant que celle qui sort; selon R. Juda, celle qui entre en prend sept, et celle qui sort de service en prend cinq. Ceux qui entrent reçoivent la distribution au Nord du sanctuaire, et ceux qui sortent au midi, sauf la famille de Belga qui reçoit toujours ses parts au midi (à titre d'amende), de même que son anneau d'égorgement est immobile (ne peut pas se mouvoir), et sa fenêtre reste fermée.

Il est écrit (Deutéron. XVIII, 8) : *Ils mangeront des parts égales*[1] ; ce n'est pas à dire qu'il en sera de même aux jours ordinaires de l'année, puisqu'il est dit après (ib.) : *indépendamment de la vente de ses biens paternels*, expression qu'il faut entendre dans ce sens : à l'exception de ce que les parents ont cédé à leurs fils, savoir qu'à chaque semaine de service qui lui est assignée, l'escouade sacerdotale prend sa part afférente sur les sacrifices. A la Pentecôte qui coïncide avec le samedi, le distributeur dira[2] : voici de l'azyme et du pain levé. Selon d'autres, on présente d'abord le pain levé, puis l'azyme, l'un fait passer d'abord l'azyme, plus fréquent dans le culte ; l'autre donne le pas au pain levé, qui est meilleur. R. Lévi dit : toutes les escouades se placent avant le partage au sud (afin que l'on voie les nouveaux arrivés se rendre au Nord, ayant droit à de plus fortes parts). En effet, dit R. Yossa, notre Mischnâ confirme aussi cette juxtaposition, puisqu'il est dit : s'il y a un jour d'intervalle, etc. (il faut donc pouvoir distinguer entre l'escouade arrivante et les autres). R. Juda b. Titus dit au nom de R. Aḥa qu'on peut invoquer à l'appui de l'avis de R. Juda ce verset (I Sam. XXI,4) : *Et maintenant qu'as-tu sous la main ? Donne-moi 5 pains, ou ce qui se trouvera.* Or, le prêtre Aḥimelek (dont il est question dans ce verset) faisait partie de la série sortante (donc, celle-ci ne reçoit que 5 pains).

« Ceux qui entrent partagent au Nord ; les sortants au Sud. » R. Ḥanania fils de R. Hillel dit : c'est pour honorer les arrivants. Selon R. Yossé b. R. Aboun, c'est par une autre raison, comme il a été enseigné[3] : En entrant sur la montagne sainte (d'Est en Ouest), on passe à droite (soit au Nord) ; on fait, le tour, et on quitte à gauche (ou sud). La famille Bilga recevait toujours sa part au Sud (reléguée là), à cause de ce fait : Miriam, fille de Bilga, renonça à sa foi pour aller épouser un chef militaire (στρατιωτής) dans l'armée des

1. Cf. *Sifri*, à ce verset. 2. Cf. ci-dessus § 1. 3. Mischnâ, tr. *Middoth* II, 2.

Syriens ; à son arrivée à Jérusalem, elle escalada sans respect le sommet de l'autel, en s'écriant : loup (λυκός), loup, tu as dévoré les biens d'Israël, et tu ne l'as pas soutenu à l'heure du péril. Selon d'autres, lorsque ce fut le tour de cette famille de se rendre au Temple pour le service, elle se mit en retard, et celle de Ioschbab prit sa place. Aussi, celle de Bilga est toujours considérée (à titre d'amende) comme s'en allant, et celle de Ioschbab comme entrant. On ne pouvait pas la déplacer complètement (lui enlever ce service), puisqu'au dire de R. Simon selon R. Josué b. Levi[1], il paraît dur aux yeux de l'Éternel d'arracher de sa souche une chaîne de famille ; et l'on n'a pas pu la répartir entre les autres sections sacerdotales, de façon à n'en laisser subsister que 23, car il est dit (I Chron. IX, 22) : *ils avaient été établis par David et Samuel qui les virent dans leurs fonctions*, dernier terme ayant le sens d'*art*[2]. Il a fallu en effet déployer beaucoup d'habileté pour arriver à ce que nulle section sacerdotale ne puisse prendre pour la 2e fois un champ patrimonial, dans une période de Jubilé[3], avant que le voisin l'ait eu à son tour. Et R. Abahou loua la justesse de ce calcul. — « Son anneau était fixe, » est-il dit. R. Aba explique au nom de R. Juda, que chaque section avait un anneau mobile, large du haut et plus étroit du bas pour y introduire le cou de l'animal à égorger. De même, la fenêtre de la famille Bilga était close, de façon à la forcer de recourir à la fenêtre d'une autre famille lorsqu'elle voulait voir clair, au moment de serrer le couteau d'office ; car il a été dit[4] : une cellule portait le nom de cellule des Ḥalifoth, parce que l'on y renfermait les couteaux d'égorgement.

1. Rabba à Genèse, ch. 82. 2. J., tr. *Taanith*, IV, 2 (f. 68a). 3. Défalcation faite de la 50e année jubilaire pour le retour du sol, et la 49e qui était sans affaires, il restait 48 ans, soit juste 2 ans pour chacune des 24 familles sacerdotales. Le chiffre de 24 était donc rigoureux. 4. Tr. *Middoth*, IV, 7 ; J., tr. *Yôma*, III, 8 (t. V, p. 198).

TRAITÉ ROSCH HA-SCHANA

CHAPITRE I

1-2. A quatre époques diverses de l'année, celle-ci est supposée commencer, savoir : au 1[er] Nissan, c'est le nouvel-an pour les règnes[1] et les fêtes[2]; au 1[er] Eloul, commence l'année pour la dîme des animaux[3]; selon R. Éliézer et R. Simon, cette dernière a lieu au 1[er] Tisri. A cette même date, c'est le nouvel-an pour l'année civile, les années de repos agraire (la 7[e] de la période septennale), les jubilés, les nouveaux plants, les légumes verts. Enfin, le 1[er] Shebat est le nouvel-an des arbres, selon l'école de Schammaï ; mais, selon l'école de Hillel, c'est seulement le 15 Shebat.

Il est dit du mois de Nissan (Exode, XII, 2) : *ce mois est pour vous le premier des mois*, c'est-à-dire il le sera *pour vous*, non pour le reste de l'annuité, ni pour le repos agraire, ni pour le jubilé, ni pour les nouveaux plants, ni pour les légumes verts. Mais pourquoi l'exclusion comprise dans l'expression *pour vous* n'est-elle pas applicable aussi aux règnes et aux fêtes? On le sait, répond R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est écrit (II Chron., III, 2) : *Il commença à édifier au second mois, le deuxième, l'an IV de son règne* ; la répétition superflue du nombre *second* vise la corrélation entre *l'an IV de son règne* et le *second mois* ; comme ce dernier est compté d'ordinaire après le mois de Nissan, de même le second de « l'an IV de son règne » sera aussi compté à partir dudit Nissan (ce qui constitue la règle de la fixation habituelle de l'an royal). L'expression *le deuxième* ne saurait se rapporter au quantième du mois ; car, en ce cas, il est toujours d'usage d'y joindre le terme *mois*, et il n'est pas question là du *second jour* de la semaine, car l'on ne trouve pas d'exemple de ce genre dans la Bible. Cependant, n'est-il pas dit (Genèse, I, 8) : *Il fut soir, il fut matin, le second jour*? On ne peut rien inférer du récit de la Création. Des deux termes *seconds* employés au verset précédent, lequel est applicable au mois, et lequel l'est à l'année du règne? R. Ḥanania et R. Mena donnent deux réponses diverses à ce sujet : d'après l'un, la première expression *second* dudit verset est relative au mois, la seconde l'est à l'année ; d'après l'autre, sans souci de l'ordre relatif, il importe peu que les termes soient renversés. R. Simon b. Carsena au nom de R. Aḥa déduit la fixation en Nissan du nouvel an pour les règnes et

1. Le roi ne fût-il monté sur le trône qu'un ou 2 mois auparavant, au 1[er] Nissan commencera la 2[e] année de ce règne. 2. La fête qui survient en ce mois sera la 1[re] de la périodicité des fêtes pour les obligations religieuses qu'elles comportent. 3. Pour la supputation des comptes à ce sujet, V. tr. *Scheqalim*, III, 1 (t. V, p. 276).

les fêtes, de ce qu'il est dit (Exode, XII, 2) : *Ce mois est pour vous le premier etc.*; la première partie du verset est une exclusion, et de même la seconde. Or, lorsque deux exclusions se suivent, elles équivalent à une extension [1], applicable ici aux règnes et aux fêtes. Pourquoi ne pas appliquer aussi cette extension à ce que le même nouvel an implique le commencement de l'année pour le repos agraire, les jubilés, les nouveaux plants, les légumes verts? Parce qu'en cela il adopte ce que déduit R. Jacob b. Aha ou R. Yassa au nom de R. Yohanan, de ce qu'il est dit : *Il commença à édifier au second mois, le deuxième, l'an IV de son règne*; il y a corrélation entre *l'an IV de son règne* et le *second mois*; et comme ce dernier se trouve toujours suivre Nissan, il en sera de même du second de *l'an IV de son règne*. R. Yôna ou R. Isaac b. Nahman dit aussi au nom de R. Hiya b. Joseph : le premier des deux termes *second* (de ce verset) est applicable au mois habituel, et l'autre terme à l'annuité; de plus, l'expression *l'an IV de son règne* vise la corrélation entre cette dernière date et celle du *second mois*; or, comme ce dernier suit Nissan, il en sera de même pour le second de *l'an IV de son règne*.

On a enseigné que Samuel professe un autre avis. Il le déduit de ce qu'il est dit (ib XIX, 1) : *Au 3e mois depuis le départ des enfants d'Israël du pays d'Égypte.* Par la première expression, on voit l'usage de compter les mois depuis la sortie d'Égypte [2]; outre les mois, on le sait pour les années, de ce qu'il est dit (Nombres, IX, 1) : *L'Éternel parla à Moïse au désert du Sinaï, la seconde année.* Ceci eut lieu non-seulement à cette époque, mais encore plus tard, comme il est dit (ib. XXXIII, 38) : la 40e année du départ des enfants d'Israël de l'Égypte. Cet usage enfin fut transmis aux autres générations, comme il est dit (I Rois, VI, 1) : *l'an 480 du départ d'Israël de l'Égypte etc.* Une fois le temple édifié, ce fait servit de point de départ à un nouveau comput, selon ce verset (ib. IX, 10) : *Au bout de 20 ans depuis l'édification des deux Temples par Salomon, etc.* Lorsqu'enfin on ne pouvait plus compter de l'édification du Temple, parce qu'il était détruit, on prit comme point de départ sa destruction, selon ces mots (Ezéchiel, XL, 1) : *l'an 25 de notre exil, au commencement de l'année, le dix du mois.* Lorsque les Israélites ne purent plus compter d'après des faits de leur propre histoire, ils adoptèrent ceux de règnes étrangers, comme il est dit (Haggée, I, 1) : *l'an II de Darius*; ou (Daniel, X, 1) : *l'an III de Cyrus, roi de la Perse.* Malgré ces divers computs, on a maintenu la déduction faite du verset précité : *il commença à édifier au second mois, le deuxième, l'an IV de son règne*, visant la corrélation entre *l'an IV de son règne* et le *second mois*; comme ce dernier suit Nissan, il en sera de même du *deuxième de l'an IV de son règne.* Selon R. Éliézer au nom de R. Hanina, on adopte aussi à titre de commencement de l'année pour les règnes des rois païens, le mois de Nissan, puisqu'il est dit (Haggée,

1. Comme 2 négations valent une affirmation. 2. Cf. Mekhilta, section *Ithro*, n° 1.

I, 1) : *au 6e mois, l'an II de Darius*, et ensuite (Zakharie, I, 1) : *au 8e mois, l'an II de Darius* ; or, si pour ces rois étrangers le nouvel an était fixé en Tisri, il eût fallu dire de ce 8e mois[1], *en l'an III*. Selon Ḥipa, on ne peut rien argumenter de ces faits (et le nouvel an païen commence en Tisri); la prophétie de Zakharie, prononcée *au 8e mois*, a pu être dite avant celle d'Haggée, sans que l'on puisse rien inférer de l'ordre biblique, qui n'a rien de strict[2]. R. Yona observe qu'il est écrit (Haggée, II, 15) : *Maintenant donc rappelez dans votre esprit ce qui est arrivé depuis ce jour et auparavant, avant qu'on remît pierre sur pierre au Temple de l'Éternel* ; puis, il est dit (18) : *considérez ce qui est arrivé depuis le 24 du 9e mois, etc.* Quand donc ces versets ont-ils été dits par rapport à la prophétie de Zakharie? Au 6e mois (en Eloul), a eu lieu la fondation du 2e Temple (au moment de la prophétie d'Haggée) ; mais la parole de Zakharie a été dite au 8e mois (ou Ḥeschwan) précédant (du même *an II*, selon l'avis de Ḥipa). Or, s'il est admis qu'au verset précité d'Haggée, lorsqu'il est question de la fondation du Temple et de ce qui est arrivé depuis *le 24 du 9e mois*, les pierres étaient déjà posées, l'avis de Ḥipa est juste (et tout se rapporte à l'an II) ; mais si l'on n'admet pas que les pierres étaient déjà posées, l'opinion de Ḥipa ne saurait être justifiée[3].

Contre l'avis de R. Ḥanina (admettant aussi Nissan pour le nouvel-an d'autres règnes), R. Isaac objecte qu'il est dit (Genèse, VIII, 13) : *l'an 601* (de l'âge de Noé), *au premier jour du premier mois, les eaux se retirèrent etc.* Or, l'on a enseigné à ce sujet[4] que l'année du déluge ne compte pas dans la supputation du temps; comment donc se fait-il alors que l'on ne maintienne pas comme date de cessation du déluge l'an 600 de Noé, qui est celle du commencement? C'est qu'il faut admettre l'avis de R. Éliézer, d'après lequel la Création eut lieu en Tisri ; par suite, le nouvel-an a lieu en ce mois, et à ce moment le déluge a cessé (ce qui permet de compter l'an 601). Mais n'est-il pas dit (Néhémie, II, 1) : *Il arriva au mois de Nissan de l'an XX, etc.*, après avoir dit (ib. I, 1) : *Il arriva au mois de Kislev de l'an XX?* (Si le nouvel-an a lieu en Nissan, ce serait l'an XXI) ? On peut expliquer cette contradiction apparente en disant, selon l'avis de R. Éliézer, que toute année nouvelle n'ayant pas encore un mois révolu n'est pas comptée (c'est ce qui a fait adopter le comput précédent, ou le chiffre XX). Mais n'est-il pas dit (Exode, XL, 17) : *Il arriva au premier mois de la seconde année, le premier du mois, que le tabernacle fut érigé*. Or, comment se fait-il qu'on la nomme *seconde année*, bien qu'au *premier du 1er mois*? Et l'on ne saurait dire que c'était en la 3e année, non comptée comme telle, parce qu'il n'y avait pas encore un mois révolu ; puisqu'il est dit d'autre part (Nombres, X, 11) : *Il arriva la seconde année, au second mois, le 20 du mois* ; ce qui fait

1. Soit celui de Heschwan, qui suit Tisri. 2. V. *Scheqalim*, VI, 1 (t. V, p. 303). 3. Comment expliquer que Zakharie a prophétisé le 1er et qu'après lui Haggée ait parlé, *avant qu'on remît pierre sur pierre*? 4. Midrasch Rabba à Genèse, ch. 32.

un total de 50 jours, au bout desquels on ne compterait pas encore l'année nouvelle? En effet, dit-on, c'est une des objections de R. Isaac, qu'en raison de leur gravité on ne peut pas résoudre.

Qu'importe au point de vue pratique que l'on compte à partir de Nissan, ou à partir de Tisri? Il y a une différence, répond R. Yona, pour l'émission des contrats devant circuler au dehors : Si quelqu'un emprunte une somme en Iyar, en inscrivant dans le contrat de dette l'an II du règne, puis il vend un immeuble au mois de Ḥeschwan, en inscrivant aussi au contrat de vente l'an II du règne. Or, si l'on fait partir l'année du mois de Nissan, le prêt est antérieur à la vente (et l'immeuble, hypothéqué de fait, ne peut pas être cédé); si au contraire l'année commence en Tisri, la vente a eu lieu la première, et elle reste valable.

Comment établit-on le compte des années de règne? Si un roi est mort en Adar et un autre a été nommé le même mois, on compte un an à chacun. Toutefois, ajoute R. Yôna, il faut pour cela que le second ait du moins commencé le mois de Nissan; sans quoi, on ne comprendrait pas la supputation de règnes au cours desquels il est dit (II Rois, XV, 13): *Il* (Schallom) *ne régna que l'espace d'un mois à Samarie* (et on le compterait pour un an). Aussi, ne peut-on bien établir la série d'années des rois d'Israël qu'à l'aide du parallèle des rois de Juda, et la série de ces derniers que par la juxtaposition des rois d'Israël. Il est écrit (I Rois, II, 11): *Le nombre d'années que régna David sur tout Israël fut de* 40 [1]; et d'autre part (II Sam., V, 5): *A Hebron il régna sur la Judée 7 ans et 6 mois; et à Jérusalem 33 ans.* Or, d'après l'énoncé général (le 1er verset), il aurait à peine régné 40 ans juste, tandis que d'après le verset énonçant les détails, on arrive à un total de 40 ans 1/2. En effet, dit R. Isaac b. Qassasstah au nom de R. Yôna, bien qu'il eût seulement régné 32 ans 1/2 à Jérusalem, on a adopté le chiffre rond de 33 ans par honneur pour la capitale palestinienne. Selon Juda b. Rabbi, les détails énoncés sont exacts; seulement, un grand nombre rond (celui de 40) englobe la fraction. — [2].

R. Houna dit[3]: tous les six mois pendant lesquels David était en fuite devant son fils Absalom, ce roi offrait en expiation (pour les péchés qu'il avait pu commettre) une chèvre comme un simple particulier (au lieu d'un bouc, dû en ce cas par le prince, Lévit. IV, 23). R. Judan b. R. Schalom explique le verset (I Rois, XI, 16), *pendant six mois Joab avec tout Israël se tint là,* en ce sens: Dieu lui rappela avoir dit (Deutéron. II, 5) *de ne pas se quereller avec eux*; « comme cependant tu as voulu guerroyer avec eux, ce semestre d'intervalle ne te sera pas compté [4]. »

L'avis de la Mischnâ parlant de fixation du nouvel an pour les fêtes, doit

1. B., *Synhédrin*, f. 107. 2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 1 (t. Ier, p. 31). Cf. J., *Scheqalim*, III, 7; *Moëd qaton*, III, 7, fin. 3. Même série, tr. *Horaïoth*, III, 2; Midrasch Rabba sur Ruth, ch. 5. 4. Ce qui réduit le total à 40 ans justes.

émaner de R. Simon, qui dit : pour qu'il y ait transgression de la défense *de ne pas s'attarder*[1], il faut avoir laissé passer, sans accomplir le vœu, les 3 grandes fêtes dans leur ordre régulier, à condition toutefois que la fête de Pâques soit la première : de telle sorte que parfois il y aura eu un intervalle de 5 fêtes, parfois de 4, parfois de 3. Si le vœu a été prononcé avant Pentecôte, la périodicité ne sera révolue qu'au bout de 5 (2 en cette année, et 3 la suivante) ; si c'est avant la fête des Tabernacles, ce sera au bout de 4 ; enfin, si c'est avant Pâques, il y aura trois fêtes à laisser passer. Selon R. Eliézer b. R. Simon, la fête de Pâques devra occuper le dernier rang de cet ordre ; de sorte qu'en tenant compte des diverses hypothèses précitées, on pourra tantôt laisser s'écouler 3 fêtes, tantôt 2, tantôt une seule. Selon les autres sages, c'est à partir de la 1re fête (quelconque) qui se présentera que l'on compte l'évolution de toutes les fêtes de l'année. Il est écrit (Lévit. XXIII, 38) : *en dehors des fêtes à l'Éternel et outre vos dons, que vous offrez à Dieu*[2] ; le dernier membre de phrase (superflu) a pour but d'étendre le cadre des sacrifices à offrir ; car on eût pu croire qu'aux jours de fête on peut seulement offrir les sacrifices officiels de la solennité, sans appliquer l'autorisation à ceux des particuliers[3], ou du public d'ordre général, soit que les animaux aient été consacrés à ce but spécial avant la fête, soit pendant la fête, pour les offrir en ce jour. C'est pourquoi il est dit : *en dehors de la solennité, ce que vous donnez à Dieu*, extension applicable à l'offre des oiseaux ou des gâteaux (qualifiés de dons *divins*), pour dire que tous seront présentés au moment de la fête. Ce n'est pas à dire que ce soit une simple faculté (permise), puisqu'il est dit (Nombres, XXIX, 39) : *Voici ce que vous ferez à l'Eternel, lors de vos fêtes*, les dites offrandes étant établies à titre obligatoire au moment des fêtes. Et ce n'est pas à dire que l'on peut choisir à cet effet n'importe quelle fête, puisqu'il est dit (Deut. XII, 5 et 6) : *tu viendras là ; tu apporteras là*. Or, cette redondance d'expressions n'a pas pour but de permettre les offrandes, point qui est déjà prévu ; ni de déterminer l'époque, ce qui est déjà fait aussi, mais d'indiquer qu'en ce cas l'obligation survient dès l'arrivée de la première grande fête. Toutefois, si on a laissé passer un tel jour de fête sans présenter le sacrifice, on n'est pas coupable de retard, parce qu'il est dit : *Voici ce que vous ferez à l'Eternel lors de vos fêtes* ; c'est-à-dire la transgression du retard a seulement lieu après l'écoulement de toutes les fêtes de l'année. — Selon R. Simon, a-t-il été dit, les 3 fêtes devront avoir suivi dans leur ordre régulier (pour qu'il y ait transgression). Si p. ex. un vœu a été formulé avant Pâques, la transgression du retard a lieu à partir du moment où les fêtes de Pâques, Pentecôte et Tabernacles auront eu lieu ; si le vœu a été formulé avant la Pentecôte, on pourra laisser passer 5 fêtes, savoir Pentecôte et Tabernacle (de la 1re année) puis les 3 fêtes de l'an suivant ; si enfin le vœu est antérieur aux Tabernacles, on pourra laisser passer 4 fêtes, celle des Tabernacles (immédiate) et les 3 de

1. Deut. XXIII, 22. 2. Torath Cohanim, sect. *Emor*, ch. 12. 3. Dus par les Naziréens, ou les gens guéris de la lèpre.

l'année suivante. Mais, fut-il objecté en présence de R. Ila, peut-être a-t-on seulement voulu dire que l'on transgresse (dès la 1re fête) le devoir de *remplir ses promesses* (Deutér. XXIII, 24), non la défense négative? C'est pourquoi il est dit (ib. XII, 5 et 6): *tu viendras là*; *tu apporteras là*; comme ce verset ne peut pas avoir été énoncé dans le sens du précepte affirmatif, qui est déjà dit ailleurs (par le verset précité des Nombres), il a en vue la défense.

Si l'on n'a pas offert le sacrifice pascal en son temps (le 14 Nissan), enfreint-on aussi la défense de ne pas s'attarder (ib. XXIII, 22)? Oui, l'on a trouvé un enseignement qui le dit explicitement. Or, s'il ne s'agissait pas du temps immédiat, cela ne va-t-il pas sans dire? Aussi, dit R. Samuel fils de R. Yossé b. R. Aboun, on aurait pu croire que cet animal sera considéré comme offrande pacifique, puisqu'au cas où on le retrouve après l'avoir perdu et lorsque le propriétaire a rempli le devoir pascal par une autre victime, la 1re sera offerte comme sacrifice de paix (on nous fait donc savoir qu'en raison du retard, il y a une pénalité, et la victime ne pourra plus servir). De même, pour ce dernier sacrifice de paix (provenant de l'échange pascal), est-on coupable de suite en cas de retard à l'offrir, ou seulement après les 3 fêtes? De même, on demanda en présence de R. Zeira s'il est arrivé qu'on s'est rendu à Jérusalem dans l'intervalle de temps qui sépare une fête de l'autre (sans accomplir le vœu que l'on aurait formulé), est-on coupable pour chaque jour de retard? On le sait, répliqua R. Aba, de ce qu'il a été enseigné : lorsqu'un sacrifice de fête a été omis à une fête, on devra l'offrir à la suivante, sans qu'il soit question du défaut de retard dans l'intervalle. On déduit aussi la même règle (au sujet de l'intervalle de temps) de ce qu'il est dit (ib. 24) : *tu feras*, représentant l'ordre affirmatif; puis *garde-toi*, etc., représentant la défense négative; or, on ne sera coupable d'infraction à ces 2 sortes de préceptes qu'après avoir laissé passer les 3 fêtes (sans intervalle). R. Abin, au nom des rabbins de Babylone, dit : si l'on a fait vœu d'offrir un holocauste le 2e jour de la semaine et qu'on l'omet, on est coupable d'avoir manqué à sa parole dès que ce jour est passé; si l'année entière s'est écoulée depuis le prononcé de ce vœu, on lui impute la transgression du retard à partir du dernier jour de l'année, et l'on est coupable dès lors pour chaque jour de retard; de même (pour les vœux en général), après avoir laissé passer les 3 fêtes, on devrait lui imputer la culpabilité pour chacune des fêtes omises sans accomplissement du vœu. Non, répliqua R. Aboun b. Ḥiya, si l'année se trouve juste achevée à Pentecôte, on ne pourrait pas offrir le vœu, en raison de la fête, et l'on serait forcément en retard; il faut donc y obvier par une anticipation, comme il est dit ailleurs. —[1].

Il est écrit des premiers-nés, (Deutér. XV, 20) : *en présence de l'Éternel ton Dieu tu le mangeras chaque année*. De ce dernier terme répété, on déduit que, pour l'animal même, on a un an de latitude, et autant pour l'échange; ou un an s'il est sans défaut et un autre s'il a un défaut; ou une année pour

1. Suit un passage reproduit du tr. *Pesahim*, VI, 1, traduit t. V, p. 84.

l'aînesse et une année pour la sainteté. Enfin, on conclut de cette redondance de termes que le premier-né pourra être consommé pendant 2 jours et 2 années. Qu'entend-on par là? Lorsqu'on l'a égorgé la veille du nouvel an, on peut le manger le même jour et le lendemain (soit en 2 ans). On a enseigné que R. Ismaël dit[1] : s'il lui est survenu un défaut 15 jours avant la fin de la 1re année, on peut encore le conserver 15 jours après le commencement de la 2e année (soit un mois en tout). Ceci prouve, ajoute R. Ila, que la latitude d'attendre un an accordée pour l'animal défectueux n'est pas explicite (il faut le manger si, au bout d'un an, il lui arrive un défaut). En effet, dit R. Yossa, un enseignement confirme cet avis de R. Ila, disant : de nos jours (où l'on ne sacrifie plus), le premier-né pourra être conservé jusqu'à 4 ou 5 ans, si l'on n'est pas tenu de le montrer à un expert (en cas de défaut) pour pouvoir l'égorger. Or, de quel cas s'agit-il pour la déduction à tirer du verset précité? Pour l'animal sans défaut, il est déjà dit qu'on peut le manger; la redondance du mot *année* est donc applicable au défectueux (et vise le devoir de le manger dans le courant de l'année). Soit pour le premier né, soit pour d'autres saintetés, en cas de retard, on enfreint la défense si l'on a laissé passer les fêtes, sans parler de l'annuité[2], ou au bout de l'année complète, sans parler de fêtes; or, on conçoit qu'il puisse s'agir des 3 fêtes, sans année complète, mais à l'inverse peut-il être question d'année complète, sans englober les 3 fêtes? On expliqua à Babylone qu'il peut s'agir du cas où, au moment de Pâques, l'animal était imparfait comme âge (il n'avait pas 8 jours); en ce cas, à Pâques de l'an suivant, une année est révolue, sans que le retour des 3 fêtes soit effectué. Mais, fut-il objecté, comme il est dit du premier né que s'il est apte à être égorgé au bout de l'année il le sera pendant tout ce temps; ne peut-on pas raisonner de même pour l'animal d'un âge imparfait et dire qu'en raison de son aptitude au sacrifice à la fin de Pâques, il l'était en principe dès le commencement (de manière à rétablir la périodicité complète)? On peut répondre, dit R. Aba Marè, qu'il s'agit d'une telle inaptitude au moment où la Pentecôte survient un 5 Siwan[3], l'animal étant né le 6, et l'an suivant la Pentecôte se trouve être le 7 Siwan (alors, l'année est achevée avant l'écoulement des 3 fêtes).

R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : si, transgressant la défense *de ne pas distinguer entre l'animal bon* (sans défaut) *et le mauvais* (Lévit. XXVII, 33), on s'est efforcé de choisir un animal sans défaut pour la dîme, est-on coupable? Non, répond R. Zeira, chaque fois que la loi permet un acte, il n'y a pas de transgression; or, la loi permet en ce cas de consacrer aussi comme victimes les animaux défectueux (elle dit seulement que le choix n'est pas obligatoire, mais loisible). On a enseigné ailleurs[4] : au 8e jour, le lépreux guéri offrira 3 animaux, un sacrifice d'expiation, un autre de péché

1. B., *Bekhoróth*, 27b. 2. Tossefta, ib., ch. 3. 3. Vu l'irrégularité des mois lunaires, si Nissan et Iyar ont tous deux 30 jours, la fête de Pentecôte se trouve reculée d'un jour. 4. Mischnâ, tr. *Negaïm*, XIV, 7.

et un holocauste; si c'est un pauvre, il offrira des oiseaux pour ces 2 derniers (outre un bouc pour l'expiation). Or, ne se trouve-t-il pas que l'offrande d'oiseaux serait imparfaite au point de vue du temps, si elle précède le sacrifice d'expiation qui rend d'abord le lépreux apte à toucher les saintetés? Là aussi, répond R. Éleazar, la loi a permis par exception d'offrir ce qui semble défectueux par rapport au temps (vu l'impossibilité de différer). R. Aba b. Mamal demanda en présence de R. Imi : si à l'issue de son vœu le naziréen néglige le précepte *d'offrir au Temple le* 8e *jour etc.* (Nombres, VI, 10), est-il coupable d'une transgression de retard? Non, fut-il répondu, la loi a émis l'autorisation d'offrir, et cette permission consiste, selon R. Eliézer, à pouvoir consacrer ce qui est défectueux au point de vue du temps. Selon R. Yossé b. R. Aboun au contraire, pendant les 7 jours du Naziréat, il n'y a pas lieu pour lui d'offrir des sacrifices; mais à partir du 8e, il est tenu de les offrir (sous peine de transgresser la défense du retard). Un enseignement est opposé à cet avis de R. Yossé, puisqu'il est dit : parmi les personnes qui peuvent se faire raser aux jours de demi-fête figure le naziréen à l'expiration de son vœu, tous pouvant dès lors avoir la pensée d'offrir les sacrifices dus lors de la prochaine fête (sans obligation immédiate). Cet arrangement se conçoit pour le naziréen (afin de le mettre à même de se réjouir dès le commencement de la fête, même avant son offrande); mais comment le justifier pour le lépreux guéri, qui doit recevoir le pardon (par l'apport des sacrifices) avant de pouvoir toucher aux saintetés? Or, n'est-il pas dit[1] que, pendant les 8 jours consécutifs de la fête, on récite le Hallel et l'on se livre à la joie (c'est-à-dire, on mange des sacrifices de paix, ce dont le dit lépreux ne pourra pas profiter avant son apport)? En effet, fut-il répondu, l'intention seule d'offrir plus tard les sacrifices dus n'est applicable qu'au naziréen. Contre cette explication, R. Zakharie, gendre de R. Lévi, objecta qu'ainsi dans la 1re partie (dans la Mischnâ) il serait question également des lépreux, tandis qu'à la fin (dans l'enseignement complémentaire) il s'agissait seulement des naziréens. Cette objection, dit R. Ḥanania, fils de R. Hillel, n'est pas fondée; car une objection semblable a été posée plus haut[2] (qu'au cas où le 1er jour est un samedi, où l'on n'égorge pas les offrandes pacifiques, il manquerait un jour sur 8), et R. Yossé l'a résolue en disant que, selon R. Abdôma Neḥôtha, les 8 jours sont applicables aux cohanim, qui peuvent user du bouc des fêtes; de même ici (où il s'agit d'exclure le lépreux du 1er des 8 jours), ceux-ci du moins jouiront des 8 jours complets, grâce audit bouc.

R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossa: si l'on a transgressé le précepte biblique *de circoncire le fils au* 8e *jour* (Lévit. XII, 3), et que l'on a différé cet acte, est-on coupable du retard? Non, fut-il répondu, car il est écrit (Deut. XXIII, 22): *si tu formules un vœu à l'Éternel, ton Dieu ne tarde pas à l'acquitter*; la défense du retard s'applique seulement à ce qui est payable, non à ce qui ne l'est pas (comme l'acte de circoncire), ni même à

1. Tr. *Soucca*, IV, 1 (p. 31). 2. *Soucca*, IV, 5 (p. 36); cf. j., *Haghiga*, I, 4.

son équivalent en échange. Ainsi il a été enseigné : du verset *s'ils n'ont pas amené* (la victime) *à l'entrée de la tente d'assignation, etc.* (Lévit. XVII, 4), on conclut qu'en cas d'égorgement d'un animal au dehors, on n'amène pas non plus au Temple l'échange d'équivalence. Selon R. Yôna, Lévi b. Soussi l'expliqua d'une autre façon, en présence de Rabbi : si quelqu'un s'étant engagé à offrir un holocauste laisse passer la série des 3 fêtes sans l'offrir, puis (ayant perdu la 1[re] victime) amène une autre bête, qu'il offre aussitôt, on aurait cru que, par cette offrande, le propriétaire se trouve délié de son vœu ; c'est pourquoi l'on déduit du verset en question que le devoir *de payer* se rapporte à la 1[re] victime désignée, non à l'équivalent. Comment aurait-on pu le croire, objecta R. Yossé, puisque dès l'évolution des 3 fêtes on est coupable du retard, avant l'apport de toute autre victime ? Voici dans quelle hypothèse on raisonne : si quelqu'un ayant désigné un animal comme holocauste laisse passer 2 fêtes sans l'offrir, puis (l'ayant perdu) amène un autre animal, qu'il ne sacrifie pas de suite, et seulement après avoir laissé passer la 3[e] fête ; en ce cas, on aurait pu croire que l'on joint la victime désignée à son équivalent pour constituer la série complète des 3 fêtes passées, et constituer la culpabilité du retard ; c'est pourquoi il est dit que l'expression du dit verset, « de ne pas tarder à *l'*acquitter *lui* », n'implique pas l'équivalent.

Il est dit ensuite (Deut. XXIII, 22) : *car il te le redemandera* ; la redondance du mot *demander* indique que les sacrifices d'expiation et de péché doivent être livrés par l'obligataire ; les mots *l'Éternel ton Dieu* (dont le 2[e] est superflu) a en vue la consécration de ce qui est destiné à l'entretien du Temple, et l'expression *de toi*, s'applique au devoir de laisser le glanage, l'oubli et l'angle des champs. Enfin, la phrase *ce sera un péché pour toi* a pour but d'aviser que le sacrifice ne devra pas être entaché. Si le texte biblique n'avait pas en vue cette exclusion, qu'entendrait-on par là ? C'est, dit R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun, afin de ne pas supposer qu'en raison de l'omission le sacrifice même devient impropre ; c'est pourquoi il est dit : *ce sera un péché pour toi*, non pour ton sacrifice. De même, il est dit (ib. 24) : *ce que tes lèvres ont énoncé, tu l'observeras, et tu feras etc.* ; de la redondance des 2 derniers termes on conclut qu'au besoin le tribunal doit contraindre l'obligataire à l'exécution. Les rabbins de Césarée, au nom de R. Abina, en déduisent qu'il y a lieu parfois de déposer des gages pour assurer l'apport des sacrifices. Enfin il est dit (ib.) : *lorsque tu t'es engagé par vœu à remplir une offrande à l'Eternel ton Dieu* ; or, l'offrande par vœu ne ressemble pas à celle qui est volontaire, et le texte biblique a seulement en vue de dire que chaque offrande, soit par vœu, soit volontaire, est également obligatoire (séparément). L'offrande par vœu[1] émane de celui qui aurait dit : je m'engage à offrir un holocauste ; l'offre volontaire émane de celui qui aurait dit : je m'engage à sacrifier tel animal en holocauste. R. Hama, compagnon des rabbins, demanda :

1. J., *Meghilla*, I, 7 (f. 71[b]); *Qinin*, I, 1.

si quelqu'un après avoir employé la 1re formule, revient sur son dire et emploie la 2e formule [1], le vœu est-il maintenu, ou devient-il volontaire? Une telle question, objecta R. Ḥinena, n'est pas fondée; mais l'on a voulu savoir ce qu'il en est à l'inverse, si l'on s'est exprimé d'abord dans le sens d'une offrande volontaire, puis dans celui d'une offrande par vœu. Or, en ce dernier cas, l'engagement est plus grave, et il englobe naturellement celui qui l'est moins; tandis qu'au cas contraire, un engagement moindre ne l'emporterait pas sur un autre qui serait plus grave (pour celui-ci, on reste responsable à l'avenir). — A la liste des sujets pour lesquels la Mishnâ énonce le 1er Nissan comme époque du nouvel-an, on a ajouté la location des maisons et le prélèvement des sicles au Temple (pour les besoins du culte). Pour la location, R. Yona explique que l'année est renouvelée au 1er Nissan lorsque le locataire déclare prendre la maison pour *cette* année; mais si c'est pour *une* année complète, il s'agira d'un an jour pour jour [2]. Quant au prélèvement des sicles, c'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Isaac [3].

On sait que, pour la supputation des années, le nouvel an est fixé au 1er Tisri, de ce qu'il est dit d'une part (Exode, XXIII, 16) : *la fête de la moisson, à l'issue de l'année*; et d'autre part (ib. XXXIV, 22) : *la fête de la récolte, à la révolution de l'année*; or, le mois de Tisri est celui où coïncident à la fois la fête, la révolution d'an (solstice), la récolte et la fin d'année [4]. Au mois de Tébet, il y a bien un solstice, mais pas de fête, ni de récolte; au mois de Nissan, il y a aussi un solstice (équinoxe) et une fête (Pâques), mais pas de récolte; enfin en Tamouz, il y a un solstice et la récolte, mais pas de fête; tandis qu'en Tisri seulement toutes ces circonstances sont réunies. Mais, demandèrent les compagnons d'étude, devant R. Yona, ne peut-on pas supposer cette coïncidence en Tamouz? N'est-il pas écrit, répliqua-t-il, *au 7e mois*? Vous ne pouvez donc pas admettre le mois de Tamouz. Mais encore, demandèrent-ils, ne peut-on pas donner ce nom au mois en question? Maintenant, leur dit-il, je comprends que vous contestez la désignation des noms de mois; or, R. Ḥanina a dit que les noms des mois ont été importés de Babylone, lors du retour de la captivité. Ainsi, en principe, on désignait *le mois des puissants* (I Rois, VIII, 2), parce qu'en ce mois les patriarches (surnommés puissants) sont nés; ils sont morts en ce mois, et Dieu s'est souvenu en bien de nos aïeules. De même, on applique le nom du mois de *boul* (ib. VI, 38), au 8e mois, c.-à-d. au mois où le feuillage tombe [5], lorsque la terre humectée forme des boules (βῶλοι) et où il faut mêler (apprêter) la nourriture des bestiaux à la maison (il n'y a plus d'herbe aux champs). En principe, on nommait le *mois de Ziw* (ib. 37), en raison de l'éclat

1. V. B., *Houllin*, 101 et 103. 2. Tr. *Nedarim*, VIII, 1. 3. Suivent 2 passages reproduits textuellement; 1° du tr. *Scheqalim*, I, 1, traduit t. V, p. 259, 2° du même tr., III, 1 (t. V, p. 276). Après quoi, dans les diverses éditions, commence le § 2. 4. Mekhilta, section *Bô*, ch. 2. 5. Jeu de mots entre *Boul* et *Nabal*, « se flétrir, tomber », et les termes suiv.

(ziw) de ce mois (d'Iyar), où toutes les plantes ont surgi, et les arbres se distinguent par leurs produits. Depuis lors, on a dit (Néhémie, II, 1) : *Il arriva au mois de Nissan de l'an* XX; ou bien (ib. I, 1) : *Au mois de Kislew de l'an XX*; ou encore (Esther, II, 16) : *au 10e mois, celui de Tébeth*. R. Simon b. Lakisch dit : les noms des anges ont aussi été importés de cette façon par les Israélites, au retour de Babylone. En principe, il était dit (Isaïe, VI, 6) : *Un des Séraphins vola vers moi*; ou (ib. 2) : *des Séraphins se tenaient au-dessus de lui*. Mais, depuis lors, la Bible dit (Daniel, IX, 21) : *l'homme Gabriel, etc.*, ou encore (ib. X, 21) : *seulement Michaël votre chef*.

Pour le compte de la 7e année du repos agraire, le nouvel an est aussi fixé au 1er Tissri, et on le sait de ce qu'il est dit (Deut. I, 15) : *au bout de 7 ans tu observeras une relâche* ; or, comme les années commencent au mois de Tisri, il en sera de même du repos agraire. Le Jubilé a le même point de départ, puisqu'il est dit (Lévit. XXV, 8) : *tu le compteras sept semaines d'années, 7 fois*; or, comme les années ordinaires et les relâches commencent en Tisri, ce sera de même pour les jubilés. Mais, fut-il objecté, n'est-il pas dit (ib. 9) : *tu feras retentir le son du schofar au 7e mois, le 10e jour* ? (N'est-ce pas dire que le jubilé est le 10 Tisri ?) On a ainsi fixé le jubilé comme annuité, dirent R. Yona et R. Yossa, tous deux au nom de R. Samuel b. R. Isaac, afin que tous les mois de l'année soient égaux (partant du 1er), sans que l'un d'eux soit réparti entre 2 annuités (ce qui se ferait si les 10 premiers jours faisaient partie de l'an précédent). Mais, fut-il objecté, notre Mischnâ ne dit-elle pas « qu'au 1er Schebat c'est le nouvel-an des arbres, selon l'avis de Schammaï ; selon Hillel, c'est au 15 de ce mois » ? Or, n'en résulte-t-il pas qu'en ce cas tous les mois ne sont pas égaux, et que même (selon Hillel) un mois se trouvera réparti sur deux années ? (question non résolue). —[1].

Pour les légumineux verts, le nouvel-an a aussi lieu le 1er Tisri (quoiqu'en ce jour de fête on ne coupe pas de plantes), de la façon suivante : si un israélite en a coupé la veille de ce jour avant la nuit, puis un païen en a coupé lorsqu'il faisait déjà nuit, il faut rédimer chacune de ces coupes séparément (les répartissant en 2 annuités). — R. Zeira et R. Ila expliquent différemment le motif de R. Eléazar au nom de R. Oschia, pourquoi le nouvel-an des arbres est au mois de shebat : d'après l'un, la plus forte partie des pluies qui doivent survenir en hiver sont tombées à ce moment, et une bonne part de temps s'est écoulé depuis le solstice d'hiver (de façon qu'alors la sève commence à circuler) ; d'après l'autre, les arbres vivent jusque là de l'humidité de l'année antérieure, et à partir de ce moment la sève produite par les pluies de l'année courante vivifie les arbres et les fait fleurir. On ne savait pas auquel de ces 2 docteurs (R. Zeira et R. Ila) attribuer chacune des 2 opinions exprimées ; mais de ce qu'a dit R. Yossa que, selon R. Ila, le motif de R. Eléazar au nom

1. Au sujet du nouvel an des plants, suit un passage reproduit du tr. *Schebiith*, II, 6, (t. II, p. 338) et *'Orla*, I, 2. (III, p. 320).

de R. Oschia est basé sur la première opinion émise, il résulte que R. Zeira est l'auteur de la seconde explication.[1].

9. A 4 époques différentes de l'année[2], le monde est jugé par Dieu : A Pâques, pour la récolte; à Pentecôte, pour les produits des arbres[3]; à la fête du nouvel-an, tous les êtres de la terre passent devant l'Eternel comme les troupeaux devant le berger. puisqu'il est dit (Psaume XXXIII, 15) : *Celui qui a créé tous les cœurs, qui connaît toutes leurs actions* (il sait et scrute tout). Enfin, aux Tabernacles, la question des eaux sera résolue.

Selon un enseignement, tous ces jugements divins, prononcés à diverses époques seront confirmés isolément au nouvel-an; selon un autre enseignement, tous ces jugements ont lieu au nouvel-an, et la confirmation de chacun d'eux s'effectue au jour du grand pardon; selon un autre avis encore, tous ces jugements, prononcés au nouvel an, seront confirmés isolément à chaque époque énoncée; enfin, selon un dernier avis, chaque jugement divin, prononcé en son temps (convenu), sera aussi confirmé à la même époque. La Mishnâ paraît avoir adopté l'avis de celui qui dit: tout est jugé au nouvel-an, sauf confirmations isolées aux diverses époques respectives (se préoccupant seulement de la fin), ainsi qu'il est dit : « à la fête des Tabernacles, la question des eaux sera fixée » (à cette époque de l'année, il ne peut plus être question que de confirmation). Il résulte de la règle adoptée par Rab que, selon lui, tous les jugements sont prononcés par Dieu au nouvel-an et confirmés pour chaque point isolé en ce même jour ; puisqu'il a institué, dans la formule de prière à réciter lors de la 1re sonnerie du Schofar, les passages suivants[5]: « C'est aujourd'hui l'anniversaire de la création, la commémoration du premier jour. *car c'est une loi pour Israël, un décret du Dieu de Jacob* (Ps. LXXXI, 5). En ce jour est fixé le sort de chaque pays; lequel verra la guerre, lequel aura la paix, lequel souffrira de la famine, ou jouira de l'abondance. En ce jour, chaque créature est jugée et destinée à la vie, ou à la mort. » Ceci est contraire à l'avis de R. Yossé qui dit : l'individu en particulier est jugé par Dieu à tout moment, comme il est dit (Job, VII, 18): *Tu l'examines chaque matin, tu l'éprouves à tout moment.* Or, la 1re partie du verset s'applique à l'entretien de l'homme (si Dieu l'en juge digne); la fin à sa nourriture. R. Isaac le grand dit au nom de Rabbi : le roi et la communauté sont jugés par Dieu tous les jours, comme il est dit (I Rois, VIII, 58): *Afin d'accomplir ce jugement de son serviteur et celui de son peuple Israël, chaque chose en son jour.* De même, R. Lévi commente ce verset (Ps. IX, 9): *Il jugera le monde avec équité, et les nations avec droiture*; en d'autres termes[6], l'Eternel juge les

1. Suit un passage reproduit du tr. *Biccourim*, II, 4 (t. III, p. 379). 2. Il y a une périodicité analogue dans *Scheqalim*, III, 1, *Nedarim*, VII, 12. 3. La gerbe de l'*omer* (prémice de la récolte) sert d'indice. 4. Ils sont figurés par les 2 pains, offerts ce jour. Cf. tr. *Biccourim*, I, 10. 5. On les retrouve dans le *Schemoné essré du Moussaph*, que l'on récite encore de nos jours à la Synagogue. 6. Voir Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 20.

Israélites le jour, lorsqu'ils sont sous la bonne influence des préceptes religieux; il juge les autres nations la nuit, lorsqu'elles sont détournées de ces devoirs. Selon Samuel, le jour même où Dieu juge Israël, il juge aussitôt après les autres nations; quant au verset, *il juge les nations avec droiture* (qui semble viser une distinction à leur égard), il indique que Dieu se souvient des individus méritants parmi eux; comme p. ex. de l'histoire de Jethro, ou de l'hôtellière Rahab.

R. Hiya b. Aba demanda : lorsqu'à la veille de Pâques (jour où le sort des moissons sera décidé), le blé sur pied est subitement frappé, en vertu de quel jugement ce mal arrive-t-il ? On ne saurait dire que c'est en vertu de l'année qui commence actuellement, puisqu'elle n'a pas encore commencé en ce jour; et si c'est du fait de l'année qui s'écoule, comment se fait-il que la croissance s'est développée avec suite, pour n'être juste frappée qu'en ce dernier jour? De même, quel jugement a condamné ceux qui meurent dans l'intervalle de temps qui est entre le jour du nouvel an et le grand pardon? On ne saurait non plus dire que c'est en vertu de l'année qui commence, puisque le jugement final est prononcé lors du grand pardon; et si c'est du fait de l'année qui est écoulée, pourquoi ont-ils vécu toute l'année jusque là? Il faut croire que R. Hiya (qui a posé la question) n'a pas entendu dire par R. Qrispa au nom de R. Yohanan : Il y a 3 registres différents (πίναξ), ouverts en ce jour de jugement; dans l'un, sont inscrits les vrais justes; dans le second, les vrais impies; enfin dans le troisième, les gens intermédiaires. Pour les premiers, la sentence (ἀπόφασις) de vie est prononcée dès le premier jour du nouvel an; pour les seconds, la sentence de mort est prononcée dès le même jour; enfin aux derniers, il est accordé un répit de dix jours, depuis le nouvel an jusqu'au grand pardon, et s'ils ont fait pénitence, ils seront inscrits sur la sentence favorable des justes; au cas contraire, ils sont condamnés avec les impies. C'est ainsi qu'il est dit (ibid. LXIX, 29) : *Ils seront effacés du livre*; ceci se rapporte aux impies; *de la vie*, savoir des justes; enfin la suite du verset, *avec les justes, ils ne seront pas inscrits*, concerne les gens intermédiaires. Cependant, objecta R. Hanania, compagnon des rabbins, est-ce à dire que Dieu ne connaît pas l'avenir? R. Hiya paraît n'avoir pas entendu l'avis exprimé par R. Simon au nom de R. Josué b. Lévy, disant : Dieu juge seulement l'homme d'après l'état où il se trouve à ce moment (sans souci de l'avenir), puisqu'il est dit (Genèse, XXI, 17,) : *Ne crains rien, car Dieu a entendu la voix de l'enfant « où il se trouve. »* Selon R. Lévi, l'avis de R. Simon est fondé sur ce qu'il est dit (Ps. V, 6) : *Les insensés ne peuvent pas se maintenir devant toi, parce que tu hais tous ceux qui agissent mal* (cette dernière expression est au présent, et indique que le jugement divin ne va pas au delà). R. Issakhar du village de Mandi[1] expliqua ce verset (Job, XI, 11) : *Car il connaît les hommes du mensonge, il voit l'iniquité, et il n'y fait pas attention* (sans autre souci

1. Rabba sur *Exode*, ch. 3. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 269.

que du présent). De même, dit R. Josué b. Lévi, il n'est pas écrit (ibid. VIII, 9) : *Si tu étais pur et juste*, mais *tu es pur et juste* (toujours au présent).

R. Ḥiya interprète cet autre verset (Proverbes, XXX, 31) : *L'animal agile des reins, ou le bouc, ou le roi, devant qui personne ne peut subsister* (afin de justifier le répit des dix jours de pénitence) ; or, il est d'usage parmi les hommes qu'en cas de lutte entre les animaux, chacun voudrait que le sien l'emporte. L'Éternel au contraire n'agit pas ainsi, et, quoique ce soit *un roi devant qui personne ne peut subsister*, il cherche à ne pas faire prévaloir sa puissance, comme il est dit (Ps. CIII, 9) : *il ne conteste pas à perpétuité*[1], c'est-à-dire il ne combat pas pour vaincre (souhaitant que l'homme revienne au bien par le repentir). R. Éliézer Peda dit : si un chef souverain, βασιλεύς, ou un magistrat, νόμος, ou un fonctionnaire élevé, édicte une ordonnance parmi les humains, il lui arrive parfois de la suivre lui-même le premier, et d'autres fois il l'impose seulement aux autres. Dieu au contraire commence toujours par suivre la règle qu'il prescrit[2], comme il est dit (Lévit. XXII, 9) : *ils observeront ma recommandation, je suis l'Éternel*, c'est-à-dire je suis celui qui ait le premier pratiqué les préceptes de ma loi. De même, dit R. Simon, il est écrit (ib. XIX, 32) : *tu te lèveras devant la vieillesse et tu respecteras le visage du vieillard ; tu craindras ton Dieu, je suis l'Éternel* ; or, j'ai moi-même commencé[3] par observer le devoir de se tenir debout devant les vieillards (devant Abraham assis, Genèse, XVIII, 1).

R. Simon dit que ce verset (Deutéron. IV,7), *quelle est la nation si grande qui ait des statuts et des lois justes, etc.*, a été diversement expliqué par R. Ḥama b. R. Ḥanina et R. Oschia : d'après l'un, la Bible déclare qu'il n'y a pas d'autre nation égale à celle-là. Ainsi, il est d'usage parmi les hommes que lorsqu'on doit passer en justice, on se revêt d'habits noirs, on se couvre de la même couleur, on laisse croître la barbe, dans l'incertitude où l'on est sur l'issue du jugement. Israël, au contraire, n'agit pas de même ; et au jour du jugement (de la fête du nouvel an), il se revêt de blanc, met un manteau blanc, se rase au préalable le visage, boit, mange, se réjouit, dans la conviction que Dieu fera des miracles pour lui. D'après l'autre, la différence de cette nation consiste en ceci : il est d'usage parmi les hommes que lorsque le magistrat annonce le procès pour tel jour, et que l'accusé voudrait le proroger à un autre jour, on écoute certainement la décision fixée par le premier. A l'égard de Dieu au contraire, il n'en est pas de même ; et lorsque le tribunal terrestre a fixé tel jour pour être le premier de l'an, l'Éternel dit aux anges de service de préparer les tribunes pour les assises, où se tiendront les défenseurs (συνήγοροι) et les accusateurs (κατήγοροι), car mes enfants ont constitué ce jour pour être le premier de l'an. Si le tribunal a décidé d'ajourner la fête au lendemain, Dieu dira aux anges de service d'enlever la tribune, de

1. Jeu de mots sur le terme לנצח, qui a le double sens de : *à perpétuité*, et *pour vaincre*. V. B., *Pesahim*, 110ª. 2. Cf. Rabba sur Exode, ch. 30. 3. J., *Biccourim*, III, 3 (t. III, p. 383) ; Rabba à Lévit., ch. 35.

faire partir défenseurs et accusateurs, les fils d'Israël ayant décidé d'ajourner la fête au lendemain. C'est ainsi qu'il est dit : *car c'est un statut pour Israël, une loi pour le Dieu de Jacob* (Ps. LXXXI, 5); aussi longtemps que ce n'est pas un statut pour Israël (n'observant pas les préceptes religieux à cet égard), le Dieu de Jacob n'exercera pas non plus sa justice (il attendra). R. Qrispa, au non de R. Yoḥanan[1], interprète ainsi ce verset (Lévit. XXIII, 37) : *Voici les fêtes de l'Eternel*, expression se rapportant au passé (à ce qui a déjà été établi par Dieu); puis il est dit : *que vous nommerez*, ce qui veut dire, ajouta R. Ila, si vous les désignez pour mes fêtes; sans quoi, elles ne seront pas telles. R. Simon explique le verset (Ps. XL, 6) : *Tu as accompli de grandes œuvres, Éternel mon Dieu*; *tes merveilles et tes pensées sont tournées vers nous;* or, la 1re partie, l'œuvre divine, envisage le passé; le reste est en vue des hommes. Ceci ressemble, dit R. Levi, à un roi qui a une horloge et la remet à son fils dès qu'il est grand[2]; ou, selon R. Yossa b. Ḥanina, cela ressemble à nn observatoire donné par le roi à son fils; ou encore, dit R. Aḥa, à un sceau[3] donné de même par le roi; ou bien, selon R. Hiya b. Aba, à un ouvrier qui livre ses instruments de travail à son fils devenu grand (c'est ainsi que Dieu a livré la loi qui sert à déterminer les divers préceptes); ou encore, selon R. Isaac, à un roi possesseur de nombreux trésors, qu'il livre à son fils devenu grand; enfin, selon d'autres sages, à un médecin muni d'un sac plein de remèdes, qu'il livre tous à son fils devenu grand.

« Au jour du nouvel an, est-il dit, tous les êtres de la terre passent devant l'Éternel, etc. » R. Aḥa dit : ils passent tour à tour comme les brebis d'un troupeau; selon les autres sages, ils ressemblent à ceux qui défilent comme une arrière-garde[4] devant leur chef, en vertu de ce verset (ib. XXXIII, 15) : *il forme tous leurs cœurs ensemble, il comprend toutes leurs œuvres;* c'est-à-dire, explique R. Lévi, dès l'instant de leur formation, il conçoit (au présent) leurs œuvres, d'avance. R. Élazar dit : parmi les humains, le potier qui a pétri cent cruches n'a pas pu les former toutes d'un coup, mais il peut les regarder à la fois (tandis que Dieu conçoit et perçoit tout de suite). R. Berakhia explique ainsi ce verset : le Créateur désire que leurs cœurs (celui des êtres) se tournent *uniquement* vers lui[5]. Enfin, selon R. Aboun, celui qui est *unique* dans l'univers a compris d'avance leurs œuvres.

« A la fête des Tabernacles, la question des eaux sera fixée, » dit la Mischnâ. Ceci exprime l'opinion (contestée parfois) de R. Akiba seul, en ce qu'il dit[6] : la règle relative à la libation de l'eau (lors de l'offre du sacrifice quotidien, le jour de la fêtes de tentes) est un précepte indiqué (par allusion) dans la loi; car, pour le 2e jour, il est dit (Nombres, XXIX, 19) : *et leurs*

1. Rabba sur Deutér., ch. 2. 2. Ainsi, Dieu laisse Israël maître de fixer les fêtes. 3. Symbole de la délégation du pouvoir. 4. Le terme du texte, dit J. Lévy, est peut-être une corruption de ἐπιτάγμα. 5. Cet exégète et R. Aboun prennent le mot *yahad* (ensemble) dans le sens d'*unique* (*yahid*). 6. Cf. J., *Schebiith*, I, 6 (t. II, p. 381) ; tr. *Soucca*, IV, 1; B., tr. *Taanith*, 20.

libations, expression où il y a un M excédent; puis au 6e jour, *de ses libations* (ib. 31), avec excédent de I, et enfin au 7e, il y a *selon la règle* (ibid. 33), avec excédent du M. En réunissant ces lettres superflues, on a le mot MaIM, *eau* (ce qui suffit pour justifier l'allusion). Or, la loi prescrit d'offrir les prémices d'orge à la fête de Pâques, pour que dès lors le blé (devant être jugé à ce moment) soit béni pour l'année; on doit offrir les prémices de froment à Pentecôte, pour qu'à ce moment les fruits des arbres soient bénis à la suite de cette offrande. Donc, la libation de l'eau à la 3e grande fête a lieu pour obtenir la bénédiction future de l'eau. R. Simon b. Yoḥaï a enseigné [1]: si Israël s'étant montré méritoire au moment du nouvel an est l'objet d'un jugement favorable de la Providence, il doit recevoir beaucoup de pluies, et si ensuite il a péché, Dieu ne réduira pas cette chute d'eau, puisqu'un jugement qui concerne la communauté est immuable. Cependant le Très Saint se contentera de la disperser dans la mer, ou dans les déserts, ou dans les fleuves, de façon que la terre n'en profite pas. Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Job, XXXVIII, 26) : *faire pleuvoir sur la terre où il n'y a pas d'homme sur le désert où il n'y a pas d'humain*[2]. Lorsqu'au contraire Israël paraissant coupable au nouvel an ne devra avoir, par suite du jugement divin, qu'un peu de pluie, qu'ensuite il a fait pénitence, la part d'eau ne saurait être augmentée en vertu de la stabilité du jugement divin; afin d'y mieux pourvoir, l'Éternel fera descendre ce qu'il faut à la terre, en augmentant d'une série d'ombres et de vent, de façon que la terre tire bon profit de la pluie minime. C'est pourquoi il est dit (Psaume LXV, 11) : *tu arroses ses sillons et tu aplanis ses rayons; tu l'amollis par la pluie même, et tu bénis son germe*; et il est dit (Job, XXIV, 19) : *comme la sécheresse et la chaleur consument les eaux de neige, ainsi le sépulcre ravit les pécheurs*; c'est-à-dire pour les péchés commis par Israël en été (à l'égard des redevances sur les produits du sol), ils seront d'autant privés d'eau en hiver. Il est dit (Deut. XI) 12) : *sans cesse l'Éternel ton Dieu a les yeux sur lui du commencement de l'année à la fin*; l'omission d'une lettre (*a*) dans *Reschith*[3], dit Cahana, indique que si Israël commence par être humble, il se sera procuré ainsi pour la suite une bonne fin d'année.

3. En six mois divers de l'année, les messagers vont au loin proclamer la fixation officielle de la néoménie : en Nissan, à cause de la Pâque; en Ab, à cause du jeûne du 9 Ab[4]; en Eloul, pour pouvoir d'avance fixer le nouvel-an suivant; en Tisri, pour la fixation des autres jours de la fête (celle du gr. pardon et des Tentes); au mois de Kislew, pour la Ḥanouca (fête des Machabées); enfin en Adar, en raison de Pourim[5] (fête d'Esther). Pendant l'existence du Temple, les messagers sortaient aussi pour

1. Sifri, section *Eqeb*, ch. 30. 2. Cf. Raba sur Genèse, ch. 13. 3. Ce mot (commencement) ainsi lu, signifie aussi *pauvreté*. 4. Tr. *Taanith*, IV, 6. 5. Tr. *Meghilla*, I, 4 (7).

la néoménie d'Iyar, en raison de la célébration de la seconde Pâque en ce mois.

Pourquoi ne sortait-on pas aussi au mois de Siwan, pour fixer la Pentecôte? C'est que cette fête est implicitement fixée au 50e jour qui suit le 1er de Pâques. Toutefois, on trouve un enseignement qui dit : tantôt cette fête de Pentecôte est le 5 Siwan[1], tantôt le 6, tantôt le 7 ; si l'année est pleine (de 355 jours), ce sera le 5 ; si elle est régulière (de 354 jours), ce sera le 6 ; si elle est défectueuse (de 353 jours), ce sera le 7 (donc, cela ne dépend pas de la connaissance de la néoménie de Siwan). Pourquoi, après l'envoi de messagers pour la néoménie d'Eloul, les renouvelait-on en vue des fêtes de Tisri? (Ne suffisait-il pas de compter le 30e jour d'Eloul pour le nouvel-an)? Non, il importe de savoir quand la néoménie de Tisri est consacrée (si Eloul n'est pas augmenté d'un jour, comme il arrive parfois). Je garantis, dit R. Josué b. Levi, que nul de ceux qui se rendront à Némorin (en Syrie), pour faire connaître au dehors la fixation des néoménies, ne mourra pendant ce trajet (fait dans un but de piété). Là, le scrupule pour cette fixation était tel, qu'en raison du doute, on établissait deux jours pour le jeûne du grand pardon[2]. Aussi R. Ḥisda leur dit : vous vous donnez une peine infinie à cause d'un doute supposé ; soyez certain que le tribunal n'aura rien négligé à cet égard. Le père de Samuel b. R. Isaac eut des scrupules pour lui : ayant jeûné deux jours de suite, ses intestins se rompirent, et il en mourut.

4. Pour deux mois de l'année, les témoins chargés d'annoncer la néoménie peuvent au besoin profaner le repos sabbatique, savoir en Nissan et en Tisri, lorsque des messagers vont jusqu'en Syrie [3] l'annoncer aux Juifs du dehors, parce qu'à ces moments on fixe toutes les grandes fêtes. Pendant l'existence du Temple, on profanait au besoin le sabbat pour n'importe quel autre mois, en raison de l'apport des offrandes au Temple.

(5) Soit que la lune se trouve élevée (perpendiculaire) sur la terre, soit en ligne oblique (à demi cachée par l'éclat du soleil), il est permis de transgresser le repos sabbatique pour annoncer la néoménie ; selon R. Yossé, on ne le transgressera pas au 1er cas (la lune étant visible à tous).

(6) Il est arrivé que plus de 40 paires de témoins étaient en route pour annoncer un tel fait, et Akiba arrêta la plupart d'entre eux à Lod (étant inutiles). R. Gamaliel lui fit dire qu'il avait tort de les arrêter (malgré leur grand nombre), car, si on les empêche à cause du grand nombre, il pourrait survenir un jour un manque complet de témoins à cet effet.

L'expression « en haut » est claire, comme dans ce verset (Psaume, XII, 7) : *de l'argent éprouvé au feu*, au-dessus *de* [4] *la terre*, *épuré sept fois*. —

1. Cf. ci-dessus, § 1, p. 8, et ibid., n. 3. 2. Cf. J., tr. *Halla*, I, 1 (t. III, p. 268); tr. *'Eroubin*, 32. 3. Tr. *Demaï*, VI, 11. 4. Le sens est : *au creuset.*

Quant au passage des 40 paires, l'arrêt a seulement eu lieu, parce qu'il y avait tant de gens [1] et il ne se serait pas produit pour un seul couple de témoins. R. Gamatiel lui fit dire qu'il avait tort de les arrêter, car un jour il pourrait en résulter un manque complet de témoins à cet effet, ne devant empêcher personne, parmi ce grand nombre de gens, d'aller accomplir un devoir religieux [2]; et celui qui provoquerait des obstacles en ce cas sera mis en anathème. R. Juda le boulanger dit [3]: Dieu nous garde de croire que R. Akiba ait subi l'anathème ; seulement, il avait été chef de la localité dite Gader, et R. Gamaliel lui fit enlever ce titre.

6 (7). Si un père et son fils ont vu ensemble la nouvelle lune, ils iront tous deux l'attester ; ce n'est pas qu'on joigne leur témoignage comme celui de deux personnes (vu leur parenté, il faut encore un autre) ; mais si l'un d'eux commet une erreur lors de l'examen, l'autre pourra servir de second à un autre témoin. R. Simon dit : un père et son fils et tous les parents à n'importe quel degré sont valables pour attester la néoménie (et peuvent être joints). R. Yossé raconte qu'il est arrivé à Tobie le médecin d'avoir vu la nouvelle lune à Jérusalem avec son fils et un esclave affranchi ; les cohanim ont accueilli son attestation et celle de son fils, invalidant seulement celle du serviteur [4]. En arrivant au contraire devant le tribunal, celui-ci accueillit le père et le serviteur, n'admettant pas le témoignage du fils en ce cas.

R. Simon fonde son avis sur ce qui s'est passé lors de la 1re attestation de la néoménie avant la sortie d'Égypte, comme il est dit (Exode, XII, 1 et 2) : *L'Éternel dit à Moise et à Aron* (les deux frères, seuls témoins), *ce mois est pour vous le premier des mois etc.* Aussi, les cohanim ont accueilli le témoignage du père et du fils, déclarant impropre celui de l'affranchi (parce qu'il n'est pas de la même souche) ; le tribunal au contraire a récusé le seul témoignage du fils à titre de parent (dont l'attestation est toujours sans valeur).

7 (8). Voici les personnes dont le témoignage est récusé : ceux qui jouent aux dés, κύβοι, ou prêtent à usure, ou qui spéculent sur le vol des pigeons, ou qui font le commerce des produits de la 7e année agraire du repos, ainsi que des esclaves. Voici la règle générale : pour tout témoignage auquel on ne reçoit pas celui d'une femme, on n'admettra pas non plus le leur.

En parlant de joueurs de dés [5], on interdit aussi bien les objets (pions) fabriqués spécialement pour le jeu, que le jeu avec des coquilles de noix, ou pelures de grenades (objets non appropriés au jeu). A partir de quand une

1. Cf. Midrasch *Schohartob*, ch. 3, et ci-après, II, 7. 2. V. J., *Moëd qaton*, III, 1 (f. 81d). 3. Tr. *'Edouyoth*, V, 6. 4. Tr. *Synhédrin*, IV, 2. 5. J., *Synhédrin*, III, 5 (f. 21a); *Schebouóth*, VII, 4 (f. 37d).

telle personne sera-t-elle digne de confiance? Lorsqu'elle aura brisé ses jeux et qu'il résulte de l'enquête qu'elle y a complètement renoncé. A partir de quand le prêteur à usure regagne-t-il la confiance? Lorsqu'il aura déchiré les contrats de prêts signés onéreusement, et qu'après enquête faite on voit qu'il a complètement renoncé à de tels prêts (même à l'égard des étrangers). On nomme « faisant voltiger les pigeons » celui qui les incite à la lutte, qu'il s'agisse de pigeons, ou de toute autre espèce du règne niamal, soit bête, soit oiseau : il reconquiert la confiance, lorsqu'il brise les planchettes ayant servi à exercer ces animaux, et qu'il a démontré avoir complètement renoncé à cet exercice. On accuse un commerçant de trafiquer des produits de la 7e année de repos, ou spéculer de ces denrées, si quelqu'un n'ayant rien fait pendant les autres années agraires, se met au travail dès le commencement de l'année du repos et trafique des fruits interdits [1]; il reconquiert la confiance lorsqu'au retour de la 7e année de repos d'un nouvelle période, il ne se livre pas à ce trafic, et que l'examen démontre qu'il y a tout-à-fait renoncé. R. Yossé a enseigné qu'il faut au préalable laiser s'écouler deux fois la 7e année de repos. On a enseigné au nom de R. Nehemie qu'il ne suffit pas d'y avoir renoncé en parole, mais il faudra restituer aussi l'argent recueilli de ce trafic, en disant p. ex : Voici les 200 zouz mal gagnés, à distribuer aux pauvres. Aux gens précités l'on ajoute les pasteurs, ceux qui achètent avec violence (vous forcent de livrer les denrées, tout en payant), les voleurs, enfin tous ceux qui sont soupçonnés de malversations d'argent; leur attestation n'est pas reçue. Selon R. Abahou, les pasteurs dont il s'agit là sont ceux qui gardent du menu bétail (paissant parfois sur le bien d'autrui), non du gros bétail.

R. Houna dit : celui qui a enseigné que les gens s'adonnant au vol des pigeons sont récusés comme témoins en justice, professe l'avis de R. Eliézer, puisqu'il est dit ailleurs [2] que l'on exposa devant R. Akiba deux avis énoncés au nom de R. Eliézer, savoir : 1° Qu'une femme peut sortir le samedi en portant comme ornement de front l'image en or [3] de la ville sainte; 2° ceux qui s'adonnent au vol des pigeons sont impropres à témoigner. Est-ce à dire, demanda R. Mena devant R. Yossa, que toute la Mischnâ du traité *Synhédrin* (énonçant le même sujet) est conforme à R. Eliézer seul? Non, elle est d'accord aussi avec les autres sages. D'où vient que la Mischnâ de *Synhédrin* exprime l'avis de tous, et non celle d'ici? C'est qu'ici, répond R. Yossa, elle exprime l'avis de R. Eliézer seul, parce qu'en dehors du témoignage dont il parle (se référant aux questions capitales), il allait de soi que les personnes en question sont impropres à témoigner dans les affaires d'argent, en raison de la défiance qu'elles inspirent; il vient donc dire qu'à l'instar de l'inaptitude de ces gens à témoigner pour affaires d'argent, elles sont aussi impropres à ester dans des questions capitales, et l'on place sur le même rang le témoi-

1. I., tr. *Schebiith*, VII, 5 (t. II, p. 395). 2. Tr. *'Edouyoth*, II, 7. 3. Tr. *Sabbat*, VI, 1.

gnage au sujet de la néoménie. Mais n'a-t-on pas enseigné à la fin de notre Mischnâ : « En règle générale, pour tout témoignage auquel on ne reçoit pas celui d'une femme, on ne reçoit pas non plus le leur? » Or, en disant que si par analogie celui d'une femme serait admissible, le leur le serait aussi, on exprimerait forcément l'avis des autres sages, et il en résulterait que, dans la même Mischnâ, les rabbins[1] adoptent l'avis de R. Eliézer, puis le contestent? Aussi, dit R. Yossa au nom de R. Houna, l'enseignement complet est conforme à l'avis de R. Eliézer (même à la fin); seulement, leur discussion (entre R. Eliézer et les autres sages) est conforme à la discussion suivante, car il a été enseigné[2] : Un témoin convaincu de faux sera déclaré impropre à n'importe quel témoignage légal (sans admettre que, pour une question capitale, il ne mentirait pas); tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit[3] : ce n'est vrai toutefois que lorsqu'il a été reconnu faux témoin dans une question capitale; mais si ce faux a été émis pour un témoignage concernant de l'argent, il sera seulement soupçonné impropre pour ce dernier genre de sujet. Donc, cet avis de R. Yossé est analogue à celui des sages d'ici, et le préopinant R. Meir s'est conformé à l'avis de R. Eliézer (qu'en cas d'inaptitude elle se réfère à tout).

8 (9). Si quelqu'un ayant vu la nouvelle lune est incapable de marcher (pour se rendre au tribunal), on devra l'amener à âne (même au jour du sabbat), et au besoin le transporter sur un lit[4]. S'il faut craindre les embuscades des voleurs, on se munira de bâtons (malgré l'interdit du transport). Si le chemin est long, on emportera des vivres; car au besoin, pour une marche durant jusqu'à une journée complète avec la nuit, on transgresse le repos sabbatique, afin d'aller attester la vue de la nouvelle lune, comme il est dit (Lévit. XXIII. 4) : *Voici les fêtes de l'Eternel, les appellations saintes* (toute fête déterminée justifie la transgression du Sabbat).

R. Isaac dit[5] : comme la loi a employé toutes sortes de tours de phrase (dans un sens détourné), la Mischnâ l'emploie parfois. Ainsi, par exemple il est dit (Genèse, XXIV, 21) : *Et cet homme était étonné d'elle*; et la Mischnâ dit[6] : « Si dans une tonne de poisson pur il y a une contenance de 2 *saas*, etc. » De même ici, on emploie une expression impropre pour dire qu'en cas de crainte d'embuscade on se munira de bâtons. Est-ce à dire[7] qu'aussi bien que les envoyés peuvent transgresser le repos sabbatique pour attester la vue de la nouvelle lune, ils peuvent aussi le transgresser pour

1. Selon eux, toutefois, les gens sujets au soupçon pour l'argent ne le sont pas pour une question capitale, et vu sa gravité ils ne mentiraient pas à ce sujet. 2. Tossefta au tr. *Maccoth*, I, fin. 3. B., tr. *Synhédrin*, 27ª. 4. J., tr. *Sabbat*, X, 5 (t. IV, p. 128). 5. Cf. *Mayuid*, an. III, p. 20, sur la casuist. de Raschba, nº 523. 6. Tr. *Troumôth*, X, 8 (t. III, p. 119). 7. *Torath Cohanim*, à ce verset.

annoncer que les fêtes sont maintenues à la même date? Non, car il est dit (Lévit. XXIII, 4) : *que vous nommerez*; pour les nommer (par l'attestation de la vue), on peut profaner le sabbat, mais non pour faire savoir que rien n'est changé. — R. Simon b. Lakisch demanda [1] : est-ce que pour couper la gerbe d'*omer* le jour du 16 Nissan (au lieu de la nuit, qui est l'instant légal), on peut transgresser le sabbat? Certes, répliqua R. Abayé, puisqu'il est dit [2] : Il est recommandé de le couper la nuit du 16; mais si on l'a coupé au jour, le devoir accompli est valable ; et à cet effet, il est permis de transgresser le sabbat. Toutefois, Resch Lakisch n'accueillit pas cette réponse (selon lui, cette transgression autorisée n'est applicable qu'au moment légal, à la nuit). Puis, dit R. Aḥa, R. Simon b. Lakisch finit par adopter l'explication donnée, en la justifiant d'après ce qu'il est dit [3] : Au moment où approchait la cérémonie de couper l'*omer*, le préposé disait la nuit : « le soleil est couché », et les assistants le confirmaient; ou bien il disait : « c'est aujourd'hui samedi », approuvé par les assistants. Or, cet avertissement ne pourrait avoir en vue l'autorisation pour la nuit (car ce point était déjà prévu) ; il faut donc l'appliquer au jour. Si pour un travail assez grave à accomplir le jour il y a lieu de transgresser le repos sabbatique, est-il permis aussi de le transgresser dès la nuit pour les accessoires de ce travail? Certes, comme il est dit [4] : avant le jour, le préposé du service au Temple avertissait les fabricants de galettes d'avoir à préparer les ingrédients nécessaires à cette offrande de farine (donc, l'interruption peut avoir lieu dès la nuit). Toutefois, cela ne prouve rien, et peut-être cet avis s'applique-t-il à la semaine seule. R. Ḥiya b. Ada a complété les paroles de la Mischnâ [5], disant « tel est l'ordre périodique du culte divin », en ajoutant : soit en semaine, soit le samedi (donc, pour le culte, on transgressera au besoin le sabbat à la nuit). De même, il est dit [6] : Après avoir coupé la 1re gerbe *d'omer* et l'avoir mise dans la hotte, on l'apportait au vestibule du temple, et on la faisait flamber au feu, afin de suivre à cet égard le précepte auquel il est fait allusion par le mot *grain rôti* (Lévit. XXIII, 14), selon l'avis de R. Meir (or, cet accessoire immédiat avait forcément lieu la nuit). Cela tient, observa R. Yossé, à ce qu'ayant commencé l'accomplissement du précepte [7] de *l'omer*, on l'engage à l'achever (même aux dépens du sabbat). Mais, objecta R. Judan de Cappadoce en présence du précédent R. Yossa, en supposant que par exception on prenne du blé au grenier pour l'offrir au Temple (à défaut d'épi nouveau), est-ce à dire que n'ayant pas commencé à accomplir le précepte religieux, on n'engagera pas à l'achever? De même, remarqua R. Jacob b. Sisi, notre Mischnâ ne dit-elle pas que, pour une marche nécessitant un trajet d'une nuit et d'un jour (la nuit précédant alors la marche faite le jour), on transgressera le repos sabbatique, afin d'aller annoncer la vue de la néomé-

1. J., tr. *Meghilla*, II, 7 (f. 73c). 2. Jér., *Menahoth*, VI, 8. 3. Ibid., VI, 3. 4. J., tr. *Scheqalim*, VII, 5 (t. V, p. 317). 5. Ibid., fin. 6. Tr. *Menahoth*, VI, 4. 7. J., tr. *Pesahim*, X, 6 (t. V, p. 152); tr. *Beça* I, 3 (f. 60b, bas).

nie? Là, c'est différent, leur répondit R. Yossa, parce que le jour fait suite forcée à la nuit, celle-ci en dépend, et le tout est considéré comme une grande journée. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, la consécration de cette nuit même où l'on aurait vu la nouvelle lune aurait lieu par mesure rétroactive; dès lors, il n'y a pas de différence entre le jour et la nuit (voilà pourquoi le déplacement à cet effet est autorisé même la nuit).

CHAPITRE II

1. Lorsque le tribunal ne distingue pas suffisamment le témoin (ne sait s'il est digne de foi, ou non), le tribunal local (de sa ville) le fera accompagner par un autre groupe jusqu'au tribunal supérieur (pour attester la néoménie). Autrefois, on recevait la déposition pour la néoménie de qui que ce soit [1]; mais à partir du jour où les hétérodoxes suscitèrent de faux témoignages pour induire le tribunal suprême en erreur, celui-ci décida de ne plus admettre à l'attestation que les témoins reconnus par lui dignes de foi [2]. En principe, on se contentait d'allumer des feux sur les hauteurs pour donner la nouvelle de la néoménie au loin; mais depuis le moment où les Cuthéens en abusèrent pour tromper les sages [3], il fut décidé d'envoyer des messagers au dehors (afin de communiquer la nouvelle verbalement).

R. Yôna dit que les propositions de la Mischnâ sont énoncées sans ordre et qu'il faut les rétablir ainsi : « Autrefois, on recevait la déposition de qui que ce soit; plus tard, par suite des fraudes, on accueillit seulement ceux qui étaient reconnus dignes; et lorsque le tribunal suprême ne les reconnaissait pas comme tels, on devait leur adjoindre un autre groupe pour l'attestation. » Selon R. Yossé, on peut expliquer aussi la version adoptée par notre Mischnâ : « Lorsque le tribunal ne distingue pas la valeur du témoin, il faut lui en adjoindre un autre. » Puis vient le motif de cette règle : « C'est qu'en principe on accueillait l'attestation de n'importe qui, etc. » Pourquoi est-il dit qu'en cas de doute, on adjoint *un autre*? Est-ce qu'un témoin suffit pour ester? Oui, en ce cas les sages ont établi une sorte d'équivalence; en stricte justice, il ne faudrait pas d'autres témoins (tout israélite est présumé digne de foi); mais, comme en raison de la fraude, les sages ont établi la suspicion, ils ont par contre établi la validité d'un seul témoin. Doit-on en conclure que, pour cette attestation de la néoménie, un seul témoin équivaut à deux? Cette question est posée au cas suivant : s'il y a 2 témoins dont l'un est reconnu par tout le monde pour être digne de foi et l'autre n'est pas reconnu par tous, tandis qu'il l'est par son compagnon, suffit-il d'adjoindre

1. Voir aussi la *Tosefta* a ce tr., ch. I, citée et traduite par M. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 137. 2. Mot à mot : ils t'ont donné ce qui est à toi. 3. Neubauer, *Géographie*, p. 167.

à ce dernier le premier venu de la voie publique pour le valider (à défaut d'un autre, envoyé par le tribunal de la localité des premiers)? On peut y répondre par ceci[1] : lorsque les témoins affirment chacun l'authenticité d'une des 2 signatures apposées sur un contrat, les sages n'exigent pas l'adjonction d'un autre témoin ; car, dit R. Zeira ou R. Houna au nom de Rab, on n'opère pas une telle jonction pour confirmer la signature du second témoin au cas où l'un reconnaît les deux écritures, et celle du second est seulement confirmée par autrui. [Est-ce que son compagnon, est-il dit ensuite[2], sera adjoint à un premier venu pour l'attestation? Mais à quoi bon cette question, puisqu'il vient d'être dit par R. Zeira que l'on n'opère pas une telle jonction]. En effet, cela va sans dire ainsi ; mais la demande est posée dans un autre cas, lorsque des deux signataires du contrat, l'un (qui est présent) voit son écriture reconnue par tous pour être la sienne, tandis que pour l'autre (absent), nul ne connaît son écriture, sauf le premier signataire seul (présent) ; est-ce qu'alors celui-ci sera admis comme le premier venu pour confirmer l'autre signature? Non, fut-il répondu, ce n'est pas admissible, sans quoi les témoignages pour l'ensemble de l'acte seraient faits par la même personne. Cette réponse est justifiée, dit R. Judan, car si 2 personnes viennent d'une même ville dont la majorité des habitants est païenne[3], par exemple à Sousitha, dont l'un sera reconnu par tous pour être un juif, mais l'autre ne l'est pas (il est sujet au doute, eu égard à la ville d'où il vient), sauf par son compagnon seul. Ce dernier ne saurait être comparé au premier venu appelé de la voie publique pour l'attester : sans quoi il en résulterait que l'ensemble du témoignage est dû à un seul homme, et il en sera de même pour l'exemple précité, au sujet de 2 signatures (les procédés seront les mêmes) —[4].

Est-ce que le témoin chargé seulement d'attester le degré de confiance de celui qui a vu la nouvelle lune, peut aussi transgresser le repos sabbatique pour remplir son message? On peut résoudre cette question parce qu'il est dit ailleurs[5] : Il est arrivé à R. Nehoraï de se présenter à Ouscha avec le témoin de la néoménie un samedi, pour confirmer son dire, et, bien que sa présence n'était peut-être pas nécessaire (peut-être y connaissait-on ledit témoin), il a saisi ce prétexte pour aller saluer ses compagnons d'études (donc, même en ce cas, il est permis de profaner le repos sabbatique).

Pourquoi les dissidents cherchaient-ils à tromper les sages dans la fixation de la néoménie? C'est qu'en interprétant littéralement le verset biblique qui dit (Lévit. XXIII, 11, 15) de compter 7 semaines depuis le jour de la présentation de l'*omer* jusqu'à la Pentecôte, *le lendemain du sabbat*, ils cherchaient à fixer cette dernière fête en un samedi. A cet effet, ils partaient dès la veille au soir, dans la présomption que la néoménie sera

1. J., tr. *Kethoubôth*, II, 4. 2. La phrase entre [ ] a été restituée d'après le texte du tr. *Kethoubôth*, selon l'avis du comment. *Pné-Mosché*. 3. Cf. B., tr. *Yebamoth*, 46. 4. Suit un passage reproduit du tr. *Yôma*, III, 1, traduit t. V, p. 185. 5. Tossefta à ce tr., ch. 1.

reconnue et consacrée dans cette vue. S'il en est ainsi, on devrait seulement récuser leur témoignage pour le mois de Nissan[1], non pour les autres? C'est que, répond R. Yossé b. R. Aboun, ils commencent déjà à appliquer la fraude au mois d'Adar, afin d'aboutir à une fixation de la néoménie de Nissan selon leur calcul. Mais ne devrait-on pas dire qu'au cas où leur attestation se trouve justifiée elle est valable, et au cas contraire elle ne l'est pas? C'est qu'en raison de ce que parfois ces témoins n'ont pas de valeur, on adopte toujours à leur égard la même mesure (de les récuser). Un jour, les Boéthusiens soldèrent deux faux témoins pour qu'ils attestent que la néoménie a été consacrée. Le 1er témoin vint faire sa déposition et s'en alla; le second vint ensuite déclarer ce qui suit : « Je me trouvai dans le défilé de Adoumim, et là je vis la lune accroupie entre 2 rochers, ayant une tête semblable à un veau, des oreilles comme un chevreau. A cette vue, j'ai été effrayé et j'ai reculé vivement; après quoi je m'aperçus avoir 200 zouz serrés dans ma ceinture » (aveu du paiement pour sa tentative de faux). Quant aux 200 zouz, dirent les membres du tribunal sur sa déposition, nous te les abandonnons, ceux qui t'envoient seront amenés et subiront la peine des coups de lanière; mais pourquoi es-tu entré dans ce complot qui devait nous induire en erreur? J'ai bien vu, répondit-il, que ces gens cherchaient à égarer les sages; dès lors j'ai pensé bien faire en allant dévoiler leur conduite aux sages.

En quoi consistait l'abus des feux allumés de la part des Cuthéens? C'est qu'après l'annonce publique faite de cette façon par le tribunal régulier, ceux-ci allumaient de nouveau les feux le lendemain, de sorte que les habitants lointains supposaient une nouvelle décision prise par le tribunal, en vue d'augmenter d'un jour le mois précédent, et la fixation des jours de fête devenait inexacte. Qui a fait cesser l'usage des feux? C'est Rabbi; il a aussi permis que même un assassin soit admis à prononcer une telle attestation, ou qu'un témoin le redise au nom d'un autre témoin, et que dès le soir on se mette en route (à la vue du croissant lunaire au zénith), dans la conviction que le lendemain la consécration officielle aura lieu. Toutefois, dit R. Abahou, bien qu'il soit dit qne l'on a aboli les feux indicateurs, on a laissé celui de la station la plus proche du lac de Tibériade (point le plus voisin pour les pays limitrophes). R. Zeira demanda en présence de R. Abahou : est-ce que pour les gens habitant en vue de Cefath (au delà de Tibériade) on doit allumer là les feux en question? Non, fut-il répondu; puisque Rabbi a supprimé cet usage, on ne voit pas pourquoi Cefath y serait autorisé[2]. Pour eux il s'agit seulement de montrer la joie qu'ils ont de connaître la néoménie. On n'allume pas de feux à la nuit du mois régulier (le soir du 30), on l'allumera seulement aux mois pleins (le soir du 31); on ne peut pas l'allumer parfois le soir du mois régulier, parce que ce sera le commence-

1. Ou : Est-ce à dire que pour ce mois ils n'accepteront pas la déclaration provenant de gens connus, et pour les autres mois ils l'acceptent? 2. Neubauer, ibid. p. 227.

ment du jour de fête (à la fin d'Eloul commence le nouvel an), et l'on allume en ce cas au lendemain soir (à la clôture de cette fête, pour indiquer la régularité du mois). En général, on n'allume les feux que pour les mois qui se trouvent renouvelés avec fixité à l'époque régulière; car lorsqu'un jour de fête se trouve être un vendredi, on ne peut pas l'allumer le 1er soir, en raison de la fête; ni au lendemain soir, en raison du sabbat. Or, s'il était d'usage d'allumer aussi bien dans l'un comme dans l'autre cas, des mois réguliers et des mois pleins, les habitants éloignés pourraient supposer qu'il y a eu changement d'avis du tridunal, pour reculer la néoménie d'un jour, et il en résulterait que l'on serait induit en erreur dans la fixation des fêtes suivantes.

2 (3). Voici comment on opérait à cet effet : on apporte de longues perches en cèdre, avec des joncs, du bois oléagineux, une étoupe de chanvre; on en forme un faisceau lié[1], que l'on apporte au sommet d'une montagne, on y met le feu, on le fait aller de côté et d'autre, on le descend et on le monte (on l'agite en tous sens), jusqu'à ce que l'on voie son prochain agir de même sur la 2e montagne, puis un autre sur la 3e.

(4). Pour cette transmission des feux, on observait l'ordre suivant : de la montagne des oliviers à celle de Sartaba; de là à Guerofnia; de celle-ci au Haouran, enfin de cette dernière à Beth-Baltan. A partir de ce dernier point, on s'arrêtait en agitant la torche en tous sens, jusqu'à ce que l'on apercevait l'ensemble de la captivité (la Babylonie) semblable à un brasier (chacun montant sur son toit une lumière à la main, en signe de réponse).

(5). Il y avait à Jérusalem une grande cour nommée Beth-Yaazeq, où se rendaient les témoins attestant la vue de la nouvelle lune et où le tribunal les examinait. On leur préparait là de grands repas pour les engager à prendre l'habitude d'y venir. En principe, les témoins qui étaient venus là le samedi d'une marche lointaine[2] n'en bougeaient plus (ayant dépassé la limite sabbatique). R. Gamaliel l'ancien (pour étendre leur séjour) leur permit de faire un trajet de 2000 coudées en tous sens. De plus, il étendit cette faculté d'accroître la limite du déplacement aux sages-femmes venant de loin assister des femmes qui accouchent, ou à ceux qui accourent pour sauver les biens d'une incendie, ou de la rapacité d'une horde de brigands, ou des effets d'un effrondement; en tous ces cas, ces personnes sont considérées comme habitant la localité, et elles peuvent en ces jours parcourir un espace de 2000 coudées en tous sens.

Par « bois oléagineux » (§ 2), on entend le chêne (δρύϊνον). Selon R. Yôna, on comprend un arbre résineux. — Il faudra agiter dans les divers sens rapi-

1. Cf. ci-dessus, tr. *Soucca*, III, 8, p. 27. 2. V. de même tr. *'Eroubin*, IV, 6 (t. IV, p. 237).

dement, dit R. Zeira, pour que de loin on ne s'imagine pas voir une étoile filante ; car, dit R. Yossa[1], il vous est arrivé de voir une étoile monter et descendre, ou une autre aller et venir. On a enseigné[2] : sur les montagnes de Machérous et de Gadara, on allumait des feux. R. Houna dit : lorsque nous allions de Babylone en Palestine, nous passions par la montagne de Beth-Baltin ; elle est si haute que de là les palmiers babyloniens nous apparaissaient comme des bouquets de chardon.

La cour de Beth-Yaazaq (§ 3) est ainsi nommée, parce que l'on y épurait les règles doctrinales, comme il est dit (Isaïe, II, 5) : *Il en avait foui la terre et l'avait épierrée* (où ce terme se retrouve). — « En principe, est-il dit, les témoins ne bougeaient plus de là toute la journée du samedi. » On a commencé par les considérer comme des vases apportés là depuis la nuit du sabbat, venant d'un espace situé au-delà des limites sabbatiques, qu'il est seulement permis de déplacer dans un rayon de 4 coudées ; puis, on a un peu étendu cette faculté en les considérant comme des vases qui ont passé la nuit dans la cour, qu'il est permis alors de déplacer dans la cour entière. Finalement, R. Gamaliel, l'ancien, a établi la règle d'avoir la latitude en ce cas de parcourir 2000 coudées en tous sens. On a enseigné aussi : la même faculté de parcours rayonnant est accordée à celui qui vient de loin le samedi circoncire un enfant. C'est conforme à ce que R. Eliézer dit ailleurs dans la Mischnâ[3] : Il est même permis de couper du bois pour en faire du charbon, afin de forger le couteau devant servir à la circoncision (la série des extensions est donc grande).

4 (6). Voici comment on examinait les témoins[4] : le couple de gens arrivé le premier était examiné le premier. On faisait entrer le plus grand d'entr'eux et on le priait de dire comment il avait vu la lune, si elle était en avant du soleil, ou en arrière, au nord ou au sud, quelle était sa hauteur apparente par rapport à la terre, de quel côté elle penchait, quelle était sa largeur. S'il répondait p. ex. l'avoir vue en avant du soleil[5], son attestation est de nulle valeur. Puis on faisait entrer le 2e témoin ; on l'examinait, et si ses paroles coïncidaient avec la déposition du premier, leur témoignage était déclaré valable. Pour les autres couples, on se contentait d'une interrogation sommaire. Ce n'est pas que l'on avait besoin d'eux ; seulement on avait égard à leur présence pour les engager à revenir.

R. Yoḥanan dit : même celui qui se trompe le plus de tous ne commettrait pas l'erreur de dire que la lune était en avant du soleil, au lieu de dire : en arrière. On a seulement voulu dire que la question portait sur le point de savoir si l'échancrure de la lune était tournée en avant du soleil, ou en arrière. Bar Kappara a enseigné de poser les 2 questions alternativement, sur la position de la lune même, ou de l'échancrure seule. R. Yoḥanan interprète

1. V. p. ex. tr. *Berakhôth*, IX, 3 (t. I, p. 160). 2. Tossefta à ce tr., ch. I. 3. Tr. *Sabbat*, XIX, 1 (t. IV, p. 176). 4. J., tr. *Synhédrin*, V, 1 (f. 22c). 5. Ce qui est impossible à ce moment du mois.

le verset : *la domination et la crainte sont en lui, il fait la paix dans les hauteurs* (Job, XXV, 2), en ce sens qu'au jour de la création du soleil on ne voyait pas d'échancrure à la lune (afin d'éviter toute jalousie entre eux, et les maintenir en paix). On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï dit[1] : le firmament est composé d'eau et les étoiles de feu ; pourtant, ils résident côte à côte sans se nuire mutuellement, *car il fait la paix dans ses hauteurs*. R. Aboun dit : l'ange même est un composé moitié d'eau et moitié de feu, ayant cinq visages, selon ce verset (Daniel, X, 6) : *Son corps ressemblait au Tarsis, son visage avait l'apparence de l'éclair, et ses yeux figurent des flammes de feu*. De même, dit R. Lévi, jamais une planète (ou étoile) ne voit celle qui est placée au-dessus d'elle, mais elles sont disposées comme ceux qui gravissent l'échelle à rebours (chacune ne voyant qu'au-dessous n'est point jalouse de l'autre). Dieu a créé au ciel 365 fenêtres pour éclairer le monde[2], savoir 182 à l'est et 182 à l'ouest, plus une au centre d'où le soleil a dardé la 1re fois ses rayons, au commencement de la création. Le trajet que parcourt le soleil en 30 jours, la lune le fait en 2 jours et demi ; pour le trajet du soleil en 2 mois, il faut à la lune 5 jours ; pour le trajet que le soleil effectue en 3 mois, il faut à la lune un espace de temps de 7 jours 1/2 ; pour le trajet du soleil en 6 mois, il faut à la lune 15 jours ; enfin pour le parcours du soleil en 12 mois, il faut à la lune un espace de temps de 30 jours. Toutefois, dit R. Yona, cette dernière mesure n'est pas précise ; il y a une fraction à retrancher (le mois plein étant de 29 jours, 12 h. et 793 parties d'heure).

On a enseigné : pour la lune vue à travers une lanterne, ou reflétée dans un cours d'eau, l'attestation n'est pas admise. R. Ḥiya b. Aba dit : si l'on voit la lune passer d'un nuage à l'autre (tour à tour voilée), on peut cepenpendant en attester la vue. Ainsi, R. Ḥanina s'étant rendu à En-Tab pour être fixé sur la naissance de la néoménie[3], y arriva un jour nuageux. On va dire de moi, s'écria-t-il, combien le jour de ce vieillard est peu transparent. En sa faveur. Dieu troua le nuage comme un tamis, et la lune apparut au travers. R. Ḥiya le grand marchait à la clarté de l'ancienne lune (le 29) sur un espace de 4 milles. R. Aboun jeta alors des pierres contre elle et lui dit : ne mets pas dans l'embarras les fils de ton maître ; ce soir (selon nos calculs), nous devons te voir (nouvelle) à telle place, tandis que nous te voyons encore ce matin au même endroit. Aussitôt (par miracle) elle disparut.

« Le tribunal demandait au témoin s'il avait vu la lune au Nord ou au Sud », dit la Mischnâ. Selon un enseignement, s'il disait l'avoir vue au Nord, son assertion était admise ; selon un autre, on le croyait s'il disait l'avoir vue au Sud. Le 1er avis se rapporte à la période de temps de Tebet à Tamouz (du milieu de l'hiver au milieu de l'été) ; l'autre avis se rapporte au reste de l'année, de Tamouz à Tebet. Si, sur la question de la hauteur, un témoin répond qu'il y avait une longueur d'un soc et l'autre énonce une longueur double,

1. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 12, et sur Cantique, VII, 11. 2. Rabba sur Exode, ch. 15. 3. Ci-dessus, tr. *Soucca*, II, 5, p. 16.

selon les uns, on les croit ; selon d'autres, on ne les croit pas. Le 1er avis se rapporte au cas où l'un des témoins est placé sur une éminence et l'autre au bas (ce qui fait supposer à l'un la distance moindre et lui fait énoncer la moitié de la mesure) ; le 2e avis se rapporte au cas où ils sont tous deux placés au même niveau (s'ils diffèrent dans leur énoncé, c'est une preuve de faux. — Quant à sa situation « en latitude », on examine si l'assertion est conforme à la mesure (du rayon visuel) ; si elle dépasse la mesure, c'est comme si le témoin disait avoir vu la lune devant le soleil, et son assertion est non avenue.

5 (7). Le chef du tribunal prononce la formule « consacrée », et tout le peuple répète ce terme 2 fois après lui. Soit que la néoménie ait été aperçue en temps opportun, soit plus tard, la consécration a lieu. R. Éliézer b. R. Çadoq dit : si l'on n'a pas vu la nouvelle lune au moment de la conjonction, on ne la consacre plus en public, se contentant alors de la consécration céleste.

R. Simon b. Yohaï a enseigné[1] : de l'expression biblique *vous sanctifierez l'année cinquantième, l'an du jubilé* (Lévit. XXV, 10), on déduit que le tribunal est tenu de consacrer publiquement une telle année (de la proclamer en raison de ses conséquences juridiques), non le commencement des mois. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas que le chef du tribunal énonce cette consécration? C'est une simple confirmation du témoignage apporté devant lui (non obligatoire). On a enseigné : pour la proclamation de la néoménie, on commence par le chef (et le peuple le répète après lui). C'est en effet, dit R. Ḥiya ou R. Ada, ce que dit la Mischnâ : le chef du tribunal énonce la consécration. Pour rendre l'année embolismique, on commence au contraire par le plus petit de l'assistance. Cependant, dit R. Zébida, dans la maison d'autres (chez de Naci), on n'agit pas ainsi. N'a-t-il donc pas entendu dire par R. Ḥiya b. Maré, ou R. Yôna, ou R. Aba, ou R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, que pour la consécration de la néoménie on commence par le plus important, et pour l'embolisme par le dernier? Comme R. Yoḥanan entrait et qu'il était le plus jeune, on lui dit de prononcer la formule de consécration de l'année embolismique, et il dit la formule. Voyez, dit R. Yonathan, ce que nous a enseigné le forgeron (R. Yoḥanan) par sa prononciation : s'il avait poononcé simplement l'expression « par l'embolisme », on aurait pu supposer qu'il avait en vue les onze jours d'excédant de l'année solaire sur l'année lunaire, en général ; mais, en insistant sur la dernière lettre de cette expression (le suffixe pronominal, *son*), on voit qu'il s'agit d'une addition d'un mois complet, faite par les sages et proclamée ainsi. R. Jacob b. Aḥa ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : pour la fixation de l'addition embolismique, on suit l'ordre chronologique des nominations des docteurs ; mais, pour la prééminence à la salle des études, c'est celui qui a le plus d'habitude qui l'emporte (étant le plus apte à ouvrir

1. Jér., tr. *Synhédrin*, I, 2.

le cours), de façon que chacun soit amené à parler en son rang. Ainsi R. Ḥanina ayant commencé l'exposé, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch l'achevaient; si R. Aba b. Zabda avait commencé, R. Ḥiya, R. Yassa et R. Imi achevaient; ou lorsque R. Hagaï avait commencé, R. Yôna et R. Yossa achevaient. Bien que R. Cahana ait été nommé comme chef avant R. Jacob b. Aḥa, celui-ci passa le premier pour la proclamation de l'année embolismique. Quoi, dit Cahana, celui-là même qui plus haut a énoncé une opinion (celle de la prééminence par ordre de nomination) ne l'observe pas pour lui (il n'aurait pas dû accepter de passer le premier)! Comme R. Hiya b. Aba était occupé à prier, R. Cahana entrant alla se placer derrière lui pour prier aussi. Lorsque le premier eut achevé sa prière, il dut attendre ne pouvant pas passer (selon l'usage) devant R. Cahana, dont la méditation se prolongeait longtemps. Lorsque celui-ci eut enfin achevé, R. Ḥiya lui dit : est-ce ainsi l'usage chez vous, par votre prolongation, de tourmenter votre maître qui a dû attendre? Rabbi, lui répondit-il, ne m'en veux pas ; je descends de la maison d'Eli, dont il est dit (I Sam. III, 14): *le péché de la maison d'Eli ne sera pas pardonné, par un sacrifice ou une offrande à jamais* ; ni les sacrifices, ni l'offrande ne lui vaudront le pardon, mais ils l'obtiendront par la prière (voilà pourquoi je la prolonge). Aussi, R. Hiya pria pour lui, et R. Cahana eut la satisfaction d'atteindre une telle vieillesse que ses ongles devinrent rouges comme ceux d'un enfant.

Devant R. Simon b. Lakisch on avait fait passer un vieillard pour consacrer une année embolismique ; mais en reconnaissant l'incapacité de ce vieillard, on l'enleva de cette place et on le poussa hors de la porte. C'est ce que méritent ces gens, dit Resch Lakisch, pour avoir fait passer cet homme avant moi. Mais n'avait-il pas connaissance de ce qu'a dit R. Qrispa au nom de R. Yoḥanan [1], qu'un jour l'année fut déclarée embolismique par 3 pâtres de bœufs? (Ne pouvait-on par conséquent admettre de même ce vieillard?) Le 1er dit : au mois d'Adar, la température doit être assez avancée pour que les céréales mûrissent et que la floraison des arbres commence ; le 2e dit : en ce mois, le froid diminue tant qu'en présence même du fort vent d'est ton haleine l'échauffe ; le 3e dit : à cette époque, le bœuf est transi de froid au matin, tandis qu'à midi il va à l'ombre du figuier se détendre la peau par suite de la chaleur. Or, cette année, nous ne voyons aucun de ces signes-là. Et les sages, à cet avis, déclarèrent l'année embolismique. Mais, objecta R. Ḥelbo, est-ce que le tribunal s'est mis d'accord avec eux? R. Zeira n'a-t-il pas dit que, pour cette proclamation, tous les déclarants doivent être mûs par le même motif, tandis qu'ici il y avait 3 raisons différentes? Cela ne fait rien, fut-il répondu, comme les uns adoptaient les avis des autres, cela équivalait à une communauté de sentiments (et justifie l'acceptation par le tribunal). Pourquoi R. Simon b. Lakisch a-t-il eu le scrupule de ne pas admettre cet homme à la

1. B., tr. *Synhédrin*, 18b.

proclamation de l'embolisme? C'était par égard pour l'interprétation de R. Éliézer sur ce verset (Ézéchiel, XIII, 9) : *Ma main s'appesentira sur les prophètes et faux voyants, les devins de mensonge, ils n'entreront pas dans le mystère* (conseil) *de mon peuple* ; ce *mystère* est celui de l'embolisme; *dans le registre de la famille d'Israël ils ne seront pas inscrits*, expression applicable à la nomination au doctorat; *ils n'entreront pas au pays d'Israël*, c'est-à-dire en Terre-Sainte. R. Éliézer dit aussi[1] : lorsque je suis arrivé en Palestine, j'ai dit que c'est là ma première satisfaction; lorsque j'ai été nommé aux fonctions doctorales, c'était la seconde, et lorsque j'ai été admis à consacrer l'embolisme, c'était la troisième (il a donc échappé aux 3 malédictions dudit verset). — R. Aba b. Zabda, au nom de Rab, explique le motif de l'avis émis dans notre Mischna par R. Éliézer b. R. Çadoq (pourquoi on ne consacre plus la néoménie après le 30) : dès que le tribunal d'en haut constate que celui d'en bas (des hommes) n'a pas consacré la néoménie, il la proclame (et les hommes n'ont plus à le faire).

6 (8). R. Gamaliel avait dans sa chambre, sur un tableau (tabella) et sur le mur, l'image des diverses phases possibles de la lune. Il les montrait aux témoins et leur demandait laquelle de ces positions ils avaient remarquée. Un jour, deux témoins vinrent dire avoir vu la lune (ancienne) le matin à l'est, et le soir (la nouvelle) à l'ouest. Ce sont de faux témoins, dit aussitôt R. Yohanan[2]; mais lorsqu'ils se furent rendus à Yabneh, R. Gamaliel les accueillit pourtant (sans se soucier de leur assertion contradictoire d'un tel spectacle). De même, deux témoins vinrent un jour dire avoir vu la néoménie au moment opportun (la nuit du 30) et ne plus l'avoir vue la nuit suivante (hypothèse inadmissible), et pourtant R. Gamaliel les accueillit (les excusant, par un motif quelconque, de ne plus avoir vu la lune le 31). Ce sont évidemment de faux témoins, dit R. Dossa b. Horkinos; comme si l'on voulait témoigner qu'une femme est accouchée, lorsqu'on l'aperçoit encore très grosse. C'est vrai, lui dit R. Josué, et j'adopte ton avis.

R. Samlaï dit quel est le motif de R. Yohanan b. Nouri d'avoir déclaré faux le témoignage de ceux qui disent avoir vu l'ancienne lune au matin et la nouvelle le soir : A toute néoménie, il est impossible de voir la lune pendant les 6 heures qui suivent sa disparition et les 6 heures qui précèdent son retour (après l'instant de la jonction). En effet, on a enseigné : lorsque l'ancienne lune a été vue le matin, on ne peut pas voir la nouvelle l'après-midi; ou si l'après-midi on a vu la nouvelle, on n'a pas pu voir l'ancienne le matin (il faut 12 h. d'intervalle). Cependant, dit R. Hiya b. Aba, R. Gamaliel a accueilli ces mêmes témoins, parce qu'il avait appris par tradition paternelle

1. B. tr. *Kethoubóth*, 111ª. 2. Ces 2 phases opposées sont impossibles le même jour.

que parfois la marche de la lune est rapide, et parfois elle est lente (lesdits témoins ont pu attester le 1er cas).

7 (9). R. Gamaliel fit dire à R. Josué: je t'enjoins de venir me trouver avec ta canne et ta bourse (en tenue de jour profane) au jour où d'après ton calcul ce serait le grand pardon. R. Akiba, allant le voir, le trouva désolé d'un tel ordre, et lui dit : il faut que j'enseigne, car tout avis proclamé par R. Gamaliel (alors Naci) est valable en loi, comme il est écrit (Lévit. XXIII, 37) : *voici les fêtes de l'Éternel, les appellations saintes que vous nommerez*; que ces fêtes surviennent en leur temps ou non, on tiendra seulement pour consacrées celles qu'aura déterminées (nommées) le grand tribunal.

Auprès de qui R. Gamaliel envoya-t-il? (auprès de R. Dossa, son interlocuteur, ou de R. Josué?) Puisque, selon le récit de la Braïtha, fut-il répondu, R. Josué aurait dit qu'il eût préféré être couché par la maladie que de recevoir un tel ordre de R. Gamaliel ; on en conclut qu'à R. Josué cet ordre fut envoyé. Par qui fut-il adressé? Puisque l'on trouve dans le même enseignement l'exclamation de R. Josué, disant à Akiba « tu m'as consolé » ; on en conclut que l'ordre fut expédié par R. Akiba. Que devait donc enseigner R. Akiba? On sait bien, répondit R. Yossa, que si la néoménie a été proclamée sans la présence de témoins (à leur défaut), la consécration n'en est pas moins effective ; de plus, R. Akiba est venu attester (confirmer) que, si après la consécration faite, on s'aperçoit avoir suivi l'avis de faux témoins, la proclamation reste maintenue (si même, selon toi, il y a erreur de la part de R. Gamaliel, il faut suivre son avis une fois qu'il est proclamé). Mais n'est-il pas dit[1] plus haut (I, 5) qu'un jour 40 couples de témoins s'étant présentés pour attester la néoménie, R. Akiba les arrêta à Lod? (N'était-ce pas par la crainte qu'un de ces témoignages, paraissant fondé, soit accueilli à tort? Et n'en résulte-t-il pas qu'il faut repousser l'erreur?) Non, fut-il répondu, il a seulement empêché ce débordement de 40 attestations successives ; mais il n'aurait pas empêché l'arrivée de tous ces couples à la fois.

8. R. Josué vint auprès de R. Dossa b. Horkinos, qui lui dit : si nous voulions nous mettre à juger après les décisions émanant du tribunal présidé par R. Gamaliel, nous aurions à remonter toute la série des tribunaux qui ont subsisté depuis le législateur Moïse jusqu'à présent, comme il est dit (Exode, XXIV, 9) : *Moïse et Aron, Nadab et Abihu, outre* 70 *des vieillards en Israël montèrent, etc.* Les noms de ces derniers n'ont pas été énoncés, pour nous montrer que tout tribunal composé de trois personnes exerçant l'autorité sur Israël, équivaut au tribunal de Moïse (tous ses successeurs étant présumés avoir autant de valeur que les 70 vieillards anonymes). R. Josué prit donc son bâton et sa bourse

1. Cf. ci-après, III, 1 ; *Meghilla*, II, 7.

se rendant à Iabné auprès de R. Gamaliel, au jour où, d'après son calcul, ce devait être le grand pardon. R. Gamaliel se leva, le baisa sur la tête et lui dit : Viens en paix, mon maître et mon élève ; tu es mon maître en sagesse, et mon disciple puisque tu as accueilli mon opinion.

Il est écrit (I Sam. XII, 6): *L'Éternel qui a accompli envers Moïse et Aron, qui a fait monter, etc.*; puis (ib. 11) : *L'Éternel envoya Ieroubaal, Bedan, Jefté, et Samuel.* Le 1er nom correspond à Gédéon ; le 2e à Samson, le 3e est celui de Jefté de Guilead. Il y a donc là un parallèle entre les plus infimes juges et les plus élevés (cités auparavant) ; c'est en vue de nous apprendre qu'un tribunal composé par Gédéon, Jefté et Samson, a autant de valeur légale que celui de Moïse, Aron et Samuel. De plus (pour bien faire ressortir cette idée), l'historien a énoncé les noms des hommes importants en avant et en arrière, plaçant les petits au milieu (comme des égaux).

« R. Gamaliel se leva et le baisa, est-il dit, l'appelant : mon maître et mon élève, » mon maître en sagesse, et mon disciple pour la crainte de pécher ; mon maître en sagesse, et mon disciple en ce qu'il observe tout ce que je lui prescris. Il est dit (Ps. CXLIV, 14) : *Nos bœufs sont chargés de graisse, etc.* R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch l'expliquent diversement : selon le premier, de ce qu'il n'est pas dit « *des* bœufs chargés, » mais « *nos* bœufs, » la bénédiction s'applique au temps où les grands soutiennent (sont chargés) les petits par leur savoir ; alors, *il n'y a ni perte ni dommage, nulle plainte ne retentit dans nos rues* (ib.). R. Simon b. Lakisch retourne au contraire ce verset et l'explique ainsi : de ce qu'il n'est pas dit « des bœufs chargés » mais « nos bœufs chargés », on entend par là l'époque où les petits supportent les grands avec toutes leurs prescriptions ; alors, la suite du verset leur sera applicable.

R. Schila, du village de Tamarta, explique [1] au nom de Rabbi ce verset (ib. CIV, 19) : *Il a créé la lune pour régler les temps, et enseigné au soleil son coucher* ; c'est-à-dire en calculant depuis le coucher du soleil, on sait par les néoménies fixer les fêtes. Ainsi, R. Berakhia explique ce verset (Nombres, XXIII, 3) : *ils décampèrent de Ramsès le 1er mois, etc.* ; de ce que le texte assigne la sortie d'Egypte à la journée du 15, bien qu'elle eût lieu la nuit, on conclut que lorsqu'on arrive à la 1re nuit de la fête, il y a déjà eu 14 couchers de soleil en ce mois ; c'est donc par ces couchers que l'on compte le mois lunaire. De même R. Simon dit que par l'expression *ils serviront* (Genèse, I, 14), on sait que les fixations des fêtes ont lieu par l'un et l'autre (par les calculs combinés des mouvements solaire et lunaire). De même encore, dit R. Yohanan, il est écrit (ib. 5) : *Il fut soir, il fut matin, un jour* (pour un jour entier, on commence à compter du soir). R. Simon b. Lakisch dit : du terme *le mois* (Exode, XII, 1) on déduit que même le 1er jour doit faire partie en entier de ce mois nouveau ; quant au doute pouvant subsister à l'égard

1. Rabba à Genèse, ch. 6. Midrasch sur PS CI.

de la 1re nuit, on y supplée par la déduction précitée de R. Yohanan. Il se trouve donc que l'avis de R. Yohanan a besoin d'être complété par celui de R. Simon b. Lakisch, et ce dernier par celui de R. Yohanan; car, par l'avis seul de R. Yohanan, sans celui de R. Lakisch, on n'aurait pas su la nécessité qu'il y a d'avoir un jour entier faisant partie du mois nouveau (l'admettant toutefois si cela arrive ainsi); c'est pourquoi il faut l'avis de Resh-Lakisch, établissant cette déduction forcée. D'autre part, en ayant seulement l'avis de ce dernier, non celui de R. Yohanan, on n'aurait pas su qu'en parlant d'une journée entière à compter dans le mois, il faut y englober aussi la nuit précédente. Il est donc indispensable de recourir à l'avis de R. Yohanan, ainsi qu'à celui de R. Simon b. Lakisch.

CHAPITRE III

1. Si le tribunal et tout Israël ont vu la lune, ou que les témoins ont été interrogés à ce sujet, et qu'avant la proclamation officielle, la nuit est survenue, on ajoutera un jour complémentaire (un 30e). Si le tribunal seul a vu la lune (la nuit), 2 personnes devront au jour l'attester devant lui; après quoi, celui-ci proclamera la néoménie. Si 3 personnes aptes à former un tribunal (étant instruites) l'ont vue, deux d'entre elles se détacheront pour l'attester, et chercheront un de leurs compagnons pour l'adjoindre au 3e qui était resté seul; devant ces deux, le témoignage aura lieu, et la proclamation sera faite par eux, car l'assertion faite par un homme isolé ne serait pas fondée.

Voici comment il faut expliquer la Mischnâ, au commencement: si la lune a été vue, *ou* par le tribunal, *ou* par tout le peuple (hormis le tribunal). R. Zeira ou R. Imi, dit au nom de R. Josué b. Lévi: on engage les témoins à ne pas affirmer ce qu'ils ont vu en cas de doute, pouvant user de la faculté de rendre le mois bissextile; mais on ne leur suscitera pas l'idée, au cas où ils n'ont pas vu la lune, de dire qu'ils l'ont vue, afin de proclamer la néoménie (en risquant de la fixer trop tôt). R. Aba et R. Ḥiya disent au contraire, au nom du même, qu'on les engagera à dire avoir vu la lune (si même en général on ne l'a pas vue), afin d'arriver à consacrer la néoménie[1]; mais on ne leur suscitera pas l'idée de se taire, au cas d'apparition à tort, pour arriver à rendre le mois bissextile (ce serait pousser au mensonge). Notre Mischnâ est opposée au 1er avis, ou celui de R. Zeira, puisqu'elle dit: « Si le tribunal ou le peuple l'ont vue, et qu'après interrogation des témoins, au moment de faire la proclamation, la nuit était déjà survenue, on ajoutera un jour complémentaire au mois écoulé. » Il en est ainsi, parce qu'il fait déjà nuit; mais, sans cela, non: c'est contraire à l'avis de R. Zeira, qui suscite les cas pouvant

1. Selon eux, ce n'est pas un mensonge, la lune ayant pu apparaître aux uns, non aux autres.

amener à rendre le mois bissextile. Une *braïtha*[1] est opposée à l'explication donnée par R. Aba : si au bout de 2 jours après la fin du mois on n'a pas vu la lune, on ne proclamera pas le néoménie d'office, parce qu'il est dit (Nombres, XXIX, 1) : *jour* (au sing.), et non 2 *jours*. On voit donc qu'il ne faut pas chercher, comme le veut R. Aba, à provoquer la proclamation même en cas de doute. Un autre enseignement (ibid) est aussi opposé à R. Aba : il ne faut pas croire, est-il dit, qu'aussi bien qu'une année est rendue parfois embolismique pour faire face à un cas urgent, il en soit de même pour déclarer un mois bissextile, car il est dit (Exode, XII, 2) : *le mois*, pour indiquer que la question de néoménie prime le reste. On voit donc que l'on ne se préoccupe pas de la question de consécration, au point de la provoquer en cas de doute. Enfin, une autre *braïtha* s'oppose encore à l'avis de R. Aba : Il ne faut pas croire que si l'on voit seulement la lune le 2e jour du mois (le mois précédent étant ainsi forcément devenu bissextile), on puisse consacrer la néoménie rétrospectivement après 2 jours, parce qu'il est dit (Lévit. XXIII, 4) : *Voici mes fêtes que vous nommerez*, la désignation devant avoir lieu au jour même. Il en est ainsi par défaut de vue en temps opportun, non au cas contraire. Donc, on ne se préoccupe pas d'aboutir à la consécration du mois, comme le voudrait R. Aba. Les compagnons d'études ont fait remarquer qu'au fond il n'y a peut-être pas de contradiction entre ces 2 opinions opposées : l'avis de R. Zeira, qui dit de ne pas se préoccuper de la consécration outre mesure, est applicable aux mois ordinaires de l'année ; tandis que l'avis contraire de R. Aba concerne les mois de Nissan et de Tisri, qu'il importe de proclamer en raison des fêtes qu'ils contiennent. —[2]

Lorsqu'un tribunal entier a vu un cadavre (dont le meurtrier est inconnu), on dira qu'à cette vue, bien que le cadavre ne soit pas reconnu, on ne brisera plus la nuque d'une genisse, selon la règle en ce cas[3], parce qu'il est dit (Deutéron. XXI, 7) : *nos yeux n'ont pas vu*; or, ici, ils l'ont en tous cas vu (même sans le reconnaître, et le reste du verset ne sera plus applicable). Quant au rôle juridique du tribunal qui a vu le cadavre[4], selon le 1er avis, deux de ses membres devront se lever et attester le fait devant les autres ; d'après le second avis, ils devront se lever et aller attester le fait devant un autre tribunal. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Zeira : comme ces deux avis sont divisés à cet égard, ils le sont pour la proclamation de la néoménie. Au lieu d'aller attester devant un autre tribunal (d'après le 2e avis), pourquoi l'un ne se lèverait-il pas pour attester devant tous, puis s'asseyerait pour juger, et ainsi de suite des autres ? C'est impossible, parce que le témoin ne peut pas devenir juge (et tous l'ont vu). Ainsi R. Houna savait un fait à attester en faveur de quelqu'un. L'adversaire de ce dernier venant de plaider devant R. Houna osa nier ce fait (en se retranchant derrière la situation d'impartialité du juge).

1. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; *Torath Cohanim*, section *Emor*. 2. Suit un long passage traduit au tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, p. 425). Cf. tr. *Nedarim*, VI, 8 ; tr. *Synhédrin*, I, 2 (f. 18c). 3. J. tr. *Sóta*, IX, 1 (f. 23b). 4. J. tr. *Synhédrin*, I, 2.

Quoi, lui dit R. Samuel b. R. Isaac, parce que tu sais que R. Houna est trop grand personnage pour aller ailleurs attester contre toi, tu oses nier les faits devant lui ! Que ferais-tu s'il allait porter témoignage devant un autre tribunal ? Certes, dit R. Houna, je le ferai, si je peux me retirer d'ici. Cela se peut, lui dit R. Samuel ; et aussitôt R. Houna se détacha de cette affaire, et alla porter son témoignage devant un autre tribunal. — Si un débiteur forme opposition à la déclaration de dette qui lui est présentée, contestant la signature des témoins, ou celle des juges, R. Aba dit au nom de R. Juda que s'il déclare vouloir s'en rapporter à l'écrit d'autres témoins, et d'autres juges, confirmant les premiers, ce procédé sera admissible. R. Aba ajoute que, selon lui[1], il suffirait d'une confirmation faite par un témoin et un juge (réunissant ces 2 assertions pour les rendre valables).— Au temps de R. Abahou, des gens vinrent attester avoir assisté à la proclamation de la néoménie ; et le Rabbi (pour les éprouver sans les faire jurer) leur dit de répéter le verset : *Notre Sauveur Dieu, ô Sebaôth* (Isaïe, XLVII, 4) ; et eux, par erreur, répétaient : *Notre salut*; pourtant, il les accueillit. Au temps de R. Berakhia, des gens venus pour la même attestation se turent devant lui (n'osant plus affirmer) : Avez-vous entendu, leur dit-il, proclamer la néoménie? Ils hochèrent de la tête, en signe d'assentiment, et il s'en contenta.

2. Tous les cors peuvent servir pour la sonnerie officielle du jour du nouvel-an, sauf la corne de vache, qui est nommé *corne*. Ce nom, dit R. Yossé, s'applique à tous les cors, comme il est dit (Josué, VI, 5) : ***Et quand ils sonneront avec force du cor de bélier, aussitôt que vous entendrez le son du cor, tout le peuple jettera un grand cri de joie*** (ce n'est donc pas un motif d'exclusion).

On avait supposé en principe qu'il n'y a pas de discussion de fond entre R. Yossé et le premier interlocuteur anonyme. Mais on a trouvé un enseignement d'après lequel R. Yossé permet d'user d'une corne de vache ; les autres sages l'interdisent. R. Yossé se fonde sur le verset précité, d'où il résulte que le cor du bélier est aussi nommé corne ; les autres sages se fondent sur ce qu'il est dit (Ps. LXIX, 32) : *Cela plaira plus à l'Eternel qu'un taureau et qu'un veau ayant des cornes et le pied fourchu* ; or, les cors de tous les autres animaux portent le double nom, tandis que celui de la vache est seulement nommé corne (d'après ce verset). Mais, leur fut-il objecté, pourquoi alors est-il permis de se servir d'un cor de chamois qui n'est nommé ni corne, ni *schofar* (cor)? Quel est donc le motif des sages d'interdire celui de la vache? Celle-ci est écartée, dit R. Levi, pour un motif spécial : c'est que l'accusateur (κατήγορος) ne peut pas être en même temps défenseur[2], συνήγορος.

3. Le cor du chamois devant servir à l'office du nouvel-an est droit.

1. B. tr. *Kethouboth*, 21ᵃ ; J. tr. *Guittin*, IX, 8 ; tr. *Synhédrin*, III, 12. 2. Ce qui vient d'un animal rappelant le veau d'or ne saurait intercéder auprès de Dieu, pour obtenir le pardon de nos fautes.

On couvre d'or l'embouchure. A côté, il y aura 2 trompettes. Le son du cor sera prolongé, et les trompettes émettront un son plus rapide, puisque le 1er seul est prescrit en ce jour.

Le cor sera droit, dit R. Yôna, afin d'engager les fidèles à redresser leur cœur par le repentir. Quant à la couverture d'or, elle est interdite à l'intérieur de l'instrument, et permise seulement au bord externe. Si ce placage se trouve au point de contact des lèvres, ou s'il assourdit le son, il est interdit. — Ce que la Mischnâ dit de la prolongation du son du schofar prouve, dit R. Yossé, que l'audition partielle d'un coup rapide du cor, provenant de quelqu'un qui s'essaye à le faire sonner (non dans un but de culte), ne suffit pas pour l'accomplissement du devoir. Où une telle règle a-t-elle été enseignée? Dans la Mischnâ (ci-après, IV, 10), disant: Si après une première sonnerie d'un coup rapide, il prolonge la seconde à l'égal de 2 sonneries, celle-ci n'est pourtant comptée que comme une seule (et la fin de ce son prolongé ne compte pas à part, jusqu'à dispenser de l'audition du 1er son de la série officielle, composée de 3 coups). R. Aba b. Zemina dit au nom de R. Zeira: ce n'est même pas à compter pour une audition, car on joint le 1er coup à la fin, comme la fin au commencement; or, il n'y a eu complètement ni l'un, ni l'autre (et le tout est sans valeur).

4 (3). Aux jours de jeûne[1], on emploie des cors de béliers, recourbés, à l'embouchure argentée, avec 2 trompettes placées au centre (dominant). Le schofar émettra un son court, et les trompettes le prolongeront, puisque celles-ci sont prescrites essentiellement en ce jour.

Cette prescription a en vue, dit R. Yôna, d'engager les fidèles à courber leur cœur par la prière. Devant R. Simon b. Lakisch, on employait le cor au jour du jeûne. Mais, demanda R. Yossé, pourquoi ne pas employer devant lui[2] les trompettes (prescrites en ce jour)? Tu dois savoir, lui fut-il répliqué, que selon un enseignement les trompettes étaient usitées au Temple seul, non au dehors. Resch Lakisch fit réciter les 24 prières des jours de jeûne (dont 6 additionnelles au rituel ordinaire), selon l'usage de R. Yohanan de réciter le même nombre de prières au 9 Ab, bien qu'il ait recommandé à ses disciples de ne pas agir de même; car il éprouvait des doutes sur le point de savoir si le 9 Ab est un jour de deuil historique, ou si c'est un jeûne public (comme celui institué p. ex. en cas de disette de pluie). Selon R. Yossé au nom de R. Josué, ce jour n'est pas considéré comme jeûne public. De même, dit R. Yôna ou R. Isaac b. Nahman, au nom du même, c'est un deuil, rien autre. En effet, dit R. Zeira, c'est bien ce que R. Yohanan a dit: un individu isolé (priant à part) récitera au 9 Ab 4 sections additionnelles (sur 6), mais non toutes les 24 (ce qui confirme bien ladite distinction).

5 (4). Le jubilé est égal au nouvel-an pour les sonneries et les béné-

1. Cf. ci-après, tr. *Taanith*, I, 8. 2. Cf. B. tr. *Sota*, 43.

dictions à réciter [1]. R. Juda établit une distinction, savoir qu'au jour du nouvel-an on emploie pour les sonneries un cor de bélier (courbé), et pour le jubilé celui du chamois (droit).

Comme le verset *Je suis l'Éternel votre Dieu* (Nombres, X, 10), est rapproché de celui qui prescrit de célébrer le nouvel-an [2], on y voit une allusion au devoir de réciter les versets qui proclament la royauté divine. L'expression *souvenir de résonnance* [3] (Lévit. XXIII, 24) fait allusion à la série de versets du *Souvenir*; et l'expression *cor de résonnance* (ibid. XXV, 9) rappelle les versets traitant de ce sujet. On le sait donc pour le premier jour du nouvel-an; mais d'où le sait-on pour le jubilé? Il est dit (ib.) : *tu feras circuler le retentissement du cor, au 7e mois, le 10 du mois, au jour du grand-pardon, etc.* Or, il va sans dire qu'il s'agit du 7e mois (dans lequel tombe aussi la fête précédente); et on le rappelle pour insister sur l'analogie entre le cérémonial à accomplir du nouvel-an et celui du grand-pardon (l'an du jubilé); dans l'une et l'autre liturgie donc, il faut dire les 3 séries de versets, de la royauté, du souvenir et du Schofar. Comment sait-on que le premier coup de sonnerie sera un coup droit (bref)? Il y est fait allusion par l'expression *tu feras circuler le cor* (ib.); et l'on sait qu'après le son prolongé (du milieu), il faut encore un même coup rapide, de ce qu'il est dit ensuite : *vous ferez circuler le cor* (ib., mêmes termes). Or, cela est applicable au jubilé; on l'étend au 1er jour du nouvel-an en vertu du verset précité : *tu feras circuler le cor, etc.*, où l'expression *au 7e mois* superflue a pour but d'insister sur l'analogie du cérémonial à suivre, tant au 10e jour de ce mois qu'au 1er; et comme dans l'un la sonnerie se compose d'un coup rapide, suivi d'un autre coup prolongé, puis d'un bref, il en sera de même au premier jour de l'an. Enfin, on sait que cette série se compose de 3 sons divers, parce qu'il y a 3 expressions à cet égard : *jour de retentissement* (Nombres, XXIX, 1); *Souvenir du retentissement* (Lévit. XXIII, 24); *cor de retentissement* (ib. XXV, 9). Jusque là, c'est l'interprétation de R. Akiba; mais selon R. Ismaël, on a recours à un autre mode de déduction, comme il a enseigné [4] que l'on interprète ainsi les versets suivants : *Vous sonnerez d'un son éclatant* (Nombres, X, 5); puis (ib. 6) : *quand vous sonnerez la 2e fois d'un son éclatant, les compagnies campées vers le midi partiront; on sonnera d'un son éclatant lorsqu'elles devront décamper* (donc, le son *éclatant* ou prolongé, sera poussé en second lieu); et ce n'est pas à dire que le son soit différent, long ou court, puisqu'il est dit aussitôt (ib. 7) : *quand vous convoquerez l'assemblée, vous sonnerez, mais non pas d'un son éclatant.*

Il est écrit (Lévit. XXV, 10): *C'est le Jubilé*; de cette expression superflue (tout le chapitre traitant du jubilé), on déduit que l'année sera considérée

1. A intercaler le jour du grand pardon de l'année jubilaire. 2. *Torath Cohanim*, section *Emor*. 3. Dans sa traduction du Pentateuque, à ces versets, M. le Gr. R. Vogue traduit : *fanfare*, puis : *retentissement*. 4. Siffri sur ces versets.

comme telle, lors même que les possesseurs n'auront pas délaissé les champs qui doivent faire retour aux propriétaires primitifs, ou si l'on n'a pas sonné du cor; toutefois, il faut que le renvoi des esclaves ait été effectué, en vertu du terme restrictif *c'est*. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, le jubilé est réel même lorsque le délaissement des champs n'a pas eu lieu, ni le renvoi des esclaves ; toutefois, il faut l'avoir proclamé en sonnant du cor, en vertu du terme restrictif *c'est*. R. Yossé justifie ainsi son opinion : selon une explication du verset, le jubilé ne peut pas être réel en cas d'omission de la sonnerie du cor, et selon l'autre explication, le non-renvoi des esclaves serait une cause d'obstacle à cette proclamation; je prétends que ce second objet n'est pas un obstacle, parce qu'il peut arriver, lors d'un jubilé, qu'il n'existe pas d'esclave hébreu et que par conséquent il n'y ait pas lieu d'en renvoyer un seul, tandis qu'il est impossible d'admettre l'absence de tout cor pour proclamer le jubilé (ce dernier fait sera donc seul péremptoire). Selon une autre explication, la sonnerie du cor dépend du tribunal seul (qui n'a qu'à l'ordonner), tandis que le renvoi des esclaves dépend de tout particulier qui en a (et il ne faut pas qu'une telle proclamation soit à la merci d'un particulier). C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Isaac, par déduction de ce verset (Exode, VI, 13) : *L'Eternel parla à Moïse et à Aron, et leur dit d'ordonner aux enfants d'Israël etc.*; cet ordre (mal défini) avait précisément en vue le renvoi des esclaves au jubilé. C'est ainsi que R. Ila a enseigné : Israël a été seulement puni pour avoir failli au devoir du renvoi des esclaves ; il y est fait allusion dans la réprimande suivante (Jérémie, XXXIV, 14) : *au bout de 7 ans chacun renverra son frère hébreu etc.* On a enseigné au nom de R. Nehemie l'explication du verset suivant (Proverbes, XXXI, 14) : *Elle est semblable aux navires d'un marchand et fait venir son pain de loin* ; de même, les paroles de la Loi sont pauvres (stériles) en leur 1re place, mais riches en une autre (où le châtiment est énoncé). R. Yoḥanan dit : ce qui précède contient les seules opinions de R. Juda et de R. Yossé ; mais, selon l'avis des autres sages, l'omission de la consécration par le tribunal, ou celle de la sonnerie du cor, ou de la renonciation aux dettes d'argent, sont des obstacles à la proclamation du jubilé. Ceci est compréhensible pour la proclamation ou l'omission du cor ; mais comment la justifier à l'égard de la renonciation judiciaire d'argent, laquelle n'a lieu qu'à la fin de l'année, et comment en appliquer l'effet rétrospectif? R. Zeira enseigna une réponse à cette objection [1], en invoquant ce verset (Daniel, X, 12) : *Il me dit, ne crains rien, Daniel, car depuis le 1er jour où tu as appliqué ton cœur à comprendre et à te mortifier devant l'Eternel ton Dieu, tes paroles sont entendues par lui etc.*; de même ici, l'intention de renoncer, que l'on a eue au commencement de l'année, suffit à cette année. R. Yoḥanan dit aussi : R. Juda est d'avis dans notre Mischnâ d'employer des cors de bélier au nouvel-an, afin d'utiliser pour une fête fréquente

1. J., *Taanith*, III, 1 (f. 66b).

ce que l'on a le plus sous la main, réservant le cor plus rare (du chamois) pour une solennité plus rare (le jubilé).

6 (5). Si le schofar (cor) a été fendu et qu'on l'a recollé, il est impropre au service; de même, si l'on a recollé des fragments de corne et reconstitué un schofar, il est impropre. Lorsqu'il y avait un trou et qu'on l'a bouché, au cas où le trou était un obstacle à la production du son, ce cor est impropre; au cas contraire, il est valable.

La Mischnâ a dû indiquer la 1re défense (d'employer un cor fendu puis recollé), selon R. Nathan, ainsi que l'interdiction suivante d'employer un cor composé de morceaux de corne collés ensemble[1]. Quant à ce qui a été dit au sujet d'un trou rebouché, selon R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan cet avis émane aussi de R. Nathan ; car on a enseigné : Au cas où l'on a bouché un trou du cor, soit avec une parcelle de la même sorte, soit avec un élément étranger, si le trou empêchait l'émission du son, le cor reste impropre au service, et au cas contraire, il est valable ; selon R. Nathan, il faut encore en ce cas que le trou ait été bouché avec la même sorte, et un élément étranger le rendrait impropre. Or, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il faut ainsi compléter l'avis de la Mischnâ (d'après tous deux) : si le trou, avant d'être rebouché, nuisait à la sonnerie, le cor restera impropre, même après être rebouché ; au cas contraire, il est valable. Toutefois, dit R. Aba b. Zemina, au nom de R. Zeira, la question d'obstacle au son est seulement soulevée au cas où l'on a bouché le cor; mais si, sans le boucher, le son subsiste, quoiqu'altéré, le cor est valable, car tous les sons suffisent pour la sonnerie du schofar. R. Jacob b. Aḥa demanda : si, au lieu d'enlever la corne de l'os qui la retient à la tête de l'animal, on a percé cet os (ce qui constitue une séparation), peut-on s'en servir dans cet état? On l'a autorisé à Yabné, fut-il répondu. R. Aba posa la même question à Rab, qui lui répondit : c'est autorisé également à En-Tab[2].

7. Si quelqu'un sonne dans une fosse, ou une citerne, ou un grand vase d'argile, au cas où du dehors on entend le son net du *schofar*, le devoir de l'audition est rempli ; mais, si ce n'est qu'un son vague d'écho, le devoir n'est pas rempli. De même, si en passant derrière une synagogue, ou lorsque sa maison est attenante à la synagogue, on perçoit le son du schofar, ou l'on entend faire la lecture du livre d'Esther (au jour de cette fête), tout en s'y appliquant, le devoir de cette audition sera rempli; au cas contraire, non. Il est vrai qu'aux deux cas l'on a entendu ; mais, dans l'un, il y a eu défaut d'attention.

8. Il est dit (Exode, XVII, 11) : *Il arriva que lorsque Moïse élevait le bras, Israël était vainqueur etc.* Or, ce n'est pas que les mains de Moïse

1. D'après les autres sages, il va sans dire que tout recollage est interdit. 2. Le texte a été complé é, en ce passage, d'après le *Maor*, ch. 11, et *Beth-Yosef*, n° 586, par M. Brüll, *Jahrbücher*, I, 227. Cf. ci-dessus, tr. *Soucca*, II, 5, p. 16.

faisaient la guerre, ni qu'elles brisaient l'ennemi; mais aussi longtemps qu'Israël élevait les yeux au ciel et tournait son cœur vers le père céleste, il était le plus fort; sans cela, il retombait dans sa faiblesse.

R. Yossé b. Ḥanina dit : de ce que la Mischnâ dit seulement « si l'on passe etc. », il résulte qu'en cas de doute sur l'application de la pensée, l'arrêt est un indice que cette application a eu lieu. Si l'on introduit un cor dans un autre et qu'on en sonne, si l'on entend le son du cor intérieur, le devoir est accompli, non si c'est celui de l'extérieur[1]. Si l'on a retourné le cor (en élargissant la partie étroite, et vice-versâ), quelle sera la règle? On peut résoudre cette question d'après ce qu'il est dit[2] : gratter le cor au dedans ou au dehors n'est pas interdit; mais le couvrir d'or est interdit à l'intérieur seulement. Donc il est seulement permis de le gratter, non de le retourner; la distinction est fondée sur ce qu'en ce dernier cas on déplace la cavité (c'est une modification essentielle).

R. Josué b. Lévi dit (sur le § 8) : le peuple d'Amalek était semblable aux sorciers; son habileté consistait à mettre en avant du front de bataille des gens au jour de leur naissance (γένεσις), car on sait qu'il est rare que l'on meure en un tel jour. Pour y obvier, que fit Moïse? Il troubla l'ordre des constellations (afin de dérouter les calculs sur la naissance), comme il est dit (Ḥabakouk, III, 11) : *Le soleil et la lune s'arrêtent dans leur demeure*; et auparavant (ib. 10) : *L'abîme fait entendre sa voix; il lève ses mains en haut*; c.-à-d. parce que Moïse avait élevé les mains, Amalek tomba dans l'abîme, dont l'écho retentit. Samuel explique la Mischnâ par ce verset (Daniel, VIII, 12) : *L'armée fut livrée avec le sacrifice perpétuel, à cause du péché*, c.-à-d. celui d'avoir manqué à la Loi[3]; *et la corne jeta la vérité à terre* (ib.) : lorsqu'Israël rejette à terre les préceptes de la Loi et les néglige, la royauté païenne l'emporte sur lui et réussit, selon l'expression finale (ib.) : *elle réussit dans ses entreprises*. Or, la *vérité* c'est la Loi, dont il est dit (Prov. XXIII, 23); *Acquiers la vérité et ne la rends pas; c'est la sagesse, l'instruction et l'intelligence*. R. Juda b. Pazi explique ces mots (Osée, VIII, 3) : *Israël a rejeté le bien, l'ennemi le poursuivra*; ce *bien*, c'est la Loi[4], dont il est dit (Prov. IV, 2) : *Car je vous donne des avis en bien; n'abandonnez pas ma loi.*

9 (8). Il est encore dit (Nombres, XXI, 8) : *L'Éternel dit à Moïse de se fabriquer un serpent brûlant et de le placer sur une perche.* Or, la vue du serpent ne peut tuer ni ressusciter; mais lorsqu'Israël portait ses regards en haut et couchait son cœur devant le père céleste, il était guéri; sinon, il dépérissait.

10 (9). Un sourd, un idiot ou un enfant ne peuvent pas, par leurs actes, dispenser d'autres du devoir d'entendre le cor (qui ne leur incombe

1. Celui de l'intérieur forme séparation entre l'émission du son et sa sortie.
2. Tossefta à ce tr., ch. 2. 3. Rabba à Lamentations, Introd. 4. Rabba à Genèse, ch. 98.

pas). En thèse générale, celui qui n'est pas soumis à un devoir ne peut pas (en le remplissant) en dispenser autrui. —[1].

R. Yassa dit[2] : en 4 passages, Dieu a dit de *fabriquer* un objet ; pour 3, il indique quels matériaux il faut employer, et pour le 4e la Bible ne le dit pas. Ainsi (Genèse, VI, 14), *fais-toi une arche en bois de gopher* (résineux) ; puis (Nombres, X, 2) : *fabrique-toi 2 trompettes d'argent*; puis (Josué, V, 2) : *fais-toi des couteaux de pierre*. Pour le serpent seul, l'élément à employer n'est pas indiqué. Aussi Moïse dit : comme l'essentiel est le *nahasch*[3], je vais employer ce métal, comme il est dit (Nombres, XXI, 9) : *Moïse fit le serpent d'airain*. Ceci prouve, dit R. Méir[4], que l'on peut interpréter les homonymes. Ainsi, un homme s'appelait *Kidor*; R. Méir dit de s'en tenir à distance, cet homme devant être mauvais, selon ces mots (Deutér. XXXII, 20) : *car c'est une race*, Ki dor, *perverse*. R. Lévi au nom de R. Ḥama b. Ḥiya dit : comme il n'est pas écrit (Nombres, XXI, 8), *il arrivera que le mordu*, mais « tout mordu, » toute morsure, de chien ou de serpent, sera guérie. Toutefois, pour la 1re, il suffisait de voir l'airain ; pour la 2e il fallait plus d'attention. Selon R. Juda de Gozria[5] au nom de R. Aḥa, pour la morsure du chien, qui est d'une sorte distincte, la vue suffisait ; mais pour la morsure du serpent, qui est de la même sorte, il faudra une vue plus attentive. Selon les autres sages, pour la morsure du chien, qui ne comporte pas d'empoisonnement, la simple vue suffit à amener la guérison ; mais, pour la morsure d'un serpent qui est venimeuse, la guérison sera plus lente à venir.

CHAPITRE IV

Lorsque le jour de la fête du nouvel-an survient un samedi, on sonne du cor au Temple seul, non au dehors[6]. Depuis la destruction du Temple, R. Yoḥanan b. Zaccaï a établi que la sonnerie du cor aura lieu en ce jour dans toute ville où se trouve un tribunal. Selon R. Eliézer, R. Yoḥanan n'a donné cette autorisation qu'à Yabneh. Il n'y a pas de différence, fut-il répliqué, entre Yabneh et toute autre ville ayant un siège de juridiction.

R. Aba b. Papa dit[7] que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, étant assis à la salle d'études, firent l'objection suivante : comment se fait-il qu'aux termes de la Mischnâ, si la fête du nouvel-an survient un samedi, on ne sonne du cor qu'au Temple, non au dehors? Si c'est un précepte biblique, il doit l'emporter sur le repos sabbatique partout, même dans d'autres villes que Jérusalem ; si ce n'est pas prescrit par la loi, on ne devrait pas non plus accom-

1. La Guemara sur ce dernier § est reproduite du tr. *Berakhôth*, III, 3. 2. Rabba à Genèse, ch. 31. 3. Mot à double entente : *serpent* et *cuivre*. 4 B. tr. *Yôma*, 83b. 5. Neubauer, ib. p. 263. 6. Même distinction, tr. *'Eroubin*, X, 12; tr. Soucca, IV, 2; tr. *Scheqalim*, I, 3. 7. Rabba à Lévit., ch. 29.

plir cet acte au Temple ? Comme Cahana passait, on se dit : voilà un personnage important, que l'on pourrait consulter à ce sujet. On lui posa la question et il répondit : Puisqu'il est écrit (Nombres, XXIX, 1) *jour du retentissement*, et d'autre part (Lévit. XXIII, 24) *souvenir du retentissement*, il y a une déduction à tirer de cette divergence de termes, et l'on dira qu'en semaine c'est un *jour* de retentissement effectif (où l'on sonnera du cor) ; mais si la fête survient un samedi, c'est un simple *souvenir*, car on *rappellera* la sonnerie (par des prières), sans l'effectuer. Ainsi R. Zeira recommanda aux compagnons de monter entendre l'exposé de R. Lévi, car il est impossible qu'il laisse passer sa section sans rien enseigner de neuf[1]. Il arriva en effet et exposa ceci : de ce qu'une expression biblique emploie le terme *Jour de retentissement*, et l'autre le mot *souvenir*, on conclut que ce dernier est applicable au nouvel-an survenant un samedi. Pourquoi alors n'en est-il pas de même au Temple ? C'est qu'il est dit (ib.) : *au 1er du mois, jour du retentissement* (c'est-à-dire qu'au Temple, où le 1er *jour* est fixé, le retentissement ne sera pas ajourné). S'il en est ainsi, on ne devrait pas ajourner la sonnerie, partout où la fixation de ce jour est bien connue d'avance? C'est que, dit R. Simon b. Yoḥaï, de l'expression prochaine *vous offrirez etc.* (ib. 25), on conclut qu'à la place où les sacrifices sont offerts on pourra aussi sonner du cor, sans distinction de jour. Mais, objectèrent les compagnons devant R. Yona, n'est-il pas dit (ib. XXV, 9) : *tu feras circuler le retentissement du cor, au 7e mois, le 10 du mois, etc., sur tout votre territoire*? Or, pourquoi en ce cas, cette sonnerie est-elle permise partout au dehors, et non si le jour du nouvel-an survient un samedi ? Précisément, leur répondit R. Yona[2], le verset indique que, pour cette solennité, on fera circuler le son dans tout le pays, non en d'autre cas. Peut-être au contraire, répliquèrent les compagnons, ce verset a-t-il pour but de spécifier que l'on fera retentir le cor sur tout le territoire, non hors de la Palestine, et qu'en conséquence si le nouvel-an survient un samedi on sonnera aussi du cor dans tout le pays ? Non, répondit R. Yona, si le verset disait : « vous ferez circuler le schofar dans votre pays », on aurait pu dire qu'il implique une exclusion (hors du pays) spéciale au jubilé, comprenant par contre l'extension par rapport au sabbat ; mais comme il est dit : « dans *tout* votre pays », l'extension est applicable ici (même à la province), à l'exclusion d'un autre cas (celui du nouvel-an au samedi).

2. L'avantage de Jérusalem (où l'on pouvait sonner du cor même le samedi) était tel sur Yabneh[3] que, dans toute ville voisine, d'où l'on voit la capitale, d'où on l'entend, et qui est assez proche pour que l'on puisse y aller aux jours de fête sans enfreindre la limite sabbatique, on peut aussi y sonner du cor lorsque le nouvel-an est un samedi. A Yabneh

1. Cf. Bamidbar rabba, ch. 14. 2. V. *Torath Cohanim*, à ce verset. 3. L'édition Jost observe en note qu'à Jérusalem on pouvait sonner dans toute la ville jusqu'à la 6e h., mais à Yabneh seulement devant le tribunal.

au contraire, cette autorisation n'a subsisté que pendant le séjour du tribunal dans cette ville.

Toutefois, une telle ville devra réunir tous les avantages qui viennent d'être énoncés. Ainsi, si l'on voit de là Jérusalem, sans l'entendre, lorsque p. ex. Jérusalem se trouve sise plus haut que cette ville, ou bien si l'on entend de là les bruits de la capitale sans la voir, au cas où une montagne se trouve dans l'intervalle ; ou encore si l'on entend les bruits de la capitale et on la voit, mais qu'en dépit du voisinage on ne peut pas y arriver, parce qu'un cours d'eau se trouve dans l'intervalle, on ne pourra pas y faire sonner le cor en un tel jour.

R. Yôna demanda : Si l'on peut arriver à une ville voisine à l'aide du symbole de l'*eroub*, reste-t-elle considérée comme étant en dehors de la limite sabbatique, pour l'interdit du cor le samedi ? (Question non résolue). Puisqu'à l'égard de Jérusalem, il est dit que dans toute ville voisine d'où l'on voit la capitale, d'où on l'entend, et qui est placée dans la même limite sabbatique, la sonnerie du cor est autorisée le samedi, pourquoi, à l'égard de R. Yabneh, les mêmes privilèges ne sont-ils pas applicables aux environs? Comme il s'agit à Jérusalem d'une prescription biblique, elle s'étend au voisinage ; tandis qu'à Yabneh, ladite autorisation a été introduite par mesure rabbinique, laquelle ne saurait avoir plus d'extension. R. Yohanan b. Zaccaï, qui l'a établie pour la capitale, n'a pas pu l'établir pour Yabneh, parce qu'on n'admet pas une institution (non légale) superposée à une autre institution du même degré. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : dès qu'un tribunal a quitté une ville, celle-ci n'a plus la faculté de sonner du cor le samedi. En est-il de même, lui demanda R. Yossé, en cas de déplacement d'une maison à une autre, ou seulement du triclinium (grande chambre) à une autre pièce intérieure (κοιτών) ? Je ne sais, répondit R. Simon, car chez mon maître R. Josué b. Lévi, il n'a été question que du déplacement d'une ville à une autre.

3. En principe, on prenait le loulab au Temple pendant les 7 jours de la fête des tentes, et au dehors au 1er jour seul. Après la destruction du Temple, R. Yohanan b. Zaccaï institua la règle de prendre partout le loulab pendant les 7 jours en souvenir du Temple, et de s'abstenir de toute consommation de produits nouveaux au jour entier de la consommation de l'*omer* (prémice) au Temple (le 16 Nissan) — [1].

4. En principe, on accueillait toute la journée les témoignages relatifs à la consécration de la néoménie. Comme un jour les témoins tardèrent à venir et qu'en raison de l'attente de leur arrivée (le 30 du mois) les lévites commirent une omission de chant (ne sachant s'ils devaient chanter l'office ordinaire à l'offre du sacrifice quotidien, ou celui de la fête,

1. La Guemara de ce § est reproduite textuellement du tr. *Soucca*, III, 11 (12), ci-dessus, p. 29, où est aussi cette Mischnâ.

en usage à la néoménie), on établit la règle de ne jamais accueillir ces témoins que jusqu'aux vêpres (afin d'être fixé à ce moment). S'ils venaient après cet instant, on adoptait ce jour même comme étant sacré (pour éviter toute équivoque l'an suivant au même jour), et le lendemain était aussi sacré. Depuis la destruction du Temple, R. Yoḥanan b. Zaccaï a adopté pour règle d'accueillir ces témoins[1] toute la journée (lesdits inconvénients n'existant plus).

R. Samuel b. Naḥman dit : l'erreur d'omission commise par les Lévites est survenue par suite de ce fait : un jour, un bruit fâcheux se répand en ville, d'après lequel des Bédouins auraient surpris les témoins de la Néoménie en route et les auraient enlevés prisonniers ; croyant que c'était la cause du retard, les lévites en furent troublés. R. Aḥa b. Papa dit devant R. Zeira que les compagnons demandèrent en présence de R. Samuel b. Naḥman, au nom de qui Rabbi (l'auteur anonyme de la Mishna) a rapporté le fait survenu aux lévites ? Comme vous vous référez, leur dit-il, à tel ou tel de nos maîtres importants, il s'est référé à R. Josué b. Lévi. Quant au fait de l'erreur sur lequel Rabbi ne s'est pas expliqué, on en connaît l'objet d'après cet enseignement : Le cantique du 5e jour consistait dans le Psaume (LXXXI, 2) qui commence ainsi : *Chantez en l'honneur de Dieu notre force, etc.* Au nouvel an, on disait les versets (ib. 7) : *J'ai déchargé son épaule du fardeau, etc.* Lorsque ce jour de fête se trouvait un jeudi on disait au matin les premiers versets : *Chantez à Dieu notre force, etc.* ; et l'après-midi, les suivants : *J'ai déchargé son épaule, etc.* Or, si les témoins n'arrivent qu'après l'heure des vêpres, les lévites redisaient à l'office du soir le 1er verset du psaume, se contentant de répéter le même chant (et c'est ce qui arriva). R. Ada de Césarée au nom de R. Yoḥanan, est d'avis qu'une grande partie de la journée s'est ainsi passée dans l'attente de la sainteté, et il faudra la terminer de même à l'état sacré. R. Ḥiya b. Aba raconte[2] que R. Yoḥanan recommandait aux chefs de la Synagogue de Kifra de se promener en long et en large devant cet édifice. aussi longtemps qu'il fait jour (afin de reculer autant que possible l'office de Minḥa), dans l'espoir que pendant ce temps les témoins attendus viennent annoncer la Néoménie ; ce qui permettait d'indiquer la mention dans cette dernière prière et de dire si le mois précédent est bissextile.

5. R. Josué b. Qorḥa dit que R. Yoḥanan b. Zaccaï établit encore cette règle : en quelque endroit que se trouve le chef du tribunal qui prononce la consécration de la néoménie, les témoins n'ont qu'à se rendre à la salle de réunion (où la proclamation a lieu).

6 (5). Voici l'ordre des bénédictions composant l'*amida* additionnelle du nouvel an : celle où il s'agit des patriarches, celle de la résurrection des morts, celle de la sanctification divine, où l'on intercale des allusions à la

1. A Iabneh, ajoute M. Neubauer, ib. p. 75. 2. J. tr. *Taanith*, IV, 3 fin (f. 68b).

Royauté de Dieu, sans faire sonner le cor ; puis, le récit des sacrifices spéciaux du jour, suivi de la sonnerie du *schofar*, ainsi que la série de versets consacrés au *souvenir* et celle du Schofar, toutes deux suivies de sonneries. Puis on dira la prière du culte (*'abôda*), l'action de grâce et la bénédiction des cohanim. Tel est l'avis de R. Yoḥanan R. Nouri, non de R. Akiba.

7. Si l'on ne sonne pas du cor en disant la section des *royautés*, à quoi bon la dire? On dira donc les 3 premières, puis à la sanctification de la solennité on joindra celle des *royautes*, et le reste suivra comme ci-dessus.

Par « salle de réunion » dont parle ici la Mischna, il faut entendre celle qui est spéciale à la néoménie. Quant au rituel, en Judée on suivait l'ordre de R. Akiba, et en Galilée celui de R. Yoḥanan b. Nouri[1]; si par mégarde on avait suivi en Judée la règle adoptée en Galilée, ou à l'inverse, la valeur du fait accompli subsistera. —[2].

R. Abahou dit au nom de R. Eliézer : dans tout endroit (passage) des bénédictions, si l'on se trouve avoir transgressé l'ordre prescrit et mentionné la Divinité par l'appellation « omnipotent du règne », le devoir du rituel n'est pas accompli, excepté pour la formule « le Dieu saint », usitée dans les prières du nouvel-an ; et encore cela s'entend seulement pour la prière additionnelle dite *moussaf*, conformément à l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri. R. Simon b. Gamaliel dit de réciter la formule de sanctification de la solennité en même temps que la section des *souvenirs*, se conformant à l'avis de R. Akiba (de façon à appliquer aux 2 objets la 1re sonnerie). R. Simon b. Gamaliel justifie ainsi son avis: puisque de tout temps (aux jours de sabbat et de fêtes), la section dite pour sanctifier la solennité occupe le 4e rang, elle devra aussi l'occuper au jour du nouvel-an. Rabbi au contraire raisonne sur ce que de tout temps cette section occupe la place médiale (étant précédée et suivie de 3 bénédictions); elle devra donc, au jour du nouvel-an, occuper aussi la place médiale (soit la 5e sur 9). R. Jacob b. Aḥa, ou R. Zeira Ḥanin b. Aba, dit au nom de Rab qu'en ce jour on terminera la 3e bénédiction par la formule « le Dieu saint[3] » (non : le Roi). C'est aussi l'avis de R. Aba au nom d'Aba b. Houna, qui ajoute l'expression « il prodigue le pardon ». Selon R. Aba au nom d'Aba b. Jérémie, dans la prière de l'*amida* (des 18 bénédictions, dite la semaine) on termine la 13e section par les mots « Dieu de David et restaurateur de Jérusalem » ; dans la 3e des courtes bénédictions récitées après la lecture de la Haftarah, on dira à la fin les mots : « Dieu de David qui produit le salut. » Si la fête du nouvel-an se trouve être un samedi, selon les uns, on mentionnera d'abord la fête dans le *Kiddousch* (sanctification de la

1. J. tr. *Pesahim*, IV, 1 fin (t. V, p. 50) ; cf. Neubauer, ib. p. 182. 2. Suit une phrase reproduite du tr. *Schebiith*, X, 2, t. II, p. 425, et ci-dessus III, 1. 3. V. B., tr. *Berakhoth*, 12b (t. I, p. 271).

solennité), puis le sabbat; selon d'autres, on commencera par le sabbat, et l'on passera ensuite à la mention de la fête. Selon Rabbi, on commencera et l'on finira par le sabbat, en célébrant la fête au milieu; et R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Josué b. Levi que cet avis de Rabbi sert de règle.

8 (6). On ne dira pas moins de 10 versets bibliques célébrant la *Royauté* divine, ni moins de dix parlant du *souvenir*, ni moins de dix où il s'agit du *schofar*. Selon R. Yoḥanan b. Nouri, il suffit au besoin d'avoir dit, pour chacune de ces séries, 3 versets tirés de la Bible[1]. On ne devra mentionner, pour la Royauté, le Souvenir, ou le Schofar, nul verset parlant de punition céleste. On commencera par les versets tirés du Pentateuque, et l'on finira par ceux des Prophètes. Selon R. Yossé, au cas où l'on aurait achevé par ceux tirés du Pentateuque, le devoir est pourtant accompli.

Le nombre de dix *Royautés* est prescrit[2], en raison des dix termes de louange énoncés par David (au Ps. CL): *Alleluia. Louez Dieu en sa sainteté*; *louez-le dans l'étendue de sa force, etc.*, jusqu'à la fin. Les dix versets du *souvenir* rappellent les dix confessions, comme a dit Isaïe (I, 16): *Lavez-vous, purifiez-vous, enlevez l'impureté, etc., apprenez bien*; *recherchez la justice, etc.* Puis il est dit: *Allons donc et recherchons, dit l'Éternel, etc.* (enquête de souvenir). Les dix versets du *schofar* ont en vue les 10 sacrifices, composés de 7 agneaux, un taureau, un bélier et un bouc. Les versets où se trouve le mot Dieu sont admis au même titre que ceux où se trouve le mot *Roi*, selon R. Juda; mais R. Yossé ne l'admet pas. Lorsque dans un même verset, il y a les mots Dieu et Roi, il compte pour deux, selon R. Juda; mais R. Yossé ne l'admet pas. Ce verset (Ps. XLVII, 7): *Chantez à Dieu, chantez*; *chantez à notre Roi, chantez*, compte en double, selon R. Juda; R. Yossé ne l'admet pas. R. Zeira demanda: est-ce que la divergence porte aussi bien sur ce verset que sur le suivant: *Car Dieu est le roi de toute la terre*, ou sur le 1er seul? Puisqu'il a été enseigné que, de l'aveu de tous, on compte comme seul le verset (ib. 9): *Dieu règne sur les nations, Dieu est assis, etc.*; cela prouve que la discussion porte sur les 2 versets précités. Il est dit (ib. XXIV, 7): *Elevez vos faîtes, ô portes*; *que les seuils éternels s'élargissent*; *le roi de la gloire arrive*; verset qui se trouve répété peu après. Le 1er énonce une fois la royauté, et le 2e deux fois (ne comptant pas la question: *Quel est le roi, etc.*), selon R. Juda; mais R. Yossé dit: le 1er verset compte pour 2 énoncés, et le 2e pour trois (il tient compte de tout).

« Selon R. Yoḥanan, est-il dit, il suffit au besoin d'avoir récité 3 versets. » On avait compris qu'il faut avoir récité 3 versets de chacune des 3 parties de la Bible (soit 9 au lieu de 10); mais on a trouvé un enseignement qui dit formellement qu'il suffit de 3 en tout. — « On ne devra invoquer, pour la Royauté, le Souvenir, ou le Schofar, nul verset parlant de punition céleste. » Pour le souvenir, il faut noter à cet égard le verset (Ibid. IX, 13): *il s'est*

1. Pentateuque. Hagiographes. Prophètes. 2. Midrasch Rabba à Samuel, ch. 19.

souvenu d'eux (des meurtres), *etc.*; pour la Royauté, ce sera p. ex. celui-ci (Ezéch. XX, 33) : *Je jure bien, dit l'Éternel Dieu, c'est par une main forte que je règne sur vous, etc.;* et au sujet du Schofar, il est dit (Jérémie, IV, 19) : *car c'est la voix du Schofar que mon âme a entendue, le retentissement de la guerre.* — « On commence par les versets du Pentateuque, et l'on finit par ceux des prophètes; selon R. Yossé, au cas inverse le devoir accompli est aussi valable. » Il paraît que cet avis se rapporte à un cas de fait accompli; mais en principe ne l'admet-il pas? Au contraire, dit R. Yoḥanan, il faut rectifier la Mischnâ en ces termes : « Selon R. Yossé, il faut terminer par ceux du Pentateuque. »

8 (7). De ceux qui montent à la tribune pour officier au jour de fête du nouvel-an, c'est le second (chargé de la prière du *moussaf*) qui sonnera du cor; mais aux jours de récitation du Hallel, c'est le 1er qui fait cette lecture publique.

Cette règle (de faire sonner par le 2e), dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, a été instituée à cause du fait suivant : un jour, comme on avait sonné du cor pendant la prière du matin, les ennemis d'Israël avaient supposé que ce peuple appelait les siens à la guerre; ils s'élevèrent contre eux et les tuèrent. Mais, depuis qu'ils peuvent voir les Juifs occupés d'abord à réciter le *schema'*, puis à dire les prières debout, puis faire la lecture de la Loi, et pendant la prière additionnelle se mettre enfin à sonner du cor, ils savent que cette sonnerie est l'exécution d'une de leurs lois religieuses (νομός). Mais pourquoi ne pas réciter aussi à ce moment le *Hallel*, en raison de la même crainte? C'est que, pour cette dernière récitation, le peuple n'est pas tellement au grand complet que cette crainte soit possible. Ne peut-on pas dire aussi que, pour la sonnerie, le peuple d'Israël ne se trouvera pas réuni en un seul point au complet? Certes, dit R. Yôna, tous seront au Temple en ce jour, comme il est dit (Isaïe, LVIII, 2) : *Ils m'invoquent le jour, le jour*; ces *jours* sont ceux de la sonnerie et de la fête des branches de saule. R. Josué b. Lévi au nom de R. Alexandre déduit la même règle (de sonnerie à *Moussaf*) de ce qu'il est dit (Ps. XVII, 1) : *Écoute, Éternel, la justice*[1]; ceci s'applique au *Schema'* (écoute); puis : *écoute avec attention ma supplication*, celle de la Loi; *prête l'oreille à ma prière*, à celle du *schemoné-essré* (ou 'Amida); *sans lèvres trompeuses*, mots applicables au *Moussaf*. Or, il est dit après : *devant toi mon jugement sera prononcé*. C'est donc là le moment favorable, et à ce moment on sonnera du cor. R. Aḥa b. Papa dit devant R. Zeira que cette règle est la conséquence de ce que le précepte de la solennité est énoncé avec détails dans la prière de *Moussaf*. En effet, dit R. Taḥalifa, de Césarée, le verset biblique prouve qu'il doit en être ainsi (Nombres, XXIX, 12) : *un jour de retentissement*; puis : *vous ferez un holocauste, etc.*, tous sacrifices énumérés dans le *Moussaf*. R. Eliezer b. R. Yossé dit au nom de R. Yossé b. Qaçarta[2]:

1. Midrasch des Ps., à ce verset. 2. Rabba à Lévit., ch. 29.

de tous les sacrifices il est dit : *vous offrirez*, et là : *vous ferez*. C'est que Dieu leur dit : si après avoir passé ce jour en jugement devant moi vous en êtes sortis en paix, je vous considère comme créés à nouveau et *refaits*. R. Mescharschia dit au nom de R. Idi : à l'égard de tous les sacrifices de fête on trouve employé le mot *péché*, excepté pour celui de la Pentecôte. C'est que Dieu a dit à Israël : dès que vous avez assumé le joug de la Loi (que cette fête rappelle), je vous considère comme n'ayant jamais péché (vous n'êtes soumis à rien de ce chef).

9 (8). Pour le schofar du nouvel-an, on ne devra ni passer la limite sabbatique, ni déblayer un monceau de pierres, ni monter sur un arbre, ni chevaucher sur une bête, ni nager sur l'eau, ni couper le cor, fût-ce avec un instrument interdit seulement par mesure rabbinique, et à plus forte raison si c'est un objet formellement interdit. Mais il est loisible de verser du vin ou de l'eau dans le cor (pour le clarifier). On n'empêchera pas les enfants (même le samedi) de s'exercer à sonner, et même une grande personne pourra s'occuper à le leur enseigner en ce jour. Toutefois, une telle leçon donnée ne sert pas à l'accomplissement du devoir, ni une audition perçue de la sorte.

10 (9). L'ordre des sonneries sera de 3 pour chacune des 3 séries de récitations. La mesure d'une *tekia'* (sonnerie d'un coup bref) équivaudra à 3 *troua'* (son plus long); la mesure de cette dernière égale 3 sons plaintifs [1]. Si l'on a commencé la série par une *tekia'*, et que le 2e coup a été autant prolongé que 2 sonneries, il ne compte pourtant que pour un seul. Si après avoir terminé les 9 sections composant la prière additionnelle, ou *Moussaf*, sans avoir pu se procurer un *schofar* on se trouve mis en possession de ce cor, on procédera 3 fois à la série de sonneries composées chacune de 3 coups, soit 2 *tekia'* avec *troua'* au milieu. Comme l'officiant fait cette récitation publique, de même chaque individu capable la fera. Selon R. Gamaliel, l'officiant a toujours pour mission de dispenser le public de ce devoir.

Il faut ainsi compléter la Mischnâ, lorsqu'elle défend (§ 9) de couper : c'est interdit, soit que les rabbins interdisent la coupe, soit qu'une défense biblique s'y oppose. Quant à l'enseignement de la sonnerie, dit R. Eliézer, la Mischnâ autorise l'intervention d'une grande personne au jour de fête du nouvel-an qui survient le samedi. On a en effet enseigné : Même le sabbat, on enseigne à sonner du cor, sans empêcher les enfants de s'exercer, et à plus forte raison au simple jour de fête.

1. Selon M. le gr. R. Wogue, *traduction du Pentateuque*, Lévit. XXIII, 23 (t. III, p. 297, n. 2), la tradition avait enseigné que la *teqïah* est une note simple, la *terouah* une note brisée, une sorte de *tremolo* plus ou moins rapide. Cf. H. Prague, *Archives israélites*, 1882, p. 413; *Le Schofar* (tir. à part, 1883, p. 23).

Si les 3 sons (§ 10) ont été émis d'un seul souffle, le devoir est accompli, aux termes d'une *braïtha* qui l'autorise. Mais n'est-il pas dit que l'ordre sera de 3 pour chacune des 3 séries (Comment les distinguer s'ils sont émis d'un trait)? Il s'agit seulement de préciser qu'il ne devra pas y avoir moins de 3 coups (en quantité). R. Zeira, ou R. Aba b. Ilaï dit au nom de Rab de rattacher le son de la *troua'* (coup prolongé) au coup bref qui précède. Au contraire selon R. Aba au nom d'Aba b. R. Houna, ce n'est pas nécessaire. R. Ḥanania et R. Mena expliquent diversement la *troua'* : selon l'un, c'est un tremblement (tremulum); d'après l'autre, ce sont 3 souffles faibles. R. Ḥanania avait égard à ces explications et à celles émises plus haut sur la durée du son. — [1].

Lorsque dans un endroit on sonne les séries officielles, mais l'on ne sait pas réciter les bénédictions prescrites, et dans l'autre on sait ces dernières, mais l'on ne peut pas sonner du cor, vers lequel des 2 (en cas de dilemne) se dirigera-t-on ? Selon les uns, on se rendra au 1er; selon d'autres, au second. Peut-être, sans supposer de désaccord entre ces 2 avis, le 1er s'applique au cas où il ne resterait plus assez de temps (après l'audition des bénédictions) pour aller entendre les sonneries, qui sont légales et prédominent; le 2e avis s'applique au cas où il reste assez de temps (en ce cas, on doit commencer par les récitations); ou bien diffèrent-ils d'avis en tous cas ? On peut résoudre la question d'après ceci : selon R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi, celui qui se trouverait dans un tel embarras se rendra auprès de celui qui sonne du cor, et n'ira pas auprès de celui qui récite les dites prières (donc, d'après le 1er avis, on ne tient pas compte de la latitude de temps; mais le 2e l'exigerait s'il reste du temps). Cependant, la discussion n'a peut-être pas lieu, et la dispense d'entendre les bénédictions est dite en vue du défaut de temps ; ce qui est aisé à prouver par cette *braitha* : si au jour de fête du nouvel-an survenant un samedi on est dans ladite alternative, on ira entendre les benédictions, non la sonnerie, car la connaissance de cette dernière est plus fréquente que l'autre ; ou bien encore un particulier peut dispenser autrui du devoir de faire sonner le cor (par l'audition), non de la récitation [2]. Or, si un tel jour coïncide avec le sabbat, cela équivaut à celui où l'on n'a pas assez de temps de reste pour la sonnerie, et pourtant il est dit alors de rejoindre celui qui récite les bénédictions. C'est que, selon lui, ces dernières l'emportent, et en cela consiste la discussion. — [3].

1. Suit une phrase que l'on retrouve ci-dessus, III, 3, p. 87. 2. Privilège réservé à l'officiant, dit R. Gamaliel. 3. La suite et fin se trouve au tr. *Berakhôth*, IV, 7 (t. I, p. 93).

TRAITÉ BEÇA

CHAPITRE I

1. En un jour de fête, on pourra, selon l'école de Schammaï, consommer un œuf du même jour; d'après celle de Hillel, c'est interdit.

Schammaï le permet, car aussi bien que la mère est destinée à la consommation, l'œuf qu'elle a pondu est prêt au même titre. Hillel l'interdit; car, selon lui, l'œuf est survenu comme un objet hors de la pensée, à l'égal de fruits qu'on a étendus et qui sont devenus secs, sans qu'on l'ait su d'avance; or, il va sans dire que, dans de telles conditions, ces fruits (quoique mangeables) seraient interdits. Mais n'a-t-on pas enseigné[1]: si l'on égorge une poule en un jour de fête et que l'on trouve dans son sein des œufs tout faits, il est permis de les manger de suite; or, n'est-ce pas une trouvaille imprévue la veille? R. Ḥanania et R. Mena justifient tous deux cette autorisation spéciale; l'un dit: le goût d'un œuf pris à l'intérieur de la volaille n'est pas le même, quand on le mange, qu'un œuf pondu (sorti); d'après l'autre, l'œuf n'est pas achevé, ni capable de devenir un poussin s'il n'est pas sorti spontanément (voilà pourquoi il est permis de le manger). Est-il permis de manger de tels œufs au lait? (ou sont-ils considérés comme de la chair?) Si des filaments les retiennent à l'ovaire, c'est interdit; sinon, c'est permis. Tous reconnaissent que lorsque la majeure partie de l'œuf était sortie de la poule avant la nuit de la fête, il sera permis de le manger en ce jour; il y a discussion même s'il a commencé à poindre: en ce cas, Schammaï le permet, et Hillel l'interdit. Comme il défend de le manger, il défend de le déplacer en ce jour, et si l'œuf né en ce jour de fête est mêlé à cent ou à mille autres, tous restent interdits jusqu'au lendemain. Cet interdit général a-t-il lieu d'après celui qui déclare[2] qu'en cas de doute sur la préparation anticipée à la fête, l'objet imprévu serait interdit, et d'après celui qui permet d'en user en cas de doute, serait-ce aussi permis ici, ou non? Même d'après ce dernier, le tout reste interdit; car, à la vue de fruits à terre, on ignore s'ils sont tombés là en ce jour, ou la veille; tandis qu'ici il y a certitude sur la présence d'un œuf interdit, qui suffit à suspendre l'autorisation de toucher au reste. D'autres disent, au nom de R. Éliézer, qu'il est permis de manger au jour de fête l'œuf né en ce jour, avec sa mère. Entend-on par là que c'est permis seulement si la volaille avait été destinée à être égorgée en ce jour? Or, toutes les volailles n'ont-elles pas cette destination, et cela ne va-t-il pas sans dire? En effet, dit R. Aba, Schammaï autorise de le manger en raison de la destination constante de la poule.

Un veau né au jour de fête pourra être consommé; il diffère de l'œuf en

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2, Ci-après, III, 2 (f. 62a).

ce que dès sa naissance il est prêt à être égorgé pour devenir ensuite apte à la consommation. S'il en est ainsi, dit R. Zeira, on devrait aussi (à l'opposé de ce qui est dit ci-après, V, 8) permettre de consommer un animal sauvage, par suite de cette circonstance que l'égorgement le rend apte à la consommation, et appliquer la même règle à une biche prise un jour de fête? Aussi R. Zeira revint sur le motif pour lequel il est permis de manger un veau né en ce jour, non un œuf, en ce que ce dernier n'est achevé qu'au jour où il est né, tandis que le veau était à terme dès la veille. Cette distinction, dit R. Aba, est conforme à l'avis[1] disant que l'animal met bas après un certain nombre de mois coupés (sans jour fixe); car, d'après l'avis contraire, que l'animal met bas après un nombre de jours très précis, il est à admettre que l'on peut connaître juste le jour où le mâle a couvert la bête (d'après lui, le veau ne serait pas à terme la veille, et se trouverait, aussi bien que l'œuf, repoussé de la pensée). Il est permis de manger au jour de fête un volatile éclos en ce jour, car l'égorgement le rend apte à la consommation. Mais n'est-il pas dit que les œufs tachés et des poussins non encore pourvus de plumes sont interdits à titre de mets repoussants, sauf que cette consommation n'entraîne pas la pénalité des coups de lanière applicable à celui qui mange de la charogne? (Comment donc permettre de manger un nouveau poussin)? Et R. Ḥagaï n'étend-il pas l'interdit même à de tels poussins que l'on aurait régulièrement (légalement) égorgés? Il peut s'agir ici, dit R. Aboun, de poussins nés avec des plumes sur le corps. R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina demanda : comment a-t-on pu enseigner que toute bête conçue le jour naîtra aussi le jour, et celle qui a été conçue la nuit naîtra de même, puisque la poule ne conçoit que la nuit, et pourtant elle pond ses œufs soit le jour, soit la nuit? Pour elle c'est différent, dit R. Aboun, puisqu'elle pond sans l'intervention d'un mâle. R. Zeira dit au nom de R. Guidol : Si un veau est né au jour de fête d'une bête interdite par suite d'un défaut interne, on pourra le consommer en ce jour, car il ressemblera à un objet préparé (accessible), enfoui dans un autre objet qui ne l'est pas. On a dit ailleurs[2] : l'œuf tiré d'une charogne est d'un usage permis lorsqu'on en vend de semblables au marché[3]; au cas contraire, il est interdit, selon l'avis de Schammaï; Hillel l'interdit en tous cas. Schammaï l'autorise, parce qu'il suppose que la maturité de l'œuf a eu lieu avant la défectuosité survenue à la bête. S'il en est ainsi, à quoi bon faire dépendre l'autorisation de l'aptitude de l'œuf à être vendu au marché? C'est qu'à défaut de cette prescription on se permettrait de manger même l'œuf encore adhérent à l'ovaire (partie intégrante de la charogne et interdite). Est-il vrai que Schammaï se conforme à la dernière Mischnâ et Hillel à la première? Or, R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[4] qu'en principe on avait interdit de laisser coaguler du lait dans la panse[5] d'un

1. J., tr. *Yebamôth*, IV, 11; *Nidda*, I, 3 (f. 49b); B., tr. *Bekhorôth*, 21a. 2. Tr. *Edouyôth*, V, 1; J., *Abôda zara*, II, 7 (f. 41c). 3. S'ils sont assez fermes pour cela. 4. B., tr. *Houllin*, 116b. 5. Utilisée comme ferment.

animal pur rejeté de la consommation et dans celle de l'animal d'un païen; puis, revenant sur ce sujet, il a été décidé[1] que l'on pourrait le déposer dans celle d'une bête pure devenue impropre, mais jamais dans celle de la bête d'un païen (par crainte de consécration à l'idolâtrie). R. Yossé b. R. Aboun dit que Samuel b. Aba objecte à ce sujet: comment supposer que ce dernier avis représente celui de R. Éliézer, d'après qui le bien indéterminé d'un païen est destiné aux idoles, puisque d'autre part R. Yossa au nom de R. Yoḥanan rectifie cet enseignement et dit qu'en principe on l'interdit partout, et plus tard on le permit même dans l'animal d'un païen (à l'opposé de R. Éliézer, qui fait prédominer la crainte de l'idolâtrie)? Le langage de cette Mischnâ, répond R. Yossé, confirme l'opinion de R. Ḥiya b. Aba, puisqu'elle interdit séparément la panse d'un animal devenu impropre, puis celle de l'animal d'un païen (cette 2e interdiction, qui aurait pu être comprise dans la 1re à titre de manger impropre, prouve que la crainte d'idolâtrie prédomine, selon R. Éliézer). En somme, est-ce que l'école de Hillel adopte la 1re partie de cette Mischnâ? Puisque, d'après la 1re, même la panse d'un animal apte à la consommation, qui se nourrit de l'impropre, devient interdite de ce fait (la panse n'étant pas alors considérée comme un simple ferment); tandis qu'il est dit ensuite qu'au cas inverse, si la bête déchirée (devenue impropre) profite de celle qui est apte à la consommation, la panse peut servir de dépôt, conformément au 2e enseignement (ou fin), qui considère celle-ci comme un simple ferment? (N'en résulte-t-il pas aussi une renonciation d'avis, selon Hillel?) Il y a une distinction à établir, fut-il répondu; car, même en admettant que Schammaï, aussi bien qu'Hillel adopte la fin seule (2e partie) de cet enseignement, l'œuf diffère de la question de dépôt dans la panse en ce qu'il a sa croissance dans ce corps (aussi Schammaï autorise l'œuf tel qu'on le vendrait au marché, non celui que l'on n'y vendrait pas et fait encore partie de la poule), tandis que la panse est un corps tout différent (même selon Hillel). Ce qui vient d'être dit est conforme à l'avis exprimé de R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Yoḥanan: lorsqu'il arriva aux fils de Juda b. Samoui d'avoir 3,000 pièces de leur menu bétail frappées, blessées par des loups[2], on consulta les sages pour savoir comment envisager ces animaux; ils les interdirent, sauf à permettre de tirer parti des panses, en observant que l'œuf en un tel cas est interdit, parce qu'il a sa croissance dans un corps devenu impropre, tandis que pour la panse il s'agit d'y déposer un objet apporté d'ailleurs.

Un œuf survenu en un jour de fête pourra être mangé le lendemain, fût-ce un samedi, et celui du samedi pourra l'être aussi le lendemain si c'est un jour de fête; selon R. Juda au nom de R. Eliézer, c'est un point en discussion: Schammaï le permet et Hillel l'interdit (il n'autorise pas qu'il y ait une préparation, même spontanée, faite en l'une de ces solennités pour l'autre). R. Ḥanina a enseigné[3] aux gens de Cippori qu'il faut suivre l'avis de R. Juda

1. Ceci constitue le dernier enseignement. 2. J., *Abôda zara*, ib. (ib.)
3. Cf. J., tr. *Schebiith*, IX, 1 (t. II, p. 411).

pour les pousses spontanées de moutarde survenant en la 7e année agraire (ou de repos) et pour le présent cas de la naissance de l'œuf; R. Yoḥanan arriva et professa d'adopter l'opinion contraire. — [1].

Tous reconnaissent l'interdit de manger le même jour les fruits tombés de l'arbre (imprévus). Donc, demanda R. Aboun b. Ḥiya devant R. Zeira, pourquoi cette différence entre les fruits à terre et l'œuf né en ce jour? C'est que si les fruits étaient encore adhérents aux branchés, ils seraient certes interdits, tandis que l'œuf au sein de la poule devient accessible par le fait de l'égorgement de la mère. Si pour cette cause, l'œuf devient permis, l'œuf né en un jour de fête ne devrait pas être apte à la consommation le lendemain samedi (jour où l'on n'égorge pas), ni l'œuf survenu un jour de sabbat ne devrait être accessible le lendemain si c'est un jour de fête (contrairement à l'enseignement précité)? C'est que, fut-il répliqué, il faudrait attribuer à Hillel un surcroît d'aggravations, et dire qu'il ne s'est pas contenté de cette sévérité d'interdire la consommation d'un œuf né en ce jour de fête, ou un samedi, qu'il faut encore par surcroît, reporter cette sévérité plus grave sur le lendemain. Mais, observa R. Jérémie [2] permet-on d'employer les ornements de la *soucca* avant le 8e jour de la fête des tentes? Non, répond R. Jérémie lui-même, pendant les 7 jours de la fête des tentes ces ornements font partie inhérente de la *soucca* (ils sont hors de la pensée); à partir de là, ils sont comme pris pour l'usage habituel; selon R. Yossé, pendant les 7 jours ils comportent la sainteté de la fête (c'est là ce qui les rend interdits), ce qui n'a plus lieu ensuite. C'est donc autrement qu'il faut poser la question et demander si le dernier jour de la fête des tentes étant un vendredi, il est permis de toucher aux ornements le samedi? Autrement dit, cette série de solennités constitue-t-elle deux parties distinctes (de façon à permettre en ce dernier jour ce qui était interdit auparavant), ou non? (Question non résolue).

2. L'Ecole de Schammaï établit comme mesure d'interdit à Pâques l'équivalent d'une olive pour le levain et d'une figue sèche pour le pain levé; l'école de Hillel adopte l'olive pour mesure uniforme dans les deux cas (plus sévère).— [3].

3 (2). Après avoir égorgé au jour de fête un animal des bois ou un oiseau, il faut, selon l'école de Schammaï, retourner de la terre avec un pieu et en prendre pour couvrir le sang [4]; selon l'école de Hillel, l'on ne pourra égorger un de ces animaux qu'après avoir préparé d'avance de la terre servant à couvrir le sang. Tous deux reconnaissent qu'en cas de fait accompli il faut creuser la terre pour couvrir le sang (acte indispensable après l'égorgement). En outre, de la cendre d'un foyer (si l'on en a) est toujours considérée comme préparée et peut remplacer la terre.

1. Suit un passage que l'on retrouve au même tr., traduit ib. p. 412. 2. V. J., tr. *Sabbat*, III, 6 (t. IV, p. 48). 3. Tout ce § avec la *Guemara* se retrouve au tr. *Pesahim*, V, 4, tr. t. V, p. 73. 4. C'est ce que prescrit la Bible, Lévit. XVII, 13.

— 1. Ce que la Mischnâ dit des cendres prouve, selon R. Aboun au nom des autres rabbins, qu'on les suppose seulement prêtes pour accomplir le précepte biblique de couvrir le sang. C'est vrai, dit R. Mena, lorsqu'on n'a pas préparé de cendre d'avance ; mais si avant la fête on l'a destinée à couvrir un objet quelconque, on peut l'utiliser à cet effet aussi bien qu'à couvrir le sang. C'est conforme à ce que R. Saméï dit avoir été enseigné par R. Aḥa au nom de Juda : si la cendre a été préparée pour couvrir le sang de l'animal égorgé, elle servira ; si elle a été destinée à couvrir une ordure, elle servira aussi bien qu'au précepte biblique. R. Yossé b. R. Aboun dit qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Zeira et R. Aba b. Joseph : l'un admet la destination de la cendre pour couvrir de l'ordure ; l'autre ne l'admet pas (il exige de plus, en ce cas, la mise en dépôt en un lieu spécial). Mais, objecta ce dernier au préopinant, s'il suffit d'avoir destiné cette cendre à couvrir n'importe quoi pour en user au jour de fête, pourquoi ne pas l'employer à couvrir le sang si on égorge ce jour un animal douteux, comme le *tragélaphe*[2], dont il est interdit de couvrir le sang en ce jour ? C'est que, fut-il répondu, il peut survenir des doutes (dans les graisses comestibles) au sujet de cet animal (voilà pourquoi il est défendu de couvrir le sang), mais il ne peut pas y en avoir au sujet de l'ordure à couvrir (ce doute ne peut avoir aucune conséquence). S'il en est ainsi, fut-il objecté, si c'est permis lorsqu'il ne peut pas y avoir de doute entraînant une conséquence fâcheuse, même la destination de la cendre ne devrait pas être exigible ; et il devrait être loisible de prendre le pieu, à l'aide duquel on couvrirait le sang, pour prendre de la terre en vue de couvrir des ordures. On a en effet enseigné[3] : si l'on a sous la main de la terre apportée là pour enduire le toit, ou de la chaux pour blanchir les murs de la maison, on peut aussi en prendre pour couvrir le sang. Selon une autre version, on ne peut pas en prendre pour le couvrir. R. Yossa b. R. Aboun au nom de R. Ḥisda explique ainsi cette divergence : celui qui l'autorise parle du cas de fait accompli de l'égorgement (afin de ne pas laisser le sang découvert) ; l'autre le défend lorsque d'avance on demande si c'est permis. On a enseigné que R. Yossé dit : on ne couvre pas, en ce jour, le sang du tragélaphe à cause de sa qualité douteuse si c'est un animal domestique ou une bête sauvage (tenant du bouc ou du cerf) ; puisque pour la circoncision, dont le caractère de certitude l'emporte sur le repos sabbatique, la fête ne sera pas interrompue s'il y a doute, à plus forte raison pour couvrir le sang, dont la certitude ne l'emporte pas sur le sabbat, le caractère douteux ne saurait être un motif suffisant pour interrompre le jour de fête. Mais est-il permis d'égorger au jour du sabbat ? Comment donc est-il question de sang à couvrir en ce jour ? Cela arrive, répond R. Yossa d'une manière anonyme, ou R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Yoḥanan, lorsqu'on égorge un tel animal pour un malade en danger (on couvrira alors le sang au

1. En tête est un passage reproduit du tr. *Sabbat*, VII, 2, traduit t. IV, pp. 94-5.
2. Pline, *Hist. nat.*, VIII, 33 : Τραγελάφος. Cf. tr. *Biccourim*, II, 8 (t. III, p. 380).
3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

soir). Les autres sages lui dirent : la règle sur la sonnerie du cor le samedi en province (hors du Temple) prouve en faveur de notre avis : même en cas de certitude, le repos sabbatique ne sera pas enfreint, et pourtant en cas de doute on enfreint le repos du jour de fête pour cet acte. Or, qu'importe le doute qu'il peut y avoir en l'un des 2 jours du nouvel-an ? Si c'est un jour de semaine, il n'y a pas de mal à sonner du cor ; si c'est le vrai jour de fête, la sonnerie est obligatoire ? Il peut s'agir, répond R. Ḥanina au nom de R. Aḥa, d'une sonnerie de cor par un androgyne (le doute à l'égard de son sexe comporte le doute sur l'obligation de ce devoir). On a enseigné en effet[1] : l'androgyne, en exécutant cette sonnerie, peut exempter de ce devoir un individu de son espèce, non d'autres individus ; celui qui a les organes bouchés ne peut dispenser personne d'un devoir. Est-ce bien à la suite d'une telle interprétation, objecta R. Yossé, savoir qu'il s'agit de la sonnerie du cor effectuée par un androgyne, que l'on a pu ajouter qu'il n'y a rien à répliquer sur ce sujet ? Est-ce bien là un des 4 objets dont R. Abin a dit que, selon la déclaration de R. Ḥiya le grand, il n'y a pas lieu d'y rien répliquer ? Or, R. Eléazar, fils de R. Eliézer Haqapar, a fait remarquer l'inanité du raisonnement d'*a fortiori* entre la circoncision et l'action de couvrir le sang : si pour la circoncision en cas de doute on n'enfreint pas le repos de la fête, l'enfreint-on pour la certitude à la nuit de la fête ? (Certes non, cette opération n'ayant pas lieu la nuit), tandis que pour l'action de couvrir le sang, le devoir dut certainement l'emporte sur la fête à la nuit, et s'il en est ainsi, pour la certitude, il est juste que le doute l'emporte sur la fête au jour (donc selon R. Aḥa, qui est de ce dernier avis, comment prétendre que ce raisonnement *a fortiori* est sans réplique) ? La question reste en l'état, comme le doute persiste pour les premiers rabbins qui se demandent si, par suite de la réfutation du raisonnement *a fortiori*, les cas douteux s'imposent à la fête, ou non ; de même ce doute est maintenu pour les derniers rabbins, qui présentent leur objection. Selon l'explication de R. Aḥa, que le doute pour le cor est relatif à la personne, l'androgyne peut en principe dispenser son semblable d'accomplir ce devoir ; selon R. Yossé, qui l'explique autrement, ce n'est permis qu'en cas de fait accompli.

« Tous deux reconnaissent, est-il dit, qu'en cas d'égorgement accompli, il faut creuser la terre pour couvrir le sang ; et la cendre d'un foyer est toujours supposée prête. » Toutefois, c'est seulement vrai pour la cendre d'un foyer allumé la veille du jour de fête, non de celle d'un foyer allumé en ce même jour (nouvellement produite) ; mais encore cette restriction n'est-elle applicable qu'au cas où le fait n'est pas encore accompli (où l'on s'informe d'avance du procédé à adopter) ; car si l'égorgement a déjà eu lieu, mieux vaut employer la cendre d'un foyer allumé en ce jour plutôt que de creuser la terre fraîchement (et de se livrer à un travail grave). Les compagnons d'études permettent ce dernier acte, car selon eux le précepte affirmatif de couvrir le sang l'emporte sur la défense négative de ne pas troubler le repos de la fête. Cette

1. Tossefta au tr. *Rosch ha-schana*, ch. 2.

explication est justifiable, d'après R. Yossa[1], qui admet la prépondérance de l'ordre affirmatif sur le négatif, même lorsqu'ils ne sont pas énoncés l'un auprès de l'autre (dans un même chap.); mais, d'après R. Yossé, qui exige pour l'adoption de cette prépondérance que les deux préceptes soient rapprochés dans le texte (ce qui n'a pas lieu ici), lorsqu'on a commencé à remplir un précepte[2], on doit l'achever (en couvrant le sang quand même). R. Zeira demanda si l'on peut se servir en ce jour d'une écuelle perforée dans du bois par un singe? R. Yossé b. R. Aboun dit que c'est un sujet en discussion entre R. Zeira et R. Hamnona : l'un l'interdit, l'autre le permet. L'un l'interdit à titre d'objet imprévu et hors de la pensée, à l'égal de fruits qu'on a étendus et qui sont devenus secs, sans qu'on l'ait su d'avance ; l'autre le permet au même titre que si des fruits non rédimés l'ont été par mégarde (quoique ce soit interdit en ce jour, on pourrait les manger). Même d'après ce dernier avis, peut-on en user à la place même où cet objet est né? Certes, fut-il répondu, puisque nul n'interdit de l'employer ce jour à terre.

4(3). L'école de Schammaï dit : il n'est pas permis de transporter une échelle d'un pigeonnier à l'autre (c'est un objet hors de la pensée), mais seulement de la pencher d'une cloison à l'autre; Hillel le permet. Schammaï ne permet de prendre l'échelle en ce jour que si l'on y a touché dès la veille (en signe de destination); Hillel prescrit seulement d'avoir dit d'avance quels pigeons on veut prendre en ce jour pour la consommation.

Comme Juda b. Ḥiya sortant de la ville parcourait des villages, on lui demanda s'il est permis d'employer, à cet effet, l'échelle servant à monter au grenier. Il répondit que c'est permis. A son retour chez son père, celui-ci lui demanda ce qui lui était arrivé, et le fils raconta l'autorisation qu'il a donnée. Son père fit alors lever un *tanna* (auteur d'enseignement), qui lui dit : Hillel permet dans la Mischnâ de déplacer l'échelle du pigeonnier, non celle du grenier. Pourquoi cette distinction? C'est que, dit R. Jacob b. Aḥa, pour l'échelle du pigeonnier, si même l'on s'en est servi la veille pour un travail, il est aisé de la reconnaître à la faiblesse de ses degrés, tandis que celle du grenier sert chaque jour au travail (et de celui qui l'emploie au jour de fête, on peut supposer qu'il travaille au toit en ce jour). R. Yossé b. R. Aboun énonce un autre motif : sur une échelle de pigeonnier on ne se tient pas pour un travail pénible (on ne peut donc pas en ce cas être soupçonné), comme on se tient sur celle du grenier. Cependant il arrive parfois d'employer l'échelle du grenier à monter au pigeonnier, ou celle du pigeonnier pour monter au grenier.

« Selon Schammaï, est-il dit, il n'est permis de prendre l'échelle en ce jour que si l'on y a touché la veille. » Est-ce que Schammaï ne se contredit pas? Il est dit ailleurs[3] : R. Éliézer dit encore qu'il est permis, en se tenant la

1. Cf. J., tr. *Halla*, II, 1, (t. III, p. 281); tr. *Nedarim*, II, 9 (14) fin (f. 38b). 2. J., tr. *Pesaḥim*, X, 6; tr. *Rosch ha-schana*, I, 10. 3. Plus loin, IV, 6, fin (f. 62d). V. Frankel, *Mabo*, etc. f. 133a.

veille du sabbat de la 7e année agraire auprès de fruits interdits et hors de la pensée, de se dire que l'on en mangera le lendemain (la destination seule suffit, sans le contact); or, R. Éliézer[1] n'est-il pas un schammaïte? Il y a une plus grande gravité, fut-il répondu, à l'égard d'un objet vivant, comme les pigeons (ils sont en dehors de la pensée si l'on n'y a pas touché la veille). — « Hillel prescrit d'avoir désigné d'avance quels pigeons on prendra. » N'est-il pas aussi en contradiction avec les autres rabbins? Ils disent (à l'opposé de R. Éliézer précité) qu'il faut désigner par un indice depuis quel endroit jusqu'à quel autre on en mangera le lendemain (sans les désigner un à un); pourquoi donc renchérit-on sur cette sévérité en exigeant l'indication de chaque objet? A cet égard aussi on peut répondre que l'on est plus sévère pour des animaux en vie (comme les pigeons), que pour des fruits. R. Yossé b. R. Aboun Lévi dit qu'il suffit de frapper sur le pigeonnier, en disant que l'on se propose le lendemain d'en prendre de là (cette désignation sommaire suffit).

5 (4). Si après avoir préparé, la veille, des pigeons noirs d'une part et blancs de l'autre, que le lendemain on les trouve disposés à l'inverse, ou si l'on a préparé 2 pigeons dans un nid et il y en a 3 (tous faits imprévus), ces pigeons seront interdits; mais, si en ayant préparé 3 il ne reste que 2, ils sont permis. Si on les a disposés à l'intérieur du nid et qu'ils se trouvent au dehors, ils sont interdits, à moins qu'il n'y en ait pas d'autres (ce sont alors forcément les mêmes).

Notre Mischnâ[2] est conforme à l'avis de Rabbi, puisqu'il a été enseigné[3]: lorsqu'on a annoncé 200 dinars et que l'on trouve seulement la moitié, c'est qu'une moitié sera restée et l'autre aura été prise, dit Rabbi (le reste sert de dîme); selon les autres sages, le tout étant considéré comme nouveau sera tenu pour profane. Il a été dit[4]: « Si quelqu'un déclare à son fils mettre la 2e dîme dans tel coin, qu'ensuite il la trouve dans un autre coin, elle est profane (est supposée différente), etc. » Or, R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yassa que cet avis doit exprimer l'opinion de Rabbi, conformément à ce qu'il vient de dire au sujet de la moitié trouvée. Toutefois, R. Aḥa renonça à son 1er avis et dit que la présente Mishnâ peut se justifier d'après tous (même d'après les autres sages), et ils admettent que 2 pigeons sur 3 seront restés, parce qu'il est de leur nature de voler çà et là (tandis que, pour l'argent, celui qui l'enlève prend le tout, et le reste est profane). Mais R. Ḥalafta b. Saül n'a-t-il pas enseigné que la règle énoncée ici pour les pigeons est applicable aussi aux œufs (s'il en reste 2 sur 3), et de ceux-ci on ne peut pas dire qu'ils volent? Donc, n'est-ce pas exclusif ici à l'avis de Rabbi? Il y a cette distinction à établir, dit R. Yossa, que pour l'argent de dîme le père l'a déposé, et le fils l'a trouvé; tandis qu'ici la même personne a disposé les 3 pigeons et retrouvé

1. Cf. ci-dessus, tr. *Soucca*, II, 8, pp. 18-19; J., tr. *Yebamôth*, XIII, 8 (f. 13d).
2. En autorisant le cas où sur 3 pigeons préparés on en trouve 2.
3. Cf. J., tr. *Maasser schéni*, IV, 10 (t. III, p. 244).
4. Ibid., 12 (p. 243).

seulement deux (et il n'y a pas à supposer une modification). R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossa au nom de R. Aḥa : R. Aba b. Zabda a enseigné au sujet de la 2e dime d'adopter l'avis de Rabbi (l'interlocuteur anonyme de la dite Mischnâ, admettant pour telle le reste trouvé, tandis qu'ici les pigeons ont pu s'envoler). — Quant à l'interdit des pigeons hors du nid, il existe seulement, dit R. Judan, au cas où il y a deux nids, non s'il n'y en a qu'un. Mais n'est-il pas dit textuellement que s'ils sont seuls, ils sont permis? (A quoi sert la remarque de R. Judan)? C'est que, dit R. Yossé b. Aboun, par le texte de la Mischnâ on sait seulement que c'est permis s'il n'y a qu'un ou deux pigeons préparés, ou si ce nid était seulement composé de pigeons noirs (R. Judan ajoute donc la dispense d'un signe indicateur).— [1].

6 (5). Schammaï interdit de prendre le billot pour couper de la viande dessus; Hillel le permet. Schammaï défend de mettre la peau sous les pas des gens pour faire marcher dessus (commenc. de tannerie), et même de la soulever s'il n'y reste pas un peu de chair; Hillel le permet. Schammaï défend d'enlever les volets de la devanture en un jour de fête; Hillel permet même de les remettre.

La prise du billot (permise par Hillel) est défendue s'il ne s'agit pas de couper de la viande. [2] — Quant à la peau, tous s'accordent à dire qu'il est défendu de la gratter. Dans quelles conditions est-il dit que sur la peau il devra être resté un peu de chair? Si celle-ci est adhérente à la peau, il va sans dire qu'on peut la transporter comme le corps; si c'est de la chair détachée, posée sur la peau, c'est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, ou Ḥinena de Carthagène au nom de R. Oschia [3] : lorsqu'il y a de l'argent dans un double sac, διςάκκον, que l'on ne veut pas laisser perdre le samedi, on met au-dessus du sac une miche de pain, et l'on peut ensuite emporter le tout (l'un faisant passer le reste)? Ainsi, une grande marmite dite *Antikhi* [4] étant tombée un samedi sur R. Jérémie, les hommes se consultèrent sur ce qu'il y avait à faire, et ils finirent par enlever cette marmite (malgré l'interdit de transporter un objet aussi lourd)? C'est pour ne pas blesser R. Jérémie que l'on agit ainsi, sans admettre pour cela que l'avis de R. Oschia sert de règle. Tous deux (Schammaï comme Hillel) s'accordent à dire qu'il est interdit de saler la peau (acte équivalent au tannage); mais on a enseigné qu'il est permis, sur cette peau, de saler de la viande dans la mesure usitée pour un rôti. Les compagnons d'étude disent au nom de Rabbi : il est permis de saler une grande quantité, bien que l'on en mangera seulement une petite part (et que la peau en tirera profit). Aussi R. Aḥa dit au nom de Rab qu'agissant par ruse (dans l'intérêt de la peau), on salera une part de viande d'un côté, puis autant d'un autre côté, de façon à répandre successivement un peu de sel partout.

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, XII, 1, traduit t. IV, p. 139. 2. Suit un passage déjà traduit, ibid., XVII, 2, t. IV, p. 170. 3. Ibid., XVI, 3 (p. 163). 4. Ibid., p. 44, et n.

7. L'école de Schammaï défend, le jour de fête, de porter de l'intérieur, sur la voie publique un enfant ou un *loulab* (à la fête des tentes), ou le rouleau de la loi; celle de Hillel le permet.

Il est donc défendu (selon Hillel) de porter au dehors une grande personne. R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun dit : c'est même permis pour une grande personne; et la Mischnâ parle d'un enfant, pour faire ressortir davantage la sévérité des Schammaïtes, qui l'interdisent même pour ce dernier. Samuel se laissait porter d'un côté de la rue à l'autre. C'est peut-être là une exception, dit R. Zeira devant R. Yossé, s'il était faible (ἄσθηνος). Non, fut-il répliqué, il était très bien portant, plus fort que nous tous. On a enseigné que R. Ismaël b. Rabbi dit : les pierres où nous étions assis pendant notre jeunesse nous font parfois la guerre (douleurs rhumatismales) en notre vieillesse (il faut, dès la jeunesse, se prémunir). Aussi, R. Yossa recommandait aux compagnons d'études de ne pas s'asseoir sur le banc de pierre[1], au dehors de l'école d'Oula, où l'on peut se refroidir. C'est aussi la recommandation que faisait Rab à ses disciples sur la planche (tabula) extérieure de l'école d'Assé. R. Abahou, se rendant aux bains publics (δημόσιαι) de Tibériade, s'appuyait sur ses 2 Goths (servants) ; et comme ils ployaient sous le faix, il les redressait chaque fois : s'il en est ainsi, lui dirent-ils, que tu es si fort, pourquoi t'appuies-tu sur nous? C'est que, répondit-il, je conserve[2] mes forces pour la vieillesse (je ne les dissipe pas en ma jeunesse). R. Houna, perclus, ne pouvait pas, aux jours de fête, se rendre à la réunion d'études ; R. Qetina observa alors qu'un enseignement permet, en ce cas, de transporter les gens qui ne peuvent pas marcher. R. Houna enseigna que le chef de la captivité peut seul, ce jour, se faire transporter en fauteuil. Mais, objecta R. Ḥisda, n'est-il pas dit[3] que nul ne pourra se faire transporter, ni homme, ni femme? Quoi, s'écria-t-on, même un disciple instruit ne se tromperait pas à ce sujet, et R. Houna se tromperait ! (C'est qu'un motif particulier l'a guidé en émettant son avis, et qu'il s'agit d'un malade). R. Jérémie conseilla à Bar-Garenti, médecin, de se faire porter dans des draps pour aller visiter ses malades le samedi (sans fatigue). Mesa, de l'école de R. Jossé b. Lévi, se faisait de même porter dans des draps pour se rendre à la salle d'études exposer le sujet d'enseignement public le samedi. R. Zériqan dit à R. Zeira : lorsque tu te rendras au midi, tu t'informeras si cette façon de transporter est autorisée. En y allant, R. Zeira consulta R. Simon, qui lui répondit au nom de R. Josué b. Lévi : c'est non-seulement permis lorsqu'il est certain qu'il y a utilité pour le public à ce que le maître soit présent, mais même en cas de doute sur cette utilité. Un jour, R. Eliézer, R. Aba Maré et R. Matnia professèrent aussi qu'il est permis

1. J. Lévy fait dériver l'araméen סמטובייתא de στιβάς, *lit.* On songe volontiers à l'égyptien *mastaba* « champ de repos funèbre ». V. ma note « les tombes juives » dans *Gazette archéologique*, an VII, 1881-82, p. 79. 2. Ehrmann, *Aus Palästina u. Babylon*, ch. VI, § 164, pp. 175 et 275, traduit ce mot au passé : sens peu probable. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3.

le samedi d'apporter des mets au gouverneur Ursicinus[1], car peut-être l'ensemble des habitants aura besoin de recourir à lui. On a enseigné : il n'est pas permis de sortir avec une clef; Hillel le permet. Toutefois, dit R. Oschia b. R. Isaac, c'est permis seulement pour la clef qui garde les comestibles, non pour celle d'autres objets. Mais R. Abahou n'était-il pas assis à enseigner en ayant en mains la clef du porte-manteau[2]? C'est qu'il y avait aussi là du poivre (considéré comme comestible).

8 (6). Les Schammaïtes interdisent d'apporter au cohen le jour de fête la Ḥalla (parcelle sacerdotale de pâte), ou les portions d'offrandes qui lui reviennent sur les animaux (Deut. XVIII, 3), soit que ces prélèvements datent de la veille, soit du même jour; Hillel le permet. Les Schammaïtes fondent leur avis sur la comparaison à établir entre ces dons afférant au cohen et l'oblation sacerdotale; or, comme il n'est pas permis de transporter cette dernière en ce jour, ce ne sera pas permis non plus pour les autres revenus. Il n'en est pas ainsi, répliquent les Hillélites : c'est interdit pour l'oblation, parce que le cohen ne l'a pas acquise en ce jour (cette redevance sur le blé étant due le jour où on l'amoncelle), tandis qu'il acquiert dûment les donations précitées sur la pâte et la chair.

On a enseigné[3] : selon R. Juda, les Schammaïtes et les Hillélites s'accordent à permettre d'apporter au cohen les prélèvements faits au jour de fête (dans les dites conditions), ainsi que celles de la veille avec celles du jour; il n'y a discussion qu'à l'égard de l'oblation qui serait présentée en ce jour : Schammaï le défend; Hillel le permet. Or, ne peut-on pas objecter à ce dernier, déclarant que « le cohen n'acquiert pas l'oblation en ce jour », qu'une telle acquisition a lieu parfois lorsque la veille on a conditionné[4] que l'on aura une part à mettre de côté sur la consommation faite le samedi? C'est vrai, et l'interdit en ce cas a lieu par extension de l'oblation prélevée un jour ordinaire; aussi, en permettant l'apport de la Ḥalla, il s'agit seulement de celle qui provient d'une pâte pétrie en ce jour de fête. — [5].

9 (7). Les Schammaïtes prescrivent de piler des épices dans un mortier de bois, et le gros sel dans un vase d'argile, ou dans la cuiller à pot; les Hillélites permettent de piler les épices dans un mortier de pierre, et le sel dans un mortier de bois.

Au lieu d'autoriser l'action de piler, pourquoi ne pas prescrire de l'opérer la veille? C'est que, disent les compagnons au nom de R. Yoḥanan, les épices

1. Legat de Gallus. Frankel, *Mabo Jérus.*, 56a, l'explique par : interdit de porter un certain médecin Ursicinus dans une litière en forme de tonneau, πίθος. 2. Buxtorf traduit par *double boîte* (à bijoux), dérivé de δίπλωμα, sens peu admissible ici. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. Tr. *Demaï*, ch. VII, 1 (t. II, p. 208). 5. Suit un passage déjà traduit tr. *Pesahim*, III, 3 (t. V, p. 39).

contracteraient un goût amer pendant l'attente de l'emploi; selon R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, le goût s'évaporerait. Samuel, pour changer un peu l'opération, pilait sur les côtés du mortier; Rab au contraire autorisait l'emploi habituel pour tout objet à piler. R. Houna, R. Jérémie ou R. Imi, au nom de R. Yoḥanan, permettent de piler comme d'ordinaire l'ognon, l'ail et la moutarde. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : la confection d'un liniment épicé (ἡλίοστον) est interdite le sabbat, parce qu'il faut pour cela écraser des arômes; c'est donc permis au jour de fête; mais R. Ḥiskia au nom de R. Jérémie l'interdit aussi en ce jour, en raison de la même opération. Isaac de Yahaba demanda à R. Yoḥanan s'il est permis de fabriquer[1] du vin épicé (conditum) le jour de fête? C'est permis, dit-il; donne-m'en, et je le boirai. R. Abahou au nom de R. Josué b. Lévi le permit aussi. Mais, demanda R. Zeira en présence de R. Abahou, pour bien agir ne convient-il pas d'opérer ce mélange la veille? Certes, répondit-il. Mais alors R. Abahou se contredit lui-même, puisqu'il a dit d'abord que c'est permis en principe, et ensuite il recommande de le faire la veille? Le premier avis exprimé par R. Abahou est le vrai; seulement, comme il savait que R. Zeira et d'autres sages sont d'un avis plus sévère, il l'a adopté. Selon une autre explication, R. Abahou répondit à son interlocuteur (en termes positifs, non interrogatifs), pour que le mélange ait toute sa saveur, il ne faut pas le préparer la veille. R. Zeira demande à Qala le méridional, serviteur de Juda Naci[2], si chez son maître on opérait le jour de fête les mélanges nécessaires à la fabrication du vin épicé. Oui, dit-il, et l'on y écrase de même toutes les plantes aromatiques. R. Isaac, ou R. Eleazar au nom de R. Imi, père de R. Abdoma de Cippori, dit que la discussion dans la Mischnâ (au sujet du gros sel à piler) a lieu pour le sel à mettre sur la viande rôtie; mais tous le permettent pour un mets à cuire dans une marmite (besoin immédiat). R. Naḥoum ou R. Samuel b. Aba demanda : on sait qu'il est défendu d'étendre beaucoup de nouilles (ἴτριον) à sécher, et il est permis d'en mettre dans un mets en cuisson (emploi immédiat); mais quelle est la règle pour les petites quantités étalées tour à tour? (question non résolue).

10 (8). Quant à trier des céréales, il est permis, selon les Schammaïtes, de tirer du déchet ce que l'on mange peu à peu; Hillel permet même de trier comme d'ordinaire, en mettant les grains dans une étoffe sur ses genoux, ou dans un panier tressé, κανοῦν, ou dans une écuelle, sans les étaler toutefois sur une tablette, ni sur un tamis, ni sur un van. Selon R. Gamaliel, il est même permis de les faire passer à l'eau et d'en tirer les déchets. —[3].

11 (9). Les Schammaïtes prescrivent de n'envoyer à son voisin en don

1. Cf. J., tr. *Sabbat*, 1 (t. IV, p. 108). 2. V. Grætz, t. IV (2e éd.), p. 482.
3. Toute la *Guemara* de ce § est déjà traduite au tr. *Sabbat*, VII, 2, t. IV, pp. 98-100.

au jour de fête que des mets à manger de suite; les Hillélites permettent aussi l'envoi d'animaux domestiques ou sauvages, ou d'oiseaux, soit vivants, soit égorgés. On peut envoyer de même du vin, de l'huile, de la farine, mais non du blé en grains (non serviable); R. Simon autorise même ce dernier.

Contre l'avis des Schammaïtes, on fit cette objection : se peut-il que l'on permette de donner une grande cuisse (un quartier entier de gros bétail) et que l'on défende le don d'un petit agneau? Il faut croire, dit R. Judan, que l'interdit s'applique à ce que l'on chargerait sur l'épaule (acte semblable à celui des jours non fériés), mais il est permis de tirer un animal qui marche; et cette distinction est justifiée en ce que dans ce dernier cas on semble mener l'animal à l'abreuvoir. R. Oschia le grand demanda à R. Judan Naci s'il avait entendu dire par son père qu'il soit permis de transporter une poule. Ce n'est pas douteux, répondit R. Judan, si elle est destinée à être égorgée en ce jour, on peut la déplacer; au cas contraire, c'est interdit. Mais, fut-il objecté, est-ce que toute volaille n'a pas cette destination? C'est pourquoi, en effet, même sans destination, il est permis de la transporter. R. Judan lui énonça cette permission à voix basse. Pourquoi dissimules-tu ta réponse? Je te la transmets, répondit-il[1], comme on me l'a apprise (pour ne pas la divulguer). On a enseigné[2] : R. Simon permet d'envoyer des céréales en grains, parce que le froment peut servir tel quel à être mangé grillé; les fèves sont un mets lydien, et l'orge est mangée en nature par les animaux. C'est aussi ce que l'on a appris au nom de R. Simon : il déduit de l'expression *ce qui pourra être consommé par toute âme* (Exode, XII, 17) qu'il faut aussi y englober la nourriture des animaux[3]. Cet avis de R. Simon est conforme à celui de R. Akiba son maître, qui tire la même déduction du verset précité.

12 (11). On peut envoyer des vêtements, cousus ou non, même si ce n'est pas pour les besoins de la fête, mais non une sandale couverte de clous, ni un soulier non cousu (ne pouvant pas servir). R. Juda interdit aussi un soulier en cuir clair, parce qu'il exige encore l'intervention d'un ouvrier pour le noircir. En thèse générale, on peut envoyer le jour de fête tout objet dont on peut se servir de suite.

Il faut compléter ce que la Mischnâ dit à l'égard des souliers clairs, en ajoutant que pour employer un tel soulier il est à parfaire par une main-d'œuvre (sans exiger précisément celle d'un ouvrier). La Mischnâ (qui interdit un soulier non cousu) est conforme à l'avis de R. Eliézer, puisqu'il est dit ailleurs[4] : le soulier encore placé sur la forme n'est pas susceptible d'impureté (n'étant pas encore achevé); les autres sages lui accordent cette faculté. Non, fut-il répliqué, la présente Mischnâ est conforme aussi à l'avis des autres sages : ils

1. Rabba à Genèse, ch. 3. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1, fin. 3. V. ci-après, IV, 1; *Mekhilta*, sect. *Bô*, ch. 9. 4. Tr. *Kélim*, XXVII, 4.

déclarent un tel soulier capable de devenir impur, parce qu'il suffirait de l'enlever de la forme pour l'utiliser, tandis qu'en opérant ainsi un jour de fête, ce serait approprier un ustensile à son usage (travail interdit) ; voilà pourquoi ils défendraient aussi de l'envoyer ce jour. On a enseigné en effet [1] : au jour de fête, on ne doit pas enlever un soulier de la forme, mais c'est permis aux jours de demi-fête (intermédiaires). Est-il permis de coaguler du lait le jour de fête? Non, car s'il est vrai que les travaux pour la consommation sont permis, il pourrait arriver, pour la fabrication du fromage, que l'on en ferait une grande quantité devant servir en semaine ordinaire (ce qui est interdit). — [2].

CHAPITRE II

1. Si un jour de fête se trouve être un vendredi, on ne devra pas ce jour commencer à cuire pour le samedi seul; mais en cuisant pour le jour de fête, on peut en laisser pour le lendemain. En outre, la veille de la fête on aura eu soin d'avoir préparé un mets spécial à réserver pour le samedi. Les Schammaïtes prescrivent de préparer en ce cas deux mets; les Hillélites se contentent d'un seul. Toutefois, les premiers reconnaissent qu'un poisson cuit et un œuf constituent deux mets. Si par mégarde on a mangé ce mets anticipé, ou s'il a été perdu avant que la cuisson pour le samedi soit faite, on ne pourra plus cuire spécialement pour ce jour; mais si peu qu'il en reste, il suffit de se baser sur ce reste pour cuire en vue du samedi.

Il est écrit (Exode, XVI, 23) : *faites cuire ce que vous avez à cuire, et faites bouillir ce qui est à bouillir*. R. Eliézer en conclut que l'on pourra cuire le jour de fête pour le lendemain, en se fondant sur ce qui a été cuit d'avance, et bouillir de même d'après ce qui est déjà bouilli (il faut chacune des 2 opérations); R. Josué permet les 2 actions, n'y eut-il qu'un mets bouilli. R. Eliézer fonde son avis sur chaque partie du verset précité; R. Josué au contraire réduit les 2 parties du verset à un même sens [3]. R. Eliézer dit à propos de ce verset : ce texte est justifié s'il est admis que le repos sabbatique a été prescrit à Mara (on conçoit alors que ce précepte soit rappelé plus tard, à la chute de la manne céleste) ; mais s'il a été prescrit à Alous, on ne comprend pas qu'au moment d'être campé à cet endroit il y ait lieu de rappeler le précepte proclamé au même lieu. — Si c'est une défense légale de cuire au jour de fête des mets pour le samedi, comment se peut-il qu'une préparation anticipée de cuisson (une mesure rabbinique) y remédie? En effet, dit R Abahou, la règle stricte permet de cuire et de bouillir le jour de fête pour le samedi [4]; seulement les rabbins y ont mis des restrictions, pour que l'on ne soit

1. Cf. B., tr. *Sabbat*, 141b. 2. Suit un passage traduit au tr. *Sabbat*, VI, 1, t. IV, p. 66. 3. Texte complété par Brüll, *Jahrbücher*, I, 227, d'après *Ha-Makhria'*, n° 2. V. *Mekhilta* à ce v.; B., tr. *Synhédrin*, 56b. 4. B., tr. *Pesahim*, 46b.

pas entraîné à préparer des mets en ce jour pour les jours non fériés. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est permis de dresser les lits le jour de fête pour le samedi [1], pourquoi ne serait-il pas permis en ce jour de cuire et de bouillir pour le samedi? La différence est grande, dit R. Ila; il est permis de dresser les lits pour ce jour, parce qu'il est aussi permis de les dresser la nuit du sabbat (le vendredi soir) pour le samedi, tandis qu'à ce même moment il ne serait plus permis de cuire ou de bouillir.

En autorisant de cuire beaucoup au jour de fête afin de manger le reste le samedi, il ne faut toutefois pas agir de ruse de façon à cuire une telle quantité qu'il en reste pour la semaine, dit R. Qahana, fils de R. Ḥiya b. Aba. Notre Mischna est conforme à l'avis de R. Simon b. Eliézer, puisqu'il a été enseigné [2] : on ne préparera rien au jour de fête pour servir après la fête. Il a été enseigné qu'il est permis à une femme de cuire une marmite pleine de mets, bien qu'elle n'ait besoin de suite qu'un morceau, ou chauffer une cruche d'eau entière, bien qu'elle boira seulement un verre, tandis que, pour la cuisson du pain, il est défendu d'en mettre au four au delà du strict nécessaire; selon R. Simon b. Eliézer au contraire, il est permis de remplir tout le four avec du pain, car celui-ci en profite et cuit d'autant mieux lorsque l'espace est rempli et la chaleur concentrée. R. Houna a exposé l'enseignement selon ce dernier, et c'est aussi l'avis professé par R. Yoḥanan aux gens de Tibériade. Toutefois, il enseigna seulement cet avis en théorie, non en pratique. Selon une autre version, il l'enseigna même au point de vue pratique. Ils allèrent donc lui demander de plus amples explications, et il leur dit qu'il s'agit de la théorie; lorsqu'ensuite il reprit l'explication de ce cas selon l'avis de R. Simon b. Eliézer, les auditeurs ne savaient plus si décidément il l'adoptait en théorie seulement, ou même au point de vue pratique. Enfin R. Aba b. Zabdi dit que R. Abahou professe l'avis de R. Simon b. Eliézer.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : en préparant pendant la fête le mets destiné au samedi (servant de base à une plus grande cuisson), on exprimera la condition d'en profiter soi-même et toute autre personne qui aura omis cette formalité. Si donc un maître de maison l'a oubliée et d'autres l'ont accomplie, ils pourront lui préparer en ce jour des mets pour le samedi chez lui, de ses propres aliments. Toutefois, dit R. Zeriqan au nom de R. Zeira, il devra les mettre en possession de ses biens; sans quoi, ils opéreraient exclusivement à l'aide de son bien, ce qui est inadmissible en cas d'omission de mets anticipé. S'il n'a pas accompli cette formalité, ni d'autres, il devra se contenter, dit R. Isaac, de frire un poisson le samedi (à peine un mets); R. Houna ajoute l'autorisation de chauffer en ce jour l'eau dont il aurait besoin le lendemain samedi; enfin Samuel permet aussi d'allumer la lumière en ce jour férié pour le vendredi soir. On a enseigné [3] : selon R. Ḥiya, il est permis en ce cas de remplir un tonneau d'eau et d'allumer la lumière. Il arriva qu'un homme

1. Tr. *Sabbat*, XV, 3. 2. J., tr. *Halla*, I, 8 (t. III, p. 278). 3. Tossefta à ce tr., ch. 2.

ayant voué son fils à l'étude doutait s'il pouvait lui permettre de remplir des tonneaux et d'allumer des lumières ; il fit part de ses doutes à R. Yossé b. Ḥalafta, qui le permit[1]. Comme R. Ḥiya le grand rentrait un jour chez lui, ses gens lui dirent avoir oublié cette formalité. Reste-t-il des lentilles cuites de la veille, demanda-t-il ? Sur leur réponse affirmative, il déclara que cela suffit comme point de départ. Ceci prouve-t-il qu'un seul mets suffit pour ladite formalité ? Non, car on y avait mêlé des lupins. Est-ce à dire que la quantité pourra au besoin être inférieure à celle d'une olive? Non, car on avait ajouté au renseignement sur le mets, qu'il avait une mesure suffisante. On ne saurait non plus écarter la nécessité, si l'on cuit ce mets conventionnel en l'un des 2 jours de fête douteux, d'établir la condition à formuler en ce cas[2]; car, R. Ḥisda dit avoir appris que R. Ḥiya avait formulé cette condition.

On a enseigné (contrairement à l'énoncé de la Mischnâ): R. Simon b. Eleazar dit que les schammaïtes reconnaissent comme Hillel qu'il faut 2 mets; il n'y a de discussion que lorsque, sur le poisson cuit, il y a de l'œuf: selon les premiers, c'est considéré comme un seul mets; les autres le considèrent comme deux. Toutefois, tous reconnaissent que si l'on a émietté un œuf dur (cuit à part) sur une salaison, ou si l'on a coupé certains ognons (porrus capitatus) sous ce poisson, ou si l'on a cuit 2 sortes diverses dans une même marmite, ce sont 2 mets. Cet enseignement sert de règle. Rab déclare que, selon lui, le mets préparé ne devra pas être moins grand qu'une olive. N'est-ce pas en opposition avec ce que R. Yoḥanan a professé plus haut qu'en accomplissant ladite formalité du mets anticipé, on devra convenir qu'il serve à mainte autre personne (bien qu'il n'en reviendra à chacun qu'une parcelle) ? En effet, un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant que cette préparation, soit en principe, soit à la fin, pourra n'avoir pas de mesure. — Au jour de fête survenant un vendredi, on ne devra établir l'*eroub* (association symbolique), ni pour la jonction des cours, ni pour reculer les limites sabbatiques, selon l'avis de R. Méir ; les autres sages permettent l'*eroub* des cours, non celui des limites. Celui des cours est permis, parce qu'il confirme seulement un transport déjà autorisé en ce jour ; mais celui des limites est défendu, parce qu'un tel déplacement est aussi bien interdit le jour de fête que le samedi. Selon une autre version, il faut renverser l'énoncé des avis, attribuer à R. Meir ce qu'ont dit les sages, et réciproquement. Dès lors, dit R. Eleazar, puisque l'ordre a été confondu, nous devons avoir égard au plus sévère. R. Jérémie dit au nom de R. Zeira : pour bien agir, il faut établir l'*eroub* en tout (soit des mets, soit des cours, soit des limites) dès la veille. Toutefois, dit R. Judan, ladite distinction subsiste seulement pour celui qui n'a pas posé d'avance l'*eroub* des mets (cuisson anticipée) ; mais à

1. J., tr. *Biccourim*, III, 6 (t. III, p. 390) ; B., tr. *Nedarim*, 38b. 2. Si le 1er jour on se souvient avoir oublié de préparer un mets conventionnel, on le prépare en raisonnant ainsi : ou c'est un jour non férié, et il est encore temps de le préparer ; ou c'est fête, non le lendemain, et l'on n'en aura pas besoin.

celui qui a rempli cette formalité, il est loisible de poser les divers *eroub* même au jour de fête. Quoi, s'écria R. Yossa b. R. Aboun, est-ce que l'*eroub* des mets influe sur la jonction des cours? (R. Yossa n'est donc pas de ce dernier avis).

2. Si le jour de fête se trouve être un dimanche, on devra accomplir avant le samedi les purifications légales en usage pour la fête, disent les Schammaïtes; les Hillelites prescrivent de purifier les ustensiles avant le samedi, mais les hommes peuvent prendre le bain en ce jour.

— [1] Toutes les personnes qui ont le devoir de prendre un bain légal (à la fin d'une impureté) le prendront régulièrement, même le jour du jeûne du 9 Ab, ou du grand pardon. R. Ḥanania, le chef des cohanim, dit: cependant, le souvenir de la destruction du Temple juif (au 9 Ab) est assez grave pour faire ajourner un bain aux cohanim; et R. Levi a professé en public le même avis. — « L'homme peut se baigner le samedi », comme il lui arrive aussi en ce jour de se tremper le corps à l'eau pour se rafraichir.

3. Tous deux (Schammaï et Hillel) s'accordent à reconnaître que, pour purifier de l'eau claire devenue impure, on peut la mettre en contact avec de l'eau courante (bourbeuse) le jour de fête, à l'aide d'un vase de pierre non susceptible de propagation impure; mais il est défendu d'y employer tout autre vase, que l'on baignerait ainsi du même coup. Il est permis de baigner des ustensiles qu'il s'agit seulement de changer de place, ou s'il s'agit de changer de compagnie (pour s'attabler le soir de Pâques).

Cette Mischna est opposée à l'avis de Rabbi exprimé dans cet enseignement : il n'est pas permis le jour de fête de baigner un ustensile en raison de l'eau impure qu'il contient (et que l'on voudrait ainsi purifier par le contact avec une autre eau pure), ni même mettre une telle eau en contact avec de l'eau pure le samedi au moyen d'un vase en pierre (impropre à transmettre l'impureté), selon l'avis de Rabbi; les autres sages autorisent la 1re action le jour de fête, et la seconde le samedi, car il s'agit là d'un ustensile de pierre (échappant à l'impureté), non de bois (susceptible de contagion impure). — La Mischnâ autorise le bain pour un changement de place : si p. ex. on a d'abord purifié ce qui est nécessaire au pressoir et qu'ensuite on veut y pétrir la pâte (d'où il faudra prélever la part sacerdotale), un nouveau bain est exigible en raison du degré supérieur de gravité. De même, si après s'être proposé de manger l'agneau pascal avec telle compagnie de gens, on veut changer, il faut au préalable un nouveau bain.

4. Les Schammaïtes disent : en offrant des sacrifices pacifiques le jour de fête, on ne devra pas faire l'imposition, et l'on ne devra même pas offrir des holocaustes de particuliers; les Hillelites permettent de faire ces offrandes ainsi que l'imposition.

1. En tête est un passage déjà traduit tr. *Troumóth*, II, 3 (t. III, p. 24).

Les Schammaïtes interdisent l'imposition le jour de fête, parce qu'ils autorisent une imposition irrégulière[1], que l'égorgement ne suit pas aussitôt; les Hillélites n'autorisent pas une telle imposition, et ils la permettent par conséquent le jour de fête. On l'appelle irrégulière si elle a eu lieu la veille. Tous reconnaissent, dit R. Zeira, que si l'on a fait la veille l'imposition pour un sacrifice expiatoire offert par un homme guéri de la lèpre, le devoir n'est pas considéré comme rempli; et si pour les sacrifices pacifiques de vœu on a fait l'imposition la veille, elle est valable. La discussion porte seule sur les sacrifices pacifiques de fête: les Schammaïtes les considèrent à l'égal de ceux d'un vœu (comportant la faculté d'imposition anticipée); les Hillélites au contraire les comparent au sacrifice d'expiation[2] du lépreux (exigeant l'imposition immédiate). R. Yossa dit: l'avis précédent, de ne pas admettre pour valable le sacrifice pacifique du lépreux dont l'imposition a eu lieu la veille, est vrai pour celui qui est présenté en son temps (au 8ᵉ jour); mais une fois ce moment passé, ce sacrifice devient l'égal des sacrifices pacifiques de vœu. Il doit en être forcément ainsi, dit Hillel à Schammaï; car si le samedi, où il est interdit aux simples israëlites d'offrir des sacrifices, il est permis aux cohanim de les offrir pour le culte; à plus forte raison cette dernière sorte est autorisée aux simples jours de fête, où il est permis aux simples israëlites de se livrer aux travaux nécessaires pour la consommation. Ceci ne prouve rien, réplique Schammaï, comme le démontrent les offrandes volontaires et vœux, qu'il est interdit de sacrifier (de votre aveu) même aux simples jours de fête. Distinguons, observa Hillel, en ce que les sacrifices pour vœux et offrandes n'ont pas d'époque déterminée, tandis que le sacrifice de fête a une époque déterminée, dépendant de la fête. Non, dit Schammaï, ce dernier même n'est pas bien précis, puisqu'en cas d'omission le 1ᵉʳ jour, on l'offrira au 2ᵉ ou 3ᵉ. Toutefois, observe Hillel, il y a fixité en ce qu'à défaut de présentation pendant toute la durée de la fête (si elle est p. ex. de 7 jours), on ne pourra plus l'offrir. De même Schammaï défend d'offrir l'holocauste du particulier, d'après ce qui est dit (Exode, XII, 16): *Seulement, ce qui sert à manger à toute personne, ceci seul pourra être fait pour vous* (non l'holocauste). Précisément, réplique Hillel, nous tirons une preuve de la dernière expression de ce verset: *pour vous*, on ne sacrifiera pas, mais à l'Éternel. Selon Aba Saül, les Hillélites formulent leur raisonnement d'une autre façon et disent: si le samedi où ton four est fermé, celui de ton maître reste ouvert (la combustion étant loisible au temple pour le culte); à plus forte raison doit-il rester ouvert lorsque ton four est aussi ouvert (aux jours de fête); ou bien encore, il n'est pas convenable que ta table soit pleine et celle de ton maître reste vide. R. Yossé b. R. Aboun raconte que R. Simon b. Lakisch passant devant la salle d'études entendit lire ce verset (I, Chron. XXIX, 21): *Ils sacrifièrent à l'éternel des victimes et firent consumer des holocaustes à Dieu au lendemain du jour*, et il dit: celui qui

1. J., tr. *Haghiga*, II, 3 (f. 78ᵃ). 2. J., tr. *Nazir*, VIII, 2 (f. 57ᵃ).

lit ce verset en le coupant au milieu, faisant attribuer *au lendemain* l'apport de l'holocauste, suit l'avis des Schammaïtes ; celui qui lit ce verset entier dans un seul sens adopte l'avis des Hillélites. On comprend, en scindant le verset en 2 parts, que l'on trouve ainsi indiquée l'obligation de reléguer au lendemain les holocaustes ; mais puisqu'après ces mots il est question de milliers de sacrifices pacifiques offerts pour la plupart des Israélites, est-ce à dire qu'il faut aussi les reléguer au lendemain, ce que Schammaï ne prescrit pas ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, au dernier jour de la fête des tentes, David étant mort [1], tout Israël se trouva en deuil, et l'on dut par exception ajourner les offrandes pacifiques au lendemain.

Hillel, l'ancien, offrit un jour de fête un holocauste au parvis du Temple et y fit l'imposition des mains [2]. Mais les Schammaïtes se liguèrent contre lui (étant d'avis que l'imposition ne doit pas être exercée par un laïque pendant un jour de fête). Il se mit alors à jouer avec la queue de l'animal (cachant le sexe) et dit à ses adversaires : « Voyez, c'est une femelle (inapte à l'holocauste), et j'offre un simple sacrifice pacifique », ayant recours à cette voie évasive (pour ne pas entrer en discussion), et on le laissa. Quelque temps après, les Schammaïtes ayant le dessus, ils cherchèrent à prendre une décision conforme à leur opinion ; mais Baba, fils de Bouta, un des disciples de Schammaï, était là et savait que la pratique était établie selon l'école de Hillel. Rendu au parvis, Baba le trouva désert : que les maisons, s'écria-t-il, de ceux qui ont transformé le Temple de notre Dieu en un désert, soient désertes à leur tour. Aussitôt il fit venir 3000 têtes de menu bétail de 1[re] race [3] ; et, après avoir vérifié qu'elles étaient sans défaut, il les plaça sur la montagne du Temple et prononça ces mots : Ecoutez-moi, mes frères, maison d'Israël, quiconque veut offrir des holocaustes, pourra l'exécuter en faisant l'imposition ; quiconque veut offrir des sacrifices pacifiques agira de même en imposant les mains. La décision fut donc prise définitivement dans le sens des Hillélites, et personne ne s'y opposa. Ceci prouve, dit R. Isaac b. Eliézer, que lorsque l'excroissance d'un arbre est encore jeune, c'est le moment de l'arracher ; si on la laisse se développer, elle prendra de la consistance (et sera difficile à enlever) ; ou le charbon qui ne brûle pas à temps ne brûlera jamais [4]. Il est arrivé aussi à un disciple de Hillel d'apporter son holocauste au parvis du temple un jour de fête et de lui imposer les mains ; un disciple de Schammaï qui le vit lui demanda s'il voulait réellement imposer les mains (à l'opposé de Schammaï). Tu devrais te taire, lui dit le Hillélite, et l'ayant apostrophé durement, il quitta la place (l'avis de Hillel l'ayant désormais emporté).

5. Les Schammaïtes interdisent de chauffer de l'eau ce jour pour baigner les pieds, à moins qu'elle puisse servir aussi à boire ; les Hillé-

1. Rabba sur Ruth, ch. 3. 2. Passage traduit par M. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 184 et n. 3. Allusion à Isaïe, LX, 7. 4. C'est comme s'il ne brûlait pas. V. J., tr. *Maasser schéni*, V, 7 (t. III, p. 254). Donc, l'acte de B. Bouta était opportun.

lites le permettent (toujours). Il est permis d'allumer un feu pour se chauffer auprès.

Il y a deux façons d'expliquer la Mischnâ : selon l'avis de Schammaï, pour être autorisé à chauffer de l'eau en vue du bain, il faut en boire réellement un peu, sauf à utiliser le reste en bain ; selon l'avis de Hillel, il suffit que cette eau soit apte à être bue. — L'autorisation d'allumer un foyer pour se chauffer est admise par tous, en ayant soin toutefois que la marmite soit tournée près du feu. On peut aussi expliquer ce dernier point de la Mischnâ, d'une autre façon, et supposer que la discussion entre Schammaï et Hillel se poursuit à ce sujet ; le 1er exige cette disposition de la marmite pour l'autoriser ; le 2e ne l'exige pas —[1].

6. En 3 points, R. Gamaliel[2] partage l'avis sévère de Schammaï : on ne doit pas le jour de fête enfouir des objets chauds pour les maintenir en cet état jusqu'au samedi, ni dresser en ce jour un chandelier composé de pièces, ni cuire de gros pains, mais des minces. R. Gamaliel ajoute que cela se faisait ainsi du temps de son père. Nous ne pouvons pas tenir compte de ce que faisait ton père, lui dit-on ; car il était très sévère pour lui-même et autorisait tout Israël à cuire de grosses miches de pain, ou des gâteaux.

Toutefois, dit Aba b. R. Houna, l'interdit de Schammaï est seulement applicable à celui qui n'a pas fixé d'avance d'*eroub* pour les mets (préparés d'avance) ; mais à celui qui a posé cet *eroub*, la conservation de l'eau chaude est permise. Pourquoi y a-t-il plus de sévérité au sujet de cette dernière que pour la cuisson des mets, permise en petite quantité le jour de fête ? C'est qu'au mets on a l'habitude de goûter en ce jour, non à l'eau entièrement mise de côté pour le lendemain. — L'interdit « de dresser un chandelier » est applicable à celui qui est composé de parties qui s'emboîtent, mais non à tout autre chandelier, sans pièces. Ainsi il arriva qu'en présence des élèves de R. Yossé, assis ensemble à l'étude, un tel chandelier tomba ; chacun s'enfuit aussitôt pour éviter de le relever (se conformant à l'avis de Schammaï).— « On ne cuira pas des gros pains, mais des minces » ; car celui qui aura la peine de recommencer souvent cuira seulement le strict nécessaire (ce qui n'aurait pas lieu pour le gros. Quant au dernier terme de la Mischna, dit R. Aḥa, il signifie : grosse pâte, comme dans cette expression (Deut. XXIX, 23) : *pourquoi cette colère si forte?* Selon les autres sages, il s'agit de beaux pains, comme dans ce verset (Genèse, XL, 16) : *j'avais sur la tête* 3 *paniers de pains blancs.*

7. Le même (R. Gamaliel) enseigna aussi 3 règles d'allègement : 1. il est permis de balayer entre les lits, 2. de poser de l'encens sur le charbon pour répandre une bonne odeur[3], 3. d'avoir le soir de Pâques un agneau

1. Suit un passage déjà traduit tr. *Sabbat*, III, 4 (t. IV, p. 46). 2. Quoique descendant d'Hillel. 3. Cf. tr. *Berakhôth*, VI, 6 (t. I, p. 121).

« armé » (de toutes ses parties) ; les autres sages interdisent ces 3 points.

Chez R. Gamaliel, on balayait entre les sophas. Maintes fois, dit R. Eliézer b. R. Çadoq, j'ai mangé chez R. Gamaliel, et l'on ne balayait pas entre les sophas (sur lesquels on est assis pour le repas), mais on étendait des draps à terre, et dès que les invités sortaient, on repliait ces draps, de façon à enlever toutes les miettes. Si l'on agit ansi, fut-il observé, c'est permis aussi le samedi. Chez R. Gamaliel, on apportait l'encens à brûler dans des cylindres (tuyaux). Maintes fois, dit au contraire R. Eléazar b. R. Çadoq, il m'est arrivé de manger chez R. Gamaliel, et l'on n'y apportait pas l'encens de cette façon, mais dans des cassolettes perforées (et enfermées), contenant la fumée odorante depuis la veille de la fête ; et lorsque les invités étaient réunis, on ouvrait les cassolettes. S'il en est ainsi, dit-on, c'est permis aussi le samedi. — [1].

8. Il y a trois points permis par R. Eliézer b. Azaria et interdits par les autres sages [2] : le jour de fête, une vache peut sortir munie d'une longe de cuir entre les cornes (ce n'est pas un transport grave), on peut étriller les animaux domestiques, et moudre le poivre (frais) dans son moulin spécial. R. Juda défend de les étriller, parce qu'il peut arriver qu'on les écorche, mais on pourra les peigner ; les autres sages interdisent l'une et l'autre action.

— [3]. L'action d'étriller se fait avec un outil aux dents serrées et pouvant blesser ; mais on « peigne » avec un outil aux dents espacées, qui ne peut pas blesser. Les autres sages interdisent les 2 actes, de crainte qu'en peignant l'animal, on lui arrache des poils. — Chez R. Gamaliel [4], on faisait moudre le poivre dans son moulin spécial. Un jour, dit R. Éléazar b. R. Çadoq, mon père mangea chez R. Gamaliel, et on lui apporta de la sauce au vin (οἰνόγαρον), où il y avait du poivre pilé fraîchement. Dès qu'il en sentit le goût, il s'en abstint. Ne crains rien, lui dit R. Gamaliel, il a été pilé avant la fête. Mais R. Çadoq ne pouvait-il pas agir comme s'il mangeait de ce mets involontairement (sans exposer son hôte à la confusion d'un oubli religieux) ? C'était précisément pour ne pas permettre un tel travail par l'autorité de R. Gamaliel (s'il était interdit ; c'était donc pour l'honorer).

9. Le moulin au poivre est susceptible d'impureté sous 3 rapports : comme récépient, par le fond, comme vase de métal (la partie qui moud), et comme tamis (par où le poivre passe).

La partie inférieure est le récipient ; celle du haut est en métal, et l'intermédiaire est un tamis.

10. Une voiture d'enfant est susceptible d'impureté par compression

1. Suit un passage déjà traduit au tr. *Pesahim*, VII, 1 (t. V, p. 95). 2. V. tr. *Edouyôth*, III, 10. 3. En tête est un passage traduit tr. *Sabbat*, V, 4 (t. IV, pp. 63-4). 4. Tossefta à ce tr., ch. 2, et ci-dessus, I, 10.

(si un impur s'y est appuyé); on peut la prendre le samedi, mais non la traîner à terre en raison des vêtements qu'elle contient. R. Juda défend de traîner aucun ustensile, sauf une telle voiture, parce qu'elle comprime seulement le sol et ne relève pas de mottes de terre (seul acte interdit) —[1].

CHAPITRE III

1. Il n'est pas permis le jour de fête de pêcher des poissons d'un vivier, ni de leur donner à manger, mais il est permis de prendre un oiseau ou un animal sauvage dans un parc, ou de leur donner à manger. R. Simon b. Gamaliel dit que tous ces emplacements ne sont pas uniformes au point de vue légal; voici la règle générale : lorsque pour prendre l'animal il faut encore le chasser (l'emplacement étant très étendu), c'est défendu; au cas contraire, c'est permis. —[2].

2. Les animaux sauvages, ou les oiseaux, ou les poissons pris au filet préparé la veille du jour de fête, ne devront pas être touchés en ce jour, à moins qu'il soit notoire que la prise a été effectuée lorsqu'il faisait encore jour avant la fête. Il est arrivé qu'un païen ayant apporté des poissons à R. Gamaliel, celui-ci constata qu'à la rigueur on pourrait les manger, mais (en raison du doute) il s'en abstint. —[3].

3. On ne devra pas égorger en ce jour une bête blessée mortellement (exposée à mourir, sans pouvoir en tirer profit), à moins d'être certain que l'on pourra en manger encore la valeur d'une olive avant la nuit; selon R. Akiba, il suffit pour cette autorisation d'avoir assez de temps pour qu'après l'avoir égorgée et apprêtée on puisse en manger l'équivalent d'une olive. Si on l'a égorgée au champ, on ne devra pas l'apporter entière sur une tige ou perche, mais l'emporter à bras par membres dépecés.

4. Si un premier-né d'animal est tombé dans un puits (et dont il est à craindre que la blessure produite par la chute soit mortelle), il faudra, selon R. Juda, qu'un homme expert descende et examine si le défaut survenu est dangereux; en ce cas, il faut monter l'animal et l'égorger; au cas contraire, non. Selon R. Simon, si ce défaut n'est pas reconnu dès la veille de la fête, la bête est considérée comme non préparée (et, comme elle est hors de la pensée, on n'y peut plus toucher).

R. Aba dit au nom des rabbins[4] de là bas (Babylone) : si après l'égorgement il survient un loup qui enlève les intestins avant qu'on les ait examinés (pour

1. La *Guemara* sur ce § est déjà traduite tr. *Kilaïm*, I, 9 (t. II, p. 232). Cf. tr. *Sabbat*, III, 3 (t. IV, p. 52). 2. La *Guemara* sur ce § est déjà traduite, ibid., XIII, 5 (pp. 147-8). 3. Texte traduit, ibid., I, 7 (p. 23). 4. J., tr. *Berakhóth*, IX, 4, fin (t. I, p. 168); B., tr. *Houllin*, 9a.

apprécier si l'animal était sain), on suppose qu'ils n'avaient rien de défectueux et l'animal tué pourra être mangé; on ne craint pas que ces intestins aient été troués; car, jusqu'à preuve contraire, on présume qu'ils sont intacts. On a enseigné : en rapportant la bête des champs, on peut aussi emporter la peau ; à cet effet, on aura soin de laisser un membre sur la peau et de l'emporter ensemble (l'un fait passer l'autre).

L'avis de R. Juda exprimé ici (§ 4) est en contradiction avec ce qu'il dit ailleurs[1] : selon R. Juda, si l'on n'avait pas de la charogne morte dès la veille, il est interdit d'en prendre pour la jeter aux chiens, parce qu'elle n'a pas été préparée d'avance à cet effet; pourquoi donc permet-il ici, comme si l'animal était prêt, qu'un expert descende l'examiner et le touche? C'est qu'il se conforme à ce qu'ailleurs[2] il permet d'égorger ou de laisser examiner la blessure de l'animal par n'importe qui, la présence de l'expert n'étant pas exigible à cet effet (et, dès lors, l'animal est supposé être toujours prêt). R. Houna explique au nom de R. Aba que, quant au fait même de l'examen le jour de fête, R. Juda l'autorise, parce qu'il considère le fait de voir une telle blessure survenue au premier-né à l'égal du défaut d'aptitude arrivé à une bête égorgée; et comme ce dernier examen en cas de doute est permis en ce jour, il sera permis aussi d'examiner le premier-né tombé dans un puits. Mais, objecta R. Judan, la défense de rédimer en ce jour des fruits soumis au doute (Demaï) est un précepte rabbinique (non légal), et c'est par mesure rabbinique qu'il est permis en ce jour d'examiner les défauts douteux que l'on remarque sur une bête égorgée; pourquoi cet examen est-il permis en ce jour, et est-il défendu d'approprier à la consommation les fruits douteux? (question non résolue). — R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : dès qu'un défaut a été reconnu à un premier-né la veille de la fête, et que l'expert se prononce seulement à son sujet en ce jour de fête, elle n'est plus considérée comme prête (selon R. Simon). Mais un enseignement ne dit-il pas que si un veau premier-né est mis bas en un jour de fête, il est permis dès lors de l'égorger, et fût-il survenu d'un animal déclaré impropre à titre de bête « déchirée » (défectueuse), il est permis d'user de ce premier-né, en raison du défaut qu'il apporterait en naissant et que forcément l'expert vient seulement d'examiner? On peut expliquer ce cas spécial, dit R. Ḥisda, en supposant que le passage fortuit de l'expert et son examen favorable autorisent de l'égorger (mais, en principe, cet examen serait interdit). Lorsque devant R. Imi on rapporta la discussion exposée dans la Mischnâ entre R. Juda et R. Simon, il pensa qu'en une telle discussion l'avis de R. Juda l'emporte en règle ; mais R. Oschia présenta un enseignement au nom de Barkappara du Midi, disant que les autres sages professent l'avis tel qu'il a été formulé par R. Simon (or, l'avis des sages sert en général de règle). Dès lors, R. Imi renonça à ce qu'il avait dit d'abord, et l'avis de R. Simon prédomina. — [3].

1. Tr. *Sabbat*, XXIV, 4 (t. IV, p. 192). 2. B., tr. *Bekhoróth*, 36b. 3. Suit un passage déjà traduit au tr. *Pesahim*, III, 3 (t. V, p. 41).

5. Une bête morte ne devra pas être déplacée de l'endroit qu'elle occupe. Il est arrivé que l'on a eu à consulter R. Tarfon pour un tel cas et pour de la pâte sacerdotale (Ḥalla) devenue impure ; il entra à la salle d'études pour s'informer sur ce qu'il y avait à faire : on lui dit qu'il est interdit de les déplacer.

6. On ne devra pas, en principe, faire la répartition du montant d'une bête à consommer le jour de fête (comme pour une vente proportionnelle) ; mais après avoir établi ce compte la veille de la fête, il sera permis de l'égorger ce jour et de la diviser en autant de parts qu'il y a de cotisants. R. Juda permet de peser de la viande contre un vase ou une broche (que l'on pèsera le lendemain pour savoir le poids) ; les autres sages disent de ne pas toucher du tout à la balance.

Samuel dit : les 5 vieillards qui à Lod ont enseigné à R. Tarfon l'interdit de toucher à une telle bête se sont trompés (loin de partager l'avis de R. Juda, qui défend de toucher à ce qui est hors de la pensée, il adopte l'avis opposé de R. Simon). Non, dit R. Matna, ils ne se sont pas trompés, car il s'agissait d'une charogne de premier-né (en ce cas, R. Simon défend aussi d'y toucher). En effet, dit R. Abin, la Mischnâ paraît le confirmer, puisqu'elle dit que l'on consulta « à ce sujet et pour la Ḥalla devenue impure » ; c'est que les 2 objets sont des saintetés. — On demanda devant Lévi s'il est permis d'examiner une bête « déchirée » (ayant un défaut grave douteux) dans une pièce obscure. Non, dit Lévi, il faut la porter au dehors. Mais, objecta R. Imi, nous avons bien entendu que, dans une maison obscure[1], on ne pourra pas examiner les plaies murales (il est interdit de percer des ouvertures à cet effet) ; mais où est-il dit qu'il est défendu d'y examiner une défectuosité d'animal égorgé? En effet, répondit R. Yossé b. R. Aboun, ce n'est pas sous le rapport de l'obscurité que la question a été posée, mais au point de vue de la fête, de crainte qu'en cas de rejet de la consommation, il soit interdit de ne plus toucher à cette bête. L'avis émis par R. Matna (que la Mischnâ traite d'une charogne de premier-né) est conforme à Samuel (qui adopte l'avis de R. Simon au sujet de ce qui est hors de la pensée), et celui de Lévi (de porter au dehors la bête à examiner) est conforme à Rab (qui adopte l'avis de R. Juda sur le rejet de la pensée et défend d'y toucher). R. Aba dit avoir entendu dire R. Juda au nom de Samuel que l'avis de R. Juda au sujet de l'interdit de toucher à ce qui est rejeté de la pensée sert de règle.

Il est interdit en ce jour de se compter (§ 6) pour diviser les parts d'un animal acheté en commun ; mais il est permis d'accroître le nombre des participants, de l'élever p. ex. de 5 à 10. On a enseigné[2] : on ne devra pas ce jour dire à son prochain que l'on veut participer à son acquisition pour un *selà*, ou pour un *sicle*, mais on pourra lui proposer de prendre la moitié, le tiers, ou le quart (sans parler d'argent). R. Ḥiya le grand ou R. Simon b. Rabbi

1. Tr. *Nega'im*, II, 3. 2. Tosseftà à ce tr., ch. 3.

pesaient, par équivalence d'une quantité de viande profane, celle du premier-né. Toutefois, ce mode de pesage (évitant la manière usuelle) n'était permis qu'en semaine; c'est interdit au jour de fête, puisqu'il est dit que l'on ne doit avoir aucun recours aux balances. R. Aboun dit que, selon R. Juda au nom de Samuel, on ne doit pas même suspendre la viande dans la balance pour la mettre à l'abri des souris. L'interdit de tout contact ne va pas jusque là, dit R. Yossa b. Aboun; mais comme il est dit qu'aux termes de R. Juda on peut établir un pesage par équivalence des ustensiles de cuisine, les autres sages défendent de recourir à la balance; il s'agit donc seulement d'interdire ce que le premier interlocuteur permet, mais la défense ne va pas jusqu'à empêcher de suspendre de la viande dans la balance pour la mettre à l'abri des souris. On a enseigné : selon R. Simon b. Gamaliel, il est permis aussi pour sa satisfaction personnelle de peser la viande contre des poids ordinaires, afin de savoir combien l'on a reçu. C'est ainsi que R. Mena ayant acheté des caroubes en la 7ᵉ année agraire [1], il alla demander à R. Ḥiskia s'il était permis de les peser chez lui pour savoir ce qu'il a reçu : R. Ḥiskia le permit en disant que les rabbins ont l'habitude d'adopter l'avis de R. Simon b. Gamaliel. On a enseigné : le boucher ne devra pas soupeser à la main les morceaux de viande, car il en a une telle habitude que sa main équivaut à un poids, mais il lui est loisible de couper un morceau en deux parts très égales et de remettre l'une d'elles à chacun (ce n'est pas un mode apparent de pesage, quoique revenant au même). On a enseigné: il n'est pas permis le jour de fête d'enlever la peau entière par les pieds (travail pénible), et même en semaine l'on n'agira pas ainsi à l'égard d'un premier-né égorgé, ou d'un animal consacré devenu impropre à la consommation; c'est défendu, dit R. Aboun, afin de ne pas paraître vouloir conserver cette peau pour un travail profane [2]. R. Yousta b. Schounam dit : les rabbins l'ont interdit pour les dits animaux consacrés, de crainte qu'on les élève comme troupeaux en pâturage (ajournant leur égorgement jusqu'à ce qu'un amateur achète la peau entière). R. Mena dit : tous reconnaissent qu'il est permis d'utiliser cette peau comme soufflet; il y a seulement discussion sur le point de savoir si on peut la tanner (pour servir d'outre à huile ou miel), entre R. Ḥiya le grand et R. Simon b. Rabbi; l'un le défend, et l'autre le permet. Selon R. Yossé b. R. Aboun, au contraire, tous s'accordent à permettre cette dernière opération (qu'il suppose plus fréquente que l'autre), mais la discussion entre R. Ḥiya et R. Simon porterait sur la question de savoir s'il est permis d'utiliser la peau comme soufflet; l'un le défend; l'autre le permet.

7. Il est interdit ce jour de repasser les couteaux sur la meule, mais il est permis de les aiguiser l'un sur l'autre (ce changement suffit). On ne devra pas demander à un boucher d'acheter pour un *dînar* de viande

1. En ce cas, on vendra sans mesure, ni poids, ni nombre, dit le tr. *Schebiith*, VIII, 3. 2. B., tr. *Bekhoróth*, 33ᵃ.

(c'est du commerce); mais celui-ci, après avoir égorgé une bête, pourra la dépecer entre ses clients (sans désigner le prix).

8. Il est permis de dire à un boutiquier de remplir tel ou tel vase, à condition de ne pas employer de mesure; R. Juda défend de remplir le vase qui représente une mesure déterminée. Aussi, Saül b. Botnith avait l'habitude de remplir ses mesures la veille de la fête, afin de pouvoir les livrer ainsi à ses clients au jour de la fête. Aba Saül agissait de même aux jours de demi-fête[1]; même en semaine, disent les autres sages, il agissait ainsi, pour parer aux rétrécissements des mesures (pour que le client ne perde rien de ce qui s'attache aux bords ou au fond de la mesure).

9. Il est permis de dire à son prochain de lui remettre un tel nombre d'œufs ou de noix, parce que c'est l'usage du maître de maison de compter ainsi chez lui (sans commerce).

« Il est permis d'aiguiser un couteau sur l'autre, » est-il dit (§ 7). Ceci est conforme, dit R. Ḥisda[2], à l'avis de R. Juda (qui permet plus loin, V, 2, ce qui concourt à la faculté de manger). Selon R. Juda (un homonyme) au nom de Samuel, cette action est autorisée même d'après tous, parce qu'il importe seulement de nettoyer les couteaux de la graisse qui est sur eux.

R. Houna dit : l'autorisation de remplir un vase (§ 8) s'entend à la condition qu'il y ait plus ou moins que la mesure (non exacte). R. Éliézer disait à Zeira b. Ḥama : remplis-moi ce vase aujourd'hui, et demain nous verrons combien de mesures il contient. On a enseigné : il arrivait à R. Éliézer b. R. Çadoq et Aba Saül b. Botnith, boutiquiers à Jérusalem, de remplir leurs mesures la veille de la fête, pour les remettre ainsi aux clients les jours de fête. Selon R. Ḥanania b. Aqabia, on agissait de même pendant les jours de demi-fête, en raison de la perte que l'acheteur pourrait éprouver dans sa mesure. Le rabbin amassa 300 mesures, et son compagnon fit de même (provenant des reliquats successifs d'huile vendue), qu'ils allèrent offrir au trésor sacré pour ne pas en profiter. Votre démarche n'était pas exigible, leur dirent les sages ; mais puisque vous avez eu ce scrupule, le culte public en profitera. Comme il tomba un jour malade, les rabbins allèrent le visiter ; venez voir, dit-il, cette main (sans tache), qui a toujours mesuré avec équité.— [3].

On a enseigné (§ 9) ; il est permis aussi de dire à son prochain de vous donner une mesure d'épices, parce que c'est l'habitude des maîtres de mettre une telle quantité dans les mets (sans qu'il s'agisse pour cela d'une mesure précise).

1. Il voulait être libre, le jour, d'assister aux conférences religieuses qui ont alors lieu. 2. Cf. ci-après, V, 2 (f. 63b), et tr. *Meghilla*, I, 8 (f. 71a). 3. Suit un passage déjà traduit tr. *Scheqalim*, V, 1 (t. V, p. 294).

CHAPITRE IV

1. En transportant des cruchons de vin d'un endroit à l'autre, on ne devra pas (comme aux jours ordinaires) les transporter dans un panier ou une hotte, mais les mettre sur l'épaule, ou devant soi (à la main). Pour le transport de la paille, on ne formera pas de bottes à porter sur le dos, mais on la prendra à la main. Pour l'usage de la paille, on commencera par en employer un peu (même sans l'avoir préparée), pour arriver par ce moyen détourné, à en emporter, sans qu'il soit permis d'agir ainsi pour le bois déposé au hangar (où l'on ne va guère).

R. Ḥanin b. Lévi dit : notre Mischnâ parle de petites cruches dont on peut prendre 2 ou 3 à la main ; si l'on a une grande cruche, on la portera devant soi si tel est l'usage, ou par derrière si c'est l'usage (si le changement est impossible) ; et comme il a été dit plus haut (III, 3) qu'avec la bête on peut aussi emporter la peau, de même on sera autorisé ici à transporter le support du vin (le panier), et de même qu'il est permis d'apporter les divers membres de la bête, de même on sera autorisé à apporter beaucoup de petits flacons (dans une hotte). R. Judan demanda s'il est permis de transporter de la paille d'un domaine privé sur la voie publique. Mais, fut-il répliqué, la Mischnâ ne le permet-elle pas formellement, sauf à modifier le mode de transport ? C'est que notre Mischnâ adopte l'avis de celui qui déduit du verset (Exode, XII, 16) : *à toute âme*, que pour nourrir des bestiaux on peut aussi rompre le repos de la fête. Or, d'après l'avis opposé, on pose la question précitée, car d'après son interlocuteur il va sans dire que c'est permis : si donc la Mischnâ parle du cas où l'on emporte la paille pour la consommation des bestiaux, à quoi bon demander si c'est permis ? N'est-ce pas évident d'après celui qui le déduit du verset précité ? Non, il se peut qu'il s'agisse du cas où l'on porte cette paille pour l'allumer à son propre usage (c'est en ce cas qu'il y a doute). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossa : à tout objet mis de côté (rejeté de la pensée) et devenu sec, il n'est plus permis (de ce fait) d'y toucher le jour de fête.—[1].

2. Il n'est pas permis d'enlever du bois d'une tente (ou berceau ombré), sauf ce qui est placé auprès (sans être adhérent). Aux champs, on peut prendre du bois entassé (coupé et prêt), et dans un parc on peut prendre même du bois dispersé (qui traîne à terre). On appelle parc tout enclos à proximité d'une ville, selon l'avis de R Juda[2]. R. Yossé dit : on appelle parc, l'enclos auquel on accède par une porte, fût-il placé presqu'à l'extrême de la limite sabbatique (assez loin de la ville).

Il est permis de prendre du bois adossé à la tente, à condition, dit Samuel,

1. Suit un long passage traduit tr. *Maasseróth*, I, 5 (t. III, p. 151). 2. Cf. tr. *'Eroubin*, I, 4 (t. IV, p. 205).

que ce morceau de bois ne devait pas concourir à consolider la toiture, sans quoi ce serait interdit (ce fait équivaudrait presqu'à une démolition). Si cependant, en posant là ces bois, on a conditionné d'avoir la faculté d'en prendre le jour de fête, ce sera permis. Mais, objecta R. Naḥman b. Jacob, qu'importe cette condition? Peut-on se réserver la faculté de démolir une tente? Et comme on a voulu répondre devant Samuel, qu'il s'agit seulement d'une pièce de bois jointe au mur, R. Naḥman fit encore observer que cette réplique est mal fondée[1].— On a enseigné[2] que R. Éliézer b. R. Simon dit : les Schammaïtes et les Hillélites s'accordent à autoriser l'apport de bois pris dans les monceaux de bûches élevés aux champs, ou du bois qui traîne à terre dans un parc ; il n'y a de discussion qu'au sujet du bois isolé dans les champs : les premiers défendent d'y toucher, les autres le permettent. Selon R. Nathan, tous permettent d'un commun accord de prendre du bois amoncelé aux champs et de celui qui est amoncelé dans les parcs ; la discussion roule seulement au sujet du bois isolé, que l'on trouve au parc : les premiers défendent d'en prendre ; les autres le permettent. R. Yossé dit au nom de R. Jérémie, et R. Ḥanina au nom de Rab penche en sa faveur : on adopte pour règle l'avis de celui qui est le plus sévère (le 1er), excluant le bois isolé trouvé au parc (il n'est pas permis d'en prendre). Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Il dit ailleurs[3]: n'y eût-il dans cet emplacement que des puits, grottes, ou cavernes, il est permis d'y transporter le jour du sabbat; tandis qu'ici il réduit la dénomination de parc à ce qui est voisin de la ville? Non, dit R. Mena, il contredit ailleurs son interlocuteur en ce qu'il autorise le transport dans un parc ainsi composé, parce qu'il le considère comme habitable (et de même si le parc est voisin de la ville).

3. Il est défendu de couper du bois des poutres rangées symétriquement[4], ni d'une charpente brisée le même jour de la fête. On ne devra le fendre ni avec une hache, ni l'enlever avec une petite scie, ou un rabot, mais on peut en faire sauter à la pointe de la broche. Si une pièce pleine de fruits est fermée de toutes parts, mais ouverte en un point ébréché, il sera permis par là de prendre des fruits; R. Méir permet aussi d'ouvrir cette pièce spécialement pour prendre des fruits.

« Il est défendu, est-il dit, de couper du bois d'une charpente brisée en ce jour. » La défense n'est applicable qu'à ce cas, non à une pièce brisée la veille de la fête (destinée dès lors à être brûlée), et encore faut-il que ce fragment n'ait plus l'aspect serviable ; car si cette charpente brisée paraît pouvoir encore servir, elle reste en tous cas interdite. On a enseigné[5] : lorsqu'on a apporté des branches de figuiers supportant des figues, ou des branches de

1. Ou ce bois n'adhère pas, et il va sans dire qu'on peut l'enlever; ou s'il adhère, c'est une démolition de le prendre de là. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. Tr. *'Eroubin*, II, 6 (t. IV, p. 220). 4. Elles ont ainsi une grande valeur, et par suite on n'y touche pas. 5. Tossefta à ce tr., ch. 4.

palmiers chargées de dattes, si c'est pour consommer les fruits, on pourra les manger en ce jour; mais si c'est pour le bois à brûler (sans avoir songé aux fruits), ils sont rejetés de la pensée et interdits ce jour. Rab permet[1] d'employer des ustensiles de cuisine pour les brûler ce jour (leur emploi usuel permet de les toucher), non ceux qui sont brisés (rejetés). Toutefois, cet interdit est seulement applicable aux vases brisés ce jour; ceux brisés la veille peuvent servir à brûler s'ils n'ont plus d'apparence à être employés comme vases; car lorsqu'ils ont encore cette apparence, fussent-ils brisés en ce jour même, il est permis de les utiliser au feu. R. Ḥiya a enseigné : il est permis de faire du feu avec des objets comestibles (fruits oléagineux), non avec la pelure, ou les noyaux (que l'on rejette). Rab était assis auprès de R. Ḥiya le grand; et, en mangeant des fruits, il paraissait vouloir jeter les noyaux dans le feu, qui tombèrent devant le foyer : aie soin, lui dit R. Ḥiya, de les jeter ainsi (au devant, et non dedans). Pourquoi est-il interdit de les jeter dans le feu, demanda Rab? Fils de peu de valeur[2], s'écria R. Ḥiya, suis ceux qui l'ont défendu! Pourtant, dit R. Ḥanina, c'est un fruit comestible qu'il jetait au feu (et c'est permis). O Babylonien, lui dit R. Imi, c'est parce que Rab était malade qu'il mangeait beaucoup de dattes (aux jours ordinaires), et il jetait les noyaux au feu; à ce sujet R. Ḥiya lui dit qu'il est défendu d'agir de même le jour de fête.

« Ni avec une hache. » Chez R. Yanaï au contraire, on permet une telle opération, et c'est aussi l'avis professé par R. Oschia. Samuel dit aussi que cet avis est adopté comme règle. Selon R. Yossé b. Kippar au nom de R. Eliézer b. Schamoua', c'est un sujet en discussion entre l'école de Schammaï et celle de Hillel : la première le défend; l'autre le permet. —« Ni avec une scie. Les uns permettent de fendre du bois de cette façon ; les autres l'interdisent. » R. Ḥisda explique cette divergence, en disant que les premiers parlent d'une scie à la main (ne représentant pas un outil ordinaire de manœuvre); les autres (comme la Mischnâ), parlent d'un outil de moissonneur. Les uns enseignent aussi qu'il est permis d'étaler du fourrage[3] avec un râteau de Cilicie[4]; d'autres enseignent que c'est défendu. R. Ḥisda explique également cette divergence : la première s'applique aux animaux sains (qui mangent tout, même la verdure froissée); d'autres parlent d'animaux malades ou délicats (qui ne mangeraient pas ce qui est froissé). Les uns permettent de rouler à la main du bois de senteur pour aviver l'odeur; d'autres le défendent. C'est que les uns parlent de bois vert (qu'un tel frottement ne brise pas); les autres de bois sec (qui forcément se rompt ainsi). Les uns permettent de déposer un charbon ardent dans la moutarde et de l'y laisser s'éteindre

1. B., tr. *Sabbat*, 124b. 2. Nous avons adopté le sens donné par M. Lattes dans ses *Giunte al lessico talmudico*, au mot בן פיחה, que l'on traduit d'ordinaire : « fils de personnage ». 3. Cf. J., tr. *Nazir* VI, 3, fin (f 58b), où le même terme a le sens de peigner, adopté ici par le comment. *Pné-Mosché*. 4. Ou : étoffe en poils de chèvre, selon le même.

(pour enlever l'âcreté de la moutarde) ; d'autres le défendent. C'est que les uns parlent du cas où l'on met la moutarde sur les charbons (ce qui n'éteint pas tous les charbons) ; les autres parlent de l'opération inverse (interdite, parce qu'alors on éteint tout). Les uns permettent de nettoyer de l'argenterie avec de la craie (creticum), d'autres le défendent. C'est que les uns parlent du cas où l'on a apposé cet ingrédient sur l'argenterie avant la fête (il a eu le temps de s'amollir) ; d'autres parlent du cas où on l'appose en ce jour. — « R. Méir permet d'ouvrir spécialement la pièce pleine de fruits pour en prendre ce jour, » dit la Mischnâ ; à condition, dit R. Aba ou R. Juda au nom de Samuel, d'en prendre en face de cette ouverture, non de côté. —[1].

4. Il n'est pas permis de perforer un récipient de luminaire par une forme de potier, parce que cela équivaut à une fabrication d'ustensile, ni fabriquer du charbon, ni couper une mèche en deux. R. Juda dit : on peut la couper à la lumière (en l'allumant par le milieu), pour l'utiliser à deux luminaires.

On a enseigné : il n'est pas permis d'ouvrir en ce jour des écuelles (λεπίς) fermées, préparées dès la veille de la fête (qu'il reste à fendre en 2 pour s'en servir), parce qu'en cela consiste l'appropriation de cet ustensile. On a dit ailleurs[2] : ces sortes de vases restent purs même dans la pièce où se trouve un mort (étant encore fermés), mais si l'homme atteint de gonorrhée les prend, il les rendrait impurs en les portant (à cause de leur appropriation future) ; selon R. Eliézer b. R. Çadoq, elles échappent même à cette dernière contamination. L'avis contraire isolé de notre premier enseignement (qui permet d'ouvrir un tel vase le jour de de fête) est conforme à l'avis anonyme professé ailleurs au sujet de l'impureté communicative d'un gonorrhéén (tous deux tiennent compte de l'appropriation future) ; l'avis isolé au sujet de ce dernier point (celui de R. Eliézer, qui n'admet pas la contagion impure) est conforme à l'avis anonyme du premier enseignement (que c'est un vase inachevé). R. Aba au nom de R. Juda permet, sitôt le foyer débarrassé, d'en enlever une bûche incandescente inutile, et de l'adosser à un mur où elle s'éteindra, pour que le fourneau n'éclate pas. On a enseigné : il n'est pas permis d'éteindre une bûche pour la ménager, mais c'est permis pour ne pas enfumer toute la maison, ou une marmite pleine. Toutefois, dit R. Hanania, c'est seulement vrai lorsqu'il n'y a pas là d'espace vide pour y jeter la bûche brûlante ; mais s'il y en a, on l'y jettera, et on la laissera s'éteindre seule. Mais, demanda R. Nassa, cet enseignement est-il fondé? Est-il permis de même de s'oindre le bord de l'œil avec un collyre (collyrium) le jour de fête, pour que le collyre pénètre spontanément? (N'est-il pas évidemment défendu?) Il y a une distinction à établir, dit R. Mena, en ce que, pour préserver la bûche, il suffit de la laisser s'éteindre ; mais, en employant

1. Suit une phrase traduite tr. *Sabbat*, XVI, 2 (t. IV, p. 157) ; cf. ci-après, V, 2 (f. 63b). 2. Tr. *'Edouyôth*, II, 5.

le collyre, on a pour but de se guérir (aussi, cet acte est réel et interdit). — Au sujet de la mèche, on a émis 3 avis sévères et 3 autres plus faciles à suivre. Voici les 3 premiers : en principe, on ne doit pas fabriquer la mèche le jour de fête, ni la couper en deux, ni la flamber au feu (pour l'apprêter). Voici les 3 autres : il est permis de l'assouplir, de la tremper dans l'huile, et de l'allumer par le milieu pour la couper en deux. Toutefois, dit R. Ḥinena, ce dernier acte a lieu lorsqu'on utilise les deux lumières brûlant ainsi. R. Juda b. Pazi de Bar-Dalia dit d'opérer comme suit : on apporte deux candélabres, on prend une mèche, on met un bout dans chaque candélabre, et en mettant le feu au milieu, on se trouve avoir allumé les deux d'un même coup. Selon R. Jacob b. Aḥa Hinena b. Idi au nom de Rab, il est permis le jour de fête de moucher une mèche (dont le bout charbonneux assombrit la lumière).

5. Pour rôtir en ce jour un poisson salé, on ne devra ni briser un vase d'argile[1], ni couper des bandes de papier[2]. Il n'est pas permis de déblayer un poêle ou un four des gravois qui y seraient tombés, mais d'y tasser ce qui s'y trouve (pour ne pas nuire à la combustion). On ne doit pas adosser 2 tonneaux pour y mettre une marmite, et on ne soutiendra pas celle-ci à l'aide d'une bûche, ni une porte (tous actes considérés comme travaux). On ne mènera pas un animal domestique avec un bâton (comme à la vente) ; R. Eliézer b. Simon le permet.

Cet interdit de briser l'argile pour garnir un gril prouve qu'il est aussi défendu en ce jour de préparer du ciment rouge, parce qu'en rangeant les pierres qui le fournissent on les tasse sur le sol en nivelant les aspérités (acte interdit). La fille de R. Ḥiya le grand, au moment de cuire du pain au four, y trouva une motte de terre, et alla demander à son père ce qu'il fallait faire. Va déblayer le four, lui dit-il. C'est impossible, lui répondit-elle (je sais bien que c'est défendu en ce jour). Va le tasser, lui dit-il. Elle le savait aussi ; seulement, elle avait voulu l'entendre formuler par son père. — Rab permet de déplacer un mets cuit d'un poêle sur un fourneau (moins brûlant pour l'empêcher de sûrir), mais non à l'inverse ; R. Aba b. Ḥana permet l'une et l'autre opération, mais non de mettre un mets au feu vers le soir de la fête jusqu'au lendemain matin (jour ordinaire). R. Aboun au nom de Rab autorise les 2 premières opérations et même cette dernière, mais non en principe, de commencer à cuire pendant la fête pour les jours profanes. — « On ne doit pas adosser 2 tonneaux pour placer une marmite au-dessus », acte interdit à titre de construction. On a enseigné : l'aveugle ne doit pas sortir le bâton à la main, ni un berger avec sa houlette (tenue profane) ; R. Simon le permet, et il ajoute : puisque cette dérogation à la solennité est autorisée, on en permet bien d'autres analogues (p. ex. de mener les animaux avec un bâton).

1. On met de ces morceaux sur le gril, les jours ordinaires, pour éviter de brûler le rôti. 2. Autre opération dans le même but.

6. R. Eliézer permet de prendre un éclat de bois pour se curer les dents, de le ramasser même dans la cour (quoique paraissant rejeté), et on peut l'allumer, car tout ce qui est là n'est pas considéré comme rejeté. Selon les autres sages, on peut seulement ramasser ce que l'on a devant soi (à l'intérieur), ou le brûler.

7. Il n'est pas permis de produire des étincelles en frottant 2 morceaux de bois, ou en frappant des pierres l'une sur l'autre, ni d'évaporer de l'eau, ni chauffer des briques à blanc pour y rôtir des mets. R. Eliézer dit encore qu'il est permis, en se tenant la veille d'un sabbat de la 7ᵉ année agraire auprès de fruits interdits et hors de la pensée, de se dire que l'on en mangera le lendemain (cette distinction suffit, sans y toucher) ; les autres sages exigent une désignation spéciale, de tel endroit à tel autre.

La discussion (§ 6) roule sur le point de savoir s'il permis d'amasser de petits tas dans la cour avec les objets à prendre, ou non : R. Éliézer le permet ; les autres sages le défendent :

« On ne doit pas chauffer à blanc », est-il dit (§ 7). Les uns le permettent ; d'autres le défendent. R. Ḥisda explique cette divergence : les uns parlent d'ustensiles expérimentés (ayant déjà résisté au feu) ; d'autres parlent d'objets non encore expérimentés[1]. — « Les autres sages exigent une désignation spéciale. » Ne se contredisent-ils pas ? Il est dit plus haut (I, 3) que, selon l'école de Hillel, il suffit d'avoir dit (des pigeons) qu'à la fête on prendra tel et tel, tandis qu'ici ils exigent une désignation spéciale ; or, il n'est pas à supposer que l'on sera plus sévère pour des objets vivants (les pigeons) que pour des fruits ? (question non résolue).

CHAPITRE V

1. Il est permis le jour de fête de retirer par la lucarne des fruits mis à sécher sur le toit (si la pluie les menace), et l'on peut couvrir de vases des fruits exposés aux gouttes du toit (car ils se gâteraient), ainsi que des cruches de vin ou d'huile (dans le même cas). Même le samedi on peut disposer un vase pour recueillir les gouttes du toit (qui, à défaut de récipient, saliraient la maison).

Toutefois, la Mischnâ permet seulement de passer par la lucarne les fruits disposés sur le même toit, non ceux d'un autre toit (c'est une peine trop grande), à moins que les 2 toits soient au même niveau (s'il n'est pas difficile de passer de l'un à l'autre, c'est permis). On a enseigné qu'à défaut de lucarne, s'il y a une fenêtre au mur, on pourra les faire passer par là. —[2].

On a enseigné[3] : si un tonneau plein de fruits soumis aux redevances

1. Suit une phrase traduite ci-dessus, I, 4, fin, p. 108. 2. Suit un passage traduit tr. *Sabbat*, IV, 4, et XIII, 7 (t. IV, pp. 56 et 167). 3. Tossefta au tr. *Sabbat*, ch. 4.

légales se trouve fêlé (prêt à se briser), on mettra un vase au-dessous pour recueillir les fruits, et lorsqu'il sera plein, on ne devra plus y toucher. Ceci prouve, dit R. Zeira, qu'il est permis de prendre des dispositions pour empêcher indirectement les fruits rejetés (non encore libérés) de se perdre. Mais n'est-il pas dit : dès que l'on a commencé à déplacer la vendange destinée à la cuve, ou la cueillette d'olives, on ne doit plus y toucher le jour de fête, et à plus forte raison le samedi ? Il y a une distinction à établir entre ces 2 cas, dit R. Ḥisda : bien qu'il s'agisse pour tous deux de fruits inaffranchis, ceux du tonneau fêlé ne sont pas rejetés de la pensée autant que ces derniers, destinés à être élaborés (pour donner du vin ou de l'huile). Ceci prouve qu'il est permis seulement de prendre des dispositions pour empêcher indirectement la perte des fruits lorsque (non libérés) ils ne sont pas tout à fait rejetés. On a enseigné : sur une lumière éteinte, on pourra en ce jour poser un vase, pour ne pas exposer l'huile à être renversée. Cet avis, dit R. Jacob b. Aḥa, doit émaner de R. Simon, puisqu'il dit[1] qu'il est permis de déplacer un candélabre éteint. Il se peut, dit R. Samuel b. R. Isaac, que cet avis soit aussi adopté par son interlocuteur (R. Méir), lequel défend seulement de déplacer un tel candélabre, non d'en préserver le contenu. « Il est permis de disposer un vase pour recevoir les gouttes du toit », dit la Mischnâ. Lorsqu'il est rempli, il est permis de le vider et de le remettre aussi souvent qu'il le faut. Ces gouttes, dit R. Ḥanania, sont considérées à l'égal des cours d'eau et des sources, qui, venant de loin, hors de la limite sabbatique, passent à nos pieds (et d'où l'on puise sans cesse). On a de même enseigné[2] : des cours d'eau et sources venant de loin on peut puiser le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête.

2. Tout ce que les sages ont interdit le samedi, soit à titre d'abstention rabbinique, soit de défense d'un acte un peu religieux, soit celle d'un vrai précepte religieux, mais incompatible avec la solennité du jour, constitue (le cas échéant) une infraction coupable au repos de la fête. Voici les interdits de la 1re série : ne pas monter sur un arbre[3], ne pas chevaucher sur une bête, ne pas nager, ne pas frapper des mains sur l'épaule, ni les frapper l'une sur l'autre, ni danser. Voici ceux de la 2e série : ne pas juger, ne pas se marier, ne pas accomplir la cérémonie du déchaussement (refus de lévirat), ni épouser sa belle-sœur. Voici enfin la 3e série : ne pas consacrer des objets à temps indéterminé, ni faire une estimation au profit du trésor, ni anathématiser, ni prélever l'oblation sacerdotale ou les dîmes. Tout ceci est interdit aux jours de fête, et à plus forte raison le samedi. Il n'y a de différence entre les jours de fête et le samedi que ce qui concerne la consommation[4].

1. B., ibid., 44a. 2. Cf. B., tr. *'Eroubin*, 46a. 3. Cf. tr. *'Eroubin*, X, 7.
4. V. tr. *Meghilla*, I, 8.

La distinction entre les 3 séries d'actes interdits consiste en ce que la 1re ne comporte aucun caractère religieux, tandis que la 2e en a un peu plus (et la 3e encore plus, selon l'énumération faite). On a enseigné (dans une *braïtha*) : il n'est pas permis de monter sur un arbre, soit vert, soit sec. On comprend l'interdit sur un arbre vert (de crainte que, par mégarde, on arrache une branche) ; mais pourquoi est-ce défendu sur un arbre sec ? Est-ce ainsi qu'a été formulée la défense de dépiquer du blé le samedi sur un cep de vigne desséché ? C'est que cet avis est conforme à R. Meir, qui dit[1] : « Auprès d'une vigne desséchée, on ne doit pas semer (pour éviter jusqu'à l'apparence du mal) ; mais, si le fait est accompli (par mégarde), on n'est pas obligé de brûler les produits. » Toutefois, on a pu défendre l'arbre sec à l'égal de l'arbre vert (pour éviter toute confusion fâcheuse), et ledit enseignement serait de l'avis de tous. R. Ḥiya b. Asché marchait devant Rab le jour de fête (pendant la promenade), avec une branche sèche à la main. D'où l'as-tu apportée, demanda Rab ? De ce vallon où poussent les palmiers, dit-il. Nul ne te l'a permis, dit Rab. — R. Aḥa dit au nom de Rab : il est interdit le samedi de battre du blé sur un cep de vigne desséché, et peu importe qu'il s'agisse de racines d'arbre, ou de celles d'un choux. La défense est dite si elles s'élèvent de 3 palmes au-dessus du sol, mais à une hauteur inférieure, ce n'est pas défendu, car c'est égal au sol même. — Pourquoi est-il défendu de monter en ce jour sur un arbre ? Est-ce par crainte qu'oubliant la solennité du jour on arrache un fruit et qu'on le mange, ou est-ce parce qu'on pourrait secouer l'arbre ? On peut savoir la réponse à cette question de ce qu'il est dit : si l'on voit un juif chevaucher en ce jour sur une bête de somme, on l'engagera à descendre, de crainte qu'il la secoue (acte interdit) ; ce sera donc la même crainte que l'on appliquera à celui qui monte sur un arbre (et l'interdit s'étendra par suite à un arbre stérile). Pourquoi à cette vue engage-t-on un tel cavalier à descendre ? Il est à craindre, disent les compagnons, qu'au moment d'être sur la bête, celle-ci se mette à s'allaiter (comme s'il avait provoqué cet acte interdit). Il peut se trouver, fit observer R. Yossé, que l'on monte une bête déjà grande (pour laquelle il n'y a plus cette crainte). Aussi, R. Aḥa b. Papa enseigna devant R. Zeira que c'est défendu parce que l'on est tenu de faire reposer ses animaux comme soi-même, selon ces mots (Exode, XX, 12) : *afin que ton bœuf et ton âne reposent comme toi*. Les uns permettent de s'appuyer sur un animal[2] ; d'autres le défendent. R. Ḥisda explique cette divergence d'avis : c'est que les uns parlent d'un homme sain (il s'y appuie sans besoin) ; les autres parlent d'un homme faible (qui a besoin d'un soutien, et dont l'effort est sensible). Selon R. Yossa, il y a une discussion à ce sujet entre R. Aba b. Mamal et les autres compagnons : le premier permet cet appui ; d'autres le défendent. C'est que le premier parle de celui qui s'y adosse à peine ; les autres, de celui qui s'y appuie de toutes ses forces. On ignorait par qui chacun de ces avis avaient été exprimés ; mais de ce que

1. Tr. *Kilaïm*, VII, 2 (t. II, p. 291). 2. B., tr. *Sabbat*, 124.

R. Yossa n'a rien exprimé au nom de R. Aba b. Mamal, cela prouve que c'est lui qui est d'avis d'autoriser l'appui d'un homme sain, non d'un homme faible (adoptant l'explication de R. Hisda).

« Ni de nager », est-il dit. R. Jacob b. Zabdi dit au nom de R. Abahou : cet interdit prouve qu'il est défendu de se défaire d'un objet dans l'eau pour s'en débarrasser, et de même il est défendu d'amener à soi ce que l'on voyait à l'eau. R. Aba Maré et R. Matnia étant assis virent un homme fendre l'eau (avec sa coupe), puis en boire. Ceci, dit le 1er au second, ressemble à la défense exprimée par R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, que l'on ne doit pas, dans l'eau, se débarrasser d'un objet pour le pousser. Non, lui dit R. Matnia, c'est analogue à l'enseignement qui dit[1] : « Il est permis au besoin de briser un tonneau plein de figues sèches pour en manger » (et c'est ce qui a eu lieu pour boire). — « Ni battre des mains. » Il s'agit là d'un effet de l'indignation, comme il est dit (Nombres, XXIV, 10) : *la colère de Balak s'enflamma contre Bileam, et il frappa des mains.* — « Ni les frapper l'une contre l'autre ». On entend par là un battement de mains volontaire (non d'emportement). R. Yona et les compagnons diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que cet acte est permis par le revers de la main (en raison du changement), et il est interdit par le devant de la main (comme d'ordinaire) ; l'autre le défend de toutes façons. On ne savait à qui attribuer chacun de ces 2 avis ; mais comme R. Yona a raconté avoir vu de son temps des vieillards qui frappaient par le revers de la main le samedi, cela prouve que lui a exprimé l'avis de permettre ce mode, pourvu qu'il diffère de l'ordinaire. Lorsque Rabbi maria son fils R. Simon, on se livra le samedi au jeu de paume (par joie), en se servant du revers de la main. R. Méir, en passant, entendit le bruit de ce jeu et demanda s'il est permis en ce jour. Rabbi, en remarquant la voix du questionneur, s'écria : qui vient nous morigéner chez nous ? Ou, selon une autre version : qui vient nous adresser une défense chez nous ? A cette voix, R. Méir se retira. Sur ce, les gens de la noce se mirent à courir après lui (pour le ramener) ; par suite de la course, le vent détacha le foulard du cou de R. Méir, et de sa fenêtre Rabbi reconnut ainsi le cou de R. Méir, par derrière. Il s'écria : je n'ai bien compris les enseignements de la loi que depuis ma vue du cou de R. Méir par derrière. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch dirent tous deux : nous n'avons été bien éclairés (Méir) par la lumière de la loi qu'après avoir vu le bout des doigts de Rabbi, hors de ses manches.

« Ni de danser ». R. Jérémie ou R. Zeira dit au nom de R. Houna : sauter, c'est lever les 2 pieds à la fois ; danser, c'est lever un pied pendant le repos de l'autre. R. Eleazar dit que toute action faisant du bruit (produisant une résonnance) est interdite le samedi[2]. R. Samuel b. R. Isaac dit que son grand-père frappait lors de l'entrée à la synagogue (ou à la salle d'étude) neuve pour s'y réunir[3]. R. Leil b. R. Ilam frappait du revers de la main. Comme R.

1. Ibid., XXII, 3. 2. B., tr. *'Eroubin*, 104. 3. Ou, selon une explication : il autorisait cet acte pour se réunir. V. suppl. à Ben-Chananja, *Forschungen des*

Ila s'était attardé à la salle d'études et qu'il voulut rentrer chez lui, il se trouva que ses gens étaient endormis; il dut passer la nuit sur une échelle, parce qu'il ne voulait pas le samedi frapper sur la porte (et éveiller les siens). R. Jérémie avait l'habitude de se livrer, avec le fils de R. Imi, à l'explication des passages difficiles. Le jeune homme alla, le samedi matin, éveiller le maître, et frappa à la porte. Qui t'a permis d'agir ainsi, dit le père? C'est défendu. R. Aba b. Cahana demanda en présence de R. Yossa s'il est permis de se frapper sur le ventre pour activer une digestion pénible? C'est même interdit la semaine, répondit-il (c'est dangereux). R. Samuel b. Abdima dit que les rabbins autorisent un malade d'agir ainsi à partir du ventre et au-dessus; mais sur le ventre et au-dessous, il faut être vêtu à cet effet.

« Ni juger » R. Ḥiskia ou R. Aba dit au nom de R. Abahou qu'il est défendu de prononcer des jugements d'intérêt le vendredi. Mais une mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis? « C'est pourquoi, y est-il dit [1] on ne jugera ni le vendredi, ni la veille des fêtes, des questions capitales; » n'en résulte-t-il pas que c'est permis pour les questions d'intérêt? Et de même R. Ḥiya a enseigné qu'il est permis de juger les affaires d'argent le vendredi, non les questions capitales? Dans la Mischnâ précitée, on expose la règle légale (qui en effet l'autorise) et ici la prescription rabbinique (plus sévère). — « Ni se marier. » R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossa [2], ou R. Aḥa au nom de R. Jacob b. Idi : il est défendu de se fiancer le vendredi. Toutefois, on a seulement voulu interdire le festin de fiançailles en ce jour, non la promesse seule de se fiancer. Samuel permet de se fiancer même le jour du jeûne d'Ab, pour ne pas être devancé par un autre. Samuel n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Plus loin (ibid.), il dit que les mariages sont décidés par le Ciel de toute éternité, en vertu du verset (Ps. LXVIII, 7) : *Dieu conduit dans la maison ceux qui étaient dispersés* (seuls); et de ces mots (ib. LXII, 10) : *dans la balance, ils montent ensemble, ne pesant rien*; tandis qu'ici il exprime la crainte que l'on soit devancé par autrui dans un mariage? Il craint que, par l'effet d'une prière, la destinée d'un mariage change; mais, en réalité, une telle union (imprévue) ne subsistera pas — [3].

« Tout ceci est interdit aux jours de fête et à plus forte raison le samedi », dit la Mischnâ. Ce n'est pas la seule différence, il y en a d'autres : certaines transgressions volontaires accomplies le samedi entraînent la pénalité de la lapidation, non au jour de fête; d'autres sont punies du retranchement, si elles ont eu lieu le samedi, non aux jours de fête; enfin la transgression des défenses entraîne la pénalité des coups de lanière aux jours de fête [4], non le samedi (en raison des pénalités plus graves qui sont édictées en ce jour). Et ce n'est pas à dire que la Mischnâ parle seulement de ce qui concerne le manger, puisqu'il a été dit (§ 1) : On peut faire passer les fruits du toit par

wissenschaftl. Talmud Vereins, nº 5, 1866, col. 83. 1 J., tr. *Synhédrin*, IV, 6 (f. 22b). 2. J., tr. *Taanith*, I, 8 (f. 64d), et IV, 9 (f. 69b). 3. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VIII, 3 (t. V, p. 127). 4. Cf. ci-après, tr. *Meghilla*, I, 6.

une lucarne aux jours de fête, non le samedi. En outre, on peut pulvériser des bois de senteur pour la circoncision le jour de fête, non le samedi; toutefois, ajoute R. Yossa, c'est permis si la circoncision a eu lieu (et qu'elle l'exige) —[1].

« Il n'y a de différence entre la solennité des jours de fête et celle du sabbat que ce qui concerne la consommation. » On a enseigné au nom de R. Juda qu'il est permis aussi de s'occuper des détails accessoires relatifs à la consommation (de ce qui y concourt). Sur quels objets porte cette distinction? S'il s'agit par exemple, dit R. Ḥisda, d'aiguiser la pointe d'une broche nécessaire pour y rôtir de la viande, il y a divergence d'avis entre R. Juda et les autres sages; selon R. Hanina fils de R. Abahou, ils diffèrent sur le point de savoir s'il est permis de tirer des étincelles en frottant 2 bois pour avoir du feu. C'est bien de cela qu'il s'agit, dit R. Juda b. Pazi de Bar-Dalieh. Mais à quel fait se rapporte le différend? Est-ce à l'aiguisement d'une broche, ou à la production des étincelles? Il a en vue ce qui a déjà été énoncé dans une mischnâ[2] : On ne doit pas repasser un couteau sur une meule le jour de fête, mais on peut en aiguiser un par un autre. Or, R. Ḥisda dit que cet avis émane de R. Juda, qui autorise les travaux contribuant à la préparation des mets. Cependant, dit R. Juda au nom de R. Samuel, la Mischnâ précitée peut s'expliquer selon l'avis de tous; car il ne s'agit pas d'aiguiser le couteau, mais seulement d'en enlever la graisse (et, malgré cela, on devra le jour de fête opérer d'une façon différente des jours ordinaires). — Est-il permis d'allumer une lumière inutile? Ḥiskia le défend. Une Mischnâ s'oppose à ce dernier avis, en disant : du verset (Exode, XXXV, 3) *Vous n'allumerez pas de feu dans vos maisons le jour du sabbat*, on déduit[3] que c'est interdit le sabbat, non aux jours de fête; et ce n'est pas à dire que la permission soit seulement accordée pour préparer les mets, puisqu'il est déjà dit (ib. XII, 16) : *seulement, on pourra vous apprêter ce que chaque personne doit manger*; c'est donc à une lumière inutile que s'applique ladite déduction, et il est permis de l'allumer au jour de fête. De même, dit R. Abouna, comme il a été enseigné plus haut (I, 6, au sujet du transport d'un enfant), il y a discussion sur le point de savoir si un tel acte inutile est permis, ou non : Schammaï l'interdit, et Hillel le permet (ce qui est aussi contraire à Ḥiskia). R. Naḥoum, frère de R. Ila, demanda devant R. Yoḥanan s'il permet d'allumer une lumière inutile? Ne le défends pas, répondit celui-ci, si quelqu'un est en train de l'allumer, mais ne le permets pas en principe.

3. Ni les animaux, ni les ustensiles, ne peuvent être transportés plus loin que ne vont les maîtres. Il faut avoir soin aussi de ne pas laisser dépasser la limite à un animal domestique confié aux soins d'un enfant, ou d'un berger. Quant aux ustensiles réservés à l'un des frères habitant la

1. Suit une phrase traduite tr. *Sabbat*, XV, 2 (t. IV, p. 157). 2. Ci-dessus, III, 7 (8), p. 126. 3. *Mekhilta*, à ce verset.

maison (après une succession), on se réglera d'après le possesseur; pour les vases non encore distribués, on se règle d'après la limite à laquelle tous les héritiers peuvent aller.

Lorsque la Mischnâ recommande de ne pas laisser dépasser la limite sabbatique à un animal domestique confié aux soins d'un berger, il s'agit du cas où cet animal a été remis le jour de la fête; mais s'il a été livré la veille, il a pris possession dès lors chez le berger, et se dirigera d'après ce dernier. Toutefois, cette distinction a seulement lieu lorsqu'il y a encore un autre berger; sans quoi, c'est toujours le domicile de ce dernier qui prévaut. L'on a enseigné de même : dès que l'on a remis une bête de somme au pâtre, même si l'on a omis de l'aviser, c'est la limite de ce dernier qui prévaudra.

4. Lorsqu'on a emprunté à son prochain des ustensiles la veille de la fête, on peut les emporter avec soi : ils se règlent d'après l'emprunteur; mais si le prêt a eu lieu au jour de la fête, on se réglera d'après le possesseur (où ces objets se trouvaient au commencement de la fête). Si une femme en ce jour emprunte à sa voisine des épices, ou de l'eau, ou du sel, pour sa pâte, on ne peut transporter ces objets que dans les emplacements où toutes deux peuvent circuler également en ce jour (les possesseurs de la pâte et ceux des ingrédients). R. Juda ne tient pas compte de l'eau fournie, car elle n'a pas de corps dans la pâte[1].

5. Pour le charbon (objet matériel), on se règle d'après le possesseur; mais on ne tient pas compte de la flamme (de ce qu'on a allumé la lumière chez un voisin). Prendre un charbon de ce qui est sacré constitue une prévarication; il est interdit aussi de profiter d'une flamme de telle provenance, mais ce n'est pas une prévarication (entraînant une pénalité, en cas de fait accompli)[2].

6. Du puits d'un particulier, on ne peut emporter l'eau que dans les limites du propriétaire particulier; pour le puits de tous les habitants d'une ville, on se dirigera d'après l'ensemble des habitants; enfin pour les puits creusés en faveur de ceux qui reviennent de Babylone, on se dirigera d'après la limite de celui qui puise l'eau.

Lorsqu'un puits se trouve juste au point d'intersection de 2 limites sabbatiques[3], il faut, selon R. Yohanan, le couper au milieu par une barre de séparation en fer (afin d'éviter la jonction des eaux et d'avoir à s'en priver); selon R. Yossé b. Ḥanina, même une clôture de joncs suffit (malgré la jonction de l'eau en bas), pourvu qu'en haut les eaux n'aillent pas de côté et d'autre. Les rabbins ont été plus sévères, observe R. Judan, pour leurs propres prescrip-

1. La *Guemara* de ce § est déjà traduite tr. *Maasser shéni*, II, 1 (t. III, p. 212). Cf. tr. *Halla*, II, 2 (t. III, p. 282); *'Eroubin*, VIII, 6 (t. V, p. 283). 2. La *Guemara* de ce § est déjà traduite au tr. *Berakhôth*, VIII, 7 (t. I, p. 140). 3. B., tr. *'Eroubin*, 48ª.

tions (les limites sabbatiques) que pour les questions légales. Mais, objecta R. Ḥanina, n'y a-t-il pas un avis qui s'oppose à l'annulation d'un objet dans sa propre espèce? (N'en est-il pas de même pour l'eau ?) Il faut donc dire qu'ils ont été aussi sévères pour leurs propres décisions que pour celle de la loi.

De l'eau des puits creusés à l'usage des revenants de Babylone, chacun peut en emporter. Cela prouve qu'en trouvant en route un objet abandonné, on se dirigera pour le transport d'après celui qui l'a trouvé.

7 (6). Si l'on a déposé ses fruits chez un habitant d'une autre ville que la sienne, bien que ce dernier ait posé un *'croub* (jonction des distances) pour venir chez ce propriétaire, il ne pourra pas lui apporter de ses fruits ; ceux-ci ne peuvent être apportés qu'au cas où le propriétaire même a posé l'*éroub* de jonction.

8 (7). Si l'on a invité à sa table des étrangers (venus d'une ville lointaine), ils ne pourront pas emporter chez eux des présents faits par le maître de maison, à moins que celui-ci leur ait fait d'avance, dès la veille de la fête, prendre possession de ces objets (en les remettant à autrui pour eux). On ne devra pas ce jour abreuver, puis égorger les animaux domestiques vivant au dehors ; mais c'est permis pour ceux de l'intérieur. On désigne comme tels ceux qui passent la nuit en ville, et l'on nomme extérieurs ceux qui la passent dans la prairie.

Rab et Samuel discutent sur la question de domicile des fruits déposés au loin : d'après l'un, ils dépendent du propriétaire ; d'après l'autre, ils dépendent du dépositaire. La Mischnâ s'oppose à ce dernier avis, puisqu'elle dit : Si l'on a déposé ses fruits chez un habitant d'une autre ville, celui-ci, bien qu'il ait posé un *éroub*, ne pourra pas apporter lesdits fruits chez le propriétaire. Or, s'ils dépendaient du dépositaire, cet apport serait-il permis? Même d'après cet avis, dit R. Judan, on peut justifier l'interdit, en supposant que la clef de la pièce contenant ces fruits est restée aux mains du propriétaire, ou que celui-ci n'a pas transmis au dépositaire dès la veille de la fête le droit d'en prendre. D'où donc sait-on d'après qui l'on doit se diriger? De ce qu'il est dit ensuite (§ 8) : « A ses invités étrangers (éloignés) on ne peut pas donner à emporter des dons, à moins de les leur avoir fait acquérir d'avance par autrui. » Dès lors, ces dons sont pour ainsi dire en dépôt chez le propriétaire (or, la transmission serait sans effet pour le transport si le dépositaire l'emportait; c'est donc que la limite du propriétaire prévaut en ce cas).

On nomme « animaux de l'extérieur » ceux qui quittent l'étable à Pâques et n'y rentrent qu'aux pluies d'hiver. On nomme « intérieurs » ceux qui passent toutes les nuits en ville. Selon Rabbi, les uns ou les autres qui sont entrés dans la limite sabbatique, même après la nuit, peuvent être égorgés; on appelle seulement « extérieurs » ceux qui grandissent à la prairie et y vivent toujours. Ceci prouve, dit R. Zeira, qu'un vase apporté du dehors de la limite sabbatique, même après la nuit, pourra être touché. Cependant, dit

R. Simon b. Carsena, au nom de R. Aḥa, on ne le déplacera pas au delà de 5 coudées. Il arriva à Gamaliel Zouga, qu'un marchand arabe voulait honorer, de recevoir un don de champignons le jour de fête. Il consulta R. Mena à ce sujet (en raison de leur apport de loin), et ce rabbin lui permit de les accepter dans sa maison (non au dehors), en ayant soin de les manger dans l'espace de 4 coudées (non au-delà).

TRAITÉ TAANITH

CHAPITRE I

1. A partir de quel jour intercale-t-on, dans la prière de l'*Amida*, la mention du don céleste des pluies? Selon R. Eliézer, depuis le 1er jour de la fête des Tentes; selon R. Josué, depuis le dernier jour de cette fête; car, dit-il, puisque la pluie n'est pas agréable à ce moment (où l'on reste sous les tentes de feuillage), il n'y a pas lieu d'en parler. Il s'agit seulement, répliqua R. Eliézer, de constater un des attributs divins, en disant : « il fait souffler le vent et tomber la pluie, » en temps opportun. S'il en était ainsi, dit R. Josué, on pourrait toujours rappeler cette qualité divine (tandis que la limite du temps implique l'opportunité).

R. Eliézer fonde son avis sur ce qu'à cette fête on présente le faisceau du loulab, composé de 4 objets croissant aux bords de l'eau, afin qu'ils intercèdent près Dieu (paracletum) pour l'obtention de l'eau; ou bien la raison est qu'au moment de servir pleinement son maître, le serviteur a l'habitude de demander son salaire. Au contraire, lui dit R. Josué, lorsqu'un serviteur a servi pleinement son maître et qu'il s'aperçoit de la satisfactien de ce dernier, il lui demande sa nourriture (demande inopportune au 1er jour); de même, quant au 2e motif, le serviteur ne demande à être payé qu'en ayant achevé son travail (non au commencement). On a enseigné : R. Eliézer prescrit la mention de la pluie dès le jour de la prise du loulab; R. Josué l'ordonne au jour où l'on dépose le loulab. Or, d'après ce dernier enseignement, on s'explique le motif invoqué par R. Eliézer (de la prise des 4 sortes composant ce faisceau) conforme au présent. Mais R. Josué ne se contredit-il pas, puisque la Mischnâ parle, selon lui, du dernier jour de la fête; tandis qu'il assigne pour limite le moment du dépôt du loulab (qui est le 7e, non le 8e)? Comme toute la journée, dit R. Mena, on peut remplir le devoir du loulab, c'est près de la nuit du dernier jour que ce dépôt s'effectue. Mais alors il faudrait mentionner la pluie dès la veille au soir? Non, parce que tous les fidèles ne sont pas au Temple le soir; et la mention n'a pas non plus lieu dès la prière du matin du dernier jour, parce qu'un nouvel arrivant supposant que la mention a été faite la veille au soir resterait devoir la faire cette fois (et l'an suivant la ferait le soir); tandis qu'en ne voyant personne faire cette mention dans la prière du matin et tous la dire dans la dernière prière additionnelle, on se rend bien compte que ce n'est pas sa place le soir. R. Ḥiya b. Marieh lui dit : R. Yôna ton père a adressé la même question, et R. Ḥagaï au nom de R. Pedath a répondu : nul individu particulier ne doit mentionner un attribut divin avant que l'officiant l'ait proclamé (condition applicable seulement au *moussaf*). R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi qu'une telle

mention ne saurait dépendre de l'officiant (au point qu'un homme isolé ne pourrait pas l'intercaler). Est-ce à dire, demanda R. Mena à R. Ḥagaï, que R. Simon est d'un avis contraire à son interlocuteur? Non, lui dit R. Ḥagaï, car ce qu'il vient de dire sous forme interrogative, concluant que l'homme isolé peut intercaler une mention, est applicable à celle de la rosée; la défense applicable au cas analogue de l'homme seul se rapporte à la mention de la pluie (laquelle doit, au préalable, être annoncée par l'officiant). Une fois que le public s'est mis à dire ensemble la prière contenant cette mention, cela équivaut à l'acte de l'officiant (et désormais tout individu pourra l'intercaler)—[1].

Après avoir terminé la prière, si l'on ne se souvient plus d'avoir intercalé cette mention, ou non, il est à présumer, dit R. Yoḥanan, qu'aux 30 premiers jours d'une période, on aura suivi la formule habituelle antérieure à ce temps; au bout d'un mois, la présomption est que le fidèle aura demandé ce qui convient à la saison. R. Aba, dit au nom de R. Houna: aux doubles jours de fête observés pendant la captivité, en raison des doutes du comput (et où l'on ignore si c'est déjà le vrai jour, ou non), on mentionnera, par exemple, encore *la rosée* dans la prière du matin du 1er jour de Pâques, mais on l'omettra dans le *Moussaf*; dans celle de *Minha* (vêpres), on reprendra la formule du matin, et enfin on agira comme pour le *moussaf*. R. Ḥanania, neveu de R. Josué, dit: au milieu de la captivité, pour solliciter la pluie dans l'*Amida* (9e section), on n'agissait pas de même; on attendait le 60e jour après l'équinoxe de Tisri. Samuel dit que cet avis de Ḥanania sert de règle. On a en effet enseigné: c'est vrai seulement en Palestine; mais au dehors on se dirige, pour intercaler cette mention, d'après le temps et les circonstances. En outre, la limite est assignée seulement pour la pluie, non pour la rosée, que l'on peut solliciter n'importe quel jour de l'année.

« Selon R. Josué, est-il dit, puisque la pluie n'est pas agréable à ce moment, il n'y a pas lieu d'en parler. Il s'agit seulement, dit R. Eliézer, de constater l'attribut divin de faire tomber la pluie en son temps. » Au moment opportun, elle procure autant de joie que la résurrection des morts (que l'on mentionne chaque jour). Je m'étonne, dit R. Yossé, de ce qu'un tel rabbin (R. Eliézer) établisse ce parallèle mal fondé; car en tout temps l'homme aimerait à voir revivre ses morts, tandis qu'il ne lui est pas agréable en tout temps de voir tomber la pluie. — « S'il s'agissait d'opportunité, dit R. Josué, on pourrait toujours faire cette mention. » Est-ce que R. Eliezer aussi bien que R. Josué ne se contredisent pas? Si, d'après R. Eliézer, c'est une constatation qui peut avoir lieu de tout temps, comment se fait-il qu'à chaque jour on dise la formule « il délivre Israël? » Or, il y a une discussion à ce sujet [2]: Selon lui (R. Eliézer), si Israël ne se repent pas, il ne sera jamais racheté, comme il est dit (Isaïe, XXX, 15): *par le repentir et la soumission vous se-*

1. Suit un long passage que l'on retrouve en entier au tr. *Berakhôh*, V, 2 (t. I, pp. 100-2). 2. B., tr. *Synhédrin*, 90b.

rez secourus (cela dépend donc des Israélites seuls). Quoi, dit R. Josué, si Israël ne faisait jamais pénitence, Dieu ne les délivrerait-il pas? Certes, il aura pitié d'eux, cet acte de délivrance étant un de ses attributs, comme l'est la chute de la pluie (Il n'y avait donc pas lieu de répliquer qu'ainsi la mention pourrait toujours avoir lieu[1], puisqu'il s'agit d'un attribut divin). Si Israël ne se repent pas, dit R. Éliézer, Dieu lui suscitera un souverain aussi cruel que Haman; dès lors, il se repentira et sera délivré, selon ces mots (Jérémie, XXX, 7) : *c'est le moment de l'oppression pour Jacob, et d'elle il sera sauvé.* A quoi R. Josué répliqua ces mots (Isaïe, LII, 3) : *c'est gratuitement que vous avez été vendus, et ce n'est pas à prix d'argent que vous serez rachetés* (ce qui semble exclure tout rachat, même par les bonnes œuvres). Selon R. Eliézer, ce verset admet toutefois l'effet de la pénitence, comme il est dit (Prov. VII, 23): *il prit en main le sac d'argent* (allusion notoire aux justes). Mais, lui dit R. Josué, n'est-il pas écrit (Isaïe, LX, 22): *Moi l'Éternel je hâterai ces choses en leur temps?* (N'en résulte-t-il pas que la Providence agit sans tenir compte des actes humains?) Cela n'exclut pas le repentir, observa R. Eliézer, comme il est dit (Deutér. X, 12): *Maintenant Israël, que te demande l'Éternel ton Dieu? De le craindre, etc.* R. Aḥa au nom de R. Josué b. Lévi explique le verset précité (d'Isaïe): si vous en êtes dignes, *je les hâterai* ; sinon, elles arriveront *en leur temps*. Dès que R. Josué eut invoqué ce verset (Daniel, XII, 7): *il leva la droite et la gauche vers le ciel, et il jura par celui qui vit éternellement que ce sera dans un temps, des temps et la moitié des temps, et que toutes ces choses finiront quand la force du peuple saint sera entièrement brisée*, R. Eliézer se retira (convaincu que c'est là la fin, et il n'eut plus rien à dire).

Par suite de 5 causes, Israël a été délivré de l'esclavage d'Egypte[2] : par la fin, par l'oppression, par ses plaintes, par le mérite des patriarches, par la pénitence. 1° A cause de la fin, selon ces mots (Exode, II, 23): *Longtemps après, le roi d'Égypte mourut*; preuve que sa fin était venue, *et les enfants d'Israël gémissaient sous la servitude, et poussaient des cris*, à cause de l'oppression; puis il est dit (ib. 24): *Dieu entendit leurs gémissements*, à cause de ses plaintes. *Il se souvint de son alliance* (ib.), à cause du mérite des patriarches; puis (ib. 25): *Dieu regarda les enfants d'Israël*, par suite de leur pénitence, *et il en eut compassion*. En raison de la fin, la délivrance future aura lieu aussi, selon ces mots (Deutér. IV, 30): *Au sein de ta détresse*, à cause de l'oppression ; *et toutes ces choses t'arriveront, dans la suite des temps, et tu retourneras à l'Éternel*, en faisant pénitence. *Car l'Éternel ton Dieu est un Dieu de miséricorde*, si l'on invoque cette qualité ; *il ne t'abandonnera pas, ne te détruira pas*; *il n'oubliera pas l'alliance de tes pères*, par égard pour leur mérite. De même, il est dit (Ps. CVI, 44): *Il vit leur détresse*, à cause de leur oppression; *lorsqu'il entendit leurs supplications*, à

1. Quant à la contradiction signalée, elle n'est pas résolue. 2. Rabba à Deutéron., ch. 2; Midr. à Ps. CIII.

cause de leurs cris ; *il se souvint en leur faveur de son alliance* (ib. 45), à cause du mérite des patriarches ; *il eut pitié selon sa grande bonté*, en raison de leur repentir ; *il excita pour eux la compassion*, eu égard à sa pitié. Un homme ayant péché de la langue (calomnié) vint trouver R. Yoḥanan pour se repentir, celui-ci l'envoya à R. Ḥanina qui lui dit : Aie regret et désormais étudie la loi, dont il est dit (Prov. XV, 4) : *Elle guérit la langue ; c'est un arbre de vie*. R. Ḥanina, fils de R. Abahou, dit avoir lu dans le livre de R. Meir l'explication de ce verset (Isaïe, XXI, 11) : *Oracle contre Douma, oracle sur Douma*[1] ; *on me crie de Séir*, c'est-à-dire selon R. Yoḥanan, on m'appelle à cause de Séir ; selon R. Simon b. Lakisch, « à moi il s'est joint venant de Séir » (ou Rome). Or, R. Josué b. Lévi dit : si quelqu'un demande à Israël captif où est son Dieu, celui-ci répondra que Dieu est dans la plus grande ville d'Edom, selon ledit verset. En effet, R. Simon b. Yoḥaï a dit[2] : Partout où Israël a été exilé, la providence l'a accompagné ; elle était avec lui en Égypte, selon ces mots (I Sam. II, 27) : *J'ai été exilé dans la maison de ton père, lorsqu'ils étaient en Égypte chez Pharaon*. En Babylonie, selon ces mots (Isaïe, XLIII, 14) : *A cause de vous j'ai été envoyé à Babel*. En Médie[3], selon ce verset (Jérémie, XLIX, 38) : *je mettrai mon trône à Élam*, dernier mot qui figure la Médie, comme le prouve ce verset (Daniel, VIII, 2) : *je me trouvais à Suze la capitale, qui est dans la province d'Élam*. En Grèce, comme il est dit (Zakharie, IX, 13) : *Et je soulèverai tes enfants, ô Sion, contre tes enfants, ô Yavan... l'Éternel au-dessus d'eux apparaîtra*. Enfin, à Rome, lisant ainsi ce verset : *mon Dieu m'appelle de Séir* (Rome). Ce verset d'Isaïe (XXI, 11) continue ainsi : *le meilleur que dit-il*[4] ? Cela signifie qu'Israël demanda au prophète Isaïe ce qu'il en résulterait de cette nuit. Attendez, leur dit-il, que j'aie pu m'informer. Après son enquête, il retourna auprès des Israélites qui lui répétèrent la demande, qu'a dit le gardien du monde ? Il leur répondit (ib. 12) : *Le veilleur a répondu que le matin est venu et la nuit aussi*. Quoi, dirent-ils, est-ce *la nuit* qui vient, des ténèbres de l'exil ? Ce n'est pas général comme vous le supposez, dit-il ; ce sera le matin pour les justes, et la nuit pour les impies ; le matin pour Israël, la nuit pour les idolâtres. Quand sera-ce ? Quand vous voudrez, Dieu voudra aussi ; à vous de l'invoquer. Quel obstacle y a-t-il à notre salut ? Il ne manque que le repentir, répondit-il, en disant (ib) : *convertissez-vous et revenez*. R. Aḥa dit au nom de R. Tanḥoum b. Hiya : si Israël se repentait un seul jour, aussitôt le messie viendrait, selon ces mots (Ps. XCV, 7) : *en ce jour, si vous écoutiez sa voix*. R. Lévi dit[5] : Si Israël observait un seul sabbat en règle, aussitôt le messie viendrait, comme il est dit (Exode, XVI, 25) :

1. L'exégète, pour sa thèse, lit ce second mot : Roma (=Seir), par permutation aisée de ד et ר. V. Rabba à Genèse, ch. 1, 9, 20. 2. B. *Meghilla*, 29[a] ; Rabba à Exode, ch. 15 ; et Rabba à Cantique, IV, 7. 3. Rabba à Nombres, ch. 7 ; Midrasch à Ps. XCI, fin. 4. Le mot Milel (de la nuit) est détourné ici de son sens habituel, par l'exégète, et employé comme le chald. *Mallel* (parler). 5. B., tr. *Sabbat*, 118[b].

Moïse leur dit de le manger en ce jour; *car en ce jour c'est le sabbat à l'Éternel* (de cette redondance de termes, on conclut qu'un seul jour suffirait pour cela); et il est dit encore (Isaïe, XXX, 15) :*par le regret et le repos vous serez secourus*, c'est-à-dire par suite du repos sabbatique.

2. On ne sollicitera la pluie dans la prière de *l'amida* (9e section) qu'au moment de la saison pluviale. Selon R. Juda, aux offices du dernier jour de la fête des tentes, le 2e (chargé de dire le *Moussaf*) fera cette mention, non le 1er; tandis qu'au 1er jour de la fête de Pâques (jour d'arrêt pour cette formule), le 1er la mentionne encore, non plus le second. La sollicitation (section 9) a lieu, selon R. Juda, jusqu'à Pâques; selon R. Méir, jusqu'à la fin de Nissan, d'après ces mots (Joel, II, 23): *il vous donnera la pluie, celle de la première et celle de l'arrière saison, au premier* [1] (au 1er mois).

R. Yohanan dit : l'avis exprimé ici en 1er lieu par R. Juda (au sujet des mentions de la pluie) sert de règle, car il s'est exprimé ainsi au nom de R. Juda b. Bethera (dans une *braïtha*). R. Aboun explique au nom de R. Yohanan que R. Juda se fonde sur ce motif : il est bon que les fêtes finissent et commencent par la mention de la *rosée* (non de la pluie), car la rosée est de bon augure pour le monde. Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Il commence par dire, dans notre Mischnâ, qu'aux offices du dernier jour de la fête des Tentes, le 2e seul mentionnera la pluie, non le 1er; et à la fin de cette même Mischnâ, il dit que la sollicitation de la pluie (à la 9e section de l'amida) a lieu jusqu'après Pâques (ce qui en implique forcément la mention pendant tout ce temps)? C'est qu'un avis a été exprimé en son propre nom, et un autre au nom de R. Josué b. Bethera. On ignore jusque là lequel des 2 avis émane de lui (R. Juda); mais puisque R. Yohanan admet comme règle l'avis exprimé par R. Juda au nom de R. Juda b. Bethera, et R. Aboun ajoute au nom du même que l'on procède conformément à cet avis de R. Juda pour que la formule parlant de *rosées* prédomine pendant les fêtes, car elle est de bon augure pour le monde; cela prouve que le 1er avis exprimé l'est au nom de R. Juda b. Bethera, et le 2e en son propre nom. Peut-être cependant, fut-il demandé à R. Yohanan, s'agit-il au commencement de la Mischnâ de mentionner la pluie dans l'*amidâ* (à la 2e section), et à la fin de la solliciter (9e section)? Cela ne se peut pas, leur répondit R. Yohanan, car il est de règle de solliciter la pluie aussi longtemps qu'on la mentionne, non au delà. R. Yossé dit à R. Hanina, frère de R. Oschia : tu te souviens [2] que lorsque nous nous trouvions devant la boutique de R. Oschia ton oncle, R. Zeira passa; nous l'avons interrogé à ce sujet, et il nous a dit éprouver quelque doute sur l'assimilation des 2 faits, de mentionner la pluie et de la solliciter; et la même question ayant été adressée à R. Yassa qui passa, il y répondit de même. Ce n'est qu'après l'avoir poussé à bout et pressé, qu'il finit par s'é-

1. Sens habituel : *comme autrefois*. 2. Cf. ci-après, tr. *Meghilla*, III, 8 (f. 74b).

crier : n'a-t-on pas enseigné qu'aussi longtemps qu'il y a lieu de mentionner la pluie, on la sollicite. De même R. Ḥiya b. Aba venant de Tyr, énonça la même règle au nom de R. Yoḥanan. R. Aḥa l'énonça dans la salle des études, et R. Jérémie proclama cette même règle dans la synagogue de Boulé. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas (§ 3) que la sollicitation des pluies dans l'*amida* (9e section) a seulement lieu le 3 Marḥeschwan (longtemps après la reprise de la mention)? Là c'est différent, répondit R. Tanḥoum b. Ḥiya, c'est pendant l'existence du Temple que cette distinction avait lieu —[1].

3. Le 3 Marḥeschwan, on sollicite la pluie dans la prière ; solon R. Gamaliel, ce sera le 7, soit 15 jours après la fête des Tentes, pour laisser cette latitude à l'Israélite le plus éloigné, se rendant aux bords de l'Euphrate, de rentrer.

Le 1er avis exprimé dans la Mischnâ doit émaner de R. Méir, puisqu'il a été enseigné[2] : selon R. Méir, il y a 3 époques de pluie fécondante, la pluie hâtive au 3, la moyenne le 7, et la tardive le 17 ; selon R. Juda, la hâtive vient le 7, la moyenne au 17, et la tardive le 23. Selon R. Yossé, la hâtive vient le 17, la moyenne le 23, et la tardive le 30. Ce qui prouve l'exactitude de cette dernière date, c'est que les particuliers commencent seulement à jeûner (en cas de défaut de pluie, pour la demander à Dieu), à la néoménie de Kislew (= 31 Marḥeschwan). R. Aba Maré, frère de R. Yossé, dit : tous reconnaissent que la date du 17 est opportune pour les pluies, car c'est le temps de la planète *Kima* (Pléiades), moment où les pléiades s'enfoncent ; et par suite le déluge survient au monde, comme il est dit (Genèse, VII, 11) : *au 2e mois, le 17, en ce jour éclatèrent toutes les sources de l'immense abîme.* R. Aba b. Zemina ou R. Éliézer dit au nom de R. Oschia : on adopte comme règle l'avis de celui qui prescrit de solliciter les pluies dès le 3 Ḥeschwan. Pourquoi ne pas déclarer simplement que l'avis de R. Méir sert de règle ? C'est que, selon une version, on intervertit l'avis de R. Méir avec celui de R. Juda-[3].

On a enseigné que R. Simon b. Éleazar dit : il résulte du verset (d'Isaïe, XXVII, 3), que la terre n'absorbe qu'autant d'eau qu'il en faut à son état de sécheresse. On a dit encore[4] : si l'année est défectueuse (composée de mois à 29 jours, soit 5 jours de moins), on ajoutera cet arriéré au 3 Ḥeschwan (soit le 8) ; sinon, on suit l'ordre régulier de la date habituelle à la 1re pluie, pour la solliciter dans la prière. Tel est l'avis de R. Simon b. Gamaliel. Selon Rabbi, on maintient toujours la même date régulière ; et si l'année est embolismique, on tient compte du mois additionnel (pour solliciter la pluie). Est-ce que Rabbi ne se contredit pas ? Il dit d'abord qu'en cas d'année défectueuse on se dirige d'après l'ordre régulier, puis il dit de tenir compte de l'embolisme ? R.

1. Suit un passage, traduit au tr. *Scheqalim*, VI, 2 (t. V, p. 305). 2. Tossefta à ce tr., ch. 1. 3. Suit un très long passage, traduit au tr. *Berakhôth*, IX, 2 (t. I, pp. 165-6). 4. Tossefta à ce tr., ch. 1.

Zeira, R. Yossa, ou R. Samuel b. R. Isaac, selon d'autres au nom de R. Yoḥanan, répond : il a fallu émettre l'avis de R. Juda, de tenir compte de l'embolisme, selon la dernière opinion exprimée par la *Braïtha* (d'attendre parfois jusqu'à la néoménie suivante avant de désespérer d'avoir la pluie).

4. Lorsqu'au 17 Marḥeschwan la pluie n'est pas encore survenue, les particuliers commencent à jeûner en signe de supplications. Toutefois, ils peuvent manger et boire à la nuit; il leur est permis de travailler, de se laver, de s'oindre le corps, de se chausser et de se livrer à la cohabitation.

Le terme *particulier* est applicable aux administrateurs de la communauté. Est-ce parce qu'un tel homme a été nommé à ces fonctions que sa prière sera supérieure à celle d'autres gens? (N'y en a-t-il pas qui n'en sont pas dignes?) On veut dire que, si après avoir été nommé à cette fonction on s'en est rendu digne par ses services, on mérite de voir sa prière exaucée en ce cas par le ciel. Ainsi, comme un homme délivrait régulièrement toutes les dîmes, R. Mena lui dit : tu peux bien réciter [1] la déclaration biblique (Deutér. XXVI, 13), *d'avoir fait enlever de la maison toutes les saintetés*. Un homme se présenta à un parent de R. Ianaï, lui demandant l'aumône. Mais, lui dit celui-ci, ton père n'a-t-il pas laissé de l'argent? Non, répondit le pauvre. Je sais, lui dit l'interlocuteur, que des sommes de cette provenance sont chez tel et tel. J'ai entendu, répliqua le pauvre, que c'est un brigand, et je ne veux rien d'une telle source. Tu es digne, répondit le rabbi, de voir tes prières exaucées du ciel. Les rabbins (un jour de sécheresse) virent en songe un certain ânier, dont la prière exaucée était suivie de la pluie. Les rabbins le firent venir, l'interrogèrent, surent qu'il était ânier, et lui demandèrent quelle belle œuvre particulière il avait faite. Un jour, dit-il, j'ai loué un âne à une femme qui, en route (strata), se mit à pleurer; et comme je lui demandais le motif de son chagrin, elle me raconta que, son mari étant prisonnier, elle cherche une occupation pour gagner de quoi le délivrer. A cette vue, je me suis éloigné, j'ai vendu l'âne; je lui ai remis le montant, en lui disant : Voilà de quoi revoir et racheter ton mari, afin que tu ne sois pas exposée à pécher dans ce but. En effet, lui dirent les rabbins, tu es bien digne que ta prière soit exaucée. — Il arriva (en un jour semblable) à R. Abahou de rêver que le nommé Fontaqaq priait pour la pluie et que sa prière était exaucée. R. Abahou le fit donc venir, l'interrogea, et apprit que cet homme avait une profession ignoble, procurant chaque jour des prostituées aux proxénètes, qu'il embellit les salles de spectacle (theatrum), fait passer aux bains les vêtements de ces femmes, et bat les timbales devant elles pour attirer le monde. Pourtant, lui demanda R. Abahou, as-tu fait une bonne action? Un jour, dit-il, occupé à orner la salle, je vis derrière une colonne une femme en pleurs; et comme je lui demandais la cause de son chagrin, elle me raconta

1. Cf., tr. *Maasser schéni*, V, 9 (10).

que, son mari étant prisonnier, elle était obligée de venir ici chercher à gagner le montant nécessaire pour le délivrer. En apprenant cela, je me suis mis aussitôt à vendre mon lit avec ses tentures ; je lui en ai remis la valeur, afin de la détourner du péché et la remettre en état de retrouver son mari. En effet, lui dit le rabbin, tu es bien digne que ta prière soit exaucée.

Une autre fois, il semble aux rabbins voir en songe un homme pieux du village d'Imi prier pour la pluie, dont les vœux furent exaucés. Les rabbins, se rendant chez lui, apprirent de sa femme qu'il était occupé sur la montagne aux travaux des champs. Arrivés auprès de lui, ils lui adressèrent des saluts de prospérité : il n'y répondit pas, et lorsqu'il se mit à manger, il ne les invita pas à rompre le pain avec lui (ce sont 2 actes d'inconvenance). A son retour des champs, comme un porteur de bois passait, il lui jeta son manteau sur la charge (pour la préserver), rentra chez lui et dit à sa femme : des rabbins sont venus ici pour me demander que je prie Dieu de faire tomber la pluie. Or, si je les écoute, que je prie et qu'il pleuve, c'est une honte pour eux, mes supérieurs, d'avoir été moins exaucés ; si je ne m'y rends pas, c'est une profanation pour le nom céleste de mettre son pouvoir en doute. Viens donc avec moi sur le toit de la maison, et prions ensemble. Si la pluie survient, nous leur dirons qu'un miracle céleste a déjà produit le même effet désiré ; sinon, nous leur exposerons que nous ne sommes pas dignes de voir notre prière exaucée. Ils agirent ainsi, la pluie arriva ; et le laboureur descendant alors auprès des rabbins leur dit : Pourquoi avez-vous pris la peine de venir ici en ce jour? Nous désirons, dirent-ils, que tu pries pour qu'il pleuve. Vous n'avez pas besoin de mon intercession, leur dit-il, voici que déjà par miracle la pluie arrive. Pourquoi, lui dirent-ils, lorsque tu étais sur la montagne et que nous t'avons adressé des souhaits, ne nous as-tu pas répondu ? J'étais occupé par le travail agricole au service d'autrui, répondit-il, et il ne m'était pas permis d'en détourner la pensée. Pourquoi, demandèrent-ils, lorsque tu t'es assis à manger ne nous as-tu donc rien offert? Je n'avais qu'un maigre morceau, dit-il, et vous offrir de le partager eût été la flatterie la plus fausse. Pourquoi en rentrant as-tu étendu ton manteau sur la charge de bois? C'est qu'il ne m'appartient pas, dit-il ; et pour ménager cet objet prêté, je ne l'ai pas mis sous la charge, mais au-dessus. Pourquoi pendant ton séjour à la montagne ta femme porte-t-elle de vilains vêtements, et à ton retour en met-elle de beaux? Pendant que je suis au dehors, dit-il, elle s'habille ainsi, pour ne pas attirer les regards des étrangers ; quand je rentre, elle revêt ses beaux habits pour que je ne porte pas l'attention sur une autre femme. Tu es bien digne, lui dirent les rabbins, que ta prière soit exaucée.

On a enseigné[1] : Lorsqu'au jour de jeûne il est permis de manger à la nuit, on l'entend jusqu'au lever du soleil, selon Rabbi ; R. Simon b. Gamaliel dit : c'est jusqu'à l'appel du coq. Si après avoir dormi la nuit on se lève à l'issue de la

1. Tossefta à ce tr., ch. 1.

nuit pour manger, c'est interdit si l'on n'en a pas fait la condition préalable (d'admettre comme point de départ du jeûne le lever du soleil); mais c'est permis si ce point a été convenu d'avance.

5. Si à la néoménie de Kisslev la pluie n'est pas tombée, le tribunal supérieur ordonne aux fidèles 3 jours de jeûne, en lesquels on pourra manger et boire la nuit; il est permis à ce moment de travailler, de se laver, de s'oindre le corps, de se chausser et de se livrer à la cohabitation.

6. Lorsque ces jours de jeûne sont passés sans que les prières aient été exaucées, le même tribunal impose encore 3 jours de jeûne aux fidèles, pour lesquels on cesse de manger et boire dès la veille avant la nuit; il est interdit à ce moment de travailler, de se laver, de s'oindre le corps, de se chausser, de se livrer à la cohabitation, et l'on ferme les bains.

R. Yoḥanan dit : tout jeûne, qui par ordre du tribunal part de la veille au soir, ne sera pas observé par les femmes enceintes, ou nourrices (c'est trop pénible). Il paraît résulter de là [1], dit R. Samuel b. R. Isaac, qu'elles sont dispensées des jeûnes commençant au jour, non de ceux commençant la veille au soir. En effet, on a enseigné [2] : les femmes enceintes et les nourrices jeûnent comme d'ordinaire le 9 Ab, le grand pardon, et les 3 premiers [3], non aux 3 suivants, ni aux 7 derniers (moins graves); toutefois, elles ne devront pas manger jusqu'à se gaver, mais juste de quoi suffire à l'enfant. Or, comment se fait-il qu'ici elles soient astreintes à ces jeûnes qui commencent la veille au soir, tandis que R. Yoḥanan vient de formuler la dispense en ce cas? En effet, R. Aba b. Zabda, ou R. Isaac b. Tabliéh déclare au nom de R. Yoḥanan, que même les jours de jeûne ordonnés par le tribunal pour commencer la veille au soir ne seront pas observés par ces femmes (à l'opposé du dit enseignement au sujet des 3 prem. jours).

R. Zeira dit au nom de R. Jérémie (§ 6) : il est interdit de travailler au jour de jeûne autant qu'au jour du grand-pardon, comme il est dit (Joël, I, 14): *Sanctifiez le jeûne*[4], *appelez l'arrêt* (de toute œuvre). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est permis de travailler la nuit, non le jour (différent en cela du *Kippour*)? Cette distinction, répond R. Zeira, tient à ce que Aba b. Jérémie l'a déduite de la fin du même verset, disant : *Assemblez le peuple*, c.-à-d. depuis l'instant d'assembler le peuple (au jour), le travail doit cesser -[5].

R. Juda b. Pazi, ou R. Ḥanin dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac [6] : lors de l'entrée de Noë dans l'arche, la cohabitation lui fut interdite, comme il est dit (Genèse, VI, 18) : *Tu viendras dans l'arche, toi et tes fils, ta femme et*

1. L'avis précédent est ambigu : on ne sait si ces 3 jeûnes (peu pénibles) leur sont imposés, ou si elles sont même dispensées des 3 suivants, en raison de la difficulté d'observer ces jeûnes. 2. Ibid., ch. 2, fin. 3. Les 3 jours ordonnés au § 5. 4. Le sens habituel est : *Publiez un jeûne, une convocation solennelle.* 5. Suivent 2 passages, qui se trouvent l'un traduit au tr. *Pesahim*, IV, 1, (t. V, p. 48), et l'autre tr. *Yôma*, VIII, 1 (ib., p. 249). 6. Rabba à Genèse, ch. 31 et 34.

tes belles-filles avec toi (ce qui est une allusion à la séparation des sexes) ; mais à la sortie elle lui fut permise, selon ces mots (ib. VIII, 16) : *sors de l'arche, toi et ta femme, tes fils et leurs femmes, avec toi.* R. Ḥiya b. Aba dit : l'expression *ils quittèrent l'arche selon leurs familles* (ib.) signifie que, pour avoir conservé leur généalogie (sine coïtu), ils ont eu le bonheur d'échapper au déluge. Ce qui prouve qu'il faut l'entendre ainsi [1], c'est que les 3 qui ont agi contre nature dans l'arche, Cham, le chien, le corbeau, en ont été punis : De Cham est issu le nègre (l'éthiopien) ; le chien cohabite d'une façon publique (cynique) ; le corbeau est le plus singulier des créatures dans la reproduction (semen spuit). R. Aboun explique ce verset (Job, XXX, 3) : *par la misère et la faim désolés* ; c'est-à-dire lorsque tu vois la perdition (comme le déluge) survenir au monde, il faut que ta femme soit comme délaissée (isolée). R. Lévi dit d'inférer une règle analogue de ce verset (Genèse, XLI, 50) : *A Joseph il naquit 2 fils,* naissances qui eurent lieu *avant les années de famine.* Cependant, est-il enseigné au nom de R. Juda, une exception est faite pour ceux qui n'ont pas encore de fils et en désirent ; et l'on se restreindra, ajoute R. Yossé, au seul jour où la femme prend le bain (propice à la conception).

7. Si après la [illegible] série de jeûne les prières n'ont pas été exaucées et la pluie n'est p[illegible]ombée, le tribunal supérieur ordonnera une suite de 7 jours de jeûn[illegible] qui fait un total de 13 jeûnes publics. La nouvelle série a plus de gravité que la précédente, en ce que l'on fait sonner le cor, et l'on ferme les boutiques en signe d'affliction. Toutefois, au 2e jour de la semaine, on ouvre un peu les portes vers le soir (pour les besoins urgents) ; et le 5e jour (jeudi), on les laisse tout-à-fait ouvertes en vue des achats pour honorer le sabbat.

8 (7). Après que cette nouvelle période est passée sans succès, on diminue les affaires commerciales, les constructions, les plantations, les fiançailles, les mariages, et même les saluts que les hommes s'adressent entr'eux, comme des hommes repoussés par la Providence. Les particuliers recommencent à jeûner de temps en temps isolément, jusqu'à l'arrivée du mois de Nissan. Si dans ce mois il pleut enfin, c'est un signe de malédiction, puisqu'il est dit de cette époque (I Sam. XII, 17) : *c'est maintenant la moisson du froment* (et la pluie n'a plus d'effet).

R. Juda, fils de R. Ḥama, du village de Teḥomin, dit : ces 13 jeûnes, dont chaque jour équivaut au triple (=39), représentent à peu près les 40 jours d'abstinence que Moïse passa sur le Sinaï lors de la proclamation de la Loi. R. Yossé dit : ce nombre n'a pas été dépassé pour ne pas imposer trop de fatigues aux fidèles. R. Hiya b. Aba dit : s'il y avait deux calamités simultanées, la sécheresse et la présence des sauterelles, on sonnera du cor ; et l'on

1. B., tr. *Synhédrin,* 108b.

a parlé de la simultanéité de ces 2 cas, dit R. Jossé b. R. Aboun, parce que leur réunion forme le plus grand malheur pour le sol. — « Au 2e jour, est-il dit, on ouvre un peu » ; on ouvre une porte et on laisse l'autre fermée. « Au 5e jour, on ouvre à cause de l'approche du sabbat ». Est-ce que toute la journée on ouvre une seule porte, laissant l'autre fermée, ou les ouvre-t-on toutes deux? (question non résolue).

La diminution de construction, dit R. Josué b. Lévi, est applicable aux maisons de plaisir; mais si un mur menace ruine, il faut le renverser et le réédifier. Toutefois, ajoute Samuel, il faut qu'il s'agisse du mur de l'habitation (en ce cas, il y a danger de mort), non de toute autre propriété[1].

« On diminue jusqu'aux saluts des hommes entr'eux ». Mais n'est-il pas déjà dit[2] qu'au 9 Ab on ne se salue pas, mais on rend seulement le salut aux ignorants, d'une voix brève? Il a fallu l'ajouter ici pour les jours d'intervalle entre les jours prescrits. — « S'il pleut au mois de Nissan, c'est un signe de malédiction. » Toutefois, ajoute R. Jossé b. R. Aboun, il faut que ce moment coïncide avec l'équinoxe de Nissan, et encore, observa R. Samuel b. R. Isaac, c'est vrai lorsqu'il n'a pas encore plu cette année, mais s'il avait déjà plu, c'est un signe de bénédiction.

CHAPITRE II

1. Voici le cérémonial à observer pour la dernière série des 7 jours de jeûne : On porte l'arche sainte sur la voie publique, et l'on répand sur l'arche de la cendre de bois, ainsi que sur la tête du *naci* et du chef du tribunal; puis chacun en prend et s'en répand sur la tête. Le plus ancien d'entr'eux fera un exposé pathétique qui ramène les cœurs au bien. Ainsi il dira p. ex. : mes frères, au sujet des habitants de Ninive (désolés d'abord comme nous), il n'est pas dit que Dieu vit leurs sacs et leurs jeûnes (la manifestation de la pénitence), mais il est dit (Jonas, III, 10) : *Dieu vit par leurs actes qu'ils étaient revenus du mauvais chemin*. Il leur rappellera aussi des sentences prophétiques, savoir (Joël, II, 13) : *déchirez vos cœurs, non vos vêtements, et retournez à l'Éternel votre Dieu.*

R. Ḥiya b. Aba dit : on portait l'arche sur la voie publique, afin d'exprimer pour ainsi dire la pensée que l'on semblait être exilé par Dieu. Selon R. Josué b. Lévi, cela signifie qu'après avoir prié à l'écart sans être exaucés, ils sortent et énoncent leurs supplications en public. Selon R. Ḥiya b. Aba aussi, ce transport avait lieu pour que l'on semble dire : cet objet le plus précieux, enfermé avec grand soin, a dû être exposé au mépris par suite de nos fautes. R. Houna le grand, de Cippori, dit : nos pères ont couvert l'arche

1. Suit un passage que l'on retrouve ci-dessus, tr. *Beça*, V. 2 p. 136, et ci après, IV, 6; tr. *Kethouboth*, I, 1, Après quoi, dans l'édit. de Venise et les suiv. commence le § 9. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3.

d'or, et nous la couvrons de cendres. On sonne du cor, dit R. Jacob, du midi, pour dire qu'il nous a semblé mugir devant toi comme des animaux (dont ce cor est issu). Enfin l'on se rend au cimetière, ajoute R. Lévi, disant qu'il nous semble être morts pour toi. Dans ce dernier acte, dit R. Tanhouma, toutes les précédentes punitions paraissent résumées : si nous méritons la mort, nous voilà ici ; si c'est l'exil, nous sommes chassés au dehors, et quant à la famine, elle nous atteint déjà.

« On répand de la cendre sur l'arche », est-il dit. C'est conforme à ces mots (Ps. XCI,15) : *Je suis avec lui dans la calamité* [1]. R. Zeira dit : chaque fois que j'ai vu agir ainsi, mon corps était saisi de tremblement (affecté). Au temps de R. Ila, il arriva (en un tel cas) de laisser l'arche sainte seule dans la rue, pendant que chacun rentrait chez soi. Ce n'est pas convenable, dit R. Zeira ; or, il a été enseigné [2] : on ne se relayait pas à cet effet toute la journée, mais une personne restait assise auprès de l'arche et la gardait (sans la laisser toute seule). R. Judan b. R. Manassé et R. Samuel b. R. Nahman expliquent diversement cette aspersion de cendre [3] : elle a pour but, dit l'un, de rappeler les mérites du patriarche Abraham ; l'autre dit qu'elle rappelle les mérites d'Isaac. Le 1er avis est fondé sur ce qu'Abraham a dit (Genèse, XVIII, 27) : *je ne suis que poussière et cendre.* Le 2e avis dit que cette cendre rappelle le sacrifice d'Isaac, dont le bucher semble encore entassé sur l'autel. Lorsque R. Juda b. Pazi allait entreprendre un jeûne, il disait aux fidèles : mes frères, tout homme auprès de qui le servant ne passe pas pour mettre la cendre sur la tête, en prendra seul et s'en répandra. « On en répandait sur la tête du *naci* » ; c'est, dit R. Tahlifia de Césarée, pour faire ressortir d'autant plus cette marque de mépris sur un personnage, car ce n'est pas la même chose de se mépriser soi-même que de l'être par autrui. Il est écrit (Joël, II, 16) : que *l'époux sorte de sa demeure, l'épouse de sa chambre* ; la 1re partie se rapporte au transport de l'arche sainte en un tel jour de jeûne, et la suite à la Loi ; ou bien encore : les premiers mots s'appliquent au *naci*, et la fin au chef du tribunal (dont il est question dans la Mischnâ). R. Helbo dit en un tel jour, au *naci* R. Juda, de sortir avec les assistants, afin qu'en assistant au cérémonial, il fasse diversion à son chagrin. Cela prouve, dit R. Yossé, que les jeûnes observés par nous n'ont guère de valeur, parce que le *naci* n'est pas là (et que le cérémonial est incomplet).

Il est écrit d'une part (Lévit. IV, 17) : *le devant du voile* (au sujet du taureau offert en expiation par la communauté), et d'autre part (ib. 6) : *au devant du voile du sanctuaire* (en cas de péché accompli par le prêtre). Cette distinction, dit R. Aha, est expliquée diversement par R. Abahou et les rabbins [4] : l'un dit que lorsque le chef (cohen) a péché, la grandeur qui représente la sainteté ne reste pas moins à sa place ; mais lorsque la communauté a péché, la sainteté n'est plus à sa place (et le verset n'a pas lieu d'en parler).

1. Il semble, par cet acte, que Dieu prend part à notre misère. 2. Tossefta à ce tr., § 1. 3. Rabba à Genèse, ch. 49. 4. B., tr. *Zebahim*, 41b.

En outre on dit : lorsque les élèves (les fidèles) et le maître (le cohen) ont péché, ils devront offrir leurs sacrifices au dehors, comme pour avouer leur faute en public, ainsi qu'il est dit (ib. 12) : *on portera le taureau hors du camp*. Ceci peut faire allusion, dit Hiskia, à ce qu'en tout lieu où il y a un prêtre oint se trouve aussi l'arche, et lorsque celui-ci est absent (par suite d'une faute), il n'y a pas non plus d'arche à l'intérieur. C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Ianaï au nom de R. Aḥa : il manquait au 2e Temple 5 objets[1] qu'avait le 1er, savoir : le feu, l'arche sainte, l'oracle des Ourim et Toumim, l'huile d'onction[2] et l'Esprit-Saint. Or, il est écrit (Aggée, I,8) : *J'en aurai de la joie et j'en serai glorifié*; l'omission de la lettre ה (5) au dernier terme de ce verset est une allusion à la perte des 5 objets qui n'existaient plus au 2e Temple. Un jour, R. Aba b. Zabda, R. Tanḥoum b. Ilaï et R. Yoschia sortirent au jour de jeûne[3], et le 1er expliqua le verset (Lament. III,41) : *Élevons nos cœurs aux mains*; or, il est impossible à l'homme de prendre matériellement le cœur et de le mettre en mains, mais l'on entend par là qu'il faut mettre le cœur au niveau des mains (en les purifiant), *vers Dieu qui est au ciel* (ib.). De même, si l'on se baigne ayant un ver en mains, fût-ce dans la source de Siloé, ou dans une eau limpide remontant à la création, on ne sera jamais pur qu'après avoir jeté ce ver impur. R. Tanḥoum b. Ilaï (le 2e) explique ce verset (II Chron., XII, 6) : *Les chefs d'Israël et le roi s'humilièrent et reconnurent la justice de la Divinité*; *lorsque Dieu vit qu'ils s'étaient humiliés, la parole divine s'adressa à Saméas en ces termes, etc.*; or, il n'est pas dit qu'ils jeûnèrent, mais qu'*ils s'humilièrent*; aussi (ib. 7), *je ne les détruirai pas*. Enfin R. Yoschia (le 3e) expliqua ces mots (Sophonie, II, 1) : *Rentrez en vous, puis examinez* (les autres), corrigeons-nous de nos défauts[4] d'abord, puis corrigeons ceux des autres, car il y y a ici des gens qui médisent de moi auprès de R. Yoḥanan (ils veulent faire des remontrances à autrui), tandis que chacun aura des comptes à rendre un jour. On raconte qu'à cette exégèse R. Hiya, R. Issi et R. Imi étaient présents, et que (se jugeant blessés) ils se levèrent et quittèrent la salle d'études.

R. Éléazar dit : il y a 3 moyens de modifier les décrets que la Providence a rendus contre nous, savoir la prière dite avec ferveur, l'exercice de la charité, l'amendement de notre conduite[5]. Tous trois sont indiqués dans un même verset (II Chron., II, 14) : *s'il s'humilie mon peuple par qui est invoqué mon nom, et prie*, c'est la prière; *il cherche ma face*, c'est la charité, puisqu'il est dit (Ps. CXVII, 15) : *par la charité je verrai ta face*; enfin *s'il se détourne de ses mauvaises voies*, c'est la pénitence. Après avoir accompli ces divers actes, il est dit du peuple d'Israël (II Chron., ib.) : *je les entendrai au ciel, je pardonnerai leur faute, et je guérirai leur pays*. R. Ḥagaï renouvelait l'exposé exégétique de R. Eliézer chaque année

1. J., tr. *Maccóth*, II, 6; B., tr. *Yóma*, 21b. 2. Elle a disparu en même temps que l'arche sainte. 3. Midrash *Ekha*, ch. 3. 4. Littéral. : Parons-nous, etc. V. Schuhl, *Sentences*, p. 433. 5. Ibid., p. 91, avec les passages indiqués là.

au jour du jeûne. R. Eléazar dit : la fin d'une année dépend de la conduite tenue au commencement de l'année. Ainsi, de la poussière amassée en été doit servir en hiver, quand souffle le vent violent du nord, à consolider les briques sur place. Toute année au commencement de laquelle on n'aurait pas sonné du cor[1] finira certes de cette façon (une calamité suscitera le jeûne public) ; et celle qui n'a pas souci des produits de sa voisine verra à la fin ses propres fruits se perdre (il faut donc d'avance être dans la bonne voie). De même, dit R. Aḥa, c'est le plus souvent faute d'attention initiale que le vin devient aigre. Il y avait des vieillards à Cippori qui, à la suite de la 1re pluie, sentaient le sol et pouvaient dès lors déterminer si l'on aurait une année féconde. R. Eléazar interprète ce verset (Isaïe, LVIII, 5) : *Est-ce là le jeûne auquel je prends plaisir ? mais un jour où l'homme humilie sa personne* n'est pas ce qui me plaît. Qu'est-ce donc que je désire ? *Voici le jeûne auquel je prends plaisir, détache les chaînes de la méchanceté, dénoue les liens de la servitude etc.* ; *Partage ton pain avec celui qui a faim, et fais entrer dans ta maison les malheureux sans asile* (ib. 6-7) ; après quoi il est dit : *alors tu appelleras, et l'Eternel répondra* (ib. 9). R. Simon b. Lakisch interprète[2] ce verset (Genèse, II, 6) : *une vapeur s'éleva de la terre et arrosa etc.* ; c.-à-d. (prenant le 1er mot dans le sens de *bris*), dès qu'aura monté la rupture d'en bas (l'humiliation), la pluie descendra. R. Bérakhia explique le verset (Deutér. XXXII, 2) *que mes instructions se répandent comme la pluie*, en ce sens : dès qu'ils auront courbé la nuque en signe de pénitence[3], la pluie tombera. R. Berakhia prit ainsi part à 13 jeûnes, sans qu'il tombât de pluie, et à la fin vinrent des sauterelles, détruisant les restes de la récolte. Il monta alors en chaire et dit : voyez, mes frères, si ce que nous faisons n'est pas conforme à ce que le prophète nous a reproché (Michée, VII, 3) : *leurs mains sont habiles à faire le mal*, lorsqu'ils se frappent réciproquement dans la main pour s'allier, ce n'est pas pour rechercher le bien ; *le prince demande*, il cherche où est l'argent corrupteur à prendre ; *le juge réclame un salaire*, offrant contre payement de rendre justice ; *le grand manifeste son avidité, et ils font ainsi cause commune* ; ils joignent les péchés qu'ils tressent ensemble. Et qui déliera ce nœud ? *Le meilleur d'entre eux est comme une ronce* (ib. 4), il est pointu comme une épine[4] ; *le plus droit est pire qu'un buisson d'épines*, où tous les péchés s'enchevêtrent. *Le jour annoncé par les prophètes, son châtiment approche*, le jour où nous espérions le salut, les sauterelles sont venues ; *c'est alors qu'ils seront dans la confusion*. A ces mots, les auditeurs se mirent à pleurer ; mais dès lors la pluie commença à tomber. R. Simon b. Lakisch dit : c'est une pénitence trompeuse qu'ont faite les habitants de Ninive ; car, dit R. Houna au nom de R. Simon b. Halafta, ils plaçaient les veaux au rang intérieur

1. B., tr. *Rosch ha-schana*, f. 16b. 2. Rabba à Genèse, ch. 13. 3. Autre jeu de mots sur le sens de ערף, signifiant : *couler*, *distiller*, *se répandre*, et aussi : *nuque*. 4. Il présente la pointe aiguë du mal.

et les vaches mères à l'extérieur, ou les poulains à l'intérieur, et les juments à l'extérieur, de façon à faire gémir ces bêtes de leur séparation, tant d'un côté que de l'autre, en disant qu'ils n'auront pas pitié de ces bêtes si la miséricorde céleste ne s'étend pas sur eux. C'est ainsi qu'il est dit (Joël, I, 18) : *Comme les bêtes gémissent! les troupeaux de bœufs sont consternés.* C'est en Arabie, dit R. Aḥa, que les gens agissent ainsi sans pitié, selon ces mots (Jonas, III, 8): *Ils se couvrirent de sacs, hommes et animaux, et ils crièrent vers Dieu avec force.* Par ce dernier terme, dit R. Simon b. Halafta, on entend l'effronterie; car, si celle-ci l'emporte sur l'innocence timide[1], à plus forte raison elle prévaudra sur ce qu'il y a de meilleur au monde (la Providence). *Chacun se détourna*, est-il dit (ib.), *de sa mauvaise voie et de l'iniquité de ses mains.* Or, dit R. Yoḥanan, ils ont rendu ce qui était dans leurs mains, non ce qui était enfermé dans l'armoire, dans une boîte, ou une tour. Il est écrit aussi (Joël, II, 13): *Déchirez vos cœurs, non vos vêtements, et revenez à l'Eternel votre Dieu, car il est généreux et miséricordieux*; c.-à.-d., dit R. Josué b. Lévi, si vous déchirez votre cœur par le repentir, vous n'aurez pas à déchirer vos vêtements pour vos fils et vos filles; fiez-vous à Dieu, car il est généreux et miséricordieux. *Il est longanime, plein de grâce et punit à regret* (ib.). Dans l'expression *longanime*, dit R. Samuel b. Naḥaman au nom de R. Jonathan[2], on remarque la terminaison du pluriel : c'est une allusion à ce que Dieu est longanime avec les justes et aussi bien avec les impies. Selon R. Aḥa ou R. Tanḥoum b. R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, le texte vise ainsi ces deux qualités : il est patient à réclamer la punition, et lorsqu'il commence à la réclamer, il le fait avec lenteur (peu à peu). Selon R. Hanina[3], celui qui dit de Dieu qu'il est indulgent pour nos péchés verra se délier ses intestins (en souffrira); la vérité est qu'il est longanime à réclamer successivement les pénalités dues. R. Lévi dit : la longanimité consiste à éloigner la colère. Ainsi, un roi avait deux légions (legiones) cruelles; si elles habitent avec moi cette ville, se dit le roi, dès qu'il m'arrivera d'être irrité par les habitants, les troupes tomberaient sur eux et les tueraient; je vais donc les envoyer au loin, et lorsque les habitants de la ville exciteront ma colère, pendant le temps que je ferai marcher ces troupes, les habitants m'apporteront leurs excuses, que je m'empresserai d'agréer. De même, Dieu dit : la colère et l'irritation sont 2 anges de destruction ; je les relègue au loin, pour qu'au jour où Israël m'irritera et où je ferai chercher les éléments de destruction, les Israélites auront eu le temps de manifester des regrets que j'accueillerai. Aussi est-il écrit (Isaïe, XIII, 5) : *Ils viennent d'un pays lointain, de l'extrémité des cieux.* De plus, dit R. Isaac, il ferma la porte derrière eux,

1. Au passage parallèle de la *Pesiqta*, section *Schoubâ* (161ᵃ), on lit : « l'emporte sur *le méchant* » (si celui-là accorde la demande). 2. B., *'Eroubin*, 22ᵃ. 3. Cf. J., tr. *Scheqalim*, V, 2 (t. V, p. 204); ci-dessus, tr. *Beça*, III, 8, p. 126; B., *Bava qama*, 50ᵃ.

selon ces mots (Jérémie, L, 25) : l'*Éternel à ouvert son arsenal, et il en a tiré les armes de sa colère*, car pendant le temps passé à ouvrir, l'effet de la miséricorde peut se produire. On a enseigné cette exégèse au nom de R. Meir : le verset (Isaïe, XXVI, 21) *car voici, l'Éternel sort de sa demeure*, signifie que Dieu passe d'une mesure à l'autre, de celle de la justice sévère à celle de la pitié en faveur d'Israël. Le verset *Dieu n'est pas un homme qui mente* (Nombres, XXIII, 19) est diversement expliqué par R. Samuel b. Naḥman et d'autres sages[1]. Selon le premier, lorsque l'Éternel a promis, il ne ment pas, comme pourrait le faire un homme et qu'il donnera le mal en échange, car lui est-il jamais survenu de dire une chose qu'il n'a pas faite, ou de faire une promesse non accomplie ? Selon les autres sages, ce n'est pas un homme, pour que l'on puisse dire de ses paroles qu'elles sont comme nulles ; or il est dit (Exode, XXXII, 11) : *pourquoi, Éternel, ta colère s'enflamme-t-elle contre ton peuple ?* Puis (Nombres, ibid.) : *le fils de l'homme se repent* ; nul autre que le fils d'Amram (Moïse) a représenté Dieu se repentant, puisqu'il est dit (Exode, ib. 14) : *Dieu eut regret du mal qu'il s'était proposé d'exercer sur son peuple.* R. Abahou explique ainsi le verset (des Nombres) en question : si un homme te dit être *Dieu*, il ment ; mais s'il se déclare *fils de l'homme*, il finira par s'égarer comme tel en montant au ciel (ce qui advint à Moïse), et de lui on peut dire que cette promesse aussi a été tenue. R. Aḥa dit au nom de Rab que, de nos jours, les jeûnes ne sont plus l'objet des prescriptions mischniques. Ceci prouve, dit R. Yossa, que nos jeûnes actuels ne sont pas tenus pour complets. En effet, dit Rab, à tout jeûne qui n'est pas accompli selon l'ordre prescrit, on peut appliquer ce verset (Jérémie, XII, 8) : *il a poussé vers moi ses cris* (irréguliers) ; *c'est pourquoi je l'ai pris en haine.*

2. Pour réciter la prière publique, on choisissait, comme officiant, un vieillard, bien au courant de la liturgie[2], ayant des fils et la maison vide, de façon à ce qu'il porte toute l'attention de son cœur à la prière. Il récitera devant les fidèles la série de 24 bénédictions, savoir les 18 quotidiennes et 6 supplémentaires (intercalées entre les nos 7 et 8). Elles comprennent[3] des versets traitant du *souvenir* de Dieu et du schofar[4], puis ceux-ci : *A l'Éternel en ma misère* (Ps. CXX, 1) ; *j'élève les yeux vers les montagnes* (Ib. CXXI, 1) ; *des profondeurs je t'invoque, Éternel* (ib. CXXX, 1) ; *prière du pauvre qui est abattu* (ib. CII, 1).

On a enseigné que cet officiant devra être modeste, bienveillant pour la jeunesse[5], habitué à enseigner, initié aux légendes, ayant champ et maison. Comment cette dernière qualité est-elle conciliable avec la recommandation de la Mischnâ « que sa maison soit vide » ? Il faut en effet rectifier la fin de cet enseignement, en ajoutant qu'il devra avoir des fils et des filles (desquelles

1. Rabba à Genèse, ch. 53 ; sur Nombres, ch. 23. 2. Voir de même tr. *Berakhôth*, V, 5. 3. Dans les édit. de la Mischnâ, c'est ici le § 3. 4. Cf. tr. *Rosch ha-schana*, IV, 8. 5. Abôth, III, 16 (12).

la Mischnâ ne parle pas). A défaut d'une personne qui réunisse toutes ces qualités, ou choisira celui que l'on veut (qui en a le plus). —[1].

2. Selon R. Juda, il n'est pas nécessaire de réciter les versets traitant du *souvenir* de Dieu ou du schofar; mais en leur lieu et place, on dira (I Rois, VIII, 37) : *Lorsqu'il y aura de la famine au pays, ou de la mortalité* etc., *exauce-les*; puis (Jérémie, XIV, 1) : *La parole de l'Eternel qui fut adressée à Jérémie au sujet de la sécheresse*, et l'on terminera par la formule de clôture usuelle —[2].

4. Dans la première des bénédictions prolongées de l'*amida* (la 7e), on ajoutera ces mots : « Celui qui a exaucé notre patriarche Abraham au mont Moria vous exaucera aussi et écoutera la voix de votre appel en ce jour; sois loué, Éternel, libérateur d'Israël. »

Mais n'est-ce pas Isaac qui a été sauvé du sacrifice? (Pourquoi donc dire « libérateur d'Israël »?) C'est que le salut d'Isaac équivaut à celui d'Israël. Rab. b. R. Aba dit au nom de R. Yoḥanan [3] : le patriarche Abraham a proclamé devant l'Éternel ces mots : maître de l'univers, il est clair et manifeste devant toi qu'au moment de me donner ton ordre de sacrifier mon fils Isaac, j'aurais pu faire des objections, et t'opposer ta promesse faite la veille (Genèse, XXI, 12), de *constituer ma postérité par Isaac*; puis, modifiant l'avis, tu m'ordonnes (ib. XXII, 2) *de le sacrifier en holocauste*. Mais je me suis bien gardé d'agir ainsi, et dominant mes affections, je me suis rendu à ton désir. Qu'il te plaise donc, Éternel mon Dieu, au moment où les enfants de mon fils Isaac seront dans l'adversité et n'auront personne pour prendre leur défense (συνηγορία), de l'assumer toi-même en leur faveur. *Dieu apparut*, tu te souviendras que leur patriarche Isaac était déjà lié sur le bûcher, et tu auras pitié d'eux. Aussi il est dit après (ib. 13) : *Abraham leva les yeux, regarda, et il y avait un autre*[4] *bélier*. Par le mot *autre*, dit R. Juda b. R. Simon, le texte veut dire que dans les autres générations tes enfants seront retenus par leurs péchés, ils seront accrochés par leurs peines, et ils finiront par être délivrés, grâce aux cornes du bélier, comme il est dit (Zakharie, IX, 14) : *L'Eternel Dieu sonnera du cor et marchera avec les tourbillons du midi*. R. Houna dit au nom de R. Hinena b. Isaac : toute la journée Abraham avait vu ce bélier attaché à un arbre, puis en être délié et le quitter, ou être attaché dans la forêt, puis en être délié et la quitter, ou être attaché à un buisson, puis le quitter. De même, dit l'Eternel à Abraham, tes enfants à l'avenir seront aussi enchaînés par leurs fautes, et emmenés captifs par les despotes de Babylone en Médie, de là en Grèce, et de ce pays à Rome. Maître de l'uni-

1. Suit un long passage, traduit au tr. *Berakhôth*, IV, 3 (t. I, pp. 82-86). 2. La *Guemara* de ce § est traduite, ibid., I, 8, fin (t. I, p. 22). 3. Cf. Rabba à Lévit., ch. 29. 4. Mot que l'on traduit d'ordinaire par « derrière lui », et que l'exégète détourne ici de son sens, en vue de sa thèse. V. Rabba à Genèse, ch. 56, et à Lévit., ch. 9.

vers, supplia le patriarche, en sera-t-il toujours ainsi? Non, dit l'Éternel, la délivrance finale aura lieu, par les cornes du bélier, selon le verset précité (de Zakharie).

5. Dans la 2e de ces bénédictions, on ajoutera : « Celui qui a exaucé nos ancêtres sur la mer rouge vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel en ce jour; sois loué, Eternel, qui te souviens de ce qui semble oublié. »

6. Dans la 3e, on ajoutera : « Celui qui a exaucé Josué à *Guilgal* (IV, 19) vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel en ce jour; sois loué, Eternel, qui entends le son de la trompette. »

Aux bords de la mer rouge, Israël se divisa en 4 catégories[1]; l'une dit : jetons-nous à la mer (sans crainte); la 2e dit de retourner en Égypte ; la 3e proposa le combat; la 4e se contenta de vouloir invoquer le secours divin. A la 1re, Moïse dit (Exode, XIV, 13) : *Tenez-vous et voyez le salut de l'Éternel, etc.*; à la 2e, Moïse dit (ib.): *car vous avez vu les Égyptiens aujourd'hui et ne les reverrez plus jamais*; à la 3e il dit (ib. 14) : *Dieu combattra pour vous*; enfin à la 4e il dit: *Quant à vous, soyez silencieux.*

R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yanaï : le Saint (béni soit-il) fit entrer son nom divin dans la composition du nom d'Israël. Ceci ressemble à un roi, qui, ayant la clef d'une petite cassette d'objets précieux, se dit : si je la laisse telle qu'elle est, elle se perdra; il faut donc y adapter une chaînette, qui par le prolongement la garantira de la perte. De même, dit Dieu, si je laisse Israël comme il est (abandonné à son sort), il ne manquera pas d'être englouti parmi les païens; en lui adjoignant mon nom divin, il vivra, selon ces mots (Josué, VII, 9) : *Les Cananéens et tous les habitants de la contrée l'entendirent*; ils nous ont entourés, *voulant exterminer notre nom de la terre.* Or, que feras-tu en faveur de ton grand nom associé au nôtre? Aussitôt après (ib. 10), il est dit : *L'Éternel dit à Josué de se lever et d'avancer*; c'est-à-dire il s'est levé pour toi celui que tu as invoqué. R. Yanaï Zeira dit au nom de son père : celui qui ne se sent pas aussi pur que Josué et n'a pas la certitude, s'il se jetait la face à terre pour supplier Dieu, d'être exaucé aussi bien que Josué et de s'entendre dire par ordre divin de se lever, fera mieux de ne pas tomber à terre; toutefois, cette recommandation est faite à un particulier priant pour le public (non s'il prie seulement pour lui).

7. Dans la 4e bénédiction on ajoute : « Celui qui a exaucé Samuel à Miçpa vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel en ce jour; sois loué, Eternel, qui écoutes l'invocation. »

8. Dans la 5e on dit : « Celui qui a exaucé Elie au mont Carmel vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel en ce jour; sois loué, qui écoutes la prière. »

1. V. *Mekhilta*, section *Beschalah*, ch. 2.

9. Dans la 6e on dit : « Celui qui a exaucé Jonas au sein de la baleine vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel ; sois loué, Eternel, qui nous réponds à l'heure de l'oppression. » Dans la 7e on dit : « Celui qui a exaucé David et Salomon son fils à Jérusalem vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel; sois loué, Eternel, qui as pitié de la Terre-Sainte. »

Il est écrit (I Sam., VII, 7) : *Ils se réunirent à Miçpa, puisèrent de l'eau et en versèrent devant l'Éternel.* Ce n'est pas de l'eau qu'ils versèrent, mais ils répandirent leur cœur comme si c'était de l'eau[1]. Puis (ib.), *Samuel dit : nous avons péché devant l'Éternel*; c'est que, dit R. Samuel b. R. Isaac, Samuel a pour ainsi dire revêtu les habits de tout Israël (a assumé leurs fautes), en disant : Maître de l'univers, tu ne juges pas l'homme sur ce qu'il nierait avoir péché ; or (selon Jérémie, II, 25), *voici, je vais plaider contre toi, parce que tu as dit n'avoir pas péché*, tandis que ces fils avouent leurs fautes (tu seras donc indulgent pour eux).

Il est écrit (I Rois, XI, 36) : *Il arriva que vers le soir Élie le prophète s'avança et dit : Éternel, Dieu d'Abraham, Isaac et Israël, aujourd'hui il sera manifeste, etc.* Comment se fait-il[2] que lors de l'existence du Temple et de l'interdit d'offrir des sacrifices sur d'autres autels qu'à Jérusalem, Élie (§ 8) en offrit ailleurs? C'était par ordre divin, observa R. Samlaï ; aussi est-il dit (ib.) : *J'ai agi selon ta parole*, c'est-à-dire selon ton ordre. *Exauce-moi, Éternel, exauce-moi*, d'abord en ma faveur, puis en faveur du mérite de mon disciple (Élisée).

De Jonas (§ 9), il est écrit (II, 3) : *Il dit : j'ai crié à l'Éternel à cause de ma détresse, et il m'a exaucé.* Il est vrai que les prières additionnelles devraient rappeler David et Salomon (selon l'ordre des temps) avant Elie et Jonas ; mais l'on mentionne ces rois en dernier lieu, afin de pouvoir terminer par la formule de clôture « qui as pitié de la Terre-Sainte » (pour laquelle ces rois ont prié). — Quant à la 7e, on a dit au nom de Somkos[3] de la terminer par la formule : « béni soit celui qui abaisse les orgueilleux ». Dans cette même 7e prière, il est exact de rappeler que Salomon a vu ses prières exaucées au Temple, selon ces mots (I Rois, VIII, 13) : *je t'ai édifié une maison de demeure* ; mais pourquoi rappeler David ? C'est pour avoir voulu maintenir le nombre d'Israël (le sauver), qu'il a acquis le terrain où Salomon a édifié. R. Abahou explique ce verset (Ps. IV, 2) : *Si je t'invoque, exauce-moi, Dieu de ma justice ; lorsque j'étais oppressé tu m'as mis au large* ; c'est que David, placé devant Dieu, dit : maître de l'univers, chaque fois que j'étais à l'étroit, pénétrant dans la misère, tu m'as payé largement ; *quum inivi*[4] Bath-Sheba, j'ai eu pour fils Salomon, et quand j'ai pris part aux peines d'Israël, tu m'as donné le Temple.

1. *Yalqout* à Josué, n° 103. 2. J., tr. *Meghilla*, I, 11, fin ; Rabba à Lévit., ch. 22. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. Jeu de mots sur צרה, signifiant : 1° *angoisse*, 2° *matrice*.

10 (5). Il est arrivé au temps de R. Halafta et de R. Hanania b. Tradion que quelqu'un alla occuper l'estrade pour officier. Lorsqu'il eut achevé le récit des bénédictions, les fidèles ne répondirent pas amen (selon l'usage des synagogues, mais ils dirent la formule usitée au Temple), puis les cohanim sonnèrent du cor, un coup bref, et l'on dit les mots : « Celui qui a exaucé Abraham au mont Moria vous exaucera aussi et écoutera la voix de votre appel en ce jour. » Puis on sonnait du cor, un coup prolongé (rond), suivi des mots : « Celui qui a exaucé vos ancêtres aux bords de la mer rouge vous exaucera et écoutera votre appel en ce jour. » Lorsque les autres sages en eurent connaissance, ils dirent : on agit seulement ainsi à la porte orientale (où il est d'usage de prononcer le tétragramme sacré, pour lequel il ne suffit pas de répondre amen).

11 (6). Aux 3 premiers jours de jeûne, la section hebdomadaire de service au Temple jeûnait une demi-journée, et ceux qui officiaient le jour même ne jeûnaient pas du tout. A la 2e série (plus grande), la section hebdomadaire jeûnait entièrement, et les gens de service du jour jeûnaient à moitié. Enfin aux 7 derniers jours de jeûne (les plus sévères), tous jeûnaient toute la journée. Tel est l'avis de R. Josué. Selon les autres sages, aux 3 premiers jeûnes, personne de ces catégories ne jeûnait; à la 2e série, la section hebdomadaire jeûnait une demi-journée, mais ceux qui étaient de service du jour ne jeûnaient pas du tout; enfin, pour les 7 derniers, la section hebdomadaire jeûnait toute la journée, et les gens de service du jour jeûnaient la moitié.

12 (7). Les membres de la section hebdomadaire peuvent boire du vin la nuit, non le jour, et les gens de service immédiat, ni le jour ni la nuit. Il est défendu aux membres de la section et aux auxiliaires simples israélites, de se raser pendant la semaine de service, ou de blanchir du linge, sauf le jeudi ponr se préparer à honorer le sabbat.

On a enseigné[1] : au Temple, on ne se contentait pas de répondre amen à l'officiant, mais l'on disait la formule : « béni soit le nom glorieux de son règne à tout jamais. » Cet usage était fondé sur ce qu'il est écrit (Néhémie, IX, 5) : *Levez-vous, bénissez l'Éternel, votre Dieu, d'un monde à l'autre.* La dite formule était répétée après chaque bénédiction, selon ces mots (ibid.) : *il est élevé au-dessus de toute bénédiction et louange* (chacune distincte).

Pourquoi aux simples israélites de service (§ 11) est-il permis de boire la nuit, non le jour ? C'est que si le service du culte est trop pénible pour la section hebdomadaire des officiants (prêtres), ces auxiliaires les aideront. Les fonctionnaires de service en ce jour ne devront boire ni pendant la journée,

1. Cf. J., tr. *Berakhôth*, IX, 9 (t. I, p. 174).

ni le soir, parce qu'ils ont toujours à faire pour le culte. Il est défendu aux uns et aux autres, est-il dit, de se raser, ou de se blanchir, sauf le jeudi pour se préparer à honorer le sabbat. A tous les autres jours de la semaine, c'est défendu, dit R. Yossa ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan ou R. Aboun et R. Yassa au nom de Hiskia, pour que cet interdit les incite à ne pas entrer en fonctions à l'état malpropre (pour les engager à se raser et à se blanchir peu auparavant). On a enseigné ailleurs[1] : les personnes auxquelles il est permis de se faire raser aux jours de demi-fête sont celles qui viennent d'un pays d'outre-mer, ou de la captivité, ou d'une prison, ou qui cessent d'être en anathème par décision libératrice des docteurs. Donc, c'est défendu à toute autre personne ; car, dit R. Simon, par cet interdit on a voulu inciter toutes les autres personnes à ne pas entrer en fête à l'état malpropre. On a enseigné : A tout individu qui sait distinguer de quelle section hebdomadaire il fait partie et quel sera son jour de service, étant d'une série d'officiants déterminés, il sera seulement défendu de boire au jour fixé pour son service ; celui qui reconnaît sa section hebdomadaire, sans savoir le jour précis de la semaine, étant d'une série d'officiants déterminés, ne devra pas boire de vin toute la semaine ; enfin, celui qui ne peut pas reconnaitre sa section, ni son jour de service, tout en faisant partie d'une série de gens au service fixé, devra s'abstenir de vin tout le mois. A ce compte, dit Rabbi, il faudrait lui interdire le vin toujours (vu l'incertitude de l'époque du service) ; en ce cas, le mal lui-même (la non-existence du Temple) servira de remède à ce cas douteux et autorisera de boire. De même, on dira qu'il est permis à un tel individu de prononcer une oraison funèbre, sans se dire qu'en ce jour un tel acte serait interdit si le Temple était reconstruit (on ne se préoccupe pas de l'avenir) ; car si l'on ne raisonnait pas ainsi et que l'on interdise l'oraison, malgré l'état de ruine du Temple, il devrait aussi être défendu de vaquer aux travaux : or, ils sont permis, sans souci de l'avenir.

(8). Pour toute journée dont il est dit au *Rouleau des jeûnes*[2] de ne pas s'y livrer au deuil, l'interdit s'étendra à la veille, non au lendemain ; R. Yossé interdit la veille et le lendemain. Pour toute journée dans laquelle il est défendu seulement de jeûner, c'est permis la veille et le lendemain ; R. Yossé étend la défense à la veille, non au lendemain.

Le premier interlocuteur de la Mischnâ doit être R. Meir, lequel dit[3] : Si une date (de la Meghillath Taanith) se termine par les mois « le deuil est interdit », il est défendu à plus forte raison de jeûner ; mais s'il est dit que « le jeûne est interdit », le deuil est permis ; enfin si la date finit seulement par « il ne faut pas », sans aucune addition, il est entendu que le jeûne (seul) est défendu. R. Yôna dit que le titre de cette liste est ainsi formulé : « Voici les jours, pour une partie desquels le deuil même est interdit, et pour une

1. J., tr. *Moëd qaton*, III, 1 (f. 81c). 2. Liste des journées commémoratives de faits heureux pour Israël, à célébrer par l'abstention du deuil. 3. Cf. ci-après, tr. *Meghilla*, I, 4 (f. 70c) ; et Rouleau des jeûnes, § 1 et suiv.

autre partie le jeûne seul est interdit. » Selon R. Simon b. Gamaliel, l'expression « en lesquels » qui se trouve deux fois dans ce titre a pour but de nous apprendre que parfois c'est permis la nuit, et défendu le jour. Ainsi il a été enseigné (dans ce même document, ou *Rouleau*) : si un homme a assumé sur lui de jeûner plusieurs jours, il se retirera à l'ombre de ces solennités (devra s'abstenir du jeûne s'il coïncide avec les journées commémoratives). C'est que, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, un tel jeûne devra avoir été assumé dès la veille au soir (dans la prière). Ceci est conforme à l'avis de R. Zeira au nom de R. Houna [1], disant d'en mentionner l'objet, de la même façon qu'à la nuit précédant le sabbat on signale la solennité (dans la 4e section de l'*amida*).

Lorsque la Mischnâ [2] dit qu'il est permis de faire la lecture d'Esther dès le 11 Adar (ce qui entraîne le jeûne), c'est selon R. Yossé de notre mischnâ qui l'interdit à la veille de tels jours (car, le 13 étant aussi célébré, ce serait impossible le 12) ; ou il s'agira de la date du 12, selon R. Méir, qui permet le jeûne à la veille de ces journées commémoratives. Mais comment expliquer cette hypothèse de R. Méir, de pouvoir jeûner le 12 Adar, puisqu'il a été dit [3] que c'est le jour commémoratif de la mort de Trajan ? Cela ne fait rien, répond R. Jacob b. Aḥa, puisque cette journée a été abolie le jour où Julien et Pappus furent tués [4]. Le 13 Adar est le jour commémoratif (de la défaite) de Nicanor. En voici l'origine : un gouverneur représentant du pouvoir grec (des Séleucides), sur le point de se rendre à Alexandrie, passa par Jérusalem, blasphéma, insulta et injuria le Temple, en disant : « Lors de mon retour en paix, je renverserai cette tour. » Il fut combattu par un membre de la famille des Macchabées, qui, après avoir dispersé l'armée étrangère, arriva au char de Nicanor, lui coupa la tête et les mains, les cloua sur un poteau et écrivit au-dessous : « La bouche qui a parlé de Dieu avec insolence et la main qui qui s'est étendue avec orgueil contre Jérusalem sont ici suspendues sur cette perche (contus). » Selon l'avis de R. Méir, il est juste d'interdire la veille d'Esther, ou le 13, en disant que c'est le jour de Nicanor (puisqu'il autorise d'ordinaire les veilles des fêtes) ; mais d'après R. Yossé qui interdit les veilles de fête, à quoi bon parler de l'interdit en raison du jour de Nicanor? Cela ne va-t-il pas sans dire à titre de veille de la fête du 14 ? C'est que ce docteur vient enseigner l'interdit de se livrer même au deuil (sans parler de jeûne). Il n'y a pas non plus à objecter contre R. Méir que dès le 12 le jeûne doit être interdit, en raison du jour commémoratif de la mort de Trajan, puisque R. Jacob b. Aḥa a déjà dit que cette journée a été abolie le jour où Julien et Pappus furent tués.

Le 14 et le 15 Adar, c'est la fête de Pourim (d'Esther), pendant lesquels on ne doit pas se livrer au deuil, ni le 16 de ce mois, où l'on commença à édifier

1. V. J., tr. *Berakhôth*, IV, 3 (t. I, p. 84). 2. Tr. *Meghilla*, I, 1. 3. *Meghilath taanith*, à cette date. A partir de ce §, cette chronique est souvent citée. Cf. casuistique, dite *Gib'ath Saül*, nº 29. 4. Grætz, IV (2e éd.), 446 ; Derenbourg, *Essai*, etc., p. 422.

les murs de Jérusalem. Selon R. Meir, on comprend qu'il faille interdire la journée du 16 ; mais selon R. Yossé, qui interdit la veille et le lendemain, à quoi bon en parler ? N'est-elle pas déjà interdite à titre de lendemain du 15 ? On nous fait savoir qu'il est même interdit de s'y livrer au deuil (outre la défense de jeûner prescrite par R. Yossé seul). Le 17 du même mois [1], les païens s'étaient levés contre les restes des *Soferim* (scribes, savants) dans le pays de Chalcis et des Zabédéens, et Israël fut délivré. Cette journée doit être indiquée comme interdite d'après R. Meir (qui, sans cela, autoriserait le jeûne); mais à quoi bon en parler selon R. Yossé, qui défend toujours les lendemains de fête? En effet, dit R. Yossa, l'énumération de la liste en question ne vient ni confirmer, ni infirmer, soit l'avis de R. Meir, soit celui de R. Yossé, mais seulement établir en quels jours Israël a été favorisé de miracles. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que cette liste commence ainsi : « Depuis le 1er Nissan, on obtint que le sacrifice quotidien fût payé par le trésor du temple, le deuil fut interdit. Or, est-ce que le deuil ou le jeûne n'est pas interdit à toute néoménie? C'est donc dit en vue seule de l'énumération. Comment se fait-il qu'à la veille et au lendemain des sabbats, ou autres jours de fête, il soit permis de jeûner? D'où vient cet allègement pour ces derniers jours, et plus de sévérité pour les journées commémoratives? C'est que ceux-là, institués par ordre biblique, n'ont pas besoin d'être renforcés ; tandis que lesdites journées instituées par les rabbins ont besoin de ces précautions [2]. Celles-ci, toutefois, ont subsisté aussi longtemps que l'on a observé les fêtes visées dans ladite chronique; mais depuis leur abolition, on ne tient pas non plus compte de la veille ni du lendemain. R. Hanina et R. Yonathan disent tous deux qu'elle est abolie [3], et c'est aussi l'avis de R. Aba et de R. Simon, ainsi que de R. Josué b. Lévi. R. Yoḥanan dit : hier encore, j'enseignais le fait qu'à Lod il était arrivé un jour de prescrire un jeûne pendant le temps correspondant à la fête des Machabées (preuve d'abolition de cette liste de journées) ; l'on dit aussi que R. Éliézer se livra au deuil en l'un de ces jours, et que R. Josué alla se baigner. Allez faire pénitence, leur cria R. Josué, d'avoir jeûné en de tels jours : comment donc est-il admissible que cette liste soit abolie ? On peut répondre, dit R. Aba, qu'elle est abolie en général, sauf pour les journées des Macchabées et d'Esther [4] qui ont persisté (et pendant lesquelles on avait eu tort de jeûner). Les paroles suivantes des rabbins prouvent bien l'abolition de ces journées commémoratives : R. Yonathan jeûnait à chaque veille de nouvel-an ; R. Aboun jeûnait tous les vendredis ; R. Zeira jeûnait jusqu'à 300 jours par an, et selon d'autres, il alla jusqu'au total de 900, sans avoir égard aux solennités indiquées par cette chronique. Aussi R. Jacob b. Aḥa recommanda aux professeurs, si les femmes venaient les consulter pour savoir en quels jours le jeûne est permis, de ré-

1. Derenbourg, ibid., p. 99 et n. 2. J., tr. *Yebamôth*, IX, 5 (f. 10b); tr. *Kethoubôth*, XI, 7 (f. 34c). 3. Cf. J., tr. *Nedarim*, VIII, 1 (f. 42d). 4. Cf. B., *Rosch ha-schana*, 19.

pondre que c'est permis tous les jours en dehors des sabbats, des fêtes et des néoménies, des demi-fêtes (à Pâques et Souccoth), ainsi que les journées des Macchabées (Hanouca) et d'Esther (Pourim).

13 (9). En principe, on n'imposera pas de jeûne public un jeudi, afin de ne pas nuire à l'apport des denrées sur le marché (qui a lieu ce jour); mais la série des 3 premiers jeûnes sera disposée par : lundi, jeudi, lundi, et la 2e série de même. Selon R. Yossé, comme on ne doit pas commencer un jeudi, on ne consacrera pas ce jour ni au deuxième jeûne, ni au dernier.

14 (10). On ne doit pas fixer de jeûne public aux jours de néoménie, ou de la fête des Macchabées, ou d'Esther; si cependant l'on a commencé une série de jeûnes dont l'un coïncide avec une de ces solennités, on ne l'interrompra pas, selon R. Gamaliel. R. Meir dit : bien que R. Gamaliel soit d'avis de ne pas interrompre une telle série de jeûnes, il reconnaît que l'on ne devra pas jeûner ces jours en entier, pas plus qu'au 9 Ab s'il est un vendredi.

Simon b. Aba raconte[1] que lorsqu'on présenta à R. Yoḥanan (pour avoir son avis) un fait en litige entre R. Yossé et son interlocuteur, il se prononça d'après le premier rabbin. R. Eleazar s'en affligea, trouvant fâcheux de délaisser un avis anonyme pour celui d'un homme seul (R. Yossé); mais lorsqu'il entendit professer l'avis du préopinant par R. Hiya au nom de R. Méir, il s'écria : ce vénérable vieillard (R. Yoḥanan) a bien fait de professer un tel avis, car il connaît le sujet à fond (sachant que l'avis opposé est aussi isolé). Mais, demanda R. Mena, en présence de R. Judan : R. Hiskia ou Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Eliézer que partout où Rabbi a d'abord enseigné une règle en discussion, puis il a émis un avis anonyme, ce dernier prédomine? (Pourquoi donc a-t-on dit d'adopter l'avis opposé de R. Yossé?) Il se peut, fut-il répondu, que ce ne soit pas Rabbi qui ait enseigné le désaccord d'avis ; peut-être était-ce un autre. Mais alors, fut-il objecté, il devrait à plus forte raison en être de même? Car, lorsqu'on sait que Rabbi a enseigné d'abord une règle en discussion, puis a émis un avis anonyme, ce dernier prédomine ; à plus forte raison doit-il en être de même lorsqu'on ignore qui a professé le premier avis, et que Rabbi a émis l'avis anonyme? De même R. Ḥiskia, R. Jacob b. Aḥa, ou R. Simon b. Aba au nom de R. Éliézer dit que même au cas où d'autres ont professé l'avis en discussion et Rabbi a émis l'avis anonyme, ce dernier l'emporte? Pourquoi donc R. Yoḥanan enseigne-t-il d'admettre l'avis d'un homme seul (de R. Yossé)? Il est vrai, répond R. Samuel b. Yanaï au nom de R. Aḥa, que l'avis anonyme l'emporte, lorsqu'il n'est pas question en même temps d'une discussion sur les avis ; mais lorsque cette dernière a été exprimée après l'avis ano-

1. J., tr. *Meghilla*, I, 4, et *Yebamóth*, IV, 10 (f. 6b).

nyme, celui-ci ne prédominera plus [1]. R. Yossé b. R. Aboun ajoute encore au nom de R. Aḥa que l'avis anonyme l'emporte s'il s'agit d'un homme seul contre un autre seul, mais non s'il s'agit d'un seul contre plusieurs autres sages.

On appelle « avoir commencé une série de jeûnes » (§ 14), dit R. Aba, dès que l'on a jeûné un jour ; selon R. Yossé, il faut déjà avoir jeûné 2 jours. En fait, on suit l'avis de R. Aba — [2].

On a enseigné [3] : lorsque le jeûne du 9 Ab se trouve être un vendredi, il faut avant la nuit manger au moins la valeur d'un œuf et boire un verre, afin de ne pas entrer au commencement du sabbat à l'état affamé ; tel est l'avis de R. Juda ; selon R. Yossé, on jeûnera la journée complète. R. Zeira dit au nom de R. Juda, ou R. Aba, R. Imi b. Yeḥezqel au nom de Rab, que ce dernier avis doit servir de règle. Pourquoi alors ne pas dire simplement que l'on érige l'avis de R. Yossé à l'état de règle ? C'est que, selon une version, l'avis de R. Juda a été confondu parfois avec celui de R. Yossé (quant à leur discussion au sujet du jeûne public). Selon d'autres sages, R. Zeira dit au nom de R. Houna que même un individu isolé qui se serait imposé un jeûne le vendredi, devra jeûner ce jour entier. Ainsi R. Bivi s'assit devant R. Yossa (qui jeûnait dans ces mêmes conditions), et, pour savoir par lui quelle était la règle en ce cas, lui demanda si c'était le moment de manger un peu. Attends ton arrivée à la maison, lui dit R. Yossa. Il fait presque nuit, répliqua R. Bivi. Nous sommes encore dans le jeûne, lui fut-il répondu. Au besoin, lui dit le premier, j'ai auprès de moi des lupins (de quoi goûter); puis R. Yossa finit par lui dire : il faut achever la journée entière, selon l'avis de R. Yossé.

CHAPITRE III

1. L'ordre des jeûnes tel qu'il a été prescrit auparavant est applicable au défaut de pluie. Mais s'il survient des changements fâcheux dans les pousses des champs [4], il faut de suite sonner du cor (et appliquer aux jeûnes les sévérités des derniers jours). Il en sera de même si entre les pluies il y a une interruption de 40 jours ; car c'est la pluie de la sécheresse [5].

Par application immédiate du jeûne sévère, dit Rab, on entend une série à commencer dès le lundi, le jeudi et le lundi suivant. Si un changement fâcheux est survenu le lundi, commencera-t-on à jeûner dès le jeudi suivant? Non, dit R. Zeira — [6].

On a enseigné [7] : Comme on sonne du cor pour déplorer la mauvaise issue des semailles à n'importe quel jour de la semaine, on procédera à la même cérémonie en ce cas la 7e année agraire ou de repos [8], pour déplorer le défaut

1. Cf. J., tr. *Sóta*, VI, 1 (f. 20d). 2. Suit un passage traduit au tr. *Berakhôth*, IV, 1 (t. I, pp. 77-8). 3. B., tr. *'Eroubin*, 41a. 4. Si au lieu de blé il pousse des chardons. 5. V. tr. *Abôth*, V, 8. 6. Suit une phrase traduite tr. *Rosch ha-schana*, III, 5, fin (ci-dessus, p. 89). 7. Tossefta à ce tr., ch. 2. 8. Bien qu'en cette année on ne récoltera rien.

de nourriture des autres. Par les « autres », disent les compagnons d'études, on entend les païens voisins (qui souffriraient de cette disette); selon R. Zeira, on entend par là ceux qui sont soupçonnés de cultiver la terre en cette année. Ce dernier avis est conforme à celui de Rabbi, et celui des compagnons à l'avis de R. Pinḥas b. Yaïr. Or, un barbier ayant un jour consommé des fruits de la 7e année[1], on l'amena devant Rabbi pour le condamner. Que voulez-vous à ce pauvre homme, dit Rabbi; c'est faute d'autres vivres qu'il a pris ces produits (il faut en avoir pitié). Les compagnons, au contraire, suivent l'avis opposé de R. Pinḥas, qui interdit d'user des produits du sol la 7e année, même de nos jours —[2].

2. Si la pluie est tombée d'une façon propice pour les produits de la terre, non pour ceux des arbres, ou pour les arbres, non pour les produits de la terre, ou pour tous deux, mais non d'une façon appropriée aux citernes, aux puits, aux cavernes, on procédera aussitôt à la sonnerie du cor (avec le cérémonial des jeûnes sévères).

3. De même s'il arrive qu'une ville n'a pas reçu de pluie, comme il est écrit (Amos, IV, 7) : *j'ai fait pleuvoir sur une ville, non sur telle autre; une partie a été arrosée de pluie, et la partie qui n'a pas eu de pluie, est desséchée*, les habitants de cette ville devront aussitôt jeûner et sonner du cor (avec cérémonial sévère); ceux des environs devront aussi jeûner, mais sans faire sonner le cor (moins grave); selon R. Akiba, ces derniers feront sonner du cor, mais ne jeûneront pas.

La pluie propice à la terre seule est celle qui tombe doucement; celle qui profite davantage aux arbres est celle qui tombe fort, et si la pluie tombée suffisamment pour les uns et les autres, est encore insuffisante pour la conservation, en citerne, on imposera aussitôt un jeûne sévère. On a enseigné : on sollicitera une pluie avantageuse pour les arbres lorsqu'elle n'est pas tombée jusqu'à la dernière quinzaine qui précède Pâques (dernier moment utile à la floraison); et on la sollicitera pour la conservation dans les réservoirs si elle est insuffisante jusqu'à 15 jours avant Pentecôte. Puisqu'il en est ainsi, pourquoi ne pas la solliciter aussi après cette époque? C'est qu'à partir de là ce serait un miracle, et l'on n'en sollicite pas par la voie du jeûne. R. Berakhia ou R. Ḥelbo Papa dit au nom de R. Eléazar : parfois la pluie tombe en faveur d'un homme, ou seulement pour une herbe, ou pour un champ. Ces 3 points sont exprimés dans un même verset, disant (Zakharie, X, 1) : *Il vous donnera une pluie abondante, à l'homme, de l'herbe, au champ*[3]. Or il est dit : à un homme, non à plusieurs; et : de l'herbe, non des herbes; enfin : au champ, non dans les champs.

R. Simon dit: dans le verset d'Amos précité (§ 3) la dernière expression

1. Après la destruction de Jérusalem. 2. Suit un passage traduit tr. *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 131). 3. On traduit d'ordinaire : « à chacun de l'herbe dans son champ ». V. Rabba à Lévit., ch. 35.

superflue a pour but d'indiquer que parfois le mérite d'un seul champ provoquera la pluie. Pour 4 causes [1], la pluie tombe de haut (au lieu de couler de source) : 1. à cause des gens violents (qui seraient dans le cas de détourner les cours à leur profit exclusif), 2. pour que la chute de l'eau entraîne l'immondice, 3. pour que le supérieur (l'arbre) boive comme l'inférieur, 4. pour que tous s'habituent à lever les yeux au ciel. Grâce à 3 objets, la pluie arrive : en faveur de la terre, de la charité, des douleurs, tous 3 exprimés en un même verset (Job, XXXVII, 13) : *Il la fait trouver, soit pour s'en servir de verge, soit pour rendre la terre fertile, soit pour exercer sa charité.* Par la faute de 4 péchés [2], la pluie est retenue : 1. par la faute des idolâtres, 2. par ceux qui commettent des incestes, 3. par les assassins, 4. par ceux qui prescrivent en public les bonnes œuvres et ne donnent rien. La 1re faute est prévue en ces termes (Deutér. XI, 16) : *Gardez-vous que votre cœur ne soit séduit, que vous ne vous détourniez et n'adoriez des dieux étrangers.* Après quoi il est dit (ib. 17) : *La colère de l'Eternel s'enflammera contre vous, le ciel sera fermé, et il n'y aura pas de pluie.* Au sujet du 2e péché il est dit (Jérémie, III, 2) : *Tu souilles la terre par tes prostitutions et tes crimes*; en punition de quoi il est dit (ib. 3) : *Les pluies ont été retenues, et il n'y a pas eu de pluie d'arrière-saison.* Au sujet du 3e péché, il est dit (Nombres, XXXV, 33) : *Car le sang souille la terre*, ce que l'on interprète en ce sens que le sang versé provoque la colère [3], sur la terre (en la privant de pluie). Enfin, au sujet du dernier, il est dit (Prov. XXV, 14) : *celui qui se vante d'une fausse liberalité est comme les nuées et le vent qui sont sans pluie.* Ce qui donne la pluie porte 5 noms : vapeur, nuée, nuage, nue, éclair. Pour le 1er il est dit (Genèse, II, 6) : *une vapeur s'élève de la terre.* Du 2e nom (littéral. *épais*), on peut dire qu'il épaissit le firmament, selon ces mots (Exode, XIX, 9) : *Je viens auprès de toi sous un nuage épais.* Le 3e nom nous indique (*'anaw* pour *'anan*) que les créatures doivent être modestes l'une pour l'autre. Le 4e rappelle que la Providence (par la fertilité) fait des propriétaires de vrais princes [4], selon ces mots (Ps. CXXXV, 7) : *il fait monter les nuées du bout de la terre.* Enfin le 4e nom indique que le passage d'une nuée donne des clartés [5] au firmament, selon ces mots (Zacharie, X, 1) : *Dieu qui fait les nuages* (ou éclairs). — « Les habitants des environs, dit la Mischnâ, jeûneront sans sonner du cor, » comme il est dit (ci-après § 4) qu'au jeûne du grand pardon on procède de même. R. Akiba prescrit l'inverse, de sonner du cor sans jeûner; c'est le cérémonial usité le jour du nouvel-an.

4. La ville où a éclaté la peste, ou une ruine, devra jeûner et sonner du cor. Les habitants des environs jeûneront aussi, mais sans sonner du cor; R. Akiba au contraire leur prescrit de sonner du cor sans jeûner.

1. V. Rabba à Genèse, ch. 13; sur Nombres, ch. 8. 2. Cf. B., tr. *Yebamôth*, 78b. 3. Le mot חנף (souiller) a été décomposé par l'exégète en חן אף : *poser* (susciter) *la colère*. 4. Jeu de mots sur le double sens de נשיא, 1o *nuée*, 2o *prince*. 5. Jeu de mots analogue.

Une peste survenue à Cippori ne pénétra pas dans la rue qu'habitait R. Hanina. Les habitants dirent : est-il juste que, par ce vieillard qui habite en paix au milieu de vous, tout son voisinage soit à l'abri de l'épidémie, tandis que toute la contrée en souffre? (et il n'intervient pas?) R. Ḥanina se leva alors et dit aux assistants : Au temps de Zimri, 24000 israélites périrent (sans que le mérite de Moïse ait pu les sauver), tandis que de nos jours, où le nombre de ceux qui ressemblent à Zimri est très grand, vous ne devez pas vous étonner de l'extension du mal. Un jour, faute de pluie, le jeûne public fut imposé; mais la pluie n'arriva pas. R. Josué imposa ce jeûne au midi, et réussit dans ses supplications, tandis qu'à Cippori ce fut sans succès. Les habitants de cette ville dirent alors : R. Josué b. Lévi a obtenu de l'eau pour le midi, tandis que R. Ḥanina l'a empêchée de tomber à Cippori. Il a donc fallu instituer un 2e jeûne, pour lequel on fit chercher R. Josué b. Lévi, le priant de venir jeûner avec cette communauté; malgré cela, la pluie n'arriva pas. Il se leva alors et dit aux fidèles : ce n'est pas R. Josué b. Lévi qui a fait venir la pluie au midi, ni R. Ḥanina qui l'a empêchée de tomber à Cippori; mais les habitants du midi ont le cœur ouvert, ils écoutent les paroles de la Loi et s'humilient, tandis que ceux de Cippori ont le cœur dur, et, tout en écoutant la parole divine, ne veulent pas s'humilier devant elle. En rentrant, il leva les yeux au ciel, et voyant l'air très pur, il s'écria : en sera-t-il toujours ainsi? Aussitôt, la pluie survint. Il fit alors le vœu de ne plus jamais s'exprimer ainsi; car, dit-il, je ne saurais empêcher un créancier de réclamer ce qui lui est dû (ni les punitions célestes d'être infligées aux impies).

R. Zeira dit au nom de R. Ḥanina ce que doivent faire les grands personnages du temps, le grand public devant être seulement jugé d'après la majorité. Or, on trouve que durant les 38 ans du séjour d'Israël au désert, ce peuple mis pour ainsi dire au ban n'a pas parlé à Moïse[1], comme il est dit (Deutér., II, 16) : *lorsque tous les gens de guerre eurent cessé de mourir au milieu du camp, etc.*; après quoi, il est dit (ib., 17) : *Dieu me parla en ces termes.* R. Jacob b. Idi dit aussi au nom de R. Josué b. Lévi ce que doivent faire les grands personnages du temps, pour que le public soit jugé seulement d'après la majorité ; or, on trouve que si Israël au mont Carmel ne s'était pas écrié, sur l'avis d'Elie (I Rois, XVIII, 39) : *l'Eternel est Dieu, l'Eternel est Dieu*, le feu ne serait sans doute pas descendu du ciel pour consumer les sacrifices.

R. Josué b. Yaïr dit au nom de R. Pinḥas b. Yaïr[2] : Dieu mit au monde 3 créatures, et en eut ensuite regret, savoir les Chaldéens, les Ismaélites, et le mauvais penchant. Des Chaldéens, il est dit (Isaïe, XXIII, 13) : *voici le pays des Chaldéens ; ce peuple n'est pas ;* c'est-à-dire il eût mieux valu qu'il n'ait jamais été. Des Ismaélites il est dit (Job, XII, 6) : *Les tentes*[3] *des voleurs prospèrent, et ceux qui irritent le Dieu fort sont en sûreté, et Dieu leur*

1. B., tr. *Baba bathra*, 121b. 2. B., tr. *Soucca*, 22b. 3. Par nomades séjournant sous des tentes, on désigne en général les Arabes.

remet tout entre les mains (dernière expression pouvant exprimer le regret). Du mauvais penchant[1], il est dit (Michée, IV, 6) : *En ce temps là, dit l'Éternel, je rassemblerai celle qui était boiteuse* (Israël affaibli), *je recueillerai celle qui avait été chassée et ce que j'avais fait à tort* (littéral. *celle que j'avais affligée*). Or, R. Berakhia, R. Aba b. Cahana et R. Josué b. Yaïr, au nom de R. Pinḥas b. Yaïr, conclut des derniers termes de ce verset qu'ils équivalent à un regret. — R. Eliézer, ayant prescrit un jeûne un jour de sécheresse, n'eut pas de succès dans ses prières; R. Akiba, au contraire, l'ayant prescrit de même, vit sa prière exaucée (et la pluie tomber). Ce dernier (voulant obvier à une comparaison fâcheuse) dit aux assistants : A l'aide d'une parabole, je vais vous expliquer ce cas spécial : un roi avait 2 filles, l'une effrontée, l'autre modeste ; chaque fois que la première se présentait devant lui, il donnait l'ordre de lui accorder tout ce qu'elle désirait afin qu'elle s'en aille ; lorsque l'autre se présentait devant lui, il se retenait de la satisfaire, tant il avait de plaisir à entendre sa voix suppliante. Mais est-il permis de se rabaisser ainsi en public? Oui, dans un but de glorification divine, pour ne pas laisser supposer qu'un défaut de R. Eliézer aurait suscité son insuccès. R. Aḥa observa les 13 jours de jeûne (prescrits au ch. I), et il ne tomba pas de pluie. Lorsqu'il rentra chez lui, un Samaritain le rencontra et lui dit (ironiquement) : Rabbi, tords ton foulard de la pluie. Par la vie de cet homme, s'écria Rabbi, les cieux feront des miracles, l'année sera prospère et cet homme ne survivra pas. En effet, le miracle prédit fut accompli, l'année devint prospère, et le Samaritain mourut. A ce fait, le peuple (raillant à son tour) disait : voyez le lit de cet homme exposé au soleil.

« Les gens des environs, est-il dit, jeûnent sans sonner du cor » ; car tel est l'usage au jour du grand pardon[2]. « R. Akiba au contraire prescrit de sonner du cor, sans jeûner » ; car c'est là le cérémonial observé au jour du nouvel-an.

5. On reconnait que la peste a éclaté dans une ville, si dans une localité de 500 âmes 3 personnes sont mortes en 3 jours consécutifs.

R. Levi compare ce verset (Deut., XXVIII, 21) *l'Eternel t'attachera la peste*, à une femme qui attache 3 pains l'un à l'autre (de même, en cas d'épidémie, s'il y a 3 décès suivis); mais si la ville est plus grande, faut-il une autre mesure ? On peut répondre à cette question d'après ce qui suit : la ville fût-elle grande comme Antioche, s'il y a eu 3 décès en trois jours consécutifs, c'est une épidémie ; donc, la mesure est la même pour toutes les villes.

Quant aux ruines (§ 4), elles sont graves (devant entraîner le jeûne), s'il s'agit de maisons solides, non de celles mal édifiées, ou trop vieilles ; de même, la mortalité devient grave si elle atteint de jeunes personnes, non si elle sévit parmi les vieillards. On a enseigné : la diphtérite (ἐσχάρα) est épidémique, quelqu'infime que soit le nombre. S'il y a 2 décès par la peste et un par l'angine, quelle sera la règle? Quelle question est-ce là, fût-il répliqué,

1. Rabba à Genèse, ch. 34 ; à Nombres, ch. 13. 2. Ci-dessus, § 3.

puisque l'angine est épidémique même en un cas ; et, s'il y a de plus 2 cas de peste, cela ne va-t-il pas sans dire? Non, si après avoir prié à cause de l'angine elle a cessé, et qu'ensuite il y a eu 2 décès par la peste et un cas de retour de l'angine, quelle est la règle ? (question non résolue).

6 (5). Pour les fléaux suivants, on sonne du cor en tous cas : pour le desséchement des végétaux, pour la nielle, pour l'invasion des diverses espèces de sauterelles, pour l'arrivée des bêtes fauves, ou d'une armée; on sonne du cor, parce que ce sont des plaies contagieuses.

R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina: on sonne du cor en voyant la maladie (plaga) dans le lin, comme il est dit (Jérémie, V, 30) : *la dévastation et l'horreur étaient dans le pays*. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Yonathan : on sonne le cor si une plaine est desséchée, selon ces mots (Job, XXX, 28) : *Je marche triste, sans soleil*; *je me lève*, *je crie en pleine assemblée* (invoquant Dieu en cas de malheur). R. Eléazar dit[1] : honore ton médecin avant d'avoir besoin de lui, selon ces mots (ib. XXXVI, 19): *Ferait-il quelque cas de tes richesses*, *ni dans la peine*[2], *ni de ceux qui ont la puissance*. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch diffèrent d'avis au sujet du sens de ce verset : l'un dit que si la prière se trouve réglée d'avance, on n'aura pas d'envieux (d'accusateurs) en haut, mais tous soutiendront ta force (t'appuieront), selon les derniers termes de ce verset. L'autre dit que si tu règles la prière d'avance, n'aie pas la bouche serrée (récitant machinalement), mais *ouvre-la largement* (épanche-toi), *et je la remplirai* (Ps. LXXXI, 11). La plaie dite de la sauterelle s'applique à toute gent ailée qui ronge. Une espèce est appelée *Hasal*, parce qu'elle dévore (ḥasal) tout le champ; une autre se nomme *Gôbaï*, parce qu'elle réclame (Gaba) ce qui est dû au maître (punit l'impie). La bête fauve n'est pas seule considérée comme plaie; il en est de même d'un animal domestique qui aurait la rage, car il est arrivé autrefois[3], même en Palestine, que des morsures d'ânes ont provoqué la mort ainsi qu'une morsure de bœuf (enragé). Enfin, ce n'est pas seulement une armée allant en guerre qui est une plaie, mais même celle qui passe pacifiquement, puisqu'on sait qu'au temps de Josias une telle traversée fut également meurtrière (II Rois, XXIII, 29).

7 (6). Il est arrivé que des vieillards ayant quitté Jérusalem pour se rendre dans leurs propriétés et ayant vu dans la campagne d'Ascalon une place du champ desséchée, de quoi fournir une cuisson de four, le jeûne public fut institué. Le lendemain, un autre jeûne fut prescrit, parce que 2 enfants avaient été dévorés par des loups de l'autre côté du Jourdain;

1. Cf. B., tr. *Synhédrin*, 44b; Rabba à Exode, ch. 21; B. Sirah, XVIII, 10.
2. L'exégète, pour dire qu'il faut prier avant l'arrivée du mal, invoque cette expression ambigue, בצר, que l'on peut traduire « dans la peine » (en supposant la présence d'un préfixe); mais le sens réel de ce mot entier est : *matière précieuse*, *or*.
3. Sifri, section *Haazinou*, n° 321.

selon R. Yossé, un tel jeûne fut prescrit, non que des enfants aient été dévorés, mais pour la vue des loups.

La mesure indiquée comme représentant la valeur d'une fournée est prescrite pour un dessèchement en une seule place ; mais si l'on en constate en plusieurs endroits, si même le total est moindre que cette mesure, c'est considéré aussi comme une plaie entraînant le jeûne. — Quant à ce que dit R. Yossé de la vue des loups (comme fait grave), dit R. Mena, il s'agit du cas où l'un court après l'autre. Selon R. Yossé b. R. Aboun, dès qu'on les voit dans un endroit qui ne leur est pas habituel (en un lieu habité), c'est un fléau qui exige un jeûne.

8 (7). Pour les faits suivants, on sonne du cor, même le samedi : pour une ville assiégée par des païens, ou inondée par un fleuve, ou un bateau en danger de naufrage sur mer. Cet appel du cor, dit R. Yossé, servira à obtenir l'aide des habitants, non à les convoquer un tel jour pour la prière. Selon Simon de Teman, on sonne aussi du cor le samedi pour la peste ; mais cet avis n'a pas été admis par les sages.

9 (8). En général, pour toute calamité que l'on voudrait voir détournée du public, on sonne du cor, sauf en cas d'excédant de pluie (causant des peines inutiles). Il est arrivé que l'on pria Ḥoni, le faiseur de cercles, d'intercéder auprès de Dieu pour obtenir de la pluie. Allez, dit-il, faites rentrer les fours servant à rôtir l'agneau pascal (ou : cuire l'azyme), qu'ils ne fondent pas sous l'eau (tant il était certain du succès) ; mais, malgré sa prière, la pluie ne tomba pas. Il traça alors un cercle, se plaça au milieu et dit : Maître de l'univers, tes enfants ont mis leur confiance en moi, jugeant que je suis un de tes familiers ; je jure par ton grand nom que je ne sortirai pas d'ici jusqu'à ce que tu aies pitié de tes enfants. Des gouttes de pluie commencèrent alors à tomber. Ce n'est pas là ce que j'ai demandé, s'écria-t-il, mais de quoi remplir des puits, des citernes et des grottes. La pluie tomba alors à torrents. Ce n'est pas ainsi que je la désire, dit-il, mais une pluie agréable, de bénédiction et de faveur. La pluie tomba alors régulièrement, en telle quantité que les Israélites durent se rendre de Jérusalem à la montagne du Temple pour échapper à l'inondation. Comme tu as prié pour que la pluie vienne, lui dit-on alors, supplie qu'elle cesse. Allez voir, leur répondit-il, si la pierre des *Toïm* [1] a disparu sous l'eau (elle reparaîtra).

Selon Rab, l'appel à exprimer le samedi consiste, non à sonner du cor, mais à dire : « Exauce-moi, Eternel, exauce-moi ». Cet avis est contredit par la Mischnâ, qui dit : « L'appel du cor, selon R. Yossé, servira à obtenir l'aide des habitants, non à les convoquer en ce jour pour prier ; » donc, selon le

1. Littéral. *des égarés*, ou des objets perdus. V. *Presse israélite*, 1870, pp. 138-141.

préopinant, cet appel sert aussi pour se réunir à prier. — Lorsque des armées vinrent à passer dans la ville de Lévi b. Sisi, celui-ci prit un rouleau de la Loi et monta sur le toit, disant : Maître de l'univers, si un seul mot de ce livre est annulé, que ces gens de guerre pénètrent ici (avec leurs maux) ; si non qu'ils partent d'ici. Aussitôt après, on se mit à les chercher, et on ne les trouva plus. Une autre fois, son disciple voulut agir de même ; sa main fut desséchée (paralysée), mais les soldats partirent (il fut exaucé) ; le disciple de son disciple agit aussi de même ; sa main ne fut pas desséchée, mais les soldats ne partirent pas. Cela revient à dire que les fous sont préservés de tout accident[1], comme la chair morte ne sent pas le fer —[2].

Comme dans l'histoire de Honi (§ 9), il est question des fours de Pâques, cela prouve que l'on n'était pas éloigné du temps de cette fête. En effet, il est dit (au rouleau des jeûnes) : le 20 Adar, tout le peuple jeûna pour obtenir de la pluie, et elle arriva. — « Malgré sa prière, la pluie ne tomba pas », raconte la Mischnâ : c'est que, dit R. Yossé b. Aboun, il ne l'avait pas commencée avec modestie. R. Judan guer (prosélyte?) dit : ce Honi, faiseur de cercles, descendait d'un autre opérateur du même nom, qui a vécu au moment de la destruction du 1er Temple ; il sortit pour aller sur une hauteur auprès des ouvriers, et à peine fut-il arrivé, la pluie survint. Il se réfugia dans une caverne, où il s'assit et s'endormit. Il resta plongé dans ce sommeil 70 ans, jusqu'à ce que le Temple détruit fut réédifié la 2e fois. Lorsqu'au bout de 70 ans il s'éveilla, il quitta la caverne et vit le monde changé : dans les champs où des vignes avaient été plantées, il trouva des oliviers, et à la place de ces derniers il y avait maintenant des blés. Il s'informa auprès des gens du pays pour savoir d'où provenaient ces changements ; et comme ils s'étonnaient de son ignorance, ils lui demandèrent son nom. Je suis Ḥoni, le faiseur de cercles, leur dit-il. Nous avons appris, répliquèrent-ils, que lorsque ce Honi pénétrait au parvis du Temple, celui-ci s'éclairait (vérifions le fait). Honi y pénétra, et le parvis s'éclaira. On lui appliqua alors ce verset (Ps. CXXVI, 1) : *Lorsque Dieu ramènera la captivité de Sion, nous croirons avoir fait un rêve.* — « Des gouttes de pluie commencèrent à tomber », tout juste assez pour le relever de son vœu de ne pas quitter le cercle. « Ce n'est pas là ce que j'ai demandé, s'écria-t-il, mais de quoi remplir des puits, des citernes et des grottes. La pluie tomba alors à torrents », c.-à-d., selon Samuel, grosses comme des outres. « Ce n'est pas ainsi que je la désire, dit-il, mais une pluie douce... la pluie tomba alors à tel point que les Israélites durent se rendre de Jérusalem à la montagne du Temple ». Ceci prouve qu'il était couvert, ainsi qu'il a été enseigné[3] : C'était une suite de galeries (stoa), l'une dans l'autre. « Comme tu as prié pour que la pluie

1. Sa prière était de la folie (vaine), mais il n'eut pas de mal. V. B., tr. *Sabbat*, 13.
2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, IX, 7 (t. I, p. 174). Après quoi, dans l'édit. de Venise, commence le § 10. 3. J., tr. *Pesahim*, I, 5 ; tr. *Schekalim*, VIII, 4 ; tr. *Soucca*, IV, 4 ; B., ib., 45a.

vienne, lui dit-on, prie qu'elle cesse. Allez voir, dit-il pour toute réponse, si la pierre des *Toïm* a disparu. » Voici à quoi servait cette pierre[1] : chaque fois que quelqu'un avait perdu un objet, on allait le réclamer là, car toute trouvaille faite y était apportée. Or, leur dit-il, comme il est impossible que cette pierre disparaisse du monde, de même il m'est impossible de solliciter que la pluie s'en aille ; mais allez et apportez-moi un taureau pour être offert en actions de grâces. Ceci fut fait, et Honi lui ayant imposé les 2 mains, s'écria : « Maître de l'univers, lorsque tes enfants ont souffert d'un mal (de la sécheresse), ils n'ont pas pu le supporter ; et lorsque tu leur as envoyé le bienfait (la pluie), ils n'ont pas pu non plus le supporter ; qu'il te plaise donc de leur procurer un soulagement. » Aussitôt, le vent souffla, les nuages furent dispersés, le soleil brilla, la terre devint sèche, et les habitants étant sortis trouvèrent la campagne couverte de champignons. — A partir de quel moment, fut-il demandé à R. Eliézer, sollicite-t-on de la Providence de faire cesser la pluie? S'il arrivait, leur répondit-il, qu'un homme se trouvant debout à l'angle de la roche d'Ophel pourrait se baigner les pieds dans l'eau sise au niveau du torrent de Kédron (hypothèse inadmissible sans déluge) ; mais nous avons confiance que le maître de la miséricorde ne suscitera plus jamais de déluge, selon ces mots (Isaïe, LIV, 9) : *Car ceci me sera comme les eaux de Noé, dont j'ai juré qu'elles ne se répandront plus sur la terre.*

10. Simon b. Schetaḥ envoya à Honi et lui fit dire qu'il méritait d'être mis en anathème (pour sa façon de prier) ; mais je ne puis rien te faire, car tu pèches envers la Providence, comme un enfant se conduisant mal à l'égard de son père, lequel pourtant lui accorde ses désirs. On peut t'appliquer ce verset (Prov. XXIII, 25) : *Que ton père et ta mère se réjouissent, que celle qui t'a enfanté soit joyeuse.*

11 (9). Lorsqu'au jour même du jeûne pour l'obtention de la pluie, celle-ci tombe, si c'est avant le lever du soleil, on ne donnera pas suite au jeûne ; si c'est après, on terminera la journée dans le jeûne. Selon R. Eliézer, si la pluie arrive avant midi, on rompra le jeûne ; si c'est après midi, on le continuera. Il est arrivé qu'un jeûne de ce genre ayant été prescrit à Lydda, la pluie survint avant midi : Allez, dit R. Tarfon aux fidèles, mangez et buvez, faites jour de fête ; ce qui fut fait, et l'après-midi on revint à la synagogue pour réciter le grand *Hallel* (Ps. CXXXVI).

Ḥoni eut des reproches, car s'il y avait eu une punition grave décidée contre Israël, comme cela avait eu lieu au temps d'Elie (I Rois, XVII, 1), il aurait pu provoquer en public une profanation du nom divin (faire douter de son pouvoir), et une telle faute doit être punie par la mise en anathème[2]. On a dit plus haut[3] : R. Gamaliel fit dire à R. Josué, s'il empêchait les fidèles d'ac-

1. B., *Baba mecia'*, 28b. 2. J., tr. *Moëd qaton*, III, 1 ; B., tr. *Rosch haschana*, 21b. 3. J., tr. *Rosch ha-schana*, I, 5 (6), p. 68.

complir les préceptes religieux, qu'il serait blâmable ; or s'il en est ainsi pour avoir détourné les gens de remplir des devoirs, à la plus forte raison mérite-t-on l'anathème pour s'exposer publiquement à profaner le nom divin. Certes, dit Ḥoni, il arrive que l'Eternel modifie sa décision sur l'intercession d'un juste, mais il ne changera pas l'adjuration faite par un homme juste privilégié de Dieu, pour celle d'un autre juste souhaitant le contraire (comme au temps d'Elie). « Je ne puis rien te faire, dit Simon, tu pèches envers la Providence, comme un enfant gâté. » R. Berakhia, R. Aba b. Cahana, ou R. Zeira au nom de R. Juda, ou selon d'autres au nom de R. Ḥisda, ou encore au nom de R. Matna, explique ce verset (Job, XXII, 28) : *si tu arrêtes un dessein, il subsistera devant toi* ; on entend par là que si même l'Eternel s'est prononcé de telle façon, et qu'un juste insiste sur un arrêt contraire, ce dernier avis peut prévaloir contre le Tout-Puissant. Puis il est dit (ib.) : *sur tes voies la lumière brille*; c'est une allusion, dit R. Ḥiya b. Aba, à la descente de la pluie. Il est dit d'une part (ib. XXXVII, 11) : *Il épuise aussi la nuée à force d'arroser, et il écarte le nuage épais par sa lumière ;* et d'autre part (ib. XXII, 29) : *Quand quelqu'un aura été humilié, tu diras qu'il soit élevé*; quand j'avais projeté d'abaisser, tu décides de relever, et ton arrêt subsiste, tandis que le mien s'annule. Puis (ib.) : *Il délivrera celui qui aura tenu les yeux baissés* ; c'est-à-dire, tandis que je m'étais proposé d'abaisser leurs yeux par le mal, tu résous de les secourir, et ton dessein l'emporte sur le mien. J'avais dit (ib. 30) : *Qu'il soit délivré s'il est innocent*, et tu décides de sauver même celui qui n'est pas innocent ; là aussi, ton arrêt l'emporte sur le mien. Par la suite (ib.), *il sera délivré grâce à la pureté de tes mains*, on entend le mérite des devoirs religieux et bonnes œuvres que tu auras en mains dès le principe. « On peut t'appliquer, dit la Mischna, ce verset (Prov. XXIII, 25) : *que ton père et ta mère se réjouissent etc.* » A quoi bon dire encore : *celle qui t'a enfanté*? Selon R. Mena, un des termes (inutile) vise la nation ; selon R. Yossé b. R. Aboun, on a en vue l'heure de l'enfantement. Les autres sages disent : comme la malédiction a été double, la joie éprouvée (en cas de satisfaction) sera double. Le double chagrin (ou malédiction) est exprimé ainsi (Prov. XVII, 25) : *l'enfant sot est un sujet de colère pour son père et d'affliction pour celle qu'il l'a enfanté*, et en ces termes (ib. X, 1) : *l'enfant sage réjouit son père, mais l'enfant insensé est l'ennemi de sa mère.* Ces derniers mots, dit R. Louda, peuvent s'expliquer par anagramme (γεωμετρικόν), en ce sens qu'il désole[1] sa mère. Enfin, la joie est exprimée doublement : « que ses parents se réjouissent ; que sa mère soit joyeuse. »

On ne doit pas donner suite au jeûne si la pluie arrive (§ 11), comme il est dit (Isaïe, LXV, 24) ; *il arrivera qu'avant d'être invoqué je répondrai.* « Si c'est après le lever du soleil, est-il dit, on achèvera le jeûne », selon ces mots

1. Littéral. « est de la cendre aux yeux ». Il s'agit, selon les commentateurs, d'une permutation cabalistique des mots תוגת, *désolation*, et אפרא, *cendre*, au moyen de l'alphabet renversé, ou א"ת ב"ש.

(ib.) : *ils étaient encore à parler* (à prier), *et je les avais déjà exaucés*. Peut-être est-ce à l'inverse qu'il faut expliquer ce verset, et appliquer le commencement au cas où la pluie a surgi après le lever du soleil ? En effet, dit R. Tanhouma, on a enseigné : il ne saurait être question de réponse qu'après l'appel, de même que l'invocation suscite une réponse. Au temps de R. Judan, un jeûne de ce genre fut imposé, et la pluie arriva vers le soir. R. Mena se rendit alors auprès de R. Juda et lui dit : comme j'ai soif, puis-je boire (rompre le jeûne) ? Attends, lui dit-il, peut-être la majorité du public désire achever le jeûne. — R. Aha ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina [1] : il est défendu de jeûner jusqu'à la fin de la 6e heure le vendredi. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, la Mischnâ le confirme en disant : « Selon R. Éliézer, si la pluie survient avant midi, on rompra le jeûne » ; c'est donc que jusque là, c'est considéré comme matin, et ce ne serait pas un vrai jeûne de s'arrêter à midi ; mais si c'est après midi, il faut terminer la journée, car la majeure partie se trouve déjà consacrée à la pénitence (donc, le jeûne passé midi compte comme tel). Lorsque R. Yohanan b. Zaccaï voulait prier qu'il pleuve, il chargeait son barbier de passer devant l'estrade de l'officiant et d'annoncer que son maître voudrait se faire raser, mais qu'il n'en a pas la force par suite du chagrin (à cause du jeûne) ; aussitôt, la pluie tombait. Lorsque R. Ada Ahawa désirait de la pluie, il lui suffisait de retirer une sandale (comme pour se mettre à prier), pour qu'aussitôt après il pleuve ; s'il ôtait les deux, la terre était inondée. Dans une maison menaçant ruine, Rab fit placer un disciple, dont la présence (préservatrice) permettait de débarrasser la maison, qui s'écroulait dès la sortie du disciple ; selon d'autres, ce disciple était R. Ada b. Ahawa. Les sages lui firent demander quelles étaient ses bonnes œuvres (pour que sa présence ait une vertu aussi efficace) ? Il leur dit : de ma vie, nul ne m'a précédé à la synagogue (j'étais toujours le premier) ; je n'en suis jamais sorti, y laissant quelqu'un ; je n'ai pas fait 4 pas sans étudier la Loi, ni rappelé la Loi dans un endroit malpropre, ni défait le lit pour y dormir d'une manière fixe (toujours prêt à me lever) ; ni marché à grands pas parmi mes compagnons (comme pour les écraser) ; je ne leur ai pas donné de surnom, ni me suis réjoui des maux d'autrui, ni attendu qu'un compagnon me maudisse (l'ayant aussitôt excusé), ni marché en public à côté d'un débiteur (comme pour lui reprocher sa dette) ; enfin j'ai toujours évité les querelles dans la maison, cherchant à me conformer à ces termes (Ps. CI, 2) : *Je marcherai dans l'innocence de mon cœur au milieu de ma maison*. — [2].

CHAPITRE IV

1. A 3 périodes (époques), les cohanim étendent les mains pour bénir le peuple, et à l'une d'elles 4 fois par jour, savoir le matin, à la prière

1. J., tr. *Nedarim*, VIII, 1 (f. 40d). 2. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, V, 7 (t. V, pp. 77-78).

moussaf (additionnelle), à celle de vêpres et à celle de clôture. Les 3 périodes sont les jours de jeûne, ceux des postes de service au Temple, et le jour du grand pardon.

Par cette énumération on apprend 3 règles : 1° qu'il y a des jeûnes pour les sections du service officiel, 2° qu'à certain jour (du Pardon) il y a 4 prières, 3° que la bénédiction sacerdotale n'est pas dite la nuit, mais le jour. Mais pourquoi celle-ci est-elle exclusivement inhérente à la prière de l'*amida* ? Ne peut-elle pas avoir lieu isolément ? Non, on trouve parfois la récitation de l'*amida* sans bénédiction, mais jamais celle-ci sans l'*amida*. On a enseigné que c'est là l'avis de R. Méir. R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan que, pour la question de l'*eroub*[1] et celle du jeûne public (ou répétition de la bénédiction sacerdotale), on se dirige toujours d'après l'avis de R. Méir. De même, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, on sait l'avis de R. Meir en ce qui concerne la lecture officielle[2] de l'histoire d'Esther (qu'il faut la lire en entier). R. Zeira, R. Ḥiya et R. Josué b. Lévi au nom de Bar-Padieh explique pourquoi le texte biblique rapproche en un même chapitre (Nombres, VI) la loi de la bénédiction sacerdotale et celle du naziréat : c'est pour dire que dans les 2 cas il est également défendu de boire du vin. Puisqu'au Naziréén il est même défendu de profiter des produits des pépins ou de la peau des raisins, est-ce également interdit au cohen qui va bénir? Selon R. Yona, il y a une discussion à ce sujet entre R. Josué b. Gezora et R. Zeira; l'un le déduit par analogie du naziréén, et l'autre le déduit de ce que la loi de bénédiction est considérée comme *service* du culte public (lequel non plus ne souffre pas que l'on ait bu du vin, mais admet la jouissance des dérivés du raisin). Jusque là, on ne sait pas à qui attribuer chacun de ces 2 avis. En tous cas, il y aurait une objection à faire : si la déduction est faite par analogie avec le naziréén, il faudrait aussi interdire les produits des déchets du raisin à celui qui prononcera la bénédiction sacerdotale ; si au contraire la déduction est faite par analogie avec le service divin, il faudrait interdire la bénédiction à ceux qui ont un défaut physique, aussi bien qu'aux officiants ; pourquoi donc est-il dit[3] que la bénédiction est permise à celui qui est habitué dans sa ville (dont les défauts sont connus) ? (question non résolue). Ainsi, comme R. Neftali avait des doigts de travers, il demanda à R. Mena s'il pouvait prononcer la bénédiction sacerdotale? Puisque tu es connu dans ta ville, lui répondit R. Mena, que les fidèles sont habitués à cette vue, cela ne fait rien, et tu peux officier. R. Houna faisait écarter de cet office celui qui a les yeux affectés (larmoyants). Mais ne vient-on pas de dire qu'il n'est pas tenu compte d'un défaut connu des habitants? C'est que de plus, dit R. Mena, il avait les jambes torses, et il ne fallait pas laisser supposer au public que la bénédiction sacerdotale avait été dite par un enfant. Tout ceci prouve[4], dit R.

1. J., tr. *'Eroubin*, VI, 5 (t. IV, p. 263). 2. J., tr. *Meghilla*, II, 4. 3. Ibid., IV, 8 (f. 75c). 4. Puisqu'en cas du manque d'habitude des fidèles, le défaut serait une cause d'obstacle.

Yossa, qu'il est défendu de regarder les cohanim pendant qu'ils disent la bénédiction. S'il a été défendu de les regarder, dit R. Ḥagaï, c'est par crainte que l'on ait l'esprit détourné (sans ferveur); mais je jure par Moïse que, tout en regardant les cohanim pendant cet office, je n'ai pas eu la pensée à autre chose.

La bénédiction sacerdotale est prescrite par la loi, selon ces mots (Nombres, VI, 23): *Ainsi vous bénirez les fils d'Israël*, et l'on sait ainsi qu'elle est obligatoire dans la prière du matin; elle l'est aussi dans celle du *moussaf* par déduction des mots (Lévit. IX, 22): *Aron leva les mains au-dessus du peuple* (ce qui est une addition). Or, ce verset ne semble pas en ordre, et le texte devrait dire (ib.) : *il descendit après avoir achevé le sacrifice d'expiation, l'holocauste et le pacifique*; puis : *Aron leva les mains etc.*; de ce que ces 2 faits sont dits à l'inverse, il résulte qu'au moment de descendre de l'autel Aron levait les mains et bénissait le peuple (avant le complet achèvement). L'expression finale *il les bénit* (rapprochée du terme *il descendit*) indique qu'il faut être debout à cet effet; et ce qui prouve que le devoir d'être debout est indispensable[1], c'est qu'il est dit (Deut. X, 8): *car l'éternel ton Dieu les a choisis pour le servir et bénir en son nom*; il y a donc analogie formelle entre la bénédiction et le service officiel, et comme ce dernier devra être fait debout, la bénédiction le sera aussi. De même il est dit (II Chron. XXX, 27): *Les prêtres et les lévites se levèrent et bénirent le peuple.* La Bible parle là de l'époque du roi Ezéchias, où l'on s'adonnait à l'étude de la Loi (et la bénédiction porta ses fruits); mais dans les générations postérieures, où l'idolâtrie donnait, il est dit de cette cérémonie (Isaïe, I, 15): *lorsque vous étendrez les mains, je détournerai les yeux de vous.* Au sujet d'Aron, il est dit: *il les bénit*, sans préciser les termes, que l'on a seulement connus plus tard lorsque le texte les a énoncés ainsi (Nombres, VI, 24-26) : *Que l'Eternel te bénisse et te protège*; *que l'Eternel t'éclaire de sa face et te soit favorable*; *que l'Eternel tourne sa face vers toi et te donne la paix.* —[2].

2. Voici l'origine des postes de service composés de simples Israélites : Comme il est écrit (Nombres, XXVIII, 2) : *Ordonne aux enfants d'Israël et dis-leur qu'ils aient soin de me présenter au temps fixé le sacrifice à consumer par mon feu.* Or, on ne saurait présenter le sacrifice de quelqu'un sans que celui-ci soit présent. Les premiers prophètes donc, après avoir institué la division de toute la caste sacerdotale en 24 sections, constituèrent pour chacune de celles-ci un poste de service, composé de cohanim, de lévites et de simples israélites. Lorsque le tour d'une section arrivait, les cohanim et les lévites qui la composaient se rendaient dans Jérusalem au Temple, tandis que les simples israélites assignés à ce poste se réunissaient dans leur ville (vu la distance), et lisaient le commence-

1. B., tr. *Sóta*, 38a. 2. Suit un très long passage jusqu'à la fin du §, traduit tr. *Berakhóth*, IV, 1 (t. I, pp. 75-78).

ment de la Bible, ou le récit de la Création (pour montrer de loin leur attachement au culte).

Pourquoi la Mischnâ ne se contente-t-elle pas de dire que les simples israëlites, assignés pour les postes de service, se réunissaient dans leur ville et lisaient la Bible? C'est qu'il s'agissait d'exposer tout le principe de cet ordre donné à Israël.— [1].

R. Jacob b. Aḥa ou R. Ḥiya au nom de R. Juda dit : Moïse institua 8 sections sacerdotales, savoir 4 de la famille d'Eléazar et 4 de celle d'Itamar ; au temps de David et du prophète Samuel furent ajoutées 8 autres, tirées des mêmes familles. Lorsque plus tard, on voulut augmenter ce nombre de 8 pour la 3e fois, afin d'arriver au total de 24, on trouva assez de descendants d'Eléazar, mais plus d'Itamar. C'est ainsi qu'il est dit (I Chron., XXIV, 4) : *On trouva un bien plus grand nombre des descendants d'Eleazar, pour être chefs de famille, que des descendants d'Itamar.* R. Jacob b. Aḥa ou R. Houna le grand de Cippori dit au nom de R. Juda : à chaque fois qu'une famille était assignée (par le sort) sous la dénomination d'Eléazar, on lui adjoignait une autre, tandis que sous la dénomination d'Itamar il restait seulement ce que la voix du sort lui avait assigné. Selon R. Zeira au nom de R. Houna, lorsqu'après 2 séries de 8 familles (= 16), on passa à la 17e, on recommença l'énumération en les assignant à Eléazar (ce qui lui valut le double de gens). — [2].

Quatre sections sacerdotales sont rentrées en Palestine au retour de la captivité [3], celles de Yedaïa, Ḥarim, Paschḥour, et Immer (Ezra, II, 32-38). Les prophètes qui se trouvaient au milieu d'elles ont dès lors établi la condition que si, plus tard, Yehoïarib revenait de la captivité (la 1re de toutes les sections), il ne pourrait pas faire changer le rang de la section placée avant lui, mais il pourrait lui être adjoint. Les prophètes qui les guidaient établirent 24 sorts, qu'ils mirent dans une boîte (κάλπη). Yedaïa vint alors en tirer 5, ce qui avec lui fit 6 ; puis Harim, puis Paschḥour, puis Immer firent chacun de même (tous étant ainsi classés) ; et les prophètes qui se trouvaient parmi eux rappelèrent la règle établie que si Yehoïarib absent revenait de la captivité, il ne pourrait pas faire changer le rang de la section placée avant lui, mais seulement lui être adjoint. Les chefs de section fixèrent ensuite entre eux les services journaliers par famille, de sorte qu'il y avait des sections composées de 5, ou de 6, ou de 7, ou de 8, ou de 9 familles. Si la section avait 5 familles, 3 offraient le sacrifice pendant 3 jours, et 2 en 4 jours ; s'il y avait 6 familles, 5 servaient 5 jours, et l'une 2 jours ; s'il y avait 7 familles, chacune servait un jour ; s'il y avait 8 familles, 6 servaient 6 jours, et 2 un jour ; enfin s'il y avait 9 familles, 5 servaient 5 jours, et les 4 autres 2 jours. Certaines familles avaient déterminé une fois pour toutes leur jour de

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, IV, 1 (t. V, p. 47). 2. Suit un passage traduit tr. *Soucca*, V, 8, ci-dessus, p. 51. 3. Tossefta à ce tr., ch. 2 ; J., tr. *Baba kama*, IX, 16 (f. 7a).

service ; ainsi, celle qui se trouvait servir un samedi conserva toujours le samedi, et celle qui avait commencé un dimanche le garda toujours. D'autres tiraient au sort à l'entrée en fonction de la section (une fois par an), et d'autres à chaque semaine de service (2 fois par an). Rabbi nommait[1] 2 familles ensemble à l'honneur de diriger les études ; et si elles étaient dignes de ce poste, elles y restaient ; sinon, elles cédaient la place à d'autres. A sa mort, il recommanda à son fils de ne plus agir ainsi, mais de les nommer toutes d'un coup, et R. Ḥama b. Hanina fut nommé le premier à l'office public. Pourquoi Rabbi même n'a-t-il pas nommé R. Ḥama à ce poste? C'est que, dit R. Drossa, il prévoyait les récriminations des gens de Cippori contre la nomination de ce docteur né lui-même à Cippori (pour dire que, selon eux, l'honneur n'était pas justifié). Est-ce que Rabbi tenait compte[2] de telles observations? Aussi, dit R. Eléazar b. R. Yossé, cette restriction tenait à ce que R. Hama avait un jour répliqué à Rabbi avec hauteur en public. Or, Rabbi était un jour assis à expliquer ce verset (Ézéchiel, VI, 9) : *et vos échappés se souviendront de moi, etc.*, et celui-ci (ib. VII, 16) : *et les échappés d'entr'eux qui échapperont seront par les montagnes comme les pigeons des vallées, tous gémissant, etc.* R. Hama reprit (corrigea) la lecture de cette dernière expression. Où as-tu appris à lire, lui dit Rabbi en l'interpellant? Chez R. Hamnona de Babylone, répondit R. Ḥama. Si tu y retournes, lui dit Rabbi, tu le prieras de te nommer docteur. A ces mots, R. Hama comprit que jamais il ne serait nommé du vivant de Rabbi (qu'il avait offensé). A la mort de Rabbi, son fils voulut aussitôt nommer R. Ḥama docteur ; mais celui-ci n'accepta pas, disant : je n'accepterai pas la nomination jusqu'après celle de R. Pass, de Rome. Un vieillard, présent à ce dialogue, dit : si Hanina (R. Hama) est nommé le premier, je consens à être second ; ou si R. Pass est avant moi, je le suivrai ; mais R. Hanina ne consentit à être nommé qu'en 3e lieu, après tous deux. Je suis arrivé à un certain âge, dit R. Ḥama, et je ne sais si je le dois à cet acte de modestie (d'effacement), ou si c'est en vertu de ce que, me rendant un jour de Tibériade à Cippori, j'ai fait un détour (une courbe) sur mon chemin (strata) pour aller m'informer de la santé de R. Simon b. Ḥalafta, à Ein-Tineh[3]. — Samuel et les gens de Beth Schila allaient toujour s'informer de la santé du *Naçi*, et ces personnes entrant les premières, s'asseyaient aussi les premières ; puis, voulant honorer Samuel[4], ils le nommèrent leur chef. A l'arrivée de Rab, Samuel voulant l'honorer lui céda la 1re place ; quant à nous, dirent les gens de Beth-Schila, nous gardons la 2e place ; sur quoi, Samuel se contenta de la 3e place.

On trouva 3 rouleaux de Pentateuque au parvis du Temple (au retour de la captivité). Le livre dit *Méôna*, le livre dit *Zaatout*, et le livre *Hou*. Dans le premier on trouva écrit מעון (au verset du Deutér. XXXIII, 27), *la demeure*

1. Grætz, *Geschichte*, IV, 481. 2. Cf. J., tr. *Kilaïm*, IX, 4. 3. V. Midrasch sur Ecclésiaste, II, 12 ; dans Neubauer, *Géogr.*, p. 221, le présent passage est à ajouter. 4. Cf. J., tr. *Sabbat*, XII, 3 (t. IV, p. 141).

du Dieu de l'éternité, au lieu de מענה qu'avaient les 2 autres exemplaires. Aussi la lecture de ces deux a été adoptée, et celle du volume seul a été rejetée. Dans le 1er on trouva écrit זעטוטי au verset de l'Exode (XXIV, 5) : *il envoya les jeunes gens des fils d'Israël*, au lieu de נערי qu'avaient les 2 autres exemplaires ; aussi la lecture de ces 2 ex. a été adoptée, et celle du volume seul a été rejetée. Enfin, dans l'un on lut seulement 9 fois היא (pronom féminin, au lieu de הוא) ; dans 2 autres, on lut 11 fois היא[1] ; on adopta donc la lecture des deux volumes, abandonnant celle d'un seul. — R. Lévi dit : on trouva à Jérusalem une généalogie où il était écrit que Hillel descend de David, Ben Yaçaf d'Assaf, B. Cicith Haksath d'Abner, B. Qobissin d'Ahab, B. Kalba Scheboua de Keleb, R. Yanaï d'Éli, B. Yehoud de Cippori ; R. Hiya le grand de la famille de Schoftia b. Abital ; R. Yossé b. R. Halafta de la famille de Yonadab b. Rekeb ; R. Nehemia de Néhémie le Tirsata[2]. On a enseigné[3] quel est l'ordre à observer pour la préséance aux repas : lorsqu'il y a 2 sophas, le personnage le plus important se place en premier et le second au-dessous de lui ; s'il y en a 3, le plus important se met au milieu, le second au-dessus, le 3e au-dessous, et l'on continue à suivre cet ordre pour d'autres. R. Samuel b. Isaac ajoute que les patriarches sont enterrés dans le même ordre que l'on se met à table (Abraham au milieu, Isaac à sa droite, Jacob à gauche. — R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yossa : le monde ne subsiste qu'en raison des sacrifices. Cependant on a dit ailleurs[4] : Simon le juste, un des derniers membres de la grande Synagogue, avait coutume de dire que le monde repose sur 3 bases, l'étude de la Loi, le culte, et la charité. A toutes trois il est fait allusion[5] dans un même verset (Isaïe, LI, 16) : *je mettrai mes paroles dans ta bouche*, c'est la Loi ; *et je te couvrirai à l'ombre de ma main*, indice de charité, afin de nous enseigner que si l'on a soin de s'occuper de l'étude de la Loi et de bonnes œuvres, on est digne d'être assis à l'ombre de la Divinité. C'est ainsi qu'il est écrit (Ps. XXXVI, 8) : *que ta grâce, Éternel, est précieuse ; les fils de l'homme se réfugient à l'ombre de tes ailes*. La suite du verset d'Isaïe (LI, 16), *d'étendre les cieux et de fonder la terre*, vise les sacrifices ; enfin les mots (ib.) *de dire à Sion « tu es mon peuple »*, se rapportent à Israël. R. Hinena b. Papa dit avoir parcouru toute la Bible sans avoir pu trouver d'application du nom de Sion à Israël, en dehors de ce verset : *de dire à Sion qu'il est mon peuple*. On a enseigné encore[6] : R. Simon b. Gamaliel dit que le monde se maintient par 3 choses, par la justice, la vérité et la paix, et toutes trois reviennent au même ; car lorsqu'il est fait justice, la vérité apparaît, et la paix a lieu. Toutes les trois, dit R. Mena, se trouvent

1. Enumérés au tr. *Abóth* de R. Nathan, ch. 34 ; cf. tr. *Sóferim*, VI, 4 ; Sifré, section *Berakha*, n° 356. 2. Titre donné au gouverneur persan de la Judée. Ezra, II, 63 ; Néhémie, VIII, 9. V. Rabba à Genèse, ch. 98. 3. B., tr. *Berakhóth*, 46b (t. I, p. 415). 4. *Abóth*, I, 2. Cf. J., tr. *Meghilla*, III, 7 (fol. 74b). 5. J., tr. *Meghilla*, III, 6. 6. Tr. *Abóth*, I, 18 ; J., tr. *Synhédrin*, I, 1 (f. 18).

exprimées dans un même verset (Zakharie, VIII, 16) : *que la justice, la vérité et la paix soient honorées dans vos murs.*

3. Quant aux lectures bibliques à faire pendant le service officiel, le 1er jour de la semaine, on lit dans la Genèse, ch. I, v. 1 à 8; le 2e jour v. 6 (repris) à 13; le 3e jour, v. 9 à 19; le 4e j. v. 14 à 24; le 5e j. v. 20 à 31; le 6e jour j., v. I, 24 à 3 du ch. II. Toute grande section (d'au moins 5 versets) sera lue à deux (sauf à reprendre au besoin pour le 2e un verset déjà lu), et la petite section à une seule personne. Ceci a lieu pour les lectures officielles faites le matin, ou à la prière additionnelle du *moussaf*; pour celle de vêpres, on entre à la synagogue et l'on fait la récitation orale, comme on lit le *schema*'. Le vendredi après midi, on ne va même pas à la synagogue faire cette récitation, afin de réserver cet honneur au commencement du sabbat.

4. A chaque jour où l'on récite le Hallel [1], sans *moussaf*, on ne fera pas à la prière du matin la récitation des gens de service (ayant déjà à dire le *Hallel*); lorsqu'il y avait un sacrifice supplémentaire à offrir [2], on ne disait rien à la clôture (étant trop occupé); lorsqu'il y avait des offrandes de bois à recevoir (autre supplément d'occupation), on ne disait rien à vêpres. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Josué enseignait, lui dit B. 'Azaï, qu'en cas de sacrifice supplémentaire on ne disait rien à vêpres, et en cas d'offrande de bois on ne disait rien à la clôture (ordre plus rationnel). Aussi, R. Akiba, en l'entendant, adopta l'avis de B. 'Azaï.

R. Houna dit [3] : lorsqu'il y a 3 lectures officielles à faire dans le rouleau de la Loi, l'ensemble devra comprendre au moins dix versets. C'est conforme, dit Hiskia, aux dix commandements. Mais la lecture du 1er jour de la semaine qui vient d'être indiquée n'a que 8 versets? C'est vrai, dit R. Idi, et il y a discussion entre Cahana et Assa sur la manière de procéder en ce cas : l'un dit de reprendre pour le 2e appelé une partie de ce qui a été lu au 1er; l'autre est d'avis de couper ce verset en deux. Selon le premier, on recommencera chaque fois 2 versets (pour arriver au total de dix); selon le 2e, on compte le verset 5, parce qu'il considère comme un verset à part la fin de ce verset : *il fut soir et il fut matin, un jour*. Mais n'est-il pas dit qu'au 2e jour on lit du *v.* 6 à 13 (soit 7 *v.*)? Or, d'après le 1e avis, disant de recommencer des versets déjà lus, on arrivera à la somme de 3 versets pour chaque appelé; mais d'après l'autre avis, de couper les versets, même par ce procédé on n'aboutirait pas à la somme voulue? On pourrait aussi objecter, observa R. Polipa b. Prita devant R. Zeira, que la section d'Amaleq (Exode, XVII, 8-16, lue à la fête d'Esther) ne contient en tout que 9 versets. Là, c'est différent, fut-il répliqué, car ce court passage se rapporte juste à la solennité. Mais, demanda R. Elié-

1. P. ex. à Hanouca, ou la veille de Pâques au Temple. V. tr. *Pesahim*, V, 7.
2. P. ex. à la Néoménie. 3. J., tr. *Meghilla*, IV, 2 (5), f. 75a; B., ib., 21b.

zer b. Marom devant R. Yôna (contre R. Houna), n'a-t-on pas dit que la lecture de la *haftarah* dans un passage des Prophètes devra être au moins de 21 versets, dont 3 correspondant à chacun des 7 appelés; or, si chaque série de 3 appelés doit lire dix versets, il faudrait pour ces 7 appelés au moins 23 versets? (question non résolue).

On a enseigné : les simples Israélites faisant partie du poste de service jeûnaient chaque jour : le 2ᵉ jour, pour les voyageurs sur mer, en disant (Genèse, I, 6): *Dieu dit que le firmament soit au milieu des eaux*; le 3ᵉ jour, pour les voyageurs sur terre, selon ces mots (ib. 9) : *l'Eternel dit que les eaux se réunissent de dessous le ciel*; le 4ᵉ jour, ils jeûnaient pour prier Dieu d'écarter la dipthérite des enfants, selon ces mots du jour (ib. 14) : *l'Éternel ordonne qu'il y ait des lumières*; or, le dernier mot (ponctué différemment) peut se lire : *meéra (*malédiction) ; le 5ᵉ jour, on jeûnait pour que les femmes enceintes n'aient pas de fausses couches, et que les nourrices ne perdent pas leur enfant, en disant dans la lecture de ce jour (ib. 20) : *Dieu ordonna que les eaux produisent en abondance des animaux vivants qui se meuvent*, donc qu'ils vivent. On a enseigné que par honneur du sabbat, on ne jeûnait ni la veille, ni le lendemain. En même temps que les gens de service, le grand synhédrin jeûnait aussi; mais, est-ce que ce tribunal (si occupé) pouvait jeûner tous les jours? Non, mais il se divisait en autant de familles qu'il y a de jours dans la semaine, de façon à répartir entre elles cet office. On ne jeûnera pas pour 2 causes à la fois, comme il est dit (Ézra, VIII, 23) : *jeûnons et demandons à Dieu pour ceci* (seul). Selon R. Tanhouma, on déduit cette règle, non de ce verset, mais de celui-ci : (Daniel, II, 18) *il faut invoquer la grâce de Dieu au ciel à cause de ce mystère*. R. Hagaï dit au nom de R. Zeira que pour ces 2 causes, le manque de pluie et l'arrivée des sauterelles[1], on sonne du cor. Lorsque R. Hagaï sortait pour jeûner, il disait aux fidèles : mes frères, bien que nous ayons au cœur beaucoup de peines, nous jeûnons en ce moment pour une seule cause.

Lorsque la Mischnâ dit que la lecture officielle a lieu dans la prière du matin et à celle de *moussaf*, c'est vrai selon R. Méir, qui prescrit la lecture à chaque prière[2]; tandis que selon les autres sages, cette lecture accompagne seulement l'une des prières. De ce qu'il est dit ensuite que s'il y avait un sacrifice supplémentaire à offrir on ne disait rien à la clôture, il faut croire qu'il y a une section de lecture affectée à cette prière additionnelle; c'est conforme à l'avis de R. Méir, qui vient de dire qu'à chaque prière est jointe une lecture officielle. Selon une certaine version, il faut reporter aux autres sages l'avis attribué à R. Méir, et vice-versâ. R. Aha au nom de R. Yassa adopte l'avis de la Mischnâ (qu'il y a toujours une lecture pour le *moussaf*). R. Simon demanda : se peut-il que l'offrande du bois (un détail secondaire) soit une cause d'ajournement de la récitation à la clôture? C'est que, répond R. Mena,

1. Se rapportant tous 2 au même fait. Voir ci-dessus, I, 7. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3.

elle coïncide avec la préparation du repas de réjouissance à la néoménie (qui a lieu le 1er du mois). Selon R. Éliézer, le motif est que ce qui est le plus fréquent[1] doit l'emporter (la lecture spéciale cédera donc le pas). Un verset de la Bible confirme l'avis de R. Yohanan, que ce repas devra être prolongé de la fin du 1er jour à la nuit du 2e, en disant (I Sam. XX, 27) : *ce fut au lendemain au 2e jour de la néoménie*, etc. (où il est question de festin) ; or, il ne saurait s'agir d'un 2e mois, car on ne comprendrait pas la suite du verset : *pourquoi le fils d'Isaï n'est-il pas venu au festin, ni hier, ni aujourd'hui.* R. Ḥiya b. Aba dit[2] : R. Yohanan recommandait aux officiants de la synagogue de Kifra d'aller y apporter de quoi faire le repas pendant qu'il fait encore jour (au 1er de la néoménie), et après être resté à table jusque dans la nuit, de rappeler la néoménie dans la bénédiction finale du repas, avec son prolongement (en raison du doute si la néoménie réelle est le 1er ou le 2e jour).

4 (5). A 9 époques, les prêtres et le peuple apportent le bois nécessaire au culte : le 1er nissan, c'est la famille d'Oraḥ b. Juda ; le 20 Tamouz, les David b. Juda ; le 5 Ab, les Paros b. Juda; le 7 du même mois, les Jonadab b. Rakhab ; le 10, les Sana b. Benjamin ; le 15, les Zétho b. Juda; avec ces derniers venaient les prêtres, les Lévites et tous ceux qui ne connaissaient plus leur généalogie (ne savaient à qui des précédents se rattacher) ainsi que la famille des *Gonbé 'Eli* (qui ont pu offrir les prémices par ruse). Le 20, c'étaient les Paḥath Moab b. Juda ; le 20 Eloul, les 'Edion b. Juda. Le 1er Tebeth, la famille de Paros revenait et apportait du bois la 2e fois. En ce jour n'avait pas lieu la récitation des gens de service, car il y avait à la fois la récitation du Hallel complet (à cause de la fête des Macchabées), le sacrifice additionnel (pour la néoménie) et l'offrande de bois (spéciale à la journée).

—[3] D'où vient la dénomination de גונבי עלי, etc.[4] ? Au temps de Jéroboam I, fils de Nabat, des gardes furent placés sur les routes, chargés d'empêcher les Israélites d'aller à Jérusalem apporter leurs offrandes au Temple. Cependant, les gens pieux, craignant comme un péché de négliger cette partie du culte, emportaient leurs prémices dans un panier qu'ils couvraient de fruits secs, avec un pilon à la main. C'est ainsi chargés, le panier de fruits sur l'épaule, qu'ils arrivaient au poste des gardes ; et lorsque ceux-ci leur demandaient ce qu'ils vont faire, les habitants répondaient qu'avec ces fruits secs et ce pilon, ils vont fouler un gâteau de figues. Une fois le poste dépassé, ils ornaient leur panier, et le montaient à Jérusalem. La famille de Salmia Nitouts portait ce nom en souvenir de ce qu'à la même époque de persécution

1. V. J., tr. *Yôma*, VII, 2 ; *Soucca*, V, 6. fin. 2. J., tr. *Rosch ha-schana*, IV, 4, ci-dessus, p. 95. 3. En tête se trouve un passage traduit tr. *Scheqalim*, IV, 1 (t. V, p. 280). 4. Grætz, *Geschichte*, t. III, pp. 477-8. Littéral. : les détourneurs de prémices et coupeurs de fruits.

religieuse, ceux qui avaient offert d'apporter des bois et des bûches pour la combustion de l'autel, taillaient le petit bois en échelons pour former de l'ensemble une échelle. On la mettait sur l'épaule pour passer devant le poste desdits gardes. Lorsque ceux-ci demandaient aux passants où ils vont, les Israélites disaient vouloir chercher des pigeons dans tel et tel pigeonnier placé en avant de la route, à l'aide de l'échelle qu'ils portaient. Une fois le poste dépassé, on défaisait l'échelle, et l'on apportait le fagot à Jérusalem. Comme ces gens ont risqué leur vie pour accomplir ces préceptes religieux, ils se sont acquis pour toujours une bonne renommée, et l'on peut leur appliquer ce verset (Prov. X, 7) : *le souvenir du juste est une bénédiction.*

5 (6). Cinq malheurs arrivèrent à nos ancêtres le 17 Tamouz, et 5 le 9 Ab. Le 17 Tamouz, les tables de la Loi furent brisées ; le sacrifice quotidien cessa d'être offert ; la ville de Jérusalem subit une brèche ; Apostomos [1] brûla la Loi, et érigea une idole (statue) au sanctuaire. Le 9 Ab, la défense fut notifiée à nos ancêtres de n'avoir plus à entrer en Palestine ; le 1er et le 2e temple furent ruinés en ce jour ; Bethar fut prise, et la charrue passa sur le sol de la capitale.

Comme il est écrit (Exode, XXIV, 16) : *la gloire de l'Eternel résida sur le mont Sinaï, et le nuage le couvrit six jours* ; *il appela Moïse le 7e jour, et Moïse monta* ; ce 7e j. qui a suivi la promulgation de la Loi (le 7 Siwan) était le 1er des 40 de l'absence de Moïse. Il dit au peuple d'Israël : Je vais rester 40 jours sur la montagne [2]. Lorsqu'au 40e jour il ne descendit pas de suite, *le peuple voyant que Moïse tarde à descendre de la montagne* (ib. XXXII, 1), qu'à la 6e heure [3] du jour il n'était pas arrivé, aussitôt (ibid.) *le peuple s'assembla auprès d'Aron, lui disant : lève-toi, fabrique-nous des Dieux qui marcheront devant nous*, etc. ; puis (ib. 7) : *L'Eternel dit à Moïse, va, descends, ton peuple a perverti sa voie etc.* ; *Josué entendit la voix du peuple dans le mal et dit à Moïse, il y a une voix de guerre* (révolte) *au camp.* Quoi, lui dit Moïse, l'homme qui doit commander un jour à ces myriades de personnes ne sait pas distinguer les voix les unes des autres ; et il répondit (ib. 18) : *ce n'est ni une voix forte de chant, ni une voix faible* ; *j'entends la voix de personnes qui chantent ensemble ;* c'est-à-dire, ajoute R. Yassa, je distingue les chants que l'on entonne pour les idoles. R Judan dit au nom de R. Yassa : il n'y a pas de génération qui ne souffre pour une parcelle (uncia) de l'adoration du veau d'or [4]. *Lorsqu'il approcha du camp, il vit le veau et les danses* (ib. 19). L'attente de

1. Ou : Postumos. M. S. J. Halberstam, *Revue des études juives*, II, pp. 127-9, propose de lire : Faustinus (Julius Severus), par suite de deux légères mutations, P en F et *m* en *n*. 2. Or, en joignant 23 jours de reliquat du mois de Siwan aux 17 en Tamouz, on a le total de 40. C'était donc le 17 T. 3. Jeu de mots sur le terme בשש de ce verset, qui a ici le sens de *différer*, et peut signifier : *dans six* (à la 6e heure). 4. B., tr. *Synhédrin*, 102a.

Moïse jusque là, observe R. Hilqia au nom de R. Aḥa[1], prouve qu'il ne faut pas juger selon les apparences seules. Moïse fit alors ce raisonnement d'*a-fortiori*[2] et dit : si pour l'agneau pascal, qui constitue un seul précepte religieux, il est dit (ib. XII, 48) : *nul incirconcis n'en mangera* ; il devra à plus forte raison en être de même du résumé de toute la loi (ces tables dont Israël n'est plus digne). *La colère de Moïse s'enflamma* ; *il rejeta les tables de ses mains, et les brisa au bas de la montagne* (ib. XXXII, 19). R. Ismaël a enseigné que l'Éternel a dit à Moïse de les briser, selon ces mots (Deutér. X, 2) : *j'écrirai sur les tables les paroles qui se trouvaient sur les premières tables que tu as brisées* ; c'est que tu as bien fait de les briser, semblait dire Dieu. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan[3] : les tables étaient longues de 6 palmes et larges d'autant ; et tandis que Moïse tenait 2 palmes en mains, Dieu en tenait deux, et il restait un égal espace libre au milieu. Lorsque Israël adora le veau d'or, Dieu voulut reprendre les tables des mains de Moïse, mais la main du législateur devint assez forte pour les enlever. C'est un acte dont il fut loué plus tard, en ces termes (ib. XXXIV, 12) : *et pour toute la main puissante* ; c'est-à-dire, salut à la main qui l'a emporté sur moi. Selon R. Yoḥanan au nom de R. Yossé b. Abayé, les tables voulaient échapper (s'envoler) à Moïse, mais il les retint, comme il est dit (Exode, IX, 17) : *je saisis les 2 tables*. On a enseigné au nom de R. Néhémie[4] : l'écriture même s'envola. R. Ezra au nom de R. Juda b. Simon dit : les tables formaient une charge de 40 saas que l'écriture soutenait en l'air ; aussitôt que celle-ci eut disparu, le poids total s'affaissa sur Moïse ; les tables tombèrent, et se brisèrent. — [5].

« En ce jour, dit la Mischnâ, la ville fut conquise. » Il est écrit (Jérémie, XXXIX, 2) : *le 9 du mois la ville fut prise* ; tandis qu'ici on fixe la date du 17 Tamouz ? Dans ce verset, répond R. Tanḥoum b. Hanilaï, il y a une erreur de calcul (un arriéré de 8 jours) ; c'est ainsi qu'il est dit (Ezéchiel, XXVI, 1) : *la 12e année, le 1er du mois, la parole de l'Éternel me fut adressée en ces termes : fils de l'homme, puisque Tyr a dit sur Jérusalem que c'est bien.* Or, que signifie ce cri de joie ? Ce ne saurait être le 1er Ab, la ville n'étant pas encore brûlée alors, ni le 1er Eloul, car il n'est pas admissible que le porteur de nouvelles (veredarius) ait voyagé jour et nuit sur la route de Jérusalem à Tyr, pour arriver dans cette ville (très éloignée de la 1re) au 1er Eloul ; il faut donc admettre une erreur de calcul à la suite de toutes les souffrances qu'a subies Israël, et il en sera de même pour la date du 9 Tamouz (au lieu de 17). R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch expliquent différemment ce fait : selon le premier, il ressemble à un roi qui, lorsqu'il est assis à établir des comptes, reçoit la nouvelle que son fils a été fait captif ; ses calculs seront troublés, et il ordonnera de fixer désormais ce jour comme point de départ de nouveaux

1. Rabba à Exode, ch. 46. 2. B., tr. *Sabbat*, 87a ; Rabba à Exode, ch. 19. 3. J., tr. *Scheqalim*, VI, 1 (t. V, p. 301). 4. Rabba sur l'Exode, ch. 46 ; *Abóth* de R. Nathan, ch. 41. 5. Suit un passage traduit tr. *Berakhóth*, IV, 1 (t. I, p. 74).

calculs ; d'après le second, si un tel roi reçoit cette triste nouvelle pendant qu'il établit les calculs, et que de plus son fils a dû être tué, il établira ce dernier jour comme point de départ des nouveaux comptes (voilà pourquoi le prophète donne au fait la date du 1[er] du mois). Mais, objecte R. Mena, on comprend le trouble dans les comptes passés (entre la prise de Jérusalem et sa ruine) ; pourquoi en serait-il de même à l'avenir (après cette époque, lorsque les esprits sont calmés, et comment expliquer l'erreur d'Ézéchiel) ? Or, quelle différence y a-t-il à admettre que la ville subit une brêche le 9 Tamouz ou le 17, et n'y a-t-il pas toujours un intervalle de 21 jours entre ce fait et la ruine totale de la ville, puisque R. Abouna interprète comme indice à ce sujet ces mots (Jérémie, I, 11) : *Je vois un bâton fleuri*, c'est-à-dire comme entre la floraison de l'amande et sa maturité il y a un intervalle de 21 jours, il y a eu un même espace de temps entre la brèche de la ville et sa ruine ? La différence n'est qu'une question de date ; d'après celui qui fixe la brèche de la ville au 9 Tamouz, la ruine est survenue le 1[er] Ab ; d'après l'autre, qui attribue cette brèche au 17 Tamouz, la ruine a eu lieu le 9 Ab. — R. Simon b. Yohaï a enseigné[1] que son maître Akiba interprète ainsi ce verset (Zakharie, VIII, 19) : *Ainsi a parlé l'Éternel Sabaoth, le 4e jeûne, le 5e, le 7e et le 10e, etc.* ; le jeûne du 4e (mois) est celui du 17 Tamouz, jour auquel les tables de la loi furent brisées, le sacrifice quotidien a cessé d'être offert, Jérusalem subit une brèche, Apostomos brûla la Loi et mit une idole au Temple. Le jeûne du 5e est celui du 9 Ab, anniversaire de la destruction du 1[er] Temple et du second ; le jeûne du 7e est celui du 3 Tisri, anniversaire du meurtre de Ghedalia b. Aḥiqam ; le jeûne du 10e est celui du 10 Tébeth, jour où le roi de Babylone mit le siège devant Jérusalem. Ainsi, il est écrit (Ézéchiel, XXIV, 1) : *La parole de l'Éternel me fut révélée l'an X, le 10e mois, le 10 du mois, en ces termes : fils de l'homme, écris-toi le nom de ce jour, de ce même jour-ci, car le roi de Babylone s'est approché contre Jérusalem dans ce même jour.* Selon moi, le jeûne du 10e mois doit rappeler le 5 Tébeth, jour où l'on reçut la nouvelle du commencement de l'exil (sous Iekhonia). C'est ainsi qu'il est dit (ib. XXXIII, 21) : *Il arriva l'an XII de notre captivité, le 5e jour du 10e mois, qu'un homme échappé de Jérusalem vint à moi et me dit : la ville a été prise.* Cette divergence d'application tient à ce qu'en Judée on jeûne en souvenir du fait du siège (le 10 Tébeth), et dans la captivité on solennise le jour de la nouvelle seule (ou le 5 Tébeth). Donc, R. Akiba applique la 1re mention biblique (le siège) en dernier lieu, et ce qui est dit en dernier lieu dans le texte est, selon lui, le premier dans la punition ; tandis que moi (R. Simon) je maintiens l'ordre biblique d'accord avec les anniversaires. Voilà pourquoi je préfère mon avis à celui de R. Akiba.

« Apostomos brûla la loi », est-il dit. Ce fait eut lieu, dit R. Aḥa, dans le défilé de Lydda ; ou, selon d'autres sages, dans celui de Tarlousa[2].

« Il mit une statue dans le sanctuaire, » est-il dit. Selon une autre version,

1. B., tr. *Rosch ha-schana*, 18b. 2. Derenbourg, ibid., p. 59.

elle fut placée (le verbe au passif). En adoptant ce dernier texte, il s'agit de l'image de Manassé (qui aurait été imposée violemment); mais, d'après la 1re version, il s'agit de celui qui vient d'être nommé pour avoir brûlé la loi, savoir Apostomos. Pourquoi la génération même à laquelle cette statue a été imposée de force n'a-t-elle pas institué de jeûne? C'est que, dit Ḥinena Abia (père) de B. Yanteh au nom de R. Bania, la majorité des fidèles (lors de la 1re captivité) ne l'avait pas assumé. R. Josué b. Lévi dit : tous les maux survenus le 17 Tamouz sont revenus à Israël ; mais ce qui a eu lieu à la seconde date (le 9 Ab) n'est pas revenu. Du verset (Lévit. XVIII, 5) l'*homme suivra ces préceptes, et il vivra par eux*, R. Lévi déduit que la clarté des yeux (l'intelligence des textes produite par une étude assidue) ne revient (en cas d'interruption) qu'au bout de 40 jours. Aussi, est-il dit (Nombres, X, 11) : *Il arriva l'an* II, *le* 20 *du* 2e *mois, etc.* ; et il est dit (ib.) : *ils décampèrent de la montagne de Dieu, parcourant un chemin de* 3 *jours*; ce que R. Zakharie, gendre de R. Lévi, compare aux enfants qui, abandonnant l'école, vont s'amuser dans d'autres villages. En ce jour, leur vint le désir de manger de la chair, selon ces mots (ib. XI, 20) : *jusqu'à un mois entier, jusqu'à ce qu'elle vous sorte par les narines et que vous en soyez dégoûtés.* Puis vinrent les 7 jours de maladie de Miriam, dont il est dit (ib. XII, 15) : Miriam fut enfermée hors du camp (soit en total 40 jours, sans études). De même, il est dit des 40 jours des explorateurs (ib. XIII, 25) : *ils revinrent de leur exploration au pays après* 40 *jours*, ils allèrent, arrivèrent auprès de Moïse et d'Aron etc., et les trouvèrent occupés à élucider les règles de la Halla (pâte sacerdotale) et de l'*orla* (prémices des fruits). Aussitôt après (ib. XIV, 1) ; *toute la communauté se leva, fit entendre sa voix, et le peuple pleura cette nuit.* Moïse leur dit : vous avez versé devant moi des larmes de supplications (sans raison fondée); mais à l'avenir vous pleurerez pour des faits d'une désolante réalité, selon ces mots (Lament. I, 2) : *elle pleurera la nuit.* On a enseigné[1] que R. Simon b. Yoḥaï interprète le verset (Nombres, XI, 10) : *Moïse entendit le peuple pleurer par familles*, en ce sens que le peuple déplorait les 6 interdits de relations illicites, défendus par Moïse. Cependant, celui-ci demanda aux explorateurs ce qu'ils avaient vu. *C'est un pays qui dévore ses habitants* (ib. XIII, 32), répondirent-ils; dans toutes les localités où nous sommes venus, nous avons rencontré des morts. Vous avez méconnu, leur dit Moïse[2], les bons soins de l'Éternel pour vous, en médisant du pays et en disant qu'*il dévore ses habitants*; car, grâce à ce que le principal personnage de la ville était mort et que ses habitants étaient préoccupés de ce fait, vous pouviez entrer et sortir, sans que personne s'occupe de vous; de plus, lorsque vous dites (ib. 33) : *nous étions à nos propres yeux comme des sauterelles, et nous avons dû leur apparaître comme tels*, vous ne pouviez pas savoir de quelle façon vous apparaissiez devant eux. R. Simon b. Lakisch dit : ils ont presque blasphémé la divinité, en disant (ib. 31) : *car*

1. B., tr. *Yôma*, 75a. 2. B., tr. *Sôta*, 35a.

il est trop fort pour nous, ce qui serait presque mettre en doute sa puissance. Aussi, R. Lévi au nom de R. Hama b. Hanina[1] leur applique ce verset (Jérémie, XI, 16); *au bruit de hauts cris*, à la suite de l'agitation pénible que vous avez provoquée, *il a allumé un feu autour d'elle et ses branches se rompent* (vous êtes punis).

On a enseigné que R. Yossé dit : le jour où le Temple a été détruit était un dimanche, l'an qui suit le repos agraire (8e de la période), pendant le service de la section Yehoïarib, le 9 Ab; et de même pour le 2e temple. A l'une et l'autre journée, les lévites étaient sur l'estrade (دكان) pour chanter, et ils disaient (Ps. CXIV, 23) : *Il fera retomber sur eux leur iniquité, et il les détruira pour leur méchanceté ; l'Éternel notre Dieu les détruira*. R. Simon b. Lakisch demanda devant R. Yoḥanan[2] s'il est permis de réciter le chant d'office sans verser les libations (qui n'avaient plus lieu) ? Oui, répondit-il, à ce qu'il résulte de cet enseignement : à l'un et l'autre jour, les lévites chantaient le verset : *Il fit retomber sur eux etc.* Or, dit R. Abahou, il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon l'un, le chant peut avoir lieu sans libations; selon l'autre, c'est inadmissible. Mais, objecta R. Yoḥanan à son interlocuteur, n'a-t-on pas dit qu'aux 2 journées de la destruction du Temple les lévites étaient à l'estrade pour chanter ledit verset? Ceci ne prouve rien, répondit Resch Lakisch, et l'on veut seulement dire que si l'on avait offert les libations, c'eût été le moment de chanter, les lévites étant à leur poste. Aussi R. Yoḥanan dit qu'il s'agissait du chant de ce jour de la semaine; R. Simon b. Lakisch dit qu'il s'agissait d'un chant antérieur (voulant seulement désigner le moment, à défaut de libations). R. Lévi dit[3] : Yoïarib (Dieu luttera avec lui) est le nom de l'homme (ou de la famille); Merôn (révolte) est celui de leur ville ; Massarbeï (rebelles) signifie qu'il a livré le temple (*massar beita*) aux ennemis. R. Berakhia explique ainsi ces noms : Dieu a lutté contre ses enfants, parce qu'ils se sont révoltés et ont été rebelles envers lui. De même, les noms de Yedaïa (Dieu sait) 'Amoq (profond), et Cipporim (portés par une autre section sacerdotale), signifient ceci : Dieu connaissant la profonde sagacité de leur cœur les a exilés à Cippori.

« La ville de Bethar fut prise ce jour, » est-il dit. Rabbi applique à 24 faits douloureux le verset (Lament. II, 2) *Dieu a englouti sans pitié*[4]; R. Yoḥanan l'applique à 60 faits. Comment se fait-il que ce dernier, d'une époque postérieure à Rabbi, ait pu raconter plus de faits sur la ruine du Temple? C'est qu'au temps de Rabbi, plus rapproché de cette ruine, des vieillards qui avaient vu la destruction assistaient à la prédication de Rabbi ; ils pleuraient en l'entendant, et pour les faire taire il s'arrêtait dans son énumération. On a enseigné[5] : R. Juda b. R. Ilaï Barouk disait de Rabbi qu'il a expliqué le verset (Genèse, XXVII, 22) *la voix est celle de Jacob, et les mains sont celles d'Esaü*, en ce sens (prophétique) : Jacob a poussé un cri de ce

1. Rabba à Nombres, ch. 16. 2. Tr. *Sôferim*, ch. 18. 3. Derenbourg, ib., p. 119 n. 4. V. Midrasch Rabba, à ce verset. 5. Cf. B., tr. *Guittin*, 57b.

que les mains violentes d'Esaü (Rome) lui ont fait à Bethar. R. Simon b. Yoḥaï a enseigné que son maître R. Akiba explique le verset (Nombres, XXIV, 7) : *Un astre* (Kokab) *s'élance de Jacob*, en l'appliquant à la venue de Bar-Kozba, et Akiba en le voyant s'écria : voilà le roi Messie [1]. Mais, R. Yoḥanan b. Torta lui répondit : « Akiba, l'herbe aura poussé entre tes mâchoires avant que le fils de David paraisse. » R. Yoḥan dit que sur l'ordre d'Adrien, 80 myriades de personnes périrent à Bethar. Il dit aussi 80000 couples de sonneurs de trompe entourèrent Bethar, dont chacun dirigeait plusieurs troupes. Bar Koziba avait avec lui deux cent mille hommes dont chacun s'était laissé couper un doigt (en signe de courage). Les docteurs lui firent dire : combien de temps infligeras-tu aux Israélites des infirmités? Mais je ne sais comment reconnaître leur bravoure, dit-il. Tu n'as qu'à n'enrôler personne dans ton armée (στρατία), qui ne soit en état d'arracher un cèdre du Liban, étant à cheval. Il eut ainsi à nouveau deux cent mille hommes éprouvés, et lorsqu'il se rendait au milieu d'eux, il priait : Maître de l'univers, ne nous soutiens pas et ne nous fais pas rougir (laissant les choses en leur état), disant (Ps. LX, 12) : *N'est-ce pas toi, ô Dieu, qui nous avais rejetés et qui ne sors pas avec nos armées.* — Durant 3 ans 1/2, Adrien tint Bethar assiégé [2], pendant que R. Éleazar de Modéïn, en cilice et couvert de cendres, priait chaque jour : Maître de l'univers, ne rends pas justice aujourd'hui (n'exerce pas encore ta sévérité). Lorsqu'Adrien voulut s'en aller, un samaritain lui dit : Ne quitte pas, je verrai ce que je pourrai faire pour te livrer la ville. Il passa par la porte, et alla trouver R. Éleazar qui priait. Il fit semblant de lui dire quelque chose à l'oreille ; et aussitôt les habitants de la ville se saisirent de sa personne et l'emmenèrent devant Ben-Koziba. Nous avons vu ce vieillard, dirent-ils, s'entretenir avec ton oncle. De quoi lui as-tu parlé et que t'a-t-il répondu, demanda B. Koziba? — Si je te le raconte, répliqua le Samaritain, l'empereur me tuera ; si je ne te le raconte pas, c'est toi qui me tueras. Mieux vaut encore mourir de la main de l'empereur que de la tienne. Or, ton oncle m'a confié qu'il livrera la ville. Ben-Koziba se rendit aussitôt chez Éleazar de Modeïn et lui demanda de quoi le Samaritain l'avait entretenu. Il ne m'a rien dit, répondit R. Éleazar. — Et que lui as-tu dit? — Rien non plus, fut la réponse. — Ben-Koziba lança alors à Éleazar un coup de pied, qui le tua. Aussitôt une voix se fit entendre, disant (Zakharie, XI, 17) : *Malheur aux pasteurs infidèles qui laissent les brebis à l'abandon ; guerre à son bras et à son œil droit ! que son bras se dessèche et que son œil droit s'obscurcisse.* Tu as tué R. Éleazar de Modeïn, le bras et l'œil droit d'Israël ; le bras de cet homme (du meurtrier) se desséchera, et son œil droit s'obscurcira. Aussitôt Bethar fut prise, et B. Koziba périt. Sa tête fut portée chez Adrien. Qui l'a tué, demanda l'empereur? — Moi, dit un samaritain. — Montre-moi ses organes (veretrum ejus), dit Adrien ; il les lui montra, et l'on trouva un serpent enroulé au-dessus. Si Dieu ne l'avait pas tué, dit le souve-

1. Derenbourg, ib., pp. 423-5. 2. Ibid., pp. 433-5.

rain, personne ne l'aurait dompté, et l'on peut dire de lui (Deutér. XXXII, 30) : *c'est que leur rocher les a vendus, et l'Éternel les a livrés*. On égorgea ensuite tant de juifs, que les chevaux s'enfonçaient dans le sang jusqu'aux naseaux ; le sang souleva des quartiers de roc pesant 40 saas et les roula à la mer, qu'il colorait de sa teinte rouge jusqu'à 4 milles au large. Ce n'est pas que Bethar était près de la mer ; cette ville en était distante de 40 milles. On raconte que 300 cervelles de jeunes enfants gisaient écrasées sur une seule pierre, et l'on trouva 3 hottes pleines de boitiers à phylactères, chacune de 9 saas, ou selon d'autres 9 hottes chacune à 3 saas.

On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : il y avait 500 écoles à Bethar, dont la moindre avait 500 élèves enfants, qui disaient : si les ennemis nous surprennent, nous tomberons sur eux avec ces stylets (à écrire) et leur crèverons les yeux. Mais lorsque malheureusement, la ville fut conquise, chaque enfant fut roulé au milieu de ses livres et brûlé avec eux. De tous, je suis resté seul, et l'on a dit de moi (Lament. III, 51) : *mon œil afflige mon âme à cause de toutes les filles de ma ville*. Adrien le cruel avait une grande vigne de 18 milles carrés[1], égale à la distance de Tibériade à Cippori ; on l'entoura, comme d'une haie, des cadavres de la ville de Bethar tous debout et serrés l'un contre l'autre (faute de place) ; il leur refusa même la sépulture, pour laquelle on dut attendre qu'un autre souverain l'accordât. R. Houna dit[2] : lorsque les victimes du siège de Bethar furent enterrées, on établit la 4e bénédiction du repas, *il est le bon et il fait le bien* ; Dieu est appelé *le bon*, en grâce de ce que ces cadavres ne sentaient pas, *et il a fait le bien* en permettant enfin de les ensevelir. On a enseigné que R. Yossé dit : Bethar a survécu 52 ans à la destruction du Temple, et elle a été ruinée pour avoir allumé des lumières de joie à la destruction du Temple. Pourquoi a-t-elle allumé ces feux ? C'est que les conseillers (βουλευταί) de Jérusalem habitaient au milieu de la province ; lorsqu'ils voyaient quelqu'un se rendre à Jérusalem, ils lui disaient avoir entendu dire à son sujet qu'il désirait être un des archontes (ἄρχοντοι) ou conseillers, et celui-ci répondait n'y avoir pas songé. Mais j'ai entendu dire de toi, répliquait le premier avec insinuation, que tu veux vendre ton champ (ουσία, bien) et l'interpellé répondait n'en avoir pas eu seulement l'intention. Cependant, à la suite de ces pourparlers d'achat, un collègue du conseiller lui disait de ne pas discuter tant, qu'il lui suffirait d'écrire le contrat de vente (ὤνησις), que lui, témoin, attesterait par sa signature. La rédaction faite, on envoyait montrer le contrat au fils aîné de la maison, pour dire de ne plus le laisser entrer dans son champ, désormais vendu. Lorsque le vrai propriétaire apprenait que les fraudes avaient été exercées, il s'écriait : mieux aurait valu avoir la jambe brisée et n'être pas allé à Jérusalem. Ainsi il est dit (ib. IV, 18) : *Ils ont épié nos pas, afin de nous empêcher de passer par nos places* : que le chemin conduisant à cette maison (au Tem-

1. Grætz, *Geschichte*, IV, 465. 2. Cf. J., tr. *Berakhôth*, I, 8, et VII, 1 (t. Ier, pp. 23 et 127).

ple) soit donc ruiné ; *notre fin est arrivée*, c'est celle de la maison ; *nos jours, les siens sont accomplis* (et ces habitants se réjouirent de la chute de Jérusalem). Cependant, les habitants de Bethar ne sortirent pas non plus de la tourmente sains et saufs, selon ces mots (Prov. XVII, 5) : *Celui qui se réjouit du mal de son prochain n'échappera pas aux maux.*

Au village de Ḥaréba, il y avait 2 frères (faisant la guerre de partisans), qui tuaient tous les Romains envoyés contre eux. Ceux-ci dirent que le remède le plus efficace en tel cas serait de mettre la couronne sur la tête de ces guerriers, si une nouvelle tentative pour les réduire ne réussit pas. A l'une de leurs sorties, un vieillard rencontre les deux frères et leur dit : Le créateur est votre soutien. Il ne nous soutient, ni donne d'appui, dit l'un d'eux en blasphémant, selon ces mots (Ps. LX, 12) : *N'est-ce pas toi qui nous a rejetés* (et ils furent pris). — Il y avait 2 cèdres au mont des Oliviers ; sous l'un, il y avait 4 boutiques où l'on vendait des objets légalement purs ; un boutique fournissait jusqu'à 40 saas de colombes par mois, et il y avait là de quoi suffire aux sacrifices de pigeons de tout Israël[1]. L'emplacement du mont Siméon produisait 300 tonneaux d'épices diverses, en été[2], à cueillir chaque vendredi ; il fut ruiné, selon les uns, à cause de la prostitution à laquelle on se livrait là ; selon d'autres, parce qu'on y jouait au ballon le samedi (jeu trop violent pour la solennité). Il y avait dix mille localités sur le mont royal, et, selon R. Eleazar b. Ḥarsoum, il y en avait mille[3], possédant un nombre égal de vaisseaux en mer ; mais le tout a été détruit lors de la ruine de Jérusalem. De 3 villes les contributions étaient apportées à Jérusalem en chariot (vu leur masse), savoir : Caboul, Siḥim et Migdal Ceboya. Toutes 3 ont été ruinées, Caboul, à cause des dissentiments d'intérieur ; Siḥim, parce que ses habitants se livraient à la sorcellerie; Migdal Ceboya, à cause de la corruption de ses gens[4]. Il y avait 3 villages fournissant chacun 2 fois autant de personnes qu'il en est sorti d'Égypte[5], savoir ceux de Bisch, de Schiḥlim, et de Dikhra. Le 1er s'appelait Bisch (méchant), parce qu'il n'accueillait pas les passants ; le 2e était nommé Schiḥlim, parce qu'ils étaient aussi prolifiques que le légumineux du même nom ; le 3e était appelé Dikhra (mâle), parce que toutes les femmes y mettaient au monde des garçons, et s'il n'était pas arrivé à l'un d'eux d'en sortir pour se marier, il n'y aurait pas eu de filles. R. Yoḥanan dit[6] : 80 couples de cohanim, tous frères, se sont mariés avec un même nombre de sœurs en une seule nuit, dans la ville de Gofna, sans compter les autres mariages qui eurent lieu de frères n'épousant pas de sœurs, ou des lévites, ou de simples israélites. R. Yoḥanan dit : il y avait à Migdal Ceboya 80 boutiques de tisserands en laine fine[7]. R. Hiya b. Aba dit : Au village d'Emra, il y avait 80

1. Derenbourg, ibid., p. 466. 2. Le comment. *Qorban 'eda* explique qu'il s'agit d'une distribution de 300 paniers de pain aux pauvres, Nous avons suivi le *Pné-Mosché*, plus simple ici. 3. Cf. B., tr. *Yôma*, 35b. 4. Neubauer, ib., pp. 202, 205, 217. 5. Cf. Midrasch Hazith à Cant. IV, 1 ; B., tr. *Guittin*, 57a. 6. B., tr. *Berakhôth*, 44a (t. I, p. 406). 7. Le comment. *Qorban 'eda* a : *Fronda.*

boutiques de marchands de pigeons pour les sacrifices. R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Aba dit : il y avait à Sihin 80 champs[1] de minerai (ou terre plus ferme, pour la poterie). Il n'y en a plus de semblable de nos jours, dit R. Yanaï.

R. Zeira dit au nom de R. Houna : la plus petite des sections sacerdotales fournissait jusqu'à 85,000 adolescents à la prêtrise. R. Yohanan dit qu'un nombre presque égal de ces adolescents est mort à cause du sang versé de Zakharie. Où ce prêtre fut-il tué, demanda R. Judan à R. Aha, est-ce au parvis des femmes, ou à celui des hommes? Ni dans l'un, ni dans l'autre, fut-il répondu, mais dans celui des prêtres. Pourquoi n'agit-on pas à l'égard de son sang comme si un cerf ou un chevreuil avait été égorgé (Deut. XV, 22), et ne l'a-t-on pas couvert pour purifier le sanctuaire? C'est que d'une part il est dit (Lévit. XVII, 13): *après avoir versé le sang, on le couvrira de cendres* ; et d'autre part il est dit (Ezéchiel, XXIV, 7) : *son sang est au milieu d'elle, elle l'a mis sur le rocher brillant* (marbre) ; tout cela devait exciter la colère et susciter la vengeance ; *elle ne l'a point répandu à terre pour ne pas le couvrir*. En ce jour, les Israélites ont transgressé 7 défenses : ils ont tué un prêtre, un prophète, un juge ; ils ont versé le sang innocent, rendu le parvis impur ; c'était un sabbat et jour de grand pardon. Lorsque Nebuzaradon arriva là, il vit ce sang faisant tache, et demanda aux servants d'où il provenait. C'est du sang des taureaux, ou des agneaux, ou des béliers, que nous offrions en sacrifices sur l'autel, répondirent-ils. Aussitôt, il fit venir des taureaux, des béliers et des agneaux, et les fit égorger à la même place ; mais le premier sang continuait à briller. Comme les prêtres ne voulurent pas lui avouer leur crime, il les fit pendre à des peignes de tisserand (γερδίος). Dieu, dirent-ils, a sans doute voulu réclamer son sang par notre entremise ; et ils ajoutèrent : c'est le sang d'un prêtre, d'un juge et d'un prophète, puisqu'il nous a prédit tout ce qui nous arrive ; nous nous sommes levés contre lui et l'avons tué. A ces mots, Nabuzaraddon fit venir 80,000 adolescents de la prêtrise qu'il égorgea à la même place ; et le premier sang continuait à briller. Le général apostropha alors ce sang et lui dit : veux-tu que pour toi j'extermine toute la nation. Aussitôt, la miséricorde divine se fit jour et dit : puisque ce mortel cruel est envahi par la pitié pour mes enfants, à plus forte raison éprouverai-je ce sentiment, comme il est dit (Deut., IV, 31) : *Car l'Eternel ton Dieu est un Dieu de miséricorde ; il ne t'abandonnera pas, ni te détruira, et n'oubliera pas l'alliance contractée avec tes ancêtres*. Aussitôt ce sang reçut l'avis, et disparut. R. Yohanan dit : 80,000 adolescents de la prêtrise s'enfuirent dans les souterrains du Temple, et tous furent brûlés sous les décombres. De tous, un seul fut sauvé : ce fut Josué b. Yoçadaq, le grand-prêtre, dont il est dit (Zakharie, III, 2) : *c'est un tison sauvé du feu*. R. Yohanan dit : il y avait 80,000 adolescents de la prêtrise dans l'armée de Nabuchodonozor[2], et

1. Les commentaires rendent ce mot par chariot, ou boîte. 2. Sifri, section *Haazinou*, n° 322.

tous émigrèrent chez les Ismaélites (Arabes). Comme ils demandèrent à boire, ayant soif, les habitants leur apportèrent des salaisons et des outres pleines de vent, les engageant à manger et à boire ; mais à peine l'un d'eux eut-il défait l'ouverture et mis le goulot à la bouche que le vent sortit et étrangla le jeune homme. C'est de ce fait qu'il est dit (Isaïe, XXI, 13) : *Fardeau* (prophétie) *contre l'Arabie*; la grande charge (le mal) comprend les Ismaélites; *vous passerez pêle-mêle la nuit dans la forêt*, après avoir été dans celle du Liban (à Jérusalem); vous êtes *dans les sentiers de Dedanim*. Est-ce là l'usage des gens de Dodia ? Et pourtant lorsqu'Ismaël eut soif au désert, *on apporta de l'eau à celui qui a soif* (ib. 14) ; et il est dit (Genèse, XXI, 19) : *Dieu ouvrit ses yeux, et elle vit un puits contenant de l'eau.* Ce n'est pas pour vous demander des services que les Israélites sont venus auprès de vous, *car ils ont pris la fuite devant les épées, devant l'épée dégainée* (Isaïe, XXI, 15), parce qu'ils n'ont pas observé le précepte de laisser le champ en friche, selon ces mots (Exode, XXIII, 11) : *En la 7e année, le sol sera en friche et délaissé* (en faveur des pauvres); *et devant l'arc tendu* (dit encore le verset d'Isaïe), parce qu'ils n'ont pas observé le repos du sabbat, selon ces mots (Néhémie, XIII, 15) : *En ces jours, j'ai vu en Judée des gens fouler le pressoir au jour du sabbat.* Enfin (conclut le verset d'Isaïe), *ils ont fui devant le fort de la bataille*, pour n'avoir pas voulu soutenir le combat de la Loi, selon ces mots (Nombres, XXI, 14) : *C'est pourquoi il est dit au livre des guerres du Seigneur, etc.*

R. Yohanan dit[1] : De Gabath à Antipatris, il y avait 60 myriades de villes dont la plus petite était Beth Schemesch, comme il est dit (I Sam., VI, 19) : *Il frappa les gens de Beth Schemesch, parce qu'ils avaient regardé dans l'arche de l'Eternel, et il frappa aussi du peuple* 50.070 *hommes.* Ce nombre de personnes était d'un seul côté ; or, si l'on plantait seulement autant de joncs l'un à côté de l'autre, l'espace actuel n'y suffirait pas. C'est que, dit R. Ḥanina, le sol de la Palestine s'est rétréci. On peut voir, dit R. Zeira, quelle est la force du terrain Palestinien par les fruits qu'il produit. Comment se fait-il qu'il y ait encore des fruits malgré toutes les dévastations ? Il y a 2 avis divers à ce sujet : l'un dit que c'est à cause du fumier qu'on lui prodigue, l'autre, parce qu'on a retourné la terre. Il est arrivé un jour à quelqu'un, qui semait dans la vallée d'Arbel, d'appuyer avec effort sur le soc de la charrue ; une étincelle jaillit et brûla toute la semaille. On a enseigné que R. Yossa dit[2] : pendant 52 ans (de l'exil) on n'a pas vu un oiseau voler en Terre-Sainte, comme il est écrit (Jérémie, IX, 9) : *Depuis les oiseaux du ciel jusqu'aux animaux*[3], *tous ont fui et sont partis.* R. Hanina dit : 40 ans avant l'exil d'Israël en Babylonie, des palmiers furent plantés, pour engager les Israélites à en recueillir les fruits dont la douceur habitue le palais à s'occuper de l'é-

1. J., tr. *Meghilla*, I, 1 (f. 70a); *Synhédrin*, II (20b). 2. B., tr. *Sabbat*, 145b.
3. Les comment. remarquent que la supputation du mot בהמה (animal) donne le chiffre 52.

tude de la Loi. R. Hanina, fils de R. Abahou, dit : 700 espèces de poissons aptes à la consommation, et 800 espèces de sauterelles comestibles, et des oiseaux innombrables, ont pris le même chemin qu'Israël lors de la captivité; et à leur retour, ces animaux les ont suivis, à l'exception du poisson esturgeon [1]. Mais comment les poissons ont-ils pu suivre? R. Houna b. Joseph dit qu'ils sont allés par la voie de l'abîme (par une eau souterraine), et ils sont revenus de même. Heureux, dit R. Yohanan, celui qui voit la chûte de Tadmor, car cette ville a contribué à la ruine du 1er et du 2e Temple; au siège du 1er, elle a envoyé 80.000 archers, et au 2e elle en a envoyé 8000. — « Le soc de la charrue a passé sur la ville », dit la Mischnâ. Rufus a fait cultiver le sol, retournant même les ossements du sanctuaire.

6. Dès le commencement du mois d'Ab, on diminue tout acte de joie [2]. Dans la semaine, où survient le 9 Ab, il est interdit de se raser et de blanchir, sauf le jeudi pour se mettre en état d'honorer le sabbat. La veille du 9 Ab, on ne devra pas manger de 2 plats différents, ni manger de la viande, ni boire du vin. R. Simon b. Gamaliel prescrit de faire des changements (en signe de deuil). R. Juda tient pour obligatoire l'action de renverser le lit ; mais les autres sages ne partagent pas cet avis.

—[3] Il est défendu de blanchir, dit R. Yôna, si c'est pour s'en revêtir aussitôt (avant le jeûne), non à titre de simple préparation pour une époque ultérieure; car on ne saurait dire qu'il est défendu au blanchisseur de se livrer à ses travaux habituels (d'où il vit). Notre Mischnâ ne contredit-elle pas cet avis de R. Yôna, en disant : « La semaine dans laquelle est le 9 Ab, il est défendu de se raser, et de blanchir, sauf le jeudi » ? (N'en résulte-t-il pas que, même pour le sabbat, c'est interdit aux autres jours ?) Cette distinction, dit R. Yôna au nom de R. Hamnona, a été seulement établie pour l'acte de se raser. R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossa, ou R. Aha au nom de R. Abahou : si le 9 Ab se trouve être un samedi, lesdits travaux (interdits) sont permis lors des 2 semaines qui l'entourent (celle qui précède et celle qui suit). Aux jours de semaine qui suivent un 9 Ab (ordinaire), est-il permis de se raser et de laver ? R. Yohanan l'interdit ; Resch Lakisch le permet. R. Hiya b. Aba transmit ce même avis aux habitants de Cippori; mais ils ne l'accueillirent pas. Mais, dit R. Imi à R. Yossé, est-ce que le neveu de R. Hiya le grand (savoir Rab) ne conteste pas l'avis de R. Hiya b. Aba, et le défend ? La discussion est formelle, fut-il répondu, entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch : l'un le défend, et l'autre le permet (il est donc loisible d'adopter ce dernier avis). Quant à l'interdit prononcé par Rab, Resch Lakisch l'applique au cas où le 9 Ab est un samedi (en ce cas, selon lui, la semaine suivante est inter-

1. Ce que Pline, *Hist. nat.*, IX, 17, nomme *Acipenser*. V. une longue note de Landau à son édition de l'*Aroukh*, II, pp. 394-6. 2. Dans les éditions de la Mischna, le § 7 commence ici. 3. En tête, il y a un passage reproduit ci-dessus, I, 8, et traduit, tr. *Beça*, V, 2 (p. 136); cf. tr. *Kethoubôth*, I, 1 (24d).

dite pour lesdits travaux); mais il n'est rien conclu pour les jours qui suivent un 9 Ab survenant en semaine. R. Isaac b. Eliézer, dès que le 9 Ab était écoulé, criait aux barbiers de préparer leurs instruments, en ajoutant que ceux qui voulaient se faire raser le pouvaient. Il est dit (Osée, II, 13) : *Je ferai cesser toute sa joie, ses fêtes, ses néoménies, ses sabbats, et ses solennités.* Aussi, les gens du midi s'abstenaient depuis la néoménie ; ceux de Cippori s'en passaient tout le mois (même après le 9) ; ceux de Tibériade, la semaine ; puis ces derniers adoptèrent l'avis des rabbins de Cippori.

R. Jérémie dit[1] au nom de R. Ḥiya b. Aba : il serait juste de jeûner au 10 Ab, jour auquel le Temple fut consumé par les flammes ; mais le jeûne a lieu le 9, jour auquel la punition a commencé. En effet, on a enseigné[2] : ils y sont entrés le 7, ont commencé à briser les ustensiles le 8, y ont mis le feu le 9, et la consomption finale a eu lieu le 10, ainsi que R. Aboun et R. Lévi. R. Aba b. Zabda dit au nom de R. Ḥanina[3] que Rabbi voulut supprimer l'anniversaire du 9 Ab ; mais on ne le laissa pas faire. J'étais auprès de toi, lui observa R. Eléazar, lorsque R. Ḥanina s'est exprimé à ce sujet, et ce n'est pas ce qu'il a dit ; seulement, Rabbi avait voulu supprimer un jeûne de 9 Ab qui se trouvait survenir un samedi, et on ne le laissa pas faire ; car, puisque le jeûne est ajourné, avait-il dit, omettons-le, et ceux-ci, qui étaient auprès de lui, proposèrent de reculer le jeûne au lendemain (ce qui fut fait). C'est ainsi qu'il a été enseigné d'autre part : R. Yoḥanan b. Broqa est d'avis d'appliquer à tous deux (à l'homme et à la femme) ce verset (Genèse, I, 28) : *Dieu les bénit et leur dit : croissez et multipliez-vous* (en ce sens que le devoir de la reproduction incombe également aux femmes) ; et R. Eléazar dit au nom de R. Hanina que l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa est admis comme règle. Non, dit R. Aba b. Zabda, j'étais auprès de toi lorsque R. Hanina a professé son opinion, et il a seulement dit que ce devoir incombe aussi à la femme si elle a demandé à être épousée. A ces cas s'applique le verset (Ecclés. IV, 9) : *mieux vaut deux qu'un*[4] (puisque le second auditeur a rectifié ce que le premier avait mal entendu).

Le « changement », dont parle la Mischnâ, consistera en ceci : celui qui a l'habitude de manger une livre de viande se contentera d'une demie ; celui qui boit d'ordinaire 2 mesures de vin se contentera de la moitié. Toutefois, dit R. Yoḥanan, cette modification est seulement applicable au principal dernier repas qui précède le jeûne du 9 Ab. Ce détail est à observer, dit R. Oschia, à partir de la 6ᵉ heure (depuis midi). R. Yossé applique les 2 recommandations de la Mischnâ dans le sens le moins sévère : ainsi, on peut manger le principal repas de la veille du jeûne, avant midi, quelque complet que soit ce repas ; et de même, on peut manger un repas après la 6ᵉ heure, même complet (plus de 2 plats), si c'est l'ordinaire (non le dernier). — On a enseigné : si le

1. J., tr. *Meghilla*, I, 4. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. J., tr. *Yebamôth*, VI, 6, fin (f. 6ᵈ). 4. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 10 (f. 49ᶜ).

9 Ab survient un samedi, ou si la veille du 9 Ab est en ce jour, il sera permis de manger à l'heure habituelle un repas complet qui sera apporté à la table (sans restriction). Rab, après avoir mangé à sa faim, coupait à part un morceau de pain qu'il trempait dans la cendre et qu'il mangeait ainsi, en disant que c'est le repas spécial à la solennité du 9 Ab, selon ces mots (Lament. III, 16) : *il m'a brisé les dents avec du gravier, il m'a couvert de cendres.* — On comprend l'avis de R. Juda, « de renverser le lit ; » pourquoi les autres sages n'adoptent-ils pas cet avis ? Ils comparent le deuil de cet anniversaire à celui qui a perdu un parent, et qui, aussi longtemps que l'enterrement n'a pas eu lieu, ne renverse pas le lit et dort même sur un lit non renversé.

7 (8). R. Simon b. Gamaliel dit : il n'y a pas de plus grande fête en Israël que les journées du grand pardon et du 15 Ab. En ces jours, les enfants de Jérusalem sortent vêtus de blanc, en empruntant au besoin de tels vêtements pour ne pas être exposés à la honte si l'on n'en a pas, sauf en ce cas à les tremper dans un bain légal (pour éviter tout contact douteux). Les filles de Jérusalem sortent par groupes dans les champs et vignes, en disant : jeunes gens, levez les yeux et voyez celles que vous allez choisir ; ne regardez pas à la beauté, mais à la famille. Ainsi il est dit (Cantique, III, 11) : *Allez, filles de Sion, et voyez le roi Salomon au jour de ses fiançailles*, ce qui est une allusion à la promulgation de la Loi, *et au jour de la joie de son cœur*, ce qui vise la construction du Temple, que nous espérons voir réédifié bientôt, de nos jours.

On comprend que le jour du grand pardon était une des plus grandes fêtes, parce qu'en ce jour le pardon s'étend sur tout Israël ; mais quelle est l'importance de la journée du 15 Ab ? C'est une époque favorable, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossa, pour couper le bois, et tout bois coupé en ce jour ne sera pas exposé à l'atteinte des vers. Or, il a été dit ailleurs [1] : tout bois dans lequel on trouve un ver est impropre à la combustion sur l'autel (c'est une preuve qu'il n'est pas assez sec). Selon R. Hiya b. Asché au non de Rab, en ce jour du 15 Ab. Osée b. Elah a licencié les postes établis par Jeroboam b. Nebat sur les grandes routes pour interdire les envois à Jérusalem (cette journée commémorative rappelle ce fait). Mais, demanda Cahana à Rab, puisque cet Osée a fait tant de bien, pourquoi est-il dit de lui (II Rois, XVII, 3) : *Salmanassar roi de Syrie monta contre lui et l'assujettit* ? C'est qu'il a relâché le joug (collare) de son cou, suspendu au cou de tous les fidèles ; c'est-à-dire il a négligé d'ordonner à tout le peuple de s'y rendre, et il s'est contenté de dire que ceux qui veulent aller à Jérusalem le peuvent désormais. Selon R. Samuel b. R. Isaac, ou selon d'autres, il l'a dit au nom de R. Samuel b. Naḥman, le 15 Ab rappelle qu'en ce jour il fut permis aux tribus de s'allier entr'elles par mariage ; puisqu'il est dit (Nombres, XXXVI, 7) : *l'héritage*

1. Tr. *Middóth*, II, 5.

ne sera pvs transporté parmi les enfants d'Israël, de tribu en tribu; car chacun des enfants d'Israël demeurera dans l'héritage de la tribu de ses pères ; puis (ib. 8) : *Et toute fille qui sera héritière d'une possession d'entre les tribus des enfants d'Israël sera mariée etc.* Or, comment une fille peut-elle hériter de 2 tribus diverses? C'est possible lorsque son père faisait partie d'une tribu et sa mère d'une autre (donc, dès lors, les unions entre 2 tribus étaient autorisées). Les autres sages disent qu'en ce jour du 15 Ab on admit dans la communauté d'Israël la tribu de Benjamin (qui jusque là n'en faisait pas partie), comme il est dit (Juges, XXI, 18): *Maudit soit qui donne sa fille à un benjamite pour femme.* Or, on avait lu un verset, que l'on a écarté, disant (Genèse, XLVIII, 5) :*Ephraïm et Manassé seront pour moi comme Ruben et Siméon*; puis on a lu un autre verset, qui a été adopté, savoir (ib. XXXV, 11) : *Une nation et une assemblée de nations seront issues de toi, des rois sortiront de ton sein*; comme Benjamin n'était pas encore né lorsque Dieu a adressé ces derniers mots à Jacob[1], on peut en conclure que le premier terme est applicable à la naissance future de Benjamin, et l'expression suivante à Manassé et Ephraïm (sans toutefois les considérer comme distincts; donc, Benjamin doit être au nombre des 12 tribus). R. Aboun dit qu'au 15 Ab cessa l'appel mosaïque d'avoir à creuser des fosses (la journée commémorative rappelle ce fait heureux) ; or, R. Lévi dit qu'à chaque veille du 9 Ab Moïse faisait retentir un appel au camp (du désert), disant aux israélites d'aller creuser des tombes; ils exécutaient cet ordre et allaient se coucher; et lorsque le matin ils se levaient et se comptaient, ils voyaient leur nombre réduit d'un peu plus de 15.000 âmes. La dernière année de leur séjour au désert, ils firent de même; mais une fois debout, ils aperçurent que leur nombre était resté entier. Peut-être nous sommes-nous trompés dans le compte du mois, dirent-ils; ils recommencèrent de même le 10 Ab, le 11, le 12, le 13, le 14 et le 15. Lorsqu'ils virent par la pleine lune qu'ils étaient bien au milieu du mois, ils observèrent que Dieu avait dû désormais annuler cette loi terrible; ils se levèrent et fixèrent ce jour comme fête commémorative.

« Tous les vêtements, est-il dit, devront être trempés dans un bain légal ». Il en sera de même, dit R. Yanaï b. R. Ismaël, si ces vêtements étaient serrés dans une étoffe. Pourquoi en ce cas le bain est-il aussi prescrit? C'est que grâce à cette règle générale, on n'hésitera pas à les prêter (sachant que celui qui les revêtira se chargera de la purification en cas de doute). Pour que personne ne rougisse de ces emprunts, même la fille du roi empruntait des vêtements à la fille du grand-prêtre; et celle-ci à son tour emprunte à la première. — Les filles laides disaient aux jeunes gens : Ne regarde pas à la beauté; et les belles disaient de ne faire attention qu'à la famille. Ainsi, il est dit : *Allez, filles de Sion, et voyez le roi Salomon etc.*, par allusion à la Loi et au Temple.

1. Midrasch Rabba à Genèse, ch. 82; B., tr. *Horaïoth*, 47a.

TRAITÉ MEGHILLA

CHAPITRE PREMIER

1. La *Meghilla* (rouleau du récit d'Esther) est lue tantôt le 11 Adar, tantôt le 12, ou le 13, ou le 14, ou le 15, sans dépasser toutefois ces 2 limites extrêmes. Les villes entourées de murs depuis le temps de Josué, fils de Noun, font cette lecture le 15; les autres grandes villes et villages la lisent le 14; enfin il arrive à de petites localités d'avancer cette lecture au 11, ou 12, ou 13.

R. Ila Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan[1] explique les mots (Esther, IX, 31) : *d'observer ces jours de Pourim en leur temps*; cette dernière expression, « en leur temps », est expliquée diversement par R. Yôna et R. Yossa: selon R. Yôna, ces mots indiquent qu'il y a d'autres temps déterminés en dehors des jours prescrits par le texte (les 14 et 15); selon R. Yossa, le texte prévoit que les sages établiront d'autres dates, savoir les 11, 12, 13, 14 et 15. Il ne saurait être question des 16 et 17; car, dit R. Abahou au nom de R. Eleazar, de l'expression *sans dépasser* on conclut qu'on n'ira pas au-delà du 15. R. Naḥman dit au nom de Samuel : comme il est écrit « *et* sans dépasser », la conjonction *et* superflue indique de ne pas ajouter d'autres journées au-delà. On ne saurait non plus avancer cette lecture jusqu'au 10 Adar; car, dit Samuel b. Naḥman au nom de R. Yonathan, de ce qu'il n'est pas dit (ib.) *jours*, mais *comme les jours*, cette expression vise une analogie entre les dates, et l'on pourra fixer les 11 et 12 en regard des 14 et 15, ou les 12 et 13 en regard des 14 et 15. R. Ḥelbo dit : le 13 Adar était le jour de la bataille (où les Juifs ont combattu leurs ennemis), et la date même indique qu'il n'y a pas eu de *repos* en ce jour, et il ne saurait être compté *comme les jours où les Juifs se reposèrent* (le 13 doit être supprimé). Non, fut-il répliqué, on ne saurait interdire la lecture en ce jour; car s'il est permis de lire le jour précédent et le suivant, à plus forte raison est-ce permis le jour même. Peut-être faut-il considérer comme bons à cet effet les 9 et 10 Adar? De ce qu'il est dit « *comme* les jours », on déduit qu'il s'agit de jours rapprochés des 14 et 15. Cependant, à ce titre de proches, on n'admet pas les 16 et 17, car R. Abahou a dit au nom de R. Eleazar qu'il ne faudra pas *dépasser* les dates bibliques des 14 et 15; et R. Isaac b. Naḥman au nom de Samuel tire la même déduction de l'expression *et sans dépasser*. — On a enseigné au nom de R. Nathan : tout le mois est valable pour cette lecture, comme il est dit (ibid. IX, 22) : *et le mois qui a été changé pour eux de l'angoisse en joie, etc.* Toutefois, dit R. Ḥelbo, ce n'est vrai que jusqu'au 15; puisque R. Abahou a déduit au nom de R. Eleazar qu'il ne faut pas dépasser cette date, ainsi que R. Isaac b. Naḥman au

1. Cf. Midrasch *Tanhouma*, à Genèse, I.

nom de Samuel. — L'autorisation d'avancer la fête jusqu'au 11 n'a lieu que pour la lecture ; mais le repas officiel aura lieu le 14 ou le 15, ainsi que la distribution des dons aux pauvres, car en ces jours seuls ils s'attendent à recevoir. Pourquoi ne pas préciser au contraire qu'aux jours bibliques on fera la lecture officielle, et les autres cérémonies pourront être avancées ? C'est que, dit R. Helbo ou R. Houna au nom de Rab, du verset (ib. 28) *ces jours seront rappelés et accomplis*, on conclut qu'ils seront *rappelés* d'abord par la lecture, puis *accomplis* par les repas joyeux. Toutes ces déductions prouvent qu'il y a lieu d'expliquer exégétiquement l'histoire d'Esther. Ainsi, R. Ḥelbo ou R. Yassa dit au nom de R. Eleazar : de ce qu'il est écrit là (ib. 30) *des paroles de paix et de vérité*, et ailleurs (Prov. XXIII, 23) *acquiers la vérité et ne la cède pas*, on déduit que ce rouleau devra être traité à l'égal du rouleau de la Loi ; pour écrire l'un comme l'autre, il faut y tracer des lignes, et comme le rouleau de la Loi donne lieu à des explications exégétiques, il en sera de même de celui d'Esther. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : le rouleau remis par le prophète Samuel au roi David (le plan du temple à édifier) pouvait aussi donner lieu à des explications, comme il est dit (I Chron. XXVIII, 19) : *tout par écrit*[1], c'est de la *Massora* (texte transmis), *par la main de Dieu*, ou l'esprit saint, *il m'a fait comprendre* ; cette dernière expression a en vue l'exégèse. Mais, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas conclure que l'esprit saint l'a inspiré, de la phrase suivante (ib.) : *et l'image de tout ce qu'il avait en pensée avec lui?* Ceci ne prouverait rien, dit R. Mena, car il peut s'agir là du *souffle* de la bouche (ou de la parole) ; tandis qu'au verset précité l'expression *souffle divin* vise l'esprit (l'inspiration).

« Les villes entourées de murs depuis Josué b. Noun lisent le 15 », est-il dit. C'est, dit R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, un hommage rendu à la Palestine de ce temps, qui était en majeure partie ruinée au temps d'Esther, et l'on supposait (par respect) certaines villes fortifiées comme au temps de Josué. Pourquoi ne pas étendre cet hommage à toutes les villes de la Palestine et y lire partout au 15 Adar ? On compare, dit R. Abahou, les termes *habiter* employés dans 2 versets divers ; et comme il est employé dans le texte biblique au temps de Josué (XIII, 6), de même en parlant ici (Esther, IX, 19) *d'habitants de villes ouvertes,* il s'agit de celles qui existaient déjà au temps de Josué. Pourquoi ces habitations ne sont-elles pas tenues d'être comme au temps de Josué (fortifiées), et ne pas lire partout le 14? C'est que, dit R. Juda b. Pazi, on tire parti de l'analogie des termes *perazi*; il est employé ici (ibid.), dans le sens d'ouvert, et ailleurs dans un sens particulier (Deut. III, 5) : *en dehors des villes du Perazi, en grand nombre* ; or, comme ce peuple de *Perazi* existait du temps de Josué, on fait remonter au même temps l'origine des villes dont il est question là (même ruinées maintenant). On a enseigné que R. Josué b. Qorḥa dit : il suffit (pour lire le 15) que les villes soient entourées depuis le temps d'As-

1. V. Midrasch Rabba sur Samuel, ch. 15.

suérus. Mais, demanda R. Yossé b. R. Juda, qu'y a-t-il à déduire de l'état de Suse (sous le rapport des villes au temps d'Assuérus)? Si l'on prend cette ville comme point de comparaison, on peut objecter que dans celle-ci (non entourée de murs depuis Josué) on ne devrait pas lire le 15, mais on devrait lire le récit d'Esther à cette date dans toutes les autres villes (où les murs remontent notoirement à Josué). Il y a donc 3 avis divers à ce sujet; selon le premier, les murs doivent dater du temps de Josué (comme dans la Mischnâ); selon le 2e (de R. Josué b. Qorḥa), il suffit que ces murs remontent à Assuérus; enfin selon le 3e (de R. Yossé b. R. Juda), il importe seulement que ce soit une *ville* close (sans insister sur l'époque). En somme, R. Josué b. Qorḥa et R. Yossé b. R. Juda expriment au fond le même avis; seulement, le 1er fonde son avis sur le mot *Suse* (et son état contemporain); le 2e insiste sur le mot *ville* (ibid.). On a de même enseigné[1]: la localité proche d'une *ville* (murée), visible en même temps que celle-ci, sera considérée comme elle (et on y lira le 15). R. Aïbo b. Nagri au nom de R. Ḥiya b. Aba cite p. ex. Ḥamath, en disant qu'il s'agit d'un point analogue, sans dire toutefois qu'il s'agit de Ḥamath même, entourée de murs depuis Josué. Ce verset le prouve (Josué, XIX, 35) : *les villes fortes de Hacidim, Cer, Hamath, Reqeth, Kinnereth.* Or, Ḥacidim est le village actuel de Ḥitga; Cer est proche du précédent; Ḥamath est la Ḥamatha actuelle, Reqeth est Tibériade; Kinnereth est Guinnosar. Mais, objecta R. Lévi, de ce qu'il est dit (ib. XII, 3) : *la plaine jusqu'au lac de Kinerot* (au pluriel), en résulte-t-il qu'il y a 2 localités nommées Guinosar? Peut-être seulement y avait-il 2 districts locaux (πόλεις) formant des fortifications autour de ce lac de Kinnereth, comme Bet-Yeraḥ et Sennabaris[2]. Près d'une ville jadis murée puis ruinée et devenue païenne, quelle sera la règle (lira-t-on le 14 ou le 15)? On peut résoudre ce point ainsi : puisque dans cette ville on ne lit plus du tout, il n'y a pas lieu autour d'elle de lire le 15. Ḥiskia recommandait de lire à Tibériade le 14 et le 15; il tenait compte de l'interprétation de R. Simon b. Yoḥaï sur ce verset (Lévit. XXV, 29) : *si quelqu'un vend une habitation dans une ville murée*; il faut en exclure Tibériade, qui a le lac pour mur (borne). R. Yoḥanan lisait le 15 à la synagogue de Kifra (aux environs), disant que c'est là le noyau de l'ancienne Tibériade, sans égard à l'avis de R. Simon b. Yoḥaï; car on a été moins sévère pour cette lecture d'Esther (admettant la défense du lac comme un mur). C'est ainsi qu'il est dit[3] : ce qui est à l'intérieur du mur est tenu à l'égal des maisons d'une ville murée, sauf les champs; R. Meir englobe même les champs; et l'on a ajouté : la localité proche d'une ville murée et visible avec elle est considérée comme elle —[4].

Les villes énumérées par Josué ne s'élèvent pas au nombre de cent. R. Simon b. Lakisch dit que Josué a seulement compté celles qui étaient forti-

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Rabba à Genèse, ch. 98; V. Neubauer, ib., pp. 207-215. 3. Tr. *'Erakhin*, IX, 6. 4. Suit un passage traduit tr. *Taanith*, IV, 5, ci-dessus, p. 193.

fiées ; selon R. Yossé b. Ḥanina, il a seulement énuméré les villes limitrophes. Un verset confirme ce dernier avis (Josué, XIX, 33) : *Leur limite* (de Nephtali) *allait depuis Heleph et depuis Allon à Çaanannim et Adami Nekeb avec Iabnéel jusqu'à Lakkoum*. Il est dit aussi (ib. 15) : *Kattath, Nahalal, Scimron, Yidalah Bethlehem*. Or, Meḥelef (ainsi lu) est actuellement Ḥelef ; Meallon (sic) est Agalon actuel ; Beçananim est Agnia (le bassin) de Kédesch. Le nom Adami correspond à Damin ; Haneqeb est Çaïdatha ; Yabnéel est Kefar Yama (? bourg de Yamnia) ; Lakkoum est Lougrin. Katath équivaut à Ketonith ; Nahlal=Mahloul ; Schimron=Simonia (Συμωνίον) ; Yidalah=Ḥirieh ; enfin Bethlehem a conservé son nom, avec l'épithète Cerieh[1]. R. Aḥa, R. Juda b. Lévi, ou R. Josué b. Lévi dit au nom de Rab : Lod et la vallée des Ḥaraschim (forgerons) étaient entourées de murs depuis Josué. Pourquoi ne pas citer aussi à ce titre Ono ? Parce que cette ville est déjà nommée par écrit. Mais Lod aussi est écrit, et pourtant on en parle ici ? C'est que l'on a énuméré comme villes fortifiées depuis Josué, Gamlah, Guedod, Hadir, Ono, Jérusalem, et d'autres analogues. Mais n'est-il pas écrit (I Chron., VIII, 12) : *Les fils d'Elfaal furent Ebcr, Misch'am et Schemed, celui qui bâtit Ono et Lod, avec leurs environs ?* (Comment donc prétendre qu'elles remontent au temps de Josué ?) C'est que, dit R. Eléazar b. R. Yossa, au temps de la concubine frappée à Gébaa (I Sam., X, 26), ces villes avaient été détruites lors des luttes, et Elfaal les rebâtit. Ainsi, il est dit (Juges, XX, 48) : *Toutes les villes qui se trouvèrent là furent consumées par le feu*. R. Ḥanania dit au nom de R. Pinḥas : Lod et Ono ensemble constituent la vallée des Ḥaraschim. —[2].

Naḥman fils de R. Samuel b. Naḥman déduit des mots *joie et allégresse* (Esther, VIII, 16) qu'il est défendu de se livrer au deuil en ces jours ; du mot *festin*, qu'il est interdit de jeûner, et du terme *jour de fête*, que l'on ne doit pas travailler en ce jour. Bien souvent, dit R. Ḥelbo[3], j'étais assis devant R. Samuel b. Naḥman, et je ne lui ai pas entendu exprimer cette dernière règle. As-tu entendu, lui répliqua-t-il, tout ce que mon père a entendu ? (C'est donc possible). Contre cet avis, on peut citer les faits de Rabbi, qui s'affichait en public 2 jours de l'année, 1° pour se baigner le 17 Tamouz, et 2° s'occuper de ses plantations à Pourim. R. Habiba dit au nom des rabbins de Babylone : partout où il est dit *jour de fête*, il n'est pas dit : *on agréa*, et si ce terme est usité, on n'emploie pas les mots *jours de fête*, tandis que pour la fête d'Esther, les 2 expressions sont employées (Esther, IX, 19 et 27). R. Simon dit au nom de R. Samuel b. Naḥman : l'expression *chaque famille* (ib. 28) désigne les villages ; *par chaque province* on entend les villes fortes (murées) ; enfin le mot *villes* est applicable aux grandes villes[4]. — Samuel a enseigné : on avance parfois la lecture d'Esther jusqu'au « jour de réunion » (au jeudi), afin

1. V. Neubauer, ib., pp. 189 et 224-5. 2. Suit un passage traduit tr. *Scheqalim*, I, 1 (t. V, p. 260). 3. Cf. tr. *Sabbat*, III, 1 (t. IV, p. 43) ; tr. *'Eroubin*, IX, 2 (ib., p. 291) ; tr. *Yebamóth*, IV, 7, fin (f. 5d). 4. Chaque série de gens fixe ses jours, les uns les 11 et 12, d'autres les 13 et 14, d'autres les 14 et 15.

que les campagnards puissent fournir des vivres à leurs frères des villes fortes. Mais, dit R. Polipa b. Prouta devant R. Yona, cette disposition ne prouve-t-elle pas qu'on ne doit pas travailler ce jour? Ceci ne prouve rien, lui répondit R. Yona, puisqu'aux jours de demi-fête on ne doit pas se livrer au travail, et pourtant les villageois fournissaient en ce jour des provisions à leurs frères des villes fortes (c'est seulement pour qu'ils soient libres). Quant à la question des travaux, il suffit pour les autoriser de rappeler que Rabbi s'y livrait publiquement 2 jours de l'année, il se baignait le 17 Tamouz, et plantait à Pourim. R. Yousta b. R. Schounam demanda devant R. Mena : n'est-ce pas Ezra qui établit[1] l'usage de lire dans la Loi les lundis et les jeudis et à l'office des vêpres le samedi? Comment donc supposer qu'Esther et Mardochée ont établi un arrangement (d'avancer la lecture au jeudi, jour de réunion) en vue de ce qu'Ezra établira plus tard? Celui qui a énoncé la Mischnâ (et non Mardochée), répondit R. Mena, a établi cette convention du jeudi[2], en l'appuyant seulement sur un verset d'Esther (ib.) : *chaque famille, chaque province, chaque ville.*

2. La variation des jours pour cette lecture tient aux causes suivantes : Si Pourim est un lundi, les habitants des bourgs et des grandes villes liront le rouleau d'Esther le même jour (le 14), et ceux des villes fortifiées le lendemain (le 15). Si le 14 est un mardi ou mercredi, les villageois l'avanceront au lundi, jour de réunion synagogale (pour ne pas les déranger à nouveau); ceux des grandes villes liront le même jour, et ceux des villles fortifiées le lendemain.

3. Si le 14 est un jeudi, les villageois et les citadins feront la lecture le même jour, et les gens des places fortifiées le lendemain. Si c'est un vendredi, les villageois l'avancent au jour de réunion (jeudi); ceux des villes ou des places fortes liront le même jour. Si c'est un samedi, les villageois et les citadins l'avancent au jeudi, et les habitants des places fortes attendent au lendemain.

Chaque fois que la Mischnâ dit « si le pourim survient », il s'agit du 14. En effet, dit R. Yossa, la Mischnâ le confirme en disant : ceux des places fortes lisent le lendemain (le 15). R. Yossa remarque : on ne parle pas de l'hypothèse d'un lundi, ni d'un samedi; car si c'était un lundi, le jeûne du grand pardon serait un dimanche (jour inadmissible), et si c'était un samedi, le grand pardon surviendrait un vendredi (hypothèse également inadmissible, ce grand jeûne n'était jamais attenant au samedi).

Devant R. Zeira on fit remarquer qu'il y a là une sorte de contradiction : si le 14 est un vendredi, de sorte que les gens des villes mariés auraient à faire leur lecture le lendemain samedi, ceux-ci l'avancent à la veille; et ensuite

1. V. J., tr. *Baba kama*, II, 1 et ci-après, IV, 2 (f. 75ª). 2. J., tr. *Pesahim*, IV, 1 (t. V, p. 50).

il est dit (§ 3) que si le 14 survient un samedi, les villageois et les citadins avancent la lecture au jeudi, sauf ceux des villes entourées de murs; pourquoi n'en est-il pas de même d'eux et ne l'avancent-ils pas aussi au jeudi? C'est, répond R. Ila, par égard pour ces grandes villes, afin que l'on ne dise pas avoir vu lire le même jour les habitants des grandes villes et ceux des places fortes. Si c'est par égard pour la distinction à établir, on ne devrait pas avancer au jeudi les citadins, au cas où le 14 est un samedi, puisque les villageois sont avancés d'autant? En outre, des assemblages analogues ont lieu si le 14 est un lundi, ou un jeudi, ou un samedi? (Question non résolue). On trouve un enseignement disant : les gens des villages, ou des villes, ou des places fortes, lisent parfois en même temps, d'avance (si le 15 est un samedi). N'est-ce pas là un avis qui ne ressemble à aucun autre, et comment peut-il arriver que tous ces gens aient à faire la lecture à la fois? C'est qu'il est d'avis que les gens des places fortes ne doivent pas précéder d'autres citadins; et en cas de déplacement du jour pour la lecture officielle, ce ne sera qu'en un jour de réunion synagogale (il sera donc impossible qu'en cas de distinction pour le 14, on laisse lire à part en ce jour, soit les citadins, soit les gens des villes fortes). Or, c'est Rabbi qui professe cet avis, qu'en cas de dérangement, on doit les avancer tous à un jour de réunion, par suite des raisons énumérées. En somme, quel avis[1] suivra-t-on? On adoptera, dit R. Yossé, l'avis anonyme de la Mischnâ.

On objecta devant R. Zeira[2] : comme on a dit qu'au cas où le 14 est un vendredi, la lecture qui doit avoir lieu dans les villes fortes le samedi est avancée au vendredi, on devrait dire aussi que s'il y a lieu pour les citadins de lire le samedi, on l'avance au vendredi, non au jeudi? C'est que la Mischnâ adopte en partie 2 avis divers; l'un pense que lorsqu'il y a un dérangement de jour, on doit l'avancer à la réunion synagogale (il se rapporte à la fin); l'autre ne partage pas cet avis (et justifie ainsi le commencement). Non, leur répondit R. Zeira, Rab a dit que le tout a été professé par un seul docteur; et l'on a enseigné que si le 14 est un vendredi, les gens des villes fortifiées qui devaient faire la lecture le samedi l'avancent d'un jour, en vertu d'un autre motif, celui qu'a exprimé R. Helbo ou R. Houna et Rab au nom de R. Hiya le grand[3], savoir que tous peuvent remplir ce devoir le 14, qui est le moment opportun pour la lecture de la majorité; de même, si par suite de la coïncidence du 14 avec un vendredi, les gens des villes fortifiées auraient à faire la lecture le samedi, on l'avance au jeudi (non au vendredi), en raison du motif invoqué par R. Ḥelbo, que le 13 était le jour du combat, et il indique par lui-même qu'il n'y a pas eu de repos en ce jour (il n'est donc pas approprié à la célébration de la fête). On a trouvé qu'un enseignement dit : les villageois liront le vendredi (si le 14 est un samedi); les habitants des villes avanceront la lecture au jeudi, et ceux des

1. V. Casuistique dite *Kenesseth Ezekiel*, *Orah Hayim*, nº 19. 2. Dans l'édition de Venise, le § 4 commence ici. 3. Ci-dessus, § 1, et ci-après, II, 3.

villes fortifiées la reculeront au dimanche (de cette façon, ils ne liront pas simultanément). En fait, quel avis suivra-t-on si le 14 est un samedi? Cela n'a jamais lieu, dit R. Yossa (comme il est dit ci-dessus). Au temps où cela pouvait encore avoir lieu (lorsque la néoménie dépendait de la vue de la lune), on suivait l'avis anonyme de la Mischnâ. R. Aba dit au nom de R. Juda : chaque fois que la lecture est déplacée de son temps, elle doit se faire dans une assemblée d'au moins dix personnes. Cependant, nous avons vu des rabbins lire en dehors du 14, même seuls. R. Abina, au nom de R. Assé, dit (comme R. Juda) qu'en cas de déplacement de l'office, il faut le célébrer en réunion d'au moins dix personnes. Selon R. Ḥanania, il y a discussion à ce sujet entre R. Houna et R. Juda : l'un exige une réunion d'au moins dix ; l'autre autorise la lecture même si l'on est seul. D'après toi, dit le premier à son interlocuteur, si cette lecture peut se faire en étant seul, à quoi bon réunir les villageois aux citadins, et pourquoi chacun ne lirait-il pas chez lui? On ne saurait supprimer la Mischnâ, dit Rabbi, qui a établi pourquoi les lectures ont lieu tantôt le 11, tantôt le 12, ou le 13, ou le 14, ou le 15 (il n'est question de lire seul qu'en cas d'ajournement).

4 (3). On appelle grandes villes[1] toutes celles où il y a dix personnes ne s'adonnant pas aux travaux manuels (et ayant des fonctions officielles en vue du culte); s'il y en a moins, c'est un village. Au sujet de ces époques de lecture, on a prescrit de les avancer (en cas de déplacement), non de les reculer; mais pour l'époque de l'offre du bois des prêtres, ou le jeûne du 9 Ab, ou le sacrifice d'une fête, ou une convocation de tout le peuple, on reculera au lieu d'avancer. Quoiqu'il arrive parfois d'avancer le jour de la lecture, au lieu de l'ajourner, il sera permis en ces jours (supplémentaires) de se livrer au deuil, ou de jeûner, et de faire les distributions aux pauvres. Enfin, dit R. Juda, on l'avancera aux jours de réunion synagogale du lundi ou du jeudi, dans les localités où l'on se réunit déjà pour lire une section de la Loi; mais là où ce n'est pas l'usage, on fera la lecture au jour fixe (le 14 ou le 15).

On a enseigné: par les dix personnes en question, on entend celles qui ont pour toute occupation de s'adonner entièrement à la synagogue. Nous sommes p. ex. en ce cas, dit R. Juda, ne vivant pas de notre enseignement (mais des fonctions publiques). On a enseigné; dans un village ne contenant pas dix personnes de cette sorte, sa situation inférieure remédie précisément à son état liturgique, au point qu'au lieu de déplacer son jour de lecture, on lui assignera le même rang qu'à la ville (on y lira le 14). — « A ce sujet, est-il dit, on a prescrit d'avancer la cérémonie, non de la reculer »; ceci s'applique à la lecture du rouleau d'Esther et à l'offrande des sicles de capitation (il ne faut pas dépasser la date de la néoménie de Nissan). Le repas de la néoménie et

1. Dans les éditions de Venise, c'est ici le commencement du § 6.

celui de la fête de Pourim pourront, au contraire, être reculés, non avancés. R. Zeira demanda devant R. Abahou, s'il est permis de faire ce festin un samedi? Non, fut-il répondu, parce qu'il est écrit (Esther, IX, 18) : *d'en faire des jours de festin et de joie*; il s'agit donc de jours joyeux établis comme tels par le tribunal (par décision récente), à l'exclusion du jour du sabbat dont la joie a été décidée par mesure céleste. Les collectes faites pour les pauvres en vue du Pourim seront spécialement consacrées à ce jour; et R. Eléazar ajoute que le pauvre ne devra rien distraire de ce qu'il a reçu, fût-ce seulement de quoi acheter un cordon pour ses sandales (et l'employer exclusivement au repas de fête). Pour observer ce précepte des dons de Pourim, on ne devra pas être trop regardant (pour savoir à qui l'on fait l'aumône), mais on donnera à qui tend la main (fût-ce un païen), et l'on ne donnera pas d'autre destination à l'argent remis en vue de cette fête. Est-ce à dire que l'on peut modifier le but de toute aumône? Voici la règle[1] : avant la remise des dons au trésorier, on peut modifier leur destination : une fois cette remise faite, il n'est plus permis de changer le but. —[2]

« Pour l'époque du sacrifice de fête, etc. » dit la Mischnâ. Il est dit d'une part (Exode, XXIII, 16): *à la fête de la moisson tu apporteras les prémices de tes travaux agricoles*; et d'autre part (Lévit. XXIII, 21): *Vous ne ferez aucun travail*. Comment concilier ces 2 préceptes, dit R. Ḥanina? Si cette fête survient en un jour de semaine, on la célèbre par le sacrifice, et l'on cesse tous autres travaux; si ce jour est un samedi, on ajourne ce sacrifice au lendemain, et on célébrera alors la fête en coupant aussi la prémice de la moisson. Toutefois, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, on cueillera juste assez d'épis pour avoir de quoi faire une pâte (pas davantage). Ainsi, il a été enseigné[3] : si quelqu'un s'engage par vœu à offrir du bois, ou des prémices, c'est-à-dire pour la combustion de l'autel, ou des bûches pour les rangées du Temple, il lui sera interdit en ce même jour de se livrer au deuil, ni au jeûne, ni au travail (en raison des offrandes).

« Ou une convocation de toute l'assemblée », est-il dit. Selon R. Aba, fils de R. Ḥiya b. Aba, c'est à cause de la sonnerie[4] du cor (qui a lieu en ce cas); selon R. Isaac b. R. Ḥiya, c'est qu'il faut élever une estrade[5] servant de siège au roi. Mais ne peut-on pas l'édifier la veille? Non, de crainte d'encombrer le parvis (déjà surchargé de sacrifices en ce jour de fête). R. Matnia énonce un autre motif, c'est en vertu de ce qu'il est dit (Deuter. XVI, 21) : *tu ne te planteras pas d'Aschéra, aucun bois* (ni une chaire, en bois, longtemps édifiée d'avance). —[6].

R. Judan Naci envoya à R. Oschia le grand un plat de viande et une me-

1. V. B., tr. *'Erakhin*, 6ª, et ci-après, III, 1. 2. Suivent 2 passages traduits : 1° tr. *Scheqalim*, IV, 1 (t. V, p. 280); 2° ci-dessus, tr. *Taanith*, IV, 6 (9), fin, p. 195. 3. J., tr. *Pesahim*, IV, 1 (t. V, p. 47). Cf. ci-après tr. *Haghiga*, II, 4 (f. 78ª). 4. Cf. tr. *Soucca*, V, 4 (6), ci-dessus, p. 47. 5. Acte interdit le samedi. 6. Suit un long passage, traduit tr. *Taanith*, II, 12 (13), ci-dessus, p. 161.

sure de vin. Celui-ci lui fit répondre : tu as accompli envers nous le précepte d'envoyer *des dons aux pauvres* (c'est bien peu). R. Judan lui envoya ensuite un grand gâteau et un tonnean de vin. Maintenant, lui fit dire R. Oschia, tu as accompli envers nous le précepte (Esther, IX, 22) *d'envoyer des présents l'un à son prochain.* — On a enseigné : dans les localités où l'on se réunit[1] les lundis et jeudis, on fera toujours la lecture le 14 (même s'il ne coïncide pas avec ces jours de réunion ordinaire). Mais, objecta R. Yossé, s'il en était ainsi, on ne tiendrait aucun compte des autres dates énoncées dans la Mischnâ, en avance? (Donc, l'avis de la Mischnâ doit prédominer).

5 (4). Si l'on a lu la *Meghillâ* au mois d'Adar I, et que le tribunal a jugé bon de rendre l'année embolismique, on relira cette histoire d'Esther en Adar II; car la différence entre Adar I et Adar II consiste en ce que les devoirs de cette lecture et de distribuer des dons aux pauvres incombent à ce second mois.

La Mischnâ prescrit de recommencer cette lecture si la décision du tribunal pour le mois embolismique a précédé la lecture; mais si ce fait a précédé la dite décision, il n'en serait rien (la lecture serait faite dans des conditions valables). Toutefois, il résulte des termes de la Mischnâ que si l'on a lu la *Meghilla* en Adar I et qu'ensuite le tribunal a redoublé ce mois par l'embolisme, il faut recommencer la lecture en Adar II (l'invalidité du mois est rétroactive). R. Simon b. R. Josué b. Lévi interprète les mots (ib. 29) *d'observer la lettre* (récit) *de Pourim, la seconde*; de ce dernier terme, *seconde*, on conclut qu'en cas de lecture au mois d'Adar I d'une année déclarée embolismique, il faudra la recommencer une 2e fois en Adar II. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac ce qu'ont fait Mardochée et Esther : ils ont écrit une lettre, l'ont adressée à nos docteurs, en leur disant d'assumer sur eux la célébration de ces 2 jours solennels chaque année. Quoi, leur dirent les rabbins, n'avons-nous pas la charge d'assez de misères, et il ne devrait pas nous incomber encore celle du souvenir d'Aman (on nous reprochera de nous réjouir de sa chute). Aussi, Mardochée et Esther écrivirent une 2e lettre, selon le verset précité, dans laquelle ils ajoutèrent : Vous n'avez rien à craindre de ce côté, puisque le fait historique est connu et inscrit dans les archives (ἀρχεῖον), selon ces mots (ib. X, 2) : *ils sont inscrits au livre des chroniques des rois de Mède et de Perse.* R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Yonathan : 85 vieillards et parmi eux plus de 30 prophètes se sont donné beaucoup de mal pour mettre ces sortes de faits par écrit. Ainsi, il est dit (Lévit. XXVII, 34) : *Voici les préceptes que l'Éternel a ordonnés à Moïse*; or, parmi les préceptes qui nous ont été ordonnés par Moïse, celui-ci nous a dit que nul autre prophète ne viendra faire aucune rénovation essentielle. Pourquoi donc Mardochée et Esther veulent-ils nous imposer ces nouvelles

1. Le comment. *Pné-Mosché* corrige cette version, en celle-ci : « s'il y a du sang », adoptée aussi par M. Grætz, *Geschichte*, IV, 465.

fêtes? Ils ne quittèrent pas leur place, cherchant à éclaircir ce doute, jusqu'à ce que Dieu, ouvrant leurs yeux, leur eût fait trouver une allusion écrite à ce sujet dans le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes. Aussi est-il dit (Exode, XVII, 14) : *L'Éternel dit à Moïse : inscris ceci en souvenir dans un livre;* le mot *ceci* vise la Loi (le Pentat.), comme il est dit (Deut. IV, 44) : *Ceci est la Loi que Moïse a placée devant les enfants d'Israël*; le mot *souvenir* vise les prophètes, selon ces mots (Malakhi, III, 16) : *Un livre de souvenir a été écrit devant lui pour ceux qui craignent Dieu*; l'expression *dans un livre* s'applique aux Hagiographes, selon ces mots (Esther, IX, 32) : *l'ordre d'Esther était de garder ces paroles* (ces faits) *de Pourim et de les inscrire dans un livre.* — Rab, R. Ḥanina, R. Jonathan, B. Qapara et R. Josué b. Lévi dirent : la *Meghilla* a été révélée déjà à Moïse au Sinaï, et il n'y a pas dans la Loi d'ordre[1] rigoureux (pour qu'il ait fallu en parler d'avance). R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch émettent 2 avis divers à ce sujet : l'un dit que si même les Prophètes et les Hagiographes sont annulés un jour, le Pentateuque ne le sera pas[2], en vertu de ces mots (Deut. V, 19) : *une grande voix, qui ne cesse pas*; l'autre dit que ni la fête d'Esther, ni les règles légales ne seront jamais annulées, par analogie entre le verset précité, *une grande voix qui ne cesse pas*, et celui-ci (Esther, IX, 28) : *leur souvenir ne cessera* (ne s'effacera) *pas de leur postérité*, ni les règles légales, selon ces mots (Habacouc, III, 6) : *des voies[3] éternelles sont à lui.* Selon R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch, Dieu a prévu qu'un jour Aman, le cruel, voudra, par son argent, l'emporter sur Israël, et dit : mieux vaut que l'argent de mes enfants précède celui de cet impie; voilà pourquoi avant la fête d'Esther, on a soin de lire la section biblique des sicles offerts au Temple (Exode, XXX, 11-16).

R. Abahou dit au nom de R. Éléazar (pourquoi la lecture d'Esther a lieu en Ader (II) : de l'expression en *chaque année*, on déduit l'analogie entre l'année embolismique et celle qui ne l'est pas ; comme dans une année ordinaire, le mois d'Adar touche celui de Nissan ; il en sera de même dans l'année embolismique; de cette façon, ajoute R. Ḥelbo, on peut rapprocher cette délivrance (sous Esther) de celle de la Pâques (en Nissan). Selon R. Ḥama b. Ḥanina, l'année dans laquelle Aman fut vaincu a dû être embolismique, ce que l'on peut déduire des mots (Esther, III, 7) : *d'un jour à l'autre et d'un mois à l'autre, le XIIe, savoir le mois d'Adar* (cet ajournement de mois vise le redoublement d'Adar). Lequel[5] des deux est compté comme additionnel? En fait, cela importe, dit R. Samuel b. R. Isaac, pour l'âge des jeunes agneaux à offrir aux fêtes (qui ne doivent pas avoir plus d'un an) : Lorsqu'un agneau est né le 15 Adar d'une année ordinaire et que l'on arrive ensuite à

1. Cf. tr. *Rosch ha-schana*, I, 1, ci-dessus, p. 54 (f. 56[b]); tr. *Sóta*, VIII, 3 (f. 22[d]). 2. V. Casuistique de R. David b. Zimra, II, n[os] 666 et 828. 3. Littéral. : *les chemins* (de l'univers); c'est un jeu de mots sur le double sens de הלכות, *voies* et *règles*. 4. Cf. ci-après, III, 4 (5); Rabba à Lévit., ch. 26. 5. Cf. Casuistique dite *Mamar Mordekhaï*, n° 46.

une année embolismique, si le mois d'Adar I est additionnel, l'animal jouira de la faculté de cette prolongation d'année ; si au contraire Adar II est additionnel, on ne pourra plus utiliser cet animal passé le 15 du mois d'Adar I. R. Aïbo b. Nagri dit : il résulte d'une Mischnâ qu'Adar I est une addition, puisqu'il est dit[1] : Ils ont témoigné qu'il est permis de déclarer l'année embolismique durant tout le mois d'Adar ; car d'autres sages avaient énoncé l'avis que la limite de cette fixation s'arrête à Pourim (milieu du mois), et eux (R. Juda et R. Papias) que l'on peut déterminer cette addition jusqu'au dernier jour d'Adar, à la condition d'être approuvé par le Naci. Ceci prouve qu'Adar I est une addition ; car si c'était Adar II, il ne resterait plus rien (au dernier jour d'Adar) de l'an écoulé, et l'on ne pourrait pas la rendre embolismique. Mar'Ouqba trouva 2 écrits (émanant du Naci à ce sujet) ; l'un disait : « Nous avons jugé opportun, du consentement de nos compagnons, d'ajouter 30 jours à la présente année » ; l'autre disait : « Nous avons jugé opportun, du consentement de nos compagnons, d'ajouter un mois (29 jours) à la présente année. » Selon la 1re version, Adar I ayant 30 jours est additionnel, il doit avoir ce nombre de jours ; selon la 2e (où il s'agit de 29 jours), Adar II serait additionnel. De là on ne peut rien conclure, fut-il répliqué, car R. Jacob b. Aḥa, R. Judan Guezori et R. Simon disent au nom de R. Josué b. Lévi : il y aura toujours les 2 mois (d'Adar) pleins ; si par oubli on a seulement *étendu* le 1er mois, non le second, cela n'a pas de conséquence ; il y aura toujour un Adar (plein) voisin du mois de Nissan défectueux, à 29 jours (par suite de cette latitude, l'exemple des écrits trouvés ne prouve rien) — [2].

6 (5). Il n'y a d'autre distinction entre le jour de fête et le sabbat que ce qui touche à la consommation. La différence entre le repos sabbatique et la solennité du grand pardon consiste en ce que la transgression volontaire du premier entraîne la peine capitale infligée par le tribunal des hommes ; tandis que pour la transgression de l'autre, il y a la pénalité du retranchement (par voie céleste)-[3].

7 (6). Entre celui qui s'interdit par vœu de tirer aucune jouissance de son prochain et celui qui s'interdit seulement de rien manger de chez lui, il y a cette différence qu'au premier il est même défendu d'entrer chez son prochain, ou d'emprunter des ustensiles, même s'ils ne servent pas à la consommation. Entre les objets offerts par vœu et ceux par engagement, il y a une distinction : des premiers on est responsable au cas où les animaux offerts à ce titre sont morts ou ont été volés ; des autres, on ne l'est pas.

Des termes de la Mischnâ, il parait résulter [4] que les ustensiles servant à la

1. Tr. *'Edouyôth*, VII, 7. 2. Suit un passage traduit tr. *Scheqalim*, I, 1 (t. V, pp. 260 et 262). 3. La *Guemara* sur ce § se compose de 3 morceaux déjà traduits : 1° tr. *Beça*, III, 8, ci-dessus, p. 126 ; 2° ib., V, 2, p. 136 ; enfin 3° tr. *Troumôth*, VII, 1, fin (t. III, pp. 79-80). 4. Cf. I, tr. *Nedarim*, IV, 1.

consommation sont interdits à tous deux. Mais est-ce que le vœu de l'un ne porte pas sur l'abstention seule du manger, non sur les vases? En effet, dit R. Simon b. Lakisch, il faut un peu corriger les termes de la Mischnâ et dire: il n'y a, entre celui qui s'est interdit par vœu toute jouissance et celui qui s'est interdit de jouir de ce qui touche au manger, etc. Voici ce qu'on a enseigné chez Rabbi: si l'on s'est interdit par vœu de jouir en rien du manger de son prochain, on ne pourra pas lui emprunter de tamis, ni van, ni moulin, ni four. Toutefois, est-il dit, on pourra emprunter des verres, des soupières ou des marmites, qui ne servent pas à préparer les mets (comme les instruments précédents), mais seulement à les recevoir. Les écuelles (λόπας) et les pots (tous 2 à mettre au feu) sont interdits, ainsi que tout vase où il s'agirait de moudre du blé, ou d'y presser du raisin. Est-il permis d'emprunter en ce cas de tels vases pour la moisson ou la vendange? Est-ce considéré (malgré le rapport lointain) comme servant à la consommation? Puisque l'on a enseigné qu'il est permis alors d'emprunter une hache, on avait supposé qu'il s'agit d'un outil à fendre le bois (et dès lors il serait permis d'utiliser de tels ustensiles en rapport indirect avec le manger); mais il n'en est rien, car il peut s'agir d'une hache agricole, et l'on ne peut donc rien conclure de là. R. Abouna ou R. Jérémie demanda: est-ce que la ceinture (ζωστήρ), dont les fils sont écartés et que l'on peut employer à vanner la farine, est considérée comme tamis (interdit), ou non? (Question non résolue) —[1].

8 (7). Entre l'homme atteint de gonorrhée qui observe 2 écoulements et celui qui en a observé trois, il n'y a qu'une différence, l'obligation pour ce dernier d'offrir un sacrifice lors de sa guérison. Entre le lépreux enfermé 7 jours (Lévit. XIII, 26), et celui qui après ce temps est définitivement déclaré impur (ib. 27), la différence consiste en ce que ce dernier devra être complètement dépouillé de ses effets, il faudra les découdre (ou déchirer), lui raser la barbe, et plus tard offrir 2 oiseaux[2].

R. Juda b. Pazi dit: l'avis de la Mischna d'imposer le sacrifice à celui qui a observé 3 écoulements, doit émaner de R. Éliézer, qui dit ailleurs[3]: On examinera la nature des écoulements, même du 3e, afin de pouvoir déclarer si le sacrifice est obligatoire, ou non; d'après les autres sages, au contraire, il y a encore cette distinction que l'on examine la nature du 2e, et si c'est le produit d'un accident, le malade reste pur, et pour le 3e l'impureté est définitive, si même il s'agit d'un accident. Non, dit R. Yossa, s'il était admis que notre Mischna est en désaccord avec l'avis des autres sages, elle ne pourrait pas non plus représenter l'avis de R. Éliézer, puisqu'il est enseigné qu'il a déclaré[4]: Mon avis n'a pas en vue d'annuler la gonorrhée (je reconnais la gravité de l'impureté), seulement, je dispense du sacrifice; et de ce qu'il ne prétend pas que l'on efface cette question de gonorrhée, en dis-

1. Suit un passage, traduit tr. *Rosch ha-schana*, I, 1, ci-dessus, p. 60. 2. V. tr. *Kélim*, I, 5. 3. Tr. *Zabim*, II, 2. 4. B., tr. *Nidda*, 37a.

pensant seulement du sacrifice, il résulte que notre Mischnâ est justifiable d'après tous (même d'après les sages) ; car, si elle était conforme à l'avis de R. Éliézer seul, on aurait dû dire que si la 2e observation faite est le produit d'un accident, l'impureté grave de la gonorrhée est renversée (nulle) sans devoir le sacrifice, et une 3e observation analogue n'entraîne, ni l'annulation, ni le sacrifice. Cependant, selon R. Éliézer, si une femme a eu deux flux à l'état calme et un par violence (αἴξ), ce 3e cas amoindrit la gravité et fait que le sacrifice ne sera pas dû. R. Judan dit : notre Mischnâ doit parler de 2 hommes divers ; et les termes même de la Mischnâ, ajoute R. Ḥanina, le prouvent : « entre le lépreux enfermé et celui qui est définitivement impur, est-il dit, la différence consiste en ce que ce dernier devra être complétement dépouillé de ses effets, qu'il faudra déchirer, lui raser la barbe et lui imposer le sacrifice d'oiseaux ». Il s'agit donc bien de 2 personnes diverses ; car s'il s'agissait d'une seule, on parlerait de distinction entre une grande tache (qui s'est étendue après 7 jours) et une petite. Or, de ce que dans cette fin de Mischnâ il est question de 2 personnes, on conclut qu'il en est de même au commencement (au sujet de la gonorrhée). Si la lèpre a éclaté[1] pendant que l'homme était enfermé, R. Yoḥanan prescrit l'offre des oiseaux. R. Eléazar en dispense. R. Aba b. Mamal dit qu'un enseignement confirme l'avis de Yoḥanan : de l'expression (ib. XIV, 3) *du lépreux* (superflue), on conclut[2] que si le mal a surgi sur toute la peau (ce qui entraîne la pureté), il faudra offrir les oiseaux (ib. 4). Mais ne peut-on le déduire par *a fortiori*? Comme ceux qui devenus purs, sans avoir sur eux les indices de l'impureté préalable, sont tenus d'offrir le sacrifice des oiseaux ; à plus forte raison est-ce dû par celui qui est déclaré pur, bien qu'il ait encore sur lui les traces de l'impureté ? Non, car on pourrait opposer à ceci le cas d'une plaie que l'on aurait sur la figure pendant 2 semaines : on est alors pur, tout en ayant sur soi les traces de l'impureté, sans qu'il y ait obligation de sacrifice ; on aurait donc pu supposer aussi que si la lèpre a éclaté sur la peau, et que l'on est pur, tout en gardant les traces du mal, il ne faut pas de sacrifice ; c'est pourquoi on déduit cette obligation de l'expression précitée. Or, puisque d'après R. Éliézer, l'homme enfermé et déclaré pur à la suite de l'éruption du mal, n'offre pas d'oiseaux, il devrait opposer ce cas à la déduction par *a fortiori*, en raison de l'analogie des éruptions, au lieu d'opposer le cas d'une persistance en 2 semaines (c'est donc que l'avis de R. Yoḥanan prédomine). R. Ḥanania compagnon des rabbins dit : la fin de l'enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan notre maître, car on a énoncé une autre objection faite au raisonnement (précité) *a fortiori*, et l'on a dit qu'il y a en effet dispense du sacrifice en cas d'une plaie sur la figure pendant 2 semaines, parce qu'au bout de ce temps la guérison a été complète, sans avoir passé par l'état d'impureté définitive ; tandis qu'au cas où il faudrait passer par cet état le sacrifice serait dû (donc, l'avis de

1. Ce qui d'ordinaire entraîne la déclaration de pureté ; Lévit. XIII, 12. 2. *Torath cohanim*, à ce verset.

R. Yoḥanan l'emporte). R. Jacob b. Aḥa dit que la fin de cet enseignement confirme l'avis de R. Eliézer : Celui qui est pur après avoir été enfermé, est-il dit, est dispensé de se découvrir, de déchirer les vêtements, de se raser la barbe et d'offrir des oiseaux ; or, tout l'enseignement se rapporte au cas de pureté par suite d'éruption (et pourtant nul sacrifice n'est dû, ce qui est conforme à R. Eliézer). R. Samuel b. Abdima dit : la discussion porte seulement sur le point de savoir s'il faut alors offrir des oiseaux ; mais tous reconnaissent que l'on n'est pas tenu de présenter les sacrifices imposés au lépreux (3 animaux). On a enseigné de même : de l'expression *le 7e jour il se rasera ; et le 7e jour il offrira* (ib. 9 et 23), on conclut qu'au cas où l'on est tenu de se raser, le sacrifice est obligatoire ; au cas contraire, le sacrifice n'est pas dû non plus (et c'est le cas pour la pureté par éruption). R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : du verset (ib. XIII, 46) *aussi longtemps qu'il a la plaie il est impur*, on déduit que celui dont l'impureté dépend de la plaie est soumis aux obligations imposées au lépreux, non celui dont l'impureté cesse après un certain nombre de jours (et c'est le cas pour celui qui était enfermé une semaine ou deux). Par ce verset, il est juste de dispenser de la découverte et du déchirement des effets l'homme dont la pureté est une question de jours (le verset parle de ces détails) ; mais d'où déduit-on la dispense de raser et d'offrir des oiseaux ? Elle résulte, dit R. Eliézer Dromia (du midi) au nom de R. Saméi, de ce qu'il est dit : *voici la loi du lépreux au jour où etc.* (ib. XIV, 2) ; on déduit de la dernière expression que la loi entière est applicable à celui qui se trouve avoir été impur, puis pur le même jour (celui qui est guéri définitivement), non l'homme qui n'est pas impur et pur le même jour (et sera seulement déclaré pur après avoir été enfermé une semaine ou deux).

9 (8). Entre les rouleaux de la Loi et les sections bibliques inscrites sur parchemin dans les phylactères, ou celles attribuées aux poteaux des portes (Mezouza), il y a cette différence que les rouleaux de la Loi peuvent être transcrits en n'importe quelle langue, tandis que les phylactères et la Mezouza seront exclusivement en caractères carrés. R. Simon b. Gamaliel dit : pour la Loi, la seule langue étrangère permise est le grec.

Il est écrit (Genèse, XI, 1) : *Il arriva que la terre avait une seule langue et les mêmes paroles* ; ces derniers mots superflus sont interprétés par R. Eleazar et R. Yoḥanan ; selon le premier, le texte veut dire qu'ils parlaient 70 langues, tout en se comprenant tous ; selon l'autre, ils parlaient la langue de l'*unique* du monde, la langue sainte (l'hébreu). Bar-Kappara déduit des mots (ib. IX, 27). *Dieu élargira les biens de Japhet, et il demeurera sous les tentes de Sem*, que l'on parlera la langue de Japhet sous la tente de Sem. Il est dit aussi (ib. X, 9) : *les fils de Japhet sont : Gomer, Magog, Madaï, Iawan, Toubal, Meschekh et Thiras* ; or[1], Gomer est Germamia (Garamæi),

1. V. B., tr. *Yôma*, 10a ; Rabba à Genèse, ch. 37 ; cf. Neubauer, ib., pp. 422-6.

Magog désigne la Gothie ; Madaï, la Mèdie ; Yawan, l'Eubée (Grèce) ; Toubal, la Bithynie ; Meschekh, la Mysie ; Thiras, est, selon R. Simon, la Perse ; selon d'autres sages, c'est la Thrace. *Les fils de Gomer sont* : *Aschkenaz, Rifath, Togarma* (ib. 10), équivalents à Asie, Adiabène, et la Germanie[1]. *Les fils de Iawan sont* : *Elischa, Tarsis, Kittim et Doudanim* (ib. 11), ayant pour équivalents : Elis (Æolis), Tarsos, Eubée (? Achaïe), et Dardania ; puis les peuplades *Arvadi*, les gens du midi, *les Cemari et Hamathi, jusqu'à Lescha* (ib. 18, 19). Par ce dernier terme, dit R. Eleazar, on entend Callirhoë. Ce nom (s'il est lu Chaldée, par confusion du *d* avec *r*), dit R. Judan b. Judan b. Salom, est une allusion aux anciennes versions chaldéennes de la Bible.

R. Jonathan de Beth-Gobrin dit : il y a 4 belles langues appropriées à l'usage du monde, savoir le grec pour le chant, le latin pour l'exposé (avec précision), le syrien pour les élégies (ἐλεγεία[2]), l'hébreu pour la parole ; d'autres y joignent l'assyrien (caractères carrés) pour l'écriture. Cette dernière est parfaite comme écriture, non comme langue, tandis que l'hébreu parfait comme langue laisse à désirer comme écriture. Aussi les juifs (en leur temps) ont choisi l'écriture carrée et la langue hébraïque[3]. Pourquoi cette écriture porte-t-elle le nom *Aschouri* ? Parce qu'elle se compose de lignes droites et régulières ; selon R. Lévi, ce nom rappelle que les juifs ont importé cette écriture (sous Esdras) en la rapportant d'Assyrie. On a enseigné que R. Yossé dit : Ezra aurait mérité que la loi fût donnée par son intermédiaire à Israël, si Moïse ne l'eût pas devancé[4]. Mais s'il n'a pas donné la loi, il a du moins contribué à l'écriture et au langage (employé à cet effet), selon ces mots (Ezra, IV, 7) : *l'écriture de la lettre est en araméen et la version est aussi de l'araméen* ; et pourtant il est dit (Daniel, V, 8) : *ils ne purent lire cette écriture* ; ceci prouve qu'elle venait d'être remise (était encore inconnue).

R. Gamaliel dit : la Loi a été promulguée dans une écriture enchevêtrée[5] (? samaritain). Cet avis est conforme à celui de R. Yossé (qui précède) ; selon Rabbi, elle a été remise en écriture assyrienne ; lorsqu'Israël pécha, l'écriture fut convertie en caractères enchevêtrés, et lorsqu'il redevint vertueux sous Ezra, les caractères reprirent leur antique forme assyrienne[6]. Il est dit (Zakharie, IX, 12) : *en ce jour aussi je te rendrai un double message*, et d'autre part (Deut. XVII, 18) : *il lui écrira un double de cette Loi sur un livre* ; c'est une allusion à une écriture susceptible de modification (comme celle de l'hébreu primitif ou phénicien). On a enseigné que R. Simon b. Eleazar dit au nom de R. Eleazar b. Prata, et celui-ci au nom de R. Eliézer b. Modaï : la loi a dû être écrite en caractères carrés, puisqu'il est dit (Exode,

1. Peut-être est-ce Germanicia en Arménie, dit Lévy, *Neuhebr. Wörterbuch*, s. v., et Gomer = Germanie. 2. Équivalence à ajouter au dict. Lévy. 3. Cf. B., tr. *Synhédrin*, 21b. 4. Derenbourg, ib., p. 26. 5. V. Hoffmann, *Lexikalisches*, dans *Zeitschrift für altestamentl. Wissenschaft*, I, 334-8 ; II, 53-72. 6. Les passages parallèles et les auteurs qui s'en sont occupés sont cités par M. F. Lenormant, *la Propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde*, I, 176 et 281-2.

XXVII, 10) : *les crochets* (ווי) *des colonnes*; il faut donc que la lettre ו dans la Loi soit droite comme une colonne (fait spécial au caractère carré). R. Lévi dit : d'après R. Gamaliel qui dit que la Loi a été promulguée en samaritain, la lettre *'Ain*[1] était un miracle; si au contraire la Loi primitive a été écrite en caractères carrés, il y a eu un miracle analogue pour la lettre ס (S). R. Jérémie dit au nom de R. Hiya b. Aba et R. Simon que, selon tous deux, le texte primitif de la Loi n'avait ni la lettre ה, ni le ם fermé (ce qui eût été aussi miraculeux sur lesdites tables), mais le ס seul fermé.

« Selon R. Simon b. Gamaliel, est-il dit, la seule langue étrangère permise pour la transcription du rouleau de la Loi est le grec; » car, après examen, on a observé que le texte de la Loi peut le mieux être traduit suffisamment en grec. Un habitant de huttes (*Burgensis*, très humble) a formé pour eux (les Israélites) la version araméenne d'après celle des Grecs. R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Aba rappelle la version chaldéenne de la Loi par le prosélyte Aqilas, exposée devant R. Eliézer et R. Josué[2], qui lui en ont fait compliment et lui ont dit (Ps. XLV, 3) : *tu es le plus beau des hommes*. — R. Juda b. Pazi dit que R. Josué b. Lévi objecta (contre le commencement de la Mischnâ) : pourquoi ne pas dire qu'entre les rouleaux de la Loi et les phylactères ou la *Mezouza*, il y a cette différence que les chapitres des premiers peuvent être écrits sur 2 colonnes (à la suite), non le contenu des phylactères ou de la Mezouza (à mettre sur un seul côté)? De même, R. Isaac fils de R. Hiya Kethouba opposa une question plus grave; n'y a-t-il pas cette différence que les premiers peuvent être transcrits sur plusieurs morceaux de parchemin, et les autres doivent l'être sur un seul? Ou encore, dirent les compagnons d'étude devant R. Mena, n'y a-t-il pas cette distinction à établir que, pour les premiers, une même colonne sera parfois composée de 2 parchemins juxtaposés (cousus ensemble), non pour les seconds? N'est-ce pas la plus grave différence de tout? Non, dit R. Mena, même pour les rouleaux de la Loi, il n'est pas permis de composer une colonne avec 2 morceaux (il est seulement permis d'en coudre côte à côte); mais il y a cette différence que pour les premiers, en cas d'omission d'un mot ou d'une lettre, on l'intercale entre les lignes, et c'est défendu pour les phylactères ou la Mezouza. Dans les rouleaux de la Loi, écrits comme les phylactères (en caractères menus), il n'est pas permis d'intercaler des omissions; mais lorsqu'au contraire, les phylactères ou la Mezouza sont en grands caractères comme les rouleaux, il est permis d'intercaler entre les lignes. R. Zeira dit au nom de R. Imi : lorsqu'on écrit en faisant des réclames (signes de repère) au bout des lignes pour leur longueur, au cas où tout le chapitre est ainsi constitué, la copie sera valable; au cas contraire, non. R. Zeira dit au nom de R. Imi b. Hinena;

1. Selon la tradition, les lettres des tables de la Loi étaient gravées à jour; et comme l'équivalent samar. du ע est ∇, ou le O, *œil*, des Phéniciens (angulé), c'était miracle que la lettre ne tombe pas. 2. Joël, *Blicke in der Religions Geschichte*, pp. 43 et 65.

l'écriture devra être la même pour les rouleaux comme pour les phylactères et la Mezouza. R. Zeira dit au nom de Rab : si au-dessus du jambage de droite du ה un trou (un vide) est survenu, lorsqu'après avoir gratté la tête, il reste encore un trait[1], la copie est valable ; sinon, elle est impropre à l'office. R. Zeira dit au nom de R. Hisda : si le ג atteint le bord extrême du parchemin, au cas où après avoir gratté un peu il reste un petit jambage, la copie est valable, au cas contraire, non. R. Zeira dit au nom d'Aschian b. Nidba : s'il est survenu un trou au milieu du ב, au cas où le parchemin entoure la lettre de toutes parts (sans gratter), la copie est valable ; au cas contraire, non. R. Zeira dit : l'opinion de R. Hisda est conforme à celle de Rab (d'après lequel il suffit d'avoir pu gratter un peu pour que la lettre soit partout entourée), et tous deux sont opposés à l'avis d'Aschian b. Nadiba (qui exige le même état de la lettre sans le grattage). Les compagnons d'études disent que ce dernier avis est conforme à celui de R. Yohanan au sujet des lettres mêlées —[2].

R. Aba dit au nom de R. Juda : si les lignes de la *Mezouza* vont en s'écourtant, en forme de demi losange, il faut que les lignes supérieures jusqu'aux 2 du bas aient au moins 3 mots, les suivants au moins 2 mots ; enfin, il suffit que la dernière ait les mots *sur la terre* (Deut. XI, 21). R. Zeira dit au nom de R. Hisda : si les lignes sont disposées en triangle (συμφωνία), la 1re ligne supérieure suivie d'au moins 2 lignes devra contenir un minimum de 3 mots ; la dernière au moins 2 mots ; et quant à la médiale, je l'ignore (2 ou 3). Selon R. Jérémie, R. Zeira dit au nom de R. Hisda, ou selon R. Yôna et R. Yossa disant tous deux que R. Zeira a dit au nom d'Aschia b. Nadba, ou encore, selon les compagnons d'étude R. Zeira dit au nom de R. Hananel : si le vélin est tellement troué que l'encre passe au travers (sur le verso), il est impropre ; si l'on s'en aperçoit au moment d'écrire, on opère ainsi : on lèchera le vélin à cette place, de façon à l'isoler (et en continuant d'écrire après le trou). Si par mégarde on a oublié d'écrire le nom divin, les uns disent de l'intercaler entre les lignes ; d'autres disent d'effacer un mot profane et d'inscrire le nom divin à cette place, en suspendant entre les lignes le mot profane. Ce dernier avis, dit R. Zeira ou R. Hananel au nom de Rab, sert de règle ; cependant, ajoute le même sage, si ce fait arrive pour les mots *je suis l'Éternel votre Dieu* (Nombres, XVI, 41), il est permis de les intercaler. Pourquoi ? Est-ce parce qu'il y a 3 mots, ou parce que l'un d'eux est profane ? La différence entre ces 2 raisons est importante s'il s'agit d'écrire les 3 mots : *Dieu Éternel Dieu* ; or, il y a bien 3 mots (constituant un ensemble), mais il n'y a rien de profane, et la question est posée pour le mot ליי, ou כיי (dont le préfixe est profane). R. Josué fils de R. Hananel dit[3] : il faut (en un tel cas) écrire le ה au-dessous de la courbure du ל (non au niveau de la tête)

1. De façon que la lettre est entourée de vélin de toutes parts. 2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 3 (t. I, p. 37) ; tr. *Sôferim*, ch. 2, fin. 3. V. tr. *Sôferim*, IX, 6.

dans l'expression הליהוה (Deut. XXXII, 6) : *Est-ce ainsi que vous vous montrez reconnaissants envers Dieu*, comme s'il y avait 2 mots : *quoi, à Dieu.*

Au sujet de la façon d'écrire la *Mezouza*[1], il y a 2 avis : l'un dit de laisser ouvert (passer à la ligne) pour la 2e section (Deut. XI), l'autre dit que c'est inutile (de suivre), et Samuel b. Schila au nom de Rab confirme le 1er avis, puisque la 2e section ne suit pas la 1re dans le texte biblique. Or, si l'alinéa consiste en ce qu'on a laissé du blanc en tête, on nomme la section fermée ; si on a laissé du blanc à la fin, elle est ouverte ; si enfin après avoir laissé ouvert (un peu de blanc) on reprend sur la même ligne, on nomme aussi cette disposition fermée. Si par erreur on a sauté un verset, au cas où il y a assez de place pour réparer l'omission en 2 ou 3 lignes par surcharge, c'est permis ; mais s'il faut 4 lignes pour cela, il ne sera pas permis de l'employer pour une lecture officielle. R. Zeira dit au nom de R. Hananel que la règle est la même pour la déchirure (jusqu'à 3 lignes, on pourra recoudre le vélin). On a enseigné[2] : dans tout rouleau de la Loi contenant 2 à 3 fautes par colonne, on pourra les corriger, puis y faire la lecture officielle, non s'il y a 4 fautes. Mais n'est-il pas dit que si un rouleau a seulement 85 erreurs jusqu'à la section *ce fut au départ de l'arche etc.* (Nombres, X, 35), il est permis de le réparer pour la lecture, non s'il y en a d'avantage (bien que cela doive représenter moins de 3 fautes par page) ? Non, dit R. Simei, on veut dire que dans un grand rouleau (ou pentateuque complet), il devra n'y avoir que 3 fautes par page ; et dans un petit (un seul livre mosaïque), pas plus de 85. R. Zeira dit au nom de R. Hananel s'il l'on y trouve une page entière intacte, elle rachète tout l'exemplaire. Entend-on par intacte qu'il n'y a aucune erreur, ou seulement 3 et non 4 ? De même Hagra frère de R. Aba b. Abina avait remis un rouleau de la loi à R. Hananel ; et celui-ci l'ayant parcouru dit au donateur que ce rouleau a besoin d'être examiné s'il est valable. On finit par y trouver une page complète qui sauva le tout. Sur quoi, la même question que dessus fut posée, si l'on entend par complet qu'il n'y avait aucune faute, ou seulement 3 et non 4 ? (Question non résolue).

R. Zeira ou R. Hananel dit au nom de Rab[3] : la recommandation de coudre côte à côte les parchemins qui composent le rouleau de la loi est une règle instituée par Moïse au Sinaï. R. Jérémie au nom de R. Samuel b. R. Isaac donne la même origine aux nœuds des phylactères[4]. R. Jérémie ayant cassé un cordon de phylactères demanda à R. Aba b. Manuel ce qu'il fallait faire[5] ? Il suffit au besoin, répondit celui-ci, qu'il y ait un nœud, selon l'expression *tu les*[6] *lieras* (Deut. VI, 8). Comme les nerfs d'attache des phylactères de R. Zeira s'étaient rompus, il consulta R. Houna et R. Qetina, qui lui permirent de le rattacher de même, ainsi qu'à une seconde rupture analogue,

1. B., tr. *Menahôth*, 32a. 2. Cf. tr. *Sabbat*, XVI, 1 (t. IV, p. 160). 3. B., tr. *Maccôth*, 11a. 4. B., tr. *Menahôth*, 35b. 5. V. Casuistique de R. Méir de Rothenbourg, I, no 4. 6. L'exégète suppose coupé en 2 le mot וקשר תם, qu'il traduit : *lien parfait.*

quoiqu'il n'existe pas de tradition à ce sujet (un tel lien n'étant pas solide).

R. Aba fils de R. Hiya b. Aba ou R. Hiya le grand dit au nom de R. Yoḥanan : il est de règle mosaïque qu'en cousant côte à côte les pages en vélin du rouleau de la loi, il faut laisser un bord supérieur et inférieur, pour éviter de déchirer les lettres quand on enroulera ce texte. Mais, fut-il objecté, si c'est une règle mosaïque, à quoi bon invoquer comme raison la crainte de déchirer (les préceptes n'ont pas besoin de motifs); et, si c'est bien par crainte de ne pas déchirer, à quoi bon mentionner que c'est une règle? (Question non résolue). Il est aussi de règle mosaïque[1] d'écrire la Loi sur parchemin, à l'encre, de tracer des lignes avec un jonc (stylet), de rattacher avec des poils (pour fixer) les parties enroulées, d'y apposer des chiffons[2], de les coller avec un enduit, de les coudre avec des nerfs. Toute couture devra être faite de cette façon (par des nerfs) ; et l'on aura soin de laisser entre une ligne et l'autre, l'équivalent d'une ligne, et entre un mot et le suivant la valeur d'une lettre ; enfin entre une lettre et l'autre un espace infime ; entre une page et la suivante, la largeur d'un pouce. Il est défendu, sous peine de rendre la copie impropre, de laisser au bas de la page une marge égale à celle du haut, car il faut laisser en haut un espace libre de 2 doigts, et au bas un espace de 3 doigts. Selon Rabbi[3], on laissera pour le rouleau de la Loi en haut 3 doigts et au bas un palme (4 d.). Entre une section du Pentateuque et l'autre, on laissera un espace de 4 lignes ; enfin entre les divers XII petits prophètes, on laissera seulement 3 lignes. On aura soin d'achever un livre (ou une section du Pentat.) au milieu de la page, et de reprendre le suivant sur la même page (après un espace de 4 lignes) ; mais pour un livre des prophètes, on l'achèvera au bas d'une page, et on reprendra le suivant en tête de l'autre page ; ce qui est interdit pour les XII petits proph. (qui devront se suivre). Toute bande de parchemin[4] contiendra au moins 3 colonnes (pages) et 8 au plus ; cependant, ces chiffres se rapportent seulement au commencement, mais, à la fin, il peut n'y avoir au besoin qu'une page. Quant à la longueur, ou à l'épaisseur du parchemin, les sages ne l'ont pas déterminée. — Il faut écrire sur peau entière du côté externe (du poil) ; mais sur une peau fendue, on écrira du côté interne (le côté chair est plus lisse), et en cas d'interversion, la copie est impropre à l'office. On n'écrira pas à moitié sur la partie interne de la peau et à moitié sur l'externe[5] ; mais il sera permis d'employer de la peau d'animal domestique pur pour la moitié et de la peau de bête sauvage pure pour l'autre moitié. En général, il n'est permis d'utiliser à cet effet que de la peau d'animal pur[6], selon les mots (Exode, XIII, 9) : *afin que la Loi de l'Éternel soit sur ta bouche*, qu'elle soit écrite sur ce que tu peux mettre dans la bouche (qui soit pur). Mais n'est-il pas dit qu'il est permis aussi d'écrire sur de la peau

1. Tr. *Sôferim*, I, 1. 2. Les commentaires ne sont pas d'accord sur le but de cet acte, s'il s'agit d'une juxtaposition, ou de boucher un trou. 3. B., tr. *Baba bathra*, 13b. 4. B., tr. *Menahôth*, 30a. 5. Tr. *Sôferim*, II, 10. 6. B., tr. *Sabbat*, 108a.

de charogne ou d'animaux déchirés (impropres à la consommation)? Il s'agit toujours d'une espèce pure. — On établira un cylindre de bois, pour y coller la fin d'un texte complet de la Bible (à y enrouler), et pour un texte du Pentateuque, il y aura 2 bois, dont un à chaque bout; aussi, on enroulera une bible complète de façon à laisser le commencement ouvert, et pour le Pentateuque, on laissera libre la partie médiale. Il suffit pour cela, dit R. Samuel ou R. Zeira au nom de R. Ḥiya b. Joseph, qu'il y ait 2 bandes d'un côté et le reste de l'autre; R. Zeira ou Samuel b. Schilath au nom de Cahana recommande seulement de rouler de façon que la couture soit visible (pour éviter de déchirer).

R. Aḥa dit au nom de R. Samuel b. Naḥman[1] : Lorsqu'il n'y a pas d'étoffe de garde autour d'un livre biblique, on le pose du côté de l'écriture, pour que celle-ci ne soit pas exposée. Certaines lettres de l'alphabet affectent 2 formes : la 1re (courbe) s'emploie au commencement et au milieu des mots; la 2e (à jambage droit) n'est qu'une lettre finale; en cas d'erreur sur ce point, la copie est impropre à l'office. De cette assertion, R. Matia b. Harasch a conclu que les finales ץ, ף, ן, ך, ם sont de tradition mosaïque. Dans l'ensemble de ces lettres, dit R. Jérémie au nom de R. Samuel ou R. Isaac, on voit une allusion à une « institution faite par des voyants. » En quoi les voyants sont-ils intervenus? Un jour de forte pluie[2], les sages (retenus chez eux) ne se rendirent pas à la maison d'études; les enfants y allèrent, disant : nous allons constituer une réunion, afin qu'il n'y ait aucune interruption, et ils expliquèrent pourquoi il y a 2 מ, 2 נ, 2 צ, 2 פ, 2 כ. Ces signes servirent à la transmission entre la parole divine à Moïse et celle du législateur aux hébreux (sans modification), entre un homme digne de foi et un autre, entre un juste et l'autre, d'une bouche à l'autre, enfin pour passer des mains de la Providence à celles de Moïse[3]. Les sages les remarquèrent, et tous ces enfants devinrent de grands savants; on dit même que R. Eléazar et R. Josué étaient parmi ces enfants précoces. R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Aba et R. Simon disent tous deux : dans l'ancien texte de la Bible, ni le ה ni le ם n'étaient fermés; donc, le ס l'était déjà. R. Simon et R. Samuel b. Naḥman disent tous deux que les gens de Jérusalem écrivent le nom de cette capitale : ierousalaïmah, sans faire attention, en apposant la même finale (*ah* ou *ha*), aux mots Nord ou Sud.

Les sages ont modifié 13 passages bibliques[4] pour le roi Ptolémée (dans la version dite des Septante) : 1. *Dieu créa au commencement* (Genèse, I, 1); 2. *Je ferai l'homme à « une image et en une » forme* (ib. 25); 3. *Il les créa*

1. J., tr. *'Eroubin*, X, 3 (t. IV, p. 297); tr. *Sóferim*, III, 16, et II, 11. 2. Rabba à Genèse, ch. 1. 3. Les 5 lettres en question sont les initiales des 5 mots suivants : *Maamar* (parole), *Néman* (véridique), *Çadiq* (juste), *Pé* (bouche), *Kaf* (main). 4. V. Mekhilta, section *Bó*, ch. 14. Ces modifications ont pour but d'éviter, soit des contestations dogmatiques, soit des invraisemblances, soit des termes blessants.

mâle « avec partie femelle » (ib. 27) ; 4. *Il cessa le « 6ᵉ » jour, il se reposa le 7ᵉ* (ib. II, 2) ; 5. *« Je » vais descendre* (ib. XI, 7) ; 6. *Sara rit « entre proches » disant etc.* (ib. XVIII, 12) ; 7. *Car dans leur colère ils ont tué un « taureau » et dans leur impétuosité, ils ont abattu un bœuf gras* (ib. XLIX, 6) ; 8. *Moïse prit sa femme et ses enfants et les fit monter « sur les porteurs d'hommes »* (Exode, IV, 20) ; 9. *La durée du séjour d'Israël en Egypte « et en d'autres pays » fut de 430 ans* (ib. XII, 40) ; 10. Au lieu du mot *lièvre* (Lévit, XI, 6), dans l'énumération des animaux impurs, on dit « la bête aux courtes pattes » ; car la mère du roi Ptolémée portait le nom d'Arnatha (assez semblable à celui d'*Arnebeth* « lièvre », ce dont le roi pouvait être offensé) ; 11. *Je n'ai pas emporté un « objet précieux »* (Nombres, XVI, 15) ; 12. *Que l'éternel ton Dieu a distribuée parmi vous « pour éclairer tous les peuples sous les cieux »* (Deut. IV, 9) ; 13. *Je n'ai pas ordonné aux « nations de les servir »* (ib. XVII, 3).

Les lettres préfixes (en tête) d'un nom divin sont profanes[1], et peuvent (le cas échéant) être effacées, p. ex. ליו, ביו, מיו, ביו, שיו ; et l'on trouve sur le frontal du pontife le préfixe ל (*à*) détaché, dans l'expression « saint à Dieu ; » le préfixe sera écrit en bas, et le nom divin un peu plus haut. Les suffixes au contraire (à la fin) sont tenus pour sacrées, et ne peuvent pas être effacées, comme dans les termes « Dieu notre, votre. » Voici les noms divins qu'il n'est pas permis d'effacer[2] une fois qu'ils sont écrits : le tétragramme יהוה (Iahwé), אל, אלהים (Dieu, les dieux), ou avec suffixes divers, *Schaddaï*, *Sabaoth*, *Ehyé ascher ehyé* (je suis celui qui est, Exode, III, 14). Si l'on écrit les 2 premières lettres du mot *Adonaï* (Seigneur), ou les 2 premières du mot *ehyé*, ou celles de *Sehaddaï*, ou celles de *Sabaôth*, on peut les effacer (il est loisible d'y voir des mots profanes), et on peut en effacer les préfixes, comme la lettre ל (à) en tête du mot « A Dieu, » ou « à l'Éternel. » Mais si l'on a écrit les 2 premières lettres du tétragramme divin, ou du mot Dieu, il n'est pas permis de les effacer (ces 2 groupes ont chacun le sens de *Dieu*). En règle générale, chaque fois qu'en ce cas le nom peut avoir un sens complet ailleurs, il n'est plus permis de l'effacer. On a enseigné que R. Yossé dit : ceux (les membres) de la famille de Haghira[3] à Jérusalem étaient des écrivains habiles (de profession), et s'ils avaient écrit le commencement de *Sabaoth*, ils l'effaçaient, puisqu'il a un sens profane ailleurs, p. ex. dans ce verset (Deut. XX, 9) : on *établit des chefs de légions en tête du peuple*. Tous les noms (divins) écrits dans la Bible au sujet du patriarche Abraham[4] sont sacrés, excepté un seul, dans ces mots (Genèse, XX, 13) : *il arriva que lorsque les Dieux m'ont fait errer hors de la maison de mon père*. Selon d'autres, ce nom aussi est sacré, en ce sens : Sans Dieu, j'aurais erré déjà hors de la maison paternelle. Tous les noms (divins) écrits pour Michée sont profanes, quoique composés des

1. B., tr. *Schebouôth*, 35b. 2. J., tr. *Yôma*, IV, 4. 3. Ce n'est pas un nom de lieu, comme Lévy, *s. v.* semble le croire, dit Lattes, dans ses *Giunte*. 4. Tr. *Sôferim*, IV, 6.

lettres ה, י (Dieu) ; un seul est sacré : *aussi longtemps que la maison de Dieu était à Silô* (Juges, XVIII, 31). Tout nom divin écrit au sujet de Naboth et contenant la syllabe אל (Dieu) est sacré, p. ex. (I Rois, XXI, 13) : *Naboth a blasphémé contre Dieu et le roi* ; mais on considère comme profanes les mots gracieux, miséricordieux, longanime, plein de grâce, roi des rois, élevé, grand, redoutable, supérieur, puissant, juste, équitable, pieux, pur, fort. Il n'est pas permis à l'écrivain du texte biblique de couper en 2 les noms propres[1] : 'Amiel, Amischaddaï, Çouriel, Çourischadaï, Gamaliel, Pedahçour, Pedahel (tous noms composés) ; mais on écrira en 2 mots les suivants : Beth-El, Beth-Awen, Hara-Af, Poti-Féra', Çofnath-Panéaḥ—[2],

10 (9). Entre le pontife oint par l'huile d'onction et celui qui l'est par un surcroit de vêtements officiels (depuis la disparition de cette huile sous Josias), la différence consiste en ce que le premier seul (s'il a énoncé une doctrine erronée) est tenu d'offrir en expiation un taureau pour la communauté. Entre le pontife en exercice et celui qui l'a remplacé provisoirement, la distinction consiste en ce que le 1er offre le taureau du grand-pardon et la dîme d'épha.

On a enseigné [3] : le pontife oint offrira un taureau d'expiation (en cas de péché), non celui qui est seulement pontife par le surcroît de vêtements ; c'est contraire à l'avis de R. Meir qui impose le même devoir à ce dernier pontife (non oint). Il le déduit de ce qu'outre l'expression *oint* (Lévit. IV, 3), le texte emploie aussi le mot *prêtre* (superflu) ; ce dernier terme a pour but d'étendre l'obligation à tout pontife (même non oint). Les autres sages au contraire disent que par le mot *oint* (seul) on aurait pu comprendre le roi ; c'est pourquoi le texte ajoute le mot *prêtre* ; et pour que l'on ne puisse pas supposer, par ce mot seul, qu'il s'agit de n'importe quel pontife, le texte a soin de dire : l'*oint*. Enfin, pour que l'on ne soit pas porté à croire que ce devoir s'étend au prêtre *oint pour la guerre*, il est dit l'*oint*, qui n'a personne au-dessus de lui (le pontife). Est-ce que les sages ne sont pas en contradiction avec eux-mêmes ? Là, il est dit l'oint, et le même terme se retrouve après (ib. 5) ; comment donc se fait-il que pour la dîme d'Epha ils déduisent de ce terme l'extension du devoir de cette offrande à tout pontife qui l'est par le surcroît des vêtements [4], tandis que celui-ci est exclu par le même terme pour le taureau d'expiation ? C'est que, dit R. Ila, chacune des déductions est conforme au sens du verset en question ; au sujet de l'Epha, tout le chapitre est consacré à Aron, et pourtant on rappelle le mot *prêtre* (superflu), afin de fonder sur ce terme une extension, celle du pontife par le surcroît de vêtements ; mais au sujet du taureau de l'erreur, le chapitre ne traite pas d'Aron, et s'il y avait le mot *oint* seul, non celui de *prêtre*, on aurait pu croire qu'il faut l'appliquer à celui qui auroit commis une erreur de doctrine ; et bien qu'il soit

1. Ib., V, 11. 2. Suit un passage traduit tr. *Soucca*, III, 9 (10), ci-dessus, p. 28.
3. B., tr. *Horaïoth*, 12a. 4. Sifra, section *Çaw*, à ce verset.

question d'autre part de l'expiation due par le *chef* (ib. 22), on aurait pu croire que la section mentionnant l'*oint* lui est aussi applicable, pour qu'en cas d'erreur de doctrine il soit tenu de sacrifier un taureau, et en cas d'erreur de fait (d'acte accompli) il devra offrir un bouc (ib. 23); voilà pourquoi le mot *prêtre* est employé là (pour bien spécifier de qui il s'agit). Si au contraire le mot *prêtre* était seul usité, non le mot *oint*, on aurait pu croire que le chef est toujours tenu d'offrir le taureau pour une ignorance de doctrine, avec dispense du bouc pour une erreur de fait; voilà pourquoi le mot *oint* est indispensable, accompagné du mot *prêtre* (pour exclure l'oint qui n'est pas pontife; et, en ce cas la déduction d'une exclusion est justifiée). R. Yoḥanan dit : si le pontife suppléant a offert la dîme d'Epha (qu'il ne doit pas), l'offrande est pourtant valable —[1].

11 (10). Entre un grand autel communal[2] et un petit (particulier), il n'y a de différence que pour le sacrifice pascal. En règle générale, tout ce qui est dû par vœu ou par engagement est offert même sur un petit autel, non les autres sacrifices qui ne sont pas le résultat d'un vœu ou d'un engagement.

Pendant 3 ans et demi, R. Yoḥanan n'alla pas à la maison d'études, à cause d'un profond chagrin. Au bout de ce temps, R. Eléazar vit en songe que le lendemain le mont Sinaï descendrait et apprendrait du nouveau à l'assemblée. En effet, R. Yoḥanan (figuré en rêve par le Sinaï) monta et dit sur quel texte était fondée, comme vraie, l'obligation d'affecter les premiers-nés au culte[3]; on le déduit de ce verset (Nombres, VIII, 17) : *car à moi revient tout aîné depuis le jour où j'ai frappé tous les aînés en Egypte*; et il est dit d'autre part (Exode, XII, 12) : *et contre toutes les divinités de l'Egypte, j'exercerai des jugements sévères* (c'est une allusion à ce que les premiers-nés ne devaient plus servir les idoles, mais Dieu). Avant cette consécration au culte, il y avait certaines traces de culte analogue, selon ces mots (Genèse, XXVII, 15) : *Rebecca prit les vêtements précieux d'Esaü son fils aîné, qu'elle avait avec elle à la maison*; le terme *précieux* prouve que l'aîné était revêtu de l'office de grand prêtre[4]. R. Lévi interprète ces mots (Isaïe, XIV, 5) : *Dieu a brisé le bâton des impies*; c'est une allusion à ce qu'on avait commencé par sacrifier les premiers-nés au veau d'or. On peut offrir sur les autels isolés tout sacrifice, soit d'animal domestique, soit bête sauvage, oiseaux grands ou petits, mâles ou femelles, intacts, mais non ceux qui ont un défaut, purs, non les impurs; tout peut passer à l'état d'holocauste, sans avoir besoin d'être écorché, ni dépecé, comme les idolâtres agissent encore de nos jours (sacrifiant partout). On sait que les mâles et les femelles étaient admis, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina, de ce qu'il est dit (I Sam., VI,

1. Suit un long passage traduit tr. *Yôma*, I, 1 (t. V, pp. 163-5). 2. Avant l'existence du Temple, on sacrifiait partout. 3. B., tr. *Zebaḥim*, 116a. 4. Rabba à Nombres, ch. 4.

14) : *ils ont offert les taureaux en holocaustes à l'Eternel.* Entiers et non défectueux, est-il dit; car, observe R. Yossa, R. Eleazar a exposé aux compagnons [1] que du verset (Genèse, VI, 19), *de tout être vivant, de toute chair*, on déduit que les membres des animaux à offrir doivent être tous complets. Quant à l'oiseau déplumé, R. Eleazar déduit son interdiction de ce qu'il est dit (ib. VII, 14) : *tout oiseau, tout ce qui vole*, à l'exclusion des volatiles n'ayant plus d'ailes complètes. Enfin on sait que ces offrandes seront exclusivement pures, non impures, dit R. Aba fils de R. Papi, ou R. Josué de Sikhnin au nom de R. Josué b. Lévi; car Noé a déduit certaines lois des préceptes qu'il avait reçus. Ainsi il lui a été dit (ib. IX, 5) : *comme la verdure des champs je vous ai donné toute chair*; l'extension que comporte ce dernier terme explétif s'applique aux animaux purs, et Noé put en emmener jusqu'à 7 dans l'arche, parce qu'ils servent seuls aux sacrifices. Aux idolâtres (Noaḥides), il est permis de nos jours d'offrir des sacrifices sur les autels isolés. Toutefois, dit R. Aba au nom de R. Juda, il est défendu à l'Israélite de les aider, ni même de servir de messager à cet effet. Antonin demanda à Rabbi s'il pouvait édifier un autel pour y offrir des sacrifices (puisqu'aux étrangers cette édification est permise)? Bâtis-le, répondit Rabbi, puis enfouis les pierres (elles seront inutiles, les sacrifices étant interdits). M'est-il permis d'imiter l'encens d'office? Oui, répondit Rabbi, à condition d'omettre un des ingrédients de la composition mosaïque. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est dit (Exode, XXX, 37) *vous n'en ferez pas pour vous*, n'en résulte-t-il pas que cela vous est interdit, mais que d'autres peuvent en fabriquer pour vous? En effet, dit R. Hanania, lorsque Rabbi eut chargé R. Romanos de fabriquer de l'encens pour Antonin, il conditionna d'omettre un détail.

Selon les uns, Antonin s'est converti au judaïsme [2]; selon d'autres, non, car au jour du grand pardon on l'a vu sortir avec un soulier ouvragé (interdit en ce jour). Ceci ne prouve rien, répliquèrent les premiers, car on voit des gens très religieux sortir parfois ainsi chaussés (pour éviter de se salir). Antonin demanda à Rabbi si dans le monde futur il lui fera manger du Léviathan : oui, dit Rabbi. — Puisque tu ne me donnes pas à manger de l'agneau pascal, répliqua le romain, comment peux-tu me promettre une part de Léviathan? C'est que pour l'agneau pascal, je n'y puis rien, dit Rabbi, car il est dit (ib. XII, 48) : *nul incirconcis n'en mangera.* En entendant ces mots, il alla et se circoncit; puis retrouvant Rabbi, il le pria de voir si l'opération était bien faite.— Quoi, s'écria Rabbi, je n'ai jamais regardé la place de ma circoncision, et je verrai la tienne! C'est pourquoi Rabbi est surnommé le saint [3], parce que de sa vie il n'a examiné cet organe. De même, Naḥoum est appelé l'homme du très saint, pour n'avoir de sa vie examiné une pièce de monnaie (contenant l'effigie d'êtres vivants). Il résulte de ces faits qu'Antonin s'est converti. C'est aussi ce que prouve l'opinion suivante des rabbins : R. Hiskia ou R. Abahou

1. J., tr. *Pesahim*, IX, 5 (t. V, p. 141). Cf. tr. *Sóta*, IX, 5. 2. Cf. ci-après, III, 2; tr. *Synhédrin*, VI, 5. 3. J., tr. *'Aboda zara*, III, 1 (f. 42c).

dit au nom de R. Eleazar que si dans le monde futur les prosélytes volontaires se présentent [1], Antonin sera à leur tête (parmi eux). R. Eleazar et R. Yossé b. Hanina diffèrent d'avis quant aux devoirs des Noaḥides (semi-prosélytes) : d'après l'un, ils ont offert des sacrifices pacifiques à Dieu; d'après l'autre, c'étaient des holocaustes. (Mais, objecta R. Eléazar à R. Yossé b. Hanina, n'est-il pas dit (Genèse, IV, 4) : *Abel aussi offrit des premiers nés de son troupeau et de leur graisse?* (ce détail de séparation de la graisse ne vise-t-il pas le sacrifice pacifique?) Cette dernière expression [2] signifie, selon R. Yossé b. Hanina, qu'Abel prit des plus gras.) Mais, objecta le même Rabbi à son interlocuteur, n'est-il pas dit formellemet (Exode, XXIV, 5) : *Il envoya des jeunes gens d'Israël qui offrirent des holocaustes etc.?* Cela signifie, selon R. Yossé, que des animaux étaient offerts entiers, ni écorchés ni dépecès (jusqu'à leur entrée sous la tente sacrée). Mais, fut-il encore objecté, n'est-il pas dit formellement (ib. 12) : *Jethro le beau-père de Moïse prit un holocauste et des sacrifices à offrir à Dieu?* Il se peut, dit R. Yossé, qu'il faille adopter l'avis d'après lequel Jethro est venu après la promulgation de la Loi (lorsqu'on avait déjà connaissance des diverses offrandes). Or, R. Houna dit qu'il y a 2 avis à ce sujet exprimés par Juda b. Rabbi et R. Yanaï : d'après l'un, Jethro est venu avant la promulgation de la Loi ; d'après l'autre, il n'est venu qu'après elle. On ne savait pas à qui attribuer chacun de ces avis; on peut l'inférer de ce qu'il est dit (ib. 1) : *Jethro, prêtre de Midian, beau-père de Moïse, apprit etc.*; il apprit, selon R. Hiskia, le fait du passage de la mer Rouge ; et c'est aussi l'avis de R. Josué ; selon R. Lévi, il eut connaissance de la guerre d'Amalek ; enfin, selon Juda b. Rabbi, il sut que la Loi a été promulguée ; donc, à ce dernier il faut attribuer l'avis disant que Jethro est venu voir Moïse après la promulgation de la Loi. R. Aba et R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan expliquent le verset suivant, de façon à confirmer l'avis de R. Yossé b. Hanina (au sujet des holocaustes) : *Éveille-toi nord, viens sud* (Cantique, IV, 16); la 1re partie de ce verset s'applique à l'holocauste égorgé au *nord* du Temple, et il est dit à ce sujet « éveille-toi », comme de quelqu'un qui était endormi (usage déjà pratiqué sous Noé) et que l'on éveille ; la 2e expression est applicable aux sacrifices pacifiques à égorger au *midi*, et il est dit à ce sujet « viens », parce que c'est un fait nouveau. R. Yossé b. Hanina applique ainsi ce verset au temps de l'*éveil* de la captivité, qui séjourna au *nord* ; les exilés *viendront* alors construire le Temple sis au *sud*. R. Aba, fils de R. Papi, ou R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi que le verset suivant confirme aussi l'avis de R. Hanina (Lévit. VI, 2) : *voici la loi de l'holocauste*, c.-à-d. de l'holocauste déjà connu, offert par les fils de Noé, et en passant au texte qui concerne les sacrifices pacifiques, il est dit (ib. VII, 11) : *voici la loi des sacrifices pacifiques*, et il n'est pas dit « que l'on a offert », mais que l'*on offrira*, à l'avenir.

1. Rabba à Lévit., ch. 3. 2. Rabba à Genèse, ch. 22 et 37, à Lévit., ch. 9, et à Nombres, ch. 13.

Où brûlait-on (lors de l'existence des autels) les taureaux ou les boucs à consumer? N'importe où, fût-ce au-dessus d'une tombe; et il devait y en avoir, puisqu'il a été enseigné : entre un autel général et un particulier, il n'y avait de différence que pour l'agneau pascal. C'est aussi ce que dit notre Mischnâ en propres termes, contrairement à l'avis de R. Juda qui a déclaré[1] : il est permis d'offrir un sacrifice expiatoire ou l'agneau pascal sur l'autel général (public), non sur l'autel d'un particulier. On a enseigné que R. Juda dit : tout ce que le public ou le particulier offrait sous la tente de l'alliance (mosaïque) au désert, il pouvait l'offrir aussi à l'autel provisoire de Guilgal (sous les juges); or, la différence entre ces 2 sanctuaires provisoires consiste en ce qu'à côté du premier il n'était pas permis d'ériger un autre autel, tandis que c'était permis à côté du second. Sur l'autel au sommet de la maison (particulier), l'individu isolé ne pourra offrir que des holocautes et des sacrifices pacifiques. Selon d'autres sages, tout ce que le public pouvait offrir sous la tente de l'alliance au désert était aussi admis à celle de Guilgal; ni dans l'une, ni dans l'autre, le particulier ne pouvait offrir d'autre chose qu'un holocauste ou un sacrifice pacifique. R. Juda fonde son avis sur ce qu'il est dit (Deut. XII, 8) : *Vous ne ferez plus à Galgal tout ce que nous faisons ici aujourd'hui* (la 1re partie du verset s'applique à l'action des individus isolés; la suite s'adresse au public); *chacun fera ce qui lui paraîtra convenable*; c'est-à-dire vous accomplirez là ce qui mène à la droiture, savoir l'holocauste et le sacrifice pacifique. Selon les autres sages, il faut l'expliquer ainsi : quand vous serez dans les localités où tous les autels divers vous seront permis, vous n'agirez plus comme ici (où l'individu isolé offre parfois des sacrifices obligatoires); mais dans l'un et l'autre ce sera interdit à l'homme isolé, lequel pourra seulement offrir ce qui mène à la droiture, savoir l'holocauste et le pacifique. Les rabbins disent : une défense a été adressée au particulier (au désert), et une permission lui est dévolue (à Galgal); sur l'autel au sommet de sa maison, les sacrifices publics lui sont défendus, mais on lui permet l'holocauste et le pacifique. Selon R. Juda, le public et les particuliers sont l'objet des mêmes interdits; seulement, il est arrivé que le public a été relevé de l'interdit (p. ex. sous Samuel et Elie), tandis que l'interdiction pour les particuliers d'offrir des sacrifices généraux a été maintenue. On a enseigné au nom de R. Simon : le public ne peut offrir que ce qui est prescrit par le texte biblique; car R. Simon pense que toute prescription mosaïque ne sera plus jamais annulée. Quelle différence pratique y a-t-il entre l'avis des sages et celui de R. Simon? Il y en a une, dit R. Aba b. Mamal, pour l'offrande d'expiation en cas d'ignorance de doctrine (les sages le prescrivent à titre de sacrifice public; R. Simon dit de le suspendre, l'époque pour l'accomplir étant illimitée); selon R. Yossa, la différence est applicable aux vœux publics (qui n'ont pas non plus d'époque déterminée). On a enseigné que les hommes comme les femmes peuvent offrir des sacrifices sur les autels

1. J., tr. *Pesahim*, II, 4 (t. V, p. 29).

provisoires ; R. Yohanan en exclut les femmes, parce que le texte biblique (Lévit. IV) emploie le mot *homme*. On peut aussi y sacrifier, est-il dit[1], les victimes dues par les naziréens à l'expiration de leur vœu ; R. Yohanan l'interdit, car ces sacrifices, quoique particuliers, sont obligatoires (et l'on y admet seulement les offrandes volontaires des particuliers).

On a enseigné que l'on peut aussi y répandre les libations dues. Cet avis, déclare R. Yossé b. R. Aboun, est opposé à l'avis de Rabbi, puisqu'il est dit : selon Rabbi, même à partir de l'entrée d'Israël en Palestine, les libations doivent être versées à l'intérieur seulement de l'autel (dans un autel grand, pourvu d'une cavité), en vertu de ce verset (Nombres, XXVIII, 7) : *dans le sanctuaire, offre une libation de liqueur forte à l'Éternel.* — On sait bien, par le verset précité (du Deut. XII, 8), qu'une défense négative s'oppose à la présentation de sacrifices publics sur un autel privé ; mais d'où sait-on que c'est interdit aussi à l'extérieur ? On le sait par ce qui suit : Celui qui égorge l'agneau pascal sur un autel privé lorsque l'autel provisoire est interdit est coupable de la transgression d'une défense, en vertu de ces mots (Deut. XVI, 5) : *tu ne pourras pas sacrifier l'agneau pascal à l'une de tes portes* (particulières). Or, ne sait-on pas déjà qu'en un tel cas (d'un sacrifice offert au dehors), on est passible de la peine du retranchement ? Pourquoi donc parler d'un simple interdit ? Il s'agit seulement, dit R. Simon b. Lakisch, de celui qui égorgerait l'agneau pascal sur un autel privé, à l'époque de leur autorisation, après midi ; et comme il s'agit d'un sacrifice obligatoire, qui, vu l'heure est en dehors de son but officiel, la Loi le défend. Pourquoi alors l'enseignement précité parle-t-il d'un état interdit de l'autel ? On veut dire seulement qu'à ce moment l'autel est interdit (Vu qu'avant midi l'autel isolé peut recevoir une offrande pacifique privée, et admettre l'agneau pascal à ce titre) ; et il est appelé « en dehors de son but officiel », pour que l'on ne suppose pas qu'à raison de l'heure, l'offrande est valable à titre de sacrifice pacifique (et il y aurait transgression de défense). On peut encore conclure à l'invalidité, d'après ce qui suit, en cas d'égorgement après midi : il est vrai qu'un tel sacrifice offert avant midi est valable, mais seulement en dehors du but pascal. Cela prouve, ajoute R. Yossé, que si des sacrifices pacifiques sont issus d'une permutation de l'agneau pascal, ils sont valables, même offerts sur un autel de ce genre. Un holocauste ayant pour origine un sacrifice de péché sera-t-il valable, selon R. Éléazar, sur un tel autel ? On peut le savoir par la fin de la Mischna : En règle générale, tout ce qui est dû par vœu ou par engagement est offert même sur un petit autel, non d'autres sacrifices qui ne sont pas dans ces conditions (et le sacrifice en question ne sera pas admis). R. Yossé b. Hanina dit[2] : la défense de sacrifier des victimes sur les autels (lors de l'interdit) n'a pu être levée que par ordre prophétique, selon ces mots (Deut. XII, 13) : *garde-toi de consumer tes holocaustes dans toute place que tu verras, mais seulement là, etc.* Comment se fait-il qu'elle ait offert sur son autel lors de

1. B., tr. *Zebahim*, 111a. 2. Midrasch à Ps., ch. 24.

l'interdit? C'est que, dit R. Samlaï Debir, il a exécuté l'ordre qui lui a été adressé, en ces termes (I Rois, XVIII, 36) : *j'ai suivi ta parole*[1].

12 (11). Entre l'autel de Silo et le Temple de Jérusalem, il y a cette différence qu'à Silo il est permis de consommer les saintetés secondaires et la 2e dîme en tout lieu d'où l'autel de Silo apparaît, tandis qu'à Jérusalem on a pour limite l'enceinte de la capitale. Dans l'un et l'autre, on mangera les saintetés supérieures au parvis intérieur. Ce qui est consacré par Silo devient libéré plus tard (à la destruction de cet autel); mais ce qui est sacré à Jérusalem n'est plus jamais libéré (après la destruction du Temple).

R. Yoḥanan b. Marieh déduit la libération de ce qui a été consacré sur les autels provisoires d'après ce qui suit[2] : du verset (Josué, VIII, 30), *alors Josué érigea un autel à l'Eternel Dieu d'Israël sur le mont Ebal*, on sait que c'est permis sur cette montagne ; on le sait aussi pour Silo par déduction du verset suivant (I Sam. VII, 9) : *Samuel prit un agneau de lait et fit consumer un holocauste entier à l'Eternel.* Or, dit R. Aba b. Cahana, 3 défenses ont été levées pour cet agneau de Samuel : il n'était pas écorché, n'avait pas la limite de temps (moins de 8 jours), et il était offert par un lévite (Samuel n'étant pas cohen), sans qu'il soit question de l'emplacement (il faut donc supposer que l'autel provisoire était alors permis). Ceci ne prouve rien, observe R. Yossé, et il se peut que les autres autels étaient interdits, comme a déclaré R. Aba b. Cahana : 7 interdits ont été levés pour l'offrande de Gédéon, puisqu'il a employé des pierres impropres, du bois d'Aschéra, un animal à destination spéciale (de la culture), ayant déjà servi aux champs (Juges, VI, 25-26) ; il faisait nuit (ib.), le sacrificateur était étranger au sacerdoce, et l'autel était interdit. Celui qui voudra être bien renseigné adoptera les déductions faites par R. Samuel b. Naḥman de ce verset (I Samuel, VII, 17) : *Puis il s'en retournait à Rama, où était sa maison, où il jugeait Israël et où il bâtit un autel à l'Eternel* (cette construction d'autel à Rama prouve que c'était permis après la ruine de Silô). Il est dit aussi (ib. IX, 24) : *le cuisinier avait levé une épaule avec ce qui était au-dessus, et il le mit devant Saül* ; selon R. Samuel b. Naḥman[3], c'était l'épaule avec la chair du haut ; selon R. Yoḥanan, c'était la cuisse avec la queue (sise auprès) ; selon R. Eléazar, c'était la poitrine outre l'épaule (posée dessus), car, selon ce dernier[4], la poitrine et l'épaule reviennent aux prêtres si le sacrifice est offert sur un autel général, et elles sont au propriétaire si l'offrande a lieu sur un autel privé. R. Zeira dit au nom de R. Eléazar : la peau d'un holocauste est aux prêtres s'il est offert sur l'autel général, et au propriétaire si l'offre a lieu sur un autel privé. R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : le prélèvement sur les pains d'ac-

1. J., tr. *Taanith*, II,8, ci-dessus, p.159 (lire XVIII). 2. Rabba à Lévit., ch. 22.
3. B., tr. *'Abôda zara*, 25a. 4. B., tr. *Zebaḥim*, 119b.

tion de grâce revient aux prêtres s'ils sont offerts sur un autel général, et au propriétaire s'il s'est servi d'un autel privé.

R. Yohanan demanda s'il est permis de sacrifier la nuit sur un autel privé ? Certes non, répondit R. Eleazar, puisqu'il est écrit (ib. XIV, 34) : *Saül dit : allez çà et là parmi le peuple, et dites-leur que chacun m'amène son taureau en cette nuit* ; et il est dit (ib. 33) : *On fit un apport à Saül en ces termes : Voici, le peuple pèche contre l'Éternel, mangeant la chair avec le sang ; et il dit : vous avez commis des fautes, roulez en ce jour* etc. Or, comment accorder ces deux termes, la *nuit* et le *jour*? C'est qu'à la nuit on égorgeait les animaux destinés au manger profane, et le jour les victimes consacrées. Lorsque R. Yohanan entendit cette déduction, il l'applaudit. — R. Eleazar ou R. Pinhas dit au nom de R. Yossa b. R. Ilaï : d'une part il est écrit (Ps. LXXVIII, 60) : *il abandonna la « demeure » de Silo*, et d'autre part (I Sam, I, 24) : *elle l'amena à la « maison » de Silo* ; cette divergence d'appellations tient à ce que l'on nomme *maison* la construction (de Silo) en pierres, sise sur le sol ; et l'on nomme *demeure* l'ensemble de rideaux situé sur le toit, constituant un lieu de repos. Toutefois, ajoute R. Zeira, la construction du bas n'avait pas plus de dix palmes. Mais puisqu'à l'instar de la situation des rideaux à la tente d'assignation (mosaïque), ceux de l'autel de Silo étaient tendus de même, comment donc expliquer la situation du contenu de l'un et l'autre enclos si la construction n'avait que 10 palmes de hauteur ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, *ses crochets, ses ais, ses barres, ses piliers, ses soubassements* (Exode, XXXIX, 33), étaient placés au-dessus de l'espace de 10 palmes occupé par la base ; si bien qu'à Silo ces ustensiles paraissaient élevés comme des étoiles au ciel[1].

R. Hiya le grand dit à R. Simon b. Rabbi : j'ai entendu dire par ton père que les divers emplacements choisis comme résidence divine se trouvaient tous dans la division territoriale de Benjamin, selon ces mots (Deut. XXXIII, 12) : *il réside entre ses épaules*. Mais n'est-il pas dit (Ps. LXXVIII, 67) : *Il dédaigna la tente de Joseph et ne choisit point la tribu d'Ephraïm*? Il est dit aussi, fut-il répondu, qu'*il choisit la tribu de Juda* (ib. 68) ; or, cela ne veut pas dire que ce *choix* fut exclusif, puisqu'il est notoire que d'autres fois, p. ex. à Silo, on était dans le territoire de Benjamin ; il faut donc comparer entr'eux les termes *choix*, et supposer que, dans l'un et l'autre cas, Benjamin est compris. R. Yona ou R. Abahou, au nom de R. Jossé b. Hanina, explique les mots *la bienveillance de celui qui apparut dans un buisson* (Deut. XXXIII, 16) ; ce sont les saintetés agréées, que l'on consomme dans le territoire de Joseph ; R. Abdoma de Cipporin dit : une bande de terre du sol de Joseph pénétrait, comme le sommet d'un triangle, sur le territoire de Benjamin ; sur ce prolongement fut placé l'autel de Silo, comme il est dit (Josué, XVI, 16) : *la limite tournait à l'est, vers Taanath-Silô*, jusqu'aux seuils (اسكفة) de Silô. R. Yôna ou R. Abahou au nom

1. Rabba sur Exode, ch. 35.

de R. Yossé b. Ḥanina explique ainsi l'expression *la bienveillance de celui qui a résidé au buisson* : la Providence a résidé dans les buissons de Joseph (sur une bande limitrophe appartenant à Juda). — R. Eléazar dit au nom de R. Oschia : puisqu'il est permis de manger des saintetés secondaires et la 2e dîme dans tout lieu d'où l'on voit l'autel de Silô, l'interlocuteur de la Mischnâ n'a pas besoin d'insister sur l'interdit d'en manger ailleurs, mais sur la question de combustion, selon ces mots (Deut. XII, 13) : *garde-toi d'offrir tes holocaustes partout où tu verras*, c.-à-d. de ne pas monter au delà. R. Simon b. Mesa demanda devant R. Eléazar s'il suffit de voir la ville de Silô (seule), ou Silô avec l'autel ? Il faut être en vue des deux, comme on le serait en étant placé à Beth Maôn ; seulement, entre ce dernier point et Silô, il y a un objet de séparation, et la Mischnâ exige qu'il n'y en ait pas pour la vue. Voici, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, un indice pour savoir quand les autels étaient autorisés et quand ils ne le furent pas : quand l'arche de l'alliance était à l'intérieur d'une pièce spéciale (p. ex. à Silô ou à Jérusalem), d'autres autels étaient interdits ; lorsque l'arche était au dehors (aux autres époques), tous les autels étaient autorisés. Cette autorisation, demande R. Zeira devant R. Yassa, s'étend-t-elle aussi à une sortie momentanée de l'arche, comme celle qui eut lieu sous le pontife Eli ? Non, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, par déduction de l'analogie des mots *là*, employés l'un au sujet de la 2e dîme (ib. 14) et l'autre au sujet de l'agneau pascal (ib., XVI, 6) ; or, comme en ce dernier cas l'autel privé est interdit, il le sera aussi à chaque emploi de ce *là* (comme pour Eli, I Sam., IV, 4). S'il en est ainsi, demanda Resch Lakisch devant R. Yassa, lorsqu'il n'y a pas d'arche (comme sous le 2e temple), n'offre-t-on pas l'agneau pascal ? Si, répondit R. Yossé b. R. Aba, par analogie des termes *se souvenir*, dont le texte biblique se sert pour les sujets précédents ; or, c'est seulement lorsque les autels privés sont interdits pour l'un qu'ils le sont aussi pour le reste (sans quoi, non). De même, R. Juda et R. Simon autorisent de manger de la 2e dîme à Nob et Guibeon (époque d'existence d'autels divers). Cette permission est justifiée d'après R. Juda, qui a dit plus haut (§ 11) : il est permis au particulier d'offrir un sacrifice expiatoire, ou l'agneau pascal sur l'autel général, non sur l'autel d'un particulier ; mais comment l'expliquer selon R. Simon (ib.), d'après lequel même le public ne peut offrir que ce qui a été prescrit par le texte biblique à époque fixe (et c'est le cas pour la 2e dîme) ? C'est que R. Simon est d'avis qu'une fois la 2e dîme déterminée pour la consommation (à Silô), elle ne cesse plus d'avoir son effet ailleurs (et d'être admissible à d'autres autels) — [1].

Selon un enseignement[2], le mot *repos* s'applique à Silo et le mot *héritage* à Jérusalem ; selon d'autres, au contraire, le mot *repos* est dit de Jéruselem, et *héritage*, de Silo. Le 1er avis est basé sur ce qu'il est dit (Deut. XII, 9) : *car jusqu'à présent vous n'êtes pas arrivés au repos*, dernier terme dit de

1. Suit un passage traduit tr. *Pesaḥim*, II, 4 (t. V, p. 28). 2. B, tr. *Zebaḥim*, 119a.

Silo ; et l'héritage de Jérusalem, selon ces mots (Jérémie, XII, 9) : *mon héritage est-il devenu pour moi comme un oiseau de proie teint de sang.* L'autre avis se fonde sur ce verset (ib. 8) : *mon héritage a été pour moi comme un lion dans la forêt* (passager), et le *repos* désigne Jérusalem, dont il est dit (Ps. CXXXII, 14) : *Voici mon repos à jamais*, ce qui s'applique à la capitale, semblable à celui qui aurait attaché sa tente par un câble, en signe de fixité. Ainsi, pendant l'existence de la tente d'assignation au désert, d'autres autels étaient interdits ; lorsque l'arche sainte était à Galgal, d'autres autels étaient permis ; pendant la durée de l'autel à Silo, les autres étaient interdits ; pendant le séjour de l'arche à Nob et Guibéon, ils furent de nouveau permis ; mais depuis la construction du temple à Jérusalem, les autres furent interdits pour toujours. Ceci ressemble à l'ordre royal défendant aux serviteurs de boire du vin de Tibériade, de Césarée et de Cipporis ; donc, il est permis de boire de celui qui croît dans les intervalles. De même, la tente d'assignation au désert dura près de 40 ans ; celle de Galgal, 14 ans ; de plus, 7 ans s'écoulèrent pour conquérir la Palestine, et 7 autres pour la diviser. A Silo, elle dura 369 ans ; à Nob et Guibéon 57 ans, savoir 13 à Nob et 14 à Guibéon. Enfin à Jérusalem, le culte fut célébré au 1er Temple 410 ans, et au second 420 ans, afin de confirmer ces mots (Haggée, II, 9) : *la gloire de cette seconde maison sera supérieure à celle de la première.*

CHAPITRE II

1. Si on lit la *Meghilla* (récit d'Esther) à rebours, le devoir n'est pas accompli, ni si la lecture a été faite par cœur, ou en une version chaldéenne, ou une langue quelconque ; mais à ceux qui parlent une langue étrangère il est permis de faire cette lecture dans cette langue. L'étranger qui a entendu cette lecture faite sur le texte hébreu (qu'il ne comprend pas) a rempli son devoir.

Le texte (Esther, IX, 27) dit : *selon l'écrit* (non à rebours) ; « ni par cœur, » est-il dit, « ou en une version chaldéenne », en raison de la même expression *selon l'écrit* ; « ni en une langue quelconque » (autre que l'hébreu) à cause de l'expression suivante (ib.) : *dans leur langue.* — [1].

R. Yossa dit au nom de R. Aḥa ou R. Zeira au nom de R. Éleazar : il est permis à ceux qui parlent une langue étrangère de lire ce récit en cette langue, à condition qu'il soit écrit de même[2]. De quel cas parle la fin de la Mischnâ, disant : « l'étranger qui l'a entendu lire sur le texte hébreu a rempli son devoir? » Il ne saurait s'agir d'un texte écrit en hébreu, d'après lequel on lit une version étrangère, puisqu'il est déjà dit qu'en toute autre langue la lecture n'est pas valable ; et l'on ne saurait pas supposer qu'au contraire le texte est écrit en langue étrangère et que lecteur le traduisait en hébreu, puis-

1. Suit un passage traduit tr. *Berakhóth*, II, 4 (t. I, p. 40). 2. V. Casuistique de R. Juda b. Simha, nº 391 ; *Beth-Abram*, nº 4.

qu'il a été enseigné[1] : Entre les rouleaux de la Bible entière et celui d'Esther, la seule différence consiste en ce que ces rouleaux pourront être transcrits en n'importe quelle langue ; et celui d'Esther sera exclusivement écrit en hébreu ? Il faut admettre le cas, répond Samuel b. Sisarti, où le texte (hébreu) était écrit en caractères grecs (γραικόν). Samuel a enseigné : si par erreur le lecteur a omis un verset, mais le traducteur l'a traduit, le devoir est rempli. Comment se fait-il que, d'une part, l'usage d'une langue étrangère est déclaré interdit, tandis qu'ici l'on permet la version d'un passage? C'est que Samuel est conséquent avec sa manière de comprendre la fin de la Mischnâ, savoir que si le texte est écrit régulièrement (en hébreu), il est permis à l'étranger de le prononcer par d'autres caractères. R. Abahou dit au nom de R. Eleazar[2] : celui qui comprend l'hébreu et la langue étrangère peut employer soit l'un, soit l'autre, et il est aussi évident que si l'on sait seulement lire les caractères étrangers, on lira le texte ainsi écrit; mais il reste à savoir si, sachant les deux, on peut aussi acquitter d'autres de ce devoir, en se servant de la langue étrangère? (Suffit-il que le lecteur comprenne, ou faut-il que l'auditeur comprenne aussi?) On peut répondre à cette question à l'aide de ce qui est dit[3] : celui qui n'est pas soumis à un devoir ne peut pas en dispenser d'autres (l'état des obligations devra être en tout semblable).

2. Si l'on a lu le récit d'Esther en s'interrompant parfois, ou en s'assoupissant, le devoir est pourtant rempli ; si on l'écrit, ou l'explique, ou le corrige, le devoir est aussi considéré comme rempli, si l'on a soin de s'y appliquer à cet effet; au cas contraire, c'est insuffisant. Si pour l'écrire on a employé de la couleur végétale[4], ou du carmin, ou du rouge (gummi)[5], ou du vitriol (χαλκάνθον), sur du papier[6], ou sur du vélin, διφθέρα, imparfaitement tanné, le devoir n'est pas considéré comme rempli ; il est indispensable d'employer l'écriture carrée, des bandes de parchemin, et de l'encre.

On a enseigné : les *Siroughin* (interruptions) sont permises, non les *Sirousim* ; le premier terme désigne une lecture faite par soubresauts ; le 2e, une lecture en désordre, en sautant des versets pour les lire plus tard —[7].

R. Manassé étant assis devant R. Zeira s'endormit. Tu devras recommencer, lui dit R. Zeira, car tu ne t'es pas appliqué. — « Si on l'écrit, est-il dit, le devoir est considéré comme rempli ». Cela prouve-t-il qu'il est permis de travailler en ce jour de Pourim (ce qui est contesté ci-dessus, I, 1 fin) ? Non,

1. B., tr. *Sabbat*, 115b. 2. J., tr. *Sóta*, VII, 1 (f. 21b). 3. Tr. *Rosch haschana*, III, 9. 4. Oropimento, ou orpiment, dit le commentaire. 5. Pour ce mot, le comment. de Maïmoni a *Zâdj*, au lieu de l'avoir pour le suivant (= vitriol), comme au tr. *Sabbat*, XII, 4 (t. IV, p. 142 et n.) ; le comment. a : *vidriolo*. 6. Maïmoni rend le mot נייר (=نور), *papier*, par le persan كاغد, pour lequel le ms. H. 328 de la B. N. a באנר, et les éditions un mot encore plus corrompu גאנר. 7. Suivent 2 passages traduits : 1o tr. *Schebiith*, IX, 1 (t. II, p. 411), 2o *Berakhóth*, T. II, 1 (t. I, p. 29).

car il peut s'agir de quelqu'un qui lit au 14 Adar, quoiqu'il se trouve dans une place forte (où la fête est le 15). Il en est de même « s'il l'explique », à condition que l'exégèse ne s'étende pas à d'autres sujets. — « Ou s'il le corrige », est-il dit. On a enseigné : il n'est pas nécessaire d'être trop minutieux quant aux fautes. Ainsi, R. Isaac b. Aba b. Mahsia et R. Hananel étaient assis devant Rab : l'un lisait *Yehoudim* (*juifs*, dans ce texte) ; l'autre : *Yehoudiim* (avec 2 *i*), et pourtant Rab n'a fait recommencer aucun d'eux. R. Yohanan lisait toujours (dans ce texte) *Yehoudim* (un seul *i*). Selon R. Helbo ou R. Jérémie au nom de Rab, de ce qu'il est dit d'une part (Esther, IX, 32) : *livre*, et d'autre part (ib. 29) : *lettre*, on déduit qu'il y a lieu d'être peu sévère pour la couture de ce rouleau, et qu'entre une bande et l'autre il suffit de 2 ou 3 points pour rendre le rouleau propre à l'office.

3. Si l'habitant d'une ville s'est rendu dans une place forte, ou si au contraire un habitant de cette dernière s'est rendu dans une ville, au cas où l'on compte rentrer dans sa localité habituelle, on adoptera l'usage de cette dernière pour la lecture officielle ; au cas contraire, on lit avec les habitants de la ville où l'on se trouve.

On comprend qu'il soit question de lire au retour pour l'habitant de la place forte qui se trouve dans une ville simple, puisque son jour de lecture est postérieur (le 15) : mais comment l'expliquer au cas contraire, pour un habitant de ville se trouvant dans une place forte, puisque son jour de lecture est antérieur (le 14) ? En effet, répond R. Judan, il faut supprimer de la Mischnâ la 1re hypothèse, de l'habitant de ville qui se trouve dans une place forte. C'est aussi la version adoptée dans l'école de Rabbi. Selon R. Yossé, on peut maintenir complète la version de notre mischnâ, et pour la 1re hypothèse, il ne s'agit pas de retour immédiat, mais de savoir si cet individu se fixera dans la place forte à l'avenir, ou non. Selon R. Yossah au contraire, il peut s'agir du cas où l'on quitte la place avant l'aurore ; mais si l'on quitte après cette heure, la nuit avec cette heure matinale a englobé le jour (le 15), et l'on se trouve désormais dispensé du reste. S'il en est ainsi, demanda R. Nahman b. Jacob, si un prosélyte a été circoncis après le lever de l'aurore en ce jour, sera-t-il dispensé de cette lecture au même titre ? (et pourtant le devoir réel a lieu le jour). D'autre part, R. Aboun b. Hiya objecta ceci : on comprend la dispense de la lecture pour l'habitant de la ville qui a quitté avant l'aurore du 15 (ayant déjà lu au 14) ; mais l'habitant de la place forte qui se serait déplacé la nuit du 14 et ne serait pas arrivé à temps chez lui le 15, serait-il tout-à-fait dispensé des 2 côtés ? En outre, un habitant de ville (qui doit lire le 14) peut-il remplir ce devoir pour un habitant de place forte (devant lire le 15) ? On peut répondre à ce dernier point par ceci : celui qui n'est pas soumis à un devoir ne peut pas en dispenser d'autres. Mais, à l'inverse, l'habitant d'une place forte peut-il dispenser du devoir de cette lecture un habitant de ville (tenu au 14) ? Lui appliquera-t-on aussi la règle générale précitée, qu'en n'étant pas

soumis à un devoir on ne peut pas en dispenser d'autres? Ou dira-t-on qu'à son égard on adopte l'avis de R. Ḥelbo, ou R. Houna au nom de R. Ḥiya le grand (I, 1), qu'au besoin tous peuvent s'en acquitter le 14, qui est un jour légal de lecture ? (question non résolue). R. Judan demanda : si l'habitant d'une ville s'est proposé de se déplacer la nuit du 15 pour être ce jour dans la place forte, se dirigera-t-il d'après son projet (et fêtera le 15), ou l'état actuel (où il est le 14) l'emporte-t-il? Mais, fut-il répliqué, la Mischnâ dit explicitement que si un habitant de ville va dans une place forte, il se réglera d'après cette dernière (cela ne souffre pas de doute). Il y a une distinction, fut-il observé : la Mischnâ parle d'un citadin qui se trouve dans une autre place, tandis que la question posée ici s'applique seulement à un projet de déplacement non effectué. Or, il est dit [1] : ceux qui voyagent ou traversent des déserts, liront ce récit le 14 régulièrement; il en sera donc de même dans l'hypothèse posée par R. Judan. Ceci ne prouve rien, dit R. Mena, car il peut s'agir de gens qui rentreront plus tard dans leur ville simple (où c'est obligatoire le 14). On peut résoudre sa question, dit R. Pinḥas, de ce qu'il est dit (Esther, IX, 19) : *c'est pourquoi les Juifs habitent la campagne*; or, au moment où cet habitant formait le projet de se déplacer, il était dans une ville ouverte (et il devra lire le 14).

4. Quelle partie de la Meghilla faut-il lire pour que le devoir soit rempli ? R. Méir prescrit de lire le tout; R. Juda exige de lire à partir des mots *un juif* (ib. II, 5); R. Yossé exige un peu plus, à partir des mots : *après ces faits* (ib. 1).

R. Abahou dit au nom de R. Eleazar : R. Meir prescrit de lire tout, selon ces mots (ib. IX, 26) : *c'est pourquoi on appelle* etc., *selon « toutes » les paroles de cette lettre*; R. Juda prescrit de commencer aux mots *un juif*, comme il est dit (ib.) : *d'après ce qui en était résulté* (s'attachant au fait essentiel) ; enfin, le dernier dit de commencer aux mots *après ces faits*, prenant pour base les derniers mots du même verset : *et ce qui leur était arrivé* (il faut commencer au récit). R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi explique ainsi les 3 opinions : la 1re a pour base ces mots (ib. X, 2) : *l'ensemble des exploits de sa force et de sa puissance*; la 2e se fonde sur la suite (ib.) *la description de l'élévation de Mardochée*; la 3e sur ces mots (ib.) *à laquelle le roi l'a promu*. R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Josué b. Lévi interprète les termes redondants de l'expression *tout ce qui était requis* (IX, 29), en 3 mots; le 1er terme s'appliquera au récit de ce qu'a fait Haman; le 2e aux faits de Mardochée; le 3e à ceux d'Assuérus. On a enseigné que R. Simon b. Yohaï dit : des mots *en cette nuit* (VI, 1) on déduit qu'à la place même où Haman fut déchu, Mardochée fut élevé au pouvoir. R. Aba ou R. Jérémie dit au nom de Rab que l'on adopte pour règle l'avis de R. Meir, qui prescrit de lire le texte entier. R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan [2] : pour la question de

1. Tosseíta à ce tr., ch. 1. 2. Cf. tr. *'Eroubin*, VI, 5, et VII, 11 (t. IV, pp. 263

l'*eroub* (mélanges des distances) et celle du jeûne public, on se dirige toujours d'après l'avis de R. Méir; et de même, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, on adopte l'avis de R. Méir au sujet de la lecture officielle du récit d'Esther. R. Ḥelbo ou R. Matna Yossé b. Maneischa dit au nom de Rab : les 3 interlocuteurs de la Mischnâ s'accordent à exiger que le texte écrit servant à la lecture d'Esther devra être complet. Le même rabbi dit : si le texte d'Esther est écrit dans un recueil d'hagiographes comprenant les 5 rouleaux[1] (non à part), on ne doit pas s'en servir pour la lecture publique (ce n'est pas assez spécial); car, dit R. Tanḥouna, pour les gens ignorants (ἰδιῶται), on semblerait lire un texte quelconque. — Oula Birieh (ou de Berea?), ainsi que R. Eleazar, dit au nom de R. Hanina Raguil : il faut lire le récit d'Esther à la nuit et le répéter le jour. Les compagnons d'études avaient supposé qu'au jour il faut expliquer la Mischnâ relative à ce sujet; non, dit R. Aba Maré de Babylone, il faut répéter la lecture du texte biblique. R. Berakhia, ou R. Ḥelbo, Oula Birieh, R. Eleazar au nom de R. Ḥanina dit[2] : à l'avenir, Dieu se mettra en tête de la danse joyeuse des justes dans le monde futur, selon ces mots (Ps. XLVIII, 14) : *dirigez votre esprit vers la danse*[3]; et les justes le montreront du doigt, comme il est dit (ib. 5) : *voici Dieu, notre Dieu à tout jamais, il nous dirigera éternellement*; le terme *'almouth* a le triple sens de caché, de rapide (dans sa course vertigineuse), d'alerte comme la jeunesse[4]. La version d'Aquilas traduit ce mot par ἀθανασία (immortalité) : un monde où il n'y a pas de mort[5]; et les justes, se le montrant du doigt, diront : voici Dieu, notre Dieu à tout jamais, il nous conduira éternellement, en ce monde et dans l'autre. R. Ḥelbo ou R. Ḥama b. Gouria dit au nom de R. Ḥama b. Ouqba, au nom de R. Yossé b. Ḥanina : de la répétition du mot *famille* (IX, 28), on conclut que même les sections sacerdotales et lévitiques interrompront le service du culte pour faire cette lecture ; de même R. Helbo en conclut qu'on interrompt les études à cet effet. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : par le verset (ib.), *leur souvenir ne disparaîtra pas de leur postérité*, on trouve justifiée l'idée que les sages ont consacré à Esther un traité talmudique.

5 (4). Tous sont aptes à lire la Meghilla, sauf un sourd, ou un idiot, ou un enfant ; R. Juda autorise l'enfant à cet effet. On ne lira la Meghilla, on ne circoncira, on ne prendra de bain légal, on ne fera l'aspersion purifiante, et de même la femme observant chaque jour son état de pureté (menstruata) ne se baignera qu'après le lever du soleil; cependant, tous ces actes sont valables s'ils ont été accomplis dès l'aurore.

et 278, avec notes); tr. *Taanith*, IV, 1. 1. Cantique, Ruth, Lament., Ecclésiaste, Esther. 2. J., tr. *Moëd qaton*, III, 7 (f. 83b) ; B., ib., 7a. 3. Littéral. : *vers le rempart*. C'est un jeu de mots sur le double sens de חילה, *danse* et *rempart*. 4. Rabba à Lévit., ch. 11. 5. Le mot *'Almouth* est lu ici (par permutation) אלמות.

—[1]. R. Juda dit : étant enfant j'ai lu le rouleau d'Esther devant R. Tarfon à Lod. De ce que tu étais enfant à ce moment, lui fut-il répliqué, tu ne peux rien attester, l'enfant n'étant pas admis à témoigner. Rab raconte avoir lu comme enfant devant R. Juda à Ouscha ; ceci ne prouve rien, lui dit-on, car c'est précisément lui qui le permet. A partir de ce moment, la majorité des gens prit l'habitude de faire cette lecture à la synagogue. Bar-Kappara dit : il faut lire ce récit en présence des femmes et des enfants, pour qu'en raison du doute à leur égard leur devoir soit rempli. Aussi R. Josué b. Lévi, au moment de lire Esther, réunissait toute sa famille. — « On ne lira la Meghilla, est-il dit, qu'au 1er rayon du soleil », car il est écrit (Esther, IX, 1) : *au « jour » où les ennemis des Juifs ont pensé dominer sur eux* (il faut donc un plein jour) ; « ni circoncira », comme il est dit (Lévit. XII, 3) : *au* 8e *« jour » on circoncira la chair de son prépuce* ; « on ne prendra pas de bain légal », selon ces mots (Nombres, XIX, 4) : *il fera l'aspersion et l'on se baignera* ; or, comme l'aspersion doit avoir lieu le jour, il en sera de même du bain. Et d'où sait-on que l'on doit asperger au jour ? De ce qu'il est dit (ib. 19) : *le pur aspergera l'impur au* 3e *« jour »*. —[2].

6 (5). Toute la journée est valable pour lire la Meghilla, ou le *Hallel* (psaumes spéciaux), ou pour sonner du *schofar*, ou prendre le *loulab*, ou dire la prère de *moussaf* (additionnelle, des fêtes), ou offrir le sacrifice des victimes additionnelles, ou dire la confession qui accompagne les taureaux d'expiation, ou la confession en offrant la 2e dîme, ou celle du grand pardon, ou l'imposition des mains, ou l'égorgement, ou la présentation en agitant, ou l'apport simple, ou la prise d'une pincée de farine, ou l'encensement, ou l'action de tordre le cou (d'un oiseau), ou la réception (du sang d'une victime), ou l'aspersion, ou l'acte de faire boire une femme soupçonnée d'adultère, ou celui de briser la nuque d'une génisse (en cas d'assassinat), ou la purification d'un lépreux guéri.

7 (6). Toute la nuit, il est permis de cueillir la gerbe d'*omer* (prémice de la moisson), ou faire fumer à l'autel les graisses et membres à brûler des offrandes. En règle générale, tout précepte à accomplir le jour pourra l'être toute la journée, et ce que l'on doit faire la nuit pourra être exécuté toute la nuit.

« Toute la journée est valable pour lire la Meghilla, » selon le verset (précité) : *au « jour » où les ennemis des juifs espéraient les dominer* ; ou lire le Hallel, » selon ces mots (Ps. CXVIII, 24) : *voici le « jour » que l'Eternel a fait ; soyons joyeux et réjouissons-nous en lui* ; « ou sonner du schofar, selon le verset (Nombres, XXIX, 1) : *ce sera pour vous un « jour » de retentissement* ; « ou prendre le loulab », comme il est dit (Lévit. XXIII, 40) : *vous*

1. En tête de ce § est un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 2 (t. I, pp. 38-39).
2. Suit un passage traduit tr. *Sabbat*, II, 1 (t. IV, p. 30).

prendrez pour vous au 1er « *jour* » : « ou réciter les prières additionnelles, ou offrir les sacrifices additionnels », comme il est dit (ib. VII, 38) : *au « jour » où il ordonna aux enfants d'Israël* ; enfin « l'imposition des mains, l'égorgement, la présentation en agitant, l'apport simple, la prise d'une pincée de farine, l'encensement, l'action de tordre le cou (d'un oiseau), la réception du sang, l'aspersion », toutes ces opérations ont lieu tout le jour, en vertu du même verset : *au jour où il ordonna aux enfants d'Israël.*

Toute la nuit est propre pour compter l'*omer* (l'intervalle de Pâques à Pentecôte). Cet avis, dit R. Yohanan. doit émaner de R. Éliézer b. R. Simon, qui conclut[1] des termes bibliques (Deut. XVI, 9) : *au commencement de la moisson,... tu commenceras à compter*, que ces 2 actes auront lieu ensemble. Aussi dès la fin du 1er jour de fête (de Pâques), on va à l'extrémité de la limite sabbatique, afin d'en sortir dès la nuit et pouvoir aussitôt moissonner; or, il est impossible de connaître le moment initial précis de la nuit; voilà pourquoi il est déclaré que toute la nuit y est apte. Si au moment d'apporter l'offre de la 1re gerbe, elle devient impure entre les mains, on dira à cet homme d'en offrir une autre ; s'il n'en a pas d'autre, on lui dira d'avoir l'habileté de se taire (au besoin, elle sera valable), selon l'avis de Rabbi ; R. Éliézer b. R. Simon est toujours d'avis (en cas d'impureté) d'accepter la gerbe coupée en premier lieu, car celle qui n'aurait pas été coupée selon les règles exigibles (avant le jour) serait impropre, et il est d'avis de ne pas pouvoir prendre de gerbe au grenier (prête d'avance) pour l'*omer*. Rabbi dit : cet avis de R. Éliézer b. R. Simon est conforme à celui de R. Akiba, le maître de son père, car il a été enseigné ailleurs[2] : En règle générale, selon R. Akiba, pour tout travail que l'on a pu faire la veille du samedi, on n'interrompt pas le repos sabbatique ; au cas contraire, on le rompt. Mais n'a-t-on pas dit d'autre part[3] que lorsqu'il arriva à plus de 40 couples (de témoins) de venir attester la néoménie, R. Akiba les arrêta à Lod? (N'est-ce pas une preuve du respect sabbatique, bien que l'on n'ait pas pu faire ce travail la veille?) Non, c'est parce qu'il y avait 40 couples (inutiles) ; mais il n'aurait pas arrêté un couple seul (utile). Si la gerbe d'*omer* a été accueillie le jour, comment est-elle considérée ? Est-elle aussi valable que si elle a été coupée la nuit, ou est-ce comme si elle venait du grenier? Or, la différence réside en ceci : si elle ressemble à une gerbe coupée la nuit, on trouvera que la discussion entre R. Éliézer b. R. Simon et les autres sages réside en ce que ces derniers assimilent la coupe faite le jour à celle de la nuit, ce que R. Éliézer b. R. Simon n'admet pas ; si au contraire on considère cette gerbe comme prise au grenier, on trouvera deux points de litige entre R. Éliézer b. R. Simon et les autres sages, d'abord la question d'assimilation d'une coupe faite le jour à celle de la nuit; puis, au sujet de la prise du grenier, les rabbins l'admettent comme valable, et R. Éliézer b. R. Simon la repousse comme impropre —[4].

1. B., tr. *Menahôth*, 66a. 2. Tr. *Sabbat*, XIX, 1. 3. Tr. *Rosch ha-schana*, I, 5, ci-dessus, p. 68. 4. Suit un passage traduit tr. *Rosch ha-schana*, I, 8, ci-dessus, p. 72.

CHAPITRE III

1. Si des habitants ont cédé la place publique de la ville (où l'on prie à certains jeûnes), on achètera une synagogue avec l'argent de la vente. Pour une synagogue vendue, on achètera une estrade d'office[1]; pour une estrade vendue, on se procurera des manteaux de la Loi; contre la vente de ces objets, on acquerra des rouleaux bibliques; contre la vente de ceux-ci, on achètera des rouleaux du Pentateuque. Mais à l'inverse, contre la vente d'un rouleau du Pentateuque, on ne devra pas acheter de rouleaux bibliques (moindres); contre ceux-ci, on n'achètera pas de manteaux de la Loi; contre ceux-ci, on n'achètera pas d'estrade; contre celle-ci, on n'achètera pas de synagogue; et enfin contre celle-ci, on n'acquerra pas la place publique de ville. De même, si en cas d'échange il y a un reliquat, on ne l'emploiera pas à acquérir une sainteté de moindre degré.

R. Yohanan dit : l'avis exprimé dans la Mischnâ doit émaner de R. Menahem b. R. Yossé, d'après lequel la place publique des villes comporte un certain degré de sainteté, puisqu'il arrive parfois d'y apporter le rouleau de la loi pour le lire en public; selon les autres sages, le seul respect de la place publique consistera en ce qu'après y avoir prié, on devra s'éloigner de cette place d'au moins 4 coudées (avant de cracher, ou de déposer une immondice) —[2].

Les habitants de Beïsan demandèrent à R. Imi s'il est permis de prendre des pierres d'une synagogue (ruinée) pour en construire une autre[3]? C'est interdit, répondit-il[4]. R. Imi ne l'a défendu, répond R. Ḥelbo, qu'afin de laisser subsister cette ruine pénible (que le chagrin inspiré par cette vue suscite la restauration). R. Gorian dit que les habitants de Migdal demandèrent à R. Simon b. Lakisch s'il est permis de prendre des pierres de la synagogue ruinée d'une ville, pour en construire une dans une autre ville? C'est défendu, dit-il. R. Imi enseigne qu'il est défendu même de les déplacer de l'est à l'ouest d'une même cour, afin de laisser intacte la première ruine à titre de souvenir sacré. Est-il permis de vendre une synagogue pour acheter une maison d'études? On peut déduire que c'est permis, d'après ce qu'a enseigné R. Josué b. Lévy; le verset (II Rois, XXV, 9) *il brûla la maison de l'Éternel* se rapporte au Temple; *et la maison du roi*, c.-à-d. le palais (palatium) de Cédekias, *et toutes les maisons de Jérusalem*, savoir les 480 synagogues qui se trouvaient à Jérusalem; car, dit R. Pinḥas au nom de R. Oschia[5], c'était là le nombre des synagogues de la capitale, dont chacune avait une salle de lecture et une salle d'études; dans la première, on lisait les textes bibliques; dans l'autre,

1. On ne fera des échanges qu'à un degré supérieur de sainteté. 2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, III, 5, fin (t. I, p. 69). 3. V. Casuistique *Mamar Mordekhai*, nº 55. 4. Rabba à Lament., II, 2. 5. J., tr. *Kethoubôth*, XIII, 1.

on expliquait la Mischnâ. Le tout a été ruiné par Vespasien[1]. *Il a consumé dans le feu toute la grande maison* (ib.); c'est une allusion à l'école de R. Yoḥanan b. Zaccaï[2], où l'on exposait les grandeurs de la Providence, comme dans ce verset (ibid.): *Raconte-moi donc toutes les grandes œuvres faites par Elisée* (donc, la sainteté d'une telle maison est supérieure à celle d'une synagogue). R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : la Mischnâ permet seulement de céder une synagogue (contre une sainteté supérieure), si elle est à un particulier; mais c'est défendu si elle est communale, car il se peut qu'au bout du monde, il se trouve un propriétaire ayant participé à son érection (on ne peut pas le déposséder). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est arrivé à R. Eliézer b. Çadoq d'acheter la synagogue des Alexandrins[3], pour l'employer à son propre usage profane? C'est que les Alexandrins l'avaient édifiée à leurs propres frais (ils étaient considérés comme des particuliers). On connaît ainsi la règle si la maison a été édifiée en vue de la synagogue; mais si après l'avoir construite comme une cour ordinaire on l'a consacrée au culte, quelle sera la règle? On peut le savoir à l'aide de ceci: Si quelqu'un s'est interdit par vœu d'entrer dans telle maison, et qu'elle devient une synagogue, R. Eliézer lui en permet l'accès, etc.[4]. Cette nouvelle dénomination prouve que, quoiqu'édifiée dans un but profane, la maison peut ensuite être sainte. Quand cette sainteté commence-t-elle? Est-ce de suite (dès la désignation), ou à partir du premier emploi pour le culte? On peut y répondre par cet enseignement (de la Tossefta): si l'on fait une armoire pour y placer les rouleaux de la Loi, ou des manteaux afin d'envelopper ces rouleaux, on peut l'utiliser à un but profane aussi longtemps qu'on ne l'a pas employée pour les rouleaux sacrés, et elle n'est consacrée qu'à partir de ce dernier moment. Or, si un tel meuble fabriqué spécialement pour la loi ne devient sacré qu'au moment de l'employer aux objets sacrés; à plus forte raison sera-ce de même pour une maison construite dans un but profane, et destinée plus tard à un but sacré. Qu'arrivera-t-il si l'on a fabriqué une armoire ou des manteaux en vue d'objets profanes, et qu'ensuite on les consacre au culte? Seront-ils sacrés? Oui, aussi bien qu'une maison édifiée d'abord dans un but ordinaire, puis destinée à servir de synagogue —[5].

Tous les ustensiles servant à la synagogue sont aussi sacrés que celle-ci. Tels sont les sièges et les bancs de la synagogue, et la tenture qui couvre l'arche sainte est aussi sacrée que l'arche. R. Abahou posa un vêtement au-dessous de cette tenture (montrant qu'en raison de son service indirect, l'étoffe reste profane). R. Juda dit au nom de Samuel : ni l'estrade, ni les planches qui la composent n'auront la même sainteté que l'arche, mais la sainteté qui s'attache à la synagogue. De même, les pupitres, ἀναλογεῖον,

1. Par analogie avec le 1er Temple. 2. M. Cohen, *Pharisiens*, II, 163, renvoie (?) à ce passage, pour signaler l'importance de ladite école. 3. « Qu'ils avaient dans la capitale », ajoute M. Derenbourg, ib., p. 263. 4. J., tr. *Nedarim*, IX, 2 (f. 41c). 5. Suit un passage traduit tr. *Yôma*, III, 6 (t. V, p. 192).

servant à l'arche, n'ont pas la même sainteté qu'elle, mais le degré de sainteté inhérent à la synagogue. R. Jérémie étant allé à Gawalna (? Gôlan) vit mettre un marteau dans l'arche; et, comme il s'en étonnait auprès de R. Imi, celui-ci lui dit que c'était sans doute une condition faite dès l'érection de l'arche, de l'employer parfois aux objets profanes. R. Yona fabriqua une armoire, en conditionnant que la partie supérieure servirait de dépôt aux rouleaux de la loi, et l'inférieure aux vêtements. — Pour la vente des manteaux de la loi, on achetait des livres bibliques; pourtant, même contre la cession des manteaux de rouleaux de la loi, ou d'une section seule du Pentateuque, on peut acheter des livres prophétiques ou d'Hagiographes; contre la vente des rouleaux de la Loi, on n'achètera pas de leurs manteaux, et de même contre la cession des livres prophétiques ou d'Hagiographes, on n'achètera pas les manteaux des rouleaux de la Loi, on de sections isolées. On enveloppe les rouleaux de Pentateuque [1] dans leurs manteaux spéciaux, et des sections isolées dans leur manteaux spéciaux, et de même pour les livres prophétiques; on pourra pas envelopper les rouleaux de Pentateuque, ou ceux des sections dans les manteaux devant servir aux livres prophétiques ou d'hagiographes, mais on ne pourra pas à l'inverse envelopper ces derniers livres dans les manteaux destinés à entourer un Pentateuque, ou une section isolée de ce livre. Il est permis de placer un rouleau de la loi sur un autre semblable, ou une section sur une autre analogue; ou encore un rouleau de la Loi et des sections isolées sur des livres prophétiques ou d'hagiographes, non à l'inverse, ces derniers sur des rouleaux de la loi ou des sections. R. Jérémie dit au nom de R. Zeira : quant au rouleau de la Loi (pentat.) et aux sections, le docteur ne s'est pas prononcé. A la suite du rouleau de la Loi, il est permis d'écrire les prophètes (dans le même volume), selon R. Méir; les autres sages l'interdisent, et ils permettent seulement de joindre les prophètes aux hagiographes. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. Isaac : le Pentateuque et les sections isolées de ce livre ont le même degré de sainteté; or, il n'est pas permis de découper un rouleau du Pentateuque entier en 5 sections, mais au contraire de réunir des sections [2]. Ceci prouve, dit R. Yossa, que si malgré cette défense un Pentateuque a été divisé en 5 parts, elles constituent ensemble une seule et même sainteté (au point de vue de la superposition).

R. Samuel b. Nahman, dit au nom de R. Jonathan : dans un rouleau défectueux de la Loi, on ne devra pas faire la lecture publique [3]. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'une telle lecture est autorisée dans un volume dont la Genèse n'irait pas jusqu'aux chapitres du déluge, ou le Lévitique jusqu'au chapitre IX, ou les Nombres jusqu'au chapitre X (v. 38)? Or, lorsqu'Ursicinus fit brûler les rouleaux de la Loi à Cennabaris, on demanda à R. Yona et R. Yossa s'il est permis de faire la lecture officielle dans un rouleau mutilé par le feu (ne contenant que les chapitres précités), et ils répondirent que c'est défendu? Ceci ne prouve rien, fut-il observé, et l'interdit a seulement pour but

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Tr. *Sóferim*, ch. III. 3. B., tr. *Guittin*, 61.

d'éveiller dans l'âme des regrets et de faire acheter d'autres rouleaux complets. — « Il en sera de même, dit la Mischnâ, si en cas d'échange il y a des reliquats. » Ainsi, lorsque les trésoriers des aumônes ont recueilli de l'argent dans un but sacré et qu'il y a un reste, il ne faudra pas l'employer à une sainteté moindre. Ainsi, R. Ḥiya b. Aba s'étant rendu à Ḥameç (Emèse), on lui donna de petites pièces d'argent à distribuer aux veuves et aux orphelins; et, par erreur, il les distribua aux rabbins. Est-il tenu de rembourser de sa bourse cet argent mal réparti? R. Zeira l'y oblige ; R. Ima l'en dispense, et c'est aussi l'avis de R. Yossa au nom de R. Éliézer. En effet, dit R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yossa, R. Éleazar au nom de R. Ḥanina, avant la remise des dons aux trésoriers, on peut modifier leur destination; une fois cette remise faite, il n'est plus permis de changer de but[1].

2. Il n'est pas permis de vendre une propriété communale à un particulier; ce serait la faire déchoir de son degré de sainteté, selon l'avis de R. Méir. S'il en était ainsi, dirent les autres sages, on ne pourrait pas non plus changer de résidence d'une grande ville dans une petite.

Trois délégués d'une synagogue ont autant d'autorité que l'assemblée entière, et 7 délégués d'une ville peuvent la représenter toute entière (pour les achats ou ventes). A quel cas se rapporte cette règle? Si les habitants ont consenti à un marché, un seul suffit pour signer les contrats : s'ils n'y ont pas consenti, le nombre des contractants ne sert à rien? Il s'agit de cas ordinaires pour lesquels on n'a rien précisé (et on leur a laissé toute latitude). Un habitant qui aura déjà pris part ailleurs à des distributions sera adjoint aux administrateurs de la bienfaisance, mais s'il y en a plusieurs, ils prendront seulement ce qu'ils ont à répartir et le remettront aux pauvres de leur ville. Ainsi, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il y avait à Maon un siège public où l'on se réunissait pour le marché (et les échanges avaient lieu dans ces mêmes conditions). De même, R. Helbo exposait l'exégèse à Cippori (y était étranger), et après y avoir administré la bienfaisance, il voulut faire des distributions dans sa propre ville : tu es seul à ce titre, lui dit R. Imi, et tu dois par conséquent le bien dont tu disposes à la ville de Cippori. — Si un lustre, ou une lampe, a été donné à une synagogue, aussi longtemps que le nom du donateur n'est pas oublié dans la communauté, il n'est pas permis de déplacer ce don ; mais à partir du moment où ce nom sera oublié, on pourra placer ces objets ailleurs. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : si le nom du donateur est gravé, on ne l'oubliera jamais. Ainsi Antonin fit don d'un lustre à une synagogue ; en l'apprenant, Rabbi s'écria : soit béni Dieu de lui avoir inspiré la pensée de faire un tel don à la synagogue. R. Samuel b. R. Isaac demanda si Rabbi a dit : « béni soit Dieu », ou « notre Dieu » ; or, s'il a dit la 1re formule, on peut en conclure qu'Antonin ne s'est pas converti ; s'il a employé la 2e formule, on en déduira qu'Antonin s'est converti au Judaïsme. —[2].

1. Cf. ci-dessus, I, 4 (6), p. 205; B., tr. *'Erakîm*, 6a. 2. La réponse est dans

Est-il permis, dans une correspondance, d'intercaler 2 ou 3 mots d'un verset biblique? Mar Ouqba envoya une lettre au chef de la captivité [1], devant lequel on chantait à son lever et à son coucher, en retournant ce verset (Osée, IX, 1) : *Israël, ne te réjouis pas au milieu des nations*; *ne sois pas joyeux* (il était donc d'avis de ne pas citer plus de 2 mots d'un verset). R. Aḥa écrivait (Prov. X, 7) : *le souvenir du juste est cité en bénédiction* (il autorisait 3 mots, pas plus). R. Zeira écrivait (II Chron., XXIV, 22) : *Le roi Joas ne se souvint pas* (il autorisait jusqu'à 4 mots). R. Jérémie envoya à R. Judan un écrit avec ces mots (II Sam., XIX, 7) : *de haïr ceux qui t'aiment et d'aimer ceux qui te haïssent* (renversant aussi les 2 deux propositions). R. Ḥiya, R. Yossé et R. Imi avaient condamné une nommée Tamar (surprise à mal faire); elle alla se plaindre auprès du proconsul (ἀνθύπατος) de Césarée. Les rabbins, inquiets de ce côté, s'adressèrent à R. Abahou (pour qu'il intercède en leur faveur). Il envoya une lettre disant : nous avons déjà pu obvier aux maux qu'ont voulu nous susciter 3 méchants (delatores), nommés : bien né, bien formé (ou : bien instruit) et Tarsis [2] (marin), soit en grec Εὔτοκος, Εὔμουσος, Θάλασσιος, mais Tamar reste amère dans son amertume [3]; nous avons cherché à l'adoucir, mais *en vain le fondeur a fondu* (Jérémie, VI, 29). R. Mena envoya à R. Oschia b. R. Saméi une lettre, où il y avait (Job, VIII, 7) : *ton commencement est petit*, ta fin sera grande (ces derniers mots en arménien, pour n'avoir pas plus de 2 mots du texte hébreu). — R. Yoḥanan dit [4] : on ne saurait maintenir les termes de la Mischna, de ne pas vendre à un particulier un bien communal. D'après qui cet avis est-il dit? Ce ne saurait être d'après R. Méir, puisqu'il défend seulement (plus loin, § 3) une vente à condition; ni d'après les autres sages, qui autorisent une vente définitive au particulier, sauf pour 4 objets? Il peut s'agir, répond R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, d'un rouleau de la Loi appartenant à la communauté (ce serait descendre de sa sainteté, même selon R. Méir, de le céder).

3 (2). Il n'est pas permis de vendre une synagogue (bien communal) à un particulier, sauf en formulant la condition de pouvoir reprendre ce bien à volonté, tel est l'avis de R. Meir; les autres sages permettent de la vendre définitivement, à l'exclusion de 4 destinations : le bain, la tannerie, le bain légal, le lavoir; selon R. Juda, on pourra la vendre à titre de cour, et l'acquéreur en fera tout ce qu'il voudra.

(3). R. Juda dit encore : dans une synagogue ruinée, on ne prononcera pas d'oraison funèbre, on ne tendra pas de corde (dans un but peu convenable), on ne posera pas de pièges, on ne mettra pas sur son toit

la suite, traduite ci-dessus, I, 11 (13), p. 221. 1. V. Græetz, IV, 488. 2. Pour ce dernier, dit J. Lévy, *s. v.*, on peut songer soit au port espagnol Tartessus, soit à la pierre fine de la couleur d'eau de mer, et toutes deux rappellent θάλασσα. 3. Jeu de mots entre תמרורי et son homonyme Tamar. 4. L'édit. de Venise fait commencer ici le § 3, et le comment. *Pné Mosché* l'adopte aussi.

des fruits à sécher, on n'en fera pas un passage, *compendiaria* (via), comme il est dit (Lévit. XXVI, 31) : *Je dévasterai vos sanctuaires*; ainsi, même ruinés, ce seront des saintetés ; si des herbes y ont poussé, on ne les arrachera pas, afin que l'âme s'afflige de ce spectacle.

Les interdits qui viennent d'être énoncés sont applicables à la synagogue d'un particulier (non si celle-ci est bien édifiée) ; mais pour une synagogue communale, même bien construite, les dites défenses subsistent toujours. R. Ḥiya b. Aba raconte que R. Yoḥanan blâmait les femmes qui étendaient leur linge à l'air libre[1] devant la salle d'études (c'est inconvenant). Samuel dit : si l'on est entré dans cette synagogue ruinée, sans vouloir en faire un passage (dans un but spécial), il est permis de sortir de l'autre côté. On a enseigné : on ne doit se conduire légèrement ni dans les synagogues, ni dans les salles d'études, ne pas y manger ou boire, ni s'y promener, ni dormir, ni venir s'y abriter contre le soleil en été, ni contre la pluie en hiver, mais seulement y étudier et se livrer à l'exégèse de la Bible. R. Josué b. Lévy dit : ces constructions sont faites pour les sages et leurs élèves (pour tous leurs besoins, même profanes). R. Ḥiya et R. Yassa recevaient les étrangers dans la synagogue (les hébergeaient là). Ainsi R. Imi recommandait aux maîtres d'école : s'il arrive auprès de vous (à la salle d'étude) un homme ayant seulement une teinte d'étude de la Loi, recevez-le là, lui, et son âne, avec ses bagages. R. Berakhia étant allé à la synagogue de Beth-Sean vit un homme se laver les mains et les pieds dans une amphore[2], γεῦρνα; et le lui défendit. Le lendemain, ce même homme vit R. Berakhia faire ses ablutions dans la dite eau. Quoi, lui dit-il, ce serait permis à toi, et non à moi ? C'est vrai, dit le rabbin, et il en est ainsi conformément à l'avis de R. Josué b. Lévi, que les synagogues et les salles d'études sont destinées au service des sages et de leurs élèves. Est-il permis d'employer comme passage l'avant-cour libre, φρουρά, autour de ces salles ? R. Abahou passa par une telle place ; mais cela ne prouve rien en général, car, dit R. Zakharie, le gendre de R. Lévi était un maître très redouté (sévère), et si R. Abahou n'avait pas passé, il n'aurait sans doute pas laissé aller les enfants (par égard pour lui, le maître n'a rien dit).

4. Lorsque la néoménie d'Adar survient un samedi, on lira officiellement ce jour la section des sicles offerts au Temple (Exode, XXX, 11-16) ; si elle survient au milieu de la semaine, on avancera cette lecture au samedi précédent, puis aura lieu une interruption (de façon à lire la section d'Amalek (Deut. XXV, 17-19) juste au samedi qui précède Pourim).

R. Lévi dit au nom de R. Simon b. Lakisch[3] : Dieu a prévu qu'un jour

1. V. casuistique *Peér ha-dor*, nº 70.
2. Ou : Lavabo, selon Fleischer, *Nachträge* au Dictionn. de J. Lévy, I, pp. 437-8.
3. Cf. ci-dessus, I, 5 (7), p. 207.

Aman le cruel voudra, par son argent, l'emporter sur Israël, et il dit: mieux vaut que l'argent de mes enfants précède celui de cet impie; voilà pourquoi avant la fête d'Esther on a soin de lire la section biblique des sicles. Si cette fête survient un vendredi, que fera-t-on[1]? Selon R. Zeira, on fera cette lecture le samedi précédent; selon R. Ila ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on fera la lecture le samedi suivant. R. Zeira (étonné de cet avis) regardait son interlocuteur. Que me regardes-tu, demanda R. Ila? Moi, j'émets un avis basé sur une tradition, tandis que le tien émane de toi seul; tu n'as donc pas lieu de t'étonner. Il y a un enseignement à l'appui de chacun de ces 2 avis. Dans l'enseignement à invoquer en faveur de R. Zeira, il est dit: On nomme première semaine (sur 4) celle où survient la néoménie d'Adar, fût-ce le vendredi. Samuel a enseigné à l'appui de l'avis de R. Ila: On nomme 2e semaine celle qui contient la fête de Pourim, fût-ce un vendredi (donc, en ce cas la dite section sera lue le 2e samedi du mois, ou après la néoménie). R. Naḥman b. Jacob fit une objection: S'il était possible d'admettre que le 15 Adar survienne un samedi, il ne serait pas permis de lire le récit d'Esther avant l'heure de vêpres, vu qu'auparavant on ne doit pas lire des Hagiographes[2]; comment donc supposer que la lecture de la section du *souvenir* (Deut. XXV, 17-19) serait lue au samedi qui, pour les gens de la campagne, suit le Pourim (qui lisent au 14)? En effet, fût-il répondu, Rab déduit du verset (d'Esther, IX, 28), *ces jours seront rappelés et exécutés*, que le souvenir doit précéder la célébration effective (il est entendu que si le 15 est un vendredi, on lit Esther partout le 14, et on lira le chapitre du *souvenir* le samedi précédant Pourim). R. Aba, fils de R. Papi, objecta: mais si le 14 Adar survient un samedi, les habitants des villes fortes liront le récit d'Esther le lendemain dimanche 15; n'est-ce pas qu'en ce cas le rappel précède la célébration effective (pourquoi alors l'avancer d'un samedi)? Il a déjà été exposé[3], fut-il répliqué, que cette hypothèse est inadmissible (en raison des inconvénients pour le grand-pardon qui arriverait de même); et si même c'était possible, il faudrait avancer la lecture même dans les grandes villes (donc, le rappel se fera toujours le samedi précédent).

5. Le 2e samedi (des 4 avant Pâques), on lira le *souvenir* (d'Amalêk); le 3e, le chapitre de la vache rousse (Nombres, ch. XIX); le 4e, le chapitre de la Pâque (Exode, XII) : *ce mois est pour vous, etc.* A partir du 5e samedi, on reprend l'ordre habituel[4]. A toute fête, on interrompt l'ordre biblique des sections pour lire la partie spéciale à ces solennités, p. ex. aux jours de néoménie, de Ḥanouca, de Pourim, ainsi qu'aux jours de jeûne, et pour la lecture faite par les représentants israélites des sections de service au Temple, comme au jour du grand-pardon.

1. Devra-t-on lire ce chapitre le samedi précédent, ou le suivant? 2. B., tr. *Sabbat*, XVI, 1. 3. Ci-dessus, I, 2. 4. Pour les *Haftaróth*, dit le comment. *Pné-Mosché*; car, pendant ces 4 samedis, on lit une *haftarah* spéciale.

6 (5). A Pâques, on lit la section du Lévitique (XXII-III), relative aux fêtes; à Pentecôte, la section des semaines (Deut. XVI, 9 et suiv.); au 1er jour du nouvel-an, le chap. *du VIIe mois* (Lévit. XXIII, 23 et s.); au grand-pardon, le ch. XVI; au 1er jour de la fête des tentes, le chapitre des fêtes (ib. XXIII), et aux jours suivants de cette fête, les détails des sacrifices de ce jour (Nombres, XXIX). — [1].

7 (6). A la fête de Ḥanouca (des Machabées), on lira le chap. des *chefs* (Nombres, VII); à Pourim, la section *Amalek vint* (Exode, XVII, 8-17); aux néoménies, les versets *et au commencement de vos mois* (Nombres, XXVIII, 11-15); les sections hebdomadaires des simples Israélites (n'allant pas au Temple) lisent le chapitre de la création (Genèse, I); aux jours de jeûne, les chap. des bénédictions et malédictions (Lévit. XXVI); au milieu de la lecture des malédictions, on ne s'interrompra pas, et elles seront lues par une seule personne; le lundi et le jeudi, ainsi que le samedi à vêpres, on lira comme d'ordinaire (le commencement de la péricope hebdomadaire), sans tenir compte des interruptions qui ont eu lieu le samedi pour une cause particulière; car il est dit (ib. XXIII, 44): *Moïse énonça les fêtes de l'Eternel aux enfants d'Israël*; il insiste sur cette attribution, afin d'indiquer que c'est un devoir religieux pour chacun de lire officiellement la section des diverses fêtes en leur temps.

R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asché : entre le samedi consacré à rappeler le *souvenir* de Pourim et celui de la *vache rousse*, il n'y aura pas d'interruption. R. Lévi dit au nom de R. Hama b. Hanina : on ne s'interrompra pas entre le samedi consacré à lire le chapitre de la « vache rousse » et celui du *mois* de la Pâques (ch. XII). R. Lévi donne, comme indice de la règle à suivre pour les interruptions, la règle des 4 coupes; or, entre celles-ci aussi il est permis de boire (en dehors du vin officiel), sauf entre la 3e et la 4e coupe. R. Lévi dit aussi au nom de R. Hama b. Hanina : il serait juste que la lecture du chapitre du *mois* (pascal) précède celle du chap. de *la vache rousse*; car le sanctuaire a été érigé le 1er Nissan, et la vache rousse a été brûlée le 2 de ce mois; cependant, cette dernière lecture sera faite auparavant, parce qu'il s'agit là de la purification d'Israël en entier. — [2].

« On ne devra pas s'interrompre au milieu de la lecture des malédictions, » est-il dit (§ 7). C'est conforme, dit R. Hiya b. Gamda [3], à ce verset (Prov. III, 11) : *ne méprise pas ses remontrances*, et ce serait un signe de mépris de les énoncer par fragments. Selon R. Lévi, la Providence ne trouverait pas juste que ses enfants soient exclusivement maudits (sans rémisssion), tandis qu'on la bénit. Ce n'est pas là le motif, dit

1. Toute la *Guemara* de ce § est traduite tr. *Taanith*, IV, 2, fin, ci-dessus, p. 180.
2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, IV, 1 (t. I, pp. 77-79). 3. Tr. *Sôferim*, ch. XII.

R. Aboun, mais celui qui se trouve à l'estrade pour la lecture officielle de la Loi devra commencer par un fait favorable (de bénédiction) et terminer de même. Lévi b. Pasti demanda à R. Houna : est-ce que la série de malédictions énoncées comme pénalités (Deut. XXVII, 15-26) doit être lue par une seule et même personne, qui fera les bénédictions d'usage avant et après la lecture? Non, répondit-il, ces bénédictions ne sont exigibles (constituant le chapitre d'une seule personne appelée à la Loi) que pour les malédictions contenues au Lévitique (ch. XXVI) et dans le Deutéronome (ch. XXVIII). R. Jonathan, maître d'école à Gofta, s'étant rendu en Palestine, dit que le maître d'école Mar-Abouna, en lisant le Cantique du puits (Nombres, XXI, 17-20), récitait la bénédiction antérieure et postérieure (comme pour un chapitre distinct). Mais, demanda R. Jonathan, y a-t-il lieu de procéder ainsi? Certes, lui répondit R. Abouna, tu ne peux ignorer que, pour les chants, on doit réciter les 2 bénédictions antérieure et postérieure (comme à un chapitre isolé). On consulta à ce sujet R. Simon, qui répondit au nom de R. Josué b. Levy : ces bénédictions (isolément) sont seulement exigibles pour le cantique de la mer rouge (Exode, XV), les dix commandements (ib. XX), les malédictions du Lévitique (ch. XXVI) et celles du Deutéronome (ch. XXVIII). Je ne l'ai pas entendu dire, observe R. Abahou, mais cet avis paraît justifié pour les dix commandements (en raison de leur gravité). R. Yossa b. R. Aboun dit: les 8 derniers versets du Deutéronome exigent en raison de leur importance les dites bénédictions antérieure et postérieure. Est-ce que, sans cette particularité, celui qui commence une lecture dans le Pentateuque, comme celui qui l'achève, ne doit pas réciter les bénédictions d'avant et d'après? Il a fallu le dire pour le cas où la néoménie survient un samedi (et en raison de la lecture supplémentaire pour la néoménie, on aurait cru devoir dire la bénédiction finale après cette dernière lecture).

R. Yossé b. R. Aboun dit : le Cantique des Lévites (Deut. ch. XXXII) sera réparti entre 6 lecteurs, en prenant pour signe les lettres הזיו לך (initiales des versets où commencera chaque lecture). R. Jérémie dit au nom de Rab : le cantique de la mer rouge et le chant de Debora (Juges, V) doivent être écrits, en alternant un carré écrit [1] avec un autre vide (formant un damier allongé) ; la liste des dix fils d'Aman (Esther, IX, 7-9) et celle des rois de Canaan (Josué, XII, 9-23) doivent être écrites en colonnes symétriques avec blanc au milieu [2] (fixées en haut et en bas par des lignes pleines) ; car toute construction qui ne serait pas consolidée de cette façon ne tiendrait pas. En quel sens, cette prescription est-elle énoncée? Est-ce seulement à titre de recommandation? ou la non-observance serait-elle un obstacle à la lecture officielle? Rabbi dit à R. Hanania neveu de R. Oschia [3] : Souviens-toi que lorsque nous nous trouvions devant les boutiques de R. Oschia ton oncle, R. Aba b. Zabda passa; nous l'avons interrogé à ce sujet, et il nous a répondu au nom de Rab que

1. Littéral. : latte contre brique et brique contre latte. 2. Littéral. : latte sur latte et brique sur brique. 3. Cf. tr. *Taanith*, I, 2, ci-dessus, p. 145.

l'omission de ce détail graphique serait un obstacle à la lecture officielle. R. Hiya fils de R. Ada de Yaffé (Joppé), ou R. Jérémie au nom de R. Zeira. dit qu'il faut lire les dix noms des fils d'Aman d'un seul trait [1]. R. Yossé b. R. Aboun recommande que le mot *hommes* (Esther, IX, 6) soit écrit en tête de ligne, avec la particule את (avant ces noms); c'est l'image de la chute de l'orgueilleux, qui du haut du pouvoir tomba rapidement comme un poids de quintal, قنطار. Rab ajoute : après la lecture d'Esther on dira [2] : « maudit soit Aman, maudits soient ses fils. » On dira aussi, ajoute R. Pinḥas, que Ḥarbona soit rappelé en bien. R. Berakhia, R. Jérémie, R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque R. Jonathan était arrivé au verset (Ibid. II, 6) *que Nabucodonozor enmena en exil*, il disait de ce roi, « dont les os sont moulus » (en signe de malédiction) ; car chaque fois que ce nom est mentionné dans Jérémie, il s'agit d'un roi encore vivant, tandis qu'ici il s'agit d'un mort. — « On ne tiendra pas compte des interruptions sabbatiques pour cause de fêtes, » est-il dit. Selon une version, on en tient compte. R. Zeira, Aba b. Jérémie, ou R. Matna dit au nom de Samuel que la version de notre Mischnâ disant de n'en pas tenir compte, sert de règle. Selon les uns, au moment d'être appelé à la Loi, on ouvrira le rouleau et après l'avoir regardé un instant, on l'enroulera [3] pour dire la bénédiction initiale ; selon d'autres, après l'avoir ouvert et regardé, on dira la bénédiction (sans l'enrouler), et ce dernier avis sert de règle, suivant R. Zeira, Aba b. Jérémie, ou R. Matna au nom de Samuel ; car il est dit (Néhémie, VIII, 5 : *en l'ouvrant, tout le peuple se leva* ; puis il est dit (ib. 6) : *Ezra bénit l'Éternel, le Dieu élevé* (sans nterruption) — [4].

CHAPITRE IV

1. En lisant la *Meghilla*, on peut s'asseoir ou être debout, et le devoir est rempli si elle a été lue par une personne, ou par deux. Dans certaines localités, il est d'usage [5] de dire la bénédiction (à la suite) ; dans d'autres, ce n'est pas l'usage. Le lundi, le jeudi, ou le samedi à vêpres, on appelle trois personnes à lire dans la Loi, ni plus, ni moins, sans ajouter une lecture complémentaire prise dans les prophéties, ou *haftarah*. Celui qui commence la lecture dit la prière initiale, et celui qui l'achève récite une formule finale.

De ce que la Mischnâ, pour permettre la lecture de la Meghilla faite en étant assis, s'exprime au passé, résulte-t-il qu'en principe une telle lecture serait défendue? Et pourtant on a enseigné qu'il est arrivé à R. Méir de faire cette

1. Littéral. : *d'un seul souffle*, pour désigner qu'ils ont expiré ensemble, disent les commentaires. 2. Tr. *Sôferim*, ch. XIV ; Rabba à Genèse, ch. 9. 3. Il ne faut pas avoir l'air de réciter une formule qui serait écrite dans le rouleau. 4. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, VII, 4 (t. I, p. 134) ; cf. tr. *Sôferim*, ch. XIII. 5. Cf. tr. *Soucca*, III, 11.

lecture en étant assis dans la synagogue de Tabéin, puis remit le rouleau à une autre personne qui récita la bénédition finale? En effet, il faut corriger le texte de la Mischnâ, en disant (au présent) : on peut la lire debout, ou assis. D'où vient que, dans le fait précité relatif à R. Méir, il soit question d'un autre qui récite la bénédiction ? C'est pour dire que l'on peut faire la lecture, et un autre dira la bénédiction. Il en résulte, dit R. Houna au nom de R. Jérémie, que l'action d'entendre équivaut à la lecture: ainsi il est dit (II Rois, XXII, 16): *que l'on lut devant le roi de Judée*; mais n'est-ce pas Schafan qui lut? Il résulte donc de cette identification que l'acte de l'audition et celui de la lecture reviennent au même. Est-on obligé de se tenir debout en présence du rouleau de la loi? Certes, répondit R. Hilkia ou R. Simon au nom de R. Eléazar [1]; comme l'on se tient debout devant les fils de la Loi (en présence des savants), à plus forte raison le doit-on pour elle-même. Lorsqu'on se tient debout pour la lecture officielle dans la Loi, est-ce pour l'honorer, ou par respect du public? Et voici en quoi il importe de le savoir: si c'est en l'honneur de la Loi, il faut rester debout même en la lisant seul ; si c'est par respect pour le public, et que pourtant seul on se tient aussi debout, n'est-ce pas pour honorer la Loi? C'est vrai, et c'est dû ; seulement, si l'on était toujours tenu d'être debout à cet effet, on négligerait parfois cette lecture par paresse (ce n'est donc obligatoire qu'en public). R. Samuel b. R. Isaac entra dans une synagogue et vit que l'homme chargé de l'interprétation chaldéenne du texte s'appuyait à la colonne. Cette pose est défendue, lui dit-il ; car, comme nos ancêtres ont reçu la Loi avec crainte et respect, de même nous devons envers elle avoir la même attitude respectueuse. R. Hagaï dit que R. Samuel b. R. Isaac entra dans une synagogue et vit l'officiant traduire le texte, sans l'adjonction d'un interprète. Ceci est interdit, lui dit le rabbi; car, comme la Loi nous a été transmise par un intermédiaire (Moïse), de même il faut (à part) un interprète pour la version chaldéenne. R. Juda b. Pazi vint et exposa le même sujet sous forme de question et réponse ; il est dit (Deut. V, 5) : *j'étais placé entre l'Éternel et vous à ce moment pour vous dire la parole divine* (de même, entre l'officiant et le public, il y aura un interprète). R. Hagaï raconte aussi que R. Samuel b. R. Isaac entra dans une synagogue et vit un maître d'école lire la version chaldéenne d'après un livre : ce mode de traduire est défendu, lui dit-il, car ce qui a été transmis oralement doit être répété de même [2], et ce qui a été mis par écrit devra rester ainsi — [3].

On a enseigné [4], une personne lit le texte de la loi, et l'autre traduit; mais il ne faut pas qu'il y ait un lecteur et 2 traducteurs, ni 2 lecteurs et 1 traducteur, ni 2 lecteurs et 2 traducteurs; de même, pour les Prophètes, il n'y aura qu'un lecteur et un traducteur, non deux, ni pour le texte ni pour la version ; mais pour la lecture de la Meghilla, il peut y avoir indifféremment

1. Cf. tr. *Biccourim*, III, 3 (t. III, p. 384). 2. Cf. B., tr. *Temoura*, 14b. 3. Suivent deux passages traduits : 1° tr. *Péa*, II, 4 (t. II, pp. 36-7); 2° tr. *Berakhôth*, V, 4 (t. I, p. 106). 4. Tossefta, ch. 3.

un lecteur et un interprète, ou un lecteur et 2 interprètes, ou 2 lecteurs et un interprète, ou même deux pour chaque objet. Est-ce que la version chaldéenne est indispensable (sous peine d'invalidité de l'office)? Non, dit R. Yossa; puisque nous voyons les sages se rendre à l'office pour un jeûne public et lire la Loi, sans autre version; cela prouve que celle-ci n'est pas indispensable. Cependant, dit R. Yossa, bien qu'il soit dit que la version chaldéenne n'est pas indispensable, si l'on s'est trompé, il faut recommencer à partir de l'erreur. — [1].

D'où sait-on que la version chaldéenne doit faire partie de l'office? C'est que, dit R. Zeira au nom de R. Hananel, il est écrit (Néhémie, VIII, 8): *ils lurent dans le livre de la Loi divine*, c'est le texte; *explicite* (expliqué), par allusion à la version, *en y mettant l'attention*, ce qui vise les accents, *et ils faisaient comprendre par la lecture*, ce qui vise la Massora (mode de comprendre selon la tradition); selon d'autres, ceci vise l'explication des incertitudes (texte douteux), ou selon d'autres les commencements de versets. R. Zeira dit au nom de R. Hananel: fût-on aussi versé dans le texte biblique qu'Ezra lui-même, on ne doit pas faire la lecture officielle de vive voix (par cœur), comme il est dit de Baroukh (Jérémie, XXXVI, 18): *De sa bouche il me lit tous ces faits, que j'écris sur un livre à l'encre.* Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est arrivé à R. Méir de se trouver en Asie (mineure) sans avoir avec lui une meghilla écrite en hébreu, et il l'écrivit de mémoire, puis la lut? C'est un cas de force majeure qui ne prouve rien. Selon d'autres, il écrivit 2 exemplaires, le premier de mémoire, et le second copié du 1er; puis il enfouit celui-ci, et se servit du 2e. R. Ismaël b. R. Yossé dit: je puis écrire tous les textes de mémoire. Je me charge, dit R. Ḥiya le grand, d'écrire toute la Bible pour 2 talents. Voici comment il entendait opérer: pour cette somme, il achetait d'abord de la semence de lin qu'il semait; plus tard, il le recueillait, en faisait des lacets (filets), prenait des cerfs au piège, les égorgeait selon les règles, et sur leurs peaux écrivait tous les textes de la Loi. Lorsque Rabbi l'entendit, il s'écria: heureuse la génération parmi laquelle vous vivez (grâce à vous, la loi ne saurait se perdre)! — Quelle est la bénédiction à réciter après la Meghilla? Selon le boucher Zacaï au nom de de R. Yoḥanan, on dit: « Sois loué Dieu, qui défend ta cause, qui prend ta vengeance, qui te délivre, qui te secourt de la main de tes tyrans. » On sait ce qu'il faut dire après la lecture; mais avant de la commencer, on procèdera comme pour tous les préceptes de la loi; et comme pour tous on dit une bénédiction (saluant le précepte), il en sera de même pour le devoir de cette lecture. — [2].

R. Samuel b. Naḥman raconte qu'il arriva à R. Jonathan[3], en passant devant une synagogue, d'entendre les divers lecteurs appelés devant la Loi, sans ajouter de bénédiction spéciale (se rapportant pour cela, au 1er et au der-

1. Suit un passage traduit tr. *Biccourim*, III, 5, fin (t. III, p. 388). 2. Suit un long passage traduit tr. *Berakhôth*, VII, 1 (t. I, p. 127). 3. Tr. *Sôferim*, ch. XIV.

nier lecteur); jusqu'à quand, leur dit-il, déchiqueterez-vous la Loi en bandes dénudées (non accompagnées) ! Moïse institua[1] parmi les Israélites l'usage de lire le Pentateuque les samedis, jours de fête, néoménies, et aux jours de demi-fête (intermédiaires), comme il est dit (Lévit. XXIII, 44): *Moïse énonça* (chargea de dire) *les fêtes de l'Éternel aux enfants d'Israël.* Ezra les habitua[2] à lire aussi une section de Loi les lundis et jeudis, ainsi que le samedi à vêpres ; de même, il établit la règle pour les gonorrhéens de prendre un bain légal (à leur guérison). Il établit aussi que les tribunaux siègent les lundis et jeudis dans les villes, et que les marchands circulent dans les villes (sans obstacle), pour que les filles d'Israël puissent se parer. Il institua la règle de blanchir le linge le jeudi, afin de l'avoir frais au surlendemain samedi en l'honneur du sabbat ; de même, on s'habitua à cuire le pain le vendredi, afin d'avoir des miches toutes prêtes à offrir aux pauvres pour le sabbat. Il introduisit aussi l'usage de manger le vendredi soir de l'ognon, qui fait naître l'amour et provoque les désirs. Il fit adopter l'usage qu'aux cabinets publics (aux champs), les femmes se causent entr'elles (pour leur éviter tout soupçon de relations illicites) ; il institua aussi l'usage pour les femmes de porter un caleçon, qui les couvre aussi bien par devant que par derrière, afin d'éviter ce qui est arrivé à une femme, dit R. Tanhoum b. Hiya, quam simius inivit adversam tergoque. Enfin, il institua la règle que les femmes se peignent et se nettoient déjà 3 jours avant celui de la purification (des menstrues, par le bain). Ceci a lieu, dit R. Yossa au nom de l'école de R. Yanaï, ou R. Aba b. Cohen au nom de R. Houna, lorsque les 2 jours de fête, tels qu'ils sont observés dans la captivité, précèdent un samedi. Toutefois, dit R. Zeira au nom de Juda, il faut que l'instant du bain arrive entre les fêtes et le samedi (où lesdits préparatifs sont défendus) ; R. Aba au nom de R. Juda l'autorise même lorsque l'instant du bain arrive à la fin de ces 3 jours. R. Zeira regarda son interlocuteur, lui exprimant son étonnement. Que me regardes-tu, lui dit R. Aba? *Que sais-tu que nous ne sachions pas déjà, quelle connaissance as-tu que nous n'ayons pas* (Job, XV, 9)? Or, R. Aha au nom de R. Tanhoum b. Hiya a donné le motif pourquoi l'on avance de 3 jours les préparatifs, si même le bain n'a lieu qu'à la fin : on craint qu'au cas où le bain est éloigné (et si elle n'a pu s'y préparer d'avance), la femme l'ajournerait par négligence, et elle resterait plus longtemps impure.

2. Aux jours de néoménie ou de demi-fête, on fait lire 4 personnes à la Loi, ni plus ni moins, sans ajouter une *haftarah* tirée des Prophètes. Celui qui commence la lecture dit la prière initiale, et celui qui l'achève récite une formule finale —[3].

3. En règle générale, chaque fois qu'il y a un *moussaf* (prière additionnelle représentant un sacrifice) sans que ce soit un jour de grande

1. Ib., ch. XV. 2. B., tr. *Baba kamma*, 82a; J., *Meghilla*, I, 1, fin, ci-dessus, p. 202. 3. La *Guemara* de ce § est traduite tr. *Taanith*, IV, 3, ci-dessus, p. 181.

fête, on fait lire 4 personnes; au jour de fête, on appellera 5; au jour du grand pardon, 6; le samedi, 7; pas moins, mais on peut ajouter à ce nombre en ces jours solennels, et de plus on dira une *haftarah* tirée des Prophètes. Celui qui commence la lecture et celui qui l'achève disent, l'un la formule initiale, l'autre la finale.

« Au jour du grand pardon, on appelle 6 personnes », est-il dit. Selon d'autres, c'est 7. Le 1er avis a pour motif de ne pas trop prolonger l'office; le 2e se fonde sur ce qu'il a été enseigné : le samedi, on se hâte de venir et l'on quitte de bonne heure; aux jours de fête, on tarde à venir, et l'on quitte bientôt (ce qui fait un peu moins de temps); enfin le jour du grand pardon, on vient tôt et l'on quitte tard (on a donc tout le temps voulu). Chez les Juifs habitant à l'étranger (ayant perdu l'usage de l'hébreu), on n'agit pas de même : un seul (l'officiant) lit toute la section biblique; si un seul sait lire le texte, il lira le tout; s'il y a 7 personnes ne lisant que 3 versets chacune, elles les liront; si un seul ne peut lire que 3 versets, il les lira 7 fois. R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : même un esclave (étranger) sera admis au nombre des 7 appelés; et le verset (fréquent) *l'Eternel parla à Moïse en ces termes* peut compter pour l'un des 3 versets à lire. Mais R. Hama b. 'Ouqba n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossé b. Hanina[1], qu'il est interdit d'enseigner la Loi à son esclave? En supposant ici un esclave instruit, il peut s'agir de quelqu'un qui a appris seul (sans maître), ou de quelqu'un qui a suivi les leçons du maître à l'instar de l'esclave Tobie (présent au cours). R. Helbo, R. Matna, ou Samuel b. Schilath, dit au nom de Rab : dans les 7 appelés n'est pas compris celui qui dit la *Haftarah*. Mais, objecta R. Hanania b. Pazi, n'a-t-on pas enseigné que celui qui se charge de dire la *haftarah* devra lire au moins 21 versets (soit 3 pour chacun des 7 appelés, et non 24)? Rab, qui a énoncé la règle précitée, l'a aussi justifiée ainsi : la *haftarah* se composera d'au moins 21 versets, lorsqu'il n'y a pas eu d'interprète (expliquant au public le texte de la Loi); mais lorsqu'il y en a un (qui a déjà pris du temps), il peut suffire de lire 3 versets comme *haftarah* (celle-ci n'a donc pas de gravité). R. Helbo raconta devant R. Abahou qu'en présence de R. Yoḥanan on se contenta de lire 3 versets pour la *Haftarah* (au lieu de 21). Cela s'explique, dit R. Abahou, car certes R. Yohanan a fait office d'interprète pour l'assistance.

4 (3). Pour moins de dix personnes arrivant en retard à l'office de la synagogue, on ne reprendra pas la section de bénédiction servant de préambule au *schema*, on ne se rendra pas à l'estrade pour officier en public (mais isolément); les prêtres n'étendront pas à nouveau les mains pour la bénédiction sacerdotale, on ne relira pas la Loi en public, ni la *haftarah* tirée des Prophètes; à moins de dix on ne fera pas la cérémo-

1. J., tr. *Kethoubôth*, II, 10 (t. 26d); B., ib., 28a.

nie de s'asseoir et de se lever pendant le transport d'un défunt, on ne dira pas la bénédiction des affligés, ni celle des fiancés; on n'adressera pas l'avis de dire en commun la prière du repas par le nom divin; pour l'échange des terres, il faudra sur dix personnes au moins un prêtre, ainsi qu'à l'égard d'un homme à racheter (s'il s'était consacré).

Puisqu'il a été enseigné qu'à moins de dix personnes on ne reprend pas le préambule du *Schemâ*, à quoi bon ajouter qu'en ce cas l'on ne se rendra pas non plus à l'estrade? Il a fallu le dire pour le cas analogue à celui de cet enseignement : On ne dira pas le préambule du *Schemâ* à moins de dix hommes; et si après avoir commencé avec un tel nombre, les assistants ont quitté en partie, on achèvera comme auparavant; on ne passera pas à l'estrade pour officier à moins de dix, et si l'on a commencé en étant dix, dont quelques-uns sont ensuite partis, on achèvera comme auparavant; la bénédiction sacerdotale ne sera pas prononcée à moins de dix, et si après avoir commencé avec ce nombre, quelques-uns d'entr'eux sont partis, on achèvera de même; on ne fera pas la lecture officielle de la Loi à moins de dix, et si après avoir commencé en étant dix, quelques-uns sont partis, on achèvera de même; on ne lira pas de section tirée des prophètes, à moins de dix, et si après avoir commencé avec ce nombre, quelques-uns partent, on achèvera comme auparavant. De tous ceux qui quittent au milieu de l'office, il est dit (Isaïe, I, 28) : *Ceux qui abandonnent Dieu périront*. — « On ne fera pas la cérémonie funèbre de se lever et de s'asseoir » (à moins de dix), à laquelle on prie les plus importants de l'assistance tantôt de se lever, tantôt de s'asseoir, et ce 7 fois. « On ne dira pas la bénédiction des affligés (à moins de dix), ni celle des fiancés »; cette dernière se dit aux 7 premiers jours du mariage[1]. R. Jérémie supposait par là que tous les 7 jours on conduisait la fiancée sous le dais. Non, lui dit R. Yossa, car R. Hiya dit d'une façon analogue de réciter la prière des affligés tous les 7 jours de deuil, sans que l'on procède à l'inhumation tous les 7 jours. En quoi donc consiste cette récitation suivie? Comme pour les fiancés c'est un acte de réjouissance (à réciter après le repas), de même pour les affligés ce sera un acte de consolation ; pour les uns et les autres, ce sera un sujet de mention pendant les prières. Selon les uns, les affligés ne sont pas compris dans le nombre de dix hommes exigible pour l'office ; selon d'autres, ils peuvent faire partie de ce nombre. R. Abouna explique ces 2 avis (il dit qu'ils ne sont pas opposés entr'eux) : selon les premiers, il s'agit de ceux qui déplorent un décès dont l'assistance les console ; selon d'autres, il s'agit d'affligés par suite d'un autre décès. Contre cette explication, on peut citer l'enseignement qui dit[2] : l'affligé sort parfois pour recevoir des consolations, non pour en donner (il ne peut donc pas être adjoint à une réunion disant la prière pour d'autres affligés). Samuel a aussi enseigné[3] : la sanctifi-

1. Cf. J., tr. *Kethoubôth*, I, 1 (f. 25a). 2. B., tr. *Moëd qaton*, 21b. 3. J., tr. *Synhédrin*, I, 2.

cation (proclamation) de la Néoménie ne se fait qu'en réunion de dix hommes. — [1].

« Pour l'échange des terres, dit la Mischnâ, il faut 9 simples israélites et un cohen. » C'est conforme à dix fois le mot cohen exprimé au chapitre des estimations (Lévit. XXVII). Mais alors ne devrait-on pas exiger que toute cette assistance se compose de dix prêtres? Comme il y a une extension à la suite d'une autre (résultant de ces déductions bibliques), cela équivaut à une exclusion (pour dire que tous n'ont pas besoin d'être cohen). Mais alors on devrait admettre que tous peuvent être simples israélites? Il ne saurait y avoir de destination spéciale (ou consécration) qu'en présence d'un cohen. Jusque là on sait quelle est la règle si le sol même du champ a été consacré ; mais qu'en est-il si l'on a consacré sa valeur? On peut répondre à ceci par l'enseignement suivant : les estimations mobilières devront être réglées par devant 3 individus. Or, qu'entend-on par estimations non mobilières ? On veut dire, selon R. Jacob b. Aha ou R. Simon b. Aba au nom de R. Hanina, que lorsqu'on a déclaré destiner au culte le montant de sa propre valeur et qu'à défaut d'espèces le trésorier se fait payer par des terrains, la décision sera prise devant dix personnes ; s'il se fait payer en objets mobiliers, il suffit de la présence de 3 personnes. Donc, en s'engageant à payer le montant de sa valeur, c'est un équivalent à la promesse de verser la valeur de son champ ; c'est seulement s'il a fait vœu de donner cent talents au trésor sacré qu'il suffit (à l'instar du bien mobilier) de la présence de 3 hommes ; pour le règlement on sursoira jusqu'à ce que cet homme devienne assez riche, et en attendant, on lui fera payer selon ses moyens. On a enseigné : pour la cession des esclaves et des servantes, il n'est pas besoin d'enquête judiciaire préalable [2]. Ce dernier acte, dit R. Juda b. Pazi, consiste dans la licitation. 'Oula b. Ismaël justifie cet avis, en disant qu'il s'agit d'éviter la fuite des esclaves, ou le vol des contrats et d'autres objets mobiliers. R. Aba b. Cohen demanda devant R. Yossa : n'en résulte-t-il pas que le rachat des esclaves sera opéré devant 3 personnes (en cas de consécration) ? Oui, dit-il. Mais, fut-il objecté, notre Mischnâ ne dit-elle pas que, pour l'échange des terres, il faut 9 personnes et un cohen, ainsi qu'à l'égard d'un homme à racheter? C'est vrai, fut-il répondu, à l'égard d'un homme libre. Hinena b. Salmieh dit au nom de Rab qu'un fait de ce genre se passa en présence de Rabbi, et il voulut agir selon l'avis des autres sages. Maître, lui dit R. Eleazar b. Perata petit fils d'un rabbi du même nom, ne nous as-tu pas enseigné au nom de ton grand-père (R. Simon b. Gamaliel) que l'avis public est exigible en cas d'une telle vente ; il renonça donc à son premier plan, et il adopta l'avis de R. Simon b. Gamaliel.

5 (4). Celui qui fait la lecture officielle de la loi ne devra pas lire moins de 3 versets et ne pas lire à l'interprète plus d'un verset à la fois ; mais de la section des prophètes on peut lire jusqu'à 3 versets (c'est

1. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, VII, 3 (t. I, p. 133). 2. J., tr. *Kethoubôth*, XI, 6 (f. 34c).

moins grave si l'interprète commet une erreur de mémoire). Si 3 versets qui se suivent forment 3 chapitres distincts, on les lira séparément. On peut sauter d'un passage à l'autre en lisant dans les Prophètes, non en lisant dans la Loi; toutefois, l'interruption ne sera pas plus longue que l'interprète n'a mis de temps à traduire (sans faire attendre le public pour reprendre la lecture).

— [1]. Si un chapitre se compose de 5 versets, on le lira entier; si l'on n'a pas agi ainsi et qu'on a lu seulement 3 versets, le suivant lira, outre les 2 versets restants, trois autres du chapitre suivant. En cas de négligence, est-ce un obstacle à la validité de l'office (et faudrait-il recommencer)? R. Yôna et R. Yossa sortirent pour aller recevoir le frère de R. Juda b. Hamouza parent de R. Yossé b. Hanina, dans la synagogue de Sokhnia, où se trouvait R. Jérémie, qui s'opposa à une telle lecture défectueuse (et la fit recommencer). Y a-t-il contrainte en ce cas, dit R. Yôna à R. Yossa? Oui, lui répondit-il, puisque ton maître R. Jérémie s'oppose à une lecture irrégulière. R. Simon Sareh, ou R. Hinena b. Andrieh, dit au nom de R. Zaccaï de Kaboul : si l'on s'est trompé dans l'énoncé d'un mot (mal lu), on fait recommencer l'officiant. Est-ce qu'en réalité, demanda R. Jérémie à R. Zeira, on agit ainsi (sans crainte d'offenser le lecteur)? Certes, répondit R. Zeira, n'y eût-il qu'une légère différence, d'avoir dit p. ex. *si* pour *et si*, on vous reprend. A R. Simon écrivain de Terbent, les gens de sa ville adressèrent la demande de couper la lecture des versets en deux, pour que les enfants (lisant lentement) puissent le suivre. Il consulta R. Hanina sur ce qu'il devait faire, et celui-ci lui dit : quand même ils menaceraient de te couper la tête, ne les écoute pas (c'est défendu). Cet écrivain, ayant écouté le rabbi, fut destitué de ses fonctions. Au bout de quelque temps, il descendit en Babylonie; auprès de lui, R. Simon b. Yossina se leva et lui demanda quelles avaient été jadis ses occupations dans sa ville? L'écrivain lui raconta alors ce qui était arrivé. Pourquoi n'as-tu pas écouté tes compatriotes, demanda ce R. Simon? Mais serait-il permis, répliqua l'écrivain, de rompre les versets? Certes, fut-il répondu, puisqu'il arrive qu'on les enseigne aux enfants par fragments. Toutefois, observa l'écrivain, en ce cas on répète le verset pour le dire en entier (ce qui n'aurait pas lieu à l'office public). Aussi R. Zeira dit : si cet écrivain avait vécu de son temps, on l'eût nommé au poste de premier sage. — Rab cite comme exemple (de ce qu'entend la Mischnâ par succession de 3 versets à sujets divers) le verset suivant (Isaïe, XLV, 9) : *Malheur à celui qui dispute contre son créateur, etc.*—[2].

6 (5). Celui qui est à même de lire la *haftarah* tirée des prophètes pourra réciter la section de bénédiction qui sert de préambule au *schemâ* (en cas de retard à l'office) ; il pourra passer à l'estrade pour officier,

1. En tête est un passage traduit tr. *Berakhôth*, V, 3 (t. I, p. 106). 2. Suit un passage traduit tr. *Yôma*, VII, 1 (t. V, p. 241); cf. tr. *Sôta*, VII, 6.

étendre les mains pour la bénédiction sacerdotale; si c'est un enfant, son père ou son maître officieront pour lui.

7 (6). L'enfant peut faire la lecture officielle de la Loi, la traduire au public, mais non réciter le préambule du *schemâ*, ni officier, ni se charger de dire la bénédiction sacerdotale. Un homme couvert de haillons peut réciter le préambule du *schemâ* et servir d'interprète, mais non faire la lecture officielle de la Loi, ni officier à l'estrade, ni étendre la main pour la bénédiction sacerdotale. L'aveugle peut aussi réciter le préambule du *schemâ* et faire office d'interprète; selon R. Juda, c'est interdit à l'aveugle de naissance, qui n'a jamais vu de lumière (ce qui est le sujet de cette bénédiction).

Il eût mieux convenu de dire : celui qui récite le préambule du *schemâ* passe aussi à l'estrade pour l'office public et étend les mains pour bénir l'assistance. A quoi bon parler de la *Haftarah*? C'est pour stimuler le zèle de ceux qui, sans être officiants, savent dire la *hatfarah* en public. — « Pour l'enfant, est-il dit, le père ou le maître officiera. » Mais n'est-il pas dit ensuite (§ 7) qu'un enfant n'officie pas en public ? C'est qu'ici, dit R. Judan, il s'agit de l'enfant qui a les signes de la puberté (*duo pilos*) ; et plus loin de celui qui ne les a pas encore.

On a enseigné ailleurs[1] : l'aveugle homicide involontaire ne subira pas la peine de l'exil; tel est l'avis de R. Juda ; mais R. Meir impose cette peine. Pourtant, tous deux se fondent sur le même verset (Nombres, XXXV, 23), *sans voir;* or, R. Juda dit que cette expression a pour but d'exclure l'aveugle de la règle générale; selon R. Meir, au contraire, elle le comprend. Si donc on dit ici (§ 7) qu'à celui qui n'a jamais vu la lumière du jour il est défendu d'officier, c'est qu'à l'homme devenu aveugle par accident (après avoir vu) il est permis d'officier; n'est-ce pas une contradiction de la part de R. Juda, demanda R. Hagaï en présence de R. Yossa, puisque dans la Mischnâ précitée on l'en exclut, tandis qu'ici il est compris dans la règle générale? Dans notre Mischnâ, répond R. Hanania fils de R. Hillel, il s'agit d'un individu assis dans l'obscurité (non d'un aveugle), et s'il ne peut pas officier à ce moment, il le pourra à d'autres; tandis qu'au sujet de l'homicide involontaire, on déduit de l'expression *sans voir*, selon R. Meir, que l'aveugle y est compris, et R. Juda l'en exclut.

8 (7), Un prêtre qui a des défauts aux mains ne pourra pas les étendre pour la bénédiction sacerdotale. Il en sera de même, dit R. Juda, si ses mains sont teintes de la couleur jacinthe, ισάτις[2], car le peuple les regarde et en serait choqué —[3].

1. J., tr. *Maccóth*, II, 5 (f. 31[d]). 2. Maïmoni rend ce terme par فوة et نيلج, *crocus*, *Indicum* (du persan نيله), pour lequel les éditions ont, par corruption, le mot פלנ. V. tr. *Schebiith*, III, 1 (t. II, p. 389), et tr. *Sabbat*, IX, 5 (t. IV, p. 123). 3. La *Guemara* de ce § est traduite tr. *Taanith*, IV, 1, commencement, p. 176.

9 (8). Celui qui déclare ne plus vouloir officier en habits de couleur ne devra pas non plus officier en blanc (de crainte d'idées hétérodoxes); et s'il déclare ne pas vouloir officier en sandales, il n'officiera pas non plus même les pieds nus. On ne doit pas avoir les phylactères arrondis; c'est dangereux si l'on se cogne à la tête (on pourrait se blesser), et de plus ce n'est pas la forme prescrite (mais carrée). Les placer au bas du front (au lieu du sommet) et sur la paume (au lieu du bras), c'est commettre un acte d'hérésie (de suivre les termes du texte biblique, au lieu de tenir compte des prescriptions rabbiniques); les couvrir d'or, ou les mettre sur la manche (ἀγκάλη) de son vêtement, est un acte hétérodoxe (presque d'hérésie).

10 (9). Si un officiant dit : « les bons te béniront », c'est une formule hérétique[1]. Celui qui dit « que ta miséricorde atteigne le nid de l'oiseau », ou « que ton nom soit mentionné en bien » (ou : sur le bien), ou encore « nous te remercions, nous te remercions » (2 fois), sera réduit au silence[2], ainsi que celui qui modifie[3] le texte (la personne) du chapitre des mariages prohibés (Lévit. XVIII, 7 et s.). On fait taire[4], en l'apostrophant, celui qui faisant la lecture officielle de la Loi (qui suit le texte hébreu, puis la version chaldéenne), dit (Lévit. XVIII, 21) : *Et de ta semence tu ne donneras pas à faire passer* (engendrer) *en une araméenne* (non-juive).

R. Yossé b. Bivi a enseigné (§ 9) : selon une règle transmise depuis Moïse au mont Sinaï, les phylactères doivent être carrés et teints en noir.

—[5]. Lorsqu'un interprète est placé auprès d'un sage (pour traduire le texte au public), il ne lui est pas permis de rien modifier de ce qu'il entend, ni de faire d'autres désignations nominales que celles qu'on lui dicte, ni d'y ajouter, à moins que ce soit son père, ou son maître (qui n'y fera pas attention). Ainsi, R. Pedath servait d'interprète à R. Yossa; et lorsqu'il s'agissait de répéter des paroles qu'il avait entendu dire par son père (R. Eleazar), il disait : « le maître s'exprime ainsi au nom de mon père »; lorsqu'il s'agissait de décisions qu'il n'avait pas entendues lui-même dites par son père, il disait : « le maître a dit au nom de R. Eliézer » (dont R. Yossa était le disciple). De même, B. Yesita servait d'interprète à R. Abahou (disciple de R. Hinena), et lorsqu'il s'agissait de redire au public ce qu'il avait entendu déjà dire par son père (R. Hinena), il disait : le maître s'exprime ainsi au

1. Il trahit une tendance sectaire, vers le christianisme, ajoute M. Derenbourg, ibid., p. 355, entre ( ). 2. Cf. J. tr. *Berakhôth,* V, 3 (t. I, p. 104). 3. M. Perles, *Revue des études juives*, III, 111 ; IV, 161, traduit : Si quelqu'un explique ces prescriptions (non littéralement, mais au figuré), on le force à se taire. Cf. Frânkel, *Monatschrift*, XVIII, 1869, pp. 313-5. 4. Nous suivons le sens adopté par Geiger, dans sa *Zeitschrift*, 1869, t. VII, pp. 167-170. 5. En tête du § 10 est un passage reproduit du tr. *Berakhôth*, V, 3 (t. I, p. 105).

nom de mon père ; lorsqu'il s'agissait de paroles qu'il n'avait pas entendu lui-même dites par son père, il disait : le maître a dit au nom de R. Hinena. Lorsque R. Mena (fils de Yona) enseignait dans une réunion de compagnons d'études des paroles qu'il avait entendu émettre par son père à la maison (où il avait eu pour maître R. Yossé), il disait : « mon maître s'est exprimé ainsi au nom de R. Yôna[1] »; lorsqu'il s'agissait de paroles énoncées par son père à la salle d'études (en public), il disait : « R. Yôna s'est exprimé ainsi. » — Au lieu d'attribuer directement (selon les termes du texte biblique) le crime d'inceste, on dira (à la 3e personne) : « la nudité de *son* père, » ou celle de *sa* mère. » Pour le verset (du Lévit. XVIII, 21) : *de la semence tu ne donneras pas à faire passer à Molokh*, on traduira : ne donne pas lieu d'engendrer une araméénne. Cela s'applique[2], enseigne aussi R. Ismaël, à celui qui épouserait une araméenne ; et s'il a des fils d'elle, il élève autant d'ennemis de Dieu (ils seront, par nature, opposés au judaïsme).

11 (10). On lit l'histoire de Ruben (Genèse, XXXV, 22), sans la traduire[3] ; l'histoire de Tamar (ib. XXXVIII) sera lue et traduite, ainsi que le récit du 1er veau d'or (Exode. XXXII); mais le 2e récit à ce sujet (la fin) sera lu, non traduit. La bénédiction sacerdotale (Nombres, VI, 24-27) et l'histoire de David et Amnon (II Sam. III) seront lues, mais non traduites.

Il est dit (Job, XV, 18) : *ce que les sages racontent et que leurs ancêtres n'ont pas nié*[4]. En récompense de l'aveu fait par Juda (et dont la lecture officielle comporte la traduction), sa tribu reçut la 1re part du territoire, après la conquête de la Palestine, et nul étranger n'est placé entre Ruben et Juda (voisins dans la division territoriale prophétisée par Ezéchiel). On nomme 2e récit du veau d'or la suite des versets depuis la réponse faite par Moïse à Aron (Exode, XXXII, 21) jusqu'aux mots : *Car Aron l'avait dépouillé pour être en opprobre parmi leurs ennemis* (ib. 25). Selon Hananiah b. Salmieh, il va depuis la réponse d'Aron à Moïse (ib. 22) jusqu'aux mots précités. Selon R. Aha b. Aba, ce récit va jusqu'aux mots (ib. 35) *Ainsi l'Eternel frappa le peuple, parce qu'ils avaient été cause du veau fabriqué par Aron.* R. Mar'Ouqban dit au nom des rabbins de là bas (Babylone) le motif de distinction entre ce récit et la fin : l'action de faire rougir quelqu'un en public[5] ne ressemble pas à celle d'une réprimande du public en public. Enfin ce qui est dit de la bénédiction sacerdotale est conforme à ce qu'a dit R. Helbo au nom de R. Houna, que cette bénédiction, en étant lue à l'office, ne sera pas traduite au public. R. Aba b. Cohen demanda en présence de R. Yossa, quel est le motif de cette particularité ? C'est qu'il est écrit (Nombres, VI, 23) : *ainsi vous bénirez* ; là

1. Il ne craignait pas d'énoncer le nom de son père, pour ne rien changer aux expressions de son maître R. Yossé. 2. J., tr. *Synhédrin*, IX, 7 (11) (f. 27b). 3. V. Brüll, *Beth-Talmud*, 1881, no 2. 4. J., tr. *Sôta*, I, 4 (f. 16d). 5. La fin du récit blâme Aron seul ; le reste blâme tout Israël.

formule doit servir strictement pour la bénédiction, sans autre version pour la lecture officielle.

12. On ne lira pas, à titre de *Haftarah*, le chapitre d'Ezechiel consacré au char céleste; R. Juda le permet. R. Eliezer dit de ne pas lire à ce titre le chapitre commençant ainsi : *Fais connaître à Jérusalem ses abominations* (Ezéch. XVI, 10).

Il est arrivé un jour que quelqu'un récita cette dernière section des Prophètes à titre de Haftarah. Que cet homme, s'écria R. Éliézer, aille s'informer de la conduite de sa mère; et, en effet, le résultat de l'enquête démontra qu'il était un bâtard. — A quelle hauteur du linteau de la porte place-t-on la *mezouza*[1]? Selon R. Zeira ou R. Juda au nom de Samuel, on mesure les 3/3, et on la met au commencement du tiers supérieur; selon R. Helbo au nom de R. Houna, on divise la porte en 2 moitiés, puis on répartit la moitié supérieure en 3 parts, et l'on met la mezouza au bas du tiers inférieur de cette moitié du haut. Entre ces 2 avis, il n'y a qu'une légère différence, l'emplacement occupé par la *mezouza* elle-même[2]. Mais, demanda Bar-Tabari à R. Isaac, si l'on se trouve en présence d'une porte très élevée, comment opère-t-on? On la met à la hauteur de ses épaules, dit R. Isaac; et c'est ainsi que l'on agit à la salle d'études de R. Hanina. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. Isaac : la boîte à *mezouza* (le récipient), chez Rabbi, avait la forme d'un verrou. Si on la suspend à la porte, c'est dangereux (on peut s'y cogner en ouvrant), et, en outre, c'est contraire au précepte (qui prescrit de la placer sur le linteau). De même, si on a perçu un trou en haut d'un bâton pour recevoir la mezouza, et qu'on le place à l'entrée où il ne faut pas, c'est aussi dangereux, et, de plus, c'est contraire à la prescription biblique. R. Aba, au nom de R. Juda, ajoute qu'une telle *mezouza* est aussi impropre si même le bâton n'a pas été cloué (et qu'on pourrait le déplacer à l'endroit propre). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'elle est impropre si ce bâton a été cloué? (N'en résulte-t-il pas que, non cloué, il est autorisé?) Oui, dit R. Yossé, à condition que le bâton ait cette destination spéciale (en ce cas seul, il est autorisé non cloué, parce qu'ensuite on mettra la *mezouza* à sa vraie place). Dans la famille de Malion, on agissait ainsi au moment des guerres, πολεμός (à cause des déplacements de camps). Samuel dit : si l'on a mis la *mezouza* à plus d'un palme d'écart de la porte, la place est impropre; et R. Zeira, au nom de Samuel, ajoute : il faut que le mot *schemá* (ou commencement du texte) soit contigu à l'entrée. Mais, objecta R. Jérémie au nom de R. Zeira, n'est-il pas dit[3] : si une pièce a deux portes, on place la *mezouza* à celle que l'on veut; en ce cas, le mot *schemá* ne sera pas en vue de chaque porte. Si une maison a 2 entrées, on place la *mezouza* à l'entrée la plus fréquentée; si toutes 2 sont fréquentées, on choisira celle qui est le plus en vue du public; si toutes

1. B., tr. *Menahóth*, 33a. 2. L'un compte à partir du commencement de la place qu'elle occupe, l'autre depuis la fin. 3. Ibid.

deux sont en vue, on choisira celle que l'on voudra. Une porte ouverte sur un toit ou sur un jardin est considérée comme ouverte sur la galerie, ou portique; tel est l'avis de R. Yossé b. R. Juda; selon les autres sages, elle est comme ouverte sur la voie publique. Celui qui habite hors de la Palestine, ou dans une auberge, فندق, même en Palestine, pendant un mois, n'a pas besoin de mettre de mezouza à sa porte; mais celui qui habite une hutte (burgus) un mois, devra avoir une mezouza. Celui qui loue la maison d'un israélite devra en mettre [1], ainsi que celui qui loue à un païen, sauf à l'enlever en s'en allant; tandis qu'en quittant l'israélite, il faut la laisser. Il en est ainsi, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Oschia, à cause du fait survenu à quelqu'un qui enleva la *mezouza* de la location qu'il quitta et eut la douleur d'enterrer ses fils. Le locataire d'une auberge hors de la Palestine, pendant un mois, n'a pas besoin d'en mettre; mais s'il l'a mise, il ne l'enlèvera pas, et à l'appui de cette règle, on invoque le fait précité par R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Oschia — [2].

S'il faut choisir entre les phylactères et la mezouza (n'ayant pas de quoi acquérir les deux), Samuel donne la préférence à la mezouza; R. Houna, aux phylactères. Samuel allègue pour motif que la mezouza est toujours observée, même aux jours de fête et de sabbat (non les phylactères); R. Houna donne pour raison que le précepte des phylactères peut être observé même en voyage maritime, ou à travers un désert (non la mezouza). Il est un enseignement à l'appui de l'avis de Samuel : de phylactères usés, on peut encore faire une mezouza (en employant le chapitre qui est commun); mais une mezouza usée ne peut plus servir aux phylactères; car il est de règle d'aller toujours en s'élevant dans les saintetés [3], non en descendant (donc, la mezouza est supérieure).

1. B., tr. *Baba mecia'*, 102a. 2. Suit un passage traduit tr. *Yôma*, I, 1 (t. V, p. 162). 3. B., *Berakhôth*, 28 (t. I, p. 335); J., *Biccourim*, III, 3 (t. III, p. 385).

TRAITÉ HAGHIGA

CHAPITRE I

1. Tous les Israélites sont tenus[1] de voir (se présenter) au Temple, aux 3 fêtes, sauf les sourds, les idiots, les enfants, les défectueux (aux organes bouchés), les androgynes, les femmes, les esclaves non affranchis, les boîteux, les aveugles, les malades, les vieillards, enfin tous ceux qui ne pourraient pas y monter seuls à pied. On appelle enfant le garçon trop petit pour monter sur l'épaule de son père et aller ainsi de la ville de Jérusalem à la Montagne sainte. Tel est l'avis des Schammaïtes; selon les Hillélites, c'est l'enfant encore trop faible pour faire le trajet de la ville à la montagne, en se tenant à la main de son père, car il est dit (Exode, XXIII, 14) : *trois* רגלים (mot signifiant : *fois*, *fête* et *pieds*).

La Mischnâ, en signalant l'obligation de la *vue*, l'applique au sacrifice que celle-ci entraîne ; mais la simple visite est obligatoire même pour les enfants, comme il est dit (Deut. XXXI, 12) : *Réunis le peuple, hommes, femmes et les nouveaux-nés*, dernier terme qui comprend, du moins, les enfants. On a enseigné[2] : il est arrivé à R. Yoḥanan b. Broqa et R. Éléazar b. Ḥasma, d'aller de Yabneh à Lod; R. Josué l'accueillit à Beqiin. Qu'avez-vous de neuf aujourd'hui en fait d'exposé exégétique, demanda R. Éléazar? Tous sont tes disciples, lui répondit-on, et nous voulons boire de tes eaux. Il n'est pourtant pas possible, dit il, que dans une telle salle d'études, il n'y ait rien de nouveau. A qui est-ce le tour cette semaine d'occuper la chaire? A R. Éléazar b. Azaria; il avait à expliquer ces mots (ib.) : *Réunis le peuple, hommes et femmes, ainsi que les enfants.* Il commença et dit : puisque les hommes viennent apprendre et les femmes écouter, à quoi bon parler des enfants (qui forcément les accompagnent)? C'est pour en attribuer le mérite à ceux qui les amènent. Heureuse la génération, dit le premier, qui possède R. Éléazar b. Azariah au milieu d'elle. L'avis que vient d'exprimer R. Éléazar b. Azariah est opposé à celui de B. Azaï, car il a été enseigné ailleurs[3] : de ce que l'on a dit au sujet de l'eau amère (d'épreuve), il résulte, selon B. Azaï, que l'homme est tenu d'enseigner la Loi à sa fille; de cette façon, elle saura que si (étant soupçonnée) elle boit de cette eau amère (d'épreuve) et qu'elle sera innocente, elle le doit à sa vertu (selon R. Éléazar b. Azariah, au contraire, la femme écoute seulement). —[4].

« Sauf le sourd », est-il dit. Quelle est la règle, demanda R. Yoḥanan, pour celui qui est sourd d'une oreille? C'est un sujet en discussion, répondit R.

1. V. J., tr. *Sabbat*, XIX, 4 (t. IV, p. 185); tr. *Yebamôth*, XII, 5 (f. 12d). 2. J., tr. *Sôta*, III, 4 (f. 18d). 3. Ibid. 4. Suit un passage traduit tr. *Troumôth*, I, 2 (t. III, p. 7).

Yossé b. R. Aboun, entre R. Yossé et les autres sages ; or, il a été enseigné [1] : du verset (Exode, XXVIII, 40) *aux fils d'Aron tu feras des tuniques*, les sages déduisent qu'il fallait 2 tuniques (minimum du pluriel) pour chacun ; selon R. Yossé, une seule suffit à chacun. Les autres sages fondent leur avis sur les termes de ce verset ; tandis que R. Yossé applique l'emploi du pluriel au grand nombre des fils d'Aron, qui doivent tous recevoir la tunique officielle. Ici (pour la réunion au Temple), il est dit (Deut. XXXI, 11) : *Tu liras cette loi en face de tout Israël, à leurs oreilles ;* d'après ce pluriel, disent les sages, il s'agit forcément de ceux qui ont 2 oreilles ; selon R. Yossa, on y englobe même ceux qui n'ont qu'une oreille (le pluriel s'appliquant à l'ensemble). — « Ni l'idiot », est-il dit. C'est conforme, dit R. Eleazar, à ces mots (ib. IV, 35) : *tu as été rendu témoin* (de ces faits) *afin d'apprendre*, etc. (c'est inutile à celui qui ne peut pas apprendre).— « Ni l'enfant. » R. Jérémie et R. Aïbo b. Nagri étaient assis ensemble, et ils enseignaient : on nomme enfant celui qui n'est pas encore capable de monter seul sur les épaules de son père. Mais est-ce que l'enfant comprend, ou parle ? (Ne faut-il pas l'exclure à ces titres?) Aussi, ils se reprirent et dirent : l'expression *tous tes mâles* (ib. XVI, 16) a pour but d'englober les enfants ; et l'on ne tire pas de ce collectif la déduction d'étendre ce terme aux sourds, puisqu'il est dit aussitôt après : *afin qu'ils entendent et qu'ils apprennent*, ce qui exclut évidemmen le sourd. Pourquoi ne pas déduire de la dernière expression, *qu'ils apprennent*, que les enfants sont exclus? R. Yossa répond : comme un verset vise son extension et l'autre une restriction, on appliquera l'extension à l'enfant qui sera apte à entrer au Temple plus tard, et la restriction au sourd, qui n'aura jamais l'aptitude voulue. Samuel b. Abba demanda en présence de R. Zeira si un enfant sourd est soumis au devoir de cette visite ? Que demandes-tu là, répliqua R. Zeira ; c'est comme si l'on voulait supposer que l'Israélite originaire serait placé sur la terre et le prosélyte serait élevé en haut des cieux [2] ; or, si une grande personne sourde est dispensée du devoir de la visite, à plus forte raison un enfant l'est-il. Ce raisonnement n'est pas absolu, dit R. Jérémie, car il serait juste qu'un enfant, même non sourd, en soit dispensé, et c'est par déduction du texte biblique, *tous tes mâles*, que les enfants sont compris dans l'obligation ; dès lors, on pouvait supposer que cette extension s'applique aussi à l'enfant sourd, afin de ne pas établir de distinction dans les déductions tirées de la dite expression biblique. Voilà pourquoi il faut recourir à l'avis exprimé, par R. Yossé, à savoir qu'un verset vise l'extension, et l'autre la restriction ; par suite, l'extension devra s'appliquer à l'enfant susceptible plus tard d'aptitude, tandis que la restriction s'applique au sourd, à jamais incapable.

« Ni l'homme bouché », est-il dit. Tous reconnaissent que si le voile recouvrant ses organes a été déchiré et qu'il a été reconnu pour mâle au 1er jour

1. J., tr. *Yóma*, III. 6 (t. V, p. 191). 2. Certes, la suprématie revient au premier ; v. B., tr. *'Eroubin*, 9a ; *Baba qama*, 42.

de la fête, il est soumis au devoir de la visite ; la discussion a seulement lieu si cette reconnaissance a été effectuée aux jours suivants de fête : selon Ḥiskia, on déduit de l'analogie des deux termes *il verra* (Exode, XXXIV, 23 ; Deut. XVI, 16), que celui qui est soumis au devoir de la visite dès le 1er jour y reste soumis le 2e jour, mais celui qui n'était pas soumis le 1er jour, n'y est plus soumis après ; selon R. Yoḥanan, au contraire, on a tous les 7 jours pour compenser ce qui est en retard du 1er. R. Ila dit que R. Yoḥanan a exprimé son avis par analogie avec la seconde Pâques : comme celle-ci sert à remplacer la Pâques primitive (au cas d'empêchement en son temps), de même on dit ici que les 7 jours de fête servent à compenser ce qui a dû être omis le 1er jour. De plus, R. Oschia dit que tous ces 7 jours sont obligatoires. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces divers avis? Il y en a une si un prosélyte s'est converti au judaïsme après le 1er jour : selon Ḥiskia, il n'est pas soumis au devoir de la visite ; selon R. Yoḥanan et R. Oschia, il l'est. De même l'homme impur, devenu pur aux jours suivants, sera-t-il dispensé, selon Ḥiskia, et soumis selon R. Yoḥanan ou R. Oschia ? Non, dit R. Yossa : le déchirement du voile des organes, qui motive cette obligation, aurait pu s'effectuer plus tôt; tandis que l'impur était réellement impropre le 1er jour. — « L'androgyne est exclu », en vertu de l'expression (précitée) *tout mâle* —[1].

« Les femmes sont exclues » par déduction de l'expression *tous tes mâles.* « Ni les esclaves ». On le déduit de ce qu'il est dit (ib.) : *Trois fois par an apparaîtront tous tes mâles, etc.* ; ceci est applicable à ceux qui n'ont pas de maître en dehors de la Divinité; tandis que l'esclave a encore un autre maître, son propriétaire. R. Josué b. Lévi dit : l'accomplissement du précepte de la visite au Temple équivaut au bonheur de voir face à face la Divinité; on le sait de ce qu'il est dit (ib.) : 3 *fois l'an tous verront la face du Seigneur Dieu.* « Ni le boiteux », en raison du terme biblique *Regalim* (signifiant à la fois : *fête* et *pieds*). « Ni le malade », puisqu'il est prescrit (Deut., XVI, 14) *de se réjouir*[2]. « Ni le vieillard », dont la marche est trop pénible. R. Yossa dit : on applique les 2 déductions dans le sens le moins grave; si p. ex. on est à même de se réjouir (étant sain) et non de marcher (étant boiteux ou vieux), on sera dispensé de la visite, en raison du mot *regalim* ; à celui qui peut marcher mais ne peut pas se réjouir (étant malade), on appliquera l'expression : *tu te réjouiras.* R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que les Schammaïtes et les Hillélites interprètent diversement le même texte : ainsi, selon Schammaï, de ce qu'un verset dit : *tous tes mâles*, et l'autre emploie le terme *regalim*, on s'arrêtera à un terme moyen, et le devoir sera imposé à l'enfant capable de se tenir à cheval sur les épaules de son père; encore ne s'agit-il pas d'un enfant tellement petit qu'une fois sur les épaules de son père celui-ci ait à le porter, mais d'un enfant qui, en voyant son père

1. Suit un passage traduit tr. *Sabbat*, XIX, 3 (t. IV, p. 182); et reproduit tr. *Yebamóth*, VIII, 1 (f. 9a). 2. V. *Mekhilta*, section *Mischpatim.*

debout, suit ses pas. Selon Hillel, de ce qu'un verset dit : *tous tes mâles*, et l'autre emploie le terme *regalim*, on s'arrêtera à un terme moyen, p. ex. à l'enfant capable de marcher en tenant son père par la main. Au point de vue de la pureté, voici la règle pour l'enfant : lorsqu'il prend lui-même la main de son père pour se guider, le doute qu'il émet équivaut à celui d'une grande personne (il y a présomption d'impureté) ; si au contraire le père le tient par la main, le doute de cet enfant sera sans valeur (et il y aura présomption de pureté). Au contraire ici (pour la visite au Temple), elle est due par l'un et l'autre enfant (par tous). R. Aboun b. Hiya demanda devant R. Zeira : où le devoir réel de la visite s'accomplit-il ? Est-ce sur toute la montagne sainte, ou à l'un des parvis ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit : l'homme impur est dispensé de ce devoir, comme il est écrit (Deut., XII, 5 et 6) : *tu viendras là* ; *vous y apporterez, etc.*[1]; or, est-ce que l'homme impur, même par contact de cadavre, ne peut pas pénétrer sur la montagne sainte ? Il s'agit donc des parvis.

Pour la question de capacité de marche depuis la ville jusqu'à la montagne, énoncée dans la Mischnâ, à partir d'où mesure-t-on ? Est-ce du mur de rempart, ou des maisons ? C'est à partir de la fontaine de Siloah, enseigne Samuel, laquelle est sise au milieu de la province [2]. — R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira s'il est permis à un homme sain d'envoyer son offrande de fête par autrui (au lieu de venir lui-même) ? On peut supposer que non, fût-il répondu, de ce que l'on sait qu'il y a dispense de visite pour ceux qui sont frappés de la lèpre, ou affectés d'une mauvaise haleine (polypus), comme il est écrit (ib.) : *tu y viendras*; *vous* (mêmes) *y amènerez*. L'impur en est aussi dispensé, selon ces mots (ib. XXXI, 11) : *Lorsque tout Israël arrive pour voir, etc.*, c.-à-d. celui-là seul qui peut venir avec tous les autres (le pur) pourra aussi apporter le sacrifice ; sans cela, non. Mais pourquoi ne l'enverrait-il pas par un autre ? Ceci même prouve, dit R. Yossé, que l'envoi par autrui n'est pas autorisé. R. Saméi demanda : ne serait-il pas juste de tirer les déductions à l'inverse, et dire : ceux qui sont frappés de la lèpre ou affectés d'une mauvaise haleine, sont dispensés, en raison du verset : *lorsque tout Israël vient pour voir*, et l'impur en est aussi dispensé, en vertu du verset (précédent) : *tu viendras là; vous y amènerez ?* Revenant sur son objection, R. Saméi lui-même la réfuta, en expliquant ainsi l'enseignement qui précède : les malades en question, bien qu'ils ne peuvent pas venir avec les autres israëlites, sont à même de se présenter isolément, tandis que l'impur ne peut venir ni seul, ni avec d'autres (les déductions, telles qu'elles ont été présentées, sont donc logiques). Si quelqu'un, après avoir destiné un animal à servir d'offrande de fête meurt [3], les héritiers sont-ils tenus d'offrir l'animal désigné ? Non, dit R. Ila, de la répétition du terme *apparaîtra*, contenu deux fois dans le même verset (ib.), on déduit qu'il faut être à même de venir si l'on doit

1. Non l'homme impur. 2. Non : au centre de la terre, comme on l'a attribué parfois à ce Talmud. V. Neubauer, ib., p. 145. 3. Cf. B., tr. *Bekhoróth*, 51[b].

offrir (non le mort). R. Zeira au contraire adopte la déduction tirée par R. Yohanan et R. Jonathan : ils disent tous deux que le terme explétif *tout*, dans l'expression *tu rachèteras tout aîné de tes fils* (Exode, XXXIV, 20), a pour but d'indiquer l'obligation même après la mort du père ; de même, pour le sacrifice de fête, l'expression superflue *on ne verra pas ma face les mains vides* subsiste même après la mort du maître (et les héritiers doivent offrir ce sacrifice). R. Aba b. Mamal dit que c'est le sujet de la discussion entre Samuel et R. Yohanan, car on a enseigné [1] : Si une accouchée (tenue d'offrir un sacrifice d'expiation et un holocauste) meurt après avoir offert le premier sacrifice, les héritiers sont tenus d'offrir l'holocauste au Temple; si après avoir offert l'holocauste (seul) elle meurt, les héritiers ne sont pas tenus d'offrir le sacrifice d'expiation. Toutefois, dit Samuel, le sacrifice reste dû si la femme avait déjà destiné un animal à cet effet [2] ; selon R. Yohanan, c'est dû, même lorsqu'il n'y a pas d'animal déjà affecté à ce but ; si l'héritage consiste en objets mobiliers, comment R. Yohanan impose-t-il l'obligation de l'offre lors même qu'il n'y a pas d'animal destiné d'avance à ce but? (Toute créance n'est pas prélevée sur les biens mobiliers). En quoi donc leur discussion importe-t-elle? Le voici : si l'héritage se compose de biens immeubles, selon Samuel, le trésor réclamera le sacrifice désigné, sans toutefois y contraindre personne ; selon R. Yohanan, on pourra même y contraindre [3] les héritiers. Si au contraire l'héritage se compose de biens mobiliers, selon R. Yohanan, ce sacrifice pourra être réclamé, sans toutefois employer de contrainte; mais, selon Samuel, il ne pourra pas même être réclamé.

2. Les Schammaïtes disent : le sacrifice offert à la visite (du Temple) devra être de la valeur de 2 pièces d'argent, et celui de la fête, d'une pièce d'argent; selon les Hillélites, au contraire, il suffira pour le 1er d'une victime valant une pièce d'argent, et pour le second il faudra une valeur de deux pièces.

Le sacrifice pour la visite est composé d'un holocauste, et celui de la fête d'un sacrifice pacifique. Or, dit Schammaï, il faut faire une large part à l'holocauste (entièrement à Dieu) et une part moindre au sacrifice pacifique ; Hillel dit au contraire de consumer à l'autel la petite part et de garder la grande pour la consommation. Selon R. Tanhoum b. Ilaï au nom de R. Yossé b. Hanina, les Schammaïtes se basent sur le grand nombre d'holocaustes offerts à la fête de la Pentecôte (Lévit. XXIII, 18); les Hillélites prennent pour point de comparaison les sacrifices (de paix) offerts par les chefs de tribus à l'inauguration de l'autel (Nombres, VII). Nous trouvons plus juste, disent les Hillélites aux Schammaïtes, de déduire par analogie l'obligation du sacrifice particulier (comme celui de la visite) d'un autre sacrifice particulier (dû par les chefs), que de le déduire du sacrifice dû par le public (à Pentecôte). Nous préférons,

1. Tr. *Kinnin*, II, 5. 2. B., tr. *Kiddouschin*, f. 13. 3. Formule analogue au tr. *Scheqalim*, I, 3 (t. V, p. 263).

disent les Schammaïtes, établir une analogie entre des sacrifices ayant tous pour caractère commun d'être observés par les diverses générations, que de recourir aux offres des chefs de tribus qui ont eu lieu une seule fois (sous Moïse). On a enseigné[1] : le sacrifice de la visite comporte certaines particularités que n'a pas celui de la fête, et ce dernier en a que l'autre n'a pas : le 1er est tout entier à Dieu, non le second ; celui-ci au contraire a déjà eu lieu avant la promulgation de la Loi, et se continue depuis lors, particularité non afférente à l'offre de la visite. On sait que le sacrifice de fête est antérieur à la promulgation de la Loi, en ce que l'expression *fête* a été employée à son égard auparavant, dans ces mots (Exode, V, 1) : *renvoie mon peuple, qu'il me fête au désert.* En outre, il y a une distinction au sujet de la joie, non applicable à ces deux sacrifices : elle se dit d'ordinaire aussi bien de ce qui vous appartient que de ce qui est à autrui, soit qu'on ait l'habitude de se réjouir avec cette chair (d'en manger), soit que l'on n'en ait pas l'habitude ; tandis que les sacrifices de visite et de fête seront offerts exclusivement de son propre bien et de ce qui réjouit d'ordinaire (un animal à consommer). Mais, demanda R. Yossé, pourquoi ne pas établir une autre distinction, savoir que tout individu soumis au devoir de visiter le Temple est tenu de se réjouir, tandis que ceux qui sont tenus de se réjouir ne sont pas tous astreints à offrir le sacrifice de visite, p. ex. les femmes ? C'est que, dit R. Josué b. Lévi, l'expression *tu te réjouiras* (Deut. XVI, 14) a lieu même pour la viande achetée à la boucherie, *macellum* (ce n'est donc pas absolu). R. Eléazar dit : comme il y a le terme *joie* employé à ce sujet et plus haut (ib. XII, 12), on en déduit que, dans l'un et l'autre verset, ce mot désigne les sacrifices pacifiques. Aussi, R. Houna mangeait pour une petite valeur de viande à chacun des 7 jours de la fête—[2].

3. Les holocaustes dus pour dons devront être offerts aux jours de demi-fête et provenir d'animaux profanes ; les sacrifices pacifiques pourront être pris des dîmes apportées à Jérusalem ; enfin l'holocauste de visite au Temple devra être présenté au 1er jour de la fête. Selon Schammaï, sa provenance devra être profane ; selon Hillel, on pourra le prendre de la dîme.

R. Tanhoun b. Ilaï dit au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina : les Schammaïtes font observer à Hillel qu'on ne saurait remplir un devoir obligatoire en prenant la victime sur le montant de la dîme apportée. Puisqu'aux jours ordinaires de semaine, répliquent les Hillélites, il arrive parfois de prendre une part profane et de l'adjoindre aux dîmes à consommer à Jérusalem ; de même lors de la fête, on opère cette jonction (afin d'employer l'ensemble à diverses offrandes). D'où sait-on que cette jonction est permise ? On le déduit, dit R. Yossé b. Ḥanina, de l'analogie des termes employés dans le verset traitant *de la mesure*[3] *du don*

1. Sifri, section *Reeh*, nos 64, 69, 138. 2. Suit un long passage jusqu'à la fin du §, traduit tr. *Péa*, I, 1 (t. II, pp. 3-5). 3. Jeu de mots sur l'homonymie des expressions מסת et שאת.

(Deut. XVI, 10) et dans cet autre (ib. XIV, 24) : *car tu ne pourras pas le porter* ; or, comme dans ce dernier verset il est question de dîme, il en sera de même au premier. R. Eliézer aboutit à la même conclusion par une autre déduction d'analogies : de ce qu'au sujet de la fête on emploie le terme *joie* (ib. XVI, 14), ainsi que précédemment (ib. XIV, 26), on conclut à une analogie de sens, et comme dans ce dernier il est question de dîme, il en sera de même au premier verset. Mais alors pourquoi parler seulement d'adjonction du profane aux dîmes et ne pas tirer de celles-ci toutes les offrandes dues ? C'est que, dit 'Oula b. Ismaël, comme il est écrit d'une part (XVI, 10) *mesure de don*, et d'autre part (Genèse, XLIII, 34) : *la part*[1] *de Benjamin fût augmentée*, on établit de cette analogie des termes une comparaison de sens, et l'on dit que dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit d'une part essentielle, à laquelle on adjoint un accessoire. Mais, objecta R. Yossé b. R. Aboun, puisque le sacrifice pacifique offert pour la fête est semblable à ceux des offrandes volontaires, pourquoi en parler d'une façon accessoire dans les versets précités ? (Ne comportent-ils pas le même caractère ?) C'est afin d'indiquer que, pour le premier seul, on enfreint le repos de la fête (les autres seront offerts aux jours de demi-fête).

4. Le devoir de manger du sacrifice pacifique pour la *joie* sera rempli, par tous les israélites, à l'aide des vœux, des engagements, ou de la dîme d'animaux ; par les prêtres, en mangeant des sacrifices d'expiation, ou de péché, ou des dons sacerdotaux de la poitrine et de l'épaule, ou des premiers-nés qu'ils reçoivent, non avec de la volaille, ou des offres de farine —[2].

5. Si quelqu'un a beaucoup de personnes à sa table (une grande famille) et peu de ressources, il pourra apporter beaucoup de sacrifices pacifiques de fête et peu d'holocaustes ; si au contraire il a peu de commensaux et beaucoup de biens, il offrira moins de sacrifices pacifiques et plus d'holocaustes. Pour celui qui a peu de l'un et de l'autre, il est dit qu'il suffit d'une victime d'une pièce d'argent et d'une autre de deux. Pour celui qui a beaucoup de l'un et de l'autre, il est écrit (Deut. XVI, 17) : *chacun selon le don de sa main* (ses facultés), *d'après la bénédiction dont l'Éternel ton Dieu t'a gratifié.*

De celui qui est pauvre et pourtant généreux, il est dit : *selon le don de sa main* ; de celui qui est riche et parcimonieux, il est dit : *selon la bénédiction dont Dieu t'a gratifié*. Enfin pour le pauvre parcimonieux, il est dit qu'il suffit d'une victime d'une pièce d'argent et d'une autre de deux. Le mot *homme* (chacun), de ce verset, a pour but d'exclure l'enfant[3]. R. Jérémie demanda : si quelqu'un s'est engagé à offrir pour les sacrifices de fête une victime

1. Autre homonyme analogue. 2. La *Guemara* sur ce § est traduite tr. *Soucca*, IV, 5, ci-dessus, p. 35. 3. V. Tossefta à Lévitique, section *behouqothaï*.

de 5 *sela'*, et qu'ensuite il en apporte une valant seulement 2 *sela'*, le devoir est-il rempli (puisqu'en règle cela suffit), ou en raison de son engagement une victime d'un prix inférieur serait-elle sans validité? Cela ne souffre pas de doute, répliqua R. Yossé; si quelqu'un s'est engagé à offrir un sacrifice de péché valant 5 *sela'* (quoiqu'en règle générale il suffise d'une victime valant 2 *sela'*) son vœu est constitué et obligatoire; il en sera de même ici pour l'offrande de fête.

6. Celui qui n'a pas offert les sacrifices pacifiques de fête le premier jour pourra les offrir à n'importe quel jour suivant de la fête, même au dernier jour (malgré sa solennité spéciale de clôture). Si l'on a laissé complètement passer la fête sans offrir ce sacrifice, on n'est pas tenu de le remplacer plus tard; on peut lui appliquer ce verset (Ecclés., I, 15): *ce qui est tordu ne peut se redresser, et ce qui manque ne saurait être compté.*

R. Yohanan dit au nom de R. Ismaël: il est question du 15 (Nissan) pour Pâques, et du même chiffre pour la fête des Tentes (en Tisri); comme à la première de ces fêtes, le dernier jour peut servir à remplacer une omission du commencement, il en sera de même à l'égard de la fête des Tentes. R. Juda b. Safra au nom de R. Oschia interprète ce verset (Lévit. XXIII, 41): *vous fêterez cette solennité à l'Éternel 7 jours*; or, cette fête des Tentes n'est pas de 7 jours, mais de 8; seulement, en défalquant le samedi compris dans cette série[1], on arrive au chiffre de 7 (il en résulte donc que l'obligation de cette offre ne l'emporte pas sur le sabbat). Mais, demanda R. Yossé, est-ce bien de là qu'on tire la déduction que ce sacrifice ne prédomine pas la question du repos sabbatique? N'ést-ce pas d'ailleurs (de ce qu'il s'agit d'un sacrifice de particulier)? Du reste, objecta R. Juda, frère de R. Safra, n'est-il pas dit aussi pour la Pâque de la célébrer 7 jours, et si l'on excluait le samedi de cette série de jours, il ne resterait que 6, au lieu de 7? Et de plus s'il se trouvait (à la fête des Tentes) que le 1er jour comme le dernier soit un samedi, il faudrait défalquer 2 jours, et il ne resterait que 6 (ce qui serait contraire au texte)? Aussi, R. Hanania est venu rectifier l'interprétation, donnée par R. Juda b. Safra au nom de R. Oschia, du verset précité[2]; s'il est vrai que cette fête n'est pas de 7 jours, mais de 8, il faut en déduire le samedi; et comme on sait déjà d'autre part que le sacrifice pacifique de fête (particulier) ne prédomine pas le repos sabbatique, l'expression *vous la fêterez* a pour but d'indiquer que, même au dernier jour, on peut restituer l'omission du premier —[3].

7. R. Simon b. Manassié dit: on nomme *tordu qui ne peut se redresser* un acte irréparable, comme celui d'avoir eu une relation illicite dont

1. Cf. B., tr. *Pesahim*, 70. 2. L'édition de Jitomir, si soignée d'ordinaire, commet ici une erreur de renvoi marginal, en indiquant le *vers.* de l'Exode (XII, 14), relatif à Pâques, tandis que la suite, parlant de 8 jours, n'est applicable qu'à la fête des Tentes. 3. Suit un passage traduit tr. *Soucca*, V, 6 (7), p. 49.

il est né un bâtard; car c'est différent d'un vol, ou d'une rapine, mal que l'on peut réparer en restituant au propriétaire le bien détourné. R. Simon b. Manassié (ou : R. Simon b. Yoḥaï) dit : On appelle tordu celui qui était bien dressé en principe et qui s'est détérioré plus tard, savoir l'homme instruit, versé dans la Loi, qui s'en est détaché.

On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï dit[1] : Si l'on voit en Palestine des villes ruinées, il faut savoir qu'elles n'ont pas subsisté par suite du défaut d'écoles et d'instituteurs, selon ces mots (Jérémie, IX, 11 et 12) : *pourquoi la terre est-elle perdue, est-elle désolée comme un désert où personne ne passe? C'est que, dit l'Eternel, vous avez abandonné ma loi.* R. Judan le Naci chargea R. Ḥiya, R. Assé et R. Amé de faire un voyage dans diverses localités de la Judée pour y organiser l'instruction publique[2]. Ils arrivent dans une ville où ils ne trouvent aucune trace d'enseignement. Indignés, ils demandent à être conduits auprès des administrateurs du pays, qui portaient le titre honorifique de gardiens de la cité. Dès qu'ils sont en leur présence: « Quoi, s'écrient-ils, ce sont là les gardiens de la cité? Non, c'en sont plutôt les destructeurs. — Qui sont donc les gardiens, répliquent avec surprise les assistants? — Qui, reprennent les docteurs ; les écrivains, les professeurs, ceux qui instruisent la jeunesse, » comme il est dit (Ps. CXXVII, 1); *si l'Eternel ne construit pas la maison, c'est en vain que les maçons y travaillent.* R. Houna ou R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Issaac : on trouve souvent que Dieu a prémuni Israël au sujet de l'idolâtrie, ou des relations illicites, ou de l'homicide, mais il n'a rien dit du fait non moins grave de délaisser la loi, sans respect. Aussi est-il écrit (Jérémie, ib.) : *C'est que l'Eternel dit etc.*; il n'y est pas question d'idolâtrie, d'inceste, ou d'homicide, mais de *l'abandon de la loi.* R. Ḥiya b. Aba l'explique ainsi : C'est moi, dit Dieu, qu'ils ont abandonné, en n'observant pas ma loi, car l'un est la conséquence de l'autre, et la lumière vivifiante que celle-ci contient les eût rapprochés de moi. R. Houna dit: occupez-vous d'apprendre la loi, même sans but pratique immédiat, car à la longue vous finirez par la connaître, afin de la mettre en pratique[3]. Lorsque R. Juda voyait les honneurs rendus à un mort, où à des fiancés, il regardait des disciples (pour les engager à prendre part à ces actes religieux), en disant (à l'opposé de R. Houna) : l'action est supérieure à l'étude — [4].

8. La libération des vœux vole en l'air et n'offre guère une base d'appui (d'allusion biblique). Les règles relatives au sabbat, ou aux sacrifices de fête, ou à la prévarication, sont comme des montagnes suspendues à un cheveu[5] (aussi peu fondées), car elles dépendent d'une légère allusion à un verset de la Bible ; tandis qu'un grand nombre d'autres règles, telles

1. Rabba à Lament., introduction. 2. V. J. Cohen, *les Pharisiens*, I, 297-8 (Gius. Levi, *Antologia*, 292, n'a rien d'analogue). 3. Pour les commentaires et les passages parallèles, v. Schuhl, *Sentences*, pp. 348-9. 4. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, III, 7 (t. IV, p. 45). 5. Image exprimée au tr. *Sabbat*, V, 3 (t. IV, p. 62).

que les questions civiles, ou celles du culte, ou de la pureté et de l'impureté, ou des relations illicites, sont basées sur des textes précis. Pourtant les unes et les autres constituent l'ensemble de la Loi.

On a enseigné que R. Éliézer dit[1] : on peut invoquer (comme base d'appui en faveur de la libération des vœux) ces mots (Ps. CXIX, 106) : *j'ai juré et je tiendrai*, car il arrive parfois de ne pas donner suite à un engagement; selon R. Josué, on peut invoquer ces mots (Ps. XCV, 11) : *j'ai juré dans ma colère*; or, sur un serment prononcé ainsi, on peut revenir. On a enseigné ailleurs[2] : il est 4 vœux que les sages délient. Mais ne peuvent-ils pas délier tous les vœux? De ce que le chapitre des vœux suit ce verset (Nombres, XXX, 2) : *Moïse parla aux chefs de tribus des enfants d'Israël*, on déduit qu'il appartient aux chefs (ou sages) de délier les vœux des Israélites ? (question non résolue). R. Juda dit au nom de Samuel : l'expression suivante (ib. 3), *qu'il ne profane pas sa parole*, indique que le particulier ne peut pas revenir sur son dire, mais un autre peut la rendre *profane*, savoir le sage apte à délier d'un vœu. R. Zeira, ou R. Juda, ou Jérémie b. Aba dit au nom de Samuel : s'il y a 3 personnes sachant trouver un expédient pour délier d'un vœu[3], elles sont aptes à cet acte aussi bien qu'un vieillard (sage). On avait supposé que cette permission est applicable à de simples israélites seulement en l'absence d'un sage. Mais les rabbins de Césarée ajoutèrent que c'est applicable aussi lors même qu'il y a un sage. Devant R. Yossa on demanda si R. Houna est considéré comme *chef de tribu* (sage), ou non? Certes, répondit-il; qui le serait si ce n'est lui, et il doit être le premier des chefs. Y a-t-il lieu parfois de nommer des sages pour des cas spéciaux (délégués pour un point particulier)? On peut résoudre ce cas de ce fait : Rab avait été désigné par Rabbi pour délier les vœux et pour examiner les taches (en cas de doute sur les menstrues). A la mort de Rabbi, Rab sollicita du fils et successeur le pouvoir de prononcer en cas de doute sur les défauts des premiers-nés (afin de juger s'il est permis de les égorger) : non, dit le fils de Rabbi, je ne puis rien ajouter à ce que mon père t'a octroyé. R. Yossé b. R. Aboun dit : tout lui a été accordé, la faculté de juger seul, de délier les vœux, d'examiner les défauts apparents (externes); mais à la mort de Rabbi, comme ce R. Yossé voulut en outre solliciter du fils la faculté de prononcer sur les défauts cachés (à l'intérieur des corps), il lui fut répondu : je ne puis rien ajouter à ce que mon père t'a octroyé. Donc, bien que l'on ait dit qu'il est loisible de nommer les sages pour n'importe quel but particulier, il faut encore qu'il soit apte à se prononcer sur chaque détail. Ainsi, R. Josué b. Lévi donna ce pouvoir général à ses disciples, mais il eut le chagrin de ne pas pouvoir déléguer dans les mêmes conditions générales, un élève borgne (impropre à présider la cérémonie du déchaussement pour refus de lévirat).

1. J., tr. *Nedarim*, III, 1. Son avis est opposé à la Mischnâ. V. Lœw, *Forschungen d. wissenschaftl. Talmud Vereins*, n° 1 (*Beilage*, n° 2 du *Ben Chananja*, 1866, p. 6). Cf. J., tr. *Synhédrin*, X, 4. 2. Ib. 3. Ib., X, 10 (f. 42b).

Et il ne le nomma pas avec des pouvoirs particuliers (restreints) ; c'est une preuve que lorsqu'on est apte à tout, on l'est aussi pour un point particulier ; et si au contraire on n'est pas propre à tout, on est parfois impropre même pour un seul point. Peut-on déléguer les sages pour un temps limité? On le sait par ce fait : Hiya b. Aba alla prier R. Éliézer de demander pour lui à R. Judan Naci une lettre de présentation, pour qu'il puisse aller vivre au dehors. Rabbi l'accorda et écrivit : nous vous envoyons un homme important, notre délégué et notre fondé de pouvoir en tout, acte valable jusqu'à son retour ici. R. Hiskia, R. Dousti, R. Aba b. Zemina, peut-être aussi au nom de R. Dossi le vieux, demanda comment Rabbi a pu le traiter d'important? Quel était son mérite? Celui d'avouer lorsqu'il ignorait une règle. Est-il permis de délier en n'étant revêtu que de la tunique, φελονής, ou le vêtement officiel du *Talith* est-il exigible? R. Abahou au nom de R. Yoḥanan permet de prononcer en n'ayant que la tunique ; c'est aussi l'avis de Rabbi, ainsi que de R. Josué b. Lévi. R. Houna au nom de R. Jérémie le permet seulement lorsqu'on n'a pas de talith ; R. Yossé b. R. Aboun le permet seulement pour les vœux moins graves. — « Les règles relatives au Sabbat etc., dit la Mischnâ, dépendent seulement d'une légère allusion à la Bible. » Toutefois, dit R. Yôna, R. Ḥama b. 'Ouqba objecta que d'un seul verset (Lévit. XI, 36), *seulement une source et une citerne où l'eau afflue seront pures*, on déduit un grand nombre de règles relatives à la pureté (on pouvait donc les ranger à côté de celles du sabbat). —[1].

CHAPITRE II

1. On n'interprétera pas à 3 personnes réunies les déductions à tirer du chapitre des relations illicites (Lévit. XVIII), ni le récit de la Création (Genèse, I) à deux, ni les récits relatifs au char céleste (d'Isaïe et d'Ezéchiel) même à une seule, à moins que ce soit un sage qui comprend presque seul (et devine plus qu'on ne lui explique). Il vaudrait mieux n'être pas né que de contempler (fixer) les quatre objets suivants : ce qu'il y a au-dessus de nous au ciel, ce qu'il y a au-dessous, ce qu'il y a devant nous, et ce qu'il y a derrière ; il vaudrait mieux n'être pas né si l'on n'a pas soin d'honorer son Créateur.

R. Aba dit au nom de R. Juda que l'avis exprimé ici doit émaner de R. Akiba, non de son interlocuteur R. Ismaël, car celui-ci enseigne[2] qu'il faut appliquer aussi l'avertissement (avec ses conséquences pénales) à celui qui subit une relation contre nature, aussi bien que celui qui l'accomplit (Lévit. XX, 13) ; et de ce que l'on a vu R. Amé assis à enseigner qu'il faut un avertissement à celui qui accomplit un tel acte et un autre (par déduction) à celui

1. Suivent de longs passages jusqu'à la fin du §, traduits : 1° tr. *Péa*, II, 6 (t. II, pp. 36-7) ; 2° tr. *Troumôth*, V, 9 (t. III, p. 63). 2. J., tr. *Synhédrin*, VII, 7 ; B., ib., 54.

qui le subit, on conclut que l'avis de R. Ismaël (de pouvoir enseigner ces sujets) sert de règle. — « Ni le récit de la création à 2 », est-il dit. Ceci aussi doit émaner de R. Akiba, dit R. Aba au nom de R. Juda[1], car son interlocuteur R. Ismaël, qui applique la déduction précédente à un 2e avertissement, autorise cette interprétation ; et de ce que R. Juda b. Pazi était assis à exposer qu'en principe le monde était composé d'eau sur eau, on conclut que l'avis de R. Ismaël, d'autoriser ces explications, sert de règle. Voici l'exposé de R. Juda b. Pazi : en principe, le monde se composait d'eau sur eau[2], selon ces mots (Genèse, I, 2) : *le souffle divin planait au-dessus des eaux* ; puis a été constituée la neige (semi-solide), selon ces mots (Ps. CXLVII, 17) : *Il sème les glaçons comme des miettes* ; puis il en a fait la terre, selon ces mots (Job, XXXVII, 6) : *à la neige il dit d'être de la terre*. Celle-ci est placée au-dessus de l'eau, selon les mots (Ps. CXXXVI, 6) : *Celui qui a étendu la terre sur les eaux*. Celles-ci à leur tour sont sises sur des montagnes, selon ces mots (Ps. CIV, 6) : *Sur les montagnes s'arrêtent les eaux*. Les monts sont suspendus en l'air, selon ces mots (Amos, IV, 13) : *Voici, il forme les montagnes et crée le vent*. Ce dernier dépend de la tempête, selon ces mots (Ps. CXLVIII, 8) : *Le vent de la tempête exécute ses ordres*. La tempête même a été faite par Dieu en forme d'amulette suspendue à son bras, selon ces mots (Deut. XXXIII, 27) : *sous*[3] *les bras du monde, etc.*

Le verset (précité), *voici il forme des montagnes, etc.*, est l'un des six que Rabbi lisait[4] en pleurant (en raison des sévérités qu'ils contiennent). Les 5 autres sont : *Ils recherchent Dieu, tous les humbles de la terre, etc.* (Sophonie, II, 3). *Haïssez le mal et aimez le bien, etc.* (Amos, V, 15) ; *il mettra sa bouche dans la poussière, etc.* (Lament., III, 29) ; *car toute l'œuvre sera présentée par Dieu en justice* (Ecclés., XII, 16); *Et Samuel dit à Saul: pourquoi m'as-tu irrité* (I. Sam. XXVIII, 15). Ce dernier verset peut s'expliquer ainsi : tu n'aurais dû irriter ton créateur, lui dit Samuel, que contre moi ; au lieu de cela, tu m'as traité comme ton idole, et tu sembles ignorer que si celui qui l'érige mérite une peine[5], celui qui se laisse faire (adorer) la mérite aussi ; en outre, en étant éveillé de mon sommeil, j'ai cru que c'était le jour du jugement dernier, et j'ai eu peur. Or, il y a lieu d'établir un raisonnement par a-fortiori et se dire : si Samuel, le maître des Prophètes, dont il est dit (I Sam. III, 20) : *Israël depuis Dan jusqu'à Beér-Seba' reconnut etc.*, a éprouvé des craintes pour le jugement ; combien devons-nous en être effrayés ! C'est ce qui résulte p. ex. du verset (d'Amos) : *Voici celui qui a formé les montagnes, qui a créé le vent et qui déclare à l'homme quelle est sa pensée* ; c'est-à-dire même les paroles qui ne comportent pas de péché sont inscrites à l'homme sur son registre, πίναξ ; et qui le déclare à l'homme? L'haleine de sa

1. V. *Monatschrift*, XIX, 1870, pp. 126-130 et 131-7. 2. Rabba à Genèse, ch. 7; Mekhilta, section *Beschalah*, ch. 8. 3. Le sens habituel est : *sous elle* (la demeure) *s'étendent les bras, etc.* 4. Rabba à l'Ecclésiaste, fin. 5. Rabba à Genèse, ch. 96.

bouche en parlant[1]. R. Ḥagai dit au nom de R. Ya'beç : on déduit de la juxtaposition des termes dans ce verset que le vent créé (souffle produit) reprochera un jour à l'homme ses paroles. Il dit aussi : les gens de Cippori disent d'entendre par le mot chaos l'obscurité et les ténèbres. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yossé b. R. Juda : Adrien demanda au prosélyte Aquilas s'il est vrai ce que l'on dit, que le monde est suspendu en l'air ? Certes, répondit Aquilas ; et, pour te le prouver, fais-moi venir de petits chameaux : ce qui fut exécuté. Il eut beau les charger lourdement ; les bêtes restaient debout ; puis il enleva la charge et les étrangla. Voici tes bêtes, dit-il à Adrien, relève-les. Je ne le puis plus, puisqu'elles sont mortes. Que leur manque-t-il, dit Aquilas, rien que le souffle qui les a quittés et qui les soutenait (ainsi le monde est soutenu par l'air).

« Ni des chars célestes[2] même à un seul », dit la Mischnâ. Cet avis émane-t-il encore de R. Akiba seul (comme les cas précédents) ? Non, c'est conforme à l'avis de tous, car l'homme est tenu de ne toucher qu'avec les plus grands égards à ce qui conserve la gloire du créateur. Ainsi Rab a dit : il n'est pas permis d'énoncer un avis en présence de son maître, à moins de l'avoir déjà vu ou servi (à plus forte raison de Dieu). Voici comment on opérera : d'abord le maître ouvrira (exposera) les sommaires des chapitres, et l'élève les achèvera avec l'assentiment du maître. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : Rabbi avait un élève perspicace, εὔθιχος, qui se mit à expliquer un chapitre des récits du char céleste, sans l'approbation de Rabbi, et il fut frappé de la lèpre. La loi ressemble à 2 sentiers[3], l'un de feu, l'autre de neige ; s'il penche d'un côté, il mourra brûlé ; s'il penche de l'autre, il sera saisi par le froid de la neige (dont la lèpre blanche est l'image). Que faire ? Suivre un juste milieu (sans s'exposer aux dangers de trop approfondir ces sujets, et de devenir fou). Il est arrivé à R. Yoḥanan b. Zaccaï de parcourir un trajet, chevauchant sur un âne, suivi par R. Éleazar b. Arak, qui lui demanda d'étudier avec lui un chapitre de la science du char. Mais, lui objecta R. Yohanan, les sages n'ont-ils pas défendu un tel enseignement, à moins qu'il s'agisse d'un savant apte à deviner seul la suite ? Permets-moi, maître, dit le disciple, de te dire un mot. J'y consens, dit R. Yoḥanan. Dès que R. Eleazar b. Arakh eût commencé à exposer ce sujet, R. Yoḥanan b. Zacaï descendit d'âne, en disant : Il n'est pas convenable que j'entende prononcer la gloire du Seigneur, en restant à âne. Ils allèrent donc s'asseoir sous un arbre. Un feu descendit du ciel et les entoura : Les agents du service céleste sautaient devant eux, comme les gens d'une noce se réjouissent devant un fiancé, et un ange se mit à dire au milieu du feu : comme tu viens de l'expliquer, ô Eleazar b. Arakh, tel est bien le récit du Char. Aussitôt tous les arbres se mirent à parler et récitèrent un cantique (Ps. XCVI, 12) : *Alors tous les bois de la forêt chan-*

1. La buée de sa respiration sera figée et conservée jusqu'à sa mort, dit le commentaire. 2. Dans son *Moré*, Maïmoni entend par là la science métaphysique. V. trad. Munk, I, 9-10, 117-8, 127-9 ; III, 3-44. 3. Tosseftâ à ce tr., ch. 2.

teront. Lorsque R. Eleazar b. Arakh eut achevé cet exposé, R. Yoḥanan b. Zacaï se leva, le baisa sur la tête, et s'écria : Béni soit l'Éternel, Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob, qui a donné au patriarche Abraham une descendant aussi sage, capable d'expliquer la gloire de notre père aux cieux. Il te convient de faire de telles explications; car parfois on ne sait pas les mettre en pratique; d'autres fois, on le sait, mais l'on ne sait pas l'expliquer. Eleazar b. Arakh au contraire est aussi capable en théorie qu'en pratique; heureux notre ancêtre Abraham qui a la satisfaction d'avoir pour descendant cet Eleazar b. Arakh. Lorsque R. Joseph Cohen et R. Simon b. Nathanel eurent connaissance de ce fait, ils se mirent aussi à expliquer le récit du Char, et dirent : un jour, au 1er du solstice de Tamouz (milieu de l'été), la terre trembla, l'arc-en-ciel apparut (fut miraculeux à ce moment de la saison), et l'on entendit une voix céleste dire : Votre place au ciel est déjà préparée, votre chambre (triclinium) est déjà tendue; vous occuperez vous et vos élèves le rang de la 3e catégorie. C'est conforme à la déduction tirée de ce verset (Ps. XVI, 11) : *il y a des rassasiements*[1] *de joie dans ta face*, qu'il y aura au monde à venir 7 catégories de justes. Une autre fois, comme R. Josué était en route, Ben-Zoma vint à sa rencontre et s'informa de sa santé; R. Josué ne lui répondit pas. D'où viens-tu et où vas-tu (si préoccupé que tu ne me réponds pas)? Excuse-moi, B. Zoma, lui répondit-il, je contemplais le mystère de la création; entre l'eau supérieure et l'eau inférieure, il n'y a guère plus d'intervalle que l'espace d'un palme. A ce sujet (Genèse, I, 2) le terme *planer* est employé, et on le retrouve au verset (Deut. XXXII, 11) : *comme l'aigle veille sur son nid, qui plane auprès de ses petits;* comme dans ce dernier verset il s'agit d'un vol qui frôle sans toucher, il en est de même au sujet de la Création. Ce Ben-Zoma, dit R. Josué à ses disciples, est en dehors[2]. Peu de temps après, Ben-Zoma mourut.

R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yossé b. R. Juda : 3 sages ont étudié ce sujet mystérieux de la Bible sous la direction de leur maître, savoir R. Josué devant R. Yoḥanan b. Zacaï, R. Akiba devant R. Josué, et R. Ḥanania b. Ḥakhinaï en présence de R. Akiba; à partir de ce moment, leur raisonnement n'avait plus la netteté primitive. Quatre individus entrèrent au Paradis : le premier osa contempler la Divinité et en mourut; le second en sortit frappé (fou); le troisième se mit à ravager les plantes après cet examen; le quatrième seul entra en paix (dans ce sujet) et en sortit aussi pacifiquement. Ben-Azaï sortit frappé de cette contemplation, selon ces mots (Prov. XXV, 16) : *Quand tu auras trouvé du miel, ne manges-en que ce qu'il te faut, sans excès.* Ben-Zoma, après avoir contemplé, mourut; et de lui il est dit (Ps. CXVII, 15) : *Elle est précieuse aux yeux de l'Éternel la mort de ses justes.* Un autre, après avoir contemplé, ravagea les

1. Jeu de mots sur l'homonymie de שבע, que l'exégète détourne ici de son sens et traduit : *sept.* Cf. Rabba à Lévit., ch. 30. 2. Il a perdu la tête pour avoir voulu trop approfondir ce mystère.

plantes (de ce jardin) ; et cet « autre » n'est nul qu'Elischa b. Abouya, qui tua les plus grands étudiants de la Loi. L'on dit de lui que (par ses maléfices) il mettait à mort tout élève qu'il voyait réussir dans l'étude de la Loi; en outre, il se rendait à la salle d'études, et lorsqu'il voyait les adolescents assis devant le maître, il leur disait qu'ils n'avaient que faire là ; un tel ferait mieux d'embrasser la profession de maçon, un autre celle de serrurier, un autre celle de chasseur, un autre celle de tailleur. Lorsque les jeunes gens l'avaient entendu s'exprimer ainsi, ils quittaient le maître pour s'abandonner à un travail manuel. De lui il est écrit (Ecclés. V, 5) : *n'expose pas ta bouche à te faire pécher, etc.*, car il blessa ainsi ses propres œuvres (antérieures). De même à une époque de persécution contre les Juifs (pour les contraindre à violer le repos sabbatique), on leur imposa des charges à porter le samedi ; les Juifs s'appliquèrent à porter à deux une seule charge, en raison de la règle que si un travail est accompli par deux, on est moins blâmable (il n'entraîne pas de pénalité). Mais cet hérétique disait aux persécuteurs de charger les Juifs isolés, ce qu'ils exécutèrent. Les Juifs alors s'appliquèrent à se décharger sur une place intermédiaire, χηραμίς, afin de ne pas opérer l'acte interdit, de transporter d'un bien privé sur la voie publique directement. Elischa donna alors le conseil impie de leur faire porter des verreries (pour les empêcher de se décharger ailleurs qu'à la maison, sous peine de bris) ; ce qui fut fait. Seul R. Akiba entra en paix, et sortit de même. De lui il est dit (Cantique, I, 4) : *Entraîne-moi avec toi, courons, etc.*

Comme R. Méir était assis à expliquer l'exégèse dans la salle d'études [1], Elischa son maître à cheval, un jour de sabbat, vint à passer : voici, ton maître est dehors, dit-on à R. Méir, qui se leva, interrompant son exposé, et se rendit auprès de lui. Qu'expliques-tu aujourd'hui, lui demanda Elischa? Le verset suivant (Job, XLII, 12) : *l'Éternel bénit la fin de Job au-delà de ce qu'il avait eu d'abord.* Et où as-tu commencé, lui demanda-t-il ? Au suivant (ib. 10) : *Dieu augmenta du double tout ce que Job avait eu*, en ce sens qu'il lui redoubla tout son argent. Malheur, dit Elischa, à ceux qui perdent et ne retrouvent pas ; ce n'est pas ainsi que ton maître Akiba avait expliqué ce verset, mais il interprêta les mots *l'Éternel bénit la fin de Job au-delà de ce qu'il avait eu en principe*, en ce sens : grâce aux préceptes religieux et bonnes œuvres que Job avait en main dès le principe, Dieu le bénit. Qu'as-tu expliqué ? Le verset suivant (Ecclés. VII, 8) : *mieux vaut la fin d'une chose que son commencement.* Et comment as-tu approfondi ce sujet, demanda Elischa? En le comparant, dit R. Méir, à un homme qui ayant engendré des fils dans sa jeunesse, les voit longtemps languir, et se remettre lorsqu'il est déjà vieux ; c'est une fin meilleure que le commencement. Ou bien : si un homme s'étant livré au commerce dans sa jeunesse a éprouvé des pertes, et au temps de sa vieillesse il est en profit ; c'est une fin meilleure que le commencement. Ou bien encore : si un homme ayant étudié la Loi dans sa jeunesse l'oublie et que

1. Midrasch Rabba sur Ruth et Ecclésiaste.

dans sa vieillesse il s'en souvient ; c'est une fin meilleure que le commencement. Malheur, s'écria Elischa, à ceux qui perdent et ne trouvent pas. Ce n'est pas ainsi que ton maître Akiba l'a expliqué ; mais il a dit que la fin est meilleure que le commencement, lorsque le principe, le point de départ est bien religieux. Voici, à l'appui de cette opinion, ce qui m'est arrivé : Mon père Abouya était l'un des plus grands personnages de Jérusalem ; au jour de ma circoncision, il invita au festin toutes les principales personnes de la ville, les installa dans une maison, et en établit une autre à part pour R. Eliézer et R. Josué. Lorsque les premiers eurent fini de manger et de boire, ils se mirent à jouer au jeu de paume et à danser.

Tandis qu'ils passent le temps à leur façon, dit R. Eliézer à R. Josia, occupons-nous à notre manière, et ils se mirent à étudier les paroles de la Loi, passant tour à tour de la Loi aux Prophètes, et de ceux-ci aux Hagiographes. Un feu du ciel descendit et les entoura. Mes maîtres, vint leur dire Abouya, êtes-vous venu brûler ma maison ? Dieu nous en garde, répondirent-ils ; nous étions assis, occupés à nous remémorer les paroles de la Loi, en passant successivement aux Prophètes, puis aux Hagiographes ; ce sujet nous rendait aussi joyeux que si nous assistions à la promulgation sur le mont Sinaï ; le feu nous léchait comme il flamba sur le mont Sinaï ; en effet, dès le principe, la loi a été donnée au milieu du feu, selon ces mots (Deut. IV, 11) : *la montagne se consumait dans le feu jusqu'au milieu du ciel.* Alors mon père Abouya leur dit : Mes maîtres, puisque la loi a une telle force, je promets, si mon fils reste en vie, de le consacrer à cette étude ; mais comme son intention primitive n'avait pas un but exclusivement religieux, son projet ne se réalisa pas en entier. — Qu'as-tu encore expliqué ? Le verset suivant (Job, XXVIII, 19) : *ni l'or ni le verre fin ne l'égale.* Quel sens lui as-tu appliqué, demanda Elischa ? Celui-ci : les paroles de la Loi sont aussi difficiles à acquérir que les objets en or, et aussi faciles à perdre que les ustensiles faits de verre [1] ; et comme le vase d'or ou de verre une fois brisé peut de nouveau être reconstitué à l'état primitif (par une refonte), de même le sage qui aurait oublié son savoir peut se mettre à l'apprendre de nouveau. — Arrête-toi là, Meir, dit Elischa ; voici la fin de la limite sabbatique. D'où le sais-tu, demanda R. Méir ? — Je le sais, dit-il, d'après les pas de mon cheval, que j'ai comptés pendant 2,000 coudées. — Quoi, s'écria R. Méir, toute cette science est en toi, et tu ne te repens pas (tu ne reviens pas aux pratiques religieuses) ? Je ne le puis pas, dit Elischa. Pourquoi ? C'est qu'une fois je passais devant le saint des saints, monté sur mon cheval, au jour du grand pardon survenant un samedi, et j'ai entendu une voix céleste sortant de ce sanctuaire et disant : repentez-vous, o fils, sauf Elischa b. Abouya, qui a connu ma puissance et s'est révolté contre moi. Et quelle est la cause de toutes ses erreurs ? C'est qu'un jour [2] étant assis à étudier dans la vallée de Guenossar, il vit un

1. Pour les passages parallèles, voir Schuhl, *Sentences*, p. 151. 2. V. B., tr. *Kiddouschin*, 39b ; tr. *Houllin*, 142a.

homme monter au sommet d'un palmier et prendre dans un nid la mère et ses petits, puis s'en aller de là tranquillement (malgré l'interdit d'agir ainsi) ; le lendemain, il vit un autre homme monter au sommet de cet arbre, prendre les petits après avoir renvoyé la mère (comme le veut la Loi), et à la descente être mordu par un serpent, morsure dont l'homme mourut. A cette vue, Elischa s'étonna, disant qu'il est écrit (Deut. XXII, 7) : *tu renverras la mère et tu prendras les petits pour toi, afin qu'il t'en arrive du bien et que tu vives longtemps.* Or, quel bien cet homme en a-t-il acquis ? Où est sa longue vie ? C'est qu'Elischa ignorait l'interprétation de ce verset donnée par R. Jacob bien avant lui, en ce sens : ce *sera un bien pour toi*, dans le monde futur, qui est tout bon ; *et tu prolongeras tes jours*, à l'avenir, qui est entièrement long. Selon d'autres, lorsqu'il vit la langue de R. Juda le boulanger pendante comme de la gueule d'un chien et ensanglantée, il s'écria : est-ce là la récompense de la Loi ! Voilà une langue qui a exposé les paroles de la Loi comme il convient ; elle s'est adonnée aux sujets religieux en toute son existence, et voilà comment elle est traitée ! Il semble qu'il n'y ait pas de récompense de ce fait, et que la résurrection des morts n'existe pas. Selon d'autres, pendant que sa mère enceinte le portait dans ses entrailles, elle passa devant des maisons d'idoles, elle en aspira l'encens pernicieux, qui pénétra son corps comme le venin d'un serpent (ἔχιδνα).

Quelque temps après, Elischa tomba malade ; on vint dire à R. Meir que son maître va très mal. R. Meir vint donc pour lui rendre visite, et le trouva malade. Ne renonces-tu pas à tes erreurs anti-religieuses, lui demanda-t-il ? — Reçoit-on (au ciel) ceux qui se repentent en cet état, demanda Elischa ? — Certes, répondit R. Meir, comme il est écrit (Ps. XC, 3) : *tu fais rentrer l'homme jusqu'au moment de la poussière* ; jusqu'à ce que son âme soit sur sur le point d'être réduite, on le reçoit. A ces mots, Elischa se mit à pleurer, et il expira bientôt après, R. Meir se réjouit de cette fin, se disant en lui-même : il me semble qu'il est mort au milieu du repentir. Lorsqu'on l'eut mis dans la bière, un feu descendit du ciel et la consuma. On alla dire à R. Meir que le corps de son maître est brûlé. Il sortit aussitôt pour l'ensevelir, et le trouva en effet consumé. Que fit-il ? Il prit son vêtement d'office et l'étendit sur le corps, en disant (Ruth, III, 13) : *Passe ici la nuit* ; c'est-à-dire séjourne encore en ce monde, semblable à la nuit ; *et sois là au matin*, c'est le monde futur tout plein de clarté ; *s'il veut t'épouser, c'est bien, qu'il t'épouse* (ib.), ceci s'adresse à Dieu le bon par excellence, don til est dit (Ps. CXLV, 9) : *l'Éternel est bon pour tous ; sa miséricorde s'étend à toutes ses œuvres.* Puis il est dit (Ruth, ib.) : *s'il ne veut pas t'épouser, je t'épouserai moi, vive Dieu.* Sur quoi, le feu[1] s'éteignit. On demanda alors à R. Meir : si en ce monde on te questionne pour savoir à qui tu rendras la première visite, sera-ce à ton père, ou à ton maître ? (Qui préfères-tu) ? — Je ferai passer la visite au maître avant tout, répondit-il, et ensuite à mon père. — Mais, lui demanda-t-on,

1. De l'enfer, ajoute le commentaire.

crois-tu que ton intercession en sa faveur sera exaucée? — Je le crois, dit-il, puisqu'il a été enseigné[1] : Il est permis de sauver d'un incendie l'étui d'un livre avec ce livre, ou l'étui des phylactères en leur faveur; de même, on sauvera Elischa (de la damnation), malgré ses hérésies, en faveur de sa science de la Loi. Au bout d'un certain temps, ses filles durent aller demander l'aumône à Rabbi, qui se prononça ainsi (Ps. CIX, 12): *il n'aura pas de prolongement de grâce*; *personne n'aura pitié de ses orphelins.* Rabbi, lui dit-on, n'aie pas égard à sa conduite, mais à son savoir. A ce moment, Rabbi fondit en larmes, et ordonna que les enfants d'Elischa soient nourris; puis il dit : si cet homme, qui s'est occupé de l'étude de la Loi sans but religieux, est arrivé à un tel résultat; combien serait-il plus remarquable s'il avait poursuivi un but religieux par cette étude.

R. Eléazar dit au nom de B. Sirah[2] : Ce qui est trop merveilleux pour toi, et dont tu ne connais pas au-delà du *Scheol* toute la profondeur, ne cherche pas à le scruter ; réserve tes réflexions pour ce qui t'est accessible; car tu ne saurais arriver aux mystères cachés. Rab explique ces mots (Ps. XXXI, 19) : *qu'elles deviennent muettes les lèvres mensongères*, qu'elles soient sourdes, qu'elles se brisent, qu'elles se taisent[3]. Qu'elles soient sourdes, comme il est écrit (Exode, IV, 11) : l'*Éternel lui dit* : *qui a mis une bouche à l'homme*, etc. ; qu'elles soient brisées (éparses), comme il est dit (Genèse, XXXVII, 7) : *Voici nous attachions des gerbes*[4]; qu'elles se taisent, selon le sens habituel. *Elles prononcent des paroles dures contre le juste* (Ps. ib.) ; c'est-à-dire elles prononcent contre le juste du monde des paroles tirées (cachées) à ses créatures. *Avec orgueil et mépris* (ib.); c'est une allusion à celui qui a l'orgueil de vouloir commenter le récit de la Création ; il s'imagine exalter l'idée de la Providence, et il ne fait que la rabaisser. R. Yossé b. Hanina dit : celui qui se joue de l'honneur de son prochain n'aura pas de part à la vie future, et à plus forte raison celui qui se joue des attributs du maître de l'univers. Il est dit ensuite (ib. 20) : *Qu'ils sont grands les biens que tu as réservés à ceux qui te craignent*; il n'aura pas de part à cette grande quantité de biens.

R. Lévi interprète ce verset (Prov. XXV, 2) : *la gloire de Dieu est de céler la chose* ; c'est le glorifier que d'ignorer ce qui s'est passé avant la création du monde; *la gloire des rois est de sonder les affaires*, d'apprendre ce qui a lieu depuis la Création. R. Lévi l'explique aussi par ce verset (Job, XX, 4) : *sais-tu cela de toute antiquité*? (Connais-tu ce qui a eu lieu avant la création?) ; mais *depuis que l'homme a été placé sur la terre*, tu peux savoir. R. Yôna au nom de R. Aba explique ce verset (Deut. IV, 32) : *Interroge les premiers, qui ont été avant toi* ; il ne s'agit pas de ce qui a précédé la Création, puisqu'il est dit (ib.): *depuis le jour où Dieu a créé l'homme sur la terre* ; et ce n'est pas seulement à partir du 6e jour, puisqu'il y a le mot

1. Tr. *Sabbat*, XVI, 2.
2. Cf. Ecclésiastique de Jésus fils de Sirah, III, 22.
3. Rabba à Genèse, ch. I.
4. Jeu de mots sur les 2 sens du mot אלם, *gerbe*, et : *muet*.

premiers : il y a donc dans le texte une extension, puis une exclusion, qui tend à une déduction à tirer du 6e jour, et comme celui-ci est particulier, en ce qu'il fait partie des 6 jours de la création, on ne pourra lui comparer que des jours semblables (soit tous ceux de la création). On ne cherchera pas à savoir ce qui est au-dessus du ciel, ou au-dessous de l'abîme, puisqu'il est dit (ib.) : *d'une extrémité du ciel à l'autre* (non au-delà). Si toutefois tu t'occupes des mystères antérieurs à la création, tu pourras seulement exposer (des sommaires de chapitres), de façon à ce que ta pensée y corresponde (à voix basse) ; mais, pour ce qui a eu lieu après, ta voix pourra s'élever, dût-on l'entendre au bout du monde. Bar-Kappara déduit de l'expression *à partir du jour* que tout ce qui est relatif même au premier jour pourra être exposé en public. Cet avis de Bar-Kappara a pour équivalent celui de R. Juda b. Pazi[1], et l'avis de R. Ḥiya[2] s'accorde avec celui de R. Aba.

R. Yôna dit au nom de R. Lévi ; le monde a été créé par la lettre ב (B) ; comme elle est fermée de 3 côtés et ouverte d'un seul, de même on ne devra pas scruter ce qui est au-dessus du ciel, ou sous la terre, ni ce qui est devant, ni ce qui est derrière, et seulement à partir de la création du monde. Si l'on demande à cette lettre qui l'a créée, elle semble montrer par une pointe sortant de l'angle supérieur la lettre précédente : A ; celle-ci est l'initiale d'un nom qu'elle semble désigner par une pointe à l'angle d'en bas, savoir le mot *Adon*, ou le nom du Seigneur Dieu. Selon d'autres, la création a eu lieu par la lettre B, initiale du mot *Berakha* (bénédiction), et non par la lettre A, parce qu'elle est l'initiale du mot *Arira* (malédiction). Or, la Providence a dit : je créérai le monde par un B, ses futurs habitants ne seront pas livrés à la crainte qu'il ne puisse pas subsister, en raison de ses auspices de malédiction ; mais puisqu'il est créé par B, initiale de bénédiction, peut-être subsistera-t-il. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : les deux mondes ont été créés par 2 lettres, le monde actuel et le monde futur, l'un par ה, l'autre par י, puisqu'il est dit (Isaïe, XXVI, 4) : *car par* יה (Dieu), *l'Éternel, rocher* (formateur) *des mondes*. On ne sait pas laquelle de ces lettres doit être attribuée comme origine à chacun de ces mondes ; mais de ce qu'il est écrit (Genèse, II, 4) : *Voici les générations du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés* בהבראם, on décompose ce dernier mot, et l'on dit : *par* ה *il les a créés* ; c'est donc par cette lettre (H) qu'a été créé ce bas-monde, et le monde futur l'est par un י (I). Comme la 1re est ouverte par en bas[3], c'est une allusion à ce que les habitants de la terre ont pour destination de descendre au *Schéôl* (tombe) ; cette même lettre a au sommet supérieur une pointe angulée, pour désigner que les humains, après être descendus, pourront remonter ; et elle a une ouverture de chaque côté, par allusion à la porte ouverte de toutes parts au repentir. La lettre י est courbée ; c'est un indice que les habitants de la

1. Ci-dessus, au commencement, il expose comment il entendait le chaos, ou la jonction des eaux inférieure et supérieure. 2. Il n'est permis d'étudier que la Création, rien auparavant. 3. Rabba à Genèse, ch. 12.

terre devront se courber, selon ces mots (Jérémie, XXX, 6) : *tous les visages seront bouleversés par la jaunisse, etc.* (courbés par la honte). Lorsque David sut tout cela, il entonna ses louanges par les deux lettres, comme il est dit (Ps. CXIV, 1) : *Alleluia,* יה, *louez serviteurs de l'Eternel, louez le nom de l'Éternel.* R. Judan Nasia (le Naci) demanda à R. Samuel b. Naḥman pourquoi est-il dit (Ps. LXVIII, 5) : *Exaltez celui qui chevauche dans les nuées* (au ciel), *par son nom de* יה, *et réjouissez-vous devant lui?* Il n'y a nul endroit, lui répondit R. Samuel, qui n'ait un préposé à l'entretien de la vie, βίος[1] ; et celui qui est préposé à la vie de tous, c'est la Providence, car βίος (l'Éternel) est son nom. Ton maître R. Éléazar, répliqua R. Judan, ne l'a pas interprété ainsi ; cela ressemble à un roi qui bâtit un palais (palatium) à la place où se trouvaient des gouttières, ou du fumier, ou des ordures ; et ne serait-ce pas un déshonneur pour ce palais de rappeler ce qu'il y avait là jadis? De même, dire du monde actuel qu'en principe l'eau supérieure se joignait à l'inférieure dans le chaos, serait lui faire tort. Ou encore, au-dessus d'un jardin royal une terrasse a été construite afin de l'admirer ; mais il est défendu d'y toucher (ainsi qu'à ce qui précède la création).

Les Schammaïtes disent : le ciel a été créé d'abord, puis la terre ; selon les Hillélites, c'est l'inverse. Chaque école motive son opinion. Les Schammaïtes se fondent sur ces mots (Genèse, I, 1) : *au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* ; c'est semblable à l'acte de ce roi qui, après avoir édifié un trône, a construit le piédestal, ὑποπόδιον, selon ces mots (Isaïe, LXVI, 1) : *le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied.* Les Hillélites invoquent ce verset (Genèse, II, 4) : *au jour où l'Éternel Dieu fit la terre et les cieux.* Tel est l'usage des constructions royales, d'édifier d'abord la base, puis la partie supérieure, selon ces mots (Isaïe, XLVIII, 13) : *ma main a fondé la terre et ma droite a étendu les cieux.* R. Juda b. Pazi cite aussi, à l'appui de Hillel[2], ces mots (Ps. CII, 26) : *Auparavant tu as fondé la terre, et les cieux sont l'œuvre de tes mains.* R. Ḥanina dit : ce qui sert d'appui à l'avis de Schammaï est retourné comme argument contre lui, invoqué par Hillel. Ainsi Schammaï invoque le 1er verset de la Genèse ; à quoi Hillel oppose les mots suivants (ib. 2) : *la terre était* (elle était déjà). R. Yoḥanan dit au nom d'autres sages : quant à la Création, celle des cieux a eu lieu la première, mais la terre a été la première consolidée et achevée ; il invoque pour le fait de la création le 1er verset de la Genèse, et pour celui de l'achèvement un autre verset (II, 4), où la terre est citée d'abord. Après la création du ciel au premier jour[3], selon Schammaï, 3 jours se sont passés, et les dérivés sont nés, savoir après les 3 jours, au 4e *il y eut les luminaires.* Après la création de la mer le 2e jour, aussi selon Schammaï, ses produits apparaissent ; et après avoir laissé passer les jours 2, 3, 4, *au 5e les eaux produisent, etc.* La terre apparaît sèche au 3e jour et ses produits se manifestent 3 jours plus tard, soit

1. Jeu de mots entre ce terme et son homonyme hébreu, signifiant « par Dieu ». 2. Rabba à Genèse, ch. 1. 3. Ib., ch. 12.

le 6e jour, *la terre produisit*. Selon Hillel, la terre fut créée le 1er jour, et après 2 jours d'intervalle, soit le 3e, elle fournit *de la verdure*; les cieux datent du 2e jour, et après un intervalle de 2 jours, soit le 4e, leurs produits naissent : *il y eut des luminaires*; la mer fut créée le 3e jour, et après 2 jours d'intervalle, elle donne ses produits, *que les eaux produisent*. Je suis étonné, dit R. Simon b. Yohaï, de ce que les premiers personnages du monde soient divisés sur la question de la création du monde ; à mon avis, le ciel et la terre ont été créés comme une marmite (λοπάς) avec son couvercle (ensemble), selon ces mots (d'Isaïe, ib.) : *ma main a fondé la terre et ma droite a étendu les cieux* (en même temps). D'après cet avis, dit R. Éléazar b. R. Simon, je m'explique ce que mon père a dit : parfois, il est question des cieux avant la terre, d'autres fois, c'est l'inverse ; mais, en réalité, ils se valent (et sont simultanés).

2. Yossé b. Yoézer interdit d'imposer les mains (aux sacrifices de visite offerts en ces jours) ; Yossé b. Yoḥanan l'autorise ; Josué b. Peraḥia l'interdit ; Nitaï d'Arbel l'autorise ; Juda b. Tabaï l'interdit ; Simon b. Schetaḥ l'autorise, ainsi que Schemaïa ; Abtalion l'interdit. Hillel et Menaḥem n'ont pas eu de désaccord. Lorsque Menaḥem quitta le synhédrin, Schammaï y entra. Hillel autorise l'imposition ; Schammaï linterdit. Les premiers (de chaque couple) étaient les princes (président général) ; les seconds étaient chefs des cours de justice.

A l'origine, il n'y a eu de discussion en Israël qu'au sujet de l'imposition. A l'arrivée de Schammai et Hillel, il y a eu 4 sujets de différends. Lorsque les disciples de l'un et de l'autre se multiplièrent, et qu'ils ne fréquentèrent pas suffisamment les leçons des maîtres, les discussions augmentèrent : on se divisa en 2 camps ; les uns déclarèrent impur ce que les autres déclarèrent pur, et l'état primitif de bon accord ne sera bien rétabli qu'à l'arrivée du fils de David (du Messie). R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : les moindres prescriptions rabbiniques relatives au repos des jours de fête ne doivent pas être prises à la légère, puisque l'acte d'imposer les mains est secondaire, et pourtant les plus grandes autorités ont discuté à ce sujet. Ceci prouve, dit R. Yossa, qu'il faut appuyer les mains sur la victime de toutes ses forces ; car s'il n'en était pas ainsi, l'interdit ne serait pas justifiable, et l'on ne peut admettre qu'il soit interdit de toucher un animal en ce jour. — « Hillel et Menaḥem n'ont pas eu de désaccord, est-il dit ; lorsque Menaḥem quitta le Synhédrin, Schammaï y entra. » Où alla-t-il en sortant ? Selon les uns, il adopta des mesures contraires à celles qu'il avait préconisées (il sortit de la bonne voie) ; selon d'autres, il dut partir contre son gré, avec 80 couples de condisciples, couverts d'ornements d'or ; ils avaient la face noircie (mal vus), comme le bas d'une marmite, car les étrangers leur avaient dit : inscrivez sur la corne de vos bœufs (de façon notoire) que vous n'avez pas de part au Dieu d'Israël.

Nous avons appris que Juda b. Tabaï était Naci et Simon b. Schetaḥ Ab

beth-din (chef de la justice); selon une autre version, c'était l'inverse. A l'appui de la 1re version, on peut citer le fait relatif à Alexandrie[1] : Les habitants de Jérusalem voulaient confier à Juda b. Tabaï les fonctions de Naci; mais celui-ci s'était enfui et allé à Alexandrie. Les Jérusalémites écrivirent donc : « Jérusalem la grande à Alexandrie la petite! Combien de temps encore mon fiancé restera-t-il avec vous, tandis que moi, je demeure abandonnée. » Juda quitta la ville pour se rendre dans un vaisseau. « Qu'est-ce qui manquait donc à Debora, dit-il, l'hôtesse qui nous avait accueillis chez elle? — Maître, répondit un de ses disciples, elle était borgne. — Tu commets là une double faute, dit Juda : d'abord de me soupçonner de l'avoir envisagée comme beauté; puis, c'est une preuve que tu l'as regardée avec convoitise (action interdite); or, je n'ai pas dit qu'il s'agit d'une belle femme, et je n'ai parlé d'elle qu'en passant. » En voyant cette irritation, le disciple s'en alla. A l'appui de l'autre version, disant que Simon b. Schetaḥ était Naci, on peut citer le fait relatif à Ascalon : il y avait dans cette ville deux gens pieux, mangeant et buvant ensemble et s'entretenant mutuellement de la Loi. A la mort de l'un d'eux, c'est à peine s'il fut déploré; tandis qu'à la mort du fils de Maon le percepteur, toute la contrée interrompit ses travaux pour assister à ses funérailles. L'homme pieux survivant se lamenta à cette vue, et dit : Hélas! Israël[2] n'a plus de mérite. Son compagnon défunt lui apparut en songe, et lui dit : « ne méprise pas ainsi les fils de ton maître (les Israélites) ; l'un (moi) a commis un péché qui, grâce au manque d'égards lors de l'enterrement, lui a été pardonné ; l'autre (le fils du percepteur) a commis une seule bonne action, et il en a été récompensé. » Quel péché peut avoir commis un homme aussi pieux, qui n'a jamais failli? Il lui est arrivé une fois de placer les phylactères de la tête avant ceux de la main (au lieu de l'inverse). Quelle bonne action accomplit le fils de Maon, qui n'en accomplit guère de sa vie? Un jour il donna un festin, ἄριστον, aux chefs de la ville, βουλητεία, mais ils n'acceptèrent pas l'invitation; il donna alors l'ordre de faire manger le festin aux pauvres, pour ne pas le laisser perdu. Selon d'autres, au moment où il passait dans la rue, un pain tomba de dessous son bras; un pauvre le voyant le prit, et le fils de Maon ne lui dit rien pour ne pas le faire rougir. Quelque temps après, l'homme pieux survivant vit son compagnon défunt, se promener dans les jardins, sur les terrasses et auprès des sources d'eau, tandis qu'il vit le fils de Maon tirer la langue aux bords d'un fleuve sans pouvoir boire, en même temps qu'il voyait Miriam la fille d'Ali-Beçalim; selon R. Eliézer b. Yossa, il la vit suspendue par les bouts de ses seins; selon R. Yossé b. Ḥanina, le verrou de la porte de l'enfer était fixé à son oreille. Pourquoi cet appareil, demanda-t-il? C'est qu'elle se mortifiait et s'en vantait; ou, selon d'autres, parce qu'après avoir jeûné un jour, elle se vantait d'avoir jeûné 2 jours. Jusqu'à quand en sera-t-il ainsi, demanda-t-il?

1. Voir Frânkel, *Monatschrift*, I. 413; Derenbourg, ib., pp. 96 et 102. Cf. J., tr. *Synhédrin*, VI, 6. 2. Littér. : *les ennemis* d'Israël (par euphémisme).

Jusqu'à l'arrivée de Simon b. Schetaḥ ; alors on enlèvera de l'oreille de cette femme le verrou, pour le fixer à celle de ce Simon. Pourquoi cela, fut-il demandé ? C'est qu'il avait promis, fut-il répondu, qu'après sa nomination aux fonctions de Naci il tuerait les sorcières, et il n'a pas rempli sa promesse, puisqu'il y a encore 80 sorcières établies dans les cavernes d'Ascalon, causant de grands dommages au monde. Va donc et rappelle à Simon son engagement. — J'ai peur, répondit l'interlocuteur, car il est Naci (chef), et il ne me croira peut-être pas. — S'il te croit, fut-il répondu, c'est bien ; sinon, fais-lui ce signe (comme preuve de véracité) : mets ta main à l'œil, sors-le, puis remets-le, et le tout sera rentré en son ordre primitif. L'homme pieux alla donc, expliqua à Simon le récit complet de ce qu'il avait à lui dire, et voulut opérer pour lui l'indice de véracité en question ; mais Simon l'en empêcha, en disant : Je sais quel homme pieux tu es, et que tu es capable d'opérer davantage ; en outre, je n'ai pas énoncé la dite promesse de mes lèvres, et je l'ai seulement méditée en mon cœur. Aussitôt Simon b. Schetaḥ se leva (prépara l'exécution) ; il partit un jour de pluie, emmenant avec lui 20 jeunes gens d'élite, leur remit en main autant de vêtements blancs, qu'ils étaient chargés d'emporter chacun dans une marmite neuve fixée sur la tête, leur donnant l'ordre suivant : « A mon premier cri (appel), vous vous couvrirez de ce vêtement ; et à mon 2e cri vous entrerez tous à la fois, et aussitôt entrés, chacun de vous saisira une de ces femmes qu'il soulèvera de terre ; car il est de règle en magie qu'une fois le sorcier soulevé de terre, il n'a plus de pouvoir. »

Sur ce, Simon alla se présenter à la porte de la caverne, et dit : « compagnes, ὁμοία, ouvrez-moi, puisque je suis des vôtres. — Comment se fait-il, dirent-elles, que tu aies pu pénétrer jusqu'ici en un tel jour ? J'ai su (par sortilège) passer entre les gouttes d'eau (sans me mouiller). — Et que viens-tu faire ici, demandèrent-elles ? Je viens apprendre, puis enseigner, car chacun fait ce qu'il peut. » Chacune alors opéra à sa façon : l'une par ses paroles put apporter du pain ; l'autre prononça les mots (magiques) et apporta de la viande ; une autre énonça de tels mots, et apporta des légumes ; une autre encore, agissant de même, apporta du vin. Et que sais-tu faire, demandèrent-elles ? Je sais, en poussant 2 appels, dit-il, vous amener 80 beaux jeunes gens, qui se réjouiront de vous avoir, et vous aurez de la joie avec eux. — Nous voulons bien les recevoir, dirent-elles. » Il poussa un cri, et les jeunes gens revêtirent le costume blanc ; au 2e cri, ils entrèrent tous à la fois, et il commanda que chacun se choisisse une compagne, qu'ils enlevèrent, puis ils partirent, et les crucifièrent. C'est pourquoi, il a été enseigné[1] : il est arrivé à Simon b. Schetaḥ de pendre 80 femmes à Ascalon. Mais, fut-il objecté, comment a-t-il pu faire tant d'exécutions en un jour, puisqu'il est de règle de ne pas prononcer deux condamnations capitales le même jour ? C'est que la gravité du moment (le danger couru par le judaïsme) l'exigeait. En effet, on a enseigné que R. Eleazar b. Jacob dit : j'ai entendu déclarer que parfois on punit au

1. B., tr. *Synhédrin*, 45b ; cf. Derenbourg, ib., p. 69.

delà des règles ordinaires, et l'on sévit plus que la loi ne le prescrit. Quand le tribunal peut-il user de ce pouvoir discrétionnaire? Lorsqu'il y a à prévoir une aggravation[1], dit R. Eleazar b. R. Yossé. R. Yossé prescrit la punition lorsqu'il y a des témoins des crimes, mais non s'il y a eu simple avertissement de ne pas mal agir. Comme il est arrivé à quelqu'un de faire un voyage le samedi, monté à cheval, on l'amena au tribunal, qui le condamna pour être lapidé; et bien que ce fut une simple infraction au repos sabbatique, interdite par les sages, les rabbins le punirent avec tant de sévérité, en raison de la gravité des circonstances. Une autre fois, un homme en voyage, accompagné de sa femme, se contenta de passer derrière une haie pour avoir des relations avec elle; on l'amena au tribunal, qui lui infligea la peine des coups de lanière. Pourtant, c'était sa femme légitime; mais il fut puni pour son manque de décence publique.

3. Les Schammaïtes disent : il est permis d'offrir aux jours de fête des sacrifices pacifiques, sans imposer les mains, mais il n'est pas même permis d'offrir des holocaustes; les Hillélites autorisent d'offrir des sacrifices pacifiques, aussi bien que des holocaustes, et d'imposer les mains. —[2].

4. Lorsque la fête de Pentecôte se trouve être un vendredi, le jour de l'égorgement, selon les Schamaïtes, pour les sacrifices de visite, sera ajourné au dimanche; selon les Hillélites, il n'est pas besoin de jour spécial à cet effet. Tous deux reconnaissent, toutefois, que si la fête survient un samedi, l'égorgement de ces sacrifices aura lieu le lendemain. Le grand-prêtre ne revêtira pas pour cela son costume officiel; il sera permis en ce jour de prononcer des oraisons funèbres, ou de jeûner, afin de ne pas mettre en pratique l'opinion de ceux qui disent : la Pentecôte doit tojours avoir lieu le lendemain du sabbat[3].

Si la Pentecôte est un vendredi, le jour de l'égorgement, selon Schammaï, devrait être le lendemain (si ce n'était un samedi); selon Hillel, il n'y a pas de jour à part pour l'égorgement, que l'on effectue au jour même de l'offre (elle peut avoir lieu même à la fête). Donc, en réalité, l'égorgement aura lieu en ce cas, d'après Schammaï, le dimanche, et alors le grand-prêtre ne revêtira pas le costume officiel, par *a fortiori* : si ce revêtement n'a pas lieu, selon Hillel, en présence des sacrifices pacifiques et des holocaustes (pendant la fête); à plus forte raison lorsque tous ces sacrifices ne sont plus là (en semaine), selon l'avis de Schammaï. —[4].

Tous reconnaissent que si cette fête survient un samedi, l'égorgement du sacrifice de visite en question aura lieu le lendemain; donc, Hillel admet

1. Littéral. : s'il s'agit d'arrêter *même la pensée* (l'intention de pécher). 2. Toute la *Guemara* de ce § est traduite tr. *Beça*, II, 4, ci-dessus, p. 118. 3. Allusion à ce que les Sadducéens (suivis plus tard par les Karaïtes) prenaient à la lettre le verset du Lévit. XXIII, 15. 4. Suit un passage traduit tr. *Meghilla*, I, 4, ci-dessus, p. 205.

aussi en ce cas un recul au lendemain. Mais à quelle section de service reviennent alors les peaux de ces victimes? Selon R. Tabi au nom de R. Yoschia, il y a une discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : R. Yoḥanan dit que ces peaux doivent être partagées entre toutes les sections [1] (et pas seulement par celle de la semaine qui suit la fête); R. Simon b. Lakisch les assigne à la section de service au moment définitif de l'égorgement. Comment peut-on discuter à ce sujet? Dès qu'il est admis qu'en cas de coïncidence de cette fête avec le sabbat, l'égorgement a lieu le lendemain, comment l'attribution des peaux peut-elle être l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch? (C'est donc que, vu l'ajournement obligé, ces sacrifices sont considérés comme étant de la fête, et les peaux reviennent à toutes les sections). R. Juda dit : en cas d'omission de l'office des sacrifices de visite en ce jour de fête, on peut le remplacer pendant les 7 jours suivants (ci-dessus, I, 5). Mais, objecta R. Oschia, n'a-t-on pas enseigné qu'à l'instar du compte établi pour que la néoménie ait lieu un seul jour, il sera établi un compte pour le jour de Pentecôte ? (Comment donc admettre un remplacement d'offre pendant 7 jours?) On veut seulement dire, observe R. Ila, qu'à défaut de ce détail de fête accompli, on peut le remplacer plus tard (sans rien changer quant à la date réelle de la fête) — [2].

5. On se lave les mains pour manger du profane, ou de la dîme, ou de l'oblation ; pour les saintetés, on doit prendre un bain ; pour l'aspersion de l'eau de purification, si les mains sont devenues impures, tout le corps l'est (et il faut un bain).

Mais la pureté des mains est-elle exigible pour le profane? En effet, notre Mischnâ ne représente que l'avis de R. Simon b. Eliézer, qui exige cette pureté même pour le profane [3]; ou bien encore, elle est conforme à l'avis de tous, et c'est en vue du cohen, pour qu'il s'habitue à s'abstenir de l'oblation avant de se laver les mains. On a enseigné que R. Simon b. Eliézer dit au nom de R. Méir [4] : l'impureté des mains au 1er degré est un obstacle à la consommation du profane, et même au 2e degré pour l'oblation. Est-ce que cet avis de R. Simon b. Eliézer est conforme à celui de R. Akiba, formulé dans la Mischnâ suivante [5]: « Si on laisse pénétrer les mains seules dans une maison frappée d'une plaie, elles deviennent impures au 1er degré (et rendraient même le profane impropre à être mangé) ; tel est l'avis de R. Akiba ; selon les autres sages, les mains sont aussi susceptibles d'impureté au 2e degré pour le profane » ? Non, c'est aussi l'avis de ces autres sages qu'exprime R. Simon (et il est admis qu'elles sont impures au 2e degré). Pourtant, le motif invoqué ici pour justifier le lavage des mains est, qu'en raison de leur susceptibilité d'être impures au 2e degré, le cohen s'habituera ainsi à s'abste-

1. Comme il est prescrit au tr. *Soucca*, V, 10. 2. La suite jusqu'à la fin de ce § est traduite tr. *Yôma*, I, 5 (t. V, p. 168). 3. Cf. J., tr. *Berakhôth*, VIII, 2. 4. B., tr. *Houllin*, 106a. 5. Tr. *Yadaïm*, III, 1.

nir d'oblation avant de se laver ; mais n'y a-t-il pas à invoquer la crainte qu'elles soient humectées et deviennent alors impures au 1er degré? On le sait par comparaison d'*à fortiori* : si, pour un homme purifié ce jour, le contact interdit par la Loi rend l'oblation seule impropre à la consommation ; il en sera à plus forte raison ainsi des mains, dont le contact n'est interdit que par les rabbins ; ou encore, la prescription rabbinique s'étend aux mains dans le but seul d'habituer le cohen à s'abstenir, en vue de l'oblation (comme il a été dit auparavant) —[1].

« Pour les saintetés, dit la Mischnâ, on doit prendre un bain. » Chaque fois qu'il est question de bain légal, il faut une quantité de 40 *saas* d'eau. Mais n'est-il pas dit[2] qu'il suffit d'un quart de *loug* si l'on se lave les mains pour la sainteté? La 1re règle, dit R. Eliézer, s'applique à des mains notoirement impures ; la 2e, à des mains présumées pures (et qu'on lave par précaution). Selon R. Ḥanina, fils de R. Hillel, on peut même dire que, dans l'un et l'autre cas il s'agit de mains pures, ou dans l'un et l'autre cas d'impures ; seulement, au premier cas, il s'agit d'objets sacrés par eux-mêmes (p. ex. des sacrifices), et au 2e cas il s'agit de profane traité au degré de pureté de la consécration. — « Pour l'eau de purification, est-il dit, si les mains sont devenues impures, tout le corps l'est. » Selon R. Ḥanania, ce n'est pas à dire qu'il en est ainsi à la naissance d'une impureté comportant la purification par l'eau d'aspersion ; mais il a été entendu qu'en étant seulement impur légèrement (des mains), c'est autant qu'une impureté grave (et le bain est exigible). R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eléazar interprète ces mots (Nombres, XIX, 9) : *Et elle sera recueillie* (la cendre de la vache rousse) *par un homme pur* ; ce dernier terme (superflu) indique que de toute façon, eût-on recueilli la cendre dans une poêle, la Loi déclare cet homme pur. Comment opérera-t-on? S'il s'agit d'un récipient en métal, l'homme devrait être impur, puisque de simples vases en métal sont susceptibles d'impureté, étant contaminés par cette cendre? S'il s'agit d'un récipient de bois (qui intrinsèquement n'est pas susceptible d'impureté), il doit encore y avoir propagation d'impureté, parce que la cendre n'a pas de maintien indépendant (comme elle rend ce vase impur, l'homme qui le tient deviendrait impur)? On peut admettre, dit R. Oschia, qu'il s'agit du cas où l'on a recueilli la cendre sur une large planche. Mais encore en pesant sur le bois qui la supporte ne donne-t-elle pas l'impureté au porteur? On peut répondre à cela, dit R. Judan père de R. Matnia, qu'il s'agit du cas où on l'a recueillie sur une grosse poutre, μελαθρόν (en raison de son poids, celui de la cendre est nul). R. Aba b. Mamal demanda en présence de R. Amé : d'où vient la différence[3] entre un homme pur au point de vue de l'eau d'aspersion (qui ne pourra la transporter au-delà d'un cours d'eau qu'en entrant dans cette eau) et un récipient pur destiné à recevoir cette eau de lustration (transportable sans difficulté)? Elle est déduite,

1. Suit un passage traduit tr. *Biccourim*, II, 1 (t. III, pp. 369 et 372-4). 2. Tosefta au tr. *Yadaïm*, ch. 1. 3. Tr. *Para*, IX, 6.

répondit R. Amé, de ce qu'il est dit (ib.) : *un homme pur la recueillera*; le mot *pur* (superflu) indique qu'il faut une plus grande pureté à l'homme chargé de ce transport, égale à l'eau ou à la cendre de lustration. R. Yossa dit au nom de R. Simon b. Lakisch : l'action de mouvoir un reptile, que je n'ai pas déclarée comme rendant impur, entraînerait ici l'impureté (en raison de la gravité du cas actuel).

6. Si l'on prend un bain légal avant de manger du profane, en ayant l'intention de ne rien manger d'autre, c'est insuffisant pour manger de la dîme; si le bain a été pris en vue de la dîme seule, il est insuffisant pour manger de l'oblation; si l'on a pris un bain en vue spéciale de manger de l'oblation seulement, c'est insuffisant pour une autre sainteté; un bain spécial pris pour cette dernière est insuffisant pour l'eau de l'aspersion. Mais en ayant pris un bain pour une série plus sévère, on peut manger du moins grave. Enfin, si l'on s'est baigné sans but légal, le bain ne comptera pas.

Est-il besoin d'appliquer (le bain) en vue du profane? Non, mais on a voulu établir une extension et dire que, tout en ayant pris un bain légal en vue de manger seulement du profane, il est défendu de manger de la dîme. Mais R. Éléazar n'a-t-il pas dit [1] qu'il y a le même nombre de degrés (1 et 2) pour le profane et pour la dîme? (Pourquoi donc y a-t-il une distinction?) Il y a une différence pour le manger, non pour le contact. Si l'on prend un bain légal sans aucune destination, il servira à tout; selon R. Yohanan, il en est ainsi lorsque le bain était nécessité par toutes les saintetés, et au moment d'avoir les pieds dans l'eau l'homme se proposera d'avoir la pureté exigible pour chacune d'elles. On a enseigné ailleurs [2] : « lorsqu'un bâton creux contient des liquides impurs, il est pur dès que l'extrémité inférieure a été trempée à l'eau (par contact); tel est l'avis de R. Josué; selon les autres sages, il faut le tremper en entier. » Or, R. Simon b. Lakisch expose que la discussion a seulement lieu pour une impureté secondaire, et, pour une impureté grave, R. Josué exige aussi un bain entier. Selon R. Yohanan, la discussion de la Mischnâ est applicable aussi à une impureté grave. L'avis de Resch Lakisch n'est-il pas contesté par l'enseignement qui dit qu'au moment d'avoir les pieds à l'eau l'homme se proposera d'avoir la pureté exigible pour chaque sainteté à son choix? (N'en résulte-t-il pas que ce contact d'eau suffit?) C'est vrai lorsqu'on a mangé ou bu de l'impur (c'est moins grave qu'une impureté directe, qui exigerait un bain entier). Mais R. Jacob b. Zabdi ou R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Simon b. Lakisch qu'en mangeant ou buvant de l'impur, le corps reste pur sans qu'il soit nécessaire d'aucune application? (Comment donc dire qu'en un tel cas le contact de l'eau suffit?) L'application est inutile lorsqu'on a déjà adonné sa pensée à une pureté d'ordre supérieur. N'y a-t-il pas une

1. J., tr. *Berakhôth*, VIII, 4; tr. *Sôta*, V, 2 (f. 20b). 2. Tr. *Taharôth*, VIII, 9.

Mischnâ opposée à l'avis de R. Simon b. Gamaliel, disant[1] : « Si dans un bain ayant juste 40 saas 2 hommes rentrent ensemble se baigner, ils seront purs ; mais si l'un rentre après l'autre, le 1er seul sera pur, non le second (la parcelle d'eau enlevée par le 1er rend le bain insuffisant) ; selon R. Juda, si les pieds du premier touchent encore à l'eau, le second sera pur (en raison de la jonction de l'ensemble). » (Comment donc justifier ce dernier avis, selon R. Simon b. Lakisch, qui attribue même à R. Josué l'exigence d'un bain entier pour une impureté grave) ? Là aussi, fut-il répondu, il s'agit du cas où l'on a mangé ou bu de l'impur (ce n'est qu'une impureté légère). N'y a-t-il pas une autre mischnâ opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch, disant[2] : « Une femme menstruée peut rincer un radis dans l'eau d'une caverne (qui, en raison de son attenance au sol, ne propage pas l'impureté), et ce radis restera pur ; mais si en le retirant de la caverne, elle laisse une goutte d'eau sur ce radis, il deviendra impur par son contact (par celui de la femme menstruée) ; » et il a été dit à ce sujet : R. Juda le déclare pur au nom de R. Josué, si peu qu'il touche encore à l'eau (on suppose une jonction complète avec le sol) ; or, la menstrue n'est-elle pas une impureté grave (pourquoi R. Josué le déclare-t-il pur) ? En effet, il y a là opposition évidente à l'avis de R. Simon b. Lakisch, d'après lequel ce cas spécial ne serait pas maintenu.

7. Les vêtements d'un homme du peuple sont considérés comme impurs par pression (au 1er degré) pour les Pharisiens (soucieux des lois) ; les vêtements de ceux-ci sont impurs au même degré pour les mangeurs d'oblation ; les vêtements de ces derniers sont impurs au même degré pour ceux qui mangent des saintetés ; enfin les vêtements de ceux-ci sont aussi impurs pour ceux qui aspergent l'eau de pureté. Joseph b. Yoézer était l'homme le plus pieux du sacerdoce ; et pourtant sa nappe était tenue pour impure s'il s'agissait de manger des saintetés. Yoḥanan b. Godgoda a mangé toute sa vie dans un état de pureté digne des consécrations, et pourtant sa nappe a été considérée comme impure à l'égard de l'aspersion d'eau purifiante.

R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : c'est en cas de contact aux vêtements qu'ont lieu les impuretés par pression énoncées dans la Mischnâ. R. Zeira demanda devant R. Yossa : comment le vêtement d'un pharisien (un homme soucieux de pureté) peut-il être devenu impur par compression ? Il est possible, répondit R. Yossa, que la femme d'un homme du peuple se soit assise dessus à nu (l'entachant de son corps). Samuel b. Aba demanda devant R. Zeira : puisqu'il est admis en général que, pour le profane, l'action de remuer de l'impur n'entache pas, cet acte provoquera-t-il l'impureté par le contact ? Et de même, bien que le transport d'une impureté n'entache pas pour le profane, est-il effectif (propageant l'impur), s'il y a un contact ? (Question non résolue). R. Samuel, frère de R. Oschia, dit que R. Jérémie de-

1. Tr. *Miqwaôth*, VIII, 6. 2. Tr. *Makhschirin*, IV, 6.

manda : si une femme impure est assise sur un siége et le touche de son corps, le rend-elle impur? Certes, fut-il répliqué, et en tous cas, il y a eu, soit transport (déplacement en s'asseyant), soit contact. Mais voici sur quoi porte la question : faut-il que la majeure partie ait été transportée, pour que le meuble soit impur, et de même faut-il avoir touché la plus grande partie, pour qu'il y ait transmission réelle d'impureté? (Point non résolu). — Est-ce que le corps d'un pharisien est considéré à l'égal d'un gonorrhéen pour l'oblation (en la rendant impure par compression, ou en la remuant), ou s'agit-il exclusivement des vêtements? On peut résoudre cette question, dit R. Yoḥanan, à l'aide de ce qu'il est dit[1] : « Si on laisse un homme du peuple dans sa maison pour la garder, aussi longtemps que le maître de maison (pur) peut voir ceux qui entrent et sortent, on ne déclarera impurs que les mets, les liquides et les ustensiles d'argile ouverts ; mais les couches, les siéges, et les vases d'argile entourés d'une clôture hermétique restent purs. » Or, si notre mischnâ considérait le corps d'un pharisien à l'égal d'un gonorrhéén pour l'oblation, même les vases d'argile hermétiquement clos[2] devraient être tenus pour impurs (c'est donc que le corps seul n'entache pas). Il est possible, dit R. Juda b. Pazi, qu'il s'agisse là d'un homme du peuple par rapport à un pharisien, et l'on ne peut rien conclure de là (pour l'oblation). R. Mena dit que son maître R. Yossa s'est exprimé ainsi : tout ce qui a été dit là s'applique à l'oblation ; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit à la fin de cette même mischnâ : si même le gardien est impotent au point de ne pas marcher sans être porté, ou s'il était attaché à une place, tout sera impur ; or, il ne peut en être ainsi qu'en raison de la crainte que quelqu'un ait soulevé un de ces objets (cette crainte n'est réelle que pour l'oblation). En outre, R. Yoḥanan dit que pour l'oblation il n'y a pas à se préoccuper, ni de ce qui forme séparation, ni s'il y a de l'impureté par l'acte de remuer, ni si elle subsiste dans une propriété privée[3], ni enfin de la personne même d'un homme du peuple (mais seulement de ses vêtements). Si l'oblation elle-même a touché la sainteté, sera-t-elle jugée à l'égal de l'attouchement d'un gonorrhéén? (procédera-t-on de même?) On peut résoudre cette question d'après ce qui est dit[4] : Avant de couper un cylindre pour y renfermer des saintetés, il faut prendre un bain légal, tant celui qui le coupe que celui qui le baignera ; on comprend que le bain était imposé à celui qui coupe (il est forcé de le toucher) ; mais au lieu d'y toucher pour le baigner, ne peut-on entourer la poignée d'un corps étranger (évitant un contact direct) et être dispensé en ce cas d'un bain préalable? On peut supposer, fut-il répondu, que dès l'instant où on l'a coupé, on se proposait aussi de le baigner (et l'on a pu manquer de soin, dans l'intervalle, en raison de la prévision de ces divers bains). Est-ce que l'objet même

1. Tr. *Toharôth*, VII, 5. 2. Il serait à craindre que cet homme les ait remués.
3. Le doute à ce sujet n'est pas plus grave pour l'oblation que pour le profane.
4. Ci-après, III, 2.

de la sainteté, mis en contact avec l'eau de lustration, sera jugé à l'égal de l'attouchement d'un gonorrhéen ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit : Si 2 cruches, dont l'une a le degré de pureté pour la sainteté et l'autre celle nécessaire à l'oblation se trouvent mises en contact, elles restent pourtant pures toutes deux ; et il n'y a pas de contradiction avec cette règle, à opposer de ce qu'il est dit ailleurs[1] : « Si une cruche d'eau de lustration touche à une autre cruche de sainteté, ou d'oblation, la première est considérée comme impure » ; car il est admissible que la cruche pure d'eau de lustration ait été remuée par la salive ou le sperme de quelqu'un assez pur pour l'oblation ; ce serait là la cause d'impureté de la première, tout en restant pure pour l'oblation, ou pour d'autres saintetés (mais entre celles-ci il n'y a pas de distinction ; par conséquent aussi, la sainteté ayant tombé à l'eau de lustration n'est pas affectée).

CHAPITRE III.

1. Il y a plus de sévérité pour les consécrations que pour l'oblation, en ce que pour celle-ci on peut avoir un vase dans l'autre au moment de leur faire prendre à tous deux un bain légal ; ce n'est pas permis pour d'autres saintetés. Le côté extérieur, l'intérieur ou l'anse d'un vase sont considérés comme distincts (ne propageant pas l'impureté au vase entier), s'il s'agit d'oblation, non pour d'autres saintetés. Celui qui porte un objet devenu impur par compression peut transporter de l'oblation (dans un récipient, sans crainte du contact), non d'autres saintetés ; de même, les vêtements de ceux qui mangent de l'oblation dans lesdites conditions d'impureté par pression sont impurs pour d'autres saintetés. En outre, les procédés pour celles-ci ne sont pas les mêmes pour l'oblation : l'ustensile destiné à recevoir une sainteté devra être d'abord délié, puis essuyé, enfin trempé dans le bain légal, puis être de nouveau rattaché, tandis que pour l'oblation on peut attacher ensemble les objets avant de les baigner.

R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, justifie cette gradation, en ce que les consommateurs d'oblation (les prêtres) ont plus de souci d'une grande pureté[2] que les consommateurs de saintetés (parfois de simples israélites). Mais, objecta R. Hanania devant R. Mena, est-ce là une supériorité ? Si en présence de 2 objets égaux on déclare l'un impur et l'autre pur, le 2e a un avantage ; mais il n'en est pas de même si l'on estime moins soucieux les consommateurs de saintetés ? Il peut s'agir du cas où l'on est forcé de manger du sacré (n'ayant rien autre). R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan : si le vase impur (à baigner à l'intérieur d'un autre) pèse une livre (litra), on ne le baignera pas dans un autre (mais à part). Aba Saül dit : pour l'oblation, on ne met pas non plus un

1. Tr. *Para*, X, 6. 2. Le consommateur en aura donc souci d'ordinaire ; et pourtant ce manger est plus sévère : ce qui est une preuve de supériorité.

vase dans l'autre afin de les baigner, à moins que le contenant soit un panier portatif, ou un grand panier d'osier, γυργαθός. Selon R. Yohanan, cet avis d'Aba-Saül et celui de R. Simon exprimé plus loin sont au fond les mêmes ; or, il a été dit ailleurs[1] : si l'on tient un homme ou des ustensiles en les baignant, ils restent impurs (l'eau n'est pas parvenue au point de contact de la main) ; mais s'il a d'abord mis les mains à l'eau (en contact avec le bain entier), tout sera pur ; selon R. Simon, il faut de plus relâcher la prise, de façon à laisser l'eau arriver[2]. Toutefois, dit R. Yohanan, l'identité n'est pas complète entre ces 2 avis, et il semble que R. Simon se range à l'avis d'Aba-Saül, sans que l'inverse ait lieu (Aba-Saül admet qu'un mouillage préalable suffit). Les rabbins de Césarée au nom de R. Yohanan disent que l'avis d'Aba-Saül sert de règle, et c'est ce que dit aussi un enseignement.

R. Yôna dit : l'énumération de notre Mischnâ doit être conforme à R. Meir; car, selon les autres sages, on n'agira pas seulement ainsi pour l'oblation, mais aussi pour les consécrations, et ils ne distinguent pas entre l'anse d'un ustensile sacré et l'intérieur, le tout devant être réglé comme le côté interne. R. Yôna au nom de R. Hiya b. Aba raconte que sept anciens entrèrent dans la vallée de Rimmon pour fixer le calendrier de l'année (par embolisme), savoir R. Meir, R. Juda, R. Yossé, R. Simon, R. Néhémie, R. Eléazar b. Jacob et R. Yohanan le cordonnier[3] ; ils ont dit combien les saintetés ont de degrés supérieurs à l'oblation : selon R. Meir, il y en a 13 ; selon R. Yossé, 12. R. Meir dit avoir entendu énoncer le chiffre de 13 par R. Akiba. R. Yohanan le cordonnier lui répliqua : j'ai plus servi R. Akiba debout (en passant) que tu ne l'as servi assis régulièrement[4], et je ne lui ai pas entendu dire cela. On a dit de ce R. Yohanan d'Alexandrie qu'il doit exprimer la vérité. Malgré ces discussions, on se séparait à l'amiable en s'embrassant ; et si l'un n'avait pas de manteau, son compagnon coupait la moitié du sien pour le lui offrir. Ce qui les poussait à agir ainsi, c'est que chacun expliquait de 7 manières diverses ce verset (Isaïe, V, I) : *Je veux chanter à mon bien-aimé un chant d'amour à sa vigne.* On loua fort le dernier d'entr'eux, pour la façon remarquable d'interpréter ces mots ; c'était, dit-on, R. Simon b. Yohaï. Pourquoi étaient-ils pressés de déterminer le calendrier (dès leur arrivée à la vallée de Rimmon) ? C'est qu'ils tiraient une déduction du rapprochement de ces versets (Exode, XXXIV, 17 et 18) : *Tu ne te feras pas d'idoles de métal fondu*, puis : *tu observeras la fête des azymes* ; c.-à-d. dès que l'on est à même de fixer le calendrier de l'année, si l'on n'agit pas de suite, on commet un crime égal à l'idolâtrie. Au moment de quitter la vallée, ils cherchèrent un moyen de laisser un souvenir de leur passage; ils aperçurent une roche de marbre ; chacun d'eux prit un clou et l'enfonça aussi aisément

1. Tr. *Miqwaôth*, VIII, 5. 2. C'est analogue à l'avis d'Aba-Saül, de ne pas pouvoir baigner un vase dans l'autre, de crainte que le poids forme séparation de l'eau. 3. V. Derenbourg, ib., p. 437 n. 4. Expression analogue au tr. *Sabbat*, X, 5 (t. IV, p. 128).

que dans une pâte. En souvenir de ce fait merveilleux, cette roche porte encore le nom de pierre aux clous.

R. Yohanan dit : ce que la Mischnâ dit de l'anse d'un vase est aussi bien applicable au côté interne qu'à l'externe, dernier mode qu'affectionnent les gens soucieux de propreté. R. Zeira observa que l'on ne sait pas au juste de quel cas il s'agit : il ne saurait être question de mains bien sèches, puisqu'alors il n'y a pas de propagation d'impureté, ni du cas où le vase est plein de liquide, puisqu'alors ne pouvant s'empêcher de toucher le liquide on rend aussitôt le tout impur ; il doit s'agir du cas où le revers est en partie mouillé par le liquide (et où le contact peut produire l'impureté). Selon R. Yohanan au nom de R. Baniah, on comparera le contact mouillé de l'anse à celui qui qui surviendrait dans la salle d'abattoir du Temple ; et comme il a été dit ailleurs[1] qu'en un tel cas de liquide répandu dans le parvis les objets restent purs aussi longtemps qu'ils restent en place, et qu'ils deviennent susceptibles d'impureté lorsqu'ils en sortent, de même ici, le liquide ne touchant que la place même de l'anse n'a pas de caractère contagieux, mais il reprend sa vertu de propagation rendant impur lorsqu'il quitte cette place. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : si un objet humecté à l'abattoir quitte ce lieu, il est susceptible d'impureté. Mais n'a-t-on pas dit que, tout en étant portées au dehors, les consécrations restent sacrées et échappent à la propagation de l'impur par l'eau ? R. Yossa dit que R. Simon lui-même a répondu, ou selon R. Hinena, R. Simon a répondu au nom de R. Josué b. Lévi : il s'agit là du cas où, après avoir été portée au dehors, la victime égorgée a été ramenée à l'intérieur (malgré le séjour momentané au dehors, elle reste sacrée). Si un liquide sacré se trouvant dans la partie supérieure du parvis devient impur par contact et s'écoule au dehors, R. Aba et R. Aboun b. Hiya émettent 2 avis à cet égard : d'après l'un, la partie maintenue sur place reste pure, et ce qui est au dehors devient impur ; d'après l'autre, le tout reste pur par l'effet de la première impulsion de pureté. Toutefois, dit R. Aha au nom de R. Zeira, le liquide dans la salle d'abattoir reste pur s'il est devenu impur par contact à des mets (à un degré inférieur) ; mais si c'est par contact d'un ver (impureté légale), la propagation sera réelle. On a dit ailleurs[2] : pour tout vase, il faut tenir compte du côté externe, de l'intérieur et de l'anse ; selon R. Tarfon on distingue seulement l'anse pour une grande huche de bois ; selon R. Akiba, la distinction est applicable aux coupes ; selon R. Méir, elle s'applique aux mains, soit pures, soit impures ; enfin, selon R. Yossé, elle est applicable aux mains pures seules, ce qu'il entend ainsi : d'après R. Méir, si les mains sont impures et l'extérieur de la coupe est pur, qu'une goutte de liquide tombe à l'extérieur de la coupe et que cette main qui a touché saisisse l'anse, il est certain que le liquide n'est pas devenu impur par la main au point que le contact de l'anse rende la coupe impure (les craintes ne vont pas si loin) ; mais l'on se demande si, de ce que le liquide n'est pas tenu pour impur par contact de la

1. Tr. *Edouyôth*, VIII, 1. 2. Tr. *Kélim*, XXV, 7.

main jusqu'à entacher la coupe, ce même liquide ne sera pas entaché par la main au point de ne pas rendre impur ailleurs un pain ? On résout cette question à l'aide de ce qu'une *braïtha* dit : Si à des liquides purs placés sur le sol un pain impur a touché, celui-ci les a rendus impurs. Or, on entend par là qu'il peut y avoir encore une propagation d'impureté par le liquide à d'autres objets ; de ce qu'il est question de liquide à terre, on conclut qu'il n'en est pas de même du liquide au dos d'une coupe, et si l'on a eu du liquide à la main (si elle a été mouillée), puis l'on a saisi l'anse, le liquide ne sera pas devenu impur au contact des parois impures de la coupe (on ne craint donc pas qu'il y ait contact entraînant la propagation d'impureté). Si d'autre part un liquide touche la main qui saisit l'anse, dira-t-on aussi qu'il n'a pas été rendu impur par le dos de la coupe, jusqu'à rendre impure la main qui la saisira ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce que dit la fin du même enseignement : Si au liquide impur placé à terre un pain pur a touché, il devient impur par là ; or il est seulement question de pain, non de la main (celle-ci donc ne serait pas entachée). D'après R. Yossé, on entend ainsi la distinction établie au sujet de l'anse : si les mains sont pures, l'extérieur de la coupe impur, que du liquide mouille la main, et que celle-ci prend l'anse, il va sans dire que le contact humide ne sera pas entaché par la coupe au point de rendre la main impure ; mais si l'on ne craint pas cette propagation, en résulte-t-il aussi que le liquide ne sera pas contaminé par l'extérieur de la coupe au point de rendre un pain impur ailleurs ? On peut résondre ce point de ce qu'il est dit : si au liquide impur sis à terre un pain pur a touché, celui-ci devient impur ; or, l'impureté s'est propagée de façon à rendre le pain impur, parce que l'eau est à terre, non si elle était sur la main. Si cependant le liquide a mouillé la coupe et que l'on saisit l'anse, dira-t-on, malgré cela, que le liquide ne sera pas contaminé par la main au point de rendre la coupe impure ? On peut résoudre ce point de ce qu'il est dit : si un liquide impur se trouve à l'anse de la coupe, dès que l'on y touche, la coupe dont la paroi est pure devient impure par contagion de l'anse.

« Celui qui porte un objet devenu impur par compression, dit la Mischnâ, peut transporter l'oblation, non d'autres saintetés. » Il en est ainsi, dit R. Aba au nom de R. Juda, à cause du fait survenu un jour : comme un tonneau se trouvait tout à coup troué, un impur le boucha de sa sandale (et l'entacha par pression). R. Zeira ou R. Yossa dit au nom de R. Éléazar : si par mégarde (ou oubli) on en a porté ainsi, l'objet sacré reste pur (n'ayant pas été touché). C'est conforme à ce que dit R. Éléazar : selon les uns, il est interdit en principe de le porter, et en cas de fait accompli, l'objet devient impur ; selon d'autres, c'est seulement défendu en principe, et en cas de fait accompli, l'objet reste pur. N'en résulte-t-il pas, observa R. Zeira devant R. Mena, une solution à la question posée plus haut (II, 7), de savoir si le corps de celui qui mange de l'oblation égale un gonorrhéen par rapport aux saintetés, ou si

l'interdit s'applique seulement aux vêtements? Or, s'il en était de même du corps, on devrait aussi déclarer l'impureté en cas de transport accompli indûment? Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, car on peut supposer qu'il s'agit de quelqu'un forcé de manger des saintetés (sans autre aliment, et dès lors il a toujours soin d'être en état pur). — « Les procédés pour les saintetés, est-il dit, ne sont pas les mêmes pour l'oblation. » Pour les premières, on délie les ficelles qui rattachent les parties; on essuie avec soin les trous par où ces ficelles tenaient, et après le bain légal, on rattache le tout; tandis que pour l'oblation, on laisse le lien pour le bain légal, car ceux qui mangent de l'oblation ont souci de la pureté, et auront soin d'ouvrir à moitié le lien pour que l'eau pénètre. Ce détail ne peut pas être confié à tous ceux qui mangent des saintetés (parfois secondaires); ils ne sont pas tous soucieux de ce soin, et n'ouvriraient pas les liens à moitié (ils sont donc tenus de tout défaire).

2. Des ustensiles achevés à l'état pur doivent être mis dans un bain légal avant de servir aux saintetés; c'est inutile pour l'oblation. Le vase joint tout ce qu'il contient (en cas d'impureté d'une partie), s'il s'agit de sainteté, non pour l'oblation. Un objet impur même au 4e degré est impropre à la consommation si c'est une sainteté; mais pour l'oblation, il n'est impropre qu'au 3e degré[1]. Pour celle-ci, lorsqu'une main est devenue impure, l'autre reste pure; tandis que pour les saintetés, il faut en ce cas les baigner toutes deux, car alors une main est réputée communiquer l'impureté à l'autre, ce qui n'a pas lieu pour l'oblation.

On a enseigné: il est arrivé à une femme, après avoir tissé une étoffe à l'état de pureté, d'aller consulter R. Ismaël pour savoir si son état pur suffit. Autant que je sais, dit-elle, l'étoffe n'est pas devenue impure; mais je reconnais ne m'être pas toujours appliquée à la garder de tout contact. Il la pressa de diverses questions, si bien qu'elle reconnût qu'au moment de ses menstrues, il lui arriva de traîner le tissu après elle par une corde de communication. R. Ismaël s'écria alors: combien nos sages sont prudents d'avoir dit: « des ustensiles achevés à l'état pur doivent pourtant être baignés, etc. » Une autre fois, une femme tissa une nappe à l'état pur, puis elle alla consulter R. Ismaël pour savoir si cela suffit: Je sais, dit-elle, que ce linge n'est pas impur; mais je ne me suis pas toujours appliquée à le garder. Pressée de questions, elle finit par déclarer qu'un jour, un fil s'étant rompu, elle l'a rattaché avec la bouche au moment de son impureté (et elle l'a rendu impur par sa salive), R. Ismaël dit alors: combien nos sages sont prudents d'avoir prescrit que « des ustensiles achevés à l'état pur doivent pourtant être baignés avant l'usage sacré. » Avant de couper une partie de cylindre consacré[2], celui qui le coupe et celui qui le baignera devront d'avance prendre un bain légal; on comprend que le bain soit imposé à celui qui le coupe (il est forcé de le toucher); mais pourquoi est-ce obligatoire pour celui qui le baignera? Au lieu

1. Cf. tr. *Taharôth*, II, 6. 2. Ci-dessus, II, 7.

d'y toucher pour cela, ne peut-on pas entourer la poignée d'un corps étranger (évitant un contact direct) pour le baigner? On peut supposer, fut-il répondu, que dès l'instant où on l'a coupé, on se proposait aussi de le baigner (et dans l'intervalle de temps, on a pu manquer de soin en raison de la prévision de ces divers bains).

R. Josué b. Lévi dit : jusque là (où la Mischnâ parle de jonction par le vase), il s'agit de sainteté du sanctuaire (d'ordre supérieur) ; mais à partir de là, il s'agit de profane établi au même degré de pureté que les saintetés générales. R. Yoḥanan dit : l'aptitude du vase de « joindre ce qu'il renferme » émane du témoignage de R. Akiba, comme il a été dit ailleurs[1] : aux objets énumérés, R. Akiba ajoute que si un homme venant de se baigner en ce jour (d'une pureté incomplète) a touché à une partie de la fine farine (destinée au culte), ou à l'encens, ou aux parfums, ou aux charbons qui en font partie, il rend le tout impropre au service (la jonction a lieu même sans vase creux). R. Simon b. Lakisch dit : on savait déjà que les ustensiles sacrés ont le privilège d'opérer la jonction fictive ; mais R. Akiba est venu attester que même les restes des offrandes de farine se joignent au point de vue de l'aptitude du service. La raison en est, dit R. Yossa b. R. Zemina au nom de R. Yoḥanan, qu'en principe il a fallu les placer dans un vase qui joignait le tout. Selon R. Aḥa ou R. Ila au nom de R. Yossa, on savait aussi que la jonction opérée par le récipient se reporte sur les reliquats d'offrande ; et R. Akiba est venu attester qu'entre les aliments, la farine, l'encens et les parfums sont en ce cas comme joints (et susceptibles d'impureté). On comprend qu'il y ait à se préoccuper des reliquats de farine, ou d'encens, ou de parfums ; mais pourquoi des charbons (qu'on balayait au conduit d'égoût)? Il peut s'agir, explique R. Aboun b. Cahana, des charbons du jour de grand pardon, car en ce jour la même poèle servait à les enlever de l'autel et à en remettre[2] ; tandis qu'il n'en était pas de même des charbons de tous les jours, comme il a été enseigné[3] : lorsqu'une quantité de charbons de la valeur d'un cab se trouvait dispersée de l'autel, on les balayait au conduit de l'eau ; le samedi, on les couvrait par un grand vase, Ψύκτηρ. Selon R. Matnia, il peut s'agir de n'importe quel charbon resté avant l'enlèvement ; et comme il n'y a pas de mesure à l'égard de la farine, de l'encens et des parfums, car la jonction formée par le vase opère plus tard le maintien de cette cohésion ; il en sera de même en tout pour les charbons.

R. Aboun b. Ḥiya demanda : si, pour offrir une poignée de farine on l'a présentée en 2 vases, qu'arrivera-t-il? Quoi, répliqua R. Ḥanin, n'est-il pas dit que le vase sert toujours à joindre le contenu ; on ne saurait admettre l'hypothèse d'une offrande régulière de la farine divisée en 2 vases pour cette poignée, en présence de l'expression « le vase joint. » Ceci ne prouve rien, oppose R. Eleazar du midi, puisque R. Yossé b. R. Zemina a dit au nom de R. Yoḥanan, que les reliquats d'offrande sont considérés comme joints entr'eux

1. Tr. *Edouyôth*, VIII, 1. 2. Tr. *Yôma*, IV, 5. 3. Tr. *Tamid*, V, 5.

en raison de leur jonction originaire dans les vases, et c'est précisément ici le cas de l'emploi des 2 vases. D'autre part, R. Matnia fit observer que la farine, l'encens, le parfum, passent forcément par plusieurs vases, et pourtant il est dit à leur égard : « le vase les joint » (au point de vue de la propagation de l'impureté) ; il en sera donc de même ici pour l'expression « le vase joint » à l'égard du reliquat de farine. Cahana demanda aux rabbins de Babylone : si, après avoir divisé en 2 une offrande de farine mise dans un grand vase, l'une devient impure, l'autre l'est-elle aussi par le fait de sa place ? Oui, répondirent-ils, l'impureté se propage. Est-ce à dire que l'impureté saute, puisqu'il n'y a pas de contact ? Oui, répondirent-ils, y eût-il même un corps étranger entre ces 2 parties. Par suite de cette jonction fictive, est-il permis d'utiliser les 2 parties en prenant la poignée ? Nous n'avons pas entendu formuler de tradition à cet égard ; mais il y a une Mischnâ qui dit[1] : Si 2 offrandes de farine dont on n'a pas encore prélevé la poignée sont mêlées (se touchent), aussi longtemps qu'il y a de chaque côté une quantité suffisante à la prise de poignée, elles restent valables ; si non, elles sont impropres au culte, bien que les restes de l'une touchent à l'autre (donc la jonction est admise aussi pour la prise de poignée). R. Jacob b. Aḥa ou R. Yassa vint dire au nom de R. Yoḥanan ; il est permis d'utiliser pour une poignée 2 parties séparées se trouvant dans le même récipient ; et si l'une est devenue impure, l'autre le sera aussi, sauf s'il y a une autre partie au milieu (en ce point, il diffère des rabbins). Mais n'a-t-on pas enseigné que des mots *une coupe* (Nombres, VII, 14) on déduit que tout son contenu est *un* (tout est joint) ? Non, dit R. Ḥinena, le vase ne réunit que ce qui lui est attaché (d'un de ses côtés, non le milieu). R. Simon b. Lakisch demanda[2] : est-ce que le déchet de pâte provenant de l'offrande, en devenant impur, est susceptible de constituer à son tour des degrés d'impureté ? Non, répondit R. Eléazar, puisqu'il est écrit (Lévit. XI, 34) : *tout aliment qui pourra être mangé, sur lequel sera survenu de l'eau, est susceptible d'impureté* ; donc, ce qui a le caractère contagieux par l'eau peut transmettre l'impureté à d'autres objets, non ce qui n'a pas été mouillé par l'eau (comme le déchet de pâte). Mais, objecta R. Juda, est-ce que la charogne d'un oiseau pur ne rend pas les aliments impurs, bien qu'il n'y ait pas eu d'appropriation par l'eau, ni d'autre impureté ? C'est qu'elle finira par constituer une impureté grave. Quelle est en somme la règle pour le déchet d'offrande de farine ? On déduit du verset (précité), *de tout aliment qui peut être mangé*, que si l'impureté provient d'un aliment (liquide), elle se propage ; si non, elle ne se propage pas (et le dit déchet est en ce cas).

R. Yonathan dit au nom de Rabbi : si quelqu'un mange d'un aliment impur au 3e degré à l'égard de l'oblation, le corps devient impropre à manger de l'oblation (sans bain, mais il n'est pas défendu de la toucher). Sur quoi R. Samuel b. R. Isaac demanda : est-ce à dire que cet avis de Rabbi est conforme à R. Eleazar seul de cette Mischnâ[3], disant : Si l'on mange une impureté du

1. Tr. *Menahôth*, III, 4. 2. B., tr. *Houllin*, 36a. 3. Tr. *Toharôth*, II, 2.

1er degré, on est impur à ce degré [1]; si l'on mange du 2e degré, on l'est au 2e, comme si l'on mange du 3e degré on est impur au 3e, selon R. Eleazar, tandis que R. Josué ne partage pas tout-à-fait cet avis ; or, se peut-il qu'en cas de discussion l'avis de R. Josué ne prédomine pas ? Non, fut-il répondu, Rabbi peut même adopter ce dernier avis ; et s'il est vrai qu'ici il déclare inapte à manger de l'oblation celui qui aurait mangé du 3e degré, c'est pour habituer le cohen à s'abstenir d'oblation au moindre doute. De même, si en ayant mangé de ce qui est impur au 2e degré pour la dîme, le corps devient-il impropre à manger de la dîme? On peut résoudre ce point de ce qu'il est dit [2] : Les autres sages interdisent de manger (sans avoir pris le bain préalable) pour la 2e dîme. Il n'avait pas entendu l'explication de R. Samuel au nom de R. Zeira sur l'opinion des sages qui interdisent la dîme [3], savoir que l'impureté du corps le rend impropre à manger de la dîme (tandis qu'ils permettent de la toucher). De même, si l'on a mangé de ce qui est impur pour la sainteté au 4e degré, le corps devient-il impur au point de ne plus pouvoir manger de la sainteté ? On le déduit de ce qu'il est dit [4] : Selon R. Jérémie au nom de R. Aba b. Mamal, l'homme en deuil est considéré comme ayant mangé du 4e degré d'impureté pour la défense de manger des saintetés ; donc, en un tel cas, on est impropre pour cette consommation. Ainsi, l'on connaît l'interdit s'il s'agit de saintetés faisant partie du sanctuaire ; en sera-t-il de même du profane traité pour la pureté à l'égal du sacré ? On peut le savoir de ce qu'il est dit [5] : Si en égorgeant un animal domestique, ou une bête sauvage, ou un oiseau, il n'est pas sorti de sang, l'égorgement suffit, et on peut en manger sans se laver les mains, puisqu'il n'y a pas eu de contact mouillé par le sang, qui les approprie à devenir impurs ; selon R. Simon, l'égorgement les approprie à cet effet (et il faudra se laver au préalable). Selon R. Eléazar, au nom de R. Oschia, cette Mischnâ parle de profane traité à l'égal de la sainteté (où l'on tient compte même du 3e degré). C'est ainsi que R. Josué, R. Zeira, R. Yassa, R. Yoḥanan, ou R. Yanaï au nom de Rabbi dit que si l'on a mangé de l'impur au 3e degré pour l'oblation, le corps devient inapte à en manger. Mais une Mischnâ [6] ne dit-elle pas formellement que pour avoir mangé du 3e degré, le corps est impur au 2e pour la sainteté ? Cette Mischnâ parle des saintetés faisant partie de ce qui est offert au sanctuaire ; et l'extension de cet enseignement consiste en ce que, même pour le profane traité sur le pied d'égalité des saintetés, le corps devient alors impropre à en manger. En effet, dit R. Aboun b. Ḥiya devant R. Zeira : la Mischnâ dit aussi [7] que, pour les pains du sanctuaire mis au frais dans des fosses, l'eau de ces fosses sera comme sacrée (et si l'un d'eux devient impur, tout le reste, sans l'intermédiaire de l'eau, sera impur au 2e degré) ; or, il ne saurait te déplaire d'apprendre par là quelle est la règle pour le profane traité sur le pied d'égalité

1. Et le contact forme le 2e degré. 2. Tr. *Para*, XI, 5. 3. Tr. *Biccourim*, II, 1 (t. III, p. 373). 4. Ci-après, § 3. 5. Tr. *Houllin*, II, 5. 6. Tr. *Toharôth*, II, 2. 7. Ibid., I, 9.

de la sainteté, que p. ex. le liquide dans la bouche est considéré à l'égal d'un liquide de consécration. Ainsi R. Zeira dit : comme il a été déclare ailleurs[1] que la pureté pour le sacrifice de péché devra égaler en sévérité celle des eaux de lustration et des cendres de la vache rousse ; de même ici, le liquide de la bouche sera considéré à l'égal de la consécration même (pour les degrés de pureté). R. Zeira, R. Yassa, R. Yoḥanan, R. Yanaï ne savaient plus si c'est au nom de Rabbi, ou d'une façon anonyme, que l'on a énoncé l'enseignement, d'où l'on peut déduire la confirmation d'un avis, ou son infirmation (selon la manière de l'expliquer) : Elle le confirme si on l'entend en ce sens qu'un 3e degré devient un 2e au point de vue des saintetés, non de l'oblation, lorsque le profane a été traité comme pureté d'oblation ; mais s'il s'agissait d'une pureté de consécration, il est douteux que le corps qui a consommé de l'impur au 3e degré, le soit au 2e par rapport à la sainteté. Elle l'infirme, si on l'entend en ce sens qu'un 3e degré devient un 2e pour la sainteté, non pour l'oblation traitée comme de la sainteté ; quant à la fin de cet enseignement, on entend qu'au cas où le profane est traité pour la pureté comme de l'oblation, le corps devient impur au 2e degré, inapte à manger de l'oblation et à plus forte raison impropre pour les saintetés, plus graves (il y a donc, en ce sens, à compléter les termes).

R. Yossé a enseigné[2] : pour des saintetés jusqu'au 4e degré d'impureté, le corps est inapte à consommer du sacré, par déduction *a fortiori* ; car si un homme qui s'est baigné en ce jour et dont le pardon manque (il ne sera déclaré pur qu'à la nuit) est apte à manger de l'oblation[3], mais ne l'est pas assez pour la sainteté ; à plus forte raison, si le 3e degré d'impureté rend le corps impropre à manger de l'oblation, il constituera à son tour un 4e degré interdit pour de la sainteté. Donc, on connaît l'interdit du 3e degré d'après un texte biblique (le verset relatif au bain, avec pureté définitive au soir), et celui du 4e degré par un raisonnement *a fortiori*. On peut opposer à cela, dit R. Yoḥanan, que l'aliment touché par celui qui a pris un bain le même jour devient inapte à la consommation, si c'est de l'oblation ; et pourtant cela ne va pas jusqu'à rendre une sainteté impropre en la touchant à son tour (ce 3e ne forme pas de 4e ; la déduction précédente n'est pas absolue). R. Ḥanania dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Yossa est conforme à celui de R. Akiba son maître : comme celui-ci déduit ailleurs[4] de l'expression *il rend impur*, qu'un pain impur au 2e degré propage l'impureté au 3e degré du profane ; de même ici R. Yossé le déduit d'après une base légale. Aussi R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina que R. Yossé n'a pas besoin d'invoquer ledit raisonnement par *a fortiori*, puisqu'il tire cette déduction d'un verset (Lévit. VII, 19) : *La chair qui touchera*, soit un 2e degré impur qui a touché au premier, *à tout objet impur*, c.-à-d. un 3e degré ayant touché au 2e, *ne devra pas être mangée* ; même ce qui touche à cette dernière impureté ne devra pas être

1. Tr. *Para*, X, 2. 2. J., tr. *Sôta*, V, 2 (f. 20a) ; B., ib., 29b. 3. Cf. *Negaïm*, XIV, 3. 4. Tr. *Sôta*, ib.

mangé (s'il s'agit de sainteté). — Par la déduction précédente tirée de l'expression *il rend impur*, on sait la règle pour les aliments devenus impurs à l'atmosphère d'un vase d'argile devenu lui-même impur au contact de l'impur; mais quelle est la règle pour les aliments eux-mêmes devenus impurs directement par un ver? On le sait par *a fortiori*: puisque des vases, qui ne deviennent pas impurs à l'air d'un vase d'argile contaminé par un ver, le deviennent au contact d'un ver, au point d'entacher à leur tour des aliments par leur contact; à plus forte raison les aliments eux-mêmes, contaminés par un ver, rendront à leur tour impurs les aliments qu'ils toucheraient. Voilà le procédé de R. Akiba. Quant à R. Ismaël[1], on a enseigné: le texte (précité) *la chair qui touche à tout objet impur* vise un 1er degré provenant d'une impureté capitale, et l'expression *ne sera pas mangée* s'applique au 2e degré; quant au 3e degré pour l'oblation, on le déduit par *a fortiori*: puisque celui qui s'est baigné le même jour ne rend pas le profane inapte à la consommation par son contact, mais entacherait en ce cas l'oblation, à plus forte raison un 2e degré d'impureté, qui entache le profane, entache aussi l'oblation; et de même pour le 4e degré, s'il s'agit de sainteté, puisque le contact de celui qui s'est baigné le même jour et manque encore de pardon (dont la pureté est incomplète) ne rend pas l'oblation impropre au manger par son contact, mais entacherait en ce cas la sainteté, à plus forte raison un 3e degré d'impureté, qui par son contact entache l'oblation, rendrait la sainteté impropre au manger (en faisant un 4e degré). On a donc déduit le 1er et le 2e degré du texte biblique, le 3e par la logique, le 4e par *a fortiori*. Mais peut-on déduire un raisonnement *a fortiori* d'un autre semblable? (L'argument du 3e degré interdit pour l'oblation étant déduit ainsi, comment l'employer à fixer l'interdit du 4e degré pour la sainteté?) En fait, le tout est soumis à une règle sinaïtique, savoir que le 3e degré impur est impropre pour l'oblation, et le 4e pour la sainteté (et lesdits raisonnements ne servent qu'à la confirmer).

« Pour l'oblation, dit la Mischnâ, si une main est devenue impure, l'autre reste pure. » Toutefois, son contact rendrait la sainteté impure (et communiquant aussi l'impureté), selon Rabbi; R. Yossé b. R. Juda dit qu'elle rendrait la sainteté impropre (sans aller au delà). Est-ce à dire que Rabbi suit l'avis de R. Josué exprimé dans cette Mischnâ[2]: tout ce qui rend l'oblation inapte au manger rend les mains impures en faisant d'elles un 2e degré (d'impureté), et si une seule main est devenue impure, celle-ci par contact rendra l'autre impure, selon l'avis de R. Josué (contrairement aux autres sages)? Non, car l'avis de R. Josué est plus sévère que celui de Rabbi, puisque celui-ci admet la propagation d'impureté par contact d'une main à l'autre pour la sainteté seule, tandis que R. Josué professe cette opinion même à l'égard de l'oblation. R. Simon b. Lakisch dit: il n'est question ici que de l'autre main (du même individu), non de celle d'une autre personne; selon R. Yoḥanan, il en

1. Il n'a pas recours au même mode de déduction. 2. Tr. *Yadaïm*, III, 2.

est de même aussi pour une autre personne. R. Jérémie ou R. Amé dit au nom de R. Yohanan que si cette main touche même un pain, elle le rend impur; puis on dit que R. Yohanan renonça à cet avis, reproduit par R. Jérémie. Cette renonciation se conçoit, car auparavant il était seulement question de déclarer impur le pain touché ; or, comme il vient d'être dit, « tout ce qui rend l'oblation inapte au manger rend les mains impures, en faisant d'elles un 2e degré d'impureté », il s'agit des mains seules, et, pour le pain touché, tous reconnaisent qu'il n'est pas entaché, en raison de la règle qu'un 2e degré ne peut pas constituer à son tour un 2e degré.

3. Il est permis de manger, avec des mains non lavées spécialement, des aliments profanes secs, en même temps que l'oblation ; ce n'est pas permis pour les saintetés. Un homme en deuil[1] ou un homme pur à qui il manque le pardon[2], doivent se baigner pour manger des saintetés, non pour l'oblation.

R. Hanania b. Antigonos objecta[3] : comment peut-il être question d'aliments *secs* « pour les saintetés » ? (Celles-ci, par leur caractère, ne sont-elles pas toujours aptes à l'impureté, comme mouillées ?) Il s'agit ici du cas où l'on pique un gâteau d'oblation à la broche (sans contact immédiat), pour le mettre à la bouche, et en même temps on mange un morceau de chair profane, avec des mains non lavées ; il faut alors que celle-ci soit sèche (sous peine de contact pouvant entacher l'oblation), mais ce n'est pas permis pour la sainteté. On a enseigné ailleurs[4] : si l'on mange un gâteau de figues d'oblation sans se laver les mains, et que l'on met la main à la bouche pour en retirer un caillou ou corps étranger qui s'y est glissé, selon R. Méir, ce contact mouillé rend le gâteau impur ; selon R. Josué, le tout reste pur (la salive, selon lui, n'est pas un liquide). Hiskia ajoute : R. Méir déclare que, par suite de ce contact mouillé, le gâteau sera impur, parce qu'il s'agit d'un aliment par lequel l'humidité survenue au doigt est avantageuse ; mais, pour tout autre aliment, où l'humectation ne sert pas, celle-ci n'est pas un agent de propagation. Selon R. Yohanan, la discussion entre R. Méir et R. Juda est aussi bien applicable au gâteau de figues qu'à tout autre objet (il ne tient pas compte de ce que l'humectation sert parfois). La même Mischnâ (au commencement) est en opposition avec l'avis de Hiskia : si un homme impur pour avoir touché au cadavre d'un mort (impureté capitale donnant le 1er degré) a des aliments et de la boisson dans la bouche, et qu'en cet état il passe la tête dans l'air d'un four pur, il le rend impur ; de même si un homme pur ayant des aliments et de la boisson dans la bouche passe la tête dans un four impur, il devient impur. Or, on comprend le rôle de la boisson impure en ce cas (le liquide donnant et recevant l'impureté) ; mais si on l'admet aussi pour les ali-

1. Cf. tr. *Pesahim*, I, 6. 2. S'il s'est baigné le même jour, la pureté ne sera complète qu'à la nuit; ou en d'autres cas, après l'offrande des sacrifices. 3. Tosefta à ce tr., ch. 3. 4. Tr. *Kélim*, VIII, 6.

ments, n'est-ce pas à cause de la propagation du liquide de la bouche? (n'en résulte-t-il pas qu'il en est ainsi pour tout aliment?) On peut répondre que là aussi il s'agit, soit d'un gâteau gras (déjà humide), soit des aliments déjà appropriés (humectés) avant d'avoir été mis à la bouche. Est-ce que notre Mischnâ ne conteste pas l'avis de R. Yoḥanan, en disant qu'il est même permis de manger, avec des mains non lavées spécialement, des mets profanes, en même temps que l'oblation, non avec des saintetés »? (En mettant les mets à la bouche, ne mouille-t-on pas les doigts, ce qui expose l'oblation à l'impureté?) On peut répondre qu'en jetant les aliments à la bouche, on ne s'expose pas à se mouiller (ni à entacher l'oblation). Mais pourquoi alors ne pas permettre la jonction du sacré? On craint que, par oubli, on ne touche la bouche. Pourquoi n'éprouve-t-on pas ensuite cette crainte pour l'oblation? C'est que les consommateurs d'oblation (prêtres) ont l'habitude de prendre souci de la pureté, et ils n'oublieront pas; tandis que cela peut arriver aux consommateurs de saintetés (secondaires), moins soucieux. On a enseigné ailleurs [1] : le prêtre en deuil (pour un décès du même jour) peut toucher aux saintetés, non en offrir, ni participer au partage pour en consommer le même soir; comment donc se fait-il que là il lui soit permis de tomber, tandis que notre Mischnâ le défend avant d'avoir pris un bain? C'est qu'ici, dit R. Yanaï, on craint que la préoccupation du deuil lui ait fait détourner la pensée du sacré (le cohen doit donc se baigner), tandis qu'ailleurs on suppose qu'il n'y a pas eu de détournement de pensée. Si notre Mischnâ craint un moment d'oubli ayant pu causer une impureté, elle ne devrait pas dispenser du bain pour l'oblation? C'est qu'il en est de ce point selon ce qu'a dit R. Jérémie au nom de R. Aba b. Mamal [2] : en vue d'un manger d'aliment sacré, le corps impur au 3ᵉ degré peut constituer un 4ᵉ degré (gravité supérieure à celle de l'oblation). Il en résulte que si en cet état on mangeait du sacré, ce serait un 4ᵉ degré, qu'il est interdit de manger, mais il est permis d'y toucher; de même au prêtre en deuil il est défendu d'en manger, non d'y toucher. On a enseigné ailleurs [3] : les Schammaïtes disent qu'une femme se levant de couches (bien qu'elle ait pris un bain de purification après les semaines de couches) devra prendre un bain au dernier jour (80ᵉ) de la période de pureté; les Hillélites la dispensent de ce second bain. Or, sur quel point porte leur discussion? S'il s'agit de manger l'oblation, on ne s'explique pas l'avis de Schammaï, puisqu'elle égale celui qui aurait pris un bain en ce jour, lequel peut manger de l'oblation après le coucher du soleil (sans une nouvelle attente); s'il s'agit au contraire de consommer des saintetés, on ne s'explique pas l'avis de R. Hillel, car il manque encore à cette femme le pardon par les offrandes, et notre Mischnâ ne prescrit-elle pas le bain en ce cas? On ne peut pas non plus supposer que la discussion portant sur la consommation de l'oblation, Schammaï craint un moment d'oubli pouvant causer de l'impureté, et Hillel ne le craint pas; et en ce cas on expliquerait le commencement de la présente Mischnâ (qu'en cas

1. Tr. *Zebahim*, XII, 1. 2. Ci-dessus, § 2. 3. Tr. *Nidda*, X, fin.

d'omission du pardon, il faut un bain pour la sainteté), selon l'avis unanime de tous, en faisant porter la discussion sur la fin qui parle de l'oblation ; comment alors admettre qu'il soit question d'oblation seule ? Il faudrait dire alors que ceci et l'enseignement énoncé ailleurs au commencement est de l'avis de de tous, portant la discussion sur la fin. R. Samuel b. Abdima dit devant R. Mena (au sujet de la question susénoncée, sur quel point porte la discussion), qu'il s'agit de manger de l'oblation ; et l'opinion sévère de Schammaï (de prescrire un nouveau bain) a pour but d'éviter que les gens ignorants ne disent avoir vu une femme observer encore un jour les prescriptions de pureté du sang, puis manger de l'oblation le soir (mais, en droit strict, le bain n'est pas exigible).

4. Pour l'oblation il y a une gravité spéciale : en Judée, chacun est digne de foi si, pendant le cours de l'année, il déclare que le vin ou l'huile est pur (pour les offrandes), et pendant l'époque de la compression, de la vendange ou de la cueillette, on est aussi digne de foi pour l'oblation ; mais une fois cette période de temps passée, si l'on apporte au cohen un tonneau de vin d'oblation, il ne devra pas le recevoir (de crainte d'impureté), et il faudra le laisser de côté jusqu'à la prochaine époque de cuvaison. Mais si le simple israélite déclare y avoir réservé un quart de *loug* pour une sainteté, on ajoute foi à sa déclaration de pureté (en raison de la gravité de la consécration). Si (au moment de leur faire prendre un bain légal) on a mêlé des cruches de vin ou d'huile profane avec d'autres sacrées [1], ou d'oblation, on pourra ajouter foi à celui qui les déclare pures au moment de la cuvaison, ou de la compression, et même 70 jours avant cette époque (temps des préparatifs).

« En Judée, chacun est digne de foi », est-il dit. Donc, on ne l'est pas autant en Galilée. C'est que, dit R. Simon ou R. Josué b. Lévi au nom de R. Padiéh, entre ces 2 provinces il y a comme séparation la zône de terre occupée par les Cuthéens. Mais n'a-t-on pas objecté à l'enseignement [2] que la deuxième station du dépôt d'huile est Ragab au delà du Jourdain [3], qu'elle est séparée de la Palestine par la zône de terre des Cuthéens (et l'huile serait exposée à devenir impure) ? Il peut s'agir, répond R. Siméi, du cas où l'on tire de là des olives, que l'on pile (dont on fera l'huile) en Judée. En cette province, on est digne de foi pour le vin, non pour la pureté des cruches ; tandis qu'en Galilée on n'est digne de foi ni pour l'un, ni pour l'autre. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : si un homme du midi prétend avoir apporté du vin ou de l'huile de la Galilée, il est digne de foi ; si un galiléen prétend l'avoir apporté du midi (ou Judée), on ne le croit pas (c'est peu probable). — R. Jérémie a cru devoir dire que lorsque la Mischnâ déclare tous dignes de foi

1. Ou de l'affranchi et de l'inaffranchi, dit le commentaire. 2. Tr. *Menahôth*, VIII, 3. 3. Neubauer, ib., p. 247.

pendant l'époque de la vendange, c'est lorsqu'il s'agit d'oblation traitée avec autant de pureté que la sainteté; mais si elle est seulement considérée comme elle-même (en oblation), cela ne suffit pas. Non, dit R. Yossé, même en ce dernier cas, on est digne de foi. Une Mischnâ est opposée à cet avis de R. Yossé, en disant[1]: Selon R. Méir, il suffit d'avoir vu les vendangeurs aller à la caverne se baigner, pour être certain de la pureté; R. Yossé prescrit de rester auprès d'eux jusqu'après l'accomplissement du bain (de crainte d'inexécution); comment donc dit-on ici qu'on leur ajoute foi même au point de vue de la pureté d'oblation? Dans cette mischnâ, fut-il répondu, il s'agit d'une époque qui n'est pas celle des vendanges. Est-il possible de parler de raisins mis à la cuve en dehors de leur temps (ajournement admissible seulement pour la compression des olives)? On peut admettre, dit R. Isaac b. R. Eliézer, qu'il s'agit du moment qui précède celui où 3 propriétaires au moins vendangent leur vigne (et un vigneron, s'y prenant d'avance, fait baigner ses ouvriers). — Comment se fait-il que si des objets purs touchent les cuves ou les pressoirs au moment des vendanges ou de la cuvaison, le tout reste pur, et qu'après cette période même le pur devienne impur? Est-il admissible qu'un vase d'argile (un de ces ustensiles), après avoir été pur, devienne impur par le simple fait d'une période de temps? N'est-il pas au contraire formel que tout état reste en sa présomption première, sans devenir pur s'il était impur, ni à l'inverse? Voici comment il faut l'entendre: lorsque des objets purs ont touché aux cuves ou pressoirs pendant qu'ils étaient pleins, ils restent purs; et s'ils étaient vidés, les purs deviennent-ils impurs? Or, se peut-il qu'un vase d'argile pur devienne spontanément impur, contrairement à la présomption? Voici donc quelle est la question: si des objets purs ont touché à ces ustensiles lorsque ceux-ci étaient vides, ils deviennent impurs; mais si c'était lorsque ces ustensiles sont pleins, époque des grands travaux, le contact laisse le tout pur; or, comment un vase d'argile, après avoir été impur, peut-il être pur? C'est en effet la présomption première qui domine. —[2]

R. Yanaï dit: selon l'avis des jeunes maîtres[3], il s'agit ici d'oblation traitée pour la pureté comme les saintetés, mais si elle est considérée comme elle-même (en oblation), c'est insuffisant; tandis que selon moi, même en ce dernier cas, on est digne de foi. Donc, l'avis analogue énoncé ci-dessus par R. Yossé est conforme à ce qu'a dit ici R. Yanaï, et l'avis précédent de R. Jérémie s'accorde avec celui des « jeunes maîtres ». — « Si le simple israélite déclare y avoir réservé un quart de *loug* pour une sainteté, il est digne de foi »; et aussi bien qu'on le croit pour la sainteté (en fait de pureté), on le croit aussi pour l'oblation. — « Si l'on a des cruches de vin ou d'huile mêlés », est-il dit ensuite. On entend par là, dit R. Yossé b. R. Aboun, les cruches où l'on a fait un mélange indû.

5. A partir de la localité de Modiin et plus à l'intérieur, on ajoute foi

1. Tr. *Taharôth*, IX, 3. 2. Suit un passage traduit tr. *'Eroubin*, IX, 4 (t. IV, p. 292). 3. Expression analogue au tr. *Halla*, IV, 8 (t. III, p. 308).

à la déclaration du potier disant que ses vases d'argile sont purs; mais à partir de cette localité et en deçà vers l'extérieur, on ne le croit pas. Voici comment: si le potier vend de sa fabrication, on le croit pour lui et pour ses marchandises, ainsi que les acquéreurs compétents; s'il sort, on ne le croit pas.

6. Les percepteurs du Trésor qui sont entrés dans une maison, et même des voleurs qui ont rendu les ustensiles volés, sont dignes de foi pour ce qu'ils déclarent n'avoir pas touché; à Jérusalem, tous sont dignes de foi pour la sainteté, et au moment d'une fête (en présence de la foule d'arrivants), on les croit aussi pour l'oblation.

Lorsque la Mischnâ dit (§ 5) que la déclaration des potiers est digne de foi, il s'agit de petits vases d'argile; et ce qui le prouve, c'est qué la Mischnâ même dit à la fin « si le potier vend de sa fabrication, on le croit pour lui et ses pots, ainsi que les acquéreurs ». Or, les pots sont des objets minces (et il s'agit d'analogues). Ce qui est dit du contact de la pureté pour la localité de Modiin et en deçà, s'applique seulement au vase, non à ce que l'ignorant aurait déclaré y mettre pur; et si c'est un liquide, le vase entier devient impur. S'il était plein d'eau (d'avance), selon R. Simon b. Lakisch, le potier sera digne de foi, pour la pureté du vase, non pour le contenu liquide; selon R. Yohanan, il sera digne de foi pour l'un et l'autre. La Mischnâ (§ 4) n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant: « Si l'on déclare avoir réservé un quart de loug pour une sainteté, on est digne de foi? » (Pourquoi ne pas le croire aussi pour l'oblation?) Il peut s'agir du cas, répond R. Zeira, où cet homme déclare l'avoir réservé lorsqu'il était devenu compagnon (très pur). Selon les rabbins de Césarée au nom de R. Aboun b. Ḥiya, R. Simon b. Lakisch n'est pas d'avis d'ajouter foi au potier, si le vase est plein d'eau, parce qu'il n'y a pas lieu de tenir compte du compagnonnage de pureté pour l'eau.

En principe, les percepteurs (juifs) entrant dans une maison (§ 6) sont impurs[1]; et bien qu'il y ait des païens avec eux, on peut les croire s'ils disent être entrés sans toucher à rien. Ce n'est pas une contradiction avec notre mischnâ (qui ne parle pas de la présence d'étrangers), parce que l'on peut l'expliquer de 2 manières différentes: On les croit s'ils disent être entrés sans toucher lorsqu'il y a des témoins notoires; et à Jérusalem on les croit pour les saintetés, s'il y a même des témoins qui les accusent d'avoir touché. Quant à la fin de notre mischnâ (parlant de Jérusalem), on l'explique autrement: l'avis qu'on les croit s'ils disent être entrés sans toucher à rien, était inutile à énoncer, et l'on en parle pour dire que, malgré l'attestation des témoins qui les ont vus entrer, on les croit s'ils disent n'avoir pas touché[2]; à Jérusalem, on

1. V. *Monatschrift*, XX, 1871, p. 499. 2. C'est en raison de la présence de l'étranger, dit le commentaire; et la Mischnâ parle du cas où ils sont seuls, personne ne les voyant.

les croit même pour la sainteté, et y eût-il des témoins qui les ont vus. R. Josué b. Lévi explique ce verset (Ps. CXXII, 3) : *Jérusalem, cité par excellence, centre de toutes les réunions*, en ce sens que cette ville fait de tous ses habitants des compagnons instruits (purs). S'il en est ainsi, elle devrait avoir ce privilège toute l'année? Non, dit R. Zeira, en raison de la suite (ib. 4), *là montèrent les tribus de Dieu* ; elle indique qu'il en est seulement ainsi pendant la présence des tribus (aux fêtes).

7. Si quelqu'un (un compagnon pur) ouvre un tonneau de vin, ou se met à débiter de sa pâte, au commencement d'une fête, il pourra, selon R. Juda, continuer et achever la vente après la fête ; les autres sages l'interdisent. Aussitôt que la fête était passée, en débarrassait le parvis pour le purifier ; mais si elle cessait un vendredi, on n'opérait pas ainsi de suite, étant occupé à honorer (préparer) le sabbat ; selon R. Juda, on ne débarrassait pas non plus un jeudi, les cohanim n'ayant pas le temps (ils étaient occupés à enlever les cendres).

R. Ḥanania dit au nom de R. Yoḥanan : R. Juda permet d'achever, même après la fête, autorisant la fin[1] en raison du commencement (pendant la fête) ; car, s'il était défendu d'achever plus tard, on ne commencerait pas pendant la fête. Qu'importerait si l'on ne commençait pas? On diminuerait la joie de la fête. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Nathan : la discussion a lieu pour un tonneau de vin (qui se gâterait) ; mais pour un tonneau d'huile, tous reconnaissent qu'il sera défendu de l'achever plus tard (il se conserve). Que fait-on du reliquat, selon les autres sages? R. Ḥiya enseigne de le verser à terre ; B. Kappara prescrit de le briser (déclarant même le tonneau impur). R. Ḥalafta b. Saül dit au contraire de le conserver pour la prochaine fête (où la présomption de pureté revient). — R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi (au sujet de l'enlèvement) : Si le dernier jour de la fête est un vendredi, on pourra le lendemain samedi consommer ce qui reste de la fête dans le même état présumable de pureté. En effet, dit R. Zeira, une *braïtha* dit formellement que la veille de la Pâque est considérée à l'égal du jour même de fête, ou le jour d'égorgement qui suit la fête de Pentecôte (en raison de leur jonction à la solennité). Nous avons aussi appris une plus grande extension à ce sujet, dit R. Ḥanania, puisque, « selon R. Juda, on ne débarrassait pas non plus le parvis un jeudi, les cohanim n'ayant pas le temps en ce jour » (la présomption de pureté persiste donc aussi longtemps que les ustensiles sacrés sont présents).

8. Comment procédait-on à la purification du parvis? On faisait passer au bain légal les ustensiles se trouvant au Temple, en avertissant (les simples cohanim) de ne pas toucher à la table sacrée, ni au chandelier, sous peine de les rendre impurs. Tous les ustensiles du Temple s'y trou-

1. Cf. J., tr. *Moëd qaton*, II, 4; B., tr. *Beça*, 11.

vaient en double ou triple, de façon à ce que si les premiers deviennent impurs on en ait d'autres purs sous la main. Tous les ustensiles du Temple devaient subir le bain légal, sauf l'autel d'or et celui de cuivre, assimilés au sol (non susceptibles d'impureté). Selon R. Eliézer, les autres sages motivent la dispense, parce que les autels sont couverts de plaques en métal.

Mais est-ce que les ustensiles sacrés ont besoin d'un bain? Il se peut, observe R. Aba, qu'un de ces ustensiles n'ait pas été aspergé par l'eau de lustration (pour être tout-à-fait pur). S'il en est ainsi (que l'on éprouve cette crainte), on devrait le craindre pour tout (même p. ex. pour la table, qu'il est impossible d'enlever et de baigner)? On peut supposer, dit R. Aboun b. Ḥiya, qu'un des prêtres, causant à une femme au sujet des nids d'oiseaux qu'elle sera tenue d'offrir lors de son prochain état de pureté, a eu son vêtement contaminé par un peu de salive tombée de la bouche de cette femme, et lui à son tour rend impur ce qu'il touche. Mais encore pourquoi n'éprouve-t-on pas cette crainte pour tout? On admettra, fut-il répondu, que le cohen a été atteint par un liquide douteux (dont on ne sait s'il est pur ou non); et, par suite, l'interdit rabbinique n'est applicable qu'aux vases aisés à baigner. N'a-t-on pas enseigné ailleurs[1] : « en cas de doute, le liquide rend impur en cas de contact direct, non par intermédiaire »? Là, il s'agit d'oblation (il faut un contact direct), et ici il s'agit de saintetés, pour lesquelles on est plus sévère. On a enseigné[2] : si la table du Temple est devenue impure, on la purifie en son temps par le bain, (lorsqu'elle sera débarrassée), bien que ce soit un jour de sabbat, dit R. Méir; selon les autres sages, on y procédera de suite. Il se trouve donc que si l'on adopte l'avis de R. Méir (de respecter la perpétuité de présence des pains de proposition sur la table) on rendra 2 pains impurs (le dernier laissé sur la table impure, au moment de l'échange contre des nouveaux, et le nouveau remis); selon les autres sages[3], il n'y en a qu'un d'impur (par le retrait et le bain immédiats). Selon R. Jacob b. Sisi en présence de R. Yossa, même d'après l'avis de R. Méir, un seul pain serait impur en ce cas, si l'on admet par contre qu'il s'agit seulement d'une impureté par liquide douteux. Un jour, comme le chandelier fut soumis à la purification, les Sadducéens dirent (en raillant) : « voyez les Pharisiens soumettant bientôt le globe du soleil à l'eau lustrale[4]. »

On a enseigné ailleurs[5] : ils entrèrent dans la pièce de réserve des vases sacrés, et ils en firent sortir 93 ustensiles d'or et d'argent. Ce nombre, dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan, vise les 93 mentions du nom divin qui se trouvent dans les livres prophétiques d'Hagée, Zakharie et Malakhi. R. Houna dit les avoir comptées et n'avoir trouvé le nom divin que 83 fois, selon les 83 signatures énoncées au livre d'Ezra; car chacun proclamait l'unité de Dieu au moment de signer. Selon les uns, le plus grand nombre d'us-

1. Tr. *Taharôth*, IV, 9. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. Tr. *Menahôth*, XI, 9. 4. Derenbourg, ib., p. 133. 5. Tr. *Tamid*, III, 4.

tensiles sacrés était mis en réquisition au 1er jour de la fête des tentes, à l'usage des 13 taureaux, 14 agneaux, 2 béliers et un bouc[1]. — R. Schilô, du village de Tamara, dit au nom de R. Yoḥanan : R. Éliézer traite l'autel à l'égal du sol, non susceptible d'impureté, parce qu'il est dit (Genèse, XXX, 3) : *tu le couvriras d'or pur, etc. etc.*; le texte biblique le considère donc comme adhérent au sol. On sait par là comment il faut traiter l'autel d'or ; mais comment le sait-on pour l'autel d'holocauste? On le déduit par raisonnement : si l'autel d'or qui n'a qu'une coudée carrée, est égal au sol, à plus forte raison il en est de même de l'autel d'holocauste, qui a 5 coudées carrées. Selon d'autres, parce qu'ils ont tous deux pour analogie d'être carrés, ils sont aussi traités tous deux à l'égal du sol. Selon R. Ila, les autres sages ne partagent pas cet avis, parce qu'il est dit (Ézéchiel, XLI, 22) : *l'autel était un bois haut de 3 coudées;* par cette désignation de *bois,* la Bible nous le montre comme un objet mobilier (susceptible d'impureté). C'est vrai pour l'autel d'holocauste. Mais d'où le sait-on aussi pour l'autel d'or? On le déduit par raisonnement : si l'autel d'holocauste qui a 5 coudées carrées est considéré comme objet mobilier, à plus forte raison l'autel d'or, qui n'a qu'une coudée carrée, l'est aussi. Selon d'autres, en raison de l'analogie d'être tous deux carrés, ils sont aussi mobiliers tous deux. Les sages déclarent les autels susceptibles d'impureté, parce que ceux-ci sont couverts. Mais n'est-ce pas un placage incapable de se soutenir seul? R. Simon b. Lévi n'a-t-il pas dit au nom de R. Oschia que ce placage était aussi mince qu'un dinar de Gordianus[2]? Aussi R. Ila dit : l'autel n'est pas fait en vue de son œuvre, laquelle s'accomplit seule. C'est conforme à ce qu'a dit Resch Lakisch sur ces mots (Exode, XXX, 1) : *tu feras un autel, etc.* ; il n'est pas dit « qui encensera », mais « où l'encens fume[3] » ; c'est l'autel qui le fait fumer. Pourquoi ne pas le traiter à l'égal d'une table (tabella), devant laquelle on passe sans la déplacer? Or, R. Amé n'a-t-il pas dit au nom de R. Simon b. Lakisch que la table est parfois susceptible d'impureté, vu qu'on la sort et la montre aux arrivants pour la fête, tandis que l'autel ne bouge pas de place? C'est qu'il sert parfois à recevoir les vases sacrés. Malgré cela, il pourrait rester pur ; pourquoi non? C'est conforme, dit R. Mena, à ce que l'on a dit ailleurs[4] : il y a trois dépôts d'ordures; et ceux du fumier ou de la paille rendent impur, parce qu'on y emploie aussi la corde utilisée pour le culte ; de même ici, pour l'autel, comme la corde sert à tous ces objets, il y a susceptibilité d'impureté (par contagion de la corde).

1. A ces victimes au nombre de 30, il fallait autant de fois 3 vases, = 90, outre ceux du sacrifice quotidien ; total : 93. 2. Concernant cet empereur, ou M. Antonin, dit J. Levy, *s. v.* 3. Rabba à Lévit., ch. 87. 4. Tr. *Kélim*, XXIV, 9.

TRAITÉ MOED QATON

CHAPITRE I

1: Il est permis d'arroser un champ desséché[1], ou rocailleux, aux jours de demi-fête et même la 7e année agraire, soit d'une source qui jaillit là pour la 1re fois, soit d'une source qui a déjà son cours; mais ni avec de l'eau de pluie, ni d'un puits très profond, κήλων. Il est interdit aussi d'établir des cavités au pied des ceps de vigne (pour conserver de l'humidité).

On conçoit qu'il soit permis d'user d'une source déjà en cours d'activité; mais pourquoi est-ce permis aussi de celle qui jaillit pour la première fois? N'en résulte-t-il pas un travail pénible pour diriger l'eau? En effet, notre Mischnâ ne peut s'expliquer que selon R. Méir, qui dit[2] : on peut arroser (à l'aide d'une telle source) même un champ ordinaire (il ne suppose pas de travail difficultueux pour cela). R. Yossé dit : on peut l'expliquer d'après tous, en supposant que la nouveauté du cours d'eau consiste en ce qu'à un moment donné il s'est divisé en 2 branches, ou qu'après avoir eu peu d'eau, celle-ci s'est développée à flots. Ainsi l'on a enseigné : d'une source qui jaillit pour la première fois, on peut arroser même un champ ordinaire, selon l'avis de R. Méir; mais selon les autres sages, on ne pourra arroser à l'aide de cette eau qu'un champ desséché. Lorsqu'une source menace de se perdre au cas où l'on n'en prendrait pas pour l'arrosage, selon R. Méir, on pourra même l'employer à un objet qui ne serait pas perdu de suite, et dût-il entraîner un travail pénible; selon d'autres sages, on ne pourra prendre de cette eau à arroser qu'un objet qui serait perdu sans cela, ou ce qui n'entraîne pas de fatigue. Si un objet est menacé d'être perdu à défaut d'arrosage et que celui-ci est pénible, quelle sera la décision des rabbins en ce cas? On peut le savoir à l'aide de ce qui suit : tout champ qui est de plus en plus ruiné à défaut d'eau est nommé desséché (et pourra être arrosé en ces jours); si la privation d'eau ne l'affaiblit pas, c'est un champ ordinaire, sur lequel sujet roule la discussion entre R. Méir et les autres sages (donc) le point important est de savoir s'il y a menace de ruine, ou non). Combien de temps avant la fête faut-il qu'un tel champ menace ruine pour qu'il bénéficie de la faculté d'être arrosé à la demi-fête? Il faut 2 ou 3 jours d'avance, comme le prouve ce fait : une mare[3] (ou crevasse d'eau) s'était desséchée 3 jours avant la fête, et s'était de nouveau alimentée pendant la fête. On cita le fait à R. Ḥouna, en le consultant sur ce qu'il y avait à faire : que ceux qui sont faibles boivent, dit-il, et que ceux qui

1. A défaut de ce soin, le champ serait perdu. Cf. tr. *Schebiith*, II, 2. 2. Tosefta à ce tr., ch. 1. 3. Le mot חכרייא, omis dans les lexiques, dérive sans doute de son homonyme qui a le sens de *blessure*, ou *fente*.

ne sont pas faibles ne boivent pas (cela dépendra du plus ou moins d'urgence). R. Yôna et R. Yossé ont enseigné, à l'égard de la vallée de Cileia (ombrée), semée d'orge, qu'il est permis de couper l'orge aux jours de demi-fête, de crainte que par la sécheresse il se fende et soit perdu.— On comprend l'interdit d'user de l'eau d'un puits (à cause de la peine exigible pour la tirer de là); mais pourquoi défendre l'usage de l'eau de pluie? On a défendu celle-ci, dit R. Yoḥanan, parce qu'elle est semblable à la première (et qu'il pourrait y avoir confusion). Toutefois, dit R. Bisna au nom de Rabbi, la défense subsiste seulement à l'égard de la demi-fête; mais dans la 7e année agraire, il est permis de boire d'une telle eau —[1].

R. Jérémie demanda : lorsqu'on a de l'eau essentielle (qui coule de roche), qui n'est pas épuisée, est-elle considérée comme la pluie (qui l'alimente), ou comme source? On peut le savoir, de ce qu'il est dit[2] : on appelle l'eau essentielle aussi longtemps que, par suite de la chute de la pluie, des montagnes suintent des gouttes d'eau; lorsque la pluie cesse, bien que les montagnes continuent à suinter, l'eau qui s'échappe est semblable à l'eau essentielle; lorsqu'elles ne suintent plus, l'eau que l'on trouve sera semblable à une mare. Jusqu'où va cette distinction (entre la pluie et l'eau de source)? Jusqu'au gonflement des récipients d'eau, dit R. Ḥiya b. Aboun au nom de R. Yoḥanan; selon R. Eléazar b. Yossé au nom de R. Tanḥoum b. R. Ḥiya, c'est jusqu'à ce que l'eau, par l'extension, forme la patte d'oie. R. Jérémie demanda : si lors de ce gonflement l'eau de pluie n'a pas cessé, sera-t-elle considérée rétroactivement, comme eau de source, ou seulement comme telle à l'avenir? La question a une importance pratique, au cas où l'on a fait prendre dans cet eau un bain de purification légale, p. ex. à des aiguilles ou des outres : si l'eau est déclarée rétroactivement comme de source, ces objets seront purs; si non, ils restent impurs (et la question n'est pas résolue). R. Eléazar b. R. Yossa demanda : comment considère-t-on les cataractes[3] (cataracta), comme eau de puits, ou non? Et peut-on, pour l'arrosage des champs à ce moment de fête, employer l'eau d'un étang alimenté par une source, qui a cessé de couler? On peut le savoir de ce qu'il est dit dans notre Mischnâ : « On ne l'arrosera, ni avec de l'eau de pluie, ni avec celle tirée d'un puits. » Or, de quel cas s'agit-il là? Ce ne saurait être pendant que la pluie même tombe, puisqu'alors elle arrose le champ aussi bien que la mer (sans nulle fatigue pour le maître); il faut donc admettre que c'est au moment de la cessation de la pluie; dès lors, cette eau ressemble à celle d'un étang alimenté par une source qui ne coule plus; et puisqu'il est admis que l'on ne peut pas l'utiliser pour l'arrosage d'un champ en ces jours, cela prouve qu'il en sera de même à l'égard de l'eau d'un étang alimenté par une source qui a cessé de couler. Si un étang est alimenté par un puits et que l'on y a amené une source, peut-on l'employer à

1. Suit un passage traduit tr. *Schebiith*, II, 10, fin (t. II, p. 345). 2. Tossefta au tr. *Miqwaóth*, ch. 1. 3. Le comment. *Pné-Mosché* rend ce mot par le vieux français *cisterne*, sens peu probable ici.

l'arrosage? On peut répondre à cette question par ce qui suit : si d'un champ rocailleux l'eau s'écoule dans un autre champ semblable, il est permis de s'en servir pour l'arroser (il en sera donc de même d'une source détournée dans un étang). Cet exemple ne prouve rien, dit R. Jérémie; c'est permis parce que l'eau y égoutte (sans interruption). Mais cet égouttement suffit-il pour arroser ? Ce n'est certes permis que parce que le champ était déjà plein d'eau lui-même; donc, l'eau d'un étang alimenté d'un puits et où l'on aurait amené une source peut servir à arroser. Samuel aussi a enseigné : Des tuyaux de canalisation ou d'un étang rempli avant la fête, on ne peut pas prendre pour arroser aux jours de fête; mais si un cours d'eau passe au milieu, on peut l'utiliser sans réserve. — « Il est interdit d'établir des cavités au pied des ceps de vigne, » dit la Mischnâ. On nomme ainsi les sillons creusés auprès des racines des arbres; c'est ainsi qu'il a été dit aillleurs[1] : le manche de la bèche servant à creuser ces sillons aura 4 palmes (pour être susceptible d'impureté).

2. R. Éliézer b. Azaria dit : en principe, on ne devra pas creuser de canal aux jours intermédiaires de fête, ni à la 7e année de repos agraire; les autres sages l'autorisent à la 7e année, et ils permettent de réparer aux jours de demi-fête ce qui a été détérioré (et pourrait se perdre davantage), comme les dégâts survenus (amas de corps étrangers) aux récipients d'eau sur la place publique, et les nettoyer. On peut réparer[2] les routes et les voies publiques, ainsi que les emplacements des bains officiels; on procède à tous les travaux publics (en raison de la plus grande fréquence des voyageurs); on renouvelle la démarcation des tombes par une ligne de chaux. Enfin, des messagers du tribunal vont examiner si l'avis sur les hétérogènes a été suivi. —[3].

« Il est permis de réparer les détériorations aux jours de demi-fête », est-il dit. C'est vrai lorsqu'il s'agit d'un objet nécessaire à ces journées; mais, au cas contraire, c'est défendu. Toutefois, cette distinction est seulement établie s'il s'agit d'un objet appartenant à un particulier; mais lorsque c'est une propriété publique, si même il ne s'agit pas d'un besoin immédiat, il est permis de la réparer. Ainsi, l'emplacement du bain des gens de Sakouth ayant été ébréché aux jours de demi-fête, R. Abahou permit de le réparer de suite. Si ce travail comporte de la fatigue et qu'on l'a ajourné avec préméditation pour l'élaborer pendant la demi-fête, ne paraît-il pas que ce fût défendu (même pour un service public), comme il est dit plus loin (§ 10) : « Il faut avoir soin de ne pas ajourner spécialement le travail à ce moment de la fête » ? On l'a permis, de crainte que si l'on n'autorise pas cette réparation, on la négligerait plus tard. Le ruisseau de Sephoris ayant été bouché aux jours de demi-fête, les compagnons d'étude ont cru devoir autoriser cette

1. Tr. *Kélim*, XXIX, 7. 2. Cf. tr. *Schegalim*, I, 1 (t. V, p. 259). 3. La 1re partie de la *Guemara* à ce § est traduite tr. *Schebiith*, III, 2 (t. II, p. 348).

réparation, d'après ce qu'il est dit ici : « on réparera les dégâts survenus aux récipients d'eau. » Non; et, dit R. Pinḥas, R. Jérémie ne l'a défendu qu'en raison des travaux sur l'enclume (interdits ce jour[1], et que cette réparation entraînerait). Le mur du cimetière de Bar-Maqtia s'étant effondré aux jours de demi-fête, R. Houna crut devoir autoriser la reconstruction, en raison de ce qu'il est dit ici : « on peut opérer tous travaux publics. » Non, dit R. Mena, c'est interdit, puisqu'il a été enseigné à l'école de Samuel qu'il est seulement permis de boucher les crevasses survenues aux bains publics. — Par l'expression suivante, « on les perforera », on entend qu'il est permis de gratter ce qu'il y a dans les cavités, ainsi qu'il est dit ailleurs[2] : si l'on creuse un tuyau pour en tirer les mottes de terre — [3].

3. R. Éliézer b. Jacob dit : il est permis de conduire l'eau d'un arbre à un autre, à condition de ne pas arroser tout le champ. Des semences non humectées avant la fête ne devront pas être arrosées pendant la demi-fête ; les autres sages permettent d'arroser en tous cas.

4. Il est permis de chasser les taupes et les mulots, soit des potagers, soit des champs de blé, en modifiant un peu le procédé habituel, aux jours de demi-fête et la 7e année agraire; selon les autres sages, on procédera dans le potager comme d'ordinaire (c'est sans profit pour la culture), et dans le champ de blé, on modifiera le mode d'action. Il est permis d'emplir avec des pierres isolées (sans ciment) une brèche d'un mur, aux jours de fête, et la 7e année on construira selon l'habitude.

— [4] On trouve un enseignement qui dit : il est permis d'étendre sur le sol de la terre blanche la 7e année agraire, non aux jours de demi-fête (ce n'est pas une culture, mais un travail). « Les autres sages, est-il dit, permettent d'arroser en tous cas. » S'agit-il là, soit de champs déjà arrosés avant la fête, soit de ceux qui n'ont pas été arrosés? Non, on veut dire aussi bien les potagers que les champs cultivés.

La « taupe » (§ 4) est une sorte de chauve-souris; et s'il n'y a pas de preuve formelle à ce sujet, il y a une allusion dans le texte biblique (Ps. LVIII, 9) : *l'avorton d'une taupe*[5] *qui n'a pas vu le soleil.* On comprend que ce soit permis dans un potager (en raison de la perte); mais pourquoi l'est-ce dans un champ de blé ? C'est qu'il s'agit d'un tel champ contigu à un potager. — Le « procédé habituel », en question dans la Mischnâ, consiste à chasser au filet, et l'extraordinaire, c'est de piquer la bête avec une broche, ou de la frapper avec un marteau, ou de piétiner de la terre sur elle. On a enseigné : il est permis de démolir les trous des fourmis aux jours de demi-fête. On opérera, selon R. Simon b. Gamaliel, en prenant des fourmis d'un trou et en

1. J., tr. *Maasser schéni*, V, 15, fin. 2. Tr. *Miqwaôth*, IV, 3. 3. Suit un passage traduit tr. *Scheqalim*, I, 1 (t. V, p. 262). 4. En tête est un passage déjà traduit tr. *Schebiith*, II, 10 (t. II, pp. 344-5). 5. On traduit d'ordinaire : *femme;* mais déjà la version chaldéenne rend ce mot par *taupe.*

les mettant dans un autre, de façon qu'en étant désorientées elles se tuent mutuellement, à condition qu'un cours d'eau passe entre les deux trous (alors elles n'ont eu aucun rapport préalable). — « Il est permis de combler une brêche en ces jours, » est-il dit, en posant une pierre sur l'autre, et un caillou sur l'autre ; tandis qu'en la 7e année, où la construction peut se faire comme d'ordinaire, on consolide les pierres par des cailloux, et réciproquement —[1].

Si un mur menace ruine, on le démolira et on le reconstruira. Mais pourquoi autoriser seulement à démolir sans reconstruire? C'est que, dit R. Ḥanania au nom de R. Yoḥanan, on a permis la seconde action en raison de la première, car si on défendait la reconstruction, le propriétaire ne démolirait peut-être pas, et il en résulterait du danger[2].

5. R. Méir dit: il est permis au cohen de visiter les plaies en principe, si c'est pour alléger (pour pouvoir, le cas échéant, déclarer l'homme pur), mais non pour le condamner; selon les autres sages, le cohen ne devra énoncer aucun jugement, ni favorable, ni défavorable. R. Méir dit aussi : il est permis à l'homme de recueillir les ossements de ses parents afin de les ensevelir, car c'est pour le fils une satisfaction (de calme); R. Yossé l'interdit, parce que cet acte suscite le deuil. Pendant 30 jours avant la fête, on ne devra pas susciter d'oraison funèbre [3] en l'honneur d'un mort, ni le déplorer.

Il est dit ailleurs [4] : si une tache blanche sur la peau, de la grandeur d'une fève, s'est étendue au-delà de cette mesure, que dans l'extension il est né de la chair saine, ou du poil blanc[5], et que la plaie originaire a disparu, selon R. Akiba, c'est une preuve certaine d'impureté ; selon les autres sages, il faut un examen comme à l'origine (c'est une plaie nouvelle). Puisque selon l'avis de R. Akiba, il faut enfermer le malade, aussi bien que selon les autres sages, quelle est la différence entr'eux ? Il y en a une, répond R. Yoḥanan, si cette plaie apparaît à une veille de fête : selon R. Akiba, la plaie est la même que la première, et le patient n'est pas tenu de se soumettre à un examen immédiat, afin de n'alléger, ni aggraver sa situation ; selon les autres sages, c'est une autre plaie, puisqu'il est affranchi de la première (qui a disparu) ; et précisément pour ne pas l'aggraver, il faut éviter un second examen de suite, ne pouvant pas l'alléger (en raisonde la plaie certaine), et ne voulant pas l'aggraver pour la fête. R. Yossa dit au nom de R. Aḥa : l'avis isolé ici (au sujet des plaies) égale l'avis anonyme d'ailleurs (de notre Mischnâ), et l'avis isolé de cette dernière ressemble à l'avis commun (anonyme) d'ici : la première assertion est fondée sur ce que, selon R. Akiba, la deuxième plaie est semblable à la première, et le patient n'est pas tenu de se soumettre à un examen immé-

1. Suit une phrase traduite tr. *Schebiith*, III, 7 (t. II, p. 354). 2. Cf. ci-après, II, 4. 3. Les commentaires rappellent l'usage des pleureurs. 4. Tr. *Nega'im*, IV, 10. 5. Lévit. XIII, 10.

diat, de façon qu'il n'y a ni allègement, ni aggravation (conformément à ce qu'ici les sages disent qu'on n'examine pas les plaies à la fête). L'autre assertion est basée sur ce que, selon les autres sages, c'est une autre plaie, par laquelle on est affranchi de la première, comme R. Meir, dans notre Mischnâ, autorise aussi de vérifier la plaie à la demi-fête, si c'est en vue d'un allègement seul, non pour une aggravation. Au contraire, selon R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Aḥa, la discussion est différente, et, soit les avis isolés d'ici, soit les avis communs (anonymes) exprimés d'autre part (au sujet des plaies), ils reconnaissent, comme les sages de notre Mischnâ, devoir agir de façon à n'alléger, ni aggraver; la distinction entre notre Mischnâ et celle du traité des plaies consiste en ce que là il s'agit du cas où la plaie originaire a disparu, tandis qu'ici il s'agit du cas où les indices d'impureté sont partis, mais la plaie d'origine est restée (voilà pourquoi il ne saurait être question d'un nouvel examen). Rabbi dit : Il paraît que, selon R. Yossé, il s'agit d'un homme qui doit garder la chambre en raison de son mal ; tandis que, selon R. Meir, il s'agit de celui qui est condamné à l'isolement (plus grave). R. Zeira dit qu'entre R. Akiba et les autres sages, il y a une différence pratique pour les jours mêmes de la fête : selon R. Akiba, la plaie nouvelle n'est autre que la première, et le patient ne pourra pas pénétrer au parvis du Temple; d'après les autres sages, c'est une autre plaie, et le patient peut se rendre au Temple[1]. Mais qu'importe, puisque, selon R. Akiba, qui le déclare impur, l'homme sera isolé, comme selon les autres sages qui disent de considérer la plaie comme originaire? Quelle est la différence? Il y en a une, répond Samuel, au cas où le mal s'est développé : selon R. Akiba, c'est égal à la plaie primitive, comme si le mal s'était enveloppé de l'impur, et il devient pur; selon les autres sages, c'est un mal nouveau, comme envolé de l'homme pur, qui devient alors impur. D'autres disent, au nom de Samuel, qu'il y a une différence en cas de développement d'un ulcère rebelle : selon R. Akiba, c'est égal au mal primitif, en ce sens que l'impur est déclaré pur ; selon les autres sages, c'est à l'inverse, on le considère comme un autre mal. C'est parce qu'ils le considèrent comme un autre mal ; sans quoi, ils le déclareraient pur, conformément à ce qu'a dit R. Simon b. Lakisch qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch si l'ulcère rebelle s'est développé : l'un déclare que c'est pur ; l'autre le déclare impur (et même, selon lui, l'extension provoque la pureté).

« Selon R. Meir, dit la Mischnâ, il est permis de recueillir les ossements de ses parents, afin de les ensevelir; car c'est pour le fils une satisfaction ». En principe[2], on les enterrait dans des cavités sous l'eau[3]. Une fois la chair dissoute, on recueillait les ossements et on les enterrait dans des localités

1. Dans les éditions, les termes de cette phrase sont renversés ; le comment. *Pné-Mosché* reconstitue l'ordre. 2. Cf. J., tr. *Synhédrin*, VI, 12 (f. 23d). 3. Le mot *Mahomeria*, qui a ici le sens *d'eau profonde*, est employé comme nom de localité au tr. *Pesahim*, II (t. V, p. 51, et n. 2).

élevées. En ce jour, les parents étaient en deuil; mais le lendemain, on ne manifestait plus aucune affliction, pour bien désigner qu'à partir de ce moment le défunt a échappé au jugement (dernier) et que désormais il repose en paix —[1].

« On ne devra pas déplorer le mort, » est-il dit. Cet acte consiste à en rappeler le souvenir parmi d'autres morts. « Ni lui faire d'oraison funèbre » ; et par là on entend une oraison spéciale au défunt. Toutefois, c'est interdit seulement pour un décès ancien; mais pour un décès récent, c'est permis. On appelle décès nouveau celui qui a eu lieu dans les 30 jours[2]; et ancien, celui qui remonte à plus d'un mois. On a enseigné : une femme ne doit pas aux jours de demi-fête, éveiller le souvenir de la mort de son mari. C'est conforme, dit R. Nahman au nom de R. Ména, à ce que dit ce verset (Job, III, 8) : *ceux qui, à l'avenir, rappelleront le Léviathan*[3]. On a enseigné aussi : un homme ne doit pas épouser une femme qui a eu des fils, fussent-ils enterrés (morts); c'est, dit R. Yassa, à cause d'un fait survenu (qu'une femme exhuma un enfant qu'elle avait eu d'un premier lit et qu'elle soupçonna son mari d'avoir tué).

6. A la demi-fête, on ne creusera pas de caveau sépulcral ni un tombeau ; mais il est permis de les approprier, ou d'établir un étang, ainsi qu'une bière à l'usage d'un mort se trouvant dans la même cour (non ailleurs). R. Juda le défend, si l'on n'a pas auprès de soi les planches nécessaires.

En quoi consiste l'appropriation des tombes ? Selon R. Yossé b. Nehoraï, à l'enduire de chaux ; selon R. Ḥisda, à la raccourcir si elle est trop longue ; ou, selon R. Josué b. Lévi, à l'allonger au besoin d'un côté, ou à l'élargir de l'autre. R. Ḥiya a enseigné : il est permis de l'allonger ou de l'élargir, soit d'un côté, soit des deux « Et d'établir un étang pendant la demi fête. » C'est l'adaptation d'une dépression du sol ; et l'on nomme ainsi tout ce qui est établi d'une façon aussi fixe.— « Ainsi que la bière d'un mort se trouvant dans la même cour, » est-il dit. C'est vrai seulement s'il s'agit d'un inconnu ; mais s'il s'agit d'un homme connu, on peut au besoin construire sa bière au milieu de la rue (on sait pourquoi ce travail a lieu). A la mort de R. Ḥanania, les compagnons des rabbins fabriquèrent sa bière dans la rue. Tous reconnaissent cependant qu'on ne devra pas détacher de cèdre du sol, ni de même tailler des pierres pour un sépulcre[4]. Lorsqu'elles sont déjà extraites de la carrière, mais non encore équarries, ce sera le sujet de la discussion entre R. Juda (qui le défend) et des autres sages (qui le permettent).

7. Il n'est pas d'usage d'épouser une femme à la demi-fête, ni vierge,

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VIII, 8 (t. V, p. 132). 2. V. Casuistique dite *Beth-Ephraïm*, section *Yoré Déa*, n° 78. 3. Jeu de mots entre ce terme et celui de *Leviya*, époux (littéral. : *conjoint*). 4. Ou même pour les bières, selon Ben-Chanania, *Forschungen d. wissenschaftl. Talmud-Vereins*, 1867, n° 14, p. 191.

ni veuve, ni de contracter un lévirat, car ce serait une superfétation de 2 joies; mais on peut reprendre une répudiée (la joie n'est pas si grande), et les femmes peuvent vaquer à leur toilette pendant ces jours; selon R. Juda, elles ne doivent pas s'enduire de chaux (pour s'épiler), car cela les enlaidit.

Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan[1] que les mariages sont interdits à ce moment, afin de ne pas nuire à la multiplication de l'espèce humaine (si c'était permis alors, on ajournerait tous les mariages à la demi-fête). On demanda en présence de R. Yossa, si un esclave peut se marier à cette époque? On déduit la réponse, dit R. Yossa, de ce qu'il est dit (ib.): Si un esclave est à moitié libre, il faut l'affranchir (et régler sa situation), afin de lui permettre, dit Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, de se marier. Cela prouve qu'un tel devoir lui incombe, et dès lors il ne devra pas épouser de femme à la demi-fête. Selon R. Ila, ou R. Éléazar au nom de R. Ḥanania, c'est pour ne pas entremêler une joie avec l'autre[2]; ce que R. Ila constate d'après ce verset (II Chron. VII, 9) : *car ils ont procédé à l'inauguration de l'autel pendant 7 jours, et la fête dura ensuite 7 jours* (on les sépare donc). R. Jacob b. Aḥa déduit la même règle de ce qu'il est dit (Genèse, XXIX, 27) : *Accomplis encore cette septaine* (le même espace de temps n'a pas été admis pour les deux[3]). Selon R. Abahou au nom de R. Éléazar, c'est pour éviter un surcroît d'occupation pendant la fête. On a enseigné que, toutefois, il est permis de s'arranger de façon à se marier la veille de la fête (et les 7 jours de repas joyeux seront englobés dans la fête) ; cet avis n'est pas en contradiction avec celui de R. Éléazar (comme il s'agit d'un jour, on ne tient pas compte de la fatigue), ni avec celui de R. Yoḥanan[4], ni même avec celui de R. Ḥanania[5]. En effet, dit R. Aba, une fois que la fiancée est entrée, la fatigue est partie. — « On peut reprendre en ces jours une femme répudiée », est-il dit ; car ce n'est plus une joie. Ce n'est vrai toutefois que si c'était une femme déjà épousée, mais non si l'on a été seulement fiancé avec elle.

« Les femmes, est-il dit, peuvent vaquer aux soins de la toilette », laquelle comprend : la coiffure, la teinture des yeux (au Koḥl), la disposition des cheveux sous le voile, l'action de s'épiler, de se couper les ongles, de se passer un tesson sur le bas du visage (pour enlever les poils). Selon R. Judan, père de R. Matnia, la Mischnâ s'exprime d'une façon décente (pour désigner d'autres poils). — « Selon R. Juda, est-il dit, les femmes ne doivent pas s'enduire de chaux. » Il y a 2 avis à ce sujet, ceux de R. Ḥanania et de R. Mena[6] : d'après l'un, au sujet de la chaux que la femme enlèvera pendant la demi-fête, la discussion a lieu ; mais tous défendent la chaux que l'on enlèvera seulement après la fête ; d'après l'autre, la discussion porte sur la chaux que l'on

1. J., tr. *Guittin*, IV, 5 (f. 40a). 2. V. Rabba à Genèse, ch. 70. 3. V. Casuistique dite *Hatham Sôpher*, section *Yoré Déa*, n° 331. 4. Pour un jour, on ne nuit pas à la reproduction de l'espèce. 5. Ce n'est pas mêler les joies, la principale ayant lieu le 1er jour du mariage. 6. J., tr. *'Abôda zara*, I, 1.

enlèvera après la fête, tous admettant qu'il est permis d'user de celle que l'on enlèvera pendant la demi-fête. On ne savait à qui attribuer chacune de ces opinions ; mais de ce que R. Ḥanina ou R. Yossa a dit au nom de R. Yoḥanan que R. Juda est conforme à son avis, savoir comme là (ib.) R. Juda est d'avis qu'une angoisse momentanée compte comme telle (malgré la satisfaction de l'avenir); de même ici il tient compte de la laideur du moment, bien qu'à l'avenir il en résulte une beauté. C'est donc lui qui est d'avis que la discussion porte sur le cas d'une chaux à enlever pendant la fête, et tous s'accordent à interdire la chaux qui sera seulement enlevée après la fête.

8. Tout simple israélite (non ouvrier) peut coudre en ces jours comme d'ordinaire ; un ouvrier devra faire des points irréguliers [1]. On pourra aussi tresser les cordages ou le filet, soutenant les lits. R. Yossé permet aussi de les tendre (pour mieux les fixer).

Chez R. Yanaï on a expliqué que la couture *ordinaire* consiste à enfiler une aiguille et à coudre avec suite ; l'irrégulière consiste à s'arrêter sur chaque point. Selon R. Yoḥanan, l'ordinaire est de s'arrêter à chaque point, et l'irrégulière consiste à en sauter (ou passer plusieurs points d'un coup). Une braïtha confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant : les cordonniers pourront coudre pendant la demi-fête irrégulièrement ; or, si c'était une couture par points suivis d'arrêts, c'est précisément son métier d'opérer ainsi ; c'est donc qu'il s'agit de points par sauts. A quoi reconnaît-on la différence entre un ouvrier et un homme incompétent? C'est que ce dernier, dit R. Yossé b. Hanina, s'y prend mal pour joindre les bords à coudre. Selon R. Simon, sa couture forme des plis (n'est pas lisse).

Quant aux deux dernières opérations permises par la Mischnâ, selon R. Yassa, il y a une discussion au sujet de leur signification entre Ḥiskia et R. Yoḥanan : Ḥiskia dit que le premier acte consiste à tisser dans les deux sens, la trame et la chaîne, le second acte est une tension dans l'un des deux sens. Selon R. Yoḥanam, le premier acte est le même que celui désigné par Ḥiskia, et l'autre consiste à tendre ce qui était relâché. R. Ḥiya b. Aba dit aussi qu'ils sont d'accord sur le sens du premier terme ; ils discutent seulement sur le sens du suivant : selon Ḥiskia, c'est une tension dans l'un des deux sens ; selon R. Yoḥanan, il s'agit de tendre ce qui était lâche. R. Yassa a enseigné à Samuel b. R. Ḥanina que tisser consiste dans l'opération sur les deux sens, chaîne et trame. L'on ignorait si R. Yassa avait adopté l'avis de Ḥiskia, ou celui de R. Ḥiya b. Aba, savoir que c'est conforme à l'avis de tous. R. Aboun b. Ḥiya dit devant R. Zeira qu'une Mischnâ confirme l'avis que l'acte de tisser s'entend pour la chaîne et la trame, car il est dit ailleurs [2] : On considère la corde comme jointe au lit (pour propager l'impureté) lorsqu'on y a tissé trois carrés (points) ; or, serait-il possible en ce cas d'admettre qu'on a tissé la chaîne sans la trame, ou la trame sans la chaîne? D'ailleurs peut-on tisser sans

1. Littéral. ; en dents de chien. 2. Tr. *Kélim*, XIX, 1.

opérer la jonction? (L'opération sera donc double). — R. Oschia, bien qu'il avait de la farine, se mettait à moudre en ces jours[1]. R. Zeira disait à R. Yona d'aller lui acheter du blé noir pour le piler en ces jours. Mais, dit R. Yona, nous avons encore de quoi suffire à la fête? R. Zeira fut irrité contre lui de cette objection (malgré cela, c'est permis).

9. Il est permis d'ériger pendant la demi-fête un poële, ou un four. Selon R. Juda, on ne devra pas en principe marteler les meules du moulin (usées, trop lisses).

R. Ḥalafta b. Saül a enseigné: On ne doit pas en ces jours se mettre à construire un four neuf (qui ne sécherait pas avant la fin de la fête et ne pourrait servir de suite). On a enseigné[2]: il ne faut pas en ces jours enduire d'huile un poële ou un four neufs, ni boucher les interstices avec des bourrelets de ciment, ni les consolider en les rafraîchissant avec de l'eau froide (après une grande combustion), mais si c'est seulement pour pouvoir mieux y placer la marmite avec son contenu, c'est permis. On a de même enseigné : un poële et un four neufs seront considérés comme tout autre objet mobilier à déplacer dans une même cour (c'est-à-dire, on peut s'en servir en ces jours). R. Judan b. R. Ismaël a enseigné qu'au besoin on peut faire venir un four neuf de chez l'ouvrier pour y mettre en principe le pot-au-feu, même le jour de fête (quoique la cuisson le consolidera).

10. En ces jours, on peut édifier une balustrade au toit ou à un balcon, d'une façon grossière, non un ouvrage d'artiste (en règle). Il est permis d'enduire les fentes avec du ciment, ou faire passer sur les sinuosités le cylindre niveleur, soit avec la main, soit avec le pied, mais sans employer la truelle (ou le levier, μοχλός). Il est permis, pendant une demi-fête, de réparer le gond d'une porte, ou le pivot, ou la poutre servant de pilier, ou la serrure, ou la clef, qui seraient brisées, à condition de ne pas réserver d'avance cette réparation à faire pendant les jours de demi-fête (en raison des loisirs prévus). Il est permis de mariner à ce moment des aliments qui seront suffisamment préparés pour être mangés avant la fin de la fête.

Pour le toit, la mesure de la balustrade est de 3 palmes ; pour le balcon (plus fréquenté), elle est de dix palmes. Pour la soudure des fentes, selon R. Ḥiya, on ajoutera du ciment en l'enfonçant du pied, et l'on fera rouler le cylindre avec la main. La Mischnâ permet d'employer indifféremment le pied ou la main, parce qu'elle parle d'un petit cylindre, tandis que R. Ḥiya parle d'un grand. — « Il est permis de réparer en ces jours, est-il dit, les gonds de la porte, etc., qui seraient brisés, à condition de ne pas réserver d'avance cette réparation à faire en ce moment. » Ainsi R. Mena, ayant brisé

1. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, cette phrase doit se rapporter au § 9, qui parle de moulin. 2. B., tr. *Beça*, 34a.

un échelon de l'échelle, demanda à son père R. Yona s'il est permis de le réparer en cette demi-fête? R. Yona le lui permit; mais il engagea son fils à sortir consulter d'autres personnes, et à voir un vieillard, qui lui confirmerait le précédent avis. Le fils sortit donc, rencontra R. Aboun b. Cahana, le consulta à ce sujet et en eut l'autorisation. — « Il est permis de mariner à ce moment, est-il dit, des aliments qui seront assez prêts pour pouvoir être consommés pendant la fête. » C'est donc interdit pour ceux que l'on ne pourra pas manger pendant la fête. C'est vrai, dit R. Aba, pour ce qui ne serait pas perdu; car, en ce dernier cas, il est permis de mariner pendant la demi-fête (même sans profit immédiat). On a enseigné: on ne doit pas aller aux champs, y glaner de la verdure et les vendre au marché, s'il n'est pas d'usage d'en manger en ces jours. Il en est ainsi, dit R. Oschia, et c'est interdit, sans quoi on autoriserait toutes les professions à la demi-fête. Mais R. Aba ne fait-il pas dépendre l'autorisation de la question de savoir si l'objet en question serait perdu, ou non, tandis que l'enseignement précédent la fait dépendre de l'habitude d'en manger? Dans celui-ci il s'agit d'une cueillette faite pendant la fête même (les produits ne sont pas encore exposés à se gâter), tandis que R. Aba parle d'une cueillette antérieure à la fête.

CHAPITRE II

1. Si quelqu'un a retourné ses olives pour la pression (dernière opération avant la fabrication de l'huile, sous peine de perte totale), et qu'il lui survient un deuil, ou un accident, ou si des ouvriers qui lui ont promis de travailler pour lui manquent à leur parole, le propriétaire pourra charger le pressoir de la première poutre [1], et la laisser ainsi jusqu'après la fête; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, on pourra en ce cas verser toutes les olives au pressoir, achever la compression [2], puis boucher les tonneaux, le tout comme d'ordinaire.

Selon la version de notre Mischnâ, il s'agit de celui « qui a tourné ses olives » (une 1re fois); selon la version de R. Hiya, il s'agit « d'olives tournées et retournées » (2 fois). Du reste, ces deux versions ne se contredisent pas, mais elles se complètent l'une par l'autre: S'il n'y avait que notre version, non celle de R. Hiya, on aurait cru que la discussion énoncée dans la Mischnâ n'est applicable qu'au cas d'olives retournées une seule fois; mais si elles avaient été retournées 2 fois, tous s'accorderaient à autoriser l'achèvement de l'opération; voilà pourquoi l'avis de R. Hiya est indispensable. Mais si l'on connaissait seulement son opinion, non la présente version on aurait supposé que la discussion est seulement applicable au cas où les olives ont été retournées 2 fois, et que tous interdisent d'achever l'opération si les olives n'ont été retournées qu'une fois; voilà pourquoi

1. C'est suffisant pour susciter un peu d'écoulement, quoiqu'incomplet. 2. Littéral.: *laisser couler*. V. tr. *Sabbat*, XIX, 3.

il faut les 2 versions. R. Pinḥas b. R. Zaccaï dit que les deux versions ne se complètent pas mutuellement : notre Mischnâ parle d'olives déjà déposées au pressoir où elles s'échauffent (et se perdraient, ne fussent-elles tournées qu'une fois); tandis que l'enseignement de R. Ḥiya parle d'olives simplement posées à terre (non encore serrées). Selon les rabbins de Césarée, il suffit de dire que notre Mischnâ insiste sur l'avis de R. Juda, tandis que R. Ḥiya exprime l'avis de R. Yossé. Selon R. Juda[1], on peut laisser se perdre un peu de produits, non une grande quantité; selon R. Yossé, il ne faudra rien laisser se perdre. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan comme R. Juda et R. Yossé discutent ici au sujet de la demi-fête, ils discutent aussi à l'égard des règles du deuil. Or, on a enseigné qu'il est permis de faire pour une personne en deuil les travaux suivants[2], de comprimer sa cueillette d'olives, de convertir sa vendange en vin, de boucher ses tonneaux, et si ses olives ont été retournées 2 fois de les piler comme d'ordinaire, d'arroser un champ desséché lorsque le moment est venu de le rafraîchir, enfin de semer du lin dans un sillon cultivé (tout disposé), aussitôt après la première pluie, selon R. Juda. Ce dernier travail, dit son interlocuteur, n'est pas indispensable sous peine de perte absolue, car, si l'on n'y sème pas du lin, on y sèmera un autre produit, et si ce n'est pas en cette semaine, ce sera la semaine suivante. Celui qui lui a répliqué ainsi n'est autre que R. Yossé. R. Juda ne se contredit-il pas? D'une part, il dit qu'on laissera perdre une petite quantité, non une grande (pour cette dernière du moins il pourra travailler lui-même); pourquoi donc, d'autre part, prescrit-on ici de faire opérer ces travaux par autrui? Dans l'enseignement précité, fut-il répondu, il s'agit d'éviter que, par ruse, on n'opère la double pression[3] des olives (voilà pourquoi R. Juda n'autorise en ce cas que la pose d'une poutre). Mais alors, c'est à plus forte raison que R. Juda se contredit : puisque plus haut[4], où il s'agit du cas pour lequel on opère souvent par ruse, il est permis du moins de placer soi-même la première poutre, pourquoi à plus forte raison, n'est-ce pas permis aussi bien ici (pour le deuil), où il n'est pas question de ruse? En effet, dit R. Ḥinena, son interlocuteur n'est pas R. Yossé, mais les sages, qui adoptent l'avis de R. Juda au sujet de la demi-fête (ils ne tiennent pas non plus compte d'une petite perte, et, par cette raison, ils proposent plus haut d'ajourner les semailles d'un champ cultivé).

2. De même, si quelqu'un a son vin dans la cuve (où il ne court plus de risque), et qu'il lui survient un deuil ou un accident, ou si les ouvriers qui ont promis de venir travailler pour lui manquent à leur parole, le propriétaire pourra faire couler le vin dans les pièces, achever cette opération, et boucher les tonneaux comme d'ordinaire. Tel est l'avis

1. Cf. ci-après, § 5. 2. Car leur perte serait irrémédiable. V. tr. *Semahôth*, ch. 5. 3. Selon le commentateur *Pné-Moché*, on ne répond pas à l'objection précitée, mais à une autre contradiction apparente de R. Juda, sur la compression. 4. Pour la demi-fête.

de R. Yossé. Selon R. Juda, on se contentera de couvrir la cuve avec des lattes, pour que le vin n'aigrisse pas.

R. Zeira observe que la Mischnâ dit : « De même, si quelqu'un a son vin dans la cuve, etc. » (si c'est déjà un fait accompli) ; mais, en principe, il est défendu à ce moment de l'y verser (de le fabriquer). De quel cas s'agit-il là ? Si le moment de la vendange était arrivé avant la fête et que le propriétaire ne s'y est pas adonné, il a commis lui-même la faute de provoquer une perte (il est évident que c'est interdit) ; si c'est que le moment de la vendange n'était pas encore arrivé, on peut certes encore l'ajourner? Il s'agit du cas où le moment de la vendange était arrivé avant la fête; seulement, le propriétaire croyait pouvoir l'ajourner, et il s'aperçoit à la demi-fête qu'il est impossible d'attendre (alors, il est défendu de s'y mettre en principe). Ainsi, il est arrivé à R. Simon b. Yanaï (dans de telles circonstances) de vendanger sa vigne pendant la demi-fête ; tout le monde l'ayant vu l'imita et vendangea aussi (quoique les raisins pouvaient être cueillis plus tôt). L'année suivante, il laissa sa vigne (quoique ce fut le moment favorable), et elle se dessécha ; pourtant, les gens qui l'avaient vu la première fois avaient imité le mal, mais ils n'apprirent pas de lui à réparer le mal (à se priver au besoin de la vendange). R. Hiya b. Asché dit au nom de Rabbi: il est permis de laisser le filet étendu pendant la demi-fête pour pêcher des poissons en vue de la fête. R. Juda enseigne qu'il est permis de vanner de la farine pour les besoins de la fête. R. Amé enseigna de même qu'il est permis d'employer la râpe [1] pour les besoins de la fête. Les rabbins de Césarée permettent de consolider par une première cuisson les écuelles et les marmites, en tant qu'elles servent à la fête. Samuel dit : on pourra en ces jours boucher à la poix des tonneaux, non de petites cruches (mesures) ; c'est permis pour les tonneaux, pour lesquels on emploie de la poix délayée, tandis que pour les autres objets, c'est de la poix épaisse (plus dure à manier). Selon une autre version au contraire, c'est permis pour ces derniers objets, non pour les tonneaux ; pour les cruches, il ne s'agit que d'un collage momentané (auquel on s'applique peu), tandis que pour les tonneaux c'est un collage qui doit durer toujours (et il exige plus de soin).

3. Il est permis de rentrer ses fruits des champs par crainte des voleurs, ou retirer le lin de la saumure, pour qu'il ne se perde pas, à condition de ne pas réserver d'avance cet ouvrage pour l'accomplir à la demi-fête. Pour tout travail analogue, si l'on s'est appliqué à l'ajourner jusqu'en ces jours, il sera interdit, quelle que soit la perte (le tribunal abandonnera le montant en cas de fait accompli).

Notre Mischnâ est opposée à R. Juda, qui, dans une *braïtha*, défend de rentrer les fruits en ces jours ; il ajoute que si l'on éprouve des craintes à ce

1. Tel est le sens adopté par plusieurs commentaires et suivi par Buxtorf. Seul, le comment. *Pné-Moschê* songe au sens d'outil à puits, d'après le mot *pompe*.

sujet, il faudra rester à les garder. R. Jacob b. Aḥa dit au nom des sages[1] : il est permis de déplacer à ce moment toute marchandise importante (πραγματεία) qui se perdrait en restant sur place. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossa : il est permis d'acheter à une caravane en ces jours, si l'on sait qu'une caravane va venir à ce moment vendre à très bon marché[2] ; ce serait une perte de n'en pas profiter. R. Mena dit : si l'on sait qu'à défaut de cet achat le profit serait diminué, il faut acheter ; sans cela, on s'abstiendra. R. Yossé b. Aboun plus sévère dit : le capital et le profit sont tout un : si l'on sait qu'à défaut de cet achat, le capital serait réduit, il faut acheter ; sans cela, on s'abstiendra. R. Yona et R. Yossa ont enseigné : il est permis d'acheter à ce moment certain vêtement, *suta*[3], pour les besoins de la fête. R. Isaac b. R. Eliézer recommande ceci à R. Oschia b. R. Saméï, qui partait en voyage[4] : si tu sais qu'en cas d'achat d'un objet dont tu pourras jouir ici pendant la fête, le vaisseau t'attendra et tu auras le temps d'acheter une coupe afin de boire avec nous, tu l'achèteras en ces jours de demi fête ; si non, abstiens-toi. R. Yona de Boçra avait des rouleaux de la Loi à vendre ; il consulta R. Houna pour savoir s'il pourrait les vendre en ces jours ? Oui, répondit R. Houna ; grâce au montant, tu pourras te réjouir de la fête et boire du vin épicé (conditum). — R. Ḥanania, compagnon des rabbins, dit : des marchandises mises en dépôt chez quelqu'un peuvent être réclamées, lors de son décès, à ses héritiers orphelins mineurs (sans attendre leur majorité, comme pour d'autres dettes). On avait supposé qu'il en est ainsi lorsqu'il y a des témoins attestant l'identité des marchandises confiées, et sans cette attestation, le montant n'est pas dû de suite. Mais les rabbins de Césarée, au nom de R. Ila, viennent l'expliquer ainsi : il va sans dire, en présence de témoins connaissant les marchandises, qu'elles sont dues ; mais, en l'absence de témoins, elles sont considérées comme un dépôt. Or, dira-t-on qu'un dépôt confié ne serait pas réclamé sur les biens des héritiers mineurs ? Quelle différence y a-t-il entre le dépôt et le prêt (qui n'est pas dû de suite) ? Ce dernier à été remis pour être dépensé[5] (et n'est plus en nature), tandis que le dépôt, non remis pour être dépensé, pourra être reconnu par le possesseur (et à défaut de témoins, le serment suffira pour exiger la restitution). R. Aba b. Mamal dit : si j'avais eu à côté de moi un sage partageant mon avis, j'aurais permis de vendre au poids (litra) de la chair de premier-né (interdite jusque là, d'être vendue de cette façon peu convenable) ; et de même j'aurais autorisé certains travaux aux jours de demi-fête. On a interdit de vendre au poids de la chair de premier-né pour qu'elle arrive à être cédée à bon marché, et pourtant, par suite de ruses des possesseurs, la cherté était maintenue ; de même, on avait défendu de travailler pendant la demi-fête, pour qu'en ces jours on puisse, non-seulement manger et boire, mais encore

1. Cf. ci-après, § 4. 2. V. *Beth Yosef* sur *Orah Hayim*, nº 539 3. Ornement de femme, disent les commentaires. Voir la note au tr. *Sabbat*, IV, 2 (t. IV, p. 57). 4. Cf., ib., XI, 5 (p. 136). 5. V. B., tr. *Kiddouschin*, 46.

se livrer à l'étude de la loi religieuse; et au lieu de cela, après le manger et le boire, les Israélites s'amusent d'une façon futile. Aussi R. Yohanan dit[1] : si ces hommes te proposent de faire partie de leur conseil supérieur, βουλή, fuis-les jusqu'à la limite du Jourdain. Toutefois, ajouta-t-il, on demandera l'autorisation d'être dispensé de ce conseil. R. Yohanan dit aussi : on accompagnera les rabbins s'il s'agit du repas d'une compagnie réunie dans un but religieux, ou p. ex. pour consacrer la néoménie. Au matin, ce même rabbin se rendait à la synagogue où avait eu lieu la réunion des dits rabbins, ramassait les miettes laissées et les mangeait, en disant : je veux ainsi avoir part au milieu de ceux qui ont mangé ici hier soir.

4. On n'acquerra à ce moment des maisons, des esclaves, ou des animaux, que pour les besoins de la fête, ou si c'est pour procurer des vivres au vendeur qui n'a pas de quoi manger. On ne devra pas déménager d'une maison à l'autre, mais dans la cour de la même maison, ni apporter des outils d'un atelier; mais si le propriétaire éprouve des craintes à leur égard, il pourra les porter dans une autre cour.

On comprend que l'on ait besoin pour la fête de tous les objets énumérés (maison, esclaves, animaux); mais à quoi bon des pierres? On peut en avoir besoin au cas suivant[2] : Si un mur menace ruine, est-il dit, on le démolira et on le reconstruira; et l'on n'autorise pas le propriétaire à démolir seulement, sans reconstruire, car, dit R. Hanania au nom de R. Yohanan, on a permis la seconde action en raison de la première, vu que si l'on défendait la reconstruction, le propriétaire ne démolirait peut-être pas, et il pourrait en résulter du danger. — R. Josué b. Lévi demanda à R. Simon b. Lakisch s'il est permis d'acheter des maisons des païens (en Palestine)? Cette question, répondit-il, n'a lieu d'être posée que pour le sabbat (sans cela, c'est évident); et même en ce jour l'achat est permis. Voici comment on opérera en ce cas (ne pouvant toucher l'argent soi-même) : on montrera le sac de *dinars* au païen, qui, après avoir signé l'acte de vente, emportera l'argent par devant le greffe des ventes (ἀρχεῖα). De même, nous trouvons[3] que la ville de Jéricho a été conquise précisément un samedi, comme il est écrit (Josué, VI, 3) : *tu feras ainsi six jours*; puis il est dit; *au 7e jour (sabbat) vous entourerez la ville sept fois*. D'autre part il est écrit (Deut. XX, 20) : *jusqu'à sa reddition*, fût-ce un jour de sabbat, on ne cessera pas de combattre.

« On tient compte, dit la Mischnâ, du cas où le vendeur n'aurait pas de quoi manger. » Mais alors on pourra au besoin moissonner, mettre en gerbe, battre le blé, sauf à ne pas le dépiquer à l'aide de la vache s'il s'agit de pourvoir aux besoins d'un homme seul; mais s'il s'agit d'un grand nombre de personnes, on pourra même dépiquer le blé par le travail de la vache. — On ne deménagera en ces jours ni d'un bel appartement dans un autre aussi

1. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 2 (f. 26b). 2. Ci-dessus, I, 4, et tr. *Taanith*, IV, 9.
3. J., tr. *Sabbat*, I, 8 (t. IV, p. 25).

beau, ou d'un laid dans un autre aussi laid, ou d'un laid dans un beau, et à plus forte raison non plus d'un beau dans un laid ; lorsqu'il s'agit d'aller demeurer dans sa propre maison (non louée), il est permis même de déménager d'un bel appartement dans un autre plus laid, en raison de la joie que l'on éprouve d'habiter sa propre maison. On ne déplacera pas un mort, ni des ossements, d'une belle sépulture dans un autre aussi belle, ni d'une tombe inconvenante dans un autre analogue, ni d'une telle dans une autre supérieure, et à plus forte raison pas d'une tombe distinguée dans une qui ne l'est pas ; cependant, pour enterrer dans un tombeau de famille, on déplacera au besoin d'une belle tombe dans une inférieure ; car il est agréable au mort de reposer parmi les siens. — « Il est défendu d'apporter des outils d'un atelier, » est-il dit. Ceci prouve que s'il s'agissait de marchandises pouvant se perdre, il est permis de les déplacer en ces jours[1].

5. Il est permis en ces jours de couvrir les fruits secs avec de la paille ; R. Juda permet aussi de les entasser. Les marchands de fruits, ou d'habits, ou d'ustensiles, pourront vendre à l'écart pour les besoins de la fête. Les chasseurs (ou pêcheurs), les fabricants de bouillies et de pâte égrenée, agiront de même pour les besoins de la fête. Selon R. Yossé, ceux-ci se sont imposé la sévérité de ne rien vendre du tout.

Il faut rectifier la version de la Mischnâ, en disant que le préopinant permet d'entasser les fruits (non R. Juda), puisque R. Juda est plus sévère que son interlocuteur, en ce qu'il dit : on ne tiendra pas compte d'une petite perte (et l'on interdit en ce cas le travail), mais on tiendra seulement à ce qu'il n'y ait pas de grande perte ; selon R. Yossé (moins sévère), on ne laissera rien perdre du tout. Cahana dit : il y a certains points au sujet de la demi-fête qui sont plus sévères que les règles d'impureté des tentes, ou des pluies. Ailleurs[2], R. Jérémie dit au nom de Rab : on peut le samedi tendre une toile sur les rangées de briques, pour éviter que la pluie n'interrompe leur cuisson ; comment donc se fait-il qu'ici on interdise, même pendant la demi-fête, de couvrir par un objet mis avec peine ? Selon les rabbins de Césarée au nom de R. Jacob b. Aḥa, il s'agit d'entasser du chaume, en l'arrachant au besoin du sol, et voici comment il faut expliquer la discussion de la Mischnâ : d'après les sages (le premier interlocuteur anonyme), il est permis d'en couper et de l'amasser épais ; R. Juda ne permet pas d'en couper, mais seulement d'en prendre épais (sans qu'il soit question de couverture).—[3].

CHAPITRE III.

1. Voici les personnes qui peuvent, à la demi-fête, se faire raser : celui qui arrive d'une province d'outre-mer, ou de la captivité, ou qui

1. Cf. ci-dessus, § 3, commencement. 2. J., tr. *Sabbat*, IV, 2 (t. IV, p. 56). 3. Suit une phrase traduite tr. *Pesahim*, IV, 1 (t. V, p. 49) ; cf. ci-dessus, tr. *Beça*, V, 4.

sort de prison pour une pénalité, ou celui qui est libéré par les sages de l'exclusion prononcée contre lui, ou celui qui vient d'être relevé d'un vœu par un sage qu'il a consulté, ou le naziréen au bout de son temps d'engagement, ou le lépreux guéri de son impureté et devenu pur.

A toute autre personne il est défendu de se raser; cette prescription, dit R. Simon, a été instituée pour que l'on ne commence pas la fête avec un visage laid (une barbe non faite). On a enseigné ailleurs[1] : les gens de la section de service au Temple et ceux de la section hebdomadaire ne pouvaient ni se raser, ni laver leur linge, sauf le jeudi pour honorer le sabbat; c'était également interdit aux autres jours, car R. Yossa ou R. Abahou dit au nom de R. Yohanan, ou R. Aboun au nom de Hiskia, c'est afin que les membres de ces sections ne commencent pas leur semaine avec un visage laid. On a enseigné au nom de R. Juda : à celui qui arrive d'une province d'outre-mer il est défendu de se faire raser. C'est conforme à son opinion, d'après laquelle il est défendu de voyager sur la grande mer (à cause de ses dangers). S'il en est ainsi (d'après lui), même à un prêtre qui est sorti de la Palestine la même défense devrait être applicable, parce qu'il quitte la terre sainte contre le gré des sages (qui craignent pour lui une impureté au dehors). Ainsi, un prêtre vint consulter R. Hanina[2] pour savoir s'il pouvait se rendre à Tyr, en vue d'un précepte religieux, afin de procéder à une cérémonie de déchaussement, ou de lévirat? Le frère de cet homme, répondit R. Hanina (en termes indirects), a été frappé par Dieu pour avoir quitté le sol sacré, et tu voudrais agir de même! Selon une autre version, ce rabbin s'exprima ainsi : Le frère de cet homme a délaissé le sein de sa mère pour embrasser celui d'une étrangère (une terre extérieure); il a été frappé par la Providence, et tu voudrais agir de même. Simon b. Aba vint auprès de R. Hanina, et lui demanda une lettre de recommadation, afin de pourvoir à ses besoins hors de la Palestine. Si demain je me rends auprès de tes ancêtres (si je meurs), répondit le rabbin, ils me le reprocheront, en disant : Nous avions une seule plante précieuse en Terre Sainte, et tu lui a permis de se rendre au dehors (je ne veux pas provoquer ton départ).

« Celui qui sort de prison, » est-il dit. Sans cela, on aurait cru que la permission spéciale s'applique seulement à celui qui avait été prisonnier des païens, non à celui qui aurait été enfermé au milieu même des Juifs (pour une pénalité). C'est pourquoi la Mischnâ dit qu'il en est de même pour celui qui avait été en prison chez des Juifs; parce que l'homme, aussi longtemps qu'il est en prison, n'aime pas à se raser. — « Ni à celui qui a été libéré par les sages de l'exclusion prononcée contre lui, » est-il dit ensuite. Quand cette libération a-t-elle eu lieu? Si c'est avant la fête, cet homme aurait dû se raser aussitôt (et non à la demi-fête); si elle n'a pas pu avoir lieu avant la fête, elle

1. Tr. *Taanith*, II, 11 (12). 2. B., tr. *Kethoubôth*, 111a; J., tr. *Nazir*, VII, 1 (f. 56a).

devrait plutôt être ajournée, et l'homme n'aurait pas à se raser? Il s'agit en effet du cas où la libération a eu lieu avant la fête, mais comme cette veille de fête était juste le 30e jour de la condamnation de cet homme, il n'a pu se raser de suite; or, on sait que cette peine entraîne au moins une durée de 30 jours, et la réprimande une durée minimum de 8 jours. La première pénalité dure au moins 30 jours, comme il est dit (Nombres, XI, 20): *jusqu'à un mois, jusqu'à ce que sorte de votre bouche, etc.*; la seconde pénalité dure au moins une semaine, selon ces mots (ib. XII, 14) : *Ne rougira-t-elle pas sept jours?* Rabbi faisait de grands honneurs à Bar-Elascha (son gendre); Bar-Kappara lui dit (pour le railler) ; Je vois chacun adresser des questions à Rabbi (pour s'instruire), et toi seul tu ne lui demandes rien. Que lui demanderai-je donc, fit-il? Demande, lui dit-il, qu'il t'explique l'énigme suivante : « Elle regarde du haut du ciel[1]; elle erre (comme en peine) dans les flancs de la maison; elle est la terreur même des gens ailés; d'elle on peut dire (Job, XXIX, 8): *les jeunes m'ont vu et se sont cachés*; *les vieillards se sont levés et sont restés debout*; celui qui lui a échappé peut dire ah! ah! (s'estimer heureux), et celui qui a été pris au piège l'a été par sa faute[2]. » Rabbi se retourna contre lui, et voyant Bar-Kappara railler lui dit : jamais je ne te reconnaîtrai comme vieillard (au titre de sage). Bar Kappara sut ainsi que, durant toute la vie de Rabbi, il ne pourrait aspirer à la dignité de docteur.

Lorsqu'un jour les sages voulurent déclarer R. Méir en anathème[3] (en raison de son opposition systématique), il leur dit[4] : je ne vous écouterai (je ne me soumettrai) que lorsque vous m'aurez dit qui l'on met en anathème, pour quelle cause et pour combien de sujets on le fait. Lorsqu'une autre fois on voulut mettre R. Eliézer (b. Horqenos) en anathème[5], les sages se demandèrent qui se chargerait d'aller lui en faire part? Moi, dit R. Aqiba (un de ses meilleurs élèves), j'irai le lui faire savoir (et le consoler aussitôt). Il se rendit auprès de son maître et lui dit : « Maître, tes compagnons te mettent en anathème. » Sans répondre, R. Eliézer l'emmena au dehors auprès d'un caroubier, et dit : « O caroubier, si leur opinion est la vraie, que tu sois arraché; » mais l'arbre ne fut pas arraché ; « si mon opinion est vraie, sois arraché, » et il le fut; « si leur opinion est vraie, reviens sur place, » et l'arbre ne revint pas; « si la mienne est vraie, reviens sur place, » et l'arbre retourna effectivement en son premier état. Malgré tous ces faits merveilleux, l'avis de R. Eliézer ne prévalut pas. C'est que, dit R. Ḥanina, dès la promulgation

1. Enigme difficile à expliquer. Est-ce la mort (ou le *scheól*, avec jeu de mots sur ce dernier terme, qui signifie aussi : *demande*)? Ou est-ce Vénus, ou la femme personnifiée en la fille de Rabbi? V. les hypothèses de S. Rappoport dans *Literaturblatt des Orients*, 1840, nº 3, pp. 38-41; celles de Brodski, dans *Lebanon*, an V, 1868 (in-8º), pp. 643-6, et celles d'Ehrmann, *Aus Palästina u. Babylon*, ch. 6, § 182, pp. 177 et 276-7, n. 2. D'après *Proverbes*, VII, 26. 3. Sur cette sorte d'excommunication mineure, voir Grætz, t. V (2e édit.), p. 133, et surtout A. Harkavy, *Revue des études juives*, t. V, p. 206. 4. V. Casuistique de R. Simon b. Cemah Duran, I, nº 33. 5. B., *Baba mecia*, 59b.

de la Loi, il fut décidé que la majorité l'emporterait dans toute discussion (Exode, XXIII, 2). Est-ce que R. Eliézer a ignoré ce principe, et pourquoi a-t-il persisté dans son opinion isolée? Il a seulement insisté, parce qu'on a brûlé devant lui ce qu'il avait déclaré pur.

Ainsi, l'on a enseigné ailleurs[1] : si un four est composé de plusieurs parties creuses et qu'entre l'une et l'autre on met une sorte de mortier formant la jonction, le four reste pur (est inaccessible à l'impureté), selon R. Eliézer; les autres sages le déclarent susceptible d'impureté (et ce qui a été touché par un tel four, étant impur, a été brûlé par leur ordre). C'est ce que l'on nomme le four de Hakhinaï. Un grand tort a été accompli en ce jour, dit R. Jérémie; car désormais tout ce que l'œil de R. Eliézer apercevait était aussitôt brûlé; c'était à un tel point que si la moitié d'un froment était vue par lui, elle était réduite en cendres, non l'autre moitié. Les colonnes de la salle d'étude tremblaient (sous l'œil irrité de R. Eliézer). Que vous importe, ô colonnes, s'écria R. Josué, de ce que les compagnons d'études dissertent ensemble et se contredisent. Une voix céleste se fit entendre et proclama la supériorité de l'avis de R. Eliézer. La Loi n'est plus au ciel, dit R. Josué (c'est à nous de l'interpréter humainement[2]). R. Qrispi, ou R. Yohanan dit au nom de Rabbi : si j'entends exprimer par quelqu'un une opinion dite au nom de R. Eliézer, je la répéterai en son nom, en dépit de l'anathème; tandis que d'autres fois on modifie la version (sans le nommer). Un jour, comme R. Eliézer passait dans la rue, une femme le vit, pendant qu'elle balayait la maison, et elle jeta au dehors de l'ordure, qui tomba sur la tête de R. Eliézer; Il me semble, dit alors le rabbi, résigné, qu'en ce jour mes compagnons vont se rapprocher de moi, selon ces mots (Ps. CXIII, 7) : *du fumier il relève le malheureux*. R. Josué b. Lévi fit appeler 3 fois un homme, qui ne se présenta pas. R. Josué dit alors : si je n'étais retenu par la considération de n'avoir jamais mis personne en anathème, j'appliquerais l'anathème à cet homme; car on le prononce pour 24 causes diverses, et celle-ci est de ce nombre. Ainsi, il est dit (Ezra, X, 8) : *Tout individu qui ne viendra pas au bout de trois jours dans le conseil des princes et des anciens verra tout son bien mis en anathème, et il sera exclu de l'assemblée de la captivité*. R. Isaac b. R. Eliézer dit : un grand nombre de ces cas de mise en anathème (des 24 sujets) sont dispersés un peu partout dans la Mischnâ. —[3].

On a enseigné[4] : On a mis en anathème p. ex. Eliézer b. Hanokh pour avoir méprisé (négligé) le précepte de la pureté (ablution) des mains. Ceci prouve que l'on mérite cette pénalité si l'on a peu d'égards pour un précepte même rabbinique. On a dit dans la même Mischnâ : Akabia fut blâmé (d'avoir médit sur l'extraction étrangère de Saméas et Abtalion); ils ont eu tort

1. Mischnâ, VI, tr. *Kélim*, V, 10. 2. Voir une belle paraphrase de ce passage, par M. J. Cohen, dans la *Vérité israélite*, t. VI, 1862, p. 627. 3. Suivent 2 passages déjà traduits : 1o tr. *Taanith*, III, 6 (12), ci-dessus, p. 170; 2o tr. *Pesahim*, VII, 1 (t. V, p. 95). 4. Tr. *Edouyôth*, V, 6.

d'agir ainsi envers une personne semblable à eux [1]. Cet homme, condamné à cette peine et mort dans le même état d'exclu, eut encore sa bière lapidée par le tribunal ; on apprend ainsi quelle sera la dernière formalité lorsqu'un tel cas se présente. Ce fait prouve que lorsqu'on manque d'égards à un vieillard [2], même après sa mort (comme c'était le cas pour Saméas et Abtalion), on est passible de la pénalité de l'exclusion. Au temps de R. Zeira, aussitôt après la cérémonie de l'exclusion, on recevait le condamné (repentant). Mais, objecta R. Ila, se peut-il qu'aussitôt après avoir condamné un homme à s'éloigner, on le fasse approcher? (Cette pénalité n'a-t-elle pas une durée minimum d'un mois?) C'est que, dit R. Yossé, les sages sont revenus sur leur premier dire, et il a été décidé qu'un tel condamné serait repris dans la communauté dès qu'il se serait repenti (par tolérance). Celui que le maître a banni l'est aussi pour l'élève ; mais celui que l'élève a banni ne l'est pas pour le maître ; celui qui a été banni par le chef du tribunal l'est pour le sage ; mais à l'inverse, celui qui l'est pour le chef du tribunal ne l'est pas pour un sage ; enfin, celui qui a été banni par le Naci l'est pour tous. Jusque-là on sait quelle est la règle si un sage a prononcé l'excommunication ; en est-il de même si un compagnon (de degré moindre) a prononcé cette pénalité ? On peut résoudre la question par ce fait : Une servante de chez Bar-Pata, ayant passé auprès de l'école des enfants, vit que l'instituteur frappait un élève, outre mesure, et elle s'écria : cette homme mérite d'être mis en anathème. Le maître d'école alla consulter R. Aba pour savoir s'il devait tenir compte de cette apostrophe. Certes, lui dit le rabbi, tu dois y avoir égard et te considérer comme condamné. Ce fait prouve que lorsqu'on se conduit mal, ladite pénalité pourra être prononcée par chacun (même par une servante). R. Simon b. Lakisch gardait des figues dans un lieu désert (barbarus). Des brigands vinrent un soir lui en prendre. Il finit par les reconnaître et les mit en anathème. Que cet homme lui-même, répliquèrent-ils, soit mis en anathème. Il eut alors des remords et se dit : ce n'est qu'une question d'argent, non une affaire capitale ou religieuse. Il courut donc après eux, les priant de le délier de la pénalité qu'ils avaient prononcée contre lui. Soit, dirent-ils, délivre-nous, et nous te délivrons aussi. Cela prouve que, même ayant prononcé la peine de l'excommunication sans qu'elle soit méritée, elle est effective. Qui aurait délié R. Simon b. Lakisch s'il n'avait pas trouvé ses adversaires qui l'ont dégagé ? Le Naci, car sur l'enseignement disant [3] : qu'en cas de décès d'une des personnes qui ont prononcé cette peine, le condamné ne pourra pas être délié, R. Josué b. Lévi ajoute : c'est vrai lorsqu'il n'y a pas de Naci (chef de la captivité) ; mais s'il y en a un, c'est lui qui délie de la pénalité. R. Jacob b. Aha raconte au nom de R. Aba b. Mamal, que l'un de ceux qui avaient prononcé le bannissement

1. Le texte a un mot obscur. Græetz, III, 481, le rend par δοχήμα, *en apparence* (de l'eau d'épreuve *d'apparence*, pour soupçon d'adultère, qu'ils ont fait boire à une affranchie. J. Lévy traduit : δοκιμή, *épreuve*. 2. B., tr. *Berakhôth*, 19a.
3. Tr. *Semahôth*, ch. V.

contre quelqu'un étant mort, le condamné ne put pas être délié; mais pourquoi ne pas recourir au moyen précité, indiqué par R. Josué b. Lévi? C'est que, dans le cas raconté par R. Jacob b. Aḥa, on suppose que le condamné ne voulait pas énoncer de repentir devant le Naci. R. Jacob b. Abayé dit au nom de R. Schescheth : on décida, d'après un vote à Ouscha, de ne jamais condamner un vieillard à l'excommunication. C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel au nom de R. Ababou : s'il est arrivé à un vieillard de commettre une erreur, ou une faute, on ne le fera pas descendre de sa dignité; on lui dira (II-Rois, XIV, 10): *Sois honoré et demeure dans ta maison*. R. Jacob b. Abayé dit au nom de R. Aḥa: s'il est arrivé à un vieillard d'oublier la Loi par suite d'une violence dont il a été victime, on le traitera avec autant de respect qu'une ancienne arche sainte[1]. R. Aḥa, ou R. Tanḥoum, ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[2]: Si un vieillard a prononcé ladite pénalité dans un but d'intérêt personnel, fût-elle même plus tard prononcée à juste titre (pour manque de respect), cette pénalité ne sera pas applicable. Ainsi, au temps de R. Jérémie, par ordre du gouvernement, un lourd impôt fut mis à la charge des habitants de Tibériade; le rabbi voulut emprunter un chandelier d'argent à R. Jacob b. R. Aboun. Celui-ci (irrité de la demande) fit répondre : Est-ce que Jérémie n'a pas encore cessé de faire le mal (par ses emprunts)? Ce dernier voulut mettre R. Jacob en anathème (pour le punir de lui avoir manqué d'égards). Mais R. Hiya, fils de R. Isaac 'Atoschia, qui se trouvait assis là, rappela la tradition de ne jamais mettre un vieillard en interdiction, à moins qu'il eût agi aussi criminellement que Jéroboam b. Nebat et ses compagnons (ce qui n'était pas le cas). N'a-t-on pas dit d'Akabia, fut-il répliqué, qu'à la suite d'un simple soupçon qu'il émit, il dut subir la pénalité du bannissement, bien qu'il fût loin d'avoir agi aussi mal que Jéroboam b. Nebat? Aussi, il y eut des pénalités prononcées de part et d'autre (l'un pour l'offense, l'autre pour l'injustice commise); ils s'exprimèrent réciproquement leurs regrets, puis ils durent se délier les uns les autres de leur jugement mutuel.

« De même, dit la Mischnâ, celui qui vient d'être relevé d'un vœu par un sage qu'il a consulté. » De quel cas s'agit-il? Si la consultation est antérieure à la fête, pourquoi cet homme ne s'est-il pas rasé aussitôt après la délivrance, avant la fête? Si la consultation n'a eu lieu qu'à la demi-fête, il ne devrait pas être non plus autorisé à se raser, puisqu'il pouvait consulter plustôt? Il s'agit du cas où la consultation a eu lieu avant la fête; mais on n'a trouvé le moyen de libération que pendant la demi-fête (c'est un cas de force majeure). Ainsi R. Simon b. Rabbi se trouva un jour en ce cas[3], et on ne trouva le moyen de le relever de son vœu qu'à l'arrivée d'un ancien de la Galilée. Selon d'autres, ce vieillard était R. Simon b. Eleazar, qui fit déplacer l'homme engagé, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre (pour trouver un motif de libération), et le plaça jusque sous les rayons du soleil, afin d'examiner ses vêtements.

1. Elle aussi contenait jadis la Loi. 2. B., tr. *Menahôth*, 99a. 3. J., tr. *Nedarim*, IX, 1 (f. 41b); B., ib., 23a.

Si tu avais su, lui dit-on, par quelles phases diverses ce vieillard te ferait passer, tu n'aurais probablement pas prononcé de vœu. Certes non, dit-il; je le regrette. A ces mots, il fut declaré délié. Au vieillard on demande de qui il tenait la façon d'agir ainsi en un tel cas? J'ai été le serviteur de R. Méir, dit-il, lors de ses deux fuites (et c'est de lui que je l'ai appris); selon une autre version, il dit avoir eu en main le bâton (l'appui moral) de R. Méir, grâce auquel la science des cas difficiles lui venait. — On a enseigné[1] : tous ceux à qui il est permis de se raser pendant la demi-fête le peuvent aussi pendant les 30 jours de deuil. Les uns le permettent; d'autres l'interdisent. R. Hisda explique ainsi ces deux avis, sans opposition : celui qui permet de se raser parle du cas où il y a une fête avant la fin du mois de deuil; celui qui le défend pense au cas où il n'y a pas de fête pendant cet intervalle de temps. N'y a-t-il pas un enseignement opposé aux explications de R. Hisda, où il est dit : « Si deux deuils viennent assaillir quelqu'un coup sur coup, il lui sera permis dans le second mois de se couper les poils de la barbe avec un couteau, ou de grands ciseaux, non avec des ciseaux fins qui enlèvent tout »; or, pourquoi ne pas comparer le second deuil par rapport au premier à un cas de force majeure, et autoriser cet individu à se raser régulièrement (ou comme en un deuil interrompu par la fête)? Il résulte donc de cet avis que l'autorisation n'est applicable qu'à l'arrivée d'une fète, non à une succession de deuils. R. Samuel b. R. Samuel b. R. Isaac demanda : on comprend l'interdit de se raser la première semaine du second deuil; mais comment l'admettre pour le second mois? En effet, répliqua R. Hanania le compagnon des rabbins, il a été enseigné quels objets sont interdits à la personne en deuil, pendant la première semaine, y compris la défense de se raser; or, s'il s'agit de tout ce mois, il va sans dire que c'est interdit la première semaine. Donc, ce point spécial d'interdit la première semaine n'a lieu qu'en cas de deux deuils successifs, et cela prouve qu'au delà (le reste du mois) c'est permis. Reste donc la question pourquoi, d'après une version, c'est défendu? Cet avis, dit R. Matnia, défend seulement l'action de se raser selon l'ordinaire, avec des ciseaux fins. Quant à raser le dessus des lèvres ou à couper les ongles, les uns le permettent pendant la demi-fête et l'interdisent le mois du deuil; selon d'autres, c'est défendu pendant la demi-fête et permis pendant le deuil. Toutefois, ils ne se contredisent pas; car le premier avis se rapporte au cas où il y a une demi-fête, aussitôt après le deuil, où c'était interdit, et c'est interdit le mois de deuil s'il n'y a pas de fête, auparavant; l'autre avis, disant que c'est défendu pour la fête, parle du cas où l'on craint que par ruse (sous prétexte de raser la lèvre supérieure) on rase tout le menton, et il l'autorise pour le deuil où l'on ne craint pas une telle action par ruse. Selon R. Hiya b. Asché au nom de Rab, l'avis le moins sévère dans l'un et l'autre cas est admis comme règle. Selon R. Simon b. Aba, au nom de R. Josué b. Lévi, on admet pour règle l'avis de celui qui est le mois sévère en fait de question de deuil. Selon Rab,

1. Tossefta à ce tr., ch. 2.

la question de raser la lèvre est égale, en tous points, à celle de couper les ongles. Toutefois, dit R. Jérémie, il s'agit seulement des poils tournés vers la bouche (et qui gêneraient pour manger). R. Isaac b. Nahman au nom de R. Hanina raconte qu'un couple de gens se présenta devant Rabbi, lui demandant s'il est permis, pendant le mois de deuil, de raser la lèvre supérieure, ou de se couper les ongles ? Rabbi le permit. Selon R. Simon au nom de R. Hanina, c'étaient 2 couples, l'un venant de la localité d'Amathan (?Amathus), et un autre de Yedad[1] : un couple s'enquit de la question de se raser la lèvre ; l'autre de celle de se couper les ongles ; et Rabbi permit les deux actes. Ainsi, lorsque Samuel b. Aba eut perdu sa sœur, il était assis (au bout de quelques semaines) et occupé à enlever ses ongles ; comme R. Eléazar vint le voir, il ne cacha pas ses mains ; mais à l'arrivée de R. Nathan b. Aba, il les cacha. Pourquoi, lui demanda celui-ci, ne les as-tu pas cachées devant R. Eléazar, et les caches-tu pour moi ? Ne crois pas, répondit R. Samuel, que tu me sois moins cher que R. Eléazar (seulement, je sais que tu l'autorises).

2. Les suivants peuvent laver leur linge à la demi-fête : celui qui vient d'un pays d'outre-mer, ou de la captivité, ou de la prison, ou l'homme banni d'abord, puis délivré de l'exclusion par les sages, ou l'individu libéré de son vœu, les essuie-mains, les serviettes du barbier, les serviettes pour s'éponger après le bain, ainsi que les hommes ou femmes atteints de gonorrhée, ou celles qui ont eu leurs menstrues, ou celles qui relèvent de couches, enfin tous ceux qui passent de l'impureté à l'état pur ; il leur est permis de laver, tandis qu'à toute autre personne c'est défendu.

On a enseigné : il est permis de laver à la demi-fête les serviettes de bain (balnearia) des femmes[2], et aussi bien celles d'hommes que de femmes. Ces dernières, selon les rabbins de Césarée, sont des ὀθόνια (morceaux de toile fine). R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : si l'on n'a qu'une chemise, il est permis de la laver à la demi-fête ; et l'on entend par là, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, si l'on a seulement une à changer, soit une sur le corps et une au lavage. On demanda devant R. Yossa comment l'on considère les vêtements d'enfants ? On les regarde, répondit-il, comme si l'enfant n'a qu'une chemise, et le lavage est permis. On demanda aussi, devant lui : il est dit plus loin (§ 7) qu' « il est interdit en ces jours de se déchirer les vêtements, ou de dénuder l'épaule, ou de procéder au repas funèbre, à moins d'être proche parent du défunt » (non dans la rue, mais chez lui) ; si en ce cas l'homme en deuil n'a qu'une petite pièce, que ses parents veulent se rendre auprès de lui, peuvent-ils se partager en deux séries, dont une moitié sera assise à l'intérieur, et l'autre moitié au dehors ? Non, leur dit-il ; une moitié entrera un

1. Deux noms de localité, à ajouter à la Géogr. du Talmud. 2. Terme analogue au tr. *Kilaïm*, IX, 3 (t. II, p. 314, où la version est à corriger d'après le présent texte).

jour, et l'autre moitié le lendemain. Or, dit R. Mena, pour le détail où nous aurions supposé un allègement de la part de R. Yossé, il l'aggrave au contraire (obligeant chaque parent à entrer dans la maison même). On a enseigné : on ne nettoiera jamais les taches des manteaux de rouleaux de la Loi à l'urine, par respect pour leur destination religieuse, mais avec du Natron, ou du savon.

3. Les actes suivants pourront être écrits à la demi-fête : les contrats de mariages, les actes de divorce, les déclarations d'acquit, les dispositions testamentaires, διαθήκη, les donations, les réserves judiciaires, προσβολή, des lettres d'estimation, des écrits au sujet de l'alimentation (d'une parente), des actes d'opposition au lévirat, ou d'autres refus de mariage, des décisions d'arbitres, des arrêts de tribunal, enfin la correspondance pour des pleins pouvoirs (ou : amicale).

Mais ne provoque-t-on pas un chagrin (action interdite en ces jours) par la répudiation ? Non, répondit R. Zeira, parce que c'était un projet arrêté depuis quelque temps. Les « déclarations d'acquit » équivalent à l'ὁμολογία [1]. Par « lettres d'estimation », on entend l'inventaire des biens des orphelins (par rapport à leur passif), et « celles d'alimentation » sont faites en vue de la nourriture due aux veuves. « Les actes de refus du lévirat. » Voici, dit-on [2], comment ils étaient composés là (à Babylone) : « La femme s'est présentée devant nous, a délié son soulier de son pied droit, a craché devant nous à terre, fait dont on voit encore la trace, en disant (Deut. XXV, 9) : *Qu'ainsi il soit fait à l'homme qui ne rebâtit pas la maison de son frère.* Le « refus de mariage » consiste à dire (par la femme) : « Je n'en veux pas ; il ne m'importe pas ; je n'ai pas le désir d'être épousée par lui. » Les « décisions d'arbitres », dit R. Yohanan, consistent dans les consentements mutuels (compromissi), à la décision prise par 2 arbitres choisis, l'un par un parti, l'autre par l'adversaire. Les « arrêts » sont les ordonnances émanant des juges ; enfin « la correspondance » consiste à se demander des nouvelles de la santé, les uns des autres (ce qui est aussi une des joies de la fête).

4. On ne devra pas, pendant la demi-fête, écrire des contrats de dette ; mais si le prêteur n'ajoute pas foi sans cela à l'emprunteur, ou s'il n'a pas de quoi manger, celui-ci pourra écrire. On ne devra écrire à ce moment, ni des rouleaux de la loi, ni des phylactères, ni des *mezouzôth*, ni même corriger une seule lettre dans le rouleau servant à la lecture officielle. Selon R. Juda, il est permis d'écrire des phylactères ou des *mezouzôth* pour son propre usage, et tisser de la laine sur ses genoux pour fabriquer les *Tsitsith* (franges du vêtement d'office).

On n'écrira pas de contrats de fermage [3], ni d'entreprise, pendant la demi-

1. V. tr. *Kethoubôth*, IX, 9. 2. J., tr. *Yebamôth*, XVI, 6; B., ib., 39b.
3. Οὖρος. V. Tossefta à ce tr., ch. 2.

fête. Pour une estimation, on la fera approximativement, sans recourir à la mesure, ni au poids, ni au nombre (usage des jours non fériés). On peut se charger, pendant la demi-fête, d'une entreprise à accomplir après la fête ; mais on ne l'acceptera pas pour s'en charger de suite. R. Jérémie explique les mots « si l'on n'ajoute pas foi » : si le prêteur ne croit pas à l'emprunteur sans un acte, ou « s'il n'a pas de quoi manger », c.-à-d. l'écrivain (libellarius). S'il en est ainsi, dit R. Yossé, que l'on a souci de l'écrivain, il se trouverait que l'on autorise l'exercice des professions pendant la demi-fête ; il faut donc expliquer ainsi la Mischnâ : Si l'on n'a pas confiance en l'emprunteur, pour un prêt antérieur, ou si l'on n'a pas de quoi manger sans un prêt ultérieur. Un homme, ayant perdu ses phylactères pendant la demi-fête, se rendit auprès de R. Hananel le prier de lui en écrire d'autres ; l'écrivain fit demander à R. Aba b. Nathan si c'est permis ? Donne à cet homme tes propres phylactères, répondit-il, puis écris-les pour ton propre usage (avec cette modification, c'est permis). Rab lui dit : va, écris-les même pour lui (c'est permis aussi pour autrui). Notre Mischnâ ne conteste-t-elle pas l'avis de Rab et dit : « Il est permis alors d'écrire les phylactères ou une *mezouza* pour soi, non pour autrui » ? C'est vrai si l'on écrit en vue de les mettre de côté (sans besoin immédiat). « On tisse de la laine sur ses genoux, est-il dit, pour fabriquer les *Tsitsith* ». Selon R. Juda au nom de Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on peut même les tisser avec un fuseau (comme d'ordinaire). Ḥab le permet aussi, tant pour soi que pour d'autres. Mais notre Mischnâ ne prescrit-elle pas le contraire, en spécifiant que ce soit fait sur les genoux ? C'est seulement vrai s'il s'agit d'en fabriquer pour une époque ultérieure et les mettre de côté.

5. Si l'on a enterré un parent 3 jours avant une fête, celle-ci dispense du deuil de la première semaine ; si l'enterrement a eu lieu 8 jours auparavant, la fête dispense du cérémonial de deuil en usage pendant le 1er mois. Or, voici la règle : le samedi compte dans la huitaine de deuil, sans causer d'interruption ; tandis que les jours de fête interrompent le deuil et ne comptent pas comme tels (en cas d'inobservance, on commencera après).

La première semaine de deuil, il est interdit de se chausser avec des souliers, et il y a d'autres détails à ajourner (de s'oindre le corps, de se baigner, d'avoir des relations conjugales) ; pendant le reste du premier mois, on s'abstient de recoudre la déchirure du vêtement, on se prive de linge repassé (brillant) et de se raser. La 2e abstention consiste à ne pas porter des objets de laine brillants comme neufs, ni des étoffes de toile brillant de blancheur. R. Ḥelbo ou R. Houna dit au nom de Rab : si le 8e jour se trouve être un samedi, il sera déjà permis de se raser la veille. Mais est-il possible qu'un 8e jour survienne le samedi, puisqu'en ce jour on n'enterre pas ? Il peut s'agir du cas où un animal a entraîné le corps dans un lieu si bien caché, que le

samedi on avait renoncé à l'ensevelir. On a enseigné en effet[1]: si une bête fauve a entraîné un cadavre dans son antre, on compte les jours du deuil à partir du moment où l'on renonce à la recherche de ce mort; mais si l'on trouve des membres épars, on compte depuis le moment où l'on a trouvé la tête et la majeure partie du corps; selon R. Juda, l'épine dorsale et le crâne constituent la majeure part. R. Aboun explique que le 8e jour peut survenir un samedi, si la tombe a été fermée (l'ensevelissement achevé) un vendredi à la nuit. Comment est-ce admissible à la nuit? Il se peut, dit R. Aḥa, qu'un païen ait clos le sépulcre. On peut aussi admettre le cas où l'on a appris ce jour la nouvelle d'un décès assez proche (après l'enterrement). Lorsqu'un cas de deuil survint à R. Amé[2], il se rasa le 31e jour, et c'est aussi la durée qu'observa Rabbi lorsqu'il fut dans le même cas. R. Zeriqan dit que R. Amé déduit son avis d'une Mischnâ, car il est dit ailleurs[3]: Si quelqu'un s'est engagé par vœu de naziréat pour 2 périodes successives, il pourra se raser à la fin de la première, le 31e jour, et pour la 2e période, au 61e jour; si pourtant l'on s'est rasé une première fois le 30e jour, la 2e finira le 60e. N'en résulte-t-il pas que c'est aussi bien loisible au 30e jour qu'au 31e? Non, dit R. Yossé, on observe seulement qu'en cas de fait accompli même le 30e, c'est permis; en principe, on doit attendre au 31e. R. Jérémie enseigna à R. Isaac Atoschia, ou selon d'autres, à R. Hiya, fils de R. Isaac Atoschia, de se raser au 30e jour de deuil, le déduisant de ce que notre Mischnâ dit: « Si l'enterrement a eu lieu 8 jours avant une fête, celle-ci dispense du cérémonial de deuil en usage le reste du mois. » N'est-ce pas que de même qu'au 8e jour la semaine de deuil cesse, le mois est achevé au 30e jour (sans attendre que ce jour soit fini, ou le 31e)? Là, c'est différent, dit R. Yossé: pour faire honneur à la fête, on a permis de compter une partie du 8e jour comme s'il était achevé. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que R. Helbo ou R. Houna dit au nom de Rab: si le 8e jour du deuil se trouve être un samedi, il sera permis de se raser la veille; or, si ce n'était pas pour honorer la solennité, il serait aussi permis de se raser la veille si le 30e jour est un semedi (il y a donc une distinction entre un 8e jour, veille de fête, et tout 30e de deuil). On peut prouver aussi qu'une partie de jour n'égale pas d'ordinaire l'entier, de ce qu'il est dit: pour tout parent mort, on peut bâtir la déchirure après le 7e jour et la recoudre tout-à-fait après le 30e, mais ce n'est permis ni pendant le 7e, ni pendant le 30e. R. Ḥagaï dit avoir entendu émettre l'une et l'autre opinion (d'ajourner la fin du mois de deuil au 31e, ou déjà au 30e). On a enseigné que c'est là l'avis d'Aba Saül (exprimé ci-après); et R. Juda au nom de Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, dit que cet avis sert de règle, ainsi que le dit aussi un autre enseignement. Or, R. Aba dit au nom de Rab que, selon Aba Saül, la venue d'une fête lorsque le deuil est commencé interrompt, non seulement l'ordre des jours, mais encore les défenses rabbiniques qui s'y rattachent; selon les autres sages (ou l'anonyme), le nombre des jours se trouve coupé par la fête,

1. Tr. *Semahóth*, ch. 2. 2. J., tr. *Nazir*, III, 1. 3. Ib., § 2.

mais les défenses ne sont pas supprimées (et reprendront leur effet après la fête). Quelle différence pratique y a-t-il entre ces 2 avis? Selon R. Houna, il y en a une pour la veille de la fête : puisque selon l'avis anonyme de la Mischna, les défenses du mois sont seulement suspendues (non abrogées), si l'on s'est rasé à la veille de la fête, cette défense du mois de deuil se trouve supprimée, et l'on pourra aussi se raser après ; lorsqu'on ne s'est pas rasé avant la fête, les défenses du mois subsistent, et l'on ne se rasera pas après. Selon R. Yohanan au contraire (qui rapporte l'avis d'Aba Saül), même lorsqu'on ne s'est pas rasé à la veille de la fête, on le pourra le surlendemain (la fête a tout abrogé). De même R. Éléazar a enseigné à R. Simon b. Aba qu'il est permis en un tel cas de se raser après la fête. Toutefois, l'on ignore quel motif a guidé ce dernier, si admettant une discussion à ce sujet entre Aba Saül et les autres sages, il adopte l'avis du premier comme règle ; ou s'il se range même à l'avis des autres sages, en supposant que pour notre cas spécial tous sont d'accord.

Le jour de fête, est-il dit, compte pour le nombre des 30 jours. Il se trouve donc, dit R. Yossé, que le mois de deuil (quoique moins grave) prévaut parfois sur la première semaine (cette dernière n'ayant jamais lieu qu'après la fête). — « Si l'on enterre un mort 3 jours avant la fête, est-il dit, celle-ci dispense du deuil de la première semaine. » C'est seulement vrai si 3 jours sont passés (les plus graves), mais deux ne suffisent pas. Toutefois, la continuation des effets du deuil de la première semaine pendant la fête a seulement lieu pour l'homme en deuil vis-à-vis de lui-même ; mais, pour les autres, le deuil ne continue pas et d'autres ne s'en occuperont pas. On a enseigné de même : si l'on a enterré un parent au 3ᵉ jour de la fête (sans avoir rien observé du deuil auparavant), il faudra observer 7 jours de deuil après la fête ; aux 3 premiers jours, les gens viendront s'occuper de lui (le consoler), non aux 4 jours suivants (en raison du semi-deuil préliminaire, pendant la fête) ; ses travaux pourront être exécutés par d'autres, et ses serviteurs comme ses animaux travailleront en se mettant à l'écart. Devra-t-on (en ces derniers jours) lui rendre visite (sans ajouter de consolation)? Certes, dit R. Jacob b. Idi au nom de R. Hanina ; on a bien dit que le samedi il n'y a pas de deuil (on ne console pas), et pourtant on va voir l'affligé, dans le seul but de l'honorer ; de même ici (aux 4 derniers jours), on va le voir pour l'honorer. Comme on a dit qu'en cas d'enterrement 2 jours avant la fête, la semaine de deuil devra être observée plus tard ; par contre, pour un décès antérieur d'un jour à la fête, on abroge la sévérité en vigueur pour la durée du deuil 2 jours avant la fête (pendant lesquels la foule s'abstient de parler à l'affligé ; s'il ne s'agit que d'un jour, on pourra lui parler. — [1].

Même si l'on n'a rien à manger, ni le premier jour, ni le 2ᵉ de la demi-fête, on ne devra pas travailler ; au 3ᵉ jour, on travaillera à l'écart pour se nourrir ; cependant l'on a dit que ses voisins méritent la malédiction pour l'avoir obligé

1. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, III, 1 (t. I, p. 53).

d'en venir là. Bar Kappara dit : même le 3e jour, un tel homme ne devra pas travailler du tout[1]. Ce docteur se conforme à ce qu'il a dit ailleurs : l'affliction est à son apogée pendant les trois premiers jours (donc, il ne distingue pas les 2 premiers du 3e). R. Aba, fils de R. Papi, ou R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi[2] : pendant les trois jours, l'âme plane pour ainsi dire sur le corps, et il lui semble devoir y rentrer ; lorsqu'elle voit que le visage a changé d'aspect, elle le laisse et s'en va. Au bout de 3 jours, le ventre se fend jusqu'au visage et semble lui dire : vois ce que tu as enlevé et ravi, pour me le donner. R. Hagaï au nom de R. Oschia déduit la même règle (la conformité des 3 jours), de ce qu'il est dit (Malakhi, II, 3) : *je leur jetterai le voile*[3] *à la face*; c.-à-d. si même la fête s'étend comme un voile en ce moment, on devra s'arrêter, ainsi qu'en vertu de ces mots (Job, XIV, 22) : *seulement sa chair lui fera mal, et son âme en sera affligée*. Les jardiniers, les fermiers et les ouvriers à forfait peuvent travailler pour un propriétaire (en deuil) ; ses laboureurs, ses marins, ses chameliers ne devront pas travailler. S'il a une vache louée à d'autres pour vendre du lait en ville, on pourra la traire. Toutefois, dit R. Yossa, c'est seulement vrai, lorsque cette location a précédé le deuil, et que le propriétaire doit le montant de la vache; mais il ne serait pas permis de commencer, à ce moment du deuil, un tel commerce. Si à l'un de 2 frères, ou de 2 associés, ou de 2 bouchers d'un même étal, ou de 2 boutiquiers d'un magasin contigü, il est arrivé un cas de deuil, ils devront fermer leur boutique ; mais leur associé et leurs ouvriers pourront débiter la marchandise ailleurs, d'une façon occulte —[4].

Le premier samedi, l'homme en deuil ne va pas à la synagogue ; au second il y va, sans s'asseoir encore à sa place habituelle ; au 3e, il se rend à sa place ordinaire, sans parler à personne ; enfin au 4e, il se conduit comme chacun. Mais, objecta R. Juda, à quoi bon parler du premier samedi, puisque c'est le jour où un grand nombre de personnes viennent voir l'homme en deuil ? En effet, le 2e est comme le premier ; le 3e équivaut au 2e ; le 4e au 3e. Selon R. Simon, dès le premier samedi, l'homme en deuil va à la synagogue, sans s'asseoir à sa place ; au 2e il s'y asseoit sans parler ; au 3e, il fait comme tout le monde. R. Josué b. Lévi dit : l'avis de celui qui ajoute le plus de jours au deuil (le préopinant) sert de règle. Si quelqu'un arrivant de voyage trouve chez lui un cas de deuil, si c'est le 2e ou le 3e jour, il achèvera la semaine avec les siens sans sortir; si c'est le 4e jour, il devra compter une semaine à part ; selon R. Simon, même au 4e jour, il pourra achever la semaine avec les autres. R. Josué b. Lévi dit que l'avis de R. Simon sert de règle s'il n'est pas le chef de la famille ; mais il devra compter la semaine à part. C'est aussi ce qu'enseigna R. Mena à R. Armania, de compter à part en ce cas, parce qu'il est le chef de la famille.

1. Rabba à Genèse, ch. 100. 2. J., tr. *Yebamôth*, X, 8. 3. Littéral. : *des excréments*. Jeu de mots sur le double sens de *Péresch*, qui signifie : *fumier*, et : *séparation*. 4. Suit un passage traduit tr. *Berakhoth*, III, 1, (t. I, p. 55).

La règle d'avoir à compter une semaine à part, si l'affligé rentre chez lui 3 jours après l'enterrement, est applicable au cas où il n'a pas reçu de suite les visites de condoléance ; mais s'il les trouve en rentrant, il pourra prendre un bain dès la fin de la semaine de deuil pour tous. C'est aussi ce qu'a enseigné R. Houna au frère de R. Juda b. Zabdi, qui se trouvait en ce dernier cas. Lorsqu'on conduit un mort d'une ville à l'autre, comme pour ceux qui portent leurs défunts à Beth-Scharé, quand le deuil commence-t-il ? Il y a deux versions à ce sujet : selon les uns, ceux qui restent dans la ville mortuaire comptent à partir du jour où le mort est parti ; et ceux qui l'accompagnent comptent depuis le moment où le sépulcre est fermé. Selon l'autre version, tous comptent depuis le moment de la fermeture du sépulcre. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : tout dépend du chef de la famille. Selon R. Jacob b. Aha au nom de R. Assi, on suivra cet avis en ce qu'il a de plus sévère, ce que l'on entend ainsi : Si le chef de famille reste dans la maison mortuaire, ceux qui sont auprès de lui comptent à partir du départ du défunt, et ceux qui suivent ce dernier au sépulcre comptent depuis la fermeture ; lorsqu'au contraire le chef de famille suit le mort au lieu de sépulture, tous comptent depuis la fermeture du sépulcre. Ainsi, lorsque Gamaliel Zouga perdit sa sœur (enterrée au loin), le frère aîné Hillel l'accompagna. R. Mena lui dit : puisque tu es le chef de la famille, lorsque tu seras arrivé auprès de tes frères, retire tes sandales (à ce moment là le deuil commencera pour tous). Lorsqu'on exhume un cadavre pour l'enterrer ailleurs, quand le deuil commence-t-il ? Selon les uns, dès que l'on ferme le premier sépulcre ; selon les autres, dès qu'on a fermé le second. Lorsqu'un cas de ce genre survint à R. Yossa, il consulta R. Ḥanania, le compagnon des rabbins, qui lui dit de commencer à compter le deuil depuis la fermeture du premier. Lorsque le même cas arriva à R. Jérémie, il consulta R. Zeira et R. Amé, qui lui dirent de compter depuis la fermeture du 2e sépulcre. A l'arrivée de R. Jérémie chez R. Ḥanania, celui-ci lui dit : c'est au point de vue de l'aggravation que R. Zeira et R. Amé t'ont enseigné leur avis (en droit strict, on compte depuis la première). R. Yôna et R. Yossa disent tous deux que la discussion précédente a seulement lieu au cas où l'exhumation est accomplie dans la 1re semaine de deuil ; mais si c'est pendant le reste du mois, le deuil capital est déjà passé (et tous sont d'avis de compter alors depuis la fermeture du premier sépulcre) ; ou encore si dès la première inhumation on projetait d'exhumer le mort pour le déplacer, les uns sont d'avis de compter depuis l'inhumation définitive ; sans quoi, on compte depuis la première fermeture. Ainsi à la mort de Gamaliel de Kounteh, les gens de Koursa chez qui il se trouvait, l'enterrèrent près d'eux. Au bout de trois jours, réflexion faite, ils se proposèrent de le placer dans le caveau de sa famille, et ils consultèrent à ce sujet R. Simon qui leur répondit au nom de R. Josué b. Lévi : puisque vous n'avez pas eu en principe le projet de l'exhumer plus tard, comptez depuis la clôture du premier tombeau. A Jésus, frère de Dorus, un cas analogue survint ; il consulta

R. Abahou pour savoir de quel moment part le deuil? C'est depuis la clôture du 2e sépulcre, lui répondit ce rabbin. J'étais avec toi, lui répliqua R. Jacob b. Aḥa, lorsque cette question fut adressée à R. Abdima de Hipa, qui dit de compter depuis la clôture du 1er sépulcre. Je ne l'ai pas entendu ainsi, dit R. Aḥa ; mais si tu es certain, va et professe cet avis.

Comment sait-on, de par la Loi, que le deuil officiel est de 7 jours [1]? De ce qu'il est écrit (Genèse, L, 10): *il fit à son père un deuil de 7 jours*. Mais peut-on déduire une règle d'un fait antérieur à la promulgation de la Loi? Aussi, R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira la déduit de ce verset (Lévit. VIII, 35) : *vous resterez à la porte de la tente d'assignation jour et nuit, pendant 7 jours, et vous garderez l'observance* [2] *de la demeure de l'Eternel*; ce qui veut dire : comme le Très-Saint a veillé sur le monde 7 jours (de la création), de même vous garderez 7 jours à la mort de vos frères. D'où sait-on que Dieu a tenu 7 jours de deuil pour le monde? De ce qu'il est dit (Genèse, VII, 10) : *il arriva au bout de 7 jours que les eaux du déluge furent sur la terre*. Mais s'afflige-t-on avant le décès d'un mort? En effet, le mortel qui ignore l'avenir ne s'afflige qu'après le décès accompli; mais Dieu, qui prévoit l'avenir, a pleuré le monde avant sa perte. Selon une version [3], par les termes « au bout de 7 jours », il est fait allusion aux 7 jours de deuil observés pour Mathuselaḥ le juste [4]. R. Oschia interprète les mots (Lévit. X, 7) : *car l'huile de l'onction divine est sur vous*; comme vous vous êtes imprégnés de l'huile d'onction pendant 7 jours, de même vous observerez pour le décès de vos frères 7 jours complets (à la mort de Nadab et Abihu). R. Abahou au nom de Yoḥanan explique ces mots (Nombres, XII, 12 et 13) : *Ne sois donc pas comme un mort... Qu'elle soit sequestrée 7 jours etc.*; comme cette séquestration dura 7 jours, le deuil pour un mort sera d'autant [5]. Un disciple de l'école de Rabbi redit cette déduction de R. Yoḥanan devant R. Simon b. Lakisch, qui ne l'accueillit pas (ne la trouvant pas fondée), et dit : je ne m'explique pas qu'ici il compare les 7 jours du deuil pour un mort à la séquestration de Miriam, tandis qu'ailleurs il déduit de ce même verset une comparaison relative à l'isolement, puisque R. Yoḥanan a dit au nom de R. Yanaï : des mots « ne sois pas comme un mort », on tire cette conclusion : aussi bien que les jours de deuil ne comptent pas pour le mois de naziréat (ils sont à défalquer), de même ceux de l'isolement ne comptent pas dans ce mois.

R. Jérémie et R. Hiya au nom de R. Simon b. Lakisch, ou R. Abahou et R. Yossé b. Hanina au nom du même interprètent ces mots (Deut. XXXIV, 8): *les jours de pleurs du deuil pour Moïse furent achevés*; le mot *jours* vise la première semaine d'affliction ; les *pleurs* durent 2 jours, et le *deuil* comprend le reste du mois ; d'autres renversent cet ordre et disent : le mot *jours* vise les deux premiers, le mot *pleurs* la semaine, et le mot *deuil* le reste du mois.

1. Rabba à Genèse, ch. 100. 2. Mot détourné ici de son sens habituel pour les besoins de l'exégète. 3. B., tr. *Synhédrin*, 108b. 4. B., ibid. 5. J., tr. *Nazir*, VII, 3 (f. 56c).

R. Yossé ou R. Hiya au nom de R. Simon b. Lakisch, ou R. Yona, R. Hiya et R. Simon b. Lakisch au nom de R. Juda Naci expliquent ces mots (Amos, VIII, 10) : *je convertirai vos fêtes en deuil*; comme les jours de la fête des tentes (sans la clôture) sont au nombre de 7, ceux du deuil seront d'autant. R. Amé dit à R. Hiya b. Aba : si on lui compare les jours de cette fête, le deuil devrait être de 8 jours, selon le nombre des jours de la fête ? C'est que le 8e jour compte à part [1]. Pourquoi ne pas déduire de cette fête ayant un seul jour, comme aussi la Pentecôte, que le deuil sera d'un seul jour ? On en tire la déduction qu'en recevant l'avis d'un décès ayant eu lieu au loin, on n'observera le deuil qu'un jour. On a effet enseigné : pour la mauvaise nouvelle d'une mort proche, on observe le deuil de la semaine et celui du mois ; mais pour une mort lointaine, on n'observe ni l'une ni l'autre. Selon les uns, une nouvelle est proche si elle est annoncée dans le courant du mois qui a suivi le décès, et elle est lointaine si elle est annoncée après ce délai. Selon d'autres, elle est proche si elle est annoncée dans le courant de l'année; elle est lointaine, passé ce délai. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan que le premier avis doit être adopté comme règle. — Si quelqu'un apprend pendant la fête qu'il a perdu un parent, dès l'achèvement des jours de cette fête, le mois de deuil se trouve accompli (englobé). Les compagnons d'étude disent : lorsqu'on apprend une telle nouvelle dans le cours du mois, il faudra compter 7 jours même après le mois écoulé (soit après la fête). Non, leur dit R. Yossé, puisque l'on a appris la nouvelle à un moment où l'on ne pouvait pas observer le deuil, c'est comme si on l'avait appris après le mois, et un seul jour de deuil suffit. R. Idi de Césarée dit au nom de R. Yohanan : si une nouvelle rapprochée nous arrive un jour de sabbat, on déchirera le vêtement le lendemain, et l'on observera ce jour de deuil. Selon R. Hanania, on n'observera plus de deuil. Mais, objecta R. Mena, pratique-t-on le déchirement de l'habit, sans observer le deuil ? Oui, lorsqu'on apprend le décès de son père ou de sa mère longtemps après, et que c'est un jour de solennité, on déchirera l'habit le lendemain, sans autre deuil.

R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : si même on n'observe le deuil que par jonction indirecte (p. ex. pour un petit-fils [2]), on ne devra pas se raser. Ainsi, lorsque R. Mena se trouvait à Césarée, il apprit que son petit-fils était mort, et pourtant il alla se faire raser. Maître, lui dirent les habitants, ne nous as-tu pas appris que même pour un deuil indirect, il est défendu de se faire raser? Oui, dit-il, pour ceux qui étaient présents à la mort ; mais ce n'est pas défendu à ceux qui étaient absents. R. Abdima b. Toubi dit au nom de R. Abahou qu'en un tel cas de jonction directe à la cause du deuil, on est aussi tenu de déchirer son vêtement ; car, dit R. Abahou, de ce qu'il est écrit (Ézéchiel, XXIV, 17) : *gémis en silence*, on conclut que l'affligé doit d'ordinaire faire entendre sa douleur ; puis il est dit (ib.) : *tu n'observeras pas le deuil habituel pour les morts*; c'est que d'habitude on porte le deuil pour

1. Ci-dessus, tr. *Hagiga*, I, 6. 2. En s'associant au deuil de son fils.

eux; *ta coiffure sera fixée sur ta tête*; selon les uns, c'est une allusion aux phylactères que les affligés habituels ne mettent pas; selon d'autres, il s'agit de vêtements brillants (interdits en ce cas). Le premier avis, qui parle de phylactères, suppose qu'ils sont interdits les deux premiers jours de deuil, comme l'affliction essentielle dure autant; le second avis parle de vêtements brillants, car, comme leur éclat dure un mois, tout le premier mois de deuil comporte certains interdits. *Tu mettras tes chaussures aux pieds*, est-il dit; donc, c'est interdit d'ordinaire à l'homme affligé. Puis (ib.) : *tu ne te couvriras pas le visage jusqu'aux lèvres*; c'est que l'affligé habituel doit se couvrir la tête jusqu'à la bouche. Et pourquoi ne pas la couvrir par le bas? Pour ne pas laisser supposer, dit R. Hisda, que c'est pour cacher un mal de la bouche (et non à cause du deuil). *Tu ne mangeras pas le pain des hommes*; ceci prouve que les petits vont aux grands pour les restaurer (comme on le fit envers Ézéchiel). Et d'où sait-on qu'en ce cas les grands vont aussi chez les petits? De ce qu'il est dit (de Jérémie, XVI, 5) : *Car ainsi l'a dit l'Éternel, tu n'iras pas à la maison de deuil, etc.* (Cette exception à l'égard du prophète confirme la règle habituelle). On a enseigné[1] : les objets suivants sont interdits à l'affligé, savoir de se baigner, de s'oindre le corps, de se chausser, d'avoir des relations conjugales, de se raser, de laver le linge, de lire la loi, ou de l'exégèse, d'enseigner des règles doctrinales et des légendes, de s'informer de la santé d'autrui, de travailler —[2].

Samuel dit : 3 objets[3] sont obligatoires le samedi pour l'homme en deuil, et 3 autres sont permis. Il est tenu de se découvrir la tête, de retourner la déchirure (pour qu'on ne la voie pas), de redresser son lit; il lui est loisible de se chausser, d'avoir des relations, de se baigner. Cependant, comme un disciple de Samuel eut de ces relations, son maître, en l'apprenant, fut irrité contre lui, et le disciple mourut. Quoique ce fait soit permis en théorie, dit Samuel, en pratique on doit s'abstenir. Selon Rab, 2 objets sont prescrits et 2 autres permis : On est tenu de retourner la déchirure et de redresser le lit; il est loisible de se découvrir la tête et de se chausser. Lorsque les 2 fils de Rabbi sortirent (le samedi de leur semaine de deuil), l'un eut la tête découverte sans chaussure (selon l'avis de Samuel); l'autre se couvrit la tête et mit des chaussures (se conformant à Rab). R. Yônâ, étant allé visiter R. Gorion, le vit sortir chaussé (en un tel cas). Ne crois pas, lui dit-il, que ton exemple serve de règle; on ne la déduit pas du fait d'un homme peu important.

« Et de lire la Loi, » est-il dit. C'est que, dit R. Yohanan, il est écrit (Job, II, 13) : *on ne lui adressa pas la parole*, même une parole de la Loi. C'était un tort, observa R. Simon b. Lakisch; lui-même, s'il avait toujours étudié, ne serait pas mort (la Loi préserve du mal). Quant à ce verset, il l'explique,

1. Ci-dessus, § 9. Cf Grætz, IV (2e éd.), p. 421. 2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 5 (t. I, p. 46). 3. Le texte désigne l'ensemble par un mot mnémonique, comprenant les initiales hébraïques de chacun des sujets qui suivent.

comme l'a fait R. Juda b. Pazi au nom de R. Yoḥanan, que ses amis ne savaient pas par quoi commencer pour le consoler, à parler de son corps, ou de son argent, ou de la vie de ses fils et de ses filles. Ainsi, un disciple de R. Hisda étant tombé gravement malade, celui-ci envoya deux élèves chargés d'étudier avec lui (et le préserver); il leur apparut alors une image de serpent, et les élèves présents s'étant interrompus de frayeur, le malade mourut. Un disciple de B. Pidiah étant malade, celui-ci envoya de même des compagnons pour étudier avec lui : une comète leur apparut ; ils s'arrêtèrent effrayés, et le malade expira. On a enseigné [1] : l'affligé peut étudier ce qui ne lui est pas habituel. Ainsi, R. Yassa étant en deuil, R. Yoḥanan lui envoya 2 disciples chargés d'étudier avec lui. On ignorait si c'est qu'il est permis d'étudier la Loi, ou s'il s'agissait d'un passage non habituel. Mais y a-t-il un texte quelconque qui pour R. Yassa n'était pas familier? Certes, non; on veut seulement rappeler la manière des rabbins, qui, en présence d'une question qu'on leur adresserait, feignent de n'avoir pas le sujet présent à la mémoire (pour réfléchir). Lorsque R. Yossé b. Petrus, premier gendre de R. Josué b. Lévi, eut un cas de deuil, Bar-Kappara lui envoya 2 disciples, chargés d'étudier avec lui ; on ne savait pas si c'est que cette étude est permise, ou que son âme avait l'ardeur de connaître la Loi ; car on a enseigné : si cette étude devient une passion, il est permis de s'y livrer pendant le deuil.

Dans les divers cas pour lesquels la Bible a permis au cohen de se rendre impur (Lévit. XXI, 1 à 3), le simple israélite devra porter le deuil; à ces cas, les rabbins ont ajouté le décès d'un frère (d'un autre lit), ou d'une sœur par la mère, soit célibataire, soit mariée ; pour eux, l'israélite sera en deuil et subira les lois de l'*ônân* (deuil avant l'enterrement). mais le cohen ne se rendra pas impur pour eux ; pour le décès d'une fiancée, il n'y aura ni deuil, ni impureté. On a enseigné : on s'associe au deuil de tous ceux pour qui on le porte (pour un grand-père ou un petit-fils). Lorsque la sœur de Rab mourut, celui-ci recommanda à son fils Hiya de retirer ses sandales lorsqu'il serait chez lui, Rab (mais pas en dehors). R. Mena perdit ses neveux, fils de R. Hanina son frère; il fit demander à R. Yossé s'il fallait renverser le lit (en signe de deuil)? C'est inutile, dit-il. Faut-il dormir sur un tel lit? Non plus, répondit-il. Est-il permis de réciter le *schema'* en ce cas et dire la prière de l'amida? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit [2] : Si l'on est occupé à enterrer un mort et qu'arrive le moment de réciter le *schema'*, on se retirera dans un endroit pur, on revêtira les phylactères, on lira le *schema'*, et l'on se mettra à prier (dire l'*amida*). — [3].

Si l'homme en deuil déclare ne pas vouloir renverser le lit, parce qu'il veut dormir sur un siège, on ne l'écoutera pas, en raison de son refus de se conformer à l'usage ; mais s'il déclare vouloir le faire, cela suffit (et il lui est loisible de dormir où il veut). Mais n'y a-t-il pas une mischnâ opposée à cet avis, en di-

1. B., tr. *Taanith* (f. 31c). 2. J., tr. *Berakhôth*, II, 3 (t. I, p. 33). 3. Suit un passage traduit, ibid., III, 1 (t. I, pp. 54-55).

sant[1] : « Pendant que l'on offre le repas funèbre, tout le peuple est assis à terre formant le rond, et lui sera assis dans un fauteuil », coutume applicable seulement au pontife, non à un simple prêtre; et encore n'est-il permis au grand prêtre d'être assis de cette façon qu'en public, non s'il est seul, et en réalité ils ne s'asseyent pas ainsi, mais à terre. Tantôt le lit sera renversé 6 jours[2], tantôt 5, tantôt 4, tantôt 3 : Si le décès a eu lieu un vendredi, on renversera le lit 6 jours (en défalquant le samedi de la semaine); si c'est un vendredi près de la nuit (qui compte comme journée, mais il est trop tard pour déplacer le lit), ce sera de 5 jours; si dans la semaine de deuil il y a un jour de fête au lendemain du sabbat, ce ne fera que quatre jours; si enfin dans cet espace de temps il y a les 2 jours de la fête du nouvel an, il ne restera que 3 jours. Un disciple de R. Mena a enseigné à l'un des proches parents du Naci que lorsqu'il est arrivé de redresser le lit (pour le sabbat, ou une fête), il n'est plus besoin de le renverser. Combien de jours de deuil l'affligé avait-il déjà observés lorsqu'il reçut avis de cette règle? Selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossa, il y avait deux jours; selon R. Aba, R. Amé, ou R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Isaac, il y avait 3 jours. R. Hinena b. Papa enseigna qu'il faut de nouveau renverser le lit, ne resterait-il qu'un jour de deuil à observer; et en songe lui apparut ce verset (I Rois, XIII, 21) : *Parce que tu t'es révolté etc.* (le blâmant de son opposition). On a enseigné : celui qui demeure dans une auberge n'est pas tenu de renverser le lit, pour qu'on ne l'accuse pas de faire de la sorcellerie. Si quelqu'un a perdu son gendre ou sa bru, ou un parent du côté de sa femme (par alliance), il n'est pas tenu de renverser le lit, sans user de la teinture des yeux (Koḥl), ni du fard (fucus); il observera le degré de deuil pratiqué par celle-ci. De même, pour la femme, si elle a perdu son gendre ou sa bru, ou un des parents de son mari, elle ne devra ni se teindre les yeux, ni se farder, et elle observera le deuil au même degré que lui. Selon Samuel, c'est vrai seulement pour le gendre, ou la bru, non pour un autre proche parent. R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossé, ou R. Juda b. Pazi au nom de R. Yoḥanan, que cette participation au deuil a lieu si le gendre ou la bru a demeuré dans la même maison. R. Yossé se leva alors avec R. Juda b. Pazi et dit : Est-ce toi qui as entendu exprimer ainsi cet avis par ton père? Non, dit-il, mon père ne s'est pas exprimé ainsi, mais son frère. Lorsque la femme du fils de Néhémie mourut, on vint demander à Néhémie s'il fallait renverser le lit? Ce n'est pas nécessaire, dit-il. Est-il permis de réciter le *schemâ* et de dire la prière de l'*amida* pendant les préparatifs funèbres? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit[3] : Si l'on est occupé à enterrer un mort et qu'arrive le moment de réciter le *schemâ*, on se retirera dans un endroit pur, on revêtira les phylactères, on lira le *schemâ*, et l'on se mettra à prier (à dire l'*amida*).

« Voici la règle, dit la Mischnâ, le samedi compte dans la huitaine de deuil,

1. Mischnâ, V, tr. *Synhédrin*, II, 2; v. J., ib. (f. 20a). 2. Tr. *Semahôth*, ch. 11. 3. Cf. ci-dessus, p. 336.

sans causer d'interruption, tandis que les jours de fête interrompent le deuil et ne comptent pas pour l'interruption. » C'est que le samedi, dit R. Simon au nom de R. Yoḥanan, il est permis d'avoir des relations conjugales. R. Jérémie se leva alors avec R. Juda b. R. Simon et dit : comment se fait-il qu'après avoir demandé à tous les disciples de R. Yoḥanan, aucun d'eux ne m'ait dit avoir entendu exprimer cet avis, sauf ton père? Si cet avis a été exprimé, répondit R. Jacob, c'est seulement à titre de supposition douteuse ; puisque R. Josué b. Lévi exprime l'avis que ces relations sont interdites en ce jour, ce que l'on peut inférer de ce que dit R. Simon en son nom : On a bien dit qu'il n'y a pas de deuil public le jour de la fête, mais la plupart des gens l'observent en secret vis-à-vis d'eux-mêmes, et le premier point à observer en ce sens, c'est l'abstention de relations conjugales. Mais, fut-il objecté, si le jour de fête, pendant lequel ces relations sont interdites, ne compte pas pour la semaine, le samedi, pendant lequel il y a le même interdit, ne devrait pas non plus compter? Il y a une différence, répondit R. Aba, en ce qu'il arrive souvent des semaines non coupées par des fêtes, tandis qu'il n'y a pas de semaine qui ne compte pas de samedi[1].

6. R. Éliézer dit : depuis la destruction du Temple, la fête de Pentecôte est considérée comme le sabbat (par rapport au deuil). R. Gamaliel dit : le nouvel-an et le jour du grand pardon sont considérés comme fêtes. Les autres sages n'adoptent ni cet avis, ni l'autre ; selon eux, la Pentecôte est tenue pour une fête, mais le nouvel-an et le jour du grand-pardon sont considérés comme sabbat.

Chez R. Yanaï, on a enseigné : la fête de Pentecôte[2] suspend l'effet des 7 jours de deuil, comme les autres grandes fêtes. Devant R. Yossa on demanda comment il faut entendre ce compte de déduction? En comptant les 3 jours observés auparavant et la fête de Pentecôte pour 7 jours, on a un total de dix jours, à compter sur le mois de deuil ; ou bien les 3 premiers jours comptent-ils pour une semaine, et la Pentecôte pour une autre semaine, soit 14 jours à déduire? Voici, dit R. Yossé b. Rabbi, comment je l'entends : si l'on a observé un jour avant la fête, celle-ci comptant pour un jour, il reste 5 jours à compter après la fête pour la semaine (non abrogée) ; si l'on a observé 2 jours auparavant, il reste ensuite à observer 4 jours pour l'ensemble ; mais si l'on a observé 3 jours avant la fête, celle-ci abroge la première semaine de deuil (et le reste du mois est à observer plus tard). On a enseigné : on ne fera pas de visite de condoléances ni au nouvel-an, ni le jour du grand-pardon (comme on le fait le samedi). Toutefois, dit R. Samuel b. R. Isaac, si le jour du grand-pardon se trouve coïncider avec le samedi, cette manifestation est permise. Ainsi, R. Hiskia étant en deuil, les rabbins allèrent le voir le jour du grand-pardon. Mais, leur observa-t-il, n'est-il pas dit que l'on ne pratique pas ces

1. V. J., tr. *Soucca*, III, 13, ci-dessus, p. 30. 2. Après avoir observé 3 jours de deuil.

visites au jour du nouvel-an ou du grand-pardon, en raison du grand nombre des prières en ces jours? C'est vrai, fut-il répondu; mais il y a une distinction entre l'arrivée de cette solennité un samedi, ou sa coïncidence avec un jour de semaine.

7. En ces jours, on ne déchirera pas les vêtements, on ne mettra pas les épaules à nu (autre signe de deuil), et on n'apportera pas le festin funèbre, sauf aux proches parents d'un défunt; en outre, on les fera manger seulement sur un sopha droit (non renversé, comme c'est l'usage en ce cas). On ne portera pas le repas dans la maison d'un homme en deuil, ni sur une table, ni dans une écuelle (scutella), ni dans une tasse (canon?), mais dans des paniers d'osier tressé (pour ne pas exposer les pauvres à rougir); et on ne dira pas en ces jours la prière des affligés; mais on se mettra en rangée, on énoncera les consolations, puis on congédiera la foule.

R. Jérémie explique qu'il s'agit seulement des 7 degrés de parenté pour lesquels on porte le deuil (père et mère, fils et fille, frère et sœur et femme)[1]. Ainsi, l'on a enseigné : à la mort d'un docteur (chef d'école), tous, même ceux qui ne sont pas ses proches, sont considérés comme parents, et doivent observer le deuil. Lorsqu'à la mort de R. Aboun, survenue pendant une demi-fête, R. Mena ne lui rendit pas les derniers devoirs, les habitants de Cippori se dirent que la haine d'un rabbi pour l'autre se continue même après la mort (ils étaient en désaccord). Mais, après la fête, R. Mena se leva et prononça l'oraison funèbre du défunt; puis il ajouta aux assistants (étonnés de ce revirement) : s'il a été enseigné, en effet, que pour un sage mort tous sont ses parents, c'est vrai à l'égard de ceux qui étaient auprès de lui à sa mort; mais nous n'étions pas auprès de lui et avons ajourné le deuil.

La déchirure faite de la bordure[2], ou de ce qui est cousu de l'étoffe à grands points, ou de la partie rabattue, ne compte pas comme telle; il faut déchirer d'une vraie couture, et l'on entend par là, dit R. Aḥa, ce qui est si bien joint, que l'on ne voit pas les points de jonction. Dix déchirures sont interdites même à la vraie couture, savoir celle que l'on fait pour le décès d'un père ou d'une mère, ou pour le maître qui vous a enseigné la sagesse, ou pour le *Naci*, ou pour le chef du tribunal, ou pour de mauvaises nouvelles générales, ou pour le blasphème du nom divin, ou pour un rouleau de la Loi brûlé, ou pour la chute de Jérusalem, ou pour la ruine du Temple. On le sait, pour les trois premiers cas, de ce qu'il est dit (II Rois, II, 12) : *Elisée le voyant, jetait des cris, disant : O mon père, mon père*[3], *char d'Israel et son cavalier*. Mais, objecta R. Mathoun devant R. Yoḥanan, comment déduire

1. Un commentaire dit d'ajouter à ces 7 degrés graves le décès du premier savant, ou docteur en chef, comme le prouve la phrase suivante. 2. D'un ourlet de franges repliées, selon J. Levy. 3. Le 2e terme (superflu) pouvant faire allusion au décès de la mère, et le suivant au décès d'un maître, comme l'était Élie pour Élisée.

une interprétation des paroles d'Elisée, puisqu'à ce moment son maître Elie vivait encore? O Mathoun, répondit R. Yoḥanan, comme on ne voit plus le mort depuis qu'on l'a enlevé, de même Elisée avait cru Elie mort depuis sa disparition. Comme l'on doit déchirer ses vêtements au décès des sages, de même on le fera pour celui des disciples remarquables; et l'on entend par là, dit Hiskia, celui qui a étudié également les règles doctrinales et les textes bibliques. Toutefois, dit R. Yossé, ce programme complet était exigible au commencement; maintenant, il suffit de connaître les décisions rabbiniques. R. Abahou, au nom de R. Yossé, dit de désigner ainsi ceux qui négligent leurs occupations habituelles pour l'étude religieuse. Selon un enseignement, c'est celui qui sait répondre à une interrogation sur ce sujet. Ainsi par exemple, dit R. Oschia, nos maîtres ont soin de nous instruire par leurs interrogations, et nous leur répondons. Selon R. Aba b. Mamal, ce sont ceux qui savent bien expliquer la Mischnâ, tandis que chez nous même nos maîtres sont à peine capables de l'expliquer à fond.

On considère comme son maître[1] celui qui a commencé à vous instruire : tel est l'avis de R. Éliézer. Selon R. Juda, c'est celui qui vous a appris la plus grande partie de ce que l'on sait (en tout); selon R. Yossé, c'est celui qui vous a ouvert les yeux dans l'étude de la Mischnâ, fut-ce en un seul point. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan d'adopter pour règle l'avis de celui qui nomme maître celui qui a enseigné la majeure partie de ce que l'on sait. Pourquoi ne s'est-il pas contenté de proclamer comme règle l'avis de R. Juda? C'est que, selon une autre version, l'ordre de ces opinions est renversé. R. Éléazar se déchira les vêtements pour le décès de celui qui avait commencé à l'instruire; Samuel ôta ses chaussures (autre signe de deuil) pour celui qui lui avait fait comprendre la Mischnâ. Et en quoi lui ouvrit-il les yeux à ce sujet? Il lui expliqua, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce que l'on entend par les deux clefs employées au Temple[2] : avec l'une on ouvre la porte en enfonçant l'avant-bras jusqu'au coude[3]; par l'autre, on ouvre tout droit (sans autre procédé). En quoi consiste la difficulté de la première clef? En ce qu'il faut se baisser d'une coudée pour ouvrir. — On sait l'obligation du deuil pour le décès du Naci, ou d'un chef du tribunal, ou sur l'avis de mauvaises nouvelles graves, de ce qu'il est dit (II Sam. I, 11) : *David saisit ses vêtements, les déchira, etc.*; *ils se mirent en deuil, pleurèrent, jeûnèrent jusqu'au soir, pour la mort de Saül*, équivalent au Naci; *pour Jonathan son fils*, égal au chef du tribunal, *enfin parce que le peuple de Dieu et la maison d'Israël sont tombés par le fer*, ce qui est l'ensemble des plus mauvaises nouvelles. On le sait pour le blasphème du nom divin[4], de ce qu'il est dit (II, Rois, XIX, 1) : *Lorsque le roi Ézéchias apprit les paroles de Rabsakeh, il déchira ses vêtements.* Faut-il aussi déchirer ses habits pour un blasphème émanant d'un païen?

1. J., tr. *Baba mecia*, II, 11; B., ib. (f. 33a); tr. *Horaïoth*, III, 4 (2). 2. Mischnâ, V, tr. *Tamid*, III, 6. 3. Afin d'atteindre sans doute un cabinet latéral, qui y accède. 4. J., tr. *Synhédrin*, VII, 8 (10).

D'après celui qui dit que Rabsakeh était païen, il le faudrait; mais d'après celui qui dit qu'il était juif, on ne les déchirera pas. R. Oschia a enseigné : soit que l'on ait entendu blasphémer par un israélite, soit qu'on l'ait entendu par un païen, il faut déchirer les vêtements, en vertu de ce qu'il est dit (Jérémie, XXXII, 27) : *Voici, je suis l'Éternel, Dieu de toute chair*[1], *pour qui rien n'est surprenant*. Est-ce que de nos jours[2] cette obligation est maintenue? Non, dit R. Yossé ou R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan; car, depuis la multiplicité des blasphémateurs, on a cessé de se déchirer les habits. Doit-on les déchirer pour avoir entendu médire des attributs divins? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit : Comme R. Simon b. Lakisch marchait sur la grande route (strata), il croisa un cuthéén (hérétique), qui blasphémait (par les attributs) : il déchira aussitôt ses habits; et lorsque le cuthéén recommença à blasphémer, le rabbi fit une nouvelle déchirure, puis descendit de l'âne, et frappant d'un coup le cuthéén, il lui dit : « Impie, crois-tu que ta mère a trop d'effets pour les déchirer à cause de toi! » Ceci prouve que cette obligation persiste de nos jours, et même pour le blasphème des attributs. — On le sait pour la combustion d'un rouleau de la Loi, de ce qu'il est dit (ibid. XXXVI, 23) : *Il arriva aussitôt que Jéhu eût lu trois ou quatre portes*[3], *etc.*; or, par cette dernière expression, on entend 3 ou 4 versets, et dès qu'il fut arrivé à ce cinquième verset (Lament. I, 5) : *Car l'Eternel l'a rendue toute désolée, à cause de la multitude de ses forfaits*, aussitôt (Jérémie, ib.), *le roi le coupa avec le canif du secrétaire et le jeta au feu... Et le roi et tous ses serviteurs qui entendaient toutes ces paroles-là n'en furent point effrayés et ne déchirèrent pas leurs vêtements* (d'ordinaire c'est dû).

Voir mourir un sage est aussi grave que de voir brûler un rouleau de la Loi. Je jure bien, dit R. Abahou, n'avoir rien goûté le jour où ce malheur est arrivé. R. Yona était à Tyr lorsqu'il apprit la mort du fils de R. Abahou[4]; bien qu'il eût déjà mangé du fromage et bu de l'eau, il termina ce jour en jeûne. R. Aba et R. Houna b. Ḥiya étaient assis ensemble; une cigogne survint et enleva les phylactères de la tête de R. Houna b. Ḥiya; R. Aba la saisit, l'étrangla et reprit les phylactères : un peu plus (si l'oiseau avait fui), nous aurions assisté à un fait rappelant la combustion (partielle) de la Loi. Je vois, lui dit R. Ḥiya, que tu as encore besoin d'apprendre cette règle; or, R. Jérémie a dit au nom de Rab : on déchire seulement les vêtements pour la combustion du rouleau de la Loi brûlé par un roi d'Israël, de son propre bras,comme le fit p. ex. Joaquim, fils de Josias roi de Juda et ses compagnons. Oula Birieh ou R. Eléazar dit au nom de R. Ḥanina : à la vue d'un rouleau de la Loi brûlé, il faut déchirer deux fois ses habits, 1° pour le parchemin; 2° pour l'écriture, en raison de ce qu'il est dit (Jérémie, XXXVI, 27) : *Après que le roi eut brûlé le rouleau et les paroles etc.*; or, le *rouleau* désigne le parchemin, et par le terme *paroles* on entend l'écriture-[5].

1. Même des païens. 2. B., ib. (f. 60ᵃ). 3. Terme traduit d'ordinaire par *pages*. 4. J., tr. *Nedarim*, VIII, 1 (f. 40ᵈ). 5. Suit un passage traduit tr.

« Pour la prise de Jérusalem et la ruine du Temple, » est-il dit, ainsi qu'il est écrit (ib. XLI, 5) : *Des gens vinrent de Sichem, de Schilô, de Samarie, 80 hommes à la barbe défaite et les vêtements déchirés.* Soit en entendant dire que Jérusalem est ruinée, soit en la voyant dans cet état, on doit déchirer ses vêtements, ainsi qu'en apercevant Jérusalem du haut de Çophim (Scopos). Quant à l'addition ou seconde déchirure (si on l'a déjà accomplie une première fois), selon les uns, la première aura une largeur d'un palme, et l'additionnelle pourra être infime ; selon d'autres, la première sera d'un palme, et l'addition aura une largeur de 3 doigts. R. Yossa ou R. Jérémie dit au nom de R. Hiya b. Aba, ou R. Hiskia et R. Jérémie dit au nom de R. Yohanan que le premier avis est adopté comme règle. Faut-il distinguer ces cas et déchirer les habits par la bordure supérieure? R. Jérémie ou R. Hiya au nom de R. Simon b. Lakisch y répond par ce verset (II Sam., I, 11) : *David saisit ses vêtements et les déchira* ; or, on ne saurait saisir moins d'un palme ; cela prouve, dit R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, qu'il faut établir ladite distinction en ces cas. Pour le décès d'un parent, on déchire les vêtements ; et si en même temps on apprend un autre décès, fût-ce celui de son père ou de sa mère, ou du maître qui vous a enseigné la science, une seule déchirure suffit pour les divers cas survenus. R. Juda b. Téma[1] dit : il faut une déchirure pour chaque cas à part, sans se contenter d'une déchirure additionnelle pour le décès du père ou de la mère. Mais n'est-ce pas ce qu'on a dit en commençant, qu'il faut une déchirure à part? En effet, la fin est seulement explicative : on ne doit pas se contenter d'uné addition, pour que la première reste intacte. Aussi R. Helbo et R. Matna Yossé b. Manassia dit au nom de Rab que l'avis de R. Juda b. Téma sert de règle ; et, si après avoir déchiré le vêtement à la nouvelle d'un décès, on apprend un autre décès, il faut de nouveau augmenter la déchirure. Jusqu'où peut-on ainsi déchirer le vêtement? Jusqu'à ce que l'on atteigne le ventre, dit R. Hanina. Un vieillard a enseigné devant R. Zeira : dès que l'on revêt un habit de dessus pendant la semaine de deuil, il faut y opérer la déchirure. Toutefois, lui dit R. Zeira, cette condition spéciale de la première semaine a lieu pour tout parent ; mais, pour le père ou la mère, il faut déchirer le vêtement, fût-ce encore longtemps après. A la suite d'une première déchirure faite lors d'un décès, on laissera, pour la seconde, un espace large de 3 doigts, puis l'on déchirera. Si, par devant, l'habit est plein de déchirures, on commencera par derrière ; s'il est plein par le haut, on opèrera au bas ; s'il est plein partout, l'affligé est comme un homme couvert de haillons (et dispensé), dit R. Hiya fils de R. Ada, de Joppé. R. Hanina b. Papa alla rendre une visite de condoléances à R. Tanhoum b. Hiya[2], en deuil ; celui-ci alla au-devant du visiteur couvert d'un vêtement princier (senatorii), c.-à-d. d'une étoffe privée de

Meghilla, II, 4 (3), ci-dessus. 1. Pour l'étymologie de ce nom arabe, voir Renan, *Des noms théophores apocopés*, dans : *Revue des études juives*, t. V, pp. 166-7. 2. Rabba à Genèse, ch. 100.

manches[1]. D'où vient, lui demanda R. Hinena, que tu es ainsi vêtu, sans déchirure? C'est ainsi, répondit-il, qu'agissait mon maître R. Simon. Puis R. Tanhoum ajouta : prie Dieu pour nous. Je demande à Dieu, dit R. Hinena, que ta brèche soit close par une haie, car toute cette année la justice divine (sévère) menace la famille, comme R. Yohanan l'a dit : pendant toute la semaine de deuil, l'épée (mortelle) est suspendue; pendant le reste du mois, elle menace vacillante ; et seulement à la fin de l'année elle rentre au fourreau. Cet état ressemble à celui d'un monceau de pierres[2] : lorsqu'une d'elles vacille, le tout menace de s'écrouler. R. Éléazar dit : si un garçon naît alors dans cette famille, celle-ci tout entière sera hors de danger.

On sait que l'affligé doit opérer la déchirure en se tenant debout, de ce qu'il est dit (Job, I, 20) : *Job se leva, déchira son manteau et se rasa la tête*. Ceci prouve, conclut R. Juda b. Pazi au nom de R. Yohanan, qu'il faut le déchirer étant debout. R. Yohanan dit que R. Yossa a enseigné l'autorisation de recoudre la déchirure à grands points dès le lendemain (de la semaine du deuil). A la mort de R. Yassa, R. Hiya b. Aba permit de refermer la couture le même jour. Il ne faut pas croire, dit R. Zeira, que ces 2 avis sont opposés entr'eux : celui qui parle de rebâtir la déchirure à grands points le lendemain traite d'un cas grave, pour lequel la fermeture n'est permise qu'à cet instant; et celui qui permet de la clore le même jour traite d'un cas pour lequel la grande couture serait aussi permise de suite. Si après avoir reçu l'avis que Ruben est mort, pour lequel on a opéré la déchirure, on reçoit la nouvelle du décès de Simon, le devoir de la déchirure déjà accompli suffit; mais si, après avoir reçu l'annonce du décès de Ruben, pour lequel on a opéré la déchirure, on apprend que Ruben vit encore et qu'ensuite il est mort, les avis sont divisés sur ce qui reste à faire : selon les uns, le devoir accompli (d'avance) suffit; selon d'autres, il ne suffit pas; le premier avis se fonde sur ce qu'en fait, la déchirure a déjà eu lieu (quoiqu'indûment); l'autre avis est basé sur ce que cette déchirure a été effectuée pour un être qui à ce moment vivait encore (il faut donc recommencer). Ce dernier avis se base aussi sur ce qu'il est dit[3] : lorsqu'après une déchirure faite pour un mort, celui-ci a été rappelé à la vie et qu'ensuite il a expiré, si ce décès définitif a lieu aussitôt après, il n'est pas besoin de recommencer la déchirure; mais s'il s'est écoulé un peu de temps, il faut recommencer —[4].

8. On n'exposera pas une bière en public, pour ne pas propager les idées de deuil, en ces jours, et jamais celle d'une femme, par question de convenances. En ces jours, les pleureuses peuvent faire entendre leurs cris, non battre des mains; selon R. Ismaël, les personnes les plus proches de la bière frappent des mains[5].

1. Z. Frankel, *Mabô ierouschalmi* (f. 138b), note que ces mots, formant une glose marginale, ont été intercalés dans le texte. 2. J., tr. *Synhédrin*, X, 1 (f. 27d) 3. B., tr. *Nedarim* (87a). 4. Suit un long passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 1 (t. I, pp. 30-31). 5. Pour ces usages, empruntés évidemment aux cérémonies fu-

Pour tout parent décédé [1], on se hâte d'achever l'ensevelissement, sans trop s'arrêter aux détails funéraires; mais pour le père ou la mère, on s'adonne avec soin aux détails (pour leur rendre les derniers honneurs), et l'on retient la bière le plus longtemps possible. Toutefois, si l'heure presse, ou dans la saison des pluies, on procède aussi avec détail pour enterrer son père ou sa mère; mais on se hâte de mettre la bière en terre; car c'est une action louable de prendre beaucoup de soin pour enterrer son père ou sa mère. Pour nul autre décès que celui de ces derniers, on ne sépare la bordure supérieure du vêtement en opérant la déchirure légale, tel est l'avis de M. Méir, mais selon R. Juda, une déchirure faite sans cette séparation préalable ne compte pas. En deux points, R. Yoḥanan est opposé à l'avis de R. Juda [2] : R. Yoḥanan ayant appris que R. Hanina est gravement malade partit pour lui rendre visite; en route (Strata), il apprit la mort de ce rabbin, il descendit de son âne, retira ses plus beaux habits de fête, et opéra la déchirure [3]. C'est conforme à ce qui a été enseigné ailleurs [4] : le pontife déchire l'habit pour un mort par en bas, et le simple prêtre par le haut (au cou), R. Eléazar explique au nom de Cahana que, par le haut, on entend le bord supérieur de l'habit, et, par en bas, le bord inférieur; selon R. Yoḥanan, on entend par là le bas même de l'habit. Or, l'explication donnée par R. Eléazar au nom de Cahana est conforme à l'avis de R. Juda (de déchirer par devant). Mais, selon R. Juda, le pontife (pour lequel il a été prescrit de déchirer par le bas) ne devrait rien déchirer du tout ? D'après qui donc justifier l'explication de R. Eliézer ? On peut admettre qu'elle est conforme à l'avis de R Juda; seulement, il y a une gravité spéciale au pontife, d'avoir à déchirer par le bas, en ce qu'il ne sépare pas la bordure (ce dont R. Juda ne parle pas).

Pour tout parent décédé, on peut rapprocher la déchirure (à grands points) après la semaine de deuil, et la seconde tout-à-fait au bout d'un mois; mais pour le père ou la mère, on ne la recoudra jamais. On a enseigné au nom de R. Jonathan : il est permis aux femmes de bâtir la déchirure, et de la recoudre au bout d'un mois; pour le père ou la mère, on ne recoudra jamais, car la vraie couture ressemble au tissage (pour la solidité). La couture en forme d'échelons, ou de plis superposés, ne forme pas un obstacle aux cérémonies. Pour tout parent décédé, on déchire seulement la tunique supérieure; mais pour le père ou la mère, on les déchire toutes, y en eut-il dix l'une sur l'autre. La grande coiffure des tempes, ἐπίκορσον [5], ne forme pas obstacle (n'a pas besoin d'être déchirée), et les femmes devront seulement déchirer la supérieure (seule visible). On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit : la

nèbres des Egyptiens, voir entr'autres Schiaparelli, *Il libro dei funerali*, t. I, p. 4 et suiv. 1. Tr. *Semahóth*, ch. 9. 2. J., tr. *Synhédrin*, II, 1; tr. *Horaïoth*, III, 3 (6). 3. C'est une double opposition : 1° de n'avoir pas déchiré son propre habit par devant; 2° de l'avoir fait pour R. Hanina qui n'avait pas été son maître principal. 4. Ibid. 5. Etymologie à ajouter au dictionnaire J. Levy, qui se contente de traduire notre terme par *Hülle*.

femme peut déchirer le vêtement le plus à l'intérieur et le tourner en arrière, puis continuer à déchirer les autres (de façon à ne pas laisser une place dénudée). Pour tout parent décédé, on ne mettra pas de vêtement brillant jusqu'à la fin du premier mois de deuil ; mais pour le père ou la mère, on attendra un an. On appelle étoffe éclatante celle de laine qui brille, parce qu'elle est neuve ; ou celle de fil, parce qu'elle brille par sa blancheur[1]. Pour tout parent décédé, il est défendu de se raser le premier mois ; mais pour le père ou la mère, on attendra une croissance excessive, jusqu'à ce que les compagnons en soient frappés et apostrophent l'affligé. Comme R. Samuel b. Abdima avait perdu sa mère huit jours avant une fête, il demanda à R. Mena s'il pouvait se faire raser? Celui-ci lui répondit : la fête suspend tout ce qui est inhérent à la première semaine de deuil, ou au reste du mois ; pour se raser, il faut attendre une croissance excessive, ou l'apostrophe des compagnons.

On ne découvre son cœur qu'au décès du père ou de la mère, selon R. Meir. C'est qu'alors, dit R. Samuel au nom de R. Abdima b. Tanḥoum, il n'a plus lieu d'exercer le précepte de les *honorer*[2]. Pour tout parent décédé, on ne doit pas sortir se livrer au commerce le premier mois de deuil ; pour son père ou sa mère, on attendra que les compagnons vous y poussent et vous engagent à sortir avec eux. Pour tout parent décédé, on ne prendra part aux festins qu'après le premier mois de deuil ; mais pour le père ou la mère, on attendra la fin de l'année ; toutefois il est permis d'assister au repas d'une compagnie réunie dans un but religieux, ou pour la proclamation de la néoménie. Celui qui change d'effets à chacun des 7 jours de deuil doit opérer la déchirure sur chaque vêtement. R. Hiya le grand et R. Hama, père de R. Oschia disent tous deux qu'il est défendu de recoudre aucun de ses vêtements ; selon Bar-Kappara, il est seulement défendu de recoudre le costume déchiré au premier jour du deuil. R. Houna dit qu'il y a encore entr'eux une discussion à un autre point de vue : le premier préopinant est d'avis de considérer chacun des 7 jours de deuil. à l'égal du premier, et quel que soit le nombre de vêtements mis en cette semaine, il faut tous les déchirer ; tandis que l'interlocuteur est d'avis que les six autres jours forment un supplément au premier jour de deuil, et de plus, quel que soit le nombre de vêtements portés, on est seulement tenu de déchirer le supérieur.

9. Aux jours de néoménie, de Ḥanouca, ou de Pourim, les pleureuses gémissent et frappent des mains l'une contre l'autre, mais ne doivent pas chanter d'élégies. Une fois le mort enterré, on ne devra plus, ni pousser des plaintes, ni frapper des mains. La plainte consiste en ce que toutes gémissent à la fois ; le chant de lamentations consiste dans la strophe dite par l'une des présentes, à laquelle toutes les autres répondent,

1. Cf. ci-dessus, § 5, commencement. 2. Quatrième commandement du Décalogue.

comme il est dit (Jérémie, IX, 19) : *Enseignez à vos filles les lamentations, et qu'une femme dise à l'autre les chants de plainte.* Mais, à l'avenir on applique ces mots (Isaïe, XXV, 8) : *La mort a désormais englouti pour la dernière fois, et Dieu sèche les larmes de chaque visage, etc.*

R. Tanhoum b. R. Ilaï mourut pendant la fête de Hanouca (des Machabées), et R. Dossa mourut à la néoménie de Nissan. On fit en leur honneur des repas funèbres publics, et les gens croyaient que c'était avec l'assentiment des rabbins ; mais il résulta de l'enquête faite que c'était contraire à leur avis (ils le défendent pendant les jours de demi-fête, ou solennités semblables). De même, R. Qrispa mourut pendant une demi-fête, et l'on établit pour lui un repas funèbre public, croyant agir ainsi selon l'avis de R. Amé ; mais il résulte des recherches faites que c'était contraire à son avis (c'est défendu à ce moment).

R. Helbo ou R. Aba b. Zabda dit au nom de Rab : même pendant une heure on ne laissera pas exposée en public une bière de femme (ci-dessus, § 8), puisqu'il est écrit (Nombres, XX, 1) : *Miriam y mourut et fut enterrée là* (sur place). Pourquoi voit-on des rabbins tarder, par leurs paroles, à laisser enlever la bière de la voie publique à la demi-fête ? R. Jérémie répond : comme les compagnons d'étude sont soucieux de leurs actes, il n'est pas à craindre qu'ils se laissent aller à une oraison funèbre. On a enseigné [1] : on n'aménera pas de joueurs de flûte (en ces jours) à une maison de deuil, mais c'est permis dans un but joyeux, ou pour un grand festin.

1. Tossefta à ce tr., ch. 2.

Note supplémentaire à la p. 212 : Magog. Voir à ce sujet un article du R. Mose Tedeschi dans *Jüdisches Centralblatt* du Dr Grünwald, 1883, II, p. 50.

Tr. *Haghiga*, I, 6 (passage trad., t. V, p. 249) : Schatiya. V. ce qu'en dit Saadia, cité et traduit par M. Jos. Derenbourg, *Revue des études juives*, VI, 79-80.

Errata : p. 63, l. 3, est le § 2 (non 9). — P. 159, milieu, l. XVIII (non XI).

TABLE DES MATIÈRES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

NOMS PROPRES DE LIEUX ET DE PERSONNES

Imp. A. DERENNE, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.

EN VENTE CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS :

Tome II. Traités *Péa*, *Demaï*, *Kilaïm*, *Schebiith*. Paris, 1878. gr. in-8° . . . . 10 fr.

Tome III. Traités *Troumôth*, *Maasserôth*, *Maasser schéni*, *Halla*, *'Orla*, *Biccourim*. Paris, 1879, gr. in-8° . . . . 10 fr.

Tome IV. Traités *Schabbath*, *'Eroubin*. Paris, 1881, gr. in-8° . 10 fr.

Tome V. Traités *Pesahim*, *Yôma*, *Schcqalim*. Paris, 1882, gr. in-8° . . . . 10 fr.

Tome I[er], 2 parties en 1 vol. Traité des *Berakhôth* (bénédictions). Paris, Imprimerie nationale, décembre 1871.

Ce volume, épuisé, ne se vend pas séparément.

Tome VII : En préparation.

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Histoire des Israélites jusqu'à nos jours. Paris, 1866, gr. in-18 . . . . 4 fr.

Ethnographie de la Tunisie (Mémoire couronné par la Société d'Ethnographie). Paris, 1868, in-8° . . . . 3 fr.

Bibliographie de la Perse (Ouvrage honoré, par l'Institut, de la 1[re] médaille du prix Brunet). Paris, 1876, gr. in-8° . . . 5 fr.

Littérature rabbinique. Elie del Medigo et Pic de la Mirandole. Paris, 1878, in-8° . . . . 1 fr. 50

Des points-voyelles dans les langues sémitiques (Actes de la Société de Philologie). Paris, 1879, in-8° . . . . 2 fr. 50

Elie de Pesaro (Voyage ethnographique de Venise à Chypre). Paris, 1879, in-8° . . . . 2 fr.

Al-Harisi et ses pérégrinations en Orient (Extrait des *Archives de l'Orient latin*). Paris, 1881, in-8° . . . . . . 2 fr.

Les Incunables hébreux, et les premières impressions orientales du XVI[e] siècle (Rapport au Ministre de l'Instruction publique sur une mission littéraire). Paris, 1883, in-8°, gravures . . . . 5 fr.

En préparation : **Bibliographie aristotélique** (Mémoire couronné par l'Académie des Inscriptions et belles-lettres).

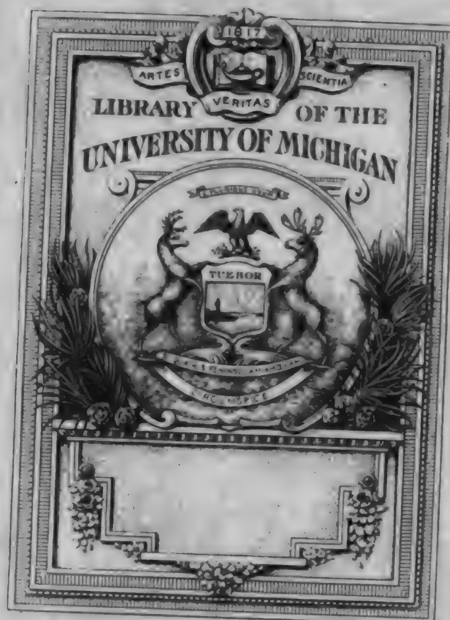
Imprimerie A. DERENNE, Mayenne — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.







Le Talmud de Jérusalem: Traités Yebamoth et Sota


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR



LE

TALMUD

Yerushalmi

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME SEPTIÈME

Traités Yebamoth et Sota



PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1885

Rel.-atlas
Goldston
6-20-36
32302

PRÉFACE

La IIIe section du corps mischnique du Talmud est consacrée au droit matrimonial; d'où le nom de SÉDER NASCHIM, « section des femmes ». On a essayé d'expliquer pourquoi cette partie juridique précède la législation civile générale, en invoquant à titre de précédents les textes de la Bible, et l'on a observé que l'Exode (ch. XXI, vers. 7 et 22) détermine les droits des femmes, avant d'exposer les sujets de jurisprudence communs à tous les hommes.

Le lecteur est désormais en présence de difficultés d'un ordre nouveau, dont les subtilités de juristes peuvent donner une idée. Il trouvera ici, non-seulement de la théologie, mais une suite de thèses de droit compliquées de théologie[1]. L'étendue matérielle, il est vrai, diminue au fur et à mesure que l'on avance, car, bien des pages se retrouvent dans les volumes précédents. Mais combien de chapitres neufs restent obscurs, bizarres ! Pour obvier quelque peu à cet inconvénient, nous avons cherché à rappeler les us et coutumes du droit romain. Déjà Frankl, Duschak, Fassl, L. Löw, en ont donné quelques notions, mais bien vagues, par suite du défaut de méthode dans ces matériaux, qui exigeraient une classification rigoureuse et sévère. Ainsi, la 3e section du Talmud se compose de 7 traités. Dans quel ordre se suivent-ils? Tout y est discuté avant la question des *Qiddouschin* (du mariage), qui forme le dernier traité, au lieu d'être le premier. D'une part, le Talmud de Jérusalem semble adopter cet ordre ci : *Yebhamoth*, *Sôta*, *Kethouboth*, *Nedarim*, *Guittin*, *Nazir*, *Qiddouschin*. D'autre part, le Talmud babli suit un autre ordre : Yeb., Keth., Ned., Nazir, Sôta, Guittin, Qidd. (sans compter une interversion dans les éditions de la Mischnâ : Ned., Guittin, Sôta). Ainsi, le 1er traité et le dernier ont seuls la même place dans les deux Talmuds[2].

Le Talmud B., tr. *Sôta* (f. 2a), commence en ces termes : « Pourquoi le texte biblique sur le Naziréat (Nombres, VI) se trouve-t-il rapproché du chap. sur la femme soupçonnée (ib. ch. V) ? » A cette question très précise, le Talmud répond, selon sa manière évasive : « Pour qu'en voyant l'état fâcheux de la femme soupçonnée, on fasse vœu de s'abstenir du vin (Nazir). » Puis, les rabbins ajoutent : « Il est vrai que, par cette raison, le tr. *Sôta* devrait précéder ici *Nazir*; mais comme on a déjà le tr. *Kethouboth* (des contrats) et celui de *Nedarim* (des vœux), parmi lesquels le Naziréat figure en dernier, on a (par rapprochement) émis ensuite le tr. *Sôta*. »

Cette insouciance de l'ordre et de la méthode n'a arrêté personne durant tout le moyen-âge, sauf Maïmonide, jusqu'à nos jours. Le commentaire *Pné-Mosché*, — peut-être par esprit de *pilpoul* (contradiction ou chicane), — se demande d'où vient la divergence notable entre l'ordre

1. Voir Dareste, *Journal des savants*, 1884, pp. 302-316 et 375-385. Cf. ci-après, p. 321. 2. V. Geiger, *Wissenschasftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, II, 448; J. Derenbourg, *Revue des études juives*, 1882, III, pp. 205-10.

suivi par le Talmud B. et celui du Talmud de Jérusalem? Ici, répond-il, le traité *Sôta* vient de suite après le tr. *Yebhamoth*, parce qu'il a été enseigné dans ce traité (XI, 1 fin) qu'à l'adjointe d'une femme soupçonnée « il est défendu (si le mari meurt dans l'intervalle de temps pris par l'épreuve) d'épouser le beau-frère, mais elle est dispensée de le déchausser pour être libre. » Par conséquent, conclut le commentaire, la femme soupçonnée a le privilège (comme un certain nombre d'autres femmes) de dispenser l'adjointe de toute cérémonie du lévirat. D'où connexité des traités. — Quelque futile que soit un tel motif, il suffit à nos dialecticiens.

Le tr. *Yebhamoth* occupe donc ici le premier rang, on ne sait trop pourquoi. Il s'agit du devoir imposé au *Yabam* (beau-frère) d'épouser la veuve de son frère mort sans enfant. D'autres formalités qui se rattachent aux mariages, aux fiançailles, aux divorces, sont discutées là minutieusement. Le second traité est celui de *Sôta*, ou de la femme adultère, soumise à l'épreuve de l'eau[1]. Dans cette partie, on trouvera des fragments historiques ou légendaires d'un intérêt général, qui reflètent naïvement l'état des esprits aux premiers siècles du christianisme, des traits de mœurs en ces temps troublés par l'agitation des partis et l'espérance des patriotes. Chemin faisant, on rencontrera, comme auparavant, des mots vulgaires provenant du grec ou du latin, dont voici la liste :

ἀμέλγω, 99.
ἀνδρολοιμία, 234.
ἀπόφασις, 306.
ἀποθήκη, 98.
ἄριστος, 221.
ἄρχων, 113.
βῆμα, 176.
γαλήνη, 216.
διφθέρα, 249.
ἐλληνιστί, 297.
ἕν, 147.
ἔπαρχος, 242.
ἑπτά, 59.
ἐξέδρα, 312-6.
ζῆτα, 59.
ἦτα, 59.
θάνατος, 346.
θεμελιωσίς, 292.
ἰδιώτης, 298.
ἰδιωτικόν, 200, 218.
κερκίς, 229.
κλαγγή, 312.
κνημίδες, 171.
κοπίς, 327.
κοσμάριον, 181.
ληστής, 37, 336.
λόγχη, 237.
ὀκτώ, 59.
πάπυρος, 342.
πίναξ, 339.
πιττάκιον, 239.
πολεμός, 340.
πραγματεία, 233, 340.
πτισάνη, 245.
στήλη, 306.
σύρος, 299.
τάσις, 339.
τράγος, 245.
τρυτάνη, 307.
τυραννίς, 124.
φάρσος, 280.
φιάλη, 245.
φορεῖον, 242, 340.
χαλκάνθον, 249.
χθών, 346.

Alica, 245.
Asplenium, 213, 327.
Ballisterium, 312.
Carrum, 312.
Catenæ, 235.
Cibarium, 340.
Comentariensis, 216.
Conditum, 150.
Diæta, 18.
Familia, 289.
Fulgura, 312.
Funda, 206, 221.
Gemoniæ scalæ, 337.
Gummi, 249.
Impilia, 168, 170.
Matrona, 214, 261.
Nafta, 312.
Notarii, 306.
Ortega, 341.
Palatium, 227.
Persica, 340.
Pupa, 218.
Signum, 312.
Tina, 339.
Tormenta, 312.
Triclinium, 286.
Turba, 312.

1. Cette sorte de jugement divin, ou ordalie, se retrouve au moyen-âge. Voir Lichtschein, *Die Ehe*, etc., p. 38.

TRAITÉ YEBAMOTH

(Du Lévirat)

CHAPITRE PREMIER

1. Quinze classes de femmes[1] dispensent (d'elles-mêmes) à l'infini[2] leurs adjointes[3] et les adjointes des adjointes[4] du devoir de pratiquer, soit la cérémonie du déchaussement, *Ḥaliça*, soit le Lévirat, savoir : 1. la femme du défunt qui est la fille (illégitime) du frère survivant, 2. la fille de celle-ci, 3. la fille de son fils (illégitime), 4. la fille de la femme (d'un autre lit), 5. la fille du fils de l'épouse (du premier lit), 6. la fille de sa fille[5], 7. la belle-mère, 8. la mère de sa belle-mère, 9. la mère de son beau-père, 10. la sœur utérine[6], 11. la sœur de sa mère, 12. la sœur de sa femme, 13. celle qui a été la femme de son frère du côté maternel[7], 14. la femme de son frère mort avant la naissance du frère qui doit l'épouser maintenant[8], 15. son ancienne bru (qui, à la mort de son époux, a été épousée par le frère du beau-père).

D'une part[9] il est écrit (au sujet du reste de l'offrande de farine, Lévit. VI, 9) : *Il sera mangé en azymes*; comme cette farine a d'abord (avant la con-

1. Au Deutéronome, XXV, 5, la loi mosaïque prescrit que la veuve épousera le frère de son mari décédé sans laisser d'enfant : c'est ce que la Bible nomme le Lévirat. En cas de refus, la femme aura recours à la cérémonie de la חליצה, ou du déchaussement (ibid.). Il est à remarquer que si le défunt a laissé plusieurs femmes, ou plusieurs frères, l'obligation n'incombe qu'à une seule femme, et à un seul frère. En cas d'empèchement légal, il est inutile de procéder au Lévirat, ni même à la Haliça : c'est ce qui entraîne ici l'énumération des cas de relations matrimoniales interdites sous les peines les plus sévères (Lévitique, XVIII, 6 à 18). 2. Par leur parenté avec leur beau-frère, il leur est interdit de l'épouser, — en dépit de la loi du Lévirat; — elles reportent le bénéfice de cette dispense jusque sur leurs adjointes les plus éloignées. 3. Nous n'avons pu trouver un équivalent exact, en français, pour le terme צרה, littéralement *rivale*, que Surenhusius traduit *æmula*, et Jost *Nebenfrau*. Faute de mieux, le lecteur devra se contenter du correspondant « épouse adjointe », en se souvenant que la loi mosaïque autorise un mari à avoir plusieurs femmes à la fois, comme la loi musulmane le tolère encore aujourd'hui. 4. Plus loin, p. ex. pp. 8 et 15, il est dit ce qu'il faut entendre par là. 5. La petite-fille de l'épouse, en ligne féminine, d'un autre lit. 6. Qui aurait épousé le frère du côté paternel. 7. Lorsqu'après la mort du frère elle a épousé le frère du côté paternel, lequel est mort à son tour sans laisser d'enfant. 8. Aux termes du verset précité, le Lévirat n'est obligatoire qu'entre « des frères qui ont demeuré (vécu) ensemble ». Du reste, ce cas sera expliqué au chap. II, § 1. — Pour l'ensemble et l'analyse de ces cérémonies, voir l'Appendice. 9. Cf. Rabba sur Genèse, ch. 85 ; *Torath Cohanim*, section *Çaw*, ch. V.

sécration) fait partie des consommations permises, ensuite elle est devenue interdite, puis (par l'état de reliquat) elle est de nouveau modifiée et d'un usage permis, on aurait pu croire que ce reste revient au premier état permis (et devient accessible à chaque cohen) ; c'est pourquoi le texte prescrit « de la manger en azyme », pour dire qu'ainsi c'est une prescription religieuse. De même, d'autre part, il est écrit (Deutéron., XXV, 5): *son beau-frère s'unira à elle*; cette femme a d'abord fait partie de tous les cas permis (étant libre); ensuite (par son alliance avec le premier mari) elle a été interdite à d'autres, et enfin (étant veuve) elle est redevenue libre ; on aurait pu croire qu'elle peut alors épouser n'importe qui : c'est pourquoi l'union est « prescrite au beau-frère », c'est une prescription religieuse[1] de l'épouser. R. Yossé explique ainsi (pareillement) cette *braïtha* : l'expression « il sera mangé en azyme » indique la prescription religieuse ; ce reste a d'abord fait partie des consommations permises, avant d'être consacré, et le cohen pouvait le manger s'il le voulait, ou ne pas en manger ; une fois consacré, le reste devient interdit ; mais après que le cohen en a prélevé une poignée pour la brûler, le reste redevient d'un usage permis. Est-ce à dire qu'alors le reliquat reprend son premier état libre, et qu'il est loisible au cohen de le manger, ou de ne pas le manger ? C'est pourquoi il est dit explicitement : « Il sera mangé en azyme » ; c'est une prescription religieuse. De même l'expression biblique « son beau-frère s'unira à elle » vise la prescription religieuse ; or, cette femme était libre avant d'avoir épousé le frère (éteint depuis lors) ; après s'être mariée, elle était interdite à d'autres; depuis que le mari est mort sans laisser d'enfants, elle est redevenue libre ; pourtant, elle n'a pas reconquis son premier état de liberté, au point qu'il lui soit loisible d'épouser, ou de ne pas épouser le beau-frère (se contentant de la Ḥaliça), puisqu'il est dit « son beau-frère s'unira à elle » ; c'est une prescription religieuse. — R. Houna explique un peu différemment cette braïtha : il est prescrit de *manger* le reliquat de l'offrande *en azyme* ; cette farine était à l'état permis avant d'avoir été consacrée ; on pouvait la manger, soit avec du levain, soit en azyme ; après la consécration, elle a été interdite ; une fois le prélèvement de la poignée opéré, le reliquat redevient libre ; mais ce n'est pas à dire que ce reste de farine reprenne son premier état, au point qu'il soit permis d'en manger indifféremment avec du levain, ou en azymes ; aussi il est *prescrit* de le « manger en azyme ». De même, il est prescrit « au beau-frère de l'épouser » ; cette femme était libre avant d'épouser le frère (maintenant défunt), et il était permis de l'épouser, soit pour sa beauté, soit pour son argent ; une fois mariée, elle était interdite à d'autres ; devenue veuve, à la mort du mari qui n'a pas laissé d'enfants, elle redevient libre, sans l'être toutefois comme en principe, au point qu'il soit loisible de l'épouser pour sa beauté ou pour son argent, puisqu'il est *prescrit* au « beau-frère de s'unir à elle. »

Cette explication de R. Houna est conforme à l'avis d'Aba-Saül, qui a

1. Non un acte volontaire, dépendant de son libre arbitre.

enseigné : épouser sa belle-sœur à titre d'ornement, ou dans un autre but frivole, c'est commettre une union illicite, et les enfants seraient presque considérés comme bâtards. Est-ce à dire qu'Aba-Saül partage l'avis de R. Akiba, qui déclare[1] qu'il peut arriver même à une belle-sœur (par une cohabitation illégale) d'avoir un enfant bâtard? C'est différent : R. Akiba parle d'une telle femme qui se serait prostituée à un étranger[2], tandis qu'Aba-Saül parle de relations avec le beau-frère (en dehors du but religieux). Ce dernier avis est conforme à la conduite de R. Yossé b. Ḥalafta (envers sa belle-sœur) : lorsque par lévirat il eut épousé sa belle-sœur, il s'unit à elle une fois[3], engendra cinq fils, s'entourant d'un drap (invit eam per viam lintei[4]); voici les noms des fils auxquels il donna naissance : R. Ismaël b. R. Yossé, R. Eliézer, R. Menaḥem, R. Ḥalafta et R. Abdimos.

Il est écrit (Lévit. XVIII, 16) : *tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton frère*; cet interdit semble s'appliquer aussi bien à la femme du frère paternel qu'à la femme du frère maternel, soit de celui qui a vécu en même temps que lui, soit de celui qui n'a pas vécu en même temps, soit de son vivant, soit après sa mort, soit qu'il subsiste des enfants, soit qu'il n'y en ait pas, la femme échappe à cette règle générale en vertu du lévirat; mais ce n'est pas à dire qu'il en soit ainsi pour tout, puisqu'il est dit ici (Deut. XXV, 5) : *lorsque des frères demeurent ensemble*, et il est dit ailleurs (Genèse, XLII, 32) ; *nous sommes douze frères tes serviteurs*; or, comme dans ce dernier verset il est question de frères du côté paternel, de même ici (pour le lévirat) il s'agit de *frères* du côté paternel. Du mot *ensemble* (de notre verset), on conclut[5] que la femme d'un frère n'ayant pas été au monde avec lui (mort avant que le frère survivant soit né) n'est pas soumise au lévirat. *Si l'un d'eux meurt*, est-il dit ensuite; donc, du vivant de son mari, si elle en est séparée par divorce, elle est interdite au beau-frère, et même après le décès de son mari, elle reste alors dispensée du lévirat (en raison de l'interdit qui avait subsisté passagèrement), *et s'il n'a pas laissé d'enfant*, est-il dit encore; donc, il n'y a pas lieu de procéder au lévirat s'il y a un enfant. Il est écrit (Lévit. XVIII, 29) : *Car tout individu qui accomplira une de ces abominations sera exterminé*; or, bien que la « femme de son frère » fasse partie d'un des cas de relations illicites, elle a été relevée de la règle générale en cas de lévirat. Ce n'est pas à dire que, pour la cause du lévirat, on suspendra tous les autres cas prévus de relations illicites; car, dit R. Zeïra au nom de R. Yossé b. Ḥanina, on tire une déduction de la comparaison des termes *à* (sur) *elle*, employés : 1° dans l'expression *son beau-frère s'unira à elle* (Deut. 5) et 2° dans la défense d'épouser la sœur de sa femme (Lévit. 18); or, dans l'un et l'autre versets, il est question seulement de parenté du côté paternel[6].

1. Cf. J., tr. *Sôta*, II, 5 (f. 18b). 2. Alors, il y a illégitimité d'union. 3. Cf. Midrasch Rabba à Genèse, ch. 88; B., tr. *Sabbat*, f. 118. 4. Pour bien prouver qu'il ne poursuivait nul autre but que celui du devoir prescrit, non une satisfaction personnelle. 5. Ci-après, II, 1. 6. Donc en ces divers cas, l'interdit subsiste.

R. Benjamin b. Guidal et R. Aḥa étaient assis à étudier ensemble : R. Aḥa rappela l'avis que vient d'exprimer R. Yossé b. Ḥanina. Mais, lui objecta R. Benjamin b. Guidal, ne peut-on pas tirer de l'analogie des termes une déduction contraire, en disant ceci : comme le terme « à elle » usité plus loin (au sujet de la sœur de l'épouse (*V.* 18), s'explique en dehors du cas d'un beau-frère, le terme qui est employé ici (au sujet de l'union prescrite, *V.* 5) est-il applicable en dehors du cas du beau-frère[1]? C'est une hypothèse inadmissible, dit R. Aḥa; puisque le texte parle formellement du beau-frère, celui-ci ne saurait être exclu. Cependant, observa R. Aḥa, au lieu de rappeler la seconde expression *à elle*, usitée au sujet du beau-frère, on pourrait invoquer celle qui n'a pas de rapport à ce sujet (dite au sujet de la calomnie, Deutéron. XXII, 14). R. Aḥa fut irrité contre lui (de l'entendre produire des objections aussi peu fondées). Ce n'est pas, dit R. Yossé, de ce que R. Aḥa ait contesté cet avis qu'il était irrité, mais il l'était[2] du langage exprimé par son maître (malaisé à défendre). En somme, on sait qu'aux cas de parenté illicite le lévirat n'a pas lieu, puisqu'il est dit : « son beau-frère s'unira à elle »; or, dans l'un et l'autre versets (ib. 5 et Lévit. 18), il s'agit de belle-sœur; et pourtant il est dit au second : *tu ne prendras pas une femme avec sa sœur*. On sait donc quel est l'interdit pour cette femme même; d'où sait-on qu'il existe pour son adjointe? De ce qu'il est dit (à la suite) : *pour la rendre jalouse*, לצרר[3]. — On sait ainsi quelle est la règle pour la sœur de la femme; en est-il de même[4] pour les autres cas de relations illicites? On peut le savoir, répond R. Zeira au nom R. Yossé b. Ḥanina, par *a fortiori* : si la sœur de la femme, constituant un cas illicite à part, qui peut devenir libre après avoir été interdite (en cas du décès de l'épouse), reste pourtaut interdite à son beau-frère au point de vue du lévirat; à plus forte raison la règle sera la même pour les autres cas des relations illicites, dont l'état interdit ne se modifie jamais. Et, comme en ce cas d'interdit, la dispense du lévirat s'étend à l'adjointe de l'épouse, il en sera de même pour l'extension de dispense dans tous les autres cas illicites.

On sait ainsi quelle est la règle selon R. Akiba (qui a recours à l'interprétation par a fortiori); mais selon R. Ismaël[5], on a enseigné qu'il faut établir la comparaison suivante : puisque pour le cas illicite d'épouser la sœur de la femme qui constitue un interdit à part, la transgression volontaire de cette défense est punie de la pénalité du retranchement, et la même faute commise involontairement entraîne le sacrifice d'expiation, de même en tout autre cas de relation illicite dont la transgression volontaire est passible du retranchement et la transgression involontaire est passible du sacrifice d'expiation, il n'y a pas lieu de procéder au Lévirat. Entre ces deux opinions (celle de R.

1. L'on en conclurait l'interdit d'une telle union. 2. Cf. tr. *Edoujóth*, I. 3, et Midrasch. 3. La terminaison redondante sert à étendre cette règle aux adjointes même lointaines. 4. Y a-t-il suspension de l'effet de la loi en cas de décès de l'épouse? 5. Il ne tient pas compte de l'interprétation des exegètes.

Akiba et celle de R. Ismaël) il y a une différence pratique, à l'égard d'une veuve (sans enfant) qui aurait pour beau-frère un grand-prêtre : d'après le premier préopinant (R. Akiba), qui tient compte du cas où, après l'état d'interdiction, il survient un état de liberté (pour la femme devenue veuve), cette veuve ne sera jamais sujette au lévirat, puisqu'à l'égard du grand-prêtre elle reste toujours à l'état interdit; mais d'après l'autre avis (celui de R. Ismaël) qui défend le lévirat dans les cas de relations illicites dont la transgression volontaire est punissable du retranchement et l'involontaire est passible d'un sacrifice d'expiation, cette veuve serait-elle sujette au lévirat? (Comment l'admettre à l'égard du grand-prêtre?) Non, dit R. Aïbo b. Nagri Qrispi au nom de R. Simon b. Lakisch, de ce qu'il est dit (Deutéron. XXV, 5) *la femme du défunt ne devra pas se trouver au dehors, ni être à un homme étranger*, on conclut qu'au sujet de la femme étrangère à un homme (c'est-à-dire qui lui est interdite), la Bible prescrit qu'elle ne saurait être sa femme, fût-il même question d'une prescription religieuse[1]. S'il en est ainsi (s'il y a interdit légal du lévirat), il ne devrait pas être nécessaire non plus[2] de recourir au déchaussement? C'est que, dit R. Jérémie, de l'expression finale superflue *il l'épousera* (ibid.), on conclut à une allusion légale relative au déchaussement. Pourquoi cette déduction ne s'étend-elle pas au devoir du lévirat? On répond à cette objection par l'enseignement de R. Ismaël, de ce qu'il est dit (ibid. 7): *mon beau-frère a refusé*, on conclut qu'en de tels cas on exécute la loi du lévirat, non lorsqu'il y a refus du Ciel (empêchement légal). S'il en est ainsi[3], on ne devrait pas non plus avoir recours au déchaussement. Ceci prouve l'utilité de la déduction faite par R. Jérémie que la double expression *son beau-frère* vise la prescription du déchaussement pour certains interdits d'union. R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira: est-ce qu'une veuve sans enfants, dont le beau-frère ne pourrait l'épouser parce qu'il est grand-prêtre, devra procéder au déchaussement? Certes, fut-il répondu; puisqu'en cas de consécration d'un tel mariage contracté indûment, le mariage n'est pas nul, il faudra du moins procéder au déchaussement pour lévirat. Cependant, fut-il objecté, le mariage avec une femme stérile de naissance (reconnue comme telle par des signes externes) est valable, et pourtant il est dit (§ 2) qu'en cas de lévirat il faut qu'elle procède au déchaussement? Une telle femme, fut-il répondu, est exclue parce qu'il est dit (ib. 6) : *qu'elle enfantera*, à l'exclusion de la femme stérile de naissance.

Au lieu de conclure à l'interdit pour certains degrés de relations illicites, en les déduisant de la défense de s'unir à la sœur de sa femme, pourquoi ne pas conclure au contraire que c'est permis, par déduction du cas de la femme d'un frère défunt? C'est que, répond R. Mena, on déduit deux défenses (concernant les degrés de relations illicites) de deux autres défenses (la relation illicite avec la sœur de sa femme, ou avec la femme de sa sœur), mais non

1. Ainsi, l'exclusion du lévirat pour les femmes qui sont l'objet d'une défense légale est basé sur le texte de la loi. 2. Comme il est prescrit ci-après, II, 3.
3. Puisque ces mots sont dits au sujet du déchaussement.

deux défenses d'une seule (le seul cas de la femme du frère). R. Éléazar au nom de R. Aboun dit (un autre motif)[1] : tout interdit d'union provenant d'une cause (par quelqu'un qui le provoque), cesse dès que la cause de l'interdit n'a non plus lieu d'être ; mais lorsque l'interdit est indépendant d'une telle cause, il subsiste, malgré la disparition de cette cause. Or, ceci a lieu par exemple, dit R. Yossé b. R. Aboun, dans l'une des quinze classes de femmes énoncées par la Mischnâ ; ainsi la fille de quelqu'un est aussi bien interdite à cet homme sans être mariée à son frère, qu'après avoir été mariée à son frère et être devenue veuve.

Lévi b. Soussy objecta devant Rabbi : La Mischnâ, qui énumère quinze classes de dispenses, devrait en compter une seizième, savoir celle d'une femme violentée (ou séduite) par un homme dont elle aurait épousé ensuite le fils qui meurt sans enfant (elle pourrait se trouver sujette au lévirat à l'égard de son propre fils, si un frère de ce dernier, du côté paternel, l'avait épousée puis est mort)? On reconnaît que cet homme n'a pas de cervelle dans la tête, fût-il répliqué. Pourquoi Rabbi a-t-il répondu aussi dédaigneusement à l'objection de R. Lévi? C'est qu'il s'agit d'une hypothèse inadmissible, car R. Juda ne permet pas (ci-après, XI, 1) d'épouser la femme violée ou séduite par le père (comme un tel lévirat ne saurait, selon lui, survenir au frère paternel, il n'est pas besoin de poser ici la question de ce cas en litige). Mais R. Juda ne reconnaît-il pas que si, malgré l'interdit, un tel mariage a été contracté indûment, il devient valable? C'est qu'il est dit ensuite (§ 5) : « Il y a six degrés « de parenté dont la relation illicite est plus grave que celle des quinze classes « précédentes, en ce que ces femmes peuvent seulement épouser d'autres que « le frère, et leurs adjointes devenues veuves sont libres de bénéficier du lé- « virat. » Or, R. Ḥiya a expliqué cette dispense ainsi : lorsqu'une de ces six classes de femmes est apte à épouser le frère du défunt, sans qu'il y ait un obstacle légal, la veuve adjointe est du même coup dispensée tant du déchaussement que du lévirat, et parmi les six classes énumérées là, il n'y a qu'un cas de mariage possible sans interdit légal, c'est celui de la femme violée ou séduite par le père, qu'un frère du côté paternel aurait épousée. Pourquoi donc la Mischnâ (Rabbi) n'en parle-t-elle pas aussi? Si c'est parce que R. Ḥiya en parle d'autre part (dans une *Braïtha*), on devrait à plus forte raison en parler dans notre Mischnâ. C'est qu'il est dit plus loin (II, 3) : « Si de deux sœurs veuves l'une peut épouser le beau-frère (quoique sœur de celle qui serait interdite à ce beau-frère par son degré de relation illicite, étant belle-mère ou belle-sœur), le survivant pourra procéder soit au déchaussement, soit au mariage » ; or, ce cas est applicable à chacune des quinze classes énumérées, sauf au cas de la femme violentée ou séduite, qu'a épousée le frère du côté paternel, maintenant défunt (voilà pourquoi il n'est pas question de ce seizième cas).

Isaac b. Istia dit que R. Simon b. Lakisch demanda : est-ce qu'aux quinze

1. Cf. ci-après, III, 1 ; IV, 10.

classes énumérées il n'y a pas lieu d'ajouter comme seizième cas celui de la femme qui, ayant opéré le déchaussement, dispense l'adjointe de toute cérémonie (lorsqu'après le déchaussement le frère survivant a épousé sa belle-sœur et qu'à son tour il meurt sans laisser d'enfant)? On n'a pas admis ce cas au nombre des classes en question, observe R. Jacob de Darôma (Midi), en présence de R. Yossé, conformément à l'avis de R. Akiba qui dit[1] : il est tenu compte de l'exclusion du bâtard pour le déchaussement (un tel mariage étant nul, l'adjointe n'est pas dispensée[2]). Pourquoi ne pas l'énoncer selon les autres sages? La Mischnâ n'énumère que les cas admis par tous, sans conteste.

L'opinion d'Isaac b. Istia est conforme à celle de R. Amé (qui va suivre). Or, R. Yassa énonce la discussion suivante entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon le premier, si après avoir été déchaussé par la belle-sœur veuve, son beau-frère s'unit à elle, il n'est pas passible de la peine du retranchement[3] (comme on le serait pour une union contractée avec sa belle-sœur ordinaire) ; les autres frères (qui n'ont pas été déchaussés) seraient passibles de cette pénalité, en tel cas ; tandis qu'en épousant l'adjointe de cette veuve, soit celui qui a été déchaussé, soit les autres frères seraient passibles du retranchement. Selon R. Simon b. Lakisch, ni celui qui a été déchaussé, ni les autres frères ne sont coupables de cette pénalité grave, ni en épousant celle qui a déchaussé, ni en épousant une des adjointes. R. Amé renverse ces propositions (il attribue l'avis de R. Yoḥanan à Resch Lakisch, et réciproquement). R. Zeira objecta alors à R. Yassa : Est-ce que R. Amé ne renverse pas les propositions précédemment énoncées? (Pourquoi donc dire qu'il y a discussion d'avis entr'eux ?) En effet, on peut dire que R. Yoḥanan a exprimé un nouvel avis (renonçant à son premier dire), et même admettre dès lors qu'il en est de même pour Resch Lakisch. — L'avis qu'a exprimé Isaac b. Istia[4] confirme celui de R. Amé ; l'opinion contraire de R. Yassa[5] est confirmée par les rabbins suivants : R. Jérémie et R. Aba disent tous deux au nom de R. Ḥiya b. Aba que, d'un commun accord, tous admettent la pénalité du retranchement en cas d'union avec l'adjointe de la belle-sœur devenue veuve; la discussion a seulement lieu au sujet d'un mariage entre un beau-frère et sa belle-sœur qui avait d'abord procédé au déchaussement de ce dernier : R. Yoḥanan déclare qu'en ce cas celui qui a été déchaussé ne serait pas coupable en épousant la belle-sœur qui a opéré le déchaussement, mais celui des autres frères qui l'épouserait le serait à son égard. Selon l'avis des autres rabbins[6], l'acte

1. Cf. ci-après, V, 4 (f. 7a). 2. Elle ne devient pas libre, comme elle l'est lorsque l'autre femme a satisfait à la loi du lévirat. 3. Il est seulement blâmable d'avoir transgressé la défense négative, après n'avoir pas voulu « reconstituer la famille de son frère » (après le refus d'épouser la belle-sœur), en contractant ce mariage avec elle. 4. A savoir, qu'il y aurait lieu d'énoncer un seizième cas, selon l'avis formulé par Resch Lakisch. 5. D'où il résulte que R. Yohanan l'emporte. 6. Exprimé ci-après, III, 1.

du déchaussement produit la dispense (et loin de confirmer la parenté, il la libère, ou la supprime pour ainsi dire).

Simon b. Aba demanda en présence de R. Yoḥanan[1] : pourquoi est-il dit que « si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur veuve et que son frère après avoir épousé la sœur de celle-ci meurt, le premier devra de nouveau procéder au déchaussement par cette femme, sans pouvoir l'épouser ; tandis que si un homme a répudié sa femme et que son frère après avoir épousé la sœur de la répudiée meurt, la veuve devient libre, sans qu'il soit besoin d'aucune cérémonie, ni déchaussement, ni lévirat » ? D'où vient cette distinction entre celui qui s'est laissé déchausser et celui qui a répudié ? Il ne faut pas croire, fut-il répondu, que le déchaussement soit un mode d'acquisition, c'est une façon de dispenser du lévirat la femme devenue libre pour tous. Aussi, lorsqu'un des frères épouse la femme veuve qui a opéré le déchaussement, aucun d'eux ne serait passible du retranchement, comme ils le seraient pour avoir épousé, avant le déchaussement, cette femme considérée comme femme d'un frère, quoiqu'il soit décédé. R. Judan demanda : comment se fait-il que, soit le frère qui a été déchaussé, soit les autres frères, ne sont pas coupables en épousant cette belle-sœur veuve si l'acte du déchaussement a eu lieu, tandis qu'ils seraient tous coupables en épousant une adjointe de cette femme ? On comprend que le frère qui a été déchaussé ne soit pas coupable en épousant cette femme après l'acte, puisqu'il y a eu un acte apparent qui explique la dispense, tandis que ce frère serait coupable en épousant une des adjointes envers lesquelles un tel acte n'a pas été accompli ; mais à l'égard des autres frères (qui n'accomplissent pas d'acte), comment distinguer entre celle qui déchausse et les adjointes ? Puis le même rabbi, renonçant à son dire, observa que l'on ignore pour quel motif le frère contractant une telle union serait coupable ? Est-ce que l'interdit sous peine de retranchement subsiste pour celle qui a déchaussé, comme si elle était mariée à celui qui a été déchaussé, ou n'y a-t-il d'interdit qu'avant le déchaussement, comme femme du frère du défunt ? Sur quoi R. Yossé dit : il ne faut pas croire que le déchaussement soit un mode d'acquisition ; c'est une façon de dispenser du lévirat la femme devenue libre pour tous. Aussi, lorsqu'un des frères épouse la femme veuve qui a opéré le déchaussement, aucun d'eux ne devient passible du retranchement, comme ils le seraient pour avoir épousé avant le déchaussement cette femme, considérée comme femme d'un frère quoiqu'il soit décédé.

R. Judan demanda ceci : d'après l'opinion admettant que, selon l'avis unanime de tous (de R. Yoḥanan et Resch Lakisch), il y a culpabilité pour le frère survivant de s'unir à la veuve adjointe, si quelqu'un du dehors consacre une de ces femmes par mariage (se fiance à elle), puis le beau-frère fait opérer le déchaussement, ou épouse cette femme, le mariage précédent est annulé de fait ; si donc le même homme se laisse déchausser par une compagne de cette femme (autre adjointe), ou s'unit à elle, est-ce à dire que cette consécration

1. Cf. ci-après, IV, 9 (f. 6a), et V. 4.

a un effet rétroactif, au point d'annuler le mariage précédent? C'est une hypothèse qui manque de base, dit R. Sameï, puisque R. Yanaï raconte [1] qu'à la suite d'un vote d'ensemble de plus de trente vieillards, il a été résolu qu'à l'égard d'une veuve de frère mort sans enfant, nul mariage ne sera réputé valable pour un étranger, en raison de ce qu'il est dit (Deutéron. XXV, 5) : *la femme du décédé ne devra pas être au dehors et appartenir à un homme étranger;* on conclut des derniers termes, qui sont superflus, qu'elle ne devra pas avoir d'*existence* (comme mariée) auprès d'autrui. Il n'est pas besoin de cette déduction, dit R. Yoḥanan, puisqu'une Mischnâ dit formellement [2] : « Si un homme se fiance à une veuve, à la condition d'attendre qu'elle ait déchaussé le beau-frère, l'engagement est nul [3]. » En l'entendant, R. Yoḥanan le complimenta [4] et lui dit : *ils prodiguent l'or de la bourse* (Isaïe, XLVI, 6, par allusion à son savoir étendu); *Mon fils, ne laisse pas éloigner de tes yeux le conseil et la réflexion* (Proverbes, III, 21); *Mon fils, deviens sage et réjouis mon cœur* (ib. XXVII, 11); *Donne au sage et il deviendra plus sage* (ibid. IX, 9); *Le sage en écoutant augmentera ses connaissances* (ib. I, 5). R. Simon b. Lakisch dit, après tous ces éloges, qu'il est possible d'expliquer cette Mischnâ selon l'opinion de R. Akiba, qui dit : pour une belle-sœur, il est tenu compte de la présence d'un bâtard [5] (selon lui, un mariage est nul si la femme est l'objet d'un interdit même rabbinique; donc, selon l'avis contraire des autres sages, le mariage serait réputé valable si l'on ignorait le vote opposé rapporté par R. Yanaï). Quant à la question posée par R. Sameï, on peut répondre qu'il s'agit tantôt (selon R. Yanaï) d'une seule belle-sœur, et tantôt (selon R. Judan) de plusieurs belles-sœurs; or, l'interdit d'une seule belle-sœur [6] est supérieur à celui de plusieurs belles-sœurs (le devoir du lévirat n'est applicable que pour une seule).

R. Judan demanda encore : d'après l'opinion sus-énoncée de R. Yoḥanan, qu'en cas d'union avec la veuve du défunt qui a opéré le déchaussement le beau-frère n'est pas coupable, mais d'autres frères le seraient s'ils s'unissaient à cette veuve, l'acte du déchaussement la dégage du lévirat comme le ferait la cohabitation (le mariage effectif); si donc après le déchaussement la veuve devient interdite aux autres frères, sous peine de s'exposer au retranchement, on devrait admettre aussi qu'après conclusion de son mariage avec l'un des frères qui meurt à son tour, elle devient interdite aux autres. Or, comment se fait-il qu'aux termes de R. Ḥiya, si le premier frère meurt elle doive épouser le second par lévirat, et à la mort de celui-ci elle épousera de même par lévirat le troisième frère? Il ne faut pas croire, répond R. Yossé, que l'acte du déchaussement soit semblable en tout au mariage; après le déchaussement, la relation de parenté avec le mari (défunt) se trouve rompue de fait (et par le-

1. Ci-après, tr. *Sôta*, II, 5 (6). 2. Tr. *Qiddouschin*, III, 5. 3. Jusqu'à ce moment, elle ne s'appartenait pas et ne pouvait disposer d'elle. 4. Cf. J., tr. *Kilaïm*, VIII, 1 (t. II, p. 300). 5. L'enfant qui naîtrait d'une telle union serait illégitime. 6. Il est évident que celle-là est sujette au lévirat.

dit acte elle est dégagée du lévirat vis-à-vis des autres frères), tout en laissant maintenu par voie rétroactive l'interdit en qualité de femme d'un frère à l'égard des autres frères; mais si le beau-frère s'unit à elle, c'est en vertu du lévirat qu'elle devient sa femme (cessant d'être considérée comme celle du frère). C'est en ce cas que R. Ḥiya a enseigné : si le premier frère meurt, la veuve doit épouser le second frère ; si ce second meurt, elle doit épouser le troisième.

« La sœur utérine, » dit la Mischnâ, forme la 10ᵉ classe des dispenses : on entend par là celle qui aurait été unie à un frère paternel du défunt (elle serait en ce cas interdite au frère survivant). « La sœur de sa mère » (11ᵉ classe) est un cas survenant lorsqu'un homme et son fils épousent deux sœurs (à la suite de laquelle union le père a eu un fils, tandis que de l'autre couple le mari meurt sans enfant). « La sœur de sa femme » (12ᵉ classe) est un cas qui se présente lorsque deux frères épousent deux sœurs. Quant à « celle qui a été la femme de son frère du côté maternel » (13ᵉ classe), on déduit la dispense de ce qu'ici (pour le lévirat) il est question de *frères*, et qu'ailleurs (Genèse, XLII, 32), on dit : *nous sommes douze frères tes serviteurs* ; or, comme dans ce dernier verset la Bible parle de frères tous du côté paternel, il en sera de même pour le lévirat. R. Yonathan établit la comparaison suivante : comme ici pour le lévirat on emploie le mot *habiter*, et l'on retrouve ce terme dans ce verset (Deutéron. XVII, 14) : *tu l'hériteras et tu y demeureras*; or, comme cette dernière habitation est l'objet d'un héritage, de même il en sera pour l'habitation au sujet du lévirat, et il sera applicable au cas d'héritage seulement (au frère paternel qui hérite, non du côté de la mère). R. Aboun b. Bissna dit au nom de R. Yonathan de Beth-Gobrin que (sans recourir aux déductions provenant de la comparaison des termes) on déduit du mot « habiteront » (dit au sujet du lévirat) qu'il s'agit seulement de vrais frères habitant la même maison, non de frères utérins, dont chacun adopte la famille paternelle (et qui ne restent pas ensemble).

« Ensemble, » dit le même verset (du Deutéron. XXV, 5). Par ce terme, on exclut la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que lui (né après le décès du premier). R. Aboun b. Ḥiya dit que R. Aba b. Mamal demanda : puisque la femme d'évidence stérile[1] et celle d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que le premier sont clairement désignées comme dispensées de toute cérémonie du lévirat, comment se fait-il que l'adjointe de la première soit libre de se remarier, non celle de la seconde? Pour la femme évidemment stérile, fut-il répondu, il y a un autre motif d'exclusion que celui de la parenté d'alliance; par l'expression *qu'elle enfantera*, usitée pour le lévirat (Deutéron. XXV, 6), on sait qu'il faut exclure celle qui n'enfante pas, et non seulement elle ne peut pas prétendre épouser le beau-frère, mais encore elle ne saurait être non plus une cause d'interdit pour l'adjointe; tandis que, pour la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que le dé-

1. Qui, par certains signes externes, est stérile de naissance.

funt, il y aurait un degré interdit de relation[1]; en vertu de quoi, la dispense est reversible sur l'adjointe. Assé dit : l'adjointe de la femme stérile (n'ayant pas, comme celle-ci, des motifs d'exclusion) est interdite après le décès du mari. Mais la Mischnâ (§ 2) n'est-elle pas en opposition avec cet avis ? N'est-il pas dit : « Si une femme de l'une des 15 classes meurt avant son mari, ou le refuse lors de sa majorité, ou si elle a été répudiée par divorce, ou a été reconnue stérile, les adjointes sont admises à bénéficier du lévirat » ? C'est que, dit R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Aba b. Mamal, l'opinion exprimée par Assé est conforme à celle de R. Meir qui formule la règle suivante : chaque fois que le lévirat ne peut pas être appliqué à l'une des veuves, il n'est pas applicable non plus aux adjointes. — « Son ancienne bru » (quinzième classe) est comptée comme sujet de dispense. R. Yossé dit[2] : cet énoncé prouve qu'il est permis à l'homme d'épouser la femme de son neveu (du fils de son frère).

(2) Dans tous les cas précédemment énumérés[3], la dispense s'étend aux adjointes à l'infini, tant du lévirat que du déchaussement. Si une femme de l'une de ces 15 classes, ou meurt avant son mari, ou le refuse[4], ou si elle a été répudiée par divorce, ou si le défunt mari a constaté la stérilité[5] évidente, les adjointes deviennent libres (sont admises à bénéficier du lévirat). Toutefois, on ne saurait appliquer (aux classes 7 à 9, savoir) à une belle-mère, ou à la mère de sa belle-mère, ni à la mère de son beau-père, le motif de la stérilité, ou celui du refus pour cause de minorité (puisqu'il s'agit là de personnes majeures ayant eu des enfants).

R. Yoḥanan dit[6] : une mineure peut refuser le beau-frère (si même elle n'avait pas refusé le mari défunt) de façon à se dégager ainsi de l'alliance qui lui incombe par relation avec le défunt, puis (comme conséquence) mettre l'adjointe dans l'état libre d'épouser le père de ladite veuve, ou rendre à une belle-fille la faculté d'épouser un beau-père. Rab et R. Simon b. Lakisch disent tous deux que ce refus ne peut pas avoir lieu, et (par suite) lesdites conséquences pour l'adjointe ou la belle-fille n'auront pas non plus lieu d'être. Est-ce à dire que Rab et R. Simon b. Lakisch suivent l'avis de l'école de Schammaï, qui permet seulement à une mineure de refuser le mari (non le beau-frère par lévirat) ? Non, la discussion porte sur un autre point ; car, lorsque la mineure a dit au mari : « Je ne veux ni de ton mariage ni de celui de tes frères », tous s'accordent à reconnaître qu'à la mort du mari, toute parenté

1. S'il n'y avait la restriction qu'il faut avoir « vécu ensemble ». 2. Ci-après, XI, 4 (f. 12a). 3. Dans chacun des quinze cas où le défunt a contracté mariage d'une façon licite. 4. Si une jeune fille, promise à quelqu'un par son père pendant sa minorité, a été mariée après la mort de celui-ci par sa mère ou ses frères, quoiqu'elle y ait consenti, le mariage est sans valeur : elle peut se séparer de son mari quand elle veut, en exposant les motifs de sa détermination devant le tribunal. C'est le mioun (refus) qui lui permet d'en épouser un autre. Cf. ci-après, XIII, 1. 5. Littéralement : Si elle ressemble à un bouc (si les signes externes qui constituent la femme lui manquent). V. tr. *Nidda*, V, 9. 6. Cf. ci-après, XIII, 1 (f 130b).

d'alliance se trouve supprimée (avec les conséquences qui en résultent) ; mais il y a désaccord lorsque cette femme a déclaré (vaguement) ne pas vouloir du mariage : R. Yoḥanan est d'avis qu'elle doit avoir déclaré formellement ne vouloir épouser ni le premier mari, ni ses frères (pour être dégagée de tout lien en devenant veuve) ; selon Rab et R. Simon b. Lakisch, au contraire, elle a repoussé le mari seul par son refus, mais elle n'a pas refusé le beau-frère (elle reste donc engagée par le lévirat envers lui). Est-ce que notre Mischnâ ne contredit pas l'avis de R. Yoḥanan ? Il y est dit : « Si une femme de l'une des quinze classes meurt avant son mari, ou le refuse lors de sa majorité, ou si elle a été répudiée, ou a été reconnue stérile, les adjointes sont admises à bénéficier du lévirat. » Or, comme le refus est l'équivalent de la répudiation, et que celle-ci a forcément lieu vis à vis du mari, le refus ne s'adresse-t-il pas au même ? Et de même R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné explicitement si le refus ou la répudiation ont eu lieu, dès le vivant du mari les femmes adjointes deviennent (de ce fait) libres à l'avenir ; mais, après la mort du mari (au cas où le refus possible n'a pas été exprimé), les adjointes procèdent au déchaussement, mais n'épousent pas le beau-frère ? R. Judan, père de R. Mathnia[1], répond que l'on peut expliquer l'opinion de R. Ḥiya dans l'hypothèse où par suite de la mort de la femme (après celle du mari) le refus n'a pas eu lieu. Or, une Mischnâ dit (ci-après, § 4) : « Si une fille mineure, malgré la faculté qu'elle en avait, n'a pas refusé son fiancé, l'adjointe ne devient libre (au décès de cet homme) qu'en opérant le déchaussement du beau-frère, mais elle ne pourra pas l'épouser » ; et il faut entendre par cette faculté de refuser dont la femme n'a pas usé, le cas de décès ; c'est en ce cas que l'adjointe procède au déchaussement, mais n'épouse pas. R. Abba Maré dit : il peut même s'agir du cas où la femme vit, seulement elle se trouve n'avoir pas d'autre beau-frère que son père (cette cause de dispense rejaillit sur l'adjointe).

R. Yona dit : l'opinion de notre Mischnâ au sujet de la femme reconnue stérile est applicable au cas où il y a eu seulement des fiançailles (suivies de la mort du frère, et alors l'adjointe est libre). R. Yossa dit : la Mischnâ admet ce cas même s'il y a eu mariage effectif (suivi de décès du mari). Dans une seconde conférence sur cette question (lorsqu'on revint à ce sujet), R. Yossa renonça à son avis. Mais, lui dit R. Pinḥas, ne nous as-tu pas enseigné, notre maître, qu'il en est ainsi même si le mariage a eu lieu ? Je vois avec plaisir, répondit R. Yossa, que mon avis est fixé dans ta tête comme un clou (mais j'y renonce). R. Zeira dit aussi devant R. Mena que R. Yossa avait exprimé une opinion bien fondée avant d'y avoir renoncé ; puisque si c'était sa fille, après le mariage accompli, bien qu'il ne s'agisse pas d'une femme

1. Toutes les éditions du *Talmud de Jérusalem*, depuis la première (Venise, 1523) jusqu'à la dernière (Jitomir, 1867), ont ici le mot *Mathnitha* (enseignement ou Mischna), par prolongement (erroné) du mot *Mathniá*, que restitue avec raison l'édition de Krotoschin (1865).

stérile, l'adjointe serait interdite, est-ce à dire que si la particularité d'être stérile se joint à ce degré de parenté, l'adjointe pourrait épouser le beau-frère ? C'est que, fut-il répondu, la femme stérile est comme si elle n'avait pas existé (et comme son mariage ne compte pas, l'adjointe n'est pas engagée et devient libre). Ainsi, lorsque quelqu'un se trouve en présence de deux belles-sœurs veuves, dont l'une est stérile et l'autre ne l'est pas, et que le beau-frère se laisse déchausser par la première ou l'épouse, elle ne libère certes pas l'adjointe, parce qu'elle est supposée ne pas exister (et sa présence est sans effet).

Comment une fille mineure peut-elle refuser un fiancé proposé par son père ? N'est-ce pas un mariage valable par la Loi, comme il est dit (Deutéron. XXII, 16) : *j'ai donné ma fille à cet homme* ? R. Houna, au nom de R. Simon b. Lakisch, répond : il s'agit d'une mineure qui, après avoir été mariée par son père, a été répudiée par son premier mari ; elle est alors comme orpheline du vivant de son père (et peut refuser un second fiancé). R. Aḥa ou R. Ḥanina dit au nom de R. Simon b. Lakisch : de ce qu'aux termes de notre Mischnâ, « on ne saurait appliquer à une belle-mère, etc., les raisons de stérilité ou de refus », il résulte la preuve qu'une fille mineure ne peut pas enfanter ; sans quoi (si elle le pouvait), elle attendrait qu'elle ait grandi (soit devenue majeure), puis refuserait son mari, de sorte que le mariage étant déclaré nul elle laisserait du même coup à son adjointe la latitude d'épouser son fiancé. La bru de R. Ismaël refusa de persister dans son état de mariage, bien qu'elle en eût un enfant auprès d'elle. R. Ḥiskia dit au nom de R. Abahou que R. Juda, R. Simon et R. Ismaël professent le même avis. Ainsi, l'on a enseigné : la fille mineure peut plus tard refuser un nouveau fiancé si elle a été promise avant sa puberté (*antequam duo pilos habuerit*), selon l'avis de R. Méir ; R. Juda dit qu'il faut sur le corps un excédant de partie ombrée (*a pilis*) ; enfin R. Simon exige l'extension[1] de la paume (du pubis). R. Zeira et R. Ḥiya disent au nom de R. Simon b. Lakisch qu'il faut les deux dernières conditions réunies. R. Abahou et R. Eliézer disent au nom de R. Oschia que l'avis de R. Juda sert de règle, et c'est aussi ce que déclare R. Josué b. Lévi. Comme on rapporta ce fait devant R. Yossa, pour le consulter, il dit : allez auprès de R. Abahou, qui a une tradition de son maître, d'avoir à suivre l'avis de R. Juda, tandis que nous n'avons pas reçu une tradition de ce genre. R. Ḥanina dit aussi que l'avis de R. Juda l'emporte comme règle. R. Yoḥanan dit aux habitants de Sephoris : vous dites au nom de R. Ḥanina que, selon lui, l'avis de R. Juda sert de règle, et pourtant il n'en est pas ainsi. Quelle est en somme l'opinion qui doit prévaloir ? La voici : selon les compagnons d'études, au nom de R. Ḥanina, R. Juda reconnaît que si la femme a été épousée (inita) à partir de sa puberté (et habuit duo pilos), elle ne peut plus opposer de refus (elle a donné des preuves d'aptitude au mariage en son adolescence) ; de même, selon R. Zeira

1. L'arrondissement. Cf. Tossefta au tr. *Nidda*, ch. VI ; B., *ibid.*, f. 47.

au nom de R. Ḥanina, R. Juda admet que si elle a été mariée par contrat depuis qu'elle a les signes de puberté, elle ne peut plus opposer de refus (tous sont d'accord à ce sujet). Seulement, selon R. Zeira, qui vient d'émettre l'avis qu'il s'agit d'un mariage par contrat après la puberté, il semble admis que si la consécration de mariage a eu lieu avant cette puberté, et l'union réelle a eu lieu après, la fille pourrait opposer un refus : on comprend alors l'assertion précédente (disant que l'avis de R. Juda et de R. Ismaël reviennent au même). Mais, d'après les autres compagnons, disant qu'il s'agit d'une union effective après la puberté, mais qu'au cas où celle-ci a eu lieu avant cet âge, la fille pourrait opposer un refus, comment admettre qu'elle aurait conçu et enfanté avant cet âge, tout en restant en vie? R. Redifa ou R. Yôna n'a-t-il pas dit au nom de R. Ila[1] : « Si une femme conçoit et enfante avant la puberté, ni la mère ni l'enfant ne pourront survivre ; si c'est après les signes de la puberté, l'une et l'autre vivront ; si la conception a eu lieu avant, et la mise au monde après cette époque, la mère survivra, non l'enfant[2] ; » comment donc justifier l'assertion émise plus haut par les compagnons d'étude, que R. Ismaël et R. Juda sont du même avis? Ils ont voulu dire seulement que R. Ismaël adopte l'avis de R. Juda, en ce que la partie ombrée (a pilis) doit être la plus grande part, et il se conforme au dire de R. Simon, qu'une mineure devenue grande peut refuser un nouveau mari, par suite du mariage conclu en premier lieu. Cependant, ceci s'explique, d'après R. Méir et R. Juda, qui font dépendre la puberté des signes extérieurs (a pilis) ; mais, selon R. Simon, qui exige de plus l'acquisition d'un autre signe (l'extension de la paume), quel que soit l'âge, est-ce à dire que la fille pourrait toujours opposer un refus en ce cas, sous le prétexte d'avoir été mariée une première fois avant la puberté (si ladite extension n'était pas encore visible)? En effet, dit R. Isaac, il en est ainsi : seulement, les sages ont fixé une limite anticipée pour éviter aux filles d'Israël de se livrer à la débauche (si elles pouvaient arguer d'un premier mariage accompli trop tôt, afin de s'opposer à un second). Un fait de ce genre a été soumis à R. Yossé, qui prescrivit d'examiner les seins (pour voir si elle était adolescente). Comment se fait-il qu'il partage l'avis de R. Juda, que lorsque la partie ombrée l'emporte elle suffise pour constituer la puberté? R. Josué b. Lévi n'a-t-il pas dit au contraire qu'entre l'enfance et l'adolescence il y a seulement un intervalle de six mois ; sur quoi R. Abahou ajoute au nom de R. Yoḥanan que l'on ne procède pas à l'examen visuel[3] (pour savoir s'il y a une plus forte part d'ombre que de blanc)? C'est vrai, fut-il répondu, pendant l'année de transition (la douzième), mais après cette époque on procède à un examen approfondi ; tandis qu'ici (au sujet du fait soumis à R. Yossé), s'il y a doute sur l'extension de la partie ombrée, on oblige le second fiancé de donner le divorce à cette jeune fille (peut-être y a-t-il eu

1. J. tr. *Sôta*, II, 1 ; Cf. tr. *Pesahim*, VIII, 1. 2. Il y a donc incompatibilité entre l'hypothèse d'une union avant la puberté et la survivance de l'enfant. 3. En l'absence des signes, la fille est considérée comme enfant.

union); si la partie ombrée a grandi avec certitude (signe d'adolescence certaine), il n'est plus besoin de divorce (l'union a été effective).

3 (2). Voici comment ces diverses classes de femmes dispensent leurs adjointes (du lévirat ou du déchaussement) : si la fille de quelqu'un, ou une femme quelconque à l'un des autres degrés d'interdiction (par rapport au survivant) a épousé le frère (son oncle) qui avait encore une autre femme, puis est mort sans laisser d'enfant, chacune de ces deux veuves [1] est dispensée des cérémonies en question. Si donc la veuve adjointe à la fille épouse un autre frère (que toutes deux ont le droit d'épouser) de l'époux décédé qui a déjà une autre femme, lorsque celui-ci meurt, les femmes adjointes (même très éloignées) seront dispensées du lévirat par suite de l'état d'empêchement de l'adjointe (à celle qui est la fille du premier frère). Cette règle est à observer, y eût-il cent frères [2].-[3].

(4). La règle susénoncée (§ 2) que « si une femme (de l'une des 15 classes) meurt avant son mari, les adjointes sont admises à bénéficier du lévirat », est applicable comme suit : si la fille de quelqu'un, ou sa parente à un degré quelconque de relation illicite, a épousé le frère de cet homme, lequel frère a une autre femme, et ladite fille meurt avant son mari, ou si elle a été répudiée par lui, puis son mari, frère de son père meurt, en ce cas il est permis à l'adjointe (l'autre femme [4] maintenant veuve) d'épouser le frère survivant. A la mort du frère d'un homme dont il a épousé la fille, si cette fille encore mineure n'a pas refusé l'union malgré la faculté qu'elle en avait, l'adjointe ne devient libre (au décès de cet homme) qu'en opérant le déchaussement [5] du beau-frère, sans pouvoir l'épouser.

Par « avoir la faculté de refuser sans en user », on entend la femme qui meurt de suite ; alors l'adjointe déchaussera, sans épouser.

3 (5). Les degrés de parenté sont d'une relation illicite encore plus grave que ceux énumérés précédemment, en ce que les femmes peuvent seulement épouser d'autres (non le frère du côté paternel), et les adjointes peuvent béneficier du lévirat [6]. Ce sont : 1. la mère, 2. la

1. Littéralement : aussi bien que sa fille échappe (forcément) au Lévirat, elle en dispense du même coup son adjointe (l'autre veuve). 2. La dispense par suite du degré de relation illicite est reversible sur les adjointes à l'infini, lors même qu'entre ces femmes et le survivant il n'y a plus de relation d'interdit. 3. Les éditions ont ici, par inadvertance, une phrase de *Ghemara*, qui est en tête du § suivant.
4. Puisque celle-ci, au moment du décès du mari, lorsque la loi du Lévirat devenait applicable, n'avait plus pour adjointe la fille en question. 5. Pour qu'elle soit tout-à-fait libre, elle procédera au déchaussement ; mais la relation d'adjonction entre les 2 femmes est incomplète ; parce que le mariage de la mineure est seulement valable par mesure rabbinique. 6. Au décès du mari qui était d'une autre famille,

femme du père (ou belle-mère), 3. la sœur du père, 4. la sœur du côté paternel, 5. la femme du frère du père, 6. la femme du frère du côté paternel (qui a laissé des enfants).

En quoi ces cas sont-ils plus graves? N'y a-t-il pas, dans ces cas comme dans les cas précédents, la même pénalité du retranchement, comme dans l'un et l'autre cas l'enfant issu de cette union interdite est illégitime (Mamzer)? Le surcroit de gravité, fut-il répondu, consiste en ce que, même avec les frères, l'union de la veuve ne peut avoir lieu sans infraction à la défense; et malgré cette infraction les adjointes restent libres (en raison de la nullité du mariage de la veuve). En effet, R. Ḥiya a enseigné aussi (§ 1) : Si l'une de toutes ces femmes (de ces six degrés) peut épouser un frère du défunt, sans infraction à la défense [1], les adjointes sont dispensées des actes du déchaussement, ou du mariage par lévirat, pour être libres. — R. Ḥiya observe encore : on appelle seulement Tsara l'adjointe à la femme sujette au lévirat du frère (et pour laquelle il y a ici prohibition par degré de parenté). En effet, dit R. Yossé, c'est ce qu'a dit la Mischnâ : « Comme les femmes peuvent épouser d'autres (que le frère du côté maternel), les adjointes sont libres (elles ont même le droit de bénéficier du lévirat). » Mais, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas supposer qu'il s'agit d'une adjointe étrangère? (pourquoi l'adjointe de la femme au degré prohibé ne serait-elle pas interdite, même en dehors du lévirat?) Il semble, répliqua R. Yossé, que R. Jérémie n'a pas entendu l'enseignement de R. Jérémie, ou qu'il ignore les termes de la Mischnâ disant : « comme ces femmes peuvent épouser d'autres (que le frère), les adjointes ont le droit de bénéficier du lévirat » (il ne s'agit pas d'autre cas). Puis, R. Yossa, revenant sur son dire, observa qu'il avait bien entendu exprimer ces divers enseignements; seulement, comme l'homme qui a entendu émettre une opinion et la discute [2] (il voulait en connaître la cause). R. Jérémie demanda : si un beau-frère cohabite avec l'adjointe de la femme qui lui est interdite par degré prohibé, est-il aussi coupable de s'unir à sa belle-sœur (sous peine du retranchement)? R. Yossé répliqua : s'il était possible qu'il s'agisse d'une adjointe sans qu'il soit parlé de femme du frère, la dite question aurait sa raison d'être; or, l'hypothèse d'une belle-sœur sans adjointe est possible; mais on ne peut admettre qu'il y ait une adjointe sans la présence d'une belle-sœur. — Est-ce qu'une belle-sœur n'est pas forcément sujette au lévirat? (pourquoi donc la Mischnâ l'énumère-t-elle parmi les cas graves?) On peut expliquer, répondit R. Yossa, qu'il s'agit d'une belle-sœur veuve qui a eu des enfants de son mari (sans application du lévirat).

4 (6). Selon l'école de Schammaï, il est permis à un homme d'épouser

ou au décès du frère du côté paternel, qui aurait contracté un tel mariage en dépit de la loi. En ces cas d'interdit, le mariage a été pour ainsi dire nul, et il n'entraîne pas de conséquences prohibitives. 1. S'il s'agit d'une femme, non épousée par le père, mais violentée par lui. 2. Cf. J., tr. *Yôma*, I, 1.

l'adjointe de la femme de son frère qui lui serait interdite comme degré prohibé d'alliance ; l'école de Hillel le défend. Si elles ont procédé toutes deux au déchaussement, elles deviennent impropres, selon Schammaï, à épouser un cohen ; Hillel le leur permet [1]. Si après avoir épousé un beau-frère en vertu du lévirat, elles redeviennent veuves, Schammaï leur permet encore d'épouser un cohen ; Hillel l'interdit [2]. Bien que l'une de ces écoles interdise ce que l'autre permet [3], ou déclare impropre ce que l'autre valide, les disciples de l'une ne se privaient pas d'épouser les filles de leurs adversaires [4]. De même, en fait d'impureté et de puretés, malgré la divergence d'avis, ils se faisaient des prêts mutuels (pour le même motif).

R. Simon, au nom de R. Yossé et au nom de R. Nehoraï, dit quel est le motif de l'avis professé par l'école de Schammaï (qui permet au frère d'épouser l'adjointe de la femme interdite par son degré d'alliance) : du verset (précité) « la femme du décédé ne devra pas être au dehors, à un homme étranger », on conclut (par dérivation) que la femme *externe* (l'adjointe) ne pourra pas être à un étranger (mais appartenir, le cas échéant et si c'est licite, au beau-frère). Cette interprétation de l'école de Schammaï est conforme à celle des Samaritains, qui sont d'avis d'appliquer la loi du Lévirat aux veuves après les fiançailles [5], à l'exclusion de la femme qui a été mariée réellement, parce qu'au terme *dehors* ils attribuent le sens d'*extérieur* (c.-à-d. la femme qui est restée *hors* du domicile conjugal [6]). Comment alors les Schammaïtes expliquent-ils l'expression (de ce même verset) *s'il n'a pas de fils* (ce qui semble impliquer le mariage) ? Là aussi, dit R. Jacob du midi devant R. Yossé, ils entendent que si le défunt n'a pas eu de fils parce que la femme est restée *au dehors* (simple fiancée), *elle ne devra pas être à un étranger*, mais au beau-frère. R. Yossé lui dit : on pourrait presque te soupçonner d'adhérer aux doctrines des Samaritains, puisque tu adoptes leur interprétation. On enseigne que R. Simon b. Eleazar dit aux Scribes (savants) des Samaritains : je ne sais qui vous a donné lieu de vous tromper ainsi et de ne pas suivre l'explication fournie par R. Nehémie, puisqu'il a été enseigné en son nom que chaque fois où il faudrait la lettre L en tête d'un mot (signe du datif) et qu'elle manque, on met la lettre H à la fin [7] ; ainsi pour לחוץ, *au dehors* [8], on peut écrire חוצה, ou pour Le-Seir, (vers Seir), écrire Seirah, ou pour Le-Souccoth (à Souccoth), Souccothah. Mais, répliquèrent-ils à R. Néhémie, n'est-il pas dit (Ps. IX, 18) :

1. En ce cas, le déchaussement étant inutile est considéré comme nul. 2. Par suite de l'union illicite, elles deviennent impropres au cohen. 3. Cf. tr. *Edouyôth*, IV, 5. 4. Ils s'avertissaient mutuellement, dit plus loin le *Talmud*, s'il survenait un cas en contestation. 5. Dans l'antiquité, les fiançailles avaient un caractère plus obligatoire et contractuel que chez nous. 6. Ce qui est le cas de la simple fiancée. 7. Règle grammaticale souvent rappelée par Raschi. Cf. Midrasch Rabba à Genèse, ch. 28 et 68 ; Midrasch *Séhohar Tob*, ch. 9. 8. Et ce mot ne signifie pas, pour cela, *extérieure*.

les impies retourneront vers l'abîme, où il y a la double marque de l'L initiale et H finale? C'est pour dire qu'ils sont dans l'emplacement (diaeta) le plus profond de l'abîme.

On a enseigné que R. Yoḥanan b. Nouri dit : on peut remarquer quelle est l'élasticité de cette loi en Israël (au sujet des adjointes), car si l'on suit l'avis des Schammaïtes, l'enfant issu de cette union serait illégitime, d'après l'opinion de Hillel ; si l'on adopte au contraire l'avis des Hillélites, l'enfant serait illégitime, d'après l'opinion de Schammaï (d'après lui, une fille issue d'une telle union interdite peut épouser un simple israélite, non un cohen). Il y a donc lieu d'établir que les adjointes d'une femme interdite au beau-frère par degré prohibé devront accomplir le déchaussement, mais ne pourront pas épouser le beau-frère[1]. On a enseigné ceci : avant que l'on ait eu le temps de prendre une décision en ce sens, des troubles sont survenus (et l'avis de Hillel a prédominé). R. Simon b. Gamaliel dit à R. Yoḥanan : s'il en est ainsi, quelle règle adopter pour les premières adjointes qui ont contracté le lévirat et dont les enfants seraient illégitimes, si l'on adoptait maintenant l'interdit? Aussi R. Eléazar dit : bien que dans la Mischna il y ait divergence d'avis entre les Schammaïtes et les Hillélites au sujet des adjointes, les premiers s'accordent à reconnaître que l'enfant issu d'une telle union n'est pas illégitime; l'illégitimité est seulement applicable à l'enfant né d'une femme interdite à l'homme par suite d'un degré de prohibition passible de la peine du retranchement. R. Tarfon dit : je voudrais qu'un tel cas d'adjointe d'une fille me soit soumis, et je la déclarerais apte à épouser un cohen (n'étant pas sujette au lévirat, ni au déchaussement). On demanda à R. Josué quel est son avis au sujet des enfants issus de femmes adjointes (à une veuve interdite) mariées dans ces conditions? Il répondit : vous me mettez la tête entre deux monts élevés, entre les Schammaïtes et les Hillélites, que je me brise le crâne ; je puis seulement attester que la famille des Beth-Anobii, descendant de la maison des Sebouim (? teinturiers) et la famille des Beth-Noqfi, descendant de la maison de Qoschesch, sont des enfants de femmes adjointes dans lesdites conditions, et pourtant leurs petits-fils ont été *grands-prêtres* ; ils ont fonctionné comme tels et offert les sacrifices à l'autel.

R. Jacob b. Idi, au nom de R. Josué b. Lévy, raconte[2] que des vieillards sont entrés auprès de R. Dossa b. Horkinos, afin de le consulter sur la question de savoir si une femme adjointe d'une fille, laquelle est à un degré prohibé pour le beau-frère, est elle-même libre pour un étranger, et ils lui demandèrent si c'est lui qui avait autorisé une adjointe se trouvant dans cette condition d'épouser un étranger. « Avez-vous entendu dire, répliqua-t-il, que ce soit Dossa b. Horkinos, ou Ben-Horkinos (tout court)? — C'est ce dernier nom, fut-il répondu. — C'est donc mon frère Jonathan, dit-il, qui est très perspicace, mais absolu (entêté), et faisant partie des disciples de Schammaï ;

1. V. ci-après, III, 1 (f. 4c). 2. V. B., même traité, f. 16a ; cf. *Eliah Zouta*, I, 2.

gardez-vous de lui, car il a trois cents raisons (subtiles) à objecter[1] contre l'admissibilité au mariage d'une adjointe en ce cas. » Ils se rendirent donc auprès de R. Jonathan, emportant une lettre que lui adressait son frère R. Dossa, où il était écrit : « Observe que des savants en Israël vont se rendre auprès de toi. » Ils arrivèrent et prirent place devant lui; mais à chaque explication donnée par lui, ils refusaient de la comprendre. Ils commencèrent à murmurer d'impatience. « Qu'avez-vous à vous plaindre, » s'écria le Rabbi ? Il se mit à leur jeter des mottes de terre (en signe de mépris); selon d'autres, ils entrèrent par une porte, et ils sortirent de chez lui par trois portes (se retirant honteux). R. Jonathan, à son tour, fit dire à son frère : « Tu m'as envoyé des hommes qui ont besoin d'apprendre, et tu m'as dit que ce sont des savants en Israël. » Ils retournèrent auprès de Dossa et lui demandèrent son avis à ce sujet. Il répondit : « Sur ce siège, le prophète Ḥagaï était assis[2], et il a affirmé trois règles, 1° l'adjointe d'une fille (à un degré prohibé pour le beau-frère) est elle-même libre d'épouser un cohen (c'est une preuve qu'elle échappe aux devoirs du lévirat); 2° les Israélites habitants des contrées d'Amon et Moab (où la culture est autorisée en la septième année agraire) prélèvent une dîme pour les pauvres en cette septième année (lorsqu'ils n'ont pas de glanures des champs), 3° les prosélytes de la ville de Tadmor (Palmyre) sont admissibles dans l'assemblée des Juifs (il est permis de s'allier à eux). » Il ajouta : « Levez mes paupières, que je puisse voir (malgré mes yeux faibles) les sages en Israël. » Il aperçut R. Josué et lui appliqua ce verset (Isaïe, XXVIII, 9) : *A qui veut-on enseigner la science?* Je me souviens que sa mère transportait son berceau à la Synagogue, afin que dès les premiers ans les oreilles de cet enfant s'accoutument aux paroles de la loi. Il vit R. Akiba, et lui appliqua ces mots (Ps. XXXIV, 11) : *les lionceaux éprouvent la disette et la faim*; je reconnais que c'est un homme égal en force au lion pour l'étude de la loi. Il vit R. Eleazar b. Azaria, et dit de lui (Ps. XXXVII, 25) : *j'ai été jeune et j'ai vieilli*[3]; je reconnais qu'il descend à la dixième génération d'Ezra, et ses yeux ressemblent à ceux du Scribe. R. Ḥanina de Sephoris dit que R. Tarfon était avec eux, et que R. Dossa invoqua pour lui ce qui a été dit de R. Eleazar b. Azaria (qu'il eût les mêmes mérites).

R. Naḥman b. Jacob dit[4] : on peut admettre comme prosélytes des habitants de Corduène et ceux de Tadmor (Palmyre). En effet, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, une Mischnâ dit formellement que les prosélytes de Tadmor sont aptes à s'allier aux Israélites[5]. Or, on a dit là : « Les taches de sang trouvées sur des étoffes provenant de la ville de Reqem ne constituent pas une impureté » (cette ville, par son caractère païen, échappe aux lois sévères

1. Il trouvera un nombre si considérable de motifs d'opposition, qu'il restera inébranlable. 2. Littéralement : « sur un massif comme un mortier. » Cf. tr. *Yadaïm*, IV, 3. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 22, note. 3. Cf. J., tr. *Berakhôth*, I, 9 (t. I, p. 24) et IV, 1 (p. 78). Voir le journal *Maguid*, an. III, p. 31. 4. Mischnâ, tr. *Qiddouschin*, IV, 1; tr. *Yadaïm*, III, 3. V. Neubauer, *Géographie*, p. 379. 5. Mischnâ, tr. *Nidda*, VII, 3.

sur la pureté) ; donc les prosélytes de Tadmor, soumis à cette loi, peuvent aussi s'allier aux Juifs. R. Jacob rapporte le fait que R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi discutent à ce sujet : l'un dit que les taches trouvées sur des étoffes venant de cette ville ne sont pas impures ; l'autre dit qu'il est permis de recevoir dans sa famille les prosélytes de cette ville. Celui qui déclare que ces taches sont sans importance (traitant les habitants de cette ville comme des étrangers) est d'avis de recevoir pourtant ces habitants comme prosélytes ; celui qui déclare qu'il faut les recevoir ne va pourtant pas jusqu'à attacher de l'importance aux taches (ne les déclare pas impures).

R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Naḥman b. Jacob : la Babylonie, au point de vue des généalogies (des descendances), va jusqu'au fleuve Zarouq[1]. Il dit aussi que Rab et Samuel diffèrent d'avis à ce sujet : le premier est d'avis que cette limite va jusqu'à Nehar-Zarouq ; le second dit qu'elle va jusqu'au fleuve de Wanaï (ou Youani). R. Juda dit : la partie enclavée entre les deux fleuves (entre l'Euphrate et le Tigre, au Nord) est considérée comme territoire de l'exil (extérieur) pour les généalogies. R. Ḥanina b. Broqa dit au nom de R. Juda : les gens de la ville de Mesa ne se sont souciés (dans leurs alliances) que des cas douteux pouvant rendre une femme profanée (non des descendances illégitimes), et les Cohanim qui se trouvaient dans cette ville faisaient seulement attention de ne pas épouser une femme répudiée. Là (en Babylonie), on appelait Mescha la villle morte[2], Madaï (Médie N. O.) la malade, Elam et Gôbya (ou Gokaï) les agonisantes ; enfin une bande de terre dite Ḥabal-Yama (à l'Ouest), forme le bleu ciel (la plus belle part) de la Babylonie, et celle-ci a pour ornements les localités de Schenouya, Awanya, Gôbya, Çoçraya.

Bien que les Schammaïtes et les Hillélites ne soient pas d'accord[3] sur les questions des adjointes en fait de lévirat, ou de leurs sœurs, ou du divorce de vieille date, ou du doute d'adultère, ou d'un mariage accompli en ne donnant à la femme qu'une valeur minime d'un *proula*[4], ou du cas où après avoir répudié sa femme on passe la nuit avec elle dans une même auberge, ou de ce que la femme peut aussi bien être consacrée, soit avec une monnaie de dinar (argent en espèces), soit par la valeur de cette somme (en nature), malgré tous ces cas de divergence, les Schammaïtes ne refusaient pas d'épouser des femmes issues de l'école adverse des Hillélites, ni ceux-ci des Schammaïtes ; ils conservaient les uns vis-à-vis des autres des règles de droiture et de paix, comme il est dit (Zacharie, VIII, 19) : *Aimez la vérité et la paix*. Comment peut-on s'exprimer ainsi lorsque, par suite de leurs divergences d'opinion, il peut y avoir chez les uns des filles que les autres considèrent comme illégitimes ? Voici comment ces divergences se produisent : si une femme a été

1. Ce nom, à ajouter à la *Géographie du Talmud*, est omis aussi dans le *Lexique* de J. Lévy. Faut-il voir là une corruption de 'Ouq, ou 'Azaq (J., tr. *Qiddouschin*, IV, 1 ; B., *ib.* 71a) ? 2. Jeu de mots entre *Mésa* (ville) et *Métha* (morte), et ainsi de suite. V. Neubauer, p. 325. 3. Cf. Mischnâ, tr. *Qiddouschin*, I, 1. 4. Valeur inférieure à celle qui est exigible pour la *Kethoubah*.

consacrée à un premier homme pour un *prouta*, puis à un second pour un *dinar*, d'après l'école de Schammaï, elle est consacrée au second, et l'enfant issu de l'union avec le premier serait illégitime ; mais d'après l'école de Hillel, l'union avec le premier est valable, et un enfant issu d'une union avec le second serait illégitime. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan : l'école de Schammaï s'accorde avec celle de Hillel pour adopter l'avis le plus sévère (qu'il faut consacrer une femme pour un *dinar*). Puisqu'il en est ainsi, les Hillélites devraient pouvoir épouser des femmes issues de l'école des Schammaïtes qui adoptent leur opinion, tandis que les Schammaïtes ne devraient pas pouvoir épouser de filles nées d'une famille de leurs adversaires, qui ne se rangent pas à leur avis ? R. Ila répond au nom de R. Yoḥanan : les uns et les autres suivent en pratique la règle la plus sévère (ils ne discutent qu'en théorie). Si en fait ils sont d'accord pour la règle à suivre, pourquoi est-il enseigné [1] : « Il y avait à Jérusalem un abreuvoir communiquant par un trou avec le bain légal voisin ; et, pour que l'on puisse tout y purifier, l'école de Schammaï donna l'ordre d'y percer une grande brèche ; car, disait-elle, à défaut d'une rupture latérale de la plus grande partie, ce serait considéré comme vase distinct sans caractère légal pour la purification. » On voit donc que les Hillélites n'ont pas toujours adopté l'avis le plus sévère? R. Yossé b. R. Aboun répond : aussi longtemps qu'il n'était pas survenu de fait accompli par l'école adverse de Hillel, les Schammaïtes procédaient à leur façon (et c'est ce qui eut lieu pour ledit abreuvoir) ; mais depuis le moment où ceux-ci s'aperçurent par un fait que les Hillélites professent un avis moins sévère, ils ne s'y opposèrent plus.

R. Aba Maré dit que R. Yoḥanan a exprimé une opinion justifiée ; car, selon cette Mischnâ, les Schammaïtes condamnent seulement à l'impureté ce qui a été purifié dans cet abreuvoir quant au passé, non à l'avenir (depuis qu'ils connaissaient l'avis des Hillélites). R. Yossé b. R. Aboun dit que Rab et Samuel expriment des avis différents à ce sujet : d'après Rab, les uns et les autres ont suivi la même règle (et l'école de Schammaï a adopté l'avis plus sévère de l'école de Hillel) ; d'après Samuel, chacun a adopté l'opinion de son adversaire. Mais n'y avait-il pas entr'eux une divergence grave d'interprétation, qu'en certains cas des enfants sont considérés comme illégitimes pour les uns, non pour les autres? La Providence les préserva, et il n'arriva aucun fait contestable de ce genre. Aussi, il a été enseigné : celui qui veut renchérir sur les prescriptions et adopter à la fois les sévérités de règles professées par l'école de Schammaï et celles de l'école de Hillel mérite qu'il soit dit de lui (Ecclés. II, 14) : *le sot marche dans les ténèbres*. S'il adopte les avis les plus faciles des uns et des autres, c'est un impie. Il faut suivre, soit l'avis de l'école de Schammaï au complet en ce qu'il a de sévère ou de facile, soit l'avis de l'école de Hillel au même degré — [2].

1. Mischnâ, tr. *Miqwaoth*, IV, 5, fin.

2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Berakhôth*, I, 7, traduit t. I, p. 18.

CHAPITRE II

1. Voici ce qu'on nomme (ci-dessus, I, 1) le cas de la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que lui : Si de deux frères l'un meurt (sans laisser d'enfant), puis il naît un troisième, qu'ensuite le second frère (marié) épouse la veuve du premier et meurt à son tour sans laisser d'enfant, la femme qui devient ainsi veuve pour la seconde fois devient libre de toute cérémonie à l'égard du troisième frère, parce qu'elle a commencé par être la femme d'un frère qui n'a pas vécu en même temps que le survivant. De même, l'autre veuve du second frère (l'adjointe) devient libre pour avoir été adjointe[1] à la première veuve. Mais si le second frère ne l'a pas formellement épousée, lui ayant donné seulement une promesse (avec douaire ou contrat), et qu'ensuite il meurt, la veuve adjointe (première épouse du second frère) devra procéder au déchaussement du troisième frère, sans toutefois l'épouser par lévirat (le consentement au mariage en a fait une quasi épouse).

De l'expression explétive *ensemble* (Deutéron., XXV, 5), on conclut d'exclure du lévirat la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que lui. Sans cela (à défaut de ce terme), admettant que si le mari est mort sans enfant, la veuve ne peut plus se marier du tout, dans l'hypothèse que son beau-père pourrait avoir un jour un autre fils dont cette veuve deviendrait la future épouse, faudrait-il émettre aussi la crainte qu'en cas de décès de la mère du défunt le père n'aille épouser une autre femme dont il aurait un fils qui épouserait plus tard par lévirat la veuve en question, de sorte encore que celle-ci ne devrait plus se marier, en attendant ? A quoi l'on peut répliquer que le texte biblique dit seulement : « s'il n'a pas de fils » (au présent), sans parler du père (si donc l'on ne s'en préoccupe pas, que signifie le mot *ensemble* ?) Voici comment il faut l'entendre : si le père du mari défunt est mort aussi en laissant sa femme enceinte, on procède comme pour la veuve en question ; puisqu'au cas où son mari la laisse enceinte en mourant elle doit attendre, pour être libérée du lévirat, de savoir si l'enfant viendra au monde à terme, ou non, on croirait qu'il devra en être de même à l'égard du beau-père. C'est pourquoi le terme explétif *ensemble* enseigne l'exclusion du frère qui n'était pas au monde en même temps que le frère décédé.

Il est dit (ibid. 5) : *son beau-frère l'épousera*, ceci vise la cohabitation[2] ; *et il la prendra pour femme*, c'est l'engagement verbal. Ce n'est pas à dire qu'aussi bien que la cohabitation est l'acte final du mariage, l'engagement a

1. Qualité acquise par suite de l'accomplissement du lévirat. 2. Par analogie des termes. V. ci-après, VI, 1 ; tr. *Qiddouschin*, I, 1.

autant de valeur, en raison du terme explétif : *il l'épousera* ; il faut donc appliquer au lévirat toute la section biblique, afin d'indiquer que la cohabitation seule importe en tout, non l'engagement verbal. Ce dernier n'a qu'un but, c'est de rendre cette femme interdite dès lors aux autres frères du défunt. Selon R. Simon, il y a doute si l'engagement verbal équivaut à l'acquisition ou non ; et en voici la raison, selon lui : l'expression « son beau-frère l'épousera » vise la cohabitation, et les mots (superflus) « il la prendra pour femme » se rapportent à l'engagement ; et comme la cohabitation est l'acte final (complémentaire) du mariage, l'engagement aura-t-il une égale valeur, ou bien faut-il déduire de la seconde expression qu'au contraire l'engagement ne suffit pas ? R. Éléazar b. Arakh dit [1] que l'engagement équivaut à une acquisition complète pour le lévirat ; car, dit-il, l'expression « il la prendra pour femme » indique qu'il s'agit d'un fait analogue à la consécration d'une femme ; et comme celle-ci, une fois consacrée, est dûment acquise, de même pour le lévirat d'une belle-sœur l'engagement verbal est définitif. L'engagement, en ce cas, consiste dans ces mots : « Tu m'es consacrée par de l'argent, ou par une valeur équivalente. »

Quant au passage final de la Mischnâ, « si après s'être engagé avec sa belle-sœur le beau-frère meurt (avant la conclusion du mariage), l'autre femme (qui n'est pas une vraie adjointe [2]) doit opérer le déchaussement, non épouser le survivant », c'est une règle admise tant par les autres sages que par R. Simon. En voici la raison selon les Rabbins : comme l'engagement verbal produit une acquisition partielle, l'adjointe serait interdite d'une part, et elle doit déchausser ; mais comme ce n'est pas une acquisition définitive, l'adjointe, d'autre part, n'est pas liée : elle n'épousera donc pas le beau-frère. Selon R. Simon, on se dit : si l'engagement était définitif, toutes deux (même l'adjointe) seraient interdites ; mais comme il n'est pas définitif, la première seule serait interdite, non la seconde ; donc, dans le doute, celle-ci devra opérer le déchaussement, non épouser le beau-frère. Entre ces deux explications, il y a une différence pratique en cas de cohabitation avec la seconde femme (après engagement avec la première) : d'après l'explication des autres rabbins, c'est une cohabitation à un degré illicite, en raison de l'engagement pris avec l'autre femme. Est-ce à-dire que si le beau-frère survivant ne s'était pas engagé avec la première veuve, il devrait épouser la seconde par lévirat ? Mais n'y a-t-il pas eu obligation de lévirat envers le défunt (de sorte que l'adjointe aurait été engagée envers ce dernier et interdite au survivant comme femme de frère) ? R. Ḥagaï répond : c'est conforme à ce que dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Éleazar [3], que lorsqu'une belle-sœur en attendant le mariage avec son beau-frère meurt, il est permis à ce dernier d'épouser la mère de la défunte ; car le degré prohibé de relation interdite qui existait

1. Cf. ci-après, III, 5 ; IV, 7 ; V, 1 ; VI, 7 ; tr. *Nedarim*, XI, 7 (f. 42ª). 2. Puisque le mariage promis n'a pas été effectué. 3. Mischnâ, ci-après, IV, 8, et tr. *Sôta*, II, 5.

du vivant de celle-ci a disparu, par suite du décès de cette belle-sœur. Il en sera de même ici : à la mort de l'un des frères (et s'il n'y a pas eu d'engagement immédiat), la prohibition anticipée pour cause du lévirat n'est pas reversible sur la veuve survivante.

2. Si de deux frères l'un meurt, qu'ensuite le second frère (marié), épouse la veuve du premier à titre de lévirat, puis il naît un troisième frère (auquel par conséquent n'a jamais incombé le devoir du lévirat envers sa belle-sœur), et qu'enfin le second frère meurt, les deux veuves seront dispensées de toute cérémonie à l'égard du troisième frère, la première veuve à titre de femme mariée à un frère avant la naissance de l'autre frère, et l'autre veuve en qualité d'adjointe de la bénéficiaire. Mais si le second frère ne l'a pas formellement épousée, lui ayant donné seulement une promesse de mariage et qu'ensuite il meurt, la veuve adjointe (première épouse du second frère) devra procéder au déchaussement du troisième frère, sans toutefois l'épouser (comme au § 1). R. Simon dit : il est loisible au frère survivant d'épouser par lévirat n'importe laquelle de ces deux femmes, ou de procéder envers l'une d'elles au déchaussement (en raison de son indépendance à leur égard).

Puisque R. Simon a dit (§ 1) qu'il doute si l'engagement verbal équivaut à une acquisition ou non, comment peut-il dire ici qu'il laisse toute latitude pour épouser, ou laisser déchausser? Comment permet-il de contracter le lévirat avec celle qui a été l'objet d'un engagement, puisqu'il y a à craindre que l'engagement du défunt n'ait pas été effectif, et il se trouverait qu'en l'épousant, le beau-frère survivant se rendrait coupable d'avoir épousé la femme d'un frère qui n'était pas au monde en même temps que lui (et qui ne lui incombe pas par lévirat)? De même, comment autoriser l'acte du déchaussement par la même personne? Car si même l'engagement est valable ; il ne doit pas suffire de se laisser déchausser pour que l'adjointe soit dispensée, puisqu'elle lui incombe par lévirat? Il faut donc dire que l'opposition de R. Simon se rapporte seulement au commencement (au premier cas, disant que la première veuve est dispensée des formalités à titre de femme mariée à un frère avant la naissance de l'autre; alors, R. Simon autorise l'union du beau-frère avec l'une des deux, à volonté). R. Yohanan dit : R. Simon professe aussi le même avis pour le cas précédent (§ 1, en cas de naissance du troisième frère, avant que le second frère accomplisse le lévirat). Un enseignement dit que cette opinion est encore l'objet d'une discussion. Et quelle distinction y a-t-il entre l'avis de R. Yohanan et l'autre opinion? Au premier cas, il s'agit de la naissance du troisième frère avant l'accomplissement du lévirat par le second, qui a trouvé cette femme à l'état d'interdit (le troisième n'ayant pas encore été au monde) ; au second cas, le dit beau-frère l'a trouvée à l'état permis. R. Yohanan demanda : si la seconde femme du frère avait été mariée à un étranger avant la naissance

du dernier frère, et qu'en conséquence il l'a trouvée à l'état permis, est-ce qu'en ce cas R. Simon déclarerait aussi l'union autorisée? Non, R. Simon a seulement parlé d'autorisation au point de vue des frères du côté paternel, ou du lévirat (non d'un autre interdit). De même R. Jacob b. Aḥa dit que Resch Lakisch demanda : si la femme d'un frère maternel a été mariée à un étranger (dans les mêmes conditions de naissance), est-ce qu'alors R. Simon autoriserait l'union, en raison de l'état actuel permis? Non, R. Simon parle seulement d'autorisation en vue du lévirat, s'il est permis pour des frères du côté paternel (non autrement).

R. Judan demanda : est-ce que l'adjointe de la tante (d'une sœur de la mère) qui a été mariée à un étranger (avant la naissance du troisième frère) est permise au neveu, parce qu'elle se trouve être libre au moment de son veuvage? Et R. Abin demanda : est-ce qu'une femme ayant été répudiée et maintenant veuve peut épouser un simple cohen (en raison de son état actuel permis)? (Non, puisqu'elle a été répudiée et interdite un moment comme telle, elle reste interdite même en étant veuve). Il a été déclaré que l'opinion adverse professée par R. Simon (dans la Mischnâ) se rapporte au commencement (au premier cas, où il est dit que la première veuve est dispensée de toute formalité à titre de femme mariée à un frère avant la naissance du troisième); quel est donc l'avis de R. Simon pour la femme mariée seulement par engagement (au second cas)? On peut le savoir de ce qu'il est dit (dans une Braïtha) : selon R. Simon, le seul fait d'avoir cohabité avec l'une des femmes, ou d'avoir été déchaussé par elle, entraîne la dispense à l'égard de l'autre femme ; mais si le beau-frère a été déchaussé par la femme que le défunt avait seulement engagée de vive voix, il faut aussi se laisser déchausser par l'autre femme. Il est dit que le fait d'avoir cohabité avec la veuve, ou d'avoir été déchaussé par elle, motive une dispense pour l'autre femme ; car le dilemme suivant se présente : si l'engagement verbal suffit pour constituer l'acquisition, les deux femmes du défunt deviennent épouses de leur beau-frère, et chacune devient libre par le déchaussement qu'aura opéré l'autre ; si l'engagement verbal n'a pas cette valeur, même la première femme n'a pas besoin d'opérer le déchaussement (de sorte qu'aux deux cas celle qui avait été engagée verbalement par le défunt devient libre). Pourtant, si le beau-frère s'est fait déchausser par celle qui avait été engagée, il devra faire de même pour l'autre femme. Si l'engagement n'a pas d'effet, il n'y avait aucun sujet de lévirat, ni de déchaussement; s'il est valable au contraire, l'une se trouve dégagée par le déchaussement de l'autre femme. Quelle différence pratique y a-t-il entre l'opinion des autres sages et celle de R. Simon? La voici : si le beau-frère s'est fait déchausser par la première veuve et a cohabité avec la seconde, selon les Sages, ce dernier acte est une alliance interdite (à l'égard d'une belle-sœur non libre) ; d'après l'avis de R. Simon, ce n'est pas une alliance à un degré prohibé. S'il a cohabité d'abord avec la première, puis avec la seconde, selon les Sages, la première cohabitation a eu lieu à l'état d'interdit, et pour la

seconde femme il faut un acte de divorce outre l'acte de déchaussement (pour être libre des deux parts, du lévirat et du mariage conclu indûment). Selon R. Simon au contraire, il faut remettre un acte de divorce à toutes deux : à la première, en raison de ce que l'engagement contracté avec le défunt a pu être effectif ; à la seconde, en raison de ce que le lévirat est peut-être applicable si l'engagement est tenu pour effectif, et la seconde femme devenant libre par la conclusion du mariage avec la première doit recevoir au préalable le divorce.

R. Zeira au nom de R. Scheschetlh rappelle l'enseignement, énoncé ailleurs[1], où R. Simon déclare que ces deux femmes sont interdites. Pourquoi le sont-elles ? Si l'engagement verbal du défunt entraîne la consécration, elles devraient être permises au beau-frère en vertu du lévirat ; si cet engagement n'est pas effectif et que le beau-frère est lié (pour ainsi dire sous le coup de la contrainte), la question reste la même ? Si ce lien équivalent au mariage entraîne l'acquisition, toutes deux devraient être libres ; si au contraire ce lien n'équivaut pas à l'acquisition, on comprend que la première soit interdite (n'étant pas encore libérée de ladite obligation), mais la seconde devrait être libre ? Il est possible que, pour R. Simon, cette obligation (ou contrainte d'alliance) équivaille à l'engagement verbal selon les Sages[2] : comme ceux-ci disent que l'engagement verbal suscite l'acquisition des femmes, bien que le mari les laisse (et par conséquent elles sont interdites en lévirat), de même R. Simon partage cet avis à l'égard de l'obligation issue du lévirat (par suite de laquelle toutes deux sont comme interdites). Encore reste-t-il à expliquer une difficulté : si d'une part l'obligation équivaut à l'acquisition, il faut admettre par contre que l'autre femme est interdite par lévirat; et si d'autre part il n'y a pas équivalence, par contre l'autre femme serait libre (pourquoi donc dans la 1re hypothèse, l'autre femme n'est-elle pas au moins tenue d'opérer le déchaussement) ? C'est que, répond R. Sameï, on n'établit pas ces sortes de dilemmes pour les questions de mariages prohibés (de façon à en déduire un motif d'interdit). Pourquoi cela ? Parce que l'on adopte l'avis de R. Aḥa au nom de R. Aboun b. Ḥiya[3] : lorsqu'une belle-sœur veuve n'est pas entièrement tenue au lévirat (s'il y a un motif d'empêchement), la part d'obligation qui lui incombe (et l'attache au beau-frère) est considérée comme un interdit d'alliance ; or, en ce cas, il y a dispense de toute cérémonie pour l'autre femme adjointe.

3. Voici des règles générales au sujet du lévirat : pour toute femme interdite à un homme par suite de parenté à un degré illicite, il n'y aura ni déchaussement, ni mariage par lévirat. Mais pour une femme qui est interdite à l'homme par simple mesure rabbinique[4], ou par suite de la consécration du beau-frère (un cohen), on procédera au déchaussement, non au mariage. Enfin si de 2 sœurs veuves d'un défunt sans enfant l'une

1. Ci-après, III, 1. 2. Ci-après, III, 5 (f. 4d fin). 3. Ci-après, XIII, 6 (f. 13d) ; tr. *Qiddouschin*, III, 1 fin. 4. V. ci-après, III, 2.

peut épouser le beau-frère [1], le survivant pourra, soit l'épouser par lévirat, soit se faire déchausser (en raison de la latitude de sa situation).

R. Zeira dit : aussi longtemps que nous étions en Babylonie, nous avions trouvé 14 classes d'alliances prohibées, de même que la Mischnâ parle du cas où « de deux sœurs veuves l'une peut épouser le beau-frère, » à l'exclusion de sa fille (à laquelle le lévirat n'est pas applicable). Depuis que nous sommes montés en Palestine, nous avons appris de plus ce qu'a enseigné R. Ḥiya [2] (disant que c'est possible aussi au cas suivant) : si la fille d'une femme violentée par le père (A) a été mariée au frère paternel (B) du survivant, et elle a une sœur maternelle issue de l'union avec un autre homme (C), laquelle à son tour a une fille mariée avec un autre frère (D), et que les deux frères meurent sans enfant (de sorte que les veuves devraient incomber par le lévirat à A et C), il est interdit d'épouser la fille du premier, mais c'est permis pour la sœur. C'est là ce qu'il entend par le cas où « de deux sœurs veuves l'une peut épouser le beau-frère. » Il est certain que lorsqu'une femme est interdite à l'homme par simple mesure rabbinique, ou par l'état de consécration du beau-frère, et que celui-ci se laisse déchausser par une veuve, l'autre est dispensée de toute cérémonie ; mais quelle est la règle s'il cohabite avec elle ? R. Yossé dit qu'il y a discussion à ce sujet : selon R. Yoḥanan, l'autre veuve n'est pas dispensée ; selon R. Eleazar, elle l'est. R. Sameï rapporte cette divergence d'avis à l'inverse, et cette dernière opinion paraît fondée ; car partout R. Eleazar s'appuie sur l'avis de R. Ḥiya le grand. Or, celui-ci a enseigné (dans une Braïtha) : en cas d'interdit par mesure rabbinique, ou par suite de l'état sacré du beau-frère, s'il y a eu déchaussement ou cohabitation avec l'une des belles-sœurs veuves, l'autre par ce fait est libérée de tout acte.

4. Comme « interdit par prescription rabbinique [3] », on entend les degrés secondaires de parenté à relation illicite [4]. Une femme est interdite par suite de l'état « consacré de l'homme », s'il s'agit d'une veuve dont le beau-frère serait grand-prêtre, ou d'une femme ayant été répudiée, ou ayant procédé au déchaussement et qui a été épousée indûment par un simple cohen, ou soit une bâtarde [5], soit une descendante des gens voués au culte du Temple [6] mariée à un simple israélite, ou à l'inverse, soit un bâtard, soit un descendant des gens voués au culte, marié à une fille d'Israël.

Il y a des interdits de parenté pour relation illicite « par mesure rabbinique », et ils reçoivent le nom de préceptes, parce qu'il est recommandé par

1. Quoique sœur de celle qui serait interdite à ce beau-frère pour relation illicite, p. ex. belle-mère, ou belle-fille. 2. *Tosse/ta* à ce tr., ch. VI. 3. Enoncée au § précédent. 4. Le *Talmud* en énumère une vingtaine. 5. Cf. ci-après, IV, 13. 6. Des *Nethinim* : Josué, IX, 21, 23, 27 ; par allusion à II Samuel, XXI, 2, il est défendu de se marier avec eux.

la Loi[1] d'obéir aux paroles des Rabbins. On appelle « interdit par consécration » le mariage d'une veuve avec un beau-frère qui serait grand-prêtre, ou celui d'une femme ayant été répudiée ou ayant déchaussé, unie à un simple cohen, parce qu'il est dit (Lévitique, XXI, 8) : *Tiens-le pour saint, il offre le pain de ton Dieu.* D'autres énoncent ces interdits en renversant les termes : le mariage d'une veuve avec un grand-prêtre, ou celui d'une femme répudiée ou ayant déchaussé devant s'unir à un simple cohen, constituent des interdits par précepte rabbinique, en vertu de l'expression : *Voici les préceptes* (ibid. XXVII, 34) ; les interdits « par consécration » sont les relations défendues par mesure rabbinique (secondaires) ; car, dit R. Juda b. Pazi, la Bible a placé le chapitre des mariages prohibés près de celui des *saintetés* (préceptes moraux, chap. XIX) afin d'enseigner par là que tout homme s'abstenant d'une relation illicite est appelé *saint*. Ainsi la Sunamite dit à son mari (II, Rois, IV, 9) : *Je sais que c'est un homme divin et saint.* R. Yôna dit[2] : il était *saint*, mais son disciple ne l'était pas. Selon R. Abin, il était ainsi qualifié pour n'avoir jamais regardé les femmes[3] ; selon les Rabbins, il l'était pour n'avoir jamais vu une goutte accidentelle (seminis). La servante de R. Samuel b. R. Isaac dit : jamais de ma vie je n'ai vu de vilaine marque (semen) sur les vêtements de mon maître. Enfin, il est dit (ibid 27) : *Ghehazi s'avança pour la pousser.* Par ce dernier terme, dit R. Yossa b. R. Ḥanina, on sous-entend qu'il voulut la saisir[4] par ses beautés plastiques, savoir par les seins.

Par quoi la Bible fait-elle allusion aux interdits secondaires ? Elle les vise, dit R. Houna, par l'expression *celles-là*[5] (Lévitique, XVIII, 27), qui a en vue les prohibitions sévères ; d'où l'on conclut qu'il y a des prohibitions secondaires. Ces interdits secondaires sont : la mère de son père, la mère de sa mère, la femme de son grand-père paternel, ou celle de son grand-père maternel, la femme de son petit-fils (par son fils), ou celle du fils de sa fille, la femme du frère de sa mère, celle du frère de son père du côté maternel. On a enseigné que R. Ḥanina dit : pour tous ces cas, l'interdit ne s'arrête à aucune femme d'ascendant (elles sont toutes défendues), sauf pour la femme du père de sa mère (au-delà de cette génération, ce n'est plus une parenté à degré interdit). Selon Bar-Kappara, l'interdiction cesse aux cas énumérés (et ne remonte pas au-delà) ; car, selon lui, il faut ajouter aux classes énumérées celles de la mère de son grand-père maternel, ou de la mère du grand-père paternel. Rab dit : l'interdiction de la bru de son fils cesse avec elle (et ne va pas au-delà). Pourquoi établit-il cette distinction entre la bru du fils et sa

1. Deutéron. XVII, 11 : « tu ne te détourneras pas de la doctrine qu'ils t'annonceront. » V. Sifra à Levit. XVIII, § 13. 2. B., tr. *Berakhôth*, f. 10b (t. I, p. 263) ; Midrasch Rabba audit verset, § 24. 3. Mischnâ, tr. *Synhédrin*, X, 2.
4. Jeu de mots sur la conformité d'assonnance entre le terme *Dohfa* et le suivant : *Yofyah*. 5. De ce que le mot האל est écrit ici par exception sans H finale, on peut le traduire : *le Dieu*, le divin, le fort (c.-à-d. les crimes forts, les plus graves).

propre bru (laquelle est interdite par la Loi)? C'est que la bru du fils arrive du dehors dans la famille (par alliance). Rab dit : pour la descendance directe (à un degré quelconque), l'interdiction persiste toujours. R. Yossé b. R. Aboun explique ainsi l'avis de Rab : Abraham ne pouvait s'unir à aucune femme en Israël en dehors de Sara (elles étaient toutes ses descendantes), de même que Sara (en cas de prédécès de son mari) n'aurait pu épouser aucun homme en Israël.

Rab dit : chaque fois que la Loi (ib. ch. XVIII) exprime l'interdit d'alliance avec la femme, il sera défendu (rabbiniquement) d'épouser la femme de l'homme (au degré correspondant masculin). Ainsi, la sœur du père est un degré féminin interdit par la Loi ; la femme du frère de son père, au degré masculin, est interdite par les Rabbins. La sœur de sa mère est femme interdite par la Loi, et la femme du frère de sa mère devient interdite par les Rabbins. La fille de son fils est une femme interdite par la Loi, et la femme du fils de son fils est interdite par les Rabbins. La fille de sa fille est interdite par la Loi, et la femme du fils de sa fille est interdite par les Rabbins. R. Jacob du Darom dit en présence de R. Yossa : il y a encore lieu d'ajouter deux autres cas, et comme l'alliance avec la mère est interdite par texte légal, l'alliance avec la mère de sa mère est un second degré ; de même, les Rabbins ont étendu l'interdit rabbinique à la grand'mère paternelle par analogie avec la grand'mère maternelle. De plus, la femme de son fils est interdite par texte légal ; et comme il est défendu d'épouser la femme du fils de son fils par second degré d'interdit rabbinique, de même les Rabbins ont interdit d'épouser la femme du fils de sa fille, par corrélation. R. Matnia déduit encore les deux cas suivants : 1. la femme de son père constitue un degré d'interdiction par la Loi ; par déduction rabbinique, le femme du grand-père paternel constitue un interdit secondaire, et, par corrélation avec ce degré de parenté, le femme du grand-père maternel constitue un interdit équivalent. 2. La femme du frère de son père, côté paternel, constitue un interdit par la Loi ; la femme du frère de son père, côté paternel, en dérive comme interdit secondaire, et par corrélation les Rabbins interdisent aussi l'union avec la femme du frère de sa mère, côté maternel.

R. Houna fonde les diverses interdictions secondaires[1] sur ce verset (Lévit. XVIII, 17) : *Ne découvre point la nudité d'une femme et celle de sa fille ; n'épouse point la fille de ton fils, ni la fille de ta fille, pour en découvrir la nudité ; elles sont proches parentes*[2] ; *c'est une impudicité*. Or, de ce que ce dernier terme (impudicité) est aussi employé plus loin (ibid. XX, 14), on conclut à l'analogie des déductions : comme l'interdit est applicable d'abord à trois générations en descendant (la femme, la fille et la petite-fille), l'interdit s'étendra à un nombre égal de générations ascendantes ; comme pour la des-

1. Ci-après, XI, 1 ; J., tr. *Synhédrin*, IX, 1 (f. 26d). 2. Elles forment entre elles un groupe de parents, dit M. le Gr. R. Wogne en note à ce verset (traduction du *Pentateuque*, t. III, p. 213, n. 10).

cendance, il y a une prescription négative, elle est supposée dite pour les ascendants ; comme pour les descendants, la défense n'a lieu qu'en cas de mariage, il en sera de même pour la descendance ; comme pour les ascendants, la pénalité à subir en cas de transgression est celle du feu, il en sera de même pour les descendants ; comme pour la descendance, la fille du fils est l'égale de celle de la fille, il en sera de même pour les ascendants, et la mère de son beau-père sera aussi interdite que la mère de la belle-mère. Est-ce qu'en étendant l'interdit aux ascendants jusqu'à la troisième génération, on entend par là la mère du beau-père et celle de la belle-mère? La mère du père n'égale-t-elle pas la mère du beau-père (comme il vient d'être dit que la mère du côté masculin est comprise sous le même titre que la mère du côté féminin) ? Et la mère de sa mère n'égale-t-elle pas la mère de sa belle-mère (déjà comprise dans l'interdit par déduction)? Non, les rabbins ont interdit la femme du grand-père paternel, en raison de l'interdit légal de la grand-mère maternelle (au même titre que la mère de la belle-mère), et ils ont interdit la femme du grand-père maternel à cause de l'interdit légal de la mère de sa mère. Ainsi, la femme du fils de son fils n'est pas l'égale de la fille du fils de la femme, et la femme du fils de sa fille n'est pas l'égale de la fille de sa femme. Mais, objecta R. Ḥagaï en présence de R. Yossé, est-ce que cet enseignement ne ne contredit pas l'avis précité de Rab (disant que tout interdit du côté masculin l'est aussi du côté féminin) ? Or, il est permis à un homme d'épouser la femme (devenue veuve) de son beau-fils, et pourtant il va sans dire que sa fille lui est interdite ; et bien que sa belle-fille lui soit aussi interdite, il n'en est pas de même pour l'équivalent masculin, et la femme de son beau-fils devenue veuve lui est permise. R. Zeriqan dit au nom de R. Ḥanina : la seconde femme d'un beau-père est interdite[1] à cause de l'apparence (on peut croire que c'est la belle-mère) ; on ne saurait dire que c'est défendu par la Loi, puisque David épousa Rispa, fille d'Aïa (une des femmes de Saül), comme il est dit (II Samuel, XII, 8) : *Je te donnerai la maison de ton maître et les femmes de ton maître dans ton sein*. R. Jérémie dit au nom de R. Éléazar : un beau-fils et une belle-fille élevés dans la même maison ne doivent pas s'épouser, à cause de l'apparence de parenté entr'eux. Lorsqu'un cas de ce genre fut soumis à R. Ḥanina, fils de R. Abahou, il donna le conseil qu'ils se marient dans une localité où ils ne sont pas connus (pour éviter toute fâcheuse apparence). — On a enseigné ailleurs[2] : « Il est interdit d'épouser la bru de son fils devenue veuve (au même titre qu'une petite-fille) ; R. Yossé dit : si le grand-père a transgressé ce précepte et accompli une telle union, il est deux fois coupable. » Or, sa transgression consiste à avoir enfreint un ordre des rabbins (qui défendent l'union avec la bru du fils). R. Yossé dit au nom de R. Abahou que l'on a adressé à R. Yoḥanan la demande s'il faut déduire de là que les interdits secondaires doivent à l'infini être applicables sans limite de descendance? Non, répondit-il, il n'y a pas de second degré après

1. V. *Derekh ereç Rabba*, ch. 1. 2. Mischnâ, tr. *Krithoth*, III, 5.

un interdit secondaire, lequel seul est une conséquence de la défense légale; mais la transgression reprochée ici au grand-père ne consiste qu'à avoir épousé la bru de son fils (non une fille de sa petite-fille). R. Ḥiskia dit au nom de R. Yonah que R. Abahou ne s'est pas exprimé ainsi; mais R. Éliézer a posé la question à R. Yoḥanan, disant : Dans la Braïtha (susdite), on avait énoncé huit cas d'interdit secondaire, et pourtant en voici un neuvième? C'est que tous dérivent de la défense d'épouser la bru d'un fils.

5. Un frère quelconque survivant d'un frère défunt mort sans enfant, quel que soit son état[1], oblige la veuve à l'épouser en vertu du lévirat, et il est du reste son frère sous tous les rapports juridiques[2], sauf s'il est né d'une esclave ou d'une païenne. Dès que le défunt a laissé un enfant, quel qu'il soit (fût-il impropre), la veuve de son père est dispensée du lévirat; comme tel, il est passible des pénalités usuelles s'il frappe son père ou s'il le maudit[3], et il est son fils sous tous les rapports juridiques, sauf s'il est né d'une esclave ou d'une païenne.

R. Abin observa : « il est le fils en tout », même au point de vue du devoir de la reproduction conjugale et comme interdit secondaire (malgré l'illégitimité de sa naissance). Si un fils de païen a cohabité avec une fille d'Israélite et qu'elle enfante un fils, ou si un israélite cohabite avec une païenne, lorsqu'ensuite par son mariage régulier avec un israélite elle a encore un fils, celui-ci sera le premier-né au point de vue de l'héritage[4], mais non au point de vue sacerdotal (comme rachat dû au cohen). Si un païen et une païenne unis ensemble ont des enfants, puis se convertissent et ont encore des enfants, selon R. Yoḥanan, la généalogie des païens existe (et le fils né avant la conversion reste l'aîné comme premier héritier); selon Resch-Lakisch, on n'admet pas cette généalogie. Mais n'est-il pas dit (II Rois, XX, 20) : *En ce temps, Merodakh Baladan, fils de Baladan roi de Babel, envoya des livres et des présents au roi Ezekia* (ne voit-on pas là, pour ce païen, l'énoncé d'une généalogie)? C'est parce qu'il a honoré son grand-père (en rappelant son origine) qu'il a mérité les honneurs de la généalogie. Mais il est écrit aussi (I Rois, XV, 18) : *le roi Asa envoya à Ben Hadad, fils de Tabrimon, fils de Hezion, roi d'Aram, qui habite à Damas, en disant*, etc.? Cette succession de nom a pour but d'indiquer que c'était un impie assassin, fils d'impie, comme il est dit (Esther, IX, 10) : *Haman, fils de Hamdatha*; ce n'est pas à dire proprement qu'il était fils direct de Hamdatha, mais un oppresseur descendant d'oppresseur. Selon R. Tanḥouma, voici l'objection de Resch Lakisch à R. Yoḥanan : de ce qu'il est écrit (II Samuel, IX, 10) : *Siba avait quinze fils et vingt esclaves*, ne peut-on pas conclure qu'il y a défaut de généalogie, puisque l'on ne saurait l'ad-

1. Fût-il un *Mamzer*, cas non identiquement le même qu'au § 4, où il s'agit de la légitimité suspecte du défunt. 2. Soit pour le devoir de l'enterrer, même en se rendant impur quoique Cohen, soit pour hériter de lui. 3. Exode, XXI, 15 et 17. 4. Cf. Mischnâ, tr. *Bekhoroth*, VIII, 1.

mettre pour les esclaves (qui pourtant sont indiqués là)? Ces esclaves, observe R. Yoḥanan, peuvent avoir été les grands serviteurs (écuyers) de Mephiboscheth (et pour cette raison ils sont cités là).

Pour la femme esclave, on sait que la progéniture sera égale à la mère, parce qu'il est dit (Exode, XXII, 4) : *la femme et ses enfants seront à son maître.* On le sait aussi pour la païenne [1]; car, dit R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï, il est écrit d'une part (Deutéron. VII, 3) : *tu ne t'allieras pas avec eux*, et d'autre part (ib. 4) : *il pourrait détourner ton fils de moi*; or, *ton fils* issu d'une israélite porte ce nom, et non celui qui serait né d'une païenne, car en ce cas on le nomme « son fils [2] ». R. Jacob, habitant du village de Neboria, s'étant rendu à Tyr [3], on vint lui demander s'il est permis, le samedi, de circoncire le fils d'une araméenne (né des œuvres d'un israélite); il était d'avis de le permettre, se fondant sur ce qu'il est écrit (Nombres, I, 18) : *on les enregistra* (les naissances furent inscrites) *selon leurs familles et leurs maisons paternelles* (on se règle donc d'après l'extraction juive). R. Ḥagaï, l'ayant entendu, dit de le faire venir et de le frapper de coups de lanière (en punition de son erreur). Sur quoi te bases-tu, lui dit R. Jacob, pour me frapper? R. Ḥagaï répondit : sur ce qu'il est écrit (Ezra, X, 3) : *Concluons une alliance avec notre Dieu, de faire sortir les femmes* (étrangères) *et ceux qui sont nés d'elles.* Se peut-il, dit R. Jacob, que sur un tel avis [4] tu me frappes? C'est que, dit R. Ḥagaï, il est écrit (ibid. fin) : *qu'il soit fait selon la Loi* (c'est donc une décision légale). Et quel est le texte ? On le sait, dit R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï, de ce qu'il est écrit d'une part (Deutéron. VII, 3) : *Ne t'allie pas avec eux*, et d'autre part (ibid. 4) : *il pourrait détourner ton fils de moi;* or, *ton fils* issu d'une israélite porte ce nom, et non celui qui serait né d'une païenne, car en ce cas on le nomme « son fils ». Frappe donc tes coups, dit R. Jacob, il est bon que je les reçoive (cette correction méritée me profitera).

6. Si quelqu'un s'est engagé pour le mariage avec l'une de deux sœurs, sans savoir au juste envers laquelle des deux il s'est engagé, il ne pourra épouser aucune des deux (sous peine de relation illicite), et devra se dégager en remettant à chacune d'elles une lettre de divorce. S'il meurt et qu'il laisse un seul frère, celui-ci devra procéder au déchaussement par les deux sœurs [5]. Si le défunt a laissé deux frères, l'un d'eux procédera d'abord au déchaussement par l'une d'elles, mais l'autre frère pourra épouser la sœur. Si de suite après les deux frères ont épousé les

1. Mischnâ, tr. *Qiddouschin*, III, 14. 2. Il n'est plus question au *v.* 4 de « ne pas prendre une fille païenne pour *ton* fils » : sans quoi, le texte dirait : « *elle* détournerait. » 3. Cf. Midrasch Rabba à Genèse, ch. VII. 4. D'un simple hagiographe. V. Rabba sur Nombres, ch. XIX. 5. Il n'y a pas de certitude pour savoir laquelle des deux est la vraie belle-sœur.

deux sœurs veuves (sans consulter les gens compétents), on n'annulera pas le mariage pour cela.

« Si le mari meurt, est-il dit, et qu'il laisse un seul frère, celui-ci devra procéder au déchaussement par les deux sœurs. » Or, partout il est dit[1] qu'il ne peut pas y avoir un déchaussement à la suite d'un autre déjà accompli (au sujet du même lévirat, y eût-il deux belles-sœurs) ; comment donc se fait-il qu'ici il soit prescrit au survivant de se laisser déchausser par les deux sœurs (deux fois) ? C'est qu'ailleurs il s'agit des cas de certitude (il n'y a pas lieu alors de recommencer) ; tandis qu'ici il y a doute entre une sœur et l'autre. « Si le défunt a laissé deux frères, est-il dit ensuite, l'un d'eux procédera d'abord au déchaussement par l'une d'elles, puis l'autre frère pourra épouser la sœur. » Or, d'ordinaire, lorsque le lévirat est accompli par le mariage, on ne procède pas au déchaussement ; pourquoi donc ici prescrit-on le contraire? C'est que d'ordinaire il s'agit d'une certitude, et ici du doute. « En cas de mariage anticipé, celui-ci reste valable. »

7 (8). Deux hommes se sont engagés par le mariage avec deux sœurs, et aucun des deux ne sait avec laquelle il l'est ; il faut que chacun donne deux divorces (un à chaque sœur, en raison du doute). S'ils meurent et laissent chacun un frère, chacun procédera au déchaussement pour les deux sœurs[2]. Mais si un homme en mourant laisse un frère, et l'autre laisse deux frères, le frère resté seul opérera le déchaussement à l'égard des deux sœurs[3] ; quant aux deux frères (du second défunt), l'un procédera pour une sœur au déchaussement[4], et l'autre pourra épouser l'autre sœur par lévirat. Si de suite après le décès les deux frères ont épousé les deux sœurs (sans consulter personne des gens compétents), on n'annulera pas le mariage pour cela.

(9). Si chaque frère défunt a laissé deux frères, le frère de l'un procédera au déchaussement pour une sœur, et un frère de l'autre défunt agira de même pour la seconde sœur ; puis les deux autres frères contractent les mariages par lévirat, en épousant celle des sœurs qui a déchaussé l'autre frère. Si de suite après le décès les deux frères d'un défunt ont procédé au déchaussement pour les deux sœurs, les deux frères de l'autre défunt ne pourront pas les épouser (par crainte d'épouser la sœur de sa belle-sœur, vu le doute) ; mais l'un devra d'abord

1. Ci-après, V, 1. 2. Il est défendu de l'épouser, dans la crainte qu'elle soit la sœur de celle qu'il conviendrait d'épouser en vertu du lévirat. 3. Elles lui restent interdites : avant le déchaussement, il est à craindre que la première sœur soit la sœur de celle qu'il s'agirait d'épouser par lévirat ; après cet acte, elle est interdite comme étant la sœur de celle qui a opéré le déchaussement. 4. Par cet acte, l'autre frère échappe au devoir du lévirat qui lui incombe peut-être pour cette même femme.

avoir été déchaussé par une sœur, puis l'autre pourra épouser l'autre sœur. Si les deux frères du second défunt[1] se sont de suite mariés (sans enquête), le mariage reste valable.

On a enseigné : il importe peu, dans le présent ordre, qu'il s'agisse de simples israélites ou de Cohanim, pour maintenir la validité du mariage[2]. Quant à ce que dit la Mischnâ que, de deux frères (du second défunt) l'un procédera pour une sœur au déchaussement, etc., c'est vrai si l'un a d'abord accompli le déchaussement, puis l'autre a épousé la belle-sœur ; mais il est interdit que ce mariage ait lieu d'avance, car il pourrait arriver que son frère meurt avant d'avoir accompli le déchaussement pour l'autre sœur, et le premier se trouverait avoir épousé indûment la sœur de la belle-sœur qui lui incombe en lévirat (et qui est alors interdite). Cela prouve, dit R. Ḥisda, que la cohabitation avec la sœur de celle qui vous a déchaussé[3] ne la rend pas impropre à épouser un cohen. R. Yossé b. R. Aba dit que R. Ḥiya a professé la même opinion. « S'ils meurent, est-il dit, et laissent chacun un frère, chacun procédera au déchaussement pour les deux sœurs. » Or, partout il est dit qu'il ne peut pas y avoir un déchaussement à la suite d'un autre déjà accompli ; comment donc se fait-il qu'ici chacun devra procéder à cet acte pour les deux sœurs? Ailleurs, il s'agit de la certitude (en ce cas, on ne devra pas recommencer cet acte) ; mais ici il s'agit du doute. « Si un défunt laisse un frère, et l'autre deux frères, le frère resté seul se laissera déchausser par les deux sœurs ; quant aux deux frères (du second), l'un se laissera déchausser par une sœur, et l'autre pourra épouser l'autre sœur par lévirat. » D'ordinaire, lorsque le lévirat est accompli par le mariage, il n'est pas prescrit de déchaussement ; pourquoi donc ici le contraire est-il prescrit? D'ordinaire, il s'agit d'une certitude, et ici du doute. — « En cas de mariage accompli de suite, il restera valable. »

Ce qui est dit ensuite (§ 9) du mariage maintenu, quoiqu'anticipé, est applicable s'il s'agit de simples israélites ; mais pour les Cohanim il est interdit[4].

10 (8). En cas de lévirat, il est recommandé au frère aîné d'épouser la belle-sœur ; si le frère cadet a pris les devants, c'est également bien. Celui qui est accusé d'avoir des relations intimes avec une esclave, ou une païenne, ne devra pas l'épouser, l'une fût-elle ensuite affranchie, ou l'autre convertie au Judaïsme (pour ne pas encourager la calomnie) ; si cependant un tel mariage a eu lieu, il reste valable. Mais celui qui est accusé d'avoir eu des relations intimes avec une femme mariée et qui,

1. Après que les autres auront procédé au déchaussement pour les deux sœurs. 2. Quoique d'ordinaire une femme qui a déchaussé soit interdite au Cohen, cette mesure rabbinique s'efface ici devant le doute sur l'acte du déchaussement. 3. Ou plutôt, dit le commentaire, de celle qui vous incombe par lévirat. 4. Ici, le déchaussement est certain, et, par suite, la femme devient impropre au Cohen.

après le divorce de cette femme d'avec son premier mari, l'aura épousée, devra la quitter (une telle union est illégale pour la même cause).

Il est recommandé à l'aîné d'accomplir le lévirat, comme il est dit (Deutéron. XXV, 5) : *il arrivera que le premier-né qu'elle enfantera etc.* Or, à quoi se rapporte ce verset ? Si c'est pour dire que ce fils portera le nom du défunt, ou héritera de lui, le texte devrait dire : « Il subsistera au nom du frère de son père, le défunt. » S'il s'agit que ce fils devra être un premier-né pour la mère (qu'elle n'aura jamais eu d'enfant) pour admettre que lors même que le mari a eu (en premier mariage) des fils qui sont morts et qu'ensuite il meurt, la femme ne sera pas soumise au lévirat; le texte devrait dire : « Et s'il n'a pas eu de fils (lui). » Puis donc que cette expression n'est pas applicable à l'enfant futur, elle est applicable au beau-frère, à qui incombe le lévirat comme devoir.

« Celui qui est accusé, est-il dit, d'avoir des relations intimes avec une esclave, fût-elle ensuite affranchie, ou avec une païenne, fût-elle ensuite convertie au Judaïsme, ne devra pas l'épouser. » Si l'homme l'a consacrée comme épouse, cela équivaut au mariage accompli (qui reste valable). S'il a été averti de ne pas contracter un tel mariage et qu'il passe outre, la séparation sera exigée. Si après ce mariage accompli à tort l'époux répudie la femme, peut-il la reprendre plus tard ? Certes; sans quoi (s'il ne le pouvait pas), il n'y aurait pas lieu de parler de calomnie au sujet des enfants qu'elle a eus avant la répudiation. « Celui qui est accusé d'avoir eu des relations intimes avec une femme mariée, et qui, après le divorce de cette femme d'avec son premier mari, l'aura épousée, devra la quitter. » Selon Rab, il s'agit d'une accusation à la suite d'un bruit recueilli par deux témoins. Mais, objecta R. Yossé, s'il s'agit d'une accusation portée par deux témoins du fait d'adultère, comment a-t-on enseigné qu'on le force de la quitter, malgré le mariage accompli ? Est-ce à dire que si elle sortait des mains d'un second mari (après deux répudiations successives), l'accusé qui l'aurait épousée pourrait la conserver, tandis que s'il est accusé d'adultère par deux témoins du fait, il devra la quitter après le mariage accompli, même à la suite d'une double répudiation ? Non, le cas dont il s'agit ici est celui d'une accusation sans témoin; aussi, lorsqu'elle sort des mains d'un second mari, l'accusé pourra la garder.

9 (11). Celui qui apporte d'outre-mer à une femme un acte de divorce, déclarant que cet acte a été écrit et scellé devant lui, ne pourra pas épouser cette femme (il ne peut ester dans son propre intérêt). De même, celui qui déclare que le mari est mort spontanément, ou qu'il l'a tué seul, ou qu'il a été complice de ce meurtre, ne pourra pas épouser la veuve[1]. R. Juda dit : s'il déclare avoir tué seul le mari, la femme ne

1. Il provoquerait la calomnie d'avoir commis une fausse attestation, dans le but d'épouser cette femme.

pourra pas se marier[1]; s'il déclare être complice du meurtre, elle pourra épouser un autre.

« Si un père déclare, est-il dit[2], avoir consacré sa fille à quelqu'un sans se souvenir avec qui il l'a engagée, puis un homme vient dire qu'il est, lui, le mari, on le croit. » En quoi lui ajoute-t-on foi ? Samuel dit : on le croit pour la faculté de donner un acte de divorce. Assa dit : on le croit pour la faculté de prendre cette femme avec lui. R. Houna dit au nom de Rab qu'on le croit pour la faculté qu'il a de prendre cette femme (de l'épouser). C'est aussi l'avis de R. Yoḥanan ; mais on n'infère pas de là d'autre déduction (que toute déclaration isolée d'un mari soit valable). Que faut-il entendre par cette restriction ? S'il dit, par exemple, avoir vendu un de ses champs sans savoir à qui il l'a cédé, et qu'un autre homme vienne déclarer être l'acquéreur, on ne lui ajoute pas foi[3]. Il doit en être de même en fait de mariage au cas suivant : si un père dit avoir consacré une de ses filles en mariage à quelqu'un et ne plus se souvenir à qui il l'a engagée, puis un homme vient déclarer que c'est lui, on ne lui ajoutera pas foi. Or, notre Mischnâ ne conteste-t-elle pas l'avis de Rab, puisqu'elle dit : « Celui qui apporte à une femme un divorce de son mari demeurant dans une province d'outre-mer, en déclarant que cet acte a été écrit et scellé en sa présence, ne pourra pas épouser cette femme » ? (On ne le croit donc pas si son assertion peut l'intéresser ?) C'est qu'il s'agit là d'une femme dont l'état de présomption pour tous est celui d'une femme mariée, tandis qu'au sujet de l'exemple précité du mariage douteux, il s'agit d'une femme libre, laquelle sera seulement déclarée mariée lorsque deux témoins viendront attester qu'elle l'est (et démentiront la déclaration du premier prétendant). Est-ce que ladite Mischnâ[4] ne contredit pas l'avis opposé de Samuel, en disant : « Lorsqu'en présence du doute exprimé par le père, un homme déclare avoir épousé sa fille, puis un autre vient s'exprimer de même, tous deux doivent lui remettre un acte de répudiation ; s'ils veulent s'entendre, l'un la répudiera, et l'autre l'épousera ? » (Donc, on est cru même s'il s'agit d'épouser). Samuel explique ce cas en supposant que le père de la femme dit à l'un de ces hommes l'avoir consacrée à l'un deux, sans se souvenir auquel (alors, il n'y a plus de doute). R. Zeira ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : si d'avance l'un de ces deux hommes a épousé (pris chez lui) cette femme (sans l'entente préalable), il n'est pas tenu de la quitter. La séparation est obligatoire lorsque chacun des deux a déclaré l'avoir consacrée, et qu'avant l'entente (ou décision judiciaire) l'un d'eux l'a épousée ; mais lorsqu'un seul a fait cette déclaration de mariage, qu'il prend la femme

1. Avec personne. L'assertion d'un criminel n'est pas digne de foi, et la femme n'est pas libre. 2. J., tr. *Qiddouschin*, III, 7 (f. 64b). 3. Il se peut, dit le commentaire, qu'en cas de doute on n'éprouve pas pour l'appropriation du champ autant de scrupule que pour une déclaration erronée de mariage, ayant pour conséquence l'adultère. 4. Du tr. *Qiddouschin*, *ibid.*, fin.

chez lui, puis un autre vient déclarer l'avoir consacrée, on ne le croit pas. En effet, un enseignement confirme en tout ce dernier cas.

« Celui qui déclare avoir tué le mari, dit la Mischnâ, ne peut pas épouser la femme », en raison de ce dilemme : ou la mort est vraie, et celui qui est seulement soupçonné de crime ne peut ni juger, ni attester; ou il n'y a pas eu de crime, et le mari est en vie. Si le déclarant dit avoir assisté au meurtre, on croit à la mort ; la femme pourra épouser tout autre que le déclarant (dont le témoignage serait suspect s'il était intéressé). Ainsi, l'on raconta devant R. Juda ce fait : un brigand, ληστής, fait prisonnier à Césarée de Cappadoce, au moment d'être exécuté, pria les assistants d'aller dire à la femme de Simon b. Cahana qu'il avait tué son mari au moment d'entrer dans la ville de Lod. Lorsque le fait fut soumis à la décision des Sages, ils confirmèrent cette déclaration (et la femme devint libre). Ceci ne devrait rien prouver, leur dit R. Juda, puisqu'une telle déclaration est seulement valable lorsque le déclarant dit avoir assisté au meurtre (non s'il l'a tué).

10 (12) Le Sage qui a déclaré valable pour l'avenir le vœu contracté par une femme, de ne pas s'adonner à son mari, ne pourra jamais l'épouser (pour ne pas être soupçonnée d'avoir confirmé ce vœu dans un but intéressé). Cependant, il pourra épouser celle qui, en sa présence, a prononcé la déclaration de refus d'épouser l'homme auquel elle a été fiancée pendant la minorité, ou celle qui devant lui a déchaussé un beau-frère par lévirat, parce que sa présence a eu lieu à titre de membre d'un tribunal (où il n'est pas seul). A tous ces hommes étant mariés (le sage et le voyageur venu de loin), s'il arrive que leurs femmes meurent, il est permis d'épouser celles dont il est question ici comme femmes interdites. Ils peuvent aussi épouser ces femmes si, dans l'intervalle de temps, elles ont épousé un autre homme dont elles sont divorcées, ou si elles sont devenues veuves. De même encore, les femmes en question peuvent épouser les fils ou les frères de ces hommes [1].

« Le sage qui confirme le vœu d'une femme de ne pas s'adonner à son mari, est-il dit, ne pourra jamais l'épouser » ; car on pourrait supposer que dès le principe (en la soutenant dans ses vues de se détacher de son mari) le sage avait l'intention de l'épouser. « Celle qui a refusé l'homme auquel elle était fiancée pendant sa minorité, ou qui a déchaussé devant lui, pourra être épousée par lui » ; parce qu'il s'agit d'un tribunal, et il n'arrivera pas à deux hommes sur trois de pencher en faveur d'un seul. On a enseigné ailleurs [2] : Celui qui a reçu de son voisin des fruits en dépôt ne devra pas y toucher pour les vendre, si même ils sont gâtés (pourris, ou entamés par les souris, et les

1. On n'irait pas jusqu'à les soupçonner d'un but intéressé en vue d'autrui.
2. Mischnâ, tr. *Bava mecia*, III, 7 (4).

laissera intacts). R. Simon b. Gamaliel dit : on les vendra par devant la justice, en raison du principe de restituer aux propriétaires les objets perdus. Et R. Aba b. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. Qu'en sera-t-il du montant de la vente? C'est un point en litige[1], dit R. Juda, entre R. Akiba et R. Tarfon (le premier permet au dépositaire d'en profiter comme gardien ; le second le défend). On a enseigné : les membres du tribunal qui auront ordonné une telle vente ne devront pas en acquérir (afin d'éviter tout soupçon). R. Akiba dit que R. Ḥiya b. R. Schabtaï posa l'objection suivante : d'une part il est dit ici qu'une femme ayant formulé le refus d'épouser l'homme fiancé à elle pendant sa minorité, ou celle qui a déchaussé devant un sage, pourra épouser ce dernier, parce qu'il s'agissait de l'acte d'un membre du tribunal; pourquoi donc, d'autre part, les membres du tribunal ne peuvent-ils pas acquérir de fruits qu'ils ont fait vendre? R. Yossé répond : pour les fruits, le soupçon a sa raison d'être, parce qu'il est possible de partager le tout en trois parts (de répartir les fruits entre les trois juges), tandis que cette hypothèse de péché est inadmissible à l'égard de la femme. — « Dans tous les précédents cas, dit la Mischnâ, si les juges ont été mariés et qu'ensuite leurs femmes meurent, il leur est permis d'épouser celles qu'ils ont assistées comme juges. » C'est donc permis seulement en cas de décès, non en cas de répudiation (alors le soupçon serait maintenu). « Ils peuvent aussi épouser ces femmes si, dans l'intervalle de temps, elles ont épousé un autre homme, dont elles sont divorcées, ou si elles sont devenues veuves, » parce qu'il n'y a pas lieu de supposer un péché anticipé pour un fait réalisable plus tard. « De même encore, les femmes en question peuvent épouser les fils ou les frères de ces juges », parce qu'on ne suppose pas qu'un homme jugera faux dans l'intérêt de son fils, ou de son frère.

CHAPITRE III

1. Si de quatre frères deux ont épousé deux sœurs et que ces maris meurent, les femmes devront opérer le déchaussement des frères survivants, mais elles ne pourront pas les épouser (en raison de la réciprocité du devoir de lévirat qui les lie). Si ces mariages ont été contractés indûment, ils devront être rompus. R. Eléazar dit : selon l'école de Schammaï, ils devront être maintenus; selon l'école de Hillel, ces mariages devront être rompus.

Si de quatre frères deux avaient épousé deux femmes étrangères entr'elles, ne seraient-elles pas sujettes au lévirat? (Pourquoi donc ici chacun des frères survivants n'épouserait-il pas une des sœurs?) Ici il y a une distinction à établir en raison de l'interdit d'épouser la sœur de sa femme (le lévirat sera donc applicable à une seule). Mais alors pourquoi doivent-elles opérer le déchaussement? C'est que, dit R. Mathnia, le lévirat leur incombe bien ; seu-

1. B., même tr., f. 28.

lement l'interdit comme sœur est moins réel que fictif (puisqu'il n'y a pas de mariage en ce cas). On a enseigné ailleurs [1] : « Si pendant que la veuve attend le mariage avec son beau-frère, un autre frère se fiance avec sa sœur à elle, on doit, selon R. Juda b. Bethera, lui dire d'attendre jusqu'à ce que le frère aîné ait accompli le lévirat. Après que le frère aura procédé au mariage, ou au déchaussement, le second frère pourra aussitôt épouser sa fiancée. De même après le décès de la belle-sœur veuve, le frère pourra procéder au mariage. Mais si le beau-frère aîné meurt (et qu'il n'y a plus d'autre frère que le fiancé à la sœur de la veuve), le survivant devra remettre un acte de divorce à sa fiancée et se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve ». Or, il y est dit seulement qu'en cas de décès préalable de la belle-sœur veuve le second frère pourra épouser l'autre sœur; mais si la femme de l'un meurt d'abord, la belle-sœur reste interdite (en raison de ce qu'un moment elle était interdite comme sœur de la femme). R. Yoḥanan dit : c'est là l'explication donnée par R. Éléazar; selon les autres sages au contraire, soit si la belle-sœur est morte d'abord, soit si la femme est morte d'abord, la dernière reste toujours libre (malgré l'interdit momentané); car, selon eux, tout interdit d'union provenant d'une cause (par quelqu'un qui provoque cet interdit) cesse dès que la cause de l'interdit n'a plus lieu d'être, tandis que, selon R. Éléazar, même lorsque la cause provocante a disparu, l'interdit (antérieur) subsiste. R. Yossé b. Ḥanina demanda devant R. Yoḥanan : pourquoi est-il dit ici « soit si la belle-sœur est morte d'abord, soit si la femme meurt d'abord, la dernière reste toujours libre », tandis que la Mischnâ déclare en un cas analogue que la belle-sœur ne peut pas épouser le frère survivant de son mari (Pourquoi ne pas prescrire à l'un de se laisser déchausser par la seconde sœur, de façon à ce que la première, après avoir été interdite comme sœur de celle qu'il y avait lieu d'épouser, redevienne libre)? En effet, lui répondit R. Yoḥanan, je ne puis pas m'expliquer pourquoi les sœurs de la belle-sœur veuve restent interdites (pourquoi l'on n'obvie pas à l'interdit de la première en prescrivant à la seconde le déchaussement). R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan se prononça de la même façon, ainsi que R. Aba et R. Ḥiya au nom du même. R. Ila ou R. Yassa dit[2] au nom de R. Yoḥanan que l'interdit des sœurs par suite d'une belle-sœur ne ressemble pas à l'interdit des sœurs non suscité par les belles-sœurs (mais par la présence de la femme simple, le premier interdit provenant de l'obligation du lévirat).

R. Jérémie dit : notre Mischnâ prescrit que ces deux veuves ne pourront pas épouser leur beau-frère, car c'est comme si la maison (le devoir de reconstituer le nom) était tombée sur les deux frères à la fois [3]. Mais, lui objecta R. Yossa, dans l'hypothèse que la double obligation du lévirat arrive simultanément, comment R. Yoḥanan dit-il qu'il ne peut pas s'expliquer pourquoi les sœurs de la belle-sœur veuve restent interdites (Serait-il possible, vu le doute,

1, Ci-après, IV, 9 (10). 2. V. ci-après, §§ 8 et 11. 3. L'on ignore en ce cas laquelle précède l'autre.

de leur permettre d'épouser le beau-frère) ? Il s'agit du cas où les frères sont morts l'un après l'autre (non simultanément, et comme on sait quelle veuve est la seconde, R. Yoḥanan ne comprenait pas l'interdit). Les compagnons d'étude ont cru devoir dire qu'ils ne comprennent pas le doute de R. Yoḥanan sur la possibilité du lévirat pour une sœur de belle-sœur ; pourquoi en cas de prédécès de l'une (de la seconde), la première sœur un moment interdite, par la présence de l'autre, ne redevient-elle pas libre d'épouser le beau-frère, et R. Yoḥanan admet toutefois que si la première meurt après, la seconde reste interdite (comme elle l'a été du vivant de la première). Non, dit R. Juda, il faut les deux hypothèses (et, dans l'un comme dans l'autre cas, le doute de R. Yoḥanan subsiste), car la contrainte (l'interdit) provenant de la consanguinéité de lévirat ne persiste pas après le décès d'une sœur. Si par exemple de trois frères deux (A et B) le sont du côté paternel, non du côté maternel, que deux (B et C) le sont par la mère, non par le père, si un fils (A) meurt, et qu'avant l'accomplissement du lévirat par le second frère (B), celui-ci meurt aussi, de sorte que la belle-sœur incombe en lévirat au troisième frère, maternel (C), il va sans dire qu'elle est permise au beau-frère, à titre d'étrangère ; et certes l'obligation momentanée de lévirat (motivant l'interdit pour le beau-frère) n'équivaut pas à l'engagement qu'aurait prononcé le second défunt, de façon que la veuve soit interdite au troisième frère comme femme d'un frère maternel.

Est-ce que le même interdit s'étend aux autres femmes (veuves du même défunt) ? R. Ida dit au nom de R. Abina que c'est à déduire par *a fortiori*[1] : puisqu'au dire des Sages[2] la femme adjointe devient interdite au même titre que la sœur de la veuve qui vous a déchaussé, interdite par les rabbins comme degré prohibé de parenté ; à plus forte raison il en est de même ici, où subsiste l'interdit légal de la sœur. Il est évident aussi que si l'une des sœurs veuves est sa fille, l'interdit, par suite de parenté, se reporte sur l'autre femme. R. Aboun b. Ḥiya dit au nom de R. Abina que l'on a enseigné là (dans un Braïtha) : si les autres femmes ont déchaussé, les sœurs deviennent libres du lévirat ; mais si celles-ci ont déchaussé, les autres femmes ne sont pas libérées. Or, de même qu'il est dit que si les autres femmes ont déchaussé, les sœurs veuves deviennent libres ; de même, on devrait admettre aussi l'inverse, et que si les sœurs ont déchaussé, les autres femmes soient libérées ? Cela prouve que l'on a suivi l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri, qui a dit[3] d'établir la règle que les autres femmes pourraient déchausser alors le beau-frère, non l'épouser ; et cette règle a été constituée[4]. Mais n'a-t-il pas été enseigné qu'avant d'avoir le temps d'instituer cette règle, des troubles sont survenus et en ont empêché l'application ? C'est donc conforme à l'école de Schammaï, laquelle permet aux frères du défunt d'épouser les autres veuves (en dehors des deux sœurs). R. Pinḥas objecta devant R. Yossé : si l'on adopte l'avis

1. Cf. ci-dessus, I, 1, et ci-après, IV, 9. 2. Ci-après, IV, 8. 3. Ci-dessus, I, 6, p. 18. 4. Elle est devenue définitive.

des Schammaïtes, même lorsque les autres veuves ont opéré le déchaussement, les deux sœurs ne devraient pas être permises aux deux beaux-frères? Or, aux termes de notre Mischnâ, « R. Éléazar a dit que, selon les Schammaïtes, si un tel mariage a été contracté indûment, il pourra subsister; selon les Hillélites, il faudra l'annuler »? (N'en résulte-t-il pas que, selon lui, la sœur de la femme soumise au lévirat n'est pas l'égale de la sœur de la femme, au point de vue de l'interdiction?) C'est qu'il y a deux rapporteurs différents à l'égard de l'avis des Schammaïtes : l'un dit qu'après le déchaussement des autres femmes, les sœurs de la veuve deviennent libres pour le beau-frère (aussi, selon lui, l'école de Schammaï est d'avis de maintenir le mariage conclu d'avance); l'autre dit qu'après cet acte accompli par les autres femmes, les dites sœurs ne deviennent pas libres pour le beau-frère (et il serait d'avis qu'en cas de mariage illégal, il faut le rompre). On a enseigné qu'Aba Saül dit : Hillel adopte un avis moins sévère à ce sujet (il ne prévoit pas la rupture d'un tel mariage anticipé). Est-ce pour blâmer Hillel qu'Aba Saül s'est exprimé ainsi? Non, c'est pour l'honorer et l'approuver, en faisant observer qu'il n'y a pas là de véritable cause d'interdit (l'obligation d'une femme de se soumettre au lévirat ne peut pas entraîner pour sa sœur un interdit rétroactif). On trouve un enseignement disant au nom de R. Simon : si de suite après le décès du mari les veuves ont épousé lesdits beaux-frères, ces deux mariages seront maintenus, à la condition toutefois que les deux aient eu lieu en même temps (avant que naisse l'interdit comme sœur de la femme). Selon l'avis d'Aba-Saül, cette union peut avoir lieu en principe (puisqu'il n'y voit aucun sujet d'interdit); selon l'avis de R. Simon, au contraire, c'est seulement en cas de fait accompli de l'union qu'elle sera maintenue. Lorsque le premier a épousé l'une, il dit au second de cohabiter avec l'autre sœur (de manière à rompre l'obligation de lévirat); aussi longtemps que ce second mariage n'aura pas été effectué, il ne sera pas permis au premier de cohabiter à nouveau avec sa femme, de crainte que l'un d'eux meure, et il se trouverait alors cohabiter avec la sœur de sa belle-sœur soumise au lévirat.

On a enseigné : si le second frère meurt (après le mariage du premier), le premier répudiera sa femme par divorce (interdite alors comme sœur de la femme soumise au lévirat), et il devra se laisser déchausser par la femme de son frère. S'il en est ainsi, même après le décès du second frère, ce ne saurait être conforme à l'avis de R. Simon, lequel dispense l'autre femme des cérémonies du lévirat, soit mariage, soit déchaussement? On peut confirmer cette opinion, répond R. Zeira, même d'après R. Simon; car toute belle-sœur qui semble devenir libre par le déchaussement, ne pourra pas s'en dispenser pour être libérée envers tous. — Si à côté de la première, il y avait une autre femme, dès que la première a opéré le déchaussement, celle-ci devient libre; et l'autre femme n'est pas libérée. Pourquoi, s'il a cohabité après le déchaussement, l'autre femme n'est-elle pas libérée, en vertu de ce dilemme? L'un de ces deux actes, soit le déchaussement, soit la cohabitation, devrait libérer

l'autre femme? On peut l'expliquer, dit R. Judan, conformément à ce cas[1] : « Une belle-sœur veuve, qui après s'être mariée avec son beau-frère, s'aperçoit être enceinte, devra se séparer de son mari au cas où l'enfant vient à terme. » Or, comme il est dit là que même l'autre femme ne pourra pas se marier (pendant que l'une est enceinte) jusqu'à ce que l'on sache pour quelle cause cette femme sera libérée du lévirat, soit à cause de l'enfant à naître (s'il vient à terme), soit en raison de sa cohabitation avec le beau-frère; de même ici, l'autre femme deviendra seulement libre lorsqu'on saura en vertu de quoi la première belle-sœur a satisfait au lévirat, si c'est par le déchaussement, ou par la cohabitation (ce second acte annule le premier, et l'autre femme n'est libre qu'après avoir déchaussé). Si à côté de la seconde sœur veuve il y avait une autre femme[2], le beau-frère peut l'épouser, tout en conservant sa femme (puisque c'est une femme d'une autre maison), mais la seconde sœur lui sera interdite. A ceci s'applique l'avis[3] disant : « Il est permis à un beau-frère d'épouser la sœur de la femme adjointe[4] de celle qui l'a déchaussé. » Ne doit-il pas être défendu à l'homme d'épouser l'autre femme, en raison de la liaison de celle-ci avec la sœur de celle qui l'a déchaussé? Non, dit R. Judan, s'il avait voulu cohabiter avec l'autre femme avant d'épouser celle-là, c'eût été certes un acte permis; du moment que ce mariage est permis en principe, il doit l'être non moins en cas de fait accompli ; sans quoi il se trouverait que l'on établit l'interdit d'une autre femme après le décès le cas échéant, et c'est une hypothèse inadmissible qu'il y ait une autre veuve reconnue comme telle après le décès du mari (au point de vue des conséquences de parenté à degré prohibé).

Si de cinq frères trois ont épousé trois sœurs, qui sont morts, selon Rab, l'un des survivants se laissera déchausser par l'une des sœurs, le second par une autre sœur, et la troisième sœur déchaussera celui des deux survivants qui voudra ; Samuel dit qu'après le déchaussement de l'un par la première sœur et de l'autre par la seconde sœur, la troisième devra encore déchausser les deux frères. Rab dit : l'acte de déchaussement équivaut à l'acquisition (de cette façon, la sœur de celle qui a été déchaussée est interdite) ; Samuel dit que cet acte entraîne la dispense. De même, R. Zeira dit que le déchaussement équivaut à l'acquisition ; R. Hila dit qu'il entraîne la dispense. Selon l'avis des autres rabbins[5], l'acte du déchaussement produit la dispense (et loin de confirmer la parenté, il en libère), — Simon b. Aba demanda en présence de R. Yonathan[6] : pourquoi est-il dit que « si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur veuve, et que son beau-frère, après avoir épousé la sœur de celle-ci, meurt, le premier devra de nouveau procéder au déchaussement pour cette femme, sans pouvoir l'épouser ; tandis que si un homme a

1. Voir ci-après, IV, 2. 2. Cf. ci-après, § 3 (4). 3. Ci-après, IV, 7 (8), fin. 4. De même, il a été dit qu'il est permis de garder sa femme, bien qu'elle soit la sœur d'une femme émule de la belle-sœur par lévirat. 5. Ci-après, IV, 1, fin. 6. Cf. ci-dessus, I, 1, et ci-après, IV, 9.

répudié sa femme, et que son frère après avoir épousé la sœur de la répudiée meurt, la veuve devient libre sans qu'il soit question d'aucun acte de lévirat? » D'où vient cette distinction entre celui qui a été déchaussé et celui qui a répudié? Il ne faut pas croire, fût-il répondu, que le déchaussement soit un mode d'acquérir la femme; c'est un mode de dispense. Aussi lorsqu'un des frères épouse la femme veuve qui a déchaussé, aucun d'eux ne serait passible de la pénalité du retranchement comme ils le seraient pour avoir épousé avant le déchaussement cette femme considérée comme femme d'un frère quoiqu'il soit décédé.

Lévi dit : La sujétion au lévirat équivaut au mariage (et, d'avance, chaque sœur est considérée comme sœur de belle-sœur, qu'il est interdit d'épouser) ; aussi, chacune d'elles devra déchausser les deux beaux-frères. N'y a-t-il pas une Mischnâ[1] en opposition à l'avis de Samuel? Il est dit : « si après le déchaussement par la belle-sœur celle-ci s'aperçoit être enceinte, lorsque l'enfant mis au monde n'est pas venu à terme, il est défendu au beau-frère d'épouser une parente de cette femme (envers laquelle il reste engagé, par suite du manque d'enfant), et elle ne pourra pas s'unir à un parent de son beau-frère. » N'en résulte-t-il pas que le déchaussement même équivaut à l'engagement (contrairement à l'avis de Samuel)? Il y a cette distinction à établir là qu'en raison du lévirat accompli (par un seul beau-frère), il y a apparence de libération (et les parentes seront interdites). Une Mischnâ ne conteste-t-elle pas l'avis contraire de Rab? Il est dit[2] : « Si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur, et que son frère, après avoir épousé la sœur de celle-ci meurt, le premier devra de nouveau procéder au déchaussement pour cette femme, sans pouvoir l'épouser ». Ceci confirme l'avis de celui qui admet la vraie libération par le déchaussement; ici au contraire où Rab admet qu'un tel acte équivaut à l'acquisition par mariage, à quoi bon le second déchaussement? Est-il admissible qu'un homme acquière les deux sœurs à la fois (par le double déchaussement)? Rab justifie ce second acte en le supposant accompli après la mort de la première sœur. Mais si celle-ci est morte, pourquoi n'y aurait-il pas mariage par lévirat, par l'autre sœur? Il répond à cette objection par l'application de l'avis de R. Eleazar qui dit[3] : lors même que le motif provoquant l'interdit a cessé d'être (après le décès), l'interdit ainsi né subsistera toujours.

Une autre Mischnâ[4] conteste l'avis de Rab, en disant : « Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième est célibataire, et au décès d'un de ses frères mariés le célibataire s'engage à en épouser la veuve, puis l'autre frère marié meurt à son tour, le survivant pourra, selon l'école de Schamaï, conserver la femme avec laquelle il s'est engagé, et la seconde veuve est libre à titre de sœur de la femme; selon l'école de Hillel, il devra rompre le mariage avec la première veuve, par un divorce et le déchaussement, et de plus se laisser déchausser par l'autre veuve. » Ceci confirme aussi l'avis de celui qui admet la vraie libération par le déchaussement; ici au contraire, où Rab

1. *Ibid.*, § 9 (8). 2. *Ibid.*, § 10 (9). 3. Ci-dessus, I, 1. 4. Ci-après, § 4.

admet qu'un tel acte équivaut à l'acquisition par mariage, à quoi bon le second déchaussement? Est-il admissible qu'un homme acquière les deux sœurs à la fois (par le double déchaussement)? Rab justifie le second acte en le supposant accompli après la mort de la première sœur. Mais si celle-ci est morte, pourquoi n'y aurait-il pas mariage par lévirat avec l'autre sœur? Rab répond à cette objection par l'application de l'avis de R. Eleazar qui dit : lors même que le motif provoquant l'interdit a cessé d'être (après décès), l'interdit ainsi né subsistera toujours. Une autre Mischnâ encore[1] est en opposition avec l'avis de Rab, en disant : « Si pendant que la veuve attend le mariage avec son beau-frère un autre frère se fiance avec celle-ci, on doit, selon R. Juda b. Bethera, lui dire d'attendre jusqu'à ce que le frère aîné ait accompli le lévirat. Après que le frère aura procédé au mariage, ou au déchaussement, le second frère pourra aussitôt épouser sa fiancée. De même, après le décès de la belle-sœur veuve, le frère pourra procéder au mariage. Mais si le beau-frère aîné meurt (et qu'il n'y a plus d'autre frère que le fiancé à la sœur de la veuve), le survivant devra remettre un acte de divorce à sa fiancée, et se laisser déchausser par la belle-sœur veuve ». Ceci aussi confirme l'avis que le déchaussement est une libération ; et s'il est vrai que Rab émet un avis contraire dans le cas où il s'agit de deux sœurs, c'est qu'il partage l'avis précité de R. Eleazar.

Enfin, une autre Mischna[2] conteste aussi l'avis de Rab, en disant : « Si un grand-prêtre en mourant laisse une veuve sujette au lévirat, son frère devra se laisser déchausser par elle, non l'épouser ». Ceci encore confirme l'avis que le déchaussement libère; et l'on ne saurait admettre comme Rab que cet acte équivaut à l'acquisition par mariage, car ce serait vouloir dire au grand-prêtre de transgresser le précepte légal qui lui interdit d'épouser une veuve (hypothèse inadmissible). De même, R. Houna, compagnon des rabbins, objecta que la Mischnâ suivante (§ 3) conteste l'avis de Rab, en disant : « Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, ou l'un une veuve et l'autre sa fille, ou l'un une veuve et l'autre sa petite-fille (fille de sa fille), ou la fille de son fils, elles devront, au décès des maris sans enfant, opérer le déchaussement au troisième frère survivant, sans pouvoir l'épouser. » Et ce n'est pas à dire d'établir cette distinction qu'il s'agit là de l'interdit grave d'épouser une femme et sa fille, subsistant aussi bien pendant la vie qu'après la mort; puisque les deux Mischnaïoth précitées sont en désaccord avec l'avis de Rab, et elles ne peuvent pas se justifier selon lui (donc, cet avis n'est pas confirmé).

2. Si l'une des deux sœurs est interdite à l'un des frères survivants par suite du degré de relation illicite (étant sa belle-mère ou la mère de celle-ci), le survivant pourra, en raison même de cet interdit, épouser l'autre sœur (laquelle n'est plus considérée comme sœur de celle qu'il serait tenu d'épouser), tandis que l'autre frère ne pourra épouser aucune des deux. Mais si l'une des deux sœurs est seulement interdite en vertu

1. Plus loin, IV, 10. 2. Ci-après, VI, 4, fin.

d'une décision rabbinique, ou si elle l'est en raison de l'état consacré du beau-frère [1], on procédera seulement au déchaussement, et l'union avec le beau-frère reste interdite.

(3). Si des deux sœurs l'une est en parenté à relation illicite avec le premier des deux frères, et l'autre sœur l'est aussi par rapport à ce second frère, ce qui est interdit à l'un est permis à l'autre (le premier peut épouser la seconde, et le second la première). C'est en ce sens qu'il a été dit (II, 3) : si des deux sœurs veuves d'un défunt sans enfant l'une peut épouser le beau-frère (quoique sœur de celle qui serait interdite à ce beau-frère, en vertu de sa parenté à un degré illicite [2]), elle pourra soit opérer le déchaussement, soit d'épouser par lévirat [3].

(4) Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, ou l'un une veuve et l'autre sa fille, ou l'un une veuve et l'autre sa petite-fille (fille de sa fille), ou la fille de son fils, elles devront, au décès des maris sans enfant, opérer le déchaussement du troisième frère survivant, sans pouvoir l'épouser ; R. Simon les dispense même de cette cérémonie (les considérant comme adjointes de celle qui seule serait épousée par lévirat, en un cas ordinaire). Si en raison d'un degré de parenté illicite le troisième frère ne pouvait pas épouser l'une d'elles, il ne pourra pas épouser celle-là seule, mais sa sœur ; cependant si l'interdit subsiste seulement par mesure rabbinique, ou à cause de l'état de consécration du beau-frère (comme ci-dessus), toutes deux devront procéder au déchaussement, mais ne pourront pas l'épouser. R. Simon l'en dispense.

Si une femme violée met au monde une fille, laquelle plus tard épouse le frère de celui qui a violenté sa mère, et laquelle a une sœur maternelle issue d'un autre père marié au second frère, et que celui-ci meurt sans enfant, il est certes défendu au survivant d'épouser la fille, mais il lui est permis d'en épouser la sœur maternelle qui lui incombe par lévirat. C'est dans ce cas de la présence d'une fille qu'il est dit : « Si des deux sœurs veuves d'un survivant sans enfant l'une a lieu d'épouser le beau-frère, celui-ci pourra l'épouser. » — « Si des deux sœurs, est-il dit ensuite, l'une est en parenté à relation illicite avec le premier des deux frères, et l'autre sœur l'est aussi par rapport au second frère, etc. » Cela arrive en ce cas : Si une femme violée met au monde une fille, que celle-ci violée à son tour par le frère de celui qui a violenté sa mère met au monde une fille, puis les deux filles épousent deux frères du côté paternel, non du côté maternel, bien que chacun d'eux ne puisse pas épouser la fille, il lui est permis d'en épouser la sœur. A ce cas s'applique l'expression de la Mischnâ : « Ce qui est interdit à l'un est permis

1. Cf. ci-dessus, II, 4. 2. Comme belle-mère ou belle-fille. 3. La sœur qui ne peut pas l'épouser n'est pas un obstacle à l'union de l'autre sœur.

à l'autre, et réciproquement » (le premier peut épouser la seconde, et le second la première).

'Oula b. Ismaël dit que R. Oschia, l'un des pères (les plus instruits) de la Mischnâ, explique la nôtre (§ 3) comme suit : « R. Simon l'en dispense », est-il dit. Cela signifie que la seconde veuve est dispensée de toute cérémonie du lévirat, soit du déchaussement, soit de l'union. R. Yoḥanan dit : un groupe d'étudiants a demandé comment on pourrait justifier l'opinion de R. Simon? Peut-on supposer qu'un homme acquière les deux sœurs à la fois? (Et dès lors toutes deux devraient être libérées par le déchaussement). Au contraire, dit R. Ḥanina en présence de R. Mena, discutant l'avis émis par ce groupe : Pourquoi R. Simon dispense-t-il la seconde veuve seule de toute cérémonie du lévirat? C'est précisément parce qu'il ne peut pas venir à l'idée de quelqu'un d'épouser les deux sœurs ensemble. On a dit là-bas (à Babylone) : selon l'avis de R. Simon, les conséquences de la sujétion au lévirat sont subies à la même place (elles ne sont pas réversibles sur une autre personne). R. Aba dit au nom de R. Éléazar : seulement au cas où, par transgression, le beau-frère a cohabité avec la première sœur, la seconde est libre, sans accomplir d'autre cérémonie du lévirat (tandis que, selon les rabbins, celle-ci devra en tout cas opérer le déchaussement). Quelle sera par conséquent la règle si un homme du dehors (un étranger) a consacré comme femme la seconde sœur? Selon les Rabbins, c'est un mariage valable (légal, la seconde sœur étant libérée du lévirat par la sujétion de la première); selon l'avis de R. Éléazar, la validité de ce mariage est en suspens, et lorsque le beau-frère aura cohabité avec la première sœur (aura effectué l'union), le mariage saisira la seconde sœur (libérée par le fait d'union de la première). Si le beau-frère cohabite avec la seconde, il se livre selon les rabbins, à une relation intime à degré prohibé (comme sœur de celle qui lui incombe légalement) : selon R. Éléazar, ce n'est pas un cas interdit (puisqu'à défaut de cohabitation avec la première, celle-ci n'était pas encore mariée). Si la première sœur est morte, il est permis au beau-frère d'épouser la seconde, même selon les rabbins[1].

S'il y a une autre femme à côté de la première sœur et que celle-ci a déchaussé le beau-frère, l'autre femme devient libre; si à côté de la seconde sœur veuve il y a une autre femme, le beau-frère peut épouser cette dernière, tout en conservant sa femme, mais la seconde sœur lui sera interdite. A ce cas, on peut appliquer ce qui a été dit ailleurs[2] : « Il est permis à un homme (beau-frère) d'épouser la sœur d'une femme adjointe à celle qui l'a déchaussé ». Mais il devrait lui être interdit (comme l'indique la même Mischnâ) d'épouser l'adjointe, à titre d'adjointe d'une parente à degré prohibé de celle qui l'a déchaussé? R. Judan répond[3] : puisqu'il est certes permis au beau-frère de cohabiter avec l'autre femme, avant d'avoir épousé la première veuve, ce qui est permis en principe le sera certainement à la fin, ou en cas de

1. Ils déclarent la sujétion au lévirat équivalente au mariage; mais l'effet n'est pas transmissible après la mort. 2. Ci-après, IV, 7 (8), fin. 3. Cf. ci-dessus, § 1.

fait accompli [Sans quoi, il se trouverait que l'on établît l'interdit d'une autre femme conjointe, après le décès (le cas échéant), et c'est une hypothèse inadmissible qu'il y ait une autre veuve reconnue comme telle après le décès du mari[1]. Est-ce que R. Simon n'est pas en contradiction avec lui-même? Ailleurs il dit[2] : « Le survivant peut épouser laquelle des deux veuves il voudra, et se laisser déchausser par l'autre » (D'où l'on semble inférer que la sujétion au lévirat équivaut à l'acquisition par un mariage accompli), tandis qu'ici il dit que la seconde veuve est dispensée de tout lévirat (ce qui prouverait que la sujétion au lévirat n'équivaut pas au mariage réel)? R. Zeira répond : lorsque je me trouvais encore à Babylone, j'ai entendu exposer les raisons de cette contradiction; ailleurs, où il s'agit d'une sujétion à deux beaux-frères, elle n'est pas effective, et comme conséquence cet e sujétion est circonscrite à la personne même (non au-delà), tandis qu'ici il s'agit de la sujétion à un seul beau-frère, laquelle est plus grave, et pourtant la sujétion de l'une (de la seconde) n'est pas réversible sur l'autre (sur la première, au point de l'interdire). R. Mathnia dit : il n'y a pas à comparer le cas où il est question de deux sœurs avec celui de deux femmes étrangères entr'elles (pour les deux sœurs, la sujétion est plus intime, de sorte que la seconde est libérée en ce cas). Si cependant tu veux présenter une objection, oppose-la à l'enseignement de R. Zeira au nom de R. Schescheth : il a dit[3] que, selon R. Simon, les deux veuves sont interdites au beau-frère ; or, n'est-il pas en contradiction avec lui-même ? Plus haut il dit qu'elles sont toutes deux interdites, tandis qu'ici (à l'égard de deux femmes étrangères entr'elles) il les déclare libres toutes deux, et que le beau-frère peut épouser laquelle des deux il voudra choisir (C'est que là aussi on peut répondre : plus haut, il s'agit d'une sujétion envers un beau-frère, ce qui est plus grave que celle d'ici, où il est question de deux beaux-frères.

4 (5) Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs et le troisième est célibataire, ensuite au décès d'un de ses frères mariés le célibataire s'engage à épouser la veuve, puis l'autre frère marié meurt à son tour, le survivant pourra, selon l'école de Schammaï, conserver la femme avec laquelle il s'est engagé, et la seconde veuve est libre, à titre de sœur de la femme ; selon l'école de Hillel, il devra rompre le mariage avec la première veuve, par un divorce et le déchaussement, et de plus se laisser déchausser par l'autre veuve. C'est à ce sujet qu'a été exprimé le proverbe : malheur à lui pour sa femme et pour celle de son frère (sans que ce soit de sa faute, il ne peut épouser aucune des deux).

L'école de Schammaï exprime ici un avis conforme à celui de R. Éléazar b. Arakh, qui dit plus haut[4] : l'engagement verbal envers une femme équi-

1. Selon le commentaire *Qorban 'eda*, la phrase placée ici entre [] est à supprimer; elle n'est placée ici qu'à titre de réminiscence du § 1, ci-dessus. 2. Ci-après, § 10, fin. 3. Ci-dessus, II, 2, p. 26. 4. Ci-dessus, II, 1, fin, p. 23; ci-après, IV, 7; V, 1, et VI, 7.

vaut à une acquisition formelle pour la belle-sœur. S'il en est ainsi, et que Schammaï adopte cet avis, en cas de répudiation d'une femme engagée par une promesse, elle ne devrait plus avoir besoin de déchausser le beau-frère (comme si elle avait été sa femme)? Or, R. Ila n'a-t-il pas dit au nom de R. Éléazar que Schammaï reconnaît qu'en cas de répudiation d'une femme engagée par promesse du beau-frère, elle devra pourtant le déchausser pour être libre? C'est donc que Schammaï se conforme à l'avis de R. Simon qu'il y a doute sur le point de savoir si un tel engagement verbal équivaut au mariage ou non. S'il en est ainsi, il y a lieu en tous cas de faire des objections : ou l'engagement est une acquisition, et il ne devrait plus être question d'aucun acte (ni de déchaussement), ou bien ce n'est pas une acquisition, et alors pourquoi est-il dit ici : « Il pourra conserver sa femme, et la seconde sœur est libre à titre de sœur de la femme? » Il est possible qu'au sujet de l'engagement par promesse, Schammaï professe le même avis que R. Simon admet à l'égard de la sujétion au lévirat, en conformité de l'opinion des Rabbins disant plus haut[1] : comme ceux-ci disent que l'engagement entraîne l'acquisition des femmes, bien que le mari les laisse (et par conséquent elles sont interdites au lévirat), de même R. Simon partage cet avis à l'égard de la sujétion (par suite de laquelle les deux veuves sont comme interdites, parce qu'il y a acquisition partielle). De plus, comme R. Simon dit que la sujétion ne retombe pas à la même place (sur l'autre veuve, et elle ne saurait être interdite) ; de même, l'école de Schammaï dit que la sujétion n'incombe pas à la place de l'engagement par promesse. R. Judan objecta ceci : on sait que si quelqu'un a consacré une femme dont le mariage devra être valable au bout d'un mois, et que, dans l'intervalle de temps, la sœur de cette femme lui incombe en lévirat, le mariage conclu reste valable, et la sœur en question sera repoussée à titre de sœur de l'épouse ; or, à ce sujet, R. Abahou a dit au nom de R. Yohanan[2] : quel que soit le nombre des mariages anticipés, tous sont effectifs en raison de l'intervalle de temps ; et si c'est contrairement à l'avis de l'école de Schammaï que R. Yohanan s'est exprimé ainsi, la sœur devrait aussi accomplir le déchaussement pour être libre? C'est que Schammaï a seulement en vue l'obligation par la sujétion, ou par suite d'un engagement (non pour une consécration anticipée).

6 (5). Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, puis au décès d'un des frères mariés aux deux sœurs celui qui est marié à une étrangère épouse par lévirat sa belle-sœur veuve, ensuite celui-ci meurt à son tour la première veuve (remariée au troisième frère) est libre de toute cérémonie à titre de sœur de l'épouse du survivant, et l'autre est libérée du même coup à titre d'adjointe. Si, après lui avoir seulement promis le mariage, le frère survivant (marié à l'é-

1. Ci-dessus, II, 2, fin, p. 26. 2. J., tr. *Qiddouschin*, III, 1 (f. 63c) ; tr. *Nedarim*, XI, 6 (f. 42a).

trangère) meurt, l'étrangère aura seulement à déchausser le dernier frère qui resterait survivant, sans l'épouser.

(6). Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, puis ce troisième meurt, ensuite l'un des survivants épouse cette femme par lévirat et meurt à son tour, l'une de ces deux veuves sera libre de toute cérémonie, parce qu'elle est la sœur du survivant, et l'autre le sera du même coup à titre d'adjointe ; s'il y a eu seulement promesse de mariage lors du premier décès d'un frère, puis le second frère est mort, la femme étrangère déchaussera seulement son beau-frère survivant, mais ne l'épousera pas.

7. Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, et au décès d'un des frères mariés aux deux sœurs celui qui a épousé l'étrangère s'unit aussi par lévirat à sa belle-sœur veuve, puis l'épouse du second frère meurt, après quoi survient le décès du troisième frère, celle qui est à double titre veuve (du premier et du troisième frère) sera interdite pour jamais au frère survivant (au second), parce qu'elle se trouvait déjà lui être interdite pendant un moment (puisqu'en son vivant sa femme était la sœur de la veuve survivante).

(8). Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, et que l'un des maris des deux sœurs ait répudié sa femme, puis le troisième frère conjoint de l'étrangère meurt, après quoi le frère qui a répudié sa femme épouse sa belle-sœur veuve et à son tour il meurt, c'est à ce cas du second frère survivant que s'applique le principe énoncé par la Mischnâ (I, 1) : lorsqu'une femme de l'une des 15 classes de parenté à degré interdit meurt avant son mari, ou est répudiée par lui, les adjointes peuvent se marier avec le mari.

La décision rabbinique en cas de promesse faite (§ 5) est aussi bien conforme à l'avis de R. Simon que des autres rabbins. Selon ceux-ci, au cas où l'engagement est valable, l'autre femme par contre est interdite au beau-frère ; lorsque l'engagement n'est pas effectif, par contre l'autre femme est libre. Aussi, « elle devra déchausser le beau-frère, mais ne pourra l'épouser. » Selon R. Simon, si l'engagement est effectif, les deux femmes sont interdites ; lorsqu'au contraire il n'est pas effectif, la première est interdite et la seconde devient libre ; pourtant, en raison du doute, elle devra déchausser, mais ne pourra épouser.

De même, c'est par suite de l'accord entre R. Simon et les autres rabbins que l'avis suivant (§ 6) est émis.

Enfin R. Abina dit (§ 7) que c'est le cas de rappeler l'assertion de R. Yossé au nom de R. Yohanan [1], savoir : l'interdit de deux sœurs qui incombent au

1. Ci-dessus, § 1, p. 40.

beau-frère par lévirat ne ressemble pas à l'interdit de deux sœurs qui ne sont pas belles-sœurs (mais en situation ordinaire).

« Si l'un a répudié, » est-t-il dit (§ 8). R. Ḥagaï ajoute au nom de R. Zeira : il n'en est pas exclusivement ainsi, non-seulement si la répudiation a précédé le mariage, mais encore au cas où l'inverse a lieu. C'est ainsi qu'il a été enseigné (I, 2) : « si l'une de ces femmes meurt avant son mari, ou si elle a été répudiée par lui, les adjointes deviennent libres. » R. Judan dit qu'en ce cas R. Eleazar doit adopter cet avis (bien que d'ordinaire il soit d'avis de maintenir l'interdit, même à la cessation de sa cause, ou après le décès). Et c'est justifié, ajoute R. Yossé : car, si quelqu'un ayant eu des enfants qui sont morts meurt ensuite, ne va-t-il pas sans dire que la veuve est sujette au lévirat ? Or, comme là, il importe que les enfants existent au décès du mari pour dispenser du lévirat ; de même ici la question est de savoir si au décès l'adjointe était un cas de mariage prohibé, ou non.

8 (9) Pour toutes (les quinze classes de parentés à relation interdite), s'il survient un doute, soit en ce qui touche l'alliance avec le défunt frère, soit sur la répudiation de ce dernier, les adjointes devront procéder au déchaussement, sans pouvoir épouser le beau-frère. Voici en quel cas la consécration de mariage est douteuse : si en ayant jeté à la femme le contrat de mariage sur la voie publique, on ne sait s'il est tombé plus près d'elle que de lui, il y a doute. Voici des cas de doute sur la répudiation : Si quelqu'un ayant écrit l'acte de divorce de sa propre main sans avoir de témoins, ou si en ayant des témoins la date n'a pas été spécifiée, ou si en ayant spécifié la date, il n'y avait qu'un témoin pour attester l'acte, celui-ci sera déclaré douteux.

En réalité, ce ne sont pas là des cas de doute sur la répudiation [1], mais de vraies répudiations. Ainsi, « la consécration de mariage est douteuse : si en ayant jeté à la femme le contrat de mariage sur la voie publique, on ne sait s'il est tombé plus près d'elle que de lui, il y a doute ». Donc, par analogie, le véritable doute sur la répudiation existerait au cas où, ayant jeté l'acte de divorce à la femme, on ne sait s'il est tombé plus près d'elle que de lui. R. Yoḥanan dit au nom de R. Ḥalafta de Man-Hava [2] : pour tous les trois cas de divorce énumérés là, au cas où le mariage est accompli, il sera maintenu, afin de ne pas exposer les enfants à la calomnie (au soupçon d'illégitimité). Si la fille de quelqu'un répudiée par un tel acte se marie au dehors (à un étranger), elle n'a pas à rompre ce mariage de façon à ce que son adjointe incombe à son père en lévirat (celle-ci, par suite du divorce, n'est plus l'adjointe d'une femme considérée comme interdite) ; mais si l'adjointe en vertu de cet acte de divorce s'est mariée au dehors, elle devra rompre ce mariage (parce qu'elle est susceptible d'épouser le beau-frère). De même, si la fille a épousé un autre frère

1. J., tr. *Guittin*, IX, 2. 2. Ou Min-Houna. Nom de localité à ajouter à la *Géographie du Talmud* (omis aussi par J. Lévy).

en vertu de cet acte de divorce, elle rompra le mariage; mais si l'adjointe s'est mariée à un autre frère par suite du levirat, en tenant compte de cet acte de divorce, même envers le père le lévirat est obligatoire, et le mariage ne sera pas rompu (le divorce avec la fille ayant été effectif, le lévirat incombait à l'adjointe).

On a enseigné : aux trois cas de rédaction des actes (tels que la Mischna les énonce), on réclamera le montant sur les biens libres, non sur ce qui est hypothéqué[1]. C'est vrai, dit R. Aba, aussi longtemps que le contrat de dette n'est pas confirmé aux mains du prêteur; mais dès que cet acte l'est (par devant justice), le prêteur peut réclamer sa dette sur tous les biens (soit libres, soit hypothéqués). Mais, objecta R. Yossa, aussi longtemps que la dette n'est pas reconnue aux mains du prêteur (si l'emprunteur niait), est-ce que celui-ci n'est pas en droit de rien réclamer, même sur les biens libres? Non, il s'agit bien du cas où la dette a été reconnue; seulement, on ne peut pas la réclamer sur les biens hypothéqués; c'est, dit R. Bisna, en raison de la crainte qu'un contrat antidaté ne soit intervenu entre le prêteur et l'emprunteur (au détriment d'un autre créancier). R. Aboun dit : c'est en raison de l'invalidité de l'acte (incorrect) qu'il est payable sur les biens libres; car, la validité du contrat pourra être seulement suspecte si le père qui a emprunté a aussi hypothéqué ses biens; cependant, si après le prêt du père, le fils les a hypothéqués, il n'y a pas à supposer un acte antidaté, mais incorrect; il en sera donc de même ici. R. Aboun dit encore : notre Mischna parle de même des actes de divorce à remettre aux femmes; or, là aussi on ne saurait parler d'acte antidaté, mais d'incorrection, et ce sera de même ici le motif à faire valoir.

9 (10). Si de trois frères ayant épousé trois personnes étrangères l'une à l'autre, l'un meurt, que le second fasse une promesse de mariage à la veuve de celui-ci, et qu'avant de réaliser sa promesse il meurt aussi, les deux veuves devront déchausser le troisième frère survivant; mais elles ne pourront pas l'épouser, car il est écrit (Deutéron. XXV, 5) : *Si deux frères demeurent ensemble et que l'un d'eux meurt, son beau-frère devra l'épouser*; donc, le devoir d'épouser *un* beau-frère incombe à la veuve, non s'il y a eu deux décès. R. Simon dit : le survivant peut épouser celle des deux veuves qu'il voudra et se laisser déchausser par l'autre.

Est-ce qu'une belle-sœur veuve, qui attend le mariage par lévirat incombant à plusieurs de ses beaux-frères, ne pourra en épouser aucun[2]? (Pourquoi donc la Mischnâ dit-elle que les veuves déchausseront seulement le troisième survivant, sans l'épouser?) C'est que, comme l'a enseigné R. Ḥiya, la femme d'un défunt sera épousée par le beau-frère, non celle de deux défunts (selon le cas énoncé par la Mischnâ). On comprend que celle qui a été

1. L'acte est suspect à leur égard, en raison de sa défectuosité. 2. Cf. ci-après, X, 17 (f. 11b).

remariée par promesse (la première veuve avec le second frère) doive déchausser le troisième frère, en raison du principe que la veuve d'un seul défunt incombe par lévirat au beau-frère, non celle de deux défunts; mais pourquoi la seconde veuve, à laquelle ce principe n'est pas applicable, n'épouserait-elle pas le beau-frère? C'est que, dit R. Éléazar, ceci est conforme à l'avis de R. Méir, qui a dit[1] : chaque fois que le lévirat n'est pas applicable à la veuve, il ne l'est pas non plus à l'adjointe. R. Yoḥanan dit : si R. Éléazar a exprimé cet avis, c'est de moi qu'il l'a entendu[2], et il l'a répété d'après moi. R. Yossé observe qu'une Mischnâ[3] s'exprime ainsi : « Si un garçon de neuf ans et un jour cohabite en raison du lévirat avec sa belle-sœur veuve, puis devenu grand il épouse une femme et meurt; lorsqu'il n'a plus eu de relations avec sa première femme (sa belle-sœur) à partir du jour où il est devenu grand, celle-ci (lors du décès) devra déchausser le frère survivant, non l'épouser; mais la seconde femme pourra, soit déchausser le beau-frère, soit l'épouser. » Pourquoi donc est-il dit là que la seconde femme (qui n'incombe qu'à un frère en lévirat) peut à volonté l'épouser, ou le déchausser; tandis qu'ici une veuve placée dans le même état d'obligation doit seulement le déchausser? L'avis exprimé ici est celui de R. Méir, opposé à celui de R. Simon (qui autorise aussi de l'épouser); tandis que plus loin, en opposition à R. Simon, la Mischnâ formule l'avis des autres sages (qui permettent à l'autre femme, non soumise à un double lévirat, d'épouser le beau-frère). R. Aboun ou R. Bisna dit au nom de R. Aḥa : le mariage est permis à la seconde veuve, à condition que le beau-frère l'épouse d'abord et qu'ensuite il se fasse déchausser par la première, mais s'il s'est fait déchausser d'abord par l'autre, il lui est interdit d'épouser la seconde; car comme la promesse de mariage équivaut peut-être à l'acquisition réelle (de façon à donner les mêmes droits aux deux belles-sœurs), la seconde serait dispensée de tout (libérée) par le déchaussement qu'aurait opéré la première (et par suite de corrélation, elle deviendrait interdite).

(11). Si de deux frères mariés à deux sœurs l'un meurt, puis la femme du second meurt, la veuve reste toujours interdite au survivant, comme elle lui avait été interdite du vivant de la sœur.

R. Abina dit : A cela se rapporte l'énoncé de R. Ila ou de R. Yassa au nom de R. Yoḥanan[4], à savoir que l'interdit de deux sœurs, qui incombent au beau-frère par lévirat, ne ressemble pas à l'interdit de deux sœurs qui ne sont pas belles-sœurs (mais en situation ordinaire de l'une envers l'autre).

10 (12). Si deux hommes se sont fiancés à deux femmes, et qu'en les menant à la cérémonie du mariage sous le dais nuptial ils les ont par mégarde interverties, ces hommes deviendraient coupables du crime d'adultère s'ils donnaient suite au mariage, et de plus, du crime de relation

1. Ci-dessus, I, 1, fin, p. 12. 2. Cf. J., tr. *Scheqalim*, II, 6 (t. V p. 275). 3. Ci-après, X, 8 (9). 4. Ci-dessus, § 7 (8), p. 50.

intime avec la femme d'un frère, s'ils sont frères, ou du crime de se joindre à la femme et à sa sœur, si elles sont sœurs, comme du péché de menstrue, si elle est menstruée. De telles femmes ne devront plus cohabiter avec leurs maris pendant trois mois, dans la crainte que l'une soit enceinte (et pouvoir distinguer l'enfant conçu criminellement des enfants légitimes); mais si elles sont trop jeunes pour enfanter, on les rend de suite à leur mari respectif. Enfin, si ce sont des filles de cohen, elles deviennent inaptes à manger de l'oblation chez leur père (étant dûment mariées à de simples israélites).

Si un tel mari (au dernier cas énoncé) cohabite avec la seconde femme, il est deux fois coupable : 1° pour avoir enfreint l'interdit d'épouser la femme d'un frère ; 2° pour avoir épousé une femme avec sa sœur. R. Ḥiya a enseigné : 1. il y a des culpabilités parfois de quatre crimes, tantôt de huit crimes, tantôt de douze, tantôt même de seize, au point de vue de l'adultère, dans le cas suivant : il y a, par exemple, chaque fois, quatre coupables (savoir deux hommes et deux femmes) pour adultère ; si, de plus, les femmes sont sœurs, il y a en outre la transgression de l'interdit d'épouser une femme et sa sœur, soit six crimes (=12) ; si elles sont menstruées, il y a cette culpabilité de plus, soit huit crimes de part et d'autre (=16). Si les hommes sont encore adolescents et les femmes majeures, les hommes ne sont pas coupables. Si toutes les causes d'interdit se trouvent réunies, que les hommes sont nubiles mais non les femmes, il n'y a que deux causes de culpabilité [1], celle des menstrues ; mais si les mineures ont été mariées par leur père (ce qui valide le mariage), les deux hommes sont coupables de huit crimes ensemble (chacun de quatre). Si des deux hommes l'un était grand (nubile) et l'autre petit (les deux femmes étaient grandes ou nubiles), celle qui a cohabité avec le plus plus jeune est coupable en raison de la validité du mariage de l'autre sœur avec le plus grand [2], mais celle qui a cohabité avec le plus grand n'est pas coupable, parce que la relation avec le plus jeune est nulle. R. Aba dit au nom de R. Jérémie [3] : une femme violée n'a pas besoin d'attendre trois mois avant de se marier (il est présumable qu'elle n'enfantera pas). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Elles ne devront pas cohabiter avec leur mari pendant trois mois, dans la crainte d'être enceintes ; si elles sont trop jeunes pour enfanter, on les rend de suite à leur mari respectif » ? (et pourtant il s'agit d'un cas de force majeure ?) Là, c'est différent ; il s'agit de déterminer plus tard l'état de l'enfant à naître (s'il est légitime ou non). — « Si ce sont des filles de cohen, est-il dit, elles deviennent inaptes à manger de l'oblation chez leur père. » Ceci prouve, dit R. Yossé, que la violence entraîne l'inaptitude à l'égard du sacerdoce, avec les mêmes conséquences que l'adultère a pour une simple israélite vis-à-vis du mari.

1. Tossefta à ce tr., ch. V, fin. 2. Ce qui motive l'adultère. 3. Cf. ci-après, IV, 10, VII, 5 (f. 8b), et XI, 7 (f. 12a).

CHAPITRE IV

1. Si après l'acte du déchaussement par la belle-sœur, celle-ci remarque qu'elle est enceinte, puis met un enfant au monde, il s'agit de savoir si l'enfant est venu à terme. En ce cas, il est loisible au beau frère d'épouser des parentes de cette femme, et celle-ci pourra épouser des parents du beau-frère ; elle ne devient pas non plus inapte à épouser un cohen[1]. Mais si l'enfant n'est pas venu à terme (et ne subsiste pas), il est défendu au beau-frère d'épouser une parente de cette femme (envers laquelle il reste engagé), elle ne pourra pas s'unir à un parent de son beau-frère, et elle devient inapte à épouser un cohen (en vertu de la validité du déchaussement).

De ce qu'il est dit « si après le déchaussement elle s'aperçoit être enceinte », on conclut qu'il en est ainsi en cas de fait accompli ; mais, en principe, elle ne devra pas déchausser si elle se sait enceinte. C'est ainsi qu'une Mischnâ dit[2] : « Une belle-sœur veuve ne devra ni déchausser, ni épouser le beau-frère qu'au bout d'un délai d'au moins trois mois après le décès du mari ». Pourquoi ne peut-elle pas déchausser de suite? Ne devrait-elle pas y avoir recours en vertu du dilemme suivant : Ou l'enfant à naître viendra à terme, et cet acte sera non avenu ; ou l'enfant ne viendra pas à terme, et alors l'acte conservera sa valeur? Il s'agit, dit R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Aboun et au nom de R. Yoḥanan, d'éviter un avis public qui la déclare de nouveau apte à épouser un cohen[3]. On a enseigné que R. Oschia énonce un autre motif : de l'expression *mon beau-frère a refusé* (Deutéron. XXV, 7). On conclut que le beau-frère susceptible d'épouser peut aussi se laisser déchausser ; mais cet acte n'a pas sa raison d'être si le lévirat par mariage n'est pas applicable (s'il y a doute). Entre ces deux raisons données, il y a une différence au point de vue pratique, au cas où une telle femme, apte à épouser un cohen, est profanée et devient inapte à cet effet, comme par exemple une veuve pour un grand prêtre, ou une femme répudiée, ou ayant déchaussé, pour un simple cohen : d'après celui qui donne pour raison qu'il s'agit seulement d'éviter un avis public au point de vue de l'aptitude à épouser un cohen, une telle veuve pourrait de suite déchausser le beau-frère ; d'après l'autre explication, au contraire, que seul un beau-frère susceptible d'épouser la veuve pourra se laisser déchausser, elle ne pourra pas procéder à cet acte avant trois mois. Si cet acte a été accompli dans l'intervalle de temps des trois mois, faudra-t-il recom-

1. Le déchaussement a été opéré indûment, et il est considéré comme non avenu.
2. Ci-après, § 11. 3. Il faudrait un tel avis pour la dégager du déchaussement, si l'enfant est né viable.

mencer au bout des trois mois? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit[1] : « Si une enfant a déchaussé un beau-frère, elle devra recommencer une fois devenue grande; mais cependant, sans cela, la première cérémonie est valable ». R. Mena rapporte cette Mischnâ d'une façon anonyme; R. Isaac b. R. Ḥiya penche à dire au nom de R. Yoḥanan que c'est conforme à l'avis de R. Meir, d'après lequel une enfant ne doit ni déchausser, ni épouser le beau-frère, de crainte qu'une fois grande elle soit d'une stérilité évidente (non sujette au lévirat). Or, comme il a été dit là que, malgré le déchaussement déjà opéré (valable en cas de fait accompli), elle devra recommencer cet acte lorsqu'elle sera grande; il en sera de même ici, au bout des trois mois.

R. Judan demanda : si le déchaussement a été opéré par la veuve enceinte (indûment), et qu'ensuite elle a eu une fausse couche[2], devra-t-elle recommencer le déchaussement? On peut répondre à cette question par ce qu'il est dit (dans une Braïtha) : la veuve de celui qui, en mourant, laisse sa femme enceinte, n'est pas soumise au lévirat, parce qu'il est dit (ibid. 6) : *que son nom ne soit pas effacé en Israël*; au cas seul d'effacement du nom (du manque d'enfant), le lévirat est applicable, non au cas contraire. Pourtant, elle ne devra pas se remarier aussitôt, parce qu'il est dit (ibid. 7) : *de maintenir à son frère un nom en Israël*; il faut, par conséquent, que la femme sache au préalable si l'enfant à naître sera viable, ou non. Est-ce à dire que même la femme d'un eunuque est aussi soumise au lévirat? Non, en raison du verset précité (6) : *que son nom ne soit pas effacé en Israël*; il faut donc essayer de reconstituer le nom qui, par la mort, était menacé de s'éteindre, non celui dont le sort final était déjà fixé de son vivant. Est-ce à dire que l'adjointe à la veuve enceinte peut se remarier? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit (dans une autre Braïtha) : si l'on a épousé sa belle-sœur par lévirat et qu'elle s'aperçoit être enceinte du défunt, l'adjointe ne pourra pas se remarier jusqu'à la naissance de l'enfant à venir. Or, comme il vient d'être dit que l'adjointe ne peut pas se remarier avant de savoir par quoi elle est libérée, si c'est par l'état de femme enceinte de la première veuve, ou par sa cohabitation avec le beau-frère (c'est-à-dire jusqu'à la naissance de l'enfant); il en sera de même pour le déchaussement : cet acte libère l'autre femme, comme la cohabitation avec la première, et ce qui a été dit de ce dernier fait (qu'il s'agit de savoir si l'enfant vivra, ou non) est applicable aussi au déchaussement.

Samuel dit : il est possible de faire une donation à un enfant dès le sein de sa mère (en faisant acquérir ce don par autrui); selon R. Éléazar, une telle donation est nulle. Toutefois, dit R. Yossé, bien que Samuel déclare ce don valable, il reconnaît que l'enfant doit avoir eu au moins un instant de vitalité, ayant eu la tête et la majeure partie du corps en dehors du sein

1. Ci-après, XII, 4 (5); tr. *Sôta*, IV,4. 2. En ce cas, la cérémonie du déchaussement est obligatoire, en remplacement du lévirat dû pour cause du manque d'enfant.

maternel à l'état vivant. C'est ainsi que notre Mischnâ dit : « Si, après l'acte du déchaussement par la belle-sœur, celle-ci remarque qu'elle est enceinte, puis met un enfant au monde, il s'agit de savoir si l'enfant est venu à terme. » Or, comme une mesure rétrospective a été adoptée ici, que le déchaussement sera considéré comme non avenu en cas de survivance de l'enfant ; de même, par voie rétrospective, l'enfant peut acquérir avant d'être né. On a enseigné ailleurs[1] : « Si quelqu'un dit que le jour où sa femme lui mettra au monde un fils, cet enfant recevra un *mané* (cent *zouz*) de ses biens, dès qu'elle aura enfanté ce fils, celui-ci aura droit à cette somme. S'il dit qu'au cas où c'est une fille celle-ci aura deux cents *zouz*, et qu'une fille lui naît, elle y aura aussitôt droit. » Toutefois, dit R. Éléazar, c'est vrai seulement d'un père pour son enfant (alors, un tel acquêt sera sérieux), mais, pour un autre enfant, R. Yossé l'admet aussi à l'égard d'autrui. Selon R. Éléazar, c'est seulement vrai pour un moribond (à qui l'on veut laisser cette tranquillité d'âme à sa mort), non pour un homme bien portant, et seulement à valoir sur des biens mobiliers, non sur des terrains (qui doivent être acquis par une prise de possession). Un enseignement conteste l'avis de R. Éléazar, en disant : si un prosélyte meurt et que les Israélites qui l'ont assisté ont gaspillé ses biens, puis on apprend qu'il a laissé un fils au-delà de la mer, ou une veuve enceinte, on est tenu de tout rendre à cet héritier (même futur). Que réplique à cela R. Éléazar? (N'en résulte-t-il pas que l'enfant acquière, avant d'être né?) Là, c'est différent, parce qu'il s'agit de son enfant.

Est-ce que la fin de ce même enseignement ne contredit pas aussi Samuel selon l'explication de R. Yossé (qui exige au moins un instant de vitalité pour l'enfant) ? « Si après que chacun a opéré la restitution des biens prélevés indûment, est-il dit, le fils du prosélyte (héritier direct) meurt, ou si la femme a mis au monde avant terme, ce que chacun aura pris après ce fait lui appartiendra désormais (comme abandonné), mais non ce qui aura été pris auparavant. » Or, même ce qui a été acquis auparavant devrait appartenir au détenteur, puisque R. Yossé a dit : bien que Samuel déclare que l'on peut faire une donation à un enfant dès le sein, il faut pour la validité de ce don que l'enfant ait quitté le sein de la mère, par la tête et au moins la majeure partie du corps en état de vie ; et comme ici il ne s'agit pas d'un enfant devant vivre, l'acquisition de ce mort-né est nulle (sans effet rétroactif)? C'est que les premiers détenteurs, répond R. Isaac b. Eleazar, avaient renoncé à ce bien lorsqu'ils ont eu connaissance de la possibilité d'existence d'un héritier. Les rabbins de Césarée et R. Ḥiya b. Aba au nom de R. Aba b. Nathan disent que, d'après les termes mêmes de la Mischnâ précitée, R. Eleazar a renoncé à son avis (qu'un autre enfant, avant d'être né, ne peut pas acquérir) : « Le jour où sa femme mettra au monde un fils, est-il dit, cet enfant recevra un *maneh* ; si c'est une fille, elle aura deux cents zouz à recevoir. » Or, si une fille a droit

1. Tr. *Bava bathra*, IX, 2.

à une telle somme (quoiqu'elle n'hérite pas), c'est un droit qu'elle a au même titre que tout enfant étranger. Bar-Kappara a enseigné : selon l'avis de tous, un enfant d'un jour (à peine né) peut acquérir [1].

2. Si après le mariage du beau-frère avec sa belle-sœur celle-ci s'aperçoit qu'elle est enceinte du défunt et elle met un enfant au monde, il s'agit de savoir si l'enfant est venu à terme. En ce cas, l'homme doit se retirer de sa femme, et tous deux doivent offrir au temple un sacrifice de péché involontaire (pour avoir cohabité illégalement). Mais si l'enfant n'est pas venu à terme, le mari peut conserver sa femme (le mariage subsiste). Lorsqu'il y a doute sur le point de savoir si l'enfant est de neuf mois, du premier lit, ou de sept mois, du second lit, l'homme devra se retirer de cette femme ; mais l'enfant sera considéré comme légitime. Tous deux cependant sont tenus d'offrir le sacrifice du péché de doute, ou de suspension [2].

R. Yossé dit : chaque fois qu'il est possible d'avoir une certitude (en vérifiant l'état d'interdit), il n'y a pas lieu d'offrir pour le doute le sacrifice du péché de suspension. Voici comment : si quelqu'un a devant lui deux quantités de la valeur d'une olive, dont l'une est du suif (interdit) et l'autre de la graisse (permise), il sait avoir mangé l'une de ces deux quantités, et l'autre est enfermée dans une armoire ; cet homme tout en se disant que lorsqu'il aura trouvé la clef de l'armoire il pourra vérifier s'il a commis une faute, ou non, en attendant la vérification est-il passible de l'obligation d'offrir le sacrifice du péché pour doute ? On peut répondre à cette question par notre Mischnâ, disant : « si après le mariage du beau-frère avec la belle-sœur, celle-ci s'aperçoit être enceinte du défunt, et elle met un enfant au monde, lorsque celui-ci vient à terme, tous deux doivent offrir un sacrifice pour ce péché. » Or, en principe, ce sacrifice devrait être dû avant que l'on sache si l'enfant subsistera ; et pourtant la Mischnâ le prescrit seulement lorsque l'enfant naît à terme. Il en résulte donc qu'en aucune circonstance analogue le sacrifice de suspension n'est dû. Rab, au contraire, dit : lorsqu'il est possible d'avoir une certitude (par la vérification), il faut apporter en cas de doute le sacrifice de suspension. Voici en quelle circonstance cette offre devra avoir lieu : quelqu'un ayant devant lui deux quantités de la grandeur d'une olive, dont l'une est de la graisse et l'autre du suif, a mangé une partie, et un corbeau a dévoré l'autre part ; comme il est impossible en ce cas à cet individu de vérifier le fait et d'avoir une certitude, il n'est pas obligé d'offrir pour le doute le sacrifice de suspension. Mais si le corbeau a dévoré le premier une part, puis l'homme a mangé l'autre part, il y a possibilité de vérification : le sacrifice en question

1. Cf. B., tr. *Nidda*, f. 44. 2. De tels sacrifices sont prescrits pour la transgression involontaire des prescriptions, qui enfreintes sciemment seraient passibles du retranchement.

est obligatoire. Mais Rab n'a-t-il pas dit que, pour motiver cette obligation, il faut la possibilité de constater la présence d'une part certaine de suif (ce qui n'a plus lieu une fois que l'autre part est enlevée par le corbeau)? C'est vrai. Mais bien que Rab s'exprime ainsi, il reconnaît ici l'obligation du sacrifice, puisqu'il pouvait se rendre un compte certain au moment d'en manger. Est-ce qu'une Mischnâ n'est pas opposée à l'avis de Rab (qui exige deux parts pour qu'il y ait obligation)? Il est dit : « Si l'on a mangé de la graisse d'un animal douteux [1], R. Éléazar prescrit d'offrir le sacrifice de suspension » (parce que l'on ignore si ce même morceau est, par son origine, à l'état interdit ou non). Que réplique à cela Rab ? Il répond que d'autres sages contestent l'avis de R. Éléazar (et il ne le partage pas).

Un autre Mischnâ [2] paraît contester l'avis de Rab : « Quelqu'un, est-il dit, ayant devant lui un morceau profane et un autre sacré, a mangé l'un des deux, sans savoir lequel des deux il a mangé, devra offrir le sacrifice de suspension ; s'il a mangé les deux, il devra offrir un sacrifice d'expiation pour la certitude ; si après qu'il a mangé le premier morceau, un autre mange le second, chacun d'eux offrira le sacrifice de doute. » Or, on conçoit cette obligation pour le premier morceau (parce que l'homme avait alors deux morceaux devant lui) ; mais comment l'expliquer (selon Rab) pour le second? On peut l'expliquer, répond R. Yossa, au cas où c'était un grand morceau dont on a mangé la moitié et laissé l'autre moitié (la vérification alors est encore possible). Une autre Mischnâ aussi paraît contester l'avis de Rab : « En cas de doute, est-il dit [3], si l'enfant est venu à neuf mois, conçu du fait du premier mari, ou à sept mois, du fait du second mari épousé par lévirat, le second mariage devra être rompu ; l'enfant est réputé légitime, mais les deux époux doivent offrir le sacrifice de suspension » (en raison du doute sur l'illégalité de la cohabitation avec une belle-sœur). Or, est-il possible d'admettre en ce cas une vérification du fait, et pourtant il y a obligation de sacrifice ? R. Yossa dit que R. Zeira l'a expliqué devant R. Ḥiya b. Aba, ou selon R. Ḥiskia, R. Ḥiya b. Aba a exposé, en présence de R. Zeira (à l'inverse), quel est le motif de l'opinion émise dans cette Mischnâ : puisqu'il suffit au besoin d'avoir commencé la cohabitation avec la belle-sœur (*ut illam denudans aperiat*) et de la quitter, afin de savoir ensuite si l'enfant a été conçu par lui, ou non, un rien permet de constater quel est le degré de véracité du doute sur l'enfant (tandis que dans la Mischnâ précitée, on adopterait l'avis de R. Éléazar, à savoir qu'il ne faut pas la présence de deux morceaux pour exiger le sacrifice). Dans quelle hypothèse est émise la Mischnâ qui parle de l'enfant douteux? Si le beau-frère a cohabité avec la veuve de suite après le décès de son mari, et qu'au bout de deux mois elle s'aperçoit être enceinte, on devrait dire qu'il y a double doute, d'abord qu'on

1. *Kewi*, animal dont on doute si c'est une bête sauvage ou domestique. V. J., tr. *Biccourim*, II, 8 (t. III, p. 380). B., tr. *Houllin*, f. 20a. 2. Mischnâ, tr. *Krithôth*, V, 4. 3. Ci-après, § 10.

ne sait si l'enfant aura neuf mois de l'un ou de l'autre, ensuite s'il aura sept mois de l'un ou de l'autre ; s'il s'agit du cas où le beau-frère n'a cohabité avec la belle-sœur que deux mois après le décès du mari, et qu'elle s'aperçoit être enceinte après un nouveau laps de temps de trois mois, on devrait dire qu'une belle-sœur ne doit pas épouser le beau-frère par lévirat, ni le déchausser, qu'après un laps de temps de cinq mois. Il faut donc admettre qu'il s'agit du cas où le beau-frère a cohabité avec elle au quarantième jour après le décès du mari, et qu'au cinquantième après (soit à 90) elle s'aperçoit être enceinte. Lorsque l'enfant naîtra, il y aura doute sur la question de savoir s'il est venu à neuf mois pleins (et du 1er mari), ou à moins de sept mois (du second mari). Cela prouve qu'une femme enfante parfois à bien moins de sept mois après la conception.

Il résulte en général de cette assertion : 1° qu'il peut y avoir deux conceptions ; 2° qu'une femme peut enfanter à une période moindre que sept mois ; 3° qu'une femme déjà enceinte peut le devenir une seconde fois ; 4° qu'une femme ne peut pas devenir enceinte des œuvres de deux hommes à la fois. C'est opposé à l'avis des rabbins de l'exégèse, qui ont dit d'interpréter la phrase biblique, *un homme sortit alors du milieu du camp des Philistins* (I Samuel, XVII, 4), en ce sens qu'il équivalait à cent philistins, que sa mère avait eu le contact de cent prépuces philistins (preuve qu'il peut y avoir une conception fréquente et renouvelée pour le même enfant). R. Mathnia dit qu'il n'y a cependant pas de discussion à ce sujet : aussi longtemps que le sperme n'est pas décomposé, la femme peut concevoir de plusieurs hommes à la fois ; mais une fois qu'il est décomposé (et a pris racine), il n'y a plus d'autre conception immédiate possible. On sait qu'il y a double formation de l'enfant, dit R. Zeira au nom de R. Houna, de ce qu'il est dit (Genèse, II, 7) : « L'Eternel *forma*[1] l'homme » ; l'orthographe spéciale du mot *forma* indique qu'il y a une formation à sept jours et une à neuf (après la conception). Si l'enfant a été formé au septième jour, et qu'au lieu de naître au septième mois il attend jusqu'au huitième et vit, il peut à plus forte raison être bien à terme et vivre au neuvième. Mais s'il a été formé le neuvième jour et qu'il naisse à sept mois, l'enfant vivra-t-il ? Puisqu'à huit mois de terme un enfant ne peut pas vivre, à plus forte raison il en est de même à sept mois. Des savants (étrangers) demandèrent à R. Abahou : d'où sait-on qu'un enfant venu à sept mois peut vivre (et non à 8) ? Il leur répondit : je veux vous le démontrer par votre propre langage (grec) : ζῆτα ἑπτὰ ἦτα ὀκτώ, c'est-à-dire la lettre ζ est à la place du chiffre sept, par conséquent (faisant allusion à ζῆν, *vivre*) l'enfant venu à sept mois vivra ; la lettre η est mise pour le chiffre huit ; donc (par allusion à ἰτός (?) *perdition*), l'enfant venu à huit mois périra[2].

1. Le mot *wayyitser* est écrit avec 2 i. V. *Rabba sur Genèse*, ch. XIV. 2. Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 135a. V. J. Lévy, *Neuhebr. Wörterbach*, s. v., et une note de M. Egger à la fin de ce volume. Notes supplémentaires.

Lorsqu'à la mort du père, l'enfant douteux vient réclamer sa part d'héritage, on lui dit d'avoir à fournir la preuve de sa réclamation[1]. Lorsque le beau-frère réclame une part d'héritage de son frère, on lui dit au contraire de prouver de qui le fils est né. On opère en conséquence une entente entr'eux, et l'on répartit entr'eux les biens du décédé. Il en résulterait donc que cette entente pour deux frères aurait lieu au détriment des autres frères, tandis que les procès entre frères leur seraient avantageux (leur laissant un espoir de gain). Lorsque le grand-père meurt, le différend existe entre le fils certain et le fils douteux (le certain l'emporte alors). Si l'enfant douteux meurt, ce qui produit des réclamations contradictoires entre ses héritiers du côté ascendant paternel (douteux) et ceux du côté maternel (certain) les fils du beau-frère (second époux de sa mère) peuvent se présenter avec certitude pour hériter (soit comme frères du défunt, si l'enfant douteux a le même père, soit comme fils du frère de son père prédécédé), tandis que les héritiers du côté maternel sont dans le doute (et ne seront pas admis). Si un frère du prédécédé meurt, il y a contestation d'héritage entre un frère certain (le beau-frère qui a épousé la veuve le premier) et un fils de frère douteux (ce qui implique l'attribution d'héritage au frère certaïn). Si la mère de l'enfant douteux meurt, on se trouve en présence d'un fils certain et d'un mari dont la prétention à l'héritage est douteuse (le premier l'emportera). Si après la mort de l'enfant douteux sa mère meurt, on aura concurremment les réclamations des frères de la mère, héritiers certains, et celles du mari dont le droit au lévirat était douteux (les premiers l'emporteront). Si le beau-frère en question meurt et que l'enfant douteux réclame une part de cet héritage paternel (en contestation avec les autres enfants de cet homme), au cas où le prédécédé était pauvre, ils peuvent dire à l'enfant douteux que celui-là était son père (de façon à l'écarter du nouvel héritage) ; s'il était riche, ils diront : « Nous sommes tous frères et fils du premier, héritons ensemble des biens de notre père et de ceux du frère de notre père » à (parts égales). On a enseigné [2] : le premier enfant né après le mariage du beau-frère avec la belle-sœur (quoique d'une issue douteuse) sera en tout apte à devenir grand-prêtre (son extraction n'est pas entachée de vice) ; mais le second enfant de cette union sera considéré comme bâtard douteux, en raison du doute sur la légitimité de l'union (au cas où le premier fils aurait eu pour père le défunt). R. Eléazar b. Jacob dit : en fait de bâtardise, le doute n'est pas admis (et un tel enfant sera comme un bâtard certain). Toutefois, il admet le maintien du doute à l'égard des Samaritains, ou des Israélites profanés. C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs[3] : dix générations sont montées de Babylone (y compris deux familles douteuses, celles des *Schataq* et d'*Assouph*[4]). Or, selon R. Eléazar b. Jacob, il n'y avait que

1. Littéralement : « où est ton père? ». 2. Voir J., tr. *Qiddouschin*, IV, 3 (f. 66a). 3. Ci-après, VIII, 2 (f. 9b). 4. Par *Schataq* (de la racine *se taire*), on entend l'enfant dont la mère seule est connue ; par *Assouph* (recueilli), celui dont le père et la mère sont inconnus.

huit familles ; selon l'avis de R. Gamaliel et R. Éléazar[1], il y en avait neuf ; enfin, selon les autres sages (qui admettent le tout), il y en avait dix.

3. L'école de Schamaï et celle de Hillel admettent d'un commun accord entre elles que la veuve qui, en attendant le mariage avec son beau-frère, a hérité des biens, peut les vendre ou les donner, et la vente ou le don est valable. Si en cet état de promise elle meurt, que fera-t-on de la *Kethoubah* (douaire) et de ses biens *melog*[2] ? L'école de Schamaï dit que les héritiers du mari se les partagent avec les héritiers du père de la femme[3].

L'école de Hillel dit : les biens restent où ils sont[4], le douaire revient aux héritiers du mari, et les biens qui entrent et sortent avec elle seront aux héritiers du père de la femme.

La Mischnâ commence par dire qu'en attendant son mariage « la veuve peut vendre, ou donner les biens dont elle a hérité ; et la vente, ou le don, est valable ». Pourquoi donc est-il dit ensuite : « Si en cet état de promise elle meurt, selon l'école de Schammaï, les héritiers du mari se partageront les biens de la veuve avec les héritiers du père de cette femme » (Pourquoi en ce cas Schammaï est-il aussi d'avis de laisser les biens à la présomption des héritiers) ? R. Yossa b. Hanina répond : la première règle, que « la veuve peut vendre valablement, ou donner les biens dont elle a hérité », se rapporte au cas où ces biens lui sont échus avant qu'elle attende le mariage du beau-frère (avant le veuvage) ; elle pourra donc en disposer, tandis que la fin, parlant du partage, se réfère au cas où ces biens lui sont échus à une époque où elle attendait déjà ce mariage (où elle n'en disposait plus seule). Si ces biens lui

1. Ils n'admettent pas la famille d'un *Schataq* (dont on connaît seulement la mère). V. tr. *Kethouboth*, I, 10 (f. 25d). 2. La Mischnâ a ici les termes : « les biens qui entrent avec elle (chez son mari, lors de son mariage), et qui sortent avec elle » (par le divorce ou la mort du mari), qui ont été résumés dans le seul mot Melog, employé dans le même sens ci-après, VII, 1. Il signifie littéralement : *que l'on trait*, dont on a l'usufruit ; c'est un bien qui reste à la femme, par opposition à l'expression Tson Barzel, *fonds de fer*, ce que la femme inscrit au contrat de mariage à son mari, pour être à lui d'une façon inaliénable. 3. Selon Raschi, ce partage s'applique, d'après l'école de Schammaï, aux seuls biens personnels de la femme, tandis que le montant de son douaire appartient, le jour de sa mort, à son mari ; et les héritiers de son père n'y prennent aucune part. 4. Le commentaire de Bertinoro l'explique ainsi : les biens nommés *Tson Barzel*, ou ceux apportés par la femme à son mari, et que celui-ci doit lui restituer en entier s'il divorce avec elle, où s'il meurt avant elle, restent au pouvoir de ceux qui avaient des droits sur ces biens. L'école de Hillel n'a pas dit clairement si elle parle des héritiers de la femme, — puisque les biens appartenaient primitivement à la femme, — ou si cette école parle ici des biens du mari, puisque le mari avait le droit de disposer de ces biens à condition de les restituer, en cas de divorce ou de mort, à la femme, ou de lui en rembourser la valeur. En définitif, dit Bertinoro, même d'après l'école de Hillel, ces biens doivent être partagés entre les héritiers de la femme et ceux du mari.

sont échus avant son veuvage, et qu'ils ont produit des revenus après cette époque, on les considère comme échus après cette époque (au point de vue du partage). R. Zeira explique ainsi la divergence d'avis entre Schammaï et Hillel : pour le premier, il y a doute si le beau-frère dont il est question ici est déjà considéré comme mari, ou non; car s'il est le mari, il devrait hériter du total; et s'il n'est pas un mari, il ne devrait avoir droit à rien ; donc, en raison du doute, « les héritiers du mari se partageront les biens de la veuve avec les héritiers du père de cette femme ». Selon Hillel au contraire, il est évident que ce beau-frère est considéré comme mari, et il héritera le tout; les biens restent dans leur présomption première, car même son frère n'a à revendiquer de ces biens que l'usufruit. R. Oschia a enseigné : dès que l'héritier de cette femme (le beau-frère) a touché le montant du douaire laissé par elle, il est tenu de pourvoir aux frais d'enterrement. R. Yossa dit : si R. Oschia n'avait pas énoncé cet enseignement, nous aurions éprouvé des doutes à ce sujet ; car l'on aurait conclu, de ce qu'elle n'a plus de douaire à réclamer du beau-frère, au cas où elle vivait encore, qu'elle n'a plus droit ensuite aux frais d'enterrement. Mais, fut-il objecté, est-ce qu'au cas où une femme n'a plus son douaire (pour un motif quelconque), elle n'a pas le droit à l'enterrement? Certes, toute femme en général a droit à être enterrée par son mari, lors même qu'elle n'a plus de douaire (aussi bien qu'il est son héritier) ; mais ici (pour la veuve qui attendait le mariage de son beau-frère), celui-ci peut déclarer qu'en droit celle qui a un douaire a droit à l'enterrement, non celle qui n'en a pas (puisqu'il n'est pas son héritier en tous points).

(4). Si le beau-frère a déjà épousé la veuve de son frère mort sans enfant, elle est considérée sous tous les rapports comme son épouse; seulement, elle doit réclamer son douaire sur les biens de son premier mari.

Lorsqu'après le décès d'un homme, sa veuve attend le mariage avec son beau-frère par lévirat[1], quelle que soit la quantité des biens laissés par le défunt, on ne pourra pas les vendre (ce sont les garanties du douaire de la femme). Que fera donc le beau-frère ? Il l'épousera, puis la répudiera [il peut même la reprendre], et elle lui donnera un reçu de son douaire. R. Yossé explique qu'il faut entendre cet enseignement dans l'un de ces deux sens : ou qu'après le mariage et la répudiation, elle retire le montant de son douaire (laissant vendre le reste des biens laissés par le défunt), ou elle donnera l'acquit de son douaire. R. Zeira au nom de R. Hamnona l'explique ainsi : si après le mariage et le divorce il la reprend, au cas où le beau-frère lui a concédé un nouveau douaire (sur ses biens), elle peut le réclamer sur les biens de ce dernier; sinon, elle a droit au douaire sur les biens du premier mari. Déjà, dit R. Yossé au nom de R. Ḥisda, une Mischnâ[2] s'exprime ainsi, en

1. Tossefta au tr. *Kethoubôth*, ch. IX : ci-après, VIII, 11 (f. 32b). 2. Mischnâ, tr. *Kethoubôth*, IX, 10 (13).

disant : « Celui qui, après avoir répudié sa femme, la reprend, à la condition de faire valoir le premier douaire, a fait une déclaration valable de mariage reconstitué. » Or là, il en est finalement ainsi, lorsqu'après avoir épousé et répudié sa femme, le mari la reprend ; et ne va-t-il pas sans dire pour le beau-frère que la veuve a recours au premier douaire à défaut du second ? Aussi, R. Hamnona nous apprend ici que cette veuve, épousée, puis répudiée, et ensuite reprise, ne peut réclamer un douaire au beau-frère, que s'il en a renouvelé un de ses propres biens ; sans quoi, elle peut seulement faire valoir ses droits à cet effet sur les biens du premier mari. R. Zeira dit au nom de R. Hamnona : lorsqu'une fiancée est morte, il n'y a pas eu de constitution de douaire (et il n'y a pas lieu d'exercer ses conséquences légales), car cette femme ne ressemble pas à celle qui peut se marier à tout étranger. Il ne faut pas croire qu'on la considère comme une femme ayant été répudiée, laquelle a droit au douaire ; c'est pourquoi il est spécifié qu'elle n'en a pas.

5. Il est recommandé au frère aîné d'épouser sa belle-sœur veuve (qui lui incombe par lévirat) ; s'il ne veut pas, on s'adresse successivement à chacun des autres frères. Si aucun d'eux ne le veut, on revient au frère aîné, en lui disant : « c'est à toi que ce devoir incombe ; procède au déchaussement ou au mariage par lévirat. »

6. Si un frère ajourne sa décision jusqu'au jour où un jeune frère sera devenu homme (et apte à se prononcer en fait de mariage), ou s'il dit vouloir attendre le retour d'un grand frère revenant d'un pays d'outre-mer, ou le rétablissement d'un frère sourd, ou d'un frère fou, on n'écoutera pas ces ajournements, et l'on lui dira : « c'est à toi que ce devoir incombe ; procède au déchaussement, ou au mariage par lévirat » (sans reculer l'accomplissement d'un précepte religienx).

7. Si le beau-frère ne veut pas épouser la veuve de son frère mort sans enfants, et qu'il pratique par conséquent la cérémonie du déchaussement, il n'aura dans les biens laissés par le défunt qu'une partie égale à celle de ses frères ; et si le père vit encore, c'est le père qui est héritier unique du défunt. Si le beau-frère épouse la veuve de son frère mort, il devient alors l'héritier unique du défunt (et les autres frères n'ont aucune part dans cet héritage). R. Juda dit : en tout et quand même le beau-frère épouse la veuve de son frère, si le père vit encore, c'est le père qui hérite de son fils mort sans enfants (et le second mari n'a aucune part dans cet héritage).

La Mischnâ dit : « il n'aura qu'une part égale à celle de ses frères, » pour que l'on ne suppose pas une analogie complète entre le déchaussement et le mariage, tous deux concluant à la libération de la veuve : comme celui qui épouse sa belle-sœur par lévirat hérite des biens de son frère, on aurait pu

croire que celui qui la déchausse jouit du même privilège : c'est pourquoi il est spécifié : « il n'aura qu'une part égale à celle de ses frères. » R. Juda dit au nom de Samuel : la promesse de mariage faite à une belle-sœur ne suffit pas pour hériter des biens du frère défunt ; c'est aussi admis par l'école de Schammaï et R. Simon contrairement à l'avis de Eleazar b. Arakh qui dit[1] : la promesse de mariage équivaut à une acquisition formelle pour le lévirat. Si un même beau-frère de deux belles-sœurs incombant en lévirat, qu'il fasse une promesse à l'une et cohabite avec l'autre, pourra-t-il hériter de tous les biens du défunt en vertu de ce dilemne : ou il en bénéficie par la validité de sa promesse, ou par celle de sa cohabitation avec l'autre belle-sœur? Non, dit R. Yossé, puisqu'en ce cas il ne peut garder comme épouse aucune des deux [2], il ne bénéficiera pas de l'héritage. R. Isaac b. Tablaï explique au nom de R. Eleazar quel est le motif de R. Juda (dans notre Mischnâ) : De l'expression *le fils aîné qu'elle enfantera* (Deutéronome, XXV, 6) on conclut à l'analogie avec les droits d'aînesse ; et comme le fils aîné n'hérite pas pendant la vie du père, il en sera de même du beau-frère qui accomplit le lévirat. Est-ce à dire, en étendant l'analogie, comme le fils aîné hérite après la mort du père, que le beau-frère héritera aussi, après la mort du frère, de tous les biens provenant du défunt? Non, dit R. Zeira, et dans les éléments mêmes de l'analogie, on trouve de quoi la rectifier : comme le fils aîné n'hérite pas au delà de ce qui lui revient au moment du décès paternel (si alors son droit d'aînesse n'est pas prouvé, il ne reçoit rien de plus que les autres), de même le beau-frère en question n'héritera rien au moment même de la mort du défunt frère, et n'aura rien de plus que les autres au décès du père. R. Aba b. Cahana ou R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Rab que l'avis de R. Juda sert de règle. C'est aussi l'opinion émise par R. Josué b. Lévi, ainsi que par R. Abahou et R. Éléazar au nom de R. Oschia. R. Yoḥanan dit : maintes fois, je me trouvais assis comme auditeur devant R. Oschia, et je ne lui ai pas entendu exprimer cette opinion. Il arrive souvent, lui fut-il répliqué, qu'un tel n'entend pas ce qu'un autre a entendu [3].

7 (8). Celui qui s'est laissé déchausser par sa belle-sœur reste en état d'interdit pour les parentes de cette femme à degré de relation illicite, et de même elle ne peut épouser les parents de cet homme alliés au même degré [4]. Ainsi, cet homme ne pourra pas épouser la mère de sa belle-sœur, ni sa grand'mère paternelle, ni sa grand'mère maternelle, ni sa fille, ni la fille de sa fille ou celle de son fils, ni sa sœur aussi longtemps que la veuve en question vit; mais les frères de cet homme peuvent épouser n'importe laquelle de ces femmes. A cette veuve, il est

1. Ci-dessus, II, 1, p. 23, et III, 5. 2. Ci après, V, 1. 3. Cf. tr. *Schabbath*, III, 1, fin (t. IV, p. 43) ; tr. *'Eroubin*, IX, 2, ibid p. 291. 4. En raison du déchaussement, cette femme est considérée comme étant devenue sa femme, qui a été ensuite répudiée; aussi, les interdits pour cause d'alliance sont applicables à tous deux.

interdit d'épouser de même le père de son beau-frère, ou l'un de ses grands-pères paternel ou maternel, son fils ou son petit-fils, ou son frère ou le fils de son frère. Il est permis à cet homme d'épouser une parente à degré illicite avec l'adjointe de la veuve qui l'a déchaussé, non l'adjointe d'une femme qui aurait un degré interdit de parenté avec la veuve qui a déchaussé [1].

L'interdit a lieu parce que le beau-frère a été déchaussé par elle; mais si cet acte n'a pas eu lieu et que la belle-sœur meure, il lui est permis d'épouser la mère de la veuve défunte. En effet, dit R. Abina, c'est ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Éléazar [2] : après le décès de la veuve attendant le mariage de son beau-frère par lévirat, il est permis à ce dernier d'épouser la mère de celle-ci, car la contrainte qu'elle lui causait a cessé d'être lors de ce décès. R. Aboun le déduit de la suite de notre Mischnâ où il est dit : « ni sa sœur aussi longtemps que la veuve en question vit ; mais les frères de cet homme peuvent épouser n'importe laquelle de ces femmes. » Or, par rapport aux frères, il est évident que cette sœur qui a déchaussé est considérée comme une morte (au point de vue de l'annulation de la contrainte), et pourtant « il lui est interdit d'épouser le père de son beau-frère, ou l'un de ses grands-pères paternel ou maternel, son fils ou son petit-fils ou le fils de son frère. » De notre Mischnâ il résulte qu'au point de vue du déchaussement, on interdit aussi les degrés secondaires des relations à un degré prohibé (par exemple avec la bru du fils), et on les déduit de ce qu'il est interdit « d'épouser son fils, ou son petit-fils, ou son frère, ou le fils de son frère ». Ceci prouve que, sous ce rapport aussi, les degrés secondaires des relations prohibées sont interdits. La Mischnâ dit bien : « Il est permis à cet homme d'épouser une parente à degré illicite avec l'adjointe de la veuve qui l'a déchaussé, non l'adjointe d'une telle parente ». Ceci confirme ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Abina [3] qu'il y a lieu d'appliquer une déduction par *a fortiori* : puisqu'au dire des Sages, la femme adjointe devient interdite au même titre que la sœur de la veuve qui vous a déchaussé, interdite par les rabbins parce qu'elle est à un degré prohibé de parenté ; à plus forte raison il en est de même ici (pour les deux sœurs veuves, incombant en lévirat à deux frères), où subsiste l'interdit légal de la sœur.

8 (9). Si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur veuve, et que son frère, après avoir épousé la sœur de celle-ci meurt, le premier devra de

1. Si p. ex. Ruben se laisse déchausser par Léa, dont la sœur Rachel a épousé un étranger qui a déjà une autre femme (une adjointe), puis celui-ci meurt, ladite adjointe de Rachel est interdite à Ruben ; car lorsque Léa se rend au tribunal pour le déchaussement, elle emmène sa sœur Rachel ; et comme les assistants ne savent pas tous laquelle des deux sœurs a déchaussé, on pourrait supposer cet acte opéré par Rachel, et qu'en épousant l'adjointe de cette dernière on eût épousé l'adjointe de celle qui a déchaussé : relation interdite. 2. Ci-dessus, II, 1, fin, p. 23. 3. Ci-dessus, III, 1, p. 39.

nouveau procéder au déchaussement par cette femme, sans pouvoir l'épouser ; tandis que si un homme a répudié sa femme, et que son frère, après avoir épousé la sœur de la répudiée meurt, la veuve devient libre, sans qu'il soit besoin d'aucune cérémonie, ni déchaussement, ni lévirat-[1].

9 (10). Si pendant que la veuve attend le mariage avec son beau-frère, un autre frère se fiance avec sa sœur à elle, on doit, selon R. Juda b. Bethera, lui dire d'attendre jusqu'à ce que le frère aîné ait accompli le lévirat. Après que le frère aura procédé au mariage, ou au déchaussement, le second frère pourra aussitôt épouser sa fiancée. De même, après le décès de la belle-sœur veuve, le frère pourra procéder au mariage. Mais si le beau-frère aîné meurt (et qu'il n'y a plus d'autre frère que le fiancé à la sœur de la veuve), le survivant devra remettre un acte de divorce à sa fiancée [2] et se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve-[3].

10 (11). Une belle-sœur veuve ne doit déchausser, ni épouser le beau-frère par lévirat, avant un espace de trois mois depuis le décès de son mari [4]. De même, toute femme ne doit se fiancer à nouveau ni procéder à un second mariage, sans laisser écouler une espace d'au moins 3 mois depuis le premier mariage, qu'il s'agisse de vierges ou de femmes mariées, de répudiées ou de veuves, ou même de simples fiancées. R. Juda dit : celles qui ont été mariées peuvent se fiancer de suite, et celles qui ont été seulement fiancées peuvent se marier, sauf pour les fiancées en Judée, où c'était l'habitude des fiancés de vivre intimement ensemble. R. Yossé dit : toute femme libre peut se fiancer de suite, sauf la veuve, qui doit observer au moins un mois de deuil.

A quelle époque de la gestation reconnaît-on la présence de l'enfant dans le ventre de la mère? Somkos dit au nom de R. Meir : à trois mois. Il n'y a pas de preuve formelle à ce sujet dans le texte biblique, mais une allusion, en ces mots (Genèse, XXXVIII, 24) : *Il arriva au bout d'environ trois mois*. R. Judan dit : si la femme a seulement une apparence de grossesse (fût-elle, par accident, gonflée d'air ou d'eau), elle est considérée comme telle (sous le rapport des conséquences de la pureté), ainsi qu'il est dit (Isaïe, XXVI, 18) :

1. La *Guemara* sur ce § se trouve déjà ci-dessus, I, p. 8. 2. Comme elle est sœur de celle qui lui incombe par lévirat, il ne peut l'épouser, ni à l'inverse — par la même raison — sa belle-sœur veuve, qui se trouve être la sœur de sa fiancée répudiée. 3. La *Guemara* sur ce § se trouve déjà ci-dessus, III, 1, commencement, p. 39. 4. On admettait, dit le Dr Rabbinowicz, qu'une grossesse est facile à être reconnue au bout de trois mois par le volume du ventre. Si donc au troisième mois après le divorce ou la mort du mari la femme ne parait pas enceinte, c'est qu'elle ne l'est pas. Avant trois mois, elle peut être enceinte sans qu'on s'en aperçoive, et si elle a un enfant sept mois après le second mariage, on ne saurait pas si l'enfant est le fils du premier mari ou du second.

Nous avons conçu, nous avons éprouvé des douleurs, et quand nous enfantons, ce n'est que du vent; puis (ib. XXXIII, 11) : *Vous avez conçu du foin, vous enfanterez de la paille.* Selon R. Zeira, ou R. Aba b. Zoutra, ou selon R. Ḥanina au nom de R. Ḥiya le grand, il suffit au besoin (pour constituer la période de trois mois), d'avoir vu s'écouler seulement la majorité du premier mois et la majorité du dernier, avec un mois médial complet. R. Assé dit : la durée sera de quatre-vingt-dix jours complets (ou trois mois pleins). De même, Samuel dit que ce seront trois mois pleins. Il arriva que l'on soumit aux rabbins de Babylone le cas d'une femme, qui accoucha au bout d'un terme de six mois, sans que l'on pût savoir au juste si, en dehors des cinq mois pleins au milieu de cette période de temps, la femme avait à compter les treize jours du premier mois et dix-sept jours du dernier (du septième), ou si c'était dix-sept jours du premier et treize du dernier ; ils demandèrent à examiner l'enfant en question, pour écarter l'idée du doute sur la légitimité (puisqu'il est impossible qu'un enfant à six mois vive, et l'on pouvait supposer une cohabitation antérieure au mariage). R. Naḥman b. Jacob leur dit qu'un fait analogue fut soumis à R. Aba b. Aba (père de Samuel), et l'enfant fut déclaré légitime (admettant que les sept mois n'ont pas besoin d'être complets). Est-il possible qu'il y ait eu contestation entre Aba B. Aba et son fils Samuel (qui est d'avis que les mois doivent être complets)? Il y a une distinction à établir, dit Raba, entre l'action de reconnaître une grossesse et l'enfantement : la première n'a lieu qu'au bout de trois mois pleins, tandis qu'un enfant peut naître après sept mois incomplets. On a enseigné ailleurs[1] : « Combien de temps compte-t-on pour les douleurs le flux de sang qu'aperçoit chaque jour une femme grosse (sans le considérer comme une gonorrhée impure)? R. Méir dit : une durée qui peut atteindre quarante et même cinquante jours ; R. Juda dit que le dernier mois suffit à cet effet (et s'il a commencé plus tôt, la naissance aura lieu à l'état impur) ; R. Simon dit : on ne compte pas les douleurs plus de deux semaines avant la couche. » Ceci prouve, dit R. Yossa au nom de R. Aba, qu'une femme peut enfanter au bout d'un certain nombre de mois incomplets ; sans quoi R. Juda eût parlé de trente jours (et n'eût pas dit « le dernier mois suffit »). R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire au nom de R. Aba : ceci même prouve qu'une femme enfante seulement après un certain nombre de mois complets, précisément de ce qu'il est dit « *son* mois suffit[2]. » R. Juda demanda : finalement, est-ce seulement si la femme met au monde un enfant (vivant) que le sang en est attribué à la douleur et qu'il reste pur? Non, il est même pur en cas de fausse couche. R. Mena dit : j'ai entendu dire au nom de Samuel que la distinction de la grossesse, comme l'enfantement, exige des mois complets ; mais je ne sais plus de qui je l'ai entendu. R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossé

1. Tr. *Nidda*, IV, 5. 2. Même le commencement du mois pourra être compté pour la douleur ; mais le mois devra être complet pour enfanter.

que R. Jérémie l'a dit. Non, dit R. Ḥiskia, ce n'est pas R. Jérémie qui l'a dit. R. Yossé se montra fâché contre lui de ce démenti, et lui dit : Même Josué le serviteur constant de Moïse ne se serait pas permis de s'exprimer ainsi au sujet de son maître (dont il aurait pu avoir oublié une sentence), et toi tu oses parler ainsi ! R. Ḥiskia se rétracta, en disant : il se peut que R. Jérémie l'ait dit ; seulement, comme il arrive en entendant émettre une opinion surprenante, je me suis étonné qu'il ait pu énoncer un tel avis[1] ; de plus, Aba b. Aba contesterait l'avis de son fils Samuel (si, d'après ce dernier on ne compte que des mois pleins).

R. Berakhia dit au nom de Samuel : la femme n'enfante guère qu'au 271e, ou 272e, ou 273e, ou 274e jour de la conception[2]. R. Mena lui demanda d'où Rabbi avait appris cette règle ? C'est de R. Aba, fut-il répondu. Est-ce donc que R. Aba se contredit lui-même? Plus haut il dit qu'il y a une différence entre la distinction de la grossesse (à trois mois pleins) et l'époque de l'enfantement (à mois incomplets) ; tandis qu'ici il exige pour le tout des mois pleins ? R. Aba b. Zoutra répond au nom de Samuel : ce qui, précédé de la lettre II, est רבה[3] doit être lu de même, en mettant א en tête de ce mot, c'est-à-dire l'enfant au bout de 212 jours de grossesse vivra (ou grandira). R. Ḥiya b. Asché était assis devant Rab ; et, le voyant tourmenté, lui demanda quelle était la cause de son inquiétude ? Mon ânesse est grosse, répondit Rab, et sur le point de mettre bas ; je désire la préserver pour qu'elle ne se refroidisse pas au moment final (que j'ignore). Quand le mâle (l'âne), demanda R. Ḥiya, l'a-t-il couverte ? Tel jour, répondit Rab. L'autre se mit à supputer les chiffres et dit qu'il faut attendre jusqu'à telle époque. On a en effet enseigné (dans une Braïtha) : le minimum du terme pour une ânesse se compte par mois lunaires, et le maximum par mois solaires. Ceci est en opposition avec l'avis de R. Josué b. Lévi, qui dit : le taureau d'un souverain (romain) s'accoupla un jour chez Rabbi à maintes vaches, dont les unes mirent bas en ce moment (à jour fixe après douze mois), et les autres bien plus tard ; n'en résulte-t-il pas qne cette mise bas est irrégulière ? C'est vrai pour les animaux d'espèce pure, non pour les impurs[4]. Mais n'est-il pas écrit (Job XXXIX, 4) : *Connais-tu l'époque où enfantent les chèvres des rocs ? Comptes-tu les mois pendant lesquels elles portent et sais-tu quand elles font leurs petits ?* (donc, ils ont une période de temps déterminé ?) C'est qu'il en est de l'animal sauvage pur comme des bêtes impures (à terme fixe).

R. Meir (ou le préopinant de la Mischnâ) n'admet pas de distinction entre les femmes qui ont été fiancées et celles qui ont été mariées, à cause des craintes que l'on éprouve au sujet des actes de divorce (comme une fille nubile devra attendre avant de se remarier, de même une enfant non nubile doit

1. Cf. tr. *Yôma*, I, 1. 2. Soit après l'achèvement parfait de $9 \times 30 = 270$. V. B., tr. *Nidda*, f. 38a. 3. Allusion à Genèse, III, 16, où ce mot est pléonastique : l'équivalence des lettres de ce mot est 212, ou plus de 7 mois à 30 jours. Cf. J., tr. *Nidda*, I, 4 (f. 49b) ; Midrasch Rabba sur Genèse, sect. 20. 4. Comme l'âne.

attendre, bien qu'elle ne puisse pas encore enfanter) ; R. Juda au contraire se préoccupe seulement de la question de l'enfant (s'il peut y en avoir un) ; enfin R. Yossé (le troisième *tana* de la Mischnâ) les autorise seulement toutes à se fiancer, parce qu'il se préoccupe des deux questions, celle du divorce et celle d'une possibilité de naissance d'un enfant. D'autres disent que R. Yossé n'éprouve pas de crainte au sujet de l'acte de divorce, adoptant la version d'après laquelle il permet à toute fiancée de se remarier après le décès du premier fiancé.

R. Zeira dit au nom de R. Ghedola[1] : Une fille qui ayant été fiancée en sa minorité refuse, une fois majeure, de donner suite à ce mariage, n'a pas besoin d'attendre trois mois pour se remarier (il n'y a pas de confusion possible avec l'époque de la majorité) ; mais celle qui est répudiée par acte de divorce devra attendre aussi longtemps. Cet avis (que l'on se préoccupe de la crainte de confusion pour ces dernières filles) confirme ce qu'a dit R. Meir, qu'il y a lieu de se préoccuper des craintes en fait de divorces. R. Aba dit au nom de R. Jérémie : une femme violentée n'a pas besoin d'attendre trois mois pour se remarier. Ceci confirme l'opinion précitée de R. Yossé, que d'ordinaire on se préoccupe des deux questions, celle du divorce et celle d'une possibilité de naissance d'un enfant. On a enseigné[2] : « Une prosélyte, une captive, ou une esclave, qui a été convertie au Judaïsme, ou rachetée, ou libérée, devra attendre trois mois avant de pouvoir se marier (afin de distinguer l'enfant qui désormais naîtrait à l'état pur), selon l'avis de R. Juda ; mais R. Yossé dit qu'elles n'ont pas besoin d'attendre. De même, en ce qui concerne la vue du sang d'une telle femme, R. Juda dit qu'il est impur d'une période à l'autre (rétrospectivement, ce qu'elle a touché le mois précédent sera impur) ; R. Yossé dit : il suffit de la déclarer impure à l'époque même (sans rétroaction). Il est vraisemblable, dit Rabbi, qu'il faut adopter l'avis de R. Juda pour la question de l'impureté du sang (aux époques des menstrues) et celui de R. Yossé pour l'enfant à naître (de ne pas exiger qu'une telle femme l'attende trois mois pour se marier). R. Ḥanina, fils de R. Abahou, raconte qu'un fait de ce genre étant survenu chez son père, celui-ci consulta R. Ḥiya, R. Yossé et R. Amé : ils lui enseignèrent d'adopter l'avis de R. Yossé au sujet de la question de l'enfant à naître. Est-ce que, sans cela, on ne sait pas qu'en cas de divergence d'avis entre R. Juda et R. Yossé, ce dernier l'emporte ? Et ce n'est pas à dire qu'il y avait doute, en raison de ce que Rabbi a énoncé qu'« il est vraisemblable d'adopter etc. » ; puisque R. Aba a enseigné au nom de R. Zeira : chaque fois que Rabbi a énoncé une « vraisemblance », la discussion subsiste en effet, sauf pour le cas du gâteau de figues[3] (également en discussion entre R. Juda et R. Yossé), où il y a eu concession mutuelle d'avis (donc, là aussi, R. Yossé l'emporte). — R. Yossé dit : J'ai demandé en présence de R. Ḥanina fils de R. Abahou, quelle est la règle pour les femmes précitées lorsqu'il est certain qu'elles ont cohabité avec un homme ? Puisqu'en général, répondit-il,

1. V. ci-après, VII, 5 (f. 8b). 2. *Ibid.* 3. Tossefta au tr. *Troumoth*, ch. IV.

il est admis que les païennes sont considérées comme ayant cohabité (il en sera de même ici, et pourtant elles n'ont pas besoin d'attendre) —[1].

R. Yoḥanan dit : tout enseignement anonyme de la Mischnâ représente l'avis de la plupart des Sages, jusqu'à ce que le maître spécifie le contraire. Resch Lakisch dit : toute opinion anonyme de la Mischnâ représente celle de R. Méir[2], sauf si le maître le spécifie différemment. R. Zeira expose devant R. Yossé : ce n'est pas que R. Simon b. Lakisch contredise son interlocuteur R. Yoḥanan, mais il a observé que la plupart des enseignements anonymes de la Mischnâ sont conformes à l'avis de R. Méir. R. Zeira demanda devant R. Mena : quel est le plus grand des deux ? Est-ce le Rab de la Mischnâ, ou celui de notre Guemara[3] ? On le sait par une sentence de R. Eleazar, disant que l'auteur de la Mischna est conforme à R. Simon, comme l'a enseigné R. Ḥiya au nom de R. Meir, qui dit : il est exact ce vieillard (vénérable) dans son savoir des chapitres concernant les divorces ; et nous disons qu'il a reçu le développement (la *Guemara*) par Rab de la Mischnâ (ce dernier, donc, l'emporte). En l'entendant, R. Ḥiya professa cet avis au nom de R. Meir.

La femme qui déchausse un beau-frère par lévirat compte les trois mois d'attente depuis le décès de son mari[4] ; celle qui est répudiée les compte depuis la remise de l'acte de divorce ; c'est aussi l'avis de R. Ḥanina, de compter depuis la remise de l'acte. R. Yoḥanan dit de compter depuis le moment où cet acte a été écrit. De même, Rab et Samuel diffèrent d'avis : Rab partage l'avis de R. Ḥanina, et Samuel celui de R. Yoḥanan. Mais, objecta Samuel à Rab, selon toi, la femme doit-elle seulement compter depuis la remise de l'acte ? S'il y avait à craindre une cohabitation entre le moment de la rédaction et celui de la remise, on pourrait aussi éprouver la même crainte au sujet de la remise d'un acte de divorce trop vieux (donc, l'instant de la rédaction doit suffire). R. Ḥanina objecta à R. Yoḥanan : d'après ton avis, de compter les mois d'attente à partir du jour de la rédaction, lorsqu'un homme adresse à ses deux femmes deux actes de divorce, dont l'un a été écrit en ce moment et l'autre à une époque postérieure, quoique remis tous deux le même jour, le premier acte sera valable pour libérer l'une (en tant que remontant à une date suffisante), mais l'autre acte n'est pas valable. L'objection faite par Rab à Samuel a été opposée par R. Ḥanina à R. Yoḥanan ; et la réplique de R. Yoḥanan à R. Ḥanina a été reproduite par Samuel à Rab. En fait, la règle est celle-ci : pour l'acte de divorce, on compte l'attente depuis le jour inscrit sur l'acte, à condition que le mari et la femme n'aient plus été seuls ensemble.

« La veuve, est-il dit, doit observer une époque de deuil avant de se fiancer. »

1. Suit un passage traduit tr. *Taanith*, II, 14 (t. VI, p. 164) ; cf. *Meghillah*, I, 6. 2. Pour la biographie de ce docteur, voir l'ouvrage de M. le rabbin Raphaël Lévy, *un Tanah, Étude sur la vie et l'enseignement d'un docteur juif au II*e *siècle* (Paris, 1883, in-8°). 3. C'est le sens adopté par Grætz, Geschichte (2e édit.), IV, p. 420. 4. Cf. B., tr. *Yebamóth*, f. 43a ; tr. *Guittin*, f. 18a.

Cette période de temps est de trente jours[1]. Toutefois, c'est seulement vrai à l'égard des femmes; mais pour les hommes, cette période comprend l'intervalle de temps qui s'écoule entre les trois grandes fêtes. Cependant, la période de temps ne sera aussi longue que si ce veuf a des enfants ; mais s'il n'en a pas, il pourra se remarier de suite (au bout de la semaine de deuil) ; ou encore, elle sera aussi longue s'il a quelqu'un pour le servir; mais s'il n'a personne auprès de lui pour cela, il peut se remarier de suite ; ou encore, elle sera aussi longue s'il n'a pas de petits enfants (qui demandent les soins d'une femme) ; mais s'il en a, il peut se remarier de suite (pour les faire soigner). Ainsi, à la mort de la femme de R. Tarfon, à peine était-on sorti du cimetière, que ce rabbi dit à la sœur de la défunte : Laisse-toi épouser et élève les enfants de ta sœur. Malgré ce mariage rapide, il ne la connut que trente jours après le décès.

11. Quatre frères ayant épousé chacun une femme, meurent (en laissant d'autres frères) ; si l'aîné des survivants veut les épouser toutes par lévirat, il en a le droit[2]. Si quelqu'un marié a deux femmes meurt, l'accomplissement du mariage ou du déchaussement pour l'une d'elles dispense l'adjointe du lévirat. Si l'une est apte à épouser un cohen et l'autre est impropre à cet effet, le beau-frère, — au cas où il a recours seulement au déchaussement, — devra le faire opérer par la femme impropre au cohen (afin de ne pas entacher la première); mais s'il veut en épouser une, il peut aussi prendre la première.

Il arriva un jour que, sur treize frères mariés, douze moururent sans laisser d'enfant ; et les douze veuves vinrent demander devant Rabbi que le treizième frère survivant les épousât toutes en vertu du lévirat. C'est vrai, dit Rabbi, il devra exercer le lévirat. — Je n'ai pas les moyens de les nourrir toutes, répondit le beau-frère. — Chacune de nous, répliquèrent les veuves, le nourrira lui et sa famille un des douze mois de l'année. — Mais, objecta le beau-frère, qui me nourrira au treizième mois de l'année embolismique. — Je me charge de la nourriture pendant ce mois supplémentaire, dit Rabbi, qui alla prier pour leur prospérité. Puis, tous partirent. Après trois ans, elles revinrent chargées de trente-six enfants (ayant eu chacune un enfant par an), et elles se rangèrent avec leurs enfants dans la cour de Rabbi. Les gens vinrent lui dire : « En bas, toute une bourgade d'enfants vient te saluer ». Rabbi regarda alors par la fenêtre, et, les voyant, demanda ce qu'on lui voulait : « Nous voudrions, dirent les femmes, que tu nous donnes le montant du mois embolismique[3] » (selon ta promesse) ; et Rabbi leur remit cette somme. — Il

1. V. B., tr. *Moëd Qaton*, f. 23a. 2. C'est une allusion au conseil de ne pas prendre plus de 4 femmes; règle suivie chez les Turcs Sunites, de façon à pouvoir donner une semaine par mois à chaque épouse. 3. Il survient en effet en la 3e année du cycle lunaire de 19 ans (ou aux ans 3, 6, 8, 11, 14, 17, et 19 du cycle), soit 7 fois en 19 ans.

est écrit (II Samuel, VI, 11) : *L'arche d'alliance de l'Éternel, resta auprès d'Obed-Edom dans sa maison, pendant trois mois; l'Éternel le bénit, etc.* Par quoi le bénit-il? Par des fils, comme il est dit (I Chroniques, XXVI, 8) : *Tous ces gens sont de la famille des Obed-Edom, eux, leurs fils, leurs frères, gens de valeur, de force, pour l'agriculture, au nombre de soixante-deux, etc.* Chaque femme de ses huit enfants mit au monde par miracle deux enfants par mois; ce qui est possible de la façon suivante : après sept jours d'impureté et une période de sept jours purs, la femme enfantait; et après une seconde période de sept jours impurs, suivie de sept jours purs, elle enfantait encore; soit ensemble seize enfants par mois, et en trois mois quarante-huit enfants; or, comme le père de son côté eut aussi par sa femme (en ces trois mois) six fils, soit ensemble cinquante-deux, auxquels il faut ajouter les huit premiers; on arrive au total de soixante-deux. Aussi est-il écrit (ibid.) : *soixante-deux pour la famille d'Obed-Edom.* R. Aba b. Zabda interprète le verset : *l'on appellera son nom en Israël la « maison » du déchaussé* (Deutéron. XXV, 10); du terme pléonastique *maison*, on déduit que la femme est libérée par un déchaussement; comme la cohabitation avec une femme suffit pour déclarer libres les autres femmes adjointes, un seul de ses actes devant suffire, et ce qui est déduit au sujet du déchaussement est applicable à la cohabitation. Est-il permis d'agir à cet égard par ruse (et après avoir consacré toutes les veuves comme femmes, d'en épouser une seule)? Certes, puisque R. Tarfon (un Cohen), comme un véritable père pour tout Israël, feignit de consacrer trois cents femmes pour épouses en une année de disette[1], afin qu'elles puissent comme ses épouses bénéficier du privilège de manger l'oblation sacerdotale (et il les répudia ensuite). Toutefois l'analogie entre les veuves dont il est question ici et les femmes de R. Tarfon n'est pas complète : chaque femme isolée (sans être mariée avec ce Cohen) n'aurait pas pu manger de l'oblation; tandis qu'ici chaque veuve seule est apte à épouser le beau-frère (il est donc interdit d'employer la ruse en question). R. Judan b. R. Ismaël eut recours à ce procédé détourné.

12. Celui qui a repris la femme qu'il avait répudiée (mariée à un autre dans l'intervalle de temps), ou celui qui a épousé celle qui l'a déchaussé, ou qui s'est marié avec une parente à un degré prohibé de celle qui l'a déchaussé, devra rompre une telle union interdite; l'enfant qu'il en aurait eu, serait un bâtard (illégitime), selon l'avis de R. Akiba; les autres sages ne déclarent pas cet enfant comme tel. Toutefois, tous reconnaissent que l'enfant issu d'un mariage avec une parente à un degré prohibé de celle qui a déchaussé sera illégitime.

13 (14). On nomme *Mamzer* (illégitime) l'enfant issu d'un mariage à un degré interdit; tel est l'avis de R. Akiba. Simon de Téman nomme ainsi

1. Cf. tr. *Yoma*, I, 1 (t. V, p. 165); Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 378.

l'enfant issu d'un mariage conclu malgré la pénalité du retranchement par voie céleste; et son opinion a été admise comme règle. R. Josué nomme ainsi l'enfant issu d'un mariage passible de la peine capitale infligée par le tribunal.

(15). R. Simon b. Azaï raconte avoir trouvé à Jérusalem un rouleau de généalogie[1], où il était écrit : « un tel est Mamzer (illégitime), né d'un adultère »; ce qui confirme l'avis de R. Josué.

(16). Si la femme d'un homme meurt, il est permis à ce veuf d'épouser la sœur de celle-ci; de même, si la femme a été répudiée et qu'ensuite elle meurt, le mari peut en épouser la sœur, même lorsque la défunte a été mariée à un autre. De même, après le décès de la belle-sœur qui incombe à l'homme par lévirat, il lui est permis d'en épouser la sœur, soit qu'il ait été déchaussé par elle et qu'ensuite elle est morte, soit qu'après cet acte elle ait épousé un autre, puis elle est morte.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : une femme répudiée, reprise par son mari, dès qu'elle a été épousée, devient inapte au sacerdoce. Mais n'est-elle pas déjà inapte sans cela, pour avoir été répudiée? On peut dire qu'elle est, de plus, inapte à manger de l'oblation (n'ayant plus la faculté légale de rentrer à la maison paternelle). R. Zeira ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[2] : Pour une femme répudiée et reprise par son mari, lorsqu'elle est remariée, sa fille devient apte à épouser un Cohen; car l'expression *c'est une abomination* (Deutéronome, XXIV, 4), applicable à la femme qui retournerait avec son premier mari après la répudiation (et le 2e mariage), se rapporte seulement à la mère, non à son enfant.

R. Yossé b. Ḥanina dit que les diverses opinions émises dans la Mischnâ (§ 13) dérivent toutes de la loi au sujet de la femme du père (Deutéron. XXIII, 1) : *Un homme ne prendra pas la femme de son père, et il ne découvrira pas l'aile de son père* (sentence suivie de la défense : *le bâtard ne viendra pas*). R. Akiba interprète ainsi ce rapprochement : comme pour la femme du père il y a cette particularité qu'elle est interdite au fils, et l'enfant né d'une telle relation illicite serait bâtard; de même tout enfant issu d'une relation entre parents à degré prohibé est considéré comme bâtard. Mais, fut-il objecté, quoique l'union d'une veuve et d'un grand-prêtre soit interdite, l'enfant issu de cette union n'est-il pas tenu pour bâtard? Là, c'est différent, parce que le texte biblique spécialise que c'est une profanation pour le grand-prêtre de se marier ainsi (mais non un acte illégitime). Simon de Teman interprète ainsi le rapprochement de ces deux lois : pour la relation illicite avec la femme du père, il y a cette particularité que l'infraction entraîne la pénalité du retranchement par voie céleste, et l'enfant qui serait issu d'une telle union serait

1. Cf. J., tr. *Taanith*, IV, 2 (t. VI, p. 180). 2. J., tr. *Qiddouschin*, III, 12 (14).

bâtard ; de même l'enfant est illégitime s'il est issu de toute union illicite dont l'accomplissement est passible de ladite pénalité. Mais, fut-il objecté, l'infraction volontaire aux lois des menstrues est aussi passible de cette pénalité, et pourtant l'enfant issu d'une union en ce cas n'est pas illégitime? Il y a cette distinction à établir qu'à son sujet le texte n'emploie pas le terme *parenté de la chair* (usitée pour les relations prohibées). Enfin, R. Josué interprète ainsi ce rapprochement : Comme pour la femme du père il y a cette particularité qu'en cas de relation illicite on est passible de la peine capitale, infligée par le tribunal, et l'enfant issu de cette union est illégitime ; de même, chaque fois que l'infraction à la défense d'une relation illicite entraîne cette pénalité, l'enfant issu de cette union est tenu pour illégitime. Bien que R. Josué dise[1] qu'en cas d'union incestueuse avec sa sœur, l'enfant qui en naîtrait est susceptible d'entrer dans la communauté (n'est pas *mamzer*), il reconnaît que si c'est une fille, elle est inapte à épouser un Cohen. De même, bien que R. Simon b. Juda dise au nom de R. Simon que si un païen ou un esclave ont cohabité avec une fille d'Israélite l'enfant issu de là n'est pas bâtard, ils admettent que si c'est une fille, elle est inapte à épouser un Cohen. Ainsi, un homme se présenta devant Rab et lui dit : puisque la mère de cet homme l'a enfanté par relation avec un araméen, comment faut-il le considérer? Rab le déclara digne d'être reçu comme juif. R. Ḥama b. Gouria lui dit alors : Hâte-toi de t'en aller avant l'arrivée de Samuel, qui déclarerait un tel enfant impropre à être reçu en Israël. Bien que Rab dise : si un païen ou un esclave ont cohabité avec une fille d'Israélite, l'enfant issu de cette union n'est pas bâtard, il reconnaît pourtant que si c'est une fille, elle est inapte à épouser un Cohen.

Pourquoi la Mischnâ dit-elle que l'avis de R. Simon de Téman l'emporte comme règle? (Pourquoi préférer la généralisation de la pénalité du retranchement?) C'est que, dit R. Yossé b. R. Ḥanina, du passage où tous les cas de relations prohibées sont réunies avec indication de la peine du retranchement, on a déduit que la relation avec le père de la femme est passible de cette peine, et l'on a conclu qu'en chaque cas d'application de cette pénalité, l'enfant issu de là est bâtard. Est-ce que R. Yossé b. Ḥanina ne se contredit pas, puisqu'ici il tire ses déductions de la généralité, tandis qu'ailleurs il les tire d'un cas particulier? Ainsi, il a été enseigné[2] : par l'expression *préceptes de l'Éternel* (Lévitique, IV, 22), on aurait pu croire que le devoir d'offrir ce sacrifice incombe aussi à ceux qui auraient mangé par erreur des reptiles, ou autres objets répugnants ; c'est pourquoi on a lieu de procéder à cette analogie et de dire : puisqu'ici aussi bien qu'ailleurs (Nombres, XV, 24), au sujet de l'idolâtrie, on emploie l'expression *aux yeux de la communauté*, on en conclut que dans l'un et l'autre cas, il s'agit de crimes dont l'infraction involontaire entraîne l'obligation d'offrir un sacrifice d'expiation, et l'in-

1. *Ibid.* 2. J., tr. *Heraïoth*, II, 4.

fraction volontaire est passible de la pénalité du retranchement. Peut-être y a-t-il lieu de déduire, à l'inverse, de ce qu'au sujet de l'idolâtrie l'infraction volontaire est passible de la peine infligée par le tribunal, qu'en ce cas seul l'équivalent involontaire exige l'offre du sacrifice d'expiation ? R. Yossé b. Ḥanina répond : dans le passage biblique où la défense de l'idolâtrie enseigne la règle pour tout ce qui est passible (au cas volontaire) de la peine du retranchement, il est seulement question, pour l'idolâtrie, de cette même pénalité du retranchement ; tandis que l'application de la peine capitale par le tribunal humain se trouve énoncée ailleurs. Est-ce que R. Yossé b. Ḥanina ne se contredit pas, puisque plus haut au sujet des relations prohibées, il fait la déduction de la pénalité générale (ou du retranchement), tandis qu'ici pour l'idolâtrie il s'en tient à la pénalité particulière (de la peine de mort par le tribunal) ? Voici pourquoi il faut procéder ainsi : d'après la règle générale pour les relations illicites, on a pu apprendre la règle en cas d'infraction involontaire pour l'obligation du sacrifice, puis conclure d'après la question d'idolâtrie pour tous les cas d'obligation des sacrifices. Mais on ne saurait dire à l'inverse qu'après avoir généralisé les relations illicites pour la détermination des bâtards, le cas spécial de la relation interdite avec la femme du père puisse enseigner les règles pour les bâtards.

De ce que la Mischnâ dit (§ 16) : « il est permis d'en épouser la sœur, » il résulte que c'est interdit pour la mère. Mais R. Jacob b. Aḥa n'a-t-il pas dit plus haut (II, 1) au nom de R. Eléazar : « Lorsqu'une veuve attendant le mariage avec son beau-frère par lévirat meurt, il est permis à ce beau-frère d'épouser la mère de la veuve défunte » ? C'est vrai ; mais comme il vient d'être dit : « Lorsqu'après avoir déchaussé le beau-frère la veuve meurt, il est permis à ce dernier d'en épouser la sœur », mais non par conséquent la mère ; voilà pourquoi il est aussi parlé en dernier lieu de la sœur.

CHAPITRE V

1. R. Gamaliel dit : en fait de lévirat, on n'octroie pas de divorce après le premier ; et après la promesse donnée, on ne fait pas d'autres engagements : après la cohabitation, il n'y en aura pas d'autre, et une fois le déchaussement opéré, on ne renouvelle pas cet acte. Les autres sages disent : il survient parfois qu'un acte de divorce soit remis après le premier, ou qu'une parole donnée soit remplacée par une autre promesse, mais ils n'admettent plus aucune modification après la cohabitation, ou après le déchaussement.

—[1]. Comme les sages ont dit que la promesse de mariage engage une

1. En tête est un passage que l'on retrouve ci-dessus, II, 1.

femme en partie et la laisse libre en partie, de même ils disent[1] que l'acte de divorce libère une femme en partie, tout en la laissant partiellement engagée (sous le rapport du lévirat, il ne peut plus l'épouser et doit pourtant être déchaussé). Pourquoi l'acte de divorce ne libère-t-il pas la femme complètement en cas de lévirat, par raisonnement *a fortiori* ? Puisqu'une femme ordinaire, que la cérémonie du déchaussement ne suffirait pas à libérer, devient libre par le divorce; ne serait-il pas juste qu'un tel acte libère une belle-sœur veuve, que le déchaussement rend libre d'épouser autrui ? Non, parce que le texte biblique dit de cette veuve : *elle déchaussera* ; donc par cette cérémonie seule, elle devient libre, non par l'acte de divorce. Mais alors pourquoi ne pas dire que l'acte de divorce n'a aucune influence sur sa situation ? Parce qu'il est écrit (Deutéron. XXV, 5) : *elle ne sera pas à un homme étranger* (mots superflus après la prescription d'accomplir le lévirat) ; or, à quel cas s'applique ce verset ? Lorsque le beau-frère cohabite avec la dite veuve, elle devient sa femme; s'il est déchaussé par elle, elle peut aller épouser un étranger; le seul but de ce verset est donc de nous apprendre la règle à suivre en cas de remise d'acte de divorce par un tel beau-frère à sa belle-sœur veuve (il ne peut plus l'épouser). De même R. Ḥiskia a enseigné : on sait que si le beau-frère a fait remettre à sa belle-sœur un acte de divorce, elle devient interdite aussi bien à lui qu'aux autres frères ; au premier on applique l'expression pléonastique *qu'il a renvoyée* (ibid., XXIV, 2 et 4), et aux autres frères on applique la terminaison féminine (également superflue) de ce mot. Pourquoi l'acte du déchaussement ne libère-t-il pas une femme ordinaire, par analogie avec la belle-sœur ? Puisque la belle-sœur, qu'un acte de divorce ne suffit pas à libérer, devient libre par le déchaussement; à plus forte raison cette cérémonie devrait-elle libérer la femme ordinaire, qu'un acte de divorce libère également ? Non, parce qu'il est dit (ib. 3) : *Il lui écrira une lettre de séparation* ; donc cette lettre seule la libérera, non une autre cérémonie. Pourquoi, pour une simple femme, le divorce ne la libère-t-il pas en partie, tout en maintenant en partie son état conjugal ? C'est qu'au sujet de la belle-sœur il est dit : *elle ne sera pas à un homme étranger*, tandis qu'on ne saurait appliquer cette distinction à une femme ordinaire (répudiée).

Puisqu'il a été dit[2], selon R. Simon, qu'il y a doute sur le point de savoir si la promesse de mariage acquiert la femme ou non, dira-t-on de même qu'il y a doute sur le point de savoir si la lettre de divorce libère une femme ou non ? On peut répondre par cet enseignement : Selon R. Simon, si le beau-frère a cohabité avec la veuve avant tout acte, on n'attachera aucune valeur à ce qui sera accompli plus tard ; mais si la cohabitation a eu lieu plus tard, ce qui sera fait ensuite sera valable. C'est vrai pour une cohabitation accomplie après la remise de l'acte de divorce ; mais si elle avait eu lieu après la promesse de mariage, on se trouverait forcément en présence de ce dilemme : ou la promesse entraîne l'acquisition de la femme, et nul acte postérieur ne sera va-

1. Ci-dessus, II, 2, et B., tr. *Qiddouschin*, f. 14a. 2. Ci-dessus, II, 1.

lable; ou la promesse n'entraîne pas l'acquisition, et la cohabitation doit avoir cette valeur, de façon qu'en ce cas aussi tout acte accompli ensuite devienne nul? Il est donc forcément question d'une cohabitation effectuée avec la remise du divorce. Ceci prouve que l'acte de divorce libère la belle-sœur veuve, tout en la maintenant partiellement engagée. Est-ce que R. Gamaliel, comme R. Simon, met en doute la question de savoir si la promesse de mariage équivaut à l'acquisition ou non, et partage-t-il aussi le doute émis par R. Simon de savoir si l'acte de divorce libère la belle-sœur veuve ou non? On peut résoudre ce point de ce qu'il est dit : R. Gamaliel reconnaît, d'accord avec les Sages, qu'un acte de divorce peut suivre la promesse, comme celle-ci peut suivre le divorce ; le divorce survient parfois après la cohabitation, qui suit la promesse, et il arrive parfois qu'il y a une promesse après la cohabitation et le divorce.

La remise de l'acte du divorce après la cohabitation et la promesse de mariage a lieu en ce cas : Si trois belles-sœurs incombent à un beau-frère par lévirat, il fait une promesse à l'une, cohabite avec l'autre, et envoie un acte de divorce à la troisième (en ce cas, R. Gamaliel reconnaît que l'acte remis à la troisième suffit pour interdire au beau-frère ses parents à un degré prohibé). Ceci prouve que la promesse engage la femme en partie, et la laisse aussi partiellement en son état actuel ; car si l'on disait que, selon R. Gamaliel, il y a doute à savoir si la promesse équivaut à l'acquisition ou non, on se trouverait en présence de ce dilemme : si la promesse fait acquérir, tout mariage accompli plus tard est nul ; si la promesse ne fait pas acquérir, la cohabitation suivante (avec la seconde belle-sœur) suscite l'acquisition, et la remise suivante de l'acte de divorce serait sans effet ; il faut donc en conclure que la promesse engage en partie la femme, et la laisse libre en partie. Voici un exemple de promesse après la cohabitation et le divorce : trois belles-sœurs incombent par levirat à un beau-frère, qui remet l'acte de divorce à l'une, cohabite avec l'autre et fait une promesse de mariage à la troisième. Ceci prouve que le divorce libère une telle veuve en partie, tout en maintenant partiellement son état de femme engagée : car si l'on disait que (selon R. Gamaliel) il y a doute sur le point de savoir si l'acte de divorce libère entièrement ou non, on aurait ce dilemme : ou cet acte libère, et tout ce qui sera accompli ensuite sera inutile ; ou bien il ne libère pas, et la cohabitation qui suit (avec la seconde) libère les autres ; de sorte qu'il n'y a plus lieu d'accomplir d'autre acte. Il faut donc admettre que l'acte de divorce libère une telle veuve en partie, et maintient en partie son premier état.

Est-il bien vrai que R. Gamaliel se range à l'avis de R. Simon (disant que la promesse provoque seulement une acquisition partielle), puisqu'il dit qu'il n'y a pas lieu de faire une promesse après une autre promesse déjà faite envers une belle-sœur, conformément à R. Simon qui professe le doute au sujet de la promesse? C'est donc que le motif de l'un n'est pas le même que celui de l'autre : l'un, savoir R. Gamaliel, est d'avis que toute acquisition

devant provenir du fait de la seconde promesse a déjà été effectuée par la première promesse ; de même, toute libération que provoquerait un second acte de divorce serait déjà réalisée par l'effet du premier divorce (aussi, selon lui, il n'y a pas lieu de les renouveler). L'autre, savoir R. Simon, raisonne ainsi (à cause du doute qu'il professe) : Si la première promesse a provoqué l'acquisition, ce n'est pas à dire que la seconde aura le même effet, et si la première n'a pas suscité d'acquisition, il se peut que la seconde ne la suscite pas non plus ; de même, si le premier acte de divorce libère cette veuve, peut-être le second ne la libère-t-il pas, et si le premier acte ne la libère pas, il se peut encore que le second acte ne la libère pas davantage. Or, selon l'avis de R. Gamaliel (qu'il y a lieu parfois de remettre un acte de divorce après la promesse, de façon à annuler celle-ci), quel sera l'effet de l'acte de divorce s'il suit la promesse, ou que provoquera la promesse si elle suit le divorce remis après une promesse ? Voici d'abord un exemple de la première hypothèse : Sur deux belles-sœurs incombant par lévirat à un beau-frère, celui-ci fait une promesse à la première, puis lui remet un acte de divorce (pour se dégager), et il remet aussi un tel acte à la seconde ; s'il est entendu que l'acte de divorce libère entièrement, et annulle l'acquisition suscitée par la promesse en raison du divorce remis, l'acte de divorce remis à la seconde n'a plus de raison d'être (pour rendre les parentes interdites), et il n'y a pas lieu de remettre un acte de divorce après la remise de celui qui a suivi la promesse ; s'il est entendu au contraire que l'acte de divorce ne libère pas (celle que la promesse avait acquise), l'on suppose qu'à l'égard de l'acquisition faite par la promesse, c'est comme s'il n'y avait pas d'acte de divorce (au sujet de l'acquisition) ; et, par suite, il y a lieu de remettre le divorce après la remise du contrat qui a suivi la promesse. Voici maintenant un exemple de promesse effectuée après la remise de l'acte de divorce qui a suivi la promesse (à l'une) : Sur deux belles-sœurs incombant par lévirat à un beau-frère, celui-ci fait une promesse de mariage à l'une et lui donne ensuite un acte de divorce (pour se dégager), puis il fait une promesse à la seconde. Or, s'il est entendu que l'acte de divorce libère plus que la promesse n'a fait acquérir, c'est comme s'il n'y avait pas eu de promesse ; par conséquent, il y a possibilité de promesse après l'acte de divorce qui a suivi la promesse (laquelle dernière serait valable). S'il est entendu au contraire que l'acte de divorce ne libère pas plus que la promesse n'a produit d'effet, c'est qu'il faut tenir compte de cette promesse ; par suite, il n'y a pour ainsi dire pas de promesse après l'acte de divorce qui suit la promesse.

Selon l'opinion de R. Gamaliel, est-ce qu'une cohabitation impropre, venant après une autre cohabitation analogue est effective ou non, comme une cohabitation d'un enfant de neuf ans après une autre semblable, ou une cohabitation impropre après celle d'un enfant de neuf ans, ou celle d'un enfant de neuf ans après une cohabitation impropre ? Est-ce qu'en dehors de tels cas les autres sages se conforment à l'avis de R. Gamaliel, en disant que lorsqu'il

s'agit d'une belle-sœur pour un beau-frère, il n'y a pas de promesse après l'engagement déjà fait? Voici un exemple de seconde promesse, après une autre déjà faite par le beau-frère : Lorsqu'après avoir promis le mariage à sa belle-sœur, le beau-frère lui remet un acte de divorce, puis lui renouvelle sa promesse de mariage ; or, s'il est admis qu'une promesse est possible, après une autre déjà faite (et annulée), la veuve ne doit pas devenir libre par la remise de l'acte de divorce; mais s'il est entendu que la seconde promesse est sans effet, la veuve devrait être libérée par l'acte de divorce; donc, à quoi bon un second divorce? (toutes ces questions ne sont pas résolues).

R. Judan fit une objection : Si quelqu'un, est-il dit[1], consacre une femme pour qu'elle lui appartienne dans un mois, et que pendant l'intervalle de temps la sœur de cette même femme lui incombe par lévirat, dira-t-on aussi que l'on n'admet pas de promesse après celle qui a déjà été faite, et qu'en conséquence le lévirat n'a pas de prise sur cet homme, déjà engagé avec la sœur de la belle-sœur veuve? Quant à ce que dit sur ce sujet R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, qu'un nombre infini de consécrations peuvent être valables dans l'intervalle de temps qui s'écoule entre l'engagement et la réalisation du mariage, c'est contraire à l'avis de R. Gamaliel (d'après lui, le devoir du lévirat qui surviendrait avant la réalisation du mariage ne l'emporterait pas sur une promesse antérieure)? Non, R. Gamaliel est seulement d'avis qu'après un acte de divorce remis, ou une promesse déjà faite, un autre acte analogue est nul (mais non s'il survient un cas nouveau de lévirat).

2. Si par exemple quelqu'un a promis à sa belle-sœur veuve de l'épouser, puis lui remet le divorce, il faut aussi qu'il soit déchaussé par elle (pour parfaire sa renonciation); de même, si après lui avoir promis le mariage il se laisse déchausser par elle (pour refus), il doit en outre lui remettre un acte de divorce. Lorsqu'après lui avoir promis le mariage il s'unit à elle, il accomplit le précepte du lévirat selon la règle.

Il résulte de ceci que l'acte de divorce libère plus que n'engage la promesse de mariage[2]; car, si l'on disait qu'il ne libère pas davantage, le beau-frère qui remet cet acte n'aurait qu'à dire : « J'entends que l'acte de divorce libère la veuve seulement en tant que ma promesse de mariage l'a engagée » (de sorte que tout autre pourrait l'épouser); de plus, il pourrait même dire : « ce que ma promesse a acquis ne sera pas délié par cet acte », puisqu'au sujet du divorce la Bible emploie le terme *rupture*, laquelle n'est pas applicable tant qu'il y a contrainte par lévirat (c'est donc que le divorce libère davantage). Un déchaussement, quoiqu'impropre (s'il a lieu après la promesse), libère l'épouse adjointe. Et à quel point de vue parle-t-on de cette libération? S'il vient une autre personne qui consacre cette adjointe, la consécration aura la

1. Pour les détails explicatifs, voir plus haut, III, 4, fin, p. 48. 2. Et même du peu de contrainte au lévirat qui résultait de la promesse, selon l'observation additionnelle du commentaire.

validité voulue comme mariage[1]. Si une autre personne vient consacrer pour femme celle-là même qui a déchaussé le beau-frère (avant la remise du divorce), dira-t-on qu'en raison de la cessation de contrainte au lévirat, le mariage est effectif, ou ne l'est-il pas, puisqu'il faut encore l'acte de divorce pour annuler l'effet de la promesse de mariage? (question non résolue). — R. Aba b. Mamal dit : des termes de notre Mischnâ, disant « lorsqu'après lui avoir promis le mariage, le beau-frère s'unit à la belle sœur, il accomplit le précepte du lévirat selon la règle », il est prouvé que ce devoir consiste à consacrer cette femme, puis à s'unir à elle; car, si ce procédé est recommandé comme règle à l'égard d'une belle-sœur, pour laquelle on ne parle pas de consécration; à plus forte raison en est-il de même d'une femme ordinaire, que l'on est tenu de consacrer d'abord (par la cérémonie du mariage).

3. Si le beau-frère, après avoir donné à la veuve un acte de divorce, lui promet de l'épouser, le beau-frère sera tenu à la fois de la divorcer de nouveau et de se laisser déchausser[2]. Il en sera de même si, après avoir remis l'acte de divorce, il cohabite avec elle[3]. Si après avoir remis l'acte de divorce il se fait aussi déchausser, rien n'est plus nécessaire après ce dernier acte[4].

(4). Si après le déchaussement il lui promet de l'épouser, ou si après la remise de l'acte de divorce il s'unit à elle, ou si après s'être uni à elle il lui promet le mariage, ou si après la remise de l'acte de divorce il s'est laissé déchausser, aucun acte n'est plus exigible après les procédés du lévirat (union ou déchaussement), soit qu'il s'agisse d'une seule belle-sœur pour un beau-frère, soit de deux belles-sœurs.

Il devra remettre un acte de divorce, en raison de la cohabitation, puis accomplir le déchaussement, pour se dégager de la contrainte au lévirat qui lui incombait. Ceci prouve qu'une cohabitation inappropriée ne libère pas d'une telle obligation (et le divorce seul ne suffit pas). Cependant, comment se fait-il qu'un déchaussement, même impropre, dégage du lévirat (selon la fin du § 3), tandis qu'une cohabitation inappropriée ne dégage pas? Comme le principe du déchaussement est de rendre la femme inapte à épouser le beau-frère, cet acte libère en tous cas; tandis que le principe de la cohabitation étant au contraire d'unir les époux, elle ne dégagera pas toujours. Mais on devrait dire

1. D'ordinaire, un déchaussement imparfait ne libère qu'à demi. Voir ci-dessus, III, 1. 2. Si par le premier acte de divorce, toute l'obligation du lévirat n'est pas suspendue, la promesse du mariage qui suit devient en partie valable; par conséquent, il faudra un nouveau divorce, outre l'acte du déchaussement, pour obvier au maintien de l'obligation partielle du lévirat. 3. Il faudra un second acte de divorce, parce qu'elle est devenue sa femme; et cependant, il devra se laisser déchausser, parce qu'en raison du divorce préalable, la cohabitation était illégitime. Ils devront donc se séparer. 4. A ce moment, cette personne est comme étrangère au beau-frère.

qu'elle ne libère pas au point de vue de l'allègement (de la dispense du déchaussement), tandis qu'elle libérerait en fait d'aggravation, par exemple sous le rapport suivant : si une autre personne que le beau-frère a consacré pour femme l'épouse adjointe, le mariage serait valable? (Pourquoi ne pas admettre que celle-ci a été dégagée du lévirat par la cohabitation de la première veuve)? R. Judan répond : tu peux faire valoir pour raison que toute belle-sœur qui n'est pas entièrement au dehors et libre d'épouser un étranger (aussi longtemps qu'il lui incombe une part de contrainte du lévirat) est toujours considérée comme située à l'intérieur[1] (engagée), jusqu'à ce qu'elle sorte tout-à-fait (qu'elle soit libérée).

Bien qu'il soit dit (§ 4) qu'après le déchaussement, nul acte n'a plus de valeur effective, pourtant la cohabitation qui aurait lieu après le déchaussement avec une telle veuve la rendrait inapte à épouser un Cohen (comme répudiée). Mais est-ce que, sans cela, elle n'est pas déjà inapte à épouser un Cohen, puisqu'elle a accompli le déchaussement? On veut dire de plus qu'elle devient inapte à manger de l'oblation sacerdotale, faculté qu'elle avait auparavant (elle perd, dès lors, ce privilège). Mais est-ce que la cohabitation avec la belle-sœur qui a déchaussé son beau-frère la rend inapte à manger de l'oblation? (Est-il juste de considérer ce beau-frère comme un étranger pour elle, avec ses conséquences légales d'exclusion)? C'est qu'il s'agit d'une cohabitation avec les autres beaux-frères (crime passible de la peine du retranchement et de la perte du privilège de l'oblation). Ceci est justifié d'après l'avis de celui qui dit[2] : si l'homme déchaussé cohabite avec celle qui l'a déchaussé, il n'est pas passible du retranchement, et si ses frères agissaient de même, ils seraient passibles de cette peine; mais, d'après son interlocuteur, on serait d'avis que, soit le frère qui a été déchaussé[3], soit les autres frères, ne sont pas coupables en épousant la belle-sœur veuve si l'acte du déchaussement a eu lieu (en raison de la simple infraction d'une défense, la veuve ne devrait pas être inapte à manger de l'oblation); si donc la cohabitation rend impropre à manger de l'oblation, en cas de déchaussement opéré, c'est qu'il s'agit de la femme adjointe. Par conséquent, on peut adopter cette hypothèse d'après l'explication donnée que tous s'accordent à déclarer la culpabilité en cas de relation avec l'épouse adjointe; mais, d'après l'autre interlocuteur, disant que même pour la relation avec l'adjointe, comme pour celle qui a déchaussé, le beau-frère n'est pas coupable, pourquoi y a-t-il inaptitude? Il faut donc admettre qu'il s'agit de relation entre les autres frères et l'adjointe. Mais ceci aussi est admissible d'après le premier avis, disant qu'il y a dispense égale pour relation avec celle qui a déchaussé, soit de la part de celui qui a été déchaussé, soit de la part des autres frères, et qu'il y aurait une pénalité en cas de relation avec l'adjointe;

1. Cf. ci-dessus, II, 2, fin, et ci-après, XIII, 6, fin. 2. D'après R. Yohanan, ci-dessus, I, 1, p. 8. 3. Il serait juste alors que la femme soit inapte pour un cohen.

mais comment l'expliquer d'après l'autre avis, disant qu'il n'y a de culpabilité, ni pour relation avec celle qui a déchaussé, ni pour relation avec l'épouse adjointe, soit de la part de celui qui a déchaussé, soit de la part des autres frères ? Il faut donc expliquer que c'est conforme à l'avis de R. Akiba qui dit[1] : si l'on a épousé la femme qui vous a déchaussé, il faut ensuite se séparer d'elle, et l'enfant issu d'une telle union serait illégitime (une telle cohabitation donc rend inapte à manger de l'oblation). R. Yossé dit : notre Mischnâ est justifiable même d'après d'autres rabbins, en admettant le cas où le beau-frère qui incombe à cette veuve par lévirat est un cohen, et par sa cohabitation (légale) elle a été profanée (rendue inapte à manger de l'oblation).

« Si après la remise de l'acte de divorce, est-il dit, le beau-frère se fait déchausser, nul acte postérieur n'a de valeur. » Mais n'est-ce pas déjà dit au commencement? On l'a répété, afin de pouvoir ajouter à la suite : « soit une belle-sœur, soit deux. » — Puisque notre Mischnâ parle du cas où, après avoir opéré le déchaussement, le beau-frère a de nouveau promis le mariage, est-ce à dire, si l'on consacre comme femme celle qui vous a déchaussé, que le mariage n'est pas effectif? (est-ce qu'après le déchaussement valable, le mariage est sans effet?) On peut expliquer la Mischnâ, soit d'après les rabbins en supposant une promesse inconsciente, soit d'après Rabbi qui admet seulement la validité du mariage avec celle qui a déchaussé s'il y a bien eu consécration en vue du mariage, mais non si c'est pour tenir sa promesse faite à la belle-sœur, car elle ne lui incombe qu'imparfaitement. En effet, dit R. Aba, on a enseigné : la promesse engage, qu'elle ait été faite sciemment ou non, selon Rabbi; les autres sages disent qu'elle engage seulement au cas où elle a eu lieu sciemment. Toutefois, Rabbi se range à l'avis des autres sages et dit que le mariage doit être fait en connaissance de cause pour entraîner l'acquisition. Voici la raison de son avis : la cohabitation comme la promesse fait acquérir la femme ; comme la première est effective en tous cas (même inconsciemment), il en sera de même de la promesse. Et puisque Rabbi déclare que la promesse équivaut à l'acquisition, même si elle est inconsciente, l'effet de l'acte du divorce aura-t-il une égale valeur aux deux cas pour libérer la belle-sœur? Non, car s'il est vrai que Rabbi accorde autant de valeur à la promesse inconsciente qu'à celle qui est consciente, c'est que la cohabitation entre gens nubiles est en tous cas effective, même inconsciente, tandis qu'on ne saurait admettre qu'un acte de divorce libère s'il a été remis inconsciemment, lorsque l'acte du déchaussement doit être conscient, pour libérer la veuve du lévirat.

(5). Si un beau-frère, ayant deux belles-sœurs veuves qui lui incombent par lévirat, promet le mariage à chacune d'elles, il devra remettre

1. Ci-dessus, IV, 13.

d'abord un acte de divorce à chacune[1] d'elles, et se laisser déchausser par l'une d'elles. S'il promet à l'une de l'épouser, et remet à l'autre un acte de divorce, il devra remettre aussi un acte de divorce à la première et se laisser déchausser[2]. Si, après avoir promis le mariage à l'une, il cohabite avec l'autre, il devra les divorcer toutes deux (l'une à cause de la promesse, l'autre à cause de la cohabitation), puis se laisser déchausser par l'une d'elles afin de dégager l'autre du devoir de lévirat). S'il promet à l'une le mariage, et se laisse déchausser par l'autre[3], il devra remettre un acte de divorce à la première.

(6). S'il a remis un acte de divorce à chacune d'elles, il doit se laisser déchausser par l'une d'elles. S'il a divorcé l'une et cohabité avec l'autre, il devra divorcer aussi la seconde (qu'il ne peut pas garder comme épouse, en raison du divorce d'avec la première), et se laisser déchausser par elle (en raison de l'illégitimité de la cohabitation) ; et il en sera de même s'il a remis le divorce à l'une et fait une promesse à l'autre. Enfin, s'il a divorcé l'une et s'est laissé déchausser par l'autre, il n'y a plus d'autre acte à accomplir après le déchaussement.

D'après l'avis de Rabbi (qui a dit plus haut que la promesse équivaut à un engagement forcé, même si elle est inconsciente), est-ce que la promesse faite par un garçon âgé de neuf ans a également une valeur contractante ? Non ; car, pour un homme fait, la cohabitation qui doit suivre achèvera ce que la simple promesse a d'imparfait au point de vue de l'acquisition, tandis que l'on n'en saurait dire autant d'un enfant non nubile ; car, si sa promesse donnée était effective (en ce sens que son acquisition est partielle, et laisse la femme en partie libre), il n'y aurait pas de différence entre sa cohabitation (qui n'engage qu'en partie) et sa promesse. Selon d'autres, on pourrait objecter que, si sa promesse était valide, il n'y aurait pas de distinction entre la promesse d'un homme fait et celle de l'enfant (c'est donc qu'elle est nulle). Samuel dit au nom de R. Méir[4] : on considère la cohabitation accomplie par un enfant, âgé de neuf ans et un jour, comme la promesse émanant d'un homme fait (c'est une acquisition partielle). Et comme il vient d'être dit que la cohabitation de ce garçon équivaut à la promesse d'un homme, de même le déchaussement opéré par un garçon de cet âge équivaut à la remise d'un acte de divorce à la belle-sœur par l'homme fait (il ne la libère pas entièrement, et la rend seulement inapte à épouser un Cohen). Les autres sages disent : le déchaussement opéré sur un beau-frère âgé de neuf ans et un jour n'a pas de valeur (il est sans

1. Selon l'avis des autres sages au § 1, la promesse serait valable même pour la seconde belle-sœur. 2. Le divorce d'avec la seconde provoque l'interdit d'union même avec la première ; donc le beau-frère devra remettre le divorce, en raison de sa promesse, et, de plus, se laisser déchausser pour se dégager du lévirat. 3. Cf. ci-après, XII, 8, fin. 4. Cf. ci-après, X, 9 (8).

conséquence légale pour la belle-sœur veuve). Pourquoi alors dire que la cohabitation par un garçon de cet âge avec sa belle-sœur équivaut à la promesse d'un homme fait? C'est que la cohabitation par un homme a une valeur contractante, même si elle a eu lieu inconsciemment (et, pour un enfant, qui n'a pas encore conscience de ses actes, elle équivaut du moins à la promesse d'un grand); tandis que le déchaussement d'un garçon de cet âge ne pourra pas être plus valable que le divorce d'un grand, puisque même le divorce d'un grand libère seulement s'il a eu lieu en connaissance de cause.

5 (7). Si quelqu'un s'est laissé déchausser par l'une de ses belles-sœurs, puis par l'autre, ou s'il s'est laissé déchausser par l'une, et a promis le mariage à l'autre, ou s'il lui a remis un acte de divorce (après le déchaussement), ou s'il a cohabité avec elle, ou si après avoir cohabité avec l'une il en a fait autant avec l'autre, ou s'il a ensuite promis le mariage à la seconde, ou lui a remis le divorce, ou s'est laissé déchausser par elle, ce qui a été accompli après le déchaussement (ce qui est fait pour la seconde) n'a plus de valeur juridique à ce moment pour le lévirat, soit qu'il s'agisse d'un beau-frère en présence de deux belles-sœurs, soit de deux beaux-frères pour une seule belle-sœur.

6 (8). S'il s'est laissé déchausser par une belle sœur, puis lui promet de l'épouser, ou la répudie, puis s'unit à elle (par la cohabitation), ou si après la cohabitation il s'engage à l'épouser, ou s'il la répudie puis se laisse déchausser, aucun acte accompli après le déchaussement n'a de valeur, soit de suite au commencement, soit au milieu (un peu plus tard), soit à la fin [1]. Si la cohabitation a eu lieu d'abord, tout acte accompli après elle est sans valeur; mais si elle a eu lieu plus tard, ou tout à la fin, l'acte accompli ensuite est valable[2]. R. Néhémie dit : qu'il s'agisse de cohabitation ou de déchaussement, soit de suite, soit plus tard, soit tout à la fin, nul acte n'a de valeur contractante[3] après l'une de ces cérémonies.

Là-bas (à Babylone), on explique quel est le motif de R. Néhémie (pourquoi même plus tard, ou tout à la fin, aucun de ces actes n'a de valeur) : c'est qu'une cohabitation, même impropre (par exemple après la remise de l'acte

1. Par l'expression « plus tard » (ou : au milieu), on entend le cas de la remise du divorce à l'une, et du déchaussement par l'autre, suivi d'une promesse de mariage à l'une : la promesse est alors nulle. Par le terme « à la fin », on entend le cas d'une promesse faite à la belle-sœur, suivie de la remise du divorce, puis du déchaussement; si donc on promet de nouveau le mariage, il n'est plus besoin de divorce, le déchaussement tenant lieu de cet acte juridiquement. 2. Si p. ex. on a divorcé avec une belle-sœur et cohabité avec l'autre, la promesse faite à la troisième sera valable, au point que les parentes à un degré prohibé seront interdites au beau-frère. 3. Par conséquent, un divorce sans déchaussement suffit, et une nouvelle promesse de mariage serait nulle.

du divorce), libère la veuve. Or, d'après les rabbins de Babylone, toute cohabitation, soit qu'elle suive la promesse faite, soit qu'elle suive la remise de l'acte du divorce, a la faculté de libérer la belle-sœur veuve ; selon les rabbins d'ici, la cohabitation qui suit la promesse (régulière) libère de la contrainte du lévirat, non celle qui suit la remise du divorce (en raison d'un degré moindre de gravité). Est-ce que les rabbins de là-bas (Babylone) n'avaient pas entendu dire par R. Ila, au nom de R. Yohanan, que les trois avis de R. Néhémie, de R. Simon et de R. Ismaël, reviennent au même? Or, il a été enseigné[1] : Si à un seul beau-frère trois belles-sœurs incombent par lévirat, qu'il a fait une promesse de mariage à l'une, qu'il a cohabité avec l'autre, et remis un acte de divorce à la troisième, selon R. Néhémie, il faut à la première remettre un acte de divorce (pour dégager sa promesse), puis se laisser déchausser (pour éviter la contrainte du lévirat) ; quant à l'acte accompli après la cohabitation avec la seconde (seule valable), il est sans valeur, par *a fortiori* : puisqu'après le déchaussement, la veuve devient impropre pour le cohen, soit qu'elle ait cohabité, soit qu'elle ait déchaussé, et nul acte postérieur n'a de valeur, à plus forte raison en sera-t-il de même pour la cohabitation[2], car elle ne rend pas la femme impropre au cohen, et peu importe que celle-ci ait cohabité, ou qu'elle ait déchaussé. Les autres rabbins interdisent toute union avec aucune des parentes à degré prohibé de toutes trois[3] ; aussi, faut-il remettre un acte de divorce à chacune des trois, et se laisser déchausser par l'une d'elles.

CHAPITRE VI

1. L'union avec la belle-sœur est effective (en ses conséquences légales), dès que le beau-frère s'est joint à elle, même involontairement (croyant avoir affaire à une autre), ou volontairement (par dissolution, non par lévirat), soit de gré, soit par violence, ou si l'homme a accompli l'union par erreur, mais la femme ne l'ignorait pas (sachant à qui elle s'unissait), ou si l'homme savait avec qui il se joignait, mais elle l'ignorait, ou si l'homme était forcé et non la femme, ou si elle était forcée et non lui, soit que la cohabitation ait seulement été commencée, soit qu'elle ait été achevée[4] ; et il n'y a pas de distinction entre une façon de cohabiter et l'autre.

Notre Mischnâ dit : « l'union est effective, lors même que l'homme l'a accomplie par erreur, mais la femme agissait en connaissance de cause, ou si l'homme savait à qui il se joignait, mais elle l'ignorait. » R. Hiya a enseigné (dans une Braïtha) qu'il en est de même si tous deux ignoraient à qui ils

1. *Tossefta* à ce traité, ch. VII. 2. Et, après elle, nul acte n'aura de valeur légale. 3. Après une cohabitation même impropre, l'acte a une valeur contractante. 4. Selon la Loi, cette union suffit pour conclure le mariage en cas de lévirat.

avaient affaire, ou même si tous deux le savaient. On avait cru devoir en conclure qu'un homme sain d'esprit, qui a toute sa raison, acquiert ainsi une femme, soit que la cohabitation ait eu lieu sciemment, soit qu'elle ait eu lieu sans connaissance, mais que le sourd-muet, qui n'est pas pourvu de raison, acquiert seulement la femme s'il se joint à elle sciemment. Toutefois, on a trouvé un enseignement de R. Ḥiya qui dit[1] : soit un sourd, soit un sot, qui a cohabité avec sa belle-sœur par lévirat, l'a acquise, et dès lors l'épouse adjointe se trouve libérée. — De l'expression *son beau-frère l'épousera* (Deutéron. XXV, 5), on conclut qu'il la doit épouser sciemment; et de l'expression suivante (superflue), *il la prendra pour femme*, on déduit que cet acte est aussi valable s'il est inconscient; enfin, du terme pléonastique *son beau-frère* (ibid.), on conclut qu'il en est de même si l'union a eu lieu malgré elle. Ou bien : la première expression vise une cohabitation régulière; la seconde expression vise une union irrégulière[2] (admise aussi comme valable en lévirat), et le dernier terme pléonastique se réfère à une jonction de côté. Ou encore : la première expression vise une cohabitation achevée, la seconde vise celle qui est inachevée (*sine seminis emissione*), et la troisième expression a en vue une simple dénudation. Par ce dernier acte, dit R. Juda au nom de Samuel, on entend qu'il suffit de la présence du doigt (*membri*) entre les lèvres. R. Yoḥanan prescrit *ut coronâ sua illam penetret vir* (pour que l'union soit valable). R. Aba b. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : c'est là l'achèvement de la cohabitation. Sous quel rapport applique-t-on cette dernière énonciation? Est-ce pour dire qu'à l'égard de tous les cas prohibés de relations illicites l'action de dénuder équivaut à l'achèvement[3], et que pour la loi sur la servante[4] il faut une émission de sperme, afin d'appliquer la loi mosaïque? Or, R. Jérémie ou R. Aba b. Mamel a dit, au nom de Rab, que chaque fois où la Bible se sert du terme semence (*sperma*), il faut une émission? C'est qu'il s'agit de connaître la règle applicable à l'union entre une veuve et un grand-prêtre, conformément à ce qu'a dit R. Aba b. Mamal[5] : Celui qui a seulement commencé l'union, est coupable d'avoir profané cette femme (qui ne pourra plus épouser un simple cohen); *si coronâ sua illam penetravit*, il est coupable d'infraction à la défense de l'épouser; enfin, s'il a achevé la cohabitation, il est coupable d'avoir enfreint le précepte qui enjoint au grand-prêtre *de ne pas profaner sa postérité dans son peuple* (Lévitique, XXI, 15).

On a enseigné ailleurs[5] : « Pour toute femme, le sang (ou flux) rend impur dès qu'il arrive à la partie externe » (de l'organe féminin). On entend par cette partie, dit R. Yoḥanan, la partie du corps qui devient visible lorsqu'une enfant s'accroupit pour uriner. R. Simon b. Lakisch dit : toute impureté n'est considérée comme telle (au point de vue de la contagion) que si elle est à dé-

1. *Tossefta* à ce traité, ch. XI. 2. *In vaso indebito.* 3. Cf. tr. *Schabbath*, VII, 1; tr. *Sôta*, I, 2 (f. 16c). 4. A demi émancipée et promise. Lévit. XIX. 20. 5. Tr. *Nidda*, V, 1.

couvert jusqu'à la partie interne (*inter dentes*). On a enseigné que R. Zacaï a dit : le sang est impur (légalement) jusqu'à la partie interne ; au delà, c'est l'intérieur, et ce n'est plus une impureté légale. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Samuel : l'organe féminin au complet, ou les parties honteuses, s'appelle externe (la cohabitation est seulement complète *inter dentes*).

« L'union est effective, est-il dit, et il n'y a pas de distinction entre une façon de cohabiter et l'autre. » Sur quoi porte l'acquisition? Selon Samuel, il s'agit seulement des points énoncés dans le passage biblique relatif au lévirat, tels que l'héritage des biens du défunt, de rendre la belle-sœur veuve interdite à ses frères, de libérer l'épouse adjointe pour tout étranger. Selon R. Yoḥanan, l'union est effective sous tous les rapports. R. Isaac b. Eleazar dit : il n'y a de discussion qu'en cas de cohabitation inachevée ; mais, si elle a été achevée, tous s'accordent à reconnaître que l'union est effective sous tous les rapports. R. Mathnia dit : la discussion a lieu si la cohabitation imparfaite a eu lieu pendant que la femme était encore à la maison paternelle ; mais, une fois que le mari l'a fait rentrer dans sa maison, l'union est effective, d'un commun accord, sous tous les rapports. En effet, dit R. Yossé, une Mischna [1] l'enseigne ainsi, en disant : « Dès que le mari a recueilli la femme chez lui (l'a épousée), elle est devenue sa femme sous tous les rapports juridiques. » Peut-elle consommer de l'oblation (malgré l'imperfection de l'union)? Voici, répond R. Aba au nom de Samuel, quelle est la règle probable : Si cette belle-sœur mangeait de l'oblation du vivant de son mari (privilège qui a cessé à sa mort), elle pourra de nouveau en manger après l'union avec le beau-frère cohen [2] ; mais si elle n'avait pas encore profité de ce privilège (en cas de décès du mari dans le temps qui s'écoule entre les fiançailles et le mariage définitif), elle ne devra pas en manger en cas d'union incomplète avec le beau-frère. Selon R. Yoḥanan, si même elle n'en a pas mangé encore, du fait de son premier mariage, elle pourra en bénéficier par suite de la seconde union. R. Yossé dit : même lorsqu'elle paraissait devoir en manger (que la cérémonie du mariage a eu lieu, non la cohabitation), elle ne pourra pas en bénéficier. Il y a un enseignement confirmatif, à l'appui de chacun de ces avis. Ainsi, à l'appui de l'avis de Samuel, on peut citer cet enseignement : Si une fille d'Israélite qui entend a épousé un Cohen sourd, elle ne jouira pas du privilège de manger de l'oblation ; s'il meurt et qu'elle incombe par lévirat à son beau-frère, au cas où elle entend (si elle a été la femme d'un qui entend), elle pourra comme lui manger de l'oblation; si elle est sourde (femme d'un sourd), elle reste privée de ce droit. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan en disant : si une fille d'Israélite qui entend a été fiancée à un Cohen qui entend, et qu'avant de passer sous le dais nuptial pour le mariage définitif, il ou elle sont devenus sourds, elle n'aura pas droit à l'oblation [3] ; s'il meurt et qu'elle incombe par lévirat au beau-frère, si même il est sourd, elle pourra manger de l'oblation. En ceci, le beau-frère

1. Ci-dessus, IV, 4. 2. Ci-après, XIV, 6 (f. 14c). 3. Cf. ci-après, VII, 4.

est supérieur en droit au mari ; puisque le beau-frère, quoique sourd, procure un privilège que le mari sourd ne procure pas.

2. De même, de toutes les classes de parenté à un degré prohibé d'alliance, ou des femmes qui ne peuvent pas épouser un cohen, comme une veuve pour un grand-prêtre, ou une femme répudiée et une femme qui a déchaussé pour un simple cohen, ou une bâtarde, ou une descendante des Palestiniens voués au culte pour un simple israélite, ou la fille d'un israélite pour un bâtard, ou un descendant des gens voués au culte, la relation intime rend la femme impropre au cohen, quel qu'ait été le mode de cohabitation (complète ou imparfaite).

De ce qu'il est écrit du grand prêtre (Lévitique, XXI, 14) : *il n'épousera pas une veuve*, on aurait pu croire que la défense porte seulement sur le mariage, mais qu'en cas d'union par la violence, il ne rend pas la femme impropre à épouser un autre Cohen ; c'est pourquoi il est dit ensuite : *il ne profanera pas sa postérité dans son peuple.* Et ce n'est pas à dire qu'un commencement de cohabitation (*denudatio*) n'a pas les mêmes effets, parce que l'expression biblique « il ne profanera pas » est dite d'une façon active, et non « il ne *deviendra* pas profane », afin d'y impliquer, soit l'acte accompli par violence, soit l'union inachevée. Tel est le mode d'extension admis par R. Akiba. Mais selon R. Ismaël, on a recours à une autre interprétation : Comme ici (au sujet du grand-prêtre) on trouve l'expression *prendre* (pour femme), et que ce même terme est usité ailleurs (ibid. XVIII, 18), au sujet des diverses relations illicites entre proches parents ; puisqu'au sujet de ces unions illicites, le commencement de cohabitation est un acte aussi coupable que l'achèvement, la règle sera la même ici, pour la relation avec le grand-prêtre. Mais, objecta R. Ḥagaï, puisque pour ces diverses unions illicites entre proches parents l'enfant qui en naîtrait est considéré comme illégitime, devra-t-on considérer de même l'enfant issu de l'union illégale avec une veuve accomplie par le grand-prêtre (qui a transgressé une simple défense négative) ? Non, dit R. Yossa, puisque la Bible emploie le terme *profaner*, ce n'est pas à dire que la naissance d'un enfant, même illégitime, constitue un interdit plus grand que la profanation (c'est donc que cette union profane la femme, mais ne donne pas lieu à une naissance illégitime). R. Aba b. Bisna vint dire au nom de R. Aba b. Mamal : puisqu'ici (au sujet du grand-prêtre) on emploie le terme *prendre*, aussi bien qu'ailleurs, pour la femme qui attend le mariage avec son beau-frère par lévirat (Deuteron. XXV, 5), on en conclut que, dans l'un et l'autre cas, le commencement de cohabitation équivaut à l'achèvement, et l'enfant issu de cette union est apte à entrer dans le giron d'Israël. Or, R. Aba b. Mamal a déjà dit (§ 1) : Si le grand-prêtre a seulement ébauché la cohabitation (*denudavit*), il est coupable de profanation ; *si corona sua illam penetravit*, il est coupable de cohabitation illégale, et s'il a achevé l'union, il est coupable d'avoir profané sa postérité. »

3. Dès qu'une veuve est fiancée à un grand-prêtre, ou si une femme répudiée ou ayant déchaussé est promise à un simple Cohen, elle ne pourra plus manger de l'oblation sacerdotale (à laquelle elle avait droit dans sa famille, en raison de l'interdit de l'union). R. Eléazar et R. Simon l'autorisent aussi longtemps que le mariage n'a pas été conclu. Si, après le mariage accompli dans lesdites conditions, ces femmes sont devenues veuves, ou ont été répudiées, elles deviennent impropres à consommer de l'oblation[1]; mais si ce fait est arrivé lorsqu'elles étaient seulement fiancées, elles restent aptes à cette consommation.

Quel est le motif des Rabbins (du premier interlocuteur de la Mischnâ)? Comme au sujet du grand prêtre la Bible emploie le verbe *être* (Lévitique, XXI, 8) et que ce mot se retrouve ailleurs, dans ce verset (Deutéron. XXII, 23) : *lorsqu'une jeune fille sera fiancée à un homme*, il en résulte que dans l'un et l'autre cas il s'agit des fiançailles. Selon R. Eleazar et R. Simon au contraire, de ce qu'au sujet du grand prêtre on se sert du terme *être*, aussi bien qu'en ce verset (Lévitique, XXII, 12) : *lorsqu'une fille de Cohen sera à un homme étranger*, et qu'en ce dernier cas il s'agit de mariage effectif, il en sera de même ici. R. Yossa dit : d'où R. Eleazar et R. Simon déduisent-ils qu'une fille de Cohen, une fois qu'elle est fiancée à un simple israélite[2], ne pourra plus consommer de l'oblation? C'est sans doute déduit du verset précité « lorsqu'une fille de prêtre *sera* à un homme étranger » (par une sorte d'acquisition anticipée). Est-ce à dire que, tantôt le mot *être* a un sens rétroactif, jusqu'aux fiançailles, et tantôt il est seulement applicable au mariage? (C'est une question non résolue).

Quant au motif de l'avis des rabbins (du préopinant de la Mischnâ), pourquoi il est défendu aux femmes en question de manger l'oblation, il est déduit de l'expression pléonastique *à un homme* (ibid.), dont on conclut que par la relation (irrégulière) avec le Cohen, qui fera manger l'oblation à sa femme, celle-là ne jouira pas de ce privilège si elle lui est étrangère, non mariée[3]. Mais cela ne va-t-il pas de soi (sans application du verset)? Car, bien que la fille d'un Cohen, mariée à un simple israélite, ne devienne pas impropre à épouser un Cohen par la cohabitation, elle perd pourtant dès lors le privilège de manger de l'oblation; à plus forte raison, l'union illégale avec le grand-prêtre rend-elle la femme impropre à manger l'oblation, puisque sa cohabitation rend la femme même impropre à épouser un autre Cohen (étant tenue par cette union pour profanée). Ceci ne prouve rien : il est bien vrai que la fille d'un Cohen qui a épousé un israélite perd le privilège de manger l'oblation, parce que son mari n'en mange pas et ne peut en donner à manger aux autres; tandis que le grand-prêtre, qui est apte à en faire manger aux siens, ne devrait pas, par sa cohabitation irrégulière entacher la femme au point de lui

1. L'union illicite d'une telle femme, fille de Cohen, la rend profane. 2. Cf. ci-après, VII, 7. 3. Cf. *Siffra*, section *Emor*, ch. V.

faire perdre ce privilège. Le raisonnement par *a fortiori* étant donc rompu à sa base, il faut avoir recours au verset, et déduire du terme *à un homme* (superflu) que, par une relation irrégulière avec le Cohen, qui fera manger l'oblation aux siens, la femme ne jouira pas de ce privilège, si elle lui est étrangère. Pourquoi R. Eleazar et R. Simon disent-ils que le mariage même n'empêche une telle femme de manger l'oblation qu'après la cohabitation (après le mariage complet) ? Est-ce parce que le Cohen lui-même est apte à en manger (et qu'alors la femme n'est pas encore tenue pour profanée), ou est-ce parce qu'il est apte à en faire manger aux siens ? On peut déduire la réponse sur cette question de la Mischnâ suivante[1] : « lorsque la femme d'un Cohen qui a subi des infirmités physiques, qui a le testicule écrasé ou l'urètre coupé, ne sait pas quand cet état lui est survenu après le mariage, elle continue à jouir du privilège de manger l'oblation. » Or, R. Eleazar dit que cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Eleazar et R. Simon (qui permettent de manger l'oblation à la fiancée qui plus tard deviendra impropre à cet effet) ; certes, il n'y a pas lieu de dire de ce Cohen blessé qu'il en fera manger plus tard, et c'est par conséquent en raison de son aptitude présente à en manger, qu'il transmet cette faculté aux siens ; le même motif prévaudra ici. R. Yossé b. R. Aboun ajoute : finalement, ce n'est pas du mariage que dépend la question d'inappropriation, mais de la cohabitation[2] ; et il est tenu compte de ce dernier cas, soit que la femme ait été fiancée, soit qu'elle ait été déjà mariée ; sans cohabitation cependant, qu'elle soit fiancée ou même mariée, elle reste encore apte à manger de l'oblation.

4. Un grand-prêtre ne doit pas épouser de veuve, ni celle qui a été mariée réellement, ni une simple fiancée, ni une jeune fille (veuve) à peine adolescente (à moins de douze ans et demi) ; R. Éleazar et R. Simon autorisent cette dernière union. Il ne devra pas épouser une jeune personne dont la virginité a été blessée par accident (ligno vulnerata). Si après avoir été fiancé à une veuve il est nommé grand-prêtre, il devra pourtant épouser sa fiancée. Ainsi, il est arrivé à Josué b. Gamla d'avoir consacré pour femme Maratha, fille de Boetus, et lorsqu'ensuite le roi le nomma grand-prêtre, il donna suite à ce mariage. Si une veuve qui attend par lévirat le mariage avec son beau-frère échoit comme telle à un simple cohen et qu'en attendant il devient grand-prêtre, il ne pourra pas l'épouser, malgré sa promesse donnée. Si un grand-prêtre en mourant laisse une veuve sujette au lévirat, son frère devra se laisser déchausser par elle, non l'épouser.

De ce qu'il est dit du grand-prêtre (Lévitique, XXI, 14) ; *il ne prendra pas de veuve*, l'interdit s'applique aussi bien à celle qui a été mariée qu'à la veuve d'un fiancé, de même que la défense suivante, *de ne pas épouser une femme*

1. Ci-après, VIII, 1. 2. Cet acte seul implique la profanation.

qui a été répudiée, s'applique aux deux cas. « R. Éleazar et R. Simon, est-il dit, autorisent l'union du grand-prêtre avec une jeune fille veuve à peine adolescente[1] ; il ne devra pas épouser une jeune personne dont la virginité a été blessée par accident », dernière règle sur laquelle tous sont d'accord. Pourquoi y a-t-il cette distinction entre l'adolescente veuve et celle dont la virginité a été lésée ? C'est que la première a été à peine déflorée (vu son jeune âge), tandis que la seconde a été complètement lésée[2]. Selon une autre version, la Mischna dit : « Le grand prêtre ne pourra pas épouser une personne blessée ; R. Eleazar et R. Simon permettent cette dernière union ; mais tous s'accordent à dire qu'il ne devra pas épouser une veuve adolescente. » Pourquoi établit-on une distinction entre l'adolescente et la jeune fille qui a été blessée ? Pour la sœur d'un Cohen[3], dont la virginité a été lésée (et qui meurt célibataire), le Cohen ne pourra pas se rendre impur, en lui rendant les devoirs funèbres, disent R. Meir et R. Simon ; les autres sages l'y autorisent. Or, on s'explique bien l'avis de R. Meir et R. Simon d'après la première version (disant que tous s'accordent à interdire au grand-prêtre la personne blessée, non considérée comme vierge). Mais est-ce que les autres sages ne se contredisent pas ? Ils disent, au sujet du grand-prêtre, qu'il doit épouser une jeune fille, non une adolescente, une vierge et non une personne blessée ; pourquoi donc disent-ils ici de considérer celle-ci comme une vierge, et autorisent-ils le Cohen à se rendre impur pour elle ? R. Ha répond : il faut tenir compte de chaque interprétation d'exégèse en son lieu et place (d'après le sujet traité) ; ailleurs (pour l'impureté), il est dit (ibid. 3) ; *et pour sa sœur vierge*, à l'exclusion de celle qui a été violée, ou séduite ; et ce n'est pas à dire que l'on exclut aussi celle qui a été blessée, puisqu'il est dit ensuite (ibid.) : *qui n'a pas appartenu à un homme*, c'est-à-dire que celle-là seule « qui a appartenu à un homme » ne devra pas être enterrée par le frère Cohen, non celle qui a été lésée d'une autre façon. *La parente*, est-il dit ensuite, y compris la sœur morte qui a été seulement fiancée ; l'expression *à lui* implique l'adolescente (à savoir que, pour elle aussi, quoiqu'elle soit interdite au grand-prêtre, le Cohen peut se rendre impur, en cas de décès). Est-ce que les Rabbins ne se contredisent pas ? Ailleurs, de la phrase « seulement pour son parent *qui lui est proche* », ils concluent qu'il faut en exclure la fiancée et la femme répudiée ; comment donc se fait-il qu'ils disent ici de comprendre dans cette règle la fiancée ? R. Ha répond encore : il faut tenir compte de chaque interprétation d'exegèse, en son lieu et place ; la sœur est toujours considérée comme étant à l'intérieur[4] (dans la famille), jusqu'à ce qu'elle sorte (jusqu'à preuve

1. V. tr. *Horaïoth*, III, 2 ; *Torath Cohanim*, section *Emor* ; ci-après, VIII, 2 (f. 9c). 2. Littéralement : pour la première, la virginité est au dedans ; pour la seconde, elle est au dehors. Or, la loi prescrit formellement au grand-prêtre « d'épouser une femme qui ait sa virginité ». 3. Il ne doit suivre au cimetière que la sœur vierge. 4. Aussi, la sœur fiancée reste la proche parente du Cohen, jusqu'après qu'elle soit mariée ; sa fiancée au contraire ne devient sa parente qu'après le mariage.

du contraire); la fiancée au contraire est considérée comme au dehors, jusqu'à ce qu'elle rentre (par le veuvage).

Le grand-prêtre ne devra pas épouser la femme violée, ou séduite par lui ; si cependant il l'a épousée (quoiqu'indûment), il n'est pas tenu de se séparer d'elle. Il ne doit pas épouser la femme violée, ou séduite par autrui ; mais, s'il l'a épousée indûment, il est tenu de se séparer d'elle. Il ne devra pas épouser une enfant (non encore nubile), mais il pourra épouser celle qui refuse de rester avec le mari auquel elle a été fiancée comme enfant. Cependant ce refus n'a-t-il pas lieu s'il s'agit d'une enfant (non nubile) ? Oui, mais il devra attendre qu'elle ait grandi[1] (à savoir que son refus ne l'empêche pas d'épouser un Cohen). — « Si, après avoir été fiancé à une veuve, il est nommé grand-prêtre, il devra pourtant épouser sa fiancée ». De même, il devra l'épouser s'il a été fiancé à une enfant, et qu'ensuite il soit nommé grand-prêtre. Mais, fut-il objecté, la Bible dit qu'il doit épouser une *femme*, non une enfant ? C'est qu'il s'agit d'un cas d'action par ruse, à savoir du cas où il a demandé à cette enfant de venir avec lui s'asseoir sous le dais, et comme elle l'a écouté et accueilli, il lui est permis de la garder (en raison de l'union accomplie), comme l'on a enseigné[2]: Si le bruit s'est répandu dans la ville que telle femme a été mariée en ce jour, elle est désormais consacrée. C'est aussi ce que reconnaît l'école de Schammaï, ainsi que R. Simon, contrairement à R. Eléazar b. Arakh qui dit[3] : la promesse de mariage équivaut à une acquisition parfaite, s'il s'agit d'une belle-sœur par lévirat (comme si elle était sa femme). — « Si un grand-prêtre, en mourant, laisse une veuve sujette au lévirat, son frère devra se laisser déchausser par elle, non l'épouser ». Ceci confirme l'avis exprimé plus haut (III, 1) que le déchaussement libère la belle-sœur veuve (sans l'acquérir comme femme); car, si cet acte équivalait à une acquisition, ne serait-ce pas la même chose que si l'on disait au grand-prêtre de transgresser une défense biblique (d'épouser une veuve, ce qui est une hypothèse inadmissible).

5. Un simple Cohen ne devra pas épouser une femme d'évidence stérile[4], à moins d'avoir déjà une femme dont il a des enfants. Malgré cette particularité, dit R. Juda, on ne doit pas épouser une telle femme : ce serait se livrer à la dissolution dont parle la Loi. Les autres sages disent : on considérera seulement comme prostituée, une prosélyte, ou une esclave affranchie, ou une femme qui a cohabité en dehors du mariage (ou qui s'est livrée à une relation interdite).

6. L'homme ne doit renoncer à engendrer des enfants que s'il en a déjà. Selon Schammaï, on pourra cesser lorsqu'on a au moins deux garçons ; selon Hillel, lorsqu'on aura un garçon et une fille, comme il est

1. Cf. ci-après, XIII, 1. 2. Mischnâ, tr. *Guittin*, IX, 10 (11). 3. Ci-dessus, II, 1. 4. Les signes distinctifs d'une telle femme sont décrits au *Talmud Babli*, même traité, f. 80b.

écrit (Genèse, I, 27) : *il les créa (un) mâle et (une) femelle.* Celui qui a épousé une femme et est resté avec elle dix ans sans avoir d'enfants ne devra pas persister dans cette union (et il devra épouser une autre femme). S'il la répudie, elle pourra épouser un autre mari (malgré l'apparence de stérilité), et le second mari peut aussi rester dix ans avec elle, dans l'espoir d'avoir des enfants. Si elle a accouché avant terme, on compte les dix ans à partir de là. A l'homme s'adresse le précepte « croissez et multipliez » (ibid.), non à la femme. Selon R. Yohanan b. Broqa, c'est à tous deux que s'adresse ce verset (ib. 28) : *Dieu les bénit et leur dit : Croissez et multipliez.*

Est-ce à dire qu'un simple israélite, qui n'a ni femme ni enfant, pourra épouser la femme stérile (§ 5)? Il est vrai qu'elle lui est interdite aussi; mais comme il a été dit, à la fin de cette même Mischnâ : « on considère seulement comme prostituée, une prosélyte, ou une esclave affranchie, ou une femme qui a cohabité en dehors du mariage », tout cela s'appliquant au cohen seul, on n'a pas parlé non plus, au commencement, du simple israélite. R. Juda b. Pazi dit : comme il est écrit (Job, XXIV, 11) : *Entre les murs, ils font de l'huile ; ils foulent les pressoirs, sans assouvir leur soif*, puis (ibid. 18) : *Il ne suit pas l chemin des vignes*; cela s'applique à ceux qui ne cohabitent pas en vue d'avoir des enfants. R. Simon dit : le verset (d'Osée, IV, 10), *ils mangent sans pouvoir se rassasier*; *ils se livrent à l'impudicité sans se multiplier*, indique aussi une cohabitation accomplie sans but de progéniture. De même, il est dit (Genèse, IV, 19) : *Lamekh prit pour lui deux femmes, Éda et Cila* ; la première est ainsi nommée, parce qu'elle se plaisait à mirer[1] son corps (sans but de fécondation), tandis que la seconde restait à l'ombre (*Cel*) de ses enfants (elle seule procréait). Il fut objecté contre R. Juda (qui considère la femme stérile à l'égale d'une prostituée) : s'il arrive que la femme légitime devient stérile et ne donnera plus d'enfants, ou si elle est devenue trop âgée pour cela, on ne saurait dire que c'est une union illégitime (voilà pourquoi son avis n'est pas général). R. Eleazar a enseigné : même l'homme libre qui cohabite avec une femme libre, sans vue de mariage, accomplit un acte de prostitution (qui rend la femme impropre au sacerdoce). Ceci prouve, dit R. Aba b. Mamal, que lorsque le grand-prêtre a consacré une femme en l'épousant, cela n'équivaut pas à la cohabitation avec une femme déjà unie à un autre.

« Selon l'école de Schammaï, est-il dit (§ 6), on doit avoir deux garçons ». C'est conforme à la règle suivie par Moïse, qui eut deux fils, Gerson et Éliézer (Exode, XVIII, 3,4). D'après l'école de Hillel, « on doit avoir un garçon et une fille », se conformant à la création du monde, dont il a été dit : *il les*

1. Il y a là un jeu de mots reposant sur les deux racines homonymes, *'Adah* et *'Adan;* la première signifie « se parer »; la seconde (à la voie réfléchie) a le sens de « se délecter », et le nom propre Adah peut faire allusion à l'un de ces sens.

créa mâle et femelle. R. Aboun dit : il est nécessaire d'ajouter que les Hillélites renchérissent sur leurs adversaires, et lorsqu'ils disent qu'il faut avoir une fille et un garçon, il demeure sous-entendu que l'un des deux suffit ; sans quoi (si ces deux étaient exigibles), ce serait un des cas où Schammaï adopterait une règle moins sévère que Hillel (c'est fort rare). — Les fils des fils sont considérés comme les propres fils (si ceux-ci sont morts); mais les fils des filles ne sont pas considérés de même [1]. Un fils de fils et une fille de fille comptent pour la procréation, mais non à l'inverse, un fils d'une fille et une fille d'un fils. Une fille d'apparence stérile, un eunuque, ou ceux qui ont d'autres causes pour n'avoir pas d'enfant, ne comptent pas dans le nombre exigible. — R. Amé expose, au nom de R. Simon b. Lakisch, pourquoi la Mischnâ prescrit une durée de dix ans, que les époux doivent passer ensemble ; c'est qu'il est dit pour Agar (Genèse, XVI,3) : *Au bout de dix ans du séjour d'Abram au pays de Canaan*, afin d'indiquer qu'il faut exclure (pour Abram) les dix années écoulées hors de la Palestine (mais, pour d'autres hommes, c'est l'espace de temps après lequel l'homme doit épouser une autre femme). On a enseigné de même : si la femme a été malade, ou si le mari l'a été, ou s'il a fait un voyage d'outre-mer, ce temps d'interruption forcée ne compte pas pour les dix ans. — Si après avoir été mariée une première fois, la femme n'a pas eu d'enfants, elle a droit à sa *kethoubah* en se séparant : de même, si elle a été mariée une seconde fois, ou une troisième fois sans avoir d'enfant ; mais après un quatrième ou un cinquième mariage, elle n'a plus droit à rien. R. Ḥanina b. Agoul dit au nom de R. Hiskia : même en se séparant du troisième mari, elle n'a plus droit à la Kethoubah (puisqu'après les deux mariages précédents, la présomption de stérilité est déjà établie). Si, après avoir été mariée une quatrième et une cinquième fois, elle n'a pas d'enfant, les premiers maris peuvent-ils réclamer la restitution de la Kethoubah (en raison de l'évidence de la stérilité) ? Non, car la femme peut prétendre que sa stérilité date seulement des dernières années (que, lors de ses premiers mariages, l'impuissance était du fait du mari). Si, par suite d'un cinquième mariage, la femme met un enfant au monde, peut-elle réclamer sa Kethoubah au quatrième mari (en alléguant qu'elle vient de donner la preuve de non-stérilité) ? Non, car on lui dira : il vaut mieux te taire que de parler [2].

Si, deux fois de suite après avoir cohabité, une femme voit du sang, elle ne devra plus, selon les uns, avoir une troisième relation maritale (par impureté constante) ; selon d'autres, elle pourra avoir encore une troisième relation, mais non une quatrième. On a supposé que cette discussion est conforme à la précédente : celui qui admet qu'il est permis à une femme, en un tel cas, de n'avoir qu'une seconde relation, mais sans une troisième, se conforme à celui

1. *Tossefta* à ce traité, ch. VIII; et J., tr. *Guittin*, V, 2 (f. 46d). 2. En d'autres termes : Si j'avais pu supposer que tu finirais par enfanter, je ne t'aurais pas répudiée ; et si, rétroactivement, l'acte de divorce était nul, l'enfant issu de l'autre union serait illégitime.

qui refuse à une femme qui serait mariée pour la troisième fois, sans enfant, de rentrer en possession de la Kethoubah (disant que deux mariages stériles suffisent pour établir la présomption) ; et celui qui autorise une troisième relation, défendant seulement la quatrième, adopte l'avis qui confère encore la Kethoubah à une femme qui se sépare d'un troisième mari, sans avoir eu d'enfant. Si les fils mis au monde meurent après la circoncision, on ne circoncira pas le troisième qui naît; selon un autre, on circoncira encore le troisième, mais non le quatriéme. On a supposé que cette discussion aussi est conforme à la précédente : celui qui admet qu'il y a lieu seulement en ce cas de circoncire le second fils et non le troisième, se conforme à celui qui refuse à une femme mariée pour la troisième fois, sans avoir d'enfant, de rentrer en possession de la Kethoubah ; et celui qui autorise la circoncision du troisième enfant adopte l'avis qui confère encore la Kethoubah à une femme qui se sépare d'un troisième mari, sans avoir eu d'enfant. Mais, il n'en est pas ainsi ; même d'après cette dernière opinion, il est reconnu ici que déjà le troisième fils ne devra pas être circoncis, en raison du danger couru. On enseigne que R. Nathan raconte[1] : « Il m'est arrivé de me rendre à Césarée de Cappadoce, où se trouvait une femme dont les fils étaient morts au fur et à mesure qu'après leur naissance on les eut circoncis ; ce fait se renouvela, après le premier, pour le second et le troisième. Elle m'apporta le quatrième à examiner, et comme j'aperçus qu'il n'avait pas le sang nécessaire à la conclusion de l'alliance, j'ai émis l'avis de différer la cérémonie de la circoncision à une époque ultérieure. On le laissa, on le circoncit plus tard ; l'enfant survécut, et on lui donna le prénom de Nathan en mon honneur. »

« Si la femme a eu une fausse couche, dit la Mischnâ, on comptera la période de dix ans à partir de ce jour. » Si elle a eu des enfants et qu'ils sont morts, on comptera à partir du jour du décès, car elle peut arguer que le mauvais air qui a causé la mort de ses enfants est aussi le motif de sa stérilité. R. Eleazar dit, au nom de R. Yossé b. Zimra par quel motif le Mischnâ impose à l'homme seul le devoir de la reproduction ; c'est qu'il est écrit (Genèse, I, 28) : *croissez et multipliez, remplissez la terre et dominez-la* ; comme ce dernier terme est écrit (par exception) au singulier, on vise la coutume de l'homme à dominer, et ce n'est pas celle de la femme. R. Jérémie, R. Abahou, ou R. Isaac b. Merion, dit au nom de R. Ḥanina, que l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa, dans la Mischnâ, sert de règle. R. Jacob b. Aḥa, R. Jacob b. Idi et R. Isaac b. Ḥaquela, disent au nom de R. Judan Naci, l'avis contraire : si c'est la femme qui a demandé à être épousée par un autre (qu'elle demande la séparation pour défaut d'enfant), on lui accordera ce droit ; car elle a raison. R. Eleazar dit aussi, au non de R. Yoḥanan, que l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa sert de règle. R. Aba b. Zabda lui répliqua s'être trouvé en même temps que lui près de R. Ḥanina (pendant l'enseignement de ce dernier), lequel a seulement déclaré d'avoir à suivre l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa, lorsque la femme

1. B., tr. *Sabbat*, f. 134b.

privée d'enfant a demandé la séparation, afin d'épouser un autre, et en ce cas la raison est de son côté. Ainsi, il a été enseigné ailleurs[1] : « Dans la semaine où survient le jeûne du neuf Ab, il est interdit de se raser et de blanchir, sauf le jeudi pour se mettre en état d'honorer le sabbat. » R. Aba b. Zabda dit, au nom de R. Ḥanina, que Rabbi voulut supprimer l'anniversaire du neuf Ab; mais on ne le laissa pas faire. J'étais auprès de toi, lui observa R. Eléazar, lorsque R. Ḥanina s'est exprimé à ce sujet, et il a seulement dit que Rabbi avait voulu supprimer un jeûne de neuf Ab qui se trouvait survenir un samedi, et on ne le laissa pas faire; car, puisque le jeûne est ajourné au lendemain dimanche, avait-il dit, omettons-la. Mais ceux qui se trouvaient là proposèrent de célébrer ce jeûne le lendemain (ce qui fut fait). A ces cas s'applique le verset (Ecclés. IV, 9) : *Mieux valent deux qu'un* (puisqu'un auditeur a rectifié ce qu'un autre avait mal entendu).

CHAPITRE VII

1. Si une veuve, en épousant un grand-prêtre, ou une femme répudiée, ou ayant opéré le déchaussement en épousant un simple prêtre, apporte en dot usufruitière des esclaves *melog*[2] ainsi que des esclaves de ses biens à immobiliser, les premiers ne pourront pas manger de l'oblation sacerdotale, mais les seconds le pourront. On appelle des esclaves de la première sorte ceux qui incombent à la femme seule, dont la perte est à ses dépens à elle, comme le reliquat est à son profit s'il y en a; et bien que le mari soit tenu de nourrir ces esclaves, ils ne pourront pas consommer d'oblation. Si des esclaves au contraire de la seconde sorte meurent, c'est une perte pour le mari, de même que le bénéfice (le cas échéant) est pour lui; et comme il est responsable de ce capital fixe, il peut leur donner de l'oblation à manger.

D'où sait-on que la femme épousée par le Cohen, et les esclaves qu'il a acquis, peuvent conserver de l'oblation comme lui? C'est qu'il est écrit (Lévitique, XXII, 11) : *Lorsqu'un prêtre acquerra une personne comme achat de son argent, etc.* (de ce dernier terme explétif, on déduit que tous ceux-là sont considérés comme étant des siens). On sait aussi, par le même verset, que lorsque la femme du Cohen possède des esclaves, lesquels à leur tour ont acquis d'autres esclaves, ils peuvent manger de l'oblation, parce que l'*acquisition* (en question dans ce verset) vise celle du manger. R. Jacob b. Aḥa ou R. Ila dit au nom de R. Éléazar: de l'expression *ils mangeront*, on conclut qu'ils pourront aussi *faire* manger; c'est-à-dire, un esclave, qui a acheté d'autres esclaves, dont son maître pourra disposer, aura la faculté de les faire bénéficier

1. J., tr. *Taanith*, IV, 6 (t. VI, pp. 194-5). 2. Pour ce terme, voir ci-dessus, IV, 3. Il est, du reste, expliqué ci-après, par le *Talmud* lui-même, § 1, fin.

du droit de manger aussi de l'oblation (comme tous les gens de la maison); mais un esclave acquis sans être à la disposition du maître dépend de son acquéreur seul (et ne bénéficie pas de la faculté de manger l'oblation). R. Jacob b. Aḥa ou R. Ila dit aussi au nom de R. Éléazar : si un esclave a acquis d'autres esclaves, sans qu'ils soient à la disposition de son maître, et qu'il meurt, les esclaves acquis par lui seront abandonnés et constitueront le bien du premier occupant; or, est-ce que, dans notre Mischnâ, il ne s'agit pas d'une acquisition faite par une acquisition (un esclave acheté par un esclave), et pourquoi est-il dit que ces hommes de nu-propriété ne mangeront pas de l'oblation? C'est que, répond R. Ila au nom de R. Éléazar, on déduit de l'expression *ils mangeront*, que ceux qui jouissent de ce privilège peuvent le transmettre à autrui, non ceux qui n'en jouissent pas. R. Yoḥanan dit que ces esclaves acquis sont privés de ce privilège par une sorte d'amende. Quelle différence y a-t-il entre ces deux motifs? Elle existe au cas où un esclave non circoncis a acheté d'autres esclaves; or, il n'y a pas lieu de lui appliquer une amende; tandis qu'en adoptant le même motif de la faculté de transmettre le privilège d'une consommation par celui-là seul qui la possède, on peut observer que cet étranger, étant inapte à manger cette sainteté, ne peut pas non plus en faire jouir autrui.

R Jacob b. Aḥa dit qu'au sujet des esclaves formant des biens à immobiliser[1], a lieu la discussion précédente[2]: R. Yoḥanan dit que si le maître les a vendus, cette vente est nulle. Quoi, lui objecta R. Éléazar, il a la faculté de leur faire manger de l'oblation (comme étant siens), et il n'aurait pas le droit de les vendre? C'est que, répondit R. Yoḥanan, ce sont des biens en nu-propriété[3]; or, à leur sujet, tu reconnais aussi qu'ils bénéficient de la faculté du maître de manger l'oblation, et pourtant la vente qu'il ferait de ces gens (qui ne lui appartiennent pas) serait nulle. Pour ces esclaves formant un bien inaliénable, tu sembles donner du tien; il serait donc juste que ces esclaves ne puissent pas manger de l'oblation, et pourtant on les a autorisés à en manger (en raison de la responsabilité du maître); aussi, la vente faite de ces gens est nulle. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Oschia: il y a un enseignement qui confirme chacun de ces avis. Un enseignement confirme l'avis de R. Eleazar, en disant[4] : pour les esclaves de la femme dont le mari est usufruitier, c'est elle qui en est considérée comme le propriétaire, en ce sens que, si elle fait perdre à l'un de ces esclaves un œil ou une dent, il devient libre (selon l'Exode, XXI, 26); mais si le mari cause cette blessure, l'esclave ne devient pas libre; si au contraire ce sont des esclaves constituant un bien inaliénable (et dont le mari est responsable), ils deviennent libres par la perte d'une dent, ou d'un œil, par le fait du mari, non si c'est le fait de la femme. Comment, d'après cet enseignement, R. Yoḥanan justifie-t-il son opi-

1. Littéralement : « qui sont du fonds *de fer* ». 2. Entre R. Éléazar et R. Yohanan. 3. Le texte a le terme Melog (littéralement : *que l'on trait*), dont le mari a l'usufruit. 4. B., tr. *Bava Kama*, f. 89b.

nion? Il explique qu'on a été moins sévère pour la question d'affranchissement (de laisser aller l'esclave) que pour la question de vente (dépendant du vrai propriétaire). C'est ainsi qu'il a été enseigné [1] : Si un débiteur a remis son esclave en hypothèque (ἀποθήκη) d'une dette, et qu'ensuite il l'ait vendu, cette vente sera nulle; mais s'il l'a affranchi, l'esclave devient libre (on est donc moins sévère sous ce dernier rapport). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant : Ni pour les esclaves de la femme, dont le mari est usufruitier, ni pour ceux constituant un bien inaliénable, dont le mari est responsable, on n'a pas le bénéfice de la survivance d'un jour ou deux [2]; ils ne quitteront pas non plus le service (ne seront pas libérés) pour la perte d'une dent ou d'un œil, soit par le fait du mari, soit par le fait de la femme. Sur quel cas porte la discussion? S'agit-il d'une vente définitive (pour toujours), ou seulement d'une vente momentanée? Or, s'il s'agit d'une vente finale, non momentanée, sera-t-elle définitive selon l'avis de tous, ou dira-t-on que la discussion porte seulement sur une vente momentanée (et qu'en ce cas, R. Yoḥanan n'approuve pas la vente), tandis que tous seraient d'avis d'annuler une vente faite pour toujours? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit [3] : Celui qui hypothèque son champ en faveur de sa femme pour lui constituer sa Kethoubah, ou à un créancier pour sa dette, a effectué une vente réelle; mais l'acquéreur conserve des inquiétudes pour l'avenir (si le mari meurt, ou répudie sa femme, comme celle-ci reprend son bien, l'acquéreur est lésé). R. Simon b. Gamaliel dit : si l'on a hypothéqué un immeuble pour constituer à sa femme une Kethouba, et qu'ensuite l'on veut vendre ce bien, la vente n'aura aucune valeur (même momentanée); car ce n'est pas l'usage des femmes d'aller plaider devant les tribunaux (la vente sera donc nulle de suite). On en conclut que l'avis de R. Éleazar (déclarant valable la vente des biens fixes, dont le mari est responsable) est conforme à celui des autres rabbins, et l'avis opposé de R. Yoḥanan est d'accord avec celui de R. Simon b. Gamaliel (qui fait annuler aussi cette vente). En conséquence, la discussion porte sur le cas d'une vente momentanée; mais, pour une vente définitive, tous seraient d'accord que cette vente serait nulle.

Le petit d'une bête appartenant à la femme, dont le mari a l'usufruit, appartient au mari [4]; celui d'une esclave de la femme, dans les mêmes conditions, appartient à cette dernière (en raison du danger que ce capital, ou la nu-propriété, court en ce cas). Hanania, neveu de Josué, dit : l'enfant né d'une esclave de la femme, dont le mari est usufruitier, sera considéré à l'instar du petit d'un animal domestique, né dans les mêmes conditions (il appartiendra au mari). R. Éleazar dit à ce propos devant ses compagnons : sachez bien que R. Yoḥanan adopte l'avis de Hanania, neveu de Josué (sans craindre l'avenir et l'éventualité d'une perte). Rab et Samuel diffèrent d'avis:

1. J., tr. *Guittin*, IV, 4, fin. 2. Si l'esclave frappé n'est mort qu'après un jour ou deux, celui qui l'a frappé ne sera pas puni (Exode, XXI, 21). 3. Tr. *Schebiith*, X, 6; B., tr. *Guittin*, f. 41. 4. B., tr. *Kethoubôth*, f. 79b.

Le premier adopte l'avis des autres sages, et Samuel celui de Hanania, neveu de Josué. Mais, objecta Samuel à Rab, puisque d'après toi, les enfants d'une servante de la femme appartiennent à celle-ci (à titre de majoration du capital, et non d'usufruit revenant au mari), un fils aîné ne devra pas avoir droit à une double part d'héritage (vis-à-vis de ceux qui sont nés après la mort du père et dont le bien a augmenté depuis le décès). Admets l'hypothèse, lui répondit Rab, que ces enfants, après avoir été apportés par la femme avec la dot, ont grandi; certes, en ce cas, ils continuent à être à la femme (comme un bien amélioré de lui-même), et pourtant tu reconnais que l'aîné d'entr'eux a droit à une double part (il en sera de même s'ils sont nés après le mariage de la femme). On a enseigné [1]: si la femme a amené avec sa dot des enfants de l'esclave et qu'ils sont devenus de grands garçons, elle a le droit de reprendre ce bien plus tard, en son état actuel. Si elle a apporté deux vases et qu'ils ont conservé la valeur inscrite dans la Kethoubah, elle les reprendra plus tard selon cette valeur même; mais, si l'un d'eux a doublé de valeur, c'est le cas d'une discussion entre R. Houna et R. Naḥman b. Jacob : d'après l'un, le mari pourra tous deux les reprendre, à condition de restituer à la femme le montant de la plus-value. L'autre dit : elle n'aura qu'à payer la différence de la plus-value, et les reprendre. De même, R. Aba b. Cahana dit devant R. Amé, ou R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossa : si même la valeur de l'autre vase a augmenté de moitié, sur la valeur inscrite dans la Kethouba, elle aura le droit de le reprendre, en payant la plus-value, car, jamais personne n'a supposé que d'autres personnes qu'elle aient le droit d'user de ses objets. En effet, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira, un enseignement (Braïtha) l'a dit : les objets qu'une femme a offerts pour une valeur fixe seront repris par elle pour la même valeur (sauf à parfaire la différence s'il y en a une).

R. Ḥiya b. Ada demanda, en présence de R. Mena, ce qu'il faut entendre par esclaves *Melog* (D'où vient ce terme)? Ce mot répond à l'expression *traire*, ἀμέλγω, dit-il (pour désigner l'extraction de l'usufruit, sans léser le capital). On a enseigné ailleurs [2] : Si l'on accepte d'un païen du bétail en dépôt, sous la responsabilité de le rendre inaltéré (sauf à partager entr'eux les petits à un moment donné), les petits seront dispensés du droit de premier-né à verser au Cohen; mais les petits de ces petits y seront soumis. Mais, objecta R. Jérémie, en ce cas il est dit que les petits appartiennent (partiellement) au premier (au déposant païen, avec dispense des droits sacerdotaux), tandis qu'ici il a été dit que les petits du bétail apporté par la femme reviennent au second (au mari dépositaire)? C'est que, dit R. Yossé, dans le cas en question du dépôt, le capital appartient au premier, il est juste que les petits lui restent; tandis qu'ici (pour la femme mariée), le capital passe provisoirement au second, qui en a l'usufruit.

1. *Tossefta* à ce traité, ch. IX. 2. Tr. *Bekhoróth*, ch. II, 4; B., tr. *Bava mecia*, f. 70.

2. Si la fille d'un simple israélite épouse un cohen (prêtre) et lui apporte en dot des esclaves, qu'ils soient de la première sorte de biens (melog) ou de la seconde [1], ils pourront manger de l'oblation. Mais si la fille d'un cohen épouse un israélite, et lui apporte en dot des esclaves, soit de la première sorte de biens, soit de la seconde, ils ne devront plus consommer d'oblation (puisque le mari doit les nourrir désormais).

3. Si un cohen, qui a épousé une fille de simple israélite, meurt et laisse sa veuve enceinte, les esclaves (de la seconde sorte appartenant à la succession en total) ne pourront plus manger d'oblation, en raison de la participation à l'héritage de l'enfant qui va naître, lequel dès le sein maternel rendrait une fille de cohen inapte à manger de l'oblation (si elle est veuve d'un simple israélite), et pourtant il ne donne pas à cette future mère (qui a épousé un cohen) la faculté de continuer à manger de l'oblation (ni à ses esclaves). Tel est l'avis de R. Yossé. On lui objecta : s'il est admis qu'une fille de simple israélite, mariée à un cohen, enceinte d'un enfant, ne peut pas prévoir pour lui la faculté de manger de l'oblation, il en serait de même pour la fille de cohen dans le même état, et ses esclaves ne devraient pas pouvoir manger l'oblation, en raison de la participation du futur enfant à l'héritage total.

R. Eleazar dit qu'il faut ainsi compléter la Mischnâ : ses esclaves à elle (dont le mari a l'usufruit) pourront manger de l'oblation ; mais les esclaves du capital fixe, dont le mari est responsable, ne pourront pas en manger, et on n'a pas pu vouloir dire qu'aucun esclave n'en mangera, car il serait inadmissible qu'elle en mange, et qu'elle ne puisse pas transmettre ce privilège à ses gens. En adoptant ce raisonnement, dit R. Oschia au nom de R. Yoḥanan, on pourrait arriver à dire que même la femme n'a pas le droit d'en manger (parce qu'étant enceinte, elle ne peut rentrer dans le même état à la maison paternelle). Cependant, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossa, ce n'est pas que R. Yoḥanan conteste cet avis (il est en effet d'avis qu'en ce cas la femme ne peut pas manger l'oblation) ; il dit seulement que, d'après cette observation, même R. Eleazar devait lui interdire cette consommation. On vint consulter en un tel cas R. Josué b. Lévi, pour savoir quel avis suivre. Il répondit : va et regarde quel est l'usage du public. En effet, dit R. Aboun au nom de R. Josué b. Lévi [2], en réalité il n'y a pas de règle à ce sujet ; mais, pour tout avis qui reste indécis devant le tribunal, et pour lequel on ne peut pas se prononcer, faute de règle définitive, on se guide d'après l'usage adopté par le public. Or, nous voyons qu'en ce cas, le public ne fait pas manger l'oblation aux esclaves.

De ce que la femme peut en manger, dit R. Yossa, il résulte que sa situation de femme enceinte ne l'empêche pas de manger l'oblation, si elle y est déjà apte ; mais cet état ne communique pas la faculté de manger à la femme

1. Des *Tson barzel*, du fonds *de fer*. 2. Cf. tr. *Péa*, VII, 6 (t. II, p. 102).

qui ne l'a pas déjà (qui n'a pas encore d'enfant lors du décès du mari), et encore moins à ses esclaves. R. Ismaël b. Joseph a enseigné au nom d'Abayé : si, en outre, la femme a déjà une fille, celle-ci transmet la faculté de manger l'oblation (dont elle jouit elle-même). Mais, objecta R. Imi au nom de R. Yohanan, si c'est parce que cette fille a droit à ce prélèvement (même en cas de biens minimes) pour sa nourriture, est-ce que la femme n'est pas fondée à réclamer le même droit? C'est qu'une veuve a la faculté de réclamer aux héritiers du mari sa Kethoubah, en perdant, par contre, le droit à l'alimentation (voilà pourquoi la mère a parfois moins à réclamer que la fille). Mais encore peut-on objecter que la remise de la Kethoubah se fait par ordre légal[1] (et il est concevable de transmettre à autrui la faculté de la femme de manger l'oblation, tandis que l'entretien de la fille n'est qu'une prescription rabbinique), et comment admettre qu'un ordre des rabbins l'emporte sur celui de la Loi (qu'à cause de la faculté rabbinique de nourrir une fille, on puisse faire manger aux esclaves l'oblation, qui est d'ordre légal)? On peut se ranger à l'avis de celui qui dit : sous le second Temple, les Juifs ont spontanément admis les lois sur la dîme[2] et l'oblation (cette dernière n'est donc plus d'ordre légal). On trouve que R. Ismaël b. R. Yossa conteste l'avis de R. Aboun (ou Abayé, concluant à faire de ses lois un ordre légal (non rabbinique); car R. Simon a dit au nom de Ḥilfia : Rabbi, R. Ismaël b. R. Yossé et Bar-Kappara se sont consultés sur la question de savoir quelle valeur (au point de vue de la pureté) il fallait donner à l'air d'Ascalon, et l'on décida que cette ville serait déclarée pure (c'est-à-dire, comme sise à l'intérieur de la Palestine), selon ce qu'avait dit R. Pinhas b. Yaïr: nous descendions au marché[3] d'Ascalon pour y acheter du froment, puis nous remontions à la ville, et après avoir pris le bain de purification, nous mangions l'oblation sacerdotale (qui exige la plus grande pureté). Le lendemain on vota de nouveau sur la question, afin de savoir s'il y avait lieu de les dispenser de la dîme, et la dispense fut décidée (adoptant que la ville est sise au dehors). Sur ce, R. Ismaël b. R. Yossé, qui avait l'habitude de se soutenir sur l'épaule de Bar-Kappara, retira la main. Mon fils, lui dit-il alors, pourquoi ne me demandes-tu pas par quelle raison je retire la main? En voici le motif, (servant à t'expliquer ma désapprobation): Il est bien vrai qu'hier j'ai partagé votre avis à tous, me disant que nous pouvons déclarer pur ce que d'autres rabbins ont considéré comme impur et douteux; mais à présent, où il s'agit de dîme, nous pouvons dire que peut-être cette ville est considérée légalement comme conquise, et par conséquent ses produits ne peuvent pas être dispensés d'une obligation légale (et non rabbinique). Donc, on trouve un enseignement, au nom d'Abayé, disant que les Israélites ont spontanément assumé l'obligation de donner la dîme sur leurs produits, et par suite on a bien fait de dire que ces lois sont

1. Cf. ci-après, XV, 3. 2 J., tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, pp. 379-380), et tr. *Qiddouschin*, I, 9, IV, 1. 3. Littéral : Marché des Sarrazins. Voir *ibid*, II, p. 374, note 6.

d'ordre rabbinique, comme l'est la loi sur l'entretien des filles, et par conséquent ce sont des prescriptions de cet ordre qui influent sur d'autres du même ordre (de pouvoir faire manger l'oblation aux esclaves). Si la veuve enceinte a des fils, elle peut faire manger de l'oblation aux esclaves (par transmission du privilège), en raison du double doute, d'abord si l'enfant à naître sera un garçon ou une fille, ensuite si même il vivra, et lorsqu'il y a doute sur un ordre rabbinique, on adopte l'avis le moins sévère [1]. Si elle n'a que des filles, elle n'aura pas la faculté de faire manger l'oblation aux esclaves ; en ce cas, il n'y a qu'un doute (que l'enfant à venir ne vive pas). Or, vu le doute sur une question d'ordre légal, on adoptera l'avis le plus sévère [2]. L'on ne saurait arguer d'un second doute, s'il sera un garçon ou une fille ; car, on aurait alors devant soi ce dilemme : ou ce sera un garçon, et il héritera le total ; ou ce sera une fille, et elle n'aura qu'une part avec les autres (auquel cas donc, vu le doute, la femme est inapte à transmettre ce privilège).

4. Une veuve (fille de Cohen) qui est enceinte [3], comme celle qui attend le mariage avec son beau-frère [4], ou celle qui est fiancée [5], ou celle qui a épousé un sourd-muet [6], ou celle qui s'est unie à un garçon de neuf ans et un jour (union imparfaite qui la profane), deviennent de ce fait inaptes à manger de l'oblation chez leur père, bien qu'à l'inverse (en cas de mariage d'une simple israélite avec un cohen), la veuve ne puisse pas, en ces cas, invoquer le bénéfice de manger encore de l'oblation après décès du mari. Il en est de même si l'on a des doutes, sur la question de savoir si ce garçon a bien neuf ans et un jour, ou non, ou bien s'il avait déjà aux fiançailles les signes de la puberté (*duo pilos*), ou non. Lorsqu'une maison s'est effondrée sur quelqu'un et sur son épouse, qui se trouvait être la fille de son frère (où tous deux sont morts), sans que l'on sache lequel des deux conjoints a péri le premier [7], l'autre femme de ce défunt (l'adjointe) qui reste veuve devra procéder au déchaussement, sans toutefois pouvoir épouser un beau-frère.

R. Simon dit [8] : aux premiers cas énumérés par la Mischnâ, la règle à suivre semble frapper (injustement) la femme intéressée, car si le cas est assez

1. Cf. ci-après, XVI, 1, commencement (f. 15c). 2. Cf. J., tr. *Kethoubôth*, ch. I, § 1 (f. 24d). 3. En ce cas, la faculté légale de rentrer manger de l'oblation à la table de son père, inscrite au Lévitique, XXII, 13, lui est retirée. 4. Dans l'attente du lévirat, cette veuve fille de Cohen ne peut rentrer en toute liberté chez son père. Pourtant, à l'inverse, une fille d'Israélite devant épouser un Cohen ne peut pas bénéficier d'avance de son état futur. 5. Dans cet état intermédiaire, entre le célibat et le mariage, la femme n'a aucun droit à l'oblation. 6. L'acquisition d'un tel homme est valable selon les Rabbins, non d'après la Loi. En raison de ce doute, la veuve ne jouit d'aucun revenu. 7. En cas de certitude de prédécès de la femme, la femme adjointe peut épouser le frère survivant ; en cas de prédécès certain du mari, cette même veuve serait même dispensée du déchaussement. 8. *Tosseſta* à ce traité, ch. IX.

important pour entraîner l'inaptitude à la consommation, il devrait d'autre part (le cas échéant) produire la faculté de transmission; et s'il n'a pas cette faculté, il ne devrait pas non plus rendre la femme impropre à jouir de ce privilège. Puisque cette opinion de R. Simon est fondée, quel est le motif des rabbins de la Mischnâ? Comme le texte biblique dit (Lévitique, XXII, 11) : *ils mangeront*, ceux-là seuls qui ont cette faculté peuvent aussi la transmettre à autrui; mais ceux qui ne l'ont pas ne peuvent pas faire manger à autrui de l'oblation. Mais, fut-il objecté, la présence d'un fils bâtard (§ 7), tout en rendant la mère impropre pour un Cohen, et bien qu'il ne puisse pas lui-même manger de l'oblation, vaut à la mère le privilège de cette consommation ? Là, c'est différent, parce que la Bible emploie en ce cas l'expression *enfant de la maison* (ibid.). S'il en est ainsi, que l'expression *enfant* implique la faculté de transmettre le privilège de la consommation, et qu'à défaut de ce terme on n'a pas le pouvoir de la transmission, le cas en question ne devrait pas avoir une valeur négative (celle d'entraîner, pour la mère, l'inaptitude à épouser un cohen)? C'est que, fut-il répondu, par l'expression elle *rentrera dans la maison paternelle* (ibid.), on exclut la veuve qui attend le mariage avec son beau-frère (et n'y rentrera pas) ; et de l'expression suivante, *comme en sa jeunesse*, on déduit qu'il y a lieu d'exclure la femme enceinte (qui n'est plus en l'état de sa jeunesse).

Ceci prouve, dit R. Yossa, que l'enfant dans le sein de la mère a une valeur réelle pour rendre la mère impropre à un mariage, mais ne lui donne pas la faculté de manger de l'oblation (sa présence n'est pas jugée pour cela assez effective). L'avis de R. Yossa est opposé à celui des rabbins (ci-après), car R. Zeira dit qu'il a été enseigné ailleurs: Une femme (simple israélite) fiancée à un cohen, ou celle qui attend le mariage avec son beau-frère, ou une veuve enceinte dont le mari était Cohen, qui aurait mangé de l'oblation (indûment), devra rembourser le montant de l'objet mangé, sans y ajouter toutefois le cinquième pour amende. Or, de quel cas s'agit-il pour cette femme enceinte? S'il s'agit d'une fille de Cohen ayant épousé un Israélite[1], lors même qu'elle a eu des fils de son mari, elle n'est pas étrangère à l'oblation (et n'a pas d'amende à payer, si elle en a mangé) ; il faut donc qu'il soit question d'une fille d'Israélite ayant épousé un Cohen ; et, s'il est vrai que l'enfant à naître n'a pas encore d'existence effective, au point de transmettre à sa mère la faculté de manger l'oblation, tout en étant assez réelle pour rendre la mère inapte à épouser un Cohen, pourquoi est-il dit d'elle qu'elle doit seulement payer en capital l'oblation consommée, non l'amende du cinquième ? Elle devrait payer l'un et l'autre comme une étrangère (c'est donc que ces rabbins professent un autre avis, et ne la considèrent pas comme une étrangère).

« Le sourd-muet, dit la Mischnâ, rend impropre pour l'oblation la femme qu'il a épousée. » Mais, R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné[2] que la femme d'un sourd-muet, ou d'un idiot, n'a qu'à prendre le bain de purification, en sortant

1. Mischnâ, tr. *Troumôth*, VII, 2. 2. Ci-dessus, VI, 1, fin.

des bras de son mari, pour pouvoir manger ensuite de l'oblation? (On voit donc que le sourd-muet ne lui enlève pas le privilège de cette consommation?) C'est que, répondent R. Aba-Maré et R. Mathnia, il est question d'un sourd déjà impropre par lui-même, tandis qu'ailleurs il est question d'une femme qui a épousé un sourd par lévirat (et qui n'a pas perdu le privilège de cette consommation). Lorsqu'on a des doutes sur la question de savoir si le garçon auquel la veuve s'est unie par lévirat a bien neuf ans et un jour, ou s'il ne les a pas, on prononcera l'inaptitude. S'il y a doute, si ce garçon avait déjà lors des fiançailles les signes de la puberté (duo pilos) ou ne les avait pas, on suppose qu'il les avait, avec faculté pour la mère de manger l'oblation. Enfin, « lorsqu'une maison s'est effondrée sur quelqu'un et sur son épouse qui se trouvait être la fille de son frère, sans que l'on sache lequel des deux conjoints a péri le premier, la femme adjointe de ce défunt, qui, elle, reste veuve, devra procéder au déchaussement de son beau-frère, sans toutefois pouvoir l'épouser. » Pourquoi notre Mischnâ parle-t-elle ici[1] de l'épouse adjointe? Comme les cas douteux viennent d'être résolus dans le sens le plus sévère, on traite aussi du doute concernant l'adjointe.

5. Ni la cohabitation illégitime, par violence ou par séduction, ni le mariage avec un insensé, ne rendent une fille d'un cohen impropre à manger de l'oblation, mais ce ne sont pas non plus des motifs pour y autoriser une fille de simple israélite; cependant, la fille d'un Cohen devient impropre si elle a eu des relations intimes avec un homme inapte à être reçu par alliance en Israël. Voici en quels cas cette inappropriation a lieu : Si un simple israélite cohabite illégitimement avec une fille de cohen, elle peut continuer à manger de l'oblation chez son père, mais non si elle devient enceinte par suite de cette liaison. Si l'enfant périt dans le sein de la mère, elle pourra encore manger de l'oblation. Si un cohen cohabite avec une israélite, elle ne pourra pas pour cela manger de l'oblation, même devenue enceinte, mais elle le pourra depuis la naissance de l'enfant. Il se trouve ainsi que l'enfant présent a plus de valeur que le père (qui a cohabité avec la mère). Une fille de cohen devient impropre à manger de l'oblation[2], à cause d'un esclave, au point de vue de la cohabitation, non s'il y a un enfant (né légitimement et devenu esclave).

De ce qu'il est dit que ces divers cas d'union illégitime ne provoquent pas l'inaptitude, il est prouvé qu'une violence exercée sur une femme libre ne la rend pas impropre à épouser un cohen (ne la profane pas à ce point). C'est

1. D'où vient cette particularité spéciale, plutôt ici qu'aux autre cas? 2. Cette dernière phrase, dans certaines éditions, est au commencement du § 6.

contraire à l'avis de R. Eléazar qui dit[1] : Même un homme libre qui a une relation intime avec une femme libre en dehors du mariage, commet un acte de prostitution. Lorsque la Mischnâ dit que le mariage avec un insensé ne rend pas une fille de cohen inapte à manger de l'oblation, elle confirme ce qu'a enseigné R. Ḥiya (§ 4, fin) : « une femme mariée avec un sourd-muet, ou un insensé, peut, en sortant des bras de son mari, aller prendre le bain de purification pour manger de l'oblation. » R. Aba dit au nom de R. Aba b. Jérémie[2] : une femme violentée n'a pas besoin d'attendre trois mois (à partir de ce fait) pour se marier (à propos de la règle exprimée par la Mischnâ, qu'une femme devenue enceinte par suite d'un viol ne peut plus manger l'oblation). Toutefois, dit R. Yôna devant R. Yossa, n'accepte pas de R. Aba cette déduction ; car on est moins sévère en ce qui concerne le manger de l'oblation (lorsqu'il y a doute sur l'inaptitude), qu'on ne le serait pour la question de généalogie (en cas de mariage précipité). Or, si une fille de cohen, mariée à un simple israélite, dont le mari a fait un voyage d'outre-mer, apprend que ce mari est mort, elle peut, certes, dès ce moment manger de l'oblation chez son père ; et, pourtant, au point de vue de la possibilité d'être enceinte, elle doit attendre trois mois avant de se remarier.

« Les relations intimes avec des hommes inaptes à être reçus par alliance en Israël, est-il dit, rendent la femme impropre au Cohen. » Voici les hommes inaptes[3] ; un enfant de neuf ans et un jour qui est étranger, ou Amonite, ou Moabite, ou Égyptien, ou esclave, ou bâtard, ou profané (devenu indigne), ou descendant de la tribu vouée au service infime[4], un Cuthéén (Samaritain), ou un païen qui a cohabité soit avec une fille de simple israélite, soit avec une fille de lévite, soit avec une fille de Cohen ; en tous ces cas, la femme devient inapte à épouser un Cohen. R. Yossé établit cette règle : chaque fois que l'enfant issu de l'union serait inapte au sacerdoce, la mère, par une telle cohabitation, devient impropre à épouser un Cohen ; au cas contraire, elle n'est pas déclarée impropre. R. Simon b. Gamaliel dit : lorsqu'il est permis d'épouser la fille née de ce mariage, la veuve de ce mari est aussi permise, et au cas contraire, elle ne l'est pas. Quelle est la différence pratique entre ces deux avis ? Il y en a une, répond R. Yoḥanan, pour le prosélyte d'Amon ou de Moab : d'après le premier avis, disant que toute cohabitation d'une femme la rend inapte au sacerdoce, lorsque l'enfant issu de cette union serait aussi inapte, il y aurait ici inaptitude pour ce prosélyte, en raison de ce que l'enfant né de cette peuplade est aussi impropre au sacerdoce ; tandis que, d'après le second avis, comme la fille issue de ce peuple est permise (les hommes seuls étant interdits), il est permis aussi d'en épouser la veuve. Selon les autres sages, R. Jérémie dit au nom de R. Aba que tous deux sont d'avis, à l'égard du prosélyte d'Amon, ou de Moab, ainsi que d'un égyptien à la

1. Dans les éditions, cette phrase se trouve déplacée ; mais, d'après le contexte, le commentaire *Pné-Moschê* l'a restituée à sa vraie place. 2. Ci-dessus, III, 11 ; IV, 10. 3. V. J., tr. *Sôta*, IV, 5, fin (f. 19d). 4. *Les Nethinim* : Ezra, VIII, 20.

seconde génération, d'en interdire la veuve, bien que sa fille serait admise en Israël (en raison de l'interdit de cette union). R. Zaccaï ou R. Alexander fit demander : quelle est la règle pour la fille d'un prosélyte d'Amon ou de Moab, ou d'un égyptien à la seconde génération ? Mais, lui répliqua R. Yossé, n'as-tu pas entendu ce qu'a dit R. Jérémie au nom des Rabbins et de R. Aba, que tous deux déclarent interdite la veuve d'un prosélyte d'Amon ou de Moab, ainsi que d'un égyptien à la seconde génération, bien que sa fille serait admise en Israël ? De plus, une telle union provoque l'inaptitude, aussi bien que l'enfant issu d'une telle union serait inapte. En effet, la question porte sur un autre point, sur celui de savoir quelle sera la règle pour une fille appartenant aux cas précités et ayant pour mère une Israélite ? Dira-t-on qu'en raison de la profanation de la mère, par une telle union, la fille qui en est issue est déclarée impropre pour un Cohen ? Cette question est fondée aussi sur ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch, au sujet d'une fille de prosélyte d'Amon, ou de Moab, ou d'un égyptien à la seconde génération : selon R. Yoḥanan, une telle fille est apte à épouser un Cohen ; Resch Lakisch la déclare impropre ; or, ne s'agit-il pas forcément du cas où une telle fille est née d'une Israélite, qui est déclarée profanée par une telle union ? Non, répond R. Yossé à R. Aboun, la discussion porte sur le point de savoir comment une telle mère sera considérée : R. Yoḥanan la déclare encore apte à épouser un Cohen ; Resch Lakisch la déclare indigne d'une telle union [1].

6. Voici comment cela se présente : si une fille de simple israélite a épousé un Cohen, ou une fille de Cohen a épousé un simple israélite, union d'où est né un fils, qui, s'unissant à une esclave, engendre d'elle un fils, ce dernier sera aussi esclave [2] (comme la mère). Lors donc que sa grand-mère maternelle était une fille de simple israélite mariée à un Cohen, celle-ci ne pourra plus consommer d'oblation à la mort de son fils, père d'un tel enfant devenu esclave (et qui, pour les ascendants, ne donne pas le droit de manger l'oblation). Si au contraire la même grand-mère était une fille de Cohen, mariée à un Israélite, elle pourra consommer de l'oblation (en rentrant, légalement, chez son père).

D'où sait-on que, par la cohabitation avec un esclave, une femme devient impropre à manger de l'oblation ? R. Yoḥanan, au nom de R. Ismaël, le déduit de ce qu'il est dit (Lévitique, XXII, 13) : *Lorsqu'une fille de cohen sera veuve ou répudiée, et n'aura pas d'enfant, elle retournera à la maison paternelle* ; lorsqu'elle a été mariée avec quelqu'un dont la perte entraîne le veuvage ou la répudiation, elle peut *retourner* ; mais, à la suite d'une union sans conséquence légale (avec un esclave, ou un païen), elle ne peut pas retourner (elle perd le privilège du sacerdoce). Mais, objecta R. Jérémie, si une

1. Par conséquent, il n'y a pas de déduction formelle à l'égard de la fille. 2. Cf. ci-dessus, II, 5.

veuve (ou femme libre de cohen) s'est livrée à la prostitution, bien qu'il n'y ait pas de veuvage, ni de répudiation, du fait de cette union, elle conserve son privilège? (C'est une question non résolue). R. Yossé n'admet pas cette explication, et il fait observer que R. Yoḥanan paraît se contredire : lorsqu'au sujet du divorce[1], on demande pourquoi les Cuthéens sont impropres à être admis en Israël, R. Yoḥanan dit au nom de R. Eliézer qu'en cas d'union d'un païen, ou d'un esclave, avec une fille d'Israélite, l'enfant issu de cette union est tenu pour illégitime (inadmissible). De même au sujet du mariage[2], R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch déclarent tous deux l'illégitimité de l'enfant (donc, à quoi bon le déduire du verset précité)? Dans ce dernier passage, R. Yoḥanan énonce son propre avis, tandis qu'ici (dans notre traité), R. Yoḥanan énonce l'application du verset au nom de son maître R. Ismaël (d'après lequel, l'enfant issu d'un Cuthéen et d'une israélite est apte à entrer dans la communauté d'Israël). Selon l'avis des autres sages, dit R. Yoḥanan, un tel enfant est illégitime. R. Ḥiskia présente une objection (de la même façon que ci-dessus R. Yossé): R. Yoḥanan paraît évidemment se contredire, puisqu'au traité des divorces, lorsqu'on demande pourquoi les Cuthéens sont déclarés impropres à être admis en Israël, R. Yoḥanan dit au nom de R Eléazar qu'en cas d'union d'un païen ou d'un esclave avec une fille d'Israélite, l'enfant issu de là est tenu pour illégitime (inadmissible), et de même, au traité des Mariages, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch déclarent tous deux l'illégitimité de l'enfant? Comment donc se fait-il qu'ici, il ait recours à une déduction du verset, d'où il résulte que si elle a été mariée avec un homme dont la perte entraîne le veuvage ou la répudiation, elle peut « retourner à la maison paternelle », tandis qu'elle ne le peut pas à la suite d'une union sans conséquence légale, comme celle avec un esclave ou un païen? (L'inaptitude provient donc de ce qu'un enfant issu d'une telle union est illégitime[3]). R. Mathnia dit: lorsque je me suis rendu à Saḥora, j'ai entendu reproduire la déduction faite par R. Yoḥanan, ainsi que par R. Ismaël b. Jésus, d'après le verset précité, indiquant pourquoi une femme ainsi mariée ne jouit plus du privilège de « retourner à la maison paternelle » ; et je leur ai dit que cette explication est juste, car l'enfant issu d'une israélite unie à un esclave, ou à un païen, n'est pas illégitime, comme l'a dit R. Akiba. Or, on appelle *Mamzer* (bâtard) l'enfant né d'une femme qui est interdite à l'homme par une des prescriptions sur les relations prohibées, passibles en cas d'infraction de la pénalité du retranchement[4].

7. Un enfant illégitime tantôt rend impropre, et tantôt autorise une telle consommation, selon les circonstances. Voici comment : Si une fille

1. Tr. *Guittin*, I, 5. 2. Tr. *Qiddouschin*, III, 14. 3. La question reste non résolue, car on ne peut plus arguer d'une distinction entre son propre avis et celui de son maître. 4. Voir Notes à la traduction du Pentateuque, par M. le Grand-Rabbin Wogue, sur *Deutéronome*, XXIII, 3.

de simple israélite a épousé un cohen, ou une fille de cohen a épousé un simple israélite, union d'où est né une fille, et que de l'union interdite de celle-ci avec un esclave, ou un païen, il est né un fils, celui-ci est un *mamzer* (illégitime). Par suite, lorsque sa grand'mère maternelle est une fille d'israélite, mariée à un cohen (devenue veuve), elle pourra continuer à manger de l'oblation; lorsqu'au contraire cette femme avait été une fille de cohen mariée à un israélite, elle ne pourra plus manger de l'oblation.

8 (6). Il arrive parfois que le grand-prêtre lui-même rend sa grand'mère impropre à manger de l'oblation. Voici comment : Si, de l'union d'une fille de cohen avec un simple israélite, il est né une fille, laquelle à son tour épouse un cohen et par ce mariage donne naissance à un fils, celui-ci sera apte à devenir grand-prêtre capable d'offrir les sacrifices à l'autel. Par suite, sa mère (à la mort de son père) a l'aptitude pour manger de l'oblation, tandis que sa grand'mère maternelle est impropre à cet effet [1]. Elle peut donc dire alors : « Il ne faut pas qu'il y ait beaucoup d'enfants comme mon fils le grand-prêtre, qui me rend inapte à manger de l'oblation. »

Lorsque la Mischna dit « que ce fils (né d'une telle fille) est *mamzer* », n'est-elle pas opposée à Rab, qui déclare que l'enfant issu de l'union d'un païen, ou d'un esclave, avec une fille d'israélite, est admissible en Israël [2]? On peut répondre qu'il s'agit d'un païen, ou d'un esclave faisant partie des races interdites (Amonite, Moabite, Egyptien, Edomite).

Bar-Kappara a enseigné (à propos de l'exclamation de la Mischna « il ne faut pas qu'il y ait beaucoup d'enfants comme mon fils le grand-prêtre ») : dès qu'un enfant a un jour d'âge (dès qu'il vit), sa présence est assez effective pour rendre la mère inapte à manger de l'oblation, ou (le cas échéant) pour lui transmettre ce privilège. Voici comment il faut compléter ce que la Mischna dit à ce sujet : Il ne faut pas beaucoup d'enfants comme ce petit-fils devenu grand-prêtre, qui rend la grand'mère inapte à manger de l'oblation. » Ceci a lieu au cas suivant : Si une fille de cohen, ayant épousé une simple israélite, a de lui une fille; et, d'autre part, si une fille d'israélite, ayant épousé un cohen, a de lui un fils; puis, ces enfants, mariés ensemble, ont donné naissance à un fils, ce dernier sera apte à devenir grand-prêtre, capable d'offrir les sacrifices à l'autel; par suite, sa mère (à la mort de son père) a l'aptitude nécessaire pour manger de l'oblation, tandis que sa grand'mère maternelle est

1. Aussi longtemps qu'une fille de Cohen a un enfant vivant, de son mari israélite, elle ne peut pas manger de l'oblation, comme à l'inverse c'est permis à une Israélite, veuve de Cohen, en raison de la présence de l'enfant. Si donc le petit-fils n'était pas grand-prêtre, la grand'mère maternelle, au décès de sa fille, pourrait légalement rentrer chez son père et manger de l'oblation. 2. V. ci-dessus, IV, 15.

impropre à cet effet. Celle-ci pourra donc dire alors : « Il ne faut pas qu'il y ait beaucoup d'enfants comme mon petit fils le grand-prêtre, qui me rend inapte à manger de l'oblation. »

CHAPITRE VIII

1. Ni un cohen incirconcis (resté tel, parce que ses frères sont morts de cette opération), ni les impurs ne peuvent consommer de l'oblation ; pourtant leurs femmes et leurs esclaves peuvent en manger. Le cohen mutilé par broiement et celui dont l'urèthre aura été coupé[1] pourront en manger, ainsi que ses esclaves, non leurs femmes (considérées comme profanées par une telle union qui est sans espoir de fécondation). Toutefois, si le mari cohen n'a plus eu de relation intime avec la femme depuis le jour où l'un de ces accidents lui est survenu, ils pourront tous continuer à manger de l'oblation.

De l'expression explétive *homme* (Lévitique, XXII, 4), on déduit qu'il faut impliquer l'incirconcis dans la défense de manger l'oblation. Peut-être cette répétition de termes a-t-elle pour but d'étendre l'interdit au cohen en deuil (dont le parent mort n'est pas encore enterré)? Non, dit R. Yossé b. Ḥanania, car il est écrit (ibid. 10) : *nul étranger ne mangera de sainteté* ; cette défense s'applique au caractère de l'étranger, non au deuil. Mais, objecta R. Taïfa Semoqa, en présence de R. Yossé, n'y a-t-il pas lieu plutôt de déduire que l'interdit applicable à l'étranger ne s'étend pas à l'incirconcis seul ? (Pourquoi ne pas comprendre dans l'interdit le cohen en deuil ?) C'est que, répondit R. Yossé, comme un verset a pour objet l'extension et un autre la restriction, on attribue l'extension d'interdit à l'incirconcis, qui est défectueux du corps, et la restriction à l'homme en deuil, dont le défaut n'est pas corporel. Jusque là, l'explication est conforme au procédé de R. Akiba[2]. Selon R. Ismaël, au contraire, il faut avoir recours au procédé qu'il a enseigné ainsi (à la comparaison) : comme la Bible se sert des mêmes termes *habitant et journalier*[3] à l'égard du sacrifice pascal (Exode, XII, 45) et pour l'oblation (Lévitique, XXII, 10), on déduit de cette analogie qu'aux deux cas l'incirconcis est déclaré impropre. Mais, objecta R. Ḥagaï, puisqu'au sujet de la Pâque *l'habitant et le journalier* en question sont inaptes à être admis à la cérémonie, s'ils sont au premier jour du deuil, doit-on aussi déclarer inaptes à manger de l'oblation ceux qui sont mentionnés à ce sujet dans les mêmes termes, en cas de deuil du premier jour? Non, répond R. Ila, on n'établit l'analogie au sujet du terme *habitant*, qu'en ce qui concerne l'énoncé formel de la section

1. Aux termes de la Bible, *Deutéron.* XXIII, 2, ces gens ne doivent pas se marier, parce qu'ils sont stériles ; ils ne peuvent pas féconder une femme, et une telle union n'aurait pas de but prolifique. 2. Cf. J., tr. *Haghiga*, II, 1, commencement (t. VI, p. 267). 3. *Mekhilta*, sect. *Bô*, ch. XV.

biblique (pour la Pâque) non au-delà (pour le deuil). Ainsi, la défense pour un homme bouché, ou l'androgyne, de manger des consécrations, est déduit d'ailleurs, et la défense semblable pour le cohen en deuil est déduite du même interdit formulé pour la seconde dîme (Deutéron. XXVI, 14). R. Aboun demanda : est-ce que l'oblation ne devrait pas être interdite au cohen en deuil par raisonnement *à fortiori* ; car si la dîme, que des étrangers peuvent manger, est une consommation interdite à l'homme en deuil, à plus forte raison l'oblation, interdite aux étrangers, doit-elle être interdite au cohen en deuil ? Non, ce raisonnement n'est pas bien fondé ; car pour la seconde dîme, il y a cette particularité qu'il faut la manger à l'intérieur du mur d'enceinte (de Jérusalem), tandis que l'oblation n'a pas de limite locale pour la consommation. Or, comme une sainteté (la dîme) a un caractère spécial (la limite), que n'a pas l'autre sainteté (l'oblation devant, par contre, être mangée par les cohanims seuls), il demeure impossible de déduire un cas de l'autre.

D'où sait-on qu'il est défendu à l'incirconcis de manger d'autres consécrations ? On ne saurait déduire cet interdit d'après le sacrifice pascal, car ce dernier a pour particularité qu'il est défendu d'en briser un os ; ni de l'oblation, car elle-même est déjà déduite d'une autre sainteté (de la Pâque, et l'on ne saurait la déduire d'une autre déduction). Il faut donc finalement avoir recours au procédé d'analogie et dire : comme l'agneau pascal, au sujet duquel le texte biblique emploie le terme *de lui* (Exode, XII, 10), est interdit à l'incirconcis ; il en sera de même d'autres saintetés, au sujet desquelles on retrouve ce même terme (Lévit. VII, 15). On sait aussi que les saintetés en général sont interdites au Cohen en deuil, par déduction d'analogie, de ce que le terme *de lui* est employé au sujet de la seconde dîme (Deutéron., XXVI, 14), et que ce même terme se retrouve pour l'agneau pascal, également interdit à l'homme en deuil. Mais ce terme[1] est-il libre à cet effet ? N'a-t-il pas déjà son emploi, conforme à cet enseignement : le mot *habitant* implique l'extension du privilège de manger l'oblation à l'esclave acquis par le propriétaire pour *jamais* (par la perforation de l'oreille, Exode, XXI, 6), et le terme *journalier* sert à étendre la même faculté à l'esclave hébreu simple, acquis seulement pour un certain nombre d'années. Or, pourquoi, après l'emploi du premier terme, la Bible se sert-elle aussi du second ? Est-ce que l'esclave acquis par son propriétaire à tout jamais ne mangerait pas l'oblation si l'esclave temporaire jouit de ce privilège ? Car, s'il y avait seulement l'expression *habitant*, on aurait pu supposer qu'elle est applicable à l'esclave temporaire ; mais, comme il y a aussi le mot *journalier*, ce dernier seul s'applique à l'esclave temporaire, en enseignant que le mot précédent a en vue l'esclave acquis pour toujours ? (On voit donc qu'une déduction est déjà tirée de ces mots ?) R Mathia répond (que l'un des termes de l'analogie, au sujet de Pâque, est vacant) : comme il est écrit (Exode, XII, 43, 48) : *aucun incir-*

1. Comment dire plus haut qu'on tire une déduction de l'analogie des termes *habitant* et *journalier*, usités pour la Pâque et pour l'oblation ?

concis, ni fils d'étranger, ne devra en manger (et qu'en conséquence l'interdit pour le païen est déjà connu), l'attribution des termes en question reste vacante d'une part (pour la Pâque), et peut s'appliquer à la défense de manger des consécrations.

D'après R. Akiba (qui déduit la défense, pour l'incirconcis, de la répétition superflue du mot *homme*), à quoi bon le texte biblique emploie-t-il les termes *habitant* et *journalier* au sujet de l'oblation? Il l'applique à ce que dit R. Ila au nom de R. Yossa, qu'en ayant acquis des esclaves incirconcis d'un païen, dans le but de les circoncire, aussi longtemps qu'ils ne sont pas purifiés, quoique circoncis, ils n'ont pas droit à l'oblation. C'est aussi ce que dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, ou R. Simon b. Aba au nom du même. Les mêmes docteurs disent : si quelqu'un a acquis des esclaves d'un païen en vue du prosélytisme, et que ceux-ci y renoncent, il peut les garder un an, dans l'espoir qu'ils reviendront à l'idée première de l'abjuration ; et si à ce moment ils acceptent la religion juive, c'est bien ; si non, il est permis à l'acquéreur de les revendre[1] à un autre païen (sans les contraindre à la circoncision). R. Isaac b. Naḥman au nom de R. Josué b. Lévy, raconte qu'un homme avait acquis toute une localité habitée par des esclaves païens, pour en convertir les gens au Judaïsme et les circoncire ; mais ils s'y refusèrent. L'acquéreur demanda aux rabbins ce qu'il devait faire. Ceux-ci lui dirent : attends encore un an, et si à ce moment ils y consentent, c'est bien ; si non, conforme-toi à l'usage local de les revendre à d'autres. R. Isaac b. Naḥman dit que R. Josué b. Lévi, se trouvant à Laodicée, vit R. Juda Naci se préparant à partir pour ses affaires de bonne heure. Si tu veux bien attendre, lui dit-il, nous assisterons au bain de purification d'une prosélyte, demain matin. Pourquoi, demanda R. Zeira à R. Isaac b. Naḥman, R. Josué a-t-il demandé au Naci d'attendre au lendemain? Est-ce par respect pour ce vieillard (pour ne pas le déranger le soir), ou est-ce qu'il est de règle de ne pas faire prendre ce bain cérémonial la nuit? C'est à cause de ce dernier principe, répondit R. Isaac. On soumit à R. Yossé la question de savoir si un tel bain est permis la nuit, mais il ne se prononça pas[2].

Un esclave à demeure, qui a conditionné de rester toujours incirconcis, ainsi qu'un étranger habitant la Palestine, sera considéré comme païen sous tous les rappprts. R. Samuel b. Ḥiya b. Juda dit au nom de R. Ḥanina : pour l'habitant païen (qui en principe devrait assumer l'accomplissement des préceptes mosaïques), on ajourne toute décision jusqu'au bout d'un an (dans l'espoir d'une conversion) ; et si alors il renonce au paganisme, c'est bien ; au cas contraire, cet homme restera décidément étranger en tous points. R. Samuel b. Ḥiya b. Juda dit au nom de R. Ḥanina : pour que l'étranger soit admis à

1. Ce qui d'ordinaire est défendu. Le *Talmud babli*, même traité, fol. 48, est non moins formel au sujet du prosélytisme. Comp. B., tr. *Sôta*, fol. 3ª. 2. Selon le comment. *Pné-Moseh*, il faut entendre par là qu'il ne le *permit pas*.

titre d'habitant [1], il devra s'engager à n'enfreindre que les lois mosaïques sur la consommation des animaux morts (mais d'observer le reste). Ainsi, dit R. Ila, il arriverait (à tort) d'appliquer les paroles du texte biblique comme elles sont écrites [2]. Qu'est-ce que l'on entend par là? C'est que, dit R. Yossé b. Ḥanina, il est écrit (Deutéron. XIV, 21): *Vous ne mangerez pas de charogne; à l'étranger qui se trouve dans tes portes, tu la donneras, et il la mangera,* (il ne faut pas croire, d'après R. Juda, qu'il soit interdit de la lui donner, pour lui apprendre à s'en détourner). Selon un enseignement, l'étranger est admis seulement comme habitant lorsqu'il s'engage à accomplir tous les préceptes inscrits dans la loi mosaïque; selon un autre enseignement, il suffit, pour le recevoir, qu'il ait renié ses faux dieux. C'est aussi l'avis de R. Aba au nom de R. Ḥiya b. Asché. Mais, demanda R. Zeira, n'est-ce pas l'avis unanime de tous que l'étranger doit au moins abjurer l'idolâtrie? Est-ce que sans l'avis de R. Aba, on supposerait qu'un étranger, sectateur des idoles, n'est pas tenu en ce pays d'y renoncer? Est-ce que le païen, quoique soumis à l'idolâtrie, peut se dispenser là de la détruire? R. Yossé répond: l'assertion de R. Aba a son utilité, de ne pas laisser croire qu'en raison de ce que l'étranger égale déjà l'Israélite sous trois rapports, de *ne pas opprimer son frère* (Lévitique, XIX, 13), de ne pas exercer de cruauté envers l'esclave (Exode, XXII, 19), et de pouvoir s'exiler aux villes de refuge en cas de meurtre involontaire (Nombres, XXXV), il n'ait pas besoin de détruire les idoles; c'est pourquoi R. Yossé spécifie l'obligation de les détruire. Le docteur qui vient d'indiquer pour l'étranger la défense d'opprimer son frère doit être R. Yossa b. R. Juda, puisque l'on a enseigné [3] que, selon lui, l'étranger habitant la Palestine doit se soumettre à ce précepte.

R. Juda dit: l'habitant étranger devra observer à l'égard du sabbat les mêmes règles prohibitives que l'Israélite observe pour les jours de fête. Ainsi, ce dernier peut cuire le pain et faire bouillir les mets aux jours de fête (se livrer à tous les travaux concernant la consommation en ce jour), mais il devra s'abstenir de tous autres travaux; de même l'étranger ne pourra travailler le samedi qu'à préparer ses repas, en s'abstenant de tout autre travail. R. Yossé dit: l'étranger établi là pourra se livrer le samedi à tout autant de travaux qu'il est loisible au simple israélite d'en accomplir aux jours de demi-fête (de Pâques et des Tabernacles); et comme ce dernier peut p. ex. recueillir la moisson des champs, pour qu'elle ne se perde pas, sans faire d'autres travaux agricoles, de même l'étranger pourra même le samedi se livrer aux travaux qui évitent des pertes. Enfin R. Simon dit: l'étranger établi là peut se conduire le samedi comme le font les Israélites aux jours ordinaires de l'année: comme ce dernier peut alors se livrer à toutes les espèces de travaux agricoles, de même l'étranger pourra s'y livrer au jour du sabbat. Ada, R. Hamnona, R. Ada b. Aḥura dit au nom de Rab que l'avis de R. Simon sert de règle. De ce qu'il est écrit (Exode, XII, 44): *tout esclave homme acquis pour*

1. B., tr. *Aboda Zara*, f. 64b. 2. B., tr. *Pesahim*, f. 21b. 3. B., tr. *Bava mecia'*, f. 111.

de l'argent, tu le circonciras, on conclut que l'« esclave homme » pourra être circoncis malgré lui, non le *fils* d'un homme étranger (un païen ordinaire ne peut pas y être contraint). Est-ce à dire, demanda R. Yohanan, qu'un enfant païen pourra être circoncis malgré lui, fût-ce le fils du premier magistrat, ἄρχων? Non, répondit R. Hiskia au nom de Raba, l'exclamation de R. Yohanan se réfère à ce qui suit [1] : « Si dans une ville composée en majeure partie de païens, on trouve un enfant abandonné, il sera considéré comme païen ». Or, si l'on circoncit et fait baigner l'enfant pour en faire un esclave, il restera tel ; si l'on accomplit cette cérémonie en exprimant la condition qu'il soit libre, il restera libre. C'est à ce sujet que R. Yohanan s'écria : Est-il possible d'admettre que l'Israélite trouvant un enfant puisse décider de son sort et en faire un esclave, fût-ce le fils de l'archonte! Selon R. Abahou et R. Eléazar au nom de R. Oschia, on n'admet pas l'interprétation proposée du verset précité (concluant à l'exclusion du *fils* de l'étranger), et voici comment il faut interprêter ce verset : Tu peux circoncire malgré lui ton esclave homme (même adulte), mais non ton fils devenu homme (un païen converti ne peut contraindre son fils adulte à devenir juif). C'est ainsi que R. Ila a dit au nom de R. Yossa (ci-dessus) : En cas d'achat d'esclaves incirconcis à un païen, tout dépend des conditions formulées ; si on les a achetés pour les circoncire, on les traite comme esclaves hommes, et on les circoncira malgré eux ; si l'on n'a pas convenu de vouloir les circoncire, on les traitera comme gens libres, qu'il n'est pas permis de contraindre à la conversion.

L'épiplaste, celui qui est né circoncis et celui qui a été circoncis (p. ex. l'Arabe) avant de se convertir au Judaïsme, ne pourront pas manger d'oblation (il faut, au préalable, tirer d'eux une goutte de sang, en signe d'alliance). R. Zeriqan ou R. Yanaï b. R. Ismaël impose cette défense à celui qui a pratiqué l'épiplasme, à titre d'amende de son action. Selon R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac au nom de Rab, c'est une interdiction rabbinique, en raison de la ressemblance de cet homme avec un incirconcis. Entre ces deux avis, il y a une différence pratique, si l'épiplasme a été pratiqué par autrui, ou s'il a eu lieu spontanément : à titre d'amende, cet homme ne saurait pas être puni, puisqu'il n'a rien fait de mal ; mais s'il s'agit d'un interdit rabbinique en raison de l'apparence, cette prescription devra être maintenue. — [2]

De l'expression explétive *son prépuce* (ib.), on conclut qu'en cas de certitude il faut enfreindre le repos sabbatique, pour accomplir la cérémonie de la circoncision, non en cas de doute. Ainsi, pour la certitude, on enfreint le sabbat, non pour circoncire un androgyne (qui est douteux), à l'opposé de ce qu'a dit R. Juda que, pour circoncire un androgyne, on devra enfreindre le repos sabbatique, sous peine d'être puni du retranchement pour infraction à ce précepte. De même, il faut enfreindre le repos sabbatique pour cette cérémonie en cas de certitude, non pour l'enfant né au crépuscule (en raison du doute

1. Mischnâ, tr. *Makhschirin*, II, 7. 2. Suit un long passage que l'on trouve, tr. *Sabbat*, XIV, 2, traduit t. IV, pp. 180-1.

sur la date) ; de même aussi, lorsqu'on doit transgresser le repos sabbatique pour le cas de certitude seule, on ne l'enfreindra pas pour un enfant né à l'état circoncis, quoique, selon l'école de Schammaï, on doive tirer de cet enfant une goutte de sang, en signe d'alliance abrahamite. On a enseigné ailleurs[1] : « Chacun est tenu de se présenter au Temple lors des grandes fêtes, sauf le sourd-muet, l'idiot, l'enfant, l'homme douteux (aux organes bouchés) et l'androgyne ». Que dit à l'égard de ce dernier R. Juda (qui considère nettement l'androgyne comme mâle sous le rapport de la circoncision) ? On peut déduire la réponse de ce que R. Yoḥanan b. Dahabaï dit au nom de R. Juda, que l'aveugle *aussi* est dispensé de la visite au Temple ; or, personne n'emploie l'expression « aussi », ou également, sans admettre d'abord ce qui précède (donc, selon R. Juda, l'androgyne est dispensé de cette visite). N'est-il pas en contradiction avec lui-même ? Ailleurs (pour la visite), il exclut l'androgyne des devoirs incombant au sexe masculin, tandis qu'ici il lui impose la loi de la circoncision ? C'est que R. Juda et les autres rabbins expliquent différemment le même verset (Genèse, XVII, 14) : *tout mâle incirconcis, dont la chair de prépuce n'aura pas été coupée, sera retranché etc.* ; les autres rabbins trouvent inutile le terme « incirconcis », et ils concluent du terme suivant : *mâle*, qu'il s'agit seulement de ceux qui sont entièrement mâles (sans seul doute possible), à l'exclusion de l'androgyne ; tandis que R. Juda trouve inutile le mot *mâle*, et il conclut de la présence superflue du mot « incirconcis », que même en cas de doute (de prépuce imparfait) la pénalité du retranchement serait applicable. Pour la visite du Temple au contraire, le texte dit (Exode, XXIII, 17) : *tous tes mâles* (qui le sont en entier), à l'exclusion de l'androgyne. Il est dit ailleurs[2] : On ne devra pas circoncire un enfant malade, jusqu'après sa guérison. Samuel ajoute à ce sujet : lorsqu'un enfant est atteint de la fièvre chaude, on ajourne la circoncision à un mois. —[3].

« Si le mari cohen n'a plus eu de relation intime avec sa femme depuis le jour où l'un des accidents (susdits) lui est survenu, ils pourront tous continuer à manger de l'oblation. » Selon R Eliezer, cet avis est conforme à celui de R. Eleazar et de R. Simon (R. Méir au contraire interdit cette consommation à la femme qui aurait eu une relation interdite). Selon R. Yoḥanan, cette opinion peut exprimer l'avis de tous (même de R. Meir), car il y a ici cette distinction à constater que le mari n'a plus fait (après son accident) de nouvelle acquisition (ou relation) qui rende la femme impropre pour l'oblation. La présente discussion est conforme à celle qui a été exprimée pour le sujet suivant : si la veuve d'un cohen qui attend le mariage par lévirat incombe comme telle à 2 beaux-frères tous deux cohanims, lorsque l'un d'eux après s'être engagé à l'épouser mais avant de la faire passer sous le dais nuptial subit un des susdits accidents, entraînant l'inaptitude au sacerdoce, la

1. Mischnâ, tr. *Haghiga*, I, 1 (t. VI, p. 257). Cf J., tr. *Sabbat*, XIX, 3 (t. IV, pp. 181-2). 2. J., tr *Sabbat*, *ibid.* 5 (t. IV, p. 184). 3. Suit une page que l'on retrouve au même traité, traduite *ibid.*, p. 185.

femme devient impropre à manger de l'oblation, selon R. Simon b. Lakisch, parce qu'elle se trouve soumise aux relations intimes d'un homme impropre; selon R. Yoḥanan, elle ne perd le privilège de manger l'oblation qu'après la cohabitation (sans cela, il n'y a pas eu d'acquisition à l'état impropre). Mais si l'un était à l'état convenable et l'autre, inapte dès le principe, s'est engagé à l'épouser, R. Yoḥanan reconnaît aussi que la femme ne pourra plus jouir de ce privilège (l'acquisition ayant eu lieu à l'état interdit). R. Ḥiya b. Ada demanda en présence de R. Mena : quelle est la règle si l'autre beau-frère, qui a l'aptitude voulue, fait la promesse de mariage, tandis que la seconde y donne suite? (tiendra-t-on compte du premier engagement fait dans une condition telle que la femme pouvait manger l'oblation, ou non?) Ce cas, fut-il répondu, est aussi en discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch.

2. Qu'est-ce qu'un *petzoua' dakka*? C'est un homme qui a une plaie aux testicules, quand même la plaie n'aurait atteint qu'un seul testicule (l'autre restant intact). Qu'est-ce qu'un *khrouth-schophkhah*? C'est un homme dont le pénis est coupé (au dessus de la couronne); mais si la coupe a eu lieu plus bas, de sorte qu il est resté une partie de la couronne, fût-elle mince comme un cheveu, l'individu peut se marier. Ils peuvent épouser une prosélyte, ou une affranchie, et il leur est seulement défendu d'entrer dans la communauté juive, comme il est dit (Deutéron. XXIII, 2) : « Ni le mutilé, ni l'homme coupé[1], ne sont admis dans l'assemblée du Seigneur. »

Si la Bible employait seulement le mot *Petzoua'* (blessé), on aurait pu croire qu'il peut s'agir p. ex. de l'œil; mais comme le texte ajoute le mot *schofkha* (versant), on sait qu'il s'agit d'un organe voisin de celui qui verse (qui laisse écouler). Cependant, à titre d'organe voisin de celui qui verse, il pourrait être question de l'œil, voisin du nez; mais comme la Bible y joint le mot *dakka* (pressé), il doit s'agir de la partie du corps sise entre les cuisses. R. Ḥagaï en présence de R. Yossé donne à ce terme le sens de *bas*, et dit : la plus basse partie du corps de l'homme quand il est assis, est composée de ses testicules. R. Yossé b. R. Aboun ajoute qu'il doit bien en être ainsi, et ce qui le prouve, c'est que pour tous les individus dont l'accès est interdit dans la communauté d'Israël, le texte emploie le mot *générations*, sauf pour le cohen blessé, afin d'indiquer qu'il ne peut plus engendrer. En réalité, il ne s'agit pas seulement d'une blessure par arme tranchante, mais aussi de retrécissement par suite de plaie, ou même de desséchement, ou encore de défectuosité. On a enseigné que R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broqa dit avoir entendu dans la vigne de Yabneh (à ce cercle littéraire) : Celui qui n'a qu'un testicule ne peut pas engendrer, mais il est considéré légalement comme rendu eunuque par l'effet du soleil (restant apte

1. Pour l'explication grammaticale de ces termes, voir la *Traduction du Pentateuque* par M. le gr. R. Wogue, à ce verset.

au sacerdoce). R. Yossé dit avoir entendu déclarer que cet avis de R. Ismaël sert de règle, mais qu'il ignore par qui cela a été dit. Certes, dit R Imi, R. Yossé n'a pas dû entendre formuler cette opinion par un homme inférieur (puisqu'il s'en souvenait si bien). Samuel dit : si un homme n'ayant qu'un testicule se présentait à moi, je le déclarerais apte au sacerdoce et au mariage. C'est que, ajoute R. Houna, il adopte l'avis de R. Ismaël, fils de R. Yoḥanan. Toutefois, dit R. Judan b. Ḥanin, il faut que celui de droite soit présent. Un fait de ce genre fut soumis à R. Imi, qui répondit (à la femme qui le consultait) : Oui, ma fille, il t'est permis de l'épouser ; mais sache bien qu'il n'engendre pas. R. Zeira lui adressa des éloges pour ce qu'il avait clairement fixé l'état de cet homme.

Selon l'avis des uns, si la dite plaie survient par le fait des hommes (par suite d'un coup), l'homme devient impropre ; si c'est par voie céleste (p. ex. par l'effet de la foudre), il reste propre au sacerdoce. Selon une autre opinion, cet homme devient impropre en tous cas, quelle que soit la cause de l'accident. Les premiers fondent leur opinion sur l'analogie avec le bâtard, car il est dit (Deutéron. XXIII, 3) : *Il ne viendra pas de mamzer etc.* ; *il ne viendra pas d'homme mutilé* ; or, comme le *mamzer* (bâtard) naît par l'effet de l'homme (par une cohabitation illégale), de même le dit accident devra être survenu au cohen par l'effet d'un homme (pour qu'il y ait inaptitude). Mais sur quoi se fonde l'autre opinion, qui déclare inapte un tel cohen, quelle que soit la façon dont l'accident lui soit survenu ? Elle est déduite, selon R. Mena, de ce qu'il est dit : « l'homme mutilé n'entrera pas, etc. », en termes vagues, soit en tous cas. Cette dernière opinion aussi, dit R. Yossé b. R. Aboun, peut se fonder sur l'analogie à tirer de la prescription pour le bâtard : comme ce dernier vient par voie céleste, l'homme mutilé par le ciel sera considéré de même (également impropre) ; et en quoi l'origine du bâtard est-elle céleste ? La naissance dépend du ciel. On a supposé que la première opinion, — d'après laquelle l'homme mutilé par une main humaine, est seul inapte au service, et l'homme mutilé par accident céleste reste apte à cet effet, — émane de R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broqa (qui plus haut déclare valable l'homme devenu eunuque par l'effet du soleil) ; l'autre opinion, déclarant qu'il y a inaptitude en tous cas, représenterait l'avis des autres rabbins. Au contraire, dit R. Aḥa b. Papé en présence de R. Zeira, les deux opinions sont justifiables d'après les autres rabbins ; la seconde opinion, il est vrai, déclare l'inaptitude même en cas d'accident par voie céleste, lorsqu'il est survenu par exemple une maladie cutanée, qui a fait gratter ou broyer jusqu'à la mutilation ; et quoique ce soit là un fait finalement humain, il a une origine céleste (l'arrivée inopinée de la maladie).

« Ou l'homme au pénis coupé », est-il dit. Lorsque le membre viril est tranché, mais qu'il reste une parcelle du cercle glandaire (*coronæ*) fût-ce d'un fil, le Cohen reste apte au service. R. Yossé au nom de R. Ḥanina dit qu'il s'agit de l'extrémité supérieure ; R. Ḥiya au nom de R. Ḥanina dit qu'il s'agit de

l'extrémité inférieure, et c'est aussi l'avis de R. Josué b. Lévi. On a enseigné là-bas (à Babylone) : si le pénis est à moitié coupé, qu'il reste la forme d'une rigole, l'homme reste apte. R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan : si le membre est épointé (en haut) comme un calam, l'homme reste apte ; mais si c'est une coupe en forme de calam renversé (vers le bas), il y a inaptitude. Lorsqu'il y a un trou à la partie interne, il entraîne l'inaptitude ; s'il est à l'extérieur, l'homme reste apte. Par *intérieur*, dit R. Aba au nom de R. Juda, on entend la chair à partir du cercle glandaire en remontant, et par *extérieur*, à partir de ce cercle vers le bas. Si le membre est troué, c'est une cause d'inaptitude ; mais s'il est bouché, l'homme est apte. Au premier cas, il y a inaptitude, parce que l'organe déverse (laisse s'écouler) ; au second cas, il n'y a pas d'inaptitude parce que l'homme peut engendrer, et c'est là une défectuosité qui peut se réparer. On a enseigné [1] : il n'y a de différence entre celui qui a les testicules broyés et l'homme au pénis coupé, qu'une question de médecine ; le mal du premier est réparable ; le second ne l'est pas. Comment opère-t-on cette guérison ? R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Juda : on prend des fourmis, on les laisse mordre à la chair trouée, puis on coupe la partie de leur corps (restée au dehors[2]).

R. Ḥilkia ou R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : l'autorisation donnée par la Mischnâ au mutilé d'épouser une prosélyte est seulement applicable au simple israélite, mais elle ne s'étend pas au cohen. On a enseigné ailleurs [3] : « Tous ceux à qui il est permis d'entrer dans la communauté d'Israël, peuvent se marier entr'eux ; R. Juda l'interdit. » A ce sujet, R. Jérémie établit comme règle générale qu'à l'homme mutilé, simple israélite, il est loisible d'épouser une fille illégitime. Toutefois, ajoute R. Yossé, c'est seulement vrai en cas de défectuosité quant à la famille ; mais si le défaut porte sur la personne elle-même, la règle n'est plus applicable. Ce qui fait la force de l'opinion émise par R. Yossé, c'est que R. Ḥilkia ou R. Simon a dit au nom de R. Josué b. Lévi : l'autorisation d'union accordée à l'homme mutilé est seulement applicable au simple israélite, mais elle ne s'étend pas au cohen. Puisqu'il a été dit qu'à l'égard du cohen il y a défense certaine d'épouser une prosélyte, de même il est défendu avec certitude au simple israélite d'épouser une fille illégitime. Cependant, d'après R. Juda (qui défend aux inadmissibles de se marier entr'eux), un bâtard peut-il épouser une fille illégitime ? On déduit la réponse de ce qu'a dit R. Imi que R. Jacob Gablia a enseigné devant R. Yoḥanan, ou R. Isaac b. Tabliah au nom de R. Simon b. Lakisch : selon R. Juda, un bâtard ne peut pas épouser une fille illégitime, afin que de telles gens disparaissent du monde (au lieu de se propager). Est-ce que de même un Amonite (inadmissible) ne devra pas épouser une Amonite (qui est admissible en Israël) ? Cet avis, dit R. Yossé b. R. Aboun, est seulement fondé d'après les rabbins ; car, à en

1. *Siffri*, section *Ki-Thetsé*, n° 247. 2. A mesure que la partie adhérente ou la tête se décompose, la chair se développe et comble le trou, dit Raschi sur le passage parallèle du *Talmud Babli*, fol. 76b. 3. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 3.

croire l'avis de R. Juda, les prosélytes impropres forment encore une communauté. Or, il ne peut pas épouser une Amonite, laquelle (admissible en Israël) constitue vis-à-vis de lui une part de *la communauté divine*; ni une égyptienne, pour laquelle il forme caste à part depuis qu'il est converti : on devra donc affranchir pour lui une servante (afin de rétablir la parité). De même, un égyptien pourra-t-il épouser une égyptienne (selon R. Juda) ? On peut y répondre, à l'aide de ce qu'a enseigné R. Abahou devant R. Yoḥanan au nom de R. Juda [1] : Benjamin, prosélyte égyptien, faisait partie des disciples de R. Akiba, et dit : Moi, prosélyte égyptien, j'épouse une prosélyte égyptienne ; mon fils issu de cette union de prosélytes égyptiens épousera à son tour une prosélyte égyptienne, et il se trouvera finalement que mon petit-fils sera apte à entrer dans la communauté d'Israël. Non, mon fils, lui dit R. Akiba, fais épouser à ton fils, non une prosélyte directe, mais une fille de prosélyte, de façon que les trois générations soient semblables de part et d'autre (donc, en somme, le prosélyte égyptien peut épouser sa pareille). R. Juda dit au nom de Rab d'adopter pour règle l'avis exprimé par R. Eléazar au nom des sages (que les inadmissibles peuvent se marier ensemble). R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : de ce qu'il est dit : « on n'admettra pas d'illégitimes dans la communauté du Seigneur », on conclut qu'il ne sera pas admis dans ce qui fait partie avec certitude de la communauté, mais il le sera dans ce qui en fait seulement partie comme doute. — [2].

R. Ḥinena dit : notre Mischna, qui permet au mutilé d'épouser une convertie, est contraire à l'avis de R. Juda, d'après lequel le quadruple emploi du mot *communauté* (ib. 3 et 4) vise quatre communautés, celle des Cohanim, celle des Lévites, celle des simples israélites, celle des convertis (donc, il est aussi interdit à ces derniers d'épouser une fille illégitime). Mais, fut-il objecté dans le sens de l'avis de R. Juda, pourquoi ne pas considérer aussi comme communauté la classe des mutilés ? Parce qu'ils ont un défaut corporel. Mais il est dit de l'égyptien et de l'édomite (ibid. XXIII, 9) : *les fils qui leur naîtront à la troisième génération pourront entrer dans la communauté divine*; pourquoi ne forment-ils pas une cinquième communauté, d'origine interdite ? C'est qu'à leur égard seul il y a un précepte affirmatif (tandis que pour les autres, la forme est négative). Selon les autres sages, on tient seulement compte trois fois du mot *communauté* visant celles des cohanim, des lévites et des simples israélites, parce que le texte n'emploie que trois fois l'expression « ne sera pas admis » (à l'exclusion des prosélytes). Un jour [3], comme R. Oschia le grand et R. Juda Naci étaient assis ensemble, R. Yoḥanan accourut demander à voix basse, à l'oreille de R Oschia, si un cohen aux testicules broyés peut épouser une fille de prosélyte ? — Que te dit-il, dit R. Juda ? — Il me pose une question, dit R. Oschia, qu'un charpentier fils de charpentier (savant fils de savant) ne saurait résoudre ; il ne me demande pas si un cohen peut épouser

1. *Tossefta* au tr. *Qiddouschin*, ch. V. 2. Suit un passage déjà traduit ci-dessus, IV, 2, fin. 3. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 6.

une prosélyte, qui serait pour lui comme une prostituée (en raison de son état antérieur à la conversion), ni s'il peut épouser une fille de simple israélite, qui par une telle union (dépourvue d'un but prolifique) deviendrait une femme profanée et interdite; mais il me demande si un cohen peut épouser une fille de prosélyte, laquelle est évidemment considérée comme une autre simple israélite? On peut expliquer que R. Yoḥanan a posé cette question d'après l'avis de R. Juda, qui dit[1] : la fille dont le père a été converti est considérée comme celle dont le père était un profané (d'après lui, il s'agit de savoir si une fille de prosélyte, en raison de son caractère intermédiaire, est apte à épouser un cohen sujet à une infirmité). — Si un cohen ayant épousé une femme répudiée (ce qui constitue une union avec une profanée) a d'elle une fille, et que celle-ci ait à son tour une fille, cette dernière est-elle apte à épouser un cohen? R. Ḥinena et R. Mena diffèrent d'avis à ce sujet : d'après l'un, elle est apte à cet effet; d'après l'autre, elle ne l'est pas. Le premier objecta au second : « Une fille dont le père a été profané, est-il dit, est impropre à épouser un cohen ; mais si la mère était une profanée, il n'y aurait pas d'incompatibilité. » Or, puisque cette fille n'a pas eu pour père un cohen profané et que la mère est une simple israélite, il n'y a pas pour la fille une cause d'inaptitude. — [2].

3. Il est interdit de prendre pour gendre un Amonite ou un Moabite, et cet interdit subsiste à jamais; mais il est permis d'épouser leurs filles de suite (dès la première génération). Les Égyptiens et les Edomites ne sont interdits que jusqu'à la troisième génération : et à partir de là, l'alliance est permise soit avec les hommes, soit avec les femmes. R. Simon autorise de s'allier de suite aux femmes; car, dit-il, on peut déduire cette règle par *a fortiori*, puisqu'au cas où l'alliance avec les hommes (les Ammonites et Moabites) est interdite à jamais, celle des femmes est admise de suite, il doit en être à plus forte raison de même pour les filles de ceux dont l'interdit cesse après la troisième génération. Les autres rabbins lui dirent : Si c'est une règle reçue par voie orale, nous l'acceptons; mais si c'est une déduction, on peut lui opposer une objection[3]. Non, répondit-il, c'est une règle de tradition que j'énonce Les bâtards et les descendants des gens voués au culte sous Josué sont interdits pour pour toute alliance avec Israël, et cet interdit subsiste toujours, tant pour les hommes qu'à l'égard des femmes.

« Il est permis d'épouser des filles d'Amonite ou de Moabite », dit la

1. B., *ibid.*, f. 76. 2. Suit un passage traduit tr. *Biccourim*, II, 5 (t. III, pp. 363-4), jusqu'à la fin du §. 3. L'exclusion des deux premiers peuples, énoncée dans *Deutéron.* XXIII, 4, a pour cause le refus des hommes de fournir des vivres aux Israélites lors de leur passage en ces pays, refus non imputable aux femmes; tandis que pour les Égyptiens et les Edomites, le motif n'est pas le même ; il est possible alors de considérer les femmes aussi interdites que les hommes.

Mischnâ, parce que le texte biblique parle d'Amonite et de Moabite au masculin, non au féminin (l'interdit ne leur est pas applicable). Pourquoi ne pas faire la même déduction au sujet des Edomites et des Egyptiens? Parce que la Bible leur fait un reproche[1] *de n'avoir pas été au-devant des Israélites avec du pain et de l'eau* (Deutéron. XXIII, 5); ce devoir incombait-il aux femmes? Certes non, comme il est écrit (ibid.) : *qui a loué pour toi et qui a conseillé*; or, il est d'usage que l'homme loue, non la femme, et que l'homme conseille, non la femme. Il est dit (I Chron. VIII, 8) : *Et Schaharim engendra dans les champs de Moab, depuis qu'il les eut congédiés*, (*avec*) *Houschim et Baera ses femmes.* Le premier terme se rapporte à Boaz, qui était affranchi[2] de tous péchés; l'expression « engendra dans les champs de Moab » rappelle qu'il épousa Ruth la Moabite; « depuis qu'il les eut congédiés », car il était de la tribu de Juda, puisqu'il est dit de celui-ci (Genèse, XLVI, 28) : *Il envoya Juda au devant de lui.* Enfin, les derniers mots sont : « Houschim et Baera ses femmes ». Or, y a-t-il à supposer qu'un homme engendre ses propres femmes? C'est qu'il y là une allusion à ce qu'aussi rapide qu'un tigre[3], il a su expliquer les règles difficiles. Il est dit ensuite (I Chron. VIII, 9) : *Il engendra de Hodesch sa femme : Jobab etc.* Le texte devrait dire : « Il engendra, par Baera, une de ses femmes »; le second verset indique donc que grâce à Ruth appelée ici Ḥodesch, la règle a été renouvelée (Ḥadasch), au sujet des alliances, savoir l'Amonite (homme) ou le Moabite sont interdits, non leurs filles[4].

Il est écrit d'une part (II Samuel, XVII, 25) : *son nom était Ihro l'Israélite*; et d'autre part (I Chron. II, 17) : *Iether l'Ismaélite.* C'est que, dit R. Samuel b. Nahman, cet homme était à l'origine un Ismaélite, et plus tard il devint Israélite. Lorsque Iether entra au tribunal de Jessé, il le trouva en train d'expliquer le verset : *Tournez-vous vers moi, et soyez secourus de tous les coins de la terre* (Isaïe, XLV, 22). Sur quoi, il se convertit et épousa la fille de R. Jessé. Les autres rabbins disent que c'était primitivement un juif, mais on l'appelle Ismaélite, parce qu'après s'être ceint les reins comme un Ismaélite (à la hâte), il planta l'épée au milieu de la salle du tribunal, en disant : « Ou je tuerai, ou je serai tué (par allusion au cas de légtime défense); ou nous maintiendrons l'avis de notre maître (du prophète Samuel), et celui qui veut enfreindre la règle établie par lui sera percé par mon épée, à savoir que les Amonites et Moabites (hommes) ne sont pas admis dans la communauté, mais les femmes sont admises ». Quant à moi, dit R. Samuel b. Naḥman, je n'ai pas recours à cette explication, mais à la suivante : comme il est dit (Ruth, I, 22) : *Noémie revint, ayant avec elle Ruth la Moabite, sa bru, qui revenait des champs de Moab*; ce qui indique qu'elle, la première, s'en revint des

1. Cf. *Sifri*, sect. *Ki-ketsé*, n° 249. 2. Jeu de mots sur *Schoharim* et *Meschoharim*. V. Rabba à Ruth, ch. IV. 3. Même jeu de mots entre *Hasch* et *Houschim*. 4. Le *Talmud* paraît avoir été amené à formuler cette règle, observe J. Lévy, *s. v.*, pour légitimer la naissance de David par Ruth; puisqu'il est interdit d'épouser une Iduméenne, ou une Égyptienne, ou une bâtarde.

champs de Moab (par elle, on recommença à appliquer ce détail légal d'alliance). Une autre explication a recours à ce verset (ibid. II, 11): *tu as abandonné ton père et ta mère, pour un peuple que tu ne connaissais pas*, c'est-à-dire que Boaz lui dit : si tu étais venue à nous hier, ou avant-hier, nous n'aurions pu te recevoir ce jour là, ladite règle sur les alliances étant nouvelle.

R. Zacaï a enseigné en présence de R. Yoḥanan : la fille d'une prosélyte d'Amon est apte à épouser un cohen ; mais la fille qui a pour mère une prosélyte d'Amon y est inapte. O Babylonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as eu le courage de venir jusqu'ici, en traversant trois fleuves, et tu t'es trompé dans tes déductions au sujet de la fille d'Amonite ; or, voici la règle : soit une fille dont le père est un prosélyte d'Amon, soit celle dont la mère est une prosélyte d'Amon, est apte à épouser un cohen. En effet, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, il n'a été nécessaire de signaler cette aptitude d'une fille de prosélyte d'Amon, qu'au cas où la mère est une israélite ; car on aurait pu supposer qu'en raison de la profanation de la mère (dont l'union avec un Amonite est illégale), la fille serait considérée de même, et également impropre au sacerdoce ; il a donc fallu dire qu'elle reste apte pour un cohen. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'elle est même apte à épouser un grand-prêtre, parce qu'il est dit (Lévitique, XXI, 14) : *Il n'épousera qu'une vierge de son peuple* ; la dernière expression superflue indique qu'elle peut provenir d'un peuple, dont l'état légal a deux faces diverses, en ce que les hommes sont interdits dans la communauté d'Israël, et les femmes sont admises. Selon R. Ḥagaï au nom de R. Pedath, R. Simon b. Lakisch dit au contraire que la fille d'un prosélyte d'Amon est impropre à cet effet, parce qu'elle est d'extraction interdite. R. Yoḥanan dit que l'on a enseigné de même : en cas d'union entre les peuplades inadmissibles en Israël, aussi longtemps que les hommes ne sont pas convertis, ceux-ci restent interdits à jamais, et les femmes sont de suite admissibles ; mais s'ils se sont convertis, les hommes restent toujours interdits, et les femmes sont seulement permises à partir de la troisième génération (en raison de l'interdit originel, qui prédomine du côté des deux époux). R. Ḥiskia dit au nom de R. Aḥa qu'un enseignement confirme la règle, qu'à défaut de conversion, tout dépend de l'état du mari : On sait que si un homme, d'une quelconque des familles répandues sur la terre, cohabite avec une fille de Canaan et en a un fils, il est permis à l'Israélite d'acheter cet enfant comme esclave, parce qu'il est dit (ibid. XXV, 45) : *et même des habitants qui séjournent près de vous* (quoiqu'étrangers). Cependant, si un Cananéen (aborigène de la Palestine) a cohabité avec une fille d'une autre nation du dehors et en a un fils, celui-ci ne sera pas considéré à l'égal du fils du précédent cas (au point de vue de la faculté d'acquisition), parce que le texte biblique dit (ibid.) : *qui ont été engendrés dans votre pays* (d'une mère cananéenne), non pour un descendant de ceux qui séjournent seulement dans la Palestine (nés au dehors). Samuel b. Aba demanda : Est-ce que pour les esclaves (affranchis et convertis), on tient compte

du nombre des générations? Voici en quel cas il y aurait lieu d'en tenir compte : si un esclave étranger d'Amon épouse une servante égyptienne à la troisième génération et qu'ensuite il se convertisse, tiendra-t-on compte de trois générations pour ces esclaves, de sorte que les enfants soient de suite admissibles en Israël, ou dira-t-on que l'on n'en tient pas compte, de sorte que les mâles resteront toujours interdits et que les filles seront admissibles après trois générations? (question non résolue).

« Les autres rabbins lui dirent (ajoute la Mischnâ) : Si c'est une règle reçue par voie orale, nous l'acceptons; mais si c'est une déduction, on peut lui opposer une objection. » Que pouvaient-ils objecter? Ceci, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina : puisqu'en fait de relations entre parents à degré prohibé pour la fille de son fils, ou celle de sa fille, l'interdit se transmet jusqu'à la troisième génération, tant parmi les hommes que parmi les femmes, il doit en être de même pour les alliances avec les peuples exclus. Non, lui répliqua R. Simon b. Lakisch, on ne saurait admettre que l'on tire une objection d'une question de légitimité, pour une question d'ordre différent. De même, objecta R. Ḥagaï à R. Abahou, on ne saurait établir de parallèle entre des questions passibles du retranchement (en cas d'infraction) et d'autres qui ne sont pas passibles de cette pénalité. « Non, leur répondit R. Simon, c'est une tradition que j'énonce; et mon avis est fondé sur ce que la Bible (Deutéron. XXIII, 9) emploie le mot *fils*, d'où l'on infère que les filles égyptiennes sont de suite admissibles. » R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Oschia[1] : la onzième génération issue d'un *mamzer* (illégitime) est admissible, selon R. Simon, qui n'est d'avis de déduire, par analogie de l'emploi du mot *dix* au sujet des Amonites, que la défense s'étende de même aux illégitimes. On a enseigné qu'au contraire R. Eleazar b. R. Simon maintient l'interdit, et même à la onzième génération d'un *mamzer*, les hommes sont interdits, mais les femmes sont reçues ; comme pour ce point de légitimité, les hommes sont interdits et les femmes sont reçues, il en est de même pour la question d'alliance avec les peuples exclus. R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun dit : l'opinion de R. Eleazar b. R. Simon est conforme à celle de R. Meïr : comme celui-ci dit ailleurs[2] de tenir compte de l'analogie des termes, selon le verset où ils sont exprimés, ainsi R. Eleazar b. R. Simon dit de procéder de la même façon. Or, comme pour les Amonites et Moabites, les hommes sont toujours interdits et les femmes sont permises, de même pour le *mamzer*, les hommes sont interdits, non les femmes. Si l'on procède ainsi par analogie, les femmes devraient être permises de suite? Non, la déduction porte seulement sur la règle à observer à partir de la dixième génération et au-delà (sans avoir recours au procédé d'analogie jusque-là).

On demanda à R. Eleazar : quelle est la règle pour la onzième génération d'un *mamzer*? Amenez-moi la troisième génération, dit il, et je la déclarerai

1. Cf. tr. *Qiddouschin*, IV, 1. Cf. *Wayyiqra* rabba, ch. XXXII. 2. Cf. ci-après, XI, 2 (f. 11d).

pure ; ce qui le faisait s'exprimer ainsi, c'est la conviction qu'une telle n'existe pas. Il se conforme à ce qu'a dit R. Ḥanina, d'après lequel une fois tous les soixante ou soixante-dix ans, l'Eternel fait surgir la peste sur la terre ; elle fait périr les naissances illégitimes, en enlevant du même coup des légitimes, afin de pas révéler quels sont les pécheurs. On peut aussi les comparer[1] à ce qu'a déduit R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch de ce verset (Lévitique, VI, 18) : *à l'endroit où sera égorgé l'holocauste, tu égorgeras le sacrifice d'expiation, en présence de l'Éternel* ; la place est la même, pour ne pas dévoiler ceux qui ont commis des péchés (et leur éviter la honte). Et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Isaïe, XXXI, 2) : *Il est aussi sage et amène le mal* ; on s'attend au contraire à ce que la sagesse « amène le bien », et si le texte s'exprime ainsi, c'est pour indiquer que même les *maux amenés* par l'Éternel en ce monde (comme les fléaux) ont été produits par sa sagesse (dans un but prévu, de ne pas divulguer les pécheurs). *Il n'a pas retiré sa parole*[2], est-il dit ensuite ; pourquoi cela? *Il s'est levé contre la maison des malfaiteurs et contre la compagnie des fauteurs d'iniquité*, englobant les bons avec les mauvais, pour ne pas les désigner, conformément à la déduction précitée, formulée par R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch. R. Houna dit[3] : un enfant illégitime ne survit pas plus de trente jours. Lorsque R. Zeira arriva de Babylone en Palestine, il entendit avec surprise nommer un tel homme ou une telle femme illégitime ; il dit aux assistants : « Ce que j'entends là est contraire à l'opinion émise par R. Houna, qu'un enfant illégitime ne survit pas plus de trente jours. » « J'étais avec toi, lui dit R. Jacob b. Aḥa, lorsque R. Houna a énoncé au nom de Rab son opinion concernant la survivance des illégitimes ; mais il a ajouté la restriction qu'il en est seulement ainsi lorsque l'origine illégale de l'enfant n'est pas connue ; mais si elle est connue, l'enfant survit (et c'est le cas pour les Palestiniens). » R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : de même, à l'avenir, l'Éternel ne sévira strictement (pour écarter les impurs) qu'à l'égard de la tribu de Lévi, en raison de ce qu'il est écrit (Malakhi, III, 3) : *Il est assis clarifiant et purifiant l'argent, il épurera les fils de Lévi et les fera passer au creuset, etc.* Toutes ces précautions sont prises, dit R. Zeira, comme par un homme qui veut boire dans un verre absolument pur. Quoi ! s'écria R. Oschia, parce que nous sommes de la tribu des lévites, devons-nous perdre (et nos naissances illégitimes seront connues) ? Ce n'est pas une perte, dit R. Ḥanina, fils de R. Abahou ; aussi, à l'avenir, Dieu leur accordera des faveurs (ou le privilège des offrandes), comme il est dit (ibid.) : *ils seront à l'Éternel ceux qui présentent l'offrande avec équité*[4]. R. Yoḥanan dit : dans toute famille où il est survenu une tache, il ne faut pas s'y appesantir, pour ne pas la divulguer. En effet, dit Resch Lakisch, une Mischna l'a confirmé, en disant[5] : Il y avait une

1. J., tr. *Sôta*, VIII, 9, fin. 2. Jeu de mots sur la lecture du mot DABAR, parole, ou DÉBER, *peste*. 3. Tr. *Qiddouschin*, III, 12. 4. Jeu de mots analogue sur le double sens de CEDAQA, *équité* et *grâce*. 5. Tr. *Edouyôth*, VIII, 6.

famille nommée Beth-Céréfa, de l'autre côté du Jourdain, et Ben-Sion l'a écartée par sa violence (en divulgant, à tort, une tache qu'elle avait) ; et il y avait là une autre famille, que le même personnage voulut rapprocher par ses efforts; mais les Sages ne consentirent pas à les divulguer, et il fut décidé que, deux fois dans une période agraire de sept ans, on en ferait part aux fils et aux disciples. « Je jure, s'écria R. Yohanan, que je connais ces familles et d'elles sont issus les plus illustres de notre temps. » R. Josué b. Lévi dit : Paschhor b. Immer, le grand prêtre[1], avait 5000 esclaves, et tous ont fini par pénétrer dans des familles sacerdotales (par suite de leur privilège de manger de l'oblation). Ce sont là, il est vrai, les effrontés du sacerdoce. Aussi, dit R. Eléazar, le principe de leur puissance (τυραννίς) est désigné par ces mots (Osée, IV, 4) : *ton peuple ressemble aux prêtres querelleurs*. R. Abahou dit : les habitants de treize localités se sont mêlés aux Cuthéens lors des persécutions, et l'on dit que ceux de la ville de Meschan[2] en étaient.

4. R. Josué dit avoir entendu déclarer que l'eunuque soumis au lévirat doit opérer le déchaussement, et qu'après son décès, sa veuve doit opérer le même acte envers son frère ; tantôt il a entendu dire au contraire que ni un eunuque, ni sa veuve, n'ont lieu d'accomplir cet acte, sans pouvoir s expliquer cette contradiction. Je vais l'expliquer, dit R. Akiba : l'homme qui est devenu eunuque par la voie des hommes (castratus) accomplira le déchaussement, parce qu'il a eu un temps d'aptitude à engendrer; l'homme castrat de naissance[3], ne doit accomplir aucun de ces actes, et sa veuve n'y sera pas sujette, puisqu'il n'a pas eu une heure d'aptitude. R. Eléazar au contraire dit : un homme qui est castrat de naissance doit accomplir ces actes, car il peut devenir susceptible de guérison[4] ; mais celui qui est devenu eunuque par la main des hommes ne peut plus guérir, et n aura donc pas lieu d'opérer le déchaussement. R. Josué b. Béthéra a attesté que le fils d'une certaine Megoussath avait été fait eunuque par la main des hommes, et à son décès sa veuve a été soumise au lévirat ; ce qui confirme l'avis de R. Akiba.

5. Un eunuque de naissance n'a pas besoin de se laisser déchausser, et il n'épouse pas sa belle-sœur par lévirat, de même qu'une femme d'évidence stérile échappe aux mêmes devoirs. Si un eunuque s'est laissé déchausser par sa belle-sœur, elle ne devient pas (de ce fait inutile) impropre à épouser un cohen; mais s'il a cohabité avec elle, il la rend impropre, parce que c'est alors une union de débauche (que n'autorise pas le

1. Sous le prophète Jérémie (XX, 1). 2. La forme *Moschhan*, usitée ici, manque dans les lexiques. 3. Littéralement : « brûlé par le soleil », ou que « le soleil n'a pas vu une heure en état de capacité ». Le texte explicatif du *Talmud Babli*, f. 80a, est corrompu. 4. Si la stérilité doit être attribuée à une maladie, ou infirmité congénitale.

lévirat). De même, si une veuve d'apparence stérile a déchaussé les frères de son mari, elle ne devient pas pour cela impropre à épouser un cohen, mais elle le devient si elle s'unit à l'un d'eux, parce qu'une telle union (sans but de fécondation) est de la débauche.

On appelle « eunuque du soleil (de naissance) », dit R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, celui qui n'a jamais vu le jour à l'état parfait, même une heure (dès qu'il est né). Si l'on a porté la main sur les organes de l'enfant et on l'a châtré pendant qu'il était encore dans le sein de sa mère (sur le point de venir au monde), il sera interdit, d'après tous, à cet enfant d'avoir accès dans la communauté d'Israël (quoique châtré avant de naître, il l'a été par une main humaine). « Il n'a pas besoin de se laisser déchausser par sa belle-sœur, et il ne l'épouse pas », car, en raison de la discussion entre R. Eléazar et R. Akiba, cet homme subira les lois les plus sévères comme châtré par homme (selon le premier) et comme châtré par la nature (selon le second). R. Eléazar ne se contredit-il pas? Il commence par dire (§ 4) : « l'homme stérile de naissance doit se laisser déchausser, et sa femme (veuve) devra opérer le déchaussement en cas de lévirat », tandis qu'ailleurs [1] il dispense cet l'homme de ces cérémonies? C'est que, dit R. Onia, R. Eléazar déclare ailleurs que c'est un eunuque naturel, non au point de vue de cette cérémonie, mais sous le rapport des restrictions légales que son état physique lui impose et des pénalités dont il est passible en cas d'infraction. — Tel est dans notre Mischnâ l'avis de R. Eléazar, de R. Josué et de R. Akiba ; selon les autres sages, quel que soit l'eunuque, que son accident lui soit survenu par voie naturelle, ou par la main des hommes, il n'a pas à se laisser déchausser, et sa veuve n'y sera pas soumise ; il n'épousera pas sa belle-sœur, et sa veuve ne sera pas sujette au lévirat. C'est ainsi qu'il faut entendre notre Mischnâ [2] : « Si un eunuque (quelconque) s'est laissé déchausser par sa belle-sœur, elle ne devient pas (de ce fait inutile) impropre à épouser un cohen ; mais s'il a cohabité avec elle, il la rend impropre, parce que c'est alors une union de débauche. » La règle sera exactement la même pour l'androgyne, ainsi qu'à l'égard de la femme d'apparence évidemment stérile.

6. Un Cohen, eunuque de naissance, qui épouse une fille de simple israélite lui donne (par son union) le droit de manger l'oblation. Il en est de même, disent R. Yossé et R. Simon, d'un cohen androgyne, qui a épousé une simple israélite. R. Juda dit : l'homme bouché (aux organes couverts), qui à la suite d'une opération est reconnu pour être du sexe masculin, n'a pas à se laisser déchausser, parce qu'il est considéré comme eunuque. L'androgyne peut épouser une femme, non se laisser épouser (il est tenu pour homme). R. Eléazar dit : les relations avec

1. Mischnâ, tr. *Nidda*, V, 9, fin. 2. Cf. *Tossefta* à ce tr., ch. VIII.

l'androgyne sont passibles de la peine de la lapidation, comme celles qui ont lieu avec un homme (contre nature).

On a enseigné : un tel époux Cohen pourra faire manger à sa femme le morceau de poitrail ou d'épaule dûs comme don au Cohen[1]. Selon R. Yohanan, puisqu'il est dit qu'elle a droit à l'oblation, ce droit est strict et ne s'étend pas aux autres parts sacerdotales. R. Simon b. Lakisch dit que la femme doit pouvoir manger de ces parts, en raisonnant par *a fortiori* de ce qu'elle mange de l'oblation. En quoi consiste ce raisonnement par *a fortiori*, demanda R. Yossé b. R. Hanina devant Resch-Lakisch ? Il suffit que tu ouvres la bouche (que tu l'entendes), répondit-il, pour que tu l'acceptes. C'est pour plaisanter avéc lui, dit R. Mena, que Resch Lakisch a répondu de cette façon. En effet, dit R. Aboun, voici ce qu'il a voulu dire : puisque l'oblation, à laquelle de simples israélites ne peuvent toucher nulle part (en aucun cas), est d'une consommation admise pour la femme du Cohen ; à plus forte raison celle-ci doit-elle jouir du même privilège pour les parts sacerdotales du poitrail ou de l'épaule, qui, en dehors de la consécration, est mangeable par de simples israélites. Toutefois, il est vrai que ces parties de l'animal pouvaient être consommées par les simples israélites ; mais depuis le moment où cette obligation a été édictée, ces parts ont été exclusivement réservées pour les Cohanim (donc, le raisonnement par *a fortiori* manque de base). Est-ce à dire que, de même qu'à partir du moment où l'obligation de laisser ces parts aux cohanim a été édictée, on les leur a laissées au complet, de même lesdites parts reviendront-elles aux simples israélites si ceux-ci en deviennent dignes ? C'est pourquoi il est dit (Lévit. VII, 34) : *Je les donnerai à Aron et à ses fils, comme loi perpétuelle ;* or, comme on ne revient pas sur un don, on ne reviendra pas non plus sur ces donations de parts sacerdotales. Selon R. Jacob b. Aha, la discussion émise précédemment est applicable au cas où une fille de simple israélite épouse un cohen : selon R. Yohanan, comme il est dit qu'elle a droit à l'oblation, ce droit est strict, et ne s'étend pas aux parts de poitrail et d'épaule ; R. Simon b. Lakisch dit que la femme doit pouvoir manger de ces parts, en raisonnant *a fortiori* de ce qu'elle mange de l'oblation —[2].

N'y a-t-il pas d'opposition à l'avis exprimé dans la Mischnâ par R. Juda (« l'homme bouché, qui à la suite d'une opération est reconnu pour être du sexe masculin, n'a pas à se laisser déchausser ») ? De ce que R. Yossé a dit au nom de R. Ila, que la veuve d'un tel homme est sujette au lévirat, on déduit que l'on n'admet pas les paroles de R. Juda (et en raison de ce que l'on considère cet homme comme châtré par voie humaine, le lévirat ne lui incombe pas). — Si l'androgyne a consacré une femme, on ne tient pas compte de ce mariage ; mais si cet être douteux a été consacré comme femme, ce mariage est valable (en raison de la prédominance du sexe féminin). Si l'on a cohabité avec l'an-

1. Lévitique, VII, 34. 2. Le texte continue à reproduire toute l'argumentation précédente, terminée par le verset du Lévitique.

drogyne, il devient inapte à manger de l'oblation, comme la femme le devient en un tel cas (étant profanée par une telle union). R. Niha b. R. Saba, ou R. Yona, dit au nom de R. Hamnona : même en cas d'union d'un androgyne avec un autre être semblable, quelque minime qu'ait été la jonction, elle entraîne l'inaptitude à manger de l'oblation. Pourquoi en résulte-t-il toujours l'inaptitude ? Ou c'est un homme, et il ne rend pas impropre son semblable, ou c'est une femme, laquelle ne rend pas non plus impropre sa pareille ? On peut répondre qu'il y a eu union partielle, par la jonction de la partie d'organe masculin avec la partie d'organe féminin de l'autre être, et c'est là ce qui provoque l'inaptitude. Cet individu cohen pourra faire manger de l'oblation à ses femmes, non à ses esclaves ; il est permis pour les femmes, en ce qu'il est partiellement homme ; mais comme il est partiellement une femme, qui est devenue profanée par l'union, elle perd le privilège de faire consommer de l'oblation à ses esclaves.

Quant à l'avis de R. Eléazar, que « les relations intimes avec un androgyne sont passibles de la lapidation », R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, de la part de R. Yohanan, précise qu'il y a crime en cas de relation par le côté masculin (c'est alors contre nature). Selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, la culpabilité est la même en cas d'union par la partie d'organe féminin. Toutefois, R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit que R. Josué b. Lévi a retracté son premier avis fondé sur l'explication de ce verset (Lévit. XVIII, 22) : *Avec un homme, tu ne devras pas avoir de relations féminines* ; de ces derniers termes (employés au pluriel), on déduit qu'il s'agit d'un être qui puisse avoir deux sortes de « relations », comme une femme, à savoir l'androgyne (il ne persiste pas dans cette exégèse). Rabbi dit : j'ai cherché à savoir l'opinion de Ben-Schamoua au sujet de l'androgyne, et je n'ai pas pu le trouver. Les compagnons se sont assemblés, afin d'engager Rabbi à ne pas insister davantage, soit pour ne pas diminuer (par une comparaison fâcheuse) la valeur de R. Eléazar, soit parce qu'ils ne l'en jugèrent pas digne. Entre ces deux raisons, il y a une différence pratique si Rabbi avait l'habitude de révéler tout ce qu'il savait ; or, on ne saurait invoquer cette dernière cause de restriction, puisqu'il avait commencé par émettre son avis ; il faut donc admettre pour motif que les compagnons n'avaient pas jugé Rabbi digne d'en dire davantage. Quelle autre règle aurait-il pu révéler au sujet de l'androgyne (selon R. Eléazar) ? Il aurait pu dire que l'androgyne hérite comme garçon, qu'il peut servir de témoin, que son offrande de farine est admise comme holocauste[1], et qu'il compte pour homme dans la préparation à la bénédiction d'un repas fait à trois[2].

CHAPITRE IX

1. Certaines classes de femmes mariées légitimement sont interdites à leur beau frère en lévirat ; d'autres peuvent régulièrement bénéficier

1. Mischnâ, tr. *Sôta*, III, 6. 2. Tr. *Berakhoth*, VII, 1.

du lévirat, bien que l'union avec leur mari ait été illégale. Il y en a qui peuvent contracter l'une et l'autre union ; il en est d'autres à qui les deux sortes d'union sont défendues. Par « femmes mariées légitimement, à qui l'union avec le beau-frère est interdite, » on entend par exemple une veuve qui, après avoir épousé un simple cohen perd son mari, auquel survit un frère grand-prêtre[1], ou la veuve apte d'un cohen propre au service à qui survit un frère inapte au service[2], ou une veuve simple israélite épouse d'un israélite, qui ne laisse après lui qu'un frère illégitime, ou enfin une femme illégitime mariée à un homme dans le même état légal, qui laisse après lui un frère israélite légitime. Toutes ces femmes sont mariées légitimement, mais elles ne peuvent pas bénéficier du lévirat.

R. Niḥa b. Saba demanda, en présence de R. Yona : pourquoi la Mischna parle-t-elle du cas où le cohen a épousé une veuve? N'est-ce pas de même en cas de consécration simple? Et pourquoi est-il question de veuve? N'est-ce pas analogue au cas où s'il s'agit d'une vierge qui perd son mari ? C'est vrai ; mais on a parlé « d'épouser, » en raison de la suite (§ 3), où le mariage effectif conclu entre un grand prêtre et une veuve a pour conséquence l'interdit complet. Mais n'y a-t-il pas encore d'autres cas où le mariage est légitime, et pourtant la veuve n'épouse pas le beau-frère ? Ainsi, la femme adjointe à celle qui est soupçonnée d'adultère est permise au mari, mais il lui sera interdit d'épouser le beau-frère par lévirat ; de même, si un homme cohabite avec la sœur de sa belle sœur (ce qui est permis) et perd son frère marié, il lui sera défendu d'épouser par lévirat sa belle-sœur ; parce qu'après avoir cohabité avec l'une, il ne pourra qu'être déchaussé par la veuve, sans épouser non plus la sœur de celle qui l'a déchaussé? Ces cas sont vrais ; seulement, il faut ici se conformer à ce qu'a dit R. Yona[3] : les énumérations faites par Rabbi ne sont pas absolues (et peuvent être complétées). Ainsi, l'on peut compléter de cette façon un des exemples suivants de la Mischnâ : « Une femme apte à épouser un cohen propre au service, devenue veuve d'un mari à qui survit un frère inapte au service comme étant profané, ne pourra pas, malgré la légitimité de son premier mariage, épouser son beau-frère par lévirat » (c'est-à-dire, aux femmes d'un parfait état légal, il est interdit d'épousér un homme inapte). Cependant, R. Yossé b. R. Aboun n'a-t-il pas enseigné au nom de Rab[4] : Il est permis à un étranger converti, ou à un esclave affranchi, ou à un homme profané, d'épouser une femme de race sacerdotale (ou veuve de cohen)? Par quel motif R. Yossé professe-t-il cet avis? C'est que, selon lui, les hommes propres au service (en état parfait) ne doivent pas épouser des

1. Il lui est interdit d'épouser une veuve. 2. Devenu indigne, il lui est défendu d'épouser une femme qui serait profianée par son union. 3. Cf. ci-après, XII, 4. 4. Nous suivons le texte tel que l'a amendé le commentaire *Pné Mosché*. Cf. tr. *Qiddouschin*, III, 12.

femmes impropres (par un motif quelconque), et il est interdit aux hommes impropres d'épouser celles qui sont aptes à accomplir un mariage avec le cohen (sous peine de les profaner); mais les interdits en question ne s'adressent pas directement aux femmes. Cependant, n'est-il pas écrit (Lévitique, XXI, 7) : *ils ne prendront pas*, à deux reprises, d'où il semble résulter qu'il est aussi interdit aux femmes de contracter certains mariages, aussi bien qu'aux hommes ? Non, il ne faut pas croire que l'interdit s'adresse aux femmes en parfait état légal par rapport aux hommes impropres ; seulement, les femmes impropres sont averties de ne pas s'unir aux hommes parfaits.

2. Par « femmes pouvant régulièrement bénéficier du lévirat, malgré l'illégalité de leur union avec leur mari », on entend par exemple une veuve qui s'est promise indûment à un grand-prêtre, lequel en mourant laisse un frère simple Cohen, ou une femme profanée ou mariée à un Cohen apte au culte, et qui en mourant laisse un frère impropre au culte, ou une fille illégitime mariée à un simple israélite qui ne laisse après lui qu'un frère illégitime, ou une fille de simple israélite (d'un état légal correct) mariée à un bâtard, qui laisse après lui un frère israélite légitime. Ces femmes diverses peuvent bénéficier du lévirat, malgré l'illégalité de l'union avec leur mari.

(3) « Il y a des femmes qui ne peuvent contracter, ni l'une ni l'autre union » ; ce sont par exemple la veuve qui, après avoir épousé un grand-prêtre, se trouve par lévirat en présence d'un beau-frère également grand-prêtre, ou même un simple prêtre[1], ou une femme profanée ayant épousé un Cohen propre au culte, qui laisse après lui un frère israélite (légitime), ou une fille de simple israélite ayant épousé un bâtard qui laisse après lui un frère également bâtard : en ces cas, il s'agit d'unions interdites sous les deux rapports. Toutes les autres femmes (en dehors de ces trois classes) peuvent contracter l'une et l'autre union (la première avec le mari, la seconde par lévirat).

Pour le grand-prêtre, la Mischnâ parle seulement de consécration ; mais s'il avait cohabité avec la veuve, il l'aurait profanée par cet acte (et elle ne pourrait épouser un beau-frère). C'est pour ce cas qu'il est dit (ensuite) : « Il y a des femmes qui ne peuvent contracter ni l'une ni l'autre union «. Mais, en dehors de ces cas, n'y en a-t-il pas d'autres analogues, où la femme peut épouser le beau-frère, non le mari ? Ainsi, lorsque quelqu'un veut reprendre la femme qu'il a répudiée, une fois qu'un autre l'a épousée, elle est interdite à son mari, mais elle peut épouser le beau-frère par lévirat ; ou si un homme a cohabité avec la sœur de celle qui l'a déchaussé, elle sera interdite au mari et par suite au beau-frère ; n'en est-il pas de même si un homme aux organes mutilés

1. Par son union illégale, ladite veuve s'est profanée ; elle est devenue interdite même au simple Cohen.

épouse une femme en état parfait, et qu'à sa mort un frère en état parfait lui survit? Oui, et c'est conforme à l'avis de R. Yona, de ne pas croire absolues les énumérations faites par Rabbi (on peut les compléter).

A titre de « femmes qui ne peuvent contracter aucun mariage », ne peut-on pas citer d'autres exemples, tels que la femme soupçonnée d'adultère, ou celle qui a déchaussé (interdite désormais à son beau-frère), ou la veuve à l'état parfait d'un homme mutilé qui en mourant laisse un frère semblable? Ceci aussi est conforme à l'avis précité de R. Yona, que l'on a la faculté de compléter les énumérations de Rabbi.

3 (2). Les classes de parentés à un degré prohibé, par mesure rabbinique de second ordre [1], se composent au point de vue du lévirat comme suit : la femme qui serait proche parente au second degré du mari, non du beau-frère [2], est en union interdite pour le mari, non pour le beau-frère (qui pourra exercer le lévirat, le cas échéant). Si au contraire elle se trouve parente à un second degré prohibé de son beau-frère, sans être aussi proche de son mari, son union avec celui-ci est permise; mais devenue veuve, elle ne peut pas épouser le beau-frère. Si elle se trouve au même degré prohibé de second ordre pour l'un et l'autre, il ne lui sera permis d'épouser, ni l'un, ni l'autre. Une telle épouse ne peut prétendre ni à son douaire (kethouba), ni à l'usufruit de sa dot, ni à une pension alimentaire, ni à des dommages-intérêts pour les objets usés pendant le mariage [3]; mais l'enfant issu de cette union est légitime, bien que l'on contraigne en ce cas le mari à se séparer de sa femme. Par contre, une veuve ayant épousé indûment un grand-prêtre, ou une femme répudiée, ou ayant déchaussé, qui a épousé un simple cohen, ou une fille illégitime, ou une descendante de la tribu vouée au service du Temple qui aurait épousé un israélite, ou une fille d'israélite ayant épousé un descendant de la tribu vouée au service du culte ou un bâtard, ont droit de reprendre leur douaire.

« Les classes prohibées de second degré, est-il dit, par mesure rabbinique, comprennent des femmes qui étant proches parentes au second degré du mari, non du beau-frère, sont d'une union interdite pour le mari, non pour le beau-frère. » Est-ce qu'une telle femme a droit au douaire de la part du beau-frère qui l'épouse (en cas de non restitution de la *Kethouba*, à défaut des biens du défunt)? Puisque pour le beau-frère elle est permise, a-t-elle droit à la *Kethouba*, ou dira-t-on qu'elle n'y a pas droit, parce qu'en principe le montant de la *Kethouba* doit lui être accordé sur les biens du premier mari, auquel elle était déjà interdite? (La question n'est pas résolue). A l'inverse, « si elle se trouve parente à un second degré prohibé de son beau-frère, sans être aussi proche

1. Ci-dessus, II, 4. 2. Par exemple, la grand'mère maternelle, tandis que les frères ont seulement en commun le côté paternel. 3. Cf. tr. *Guittin*, VI5,II,

de son mari, son union avec celui-ci est permise ; mais, devenue veuve, elle ne peut pas épouser le beau-frère. » Là aussi, a-t-elle droit au montant de la Kethouba de la part du beau-frère par Lévirat ? Dira-t-on qu'elle n'y a pas droit en raison de l'interdit de son union avec ce dernier, ou y a-t-elle droit, parce qu'en principe elle peut réclamer sa kethouba sur le montant des biens du premier mari, avec lequel elle pouvait s'unir ? (question non résolue).

« Elle ne peut pas prétendre à l'usufruit [1], » est-il dit. On entend par là, dit R. Jérémie, qu'elle peut revendiquer l'usufruit seul (sans avoir les autres privilèges qui en découlent). Au contraire R. Yossé Tsaïddania (de Sidon) a enseigné devant R. Jérémie, en opposition à son avis, disant qu'il y a lieu de bénéficier des conséquences d'intérêt, savoir de ce que la femme trouve dans la rue, ou du produit de son travail manuel, ou de la faculté de rompre son vœu. Que signifie alors l'expression « non de l'usufruit ? » C'est pour dire qu'elle ne peut pas réclamer, sur les biens du défunt, le montant de l'usufruit consommé par le mari. R. Yossé observe : A toute heure, R. Ila avait l'habitude de me dire : « Répète l'enseignement d'après lequel le mari hérite d'une telle femme, et s'il est Cohen, il peut se rendre impur pour elle ». Mais cet enseignement est-il exact ? N'est-il pas dit qu'un mari peut se rendre impur pour sa femme qui avait été en parfait état légal, non pour celle qui avait été impropre à se marier avec lui ? (L'avis de R. Ila est donc contestable). R. Aboun demanda en présence de R. Mena : Est-ce que les esclaves d'une femme comprise parmi les degrés de relations prohibées, du second ordre, peuvent manger de l'oblation ? Il vaudrait mieux te taire, répondit R. Mena, car si la femme (quoiqu'épouse illégale) mange de l'oblation, les esclaves peuvent aussi en manger. On a enseigné ailleurs [2] : Un acte de divorce passé à la suite de la contrainte que des Israélites ont exercée, est valable ; mais s'il a été imposé par un païen, il est nul (et il en faut un autre). Samuel ajoute : malgré la nullité de cet acte (au second cas), il rend la femme inapte à se remarier avec un Cohen ; et Samuel dit que l'on a proclamé à Qerôbôn [3] la même règle. Il dit encore : on contraint seulement le mari à donner le divorce en cas d'inaptitude de l'un des conjoints. Ainsi, il est d'avis d'imposer cette contrainte si par exemple un grand-prêtre a épousé une veuve, ou si une femme répudiée, ou celle qui a déchaussé, épouse un simple prêtre. Pourtant notre Mischnâ, parlant des parentés à un degré prohibé du second ordre, dit : « l'on contraint le mari, en ce cas, à se séparer de sa femme » ? C'est vrai, et ce n'est pas en vue d'exclure les interdits du second ordre, que Samuel a formulé son opinion. Mais n'a-t-on pas enseigné [4] : « Celui qui fait vœu de s'abstenir de toute relation avec sa femme, pendant un mois, devra charger quelqu'un de pourvoir à ses besoins ; mais si son vœu s'étend à plus d'un mois (ce qui est contraire à la loi sur l'union), il devra la répudier et lui restituer sa Kethouba » ? (On voit donc

1. Tr. *Kethoubôth*, XI, 7. 2. Tr. *Guittin*, IX, 9, fin ; tr. *Kethoubôth*, I. 6.
3. Cette forme est à rapprocher sans doute du mot Qerobaç, variante de Qerobah (Neubauer, p. 277). 4. Tr. *Kethoubôth*, VII, 1.

qu'il y a encore d'autres cas de séparation)? Il est vrai qu'il est question là de séparation, non de contrainte.

Pourquoi notre Mischnâ établit-elle une distinction entre les premiers cas (interdits du second ordre, pour lesquels la séparation a lieu sans restitution de Kethouba) et les cas suivants? Comme ces derniers constituent des interdictions prévues par la loi, il n'est pas besoin d'exercer de pression, et la femme conserve ses droits à la Kethoubah [1], tandis que pour les premiers cas, interdits seulement par mesure rabbinique, une pression est nécessaire; et à ce titre, les femmes qui ont enfreint la défense seront privées de leur Kethoubah. Selon une autre explication, pour les seconds cas (d'ordre légal), la femme même est directement punie, en devenant impropre, ainsi que le fils issu d'une telle union illégale. Ne voulant donc pas lui imposer d'autre amende, les sages ne la privent pas de sa Kethoubah; tandis que, pour les premiers cas, il n'y a pas de punition directe, ni pour les femmes, ni pour l'enfant, on a imposé par contre l'amende, en cas d'infraction, par la privation de la Kethoubah. Il y a une différence pratique, entre ces deux explications, au cas où l'on reprend une femme répudiée après son mariage avec un autre : d'après le premier avis, qui fait valoir la question d'ordre légal, une telle femme, dont l'union est interdite par la loi, aura le droit de revendiquer sa Kethoubah; tandis que d'après le second avis, où il s'agit d'une punition directe, non applicable à ce cas, cette femme n'a pas droit à la Kethoubah. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Zeira et R. Ila déclarent tous deux qu'au sujet de la nourriture due à la femme mariée illégalement, il y a discussion : R. Yoḥanan lui attribue ce droit; R. Eléazar le lui conteste, et il fait observer à son contradicteur que s'il y a séparation forcée, le mari ne doit pas être tenu de nourrir cette femme. Les compagnons d'étude avaient supposé que cette discussion se refère aux conditions d'avenir de la Kethoubah (après décès du mari). En réalité, tous reconnaissent que la femme n'a pas droit à être nourrie du vivant du mari; car, si ses héritiers sont punis (sur l'avenir de la Kethoubah), à plus forte raison elle l'est elle-même. D'après l'autre avis, disant qu'il y a discussion au sujet de la nourriture, il n'y en pas sur les conditions d'avenir de la Kethoubah, car on punit la femme [2], non ses héritiers.

4. Ni une fille de simple israélite seulement fiancée à un cohen, ni celle qui est enceinte des œuvres d'un cohen (sans mariage), ni celle qui attend qu'un beau-frère cohen l'épouse par lévirat, pas plus que la fille d'un cohen dans le même état à l'égard d'un israélite [3], ne pourra manger de l'oblation. Ni une fille d'Israélite fiancée à un lévite, ni celle qui est enceinte des œuvres d'un lévite (sans mariage), ni celle qui attend en vertu du lévirat le mariage d'un beau-frère lévite, de même que la fille

1. Cf. J., tr. *Taanith*, II, 12 (t. VI, p. 163); tr. *Kethoubôth*, XI, 7 (f. 34c).
2. Ci-après, X, 1. 3. Cf. ci-dessus, VII, 4.

d'un lévite qui serait dans les mêmes conditions par rapport à un israélite, ne pourra pas consommer de première dîme. Une fille de lévite fiancée à un cohen, ou enceinte des œuvres d'un cohen, ou attendant le lévirat d'un cohen, pas plus que la fille d'un cohen dans les mêmes conditions défectueuses à l'égard d'un lévite, ne pourra consommer, ni de l'oblation, ni de la dîme.

« Une fille de simple israélite, seulement fiancée au Cohen, ne pourra pas manger de l'oblation », parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 11) : *tout individu pur dans sa maison le mangera* ; or, comme fiancée, elle n'a jamais fait partie de la maison du cohen. Ni « celle qui est enceinte des œuvres d'un cohen », puisqu'il est dit (Lévit. XXII, 11) : *pour l'enfant de la maison*, et l'enfant (illégitime) que cette femme porte dans son sein n'est pas de la maison. Ni « celle qui attend qu'un beau-frère cohen l'épouse par lévirat », en raison du verset précité : « tout individu pur dans ta maison la mangera », et cette femme ne fait pas encore partie de la maison. De même pour la fille d'un cohen qui doit épouser un simple israélite, comme il est dit (ibid. 12) : *Lorsque la fille d'un cohen sera unie à un étranger, elle ne pourra pas manger d'oblation* ; ni « celle qui est enceinte des œuvres d'un simple israélite, ou qui attend qu'un beau-frère simple israélite l'épouse par lévirat », parce qu'il est dit (ibid, 13) : *elle rentrera dans la maison paternelle et mangera, etc.*, à l'exclusion de celle qui n'y rentre pas, en raison du lévirat qui lui incombe, *comme en sa jeunesse*, à l'exclusion de celle qui n'a plus le même état jeune et est enceinte. « Une fille de simple israélite fiancée à un lévite n'a pas encore le droit de manger des dîmes », parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 31) : *vous et votre maison* ; or la fiancée ne fait pas encore partie de la maison ; « ni celle qui est enceinte des œuvres d'un lévite », parce qu'il est dit (Lévit., XXII, 11): l'*enfant de la maison*, et non celui qui est né en dehors (naturel). Mais, objecta R. Yossé, l'expression *enfant né dans la maison* est usitée pour le cohen, et d'où sait-on qu'elle est applicable aux lévites? Puisque, pour l'oblation, la présence de l'enfant a le privilège de faire reporter sur la mère le bénéfice de cette consommation, à l'exclusion de celle dont l'enfant naît hors mariage, il en sera de même sous ces deux rapports pour les dîmes. « Ni celle qui attend qu'un beau-frère lévite l'épouse pour cause de lévirat », parce qu'il est écrit : *vous et votre maison*, non celle qui ne fait pas encore partie de la maison. « Ni une fille de lévite fiancée à un simple israélite », comme il est dit : *Lorsqu'une fille de cohen sera unie à un étranger, elle ne pourra plus manger, etc.* (ib. 12). Mais ce verset ne se réfère-t-il pas au cohen seul? C'est que, répond R. Yossé, comme le mot *fille* se trouve répété (superflu), on en conclut que la loi sera la même pour la fille de lévite.

Lorsqu'une fille de Cohen ayant épousé un simple israélite devient veuve sans enfants, elle retourne à la maison paternelle et peut manger l'oblation ; mais, à l'inverse, une fille d'israélite ayant épousé un Cohen, et devenue

veuve, n'a plus droit à l'oblation en rentrant chez son père[1]. « Ni la fille d'un lévite fiancée à un Cohen », parce qu'il est dit (comme ci-dessus) : *tout individu pur dans ta maison en mangera*. Or, la fiancée ne fait pas encore partie de la maison. « Ni celle qui est enceinte des œuvres d'un Cohen », en raison de l'expression (exclusive) *enfant né dans la maison*; « ni celle qui attend le mariage par lévirat de son beau-frère lévite », parce que le verset (précité) dit : *dans ta maison*, et la belle-sœur veuve n'est pas encore entrée dans la maison. « De même enfin, une fille de Cohen, fiancée à un lévite, ne pourra manger ni oblation, ni dîme[2] » On comprend qu'elle ne puisse plus jouir de l'oblation, parce qu'elle devient étrangère au sacerdoce ; mais, en tous cas, elle devrait pouvoir manger au moins de la dîme? Car ce dilemme existe, ou la femme est encore considérée comme Cohen, et elle doit pouvoir manger de la dîme ; ou elle est déjà lévite, et elle est d'autant plus autorisée à manger de la dîme ? C'est que, dit R. Ila au nom de R. Yoḥanan, c'est conforme à l'avis de celui qui interdit de remettre de la dîme au Cohen (et cette fille est encore considérée comme de race sacerdotale). Toutefois, par cette assertion, on sait que R. Yoḥanan est d'avis d'accorder aussi la dîme aux cohanim.

5 (6). Une fille d'Israélite, mariée à un cohen, peut manger de l'oblation; si son mari meurt, et qu'elle ait de lui un fils, elle peut aussi manger de l'oblation (en raison de ce fils). Si ensuite cette veuve a épousé un lévite, elle ne peut manger que de la dîme[3] ; si son mari meurt et qu'elle ait de lui un fils, elle peut aussi manger de l'oblation. Mais si cette même femme (double veuve) épouse un simple israélite, elle ne pourra plus consommer ni oblation, ni dîme[4].

(7). A la mort du fils né du dernier mariage avec l'Israélite (qui ne vit plus non plus), la mère peut de nouveau manger de la dîme. A la mort du fils né du mariage avec le lévite, la mère (de nouveau bénéficiaire du sacerdoce par son premier fils) peut manger de l'oblation. Enfin, si ce premier fils né de l'union avec le cohen meurt, la mère n'a plus la faculté de consommer ni de l'oblation, ni de la dîme.

6 (8). Une fille de cohen mariée à un israélite ne peut pas manger de l'oblation, ni lorsqu'à la mort du mari elle a un fils de lui. Si elle épouse ensuite un lévite, elle mangera de la dîme, et de même si à la mort de ce mari elle a un fils de lui. Mariée à un cohen, elle mangera de l'oblation, de même que si le mari meurt en laissant un fils. Mais si le fils qu'elle

1. A la suite de cette phrase, les éditions ont une ou deux lignes superflues, répétées par confusion avec un passage précédent, selon la remarque du commentaire *Pné-Mosché*. 2. Cf. tr. *Sóta*, IX, 11. 3. Malgré la survivance du fils, né de l'union avec le Cohen, la mère a perdu, par son second mariage, les privilèges du sacerdoce. 4. Même au décès du troisième mari qui laisserait un fils.

a eu de son union avec le cohen est mort, la mère ne peut plus consommer de l'oblation; si le fils qu'elle a eu du lévite est mort, elle ne peut plus manger de dîme; si enfin le fils né de son union avec l'israélite meurt, la mère a la faculté de rentrer chez son père (et manger chez lui du sacré). C'est à ce cas que l'on applique le texte biblique (Lévitique, XXII, 13) : *Elle rentrera à la maison de son père comme en sa jeunesse* (sans enfant), *et mangera alors du pain de son père* (de tout ce qui lui est loisible).

R. Lewanti demanda en présence de R. Yôna : on comprend qu'une fille de cohen, ayant épousé un simple israélite et devenue veuve (sans enfant), retourne à la maison paternelle, avec faculté de manger de l'oblation; mais pourquoi une fille d'israélite ayant épousé un cohen et devenue veuve, qui jouit du privilège de l'oblation en raison de la présence de son fils, perd-elle cette faculté, en se remariant à un simple israélite? R. Yôna répondit : R. Zeira ou R. Aman a dit au nom de Rab que, lorsque le texte biblique parle d'une « fille de cohen », il entend aussi celle qui y est accoutumée, par comparaison avec l'expression (Ps. CXXXVII, 8) : *la fille de Babel désolée* (ruinée), où le terme *fille de Babel* ne doit pas être pris à la lettre, mais indique une similitude de conduite. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de Rab : deux fois le mot *fille* se trouve dans la même section biblique, parce qu'en un cas elle rentre à la maison paternelle, avec faculté de manger l'oblation, et dans l'autre cas elle n'a pas cette faculté en rentrant; la fille d'un cohen mariée à un simple israélite, et devenue veuve (sans enfant), rentre à la maison de son père, avec faculté de manger de l'oblation, tandis que la fille d'un simple israélite mariée à un Cohen et devenue veuve (sans enfant) n'a plus cette faculté lorsqu'elle rentre à la maison paternelle. On peut en inférer que si elle a épousé un homme en parfait état légal, elle peut manger de l'oblation en rentrant, et que si elle a épousé un homme impropre, elle ne jouit plus de ce privilège. Rab établit comme règle (au sujet du retour de la fille), qu'elle peut manger de l'oblation, non des parts sacerdotales du poitrail ou de l'épaule; R. Yohanan lui concède même ces dernières parts. On a enseigné que R. Hiya confirme l'avis de Rab, en déduisant de l'expression *du pain paternel* (Lévit. XXII, 13), qu'elle peut en manger certaines parts, non de tout. Par contre, R. Simon b. Yohaï a enseigné, pour confirmer l'avis de R. Yohanan, que du même verset on conclut à l'extension de ce privilège, comprenant jusqu'aux pains de l'action de grâce, ou les flancs offerts par le Naziréen (à l'issue de son vœu).

CHAPITRE X

1. Lorsqu'à une femme, dont le mari a fait un voyage d'outre-mer, on vient dire que son mari est mort, qu'en conséquence elle se marie avec un autre, puis son mari revient, elle devra quitter l'un et l'autre époux, et il faut un acte de divorce de chacun (quoique la seconde consécration dont

elle a été l'objet soit mal fondée). Elle ne peut prétendre ni à la restitution du douaire, ni à l'usufruit de sa dot, ni à une pension alimentaire d'un mari, ni à un dédommagement pour l'usure de ses biens particuliers pendant chaque mariage, ni de l'un, ni de l'autre. Ce qu'elle aurait perçu, à ce titre, de n'importe lequel des deux maris, devra être rendu ; l'enfant qu'elle a conçu, même du premier mari, sera illégitime. Aucun d'eux (si ce sont des cohanim) ne devra se rendre impur pour l'accompagner au cimetière, lorsqu'elle mourra. De même, aucun des deux n'a le droit de s'approprier ce qu'elle aura trouvé, ou ce qu'elle aura gagné par le travail de ses mains, ni de rompre ses vœux. Si c'était une fille d'israélite, elle est déchue du droit d'épouser jamais un cohen (profanée) ; si c'est une fille de lévite, elle perd tout droit à la dîme, ou à l'oblation si elle est fille de cohen. Ni les héritiers d'un mari, ni ceux de l'autre ne peuvent hériter de son douaire. Si ces deux maris meurent (avant d'avoir divorcé), les frères de l'un et l'autre doivent, sans l'épouser, se laisser déchausser par elle [1]. Selon R. Yossé, son douaire doit être mis à la charge des biens du premier mari. R. Eléazar dit : le père peut profiter des trouvailles qu'elle fait, ou de son travail manuel; il peut rompre les vœux de sa fille. R. Simon dit : sa cohabitation avec le frère du premier mari (en cas de lévirat), ou le fait de l'avoir déchaussé, dispense de ces cérémonies la femme adjointe. Selon lui, l'enfant qu'elle a eu du premier mari n'est pas illégitime. Enfin, si elle se trouve avoir été mariée au second mari sans une autorisation spéciale de justice[2], le premier mari peut la reprendre (la seconde union est annulée).

Pourquoi ne pas procéder, à l'instar de la règle adoptée plus haut ? « Lorsque deux femmes, est-il dit[3], ont été consacrées simultanément par deux hommes, et qu'à l'issue de la cérémonie elles se trouvent confondues (chaque mari ne reconnaît plus avec certitude quelle est sa femme), elles devront rester isolées des maris pendant trois mois, de crainte que dès lors elles se soient trouvées enceintes ; si elles sont encore des enfants (ne pouvant pas encore concevoir), elles peuvent de suite rester chacune auprès d'un des maris » ; pourquoi donc ici la femme doit-elle rester séparée même du premier mari? Il y a cette différence que, plus haut, il y a eu confusion par erreur, tandis qu'ici elle est le fait de l'intervention d'un témoin ; on a donc imposé une sorte d'amende à la femme, pour la blâmer de n'avoir pas fait une meilleure enquête sur la véracité de ce témoin. Il est juste toutefois qu'elle soit punie à l'égard du second mari ; mais pourquoi l'est-elle aussi à l'égard du premier (lequel ne mérite pas d'amende) ? C'est que, dit R. Yoḥanan, elle est frappée à cause de

1. Dans la plupart des éditions du *Talmud*, le § 1 cesse ici. 2. En cas d'attestation du décès par deux témoins. 3. Ci-dessus, III, 12, fin.

l'apparence d'adultère (pour avoir été un moment unie à un autre illégalement). S'il en est ainsi (qu'il s'agit d'amende), cette femme ne devrait pas avoir besoin d'un acte de divorce du second mari (dont le mariage est nul)? Il faut cet acte, parce que le mariage a eu lieu par voie présumée légale. Selon Samuel, il le faut par crainte que le premier mari ait envoyé un acte de divorce d'outre-mer (de sorte que le second mariage eût été valable). Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Zeira, n'a-t-on pas enseigné plus loin (§ 5): « Si des témoins annoncent à une femme le décès de son mari éloigné, et qu'elle est consacrée à un autre, mais qu'avant le mariage accompli le mari revienne, elle peut retourner auprès de lui »; or, s'il y avait à se préoccuper de la crainte que l'on suppose l'envoi d'outre-mer d'un acte de divorce, il devrait être interdit à la femme de retourner auprès du mari? C'est que l'on adopte l'avis de R. Yossé b. Kipar, disant qu'il est permis de reprendre une femme répudiée à l'état de fiancée (il faut un acte de divorce, et pourtant le premier mari peut reprendre la femme, malgré la crainte qu'il ait envoyé un acte, qui est sans conséquence s'il s'agit seulement d'une répudiation après fiançailles). Mais ce R. Yossé b. Kipar ne reconnaît-il pas qu'en cas de reprise d'une femme répudiée après fiançailles, l'acte de divorce remis par le dernier mari la rend inapte à épouser un cohen, tandis qu'ici il est dit (§ 5): « Si même le second mari lui a envoyé un acte de divorce, elle ne devient pas impropre à épouser un cohen »? (N'en résulte-t-il pas qu'il ne faut pas de divorce du second?) Il le faut, répondent les rabbins de Césarée au nom de R. Ila, afin de constater l'interdit pour le premier mari (parce qu'à défaut de répudiation par le second, l'enfant né après la reprise de la femme par le premier serait illégitime). Jusqu'à présent, on connaît par la Mischnâ quelle est la règle, lorsque la femme sait avoir été mariée (il y a alors amende pour défaut d'enquête); mais quelle est la règle lorsqu'elle l'ignore? (Si son père l'a mariée sans la consulter, est-elle blâmable?) On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit[1]: Si une mineure a été mariée par son père, et qu'elle va de son chef épouser un autre homme, il faut, selon R. Ila, qu'elle se pourvoie d'un acte de divorce du second mari, pour pouvoir revenir au premier (il en sera donc de même ici). Or, on a enseigné (dans une Braïtha): Si l'on a contracté une union interdite par degré prohibé de parenté, il n'est pas besoin d'acte de divorce pour annuler cette union, sauf la femme d'autrui, mariée selon l'avis d'un tribunal (sur l'attestation des témoins); selon R. Akiba, il faut ici un acte de divorce en cas d'union avec la sœur de sa femme, ou la femme de son frère (pour lesquelles il y a des cas d'union légale). Et pourtant, il n'y a pas lieu de supposer à leur égard une distinction entre celle qui sait avoir été mariée et celle qui n'en a pas conscience; de même, dans notre Mischnâ, il n'y a pas cette distinction à établir (et le divorce est exigible des deux maris, en raison de l'apparence).

« Elle n'a pas droit, est-il dit, à l'usufruit; » c'est-à-dire ajoute R. Abina[2],

1. Ci-après, XIII, 1 (f. 13b). 2. Cf. ci-dessus, IX, 5.

elle n'est pas en droit de réclamer au second mari le remboursement de l'usufruit qu'il a mangé. C'est vrai, s'il l'a consommé avant le retour du premier mari ; mais s'il l'a consommé après ce retour, la femme a le droit de réclamer le remboursement. — « Si la femme a perçu le montant du douaire par les deux maris, elle devra en restituer un. » Toutefois, c'est vrai seulement lorsqu'elle l'a reçu du second après le retour du premier mari (c'était alors remis indûment) ; mais si cette remise était antérieure, la femme ne sera pas tenue de restituer le montant, pas plus qu'elle ne peut contraindre le mari à restituer, en cas semblable, l'usufruit consommé. — « L'enfant qu'elle aura conçu, même du premier mari, sera illégitime. » On comprend que cet enfant soit illégitime s'il est issu du second mari ; mais pourquoi l'est-il s'il provient du premier mari ? C'est que, répond R. Aba au nom de R. Zeira, on adopte ici l'avis de R. Akiba, d'après lequel, en cas d'union du mari avec sa femme soupçonnée d'adultère (si elle a cohabité avec un autre, comme ici), l'enfant qui en naîtrait serait illégitime ; de même, si un homme reprend la femme qu'il avait répudiée et qui s'est mariée depuis lors à un autre, l'enfant issu de cette nouvelle union serait *mamzer*. Selon R. Yossé au nom de R. Ila, tous admettent que l'enfant serait en réalité légitime (d'après la loi) ; seulement, comme les sages ont imposé au second mari l'obligation de divorcer, de même, avant cet acte, la femme qui rejoint son premier mari s'expose à concevoir un enfant qui sera *mamzer* : c'est punir la mère de sa légèreté. Il y a une différence pratique entre ces deux solutions au cas où, après la remise de l'acte de divorce par le second mari, le premier mari cohabite avec la femme : R. Aba dit au nom de Zeira que l'enfant est en tous cas *mamzer*, se conformant à l'opinion de R. Akiba (qui défend au premier mari de rejoindre sa femme, unie un moment à un autre) ; tandis que, selon R. Yossé au nom de R. Ila, tous admettent la validité de l'enfant, sauf à imposer une amende à la femme (ce qui, ici, n'est pas le cas).

« Aucun des deux maris (si ce sont des Cohanim), est-il dit, ne devra se rendre impur pour elle » (pour l'accompagner au cimetière lorsqu'elle mourra). C'est ainsi que R. Ḥiya a enseigné : l'homme (sacré) peut se rendre impur pour sa femme légitime, non pour celle qui lui est impropre (comme c'est ici le cas) Selon un enseignement, l'amende imposée à la femme devant quitter le mari se reporte sur treize objets[1]; selon un autre enseignement, il y a quatorze objets. L'opinion qui parle de treize compte pour un seul la trouvaille de la femme et le gain de son travail manuel ; celui qui parle de quatorze compte ces deux objets isolément. R. Jérémie dit : une lévite qui s'est prostituée peut continuer à manger de la dîme. On a de même enseigné : si une lévite a été faite captive (et exposée aux violences des païens), ou si un individu de ceux qui sont inaptes à l'épouser a cohabité avec elle, elle ne sera pas déclarée impropre, par ce fait, à manger de la dîme. Les lévites qui

1. Pour blâmer la femme de son imprudence, la Mischnâ énonce les conséquences diverses de sa conduite, au nombre de treize, qui lui sont imposées comme amende.

sont entachés de naissance par leur mère n'ont pas à se préoccuper de cette trace d'inaptitude (et ne sont pas privés de la dîme). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Si c'est une fille de lévite, elle perd tout droit à la dîme » ? On peut expliquer, dit R. Yossa, qu'il s'agit du cas où, par l'union avec le second mari, un simple israélite, cette femme a eu un fils (à cause de lui, elle n'a plus droit à la dîme). R. Bisna dit au nom de R. Josué b. Lévi : si une fille de cohen s'est prostituée, elle a le droit de manger de la dîme. Mais ne le sait-on pas déjà par notre Mischnâ, où il est dit ; « si c'est une fille de cohen, elle perd son droit à l'oblation » ; donc, elle a le droit de manger de la dîme? R. Bisna a dû exprimer son avis, d'après celui qui a dit[1] : on ne donne pas de dîme aux Cohanim. R. Nassa dit : les paroles des rabbins (qui suivent) s'opposent à cet avis de R. Josué b. Lévi, sur le permis de manger la dîme, accordé à la fille de cohen ; car R. Ila ou R. Simon b. Youssina dit au nom de R. Oschia[2]: Si un cohen, par sa cohabitation avec une femme répudiée (ce qui est défendu), a d'elle un fils, lorsque le père meurt dans les trente jours de cette naissance (avant que l'enfant premier-né arrivé au terme du rachat, ait pu être acquis par le père), l'enfant reste soumis à l'obligation du rachat par lui-même; lorsque le père est mort après les trente jours, il y a présomption que le père l'a racheté ; car, s'il procède au rachat pour les fils des autres, à plus forte raison y procède-t-il pour son fils.

Pourquoi la Mischnâ dit-elle : « l'on n'hérite pas de sa Kethoubah », puisqu'il est déjà dit qu'elle n'a pas le droit de la revendiquer ? C'est que, dit R. Yossé b. Jacob, on aurait pu croire que la femme seule sera mise à l'amende, non ses héritiers ; c'est pourquoi il est dit formellement que ses héritiers non plus ne peuvent pas revendiquer la Kethoubah. Comme la femme soupçonnée d'adultère est interdite désormais à son mari[3], il lui est interdit aussi de s'unir à celui avec qui elle a forniqué; et comme elle est interdite au frère de son mari[4], elle l'est aussi pour le frère de son complice (on étend jusqu'à lui la règle de suspension du lévirat en ce cas). Est-ce à dire, comme l'épouse adjointe de la femme soupçonnée est interdite au frère du mari en cas de lévirat, qu'elle sera interdite aussi au frère du complice ? On peut résoudre cette question par ce qu'il est dit[5] : Si à une femme, dont le mari a fait un voyage d'outre-mer, on vient annoncer que son mari est mort, et elle a sur place un beau-frère qui l'épouse par lévirat et meurt à son tour, puis le mari revient de son voyage, il lui est interdit de s'unir de nouveau à sa femme, mais il peut se marier à l'épouse adjointe ; en d'autres termes, sa propre femme lui est interdite, non celle qui a été un moment l'épouse de son frère. Or, est-ce que la femme de son frère n'est pas l'égale de l'adjointe d'une femme soupçonnée (puisqu'il y a eu aussi union illégale avec le beau-frère,

1. Ci-dessus, IX, 5 (6), fin. 2. Tr. *Bekhoroth*, VIII, 7. 3. Ce passage se retrouve au tr. *Sôta*, I, 2 (f. 16c). 4. En cas de décès de celui-ci, le frère survivant n'épousera pas sa belle-sœur soupçonnée, mais sera déchaussé par elle. V. *ibid.*, V, 1 (f. 20a). 5. *Tossefta* à ce traité, dern. chapitre.

par erreur)? Et pourtant il est permis au mari, en revenant, d'épouser la femme de son frère; c'est donc que l'adjointe de la femme soupçonnée est permise au frère du complice. Il se peut, dit R. Juda, que ce soit conforme aux rabbins de là-bas (de Babylone), car R. Ila dit, et il a été enseigné là : pour nulle relation prohibée, il n'est besoin de remettre un acte de divorce en se séparant, sauf en cas d'adultère commis par erreur; selon R. Akiba, il le faut aussi en cas d'union par erreur avec la sœur de sa femme, ou la femme de son frère (aussi, y a-t-il cette distinction, selon le préopinant, qu'il ne faut pas de divorce du deuxième mari à la femme unie par erreur). Au contraire, selon les sages d'ici, savoir R. Ahia au nom de R. Yohanan, tous reconnaissent que la belle-sœur épousée à tort en lévirat par le beau-frère devra recevoir de lui le divorce en se séparant, par suite de la règle sur les cas d'adultère (pour éviter toute confusion fâcheuse). Cette alliance (illégale) équivaut à une acquisition de relation prohibée; et, en un tel cas interdit, l'épouse adjointe est-elle libre d'épouser le beau-frère? (N'est-elle pas aussi interdite?) On peut expliquer ce cas, répond R. Ḥanania, même d'après les sages d'ici (qui prescrivent d'ordinaire le divorce); seulement, comme la femme seule est punie en ce cas, pour sa négligence, non ses héritiers[1], de même l'épouse adjointe, non plus blâmable, n'est pas punie. En effet, ajoute R. Ḥanania, fils de R. Hillel, ce doit être conforme aux sages d'ici (qui exigent le divorce pour le cas d'erreur); car, si l'on adoptait l'avis des rabbins babyloniens (d'en dispenser), il devrait être permis aussi de maintenir cette union avec le beau-frère. R. Zeira dit au nom de R. Yohanan : l'épouse adjointe d'une femme soupçonnée est interdite au beau-frère par lévirat, non l'adjointe de celle qui a été répudiée, puis reprise. R. Juda b. Aha dit au nom de R. Yohanan : toutes les sortes d'épouses adjointes (I, 2) deviennent permises au beau-frère, sauf celle de la femme soupçonnée. Samuel dit : la répudiée elle-même est admissible par le beau-frère en lévirat. Est-ce que Samuel diffère d'avis avec ses interlocuteurs? Non, ils autorisent aussi ce même cas; seulement, comme il était question des adjointes, ils n'ont pas parlé de la femme répudiée elle-même. Pourquoi l'adjointe de la femme soupçonnée est-elle interdite en lévirat? Parce que, dit R. Yohanan, elle semble toucher à une relation prohibée; selon Rab, elle est interdite parce que le mot *impureté*, employé pour la femme soupçonnée et pour les relations interdites, est reversible sur elle.

2. Si une telle femme a été mariée (par erreur) sur l'avis du tribunal[2], elle devra quitter le second mari, mais n'est pas tenue d'offrir un sacrifice de péché; si le mariage n'a pas été approuvé par le tribunal, elle quittera le second mari, et de plus offrira un sacrifice d'expiation. Donc, l'intervention du tribunal donne l'avantage que, par elle, il y a dispense du sacrifice. Mais, si après avoir reçu du tribunal l'avis de

1. V. ci-dessus, IX, 5, fin. 2. En cas d'attestation d'un seul témoin, annonçant le décès du premier mari.

pouvoir se remarier, elle en a abusé pour contracter un mariage interdit, le sacrifice reste obligatoire; car le tribunal n'a autorisé que l'union licite.

Selon R. Aba, R. Hamnona et R. Zeira disent tous deux que l'avis de R. Yossé conteste l'opinion exprimée en tête du chapitre (§ 1, en ce qui concerne la restitution du douaire). Quel est l'avis de R. Yossé au sujet des autres points énoncés dans la même Mischnâ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit (ci-après, § 6) : « Chaque fois qu'il y a inaptitude produite par un autre (par le second mari), le premier mari la provoque par lui-même ; mais s'il n'y a pas eu d'inaptitude produite par un autre, le premier mari ne la provoquera pas non plus de lui-même. » Sur quoi, selon R. Aba, R. Hamnona et R. Zeira disent tous deux que cet avis de R. Yossé se réfère au commencement du chapitre; cela prouve que R. Yossé ne conteste pas les autres points énoncés dans la même Mischnâ. Que dit R. Eléazar au sujet de la Kethoubah? (Partage-t-il l'avis de R. Yossé, que ce bien sera restitué sur ceux du premier mari)? Oui, par *a fortiori* : s'il est admis que le mari jouit des biens survenus à la femme (tels que son gain, ou sa trouvaille), lorsqu'elle lui était interdite; à plus forte raison la Kethoubah, appartenant à la femme lorsqu'elle était permise à cet homme, incombe au premier mari. Il paraît donc que R. Eléazar adopte l'avis de R. Yossé à ce sujet, mais R. Yossé ne se conforme pas à l'avis de R. Eléazar (au sujet de la trouvaille de la femme, ou de son gain). De même, R. Yossé et R. Eléazar s'accordent à admettre l'avis de R. Simon (à savoir que, par la cohabitation du premier mari, l'épouse adjointe est libérée du lévirat); mais R. Simon n'admet pas leur avis (et une cohabitation illégale, du vivant du mari, sera l'objet d'une amende). Ceci prouve que, selon l'avis de R. Simon[1], même une cohabitation impropre libère la veuve du lévirat.

Sur ce que la Mischnâ dit qu' «une femme remariée sans autorisation du tribunal devient permise», ne semble-t-il pas au contraire qu'à défaut d'autorisation, la femme doit être interdite? R. Yoḥanan répond : selon R. Simon, le tribunal a constitué son autorisation (de se marier sur l'avis d'un seul témoin), à l'égal d'une cohabitation faite sciemment; un mariage accompli sans autorisation judiciaire (sur seul avis des témoins) équivaut à une cohabitation faite par erreur (sans interdit). — Sur l'assertion de la Mischnâ, qu'en cas de mariage autorisé par erreur, la femme doit se séparer de ce mari, et elle est dispensée du sacrifice de péché, R. Yoḥanan ajoute qu'au contraire la femme est tenue, en ce cas, d'offrir le sacrifice. Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossé, se peut-il que ce soit là une décision juridique qui fasse foi, lorsque le tribunal a déclaré (par ignorance) qu'il autorise un adultère? N'est-ce pas pécher par la base même du précepte? Il s'agit du cas où le tribunal a décidé que, pendant cinq ans, la femme serait interdite à autrui (dans l'es-

1. Ci-dessus, V, 7.

poir que le mari revienne pendant ce temps), et qu'elle serait permise après ce laps de temps (en raison de cette restriction, la décision juridique fait foi). Pourquoi alors n'en est-il pas de même « si elle a contracté un mariage interdit» ? Cet interdit ressemble à la consommation de la graisse, ou du sang; et, lorsqu'il a été permis par exemple de manger de la graisse, et que l'on mange aussi du sang, on outrepasse la permission, et le sacrifice est dû.

3. Lorsqu'à une femme, dont le mari et le fils font un voyage d'outre-mer, on vient annoncer que son mari est mort, puis que son fils est mort (ce qui ne nécessite pas le lévirat), si elle se remarie et ensuite on lui déclare que les évènements ont eu lieu dans un autre ordre (rendant le lévirat obligatoire), elle devra quitter le second mari ; et l'enfant issu de cette union sera illégitime, qu'il soit né avant la déclaration, ou après elle.

A quelle juridiction comparer ce cas de deux assertions contraires ? Est-ce comparable à l'assertion de deux témoins qui annoncent le décès du mari, contredite par deux autres témoins qui nient ce fait, ou à l'assertion de deux témoins déclarant qu'il y a eu répudiation, et que deux autres témoins viennent contredire ? Car, si l'on adopte la comparaison avec les témoins qui annoncent le décès, le présent cas est opposé, soit aux rabbins d'ici (de Palestine), soit aux rabbins de là-bas (de Babylone) ; si au contraire on compare ce cas à celui de l'attestation concernant la répudiation, il y a opposition à l'avis des rabbins de Babylone. Or, R. Yohanan dit que l'on a enseigné [1] : Si ces témoins viennent affirmer le décès, et deux autres témoins déclarent le contraire, la femme ne pourra pas épouser un autre homme ; cependant en cas de fait accompli, elle ne sera pas tenue de se séparer de lui. Si deux témoins viennent affirmer qu'elle a été répudiée, et deux autres déclarent que cela n'est pas, elle ne pourra pas se remarier ; cependant, en cas de fait accompli, elle est tenue de se séparer du second mari. Ainsi, à Babylone, on a dit qu'il n'y a pas de distinction entre l'assertion relative au décès, et celle de la répudiation, qu'en aucun cas la femme n'est tenue de se séparer par suite du second mariage accompli. En effet, selon les rabbins de Babylone, il est légitime de ne pas établir cette distinction, et en tous cas la séparation n'est pas exigible, en raison du doute qui résulte de deux assertions contraires; mais pourquoi les rabbins d'ici (de Palestine) ont-ils admis une distinction entre la question de décès et celle de répudiation, exigeant en ce dernier cas qu'il y ait séparation? C'est que, répond R. Zeira, sans s'appuyer sur d'autre avis, ou R. Ḥiya le dit au nom de R. Yohanan, il y a une raison péremptoire pour ajouter plutôt foi aux témoins affirmatifs dans la question de décès qu'aux autres ; car, si le mari revient, il les dément par le seul fait de sa présence.

R. Ḥiskia dit : les rabbins de Babylone (au sujet de deux assertions contradictoires, relatives à la possession d'un immeuble) sont conséquents avec leur

1. J., tr. *Kethoubóth*, II, 2.

propre opinion ; et, comme à ce sujet, les rabbins babyloniens déclarent qu'en raison de l'incertitude (par suite de la contradiction) il faut laisser le bien au possesseur, parce qu'au moment de la dépossession, il y a eu un témoignage formel qui l'a justifiée ; de même les rabbins de Palestine disent que le témoignage sur la répudiation a autorisé le mariage de la femme (voilà pourquoi, elle n'est pas tenue de se séparer en cas d'assertion opposée, venant plus tard). R. Yossé dit : ne semble-t-il pas y avoir contradiction entre ces deux séries de rabbins (entr'elles) ? Ceux de Babylone reconnaissent bien là-bas que, si dès le premier moment, deux témoins affirment (avant la dépossession des mains de A) que le père de B est mort dans l'immeuble contesté, tandis que deux autres témoins affirment le contraire, l'immeuble restera aux mains de A (vu le doute, on laisse le bien en l'état) ; de même ici, si deux témoins attestent la répudiation, après quoi la femme se marie, et qu'ensuite deux témoins déclarent le contraire, la situation de la femme devrait être maintenue, sans l'obligation de se séparer ? L'analogie est donc fondée (et la divergence consiste en ce que malgré le démenti immédiat sur la question de répudiation, la femme peut rester mariée, à l'opposé de ce qui aurait lieu pour l'immeuble).

Un enseignement (une Braïtha) est opposé à l'avis de R. Yoḥanan : Si deux témoins affirment d'une femme qu'elle a été consacrée pour le mariage, et d'autres affirment le contraire, elle ne devra pas se marier (vu le doute); mais, en cas de fait accompli, la séparation n'est pas exigible ; pourquoi donc l'est-elle s'il s'agit de répudiation dans des conditions analogues ? R. Oschia répond : R. Yoḥanan explique ce cas spécial, en le complétant ainsi : Si deux témoins, qui certifient la consécration de cette femme, déclarent aussi qu'elle a été répudiée, mais deux autres témoins nient la répudiation, elle ne doit pas se remarier ; en cas de fait accompli, la séparation n'est pas exigible (sans que ce soit le fait de l'assertion adverse). D'où vient la distinction entre cet enseignement et le précédent (selon R. Yoḥanan) ? C'est qu'ailleurs la femme est supposée devant tous être mariée ; tandis qu'ici elle n'est supposée telle qu'en présence de deux témoins (c'est une présomption moindre), et encore attend-on que deux autres témoins (après ceux qui ont affirmé la répudiation) viennent attester la consécration. Un autre enseignement [1] est opposé au précédent avis de R. Yoḥanan, en disant : Si deux témoins déclarent d'une femme qu'elle a été captive parmi des païens, mais qu'elle est restée pure, tandis que deux autres témoignent qu'en sa captivité elle est devenue impure, elle ne pourra pas se marier ; en cas de fait accompli, la séparation n'est pas exigible (pourquoi donc ici, pour la question de répudiation, R. Yoḥanan prescrit-il la séparation ?) C'est que, répond R. Yossé, comme les uns attestent qu'elle est pure et les autres déclarent le contraire, cela revient au même que si les uns attestent sa captivité et d'autres la nient ; nous nous en rapportons à ce qu'elle déclarerait elle-même (si elle prétend

1. *Tosefta* au traité *Kethoubôth*, ch. II.

que, quoique captive, elle est restée pure, on la croit ; mais, en principe, elle ne doit pas se marier).

Lorsque deux témoins déclarent qu'une femme a été consacrée en mariage, et deux autres les démentent, c'est un cas en discussion : R. Yôna le compare au doute sur le suif ; or, lorsque deux témoins déclarent qu'on en a mangé et que deux autres attestent le contraire, on est certes tenu d'apporter le sacrifice de suspension, en raison du doute ; de même ici, vu le doute, la femme doit recevoir un acte de divorce pour être libre de se remarier. Je n'admets pas cette comparaison, dit R. Yossé ; car pour le suif, celui qui déclare que le cœur lui bat d'inquiétude d'en avoir mangé (dès qu'il a seul des doutes à cet égard), est tenu d'offrir le sacrifice de suspension. N'y a-t-il pas un enseignement opposé à R. Yossé, en disant : Si deux témoins affirment la consécration en mariage et deux autres la démentent, elle ne doit pas se marier ? (S'il n'établit pas de comparaison et n'a aucun égard à la consécration de mariage, pourquoi ne peut-elle pas se marier ?) De plus, la fin de ce même enseignement est opposée à R. Yona, lorsqu'il est dit qu'en raison du désaccord des attestations, même en cas de fait accompli du mariage, la séparation est exigible ; tandis qu'il compare notre cas à la question du suif, pour lequel il y a doute formel, et pourquoi la séparation est-elle exigible ? Ce n'est pas, répond R. Yona, que R. Yossé permette à la femme en question de se marier, ni que R. Yona exige la séparation en cas de mariage accompli ; mais R. Yossé a seulement protesté contre la comparaison avec le suif, pour lequel on doit le sacrifice de supension, même si le cœur nous bat (dès que seul on éprouve une inquiétude).

(4). Si la femme a été d'abord avisée que son fils est mort, puis le mari est mort, à la suite de quoi elle a contracté le lévirat, et plus tard elle est avisée que les évènements se sont passés à l'inverse (le père étant mort avant le fils, sans qu'il y ait lieu d'accomplir le lévirat), la femme remariée devra quitter le second mari, et l'enfant issu de cette union illégale sera illégitime, qu'il soit né avant ou après la nouvelle déclaration des décès.

(5). Si, en recevant l'avis de la mort de son mari, elle se remarie, puis elle apprend qu'il vivait encore lorsqu'elle s'est remariée, mais qu'il est mort depuis, elle devra quitter son second mari ; le premier enfant (né avant la seconde déclaration) sera *mamzer*, non le second (né après cela). Si, en recevant l'avis du décès de son mari, elle s'engage avec un autre (sans consommer le mariage) puis son mari revient, elle peut retourner avec lui (cet engagement est nul). Si même le second lui a envoyé un acte de divorce, elle ne devient pas impropre à épouser un jour un Cohen. A ce cas s'applique l'interprétation de R. Eléazar b. Mathia, sur ce verset (Lévitique, XXI, 7) : ***Ils n'épouseront pas de femme***

répudiée de son mari; l'interdit n'est pas applicable en cas de répudiation par un homme qui n'est pas son mari.

Si, au lieu de se marier par lévirat avec son beau-frère, à qui seul elle incombait, elle a épousé un autre, sans procéder d'abord au déchaussement[1], R. Jérémie prescrit que le beau-frère se laisse déchausser, puis le mari (le second) pourra garder sa femme libérée R. Juda b. Pazi, au nom de R. Yohanan, prescrit la séparation (l'union étant illégale); et c'est aussi l'avis de R. Yossé au nom de R. Ila. R. Yossé demanda à R. Pinhas quel était son avis à cet égard? Je partage celui de R. Jérémie, dit-il. — Renonce à cette opinion, lui dit R. Yossé; sans quoi, je t'inscris comme vieillard rebelle (opposé à l'avis général). En effet, dit R. Zebida, un enseignement[2] confirme l'avis de R. Yohanan : la femme, en ce cas, doit se séparer de son mari et du beau-frère; et, en treize points, il se range à l'avis de R. Méir, qui s'est exprimé au nom de R. Akiba son maître. Selon les autres sages, l'enfant né (illégalement) de cette belle-sœur n'est pas *mamzer*. Or, on dit seulement qu'il n'est pas *mamzer*, mais la séparation est due; et en effet il a été enseigné encore que la femme doit alors se séparer.

« Le second remet le divorce », est-il dit (§ 5); car, dit R. Yohanan au nom de R. Yanaï[3], il y a seulement là une question de souillure du sacerdoce (sans interdit formel), et l'autorité judiciaire ne saurait lui refuser le droit de se remarier. Dans quelle hypothèse sont émis les cas de la Mischnâ? S'agit-il d'un témoin, ou de deux? S'il s'agit de l'assertion d'un seul, on en conclurait qu'un seul suffirait pour permettre à la femme d'épouser son beau-frère, aussi bien que n'importe qui; s'il s'agit de deux, notre Mischnâ conteste l'avis de Rab, puisque R. Nahman dit au nom de R. Jacob, ou au nom de Rab, qu'elle peut se remarier sur l'avis de deux témoins, même si le mari est présent (et qu'elle lui déclare ne pas le reconnaître)? Il n'y a pas de tel enseignement[4]. D'où sait-on que la consécration n'a pas de prise sur une femme mariée? De ce qu'il est dit, répond R. Imi au nom de R. Yanaï, *elle sortira de sa maison, partira, et sera à un autre homme* (Deutéron. XXIV. 2); il faut, dès le départ, qu'elle puisse être à un autre. Et d'où sait-on aussi que nulle consécration n'est effective entre personnes dont la parenté est à un degré prohibé? De ce que, dit R. Tanhouma au nom de R. Houna, dans le même verset, *elle sortira etc.*, on explique le mot *autre* (superflu), en ce sens qu'il a pour but d'exclure toute la série des mariages prohibés (ils sont nuls en cas d'accomplissement).

4 (6). Si à un mari dont la femme fait un voyage d'outre-mer, on annonce que sa femme est morte, puis il en a épousé la sœur, et ensuite sa première femme revient, elle peut retourner auprès de lui (malgré le degré prohibé d'alliance avec la seconde, dont le mariage se trouvera

1. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 6 (8). et ci-après, XIII, 4. 2. *Tossefta* au traité *Guittin*, ch. VI. 3. Cf. ci-après, XIII, 5. 4. Et, dit le *Qorban 'eda*, la femme sera libre.

annulé); il est permis au mari d'épouser les proches parentes de cette sœur (p. ex. sa fille), et celle-ci peut s'allier aux proches parents du mari. A la mort de la première femme, le mari pourra en épouser la sœur (qui a été un moment sa seconde femme). Si ce même mari reçoit l'avis de la mort de sa femme, puis il en épouse la sœur, et plus tard on lui dit qu'elle vivait encore lors du second mariage, mais qu'elle est morte depuis lors, le premier enfant né de cette seconde union (lorsque la première femme vivait encore) est illégitime ; le second enfant (né après le décès de la première femme) est légitime. R. Yossé dit cette règle : celui qui provoque ponr autrui la défense (de garder sa femme) atteint le même but pour lui-même (pour sa propre femme); lorsque l'un n'a pas lieu (pour autrui), l'autre n'a pas lieu pour soi même.

5. Si un mari reçoit avis de la mort de sa femme, puis il en épouse la sœur du côté paternel, ensuite étant avisé de la mort de celle-ci, il en épouse la sœur du côté maternel (tout-à-fait étrangère à la première femme), puis à l'avis de la mort de la troisième, il en épouse la sœur du côté paternel, et qu'enfin recevant avis du décès de celle-ci il en épouse la sœur maternelle (également étrangère aux précédentes), après quoi il se trouve que toutes cinq vivent encore, il sera permis au mari de garder la première, la troisième et la cinquième; en cas de décès de ce mari, les autres femmes seraient dispensées du lévirat; mais, le mari ne pourra garder ni la seconde ni la quatrième (en raison de leur parenté à degré prohibé avec la première ou la troisième). L'union accomplie, en cas de lévirat, avec l'une d'elles ne libère pas les autres femmes (l'union même ayant été illégale). Si le mari a consommé le mariage avec la seconde après le décès de la première femme, il lui sera permis (lors de la nouvelle déclaration) de garder la seconde et la quatrième; en cas de lévirat, les autres femmes sont libérées de fait, mais il est défendu au mari de garder la troisième et la cinquième; enfin, l'union accomplie, en cas de lévirat, avec l'une d'elles ne libère pas les autres femmes adjointes.

De ce qu'il est écrit (Nombres, V, 13) : *et un homme aura cohabité avec elle*, la cohabitation avec cette même femme (mariée) la rend interdite, non celle qui aurait eu lieu avec une autre (p. ex. avec la sœur, et il est permis au mari de reprendre sa première femme). Pourquoi ne pas appliquer aussi à notre Mischnâ la déduction faite de l'expression *sous ton mari* (ibid.), en vue d'exclure les cas de force majeure? (Pourquoi aux cas précédents, § 1, l'interdit est-il maintenu?) C'est que, répondit R. Mathnia, les sages se sont préoccupés d'interdire les cas qui se présentent souvent, non ceux qui ne se présentent guère; or, il est fréquent que l'homme fasse de grands voyages, même au delà de la mer (et en ce cas, s'il y a doute, la femme ne devrait pas se re-

marier), mais il n'est pas fréquent que la femme fasse un tel voyage (voilà pourquoi, en cas d'erreur, la femme peut retourner auprès du mari). On a enseigné que R. Juda dit : l'école de Schammaï, comme celle de Hillel, reconnaît qu'en cas de cohabitation (par erreur) avec sa belle-mère, il n'est plus permis d'avoir de relation avec sa femme. La discussion a seulement lieu en cas de cohabitation (par erreur) avec la sœur de sa femme : en ce cas, Schammaï déclare que la femme est devenue impropre pour le mari ; mais, selon Hillel, elle n'est pas impropre (elle peut rester avec le mari). Les compagnons d'étude expliquent, au nom de R. Yoḥanan, pourquoi R. Juda dit qu'en cas d'union avec la belle-mère, le mari ne peut plus reprendre sa femme[1]. C'est qu'il est dit, au sujet de la belle-mère (Lévit. XX, 14) : *Dans le feu on les brûlera, lui et elles*; pourquoi ce dernier mot est-il au pluriel? Il ne saurait impliquer la condamnation au feu de la véritable épouse, puisqu'elle n'est pas coupable ; il s'agit donc seulement de viser le maintien de l'interdit pour cette dernière, si le mari s'est uni par erreur à la belle-mère. Cette explication est justifiée d'après R. Akiba (qui paraît adopter cette interprétation) ; mais d'après R. Ismaël, on a enseigné que l'on explique ce texte en disant qu'il faut *les brûler*, lui et la seconde seule[2]. L'école de Schammaï déduit que la femme devient interdite après l'union du mari avec la sœur, raisonnant ainsi : puisqu'en cas d'union de l'interdit léger, ou peu grave (la femme), avec une autre personne du même degré de prohibition, elle provoque l'interdit de celui qui l'enchaîne (du mari) ; à plus forte raison, s'il y a union d'un interdit plus grave (le mari) avec un autre aussi grave (la sœur), la femme qui motive l'interdit de sa sœur devient elle-même interdite.

Qu'appelle-t-on interdit léger? Ce sont, dit R. Yoḥanan, les cas énumérés au commencement du chapitre (lorsqu'en l'absence du mari, la femme s'est remariée à tort). Comment peut-on appeler « léger » (peu grave), un cas où il s'agit d'une femme mariée? N'est-il pas grave au contraire ? Il y a cette distinction à noter que le mariage avait eu lieu à l'état permis. R. Oschia le grand dit : cet enseignement traite comme interdit secondaire le cas de la reprise par le mari d'une femme répudiée, après qu'elle a été mariée une seconde fois[3]. Mais alors pourquoi parler de la reprise, après que cette femme a été remariée? Ne suffit-il pas (pour l'interdit) qu'elle ait été fiancée à un autre? C'est conforme à ce que R. Yossé b. Kippar a dit plus haut (§ 1), savoir qu'au cas où cette femme répudiée est seulement fiancée à autrui, le premier mari a le droit de la reprendre. R. Eleazar dit : cet enseignement (traitant d'une défense légère) se réfère au cas où une veuve incombe par lévirat à deux beaux-frères : Alors, si l'un d'eux s'est engagé verbalement à l'épouser, puis l'autre cohabite avec elle, il y a interdit réciproque (par suite de l'engagement du premier et

1. B., tr. *Synhédrin*, f. 77. 2. Le commentaire *Qorban 'eda* a recours à un jeu de mots greco-hébreu, en comparant le mot du texte WE-ETH-HEN, à ἕν, *une*, en ce sens qu'il s'agit (malgré la forme du pluriel) d'une *seule* femme. 3. Ce n'est qu'un interdit négatif.

de l'acte du second). Mais à quoi bon parler d'engagement du prémier? (Ne serait-ce pas de même si, après la cohabitation du premier, le second eût renouvelé cet acte?) Ou encore, à quoi bon supposer une cohabitation (acte différent) par le second? Ne serait-ce pas le même résultat si, après la promesse de mariage faite par le premier, le second l'exprimait également? On a supposé ces modes divergents d'acquisition, afin de se conformer soit à l'avis de l'école de Schammaï [1], soit à l'avis de R. Simon [2].

D'autre part, on a enseigné que R. Simon dit : il n'y pas de désaccord entre l'école de Schammaï et celle de Hillel, sur le point de savoir qu'en cas de cohabitation du mari (par erreur) avec la sœur de sa femme, celle-ci ne devient pas de ce fait impropre à son mari ; seulement, il y a divergence d'avis entre eux pour le cas de cohabitation avec la belle-mère : l'école de Schammaï déclare alors la femme impropre ; celle de Hillel la déclare propre au mari. L'école de Hillel motive son avis sur le raisonnement suivant : il est permis à l'homme (avant son mariage) d'épouser n'importe quelle femme, comme la femme jusque là pouvait épouser n'importe quel homme ; après la consécration, il rend la femme interdite à autrui, et elle interdit l'homme en certains cas ; seulement, les interdits provoqués par l'homme sont plus nombreux que ceux provoqués par la femme, car lui, il l'empêche d'épouser n'importe quel autre mari, tandis qu'elle lui cause seulement la défense de s'unir aux femmes qui sont ses parentes à un degré prohibé. Or, il y a lieu de déduire un raisonnement *a fortiori* : si la femme, malgré son surcroît d'interdit, a commis sans le savoir un péché d'union défendue, elle ne devient pas interdite à l'époux qui lui est permis ; à plus forte raison l'homme, qui constitue un état moindre d'interdit, s'il lui arrive de contracter sans le savoir une union qui lui est défendue, ne doit pas être interdit à la femme qui lui est permise.

On sait ainsi quelle est la règle en cas d'erreur [3] ; mais qu'en est-il lorsque le mari avait conscience de l'illégitimité de l'union? On sait que la femme légitime conserve ses droits d'épouse, de ce qu'au verset précité le mot *elle* est répété (inutilement) ; l'on en conclut que la cohabitation de la femme adultère la rend impropre à son mari, non la cohabitation de celui-ci avec une autre femme (même volontaire). R. Imi, père de Samuel b. Imi, dit au nom de R. Juda que l'avis de R. Simon sert de règle. On cita devant R. Mena l'exemple de quelqu'un qui avait cohabité (par erreur) avec sa belle-mère ; ce rabbin prescrivit la séparation du mari d'avec sa femme légitime. Est-ce à dire qu'il adopta l'avis de R. Juda (d'après lequel tous déclarent la femme impropre pour le mari qui a cohabité avec sa belle-mère)? Non, il ne l'interdit pas par principe, mais, à cause du fait, qu'il est d'usage de la belle-mère d'aller souvent chez sa fille (il vaut donc mieux, vu l'erreur survenue, qu'il y ait sépa-

1. Il dit ci-dessus, ch. V, § 1, que l'engagement suffit pour acquérir. 2. Selon lui, *ibid.*, un second engagement n'a pas de valeur. 3. L'épouse légitime restera avec le mari.

ration). Selon R. Aba [1], R. Hamnona et Zeira disent tous deux que l'avis de R. Yossé conteste l'opinion énoncée en tête du chapitre (§ 1). Quel est l'avis de R. Yossé au sujet des autres points dits dans la même Mischnâ? On peut y répondre à l'aide de ce qui est dit ici : chaque fois qu'il y a inaptitude produite par autrui, le premier mari la provoque par lui-même ; mais s'il n'y a pas eu d'inaptitude produite par autrui, le premier mari ne la provoquera pas non plus de lui-même. Sur quoi, R. Aba, R. Hamnona et R. Zeira disent tous que cet avis de R. Yossé se rapporte à la tête du chapitre (il ne conteste donc pas le reste). Or, R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'il s'agit d'une union avec la sœur de sa femme mariée : comme il y a là inaptitude motivée par un autre, le mari la cause par lui-même ; tandis que la sœur libre de la femme, qui ne motiverait pas d'inaptitude par autrui, ne la provoque pas seule. Aussi R. Ila au nom de Resch Lakisch prescrit le divorce (sans quoi, la séparation n'est pas obligatoire). Voici comment ce cas se présente : A a une fille et une belle-fille (du premier lit de sa femme) ; une autre femme a aussi une fille et une belle-fille ; puis A épouse cette mère, dont il a encore une fille D, lesquelles sont sœurs entre elles d'un seul côté ; on suppose qu'il a commencé par épouser la belle-fille de sa femme (réputée morte), et ainsi de suite.

6 (7). Un garçon de neuf ans et un jour est susceptible de rendre sa belle-sœur impropre à un mariage avec ses frères (s'il a cohabité avec elle, ou l'a répudiée, ou engagée comme fiancée) ; de même ses frères peuvent la rendre impropre pour lui. Pourtant il y a cette différence que (au point de vue des fiançailles) il la rend impropre seulement si un tel engagement a déjà été effectué par l'un des frères ; mais les autres frères la rendent impropre pour lui (dans les mêmes circonstances), soit au commencement (s'ils sont les premiers), soit à la fin. Voici comment : si un garçon de neuf ans et un jour cohabite avec sa belle-sœur, après qu'un des frères s'était fiancé avec elle, il la rend pourtant impropre pour eux ; mais si l'un de ses frères a cohabité avec elle, ou lui a fait une promesse de mariage, ou lui a remis un acte de divorce, ou s'est laissé déchausser par elle, il la rend impropre pour ce garçon.

Est-ce à dire qu'à la fin il ne la rend pas impropre (par la cohabitation)? Si ; mais la Mischnâ veut dire qu'en cas d'engagement, ce garçon rend la femme impropre au commencement (par cet engagement), mais en cas de cohabitation, il la rend impropre même à la fin (par cet acte final) ; seulement, il y a cette distinction à noter qu'en ce cas le garçon la rend finalement impropre par un seul point (la cohabitation), tandis que les frères la rendent impropre par quatre points (ou la cohabitation, ou l'engagement, ou l'acte de divorce, ou le déchaussement). — « Voici comment, est-il dit, si un garçon de neuf ans et un jour cohabite etc. » De ce qu'il est écrit (Exode, XXI, 9) : *S'il la destine*

1. Cf. ci-dessus, § 2 (3), où l'on retrouve ces termes.

à son fils (l'esclave juive), on conclut que le maître de l'esclave peut la consacrer comme fiancée *à son fils*, non à l'un de ses frères [1]. Mais si le maître peut en disposer pour son fils, pourquoi ne peut-il pas à plus forte raison la destiner à un frère? Car, si le maître peut la destiner au fils, qui ne peut pas remplacer son père en lévirat, ni pour le déchaussement, ni pour le mariage; à plus forte raison doit-il pouvoir la destiner à un frère, lequel peut prendre sa place en cas de lévirat, soit pour épouser la veuve, soit pour être déchaussé par elle? Ce raisonnement n'est pas fondé; car on peut lui opposer que, par contre, le fils équivaut au père, s'il s'agit de racheter du trésor un champ paternel consacré au culte [2], tandis que le frère n'a pas un droit équivalent (et son opération de rachat n'empêcherait pas l'immeuble d'échoir à la race sacerdotale lors du jubilé). Ce n'est pas à dire qu'en raison du défaut d'équivalence juridique pour la revendication d'un terrain d'héritage, le frère devrait pouvoir lui destiner l'esclave juive (en déduisant de cette question de terrain, comparée à celle du lévirat, que pour le reste les droits sont égaux); puisque le verset spécifie: *le maître la destinera au fils*; à celui-là seul, il peut la destiner, non à un frère. De plus, il la destinera à son fils, à l'exclusion même du petit-fils (malgré l'équivalence des droits de ce dernier, en fait de succession directe pour les biens immeubles). Samuel b. Aba demanda, en présence de R. Zeira : pourquoi est-ce qu'en fait de succession le petit-fils [3] est considéré à l'égal du fils, tandis qu'il ne l'est pas ici pour la question de destination d'une esclave? A celui qui me résoudra cette difficulté, répondit R. Zeira, je donnerai à boire du vin épicé, *conditum* (comme récompense). R. Tanḥoum répliqua que l'on pourrait répondre ceci : pour l'ordre de succession, on constitue le frère à l'égal du fils (à défaut de ce dernier), puis tous les autres parents, ainsi que leurs descendants; tandis que l'on ne considère aucun de ces degrés de parenté à l'égal du fils pour la destination d'une esclave. Ceci ne prouve rien, observèrent les rabbins de Césarée; car, pour la question de propagation des impuretés, soit le frère, soit d'autres parents sont tenus impurs à l'égal du fils, tandis que le fils ne l'est pas au même titre. Allons, dit-il, déjà ton offre de vin épicé est perdue (puique la solution est trouvée).

De ladite expression « s'il la destine à son fils », on conclut (par analogie de termes) que cette destination doit être faite avec l'assentiment (ou connaissance de cause). Selon R. Yoḥanan, au contraire, cette attention spéciale est inutile. R. Jacob b. Aḥa ajoute : l'opinion qui exige cette attention spéciale exprime l'avis de R. Yossé b. R. Juda. Toutefois, dit R. Samuel b. Abdima, même en admettant qu'il faut l'assentiment, comme le veut R. Yossé b. R. Juda, n'est-il pas évident qu'il peut s'agir aussi d'un enfant non encore nubile? (la destination pourra donc être faite indistinctement). Au sujet de cette même expression, R. Yoḥanan dit : le maître peut la destiner à tout fils, soit grand,

1. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f 59b). 2. Lévitique, XXV, 45. 3. Il prime, en droit, tous les autres collatéraux.

soit petit, avec ou sans assentiment; R. Simon b. Lakisch dit : le maître peut seulement la destiner à un grand fils (nubile), et avec son assentiment. Ainsi, un garçon de neuf ans et un jour qui aurait épousé une jeune fille, puis meurt, laisse une veuve impropre à épouser un grand-prêtre; ou s'il la répudie, ou s'il se laisse déchausser par elle, elle ne peut plus épouser même un simple prêtre. Or, selon l'avis de R. Yoḥanan, qui vient d'admettre la validité d'une destination d'esclave même à un enfant, on conçoit que cette destination équivaut à une acquisition, et que par conséquent la veuve laissée par un tel enfant devienne impropre pour un grand-prêtre, de même qu'en cas de divorce ou de déchaussement, la femme devient inapte même pour un simple cohen. Mais, selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui n'admet pas comme effective la destination à un enfant, et qui exige pour l'inaptitude qu'il y ait eu mariage réel, il semble qu'une telle femme, épousée par un garçon de neuf ans et un jour, soit dispensée du déchaussement, en cas de lévirat; et cependant l'on a enseigné[1] : « s'il a épousé une femme, puis il est mort, elle est dispensée de toute cérémonie de lévirat » ? (N'en résulte-t-il pas qu'elle est du moins, considérée comme ayant été mariée ?) Cet avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à ce qu'a dit R. Yossé b. R. Juda (plus loin), car on a enseigné[2] : un garçon de neuf ans et un jour jusqu'à l'âge de douze ans et un jour, n'est pas nubile, et s'il a même les signes de puberté (duo pilos), ce signe sera tenu pour une verrue (tache poilue); R. Yossé b. R. Juda au contraire les regarde comme de vrais signes de puberté (et il considère alors le mariage d'un tel garçon comme légalement valable). Toutefois, explique R. Jacob b. R. Aboun au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il faut que ces signes soient survenus en temps normal, (à douze ans). R. Yossa demanda : si les signes sont survenus en temps normal, dira-t-on que ce garçon est considéré comme homme rétrospectivement (pour valider un mariage antérieur), ou l'est-il seulement à l'avenir? Selon R. Aboun, il est évident que ce mariage est valable rétroactivement, et à plus forte raison pour l'avenir; cela résulte implicitement de ce que l'on explique l'avis de Resch Lakisch d'après R. Yossé b. R. Juda. Pourquoi R. Yossé ne dit-il pas formellement de conformer l'avis de Resch Lakisch à celui de R. Yossé? C'est que précisément, répond R. Mena, il y a doute à ce sujet, puisque R. Yossé demande si l'effet est rétroactif ou non.

On comprend (selon R. Yoḥanan) qu'un tel garçon, s'il laisse une veuve, la rend impropre (par son mariage) à épouser un grand-prêtre; mais comment le cas de répudiation est-il possible, puisque ce garçon n'a pas la faculté de donner un acte de divorce ? On peut supposer qu'il a cohabité avec cette femme après être devenu grand (nubile), et qu'il l'a répudiée ensuite. Mais comment le déchaussement est-il valable à l'égard d'un enfant? Il s'agit du cas où ce garçon, après avoir cohabité avec celle qui lui a été destinée, meurt, et à ses frères incombe le devoir du déchaussement; comme c'est le fait du mariage de

1. Ci-après, § 8. 2. B., tr. *Nidda*, f. 46.

ce garçon, on nomme sa veuve : une déchaussée. S'il en est ainsi (que l'on suppose une cohabitation accomplie plus tard, suivie de divorce), on devrait admettre qu'un enfant, même au-dessous de neuf ans, peut rendre une femme impropre (plus tard) par son divorce? C'est en effet vrai, dit R. Samuel b. Abdima, et l'on a parlé du cas d'un enfant de neuf ans, à cause de toutes les autres hypothèses où cet âge est exigible. R. Juda b. Pazi au nom de R. Josué b. Lévi dit : de la vie du roi Aḥaz (qui dès l'âge de neuf ans fut nubile), R. Yossé b. R. Juda déduit la règle sur l'âge de la puberté ; car on a enseigné [1] : Achaz engendra à neuf ans, Haran à six ans, Kaleb à dix, d'après l'avis de celui qui l'identifie avec Kaleb b. Ḥeçron et Kaleb b. Yefouneh [2].

7. Si un garçon de neuf ans et un jour cohabite avec sa belle-sœur veuve en vertu du lévirat, puis celle-ci s'unit de même avec un autre beau-frère du même âge, de neuf ans et un jour, ce second la rend impropre (inapte au mariage) pour le premier. R. Simon dit : ce n'est pas un motif d'inaptitude.

8. Un garçon de neuf ans et un jour, qui, par lévirat, a cohabité avec sa belle-sœur veuve, puis agit de même avec l'autre veuve du défunt, les rend impropres à une union définitive par son propre fait. R. Simon dit qu'il ne rend pas la dernière impropre. Si un garçon de neuf ans et un jour cohabite avec sa belle-sœur par lévirat, puis meurt, elle devra déchausser le beau-frère survivant, non l'épouser [3]. Si à ce même âge il s'est marié et qu'ensuite il meurt, sa femme est dispensée des cérémonies du lévirat [4].

9. Un garçon de neuf ans et un jour cohabite, par lévirat, avec sa belle-sœur veuve, puis, devenu grand, il épouse une femme et meurt ; s'il n'a plus eu de relations avec sa première femme (sa belle-sœur) à partir du jour où il est devenu grand, celle-ci (lors du décès) devra déchausser le frère survivant, non l'épouser [5] ; mais la seconde femme pourra, soit déchausser le beau-frère, soit l'épouser. R. Simon dit : le survivant pourra épouser celle des deux qu'il préfère, et se laisser déchausser par l'autre. Dans tous les cas précités, il importe peu qu'il s'agisse d'un garçon de neuf ans et un jour, ou s'il a vingt sans avoir les signes de la puberté (*duo pilos*).

1. B., tr. *Synhedrin*, f. 69. 2. Nombres, XIII, 6, et I Chroniques, II, 18. 3. En ce cas, l'obligation du lévirat qui lui incombe aurait pour objet un autre beau-frère ; car sa première cohabitation n'a pas eu de valeur légale complète ; elle équivaut seulement à une promesse, tandis que la Loi prescrit le lévirat à un seul beau-frère. 4. Il est douteux qu'une telle cohabitation suscite l'acquisition formelle de la femme, avec ses conséquences légales. 5. Par le motif précité, que l'obligation du lévirat incombe également à deux frères, et la cohabitation effectuée par un trop jeune garçon n'a pas de valeur légale, qui dispense cette veuve du lévirat.

— [1] Il est certain qu'au dessous de vingt ans, le garçon qui a les signes de puberté est un homme rétroactivement (responsable de ses faits), et celui qui au-dessus de vingt ans a ces signes est désormais un homme fait. S'il les a à l'âge de vingt ans juste, il y a discussion à ce sujet : Selon Samuel, c'est un homme rétroactivement ; selon Rab, il l'est à l'avenir. Est-ce qu'une Mischnâ [2] n'est pas opposée à ces deux avis, en disant : « L'eunuque ne peut pas devenir un fils rebelle, parce qu'il n'a pas le menton entouré de barbe (en signe de virilité) ? » Mais ne devrait-on pas l'avertir du péché auquel il s'expose, de peur que dans l'espace de trois mois la barbe lui pousse [3], et qu'il devienne responsable ? C'est qu'il partage l'avis qui dit de ne pas tenir compte de l'avertissement en cas de doute. Est-ce que notre Mischnâ est contraire à Samuel, en disant : « Peu importe que ce soit un garçon de neuf ans et un jour, ou de vingt ans, qui n'a pas les signes de la puberté » ? (N'en résulte-t-il pas qu'il n'y a pas de rétroaction ?) Or, comme pour le garçon de neuf ans et un jour jusqu'à douze ans et un jour, à qui survient la puberté, il ne saurait être question de voie rétroactive ; de même, celui de vingt ans, dépourvu de ce signe, devient homme à l'avenir ; quel compte Samuel tient-il de cette règle ? Il explique l'assertion de la Mischnâ, en disant qu'il s'agit d'un homme dont la vingtième année est accomplie (mais si c'était dans la vingtième année, l'effet serait rétroactif).

CHAPITRE XI

1. On peut épouser la proche parente au degré d'ordinaire prohibé (fille, mère, sœur) de la femme que l'on a violée ou séduite [4] ; mais celui qui violente ou séduit les proches parentes au même degré de sa femme est coupable. Il est permis à un homme d'épouser la femme violentée ou sé-

1. En tête se trouvent deux passages déjà traduits ci-dessus, le premier, V, 6 ; le second, III, 10. 2. Tr. *Synhédrin*, VIII, 1. Il y est bien spécifié qu'un enfant n'est pas condamnable, parce qu'il n'est pas soumis aux devoirs religieux. 3. Il semble être indiqué ici combien le Talmudiste insiste sur la nécessité de l'âge mûr d'un fils rebelle, pour qu'il y ait culpabilité. Nous devons toutefois rappeler la note du Dr Rabbinowicz, au t. I, p. 94, de sa *Législation civile*, sur le passage parallèle du *Babli*, fol. 80a : « La Mischnâ dit (?) que le père ne peut faire punir son fils pervers et rebelle que quand ce fils n'a pas encore de barbe. J'ai dit (t. V, p. 376) qu'il s'agit de barbe, et que les mots HAZAQEN *hatahton* (la barbe d'en bas et les poils des parties génitales) sont intercalés. Ici la Braïtha dit : *ha-zaqen hatahton ;* mais ce passage est corrompu, car on ne peut pas dire que le fils pervers et rebelle *n*'est puni *qu*'en présentant la barbe ; c'est au contraire, en présentant la barbe que *son père ne peut plus le punir*. Le copiste a pu, du reste, commettre l'erreur d'ajouter le mot *hatahton*, parce qu'il l'a trouvé intercalé dans la Mischnâ. On a des exemples pareils ». Ce mot, cependant, n'est pas isolé, et il est longuement justifié. 4. Ceci ne constitue pas l'union consentie librement ; et, d'autre part, le texte biblique relatif aux mariages prohibés par degrés de parenté, Lévitique, ch. XVIII, les interdit seulement en raison des alliances par mariage.

duite par le père, ou violentée ou séduite par son fils. R. Juda défend au fils d'épouser la femme séduite ou violée par son père.

Voici comment il faut entendre la Mischnâ : on peut épouser la proche parente d'une femme, après avoir violé ou séduit celle-ci. Si par exemple on a violé une femme, il est permis plus tard d'en épouser la mère, et si par exemple on a séduit une femme, il est permis d'en épouser la fille [1]. « Mais celui qui violente ou séduit les proches parentes de sa femme est coupable », est-il dit; on entend par là, dit R. Yohanan, que ces faits ont eu lieu après le mariage accompli; si par exemple après avoir épousé une femme, on violente sa mère, ou si l'on séduit la fille de l'épouse, on est coupable d'union illicite (après l'alliance contractée, la parenté est effective). On a enseigné ailleurs [2] : « Si le même jour on a égorgé un animal et le petit de son petit [3], puis l'on égorge le petit (ce qui constitue le véritable interdit), on devra subir la pénalité des quarante coups de lanière, pour infraction de la défense; selon Somkhos au nom de R. Méir, on mérite deux fois cette pénalité, ou quatre-vingts coups » (il y a eu double interdit, 1° par rapport à la mère, 2° par rapport au petit du petit déjà égorgé). R. Eleazar dit : Somkhos et R. Yohanan b. Nouri expriment au fond la même opinion, puisqu'il a été enseigné [4] : Celui qui cohabite avec sa belle-mère (dont il a épousé la fille, et la petite-fille nièce de celle-ci, et la fille de son fils) sera triplement coupable, pour union avec sa belle-mère, avec la mère de sa belle-mère et avec la mère de son beau-père. Toutes ces trois défenses, fut-il observé ,sont renfermées dans le même verset (et n'entraînent qu'un péché). R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yohanan : Somkhos reconnaît (comme son interlocuteur) qu'au premier cas, si l'on a égorgé un animal et deux petits, il n'y a qu'une transgression (en raison de l'unité d'appellation). Cependant on trouve un enseignement disant que, même en ce cas, Somkhos diffère d'avis et prescrit aussi la double pénalité. Quel est le motif de R. Yohanan b. Nouri d'imposer une pénalité pour chacune à part? C'est que, dit-il, puisque l'on compte, à titre de deux défenses distinctes, l'énoncé biblique concernant « une femme et sa fille et la fille de sa fille » (si même une seule union implique par hasard la triple défense), de même on considérera séparément les défenses relatives à une femme et la fille de son fils, et la fille de sa fille. Les autres sages ne partagent pas cet avis ; car, disent-ils, comme la fille du fils et celle de la fille sont englobées (dans le texte) en un seul interdit, de même la femme avec la fille de sa fille et la fille de son fils ne forment qu'un seul interdit. Il est écrit (Lévit. XX, 14) : *L'homme qui épouse une femme avec sa mère commet une impudicité.* Pourquoi, au sujet de toutes les autres défenses, le texte emploie-t-il le terme *cohabiter*, et ici celui de *prendre* (épouser)? Cette distinction a pour but d'indiquer que

1. J., tr. *Synhédrin*, IX, 1; Cf. *Sifri*, section *Ki-Thetsé*, n° 246. 2. Mischnâ, tr. *Houllin*, V, 3. 3. La Bible interdit (Lévit. XXII, 27) seulement d' « égorger l'animal et son petit » (direct). 4. B., tr. *Kritoth*, f. 14b.

l'on est coupable de s'être uni à la seconde, lorsque l'on est lié (marié) à la première. Ce n'est pas à dire qu'il faut aussi avoir épousé la seconde, pour qu'il y ait culpabilité ; puisqu'il a déjà été déclaré[1] que la consécration du mariage est sans effet entre les conjoints de parenté au degré prohibé. Cependant, il est bien écrit (Deutéron., XXIII, 1) : *l'homme ne prendra* (n'épousera) *pas la femme de son père et ne découvrira pas l'aile de son père*? (N'en résulte-t-il pas qu'il doit y avoir un mariage pour constituer l'interdit?) Non, ce texte vient seulement enseigner qu'une telle femme serait permise à un homme si son père ne l'a pas épousée (et seulement séduite, ou violée). De même, il est écrit (Lévitique, XX, 21) : *si l'homme épouse la femme de son frère, c'est une impureté*, afin de nous enseigner aussi qu'il serait permis de s'unir à cette femme, aussi longtemps qu'elle n'a pas épousé le frère. La règle doit bien être telle, puisqu'il arrive qu'une belle-sœur incombe au frère du mari, en cas de lévirat (lorsqu'elle devient veuve). On trouve encore écrit (ibid. XVIII, 18) : *tu n'épouseras pas une femme avec sa sœur ; c'est créer une jalousie*. Ce texte indique également qu'il est permis à l'homme de s'unir à elle, s'il n'a pas épousé la sœur ; et l'union devient tout-à-fait licite, à la mort de cette sœur mariée. Il est écrit aussi (ibid. XX, 17) : *si un homme épouse sa sœur, fille de son père, ou fille de sa mère, s'il voit sa nudité et qu'elle voit la sienne, c'est un inceste* (est-ce à dire que, sans mariage, par violence ou séduction, cette union est permise ?) Non, dit R. Abin[2], et la Bible insiste sur la défense, pour ne pas laisser supposer l'inverse, en raison de ce que Caïn et Abel épousèrent (par exception) leurs sœurs. Aussi, le texte a-t-il ici le mot (à double entente) Ḥésed (inceste), mot qui d'ordinaire signifie *grâce* ; en effet, c'était une grâce spéciale, accordée par le Créateur aux premiers humains, de s'unir ainsi pour peupler le monde. Voilà pourquoi il est écrit (Psaume LXXXIX, 3) : *le monde sera bâti par* Ḥésed, *la grâce*. Mais pourtant il est écrit (Lévit. XXI, 7) : *le cohen ne devra épouser, ni une femme répudiée, ni celle qui a déchaussé, ni une profanée, ni une prostituée*? (Là, aussi, le mot *prendre* ne vise que le mariage ?) Le texte veut dire ici que si, par inadvertance, la consécration d'un tel mariage a eu lieu, celui-ci devient effectif.

R. Houna fonde les diverses interdictions (secondaires) de parenté[3] sur ce verset (Lévitique, XVIII, 17) : *Ne découvre point la nudité d'une femme et celle de sa fille ; n'épouse point la fille de son fils, ni la fille de sa fille etc.* ; *c'est une impudicité*. Or, de ce que ce dernier terme (impudicité) est aussi employé plus loin (ibid. XX, 14), on conclut à l'analogie des déductions : comme l'interdit est applicable d'abord à trois générations en descendant (la femme, la fille et la petite-fille), l'interdit s'étendra à un nombre égal de générations ascendantes ; comme pour la descendance, il y a une prescription négative, elle est supposée dite pour les ascendants ; comme pour les ascen-

1. Ci-dessus, X, 5 (7). 2. B., tr. *Synhédrin*, f. 58. 3. Cf. ci-dessus, II, 4, p. 29.

dants, la défense n'a lieu qu'en cas de mariage, il en sera de même pour la descendance; comme pour les ascendants, la pénalité à subir en cas de transgression est celle du feu, il en sera de même pour les descendants; comme pour la descendance, la fille du fils est l'égale de celle de la fille, il en est de même pour les ascendants, et la mère de son beau-père sera aussi interdite que la mère de la belle-mère. Conformément à l'avis de R. Méir qui a dit[1] : une conclusion par analogie des termes doit être faite selon le texte d'où elle est tirée, d'où sait-on qu'il y a transgression d'un interdit à la troisième génération d'ascendants (pour la mère de la belle-mère)? Et même, d'après les autres rabbins, qui sont d'avis de tenir compte d'une déduction par analogie d'après le verset où ce terme est employé, d'où sait-on que la pénalité à subir en cas de transgression à la troisième génération d'ascendance soit celle du feu? Soit d'après R. Méir, soit d'après les autres sages, on sait que pour la troisième génération d'ascendance, il y a transgression de la défense négative et pénalité du feu; de ce qu'il y a une analogie à tirer du double emploi du mot *impudicité*, on suppose que les deux termes sont employés dans le même verset, et l'application en est réversible à tous les cas (tant des descendants que des ascendants). On sait ainsi quelle est la règle pour une fille de fille mariée; mais qu'en est-il pour la fille issue de sa fille violée? C'est qu'il est dit (Lévit. XVIII, 10): *La fille de ton fils, ou la fille de ta fille*; or, à quel cas s'applique cet énoncé? Il ne saurait être question du cas de mariage, puisqu'il est déjà défendu (ibid. 17) d'épouser sa petite-fille; si donc il n'est pas question là de mariage, c'est qu'il s'agit d'une fille née à la suite d'un viol. On connaît ainsi l'avertissement qui défend une telle union; mais d'où connaît-on la pénalité du feu? On la déduit, répond R. Samuel b. R. Isaac, en comparant ensemble les mots *elles*, puis les mots *impudicités*, dont le texte se sert aux deux versets (XVIII, 17, et XX, 14). Cette déduction[2] est justifiable d'après R. Akiba (qui admet ces sortes de comparaisons), mais comment la justifier d'après son adversaire R. Ismaël? Il a enseigné que l'on déduit cette pénalité par analogie du mot *elles* (précité, Héna) avec le mot Weéth-hen, *et elles* (où la pénalité du feu est aussi prescrite). On sait ainsi la règle pour une fille issue d'une fille qui a été violée; mais comment le sait-on pour sa propre fille, née des suites d'un viol? C'est que, répond Rab, si la défense existe pour la fille de la fille née de cette façon, elle est à plus forte raison applicable à la fille même, et s'il y a une pénalité pour la petite-fille, elle existe à plus forte raison pour la fille. Mais, fut-il objecté devant R. Abahou, puisque le texte biblique énonce la *fille de la fille*, il semble être question seulement de celle qui est issue par mariage, et non de celle qui est née à la suite d'un viol? L'appellation de « petite-fille », répondit-il, est toujours la même[3] (et les conséquences légales seront les mêmes). On demanda devant R. Abahou:

1. Ci-dessus, VIII, 3. 2. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2. 3. Selon le commentaire *Qorban 'éda*, la question et la réponse portent sur l'hypothèse de deux de ces diverses unions illicites.

si, par sa cohabitation avec une femme, un homme engendre une fille, puis le fils de cette femme cohabite avec ladite fille dont il naît une fille, avec laquelle le même homme cohabite ensuite (autrement dit avec sa petite-fille à double titre, tant par la fille que par le fils de cette même femme[1]), y a-t-il double culpabilité, pour avoir enfreint deux défenses d'unions prohibées? Comme il est écrit, répondit-il, *elles sont parentes, c'est une impudicité* (ibid. XVIII, 17), les deux infractions équivalent à une seule. R. Ḥagaï demanda devant R. Yossé : pourquoi n'est-il pas dit (séparément): *Tu ne découvriras pas ta fille, tu ne découvriras pas la fille de ta fille?* En effet, fut-il répliqué, si cet interdit de la petite-fille se trouvait (à part) après l'interdit d'union avec une femme et sa fille, il y aurait lieu de se demander pourquoi il n'y a pas deux défenses isolées, dont l'une est pour la fille et l'autre pour la petite-fille (mais comme il y a finalement un résumé unique, dans l'expression « c'est *une* impudicité », l'interdit est unique).

R. Abahou ou R. Eléazar dit au nom de R. Oschia[2]: bien qu'en regard de deux défenses négatives, la Bible énonce un seul châtiment de retranchement, celui-ci est divisé en deux par les dites défenses (en cas d'infraction, il y a double culpabilité), en raison de ce qu'il est écrit (Exode XXX, 32) : *Elle* (l'huile) *ne devra pas couler sur le corps d'un homme* (ordinaire), *et vous n'en composerez pas une pareille, dans les mêmes proportions*; puis il est écrit (ibid. 33) : *celui qui en imitera la composition etc. sera retranché de son peuple.* Or, comme le texte exprime d'abord deux défenses négatives, puis la pénalité du retranchement, on en déduit que celle-ci est deux fois applicable, aussi bien qu'il y a deux défenses. Conformément à l'avis de R. Ismaël, qui dit (plus haut) de déduire l'interdit concernant la fille issue d'un viol, par raisonnement *a fortiori*, de l'interdit concernant la petite-fille semblable, sans que cette déduction se réfère au châtiment, d'où sait-on qu'il y a pénalité pour l'union avec la fille? Il se conforme à la déduction que Ḥiskia a enseigné de tirer du verset (Lévitique, XXI, 9) : *Si la fille d'un cohen commence à se prostituer à un homme, etc.*; l'emploi (superflu) du mot *homme* a pour but d'indiquer que la cohabitation illicite avec la fille de sa fille, née des suites d'un viol, entraîne aussi la pénalité du feu. R. Yossé b. R. Aboun ajoute : même l'avertissement d'interdit de s'unir à une petite-fille née de cette façon est tiré du verset (ibid. XIX, 29), disant : *tu ne profaneras pas ta fille etc.* (sans admettre une déduction du cas de la petite-fille ordinaire).

Pourquoi R. Juda « défend-il au fils d'épouser la femme séduite ou violée par son père »? Parce que le verset disant : *un homme ne devra pas épouser la femme de son père* (Deutéron. XXIII, 1) est applicable à la femme légitime, et la suite de ce verset, *il ne découvrira pas l'aile de son père*, se rapporte à la femme violée par le père. Comment les autres sages (qui ne parta-

1. Nous suivons ici le commentaire *Pné-Mosché*. 2. B., tr. *Krithoth*, f. 3a; tr. *Maccoth*, f. 14b; J., tr. *Sabbat*, VII, 1 (t. IV, p. 92).

gent pas cet avis) expliquent-ils la suite de ce verset? On a répondu là-bas (à Babylone) que l'on ne savait pas d'où pouvait venir cette objection ; car, selon eux, on entend par « l'aile du père », la femme qui lui est proche par la destination (qu'il devra épouser en vertu du lévirat) Mais cette femme n'est-elle pas déjà interdite au fils, à titre de femme du père (qui incombe à celui-ci forcément)? C'est vrai, répond R. Ila ; mais il en résulte qu'en cas d'avertissement, il y a double pénalité des coups de lanière, d'abord pour avoir épousé « la femme de son père », puis pour avoir découvert « l'aile du père. » R. Juda reconnaît (malgré l'interdit de principe) qu'il n'y aura, en cas d'erreur, ni pénalité des coups de lanière, ni offre du sacrifice de péché, et il admet que la femme violée par un de ses parents à degré prohibé (s'il y avait une vraie alliance) lui est permise en ce cas. Il reconnaît aussi que la consécration en mariage de ladite femme (violée par le père) est effective (et qu'en se séparant d'elle, le fils doit lui remettre l'acte de divorce). R. Ḥagaï demande devant R. Yossé : est-ce que l'enfant issu de cette union illégale est illégitime selon R. Juda? Non, répond R. Yossé, puisque le texte biblique interrompt la série des défenses, et, après avoir interdit de « découvrir l'aile du père », parle de la défense d'admettre en Israël l'*homme aux organes broyés, ou le mutilé* (avant de parler du *mamzer*, illégitime). Est-ce à dire qu'il y a aussi interruption[1] pour la femme légitime du père (et qu'un enfant né d'elle et du fils n'est pas *mamzer*)? Non, fut-il répondu, car la femme du père fait partie de la liste des mariages prohibés[2], et c'est précisément de ce cas qu'est déduite la règle générale, d'appeler *mamzer* l'enfant né d'une union interdite. Mais, comme par le texte concernant la femme du père, on sait d'une façon générale que les enfants nés à l'état d'interdit sont *mamzer*, la défense de s'unir à celle que le père a violée devrait s'étendre aux autres cas, à celui où une femme a été violée par un parent au degré prohibé (et qu'il ne soit pas permis de l'épouser)? Non, fut-il répondu, ce n'est pas comparable : le cas de la femme du père fait déjà partie de l'ensemble des unions illicites, et l'on n'a pu en déduire l'application générale de la règle à tout enfant issu d'une de ces unions ; tandis que de l'union avec une femme violée, laquelle ne fait pas partie d'un tel ensemble, on ne saurait déduire une généralité analogue. Mais pourquoi ne pas déduire le cas de la femme violée par le père, du cas de la femme légitime? C'est que, fut-il répondu, il y a une grande différence entre ces deux cas, en ce que la femme légitime diffère beaucoup de la femme violée et non épousée.

2. Si une femme païenne s'est convertie avec ses fils au Judaïsme (dont l'un est mort sans enfant), les autres fils n'épouseront pas la veuve et ils ne pratiqueront pas la cérémonie du déchaussement, pour permettre à la veuve d'épouser un autre individu[3]. Il en est ainsi même lorsque le

1. Avec suppression de la défense. 2. Cf. ci-dessus, IV, 16. 3. Cf. tr. *Kethouboth*, IV, 3. L'institution du *Yiboum* et de la *Haliça*, dit M. Rabbinowicz,

premier des fils a été conçu avant la consécration de la mère (avant sa conversion au Judaïsme), et qu'il est né après cela, tandis que le second a été conçu et est né après cette conversion. Il en est de même d'une femme païenne esclave, qui a été affranchie avec ses fils (pour devenir libres comme juifs).

En maudissant un seul de ses parents, on est aussi coupable que pour les deux [1]; et même un prosélyte est coupable de ce chef à l'égard de sa mère, non pour le père (dont il est séparé depuis sa conversion), selon l'avis de R. Yossé le Galiléen. R. Akiba dit: l'expression *il a maudit son père et sa mère* (Lévit. XX, 9) indique qu'en cas de culpabilité pour l'offense envers le père, on l'est aussi envers la mère; mais si on ne l'est pas pour le père (comme c'est le cas du prosélyte), on ne l'est pas non plus pour la mère. R. Akiba reconnaît toutefois que, pour les familles dites *Schtouqé* [2], on est coupable à l'égard de la mère, bien qu'on ne le soit pas à l'égard du père. R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : il n'y a de discussion (entre R. Yossé et R. Akiba) qu'au sujet du prosélyte « qui a été conçu avant la consécration de la mère (avant sa conversion) et qui est né après ce fait » ; mais si la conception et la naissance du prosélyte ont eu lieu après sa conversion, R. Yossé le Galliléen reconnaît qu'il y a culpabilité (en cas d'offense envers chacun des parents, à l'instar de R. Akiba qui ne distingue pas entre le père et la mère). R. Yossa étant allé à Ḥameç, des gens de la famille de Bar'Aschtin (prosélytes) vinrent lui demander si les prosélytes sont sujets à la loi du lévirat? (et, après la cérémonie, y a-t-il liberté réciproque pour les hommes et pour les femmes?) R. Yoḥanan, répondit-il, a déclaré qu'ils restent interdits. Les compagnons d'étude ont supposé que l'interdit d'épouser la belle-sœur est applicable à la veuve qui a des enfants, non à celle qui n'en a pas, vu ce dilemme : ou c'est la femme de son frère (légalement), et il exerce envers elle le lévirat ; ou elle ne l'est pas, et le frère peut l'épouser comme toute autre étrangère du dehors. Cependant, vint dire Jacob b. Aḥa au nom de R. Isaac b. Naḥman, le lévirat est interdit en ce cas, afin que l'on ne dise pas avoir vu mettre en pratique ce précepte par des étrangers. Toutefois, cette restriction est seulement dite lorsque le beau-frère a connu (épousé) la veuve, après s'être converti ; mais s'il ne l'a pas connue après cette époque, tous s'accordent à dire qu'il reste libre, au même titre que s'il avait épousé une femme du dehors.

Si, au moment de sa conversion, un prosélyte se trouve marié avec une femme et avec sa fille, ou avec deux sœurs, il gardera l'une de ces deux et se

était plutôt un usage national qu'une institution religieuse. Elle concerne la famille. C'est ainsi que Booz, en épousant Ruth, la veuve d'nn parent éloigné, a dit ne pas pouvoir l'épouser avant d'avoir l'avis d'un parent plus rapproché du défunt que lui. Voilà pourquoi, selon la Mischnâ, cette institution n'est applicable qu'aux juifs de naissance. 1. *Torath Cohanim*, section *Qedoschim*, ch. 9. 2. Dont on connaît seulement la mère. V. tr. *Qiddouschin*, IV, 1.

séparera de l'autre. Toutefois, cette règle a seulement lieu d'être (il peut choisir), lorsqu'il n'a connu aucune des deux depuis sa conversion; mais s'il a connu l'une d'elles depuis ce fait, celle-là seule qu'il a connue restera sa femme; s'il les a connues toutes deux (indûment), la connaissance sera effective (et le mariage reste valable). Un prosélyte, qui avant sa conversion avait épousé sa sœur, soit du côté paternel, soit du côté maternel, devra s'en séparer une fois converti, selon l'avis de R. Méir; R. Juda dit : si c'est la sœur du côté maternel, il devra s'en séparer; si c'est du côté paternel, il peut la garder (puisque la parenté n'est pas admise comme réelle de ce côté); si c'est la sœur de sa mère (sans relation paternelle), il devra s'en séparer; mais si elle est la sœur de son père, il peut la garder, selon R. Méir; R. Juda dit : il devra répudier son épouse, la sœur de sa mère qui l'est du côté maternel seul, mais il peut garder comme femme la sœur de sa mère du côté paternel. Quant aux autres parentes à un degré prohibé, en cas de mariage accompli, la séparation n'est pas exigible; c'est seulement vrai en cas de fait accompli (avant la conversion), mais en principe, de tels mariages sont interdits au prosélyte (une fois qu'il est converti). De même[1], le païen doit se séparer de sa sœur, soit du côté paternel, soit du côté maternel, selon l'avis de R. Méir; R. Juda dit : il devra se séparer de sa sœur du côté maternel, mais il peut la garder si elle l'est du côté paternel (sans consanguinéité). Il devra se séparer de la sœur de sa mère, non de celle de son père, selon l'avis de R. Méir; R. Juda dit : il devra se séparer de la sœur de sa mère du côté maternel, non de la sœur de sa mère du côté paternel.

R. Ḥanin observe que l'on peut bien s'expliquer l'avis de R. Méir, par le texte biblique (Genèse, II, 24) : *c'est pourquoi l'homme abandonne son père et sa mère*, c'est-à-dire (par extension) même celle qui lui est proche du côté paternel ou maternel (la sœur). S'il en est ainsi, dit R. Bivi, la sœur du père devrait lui être interdite, ainsi que la sœur de la mère, par la raison qu'elles sont proches du père ou de la mère? Non, répliqua R. Simon b. R. Aïbo, on sait que ce n'est pas interdit, puisqu'il est écrit (Exode, VI, 20) : *Amram prit Jocabed sa tante pour lui comme femme*; or, est-il à supposer que les israélites aient adopté un usage repoussé même par les Noaḥites? Certes, dit R. Ila, et par *proche*, on entend la sœur du côté paternel qui lui est proche, comme celle du côté maternel lui est proche (sans étendre cette qualification aux tantes). Mais, observa-t-on à R. Méir, n'est-il pas écrit (Genèse, XX, 12) : *Et en vérité elle est ma sœur, fille de mon père, mais non la fille de ma mère* (N'en résulte-t-il pas que, pour les Noaḥites, la sœur du côté paternel est permise)? Ceci ne prouve rien, reprit R. Méir, puisque le texte continue par ces mots. *Non* (il n'en est rien), *et elle est ma femme* (régulièrement, par suite d'une parenté éloignée). En somme, quelle est la règle? La voici, répond R. Yossé : toute défense d'union illicite, passible de la part du tribunal israélite d'une peine capitale, est l'objet d'un simple avertissement chez les

1. Rabba à Genèse, ch. 18; B., tr. *Synhédrin*, f. 58b.

Noahites; et, ce qui est seulement défendu chez les israélites ne l'est pas chez les Noahites. Mais, fut-il objecté, l'union avec une sœur (d'un seul côté) n'est pas défendue sous peine de mort chez les israélites, et elle l'est pourtant chez les Noahites (il y a donc des unions illicites pour les païens sans que la pénalité capitale y corresponde chez les israélites) ? En effet, dit R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch, comme il est écrit (Deutéron. XVIII, 12) : *A cause de ces abominations, l'Eternel ton Dieu chasse ces populations devant toi* (comme c'est le châtiment de ces peuples), il en résulte la maxime que l'Eternel ne punit personne avant de l'avoir averti [1] (donc, les Noahites sont avertis de la défense, qui en Israël entraîne la peine du retranchement). R. Idi observa devant R. Yossé qu'il est permis à un esclave païen d'épouser sa sœur (il est moins que Noahite). As-tu entendu aussi que, même sœur du côté maternel, elle lui soit permise, lui demanda-t-il? Oui, fut-il répondu. Mais, répliqua-t-il, n'a-t-on pas enseigné ici : « Il en est de même d'une femme païenne esclave, qui a été affranchie avec ses fils » ? (Ne résulte-t-il pas de cette préoccupation, à l'égard de la belle-sœur, qu'au moins la sœur est interdite?) Ceci n'est dit que pour les questions de lévirat et de déchaussement. R. Pinḥas, devant R. Yossé, demanda au nom de R. Yossa : est-ce qu'un esclave qui aurait cohabité (par erreur) avec sa mère serait tenu d'offrir un sacrifice d'expiation? Est-ce que de l'expression *tu leur diras* (Lévitique, I, 2), on déduit l'extension de cette loi aux esclaves pour tout, ou seulement pour l'interdit de certaines graisses? Cette obligation ne leur incombe pas pour les relations illicites ; car, au sujet de la défense d'union avec la mère, celle-ci conserve la même situation après la conversion que celle qu'elle avait auparavant (l'interdit est le même); de même, l'esclave païenne sera considérée, après l'affranchissement, être dans le même état qu'auparavant (au point de vue des relations légales, de pureté ou d'impureté).

3. Cinq femmes (ayant deux fils) ont confondu chacune un de leurs fils avec ceux des autres femmes. Puis ceux-ci ayant grandi se sont mariés et sont morts sans enfant ; quatre des frères survivants devront se laisser déchausser par l'une des veuves, et le cinquième peut l'épouser par lévirat [2]. Après quoi, lui (le cinquième) et trois autres survivants devront se laisser déchausser par une autre veuve, et le quatrième frère peut l'épouser (en continuant à procéder de même pour les trois autres veuves). Par conséquent, chacune des veuves aura opéré quatre déchaussements avant le mariage par lévirat (de façon à obvier à tous les doutes) — [3].

1. J., tr. *Yoma*, I, 5 fin (t. V, p. 172). 2 Si le hasard veut que ce soit sa belle-sœur, il accomplit légalement le lévirat; si non, il peut encore l'épouser, puisqu'elle est libérée par le déchaussement préalable à l'égard du beau-frère inconnu parmi les quatre autres. 3. La courte *Guemara* sur ce § se retrouve ci-dessus, II, 7.

4. Si une femme confond son fils, avec celui de sa bru (toutes deux ayant encore d'autres fils), puis ces deux fils ayant grandi se sont mariés et sont morts sans laisser d'enfant, les fils de la bru doivent se laisser déchausser par les veuves, mais ne peuvent pas les épouser; car, pour chacune, il y a doute d'être la femme du frère défunt, ou d'être la femme de l'oncle (frère du père, à qui le lévirat n'est pas applicable); les fils de la grand'mère pourront, ou se laisser déchausser par ces veuves, ou les épouser, car en ce cas il y a seulement doute si les veuves étaient femmes du frère, ou du neveu (dans ces deux hypothèses, le mariage est permis). Mais si des deux côtés, les fils, sur la descendance desquels il n'y a pas doute, meurent, les fils survivants et confondus doivent se laisser déchausser par la veuve du fils de la grand'mère, et ne peuvent pas l'épouser, en raison des doutes qu'il y a, si cette veuve est la femme du frère (belle-sœur), ou celle d'un oncle (qui reste interdite); tandis qu'à l'égard de la veuve du fils de la bru, l'un se laissera déchausser, et l'autre peut l'épouser [1].

Voici, dit R. Yohanan, comment il faut entendre dans la Mischnâ l'expression « les fils de la bru »: ceux de la grand'mère, comme pour les femmes des uns ou des autres. R. Ḥagaï dit: de ce que la Mischnâ autorise en principe d'épouser la femme de son neveu, en cas de lévirat, il résulte qu'il est toujours permis de l'épouser (sans se préoccuper des conséquences en cas de décès).

5. Si une femme de Cohen a confondu son enfant avec celui de son esclave, tous deux pourront manger de l'oblation sacerdotale (c'est permis à l'un comme Cohen, à l'autre comme esclave de celui-ci); mais lorsqu'ils arrivent ensemble dans une grange, on leur assigne une seule part (à se diviser entr'eux). Aucun d'eux ne pourra se rendre impur pour un mort (en raison du doute), et ils ne pourront pas se marier (avant leur majorité), ni avec des femmes propres aux cohanim, ni avec des femmes inaptes.

(6). Une fois qu'ils auront grandi et qu'ils se seront affranchis mutuellement (en raison du doute), ils pourront épouser des femmes aptes à s'unir au Cohen; ils ne se rendront pas impurs pour un mort, et si pourtant il leur est survenu une impureté, ils ne sont pas astreints aux quarante coups de lanière [2]. Ils ne pourront pas manger d'oblation [3]; mais s'ils en ont mangé involontairement, ils ne sont pas tenus de rem-

1. Comme plus haut, ou cette veuve sera juste la belle-sœur qui lui incombe par lévirat, ou elle est sa nièce qui lui est permise, après qu'elle s'est libérée par le déchaussement. 2. Chacun d'eux peut arguer, en ce cas, qu'il n'est peut-être pas Cohen. 3. Car le fils de l'affranchi est un simple Israélite.

bourser le capital [1] avec cinquième supplémentaire (en amende). Ils ne prennent pas de part aux distributions sacerdotales en grange; ils vendent aux cohanim l'oblation qui forme leur revenu; ils ne sont pas tenus de la donner, et ils en gardent le montant. Ils ne prennent pas de part sur les sacrifices du sanctuaire [2], et on ne leur donne rien de sacré [3]. Par contre, ils ne sont pas tenus de prélever les parts sacerdotales sur leurs biens, et ils sont dispensés de prélever pour d'autres cohanim (sur tout animal égorgé) le morceau d'épaule, les mâchoires et l'estomac. Le premier né de leur bétail pourra paître jusqu'à ce qu'il lui survienne un défaut (ce qui permet de l'égorger et de le manger). Pour le reste, ils subissent les lois les plus sévères comme cohanim et comme simples israélites (en ce qui concerne les sacrifices pacifiques).

« Tous deux mangeront de l'oblation », est-il dit; puisque les esclaves des Cohanim en mangent aussi. « Lorsqu'ils arrivent ensemble en grange, on leur assigne une seule part, » d'après ce qu'a enseigné R. Ḥiya [4]: On ne distribue point de part sacerdotale en grange aux femmes ni aux esclaves qui se présentent là, mais il est permis de leur remettre des dons de prêtrise, ou de lévites, s'ils (ou elle) sont à la maison [5]. « Ils ne pourront se marier, ni avec des femmes propres aux cohanim, ni avec des femmes inaptes »; c'est interdit à celles qui sont aptes, de crainte (vu le doute) que l'homme soit inapte (esclave); et c'est interdit aux femmes inaptes, de crainte que l'homme soit justement apte (un cohen). Est-ce qu'au cas où ils doivent présenter ensemble une offrande de farine, celle ci sera brûlée en entier, comme émanant d'un cohen, ou seulement en partie, pour participation de l'esclave? On a enseigné qu'en ce cas ils se feront réciproquement don de leur part, de façon à pouvoir brûler tout. Peuvent-ils s'associer pour offrir deux offrandes de farine, dont l'une soit brûlée en entier (comme étant d'un cohen), et sur l'autre il soit pris une seule poignée, avec faculté de manger le reliquat? On a enseigné que ce procédé est autorisé. Est-ce qu'ils peuvent témoigner (malgré la présence d'un esclave inapte parmi eux), en comptant pour un témoin? C'est conforme à ce qu'a dit R. Zeira, ou R. Isaac, au nom de R. Assé : lorsque les témoins, quoique convaincus de faux, ne sont pas condamnés à mort (faute d'accord), l'assassin ne sera pas non plus exécuté; de même ici, le témoignage est insuffisant, parce qu'il est incomplet.

1. Le réclamant aurait à prouver d'abord lequel des deux n'est pas Cohen. 2. Comme par exemple, les peaux des animaux sacrifiés. 3. Ni premier-né, ni objet mis en anathème par consécration. 4. Cf. ci-dessus, I, 1 fin. 5. Notre texte fort concis, comme trop souvent, est ainsi complété dans B., fol. 100 : Si des hommes et des enfants se présentent à la distribution des aumônes, il faut d'abord les donner aux femmes pour ne pas les faire attendre. Quand des hommes et des femmes avaient des procès devant Rabba, il jugeait d'abord les femmes, car c'est une humiliation pour elles d'attendre.

En disant « s'ils se sont affranchis », la Mischnâ parle du fait accompli; est-ce à dire qu'en principe c'est interdit? Non, et il faut entendre dans la Mischnâ que c'est permis en principe. Ainsi, R. Yossé le Galiléen, quoique d'ordinaire ce soit interdit[1], reconnaît qu'il est permis d'affranchir les enfants, afin de régulariser leur état civil. Par « femmes aptes » on entend celles qui ne sont pas impropres au sacerdoce. — D'où sait-on [2] qu'un cohen offre les sacrifices qui lui incombent dans toute section à son gré (même en dehors de la sienne)? De ce qu'il est dit (Deutéron. XVIII, 6) : *Il y viendra au gré de son âme et servira, etc.* S'il est trop âgé pour l'offrir lui-même, ou s'il est malade, il remettra le sacrifice à toute section qu'il choisira, en conservant cependant pour lui la peau et la chair. S'il se trouve être impur, ou avoir un défaut corporel, il remet le sacrifice à une section quelconque, laquelle bénéficiera de la peau et de la chair comestible. Quant aux fils de cohanim confondus avec ceux des esclaves (dont parle notre Mischnâ), comment les considérera-t-on? Seront-ils envisagés comme un cohen vieux, ou malade? Ou bien seront-ils comparés à l'impur, ou au défectueux (à qui il est interdit par principe de sacrifier)? Selon la logique, il semblait qu'il y a lieu de les considérer à l'égal de l'impur, ou du défectueux (puisqu'il y a parmi eux des fils d'esclaves, certainement impropres au culte); pourtant la Mischna les traite à l'égal d'un cohen trop vieux ou malade, puisqu'elle dit : « on ne prélèvera rien sur leurs propres biens » (ce qui semble se rapporter à la peau et à la chair de leurs sacrifices, et impliquer que ces parts leur restent).

6 (7). Si une veuve, sans attendre le délai de trois mois après le décès de son mari, se remarie et met au monde un fils, dont on ignore si c'est un enfant venu à neuf mois, et issu du premier mariage, ou s'il est venu à sept mois par le second mariage [3], et que cette femme ait d'autres fils du premier mari et du second, lorsque ce fils sujet au doute meurt en laissant une veuve sans enfant, celle-ci devra déchausser ses beaux-frères, mais ne pourra en épouser aucun (en raison du doute). De même, quant à lui, si l'un de ses frères maternels meurt, la veuve devra le déchausser, mais elle ne pourra pas l'épouser. S'il a des frères par le premier mariage de sa mère, et d'autre part des frères du second mari sans être de la même mère, s'il lui survient un cas de lévirat, la veuve belle-sœur devra ou le déchausser, ou l'épouser [4]; quant aux autres fils des deux maris, l'un d'eux devra se laisser déchausser par la veuve du fils douteux (le cas échéant de lévirat); après quoi, il sera possible à un fils d'un autre mari de l'épouser (par la même raison).

1. Mischnâ, tr. *Guittin*, IV, 9. 2. B., tr. *Bava Kama*, f. 109; tr. *Menahoth*, f. 74. 3. Cf. ci-dessus, IV, 2. 4. Si le défunt a été son frère réel, le lévirat lui incombe; si non, la veuve est pour lui une étrangère indépendante, qu'il peut épouser.

7. Si ladite femme a eu un mari simple israélite et un autre qui soit cohen, le fils né à l'état douteux devra épouser une femme apte au sacerdoce; il ne devra pas se rendre impur pour les morts; en cas d'impureté, il ne subira pas les quarante coups de lanière (vu le doute), il ne mangera pas d'oblation; s'il l'a mangée, il n'aura à restituer, ni capital, ni supplément; il ne prendra pas de part en grange. Il vendra aux cohanim son revenu d'oblation, et en gardera le montant. Il ne prendra pas de part sur les sacrifices du sanctuaire, et on ne lui donnera rien de sacré. Par contre, il n'est pas tenu de prélever les parts sacerdotales sur ses biens, et il est dispensé de prélever pour d'autres (sur tout animal égorgé) le morceau d'épaule, les mâchoires et l'estomac. Le premier-né de son bétail pourra paître jusqu'à ce qu'il lui survienne un défaut (qui permette de l'égorger et de le manger). Pour le reste, il subira les lois les plus sévères, tant à titre de cohen que de simple israélite[1].

Si les deux pères putatifs sont des cohanim, le fils douteux devra porter le deuil pour l'un comme pour l'autre (au cas de leur décès, il s'abstiendra de manger du sacré le jour de la mort), de même que les pères putatifs porteront le deuil pour lui (dans les mêmes conditions). Cependant, il ne pourra pas se rendre impur pour enterrer l'un d'eux, et aucun d'eux ne pourra se rendre impur pour lui (s'il meurt). Il n'hérite d'aucun d'eux; mais ils héritent de lui (le cas échéant). Il est dispensé de la pénalité légale s'il lui arrivait d'avoir frappé ou maudit l'un de ses pères putatifs. Il fait partie de l'une des sections hebdomadaires sacerdotales qui se rend au Temple pour le service du culte, soit du premier père putatif, soit du second; mais il n'a pas de part à leurs revenus. Si les deux pères faisaient partie d'une même section, il a droit à une part.

A quoi se rapporte l'assertion de la Mischnâ, disant : « Si une femme se remarie et met au monde un fils »? Il ne saurait être question de mariage après le décès du premier mari, puisque notre Mischnâ dit ensuite : « le fils douteux devra porter le deuil pour l'un comme pour l'autre, de même que les pères putatifs porteront le deuil pour lui, en cas de décès du fils « (on les suppose donc tous deux en vie); il faut, par suite, supposer le cas de répudiation du premier mari, et qu'après réception de l'acte de divorce, la femme s'est remariée; mais alors, s'il est juste que le fils cohen ne se rende pas impur pour le second père putatif (car il est peut-être le fils du premier), pourquoi ne doit-il pas se rendre impur pour le premier? N'y a-t-il pas ce dilemme : ou bien, il est son fils, et il a raison de se rendre impur pour lui;

1. Participant aux aggravations des uns et des autres, comme ci-dessus, § 5.

ou bien, il n'en est pas le fils, étant un simple profané (fils d'une répudiée par le second père), et quel mal y a-t-il alors à se rendre impur? Il faut, par conséquent, supposer qu'il y a eu d'abord viol de la part d'un premier cohen (avant le mariage avec le second); mais R. Aba n'a-t-il pas dit[1] au nom d'Aba b. Jérémie qu'une femme violée n'a pas besoin d'attendre trois mois pour se remarier, tandis qu'il est question ici de cette attente? C'est que notre Mischnâ admet l'avis contraire des autres sages (d'exiger même pour la femme violée une attente de trois mois avant de se remarier); tandis qu'en réalité nous adoptons l'avis de R. Yossé (tel que R. Aba vient de l'exprimer). R. Ḥiya enseigne[2]: on porte le deuil pour le cas de doute, et l'on se rend même impur (étant cohen) pour un parent douteux. En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le confirme, puisqu'elle dit : « le fils douteux devra porter le deuil pour les deux pères putatifs (morts), de même que ceux-ci porteront le deuil pour ce fils s'il meurt. » Comme un fait de ce genre survint à R. Aschian b. Yaqoum[3], celui-ci consulta R. Yossa pour savoir que faire : tu es dispensé des cérémonies de deuil, lui répondit R. Yassa. Mais, lui objecta l'interlocuteur, n'a-t-on pas enseigné qu'au dire de R. Ḥiya, il y a lieu de porter le deuil et de se rendre impur (étant Cohen) pour un parent douteux? L'avis de R. Hiya se rapporte au cas où, par certains signes distinctifs (les cheveux et les ongles), on reconnaît que l'enfant était né viable. Mais les compagnons d'étude n'ont-ils pas dit au nom de R. Yoḥanan que l'on ne tient pas compte des signes distinctifs d'un enfant venu à huit mois? C'est vrai; mais le père a un signe de certitude du contraire (que l'enfant a plus), car il s'est séparé de sa femme après une seule cohabitation (qui a eu lieu neuf mois auparavant).

Un enfant venu à huit mois est considéré à l'égal d'une pierre[4], qu'il est interdit de mouvoir le samedi; mais il est permis à la mère (pour se soulager) de se pencher sur lui et l'allaiter. R. Yossé demanda : pour les enfants douteux (dont on ne sait s'ils sont venus à huit mois ou à neuf), est-il permis d'interrompre le repos sabbatique (afin de les circoncire)? Oui, dit R. Yossé b. R. Aboun, en raison de ce dilemme: ou c'est un enfant de neuf mois, et l'on fait bien de le circoncire; ou c'est un enfant venu à huit mois, et l'opération équivaut à une coupe inutile de viande (sans gravité). Les Rabbins de Césarée disent que R. Jacob b. Dacié demanda (s'étonna) s'il est permis le samedi de couper de la chair inutilement. On a enseigné que R Simon b. Gamaliel dit : tout être humain qui a vécu trente jours n'est plus un rejeton, comme il est dit (Nombres, XVIII, 16) : *tu rachèteras les dénombrés à partir de l'âge d'un mois*; pour l'animal, la durée minimum est de huit jours, selon ces mots

1. Ci-dessus, III, 12; IV, 11; VII, 5. 2. *Torath Cohanim*, section *Qedoschim*, ch. X. 3. Il lui mourut un enfant sujet à un tel doute, dont on ignorait s'il était né à 8 ou à 9 mois. On a déjà vu ci-dessus, IV, 11, que l'enfant venu à 8 mois était présumé non viable. Cf. B., fol. 80ª. 4. B., tr. *Sabath*, f. 135; *Tossefta* à ce tr., ch. XV.

(Lévitique, XXII, 26) : *à partir du huitième jour et au delà, il sera agréé comme sacrifice pour l'offrir à l'Eternel.* On a dit là-bas (à Babylone) au nom de Samuel que l'avis de R. Simon b. Gamaliel peut servir de règle. Selon R. Aba, il y a seulement discussion lorsque l'enfant n'est pas venu à terme; mais s'il est né à terme, R. Simon b. Gamaliel reconnaît aussi qu'il n'est pas besoin d'attendre le troisième jour pour le déclarer viable.

Quant à l'avis de la Mischnâ, disant « ce fils est dispensé de la pénalité légale s'il frappe ou maudit l'un de ses pères putatifs », c'est seulement vrai lorsqu'il s'est mis à frapper ou à maudire deux fois, en raison du doute. Mais, demanda R. Ḥanania, n'est-ce pas opposé à R. Yoḥanan ? car au sujet du redoublement du jour de fête dans la captivité [1], il y a discussion : d'après R. Yoḥanan, l'avertissement, même en présence du doute (comme c'est le cas pour ce jour redoublé), a un effet légal ; selon R. Simon b. Lakisch, il n'en a pas (N'en résulte-t-il pas qu'ici aussi, malgré le doute, ce fils coupable devrait subir une pénalité) ? Non, dit R. Hanina au nom de Rabbi, le fond de la discussion n'est pas semblable : pour le jour de fête redoublé, l'avertissement est valable, parce qu'il sera aisé plus tard de vérifier quel était le vrai jour de fête, tandis qu'ici on ne saura jamais quel est le vrai père (le doute subsiste).

Si le fils douteux a frappé à la fois les deux pères putatifs, ou les a maudits à la fois, il est coupable (puisqu'il y a certitude pour l'un d'eux) ; R. Juda l'absout. Mais, demanda R. Yoḥanan, est-ce que R. Juda ne se contredit pas ? Il dit ailleurs [2] : Celui qui a mangé du nerf sciatique de droite d'un animal la valeur d'une olive, et autant de l'autre côté, devra subir deux fois la pénalité des lanières, ou quatre-vingts coups ; selon R. Juda, il ne sera passible que de quarante coups (ainsi, la peine est seulement réduite en raison de l'incertitude de l'application) ; pourquoi donc ici R. Juda énonce-t-il une complète dispense ? Il n'y a pas de contradiction, dit R. Qrospi : pour le nerf sciatique, le principe de l'interdit est douteux (ne sachant à quel côté l'appliquer, et la certitude naît de la double consommation), tandis qu'ici il y a eu un moment de certitude (pour un seul père), et le doute est survenu par la double union. S'il en est ainsi, observa R. Juda, en cas de confusion de charogne avec de la chair d'animal égorgé, comme le doute est survenu après la certitude, celui qui en a mangé est-il absous ? Certes, dit R. Yossé, en tous cas de doute, R. Juda déclare qu'il y a culpabilité ; mais il fait exception ici, par interprétation du terme *son père* certain (Lévit. XX, 9), non en cas de doute, ou *sa mère* certaine, non en cas de doute. — « Il fait partie de l'une des sections hebdomadaires sacerdotales etc. », est-il dit. Mais il ne devrait pas en faire partie, ni monter au Temple puisqu'il « n'a pas droit aux revenus » ? Il est admis à monter, dit R. Aḥa ou R. Ḥinena au nom de R. Yassa, pour ne pas faire rougir la famille dont il fait partie (ne pas rendre son inaptitude évidente). Enfin, « si les deux pères faisaient partie d'une même section, le fils a droit à une part ». Toutefois, dit un enseignement, ils doivent tous deux faire par-

1. J., tr. *Pesahim*, V, 4; tr. *Nazir*, VIII, 1. 2. Tr. *Houlin*, VII, 3.

tie d'une même souche généalogique (sans qu'il y ait lieu de rejeter ce fils de l'une à l'autre).

CHAPITRE XII

1. La cérémonie du déchaussement doit être accomplie par devant trois juges, fût-ce trois simples israélites (non magistrats). Si l'acte a été accompli à l'aide d'un soulier ordinaire (mince), il est valable; en cas d'emploi de sandale de feutre (impilia), il n'a pas de valeur. Une sandale qui a un talon peut servir, et celle qui n'en a pas est impropre à cet effet. Le déchaussement n'est valable que s'il est accompli au-dessous de la cheville, non s'il l'est au-dessus (si les cordons étaient attachés au-dessus).

Puisque le texte biblique (Deutéron. XXV, 7) recommande à la belle-sœur veuve de s'adresser *aux anciens* (juges), pourquoi notre Mischnâ autorise-t-elle l'intervention de trois simples particuliers? Il est, en effet, recommandé de s'adresser aux juges; mais, au besoin, de simples particuliers suffisent pour la cérémonie du déchaussement, en raison de ce qui est écrit (ibid. 10) : *Il sera nommé en Israël*, par n'importe quel israélite, *le déchaussé*. Selon un enseignement, le déchaussement effectué par devant des prosélytes est valable; selon d'autres, cette cérémonie ainsi accomplie est sans valeur. La première opinion, qui déclare valable un tel déchaussement, est conforme à celle qui conclut de l'expression *en Israël* à l'extension de cette loi aux prosélytes. La seconde opinion, qui déclare qu'un tel déchaussement est sans valeur, est conforme à l'avis de celui qui, de ladite expression *en Israël*, déduit l'exclusion des prosélytes. Comment se fait-il que ce dernier conclut de l'expression *en Israël* à l'exclusion des prosélytes, tandis qu'ailleurs (pour la Soucca) on conclut de la même expression à l'extension de cette loi aux prosélytes? C'est que, fut-il répondu[1], pour la Soucca la Bible (Lévitique, XXIII, 42) emploie d'abord le mot *étranger*, par lequel on exclut les prosélytes, puis le mot *en Israël*, servant aussi à exclure les prosélytes; la double exclusion équivaut à une extension[2] (et aboutit à impliquer les prosélytes); tandis qu'ici, l'expression *en Israël* est isolée, et on en déduit l'exclusion des prosélytes.

Selon un enseignement, le déchaussement opéré devant deux personnes est sans valeur; selon d'autres, même devant deux personnes, il est valable. La première opinion est conforme à celle qui déclare nul le déchaussement opéré devant des prosélytes; la seconde opinion paraît conforme à celle qui admet le déchaussement opéré devant des prosélytes (elle est moins sévère pour la composition de ce tribunal). Toutefois, même d'après celui qui admet pour valable le déchaussement opéré devant des prosélytes, une telle cérémonie accomplie devant deux personnes est sans effet, de même qu'une

1. B., tr. *Soucca*, f. 28. 2. Cf. B., tr. *Yôma*, f. 43.

question d'argent peut se juger par trois prosélytes, mais ne saurait être résolue par deux juges israélites. — Selon un enseignement, le déchaussement effectué la nuit est valable; selon d'autres, il est nul s'il a lieu la nuit. La première opinion est conforme à celle qui admet pour valable le déchaussement opéré devant des prosélytes; la seconde opinion paraît conforme à celle qui autorise cette cérémonie par devant des prosélytes. Toutefois, même d'après celui qui autorise le déchaussement devant des prosélytes, une telle cérémonie accomplie la nuit est nulle, de même qu'une question d'argent peut se juger par des prosélytes, mais ne saurait être débattue la nuit. — Selon un enseignement, il faut que les juges présents à cet acte sachent lire[1]; selon d'autres, il est valable même s'ils ne savent pas lire. La seconde opinion se fonde sur l'avis que les juges ne sont pas tenus de lire le passage relatif au lévirat; la première opinion au contraire se fonde sur l'avis que cette lecture est exigible, comme il est dit (ibid.) : *Elle répètera et dira*. Or, la *répétition* implique l'idée d'une parole exprimée d'abord par autrui; et ce sera spécialement de la bouche du juge, dit R. Yossé, qu'il s'agit. Mais ce n'est pas l'usage absolu (et n'importe qui peut dicter le verset).

« Si cet acte a été accompli à l'aide d'un soulier ordinaire, est-il dit, il est valable ». D'après qui est-il besoin de dire que cet acte est valable? D'après R. Meir, qui dit de ne pas employer (en principe) un tel soulier pour cet acte (et le fait accompli ainsi est seul valable). On a enseigné que R. Yossé dit[2]: Il m'est arrivé d'aller à Necibin; j'y ai vu un vieillard, et je lui ai demandé s'il est au courant des faits et gestes de R. Juda b. Bethera son contemporain; il m'a répondu avoir exercé la profession de changeur et, comme tel, avoir souvent vu chez lui ledit Rabbi. Je lui ai demandé alors s'il l'avait vu de son temps opérer le déchaussement, et avec quelle chaussure opérait-on la cérémonie? Était-ce avec un soulier ordinaire, ou une sandale? Mais, répliqua-t-il, nous n'avons guère de sandales dans notre province (le doute n'est pas possible). Je me suis donc étonné de ce que R. Meir a professé l'avis de ne pas employer un soulier ordinaire pour le déchaussement. R. Aba ou R. Juda dit au nom de Rab : si Elie venait dire qu'il est permis d'employer même un soulier ordinaire, on l'écouterait; mais s'il venait dire (à l'inverse) qu'il est défendu d'employer à cet effet une sandale, on ne l'écouterait pas; puisque c'est l'usage général de déchausser ainsi, et un usage établi l'emporte même sur une règle. R. Zeira ou R. Jérémie dit au contraire au nom de Rab : si Elie venait dire qu'il est interdit d'employer la chaussure ordinaire à cet effet, on l'écouterait; mais s'il défendait l'usage de la sandale, on ne l'écouterait pas, car c'est l'usage général de déchausser ainsi, et un usage établi l'emporte même sur une règle[3]. R. Zeira montrait à R. Aba b. Isaac la forme d'une sandale recourbée, qu'il faut employer en ce cas; et comme R. Zeira lui

1. Ils devaient lire au beau frère et à la belle-sœur le texte hébreu relatif au lévirat. 2. *Tossefta* à ce traité, ch. XII. 3. Ci-dessus, VII, 2; tr. *Bava mecia'*, VII, 2.

montrait encore une autre façon, R. Aba demanda s'il est permis de l'employer? Oui, répondit R. Zeira. Pourtant, observa R. Aba, mon maître a commencé par me montrer la forme courbée (c'est vrai, mais elle n'est pas absolue). R. Zeira montra ensuite à R. Aba b. Isaac la façon de rattacher cette chaussure : il devra y avoir un lien solide, de façon que l'homme puisse marcher sans que la chaussure tombe. Le lien, selon R. Ḥanania fils de R. Hillel, consistera en une rosette, de façon à pouvoir la défaire par une seule main. Voici ensuite le mode d'opération pour déchausser : la veuve défera le lien par la main droite, saisira le pied par la main gauche, fera lâcher le talon d'avec la chaussure qu'elle attirera par la main droite, de telle façon que l'ensemble de l'acte soit effectué de la droite. Rab dit [1] : l'essentiel du déchaussement consiste à défaire le cordon d'attachement [2]. Mais R. Aba n'a-t-il pas dit au nom de R. Juda, ou R. Zeriqan penchait à l'admettre au nom de Rab, que selon l'avis des sages la veuve qui aurait déchaussé et *non craché*, ou celle qui aurait accompli ce détail de la cérémonie et n'aura pas déchaussé, est considérée comme si elle n'avait rien fait, jusqu'à ce qu'elle ait accompli ces deux parties graves de la cérémonie? Il est vrai que Rab exige, sous peine de nullité, cet ensemble complet ; cependant, il reconnaît que l'essentiel consiste à défaire les cordons de la chaussure. De même Rab dit : le fait essentiel pour acquérir un champ consiste à en recueillir les produits. Mais Rab n'a-t-il pas dit qu'il faut avoir vu le possesseur épierrer et sarcler son champ ? C'est vrai, fut-il répondu, Rab exige ces détails pour la constatation officielle d'une propriété ; toutefois, Rab reconnaît que l'acte essentiel de la prise de possession d'un champ consiste dans la rentrée des produits. R. Yanaï dit : si l'homme a détaché la chaussure du pied, et la femme a seulement délié les cordons, ou si la femme a retiré la chaussure, mais l'homme l'avait déliée, un tel acte (incomplet) est sans valeur ; si l'on veut s'y reprendre ensuite (pour délier les cordons), ce n'est plus permis. Pourquoi ? Est-ce parce que la femme n'a pas accompli les deux parties de l'acte? Ou parce qu'elles n'ont pas été accomplies dans l'ordre voulu (de commencer par délier)? Il y a une différence pratique entre ces deux motifs, au cas où la femme s'y est remise : or, en ce cas on ne peut pas lui reprocher de n'avoir pas accompli les deux parties de l'acte ; donc, l'on ne saurait invoquer que le défaut d'ordre dans les opérations. R. Eléazar dit : en certains cas, après ce déchaussement nul, il est permis de recommencer la cérémonie dans des conditions valables ; dans d'autres cas, lorsque le déchaussement est sans valeur, il n'y a pas lieu de le recommencer. Ainsi, l'emploi d'une sandale de feutre (impilia) ou le déchaussement opéré sur un enfant, rend la cérémonie nulle, et il n'y a plus lieu d'y revenir, si même on le désire (et la femme peut s'unir par lévirat).

Si l'on a déchaussé avec des sandales de feutre, les uns déclarent cet acte valable, d'autres le déclarent impropre. Les premiers, qui admettent un tel acte, parlent de chaussons en peau; les autres qui le repoussent comme nul,

1. Ci-après, § 3. 2. V. tr. *Bava bathra*, III, 3.

parlent de chaussons d'étoffe. Si l'homme avait un soulier par dessus la pantoufle (et qu'il a été ainsi déchaussé), selon les uns, cet acte sera valable; selon d'autres, il sera nul. Le premier, qui l'autorise, parle du cas où le chausson est d'étoffe, et le soulier de cuir (le chausson, en ce cas, ne compte pas, et ne forme pas obstacle); ceux qui le déclarent nul parlent du cas où même le chausson est de cuir, comme le soulier (alors l'acte n'est pas effectué directement sur *le pied*). Selon l'avis des uns[1], il est permis le jour du Kippour de sortir en chaussons; selon d'autres, c'est interdit. R Ḥisda dit: les premiers qui l'autorisent parlent de chaussons d'étoffe; les autres parlent de cuir. — « Une sandale qui a un talon peut servir », est-il dit. Ce sont, par exemple, disent les Babyloniens, les sandales, κνημίδες; selon les rabbins d'ici, ce sont nos sandales usuelles. Rab dit: si je n'avais pas vu mon oncle, R. Ḥiya le grand, déchausser à l'aide de sandales à courroie[2] (aisées à défaire), nous n'aurions pas eu la hardiesse d'en user à cet effet[3]. L'oncle maternel de R. Cahana déchaussait la nuit, seul, même le vendredi soir, avec une sandale de résine durcie, debout. De plus, dit R. Zeriqa, il dispensait même la femme de cracher (quoique la Bible le prescrive). Lorsque Rab entendit exprimer cet avis, il dit: nul autre que l'oncle maternel de R. Cahana peut se permettre d'agir ainsi. Quant à la distinction établie par la Mischnâ pour « le déchaussement à partir de la cheville », il faut l'entendre ainsi: l'acte est valable si la sandale est liée par des cordons placés au-dessous de la cheville; mais au-dessus, il est nul. Pourtant, sur le verset (Exode, XXX, 19): *Aron et ses fils laveront près de lui* (le bassin) *leurs mains et leurs pieds*, il a été dit que la main est comprise jusqu'au poignet, et le pied jusqu'au genou. Pourquoi donc ici la cheville est-elle prise pour point de départ? Pour le lévirat, il y a une distinction à établir: c'est qu'il est dit (Deutéron. XXV, 9): *d'au dessus du pied* (immédiatement au-dessus). S'il en est ainsi, l'acte devrait être valable même si la sandale est liée au-dessus de la cheville? Non, car il est écrit: *au-dessus du pied,* non « en haut ». Mais, objecta Cahana, il est bien dit (ibid. XXVIII, 57): *son rejeton qui sort d'entre ses pieds*? (On appelle donc *pied* une partie très supérieure du corps?) En réalité, la naissance ne s'effectue pas des pieds, mais l'enfant semble sortir de là. Ainsi, il est enseigné ailleurs[4]: il y avait un bassin entre le portique et l'autel, tourné vers le sud; ce n'est pas qu'il était réellement placé entre le portique et l'autel, mais par sa disposition, il paraissait avoir cette place.

2. Si la veuve a déchaussé avec une sandale qui ne lui appartient pas, ou avec une sandale de bois (couverte de peau), ou si le soulier de gauche était au pied droit, l'acte est valable. Celui-ci l'est aussi si la veuve a

1. Cf. J., tr. *Yôma*, VIII, 1 (t. V, p. 248); tr. *Taanith*, I, 6 (f. 64d). 2. La *spartea*, sorte de sandale, est citée par Ducange, VI, 623, dit Brüll, *Jahrbücher*, IV, 47. 3. Le passage parallèle du *Talmud Babli*, f. 104a, est cité dans Maïmoni, *Guide des Egarés*, I, XLVI (trad. franç. par S. Munk, t. I, p. 167). 4. Tr. *Middoth*, III, 6.

déchausssé son beau-frère avec un soulier trop grand, mais avec lequel on peut marcher au besoin, ou avec un soulier trop petit, mais qui couvre la majeure partie du pied. Le déchaussement effectué la nuit est valable; R. Eleazar le déclare sans valeur. Le déchaussement accompli du pied gauche est nul; mais R. Eleazar le déclare valable.

—[1] Tous reconnaissent que cet acte est valable même en se servant d'une sandale provenant d'une ville soumise à l'idolâtrie (et devant être brûlée), comme il est dit (Deutéron. XXV, 10) : *le déchaussé* (pourvu qu'il le soit, n'importe avec quoi). R. Mena dit : comme au sujet du nouvel an on déduit du verset (Nombres, XXIX, 1) *ce sera pour vous un jour de résonnance*, que l'on peut se servir à cet effet de n'importe quel *Schofar* (cor); de même, pour l'acte du déchaussement, on déduit de l'expression *le déchaussé*, qu'il le sera à l'aide de n'importe quel soulier. « Ou avec une sandale de bois », est-il dit. Toutefois, ajoute Rab, il faut que l'empeigne seule soit en bois (et le reste en cuir); selon R. Aba au nom de Rab, la base seule (la semelle) sera en bois (mais le dessus sera en cuir). A Babylone, on a dit au nom de Rab que les garnitures pourront être en bois. Selon R. Ila au nom de R. Yoḥanan, si la sandale entière est en bois, elle est valable pour l'acte de déchaussement. A l'appui de R. Yoḥanan, il y a une Braïtha [2], disant : Une sandale composée de paille tressée est susceptible de devenir impure par compression, et une veuve peut l'utiliser pour le déchaussement, selon l'avis de R. Akiba; les autres sages n'admettent pas la propagation de l'impureté à cet objet par compression — [3].

Pourquoi, selon R. Eliézer, le déchaussement effectué la nuit est-il sans valeur? C'est qu'il est dit (Deutéron. XXV, 9) : *aux yeux des anciens* ; il faut donc voir au moment de la cérémonie. Comment les autres rabbins interprètent-ils cette expression? Elle a pour but d'exclure, disent-ils, des juges aveugles. R. Yoḥanan demanda si pour la suite R. Eléazar n'est pas en contradiction avec lui-même : il dit ailleurs [4] qu'il est indispensible de faire en sorte que la cérémonie (de purification) ait lieu sur la place droite, tandis qu'ici il ne l'exige pas (il déclare l'acte valable, même au pied gauche)? C'est qu'ailleurs, fut-il répondu, la spécification de la *droite* (Lévitique, XIV, 14) indique que c'est une condition absolue; tandis qu'ici (pour le lévirat), le texte ne spécifie pas qu'il s'agira de la droite, et elle n'est pas exigée. R. Yossé Tzéïdania (de Sidon) a exposé, devant R. Jérémie, l'analogie à tirer des termes *oreille*, au sujet de l'esclave à perpétuité (Exode, XXI, 6) et au sujet du lépreux (Lévit. XIV, 14) ; et, comme pour ce dernier, il s'agit de la droite, il en sera de même du premier. Pourquoi ne pas établir, à l'égard du pied pour le lévirat, la même déduction tirée du mot *pied* employé pour le lépreux, con-

1. En tête est un passage que l'on retrouve au tr. *Soucca*, III, 1, traduit t. VI, p. 20. 2. *Tossefta* au tr *Kélim*. 3. Suit une page déjà traduite au tr. *Schabbath*, VI, 2 (t. IV, p. 69-70). 4. Au sujet du lépreux, tr. *Negaïm*, XIV, 9.

cluant qu'il s'agit de la droite? Non, même celui qui admet l'analogie entre les deux termes *oreille* ne la pousse pas plus loin au sujet du *pied* (qui ne comporte rien de superflu). Mais un enseignement ne dit-il pas que, selon R. Eleazar aussi, on établit l'analogie entre les deux mots *pied* (et au sujet du lévirat, celui-ci de gauche est impropre)? C'est qu'il y a deux manières différentes de rapporter l'avis de R. Eleazar : d'après l'une, les déductions d'analogie portent aussi bien sur l'*oreille* que sur le *pied*; d'après l'autre, on ne tire parti d'aucune analogie entre ces termes, et c'est l'opinion adoptée par notre Mischnâ (où il est dit que l'acte accompli même au pied gauche est valable selon R. Eleazar).

3. Si une veuve a déchaussé son beau-frère et craché devant lui, mais n'a pas énoncé les mots à réciter, la cérémonie est valable; si elle a récité les mots exigibles et a craché, mais n'a pas déchaussé, la cérémonie n'est pas valable. Si elle a déchaussé et récité les mots en question, mais n'a pas craché, selon R. Eliézer, la cérémonie est sans valeur; selon R. Akiba, elle est valable. R. Eléazar déduit des mots : ***Ainsi il sera fait*** (Deutéron. XXV, 9), que tout acte non accompli invalide la cérémonie. Au contraire, lui dit R. Akiba, des mots « ainsi il sera fait ***à l'homme*** », on déduit que les actes seuls à accomplir sur l'homme (à son pied) rendraient la cérémonie impropre.

4 (5). Le déchaussement opéré sur un sourd-muet, ou par une sourde, ou sur un garçon mineur, est sans valeur. Si une mineure a déchaussé un beau-frère, elle devra recommencer une fois devenue grande; cependant, en cas d'omission, la première cérémonie serait pourtant valable.

Samuel dit : si la femme a déchaussé, mais n'a pas craché, elle devra accomplir ce dernier détail, conformément à l'avis de R. Eléazar (qui fait de ce détail une condition essentielle). R. Ila dit au nom de R. Eléazar : si la femme qui a déchaussé n'a pas lu les mots à réciter, ou n'a pas craché, le déchaussement est nul; c'est aussi l'avis de R. Eléazar (qui, selon R. Ila, fait de la lecture une condition essentielle). Mais, selon les autres sages, comme l'a expliqué R. Aba au nom de R. Juda[1], ou comme R. Zeriqan penche à le dire au nom de Rab, si la veuve a déchaussé et n'a pas craché, ou si elle a craché sans déchausser, il n'y a rien de fait (l'acte est nul), jusqu'à ce qu'elle déchausse et crache. R. Aba demanda devant R. Imi : quelle est la règle si la femme a craché avant de déchausser? On suppose, répond R. Imi, que l'ordre a été régulier (à l'inverse). Si l'on a consacré une femme en mariage, en donnant (pour douaire) une branche de figuier chargée de fruits non mûrs, tiendra-t-on compte de la valeur minime du bois? Non, fut-il répondu, on se règlera d'après les figues (même tardives) qui y adhèrent. On demanda encore : est-il permis d'ouvrir une fenêtre égyptienne (œil-de-bœuf) sur une

1. Ci-dessus, § 2.

cour commune à plusieurs propriétés (sans l'assentiment des riverains), à la hauteur d'au moins quatre coudées du sol? Oui, fut-il répondu, car on ne peut boucher à personne l'air ambiant. Selon R. Nassa, R Imi répondit ainsi: celui qui veut donner à son mur l'aspect d'un pigeonnier (à petites ouvertures) le peut certainement; de même, la fenêtre égyptienne pourra être ouverte.

L'acte du sourd-muet est nul, dit R. Yoḥanan, parce que celui-ci ne peut rien dire; et comme le texte biblique a le mot *il* (et *elle*) *dira* (ibid, 7 et 8), c'est une condition essentielle. Pourquoi, sans cela, l'acte est-il nul? (N'est-il pas dit, § 3, que le défaut de lecture n'est pas un obstacle?) C'est que, répond R. Samuel b. R. Isaac, pour l'individu *capable* de lire, ce n'est pas indispensable; mais pour celui qui est inapte (le muet), c'est indispensable —[1].

R. Ismaël b. R. Yossé demanda devant Rabbi: pourquoi y a-t-il ici une distinction entre le garçon mineur et la fille mineure? C'est que le texte biblique se sert ici du mot *homme* (non un enfant), tandis que de la veuve il est dit (ib.): *la belle-sœur s'approchera de lui* (non *la femme*), quel que soit son âge. R. Mena déclara d'une façon anonyme[2], et R. Isaac fils de R. Iliya pencha à s'exprimer au nom de R. Yoḥanan[3], que la Mischnâ, interdisant en principe à la fille mineure de déchausser, doit émaner de R. Méir, qui a dit: une fille mineure ne doit, ni déchausser, ni être épousée par lévirat, de crainte que plus tard elle soit stérile d'une façon évidente (ce serait alors une liaison nulle).

5. Si une femme a déchaussé en présence de deux hommes, ou en présence de trois, dont il est démontré plus tard que l'un d'eux est un parent, ou qu'il est impropre à ester en justice, la cérémonie sera nulle; R. Simon et R. Yoḥanan le cordonnier la déclarent valable. Un jour, il arriva à quelqu'un, qui se trouvait seul avec sa belle-sœur dans une prison, de se laisser déchausser (pendant que deux témoins la voyaient du dehors); et lorsqu'on soumit ce cas à R. Akiba, il déclara l'acte valable.

C'est dans une prison que le déchaussement avait eu lieu, et c'est aussi en prison que l'on vint consulter R. Akiba sur ce sujet. Pour tromper les surveillants qui interdisaient toute relation aux prisonniers[4], R. Yoḥanan le cordonnier se travestit en colporteur, et passant un jour devant la prison de R. Akiba, s'écria: « Qui veut des aiguilles? qui veut des cruches? Quelle est la règle en cas de déchaussement dont l'irrégularité ressort plus tard »? (Il mêla sa question juridique aux offres de marchandises). R. Akiba, le comprenant, lui

1. Suit un passage traduit tr. *Troumôth*, I, 2 (t. III. p. 7). 2. Ci-dessus, IV, 1; tr. *Sôta*, IV, 4. 3. Les éditions, même celle de Jitomir (si correcte), ont ici à tort: R. Yonah. La correction a été faite par Z. Frankel, *Mabo*, *S. V.* 4. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 456.

répondit de son côté de la même façon : « As-tu des esclaves nègres ? Le cas en question est juridiquement valable. »

6. Voici le cérémonial du déchaussement : le frère du défunt et la belle-sœur veuve se présentent au tribunal, dont les membres donneront les conseils de circonstance, comme il est dit (ibid. 8) : *les vieillards de la ville le convoqueront et lui parleront.* Elle dira « Mon beau-frère a refusé de maintenir le nom de son frère en Israël ; il n'a pas voulu m'épouser » ; et lui répondra : « Je ne veux pas la prendre. » Le dialogue se fera en langue sacrée (hébreu). La belle-sœur s'approchera alors de lui, en présence des vieillards : elle détachera son soulier de son pied et crachera devant lui, d'une façon visible pour les juges. Puis elle ajoutera ces mots : « Qu'il soit fait ainsi à l'homme qui ne veut pas reconstruire la maison de son frère. » Jusqu'à ce passage, on lisait le texte biblique relatif à ce sujet. Mais depuis que, sous le chêne situé au village d'Etam, R. Horkenos a fait procéder à cette cérémonie, en lisant tout le chapitre, il a été admis comme règle que ce chapitre entier serait lu, y compris les mots « Son nom sera appelé en Israël la maison du déchaussé. » Ce précepte (de lecture) concerne seulement les juges, non les disciples, ou auditeurs présents. R. Juda dit : il est recommandé à tous les assistants de dire trois fois : « le déchaussé ! »

« Les juges donneront des conseils de circonstance », est-il dit. En quoi ceux-ci consisteront-ils ? Si le beau-frère est un vieillard, on dira à la femme : « A quoi peut te servir ce vieillard ? » Si la belle-sœur est vieille, on dira à l'homme : « A quoi bon épouser cette vieille. » Si elle est jeune et lui vieux, on pourra encore dire : « elle est bien jeune et te méprisera » (évite ce sujet de querelle). S'il est jeune et elle est vieille, on dira à celle-ci : « vois comme il est jeune pour toi, et il te méprisera. » S'il est consentant et elle refuse, on écoutera cette dernière ; si lui la veut et elle refuse, on l'écoutera, lui. En règle générale, on tient compte de l'obstacle mis au lévirat (qui incombe en ce cas au second frère). Si le beau-frère et la belle-sœur sont disposés à s'unir (malgré une grande disproportion d'âge), quelle sera la règle ? La question fut soumise à R. Yossé, qui dit être d'avis en ce cas de faire sortir la femme (se laisser déchausser). R. Yohanan demanda : pour le lévirat, lequel des deux conjoints (au cas où chacun habite une localité différente) devra-t-il suivre l'autre ? Il semble que la femme doit suivre, dit R. Eléazar, parce qu'il est écrit (Deutéron. XXV, 7) : *la belle-sœur se rendra à la porte.* Lorsque R. Yohanan entendit cette interprétation, il déclara que l'enseignement de R. Eléazar est parfait. — Est-ce que le défaut de lecture met obstacle à la validité de l'acte ? Voici ce qu'il en est, dit R. Samuel b. R. Isaac[1] : pour celui qui est capable de lire, la lecture n'est pas indispensable, mais elle l'est (sous

1. Ci-dessus, § 4.

peine de nullité) pour l'individu incapable (muet). R. Mena dit : malgré l'avis de R. Samuel b. R. Isaac, que le défaut de lecture ne nuit pas à la validité, il est reconnu que l'individu qui récite les passages en question devra les dire dans l'ordre réglé. Cet ordre consiste surtout à ce que la femme ne dise pas : « Mon beau-frère a refusé de maintenir..... » ; « mon beau-frère n'a pas voulu..... » ; « je ne désire pas la prendre » ; mais elle devra dire : « mon beau-frère a refusé de maintenir à son frère un nom en Israël » ; « mon beau-frère n'a pas voulu, etc. » ; « Je ne veux pas la prendre. »

Là-bas (à Babylone), on a rédigé ainsi le procès-verbal de cette cérémonie[1] : Elle s'est présentée devant nous, a retiré la chaussure du pied droit de son beau-frère, a craché devant lui un crachat visible à terre, puis elle a dit : « Ainsi il sera fait à l'homme qui ne veut pas réédifier la maison de son frère. » R. Abahou dit : dès que l'on a constaté l'émission de la salive hors de la bouche, lors même que le vent l'a dispersée, l'acte est valable. Si elle crache du sang, qu'en est-il ? R. Aba dit au nom de R. Juda, ou R. Zeriqan penche à l'adopter, ou R. Jérémie au nom d'Aba, ou R Zeira penche à l'adopter au nom de Samuel : s'il y a seulement un filament de salive joint au sang, l'acte est valable. La femme paralysée des mains peut déchausser avec les dents. Les gens de Cimonia allèrent auprès de Rabbi[2] lui demander de leur envoyer un homme capable de prononcer des sermons, de juger, de remplir les offices du culte, d'instruire les enfants et d'accomplir tous leurs besoins religieux. Rabbi leur donna Lévi b. Sisi. Les habitants lui érigèrent une estrade (βῆμα) élevée, sur laquelle ils le firent asseoir. Puis ils lui demandèrent : comment une veuve paralysée des mains opérera-t-elle le déchaussement ? Lévy ne leur répondit pas. Lorsqu'ils lui demandèrent quelle est la règle si elle crache du sang, il ne répondit pas non plus. Peut-être, se dirent-ils, n'est-il pas versé dans les questions de doctrine ; adressons-lui donc des questions d'exégèse biblique, et ils lui demandèrent : Pourquoi est-il écrit (Daniel, X, 21) : *mais je te dirai ce qui est marqué en écriture de vérité* ? S'il est question d'écriture *vraie* (distincte), pourquoi est-il dit qu'il y avait une *marque* (ou allusion) ? Et si cette dernière l'emporte, à quoi bon l'autre mode d'écriture ? Il ne répondit pas davantage. Les habitants retournèrent donc auprès de Rabbi et lui dirent : Est-ce de cette façon que tu satisfais notre requête ? Je vous certifie, répondit Rabbi, vous avoir envoyé un homme aussi versé que moi dans l'étude de la loi. Il manda Lévi, auprès de lui et le questionna : si la veuve qui déchausse crache du sang, quelle est la règle ? S'il y a seulement un filament de salive, répondit Lévi joint au sang, l'acte est valable. — Si la femme est paralysée des mains, demanda Rabbi, comment déchaussera-t-elle ? Avec les dents, répondit Lévy. — Enfin, Rabbi demanda : pourquoi est-il écrit, dans des termes redondants, « je te dirai ce qui est marqué en écriture de vérité » ? Que signifie cette superfétation de

1. Cf. J., tr. *Moëd Qaton*, III, 3 (t. VI, p. 327). 2. V. Rabba à Genèse, ch. 81 (*Neubauer*, p. 189).

mots ? En voici l'explication, dit Lévi : avant que le jugement sur la conduite d'un individu soit conclu, il y est fait une *marque*, ou allusion (susceptible de modification par le repentir) ; après la conclusion, c'est une écriture *de vérité*, indéniable. — Pourquoi alors, demanda Rabbi, n'as-tu pas fait ces réponses aux gens de Cimonia ? C'est que, dit Lévi, ils m'ont érigé une grande chaire sur laquelle ils m'ont fait asseoir ; mon cœur s'est enorgueilli, et je n'ai plus su que dire. C'est le cas d'invoquer le verset (Proverbes, XXX, 32) : *si tu as agi sottement* (vilement) *en t'élevant* ; *si tu as mal pensé, mets la main sur la bouche* ; en d'autres termes, la cause de ton avilissement au sujet des questions de la Loi[1] réside en ce que tu t'es toi-même élevé, par ton orgueil, au-dessus d'elles.

On a enseigné : un déchaussement induisant en erreur est valable. Quel acte appelle-t-on ainsi ? R. Simon b. Lakisch dit : cela arrive par exemple si l'on dit à quelqu'un de se laisser déchausser par telle veuve, qu'il lui sera permis ainsi d'épouser plus tard. R. Yohanan dit : hier encore j'étais assis, en train d'enseigner que si l'homme a bien l'intention de libérer la femme par le déchaussement, mais elle n'y pense pas, ou à l'inverse si elle y pense, et non l'homme, l'acte n'a pas de valeur, jusqu'à ce que tous deux soient mus par la même pensée de se libérer ; comment donc admettre qu'un tel acte, conforme à l'avis de Resch Lakisch, soit valable ? En effet, selon R. Yohanan, on entend par un tel déchaussement celui qui a lieu après avoir dit à l'homme que, s'il se laisse déchausser, la femme lui remettra cent *mané* (pièces d'or). R. Mena dit : si l'homme déclare n'y consentir qu'à cette condition, la femme est tenue de remplir cette promesse. Comme un fait de ce genre fut soumis à R. Houna, il professa l'avis de R. Simon b. Lakisch ; mais lorsque R. Houna apprit que R. Yohanan était d'un avis contraire, il obligea les gens soumis au lévirat à recommencer la cérémonie du déchaussement, d'une façon régulière. Un fait analogue fut soumis à R. Hiya b. Aba, qui dit au beau-frère : Mon fils, cette femme ne veut pas t'épouser par lévirat ; qu'elle te déchausse donc ; enlève d'elle sa contrainte envers toi, puis elle pourra t'épouser en mariage ordinaire. Après la cérémonie, il lui dit : Si même Moïse et Samuel venaient, ils ne pourraient plus te permettre de l'épouser (l'acte est valable). Le beau-frère invoqua alors contre R. Hiya ces mots (Jérémie, IV, 22) : *Ils sont savants à faire le mal et ne savent pas faire le bien.* Selon les uns, le déchaussement est un blâme pour le beau-frère (d'avoir évité le lévirat) ; selon d'autres, c'est un éloge. Le premier avis, dit R. Hisda, est conforme à la première Mischnâ[2], qui fait passer le devoir du lévirat en premier lieu ; le second avis est conforme à la fin de cette Mischnâ, qui accorde la primauté au déchaussement. Non, dit R. Yossé, on peut dire que les deux avis s'accordent, soit avec le commencement, soit avec la fin de la Mischnâ ; seulement, pour les uns, c'est un blâme, car le beau-frère a négligé une recommandation

1. *Abôth* de R. Nathan, ch. 11. 2. Tr. *Bekhoroth*, I, 7 fin ; tr. *Kethoubôth*, IV, 3.

biblique; et, pour ce fait, il est dit de lui (Deuter. XXV, 10): *on l'appellera en Israël la maison du déchaussé.* Pour les autres, c'est un éloge par analogie des termes *lire*, usités à ce sujet et au sujet de la bénédiction de Jacob (Genèse, XLVIII, 16), où il s'agit nettement d'éloge.

CHAPITRE XIII

1. L'école de Schammaï dit : une orpheline mineure (promise par la mère ou le frère à un homme, avec qui la future devenue majeure refuse de rester) peut seulement refuser si elle a été fiancée ; l'école de Hillel permet ce refus, soit aux fiancées, soit à celles qui ont été mariées contre leur gré. Les Schammaïtes disent : ce refus concerne le mari seul, non (en cas de décès de ce dernier) le beau-frère par lévirat; les Hillélites l'autorisent aussi pour le beau-frère. Les Schammaïtes disent : le refus doit être énoncé par elle devant le mari; les Hillélites l'autorisent sans qu'il soit présent. Les Schammaïtes exigent la présence du tribunal; les Hillélites l'en dispensent. S'il en est ainsi, disent les Hillélites à leurs adversaires, une fille mineure pourrait refuser jusqu'à quatre et même cinq prétendants qui lui seraient proposés. Non, dirent les Schammaïtes, les filles d'Israël ne sont pas considérées comme livrées à l'abandon ; après qu'elle aura exprimé un refus, elle attendra pour se fiancer à nouveau qu'elle soit devenue majeure ; alors, par suite de son premier refus, elle se mariera définitivement.

On a enseigné ailleurs[1] : R. Juda b. Aba atteste cinq décisions légales, entr'autres que l'on apprend aux filles mineures en quel cas elles peuvent (ou doivent) refuser l'époux donné par le père. Or, y a-t-il discussion (comme ici entre Schammaï et Hillel) en cas d'attestation ? La discussion porte sur l'objet spécial de l'attestation apportée par R. Juda[2], et la voici : d'après l'école de Schammaï, il a été attesté que « la mineure peut refuser seulement si elle a été fiancée ; d'après celle de Hillel, ce refus est permis, soit aux filles fiancées, soit à celles qui ont été mariées contre leur gré. » On peut objecter par conséquent à Hillel que, si le mariage est valable à l'égard d'une mineure, et qu'elle est considérée comme épouse sous tous les rapports, de façon que le mari bénéficie de ce qu'elle trouve au dehors, ou du produit de son travail manuel, et qu'il peut annuler le vœu d'interdit prononcé par elle, pourquoi est-il dit ici qu'elle peut refuser ce mari et annuler l'union ? C'est comme si tu donnais du tien, fut-il répondu ; c'est-à-dire en droit strict, un tel mariage ne serait pas valable ; ce sont les sages qui l'ont déclaré valable, et ont par contre autorisé la mineure à refuser le mari imposé et à le quitter. Pourquoi l'école des Schammaïtes n'accorde-t-elle pas ce droit à celle qui a été mariée ?

1. Tr. *Edouyoth*, VI, 1. 2. Il autorise le refus, sans préciser les cas que Schammaï et Hillel viennent spécifier.

Selon eux, si cette rupture est autorisée, toutes les cohabitations qui ont eu lieu auparavant équivaudraient à de la débauche par rétroaction (hypothèse inadmissible). R. Abin dit : l'avis de Schammaï est conforme à celui de R. Eleazar, qui a dit[1] : même un célibataire qui cohabite avec une femme célibataire, en dehors du but conjugal, commet un acte de débauche (il en sera de même, selon Schammaï, en cas de possibilité de rupture du mariage d'une mineure). Cette argumentation prouve que si, malgré l'interdit, la fille mineure mariée a refusé le mari imposé, l'école de Schammaï n'autorise pas ce refus. Si la femme a passé sous le dais nuptial, sans avoir encore cohabité, comment Schammaï la considère-t-il ? Est-elle comme une fiancée (qui a la faculté du refus), ou comme une femme mariée (qui n'a plus ce droit) ? De même, la fiancée en Judée, qui laissée seule avec son futur a pu se laisser aller à accomplir l'acte conjugal, a-t-elle les prérogatives du refus comme une fiancée ordinaire, selon Schammaï, ou est-elle considérée comme mariée (eu égard à la cohabitation) ? — Si elle semble ne pas vouloir opposer un refus (par suite du second mariage contracté en sa minorité), lui sera-t-il permis pourtant (selon Hillel) d'avoir recours au refus à l'égard de ce second mariage ? On peut résoudre cette dernière question, de ce qu'il est dit (dans une Braïtha) : si une fille mineure que son père a mariée est répudiée, et qu'elle va ensuite se marier elle-même à un autre, il lui est permis après réflexion, de renoncer à ce second mariage (le refus est formellement permis en ce cas). Pourquoi, selon Schammaï, n'est-il pas permis à la mineure de rejeter le beau-frère comme mari ? C'est que, dit-il, il lui est loisible de repousser un mari qu'elle épouserait de plein gré, mais elle n'a pas cette faculté vis-à-vis de son beau-frère, qui lui incombe par lévirat, malgré elle. Pourquoi l'école de Hillel professe-t-elle l'avis contraire ? C'est que, selon eux, s'il est permis à cette mineure de s'opposer à tout mariage en principe, elle aura à plus forte raison ce droit vis-à-vis d'un beau-frère (qui lui incombe par dérivation d'un autre mari décédé) — [2].

R. Hamnona dit au nom d'Assi : lorsque la Mischnâ autorise une mineure à refuser un beau-frère, il s'agit du cas où elle incombe par lévirat à deux beaux-frères, dont l'un s'est engagé de vive voix à l'épouser ; car, après avoir refusé celui qui s'était engagé, elle devient libre et peut épouser un étranger. Mais pourquoi après avoir refusé celui qui s'était engagé à l'épouser, n'a-t-elle pas la faculté d'épouser le frère ? On peut répondre qu'il s'agit du cas où elle a dit vaguement : « Je ne veux pas de toi » (sans que l'on sache de quel frère il s'agit). R. Hila, au contraire, dit au nom de R. Simon b. Yossina ou au nom de R. Oschia : la Mischnâ qui autorise ce refus parle d'une belle-sœur veuve, qui incombe par lévirat à deux beaux-frères, dont l'un s'est engagé envers elle de vive voix ; aussi, après avoir refusé celui qui s'était engagé, elle devient libre, et elle peut épouser l'autre frère. Mais pourquoi, après

1. Ci-dessus, VI, 5. 2. Suit une page déjà traduite ci-dessus, I, 2, commencement.

avoir refusé celui qui s'était engagé, n'a-t-elle pas le droit d'épouser n'importe quel étranger? On peut répondre qu'il s'agit du cas où le père a marié sa fille mineure au frère décédé, et, en raison de ce mariage légalement valable, l'obligation du lévirat subsiste. Les disciples de l'école de Hillel dirent à ceux de l'école de Schammaï (qui exigent, pour le refus, la présence du mari), qu'il arriva à la femme de Pischon le chamelier (voyageur de profession) d'être autorisée par les sages à prononcer un refus, sans la présence de l'époux. Cet exemple n'est pas une preuve, répondirent les Schammaïtes ; car, de ce que le mari avait pris des mesures trompeuses à l'égard de sa future, les sages ont eu recours à une mesure de coercition (et autorisèrent le refus en l'absence du mari). Mais, fut-il objecté, parce que cet homme a commis un acte blâmable, on libérera une femme mariée, dont l'état légal est prohibé? (Question non résolue). Ceci prouve, dit R. Ḥisda, que si malgré l'interdit la femme mariée a *formulé le refus* de rester avec son mari, ce refus est valable, même selon l'école de Schammaï.

R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asche : il est arrivé à une enfant (fille mineure), au moment où elle se rendait à la rivière pour blanchir du linge, entendre dire que son fiancé passe. Que la mère aille l'épouser, dit-elle (n'ayant pas été consultée, elle refuse ce mariage). On alla consulter les sages, afin de savoir d'eux si cette union est valable, en dépit de l'opposition de la fille ; et ils répondirent : Il n'y a pas de refus plus grave. R Ḥanina raconte : il est arrivé à une enfant, en allant acheter du lin chez un marchand de cette ville, qu'on lui disait : « Voici ton fiancé qui passe » (à son insu). Que la mère l'épouse, dit-elle, en forme de refus; et lorsque les sages furent consultés sur la validité de ces fiançailles imposées, ils répondirent : Il n'y a pas de refus plus grave (et le projet d'union est annulé). On a enseigné au nom de R. Juda [1] : Si une telle fille mineure est entrée seulement pour acheter un objet chez le boutiquier, et qu'en sa présence seule elle ait déclaré ne pas vouloir du fiancé proposé pour mari, son refus est formel et suffit.

Le tribunal juge-t-il les questions de refus? (Pourquoi donc dit-on que le refus est permis en principe, au moins aux fiancées?) N'est-il pas recommandé [2] d'éviter trois sujets et de s'attacher à trois autres, savoir de s'attacher à l'acte du déchaussement, à l'annulation des vœux, à la conciliation, et d'éviter les refus de mariage, la responsabilité, la charge d'être dépositaire? Car, dit R. Simon b. Aba, le dépôt est une source de procès [3]. De même, dit R. Berakhia, un texte biblique désapprouve la responsabilité, en disant (Prov. VI, 1) : *Mon fils si tu es garanti, etc.* Pourquoi donc le tribunal siégerait-il en vue des refus? On peut l'expliquer, en disant que le tribunal s'est réuni pour une autre cause, et qu'ensuite l'affaire du refus lui est soumise. — « Après son refus, dit la Mischnâ, elle se mariera définitivement » (en admettant, selon Schammaï, qu'alors il n'est plus possible de refuser). Est-ce à dire qu'en cas de

1. *Tosseftа* à ce traité, ch. III. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 93. 3. Jeu de mots entre PIQADÔN (dépôt) et PÔQ DÎN (sortir pour les jugements, procès).

simples fiançailles, il ne peut plus y avoir de second refus? Non; il en résulte donc qu'en cas de fait accompli du refus (malgré l'interdit du principe) après le mariage effectué, le refus est admissible, même selon Schammaï (et valable). R. Aḥa au nom de R. Tanḥoum b. Ḥiya le justifie ainsi : la nouvelle d'un mariage se répand bien plus que les fiançailles; à ce dernier fait, une femme peut se soustraire et prétendre n'avoir pas été fiancée (puis s'engager avec un autre, tandis qu'elle ne saurait se cacher d'avoir été épousée (voilà pourquoi, en ce dernier cas, le refus est admissible).

2. Une orpheline mineure qui a été mariée avec son consentement par sa mère ou par ses frères et veut se séparer du mari, est obligée de déclarer devant le tribunal son refus (de rester avec son mari[1]); si sa mère ou ses frères l'ont mariée malgré elle, le mariage était nul, elle n'a pas besoin d'exprimer un refus. R. Hanina b. Antigonos dit : toute enfant qui ne sait pas même conserver l'argent de sa consécration[2] n'a pas besoin d'énoncer le refus du mari qui lui a été présenté en sa minorité (de telles fiançailles sont nulles). R. Eléazar dit : l'action d'une mineure n'a pas d'effet, et en cas de mariage accompli à cet âge, la fille est considérée comme séduite. Si la fille d'un israélite est engagée dans ces conditions avec un Cohen, elle ne pourra pas manger de l'oblation (le mariage incomplet ne l'y autorise pas); et lorsqu'au contraire une mineure, fille de Cohen, est ainsi unie à un simple israélite, elle pourra continuer à manger de l'oblation (comme non mariée et chez son père).

On admet que « c'est avec son consentement » (en connaissance de cause), lorsque la famille a fait faire à cette mineure un baldaquin, qu'on l'a revêtue de petits ornements κοσμάριον en lui désignant son époux. Est-ce que le premier interlocuteur de la Mischnâ ne partage pas l'avis de R. Ḥanania b. Antigonos qui suit? Oui, car R. Yoḥanan a dit[3]: « Une fille mineure, qui veut se séparer de son mari, ne peut plus se contenter d'un refus, et devra être légalement répudiée, lorsqu'elle sait distinguer l'acte de divorce d'un autre objet qu'on lui remet en même temps, et qu'après un laps de temps elle peut représenter cet acte » (preuve de discernement)[4]; il résulte de là que l'avis de R. Ḥanania b. Antigonos est contesté (puisqu'il dispense du refus la fille inconsciente). R. Eléazar dit: l'œuvre d'une enfant (son union) est comme nulle, et le mari nominal n'a droit, ni à la trouvaille faite par elle, ni au bénéfice de son travail manuel, et il n'a pas la faculté de délier ses vœux, comme si elle n'était sa femme en rien; seulement, il devra déclarer la refuser en cas de séparation

1. Pour être libre de se marier plus tard; en cas de séparation, il n'est pas exigible que le mari donne une lettre de divorce, pour que la séparation soit valable. 2. C'est d'ordinaire à l'âge de six ans ou un peu moins, parfois même à l'âge de dix ans, si elle est en retard sous le rapport de l'intelligence. 3. J., tr. *Guittin*, VI, 2, fin (f. 48a). 4. Avant qu'elle ait ce degré de connaissance, la répudiation est inutile; mais il faut du moins le refus.

(pour éviter tout malentendu). R. Josué dit: un tel mari a droit à la trouvaille de sa femme, au bénéfice de son travail manuel, et il peut délier ses vœux, comme si elle était sa femme en tout; seulement, pour qu'elle se sépare de lui, il suffira d'un refus (sans divorce). R. Ismaël dit avoir fait une enquête sur bien des mesures adoptées par les sages, et il n'a pas trouvé d'homme dont l'état légal soit semblable à la fille mineure, sauf dans les mesures adoptées par R. Eléazar, que pour la séparation le refus est exigible. R. Abahou dit: il est arrivé à sa mère de l'engager vivement à épouser sa nièce, fille de sa sœur; mais la mère lui ayant répété plusieurs fois d'aller se marier à un autre (son fils ne voulant pas encore contracter cette union avec une enfant trop jeune), l'enfant lui répondit : je suis ta servante pour laver les pieds des serviteurs de mon maître. Pourtant, il finit par l'épouser, mais ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eût les signes de la puberté (duo pilos). D'après l'avis de R. Eléazar (qui ne la considère pas comme femme), cette mineure peut-elle, après avoir refusé ce mari, lui réclamer une somme d'argent comme amende, pour l'avoir séduite sans l'épouser? De même, d'après R. Josué (qui la considère comme femme mariée légitime) peut-elle, après le refus, réclamer une amende à tout autre qui la séduirait (en raison de la séparation par simple refus)? En outre, peut-elle, par suite de son refus, annuler l'acte de répudiation qu'elle aurait reçu indûment (le mariage étant rétroactivement nul), de façon qu'un mariage suivant ne la rendrait pas profanée pour une union avec un cohen, et ses enfants ne seraient pas illégitimes? (ces diverses questions ne sont pas résolues). R. Isaac demanda : après son refus, cette enfant mineure a-t-elle droit à l'alimentation sur les biens du père, ou est-elle traitée comme une simple répudiée sans droits? Il est évident qu'elle ne peut plus, par voie rétroactive, réclamer l'alimentation sur les biens de son mari, puisque la Kéthouba contient explicitement les mots : « tu auras le séjour dans ma maison, et tu seras nourrie de mes biens »; et comme elle ne fait plus partie de la maison, il est certain qu'elle n'a plus de droits chez lui; mais la question est de savoir si, de retour à la maison paternelle, elle y a droit à l'alimentation? (question non résolue) —[1].

Il y a une objection à faire contre R. Yoḥanan (qui considère comme légale une consécration, ou une énonciation de vœu), selon l'explication précédente, de R. Josué, concernant la mineure : si un tel mariage est seulement valable par décision rabbinique, comment le mari peut-il délier la femme de son vœu, qui est d'ordre légal? En effet, répond R. Zeira, il faut supprimer la question d'annulation de vœu, en ce qui concerne R. Yoḥanan, d'après l'avis de R. Josué. R. Nissa observa : ne peut-on pas dire que cette question des vœux fait partie des interdits (négatifs)? Et, comme R. Yoḥanan a déclaré que, pour eux, la pénalité des coups de lanière n'est pas applicable, il n'y a pas lieu de retrancher l'annulation des vœux d'après l'avis de R. Josué? (N'est-ce pas qu'une consécration diffère de la question de vœu?) C'est que ce point est

1. Suit une page que l'on retrouve au tr. *Troumoth*, I, 3, traduite t. III, pp. 8-9.

conforme à ce qui a été proclamé ailleurs [1] : « Avant la puberté (l'âge de onze ans pour une fille, ou douze pour un garçon), bien qu'ils déclarent savoir au nom de qui ils ont émis un vœu, ou consacré une valeur, le vœu est nul, (et la consécration est sans effet) ; après cette époque, si même ils déclarent ne pas savoir au nom de qui ils ont émis un vœu, ou consacré une valeur, le vœu est valable et la consécration effective » (il faut donc supprimer la question des vœux, dans l'hypothèse de R. Josué). D'après qui cette Mischnâ est-elle explicable ? D'après l'explication de Cahana (qui ne prononce pas de culpabilité pour avoir pris des objets consacrés hors de la Palestine), il semble y avoir égale tolérance pour les vœux, et c'est un point en discussion ; tandis que, selon R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, tous admettent que la question de vœu est d'ordre légal (et il ne saurait en être parlé parmi les droits du mari sur la mineure).

3. R. Eleazar b. Jacob dit (comme règle) : chaque fois que la cause d'ajournement provient du mari [2], la femme est considérée comme son épouse légitime ; lorsque l'obstacle n'est pas suscité par le mari, mais par toute autre cause [3], la femme n'est pas considérée comme épouse légitime.

4. Si une mineure fiancée (comme il vient d'être dit) refuse ce mari, celui-ci pourra épouser les proches parentes de celle-ci (à un degré qui serait interdit si elle était mariée), comme elle peut épouser les proches parents de ce fiancé au même degré, et elle reste apte à épouser un Cohen. Si ce fiancé lui remet un acte de divorce, il est interdit à l'homme d'épouser les proches parentes de cette femme, comme celle-ci ne pourra pas s'unir aux proches parents de son ancien mari, et elle devient impropre à épouser un Cohen. Si après l'avoir répudiée, il l'a reprise, puis la mineure l'a refusé et a épousé un autre, qu'ensuite elle est devenue veuve, ou a été répudiée, le premier mari peut la reprendre [4]. Si elle l'a d'abord refusé, puis elle a consenti à l'épouser, qu'ensuite, ayant reçu le divorce, elle en a épousé un autre, dont elle est devenue veuve, ou a été répudiée, elle ne pourra pas retourner au premier mari. Voici la règle générale : si le divorce a suivi le refus, elle ne pourra pas retourner avec le premier mari ; si le refus a suivi le divorce, elle peut retourner avec lui —[5].

5. Si une mineure repousse son fiancé, puis en épouse un autre qui la répudie, ensuite elle est fiancée à un troisième qu'elle repousse aussi,

1. Tr. *Nidda*, V, 6. 2. Lorsque la séparation a été provoquée, non par le fait de son refus, mais par un acte de divorce du mari, ajoute la *Guemara*. 3. Par exemple, le refus. 4. L'acte de divorce est alors nul. 5. La seule phrase de *Guemara* sur ce § se retrouve ci-dessus, X, 5, en tête. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 1 (f. 49c).

puis elle l'est avec un quatrième qui la répudie, il sera admis une thèse générale à l'égard des divers prétendants : ceux qui se seront séparés d'elle par acte de divorce ne pourront plus la reprendre[1] ; ceux qu'elle a rejetés, pour cause de fiançailles en sa minorité, peuvent la reprendre.

6. Si une femme, répudiée par son mari, puis reprise par lui, devient veuve, elle pourra cependant épouser son beau-frère en vertu du lévirat[2]; R. Eléazar le défend. De même si une orpheline répudiée par son mari, puis reprise par lui, devient veuve, elle pourra épouser son beau-frère; R. Eléazar le défend. Si une mineure mariée par son père a été répudiée par son mari, elle est considérée comme orpheline même du vivant de son père[3] ; lorsque, pendant qu'elle est encore mineure, ce même mari la reprend (et que, pendant cette même période de temps, il meurt), tous s'accordent à interdire à cette veuve le droit d'épouser son beau-frère par lévirat[4].

[Les sages reconnaissent d'accord avec R. Eléazar, que si la mineure a été répudiée par son mari, puis reprise par lui dans le même état légal, la répudiation est formelle, non le retour (à raison du défaut de pouvoir de la femme), et elle sera interdite au beau-frère ; mais s'il l'a répudiée comme mineure et l'a reprise après sa majorité, ou si elle a grandi et atteint cette période en puissance de mari, elle sera permise au beau-frère par lévirat[5]].

R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : le refus (§ 5) n'entraîne qu'un interdit par surcroît de précaution à l'égard du cohen, mais le tribunal ne déclare pas la femme souillée pour lui[6]. Quant à l'interdit formel, R. Yossé b. R. Aboun spécifie que le divorce devra alors constituer le dernier acte[7].

Quel est le motif de l'interdit exprimé par R. Eléazar (§ 6) ? C'est que pendant un moment, après la répudiation, la veuve se trouvait à l'état d'interdit

1. Les conséquences légales de cet acte sont effectives, bien qu'en raison de son état de mineure, elle puisse repousser un fiancé. 2. On n'admet pas qu'en raison de la séparation qui suspend le devoir du lévirat, elle soit considérée comme femme de son frère, qu'il est défendu d'épouser. 3. Il n'a plus alors le droit de la marier une seconde fois : elle devient indépendante. 4. Le second mariage est illégal : il n'a pu être imposé par le père, qui a perdu ses droits sur sa fille après le premier mariage, ni être voulu par la fille qui était encore mineure; elle sera donc considérée comme une belle-sœur actuellement répudiée, et pour laquelle il n'y a pas de lévirat. 5. Toute cette phrase entre [], qui est une addition à la Mischnâ dans le *Talmud de Jérusalem*, ou *Braïtha*, ne se trouve pas dans les éditions de la Mischnâ, ni dans celle du T. *Babli* (où elle est citée comme *Braïtha*). L'édition de la Mischnâ par M. Henri Lowe n'a pas non plus cette phrase. 6. Le comment. *Qorban 'éda* est d'avis de supprimer ici cette phrase, répétée selon lui, par erreur, du § précédent. 7. D'après cela, dit le comment. *Pné Masché*, il faut accorder le texte de la Mischnâ avec l'édition du T. *Babli*, et supprimer la dernière hypothèse, « *ou-miana bó*, elle l'a refusé. »

pour ce beau-frère (et cet état persiste encore après le veuvage). Les sages reconnaissent, d'accord avec R. Eléazar, que si une mineure mariée par son père a été répudiée par son mari, elle est considérée comme orpheline, même du vivant de son père, car sa consécration et sa répudiation sont d'ordre légal, mais la reprise est d'ordre rabbinique. Quelle est la règle pour l'adjointe de cette mineure? Selon Rab, il est interdit, et c'est aussi l'avis de R. Yoḥanan ; selon R. Simon b. Lakisch, elle est permise. R. Eléazar dit : je me suis enquis, soit auprès des rabbins de la Palestine, soit auprès de ceux de Babylone, et je n'ai trouvé nul individu partageant mon avis, sauf R. Simon b. Lakisch, qui permet à l'adjointe de la mineure, en question ici, d'épouser le beau-frère. R. Hamnona, étant assis devant R. Ada b. Aḥwa, demanda quelle est la règle au sujet de l'adjointe? Elle est libre, répondit-il. Et qu'en est-il de la femme répudiée elle-même? Elle est interdite, répondit-il. Puis il demanda pourquoi il y a cette distinction? Il y a lieu de croire, répond R. Aba b. Mamal, que c'est conforme à l'avis de celui qui déclare l'adjointe libérée en ce cas ; car si l'on était en présence de l'avis contraire, de déclarer l'adjointe interdite, on ne saurait comment expliquer ce dilemme (qui résulte de l'état douteux d'acquisition par mariage d'une mineure) : ou la mineure est acquise comme femme, et par contre l'adjointe devient libre ; ou elle n'est pas acquise comme telle (et elle reste interdite), tandis que l'adjointe est en tous cas libre. Toutefois, observa R. Sameï, on n'établit pas ces sortes de dilemmes pour les questions de mariages prohibés (et il n'y a lieu d'en déduire ni interdit, ni libération). Pourquoi cela? Parce que, lorsqu'une belle-sœur veuve n'est pas entièrement tenue au lévirat (s'il y a un motif d'empêchement), la part d'obligation qui lui incombe (et l'attache au beau-frère) est considérée comme un interdit d'alliance ; or, en ce cas, il y a dispense de toute cérémonie pour l'adjointe[1]. Mais, objecta R. Judan, de la même façon que plus loin (§ 11) on a recours au déchaussement en raison de la mi-partie d'acquisition en fait de lévirat, à l'égard d'une mineure, de telle sorte que l'adjointe est ensuite tout à fait libérée, pourquoi ne pas procéder ici de même en se laissant déchauser par la mineure, eu égard à la mi-partie de son fait, puis épouser l'adjointe? C'est qu'il n'est pas d'usage, en présence de deux belles-sœurs à droits égaux (de la même maison), de libérer l'une et d'épouser l'autre[2]. Puisqu'une objection a été posée au sujet de l'avis des Rabbins, pourquoi ne l'est-elle pas contre R. Eléazar ? (Pourquoi ne pas recevoir, pour la mineure, un refus, et le mariage étant annulé rétrospectivement. il n'y aurait plus de prohibition d'alliance?) Cette objection n'est pas possible à l'encontre de R. Eliézer, car c'est un disciple de Schammaï[3], et l'école de Scham-

1. V. ci-dessus, II, 2 fin, p. 26. 2. Cette réponse est ajoutée par le commentaire *Pné-Mosché*. Le commentaire *Qorban 'éda* est d'avis de rejeter tout ce passage, depuis les mots « R. Judan objecte, etc. », jusqu'à la fin du §. 3. Cf. tr. *Beça*, I, 4, fin, et *passim*.

maï a dit que les fiancées seules peuvent refuser le mari, non celles qui ont été mariées (ce qui est ici le cas).

7. Deux frères sont mariés à deux sœurs orphelines et mineures ; si le mari de l'une d'elles meurt, la veuve est libre de toute cérémonie du lévirat envers le survivant, comme sœur de sa femme. Il en est de même, si ce sont deux sourdes[1]. Si l'une est majeure et l'autre mineure, et le mari de la dernière meurt, elle est libre envers le survivant, comme sœur de son épouse ; si le mari de l'aînée meurt, on devra, selon R. Eliézer, enseigner à la plus jeune de refuser son mari actuel (auquel incombe alors le lévirat envers la veuve[2]). Selon R. Gamaliel, si la mineure a eu l'idée de refuser son mari, c'est bien ; si non elle peut rester auprès de lui[3] et attendre sa majorité ; à ce moment, la sœur aînée est libérée de fait (sans autre cérémonie), à titre de sœur de l'épouse (que le beau-frère ne peut épouser en même temps). R. Josué s'écria : Malheur alors à sa propre femme et à celle de son frère (veuve), puisqu'il doit alors répudier sa femme par acte de divorce, et celle de son frère (la veuve) doit le déchausser (pour qu'il puisse prendre l'une d'elles).

Chacune des deux est « sœur de la femme », car la faculté de l'acquisition pour l'une équivaut à celle de l'autre, à égal titre. Ce n'est pas ce que l'on a enseigné à l'égard de l'enfant mineure, ou de celle qui est sourde ; or, R. Ḥiya a enseigné[4] : si des deux sœurs l'une est une enfant et l'autre est sourde ; que le mari de la première meurt, le mari de la sourde devra se séparer d'elle par un acte de divorce, puis la jeune attendra qu'elle ait grandi, moment auquel elle déchaussera son beau-frère (et sera finalement libre). Elle ne peut pas le déchausser de suite, en raison de ce qu'a enseigné R. Meir : on ne se laissera pas déchausser par une enfant, pas plus qu'on ne l'épousera par lévirat, de crainte que plus tard elle se trouve être d'une stérilité évidente. Si le mari de la femme sourde meurt, le mari de l'autre sœur mineure devra se séparer d'elle par un acte de divorce, et celle qui est sourde (veuve) reste à jamais interdite (à titre de sœur de la répudiée, et elle ne peut pas non plus bénéficier du déchaussement, qui ne lui est pas applicable). Si malgré l'interdit, le frère survivant a cohabité avec sa belle-sœur sourde, il devra se séparer d'elle par un acte de divorce, puis elle devient libre à tous[5]. Ainsi l'a dit R. Ila, le meilleur remède en ce cas est le recours en divorce.

1. Le mariage contracté avec une sourde n'a pas de valeur légale ; il n'est validé que par mesure rabbinique. 2. Selon lui, le mariage avec la mineure n'a pas de valeur légale et le frère survivant est tenu, à cause du lévirat, de ne pas garder la mineure. 3. D'après lui, l'obligation du lévirat n'entraîne pas la suspension d'un mariage, même admis seulement par les Rabbins. 4. *Tossefta* à ce traité, ch. XIII. 5. En vertu de ce dilemme : ou la mineure est une épouse légitime, et

Quant au dire de la Mischnâ, « que la mineure peut rester auprès du mari et attendre sa majorité », il faut entendre par là qu'elle restera jusqu'à l'époque où elle pourra être épousée réellement (et, à ce moment, la sœur aînée devra quitter le mari comme sœur de l'épouse). R. Éléazar au contraire dit : il n'est pas question absolument de mariage (ou cohabitation); les fiançailles suffisent. R. Yoḥanan explique ainsi les paroles de R. Gamaliel dans la Mischnâ : si l'on a consacré pour femme la sœur de sa belle-sœur, celle-ci est dispensée de toute cérémonie, du déchaussement et du lévirat. Il en résulte que ce n'est pas l'avis de R. Gamaliel lorsqu'il a été dit plus haut (IV, 10) : « Pendant qu'une belle-sœur veuve attend le mariage de son beau-frère, si un frère consacre une sœur de celle-ci comme femme, il ne devra pas l'épouser, en raison du lévirat qui lui incombe. » (C'est contraire à R. Gamaliel, qui n'accorde pas à cette obligation la faculté de rendre une femme interdite rétrospectivement). R. Ḥagaï dit devant R. Zeira, ou R. Menaḥem au nom de R. Yoḥanan, que l'avis de R. Éléazar (ici) sert de règle, savoir que le refus de la mineure est valable. Pourquoi R. Éléazar dit-il d'enseigner à l'enfant trop jeune de refuser son mari actuel, tandis qu'il dit ensuite : « si elle a refusé, c'est bien » (et seulement en cas de fait accompli) ? En effet, dit R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, l'avis de R. Josué sert de règle, et si elle a refusé, c'est bien. Comment se fait-il que, selon R. Josué, ce serait « un malheur pour sa propre femme et celle de son frère, puisqu'il doit alors répudier l'une, et se laisser déchausser par l'autre », tandis qu'ici on semble admettre le fait acquis comme valable? Aussi, R. Ila et R. Yossé au nom de R. Yoḥanan viennent expliquer qu'en réalité l'avis dé R. Gamaliel sert de règle ; mais d'accord avec lui, R. Josué reconnaît que si la mineure a refusé, c'est bien ; au cas contraire, elle attendra l'époque de sa majorité ; de plus, si n'ayant pas refusé il ne veut pas non plus attendre, le beau-frère devra se séparer de sa femme par un acte de divorce, et se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve.

(8). Si quelqu'un est marié à deux orphelines mineures et meurt, la cohabitation du beau-frère ou le déchaussement par l'une d'elles dispense l'autre de toute cérémonie du lévirat, à titre d'adjointe. Il en est de même si ce sont deux sourdes. Si l'une est mineure et l'autre sourde, la cohabitation du beau-frère avec l'une ne suffit pas pour libérer l'autre[1].

(9). Si l'une entend bien et l'autre est sourde, la cohabitation avec la première libère l'autre ; mais la cohabitation avec la seconde ne libère pas la première[2].

l'union de la sœur est nulle; ou la première ne l'est pas, et le lévirat accompli est effectif. 1. En raison de la situation extra-légale de l'une et de l'autre. 2. En vertu de la règle que la cohabitation avec une personne mariée légalement libère celle qui est seulement mariée par mesure rabbinique; mais l'inverse n'est pas admis.

(10). **De même, si l'une est majeure et l'autre ne l'est pas, la cohabitation avec la majeure libère de tout acte du lévirat celle qui est mineure; mais, à l'inverse, la cohabitation avec la mineure ne libère pas celle qui est majeure.**

Le lévirat accompli envers l'une libère l'autre; car la faculté de l'acquisition pour l'une équivaut à celle de l'autre, à égal titre. Comment fait-on pour s'acquitter du lévirat envers la mineure et la sourde (dont la première ne peut pas encore cohabiter et la seconde ne peut déchausser)? R. Ḥiya b. Asché répond au nom de Rab[1] : On épousera la sourde, que l'on répudiera ensuite par acte de divorce, puis la mineure attendra qu'elle ait atteint sa majorité, époque à laquelle elle déchaussera son beau-frère (et elle sera complètement libre). Elle ne peut pas le déchausser de suite, en raison de ce qu'a enseigné R. Meir[2] : on ne se laissera pas déchausser par une enfant, et on ne l'épousera pas par lévirat, de crainte que plus tard elle se trouve être d'une stérilité évidente. En cas de cohabitation avec la mineure (veuve), le beau-frère se séparera d'elle par un acte de divorce, et la sourde (sa femme légitime) lui devient à jamais interdite (à titre de sœur de celle qui a été épousée à tort, puis répudiée). Si, par transgression de l'interdit, le survivant cohabite pourtant avec la belle-sœur sourde, il devra se séparer d'elle par acte de divorce, et elle devient libre pour des étrangers. R. Ila dit : le meilleur remède en ce cas est le recours au divorce[3]. Mais, demanda R. Aboun b. Ḥiya devant R. Ila, pourquoi recourir à ce procédé de libération? C'est que, comme on a commencé par dire (lorsque les deux sœurs sont mineures) que l'on recourra au déchaussement, en raison de la mi-partie d'acquisition résultant du lévirat à l'égard de la mineure, de telle sorte que l'adjointe devient tout-à-fait libre; pourquoi ne pas procéder ici de même, en se laissant déchausser par la mineure, eu égard à la mi-partie d'acquisition qui est le fait du beau-frère, puis épouser la belle-sœur sourde? C'est impossible, puisque R. Simon a dit : il n'est pas d'usage, en présence de deux belles-sœurs à droits égaux, de libérer l'une par le déchaussement et d'épouser l'autre par lévirat. Cependant, on trouve bien que, des deux belles-sœurs en question ici, l'une déchausse et l'autre est répudiée par acte de divorce? Ceci, fut-il répondu, est conforme à l'enseignement énoncé ailleurs[4] : En cas d'engagement verbal avec l'une et de déchaussement par la seconde, il faut se séparer de la première par divorce.

« Si l'une entend bien et l'autre est sourde, est-il dit (§ 9), la cohabitation avec la première libère l'autre » ; mais la cohabitation avec la seconde, non-seulement ne libère pas la première, mais la rend impropre à épouser un cohen (en raison de l'illégalité de l'union, elle est devenue profanée).

« De même (§ 10), si l'une est majeure et l'autre ne l'est pas, la cohabita-

1. Comme au § précédent. 2. Ci-dessus, § 7, et ci-après, § 13. 3. Pour libérer la sourde (qui ne peut déchausser), on l'épousera, puis on la répudiera. 4. V. ci-dessus, V, 5.

tion avec la majeure libère de tout acte du lévirat celle qui est mineure » ; tandis qu'à l'inverse, la cohabitation avec la mineure, non-seulement ne libère pas la majeure, mais la rend encore impropre à un cohen (par la même raison de profanation, provenant d'une union illégale).

9 (11). Si quelqu'un, marié à deux orphelines mineures, meurt, puis le beau-frère cohabite avec la première veuve, ensuite avec la seconde, ou si un autre frère a cohabité avec la seconde, cet acte (avec la seconde) n'empêche pas la première d'épouser le beau-frère [1]. Il en est de même si ce sont deux sourdes. Si l'une est mineure et l'autre sourde, qu'à la mort du mari le beau-frère cohabite avec la mineure, puis il cohabite avec la sourde, ou si un autre frère cohabite avec celle-ci, cet acte n'empêche pas la mineure d'épouser le beau-frère. Mais si le beau-frère a d'abord cohabité avec la sourde, puis avec la mineure, ou si un autre frère a ensuite cohabité avec la mineure, la sourde devient impropre [2] à épouser le beau-frère.

10 (12). Si l'une est bien douée pour l'audition et l'autre est sourde, et qu'après la mort du mari le beau-frère cohabite avec celle qui entend, puis avec la sourde, ou si un autre frère cohabite avec la sourde, la première ne devient pas impropre par là à épouser le beau-frère. Mais, à l'inverse, si le beau-frère cohabite avec la sourde, puis avec celle qui entend, ou si un autre frère cohabite ensuite avec celle qui entend, la sourde devient impropre à ce mariage.

11 (13). Si l'une est majeure, l'autre mineure, qu'après la mort d'un frère le beau-frère cohabite avec la veuve aîné,epuis avec la mineure, ou si un autre frère cohabite avec celle-ci, cet acte n'empêche pas le mariage de celle qui est majeure. Mais si le beau-frère a d'abord cohabité avec la mineure, puis avec la majeure, ou si un autre frère a cohabité ensuite avec celle qui est majeure, la mineure ne peut pas se marier avec le même. R. Éléazar dit : on apprendra à la mineure à refuser de rester avec son époux (auquel incombe avant tout le devoir du lévirat envers la majeure, seule veuve vraiment légale du défunt).

Non-seulement s'il y a eu cohabitation avec la mineure (§ 7), mais encore si elle n'a pas eu lieu, la belle-sœur sourde devient impropre (en raison de la contrainte qui résulte de l'acquisition au moins partielle) ; car s'il n'y a pas eu cohabitation avec la mineure, et que celle-ci meurt, le beau-frère peut épou-

1. Ou bien, le mariage avec une mineure est valable, et dès lors la relation conjugale avec la seconde est sans effet légal ; ou bien une telle union n'a pas de validité, et les deux orphelines sont étrangères l'une à l'autre, leur mariage avec le défunt n'ayant pas été considéré comme réel. Cependant, vu le doute, on n'épousera pas la seconde. 2. Dans le doute sur la validité de l'union avec une mineure, il se peut que celle-ci soit considérée comme épouse.

ser la belle-sœur sourde. Voilà pourquoi la Mischnâ parle du cas de cohabitation, pour dire que, même au cas où après la cohabitation la mineure est morte, la sourde devient impropre pour le cohen (en raison de la contrainte, résultant de l'acquisition de la mineure).

De même, lors même que le beau-frère n'a pas cohabité avec celle qui entend, la sourde devient impropre; car, s'il n'y a pas eu cohabitation avec celle qui entend et qu'elle meurt, celle qui est sourde serait libre. Aussi, la Mischnâ parle du cas de cohabitation, pour dire que si même celle qui entend meurt après la cohabitation, la sourde devient impropre au cohen.

Enfin, lors même que le beau-frère n'a pas cohabité avec la majeure, la mineure devient impropre ; car, s'il n'y a pas eu cohabitation avec la majeure et qu'elle meurt, la mineure serait libre. Aussi la Mischnâ parle du cas de cohabitation, pour dire que, si même après cette union la majeure est morte, la mineure est devenue impropre (par l'effet de la contrainte). — « Selon R. Eléazar, est-il dit, on apprendra à la mineure à refuser de rester avec son époux. » Ceci est seulement vrai pour le passé (en cas de fait accompli de la cohabitation avec la mineure); donc, en principe une telle union ne doit pas avoir lieu. En effet, R. Ména dit d'une façon anonyme[1], et R. Isaac b. R. Ḥiya le grand le rapporte au nom de R. Yoḥanan, que c'est conforme à l'avis de R. Meir, lequel déclare ceci : on ne doit pas se laisser déchausser par une mineure, ni l'épouser par lévirat, de crainte que plus tard elle se révèle être d'une stérilité évidente (ce qui serait une cause d'embarras dans les alliances).

12 (14). Si un beau-frère enfant cohabite avec sa belle-sœur mineure qui lui incombe par lévirat, ils devront grandir en vivant ensemble[2]. S'il a cohabité avec sa belle-sœur déjà grande, elle devra l'élever (pour devenir libre, le cas échéant, à ce moment). Si une belle-sœur soumise au lévirat (qui a épousé son beau-frère) déclare dans les trente jours de ce mariage n'avoir pas eu la cohabitation de son mari[3], on le contraint de se laisser déchausser par elle ; si elle fait cette déclaration après le trentième jour du mariage[4], on peut seulement lui demander de se laisser déchausser (sans l'y contraindre). S'il avoue n'avoir pas cohabité, fût-ce au bout d'un an d'union, on le contraint de se laisser déchausser.

13. Si une femme a déclaré par vœu, du vivant de son mari, s'interdire toute jouissance venant de son beau-frère, celui-ci en cas de lévirat sera contraint de se laisser déchausser par elle. Si elle a fait ce vœu après la mort de son mari, on cherchera à le persuader de se laisser déchausser par elle (sans l'y contraindre). De même, on pourra seulement agir par persuasion sur lui, lorsque le vœu prononcé par cette

1. Cf. ci-dessus, IV, 1. 2. Il ne peut pas se séparer d'elle par un acte de divorce, qui alors n'aurait pas de valeur légale. 3. En ce cas, un acte de divorce suffit pour les séparer. 4. On n'ajoute plus foi à elle seule.

femme a eu pour objet de la détourner du lévirat, fût-ce du vivant de son mari.

On a enseigné[1] : pour la constatation de virginité[2], le mari a un mois de temps (pouvant arguer qu'il n'a pas encore cohabité jusque-là); tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, cette réclamation doit avoir lieu de suite. A quoi tient cette discussion ? Si la cohabitation a eu lieu dès que le mariage était accompli, il est évident que le mari devait réclamer de suite; s'il n'a pas cohabité, il doit pouvoir réclamer à un moment quelconque, sans limite ? C'est qu'il s'agit d'un cas indéterminé (on ajoute foi au mari, quant à l'ajournement, pendant un mois): En ce cas, R. Méir admet comme présomption que l'homme se retient de la cohabitation au plus un mois ; selon les autres sages, l'homme ne se retiendra pas même un jour (et il devra réclamer de suite). R. Jérémie demanda : ajoutera-t-on foi à un mari qui prétend avoir suivi l'avis de R. Méir et s'être retenu de l'union, pour que l'enfant qui pourrait naître de là soit semblable à ceux qui sont nommés *Schatouqi*[3] ? On peut y répondre à l'aide de ceci : « Si une belle-sœur soumise au lévirat, dit notre Mischnâ, déclare, dans les trente jours de ce mariage, n'avoir pas eu la cohabitation de son mari, on le contraint au déchaussement ; si elle fait cette déclaration après le trentième jour, on peut seulement lui demander cette cérémonie, sans contrainte. » Sur quoi, R. Eléazar déclare que c'est l'avis de R. Méir (qui admet cette durée de retenue pour l'homme) ; et il ajoute : cette confiance est accordée à la belle-sœur veuve eu égard à elle-même, mais non en ce qui concerne ses adjointes (envers celles-ci, elle est capable de mentir, pour différer la libération de l'adjointe). Or, comme il est dit là qu'on ne la croit pas entièrement, s'il s'agit de mettre l'adjointe en défaut ; de même ici, on ne croit pas le mari, s'il a seulement en vue de rendre impropre l'enfant à venir. C'est ainsi qu'il est enseigné[4] : Si le mari déclare avoir cohabité et la femme dit le contraire, lors même qu'il revient sur sa première assertion et dit comme elle n'avoir pas cohabité, il ne dépend plus de lui de démentir ce qu'il a commencé par dire (il faudra un acte de divorce pour se séparer) ; mais si, de suite, il a déclaré n'avoir pas cohabité, les deux époux peuvent ruiner la présomption d'union (même après un mois d'union).

Les compagnons demandèrent : en quel cas la Mischnâ impose-t-elle le déchaussement ? Si c'est d'après la première partie de la Mischnâ[5], qui met le lévirat au-dessus du déchaussement, on devrait permettre au beau-frère de l'épouser ? Si c'est d'après la fin de cette Mischnâ, on conçoit qu'il soit permis de déchausser (cet acte étant préférable) ; mais pourquoi y a-t-il contrainte ? C'est que, répond R. Houna au nom de Rab, au moment où l'acte de divorce

1. Tr. *Kethoubôth*, I, 4. 2. Entraînant la perte de la *Kethoubah* pour la femme, si elle est convaincue d'avoir été en défaut. 3. Littéralement : silencieux, c.-à-d. l'enfant dont on ne dit rien, ou dont le père est inconnu. V. *Traduction du Pentateuque* par le gr. R. Wogue, t. V, p. 267, n. 4. 4. J., tr. *Qiddouschin*, III, 2 (f. 63d). 5. Tr. *Bekhorôth*, I, 7.

va passer de la main du mari à celle de la femme, lors de la remise, il déclare que c'est un divorce ordinaire (ayant cohabité), et elle prétend que c'est un divorce de belle-sœur (sans cohabitation); en ce cas, pendant les trente jours du mariage, on présume qu'il peut ne pas y avoir eu de cohabitation, et le déchaussement sera imposé; mais après trente jours, la présomption est à l'inverse, et on demandera au mari de consentir au déchaussement, sans l'imposer. Ainsi, demanda aussi R. Yossé, si après trente jours on présume qu'il y a eu cohabitation, pourquoi imposer le déchaussement pendant les trente jours (et ne pas préférer attendre que ce mois soit écoulé, afin de tirer parti de la présomption qui s'en suivra)? C'est que, répond également R. Houna au nom de Rab, lorsque l'acte de divorce va être remis par l'homme à la femme, celui-ci déclare qu'il présente un divorce marital, tandis qu'elle prétend recevoir un divorce de belle-sœur (non unie en mariage); alors, pendant les trente premiers jours de l'union, on admet la présomption d'une cohabitation ajournée, et le déchaussement sera obligatoire; après ce délai, il y aura présomption contraire, et l'on peut seulement demander au mari de consentir au déchaussement, sans l'y obliger. De même, s'il prétend avoir cohabité avec sa femme et qu'elle le dément, il est évident qu'il est tenu, d'après son assertion, de la nourrir, et il est évident aussi qu'il n'hériterait pas d'elle si elle meurt aussitôt (on ne le croit pas pour une question de dépossession); mais il s'agit de savoir s'il a le droit d'hériter les biens de son frère défunt, dont la veuve lui incombe par lévirat? (Quoi qu'il s'agisse d'une réclamation de biens, tient-on compte de la présomption qu'il a au moins autant de droits que ses frères?) D'autre part, si elle déclare avoir cohabité, et lui prétend le contraire, il est évident qu'on ne la croit pas, et elle n'est pas fondée à réclamer l'alimentation, comme il est évident aussi qu'il n'a pas de droits sur l'héritage laissé par feu son frère (selon sa propre déclaration); mais la question est de savoir s'il héritera d'elle au cas où elle meurt? (Bien qu'elle ait affirmé l'union, l'assertion du mari l'emporte-t-elle et motivera-t-elle l'exclusion de l'héritage, ou non?) (question non résolue).

CHAPITRE XIV

1. Si un sourd a épousé une femme qui entend, ou si un homme qui entend a épousé une sourde, chacun d'eux est libre, soit de répudier la femme, soit de la garder; car, comme l'acquiescement au mariage a eu lieu par signes (en présence des témoins), il en sera de même pour la répudiation. L'homme entendant bien, qui a épousé une femme semblable, laquelle plus tard devient sourde, a la faculté de la répudier ou de la garder; si elle devient faible d'esprit, il ne peut pas la répudier. S'il devient sourd ou faible d'esprit, il ne peut plus jamais la répudier (son acte serait sans valeur légale).

A quoi reconnaît-on l'intention du sourd-muet de répudier sa femme? Au signe qu'il fait, suivi de la remise d'un acte de divorce; et puisque le signe qu'il fait est admis comme valable, on attachera une égale valeur au signe qu'on lui fait (on admet qu'il le comprend). La Mischnâ l'autorise à répudier sa femme (comme à l'épouser), au cas seul où il a consacré la femme à l'aide d'argent; cependant s'il l'a consacrée par la cohabitation, le mariage est réel, mais la répudiation ne l'est pas (le signe ne suffit pas). R. Éléazar demanda à R. Yohanan : si un autre cohabite avec la femme d'un sourd-muet, ou d'un faible d'esprit, de quoi est-il passible? Pas même du sacrifice de suspension ou doute, fut-il répondu [1]. C'est aussi l'avis de R. Jacob b. Aha au nom de R. Yohanan, ou de R. Ila au nom de R. Éléazar. Puis donc qu'il est admis que ce cas ne fait pas même l'objet d'un doute, le mariage conclu entre cette femme et tout autre homme sera valable en droit; si ce dernier la répudie, elle peut retourner avec le premier mari (contrairement à la règle habituelle). C'est à déduire de l'enseignement émis par R. Hiya : si la femme d'un sourd-muet, répudiée par son mari, va épouser un autre sourd ou même un homme qui entend, on lui appliquera ce verset (Deutéron. XXIV, 4) : *Son premier mari, qui l'a renvoyée, ne pourra pas la reprendre* (en raison de l'équivalence des ayant-droits); mais si elle a commencé par épouser un homme qui entend et parle, puis ayant été répudiée, elle a épousé un sourd-muet, il n'y a pas lieu de lui appliquer ce verset (et le second mariage étant nul, la femme peut retourner chez le premier mari). Si à la femme d'un sourd-muet, dont le mari est parti pour un voyage d'outre-mer, on vient dire que son mari est mort, et qu'elle épouse ensuite (se croyant veuve), soit un sourd-muet, soit un homme qui entend, puis le mari revient, elle devra se séparer de l'un et de l'autre. Mais si, à la femme d'un homme qui entend, dont le mari est parti pour un voyage d'outre-mer, on vient dire que son mari est mort, et qu'à la suite de cette nouvelle elle épouse un sourd-muet, puis le mari qui entend revient, il ne faut pas croire (comme ci-dessus) qu'il suffit à la femme de se séparer du sourd-muet (dont le mariage est nul), et qu'elle peut rester avec le premier mari; mais, en réalité, elle devra subir une amende, et à ce titre elle ne pourra rester avec aucun des deux.

« Si la femme devient faible d'esprit, dit la Mischnâ, le mari ne pourra pas la répudier. » C'est, dit R. Yanaï, pour éviter qu'elle soit entraînée par le premier venu. R. Zeira et R. Ila allèguent tous deux pour motif qu'elle n'est pas capable de garder l'acte de divorce. R. Néhémie b. Mar-Ouqban, fils de R. Yossé, dit qu'en vue de ces trois points, il y a une différence entre ces deux motifs divergents : 1° En cas de fait accompli de répudiation (indûment), celle-ci reste valable, d'après celui qui la défend, par crainte que la femme soit entraînée (puisqu'un simple interdit rabbinique est en cause); mais l'acte ne l'est pas d'après l'autre opinion, motivée sur l'incapacité de garder le divorce. 2° Si la femme a un fils, ou son père, ou un frère, aucun d'eux ne peut la pro

1. V. J., tr. *Nédarim*, X, 5 (f. 42[a]).

téger contre l'entraînement, et il vaut mieux lui interdire le divorce; tandis qu'un d'eux peut garder l'acte de divorce (et ce motif ne serait pas un obstacle à la séparation). Enfin 3°, si par instants elle perd l'esprit, et d'autres fois elle rêve, d'après le premier avis, la séparation reste interdite, en raison du maintien de la crainte d'entraînement; tandis qu'en se basant sur le second motif, le divorce paraît fondé, puisqu'elle a des moments de lucidité qui lui suffisent pour conserver l'acte du divorce.

(2). R. Yoḥanan demanda : pourquoi la femme devenue sourde est-elle susceptible de répudiation, tandis que l'homme devenu sourd n'y est pas sujet? Il lui fut répondu : l'homme qui répudie n'est pas semblable à la femme qui est répudiée; car la femme quitte son mari, soit de plein gré, soit malgré elle, tandis que l'homme agit toujours de plein gré (mais ayant tout son esprit).

2. R. Yoḥanan b. Godgoda attesta avoir appris par tradition qu'une fille mineure sourde, mariée par son père, sera dûment séparée par un acte de divorce [1]. Mais, lui fut-il observé, cela arrive aussi lorsqu'une femme entendant bien devient sourde après son mariage.

R. Ḥanania objecta devant R. Ila (contre R. Yoḥanan b. Godgoda) : on comprend cet avis à l'égard d'une femme clairvoyante, qui a conscience de ses actes, et l'on conçoit qu'en raison de son union accomplie en connaissance de cause, elle soit répudiée, de son consentement, ou sans cela; mais la sourde-muette, qui n'a pas conscience (et dont l'union a lieu par l'intervention de son père), ne devrait être répudiée qu'avec l'assentiment d'autrui? C'est un point hors de contestation, car il est transmis par le témoignage des anciens rabbins. Mais, en admettant cette tradition pour la femme sourde-muette en principe, qu'est-ce qui autorise à augmenter ce témoignage antique, en y ajontant le cas d'une femme qui a d'abord été saine, puis est devenue sourde? Voici ce que R. Ḥanania a voulu dire : le témoignage en question se rapporte juste au cas d'une femme clairvoyante que son père a mariée, et qui plus tard est devenue sourde (celle-là aussi sera répudiée sans intervention d'autrui). R. Yossé, de son côté, répond que ce témoignage se rapporte au cas d'une mineure saine mariée par son père, puis devenue sourde (en ce cas également, la répudiation peut se faire sans intervention d'autrui). R. Yoḥanan dit : ce qui n'est pas à sa place régulière, au commencement, se trouve bien à la fin. Comment donc doit être conçu le commencement? D'une façon analogue à ce qui est dit plus loin (§ 6) : « Deux frères, l'un sourd-muet et l'autre bien parlant, sont mariés à deux sœurs, dont l'une est sourde-muette et l'autre parle; il y a parité, en ce que vis-à-vis du couple d'époux sourds-muets, il y a un couple qui parle. » D'autre part, il serait question de deux

1. Elle recevra cet acte à sa majorité, et alors que le père n'a plus de pouvoir sur elle, son consentement n'est pas exigible. Cf. tr. *Guittin*, V, 5; tr. *Edouyóth*, VII, 9.

frères de constitution diverse, et le sourd serait l'époux d'une femme qui parle, tandis que l'autre frère qui parle serait l'époux de celle qui est sourde-muette. Voilà quel devrait être l'ordre suivi dans ces énonciations de cas.

3. Si deux frères sourds sont mariés à deux sœurs sourdes, ou à deux sœurs entendant bien, ou à deux sœurs dont l'une est sourde et l'autre entend, ou si deux sœurs sont mariées à deux frères qui entendent, ou à deux frères sourds, ou à deux frères dont l'un est sourd et l'autre parle, elles sont complètement dispensées de toute cérémonie de lévirat [1]. Si ces femmes sont étrangères l'une à l'autre, le beau-frère devra d'abord les épouser [2]; plus tard, s'il le veut, il pourra les répudier.

4. Deux frères, dont l'un est sourd-muet et l'autre entend, ont épousé deux sœurs qui entendent : si le sourd, mari d'une femme qui entend meurt, l'autre frère qui entend, et a épousé une personne qui entend, n'a rien à faire; car la veuve échappe au lévirat à titre de sœur de la femme (du beau-frère). Si au contraire l'autre frère qui entend meurt, le survivant qui est sourd, marié à une femme qui entend, devra dès ce moment la répudier par acte de divorce [3], tandis que la femme veuve de son frère reste à jamais interdite [4].

5. Deux frères qui entendent ont épousé deux sœurs, dont l'une est sourde et l'autre entend : si celui qui entend, mari de la sourde meurt, l'autre frère qui entend, et a épousé une femme qui entend, n'a rien à faire; car la veuve échappe au lévirat à titre de sœur de la femme (du beau-frère). Si au contraire l'autre frère, mari de celle qui entend, meurt, le frère survivant, mari de la sourde, devra répudier sa femme par un divorce [5], et se laisser déchausser par la femme veuve de son frère.

6. Deux frères, l'un sourd-muet et l'autre bien parlant, sont mariés à deux sœurs, dont l'une est sourde et l'autre entend : si le sourd, mari de la sourde, meurt, l'autre frère qui entend, mari de celle qui entend, n'aura rien à faire; car la veuve échappe au lévirat à titre de sœur de la femme (du beau-frère). Si au contraire l'autre frère qui entend, mari de celle qui entend, meurt, le survivant sourd, mari de la sourde, divorcera sa femme, et sa belle-sœur veuve reste à jamais interdite [6].

1. En ce cas, le mariage suspend l'obligation de ce lévirat non complètement dû, bien que la légalité du mariage soit contestable. 2. Il ne saurait être question alors de déchaussement, car cet acte comporte un échange de paroles entre beau-frère et belle-sœur. 3. Cette veuve, dont le mariage avait été légal, lui incombe par lévirat, et celle-ci, comme sœur, entraîne l'interdit de l'épouse; car sa propre union, en raison de son illégalité, ne suffit pas à suspendre le devoir du lévirat. 4. Puisque son beau-frère, étant muet, ne pourra pas « effectuer la cérémonie du déchaussement au complet. » 5. Même motif que ci-dessus. 6. Pour toutes les raisons énoncées ci-dessus, § 4.

7. Deux frères dont l'un est sourd et l'autre entend sont mariés à deux femmes étrangères entr'elles qui entendent. Si le sourd, mari d'une femme qui entend, meurt, le survivant qui entend et a épousé une femme qui entend devra, ou se laisser déchausser, ou épouser la veuve. Si au contraire le frère qui entend, mari d'une femme qui entend, est mort, le sourd, mari de celle qui entend, devra épouser la veuve, sans pouvoir jamais s'en séparer[1].

Quelle est la règle pour l'adjointe des deux sœurs qui entendent (dont l'une est veuve)? On peut répondre à cette question par cet enseignement : Si la fille qui entend a épousé le frère de quelqu'un, lequel frère est sourd et il meurt, l'adjointe de cette femme (qui échappe forcément au lévirat) est dispensée de toute cérémonie, soit déchaussement, soit mariage par lévirat (il en est de même ici).

Quelle est la règle pour l'adjointe (en cas d'union de deux frères qui entendent avec deux sœurs qui n'entendent pas)? On peut résoudre ce cas à l'aide du suivant : si une fille sourde-muette a épousé son oncle (frère de son père) qui entend, l'adjointe devra déchausser le beau-frère survivant, mais elle ne pourra pas l'épouser. — Enfin, en cas d'union de deux frères de constitution différente[2] avec deux sœurs, quelle est la règle pour l'adjointe? On peut répondre à cette question par ceci : Si la fille sourde a épousé le frère de quelqu'un, lequel frère est aussi sourd et il meurt, l'adjointe sera dispensée de toute cérémonie du lévirat (il en sera de même ici).

8. Deux frères qui entendent sont mariés à des femmes étrangères entr'elles, dont l'une entend et l'autre est sourde : si le mari de la sourde qui lui-même entend est mort, le survivant, mari de celle qui entend, devra épouser la veuve; mais il pourra ensuite la répudier, s'il ne veut pas la garder. Si au contraire le mari de celle qui entend est mort, son frère survivant, mari de la sourde, devra, ou se laisser déchausser par la veuve, ou l'épouser[3].

9. Deux frères, dont l'un est sourd et l'autre entend, sont mariés à deux femmes étrangères entr'elles, dont l'une est sourde et l'autre entend. Si le sourd, mari de la sourde, meurt, le frère survivant qui entend, mari de celle qui entend, devra épouser la veuve; mais il pourra la répudier plus tard. Si celui qui entend, mari de celle qui entend, est mort, le survivant sourd, mari de la sourde, devra épouser la veuve, sans pouvoir jamais s'en séparer (comme ci-dessus, § 7).

1. Le divorce qu'il donnerait, étant sans valeur légale, ne saurait mettre un terme au devoir du lévirat qui lui incombe par la Loi, ni libérer la femme. 2. L'un entend, non l'autre. 3. La courte *Guemara* sur ce § et le suivant se trouve déjà ci-dessus, VI, 1, fin.

CHAPITRE XV

1. Une femme est partie avec son mari pour un voyage dans une province d'outre-mer. Si l'harmonie a régné entre elle et lui, que la paix domine sur le monde (qu'il n'y a pas de guerre), et qu'elle revient en disant : « mon mari est mort », elle peut se remarier (elle est digne de foi), ou épouser son beau-frère en cas de lévirat. S'il y a eu la paix entr'eux, mais une guerre domine dans le monde [1], ou s'il y a eu des discussions entr'eux, au milieu de la paix de l'univers, et qu'elle vient annoncer la mort de son mari, on n'ajoute pas foi à sa déclaration (qui peut avoir été dictée par un intérêt personnel). R. Juda dit : on ne la croira en aucun cas, à moins qu'elle arrive en pleurant et les vêtements déchirés. Les autres rabbins lui dirent : que ces signes de manifestation extérieure soient là, ou non [2], elle doit pouvoir se marier, le cas échéant de probabilité du veuvage.

Comme il est dit ailleurs [3] : au cas où des témoins viennent affirmer au sujet d'une femme qu'elle est mariée, tandis qu'elle déclare avoir été répudiée, on ne lui ajoute pas foi ; pourquoi donc ici la croit-on en ses déclarations? Il y a ici une différence à établir au sujet de l'attestation du décès, en ce que pour la déclaration on peut plutôt ajouter foi à la femme, car, en cas de mensonge, le mari revenant démontrerait la fausseté de l'attestation (ce qui n'a pas lieu en cas de prétention de divorce). Cependant, on n'ajoute pas foi à la déclaration de la femme annonçant le décès du beau-frère (fait qui serait aisé à démentir), comme il a été enseigné : une femme n'est pas crue lorsqu'elle annonce le décès de son beau-frère, déclaration faite pour qu'elle puisse épouser un autre, ni lorsqu'elle annonce le décès de sa sœur mariée à son beau-frère, d'où résulterait pour elle la faculté de pouvoir être épousée par ce dernier et d'entrer chez lui. En voici la raison, dit R. Aba : pour le mari que la femme épouse de plein gré, elle est digne de foi en ses déclarations ; mais, pour le beau-frère, qui lui incombe en vertu du lévirat, on ne lui ajoute pas foi. R. Oschia objecta : est-ce à dire qu'au cas où le mari a été imposé à la femme, elle ne serait plus digne de foi en ses déclarations à ce sujet? C'est qu'en réalité on n'adopte pas seulement la dernière Mischnâ [4], d'après laquelle un seul témoignage suffit [5] pour libérer une femme (et lui permettre de se remarier) ; mais même d'après une Mischnâ précédente, qui prescrit de ne pas se contenter d'un seul témoignage pour provoquer cette libération, la femme

1. La guerre peut devenir un obstacle au retour du mari, qu'à tort l'on croira tué ; ou la femme aura pu voir son mari à terre, blessé sans être mort. 2. Ce serait exposer une femme simple à n'être pas crue, tandis qu'une hypocrite inspirerait de la confiance. 3. J., tr. *Kethoubôth*, II, 2 (f. 26ᵃ). 4. Ci-après, XVI, 7 à 9. 5. C'est contraire au principe « *Testis unus, testis nullus* », règle généralement admise en droit romain, et qui n'est plus applicable chez nous.

a la faculté de se libérer elle-même, par sa propre declaration. A quoi tient cette distinction entre la déclaration de la femme et celle d'un seul témoin? C'est qu'un seul témoin est susceptible d'être soupçonné de vouloir faire du tort à la femme, tandis que la femme même ne saurait être l'objet d'un tel soupçon (et on la croira toujours en ce cas).

Est-ce que l'on ajoute foi à l'assertion d'un seul témoin (selon la Mischnâ qui vient d'être invoquée), s'il dit que le mari est mort à la guerre? (Le croit-on, en raison de la possibilité de le démentir, ou n'en tient-on pas compte, en raison de ce que la femme n'a pas précisé ce fait?) On peut résoudre cette question par ceci : A un homme du temps de Rabbi, on demanda où se trouve un tel? Il est mort, répondit-il. Et où se trouve tel autre? Il est mort aussi, fut-il répondu; car s'ils étaient en vie, ils seraient revenus (de la guerre : C'est une preuve qu'en ce cas un seul témoignage suffit). R. Jérémie dit au nom de R. Ḥanina que la question fut soumise à Rabbi, lequel répondit : en principe, une femme ne pouvant invoquer qu'un seul témoignage pour sa liberté ne devra pas se marier; mais, en cas de fait accompli, elle restera mariée. R. Aïbo b. Nagri dit que ce fait survint après une guerre; cela prouve qu'en une telle époque, l'attestation d'un seul témoin suffit à libérer une femme. Pourquoi y a-t-il une différence entre le cas de la paix universelle et celui de la guerre? (Pourquoi, en ce dernier cas, la femme n'est-elle pas crue?) C'est qu'alors elle a pu supposer la mort de son mari, tandis qu'en réalité il a survécu. On sait ainsi qu'en cas de guerre, la femme n'est pas crue, lorsqu'elle arrive du côté du champ de bataille, soit par exemple du côté du nord si la guerre a eu lieu au nord, soit du sud si la guerre a eu lieu de ce côté. Mais si la guerre a eu lieu au nord, et que la femme venant du sud déclare venir du nord et savoir que son mari est mort au combat, on ne la croit pas; parce que quoiqu'arrivant du sud, elle déclare à faux venir du nord, dans l'espoir de se libérer en prétendant arriver du champ de bataille. De même, on ne la croit pas, si elle prétend que son mari est mort dans son lit, lorsque nous savons qu'il est allé à la guerre; car elle a fait une fausse déclaration, dans l'espoir de mieux se libérer par cette déclaration.

En quoi consiste la querelle? Ce n'en est pas une, répond R. Aba au nom de R. Ḥiya b. Asché, si la femme dit au mari : « tu ne m'as pas consacrée, ni répudiée, et je n'ai jamais été ta femme » (c'est une apostrophe désintéressée). Mais si elle dit : « tu m'as consacrée comme femme, puis répudiée; seulement tu ne m'as pas encore rendu le montant de mon douaire », on ne la croit pas; car c'est une querelle intéressée. R. Aba ajoute, en présence de R. Hiya b. Aba, qu'il n'en est pas seulement ainsi (comme il vient d'être dit); mais, lors même qu'elle demande séance tenante le divorce, on ne lui ajoute pas foi (c'est un mouvement d'emportement). — « Selon R. Juda, est-il dit, on ne la croira en aucun cas, à moins qu'elle arrive en pleurant et les vêtements déchirés ». Mais, fut-il objecté à R. Juda, si une femme pleure ostensiblement, et une autre non moins désolée ne pleure pas, permettra-t-on seulement

à la première de se remarier, non à la seconde? De même, fit observer R. Ḥanania, compagnon des rabbins, ne peut-on pas supposer que la femme en larmes pleure ainsi le souvenir d'un parent mort dans un voyage d'outre-mer? Donc, l'une et l'autre pourront se remarier.

2. L'école de Hillel dit ne pas avoir entendu émettre le principe applicable au cas précédent, sauf lorsqu'une femme revient de la moisson (et dans la même province), fait qui un jour eut lieu [1]. L'école de Schammaï dit : il importe peu que ce soit une femme revenant de la moisson, ou de la cueillette des olives, ou de la vendange, ou même d'une province quelconque dans son séjour habituel; et si les sages ont seulement parlé de moisson, c'est que c'était précisément le cas présent. Sur quoi les Hillélites, renonçant à leur avis, ont adopté celui des Schammaïtes.

Les Schammaïtes objectèrent à leurs adversaires que toute l'année peut au besoin être considérée comme une époque de moisson; comment cela? Lorsque la moisson de l'orge est terminée, commence celle du froment; ensuite, c'est l'époque de la vendange; puis vient le moment de la cueillette des olives; il se trouve donc que, pendant toute l'année, on moissonne. Aussi, l'opinion de l'école de Schammaï se trouva confirmée. Pourquoi le temps de la moisson est-il le plus dangereux de l'année? C'est alors, dit R. Mena, que les accidents sont fréquents, parce que le soleil darde le plus vigoureusement sur la tête de l'homme à ce moment, comme il est dit (II Rois, IV, 18, 20) : *L'enfant étant devenu grand, il arriva un jour qu'il sortit pour aller trouver son père, vers les moissonneurs : Et il dit à son père : Ma tête, ma tête. Le père dit au serviteur de le porter à sa mère. Il le porta donc et l'amena à sa mère, sur les genoux de laquelle l'enfant resta jusqu'à midi, et il mourut.* Les autres sages disent qu'en ce mois les reptiles venimeux sont les plus fréquents (et causent le plus souvent des piqûres mortelles). R. Yossé b. R. Aboun interprète ainsi ce verset (Ps. CXL, 8) : *tu mets ma tête à couvert, au jour des armes* (du combat); il faut entendre, selon lui, le mot *Naschaq* [2] dans ce sens, qu'en ce jour l'été embrasse l'hiver [3]. D'après une autre explication, c'est le baiser dangereux de Gog et Magog. Selon une autre explication encore, il s'agit d'un baiser formidable d'union entre les deux mondes, lorsque le bas monde cesse d'être [4], et le monde à venir entre en scène (où le règne spirituel domine).

3. L'école de Schammaï dit : en ce cas, une femme peut se remarier et emporter avec elle son douaire; celle de Hillel lui permet de se rema-

1. Un jour, pendant la moisson, un mari mordu par un serpent mourut; la femme le déclara au tribunal, et comme le fait fut confirmé, suivi de l'autorisation pour la veuve de se remarier, cet exemple servit de règle ultérieure. 2. C'est un mot à double entente, signifiant « se prendre à bras le corps », soit pour la lutte, soit pour un baiser. 3. Le changement de saison est pernicieux. 4. Au jour de la mort, disent les commentaires.

Lévy

rier, non de reprendre son douaire. Quoi, leur dirent les Schammaïtes, vous avez permis la question de mariage prohibé, qui est grave[1], et vous ne voulez pas accorder à cette femme une question d'argent, qui est insignifiante. Non, répliquèrent les Hillélites, la question d'argent est aussi grave ; puisque, d'après la seule assertion de la femme (s'il n'y a pas deux témoignages confirmatifs), les frères du défunt ne peuvent pas prendre part à l'héritage. Sur quoi l'école de Schammaï observa que, dans le texte même du contrat de mariage, on trouve la confirmation de son avis, puisqu'il y est écrit : « Lorsque tu épouseras un autre mari, tu recevras ce qui est inscrit ici pour toi. » Sur ce, les Hillélites, renonçant à leur opinion, professèrent celle des Schammaïtes.

Est-ce que les filles (qui, après le décès du père, doivent être nourries même sur le montant de la *Kethoubah*) entrent en compte pour la nourriture sur la simple déclaration du décès par la mère ? (Question non résolue). L'école de Schammaï soumet le contrat de mariage à une sorte d'exégèse[2], car aux termes de la Mischnâ, « l'école de Schammaï observa que, dans le texte même du contrat de mariage, on trouve la confirmation de son avis, puisqu'il y est écrit : « Lorsque tu épouseras un autre mari, tu recevras ce qui est inscrit ici pour toi. » — « Sur ce, les Hillélites renonçant à leur opinion professèrent celle des Schammaïtes. » L'école de Hillel aussi interprète dès lors ce contrat ; car Hillel l'ancien a exposé qu'à Alexandrie on rédigeait ces contrats en langue vulgaire, ἰδιωτικόν[3]. Ainsi, il arriva à un habitant de cette ville de consacrer une femme et de la voir ravie en public par un de ses compagnons. Lorsque le fait fut soumis aux sages, ils déclarèrent que les enfants nés de l'union par rapt seraient illégitimes. Que l'on produise le contrat de mariage de leur mère, dit ce Hillel. On rechercha cet acte, et l'on y trouva inscrits ces mots : « Lorsque tu entreras dans ma maison, tu seras ma femme, selon la loi de Moïse et d'Israël[4]. » R. Eléazar b. Azaria a aussi interprété le contrat de mariage, qu'il a développé en ces termes[5] : Il est dit que les fils doivent hériter du père, et les filles seront nourries sur les mêmes biens ; or, comme les fils n'héritent qu'après la mort du pére, de même l'obligation de nourrir les filles sur les biens n'incombe qu'après la mort du père. R. Meir également a commenté le texte de ce contrat, puisqu'il est dit[6] : En cas de fermage d'un champ à son prochain (contre revenus), qui le laisse inerte, on estimera combien cette terre est susceptible de rapporter, et le propriétaire a le droit de toucher le montant proportionnel du produit présumé ; car dans ce contrat, il est spécifié par écrit que si le fermier laisse le champ

1. Puisqu'en cas de fausse déclaration, la femme commettrait le crime d'adultère. 2. J., tr. *Kethouhóth*, IV. 8 (f. 28d). 3. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 426. 4. Ces mots, rédigés en langue vulgaire, ont permis de constater quand le mariage commence, et par suite le second mariage est bien légitime. 5. J., tr. *Kethoubóth*, IV, 8 (f. 29a). 6. Mischnâ, tr. *Bava mecia'*, IX, 3.

en friche et ne le cultive pas, il payera au propriétaire la part due sur le meilleur de ses biens. De même, R. Juda a expliqué le contrat, en le commentant ; car on a enseigné au nom de R. Juda[1] : Le mari est tenu d'offrir pour sa femme tout sacrifice auquel elle est soumise, si même il s'agit de la faute commise par erreur d'avoir mangé du suif, ou d'avoir profané involontairement le repos sabbatique ; et c'est ainsi que R. Juda ajoute en ce cas : S'il l'a répudiée, il n'est plus responsable des obligations de sacrifices incombant à la femme, car elle spécifie dans le contrat (toujours en langue vulgaire), qu'au reçu du montant de son douaire (à la séparation), elle le décharge de toute dette arriérée qu'elle aurait à réclamer au mari, à partir de ce jour. De même encore R. Yossé tirait une déduction exégétique du contrat ; car il exposait que dans les localités où c'est l'usage d'écrire un contrat pour dette, le mari a le droit de réclamer au père tout ce que porte le contrat (comme un créancier) ; lorsque c'est l'usage de compter le double de la partie inscrite, il n'a droit qu'à la moitié. R. Eléazar dit (par interprétation) : il n'est pas permis de prendre du bétail, soit domestique, soit sauvage, soit des oiseaux pour son propre usage, avant de les avoir approvisionnés de fourrage[2].

R. Josué b. Qorḥa interprêtait littéralement le texte des contrats, en disant : Celui qui prête à son prochain ne devra pas prendre de lui un gage supérieur à la dette, puisque le contrat s'exprime ainsi : « Tu pourras te payer sur tous les biens venus en mon pouvoir pour remboursement du gage que j'acquiers en ce moment » (or, si le gage était supérieur à la dette, il y aurait une réclamation injuste). R. Houna explique aussi à la lettre ces mots du contrat, en disant : Les fils hériteront, et les filles seront nourries ; comme les fils héritent en se partageant même les biens mobiliers, de même les filles seront nourries même sur les revenus des biens mobiliers. Selon Samuel, elles ne seront pas nourries sur ces biens. Un enseignement (une braïtha) confirme l'avis de Samuel, en exprimant ainsi les termes vulgaires du contrat de mariage (aussi en araméen) : « les enfants du sexe féminin que tu auras de moi devront séjourner dans ma maison et seront nourries sur mes biens. » Sur quoi, il a enseigné (comme complément) : il s'agit là des biens immeubles, non des biens mobiliers. R. Aba b. Zabda explique que l'avis de R. Houna est conforme à celui de Rabbi, et celui de R. Samuel équivaut à l'avis de R. Simon b. Eléazar. Ainsi il a été enseigné : tant sur les biens immeubles des héritiers que sur leurs biens mobiliers, on prélèvera le montant nécessaire au paiement de l'alimentation de la femme et des filles du défunt, selon l'avis de Rabbi ; R. Simon b. Eleazar dit : sur les biens immeubles, les fils mineurs ont le droit de reprendre aux fils majeurs jusqu'à parité de revenus dans le partage, ou les filles mineures peuvent réclamer

1. Tr. *Sôta*, II, 1 ; tr. *Neja'ïm*, XIV, 12 ; Sifra, section *Meçora'*, ch. IV. 2. Il résulte de l'interprétation textuelle des mots : *Je donnerai de l'herbe dans ton champ pour ton bétail*, puis : *tu mangeras, etc.* (*Deutéron.* XI, 15), qu'il faut nourrir les bestiaux avant tout. Cf. B., tr. *Berakhôth*, f. 40ª (t. I, p. 389).

aux filles majeures, ou les fils aux filles, ou les filles aux fils (pour leur nourriture); mais, sur les biens mobiliers, les fils peuvent réclamer aux filles ce qu'elles auraient pris de trop, non les filles aux fils (même pour leur nourriture). On dit que R. Houna renonça à son avis (et adopta celui de Samuel, de ne donner prise aux réclamations des filles que sur les biens immeubles). Les compagnons d'étude firent remarquer[1], à propos de l'avis contraire (de laisser prise même sur les biens mobiliers), qu'un tel avis est justifié pour le douaire de la femme, qui est d'ordre légal; mais comme l'alimentation des filles est une question d'ordre rabbinique, est-il admissible qu'une prescription rabbinique l'emporte sur un ordre légal (et permette de déposséder ceux qui ont hérité d'après la loi)? En effet, la discussion porte seulement sur la question d'héritage de l'argent provenant du douaire de la mère (il s'agit de savoir si, pour nourrir les filles, on dépossède les héritiers mâles, héritage purement rabbinique). Cependant, même en admettant qu'il s'agit d'argent de telle provenance, ce n'est pas encore un immeuble (comment donc justifier la discussion qui porte exclusivement sur la question d'immeuble ou de mobilier? (question non résolue).

Si quelqu'un descend dans les champs appartenant en nu-propriété à sa femme[2], et bien qu'il ait l'intention de divorcer, se hâte d'arracher les produits du terrain, il bénéficie de sa promptitude (et ce qui n'adhère plus à la terre lui appartient). De même, celui qui se rend dans les champs des gens captifs, et, bien qu'il ait appris qu'ils sont sur le point de venir reprendre possession de ce bien, se hâte d'arracher les produits, bénéficie de sa promptitude (ce qui est coupé est à lui). On traite les biens comme tels (sans faculté de reprise sur les produits coupés), lorsque le père, ou le frère, ou un parent quelconque dont on hériterait, a fait un voyage d'outre-mer, l'on a appris son décès et que l'on va prendre ses biens en héritage. Mais l'on reprend les produits à qui les a enlevés indûment, s'il s'agit de simples abandons; or, c'est le cas si le père, ou le frère, ou un parent quelconque dont on hériterait a fait un voyage d'outre-mer, et que, sans apprendre le décès de l'un d'eux, on se dispose à aller hériter. R. Simon b. Gamaliel dit avoir entendu que, soit pour les biens des captifs, soit pour ceux de l'abandon, la règle est la même (on ne peut pas enlever les produits au possesseur), mais on peut reprendre les produits enlevés aux biens délaissés par le propriétaire, Sous cette dernière catégorie, on envisagera l'immeuble, lorsque le père, ou le frère, ou un parent quelconque dont on peut hériter, a fait nn voyage d'outre-mer, sans que l'on sache ce qu'il est devenu (un tel propriétaire, s'il avait renoncé aux produits, aurait éventuellement dit au parent restant de les cueillir). Samuel dit que, pour le captif, on ne reprend pas les produits enlevés; parce que, ayant été pris, il est parti contre son gré (et a dû faire un abandon mental), et s'il avait pu prévoir son départ, il aurait donné l'ordre à son parent de soigner le champ,

1. Ci-dessus, VII, 3. 2. B., tr. *Bava mecia'*, f. 38; Tossefta au tr. *Kethoubóth*, ch. VIII.

tandis que pour le bien délaissé, le propriétaire est parti de son plein gré et en connaissance de cause ; or, en ce cas, on a la preuve qu'il a voulu écarter son parent, qu'il n'a pas prié de venir en son bien, avant de le quitter volontairement (son droit de reprise est donc justifié). R. Aha, R. Aba, ou R. Juda dit au nom de Samuel : On n'applique pas aux biens mobiliers les privilèges des biens de captifs, ou d'abandonnés (le droit de reprise est maintenu). R. Aha dit au nom de R. Juda [1] : une gerbe sur le point d'être moissonnée, ou une vigne prête à être vendangée, est considérée comme bien mobilier (comme déjà coupée). R. Schescheth demanda ce qu'il en est des dattiers de Babylone, qui n'ont plus besoin de mûrir ? Il paraît évident qu'ils ressemblent à une gerbe sur le point d'être moissonnée, ou à une vigne prête à être vendangée (comme biens mobiliers).

4. Chacun est digne de foi pour attester le décès du mari, à l'exception de sa belle-mère, ou la fille de sa belle-mère, ou l'adjointe de la veuve, ou sa belle-sœur, ou une fille de son mari (belle-fille). Pourquoi y a-t-il une différence entre le divorce et le décès du mari ? (Pourquoi croit-on la femme si elle déclare que cet acte a été écrit et signé devant elle, tandis qu'on n'ajoute pas foi, en divers cas, au décès qu'elle annonce de son mari ?) C'est que l'acte même de divorce est un témoignage écrit en faveur de son assertion. Si, après l'assertion d'un témoin disant que le mari est mort, la femme se remarie, puis un autre témoin vient dire que le mari n'est pas mort, elle n'a pas besoin de quitter le second mari. Si la déclaration de décès a été faite par un seul témoin, tandis que deux témoins affirment qu'il n'est pas mort, la femme devra rompre le mariage qu'elle aurait conclu. Mais si deux témoins attestent le décès, et un seul autre le dément, la femme qui aura hésité à se marier peut désormais épouser un autre mari.

On a enseigné : comme ni la belle-mère, ni la fille de la belle-mère, etc., ne sont dignes de foi à l'égard d'une veuve ; de même, celle-ci n'est pas digne de foi dans une attestation concernant sa belle-mère, ou la fille de la belle-mère, etc. (par le même sentiment d'antipathie qui les divise). Le fils de la belle-mère est équivalent à la fille d'une belle-mère ; le fils du mari est égal en ce point à la fille du mari ; en parlant de femme adjointe, il s'agit même de celle déjà mariée à autrui ; enfin, par belle-sœur (femme de beau-frère), on entend même la sœur (et, en tous ces cas, l'attestation peut manquer d'impartialité). R. Yossé dit au contraire ; il résulte de la Mischnâ que l'on ne compare pas, sous ce rapport, les hommes aux femmes, puisqu'il est enseigné plus loin (§ 10) : « On n'ajoute pas foi à la femme qui annonce le décès de son beau-frère (lequel lui incombe par lévirat), pour qu'elle puisse épouser un autre, ou si elle annonce le décès de sa sœur mariée, pour pouvoir épouser

1. Cf. J., tr. *Kethoubôth*, VIII, 4 (f. 32[a]).

son beau-frère et entrer dans sa maison; pas plus que l'on n'ajoute foi à l'homme, s'il annonce le décès de son frère, pour pouvoir en épouser la femme. » C'est vrai au cas où elle n'a pas d'enfant (et qu'elle lui incombe par lévirat); mais si elle en a un (et que son attestation échappe au soupçon d'être faite en vue d'un mariage), on croit cet homme : ce qui prouve que les hommes ne sont pas soupçonnés de mentir par haine. — Pourquoi en parlant de « différence entre le divorce et le décès du mari », la Mischnâ dit-elle « que l'acte même du divorce est un témoignage écrit en faveur de l'assertion » ? N'ajoute-t-on pas foi aussi à son dire verbal, puisqu'à défaut de l'assertion de la femme, disant avoir été présente à la rédaction de cet acte, scellé devant elle, il ne lui serait pas permis de se remarier? C'est que l'on adopte l'opinion de R. Yossé b. R. Aboun, qui dit[1] : Une telle attestation de présence à la rédaction et au scellé de l'acte suffit (sans crainte d'intervention de faux témoins); parce que l'on ne suppose pas le mari capable d'exposer la femme à commettre un crime capital (celui de l'adultère, par défaut de répudiation régulière), tandis qu'il y a lieu de craindre qu'il lui suscite des entraves devant le tribunal (sur des questions de procédure). Or, si le mari sait que ses querelles ne serviront à rien après l'attestation du témoin assistant à la rédaction de l'acte, il aura soin de le faire souscrire (confirmer) de suite par devant des témoins valables[2]. De même ici, si la femme sait que l'attestation mensongère, portée par elle contre une compagne, n'aura pas de mauvais effet (que l'acte écrit l'emporte), elle s'empressera de dire la vérité.

« Si après l'assertion d'un témoin, dit la Mischnâ, affirmant la mort du mari, la femme se remarie, puis un autre témoin vient dire que le mari n'est pas mort, elle n'a pas besoin de quitter le second mari ». C'est vrai, lorsque la seconde assertion contraire a été produite après le mariage; mais si elle a eu lieu auparavant, et que cependant la veuve se remarie, elle devra quitter le second mari. Ceci, dit R. Yohanan, est conforme à l'avis de R. Menaḥem b. R. Yossé; mais, selon les autres sages, quel que soit le moment où la seconde déclaration a eu lieu, la femme ne doit pas se remarier, et en cas de fait accompli, elle n'a pas besoin de quitter le second mari. R. Naḥaman b. Jacob dit au nom de Rab : lorsque la femme s'est remariée à la suite de la déclaration de décès du mari faite par deux témoins, elle sera désormais si bien remariée, que si même le premier mari revient, on peut lui déclarer ne pas le connaître[3]. Mais, objecta R. Samuel b. R. Isaac, si c'est un homme célèbre, comme l'est par exemple R. Imi, peut-on arguer ne pas le reconnaître s'il se présente? Certes, dit R. Yossé b. R. Aboun, car bien des hommes peuvent ressembler à R. Imi (sans être celui-là même). On soumit un fait analogue aux

1. J., tr. *Guittin*, I, 1 (f. 43ª), et II, 8 (f. 44ᵇ). 2. Chez les Romains (dit M. Boissonade, dans Rabbinowicz, *Législation civile*, I, p. 121), on ne voit guère de témoins apposer ainsi leur signature sur des actes privés qu'en matière de testaments. Chez nous, ils ne l'apposent qu'à des actes publics, et alors ils n'ont pas, en général, à la confirmer ou à la dénier. 3. Cf. ci-dessus, X, 4 (5).

rabbins de là-bas (de Babylone), et ils déclarèrent aussi que l'on est censé ne pas reconnaître le mari (revenant après la déclaration de décès). Aba b. Aba (père de Samuel) se leva alors et parla à voix basse, à l'oreille du mari, pour l'engager à divorcer d'avec sa femme, en raison du doute. Les disciples de Rab se levèrent alors et frappèrent Aba pour avoir professé un avis opposé à celui de leur maître et lui avoir ainsi manqué de respect). Quelqu'un dit alors : la courroie de flagellation brûle, et le banc (sur lequel on mettait le coupable à battre) brûle [1]. Mais Samuel dit : j'étais là (assistant à ces représailles), et ni la courroie, ni le banc, n'ont brûlé; mais mon père [2], après avoir été frappé s'est levé. Un fait analogue (d'une femme remariée, après déclaration erronée de décès du mari) fut soumis à R. Imi : Certes, mon fils, dit ce rabbi au second mari, cette femme t'est permise en stricte justice ; mais sache bien que les enfants de cet homme (les tiens) sont exposés à être considérés comme illégitimes devant le ciel (en raison du doute). R. Zeira complimenta R. Imi d'avoir ainsi rétabli les faits sour leur véritable aspect (afin d'être en règle sous tous les rapports, même extra-judiciaires).

5. Si de deux femmes d'un même mari l'une déclare qu'il est mort et l'autre la dément, la première peut se remarier et emporte son douaire, tandis que la seconde ne pourra, ni se remarier, ni rien emporter. Si l'une dit qu'il est mort naturellement, et l'autre dit qu'il a été tué, selon R. Méir, elles ne devront pas pouvoir se remarier, en raison de ce que leurs déclarations ne sont pas d'accord. Selon R. Juda et R. Simon, puisque l'une comme l'autre reconnaît que le mari ne vit plus, elles peuvent se remarier.

6. Si un témoin atteste le décès et un autre témoin le dément, ou si l'une des deux femmes déclare le mari mort, et l'autre dit le contraire, elle ne pourra pas se remarier.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan, ou R. Ila au nom de R. Eléazar : R. Méir est d'accord pour la première partie de la Mischnâ (qu'en cas de contradiction dans les témoignages, la femme peut se remarier). On trouve pourtant une braïtha, disant qu'en ce point aussi R. Méir est d'un avis opposé. Pourquoi (selon R. Yoḥanan) y a-t-il une distinction entre la première partie et le reste? Au premier cas, l'assertion contradictoire, émise par la compagne, n'est pas faite au profit de l'autre (comme cela a lieu au second cas); aussi, elle est libre. Selon R. Eléazar, R. Juda et R. Simon s'accordent à reconnaître qu'en cas de deux affirmations contradictoires des témoins (comme il est dit § 6), le démenti subsiste, et la femme ne peut pas se remarier. Pourquoi établissent-ils cette distinction entre la déclaration d'un témoin

1. Les coups de lanière avaient été si violents, que le flagellé ne pouvait plus se lever du banc. J. Lévy suit, avec raison, le sens littéral. Les commentaires l'enjolivent par des additions inutiles. 2. A ce sujet, voir l'article *Adam Rabbi*, dans le Recueil *Hamebasser*, t. I, f. 56[d].

et celle d'une femme adjointe? Pour cette dernière, disent-ils, l'assertion n'a aucune influence sur l'autre compagne (et, par suite, la femme énonçant le décès du mari est libre). R. Yoḥanan ajoute : Si R. Eléazar a exprimé cette opinion, il l'a entendue et répétée d'après moi[1]. On a enseigné ailleurs[2] : « S'il y a deux groupes de témoins venant attester au sujet de quelqu'un, dont le premier témoigne que cet homme a prononcé deux fois le vœu de Naziréat, et l'autre groupe témoigne qu'il a prononcé cinq fois un tel vœu, selon l'école de Schammaï, aucun naziréat n'est applicable, en raison de la contradiction des témoignages ; d'après l'école de Hillel, l'assertion des cinq vœux englobe au moins deux, et ceux qui affirment l'engagement à deux naziréats l'emportent. » Or, Rab a dit : la discussion porte sur l'énoncé général (si le vœu exprime le chiffre deux ou cinq). Mais s'il s'agit d'énumération détaillée (si le second groupe de témoins prétend que le nazir s'est engagé une troisième, quatrième et cinquième fois), tous reconnaissent que dans le chiffre cinq l'on comprend au moins deux (sans démentir l'autre assertion), et par conséquent, ce vœu est obligatoire. Selon R. Yoḥanan au contraire, la discussion porte sur le cas d'énumération détaillée ; mais en cas d'énoncé général, tous reconnaissent (même Hillel) qu'il y aurait divergence dans les attestations, de façon à annuler tout naziréat.

Qu'entend-on par énoncé général et énoncé particulier? L'énoncé général consiste à affirmer soit le nombre deux, soit le nombre cinq. L'énoncé détaillé consiste à compter successivement : « un, deux » ; tandis que le second groupe affirme qu'il a continué à compter : « trois, quatre, cinq ». Rab dit : lorsqu'un témoignage contradictoire fait partie du corps même de l'assertion, le fond du témoignage n'est pas annulé ; mais, selon R. Yoḥanan, il y a annulation en ce cas. Enfin, tous s'accordent à dire que si le démenti d'un témoignage n'a lieu qu'après l'accomplissement du fait attesté, le témoignage n'est pas annulé. R. Yoḥanan est conforme à son opinion, puisque R. Aba b. Ḥiya a dit au nom de R. Yoḥanan : s'il y a conviction de compte fait (si l'on a vu p. ex. remettre le montant du prêt), et que dans le même groupe un témoin atteste la remise de la somme prise sur une bourse ouverte, tandis qu'un autre atteste cette remise faite sur l'argent serré en rouleaux, il y a contestation de témoignage sur le fait même attesté, et, en ce cas, Rab reconnaît aussi l'annulation du témoignage[3]. La discussion a lieu seulement lorsque, de deux groupes de témoins, l'un déclare avoir vu remettre l'argent pris dans une bourse ouverte, et l'autre groupe prétend que l'argent est tiré des rouleaux serrés : en raison de la contradiction des témoignages, il est annulé, selon R. Yoḥanan, tandis que Rab ne l'annule pas (il admet pour vraie l'assertion d'un groupe entier). Si les uns disent que l'argent a été compté sur les genoux de l'emprunteur, et les autres disent qu'il a été compté dans sa bourse, *Funda*, tous admettent que c'est un démenti postérieur à l'attestation même, quant au fond,

1. Cf. ci-dessus, III, 10. 2. Mischnâ, tr. *Nazir*, III, 7 ; tr. *Synhédrin*, V, 2.
3. L'un des deux, certes, a menti.

et l'attestation reste valable. De même, en fait de question capitale, si un témoin prétend qu'un homme a été tué à coups de bâton, et l'autre (du même groupe) dit que ce meurtre a eu lieu d'un coup de sabre, le démenti porte sur le fond même du fait, et l'attestation est nulle, selon tous, même selon l'avis de Rab ; il y a seulement discussion lorsque, sur deux groupes de témoins, les uns déclarent que ce meurtre a eu lieu à coups de bâton, et les autres disent que c'est d'un coup de sabre : Selon R. Yoḥanan, la contradiction entre eux porte sur le fait même, et le témoignage est nul ; selon Rab au contraire, l'attestation n'est pas nulle (émanant d'un groupe entier). Mais si les uns disent que le meurtrier a fui vers le sud, et d'autres disent qu'il a fui au nord, tous s'accordent à reconnaître que c'est une contradiction postérieure au fait de l'attestation du crime, et le témoignage reste acquis. Ce qui fait la force de l'avis de Rab (de s'attacher à l'unité d'avis dans le même groupe, et non au démenti du fait donné par un autre groupe), c'est qu'il est dit : « Selon R. Simon et R. Juda (dans notre Mischnâ), si l'une et l'autre femme reconnaissent que le mari ne vit plus, elles peuvent se remarier » (malgré la divergence du mode d'énoncer cette mort, on les croit quant au fond même du fait, comme le veut ici Rab). Mais n'a-t-on pas entendu l'opinion émise plus haut par R. Eléazar, que R. Juda et R. Simon s'accordent à reconnaître la gravité d'une divergence d'assertions entre deux témoins, entraînant la nullité des témoignages ; tandis que la divergence n'a pas cette conséquence de la part d'une femme adjointe, parce que son assertion (dépourvue d'impartialité) est considérée comme nulle par rapport à sa compagne? (L'opinion de Rab n'est donc pas confirmée). Mais n'y a-t-il pas une Mischnâ[1] formellement opposée à Rab? « Soit qu'il s'agisse d'enquête, est-il dit, soit qu'il s'agisse même d'un fait facile à vérifier, dès que deux témoignages se contredisent, l'attestation est annulée »? R. Mena répond que Rab explique cette Mischnâ, en disant qu'il s'agit de deux témoins d'un même groupe (non de deux groupes opposés). R. Aboun ajoute qu'il peut même être question là de deux groupes divergents, et en ce cas l'attestation est nulle s'il s'agit de question capitale, parce qu'il est écrit (Deutéron. XVI, 20): *tu poursuivras la justice* ; la redondance du dernier terme vise l'obligation, pour le tribunal, de différer la condamnation en cas du moindre doute.

Guidal b. Benjamin dit au nom de Rab[2] : partout où le témoignage de la femme a été admis à l'instar de celui de l'homme (comme p. ex. ici, au § 6), la déclaration contraire d'un homme annule celle de la femme, et celle d'une femme annule celle d'un homme (si donc deux femmes contredisent les deux témoins, elles ne peuvent pas se remarier). Mais pourquoi alors notre Mischna ne parle-t-elle pas aussi du cas où un témoin affirme le décès du mari, tandis qu'une femme dit le contraire, ou bien si une femme déclare le décès et qu'elle est démentie par un témoin ? En effet, on a enseigné chez Rabbi qu'il en est ainsi. On a enseigné au nom de R. Néhémie : pour les témoignages des

1. Tr. *Synhédrin*, V, 2. 2. Tr. *Sôta*, VI, 4, et IX, 7.

femmes, on se règle d'après la majorité. Voici comment : Si deux femmes affirment un fait et qu'une autre les dément, on les traite comme deux témoins contredits par un seul (et l'on ajoute foi aux deux). Toutefois, c'est seulement vrai lorsqu'aux deux femmes est opposée une autre femme ; mais si, à l'opposé des femmes, fussent-elles cent, il y a l'attestation d'un témoin (homme), on les considère comme un témoin opposé à un autre (il y a équivalence de valeur).

6 (7). Si une femme a fait avec son mari un voyage d'outre-mer, et qu'en revenant seule elle annonce le décès de son mari, elle peut se marier et reprendre son douaire; à une autre femme adjointe qui n'a pas fait partie du voyage), il est interdit de se marier. Si cette dernière était une fille de simple israélite mariée à un cohen, elle pourra manger de l'oblation [1]. Selon l'avis de R. Tarfon, R. Akiba dit : ce n'est pas une voie appropriée pour la détourner de commettre un péché ; et comme il lui est interdit de se remarier, il lui est aussi défendu désormais de manger de l'oblation.

7 (8). Si la femme annonce que son mari est mort d'abord, puis son beau-père, elle pourra se remarier et prendre son douaire, mais c'est interdit à la belle-mère [2]. Si celle-ci est une fille d'israélite mariée à un cohen, elle pourra continuer à manger de l'oblation, selon R. Tarfon. R. Akiba dit : ce n'est pas un bon moyen pour la détourner du mal, et comme il lui est interdit de se remarier, il lui sera aussi défendu de manger de l'oblation.

(9). Si quelqu'un s'est engagé avec l'une de cinq femmes sans savoir laquelle il a consacrée [3], et que chacune prétend être l'epouse, l'homme devra remettre à chacune un acte de divorce, leur remettre ensemble le douaire [4], et se retirer, selon l'avis de R. Tarfon. R. Akiba dit : ce n'est pas le procédé pour la détourner du mal ; mais il devra, outre le divorce spécial, remettre à chacune son douaire. Si quelqu'un a volé l'une de cinq personnes et qu'il ne sait plus qui il a volé, lorsque chacun déclare avoir été volé, il leur remettra ensemble l'objet volé et se retirera, selon R. Tarfon. R. Akiba dit : ce n'est pas là le moyen de détourner cet homme du crime de vol ; et il devra payer à chacun le montant du vol (comme amende).

La femme adjointe « reste interdite, » car on suppose l'autre femme (qui a annoncé le décès du mari) capable de se mettre en défaut et de mentir pour

1. Puisqu'elle n'est pas tenue pour veuve, elle continue à jouir du privilège de manger l'oblation. 2. Le témoignage de sa bru à son égard n'est pas valable, en raison de fréquents dissentiments entre elles deux. 3. Supposant qu'il ne veut pas les épouser toutes. 4. En les laissant s'entendre à cet égard.

entraîner l'adjointe au mal. S'il en est ainsi, on ne devrait pas non plus lui ajouter foi pour elle-même? Comme elle sait que l'on ne tient pas compte de ses paroles à l'égard d'une adjointe, on suppose qu'elle dit vrai pour elle-même, sans se mettre en défaut. Si donc il en est ainsi, pourquoi la femme adjointe n'est-elle pas aussi libérée? C'est que, répond R. Ila, si on continuait à croire la première au sujet de l'adjointe, elle ferait retour au premier état défectueux, et on la soupçonnerait de se mettre en défaut pour nuire à l'adjointe.

Pourquoi, après l'annonce du décès du mari, ne croit-on pas la femme qui annonce le décès du beau-père, et la belle-mère ne devient-elle pas libre? N'a-t-on pas enseigné plus haut (§ 4): Comme les dites femmes ne sont pas dignes de foi à l'égard de la prétendue veuve, celle-ci ne l'est pas pour les femmes en question; tandis qu'ici, après le décès du mari, le degré d'alliance reste? On peut expliquer notre Mischnâ, dit R. Ḥanina, en supposant le cas où les beaux-parents habitaient avec la femme déclarante, laquelle ayant sa belle-mère a pu faire une fausse déclaration par haine.

R. Assé dit: il faut attribuer à R. Akiba (tel qu'il vient de s'exprimer ici § 9), non à R. Tarfon, la Mischnâ suivante[1], qui s'exprime ainsi: « Si quelqu'un dit à deux personnes avoir volé à l'une d'elles un *maneh*, sans savoir à qui, ou le père de l'un d'eux lui a confié un *maneh*, et il ne sait plus lequel, il doit (en conscience) payer à chacun un maneh, qu'il reconnaît lui-même devoir[2]. » R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan: cette Mischnâ peut se justifier d'après tous, et R. Tarfon même prescrit en ce cas la double dépense, par acquit de conscience de son aveu. C'est que, dit R. Aba au nom de R. Juda, il s'agit dans cette Mischnâ d'une confirmation de la dette par des témoins (en ce cas, R. Tarfon exige aussi le paiement), tandis qu'ici il n'est pas question que les témoins aient connaissance du fait; selon R. Ila, il s'agit ici de gens silencieux (ne réclamant rien), et là de ceux qui parlent (réclamants); ou bien, selon R. Jérémie au nom de Rab, il s'agit dans cette Mischnâ du cas où, après que le serment a été déféré au détenteur, celui-ci avoue la dette, tandis qu'ici il ne s'agit pas de prestation de serment. Mais, objecta R. Yoḥanan, s'il s'agit du cas d'imposition de serment, le débiteur a le droit de recourir à un délégué du tribunal, auquel il livre sa dette unique (non deux maneh)? Or, R. Yoḥanan fonde son objection sur la possibilité de nommer un délégué, même s'il est désigné par le voleur, et il ne faut pas que le volé l'ait désigné. Rab au contraire dit qu'un délégué doit être désigné exclusivement par le volé, non par le voleur. Ce qui confirme l'avis de Rab, c'est que R. Simon b. Eléazar dit aussi: le délégué judiciaire doit être désigné par le volé, non par le voleur. R. Jérémie objecta: comment supposer le cas d'un serment déféré, puisque l'on suppose un aveu spontané de la dette, et non le silence? R. Jérémie pense qu'il devrait être question d'un homme qui ne dit rien, non

1. Tr. *Bava mecia'*, III, 3. 2. C'est conforme à R. Akiba seul; car R. Tarfon n'exige pas le déboursement en cas de doute.

de celui qui avoue ; R. Yossé pense qu'il devrait s'agir de celui qui se tait, non de celui qui jure (c'est donc inconciliable avec le serment déféré). R. Judan au contraire dit : on peut admettre qu'il n'y a pas de distinction entre ceux qui se taisent et ceux qui parlent ; seulement, en cas de vol, R. Tarfon conseille aussi de rendre deux fois pour le doute (par acquit de conscience) ; seulement, pour le dépôt, celui qui se tait bénéficie (n'a rien à payer), et celui qui parle (avoue) perd et paie le double. Le silence est récompensé, comme il est dit[1] : « Si deux personnes ont confié de l'argent à un tiers, le premier un maneh, et le second le double, puis chacun réclame à ce tiers le double maneh, le dépositaire restitue à chacun un maneh, et le reste en litige sera déposé jusqu'à l'arrivée finale d'Élie (qui décidera). » Le parler fait perdre, comme il vient d'être dit : « Si quelqu'un dit avoir volé l'une de deux personnes sans savoir qui, etc., il devra payer chacune. »

8 (10). Si une femme a fait avec son mari et son fils un voyage d'outre-mer, et qu'en revenant seule elle dit que d'abord son mari est mort, puis son fils, elle est digne de foi[2]. Mais si elle dit : « Mon fils est mort et ensuite mon mari est mort », on ne la croit pas[3] ; seulement, on a égard à son assertion, en ce sens que, pour être libérée, elle devra déchausser le beau-frère, non l'épouser.

9. Si elle dit : « Il m'est né un fils dans la province d'outre-mer[4], seulement il y est mort, puis mon mari est mort », on la croit (et le lévirat aura lieu). Si elle dit : « mon mari est mort, puis mon fils est mort », on ne la croit pas ; mais par égard pour son assertion, elle devra déchausser le beau-frère, non l'épouser.

10. Si elle dit : « dans ce pays d'outre-mer, il m'est né un beau-frère, puis mon mari est mort, ensuite mon beau-frère », ou « d'abord mon beau-frère, puis mon mari », on lui ajoute foi. Si elle a fait avec son mari et son beau-frère un voyage d'outre-mer, et qu'en revenant seule, elle dit : « mon mari est mort, puis mon beau-frère », ou : « mon beau-frère est mort, puis mon mari », on ne la croit pas, car une femme n'est pas crue si elle déclare que son beau-frère est mort ; on présume alors que c'est en vue d'être libre d'en épouser un autre ; ni si elle annonce le décès de sa sœur, car c'est peut-être afin d'épouser son beau-frère. De même, nul homme n'est cru s'il dit que son frère est mort, car c'est peut-être en vue d'épouser sa belle-sœur, ni s'il annonce le décès de sa femme, car c'est peut-être pour épouser la sœur de celle-ci.

R. Ḥanania demanda devant R. Ila : d'après qui la Mischnâ enseigne-t-elle qu'on a égard à l'assertion de la femme seule, en ce qu'elle devra déchausser

1. *Ibid.*, § 4. 2. Ce qui entraîne la dispense du lévirat. 3. Le beau-frère ne l'épousera pas, en ce cas de simple présomption. 4. C'est un avis que rien ne l'obligeait à faire.

le beau-frère ? Est-ce R. Tarfon, et non R. Akiba (lequel est d'avis d'avoir aussi égard au dire de l'adjointe) ? Non, répondit R. Ila, cette mischna est conforme à tous, car ici R. Akiba lui-même est aussi d'avis de ne pas avoir égard au dire de l'adjointe. Pourquoi la Mischnâ distingue-t-elle entre la créance accordée à la femme, aux premiers cas, et celle des cas de la fin ? Pourquoi est-il dit d'abord : si la femme déclare que le décès du mari a précédé celui du fils, on la croit, mais on ne la croit pas si elle a dit que le décès du fils a eu lieu avant celui du mari ; tandis qu'ensuite le contraire a eu lieu, on la croit si elle dit que le fils est mort avant son mari, et on ne la croit pas si elle dit que le mari est mort avant le fils? Au commencement, il s'agit du passage de l'état libre à celui de belle-sœur soumise au lévirat : on la croit ; mais à la fin, il s'agit d'échapper au lévirat, dont elle est présumée ne pas être encore sortie : on ne la croit pas. En effet, dit R. Yossa, une Mischnâ (§ 4) confirme l'avis que l'assertion des hommes diffère de celle des femmes, car il est dit : On ne croit pas la femme annonçant le décès du beau-frère afin de se remarier à autrui, ni celle qui annonce le décès de sa sœur mariée au beau-frère afin d'entrer dans sa maison ; or, c'est seulement vrai en l'absence d'enfant (vu l'intérêt qu'elle a de s'exprimer ainsi) ; mais si elle a des enfants, on ne la croit pas.

CHAPITRE XVI

1. Si un mari et la femme adjointe font un voyage d'outre-mer, et que l'on vient annoncer à la première femme la mort du mari, elle ne pourra ni se remarier, ni contracter le lévirat, jusqu'à ce qu'elle sache si la seconde femme est enceinte et mette un fils au monde. Si elle a une belle-mère au loin, elle n'a pas à se préoccuper si celle-ci a eu un autre fils (qui lui incomberait un jour à titre de lévirat) ; mais si la belle-mère a quitté le pays étant enceinte, la veuve en question devra se préoccuper si c'est un fils (lui incombant plus tard); selon R. Josué, il est inutile de s'en préoccuper.

Pourquoi, demanda Rab à R. Hiya le grand, ne suffit-il pas à la femme d'attendre trois mois (comme en tous cas de lévirat), et ne peut-elle pas déchausser aussitôt après ce laps de temps[1] pour être libre? Ne peut-on invoquer ce dilemme : ou bien l'adjointe aura un fils viable, et alors le déchaussement sera non avenu; ou l'adjointe n'aura pas de fils viable, et la femme a été libérée d'avance par le déchaussement ? C'est que, fut-il répondu, il a seulement été question d'une attente de trois mois pour la femme même (pour connaître son propre état, si elle est enceinte ou non). Mais encore, au lieu d'attendre sans limite pour savoir si l'adjointe est enceinte, ne suffirait-il pas d'attendre neuf mois et de déchausser aussitôt après, en vertu du même dilemme : ou celle-ci a un enfant viable, et le déchaussement sera non avenu,

1. Cf. ci-dessus, IV, 4.

ou elle n'a pas d'enfant viable, et la femme est libre par suite de la cérémonie? Aussi R. Juda au nom de R. Eléazar dit de la part de R. Ḥiya le grand que c'est afin d'éviter l'annonce de l'aptitude de la femme à épouser un cohen (si elle n'a pas déchaussé). Les compagnons, au nom de R. Yoḥanan, disent que les Rabbins ne se préoccupent pas de la belle-mère, par déduction de l'expression biblique *lorsque des frères demeurent ensemble* (Deutér. XXV,5), lorsqu'ils habitent ensemble avec certitude, non en cas de doute. « La veuve devra se préoccuper si la belle-mère enceinte aura un fils (qui lui incomberait un jour à titre de lévirat); » car alors il y a un seul doute, à savoir si l'enfant est un garçon, ou une fille, et comme il s'agit d'une question d'ordre légal, il faut adopter la mesure la plus sévère en présence du doute. « Selon R. Josué, il est inutile de s'en préoccuper; » car on se trouve en présence d'un double doute : on ne sait si l'enfant à venir sera un garçon, ou une fille, et l'on ne sait s'il vivra ou non ; or, en raison de ce double doute, même légal, on adopte la mesure la plus facile (de ne pas s'en préoccuper).

2. Si deux belles-sœurs (femmes de deux frères) disent chacune que leur mari est mort, il est interdit à chacune de se remarier, dans la crainte que le mari de l'autre vive (et que le lévirat doive s'exercer). Si l'une a des témoins et l'autre n'en a pas, celle qui a des témoins en faveur de son dire ne peut pas se marier (puisque le dire de l'autre n'est pas suffisamment prouvé, et le lévirat doit subsister peut-être); tandis que celle qui n'a pas de témoins devient libre (par l'assertion adverse). Si l'une a des enfants, non l'autre[1], celle qui en a devient libre, et celle qui n'en a pas reste interdite. Si (au premier cas) les dites belles-sœurs ont épousé les beaux-frères, qui ensuite sont morts, il leur est interdit de se remarier à nouveau[2]. R. Eléazar dit : puisqu'il leur a été permis d'épouser les beaux-frères, elles peuvent se remarier avec n'importe qui.

Lorsque de deux belles-sœurs l'une a des fils et des témoins confirmant son assertion, tandis que l'autre n'a rien, ni fils, ni témoins, chacune d'elles est libre et échappe au lévirat, l'une en raison de la présence de ses fils et la seconde par des témoins confirmant le décès du mari de l'autre[3]. Pourquoi R. Éléazar dit-il : « Comme il leur a été permis d'épouser les beaux-frères, elles peuvent se remarier avec n'importe qui »? Est-ce parce qu'il est d'avis qu'aucune d'elles (considérée comme adjointe par rapport à l'autre) n'est soupçonnée de mettre l'adjointe complètement en défaut, et son témoignage est valable ? (Ou est-ce que, ne voulant pas se mettre elle-même en faute, cette confiance est réversible sur l'autre belle-sœur?) On peut résoudre cette

1. L'assertion d'aucune des deux n'étant confirmée par témoins. 2. Pour chacune, il est à craindre de nouveau que l'époux de la belle-sœur vive encore; il leur a été permis d'épouser leurs beaux-frères, parce qu'on croit chaque femme en ce qu'elle déclare le décès de son mari, mais non comme belle-sœur. 3. *Tossefta* à ce traité, ch. XIV.

question à l'aide de ce qu'il est dit [1] : « Si une femme, ayant fait un voyage d'outre-mer avec son mari, vient dire qu'il est mort, on la croit, et elle peut se remarier ; mais la femme adjointe reste interdite. » Or, on a expliqué cet interdit en disant que la femme est capable de se mettre en faute pour pousser l'adjointe au mal ; pourtant, R. Éléazar ne s'oppose pas à cet avis (il admet aussi de ne pas ajouter foi à l'assertion d'une femme, en ce qui concerne une compagne) ; il faut donc s'en tenir au seul motif que la femme ne voudra pas se mettre elle-même en faute, et rejeter l'idée qu'elle serait incapable de mettre l'adjointe tout à fait en défaut. Mais n'y a-t-il pas à craindre que la femme ait reçu de son mari d'outre-mer un acte de divorce (et qu'au lieu d'invoquer ce motif de liberté, elle argue de la mort de son mari, afin de mettre l'adjointe en défaut) ? Cette hypothèse n'est pas fondée ; car, à la femme faisant cette fausse déclaration, il pourrait arriver de se remarier avec un cohen (union interdite à une répudiée). Cependant, remarque R. Aba b. Zimna, la possibilité du mariage avec un cohen n'est pas encore une garantie suffisante, car la femme est capable de s'exposer à avoir d'une union interdite des enfants profanés, pour provoquer son adjointe à avoir des enfants illégitimes.

3. L'attestation de décès n'est valable que si elle se rapporte à la vue du visage avec le nez ; les signes distinctifs sur le corps, ou sur les vêtements, ne suffisent pas à cet effet. De même, l'attestation n'est valable que si l'on a vu quelqu'un expirer ; il ne suffit pas de l'avoir vu ayant les nerfs coupés (transpercé), ou pendu, ou au moment où une bête fauve le dévorait. L'attestation n'est valable aussi que pour un cadavre mort depuis trois jours au plus (après quoi, il se décompose). R. Juda b. Bava dit : il faut distinguer entre les gens, le lieu et le temps.

R. Juda dit : outre le nez, il doit y avoir des mâchoires. Cette reconnaissance exigible est conforme à ce qu'a dit R. Jérémie au nom de Rab ; ce verset (Isaïe, III, 9), *la reconnaissance* [2] *de leur visage rend témoignage contre eux*, est une allusion au nez (qui sert à distinguer les personnes). R. Ḥiya b. Aba dit [3] : Si quelqu'un veut ne pas être reconnu, il lui suffit de se mettre une emplâtre (asplenium) sur le nez, et on ne le reconnaîtra pas. Ainsi, un jour, sous le consulat d'Ursicinus, les habitants de Sephoris étaient effrayés du gouverneur ; ils se mirent des emplâtres sur le nez, et on ne les reconnut plus. A la fin, une méchante langue les dénonça, et aussitôt ils furent tous pris. Il est écrit (II Chroniques, XIII, 17) : Abia *et son peuple les battirent et en firent un fort grand carnage.* L'extension visée par ce dernier terme, dit R. Aba b. Cahana, se réfère à ce que ce tyran enleva le moyen de distinguer la face des Israélites, à savoir le nez [4], quoiqu'il soit désigné dans la Bible par les mots « la reconnaissance de leur visage etc. » R. Amé dit que

1. Plus haut, XV, 7. 2. Le sens ordinaire est : *l'impudence.* L'exégète recourt ici au sens littéral. 3. J., tr. *Sôta*, IX, 3; Rabba à Genèse, ch. 65 et 73. 4. Rabba à Lévitique, ch. 33.

le gouverneur se contenta de les faire veiller (même les femmes) pendant trois jours, au point de les défigurer (de les enlaidir). C'est pourquoi il est écrit (Jérémie, XV, 8) : *Tes veuves ont souffert grandement de la douleur des jours*[1]. On a enseigné en effet : on ne peut attester la reconnaissance d'un visage que si le nez est encore présent[2]. Il est écrit (II Chroniques, XIII, 20): *Jéroboam n'eut plus de force durant la vie d'Abias ; l'Éternel le frappa, et il mourut*. Or, dit R. Samuel, on avait cru à tort Jéroboam frappé (lequel a vécu bien après Abias, selon I Rois, XV, 9) ; Abia au contraire fut frappé[3]. Et pourquoi le fut-il? C'est, dit R. Yohanan, pour avoir fait rougir Jéroboam en public, comme il est dit (II Chron. XIII, 8) : *Vous êtes en grande foule, vous avez près de vous les veaux d'or que Jéroboam vous a érigés pour dieux*. Selon Resch Lakisch, Abia fut puni pour avoir méprisé Ahia le Silonite, comme il est dit (ib. 7) : *et des gens sans valeur se réunirent près de lui* (qualification qu'Abia eut tort de donner à Ahia). Selon les autres sages, il fut puni pour avoir eu en main une idole, qu'il n'a pas brûlée, comme il est dit (ib, 19) : *Abia poursuivit Jéroboam et lui conquit des villes, Bethel et ses environs* (où il aurait dû détruire un des veaux d'or) ; or, il est dit (I Rois, XII, 29) : *il en mit un* (veau d'or) *à Beth-El, et il mit l'autre à Dan*.

« Les signes distinctifs sur le corps ou sur les vêtements, dit la Mischnâ, ne suffisent pas à cet effet ». Mais n'est-il pas enseigné : « On sait qu'il faut restituer à son prochain la perte qu'il a éprouvée en route, en raison de l'expression *à toute perte de ton frère*, aussi bien du corps que des vêtements »? (N'en résulte-t-il pas qu'il faut s'attacher aux signes)? Ici, il faut tenir compte de cette différence qu'après décès les signes extérieurs changent d'ordinaire. Quant à l'assertion de la Mischnâ « de pouvoir attester une mort après trois jours », on veut dire qu'elle est interdite après ce laps de temps. — [4].

« Il ne suffit pas de l'avoir vu ayant les nerfs coupés », est-il dit : on peut admettre qu'après avoir été brûlé par un fer chauffé à blanc, le blessé a guéri. Pour « le pendu », on peut supposer qu'une femme compatissante, *Matrona*, a passé près de lui et l'a détaché à temps. Ni même « lorsqu'une bête fauve le dévorait » ; car on peut encore supposer l'intervention de la miséricorde céleste à ce moment du péril. Lorsqu'on voit un homme tomber à la fosse aux lions, on ne peut pourtant pas attester son décès, car il a pu lui arriver le même miracle qu'à Daniel. En voyant un homme tomber dans la fournaise ardente, on ne peut pas certifier qu'il est mort, car il a pu lui arriver le même miracle qu'à Hanania, Micael et Azaria. Si enfin il est tombé dans une fosse pleine de serpents et de scorpions, on ne peut pas affirmer son décès ; car, dit R. Juda b. Bava, c'est peut-être un compagnon savant, habile à se guérir des

1. En jouant sur les termes, surtout le dernier, l'exégète détourne ce verset de son vrai sens, qui est : « J'ai multiplié ses veuves plus que le sable de *la mer*. » (*Yam* et non *Yôm*). 2. Les visages étant défigurés, on ne pouvait plus rien attester à leur sujet. 3. Rabba sur Ruth, ch. 7. 4. Suit un passage que l'on trouve déjà au tr. *Moëd Qaton*, III, 5 (t. VI, p. 331).

morsures. Même lorsqu'un homme est tombé dans un bassin d'eau bouillante ou d'huile bouillante, on ne peut pas attester qu'il en soit mort. Selon R. Aba, on peut affirmer ce décès pour celui qui est tombé dans l'huile bouillante (laquelle brûle mortellement), mais on ne peut pas l'affirmer pour l'eau (à laquelle on échappe parfois). Au sujet de l'avis de R. Juda b. Bava, R. Zeira ou R. Ḥananel dit au nom de Rab que cet avis sert de règle (que tout dépend des circonstances de lieu et de temps). L'assertion de ne plus pouvoir reconnaître un décédé après trois jours, est contestée ; car R. Jérémie raconte qu'un homme étant tombé dans le Jourdain, on l'en a retiré après dix-sept jours, et il a été reconnu, grâce à l'inaltération des traits par le contact de l'eau froide ; la veuve put se remarier.

4. Si quelqu'un tombe à l'eau, qu'elle soit enclose ou non, sa veuve reste interdite ; car, dit R. Meir, on a vu quelqu'un tomber dans une grande citerne et remonter au bout de trois jours. Par contre, R. Yossé raconte qu'un aveugle étant descendu se baigner dans une caverne suivi de son conducteur, ils restèrent dans l'eau jusqu'à ce qu'ils expirèrent ; à la suite de quoi, leurs femmes purent se marier. Une autre fois, il arriva à Essia (? Essa[1]) de faire descendre quelqu'un à la mer par une chaîne; il se noya, et l'on n'en ramena que le pied. Sur quoi, les sages ont énoncé cette règle : lorsqu'en un tel cas, le pied a plus que le genou, la veuve peut se remarier (il y a certitude de décès), mais elle ne le peut pas si ce pied constitue la partie inférieure, au-dessous du genou (ainsi estropié, on peut survivre).

« Si quelqu'un tombe à l'eau, est-il dit, la veuve reste interdite en tous cas. » Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, lorsque l'eau est sans limite (si l'on n'en voit pas les bornes), la femme n'est pas libre (le mari a pu s'échapper à une distance inconnue) ; mais lorsque l'eau est bornée de toute parts (que la noyade est certaine), la femme est libre de se remarier. Cependant, dit R. Meir, il est arrivé à quelqu'un, tombé dans un grand fossé d'eau, d'en remonter au bout de trois jours? C'est là un fait miraculeux, lui fut répondu, dont on ne tient pas compte pour la généralité. Rabbi raconte qu'il est arrivé à deux hommes d'entrer dans le Jourdain pour y poser des filets ; vers le soir, l'un d'eux apercevant un réservoir à poissons (moins profond) y entra, et lorsqu'il voulut en sortir, il ne trouva plus l'entrée de cette grotte : son compagnon, ne le revoyant plus, resta auprès de l'entrée le temps pendant lequel la mort par asphyxie serait certaine ; puis il alla raconter à la famille de son compagnon que celui-ci avait rendu l'âme. Le lendemain matin, aux premiers rayons du soleil, l'homme (resté dans l'eau jusqu'au cou) trouva l'entrée de la grotte, la quitta, rentra chez lui et trouva sa maison en deuil. R Akiba dit : Il m'est arrivé de faire un voyage sur la grande mer (la Médi-

1. Neubauer, *Géographie*, p. 38 et 308.

terranée), et ayant vu sombrer un navire en mer, je m'apitoyais sur le sort d'un savant[1] qui s'y trouvait : arrivé à Magaza de Cappadoce[2], j'ai vu ce savant venir au devant de moi et m'adresser des questions. Mon fils, lui dis-je, comment t'es-tu sauvé? Mon maître, me répondit-il, une vague après l'autre m'a enlevé, et chacune m'a arraché à l'autre, jusqu'à ce que la dernière m'ait rejeté sur le rivage. En ce moment, je me suis écrié : combien sont vraies les paroles des sages qui affirment qu'au cas où l'eau est sans bornes, la femme reste interdite (vu la possibilité d'avoir échappé plus loin) ; c'est seulement au cas où l'on voit les limites de l'eau, que le décès est certain, et que la femme est libre de se remarier. R. Abahou dit : si la mer est dans son calme, γαλήνη[3], et qu'après l'avoir vue aux quatre points cardinaux (sans obstacle), on ne voit plus d'être vivant à la surface, on peut attester le décès, et la femme sera libre. — « Une autre fois, il arriva à Essia, est-il dit, de faire descendre quelqu'un à la mer par une chaîne, il se noya, et l'on ne ramena que le pied ; etc. La femme n'est pas libre si le pied constitue la partie inférieure, au-dessous du genou. » On raconte en effet qu'on croyait un homme mort dans ces conditions, dont on n'avait retrouvé que le bas du pied ; et lorsqu'un jour on se mit à la recherche d'éponges à couper sur le littoral, on retrouva l'homme établi comme changeur à Acco. R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé : tout en permettant à la femme de se remarier, si le pied trouvé est coupé plus haut que le genou, n'y a-t-il pas lieu de la faire attendre que l'homme soit certainement mort des suites de cette perte, savoir au bout d'un an? C'est vrai, répondit R. Yossé, et c'est aussi mon avis.

5. Il suffit (pour l'attester) avoir entendu dire par des femmes qu'un tel est mort. R. Juda dit : il suffit pour cela d'avoir entendu dire à des enfants qu'ils vont déplorer et enterrer un tel, soit qu'ils aient eu l'intention de provoquer ce témoignage, soit qu'ils ne l'aient pas eue. R. Juda b. Bava dit : par un israélite, une telle assertion est valable même lorsqu'elle a été faite avec une intention[4] ; mais un tel témoignage fait avec une arrière-pensée n'est pas valable s'il s'agit d'un païen.

Lorsqu'on a entendu la voix d'une pleureuse déplorer la mort d'un tel, c'est une certitude de décès, et le plus valable des témoignages. Si l'on a entendu dire par l'un des préposés du gouvernement, ou géoliers, *comentariensis*, qu'un tel est mort, ou qu'un tel a été tué, cela ne suffit pas pour permettre à la femme de se remarier. Mais si l'on a entendu dire par un tribunal composé de trois juges qu'un tel est mort, ou a été tué (par condamnation), c'est un fait véridique, et la femme est libérée. Il en est de même, si l'on a entendu dire qu'un tel est perdu, ou a été détaché, ou n'est plus de ce monde. L'expression « un tel est perdu » équivaut à dire : il s'est échappé du monde ; l'expression

1. C'est R. Méir, selon le passage correspondant du T. *Babli* (f. 121a). 2. Neubauer, p. 318. 3. Cf. t. IV, p. 307. 4. Soit pour que le témoignage ait lieu par un homme, soit pour libérer une femme en vue d'un mariage.

« un tel s'est détaché » équivaut à dire : d'un tel, le manger s'est détaché (en signe d'inanition) ; enfin l'expression « un tel n'est plus de ce monde » équivaut à dire : son souffle de vie l'a quitté[1]. Qu'en est-il au cas où l'on voit le navire de quelqu'un sombrer en mer? (N'est-ce pas une certitude de décès?) C'est conforme à ce qu'a dit R. Aba b. Zabda au nom de Rab : il est arrivé à Aba Simi que son vaisseau a fait naufrage, mais il n'était pas sur son vaisseau ; il en sera de même ici à la vue d'un naufrage (cette vue ne suffit pas pour attester le décès du maître).

Qu'appelle-t-on « témoignage fait avec une arrière pensée » (entraînant l'invalidité) ? C'est par exemple, dit R. Yoḥanan, le fait de rappeler qu'un tel, décédé, a une femme (afin de la libérer) ; selon Resch Lakisch, cela arrive lorsqu'à la demande de nouvelles d'un tel et tel[2], le témoin répond que cet homme est décédé. R. Ḥagaï dit à R. Josué b. Lévi : mon maître se souvient sans doute s'être trouvé devant une assemblée composée de trente et quelques vieillards (docteurs)[3], qui insistaient tous auprès de R. Oschia pour qu'il acceptât de suite l'avis de Resch Lakisch ; mais R. Oschia ne put s'y résoudre (de considérer une telle attestation comme faite avec une arrière-pensée). R. Juda dit au nom de Rab : l'avis de R. Juda b. Bava dans la Mischnâ, qu'une telle assertion d'un israélite est valable si elle a été faite avec intention, ne sert pas de règle (il en est de même s'il n'y a pas eu d'intention). C'est aussi l'avis des sages, puisque R. Samuel ou R. Abahou, ou R. Akiba b. Aḥa dit au nom de R. Yassa : il est inutile d'examiner les témoins annonçant un décès, en les interrogeant et scrutant (de même ici on ne se préoccupe pas de l'intention). Ainsi, quelqu'un étant venu devant R. Tarfon attester un décès, pour que la femme puisse se remarier, R. Tarfon lui dit : « Mon fils, puisque tu viens témoigner de cette mort pour libérer la femme, comment ce fait est-il survenu? L'homme en question se trouvait avec nous, en compagnie ; voyant arriver une troupe de brigands qui tombait sur nous, il se suspendit à une branche d'olivier, l'arracha, et ainsi muni il a poursuivi les brigands, puis est revenu au milieu de nous. Sur ce, je le complimentai et lui dis qu'il valait un lion. « Tu as bien fait allusion à mon nom, me dit-il, puisque dans ma ville on me nomme Yoḥanan b. Jonathan, dit le lion, du village de Siḥlah[4]. — Tu as bien dit mon fils, lui dis-je, Jonathan b. Yoḥanan, lion, du village de Siḥlah. Non, me dit-il, c'est Yoḥanan b. Jonathan, pas autrement. Quelque temps après, ce Yoḥanan tomba malade et mourut. » Ce témoignage fut l'objet d'une enquête de la part de R. Tarfon, qui, satisfait, permit à la veuve de se remarier (donc, selon lui, contrairement à R. Akiba, on soumet à l'enquête l'attestation de décès). Est-ce à dire que, même selon R. Tarfon, l'attestation de décès n'entraîne pas l'enquête, et qu'il y a eu, il est vrai, interrogation détaillée, parce qu'elle ne peut pas nuire? C'est que l'on trouve un enseignement où il est dit :

1. Toutes ces façons de s'exprimer attestent le décès et libèrent la veuve. 2. Ci-après, § 9, fin. 3. Même tour de phrase au tr. *Meghilla*, I, 7 (t. VI, p. 206). 4. Cf. Hoffmann, *Mar Samuel*, p. 7, n. 2.

il est inutile d'examiner un témoignage de décès par une enquête, ou en scrutant les témoins, à l'opposé de l'avis de R. Tarfon ; il en résulte que, d'après ce dernier, l'enquête par examen est exigible.

6. Il est permis d'attester ce que l'on a vu à la clarté d'une lumière, ou de la lune ; il est permis à une femme de se remarier, n'aurait-elle eu avis de décès que par une voix en l'air (un écho). Ainsi, il est arrivé à quelqu'un, placé au sommet d'une montagne, de dire qu'un tel fils d'un tel né dans telle localité est mort ; lorsqu'on parvint à ce sommet, l'on n'y trouva personne, et pourtant il fut permis à la veuve de se remarier. Une autre fois, il est arrivé dans la localité de Çalmon [1] que l'on a entendu dire : « Moi un tel, fils d'un tel, suis mordu par un serpent, et je meurs. » Arrivé près du cadavre, les habitants ne le reconnurent plus ; et pourtant il fut permis à sa veuve de se remarier (par suite de l'audition de la voix en l'air).

R. Ḥanina dit : R. Jonathan m'a appris qu'il suffit, il est vrai, d'avoir entendu une voix sur la montage ; mais encore faut-il avoir aperçu l'image (pupa) d'un homme [2]. R. Aḥa dit au nom de R. Ḥinena qu'il a été enseigné ailleurs [3] : Si quelqu'un, ayant été jeté dans un fossé, s'écrie : « que celui qui entend ma voix écrive de ma part un acte de divorce à ma femme », on devra écrire cet acte et le remettre à la femme. Sur quoi R. Jonathan ajoute : il faut du moins avoir vu une image (reflet) d'homme. Toutefois. dit R. Aḥa au nom de R. Ḥanina, c'est seulement vrai aux champs ; mais en ville, l'image même est inutile. Mais ne vient-on pas de dire que cette vue est exigible à propos d'un homme tombé dans un fossé, ce qui est forcément en ville ? C'est que, répondit R. Aboun, les démons se trouvent aussi bien dans les fossés (ou puits en ville), qu'aux champs. On a enseigné ailleurs [4] : « Si le séducteur est un simple particulier, ἰδιώτης, et n'eût-il induit au mal qu'un simple particulier, la pénalité est aussi grave. » Est-ce à dire que si c'est un savant, il n'est pas coupable ? C'est une hypothèse inadmissible ; car si c'est un sage, il ne sera pas un séducteur, et il ne se laissera pas induire en erreur. Quel procédé employait-on pour arriver par ruse à convaincre le coupable ? On cache (pour épier le séducteur) deux témoins dans une chambre au fond, et l'on place l'accusé dans la chambre extérieure ; on laisse une lumière brûler près de lui, pour qu'on puisse en même temps le voir et entendre sa voix. C'est ainsi que l'on a dit pour Ben-Sotada à Lydda ; on cacha, pour l'épier, deux savants, puis on l'amena devant le tribunal (qui le condamna), et il fut lapidé [5]. Comment donc se fait-il qu'ici la Mischnâ dispense de voir l'homme lui-même ? Ici c'est différent, parce que le témoin atteste l'avoir vu. Pourquoi,

1. Neubauer, ib., p. 275. 2. De crainte d'avoir été l'objet d'une illusion par un démon : la vue seule de l'image donne la certitude du contraire. 3. Mischnâ, tr. *Guittin*, VI, 8. 4. Tr. *Synhédrin*, VII, 10 (12). 5. Derenbourg, *Essai, etc.*, pp. 468-9.

au sujet de l'induction à l'idolâtrie, l'attestation du témoin disant l'avoir vu ne suffit-elle pas ? On aposte deux hommes pour que le séducteur ne puisse faire de propagande et aller ailleurs entraîner d'autres personnes à sa suite. On a enseigné ailleurs [1] : Lorsqu'en apportant un acte de divorce on le perd, si on le retrouve de suite, il reste valable ; plus tard, il n'a plus de valeur. On entend par « retrouvé de suite, » dit R. Yohanan, aussi longtemps que trois personnes n'ont pas passé là. Si un païen a passé, qu'en est-il ? On peut répondre à ceci par ce fait : Ada b. Hana apportant un tel acte, le perdit ; un marchand sarrazin le trouva ; on soumit le fait aux rabbins qui déclarèrent l'acte valable. Cela prouve que, malgré le passage du païen, l'acte est valable. Dire que l'on connaît l'acte par un signe, comme de dire qu'il se compose de deux ou trois lignes, est insuffisant ; mais c'est un signe bien distinct qu'il y a une H ponctuée. R. Zeira demanda devant R. Mena : pourquoi l'acte retrouvé plus tard est-il impropre au divorce ? Il peut s'appliquer à une autre personne portant le même nom. Si après avoir cherché partout, on ne trouve pas d'autre homme du même nom, qu'en est-il ? On ne saurait invoquer la gravité des unions illicites, puisqu'il est dit ici : « On n'y trouva personne, et pourtant la veuve put se remarier ; » puis : « On ne le reconnut plus, et pourtant la veuve put se remarier » ? Voici, répondit R. Mena, ce que m'a dit R. Samey ou R. Aha au nom de R. Aboun b. Hiya : Si l'homme avait en mains deux actes, l'un valable et l'autre impropre, qu'il perd celui qui est valable et jette celui qui est impropre, lorsqu'on le retrouve de suite, on peut encore reconnaître l'acte valable ; mais lorsqu'il s'est passé un peu de temps, il y a lieu de craindre d'avoir retrouvé l'acte impropre.

7. R. Akiba dit : lorsque je suis descendu à Nehardea pour rendre l'année embolismique, j'ai reçu la visite de Nehemie habitant de Beth-Delia, qui me raconta avoir entendu exprimer l'interdiction à une femme de se remarier en Palestine, lorsque le décès de son mari est attesté par un seul témoin ; c'est l'avis des docteurs, contraire à celui de R. Juda b. Bava seul. Je lui ai ajouté que cet avis est exact. Il reprit alors et m'invita à leur dire en son nom : « Vous savez que cette province est infestée par des troupes de guerre (dangereuses) ; j'ai appris, par tradition de R. Gamaliel l'ancien, qu'il est permis d'épouser une femme sur l'avis du décès de son mari énoncé par un seul témoin. » Lorsqu'à mon tour je suis venu exposer son dire devant R. Gamaliel, il s'est réjoui de mes paroles, et m'a dit qu'il est heureux de voir confirmé l'avis de R. Juda b. Bava.

Sur ces entrefaites, R. Gamaliel se souvint qu'il y avait eu des massacres à Thel-Arza [2] ; après quoi, R. Gamaliel l'ancien autorisa les veuves à se remarier, sur l'assertion du décès par un seul témoin. Depuis lors,

1. Tr. *Guittin*, III, 3. 2. Littéralement : la colline aux cèdres.

il a été décidé qu'un seul témoignage annonçant le décès du mari suffit pour permettre à une veuve de se remarier, ou l'attestation d'un seul témoin qui l'avait appris d'un autre, ou d'un esclave, ou d'une femme, ou d'une servante.

(8). R. Eléazar et R. Yoschia ne permettent pas à la veuve de se remarier sur l'avis d'un seul témoin. R. Akiba n'admet pas non plus comme valable l'attestation faite d'après l'avis d'une femme, ou d'un esclave, ou d'une servante, ou de proches parents.

(9). On lui répliqua : Il est arrivé à des lévites de se rendre à Çoar, la ville des Palmiers; et comme l'un d'eux tomba malade en route, on l'apporta dans une auberge (fondouq); à leur retour, ils demandèrent après leur compagnon à l'aubergiste, qui leur répondit qu'après le décès de cet homme elle l'avait fait enterrer. A la suite de quoi, sa veuve fut autorisée à se remarier. Or, fit-on observer (aux préopinants), est-ce qu'une femme ou fille de cohen ne serait pas aussi digne de foi qu'une aubergiste? Non, répliqua-t-il, l'assertion de cette dernière sera aussi digne de foi que celle de l'aubergiste, lorsqu'une veuve pourra (comme celle-ci) apporter aux réclamants le bâton de voyage du défunt, son sac, et jusqu'au livre de Loi qu'il avait eu en main.

Si l'on trouve dans un acte (non confirmé) qu'un tel est mort ou a été tué, R. Jérémie permet à la femme de se remarier; R. Aboun b. Cahana l'interdit. Chacun de ces avis est appuyé sur un enseignement. L'avis de R. Jérémie est confirmé par la déduction tirée de l'expression *par la bouche des témoins*, concluant à ce qu'il n'est pas tenu compte de leur écrit, ni de l'intervention d'un interprète (le tribunal doit comprendre directement la déposition faite devant lui), ni de l'attestation transmise par un autre témoin (indirecte). Est-ce à dire maintenant qu'une femme n'est pas libre de se remarier à la suite d'une attestation indirecte de décès, contrairement à notre Mischnâ, qui l'admet à titre de présomption générale? De même, par conséquent, il leur est est permis de se remarier à la suite d'un écrit qui atteste le décès du mari, ainsi qu'à la suite d'un tel avis traduit par un interprète. Un enseignement confirme l'avis de R. Aboun b. Cahana, puisqu'il est dit : l'attestation verbale a tantôt plus de valeur que celle d'un contrat, et tantôt celui-ci a plus de valeur que les témoins. Ainsi, lorsque des témoins attestent un décès, la femme peut se remarier; mais si ce même fait est écrit dans un acte, la femme n'est pas libre. D'autre part, l'acte écrit vaut plus que les témoignages en ce cas [1] : lorsqu'un prêt a été effectué par devant témoins, le créancier peut seulement recourir aux biens mobiliers pour se faire payer; mais s'il a prêté sur contrat, il peut même réclamer son dû sur les immeubles.

Contre l'assertion de R. Eléazar et R. Josué (§ 8), on a objecté ceci : n'est-

1. Mischnâ, tr. *Bava bathra*, X, 8.

il pas enseigné (§ 7) que ce témoignage suffit pour permettre à la veuve de se remarier, si l'attestation émane de quelqu'un, qui l'apprend d'un autre, ou d'une femme, ou d'un esclave, ou d'une servante, ou des parents? Pourquoi donc ici ne l'admet-on pas? C'est conforme à la précédente Mischnâ (et dépend d'une décision postérieure).

L'aubergiste est crue si elle remet le bâton de voyage du défunt, les sandales, la ceinture (funda) et jusqu'au livre de la Loi. C'est que, dit R. Aḥa, au nom de R. Ḥanina, on la considère comme une sage-femme, que pour les naissances on croit sur le champ (en ce qu'elle déclare quel est l'aîné de deux jumeaux). Selon R. Samuel b. Susarta, on la croit à l'égal d'un païen qui s'exprime avec simplicité (sans arrière-pensée, puisqu'il n'en sait pas les conséquences). Un personnage (ἄριστος) demanda devant R. Mena : n'est-ce pas opposé à l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui a dit [1] : on considère comme une réponse faite avec intention celle qui est faite lorsqu'on demande des nouvelles de quelqu'un? D'après lui, en effet, il ne faut pas admettre l'explication donnée par R. Samuel b. Susarta, mais celle de R. Ḥanina, savoir que l'on considère l'aubergiste à l'égal d'une sage-femme, que l'on croit sur le champ.

1. Ci-dessus, § 5.

TRAITÉ SOTA

(De la femme soupçonnée d'adultère)

CHAPITRE I

1. Si un mari a exprimé ses sentiments de jalousie à l'égard de sa femme, R. Eléazar lui prescrit de l'exprimer par devant deux témoins (pour pouvoir ensuite faire boire à la femme l'eau d'épreuve) ; il peut lui faire boire l'eau d'épreuve sur l'attestation d'un seul témoin (qu'en dépit de sa défense à la femme de se trouver enfermée seule avec tel ou tel étranger, elle s'y est trouvée), ou sur sa propre assertion qu'elle n'a pas tenu compte de sa défense. R. Josué dit : il faut que sa jalousie ait été exprimée par devant deux témoins (afin de pouvoir donner une suite légale à son interdiction), et il ne peut soumettre la femme à l'eau d'épreuve que sur l'assertion de deux témoins (déclarant qu'elle a désobéi au mari).

Comme il est écrit (Nombres, V, 14) : *une pensée*[1] *de jalousie a passé sur lui, et il soupçonne sa femme*, de tels sentiments de jalousie ne devront être exprimés, ni par plaisanterie, ni par simple bavardage, ni à la légère, ni à la suite d'une discussion, mais comme l'expression d'une crainte religieuse (comme un conseil de rentrer dans la bonne voie). Si, sans tenir compte de ces défenses, le mari a exprimé sa jalousie à la suite de l'un des cas précités, quelle sera la règle ? Est-ce seulement en principe qu'une telle expression ne doit pas avoir lieu ? Ou est-ce jusqu'à annuler l'effet d'une telle expression de jalousie que l'interdit a été prononcé ? Et il en résulterait comme conséquence que, dans la première hypothèse, l'effet de la jalousie aura une suite juridique, et dans la seconde hypothèse, l'effet serait annulé ? En ce point, fut-il répondu, on se conforme à la règle générale, disant qu'en tout lieu où la Bible emploie le terme *précepte*, ou *loi* (comme en ce cas), la déduction est formelle ; et s'il n'en est pas tenu compte, l'effet est annulé. R. Josué dit au nom de R. Eleazar : le mari est tenu d'accuser sa femme en cas de soupçon ; mais, en son propre nom, R. Josué ajoute que l'accusation est facultative. R. Eleazar b. R. Yossé dit devant R. Yossa : l'avis de R. Eleazar est conforme à l'école de Schammaï, et celui de R. Josué est conforme à celui de l'école de Hillel. Le premier avis est conforme à celui des Schamaïtes, comme il est dit[2] : « D'après l'école de Schammaï, on ne doit pas répudier sa femme, à moins d'avoir à lui reprocher une faute de relation illicite. » Si la femme a été trouvée dans une tenue blâmable (sujette au doute), le mari ne devra pas la répudier, puisqu'il n'y a pas là un cas formel de relation illicite ; il ne pourra pas non plus la garder en cet

1. Elle implique un mouvement réfléchi, sérieux. 2. Tr. *Guittin*, IX, 10. Cf. Siffri, n° 269.

état de suspicion; c'est pourquoi il se trouve dans l'obligation de la mettre en accusation devant le tribunal (chargé d'éclaircir le cas). Cependant, n'a-t-on pas enseigné au nom des Schammaïtes (dans une Braïtha) qu'on connaît seulement jusqu'ici le devoir de la répudiation en cas de relation illicite; mais il s'étend aussi à la femme qui sort les cheveux défaits, ou ayant les côtés de sa robe déchirés jusqu'à la nudité, ou ayant les bras nus, en raison de ce qu'il est écrit (Deutéron. XXIV, 1): *S'il remarque en elle quelque chose de malséant*? (N'en résulte-il pas qu'une tenue blâmable suffit à motiver la répudiation?) C'est vrai, répondit R. Mena, lorsque des témoins l'affirment; tandis qu'ici il est question du cas où une telle tenue, vue par le mari, n'a pas été confirmée par des témoins. L'avis de R. Josué est semblable à celui de l'école de Hillel, car « selon l'école de Hillel, la répudiation peut avoir lieu pour une cause minime, la femme eût-elle seulement laissé brûler un mets [1]. » Voilà pourquoi le mari a la latitude d'accuser la femme s'il le veut, ou de la répudier s'il le préfère.

R. Eléazar (dans la Mischnâ) prescrit que l'expression de la jalousie devra être faite devant deux témoins (pour qu'elle soit effective), par déduction du verset (ibid.): *s'il remarque en elle un sujet blâmable* (littéralement: *nudité de parole*); là, le terme *nudité* vise l'action de se cacher (ou l'acheminement vers le mal), et le terme *parole* a en vue l'expression de la jalousie (qui en est la conséquence). Or, de l'analogie entre le mot *parole* usité ici et le même mot employé ailleurs (ibid. XIX, 4), on conclut à l'assimilation au point de vue juridique; et, comme pour le second, la confirmation est exigible par deux témoins, elle l'est aussi pour la parole en question ici, ou l'expression de la jalousie maritale. — « Le mari peut lui faire boire l'eau d'épreuve, est-il dit, sur l'attestation d'un seul témoin, ou sur sa propre assertion qu'elle n'a pas tenu compte de sa défense. » Même dans ce dernier cas, en vertu de l'expression *elle est devenue infidèle* (Nombres, V, 12), le mari peut faire boire à la femme, selon les conditions faites avec elle (selon les menaces qu'il lui avait adressées) par devant témoins. On a enseigné que R. Yossé b. R. Juda dit au nom de R. Eléazar [2]: le mari peut avoir exprimé ses sentiments de jalousie devant un seul témoin, ou sur sa propre assertion d'avoir vu la femme en faute; mais, pour lui faire boire l'eau d'épreuve, il faut la confirmation de deux témoins; car il est dit (au sujet de l'acte de se cacher): « Si l'on a *trouvé* (remarqué) un sujet blâmable. » Or, nulle part la « trouvaille » n'est constatée qu'en présence de deux témoins. La propre assertion du mari suffit au besoin pour contraindre la femme de boire; car l'expression *elle lui a été infidèle* se réfère à la jalousie maritale [3]. Quel compte R. Eléazar tient-il alors de l'analogie à tirer de l'emploi conforme des mots *parole* (invoqué pré-

1. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 11 (f. 49d). 2. A l'inverse du texte de la Mischnâ. V. *Tossefta* à ce traité, ch. V. 3. Cette phrase, qui dans les éditions se trouve plus bas, est placée ici, comme corollaire de l'opinion de R. Yossé, par le commentaire *Pné Mosché*.

cédemment)? Ce terme vise l'action qui mène d'ordinaire à une relation illicite (l'acte de se cacher, et non l'expression de la jalousie).

Comme le mari peut faire boire la femme sur sa propre assertion, le peut-il aussi sur l'assertion d'un seul témoin? Oui, par raisonnement *a fortiori* : si l'assertion même du mari, qui n'entraîne pas la contrainte d'un serment en cas de négation complète d'une dette d'argent, suffit à obliger la femme de boire l'eau d'épreuve ; à plus forte raison, cette obligation naît de l'assertion d'un témoin susceptible d'entraîner la contrainte d'un serment pour négation d'une dette (s'il déclare l'avoir vu s'enfermer pour se cacher). Est-ce que la déclaration analogue d'un parent de la femme entraîne la même conséquence judiciaire? Certes, puisqu'elle n'a pas de plus proche parent que son mari (dont la déclaration est valable). Est-ce que la déclaration indirecte d'un témoin, transmise par un autre témoin, entraîne l'obligation de faire boire par la femme l'eau d'épreuve? Certes; et comment peut-on en douter, car cette déclaration, même indirecte, ne saurait avoir moins de poids que celle d'un parent (non admis d'ordinaire comme témoin). Le doute pourtant est possible, car le parent est bien inapte à témoigner en ce moment (en raison d'une parenté actuelle), et il peut le devenir plus tard (lorsqu'à la suite d'un décès par exemple la relation cesse), tandis qu'un témoignage indirect par autrui n'aura jamais de valeur légale, ni maintenant, ni plus tard (la question n'est pas résolue).

Pourquoi R. Josué (dans la Mischnâ) exige-t-il deux témoins? Il déduit du verset « s'il a *trouvé* en elle un sujet blâmable », que le mot *parole* (sujet) s'applique à l'expression de la jalousie ; et comme, d'autre part, le mot *trouvé* implique la présence de deux témoins, le reste devra avoir eu lieu dans les mêmes conditions juridiques. A quelle déduction R. Josué applique-t-il le mot *blâmable* (littéralement : une *nudité*)? Ce mot, selon lui, a en vue le fait accompli à la suite de la *parole*, ou expression de la jalousie (savoir : l'acte de s'enfermer pour se cacher en raison de la relation illicite). Mais, objectèrent les sages sur les paroles de R. Yossé b. Juda, n'est-il pas à craindre que cette accusation n'ait pas de fin, et que le mari argue lui avoir exprimé sa jalousie, en raison de sa haine pour elle, et qu'amenant des témoins qui constatent l'isolement de la femme renfermée, il n'en prenne prétexte pour faire perdre à sa femme la Kethoubah lors de la répudiation (si elle refuse de boire l'eau d'épreuve)? Cette objection n'est pas fondée, réplique R. Yossé; car, à quoi bon s'est-elle enfermée (elle est déjà coupable de ce chef). La précédente objection (que la femme est exposée sans fin aux accusations du mari) est applicable au commencement de la Mischnâ, car R. Eleazar admet comme véridique la propre assertion du mari, et il dépend de celui-ci d'exprimer à la femme (devant 2 témoins) sa jalousie, puis de déclarer l'avoir vue enfermée, afin de la déposséder de sa Kethoubah en cas de répudiation. R. Mena dit : cette objection est admissible même d'après le second avis (disant qu'après l'expression de la jalousie, énoncée par le mari

seul, il faut la constatation de deux témoins que la femme s'est enfermée), conformément à celui qui dit [1] : le mari exprime parfois sa jalousie (injustement) à l'égard du père de la femme, ou de son fils. Or, il dépend bien de lui de défendre à la femme par jalousie de s'isoler avec son frère, ou avec son fils, puis de faire constater par deux témoins qu'elle s'est enfermée, afin de la déposséder plus tard de sa Kethoubah en cas de séparation pour refus de boire l'eau d'épreuve ; mais on ne saurait dire qu'elle est coupable du fait seul de s'être enfermée avec son père, puisqu'un tel cas n'est pas défendu par la Loi (il lui est permis d'être seule avec lui). En effet, R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon b. Yoḥaï : le verset (du Deutéron. XIII, 7), *lorsque ton frère, l'enfant de ta mère, si ton fils ou ta fille etc., vient te séduire en cachette*, indique, par la juxtaposition des termes « ta mère » et « en cachette », qu'il est permis à l'homme de s'isoler avec sa mère, auprès de laquelle il peut demeurer, ou avec sa fille et demeurer auprès d'elle, et de même avec sa sœur, mais sans séjourner avec elle fixement.

Si les témoins qui affirment l'assertion de jalousie, formulée par le mari, ont été convaincus de faux, ils subiront la peine des coups de lanière [2]. De même, il est évident que si des témoins, affirmant qu'une femme s'est enfermée pour se cacher, ont été convaincus de faux, ils subiront des coups de lanière ; mais, de plus, sont-ils aussi passibles d'une amende envers la femme, puisqu'en vertu de leur confirmation de paroles la femme a été exposée à perdre son douaire ? Ou bien dira-t-on d'adopter ici l'avis de R. Aba ou R. Juda au nom de Samuel [3], savoir, qu'en fait de témoins convaincus de faux, on ne déduit rien d'indirect de leur assertion, comme le serait la question d'amende ? (la question n'est pas résolue). — Si (d'après R. Josué, qui exige la vue de deux témoins) une femme enfermée a été vue le matin par un témoin, et l'après-midi un autre témoin l'a vue enfermée, ces deux attestations seront-elles jointes pour confirmer le même fait? Ce point sera résolu conformément à cet enseignement [4] : Si une femme répudiée par son mari s'est isolée (enfermée) avec lui, et que ce fait est attesté par deux témoins, il lui faut un second acte de répudiation pour être libre ; s'il n'y a eu qu'un témoin, il n'est pas besoin d'un nouvel acte de répudiation ; si enfin un témoin l'a vue enfermée avec son mari le matin, et un autre témoin l'a vue l'après-midi avec lui, c'est un fait sur lequel R. Eleazar b. Tadaï a consulté les sages, et ils ont déclaré que ce n'est pas là un isolement confirmé (de même ici, les deux attestations séparées n'équivalent pas à un ensemble accusateur). Si le mari a exprimé sa jalousie le matin devant un témoin, puis l'après-midi devant un autre témoin, défendant à la femme de s'enfermer seule avec un homme, est-ce là une expression de jalousie en règle, ou non? C'est un point conforme à la discussion suivante [5] : On n'accepte pas d'autre assertion, venant des té-

1. Cf. ci-après, § 2. 2. Pour infraction du précepte négatif de faux témoignage (9e commandement). 3. Tr. *Kethoubôth*, II, 10. 4. Tossefta à *Guittin*, ch. V. 5. Tr. *Kethoubôth*, II, 4 ; tr. *Synhédrin*, III, 10.

moins, que celle d'un fait qu'ils ont vu ensemble; selon R. Josué b. Qorḥa, au contraire, si même les deux témoins sont venus l'un après l'autre, on joint ces deux témoignages pour rendre l'assertion valable (il y a donc deux avis divers sur la question de partage, ou de jonction, des attestations).

R. Jérémie ou R. Samuel b. Isaac dit au nom de Rab: les sages reconnaissent, comme R. Josué b. Qorḥa, devoir joindre le dire des deux témoins qui attestent l'aînesse d'un fils, pour l'avoir entendu certifier par son père successivement, s'ils attestent l'un après l'autre (non ensemble), ainsi que pour l'attestation de la présomption d'acquisition d'un champ (l'un attestant qu'il en a joui aux trois premières années de la période agraire, et l'autre l'attestant pour les trois dernières années). Rab ajoute, au nom de R. Jérémie, qu'il en est de même pour la vue des signes de puberté d'une fille. Ainsi, il est évident que si un témoin déclare avoir vu deux poils sur l'exhaussement (in monte veneris), et un autre déclare avoir vu autant, cela suffit pour constater la puberté; de même, si l'un affirme avoir vu un seul poil à cette place, et un autre témoin dit avoir vu un poil sur le ventre, c'est un témoignage nul, ne portant que sur la moitié du fait à constater, et, à plus forte raison, si les deux assertions portent sur deux points encore plus séparés l'un de l'autre. Toutefois, si deux témoins constatent la vue d'un poil sur l'exhaussement, et deux autres témoins constatent avoir vu autant sur le ventre (ce qui fait un témoignage complet, mais portant seulement sur un demi fait), R. Yossé b. R. Aboun et R. Oschia b. R. Sameï professent deux avis différents: le premier déclare qu'un tel témoignage est sans valeur ; l'autre l'adopte comme valable. Le premier le déclare sans valeur, parce que ce témoignage porte seulement sur la moitié du signe; l'autre le déclare valable, parce qu'il est possible qu'il y avait encore un autre poil auprès du premier qui est tombé. Si un témoin dit avoir vu le signe complet de la puberté (duo pilos) à une place, et l'autre témoin dit avoir vu autant ailleurs, tous admettent la non valeur de ces attestations divergentes, d'après R. Ḥagaï; mais, selon R. Aba, tous l'admettent comme valable (se rapportant à un fait entier) ; enfin, selon R. Judan, c'est un point en litige entre les rabbins et R. Josué, ainsi que selon R. Yossé. Mais, dit R. Yossé à R. Ḥagaï, puisque R. Judan est de mon avis, pourquoi ne l'adoptes-tu pas? R. Ḥagaï répondit: je conteste l'avis de mon maître (le tien), à plus forte raison le sien.

R. Mena dit: R. Ḥagaï fait bien de dire que, selon tous, on ne joint pas les témoignages, car, si un contrat visé par quatre témoins est contesté par le débiteur, qu'un témoin vient attester deux signatures, et un autre atteste le reste, ce contrat n'est certes plus valable; parce que chaque signature doit être attestée par deux témoins : de même ici, chaque signe de puberté devra être confirmé par deux témoins. R. Ḥanania le déduit de ce qui est adopté pour le témoignage en fait d'acquisition présumée: lorsqu'un témoin atteste que le propriétaire a mangé les fruits de tel champ pendant les trois premières années de la période agraire, et l'autre atteste que ce propriétaire a mangé les

fruits aux trois années suivantes de la période, il n'en est pas tenu compte ; parce que chaque présomption (pour chaque année) doit être attestée par deux témoins (et non par un seul) ; de même, ici, chaque signe de puberté doit être confirmé par deux témoins.

2. Voici en quoi consiste l'expression de la jalousie : le mari dira à la femme, en présence de deux personnes, de ne pas causer avec un tel ; elle a tort lorsque, malgré cela, elle cause ainsi. Pourtant, elle reste alors permise à son mari, et elle conserve la faculté de manger de l'oblation sacerdotale (si son mari en mange). Si, malgré la défense du mari, elle est entrée avec un étranger dans une pièce secrète et est restée avec lui assez longtemps pour devenir impure, elle devient interdite au mari et perd la faculté de consommer comme lui de l'oblation. Si, un peu après, le mari meurt, elle déchaussera son beau-frère, mais elle ne pourra pas l'épouser.

Il résulte de ces règles que, pour la réalité du délit, la femme devra avoir parlé à l'homme. Est-ce à dire que si la femme s'est enfermée avec un homme sans lui parler, elle n'est pas coupable ? Si ; mais on vient dire quel est le rôle de la parole, et si la femme a parlé avec l'homme qui lui est interdit, sans avoir eté enfermée avec lui, elle reste permise à sa maison (à son mari), et elle peut continuer à manger de l'oblation si elle est mariée à un cohen ; c'est seulement pour s'exprimer d'une façon plus convenable que la Mischnâ emploie le terme *parler*, au lieu de faire dire par le mari : « Ne t'enferme pas seule avec tel homme. » Un mari jaloux peut-il défendre à sa femme de s'enfermer avec deux hommes en même temps ? (Quoique d'ordinaire il n'y ait pas de mal à s'enfermer avec deux individus, faut-il ici tenir compte de la défense formelle du mari ?) C'est un point en litige, répond R. Juda ; et d'après celui qui accorde au mari la faculté d'interdire à la femme de s'enfermer même avec son père ou son fils, il est loisible au mari de défendre à la femme de s'enfermer avec deux hommes à la fois. R. Yossé demanda : le mari peut-il aussi défendre à la femme de s'enfermer avec cent individus ? — Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, car s'il lui défend l'accès de la synagogue, elle pourra cependant s'y rendre. — De l'expression mischnique « si elle est entrée avec lui », R. Mena conclut qu'il y a seulement culpabilité en ce cas, non s'ils sont entrés l'un après l'autre dans une pièce secrète ; selon R. Abin, si même ils se sont suivis, il y a présomption d'intention mauvaise, et il en est également ainsi s'ils ont été ensemble la nuit, même sur une place publique, *palatium*, ou dans une ruine le jour, ou même dans des ruelles obscures en plein jour.

On demande à Ben Zôma[1] : pourquoi, en cas de doute sur l'impureté d'un objet placé dans une propriété privée, est-il déclaré impur ? C'est, leur répondit-il, par analogie avec la femme soupçonnée d'adultère : lorsqu'on ignore

1. Tossefta au tr. *Taharoth*, ch. VI.

l'état de celle-ci, est-elle sujette au doute, ou interdite avec certitude? Elle reste dans le doute, lui dirent ses interlocuteurs. Nous trouvons pourtant, observa Ben Zoma, qu'elle est interdite à son mari (pour s'unir à lui); or, on part de là pour juger les impuretés, par exemple celle d'un ver, et la règle applicable à la propriété privée[1] est la même pour le ver comme pour la femme soupçonnée[2]; de plus, comme cette dernière est un être raisonnable, susceptible de fournir des renseignements sur son état de pureté (avec maintien de l'impureté en cas de doute), il en sera de même dans tout cas analogue. Ce mode de déduction est contesté par d'autres sages, puisque R. Zeira ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan[3]: Si une femme mariée mineure s'est livrée à la prostitution, en raison de son manque de volonté elle ne devient pas interdite à son mari. Mais n'a-t-on pas enseigné dans une Mischnâ[4]: « Lorsqu'un sujet est dépourvu de raison, que l'on puisse consulter sur son état de pureté, il sera pur dans le doute »? Il en résulte que s'il est doué de raison et qu'il est possible de le consulter, il restera impur dans le doute; or, il est pourtant admis ici pour la mineure que, malgré sa raison qui permet de la consulter, elle reste pure en cas de doute (c'est une preuve que ce cas n'est pas déduit de celui de la femme soupçonnée, comme le prétend Ben Zôma). — Pourquoi, en cas de doute de pureté, une propriété privée est-elle impure[5], tandis qu'un endroit public sera pur en cas de doute? L'on trouve de même, répondit Ben Zôma, que la « communauté » est autorisée à sacrifier l'agneau pascal, pour ainsi dire à l'état impur, lorsque la majorité des membres de la communauté sont impurs; or, si malgré la présence connue (certaine) de l'impureté, la communauté reste libre d'offrir le sacrifice, à plus forte raison, en cas d'incertitude de l'impureté, il n'en est pas tenu compte.

On a enseigné ailleurs[6]: pour toutes les relations illicites, le commencement de la cohabitation (*denudatio*) équivaut à l'achèvement de l'acte (*ejaculatio*), et pour chaque cohabitation on est coupable, à l'exception de l'esclave livrée (par le maître); pour celle-ci, toutefois, il y a cette aggravation que l'acte accompli sciemment entraîne, comme l'acte involontaire, l'obligation d'offrir un sacrifice de péché. R. Aba b. Mamal dit au nom de Rab: de l'expression *commerce charnel* (*concubitu seminis*), usitée au sujet de cette servante (Lévit. XIX, 20), on conclut qu'il doit y avoir émission (*seminis*), ou l'achèvement de l'acte. Mais puisqu'au sujet de cette servante, comme pour la femme soupçonnée d'adultère (Nombres, V, 13), on emploie la même expression « commerce charnel », comment se fait-il que, pour la première, l'achèvement de l'acte doit avoir lieu afin de constituer l'interdit, tandis que pour la seconde le commencement de l'acte suffit à entraîner la culpabilité? Pour cette dernière, répondit R. Yossé, il y a cette distinction à établir qu'il

1. La propagation d'une telle impureté dans l'ensemble d'une maison. 2. Pour elle aussi, il faut distinguer entre un bien privé et la voie publique. 3. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 121), et ci-après, II, 1. 4. Tr. *Taharóth*, III, 6. 5. C'est la suite de la question adressée à Ben Zôma. 6. Tr. *Krithóth*, II, 4.

est dit d'elle (ibid.) : *elle s'est enfermée et est devenue impure* ; dès qu'elle s'est enfermée, la loi l'appelle *impure* ; tandis qu'au sujet de ladite servante, l'expression « commerce charnel » spécifie que l'achèvement de l'acte est exigible. Pourquoi alors cette expression est-elle usitée au sujet de la femme soupçonnée ? C'est une manière d'indiquer la mesure du temps, comme il est dit : « Si elle s'est enfermée et elle est devenue impure » ; le temps de s'enfermer sera de la durée qu'il faut pour devenir impure ; à cet effet, il faut le temps d'une cohabitation, et celle-ci a pour mesure la dénudation (copulatio). Quant à cette dernière action, dit R. Éléazar, elle ne dure pas plus que le temps de faire le tour d'un palmier ; selon R. Josué, c'est le temps qu'il faut pour mélanger un verre de vin (en le coupant d'eau) ; selon Ben-Azaï, c'est le temps qu'il faut pour boire un verre ; selon R. Akiba, c'est le temps nécessaire pour cuire un œuf ; selon R. Juda b. Bethera, c'est le temps nécessaire pour humer successivement trois œufs à la coque ; selon R. Éléazar b. Pinḥas, c'est le temps nécessaire à l'ouvrier tisserand (κερκίς), pour rattacher la trame du fil ; selon R. Benjamin, c'est le temps nécessaire à la femme pour étendre le bras et tirer une miche de pain du panier. Il n'y a pas de preuve formelle à l'appui de cette dernière analogie dans la Bible, mais du moins il y a une allusion à cet égard, dans ce verset (Proverbes, VI, 26) : *car, pour la femme prostituée, jusqu'à une miche de pain etc.* R. Yossé dit : toutes ces mesures comptent à partir du retrait du dernier vêtement[1]. R. Yoḥanan dit : chacun des préopinants a mesuré le temps nécessaire par lui-même. Mais comment le supposer pour Ben-Azaï, qui n'a jamais été marié ? Selon les uns, il est à supposer qu'il s'est un jour échauffé (pollutione) ; selon d'autres, il a une fois cohabité, sans donner suite au mariage ; selon d'autres enfin, on lui applique ce verset (Ps. XXV, 14) : *le mystère de l'Eternel est pour ceux qui le craignent, et il leur fera connaître son alliance.* On a enseigné que Rabbi dit : le triple emploi du mot *impur* dans le chapitre de la femme soupçonnée (Nombres, V, 13 et 14) a en vue 1° le mari, 2° le complice, 3° l'oblation sacerdotale. A quoi bon parler de ce dernier sujet ? Y a-t-il un cas où la femme, étant interdite à sa maison (au mari), peut manger de l'oblation ? Oui, car si la fille d'un cohen, épouse d'un simple israélite, a été violentée, elle reste permise au mari, et pourtant elle ne peut plus consommer de l'oblation. Mais connaît-on un cas inverse, où la femme soit devenue interdite au mari tout en conservant le privilège de manger de l'oblation ? (Pourquoi donc en parler ?) En effet, dit R. Abin, la troisième expression d'*impureté* est relative au lévirat. C'est, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce que la Mischnâ elle-même justifie, en disant : « Si un peu après le mari meurt, elle déchaussera son beau-frère, mais ne pourra pas l'épouser. »

1. Par le mot *Sinar*, dit le *Dictionnaire* de J. Lévy, *s. v.*, il faut entendre une sorte de caleçon-ceinture, dont un pan descend par devant, l'autre par derrière, et que l'on attache ensemble au bas du corps. Maïmonide, dans son commentaire, se contente du mot vague : ceinture.

R. Jacob b. Idi a enseigné en présence de R. Jonathan[1] : du verset *Mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux etc.* (ibid. 20), on conclut qu'il n'est pas tenu compte de la violence (en ce cas, la femme n'est pas coupable). De quel mot tire-t-on cette déduction ? De l'expression *sous ton mari* : comme cette position suppose le consentement de la femme, il le faut aussi pour qu'il y ait culpabilité —[2].

3. Aux femmes suivantes de Cohanim, il est défendu de manger de l'oblation : celle qui déclare au mari être impure pour lui, ou celle dont deux témoins attestent qu'elle est impure, ou celle qui refuse de boire l'eau d'épreuve (se sentant coupable), ou celle que le mari ne veut pas faire boire, ou celle qui, sur la route de Jérusalem[3], a cohabité avec son mari. Comment le mari doit-il s'y prendre (envers sa femme soupçonnée, pour éviter ce dernier cas)? Il la mènera au tribunal de la localité qu'il habite, et celui-ci la fera accompagner par deux savants qui veilleront à ce que le mari ne cohabite pas avec elle. R. Juda dit : On ajoute foi à cet égard au dire du mari.

Est-ce à dire que notre Mischnâ (où il est dit que la femme se déclarant impure n'est plus apte à manger de l'oblation sacerdotale) se conforme seulement au premier enseignement? Or, il a été enseigné ailleurs[4] : « En principe il a été admis que les trois femmes suivantes, sont dignes de foi et ont droit en quittant leur mari, à la restitution du douaire, savoir 1° celle qui (mariée à un cohen) déclare être devenue impure à son mari (avoir été violée), 2° celle qui atteste le ciel du défaut d'union intime entr'eux (détail impossible à faire constater par les hommes), 3° celle qui s'est interdite toute relation intime avec un juif quelconque ». (N'en résulte-t-il pas que l'auteur du second enseignement, qui revient sur le premier avis et n'ajoute pas foi à la déclaration de la femme, maintient son privilège de manger l'oblation)? Non, dit R. Abin, il se peut que notre Mischnâ soit même conforme à l'enseignement final; seulement, la femme perd la faculté de manger de l'oblation, parce qu'il y a quelque probabilité qu'elle dit vrai (puisqu'elle s'est enfermée malgré la défense du mari). On a enseigné : de l'expression *outre ton mari* (ibid.), on conclut que la loi n'est plus la même lorsqu'une autre cohabitation a précédé celle du mari (si la femme a été polluée comme fiancée). C'est ainsi, dit R. Ila, que de l'expression *en dehors de l'holocauste du matin* (Nombres, XXVIII, 23), on conclut que le sacrifice quotidien doit précéder le sacrifice supplémentaire (au sujet duquel la dite expression est énoncée).

Comment la Mischnâ dit-elle qu'au cas de nouvelle cohabitation du mari avec sa femme (en se rendant devant les juges), l'eau d'épreuve ne sera plus applicable? N'est-il pas dit plus loin (V, 1) : « Comme l'eau sert à éprouver la

1. Cf. ci-après, IV, 5 (f. 19d). 2. Suit un passage, jusqu'à la fin du §, déjà traduit ci-dessus, tr. *Yebamóth*, X, 1 (p. 139). 3. Au moment de se rendre devant le tribunal, pour subir l'épreuve. 4. Tr. *Nedarim*, XI, 12.

véracité des assertions de la femme, l'enquête rejaillit aussi sur le mari ; comme la femme est désormais interdite au mari, elle l'est aussi à son complice ; et comme elle est interdite au frère du mari, elle l'est au frère de son complice ; comme cette eau éprouve la femme pour toute cohabitation ultérieure qu'elle aura eue avec son mari après sa relation avec son complice, de même l'enquête rejaillit sur celui-ci (il est donc question d'appliquer l'eau, même en ce dernier cas)? C'est que, répond R. Abin au nom de R. Ila, notre Mischnâ parle du cas où le mari sait que la femme lui est interdite (par suite du soupçon qui plane sur elle) ; tandis que, plus loin, il s'agit du cas où il l'ignore. R. Ḥiya b. Joseph [1], lorsqu'il fit chercher sa femme, emmenée au loin comme captive, envoya auprès d'elle trois hommes instruits, pour que si l'un se trouve dans la nécessité de se retirer un moment, elle reste en compagnie de deux hommes (non d'un seul). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Le tribunal désignera, pour les accompagner, deux savants, qui veilleront à ce que le mari ne cohabite pas avec elle » (non trois)? Là, dit R. Abin, le mari se trouve aussi présent ; ce qui fait un ensemble de trois. R. Ḥiya b. Joseph loua, pour sa femme, ainsi ramenée, un local spécial où il lui faisait parvenir des vivres chaque jour, et ne restait avec elle qu'en présence de ses fils. Il s'appliqua ce verset (Jérémie, XLV, 3) : *Je me suis lassé dans mon tourment* [2], *et je n'ai pas trouvé de repos*. On a enseigné que R. Juda dit : le mari est digne de foi pour rester avec elle seule, par raisonnement *a fortiori* : on ajoute foi au mari, et il peut rester seul avec sa femme menstruée, malgré la pénalité du retranchement en cas de relation illicite ; il est à plus forte raison cru pour la question de soupçon, auquel cas la cohabitation n'est pas passible du retranchement. Ce motif n'est pas péremptoire, fut-il répliqué : la femme menstruée sera permise plus tard, mais la femme soupçonnée reste interdite si elle est déclarée impure ; or, il est dit (Prov. IX, 17) : *l'eau volée paraît douce* (le plaisir défendu est recherché). Le texte biblique, observa R. Juda, donne créance au mari, en disant (Nombres, V, 15) : *le mari mènera sa femme au prêtre*. Non seul, répliquèrent les autres sages, mais avec des témoins.

4. On faisait monter la femme jusqu'auprès du grand tribunal (supérieur) siégeant à Jérusalem, et on cherchait à l'intimider (pour tâcher de la faire avouer), comme on cherche à faire peur aux accusés d'un crime capital. On lui dira par exemple : « Ma fille, le vin fait beaucoup » ; ou « la plaisanterie fait beaucoup » ; « l'inexpérience de la jeunesse fait beaucoup » ; « de mauvais voisins peuvent susciter des maux » ; « fais un aveu en faveur du grand nom divin écrit avec sainteté, pour qu'il ne soit pas effacé par l'eau (d'épreuve) ». Enfin, on lui racontera des faits

1. J., tr. *Kethoubôth*, II, 10. 2. En d'autres termes : « J'ai eu le mal de tirer ma femme de la captivité, sans avoir le plaisir de sa compagnie. »

d'aveux criminels, qu'il serait indigne d'elle ou de sa famille paternelle d'entendre.

Comme l'on cherche à effrayer la femme pour l'engager à avouer sa faute, de même (en cas d'innocence) on insistera pour qu'elle n'avoue pas, et on lui dira : « Ma fille, si tu es pure et que ton innocence soit certaine, tu peux te fier à ton état pur; car l'eau d'épreuve ressemble seulement à un poison sec qui, placé sur une chair saine, ne l'endommage pas ; mais s'il se trouve en contact d'une plaie, il l'entame et pénètre au fond. » R. Zebadia, gendre de R. Lévi[1], raconta le fait suivant : comme R. Méir avait l'habitude de faire un exposé d'exegèse à la synagogne de Ḥamath chaque vendredi soir, une femme venait régulièrement l'écouter. Un jour, l'exposé du maître fut plus long que de coutume, et lorsqu'elle rentra à la maison, elle trouva la lumière éteinte. « Où étais-tu si longtemps, lui demanda son mari? — J'ai entendu la prédication, répondit-elle ». Je fais vœu que telle et telle chose m'arrive si je te laisse entrer dans cette maison avant que tu sois allée cracher au visage de ce prédicateur ». R. Méir eut connaissance de ce dialogue par l'esprit saint (par voie miraculeuse) ; il fit comme s'il souffrait des yeux et dit : que toute femme sachant un remède pour les yeux vienne me l'appliquer. Aussitôt, une voisine de la femme repoussée par son mari vint lui dire : « Voici pour toi le moment de pouvoir rentrer chez toi ; fais semblant de porter le remède au rabbi et crache sur ses yeux (comme ton mari l'exige). » La femme se présenta donc devant R. Méir, qui lui dit : « Sais-tu guérir les maux d'yeux? » Mais elle, saisie de crainte respectueuse, répondit : « Non ». « N'importe, dit-il, crache dessus sept fois, et cela me fera du bien ». Lorsqu'elle eut exécuté cet ordre, il lui dit d'aller auprès de son mari et lui dire qu'au lieu de cracher une fois sur lui, comme le mari l'avait exigé, elle avait craché sept fois. « Maître, lui dirent ses disciples, c'est laisser manquer de respect à l'étude de la Loi ; si tu nous avais mis au courant du fait (par suite duquel tu as eu recours à un subterfuge, pour faire rentrer cette femme en bonne grâce dans son ménage), nous aurions amené le mari, et, après l'avoir attaché sur un banc, nous lui aurions appliqué des coups de lanière jusqu'à ce qu'il se déclare satisfait et qu'il accorde le pardon à sa femme. » « Non, répliqua le Rabbi, il ne faut pas que l'honneur de Meir soit prisé aussi haut que celui de son Créateur : la Bible permet d'effacer dans l'eau d'épreuve le nom divin écrit avec sainteté, en vue de rétablir la paix entre un mari et sa femme ; à plus forte raison, l'honneur de Meir peut-il avoir été exposé dans un but analogue. »

« On lui racontera des faits d'aveux criminels, dit la Mischnâ, qu'il serait indigne d'elle ou de sa famille paternelle d'entendre. » C'est, par exemple, l'histoire des relations de Ruben avec Billah (Genèse, XXXV, 22) ou celle de Juda avec Tamar (ibid. XXXVIII, 14). Or, il est dit (Job, XV, 18) : *Ce que les sages disent*, savoir Ruben et Juda (qui ont confessé leur faute[2]), *et qu'ils*

1. Midrasch Rabba à Lévitique, section *Çaw*, ch. 9. 2. J., tr. *Meghilla*, IV, 11 (tr. VI, p. 254).

n'ont pas nié de leurs ancêtres. Aussi, ils en ont été récompensés (ib. 19): *A eux seuls la terre a été donnée* (à l'un la royauté, et à l'autre la primauté de partage), *et nul étranger n'est intervenu entre eux* (nul autre n'a été placé entre eux deux), lorsque Moïse les bénit. Ainsi, il est dit (Deutéron. XXXIII, 6): *Que Ruben vive et ne meure pas*; et aussitôt après (ib. 7): *Voici quant à Juda.* — R. Ḥiskia au nom de R. Aḥa, ou R. Ḥiya, interprète les trois versets suivants[1] dans le sens favorable (malgré leur apparence de blâme): 1° *Elle s'était assise* (Tamar, ibid.) *au carrefour* (littéralement: *à la porte*) *des deux sources*; mais était-ce possible? Est-ce que la dernière des créatures agirait ainsi sans pudeur? La Bible veut dire sans doute, par ces mots, que Tamar leva les yeux vers la porte, que tous regardent avec confiance, et elle s'écria: « Maître de l'Univers, fais en sorte que je ne sorte pas vide de cette maison ». Selon une autre explication des mots « par la porte des *yeux* », elle ouvrit les yeux à Juda en lui montrant la possibilité d'union, en lui disant qu'elle est libre (non mariée) et pure (non menstruée). 2° Il est dit (I, Samuel, II, 22): *Eli était très âgé, et il apprit ce que faisaient ses fils à tout Israël, et comment ils couchaient avec les femmes qui s'assemblaient par troupes à la porte.* Or, il est dit: « ils faisaient coucher » (à la voie transitive), ce qui prouve que ce crime était commis par d'autres, à leur instigation; mais comme les femmes, en apportant les nids d'oiseaux à sacrifier pour qu'elles deviennent pures à l'usage de leur maison (ou du mari), étaient forcées d'attendre, l'Eternel imputait ce fait à la charge des fils eux-mêmes (quoi qu'ils ne l'eussent pas commis). Ce qui le prouve bien, dit R. Tanḥouma, c'est que Dieu les réprimande simplement en ces termes (ibid. 29): *Pourquoi foulez-vous aux pieds mes sacrifices et mes offrandes*; or, s'ils avaient commis un péché grave (l'adultère), comment admettre qu'il ne soit pas question du fait grave, et que l'on se préoccupe d'un détail secondaire. Enfin 3° Il est dit (ibid, VIII, 3): *Ses fils ne suivirent pas sa voie, et ils s'adonnèrent au lucre*; non qu'ils commettaient ce méfait en réalité, mais ils prenaient la dîme des propriétaires (dûment), puis les jugeaient (c'était un tort, après avoir eu en simple apparence un don corrupteur). R. Berakhia dit: ils constituaient une caravane de marchands, allant et venant, laissant de côté les besoins religieux d'Israël pour aller s'occuper de commerce, πραγματεία (voilà ce qui leur était reproché).

5. Si la femme avoue être impure, elle devra donner acquit de sa *Kethoubah*[2] et partir. Mais si elle prétend être pure, on la fait monter à la porte orientale sise vers l'entrée de la porte Nicanor, où l'on fait boire les femmes soupçonnées, où l'on purifie aussi les femmes relevant de couches et les lépreux guéris. Le cohen la saisira (au col) par les vêtements; s'ils se déchirent, c'est bien; s'ils sont seulement défaits, on s'en

1. J., tr. *Kethoubôth*, XIII, 1; Midrasch à Samuel, ch. 7. 2. La femme convaincue d'adultère perd son douaire lors du divorce. C'est une loi encore en vigueur, p. ex. en Suède.

contente, et il la découvre du haut jusqu'au ventre, puis il met ses cheveux en désordre. R. Juda dit : si elle a un beau corps, on ne la découvrira pas; et si elle a de beaux cheveux, on ne les dénouera pas.

Il est écrit (Nombres, V, 18) : *Le prêtre fera tenir la femme debout devant l'éternel*, c'est-à-dire à la porte de Nicanor; car, partout où il est dit « devant l'Eternel », on entend parler de cette porte. Il est écrit (I Samuel, II, 25) : *Si un homme pèche contre un autre homme, le juge devra le juger*. R. Hiya b. Aba et R. Josué b. Lévi appliquent ce verset au cas de la femme soupçonnée d'adultère : le premier l'applique au complice; le second l'applique à la femme. Le premier l'applique au complice, car, tandis que le mari nourrit la femme et pourvoit à ses besoins, toi, complice, tu disposes de ce qui est tout prêt (par le mari). R. Josué b. Lévi applique ce verset à la femme ; car, dit-il, tandis que le mari la nourrit et pourvoit à ses besoins, tu as levé les yeux sur un autre. — Comment se fait-il qu'en présence du doute, le prêtre puisse traiter la femme avec mépris ? C'est que, dit R. Samlaï[1], partout où l'on voit surgir l'impudicité, une épidémie, ἀνδρολοιμία, survient dans le monde, tuant aussi bien les bons que les mauvais (de même ici, le mépris peut atteindre la femme pure). D'une part, le texte biblique dit (Nombres, V, 21) de faire jurer la femme, puis de lui imposer les signes extérieurs du mépris; pourquoi donc, d'autre part, la Mischnâ d'ici dit-elle de la mépriser d'abord (en arrachant ses vêtements), puis de lui faire lire la formule de serment? R. Ilaï répond : de la redondance des expressions « le prêtre la fera tenir debout » (ibid. 16 et 18), dont chacune semble inutile, puisque certainement la femme n'est pas assise, on conclut qu'à la suite du premier ordre sacerdotal de faire tenir la femme debout, la chevelure devra être dénouée, précédant la prestation de serment. Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Ailleurs il est dit[2] : Après avoir lapidé un homme coupable, on le couvre par devant (sa nudité), et en un tel cas, on couvre la femme de tous cotés, devant et derrière (mais en la laissant, toutefois, nue pendant l'acte même de la lapidation) : pourquoi ici ont-ils dit de ne pas la découvrir d'avance, si elle a un beau corps ? C'est qu'ailleurs il s'agit en tous cas d'un corps destiné à périr (sans crainte que cette nudité suscite des pensées impures), tandis qu'ici il est possible que la femme soit pure, et qu'en conséquence elle survive ; ce serait surexciter les sens des prêtres adolescents, en l'exposant nue à leur vue. Est-ce que les rabbins ne se contredisent pas ? Ils disent ailleurs[3] : « On lapide l'homme à l'état nu, mais on ne lapide pas la femme en cet état » (pour ne pas lui ajouter cette honte) ; pourquoi donc ici est-il dit de la découvrir? C'est qu'ailleurs, pour la lapidation, par application du principe *tu aimeras ton prochain comme toi-même* (Lévitique, XIX, 18), on devra choisir pour son prochain condamné la mort la plus douce (sans la compliquer par une imposition de

1. Rabba sur Genèse, ch. 22 ; sur Nombres, ch. 9. 2. Mischnâ, tr. *Synhédrin*, VI, 4. 3. Ci-après, III, 9.

honte), tandis qu'ici il est recommandé de faire rougir la femme, en vertu de ce verset (Ezéchiel, XXIII, 28) : *Que toutes les femmes soient ainsi réprimandées, et qu'elles n'agissent pas avec la turpitude de celle-ci.*

6. Si la femme était couverte de vêtements blancs, on la couvrira de noir; si elle avait sur elle des bijoux d'or, des chaînettes, *catenæ*, des boucles d'oreille, ou des bagues. on les lui enlèvera pour l'enlaidir. Puis le cohen apportera une corde égyptienne (grossière) pour rattacher ses vêtements au-dessus de ses seins (pour la rendre honteuse), et tous ceux qui voudront venir la voir en cet état le pourront, sauf ses esclaves et ses servantes qu'elle a l'habitude de voir (et dont la présence serait encourageante). Il est permis à toutes les femmes de la voir, comme il est dit (Ezéchiel, XXIII, 28) : *Que toutes les femmes soient ainsi réprimandées, et qu'elles n'agissent pas avec la turpitude de celle-ci.*

La Mischnâ prescrit de couvrir la femme de vêtements noirs, si ceux-ci ne l'embellissent pas ; s'ils l'embellissent au contraire, il ne faut pas la revêtir ainsi (mais avec des effets salis). Pourquoi emploie-t-on une corde égyptienne? C'est que, dit R. Isaac, cette femme est soupçonnée d'avoir imité l'exemple des Egyptiens (connus par leurs débauches). R. Jérémie demanda : est-ce qu'il est indispensable pour la validité de la cérémonie d'avoir une corde égyptienne, ou peut-on employer à cet effet n'importe quelle corde? De même, faut-il que son offrande soit exclusivement remise dans un panier égyptien [1], ou dans n'importe quel récipient? (Ces questions restent non résolues). Qui pourvoira aux dépenses de ces deux objets? (Est-ce la caisse publique, ou le reliquat de compte du culte?) On adopte à ce sujet l'avis de Rabbi, qui a dit [2] : « Pour entretenir le canal d'eau au Temple, ou le mur d'enceinte de la ville, ou les tours, enfin pour tous les besoins publics de la ville, on a recours au reliquat de compte du trésor sacré, gardé dans une cellule spéciale. » On en usera de même dans les cas énoncés ici.

7. De la mesure dont nous mesurons, nous serons mesurés [3]. Comme la femme s'est parée pour le péché, Dieu prescrit de la rendre laide. Elle s'est découverte pour la faute; Dieu la découvre pour la punir. Le flanc a commencé à commettre le péché, puis le ventre est intervenu; aussi, le flanc sera frappé d'abord, puis le ventre le sera, enfin le reste du corps n'échappera pas à la vindicte publique.

On a enseigné au nom de R. Meir : de la mesure dont nous mesurons, nous serons mesurés. C'est qu'il est écrit (Isaïe, XXVII, 8) : *Avec mesure,* BESASEAH, terme que l'on suppose contracté des deux mots : *Beseah Saah* (par des mesures dites *Saa*). On voit ainsi une allusion dans ce texte au Saa (ou à la me-

1. Ci-après, II, 1. 2. Mischnâ, tr. *Scheqalim*, IV, 2 (t. V, p. 283). 3. Dieu traite chacun selon ses œuvres. M. Schuhl, *Sentences*, p. 114, cite de nombreux passages parallèles.

sure complète); d'où sait-on que cette règle s'étend au Tirkab et au demi-Tirkab, ou au cab et au demi-cab, ou au quart, ou au Touman (1/8) et à la moitié du Touman (1/16), et à l'Oukla (peut-être un 20e ou 1/32 de cab)? On le sait de ce qu'il est écrit (Ibid. IX, 4): *Car toute chaussure du chaussé*, SAUAN, *se fait avec tumulte*; la redondance des mots *Saôn Sauan* est une allusion à l'extension de la règle pour toutes sortes de mesures. On est ainsi fixé pour ce qui est susceptible de mesure ; d'où sait-on que l'on additionne, pour un grand compte, la menue monnaie ? C'est qu'il est dit (Ecclésiaste, VII, 27): *Un à un, le compte se retrouve*[1] (les moindres fautes doivent être payées). D'ordinaire[2], l'homme se heurte à une faute capitale (s'en aperçoit), étant passible de la peine de mort par le Ciel; il s'en aperçoit, si, par exemple, son bœuf meurt, ou sa poule se perd, ou sa bouteille se brise, ou s'il se blesse au doigt, et le compte (des fautes) diminue d'autant. Selon une autre explication, un fait se joint à l'autre et grossit le compte. Jusqu'à quel point se rétrécit-il? Jusqu'à un seul détail (rien n'est omis). On a enseigné au nom de R. Meir: comme il y a des goûts divers (plus ou moins difficiles) en fait de manger et boire, de même les idées diffèrent entre les hommes pour la sévérité des mœurs. Ainsi l'un, voyant une mouche tomber dans son verre, se contente de la prendre et de la jeter, puis il boira son verre ; de même cet homme, s'il voit sa femme causer en particulier avec un voisin, ou un parent, ne s'en formalisera pas. D'autres, voyant seulement une mouche voler au-dessus, prendront aussitôt ce verre et jetteront le contenu sans y goûter ; ceci correspond aux plus sévères des hommes, qui, à la vue de la moindre peccadille d'une femme, s'empressent de la répudier. D'autres enfin, voyant une mouche se placer sur le verre, le laisseront comme il est (sans plus y toucher). C'est le cas adopté (en fait de relation conjugale), par Papos b. Juda[3], qui à la suite d'un soupçon ferma sa porte à sa femme. Mais, lui fut-il objecté, est-ce que tes ancêtres avaient l'habitude de se conduire ainsi? Ils n'ont pas agi de même ; il peut arriver de trouver une mouche morte dans son verre, que l'on prend et jette, puis l'on boit le verre. Autrement, c'est une méchanceté (pouvant susciter à la femme délaissée l'idée du mal)[4], car elle s'est habituée à voir autour d'elle ses serviteurs et ses servantes. Il est alors recommandé au mari de la répudier, comme il est dit (Deut. XXIV, 2) : *Elle quittera sa maison, s'en ira et sera à un autre homme*. La Bible qualifie le second mari par le mot *autre* (signe d'infériorité d'estime), pour indiquer qu'il n'est pas l'égal du premier mari, lequel, plus sévère, a répudié sa femme à cause d'un soupçon de relation illicite ; tandis que le second mari s'est laissé prendre aux charmes de cette femme. Si celui-ci est un homme digne, il la répudiera aussi ; au cas contraire, il la précédera dans la tombe, comme il est dit (ib. 3) : *ou si le se-*

1. Le talmudiste se détourne du sens ordinaire de ce verset, qui dit : Il faut une chose et une autre pour trouver un calcul, un terme de comparaison. 2. Midrasch Rabba sur l'Ecclésiaste, *ibid.* 3. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 4 (f. 66a). 4. V. S. Matthieu, V, 31-2; XIX, 3-9.

cond mari meurt etc.; c'est-à-dire le second mari est digne de la mort pour avoir fait entrer dans sa maison une telle femme. Aussi, Samuel dit : on devra se tenir à l'écart d'une femme soupçonnée de se prostituer (ne pas l'épouser); mais on peut se marier avec sa fille (la faute n'est pas réversible sur la fille). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : si une femme mariée s'est livrée à la prostitution, les enfants sont réputés provenir du mari [1], avec lequel les cohabitations sont le plus fréquentes.

Il est écrit d'une part (Nombres, V. 22) : *pour faire gonfler le ventre et dépérir le flanc*; puis d'autre part (ib. 27) : *l'eau fera gonfler son ventre, dépérir son flanc*; et auparavant (ib. 21) : *en faisant, lui l'Eternel, dépérir ton flanc et gonfler ton ventre.* Comment se fait-il qu'aux deux premiers versets le *ventre* est cité en premier lieu, avant le *flanc*, tandis qu'au troisième verset, le *flanc* est cité d'abord? C'est que, répond R. Mena, dans les premiers versets, il est question des effets habituels du mal, d'attaquer d'abord le ventre, puis les flancs; dans le dernier verset le prêtre détermine l'ordre spécial de succession des maux qui vont survenir. On peut même admettre, dit R. Abin, que, dans l'un et l'autre verset, il s'agit soit de la succession ordinaire, soit du cas spécial annoncé par le prêtre; seulement, le premier verset précité vise l'amant complice; le second a en vue la femme. Quant à l'ordre adopté par la Mischnâ, il est logique : « Le flanc a commencé à commettre le péché, puis le ventre est intervenu [2]; aussi, le flanc sera frappé d'abord, puis le ventre le sera; enfin, le reste du corps n'échappera pas à la vindicte. » R. Aba fils de R. Papien en a fait un sujet de conclusion d'exposé exégétique, en disant : si pour la moindre punition un membre du corps humain est frappé [3], et les autres membres s'en ressentent; à plus forte raison, il en sera de même pour une bonne action, en ses conséquences bénies.

8. Samson a eu le tort de suivre ses yeux (de ne suivre que la passion pour Dalila); aussi, les Philistins lui crevèrent les yeux [comme il est dit (Juges, X, 13) : *les Philistins le saisirent et lui crevèrent les yeux*] [4]. Absalon était orgueilleux de sa chevelure [5]; aussi, il a été pendu par les cheveux, et puisqu'il a commis le crime de cohabiter avec dix concubines de son père, il fut percé de dix lances, λόγχη, ainsi qu'il est dit (II Samuel, XVIII, 16) : *dix jeunes gens, porteurs des armes de Joab, l'entourèrent etc.* Comme il a volé (trompé) trois cœurs, celui de son père, celui du tribunal et celui de tout Israël [selon ces mots (II Samuel, XV, 6) : *Absalon vola le cœur des gens en Israël*] [6], il reçut de triples coups, comme il est dit (ib. 14) : *Il prit trois poignards à la main et les enfonça dans le cœur d'Absalon.*

1. Selon l'axiôme du droit romain, « *Is est pater quem nuptiæ demonstrant.* » 2. Sifri à Nombres, V, 21. 3. Ci-après, III, 4. 4. Addition justifiée, qui se trouve dans les éditions ordinaires de la Mischnâ. 5. Rabba à Nombres, ch. 9 6. Autre addition logique.

On a enseigné que Rabbi dit : Comme Samson a commencé[1] par pécher à Gaza (où il vit une prostituée, Juges, XVI, 1), il a été puni dans cette ville ibid. 21). Mais n'est-il pas écrit auparavant (ibid. XIV, 1) : *Samson se rendit à Timnah et il vit une femme?* Ceci n'était pas un mal, dit R. Samuel b. Naḥman, puisqu'il s'agit là d'un mariage. Pourquoi est-il dit, d'une part, *Samson descendit à Timnah* (ce qui fait supposer que cette localité est dans une vallée), et d'autre part, il est dit (Genèse, XXXVIII, 13), *voici, ton beau père monte à Timnah* (impliquant l'idée d'une montagne)? C'est que, dit Rab, il y a deux localités du nom de Timnah[2]; dans l'une, Juda se rendit; dans l'autre, ce fut Samson. Selon R. Simon, c'est une seule et même localité; il est vrai que la Bible parle tantôt à son égard de « monter », tantôt de « descendre », parce que, pour Juda (avec Tamar), il s'agissait d'une union accomplie dans un but religieux (d'avoir un fils par lévirat), le texte biblique emploie le mot *monter* (s'élever); tandis qu'au sujet de Samson, il n'y avait en vue aucun but religieux, et l'on emploie le terme *descendre*. Il est possible, dit R. Aïbo b. Nagri, qu'il s'agisse d'un emplacement semblable à celui de Beth-Maon, sise au milieu d'une colline, vers lequel on descend en arrivant de Palatetha, et il faut monter pour s'y rendre de Tibériade (sise au pied de la colline[3]). — Il est écrit (Juges, XIV, 5) : *Ils vinrent jusqu'aux vignes de Timnath.* Ceci prouve, dit R. Samuel b. R. Isaac, que son père et sa mère lui montrèrent d'abord les champs de Timnath, semés de plantes hétérogè nes et lui dirent : « Mon fils, comme leurs champs ont des semences hétérogènes, de même l'extraction de leurs filles n'est pas d'origine pure ». Puis (ibid. 4) : *Son père et sa mère ne savaient pas que cela venait de Dieu, car Samson cherchait une occasion de dispute aux Philistins.* R. Eleazar dit : il est dit sept fois dans la Bible de ne pas s'allier aux étrangers[4] : ceci fait allusion, dit R. Abin, à l'interdit d'alliance avec les sept peuplades primitives de la Palestine[5]; pourquoi donc est-il dit, au verset précité que cette union eut lieu à l'instigation de la Divinité? C'est que, répond R. Isaac, il est écrit (Proverbes, III, 34) : *Avec les moqueurs il raille*[6] (c'est-à-dire, l'homme est laissé libre par Dieu de choisir sa voie, fût-elle mauvaise).

Il est écrit (Juges, XIII, 25) : *Alors l'esprit de l'Eternel commença à l'agiter (paam) au camp de Dan, entre Tsorea et Eschteôl* (comment justifier ce parallélisme, puisque ces deux localités se trouvaient dans le territoire de Juda?) Deux Amoraïms expliquent différemment ce verset[7] : D'après l'un, au moment où l'esprit saint résidait en lui, ses pas (*paam*) égalaient la distance qui sépare Tsorea d'Eschtheôl; d'après l'autre, lorsque l'esprit saint résidait

1. *Tossefta* à ce tr., ch. 3; Midrasch Mekhilta, sect. *Beschalah*, sur Exode, XV, 1. 2. Rabba sur Genèse, ch. 85. 3. V. Neubauer, *Géographie*, p. 218. 4. Savoir : Exode, XXIII, 32; XXXIV, 16; Deutéron. VII, 2 et 3; XXIII, 18; Josué, XXIII, 12; Ezra, IX, 14. 5. Cités p. ex. dans Exode, XXIII, 23, ou XXXIV, 11. Cf. J., tr. *Sabbat*, I, 4 (t. IV, p. 20). 6. L'exégète se détourne ici du sens habituel : « Il se moque des railleurs. » 7. Rabba à Lévitique, ch. 8.

en lui, ses chevaux résonnaient comme un grelot (*paam*) dont la voix s'entendait de Tsorea à Eschteol. Il est dit (ibid. XIII, 24): *l'Eternel le bénit*, c'est-à-dire, selon R. Houna au nom de R. Yossé, la cohabitation de Samson était égale à celle de tout homme (et, malgré sa force extraordinaire, était supportable). D'autre part, il est dit (ibid, XVI, 28) : *Que d'un seul coup je tire vengeance des Philistins, pour mes deux yeux* (perdus). Voici, selon R. Aḥa, la prière adressée à l'Eternel par Samson : « Donne-moi l'équivalence d'un œil en ce bas monde, et réserve-moi une rémunération équivalente à l'autre œil perdu, dans le monde futur ». D'une part, il est écrit[1] : « Il jugea Israël pendant quarante ans » ; et d'autre part, il est écrit (ibid. 31) : *Il avait été juge en Israël pendant vingt ans* : Ceci prouve, dit R. Aḥa, que vingt ans encore après sa mort, les Philistins avaient peur de lui, aussi longtemps qu'ils l'ont craint effectivement durant sa vie. — « Absalon, dit la Mischnâ, était orgueilleux de sa chevelure » : Selon R. Ḥanina, les tresses étaient aussi longues qu'un caroubier. On aurait pu croire que ses boucles étaient semblables à des lances ? Non, dit R. Bivi au nom de R. Yoḥanan, elles étaient comme des tiges (de diverses largeurs) —[2].

Il est écrit (II Samuel, XIV, 25) : *Il n'y avait pas dans tout Israël d'homme comme Absalon, qu'on pût louer si fort pour sa beauté.* Est-ce à dire qu'il était supérieur en tout ? Non, puisqu'il est dit (ibid.) : *depuis la plante de ses pieds jusqu'au sommet de la tête, il n'avait pas un seul défaut* (il s'agit donc seulement d'une supériorité corporelle). De même, il est écrit (I Samuel, IX, 2): *Il avait un fils du nom de Saül, jeune et beau, plus beau qu'aucun des enfants d'Israël.* Est-ce à dire qu'il leur était supérieur en tous points ? Non, puisqu'il est dit (ibid.) : *Il dépassait tout le peuple de la tête* (il s'agit donc de grandeur matérielle)[3] ; tandis qu'au sujet d'Abner, le texte s'exprime bien autrement (II Samuel, III, 38) : *Ne savez-vous pas qu'un chef, qu'un grand homme est tombé aujourd'hui en Israël !* —[4].

« Comme Absalon a volé (trompé) trois cœurs, dit la Mischnâ, celui de son père, celui du tribunal et celui de tout Israël. » 1° Celui de son père[5], comme il est dit (ibid. XV, 7) : *Au bout de quarante ans.* Or, en tout, le roi David a régné à peine quarante ans (I Rois, II, 11) ; comment donc supposer que son fils Absalon lui ait adressé sa requête au bout de quarante années de règne ? C'est qu'il faut remonter à l'époque où les Israélites, pour la première fois[6], ont demandé un roi (à la première onction de David, environ dix ans avant qu'il devînt roi), en disant (II Samuel, XV, 8) : *Car ton serviteur a formulé un vœu.* « Et que veux-tu maintenant, lui dit le roi ? — Donne-moi un ordre écrit, πιττάκιον, répondit Absalon, que deux hommes m'accompagnent ». « Dis-

1. On ne trouve plus, dans le texte biblique, ce verset. 2. Suit un passage traduit au tr. *Péa*, VII, 4 (t. II, p. 96). 3. V. *Agoudath Samuel*, chap. 13 et 27. 4. Au tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 18), se trouve traduit un passage, qui est reproduit ici. 5. Cf. Mekhilta, sect. *Beschalah*, ch. 6 fin ; sect. *Mischpatim*, ch. 13. 6. B., tr. *Temoura*, ch. 16.

moi quels hommes tu désires, et je l'inscrirai. » « Donne-moi un ordre en blanc, et je verrai ensuite qui choisir. » Ce qui fut accordé. Absalon alla ainsi recueillir des gens par couples, jusqu'à ce que, de deux en deux, il eût réuni deux cents hommes. Ainsi il est dit (ibid. 11) : *Deux cents hommes de Jérusalem, qui avaient été invités, accompagnèrent Absalon; et ils le firent en toute simplicité, sans rien savoir.* « Ils avaient été invités » par David ; « ils le firent avec simplicité, » par suite de la ruse d'Absalon ; « sans rien savoir » du conseil d'Aḥitofel. C'étaient tous, dit R. Houna au nom de R. Aḥa, des chefs de tribunaux. Lorsque, se rendant compte de leur acte, ils se voyaient sur le point de devenir des révoltés, ils s'écrièrent : « Maître de l'univers, puissions-nous tomber aux mains de David, mais que David ne tombe pas entre nos mains ; car si nous tombons aux mains du roi, il aura pitié de nous, tandis que s'il tombe aux nôtres malheureusement, notre parti n'aura pas pitié de lui. » Aussi David a dit (Ps. LV, 19) : *Il a racheté mon âme en paix, de mon voisinage ; car ils sont nombreux ceux qui étaient avec moi*[1]. — 2° « Il a volé le cœur du tribunal », comme il est dit (II Samuel, XV, 4) : *qui m'instituera comme juge dans le pays ? etc.*, puis (ibid. 6) : *Absalon agissait ainsi etc.* — 3° « Le cœur de tout Israël », selon ces mots (ibid.) : *Et Absalon volait* (gagnait) *le cœur des gens en Israël.*

9. Il en est de même des bonnes actions : Miriam ayant dû attendre Moïse une heure (sur le Nil), comme il est dit (Exode, II, 4) : *sa sœur se plaça au loin,* Israël à son tour s'arrêta pour elle sept jours au désert[2], selon ces mots (Nombres, XII, 15) : *Le peuple ne décampa qu'après la réintégration de Miriam.* Joseph eut le pieux mérite d'enterrer son père, et aucun parmi ses frères n'eut de rang aussi élevé que lui, puisqu'il est dit (Genèse, L, 7) : *Joseph monta pour enterrer son père etc. ; et il amena avec lui des chevaux et des cavaliers.* Or, qui a été traité plus dignement que Joseph après sa mort, dont Moïse seul eut souci de l'enterrer. Moïse accomplit une œuvre pieuse envers les ossements de Joseph, bien qu'il occupât le rang le plus élevé en Israël, comme il est dit (Exode, XIII, 19) : *Moïse emporta avec lui les os de Joseph.* Aussi nul n'a été plus honoré après sa vie que Moïse, dont l'Eternel lui-même daigna s'occuper, comme il est dit (Deutéron. XXXIV, 6) : *Dieu l'enterra dans la vallée.* Du reste, cet accueil divin (à l'âme) n'a pas lieu pour Moïse seul, mais pour tous les justes, selon ces mots (Isaïe, LVIII, 8) : *Ta vertu te précède ; la gloire divine te reçoit.*

« Il en est de même des bonnes actions, dit la Mischnâ. Miriam attendit Moïse une heure » (veilla sur lui au Nil, etc.). Selon R. Yoḥanan, c'est sous l'inspiration de l'esprit saint qu'a été énoncé le verset biblique à ce sujet : *Sa*

1. Le sens ordinaire est : « Il délivrera mon âme de la guerre qu'on me fait, et me donnera la paix, quoique j'aie affaire à beaucoup de gens. » 2. V. Sifri, sect, *Behaalothekha*, fin, n° 106.

sœur se plaça de loin pour savoir ce qui lui arriverait. Ainsi le premier terme « se plaça » correspond à ce verset (Amos, IX, 1) : *J'ai vu l'Eternel placé au-dessus de l'autel*; l'expression « sa sœur » se retrouve dans ces mots (Proverbes, VII, 4) : *Dis à la Sagesse : tu es ma sœur*; à l'expression « de loin » correspond ce verset (Jérémie, XXXI, 3) : *Dieu m'est apparu de loin*; à l'expression « afin de savoir » correspond ce verset (Isaïe, XI, 9) : *La terre est remplie du savoir de Dieu.* Enfin, à l'expression « ce qui lui arrivera » correspondent ces mots (Amos, III, 7) : *Car le Seigneur, l'Éternel, ne fera rien qu'il n'ait révélé son secret aux prophètes, ses serviteurs.*

« Joseph eut le pieux mérite d'enterrer son père, est-il dit, et nul de ses frères n'eut un rang aussi élevé que le sien. » R. Isaac dit de conclure de ces mots : *Il y eut un camp fort gros*, KABED (Genèse, L, 9), que l'honneur, KABÔD [1], du Vivant universel (de la divinité) était avec les fils d'Israël à ce moment. Puis il est dit (ibid. 10) : *Ils arrivèrent à la grange d'Atad.* Or, est-ce que l'on a des granges pour l'Atad (pour des épines)? En effet, di R. Samuel b. Nahaman, nous avons cherché en vain dans toute la Bible une localité portant le nom Atad [2]; il est donc à supposer que, par ce nom, l'on désigne les Cananéens, qui méritent d'être battus en grange comme des chardons. Et en vertu de quel mérite ont-ils échappé à ce traitement ? C'est qu'il est dit (ibid. 11) : *Les Cananéens, habitants du pays, virent ce deuil dans la grange d'Atad, etc.* Par quel signe ont-ils manifesté leurs condoléances ? R. Éléazar dit : Ils ont délié leur ceinture (en signe de deuil) ; R. Simon b. Lakisch dit : Ils ont défait les nœuds sur leurs épaules (le lien de rattache des vêtements). Les rabbins disent : Ils se tinrent debout. R. Judan b. Schalom dit : Ils ont montré la grange du doigt, en disant (ibid.) : *C'est un deuil pénible pour l'Egypte.* Or, si ces habitants, qui n'ont accompli nul acte de piété, ni avec les mains, ni avec les pieds, se sont vus récompensés de leur zèle par l'Éternel [3], combien à plus forte raison y aura-t-il une récompense pour les Israélites qui remplissent des devoirs pieux par leurs mains et leurs pieds (par leurs actes et leur démarche), aussi bien envers les grands qu'envers les petits. R. Abahou dit : l'intervalle de temps de soixante-dix jours, qui sépare les lettres expédiées par Aman de celles qui ont été expédiées plus tard par Mardochée [4], équivaut aux soixante-dix jours pendant lesquels les Égyptiens ont pris le deuil pour le décès de notre ancêtre Jacob. Il est écrit (II, Samuel, I, 17) : *David chanta cette complainte, etc.*; *et il dit d'enseigner aux fils de Juda à tirer l'arc.* Il ne semble pas qu'il ait fallu apprendre cet art guerrier aux enfants de Juda. Quelle en était la cause? C'est que, dit le roi David, puisque les sages périssent (comme Jonathan), les ennemis d'Israël vont venir et leur susciter querelle (nous devons donc apprendre à nous défendre). Puis il est dit (ibid. 18) : *Elle est certes écrite dans le livre de Yaschar* (du juste).

1. Jeu de mots sur la quasi homonymie avec *Kâbed* (précité). 2. V. Lauterbach, dans le Recueil *Beth ha-Midrasch*, I, f. 29. 3. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. XXXIV. 4. Du 13 Nissan au 23 Siwan.

Deux Amoraïm expliquent différemment quel est ce livre : l'un dit que c'est le livre de la Genèse; l'autre dit que c'est le livre des Nombres[1]. On comprend bien la première opinion (parce que les premiers justes, les Patriarches, sont cités dans la Genèse) ; mais comment justifier la seconde opinion ? A quelle guerre y serait-il fait allusion? C'est qu'il y est question, relativement au décès d'Aron, des menaces de guerre. — [2].

Il est dit (Éxode, XIII, 19) : *Moïse emporta les ossements de Joseph avec lui.* Cette dernière expression, dit R. Qrispa au nom de R. Yoḥanan, semble dire : C'est pour toi-même que tu as agi ainsi (tu en seras récompensé). Ceci ressemble, dit R. Ḥama b. Ḥanina, à un roi qui marie son fils ; pour la cérémonie, un gouverneur, ἔπαρχος, vient et veut prendre part au transport du baldaquin, φορεῖον ; comme les courtisans ne voulaient pas lui laisser faire ce travail infime, le roi leur dit : Laissez-le, car demain il marie sa fille, à mon tour je l'honorerai comme il m'a honoré. Ainsi, il est dit (Genèse, XLVI, 4) : *Je descendrai avec toi en Égypte, et je te ferai aussi remonter* ; la redondance du dernier terme *remonter* (répété) signifie : je te ferai monter, et je ferai monter aussi en cette terre les autres tribus. Ceci prouve que chaque tribu prit soin de transporter avec elle en Palestine les ossements de son ancêtre. On a enseigné au nom de R. Juda : Si le texte biblique ne le disait formellement, on ne pourrait pas le croire : A sa mort, Moïse était pour ainsi dire étendu sur les ailes de la Providence[3], à une distance de quatre milles du campement de la tribu de Ruben jusqu'au territoire échu en partage à la tribu de Gad. Et d'où sait-on qu'il est décédé dans le camp de la tribu de Ruben? C'est qu'il est dit (Nombres, XXXII, 50) : *Les fils de Ruben ont construit Heschbon, Elalé, Kiriataïm et Nebô.* Or, il est dit (Deutéron. XXXII, 49, 50) : *Monte sur cette montagne de Haabarim, sur le mont Nebô* ; puis : *meurs sur la montagne que tu auras gravie.* Et d'où sait-on que Moïse a été enterré sur le territoire de la tribu de Gad? C'est qu'il est dit (ibid. XXXIII, 20, 24) : *Au sujet de Gad il dit : hommage à celui qui agrandit Gad, etc. Là est sa part réservée par le législateur.* De son côté, l'Eternel ajoute (ibid.) : *Il s'avance aux premiers rangs du peuple.* Enfin, les anges de service[4] dirent (ib.) : *Fidèle à sa loyauté envers le Seigneur* ; puis les Israélites dirent (ib.) : *Il a exercé la justice envers Israël.* Les uns et les autres dirent de Moïse ensemble (Isaïe, LVII, 2) : *la paix viendra ; ils reposeront sur leurs couches ceux qui ont marché dans le droit chemin.*

CHAPITRE II

1. Le mari apportait l'offrande de farine (due par la femme) dans un panier égyptien (en feuilles de palmier tressées), et la plaçait sur les

1. Balaam y rappelle « la mort des justes » (Nombres, XXIII, 10). 2. Suit un passage reproduit du tr. *Yoma*, I, 1, traduit t. V, pp. 157-8. 3. Midrasch Rabba sur l'Exode, ch. 6 ; sur Deutéronome, ch. 9 et 11. 4. Grande *Pesiqta*, ch. 2 ; Sifri, n° 65 ; Midrasch sur *Psaumes*, n° 116.

mains de la femme, afin de de la fatiguer (et l'inciter à l'aveu). Toutes les offrandes doivent être servies, du commencement à la fin, dans des vases susceptibles de servir aux offices du culte divin, tandis que celle de la femme soupçonnée devra être servie d'abord dans un panier égyptien, et à la fin dans un ustensile consacré. À toutes les offrandes, il faut joindre de l'huile et de l'encens, tandis que pour celle-ci on n'a besoin ni de l'un ni de l'autre. Toutes les offrandes de farine proviennent du froment, tandis que celle-ci dérive de l'orge ; et s'il est vrai que l'on offrait la gerbe de l'omer (prémice de la moisson) en prenant de l'orge, il s'agissait là de grains broyés, tandis que celle-ci se compose de farine. R. Gamaliel dit : comme cette femme s'est conduite à l'instar d'un animal (sans pudeur), de même son offrande est un aliment bestial (de l'orge).

Il est écrit (Nombres, V, 18) : *Le prêtre aura en main les eaux amères de la malédiction.* Pourquoi la femme ne les porte-t-elle pas (aussi bien que l'offrande), de façon à ce qu'elle soit fatiguée et se confesse? C'est pour inspirer de la terreur à la femme, que le prêtre porte l'eau. Il est dit ici : « *son* offrande » (quoique la femme ne l'offre pas de son propre bien), pour indiquer qu'il y ait une sainteté en vue de la femme; et de même qu'il y a une sainteté en vue de l'offrande, de même la femme doit se tenir sainte (pure) pour son mari. Or, R. Ḥiya dit[1] à l'opposé de son interlocuteur : l'offrande d'une femme mariée à un Cohen ne saurait, en ce cas, être brûlée entière sur l'autel, puisque la femme à laquelle il s'agit de pardonner est associée au Cohen (et, sur toute offrande brûlée, il prélève une poignée); elle ne saurait pas non plus manger de cette offrande, puisque son mari (qui paie l'offrande sur son bien) lui est associé (et l'offre d'un Cohen doit toujours être brûlée, non mangée). Voici donc comment on obviera à cette difficulté : on offrira, d'une part, la poignée prélevée (sur ce qui est brûlé), séparément; et, d'autre part, les restes (à brûler, au lieu de les manger). En tous cas, donc, c'est le mari qui paie le montant de cette offrande; pourquoi est-il dit : « *son* offrande » (de la femme)? C'est que la Mischnâ emploie ici un terme conforme à la Bible (*ib.* 15) : *Le mari apportera son sacrifice* (à elle) *pour elle.* Est-ce que le mari (en raison de son association) peut distraire l'offrande pour la femme, sans la prévenir, ou faut-il qu'elle le sache? Et en admettant que le mari soit autorisé à faire seul cette offre, est-il permis aussi à tout autre d'agir de même sans prévenir la femme? Oui, conformément à l'avis de R. Yoḥanan —[2].

R. Aḥa dit au nom de R. Ila (au contraire de R. Yoḥanan) : Le mari ne peut pas séparer (mettre de côté), pour sa femme accouchée (sans qu'elle le sache), l'oiseau qu'elle doit offrir en holocauste; mais il peut désigner pour elle un oiseau comme sacrifice de péché, parce que ce dernier est le point essentiel qui per-

1. Ci-après, III, 6 fin (f. 19b). 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Pesahim*, VIII, 1, traduit au t. V, p. 121.

mette à la femme, relevant de couches, de manger des sacrifices comme son mari (auquel il est enjoint de *se réjouir avec sa femme aux jours de fête*). De même, on a enseigné : le mari pourra seulement destiner un sacrifice pour sa femme sans la consulter, si ce même sacrifice doit servir à la délier de son état impur (l'autoriser à manger du sacré). R. Yossé spécifie que ce sacrifice seul (en raison de ses conséquences) est autorisé (nul autre). Un autre enseignement, au contraire, tire cette déduction : comme à défaut de l'offrande d'oiseau, la femme n'est pas apte à manger avec son mari des saintetés, ou animaux sacrifiés ; de même ici (pour la femme soupçonnée), le défaut d'offrande due par la femme prive le mari du plaisir de se réjouir à la fête avec sa femme ; et, dès lors que cette omission est une cause de restriction à sa joie, c'est comme s'il l'empêchait (elle) de prendre part à la consommation des saintetés. Donc, le mari peut aussi offrir, pour la femme soupçonnée, sans la consulter. On a enseigné aussi[1] : le mari peut intervenir, sans consulter la femme, pour l'offrande qu'elle doit à l'expiration d'un vœu. Pourtant, ce n'est pas un obstacle à la consommation des saintetés ; mais, en raison de la laideur (de coiffure) inhérente à la femme par son état de Naziréat (et de sa privation du vin), le mari ne peut pas se réjouir avec elle ; c'est comme si elle ne pouvait pas toucher aux saintetés — [2].

Pourquoi la Mischnâ dit-elle que, pour toute offrande, on se sert, dès le commencement, des vases du culte ? N'a-t-on pas enseigné que l'ordre pour les offrandes consiste à les apporter de la maison dans un vase d'or ou d'argent (non du culte) ? En effet, on veut dire seulement que ce vase devra être apte à servir au culte. On a enseigné que R. Simon b. Yohaï dit : on a dit que les sacrifices expiatoires et de péché prescrits par la Loi n'ont pas besoin d'être accompagnés de libations, pour que le sacrifice d'un pécheur n'apparaisse pas embelli. Mais, fut-il objecté, pourquoi en faut-il pour les sacrifices expiatoires et de péché du lépreux ? Et l'on ne saurait dire que celui-ci n'est pas un pécheur, puisque R. Isaac dit au contraire que des mots : *Voici quelle sera la loi du lépreux* (Lévitique, XIV, 2), on déduit[3] que c'est une loi à l'égard d'un calomniateur (coupable de ce péché) ? Dès qu'il a été châtié (ayant déjà souffert par son mal), fut-il répondu, il est comme pardonné, ainsi qu'il est dit (Deutéron., XXV, 3) : *Que ton frère ne soit maltraité* (méprisé) *à tes yeux*, et dès lors il est considéré comme sans tache. R. Yoḥanan, au nom de R. Ismaël, compare le mot *offrande*, employé pour l'*omer* (Lévit. II, 14), à ce mot usité pour la femme soupçonnée (Nombres, V, 18) ; et, dans l'un et l'autre cas, l'offre consistera en orge[4]. R. Eléazar le déduit par analogie des mots *épis*, usités pour l'*omer*, et au sujet de la sortie d'Egypte (Exode, IX, 31) ; comme en ce dernier cas, il s'agit d'*orge*, il en sera de même ici. Selon R. Akiba, c'est dit pour spécifier le devoir du public, soit pour la prémice due à

1. Tr. *Nazir*, IV, 3. 2. Suit un passage que l'on retrouve ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XV, 3 (p. 201). 3. V. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. XVI. 4. Ci-après, III, 1 (f. 18b) ; Torath Cohanim, ch. 13.

Pâques (l'omer), soit pour celle offerte à la Pentecôte (les deux pains[1]); or, on sait que la sorte de blé servant à remplir le devoir du particulier sera la même pour l'offrande publique à Pentecôte, et comme la première est l'orge, ce sera aussi celle du public. Ou bien encore, si la prémice d'*omer* était offerte en froment, ce ne serait plus une prémice pour les deux pains (à Pentecôte) de les avoir en froment (il faut donc de l'orge). On a dit ailleurs[2]: les grains d'épautre (alica), de froment (τράγος) et d'orge, πτισάνη, sont susceptibles d'impureté. A quoi R. Yona ajoute: La première sorte est le grain divisé en deux parts, la seconde en trois, et la dernière en quatre. R. Yossé b. R. Aboun demanda : si l'on divise un grain en un plus grand nombre de morceaux, est-ce comme de la farine, dont il est superflu de prélever la fleur, ou non ? (Question non résolue).

2. Le cohen apportait alors un récipient (φιάλη) d'argile [nouvelle[3]], avec lequel il puisait un demi-log d'eau du bassin. R. Juda dit : un quart; et comme le cohen exige moins d'écriture[4], il exige moins d'eau. Puis le cohen entrait au parvis et se tournait à droite. Il y avait là un espace carré d'une coudée, comprenant une tablette en marbre, dans laquelle un anneau était fixé. Il la soulevait, prenait un peu de terre au-dessous de cette place, et en mettait assez pour qu'elle soit visible à la surface de l'eau, selon ce verset (Nombres, V, 17) : *De la terre qui se trouve dans le sol du sanctuaire, le cohen prendra et mettra dans l'eau.*

Dans la Mischnâ, il faut dire le mot « nouvelle » (pour spécifier qu'il s'agit d'argile neuve) ; et cette Mischnâ exprime l'avis de R. Eleazar, puisqu'il a été enseigné ailleurs[5]: « Le lépreux devait apporter un récipient d'argile *nouvelle.* » Or, ce dernier terme est énoncé selon R. Eleazar; car, de ce verset (Lévitique, XIV, 5), *dans un vase d'argile, sur de l'eau courante*, il conclut qu'à l'instar de l'eau n'ayant jamais servi, on devra se servir d'un vase d'argile n'ayant jamais servi (neuf). Il est donc juste qu'au sujet du lépreux, pour lequel cette déduction de l'eau comparée à l'argile a lieu, le mot *nouvelle* soit exigible; mais pourquoi l'employer ici? [On le déduit par analogie des termes *vases* (usités des deux parts); et, comme pour le lépreux il est question d'eau courante, fraîche, il en sera de même ici[6]]. Cette déduction, dit R. Yoḥanan, est conforme à l'avis de R. Ismaël; car, celui-ci enseigne que l'*eau du bassin* (l'eau prise pour le culte) est considérée comme eau de source (incorruptible); selon les autres sages, elle est susceptible d'impureté en tous lieux. Il est certain que R. Eleazar partage l'avis de R. Ismaël pour l'eau (pour le culte officiel, il faut de l'eau courante); est-ce à dire qu'à son tour R. Ismaël par-

1. Lévitique, XXIII, 20. 2. Mischnâ, tr. *Makhschirin*, VI, 2. Cf. B., tr. *Moèd qaton*, f. 13b; tr. *Nedarim*, f. 55b; J., même tr., VI, 2 (f. 39c). 3. Mot omis dans les édit. du *Tal. de Jérusalem*. 4. Ci-après, § 3. 5. Mischnâ, tr. *Nega'im*, XIV, 1. 6. Cette réponse a été ajoutée ici entre [ ], d'après le *Talmud Babli*, selon l'avis du commentaire *Pné Mosché*.

tage l'avis de R. Eleazar en ce qui concerne le vase d'argile (et qu'il le faut neuf)? On trouve un enseignement disant que ce vase d'argile devra être neuf, selon l'avis formel de R. Ismaël. Les uns disent : il faut un vase d'argile (complet), non une écuelle (au bord brisé); d'autres disent que les débris peuvent servir. On a cru pouvoir mieux déterminer ces deux avis, en disant : le premier représente l'avis de R. Eleazar; le second celui des autres sages. En réalité, on peut admettre que les deux avis émanent des Sages, en établissant toutefois cette distinction : le premier ne permet pas l'usage d'un vase brisé, lorsque la majeure partie est enlevée (il n'a plus le nom de vase); le second en permet l'usage lorsque la majeure partie du vase (quoique brisé) est encore présente, et il n'est qu'une faible part perdue. Les uns enseignent : il faut employer un vase d'argile, non charbonneux (noirci au feu); d'autres permettent d'employer même le vase charbonneux. On a cru pouvoir déterminer de qui émane chacun de ces avis, en disant : Le premier avis doit être attribué à R. Eleazar; le second aux autres sages. Mais en réalité, les deux avis peuvent émaner des sages, en admettant seulement cette distinction, qu'en principe ce vase ne devra pas être charbonneux (noirci); mais, en cas de fait accompli, ce vase est admis également, et la cérémonie reste valable.

On a enseigné ailleurs [1] : « L'hysope ayant déjà servi à asperger l'eau de purification reste pourtant valable pour purifier le lépreux ». R. Imi dit au nom de R. Eleazar : ceci indique que l'enseignement n'est pas de R. Eleazar, puisqu'il est dit [2] : Une fois que l'hysope a servi à asperger le sacrifice expiatoire, elle devient impropre à purifier le lépreux; ou si l'on s'en est servi pour asperger ce dernier, l'hysope ne peut plus servir pour le sacrifice expiatoire. Il est aisé, dit R. Juda, de déduire par *a fortiori* l'inaptitude de l'hysope à asperger ce sacrifice : ainsi, après avoir aspergé le sacrifice expiatoire avec l'hysope, celle-ci est impropre à servir pour le lépreux, bien qu'à l'égard de ce dernier un travail accompli n'entraîne pas l'inaptitude; à plus forte raison, lorsque l'hysope a déjà servi à asperger un sacrifice expiatoire, elle n'est plus propre à asperger un autre sacrifice expiatoire, à l'égard duquel tout travail accompli entraîne l'inaptitude. Est-ce qu'après avoir aspergé un lépreux avec l'hysope, elle peut servir encore à asperger un autre lépreux (en raison de la similitude)? Il y a deux avis divers à ce sujet, et celui qui le permet se conforme à l'avis de R. Juda (ci-après); c'est du reste ce que déclare aussi R. Eleazar (n'admettant le travail, entraînant l'interdit, qu'à l'égard du sacrifice expiatoire). L'autre avis, qui déclare cette première aspersion impropre, n'est pas partagé par R. Juda; mais R. Eleazar l'admet. On a enseigné que R. Juda dit : C'était mon tour hebdomadaire d'exposer l'exégèse biblique à la salle d'études, et j'ai suivi R. Tarfon (cohen) chez lui. « Mon fils Juda, me dit-il, passe-moi mes sandales »; je les lui remis, puis il étendit la main par la fenêtre, en tira une canne qu'il me donna, en me disant : « Mon fils Juda, avec ce bâton j'ai purifié trois lépreux. » Par là, j'ai

1. Tr. *Para*, XI, 8. 2. Tossefta au tr. *Nega'im*, ch. 8.

appris d'un coup sept règles, savoir : 1° ce devra être une branche de cèdre ; 2° il y aura au bout une feuille ; 3° la longueur sera d'une coudée ; 4° l'épaisseur sera du quart d'une tige pour lit, coupée d'abord en deux, puis la demie en quatre parts ; 5° on peut, après une première aspersion, asperger une seconde et même une troisième personne ; 6° on peut procéder à cette purification, soit pendant l'existence du Temple, soit après (comme R. Tarfon a vécu après cette époque) ; enfin, 7° on peut purifier aux frontières de la Palestine. — Comme il est dit (souvent au sujet de la femme soupçonnée) *eaux* (Nombres, V, 17 et suiv.), est-ce à dire que, malgré le mélange de la terre, l'eau doive conserver son aspect transparent ? Non, parce qu'il est dit (ibid.) : *de malédiction*. Est-ce à dire qu'en raison de ce dernier terme, l'eau doit avoir l'apparence d'encre (noire) ? C'est pourquoi il y a plusieurs fois le terme *eau* ; en conséquence, l'eau devra avoir en partie son aspect propre, et en partie celle de l'encre ; et, pour l'exactitude de la proportion les sages ont spécifié que la mesure sera d'un demi *log* d'eau, prise au bassin officiel. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas que R. Juda prescrit pour mesure un quart de *log* ? C'est vrai, et il se conforme à son opinion, en disant : comme le Cohen exige moins d'écriture, il exige moins d'eau (sous peine de voir le peu d'encre s'annuler) —[1].

Pourquoi l'emploi de l'eau, de la terre, et de l'écriture ? L'eau doit rappeler à la femme son origine ; la terre fait allusion à sa destination future, où elle ira ; l'écrit indique qu'elle se trouve devant celui à qui plus tard elle devra rendre compte de sa conduite. On a enseigné ailleurs[2] : « Akabia b. Mahalalel dit de considérer trois sujets, afin d'éviter le péché. » R. Aba, fils de R. Papi, et R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi : Akabia a déduit les trois sujets d'un seul et même verset (Ecclésiaste, XII, 1) : *Souviens-toi de ton créateur* ; ce dernier terme peut (dans le texte hébreu) être lu de 3 façons : 1° « ta source », d'où tu viens ; 2° « ta fosse », où tu vas ; 3° « ton créateur », celui à qui tu rendras un jour compte de ta conduite. Trois objets doivent être exécutés à leur intention spéciale[3] ; ce sont : la rédaction du contrat de divorce (Deutéron. XXIV, 2), la confection des eaux amères de malédiction pour la femme soupçonnée (Nombres, V, 17), l'affranchissement accordé à une esclave qui cohabite avec un homme (Lévitique, XIX, 20), toutes actions pour lesquelles la Bible a le mot *elle*. Trois objets doivent être visibles : la cendre de la vache rousse, la terre mêlée à l'eau d'épreuve de la femme soupçonnée, le crachat de la belle-sœur refusée en lévirat. R. Ismaël ajoute : le sang de l'oiseau offert par le lépreux guéri. Aussi, dit R. Zeira, on a fixé une mesure d'eau (1/4), de façon que le sang d'un petit oiseau ne soit pas annulé, et que le sang d'un grand oiseau ne l'emporte pas sur la quantité d'eau, soit un quart. C'est ainsi qu'il est dit : malgré le mot *sang* (ibid.

1. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Yôma*, III, 10, traduit t. V, p. 198.
2. Mischnâ, tr. *Abôth*, III, 1 ; Rabba sur Lévitique, ch. 18. 3. Tosefta au tr. *Guittin*, ch. 2.

XIV, 6), celui-ci ne doit pas être exclusif, puisqu'il est dit (ib.) : *eau vive* (courante); et l'apparence de l'eau ne doit pas dominer seule, en raison du mot précité *sang* ; il faut donc pouvoir distinguer le sang de l'oiseau dans l'eau, ce qui est possible, selon la mesure des sages, dans un quart de *log*. R. Pedath dit au nom de R. Yohanan[1] : les éaux d'épreuve pour la femme soupçonnée deviennent inaptes à cet effet, en passant la nuit à découvert. R. Aha dit au nom de R. Abina : tout objet, dont il n'est pas offert une partie sur l'autel, ne devient pas impropre en restant découvert la nuit. Comme il est dit (Nombres, V, 17) : *Le prêtre prendra de la terre*, on aurait pu croire qu'il s'agit de celle qui se trouve entre l'autel et son récipient; c'est pourquoi il est dit aussitôt (ibid.) : *qui est dans le sol du tabernacle.* Est-ce à dire que, pour la prendre dans le sol, il faut le fouiller avec une bèche? Non, puisqu'il est dit : « qui est » ; c'est-à-dire, pour qu'elle soit trouvable sans creuser à la surface, on en apportera au besoin sur ce sol. Selon R. Aboun, au contraire, il résulte des termes du texte qu'il est permis au besoin de creuser le sol avec une bèche, pour avoir de la terre, par déduction des mots « qui est », de partout; et du terme « tabernacle » on conclut à l'extension de tout tabernacle, soit à Nob, soit à Guibon, soit à Schilô, soit au Temple de Jérusalem.

3. Lorsque le cohen sera sur le point d'écrire sur le parchemin le passage prescrit, à quel verset devra-t-il commencer? A ces mots (Nombres, V, 19) : ***Si nul homme n'a couché, etc., et toi, pour avoir trompé ton mari, etc.*** **Mais il n'écrira pas ces mots :** ***le cohen adjurera la femme*** **(ibid. 21). Puis il continuera à écrire :** ***Que Dieu te rende un sujet d'exécration et d'imprécation dans ton peuple; que ces eaux maudites viennent dans tes entrailles te gonfler le ventre et te faire dépérir le flanc.*** **Mais on n'écrira pas les mots :** ***La femme répondra : Amen, Amen.*** **Selon R. Yossé, le cohen ne faisait aucune interruption (il écrivait tout). Selon R. Juda, le cohen n'écrivait rien de ce qu'il dit à la femme, mais seulement ce verset : « Que Dieu te rende un objet d'imprécation et d'exécration, etc.; que ces eaux maudites arrivent dans tes entrailles, etc. », sans écrire le final : « La femme répondra : Amen, Amen. »**

R. Qrispa dit qu'il y a discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch au sujet de l'ordre à suivre dans cette cérémonie : d'après l'un, le prêtre adjure la femme d'abord, puis il écrira les formules; d'après l'autre, le prêtre écrit d'abord, puis fait l'adjuration. On avait cru pouvoir supposer que le premier avis s'appuie sur la suite du texte biblique, disant : « le prêtre adjurera, etc. » (vers 19 et 21), puis « il écrira, etc. » (ib. 23); le second avis se préoccupe de rapprocher l'adjuration de l'action de boire (sans interrompre par l'écriture, afin de produire une plus grande impression). Les uns ont enseigné : Soit la succession des détails cérémoniels, soit l'adjuration, toute

1. J., tr. *Soucca*, IV, 7 (t. VI, p. 30).

omission sera un motif d'invalidation de la cérémonie; d'autres ont enseigné que le défaut d'adjuration est un obstacle à la validité, non l'ordre de la cérémonie. On avait supposé que le premier avis se fonde sur ce qu'il est écrit à ce sujet : *précepte ou loi* (ibid. 29), impliquant l'idée de succession rigoureuse des prescriptions religieuses indiquées à cet effet ; tandis que la seconde opinion, ne tenant pas compte de ce terme, insiste seulement sur l'importance de l'adjuration. Mais, en réalité, le second interlocuteur est aussi d'avis de tenir compte de la gravité du mot *loi* (impliquant l'idée d'importance rigoureuse de chaque détail cérémoniel); seulement, il n'exige pas que la succession soit rigoureuse. Cette dernière discussion (au sujet de la question d'ordre rigoureux des détails cérémoniels) est conforme (parallèle) à la précédente. Ainsi, celui qui est d'avis que toute omission est un obstacle à la validité de la cérémonie, soit les détails à exécuter dans leur ordre, soit l'adjuration, se conforme à celui qui est d'avis d'adjurer la femme d'abord, puis de se mettre à écrire les formules; celui qui adopte l'avis opposé, à savoir que l'adjuration seule est indispensable, non la série des autres détails cérémoniels, se conforme à l'avis de celui qui dit de procéder d'abord à l'écriture, puis d'adjurer la femme.

4. Le cohen n'écrira, ni sur une planche, ni sur du papier, ni sur de la peau fendue, διφθέρα, mais sur un rouleau de parchemin, selon les mots (ibid.) : *dans un livre*; il n'emploiera pour écrire [1], ni de la gomme (gummi), ni du vitriol, χαλκάνθον, ni aucun autre corrosif aux traces persistantes, mais avec de l'encre [2], puisqu'il est dit (ibid. 23) : *Il effacera...*, il faut donc que l'écriture soit aisée à effacer.

Lévi b. Sissi demanda devant Rabbi : est-ce que le rouleau de parchemin en vue de la femme soupçonnée d'adultère, rend impures les mains qui le touchent, à l'instar des autres rouleaux sacrés [3]? C'est une question grave, dit Rabbi (et j'ignore la solution). Selon moi, dit R. Yossé, ce n'est pas l'objet d'une question : les Rabbins ont prescrit que les livres sacrés rendent les mains impures par leur contact, c'est à cause de la sainteté des rouleaux ; tandis que celui-ci est destiné à être effacé (n'est pas consacré). Précisément, fut-il répliqué, parce que ce rouleau est destiné à être effacé plus tard, est-il en principe considéré comme sacré, ou non? — Combien de lettres devront être écrites d'une façon défectueuse (selon le mode défendu par notre Mischnâ), pour que le rouleau ne puisse pas servir, et que l'on soit coupable d'avoir effacé inutilement le nom divin? R. Ḥanin a enseigné que, selon l'école de Schammaï, une seule lettre écrite indûment rend le rouleau impropre au service ; d'après l'école de Hillel, il faut au moins deux en ce cas. Ces der-

1. Cf. tr. *Meghilla*, II, 2 (t. VI, p. 229, n. 5). 2. Sur ce mot (arabe חבר), Maïmonide donne d'intéressantes descriptions des compositions de l'encre. Au tr. *Guittin*, II, 3, on trouvera une autre dénomination arabe pour le mot *encre*. 3. Mischnâ, tr. *Kélim*, XV, 6; tr. *Yadaïm*, III, 5.

niers ont pour motif, dit R. Ila, que l'on doit avoir pu écrire les deux lettres יה (abrégé du nom divin). R. Judan demanda : si, au lieu d'écrire le rouleau d'après un texte biblique exposé devant lui, le prêtre l'a tracé de mémoire, cet écrit est-il valable ? D'autre part, si au lieu d'effacer à l'eau le nom divin inscrit dans cet acte, le cohen l'efface avec de la terre, est-ce un acte valable ? (Questions non résolues). De même si au fur et à mesure que chaque lettre est écrite on l'efface, qu'en est-il ? (Question non résolue).

On a enseigné que R. Eléazar b. Schammouà dit : on ne doit pas écrire ce rouleau sur une peau d'animal impur [1]. Mais, objecta R. Simon, puisque ce rouleau est destiné à être finalement effacé, pourquoi ne pas l'écrire sur une peau impure ? C'est que, dit R. Eléazar b. Simon, les paroles de R. Eléazar b. Schammouà paraissent plus justifiées que celles de mon père ; car, il peut arriver que la femme refuse de boire l'eau d'épreuve, à la suite de quoi, on devra enterrer le rouleau écrit, et l'on se trouverait laisser enfoui le nom divin écrit sur une peau impure. Puisqu'au sujet de la femme soupçonnée, il y a le mot *libelle* (Nombres, V, 23), et que le même terme est reproduit au sujet du divorce (Deutéron. XXIV, 1), comment se fait-il que, pour le divorce, les sages prescrivent seulement d'employer, à cet effet, une matière première quelconque détachée du sol [2] ; tandis qu'ici, ils exigent l'emploi de l'encre ? Il y a cette distinction à noter qu'ici, il est dit « *sur* un livre » (comme l'est le rouleau sacré du Pentateuque). Par l'expression *il écrira* (Nombres, V, 23), on eût pu croire qu'il est loisible d'employer, outre l'encre, soit de la couleur, soit de la gomme, soit du vitriol ; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *il effacera*. Est-ce à dire qu'à cet effet on peut employer une liqueur, ou du jus de fruit ? C'est pourquoi il est dit d'abord : « Il écrira ». Donc, l'écriture devra être susceptible d'être effacée ; et, pour cela, il ne faut pas employer de vitriol (dont la trace est indélébile). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'au besoin (à défaut d'acte à part), si l'on a effacé les versets relatifs à la femme soupçonnée dans un rouleau complet de la loi, la cérémonie est valable? (Or, cette encre ordinaire ne contient-elle pas du vitriol ?) On peut répondre à cela par l'enseignement que l'on a énoncé au nom de R. Meir, : aussi longtemps que nous avons étudié auprès de R. Ismaël, nous avons eu soin de ne pas mêler de vitriol à l'encre (on peut admettre que ce cas a eu lieu pour le rouleau sacré en question).

5. Sur quoi la femme répond-elle deux fois Amen ? Elle le dit pour l'imprécation, et le répète pour l'exécration. Autrement dit, elle affirme (dit Amen) aussi bien au sujet de cet homme (défendu par le mari), que pour tout autre homme ; elle dit vrai de n'avoir pas eu d'inconduite, sous peine d'être atteinte par l'eau, ni comme fiancée, ni comme femme mariée, ni pendant qu'elle attendait le mariage avec son beau-frère par

1. Cf. J., tr. *Meghilla*, I, 11 (t. VI, p. 216). 2. V. J., tr. *'Eroubin*, I, 7 (t. IV, p. 208) ; tr. *Guittin*, II, 3 (f. 44b).

lévirat, ni après l'avoir épousé ; elle assure ne pas s'être rendue impure ; mais si elle était devenue impure (infidèle), « que les eaux maudites la pénètrent. » Selon R. Méir, elle dit Amen (déclare) n'être pas devenue impure, ni qu'elle le sera à l'avenir.

R. Eléazar, au nom de R. Yossé b. Zimra, dit : la femme dit une fois Amen, en signe d'acceptation (ou d'adhésion à ce qu'on lui dit), et une autre fois amen sur l'adjuration[1]. Ainsi, elle dit amen, ce qui signifie : que ces paroles soient confirmées. La première expression dite amen concerne l'acceptation, la confirmation, en ce qui concerne le soupçon d'adultère (elle consent aux effets de l'eau si elle est impure) ; la deuxième expression amen concerne l'adjuration, en vertu de ce verset (Jérémie, XI, 5) : *afin de confirmer le serment que j'ai prêté à vos ancêtres* etc. Enfin, l'amen est une simple affirmation, comme il est dit (I, Rois, I, 36) : *Benaïa b. Joïada, le prêtre, répondit au roi et dit : amen* (c'est vrai). R. Tanhouma observa : si l'on voulait déduire l'adhésion à l'adjuration par le terme *amen* du verset de Jérémie, la déduction serait nulle[2]. Il est préférable, pour cette déduction, de recourir à ce verset (Deutéron. XXIX, 11) : *afin d'entrer dans l'alliance de l'Eternel ton Dieu et dans son adjuration* ; or, ce dernier terme n'est autre que le serment, comme il est dit (Nombres, V, 21) : *alors, le prêtre adjurera la femme par le serment d'imprécation.* D'où sait-on qu'il y a transmission de serment[3] au sujet d'un interdit ? On l'apprend des règles relatives à la femme soupçonnée, de ce qu'au sujet du verset biblique « la femme dira : amen, amen », la Mischnâ conclut que l'adjuration est aussi bien relative à l'homme interdit par la jalousie du mari, qu'à tout autre homme. On sait ainsi qu'il y a transmission, pour des questions sur lesquelles l'adjuration porte (comme d'avoir des relations avec tout autre homme) ; mais, qu'en est-il pour des questions qu'il est impossible de prévoir dans l'adjuration ? On peut résoudre ce point, dit R. Yossé b. R. Aboun, à l'aide de ce que dit la suite de notre Mischnâ : « La femme affirme n'avoir pas eu d'inconduite, ni comme fiancée, ni comme femme mariée, ni en attendant le mariage avec son beau-frère par lévirat, ni après l'avoir épousé. » Or, est-il possible de faire porter l'adjuration sur l'état d'une fiancée, ou d'une veuve qui attend le mariage avec son beau-frère[4] ? Et pourtant la transmission a lieu à ce sujet ; donc, ici aussi (même pour les objets qu'il est impossible de prévoir dans l'adjuration), la transmission a lieu.

Les uns enseignent : comme cette femme est sujette à l'imprécation et au serment, de même tous ceux qui sont adjurés doivent accueillir l'imprécation et le serment. D'autres, au contraire, enseignent : Cette femme seule est soumise à l'imprécation et au serment ; mais tous ceux qui sont adjurés n'y sont

1. V. Midrasch sur les *Psaumes*, ch. 89 et 106. 2. Cf. tr. *Schebouoth*, VIII, 2. 3. J., tr. *Qiddouschin*, I, 5, et ci-après, VII, 1. 4. Ci-après, IV, 1, il est dit que celles-ci ne boivent pas l'eau d'épreuve en cas de soupçon.

pas soumis. On a cru devoir présenter cette objection : On comprend la première opinion, disant que tous les individus adjurés doivent accueillir l'imprécation et le serment, parce que l'on déduit tout des règles au sujet de la femme soupçonnée ; mais on ne s'explique pas la seconde opinion, disant que tous ceux qui sont adjurés n'y sont pas soumis ; car si l'on déduit des règles susdites la question de la transmission, il convient de déduire du même fait ce qui concerne l'imprécation et le serment. Les uns enseignent : comme cette femme donne l'affirmation *Amen*, en ses doubles conséquences, tous ceux qui seront adjurés devront subir les mêmes conséquences. D'autres enseignent au contraire : cette femme seule est soumise au double effet de l'Amen, non tous ceux qui sont adjurés. Une objection a été faite : On comprend bien la première de ces opinions, d'après laquelle la femme soupçonnée étant dans la nécessité de dire le double Amen, tous ceux qui sont adjurés subissent les mêmes effets ; mais comment expliquer la seconde opinion, d'après laquelle malgré l'obligation du double Amen pour la femme soupçonnée, tous ceux qui sont adjurés n'y sont pas soumis ? Puisque la transmission du serment est déduite des règles relatives à la femme soupçonnée, pourquoi en déduire cette question de transmission, et non les effets du double Amen ? — R. Aba b. Mamal dit : lorsque la Mischnâ est d'avis que la femme soupçonnée doit affirmer, par Amen, n'avoir pas commis d'infidélité pendant qu'elle attendait le mariage avec son beau-frère par lévirat, elle exprime l'opinion de R. Akiba, lequel a dit [1]: Même à une belle-sœur il peut arriver (par une cohabitation illégale) d'avoir un enfant bâtard. Non, réplique R. Ila (qui ne tient pas compte de la corrélation), peu importe la pureté d'origine d'un enfant, dans la question de jalousie du mari ; puisque le texte biblique dit (Nombres, V, 14) : *s'il soupçonne sa femme*, le soupçon se reporte au moment où elle était en partie sa femme (par obligation du lévirat) —[2].

On peut encore objecter ceci : A quoi bon soulever la question de bâtardise à propos de mariage ? La Bible dit (à propos du divorce, Deutéron. XXIV, 1) : *lorsqu'un homme prend une femme etc.* ; dès qu'elle est seulement sa femme en partie (par l'engagement inhérent au lévirat), elle devrait subir les effets légaux du mariage (donc, cette déduction n'a pas lieu, et R. Akiba seul est d'avis d'attribuer à une belle-sœur la possibilité d'avoir un enfant bâtard, en raison de la contrainte du lévirat). — Si une femme veuve qui attend le mariage de son beau-frère par lévirat s'est prostituée, selon R. Eleazar, elle reste permise au beau-frère (selon lui, la contrainte du lévirat n'équivaut pas à l'état de fiancée) ; selon R. Josué b. Lévi, elle sera interdite au beau-frère, à qui elle était destinée. Les rabbins objectèrent au nom de R. Mena : R. Jacob b. Aḥa n'a-t-il pas dit au nom de R. Eleazar [3] : Si une veuve qui attend le mariage avec son beau-frère par lévirat meurt, il est permis à ce futur mari d'épouser la mère de la défunte (interdite, comme belle-mère, du vivant de

1. Ci-dessus, tr. *Yebamóth*, I, 1 (p. 3). 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Yebamóth*, I, 1 (p. 3). 3. Ci-dessus, *ibid.*, II, 1, fin, et IV, 8.

celle qu'il devait épouser); s'il est donc vrai qu'il n'y a pas de contrainte au-delà du décès, elle existait du moins du vivant de cette veuve; pourquoi alors R. Eleazar dit-il que la femme reste permise au mari en cas de prostitution? En outre, nous avons enseigné (après avoir dit que l'homme peut conditionner d'épouser la veuve qui attend le lévirat, si elle n'a pas été déshonorée) et adopté pour règle[1]: « chaque fois que la femme, en cohabitant avec autrui, ne devient pas interdite à un futur mari (si elle est libre), il n'y a pas de blâme à lui adresser, et toute condition préalable est inutile »; or, d'après qui expliquer cet enseignement? Ni d'après les rabbins, ni d'après R. Akiba (si tous admettent ici que la belle-sœur encore veuve qni s'est prostituée, ne devient pas interdite au futur mari)? En effet, voici comment il faut justifier le différend entre R. Eleazar et R. Josué b. Lévi: le premier permet à ladite belle-sœur veuve de devenir l'épouse du beau-frère (malgré l'écart commis), d'après l'avis des autres rabbins (qui ne sont pas partisans des effets de la contrainte, même du vivant du futur mari), à l'opposé de R. Akiba; le second au contraire (ou R. Josué b. Lévi) défend que cette veuve déshonorée épouse le futur promis, selon l'avis de R. Akiba, contrairement aux autres sages. R. Yanaï a enseigné : une telle femme qui s'est prostituée reste permise au futur promis (au beau-frère). On a expliqué en effet que, des mots *elle s'est cachée aux yeux de son mari* (Nombres, V, 13), on conclut à l'exclusion du beau-frère, parce qu'il n'est pas dit: « aux yeux de son beau-frère ». R. Jacob b. Zabdi raconta au nom de R. Abahou qu'un tel fait se présenta, et quoique la veuve qui s'était mal conduite fût destinée à un beau-frère cohen, elle put l'épouser. R. Yossé b. R. Aboun dit: cette femme n'est pas même passible de la peine des coups de lanière (pour infraction à l'interdit *d'être à un homme étranger,* applicable au mariage seul).

« Selon R. Meir, est-il dit dans la Mischnâ, la femme éprouvée par l'eau dit amen (déclare) n'être pas devenue impure, ni qu'elle le sera à l'avenir. » R. Meir ne prétend pas que l'eau d'épreuve aura un effet immédiat sur cette femme, si elle doit se laisser déshonorer un jour; mais l'eau se conservera en elle comme un dépôt, dont les effets auront une action rétroactive si elle se rend impure à l'avenir. L'expression *loi de jalousie* (ibid. 29) indique que ce sera une loi perpétuelle, sans signifier que la femme devra boire deux fois. Mais, dit R. Juda, Nehemia, habitant de Sihin a attesté devant R. Akiba que la femme devra boire jusqu'à deux fois? Je vais expliquer cet avis, dit R. Akiba : pour les soupçons multiples, émanant de son mari, elle ne subira qu'une fois l'épreuve; mais, s'il s'agit d'un autre mari (après décès du premier), elle sera de nouveau soumise à l'épreuve. Selon les autres sages, au contraire, soit que les soupçons émanent d'un seul homme, soit qu'il s'agisse de plusieurs, la femme pourra être soumise plusieurs fois à l'épreuve. Il suffit, pour preuve, de citer l'exemple de la servante Karkemith, qui dut boire l'eau d'épreuve deux ou trois fois en présence de Sameas et Abtalion (les grands

1. Ci-après, Mischnâ, § 6.

juges), bien que les soupçons de son mari portassent seulement sur un complice (qu'elle aurait vu à plusieurs reprises).

On a enseigné ailleurs[1] : « On ne donnera pas à boire l'eau d'épreuve à une prosélyte, ni à une servante affranchie; les autres sages sont d'avis de la faire boire. » De quel cas peut-il s'agir là? Il ne saurait être question d'un prosélyte qui a épousé une juive (nommée prosélyte à titre de compagne), puisqu'il est dit (Nombres, V, 12) : *fils d'Israélite*, à l'exclusion des prosélytes, d'une autre origine; il ne saurait être question non plus d'un Israélite qui a épousé une prosélyte, puisqu'il est dit (ibid, 15) : *le mari mènera sa femme vers le prêtre etc.* Il faut donc supposer le cas où un prosélyte a épousé une prosélyte (et qu'il y ait égalité entre les époux) : Alors, R. Akiba est d'avis de ne pas soumettre la femme à l'eau d'épreuve, en raison de l'expression « fils d'Israël », non des prosélytes; les autres sages au contraire sont d'avis de l'admettre à l'épreuve par déduction des mots (ibid., 12) : *tu leur diras*, qui impliquent par extension tout ce qui est exposé dans ce chapitre (et l'étend aussi aux prosélytes). Or, qu'est-il dit ensuite dans ce chapitre? *Si un homme cohabite avec elle* (ibid., 13), et comme cette relation illégale la rend interdite, le mari lui exprime sa jalousie, et par soupçon il la fait boire. Puis il est dit (ibid.) : *si elle s'est cachée aux « yeux » de son mari*; ceci indique l'exception prévue à l'égard d'un mari aveugle, « sans yeux »[2]. On sait ainsi l'exclusion du mari qui est aveugle; si la femme l'est, la règle est la même; car, selon la Braïtha de R. Juda, l'aveugle est dispensé de tous les préceptes prescrits par la Bible (aussi bien l'homme que la femme).

6. Tous s'accordent à dire que l'on ne saurait porter en compte, ni ce que la femme a fait avant d'être fiancée à son mari, ni après avoir été répudiée par lui. Si donc, ensuite, elle s'est enfermée avec quelqu'un dans un endroit secret, et qu'elle est devenue impure, puis le mari l'a reprise, il n'a rien à lui reprocher de ce fait. Voici la règle : si elle a consenti à une cohabitation qui ne lui était pas interdite (quand elle était libre), il n'a pas de blâme à lui adresser.

R. Yanaï dit : Il est certain que l'homme est libre de renoncer à ses idées de jalousie; mais la question est de savoir si la répudiation équivaut à une renonciation, et voici en quel cas la question se pose : si, après avoir exprimé à la femme sa jalousie, le mari la répudie (avant qu'elle se soit enfermée avec un complice), puis il la reprend, et alors elle s'enferme avec un complice, dira-t-on que la répudiation équivaut à une renonciation de jalousie, et comme la première expression est annulée, il faudrait une seconde défense à la femme de s'enfermer pour la déclarer coupable de ce fait et passible de l'épreuve? Ou dira-t-on que ce n'est pas une renonciation à la jalousie de la répudier, et qu'en conséquence il ne faut pas une nouvelle défense de s'enfermer? D'autre

1. Mischnâ, tr. *Edouyoth*, V, 6. 2. Cf. J., tr. *Meghilla*, IV, 7 (t. VI, p. 252); tr. *Maccóth*, II, 5.

pari, si après l'expression de jalousie elle s'est enfermée, puis le mari, ayant connaissance de cette conduite blâmable, répudie la femme, il va sans dire que ce n'est pas une renonciation effective (laquelle d'ailleurs serait nulle); mais si le mari reprend la femme, qu'elle s'enferme, puis elle est soumise à l'épreuve, et l'eau n'a pas d'influence sur elle, sera-t-elle dès lors déclarée pure? Ou dira-t-on qu'en raison de l'interdit de revenir à son mari, par suite de l'impureté préalable, l'eau d'épreuve n'a pas pu produire l'effet délétère, et que cependant elle est impure? (Questions non résolues)?

CHAPITRE III

1. Le mari prenait l'offrande de farine du panier égyptien et la remettait dans un vase sacré du culte, qu'il remettait aux mains de la femme; puis le cohen mettait sa main au-dessous de la sienne, et l'agitait (en signe d'acquisition).

(2). Aussitôt après l'avoir agitée et approchée de l'autel, il prenait une poignée de farine qu'il faisait fumer sur l'autel, et le reste servait à la consommation des prêtres.

Il est écrit (Nombres, V, 25): *le prêtre prendra des mains de la femme l'offrande de jalousie, et il l'agitera devant l'Eternel.* Mais ne résulte-t-il pas de notre Mischnâ qu'au lieu de l'agiter de sa main à lui, il l'agite sur la main de la femme? Il résulte donc de là qu'après avoir déposé son offrande de farine dans un vase profane (la corbeille égyptienne), la femme le retire de là, le remet dans un ustensile sacré du service, puis le prêtre met sa main sous celle de la femme, et agite ainsi l'offrande[1]. Cependant, comme cette tenue des mains de l'officiant n'est pas convenable, celui-ci pourra se munir d'une serviette. Mais ne serait-ce pas une séparation interdite? C'est vrai; aussi, est-il bon de recourir, à cet effet, au service d'un vieux prêtre. On peut même dire qu'un jeune prêtre est également admissible en ce cas; car il n'y a pas à craindre, en si peu de temps, l'effet du mauvais penchant (par ce contact des mains). R. Ḥiya a enseigné: pour une femme soupçonnée qui n'a plus de mains, deux cohanim interviennent et agitent l'offrande à sa place (l'un d'eux la représente). R. Yossé dit: en tout lieu analogue (chaque fois qu'il s'agit de présenter une offrande de farine), les Rabbins éprouvent le même doute: s'agit-il de présenter l'objet même, ou le vase qui le contient? Et puisqu'il est admis que l'agitation précédera la présentation à l'autel[2], d'où le sait-on? On le sait, répond R. Jérémie au nom de R. Pedath, de ce que la succession se fait ainsi pour la femme soupçonnée. Selon R. Yossé, au contraire, l'offrande de la femme soupçonnée a un but spécial (celui de produire une épreuve), par suite de quoi il n'y a pas lieu d'en tirer une déduction pour d'autres sujets[3].

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 8 (f. 61c). 2. V. B., tr. Menahoth, f. 61a. 3. Cf. J., tr. Kethoubôth, III, 1 (f. 27c).

R. Aboun b. Ḥiya déduit l'ordre des cérémonies de ce verset (Lévitique, VI, 6): *Voici la loi de l'offrande de farine*; *il faut la présenter, etc.*; or, il n'est pas question là d'agitation, parce qu'elle est supposée avoir précédé et être déjà accomplie. R. Yossé dit que l'on ne peut rien prouver de là, car le verset peut s'appliquer aux offrandes qui n'ont pas besoin d'être agitées avant la présentation. Par quel verset donc le sait-on? Par celui-ci (ibid. II, 8). *tu apporteras l'offrande faite de ces objets pour l'Eternel*; *on l'amènera au prêtre, qui la présentera à l'autel*; or, le premier terme, « tu apporteras », comprend par extension l'offrande des prémices d'omer; le suivant, « on amènera », s'étend à l'offrande semblable, présentée par la femme soupçonnée, et il est dit à ce dernier sujet (Ibid. VI, 8, avec Nombres, V, 26): *le prêtre prélèvera de l'offrande la poignée à brûler, etc.*; or, il n'est pas question là d'agitation, parce qu'on la suppose déjà accomplie.

On a enseigné ailleurs[1] : « Voici les offrandes de farine, sur lesquelles une poignée devra être prélevée par le prêtre en fonctions, et le reliquat sert de consommation sacerdotale, savoir l'offrande en fine fleur de farine (pour la caste sacerdotale), l'offrande de l'omer, celle d'un pécheur repentant et celle de la jalousie (après l'épreuve de la femme soupçonnée). » Comme R. Aba b. Mamal et R. Samuel b. R. Isaac étaient assis ensemble à étudier la Loi, R. Aba b. Mamal demanda à son compagnon : d'où sait-on que le reliquat provenant de l'offrande faite à titre de prémices sera consommé par les prêtres ? On le sait, répondit R. Samuel, de ce qu'il est dit[2] par R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël : de l'analogie du mot *offrande de farine*, employé pour la femme soupçonnée (ibid. 15) et comparé à celui qui est usité pour l'offrande des prémices (Lévitique, II, 14), on conclut que, dans l'un et l'autre cas, il s'agira de farine d'orge; et, comme pour l'offrande de la femme soupçonnée, le reliquat sert de consommation aux prêtres, il en sera de même pour celle de l'omer. R. Akiba dit : lorsque ces rabbins se furent levés, R. Aba b. Mamal alla se tenir auprès de R. Jérémie et lui dit : As-tu observé comment il a répondu, d'une façon légère (évasive), sur ta question, « d'où l'on sait, pour l'offrande même de la femme soupçonnée, que le reliquat est à consommer par les prêtres » ? Sur ce, R. Zeira apporta l'avis de R. Isaac Atouschia, qui dit de le déduire de ces mots (Lévitique, VII, 10) : *Toute offrande pétrie à l'huile, ou sèche, appartiendra à tous les fils d'Aron, à l'un comme à l'autre* (elles sont donc toutes semblables au point de vue du reliquat à manger par les prêtres). Or, à quoi se rapporte ce verset? Il ne saurait être question d'un gâteau pétri composé de froment, puisque la Bible en a déjà parlé (ibid. VI, 8); si donc il n'est pas question de froment, il faut supposer qu'il s'agit d'un composé d'orge. Selon un autre enseignement, l'interprétation se rapporte au second terme, « offrande *sèche* » : or, il ne saurait être question de froment, dont le texte a parlé précédemment; si donc il n'est pas question de froment, on l'appliquera à un composé d'orge (comme l'est

1. Mischnâ, tr. Menahoth, VII, 1. 2. Ci-dessus, II, 1 (p. 244).

l'offrande de la femme soupçonnée, et son reliquat sera consommé par les prêtres). Selon R. Yossé, au contraire, le verset en question se réfère bien à nn gâteau pétri à l'huile, composé de froment, ainsi qu'à l'offrande sèche, composée de la même farine ; et, loin qu'il eût été déjà question de froment, on en a besoin pour la propre application de ce texte, disant : *Elle appartiendra aux fils d'Aron, à l'un comme à l'autre*, en ce sens : l'homme prendra sa part, si même il a un défaut, mais l'enfant mineur ne prendra pas de part, fût-il sans défaut. R. Yossé b. R. Aboun dit : parce que la loi mosaïque étend son action à un seul autre point (à l'omer), tu prétends vouloir appliquer l'extension à tout ; en réalité, il n'en pas ainsi, et il faut bien une analogie de la comparaison entre les termes *offrande d'encens* ou *souvenir*, employés ici (Nombres V, 26) et ailleurs (Lévitique, II, 2). Or, comme pour cette dernière, le reliquat sert de consommation aux prêtres, de même, à l'égard de l'offrande en question ici, le reliquat sera consommé par les prêtres. De quel verset donc le sait-on ? De celui-ci (ibid. 8) : *Tu apporteras l'offrande faite de ces objets pour l'Éternel; on l'amènera au prêtre, qui la présentera à l'autel* ; le premier terme « tu apporteras », comprend par extension l'offrande des prémices d'omer; le suivant « on amènera » s'étend à l'offrande semblable, présentée par la femme soupçonnée. Enfin, il est dit (ibid.) : *Et ce qui restera de l'offrande de farine sera pour Aron et ses fils, comme sainteté supérieure* (l'emploi du reliquat est donc bien déterminé).

2. Le prêtre faisait boire d'abord l'eau d'épreuve à la femme soupçonnée; puis il faisait brûler son offrande sur l'autel. R. Simon dit au contraire : il faisait d'abord l'offrande, puis il faisait boire l'eau, comme il est dit (Nombres, V, 26) : *et ensuite il fera boire l'eau à la femme.* Cependant, si le prêtre a fait boire d'abord, puis a offert le don de farine, la cérémonie reste valable.

Les rabbins (le premier interlocuteur de la Mischnâ) sont d'avis de faire boire l'eau d'épreuve d'abord, en raison de l'expression biblique redondante (ibid. 24 et 27) : *Les eaux pénétreront* (avant tout). R. Simon, au contraire, dit de faire brûler d'abord l'encens, en raison des mots (ibid. 26) : *puis il fera boire l'eau à la femme.* Mais comment R. Simon explique-t-il le verset invoqué par les rabbins ? D'après lui, les termes « viendront en elle » veulent dire que les eaux arriveront en entier, non en partie (elle doit boire tout). D'autre part, les rabbins expliquent le verset invoqué par R. Simon à l'appui de son opinion, en ce sens qu'au besoin il faudra la forcer de boire, sans qu'elle y consente [1]. Toutefois, R. Simon reconnaît, d'accord avec les sages, qu'en cas de fait accompli, si l'on a fait boire à la femme d'abord, puis elle a offert le don de farine, la cérémonie reste valable. De même, les sages s'accordent à dire, comme R. Simon, pour le cas du fait accompli : si la présentation de l'offrande a eu lieu avant de boire, l'ordre est également valable.

Quel est le motif de chaque opinion en principe? Il s'agit de savoir qu'est-

1. V. Siffri, section *Nasso*, ch. 17.

ce qui effectue l'épreuve : selon les sages, c'est l'offrande de farine qui l'effectue; elle doit donc avoir lieu en dernier. Selon R. Simon, c'est l'eau qui l'effectue (et il faut, pour cela, faire boire à la femme en dernier lieu). A l'appui de leur avis, les sages invoquent ces mots (ibid. 15) : *une offrande de souvenir qui rappelle le péché*. R. Simon au contraire s'appuie sur l'expression *elles viendront en elle les eaux de malédiction, devenues amères*; *son ventre gonflera etc.* (ibid. 27). Comment les autres sages expliquent-ils les mots précités, invoqués par R. Simon ? Selon eux, l'expression « elles viendront etc. » indiquent que, dès ce moment, les membres commenceront à être attaqués (mais ils ne seront frappés qu'après l'offrande). D'autre part, comment R. Simon explique-t-il le verset invoqué par les autres rabbins ? Selon lui, les mots « une offrande de souvenir qui rappelle le péché » indiquent qu'à ce moment solennel de l'épreuve, tous les péchés de la femme lui sont rappelés. Or, les autres rabbins prescrivent l'ordre suivant : écrire le libelle, l'effacer, faire boire l'eau d'épreuve, présenter l'offrande. R. Simon, au contraire, adopte cet ordre-ci : écrire, présenter l'offrande, effacer l'écrit, faire boire. Tous reconnaissent que l'acte d'effacer doit toucher de près à celui de boire ; seulement, d'après l'ordre adopté par les sages, ces deux actes, quoique rapprochés, précèdent l'offrande ; d'après R. Simon, ces deux actes suivent la présentation de l'offrande. On a enseigné : la femme peut toujours renoncer à subir l'épreuve, aussi longtemps que l'offrande n'a pas été présentée à l'autel ; une fois que celle-ci a été présentée, si la femme déclare ne pas vouloir boire l'eau d'épreuve, on l'encourage, et on la force de boire (car peut-être est-elle pure, et la frayeur l'empêche de boire). C'est conforme à l'avis de R. Simon, qui engage de faire cette invitation après la présentation de l'offrande ; ce n'est pas dit d'après les autres sages, selon lesquels il est admis que la femme a déjà bu. On a enseigné plus loin (§ 4) : « A peine a-t-elle fini de boire, qu'en cas de culpabilité, sa face devient livide etc. » (donc, la boisson opérait de suite). D'après un autre enseignement (une Braïtha), avant qu'elle sorte du Temple, sa face changeait, etc. Or, la version de la Mischnâ est conforme à l'avis de R. Simon ; tandis que l'autre enseignement (la Braïtha) est conforme à l'avis des autres sages.

3. Si, avant d'effacer le parchemin, la femme a déclaré ne pas vouloir boire, on devra enfouir ce morceau écrit de parchemin, et répandre l'offrande sur les cendres de l'autel; ce parchemin écrit ne pourra pas servir à faire boire une autre femme soupçonnée d'adultère. Si, après l'effacement du rouleau, la femme avoue être impure, on versera à terre l'eau d'épreuve, et l'on répandra son offrande sur les cendres (de l'autel), Si, après l'effacement du rouleau, la femme se refuse à boire, on l'interpelle (pour l'encourager[1]), et on la force de boire (peut-être est-elle pure, et la frayeur l'empêche-t-elle de boire).

1. J. Lévy traduit : on lui fait ingurgiter l'eau (de force).

On a enseigné ; on enfouissait ce parchemin dans le sol, sous le gond qui soutenait la porte du tabernacle, pour que le mouvement constant de rotation de la porte l'efface rapidement (sans l'exposer à être méprisé). Il y avait une petite rigole par où l'eau s'écoulait. On a enseigné que cette eau ne comporte aucun caractère sacré. Est-il par conséquent permis de l'employer à pétrir du ciment? Oui, puisqu'on la rejette. Un autre enseignement dit[1] : ces eaux sont sacrées; si donc, « après l'effacement du parchemin, la femme déclare être impure (ce qui lui évite de boire l'eau d'épreuve), l'eau sera rejetée, et l'offrande de farine sera dispersée auprès des cendres provenant de l'autel. » Ceci prouve que l'offrande de cette femme est tenue pour sacrée, aussi longtemps que le parchemin n'est pas couvert d'écriture. R. Yossé dit : Rabba a enseigné au nom de R. Ḥiya que, même lorsque la femme est encore en route, pour venir à Jérusalem devant le tribunal, l'offrande désignée par elle est sacrée. R. Yossé b. R. Aboun en trouve la confirmation, dans les termes mêmes d'une Mischnâ suivante (§ 6): « Si par exemple son mari a cohabité avec elle, etc., l'offrande devra être brûlée » (en raison de sa sainteté). — « Si, après que le rouleau écrit a été effacé, la femme se refuse à boire, on l'interpelle (pour l'encourager, ou : lui ingurgiter l'eau), et on la force de boire » (dans l'hypothèse qu'elle en ait été détournée par la crainte). Pourquoi cela? C'est qu'elle a été la cause de ce qu'il a fallu effacer indûment le nom divin. Combien de lettres du rouleau faut-il avoir effacé, pour motiver cette contrainte? R Ḥanin a enseigné : selon l'école de Schammaï, il suffit pour cela d'avoir effacé une lettre; selon celle de Hillel, il faut avoir effacé au moins deux lettres pour constituer l'obligation. L'école de Hillel a pour motif, dit R. Ili, qu'il faut avoir pu écrire les deux lettres יה (Dieu, en abrégé). — R. Akiba objecte contre la Mischnâ : pourquoi contraindre la femme de boire en cas de refus? Si c'est pour l'éprouver, n'est-il pas déjà bien notoire et admis par son refus qu'elle est coupable? Il faut donc admettre, dit R. Akiba, que lorsque la femme déclare ne pas vouloir boire, c'est comme si elle se reconnaissait impure pour son mari (l'eau sera jetée etc.). Est-ce à dire que, selon R. Akiba, on ne contraint jamais la femme à boire? Si : cela a lieu lorsqu'après que la femme a commencé à boire, elle refuse de continuer; c'est alors qu'on la contraint de continuer, malgré elle, jusqu'à ce que sa face devienne livide (mais non si elle refuse dès l'abord).

4. A peine la femme a-t-elle fini de boire qu'en cas de culpabilité sa face devient livide, les yeux lui sortent de la tête, ses veines se gonflent (ses nerfs se tendent); les assistants crient de l'emporter, pour qu'elle ne souille pas le parvis (de sa mort, ou par la survenue subite des menstrues). Si la femme a quelque mérite, la punition sera suspendue; tantôt elle l'est pour un an, tantôt pour deux ans, tantôt pour trois ans. A ce propos, Ben-Azaï (Simon) dit: l'homme est tenu d'enseigner la Loi à sa

1. Tossefta à ce traité, ch. II.

fille (comme aux fils); pour que s'il lui arrive d'être soumise à l'eau d'épreuve, elle connaisse les effets du mérite. R. Eleazar dit que c'est pour elle un enseignement inutile. R. Josué dit: une femme préfère avoir un cab (peu) avec un homme ordinaire, qui la satisfait, que neuf cabs avec un pharisien (homme supérieur). Il dit aussi : un homme pieux mais sot, ou un impie rusé, une femme adonnée au pharisaïsme et les plaies des Pharisiens (leurs excès) sont les causes de la ruine du monde.

N'est-il pas dit précédemment (§ 2) qu'au dire de R. Simon, l'eau doit avoir pénétré en entier dans la femme pour l'éprouver, non partiellement? Comment donc se fait-il qu'ici la Mischnâ dise : « Avant que la femme ait achevé de boire, sa face devient livide? » Il ne faut pas prendre trop à la lettre ces mots ; on veut dire par là : Une telle n'avait pas achevé de boire, en ce sens qu' « ayant à peine fini », le mal commençait à se faire sentir. — « Tantôt, si la femme a quelque mérite, la punition est suspendue pendant un an ; tantôt celle-ci l'est pendant deux ans; tantôt elle l'est pendant trois ans. » Pour prouver qu'en cas de mérite la punition est suspendue pour un an, on peut citer l'exemple de Nabuchodonozor (Daniel, IV, 26) : *Au bout de douze mois etc.* « Tantôt elle l'est pendant deux ans », comme ce fut le cas pour Amnon (II Samuel, XIII, 23) : *Il arriva au bout de deux ans etc.* « Tantôt elle l'est pendant trois ans », comme le prouve l'exemple d'Achab (I Rois, XXII, 1): *Ils restèrent trois ans, sans qu'il y eût nulle guerre entre Aram et Israël.* Le mérite d'Aḥab consista, dit R. Yossé, à s'occuper exclusivement de la pratique des lois religieuses, de même qu'Amnon eut le mérite de se livrer pendant deux ans à l'étude de la Loi (ce qui fut la cause de ce que sa mort fut différée). Pour Aḥab on le sait, parce que le texte biblique (précité) dit : « Ils restèrent *assis* trois ans, sans avoir de guerre etc. » (*assis* à étudier la Loi).

Il est dit (Nombres, V, 15) : *Une offrande de souvenir*, ce qui vise la règle générale (en vue du bien); puis (ibid) : *Qui rappelle le péché*, ce qui vise l'exception. Or, lorsqu'il y a, d'une part, une règle générale, et de l'autre, une exception (ou le mal), la règle générale ne comprend rien de plus que l'exception (sans tenir compte des mérites). Mais, s'il en était réellement ainsi, il ne serait pas tenu compte de la stricte justice ; car, s'il est fait mention de la punition, laquelle est minime[1], à plus forte raison, doit-on tenir compte du bien, qui est plus fréquent. Voici donc comment il faut interprêter ce texte : « c'est une offrande de souvenir » (du bien), si la femme a du mérite ; « et une réminiscence du péché », si la femme n'a pas de mérites à porter en compte (à faire valoir). On a enseigné[2] que R. Tarfon dit au contraire : chaque fois que la Bible emploie le mot *souvenir*, il fait allusion au bien, sauf en ce passage de la femme soupçonnée, où il s'agit de punition. R. Akiba lui objecta

1. Cf. ci-dessus, I, 7 fin; Midrasch sur *Psaumes*, ch. XX. 2. Tossefta à ce traité, ch. I, 1 fin.

ceci : s'il y avait seulement l'expression « qui rappelle le péché », rien de plus, j'aurais été de ton avis, et j'aurais admis qu'il s'agit de la punition ; mais, comme il y a auparavant l'expression « offrande de souvenir », il est certain qu'il s'agit là du bien (que l'on tient compte des mérites de l'accusé). On a enseigné que R. Juda au nom de R. Eléazar b. Mathia interprète ce verset (*ibid.*28) :*Si la femme n'est pas devenue impure et qu'elle est pure*. N'y a-t-il pas là un terme superflu, et ne va-t-il pas sans dire que si la femme n'est pas impure, qu'elle est pure? C'est pour dire que, finalement, Dieu dédommagera la femme de la honte qu'elle a subie par l'épreuve. Ainsi, lorsqu'elle avait été jusque là stérile, elle deviendra désormais mère ; si elle enfantait avec douleur, elle enfantera avec facilité ; si elle avait des enfants laids, elle en aura de beaux ; s'ils étaient noirs, ils seront blancs ; s'ils étaient courts, (petits), ils seront grands ; si elle n'avait eu que des filles, elle aura des garçons ; si enfin elle avait eu un seul enfant, elle en aura deux. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch, si telles seront les conséquences, toutes les femmes auraient avantage à se mettre dans le cas d'être soupçonnées, afin d'en profiter et elles se perdraient? Certes, fut-il répliqué, est-ce que R. Simon peut rejeter le texte formel, disant (ibid.) : *Elle restera intacte et aura* (*même*) *une postérité*? Il entend par ces mots[1] qu'il y aura une postérité pure, non une postérité impropre, ou défectueuse (à la suite d'un soupçon même injuste) —[2].

Une femme importante (Matrona) demanda à R. Eléazar[3] : pourquoi est-ce qu'à la suite du péché uniforme d'Israel, consistant dans l'adoration du veau d'or, y a-t-il eu trois sortes différentes de morts (la décapitation, la peste, et la décomposition des corps par l'eau) ? Tout le talent d'une femme, lui répondit-il (évasivement); consiste dans son tissage, comme il est dit (Exode, XXXV, 25) : *toutes les femmes industrieuses filèrent de leur propre main* (selon lui, il est inutile d'enseigner la Loi, ni l'exègèse, à une femme). Son fils Horqenos lui dit : « Faute de répondre à cette femme par une explication tirée de la Bible, tu me fais perdre chaque année trois cents *cour* de dîme » (qu'elle me donnait comme part sacerdotale). « Mieux vaut que les paroles de la loi soient brûlées, répondit le père, que de les livrer à une femme » (et encore moins pour de l'argent). Lorsque cette femme fut sortie, les disciples dirent : « Maître, maintenant que tu as repoussé la question de cette femme, que nous répondras-tu à ce sujet ? » « Voici, dit R. Berakhia, ou R. Aba b. Cahana, au nom de R. Eléazar, ce qui motivait les divergences : celui qui avait péché en présence de témoins, et malgré l'avertissement reçu, était condamné par le tribunal à la peine de mort ; celui qui avait péché devant témoins, mais sans avoir été averti, était soumis à l'examen de l'eau (préparée par Moïse, ibid. XXXII, 20), comme une femme soupçonnée ; enfin celui qui

1. Cf. ci-après, IV, 1. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Haghiga*, I, 1 (traduit t. VI, p. 257). 3. Le texte a, par contraction : « R. Liézer. » C'est sans doute, R. Eliézer b. Horqenos, dont le fils (cité plus loin) porte le nom du grand-père.

avait péché, sans que des témoins puissent l'attester et sans avoir été averti, mourait par la peste (châtiment du ciel). Rab et Lévi b. Sisi établissent tous deux les distinctions suivantes : celui qui avait sacrifié, brûlé de l'encens, ou versé une libation de vin à l'idole du veau d'or (tous crimes condamnables par le tribunal humain), était condamné à mort par voie humaine ; celui qui battait des mains, et dansait devant l'idole, ou la saluait en riant (faits non justiciables par le tribunal), était soumis à l'épreuve de l'eau comme une femme soupçonnée ; enfin celui qui s'était seulement rejoui de l'idole en son cœur (intérieurement) mourait par la peste.

On appelle « un homme pieux mais sot » celui qui voit un enfant battre l'eau d'un fleuve (sur le point de se noyer) et dit : « Lorsque j'aurai retiré mes phylactères, j'irai le sauver » ; et pendant qu'il les retire, l'enfant rend l'âme. Ou bien si, à la vue d'une première figue mûre, il dit : « Je la remettrai à la première personne que je rencontrerai » (c'est une sottise de ne pas oser toucher à la prémice, dont la loi n'est plus en vigueur). Ou bien s'il voit un homme poursuivre une jeune fille fiancée, et que, par excès de scrupule, il ne le tue pas (comme c'est permis). C'est ainsi qu'il a été enseigné[1] : On doit empêcher le crime, fût-ce en tuant le persécuteur, soit que celui-ci poursuive son prochain pour le tuer, soit qu'il coure après une fiancée, soit qu'il veuille déshonorer un jeune garçon. On nomme « un impie rusé », dit R. Zériqan au nom de R. Houna, celui qui, peu sévère pour lui-même, enseigne aux autres à observer les règles les plus sévères (et l'on suppose qu'il suit la même voie). —[2].

« Une femme adonnée au pharisaïsme » est celle qui, assise à étudier, tourne en ridicule les passages de la Loi, comme celui-ci (Genèse, XXX, 16) : *Léa lui dit : viens auprès de moi ; et il dormit auprès d'elle cette nuit.* Or, dit R. Abahou, il n'y a pas à supposer la moindre pensée déplacée en cette circonstance[3] ; car, en réalité, le patriarche connaissait la pensée de sa femme et savait que son seul but était de produire les ancêtres de deux tribus. — Par « plaie des Pharisiens » (frappé par leurs excès), on entend par exemple celui qui donne aux orphelins le conseil d'enlever (par la restitution du douaire) à leur mère veuve, le droit d'être nourrie sur l'héritage paternel. Ainsi, la veuve de R. Schabthaï [4] usait avec prodigalité des biens de ses fils. Les orphelins se présentèrent à R. Eléazar et lui en firent la remarque : « Je ne sais comment agir dans votre intérêt, leur dit-il, mais vous seriez des sots si, pour éviter l'usufruit, vous ne rendiez la kethoubah de votre mère » (pour lui laisser ce qui lui revient personnellement). Sur ce, un homme présent leur dit : « Je vais vous donner un conseil : feignez de vendre votre patrimoine, de sorte que la mère réclamera son douaire, et elle perdra ses droits à être nourrie sur l'ensemble des biens. » Le conseil fut suivi. Au soir, la femme se

1. Mischnâ, tr. *Synhédrin*, VIII, 9. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Berakhôth*, I, 7 (traduit t. I, p. 18). 3. Cette femme, en raillant, paraissait le croire. 4. Cf. J., tr. *Bava bathra*, X, 15 (f. 17d).

présenta à son tour (et exposa ses plaintes) devant R. Eléazar, qui dit : « Je m'aperçois que cette femme se trouve frappée par la plaie des Pharisiens (leurs excès) ; je jure n'avoir pas eu l'intention de la léser (lorsque j'ai parlé de restitution de dot, j'avais cru que la veuve le désirait ainsi) » —[1].

A ces divers excès, on ajoute le cas d'une jeune fille qui se mortifie, pour pouvoir prétendre (lors de son mariage) avoir perdu sa virginité par les mortifications (et dissimuler son inconduite). Il en est de même de la veuve errante, qui en courant[2] (sous prétexte de visites aux femmes en couches) va répandre partout ses calomnies[3]. Par l' « enfant venu avant terme », dit R. Ḥilqia au nom de R. Simon, on entend le garçon qui connaît la Loi avant son temps et méprise en conséquence de plus grands que lui. Selon R. Yossé, c'est un garçon qui dès l'âge de neuf ans a des membres qui lui donnent l'apparence de douze ans ; par suite, il a des relations intimes avec des personnes à des degrés de parenté interdits par la Loi, d'où il résulte pour celles-ci la condamnation à mort, tandis que lui reste exempt de pénalité à cause de son jeune âge (c'est encore un trait de pharisaïsme).

5. R. Simon dit : nul mérite n'ajourne l'effet des eaux amères ; car, si l'on disait qu'un certain mérite peut avoir cette conséquence d'ajournement, on amoindrirait le prestige de l'eau d'épreuve devant toutes les femmes qui en boivent ; de plus, on attirerait une mauvaise renommée sur les femmes pures qui ont bu de cette eau, car on les supposerait impures, en ajoutant que l'effet malfaisant est momentanément suspendu par le mérite de la femme. Rabbi dit : le mérite suspend l'effet des eaux de malédiction ; mais désormais (en cas de culpabilité), la femme n'enfantera plus et ne sera plus belle ; elle deviendra maladive, et elle dépérira jusqu'à mourir finalement des mêmes causes.

R. Hamnona dit : la femme avilie (qui a passé par l'épreuve) reste permise à son mari[4] ; c'est conforme à l'enseignement où il est dit que, selon R. Simon b. Eléazar, même une femme pure, qui a dû boire à cause du soupçon, finira par mourir au milieu de grandes souffrances, pour avoir eu le tort de s'exposer à ce doute grave (en s'enfermant avec un homme). Il est dit (Nombres, V, 28) : *Si la femme n'est pas devenue impure* (souillée) *et elle est restée pure* ; par cette expression superflue, on entend que la femme est pure, sans échapper à l'épreuve toutefois, car des témoins attestent l'avoir vue s'enfermer. En outre, la conjonction *et*, placée en tête de cette seconde expression superflue, a pour but d'exclure du bénéfice d'une « postérité future » la femme dont le mérite antérieur a fait ajourner la punition.

1. Suit une phrase que l'on retrouve au tr. *Péa*, VIII, 8 (traduite t. II, p. 114).
2. Littéralement : *en faisant la ronde* (selon le sens adopté par J. Lévy).
3. Son hypocrisie est une autre cause de ruines.
4. On ne craint pas que l'eau n'ait pas produit d'effet immédiat, malgré la culpabilité de la femme, en raison de ses mérites antérieurs.

Or, la première déduction tirée de ce verset (à savoir, qu'en raison de l'attestation ultérieure des témoins, venant affirmer la culpabilité, l'eau ne produit pas d'effet délétère) doit être conforme à l'avis de celui qui dit : le mérite antérieur de la femme suspend la punition, sans que nulle apparence extérieure aide à discerner la culpabilité [1]; car, selon Rabbi au contraire (dans notre Mischnâ), l'ajournement de la punition à cause du mérite antérieur n'empêche pas de laisser discerner la culpabilité (selon lui, s'il n'y a pas d'indice externe de culpabilité, par un commencement de maladie; c'est une preuve de non-suspension de la punition, ou d'innocence réelle). R. Isaac dit : il est possible de justifier l'assertion précédente, même d'après celui qui admet la suspension de la punition, accompagnée du discernement externe de la culpabilité, et voici ce qu'il s'agit d'indiquer : Si après l'épreuve de l'eau subie par la femme soupçonnée, celle-ci n'est pas atteinte de mal, il ne faut pas en inférer que l'attestation a été fausse, et que pour ce motif il n'y a pas eu d'effet délétère ; c'est pourquoi il a été spécifié que l'effet de l'eau est nul si la femme est déjà interdite à son mari avec incertitude (et non pour cause d'innocence). Selon R. Juda au contraire, ladite assertion est exclusivement conforme à l'avis de celui d'après lequel la punition peut se trouver ajournée, sans qu'il y ait apparence de culpabilité; et il n'y a pas à dire que l'eau n'a pas produit d'effet et n'a pas laissé d'apparence de culpabilité, en raison de la suspension de la punition; car, il n'en est pas tenu compte. — *Cet homme sera net de toute faute*, est-il dit (ibid.); c'est-à-dire, en ne voyant nul effet de l'eau d'épreuve, il n'a pas à craindre qu'un mérite antérieur suspende la punition. Est-ce à dire que la femme (même coupable) n'a rien à craindre (et que la punition est ajournée si elle a du mérite)? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *Cette femme expiera son crime*, et c'est conforme à l'avis de celui qui dit : en cas de mérite, la punition est ajournée, sans laisser de suite des traces visibles (aussi, il n'y a rien à craindre).

6. Si l'offrande de farine est devenue impure avant d'avoir été consacrée par la remise dans l'ustensile du culte, elle sera semblable à toute autre offrande de farine, et pourra être rachetée (puis utilisée comme profane). Si l'impureté est survenue lorsque la farine était déjà dans l'ustensile sacré, il faut aussi la traiter comme toute autre offrande analogue en ce cas et la brûler. Voici quelles offrandes on brûlera (sans les offrir) : celles de la femme qui avoue être devenue impure à son mari, ou qui est déclarée impure sur l'attestation de deux témoins, ou pour celle qui se refuse à boire, ou de celle que le mari ne veut pas faire boire (ne veut pas éprouver), ou qui a cohabité avec son mari lorsqu'il la conduisait à Jérusalem pour l'épreuve. Enfin, on brûle l'offrande de toutes

1. Il s'agit, bien entendu, de témoins venant affirmer l'impureté de la femme, après qu'elle a bu ; sans quoi, si c'est auparavant, il y a certitude d'impureté et inutilité d'éprouver. Cf. ci-après, IV, 5, et V, 1.

les femmes soupçonnées qui sont mariées à des cohanim (même le reliquat après la combustion de la poignée prélevée sur le tout).

Un enseignement (Braïtha) s'exprime d'une façon tout analogue à la Mischnâ [1] : Si l'offrande de farine est devenue impure avant d'avoir été consacrée par la remise dans l'ustensile du culte, elle sera semblable à toute autre offrande de farine, et pourra être rachetée (utilisée comme profane). Mais si l'impureté est survenue lorsque la farine avait déjà été mise dans l'ustensile sacré, il faut aussi la traiter comme toute autre offrande analogue en ce cas, et la brûler. Pourquoi, lorsque la femme déclare être devenue impure pour son mari (l'avoir trahi), l'offrande doit-elle être brûlée? Pourquoi ne pas traiter celle-ci comme un sacrifice expiatoire, dont le maître est mort [2], et dont il est entendu que le montant devra être jeté à la mer morte (être dispersé), non brûlé? Non, la dite offrande est semblable au sacrifice de péché pour doute (une fois la consécration faite, il faut brûler la victime). Mais alors, si cette offrande de farine est semblable au sacrifice de péché du doute [3], il devrait suffire de disperser la farine (sans la brûler), même après sa consécration par sa remise dans un ustensile sacré? La ressemblance avec le sacrifice de péché, dit R. Mathnia, est restreinte au cas où, après l'égorgement de la victime, celui qui l'offre a la preuve de n'avoir pas été coupable (comme ici la femme reconnaît sa culpabilité). Or, il a été enseigné ailleurs [4] : Si le doute est levé après que l'égorgement a été effectué, il faudra verser le sang dans une rigole du parvis et emporter la chair dans la cellule où elle sera brûlée (et de même ici, pour la farine consacrée). On a enseigné (dans la Braïtha) : Si l'offrande de farine apportée par la femme soupçonnée est devenue impure, avant que la poignée à brûler sur l'autel ait été offerte par le prêtre (mais déjà consacrée), ou si la femme meurt à ce moment, ou si le mari meurt à ce moment (de sorte qu'il n'y a plus d'épreuve à effectuer), le reliquat devient une consommation interdite (pour tous), qu'il faut brûler ; parce que, dès le principe, elle a été présentée en vue du doute (de même ici, l'issue de l'épreuve devient douteuse par le décès de l'un des conjoints). En conséquence, l'offre qui a eu lieu pour obtenir le pardon de la femme suffit (on ne donne pas d'autre suite à l'offrande [5]), et la femme peut s'en aller (elle est quitte). Si enfin des témoins viennent affirmer que la femme est impure (s'est déshonorée), en tous cas l'offrande devient d'une consommation interdite à tous. On entend par « en tous cas », soit que la poignée de farine ait déjà été prélevée, soit qu'elle n'ait pas encore été effectuée, soit que le prêtre l'ait déjà encensée (brûlée), soit qu'il ne l'ait pas encore fait

1. V. Tossefta à ce traité, ch. II. 2. Mischnâ, tr. *Temoura*, IV, 1. 3. Si avant l'égorgement on a la certitude de n'avoir pas commis la faute sur laquelle il y avait doute, on pourra racheter l'animal lorsqu'il sera devenu défectueux. 4. Mischnâ, tr. *Krithóth*, VI, 1. 5. Selon un commentaire, en raison de l'offre régulière, les restes continuent à être mangeables ; d'après un autre, leur temps est passé, et il faut les brûler.

fumer. Selon R. Ila, on entend par là : soit que la poignée de farine ait déjà été prélevée, soit qu'elle n'ait pas encore été effectuée ; mais avant la combustion sur l'autel, une fois que la combustion a eu lieu, le reliquat devient d'une consommation permise.

On a enseigné ailleurs[1] : Selon R. Simon, sur l'offrande de farine pour péché involontaire d'un pauvre (Lévitique, V, 11), il faut prélever à part une poignée de farine, laquelle sera brûlée sur l'autel séparément, et le reliquat sera brûlé aussi séparément ; les autres Sages sont d'avis d'accorder le reliquat aux prêtres en fonctions. Les deux interlocuteurs de cette Mischnâ fondent leurs avis divers sur l'interprétation d'un même chapitre, dont un verset dit (ibid. 13) : *ce sera pour le prêtre comme une offrande*. Or, selon les Sages, cette offrande (obligatoire) sera semblable à celle qu'offrirait un prêtre, le cas échéant, pour lui-même, à titre de vœu (volontaire) ; et, comme en ce cas, le tout sera consumé sur l'autel, on agira de même pour l'offrande de l'indigent. Selon R. Simon[2] au contraire, *la dîme de l'Epha* (ibid, 11) offerte par un simple israélite pauvre a pour équivalent la *dîme d'épha* offerte par un Cohen (ibid. VI, 13) ; or, comme sur la première il faut prélever une poignée, le prêtre devra la prélever aussi sur son offrande. Est-ce à dire qu'aussi bien l'offrande du pauvre simple israélite est un objet de consommation, celle du prêtre pourra de même être consommée ? Non, parce qu'il est dit (ibid. 16) : *Toute offrande de prêtre sera brûlée entièrement, non consommée*. A quel titre brûle-t-on le reliquat de celle-ci ? Est-ce comme la poignée prélevée ou comme le reliquat ? Car, si c'est comme poignée, il n'est pas permis de la brûler la nuit, ni après le décès du maître, et il n'est pas tenu compte d'une pensée illégale de l'offrir le lendemain ; si c'est à titre de reliquat, il va sans dire qu'il est permis de le brûler la nuit et même après le décès du donateur ; mais la question est de savoir si la conception d'une pensée illégale (de l'offrir en retard) entraîne la culpabilité, comme pour un sacrifice, ou non ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qui suit[3] : Selon R. Éléazar b. R. Simon, on offre la poignée de farine à part, et l'on répand le reliquat sur la cendre provenant de l'autel. Or, R. Yohanan demanda à ce sujet de quelles cendres il s'agit là : il ne saurait être question des cendres amoncelées en haut de l'autel, puisque déjà R. Simon (son père) a déclaré que l'on doit brûler le reliquat à part (ce qui équivaut à la remise en haut) ; si donc il ne peut s'agir de la cendre disposée au-dessus de l'autel, il doit être question de celle du bas. Ceci revient à dire qu'il est permis de brûler ce reste la nuit, ou après le décès du maître ; mais il importe de tenir compte de la pensée (de ne pas vouloir l'ajourner). R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire qu'il n'y a pas à se préoccuper de la pensée préjudiciable du retard, puisque ce reliquat n'a aucune appropriation, qu'il n'est destiné ni à la consommation humaine, ni à la combustion primitive sur l'autel. R. Aba b. Mamal demanda : l'avis exprimé

1. Mischnâ, tr. *Menahôth*, VII, 1. 2. Cf. ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XI, 5. 3. Tossefta à ce traité, ch. II.

auparavant par R. Éléazar b. R. Simon (à savoir que l'on disperse le reliquat sur la cendre), est-il conforme à l'avis du père de ce rabbin (et que le reliquat équivaut à l'offrande de farine d'un simple israélite), ou bien est-il conforme à l'avis des autres sages (de le considérer comme offrande sacerdotale)? — Mais, est-il répliqué, d'après l'avis de son père, il aurait fallu dire que le reliquat sera offert sur l'autel (sera brûlé); et si c'est conforme aux autres sages, il ne faudrait même pas prélever la poignée (puisqu'il s'agit d'un simple vœu de prêtre)? En effet, c'est conforme à l'avis de son père, R. Simon, qui a dit précédemment : « *la dîme d'Epha*, offerte par un prêtre, équivaut à la même mesure de farine offerte par un simple israélite; et comme la poignée est prélevée sur l'une, elle le sera sur l'autre. Cependant, il n'y a pas d'équivalence complète pour la consommation; car, au sujet de celle du prêtre, il est dit (ibid. 16) : *Chaque offrande du Cohen sera tout entière* (brûlée), *on n'en mangera point* ». Seulement, il reste à maintenir une distinction (par suite de laquelle le reliquat n'est pas brûlé) : l'offrande de péché du Cohen, dont parle R. Eléazar, est comparable à l'offrande volontaire, en ce qu'aucune partie d'elle n'est destinée à être mangée; mais la comparaison ne va pas jusqu'à *faire en aller en fumée* (brûler) *le tout sur l'autel* (ibid. VI, 15).

R. Yossé dit (à propos de l'avis de la Mischnâ, que toute offrande de farine apportée par une femme de Cohen soupçonnée, devra être brûlée) : Rabbi paraît avoir connu l'opinion de R. Eléazar b. R. Simon, et il l'a professée également. R. Aba b. Cohen demanda devant R. Yossé : pourquoi dire qu'il a adopté l'avis de R. Eléazar b. R. Simon? N'est-ce pas aussi bien celui de R. Simon son père? Il y a cette différence, fut-il répondu, que pour ce qui est offert sur le sommet de l'autel, on emploie le terme « consommer », et non celui de « brûler[1] ». Mais, objecta R. Ḥanina devant R. Mena, R. Ḥiya n'a-t-il pas professé[2] l'opposé de son interlocuteur? N'a-t-il pas dit que l'on ne saurait faire brûler en entier l'offrande de farine (présentée par la femme soupçonnée), en raison de l'état d'associée de la femme (et sur toute offrande de ce genre, le Cohen prélève une poignée, avec reliquat pour lui); celle-ci ne saurait pas non plus manger de cette offrande, car son mari (qui paie l'offrande par son bien) lui est associé (et l'offre d'un Cohen doit toujours être brûlée, non mangée)? Il faut donc offrir séparément la poignée d'une part, et le reliquat d'une part, ce dernier étant présenté sur l'autel (brûlé)? Il n'y a pas là de difficulté, répondit R. Mena à R. Ḥiya : Rabbi dans notre Mischnâ (qui dit de brûler cette offrande entière) admet l'avis de R. Eléazar b. R. Simon; mais R. Ḥiya le grand adopte l'avis de R. Simon, père de ce dernier (que le reliquat sera brûlé à part).

7. Si une fille de simple israélite, mariée à un cohen, est soupçonnée, son offrande sera brûlée; mais si c'est une fille de cohen mariée à un

1. Par ce dernier terme, on entend la combustion faite au bas, dans la cellule aux cendres (comme le veut R. Eléazar). 2. Ci-dessus, II, 1.

simple israélite, son offrande sera consommée. Quelle différence y a-t-il entre un cohen et la fille d'un cohen? L'offrande de cette dernière sera consommée, non celle d'un cohen. Pour une fille de cohen, il y a profanation en cas d'adultère (ou de relation avec un homme impropre), mais le cohen n'est pas profané en s'unissant par mariage interdit. La fille d'un cohen peut se rendre impure pour le service d'un mort; c'est interdit au cohen. Ce dernier pourra manger des saintetés de premier ordre[1], non la fille d'un cohen.

« Il y a une différence, dit la Mischnâ, entre un cohen et la fille d'un cohen : l'offrande de cette dernière sera consommée, non celle d'un cohen » ; parce qu'il est dit (Lévtique, VI, 16) : *Chaque offrande de farine du cohen sera tout entière* (brûlée), *on n'en mangera point*; on en conclut que la loi est ainsi édictée à l'égard du cohen, non pour la fille d'un cohen. R. Abahou demanda devant R. Simon b. Lakisch : Mais n'est-il pas dit (ibid. XXII, 11) : *Lorsqu'un cohen aura acquis une personne à prix d'argent, celle-ci pourra manger de l'oblation*; faut-il aussi en conclure que le cohen seul a le privilège de transmettre la faculté de manger de l'oblation, non la fille ou la femme de cohen? Et pourtant on sait[2] qu'elles jouissent du même privilège? Pourquoi donc l'offrande d'une telle femme est-elle un objet de consommation? C'est qu'il est dit (ibid. VI, 15) : *Le pontife appelé par l'onction à lui succéder parmi ses fils*; donc, pour le fils appelé à succéder, l'offrande (dont il est question auparavant) sera brûlée en entier, non de la fille qui ne jouit pas des mêmes droits de succession. — « Pour une fille de cohen, il y a profanation en cas d'union illicite; mais le cohen n'est pas profané en ce cas; » parce qu'il est dit (ibid. XXII, 15) : *Il ne doit pas profaner sa race au milieu de son peuple.* On sait ainsi que la postérité est susceptible de profanation. D'où sait-on que la veuve, par exemple, se profane par union illicite (de sorte que le cohen qui cohabiterait avec elle serait blâmable, pour relation avec une profanée)? On le sait par *a fortiori* : si la postérité, qui n'a pas commis de péché, est déclarée profanée (si elle est issue d'une source illégitime); à plus forte raison donne-t-on ce titre à celle qui a péché. Ceci ne prouve rien, et l'état même du cohen, en ce cas, indique le contraire; car, malgré le péché qu'il a commis, il n'est pas déclaré profané. Par contre, fut-il observé, il faut remarquer que l'homme n'est nulle part considéré comme profané, tandis que la femme l'est par suite de toute relation illicite; or, puisqu'en tous lieux elle est susceptible de profanation, il est juste de lui appliquer cette qualification; et l'on peut dire aussi qu'on le déduit de ce que le terme biblique « il ne profanera pas » est redondant (à la voie transitive), que même la femme restée propre au mariage avec un cohen devient profane par sa relation illégale. — « La fille d'un cohen, est-il dit, peut se rendre impure pour le service d'un mort. » R.

1. Des sacrifices de péché et d'expiation. 2. Tr. *Yebamoth*, VII, 2.

Dossa [1] de Malḥiya, ou R. Aḥa dit au nom de R. Eléazar : il est permis à une fille de cohen de sortir hors du territoire de la Terre-Sainte; car il est dit (au sujet des lois de pureté, ibid. XXI, 1) : *Dis aux cohanim,* aux hommes, non aux femmes (pour elles, la loi est moins stricte); à défaut de cette déduction, on supposerait que la défense rabbinique d'en sortir s'étend aussi aux femmes ou filles de cohen. Mais pourquoi, en effet, n'en est-il pas ainsi ? Si l'on admettait réellement cette extension, on se trouverait vouloir faire contrainte au texte biblique au sujet de la pureté des cohanim [2]. Enfin, « le cohen pourra manger des saintetés de premier ordre, non la fille d'un cohen ; » parce qu'il est écrit formellement (ibid. VII, 6) : *Tout mâle parmi les cohanim en pourra manger*, nul autre.

8. Voici quelles différences il y a entre un homme et une femme : l'homme devenu lépreux porte des vêtements déchirés et marche la tête nue ; la femme, en ce cas, n'a aucune de ces prescriptions à suivre. L'homme peut interdire par vœu le naziréat (l'abstinence) à son fils mineur ; la mère ne peut pas exercer l'interdit sur son fils de cette façon. Un homme peut se faire raser malgré l'état de naziréat où avait été son père [3], et la femme ne le peut pas. L'homme peut vendre sa fille mineure comme servante, non la femme. Un homme peut consacrer sa fille à quelqu'un pour la marier, non la femme; un homme condamné à la peine capital sera lapidé nu, mais non une femme condamnée à cette peine. Un homme après la lapidation est pendu, non la femme. Un homme est susceptible d'être vendu pour le rachat de son vol (s'il ne peut le payer), non la femme.

Si le texte biblique, parlant du lépreux, n'employait que le terme *homme* (Lévitique, XIII, 44), on aurait pu croire que ce mot est exclusif, sans comprendre la femme; mais comme le texte ajoute : *lépreux*, on sait qu'il s'agit, à égal titre, soit d'un homme, soit d'une femme, soit d'un enfant. Pourquoi alors le texte emploie-t-il le mot *homme* ? Ce terme n'a pas pour but d'exclure d'autres de l'impureté inhérente à la lèpre, mais il a en vue les prescriptions du verset suivant (45), à savoir « l'homme atteint de la lèpre portera des vêtements déchirés et marchera la tête nue, mais non la femme qui se trouvera dans le même cas ». — « L'homme, est-il dit, peut interdire par vœu le Naziréat à son fils mineur; il peut se faire raser malgré l'état de Naziréat où avait été son père ». R. Yoḥanan dit au nom de R. Méir [4] qu'en vingt-

1. Il faut peut-être lire : R. Yossé, à en juger d'après le nom de lieu qui suit. V. Neubauer, *Géogr.*, p. 269. 2. Il y est question formellement des Cohanim, au masculin ; ce qui implique l'exclusion du sexe féminin. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 8 (f. 61ᵃ). 3. Lorsqu'après l'achèvement du naziréat, — et le père ayant déjà désigné le sacrifice, — celui-ci meurt, le fils, tout en étant aussi *Nazir*, peut mettre fin à son abstinence, en se rasant et en se contentant d'offrir le sacrifice déjà désigné.
4. V. J., tr. *Sabbath*, VII, 2 (t. IV, p. 95).

quatre cas l'école de Schammaï est moins sévère que celle de Hillel, et voici l'un de ces cas : d'après l'école de Schammaï, un père ne peut pas interdire par vœu à son fils de se livrer au Naziréat (abstinence) ; d'après l'école de Hillel, c'est permis. « Un homme peut vendre sa fille mineure comme servante », ainsi qu'il est écrit (Exode, XXI, 7) : *Si un homme vend sa fille comme servante etc.* « Un homme peut consacrer sa fille à quelqu'un pour la marier avec lui », car il est écrit (Deutéron. XXII, 16) : *J'ai donné à cet homme ma fille pour femme, et il la hait* (cela dépend donc de lui). « Un homme condamné à la peine capitale sera lapidé nu [1], mais la femme ne sera pas nue », parce qu'il est dit (Lévit. XXIV, 23) : *Vous* LE *lapiderez*, lui et non son vêtement (déduction non applicable à une femme). Mais, demanda R. Ḥagaï devant R. Yossé, puisqu'il est écrit (Deutéron., XXII, 24) : *vous* LES *lapiderez avec des pierres*, il y a aussi lieu de déduire de ces mots qu'il faut les lapider eux, mais non leurs vêtements, en comprenant que la femme devra être dans le même état? Quel est donc le motif (en dehors de la déduction biblique) pour lequel l'homme seul est lapidé nu, non la femme ? Puisque l'homme ne subit pas un grande honte en étant mis à nu, il sera lapidé en cet état ; mais comme pour la femme ce serait une grande honte (et une aggravation de peine), on ne la lapide pas nue. — « Un homme après la lapidation est pendu, non la femme », parce qu'il est écrit (ibid. XXI, 22) : *on* LE *pendra*, non elle. — « Un homme est susceptible d'être vendu pour le rachat de son vol (s'il ne peut pas le payer) », non pour le double (dû, il est vrai comme amende, mais n'entraînant pas le devoir de se vendre) ; il devra se vendre « pour le montant du vol », non s'il s'agit de purger une peine à la suite d'une conviction de faux témoignage (et si les témoins n'ont pas de quoi payer) ; il devra se vendre « pour le montant d'*un* vol », non d'un second (ou une seconde fois). Mais le voleur n'est-il pas tenu [2] de restituer au moins tout ce qu'il doit au volé ? Il faut donc nécessairement admettre ceci : pour un seul vol, le voleur n'est pas tenu de se vendre deux fois (si même le prix de vente ne suffit pas à parfaire le montant du vol) ; mais pour deux vols, il peut y avoir deux ventes. Lorsqu'un vol a été commis aux dépens de deux associés, est-il considéré comme un seul vol, ou comme deux? (question non résolue). Lorsque dans une même nuit le voleur emporte plusieurs objets, est-ce considéré comme un seul vol, ou plusieurs? Voici la décision à admettre : si entre deux sorties le propriétaire a connaissance du vol commis, on considérera l'ensemble comme un double vol (et, au besoin, le voleur devra se vendre une seconde fois, pour parfaire le montant du vol) ; au cas contraire, on ne considère tout ce que le voleur a emporté que comme un seul vol.

CHAPITRE IV

1. Ni une fiancée soupçonnée d'inconduite, ni une belle-sœur veuve qui

1. Cf. ci-dessus, I, 5. 2. Cf. B., tr. *Qiddouschin*, f. 18[a].

attendant le mariage avec son beau-frère par lévirat serait l'objet de mêmes soupçons, n'est tenue de boire l'eau d'épreuve ; cependant, elle n'a pas droit à la restitution de la Kethoubah (lors de la séparation qui s'en suivra), puisqu'il est dit (Nombres, V, 29) : *si elle est devenue infidèle étant sous la puissance de son mari*, à l'exclusion de la fiancée et de celle qui attend le mariage avec son beau-frère par lévirat [1]. De même, une veuve ayant épousé un grand-prêtre, une femme répudiée ou ayant déchaussé devenue l'épouse d'un cohen, ou une bâtarde, ou une fille descendante des gens voués au culte, épouse d'un simple israélite, ou une fille d'israélite devenue l'épouse d'un bâtard, ou d'un descendant des gens voués au culte, si l'une de ces femmes au mariage illégal est soupçonnée d'infidélité par le mari, elle n'aura pas besoin de boire l'eau d'épreuve; mais elle ne pourra pas prendre sa Kethoubah lors de la séparation qui s'accomplira ensuite.

Puisqu'un futur mari peut exprimer sa jalousie à une fiancée, ou à une veuve engagée par lévirat (et qu'en se séparant elle n'a pas droit à la reprise de la Kethoubah), il devrait aussi pouvoir lui faire boire l'eau d'épreuve? C'est impossible, en raison des termes formels du texte (Nombres, V, 15) : *l'homme amènera « sa femme » auprès du prêtre etc.* (il faut qu'elle soit sa femme, non une promise). Mais pourquoi le mari a-t-il la faculté de lui exprimer sa jalousie? C'est que la Bible, en disant (ibid. 14) : *s'il soupçonne sa femme*, ajoute la particule déterminative (eth) pour dire que même celle qui est seulement sa femme en partie (en expectative) pourra être soupçonnée [2]. Est-ce que notre Mischnâ est conforme à l'avis de l'école de Schammaï, qui dit plus loin (§ 2) : « En cas de décès du mari soupçonneux, la femme prend son douaire et ne boit pas l'eau d'épreuve », tandis qu'ici la fiancée soupçonnée n'a pas droit à la reprise du douaire? Oui, dit R. Yossé, et si plus loin l'école de Schammaï dit de restituer même le douaire à la femme [3], c'est qu'elle peut arguer qu'on lui rende son mari, et elle boira l'eau (l'obstacle à l'épreuve ne vient pas de son fait) ; tandis qu'ici, sachant déjà qu'en raison de son état de simple fiancée, elle n'est pas soumise à l'eau d'épreuve, elle ne devrait pas s'exposer au doute grave du soupçon, en s'enfermant avec un homme; elle sera donc déchue du droit à la Kethoubah. R. Judan objecte ceci : puisqu'un futur mari a la faculté d'exprimer sa jalousie à une fiancée, ou à une veuve engagée selon le lévirat, par déduction de la particule déterminative, qui étend la prescription à une promise, pourquoi ne pas appliquer une même extension de sens à l'expression *pour ton mari* (ibid. 19), et dire que celle qui est la femme en partie (ou promise) sera soumise aussi à l'épreuve (question non résolue) ?

Voici comment il faut compléter l'opinion émise dans la Mischnâ : Si le mari a exprimé ses sentiments de jalousie lorsque la future était encore fiancée,

1. Elles ne sont pas encore en « puissance du mari ». 2. Cf. ci-après, § 6. 3. V. J., tr. *Kethoubôth*, IX, 7 (f. 33b).

puis il l'a épousée, et elle s'est enfermée avec un homme malgré la défense de son mari, celui-ci fera boire l'eau d'épreuve, en raison de son expression de jalousie antérieure au mariage; les mêmes règles seront observées à l'égard de la veuve belle-sœur par lévirat, qui se trouve dans ces mêmes conditions. Cependant, si après avoir exprimé sa jalousie à la future encore fiancée, le mari l'épouse, puis elle s'enferme malgré la défense du mari, et qu'ensuite celui-ci cohabite avec elle, elle le quittera en emportant sa Kethoubah (elle subira le sort de toute femme soupçonnée). Si le mari, après avoir exprimé sa jalousie meurt, puis la femme échoit par lévirat à son beau-frère qui l'épouse, et qu'ensuite elle s'enferme avec celui qui lui a été défendu, le beau-frère (second mari) fera boire à la femme l'eau d'épreuve, en se référant à l'expression de jalousie formulée par le défunt. Mais si le premier mari qui n'a pas manifesté sa jalousie meurt, puis elle échoit au beau-frère qui exprime sa jalousie, et avant de conclure le mariage meurt aussi, et qu'ensuite elle incombe par lévirat au troisième frère survivant (pendant lequel mariage la femme s'expose au soupçon), celui-ci ne pourra pas lui imposer l'eau d'épreuve, puisqu'elle n'a été tenue de l'épouser qu'en raison du décès du premier frère qui n'avait pas exprimé de jalousie. Mais si le beau-frère (ou premier sujet au lévirat) a exprimé à la veuve de son frère ses sentiments de jalousie et après l'avoir épousée meurt, puis elle incombe au second beau-frère qui l'épouse, et qu'ensuite elle s'enferme avec l'homme défendu, elle devra subir l'épreuve, en raison de l'expression de jalousie formulée par le premier beau-frère défunt (qui a formulé ses sentiments).

On a enseigné plus loin (§ 3) : « Une femme d'évidence stérile, une vieille, ou celle qui pour une cause quelconque ne peut pas enfanter, n'est pas tenue de boire l'eau d'épreuve et n'a pas droit à la reprise de sa Kethoubah en se séparant ». Comme il est dit (ibid. 31) : *la femme sera nette de toute faute, et elle aura de la postérité*, la loi ne s'adresse qu'à celles qui sont susceptibles d'avoir un enfant, non à celles qui y sont inaptes. Mais, fut-il objecté, selon les termes de notre Mischnâ même, une veuve qui a épousé un grand-prêtre (ou toute autre ayant contracté une union illégale) n'a pas besoin de boire, bien qu'elle soit capable d'avoir un enfant? Il y a cette différence à noter que, pour une telle union, il est dit (Lévit. XXI, 15) : *il ne profanera pas sa postérité au milieu de son peuple*; d'une telle union, il ne pourrait naître qu'un enfant profané, ce qui ne compte pas. On a enseigné ailleurs[1] : « Un enfant bâtard peut parfois provoquer, pour sa mère, l'inaptitude à manger de l'oblation; tantôt il donne lieu à sa mère d'en manger » (donc, quoiqu'illégitime, c'est bien un enfant); pourquoi ici l'enfant illégitime ne compte-t-il pas? Il y a une distinction à établir, dit R. Tanhouma : pour que la fille d'un cohen puisse rentrer chez son père et manger de l'oblation, il faut que, de son défunt mari simple israélite, elle *n'ait aucune postérité* (ibid. XXII, 13) quelconque (fût-elle impropre); tandis qu'ici, pour la femme soupçonnée (dont il

1. **Mischnâ, tr. *Yebamôth*, VII, 7.**

est dit qu'après l'épreuve, en cas d'innocence, la femme aura une postérité), il ne peut s'agir que d'enfants légitimes[1], non d'illégitimes (nés d'une union illégale). R. Yossé b. R. Aboun l'explique ainsi : l'eau d'épreuve doit être bue par la femme illégitime soupçonnée, pour que celle-ci redevienne libre à son mari ; tandis que si l'une des femmes au mariage illégal est tombée sous le coup du soupçon, elle n'a plus qu'à se retirer (il n'y a pour elle aucun espoir à l'avenir).

2 (3). Voici encore d'autres catégories de femmes qui ne sont pas tenues de boire l'eau d'épreuve et qui pourtant n'ont pas droit à reprendre leur Kethoubab, en cas de soupçon : celle qui avoue au mari être impure pour lui, ou celle dont l'inconduite est attestée par deux témoins, ou celle qui se refuse à boire ; mais si le mari déclare qu'il ne peut pas faire boire sa femme, ou s'il a cohabité avec elle sur la route de Jérusalem au moment de l'amener au tribunal, elle a droit à sa Kethoubah, et elle n'est pas tenue de boire. Si le mari meurt subitement au milieu de la cérémonie, avant que la femme ait bu, selon l'école de Schammaï, la femme a droit de prendre sa Kethoubah, et elle est dispensée de boire ; selon l'école de Hillel, elle n'est pas tenue de boire, mais n'a pas droit à la Kethoubah.

3 (4). Une femme, soit enceinte, soit chargée d'un nourrisson du premier mari (mort depuis lors, ou divorcé avec elle) qui a épousé un autre mari et lui donne des motifs de soupçon, n'est pas tenue de boire l'eau d'épreave[2], mais elle n'a pas le droit de prendre sa Kethoubah. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, ce second mari peut la laisser à part (deux ans) et la reprendre après la période du temps réglementaire. Une femme d'évidence stérile, une vieille, ou celle qui pour une cause quelconque ne peut pas enfanter, n'est pas tenue de boire, et n'a pas le droit de prendre la Kethoubah. R. Éléazar dit : un tel homme peut épouser une autre femme et procréer des enfants avec elle. Toutes les autres femmes, ou doivent boire l'eau d'épreuve, ou n'ont pas droit à prendre la Kethoubah.

R. Oschia dit : Żeira m'a raconté, au nom des habitants de Jérusalem, que trois sortes d'individus peuvent, s'ils le demandent, obtenir leur pardon ; ce sont : la femme soupçonnée (à qui le mari peut pardonner), le fils rebelle (que les parents peuvent excuser), et un vieillard opposé au tribunal (celui-ci peut le grâcier de sa peine). [Toutefois[3], à mon arrivée auprès de R. Juda

1. Cf. ci-dessus, III, 4. 2. Un tel mariage a ceci d'illégal qu'une telle femme ne doit se remarier que si l'enfant a au moins deux ans. Pour assurer l'allaitement d'un enfant en sa nourriture première, la loi talmudique va bien au-delà de notre législation française. 3. La phrase placée ici entre [ ], omise dans les éditions du *Talmud*, a été restituée dans cette version, d'après le texte du J., tr. *Synhédrin*, VIII, 6, selon l'avis des commentaires.

b. Bethera à Necibine, les deux premiers points ont été confirmés selon mon avis, non le troisième, afin de ne pas encourager les discussions en Israël].

L'homme ne doit épouser, ni une femme enceinte d'autrui, ni celle qui est chargée d'un nourrisson né d'un premier mari ; à celui qui transgresse cette défense, on applique ce verset (Proverbes, XXII, 28 et XXIII, 10) : *Ne déplace pas la borne de ceux qui montent*[1] (euphémisme pour désigner les enfants), *que les anciens ont délimitée, et n'entre pas dans le champ des orphelins* (épouser une femme chargée d'enfants, c'est risquer de leur faire tort). Si l'on a épousé indûment une femme enceinte d'autrui, ou celle qui est chargée d'un nourrisson, il faudra la répudier sans plus jamais pouvoir la reprendre ; tel est l'avis de R. Méir ; selon les autres sages, il suffit de s'en séparer momentanément (jusqu'après sevrage de l'enfant présent ou à venir), et plus tard on pourra la reprendre. Est-ce qu'en tous les cas interdits par R. Méir, en principe, il impose une amende pour le fait accompli ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit[2] : « Si une mineure a déchaussé un beau-frère, elle devra recommencer une fois devenue grande ; cependant en cas d'omission, la première cérémonie serait pourtant valable. » Sur ce, R. Mena déclara d'une façon anonyme, et R. Isaac, fils de R. Ḥiya, pencha à s'exprimer au nom de R. Yoḥanan, que la Mischna interdisant en principe à la fille mineure de déchausser, doit émaner de R. Meir, qui a dit : Une fille mineure ne doit ni déchausser, ni être épousée par lévirat, de crainte que plus tard elle soit stérile d'une façon évidente (donc, c'est un simple interdit, dont l'infraction n'entraîne pas d'amende).

On a enseigné[3] : une femme chargée d'un nourrisson, dont le mari est mort, ne devra pas se remarier avant que l'enfant ait l'âge de vingt-quatre mois (deux ans), selon l'avis de R. Meir ; R. Juda dit qu'il suffit de l'âge de dix-huit mois. Selon R. Jonathan b. Yossé aussi, l'école de Schammaï est d'avis que l'enfant devra être âgé de vingt-quatre mois (avant que la mère se remarie) ; l'école de Hillel assigne un âge de 18 mois (ils diffèrent de même). R. Simon b. Gamaliel ajoute ceci : d'après celui qui exige que l'enfant soit âgé de vingt-quatre mois, il doit être loisible à la mère de se remarier déjà quand l'enfant aura vingt et un mois, et d'après celui qui se contente d'assigner à l'enfant l'âge de dix-huit mois, la mère doit pouvoir se remarier dès que l'enfant aura quinze mois ; car, selon lui, le lait de celle qui nourrit n'est susceptible de tourner qu'après trois mois de grossesse (laquelle peut résulter de la seconde union, ce qui motive l'ajournement du mariage). R. Aḥa b. Jacob dit : Akabia consulta R. Simon b. Lakisch pour savoir quel avis prédomine, et il apprit que l'on avait adopté la limite d'âge de vingt-quatre mois. R. Jé-

1. Le mot dans le texte : ÔLAM (du monde), étant pourvu d'autres points-voyelles, peut se lire ÔLIM (qui montent) et même OULIM, *jeune* (fort), selon le recueil Ben-Chananja, *Forschungen des wissenschaftlichen Talmud Vereins*, n° 15, 1867, col. 218. Cf. tr. *Péa*, V, 6 (t. II, p. 74). 2. V. ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XII, 4; cf. IV, 1, et XI, 14. 3. B., tr. *Kethoubôth*, f. 60; cf. ci-après, V, 6.

rémie dit : Akabia consulta R. Hanina pour savoir quel avis prédomine, et il apprit que l'on adopte la dite limite d'âge de vingt-quatre mois. Que nous apprend-il là de nouveau ? Est-ce une opposition qu'au lieu de Resch Lakisch, ce soit R. Hanina ? Non, il constate seulement qu'il y a eu des faits semblables ; l'un est dit au nom de R. Hanina, l'autre au nom de Resch Lakisch. Comme R. Mena avait enseigné qu'il suffit d'adopter pour limite d'âge celle de dix-huit mois, il jeûna toute la journée (en signe de regret de son avis). Mar Ouqba professa à Arbel[1] d'attendre que l'enfant ait vingt-quatre mois ; et si même l'enfant est mort, il faut que la mère attende tout aussi longtemps (aucune hypothèse ne doit l'engager à négliger son enfant). — Les sages, d'accord avec l'avis de R. Eléazar, reconnaissent que si le mari au moment d'exprimer sa jalousie à la femme, d'évidence stérile, a, ou une autre femme, ou des enfants (qu'il garde), elle devra boire l'eau d'épreuve, et elle emportera sa Kethoubah en se retirant. Si le mari avait des enfants de sa femme, et qu'ils meurent entre l'instant de l'expression de la jalousie et celui où la femme s'est enfermée, dès le premier instant la femme semble destinée à subir l'épreuve ; si au contraire le mari n'avait pas d'enfants au moment d'exprimer sa jalousie et qu'ils lui naissent avant que la femme s'enferme avec l'homme qui lui est interdit, la femme ne semble pas dès le premier abord devoir subir l'épreuve (elle ne sera pas tenue de boire).

4. (5). **La femme d'un Cohen, après avoir bu (et avoir été déclarée innocente), devient permise à son mari. Même la femme d'un eunuque, soupçonnée d'inconduite, devra boire. Le soupçon peut porter sur toute relation illicite à degré prohibé de parenté, sauf à l'égard d'un enfant (non nubile), ou d'un être non humain[2] (un animal).**

A quoi bon la Mischnâ dit-elle que cette femme « devient permise à son mari » ? Ne sait-on pas, sans cela, que si l'eau d'épreuve bue par la femme ne produit pas d'effet délétère, on a la preuve qu'elle est pure ? C'est que l'on peut supposer un ajournement de l'effet à produire par l'eau, en raison d'un mérite de la femme (voilà pourquoi il importe d'ajouter que la femme devient permise). Cette explication est admissible d'après l'avis de celui qui dit que, pendant l'ajournement de l'effet par suite du mérite antérieur, il n'y a aucune trace visible du mal[3] ; mais d'après celui qui est d'un avis contraire, comment supposer qu'il puisse y avoir doute sur l'innocence ? Aussi, dit R. Isaac, d'après cette seconde opinion, il faut expliquer ainsi le cas où, la femme ayant subi l'épreuve, l'eau n'a produit nul mauvais effet : il ne faut pas croire que l'eau n'a pas produit de mauvais effet (si même il y a eu cohabitation interdite), parce que la femme a été l'objet d'une violence, non d'une séduction ; or, il s'agirait ici d'un cas de viol, et la femme à qui ce cas est arrivé est aussi bien interdite au Cohen que l'épouse d'un simple israélite qui s'est dés-

1. Neubauer, *ibid.*, p. 374. 2. Cf. tr. *Temoura*, VI, 3. 3. C'est un point discuté entre Rabbi et d'autres sages, ci-dessus, III, 5 ; cf. ci-après, V, 1.

honorée de plein gré. C'est pourquoi la Mischnâ spécifie que (ne tenant pas compte de ces suppositions) elle déclare la femme désormais permise à son mari, quoique Cohen. D'où sait-on qu'une femme mariée à un Cohen devient impropre pour lui si elle a été violée? On le sait par raisonnement *a fortiori* de ce qui suit : puisque l'impureté résultant du contact d'un ver, quoique peu grave, entache le cohen, soit qu'elle ait eu lieu de plein gré, soit par violence ; à plus forte raison, la même règle devra être observée à l'égard d'un Cohen s'il s'agit d'un soupçon sur la conduite de sa femme, entraînant le fait plus grave d'adultère.

R. Jacob b. Idi a enseigné devant R. Jonathan[1] : Du verset, *mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux etc.* (Nombres, V, 20), on conclut qu'il n'est pas tenu compte de la violence (en ce cas, la femme d'un simple israélite n'est pas coupable). De quel mot tire-t-on cette déduction? De l'expression (finale) *sous ton mari* : comme cette position suppose le consentement de la femme, il le faut aussi pour qu'il y ait culpabilité. Il est dit (ibid. 13) : *Si elle n'a pas été prise sur le fait* (en flagrant délit) ; il en résulte donc que, si elle a été surprise, elle reste libre à son mari. Or, il peut arriver qu'une femme israélite ait été *prise* (violée), et qu'il en résulte un état d'interdit : cela arrive au cas où elle a commencé par consentir à l'union, laquelle s'est terminée par un viol. D'autre fois, la femme de l'Israélite qui a été prise reste à l'état permis pour son mari ; parce qu'elle a commencé par être violée, bien qu'à la fin elle se soit prêtée à l'union de plein gré[2]. Ainsi, une femme se rendit auprès de R. Yoḥanan[3], en lui disant avoir été violée : « Est-ce que cet acte ne t'a pas été agréable à la fin », lui demanda-t-il? « Si au jour du jeûne de Kippour, répliqua-t-elle, un homme trempe son doigt dans le miel et le porte par mégarde à la bouche, il commence certes par avoir grand regret d'avoir commis cette faute, et pourtant le goût lui plaît à la fin. » Le Rabbi, cependant, l'accueillit favorablement (la déclara innocente). — Par l'expression *mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux et que tu te sois deshonorée* (ibid. 20), on sait qu'il faut étendre l'épreuve même à la femme d'un eunuque, et la suite de ce verset, *si un homme a cohabité avec toi*, s'étend au cas où le complice est eunuque (il est considéré, ainsi que le mari, comme *homme*, malgré son impuisssance), sauf toutefois l'enfant (non nubile) et l'être non humain.

5. Voici les femmes pour lesquelles le tribunal manifeste ses soupçons (au nom du mari) : si le mari est devenu sourd-muet, ou s'il est devenu faible d'esprit, ou s'il est enfermé dans une prison ; cependant, le tribunal ne peut pas la forcer de boire (faculté dont le mari seul a le privilège), mais la rendre inapte à prendre sa kethoubah, comme une personne déchue. R. Yossé dit : cela va jusqu'à la faire boire ; car lorsque le mari sera sorti de prison (ou rétabli), il l'y contraindra.

1. Cf. ci-dessus, I, 2, fin. 2. Tout dépend de l'état initial. 3. Cf. B., tr. *Nidda*, f. 45.

Comme il est écrit (Nombres V, 12) : *parle aux enfants d'Israël*, puis (ibid. 14) : *s'il soupçonne sa femme, etc.*, on en conclut que même le tribunal pourra imposer à la femme la déchéance, avec perte de la *kethoubah*. Mais pourquoi ne pas faire boire aussi à la femme l'eau d'épreuve ? C'est que le texte dit formellement (ibid 15) : *le mari amènera sa femme auprès du prêtre, et apportera etc.* (l'épreuve est un privilège du mari). Mais pourquoi l'expression de la jalousie n'est-elle pas réservée au mari seul ? C'est qu'en raison de la particule déterminative *eth* dans l'expression *il soupçonne sa femme*, on conclut à une extension de la règle[1], s'appliquant à celle qui est la femme en partie (de même, la faculté du mari s'étend au tribunal pour exprimer la jalousie). D'où sait-on que la cohabitation avec des gens impropres rend désormais une femme impropre à épouser un cohen ? Or, de quel cas s'agit-il de décrire l'interdit ? On ne saurait comparer une telle union à l'adultère, car elle est le cas le plus grave, ni à celle d'une veuve avec un grand prêtre, puisqu'il est déjà dit (ibid.) : *le mari amènera sa femme au prêtre* (et une veuve unie à un grand prêtre n'est pas considérée comme sa femme) ? Il faut prendre le côté commun à tous (un terme moyen), et dire ceci : lorsque l'enfant issu d'une telle union sera impropre à la prêtrise, la cohabitation rendra la mère impropre ; au cas contraire, elle n'est pas déclarée impropre. —[2].

CHAPITRE V

1. Comme l'eau sert à éprouver la femme, elle éprouve aussi l'homme, puisque l'expression *les eaux viendront* (ibid.) est repétée deux fois. Comme la femme soupçonnée est désormais interdite au mari, elle l'est aussi pour son séducteur (après le décès du mari ou le divorce), parce que la Bible (ibid.) emploie deux fois l'expression *elle est devenue impure* (pour l'un et l'autre). Tel est l'avis de R. Akiba. R. Josua dit que Zakharia, fils du boucher, a adopté cette interprétation. Rabbi dit : on trouve deux fois dans le passage biblique l'expression *devenue impure ;* la première se réfère au mari, la seconde au séducteur complice.

Dans notre Mischnâ on enseigne qu'une déduction est tirée du double emploi de l'expression « les eaux viendront ; » selon un autre enseignement (une Braïtha), on fonde la déduction sur l'emploi superflu de la conjonction *et*. L'opinion émise dans la Mischnâ figure celle de R. Akiba[3] ; l'autre est conforme à celle de R. Ismaël. De même, la Mischnâ tire une autre déduction de ce que la Bible emploie deux fois l'expression « elle est devenue impure ; » un autre enseignement (une braïtha) fonde la déduction sur l'emploi su-

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. L'énumération des cas compris dans cette catégorie, qui suit, se retrouve ci-dessus, tr. *Yebamôth*, VII, 5. 3. Cf. ci-dessus, tr. *Yebamôth*, VIII, 1 ; ci-après, VII, 5, et VIII, 1.

perflu de la conjonction *et*. Là aussi, l'opinion émise dans la Mischnâ doit être celle de R. Akiba, et celle qui figure dans la Braïtha émane de R. Ismaël. Enfin, selon un autre enseignement, l'eau d'épreuve agit aussi bien sur lui (le complice) que sur elle. Mais le texte biblique le dit-il? Il le comprend implicitement, selon ce qu'a dit R. Amé[1] au nom de R. Yohanan : on retranche au commencement du mot la lettre initiale (*et*), pour l'appliquer à la fin (et lire ensuite ce mot ainsi : *en lui et en elle*). R. Hanina dit au nom de R. Jérémie : il arrive parfois de placer la lettre initiale au milieu du mot, pour les besoins de l'interprétation, comme ce verset (du Lévit. II, 6) : *tu verseras sur elle* (l'offrande) *de l'huile* etc., indique par extension que, sur toutes les offrandes de farine, il faut verser de l'huile. D'autre part, de l'expression *de la malédiction* (Nombres, V, 18 et passim), R. Tanhouma conclut que la supputation des lettres du mot המאררים (5, 40, 1, 200, 200, 10, 40 = 496) figure l'équivalent des 248 membres de l'homme et d'un égal nombre de membres de la femme. Ainsi, il est dit plus haut (I, 2) : « Comme l'eau sert à éprouver la femme, elle éprouvera aussi l'homme (le complice) ; de même qu'à la suite du soupçon elle devient interdite au mari, elle le sera aussi pour son complice après la séparation ; enfin, comme elle est interdite au frère du mari (pendant son mariage), elle le sera aussi[2] pour le frère du complice (après la séparation). » Comme l'eau l'éprouve (elle) pour chaque cohabitation qu'elle a consentie avec son mari, après sa relation avec le complice, de même l'eau l'éprouvera lui (le mari), en ce sens : Quant à la femme, qui a l'habitude de défendre à son mari de la trahir, elle sera éprouvée, soit qu'elle ait eu une relation illicite avec l'homme désigné (défendu) par la jalousie du mari, soit avec tout autre ; mais pour lui (complice), l'effet de l'épreuve sera différent. C'est seulement en cas de relation avec la femme qui boira (dont le mari a exprimé ses sentiments de jalousie), qu'il sera éprouvé, non avec aucune autre. Si l'eau d'épreuve a produit son effet sur le complice seul, non sur la femme, on peut supposer qu'en raison de son mérite, l'effet de la punition est suspendu. Cette hypothèse est exacte d'après celui qui déclare qu'en cas de suspension du mal par suite d'un mérite antérieur, on ne distingue aucune trace externe des ravages futurs[3] ; mais d'après celui qui est d'avis que, même en cas de suspension de la punition, on en distingue de suite les premières traces, comment supposer que l'on puisse se tromper à l'égard du complice, si l'on n'aperçoit nulle trace? Il faut admettre, d'après ce dernier, que la femme a bu simplement une eau découverte, et que par suite le ventre de la femme a gonflé (sans que ce soit par suite d'une épreuve). Est-ce à dire que l'eau découverte produit le même effet que l'eau d'épreuve ? Il faut donc dire que cela tient à ce que le complice ne s'est pas rendu impur

1. Tr. *Horaïoth*, I, 3. 2. Plus haut, I, 3, Rabbi déduit du triple emploi de l'expression « devenue impure », au sujet de la femme soupçonnée, qu'elle est interdite désormais à trois personnes. au mari, au complice, ainsi qu'à son beau-frère (ou frère d'un de ces deux). 3. Ci-dessus, III, 5, et IV, 5.

avec cette même femme soupçonnée, mais il s'était enfermé (a cohabité) avec d'autres, et n'en résulte-t-il pas, comme il a été dit auparavant, que c'est seulement en cas d'impureté (d'union) avec la femme qui boit l'eau d'épreuve, que le complice aussi est éprouvé? On peut l'expliquer en disant qu'il s'agit du cas où lui (complice) était conscient, non la femme (qui a commis une faute involontaire).

Lorsqu'au contraire l'eau d'épreuve influe sur la femme seule, non sur lui, on suppose aussi, que, par suite d'un mérite antérieur, la punition est suspendue. Cet avis est justifiable, s'il est admis qu'à raison du mérite, la suspension de l'effet délétère est telle qu'on n'aperçoit aucune trace extérieure des ravages futurs; mais d'après l'avis contraire, disant que dès lors il y a des traces de maladie, comment supposer que l'on puisse se tromper sur la culpabilité de l'accusée, s'il n'y a nulle trace externe? Il faut admettre d'après celui-ci que la femme ayant bu de l'eau découverte a vu son ventre gonfler. Est-ce à dire qu'une telle eau produit le même effet délétère? Non, et il est à présumer qu'elle a commis une faute avec un autre complice (voilà pourquoi elle est frappée, non lui). Mais alors, une fois que cette femme aura été répudiée par son mari, le complice hors de soupçon devrait pouvoir l'épouser? On peut répliquer que peut-être lui était inconscient; tandis que la femme savait quel crime elle commettait (et pour ce motif, elle seule a été frappée par l'épreuve, non lui, bien qu'il ait été complice). — Un autre cas peut avoir lieu: il est évident que si lui seul est conscient du crime, non la femme, celle-ci reste libre pour son mari; mais est-ce qu'en cas de répudiation, elle devient permise pour le complice? Certes non; il est inadmissible que celui-ci qui l'a prostituée sciemment puisse jamais l'épouser. De même, il est évident que s'il est conscient, et la femme a été consciente, elle est interdite à son mari; mais si celui-ci la répudie, le complice involontaire pourra-t-il l'épouser? C'est impossible, puisque c'est en vertu d'un crime commis sciemment qu'elle devient interdite à l'un comme à l'autre. Et d'où sait-on que le maintien du mariage dépend de la femme (si elle a été consciente du crime ou non)? C'est qu'il est écrit (Lévit. XVIII, 20): *tu ne cohabiteras pas avec la femme de ton prochain, pour te souiller avec elle*; le mot *elle*, superflu, indique que l'avenir dépend d'elle; si elle a été consciente de l'adultère, elle sera interdite au mari; si non, elle lui restera permise.

2. En ce même jour, R. Akiba a interprété le verset suivant (Lévit. XI, 33): *Dans tout vase d'argile à l'intérieur duquel un ver sera tombé, tout ce qui se trouvera à l'intérieur deviendra impur*. Or, il n'est pas dit « est impur », mais « sera impur », c'est-à-dire rendra d'autres objets impurs; et on apprend ainsi qu'un pain impur au second degré peut rendre impur un autre objet (liquide) au troisième degré. R. Josué s'écria: « Qui ôtera la poussière de tes yeux, ô R. Yoḥanan b. Zaccaï (puisses-tu ressusciter bientôt)! Tu avais prédit qu'une autre génération

déclarera pur un pain devenu impur au troisième degré, parce qu'il n'y a pas de verset biblique qui le déclare impur; or, voici que ton disciple[1] Akiba présente à l'appui de sa thèse ce verset de la Bible qui le déclare impur, en raison des mots: *tout son contenu deviendra impur.* »

R. Yossé b. R. Aboun dit que Rab et Samuel discutent sur l'application de l'avis de R. Akiba : d'après l'un, cet avis (qu'un pain impur au second degré peut rendre un autre objet impur au troisième degré) est applicable, soit à l'oblation sacerdotale, soit aux mets profanes; d'après l'autre, l'avis de R. Akiba est applicable à l'oblation seule, non au profane. On ne savait quel est l'auteur de chacune de ces opinions; mais, puisque l'on trouve dit par R. Yossé au nom de R. Yossa, que l'on trouve cet avis de Rab au nom de R. Ḥiya le grand, savoir que le troisième degré d'impureté admis par R. Akiba a pour cause le contact du ver (même pour le profaner), il en résulte que c'est Rab qui est d'avis d'appliquer l'opinion de R. Akiba (l'extension de l'impureté au troisième degré), soit à l'oblation, soit au profane. La Mischnâ suivante[2] est opposée à l'avis de Rab : « Si un objet comestible provenant de la dîme a été rendu apte à subir la contagion d'une impureté par le contact d'un liquide, puis un homme qui s'est purifié le même jour (avant le coucher du soleil), ou celui qui a des mains souillées le touche, on pourra cependant en prélever l'oblation de la dîme (1/100) à l'état pur, car c'est seulement un objet au troisième degré, lequel reste toujours pur, à l'instar du profane » (or, comme il s'agit d'un anonyme, c'est l'avis de R. Meir qui est exprimé là, non celui de R. Akiba). On peut expliquer cette Mischnâ, fut-il répliqué, en admettant cet allègement, que pour un simple contact des mains, qui est d'ordre rabbinique, on ne pousse pas la contagion jusqu'à susciter un troisième degré. Mais n'est-il pas question là de quelqu'un qui s'est purifié le même jour (ce qui implique un précepte quelconque d'ordre légal)? On peut supposer, fut-il répondu, qu'il s'agit de celui qui s'est purifié le même jour pour avoir traversé un ancien cimetière, φάρσος, abandonné (ce qui exige, il est vrai, un bain, mais par ordre rabbinique seulement). Selon R. Zeira, il peut même s'agir dans cette Mischnâ de celui qui s'est purifié le même jour pour une question d'ordre légal; seulement, de la juxtaposition des mots « il est impur » et « sera pur », énoncés dans le même verset[3], on conclut que les objets profanés sont déclarés purs au contact de cet homme, même lorsqu'il fait encore jour; mais l'oblation sacerdotale qu'il toucherait ne serait pure que s'il faisait déjà nuit. Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossé, peut-être s'agit-il exclusivement d'oblation, et faut-il admettre comme distinction qu'elle reste pure au simple contact, mais serait impure en consommation? C'est impossi-

1. « Le disciple de ton disciple », selon la correction de M. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 398. 2. Tr. *Teboul yom*, IV, 1. 3. Lévitique, XI, 32 : « Tout objet (contaminé par un ver mort) devra être porté dans l'eau, il sera impur jusqu'au soir, puis sera pur. »

ble, dit R. Yossé ; car ce texte a le mot *vases*[1], dont on ne saurait dire qu'ils sont impurs pour la consommation (il faut donc distinguer entre le profane et l'oblation). Une Mischna[2] confirme l'avis de Rab[3] en disant : « Le premier degré du profane est impur et rend d'autres objets impurs (si un pain d'oblation le touche, il en devient impur au second degré et rend un autre impur au troisième degré) ; le second degré profane rend ce qu'il touche impropre à être mangé (en sainteté), sans propager plus loin l'impureté ; enfin s'il y a un troisième degré (s'il s'agit de manger tout à l'état pur), cet objet pourra être mangé avec un mets contenant un mélange d'oblation. » Il n'est donc pas permis d'employer ce dernier au devoir de l'oblation seule, en raison de son état impur au troisième degré (c'est une preuve que ce degré est admis aussi pour le profane, selon l'avis de Rab). On peut au besoin l'expliquer par ce qui suit : « le[4] premier et le second degré d'impureté en oblation sont impurs et transmettent l'impureté ; le troisième rend impropre à la consommation ce qu'il touche (au quatrième degré), sans propager davantage l'impureté ; enfin l'oblation atteinte au quatrième degré pourra être consommée avec un mets contenant de la consécration mêlée. » En ce cas, il n'y a pas lieu de déduire aussi, selon Rab, qu'il est défendu de consacrer ce dernier objet lui-même par suite de son état impur ; car on pourrait répliquer alors que Rab se contredit lui-même, puisque R. Aba dit au nom de Rab : le troisième degré d'impureté est tel par suite du contact originaire d'un ver mort, et l'objet qui le touche, ou quatrième degré, pourra être consacré ; car ce dernier degré n'est pas interdit pour les consécrations ordinaires, mais seulement pour les saintetés du Temple (ou chair des sacrifices). Selon R. Houna, il ne saurait être question d'oblation dans la Mischnâ précitée ; car certes il est interdit de consacrer comme sainteté l'oblation atteinte au quatrième degré impur, de crainte qu'il en résulte un abus (par confusion avec la sainteté même). On peut finalement arriver à l'expliquer peut-être par la Mischnâ suivante[5] : « Le premier, le second et le troisième degré d'impureté, en fait de consécrations, sont impurs et transmettent encore l'impureté au delà (au quatrième degré) ; le quatrième degré rend impropre à la consommation ce qu'il touche, sans toutefois le rendre impur ; enfin, le cinquième degré (atteint par celui-ci) pourra être consommé avec le mets dans lequel de la consécration se trouve mêlée. » En ce cas, il n'y a pas lieu d'en déduire aussi qu'il soit défendu de consacrer ce dernier objet lui-même, à cause de son état impur ; puisqu'en fait de consécration, on ne va pas jusqu'au cinquième degré (pas au delà du quatrième) ; cette déduction étant impossible, ce n'est pas d'une façon absolue qu'il est question d'un mets contenant un mélange de consécration ; de même, ici, le mélange d'oblation n'est pas absolu.

R. Yohanan dit : le profane qui est atteint au troisième degré, et qui l'est à

1. « Tout *vase* avec lequel on travaille sera porté à l'eau, etc. » (*ibid*). 2. Tr. *Toharoth*, II, 3. 3. A savoir qu'en fait de profane le second degré peut produire un troisième degré. 4. Même traité, § 4. 5. Même traité, § 5.

ce titre par suite d'une impureté provenant à l'origine du contact d'un ver, pourra servir d'oblation (il reste pur). On demanda devant lui (R. Yohanan) : son avis est-il admissible même selon R. Akiba? Oui, dit R. Yossé au nom de R. Ila, c'est même admissible selon R. Akiba (qui admet que le troisième degré reste tout-à-fait pur, apte à servir au cohen, s'il s'agit d'objet profane). En voici la raison : l'homme purifié le même jour (avant la nuit) rend impropre l'oblation qu'il toucherait, comme l'objet profane impur au second degré produit le même effet sur l'oblation ; mais puisque le contact du profane par un homme purifié le même jour n'empêche pas de destiner cet objet profane au service de l'oblation, on pourra utiliser aussi à cet effet l'objet profane atteint au deuxième degré. R. Yossé dit au nom de R. Yohanan : ce qui est atteint au troisième degré, par suite d'un contact dont l'origine impure est un ver, pourra être employé comme oblation ; mais il est interdit d'en faire un objet de consécration (pour cette dernière, on pousse plus loin le degré de sévérité). R. Zeira objecta devant R. Yossa : puisqu'il est admis que l'objet atteint au troisième degré propage encore l'impureté au quatrième degré, s'il s'agit d'une sainteté, et la rend impropre, comment peut-on dire qu'il soit « interdit d'en faire un objet de consécration » (ce qui semble impliquer que l'impureté ne va pas au-delà) ? C'est que, fut-il répondu, la sainteté est considérée comme supérieure à l'oblation [1], et elle est susceptible d'impureté au quatrième degré. R. Samuel b. Isaac dit de plus qu'à raison de cette supériorité, le principe même de l'impureté au troisième degré a lieu seulement pour une sainteté consacrée (un objet profane, ainsi atteint, peut servir d'oblation). S'il en était ainsi, répliqua R. Yossé, à quoi bon dire qu'un objet ainsi atteint au troisième degré propage plus loin l'impureté en fait de sainteté, à cause de sa supériorité (il suffit donc de dire que l'on permet de prendre pour l'oblation ce qui serait interdit pour la sainteté, sans plus de motif, conformément à l'avis de R. Akiba). Il est possible, dit R. Judan, que l'on se conforme même à l'avis des autres sages, qui disent qu'en fait de profane, il n'y a pas de troisième degré d'impureté, et d'après eux aussi il y a lieu de s'étonner pourquoi la supériorité de la consécration fait qu'atteinte au troisième degré, elle propage l'impureté à un quatrième degré (d'après eux aussi, il suffirait de dire qu'un objet même profane ne peut pas devenir saint s'il est atteint au troisième degré). « Certes, s'écria R. Yossé, il nous faut entendre énoncer un tel fait (de l'importance attachée au profane s'il doit être consacré) par un homme aussi considérable que toi, afin d'y croire. »

On dit là-bas (à Babylone) : De ce que R. Josué a préconisé R. Akiba (en s'écriant, dans notre Mischnâ : « qui ôtera la poussière de tes yeux, etc. »), il résulte la preuve que l'avis de R. Akiba sert de règle. C'est ainsi que les rabbins de Césarée disent : il a été loué pour sa belle façon d'exposer l'exégèse (de tirer parti des termes *impurs*, au verset du Lévitique, XI, 33) ; cependant, au point de vue pratique, ils n'admettent pas son avis pour servir

1. J., tr. *Haghiga*, III, 1 (t. VI, p. 286).

de règle; car R. Aha ou R. Mischa dit au nom de R. Eleazar : on n'est point passible de la pénalité des coups de lanière pour avoir mangé de la dîme atteinte d'impureté au troisième degré (pour avoir touché un objet impur au second degré, qui en profane ne se transmet pas au delà). On peut dire aussi que, même selon R. Akiba (qui admet la transmission au troisième degré), il n'y a pas lieu d'appliquer la pénalité des coups de lanière pour la consommation de dîme atteinte au troisième degré, et cela en raison de l'analogie d'état qu'il y a entre l'homme purifié le même jour et l'objet comestible atteint au second degré : Le premier, comme le second, rendrait impropre à la consommation l'oblation qu'il toucherait; et comme d'autre part, le contact du profane par l'homme purifié le même jour [1] n'a aucune influence, il en sera de même du mets profané touché par un objet impur au second degré. R. Eléazar dit : il y a le même nombre de degrés (premier et second) pour le profane et pour la dîme [2]. C'est conforme à ce qu'a dit R. Yôna, ou R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch : l'ablution préalable des mains est exigible, parce qu'il s'agit là d'une consommation profane, et non pas d'un simple contact; or, dans le même chapitre (sur le même pied d'égalité), il est question aussi de dîme : nouvelle preuve qu'ils sont égaux. R. Yossé dit : même pour le premier degré d'impureté, dont la seconde dîme serait atteinte, il n'est pas certain que l'on soit passible de la peine des coups de lanière en la mangeant ; car il n'est pas dit (dans le formulaire de la confession à réciter au préalable) : « Je n'en mangerai pas » (texte formel qui eût entraîné ladite pénalité), mais il est dit (Deutéron., XXVI, 14) : *je n'ai pas mangé* (simple constatation de fait). On voit bien, dit R. Aba Maré, qu'on ne le considère pas comme une défense négative formelle; c'est qu'il est dit auparavant (ibid., 13) : *Selon l'ordre que tu m'as donné*; c'est un indice que le texte n'est pas précis (n'est pas une défense). R. Abahou demanda au nom de R. Mena pourquoi il est dit [3] : « Un objet profane qui est atteint au second degré, rend à son tour impur un liquide profane et rend impropres à la consommation des comestibles d'oblation; de l'oblation atteinte au troisième degré rend impur le liquide de consécration à son contact, et elle rend impropres à la consommation les mets consacrés qui ont été préparés dans l'état de pureté exigible pour les saintetés ; mais s'ils ont été préparés à l'état de pureté exigible pour l'oblation (ce qui est moins), il y a transmission d'impureté à deux autres degrés (d'objets sacrés), et le suivant parmi les saintetés devient impropre à la consommation ». Si le contact des mains, qui n'implique qu'une défense d'ordre rabbinique, rend impur le liquide profane, à plus forte raison, ce qui est atteint au second degré d'impureté, ou d'ordre légal, produira le même effet. Comme en cas de contact des mains, s'il y a doute sur la transmission de l'impureté à un autre, la pu-

1. Pour manger du profane, il est inutile d'attendre le coucher du soleil. 2. Cf. J. ibid., II, 6 (t. VI, p. 283). 3. Mischnâ, tr. *Toharoth*, II, 6.

reté subsiste[1]; de même, en cas de doute sur la transmission de l'impureté par un objet atteint au second degré, la pureté subsiste. Mais, objecta R. Ḥanina à R. Ména, il est dit[2]: « Si quelqu'un a mangé des mets impurs, ou s'il a bu un liquide impur, et que l'on doute s'il a touché d'autres objets, ou non, ils restent purs; pourquoi donc, pour le liquide qui provient de la même source (selon R. Yossé b. Juda, dans la Tossefta), en cas de doute sur la transmission à autrui, est-il admis comme impur (bien qu'il s'agisse d'une impureté d'ordre rabbinique)? De plus, comment dit-on que malgré le second degré d'impureté, qui est d'ordre légal, s'il y a doute sur la communication de l'impureté au reste, ce dernier soit déclaré pur? (Ne devrait-il pas, à plus forte raison, être déclaré impur?) Cela tient, répondit R. Mena, à ce que cette fois il s'agit d'oblation (pour laquelle les degrés de transmission sont plus nombreux). Non, répliqua R. Ḥanina, on peut dire que dans la Mischnâ précitée (où il est dit qu'en cas de doute, la pureté subsiste), il est aussi question d'oblation; seulement, lorsque notre texte mischnique tire une conclusion du rapprochement des mots « impurs » (Lévitique, XI, 33), en constituant un fait d'ordre légal, il exprime l'avis de R. Akibah (mais, selon les autres sages, en cas de doute sur le contact d'un objet qui est atteint au second degré, la pureté subsiste).

On a dit[3] là-bas (à Babylone) : le prophète Hagaï a posé aux prêtres deux questions, et ils ont répondu à l'une d'elles comme il faut (sans erreur), non à l'autre. Il dit d'abord (Haggée, II, 12) : *Si un homme porte de la chair de consécration dans un pan de son vêtement, et qu'avec ce pan il touche du pain, ou un mets cuit, ou du vin, ou de l'huile, ou un objet à manger quelconque, un de ces comestibles en sera-t-il sanctifié? Et les prêtres répondirent et dirent* : *non.* Or, le « coin de vêtement » n'est forcément atteint qu'au premier degré (il ne l'est que par un contact direct); la « chair consacrée » forme le second degré; le « pain » ou « le mets » est un troisième degré; « le vin ou l'huile, ou un objet à manger quelconque » forme le quatrième degré; et y a-t-il un quatrième degré pour les saintetés? Comme « les prêtres répondirent : non, » ils n'ont pas répondu correctement, car ce quatrième degré existe à cet égard. Puis (ibid. 13) : *Alors Haggée dit : si celui qui est souillé par un mort touche une de ces choses, ne seront-elles pas souillées? Et les prêtres répondirent et dirent : Oui, elles seront souillées.* Sur cette question du prophète, ils ont bien répondu (puisqu'aux termes du Lévitique, VII, 19, *la chair qui a touché à quelqu'impureté ne devra pas être mangée*; donc,le troisième degré, — comme c'est ici le cas, — est prévu par la loi comme impur). Au contraire, selon R. Jérémie ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, la question a été posée par Haggée avant la décision prise par les rabbins,

1. Même traité, IV, 11. 2. Ibid. 3. Le commentaire *Pné-Mosché* discute et explique longuement le passage qui suit, y revenant en détails dans son supplément *Mareh Panim*, tandis que le commentaire *Qorban 'éda* n'y voit pas toutes ces difficultés. Nous nous contentons de suivre ce dernier.

d'admettre qu'il y a propagation d'impureté jusqu'au quatrième degré pour la consécration (selon lui donc, ils ont bien répondu même à la première question). Pourquoi alors le texte biblique met-il dans la bouche d'Haggée (ibid. 14) des paroles de blâme contre les prêtres? Il ressemblait seulement à celui qui réprimande ses compagnons ou les gens de sa maison, pour les stimuler (sans qu'ils aient mal répondu). Qu'est-ce donc qui faisait dire à Haggée (ibid.) : *ce qu'ils offrent ici est souillé*? (Pourquoi ce blâme)? C'est conforme à ce que dit ailleurs[1] R. Simon b. Zabdaï (pour justifier une réprimande d'apparence injuste) : on s'aperçut de l'impureté survenue au Temple par la trouvaille du crâne d'Arnon le Jébusite sous l'autel. R. Aḥa au nom de R. Aba b. Cahana dit : le prophète leur reprocha de n'être très au courant qu'en fait d'impuretés relatives au mouvement (par l'action de remuer), non pour celles qui résultent de la superposition[2] (si les couvertures servent de séparation). Ainsi, en disant : « Si un homme porte de la chair de sainteté », Haggée demanda aux prêtres si quelqu'un impur du contact d'un mort rend impur par mouvement. « Les prêtres répondirent et dirent : non » ; ils répondirent en ceci avec justesse, puisqu'en effet un individu qui est impur par un mort ne propage pas l'impureté par mouvement. Puis, le prophète leur demanda : Est-ce que celui qui est impur d'un mort propage l'impureté par superposition? « Les prêtres répondirent et dirent : oui, il sera impur. » En cela, ils n'ont pas répondu exactement, car l'homme impur du contact d'un mort ne propage pas l'impureté de la dite façon. R. Tanḥouma ou R. Pinḥas dit au nom de R. Lévi : le prophète les interrogea sur la valeur qu'il faut attacher au cinquième degré d'impureté concernant les saintetés, en disant : « si un homme porte de la chair de sainteté dans un coin de son vêtement » ; or, ce « coin de vêtement » est forcément au premier degré de l'impureté ; « la chair de sainteté » sera au second degré ; « le pain ou le mets cuits » sera au troisième degré ; « le vin ou l'huile » représentera le quatrième degré ; enfin « un objet à manger quelconque » qui y toucherait serait au cinquième degré, et il leur demande si un tel degré est applicable aux saintetés? Sur quoi, « les prêtres répondirent et dirent : non » ; leur réponse était juste, puisqu'en effet on ne pousse pas jusqu'au cinquième degré, même pour les saintetés. Pourquoi alors le texte biblique fait-il adresser par Haggée aux prêtres des paroles de blâme? Il ressemblait à celui qui réprimande ses compagnons, ou les gens de sa maison pour les stimuler. Pour quel motif donc Haggée dit-il (ibid.) : *Ce qu'ils offrent ici est souillé*? (Pourquoi ce blâme?) C'est conforme à ce qu'a dit ailleurs R. Simon b. Zabdaï : on aperçut de l'impureté survenue au Temple, en trouvant le crâne d'Arnon le Jébusite sous l'autel. —[3].

3. En ce même jour, R. Akiba a aussi interprété le verset suivant (Nombres, XXXV, 5) : *Vous mesurerez hors de la ville, au côté tourné*

1 J., tr. *Pesahim*, IX, 1 (t. V, p. 136) ; tr. *Nedarim*, VI, 8 (f. 39d) ; tr. *Synhédrin* I, 2 (f. 18d). 2. Mischna, tr. *Zabim*, V, 2. 3. Suit un long passage que l'on retrouve au tr. *Haghiga*, III, 2, traduit t. VI, pp. 294-95.

vers l'Orient, un espace long de deux mille coudées, etc.; et au verset précédent (4) il est dit : *Depuis la muraille de la ville à l'extérieur, un circuit de mille coudées sera libre.* Or, comment expliquer cette contradiction ? On ne saurait admettre comme réel le chiffre de mille coudées, lorsqu'ensuite il est question de deux mille ; et pourquoi deux mille, si d'autre part il est question de mille? En voici le sens : un espace de mille coudées doit rester libre comme refuge (pour l'homicide involontaire), et l'espace de deux mille coudées sert à indiquer quelle est la limite sabbatique (des déplacements). R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, dit : mille coudées servent de refuge libre, et dans les deux mille on cultive les champs et les vignes.

R. Éleazar, fils de R. Yossé le Galiléen, dit : l'espace de deux mille coudées est la limite (banlieue) des villes lévitiques ; en retranchant mille coudées de refuge, il y aura un quart pour le refuge, et le reste pour les champs et vignes des Lévites. R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac explique au nom de Rab que c'est le quart des mille coudées autour de la ville de chaque côté (= 250 coudées). R. Isaac dit : il est même possible d'admettre que mille coudées de chaque côté forment le quart [1] de l'espace ; et lorsqu'on veut quadrupler quatre quantités (de la valeur d'un saa), il en faut seize. R. Mena le démontrait à l'aide de quatre briques (juxtaposées en carré) ; R. Abin l'expliquait avec de simples bandes ayant cette mesure (4 × 4) ; R. Oschia, pour mesurer cet espace, usait de traits colorés [2]. R. Yossé b. R. Aboun dit : Un espace cultivé de cinquante coudées au carré est une contenance donnant un *saa* de blé ; un espace de cent coudées au carré contient la valeur de quatre *saas* (car 100 coudées au carré divisées en quatre parties = 50 coudées carrées chacune). Ainsi, le chef de la captivité reçut un jour l'ordre du gouvernement d'avoir à verser comme impôt, assez de blé pour remplir une chambre (triclinium), ayant quarante coudées carrées. Dans son embarras, il alla trouver R. Houna, pour le consulter, qui lui dit : « Va trouver le percepteur, et dis-lui, que ne pouvant tout payer d'un coup, il veuille bien se contenter de recevoir de toi, cette fois, une chambre pleine mesurant vingt coudées carrées, et quelque temps plus tard une autre quantité égale de vingt coudées carrées ; de cette façon, tu gagneras la moitié (40 × 40 = 160 ; mais 20 × 20 × 2 = 80). R. Aba au nom de R. Juda et R. Zeira au nom de R. Meir Ouqba rappellent [3] qu'il est prescrit de mesurer les distances à l'aide d'une corde de cinquante coudées. R. Zeira dit au nom de R. Hisda : on n'opèrera pas ainsi pour mesurer les limites des villes de refuge, ni s'il s'agit de fixer la place voisine d'un crime dont l'auteur est inconnu, expié par l'offre d'une génisse. On comprend

1. En supposant à la ville un espace de 2000 coudées car., et coupant cet espace en deux parts, + 2000 coudées c. de chaque côté = 8 × 200 sur 1000, = 16 × 1000, abstraction faite des 4 angles, qui placés en dehors de la circonférence ne servent pas de refuge, mais s'ajoutent au total de la limite lévitique (= 32,000 c.). 2. Des marques de couleur. 3. J. tr, *Eroubin*, V, 4 (tr. IV, pp. 251-2).

cette distinction d'après celui qui est d'avis de fixer la banlieue de ces villes à mille coudées et la limite sabbatique à deux mille coudées ; mais comment l'admettre d'après celui qui est d'avis d'acorder, outre mille coudées pour la banlieue, deux milles pour les champs et les vignes? Or, la mesure de la limite sabbatique dérive de la mesure des villes lévitiques ; et si la mesure ne peut servir pour le fait principal (les villes), comment l'admettre pour l'accessoire qui en dérive (les limites)? (question non résolue). — D'où sait-on que l'on n'enterrait pas dans les villes? C'est que, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il est écrit (Nombres, XXXV, 3) : *leur banlieue servira à leurs bestiaux, à leurs biens, à tous leurs besoins de la vie* ; on en conclut que, dans ces parages, on pourvoira seulement aux besoins de la vie, non aux enterrements.

4. En ce même jour, Akiba a encore expliqué ce verset (Exode, XV, 1) : *Alors Moïse et les enfants entonnèrent ce cantique à l'Eternel et parlèrent, pour dire.* La dernière expression, « pour dire » est inutile, et, pourtant elle a été exprimée, afin d'enseigner que les Israélites répétaient après Moïse chacune des paroles énoncées par lui : *Je chanterai l'Eternel*, puis : *car il est très élevé*, de la même façon que les fidèles répètent en chœur les versets du *Hallel*. Voilà le sens de l'expression « pour dire » (ou : *redire*). Selon R. Néhémie, on procédera comme pour la lecture du *Schemâ* (faite à haute voix en public), et non comme pour la lecture du *Hallel* (en chœur).

Cette lecture ressemble à celle d'un enfant qui lit le Hallel à l'école, après chaque parole duquel on répète le texte lu[1]. Ainsi, après que Moïse eut dit : « Je vais chanter », on répéta après lui ces mots ; puis il dit (ibid. 2) : *Ma force est Dieu etc.*, et l'on répéta de même ce verset. Selon R. Eleazar au nom de R. Yossé le Galiléen, il s'agit d'une lecture semblable à celle d'un homme majeur, qui lit le Hallel à la synagogue, à l'audition duquel on se contente de répéter le premier verset (comme une sorte de refrain). Ainsi, lorsque Moïse eut dit : « Je vais chanter », ce verset fut répété après lui ; et lorsqu'il eut dit la suite : « Ma force etc. », on répèta le premier verset, « je vais chanter » (à l'instar d'un *Alleluia*). R. Yossé le Galiléen dit : Au moment où nos ancêtres se trouvèrent dans la mer rouge, les enfants reposaient sur les genoux de leur mère, et les nourrissons suçaient le sein. En voyant la Providence apparaître, les enfants levèrent la tête au-dessus des genoux de leur mère, les nourrissons quittèrent le sein où ils buvaient, et aussitôt ils ouvrirent la bouche pour se mettre à chanter et à entonner des cantiques, en s'écriant (ibid) : *Voici mon Dieu ; je veux l'exalter.* R. Meir dit : Même du sein de leur mère les enfants à naître entonnèrent le cantique, comme il est dit (Psaume LXVIII, 27) : *Dans les assemblées, bénissez Dieu, l'Eternel, de la source d'Israël* (dès la *source* ou la matrice). R. Néhémie dit : en quittant la

1. Cf. tr. *Soucca*, III, 10.

mer rouge, nos ancêtres virent les cadavres des méchants, pour lesquels ils avaient été assujettis aux travaux les plus pénibles et les plus durs, tous cadavres éparpillés au bord de la mer. Au moment de vouloir chanter, l'esprit saint les inspira, et les plus jeunes en Israël accompagnèrent le cantique de Moïse, puisqu'il est dit (Isaïe, LXIII, 11) : *Il s'est souvenu des jours anciens de Moïse et de son peuple*; *là est celui qui les a fait remonter de la mer, avec les pasteurs de son troupeau*? Il n'est pas dit « *du* troupeau », mais « de *son* troupeau », tous étant comme pasteurs. Selon lui, l'expression « pour dire » a en vue les générations futures (le devoir de réciter ce cantique chaque jour). R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : l'inspiration consistait en ce que, si Moïse commençait le verset, disant « Je chanterai », tous continuaient : « *Je chanterai Dieu, car il est très élevé; il a lancé cheval et cavalier dans la mer.* Puis Moïse commençait : « Ma force », et l'on disait : *Ma force et le sujet du chant est Dieu.* —[1].

5. En ce même jour, R. Josué b. Horkenos a exposé l'exegèse suivante. Job a servi exclusivement le très saint (béni soit-il) par amour, puisqu'il est dit (Job, XIII, 16) : *certes, si même il me tuait, j'espérerais en lui.* Cependant, j'avais encore des doutes sur le point de savoir si cette phrase est affirmative ou interrogative, si ce dernier terme doit être traduit « j'espère », ou « dois-je espérer? » Mais comme il est dit (ibid. XXVII, 16) : *Jusqu'à ce que j'espère, je ne veux pas enlever de moi ma droiture* (confiance en lui), on reconnaît clairement que c'est un trait d'affection. R. Josué s'écria : « Qui enlèvera la poussière de tes yeux, ô R. Yoḥanan b. Zaccaï; toute ta vie, tu avais expliqué que Job a seulement servi l'Eternel par crainte, en te basant sur ce verset (ibid. I, 1) : *C'était un homme pieux et intègre, craignant l'Eternel et se détournant du mal.* Or, maintenant Josué, un disciple de ton disciple, a enseigné que Job agit par amour de la Divinité. »

On a enseigné au nom de R. Juda : de ce verset (Job, XXVII, 2) : *Par le Dieu vivant qui a écarté mon jugement, et le tout-puissant qui a rempli mon âme d'amertume*, on conclut que l'homme ne doit pas prononcer de vœu (ou jurer) par la vie du roi, à moins de l'aimer (ceci confirme l'avis de R. Josué que Job adorait Dieu par amour). Au nom de R. Nathan on a dit (ibid., XIII, 16) : *Il sera aussi mon salut, car ce n'est pas devant lui que le flatteur (l'hypocrite) se présentera.* Un verset dit (Deutéron., VI, 5) : *Tu aimeras l'éternel ton Dieu*; et un autre dit (ibid., 13) : *tu craindras l'éternel ton Dieu, et tu le serviras*; c'est pour dire qu'il faut, d'une part, agir par amour, et d'autre part, au nom du respect. — [2].

A quelle époque a vécu Job? Selon R. Simon b. Lakisch au nom de Bar-

1. Suit une phrase que l'on retrouve au tr. *Pesahim*, X, 7 (t. V, p. 153).
2. Suit un long passage que l'on retrouve au tr. *Berakhoth*, IX, 7, traduit t. I, pp. 171-2.

Kappara, c'était au temps de notre ancêtre Abraham, ainsi qu'il est écrit (Job., I, 1) : *Il y avait un homme au pays de Ouç, du nom de Job*; or il est dit (Genèse, XXII, 21) : *Ouç son fils aîné* (le fils de Naḥor, ou parent d'Abraham). Selon R. Aba, Job a vécu au temps de Jacob, et Dinah était sa femme. Ainsi il est écrit (Job, II, 10) : *tu parles comme une femme insensée*, NEBALAH, et d'autre part (Genèse, XXXIV, 7) : *Car il a commis une infamie en Israël* (où le mot *Nebalah* se retrouve). Selon R. Lévi, c'était au temps où vécurent les douze chefs de tribus, puisqu'il est dit (Job, XV, 17) : *ce que les sages racontent et qu'ils n'ont pas nié de leurs ancêtres*[1]. R. Yossé b. Ḥalafta dit : Job a vécu au moment de l'arrivée des enfants d'Israël en Egypte, et il est mort lorsqu'ils quittèrent ce pays. Ceci ressemble à un pasteur qui se trouve assailli par un loup, lequel est prêt à se jeter sur le troupeau. Que fait le berger ? Il oppose au loup un bouc sauvage. C'est ainsi qu'il est écrit (ibid. XVI, 11) : *Dieu m'a livré au pouvoir de l'homme injuste, et il me précipite aux mains des impies* (c'est ainsi que Job a été livré à Satan, lui a été jeté en pâture, pour l'occuper et l'empêcher de porter ses accusations contre les juifs). R. Ismaël a enseigné : Job faisait partie des serviteurs de Pharaon et du nombre de ses dignitaires (familia) ; puisqu'il est dit (Exode, IX, 20) : *Celui qui craint la parole de l'éternel*, et d'autre part, il est dit (Job, I, 8) : *C'était un homme intègre et droit, craignant Dieu et s'éloignant du mal.* R. Yossé b. R. Juda dit que Job vécut au temps des Juges, ainsi qu'il est écrit (Job, XXVII, 12) : *Voici, vous avez tous vu cela*; *et comment vous laissez-vous aller à des discours vains?* Or, le commencement du verset, « vous avez vu, » est relatif aux événements de la génération (au temps des Juges), où les lévites allaient retirer leurs dîmes en granges (au détriment du juste, les juges se laissaient corrompre) ; il y est fait allusion lorsqu'il est écrit (Hosée, IX, 1) : *tu as préféré l'argent de prostitution* (de concession) *à toutes les granges de blé.* R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : Job a vécu au temps de la reine de Saba, puisqu'il est dit (Job, I, 15) : *Scheba survint et elle les prit.* R. Nathan dit : Job vécut au temps des Chaldéens, puisqu'il est dit (ibid. 17) : *Les Chaldéens se disposèrent par trois groupes* (ou bandes). R. Josué b. Korḥa dit : Job a vécu au temps d'Assuérus, puisqu'il est écrit (Esther, II, 2) : *Que l'on cherche pour le roi des jeunes filles vierges, belles à voir*, et il est dit d'autre part (Job, XLII, 15) : *On ne trouva jamais de femmes aussi belles que les filles de Job.* R. Josué b. Lévi dit : Job a fait partie des Israélites revenant en Palestine après la captivité de Babylone. R. Yoḥanan dit : Job a été du nombre de ces exilés, mais il est resté israélite supérieur ; aussi, R. Yoḥanan a pu apprendre de lui des règles relatives au deuil, auxquelles il est fait allusion dans ce verset (ibid. I, 20) : *Job se leva et déchira son manteau.* Or, R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : on sait, par ce verset, que l'homme en deuil doit déchirer son vêtement en se tenant debout[2]. R. Ḥiya dit : par l'exemple de

1. Cf. ci-dessus, I, 3. 2. Cf. J., tr. *Moëd Qaton*, III, 7 (t. VI, p. 343).

Job, la Providence semble dire qu'ayant eu en ce monde un païen juste, elle l'a récompensé et enlevé de ce monde pour un autre. R. Simon b. Lakisch dit[1] : Job n'a pas existé et n'existera jamais. Est-ce qu'il n'est pas en contradiction avec lui-même ? Il a commencé par dire ici (précédemment) que Job a vécu au temps d'Abraham, puis il nie son existence ? En effet, Job a existé ; seulement, selon Resch Lakisch, toutes les souffrances exposées sont fabuleuses. Pourquoi alors sont-elles décrites ? La Bible veut dire que si même tout cela était survenu à Job, il l'eût supporté.

R. Akiba interpréta ces mots (ibid., XXXII, 2) : *Elihu fils de Barakheél, le Buzite, de la famille de Ram, se mit dans une grande colère contre Job.* Par « Elihu », il faut entendre Balaam, ou « fils de Barakheél », autrement dit celui qui est venu maudire Israël, et qui malgré lui a dû le bénir, selon ces mots (Deutéron., XXIII, 6) : *L'Eternel ton Dieu n'a pas voulu écouter Balaam, et il a changé la malédiction en bénédiction.* Il est nommé « le Buzite », parce que sa prophétie a été méprisée[2], selon ces mots (Nombres, XXIV, 16) : *qui tombe et a les yeux ouverts.* Il était « de la famille de Ram », puisqu'il est dit de Balaam (ibid., XXIII, 7) : *Balak m'a fait venir d'Aram.* R. Eléazar b. Azaria lui dit : Si Elihou est Balaam, la providence l'a déjà couvert de son égide ; et si ce n'est pas lui, il te le contestera un jour (dans le monde futur, il te reprochera cette confusion). En réalité « Elihou » est Isaac, « le fils de Barakheél », le fils que Dieu a béni et dont il est écrit (Genèse, XXVI, 12) : *L'Eternel le bénit* ; « le Buzite », parce qu'il a *méprisé* tous les emplacements de l'idolâtrie (les a couverts de honte par son dévouement), au moment où il s'est laissé lier sur l'autel par son père, pour être sacrifié ; « de la famille de Ram », de celle d'Abraham. Moïse a écrit les cinq livres de la loi ; plus tard, il a écrit à part le chapitre de Balak et Balaam ; puis il a écrit le livre de Job. *Celui-ci était un homme pieux, intègre, craignant Dieu, s'éloignant du mal* (Job, I, 8). R. Tahalifa de Césarée[3] déduit de ces mots que Job avait les plus grands scrupules religieux. Est-ce à dire, demanda R. Zeira[4], puisque l'on tire une telle déduction de ce verset, qu'à défaut de scrupules religieux, on n'est pas un israélite convenable ? Si ; on veut dire seulement que Job avait cette supériorité de surmonter les malédictions dont il fut l'objet, et de pardonner.

CHAPITRE VI

1. Si quelqu'un a manifesté sa jalousie envers sa femme en lui défendant de s'isoler avec tel ou tel homme, et que, malgré cette défense, elle est restée dans un endroit caché avec cet homme, le mari l'eût-il appris par le vol d'un oiseau (indirectement), il devra se séparer d'elle, et (s'il

1. B., tr. *Bava bathra*, f. 22b. 2. Jeu de mots sur *bezouya*, méprisée, et *Buzite*. 3. Nom cité ainsi au tr. *Taanith*, II, 1 (t. VI, p. 152). 4. Midrasch rabba sur Genèse, ch. 26, 39, 66 ; sur l'*Exode*, ch. 22 et 31.

ne la met pas à l'épreuve) il devra lui rendre sa *Kethoubah*. Tel est l'avis de R. Éléazar. R. Josué dit : ce n'est obligatoire que lorsque les femmes, en filant le lin au clair de la lune, parlent de l'inconduite de cette femme.

2. Si un seul témoin déclare l'avoir vue se déshonorer, elle n'a pas besoin de boire l'eau d'épreuve. De plus, même un esclave ou une servante, sont dignes de foi, même pour rendre la femme soupçonnée impropre à reprendre sa Kethoubah ; mais la belle-mère [1], ou la fille de la belle-mère, ou l'épouse adjointe, ou la belle-sœur par lévirat, ou la fille du mari, sont aussi dignes de foi ; seulement, elles ne peuvent pas lui faire perdre le bénéfice de sa Kethoubah, et la femme accusée par elle n'est pas tenue de se soumettre à l'épreuve de l'eau.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : tout ce chapitre est applicable au cas où le mari a averti sa femme, lui défendant de s'enfermer avec tel ou tel homme en particulier, et lorsqu'après cette expression de jalousie, elle s'est pourtant enfermée (indûment). Selon R. Simon b. Lakisch, il en est ainsi même lorsque cette femme ne s'est pas enfermée ; ceci signifie, selon l'explication de R. Zeira devant R. Yossa : Ce n'est pas que R. Simon b. Lakisch soit en opposition avec l'avis de la Mischnâ, et que, selon R. Éléazar, le mari, dès qu'il aurait entendu un bruit défavorable sur la conduite de sa femme, doive la répudier ; mais il partage l'opinion de ce rabbi, et l'explique (ou la complète), en disant d'être peu sévère sur la question d'attestation des témoins affirmant qu'elle s'est enfermée (il suffit de l'avoir appris par le vol d'un oiseau, indirectement). Aux termes de notre Mischnâ, c'est un point en litige entre R. Éléazar et R. Josué ; selon une autre version, le premier avis est exprimé d'une façon anonyme (sans conteste). Seulement, ajoute R. Zeira devant R. Mena, ce n'est pas l'opinion de R. Éléazar que R. Josué combat (ce n'est pas que l'autre version efface le dire de R. Josué ; elle l'émet d'une façon anonyme) ; mais, selon l'autre version, le nom de R. Josué n'est pas cité pour le second avis, disant : « Ce n'est obligatoire (de renvoyer la femme soupçonnée) que lorsque les femmes, en filant le lin au clair de la lune, parlent de l'inconduite de celle qui est soupçonnée. » R. Aba Maré présenta une objection : comment se fait-il qu'ailleurs [2] il soit dit par R. Ḥiskia ou R. Abahou au nom de R. Éléazar, qu'en tous lieux où Rabbi (le texte de la Mischnâ) a émis une opinion en litige, puis l'énonce une seconde fois d'une façon anonyme (sans conteste), ce dernier avis l'emporte (ce qui correspondrait ici à R. Josué), tandis qu'ici l'on vient de dire que celui de R. Éléazar l'emporte ? (Question non résolue). — Dans une version (celle de la Braïtha), on emploie le terme מוצרות (pour désigner les femmes occupées à filer) ; dans un autre texte (celui de la Mischnâ), on emploie à cet effet le mot מוזרות. Le pre-

1. Cf. tr. *Yebamôth*, XV, 4. 2. Cf. J., tr. *'Orla*, I, 1 (t. III, p. 330) ; tr. *Taanith*, II, 14 (t. VI, p. 164) ; ci-dessus, tr. *Yebamôth*, IV, 11.

mier terme désigne le travail de filer la laine (ou la carder); le second terme désigne l'œuvre de filer le lin. Dans quel cas est-il à supposer que les femmes, occupées à ce travail, parlent de la femme soupçonnée? S'agit-il de ce que l'on se raconte de bouche en bouche, sans connaître celle qui, la première, l'a entendu dire? En quoi cela diffère-t-il alors « du vol de l'oiseau » (d'un simple ouï-dire)? Si au contraire celles qui en parlent connaissent celui qui, le premier, l'a fait savoir, cette façon de raconter devrait ressembler à un témoignage transmis par un autre témoin? Il s'agit du cas où l'une dit qu'une autre a raconté le fait au nom d'un tiers, comme un sujet qui manque de certitude fondamentale, θεμελιωσίς.

Comme il est dit (Nombres, V, 13) : *il n'y a pas de témoin contre elle*, on sait quel rôle joue le témoin; d'où sait-on que même un esclave ou une servante peuvent l'attester? C'est qu'il est dit : « il n'y a pas eu témoin »; quel qu'il soit, s'il y en a un, on lui ajoute foi. C'est conforme à l'avis de R. Ismaël qui a dit : chaque fois que le texte biblique emploie le mot *témoin* d'une façon indéterminée, cela équivaut à l'attestation de deux témoins, à moins que le texte dise formellement qu'un seul témoin suffit. On trouve un autre enseignement de R. Ismaël, disant au contraire qu'il faut absolument deux témoins pour déclarer la femme souillée et lui faire perdre son douaire lors de la séparation.

Lorsque notre Mischnâ dit (§ 2) qu'une seule attestation, accusant la femme, suffit à la faire déchoir de tout droit au douaire, on suppose l'accord intervenu entre R. Akiba et R. Tarfon dans la discussion suivante : on a enseigné que, selon R. Tarfon, il suffit d'un seul témoignage pour déclarer la femme impure, non pour lui faire perdre ses droits à reprendre son douaire en quittant le mari; selon R. Akiba, comme un témoignage suffit à la faire déclarer impure, de même un témoignage suffit à lui faire perdre ses droits à reprendre le douaire. R. Tarfon (pour justifier son avis) dit à son interlocuteur : on ne trouve pas qu'en fait de question d'argent un seul témoin suffise. Et où trouve-t-on, lui répliqua R. Akiba, qu'un seul témoin puisse suffire à convaincre une femme du crime d'adultère? Si pourtant (par suite des termes spéciaux du texte) un seul témoin suffit à déclarer la femme impure, il doit suffire aussi à lui faire perdre son douaire. Plus tard, R. Akiba renonça pourtant à son opinion et adopta celle de R. Tarfon. — R. Aboun b. Ḥiya demanda : si la belle-mère déclare avoir vu la femme se déshonorer (ce qui implique que la femme ne boira pas, sans perdre toutefois son droit au douaire), et qu'ensuite un témoin vient attester l'avoir vue se déshonorer, que résultera-t-il de son témoignage? On ne saurait la faire boire à ce moment, puisque par suite de l'accusation de la belle-mère la femme soupçonnée a été dispensée de l'épreuve; mais sera-t-il donné suite au but du témoin, qui est de faire perdre à la femme son douaire? Ou bien dira-t-on, comme il s'agit d'une question d'argent, qu'un seul témoignage ne suffit pas? De même R. Yossé demanda : si par « le vol d'oiseau » (par ouï-dire) le mari apprend

que sa femme s'est rendue impure, on sait que la femme ne sera pas tenue de boire l'eau d'épreuve ; mais si ensuite un témoin vient confirmer ce bruit de culpabilité, que résultera-t-il de ce témoignage? On ne saurait faire boire la femme à nouveau, puisque du fait de la première accusation vague, elle a été dispensée de l'épreuve ; mais sera-t-il donné suite au but du témoin, qui est de faire perdre à la femme son douaire? Ou bien dira-t-on, comme il s'agit d'une question d'argent, qu'un seul témoignage ne suffit pas? On peut répondre ainsi : Comme selon le dire de R. Yossé, si quelqu'un, ayant mangé de la graisse interdite, reçoit ensuite l'avertissement que c'est interdit, il ne subira pas la peine des coups de lanière pour faute commise par ignorance; mais si avant d'en manger, quelqu'un l'a prévenu, et qu'ensuite il a été averti de la pénalité qu'il encourt, il subira la peine des coups de lanière[1] s'il lui arrive après cela d'en manger (par mégarde) ; de même ici, pour la question d'argent, le second témoignage subséquent produit un effet décisif. Cependant, puisque le point capital de l'attestation (de savoir que c'est de la graisse interdite) émane d'un seul, équivalent à deux, pourquoi n'est-ce pas de même au sujet de la femme soupçonnée? Comme R. Juda dit que si un tel, engagé au Naziréat par vœu, est devenu impur par négligence et a été averti par un témoin de se prémunir, il ne subira pas les coups de lanière pour cette négligence ; mais si quelqu'un lui dit : « je sais que tu es Nazir, et, en vertu de ton vœu, conduis-toi avec réserve, » puis cet homme est averti de l'interdit par deux personnes, et boit pourtant du vin, ou se rend impur pour un mort, il subira la pénalité des coups. Or, le point essentiel du témoignage (la connaissance du vœu) n'émane-t-il pas d'un seul homme? C'est semblable à ce qu'à dit R. Mena : si un témoin affirme que la femme d'un cohen, s'étant prostituée, a cohabité avec son mari, qui est cohen, malgré l'avertissement donné au mari de n'avoir plus de relation avec elle, celui-ci subira la pénalité des coups (là aussi, un seul témoin suffit à condamner). De même, si deux témoins ont vu une femme s'enfermer avec un homme (ce qui lui a été défendu), dont l'un seul dit l'avoir vue se rendre impure, puis son mari cohen a cohabité avec elle, en dépit de l'avertissement qu'il a reçu des deux témoins, celui-ci subira la pénalité des coups ; et pourtant le témoignage essentiel (d'avoir vu la femme s'enfermer avec un homme) émane d'un seul homme (cette constatation suffit en droit).

3. En réalité, cette question (de ne pas tenir compte d'un seul témoignage) doit dépendre d'une règle d'*a fortiori* : si le premier témoignage accusateur, dont l'interdit qui s'en suit n'est pas éternel, n'est pas valable, à moins d'émaner de deux personnes ; à plus forte raison le second témoignage (d'impureté formelle), qui a pour conséquence de provoquer un interdit éternel, devrait-il seulement subsister à la suite d'une double assertion. Aussi l'Ecriture dit (Nombres, V, 13) : *et nul témoin*

1. Cf. J., tr. *Nazir*, VIII, 1 (f. 57a).

ne parle contre elle; ce qui indique que tout témoignage contre elle (même seul) est valable. De là aussi on semble conclure un raisonnement *a fortiori* : si le dernier témoignage (le plus grave), qui entraîne un interdit éternel, subsiste par une seule assertion ; à plus forte raison le premier témoignage, qui n'entraîne pas d'interdit éternel, devrait-il suffire pour valoir d'après l'assertion d'un seul. C'est pourquoi il est écrit (Deutéron. XXIV, 1): *Si l'on trouve en elle une action honteuse*, et ailleurs il est dit (ibid. XIX, 16) : *sur l'assertion de deux témoins, la parole subsistera* ; comme la « parole » dont il est question là devient seulement effective après une double assertion, de même ici il faut deux témoins.

4. Si un témoin dit qu'elle est devenue impure et un autre affirme qu'elle ne l'est pas, ou une femme dit qu'elle est devenue impure et une autre femme affirme le contraire, l'accusée devra boire l'eau d'épreuve[1]. Si un témoin l'accuse d'impureté, et deux témoins déclarent que cela n'est pas, l'accusée devra pourtant boire l'eau d'épreuve. Si deux témoins affirment qu'elle est devenue impure, mais un seul déclare qu'elle ne l'est pas, cela suffit pour la dispenser de boire[2].

Par « le premier témoignage accusateur », on entend l'accusation contre la femme de s'être enfermée avec un homme; et par « le second témoignage », on entend l'accusation que la femme s'est souillée. Lorsque la Mischnâ dit que l'accusation contre la femme de s'être enfermée avec l'homme défendu, n'est valable que par un double témoignage, elle se conforme à l'avis de R. Josué, qui dit plus haut (I, 1) : « Le mari, après avoir exprimé à sa femme ses sentiments de jalousie contre tel homme, l'avertira devant deux témoins de n'avoir pas à s'enfermer avec cet homme (sous peine d'être soupçonnée d'infidélité) ; et si cependant elle s'enferme, il lui fera subir l'épreuve à la suite de l'assertion de deux témoins qui constatent qu'elle a désobéi. » Au besoin, dit R. Mena, notre Mischnâ peut s'expliquer aussi d'après l'interlocuteur de R. Josué (ou R. Éléazar), puisqu'il a été enseigné (ibid.) que R. Yossé b. R. Juda dit au nom de R. Eléazar : Le mari exprimera sa jalousie à sa femme, se contentant pour cette menace de la présence d'un seul témoin, ou même de son propre dire ; mais pour lui faire boire l'eau d'épreuve, il faut l'attestation de deux témoins qu'elle s'est enfermée (de façon interdite).

—[3]. R. Ada b. Ahawa dit : un témoin est digne de foi pour déclarer la femme impure (de façon que, même sans épreuve, elle devient interdite au mari) ; mais ce témoignage isolé ne suffit pas pour que la femme, en quittant son mari, perde ses droits à son douaire. R. Hisda explique pourquoi un seul

1. Il peut y avoir doute qu'avant l'arrivée des seconds témoins, elle se soit souillée. 2. Il est présumable qu'elle est impure avec certitude, et il n'y a pas lieu de l'éprouver. 3. En tête du § 4 est un passage que l'on retrouve au tr. *Yebamôth*, XV, 6, traduit ci-dessus, p. 207.

témoignage suffit à faire déclarer une femme impure ; c'est qu'il y a une base à l'accusation (puisqu'après l'expression de jalousie par le mari, la femme s'est enfermée avec l'homme qui lui est interdit). Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : en présence des deux témoignages contradictoires, la femme ne sera pas soumise à l'épreuve de l'eau, parce qu'il y a ici une présomption du bien-fondé de l'accusation ; mais pour la contradiction de témoignage au sujet du meurtre dont l'auteur est inconnu[1], on devra briser la nuque de la génisse (le doute est maintenu). Rab (qui adopte la version de notre texte) dit qu'en cas de contradiction des témoins, la femme devra boire (il y a doute). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas en opposition avec Rab ? Elle dit que « si un témoin accuse la femme d'impureté, mais deux témoins déclarent que cela n'est pas, l'accusée devra pourtant boire. » N'en résulte-t-il pas que si un témoignage est contrebalancé par un autre, la femme soupçonnée ne sera pas tenue de boire, contrairement à l'avis émis par Rab ? C'est qu'il suppose les deux témoignages opposés comme convaincus de faux (reste donc un seul, qui est valable, et par suite duquel la femme reste soumise à l'épreuve). Si ces deux témoignages sont considérés comme faux, comment expliquer la fin de la Mischnâ ? Il y est dit : « Si deux témoins affirment qu'elle est devenue impure, et un seul déclare qu'elle ne l'est pas, cela suffit pour la dispenser de boire, » puisqu'il est déjà entendu qu'en cas d'égalité de dépositions contradictoires (d'une seule contre une autre), la femme ne devra pas boire ; comment donc Rab dit-il ici que s'il y a un témoin opposé à un autre seul, la femme devra boire ? (On ne saurait donc rejeter comme faux le double témoignage adverse dont parle la Mischnâ, et dès lors la contradiction est flagrante pour Rab).

R. Yoḥanan dit qu'en cas de partage des voix d'attestation, la femme n'aura pas lieu de boire (comme ci-dessus). Mais alors notre Mischnâ est en opposition avec R. Yoḥanan, puisqu'il est dit : « si deux témoins affirment qu'elle est devenue impure, et un seul déclare qu'elle n'est pas impure, cela suffit pour la dispenser de boire ; » n'en résulte-t-il pas que si un seul témoignage est contrebalancé par un autre, la femme soupçonnée reste soumise au doute et devra boire ? Il justifie la particularité du cas d'un double témoignage adverse, en le supposant convaincu de faux (par conséquent, il n'a pas plus de valeur que celui d'un seul témoin). Mais alors, en admettant cette explication, comment justifier le commencement de la Mischnâ ? Il y est dit : « Si un témoin déclare que la femme est devenue impure, et deux autres déclarent qu'elle ne l'est pas, la femme devra boire ; » on a donc là une preuve que, même en prenant le double témoignage (supposé faux) pour un seul, ce qui revient à l'équivalence d'un contre un, il est admis que la femme doit boire ? Comment donc R. Yoḥanan professe-t-il l'avis contraire, qu'elle n'est pas tenue de boire en ce cas ? En effet, fut-il répondu au nom de Samuel, la Mischnâ parle en tous cas de témoins convaincus de faux[2].

1. Cf. ci-après, IX, 7. 2, Tout dépend alors de la majorité des avis ; aussi, au

On dit encore au nom de Samuel[1] que le commencement de la Mischnâ (où un seul témoin accuse la femme d'impureté) et la fin (où deux témoins l'accusent) traitent d'un fait accompli pendant le moment même où la femme s'est enfermée. Ainsi, R. Zeira demanda devant R. Mena : Est-ce que les témoignages contre la femme dont parle la Mischnâ se réfèrent à la même période de temps où elle s'est enfermée? Oui, dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï : tout ce chapître est dit au cas où, après l'expression de jalousie par le mari, la femme s'est enfermée; le témoin sera cru s'il accuse la femme de s'être souillée au moment où elle s'était enfermée, et que ce fait primordial est attesté par deux témoins[2]. Mais s'il l'accuse d'impureté en dehors de ce fait de s'être enfermée, le témoignage reste valable pour l'action de s'être enfermée, non pour l'impureté (et, par suite du défaut d'attestation, il y a soupçon, et dès lors on appliquera l'épreuve).

S'il y a eu trois témoins accusateurs, et que l'un d'eux déclare avoir vu la femme se rendre impure après s'être enfermée (fait connu de tous), le fait de s'être enfermée est réel ; mais celui de l'impureté n'est pas tenu pour attesté (et, dès lors, l'épreuve doit avoir lieu). Si, au contraire, l'un déclare l'avoir vue se rendre impure pendant le même moment où elle était enfermée, le fait de s'être enfermée et celui de s'être souillée sont confirmés (et il n'y a plus lieu au doute). Si, des trois témoins, l'un affirme que la femme, quoiqu'enfermée, ne s'est pas rendue impure, dira-t-on qu'en raison de l'annulation d'une partie du témoignage, il devient entièrement nul (et l'accusation de soupçon tombe)? Ou le reste du témoignage (que la femme s'est enfermée) subsiste-t-il? R. Aba Maré répond : même en admettant, comme d'ordinaire, qu'un témoignage annulé en partie devient tout-à-fait nul, on reconnaitra cependant ici que le reste du témoignage, portant sur le soupçon de s'être enfermée, subsiste, puisqu'il y a un point de départ à l'accusation (c'est la jalousie du mari).

CHAPITRE VII

1. Voici les passages bibliques qu'il est permis de réciter en toute langue : la section relative à la femme soupçonnée, la confession à réciter en offrant la troisième dîme (Deutéron., XXVI, 13-15), la récitation du *schemâ* (ibid., VI, 4 à 9), celle de la prière *Amida* (des 18 bénédictions), la bénédiction du repas, le serment de témoignage, et le serment de dépôt (à prêter au déposant en cas de perte de l'objet confié).

Il est écrit (Nombres, V, 21) : *Le prêtre dira à la femme* ; il devra lui par-

commencement de la Mischnâ, l'avis le plus sévère l'emporte, et la femme devra boire ; mais à la fin, l'avis le moins sévère l'emporte, et la femme est dispensée de boire. S'il y a un témoin bon contre deux faux, ils sont tenus pour égaux, comme un bon contre un bon. Rab prescrit alors à la femme de boire, mais R. Yohanan l'en dispense. 1. On peut l'expliquer ainsi. 2. Seulement, l'impureté étant attestée par un seul, la femme ne sera pas soumise à l'épreuve.

ler dans une langue quelconque qu'elle comprend ; tel est l'avis de R. Yoschia[1]. R. Jonathan lui fit observer que cela va sans dire, car si la femme ne comprend pas le prêtre, elle ne saurait répondre *amen* à ses paroles[2]; ce texte biblique a donc un autre but, celui d'indiquer que le prêtre ne devra pas lui parler par l'intermédiaire d'un interprète, mais directement R. Yoḥanan au nom de R. Eléazar b. R. Simon dit[3] : On ne trouve pas dans la Bible que la Providence ait parlé à une femme, sauf à Sara (Genèse, XVIII, 15). Mais n'est-il pas déjà dit auparavant (ibid., III, 16) : *A la femme Dieu dit* : *J'augmenterai tes souffrances*? Il lui parla, répondit R. Jacob du village de Ḥanin, par l'intermédiaire d'un ange. N'est-il pas dit aussi (de Rebecca, ibid., XXV, 23): *L'éternel lui dit*: *Il y a deux nations dans tes entrailles*? Cette parole divine, répondit R. Aba b. Cahana, tomba pour ainsi dire vers elle (lui arriva aussi indirectement). R. Bivi dit[4]: à combien de détours Dieu dut recourir avant de parler avec Sara! C'est une preuve qu'il se plaît à suivre la conversation des femmes justes (comme celle qu'elle avait avec Abraham), et finalement (ibid., XVIII, 15) : *Il dit* : *au contraire, tu as ri*.

C'est permis aussi pour « la confession à réciter en offrant la troisième dîme », puisqu'il est écrit (Deutéron., XXVI, 14) : *tu répondras et tu diras*, quelle que soit la langue employée pour répondre. « Pour la récitation de la lecture liturgique du *Schemá* », où se trouvent ces mots (ibid. VI, 7) : *tu en parleras* (n'importe comment). Selon moi, dit Rabbi, cette lecture liturgique du schemà devra être faite dans la langue sainte seulement (en hébreu), en raison de ce qu'il est écrit (ibid. 6) : *ces paroles seront* (elles devront rester, sans changement). R. Lévi bar Ḥeitha étant allé à Césarée entendit, d'après les voix, que l'on récitait le schemà en grec[5], ἑλληνιστί. Il avait voulu les en détourner (selon l'avis de Rabbi). Mais R. Yossé l'ayant appris, se montra fort irrité de ce projet et s'écria : Ai-je dit que si l'on ne sait pas lire l'hébreu, il vaudrait mieux ne pas faire du tout cette lecture? En réalité, ce devoir liturgique pourra être rempli à l'aide de toute langue que l'on comprend. Mais, objecta R. Berakhia, n'est-il pas admis pour la lecture du livre d'Esther (à la fête de Pourim) que si l'on sait également faire cette lecture, soit en hébreu, soit en une langue étrangère, le devoir ne sera accompli qu'en ayant fait la lecture dans le texte hébreu? Là c'est différent, répond R. Mena, comme on supposè quelqu'un sachant lire le livre d'Esther, aussi bien dans le texte hébreu qu'en une langue étrangère[6], il faut absolument recourir à la lecture officielle en hébreu ; mais celui qui comprend seulement la langue étrangère remplira son devoir en se servant de cette dernière. De même, il est admis en

1. Cf. Siffri, section *Nasso*, § 12. 2. V. ci-dessus, II, 5. 3. Rabba à Genèse, ch. 20 ; sur *Psaumes*, ch. 9. 4. Même Midrasch, chap. 45 et 48. 5. Cf. Al. Harkavy, *Die Juden u. die slawischen Sprachen*, pp. 11-12. Selon le témoignage du Dr Czacki, les Juifs de Pologne ont d'abord prié en polonais. Cf. Glaczko, *Erekh Tephilla* (Wilna, 1869, in-12), p. 37. 6. Cf. J., tr. *Meghilla*, II, 1 (t. VI, p. 229).

général que l'on peut employer liturgiquement toute langue que l'on comprend, soit pour réciter la prière *'Amida*, de façon à se rendre compte de l'expression de ses besoins, soit pour *dire l'action de grâces* après le repas, pour que l'on sache à qui s'adresse la bénédiction.

« Le serment de témoignage et le serment de dépôt » devront être prêtés dans la langue que comprend celui qui l'émet. Si on leur a fait un tel serment dans une langue qu'ils ne comprennent pas et sur lequel ils répondent Amen, cette affirmation est non avenue (nulle). Mais n'a-t-il pas été enseigné [1] : Le serment imposé par voie juridique sera énoncé d'après la pensée de celui qui le défère, non d'après celui qui le prête [2] ; qu'importe alors que ce dernier comprenne, ou non ? Non, répond R. Juda, on présume que la pensée de celui qui défère le serment est connue par celui qui le prête ; pourtant, on lui spécifie la condition qu'il le prète d'après la pensée de celui qui défère le serment, pour que les ignorants, ἰδιωταί, ne puissent pas arguer qu'il y avait des conditions cachées [3], ou sous-entendues (en fait, il faut savoir sur quoi l'on jure). Mais, observa R. Ḥanania devant R. Mena, n'est-il pas écrit (Deutéron. XXIX,14) : *Elles s'adressent aussi à ceux qui sont là avec nous, aujourd'hui et à ceux qui n'y sont pas*, et comment déduire de ce verset qu'il faut expliquer dans quelle pensée le sermon est déféré ? C'est que Moïse semble s'exprimer ainsi envers Israël : « Les générations à venir après nous (non présentes) n'ont pas de condition dans leur cœur » (n'ont pas de pensée spéciale, contraire ; de même, je vous adjure d'écarter vos pensées, de n'adopter que celles de Dieu).

2. Les passages suivants devront être récités en langue sainte seulement : les versets dits en offrant les prémices au Temple (Deutéron. XXVI,5) ou à la cérémonie du déchaussement, la série de bénédictions et malédictions (aux monts Ebal et Garizim, Deutéron. XI,29), la bénédiction sacerdotale (Nombres, VI,23-27), les bénédictions dites par le grand-prêtre à l'office du *Kippour* (ci-après, § 7), le passage que doit lire le roi en public (§ 8), ce qu'il y a à dire en rompant le cou de la génisse pour homicide dont le meurtrier est inconnu (Deut. XXI, 1), enfin l'admonestation du grand-prêtre oint pour la guerre, lorsqu'il s'adresse au peuple (ibid. XX,2).

(3). C'est prouvé pour le passage relatif à l'offrande des prémices, comme il est dit (Deutéron. XXVI,5) : *tu répondras et tu diras devant l'Eternel ton Dieu* ; et plus loin il est dit (ib. XXVII,14) : *les lévites répondront et diront à tout Israël à haute voix* ; or, comme cette réponse et cette diction se font nécessairement en hébreu, il en sera de même du précédent passage.

1. Cf. tr. *Schebouoth*, VI, 1. 2. Cf. J., tr. *Nedarim*, III, 1 (f. 37c). 3. Cf. tr. *Nazir*, VIII, 1 ; tr. *Schebouoth*, III, 1.

(4). Pour le déchaussement aussi, lorsqu'il est dit de la femme (Deutéron. XXV,9) : *elle répondra et dira*, on peut comparer cette formule obligatoire à ce passage *les lévites répondront et diront*. Or, entre ce dernier passage et ce qui concerne le déchaussement il y a analogie, et il faut aux deux cas employer la langue sainte. Selon R. Juda, c'est prouvé de ce qu'il est dit : « elle répondra et s'exprimera *ainsi* » ; ce dernier terme vise l'emploi de la même langue.

On a enseigné au nom de R. Juda : chaque fois que le texte biblique emploie les expressions « répondre et dire, » ou s'il se sert des termes « ainsi », « tel », il faudra recourir à la langue sainte (à l'hébreu). R. Eleazar dit : on peut considérer comme point fondamental de comparaison ce verset (Exode, XIX, 19) : *Moïse parlait et Dieu lui répondit d'une voix forte* (où certes il n'est question que d'hébreu). Mais, objecta R. Ḥagaï, n'est-il pas dit (Genèse, XXIV, 50) : *Laban et Bathuel répondirent* (et pourtant, ils parlèrent en araméén) ? Et l'on ne saurait dire que l'expression « répondre » est justifiée par les paroles de leur interlocuteur Eliézer ; puisqu'il y a aussi le terme « ils dirent » (sans utilité) ? Et ce n'est pas à dire que ce dernier terme ait pour but d'indiquer (pour ces deux individus) une simple parole (sans portée sincère), puisqu'il est dit (ibid.) : *C'est par l'Éternel que cette parole a été énoncée.* Il n'y a pas lieu non plus de supposer qu'ils se servirent de l'hébreu, puisqu'il est dit (ibid. XXXI, 47) : *Laban l'appela monceau de témoignages* (en araméén) ; et l'on ne saurait faire valoir qu'il s'agit d'une époque antérieure à la promulgation de la loi, puisque le chapitre contenant la confession à réciter en offrant la troisième dîme (Deutéron. XXVI, 13-15), qui est postérieur à la promulgation de la loi, pourra être dit en toute langue? C'est que, dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Yoḥanan, la langue syriaque[1], σύρος, ne devra pas être mal vue par toi, puisque l'on en trouve des exemples dans le Pentateuque, dans les Prophètes et dans les Hagiographes. Dans le Pentateuque, il y a l'exemple précité (Genèse, XXXI, 47) : *Laban l'appela* YEGAR SAHADOUTHA ; dans les Prophètes, il est dit (Jérémie, X, 10) : *Ainsi vous leur direz* (en araméén) ; et dans les Hagiographes, il est écrit (Daniel, II, 4, et la suite) : *Les Chaldéens parlèrent au roi en araméén.* —[2].

Il est écrit (Deutéron. XXVII, 17) : *Les lévites répondront et diront à tout Israël, à haute voix*, c'est-à-dire par la voix de celui qui est *haut* placé. Ceci prouve que Dieu joignit sa voix à la leur. Selon une autre explication, par « voix haute, » on entend la meilleure de toutes, la plus noble ; ce sera, dit R. Isaac, ni la plus petite, ni la plus grande, mais une voix moyenne.

3 (5). Quant à ce qui concerne les formules de bénédictions et malédictions, dès que les Israélites eurent traversé le Jourdain, ils furent arrivés

1. Neubauer, *ibid.*, p. 426. Au J., tr. *Pesahim*, V, 3 (t. V, p. 68), le mot *soursi* a le sens de « langue vulgaire ». 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Megihilla*, I, 9 (traduit t. VI, p. 213).

au mont Garizim et à celui d'Ebal, qui se trouvent en Samarie, du côté de Sichem, près des bocages de Môreh, comme il est dit (Deutéron. XI, 30) : *ils se trouvent au delà du Jourdain, etc., près des bocages de Môreh;* et il est dit ailleurs (Genèse, XII, 6) : *Abraham traversa le pays jusqu'à la localité de Sichem, jusqu'au bocage de Môreh* ; or, comme pour ce dernier, le texte précise qu'il est voisin de Sichem, il en est de même du bocage de Moreh indique ici.

Voici les dispositions géographiques des emplacements en question dans ces versets. Comme il est dit: « Ils se trouvent de l'autre côté du Jourdain, » il s'agit de localités au-delà de ce fleuve ; « après le chemin d'où vient le soleil, » c'est du côté où le soleil brille en se levant (à l'est); « dans le pays des Cananéens, qui habitent la vallée, en face de Guilgual, près des bocages de Moreh » emplacement qui désigne le mont Garizim et le mont Ebal (loin du Jourdain), où habitent des Cuthéens (Samaritains). Selon l'avis de R. Juda, R. Eléazar dit au contraire : ce ne saurait être là ni le mont Garizim, ni le mont Ebal des Cuthéens, puisqu'il est dit : « Ils se trouvent de l'autre côté du Jourdain, » (ce qui suppose l'autre rive, à proximité), seulement au-delà du fleuve ; « après le chemin de l'arrivée du soleil, » expression par laquelle il faut entendre le côté où le soleil se couche (l'ouest) ; « dans le pays des Cananéens, » non en Canaan même, mais dans le voisinage des Ḥiwites (dont la localité de Sichem faisait partie); « qui habite la vallée, » ce qui n'est pas tout à fait la plaine, mais un territoire placé entre deux montagnes ; « en face de Guilgal » ce qu'il ne faut pas non plus prendre à la lettre, puisqu'il n'y avait pas encore de Guilgal, ni « près des bocages de Moreh, » que l'on n'avait pas encore atteints. Cependant, comment R. Eléazar explique-t-il ces deux désignations de « mont Garizim » et « mont Ebal » ? Selon lui, les Israélites érigèrent deux monticules artificiels, auxquels ils donnèrent ces deux noms (en prévision de l'avenir, ou de l'arrivée future des juifs sur ces montagnes). Selon R. Juda (qui adopte ces désignations comme réelles), les Israélites ont parcouru en ce jour cent vingt milles pour arriver du Jourdain à ces montagnes; selon R. Eléazar au contraire, ils n'ont pas bougé de place. On a enseigné que R. Eléazar b. Jacob dit : les termes en question du texte biblique ont eu simplement pour but de simplifier aux Israélites la voie à suivre dans le désert, en leur disant de suivre la route, sans avoir à marcher par les champs, de passer par des pays habités, et non dans les solitudes, de suivre les plaines sans avoir à escalader des montagnes. R. Eléazar b. R. Simon dit avoir fait remarquer aux savants ou écrivains Cuthéens (qui se tiennent à la lettre de la Bible, sans admettre les explications orales) : vous avez falsifié votre rouleau de la loi, sans aucun profit pour vous (inutilement). Vous avez écrit dans votre texte de la loi (en y ajoutant) : « près des bocages de Moreh, *à Sichem.* » Or, on sait bien que Sichem en est voisin ; seulement, vous ne tenez pas compte du procédé de comparaison qui sert à le reconnaître : car, ici, on emploie

l'expression « bocages de Moreh, » ainsi qu'au sujet d'Abraham (Genèse, XII, 6); et puisqu'en ce dernier passage, le « bocage de Moreh » se rapporte à Sichem, la même expression employée ici vise le même endroit. C'est conformément à l'avis de R. Ismaël qu'il a été dit que les monts Garizim et Ebal se trouvaient dans le territoire de Sichem; car, selon lui[1], tout texte biblique où il s'agit de l'entrée en Palestine s'applique à une période de temps qui a suivi ce fait de quatorze ans, savoir sept ans pour la conquête et sept pour la répartition. De même, les bénédictions et malédictions à dire sur les deux monts n'ont été dites que quatorze ans après l'entrée. Mais, objecta R. Ḥanania devant R. Mena, n'est-il pas écrit (Deutéron. XXVII, 4) : *voici, lorsque vous aurez traversé le Jourdain, vous érigerez ces pierres*; cela n'implique-t-il pas une édification immédiate? Oui, répondit R. Mena, les pierres furent érigées de suite (afin d'y inscrire les textes essentiels de la loi) ; mais les bénédictions et les malédictions furent seulement récitées quarante ans plus tard.

4. Six tribus montèrent sur le mont Garizim, et six autres sur le mont Ebal; les prêtres et les lévites avec l'arche sainte se tenaient en bas, au milieu des deux collines, les prêtres entourant l'arche sainte, les lévites entourant les prêtres, tandis que tout Israël se trouvait placé des deux côtés, ainsi qu'il est dit (Josué, VIII, 33) : *Tout Israël et ses vieillards, et ses chefs, et ses magistrats étaient placés de côté et d'autre, et l'arche sainte, etc.* Les Lévites, tournant le visage vers le mont Garizim, commençaient par cette formule de bénédiction : « Béni soit l'homme qui ne fabrique pas d'idole ni d'image fondue ». Sur quoi, des deux côtésde s monts on répondait : *Amen*. Puis, les lèvites se tournant vers le mont Ebal, commençaient par cette formule de malédiction (Deutéron. XXVII, 15) : *Maudit soit l'homme qui fabrique une idole ou une image fondue.* Sur quoi, les uns et les autres repondaient *amen*, et ainsi de suite jusqu'à l'achèvement des bénédictions et des malédictions.

On a enseigné que Rabbi dit : on ne saurait préciser que la tribu de Lévi était placée en haut (sur les dites montagnes), puisque l'on dit d'autre part (au verset précité de Josué) que les Lévites se trouvaient au bas (près de l'arche sainte, avec les prêtres); l'on ne saurait davantage déterminer que les lévites se trouvaient au bas, puisque Lévi est cité parmi les tribus qui devaient figurer *sur le mont Garizim, pour bénir le peuple* (Deutéron., XXVII, 11). Il faut donc dire (pour concilier ces deux versets contradictoires) que les plus anciens des prêtres et des lévites se trouvaient au bas, tandis que le reste de la tribu se trouvait en haut. R. Simon observa de même qu'en raison des deux textes contradictoires, on ne saurait dire tout à fait que les lévites se trouvaient placés sur la montagne, ni qu'ils étaient placés exclusivement au

1. Cf. J., tr. *Halla*, II, 2 (t. III, p. 281).

bas; il en conclut que les gens aptes à servir (et à porter l'arche sainte, savoir les hommes âgés de trente jusqu'à cinquante ans) se trouvaient placés en bas (auprès de l'arche); mais le reste de la tribu se trouvait en haut. Cependant, remarqua R. Simon, comme le verset du Deutéronome contient côte à côte le nom de Siméon et celui de Lévi, il faut en conclure que la tribu de Lévi devait se trouver entière sur le mont Garizim, aussi bien que la tribu de Siméon y était en entier (les prêtres seuls étant au bas). Mais comment R. Simon justifie-t-il les termes : *En face des prêtres étaient les lévites, etc.* (Josué, VIII, 33), d'où il résulte formellement qu'il y avait des lévites en bas? On peut expliquer ce verset, conformément à l'avis de R. Josué b. Lévi, qui dit[1] : en vingt-quatre passages de la Bible, les prêtres sont appelés Lévites, et ce verset est l'un d'eux. Ainsi, par exemple, il est dit (Ezéchiel, XLIV, 15) : *Les cohanim, les lévites, fils de Sadok.*

On aurait pu croire que les tribus placées sur le mont Garizim disaient seules les bénédictions[2], et celles qui se trouvaient sur le mont Ebal disaient seules les malédictions; c'est pourquoi le texte dit (Deutéron. XXX, 19) : *la bénédiction et la malédiction* (ensemble), pour indiquer que les uns et les autres disaient les deux sortes d'énoncés. Est-ce à dire, du moment que chaque tribu disait toutes les bénédictions, qu'elle disait aussi toutes les malédictions? Non, puisqu'il est dit : « *la* bénédiction et *la* malédiction », savoir une de chaque. Est-ce à dire que les tribus placées sur le mont Garizim répondaient seules *Amen* aux bénédictions, et celles placées sur le mont Ebal répondaient seules *Amen* aux malédictions? Non, puisqu'il est dit (ibid. XXVII, 15) : *tout le peuple répondait et disait Amen.* Donc, tous, les uns et les autres répondaient *Amen,* tant aux bénédicitons qu'aux malédictions; il y avait seulement cette distinction, qu'en disant les bénédictions, les officiants se tournaient vers le mont Garizim; et en émettant les malédictions, ils se tournaient vers le mont Ebal. » Ils disaient la bénédiction d'une façon générale, pour tous les préceptes de la Loi, puis ils la répétaient pour chaque détail, pour l'accomplissement des préceptes à part; de même, ils disaient les malédictions d'abord en général, pour l'ensemble, puis d'une façon détaillée[3]. Il en résulte un ensemble de seize engagements pour chaque sujet prescrit (puisque, pour chaque précepte, il y a deux sortes de bénédictions, générale et spéciale, puis deux malédictions, générale et spéciale, soit quatre); comme le quadruple engagement sur les dits monts se trouve encore confirmé par les expressions d'«apprendre, d'enseigner, d'observer et d'accomplir»,ce nombre de quatre est encore à multiplier d'autant (= 16). De même, les préceptes ont été énoncés (dans les mêmes conditions) sur le mont Sinaï, puis dans les plaines de Moab (ou : 3×16 = 48). R. Simon disait de ne pas compter l'énoncé sur lesdites montagnes[4], et, par contre, de le remplacer par ce qui

1. B., tr. *Yebamóth*, f. 86. 2. Siffri, section *Reéh*, ch. 25. 3. V. Tossefta à ce traité, ch. 8. 4. Car, observe le commentaire *Pné-Mosché*, sous Josué, lorsque la cérémonie de cet engagement solennel sur les montagnes eut lieu, là réci-

avait été dit sous la tente d'assignation (les lois communiquées là par Dieu à Moïse, après l'érection du Tabernacle). De même, R. Simon dit : il n'y a aucune prescription de la Loi qui ne comporte avec elle 576 engagements, savoir douze pour les bénédictions et douze pour les malédictions, lesquels chiffres sont à redoubler pour chacune de ces catégories, tant pour l'ensemble que pour les détails, ce qui donne une somme de 48 engagements. De plus, il faut quadrupler ce chiffre, afin de tenir compte des expressions « d'apprendre, d'enseigner, d'observer et d'accomplir », soit 192 engagements. En ajoutant que les préceptes mosaïques ont été énoncés aussi sur le mont Sinaï et redits dans les plaines de Moab, on arrive à tripler ce chiffre, soit 576 engagements. R. Simon b. Juda, habitant du village d'Emoum[1], dit au nom de R. Simon : il faut élever ce nombre à 603.550 (équivalant au nombre total des Israélites, qui furent ainsi solidaires les uns des autres). Rabbi dit : si l'on doit adopter l'opinion de ce R. Simon b. Juda au nom de R. Simon (en y comprenant la répétition de la Loi dans les plaines de Moab), il n'y aurait nul sujet légal, qui comporte 48 engagements, dont chacun ne se trouve comme répété 603.550 fois (par l'engagement réciproque de tous les Israélites entr'eux).

Par le texte de la Bible (Deutéron. XXVII), on sait quels objets ont été énoncés en termes généraux, puis en détail (c'est sur eux que portent les engagements pris) ; mais d'où sait-on que, pour les sujets énoncés seulement en termes généraux, non en détail, les engagements sont les mêmes? C'est que, fut-il répondu, R. Yoḥanan s'est exprimé ainsi au nom de R. Simon : Quand un sujet déjà énoncé dans la généralité[2] en sort (revient comme détail), il n'a pas pour but d'enseigner son objet même, mais d'indiquer une application à faire sur tout l'ensemble (à savoir que l'engagement est le même pour chaque détail, comme celui-ci se trouvait énoncé dans le chapitre des bénédictions et malédictions). Mais, fut-il observé, cette règle de R. Yoḥanan n'est peut-être applicable que si un seul détail sort de la généralité, non lorsqu'il y a plusieurs sujets dans ce cas, et dans notre chapitre il y a jusqu'à onze détails énumérés à propos des malédictions? R. Tanḥouma répond : puisqu'il est dit à la fin de la section : « *Amen* », il est supposé que le tout constitue un seul sujet (avec ses conséquences de déduction générale).

Il est dit (ibid. 26) : *Maudit soit celui qui ne maintient pas les paroles de la Loi*. Mais, est-il à craindre que la Loi tombe? C'est une allusion, dit R. Simon b. Yaqim, à ce que l'officiant, étant debout pendant le service, devra élever la Loi pour la montrer au peuple. Selon R. Simon b. Ḥalafta, c'est une allusion au tribunal d'en bas (humain), qui, ayant le devoir de maintenir hautes et fermes les prescriptions de la Loi, les laisse négliger. Or, R. Houna ou R. Juda dit au nom de Samuel : C'est pour ce fait (à cause de cette négligence) que le roi Josias déchira ses vêtements et se dit qu'il

tation des préceptes ne se fit pas au grand complet. 1. Nom de localité, à ajouter à la *Géographie du Talmud*. 2. Cf. J., tr. *Nazir*, VI, 1 (f. 54c).

avait eu la charge de maintenir la Loi (II Rois, XXII, 11). R. Aḥa dit au nom de R. Tanḥoum b. R. Ḥiya : Celui qui a appris la Loi, qui l'a enseignée, l'a observée, l'a pratiquée, et qui avait aussi le pouvoir de l'encourager (de soutenir ceux qui se livrent à cette étude, ou de la faire suivre par d'autres), mais ne l'a pas fait, mérite de tomber sous le coup de la malédiction générale. R. Jérémie dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : Celui qui n'a ni appris, ni enseigné, ni observé, ni pratiqué, mais qui, ayant eu la faculté d'encourager l'étude de la Loi, l'a fait, sera compris parmi ceux qui seront bénis[1]. Or, R. Ḥana ou R. Jérémie dit au nom de R. Ḥiya : à l'avenir, Dieu fera une place ombrée aux fidèles pratiquants[2], à l'ombre des sectateurs de la Loi ; c'est pourquoi il est écrit (Ecclésiaste, VII, 12) : *Car il est sous la protection*[3] *de la sagesse et sous la protection de l'argent* (c'est-à-dire, d'ordinaire l'une et l'autre rendent le sage indépendant). Et il est dit encore (Proverbes, III, 18) : *C'est un arbre de vie* (au feuillage ombré) *pour ceux qui la soutiennent.*

Pourquoi est-il dit (Josué, VIII, 33) : *la moitié se tournait vers la montagne, etc. ?* C'est pour nous apprendre qu'il y avait un peu moins de personnes (moins que la moitié) sur le mont Garizim, et un peu plus sur le mont Ebal ; et cette disproportion en faveur du dernier tient à ce que la tribu de Lévi ne se trouvait pas en entier sur le Garizim[4] ; car, sans cela, si cette dernière tribu avait figuré en entier sur la première montagne (comme le texte biblique, Deutéron. XXVII, 12, l'y désigne), les deux nombres eussent été égaux de chaque côté. Selon R. Samuel b. Nahman au contraire, au nom de R. Jonathan, si toute la tribu des Lévites avait figuré sur le Garizim, il y aurait eu inégalité certaine, puisqu'à Schittim (Nombres, XXV, 1) la tribu de Simon perdit 24,000 hommes (frappés par l'épidémie). R. Yossé b. R. Aboun dit cependant qu'il est possible d'admettre l'égalité du nombre des personnes sur les deux montagnes, même en supposant toute la tribu de Lévi présente sur le Garizim ; car, s'il est vrai que l'effectif de la tribu de Siméon avait grandement diminué, par contre, il en manquait sur le mont Ebal, puisque les deux tribus de Ruben et Gad ont seulement fourni 40,000 hommes de gens armés (pour la traversée du Jourdain). Cahana dit : La répartition des douze tribus entre les deux montagnes de Garizim et d'Ebal n'a pas été plus stricte, que l'ordre de leur énonciation au commencement du second livre du Pentateuque (dans l'Exode) n'est rigoureux. Selon un autre enseignement, la répartition sur ces montagnes a eu lieu de la même façon que le placement des tribus par bannières. D'un côté, les fils de Léa ; des deux fils de Rachel, il y en avait un de chaque côté, et entre ces deux catégories de tribus (les unes

1. Midrasch Rabba à Lévitique, ch. 25. 2. A ceux qui, malgré leur ignorance de la Loi, la soutiennent et l'encouragent. 3. Littéralement : *à l'ombre*, etc. ; en d'autres termes, l'ombre de l'une donnera asile à l'autre. 4. Puisqu'il y a lieu d'en défalquer les anciens, tant Cohanim que Lévites, occupés au service du culte, ou de l'arche sainte, placés en bas.

originaires de Léa, les autres de Rachel), se trouvaient les fils (ou tribus) nés des servantes de Jacob [1]. R. Mathnia explique quelle est la raison de ces opinions (s'il n'y a pas d'ordre de prééminence entre une tribu et l'autre, pourquoi le texte biblique, dans Deutéron. XXVII, les énumère nominalement, à propos des bénédictions et malédictions); elle est basée sur ce verset (Isaïe, XLVIII, 12) : *Ecoute-moi, Jacob, (mon serviteur), et Israël, ma voûte* (*ou poutre* [2]). Or, en rangeant les poutres d'un plancher [3], on place l'extrémité épaisse de l'une auprès de l'extrémité plus mince (ou étroite) de l'autre; et l'extrémité étroite de l'une près de l'extrémité épaisse de l'autre, (c'est en vue d'une certaine harmonie semblable d'aspect, que les tribus étaient appelées à se placer). Selon un autre enseignement, la distribution des tribus sur lesdites montagnes a été effectuée de la même façon que sur les pierres précieuses du pectoral du grand-prêtre, dont il est dit (Exode, XXVIII, 20) : *aux endroits où les pierres sont enchassées* [4] (puisqu'il fallait remplir le nombre des pierres, d'après les lettres des noms de tribus), de façon à placer vingt-cinq lettres d'un côté, et autant de l'autre côté (=50). Cependant, en additionnant les lettres de ces noms, on n'arrive qu'à un total de quarante-neuf? C'est que, dit R. Yohanan, le nom de Benjamin, dans l'énoncé des générations, est écrit d'une façon pleine (avec *i* long, I, avant l'N finale, Genèse, XXXV, 18). Selon R. Juda b. Zebida, le nom se trouvait écrit d'une façon allongée, comme dans ce verset (Ps. LXXXI,6) : *Il l'a institué pour être un souvenir dans* Jehosef. Mais, fut-il objecté (contre l'énoncé précédent d'une répartition des douze tribus en deux parts égales), n'y avait-il pas vingt-trois (ou 22) lettres d'un côté du pectoral, et vingt-sept de l'autre? Aussi, répond R. Yohanan, le nom de Benjamin (BN IMIN) se trouvait écrit en deux moitiés, dont l'une était d'un côté, et l'autre en face. C'est juste ainsi, dit R. Zebida; car il n'est pas écrit de graver « leurs six noms », mais « six *de* leurs noms » (Exode, XXVIII, 10), ce qui implique qu'une partie seulement devait y figurer, non le tout. Les premiers noms étaient inscrits sur le pectoral à la droite du grand-prêtre, formant la gauche de celui qui lisait ces noms; les derniers se trouvaient d'autre part sur le côté gauche du grand prêtre, formant la droite pour le lecteur. Les premiers noms ne se trouvaient pas dans l'ordre généalogique, puisque Juda qui a fourni la race royale se trouvait placé auparavant; mais la seconde série des noms figurait dans l'ordre régulier.

5. Ensuite, on apporta des pierres, on construisit l'autel, on l'enduisit de ciment, et l'on inscrivit les paroles de la Loi en soixante-dix langues, comme il est dit (Deutéron. XXVII, 8) : *en termes clairs*. Puis, ils reprirent ces pierres (défaisant l'autel après son emploi provisoire), et ils s'en retournèrent à leur campement pour y passer la nuit.

1. Pour ces dispositions peu claires, voir les commentaires. 2. Littéralement : *mon appelé*. L'exegète renonce ici au sens ordinaire. 3. V. Midrasch Rabba sur Exode, ch. I. 4. Mot à mot : *En leur plein*.

On a enseigné (contrairement à la Mischnâ) : Lesdites paroles ont été inscrites sur les pierres de l'endroit où ils y passèrent la nuit[1], selon l'avis de R. Juda ; R. Yossé dit qu'elles furent écrites sur les pierres de l'autel. D'après celui qui professe la première opinion, disant que la Loi a été inscrite sur les murs d'une hôtellerie, on comprend que chaque jour les nations du monde aient pu envoyer leurs scribes (Notarii), qui reproduisaient ces textes, puisque la Loi était écrite en soixante-dix langues (de façon à être comprise de tous) ; mais comment admettre l'avis de celui qui dit (d'accord avec la Mischnâ) que la Loi a été inscrite sur les pierres de l'autel? En ce cas, ne s'agit-il pas d'une construction passagère, dont on a dû enfouir sous terre tout ce qui a servi au culte, avant le départ, et comment alors les païens en auraient-ils pu profiter ? C'était, en effet, un miracle que, pendant le court espace de temps où l'autel resta érigé, Dieu développa l'intelligence de chaque nation, de façon qu'elle pût faire copier (rapidement) le texte de la Loi écrit en soixante-dix langues. D'après l'opinion de celui qui déclare que la loi fut transcrite sur les murs de l'hôtellerie, on comprend qu'il soit dit (Deutéron. ibid. 2 et 4) : *tu les enduiras de chaux*; mais d'après l'autre opinion, disant que la loi fut inscrite sur les pierres de l'autel, à quoi bon cette jonction au ciment (ce texte devant disparaître au bout de peu de temps) ? Ce ciment, fut-il répondu, devait seulement être placé entre les diverses pierres de l'autel (pour les joindre momentanément). R. Samuel b Nahmani dit au nom de R. Yohanan : dans ce verset (d'Isaïe, XXXIII, 12), *les nations étaient brûlées dans la chaux* [2], le dernier mot (superflu) indique qu'en raison de cet objet (grâce auquel *les nations* pouvaient apprendre la Loi), elles provoquèrent leur condamnation, ἀπόφασις, à mort par le feu. R. Aba b. Cahana dit de même au nom de R. Yohanan : de ce qu'il est écrit (ibid. LX, 12) : *Et les peuples seront ruinés*, Harob, on conclut que, par leur renonciation au mont *Horeb* [3] (à la promulgation de la Loi sur ce mont), ils se suscitèrent une condamnation à mort. On voit (par les divers textes bibliques) que les Israélites, lors de l'entrée en Palestine, eurent recours trois fois aux pierres : 1° celles qu'ils emportèrent du Jourdain dans leur campement [4] (Deutéron. XXVII, 2) ; 2° celles que Josué fit placer dans le lit du Jourdain pour servir de piédestal aux prêtres (Josué, IV, 3 et 9) ; 3° les pierres commémoratives, στήλη, que Moïse fit placer à l'Est du Jourdain, en expliquant la Loi (Deutéron. XXVII, 8). Il est clair pour nous, dit R. Haninan, qu'il y eut quatre sortes de pierres ; et il est juste de l'admettre ainsi, ajoute R. Simon b. Zebid, car les pierres de l'autel ne sauraient être celles qui furent érigées plus tard contre les murs de l'hôtellerie, puisqu'ayant servi au culte sacré provisoire, elles ont dû plus tard être enfouies sous terre. Ce ne saurait

1. V. Josué, IV, 3. 2. Comme bien souvent, l'exegète détourne ce verset du sens ordinaire, qui est : « de la chaux brûlée ». 3. Jeu de mots entre Horeb et Harob. 4. Elles étaient, selon lui, les mêmes que les pierres de l'autel, dont on fit usage pour cette transcription, selon la Mischnâ.

non plus être les pierres érigées par Josué dans le lit du Jourdain pour servir de piédestal aux prêtres, puisqu'elles furent ensuite abandonnées dans le fleuve. Enfin, il ne saurait être question des pierres commémoratives érigées par Moïse, puisqu'elles furent emportées par les Israélites en Palestine, *comme souvenir* (Josué, IV, 7). Donc, l'autel fut érigé à l'aide d'une quatrième sorte de pierres, que Josué avait fait apporter des rives du Jourdain.

On a enseigné que R. Juda b. Il'aï dit : Aba Ḥalafta, R. Eleazar b. Mathia et Hanina b Ḥakinaï se sont trouvés auprès de ces pierres ; ils les ont mesurées, et ont compté que chacune avait une contenance équivalente à quarante saas d'eau. On peut conclure de là quel fut le poids immense de la fameuse grappe de raisins apportée à Moïse par les explorateurs, puisqu'il est écrit (Josué, IV, 5) : *Que chacun de vous emporte une de ces pierres sur son épaule* (et, comme la grappe de raisins fut portée par huit personnes, elle a dû peser huit fois autant qu'une de ces pierres). De plus, celui qui soulève une charge de terre sur l'épaule (directement) ne ressemble pas à celui qui lève une charge de la terre à la hauteur du genou, et celui qui la lève de là sur l'épaule (en deux reprises) ne ressemble pas à celui qui porte une charge de la terre aux genoux ; de même, l'action de charger depuis les genoux jusqu'à l'épaule ne ressemble pas à celle de se laisser charger par autrui (la charge pourra être plus forte en ce cas) ; enfin, ce n'est pas la même chose d'être chargé par un homme, que de porter une charge à deux (c'est une charge encore plus grande, et ainsi de suite).

Il est écrit des explorateurs (Nombres, XIII, 2) : *un homme, un homme*[1] *par souche* (tribu). Selon l'avis de R. Akiba, le redoublement de l'expression vise une extension du nombre[2], et dès lors les porteurs furent au moins vingt-quatre, savoir : seize portaient la grappe, et les huit autres étaient chargés de figues, de grenades et des ustensiles. Selon R. Ismaël, c'est une simple redondance de langage et les porteurs ne dépassaient pas le nombre de douze, savoir : huit pour la grappe, et les quatre autres chargés de figues, de grenades et de vases. Selon l'avis de ce dernier, le transport fut opéré dans une sorte de balance, τρυτάνη ; selon R. Akiba, c'était une balance dans une balance d'une autre balance[3]. — Il est écrit (Josué, III, 16) : *Les eaux qui descendaient d'en haut s'arrêtèrent et s'élevèrent en un monceau, fort loin, depuis la ville d'Adam, qui est à côté de Tsartan.* R. Yohanan dit : la localité » d'Adam » et celle de « Tsartan » étaient à une distance de douze milles l'une de l'autre ; or, on peut déduire de la désignation particulière,

1. Le texte a ici : « Un homme *par tribu* », mots tirés (par inadvertance mnémonique) de Josué, IV, 4. 2. Une discussion analogue se retrouve souvent, p. ex., au tr. *Sabbat*, XIX, 2, cf. ci-après, VIII, 1. 3. Il fallut pourvoir au transport d'une façon beaucoup plus compliquée, occupant seize hommes. Ainsi, on attacha deux chars par une corde, à laquelle fut suspendue la grappe ; au bout de chacun des deux chariots, on fixa une barre transversale, mise ensuite sur l'épaule des porteurs.

émise par ce verset, que les eaux s'élevèrent en un monceau égal à la distance de Tsartan. Qu'est-ce qui va plus vite, l'eau ou l'homme? On sait que c'est l'eau, et elle s'amoncela en cet endroit, formant, à mesure qu'elle s'élevait, des vagues arrondies en arcs [1]. R. Lévi dit : l'eau monta jusqu'au milieu du ciel. On dit là bas (à Babylone) que les eaux allèrent jusqu'à Babylone; car, au verset précité (de Josué) il y a l'expression « fort loin », et ailleurs il est dit (II Rois, XX, 14) : *D'un pays fort éloigné ils sont venus à moi, de Babylone* (il y a donc connexité entre lointain et Babylone). R. Eleazar b. Jacob dit : sur un espace de plus de trois cents milles, l'eau s'amoncela et monta en forme d'arcs, au point que toutes les nations du monde les virent, comme il est écrit (Josué, V, 1): *Lorsque tous les rois du pays d'Emori, situé de l'autre côté du Jourdain, et tous les rois Cananéens jusqu'aux rivages de la mer, apprirent que l'Eternel avait desséché l'eau du Jourdain, devant les fils d'Israël, jusqu'à ce qu'ils furent passés.* Or, dit R. Simon b. Lakisch, c'est sur le Jourdain que les Israélites se sont engagés réciproquement à observer même celles des règles religieuses qui étaient encore secrètes. De là, Josué les menaça [2], en disant aux Israélites que s'ils ne s'engageaient pas d'observer aussi les règles secrètes, l'eau du fleuve viendra les inonder. C'est bien ainsi, ajoute R. Simon b. Zabid; et ce qui le prouve, c'est que par suite du péché d'Akhan (Josué, VII,20), la majeure partie du tribunal [3] périt à Aï (ibid, VIII, 21). R. Lévi dit : à la suite de l'intercession faite par les sages à Yabneh (leur nouvelle résidence), le lien de cet engagement fut défait, et une voix céleste vint proclamer qu'il ne faut plus s'inquiéter des règles secrètes.

6. Comment opérait-on pour les bénédictions sacerdotales? En province, elles se composaient de trois sections (chaque verset, pris à part, est suivi d'un *Amen*), et au Temple d'une seule section (sans interruption pour l'*Amen*). Au Temple, on énonçait le nom divin comme il est écrit [4], et en province on formulait l'attribut (en disant : Seigneur). En province, les prêtres levaient la main à la hauteur des épaules (pour bénir), et au Temple ils les plaçaient au-dessus de leurs têtes, sauf le grand prêtre qui n'élevait pas les mains au-dessus du frontal (contenant le tétragramme divin). Selon R. Juda, même le grand-prêtre élevait les mains au-dessus du frontal, puisqu'il est dit (Lévitique, IX, 25) : *Aron leva les mains vers le peuple et le bénit.*

7. Voici en quoi consistent les bénédictions du grand-prêtre : Le servant de la synagogue prend le rouleau de la Loi et le remet au chef de ce Temple [5]; celui-ci le remet au vice-président, lequel le remet au grand-prêtre. Ce dernier, de son côté, se lève, reçoit le rouleau sacré,

1. Le commentaire *Qorban 'eda* traduit bien par *Archivolte*. 2. Cf. B., tr. *Shynhédrin*, f. 43. 3. V. Rabba sur Lévitique, ch. 11. 4. Cf. tr. *Yoma*, III, 8. 5. Même traité, VII, 1.

afin de faire la lecture officielle debout. Il choisira, pour lire publiquement, un passage du Lévitique (le chapitre XVI, relatif aux sacrifices du grand-pardon), puis un second (ibid. XXIII, 27-33, traçant les cérémonies à observer en ce jour). Puis on referme le rouleau, on le remet dans le sein du grand-prêtre (sur ses genoux), qui ajoutera : « Il se trouve inscrit là plus que je ne vous ai lu. » Puis, il lira par cœur le texte intitulé « le dixième du mois » du livre des Nombres (XXIX, 7 à 11). Après quoi, il récitera le final composé de huit bénédictions, savoir les formules habituelles qui suivent la lecture de la Loi, celle du culte (ou la 16e ou 17e de l'*Amidâ*), celle de l'action de grâce envers Dieu (17e ou 18e de l'Amida), une autre pour le pardon (spéciale à ce jour), une pour le Temple, une en faveur d'Israël, une pour les prêtres, et une autre enfin pour le reste de la prière. —[1].

8. On procédera comme suit pour le passage récité par le roi en public : à l'issue du premier jour de la fête des Tabernacles, la huitième année, après l'issue de la septième année agraire (ou celle de repos), on élève une estrade de bois au milieu du parvis, sur laquelle le roi s'asseoit, comme il est dit (Deutéron. XXI, 10) : *Au bout de sept années, à la fête, etc.* Le servant de la synagogue prend le rouleau de la Loi et le remet au chef de la synagogue ; celui-ci le passe au vice-président, lequel le remet au grand-prêtre. Ce dernier à son tour le remet au roi, qui se lève, reçoit le rouleau sacré, afin de faire la lecture officielle étant assis. Cependant, le roi Agrippa reçut le rouleau de la Loi étant debout, et il fit la lecture sans s'asseoir ; ce que les sages approuvèrent. Lorsqu'il arriva au verset *Tu ne pourras pas placer sur toi comme roi un homme étranger qui n'est pas ton frère* (ibid. XVI, 17), ses yeux commencèrent à fondre en larmes. Les assistants s'écrièrent : « Ne crains rien, Agrippa, tu es notre frère, tu tu es notre frère [2]. »

(9). En réalité, il lit depuis le commencement du Deutéronome jusqu'au *Schemà* (VI, 4), puis il lit la deuxième section du *Schemà* (ibid. XI, 13), puis deux chapitres relatifs à la dîme (XIV, 22, et XXVI, 12), ensuite le chapitre relatif au Roi (ibid. XVII, 14), enfin la série des bénédictions et des malédictions (ibid. XXVII) jusqu'à la fin du chapitre. Toutes les bénédictions récitées par le grand-prêtre le sont aussi par le roi, avec cette différence qu'au lieu de la bénédiction pour le pardon des péchés, il en ajoute une concernant les grandes fêtes.

On a enseigné que R. Hanina b. Gamaliel dit : Beaucoup de victimes tom-

1. La Guemara sur ce § se retrouve en entier au tr. *Yôma*, VII, 1 (t. V, p. 241).
2. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 216-7. — La Guemara sur ce § se retrouve au tr. *Pesahim*, V, 10 fin, traduit t. V, p. 80.

bèrent en ce jour où l'on avait ainsi flatté le roi. — R. Abahou dit : Le roi devait lire alors deux chapitres successifs sur la dîme (XIV, 22, et XXVI, 12), afin qu'à la sortie de la septième année (où ce devoir n'est pas applicable), en entrant dans la huitième année, ou première agraire, on n'oublie pas de donner les dîmes. Mais, objecta R. Hagaï, devant R. Yossé, ne faut-il pas établir la séparation d'avec la consécration de la septième année? (Pourquoi ne pas exiger un signe distinctif rappelant la reprise des devoirs suspendus un an?) Déjà, répondit R. Yossé, la solennité du nouvel-an y a pourvu (et cet oubli n'est pas à craindre).

CHAPITRE VIII

1. Lorsque le grand prêtre oint pour la guerre s'adresse au peuple, il lui parle en hébreu, comme il est dit (Deutéron., XX, 2) : *Il arrivera, au moment de vous préparer à la guerre, que le prêtre s'approchera*; c'est celui qui est oint pour la guerre; *il parlera au peuple*, dans la langue sainte. *Il leur dira* : *Ecoute, Israël! Vous entrez aujourd'hui en lice contre vos ennemis*, non contre vos frères; ce n'est ni Juda contre Simon, ni Simon contre Benjamin, qui auraient pitié de vous si vous tombiez entre leurs mains.

(2) Ainsi il est dit (II Chron., XXVIII, 16) : « Les hommes désignés par le nom se levèrent, saisirent les captifs, et à l'aide du butin pris ils vêtirent ceux qui avaient été nus, les habillèrent, les chaussèrent, leur donnèrent à manger et à boire, les frottèrent d'huile, conduisirent à âne chaque homme faible, les menèrent à Jéricho, la ville des palmiers, auprès de leurs frères et retournèrent à Samarie. » Mais vous marchez contre vos ennemis qui n'auront pas pitié de vous si vous tombez entre leurs mains.

D'où sait-on que le grand-prêtre oint pour la guerre doit parler en hébreu seulement ? De ce qu'il est écrit (dans le verset précédent du Deutéronome) : « Il *parlera* au peuple » (ce *parler* devra être officiel, dans la langue employée pour le culte). Mais, pour la lecture liturgique du *Schemà*, n'est-il pas dit aussi (ib. VI, 7) : *tu en parleras*, et pourtant il est permis de procéder à cette récitation dans n'importe quelle langue [1] que l'on comprend ? Ici, il faut attacher au terme *parler* un caractère plus officiel, parce qu'il est suivi de l'expression « Il leur *dira* ». Mais, dans la confession à réciter lors de la remise de la troisième dîme (ibid. XXVI), on trouve aussi le terme *dire*, et pourtant il est permis de la réciter en toute langue que l'on comprend? C'est que, répond R. Hagaï, comme on se sert là du mot *approcher*, et que ce terme se retrouve au sujet de la cérémonie d'une génisse à la nuque rompue (ibid. XXI, 5) : *Les Cohanim, fils de Lévi, s'approcheront, etc.*, on établit une analogie

1. Voir ci-dessus, VII, 1.

entre ces deux cérémonies, et l'on en conclut que, dans l'une comme dans l'autre, l'allocution devra être faite dans la langue sacrée. Cette explication est justifiée d'après l'avis de R. Akiba [1], qui dit : la pluralité des expressions implique une extension du sujet (un sous-entendu à compléter; et comme il y a deux termes : *parler*, puis *dire*, on en déduit l'emploi exigible de l'hébreu); mais comment expliquer cette exigence d'après R. Ismaël, qui ne tient pas compte de la redondance des termes? En effet, dit R. Hiya. b. Aba, il faut avoir recours à ce procédé d'analogie : comme ici, au sujet de la guerre, le texte biblique emploie le mot *approcher*, et que ce terme est également usité dans ce verset (Exode, XX, 18) : *Moïse s'approcha de l'obscurité*, on établit une analogie entre les deux allocutions, et l'on en conclut qu'il faut, dans l'un comme dans l'autre cas, recourir à la langue sacrée.

Ne semble-t-il pas que l'ordre suivi dans la Bible doive être rectifié ainsi : « Les chefs de corps feront le dénombrement en tête du peuple » ; puis : « le prêtre s'approchera ; il parlera au peuple, etc. » Ne serait-il pas à propos, qu'après les dispositions d'ordre prises, on fît entendre aux intéressés les dernières recommandations relatives à la guerre ? C'est vrai, mais il ne faut pas croire que l'ordre des versets, tel qu'il est suivi dans le Pentateuque, soit rigoureux. Ainsi, aux termes du Livre (de la Bible), le prévôt répète le texte qu'il a entendu réciter de la bouche du prêtre (en hébreu), et l'énonce en n'importe quelle langue; mais lorsque le prêtre parle au milieu des rangs des guerriers (disposés pour la bataille), le prévôt ne le répète pas, car il est occupé à la fourniture des vivres, ou de l'eau, ou à la réparation des routes. R. Hagaï demanda : aussi bien que le prévôt, après avoir entendu réciter le texte une première fois de la bouche du prêtre (en hébreu), l'énonce au peuple en toute langue, pourquoi ne le répète-t-il pas d'après l'énonciation faite une seconde fois par le prêtre au milieu des rangs des combattants? Certes, répliqua R. Ḥiya b. Ada, il doit en être ainsi ; sans quoi, le texte biblique serait ainsi conçu : « Il arrivera, lorsque les prévôts auront cessé de parler au peuple, etc. » ; puis : « le prêtre s'approchera et parlera au peuple. » (C'est donc que, même sur le champ de bataille, le prévôt répétait les paroles du prêtre). Toutefois, fut-il répondu, il a déjà été observé que l'ordre des versets bibliques n'est pas rigoureux ; par conséquent, on ne peut rien conclure de la disposition du texte.

R. Yohanan déduit ceci du verset cité (au § 2) : Lorsqu'on ne se trouve pas dans le même cas que ces gens, en état de détourner les gens du mal (de savoir que le bon avis sera suivi), il n'y a pas lieu de l'empêcher — [2].

(3) *Que votre cœur ne soit pas inquiet, ne craignez rien, ne tremblez pas, etc.* (Deutéron. XX, 3). *Que votre cœur ne s'inquiète pas* au hennissement des chevaux et au cliquetis des épées; *ne craignez rien*, en en-

1. Même procédé ci-dessus, VII, 5, et souvent. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Troumoth*, V, 9 fin, traduit t. III, p. 63.

tendant le heurt des boucliers et le bruit des trompettes de guerre[1] κλαγγή; *ne tremblez pas*, au bruit des chars de guerre, *carrum*; *ne soyez pas saisis* par les cris de guerre, *car l'Éternel votre Dieu marche avec vous.* Vos ennemis ont la puissance de la chair et du sang, mais vous avez la force divine. Les Philistins sont arrivés avec le pouvoir de Goliath; pourtant celui-ci a fini par tomber sous le glaive de David, et les siens ont péri avec lui. [Les fils d'Amon sont venus en se fondant sur le pouvoir de Schobakh, et pourtant celui-ci a fini par être vaincu, et tous les siens sont tombés avec lui][2]. Mais vous ne leur ressemblez nullement : *car c'est l'Éternel votre Dieu qui marche avec vous et combat pour vous contre vos ennemis pour vous secourir*; c'est-à-dire, en ayant avec vous le campement de l'arche sainte.

Il est écrit (II, Samuel, XXII, 13, ou Ps. XVIII, 13): *Au seul reflet qui de sa face surgit, des flammes ardentes s'allument*[3]; c'est pour faire *face* à leurs escadrons, *turba* (aux ennemis). Elles « brûlent » (ou « passent »), pour s'opposer au passage de leurs bandes. Dieu lance la grêle contre leurs balistes, *ballisterium*, et « des charbons ardents » contre leurs machines à lancer, *tormenta*; enfin « le feu », pour brûler leur naphte, *Naphta*. Puis, (ibid. 14) : *Il tonne du haut des cieux, l'Éternel; le Très-haut fait entendre sa voix.* Il « tonne » contre leurs torches flamboyantes[4]; il se fait entendre, pour contrebalancer le bruit de leurs chars. Enfin (ibid. 15) : *Il lance ses flèches*; *ils s'éparpillent*; *par l'éclair il les frappe de torpeur.* Il « lance ses flèches », pour faire diversion à celles de ses ennemis; « ils s'éparpillent », ces mots indiquent que, par ses coups, les ennemis furent dispersés. Selon Aba b. Cahana, ce verset prouve qu'ils (les Égyptiens) avaient été disposés sous le commandement de leurs chefs par diverses catégories; mais, d'une part, les flèches envoyées contre eux par l'Éternel, d'autre part, les éclairs pénétrant au milieu d'eux les effrayèrent et les dispersèrent; les éclairs formaient le contre pied de l'éclat répandu par leurs armes. Il est dit aussi (Deutéronome, VII, 23) : *Il les troubla par une grande terreur*; il jeta parmi eux le trouble et la consternation, au point qu'ils perdirent leurs étendards de ralliement, *signum.* Rabbi dit : par le verset précité il est sans doute fait allusion à une épidémie, puisqu'il y est dit : « Il les troubla par une grande terreur, jusqu'à ce qu'ils

1. Le commentaire *Pné-Mosché* explique d'abord ce terme, comme Raschi, par celui d'*armée*; mais il fait bien d'ajouter ensuite le sens adopté par Maimonide, qui voit dans le terme mischnique une sorte de maillet, ou fer recourbé, pour casser des cailloux. On traduit parfois : lance. 2. La phrase mise entre [ ] ne se trouve que dans les éditions de la Mischnâ, ou du *Talmud Babli.* 3. Cf. Mekhilta, section *Beschalah*, ch. 3; Midrasch sur les *Psaumes*, ch. 18. 4. Le commentaire *Qorban 'éda* traduit le mot *Lapid* (flamme), employé dans le texte talmudique, par un terme néo-latin, dont la transcription est corrompue; c'est sans doute le mot *Fulgura.*

furent *exterminés.* » — Dans les mots *pour vous secourir*, dit la Mischnâ, on voit une allusion au campement de l'arche sainte. » Selon d'autres, ce verset vise le nom sacré qui se trouvait placé dans l'arche —[1].

2. (4). Les prévots parleront au peuple en ces termes : *Quel est l'homme qui a érigé une maison neuve et ne l'a pas encore inaugurée*[2] ? *Qu'il aille et rentre chez lui, etc.* (Deutéron. XX, 5), soit qu'il s'agisse de l'érection d'un magasin à fourrages, soit d'une étable, soit d'un hangar au bois, soit d'un grenier pour le blé, soit celui qui l'a construit, soit celui qui l'a acheté, soit celui qui en a hérité, soit celui qui l'a reçu en don.

On sait, par le verset cité, que le retour est permis à celui qui a *construit* une maison ; mais d'où sait-on qu'il en est de même pour celui qui l'a achetée, ou qui l'a reçue en héritage, ou qui l'a eue en don ? C'est qu'il est écrit (d'une façon pléonastique) : « Et l'homme » pour indiquer qu'en tous ces cas il y a dispense du service militaire. D'où sait-on que l'exemption est accordée aussi à celui qui a construit[3] un magasin à fourrage (ou grange), ou une étable, ou un hangar au bois, ou un grenier pour le blé ? De ce qu'il est écrit : *Qu'il a construit*, quelle que soit la construction ou l'objet érigé. On aurait pu croire que même celui qui construit une pièce attenant à la porte (ou guérite du gardien), ou une galerie, ἐξέδρα, ou un couloir, sera exempté du service et pourra rentrer chez lui ; c'est pourquoi il est dit : *Maison*, terme par lequel on entend exclusivement l'habitation, non tout autre local qui ne peut pas être habité. On en exceptera aussi une maison inférieure à un espace de quatre coudées carrées, car on a enseigné[4] : une maison inférieure à un espace de quatre coudées carrées échappe à l'obligation de la pose d'une balustrade (Deutéron. XXII, 8), au devoir de la *Mezouza* (ibid. VI, 9, et XI, 19) ; on n'est pas tenu de la faire participer à l'union symbolique des cours (par la remise d'un pain, afin d'y autoriser le transport aux jours de fête) ; au point de vue de la dîme, l'obligation ne commence pas à la vue d'une si petite maison (comme c'est le cas d'ordinaire pour les fruits) ; on n'accorde pas devant sa porte l'espace usuel des quatre coudées réglementaires ; elle ne constitue pas une jonction avec la ville (admise pour une maison ordinaire, sise jusqu'à une distance de soixante-dix coudées de la ville pour commencer à compter la limite sabbatique des deux mille coudées à partir de là) ; celui qui s'est interdit par vœu de résider dans une maison d'habitation pourra demeurer dans celle-là (la petite) ; au jubilé, elle ne fait pas retour au premier propriétaire (selon la règle générale[5] des immeubles rééls) ; elle ne propage pas l'impureté de lieu si ses

1. Suit un très long passage, jusqu'à la fin de ce §, que l'on retrouve en entier au tr. *Scheqalim*, VI, 1, traduit t. V, pp. 298 à 303. 2. M. le gr. Rabbin Wogue, traduit : « n'en a pas pris possession, » plus conforme au sens qu'à la littéralité. 3. V. Sifri, section *Schoftim*, n° 194. 4. B., tr. *Soucca*, f. 3. 5. Voir Lévitique, XXV, 23.

murs ont des taches (Lévitique, XIII, 3); enfin, le propriétaire d'une construction nouvelle aussi infime ne jouit pas du privilège de quitter les combattants au champ de bataille.

Ce qui confirme l'avis de R. Juda [1], c'est qu'il est dit : « celui qui a construit » ; ceci indique qu'il faut exclure de ce privilège celui dont la maison est tombée et qui la restaure. C'est pour la même raison, dit R. Yossé, qu'en cas de retour d'union avec une femme répudiée on ne bénéficie pas non plus du privilège de rentrer (cela ressemble à la restauration d'une maison qui avait été ruinée). Est-ce à dire que si l'on a érigé une maison neuve hors de la Palestine, on puisse aussi profiter du privilège de l'exemption? Non, parce qu'il est écrit : « s'il ne l'a pas inaugurée » ; comme hors de la Palestine, il n'y a pas d'inauguration officielle, le propriétaire n'est pas dispensé de service. Si le propriétaire d'une maison neuve, construite pour être louée, a perçu d'avance le prix de la location, c'est comme s'il l'avait inaugurée (et il ne sera pas exempté) ; mais si le locataire doit payer seulement au bout d'un an, c'est comme si l'inauguration n'était pas faite (et le propriétaire sera exempté toute cette année). Si le propriétaire n'a eu que le temps de fermer la porte, parce que la maison contient des objets précieux et que, pour les mettre à l'abri, on a l'habitude de se déranger, cela équivaut à une inauguration ; au cas contraire, l'inauguration n'est pas supposée faite (et le propriétaire bénéficie de l'exemption).

(5) ***Et quel est l'homme qui a planté une vigne et n'en a pas encore acquis la jouissance*** [2], et, soit qu'il ait planté une vigne, soit qu'il ait planté cinq arbres à fruits comestibles (formant potager), fût-ce cinq sortes différentes ; celui qui plante, ou le pose, ou le greffe, ou qui l'a acheté, ou qui l'a hérité, ou l'a reçu en don.

(6) ***Et quel est l'homme qui, fiancé à une femme*** [3], ***ne l'a pas épousée***, qu'il s'agisse de fiançailles avec une vierge, ou avec une veuve, ou même avec une belle-sœur qui incombe par lévirat, ou même celui qui aura appris le décès d'un frère mort à la guerre (et dont il s'agit d'épouser la veuve), il retournera et rentrera chez lui. Toutes ces personnes, quoique faisant partie du nombre des combattants, devront écouter les paroles du grand prêtre et rentrer ; toutefois, ils devront pourvoir l'armée d'eau, de vivres, et réparer les routes.

De ce qu'il est écrit : « qui a planté, » on sait seulement qu'en ce cas il y a dispense ; mais d'où sait-on que celle-ci est applicable aussi à celui qui a acheté une vigne, ou qui l'a eue en héritage, ou à titre de don ? C'est qu'il est écrit (d'une façon pléonastique) : « quel est l'homme, » ce qui implique une

1. Il dit ci-après, § 3 (7), que l'action de restaurer une maison n'exempte pas du service. 2. Littéralement : *ne l'a pas profanée*, rendue profane. 3. Qui lui a promis mariage.

extension à toute manière de posséder. D'où sait-on qu'il en est de même pour celui qui a planté cinq arbres de fruits comestibles, fussent-ils de cinq sortes différentes ? C'est qu'il est écrit (avant tout) : « qui a *planté,* » quoi que ce soit. Est-ce à dire qu'il bénéficie du même privilège d'exemption s'il a seulement planté quatre arbres à fruits comestibles, ou cinq arbres stériles? Non, car il est dit ensuite : « vigne ; » comme une vigne a ceci de spécial qu'elle doit se composer d'au moins cinq ceps, on exclura toute plantation inférieure à cinq arbres productifs. — Avec le vin nouvellement tiré du pressoir (n'ayant pas encore quarante jours de dépôt), ou du vin de qualité inférieure (qui ne fermentera pas), on peut établir cependant le lien symbolique des distances (au sabbat), ou le constituer comme élément d'association d'une impasse (pour y transporter d'une maison à l'autre) ; en le buvant, on prononce la formule de bénédiction : « béni soit l'auteur du produit de la vigne ; » on peut l'employer pour la consécration d'un mariage, ou pour l'offrir en coupe de consolation à des gens en deuil ; il est permis de le vendre dans une boutique à titre de vin (le preneur ne peut pas arguer plus tard qu'il y a eu fraude dans la cession) ; cependant, en principe, lorsque l'on vend à son prochain du vin ordinaire sans rien spécifier[1], on ne doit pas lui vendre du vin de basse qualité. A celui qui en a bu, il est défendu de professer les règles doctrinales (de crainte d'erreur[2]), ni de délier quelqu'un d'un vœu, et il va sans dire qu'il est interdit de l'offrir au Temple (où l'on ne doit apporter que des objets de première valeur) ; mais il est même défendu de l'employer aux libations sur l'autel. Quant au fils rebelle, qui « mange et boit avec excès » (Deutéron., XXI, 20), on s'est demandé si cette boisson est comptée comme excès (il a été répondu négativement[3]).

Est-ce à dire que celui qui a planté une vigne hors de la Palestine jouira aussi du bénéfice de l'exemption? Non, puisqu'il est écrit : « s'il n'en a pas encore acquis la jouissance » ; lorsqu'il y a un précepte religieux à faire cette inauguration, on sera exempté du service ; au cas contraire, on ne le sera pas. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit : par les termes du texte biblique, on semble dire qu'il s'agit absolument de la « vigne » (de nul autre produit d'arbre), et de même il paraît être exclusivement question de *plantation* (sans admettre nul autre mode d'acquisition). On a enseigné : des termes « s'il n'en a pas encore acquis la jouissance », on conclut que l'exemption n'est accordée ni à celui qui pose le cep de vigne en terre, ni à celui qui le greffe. Selon R. Yohanan, cet enseignement (le second) émane aussi de R. Eliézer b. Jacob ; selon R. Ḥisda au contraire, on peut l'attribuer à tous les sages (même selon l'interlocuteur de notre Mischnâ), car cet enseignement parle du cas où quelqu'un a greffé des fruits provenant d'un interdit par hétérogène (voilà le motif d'exclusion, selon la Bible ; mais notre Mischnâ parle d'une greffe permise). De quel cas permis la Mischnâ parle-t-elle (pour qu'il y ait

1. B., tr. *Bava bathra*, f. 96. 2. V. B., tr. *Krithôth*, f. 13b. 3. B., tr. *Synhédrin*, f° 70.

lieu de justifier le retour du propriétaire à la maison) ? Si l'on a greffé un arbre productif sur un autre arbre productif[1], ce serait une jonction de deux espèces différentes, et les produits seraient interdits ; si au contraire on a greffé un arbre fruitier sur un arbre pareil, encore trop jeune pour produire (interdit les premières années à titre d'*orla*), le propriétaire devrait rentrer, en vue de cette plantation première, pour en prendre jouissance ? Il faut forcément admettre qu'il s'agit de deux arbres d'une même espèce, légèrement distincts, si par exemple on greffe un figuier noir sur un figuier blanc. — Quand acquiert-on la jouissance d'un plan de quatrième année? Est-ce en la quatrième ou la cinquième année? Il semble que ce soit en la cinquième année (époque du rachat dû pour les premiers fruits), car en la quatrième on serait coupable de toucher à cet interdit. Les rabbins de Césarée au contraire disent : il semble que ce soit en la quatrième année, en vertu du verset (Lévitique, XIX, 24) : *En la quatrième année, tout le fruit sera sacré, un objet de louange*[2] *à l'Eternel* (ce sera donc là l'époque du rachat, suivi de la jouissance).

Par l'expression « fiancé à une femme, » on sait seulement qu'il y a exemption du service pour un jeune homme devant épouser une vierge ; mais d'où sait-on que l'exemption est applicable aussi à un célibataire qui doit épouser une veuve[3], ou à un veuf devant épouser une vierge ? C'est qu'il est dit (avec redondance) « une femme, » dans quelle condition que soit ce mariage. Mais pourquoi alors la Bible emploie-t-elle le mot « neuve? » Ce mot a pour but d'exclure du privilège de l'exemption celui qui reprend la femme qu'il a répudiée. Ceci prouve, dit R. Yossé, que celui qui doit épouser une femme d'évidence stérile, mariage qui n'est pas un accomplissement de précepte religieux, ne bénéficiera pas de la faculté de rentrer à la maison en cas de guerre. Y eut-il cinq frères auxquels successivement peut incomber le devoir d'épouser par lévirat la femme d'un frère défunt, ils bénéficient de la faculté du retour. En sera-t-il de même pour une seule maison appartenant à cinq frères (et non encore inaugurée par aucun d'eux) ? Non, fût-il répondu, la maison ne peut pas être habitée par chacun d'eux (et celui qui en prendra possession payera une part à chaque frère) ; tandis que pour le lévirat, le devoir d'épouser la belle-sœur peut incomber à chaque frère (en cas d'incompatibilité avec les autres, ou de décès). A quel cas ressemble cette question du lévirat ? Au cas suivant : Si quelqu'un a consacré une femme au moment de partir pour la guerre, fût-ce avec la condition de l'épouser dans un an, et qu'en cet espace de temps la guerre peut s'achever, il bénéficie pourtant du privilège de pouvoir rentrer à la maison pour se marier.

3 (7). Voici quels gens ne rentreront pas : celui qui construit une pièce attenant à la porte (ou guérite de garde), ou une galerie, ἐξέδρα, ou un cou-

1. Cf. J., tr. *Kilaïm*, I, 7 (t. II, p. 230). 2. Ce mot, pour les besoins de la déduction, est confondu ici avec HILOUL, *rendre profane*, « inaugurer ». V. tr. *Maasser schéni*, V, 3. 3. V. *Siffri*, n° 271. 4. Cf. tr. *'Eroubin*, VIII, 3.

loir; celui qui plante quatre arbres (moins qu'un verger), ou cinq arbres stériles, celui qui reprend une femme qu'il avait répudiée, ou un grand-prêtre qui épouse une veuve, ou un simple prêtre épousant une femme répudiée ou qui a déchaussé, ou un simple israélite devant épouser une bâtarde ou une descendante des gens voués au culte, ou un homme de ces dernières classes épousant une simple israélite, ne rentrera pas. R. Juda dit : celui qui reconstruit une maison en son premier état (qui la restaure) ne rentrera pas ; de même, ajoute R. Eléazar, celui qui construit une maison de briques dans la vallée de Saron ne rentrera pas.

On a enseigné que R. Juda dit : Si le propriétaire d'une maison y renouvelle un point essentiel, il pourra bénéficier du privilège de rentrer ; si ce n'est pas un point essentiel, le propriétaire ne pourra pas retourner. Ainsi, lorsqu'il veut enduire la façade de la maison avec de la chaux, ou s'il veut y pratiquer des fenêtres, il ne pourra pas rentrer pour cela à la maison. Si d'une grande maison on a fait une petite (ce qui est un changement de fond en comble), il pourra rentrer à la maison ; et il en sera de même si d'une habitation on en a fait deux (changement capital). On a enseigné que R. Eléazar dit : les habitants de la plaine de Saron ne bénéficiaient pas de la faculté de rentrer pour inaugurer leurs constructions, parce que celles-ci (peu solides) devaient toujours être renouvelées deux fois dans une période agraire de sept ans. Ainsi, le grand-prêtre ajoutait dans sa prière pour eux, le jour du grand pardon : « Puissent leurs maisons ne pas devenir leurs sépulcres[1]. »

4 (8). Voici ceux qui n'ont pas besoin de bouger de place (sans aller même à la frontière, attendre que le prêtre vint les renvoyer au foyer) : celui qui, ayant planté une vigne, vient d'y goûter, ou celui qui vient d'épouser sa fiancée, ou celui qui vient de recevoir chez lui (épouser par lévirat) sa belle-sœur veuve, ainsi qu'il est dit (ibid. XXIV, 5) : *il sera libre dans sa maison un an* ; l'expression *sa maison* s'applique à la demeure ; le mot *sera* se réfère à la vigne ; la phrase *il réjouira sa femme* a en vue l'épouse, *qu'il a prise*, c'est-à-dire même la belle-sœur. Ceux-là n'ont même pas besoin de fournir de l'eau et des vivres à l'armée, ni de réparer les routes.

Si le propriétaire d'une maison neuve l'a inaugurée, mais n'y a pas séjourné un an, ou si après avoir planté une vigne et en avoir acquis la jouissance il n'en a pas profité pendant un an, quelle sera la règle ? Dans tous ces cas, on suivra la règle en usage pour la femme nouvellement épousée : comme il faut avoir vécu avec elle au moins un an avant d'être astreint au service militaire, il en sera de même pour la possession des biens immeubles. On a enseigné : tous les individus énumérés dans la Mischnâ, et qui n'ont même pas besoin

1. Cf. J., tr. *Yôma*, V, 2 (t. V, p. 218).

de se déplacer, peuvent rester inoccupés dans la ville, sans être seulement astreints à fournir de l'eau ou des vivres aux combattants, ni à se charger du soin de réparer les routes ; car il est écrit (Deutéron., XXIV, 5) : *Il* (le nouveau marié) *ne sera appelé*[1] *pour aucun service public* ; donc, on ne passera pas auprès *de lui* (pour lui imposer les charges secondaires inhérentes à la guerre), mais les autres dispensés (ceux qui doivent se présenter sous les armes et seront ensuite renvoyés) sont astreints aux dites fournitures et aux réparations.

5 (9). *Les préposés* (prévôts) *adresseront de nouveau la parole au peuple et diront : S'il est un homme qui ait peur et dont le cœur soit lâche, qu'il se retire et retourne chez lui* (ibid. 8). Selon R. Akiba, il faut entendre, dans le sens ordinaire, les mots *le peureux et le craintif*, celui qui ne peut pas se tenir ferme à son rang de guerre et voir l'épée nue. Selon R. Yossé le galiléen, on entend par ces mots : celui qui a peur par suite des péchés qui l'accablent. Aussi, la Loi lui a adjoint toutes ces personnes dispensées, afin qu'en leur faveur il puisse rentrer. R. Yossé dit : on entend par ladite expression un grand-prêtre qui aurait épousé une veuve, ou un simple cohen ayant épousé une femme répudiée ou qui a déchaussé, ou des époux dont l'un est illégitime, ou descendant des gens voués au culte (tous mariés illégalement).

6 (10). Puis il est dit (ib. 9) : *Alors que les préposés auront cessé de parler au peuple, on établira des chefs de corps*[2] *en tête du peuple.* Il en sera de même à l'arrière de l'armée. On plaçait les plus vaillants en tête, et d'autres par derrière, munis de haches en fer et ayant le droit d'abattre l'épaule à qui chercherait à fuir pour rentrer ; car la fuite est le commencement de la défaite, comme il est dit (I, Samuel, IV, 17) : *Israël a fui devant les Philistins, et le peuple a subi une grande défaite* ; et ailleurs il est dit (ib. XXXI, 1) : *Les gens d'Israel s'enfuirent devant les Philistins ; ils tombèrent massacrés sur la Montagne de Guilboa.*

Lorsque le texte dit : « Les prévôts diront encore au peuple », il ne faut pas croire que la suite émane de leur propre initiative, mais c'est une continuation d'avertissement (donné à ceux que le Législateur ne juge pas bon de faire figurer parmi les combattants). De la même façon, il arrive parfois à l'homme de dire : « j'ajoute aux paroles de mon maître[3]. » On a enseigné que les dernières paroles seront considérées comme additionnelles. R. Yossé dit : ce sont là deux enseignements opposés entr'eux (émanant de deux auteurs

1. Littéralement : « on ne passera pas auprès *de lui* ». 2. Puisqu'il s'agit cependant de constater les capacités physiques ou morales des hommes sous les armes, il est possible que la version de Mendelssohn (rappelée en note à ce verset par M. le gr. Rab. Wogue) soit préférable ; car elle traduit : « Les chefs passeront en revue, etc. ». 3. V. Siffri, section *Schoftim*, n° 193.

différents). D'après le premier, qui déclare simplement que c'est là une sorte d'addition faite aux paroles de son maître[1], tant les premières paroles que les dernières émanent indifféremment, soit de lui, soit du maître. Mais, d'après le second enseignement[2], disant « que les dernières paroles sont considérées comme additionnelles », les premiers avis seuls sont indifféremment, ou de celui qui les énonce, ou de son maître; mais les derniers seront exclusivement de lui, non du maître. R. Mena dit au contraire : Un seul et même auteur a professé les deux enseignements (qui ne se contredisent pas); les premières paroles émanent indifféremment, soit de lui, soit du maître, tandis que les dernières émanent de lui seul, non du maître. Il est un enseignement[3] opposé à l'avis de R. Yossé (en désaccord avec les deux explications précitées), où il est dit : Le prévôt, après avoir entendu exposer le texte relatif aux exemptions du service par la bouche du prêtre, le dira au peuple en toute langue compréhensible (rien donc n'est dit qui émane, selon lui, du prévôt). La fin, au contraire, de ce même enseignement est en opposition avec l'explication de R. Mena, puisqu'il y est dit : Le prévôt y ajoutait encore des paroles (tandis que, selon R. Mena, toutes les dernières paroles sont des additions personnelles)? En effet, fut-il répondu, la parole ajoutée par le prévôt émane de lui seul (à l'exclusion de ce que « diront les prévôts » à titre de répétition). Puisqu'il en est ainsi (que l'on suppose une addition personnelle), on peut admettre que même contre R. Yossé il n'y a pas de discussion; et, conformément à cet avis, il a enseigné que les premières paroles sont dites, soit par lui, soit par son maître, tandis que les dernières sont bien de lui seul, non du maître (elles sont personnelles).

On a enseigné : tous les individus énumérés dans la Mischnâ, comme ayant le droit de rentrer dans leurs foyers par exemption du service, devront fournir la preuve de leur assertion (prouver qu'ils ne mentent pas dans le simple but d'échapper aux dangers de la guerre), sauf celui qui a pour ainsi dire ses témoins auprès de lui (que la peur et la frayeur du danger font trembler et pâlir d'avance). C'est conforme à l'opinion de celui qui dit : par « craintifs » on entend celui qui est incapable de se tenir avec vaillance dans les rangs des combattants ayant l'épée nue à la main (son visage trahit alors son manque de courage). D'après une autre opinion, cependant, qui déclare que cette peur a pour cause les péchés dont cet homme a conscience, celui-ci devra encore fournir la preuve de son assertion (indiquer de quel péché il s'agit, pour donner la conviction que ce n'est pas un prétexte pour échapper au péril). Voilà pourquoi la Loi accorde des facilités à ces diverses sortes de personnes de pouvoir rentrer dans leurs foyers sans combattre, afin de leur éviter la honte d'avouer en public leurs péchés. C'est conforme à ce qu'a dit R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch[4] : du verset (du Lévitique, VI, 18) : *A la même place*

1. Ceci correspond à l'expression « ils (les prévôts) continueront à dire ». 2. R. Yossé suppose que, d'après ce second avis, il s'agit réellement d'une addition spontanée, faite par les prévôts. 3. Cité au commencement du chapitre. 4. Cf. ci-

où sera égorgé l'holocauste, on égorgera aussi le sacrifice d'expiation devant l'Eternel, on déduit que cette précaution a été prise pour ne pas faire rougir le pécheur en le divulgant.

7 (10). Toutes ces facilités sont vraies pour une guerre volontaire; mais pour la guerre commandée[1], tous doivent partir; même le nouveau marié devra quitter la chambre nuptiale, et la fiancée sortira du dais nuptial. R. Juda établit cette même règle pour la guerre qui est un précepte religieux; mais pour celle qui est obligatoire (imposée par les faits), tous doivent sortir.

De ce qu'il est écrit : « Alors que les préposés auront cessé de parler au peuple, on établira des chefs de corps et de l'armée », on sait bien que des chefs étaient placés au commencement; mais d'où sait-on qu'il y en avait aussi à l'arrière-garde? C'est qu'il est écrit : « *Et* l'on établira » (la conjonction *et* implique une extension, applicable à ces postes nouveaux). Cette explication est compréhensible d'après R. Akiba (qui interprète chaque détail superflu); mais comment l'expliquer d'après R. Ismaël, qui n'attache pas d'importance à ces détails de style? Selon lui, il faut admettre l'avis de R. Meir, qui appelait le bout d'une corde la tête (chaque extrémité pouvant former le commencement; de même pour les corps d'armée, il devait y avoir des chefs, en avant et en arrière). En effet, observa R. Meir, pourquoi est-il dit (Ecclésiaste, II, 14) : *le sage a des yeux dans sa tête?* Est-ce à dire que le sot les a aux pieds? C'est que, selon l'explication de R. Aba Maré, lorsque le sage sait seulement le commencement d'un sujet, il devine ce qu'il y aura à la fin (on voit donc que, parfois la fin, comme ici l'arrière-garde, peut aussi être appelée tête[2]).

Il est dit de Gad (Genèse, XLIX, 19) : *un corps ennemi l'assaillira*[3]; en d'autres termes : une armée est venue pour le combattre, mais il l'a vaincue. — Il faut lire dans la Mischnâ (selon la version adoptée dans notre texte) : « Le commencement de la défaite est la fuite » (et non à l'inverse, comme l'avaient par erreur d'autres textes). — R. Yoḥanan dit : c'est une simple question de dénomination qui constitue la divergence d'avis entre R. Juda et les autres sages dans notre Mischnâ : R. Juda appelle une guerre facultative (volontaire) ce que les autres sages nomment une guerre commandée par devoir (obligatoire, et il n'y a d'autre conséquence à observer en ce cas que la dispense de se livrer à d'autres préceptes religieux si une telle guerre est considérée comme un devoir à remplir); mais il est évident, quant au fond, que s'il s'agit d'une guerre imposée, tous s'accordent à astreindre chacun au devoir

dessus, tr. *Yebamôth*, VIII, 3. 1. Qui équivaut à un précepte religieux. 2. Pour mieux comprendre cette paronomasie, il ne faut pas oublier qu'en hébreu les mots *tête* et *commencement* se disent par le même mot *Rosch*. Voir Ehrmann, *Aus Palæstina u. Babylon*, ch. V, § 46, p. 134, et notes à ce §, p. 267. 3. Autre paronomasie curieuse. Le texte hébreu dit : *Gad guedoud yegoudenou*. Comp. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 98.

de sortir de chez eux, « même le nouveau marié devra quitter la chambre nuptiale, et la fiancée sortira du dais. » Selon R. Ḥisda, au contraire, les deux interlocuteurs de la Mischnâ discutent même quant au fond. Ainsi, les sages disent que l'on entend par guerre « d'ordre religieux », par exemple celles que David a soutenues (lors de ses conquêtes, pour l'agrandissement du territoire de la Terre-Sainte); et par « guerre obligatoire » (forcée), on entend par exemple celles que Josué dut soutenir pour pouvoir pénétrer en Palestine (dans ce dernier cas seul, selon le dire des sages, tous étaient tenus de quitter leurs foyers et de combattre). R. Juda est d'un avis contraire[1] : il nomme « guerre de précepte religieux », par exemple celles dans lesquelles nous allons attaquer l'ennemi (si nous prenons l'offensive); mais on nomme « guerre obligatoire » celle dans laquelle Israël se défend contre ceux qui viennent l'attaquer chez lui. Il est écrit (I, Rois, XV, 22) : *Alors le roi Asa fit savoir à tout Juda, et nul ne fut exempté* (de corvée). Qu'entend-on par ces derniers mots « nul ne fut exempté » ? Ils sont expliqués diversement par R. Simon et d'autres sages : Selon R. Simon, personne ne sera *libre* (exempt des services de la guerre) et admis à rentrer dans sa maison, fût-ce une heure (comme c'était le cas pour les nouveaux mariés, Deutéron. XX, 7); selon les autres sages, l'extension de cette corvée spéciale était applicable même aux plus grands d'Israël, fils des grands.

CHAPITRE IX

1. Le passage biblique de la « génisse à la nuque brisée » (Deutéron. XXI, 1-7) devra être récité en langue sainte (en hébreu), comme il est dit (ib.): *Lorsqu'on trouvera un cadavre sur le sol, les anciens et les juges devront sortir. Ils mesureront... Ils diront*, etc[2]. Trois membres du grand tribunal de Jérusalem devaient sortir à cet effet. R. Juda dit : ce nombre sera de cinq, puisqu'il est dit : *tes anciens*, au moins deux, *et tes juges*, au moins deux; or, comme il n'y a pas de tribunal d'un chiffre pair (en prévision du partage possible des voix), on ajoutera un membre, soit cinq.

Il faut croire que cette récitation est exigible en langue sainte, parce qu'on trouve dans ce texte les termes *répondre* et *dire*[3], qui impliquent l'emploi de l'hébreu[4]; seulement, l'interlocuteur anonyme de la Mischnâ a cru devoir commencer par le premier verset de la section : « Si l'on

1. V. Tossefta à ce traité, ch. VII, fin; Siffri, section *Schoftim*, nos 191 et 198.
2. Ils se mettront à mesurer ensemble pour savoir quelle est la ville la plus proche du cadavre trouvé.
3. Le verset du Deutéron. XXI, 7, s'exprime ainsi : « Ils diront tour-à-tour ». Littéralement : *ils répondront et diront* (ou : ils prendront la parole et diront). Le principe de la responsabilité des communes se rencontre aussi dans l'Inde (Yajnavalkya, II, 271-2), dit M. Dareste, *ibid.*, p. 307.
4. C'est ainsi que plus haut, VII, 2, on déduit la même obligation de se servir de la langue hébraïque au sujet des bénédictions et des malédictions énoncées sur les monts Ebal et Garizim, Deutéron. XXVII, par suite de l'emploi des mêmes termes.

trouve, etc. », en raison des explications immédiates à tirer de là. Ainsi, il est dit : « S'il se trouve » (au singulier), mais non si l'on en trouve beaucoup, fréquemment[1]. En outre, « si on le trouve » spontanément, cela ne veut pas dire qu'il faut retourner plusieurs fois sur la même place, et qu'il soit recommandable de rechercher s'il y a un cadavre d'homme assassiné ; enfin, cette même expression, « si l'on trouve », implique une idée de trouvaille légale, ce qui a lieu seulement en compagnie de témoins attestant le fait. Mais n'est-il pas dit : « On ne sait pas qui l'a frappé » ? N'en résulte-t-il pas que si l'on sait qui l'a frappé, fût-on mis au courant seulement par un esclave ou une servante, on ne procédera pas à la cérémonie de briser la nuque d'une génisse ? Comment donc peut-on dire ici que la présence de témoins soit exigible ? Voici, en effet, la distinction à établir : si des témoins ont vu le meurtrier, si celui-ci est connu, la cérémonie du sacrifice de la génisse n'a pas lieu ; mais la présence de témoins est requise pour la constatation du cadavre (afin de savoir, par la disposition du corps, s'il n'y aurait pas eu de suicide). Quant à ce qui a été dit que même l'attestation d'un esclave ou d'une servante, affirmant avoir vu le meurtrier, suffit pour ne pas donner suite à la cérémonie de la génisse, c'est vrai s'ils déclarent qu'en revoyant le meurtrier ils le reconnaîtraient ; mais s'ils disent ne pas pouvoir reconnaître le meurtrier en le revoyant (l'ayant vu de trop loin), on procédera au sacrifice de la génisse.

Si les membres du tribunal ont vu le meurtrier, mais ils déclarent qu'en le revoyant ils ne sauraient pas le reconnaître (l'ayant vu de trop loin), on ne procédera pas à la cérémonie du sacrifice, puisqu'il est dit (ibid.) : *et nos yeux n'ont pas vu*, tandis qu'ici, même sans le reconnaître, les juges sont certains de l'avoir vu[2]. Quant au rôle juridique du tribunal qui a vu le cadavre, selon un premier enseignement, deux de ses membres devront se lever et attester le fait devant les autres ; d'après un autre enseignement, tous devront se lever et aller attester le fait ailleurs, devant un autre tribunal[3]. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Zeira : Comme ces deux avis sont divisés à cet égard (pour la vue du meurtre), ils sont divisés aussi pour la proclamation de la néoménie (au cas où le tribunal seul a vu la nouvelle lune) : D'après l'auteur du premier enseignement, conformément à la Mischna précitée, deux des membres devront se lever et remplir les fonctions de témoins devant leurs collègues, qui jugeront et confirmeront. L'auteur du second enseignement, au contraire, est d'avis que nul témoin ne peut servir de juge (et ils devraient tous aller attester ailleurs le fait dont ils ont connaissance). — R. Juda b. Pazi dit encore au nom de R. Zeira : il faut que ce soit un *cadavre* (qui ait été trouvé), non un agonisant ; si l'on a vu un homme frappé râler à une place, et qu'en revenant quelque temps après, à cette même place, on ne trouve plus l'individu, il est permis de supposer qu'un miracle a été accompli en sa fa-

1. Cf. ci-après, § 8. 2. V. J., tr. *Rosch ha-schana*, III, 1 (t. VI, p. 85) ; Siffri, section *Schoftim*, n° 205. 3. Comme ces juges ont vu, ils ne sont plus en état de juger, mais seulement d'attester.

veur, et que l'homme survit à sa blessure. Si on l'a vu agonisant à une place, et qu'on trouve ensuite cet homme mort à une autre place, on devra se mettre à mesurer depuis l'endroit où on l'a trouvé en second lieu (quoiqu'il semble fort probable qu'il ait été frappé à la première place; car, en raison du terme biblique « il a été *trouvé* un cadavre, etc., » l'on comptera depuis ce dernier emplacement, inhérent au décès). Puis il est dit : « Que l'Eternel ton Dieu t'aura donné » ; ceci exclut la trouvaille faite hors de la Palestine; « pour la posséder », ceci exclut la ville de Jérusalem, qui à titre de capitale n'est pas répartie entre les tribus et n'est la possession d'aucune en particulier. Cette interprétation est conforme à l'avis de R. Ismaël, qui a dit [1] : Tout texte biblique où il s'agit de l'entrée en Palestine s'applique à une période de temps qui a suivi ce fait de quatorze ans, savoir : sept ans pour la conquête et sept ans pour la répartition (la *possession* tranquille ne peut donc commencer qu'après cette époque). De même, R. Pinehas b. R. Aboun dit : selon le dire de R. Ismaël, pendant toute cette période de quatorze ans, les Israélites se trouvaient assez désignés d'eux-mêmes (par les occupations de la conquête et de la répartition; ce qui les dispensait d'accomplir tout autre précepte religieux). On a enseigné que l'on procédait ainsi après la découverte du cadavre : les messagers du tribunal sortaient et allaient recueillir les indices, établissant que la cérémonie du sacrifice d'une génisse est obligatoire, puis on enterrait le cadavre ; après quoi, on faisait une marque sur la tombe, pour que le tribunal arrivant de la cellule au bois sache à partir d'où mesurer — [2].

On a enseigné ailleurs [3] : « L'action d'imposer les mains par les vieillards (savoir sur la victime offerte pour un péché de la communauté, Lévitique, I, 4, ou XVI, 21), et la cérémonie de mesurer le sol avant de briser la nuque d'une génisse (offerte pour un meurtrier inconnu), auront lieu par au moins trois personnes, selon R. Simon ; mais selon R. Juda, il faut cinq personnes. » Sur quoi R. Simon fonde-t-il son opinion ? Sur ce qu'il est dit (Lévitique, ibid.) : *Les vieillards appuieront* ; ce pluriel indique un minimum de deux personnes ; et, comme en cas de partage de voix, le tribunal ne saurait émettre un jugement prépondérant [4], on leur ajoute une autre personne, soit ensemble trois. Quel est le motif de l'opinion de R. Juda ? Il explique ainsi les mots du texte biblique « les vieillards appuieront » : comme chacun de ces termes, au pluriel, s'applique au moins à deux personnes, on a déjà le nombre quatre ; à quoi, pour rendre la sentence du tribunal prépondérante, il faut ajouter encore un membre, ce qui donne un total de cinq. De même, au sujet du meurtre inconnu et de la génisse à offrir, R. Juda justifie également son opinion par les termes du texte biblique, disant : *Puis sortiront les vieillards*, ce qui indique deux personnes (au moins), *et les juges*, ce qui vise au moins un nombre égal de personnes. Et pour que le jugement du tribunal ne reste pas en suspens (en

1. Ci-dessus, VII, 3. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Maasser schéni*, V, 1, traduit t. III, pp. 247-8. 3. Tr. *Synhédrin*, I, 3. 4. Littéralement : Il serait comme *sans poids* (une balance suspendue).

cas de partage des voix), on adjoindra aux dites quatre personnes une autre, ce qui fait ensemble cinq. Rabbi dit[1] : il y a lieu de croire que l'avis de R. Simon doit prévaloir dans la question d'imposition des mains (qu'en ce cas il faut trois personnes), et il semble que l'avis de R. Juda (d'exiger la présence de cinq personnes) prévaut pour le meurtre inconnu : l'avis de R. Simon semble admis pour l'imposition, parce qu'il n'applique pas le mot « appuieront » au nombre deux (qui est déduit du terme *vieillards*) ; le mot « appuieront » conserve donc son sens propre d'imposition. D'autre part, l'avis de R. Juda paraît l'emporter pour le meurtre inconnu, parce qu'il n'applique pas le mot « sortiront » à la déduction du nombre (qu'il déduit tour-à-tour des termes *tes vieillards et tes juges*), et dès lors le mot « sortiront » conserve son sens propre de *sortir*, pour procéder à la cérémonie. On ne saurait dire que, pour la question de meurtre, R. Juda interprète le terme *sortiront* (applicable aussi au nombre), comme ailleurs il applique au nombre le mot « appuieront » (pour l'imposition), vu qu'alors on aurait pour le terme « sortiront » le nombre deux, outre autant pour l'expression « tes vieillards » et autant pour l'expression « tes juges » (=6) ; et comme il n'y aurait pas alors possibilité de majorité absolue, il faudrait ajouter une voix et aboutir à sept. Comment les autres sages (ou R. Simon) entendent-ils les mots « tes vieillards et tes juges » ? Selon eux, on entend par là les *vieillards*, ou les plus vénérables parmi *tes juges* (autrement dit la cour supérieure de justice, ou grand Synhedrin). On a enseigné que R. Eléazar b. Jacob dit : par « tes vieillards », on entend le tribunal supérieur ; et par « tes juges », le roi et le grand-prêtre.

2. Si le cadavre se trouve enfoui sous un tas de pierres, ou pendu à un arbre, ou nageant sur l'eau, on ne brisera pas la nuque de la génisse, puisqu'il est dit (du cadavre) : *sur le sol*, non enfoui sous les pierres ; *tombé*, non pendu à l'arbre ; *au champ*, non nageant sur l'eau. Si l'on trouve ce cadavre près de la frontière, ou près d'une ville dont la majeure partie des habitants sont des païens, ou d'une ville qui n'a pas de tribunal, on ne tuera pas la génisse. On ne mesure pas (à cet effet) à partir d'une ville dépourvue de tribunal. Si le cadavre se trouve juste au point médial entre deux villes, chaque ville devra offrir le sacrifice de la genisse, soit deux ensemble. Tel est l'avis de R. Eléazar. Seule la ville de Jérusalem est dispensée de cet apport.

On a enseigné que R. Éléazar dit[2] : Il est évident que si l'on trouve quelqu'un étranglé, ou suspendu à un arbre, il n'y a pas lieu, pour ce cadavre, de procéder à l'offre de la génisse, en raison des termes formels employés par la Bible. R. Yossé b. R. Juda dit : il est inutile de parler de l'homme étranglé, ou suspendu à un arbre ; mais d'où sait-on qu'il en est de même pour celui qui est seulement jeté à terre (étranglé là), qu'il n'y a pas lieu d'ac-

1. B., tr. *Synhédrin*, f. 19a. 2. Tossefta à ce traité, ch. IX.

complir la cérémonie de la génisse ? De ce qu'il est dit : « cadavre » (il faut que cette mort provienne du meurtre directement, de ce que l'homme a été frappé par le fer, sans qu'elle ait eu lieu par un autre fait, ou à la suite, soit d'un étranglement, soit d'une pendaison). Mais pourquoi est-il dit : « frappé » ? On entend par là exclusivement un homme frappé par le fer; mais pour celui qui a été tué autrement, par exemple qui est pendu à un arbre, on ne procèdera pas à ladite cérémonie. R. Yossé b. R. Aboun a enseigné au nom de R. Yohanan : si l'on trouve un homme mort encore debout dans son lit, ayant le poignard enfoncé dans le cœur, on ne procédera pas à ladite cérémonie (parce qu'il n'est pas « tombé ») ; mais, selon R. Simon b. Yohaï, cette cérémonie devra être accomplie en un tel cas (puisqu'un tel cadavre, frappé par le fer, est sur le point de tomber). Pourtant, cet avis de R. Simon b. Yohaï doit être tourné en dérision ; car R. Yohanan a observé que tous les avis de R. Simon b. Yohaï dérivent de ces gens [1], dignes de la plaisanterie ; mais ce sont là des avis isolés, qui ne sont pas admis comme règles doctrinales. — Lors même que l'on se trouve dans la banlieue d'une ville et que, sans aucun doute, c'est la ville la plus proche, on mesurera cependant, afin d'accomplir religieusement le précepte de « mesurer. » — [2].

Il paraît logique de rectifier ainsi le texte de la Mischnâ (en ce qui concerne les exclusions à la loi sur le meurtre inconnu) : De ce qu'il est dit : « sur le sol », on déduit qu'il faut exclure le cadavre que l'on trouve nageant sur l'eau; par l'expression « dans un champ », on conclut à l'exclusion d'un corps que l'on trouve enfoui dans un monceau de pierres [3]. C'est, en effet, cette version rectifiée que les disciples de Rabbi ont adoptée pour la Mischnâ. Mais les Rabbins ne se contredisent-ils pas ? Ils disent d'une part (ici) que, de l'expression « dans les champs », on conclut à l'exclusion de ce qui est enfoui ; comment donc se fait-il que, d'autre part [4], ils interprètent cette même expression « dans les champs » en un sens d'extension ? Voici la raison de cette divergence : au sujet de l'*oubli*, il est dit d'abord : « dans ton champ », ce qui s'applique seulement à ce qui est découvert (devant appartenir, à titre d'*oubli*, aux pauvres), à l'exclusion de ce qui est enfoui ; puis : « ta récolte », terme également applicable à ce qui est découvert, en excluant ce qui est enfoui. Or, comme il y a deux déductions concluant à l'exclusion, on aboutit à une extension de ce qui est enfoui [5] ; tandis qu'ici, la première expression, « sur le sol », sert déjà à exclure le corps qui nage sur l'eau ; il n'y a donc

1. Cf. ci-après, § 5. Cette apostrophe dédaigneuse, observe le commentaire *Pné-Mosché*, s'adresse aux Babyloniens. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Péa*, VI, 3 (t. II, p. 83). 3. C'est l'inverse des déductions adoptées par la Mischnâ. 4. Au tr. *Péa*, VI, 8, il est dit : « Parmi les produits enfouis, les porreaux et les oignons ne constituent pas d'oubli, selon R. Juda ; mais les rabbins l'admettent comme tel. » C'est que le premier conclut du terme *au champ* à l'exclusion de ce qui est enfoui ; les autres au contraire voient une extension dans ce terme. 5. Comme deux négations valent une affirmation. Cf. B., tr. *Yôma*, f. 43.

qu'un terme d'exclusion compris par l'expression « dans les champs », appliqué par les Rabbins à exclure de ce cas les lois ordinaires sur le meurtrier inconnu.

On ne procède pas non plus à ladite cérémonie, « si le cadavre est trouvé près d'un village de la frontière », dit la Mischnâ; car, il est à craindre que des brigands (Sarrasins) l'aient tué (et le meurtrier est présumé connu). De même, « si c'était près d'une ville où il y a des païens », parce que l'on peut aussi supposer qu'un des païens a commis le meurtre; ou « si c'est près d'une ville qui n'a pas de tribunal, on ne tuera pas la génisse ». « On ne mesurera aussi (à cet effet) qu'à partir d'une ville qui possède un tribunal », parce qu'il est écrit (ibid. 7) : *Ils* (les juges) *diront*: *Nos mains n'ont pas versé ce sang*; la cérémonie a donc lieu dans les environs d'une localité où cette récitation est possible. Pourquoi les Sages disent-ils qu'en cas d'égalité de distance de deux villes, on ne sacrifie pas de génisse? C'est qu'il est écrit (ibid.) : *Il arrivera que la ville la plus proche du cadavre*; il s'agit donc d'une seule ville. R. Éléazar, au contraire, exige en ce cas deux sacrifices; il s'appuie sur ces mots (ibid.) : *Ils mesureront vers les villes qui se trouvent aux environs du cadavre*; le cas de possibilité de plusieurs villes voisines est donc admis. Comment considère-t-on à ce sujet les villes de refuge? (Sont-elles semblables à toute autre, ou sont-elles comme la capitale?) C'est un point qui dépend de la question en litige[1] : Si ces villes constituent un bien acquis à la tribu de Lévi en partage, le devoir du sacrifice est applicable; mais si ce sont des demeures générales ouvertes à tous, ces villes seront considérées comme la capitale, avec dispense du sacrifice.

4 (3). A partir de quelle partie du corps mesure-t-on (pour connaître la distance précise)? Selon R. Eléazar, à partir du nombril; selon R. Akiba, depuis les narines (par où le souffle de vie s'échappe); R. Eléazar b. Jacob dit : à partir de l'endroit où l'individu a été frappé, par exemple au cou.

3. Si la tête se rapproche[2] d'une localité et le reste du corps est plus près d'un autre endroit, on amène la tête à côté du corps[3], dit R. Eléazar; selon R. Akiba, au contraire, on dirige le reste du corps d'après la tête.

« On mesurera, dit R. Eléazar, à partir du nombril », parce que c'est la place où l'embryon se forme. « Selon R. Akiba, on mesure à partir des narines », parce que c'est d'après le nez que l'on distingue le visage. Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Juda au nom de Rab[4] : le verset (d'Isaïe, III, 9), *La reconnaissance de leur visage rend témoignage contre eux*, est une allusion

1. Exposée dans J., tr. *Maccôth*, II, 7 (f. 31[d]). 2. Le texte de ce § forme le 3[e] et se trouve placé avant le précédent, dans toutes les éditions de la Mischnâ et du *Talmud de Babylone*. Mais il forme le § 4 dans les éditions du *Talmud de Jérusalem*, et même dans le Ms. de la Bibliothèque de l'Université à Cambridge, Add. 470 1, publié par M. H. Lowe (in-4°, 1883), p. 105[a]. 3. Celui-ci l'emporte. 4. Ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XVI, 2 (3).

au nez (qui sert à distinguer les personnes). Ainsi, R. Ḥiya b. Aba dit : Si quelqu'un veut ne pas être reconnu, il lui suffit de se mettre un emplâtre (asplenium) sur le nez, et il pourra passer inaperçu. Ainsi, au temps du gouverneur Ursicinus, les gens de Cippori étaient recherchés par ordre du gouvernement ; pour se soustraire à cette enquête, ils se mirent des emplâtres sur le nez, et on ne les reconnut pas. A la fin une dénonciation fut lancée contre eux, et aussitôt ils furent tous pris. — « R. Eléazar b. Jacob dit : on mesure à partir de l'endroit où l'individu a été frappé, par exemple au cou ». Pourquoi choisit-on le cou ? C'est que, dit R. Simon au nom de R. Josué, il est écrit (Ezéchiel, XXI, 34) : *pour te placer sur le cou des cadavres d'impies.*

R. Eléazar dit : Il est bien entendu qu'il ne s'agit plus là de la question de mesurer (ce point est déjà déterminé au § précédent) ; mais la discussion porte sur l'emplacement à attribuer pour la sépulture[1]. R. Samuel au nom de R. Jonathan dit que la discussion dans la Mischnâ a lieu au cas où la tête se trouve placée dans la partie élevée du terrain (en pente) et le reste du corps est placé plus bas[2] ; mais, au cas opposé, si la tête se trouve placée au bas de la déclivité, et le reste du corps en haut, tous reconnaissent (même R. Akiba) qu'il faut supposer la tête ramenée auprès du corps (et cette dernière partie l'emportera pour le choix de la sépulture). Si tout le corps se trouve placé au sommet d'un monticule, à chaque côté duquel commence la déclivité, il y a deux hypothèses sujettes au doute : dira-t-on que la tête s'est déplacée d'un côté, ainsi que le reste du corps d'un autre côté (et qu'ignorant le point de départ, on ne sait pas d'après quoi se diriger) ? Ou bien dira-t-on que l'on se trouve devant deux parties de cadavres différents, d'une tête sans corps, et d'un corps sans tête ? (il faut en ce cas, enterrer chacun à part). Si la place où ces parties de cadavre ont été trouvées est une surface plane (du même niveau), au cas où ces deux parties ne sont pas trop éloignées l'une de l'autre, on suppose qu'elles sont du même corps ; au cas contraire, on admet que la tête n'a pas de corps, et que le corps est sans tête (il faut les enterrer séparément).

5. **Aussitôt que** les anciens de Jérusalem ont fini (de mesurer) et sont partis, les anciens de la ville jugée responsable amènent *une jeune vache qui n'a pas encore servi à l'agriculture*[3], *qui n'a pas encore été munie d'un joug* (Deutéron. XXI, 3). Un défaut (corporel) ne la rend pas impropre à ce but. « On la fait descendre dans la vallée d'Ethan. » Le mot ***Ethan*** a le sens d'*aride*. Cependant, si ce n'est pas un terrain dur, il est valable aussi. Puis, on brise la nuque de l'animal par derrière, à l'aide d'un couperet, κοπίς[4]. Sur cet emplacement, il est défendu de labourer et de

1. Celle-ci doit être attribuée au défunt sur la place où il est mort, et c'est ce qu'il s'agit de déterminer. 2. En ce cas, R. Eléazar est d'avis d'admettre l'hypothèse que la tête, plus légère que le corps, a pu être déplacée ; R. Akiba ne partage pas cet avis. 3. Littéralement : « Avec laquelle il n'a pas été cultivé. » 4. Outre le sens de *gladium* (épée), Henri Estienne dans son *Thesaurus* grec, à ce mot,

semer; mais il est permis d'y carder le lin et d'en arracher des pierres.

De l'expression « qui n'a pas encore servi à l'agriculture », on déduit qu'il s'agit d'exclure la génisse qui aurait travaillé et dont le maître a connaissance (lorsque le travail a été accompli du consentement des maîtres); par l'expression suivante parallèle, « qui n'a pas encore été munie d'un joug », on entend tout travail, soit spontané[1], soit provoqué par le maître. R. Yôna conclut de l'emploi des termes bibliques dans la Mischnâ, « qui n'a pas encore servi à l'agriculture », que la génisse est interdite si elle a travaillé en connaissance de cause du maître[2]; et de même, par l'expression « qui n'a pas encore été munie d'un joug », on entend le cas où l'animal aurait accompli n'importe quel travail, soit que le maître le sache, soit qu'il l'ignore, à condition toutefois que dans l'un et l'autre cas le maître ait tiré la bête par le joug. R. Yossé est d'un avis contraire et il établit d'autres distinctions : En cas d'assentiment du maître, la génisse devient interdite même si le maître ne l'a pas tirée par le joug; en cas d'ignorance du travail, il faut du moins qu'il ait tiré le joug pour provoquer l'interdit de la génisse comme sacrifice. Cette discussion entre R. Yôna et R. Yossé est analogue à celle qui subsiste entre R. Ismaël et les autres Sages. 1° R. Yôna se conforme à l'avis de R. Ismaël, car ce dernier dit : Lorsqu'un sujet faisait partie de la généralité (comme ici la première expression biblique, s'appliquant à l'ensemble des travaux, déclare la génisse impropre à cet effet), et en est sorti[3] pour enseigner un fait, ce dernier sera maintenu dans sa nouveauté; voilà pourquoi il faut expliquer l'enseignement précité et dire que, par la première expression, « qui n'a pas encore servi à l'agriculture », on entend un travail accompli lorsque le maître le sait, et par l'expression suivante, « qui n'a pas encore été munie d'un joug », on entend tout travail, aussi bien spontané que provoqué par le maître, pourvu que ce dernier ait tiré l'animal par le joug. 2° R. Yossé se conforme à l'avis des autres Sages; car, disent-ils, le fait nouveau ne sort pas tout à fait de la généralité, mais seulement en partie; il faut donc déterminer que, pour le travail fait en connaissance de cause du maître (même avec le joug), la génisse devient impropre au sacrifice, et il en est de même pour le travail accompli sans que le maître le sache, à condition qu'il ait tiré l'animal par le joug.

Sur quelle étendue faut-il avoir tiré l'animal pour qu'il devienne impropre au sacrifice? Selon Rabbi, la mesure sera la longueur d'un joug (pris en long); selon R. Yossé b. R. Juda, ce sera une mesure de trois doigts; selon R. Simon, au nom de R. Yossé b. Nehoraï, se sera la longueur du joug en large (un palme). R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : Puisque l'expression « qui n'a pas encore servi à l'agriculture » est une généralité (compre-

adopte aussi le sens de *securis* (hache). 1. Si instinctivement, de lui-même, l'animal a ployé le front sous le joug pour travailler. 2. Cf. B., tr. *Pesahim*, f. 26. 3. La seconde expression, relative au *joug*, semble constituer un fait à part. Voir la 8e des règles de déduction par R. Ismaël : B., tr. *Schebouoth*, f. 25.

nant tous les travaux agricoles), et que la seconde expression « qui n'a pas encore été munie d'un joug » vise un détail seul, il faut conclure, de la juxtaposition d'une généralité à côté du détail, que la généralité ne peut rien englober de plus que le détail? (N'en faut-il pas déduire que l'imposition du joug seul entraîne l'inaptitude de la génisse au sacrifice, mais rien autre, nul autre travail?) Cette application de la règle de logique serait fondée, répondit R. Zeira, si les termes du texte biblique étaient rigoureusement semblables dans les deux propositions, et s'il était écrit : « laquelle n'a pas encore travaillé », puis « qui n'a pas encore tiré le joug », mais, en réalité, les termes diffèrent un peu, et il est écrit : « avec laquelle il n'a pas encore été travaillé »; puis : « qui n'a pas encore tiré le joug » (de la première expression on déduit que le travail devra avoir été accompli en connaissance de cause du maître, et dans la seconde expression on conclut à ce que le travail même spontané de la génisse la rend interdite pour servir de sacrifice). Donc, en raison de la divergence sur le mode de s'exprimer, il n'y a pas lieu d'appliquer à ces deux propositions la règle sur l'accord de la généralité avec le détail, et de chacune on peut simplement conclure à une extension (à toutes sortes de travaux, connus ou non).

De l'analogie entre le terme *joug* employé ici (pour la génisse destinée en sacrifice de pardon d'un meurtrier inconnu) et le même terme usité pour la vache rousse (dont les cendres doivent servir à la purification), on conclut à une analogie de règles doctrinales : Comme pour la génisse, le port du joug équivaut à l'accomplissement des autres travaux agricoles (et la rend interdite comme sacrifice), de même l'emploi du mot joug au sujet de la vache rousse (sans plus de détails spécificatifs) indique que tout autre travail la rendra inapte à ce but, à l'instar de l'usage du joug; et comme pour la génisse, au sujet de laquelle il y a le terme *joug*, tout travail la rend interdite au sacrifice, soit si ce travail est accompli en connaissance de cause du maître, soit si celui-ci n'en sait rien, de même pour la vache rousse, l'emploi spécial du mot *joug* vise l'interdit comme conséquence de n'importe quel travail accompli par la vache, soit spontané, soit provoqué par le maître. De plus, comme la seule présence du « joug » rend la vache impropre pour l'emploi purificateur de ses cendres, de même la seule présence du « joug » sur le front de la génisse rend celle-ci inapte à servir de sacrifice pour le meurtrier inconnu. Mais alors, ne doit-on pas pousser plus loin les termes de la comparaison et dire : Aussi bien que la vache rousse, pour laquelle on emploie le terme joug, devient inapte au point de vue de l'emploi purifiant des cendres si elle est atteinte d'un défaut corporel; la génisse, au sujet de laquelle le même mot *joug* est usité, deviendra impropre au sacrifice si elle est atteinte d'un défaut corporel? Non, parce qu'il est dit de la vache rousse (Nombres, XIX, 2) : *qui n'a pas de défaut*; or, l'expression de ce détail spécifie qu'il suffit à rendre la vache rousse impropre à la combustion en vue de l'emploi des cendres, tandis qu'un tel défaut, dont il n'est pas question pour la génisse, ne la rend pas impropre

au sacrifice. Pourquoi alors ne pas raisonner à l'inverse, et conclure de l'expression « avec laquelle il n'a pas été travaillé », que le travail agricole rend la génisse seule impropre au sacrifice, non la vache rousse? (N'est-ce pas une façon analogue de restreindre l'effet de cette loi à la génisse seule?) Non, la restriction comprise dans le terme « avec laquelle » a pour but d'exclure d'autres consécrations offertes au Temple (ces victimes pourront avoir travaillé à l'agriculture, mais non la vache rousse, englobée dans la règle sur la génisse par le mot *joug*). Là-bas (à Babylone), on eut recours à cette explication : par l'expression « qui n'a pas de défaut » (dite au sujet de la vache rousse), impliquant cette restriction que pour elle seule la présence d'un défaut corporel est une cause de rejet, on ne saurait conclure que la présence d'un défaut ne rend pas d'autres consécrations impropres au sacrifice (puisqu'au contraire ils doivent être intacts et sans défaut; l'exclusion de cette exigence est, par conséquent, applicable à la génisse destinée au sacrifice pour le meurtrier inconnu).

Est-ce qu'une génisse à laquelle il manque un membre devient impropre, parce que c'est un défaut plus grave que tous les autres, ou est-ce considéré comme tout autre défaut? Cela va sans dire, fut-il répliqué, car même pour les sacrifices offerts par les Noahides (acceptables s'ils ont un défaut), le défaut d'un membre les rendait inaptes, puisque R. Yassa a dit que R. Eleazar a exposé aux compagnons la déduction à tirer de ces mots (de la Genèse, VI, 19) : *De tout être vivant, de toute chair*[1], savoir que les animaux à conserver dans l'arche de Noé devaient avoir tous leurs membres (afin de pouvoir servir ensuite de sacrifices). De là, toutefois, on ne peut rien conclure; car certains de ces animaux devaient être offerts (après le déluge) sur un autel, tandis que la génisse n'est pas destinée à l'autel. R. Houna répond au nom de R. Jérémie (sur la première question du cas de défaut d'un membre) : puisque, pour la génisse, le texte biblique emploie le mot *pardon* (Deutéron. XXI, 8), comme pour les sacrifices consacrés, il y a lieu de l'assimiler aux offrandes apportées sur l'autel (et le défaut d'un membre la rend inapte). Est-ce qu'une rupture d'un membre (sans son omission complète) est un motif d'inaptitude? Certainement; puisqu'il vient d'être dit que cette victime sera assimilée à celle que l'on destine à l'autel. En effet, il n'y a pas de doute qu'en ce cas, une déchirure rend la bête inapte au sacrifice; mais la question est de savoir, au cas où elle aurait le pied arrondi comme un âne, si elle est considérée comme privée d'un membre, et par conséquent inapte? Ou bien est-elle simplement comme défectueuse, et peut-elle alors servir pour le pardon du meurtre? (La question n'est pas résolue).

Si du sang de cette victime tombe sur des plantes, est-ce que celles-ci deviennent aptes par ce fait à contracter une impureté par contagion, ou non (comme c'est le cas pour tout autre sacrifice)? Oui, puisque R. Ḥiya a en-

1. Cf. J., tr. *Pesahim*, IX, 5 (t. V, p. 141); tr. *Meghilla*, I, 11 (t. VI, p. 221); B., tr. *'Aboda Zara*, f. 5; Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 32.

seigné que son sang est susceptible d'impureté (à l'opposé des sacrifices), de même il sert à propager l'impureté par son contact. Un vieillard demanda aux rabbins de Césarée : Est-ce que le fait d'avoir brisé la nuque à une génisse, qui se trouve avoir un défaut interne, détourne de l'impureté[1] et la laisse pure? Ce n'est pas l'objet d'un doute, fut-il répondu, puisqu'une Mischnâ dit[2] « Si, après avoir égorgé un animal avec son petit, le premier se trouve avoir un défaut interne, etc. (s'il y a quelqu'autre cas d'interdit pour la consommation), les sages maintiennent la culpabilité d'un tel homme ». (C'est donc une preuve que l'acte de briser la nuque est semblable à l'égorgement, ou jugulation, et en ce cas aussi l'impureté est détournée). Mais, fut-il objecté, puisque nous parlons de déchirure (ce qui est le fait d'une nuque brisée), comment peut-on prétendre lui assimiler le fait de l'égorgement ? Si, fut-il répondu, la comparaison est fondée, puisque R. Yanaï a dit plus loin (§ 6) : « Selon l'avis de R. Méir, celui qui égorge le petit d'une génisse le même jour est coupable, même au cas où l'on voit un défaut interne lorsqu'on lui brisera ensuite la nuque » (c'est donc que l'analogie est admise). Il fut encore répondu : ce que vous me répliquez là émane de R. Yanaï (je ne l'admets pas, car je me range à l'avis de son adversaire).

« Ethan a le sens ordinaire d'aride », comme il est écrit (Nombres, XXIV 21) : *Ethan* (elle est forte) *ta demeure*; *pose ton nid sur le rocher*[3]. « Cependant, si ce n'est pas un terrain dur, il est valable aussi[4] », dit la Mischnâ. Est-ce que de même, s'il n'y a pas de canal à cette place, la cérémonie est au besoin valable (quoiqu'en principe il soit aussi exigible), ou non ? Oui, selon l'enseignement de R. Simon b. Yohaï, qui déduit de la conjonction (superflue) *et*, dans l'expression « et ils feront descendre » (ibid.), qu'en l'absence de ce détail, la cérémonie est pourtant valable. Cependant cet avis de R. Simon b. Yohaï[5] doit être tourné en dérision, car R. Yohanan a observé que tous les avis de R. Simon b. Yohaï dérivent de ces gens qui sont dignes de la plaisanterie; mais ce sont là des avis isolés, qui ne sont pas admis comme règles doctrinales.

En tranchant la nuque de la génisse, qui sert de sacrifice, faut-il du même coup avoir coupé les deux organes principaux (le larynx et l'œsophage), ou suffit-il d'avoir coupé la majeure partie ? On peut déduire la solution de cette question, de ce qu'il est dit par R. Zeira ou R. Juda au nom de R. Samuel : Toute place du cou qui constitue la place requise (valable), pour la jugulation régulière, est aussi celle qui est appropriée pour la rupture lorsqu'on brise la nuque; on sait donc ainsi que les lois qui régissent l'une (la jugulation), régissent aussi le mode de tuer (et il suffit d'avoir coupé la majorité des organes). On a enseigné ailleurs[6] : « Il peut arriver qu'en cultivant un seul sillon, on

1. V. Mischnâ, tr. *Zebahim*, VII, 10. 2. Mischnâ, tr. *Houllin*, V, 3. 3. Sur des hauteurs inaccessibles, comme un nid d'aigle, dit M. Wogue à ce verset. 4. Quoiqu'en principe le terrain doive être dur. 5. V. ci-dessus, § 2. 6. Mischnâ, tr. *Maccoth*, III, 9.

soit coupable d'infraction de huit défenses différentes : 1. Pour avoir labouré en attelant ensemble un bœuf et un âne (deux espèces hétérogènes) ; 2. pour s'être servi d'animaux consacrés au culte ; 3. pour avoir semé des hétérogènes dans une vigne ; 4. si c'était en la septième année agraire (ou du repos) ; 5. si c'était en un jour de fête ; 6. si c'était un prêtre se rendant dans une place impure ; 7. et s'il était nazaréen ; enfin 8. en étant revêtu d'une étoffe composée d'hétérogènes. » Mais, objecta R. Oschia, ne peut-on pas supposer l'infraction d'une neuvième défense si le labourage a lieu sur l'emplacement où a été effectuée la rupture de la nuque d'une génisse sacrifiée pour un meurtrier inconnu? On peut répondre à cela, dirent les compagnons d'étude devant R. Yossé, que la défense de cultiver un tel emplacement s'applique seulement au passé (c'est ce qui rend l'hypothèse d'une infraction impossible). Ceci ne prouverait rien, répliqua R. Yossé, car si c'est interdit au passé (si l'on ne doit pas choisir un terrain ayant été labouré), c'est à plus forte raison interdit à l'avenir.

La vallée où la décollation de cette génisse a lieu, en lui brisant la nuque, devient interdite pour toujours à l'agriculture[1]. Et quelle étendue devra avoir cette place ? Elle sera de quatre[2] coudées ; Rabbi dit : je suis d'avis de réserver à cet effet un espace de cinquante coudées. R. Samuel, fils de R. Yossé b. Aboun dit : L'expression « où il ne sera pas cultivé » (Deutér., XXI, 4) est un terme de généralité, et l'expression suivante, « où il ne sera pas semé », un détail ; la juxtaposition de la généralité à côté du détail prouve que la généralité ne contient rien qui ne soit dit dans le détail (par conséquent, l'agriculture en question dans le premier terme vise les semailles). Non, fut-il répliqué, s'il était écrit : « qui ne sera pas cultivé et *qui* ne sera pas semé » (en répétant le relatif *qui* pour la seconde expression), la déduction précitée serait juste, et chaque expression contiendrait une proposition distincte ; mais comme le pronom relatif *qui* n'est pas répété, on adopte à ce sujet l'opinion déjà émise par R. Zeira[3] : Il n'y a pas lieu d'appliquer à ces mots la règle sur l'accord de la généralité avec le détail, et de chaque expression on peut simplement conclure à une extension du sujet (il s'étend à toutes sortes de travaux agricoles).

6. Les vieillards de cette ville se lavent ensuite les mains à l'eau[4], sur la place où la génisse a eu la nuque brisée, et ils disent (ibid. 7) : *Nos*

1. Tossefta à ce traité, ch. IX. 2. Selon certains textes : quarante coudées. 3. Au commencement de ce §. 4. Cette cérémonie symbolique, dit une note de M. le Gr. Rab. Wogue dans sa traduction de ce verset (*Pentateuque*, t. V, p. 243), signifie : « Nos mains sont *pures* de ce meurtre ». Aujourd'hui encore certaines locutions proverbiales la rappellent. Elle a été renouvelée par Ponce-Pilate, au dire de l'Evangile, dans une circonstance mémorable : S. Matthieu, XXVII, 24 ; cf. *Psaume* XXVI, 6 ; LXXIII, 13, etc. — Les intéressés n'imposent pas les mains sur la tête de la victime (selon la règle de la victime du Lévit. I, 4, XVI, 21), parce qu'ils se déclarent innocents, selon l'avis de Scholz, cité par M. Wogue.

mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux ne l'ont pas vu (le meurtrier). Ce n'est pas à dire que l'on s'imagine vouloir soupçonner du crime d'assassinat les anciens du tribunal ; ils déclarent seulement ceci : « Il ne nous est pas arrivé d'avoir laissé partir cet homme sans le nourrir, nous ne l'avons pas vu et ne l'aurions pas laissé aller sans l'accompagner ». Les prêtres ajoutent (ib. 8) : *Pardonne à ton peuple d'Israël que tu as racheté, ô Éternel, et ne remets pas la punition du sang d'innocent versé au sein de ton peuple d'Israël.* Ils n'ont pas besoin d'ajouter : *Que ce sang leur soit pardonné,* mais l'Esprit-Saint leur fait entendre (par ce texte) comment cet espoir se réalisera, « et lorsque vous agirez ainsi, vous jouirez du pardon. »

Les rabbins d'ici (de la Palestine) appliquent le verset précité (où il est dit : « Nos mains n'ont pas versé ce sang, etc. ») au meurtrier ; tandis que les rabbins de là-bas (de Babylone) l'appliquent à l'assassiné, à la victime. Les rabbins d'ici expliquent ce verset de la façon suivante : les anciens déclarent n'avoir pas eu connaissance que le meurtrier se serait trouvé entre leurs mains, qu'ils l'auraient laissé aller sans le tuer, en détournant les yeux pour le laisser partir, au détriment de la justice. Les rabbins de là-bas, au contraire, expliquent ainsi ces mots, applicables à l'homme tué : Il n'est pas venu entre nos mains, nous ne l'avons pas congédié sans l'accompagner, nous ne l'avons pas vu, puis délaissé sans lui donner de vivres. « Les vieillards, dit la Mischnà, se lavent ensuite les mains à l'eau, sur l'emplacement où la génisse aura eu la nuque tranchée, et ils diront : « Nos mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux n'ont pas vu (le meurtrier), etc. » A leur tour, les prêtres diront (ibid. 8) : « Pardonne à ton peuple d'Israël que tu as racheté ». C'est l'esprit-saint qui finalement ajoutera : « Que ce sang leur soit pardonné. » C'est là un des cas où trois interlocuteurs différents sont tour-à-tour appelés à parler, et ce qu'a dit l'un d'eux n'est pas ce qu'a dit l'autre. De la même façon, il est dit (Genèse, XXXVIII, 25) : *Elle dit : Examine* (reconnais), *je te prie, à qui appartiennent ce sceau, ces cordons et ce bâton.* Jusque là, ce sont les paroles de Tamar. Puis (ibid. 26) : *Juda les reconnut et dit : elle est plus juste que moi, car il est vrai que je ne l'ai point donnée à Schélah mon fils.* Telles sont les paroles de Juda [1]. Enfin l'esprit-saint (le texte révélé) ajoute : *Il cessa, dès lors, de la connaître.* — Voici un autre exemple où trois interlocuteurs prennent successivement la parole, dans un même sujet, sans que l'énonciation faite par l'un d'eux puisse être attribuée à un autre. Ainsi, il est écrit (Nombres, XIII, 27) : *Ils lui racontèrent et dirent : Nous sommes arrivés dans le pays où tu nous a envoyés ; c'est un sol où coule le lait et le miel, et en voici les produits.* Jusque là, ce sont les paroles de Josué (qui dirigeait les explorateurs), Puis (ibid. 28) : *Cependant, le peuple qui habite le pays est fort, les villes sont de très grandes forteresses, et nous y avons même vu les*

1. Voir Midrasch sur Psaumes, XVII.

descendants d'Anaq. Telles sont les paroles des explorateurs (terrifiés). Enfin, il est dit (ibid. 31) : *Kaleb fit taire le peuple soulevé contre Moïse et lui dit : Montons, montons-y, prenons-en possession, car certes nous en serons vainqueurs*, paroles dites par Kaleb. — Voici encore un exemple où trois interlocuteurs figurent tour-à-tour dans un même sujet, sans que l'un d'eux ait exprimé les paroles dites par l'autre. Ainsi, il est écrit (Juges, V, 49) : *Elle a regardé par la fenêtre, la mère de Sisra ; elle a jeté sa plainte à travers le grillage ; pourquoi son char tarde-t-il à paraître ? Qui retient donc la course de ses chariots ?* Jusque là, ce sont les paroles de la mère de Sisra. Puis il est dit (ibid. 50) : *Ses prudentes compagnes lui répondent* (la rassurent) ; *elle-même trouve réponse à ses plaintes* [1]. *Sans doute, ils enlèvent, ils partagent le butin.* Telles sont les paroles des compagnes [2] de la mère. Enfin, l'esprit-saint (le texte inspiré) ajoute (ibid. 52) : *Ainsi périront tous tes ennemis, Eternel.*

R. Pinhas dit : le sacrifice de la génisse pour le meurtrier inconnu est digne de valoir le pardon aux générations d'Israël, en remontant jusqu'à la sortie d'Egypte [3] (par déduction des mots « que tu as racheté », en sous-entendant : de l'Egypte). — R. Yanaï dit : selon l'avis de R. Méir [4], celui qui tue une mère et son petit le même jour, si même il brise la nuque de l'un des animaux (jugulation non ordinaire), est coupable. R. Jacob b. Aha ou R. Amé dit au nom de R. Simon b. Lakisch que, même selon R. Méir, un tel individu n'est pas coupable en cas de décollation de la nuque (ce n'est pas une jugulation régulière). C'est conforme, dit R. Ila, à la dispense énoncée pour ce fait par R. Simon. R. Yanaï dit avoir entendu fixer la limite à partir de laquelle une génisse ainsi consacrée devient interdite pour toute jouissance : C'est qu'il est écrit : « et on la descendra » ; c'est donc à partir du moment de la descente dans la vallée qu'elle devient interdite. R. Samuel b. R. Isaac dit : la génisse sera désormais consacrée (depuis qu'elle est destinée au sacrifice), aussi longtemps qu'elle est en vie (jusqu'après décollation). La Mischna (suivante) le confirme, en disant : « Si le meurtrier est trouvé, la génisse sortira, et on la laissera paître » ; c'est donc qu'elle *sortira* de son état précédent de sainteté (depuis sa destination à être offerte). — R. Mathnia ajoute (sur cette même Mischnà) : il est juste que, malgré l'offre de la génisse, on tue l'assassin si on le trouve ; car s'il est dit (Deutéron. XXI, 8) : *le sang leur sera pardonné*, il ne suffit pas de s'en tenir là, puisqu'il est dit encore (ibid. 9) : *Tu dois ôter du milieu de toi la tache du sang innocent.*

7. Si l'assassin a été trouvé avant que l'on ait rompu la nuque de la

1. Littéralement : *Elle aussi réfute ses paroles vis-à-vis d'elle-même.* Nous n'avons pas besoin de dire, observe M. le Gr. Rab. Wogue en note à ce verset (Traduction du *Pentateuque*, t. II, p. 477), que les paroles suivantes sont celles que le poète prête à la mère de Sisra. — Ceci diffère de l'exégèse adoptée ici. 2. Selon le texte talmudique, c'étaient ses brus. 3. V. B., tr. *Krithôth*, f. 26. 4. Cf. ci-dessus, § 5.

génisse, on fera partir celle-ci, on la laissera paître au milieu des troupeaux. Si l'on trouve l'assassin après avoir tué la génisse, on devra enterrer celle-ci sur place, puisqu'on a commencé par la sacrifier en raison du doute; elle a dès lors expié le doute avant son départ. Si, après avoir brisé la nuque à la génisse, on trouve le meurtrier, celui-ci devra pourtant être tué.

8. Si un témoin vient dire avoir vu le meurtrier, et un autre témoin lui conteste cette vue, ou si une femme dit l'avoir vu et une autre femme la dément, on brisera la nuque à la génisse. Si un témoin atteste l'avoir vu et deux témoins le contredisent, on sacrifie la génisse. Mais si deux témoins déclarent avoir vu le meurtrier et un seul les dément, on ne sacrifie pas la génisse — [1].

9 (8) Lorsque le nombre des meurtriers eut augmenté, on abolit l'habitude de briser la nuque à une génisse. Lorsque Éléazar b. Dinaï fut venu, qui était nommé aussi Teḥina b. Perischa [2], on le nomma de nouveau « fils de meurtrier ». Depuis l'époque de l'augmentation des adultères, on cessa d'user des eaux amères (pour les femmes sujettes au soupçon). C'est R. Yoḥanan b. Zaccaï qui fit interrompre cet usage, en se fondant sur ce verset (Hosée, IV, 14) : *Je ne châtierai pas vos filles lorsqu'elles se prostitueront, ni vos brus qui se livreront à l'adultère, etc.* Depuis la mort de Yossé b. Yoëzer, habitant de Cereda, et de Yossé b. Yohanan, jérusalémite, il n'y eut plus d'*Eschkoloth*, gens supérieurs [3], comme il est dit (Michée, VII, 1) : *Il n'y a plus une grappe (eschkol) à manger ; en vain mon âme aspire après un fruit précoce.*

Par l'expression « fils de meurtrier », on entend celui qui tue souvent. C'est qu'il est écrit (à la suite du verset cité par la Mischnâ, Hosée, IV, 14) : *Car ils s'isolent avec les prostituées.* Et il est dit (Nombres, IV, 27) : *La femme sera le sujet d'une imprécation* [4] *au milieu de son peuple*; elle sera le lien, lorsque le peuple sera en état de paix religieuse, non lorsque ce seront tous gens dissolus. De même (ibid. V, 31) : *le mari sera exempt de faute.* Quand la femme devra-t-elle supporter sa faute (sera-t-elle blâmable)? lorsque le mari sera pur.

Est-ce qu'il n'y eut pas d'Eschkoloth (d'hommes excellents) jusqu'à l'arrivée de R. Akiba? Et tous les couples de savants [5] (qui suivirent ceux que la Mischnâ cite) n'étaient donc pas des *Eschkoloth?* C'est que, fut-il répondu, les

1. Le texte sur ce § se trouve déjà reproduit ci-dessus, VI, 4, et au tr. *Yebamôth*, XV, 12, traduit p. 207. 2. Sur ce nom et les difficultés qu'il comporte, voir une longue note de M. J. Derenbourg, dans son *Essai*, etc., pp. 279-280. 3. Littéralement : Grappes. Pour ces mots et la *Guemara* de ce §, voir Derenbourg, *ibid.*, p. 456-8. 4. Le mot *Alâh* (serment) signifie tantôt *pacte*, tantôt *imprécation*. 5. Cités en partie au tr. *Abôth*, I, 5 à 10.

docteurs (jusqu'aux deux Yossé) avaient l'administration entre les mains (par leurs fonctions); les autres (qui vivaient sous les Asmonéens) ne l'avaient plus. — On a enseigné[1] : Tous les hommes excellents (ou : couples) qui ont vécu depuis la mort de Moïse jusqu'à Yossé b. Yoëzer, de Cereda, et Joseph b. Yohanan, de Jérusalem, ne donnaient aucune prise à un reproche; mais, depuis la mort de Yossé b. Yoëzer, de Cereda, et de Joseph b. Yohanan, de Jérusalem, jusqa'à celle de Juda b. Bava, chacun pouvait encourir un blâme. On raconte de Juda b. Bava que toutes ses actions avaient un but pieux ; seulement, il eut le tort d'élever du menu bétail (ce que l'on doit éviter en Palestine). Et encore voici à quel propos : comme un jour il tomba malade, les médecins vinrent l'examiner et lui dirent, — parce qu'il jetait des cris de douleur, — qu'il lui fallait, à titre de remède, boire du lait chaud. A cet effet, il prit une chèvre et l'attacha aux pieds de son lit. Lorsque les Sages voulurent lui rendre visite, ils s'écrièrent : « Comment pourrons-nous entrer chez lui, lorsque dans sa propre maison le brigand (ληστής) est là » (par allusion à la présence de la chèvre, que l'on ne doit pas élever). A sa mort, il se dit : « Je n'ai pas d'autre péché à me reprocher que celui d'avoir transgressé les paroles de mes compagnons » (sur la présence de la chèvre). En effet, après son décès, les Sages scrutèrent sa vie,et ils n'eurent aucun autre reproche à dresser contre sa mémoire. R. Simon Schezori dit : du vivant de mon père, il y avait des propriétaires en Galilée; mais ils furent ruinés, parce qu'ils se permettaient d'avoir un seul juge[2] pour les questions financières, et ils élevaient du menu bétail (deux choses interdites). Voici ce qui se passa : Nous avions un bois près de la ville[3], dont un champ nous séparait; les troupeaux y entraient et en sortaient, utilisant ce terrain comme un passage (pour le fait de ce préjudice apparent, les propriétaires ont été punis).

10. Yoḥanan le grand prêtre (Hyrcan) abolit la confession qui accompagnait l'offrande de la dîme; il supprima aussi ceux qui excitent et ceux qui frappent; jusqu'à lui, le marteau battait à Jérusalem; sous lui, personne n'avait besoin de prendre des informations sur les denrées douteuses — [4].

11 (12). Depuis que le Synhédrin ne fonctionne plus, on a cessé de chanter dans les maisons à boire, comme il est dit (Isaïe, XXIV, 9) : *Ils ne boiront plus de vin avec le chant, etc.*

Aba b. Jérémie voit une allusion à la corrélation de ces deux faits dans le verset suivant (Lamentations, V, 14) : *Les vieillards ont quitté la porte de la ville, et les jeunes gens leurs chants* [5] (l'un est la cause de l'autre). R. Ḥisda

1. Tossefta au tr. *Bava Kamma*, ch. VIII. 2. V. Neubauer, *ibid.*, p. 182. 3. Servant de pâturage aux bestiaux. 4. Cette Mischnâ et la *Guemara* qui fait suite se retrouvent textuellement au tr. *Maasser-schéni*, III, 15 (t. III, p. 259), auquel nous renvoyons pour l'explication détaillée des expressions difficiles et obscures de ce texte. 5. La fin du verset, indispensable au sens, est omise dans le texte talmudique.

dit [1] : En principe, les gens avaient un tel respect du tribunal qu'ils ne mêlaient pas de paroles inconvenantes à leurs chants ; mais, depuis lors, le respect a disparu, et les paroles déplacées sont mêlées aux chants (il a fallu les faire cesser). Autrefois, le tribunal punissait l'homme seul qui avait commis une faute; maintenant, on s'en prend non seulement à lui, mais encore à sa famille (à défaut de justice directe). R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna : Jadis, lorsqu'un malheur général venait frapper la communauté, celle-ci tout entière cessait de se livrer à la joie pour fêter exclusivement la cessation des malheurs [2]. Mais « depuis que le Synhédrin ne fonctionne plus, on a cessé de chanter dans les maisons à boire. » Depuis que l'une et l'autre façon de se réjouir ont cessé d'être pratiquées, on peut dire avec la Bible (ibid. 15) : *La joie de notre cœur a cessé*; *nos danses se sont changées en deuil.* — En quoi, lors de l'existence du grand Synhédrin, sa présence avait-elle l'avantage de détourner la punition de la famille d'un coupable, aux dépens de ce dernier seul ? C'est qu'il est écrit (Lévitique, XX, 4) : *Si le peuple du pays ose fermer les yeux* [3] *sur la conduite de cet homme qui aurait donné de sa postérité à Molokh, sans le faire mourir* ; quelle que soit la façon de donner la mort (fût-elle ignorée), on devait punir le coupable (alors, la famille n'en souffrait pas). — Quant à la progression continue des maux depuis l'abrogation du grand tribunal, on peut la comparer aux phases successives par lesquelles passe un criminel : la ville commence par le livrer au maître des faisceaux (au licteur), qui le lie ; mais, comme sa peine est supérieure à celle qu'infligerait le licteur, on livre le condamné au maître du cep de vigne (centurion), qui le lie. Mais comme le condamné est encore au-dessus de cette pénalité, on le livre à celui qui frappe avec une courroie, pour qu'il le châtie ; la pénalité infligée par ce dernier étant encore trop minime, on livre le coupable au gouverneur, pour qu'il soit reconduit aux *Gemoniæ scalæ* (à la prison [4]). De même, nos derniers tourments, en s'aggravant, font oublier les premiers [5].

12 (13). Depuis la mort des premiers prophètes, les oracles des Ourim et Toumim ont cessé de fonctionner ; depuis la destruction du Temple, on cessa d'avoir le Schamir (qui servait à graver les pierres du pectoral) et le miel de Çophim (Scopos) ; les gens de confiance avaient disparu, comme

1. Tossefta à ce traité, ch. XV. 2. Pour cette même raison, les rabbins ont fixé une série de fêtes secondaires, énoncées au traité *Meghillath Taanith* (Rouleau des jeûnes), ayant pour origine le retour au bien. 3. Cette expression et la suivante : « tandis qu'il donne », indiquent des témoins oculaires, obligés de faire eux-mêmes, bonne et prompte justice, ou au moins de déférer le coupable au tribunal, selon l'observation de M. le gr. Rab. Wogue en note à ce verset. 4. Le commentaire *Qorban 'éda*, égaré par la lecture du mot *Qamin*, suppose qu'il s'agit de l'homonyme grec et latin caminus ; mais déjà le commentaire *Pné-Mosché* traduit bien par : Prison des condamnés à mort. 5. V. J., tr. *Berakhoth*, I, 9 (t. I, p. 26).

il est dit (Ps. XII, 20) : *Secours-nous, ô Eternel, car l'homme pieux n'est plus, les croyants ont cessé d'être.*

Par « les premiers prophètes », dit R. Samuel b. Nahman au nom de R. Jonathan, on entend Samuel et David. Selon R. Aba b. Cahana au nom de Rab, ce sont Gad et Nathan (sous David). R. Jérémie ou R. Samuel b. Isaac dit au nom de Rab que ce sont Jérémie et son disciple Barukh [1]. C'est selon l'avis de R. Josué b. Lévi qu'il a été dit : par « premiers prophètes », on entend Jérémie et Barukh, car R. Josué b. Lévi interprète ce verset (II Chroniques, XXVI,5) : *Et il s'appliqua à rechercher Dieu pendant la vie de Zacharie, homme intelligent dans les visions de Dieu.* Or, qui est-ce qui s'éleva au milieu même de la rupture (dans la perdition générale de l'époque)? Ce furent Jérémie et Barukh. Depuis la mort des derniers prophètes [2], savoir Hagaï, Zakharie, et Malakhi, l'esprit-saint cessa de se révéler à Israël ; pourtant il y eut encore des apparitions de voix célestes (*Bath-qol*). Ainsi, il est arrivé que Siméon le juste [3] entendit une belle voix arriver du Saint des saints et proclamer ceci : « Caius Caligula a été tué, et ses ordres (de faire placer ses statues comme idole au Sanctuaire) cesseront d'être exécutés. » Une autre fois, des jeunes gens allèrent combattre contre Antiochus ; Yohanan le grand-prêtre entendit alors une voix supérieure (*bath-qol*) sortir du saint des saints et annoncer : « les jeunes gens qui sont allés combattre Antiochus ont vaincu [4]. » Il arriva aussi que des vieillards se rendirent à l'école de Beth-Gadya sise dans Jéricho, et une voix analogue s'éleva pour leur dire : « Il y a parmi vons un homme qui serait digne d'être inspiré psr l'esprit-saint, si ce n'était le peu de valeur de la génération actuelle. » Ils jetèrent alors les yeux sur Hillel l'ancien, qui leur paraissait désigné par cette voix. Lors de son décès, il fut dit de lui : Il avait été aussi modeste que pieux, comme un vrai disciple d'Ezra. Une autre fois, comme les anciens montaient à leur chambre spéciale dans Yabneh, pour se livrer ensemble aux études religieuses, la même voix se fit entendre et dit : « Il y a parmi vous un homme qui serait digne d'être inspiré par l'esprit-saint, si ce n'était le peu de valeur de la génération actuelle. » Ils jetèrent alors les yeux sur Samuel le petit, qui leur semblait désigné de cette façon. Pourquoi l'appelait-on le petit ? Parce qu'il se rapetissait lui-même par humilité. Selon d'autres, il se diminuait ainsi, pour ne pas laisser supposer qu'il se croyait l'égal du prophète Samuel, de Ramah. Lors de son décès, on put aussi dire de lui : Il a été modeste et pieux, comme un vrai disciple et sectateur de Hillel l'ancien. On dit encore au moment de sa mort : « Siméon [5] et

1. Jusqu'à eux inclusivement, dit le commentaire, l'oracle des Ourim et Tounim a fonctionné. 2. Tossefta à ce traité, ch. XIII. 3. Il est à peine besoin de signaler l'anachronisme entre ce nom et le nom de l'empereur romain qui suit, nom rectifié par M. J. Derenbourg, *Essai, etc.*, pp. 207-8, et notes. 4. V. Derenbourg, ibid., p. 74. 5. C'est, non Simon Naci (comme le dit par confusion le commentaire *Pné-Mosché*), mais le premier des dix martyrs juifs, sacrifiés par les Romains,

Ismaël (le fils du grand prêtre Élischa) ont été passés au fil de l'épée (tués par ordre du gouvernement), et pour tout le reste du peuple il en est issu la honte du chagrin ; car de grands malheurs vont survenir. » Les rabbins s'étaient exprimés en langue araméenne, et le peuple ne comprit pas ce qu'ils avaient dit (avec l'intention de ne pas effrayer l'auditoire). Au sujet de Juda b. Bava (lors du décès de ce martyr), il fut également décidé qu'il y a lieu de prononcer son éloge funèbre, et de dire qu'il était modeste et pieux ; seulement, en raison du trouble momentané (par la crainte des Romains), il fallut ajourner l'oraison funèbre, interdite d'office.

On a enseigné que R. Juda dit[1] : quelle est la supériorité du Schamir ? C'est une créature qui remonte aux premiers jours de la Création. Il suffisait de la remettre en regard des pierres marquées d'une raie en vue d'être taillées, pour qu'aussitôt elles se découpent en plaques comme les feuilles d'un registre, πίναξ ; c'est à l'aide du Schamir que Salomon a pu construire rapidement le Temple. Ainsi, il est écrit (I Chronique, VI, 7) : *En bâtissant la maison, on la bâtit de pierres qu'on avait amenées toutes telles qu'elles devaient être, de sorte qu'en bâtissant la maison, on n'entendit ni marteau pointu, ni cognée, ni outil de fer.* Selon R. Néhémie, les pierres avaient été sciées par le fer ; c'est ainsi qu'il est écrit (ibid. VII, 9) : *Toutes ces choses étaient en pierres de prix, de la même mesure que les pierres de taille, sciées avec une scie en dedans et en dehors.* Mais puisqu'il a été dit précédemment que « l'on n'entendit aucun instrument de fer », il n'est pas possible d'admettre que l'on découpait en quoi que ce soit les pierres à l'intérieur ? En effet, on les apprêtait au dehors, et on les apportait à l'intérieur de la construction toutes prêtes à être mises en place. Rabbi dit : il y a lieu de croire que l'opinion de R. Juda est applicable aux pierres de la construction du Temple, et l'avis de R. Néhémie est applicable au palais bâti (en même temps) pour le roi Salomon. Aucun objet ne pouvait résister à l'effet du Schamir, fût-il placé sur une pierre ou sur une plaque (τάσις) de métal : aussitôt cet objet se fendait en deux, et le schamir sortait. Aussi, que fait-on pour le conserver ? On l'enveloppe dans des chiffons de laine, on le pose dans un récipient (*lina*[2]) de plomb, plein de son d'orge. C'est pourquoi il est dit (Amos, V, 9) : *Il fortifie le dévastateur* (comme c'est le cas du schamir) *contre le puissant.*

« Et le miel de Çophim », est-il dit. C'est le miel qui vient à Çafia[3]. R. Yossé b. R. Ḥanina dit : c'est de la fleur de farine qui surnage sur le ta-

lors des persécutions religieuses de la première moitié du IIe siècle. Voir Mekhilta, section *Mischpatim*, ch. XVIII ; traité *Semahoth* (des réjouissances, par euphémisme pour : *le Deuil*), ch. VIII ; Rituel de l'office du Kippour, prière du *Moussaf*. Cf. Graetz, *Geschichte*, t. IV (2e édition), pp. 175-178. 1. V. Tossefta à ce traité, ch. XV. 2. Etymologie à ajouter au *Wörterbuch* de J. Lévy, *s. v.* 3. Il y a là une accumulation de jeux de mots entre trois expressions bibliques, tirées de Ps. XIX, 11 ; Lament. IV, 17, et I Samuel, XXVI, 1. La 1re signifie : « rayon de miel excellent » ; la 2e : « espérance » ; la 3e : « de Ziph. » Cf. Mischnâ, tr. *Makhschirin*, V, 9.

mis, pétrie avec du miel ou du beurre. R. Jônathan dit [1] : l'espèce infime (Safsouf) de figue tardive que nous mangions dans notre jeunesse valait mieux que le meilleur produit, tel que la pêche (Persica), consommé dans notre vieillesse, car pendant notre génération le monde a changé à son désavantage. R. Ḥiya b. Aba dit à l'appui de cette opinion : la mesure d'un saa d'Arbel produisait six parties : 1° une mesure de fine fleur de farine ; 2° une mesure de farine simple ; 3° une mesure de farine grossière (cibarium) ; 4° une autre de son ; 5° une de déchet ordinaire, et enfin 6° une mesure de grosse mouture ; tandis qu'à présent sa valeur a tellement diminué que ladite mesure produit à peine l'une des parties qui viennent d'être énumérées. — « Les gens de bonne foi ont disparu ». Par ces personnes, dit R. Zeira, il faut entendre les gens qui se livrent à l'étude de la loi. Ainsi, il était arrivé à un Rabbi, de se consacrer avec son frère à la lecture des textes bibliques dans la ville de Tyr, tandis que tous autour de lui se livraient aux affaires, πραγματεία. Quant à moi, disait-il, je ne perdrai pas mon temps au commerce ; si le gain doit m'arriver, qu'il vienne donc seul.

13. Simon b. Gamaliel dit, au nom de R. Josué : depuis le jour de la destruction du Temple, il ne s'est pas passé un jour où il ne soit survenu une malédiction, où la rosée soit tombée pour le bien, où le bon goût des fruits n'ait disparu. R. Juda ajoute : même la crême (partie grasse) des fruits a disparu.

14. Simon b. Éléazar dit : la perte de la pureté a précédé celle du goût et de l'odeur des fruits ; la disparition de la loi sur les dîmes a eu pour suite la perte du meilleur blé. Les autres Sages disent : la prostitution et la sorcellerie ont tout ruiné.

15. A la suite de la guerre (πολεμός [2]) de Vespasien, il fut défendu aux nouveaux mariés de porter des couronnes et de laisser battre le tambour, *Iros*, devant eux. Après la guerre de Quietus [3], les fiancés ne devaient plus porter de couronne (en signe de deuil), et il fut défendu d'enseigner le grec à ses enfants. Après la dernière révolte (sous Adrien), il a été décrété que la fiancée ne sortirait pas à travers la ville en palanquin, φορειον ; mais nos docteurs ont permis que la fiancée sorte en cet appareil (ils en ont rétabli l'usage).

1. J., tr. *Péa*, VII, 4 (t. II, p. 96). Cf. ci-dessus, I, 8. 2. On est étonné, en lisant le commentaire de Maïmonide, de voir que ce savant ignorait le sens du mot grec πολεμός, et qu'il lui donne pour équivalent arabe תאריך, *temps*. Quant au terme suivant אירוס, il le rend par l'instrument de musique *cornemuse*, אלמׂר (non avec le double accent ״, mais avec ◌ sur la dernière lettre, comme l'a correctement le ms. de Londres, *Orientals*, n° 2391). 3. Les éditions ont, par erreur : Titus. Mais la vraie leçon est déjà donnée par Azaria de Rossi, *Meor Enaïm*, ch. 19. d'après un ms. du *Séder 'olam*. Cf. Derenbourg, *Essai*, p. 406 ; *Mazkir*, 1864, p. 22.

Il est écrit (Psaume VII, 12) : *Dieu est irrité*[1] *chaque jour* (c'est la cause pourquoi chaque jour est signalé par une malédiction). R. Zeira dit : les premiers jours (où l'effet de la malédiction était moindre que plus tard) étaient encore supportables. Et comment l'effet est-il annulé? (Comment le monde n'est-il pas encore ruiné?) R. Abin dit au nom de R. Aha : la bénédiction sacerdotale nous préserve de ces maux. R. Simon b. Gamaliel dit[2] : on trouve la preuve de la malédiction des rosées dans ce fait qu'en principe (pendant l'existence du Temple) une ville pourvue abondamment de rosée avait beaucoup de fruits; tandis qu'à présent même la ville pourvue abondamment de rosée a peu de fruits. Autrefois, lorsque la rosée tombait sur la paille et le chaume, elle les blanchissait; aujourd'hui, cette même rosée les rend noirs par son contact. On a enseigné que R. Simon b. Eleazar dit : La perte de la pureté en Israël a précédé celle du goût et de l'odeur des fruits ; l'omission de l'observance de la loi sur les dîmes a eu pour conséquence la perte du meilleur blé. Qu'est-ce qui a été frappé le plus par la malédiction, les fruits ou le blé? On peut le savoir, répond R. Lévi b. Haïtha, de ce qu'il est dit (Haggée, II, 16) : *Alors, quand* (ce furent les jours où l'on négligea le Temple) *on vint à un tas de vingt mesures, il n'y en eut que dix* ; *quand on arriva au pressoir pour puiser cinquante* POURAH (vases), *il n'y en eut que vingt.* Or, en faisant la morale aux Israélites et en leur démontrant qu'ils sont la propre cause de leur misère, le Prophète ne dit pas, à la fin du verset, qu'au lieu de cinquante mesures à tirer du pressoir, ils n'en trouvèrent que vingt-cinq ; mais il dit : « il n'y en eut que vingt » (preuve que la proportion des fruits diminués était au-dessous de celle du blé, qui avait diminué de moitié). Les autres sages ajoutent : « La prostitution et la sorcellerie ont tout ruiné » (ils ont exprimé cette dernière proposition, qui dans la Mischna est anonyme).

Il est écrit (Lamentations, V, 16) : *Elle est tombée la couronne de notre tête*; ce texte est une allusion à la défense faite aux nouveaux mariés (à partir de Vespasien) de porter des couronnes, composées d'une étoffe éclatante, en brocard d'or. Selon R. Aba au nom de Rabbi, c'était un composé d'une sorte de sel pétrifié (? Cristallin), agrémenté de peintures au soufre. Selon R. Jérémie au nom de Rab, c'était un mélange de sel pétrifié et de feuilles d'olivier. Selon R. Nahman b. Jacob, c'étaient au besoin de simples joncs[3]. R. Jérémie épluchait une branche d'olivier, qu'il tressait en couronne pour s'en orner la tête. Lorsque Samuel l'apprit, il s'écria : « Mieux valait que R. Jérémie eût la tête enlevée, au lieu d'agir ainsi à l'opposé de l'ordonnance des docteurs ». Cette imprécation involontaire lui avait à peine échappé, qu'un ordre fatal du gouvernement (romain) le condamna à mort.

Voici ce qu'on entend par les dais des fiancés : des étoffes peintes auxquelles

1. Le sens ordinaire de ce verset est celui-ci : Dieu juge l'homme qui l'irrite chaque jour par les crimes qu'il commet. 2. Tossefta à ce traité, ibid. 3. Le commentaire *Qorban 'eda* rend le terme talmudique par l'équivalent néo-latin *Ortega.* Voir Midrasch Rabba au verset précité des Lamentations.

sont suspendus des ornements en or. On a enseigné : malgré la défense précitée, il est permis d'ériger une coupole en treillis de bois de papyrus, πάπυρος, à laquelle on suspend tout ce qu'il vous plaît. La Mischnâ interdit l'usage de l'*Iros* ; c'est un instrument de musique. Par « couronnes de la mariée », on entend les plaques d'or [1], représentant en gravure la vue d'une ville principale (p. ex. de Jérusalem), ou l'ornement à tourelle d'or. — [2].

Puisque la Mischnâ dit, à la fin, qu'il fut permis plus tard aux fiancées de sortir sous un dais, qui est — ce qui a annulé la première défense? Ce sont les rabbins, répondit R. Yossé b. R. Aboun, qui, ayant autorisé cette tenue plus tard, ont mis fin à l'interdit préalable. De la même façon, le chef de la captivité fit demander à R. Hisdaï [3] pourquoi il est écrit (Ezéchiel, XXI, 31) : *Ainsi a dit l'Eternel : que l'on enlève la tiare, que l'on retire la couronne?* Ce verset, répondit-il, signifie que (par suite de la destruction du Temple) la tiare du grand-prêtre a été supprimée, et nul (en se mariant) ne porte plus de couronne. Lorsque R. Yohanan eut connaissance de cette belle explication, il s'écria : « Ḥesed (gracieux) est son nom, comme il l'est lui-même et ses paroles sont pleines de grâce ».

16. Depuis la mort de R. Meir, les fabulistes ont cessé leurs proverbes. Depuis la mort de Ben-Azaï, il n'y a plus les mêmes disciples studieux. Depuis la mort de Ben'Zoma. les prédicateurs (ou exégètes) ont cessé leurs exposés. Depuis la mort de R. Josué, la bonté n'est plus dans le monde ; Depuis la mort de R. Simon b. Gamaliel, des sauterelles sont venues ainsi que bien d'autres maux. Depuis la mort de R. Eleazar b. Azaria, il n'y a plus de richesse parmi les sages. Depuis la mort de R. Akabia [4], la Loi n'est plus en honneur. Depuis la mort de R. Ḥanina b. Dossa, les gens aux bonnes actions manquent. Depuis la mort de R. Yossé le petit, il n'y a plus de gens pieux ; on l'appelait Qatnoutha, parce qu'il était le plus petit (par la taille) des gens pieux. Depuis la mort de R. Yohanan b. Zaccaï, la sagesse ne brille pas du même éclat. Depuis la mort de R. Gamaliel l'ancien, la gloire de la Loi s'est éteinte, et avec elle sont ruinés la pureté et le Pharisaïsme [5]. Depuis la mort de R. Ismaël b. Phabi, le sacerdoce n'a plus d'éclat. Depuis la mort de Rabbi. il n'y a plus d'humilité, ni de crainte du péché. R. Pinḥas b. Yaïr dit : Depuis la destruction du temple, on voit rougir des compagnons d'étude et des gens de bonne famille; ils s'enveloppent la tête de honte. Les gens de valeur sont peu estimés, tandis que les hommes violents et les médisants l'emportent. Nul n'encourage, ne recherche, ne sollicite le bien ; il ne

1. Cf. J., tr. *Sabbat*, VI, 1 (t. IV, p. 67). Peut-être le diadème. 2. Suivent deux passages que l'on retrouve, l'un au tr. *Sabbat*, ibid., l'autre au tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 8). 3. Cf. Midrasch Rabba, sur Ruth, ch. III ; B., tr. *Guittin*, f. 7. 4. Les éditions du Talmud B. ont à tort: Akiba. 5. L'austérité et la vie religieuse.

nous reste à prendre appui qu'en notre père qui est aux cieux. R. Eliézer le grand dit : depuis le jour de la destruction du Temple, les docteurs ont paru être comme des maîtres d'école, ceux-ci comme des bedeaux, et ces derniers ressemblent à des gens du peuple (sans instruction), lesquels vont en diminuant de valeur; personne ne s'enquiert du mal et ne cherche à y remédier, ne nous laissant d'autre espoir qu'en notre père qui est aux cieux. A la fin, peu avant l'arrivée du Messie [1], l'effronterie croîtra, la pesanteur (les tribulations des violents) sera plus élevée; bien que la vigne donnera ses fruits, le vin sera cher. Le gouvernement tournera à l'hétérodoxie, et nulle morale ne prévaudra. La maison de réunion (religieuse) servira à la prostitution; la Galilée sera en ruines, le Gablan sera dans la désolation, les habitants de la frontière[2] erreront de ville en ville, sans inspirer de pitié. La science des scribes sera mal accueillie; ceux qui craignent le péché seront méprisés. La vérité sera restreinte. Les jeunes feront pâlir les vieux; ceux-ci resteront debout devant les jeunes; le fils rabaissera le père; la fille résistera à la mère, la bru à sa belle-mère; un homme aura pour ennemis les gens de sa maison. L'apparence des gens de cette époque sera cynique. Le fils n'aura plus de honte devant son père, et il ne nous restera d'autre appui que notre père qui est aux cieux [3].

Depuis la mort de R. Éliézer [4], le livre de la sagesse a été enfoui. Depuis la mort de R. Josué, on a cessé de donner de bons conseils et d'émettre de belles pensées en Israël. A partir de la mort de R. Akiba, les sources de la science ont cessé de jaillir. Depuis la mort de R. Eléazar b. Azaria, la richesse a cessé d'être le sort des savants. Depuis la mort de R. Yossé, l'intelligence a cessé d'exercer sa suprématie. « Depuis la mort de Ben-Azaï, il n'y a plus les mêmes disciples studieux; depuis la mort de Ben-Zoma, les prédicateurs (ou exégètes) ont cessé de présenter leurs exposés. » Depuis la mort de R. Ḥanina b. Dossa, il n'y a plus de pratiquants pieux. Depuis la mort de R. Yossé le pieux et R. Yossé le petit, il n'y a plus eu de gens de piété. « On l'appelait Qatountha (petit), parce qu'il était le plus petit par la taille des gens justes et pieux. » Depuis la mort de R. Simon b. Gamaliel [5], les sauterelles ont surgi et les maux d'Israël se sont multipliés. Après la mort de

1. Cf. B., tr. *Synhedrin*, f. 97ª; tr. *Derekh ereç*, fin. 2. V. Neubauer, pp. 65-6. 3. Les éditions de la Mischnâ terminent ce texte par un passage que l'on retrouve dans Jér., tr. *Sabbat*, I, 3 (5) fin (traduit t. IV, pp. 16-17), et tr, *Scheqalim*, III, 4 fin. Le commencement de cette même Mischnâ diffère aussi notablement dans ces mêmes éditions moins correctes pour l'énumération des docteurs que le texte jérusalémite, et de plus l'ordre de succession de ces noms change plusieurs fois. Le Talmud qui suit, adopte un troisième ordre. 4. V. *Magguid*, an VII, fol. 23. 5. Ici, ce nom est correctement au complet, tandis que la Mischnâ du texte jérusalémite a seulement : R. Gamaliel (ci-dessus).

Rabbi, les malheurs ont doublé d'intensité. R. Jacob b. Idi raconte au nom de R. Josué b. Lévi qu'avant son décès R. Yoḥanan b. Zacaï prescrivit[1] d'enlever de la cour où il agonisait tous les vases qui s'y trouvaient, afin de les soustraire à l'impureté imminente (tant était grand son souci de la pureté). On établit alors (dans l'Eden) un trône pour Ezéchias, roi de Juda (qui se préparait à recevoir royalement le vénérable R. Yoḥanan). Lorsque R. Eliézer, le disciple de R. Yoḥanan b. Zacaï, mourut, il dit aussi de débarrasser la cour où il séjournait de tout son contenu, afin d'en écarter toute impureté ; et, en raison des circonstances analogues, un trône a été préparé pour R. Yoḥanan b. Zaccaï (qui reçut aussi officiellement son disciple au Ciel). Selon d'autres, on dit : comme l'un avait vu (comme R. Yoḥanan b. Zaccaï avait vu le roi Ezéchias en mourant), son disciple eut une vision semblable à ses derniers moments.

Un membre de la famille de Pazi, que l'on cherchait à convaincre de s'allier à la maison du Naci[2], n'accueillit pas cette proposition avantageuse, en disant qu'en raison de l'infériorité de sa propre famille, son allié pourrait avoir honte. A sa mort, il donna aussi l'ordre préalable d'enlever tout de la cour, afin d'éviter l'impureté. Un trône de réception fut érigé au ciel, pour que Josaphat, roi de Juda, pût recevoir dignementc et homme, en disant : Celui qui a couru après les honneurs doit passer après celui qui les a fuis (par modestie). R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit : Il arriva que lorsque les anciens furent réunis pour étudier en commun dans la chambre supérieure à l'école de Beth-Gadia de Jéricho, une voix surnaturelle se fit entendre et proclama ceci[3] : « Deux des personnes qui se trouvent parmi vous sont dignes d'être inspirées par l'esprit saint, dont l'une est Hillel l'ancien » (l'autre n'était pas nommée pour ne blesser personne) ; les assistants jetèrent les yeux sur Samuel, pour le désigner ainsi mentalement. Une autre fois, les vieillards étant réunis dans la chambre supérieure (l'école) de Yabneh, une voix supérieure se fit entendre et dit : « Il y a parmi vous deux savants dignes d'être inspirés par l'esprit saint, dont l'un est Samuel le petit ; » les assistants (pour désigner mentalement le second savant, non spécifié) jetèrent les yeux sur R. Eliézer b. Horkenos. Ils se réjouirent d'apprendre par cette révélation qu'ils avaient bien deviné, que leur pensée se trouvait d'accord avec celle de la Providence (pour dire quel est le plus digne d'entre eux).

1. V. J. tr. *'Abôda Jara*, III, 1 (f. 42c). 2. Il est question des effets de l'alliance avec R. Juda le Naci, mais ayant eu d'autres suites, dans J., tr. *Sabbat*, XII, 3 (t. IV, p. 141). 3. Cf. J., tr. *Haraïoth*, III, 9 (f. 48c). Cette version diffère notablement de celle qui expose à peu près le même fait ci-dessus, § 13, au commencement.

P. 1, n. 8. Parmi les lois mosaïques sur le mariage, il y a des prescriptions concernant le lévirat, soit le second mariage d'une veuve laissée sans enfant avec le frère de son mari décédé, ou la dispense de cette union remplacée par la cérémonie du déchaussement. Elles ont donné lieu, dans les temps ultérieurs, à divers développements et discussions[1]. Dans l'Antiquité le lévirat était une loi adoptée par de nombreux peuples civilisés, par les Indiens selon Bohlin, *Indien* (t. II, p. 142), par les Perses, selon Kleuker, *Zend-Avesta* (t. III, p. 226), par les Gallois, selon R. Bruce (II, p. 223), enfin chez quelques peuples du Caucase, selon Bodestedt, *Die Völker des Kaukasus* (Francf. 1848, p. 82). La coutume du lévirat existait aussi chez les Indous (voy. *Lois de Manou*, III, 17-39, IX, 97), dit S. Munk, Traduction du *Guide* de Maïmoni, t. III, p. 407, note. Elle était exercée, dès les temps antémosaïques, dans la famille des Patriarches; puisque Juda avait suscité à son second fils Onan l'idée d'épouser Tamar, veuve de son fils aîné 'Er, mort sans laisser d'enfant (Genèse, XXXVIII, 7 à 9). Cependant, selon la religion mosaïque, un mariage contracté avec la femme de son frère est une impudicité de consanguinéité. Aussi, la loi sur le lévirat est entourée de certaines restrictions de formes. C'est pour ces deux parties de la Loi que le Talmud entre dans de minutieux détails sur les prescriptions adoptées. Plus tard, on accorda la préférence à la dispense du lévirat sur cet acte même de l'union. Déjà, chez les Samaritains, l'accomplissement du lévirat avait seulement lieu lorsque la veuve n'était que fiancée, *Aroussah*, non si le défunt avait laissé une veuve réellement mariée, se basant sur ce que l'expression biblique a seulement en vue celle qui a été « au dehors », ou simple fiancée, vivant encore en dehors du domicile conjugal (voir ci-dessus, tr. *Yebamoth*, I, 6, p. 17; J., tr. *Guittin*, I, 4; B., tr, *Qiddouschin*, f. 65b). Il n'est pas étonnant que les Karaïtes, se tenant servilement à la lettre des textes, aient adopté la même interprétation (*Addereth Eliah*, Section *Naschim*, ch. V, f. 93a; *Massaath Benjamin*, fol. 6d). Seulement, selon le livre de Ruth, c'est à un parent de la famille du mari, au *Goël*, qu'incombe le devoir d'accomplir le lévirat à l'égard de l'épouse réelle, restée veuve (Cf. Geiger, *Die Levirats ehe*, dans son journal *Jüdische Zeitschrift*, 1862, pp. 35-38). Les Talmudistes du IIe siècle vont plus loin : ils accordent franchement la préférence à la dispense proposée par la Bible sous le nom de *Ḥaliça* (voir ci-dessus, I, 1, pp. 2 et 3; XII, 6, p, 177). De même, les docteurs du IIIe siècle et du IVe professaient des avis divers à cet égard (B., tr. *Yebamoth*, f. 32b). La même hésitation se retrouve chez les docteurs post-talmudiques. Alfazi, Maïmonide et R. Ascher donnent le pas à l'acomplissement du lévirat; par contre, R. Tam et d'autres préfèrent la Ḥaliça. Même indécision dans le Code rabbinique appelé SCHOULḤAN 'AROUKH, qui sert de résumé final à l'application moderne des lois mosaïques (voir la section *Eben-ha-ézer*, art. 165, et les Notes des docteurs venus après Karo, le rédacteur de ce Code).

P. 31 (II, 5) : « quel que soit son état. » Au moyen-âge, on entendait par là le MOUMAR, apostat. V. Isid. Lœb, *Borach-Lévi*, dans *l'Annuaire de la société des études juives*, 1884, III, p. 320 et n. 2.

P. 59 fin. et n. 2. Le 3e des mots grecs employés là est difficile à expliquer. Nous avons cru devoir soumettre ce passage à M. Egger, qui, pour η (8),

1. L'état de la question est nettement exposé dans la *Real-Encyclopädie des Judenthums* von J. Hamburger (Neustrelitz, 1874, 8o, t. 1er), au mot *Schwagerehe*. Voir Maïmoni, *Guide*, I, XLVI (traduction française, t. I, p. 167 et note), et III, ch. XLIX (traduction, t. III, p. 407).

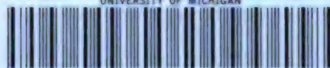
nous propose de lire θ (abrégé de θάνατος, *mort*), comme certaines inscriptions ont cette lettre en tête des noms propres, pour désigner des défunts. Or, si l'on ne tient pas compte du digamma F (6), la lettre θ correspond à 8. — M. J. Halévy cependant, devant qui nous avons eu occasion de lire cette conjecture, propose de maintenir le chiffre η (8), et il voit dans le dernier mot grec le terme poétique χθών, qui par dérivation signifie aussi *mort*.

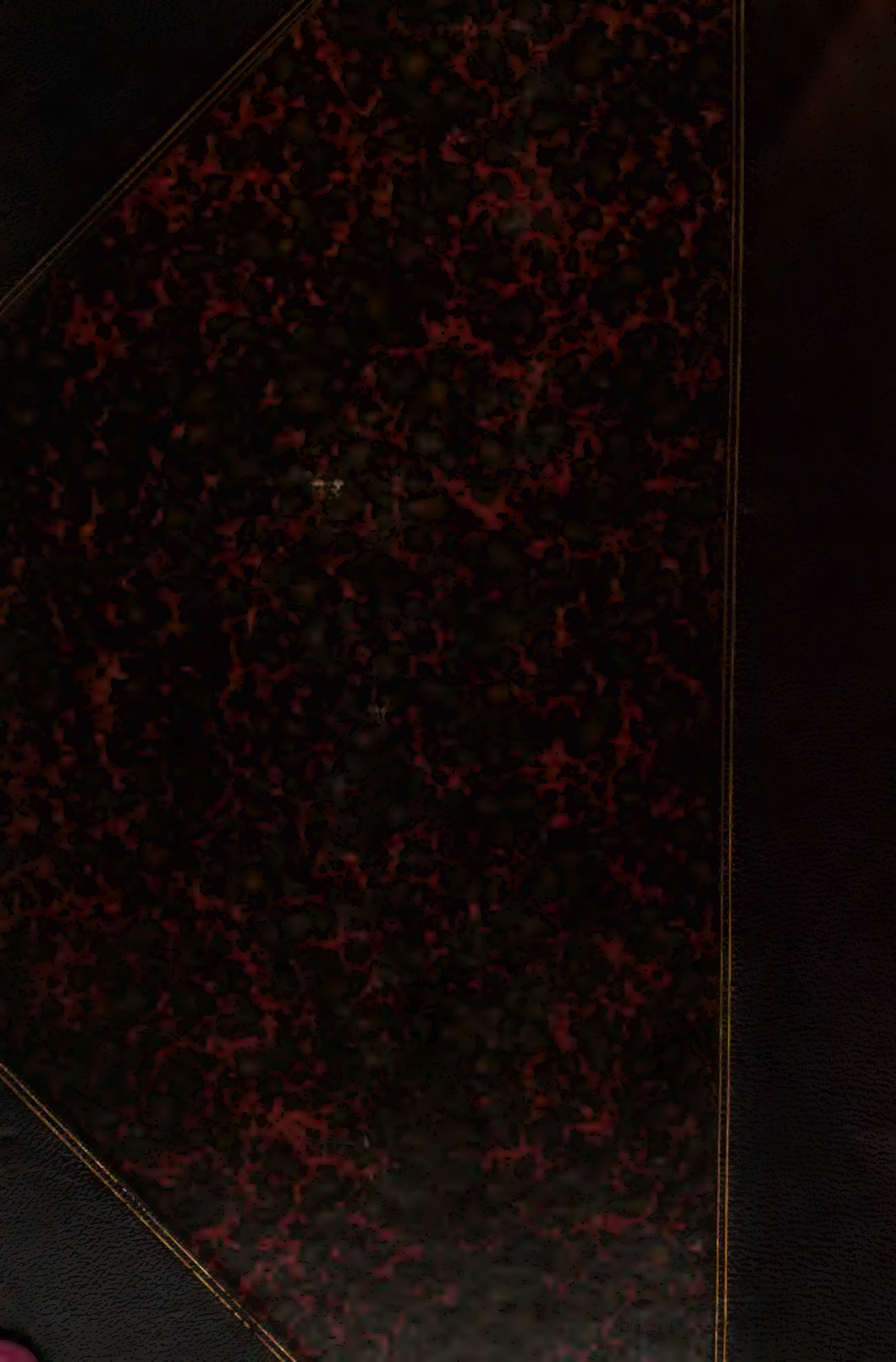
TABLE DES MATIÈRES

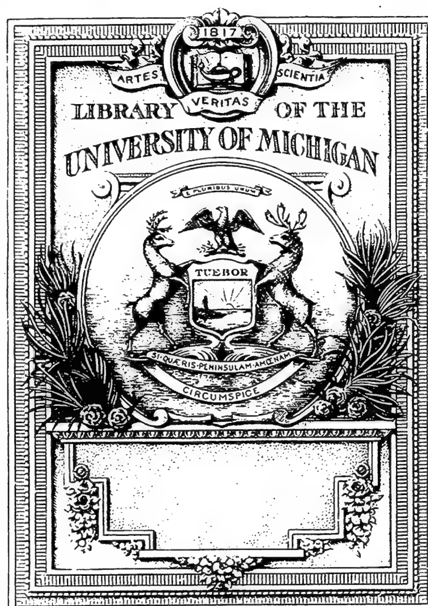
CONCORDANCE DES VERSETS DE LA BIBLE

NOMS PROPRES DE GÉOGRAPHIE ET DE PERSONNES

Imprimerie A. DERENNE, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.






1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

LE TALMUD DE JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

MOÏSE SCHWAB
DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME HUITIÈME

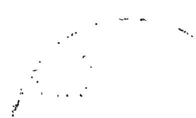
Traités Kethouboth, Nedarim, Guittin





PARIS
MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS
25, QUAI VOLTAIRE, 25

1886



PRÉFACE

Le présent volume contient trois traités : 1° celui de *Kethouboth* ou « des contrats[1] » ; 2° celui de *Nedarim*, ou « vœux[2] » ; 3° une bonne partie (les 3 premiers chapitres) du tr. *Guittin*, « du divorce. »

Nous n'avons plus à revenir sur l'ordre étrange de succession des traités, déjà signalé en tête du t. VII, si ce n'est pour noter un fait qui intéresse l'histoire de la rédaction du Talmud. Au second de nos traités, il est question tantôt (p. 196) de la section *Neziqin* (des dommages), qui est le nom générique de la IVe série Mischnique, tantôt (p. 172) d'une juxtaposition du tr. *Nedarim* et du tr. *Schebouoth* (des serments), classé de nos jours dans ladite IVe série; tandis qu'au moment de la composition de ce Talmud, ce dernier traité n'avait sans doute pas encore de place bien déterminée. C'est une preuve nouvelle du peu de méthode qui a présidé à la compilation de notre texte. Les développements juridiques, qui se suivent au gré des réflexions de chaque rabbin présent aux discussions, l'emportent de beaucoup sur la forme et même sur le fond du débat. En ayant sous les yeux un de ces volumes diffus, tout pénétré de scolastique et de casuistique, on comprend pourquoi l'investigateur, en quête de trésors nouveaux sur l'antiquité, serait grandement désillusionné s'il y cherchait des détails étrangers à la nature habituelle de ces discussions. La loi, disait dernièrement un critique[3], ne peut pas s'appliquer aux détails de la vie, sans indiquer au moins ces détails; or, comme la loi considère l'aspect légal de la vie, le Talmud envisage la vie à tous les points de vue.

En dehors de la jurisprudence, ce volume offrira à peine quelques notions vagues de géographie (pp. 157 et 257-8), de médecine (sur les

1. Littéralement : *des écrits,* dans le sens particulier appliqué aux contrats de mariage, d'où — par dérivation — le sens de *douaire.* 2. Commentaire législatif sur le passage biblique des Nombres, chap. XXX, *vs.* 2 à 14. 3. *Jew. Chronicle,* 18 septemb. 1885.

diverses sortes de lèpre, pp. 101-2), et d'histoire naturelle (pp. 102-3), presque point de légendes. Par contre, la liste des termes grecs et latins, à relever dans ces traités, est plus étendue que dans les précédents volumes :

TRAITÉ KETHOUBOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Une vierge se marie le 4[e] jour (mercredi[1]) et une veuve le 5[e] (jeudi); car deux fois par semaine les tribunaux siègent dans les villes, le 2[e] jour et le 5[e], et si l'époux avait à intenter un procès au sujet de la virginité, il pourrait le présenter dès le matin aux juges[2].

Bar-Kappara dit que ces jours ont été choisis de préférence à d'autres, parce qu'à leur égard la Bible parle de propagation[3]. Mais ce terme n'est-il pas usité précisément pour les 5[e] et 6[e] jours, savoir au 5[e], pour la propagation des oiseaux et des poissons (Genèse, I, 22), et au 6[e], pour la descendance d'Adam et d'Ève (ib. 28)? En effet, R. Yossé complète ainsi le motif énoncé par Bar-Kappara : il approuve le mariage célébré le 4[e] jour, et dont l'union s'accomplira la nuit du 5[e], ou le 5[e] jour (pour une veuve), dont l'union aura lieu la nuit du 6[e]. S'il en est ainsi, on pourrait tenir compte du mot *bénédiction* (ibid. II, 3) émis pour le 7[e] jour? Non, parce que la bénédiction n'est pas appliquée alors aux créatures, mais au jour seul. Si l'on admet toutefois le motif qu'il n'y a pas de bénédiction exprimée alors pour la propagation de ces créatures, serait-ce à dire que si un tel terme était énoncé pour le 7[e] jour, le mariage pourrait avoir lieu au jour du sabbat? N'est-il pas enseigné au contraire de ne pas se livrer à une première cohabitation en ce jour, parce qu'il en résulte une blessure? C'est qu'en effet B. Kappara adopte l'avis des docteurs opposés à cette règle, et qui permettent une telle union même au sabbat[4]. Cependant, les docteurs opposés n'autorisent cette union, que si l'on a déjà fait entrer au préalable la femme au domicile conjugal; car avant cette entrée, le mari n'a droit ni à la trouvaille de la femme, ni au produit (gain) de son travail manuel, ni le pouvoir d'annuler ses vœux; mais, à partir du moment de l'entrée de la femme, le mari entre en possession de ces divers droits; si donc l'union première était autorisée le jour du sabbat, il en résul-

1. La Mischnâ, dit le D[r] Rabbinowicz, parle ici d'un usage établi longtemps avant l'époque de sa rédaction. Cet usage a une origine populaire; les fiancés ne pensaient certainement pas aux procès qui pourraient suivre le mariage, mais aux préparatifs des cérémonies nuptiales qu'ils voulaient rendre aussi pompeuses que possible. On voulait donc faire des préparatifs pendant trois jours, depuis dimanche jusqu'à mercredi; pour d'autres aussi, il s'agissait de choisir un jour favorable. 2. *Talmud*, B., tr. *Bava qama*, f. 87. 3. Ce sera de bon augure pour la fécondité de la future union. V. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 8. 4. Voilà pourquoi il invoque le motif de la question préalable de *bénédiction*.

terait un acte semblable à la prise de possession faite en ce jour[1]. Ceci prouve, dit R. Mena, que ceux qui épousent même une veuve doivent au moins la faire entrer au domicile conjugal avant la nuit, afin de ne pas procéder à cette prise de possession au jour du sabbat[2].

R. Éléazar justifie la fixation des 4e et 5e jours par la raison qu'invoque la Mischna, « si l'époux avait à intenter un procès au sujet de la virginité, il pourrait se présenter dès le lendemain matin aux juges. » En effet, une Braïtha[3] confirme cet avis de R. Éléazar, en disant : à partir du moment où il y eut danger mortel pour les jeunes filles de se marier le 4e jour[4], on prit l'habitude de fixer les mariages au 3e jour (mardi) ; et les sages ne s'y opposèrent pas. Si cependant, on veut avancer le mariage au 2e jour (lundi), ce n'est pas permis, à moins qu'il s'agisse d'un cas de force majeure. Qu'entend-on par là ? Les sorcelleries qui ont lieu pour jeter un sort funeste sur les époux au moment prévu de leur union[5]. Pourquoi y a-t-il une distinction entre le 2e jour (non admis) et le 3e ? C'est que c'est un acte différent d'ajourner une plainte un jour (du 4e au 5e), et celui de la reculer de 2 jours. Mais pourquoi ne pas admettre un ajournement de 2 jours ? De crainte que le marché (quoique défectueux, par l'état de l'épouse) ne plaise malgré tout au mari. Et pourquoi ne pas admettre cette condescendance du mari ? Elle est inadmissible ; car R. Ila dit au nom de R. Éléazar : si le mari trouve sa femme déflorée (apertam januam), il lui est interdit de la garder comme telle, dans le doute qu'il y ait eu crime d'adultère[6]. Mais n'y a-t-il pas à craindre que la femme ait été violentée, et par conséquent irresponsable ? Non, parce qu'en ce cas le bruit s'en répand (la femme ayant dû crier). D'ailleurs, même en craignant qu'il y ait eu viol, on se trouverait toujours en présence d'un seul point douteux, savoir si l'état défectueux résulte d'un viol ou d'une séduction (avec assentiment de la femme) ; or, en ce cas de doute unique sur une question d'ordre légal (comme l'adultère), il faut adopter l'avis le plus sévère[7]. R. Yossé au contraire dit : Même en supposant la crainte que la femme a été seulement la victime d'un viol, on se trouverait pourtant en présence d'un double doute, d'abord doute si la femme a subi un viol ou s'est laissé séduire, ensuite si cet acte a été perpétré avant les fiançailles ou après ; or, en un tel cas de double doute, même sur une question d'ordre légal, on adopte l'avis le moins sévère[8]. Si le mari a consacré la femme sous le baldaquin[9], il n'éprouvera pas la crainte essentielle (d'adultère). Aussi l'on rapporte que R. Matnia agit ainsi pour sa fille (de façon à laisser toute latitude au mari de choisir un jour quelconque pour le mariage).

D'après l'avis de R. Éléazar (de tenir compte seulement du motif de la Mis-

1. Acte interdit alors. V. tr. *Beça,* III, 6. 2. V. J., tr. *Yôma,* I, 1 fin (t. V, p. 167). 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. V. ci-après, § 5. 5. On l'avance alors parfois, inopinément, pour dérouter les fauteurs de malédictions. 6. On ne sait si l'inconduite de la femme remonte avant le mariage, ou a eu lieu après. Cf. ci-après, même §, fin. 7. Cf. tr. *Yebamoth,* VII, 2 fin (t. VII, p. 102). 8. V. *ibid,* XVI (t. VII, p. 212). 9. Selon l'usage moderne.

chnâ, au sujet de la contestation de la virginité), est-ce à dire que dans l'endroit où les tribunaux siègent chaque jour, on peut se marier chaque jour, et où ne siège aucun tribunal, on ne peut pas se marier? La Mischnâ, en effet, fixe alors le 4e jour, à ne pas modifier (sans raison). Pourquoi ne pas déroger à ce jour (s'il n'a pas de raison d'être par la présence du tribunal)? On admet aussi l'avis émis par Bar-Kappara, qu'en ce jour, il y a une bénédiction biblique. Pourquoi le mariage n'est-il pas autorisé au 1er jour (dimanche), de façon que le mari pourrait (le cas échéant) déposer sa plainte au tribunal dès le 2e jour au matin (jour de séance)? Selon les uns, c'est pour ne pas déroger à la fixation du 4e jour (laissant les 3 prem. jours de la semaine pour se préparer); selon d'autres, c'est pour adopter simultanément l'avis de Bar-Kappara, qu'en ce jour il est question d'une bénédiction biblique. Tous s'accordent à reconnaître que les mariages n'auront lieu, ni la veille du sabbat, ni à l'issue du sabbat : la veille du sabbat, ce serait faire tort aux honneurs à rendre pour le sabbat (aux préparatifs); à l'issue du sabbat, disent les compagnons d'étude, il en résulterait une grande fatigue (faute de temps); ou bien, selon R. Yossé, pour ne pas amoindrir la solennité sabbatique par ces préoccupations. Un enseignement confirme l'avis des compagnons : il est dit qu'une vierge doit se marier le 4e jour, afin que la famille et les invités aient devant eux 3 jours successifs pour préparer tout le nécessaire. — [1].

R. Ḥiskia ou R. Ḥiya dit au nom de R. Abahou : il est interdit de juger les questions d'argent la veille du sabbat. Mais n'est-il pas une Mischnâ [2] opposée à cet avis, disant : « Pour les questions capitales, on prononce le même jour la sentence si c'est l'acquittement, et le lendemain, si c'est une condamnation; voilà pourquoi on ne prononcera un tel jugement ni la veille de sabbat, ni la veille d'une fête » ; or, il s'agit là seulement de questions capitales, tandis que, pour les questions d'argent, c'est permis. Et R. Ḥiya a enseigné de même, on prononcera des sentences pour les questions d'argent la veille du sabbat, non des questions capitales? Il y a une différence entre cette Mischnâ et l'avis professé ici par R. Abahou : ce dernier vise la règle rabbinique (qui interdit même le prononcé des questions d'argent), tandis que la Mischnâ précitée vise la règle légale (applicable aux questions capitales seules). R. Yona dit au nom de R. Qrispa : Une jeune fille adolescente est comme un tonneau ouvert [3]. Cette règle toutefois est seulement vraie en ce que le mari ne peut pas faire perdre le douaire à la femme (s'il la répudie); mais il lui est interdit de la conserver comme épouse, dans la crainte qu'il y ait eu union adultérine. Elle [4] est conforme au fait raconté par R. Ḥanina, qui a dit : il arriva un jour que le mari d'une femme ne lui trouva pas les signes de la virginité et vint

1. Suit un passage que l'on trouve traduit au tr. *Beça,* V, 2 (t. VI, p. 136). 2. Tr. *Synhédrin,* IV, 3 (6); J., *ib.,* f. 22b; B., *ibid.,* f. 38. 3. Le mari est dans son tort s'il la déclare déflorée : c'est peut-être l'effet du jeune âge. Voir Casuistique dite *Noda bischarim* (1859), II, 69. 4. La distinction entre la question d'argent (favorable à la femme) et celle de l'interdit légal d'union.

porter la cause devant Rabbi. Celui-ci (comme la femme ne niait pas le fait) demanda comment cela était arrivé[1] : C'est que, répondit la femme, les marches de l'escalier chez mon père sont très élevées, et pour les gravir j'ai fait un effort (je me suis blessée). Rabbi lui ajouta foi. Cette règle est seulement vraie pour la conséquence financière, que la femme ne perde pas son douaire en cas de séparation ; mais il est interdit au mari de garder cette femme dans la crainte (maintenue) d'union adultérine. C'est conforme à ce qui est dit ci-après (§ 2) : « L'époux d'une veuve vierge, ou d'une femme répudiée d'un simple fiancé, ou de celle qui a seulement déchaussé son beau-frère, doit un douaire de 200 zouz; mais le mari a le droit de contestation en cas d'absence de la virginité. » La Mischnâ précise que le douaire, loin d'être d'un *maneh* (100 zouz), est du double; mais le mari ne peut pourtant pas garder cette femme comme épouse, en raison du maintien du doute d'union adultère. C'est conforme aussi à ce qui est dit plus loin (§ 5) : « En Judée, le fiancé qui mange chez son beau-père avec la fiancée, sans témoins, n'est pas admis plus tard à porter plainte pour défaut de virginité, car le futur est resté seul avec la fiancée (et a pu en abuser). » La Mischnâ indique que pour le douaire d'un maneh le double est dû ; mais le mari ne peut pourtant pas garder cette femme comme épouse par la crainte d'union d'adultère. C'est encore conforme à ce qui a été enseigné plus loin (§ 6) : « Si après le mariage d'une femme que son mari ne trouve pas vierge, elle déclare avoir été violée après les fiançailles et qu'ainsi le champ du mari a été dévasté, tandis que celui-ci prétend que, ce fait étant antérieur aux fiançailles, le contrat d'acquisition repose sur un défaut (de sorte que le mari serait dispensé de restituer le douaire), on déclare la femme digne de foi. » La Mischnâ indique que le douaire, loin d'être d'un maneh, est du double; mais il n'est pas loisible au mari de garder cette femme de crainte d'union possible d'adultère. C'est conforme à ce qui a été dit plus loin (§ 7) : « Si la femme déclare n'être plus vierge par suite d'une blessure (ligno icta) et le mari prétend que c'est le résultat d'une cohabitation, on croira la femme. » Or, la Mischnâ indique que le douaire devant être restitué à la femme est bien de 200 zouz, non d'un maneh (100 zouz) ; mais le mari ne peut pas garder cette femme, de crainte du doute d'adultère. Tout cela résulte de ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Éléazar[2] : lorsque le mari trouve sa femme déflorée, il ne peut plus la garder, en raison du doute d'adultère.

Puisque selon R. Eléazar la fixation du jour a pour base la possibilité de contestation au sujet de la virginité, quel sera le jour déterminé pour une adolescente (à l'égard de laquelle cette contestation est impossible) ? (Pourra-t-elle en conséquence se marier n'importe quel jour, ou sera-ce le même jour que pour toute autre union ?). De même, quel sera le jour de mariage d'une veuve vierge, ou d'une fille blessée par accident, selon R. Meir ? On peut résoudre cette

1. Littéralement : *ubi est virginitas tua ?* 2. Ci-dessus, au commencement.

question à l'aide de ce qu'il est dit plus loin (II, 1) : « Si une femme devenue veuve réclame son douaire entier (200 zouz) aux héritiers de son mari, ou si, en étant répudiée, elle le réclame au mari, en disant avoir été épousée à l'état vierge, tandis que l'adversaire prétend qu'elle avait été veuve, s'il y a des témoins attestant qu'elle a quitté la maison paternelle à l'état de vierge, il lui sera restitué un douaire de 200 zouz. » Or, il n'est pas tenu compte du cas où ce mariage aurait eu lieu un 4e jour (applicable aux vierges) ; c'est donc que ce jour n'est pas exigible à cet effet.

« Une veuve, est-il dit, se marie le 5e jour, » car si l'on autorisait n'importe quel jour de la semaine, il arriverait au mari, dès le lendemain matin, de se lever comme d'ordinaire pour aller à son travail. Mais de ce que le mariage a lieu le 5e jour, le mari passera avec sa femme les 5e, 6e et 7e jours, en réjouissances. Moïse a dû établir les 7 jours de festins qui accompagnent les mariages, ainsi que les 7 jours de deuil pour un décès [1], tandis qu'il n'a rien déterminé pour une veuve. Mais s'il est vrai que le Pentateuque ne contient rien à cet égard, on voit qu'il faut prononcer pour son mariage les bénédictions d'usage, d'après la conduite de Booz, puisqu'il est écrit (Ruth, V, 2) : *Booz prit dix hommes* [2] *parmi les vieillards de la ville et leur dit: asseyez-vous ici, et ils s'assirent.* Il résulte de là, dit R. Alexandre, qu'un inférieur ne doit pas s'asseoir jusqu'à ce que son supérieur l'y ait invité. R. Pinehas dit : on conclut de là que le tribunal nomme des vieillards (comme le fit Booz), chargés de veiller aux agapes dans les maisons de festins[3]. R. Eléazar b. R. Yossé dit : on conclut de là que la bénédiction pour les époux (la 1re semaine de mariage) devra être dite par dix hommes réunis. Finalement, dit R. Juda de Pazi, il ne s'agit pas seulement de l'union d'un jeune homme avec une vierge, mais même d'un veuf avec une veuve, puisque Booz était veuf et Ruth veuve, et il est dit (ib. I, 19) : *Toute la ville était agitée à cause d'elles.* Or, se peut-il que toute la ville ait été dérangée à cause de Noémi et de son chagrin? C'est qu'en ce jour la femme de Booz était morte, de sorte qu'au moment où tous les gens accomplissaient le devoir pieux d'assister aux obsèques, Ruth arrivait avec Noémi : voilà comment il se fait que l'une sortait quand l'autre entrait —[4].

On a enseigné que R. Juda dit : En Judée, on avait d'abord assigné aux fiançailles 2 garçons d'honneur, l'un du côté de la fiancée, l'autre du côté du fiancé, chargés de les assister ; cependant, ils ne se tenaient à leur poste qu'à partir du moment du mariage, tandis qu'en Galilée, ce cérémonial n'avait pas lieu. En Judée, on avait commencé par laisser les fiancés seuls une heure, afin que le cœur du futur s'attache à la promise, tandis qu'en Galilée, on n'agit pas ainsi. En Judée, les garçons d'honneur avaient à rechercher sur l'emplacement

1. Il y est fait allusion dans Genèse, XXIX, 27, et L, 10. Cf. *Yalqout Simoni*, II, n° 70. 2. La réunion de dix hommes est un indice de bénédiction solennelle (du repas), dite en commun. Voir Midr. Rabba, sur Ruth, ch. 4. 3. Pour éviter les désordres. V. J., tr. *Sota*, IX, 12 (t. VII, p. 337). 4. Suit une phrase qui se trouve traduite tr. *Meghilla*, IV, 4 (t. VI, p. 240).

occupé par le fiancé et par la fiancée (s'il n'y avait eu une manœuvre commise au détriment de l'un d'eux), tandis qu'en Galilée on n'y procédait pas. En Judée, les garçons d'honneur avaient d'abord l'habitude de dormir à l'emplacement que devront occuper les époux, ce qui n'avait pas lieu en Galilée. Celui qui n'a pas adopté tous ces usages n'est pas fondé à intenter un procès de virginité[1]. On a enseigné ailleurs[2] : Dans toute vigne, il y a du vin (*in omni puella sanguis*), et lorsqu'il n'y en a pas trace, on la nomme desséchée, τρυγητή. Est-ce à dire, demanda R. Jérémie, que par suite nul ne pourra plus soutenir une contestation de virginité d'après R. Juda ? (Toutes les femmes pourront-elles arguer, en cas de faute, qu'elles sont de ce dernier cas) ? Non, dit R. Yossé, le principe même de pouvoir soutenir cette contestation émane de R. Juda, car l'on a enseigné que R. Juda dit : En Judée, on avait commencé par assigner 2 garçons d'honneur, un du côté de la fiancée et un autre pour le futur; cependant, ils ne se tenaient à leur poste qu'à partir du moment du mariage ; tandis qu'en Galilée ce détail n'était pas observé ; et ainsi de suite, jusqu'au détail de dormir même à l'emplacemant occupé par les fiancés, tandis que cela n'avait pas lieu en Galilée. Or, à quoi bon ces précautions de surveillance (puisqu'en cas de défectuosité, la femme accusée peut arguer appartenir aux familles où les filles sont τρυγητή) ? Son assertion ne suffira pas, et elle devra fournir la preuve qu'elle appartient à une telle famille.

R. Jérémie avait supposé devoir interpréter la règle émise ci-dessus, qu'à défaut de l'adoption des divers usages prescrits, le mari ne peut pas intenter un procès de virginité, en ce sens qu'il faut appliquer les usages de la Judée à la Galilée pour s'en prévaloir. Non, répliqua R. Yossé, l'usage judéen ne forme pas un précepte d'ordre légal en Galilée ; chaque province a ses usages particuliers et indépendants[3]. Mais s'il est admis que l'action d'apposter les garçons d'honneur n'est pas indispensable pour la plainte du mari, pourquoi est-ce l'usage en Judée ? C'est une précaution prise en cette province pour que les filles juives (ainsi prévenues) ne se livrent pas à la débauche. Si c'est là le motif pour lequel on apposte les garçons d'honneur, même en un tel cas le mari ne devrait pas être admis dans sa contestation? (Ne peut-on pas supposer que le surveillant est de connivence avec le mari ?) Non, dit R. Yossé au nom de R. Ila, en thèse générale, un homme ne se livre pas aux dépenses qu'entraîne un mariage pour calomnier ensuite sa femme (il y a donc présomption qu'il dit vrai). Si l'on tient compte de cette probabilité, on devrait aussi croire le mari qui n'a pas eu de surveillant ? C'est que, répondit R. Ila, à défaut de ce détail usuel, on pourrait soupçonner le mari d'avoir accompli une fraude. Dans quel cas est-il entendu que, faute d'avoir apposté des gens, le mari ne peut pas porter plainte ? Si après avoir cherché (*virginitatem*) il a trouvé, de quoi se plaint-il, puisqu'il a trouvé ? Si au contraire il n'a pas

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Tr. *Nidda*, IX, 11. 3. L'exigence absolue des dits usages n'est applicable qu'à la Judée; mais en Galilée, le droit du mari de porter plainte subsiste toujours.

trouvé, pourquoi dire que son investigation a été imparfaite (et l'accuser de fraude, au lieu de lui ajouter foi)? C'est qu'il s'agit du cas où, sans chercher, le mari a trouvé; seulement ils diffèrent sur l'objet même, que la femme prétend être du sang de virginité, tandis qu'au dire du mari ce serait du sang d'oiseau (apporté par fraude); le mari est alors en faute de ne pas avoir eu recours auxdits usages (et on ne le croira pas). Quant à ce qui a été dit, qu'à défaut des usages adoptés on ne croit pas le mari, c'est pour ne pas faire perdre à la femme son douaire; mais le mari ne peut pas la garder, de crainte qu'il y ait eu adultère. C'est conforme à la Mischnâ suivante: « Pour une veuve vierge, ou une répudiée d'un simple fiancé, le douaire est de 200 zouz, et le mari a le droit de contestation pour la virginité (exigible) ». Pour tout cela, on suit l'avis de R. Ila au nom de R. Eléazar: un mari qui ne trouve pas sa femme vierge ne peut pas la garder, de crainte d'adultère. On a enseigné: la virginité peut se constater par si peu de sang que ce soit. Ainsi, il est arrivé à une femme d'en trouver une trace équivalent à peine au grain de saffran; et, comme elle vint devant R. Ismaël b. R. Yossé (pour se justifier de l'accusation possible d'inconduite), le rabbi lui dit: « Qu'il y en ait beaucoup comme toi en Israël ». R. Zacarie, gendre de R. Lévi, dit que le rabbi la maudissait ainsi (indirectement), comme il est d'usage d'appeler l'aveugle[1] « plein de clarté » (par euphémisme). Les compagnons dirent: il la plaignait, car une femme ayant peu de sang aura peu d'enfants. Selon R. Yossé, au contraire, c'était un terme d'éloge, car la femme qui a peu de sang est moins exposée à rendre impur ce qui est pur.

2. Quand on épouse une vierge, on lui assure une *Khethoubah* (douaire) de 200 *zouz*[2]; si on épouse une veuve on lui assure seulement un *maneh* (100 zouz, pour le cas de mort ou de divorce). Même somme de 200 est due pour épouser une veuve vierge, ou une répudiée d'un simple fiancé, ou celle qui a seulement déchaussé son beau-frère avec justification de la virginité. Il en est de même pour une prosélyte ou une prisonnière, ou une esclave, qui a été rachetée[3], ou convertie, ou libérée avant l'âge de 3 ans et un jour.

Houna dit au nom de Samuel que cette somme sera comptée sur le pied des sicles d'argent (200 z. = 50 sela). R. Aba b. Abina dit que ce seront des pièces de monnaie courante (non en sicles sacrés, ou de Tyr). Une Mischna confirme cet avis, en disant[4]: « Les 5 *sela* à payer pour le rachat d'un premier né (Nombres, III, 47) se comptent en *Maneh* de Tyr; les 30 pièces à payer

1. J., tr. *Péa,* V, 5 (t. II, p. 74). 2. Par comparaison avec ce qu'a dit la Mischnâ (tr. *Péa,* VIII, 8), qu'un individu possédant 200 zouz n'a pas droit à la charité publique, on peut conclure que cette somme suffisait à vivre. Cette aisance devait être assurée aux femmes veuves ou divorcées. A la veuve on n'assurait que la moitié de cette somme, celle-ci ayant déjà la kethoubah de son premier mari. 3. Cf. ci-après, III, 1. 4. Tr. *Bekhoroth,* VIII, 7.

pour un esclave tué par un bœuf dangereux de la corne (Exode, XXI, 32), ou les 50 pièces dues pour violence faite à une jeune fille, ou pour l'avoir séduite, ainsi que les cent pièces à payer en cas de calomnie de sa femme, seront comptées sur le pied du sicle sacré, en Maneh de Tyr. » Or, il n'est pas question là du douaire de femme (donc, il ne faut pas que ce soient des sicles supérieurs). R. Abin objecta ceci : on ne connaît le montant exigible pour le douaire d'une femme que d'après l'amende imposée à celui qui violente ou séduit; et, comme dans la Mischnâ précitée il est question des sommes d'argent dues en deux cas, c'est comme si l'on avait parlé du douaire en même temps. On sait ainsi comment devra être constitué le douaire d'une vierge ; mais comment sera dû le douaire d'une veuve? R. Ḥinena répond : il suffit de constater que la veuve reçoit la moitié de la somme remise à une vierge (mais d'argent analogue). R. Ḥiya b. Ada déclare ceci : Si même dans la Mischnâ précitée il était question du douaire de la femme (à payer en sicles supérieurs), on n'adopterait pas cet avis, contredit par plusieurs rabbins. Ainsi, R. Ḥanania et R. Jonathan disent tous deux d'employer à cet effet des pièces courantes, et c'est l'avis de R. Josué b. Lévi comme de R. Jacob b. Aḥa, R. Imi, et R. Simon b. Lakisch, au nom de R. Judan Naci. R. Yoḥanan dit d'employer des séla du règne de Sévère, ou ceux du roi Monunios[1], ou ceux dits jérusalémites. Les uns s'expriment ainsi (adoptent cet avis) ; les autres formulent tel autre avis ; on peut en conclure que lui aussi (R. Yoḥanan) a renoncé à son premier avis et professe l'avis des autres sages (d'employer des pièces supérieures). Mais n'est-ce pas l'habitude ainsi de rappeler que les uns professent tel avis, et les autres un autre avis ? Or, ensuite, il renonce à son propre avis et adopte celui des autres. On soumit devant R. Ḥanina le fait d'une femme dont le douaire était inférieur à la somme de 200 *zouz* de Tyr (seulement de 200 *zouz* ordinaires), et il déclara qu'elle devra prendre la somme qui lui a été souscrite (savoir en monnaie courante, ordinaire). Il dit à R. Mena de s'asseoir et libeller par écrit que la femme n'a pas droit à réclamer un douaire supérieur. Commence par ranger ton opinion à la mienne, répliqua R. Mena, et signe ainsi l'exigence qu'un douaire supérieur est dû, puisque R. Ḥiya a dit au nom de Samuel qu'il faut payer le douaire en sicles sacrés (supérieurs), R. Abdima de Cippori dit au nom de R. Houna de la part de Witor[2] (Victor) de Maon : Lorsqu'une femme a touché un douaire inférieur à la somme de 200 pièces (de Tyr), elle devra le cacher, pour qu'à l'avenir (en cas de décès du mari, ou de séparation) elle puisse réclamer des sicles sacrés. R. Abdima ajoute au nom de R. Houna : ce conseil d'enfouir le douaire est aisé à suivre dans un lieu où l'on ne rédige pas le contrat de mariage (et l'argent, non spécifié, est fixé par

1. V. Zuckermann, *Talmudische Gewichte u. Munzen*, p. 15. Omis dans le lexique de J. Lévy. Il y en a 3 au *British Museum* (V. *Catalog of greek coins, Tessaly to Ætolia, by prof. Percy Gardner*, p. 80), et 2 à la Biblioth. nationale.
2. Omis dans les lexiques et dans la liste du *Mabô* par Z. Frankel.

autorité de justice) ; mais lorsqu'on rédige un contrat, c'est sur la production du contrat indicateur que sera basée la réclamation. En effet, dit R. Yohanan, on a enseigné ceci[1] : Un sourd-muet qui a épousé une femme saine (qui parle) n'est pas tenu de la nourrir, ni de lui remettre un douaire ; si elle meurt, il héritera pourtant d'elle, car elle a de plein gré (en conscience) fait sujétion de ses biens pour lui, tandis que lui (inconscient) n'a pas pu faire acte de réciprocité. Au contraire, un homme sain (bien parlant) qui épouse une femme sourde-muette est tenu de la nourrir et de lui fournir un douaire ; mais si elle meurt, il n'héritera pas d'elle, car il a pu, en connaissance de cause, engager ses biens éventuellement à sa femme, tandis que celle-ci, inconsciente, n'a pas pu accomplir une réciprocité. Or, est-ce qu'une femme sourde possède la faculté d'acquérir et de jouir d'un douaire ? On peut répondre à cette objection, dit R. Jérémie au nom de R. Eleazar, en supposant que la femme avait encore la faculté de parler en se mariant (la surdité étant survenue plus tard). R. Jacob b. Aha dit aussi au nom de R. Eleazar que l'on suppose le cas où, en se mariant, cette femme avait encore toutes ses facultés, et elle est devenue sourde plus tard. Mais alors, si ce mariage a eu lieu avec une femme consciente, ne va-t-il pas sans dire qu'elle a droit au douaire ? On peut supposer le cas, répond R. Jacob b. Aha au nom de R. Eleazar, où la femme d'abord sourde, devenue ensuite saine s'est mariée en cet état, puis est redevenue sourde ; il ne faut pas croire qu'en raison de son état primordial de surdité dans lequel elle est retombée elle n'a pas eu la faculté d'acquérir son douaire ; c'est pourquoi il est spécifié qu'elle y a droit. R. Yossé ne raisonne pas de même : selon lui, il faut tenir compte de ce qu'en cohabitant même avec une femme sourde (sans l'épouser), on n'est pas passible d'une amende ; or, la femme dont la cohabitation n'entraîne pas d'amende n'a pas non plus la faculté d'acquérir le douaire. Mais, objecta R. Judan, comment dire que le douaire dépend de la question d'amende, puisqu'une adolescente qui cohabite n'entraîne pas d'amende[2], et pourtant son douaire est fixé à 200 zouz ? De même, une vierge devenue veuve après le mariage, ou répudiée (malgré la certitude qu'elle est restée vierge) entraîne l'amende, et pourtant le douaire à lui restituer est seulement d'un maneh (100 zouz)? [C'est donc que la question d'amende importe peu, et il s'agit seulement de savoir si la femme a eu la faculté d'acquérir le douaire, ou non].

Si un sourd ou un sot épouse une femme douée de toutes ses facultés[3], bien que le sourd ou le sot récupère plus tard toutes ses facultés, la femme (acquise inconsciemment) n'a pas droit au douaire ; et si le mari, une fois rétabli, veut garder cette femme, il lui assigne un douaire de 100 zouz (comme à une femme en seconde noce). R. Eleazar ajoute au nom de R. Hanina[4] ; même ce douaire restreint n'est dû qu'en cas de cohabitation par le mari après la récupération de ses facultés ; mais si une telle union n'a pas eu lieu,

1. Cf. B., tr. *Yebamoth*, f. 113ª. 2. Ci-après, III, 9. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. Ci-après, IX, 10 (13) fin (f. 33ᶜ.

la femme n'a droit à aucun douaire, même inférieur. — « Pour celles qui ont été rachetées, ou libérées, ou converties, dit la Mischnâ, avant l'âge de 3 ans et un jour, le douaire sera de 200 zouz, avec faculté de contestation au sujet de la virginité ». C'est que, dit R. Yossé au nom de R. Ḥiya b. Asché, ou R. Yona, R. Ḥiya b. Asché au nom de Rab, la cohabitation qu'aurait subie une enfant si jeune équivaudrait à de la chair recevant du doigt une pression qui se referme spontanément. R. Ḥiya a enseigné : il semble ainsi que la source a d'abord été salie, puis elle est redevenue spontanément claire. En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ le confirme en disant[1] : Au-dessous de cet âge (à moins de 3 ans), l'effet est égal à celui d'un doigt mis dans une source (il est nul). A ce propos, R. Abin interprète ainsi[2] ce verset (Ps. LVII, 3) : *J'invoque le Dieu d'en haut, le Dieu qui achève* (défend) *ma cause*; or, si une fille (en ce cas) a juste 3 ans et un jour (à la fin d'une année lunaire imparfaite) lorsque le tribunal se propose d'accroître l'année d'un mois (embolismique), la virginité revient à l'enfant déflorée ; au cas contraire, elle ne revient pas.

3. Une enfant petite avec laquelle un homme majeur a cohabité, ou une fille majeure qui a eu des relations intimes avec un enfant mineur, ou celle dont la virginité a été lésée par accident (ligno icta), a pourtant droit au douaire de 200 zouz, selon l'avis de R. Meir; les autres sages disent que cette dernière n'a droit qu'à un maneh (100 zouz).

Qu'appelle-t-on petit et petite (au point de vue de l'union)? Au nom de R. Juda b. Ḥagra on nommé ainsi le garçon âgé de moins de 9 ans et un jour, ainsi que la fille au-dessous de 3 ans et un jour. On comprend que le douaire soit maintenu à 200 zouz en cas d'union d'un homme adulte avec une petite enfant, parce que celle-ci, fort jeune, recouvrera la virginité ; mais pourquoi en cas d'union d'un garçon d'âge inférieur avec une grande fille, l'union n'est-elle pas effective (pour amoindrir le douaire dû lors du mariage), puisqu'après tout la virginité est perdue? On peut répondre, dit R. Abin, qu'il s'agit du cas où cette union d'un enfant avec une grande personne était contre nature[3]. On peut même dire, observe R. Yossé b. Abin, qu'il s'agit d'union usuelle ; seulement, bien que l'union d'un enfant soit réelle, le garçon n'a pas encore assez de vigueur pour toucher aux organes (et les léser). En effet, on a enseigné un fait (qui prouve qu'il peut y avoir copulation, malgré le maintien de la virginité) : une fille était devenue enceinte, tout en étant restée vierge. Contre l'avis de R. Méir (disant qu'en cas de lésion par accident le douaire est maintenu à 200 zouz), on objecta ceci : puisqu'il y a défectuosité certaine de la virginité, comment dire que le douaire reste fixé à 200 zouz? C'est que, dit-il, cette fixation ne dépend pas de la présence de la virginité ; puisqu'une adolescente, quoique considérée comme dépourvue de virginité[4], reçoit pourtant un douaire de 200 zouz, de même que par contre une veuve vierge, quoique telle, n'a droit qu'à un

1. Tr. *Nidda*, V, 1. 2. J., tr. *Nedarim*, VI, 13 (f. 40a) ; tr. *Synhédrin*, I, 2 (f. 19a). 3. *In vaso indebito, nec rupta virginitate.* 4. Ci-dessus, § 1.

douaire de 100 zouz. Quant à l'adolescente elle-même, elle a droit au douaire de 200 zouz, parce qu'elle n'a rien perdu de sa grâce; tandis qu'une veuve même vierge (ou répudiée avant l'union), n'a plus sa grâce première (et son douaire sera de 100 zouz). C'est aussi l'objet de la discussion au sujet d'une fille lésée par accident; selon R. Meir [1], cette fille n'a rien perdu de sa grâce première (et a droit au douaire de 200 zouz); selon les autres sages, la lésion lui fait perdre cette grâce (et le douaire sera de moitié).

Une vierge avec laquelle a cohabité un enfant d'âge inférieur, ou un être non humain, reste apte à épouser un cohen, R. Ḥalafta b. Saül a enseigné qu'elle reste apte à épouser même un grand-prêtre. R. Jérémie et R. Amé demandèrent: quelle différence y a-t-il entre une telle union et la pression par le doigt (au point de vue de la virginité perdue), et ne va-t-il pas sans dire que cette dernière entraîne l'inaptitude à épouser un cohen? On peut supposer le cas, répondit R. Ḥagaï, où la cohabitation (de l'enfant ou de l'animal) a été contre nature (*nec rupta virginitate*). Puis, R. Ḥagaï voulut renoncer à cette dernière explication (de l'union contre nature). Non, lui dit R. Aba, n'y renonce pas; et voici pourquoi R. Ḥagaï avait voulu y renoncer: comme au sujet du grand-prêtre il est écrit (Lévit. XXI, 23): *il prendra une femme ayant sa virginité*, on déduit de ce dernier terme (écrit toujours au pluriel) qu'elle devra être vierge des deux parts (régulièrement ou non). De même il est dit (Genèse, XXIV, 16): *vierge et qu'aucun homme n'a connue*; le terme *vierge* vise l'union régulière, et la 2e expression (superflue) l'union irrégulière. R. Isaac b. Eléazar ajoute: aucun homme ne l'avait jamais sollicitée (Rebecca), selon ce verset (Ps. CXXV, 3); *car la verge* (le pouvoir) *de l'impie ne s'est jamais posée sur le sort des justes*. Or, quel compte R. Ḥagaï tenait-il des expressions superflues, avant de revenir à son explication première de l'union irrégulière? Il expliquait que l'autre terme vise la simple copulation (sans union achevée). Pourquoi R. Yossé n'admet-il pas cette explication de l'union partielle? C'est que, répondit R. Mena, une telle union fait pour R. Yossé l'objet d'une question, puisqu'il est dit que R. Yossé demanda [2]: est-ce qu'un tel acte à l'égard d'un homme, ou avec un animal est considéré comme union (et passible de pénalité), ou non? (de même, il y a des doutes à l'égard d'une telle union pour une vierge). Lorsque R. Jérémie eut appris la nouvelle explication de R. Ḥagaï, il s'écria: en un tel cas, l'objection soulevée par R. Amé (qu'une telle union provoque toujours la perte de la virginité) subsisterait (il faut donc en revenir au cas de l'union contre nature).

4. Une veuve vierge, ou une femme répudiée, ou celle qui a déchaussé son beau-frère après mariage réel avec le défunt, n'a droit qu'à un douaire d'un *maneh* en se remariant; mais l'époux n'a pas le droit d'intenter un procès au sujet de la question de virginité. Il en est de même pour la prosélyte, la captive et l'esclave, qui ont été rachetées, converties

1. V. Rabba sur Genèse, ch. 60. 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 1 (f. 58c).

et libérées lorsqu'elles avaient plus de 3 ans et un jour : le douaire sera d'un maneh, mais la question de virginité ne peut donner lieu à un procès.

On nomme « vierge du mariage », dit R. Yohanan, la femme qui, après avoir passé sous le dais nuptial, a pour elle des témoins attestant que le mariage n'a pas été accompli. Ceci prouve, dit R. Yossé, que si quelqu'un a épousé une femme avec la présomption qu'elle est vierge et qu'elle se trouve déflorée, on ne peut pas arguer qu'il y a eu marché erroné, de façon à faire perdre à cette femme (en cas de séparation) le douaire d'un maneh (car dans cette présomption de virginité, le mariage a toujours lieu); de même (pour la même cause), il n'y a pas de marché erroné, susceptible de provoquer la perte du douaire d'un maneh, si l'on épouse une femme avec la présomption qu'elle ne s'était jamais prostituée, et il se trouve ensuite qu'elle s'est livrée à la prostitution. R. Éléazar demanda : Si l'on cohabite avec une esclave affranchie, quelle est la règle au point de vue de l'amende due? (S'en rapporte-t-on à l'attestation des témoins que l'affranchissement a eu lieu, ou non?) On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit[1] : Il ne faut pas croire que celui qui cohabite avec une esclave araméenne (païenne, non affranchie) soit passible d'une amende, puisqu'il est dit (Exode XXII, 15) : *il lui assignera un douaire, pour qu'elle soit sa femme*. Or, cette règle est vraie (de l'amende due) à l'égard d'une femme qui a une existence propre, non p. ex. d'une esclave. La règle n'est pas applicable à cette dernière, parce qu'elle n'a pas d'existence propre; mais si elle en avait (ayant été affranchie, quoiqu'âgée de plus de 3 ans), l'amende serait applicable (au calomniateur). S'il en est ainsi, qu'en chaque cas où l'amende est applicable la femme a droit au douaire, celui-ci devrait être de 200 zouz et non de la moitié? Non, répond R. Judan, la question d'amende n'est pas prépondérante, puisque l'adolescente dont l'union n'entraîne pas d'amende reçoit un douaire de 200 zouz; par contre une « veuve de mariage » entraîne la pénalité de l'amende, et pourtant elle n'a qu'un douaire de 100 zouz. R. Zeira dit devant R. Mena (qu'il n'y a rien à déduire de l'enseignement précité[2]) : Il est vrai qu'au cas où la femme a son existence propre, son union irrégulière entraîne l'amende, parce qu'il s'agit de païennes converties, ou d'esclaves affranchies, lorsqu'elles avaient moins de 3 ans et un jour (dans la présomption de n'avoir jamais cohabité). S'il en est ainsi, fut-il répliqué, qu'elles ont été converties ou affranchies avant d'avoir 3 ans et un jour, elles sont semblables à toutes autres filles d'Israël (au point de vue de l'amende, et il n'est pas besoin d'autre déduction à cet effet). A l'égard d'une aveugle, ou de celle qui est d'évidence stérile, le mari peut aussi recourir en justice pour contester la virginité; mais Somkos dit au nom de R. Meir que, pour l'aveugle, ce recours n'est pas admis. Il fonde son avis sur ce que la femme peut accuser le mari d'avoir trouvé la trace de virginité et de

1. Ci-après, III, 1. 2. Ci-dessus, § 1.

l'avoir fait disparaître (abusant de sa cécité). Les autres sages ne sont pas de cet avis ; car, disent-ils, la femme aurait pu (sans voir) saisir cette trace (*sanguinis*, et puisqu'elle ne l'a pas fait, c'est un aveu de défectuosité). Que réplique R. Meir à ce raisonnement des sages? Selon lui, le mari peut encore faire disparaître cette trace, en la couvrant de sa salive. —[1]

5. En Judée, celui qui mange sans témoins chez son futur beau-père le repas de fiançailles, pendant lequel le futur est laissé seul avec sa fiancée, n'est pas admis à intenter ensuite une action judiciaire au sujet du défaut de virginité[2]. Toute veuve, soit fille de simple israélite, soit fille de cohen, n'a droit qu'au douaire d'un maneh en se remariant. L'assemblée des pères de famille cohanim a institué la règle que pour leurs filles vierges le douaire serait de 400 zouz, et les autres sages ne s'y sont pas opposés.

Dans les temps antérieurs, une épouvantable persécution sévit en Judée[3], car ils (ses ennemis) avaient ouï par tradition paternelle que Juda frapperait Esaü, comme il est écrit (Genèse, XLIX, 8) : *ta main sera sur la nuque de tes ennemis*. On subjugua les Judéens, on violenta leurs filles, et l'on décréta que le στρατιώτης (stratège, chef de guerre) aurait le droit d'en user d'abord (avant le mariage). Pour parer à cet outrage et à ses suites juridiques, il fut institué que le fiancé pourrait s'unir à sa fiancée dans la maison de son beau-père ; et comme celle-ci se trouve avoir été une fois sous le coup de la puissance du mari, elle s'attachera désormais à lui seul. Mais finalement ne doit-elle pas subir le contact de ce soldat étranger ? C'est vrai ; mais comme il s'agit d'un cas de force majeure accompli contre son gré, elle reste permise à son mari. Comment agissaient les fiancées des cohanim (qui devaient rester intactes) ? On les cachait. Pourquoi ne pas cacher aussi toutes les autres filles d'Israël ? La voix (de la délation) sortirait, et le gouvernement ayant connaissance de ces faits finirait par prendre toutes les filles, en mêlant les unes aux autres (il vaut donc mieux réserver exclusivement les épouses de Cohen). Voici d'après quels signes, on reconnaissait les faits (que l'on voulait cacher à l'autorité) : lorsqu'ils[4] entendaient le bruit du moulin, ils se doutaient qu'un repas de noces est préparé par-ci par-là ; de même qu'en voyant briller une lumière à Beror-Ḥaïl, on savait qu'une circoncision se célébrait à ce moment. Pourtant, lorsque la persécution eut pris fin, ledit usage fut maintenu. Ainsi,

1. Suit un passage traduit au tr. *Yebamoth*, XIII, 14 (t. VII, p. 191). 2. Il est à présumer, en ce cas, qu'il aura abusé de sa future lorsqu'il était seul avec elle. V. tr. *Yebamoth*, IV, 11 (t. VII, p. 66). 3. Passage cité par M. le gr. R. Isid. Weil, dans *Revue des études juives*, t. VII, p. 157, à propos de l'œuvre de Karl Schmidt, *Jus primæ noctis* (Freiburg, 1881, 8°), p. 164. Cf. J., tr. *Guittin*, V, 7 (f. 47b) ; Rabba à Genèse, ch. 26. 4. Les ennemis de la Judée, ou les espions dirigés contre les Juifs pieux. V. Grætz, *Geschichte*, t. IV (2e édit.), p. 465 ; Derenbourg, *Essai*, p. 307.

la bru de R. Oschia entra dans les liens de l'hymen, déjà enceinte de son fiancé. — On a enseigné : les veuves de cohen (selon l'institution sacerdotale) recevaient un douaire de 200 zouz (proportionnellement au douaire de 400 zouz pour leurs vierges) ; d'après un autre enseignement, qu'il s'agisse d'une veuve d'Israélite, ou de celle d'un cohen, le montant sera toujours le même, selon l'ordre fixé ici (d'un maneh). Il y a lieu de croire, dit R. Yossé, que la somme de 400 zouz (fixée par l'assemblée des pères de famille cohanim) est due pour le douaire de la fille de cohen qui épouse un simple israélite ; c'est pour ainsi dire le droit de tribu qui est ainsi réclamé ; mais lorsqu'au contraire une fille d'Israélite épouse un cohen, elle ne réclamera pas une telle somme en douaire : il est bien suffisant pour elle de s'être élevée au sacerdoce, sans réclamer encore un douaire supérieur à sa souche. R. Mena dit : il semble que le contraire soit mieux justifié ; lorsqu'une fille d'Israélite épousera un cohen, elle réclamera un douaire supérieur, conforme à son élévation au sacerdoce ; au contraire, la fille de cohen qui épouse un simple israélite ne réclame pas autant, parce qu'elle descend du sacerdoce. Enfin R. Yossé dit : l'une comme l'autre [1] réclame le douaire supérieur, à titre d'amende imposée au mari, pour le blâmer de ne pas être resté attaché à sa tribu et à sa famille.

6. Si après le mariage d'une femme que son mari ne trouve pas vierge, elle déclare avoir été violée après les fiançailles, et qu'ainsi le champ du mari a été dévasté [2], tandis que celui-ci prétend que ce fait étant antérieur aux fiançailles, le contrat d'acquisition repose sur un défaut (de sorte que le mari serait dispensé de restituer le douaire), R. Gamaliel et R. Eliézer déclarent la femme digne de foi. Non, dit R. Josué, nous ne dépendons pas de son assertion à elle (verbale) ; elle reste dans la présomption d'avoir cohabité avant les fiançailles et d'avoir par conséquent trompé le futur mari, jusqu'à ce qu'elle fournisse la preuve de son dire [3].

R. Jérémie demanda : s'il en est ainsi (d'après la présente Mischnâ), est-ce à dire qu'il n'est jamais possible de soutenir en justice la contestation de virginité, d'après R. Gamaliel et R. Eliézer (si la femme est toujours crue) ? Puis, R. Jérémie revenant sur son propre dire déclara que cette contestation est possible même selon R. Gamaliel et R. Eliézer, au cas où en présence d'une accusation elle se tait et ne proteste pas. De plus, cette contestation est même possible si la femme parle (proteste), si elle prétend que le mari, après avoir trouvé la trace de la virginité, l'a égarée (alors, on croit le mari). Pourquoi en ce cas n'ajoute-t-on pas foi à la femme ? C'est inadmissible, car R. Ila dit au nom de R. Eleazar [4] : lorsqu'on s'aperçoit que la femme est déflorée (*apertam*

1. La fille de Cohen qui épouse un Israélite, ou celle de l'Israélite qui épouse un Cohen. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 4 fin (f. 65d). 2. Ce qui donnerait des droits à la femme sur le douaire en cas de séparation. 3. On ne la croit pas si elle dit, contrairement à son mari, avoir été vierge le jour des fiançailles. Cf. tr. *Bava qama*, III, 16 fin, et ci-après, VIII, 1. 4. Ci-dessus, § 1.

januam), il n'est pas permis de la garder comme épouse, de crainte du crime d'adultère (et le douaire sera également perdu pour elle). Comment se fait-il qu'ici (selon R. Gamaliel et R. Eliézer) on ajoute foi au démenti donné par la femme, tandis que d'autre part, on ne la croit pas si elle prétend que le mari a de plein gré détruit les traces trouvées de sa virginité ? C'est que, selon notre Mischnâ, tous deux arguent dans l'hypothèse d'absence de la virginité (alors, on croit le mari seul). On a enseigné ailleurs[1] : « Si une fiancée a des défauts et le futur s'en aperçoit pendant que la fille est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que les défauts sont survenus après les fiançailles (sous peine de nullité d'accord) ; une fois qu'il l'a reçue au domicile conjugal, le mari est tenu de prouver que les défauts sont antérieurs aux fiançailles (pour taxer le mariage de nullité). » Or, demanda R. Eleazar à R. Yoḥanan, est-ce à dire que cette Mischnâ est seulement justifiable d'après R. Gamaliel et R. Eliézer d'ici (qui soutiennent aussi de maintenir la présomption de l'état actuel, et, par ce motif, d'ajouter foi à la femme), à l'opposé de R. Josué ? Non, répondit R. Yoḥanan, ladite Mischnâ peut s'expliquer d'après tous, en tenant compte de cette distinction (entre notre Mischnâ et celle qui est invoquée ci-dessus) en ce qu'il est de la nature des défauts corporels de surgir spontanément (voilà pourquoi on ne tient pas compte de l'état de présomption du corps). Au contraire, dit R. Yossé, dans les générations qui nous ont précédés, j'ai vu les rabbins comparer la question de défauts à celle de la virginité, et déduire chacune de ces questions l'une de l'autre. Ainsi, l'on déduit la règle de la virginité de celle des défauts : il est dit pour ces derniers que si le doute à cet égard est survenu pendant que la fille était encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver la non-existence des défauts avant les fiançailles, sous peine de nullité (de même, en cas de doute sur la virginité survenu chez le père, on croit le mari[2]). On déduit aussi la question des défauts de celle de la virginité (en comparant la fin de ladite mischnâ à la nôtre) : comme pour la virginité, on croit la femme en cas de doute survenu chez le mari, de même pour le défaut, il y a doute sur la survenue après l'entrée de la femme chez le mari, ou avant cela, le mari est tenu de le prouver (faute de quoi, l'union subsiste[3]). Toutefois, puisqu'il s'agit de comparaison avec la règle de la virginité, n'est-ce pas dans la maison paternelle que l'on admet la perte[4] ? Comment donc obliger le mari à fournir la preuve de son accusation (et croire de prime abord la femme), de même qu'ici (pour les défauts) le mari devrait aussi être tenu de prouver son dire, tandis que l'on y oblige le père ? (Il en résulte donc que ces deux points ne sont pas tout-à-fait semblables).

1. Ci-après, VII, 7 (9). 2. Dans notre Mischnâ, R. Gamaliel dit d'ajouter foi à la femme, parce que le doute est survenu chez le mari. 3. Ceci est aussi conforme à l'avis de R. Gamaliel, et il en résulte la parité entre ces 2 sortes de sujets. 4. *Rupta virginitate.* Il faut donc en conclure une divergence entre la règle des défauts et celle de la virginité, celle-ci étant perdue dans la maison paternelle, quoique la femme soit ensuite entrée au domicile conjugal.

7. Si la femme déclare n'être plus vierge par suite d'une blessure accidentelle, et l'homme prétend que c'est le résultat d'une cohabitation, on croira la femme [1], disent R. Gamaliel et R. Eliézer. Non, dit R. Josué, nous ne faisons rien dépendre de son assertion verbale; elle est présumée avoir été mise en cet état par le contact d'un homme, jusqu'à ce qu'elle prouve son assertion contraire.

8. Si l'on a vu une femme causer intimement avec un homme dans la rue, et que, l'ayant interrogée sur sa relation avec cet homme (qui il est), elle déclare qu'il est tel et cohen, on lui ajoutera foi, disent R. Gamaliel et R. Eliézer. Non, dit R. Josué, nous ne faisons rien dépendre de son assertion verbale ; et, jusqu'à preuve du contraire, elle est présumée avoir cohabité avec un descendant des gens voués au service du culte, ou avec un bâtard.

R. Eléazar dit : Cette mischnâ est conforme à l'avis de R. Meir, qui a dit plus haut (§ 3) : la femme lésée par accident (*ligno icta*) a droit au douaire usuel de 200 zouz. R. Yossé ajoute : Nous avions supposé (avant cette énonciation de R. Eleazar) que la discussion émise plus haut entre R. Méir et les autres sages se rapporte au cas où le mari a fait entrer la femme chez lui, dans la présomption qu'elle a été lésée par accident; mais si, après l'avoir épousée comme vierge, elle se trouve avoir été lésée par accident, R. Méir reconnaît aussi qu'il y a eu marché erroné, et elle n'a droit qu'à la moitié du douaire. Cependant, il est dit ici : « Si la femme déclare n'être plus vierge par suite d'une blessure accidentelle, et l'homme prétend que c'est le résultat d'une cohabitation, on croira la femme [2] » ; il en résulte la preuve que même au cas où le mari l'a épousée dans la présomption qu'elle était vierge et qu'elle se trouve avoir été blessée, la discussion entre R. Méir et les autres sages persiste [3]. R. Jérémie au nom de R. Zeira l'explique différemment : selon lui, il s'agit du cas où elle dit : « comme j'ai été blessée par accident, j'ai droit au douaire entier de 200 zouz », et le mari réplique : « c'est au contraire le résultat d'une cohabitation, et je ne te dois rien ». D'après R. Jérémie, comment peut-on expliquer notre Mischnâ ? S'il s'agit du cas où le mari épouse la fille qu'il suppose vierge et qu'il trouve blessée par accident, R. Méir reconnaîtra aussi (en raison de l'erreur de supposition) que la femme a seulement droit à la restitution de la moitié du douaire ; si au contraire, elle a été épousée dans la présomption d'être blessée, le mari se trouve, certes, en présence d'une défloration, soit par accident, soit par contact humain, et comment croire la femme? En effet, dit R. Houna au nom de R. Zeira, voici comment il faut compléter les déclarations : la femme prétend avoir été blessée par accident

1. Et elle ne perdra pas son douaire en cas de séparation. 2. En attribuant cette opinion conforme à R. Meir. 3. Même alors, R. Meir attribue à cette femme un douaire de 200 zouz.

et s'être mariée en cet état ; tandis que le mari prétend qu'elle a subi une cohabitation et que par conséquent le mariage doit être annulé.

Par l'expression « causer intimement » (§ 8), on entend l'acte de cohabiter ; seulement, on se sert de ce terme couvert pour parler un langage décent[1]. Rabbi ou R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Oschia : l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer l'emporte sur celui de leur adversaire R. Josué, parce que deux avis valent mieux qu'un. R. Yossé demanda : puisque R. Oschia sait par tradition quel avis sert de règle, à quoi bon parler du double avis ? Et si l'adoption est basée sur ce que cet avis émane de 2 personnes, ne va-t-il pas sans dire qu'il sert de règle, comme émanant de la majorité ? En outre (s'il est tenu compte de ce que l'avis est double), si R. Yohanan adoptait l'avis de R. Josué, celui de R. Gamaliel et de R. Eliézer ne prédominerait pas, et l'avis de R. Josué l'emporterait ? (C'est donc, non une question de majorité, mais de règle). Pourquoi, en somme, ajoute-t-on foi à la femme ? Parce que c'est un des témoignages pour lesquels la femme est admise. Les compagnons d'étude avaient supposé que la discussion entre R. Josué et ses interlocuteurs s'applique à une localité où la plupart des gens rendraient la femme inapte au sacerdoce[2]; mais dans un endroit où la plupart des gens sont dignes (incapables de détourner une femme de ses devoirs), R. Josué serait aussi d'avis d'ajouter foi à la femme. Aussi, R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Yoḥanan, et R. Ila, au nom de R. Eléazar, viennent dire que la discussion de la Mischnâ subsiste même en ce dernier cas. Selon la pensée de R. Josué, la prostitution est seulement le fait des gens impropres (inaptes au sacerdoce). Non, dit R. Zeira, selon notre Mischnâ, elle est aussi le fait des gens dignes, comme il a été enseigné ; on ne nommera pas tuteur (ἐπίτροπος) contre l'impudicité même l'homme le plus pieux[3] de tous (il ne saurait l'empêcher).

3. Si étant enceinte, on demande à la femme par suite des œuvres de qui elle se trouve en cet état, et qu'elle réponde : « c'est de tel homme, un cohen, » on lui ajoutera foi, selon R. Gamaliel et R. Eliézer. Non, dit R. Josué, nous ne dépendons pas de son assertion verbale, et jusqu'à preuve du contraire, elle est présumée être enceinte des œuvres d'un descendant de la tribu vouée au culte, ou d'un bâtard.

R. Eléazar dit : tous reconnaissent (même R. Gamaliel) que l'enfant qui naîtra ainsi n'est pas reconnu[4]. En effet, on a enseigné : Il est seulement vrai que l'on ajoute foi à la femme, en ce qui la concerne elle-même ; mais tous admettent que l'enfant à naître d'elle ne sera pas reconnu. Ceci ne prouve rien, dit R. Yoḥanan, car l'on y emploie seulement le terme *schtouqi* (muet, dont on ne dit rien) d'une façon indéterminée, et l'on entend seulement que

1. V. ci-après, V, 8 et 13. 2. Aussi, il est d'avis de ne pas croire la femme. 3. V. Siffri, section *Matôth*, n° 59. 4. Littéralement : est de ceux dont on ne dit rien. Si c'est une fille, elle sera impropre au sacerdoce.

l'enfant n'est pas reconnu pour la grande-prêtrise (mais reste apte au sacerdoce ordinaire). Voici à quel cas cette hypothèse est applicable : Une compagnie de cohanim passe par une localité, et l'un deux [1] s'éloignant un moment des siens s'unit à une femme ; l'enfant qui en naîtra (de père inconnu) sera muet (inapte) pour la grande-prêtrise (mais de descendance sacerdotale certaine, apte au simple sacerdoce). Cependant, lui répliqua R. Eléazar, la veuve d'une Issa [2] est apte au sacerdoce, tandis que la fille issue d'elle devient impropre au sacerdoce (en raison du défaut de la présomption d'aptitude, comme dans notre Mischnâ) ? Non, répondit R. Yoḥanan, celui qui déclare la mère apte au sacerdoce attribue la même faculté à la fille. R Jacob b. Aḥa observe que R. Yoḥanan signale l'opinion de celui qui déclare une telle veuve apte au sacerdoce ; il en résulte que, d'après une autre opinion, cette veuve est impropre à épouser un cohen : la première opinion, qui la déclare apte, émane de R. Meir ; la seconde opinion, qui la déclare impropre, est celle des autres sages. Or, il a été enseigné [3] : On appelle une Issa valable toute famille qui n'a dans son sein ni un enfant illégitime, ni un descendant de la tribu vouée au culte, ni un descendant d'esclave (sauf doute sur l'immixtion d'un homme profané) ; selon R. Meir, lorsque dans la famille de cette veuve il n'y a aucun des cas signalés à lui reprocher, sa fille aussi reste apte à entrer dans le sacerdoce. Quant à la famille dans laquelle un cas d'inaptitude s'est produit, il faut, selon R. Meir, remonter jusqu'aux 4 ascendants de la personne à épouser (avant de s'unir à elle, pour être certain de son aptitude) ; selon les autres sages, il faut pousser l'enquête à l'infini (pour être certain de l'intégrité de la généalogie). R. Jérémie, au nom de R. Zeira, observa que R. Eléazar n'a pas réfuté l'avis de R. Yoḥanan, mais lui a demandé : comment considère-t-on l'état d'une veuve d'Issa ? Elle reste apte au sacerdoce, répondit R. Yoḥanan. Comment considère-t-on sa fille ? D'après celui qui déclare la mère apte, fut-il répondu, la fille l'est aussi. D'après cela, les compagnons d'étude avaient cru devoir déterminer ainsi la discussion et dire : R. Eléazar déclare l'enfant non reconnu impropre au sacerdoce ; R. Yoḥanan, au contraire, le déclare apte. En réalité, même selon R. Yoḥanan, l'enfant non reconnu est impropre ; seulement, on avait commencé par répondre d'après sa théorie (qu'il n'y a pas de règle à déduire de l'enseignement précité) ; il a émis cette énonciation que l'on emploie seulement le mot *schtouqi* (muet) d'une façon indéterminée, et l'on entend seulement par là que l'enfant n'est pas admissible à la grande-prêtrise (restant apte pour le reste du sacerdoce), et voici à quel cas cette hypothèse est applica-

1. Sans que l'on sache qui. 2. Littéralement : mélange (comme une pâte battue). On donne ce nom à la famille dans laquelle est survenue une immixtion illégitime. Or, pour la veuve, il y a un double doute : 1° son défunt mari, si c'était l'homme soupçonné, n'était peut-être pas inapte ; 2° c'était peut-être le cas d'un autre membre de la famille. V. tr. *Edouyoth*, VIII, 2 (3). Cf. l'art. *Issa* par M. Rosenthal, dans la *Monatschrift* de Grœtz, 1881, pp. 38 et suiv. 3. Tossefta au tr. *Qiddouschin*, V, 1.

ble : Une compagnie de cohanim passe par une localité, et l'un d'eux (resté inconnu) s'éloignant un moment des siens s'unit à une femme ; l'enfant qui en naîtra sera muet (inapte en raison de sa descendance inconnue) pour la grande-prêtrise. L'observation suivante de R. Zeira prouve aussi que l'enfant non reconnu, reste valable, car il demanda devant R. Yossé, s'il en est de même au point de vue de la famille (de la généalogie) ? Certainement, répondit-il, R. Simon b. Lakisch établit une distinction : dans l'enseignement précité, un tel enfant est déclaré muet (inapte) au point de vue de la famille (donc, on ne croit pas alors la femme s'il s'agit d'épouser un cohen) ; tandis qu'ici, il s'agit seulement de permettre à l'enfant de manger les saintetés provenant du sol palestinien (parts sacerdotales diverses, ou oblations). L'observation de R. Samuel b. Isaac, au contraire, prouve que l'enfant muet (non reconnu) est impropre au sacerdoce ; car, fit remarquer R. Samuel, est-ce à dire que, selon l'opinion de R. Gamaliel et R. Eliézer (d'ajouter foi à la femme), il n'y aurait jamais d'enfant non reconnu, et seulement considéré comme tel selon R. Josué? Puis, il revint lui-même sur son observation et répondit : même d'après l'avis de R. Gamaliel et de R. Eliézer, il est possible d'admettre qu'il y ait des enfants déclarés muets [1], au cas où la mère consultée ne répond rien ; ou bien même, c'est possible au cas où elle parle, mais où elle déclare ne plus reconnaître avec qui elle a cohabité.

10. R. Yossé raconte qu'une enfant étant descendue auprès d'une source pour puiser de l'eau fut violée. R. Yoḥanan b. Nouri ajoute : si la plupart des habitants de cette ville sont de telle race qu'ils s'allient souvent anx cohanim, cette personne aussi restera apte à épouser un cohen.

R. Juda dit au nom de R. Cohen : le fait en question s'est passé au marché (*carenum*) de Cippori [2]. R. Jérémie et R. Ḥama b. Ouqba disent tous deux au nom de R. Ḥanina ou de R. Yanaï : R. Josué adopte l'avis de son interlocuteur, lorsqu'il s'agit d'une personne violentée [3], et c'est aussi l'avis de R. Ḥiskia ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Rab d'adopter comme règle l'avis exprimé par R. Yossé au nom de R. Yoḥanan b. Nouri, savoir que, même en principe, lorsqu'on se trouve devant 2 majorités aptes au sacerdoce, la femme qui a cohabité reste valable. R. Zeira demanda devant R. Yassa : quelle opinion en somme, faut-il suivre ? Celle de R. Yossé, répondit-il, qu'il a exprimée au nom de R. Yoḥanan b. Nouri. R. Ila dit au nom de R. Yanaï : il est possible que la femme est déclarée con-

1. Cf. J., tr. *Yebamoth*, IV, 2 fin (t. VII, p. 61). 2. Il en résulte que l'on se trouve en présence de 2 majorités, celle des marchands et celle des citadins ; et en raison de ce double doute favorable, on ajoute foi à la femme. 3. En ce cas, on suppose ici, la présomption de pureté maintenue, et l'on croit la femme ; seulement, plus haut, R. Josué est d'avis de ne pas la croire, parce qu'alors il admet que cette femme n'a pas souci de ses relations.

server son aptitude, parce que la cohabitation a eu lieu dans la ville de Cippori (non, si c'était ailleurs). R. Aba dit au nom de R. Yanaï : lorsqu'on a vu quelqu'un (inconnu) se retirer de Cippori pour s'unir à une femme, il y a présomption que c'est un des hommes impropres de la ville (plus portés que d'autres à la débauche) qui a cohabité ainsi (et la femme deviendra impropre). Si sur la place publique (*palatium*) l'union a eu lieu, quelle sera la conséquence pour la femme? Selon R. Jérémie b. Aba, cela dépend du point de savoir si la majorité des habitants se compose de cohanim[1]; selon R. Yossé, il faut (pour déclarer l'inaptitude) prouver que l'impropre a passé sur cette place publique (sans se préoccuper de la majorité générale). L'opinion que vient d'émettre R. Jérémie est confirmée à l'aide de ce qu'a dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan[2] : lorsque dans une impasse complètement habitée par des païens, il se trouve un seul habitant juif, et qu'à la suite d'un éboulement survenu là, on ne sait qui se trouve enfoui (si c'est un païen, ou le juif), il faut même le samedi procéder au travail de déblaiement, en raison du doute que ce pourrait être cet unique israélite (quoique la majorité soit toute autre). — Pour l'union accomplie sur la place publique, est-il dit, on se dirige d'après la majorité. Comment donc a-t-on pu dire que, selon R. Aba au nom de R. Yanaï, lorsqu'on a vu quelqu'un se retirer de Cippori pour s'unir à une femme, il y ait présomption que c'est un des hommes impropres de la ville qui a cohabité (et rendu la femme impropre)? Selon R. Jérémie, il s'agit du cas où l'on a vu l'homme resté inconnu se séparer des maisons (ce qui justifie l'exception spéciale à la majorité) : selon R. Yossé, au contraire, il en est ainsi même en ayant vu l'homme sur la place publique, lorsque la ville est close (et l'on ne s'occupe pas de la majorité, personne n'étant venu du dehors). R. Yossé précise qu'il devra y avoir eu démonstration (il faudra prouver qui a pu passer là pour ajouter foi à la femme), tandis qu'ici[3], il se contente de s'en rapporter à la majorité apte des habitants; seulement, l'opinion propre de R. Yossé (que, sans égard à la majorité, il faille prouver l'aptitude) est confirmée par ce qu'a dit R. Zeira, de la part de R. Yossé, au nom de R. Yoḥanan —[4].

On a dit plus haut : « R. Ila dit au nom de R. Yanaï qu'il est possible de déclarer l'aptitude de la femme, parce que la cohabitation a eu lieu dans la ville de Cippori[5]. » Pourquoi donc est-ce que R. Aba ajoute au nom de R. Yanaï : lorsqu'on a vu quelqu'un (inconnu) se retirer de Cippori pour s'unir à une femme, il y a présomption que c'est un des hommes impropres de la ville (plus dissolus que d'autres) qui a ainsi cohabité? Puisqu'à l'égard de ce qui subsiste, la majorité l'emporte[6], il devrait en

1. Selon R. Jérémie, la plupart des habitants de Cippori étant aptes au sacerdoce, l'inconnu doit provenir d'eux, et la femme reste apte. 2. V. J., tr. *Yoma*, VIII, 5 (t. V, p. 253). 3. Ce que R. Jérémie énonce au nom de R. Yossé. 4. Suit un passage traduit au tr. *Demaï*, III, 4 (t. II, p. 162). 5. Dans l'hypothèse de tenir compte de la majorité valable. 6. V. J., tr. *Scheqalim*, VI, 5.

être de même ici? Forcément, les sages comparent ce cas à la question suivante des reptiles; or, il est dit[1] : « Si dans un lieu particulier, il y a 9 grenouilles crevées et un reptile, et que l'on a touché un de ces corps sans se rappeler lequel, ce contact douteux rend impur; si après s'être retiré de là vers la voie publique, l'individu a touché l'un d'eux, un tel cas de doute (sur la voie publique) laisse l'homme pur; si enfin, après être retourné dans le bien privé, l'homme touche un des reptiles, il est déclaré impur. » On suit donc la majorité pour ce qui subsiste à l'état public (non lorsqu'on a vu l'homme se retirer). R. Ḥisda dit : les gens de valeur (les sages) n'ont pas trouvé à se justifier, — et pourtant, dit R. Imi, béni soit celui qui les aime et préfère leurs avis, — jusqu'à ce que l'on ait comparé le bien privé à la voie publique; or, on a enseigné [2]: « Si au milieu de 9 reptiles (impurs) il se trouve une grenouille (pure) sur la voie publique, et que quelqu'un a touché l'un d'eux sans savoir lequel, il reste pur dans le doute; mais si après s'être retiré dans un bien privé, il a touché l'un de ces objets (ce qui spécialise son acte), il devient impur dans le doute; mais si après être revenu sur la voie publique, il y touche, le doute le laisse pur. » On suit donc la majorité pour ce qui subsiste à l'état public. Sur quoi R. Imi redit: Béni soit celui qui aime les sages et leurs paroles. Est-ce que le marché public de Cippori n'est pas une voie publique? (Pourquoi donc, en conséquence, ne pas supposer que l'homme en question provenait de la majorité?) C'est que, répond R. Yossé, comme un homme et une femme ont pu s'unir là dans un endroit isolé, il équivaut à un bien privé (lequel n'entraîne pas l'adoption de la majorité). Comme il arriva un jour de trouver une petite fille abandonnée sur un fumier[3], on consulta R. Ismaël b. R. Yossé pour savoir s'il fallait la considérer (lorsqu'elle aurait grandi) comme apte au sacerdoce, ou non : Celui-ci répondit de la supposer jointe à une Issa (famille mêlée). R. Jérémie supposa qu'il sagit d'une telle famille, déclarée apte. Est-ce à dire que R. Ismaël b. R. Yossé contredit l'avis de son père pour supposer qu'il s'agit d'une famille impropre? Non, répondit R. Yossé, même selon ce dernier avis, R. Ismaël n'est pas en contradiction avec son père; car, s'il est vrai que les gens aptes se livrent également à l'impudicité, les gens impropres seuls sont capables d'abandonner un enfant sur un fumier (il doit donc provenir d'eux).

CHAPITRE II

1. Une femme est devenue veuve, ou a été répudiée (et elle réclame le douaire); elle dit qu'elle a été épousée vierge, et le mari (ou son héritier) dit qu'elle était veuve; si elle a des témoins qui l'ont vue sortir

1. V. Tossefta au tr. *Toharoth*, ch. 6. 2. Au commencement de ladite Tossefta. 3. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 2.

de chez son père, pour aller chez son mari dans le *hinouma*[1] et les cheveux sur les épaules (autre signe analogue), elle a droit à 200 zouz. R. Yoḥanan b. Beroqah dit que la distribution de grains rôtis (Lévit. XXIII, 14) aux convives est aussi un signe suffisant d'un premier mariage.

On comprend qu'en cas de répudiation, le mari présent (dont l'assertion est directe) soit cru, jusqu'à preuve du contraire ; mais pourquoi ne pas ajouter foi à la veuve, dont l'avis est réfuté (indirectement) par les héritiers du défunt mari ? Puisque l'on se règle d'après la majorité des cas, on devrait tenir compte de ce que les mariages les plus fréquents sont ceux des vierges, et admettre, par conséquent, que cette femme s'est mariée comme telle ? Ceci prouve précisément que, pour les questions d'argent (comme celle du douaire), on n'applique pas en justice le principe de suivre la majorité. On a enseigné ailleurs[2] : « Un bœuf frappe une vache, puis l'on trouve à côté d'elle étendu mort son veau nouveau-né, sans que l'on sache si elle a vêlé avant d'avoir été frappée, ou par suite du coup qu'elle a reçu ; le maître du bœuf est tenu de payer à celui de la vache la moitié du dommage constaté à la vache, et un quart du dommage pour la perte du veau (en raison du doute). » Or, puisque la plupart des vaches ne rejettent pas leur petit, ne devrait-on pas admettre que celle à qui un tel accident est arrivé a subi l'effet du coup (et, par suite, le propriétaire du bœuf devrait payer la moitié, non le quart, pour la perte du veau) ? Ceci prouve aussi, répond R. Abahou, que pour les questions d'argent, on n'applique pas en justice le principe de suivre la majorité. Toutefois, dit R. Aboun, il y a un exemple d'une question d'argent pour laquelle on a appliqué en justice le principe de suivre la majorité ; car R. Aḥa a enseigné[3] : Si pendant qu'un chameau s'attarde (copulationis causa) parmi d'autres et que l'on trouve l'un d'eux mort (par suite des coups que les mâles se sont donnés réciproquement en ce moment), le propriétaire du premier chameau est déclaré responsable de la perte constatée ; car (par suite de sa tenue), le même chameau est réputé avoir mordu l'autre bête jusqu'à la tuer (c'est donc que l'on tient compte de la pluralité des cas).

Si A accuse B de lui devoir un *maneh* et B nie cette dette, puis A prouve par l'attestation de témoins que B lui doit la moitié de cette somme, selon R. Ḥiya le grand, on déférera le serment à B pour l'autre moitié en litige ; selon R. Yoḥanam, il n'y a pas lieu d'imposer ce serment[4]. R. Ḥiya le Grand fonde son opinion sur la déduction tirée de la mischnâ suivante[5] : Deux personnes tiennent les bords d'un vêtement, et chacune d'elles, déclarant l'avoir trouvé, elles prétendent toutes deux à la possession totale ; par suite de la possession partielle, chacun a autant de droits que s'il amenait des témoins attestant qu'il possède cette moitié, et il défère le serment à son adversaire pour

1. Sorte de voile, ou beau tapis ; c'était le signe d'un premier mariage. 2. Tr. *Bava qamma*, V, 1. 3. B., tr. *Bava bathra*, f. 93ª. 4. Selon lui, la conviction faite par témoins n'équivaut pas à un aveu. 5. Tr. *Bava mecia*, I, 1.

l'autre moitié réclamée (c'est donc que l'attestation pour une partie donne le droit de déférer le serment, au même titre que l'aveu). Ceci ne prouve rien, cependant, et il suffit de rappeler ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Yohanan : En réalité, ce cas ne comporte pas une prestation de serment [1], et celui-ci a été seulement établi par les sages, pour éviter les abus et ne pas permettre qu'à la vue de son prochain sur la voie publique revêtu d'un *talith* (surplis) le premier venu le saisisse, en lui disant : « le vêtement qui est sur toi m'appartient et puisque je le tiens, partageons » (dans ce but seul, le serment a été déféré).

R. Abin dit au nom de Rab : Mon oncle (R. Hiya) reconnaît qu'au cas où le créancier produit un contrat de dette partielle, il n'y a pas lieu de déférer le serment, et voici comment ce cas se présente : A accuse B de lui devoir un maneh (100 zouz), puis A produit l'acte par lequel B a déclaré devoir 50 zouz (la moitié de la somme réclamée), la dette effective sera fixée à ce dernier chiffre (sans prestation de serment). En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, on peut citer à l'appui de cette opinion la Mischnâ, où il est dit : Si un contrat porte encore les mots « sicles d'argent » et que le reste donnant le chiffre se trouve effacé, les mots encore lisibles indiquent un minimum de 2 sicles dus ; quant au reliquat, si le créancier réclame 5 sicles et l'emprunteur ne reconnaît devoir que 3 sicles, Ben-Azaï est d'avis de déférer le serment à ce dernier, qui reconnaît une partie de la réclamation dépassant le minimum du contrat (3 au lieu de 2) ; selon les autres sages, ce n'est pas un aveu qui ressort du caractère de la réclamation [2], et il n'y a pas lieu de déférer le serment. Est-ce à dire de justifier ici la dispense du serment sur ce que l'aveu ne ressort pas du caractère de la réclamation, et qu'en cas d'identité, le serment serait dû ? Au contraire, dans notre présente Mischnâ, le cas de la femme veuve ou répudiée qui réclame 200 zouz et à laquelle on ne veut accorder que la moitié, implique certainement un aveu du caractère de la réclamation (l'adversaire reconnaissant la moitié sans contrat) ; pourquoi donc, à défaut de témoins, ne pas déférer le serment à l'adversaire de la femme qui se refuse à payer les 200 zouz ? C'est qu'en tous cas, la dette d'un maneh (100 zouz) est admise d'un commun accord ; la réclamation porte seulement sur la seconde moitié, que le mari (ou son héritier) ne reconnaît pas devoir ; c'est au réclamant à fournir la preuve de ce qui lui est dû.

Le *Hinoma* est expliqué là-bas (à Babylone) par l'étoffe servant au repos [3] (tapis où l'on couche) ; mais les rabbins d'ici (Palestine) le rendent par l'équivalent φόρημα (vêtement [4]). « Si on l'a vue sortir, est-il dit, ayant les cheveux défaits », semblable, dit R. Hiya au nom de R. Yohanan, à celles qui sortent

1. En présence de 2 présomptions égales, il y aurait lieu à un simple partage.
2. Un tel aveu de dette est susceptible d'entraîner l'hypothèque des immeubles, non ce qui est nié, équivalent pour ainsi dire aux biens-meubles. V. tr. *Bava bathra*, X, 2. 3. Par allusion à NOUM, dormir. 4. A Babylone, on traduisait d'après le sens ; mais en Palestine, par un équivalent philologique, homonyme.

ainsi au jour de Kippour [1]. Mais de ce que l'état de ses cheveux est attesté, on peut seulement conclure qu'elle n'avait pas encore cohabité; et n'est-il pas à craindre qu'une veuve vierge se soit remariée en cet état, n'ayant droit qu'au douaire d'un maneh? Non, car cette crainte même prouve que nulle veuve vierge se remarie en ayant les cheveux défaits (s'étant déjà mariée). N'y a-t-il pas à craindre aussi qu'il s'agisse d'une personne blessée par accident (laquelle, quoique non mariée encore, n'a droit qu'à un maneh)? Non, car l'on adopte l'avis de R. Meir, qui assigne à une telle personne un douaire de 200 zouz. R. Yohanan dit de ne pas se préoccuper d'un cas qui ne se rencontre guère (celui d'une personne blessée par accident). — « Selon R. Yohanan b. Broqa, la distribution de grains rôtis aux convives est aussi un indice de premier mariage.» Mais ne peut-on craindre qu'il s'agisse d'une veuve vierge qui se remarie? Non, car précisément en ce cas, une telle distribution n'a pas lieu. Aba Saul dit : C'est aussi devant la vierge que l'on amenait un tonneau de verjus à distribuer (à cet indice on peut affirmer que c'était un prem. mariage). Mais n'y a-t-il pas à craindre que ce soit une veuve vierge qui se remarie? Ceci même prouve qu'en cas de second mariage d'une vierge on n'amène pas un tel tonneau devant la mariée.

2. Si quelqu'un dit à un autre : « Ce champ appartenait à ton père, mais je l'ai acheté de lui », on doit le croire, dit R. Josué, en vertu du principe : la bouche qui a lié est aussi celle qui a délié [2]. Mais s'il y a des témoins qui savent que le champ appartenait au père de l'autre, et le possesseur actuel prétend l'avoir acheté, on ne croit pas ce dernier.

« R. Josué reconnaît, est-il dit ici, que l'on ajoute foi au déclarant; » mais s'il conteste un point, c'est celui du chapitre précédent (§ 6, où l'on admet comme valable l'assertion de la femme, opposée au mari). « On ne croit pas ce dernier » (le possesseur actuel), est-il dit à la fin. C'est vrai lorsque le possesseur n'en a pas mangé les produits depuis des années; il y a alors présomption de dépossession; mais s'il en consomme toujours les produits, il y a présomption de possession, et on le croit en sa prétention d'avoir acheté ce champ. Toutefois, cette présomption est justifiée lorsque l'attestation ne porte pas sur le point de savoir si le père de l'autre est mort dans ce bien; mais si ce père est mort là, malgré la consommation qui a eu lieu depuis des années, ce n'est pas une présomption fondée, et le possesseur n'est pas cru. Ainsi il a été dit [3] : Ruben jouit d'un champ dans la présomption que c'est son bien;

1. La vierge se rend en cet état au dais nuptial, en signe de deuil national.
2. Puisque l'autre ne savait pas que le champ appartenait autrefois à son père, il pouvait croire que ce bien appartenait depuis longtemps à son propriétaire actuel; c'est donc le propriétaire qui s'est pour ainsi dire lié, en disant quel a été son prédécesseur; par conséquent, il peut se délier en disant l'avoir acheté : on le croit. — C'est l'indivisibilité de l'aveu, formulé à l'art. 1356 du Code civil.
3. J., tr. *Bava bathra,* III, 4 (f. 14a).

mais Simon faisant venir des témoins qui attestent que son père y est mort, on enlèvera ce bien à Ruben pour le donner à Simon ; si plus tard, Ruben fait venir des témoins infirmant l'attestation première et démontrant que le père de Simon n'y est pas mort, en ce cas, dit R. Naḥman b. Jacob, la décision qui a enlevé ce bien au premier le lui rendra [1]. C'est là l'opinion des rabbins d'ici (de Palestine). Mais les rabbins de là-bas (de Babylone) pensent au contraire que le premier témoignage issu (sans contradiction) a seul force de loi (sans retour). R. Yossé ajoute : ces mêmes rabbins reconnaissent cependant que si, dès la 1re déclaration des 2 témoins attestant le décès du père de Simon en ce bien, il y a eu contradiction par 2 autres témoins niant ce fait, le premier (Ruben) conserve le bien, en son état de présomption — [2].

3. Les témoins (appelés à vérifier leur signature) qui disent : « c'est bien notre signature, mais nous avons été contraints : nous étions mineurs à cette époque, ou impropres à témoigner [3] » doivent être crus sur parole [4]. Mais si la vérification s'est faite par d'autres personnes, ou par d'autres écrits (et que les témoins viennent l'annuler sous prétexte qu'ils étaient forcés ou mineurs, etc.), ils ne doivent pas être crus [5].

On a enseigné [6] : de même, les témoins qui ont attesté, qu'il s'agisse de déclarer (une personne ou une famille) impure par mésalliance, ou pure, qu'il s'agisse de l'éloigner ou de la rapprocher (par la déclaration sur la généalogie), qu'il s'agisse de constater un interdit ou une permission (un état libre), une autorisation ou une culpabilité, aussi longtemps que le témoignage n'a pas été officiellement recueilli par le tribunal et qu'ils déclarent avoir voulu mentir, on ajoute foi à leur nouvelle assertion ; mais, si après la déposition régulière du témoignage les témoins se rétractent, on ne les croit plus. Aussi, R. Simon b. Lakisch dit (à propos de l'assertion de la Mischnâ, « si la vérification s'est faite par d'autres personnes ou par d'autres écrits ») : on a considéré les témoins signataires d'un contrat, comme s'ils avaient produit officiellement leur attestation en justice (et on n'ajoute pas foi à leur dire contradictoire). Lorsque les témoins déclarent que c'est bien leur propre seing qui est apposé sur le contrat, ou si d'autres attestent l'authenticité de leur signature, on n'ajoutera rien à cette quasi-attestation et on n'en retranchera rien, dit R. Ḥiya (on n'admet pas la rétractation). En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le dit bien : « Si la vérification s'est faite par d'autres personnes, ou par d'autres écrits, les témoins (qui se rétractent) ne doivent pas être crus. » Si les témoins déclarent reconnaître leur propre signature, tandis que d'autres disent qu'elle

1. Comme il y a 2 témoins contre 2, ils s'annulent, et l'on en revient au 1er état. 2. Suit un passage traduit tr. *Yebamoth*, X, 3 (t. VII, p. 142). 3. Par le motif de parenté ou de mauvaise conduite, dit Raschi. 4. Si leur signature est inconnue, on adopte la règle précitée de croire les 2 assertions. 5. Alors, dit Raschi, on ne peut plus invoquer le principe disant : « la bouche qui a lié peut délier ». 6. Tossefta à ce tr., ch. 2 ; au tr. *Synhédrin*, ch. 6.

n'est pas d'eux, selon R. Mena, il faut considérer le contrat ainsi signé comme un acte contesté (il faudra, par conséquent, une confirmation du tribunal pour le valider). Selon R. Assé, il faut que ce contrat qui a été l'objet d'une contestation soit confirmé par le tribunal (pour reprendre toute sa valeur juridique). Selon R. Eléazar, même sans la confirmation du tribunal, le contrat subsiste. Cette dernière opinion, dit R. Ila, a pour base que la présomption acquise, de savoir les témoins signataires de ce contrat, équivaut à leur déposition faite devant le tribunal (et il n'y a plus lieu d'y revenir). R. Ḥana dit : on adopte au sujet du maintien de la valeur d'un contrat signé, la même règle que pour le livre corrigé avec soin ; c'est ainsi que certaines personnes peuvent dire : rien qu'à la vue, on reconnaît les livres d'Assé (par leur écriture), tandis que pour les lettres (écrites avec moins de soins), il peut y avoir doute sur leur origine. — R. Yossé b. R. Aboun dit (au sujet du maintien d'un contrat en l'état, sans nouvelle validation judiciaire) : c'est seulement vrai, s'il s'agit de 3 contrats émanant de 3 personnes différentes [1]. R. Houna dit au nom de Rab : On ajoute foi aux témoins qui déclarent avoir signé un acte de confiance [2] ; c'est un contrat de vérité, πίστις· Rab dit qu'il est défendu de signer de tels contrats. Est-ce à dire qu'il se contredit, puisqu'il vient d'être dit au nom de Rab que l'on ajoute foi aux témoins qui déclarent avoir signé un acte de confiance? Comment justifier cette opposition d'un avis de Rab contre lui-même? Non, répond R. Ḥagaï, ce n'est pas que Rab ait exprimé la défense de signer un tel acte, mais il défend de les garder chez soi (en raison de l'abus auquel ils peuvent entraîner, par suite de la reconnaissance du prêt, s'il n'a pas eu lieu). Ainsi, il est dit (Job, XI, 14) : *Si l'injustice est en tes mains, éloigne-la*, mots applicables au contrat de confiance (d'où l'injustice peut naître) ; *et ne laisse pas séjourner l'iniquité sous tes tentes*, ce qui vise un contrat payé (qu'il est désormais inique de garder).

4. Si dans la vérification des signatures, chaque témoin dit reconnaître sa propre signature et celle de l'autre [3], on les croit (la vérification est suffisante) ; mais, si chacun d'eux ne reconnaît que sa propre signature, il faut encore une autre personne qui reconnaisse les 2 noms écrits (pour qu'il y ait 2 témoins de chaque signature). C'est l'opinion de Rabbi ; mais les autres docteurs disent : il suffit que chaque témoin reconnaisse sa propre signature, sans autre adjonction.

D'après qui a-t-il fallu énoncer le commencement de la Mischnâ ? D'après Rabbi seul ; car, bien que selon lui « il faut encore une autre personne qui reconnaisse les 2 noms écrits » (lorsque chacun ne reconnaît que sa propre signature et celle de l'autre), ils sont dignes de foi. R. Zeira raconte que l'on a

1. S'ils émanent d'un seul homme, il y a plutôt un abus à craindre. 2. Lorsque, sans être présents à la remise du prêt, ils signent d'avance le contrat de dette, par confiance au créancier, d'accord avec le débiteur, on les croit. 3. Ce qui fera 2 attestations pour chaque nom signé.

enseigné le traité *Kethouboth* (des contrats) à l'école de Rab (et l'on a expliqué chacun des avis émis par la Mischnâ) : Selon Rabbi, il s'agit pour ainsi dire d'attester la signature émise sur le contrat pour le valider en justice (il faut donc 2 témoignages pour chaque écrit). Selon les autres sages, il s'agit seulement d'attester que le prêt a été effectué (il suffit donc que chacun atteste sa propre signature). On a enseigné [1] : Il est permis de mettre par écrit une attestation (de crainte de l'oublier), et de l'énoncer d'après cet écrit au bout de longues années, R. Houna dit : il faut, pour la validité de l'attestation, se souvenir de son objet sans la vue du contrat ; selon R. Yoḥanan, le témoignage est valable même lorsqu'on ne s'en souvient pas (et que le contrat seul le remet en mémoire). Or, R. Houna justifie ainsi l'opinion de Rabbi dans notre Mischnâ, de même que R. Yoḥanan fait comprendre l'avis des autres sages. — [2].

R. Ḥagaï au nom de R. Zeira demanda : lorsqu'un témoin atteste oralement qu'il y a eu un prêt et l'autre témoigne par sa signature au contrat, est-ce que les 2 attestations différentes seront jointes pour la validation ? Certes non, car un seul témoignage écrit sur le contrat ne compte pas ; mais voici dans quel cas la question est posée : lorsque des 2 signatures apposées sur le contrat, la 1re seule a pu être confirmée, non la seconde, est-il tenu compte de cette dernière ou non ? De même, demanda R. Mena, est-ce qu'en présence d'une seule signature apposée au contrat, on peut déférer le serment à ce témoin ? Certes non, car un seul témoignage est nul ; mais voici ce que l'on demande : si des 2 signatures d'un contrat, la 1re seule est confirmée, non la 2e, en est-il tenu compte ? C'est un point en litige entre R. Josué b. Qorḥa et son interlocuteur (pour une autre question). — [3].

5. Si une femme déclare avoir été mariée, puis répudiée, on la croit, d'après le principe : la même bouche qui a constaté l'interdit, l'a aussi annulé. Si des témoins attestent qu'elle a été mariée et qu'elle déclare avoir été répudiée, on ne la croit pas. Si elle dit que, quoique captive par les païens, elle est restée pure, on la croit, car la même bouche qui a constaté l'interdit, l'a aussi annulé. Si des témoins attestent qu'elle était captive et qu'elle déclare être restée pure, on ne la croit pas. Si après avoir reçu en ce cas, l'autorisation de se marier, les témoins viennent dire qu'elle a été captive, elle ne rompra pas son mariage pour cela.

On a enseigné là (comme pour la fin) : Si, après le mariage, des témoins viennent dire que c'était une femme mariée, elle ne sera pas tenue pour cela de rompre son mariage. R. Houna et R. Ḥanina disent tous deux : en réalité, la règle sera la même non seulement si les témoins sont venus après le mariage

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Suit un passage traduit au tr. *Rosch ha-schana*, II, 11 (t. VI, p. 74). 3. Suit une page traduite au tr. *Sota*, I, 2 (t. VII, p. 225-6).

accompli, mais même dès que le tribunal a accordé à la femme l'autorisation de se marier. Ainsi, une femme se présenta devant R. Yoḥanan et dit : « J'ai été mariée, mais je suis répudiée (je demande à être déclarée libre) » ; et il lui fut permis de se remarier. Lorsqu'elle fut sortie, les disciples de R. Yoḥanan lui dirent : Maître, il y a des témoins à Lod qui peuvent attester qu'elle est encore mariée. Je maintiens mon dire, répondit R. Yoḥanan, y eût-il des témoins contre elle à Qsossnon[1], il n'en est pas moins vrai que la permission de se remarier lui a été accordée. R. Yossé b. Aboun dit : il y a eu 2 faits analogues (soumis à R. Yoḥanan qui, sur la déclaration des femmes qu'elles sont répudiées, leur permit de se remarier). Pour l'une, ses disciples lui observèrent que des témoins contraires à son assertion se trouvent à Lod ; pour l'autre, ils objectèrent qu'il y a des témoins opposés à son dire dans Césarée. Pour l'une et l'autre, R. Yoḥanan leur répliqua : y eût-il des témoins contre elle à Qsossnon, il n'en est pas moins vrai que l'autorisation de se remarier lui a été accordée. R. Judan demanda : Si une femme déclare qu'après avoir été mariée, elle a été répudiée dans cette localité, puis 2 témoins viennent dire que nulle femme n'a été répudiée là, cette assertion passe-t-elle pour un démenti? (Ou, dira-t-on que le divorce a été remis en secret, sans que ces témoins l'aient su?) De même, demanda R. Yossé, si une femme déclare qu'après avoir été mariée, elle a été répudiée dans telle localité et tel jour (double assertion), puis 2 témoins viennent dire qu'une femme a été répudiée dans tel autre endroit, et ensuite 2 autres témoins viennent dire qu'il n'a pas été effectué de répudiation dans cette localité, la femme reste-t-elle digne de foi, ou non? La double assertion contraire, fut-il répondu, équivaut à un démenti de témoignage dans un autre[2], et, vu cette annulation, il semble qu'il faut nous remettre à l'assertion de la femme. Si la femme dit aujourd'hui être mariée et le lendemain elle dit être répudiée, on lui demande comment il se fait que le lendemain elle contredise son assertion de la veille? J'ai répondu ainsi, dit-elle, pour échapper aux obsessions d'une bande de débauchés. En effet, dit R. Abin au nom de R. Ila, du moment qu'elle a émis la justification de ses paroles, on la croit. Ainsi, comme Samuel voulait se joindre à sa femme elle lui répondit être impure ; le lendemain, elle lui dit au contraire être pure. Comment se fait-il, demanda Samuel, qu'hier soir, tu m'aies dit être impure et qu'à présent tu déclares le contraire? C'est qu'à ce moment, répondit-elle, je ne me sentais pas bien portante. Sur ce, Samuel consulta Rab pour savoir ce qu'il avait à faire : Puisque la femme a émis la justification de ses paroles, répondit Rab, on peut la croire.

R. Houna dit : l'autorisation subsiste (§ 6), non seulement si la femme qui a été captive est mariée, mais dès que le tribunal a seulement accordé l'autorisation de se marier. Des femmes prises comme captives en Palestine furent

1. Nom à ajouter à la géographie du *Talmud*. 2. Les 2 premiers témoignages opposés aux 2 autres s'annulent naturellement.

conduites ainsi en Babylonie ; on exposa le cas devant Aba b. Aba [1] et Lévi : puisque la permission de se remarier a été accordée (suivie d'effet), dirent-ils, il faut les faire accompagner de témoins lorsque ces femmes remonteront en Palestine (pour attester leur situation juridique). Mais, répliqua Samuel, quel compte tient-on des premiers jours de captivité (avant l'arrivée en Babylonie) où ces femmes se trouvaient isolées [2] ? Si c'étaient tes filles, répliqua Aba b. Aba, les traiterais-tu avec aussi peu d'égards ? Et il arriva, en effet, que les filles de Samuel furent prises captives, comme conséquence d'une erreur (condamnable) émanant d'un supérieur. Lorsqu'elles remontèrent en Palestine, ceux qui les avaient prises comme captives remontèrent avec elles, et elles se présentèrent devant R. Ḥanina, en laissant leurs compagnons au dehors (afin qu'il les écoutât seules), puis elles lui dirent : « nous avons été faites captives, mais nous sommes restées pures », et elles reçurent l'autorisation de se marier librement. Lorsqu'elles furent sorties, ceux qui les avaient prises demandèrent à entrer auprès du rabbi (afin de les racheter). « On reconnaît, s'écria celui-ci, que ce doivent être des filles de savants » (à leur façon de se présenter). Lorsqu'on sut qui elles étaient, on dit à Simon b. Aba : « Tu devrais te joindre à l'une de tes parentes » (l'épouser). Il prit la première ; mais peu après, elle mourut ; il épousa ensuite la seconde, qui mourut. Pourquoi ces décès successifs ? Serait-ce à craindre qu'elles avaient menti dans leur déclaration de pureté ? Non, Dieu nous garde de le croire ; mais elles ont péri à cause de la faute de Ḥanania, neveu de R. Josué, qui s'était permis (de son chef) de rendre embolismique [3] l'année lunaire hors de la Palestine (par suite de ce déplacement des néoménies, des fêtes fixées à d'autres époques étaient transgressées).

6. Si 2 femmes qui ont été captives déclarent chacune être restées pures pendant la captivité, on ne les croit pas ; mais, si l'une témoigne en faveur de l'autre réciproquement [4], on les croit.

7. De même, si 2 hommes déclarent être chacun un cohen, on ne les croit pas ; mais s'ils l'attestent l'un en faveur de l'autre, on les croit.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : notre Mischnâ (disant qu'un seul témoin suffit pour attester que c'est un cohen) vise seulement les saintetés inhérentes au sol (telle que l'oblation) ; mais au point de vue de la famille et des consécrations du Temple, il faut 2 témoins pour cette constatation. Mais, n'a-t-on pas enseigné, qu'il suffit d'un témoin pour élever quelqu'un au sacerdoce, au titre de lévite, ou de simple israélite ? Or, on peut supposer la restriction à certaines redevances particulières pour le cohen et le lévite ; mais est-ce que pour l'Israélite, il ne s'agit pas exclusivement de la question de famille ? Non

1. Père de Samuel. 2. Qui témoignera de leur état pendant ce temps-là ? 3. Cf. J., tr. *Nédarim*, VI, 13 (f. 40a). 4. Cette attestation isolée d'un autre suffit.

plus, fut-il répondu, car il peut s'agir seulement de savoir s'il y a lieu de lui donner la dîme des pauvres, ou non. — Deux faits servent de présomption au sacerdoce en Palestine : l'acte de lever les mains pour le bénir (le peuple), et la réception des parts sacerdotales en grange ; mais en Syrie (voisinage de la Palestine), le 1er acte seul subsiste, non le second, jusqu'aux localités où se rendent les messagers de la néoménie, savoir jusqu'à Nimrin et jusqu'à Babel en Syrie. Selon R. Simon b. Eléazar, la bénédiction sacerdotale sert aussi de présomption à constater que c'est un cohen dans Alexandrie, à l'époque où le tribunal y siège.

R. Simon b. Gamaliel a enseigné ; comme la prise de l'oblation est une présomption que le preneur est cohen, la même présomption existe pour l'acceptation de la 1re dîme ; mais la réception de l'oblation par suite d'un partage judiciaire (après décès) n'est pas un indice concluant, car il peut arriver que l'oblation soit échue en partage à cet homme, par héritage de son grand-père maternel, qui était un cohen (non l'héritier). R. Ismaël b. R. Yossé dit : il ne m'est arrivé de ma vie d'avoir à présenter un témoignage, sauf une fois, afin d'attribuer à un esclave le privilège sacerdotal de manger l'oblation. R. Isaac b. Ḥaqoula dit : Rabbi et R. Simon b. Rabbi professent deux avis à ce sujet ; d'après l'un, on éleva un frère à ce rang, selon l'assertion de l'autre frère (disant qu'il est cohen) ; d'après l'autre, on éleva son fils à ce rang par le dire de son père : l'un avait en vue le titre sacerdotal; l'autre, les attributs de lévite. Un homme se rendit un jour chez Rabbi, et en lui présentant son enfant, lui dit : « Voici mon fils, et c'est un cohen. » Je te crois, que c'est ton fils, lui répondit Rabbi, mais cela ne suffit pas, pour en faire un cohen. Quoi ! lui dit R. Ḥiya le grand, si tu lui ajoutes foi pour déclarer que c'est son fils, tu devrais reconnaître que c'est un cohen ; et si tu ne crois pas que ce soit un cohen, comment supposer que c'est son fils ? Je ne mets pas en doute que c'est son fils, répondit Rabbi ; seulement il se peut qu'il lui soit né d'une femme qui avait été répudiée, ou qui avait déchaussé un beau-frère (dont l'enfant devient impropre au sacerdoce). Selon R. Abin, la réplique de R. Ḥiya avait été développée en ces termes : Si tu crois que c'est son fils, tu dois aussi lui ajouter foi pour le titre sacerdotal ; et si tu ne le crois pas sous ce dernier rapport, ne le crois pas non plus en son assertion que c'est son fils ; or, ce serait établir un éloignement de témoignage (puisqu'il suffirait d'un seul témoin disant que c'est un cohen), et par conséquent, on doit ajouter foi au père pour le tout ? Non, répondit R. Ḥiya, puisqu'il a déclaré que c'est son fils, je le crois sur ce point seul, en ajoutant qu'au point de vue du sacerdoce, cet enfant a pu naître d'une femme répudiée, ou ayant déchaussé (de sorte qu'il serait impropre). Mais R. Isaac b. Ḥaqoula ne vient-il pas de dire au nom de Rabbi et de R. Simon b. Rabbi que l'un éleva un frère à la dite dignité par l'assertion de son frère, l'autre éleva un fils par l'assertion de son père ? Or, puisque ce dernier point est contesté, n'en faut-il pas conclure que Rabbi parle seulement de l'élévation d'un frère selon l'assertion de son frère ? Non,

il a pu parler aussi de l'élèvation d'un fils sur l'assertion d'un père, mais il s'agit seulement des attributs du lévite.

8. R. Juda dit : on n'élève pas au sacerdoce sur l'assertion d'un seul témoin. C'est seulement vrai, dit R. Éléazar, lorsqu'il y a la moindre contestation à cet égard; mais s'il n'y en a pas, un seul témoignage suffit pour élever au sacerdoce. R. Simon b. Gamaliel dit aussi au nom de R. Simon, fils de chef ou assesseur (du même nom) : une attestation suffit pour élever au sacerdoce.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : la contestation devra être suscitée par au moins 2 personnes (pour en tenir compte). A quel cas est-ce applicable, demanda R. Aboun b. Ḥiya? Si l'élévation a eu lieu d'après un seul avis, une seule opposition (annulant l'autre) devrait suffire à faire rétrograder cet homme? Si l'élévation a été effectuée selon l'avis de 2 témoins, quel que soit ensuite le nombre des opposants, la 1re décision prise devrait subsister? Cette objection, répondit R. Houna, est fondée d'après l'avis des rabbins émis plus haut (§ 2, où il est admis qu'une décision prise régulièrement, mais contestée plus tard, ne sera plus infirmée) ; tandis que les rabbins d'ici, ainsi que R. Naḥman b. Jacob, sont d'avis d'accueillir la contestation de 2 témoins, énoncée contre un cohen, aussi bien que 2 témoignages ont suffi à l'élever au sacerdoce.

9. Une femme emmenée en captivité par des païens à cause d'une question d'argent [1] reste permise à son mari (au retour); mais si c'est pour une question de pénalité corporelle [2], elle devient interdite au mari. Dans une ville assiégée, prise d'assaut, χαράκωμος toutes les femmes de Cohen présentes deviennent interdites à leur mari [3]. Si des témoins attestent leur pureté, fût-ce un esclave ou une servante, on les croit. Seulement, on ne croit pas l'homme pour lui-même. Ainsi, R. Zekharia, fils du boucher (un Cohen), dit (au sujet de sa femme, lors de la prise de Jérusalem) : « Par ce (saint) Temple (je le jure), sa main n'a pas quitté la mienne depuis l'entrée des païens à Jérusalem jusqu'à leur départ [4]. » On lui observa que l'on n'est pas admis à attester pour soi-même.

On a enseigné ailleurs [5] : R. Yossé le Cohen et R. Zekharia, fils du boucher, ont attesté qu'une enfant s'est trouvée retenue comme otage parmi des païens à Ascalon ; les gens de sa famille l'écartèrent pour cela du sacerdoce (du droit d'épouser un cohen), et pourtant, les témoins précités attestèrent qu'elle n'avait été ni enfermée avec personne, ni rendue impure (restant apte au sacer-

1. Et par égard pour l'argent, on ne lui aura rien fait. 2. En raison du danger capital, il est possible qu'elle se soit laissé faire. 3. La femme violentée est désormais impropre au Cohen. 4. Voir Jos. Derenbourg, dans Ben-Chanania, *Forschungen des Wissenschaftl. Talmud-Vereins*, n° 9, 1866, col. 146-7. 5. Tr. *Edouyôth*, VIII, 2.

doce). C'est donc, en vertu de ce témoignage, que cette fille reste apte à épouser un cohen ; mais ne le serait-elle pas sans ce témoignage? (Notre Mischnâ ne commence-t-elle pas par énoncer qu'une captive « reste permise » ?) Il y a une distinction à établir ici, répondit R. Eleazar, en ce que l'enfant laissée en gage sera considérée par la plupart des gens comme chose permise (qui, à défaut de rachat au moment fixé, reste au possesseur ; il faut donc un témoignage spécial attestant qu'elle est restée pure).

« Si c'est pour une question de pénalité corporelle, est-il dit, la femme sera interdite au mari ». R. Judan fils de R. Ḥama du village de Teḥomin [1] dit au nom de Ḥiskia : il faut, de plus, que la sentence capitale ait déjà été prononcée (de sorte que la femme, livrée à l'abandon, a pu faillir). Selon R. Yoḥanan, il en est ainsi même lorsque la sentence de mort n'a pas encore été prononcée. On a dit au nom de R. Yoḥanan : la femme d'un brigand (ληστής) pris, devra être considérée comme étant dans le même cas du condamné à mort (soupçonnée d'être devenue impure). — Que signifie χαράκωμα ? Lorsque p. ex. les cloches, ou les chaînes, ou des chiens, ou des oies, ou des coqs, ou des armées en bataille (στρατιώτης), assiègent une ville [2]. R. Aba au nom de R. Ḥama b. Asché raconte : il arriva une fois qu'une fille aveugle s'échappa d'une telle ville ainsi assiégée (en faveur de cette transfuge, toutes les autres personnes furent déclarées pures). S'il y a une brèche (ou rupture du cordon obsidional), elle suffit à déclarer pures toutes les femmes qui avaient été enfermées là. Si la ville contenait des cachettes (où les femmes ont pu se tenir à l'abri), il y a doute sur le point de savoir si les femmes seront déclarées pures, ou non (question non résolue). R. Aba b. Zabda ou R. Isaac b. Ḥaqoula dit au nom de R. Judan Naci : les filles sont déclarées inaptes à épouser un cohen lorsque le siège est fait par les soldats du gouvernement habituel (de ceux qui, restant là, à demeure, exposent plus souvent les filles au danger), mais non, si le siège est fait par une armée étrangère (passagère), qui se conduit comme les brigands (se contentant de rapine enlevée à la hâte). — Puisque la Mischnâ admet l'attestation même d'un esclave ou d'une femme, admet-elle aussi celle d'un enfant? Oui, répond R. Imi au nom de R. Josué b. Lévi, même le témoignage d'un enfant et même celui d'un parent sont admis. En est-il de même aussi si l'enfant est à la fois mineur et parent? On peut répondre sur cette question à l'aide de ce qu'il est dit : Ḥanania de Carthusium fut pris comme captif avec sa femme et ses enfants ; ceux-ci attestèrent la pureté de leur mère auprès de R. Ḥanina qui ne les accueillit pas, et ils renouvelèrent leur attestation auprès de R. Josué b. Lévi, qui l'accueillit. Ceci prouve qu'une attestation d'enfant qui est à la fois mineur et parent suffit. — [3].

1. Même nom au tr. *Taanith,* I, 7 (t. VI, p. 50). 2. En raison de ces obstacles à toute fuite, les femmes sont déclarées inaptes à épouser un cohen. Cf. J., tr. *Guittin,* III, 4 (f. 45[a]). 3. Suit un passage traduit au tr. *Sota,* I, 3 (t. VII, p. 231).

10. Aux cas suivants, on est admis à attester, une fois grand (majeur) ce que l'on a vu étant petit (mineur). On croit celui qui déclare reconnaître la signature de son père, ou celle de son maître, ou celle de son frère ; ou celui qui dit : « Je me souviens avoir vu telle femme quitter la maison paternelle en tenue de vierge et les cheveux épars[1], » ou « tel homme sortait du barbier pour prendre le bain légal de purification avant de se mettre à manger de l'oblation[2], » ou « il prenait avec nous autres cohanim sa part d'oblation en grange, » ou « cet endroit est un champ détourné ayant servi de cimetière » (dont l'impureté incontestée ne dépasse pas telle limite précise), ou « jusque là nous pouvions aller le jour du sabbat » (sans enfreindre la limite de marche). Mais l'on n'ajoute pas foi à celui qui dit : « Un tel s'était tracé un chemin en cet endroit pour lui servir de passage, » ou « en cet endroit un tel avait le droit de se placer pour accomplir les cérémonies de se lever et de s'asseoir (à l'enterrement d'un parent), et d'y prononcer l'oraison funèbre » (parce qu'il s'agit d'une question juridique, de possessions de biens).

On a enseigné : ce témoignage sur des faits antérieurs est seulement autorisé pour des sujets auxquels on est habitué (comme la signature des 3 dites personnes, non d'autres). Selon un autre enseignement, ce témoignage devra être corroboré par un autre homme déjà adulte au moment du fait à constater. — Quant à celui de qui l'on atteste l'avoir vu se baigner, puis manger de l'oblation », n'y a-t-il pas à craindre qu'il en mangeait à titre d'esclave d'un cohen ? Cette crainte confirme ce qu'a dit R. Hama b. Ouqba au nom de R. Yossé b. Ḥanina : Il est interdit à l'homme d'enseigner la Loi à son esclave (sans quoi, celui-ci ne se fût pas baigné pour manger de l'oblation). Mais R. Zeira n'a-t-il pas dit au nom de R. Jérémie[3] que l'esclave peut (au besoin) être appelé parmi les 7 personnes qui, le jour de sabbat, lisent officiellement un chapitre de la Loi, comme le verset initial « Dieu parla, etc. », fait partie des 3 versets du minimum à lire ? (Cela ne prouve-t-il pas qu'il a fallu l'enseigner à l'esclave ?). On peut expliquer ce cas particulier de la lecture, en supposant que l'esclave l'a apprise seul, ou que son maître la lui a enseignée comme pour Tobie[4]. De même, pour le témoignage « d'avoir vu quelqu'un partager avec d'autres cohanim en grange, » n'y a-t-il pas à craindre qu'il ait pris sa part à titre d'esclave d'un cohen ? Cette crainte sert d'appui au dire de R. Ḥiya, que les femmes et les esclaves ne devront pas prendre leur part sacerdotale en grange, mais ces parts ainsi que celles revenant aux lévites leur seront envoyées à domicile.

Bien que le témoignage d'un mineur ne puisse pas impliquer directement

1. Ce qui donne le droit de réclamer le douaire de 200 zouz. Cf. II, 1. 2. Ceci prouve qu'il est cohen. 3. J., tr. *Meghilla*, IV, 3 (t. VI, p. 248). 4. L'esclave de R. Gamaliel, par son long service auprès des sages, était bien instruit.

une question d'argent, peut-il l'entraîner plus tard? Et voici comment : tous savent p. ex. que la limite du champ de Ruben est égale à la distance de la limite sabbatique; puis, on vient dire que jusque là on allait le samedi, il se trouve démontré que l'on est à cet endroit dans la propriété de Simon; dira-t-on qu'en raison de l'attestation antérieure, on enlèvera à Simon cette part de bien pour la rendre à Ruben, ou non? De même, croit-on tels témoins mineurs qui déclarent avoir vu tels individus transgresser le repos de la terre en la 7e année agraire pour cueillir des fruits hâtifs, ou, s'ils disent avoir entendu un tel calomnier sa femme, ou avoir entendu telle femme dire du mal sur la légitimité de ses enfants? Est-ce à dire, demanda R. Aḥa ou R. Samuel (au sujet du témoignage des mineurs dans les questions d'argent), que s'ils sont convaincus de faux, ils devront être condamnés au paiement de la somme en litige, ou admet-on à leur égard, l'opinion émise par R. Aba ou R. Juda au nom de Samuel[1], de ne pas déduire un fait d'un autre, lorsqu'il s'agit d'une conviction de faux (qui renverse tout), et ici non plus, on ne saurait les condamner à payer, parce qu'il s'agit d'une déduction indirecte? (question non résolue). — On a enseigné : l'attestation peut aussi porter sur le « détachement » de tel ou tel. Qu'entend-on par là? Lorsqu'il arrive à quelqu'un de vendre son bien patrimonial, ses proches parents remplissent des tonneaux de grains rôtis et de noix[2], que l'on brise ensuite devant les enfants, qui se mettent à cueillir ces fruits, en s'écriant : un tel a été détaché (coupé) de son bien; et lorsque ce bien lui fait retour (au jubilé), on recommence la même cérémonial, en disant : un tel est rentré dans son bien patrimonial. R. Yossé b. R. Aboun dit : de même si quelqu'un accomplit une mésalliance, ses proches parents remplissent aussi un tonneau de grains rôtis et de noix[3], qu'après avoir brisé, on laisse recueillir par les enfants, qui s'écrient alors : un tel a été détaché de sa famille. Au moment où il répudie sa femme, on recommence ce cérémonial, en s'écriant : un tel est retourné à sa famille.

« Ils pourront attester, une fois devenus grands (majeurs), ce qu'ils ont vu étant petits (mineurs). » C'est seulement après avoir atteint l'âge de majorité qu'ils sont admis à attester ce qu'ils ont vu en leur minorité; mais, à ce moment primitif, leur attestation ne serait pas encore admise. Pourtant, on a enseigné ailleurs[4] : Une femme ou un enfant sont dignes de foi lorsqu'ils déclarent avoir vu une ruche d'abeilles se rendre dans tel champ, le propriétaire peut y aller en retirer le miel; pourquoi donc est-il dit ici de ne pas admettre le témoignage des enfants? R. Aḥa ou R. Ḥanania répond au nom de R. Yoḥanan que R. Yoḥanan b. Broqa a seulement admis le témoignage des enfants pour une ruche d'abeilles, car même en la volant on n'enfreindrait pas de

1. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 225). 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 5 (f. 60c). 3. C'est peut-être de là que provient l'usage des femmes de jeter des noix à la tête du fiancé le samedi matin avant son mariage, dit M. Weissmann, en note à ce pass. de l'éd. Krotosin. 4. Tr. *Bava qama*, X, 2.

précepte légal (c'est un bien presqu'abandonné à tout venant). Toutefois, ajoute R. Oschia, c'est vrai pour les abeilles qui voltigent encore; mais une foi qu'elles sont au repos sur le branchage d'un voisin, l'attestation contraire n'est plus valable. R. Zeira demanda : ne semble-t-il pas qu'il faille ajouter foi à une attestation portant sur un fait immédiat, non pour une époque ultérieure? C'est aussi mon avis, répondit R. Mena, et il a été enseigné aussi[1] : c'est vrai seulement (d'ajouter foi à leur attestation) lorsqu'aussitôt après la vue du déplacement, ils l'ont déclaré; mais si, après être sortis, ils sont revenus pour faire leur déclaration, il est à craindre que l'attestation se fasse par crainte, ou par séduction.

CHAPITRE III

1. En cas de violence faite aux jeunes filles nubiles suivantes, l'amende à payer au père[2] est due, savoir en cas de cohabitation avec une bâtarde, ou une descendante de la tribu vouée au culte, ou une samaritaine, ou une prosélyte, une captive et une servante, qui ont été rachetées, converties et libérées, à l'âge de moins de 3 ans et un jour. Celui qui cohabite avec sa sœur, ou la sœur de son père, ou la sœur de sa mère, ou la sœur de sa femme, ou la femme de son frère, ou la femme du frère de son père, ou une femme menstruée, sera mis à l'amende; mais malgré la peine du retranchement, il n'y aura pas de peine capitale édictée par le tribunal.

Comme il est écrit (Deutéron. XXII, 19) : *elle sera pour lui une femme*, il faut encore (malgré la violence accomplie) que ce soit une femme digne de lui. Mais est-ce qu'une fille illégitime est digne de lui? (Pourquoi donc est-ce qu'en cas de violence accomplie sur elle, il faut payer une amende?) C'est que, répond R. Simon b. Lakisch, comme il est écrit (Exode, XXII, 17) : *Il pèsera* (paiera) *l'argent selon le douaire des vierges*, la manière pléonastique de s'exprimer ainsi étend l'amende à beaucoup de jeunes filles (même à celles que l'on suppose impropres au mariage). R. Zeira objecta : s'il était écrit « aux jeunes filles, selon leurs douaires » (au pluriel), cette extension de l'amende serait justifiée; mais puisqu'il est dit « selon *le* douaire », le texte biblique ne doit avoir en vue qu'une somme égale au douaire de celles qui se marient (non des impropres); quel verset donc justifie les autres amendes prescrites par la Mischnâ? On le sait, comme l'a enseigné Ḥiskia[3], de ce qu'il est dit (ibid. 17) : *Si son père refuse, etc.*; ce texte indique la règle en cas de refus par le père; mais, s'il y a un autre refus, ou un empêchement par cause céleste (comme l'inaptitude), d'où sait-on que l'amende est due? De ce que ce

1. Tossefta au tr. *Bava mecia'*, ch. 2. 2. Une amende de 50 sicles. Exode, XXII, 17; Deutéron, XXII, 29. 3. V. Mekhilta, section Mischpatim, § 17.

verset dit (avec redondance) : *refuser, il refuse.* S'il en est ainsi (en raison de cette extension), en cas de relation illicite avec une servante, on devrait aussi être passible d'une amende? Cette extension est inadmissible, car on a enseigné[1] : Il ne faut pas croire que la cohabitation avec une esclave araméenne entraîne une pénalité, parce qu'il est dit (ibid. 16) : *Il devra la prendre pour femme* : ce devoir est prescrit au cas où (sans violence) le mariage serait effectif, non au cas où ce mariage n'aurait pas d'effet juridique (comme pour une esclave). Mais, fut-il objecté, un mariage avec une sœur n'aurait pas de valeur, et pourtant celui qui accomplirait sur elle une violence serait passible d'amende? Là, il y a cette différence à noter que le mariage de celle-ci avec tout autre serait valable. Par contre ne peut-on pas objecter qu'en cas de violence commise sur la fille, laquelle peut se marier avec un autre, on n'est pas condamné à l'amende? C'est qu'en ce cas, il y a une autre distinction à établir, à savoir qu'il y a pénalité capitale, et qu'à côté de celle-ci, on n'est pas passible d'amende. Cette dernière subsiste pour violence sur « une descendante de la tribu vouée au culte » ; car, dit R. Yossé, on éprouve seulement à leur égard la crainte qu'il y ait eu en elle des alliances impropres[2], et ce n'est pas par la crainte du mélange d'esclave (défense plus grave). Si l'on éprouvait une telle crainte, la relation avec une telle descendante ne devrait pas entraîner d'amende (pas plus qu'avec une esclave); or, la Mischnâ dit bien qu'il y a une amende à payer en ce cas.

L'amende est due en cas de violence « sur une Cuthéenne » (samaritaine). Ceci est conforme à l'avis de celui qui dit : le cuthéen est considéré comme israélite sous tous les rapports ; car, selon l'avis opposé, de ne pas le considérer comme païen, cette amende n'aurait pas lieu d'être appliquée (puisque l'union régulière n'aurait pas d'effet juridique). Or, on trouve une discussion à ce sujet[3] : selon l'avis de Rabbi, le cuthéen est considéré comme païen; selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, il est considéré comme israélite sous tous les rapports. Cependant, même en admettant que le cuthéen soit l'égal d'un païen, n'y a-t-il pas lieu d'imposer l'amende, puisqu'il est séparé de la communauté pure[4] à titre d'issu de l'union entre un païen ou un esclave avec une fille d'israélite, dont l'enfant est tenu pour illégitime ; or, pour la violence commise sur une enfant illégitime, n'y a-t-il pas également une amende à payer? Non, au point de vue de la gravité des conséquences, savoir pour la question de généalogie, on admet pour le cuthéen qu'il est né de l'union entre un païen ou un esclave avec une fille d'israélite, et par suite l'enfant né ainsi est illégitime ; mais pour la question d'amende (moins grave), on suppose le cuthéen comme né des relations d'un israélite avec une païenne (en ce cas, l'enfant serait païen, d'après la mère ; il faut donc en revenir à l'opinion qui

1. Ci-dessus, I, 4. 2. A ce titre seul, Josué l'a écartée du reste de la communauté. V. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 1 (f. 63c). 3. V. J., tr. *Berakhoth*, VII, 1 (t. I, p. 129). 4. V. tr. *Yebamoth*, VII, 6 (t. VII, p. 107) ; tr. *Guittin*, I, 4.

déclare la cuthéen israélite en tout). R. Yossé b. R. Hanina dit[1] : celui qui viole ou séduit une orpheline est dispensé d'amende[2]. R. Aba b. Mamal dit : ce sujet est l'objet d'une discussion, et l'avis précédent est conforme à celui de R. Yossé le Galiléen (qui dispense l'homme de payer l'amende, § 3, lorsque le père n'a plus de pouvoir sur sa fille) ; tandis que, selon l'avis opposé de R. Akiba, l'amende est due même pour elle, et celle-ci lui revient à elle. R. Yossé dit : Notre Mischnâ le confirme en disant que l'amende est due pour celle qui a été convertie ou rachetée avant l'âge de 3 ans et un jour. Or, celle-ci est certes comme une orpheline, et il a été dit que du verset, *parce qu'il l'a fait souffrir* (Deutér. XXII, 29), on conclut à l'extension de l'amende en cas de viol d'une orpheline, selon R. Yossé le Galiléen ? On peut expliquer, dit R. Aha, que l'union a eu lieu avant le décès du père, et quoique celui-ci soit mort, le coupable est censé payer l'amende au père. — [3].

2. Pour les cas suivants, il n'y a pas d'amende : cohabitation avec une prosélyte, une captive, ou une esclave, qui ont été rachetées, converties, ou libérées à l'âge de plus de 3 ans et un jour[4]. R. Juda dit : une captive rachetée reste dans sa sainteté[5], si même elle était déjà grande lors du rachat.

3. Celui qui cohabite avec sa fille, ou la fille de sa fille, ou la fille de son fils, ou la fille de sa femme (belle-fille), ou la fille du fils de sa femme, ou la fille de la fille de sa femme, n'a pas d'amende à payer, puisqu'il s'expose à la peine capitale prononcée par le tribunal, car celui qui s'expose lui-même à la mort n'a pas d'argent à payer, comme il est dit (Exode XXII, 21) : *Sans qu'il y ait eu d'accident*[6], *il sera puni d'une amende.*

R. Yohanan dit : R. Juda étend seulement la présomption de pureté à la captive rachetée, sous le rapport de l'amende (pour ne pas laisser le coupable impuni), non pour le reste. R. Hiya enseigne selon lui, de plus[7], que son douaire sera fixé à 200 zouz (comme pour toute autre vierge). Selon R. Simon b. Lakisch, on pourra aussi lui faire manger de l'oblation (si c'est une fille de Cohen). Selon cet avis (d'étendre aussi à cette fille le privilège de l'oblation), R. Juda et R. Dossa expriment au fond la même opinion, car il a été enseigné[8] : une femme qui a été faite captive peut continuer à manger de l'oblation, selon R. Dossa (sans se préoccuper de son passé), et R. Hanina vint dire au nom de R. Simon b. Lakisch que l'avis de R. Dossa sert de règle.

1. Ci-après, IV, 5 (f. 28c). 2. Due « au père de la jeune fille », non à celle qui n'a plus de père. 3. Suit un long passage jusqu'à la fin du §, traduit tr. *Troumoth*, VII, 1 (t. III, p. 72-80). 4. Alors, elle n'est plus vierge peut-être. 5. Dans la présomption de pureté. 6. C.-à-d. de mort. 7. Tossefta à ce tr., ch. 3. 8. Tr. *Edouyoth*, III, 6.

Pourquoi la dispense d'amende (en cas d'inceste, § 3) tient-elle à ce que « le père s'est exposé à la peine capitale » ? N'est-ce pas parce qu'en cas de cohabitation de cette fille avec un autre, l'amende est payable au père ? On peut répondre qu'il s'agit du cas où, de suite après la cohabitation, le père est mort (et comme en dehors de la peine capitale il est dispensé de payer l'amende, elle n'a rien à réclamer aux héritiers du défunt). Ceci est juste d'après l'avis de R. Yossé le Galiléen[1] ; mais, selon l'opinion de R. Akiba, l'amende est due pour violence commise sur une fille indépendante du pouvoir paternel, et le montant de l'amende revient à elle. R. Jérémie dit au nom de R. Eléazar : il semble que la punition de l'amende soit seulement applicable « s'il n'y a pas eu d'accident » (de décès) ; il va donc sans dire que si un tel cas est survenu, il n'y a pas d'amende, mais pénalité capitale ; pourquoi le texte ajoute-t-il ensuite : *S'il y a eu accident* ? Cette expression superflue indique que l'homicide volontaire est passible des conséquences de l'avertissement[2]. Mais, objecta R. Yossé, ne résulte-t-il pas des propres termes de notre Mischnâ, que celui qui s'expose à la peine capitale n'a pas d'amende à payer ? (Ne va-t-il pas sans dire qu'en cas d'homicide involontaire l'amende est due, malgré le décès ?) En effet, dit Hiskia, voici comment R. Jérémie aurait dû compléter son dire (pour justifier la dispense d'amende en cas d'accident involontaire) : de ce verset (Lévit. XXIV, 21), *celui qui frappe une bête devra la rembourser, et celui qui tue un homme mourra*, on conclut que pour l'un et pour l'autre de ces coups mortels, on n'établit pas de distinction entre l'acte volontaire et l'involontaire ; pour la bête frappée l'amende est due, et non pour l'homme tué.

3 (4) Pour une jeune fille fiancée, puis répudiée[3], R. Yossé le Galiléen dit qu'il n'y a pas d'amende à payer (en cas de relation illégale) ; R. Akiba maintient la peine de l'amende, mais en spécifiant que cet argent sera pour elle.

Quel est le motif de R. Yossé le Galiléen ? C'est qu'il est écrit (Deutéron. XXII, 28) : *qui n'est pas encore fiancée* ; l'amende n'est donc pas due pour relation illicite avec celle qui est fiancée, tandis que R. Akiba explique l'expression « qui n'est pas encore fiancée » en ce sens : Aussi longtemps qu'une jeune fille n'a pas été fiancée, l'amende est payable au père ; mais si elle a été fiancée (et, qu'après répudiation, elle est devenue indépendante), l'amende (due en tous cas) lui sera payée à elle. Puis donc que, d'après R. Akiba, une fois la jeune fille fiancée, l'amende est due à elle, au lieu de conclure des expressions « jeune fille » et « vierge » à la dispense de l'amende pour viol d'une adolescente (2e majorité), ou d'une fille blessée par accident (ligno icta), on devrait dire que l'amende pour viol d'une jeune fille est payable au père, tandis que

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. Il ne faut pas croire qu'en cas d'homicide involontaire, ou d'homicide sans avertissement, l'amende ne soit pas due. 3. Dans cet état, elle n'est plus soumise au pouvoir du père, à qui l'amende est payable.

pour l'adolescente on la payera à elle-même, comme du terme *vierge*, on conclurait que l'amende due est payable au père, tandis que pour la fille blessée par accident, l'amende est payable à elle-même ? Là, il y a cette distinction à établir que la répétition (superflue) du terme *jeune fille* a pour but d'exclure l'adolescente de la règle sur l'amende, comme le terme *vierge* répété sert formellement à exclure celle qui a été blessée par accident[1]. Mais n'est-il pas dit : « qui n'est pas encore fiancée » ? (Et pourtant celle qui l'a été, devenue indépendante, n'entraîne pas d'amende ?) C'est que l'on a recours à cette expression pour établir une comparaison entre le séducteur et celui qui viole : comme pour ce dernier (à l'égard duquel ladite expression se retrouve) l'amende à payer est de 50 sicles, la somme due sera la même à payer par le séducteur. Est-ce à dire que, selon R. Yossé le Galiléen (qui emploie ladite expression pour établir la dispense d'amende en ce cas), la même amende de 50 sicles n'est pas imposée au séducteur ? Il déduit cette obligation de l'analogie des termes *argent*, employés pour les 2 sortes de culpabilité ; et comme au 1er cas, la somme due est de 50 sicles, elle l'est aussi au 2e cas.

Si un homme viole ou séduit une fille avant qu'elle ait été fiancée, puis elle devient fiancée aussitôt après, R. Yossé maintient-il l'amende, ou non ? Certes, elle est due, comme R. Aḥa l'a déjà dit (§ 1). Or on a enseigné : du verset, *parce qu'il l'a fait souffrir* (ibid.), on conclut à l'extension de l'amende en cas de viol d'une orpheline, selon R. Yossé le Galiléen. On peut expliquer, dit R. Aḥa sur ce sujet, que l'union a eu lieu avant le décès du père, et quoique celui-ci soit mort, le coupable est censé payer l'amende au père. Telle est donc la règle en cas de relation avec cette fille avant la mort du père, et qu'aussitôt après le père meurt ; ou encore, en cas de relation avec elle, avant qu'elle soit fiancée, et qu'aussitôt après, elle devienne fiancée (l'amende est due). Mais quelle est la règle, demanda R. Zeira au nom de R. Ḥisda, en cas de relation avant le mariage de cette fille, et qu'aussitôt après elle se marie ? (L'amende est-elle payable au père ou à elle-même ?) Puisque pour la fille devenant fiancée, quoiqu'elle soit en puissance de mari, l'amende est payable au père (en raison de l'état initial de la fille), de même, pour celle qui se marie ensuite, quoiqu'elle soit alors en puissance de mari, l'amende est payable au père.

5. Le séducteur est passible pour 3 causes, et celui qui viole pour 4 causes. Le premier paie pour la honte, le dommage qu'il cause, et une amende[2] ; le second doit de plus un dédommagement pour la violence qui a causé une douleur. Or, c'est là une différence entre les deux, c'est que ce dernier cause de plus une douleur, non le séducteur. Aussi, celui qui viole devra payer l'amende de suite, mais le séducteur a le temps jusqu'à ce qu'il se sépare de cette femme. Celui qui a fait violence boira

1. Siffri, section *Ki-thetsé*, n° 244. 2. Elle est de 50 sicles ; ci-dessus, § 1.

désormais dans son verre flétri[1], tandis que le séducteur est libre de ne pas épouser la fille.

L'avis de la Mischnâ « de payer pour avoir causé une douleur » est en désaccord avec R. Simon[2], qui dispense d'un tel payement ; car ce cas ressemble à celui qui couperait une verrue de son prochain, qu'il faudrait enlever plus tard, ou à celui qui moissonnerait les plants de son prochain, qu'il faudra également couper plus tard (de même, lorsqu'elle se mariera, la fille devra bien subir le contact de son mari). Subir une violence, lui fut-il répliqué, ne ressemble pas à une cohabitation volontaire, pas plus que l'on ne peut comparer un mariage accompli sur du fumier, au mariage accompli sous un dais. Mais alors, comment R. Simon explique-t-il les mots « parce qu'il l'a fait souffrir ? » Selon lui, répondit-on au nom de R. Ḥisda, il s'agit du cas où la relation a eu lieu en se trouvant sur des chardons (d'eux vient la souffrance, non du contact marital).

« Le séducteur, est-il dit, a le temps de payer jusqu'à ce qu'il se sépare de cette femme. » Toutefois, ajoute R. Ḥisda, c'est seulement dû lorsque de suite, il n'a pas l'intention de l'épouser ; mais du moment qu'il consent à l'épouser, il n'a rien à payer. R. Ismaël a enseigné : le verset (Exode, XXII, 16) *Il pèsera l'argent selon la dot des vierges* indique que le séducteur est seulement tenu de fournir la somme à payer aux vierges, autrement dit le douaire (non une amende, s'il l'épouse). Ainsi, il est dit d'autre part (Genèse, XXXIV, 12) : exigez de moi une forte somme (en douaire) et beaucoup de présents. R. Eléazar demanda : est-ce que les filles d'une femme violée (laquelle n'a pas droit à la reprise du douaire, lors du décès du mari) ont droit à être nourries sur les biens laissés après décès du père ? Il va sans dire qu'une femme violée (ne bénéficiant pas du douaire) ne tire pas parti de la considération des enfants mâles : de même, il va sans dire que, pour la femme séduite (qui a droit au douaire), ses filles devront être nourries sur les biens laissés par le père défunt. Pourquoi donc y a-t-il plutôt doute pour les enfants de celle qui a été violée que pour ceux de la femme séduite ? Pourquoi ne pas émettre le doute au sujet des deux, et demander si les filles de l'une comme celles de l'autre ont droit à la nourriture sur les biens du défunt ? Non, la question n'est posée que d'après les rabbins (comme d'après eux, la 1re n'a pas de douaire, ses enfants n'ont-ils pas non plus droit à la nourriture, ou l'ont-ils ?) ; tandis qu'il n'y a pas de doute selon R. Yossé b. R. Juda, puisqu'il a été enseigné qu'il déclare : celui qui a commis la violence doit payer à cette femme un douaire de 100 zouz, dont l'effet est réversible sur les enfants (la question posée selon l'avis des rabbins n'est pas résolue).

5. Le mari est tenu de boire à ce verre flétri, la femme fût-elle bancale, ou aveugle, ou atteinte de la lèpre ; mais s'il trouve qu'après le

1. Il ne pourra pas divorcer. 2. Cf. ci-après, IV, 1 (f. 28ᵉ, fin).

mariage, elle s'est rendue coupable d'une relation illicite, ou si, sous d'autres rapports, elle n'est pas digne d'entrer dans la communauté d'Israël, il ne pourra plus la garder, comme il est dit (Deuter. XXII, 19) : *elle sera pour lui une femme*, si elle est digne de lui appartenir comme telle.

6. R. Eléazar dit : celui qui séduit une orpheline fiancée, puis répudiée, est dispensé de payer une amende [1], celui qui la viole est tenu de payer.

R. Jérémie ou R. Ḥiya dit au nom de R. Simon b. Lakisch : le verset *elle deviendra pour lui une épouse*, appliqué au calomniateur, n'avait pas besoin d'être exprimé ; il est inutile de le dire, puisque cette femme se trouve déjà en puissance de cet homme (dont il est dit : *il ne pourra pas la renvoyer*). Pourtant ce verset a été énoncé, afin d'en conclure qu'il s'agit là de l'appliquer à l'exposé d'une comparaison entre cette expression usitée pour le calomniateur et les mêmes termes employés au sujet de celui qui a violé une jeune fille : comme pour le calomniateur, il s'agit d'une femme digne d'être épousée (puisque le mariage a eu lieu), de même en cas de violence, l'obligation d'épouser n'est réelle que s'il s'agit d'une femme digne du titre d'épouse. Mais (pour compléter la comparaison) on devrait dire que le calomniateur est condamné à l'amende, parce qu'il s'agit d'une femme digne de lui ; et de même celui qui a commis une violence ne devrait être tenu de payer l'amende qu'à l'égard d'une femme *digne d'être épousée* ? En effet, répond R. Zeira ou R. Oula, au nom de R. Ismaël, de la part de R. Eléazar : il n'était pas besoin d'énoncer pour le calomniateur qu'elle sera sa femme, puisqu'elle est déjà en puissance de ce mari ; cependant, ce verset a été exprimé pour indiquer qu'il y a une déduction par analogie à tirer de la similitude des termes employés aux deux cas : il suffit au calomniateur qui a répudié sa femme (malgré la défense *de ne pas la renvoyer*), de la reprendre ; de même, celui qui a commis une violence et aurait (à tort) renvoyé la jeune fille devra seulement la reprendre [2]. R. Hiya a enseigné [3] : aussi bien celui qui a commis une violence, que le calomniateur qui aurait répudié la femme qui lui incombe, sera contraint de la reprendre (d'exécuter le précepte affirmatif de l'épouser) ; si c'est un cohen (qui ne peut épouser une femme répudiée), il subira la pénalité de 40 coups de lanière (pour infraction à la défense du renvoi, sans la reprendre). Ainsi il a été enseigné [4] : de l'expression *épousée par un mari* (ibid. 22), on conclut qu'il faut comprendre dans la même règle, la femme qui aurait déjà reçu son mari dans la maison paternelle (ayant cohabité avec lui) comme fiancée, et celui qui, après lui, cohabite avec elle subira la peine de la

1. Puisque cet argent revient à elle, on suppose qu'en se laissant faire elle n'a pas songé à se faire payer. 2. Il n'aura pas à subir la pénalité des coups de lanière pour infraction d'une défense. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3. 4. J., tr. *Qiddouschin*, I, 1 (f. 58b).

strangulation. Finalement, il en sera ainsi, non seulement lorsque son mari l'aura épousée régulièrement, mais aussi en cas d'irrégularité[1]. C'est seulement pour ce dernier cas, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, que le texte a dû nous enseigner l'efficacité du mariage pour ses conséquences, car s'il en est de même en cas de cohabitation régulière, à quoi bon dire que son mari la constitue comme épouse ? Ce cas pourrait être conforme à l'enseignement émis ailleurs[2] : Si une vierge fiancée a subi tour à tour le contact de 2 hommes, le 1er sera passible de la lapidation, et le 2e de la strangulation (elle n'était plus vierge pour le second) ; si une jeune fiancée a subi le contact irrégulier de dix hommes, et un seul a cohabité régulièrement, tous sont passibles de la peine de lapidation ; si tous ont cohabité régulièrement, le 1er seul sera condamné à la lapidation et les autres à la strangulation ; si dix hommes ont eu avec elle un simple contact et un seul a achevé l'acte conjugal, tous seront condamnés à être lapidés ; si tous ont également achevé la cohabitation, le 1er seul sera condamné à la lapidation, et les autres à la strangulation ; s'il s'agit d'une femme libre, tant les dix hommes qui ont cohabité avec elle irrégulièrement que celui qui a cohabité régulièrement, tous sont passibles de l'amende ; si tous ont cohabité régulièrement, le 1er seul est passible de l'amende (ayant eu commerce avec une vierge), et les autres sont dispensés. Si elle a choisi l'un d'eux pour l'épouser, tous sont dispensés de l'amende, puisqu'ils échappent à la défense négative de ne pas pouvoir l'épouser ; après avoir renoncé à ce 1er choix, elle peut choisir n'importe lequel d'eux (et les mêmes suites juridiques subsistent). Celui qui cohabite avec la sœur de sa femme (qu'il est interdit d'épouser) échappe à la pénalité de l'amende, en raison de l'interdit ; si ensuite, la femme légitime de cet homme meurt, la dispense subsiste en raison de l'état primordial de la belle-sœur (bien qu'actuellement, elle soit libre) ; si l'homme meurt, le devoir d'épouser cette femme violée n'est pas reversible en lévirat (sur le frère survivant).

R. Yoḥanan dit que l'avis exprimé là par R. Eléazar (§ 7) est conforme à celui de son maître R. Akiba : comme celui-ci a dit (§ 4) que l'amende est due pour viol d'une jeune fille fiancée, puis répudiée,laquelle amende sera remise à elle; de même R. Eléazar professe ici un avis analogue. S'il en est ainsi, l'obligation devrait aussi subsister en cas de séduction ? On peut répondre, dit R. Jérémie au nom de R. Eléazar, que la dispense est justifiée, parce que la femme a pardonné au séducteur. Mais, peut-on renoncer à ce qui ne vous appartient pas (puisque la honte et le dommage échoient au père) ? Il peut s'agir d'une orpheline. En effet, dans l'école de Rabbi, on a enseigné ainsi : pour une orpheline, R. Eléazar impose l'amende à celui qui viole cette fille, non à celui qui la séduit. Mais peut-on renoncer d'avance à ce qui ne vous appartient pas encore ? (L'orpheline peut-elle disposer d'une amende avant que la justice la lui ait assignée ?) Et ce n'est pas à dire qu'il s'agit de son bien à elle ; car d'a-

1. *In vaso indebito,* 2. Tr. *Synhédrin,* VII, 15, et ci-après, § 9.

près ce qu'a dit R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Zeira, dès le premier moment, l'amende n'est pas applicable (et ne lui est pas acquise)? Or, il a été enseigné plus loin (IV, 1) : « Si elle se trouve avoir comparu en justice (le tribunal s'est prononcé) avant la mort du père, le montant des sommes perçues revient à celui-ci; si le père est déjà mort à ce moment, l'argent appartiendra aux frères de la fille, qui héritent du père. » Si donc, elle avait droit à l'amende de suite après le mal commis (avant la sentence du tribunal), à quoi bon parler de la sentence juridique, et le texte devrait dire que dès le premier moment (après le décès du père) ces sommes reviennent aux frères? (Donc elle n'acquiert qu'après la sentence, non de suite; comment peut-elle renoncer à l'amende?) Raba répond au nom de R. Hisda : notre présente Mischnâ parle seulement de la honte et du dommage causés à une fille séduite (non de l'amende, sur laquelle il reste à statuer). Or, selon l'avis de R. Mena, au contraire, l'obligation imposée à celui qui viole est applicable aux 3 sortes de payement à faire, de même que le séducteur est dispensé de tout paiement. En effet, R. Abin dit que Saméi demanda pourquoi le séducteur serait dispensé même de l'amende (à laquelle la fille ne saurait renoncer d'avance)? Il faut entendre que celui qui viole est condamné à tout; tandis que le séducteur est dispensé de payer pour la honte et le dommage, non de l'amende (qui reste due). Comment donc R. Akiba peut-il dire que celui qui viole, comme le séducteur, est dispensé de tout? (Ce qui semblerait dire que la fille peut renoncer aussi à l'amende?) Cette version doit être attribuée à R. Yossé le galiléen (il parle du cas d'une orpheline, qui peut disposer de ses biens).

7 (8). Comment paye-t-on pour la honte ? La somme à payer varie selon la position sociale de l'homme et de la fille qu'il a violée ou séduite. Comment paye-t-on pour le dommage? On estime ce que la fille aurait perdu de sa valeur, si on la vendait comme esclave [1]. L'amende (biblique) reste la même pour toutes les personnes; partout où la Bible [2] a fixé la somme, cette somme reste la même pour tout le monde.

Causer une honte à une grande personne ne ressemble pas au même fait accompli envers un enfant; de même, il est différent d'être rendu honteux par une grande personne, ou par un enfant. Ainsi, lorsqu'une grande personne subit une honte, elle est vivement impressionnée, bien que le dommage causé soit minime; tandis que la honte subie par un enfant est moindre, bien que le dommage (le mal) soit plus grand (voilà pourquoi les sommes varient).

8. Pour toute jeune fille susceptible d'être vendue (qui est encore au pouvoir du père), il n'y a pas d'amende due; dès que l'amende est due,

1. C'est la même méthode que celle indiquée pour estimer le dommage qu'on a fait subir à une personne en la blessant. V. tr. *Bava qama,* VIII, 1. 2. V. § 4, note.

il n'y a plus lieu à vente. Ainsi, une enfant pourra être vendue sans être la cause d'une amende (en cas de cohabitation illégale). Pour une jeune fille (de plus de 12 ans), il y a lieu de payer l'amende, mais elle n'est plus l'objet d'une vente; enfin une adolescente (à 12 ans 1/2) ne peut plus être vendue, mais elle n'est pas non plus l'objet d'une vente.

9. Celui qui déclare avoir séduit la fille d'un tel, devra payer pour la honte et le dommage causés d'après sa propre assertion, non l'amende [1]. De même, celui qui dit avoir volé un animal, l'avoir égorgé et vendu, payera le capital dû selon sa propre assertion, sans avoir à y ajouter de double payement, ou 4 ou 5 fois la valeur comme amende. Celui qui déclare que son bœuf a tué un tel, ou le bœuf d'un tel, devra payer selon sa propre déclaration ; mais s'il déclare que son bœuf a tué l'esclave d'un tel [2], il ne payera pas selon son dire. Voici la règle : tout payement au delà du dommage causé (avec amende) n'est pas dû par celui qui s'accuse lui-même.

R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis de la Mischnâ, de ne pas imposer d'amende pour une enfant mineure, émane de R. Méir; car, selon les autres sages au contraire, le droit de vente et l'amende sont applicables à la même époque (à l'enfance). Selon R. Méir, dès qu'une fille est âgée d'un jour jusqu'à l'âge de 3 ans et un jour, elle est susceptible d'être vendue, mais celui qui a des relations avec elle n'est pas passible d'une amende; à partir de cet âge jusqu'à celui de la puberté [3], elle est susceptible d'être vendue, et celui qui a des relations avec elle n'est pas passible d'amende; à partir de cette dernière époque jusqu'à la 2e majorité, celui qui a des relations avec elle est passible d'amende, et l'on ne peut plus la vendre; enfin, pendant l'époque transitoire de l'adolescence, on ne peut plus la vendre, mais elle ne donne pas lieu à une application d'amende. Selon les autres sages, au contraire, dès qu'une fille est âgée d'un jour jusqu'à l'âge de 3 ans et un jour, elle est susceptible d'être vendue, mais celui qui a des relations avec elle n'est pas passible d'amende; à partir de cet âge jusqu'à celui de la puberté, la faculté de vendre et d'appliquer l'amende en cas de relation par violence subsistent simultanément. On a enseigné ailleurs [4] : « Celui qui cohabite avec une jeune fille fiancée n'est coupable (passible de pénalités) que si c'est une jeune fille nubile, vierge, fiancée dans la maison de son père; si 2 hommes ont cohabité avec elle, le 1er seul mourra par la lapidation, et le 2e par la strangulation. » Or, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, ou R. Hiya au nom de R. Eléazar, les restrictions énoncées pour la culpabilité émanent de R. Méir; car, selon les autres sages, même une enfant (non nubile) donne lieu (le cas échéant) à

1. On lui en fait remise, à cause de son aveu. 2. C'est là une amende, non un paiement. 3. Ce passage est complété d'après la Tossefta à ce tr., ch. 3, fin, comme le propose le comment. *Pné-Mosché.* 4. Tr. *Synhédrin,* VII, 14.

la culpabilité. Quel est le motif de R. Méir? C'est que la façon d'écrire le mot *fille* (sans H finale), dans le texte biblique en question (Deutéron. XXII, 20 et s.), vise l'exclusion de l'enfant. Comment les autres sages justifient-ils la particularité de ce terme (sans l'appliquer à exclure l'enfant)? C'est que, dit R. Abahou au nom de R. Simon b. Lakisch, ils l'expliquent ainsi : dans le passage de la Bible (du calomniateur), on trouve une fois le mot *fille* écrit d'une façon complète (avec H finale), pour indiquer que dans tout ce chapitre il s'agit d'une grande fille, nubile (c'est donc qu'ailleurs, pour la fille violentée ou séduite, l'enfant est comprise dans la règle de la fille nubile). Au contraire, répliqua R. Méir aux autres sages, le mot *fille* employé dans le chapitre relatif au calomniateur, désigne forcément une grande personne, puisqu'une enfant ne saurait être condamnée à la lapidation [1]. A quel but les rabbins appliquent-ils alors le mot *fille* de ce dernier texte? Cette particularité, répond R. Abin, indique que, selon eux, lorsque le mari a eu une relation irrégulière (*in vaso indebito*) avec sa femme [2], les mêmes lois subsistent. Jacob b. Aba demanda devant Rab : quelle est la règle en cas de cohabitation avec une enfant fiancée? La pénalité, répondit Rab, est celle de la lapidation. Et en cas de cohabitation avec une adolescente? J'invoque le terme biblique *fille*, répondit-il, à l'exclusion de l'adolescente (qui n'entraîne pas ladite pénalité). Mais alors, fut-il répliqué, on devrait déduire du même terme *fille* que pour l'enfant, ladite pénalité n'est pas non plus applicable? De même, répondit-il, que tu reconnais qu'il y a lieu d'appliquer l'amende en cas de viol d'une enfant, par déduction des mots (superflus) « parce qu'il l'a fait souffrir » ; de même, il y a lieu d'étendre à l'adolescente la pénalité de l'amende, déduite de la même expression (non la peine de la lapidation). Rab dit : bien que Jacob ait triomphé de moi en stricte justice (par sa logique), il est de règle qu'en cas de cohabitation avec une enfant (fiancée), l'homme est passible de la lapidation, mais l'enfant sera acquittée. R. Abin au nom de Samuel, sur la demande faite d'où cette règle a été déduite, dit le savoir par déduction de ce verset (ibid. 25) : *L'homme seul qui a cohabité avec elle mourra* ; or, on sait bien que la *fille* (violentée) *n'a pas commis de péché mortel*, et, pourtant le texte le dit formellement : *Il ne sera rien fait à la fille, car elle n'a pas péché*, dans le but (sous-entendu) qu'en cas de cohabitation avec une enfant fiancée, l'homme seul est passible de la lapidation, non la fille.

Sur ce qu'il est dit (§ 9), « il ne payera pas selon son dire », R. Isaac demanda [3] : Est-ce que le meurtrier paye d'après son dire la valeur intrinsèque de l'esclave tué (hormis l'amende en plus)? Mais que demande-t-on là? (s'il y a dispense de l'amende, comment condamner le meurtrier à payer les 30 sicles?) Voici comment la question est posée : les 30 *selâ* de paiement fixés par

1. Du terme défectueux, sans H, employé là, il faut peut-être conclure qu'il n'est toujours applicable qu'à une grande fille (majeure). 2. Le mot *Naar* (sans H) signifie *garçon* (donc : *si hominis modo inivit*). Cf. ci-après, IV, 4. 3. V. J., tr. *Schebouoth*, V, 7 (f. 36c).

la Bible pour la mort de l'esclave forment-ils l'amende (fût-ce la valeur de l'esclave), ou bien nomme-t-on ainsi ce qu'il faut payer au-delà du montant dû? Or, s'il est entendu que tous les 30 sicles prescrits forment l'amende, il ne sera pas tenu de les payer; s'il est tenu, au contraire, de payer au-delà pour l'amende, il faudra la payer? C'est qu'il a été enseigné[1] : Si l'un dit « ton bœuf a tué mon esclave », et l'adversaire s'en défend; le 1er lui défère le serment, et le second accepte en disant *Amen*, celui-ci est dispensé de tout paiement du dommage (parce qu'on ne doit pas d'amende pour son propre dire; c'est donc que le total des 30 sicles est une amende). Ceci ne prouve rien, dit R. Hagaï devant R. Yossé, car il peut s'agir du cas où le bœuf a tué un esclave frappé de lèpre (de peu de valeur; en ce cas, tous les 30 sicles formeraient l'amende). On peut invoquer ce qui suit, répliqua R. Yossé : « Si l'un dit « ton bœuf a tué mon fils », et l'adversaire s'en défend; le 1er lui défère le serment, et le second l'accepte en disant *Amen*; celui-ci est pourtant condamnable ». Or, s'il y a lieu de justifier le commencement en supposant le cas d'un esclave lépreux, pourquoi ne pas le supposer aussi pour la fin, et dispenser de l'amende le propriétaire du bœuf? On peut expliquer cette fin, répond R. Ḥagaï devant R. Yossé, en adoptant l'avis de celui qui déduit des mots *chacun donnera le montant du rachat de son âme* (Éxode XXX, 12), le devoir de payer l'équivalent de celui qui a frappé[2] (il faut donc payer, même en cas de non-valeur de l'être frappé). Toutefois, puisque l'on adopte ce dernier avis, et que, par suite, toute la somme à payer est de l'amende, est-ce qu'en cas d'aveu de l'amende (ce qui, strictement, entraîne la dispense) on dira au débiteur de la payer, par acquit de conscience envers le Ciel? On peut résoudre cette question à l'aide de ceci : Il est arrivé à R. Gamaliel de faire tomber la dent de son esclave Tobie, et il alla chez R. Josué, en lui disant avoir trouvé un prétexte pour l'affranchir (il s'en réjouissait). « Cela ne te sert à rien, lui dit R. Josué (puisque tu en as fait l'aveu); l'amende n'est applicable que par voie juridique, sur attestation du dommage causé. » Or, pourquoi ne pas lui dire de s'acquitter pourtant de l'amende, par acquit de conscience? C'est donc qu'on ne le dit pas. R. Gamaliel (amôra) chez R. Abina demanda devant R. Mena : est-ce à dire par ceci que R. Gamaliel adopte l'avis de pouvoir affranchir les esclaves? Non, répondit R. Mena, tout ce récit prouve précisément que c'est interdit; sans quoi R. Gamaliel eût affranchi Tobie dès le principe (sans chercher un prétexte).

CHAPITRE IV

1. Si une jeune fille a été séduite, ou violée[3], tout ce que l'accusé doit payer pour la honte, le dommage, l'amende, et pour la douleur en cas

1. *Ibid.* 2. V. tr. *Bava qamma,* IV, 6. 3. D'ordinaire, le *Talmud* désigne une « femme violée » par le mot *anoussah;* ici, la Mischnâ emploie le terme biblique *tefoussah* (Deutér. XXII, 28), *prise,* avant la 2e majorité.

de viol, appartient au père de la fille ; et si le tribunal s'est prononcé avant la mort du père, le montant revient à celui-ci. Si le père est mort en ce moment, l'argent appartiendra aux frères de la fille, qui héritent du père. Si le père est mort avant la condamnation de l'accusé, l'argent appartient à la fille.

(2). Si la fille est arrivée au tribunal (pour cette cause) avant la 2e majorité, l'argent appartiendra au père; et au décès de celui-ci, il est aux frères. Mais, si avant le prononcé de la cause par le tribunal, la fille atteint cette époque de majorité, l'argent lui appartient à elle. R. Simon dit : Quand même la condamnation a eu lieu avant la 2e majorité et du vivant du père, si le père est mort avant le payement, l'argent appartient à la fille.

D'après qui est-il exclusivement question d'une jeune fille nubile ? D'après R. Méir ; car, selon les autres sages, la règle est la même pour une enfant. « Et pour la douleur causée en cas de viol ; » ceci est contraire à l'avis de R. Simon, d'après lequel celui qui viole est dispensé de payer pour la douleur causée[1]. Jusqu'ici, on sait seulement, quelles sommes sont payables au père par suite d'une cohabitation illégale ; mais si quelqu'un a blessé la fille, ou lui a crevé un œil, ou lui a cassé une main, ou lui a brisé une jambe, à qui devra-t-il payer le dédommagement? Est-ce à elle, ou à son père ? Selon R. Yoḥanan, il payera au père ; selon R. Simon b. Lakisch, il payera à la fille. C'est donc que Resch Lakisch professe l'avis de lui faire bénéficier à elle les produits de ses travaux (ses profits), jusqu'à la 2e majorité ; selon R. Yoḥanan, c'est seulement après cette époque que ses revenus lui sont payés à elle. R. Abin dit au nom de R. Ila : la discussion porte seulement sur les années qui s'écoulent jusqu'au moment de la 2e majorité ; mais à partir de cette époque, tous s'accordent à reconnaître que les revenus de la jeune fille sont payables à elle-même. Il y a 2 enseignements, dont l'un confirme la 1re opinion, et l'autre la 2e opinion. Un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan en disant[2] : Si quelqu'un blesse le fils ou la fille de son prochain, pour la fille, il paiera de suite ; pour le fils, on établira un bien en usufruit ; s'il a blessé un de ses propres enfants mineurs, fille ou garçon, le père est dispensé de toute amende, et pour ceux de sa fille, il paiera de suite (c'est donc que le revenu de tout mineur appartient au père). R. Judan père de R. Juda et de R. Mathnia dit : il y a un autre enseignement (ib.) dont le commencement et la fin sont conformes à l'avis de R. Simon b. Lakisch, car il est dit : Si quelqu'un blesse sa fille mineure, le montant à payer pour la blessure causée revient à elle ; il est seulement dispensé de payer pour la honte et le dommage (qui reviennent sans conteste au père). Si d'autres l'ont

1. Ci-dessus, III, 5. 2. Tossefta au tr. *Bava qama*, ch. 9, dont nous adoptons ici le texte (un peu différent de la version talmudique).

blessée, le paiement à cet effet lui sera remis à elle ; quant au reste à lui payer, on constituera un capital dont elle aura l'usufruit.

« Pour la honte et le dommage, est-il dit, le montant appartient au père, etc. ». Pourquoi, à la suite, la Mischnâ distingue-t-elle entre la mort du père survenue après la sentence juridique, ou avant cet énoncé ? C'est que, enseigne R. Simon b. Yoḥaï, le texte biblique dit tantôt : *Il donnera à la jeune fille*[1], et tantôt : *Il donnera au père de la jeune fille* (Deut. XXII, 29), en vue de 2 circonstances diverses : Si la sentence juridique a été prononcée avant la mort du père, il y a lieu d'appliquer l'expression « il remettra au père de la fille » ; si la sentence n'a été prononcée qu'après la mort du père, on appliquera le précepte « de donner à la fille. » Sur quoi fonde-t-on cette distinction (et les fils n'héritent-ils pas du père défunt)? On le sait, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est écrit (Lévit. XXV, 46) : *Vous les ferez passer en héritage à vos fils, pour qu'ils en prennent possession* ; c.-à-d. vos biens passeront à vos fils, mais ceux-ci ne bénéficieront pas de ce qui revient à vos filles par suite d'amendes imposées, visées par ce verset. Ainsi R. Hiya a enseigné : les fils n'héritent pas du père de l'amende à lui payer pour cohabitation violente avec la fille, ni si elle a été séduite, ni si elle a été blessée.

A quel moment (en général) commence l'obligation de l'amende ? (Est-ce de suite après la violence commise, ou après la sentence rendue en justice ?) Selon R. Yôna, elle est de suite obligatoire ; selon R. Yossé, elle n'est due qu'à la fin. Mais, objecta R. Yossé à R. Yôna, puisque d'après toi l'amende est due de suite après l'acte, comment notre Mischnâ dit-elle, que si la sentence juridique a été prononcée avant la mort du père, le montant des sommes dues revient à ce dernier, et que si la mort du père survient avant le prononcé de la sentence, le montant sera transmissible aux fils ? Tu touches ainsi, lui fut-il répondu, à la déduction tirée (plus haut) par R. Simon b. Yoḥaï du double emploi de l'expression « il donnera au père de la fille » (pour justifier la distinction entre la sentence prononcée avant la mort du père et celle qui a été prononcée après le décès). Mais, objecta R. Yôna à R. Yossa, puisque selon toi l'amende n'est due qu'à la fin, pourquoi est-il dit (§ 2) : « Si le tribunal a rendu la sentence avant que la fille ait atteint sa 2[e] majorité, le montant des sommes à payer revient au père ; si la sentence est rendue après que la fille a atteint sa 2[e] majorité, le montant sera remis à celle-ci » ? Pourquoi ne lui attribuer le montant qu'en ce dernier cas (et est-ce à dire que celle-là seule y a droit) ? Tu touches précisément, lui répondit-il, à ce qu'a enseigné R. Hiya ; de l'expression « parce qu'il l'a fait souffrir », il déduit qu'il faut étendre l'obligation de l'amende aussi bien à toute jeune fille nubile qu'à celle qui a atteint la 2[e] majorité. La discussion entre R. Yôna et R. Yossa (sur le point de savoir si l'amende est due de suite après le crime, ou après la sentence juridique) est conforme à la suivante, au sujet de cette Mischnâ[2] : « Si quelqu'un vole à son

1. La concordance de la Bible n'indique pas de verset ainsi conçu. 2. Tr. *Bava qamma*, VII, 2.

père un animal qu'il égorge et vend, puis le père meurt, le fils devra cependant payer aux héritiers 4 ou 5 fois la valeur de l'objet volé (comme amende due avant le décès du père). Or, objecta R. Hagaï à R. Yossé, puisque d'après toi tout dépend du prononcé de la sentence, cette Mischnâ devrait dire : « Si quelqu'un vole à son père un animal qu'il égorge et vend du vivant de son père, et qu'avant le prononcé de la sentence, le père meurt, le fils n'est tenu de payer que le double » (en raison du décès préalable à la sentence), et sans payer 4 ou 5 fois ? Il y a une distinction à établir, en ce que, pour ce vol, il faut payer 4 ou 5 fois (réversibles sur les héritiers), tandis qu'ici (au sujet de l'amende pour violence sur la fille) tous reconnaissent que l'amende provient de la fille ; il s'agit donc seulement de savoir quand l'amende est remise à la fille (sans que les frères aient une part), et quand elle est au père (avec transmission aux fils) : cela dépend du moment où la sentence a été prononcée.

2. Si la fille mineure a gagné de l'argent par son travail manuel, ou si elle a trouvé un objet[1], quand même son père serait mort avant le recouvrement, l'argent appartient aux frères de la fille.

3. Quelqu'un a fiancé sa fille (mineure), et elle a été divorcée, puis il l'a fiancée à un autre dont elle est devenue veuve ; les douaires appartiennent alors au père. S'il l'a mariée à quelqu'un qui a divorcé avec elle, puis il l'a mariée à un autre dont elle est devenue veuve, les douaires appartiennent à celle-ci[2]. R. Judah dit que le 1er douaire appartient au père. Mais les autres docteurs lui dirent : après le mariage, le père n'a plus aucun droit sur elle.

R. Simon b. Yoḥaï a enseigné : de ce qui est écrit (Deutéron. XXII, 29), *l'homme qui aura cohabité avec elle remettra au père de la jeune fille* 50 *pièces d'argent*, on déduit que le père acquiert seulement cette somme après qu'elle lui aura été remise (non d'avance, au point que ses fils en héritent). L'avis de R. Simon (dans la Mischnâ) se base sur ce que l'amende dépend du réclamant (qui est apte à la transmettre à ses fils) ; selon Rabbi (ou les autres rabbins), elle dépend de la prononciation d'une sentence juridique[3]. R. Simon la considère comme une solution juridique (non transmissible par héritage) ; les autres sages considèrent le débiteur de l'amende comme un emprunteur. Selon l'avis de R. Simon, la réclamation aura pour répondant le meilleur sol[4] ; selon les autres sages, elle n'aura recours qu'à un sol moyen. Selon l'avis de R. Simon, la 7e année de repos agraire ne sert pas à suspendre cette dette (comme c'est le cas pour d'autres sentences) ; selon les autres sages, cette 7e année produira son effet habituel à l'égard de cette amende. Selon l'avis de R. Simon, le fils aîné prélèvera à ce sujet une double part (comme

1. Qui n'a pas de maître, ou que l'on ne peut pas rendre au propriétaire. 2. En raison du mariage accompli. 3. Cf. J., tr. *Guittin*, V, 2 (f. 46^d). 4. Ou, comme on dirait aujourd'hui, en 1re hypothèque.

d'ordinaire); selon les autres sages, il ne la prendra pas double. R. Zeira fit demander à R. Nahman b. Jacob et à R. Imi b. Papa : A qui revient le produit du travail de la fille (après le décès du père)? (Est-ce aux frères, puisqu'ils la nourrissent et remplacent le père, ou non?) L'un ne répondit rien; l'autre dit que ce produit revient à elle-même. Le premier avis émane de Samuel[1]. R. Mathna dit que cet avis a été dit au nom de Rabbi et déduit par exégèse du verset (Lévit. XXV, 46) : *Vous les transmettrez en héritage à vos fils, pour qu'ils en prennent possession*; vos biens passeront à vos fils, mais ceux de vos filles (acquis par elles) ne passeront pas aux fils, déduction applicable par la Bible au produit du travail de la fille. En effet, dit R. Juda, la Mischnâ le dit formellement : « Si la fille mineure a gagné de l'argent par son travail manuel, ou si elle a trouvé un objet, lorsque son père est mort avant le recouvrement, l'argent appartient aux frères. » Or, il s'agit là d'un travail effectué du vivant de son père; mais, pour un travail accompli après le décès du père, tous reconnaissent que le montant appartient à la fille.

R. Aboun b. Hiya dit que R. Juda (§ 3) attribue au père la succession pour le douaire, afin que l'homme soit disposé à accorder une dot à sa fille de bon cœur (sachant qu'en cas de son décès à elle, il en héritera). R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Isaac que R. Méir (le 1er interlocuteur de R. Juda dans notre Mischnâ) déduit son avis de la règle au sujet du calomniateur[2]. Ainsi, R. Hiya a enseigné[3] : Si une fille s'est prostituée en étant encore chez son père (sous sa puissance), et le mari dénonce son inconduite après que la fille a atteint la 2e majorité, le mari n'aura à subir, ni la pénalité des coups de lanière, ni l'amende de cent *selâ* (en cas de faux); mais on fera passer à la cellule de la lapidation, soit cette fille (en cas de réalité du fait), soit les témoins qui l'ont déclarée fautive et ont été convaincus de faux[4]. R. Mena objecta devant R. Yossé (contre R. Jacob): Ne va-t-il pas sans dire que si l'on a calomnié une fille, et qu'ensuite elle atteint la 2e majorité, on est passible d'amende? (Pourquoi ne pas établir la même règle en cas de calomnie émise plus tard?) En effet, répondit R. Yossé, nous avons entendu qu'en ce cas le calomniateur paie l'amende au père. Je m'étonnais, dit R. Jérémie devant R. Zeira[5], de ce que les rabbins comparent un contrat à l'amende, tandis que ces 2 faits ne se ressemblent pas, car le douaire est dû depuis que le contrat est écrit, tandis que l'amende l'est seulement après l'énoncé de la justice[6]. Qui te dit, répliqua R. Zeira, que l'amende est due seulement à la fin? Elle l'est dès la première heure[7]. L'avis de R. Yonâ (ci-après) est conforme à ce que vient de dire R. Jérémie, et R. Yossé s'accorde avec R. Zeira.

1. V. ci-après, § 5. 2. Il faut tenir compte de l'état actuel de la femme; et dès qu'elle est mariée, le père n'a plus rien à revendiquer. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1; et plus loin, § 5. 4. Donc, l'état actuel domine tout. 5. V. ci-après, § 12 fin. 6. Il est donc juste, pour ce point, de se guider d'après l'état actuel. 7. On peut donc adopter la règle de suivre le dernier état de la femme, tout en laissant l'analogie entre le douaire et l'amende.

3. Si en même temps qu'une prosélyte, sa fille s'est convertie et cette dernière (étant jeune fille fiancée) se prostitue, elle sera passible de la peine de strangulation (non de la lapidation, comme d'ordinaire); il n'est pas nécessaire, avant d'exécuter la peine capitale, de faire passer la fille devant la maison paternelle, et de même, si son mari l'a injustement accusée, il n'est pas condamné à payer au père l'amende de cent sicles pour calomnie[1]. Si elle a été connue avant que la mère soit consacrée (convertie) et elle est née après ce moment (après la conversion), elle sera passible de la lapidation, mais avec cette distinction de ne pas passer devant la maison paternelle en cas de condamnation, et si elle est calomniée, le mari n'a pas à payer l'amende de cent sicles. Si enfin, elle a été conçue et enfantée par une mère convertie, elle est considérée comme une fille d'Israël sous tous les rapports. Si elle a un père qui n'a pas de maison, ou si elle a une maison paternelle et pas de père, elle reste condamnée à la lapidation seule, car il n'est question de faire passer en ce cas devant la maison paternelle que si cette condition existe entière.

Il est écrit (Deutéron. XXII, 19) : *parce qu'il a émis un bruit calomnieux sur une vierge d'Israël*; il en résulte l'exclusion d'une personne non-israélite (pour elle, il n'y aura pas d'amende), tandis que par l'expression (superflue) *sur une vierge*, on déduit que la prosélyte, qui a été conçue avant que la mère ait été consacrée (convertie) et est née après ce moment (après la conversion), sera passible de la peine de la lapidation. Pourquoi ne pas appliquer aussi l'extension à l'amende? C'est impossible pour l'amende (exclue formellement), car Hiskia a enseigné : comme il est dit (ibid. 21) : *on la lapidera*, il va sans dire qu'il y avait peine de mort, et pourtant le texte ajoute : *elle mourra*, pour indiquer qu'il peut arriver tel cas où la femme sera passible de la lapidation, et l'homme sera acquitté ; savoir la prosélyte conçue avant la conversion de sa mère et née après ce fait, passible de la peine de la lapidation. Il est écrit (ibid. 13) : *Lorsqu'un homme aura épousé une femme, et après avoir cohabité avec elle, la haïra*; on en conclut qu'il y a seulement condamnation lorsqu'on a fait entrer chez soi la femme, que l'on a épousée (inivit), et qu'ensuite, on l'accuse du défaut de virginité. Puis (ib. 14) : *Il invente contre elle des prétextes d'accusation*. Ce n'est pas à dire qu'il suffira (pour accuser la femme) qu'elle ait laissé brûler un mets, car l'expression « prétextes d'accusation » se retrouve aussitôt après (ibid. 17), et comme dans la 2e expression, il s'agit d'une accusation d'abandon à la prostitution, le même sujet sera visé dans l'expression du verset précédent. Puisque l'accusation dont il est question dans la 2e expression a en vue un commerce charnel (*a loco virginitatis*), il en sera de même dans la 1re expression ; mais, d'où sait-

1. Ces diverses lois n'ont été établies qu'à l'égard des vraies filles d'Israël.

on que, même en cas de cohabitation irrégulière, suivie de calomnie au sujet de la virginité, le mari soit aussi passible d'amende? C'est qu'il est écrit (de nouveau, ibid.) : *Il a répandu contre elle un bruit calomnieux*, en toutes circonstances (quel que soit le mode d'union). Puis (ibid.) : *Il dira j'ai épousé cette femme, et me suis approché d'elle*, à l'exclusion du cas où la mère esclave a été acquise pour femme. De même, du terme *j'ai appris* (superflu), on déduit l'exclusion de la veuve qui attend le mariage de son beau-frère par lévirat, ou de la simple fiancée.

On vient d'exclure celle dont la mère à l'état d'esclave a été acquise pour femme. R. Yôna dit : même d'après celui qui admet[1] que le premier argent remis en principe pour cette acquisition l'est à titre de consécration, la Bible l'exclut; et de l'expression *j'ai pris* (de plein gré), on conclut à l'exclusion de la veuve qui attend le mariage de son beau-frère par lévirat[2] (qui lui incombe légalement). Aussi, en fait, non seulement d'après le 1er enseignement[3], admettant que le précepte du lévirat l'emporte sur celui du déchaussement, mais encore d'après le dernier enseignement, admettant l'avis contraire, que le précepte du déchaussement doit l'emporter sur celui du lévirat (il y a une sorte de contrainte qui justifie la dispense de l'amende). De l'expression *j'ai pris*, on exclut aussi la simple fiancée, puisqu'il est dit ensuite : *je me suis approché d'elle* (par le mariage réalisé). Puis il est dit : *Je ne lui ai pas trouvé de virginité*; on ne craint pas que le mari, après avoir trouvé la virginité, l'ait fait disparaître lui-même; car le mari a dû amener des témoins constatant que cette fille s'est prostituée, lorsqu'elle était encore chez son père. Puis (ibid. 17) : *Voici les traces de virginité de ma fille*, dit le père aux juges; et l'on ne craint pas que le père se soit servi du sang d'oiseau (pour simuler les traces qu'il fait valoir), car le père a dû amener des témoins qui convainquent de faux les témoins du mari. Donc, dit R. Yossé b. R. Aboun, dans ce chapitre de la calomnie, on suppose la présence de témoins, d'autres qui les convainquent de faux, enfin ceux qui convainquent de faux ces derniers. Ainsi, le mari déclare avoir des témoins qu'il produit, constatant que la femme s'est déjà prostituée chez son père; le père (en le refutant) amène des témoins qui convainquent les premiers de faux ; enfin le mari (en cas de *véracité de l'accusation*, ib. 20) est supposé avoir amené de nouveaux témoins pour convaincre de faux ceux qui ont confirmé le dire du père. Selon un autre enseignement, par l'expression « si l'accusation était vraie » (ibid.), on entend le cas où le père ne trouve pas de témoins qui convainquent de faux ceux du mari (auquel alors on ajoute foi). Enfin, l'expression *on étendra le drap* (ibid. 17) n'est qu'une allégorie fictive.

R. Ismaël a enseigné[4] : voici un des 3 versets du Pentateuque qui sont énoncés au figuré. 1. Il est dit (Exode, XXI, 19) : *S'il se relève et qu'il puisse*

1. Tr. *Qiddouschin*, I, 2. 2. V. J., tr. *Yebamoth*, XII, 6 fin (t. VII, p. 177). 3. Tr. *Bekhoroth*, I, 7 fin. 4. V. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 8 (f. 26c); Mekhilta, section *Mischpatim*. Cf. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 139.

sortir appuyé sur son bâton[1], *l'auteur de la blessure sera absous*; or, on ne saurait supposer que l'un pourrait se promener librement, tandis que l'autre a été tué par lui ; mais l'on entend par l'expression *sur son bâton*, que le blessé s'était d'abord remis, à l'état sain (et bien qu'il soit plus tard retombé malade mortellement, le meurtrier est absous). 2. Il est dit (ibid. XXII, 3) : *Si le soleil a brillé sur lui* (*éclairé son délit*)[2], *son sang sera vengé*; or, ce n'est pas pour lui seul que le soleil a brillé, mais on entend par là : comme l'éclat du soleil a cela de particulier qu'il est le symbole d'une paix bienfaisante pour tous les habitants de la terre ; de même, pour le voleur frappé, lorsqu'il est évident (clair comme le soleil) que celui-ci voulait laisser le volé en paix, lequel l'a tué, le meurtrier sera coupable. On a enseigné que R. Eléazar b. Jacob dit : il faut prendre à la lettre les paroles du texte. Qu'est-ce que l'on entend par là ? Cela signifie, dit R. Yossé b. Aboun, que le mari est passible d'amende pour calomnie, lorsqu'après avoir fait entrer sa femme au domicile conjugal, il a cohabité avec elle, puis il lui conteste sa virginité, et qu'ensuite le père « étend le drap devant les anciens de la ville. » Toutefois, il ne suffit pas d'étendre le drap réel ; il faut encore que la démonstration d'innocence soit prononcée (qu'il n'y ait pas eu de tromperie). Selon R. Assé, l'expression « ils étendront le drap » est applicable aux témoins, c.-à-d. jamais ils ne seront passibles de la pénalité de la lapidation, ni le mari calomniateur subira les coups de lanière et paiera les cent *selà* d'amende, jusqu'à ce qu'il aient déclaré que le mari était avec eux dans tel endroit, et qu'il les a pris à gage pour leur faire prêter un faux témoignage. S'ils ont seulement dit qu'il était avec eux dans tel endroit sans ajouter avoir été payés pour faux témoignage, quelle sera la règle ? (Les pénalités sont-elles applicables au calomniateur, ou non) ? R. Yossé b. R. Aboun, ou R. Yohanan répond au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'il y a une analogie à tirer du terme *soum* (imputer), employé ici au sujet de la calomnie, et ailleurs (au sujet de l'intérêt, Exode, XXII, 24) ; or, comme dans ce dernier texte invoqué, il s'agit d'argent, le même terme aura en vue de l'argent dans notre présent chapitre (et à défaut de paiement des faux témoins, il n'y a pas d'amende). Mais, n'a-t-on pas enseigné (contrairement à R. Yossé b. R. Aboun) que si le mari n'a pas sollicité les témoins de venir témoigner en sa faveur et qu'ils sont venus spontanément, le mari ne subira, ni la peine des coups, ni la pénalité de l'amende, et c'est la femme (en cas de véracité), ou les témoins convaincus de faux qui, les premiers, subiront la lapidation ? Or, c'est vrai lorsque le mari ne leur a rien dit ; mais dès qu'il les a demandés, ne les eût-il pas payés, c'est comme s'il les avait payés (et il est coupable).

Si le père amène au tribunal 2 groupes de témoins (contre le mari), dont le 1er groupe dit aux témoins adverses : « vous avez été avec nous dans tel endroit au moment où vous prétendez attester en faveur du mari accusateur », et le 2e groupe dit que le mari a payé ces gens pour prêter faux témoignage contre

1. V. la note à ce verset par M. le gr. R. Wogue, *Traduction du Pentateuque*, t. II, p. 203. 2. S'il est évident qu'il n'a voulu que voler. V. *ibid*, p. 211.

la femme, il est évident que les témoins accusant le mari d'avoir été avec eux à tel endroit seront lapidés (s'ils sont convaincus de faux), et ceux qui l'accusent d'avoir salarié des témoins pour prêter un faux témoignage seront passibles (pour faux) des coups de lanière et devront payer l'amende. R. Yossé b. R. Aboun dit : Ce n'est pas par suite de la conviction de faux qu'ils sont passibles de la pénalité des coups et de l'amende, mais ils le sont par transgression du IXe commandement : *Tu ne porteras pas contre ton prochain un faux témoignage*. R. Aboun b. Hiya demanda devant R. Zeira : lorsque le père a produit des témoins pour convaincre de faux ceux du mari, et au contraire ceux du père ont été convaincus de faux, dira-t-on que le père subira la pénalité des coups et celle de l'amende par décision d'un tribunal composé de 3 juges[1], bien que les témoins convaincus de faux soient condamnés à la lapidation par un tribunal de 23 membres, ou faut-il aussi ce tribunal de 23 pour condamner le père? R. Zeira répondit : si les témoins du père n'avaient pas été convaincus de faux, le mari eût été condamné à l'amende et aux coups par 3 juges, et ses témoins auraient été lapidés par un tribunal de 23 membres ; c'est que, selon la pensée de R. Zeira, il y a là 2 jugements distincts (à ne pas confondre). R. Jérémie dit au nom de R. Abahou : tout dépend d'un seul jugement (et sera, en conséquence, réglé par le même tribunal). Un enseignement conteste cet avis de R. Abahou ; car du verset *devant les anciens de la ville* (Deutér. XXII, 17), on conclut que c'est là le tribunal de 3 membres, comme le terme suivant *à la porte* (ibid.) vise le grand tribunal de 23 membres. N'en résulte-t-il pas qu'il y a 2 juridictions ? On peut justifier cet avis d'après R. Meir, qui assigne au tribunal de 3 membres la faculté de punir par les coups de lanière et l'amende.

On a enseigné ailleurs[2] : « Celui qui viole une fille, ou la séduit, ou calomnie sa femme, sera jugé par un tribunal de 3 membres ; tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, le calomniateur est jugé par le grand tribunal de 23 membres, parce que la question comporte une peine capitale. » R. Mena dit : c'est au sujet de la calomnie contre une jeune fille seulement fiancée que cette discussion est ainsi exposée ; selon R. Meir, un tribunal de 3 juges condamne la femme (en cas de véracité de l'accusation) à perdre son douaire ; le grand tribunal de 23 membres la condamne à la lapidation ; selon les autres sages, le même tribunal qui la condamne à la lapidation la contraint aussi à restituer le douaire. Pour le calomniateur, au contraire, tous s'accordent à reconnaître que le tribunal même qui condamne les faux témoins à la lapidation, condamne aussi le mari calomniateur à la pénalité des coups et à l'amende de cent sela'. Quoi, lui dit R. Yossé b. R. Aboun, de ce qui n'est pas exposé explicitement, tu fais l'objet d'une discussion ? En réalité, le différend se reporte sur la question du calomniateur : celui-ci, selon R. Meir, sera condamné aux coups et à l'amende par le tribunal de 3 membres, et ses témoins (passi-

1. J., tr. *Synhédrin*, I, 1 fin (f. 18^b). 2. Tr. *Synhédrin*, *ibid.*

bles d'une peine capitale) le seront par le grand tribunal de 23 membres ; selon les autres sages, le tribunal même qui condamne les témoins à être lapidés (celui de 23) condamne aussi le mari calomniateur à la pénalité des coups et à l'amende ; tandis qu'au sujet de la simple fiancée, tous s'accordent à reconnaître que le même tribunal qui la condamne à la lapidation la contraint de rendre le douaire. L'interprétation que vient de donner R. Mena est conforme à l'avis de R. Zeira (qu'il n'y a pas de discussion au sujet du mari), et celle de R. Yossé b. R. Aboun est conforme à l'avis de R. Abahou (d'admettre 2 juridictions, selon R. Meir, pour le même fait) : en tous cas, le mari calomniateur ne sera condamné à la lapidation et à l'amende qu'après la condamnation des faux témoins à être lapidés.

A quel moment commence l'obligation de l'amende? Selon R. Yôna, elle n'est due qu'après la lapidation des témoins (par sentence judiciaire)[1] ; selon R. Yossé, elle est due dès l'heure où ils ont été convaincus de faux (avant l'exécution). Mais, objecta R. Yossé à R. Yôna, puisque, d'après toi, l'amende n'est due qu'à la fin, pourquoi est-il dit plus haut que le mari calomniateur est condamné aux coups et à l'amende par un tribunal de 3 membres, puis les témoins sont condamnés à être lapidés par le tribunal de 23 ? (Pourquoi est-il question de payer l'amende auparavant?) S'il en est ainsi, répliqua R. Mena, on pourrait présenter contre R. Yossé la même objection ; car, d'après celui qui dit que pour condamner les faux témoins à mort, il faut les avoir avertis de la gravité de leur acte, il peut survenir qu'à défaut d'avertissement, on ne les condamne pas à mort ; comment donc condamner d'avance le mari calomniateur, sans la certitude ultérieure de condamner les témoins, par le tribunal des 23 ? (C'est donc que l'on entend, selon R. Yossé, la prévision d'avoir à condamner les témoins). Aussi, dit R. Aba Maré, rien ne prouve qu'il en soit ainsi (qu'à défaut d'avertissement, l'amende soit pourtant due).

R. Yossé b. R. Hanina dit[2] : celui qui viole ou séduit une orpheline est dispensé d'amende. R. Aba b. Mamal dit : ce sujet est l'objet d'une discussion, et cet avis (de dispense) est conforme à celui de R. Yossé le Galiléen, tandis que selon l'avis opposé de R. Akiba, l'amende est due même pour relations avec l'orpheline, et la somme lui revient à elle. En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le dispense explicitement d'amende : « Il n'est pas nécessaire, avant d'exécuter la peine capitale, de faire passer la fille devant la maison paternelle, et de même, si le mari l'a injustement accusée, il n'est pas condamné à payer au père l'amende de cent selà. » Or, la convertie est comme une orpheline (et l'on maintient à son sujet la règle de *ne payer qu'au père*). R. Imi et R. Josué b. Lévi disent tous deux : celui qui calomnie une enfant (non nubile) n'est pas condamnable à l'amende. Et c'est juste, dit R. Oschia ; car, lorsqu'une fille grande (nubile) n'a pas été avertie de la pénalité qu'elle encourt en se prostituant, elle échapperait à la peine capitale, et comme une

1. Ci-dessus, § 1. 2. Cf. ci-dessus, III, 1.

enfant même avertie est dans la situation légale d'une grande personne non avertie, le calomniateur n'encourt pas non plus de pénalité. R. Zeira ou R. Hamnona dit au nom de R. Ada b. Aḥwa : Une fille (fiancée ou mariée), qui est convaincue de prostitution, ne subira la peine de la lapidation qu'en étant majeure au moins au moment d'aller subir sa peine, puisqu'il est écrit (Deutéron. XXII, 21) : *Ils feront passer la fille devant la porte de la maison paternelle.* Mais R. Hiya n'a-t-il pas dit plus haut (§ 3) : « Si une fille s'est prostituée en étant encore chez son père (sous sa puissance), et le mari dénonce son inconduite après que la fille a atteint sa 2e majorité, le mari n'aura à subir, ni la pénalité des coups de lanière, ni l'amende de cent selà (en cas de faux) ; mais on fera passer sur l'emplacement de la lapidation, soit cette fille (en cas de réalité du fait), soit les témoins qui l'ont accusée à faux. » (N'est-ce pas contraire à R. Ada? question non résolue). Une autre Mischnâ est aussi opposée à R. Ada b. Aḥwa [1], en disant : Un fils rebelle est passible des pénalités depuis le moment où il a les signes de puberté (duo pilos) jusqu'à ce qu'il soit homme formé par la barbe du bas ; et si ce fils après avoir été condamné s'est enfui, puis est devenu un homme, il reste pourtant condamnable [2]. Il y a une différence à noter entre ces 2 cas : Pour la fille accusée d'inconduite, on peut observer que l'expression. « Ils feront passer la *jeune fille* » implique la nécessité (vu la superfluité des mots *jeune fille*) qu'elle soit telle au moment d'être conduite au supplice ; tandis que, pour le fils rebelle, il n'y a pas de terme analogue superflu (ni une telle induction à en tirer). On a enseigné [3] : une jeune fille fiancée qui s'est prostituée sera lapidée devant la porte de la maison paternelle ; si elle n'a plus une telle maison, elle sera lapidée à la place même de son inconduite ; si c'est une ville en majeure partie habitée par des païens, elle sera lapidée à la porte du tribunal. Le juif qui adore des idoles sera lapidé à la place même où il les a adorées ; lorsque la ville est en majeure partie habitée par des païens, il sera lapidé à la porte du tribunal. Mais R. Hiya n'a-t-il pas enseigné de conclure du verset *qu'on emmène le blasphémateur hors du camp* (Lévitique, XXIV, 14), que le tribunal siégeait à l'intérieur, et le lieu d'exécution se trouvait au dehors ? (Comment donc prescrire l'exécution à la porte du tribunal ?) Il y a cette distinction à établir, répond R. Yossé (en raison des termes, *les portes*, usités pour le crime d'idolâtrie), qu'à la porte où le mal a été accompli, où le criminel a été trouvé, où il a été jugé, on devrait aussi le lapider [4]. De même, il est dit (Deutéron. XXII, 21) : *car elle a commis une infamie en Israël* [5] ; on agit ainsi pour que chaque israélite, en passant, se rende compte du fait. *En se prostituant dans*

1. Tr. *Synhédrin*, VII, 1. V. notre note à ce sujet, au t. VII, p. 153, n. 3.
2. On n'a pas égard à son état actuel d'homme fait, qui le dispense de la pénalité ; c'est contraire à R. Ada, qui modifie la pénalité lorsque l'état du coupable change.
3. Tossefta, *ibid*, ch. 10.
4. Comme cette accumulation est impossible, on adopte pour lieu d'exécution la porte du tribunal.
5. L'inconduite d'une fiancée sera aussi punie à la porte du tribunal.

la maison de son père (ib.), on fera venir les mauvais rejetons (les enfants) que les parents ont élevés [1], et ceux-ci avec leurs rejetons seront honteux!

4 (6). Le père a des droits en mariant sa fille (avant la 2e majorité), que ce mariage s'accomplisse moyennant argent, par contrat ou par cohabitation [2]. Ce que la fille (mineure) trouve, ou gagne, appartient au père, lequel peut aussi annuler ses vœux et recevoir la lettre de divorce si elle est répudiée. Cependant, si la fille a hérité des biens de sa mère, l'usufruit de ces biens n'appartient pas au père tant que la fille est en vie. Si elle se marie, son époux a un droit de plus que le père ; il a l'usufruit de ces biens durant toute la vie de la femme, mais il doit à sa femme la nourriture ; il est obligé de la racheter, si elle est enlevée par des ennemis, et de l'enterrer, si elle meurt. R. Judah dit : le plus pauvre en Israël doit pourvoir au moins à 2 flûtes [3] (aux funérailles) et à une pleureuse.

On conçoit que le père fasse acte d'acquisition au nom de sa fille, soit pour son douaire, soit pour le contrat ; mais comment le peut-il pour la cohabitation? Il peut s'agir du cas où le mari aura dit au père : Lorsque ta fille me sera acquise par la cohabitation, tu pourras prendre cet argent (par acquisition conditionnelle). — « Ce que sa fille trouve lui appartient. » A R. Zacaï d'Alexandrie on posa cette question : si la fille trouve un objet dans un champ qui lui appartient (en le cultivant), est-ce considéré comme trouvaille appartenant au père, ou comme usufruit de son immeuble, qui lui revient à elle? Certes, il faut la considérer en ce cas comme usufruitière de son bien à elle. « Lorsqu'elle est mariée, le mari a plus de droit que le père, en ce qu'il aura l'usufruit des biens immeubles de sa femme tant qu'elle vit » ; c'est une convention établie par les sages, pour que le mari ait intérêt à surveiller les biens de la femme. Pourquoi en faveur du père ne pas établir la même règle, par la même considération? C'est que, sans cette faculté de jouir de l'usufruit, il se préoccupe de surveiller les biens de sa fille, et sans en profiter. — « Le mari doit à sa femme la nourriture et le rachat en cas de captivité. » On a enseigné : Lorsque le mari a dit ne vouloir ni prendre l'usufruit des biens de sa femme, ni les surveiller, on ne l'écoute pas (c'est une condition inacceptable) ; mais lorsque le père offre de les surveiller à condition d'en tirer profit, on l'écoutera. « Le mari est tenu de l'enterrer à sa mort ». On a enseigné [4] : Si le mari s'y refuse, le père fera enterrer sa fille, et percevra du mari par voie judiciaire les frais de l'enterrement. R. Hagaï dit : On a dit que le père seul qui a fait enterrer la défunte peut se faire rembourser judiciairement les frais par le mari ; mais tout autre qui aurait accompli ce devoir de piété n'a pas droit au remboursement légal. Selon R. Yossé au contraire, toute autre personne

1. V. Sifri, section *Ki-Thetsé*, n° 235. 2. Cf. tr. *Qiddouschin*, I, 1. 3. V. tr. *Moëd qaton*, III, 8 (t. VI, p. 343-6). 4. Ci-après, XIII, 2 (f. 35^{d}).

comme le père a droit au remboursement des frais. Cette discussion est conforme à celle qui a été émise ailleurs [1]; où il a été enseigné : « Lorsqu'après le départ d'un mari pour un séjour d'outre-mer, un homme s'est trouvé et a nourri la femme de l'absent, c'est comme s'il avait placé son argent à fonds perdus ». R. Hagaï dit à ce sujet : cet argent est perdu pour tout individu qui l'aurait avancé ; mais si le père a nourri sa fille, en ce cas, il peut réclamer au mari le montant de ses débours ; selon R. Yossé, ni le père, ni une autre personne, ne peut contraindre le mari à payer ce débours. Or, selon R. Hagaï, aussi bien pour enterrer la femme en cas de décès, que pour la nourrir en son vivant, le père seul peut réclamer judiciairement ses débours, nulle autre personne. Selon R. Yossé au contraire (qui, plus loin, compare tout individu au père), tout individu, soit le père, soit un autre, qui a enterré la femme, a droit au remboursement ; car il est inadmissible de laisser ce cadavre abandonné aux chiens. De plus, on a enseigné [2]; dans toute localité où il est d'usage d'avoir une cérémonie funèbre, elle devra avoir lieu (aussi aux frais du mari).

7 (5). La fille reste sous la puissance du père (si elle n'a pas atteint la 2e majorité), jusqu'à ce qu'elle entre sous le dais nuptial, au pouvoir du mari. Si le père a remis sa fille (fiancée) à ceux que le mari avait envoyés pour la recevoir (afin de la conduire), elle est dès ce moment sous la puissance du mari. Mais, si le père est allé lui-même avec sa fille, ou s'il a envoyé (ses gens ou ses parents et amis) pour qu'ils accompagnent sa fille, et ceux que le mari a envoyés pour la recevoir, la fille reste encore sous la puissance du père ; c'est seulement quand les envoyés du père devant accompagner sa fille l'ont laissée entre les mains des délégués du mari [3], qu'elle est définitivement sous la puissance du mari.

8 (6). Le père ne peut pas être obligé (s'il est pauvre) de nourrir sa fille [4]. Voici l'explication donnée par R. Eléazar b. Azaria, devant les sages à la vigne de Yabnêh, des mots (du contrat) : « les fils hériteront et les filles seront nourries » : comme les fils héritent seulement après la mort du père, de même pour les filles, le droit à la nourriture est seulement exigible après la mort du père (non de son vivant).

La femme est au pouvoir du mari, non seulement lorsqu'elle « est entrée sous le dais nuptial », mais dès qu'elle a pénétré dans la maison où se trouve le dais, de la façon suivante : On a érigé près le *triclinium* le κοιτών (chambre à coucher ou petite pièce) [5] où se trouve le dais ; et la femme est au triclinium

1. *Ibid.* 2. Tossefta à ce tr., ch. 4. 3. Lorsque les envoyés du père ont pris congé de la fille. 4. Selon le commentaire de R. Ascher, si les enfants sont trop petits pour se suffire, on peut forcer le père de les nourrir (tous les docteurs sont d'accord à ce sujet), quand même il serait pauvre. 5. Cf. tr. *Middoth,* I, 6 ; J., tr. *Synhédrin,* XI, 6 fin (f. 30c). Pour y arriver, on passe par le triclinium.

(dès lors elle est au pouvoir du mari). A quel point de vue est-elle au pouvoir du mari? Si elle meurt, dit R. Eléazar, le mari héritera d'elle; selon R. Simon, il a aussi le pouvoir dès lors de déclarer les vœux de la femme annulés. R. Zeira dit : bien que R. Simon b. Lakisch l'autorise à annuler les vœux, l'annulation cependant ne devra avoir lieu qu'après le passage de la femme sous le dais nuptial[1]. Un enseignement, dit R. Houna, confirme l'avis de Resch Lakisch en disant : de l'expression *en se prostituant dans la maison de son père* (Deutéron. XXII, 21), on conclut qu'à titre exceptionnel, lorsque les envoyés du père ont livré sa fille aux représentants du mari (et qu'ensuite elle se prostitue), elle sera passible de la peine capitale, non par lapidation (comme en étant chez le père), mais par voie de strangulation[2].

C'est un devoir de piété (quoique non obligatoire) de nourrir ses filles, et à plus forte raison ses fils. R. Yohanan b. Broqa dit : C'est un devoir légal de nourrir les filles (après le décès du père). Selon les uns, nourrir les fils est un devoir essentiel; selon d'autres, l'essentiel est de nourrir les filles. Le premier enseignement est fondé sur ce que les fils doivent apprendre la Loi; le 2e enseignement a pour but d'éviter que les filles ne tournent mal (par la misère). R. Simon b. Lakisch raconte au nom de R. Juda b. Hanania : On vota à l'école d'Ouscha sur cette question, et la majorité décida que l'homme devra nourrir ses jeunes enfants. Nous ne pouvons pas savoir, répliqua R. Yohanan, quels hommes faisaient partie du nombre supérieur de gens qui édictèrent cette loi (nous ignorons donc si leur avis sert de règle, mais c'est une simple recommandation d'en avoir pitié). Ouqba vint demander à R. Yohanan, s'il est tenu de nourrir ses jeunes enfants? Ouqba, lui répondit-il, nourris-les. Maître, lui répliqua Ouqba, d'où le sais-tu? Ouqba le méchant, s'écria R. Yohanan (impatienté), nourris tes enfants. En effet, dit R. Oula, une Mischnâ (V, 11) confirme l'avis que l'homme doit nourrir ses jeunes enfants, puisqu'il est dit : « Si la mère allaite un enfant, on diminuera son travail et on augmentera sa nourriture » (c'est donc que le père y est contraint). — R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Juda b. Hanania : il fut décidé à Ouscha, par la pluralité des voix, que si quelqu'un donne de son vivant ses biens à ses fils, le père et sa femme auront droit à se nourrir sur ces mêmes biens. Quel est en ce cas, le droit des jeunes enfants? R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina, ou selon d'autres, au nom de R. Juda b. Hanina, sur ces biens légués d'avance, le père, la femme et les jeunes enfants devront être nourris. Quelle est la règle pour la veuve? Cette question, répondit R. Zeira, a été posée, mais non résolue; selon R. Aba b. Mamal, cette question a été également résolue, car, dit R. Aba, il paraît raisonnable que si la femme pouvait manger sur ces biens

1. Il est seulement entendu, explique le comment. *Pné-Mosché,* que Resch Lakisch autorise l'annulation après le passage sous le dais; mais celui-ci insiste sur ce point que ce pouvoir n'est plus au père, mais désormais au mari. 2. De même, pour les vœux, une fois que la fille est livrée au mari, celui-ci seul a le pouvoir d'annuler.

du vivant de son mari, elle doit avoir cette faculté encore après le décès (une fois veuve) ; au cas contraire, elle n'y a pas droit. Toutefois, cette règle n'est applicable qu'au cas où le père fait un contrat de donation à ses enfants ; mais s'il leur a vendu ses biens, il ne lui est rien dû. Si le père a légué ses biens par écrit à son fils, lequel les a vendus à un tiers, est-ce que les parents conservent des droits à la nourriture, ou non ? Il y a lieu de croire (il est logique) que leur droit est maintenu. Non, dit R. Hanina, je ne suis pas d'avis de le leur accorder. A son tour, R. Mena fut d'avis de les déclarer fondés à se faire nourrir par les fils ; car, il ne serait pas logique de lui louer une servante, ou de lui faire épouser une autre femme qui le serve [1]. Est-ce que les petits-fils de celui qui a légué ses biens par contrat [2] doivent être nourris par lui, ou non ? Selon R. Mena, les petits-fils dont il est question ici, ressemblent à ceux d'ailleurs (comme en fait d'héritage, ils sont les égaux des fils, ils le sont aussi pour la nourriture). R. Yossé b. R. Aboun, lui fut-il dit, et R. Mathnia, siégeaient ensemble à étudier, et ils opinèrent aussi, que les petits-fils en question ici, doivent ressembler aux petits-fils d'ailleurs (pour hériter). Non, dit R. Yossé b. R. Aboun à son interlocuteur, aux petits-fils l'héritage survient inopinément par mesure légale (tandis que la question d'entretien est une mesure d'ordre rabbinique, qui reste à être examinée). — R. Simon b. Lakisch dit encore au nom de R. Juda b. Hanina : Par la pluralité des voix, il fut décidé à Ouscha [3] que lorsqu'on se permet d'irriter un vieillard jusqu'à le frapper, on est tenu de lui payer un dédommagement complet (supérieur au paiement ordinaire). Ainsi, comme un tel fait était arrivé à quelqu'un, il fut puni de cette façon. On dit que ce fut R. Juda b. Hanina — [4].

9 (7). Quand même le mari n'a pas rédigé de contrat avec sa femme, celle-ci reçoit 200 zouz à son 1er mariage, et cent zouz, si elle était veuve en se mariant ; car, c'est une condition posée par le tribunal (une fois pour toutes). Si le mari lui a hypothéqué un terrain de la valeur de cent zouz pour le douaire de 200, sans avoir ajouté que le reste de ses biens pourrait au besoin servir aussi de garantie, il est néanmoins tenu de lui donner 200 zouz, par le même motif que c'est une condition juridique.

10 (8). Bien que le mari ne se soit pas engagé par écrit à délivrer sa femme si elle était faite prisonnière, et à la reprendre ensuite pour femme, ou s'il s'agit d'une fille de cohen à la ramener dans sa province, il y est contraint ; parce que c'est une condition juridique.

11 (9). Si la femme a été faite prisonnière, le mari est obligé de la

1. Le père et la mère devront donc être nourris sur ces biens, qui n'ont pas été donnés au fils pour qu'il les cède à un tiers. 2. J., tr. *Guittin,* V, 3 (f. 46d) ; tr. *Yebamoth,* VI, 6 (t. VII, p. 94). 3. V. tr. *Bava qamma,* VIII, 6. 4. Suivent 2 passages, l'un traduit tr. *Péa,* II, 1 (t. II, p. 5), l'autre très long jusqu'à la fin du §, traduit tr. *Yebamoth,* XV, 3 (t. VII, p. 201-3).

racheter et de la reprendre pour femme, et il ne peut pas même dire : « Voici le divorce et le douaire, qu'elle se rachète elle-même. » Si elle est blessée, il est obligé de fournir les frais de son traitement de guérison ; mais il lui est loisible de dire : « Voici l'acte de divorce et le douaire, qu'elle se guérisse elle-même » (il n'est pas obligé de donner davantage).

12 (10). Si le mari n'a pas écrit au contrat : « Les enfants mâles que tu auras de moi hériteront (si tu meurs avant moi) de ton douaire, en sus de leur part avec leurs frères (mes enfants d'une autre femme), » l'engagement existe néanmoins, puisque c'est une condition de droit.

Lorsque la Mischâ dit (§ 9) quelle somme est due à la femme à défaut de contrat écrit, elle exprime l'avis de R. Méir, qui dit plus loin (V. 2) : « si le douaire est diminué de la somme fixée, savoir de 200 zouz pour la vierge et cent pour une veuve, l'union est un concubinage. » D'après qui, a-t-il fallu énoncer la fin de la Mischnâ (à savoir que le douaire est dû, même lorsque le contrat ne parle pas d'hypothèque sur les autres biens) ? C'est aussi d'après R. Méir ; car il dit d'ordinaire[1] qu'à défaut de spécification d'hypothèque en garantie d'un contrat, on n'est pas en droit de réclamer le montant ; pourtant, il reconnaît qu'ici (pour le douaire) la femme a le droit de réclamer le montant sur les biens immeubles.

On a enseigné[2] : lorsqu'une belle-sœur à qui incombe le lévirat est devenue captive, le frère survivant, héritier du défunt, n'est pas tenu de la racheter. R. Hiya b. Asché ajoute au nom de Rab : non seulement lorsque cette femme a été captive avant le décès du mari, mais encore, si elle l'a été après ce décès, l'héritier n'est pas tenu de la racheter. En effet, dit R. Hiya b. Aḥa, notre Mischnâ (§ 10) confirme cet avis de Rab, en disant (dans la formule écrite du contrat) : « et de te reprendre pour femme » ; il n'y a donc d'obligation que si elle est encore « sa femme » (non veuve). — S'il s'agit d'une fille de cohen, est-il dit, il y a le devoir de la ramener dans sa province ». Est-ce strictement dans sa province que le mari sera tenu de la ramener ? Non, il s'agit seulement du territoire juif (Palestine). — On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit[3] : toute maladie dont la durée est limitée pourra être traitée aux frais du douaire de la femme (si le mari préfère le lui rendre) ; si le mal n'a pas de durée fixe (est chronique), la guérison se fera aux frais du mari, ou de ses biens. Ainsi, une femme qui avait été malade, alla consulter R. Yoḥanan pour savoir si les frais du traitement étaient à sa charge à elle, ou non ? Si l'on a réglé le compte avec le médecin, répondit le rabbi, c'est une preuve de maladie limitée, et tu as perdu (à toi de le payer). Ce n'est pas encore réglé, dit-elle (et le mari devra le payer). Mais R. Hagaï n'a-t-il pas dit au nom de R. Josué b. Lévi qu'il ne faut pas se porter spontanément juge dans un procès[4], et ne pas

1. Tr. *Bava mecia'*, I, 6. 2. Tosseftà à ce tr., ch. 4. 3. *Ibid.* 4. Tr. *Abôth*, I, 8 ; J., tr. *Bava bathra*, IX, 4.

révéler à un particulier le jugement qui lui incombera (de crainte de le pousser à une assertion fausse)? Comment donc R. Yoḥanan a-t-il pu s'exprimer ainsi? C'est qu'il savait s'adresser à une honnête femme.

Les fils héritent même sans condition écrite (§ 12). C'est à ce sujet que R. Amé a dit[1] : de cette façon, l'homme sera bien disposé à donner une dot à sa fille de bon cœur. On a enseigné ailleurs[2] : « Si quelqu'un dit qu'un tel soit mon héritier, et il a une fille, ou s'il dit que sa fille soit son héritière, et il a un fils, son dire est sans valeur ; car ce serait établir une condition contraire au texte formel de la loi sur l'héritage. Selon R. Yoḥanan b. Broqa, si le père a désigné aussi comme légataire un individu apte à être cohéritier, sa désignation sera valable; mais s'il a désigné quelqu'un qui serait inapte à hériter, la désignation du père est nulle. » Or, dit R. Yoḥanan, ce Ben-Broqa ne s'est exprimé ainsi qu'au sujet d'un fils au milieu d'autres fils (des collatéraux), ou d'une fille au milieu d'autres filles[3] ; mais, s'il s'agissait d'une fille au milieu de ses frères, ou d'un frère au milieu des filles, ce serait un legs inadmissible. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan qu'un fait de ce genre arriva, et Rabbi enseigna de suivre l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa. Sur ce, Rabbi ayant demandé à R. Nathan le babylonien, quel est le motif de l'avis exprimé par R. Yoḥanan b. Broqa, R. Zeira observa que la question doit être posée ainsi : pourquoi y a-t-il lieu d'adopter l'avis de ce R. Yoḥanan comme règle? Certes, répliqua R. Nathan à Rabbi, ne nous l'as-tu pas enseigné toi-même (dans la Mischnâ), en déclarant que le contrat n'a pas besoin de spécifier le droit de l'héritage par les fils pour le leur faire octroyer? (C'est donc que tu adoptes l'avis de R. Yoḥanan, de pouvoir léguer une part supérieure d'héritage à l'un des fils). Non, répondit Rabbi, j'ai seulement enseigné que les fils peuvent *prendre* (ce qu'ils ont reçu en don, mais non un legs). R. Nathan se rendit donc auprès du fils de Rabbi et lui dit : Il n'est pas dit là (des fils) qu'ils hériteront, mais qu'ils prendront. Puis R. Simon se rendit auprès de son père (auprès de Rabbi), et lui dit : Tu as apostrophé (surpris) Nathan le Babylonien, par une réponse évasive, quoique la version du texte dise bien « ils hériteront », et non « ils prendront ». Aussi, Rabbi revint sur sa version, et R. Yossé b. R. Aboun dit que Rabbi s'exprima ainsi : C'est une erreur que j'ai commise dans mon enseignement, et en effet, la Mischnâ ne contient pas l'expression « ils prendront », mais « ils hériteront. » Toutefois, dit R. Zeira, même de ce dernier terme, on ne peut rien conclure en faveur de notre R. Yoḥanan b. Broqa, car, puisqu'il s'agit de conditions relatives au contrat, les sages ont pu admettre un allègement; en tous lieux ordinaires, on ne peut rendre l'homme acquéreur qu'en vertu du contrat, tandis qu'ici (où il s'agit de règles habituelles), les paroles suffisent pour la mise en possession ; d'ordinaire encore, on ne peut rendre acquéreur que l'homme en ce monde, tandis qu'ici, on peut même léguer

1. Ci-après, X, 2. 2. Tr. *Bava bathra,* VIII, 5. Il a fallu restituer ici la Mischnâ complète, dont le *Talmud* ne cite que la fin. 3. On admet le droit de préférence.

à celui qui n'est pas encore né. Je m'étonne, dit R. Jérémie devant R. Zeira[1], de ce que les rabbins comparent les règles du contrat à celles de l'héritage; or, l'analogie est incomplète, puisque l'héritage est d'ordre légal, tandis que le contrat est prescrit par les rabbins ; comment donc dit-on de déduire un fait de l'autre ? Et même en admettant que la règle du contrat soit d'ordre légal[2], tous reconnaissent que les détails de conditions du contrat sont d'ordre rabbinique ? (l'objection reste non résolue).

11. On écrit aussi dans le contrat : « Les filles que tu auras de moi resteront dans ma maison (après ma mort) et elles seront nourries de mes biens jusqu'à ce qu'elles soient mariées. » Si cette clause n'a pas été écrite, elle existe néanmoins, puisque c'est une condition de droit.

R. Hisda dit : lorsque les filles ont atteint la 2e majorité (ce qui équivaut au mariage pour l'émancipation), elles perdent le droit à la nourriture sur l'héritage paternel ; une fois mariées, elles perdent le droit à réclamer le 1/10 des biens (représentant leur dot). R. Hiya au contraire a enseigné : si les filles ont atteint la 2e majorité, sans être mariées, ou si elles sont mariées sans avoir atteint la 2e majorité, elles perdent le droit d'être nourries sur l'héritage, mais non de participer (1/10) au partage futur. R. Abin ajoute au nom de R. Ila : tous reconnaissent pourtant que lorsque une veuve réclame son douaire aux héritiers de feu son mari, en arguant ne pas l'avoir encore touché, tandis que les héritiers prétendent qu'elle l'a touché avant son mariage, ces derniers sont tenus de fournir la preuve qu'elle l'a reçu par anticipation ; si elle est mariée, c'est à elle qu'incombe la charge de prouver qu'elle ne l'a pas (contrairement à l'usage de le réclamer avant l'union). Comment R. Hiya a-t-il pu dire que les filles même mariées ne perdent pas le droit au 1/10 des biens légués ? N'est-il pas dit plus loin (VI, 6) : « Si une orpheline mineure a été mariée (de son consentement) par sa mère ou par ses frères, qui lui ont donné une dot de 50 zouz ou de 100, quand elle sera majeure, elle pourra réclamer d'eux le reste de ce qu'elle doit avoir » ; or, c'est seulement en raison de sa minorité au moment du mariage qu'elle peut agir ainsi ; mais si elle a été majeure, elle n'aurait droit qu'à un superflu (insignifiant) ? On peut expliquer que, dans ladite Mischnâ, une fille majeure n'aura droit qu'à un reste, au cas où elle a déjà reçu une partie d'héritage (il ne s'agit alors que d'un complément). R. Abina, cependant, n'a-t-il pas dit au nom de R. Assé[3] que si un fils aîné a pris une simple part d'héritage comme tout autre fils, il est présumé rester créancier pour le reste (bien qu'il n'ait rien pris de plus) ? On peut aussi l'expliquer en ce sens que l'aîné a pris une part de ce qui lui reste à revenir. Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce fils n'a rien pris encore de sa part d'aîné (et pourtant il est qualifié comme la fille majeure de ladite Mischnâ, à l'opposé de R. Hiya). On soumit le fait à R. Mena, qui voulut se

1. Cf. ci-dessus, § 4. 2. V. ci-dessus, I, 2. 3. B., tr. *Bava bathra*, f. 126.

conformer à l'avis du préopinant, R. Hisda (de déclarer une telle fille déchue du droit de réclamer 1/10). Mais, lui objecta R. Hanania, R. Hiya n'a-t-il pas enseigné que si les filles ont atteint la 2e majorité sans être mariées, ou si elles sont mariées sans avoir atteint la 2e majorité, elles perdent le droit d'être nourries par l'héritage, mais elles ne perdent pas leur part (de 1/10)? En effet, répondit R. Mena, je ne parle que d'un avis particulier (celui de R. Hisda), tandis que tu rapportes l'enseignement de R. Hiya; le 1er doit céder devant l'enseignement formel. — R. Abin b. Hiya demanda en présence de R. Zeira : si le futur a cohabité avec sa fiancée pendant qu'elle était encore chez son père, dira-t-on que, dès ce moment (par l'union) les conditions du contrat se trouvent accomplies, et la femme n'a plus droit à la nourriture paternelle, ou peut-elle attendre que le mariage régulier ait eu lieu pour y renoncer ? (question non résolue). R. Aboun b. Hiya demanda aussi devant R. Zeira : si la femme a renoncé à recevoir un douaire de son mari, a-t-elle de ce fait perdu tout recours à une réclamation contre ses fils, ou n'a-t-elle pas renoncé à tirer un bien de ses fils? (question non résolue).

12. Enfin, on écrit : « Tu resteras dans ma maison et tu seras nourrie de mes biens, tout le temps que tu resteras veuve. » Si on ne l'a pas écrit au contrat, l'engagement existe néanmoins; c'est une condition juridique. C'est ainsi qu'écrivaient les habitants de Jérusalem, et ceux de la Galilée se réglaient d'après eux. Les habitants de la Judée écrivaient : « Tu resteras dans ma maison et tu seras nourrie de mes biens, jusqu'à ce que mes héritiers veuillent te donner le douaire. » Aussi, au gré des héritiers, ils le donnaient à la veuve, et ils n'étaient plus obligés de la nourrir.

R. Zeira fit demander à R. Naḥman b. Jacob et R. Abimé b. Papi : quelle est la règle s'il n'y a pas de maison où la veuve et les orphelins puissent tous demeurer? Les héritiers, fut-il répondu, lui loueront une maison. Après quoi (si elle refuse), lorsqu'elle déclare vouloir demeurer sur le sol qui était à son mari, et eux offrent de payer la location (au dehors), la loi est en faveur des orphelins (qui ont, seuls, droit au sol). Ainsi, une femme ayant reçu en douaire 20 dinars ne pouvait avoir recours que sur une maison valant 10 dinars. Le cas fut soumis à R. Hanina, qui déclara qu'il fallait, ou lui constituer la maison en douaire, ou lui rembourser la somme de 20 dinars. R. Mena dit, au contraire : puisque la maison vaut seulement 10 dinars, c'est comme si le douaire était réduit à cette valeur, dont l'équivalent seul est dû ; après quoi (si elle refuse), lorsqu'elle réclame le sol et les orphelins offrent l'équivalent en argent, le droit est en faveur de ces derniers.

Les habitants de la Galilée tiennent plus à la considération qu'à l'argent (aussi stipulaient-ils que la veuve demeurerait dans la maison et y serait nourrie); les Judéens, au contraire, tenaient plus à l'argent qu'à la considération

(aussi donnent-ils des droits supérieurs aux héritiers). R. Hanania b. R. Abahou dit, ou selon d'autres, au nom de R. Abahou : Césarée est considérée comme étant de la Judée, et toutes les autres provinces de ce côté équivalent à Jérusalem. Un homme, à son lit de mort, donna l'ordre de restituer le douaire à sa femme (pour dispenser les héritiers de la garder). Le fait fut soumis à R. Mena, qui décida d'obéir au défunt. Mais, lui répliqua R. Hanina, est-il admissible d'annuler verbalement les conditions mêmes d'un contrat ? Tu le prétends ainsi, répliqua R. Mena, que c'est une condition formelle ; mais d'où le sais-tu ? C'est que, répondit R. Hanania, nous sommes bien en Galilée ; or, on sait déjà que les Galiléens tiennnent plus à la considération qu'à l'argent (il est donc d'usage prépondérant de laisser à la femme la maison maritale pour l'habitation, malgré l'ordre contraire).

CHAPITRE V

1. Quoiqu'on ait établi (I, 2) une somme fixe de douaire, savoir pour une vierge 200 zouz, et pour une veuve qui se remarie 100 zouz, on peut à volonté l'augmenter même jusqu'à 100 maneh (ou 1000 zouz) ; si l'homme meurt ensuite, ou s'il répudie sa femme, que ce soit après le mariage, ou après les fiançailles et avant le mariage, la femme peut réclamer toute la somme indiquée au contrat.

Comment se fait-il qu'en cas de séparation, la femme soit en droit « de réclamer *tout* le douaire » (même avec l'augmentation ?) En quoi le mari s'était-il engagé envers elle pour le supplément ? R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch n'ont-il pas dit tous deux[1] : Si quelqu'un écrit en faveur de son prochain un contrat de dette dans la présomption d'être son débiteur, et il se trouve qu'il ne l'est pas, il ne devra rien malgré la présence du contrat? (N'en est-il pas de même ici pour le supplément de douaire, non dû ?) Il peut s'agir du cas où le mari a voulu ajouter une somme au douaire habituel pour devenir le gendre de tel ou tel homme considéré. Cette explication est admissible au cas où le mari s'est engagé à payer ce supplément dès les fiançailles ; mais comment admettre ce motif si le mari a pris cet engagement après le mariage accompli (il n'est plus mû par le désir de devenir le gendre d'un tel homme) ? Le mari peut avoir voulu ajouter ce supplément pour que la femme l'aime d'autant plus dans leurs relations. Cette considération est effective en cas de cohabitation ; mais si celle-ci n'a pas eu lieu, comment justifier le supplément ? En effet, il s'agit du cas où le mari a spécifié un supplément au moment d'acquérir la femme. En somme (résumant ces questions), on s'explique la dette du supplément au cas où le mari s'y est engagé dès les fiançailles ; mais pourquoi cette dette si elle a été contractée après le mariage accompli, lorsqu'on ne

1. Ci-après, XII, 1 (f. 34^d).

peut plus invoquer le motif d'avoir voulu devenir le gendre d'un tel, et s'il n'y a eu ni cohabitation, ni supplément pour acquisition ? Même après le mariage, le mari peut vouloir ajouter au douaire, afin que la femme ne regrette pas l'union. Mais le peut-elle ? N'est-il pas enseigné[1] : « l'homme qui répudie agit toujours de plein gré » (à lui, non d'elle) ? Elle peut tant tourmenter son mari, répondit R. Abin, qu'il finirait par la répudier (voilà pourquoi il augmente le douaire).

On a enseigné : comme le mari peut s'engager envers la femme par une somme supérieure au douaire habituel, de même le père peut s'y obliger, avec cette seule différence que l'engagement du mari pour un supplément devra être écrit au contrat, tandis que celui du père suffit s'il est énoncé verbalement, pourvu qu'il s'agisse d'objets qu'il est possible de faire acquérir par la parole. Voici comment, dit R. Guidal au nom de Rab : On a entendu p. ex. le père déclarer qu'il donne à son fils tant ou tant d'argent, et à sa fille une telle somme ; alors, après être mariée, celle-ci a le droit de prélever (avec préciput), ce que son père lui a légué de son vivant. Se peut-il, observa R. Hiya b. Joseph, que R. Guidal croyant avoir trouvé un fait notable nous dise une chose insignifiante (que la fille a droit au legs de son père) ? Voici donc comment R. Guidal devait s'exprimer : si le père a destiné au fils tant ou tant, et à la fille tant ou tant, dès que celle-ci est mariée, elle a droit à ce qui lui revient au milieu des autres filles (avec préciput), ainsi que le fils au milieu des autres fils[2]. Mais, répliqua R. Zeira, la 1re version serait-elle insignifiante ? (Et n'est-ce pas déjà un fait nouveau de savoir que la fille acquiert le legs paternel dès qu'elle se marie) ? Car on ne saurait admettre que l'on acquiert les biens immeubles avec la femme pour l'équivalent d'un *prouta* (somme minime) donné lors du mariage, comme il est admis que pour cette monnaie on se saurait acquérir[3] 2 femmes ? Et ce n'est pas à dire que ce point soit semblable à celui de l'acquisition d'une terre faite par un homme avec plusieurs biens mobiliers pour le montant d'un *prouta* ; car, pour cette somme, il est permis d'acquérir plusieurs terres, mais non 2 femmes (l'opinion de R. Guidal a donc de l'importance). R. Aba b. Hiya dit au nom de R. Yohanan : lorsque le père a déclaré destiner tant ou tant à son fils, puis, une certaine somme à sa fille ; dès que celle-ci est mariée, elle acquiert ce qui lui est destiné au milieu des autres filles (par préciput), ainsi que le fils acquiert alors au milieu des autres fils (par privilège), pourvu qu'il s'agisse d'un premier mariage[4]. C'est conforme à ce qu'a dit R. Hanania[5] : lorsqu'un père marie son fils dans sa maison en la lui destinant, le fils l'acquiert, s'il s'agit d'un premier mariage (en ce cas, la destination verbale a son effet immédiat). R. Oschia dit : ce fils acquiert les

1. J., tr. *Yebamoth*, XIV, 2 (t. VII, p. 194). 2. Bien qu'il ne soit pas mis en possession par le mariage, comme la femme l'est, il acquiert en vertu de la transmission verbale. 3. Tr. *Qiddouschin*, II, 6. 4. Alors qu'il s'agit de l'acte le plus important, la promesse verbale du père suffit pour l'acquisition ultérieure. 5. V. J., ci-après, XII, 2, fin. (f. 34^d^) ; B., tr. *Bava bathra*, p. 144.

biens mobiliers qui s'y trouvent, non la maison même. Est-ce un avis opposé que professe là R. Oschia? Non, répond R. Jérémie au nom de R. Abahou, selon lui, il s'agit du cas où le père a encore son trésor (ses meilleurs biens) dans cette maison (en ce cas, le père n'entend pas se dessaisir de son immeuble). R. Hiskia dit au nom de R. Josué b. Lévi : ceci va sans dire, et il a fallu seulement énoncer l'avis de R. Oschia pour dire que si la maison contient des objets empruntés du dehors (à l'usage du père), le fils n'acquiert pas non plus la maison (dont le père a encore besoin pour abriter ces objets). R. Abahou dit : si le père dit au fils qu'il lui prête sa maison (pour le mariage), le fils ne l'acquerra pas de ce fait. Lorsqu'un fait analogue fut soumis à R. Jacob b. R. Aboun, celui-ci se prononça selon l'avis de R. Abahou. Au fond, dit R. Zeira, cet avis n'a pas de base certaine θεμελίωσις[1], et il n'y a pas lieu que les rabbins discutent à ce sujet.

Il est dit plus haut que le père peut prendre un engagement (d'argent) envers sa fille. Est-ce seulement lorsqu'elle est jeune fille (dépendante de lui), ou aussi, lorsqu'elle a déjà atteint la 2e majorité? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit : un père peut s'engager envers sa fille (la mettre d'avance en possession), mais non une femme envers sa fille, ni un frère envers sa sœur. Or, la distinction à l'égard de cette dernière s'applique aussi bien à la jeune fille qu'à celle qui a atteint la 2e majorité ; de même ici (pour la transmission paternelle), il n'y a pas non plus de différence entre l'adolescente et celle de la 2e majorité. R. Aba de Carthagène demanda : si même un autre que le père déclare s'engager à donner telle somme en dot à une fille lorsque son père la mariera, celle-ci acquiert-elle par le mariage ? Et en est-il de même si la fille a déjà atteint la 2e majorité, ou non ? On peut résoudre ce point à l'aide du même enseignement précité : « Un père peut s'engager envers sa fille, mais non une femme envers sa fille, ni un frère envers sa sœur », ni à plus forte raison, un étranger. Il en est de même en stricte justice (pour la question d'argent), comme suit : Quelqu'un déclare à son prochain que si celui-ci donne sa fille en mariage à un tel, il lui paiera telle somme ; ou si celui-ci achète tel champ, il lui paiera telle somme (en aucun de ces cas, l'engagement verbal ne suffit à faire acquérir au prochain intéressé la somme promise, et celui-ci ne serait pas fondé à intenter une réclamation).

Il faut compléter dans la Mischnâ l'avis de R. Eléazar relatif aux veuves : elles n'ont droit au douaire supplémentaire qu'au cas où le mari a bénéficié de la 1re nuit, en faveur de laquelle ce supplément a été promis ; et puisque l'on invoque la question de relation, lorsqu'après celle-ci le mari a répudié la femme, puis l'a reprise, cette considération subsiste, et la femme a droit au supplément ; de même, au cas où le mari qui a cohabité avec elle meurt et elle incombe par lévirat à son beau-frère, ladite considération subsiste aussi. R. Jacob b. Aha dit, ou R. Alacsa dit au nom de Hiskia d'adopter pour règle l'avis de R. Eléazar b. Azariah qui a dit (dans notre Mischnâ) : lorsqu'après une pro-

1. Cf. J., tr. *Sota*, VI, 2 (t. VII, p. 292).

messe de supplément le mari meurt, si la femme est devenue veuve ou a été répudiée après les fiançailles, elle n'a droit qu'au douaire ordinaire de 200 zouz; si elle est veuve après le mariage accompli, elle a droit au douaire avec supplément. R. Hanania dit aussi que cet avis sert de règle. R. Yanaï fit dire à R. Hanania de faire sa lecture au dehors (sans s'occuper du point de fixer la règle), puisque R. Yona ou R. Zeira dit au nom de R. Yonathan que cet avis sert de règle, tandis que R. Yossé b. Zeira dit au nom du même que l'avis de R. Eléazar ne sert pas de règle (on ne sait donc de quel côté pencher). Au contraire, dit R. Yossé, le premier avis prédomine, et nous avons un indice que R. Hiskia et R. Yonathan s'accordent à exprimer tous deux la même opinion, car il a été enseigné [1]: Lorsqu'un père dont le fils s'est rendu dans une province d'outre-mer apprend que ce fils est mort, et fait don par écrit de tous ses biens en faveur d'un autre, puis le fils revient, le don est définitif (puisqu'il n'a pas été spécifié que ce don est fait à condition); selon R. Simon b. Menassia, le don n'est pas définitivement acquis à autrui, car si le père avait connu l'existence du fils, il n'eût pas écrit le contrat de donation (sur quoi, R. Yonathan adopte cet avis de R. Simon pour règle [2]). Or, R. Jacob b. Aḥa a dit d'adopter pour règle l'avis de R. Eléazar b. Azariah, lequel a le même motif que R. Simon b. Menassia (de se reporter au mobile qui a dicté le contrat, soit pour le legs du patrimoine à un étranger, soit pour le supplément du douaire à la femme); d'autre part, R. Yanaï a exprimé des doutes sur ce sujet à l'égard de R. Hanina, en lui disant d'aller réfléchir au dehors, en raison de ce que R. Yossé b. Zeira au nom de R. Yonathan n'admettait pas comme règle l'avis de R. Eléazar b. Azaria (on sait maintenant le contraire, par analogie d'avis au sujet de R. Simon). En effet, un fait analogue est survenu, et l'on a enseigné d'adopter pour règle l'avis de R. Eléazar b. Azariah.

(2). R. Eléazar b. Azariah dit : si le mari est mort ou s'il a répudié sa femme après le mariage, elle a droit à toute la somme inscrite au contrat; mais avant le mariage, quoiqu'après les fiançailles, elle ne reçoit que la somme obligatoire de 200 zouz pour une vierge et de 100 zouz pour une veuve qui se remarie; car si le mari a augmenté le douaire, c'était en vue du mariage. R. Juda dit : la somme obligatoire du douaire pourra être diminuée, si la femme veut donner à son mari un reçu pour la moitié de la somme, la vierge déclarant 100 zouz et la femme 50 z.; au contraire, que si le douaire est diminué de la somme fixée à 200 zouz pour l'une et à 100 pour l'autre, l'union est illégale.

R. Juda dit de procéder ainsi, sans rédiger de suite un contrat où figure la moitié du douaire, parce qu'il est d'avis de ne pas constituer un douaire au-dessous de 100 zouz à une vierge ou de 50 à une veuve, et la femme peut ensuite renoncer à telle somme qu'elle voudra. Mais alors pourquoi ne pas spécifier au

1. Tossefta à ce tr., ch. IV; B., tr. *Bava bathra*, f. 132. 2. Selon l'addition du comment. *Pné-Mosché*.

contrat que la femme déclare avoir reçu tant et tant (non les chiffres ronds de 100 ou 50 zouz)? En effet, on trouve l'enseignement de B. Qapara disant que la femme peut faire une telle déclaration spéciale. R. Yoḥanan dit : l'avis de R. Juda est seulement applicable à la fin (après réception, elle peut renoncer à une partie du douaire), non d'avance (avant la prise de possession). Qu'appelle-t-on commencement, qu'appelle-t-on fin? Selon les compagnons d'étude au nom de R. Yoḥanan, l'instant d'avant et celui d'après la cohabitation ; selon R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, ce qui précède ou suit l'entrée de la femme au domicile conjugal. Si un mari sans avoir cohabité avec la femme la répudie, puis la reprend, c'est à la fois un commencement (par rapport au retour) et la fin (par rapport à la 1re union). — En quoi consiste la distinction entre une femme et une concubine? Selon R. Meir, la 1re reçoit un douaire, non la 2e ; selon R. Juda, toutes deux reçoivent un douaire ; seulement, à la 1re on ajoute les détails des conditions inscrites au contrat (la nourriture de la veuve et le sort des orphelins), tandis que la 2e n'a pas droit à ces détails.

R. Juda dit au nom de Rab : notre Mischna (parlant de l'obligation formelle du douaire incombant au mari) expose l'avis de R. Meir et de R. Juda (sauf discussion de détails) ; mais, selon l'avis des autres sages, il est permis de se marier en établissant même la condition avec sa femme de ne pas la nourrir, ni l'entretenir; en outre, on peut même conditionner qu'elle aura soin d'entretenir et nourrir son mari, afin qu'il puisse sans souci étudier la Loi. Ainsi, il est arrivé à R. Josué, fils de R. Akiba, d'épouser une femme avec laquelle il établit la condition de ne pas la nourrir, ni l'entretenir, et en outre qu'elle le nourrirait pour le laisser étudier la Loi. A l'arrivée d'une famine, le besoin les força de partager leurs biens, et elle commença à se plaindre de lui auprès des Sages. L'accusé leur dit qu'il s'en rapporte au dire même de sa femme (il suffit qu'elle rappelle les conventions faites). Oui, dit la femme, j'ai convenu de tout prendre à ma charge ; cependant je veux être nourrie. Non, lui dirent les sages (à l'opposé de la Mischna), après l'acquisition faite, selon les conventions, il n'y a plus à y revenir.

3. On donne à une vierge un an de délai à partir du jour où son fiancé l'a engagée[1] pour se préparer au mariage[2]. On accorde le même délai au fiancé pour se préparer à se subvenir. A une veuve il suffit d'un délai de 30 jours. Si le terme est arrivé et que le mariage n'a pas eu lieu[3], la femme sera nourrie aux frais du fiancé, et pourra (le cas échéant) manger de l'oblation. Selon R. Tarfon, on lui donnera le tout en oblation; selon R. Akiba, la moitié sera profane et la moitié en oblation.

4. Le beau-frère Cohen, sur le point d'épouser par lévirat sa belle-sœur veuve, ne peut pas d'avance lui concéder le droit de manger de l'oblation[4]. Si (sur l'année de délai dévolue à une vierge promise en ma-

1. V. tr. *Nedarim*, X, 5. 2. Pour qu'elle puisse préparer son trousseau.
3. L'obstacle, ajoute Raschi, venant de l'homme. 4. V. tr. *Yebamoth*, IX, 6.

riage), elle s'est préparée 6 mois comme fiancée au 1er mari défunt, puis 6 autres mois pour le beau-frère, ou si elle a passé toute l'année en vue du défunt, sauf un jour consacré à se préparer pour le beau-frère, ou à l'inverse, si elle a consacré un seul jour au défunt et tout le reste de l'année au beau-frère, elle n'a pas encore le droit de manger de l'oblation[1]. Quant à l'opinion précitée[2], c'est une première version non confirmée depuis lors. Dans les temps ultérieurs, le tribunal a décidé que la femme aura seulement le droit de manger de l'oblation après avoir passé sous le baldaquin nuptial (après la cérémonie du mariage).

On a enseigné : celle qui au moment d'être demandée en mariage a atteint la 2e majorité comptera depuis cette époque un intervalle de 12 mois pour se préparer au mariage. R. Ila dit que l'on a enseigné ailleurs : à celle qui a atteint la 2e majorité on accorde un délai d'un an; après quoi, la consécration a lieu; de même on laisse à la veuve un intervalle d'un mois à partir du jour de la demande pour se préparer. Mais comment semble-t-on dire ici d'ajouter encore un délai d'un mois, tandis que notre Mischna fixe ce délai à un an à partir du jour de la demande en mariage? Voici, répond R. Abin au nom de R. Ila, comment il faut l'entendre : lorsque depuis le jour de la 2e majorité il s'est passé un intervalle d'un an complet, on peut consacrer cette femme comme épouse au bout d'un mois (à l'égal d'une veuve). Si après avoir attendu un intervalle de temps d'un an pour se marier, elle ne donne pas suite à ce projet, et se fiance avec un autre homme, puis le second futur lui fait observer qu'en vertu du 1er délai d'un an déjà accompli, elle ne devrait pas avoir à le faire attendre autant : elle peut répliquer qu'elle l'aime plus que le premier fiancé, et qu'ayant besoin de se préparer longuement, elle désire avoir un délai nouveau d'un an. S'il est veuf et elle vierge, celle-ci peut aussi opposer à son désir de se marier de suite l'argument qu'elle l'aime autant que si c'était un jeune homme, et qu'ayant par conséquent besoin de se préparer longuement, elle désire avoir un délai d'un an. Si le mari est un jeune homme et la femme une veuve, bien qu'elle désire procéder de suite au mariage, le futur peut arguer qu'il l'aime autant que si elle était jeune fille (et par suite il a droit au délai d'un an pour se préparer). Si elle est mineure et qu'elle désire attendre qu'elle soit majeure, on se rend à son désir. — « Si le terme de ce délai est arrivé, dit la Mischnâ, et que le mariage n'a pas eu lieu, la femme sera nourrie aux frais du fiancé et pourra (le cas échéant) manger de l'oblation. » Au décès du mari, elle continue d'être nourrie à ses frais, mais elle n'a plus droit à l'oblation. Toutefois, ajoute Samuel, fils de R. Berakhia, il est vrai que la femme est nourrie aux frais du mari si le délai d'un an expire le 4e jour de la semaine (jour auquel rien ne s'oppose plus à la réalisation du mariage). Mais si ce délai expire au

1. Quoique ce soit le privilège des 2 maris. 2. Selon le § 2, la fiancée peut, après un an, manger de l'oblation.

3e ou au 5e jour, quel sera le droit de la femme? R. Ḥama b. Ouqba, au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina, et R. Lévi répondent tous deux : en ce cas, la femme est comme liée par les scribes (les sages s'opposent alors au mariage, et elle n'a pas droit à la nourriture). R. Josué b. Lévi dit : si l'empêchement survient du côté du mari (s'il lui arrive un accident qui le force d'ajourner le mariage), elle sera nourrie aux frais du mari. On a enseigné[1] : selon R. Tarfon, on lui donnera le tout en oblation, parce que celle-ci est facile à trouver en tous lieux de la Palestine. Selon R. Akiba, la moitié des aliments sera profane, et l'autre moitié en oblation, car il arrive souvent aux femmes (par leur constitution) d'être impures (et pour ces jours-là, il leur faut des aliments profanes), sauf à manger le reste à l'état pur. R. Simon b. Gamaliel a enseigné : chaque fois que la décision rabbinique mentionne l'autorisation de donner à manger l'oblation, on pourra par contre remettre à la personne le double en profane.

R. Jérémie dit[2] que l'on a enseigné ailleurs[3] : pendant les 3 premiers mois de son veuvage, une belle-sœur à qui incombe le lévirat sera nourrie sur les biens de feu son mari (mais pas au-delà). Si elle a dû intenter un procès au beau-frère (pour qu'il se décide à l'épouser, ou à se laisser déchausser), elle sera nourrie aux frais de ce dernier (à qui l'on impose cette amende pour le punir); s'il tombe malade ensuite ou s'il fait un voyage d'outre-mer, elle sera également nourrie aux frais du beau-frère. Lorsqu'une veuve déclare vouloir rester attachée au veuvage et continuer à habiter comme telle dans la maison du défunt, on l'écoute (et on l'entretient sur les biens du défunt). R. Yossé au nom de R. Ila ajoute : lorsque le beau-frère a déclaré qu'il ne veut pas se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve, c'est comme s'il avait dit ne pas vouloir la répudier (et l'épouser; en ce cas, il lui doit l'entretien), et R. Zabda dit que R. Isaac a professé la même opinion. — « Si (sur l'année de délai dévolue à une vierge promise en mariage) elle s'est préparée 6 mois comme fiancée au 1er mari défunt, puis 6 autres pour le beau-frère, elle n'a pas encore le droit de manger de l'oblation sacerdotale »; et, finalement, si même ce ne sont pas 6 mois passés en préparation pour le beau-frère, mais fût-ce une année entière en préparation pour le défunt mari, moins un jour, elle n'aura pas encore droit à l'oblation. — Notre Mischnâ ne représente (comme opinion), ni la « première version », ni la dernière, mais une version intermédiaire; car il a été enseigné[4] : « En principe, une fille de simple israélite, déjà comme fiancée à un Cohen, peut manger de l'oblation, en raison de ce qu'il est écrit (Lévit. XXII, 11) : *Si le Cohen acquiert un individu, acquisition faite par son argent,* ce qui ne s'applique pas seulement à l'esclave, mais à la femme, laquelle est déclarée acquise (par l'argent de consécration du mariage), sans que ce soit semblable à l'achat d'une servante. Plus tard, ce privilège fut ac-

1. Tossefta à ce tr., ch. V. 2. L'édition Krotoschin commence ici le § 4. 3. Tossefta au tr. *Yebamoth*, ch. VI; B., ib., f. 41. 4. Cf. tr. *Troumoth*, VIII, 1 (t. III, p. 85).

cordé à la fiancée au bout d'un an, lorsque le futur est tenu de la nourrir. Finalement, le dernier tribunal déclara que la femme pourra seulement manger de l'oblation après avoir passé sous le dais nuptial. » Déjà, R. Yoḥanan b. Bag Bag avait envoyé auprès de R. Juda b. Bethera, à Necibin[1], pour lui demander s'il était vrai, comme on l'a rapporté de sa part, qu'une fille de simple israélite fiancée à un Cohen peut aussitôt manger de l'oblation. J'étais convaincu, lui fit répondre R. Juda, que tu es bien au courant des secrets de la loi, et je constate à regret que tu ne sais même pas appliquer le raisonnement *a fortiori* (qui ne laisse pas de doute à ce sujet). Or, si une esclave cananéénne, qui n'est pas tout-à-fait acquise par voie de cohabitation, pour être apte à manger de l'oblation, le devient quand son maître l'a achetée pour de l'argent; à plus forte raison la femme est déclarée acquise par l'argent (remis lors des fiançailles), au point d'être apte à manger l'oblation, comme elle le devient par l'acquisition résultant de la cohabitation. Que faire à cela pourtant, car les sages ont dit : En aucun cas, la femme ne commencera à manger l'oblation qu'après avoir passé sous le dais nuptial, en appuyant leur avis[2] sur ce verset (Nombres, XVIII, 11) : *tout individu pur « dans ta maison » en mangera* (après l'entrée de la femme à « la maison »). A ce raisonnement, dit d'ailleurs R. Judan, on peut répliquer ceci : une esclave cananéénne pourra être acquise par une prise de possession (dès qu'elle fait le moindre travail pour le maître ; aussi, dès l'achat par l'argent, elle est apte à manger l'oblation), tandis qne la femme n'est pas acquise de cette façon ; or, tout raisonnement par *a fortiori* que l'on peut réfuter est sans valeur juridique.

4 (5). Si quelqu'un fait vœu de consacrer au Temple tout le gain du travail manuel de sa femme, la femme peut pourtant se nourrir par le produit de son travail. Mais si la consécration se rapporte seulement au reliquat de ce gain[3], il sera consacré, selon R. Méir; R. Yoḥanan le cordonnier déclare ce reste profane[4].

Ce que R. Meir déclare consacré[5] et R. Yoḥanan dit être profane, n'est-il pas un bien propre au mari? (N'est-il pas libre d'en disposer?) R. Simon b. Lakisch répond : ils discutent sur la libre disposition de l'excédant de 5 selà, et notre Mischnâ peut supposer le cas où le mari pourvoit à la nourriture de la femme, au lieu de lui donner un *Maah* d'argent pour ses besoins. Or, on a enseigné[6] : Si le mari ne donne pas d'argent en espèces à sa femme, le gain produit par le travail de celle-ci revient à elle[7]. Selon R. Yoḥanan, la discussion de la Mischnâ porte sur le cas où la femme en mourant laisse un reliquat

1. Tossefta à ce tr., ch. V; B., tr. *Qiddouschin*, f. 10. 2. Cf. tr. *Yebamoth*, IX, 6 (t. VII, p. 135). 3. Déduction faite du montant de l'entretien. 4. Il ne permet pas de consacrer ce qui n'existe pas encore. 5. J. tr. *Nedarim*, XI, 4 (f. 42^{d}). 6. Ci-après, VI, 1. 7. Si au contraire le mari lui a remis de l'argent (5 sela'), le gain produit par la femme revient au mari, et R. Meir en autorise la consécration.

de gain (dont le mari hérite) ; c'est comme s'il supposait le cas où le mari n'assigne pas de nourriture à la femme (ni d'espèces)[1] ; tandis que si le mari subvient à la nourriture, tous s'accordent à lui laisser la faculté de consacrer le reste. En effet, dit R. Zeira, on a enseigné ailleurs, conformément à l'interprétation de R. Yoḥanan : la discussion a seulement lieu au cas où le mari ne pourvoit pas à la nourriture de la femme ; mais s'il y pourvoit, tous lui confèrent le droit de consacrer le reliquat. Or, n'est-il pas constant que tout ce qui appartient à la femme est soumis au mari, qui en tire l'usufruit ? (Donc, il peut le consacrer). R. Samuel b. Isaac dit qu'ils discutent la façon d'envisager (au point de vue légal) le travail de la femme : selon R. Meir, le mari peut dès l'abord consacrer le produit futur de ce travail manuel ; selon R. Yoḥanan, le mari ne le peut pas (en raison de sa non-existence au moment de la consécration).

Si quelqu'un dit à son prochain[2] : « que mon héritage de mon père en ce jour te soit vendu », ou « que le produit de ma chasse et de ma pêche en ce jour te soit vendu », il sera un engagement valable en droit (tandis qu'il ne le serait pas si l'on vendait de tels produits futurs, sans désigner le jour). De même, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, si quelqu'un emprunte à son prochain de quoi préparer les vêtements funéraires pour son père, l'engagement est valable, pourvu qu'il s'agisse d'un père gravement malade, ou agonisant (ce qui démontre la nécessité des dits objets). R. Abahou au nom de R. Yoḥanan précisa aussi le cas de validité de la vente des produits futurs d'une chasse ou de la pêche du jour : c'est lorsque le filet est étendu devant celui qui énonce l'engagement. Toutefois, ajoute R. Abahou au nom du même, une promesse de ce genre afin de consacrer tes produits futurs au Temple n'a pas de valeur légale. Pourquoi cette distinction ? Elle a lieu à cause de la discussion (précitée) entre R. Meir et R. Yoḥanan sur le point de savoir si la consécration d'objets non encore présents sera effective, ou non, et au point de vue de la consécration, on tient compte de ce que les produits futurs de la chasse ou de la pêche ne sont pas encore présents. R. Yossé dit à R. Jacob b. Aḥa : je me souviens vous avoir entendu dire à tous deux, à toi et à R. Jérémie au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'un avis n'admet pas la consécration faite d'avance de produits futurs, à l'instar des produits de chasse non encore présents, en raison de la discussion analogue entre R. Meir et R. Yoḥanan. Il faut donc croire qu'il y a 2 manières différentes d'expliquer, selon R. Simon b. Lakisch, la discussion émise dans notre Mischnâ (ici, la discussion roulerait sur le point de savoir s'il est permis de consacrer d'avance des produits non encore prescrits ; tandis que plus haut ils discuteraient sur l'attribution du reliquat des 5 *selà* remis à une femme par son mari).

Si quelqu'un consacre d'avance le produit du travail de son esclave[3], et que

1. Et comme le gain revient en entier à la femme, il y a discussion sur le point de savoir si, après le décès, le mari peut consacrer le reste. 2. Tossefta au tr. *Bava mecia'*, ch. 4 ; B., ib., f. 16. 3. Cf. B., tr. *Guittin*, f. 38.

celui-ci p. ex. chasse, quelle valeur aura cet engagement? On peut y répondre à l'aide de cet enseignement : Si quelqu'un consacre son esclave, celui-ci sera sacré (il est interdit d'en user jusqu'après rachat), mais l'œuvre de ses mains est profane ; si au contraire son travail a été consacré, la personne même reste profane, et le produit seul du travail sera sacré. Mais n'a-t-on pas enseigné[1] : « Celui qui consacre le travail de son esclave au Temple pourra en tirer le produit nécessaire à la nourriture de celui-ci, et le reste sera sacré », tandis que l'on vient de déclarer sacrés tous ses produits? On n'a jamais songé, répond R. Aba b. Mamal, à vouloir laisser périr cet esclave (faute de nourriture ; sauf cette réserve, ses travaux seront faits au profit du culte). Mais puisque R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan que la consécration faite de ses propres travaux est reversible sur le tout, et celle des travaux de l'esclave l'est seulement en partie, pourquoi ce dernier est-il autorisé à distraire de son labeur de quoi le nourrir, non le maître? C'est que, répond R. Aḥa, les Israélites nourrissent plutôt l'homme libre (chargé de se suffire) que l'esclave. Mais R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit[2] : que celui qui brise les mains de l'esclave d'autrui devra payer au maître de celui-ci le dommage causé, de plus pour la douleur, la cessation de travail, l'amoindrissement de valeur, tandis que l'esclave sortira et sera nourri par la charité publique ; n'en résulte-t-il pas qu'elle nourrit aussi l'esclave? Oui, répondent les rabbins de Césarée au nom de R. Aḥa, les Israélites sont tenus de nourrir les estropiés, même esclaves (parce qu'ils ne peuvent pas se suffire, non lorsqu'ils ne sont pas défectueux). R. Yoḥanan avait soin de donner à son esclave de tout ce qu'il mangeait (par humanité), et on lui appliqua ce verset (Job. XXXI, 15) : *Celui qui m'a créé dans le ventre ne l'a-t-il pas aussi créé ? Le même l'a formé dans le sein maternel.*

5 (6). Voici les travaux que la femme doit faire pour le mari. Elle doit moudre, cuire le pain, blanchir le linge, faire la cuisine, donner le sein à son enfant, faire le lit du mari et travailler la laine. Si elle a fait entrer une servante (à sa disposition), elle n'est plus obligée de moudre, ni de cuire le pain, ni de blanchir le linge. Si elle a 2 servantes, elle n'est pas même obligée de faire la cuisine, ni de donner le sein à son enfant. Si elle en a 3, elle n'a plus besoin de faire le lit, ni de travailler à la laine. Si elle en a 4, elle peut rester assise dans son fauteuil (cathedra), et n'a plus besoin de rien faire. R. Eliézer dit : quand même elle aurait cent servantes à sa disposition, le mari peut exiger qu'elle travaille à la laine, car l'oisiveté amène de mauvaises pensées. R. Simon b. Gamaliel dit : si le mari a prononcé le vœu que sa femme ne fera aucun travail, il est obligé de la répudier et de lui rendre son douaire, car l'oisiveté peut avoir pour effet l'aliénation mentale.

1. Tossefta au tr. *Erakhin,* ch. 3. — Le texte a ici une interversion, corrigée par le comment. *Pné-Mosché.* 2. Tr. Bava Qama, VIII, 4.

On a enseigné[1] : les sages ont seulement énuméré 7 travaux principaux, sans qu'ils aient jugé nécessaire d'indiquer le reste (en œuvres de détail). « La femme allaite son enfant », est-il dit : il est seulement question, dit R. Hagaï, de son enfant (au singulier), non si ce sont des jumeaux[2]. Pourquoi alors ne pas dire qu'elle nourrit l'*enfant*, au lieu de dire « son fils »? Pour indiquer qu'elle n'a pas à nourrir l'enfant de sa voisine gratis (en cas de décès du sien). Ainsi, il a été enseigné[3] : un homme ne peut pas forcer sa femme d'allaiter l'enfant de son prochain, pas plus qu'une femme ne peut imposer à son mari la charge de faire nourrir à ses frais l'enfant d'une voisine. Si la femme s'interdit par vœu de nourrir son fils, selon l'école de Schammaï, le vœu est valable (la femme n'étant pas contrainte de remplir cet office), et au besoin l'on retire le sein de la bouche de l'enfant (si la femme l'allaite encore) ; selon l'école de Hillel, on contraint la femme de nourrir l'enfant (sans tenir compte du vœu, qui est nul) ; une fois répudiée, elle n'y est plus obligée. Toutefois, c'est vrai seulement lorsque l'enfant ne la reconnaît pas ; mais s'il la reconnaît (et refuse le sein d'une autre), on la force de nourrir l'enfant, sauf à lui payer pour cela le salaire que l'on donnerait à une nourrice. Combien de mois doit avoir l'enfant pour que l'on puisse déclarer qu'il refuse tout autre sein parce qu'il connaît déjà sa mère? R. Jérémie répond au nom de Rab que c'est à partir de 3 mois. R. Zeira le regarda (étonné). Pourquoi me regardes-tu ainsi, demanda R. Jérémie? Tu t'étonnerais bien davantage de ce qu'a dit Samuel, que parfois dès l'âge de 3 jours un enfant reconnaît sa mère. En cela, Samuel suit son opinion, car il a dit : je reconnais encore aujourd'hui la sage-femme qui m'a mis au monde, pour l'avoir vue en naissant. Moi, dit R. Josué b. Lévi, je reconnais encore l'opérateur de ma circoncision (vu lors de l'opération); et moi, dit R. Yoḥanan, je me souviens quelles femmes avaient assisté ma mère en couches de moi. On a enseigné[4] : un enfant peut continuer à être nourri au sein jusqu'à l'âge de 24 mois ; mais, après ce moment, c'est comme s'il était entretenu par un objet répugnant, selon l'avis de R. Éliézer ; mais, selon l'avis de R. Josué, l'enfant peut continuer à être allaité jusqu'à l'âge de 4 et 5 ans. Si l'enfant (à 2 ans) y renonce spontanément, on ne le remettra pas au sein. Combien de temps doit avoir duré cette renonciation pour être réelle? R. Jacob b. Aḥa ou R. Jérémie dit au nom de Rab : il suffit que la séparation ait duré un temps (un jour complet). R. Ḥiskia ou R. Abahou dit au nom de R. Josué b. Lévi d'entendre par là un espace de 3 jours. Un autre enseignement (anonyme) dit seulement (comme R. Jacob) : d'un temps (un jour) à l'autre (24 h.). R. Ḥiskia le grand ajoute : c'est seulement vrai lorsque l'enfant s'en est écarté à l'état sain ; mais s'il s'est retiré par suite d'un état maladif, on le remettra de suite après au sein ; ou encore, si le retrait a lieu sans danger, on le laisse faire, mais en cas de danger, on remet l'enfant au sein, si même plusieurs jours se sont écoulés depuis le sevrage.

1. Tossefta à ce tr., ch. V. 2. En ce cas, le mari doit subvenir aux frais d'une nourrice pour le 2e enfant. 3. Ibid. 4. J., tr. *Nidda*, I, 4; Tossefta,

« Si la femme a fait entrer une servante etc. », dit la Mischnâ. En réalité, dit R. Samuel b. R. Isaac, la règle est la même lorsque la servante n'a pas été amenée de suite, mais qu'il y aura lieu de la faire venir (en raison de l'état fortuné de la femme). Ainsi, il a été enseigné : La femme adopte l'état de gradation de la fortune du mari en s'élevant (s'il s'agit de la dispenser des travaux), non en descendant ; par contre (après décès du mari), la veuve et les orphelins suivent la gradation de fortune en descendant (pour leur entretien), non en s'élevant ; les ouvriers suivent son élévation (pour leur entretien), non la diminution ; enfin, la fille ne suivra aucune fluctuation[1], ni ascendante, ni descendante (elle se maintiendra au degré de fortune maternelle). Pourquoi, malgré la présence d'une servante, la Mischnâ impose-t-elle certains travaux à la femme, et ne charge-t-elle pas la servante de tout le travail ? C'est, répond R. Hiya b. Juda, pour ne pas mettre en danger la vie de la servante par une surcharge. R. Aboun dit que la Mischnâ assigne les travaux à accomplir par la servante, parce qu'ils sont moins convenables que d'autres à laisser faire par la femme. Selon R. Juda b. Aboun, le motif est que la femme n'a pas l'habitude de rester oisive dans sa maison. R. Houna dit : si même la femme a amené dans la maison cent servantes, elle est tenue de remplir certains travaux[2] particuliers (intimes). On entend par là p. ex. le soin de frotter le corps de son mari, de lui laver les pieds, de préparer son vin coupé d'eau. Pourquoi la femme est-elle astreinte à ces détails ? Est-ce par obligation de travailler pour le mari, ou parce que ce sont des œuvres qu'il n'est pas convenable de confier à la servante ? Qu'importe après tout lequel de ces 2 motifs l'emporte, du moment que la femme est astreinte à ces travaux ? Il y a une différence pratique au cas où la femme apporte des esclaves mâles en dot à son mari : en ce cas, on ne peut pas arguer que les services en question ne sont pas convenables à confier aux servantes, puisqu'elle a des esclaves mâles ; donc, le motif réel est qu'elle est astreinte à remplir ces devoirs particuliers. Ainsi, R. Abdima à Cippori demanda devant R. Méir : ne semble-t-il pas que le motif réel est qu'il s'agit de devoirs incombant à la femme ? C'est aussi mon avis, répondit R. Mena. — Conformément à l'avis de R. Eliézer, on a aussi enseigné (dans une Braïtha) : le mari peut exiger[3] que la femme travaille à la laine, non au lin, parce que le chanvre répand une mauvaise odeur, et l'acte de le filer cause une déformation des lèvres (en humectant sans cesse le fil au fuseau).

6 (7). Celui qui s'est interdit par vœu d'avoir des relations conjugales avec sa femme[4] (devoir auquel il ne peut échapper) devra répudier sa femme au bout de 2 semaines, selon l'école de Schammaï, ou au bout d'une semaine selon l'école de Hillel (à moins d'être relevé de ce vœu).

ibid., ch. 2. Cf. J., tr. *Sota*, IV, 4 (t. VII, p. 274). 1. Cf. ci-après, XII, 1. 2. Ci-après, XI, 1. 3. Cf. tr. *Bava mecia'*, I, 5. 4. Cf. ci-après, VII, 1, et tr. *Nedarim*, II, 1.

Les étudiants peuvent, en vue de l'étude de la loi, quitter leur femme un mois sans autorisation de celle-ci, les ouvriers une semaine. L'époque pour remplir le devoir conjugal prescrit par la loi (Exode, XXI, 10) est tous les jours pour les gens inoccupés; pour les ouvriers, elle est de 2 fois par semaine ; pour les âniers, une fois par semaine ; pour les chameliers, une fois par mois ; pour les marins, une fois tous les 6 mois, selon l'avis de R. Eléazar.

D'après l'école de Schamaï, la durée de l'attente ne devra pas dépasser 2 semaines[1], selon le temps de l'impureté d'une femme qui a enfanté une fille ; d'après l'école de Hillel, la durée ne sera que d'une semaine, comme pour l'enfantement d'un garçon, ou comme les menstrues. « Les étudiants peuvent, en vue de l'étude de la Loi, quitter leur femme un mois sans autorisation de celle-ci » ; donc, avec l'autorisation de celle-ci, l'absence pourra être de plusieurs mois. R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan interprète ce verset (I, Rois, V, 28) : *Il les envoya au Liban, dix mille par mois* ; or, dit R. Abin, on a là une preuve que la Providence préfère la propagation de l'humanité à la construction du Temple, puisqu'il est dit aussitôt (ibid.) : *Ils étaient un mois au Liban et 2 mois chez eux.* De même Rab interprète l'expression pléonastique (I Chron. XVII, 1), *chaque division qui arrivait et qui partait, pendant tous les mois de l'année* (en ce sens que les hommes avaient chaque fois un congé d'un mois à passer chez eux). Pourquoi la Mischnâ dit-elle d'abord d'assigner aux ouvriers un intervalle de temps d'une semaine (pour s'absenter de la maison), et ensuite parle-t-elle de relations conjugales, 2 fois par semaine ? C'est que, répond Bar-Qappara, dans la 1re partie il s'agit d'ouvriers quittant la maison, sans l'autorisation de la femme, pour travailler au dehors une semaine entière.

« Quant au droit conjugal dont parle la Bible, etc.[2] », dit la Mischnâ. Selon un enseignement, le 1er des 3 termes du texte biblique (Exode, XXI, 10), désigne ce droit intime, et le dernier comprend la nourriture; selon un autre enseignement, c'est l'inverse, et le dernier terme vise le droit conjugal, tandis que le 1er désigne la nourriture. La 1re opinion a pour base ce verset (Lévit. XVIII, 6) : *Nul de vous ne s'approchera de sa parente*[3], et en ce cas le mot ôna (le 3e) signifie *nourriture*, comme dans ces mots (Deutéron. VIII, 3) : *Il t'a nourri*[4], *et il t'a affamé.* La 2e opinion au contraire invoque le verset (Ps. LXXVIII, 27) : *Il fit pleuvoir sur eux la viande, schéer, comme de la poussière*, et d'après le même, ôna signifie le droit conjugal, comme ce verset y fait allusion (Genèse, XXXI, 50) : *Si tu violes,* ané, *mes filles.* R. Eléazar b. Jacob explique autrement les 3 termes en question (de l'Exode) : le 1er et le 2e indiquent que les vêtements devront être conformes au corps, et l'on ne devra pas donner

1. Tosseíta à ce tr., ch. 5. 2. V. Rabba à Genèse, ch. 22. 3. Littéral. de schéer (parente) *de sa chair*, terme identique à celui de l'Exode. 4. Le sens habituel est : *Il t'a humilié.*

le vêtement d'une jeune femme (large) à une vieille (pour qui c'est trop lourd), ni celui de la vieille (plus étroit) à une jeune (qui le veut large, pour se parer) ; l'on joint aussi le 2e terme au 3e pour dire que le vêtement sera conforme au temps, et l'on ne donnera pas à la femme l'effet d'été en hiver, ni celui de l'hiver en été. Mais alors d'où tire-t-on (pour elle) le droit à la nourriture ? Cela va de soi ; car s'il n'est pas permis au mari de refuser à la femme ce dont la privation entraîne le danger de mort ; à plus forte raison est-il astreint au devoir de la nourrir, ce qui est une question de vie. Et d'où sait-on alors (selon le même) que le mari est soumis au devoir conjugal ? Puisqu'il ne peut pas refuser les objets pour lesquels la femme n'a pas été épousée en principe ; à plus forte raison il lui devra ce qui constitue le mariage[1]. D'après le présent envoyé par le patriarche Jacob à son frère Esaü, R. Eléazar déduit que l'envoi a été conforme à l'usage établi, car il est dit (ibid. XXXII, 15) : 200 *chèvres et* 20 *boucs*, soit un pour dix ; 200 *brebis et* 20 *béliers*, dans la même proportion ; 30 *femelles de chameaux avec leurs petits qu'elles allaitaient*. Pour ceux-là, dit R. Berakhia, qui se cachent dans leurs relations conjugales, le texte n'a énoncé que le détail des petits. Enfin, 40 *vaches et* 10 *taureaux*, soit un pour 4, parce qu'ils travaillent ; puis 20 *ânesses et* 10 *ânes*, ou seulement 2 pour un mâle, parce que les ânes travaillent plus que les bœufs (et qu'il leur reste moins de temps pour couvrir les femelles). R. Jérémie demanda : ne faut-il pas considérer les savants comme des gens oisifs (astreints tous les jours au devoir conjugal) ? Au contraire, répond R. Mena, ce sont des gens renfermés chez eux, parce qu'ils travaillent sans cesse. Rab rappelle qu'aux termes d'une autre Mischnâ (§ 11), « la femme mangera avec lui chaque vendredi soir », pour exprimer décemment leurs relations en ce jour.

8 (7). Si la femme n'accomplit pas ses devoirs d'épouse, on lui diminue 7 dinars par semaine sur le douaire ; R. Juda dit : 7 *traphikin*[2]. On peut continuer à retirer ainsi jusqu'au total du douaire. R. Yossé dit : on peut même aller plus loin ; car si le douaire est épuisé, on punira la femme de la même façon sur ses biens au cas où elle en a par héritage. Si le mari ne remplit pas ses devoirs d'époux, on le punit aussi, en ajoutant au douaire 3 dinars par semaine. R. Juda dit : c'est 3 *tropikin*, que l'on ajoutera par semaine.

Pourquoi au commencement (lorsqu'il est question de réduire le douaire) la mesure est-elle de 7 dinars, et plus loin (pour l'augmentation) la mesure est-elle de 3 dinars ? C'est que, dit R. Yossé b. Hanina, comme il a été dit (§ 6) que la femme est astreinte à 7 sortes de travaux, on la punira (le cas échéant) par une réduction de 7 dinars ; et comme le mari est astreint à 3 obligations, il subira (s'il y a lieu) une amende de 3 dinars. Mais n'y a-t-il pas le cas où la femme a apporté en dot plusieurs esclaves qui la dispensent de tra-

1. *Secundum conjugii consuetudinem.* 2. Τροπαϊκά. Un *tropaïk* est la moitié d'un *dinar*.

vailler, et ne peut-on de même supposer le cas où le mari a fait d'avance à la femme la condition de ne lui accorder ni nourriture, ni habillement, ni droit conjugal, de sorte que l'on ne peut baser sur rien l'amende imposée ? (Est-ce à dire qu'en tel cas il n'y aura ni réduction, ni augmentation de douaire ?) Pourquoi en somme cette diversité de mesures rigoureuses? C'est conforme à ce qu'a dit R. Yohanan : le refus de la femme (conjugii causâ) est plus pénible à l'homme qu'à l'inverse le refus de l'homme l'est à la femme. Ainsi, il est écrit (Juges, XVI, 16) : *Comme elle était chaque jour à le tourmenter et à l'importuner* ; ces derniers mots, dit R. Isaac b. R. Eléazar [1], indiquent que Dalila s'échappait des bras de Samson, *et son âme* (à lui) *s'impatientait à la mort.* C'est donc que l'homme éprouve en ce cas un chagrin mortel, tandis que la peine de la femme est moindre. Selon d'autres, elle se satisfit par d'autres (de sorte que ceci ne prouverait rien). Au contraire alors, Dalila aurait d'autant plus sollicité la cohabitation, puisque R. Nahmann dit [2] : Il est tel membre de l'homme qui s'assoupit quand on l'affame, et qui devient au contraire plus insatiable si on le nourrit (si l'on s'adonne à la passion).

D'après R. Éliézer (qui énonce plus haut, § 7, la périodicité des relations conjugales, p. ex. d'un marin), comment comptera-t-on la réduction du douaire? (Sera-ce pour chaque semaine ou pour une seule fois par semestre ?) On peut résoudre cette question à l'aide de ceci [3] : R. Hiya a enseigné que si une fiancée refuse de donner suite au mariage, ou une fille tombée malade, ou la menstruée, ou celle à qui incombe le lévirat, on mentionnera sur son contrat une note écrite constatant le refus ; or, il ne saurait être question là du cas où elle s'est refusée à son mari pendant qu'elle est menstruée, puisqu'alors la loi lui interdit formellement la relation matrimoniale : c'est donc qu'il s'agit du cas où le refus s'est produit avant l'époque des menstrues, à la suite duquel cette époque est survenue, et bien qu'à ce dernier moment le refus de la part de la femme ne lui soit pas imputable, il sera inscrit au contrat (comme conséquence du refus précédent) ; de même ici (malgré la longue interruption, qui est, p. ex., le cas d'un marin), pour la réduction du douaire, on compte chaque semaine à titre de refus. La réduction peut-elle porter sur les dons du fiancé, παράφερνα, en supplément au douaire [4]? On peut résoudre ce doute par l'avis de la Mischnâ : « Selon R. Yossé, on peut même pousser plus loin la réduction ; car si le douaire est épuisé, on punira la femme de la même façon au cas où elle a des biens par héritage. » Or, R. Yossé est seulement opposé à son interlocuteur, parce que l'héritage est un objet futur (et incertain) ; il en résulte donc que (même selon le préopinant) on pourra réduire les biens qui sont en supplément au douaire. — R. Zeira dit au nom de R. Samuel : On peut inscrire au contrat le refus d'une fiancée de laisser effectuer le mariage, mais on ne peut l'imposer à une veuve soumise au lévirat (lors-

1. Cf. B., tr. *Sôta,* f. 9b. 2. V. B., tr. *Synhédrin,* f. 107a, et d'autres passages cités dans Schuhl, *Sentences,* p. 3. 3. J., tr. *Qiddouschin,* I, 2 (f. 59a). 4. V. Rabba à Genèse, ch. 41.

qu'elle préfère procéder au déchaussement). Cependant, R. Ḥiya ne vient-il pas d'enseigner que si une femme menstruée, ou une malade, ou une fiancée, ou une veuve à qui incombe le lévirat, refuse de donner suite au mariage, on le notera sur le contrat pour réduire le douaire? Telle était en effet la règle primitive; mais ici on énonce, selon Samuel, la dernière version (d'autoriser la préférence donnée au déchaussement). Ou encore, dit R. Yossé b. R. Aboun, on peut supposer les 2 enseignements conformes à la dernière version (et Samuel parle du cas où la femme offre le déchaussement au lieu d'union, tandis que R. Ḥiya parle du cas où la femme refuse tout). — Selon un arrêté du tribunal postérieur [1], la femme devait recevoir des avertissements pendant 4 semaines successives (que son refus l'expose à la perte du douaire); après quoi, elle donne acquit du douaire et se retire du foyer conjugal. R. Ḥanina dit au nom de R. Ismaël b. R. Yossa [2]: la femme répudiée par son mari, pour soupçon d'inconduite, n'a pas droit à un dédommagement pour usure de ses vêtements en la durée du mariage, tandis que la femme qui refuse le devoir conjugal y a droit; au contraire, selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, ni la femme qui se refuse à son mari, ni celle qui est répudiée pour soupçon d'inconduite, n'a droit à ce dédommagement pas plus qu'à la nourriture (même avant la séparation). R. Yossa dit [3] : lorsque le contrat stipule le montant de ce qu'il y aura à payer par le mari s'il hait sa femme (et lui refuse ses droits), ou par la femme à déduire du douaire, si par haine pour son mari elle se refuse à lui, ce sont des conditions financières qui sont valables à l'avenir.

11 (9). Un individu qui donne à sa femme l'entretien [4] par l'intermédiaire d'un tiers, ne lui donnnera pas moins de 2 *kab* (mesures) de froment par semaine, ou 4 kab d'orge [5] R. Yossé. dit : il est seulement question d'orge, d'après R. Ismaël, qui demeurait près de l'Idumée.

(10). Le mari donnera aussi un demi kab de légumes, un demi-log d'huile, un kab de fruits secs ou une *manah* de figues en gâteau; s'il n'a pas ces objets, il lui en donnera d'autres en proportion. Il lui donnera un lit et les accessoires, ou à défaut, une couverture; il lui donnera un couvre-chef, une ceinture, des souliers à chacune des 3 fêtes, et des vêtements de la valeur de 50 zouz par an. Il lui donnera ces vêtements dans chaque hiver, et elle aura ainsi des vêtements neufs pour les hivers, et des vieux pour les étés; les vieux qui peuvent encore servir appartiendront à elle, ainsi que les chiffons.

11. Il lui donnera aussi une *maah* (monnaie) par semaine pour ses menues dépenses. Elle mangera en outre avec lui le vendredi soir. S'il ne lui donne pas la maah pour ses dépenses, il n'a pas de droit sur ce qu'elle

1. Tossefta à ce tr., ch. 5. 2. Cf. ci-après, XII, 7 (f. 31c). 3. Tr. *Bava bathra,* VIII, 9, fin, et ci-après, IX, 1. 4. Ci-après, VII, 1. 5. S'il lui donne une pension, ne faisant pas ménage avec elle.

gagne par son travail[1] du gain (qui dépasse). La somme qu'elle doit gagner par semaine est celle que les femmes gagnent si elles filent le poids de 5 sicles de la chaîne en Judée, qui font 10 en Galilée, ou le poids de 10 sicles de la trame en Judée, qui en font 20 en Galilée[2]. Si elle allaite un enfant, on diminue son travail et on augmente sa nourriture. Tout cela a été fixé pour les pauvres et les hommes ordinaires. Quant aux hommes notables, tout dépendra de leur position sociale.

Par les mots « près de l'Idumée » (§ 9), on entend la partie méridionale.

Le *Maneh* dont parle la Mischna (§ 10) représente un poids de 4 livres (litra), dit R. Mena. De plus (outre les énoncés de la Mischnâ), le mari donnera à la femme un coussin, le luminaire, des mèches, une coupe, un tonneau, une marmite. Selon R. Yossé, le coussin n'est pas indispensable, car les femmes des gens pauvres ne reposent pas toujours ainsi. R. Hiya dit au nom de R. Yohanan[3] : ce qu'elle laisse (le reliquat) de sa nourriture appartient au mari ; mais ce qui lui reste d'effets usés (en chiffons) est à elle. Toutefois, cette distinction n'est applicable qu'à une femme mariée ; à la veuve appartiennent tous les restes, soit de nourriture, soit de vêtements.

En disant que « la femme mangera avec lui », la Mischnâ (§ 11) veut s'exprimer, selon Rab, d'une façon décente[4] (pour désigner les relations conjugales) ; selon R. Simon b. Aba au nom de R. Yohanan, il s'agit réellement de manger. Tout en étant d'accord qu'en cette nuit le droit conjugal est dû, selon Rab, il s'agit là de cohabitation, parce que toute l'année la femme mange à la table du mari ; mais selon R. Yohanan, elle mange d'ordinaire à part, sauf le vendredi soir. Elle n'a pas droit à avoir du vin, parce que les pauvres en Israël n'en boivent pas. Est-ce à dire que les femmes riches en boivent ? De même on a enseigné le fait, que Maratha, fille de Boëtus, reçut, par attribution des sages, le droit de consommer 2 saas de vin par jour, et comment peut-on dire qu'un tribunal ait décidé une attribution de vin à une femme, puisque R. Hiya b. Ada l'interdit, en raison de ce verset (Osée, IV, 11) : *La prostitution, le vin et le moût font perdre le sens?* C'est vrai ; mais comme la Mischnâ dit : « Si la femme allaite un enfant, on diminue son travail, et l'on augmente sa nourriture[5] », cette augmentation, dit R. Josué b. Lévi, consiste en vin, lequel augmente la valeur du lait. Selon R. Hiskia ou R. Abahou au nom de R. Yohanan, le vin lui a été attribué pour les besoins de la cuisine. Pourtant, cette même femme maudit les sages qui le lui avaient accordé, en leur disant qu'ils l'accorderont aussi à leurs filles. Sur quoi, dit R. Aha, nous lui avons répondu : Amen (la confirmant). Je jure[6], dit R. Éléazar b. Zadoq,

1. Il s'agit, dit Raschi, du gain qui dépasse la somme ordinaire de ce que les femmes gagnent ; car cette somme est due au mari, en échange de la nourriture qu'il lui donne. 2. Le texte emploie les termes *schethi* (chaîne) et *'éreb* (trame), empruntés à la Bible (Lévit. XIII, 58). 3. Cf. ci-après, XI, 1. 4. Cf. ci-dessus, § 7, fin. 5. Cf. ci-dessus, IV, 8, commencement. 6. Littéral. : comme j'ai l'espoir de voir la consolation future.

l'avoir vu glaner l'orge dans les pas des chevaux, à Acco (par l'excès de misère), et l'on peut lui appliquer ce verset (Deutéron. XXVIII, 56) : *la femme délicate parmi les tiennes et habituée à la mollesse, etc.*, et cet autre (Cantique, I, 8) : *Si tu ne le sais pas, ô la plus belle des femmes, sors sur les traces des brebis*[1]. De même aussi, il est arrivé à Myriam, fille de Simon b. Gorion, d'avoir droit chaque jour, par attribution des sages, à une boîte d'épices valant 500 dinars (pour s'orner), pendant qu'à l'état de veuve le lévirat lui incombait (le tribunal ayant pourvu à ses besoins provisoires). Pourtant, elle maudit les sages qui lui ont accordé tant que cela, en leur disant qu'ils l'accorderont aussi à leurs filles. Sur quoi, dit R. Aḥa, nous lui avons répondu : Amen (pour la confirmer). Je jure, dit R. Éléazar b. Zadoq, l'avoir vue attachée par les cheveux à la queue d'un cheval en course à Acco, et l'on peut lui appliquer le verset (précité) : « La femme délicate et habituée à la mollesse, etc., » car elle est réduite là par ses excès.

CHAPITRE VI

1. La trouvaille de la femme[2], ce qu'elle gagne appartient au mari. Si elle a des biens en héritage, aussi longtemps qu'elle vit, le mari en mange les produits (en a l'usufruit, et le capital reste la propriété de la femme). Si quelqu'un l'a blessée, outre la condamnation aux dommages-intérêts et à l'amende pour la honte qu'il lui a faite, le payement appartiendra à la femme[3]. R. Judah b. Bethera dit que l'on partagera le montant en 3 parties, et si la blessure a eu lieu dans un endroit à couvert, on donnera 2 parties à la femme et une au mari ; si elle a eu lieu dans un endroit découvert, on donnera 2 parties au mari et une à la femme (car le mari est aussi lésé quand on blesse sa femme). Ce qui appartient au mari devra lui être remis de suite, mais ce qui appartient à la femme sera vendu pour en acheter une terre, dont le mari aura l'usufruit.

R. Hiskia dit au nom de R. Imi que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch discutent sur l'attribution de la Mischnâ : d'après l'un, elle exprime l'avis de tous ; d'après l'autre, elle exprime des avis en discussion (entre R. Méir et R. Yoḥanan le cordonnier). L'on ignore par qui chacune de ces attributions a été énoncée. Il y a lieu de croire qu'à R. Simon b. Lakisch appartient l'opinion d'adopter l'énoncé de la Mischnâ selon une discussion ; car plus haut (V, 6), au sujet de l'excédant laissé par la femme qui se subvient par son travail, le même R. Simon expose qu'il y a discussion sur le reliquat de 5 *selà*, et il admet que (selon R. Méir) si le mari pourvoit à la nourriture de la femme,

1. C.-à-d. si tu ne sais pas garder la Loi, tu seras réduite à cette misère, explique le comment. *Qorban 'éda.* 2. Au cas où il est permis de garder la trouvaille. Cf. IV, 4. 3. V. tr. *Bava qamma*, VIII, 1.

même sans lui donner d'argent à part pour ses menus besoins, il a le droit de consacrer le reliquat. Or, il a été enseigné ensuite (§ 11) : « Si le mari ne lui donne pas d'argent en espèces pour ses menus besoins, il n'a pas de droit sur ce que la femme gagne par son travail. » De même ici, c'est dans la même hypothèse que notre Mischnâ accorde au mari le reliquat sur le gain du travail manuel de la femme, au même titre que la trouvaille faite par elle (ce qui est l'avis de R. Méir seul, à l'opposé de R. Yoḥanan ; donc, c'est la thèse en discussion). Au contraire, dit R. Jacob b. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, notre Mischnâ se conforme à l'avis de tous (sans discussion [1]). Il y a donc diverses manières d'expliquer l'avis de R. Simon b. Lakisch.

D'après qui notre Mischnâ a-t-elle besoin de dire que « sur l'héritage de la femme, le mari mange les revenus [2] » ? D'après R. Méir ; car, bien que, selon lui [3], la faculté d'un esclave égale celle d'un maître, et quand la femme a acquis un bien le mari le possède également, il reconnaît toutefois que, sur le bien arrivé à la femme (après son mariage) par voie d'héritage, le mari mange seulement les revenus. On a enseigné ailleurs [4] : « La trouvaille du fils ou de la fille mineurs, de l'esclave et de la servante cananéens (païens), et celle de la femme, appartiennent au maître, par la raison qu'il dispose de ses esclaves et qu'il aurait pu les employer à un autre travail (comme de chercher les trouvailles). » Pourquoi y est-il dit que la trouvaille des enfants majeurs et celle d'un esclave et d'une servante hébreux leur appartiennent ? Parce que le maître ne peut plus changer le travail pour lequel ils se sont engagés (et dont le salaire leur revient). Cependant, fut-il objecté, le mari ne peut pas imposer un autre travail à sa femme (elle a une certaine indépendance) ; pourquoi donc ce qu'elle trouve appartient-il au mari ? A l'égard de la femme, répond R. Yoḥanan, c'est une autre raison que celle de la possession. Et quel est ce motif ? Il s'agit, répond R. Ḥagaï, d'éviter une discussion entre les époux à ce sujet. R. Yossé donne une autre raison : c'est d'empêcher qu'elle fuie son mari (après lui avoir détourné un objet) sous prétexte qu'elle a fait une trouvaille (si celle-ci lui restait). Mais n'y a-t-il pas à craindre qu'elle déclare, en ce cas, avoir reçu un don d'un autre ? Le bruit d'un don se répand (on le sait), non celui d'une trouvaille [5]. Ne peut-il pas se présenter un cas où la femme fait une trouvaille devant témoins ? (Pourquoi alors ne pas la lui laisser ?) En ce cas aussi, c'est au mari, par suite de la crainte exprimée pour une trouvaille faite par la femme seule. Quant à la règle de laisser aux enfants majeurs leur trouvaille, R. Yoḥanan l'applique s'ils ne sont pas associés (attablés) chez leur père ; mais lorsqu'ils vivent en commun, leur trouvaille appartient au père. — R. Isaac

1. C'est ainsi que plus haut, V, 6, d'après la 2e explication, la discussion porte sur le point de savoir si l'on peut consacrer un objet non encore présent, non sur le reliquat du gain de la femme. 2. On le sait déjà par une règle analogue, ci-dessus, IV, 6. 3. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a) ; *Nedarim*, XI, 2 (f. 41d). 4. Tr. *Bava mecia'*, I, 5. 5. Il n'y a de crainte qu'à ce sujet.

a enseigné que l'homme qui a répudié sa femme sans lui avoir encore restitué le douaire complet (qu'il lui doit), devra la nourrir jusqu'à ce qu'il ait achevé de payer son dû. — R. Redifa ou R. Aḥa au nom de R. Aboun b. Cahana dit qu'en cas de honte ou de dommage, le paiement revient en tout (ou en majeure partie) à la femme, non par faveur, mais parce qu'elle l'a subi; cependant, si c'était à couvert (caché), le mari reçoit une part, parce qu'il participe aussi (moralement) à la souffrance de la femme.

2. Si le père de la femme a fixé une dot pour son gendre, puis le gendre meurt (et son frère veut épouser la veuve en vertu du lévirat), les sages autorisent le père à arguer qu'il se refuse à fournir au frère du défunt la dot promise.

(3). Si la femme doit apporter en dot une somme de mille dinars, le mari, par contre, inscrira au contrat 1500 dinars (1/3 en plus [1]). Si elle apporte des effets que l'on estime valoir une certaine somme, le mari inscrira au contrat 1/5 de moins [2]. Mais si les effets valent réellement autant que l'estimation faite (même d'après l'appréciation de gens étrangers), le mari n'inscrira que la somme réelle au contrat. Lorsque celui-ci devra contenir la mention d'objets pour un *maneh*, l'estimation devra être de 31 *selâ* et un dinar; pour une remise de 400 maneh, la remise réelle sera de 500, en comptant chaque fois 1/5 en moins.

Est-ce que la dot promise ne fait pas partie des objets que l'on acquiert à la suite d'une promesse [3]? (Pourquoi donc le beau-frère par lévirat ne peut-il pas contraindre le père de la veuve de tenir sa promesse de dot pour lui?) C'est que, répond Bar-Qapara, on fixe une dot en vue d'un mariage à réaliser (et en cas de décès du destinataire, le père ne doit plus rien). On a enseigné de même [4] : Si un père a promis une dot à sa fille mineure et qu'ensuite il veut se soustraire à sa promesse, on le force de payer. Est-ce à dire qu'envers une fille majeure le père n'est plus contraint d'exécuter sa promesse? Non, dit R. Aboun, on veut dire par là que le mari n'ayant pas fait l'acquisition (et le père ne remettant pas la dot), il est tenu de délivrer à cette fille un acte de divorce pour la libérer.

Pourquoi, en cas d'apport d'une dot en espèces (§ 3), le contrat est-il majoré de moitié, et pour l'estimation des effets diminue-t-on de 1/5? C'est que, dit R. Yossé b. Ḥanina, on tient compte de la pensée de la femme de vouloir user de ses effets, ce qui en réduira la valeur [5]. De même on tient compte de ce que le mari, par le commerce, peut faire valoir la dot en argent apportée par la femme, et on l'estimera de moitié en plus-value. L'estimation réduite

1. Car, dit Raschi, il peut gagner avec l'argent qu'elle apporte. 2. Les parents, par gloriole, aiment à hausser la valeur de l'apport. 3. Cf. ci-dessus, V, 1. 4. Tossefta à ce tr., dern. chap. 5. En droit, elle ne peut pas user de ce qu'elle apporte au mari; mais grâce à la réduction de 1/5, l'accord entre les époux est conclu à ce sujet.

des effets de la femme prouve, selon R. Yossa, qu'il n'est pas permis au mari de vendre les effets personnels de la femme (il est entendu qu'elle en usera). Un jour, R. Ḥiya, R. Yossa et R. Imi allèrent estimer les effets personnels apportés par la fille de R. Yossé b. Ḥanina chez son mari ; ils dirent au nouveau marié d'inscrire au contrat 1/5 de moins que la valeur, comme il devait ajouter la moitié à la dot reçue en espèces. J'approuve la réduction de 1/5, dit celui-ci, mais je n'ajouterai rien à la somme reçue[1]. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : si la femme apporte des objets en or, on inscrit au contrat la valeur réelle (sans réduction). En effet, une Braitha dit : si elle apporte des bijoux pour être convertis en espèces, on les marquera pour une valeur supérieure de moitié ; si ces bijoux doivent rester en nature (servir à la toilette), on les estimera à leur valeur réelle. R. Aḥa b. Papa demanda devant R. Imi : comment estime-t-on l'apport de bestiaux ? Pour la valeur nette, fut-il répondu. Et l'immeuble ? Aussi, pour sa valeur. Mais ne peut-on le louer, et, par suite, en tirer profit ? Certes, mais le mari ne peut pas échanger le sol même, puisqu'il a seulement droit au revenu.

3 (4). Si la femme promet d'apporter des espèces[2], chaque *sela'* d'argent sera inscrit pour 6 dinars (majoré de 1/3). Pour chaque maneh (100 zouz) que la femme apporte en dot, le mari doit donner à la femme 10 dinars pour sa toilette. R. Simon b. Gamaliel dit que cela dépend des usages du pays.

Les objets apportés par la femme pour 500 dinars d'estimation[3] peuvent être inscrits pour 400. Si le mari n'use pas de ce droit et inscrit au contrat mille dinars, en cas de désignation indéterminée[4] du montant, la femme aura le droit un jour de réclamer cette somme entière ; si elle est précisée (avec indication de provenance), la somme sera réduite au compte primitif, et après avoir tenu compte de l'inscription des 5 dinars par sela (1/5 de trop), la femme n'a pas droit à un supplément. Une dot de 500 dinars apportée par la femme en espèces sera comptée pour 750 ; si pour cette somme le mari inscrit au contrat mille, en cas d'indication vague, la femme a droit au total ; mais si la source de ce chiffre est donnée, le total sera réduit, et après avoir compté l'apport à raison de 6 dinars par selà (majoré de 1/3), la femme n'a droit à rien de plus. Une dot de mille *zouz* sera comptée 1500 ; si au lieu de cette somme le contrat porte un champ valant 1200 *zouz*, en cas d'indication vague, la femme a droit à ce total ; au cas contraire, on ne donnera pas à la vierge moins de 200 et à la veuve moins de 100 (douaire réglementaire). Pourquoi est-il dit plus haut qu'en ce dernier cas on réduit le douaire au dû réel, tandis qu'ici on parle d'un chiffre bien inférieur ? Il s'agit ici du cas où

1. N'ayant pas l'intention de l'employer à des spéculations, il n'a pas lieu de la majorer. 2. Littéral. : des *Sela'*, chacun valant 4 dinars. 3. Tossefta à ce tr., ch. 6. 4. Si le contrat ne dit pas que c'est le résultat d'une estimation d'effets apportés.

la femme a déjà prélevé une part de ce qui lui revient; mais lorsqu'elle n'a rien prélevé d'avance, il faut lui rendre son apport tout entier. Pourquoi n'est-il pas dit ici, comme plus haut, que la femme n'a pas droit à un supplément? Plus haut, il s'agit d'inscription supplémentaire, non de réduction, il a fallu spécifier que la femme n'a droit à rien de plus; tandis qu'ici où il y a réduction, et non supplément, il est inutile d'en parler. — On a enseigné : qu'il s'agisse d'estimation d'effets, ou d'apport d'espèces, pour la 1re, la réduction sera uniformément de 1/5, et pour l'apport d'une dot en espèces, l'augmentation sera toujours égale (quels que soient le gain ou la perte futurs). — Voici comment il faut compléter la Mischnâ : la femme a droit à une boîte d'épices (dix dinars) pour chaque *manch* (100 zouz). R. Yohanan dit : ce revenu proportionnel est dû à la femme aussi bien que la majoration de la dot en espèces. R. Abin ajoute : à l'instar de cet usage de la majoration des espèces, on peut admettre la validité des conditions en cas d'absence d'enfant. Ainsi, les disciples de R. Yossé s'étant rendus à Qaraschin[1] y trouvèrent des époux privés d'enfants[2], qui leur demandèrent à se séparer. Les disciples leur répondirent : Si vous avez établi des conditions à ce sujet, c'est bien (faites-le); sinon, il n'y a qu'à suivre l'usage local.

5 (4). Un homme qui marie sa fille sans avoir rien fixé pour sa dot, ne donnera pas moins de 50 zouz. Si le mari s'est engagé à fournir de quoi habiller sa femme[3], il ne peut pas la faire attendre jusqu'à ce qu'elle vienne chez lui, mais il doit l'habiller pendant qu'elle est encore chez son père. Ceux qui marient une orpheline lui donneront une dot d'au moins 50 zouz; s'il y a dans la caisse assez d'argent, on lui donne une dot selon sa position (ou son rang).

R. Aba Marié, frère de R. Yossa, demanda : N'a-t-il pas été enseigné[4] que si le futur offre de se dépouiller complètement (de se dénuder) pour revêtir la femme de beaux habits, on n'engage pas le mari à se dépouiller; il lui suffira d'habiller sa femme selon son rang? (Pourquoi donc est-il dit que le mari est tenu de remplir toute sa promesse?) Là, fut-il répondu, il s'agit de la manière usuelle de s'exprimer, et il arrive de dire que l'on a du plaisir à se dénuder pour couvrir sa femme[5]; tandis qu'ici il s'agit d'une condition faite avec le père dès le principe (il faut la remplir). Par « ceux qui marient l'orpheline », on entend ceux qui la nourrissent, même s'il n'y a pas toute la somme de 50 zouz. Ceci prouve, dit R. Hinena, qu'au besoin les administrateurs de la bienfaisance devront faire un emprunt pour elle; il l'entend en ce sens que si la caisse est insuffisante, on emprunte de quoi parfaire les 50 zouz, et si la caisse a plus d'argent qu'il ne faut, on peut même en ajouter aux 50 zouz. R. Yossé au contraire en conclut que les administrateurs n'emprun-

1. Ou : Qadschin. Nom de lieu à ajouter à la géographie du Talmud. 2. Ou : querellant (sur ce qui est dû pour la toilette). 3. Littéralement : à la prendre même nue. 4. Tossefta à ce tr., ch. 6. 5. Sans prendre ces mots à la lettre.

teront pas, et il l'entend ainsi : s'il y a 50 zouz en caisse, on les lui donne; si non, la future devra se contenter de moins. Ainsi il arriva à une jeune fille pauvre, au temps de R. Amé, de venir demander qu'on la dotât. Celui-ci, voyant l'état précaire de la caisse, ordonna d'en laisser pour nourrir d'autres pauvres aux prochaines fêtes. Mais, lui dit R. Zeira, celui qui meurt[1] doit-il faire perdre? (Pourquoi la priver à cause de l'avenir?) Il faut, pour elle, épuiser le fond, et le maître des fêtes (la Providence) pourvoira aux besoins futurs. Aussi, l'avis exprimé ici par R. Hinena (de remettre tout l'encaisse, le cas échéant, à l'orpheline fiancée) est conforme à ce que dit R. Zeira, et l'avis précité de R. Yossé est conforme à celui de R. Imi.

6. Si une orpheline mineure a été mariée (de son consentement) par sa mère ou par ses frères, qui lui ont donné une dot de 50 zouz ou de 100, quand elle sera majeure, elle pourra réclamer d'eux le reste de ce qu'elle doit avoir[2]. R. Juda dit : Si elle a une sœur qui a été mariée du vivant de son père, elle aura la même dot que sa sœur. Mais les autres docteurs dirent : un homme est à une époque plus riche ou plus pauvre qu'à une autre. Il faut donc, disent-ils, faire l'estimation des biens de l'héritage, et lui donner une dot en proportion de ces biens.

Voici comment il faut compléter ce que la Mischnâ dit de la remise d'une dot à la 2e fille, comme celle qu'a eue la 1re : lorsque le père a marié (en son vivant) la 1re fille et l'a dotée, la 2e recevra autant. Quant à l'avis des autres sages sur la variation de fortune, on entend par là la différence des sentiments; car il arrive de marier sa fille en lui donnant de l'argent, et d'autres fois le père en reçoit pour la marier[3]. R. Zeira demanda à R. Naḥman b. Jacob et à R. Amé b. Papi : d'après qui a-t-il été énoncé qu'il faut donner à la fille non mariée le 1/10 de tout l'héritage pour son entretien? Ce doit être, dit R. Zeira au nom de R. Jérémie, conforme à Rabbi. Mais alors, fut-il objecté devant Rabbi, lorsqu'un père a laissé dix filles et un fils, si chacune d'elles prend 1/10, il ne resterait plus rien au fils? Voici, fut-il répondu, comment le partage se fera : la 1re prend 1/10, la 2e prend autant sur le reste, la 3e dans les mêmes proportions, et ainsi de suite jusqu'à la dixième; il se trouvera en somme que les filles auront perçu ensemble les 2/3 et une partie, tandis que le fils aura touché un peu moins du tiers[4]. Un père laisse 2 filles et un fils; la 1re prend le 1/10 de l'héritage qui lui revient, et aussitôt que la 2e a pris à son tour le 1/10 sur le reste, le fils meurt; en ce cas, R. Hiya croit devoir dire que la 2e commence par prélever 1/10 sur le total,

1. Selon le sens adopté par Brüll, *Jahrbücher*, I, 227, d'après *Or zaroua çadaqa*, n° 27, sur notre passage. 2. C.-à-d., selon Raschi, le 1/10 des biens de l'héritage. V. ci-dessus, IV, 12. 3. Selon la situation, ou les mérites plus ou moins grands du gendre; aussi l'on ne tient pas compte de ce mobile, et l'on estime la valeur de l'héritage. 4. Sur 100 parts, elles auront 65 et 4/5, et le fils 34 et 1/5=100.

puis elles partagent entre elles le reliquat à parts égales. Non, dit R. Yoḥanan, ailleurs on accorde à la fille le droit par priorité de prélever 1/10 sur le total de l'héritage, parce qu'il s'agit du cas où elle n'aurait pas de quoi se nourrir (en raison de la présence du fils cohéritier); tandis qu'au présent cas, ayant déjà touché une part d'héritage, elle n'a qu'à vendre le reste de sa part pour se nourrir, en partageant avec sa sœur l'héritage à parts égales. R. Tabi au nom de R. Oschia explique pourquoi R. Hanina est d'avis de procéder en commençant par laisser 1/10 à la 2ᵉ fille : selon lui, puisqu'elle peut au besoin pour se nourrir, vendre des immeubles qui auraient été hypothéqués par les frères sur l'héritage, à plus forte raison elle prélèvera 1/10 sur les biens mobiliers sous sa main. R. Yoḥanan est d'un avis contraire; car, au dire de R. Zeira, R. Yoḥanan n'autorise pas la vente des immeubles pour la nourriture des filles, et R. Hanina seul leur accorde ce droit[1]. Chez R. Yassa on avait mis en dépôt les biens de certains orphelins; et comme les sœurs de ceux-ci réclamaient de quoi se nourrir, on soumit la cause à R. Eléazar et R. Simon b. Yaqim. Ce dernier s'exprima ainsi : Il me paraît préférable de les nourrir du bien de leur père que de les nourrir par la charité publique. Quoi! s'écria R. Eléazar, si un tel fait était soumis à nos maîtres, ils ne se décideraient pas de suite à laisser toucher aux biens mobiliers de l'héritage; comment pouvons-nous décider ce point comme un fait accompli? Je vais commencer par donner à ces filles, dit R. Yossé, et si plus tard (à leur majorité) les frères orphelins veulent m'intenter un procès, je leur rembourserai le prélèvement actuel. Ceux-ci pourtant, mis au courant de cette décision, ne réclamèrent pas. R. Zeira ayant demandé devant R. Yossé quel avis doit servir de règle, on lui répondit que c'est celui de R. Hanina (de donner 1/10 d'héritage aux filles, le prenant au besoin sur les immeubles), et le fait se réalisa. Selon R. Abin au nom de R. Ila, au contraire, on considère les biens (immeubles) comme détruits (ou inaliénables, et ne pouvant servir à nourrir les filles).

7. Si quelqu'un avant sa mort a donné en dépôt à un tiers de l'argent pour sa fille[2], et elle veut[3] qu'on le confie à son mari, on ne le lui confie pas, et le dépositaire devra exécuter la volonté du déposant défunt. C'est l'opinion de R. Meir. R. Yossé fait une objection : si un tiers achète pour elle une terre d'après la volonté du défunt, à quoi cela servira-t-il ? Est-ce que la femme ne pourra pas la vendre pour confier l'argent à son mari? Ne peut-on pas considérer cet argent comme produit par la vente? Cela s'applique seulement au cas où la femme est majeure, et non à la mineure, cette dernière n'ayant pas qualité pour agir.

Lorsque la Mischnâ dit « de ne pas le lui confier, selon R. Méir, » il s'agit

1. V. J., tr. *Guittin*, V, 3. 2. Le montant devait servir à la doter lors de son mariage, ou à lui acheter une terre. 3. Après s'être fiancée, selon la glose des Tossafistes.

du cas où le père a pris ces dispositions de finances lorsque sa fille était simplement fiancée [1] ; mais si la décision a été prise après le mariage accompli, R. Méir reconnaît aussi qu'il faut écouter la femme (le mari est alors gérant de la fortune, dont il touche l'usufruit), et si le père a remis l'argent à un tiers après que sa fille était mariée, il y a discussion entre R. Méir et R. Yossé pour savoir qui l'on écoutera. Si un père a laissé l'ordre de remettre à ses fils un sicle (= 1/2 selà) par semaine, sur ses biens, et leur entretien exige un selà complet, on leur donnera un selà. Mais s'il a formellement prescrit de « ne leur donner qu'un sicle par semaine » (sous peine de deshérence), on leur donnera un sicle; pour la nourriture de la femme et de la fille (auxquelles cette même somme est assignée), quel qu'ait été le mode de s'exprimer, on ne délivrera qu'un sicle. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : selon l'avis de R. Méir, si un père a laissé l'ordre de donner à ses fils un sicle par semaine, lorsque leur entretien exige un selà complet, on ne leur donnera qu'un sicle, sauf à parfaire le nécessaire en le prenant sur la caisse de bienfaisance ; d'après les autres sages, on continue à prélever sur leur patrimoine tout ce qu'il leur faut jusqu'à épuisement de l'héritage, sauf à recourir en dernier lieu à la charité publique pour les nourrir. R. Yossé dit qu'à l'aide de ceci, Hilfi put résoudre la question qui lui avait été posée ; car il avait fait un pari [2], en disant : Je m'asseois au bord du fleuve, et si je n'arrive pas à justifier d'après la Mischnâ chaque point enseigné par R. Ḥiya le grand, qu'on me jette à l'eau. (On lui rappela donc l'enseignement précité, où l'on hésite entre le devoir d'obéir à l'ordre d'un défunt, et celui d'entretenir des orphelins). Pour résoudre la difficulté, il répéta les termes de notre Mischnâ : « Le dépositaire devra exécuter la volonté du déposant défunt » (ceci l'emporte).

Si le père a prescrit [3] qu'au cas où les fils meurent d'autres héritent d'eux, ils n'auront en tous cas qu'un sicle par semaine. Mais, R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan que par toutes les expressions on peut transmettre à autrui la faculté d'acquérir, sauf en parlant d'héritage ? (Dès lors, en quoi cette fausse transmission influe-t-elle sur la remise par semaine ?) Il ne faut pas lire là le mot « hériter », mais celui de « prendre » (vraie transmission). Mais, objecta R. Zeira devant R. Mena, ne s'agit-il pas avant tout d'un don (du père aux fils) ? Or, il y a une discussion à ce sujet : Un homme ayant légué par écrit tous ses biens à 2 individus, les a transmis à l'un en don et à l'autre en héritage ; selon R. Eleazar, comme l'un les acquiert par don, l'autre les acquiert par héritage ; selon R. Yoḥanan au contraire, il semble que celui qui a reçu un don le possédera, sans que cette possession (acquise d'avance) influe sur l'héritage. Sur quoi, R. Pinḥas raconta que l'on soumit à R. Jérémie la question de savoir lequel des 2 avis l'emporte, et celui-ci répondit : Comme R. Eleazar a dit l'avoir su par tradition, et que R. Yoḥanan (sans s'y

1. Alors, le mari n'avait pas encore de pouvoir sur les biens de la femme.
2. Cité aussi dans B., tr. *Taanith* (f. 21a). J., tr. *Qiddouschin*, I, 1 (f. 58d). V. Græetz, *Geschichte*, t. IV, (2e éd.), p. 488. 3. Suite de la Braïtha en question.

opposer) a parlé seulement de vraisemblance, le premier avis doit l'emporter en fait (pourquoi donc ne pas l'adopter aussi pour la Braïtha précitée)? Non, dit R. Samuel, il n'est pas besoin de recourir à ces déductions; il est bien dit, d'après R. Méir, que le don aux fils décédés est transmissible à d'autres par héritage. R. Yassa n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan[1]: Si de la laine sacrée d'un 1er rejeton se mêle à de la profane, elle sera annulée dans une plus grande quantité; à quoi R. Ḥiya de Cippori répliqua devant R. Imi (sur la demande quelle devra être la proportion du mélange pour l'annulation) que c'est de 1 : 8, et cependant on ne l'aurait pas cru si R. Yossé n'avait observé que la Mischnâ le confirme en disant[2]: « Si l'on tisse dans une étoffe un fil aussi long que l'intervalle de 2 doigts avec de la laine d'un 1er né d'animaux, il faut brûler l'étoffe; pour une égale quantité de cheveux d'un naziréen, ou des poils d'un rejeton d'âne, dans la confection d'un sac, il faut brûler ce sac[3]. » La Mischnâ suivante[4] n'est-elle pas opposée à R. Yoḥanan: « Si après avoir légué ses biens (quoiqu'indûment), le testament porte en tête, ou au milieu ou à la fin, l'expression *à titre de don*, l'ordre du défunt sera valable? » (Il y a donc corrélation entre le terme *don* et celui d'*héritage*?) Selon R. Yoḥanan, fut-il répondu, l'un a un don et l'autre un héritage, tandis que la Mischnâ invoquée parle d'une seule et même personne, qui reçoit l'héritage en don. Mais, demanda R. Ḥagaï devant R. Yossé, pourquoi la qualification de don peut-elle profiter à un autre, puisque l'on doit à bien d'autres? Il peut s'agir du cas où il n'y a pas d'autre frère. Cependant, n'y a-t-il pas d'autres héritiers collatéraux? Il est à supposer, dit R. Hanania, fils de R. Hillel, que le père se préoccupe plus du legs à ses fils qu'à d'autres parents (aussi, le terme *don* est au profit des fils).

CHAPITRE VII

1. Si le mari fait vœu de ne pas donner à sa femme la nourriture[5], vœu ne portant que sur 30 jours, il peut lui fournir la nourriture par un autre individu; mais si le vœu porte sur plus de 30 jours, le mari sera tenu de donner à la femme le divorce avec douaire. R. Juda dit: Si le mari est simple israélite[6], il peut garder sa femme lorsque le vœu porte sur un mois; mais il est obligé de lui donner le divorce avec douaire, si le vœu porte sur 2 mois. Cependant, si le mari est un cohen, on lui permet de garder sa femme, même si le vœu porte sur 2 mois; mais il est obligé de divorcer avec elle si le vœu porte sur 3 mois.

Il est dit plus haut (V, 7), qu'en s'interdisant les relations conjugales avec sa femme plus d'une semaine ou 2, le mari sera tenu de la répudier et de lui

1. J., tr. *Orla*, III, 2 (t. III, p. 351). 2. Ibid., 3. 3. Donc, comme là R. Imi adopte de préférence l'avis de R. Meir, il en est de même ici. 4. Tr. *Bara bathra*, VIII, 5. 5. Cf., tr. *Yebamôth*, X, 2 (t. VII, p. 131); ci-après, XII, 7 (f. 34c). 6. Un cohen ne peut reprendre sa femme divorcée.

restituer le douaire, tandis qu'ici on lui laisse une latitude d'un mois? C'est que, plus haut, il s'agit d'un interdit du corps (qui ne saurait durer longtemps); tandis qu'ici il s'agit seulement d'un interdit de biens (pour lesquels on peut attendre). Mais est-il admisible que l'on forme le vœu de ne pas payer son dû? C'est que, dit R. Yossé b. Hanina, puisque le résultat final en ce cas est de la répudier en lui rendant son douaire, et de réduire ainsi son entretien, on suppose d'avance que rien n'est dû (et l'interdit par vœu est applicable). Mais alors la femme devrait rester un plus long espace de temps qu'un mois à attendre que le mari se décide, soit à la répudier, soit à lui fournir l'entretien par un autre? Aussi, l'application du vœu a pour cause que l'on adopte l'opinion de considérer le devoir de nourrir la femme, non comme un précepte légal, mais comme une prescription rabbinique[1]. Ainsi, il a été enseigné[2]: Le tribunal n'ordonnera pas de nourrir la femme avec des produits provenant de la 7e année (qui ne peuvent servir à acquitter une dette); mais en ce cas elle peut se nourrir à côté de son mari des mêmes produits que lui. Or, ne devrait-on pas la considérer comme un ouvrier dont le travail ne vaut pas une obole (payable avec ces produits)? (Pourquoi donc ne pas l'autoriser à en manger même seule?) Ceci prouve qu'on ne la considère pas comme un ouvrier de cette sorte, car le mari a pour devoir de la nourrir (par mesure rabbinique).

Pourquoi ne pas charger toujours un autre de la nourrir (au lieu de distinguer entre le vœu d'un mois, et celui qui est moindre)? N'est-il pas enseigné de même[3]: « Si l'on sait que son prochain s'est interdit par vœu d'accepter aucun profit de lui, lequel n'a pas de quoi manger, on laissera des aliments pour lui chez un boutiquier »? N'est-ce pas analogue à l'institution d'un homme chargé de l'entretien de la femme? Il y a cette différence que la femme peut déclarer ne vouloir accepter l'entretien d'aucun autre en dehors de son mari. Mais n'est-il pas dit plus haut (V, 9): « Celui qui pourvoit à l'entretien de sa femme par un tiers, etc. »? (Le mari le peut donc?) Oui, si la femme l'accepte, tandis qu'ici il s'agit du cas où elle ne l'accepte pas. Mais alors on ne devrait pas admettre un seul jour l'entretien par autrui? On suppose ici qu'elle consent à cet ajournement pendant un mois, dans l'espoir qu'il pourra trouver un mode d'annulation de son vœu. Samuel dit: l'intervention d'autrui est admise un mois, lorsque le vœu n'atteint qu'à cette limite; mais si l'interdit est prononcé pour toujours, le mari devra répudier la femme de suite et lui rendre le douaire. Selon R. Zeira ou R. Abina au nom de Rab, même en cas d'interdit pour toujours, la femme consent volontiers à l'ajournement d'un mois, dans l'espoir que le vœu pourra être annulé. Selon une version, la Mischnâ parle d'un vœu d'une durée de 30 jours; selon une autre version, il s'agit d'un vœu allant *jusqu'à* 30 jours. La 1re version est à l'appui

1. Aussi, les Sages ont adopté la règle d'instituer un homme chargé de la nourrir un mois, dans l'espoir que le vœu sera annulé. 2. Tossefta au tr. *Schebiith*, ch. 4; J., tr. *Maasseroth*, III, 1 (t. III, p. 165), et ci-après, XIII, 1.
3. Tr. *Nedarim*, IV, 8.

de l'avis de Rab (le chiffre 30 se rapporte à la suite, au devoir de charger quelqu'un de nourrir la femme, en cas de vœu prononcé pour toujours); la 2e version confirme l'avis de Samuel (pour le seul vœu limité à 30 jours, on pourvoit à la nourriture provisoire de la femme, non en cas de vœu illimité).

Selon R. Yossé, la discussion de notre Mischnâ (entre R. Juda et le préopinant, ou R. Méir) a lieu au cas où c'est la femme d'un cohen. Alors, « si le vœu porte sur plus de 30 j., le mari sera tenu de répudier la femme », au commencement du 2e mois; R. Juda dit : « Lorsque le mari est simple israélite, il peut garder la femme si le vœu porte sur un mois, et il est obligé de la répudier dès que commence le 2e mois si le vœu s'étend à 2 mois. » Enfin, « si le mari est cohen, il pourra garder sa femme 2 mois; mais il sera tenu de la répudier lorsque le vœu s'étend à 3 mois », dès que commence le 3e mois. Un autre enseignement encore[1] diffère d'avis : en ce dernier cas, c'est à la fin du 3e mois que le mari devra répudier la femme, selon R. Méir (le préopinant). Mais, répliqua R. Mena à R. Yossé, pourquoi de ce qui n'a pas été énoncé devoir être exécuté, fais-tu l'objet d'une discussion nouvelle ? Il faut donc admettre que la Mischnâ relate la discussion même au cas où le mari est simple israélite; d'après l'un, lorsque le vœu porte sur plus de 30 jours, le mari devra répudier la femme dès que commencera le 2e mois; d'après R. Juda au contraire, et même si le mari est simple israélite, lorsque le vœu porte sur 2 mois, le mari devra répudier à la fin du 2e mois; lorsqu'enfin le mari est simple israélite, le mari garde la femme en cas de vœu pour 2 mois, et il est tenu de la répudier à la fin du 3e mois, si le vœu s'étend à 3 mois. On a de même enseigné que ce dernier point, d'ajourner la répudiation à la fin du 3e mois pour la femme d'un cohen, est admis par tous d'un commun accord.

2. Si le mari fait un vœu empêchant sa femme de manger d'aucun fruit[2], il devra divorcer et rendre le douaire. R. Juda dit : le simple israélite la gardera s'il s'agit d'un mois; mais pour 2 mois, il se séparera d'elle; s'il s'agit d'un cohen, il la gardera lorsque le vœu porte sur 2 mois, et il se séparera s'il est question de 3 mois.

3. S'il défend par vœu à sa femme de se parer d'un certain genre de parure, il devra divorcer et rendre le douaire. R. Yossé dit : s'il s'agit d'individus pauvres, le mari n'est tenu de divorcer avec sa femme que si le vœu porte sur un temps indéfini; s'il s'agit de personnes riches, il est tenu de divorcer si le vœu porte sur 30 jours[3].

4. Si le mari a défendu par vœu à sa femme d'aller chez son père[4], lorsque celui-ci demeure dans la même ville, le mari gardera sa femme,

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. S'il dit p. ex. : « Je fais vœu de ne jamais rester avec ma femme si elle prend cette nourriture », selon l'explication des gloses. 3. Ici, la loi rabbinique veut protéger les femmes, pour que les maris ne puissent pas leur imposer de privation. 4. S'il s'est interdit de rester avec elle au cas contraire.

pourvu que le vœu ne dépasse pas la durée d'un mois; mais il sera obligé de la répudier et de lui restituer le douaire, s'il a fait le vœu pour 2 mois. Si le père de la femme demeure dans une autre ville, le mari la gardera quand le vœu ne porte que pour le temps d'une seule fête; mais il sera obligé de la répudier et de restituer le douaire, s'il a fait le vœu pour le temps des 3 fêtes[1].

Est-il admissible qu'un homme expose par vœu la vie d'autrui (s'il défend à la femme de manger)? Non, et voici ce que le mari lui a dit : Si tu manges des fruits d'un tel, il te sera interdit de jouir de mes biens; en cas de transgression de cette défense, la femme ne peut plus jouir de rien chez le mari (et celui-ci devra lui donner divorce avec restitution de douaire). Mais n'est-ce pas le sujet énoncé en tête du chapitre (où il est dit d'ajourner le divorce d'un mois)? Il s'agit ici du cas où la femme a énoncé le vœu d'interdit, que le mari a entendu sans l'annuler; or, on adopte ici l'avis que le mari (par cette omission) a causé l'état de gêne[2] de la femme; il devra donc la répudier et restituer le douaire. R. Houna dit : même d'après l'avis contraire, disant que la femme en énonçant le vœu a provoqué elle-même sa situation et divorcera sans recevoir le douaire, il est admis que le mari a créé l'état fâcheux dont elle pourrait souffrir, puisqu'il a confirmé le vœu (il doit donc restituer le douaire).

R. Houna dit que dans la Mischnâ (§ 3) il faut entendre l'avis de R. Yossé en ce sens : s'il s'agit d'individus pauvres, le mari n'est tenu de divorcer que si le vœu porte sur un long temps (qui toutefois ne dépasserait pas un an). Selon Oula b. Ismaël au contraire, il s'agit d'un temps réellement illimité; car s'il y a une limite, fût-elle de dix ans, il est permis d'attendre, puisque le renard ne meurt pas par la poussière de sa caverne[3]. Selon Nathan b. Oschia, R. Yoḥanan dit qu'il faut avoir spécifié une exception dans le vœu pour l'époque de la fête (où chacune met ses ornements).

R. Zeira dit (au sujet de l'interdit à la femme d'aller chez son père, § 4) qu'il a été enseigné ailleurs : L'interdit par vœu adressé à la femme, de ne pas se baigner, ne peut dépasser une semaine dans les villes, ni deux semaines dans les villages, ou la défense de se chausser, dans les villages 3 mois, et dans les villes, d'une époque (menstruarum) à l'autre (sous peine de séparation). — En parlant ici de fête, dit R. Yoḥanan, il s'agit du jour où son père l'engage à rester avec son mari[4]. Quel est le jour nommé ainsi? C'est, répond R. Yossa b. R. Aboun, le 1er jour de fête où, après que la femme est allée chez son père, celui-ci l'engage à rejoindre son mari.

5. Celui qui fait un vœu pour empêcher sa femme d'aller dans les

1. Il s'agit des 3 fêtes de Pâques, Pentecôte et Tabernacles (=6 mois de la 1re à la 3e fête). 2. Littéral. il lui enfonce le doigt entre les dents. V. Tossefta au tr. *Nazir*, ch. 3. 3. Habitué à cette poussière, elle ne l'incommode pas. On veut dire que, par l'habitude, l'objet le plus répugnant ne cause plus d'aversion. V. Schuhl, *Sentences*, p. 322. 4. V. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 122).

maisons de deuil ou aux festins, est obligé de la répudier et de lui donner le douaire, parce qu'il lui ferme ainsi partout les portes; mais si le mari a un motif pour cet empêchement, il est dans son droit. S'il a mis à son vœu la condition que sa femme répète à un autre ce qu'elle lui dit, ou ce qu'il lui dit[1], ou qu'elle remplisse des cruches et les vide au fumier (comme une personne inconsciente[2]), il est obligé de la répudier et de lui rendre son douaire.

6. Voici celles qu'on peut répudier sans restituer le douaire : celle qui transgresse la loi de Moïse ou les mœurs juives. De quelles lois mosaïques s'agit-il? Si elle donne à son mari des aliments défendus pour défaut de dîme, ou si elle le trompe sur l'époque des menstrues[3], ou si elle ne fait pas son devoir en ce qui se rapporte à la Ḥallah (Nombres, XV, 20), ou si elle a fait des vœux et qu'elle ne les accomplisse pas. Quelles sont les infractions aux mœurs juives dont il est question ici? Marcher tête nue au dehors[4], ou filer dans la rue (dans une attitude inconvenante), ou parler avec tout le monde (en plaisantant avec des jeunes gens). Aba Saül dit : Si elle maudit les parents de son mari en sa présence. R. Tarfon ajoute : Si elle est criarde; et l'on entend par là celle qui parlant dans sa maison élève tant la voix que ses voisins l'entendent chez eux.

Si le mari lui interdit par vœu d'emprunter un tamis ou un van, il devra la répudier et donner le douaire, parce qu'il lui fait une mauvaise réputation parmi ses voisines. Par contre, si elle s'est interdit par vœu d'emprunter un tamis ou un van, elle devra se séparer de son mari sans avoir droit au douaire, car elle fait à son mari une mauvaise réputation parmi ses voisins à lui. Si le mari a fait à la femme défense par vœu d'aller dans les maisons de deuil ou aux festins, il devra divorcer et rendre le douaire; car elle peut se trouver exposée dès le lendemain à être elle-même en deuil, et personne n'aura souci d'elle pour la consoler. Par contre, si elle s'est interdit par vœu d'aller dans les maisons de deuil ou aux festins, elle devra se séparer sans recevoir le douaire; car dès le lendemain le mari peut se trouver avoir un cas de deuil, et personne n'aura souci de venir le consoler. R. Méir, au nom de R. Akiba son maître[5], explique ce verset (Ecclés. VII, 2) : *Mieux vaut aller à la maison de deuil qu'à celle du festin, car c'est la fin de tout homme, et le vivant prend la chose à cœur.* A quoi bon ce dernier membre de phrase (qui semble superflu, après la réflexion sur *la fin de tout homme*)? On veut dire par là qu'il est bon d'agir pieusement envers le défunt, pour que d'autres à leur tour agissent de même envers vous au jour final; de le

1. Preuve d'une conduite légère. 2. Selon d'autres, qu'elle se livre à des manœuvres abortives. 3. Époque pendant laquelle il est défendu aux époux de cohabiter. 4. V. J., tr. *Sôta,* I, 1 (t. VII, p. 223). 5. Tossefta à ce tr., ch. 7.

déplorer pour qu'ils vous déplorent ; de l'enterrer pour qu'ils vous enterrent ; de l'accompagner à la sépulture pour que vous soyez accompagnés. — « Si le mari invoque un motif pour empêcher la femme d'y aller, est-il dit, il est dans son droit », c'est-à-dire s'il craint des conséquences fâcheuses pour l'honneur. « S'il a fait au vœu la restriction que sa femme répète à un autre ce qu'elle lui a dit en particulier (des détails intimes), ou ce qu'il lui a dit à elle en particulier, ou si elle remplit des cruches et les vide au fumier, il devra divorcer et rendre le douaire. » Par ce dernier tableau, on entend à Babylone une conduite semblable à Er (l'onanisme) ; selon les rabbins de la Palestine, il s'agit d'une suite de faits inutiles (de sottise).

En tous les cas cités par la Mischna (§ 6), on suppose l'attestation de témoins (qui convainquent la femme de mensonge). Elle dit par exemple : un tel a rédimé le blé, ou un tel qui a vu ma tache l'a déclarée nulle, ou un tel a prélevé la Halla sur ma pâte, ou un tel a annulé mes vœux ; puis, enquête faite, il se trouve qu'en tous ces points elle a menti. Si elle a donné au mari des aliments non rédimés, ou si elle l'a trompé sur l'époque des menstrues, ou si elle n'a pas prélevé la Hallah, en tous ces cas on comprend qu'elle soit punie, parce qu'elle a provoqué les péchés issus de là ; mais quel est le mal pour le mari « si elle a fait des vœux qu'elle n'accomplit pas » ? Il peut déclarer qu'il ne veut pas d'une femme qui, pour n'avoir pas réalisé ses vœux, cause la mort de ses enfants. Or, on a enseigné au nom de R. Judan [1] : à cause du péché de n'avoir pas accompli les vœux, les enfants meurent, comme il est dit (Jérémie, II, 30) : *Pour le mensonge* [2], *j'ai frappé vos enfants.* « Marcher tête nue », est-il dit, est interdit même dans la cour, et il va sans dire dans une ruelle (commune à plusieurs maisons). R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : la femme qui est en capuche (capitium) n'est pas considérée comme marchant tête nue, si elle est dans la cour ; mais si elle est dans cet état dans une ruelle, elle est coupable du fait de marcher tête nue au dehors. Telle cour sera considérée comme une ruelle [3], et telle ruelle pourra être envisagée comme une cour : si dans une cour il y a beaucoup de passants, elle sera comme une ruelle (avec interdit à la femme d'être seulement couverte d'une capuche): mais une ruelle où il n'y a pas de passants sera considérée comme un cour (non publique).

« Aba Saül dit : celle qui maudit ses enfants en présence des parents de son mari. R. Tarfon ajoute la femme criarde, et l'on entend par là, selon Samuel, celle qui parlant dans sa maison élève tant la voix que ses voisines l'entendent chez elles ». Selon Rab, c'est la femme que l'on entend d'un lit à l'autre (d'une autre pièce) dans ses relations conjugales. On a enseigné que R. Hanin dit au nom de Samuël : soit pour les femmes qui en divorçant ne reçoivent pas le douaire (par suite d'irréligion ou d'inconduite), soit pour celles qui dès le mariage n'ont pas droit au douaire et ne le reçoivent pas à la sépa-

1. Cf. J., tr. *Sabbat*, II, 6, commencement (t. IV, p. 38). 2. Littéral. : *En vain*, sans résultat. 3. V. J., tr. *Pesahim*, I, 1 (t. V, p. 4).

ration, comme p. ex. une orpheline fiancée par sa famille en sa minorité (qui refuse, une fois majeure, de donner suite au mariage), ou la femme sur laquelle il y a eu erreur de nom, ou celle d'une stérilité évidente, il importe peu qu'il s'agisse du douaire ordinaire de 200 zouz à une vierge et de 100 à une veuve, ou même d'un douaire de mille dinars : elle le perd tout entier et n'a droit qu'à un dédommagement pour usure des effets qui sont encore présents ; de plus, la femme répudiée pour soupçon d'inconduite ne reçoit pas même un dédommagement pour usure d'effets. A-t-elle le droit d'emporter les cadeaux paraphernaux[1] de fiançailles ? R. Zeira l'accorde ; R. Ila est d'avis de les refuser, considérant cette femme comme morte (et dont, par conséquent, le mari hérite tout). R. Ila, R. Yossa, ou R. Aba b. Cohen penche à dire au nom de R. Ḥanina b. Gamaliel : Seulement pour les femmes qui en divorçant ne reçoivent pas le douaire[2], il importe peu qu'il s'agisse du douaire ordinaire de 200 et 100 zouz, ou même d'un douaire de mille dinars : elles perdent en ce cas le tout, avec les suppléments. R. Simon dit au nom de R. Yoḥanan : toute Mischnâ où il est question de refuser le douaire se rattache au présent enseignement (de ne pas restituer non plus les suppléments). Dans quel enseignement, demanda R. Mena en présence de R. Yassa, en est-il question ? Est-ce celui de R. Hanin au nom de Samuel (précité, et comprenant toutes les femmes qui perdent le divorce) ? Non, répondit R. Yossé, il s'agit de celles pour qui tous sont d'accord à refuser le supplément (seulement les femmes déchues par leur fait). En effet, R. Ḥiya enseigne : les femmes qui transgressent la loi perdent tout, même le supplément, R. Eléazar dit au nom de R. Hanin : si l'on voit une femme remettre le dernier vêtement[3] et un colporteur de parfums (pour toilette de femme) quitter la maison, il y a là un indice de débauche, et il y aura divorce. S'il y a de la salive devant le lit de la femme, ou devant celui du mari, la conséquence sera la même pour la femme ; s'il y a une sandale d'homme devant le lit de la femme, ou à l'inverse une sandale de la femme devant le lit de l'homme, c'est une preuve d'interversion commise par un étranger[4], et il y a là indice de débauche. Il en est de même si tous deux sortent d'un endroit obscur, ou s'ils s'aident mutuellement à sortir d'une fosse, ou s'ils se frappent mutuellement le flanc au bain (sur le corps nu). Hanina b. Iqa dit au nom de R. Juda : en tous ces cas, lorsque la femme prouve l'innocence de ses actes, on la croit. R. Aḍa b. Aḥva dit au nom de Rab que l'on consulta Rabbi sur l'attestation des faits analogues (d'apparence d'inconduite), et il répondit que c'est insuffisant pour séparer les époux. On demanda devant lui : Quelle est la règle si l'on voit un étranger embrasser une femme sur la bouche ? Alors, dit-il, nul doute qu'il faut divorcer. Et le même fait s'est présenté un jour ; à la suite de quoi, R. Yossa consulté dit que la femme devra être répudiée, sans recevoir le douaire.

1. Cf. ci-dessus, V, 8 (10). 2. Non celles qui n'y ont pas droit en principe. 3. Pour le mot *Sinar*, v. tr. *Sôta*, I, 2 (t. VII, p. 229 n.). 4. V. B., tr. *Yebamoth*, f. 24.

Cependant, les parents de la femme présentèrent des observations et dirent : Si elle est sotte, qu'elle soit répudiée sans avoir droit au douaire ; mais si elle ne l'est pas (si elle se justifie), elle doit avoir droit à prendre le douaire complet. Que l'on apporte le contrat de mariage, dit R. Mena, et nous le lirons. On l'apporta et on y trouva écrit ceci : « Si cette femme épouse un tel, mais qu'elle ne puisse le voir (ne pouvant le souffrir), qu'en se séparant elle prenne la moitié du douaire. » Or, dit R. Abin, du moment qu'elle a consenti à ce qu'un homme la baise sur la bouche, c'est une preuve qu'elle ne le hait pas, et elle n'a droit en se séparant qu'à la moitié du douaire (de même, la femme qui a agi ainsi a droit au demi douaire). Si elle se trouve sur les genoux de l'homme, ou lui sur les genoux de la femme, on la soupçonne d'adultère ; il en est de même si on les voit se tenant embrassés, ou se donnant des baisers, ou s'ils se suivent en fermant la porte après eux. Au cas où ils poussent le verrou de la pièce où ils sont, il y a doute sur la culpabilité.

7 (8). Si quelqu'un consacre une femme à condition qu'elle n'ait pas d'engagement par vœu [1], et il se trouve ensuite qu'elle en a prononcé un, le mariage sera nul ; s'il l'a épousée sans condition, et elle est engagée, elle se séparera sans recevoir le douaire. Si un homme a épousé une femme à la condition qu'elle n'ait pas de défauts (infirmités), et il se trouve qu'elle en a, le mariage est nul. S'il l'a épousée sans condition, et il se trouve qu'elle a des défauts, il peut la répudier sans lui donner le douaire. Les défauts énumérés dans la Bible à propos des Cohanim (Lévit. XXI, 18-20) et qui les rendent impropres au service du culte, peuvent devenir des causes d'annulation des mariages.

9. Si, à la fiancée, il survient des défauts pendant qu'elle est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que ces défauts sont survenus après les fiançailles [2], et qu'ainsi le champ du fiancé se trouve abimé. Si les défauts se manifestent après l'entrée de la femme au domicile conjugal, c'est au mari de prouver que ces défauts existaient avant les fiançailles, pour conclure qu'il y a eu erreur dans l'acquisition. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres sages disent : on peut seulement arguer ainsi pour les défauts cachés, non pour ceux qui sont à découvert ; s'il y a un bain public dans la ville, le mari ne peut pas non plus arguer ainsi des défauts cachés, que ses parentes auraient eu occasion de voir.

Les « défauts » dont il est question ici sont énumérés dans le texte [3]. Mais de quels « vœux » s'agit-il ? R. Yohanan au nom de R. Simon b. Yoçadaq répond qu'il s'agit des vœux graves faits par une femme, comme de ne pas manger de viande, ou de ne pas boire de vin, ou de ne pas se revêtir d'étoffe de

1. Tr. *Qiddouschin*, II, 2. 2. Cf. J., tr. *Bava mecia'*, IV, 1 (f. 9c) ; tr. *Qiddouschin*, I, 6 (f. 60d). 3. On sait par la Bible « quels défauts rendent le cohen impropre au culte ». Cf. J., tr. *Qiddouschin*, II, 4 (f. 62c).

couleur. R. Zeira dit : les vêtements en lin fin qui viennent de Beth-Schean [1] équivalent aux étoffes de couleur. R. Yossé dit que notre Mischnâ annule le mariage de celle qui a été épousée « à condition qu'elle n'ait pas d'engagement par vœu » (admettant alors comme tels ce qui vient d'être spécifié par R. Yohanan) ; mais si l'homme a posé d'une façon plus explicite la condition « qu'elle n'ait formulé *aucun* vœu », fût-ce le vœu (insignifiant) de ne pas manger de choux, c'est un vœu (et le mariage est nul). Ainsi, si la femme s'est rendue chez un vieillard (un sage), qui a rompu son vœu, l'union sera maintenue ; mais si elle est allée chez un médecin (à cause de ses défauts), et il l'a guérie, elle n'est pourtant pas mariée. D'où vient cette différence entre le sage qui annule un vœu et le médecin qui guérit les défauts ? C'est que le sage, par son annulation [2], produit un effet rétroactif (comme s'il n'y avait pas eu de vœu obviant à l'union), tandis que la guérison obtenue grâce au médecin n'a qu'un effet ultérieur [3]. Selon un autre enseignement, même lorsqu'après s'être rendue chez un sage la femme a été déliée de ses vœux, la consécration en mariage est nulle. Ce dernier enseignement est conforme à R. Eléazar ; car il est dit ailleurs [4] : « Celui qui répudie sa femme à cause d'un vœu qu'elle a prononcé ne pourra plus la reprendre ; selon R. Meir, pour tout vœu qui ne saurait être délié sans l'enquête d'un sage, on ne pourra pas la reprendre ; mais pour le vœu qui n'exige pas une telle enquête, on peut la reprendre [5]. R. Eléazar dit que l'on a défendu un cas à cause d'un autre analogue. » Or, R. Eléazar opine ainsi, parce qu'il interdit aussi bien le cas où il y a eu un vœu exigeant l'enquête d'un savant, comme le cas d'un vœu qui ne l'exige pas (c'est donc aussi, selon lui, que malgré l'annulation du vœu par un sage, le mariage est déclaré ici nul). Selon un enseignement, au cas où le mariage est déclaré nul, la femme est libre de se remarier, sans qu'il lui faille d'abord un acte de divorce ; selon un autre enseignement, malgré la nullité du mariage, il est interdit à la femme de se remarier sans divorce préalable. Les compagnons d'étude ont supposé que la 1re opinion correspond à celle de R. Eléazar [6], et la 2e opinion, qui interdit à la femme de se remarier sans divorce préalable, représente l'avis des autres sages [7]. Mais il n'en est rien, et les 2 hypothèses précédentes peuvent s'expliquer selon les autres sages ; la divergence d'avis repose sur ceci : Il est dit qu'à la femme qui avait émis un vœu (et le 1er mariage étant annulé), il est permis de se remarier sans divorce préalable ; car, puisqu'elle sait qu'elle peut aller consulter un savant et elle ne l'a pas fait avant d'en aviser son mari, il n'y a plus à craindre une telle démarche, et il n'est pas besoin de divorce préalable. D'après l'autre hypo-

1. Neubauer, *ibid.*, p. 175. 2. V. J., tr. *Nazir*, IV, 4 (f. 53b). 3. Il n'empêche pas qu'il y ait eu défaut. 4. J., tr. *Guittin*, IV, 7 (f. 46a). 5. On ne craint pas l'abus que l'homme, regrettant le divorce, dise qu'il l'eût évité s'il avait eu le pouvoir d'annuler le vœu. 6. Il suppose que l'homme n'aime pas voir sa femme abaissée au tribunal par l'annulation, et il ne craint pas qu'elle aille consulter les Sages. 7. Ils éprouvent la crainte rejetée par le préopinant.

thèse, une telle femme, malgré la nullité du 1er mariage, ne peut pas se remarier avant d'avoir reçu un acte de divorce : c'est qu'en ce cas on éprouve la crainte qu'après coup (après le 2e mariage), elle aille consulter le sage sur le vœu antérieur, dont celui-ci la délierait ; par suite de quoi, le 1er mariage aurait de nouveau une valeur rétroactive, et les enfants issus de la 2e union (contractée indûment) seraient illégitimes ; voilà pourquoi il faut obvier à la possibilité de ce cas par un divorce préalable.

R. Simon b. Lakisch dit : lorsque dans notre Mischnâ il est question « d'épouser une femme sans établir de condition, puis il se trouve qu'elle était engagée par vœu, elle sera répudiée sans recevoir le douaire », c'est au cas où la consécration avait été faite à cette condition, non rappelée lors de l'admission de la femme au domicile conjugal ; sans quoi, si une telle condition n'a été jamais établie, la femme a droit au douaire. Selon R. Yoḥanan, même en ce cas d'absence totale de condition préalable, la femme n'a pas droit au douaire[1]. Malgré cela, dit R. Iliya au nom de R. Yoḥanan, même en admettant qu'après la consécration faite à condition, l'intégration au domicile s'est effectuée sans rien rappeler, le divorce préalable est exigible[2]. R. Zeira demanda devant R. Mena : lorsque quelqu'un a consacré une femme sans condition, et qu'après avoir constaté des engagements par vœu ou des défauts il la répudie comme fiancée, quel est l'avis de R. Simon b. Lakisch? (A-t-elle droit au douaire, ou non)? On peut résoudre cette question par les termes de notre Mischnâ : « S'il survient des défauts à la fiancée pendant qu'elle est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que ces défauts sont survenus après les fiançailles. » Par conséquent, si le père a fourni ces preuves, la fille a droit au douaire lors de la séparation (donc elle y a droit au cas précité, où elle est encore en puissance paternelle). Est-ce à dire qu'il ne s'agit pas dans la Mischnâ, lors de la constatation des défauts, du cas de consécration sans condition (suivie d'une répudiation après fiançailles, et qu'il n'y ait pas lieu de donner le douaire), ou est-ce selon l'hypothèse première d'une consécration faite à condition ? On le voit par la fin de cette Mischnâ, disant : « On peut seulement arguer ainsi pour les défauts cachés, non pour ceux qui sont à découvert » ; or, s'il s'agissait d'une consécration faite à condition, le mari pourrait aussi faire valoir ses arguments pour les défauts visibles (c'est donc qu'il ne s'agit pas d'une union à condition, et la répudiation après fiançailles donne droit à la femme d'avoir le douaire). Mais, objectèrent les compagnons d'étude devant R. Yossé, ne peut-on invoquer la fin de la même Mischnâ, qui est opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch, où il est dit : « Après l'entrée de la femme au domicile conjugal, c'est au mari de prouver que les défauts existaient avant les fiançailles » ; si donc, il fournit cette

1. Les termes de la Mischnâ, « s'il l'a reçue chez lui sans condition », sont absolus, et pourtant la femme ne reçoit pas le douaire. 2. On ne remet pas le douaire, car on ne suppose pas la validité rétroactive du mariage, en fait d'argent ; mais, comme interdit, on l'admet : il faut donc le divorce.

preuve, la femme répudiée ne reçoit pas le douaire, tandis que R. Simon b. Lakisch a dit plus haut qu'à défaut de conditions faites lors du mariage la femme a droit au douaire lors du divorce? R. Cohen répond au nom des rabbins de Césarée que notre Mischnâ parle d'une intégration de la femme au domicile conjugal sans cohabitation; R. Simon b. Lakisch au contraire parle d'une cohabitation effectuée, et il est à supposer qu'à la suite de cette relation intime le mari s'est déclaré satisfait (et il a excusé les défauts[1]).

« Les défauts qui rendent les cohanim impropres au service du culte peuvent devenir des causes d'annulation du mariage. » On a ajouté[2] à cette liste de défauts, pour la femme, la mauvaise odeur de la bouche, un excès de sueur, et une verrue même sans poil. R. Amé b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina que ce dernier défaut en est seulement un s'il se trouve sur la peau du visage. Mais notre Mischnâ n'a-t-elle pas dit : « On peut seulement arguer ainsi pour les défauts cachés, non pour ceux qui sont à découvert »? Or, la verrue n'est-elle pas un défaut visible, qu'évidemment le fiancé a vu et accepté? (Comment donc serait-ce une cause d'annulation)? Il peut s'agir du cas où ce défaut était caché derrière la tête, sous la cape (non visible). On a enseigné : une verrue bordée de poils, qu'il s'agisse d'une grande ou d'une petite, soit sur le visage, soit sur le reste du corps, est un défaut (à l'égard du Cohen, comme pour une femme); s'il n'y a pas de poil et qu'elle est sur le visage, c'est un défaut (pour la femme seulement). Cette dernière règle n'est vraie que pour la petite verrue; mais pour une grande, que ce soit sur le corps (caché) ou au visage, elle constitue un défaut (cause de séparation). A quelle taille une verrue sera-t-elle appelée grande? Selon R. Simon b. Gamaliel, si elle a la grandeur d'un Assarion italien; selon R. Eléazar b. Hanina, on prend pour mesure le dinar de Gordien[3], qui est grand comme la moitié d'un petit dinar d'or. — R. Redifa, R. Yona, R. Jérémie demandèrent : comment considère-t-on une femme chauve, qui n'a qu'une ligne de cheveux[4] faisant le tour de la tête d'une oreille à l'autre (ce qui n'est pas considéré comme défaut chez un cohen)? Les compagnons d'étude ont voulu éclaircir ce doute à l'aide de l'enseignement qui précède : On ajoute à la liste de défauts (de notre Mischnâ) la mauvaise odeur de la bouche, un excès de sueur, et une verrue sans poil. Or, comme il n'y est pas question de calvitie, on a supposé que ce n'est pas un défaut. Mais R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun, vint dire, de la part de R. Nassa, que c'est un défaut chez la femme; on l'avait omis, il est vrai, parce qu'on énumère seulement ce qui est aussi laid chez l'homme que chez la femme, tout en constituant seulement un défaut légal pour l'un, non pour l'autre; tandis qu'on n'a pas enseigné ce qui est un ornement pour l'homme, comme une ligne circulaire de cheveux sur une tête nue, et serait en même temps un défaut pour la femme (entraînant la nullité de mariage). Ce qui prouve

1. Aussi, en cas de divorce, il lui doit le douaire. 2. Tosseftа à ce tr., ch. 7. 3. V. Zuckermann, *Tal. Gewichte u. Münzen*, p. 28. 4. V. tr. *Bekhoroth*, VII, 2.

qu'il en est ainsi (que la Braitha ne le compte pas comme un défaut pour la femme, dès qu'il est un ornement d'homme), c'est que la barbe qui orne l'homme est un défaut à la femme[1], et pourtant on ne la cite pas parmi les défauts de femme à ajouter au nombre de ceux de la Mischnâ. De même, les seins qui ornent la femme forment un défaut à l'homme, et pourtant on n'en parle pas comme défaut à ajouter pour le cohen. — Lorsque la Mischnâ distingue entre les défauts survenus à la femme dans la maison paternelle et ceux qu'elle a eus après l'intégration du domicile conjugal (avec charge de prouver quand ils sont survenus), il s'agit de défauts qui d'ordinaire n'arrivent pas tout-à-coup; mais pour ceux qui sont dans ce cas, fussent-ils même survenus avant l'entrée de la femme au domicile conjugal, le mari est tenu de prouver qu'il a établi la condition de faire attention même à l'arrivée de ses défauts inopinés (sous peine de nullité).

9 (8). S'il survient au mari des défauts (infirmités, après le mariage), il n'est pas obligé de répudier sa femme. R. Simon b. Gamaliel dit : on l'en dispense si ces défauts sont secondaires; mais s'ils sont graves, on doit l'obliger à répudier sa femme (et à donner le douaire).

10 (9). Voici ceux qui sont tenus de répudier la femme (et de donner le douaire) : le lépreux, celui qui a un polype (polypus), l'ouvrier fermenteur (dans les choses d'une odeur infecte), le fondeur en cuivre et le tanneur, βυρσεύς, n'importe que ce soient des travaux nouveaux, ou d'une date antérieure au mariage; car pour tous, observe R. Méir, malgré la condition faite d'avance, la femme peut dire qu'elle avait cru pouvoir les supporter[2], mais elle s'aperçoit maintenant qu'elle ne le peut pas. Les autres docteurs disent : Si la femme a connu ces défauts avant le mariage, elle est obligée de les supporter, excepté la lèpre, parce que le coït est nuisible[3] au mari lépreux. Un fait s'est présenté à Sidon, où une femme avait un mari tanneur; le mari étant mort (sans enfant), son frère, qui exerçait le même métier, voulait accomplir le lévirat (épouser sa belle-sœur veuve); mais les docteurs ont rendu la décision que la femme a le droit de dire qu'elle a pu supporter son mari, mais qu'elle ne pourra pas supporter le frère du défunt.

R. Juda dit au nom de Rab comment il faut rectifier la Mischnâ (§ 8): Un homme ayant eu des défauts (avant de se marier) n'est pas tenu de divorcer[4]; mais si les défauts sont survenus après l'union, il est tenu de divorcer. R. Aba b. Cahana dit au nom de R. Yohanan que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. Aussi, comme un fait de ce genre (après avoir constaté des infirmi-

1. Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 122; *Bava mecia'*, f. 84, et le supplément au journal *Magguid*, an IX, p. 95. 2. Cf. J., tr. *Bava bathra*, II, 3 (f. 13b). 3. Littéralement : « le fait fondre », le rend phthisique. 4. Il est manifeste que la femme a passé outre.

tés graves) fut soumis à R. Jérémie, à Kofiah[1], le mari fut contraint de divorcer. Selon l'explication précitée de Rab, le préopinant (de la Mischnâ) suppose le cas de la présence préalable des défauts (même secondaires), et R. Simon b. Gamaliel parle de défauts survenant nouvellement. R. Zeira dit : l'avis exprimé ici par R. Simon b. Gamaliel est conforme à celui de R. Meir. Duquel des avis émanant de R. Meir s'agit-il ? Est-il question de son avis dans la Mischnâ précédente (où il dit de ne pas distinguer entre les défauts cachés d'une femme et ceux qui sont à découvert), ou bien s'agit-il de la Mischnâ suivante (disant, § 9 : « pour tous, observe R. Méir, malgré la condition préalable, la femme peut dire qu'elle avait cru pouvoir les supporter ») ? Or, il ne saurait être question de la Mischnâ précédente, où l'argumentation porte sur les conditions faites d'avance (tandis qu'ici il n'en est pas question, et R. Simon b. G. n'impose le divorce qu'en cas de survenue nouvelle des défauts), et il ne saurait non plus s'agir de R. Meir dans la Mischnâ suivante, car il dit là que « la condition préalable ne sert à rien » ? Il faut donc reconstituer la 1re version de la Mischnâ, et la supposer émanant entièrement de R. Simon b. Gamaliel[2]. Est-ce à dire que la Mischnâ suivante, disant : « Voici ceux qui sont tenus de répudier leur femme, etc. », n'émane que des autres sages (non de R. Simon b. Gamaliel[3]) ? On peut résoudre cette question à l'aide de cet enseignement[4] : Selon R. Simon b. Gamaliel, on dit de quelqu'un qu'un défaut grave lui est survenu, s'il est devenu borgne, ou s'il a eu une main coupée, ou s'il est devenu paralysé d'une jambe ; il devra aussitôt répudier la femme et lui donner le douaire (il n'y est pas contraint en d'autres cas). Donc, il en résulte que la Mischnâ précédente émane de R. Simon b. Gamaliel, et la suivante est conforme seulement aux autres rabbins.

Par « ouvrier fermenteur » (§ 9), on entend celui qui amasse des excréments (pour l'engrais, ou la lessive) ; selon d'autres, cette action est spéciale au tanneur. En effet, dit R. Zeira, la Mischnâ confirme le premier avis, en disant (à part) « le tanneur ». Le « fondeur en cuivre » est celui, dit Samuel, qui tire le cuivre de la mine. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel raconte avoir rencontré un vieillard lépreux venant de Cippori, qui lui dit : Des 24 espèces de lèpre qui existent, il n'y en a pas de pire, et à laquelle les relations conjugales soient plus nuisibles, que celle qui fait naître un ver au cerveau. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : de cette plaie, Pharaon a été frappé (lorsqu'il voulut prendre Sara), comme il est dit (Genèse, XII, 17) : *L'Éternel frappa de grandes plaies Pharaon et sa maison.* Selon R. Berakhia, Dieu frappa Pharaon[5], qui s'était proposé (ἐτόλμησεν) de toucher le corps (σῶμα) de la Matrone (Sara). Il y a 24 sortes de cèdres[6] ; mais le Bible

1. Nom de localité à ajouter à la géographie du *Talmud*. 2. Il s'agit de défauts nouveaux, avec distinction entre les défauts secondaires et les graves. 3. Persiste-t-il, en ces cas, à ne prescrire le divorce que pour les défauts survenus après l'union ? 4. Tossefta à ce tr., ch. 7. 5. V. Rabba à Genèse, ch. 41, commenc., et Lévit., ch. 12. 6. B., tr. *Rosch ha-schana* (f. 23a) ; Rabba sur

n'énumère que 7 sortes, dans ce verset (Isaïe, XLI, 19) : *Je mettrai dans le désert le cèdre, l'acacia, le myrte et l'olivier*; *je mettrai dans les lieux stériles le cyprès, l'orme et le buis, tous ensemble.* Or, le 5e terme désigne une sorte de pin, le 6e le chêne, et le 7e est le πύξος (buis). A ces espèces on a ajouté l'aloës, le platane, le bois de sandal ; or, l'aloës équivaut ici au térébinthe ; le platane au châtaignier, et le dernier au cornouiller[1].

CHAPITRE VIII

1. Si une femme a eu des biens en héritage avant d'être fiancée, et elle se fiance ensuite, l'école de Schamaï et celle de Hillel s'accordent à dire qu'elle peut valablement vendre ou donner ses biens [2]. Mais en cas d'héritage après s'être fiancée, les avis diffèrent : d'après les Schamaïtes, la femme peut les vendre ; d'après les Hillélites, elle ne le peut pas. Cependant, tous admettent que si elle les a vendus ou donnés, la vente ou le don est valable. R. Juda raconte que les docteurs avaient objecté ceci à R. Gamaliel : si la femme appartient au mari, pourquoi ses biens ne lui appartiendraient-ils pas aussi ? R. Gamaliel leur a répondu : nous avons honte à cause des biens récents (les biens dont la femme a hérité après le mariage [3]), et vous voulez nous imposer la même chose pour les anciens (les biens dont elle a hérité entre les fiançailles et le mariage).

Il faut lire dans la Mischnâ : « Avant qu'elle ait été fiancée » (en employant cette expression au passé, non au présent). Il y a cette distinction à établir entre les fiançailles qui sont accomplies, et celles qui ne le sont pas : avant ce moment, ce que la femme hérite lui échoit à elle ; mais après ce moment, l'héritage lui échoit en commun avec son mari (voilà pourquoi les avis diffèrent sur la faculté d'en disposer). — [4].

(2). Une femme ayant hérité après le mariage, tous admettent que si elle a vendu ses biens, le mari peut les reprendre aux acheteurs. Si elle a hérité avant le mariage et elle s'est mariée ensuite, R. Gamaliel dit que la vente ou le don par la femme est valable. R. Hanina b. Akiba raconte que sur la question adressée à R. Gamaliel, « pourquoi le mari, à qui appartient la femme, n'aurait-il pas des droits sur ses biens », celui-ci a répondu : nous avons honte pour les biens récents (ceux dont la femme a hérité après le mariage), et vous voulez ajouter encore les anciens.

2 (3). R. Simon dit qu'il faut distinguer entre les biens qui étaient connus de son mari, et ceux que son mari n'avait pas connus : si elle a

Genèse, ch. 15 ; sur Exode, ch. 35. 1. Ou : cognassier ; le comment. a un mot néo-latin corrompu. 2. Cf. tr. *Yebamoth*, III, 3. 3. Car, on ne comprend pas pourquoi on a établi la loi que, si la femme les vend, le mari peut les reprendre. 4. Le reste du § est déjà traduit au tr. *Péa*, VI, 2 (t. II, p. 80).

vendu ou donné les 1ers, l'opération est nulle. Quant aux derniers, elle ne doit pas les céder; mais le fait accompli est valable.

3 (4). Si la femme a hérité de l'argent en espèces, on achètera pour le montant une terre, et le mari en aura l'usufruit. Si elle a hérité des produits récoltés de la terre, on les emploiera également à acheter une terre, et le mari en aura l'usufruit. Si elle a hérité des produits non encore récoltés, R. Méir dit qu'on fera double estimation de la terre : 1° y compris les produits, et 2° sans produits ; on achètera, pour la somme différentielle, une terre dont le mari aura l'usufruit[1]. Les autres docteurs disent : les produits non récoltés appartiennent au mari par droit d'usufruit[2]. Il n'y a que les produits récoltés qui appartiennent à la femme, et pour ceux-là on achètera une terre dont le mari aura l'usufruit.

Nous adoptons dans notre Mischnâ (§ 2) que, selon R. Gamaliel, la femme (avant le mariage) peut donner ou vendre (même en principe), et que cette cession reste valable. R. Ḥiya, au contraire, enseigne qu'en principe elle ne doit ni vendre, ni donner de ses biens; mais le fait accompli reste valable. R. Ḥanina b. Akiba[3] dit (admettant le fait accompli pour seul valable) : R. Gamaliel (lors de la discussion émise devant lui à ce sujet) n'a-t-il pas répondu par la distinction à établir entre une fiancée et une femme mariée? Or, il a répliqué ceci à ses contradicteurs : ce n'est pas semblable ; pour une simple fiancée, le futur n'acquiert ni la trouvaille, ni le profit du travail manuel de la femme, et il n'a pas encore la faculté de délier ses vœux[4], tandis que pour une femme mariée, le mari entre en possession de ces divers droits? Non, lui répliquèrent les autres sages, le cas d'un héritage survenu avant le mariage, suivi de l'accomplissement du mariage, prouve que le mari acquiert désormais tous les biens meubles ou immeubles de la femme, comme il a la haute main sur la trouvaille de la femme, ou le gain de son travail, avec faculté de délier ses vœux, et tu reconnais comme nous qu'alors la femme n'a le droit ni de rien vendre, ni de donner. — Je me range à votre avis, répliqua R. Gamaliel, qu'en principe elle ne doit ni vendre, ni donner les biens dont elle a hérité avant le mariage ; mais le fait accompli reste valable. Un fait de ce genre (de cession des biens d'une femme mariée, qu'elle a eus en héritage) fut soumis à R. Amé, qui se prononça ainsi : Puisque R. Gamaliel exprime un avis isolé à ce sujet (contraire aux autres sages), il ne l'emporte pas comme règle. Un enseignement confirme cet avis de R. Amé et le discute : nos rabbins, revenant sur leur décision antérieure, ont soumis la question à un vote, et il a été décidé que si des biens échoient

1. Car, dit Raschi, d'après R. Méir, le mari ne peut les reprendre que quand il a le droit d'usufruit sur la terre, avant qu'elle ait produit les fruits; mais les produits qui sont venus avant qu'il ait eu ce droit ne lui appartiennent pas. 2. Si même ils sont venus avant que le mari ait eu ce droit. 3. Tosseſta à ce tr., ch. 8. 4. L'acte de la femme doit donc être valable.

en héritage à une femme avant qu'elle se marie, puis elle se marie, elle ne devra ni les vendre, ni les donner; en cas de fait accompli, la cession sera nulle. Or, il y a là une confirmation, en disant que la cession est nulle; l'opposition consiste à dire que les sages sont revenus de leur décision première, et ont soumis le débat à un vote : c'est donc qu'avant le vote ils n'avaient pas contesté l'avis de R. Gamaliel (mais celui de R. Amé).

R. Yoḥanan dit : par « biens connus de son mari » (§ 3), on entend les immeubles [1], et les inconnus sont des biens-meubles. Selon R. Yossé b. Ḥanina, on entend par cette expression tous les biens (d'ordre quelconque) que la femme a reçus en puissance du mari (et devant lui), tandis que l'on nomme « inconnus » ceux qui sont échus à la femme pendant que le mari était en un voyage lointain. Il y a un enseignement qui confirme l'avis de R. Yossé b. Ḥanina, où il est dit : On appelle les biens inconnus du mari ceux qui sont échus à la femme pendant le voyage lointain du mari.

R. Jérémie dit : l'avis de la Mischnâ (§ 4, au sujet de l'échange des fruits) doit émaner de R. Méir, puisque celui-ci considère les fruits adhérents à la terre comme détachés [2]. Il faut croire, répliqua R. Yossé, que R. Jérémie n'a pas entendu l'avis exprimé par R. Yossé b. Ḥanina disant : R. Meir a seulement dit de considérer comme coupée une gerbe destinée à être moissonnée, ou une vigne devant être vendangée [3]; mais ce qui reste sur pied n'est pas considéré de même; tandis qu'ici R. Meir prescrit d'estimer le tout également, même ce qui doit rester adhérent au sol (c'est donc un autre motif que fait valoir ici R. Méir). R. Jérémie demanda : Est-ce qu'alors R. Meir se contredit lui-même, en ce qu'ailleurs il ne considère pas comme détachés les produits sur pied (sauf ceux destinés à être coupés bientôt), tandis qu'ici il les considère comme coupés? Non, dit R. Yoḥanan, il n'y a pas de contradiction; R. Meir n'est pas guidé ici par le motif de considérer les produits adhérents au sol à l'égal de ceux qui sont détachés, mais par le motif de provoquer un avantage commun au mari et à la femme : les produits coupés sont un bien pour la femme (dont elle dispose), mais un sol non ensemencé tourne à l'avantage du mari; or, s'il y a doute (comme ici, à cause de l'adhérence des fruits), on estime la valeur du sol avant qu'il soit ensemencé et après les semailles; auparavant, il valait un dinar, et ensuite deux dinars; pour ce dinar en plus, on achètera un terrain (en nu-propriété à la femme), et le mari aura l'usufruit.

4 (5). R. Simon dit : le cas qui est favorable à la femme pendant son mariage lui est défavorable pendant le divorce, et vice-versâ; ainsi, quand elle apporte au mari, pendant son mariage, une terre avec ses produits non récoltés, ils appartiennent à lui; mais après le divorce, ces

1. Longtemps d'avance, le mari espère que la femme en héritera. 2. Cf. B., tr. *Schebouôth*, f. 43. Pour ce motif, il prescrit d'échanger le reliquat contre un terrain. 3. V. J., tr. *Yebamoth*, XV, 3, fin (t. VII, p. 203).

produits appartiennent à elle [1]. Au contraire pour les produits récoltés, si la femme les a récoltés avant le mariage ils appartiennent à elle [2]; si le mari les a récoltés avant le divorce, ils appartiennent à lui.

5 (6). Si la femme reçoit en héritage des esclaves mâles et femelles âgés, on les vendra, pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. R. Simon b. Gamaliel dit : la femme peut en empêcher la vente, car la possession est en l'honneur (et en souvenir) de la famille. De même, si elle a hérité d'oliviers vieux ou de vignes vieilles, on les vendra comme bois pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. R. Juda dit : elle peut s'y opposer, car la possession est en l'honneur de la famille. Si le mari a fait des dépenses pour les biens de sa femme qu'il a répudiée, et qu'il en ait eu les fruits, soit que les dépenses aient été plus fortes que les revenus, soit que le contraire ait eu lieu, ce qui est fait est passé, (il ne peut plus rien réclamer). Mais s'il a fait des dépenses sans user des produits, il attestera par serment ce qu'il a dépensé, et il se fera rembourser.

6 (7). Si une veuve qui incombe par lévirat à son beau-frère, a eu des biens en héritage, les Schammaïtes et les Hillélites s'accordent à dire que cette veuve peut les vendre ou les donner, et la vente ou le don est valable [3]. Si cette femme est morte, qui héritera du douaire et de ses biens *melog*? Selon les Schammaïtes, ils seront partagés entre les héritiers de son mari et ceux du père de la femme [4]; selon les Hillélites, le douaire et tout ce que le mari lui devait, restant où il est, appartient aux héritiers du mari, et les biens *melog* appartiennent aux héritiers du père de la femme.

Au sujet des produits adhérents au sol (§ 5), qui lors de l'entrée de la femme au domicile conjugal appartiennent à elle, il est évident que la vente effectuée par elle est nulle, comme l'est sa donation ; si elle a affermé le sol à un cultivateur (pour une part du produit), le mari perçoit la participation au bénéfice (le 1/3 ou 1/4 du produit), non la femme. De même, si elle a destiné ces produits à être offerts en prémices au Temple, ils ne seront pas consacrés (la femme n'en dispose pas). Par contre aussi, en cas de divorce, ces produits sont à elle ; si le mari les a vendus, sa vente est nulle, et s'il a affermé le sol, la femme percevra la part ultérieure de bénéfice sur la culture. Seulement, au cas où la femme a destiné les produits à servir de prémices offertes au Temple (destination faite lors de l'adhérence des fruits au sol), puis elle a divorcé,

1. V. tr. *Bava bathra*, VIII, 7. 2. On achètera pour le montant une terre dont le mari aura l'usufruit. 3. Ce texte se retrouve tr. *Yebamoth*, IV, 3 (t. VII, p. 61), où la *Guemara* sur ce § est déjà traduite. 4. Ce qui revient à dire : « ses héritiers à elle ». Le douaire, selon Raschi, appartient aux héritiers du mari.

il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (pour savoir si cette consécration sera effective ou nulle), car ils diffèrent sur l'interprétation du verset suivant (Deutér. XXVI, 11) : *Tu te réjouiras de tout le bien que l'Eternel ton Dieu t'a donné, ainsi qu'à ta maison* (femme) ; de cette dernière expression (superflue), on conclut que les prémices pourront être offertes même en prenant des biens propres à la femme[1]. R. Simon b. Lakisch dit que cet apport pourra avoir lieu après le décès de la femme, non de son vivant ; selon R. Yoḥanan, c'est aussi bien loisible de son vivant qu'après décès. En cela, R. Simon b. Lakisch se conforme à ce qu'il dit plus loin (IX, 1), qu'un mari n'hérite pas légalement de sa femme (c'est seulement en vertu de l'expression explétive précitée que le mari hérite ici, par exception). Or, pour les prémices consacrées sur les biens de la femme (qui plus tard divorce), R. Simon b. Lakisch est d'avis d'annuler cette destination (le mari n'ayant que l'usufruit pendant l'union) ; mais, selon R. Yoḥanan, la consécration a été réelle ; seulement, le caractère sacré en est enlevé lors de la séparation des conjoints.

Dans la Mischnâ (§ 6), il y a discussion sur la cession des esclaves : c'est vrai au cas où ils ne travaillent pas de quoi récupérer leur nourriture ; mais s'ils travaillent assez pour cela, tous s'accordent à dire que la femme peut en empêcher la vente, pour faire honneur ainsi à la maison paternelle. — R. Abin dit au nom des rabbins de Babylone : la Mischnâ émet des avis divers au sujet de l'héritage d'oliviers vieux ou de vignes vieilles, échéant à la femme, s'il s'agit d'oliviers sans le sol, ou de vignes sans sol[2] ; mais il est admis d'un commun accord que si les oliviers ou les vignes sont accompagnés du terrain échéant à la femme, elle peut s'opposer à la coupe des arbres ou ceps, dont la possession est à l'honneur de la famille. Selon les rabbins d'ici (de la Palestine), même en ce dernier cas, la discussion subsiste (et le préopinant de la Mischnâ est d'avis de vendre le tout comme bois, sauf rachat du sol). N'est-ce pas la valeur de l'emplacement de l'olivier qui est échue à la femme, ou de celui de la vigne ? (C'est donc que le sol y est compris, et pourtant le préopinant de la Mischnâ prescrit la vente). Un enseignement (une Braïtha) confirme l'avis des rabbins de Babylone, en disant[3] : Celui qui déclare à son prochain vouloir lui vendre une vigne, si même elle ne tient pas un seul cep, a fait une vente réelle ; car la vente réelle ne porte que sur le nom du terrain, et il en est de même de celui qui déclare vendre un jardin (παράδεισος), n'y eut-il pas d'arbre.

R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asché : si même le mari n'a mangé qu'un panier plein de dattes provenant des biens de sa femme (§ 6), les dépenses lui incombent. R. Assé dit : il faut toutefois que le bénéfice soit supérieur aux

1. J., tr. *Biccourim*, I, 6 (t. III, p. 365) ; B., tr. *Guittin*, f. 47 ; Sifri, section *Ki-Thetsé*, au verset cité. 2. Il s'agit de savoir si le mari pourra consommer les produits jusqu'à extinction de sève. 3. V. B., tr. *Bava mecia*, f. 104 ; Tosefta à *Bava bathra*, ch. 6.

dépenses; si au contraire celles-ci sont supérieures, il rend compte du montant des produits[1]. N'y a-t-il pas un enseignement opposé à R. Assé, disant[2] : Lorsque quelqu'un examinera les immeubles de sa femme, au moment de la répudier il en examinera la valeur, en portant toujours l'estimation d'après les meilleurs terrains (en raison des produits adhérents)? Cet enseignement, fut-il répondu, parle d'un champ devant être planté; tandis qu'Assé parle d'un terrain à construire (auquel cas on compte d'après la moins-value). Mais est-il admissible que cet enseignement seul parle d'un champ planté, et non l'avis de R. Assé, puisque celui-ci se réfère à ce que dit R. Aba au nom de R. Ḥiya b. Asché, qu'il suffit au mari d'avoir mangé un panier plein de dattes pour être responsable des dépenses? (Il s'agit donc de revenus en fruits, provenant de plantation?) Il faut, en effet, supposer que le commencement de notre Mischnâ parle de consommation des fruits, tandis que la fin (où il s'agit de déférer le serment pour la quotité de dépenses faites par le mari) parle des revenus d'un terrain en construction.

10 (7). Si son frère (le mari mort sans enfant, dont le frère doit épouser la veuve) a laissé de l'argent, on achètera, pour le montant, un champ, et le beau-frère (qui épouse) en aura l'usufruit[3]. Il en est de même si le défunt a laissé des produits récoltés : la femme les prendra en payement du douaire; elle les vendra pour en acheter un champ, et le mari en aura l'usufruit. Si le défunt a laissé des produits non récoltés, la veuve peut, d'après R. Méir, prendre ces produits en payement du douaire[4]. R. Méir dit : on fera estimer ce que le champ vaut avec ces produits, et ce qu'il vaudrait sans ces produits; avec la différence (qui appartient à la femme) on achètera un champ (dont le capital appartiendra à elle) et dont le mari aura l'usufruit. Les autres docteurs disent : les produits non récoltés appartiennent à lui. Quant aux produits récoltés[5], ils appartiennent au premier possesseur; si l'homme les a pris le premier, ils lui appartiennent ; si elle a d'abord saisi les biens mobiliers (avant la mort de son mari), elle peut les garder en payement de son douaire, pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. Une fois

1. Il ne sera pas tenu de dépenser au-delà des produits, et cependant il ne sera pas soumis pour cela à un serment, lequel n'est exigible qu'en cas de profit. 2. Tossefta à ce tr., ch. 8; cf. B., tr. *Baya mecia*, f. 39 et 104. 3. Le douaire de cette femme, dit Raschi, doit être payé des biens du mari qui est mort; et l'auteur de ce passage admet que le douaire est payable sur le mobilier du défunt, ou par l'argent que celui-ci a laissé après sa mort. La femme prendra donc l'argent laissé par son mari mort, en payement du douaire, et elle en achètera un champ dont le capital lui appartiendra comme son bien *melog;* le mari par lévirat en aura l'usufruit. 4. Sans pouvoir les vendre, puisqu'ils ne sont pas récoltés. 5. La veuve, n'ayant droit qu'aux immeubles, n'a pas le droit de prendre des biens mobiliers aux héritiers du mari pour couvrir le douaire.

épousée, elle est sa femme en tout, pourvu que le douaire soit couvert par les biens du premier mari.

R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : le devoir d'acheter un immeuble pour l'argent laissé par le défunt va de soi ; mais il a fallu le spécifier pour le cas où le frère défunt aurait laissé son argent en dépôt chez le survivant (à qui incombe la belle-sœur par lévirat). Celui-ci aurait pu croire qu'à titre d'héritier du défunt (en épousant sa veuve) cet argent est à lui ; c'est pourquoi la Mischnâ indique ce qu'il faut en faire. Le même R. Abahou (discutant l'avis des autres sages de la Mischnâ, au sujet des produits encore adhérents au sol) se demande : comment ont-ils pu dire que les biens sont « à lui » ? (L'immeuble ne sert-il pas de garantie au douaire ?) Les sages se servent de ce terme pour déduire une règle d'analogie : comme au cas où l'héritier s'est saisi de l'immeuble et l'a vendu (avant d'avoir pourvu au douaire de la femme), on le lui reprend ; de même, si un créancier l'a saisi pour se rembourser la créance, on lui reprend ce bien (la vente est nulle). Or, n'est-il pas enseigné également [1] que si un héritier ou un créancier vient de suite après le décès s'emparer d'un immeuble (le vendre), on le lui fait rendre ? D'autre part, R. Aha b. Oula rappelle cette Mischnâ [2] : « Si quelqu'un a consacré des biens pour 50 zouz, lorsque déjà il devait le douaire à sa femme (qu'il avait répudiée) et une dette de cent zouz à un créancier, la consécration sera nulle ; le créancier ajoutera au prêt un dinar, pour laisser racheter le total des biens, afin de rembourser le douaire de la femme et la créance. » En réalité, le dinar (prescrit ici) n'est pas absolu ; il suffit d'une valeur minime, pour ne pas paraître rembourser gratis une consécration (quoique nulle). Sur quoi, R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : ce serait une vraie prévarication d'objets saints si l'on en usait avant ce rachat de simple forme [3]. Comment expliquer cette opinion [4] ? Si c'est une vraie prévarication d'user de ces biens, pourquoi ne pas les racheter pour leur valeur complète ? Si le tout n'est pas dû au trésor sacré, pourquoi y a-t-il prévarication ? C'est qu'il s'agit de produits encore adhérents au sol ; et il est vrai que la prévarication n'est pas applicable à l'immeuble [5], mais elle l'est à une gerbe de blé sur le point d'être moissonnée, et c'est ici le cas. Or, une fois que le préposé au trésor sacré, passant là, en a pris possession, on ne le lui retire plus (la consécration est réelle) ; de même, l'héritier qui a pris les biens du défunt (avant de payer le douaire de la veuve) ne doit plus rien restituer. R. Samuel ou R. Abahou au nom de R. Yohanan (au lieu de s'efforcer de justifier la prévarication pour des fruits tenant au sol) dit qu'il s'agira p. ex. d'un bœuf consacré, que l'on ne peut jamais traiter d'immeuble. Non, dit R. Tanhoum b. Maré au nom de R. Yossé, on ne pourrait pas tirer une preuve de

1. Cf. ci-après, IX, 3 (f. 33a). 2. Tr. *Erakhin*, VI, 3. 3. Admettant que la consécration a été effective sur les biens, quoiqu'ils servent de garantie au douaire. 4. Il paraît admis qu'en cas de prise de possession par l'héritier, celui-ci peut garder le bien ; puisqu'en cas de consécration il faut le racheter. 5. Tr. *Méila*, V, 1.

cet exemple, car la consécration d'un bœuf (en un tel cas d'autres dettes) semble rabaissée par la faculté d'un rachat minime. Reste à expliquer pourquoi il est dit ici qu'en cas de prise des biens du défunt par l'héritier, celui-ci devra les rendre ; tandis que la Mischnâ précitée (pour la prévarication) dit de les laisser à l'accapareur ? En effet, possession vaut droit ; seulement, comme la femme a déjà le désavantage de ne pouvoir réclamer le douaire que sur les biens du 1er mari, on l'a par contre protégée, en ce que la prise anticipée par l'héritier ne servira à rien au détriment du douaire, que celui-ci rendra. De même, on a enseigné : des arbres coupés, vieux ou jeunes, seront repris à celui qui les a enlevés au détriment de la veuve (avant de régler son douaire).

8. Le beau-frère par lévirat ne peut pas dire à la veuve de son frère qu'il a épousée : « Je te destine tel objet pour douaire, et je le mets devant toi sur la table[1] », et la femme pourra saisir pour son douaire tous les biens qui sont restés de son premier mari, en garantie[2].

Si le mari a divorcé, la femme ne peut réclamer que le douaire[3]. Si, après avoir divorcé avec elle, le mari la reprend, elle est comme toutes les femmes, et elle n'a droit qu'au douaire.

—[4] Auparavant, le douaire était déposé chez les parents de la femme ; et le mari (n'ayant rien à rendre) pouvait facilement la répudier ; on ordonna donc que le douaire resterait entre les mains de l'époux. Comme le divorce paraissait encore trop aisé, on ordonna de nouveau que l'argent du douaire (au lieu de demeurer sans application) serait employé à l'achat de vases, de coupes, de plats[5]. Ainsi, il a été enseigné (dans notre Mischnâ) : « Le mari ne devra pas dire à la femme que son douaire est comme placé sur la table (sans emploi), mais tous ses biens garantissent le douaire. » Plus tard, il fut même décidé que le mari devait faire entrer le douaire dans son commerce ; parce que, pouvant le perdre, il se déciderait plus difficilement à renvoyer sa femme. Simon b. Schetaḥ établit donc les 3 dispositions suivantes : 1° Le mari doit se servir du douaire de son épouse dans ses transactions commerciales ; 2° les enfants doivent aller à l'école ; 3° les objets en verre sont susceptibles de contracter une impureté —[6].

1. C.-à-d. tu peux le prendre et en faire ce que tu veux ; mais je ne te devrai plus rien s'il se perd. 2. L'édition de la Mischnâ, selon le Babli, ajoute la même règle pour toute femme ; l'addition se trouve aussi au Ms. de Cambridge. 3. Avant le divorce, observe Raschi, tous les biens du 1er mari étaient pour ainsi dire hypothéqués au douaire. 4. En tête du § est un passage déjà traduit tr. *Yebhamoth*, IV, 3 (t. VII, p. 62). 5. En traduisant ce passage, M. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 108 n., fait ressortir la sollicitude des docteurs pour la femme. Cf. Grætz, *Geschichte*, t. III, pp. 474-6. 6. Suit un passage traduit tr. *Schebiith*, I, 7 (t. II, pp. 331-2).

CHAPITRE IX

1. Si quelqu'un donne à sa femme un écrit où il est dit : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens », il peut en réclamer néanmoins les revenus tant qu'elle vit, et il en hérite quand elle meurt. A quoi sert alors l'écrit? Au cas où la femme a vendu ou donné ses biens, la vente ou le don est valable. S'il a écrit : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens, ni sur leurs revenus », il ne peut pas réclamer les revenus du vivant de sa femme; mais si elle meurt, il hérite d'elle. R. Juda dit qu'il peut encore réclamer les revenus des revenus, s'il n'a pas écrit expressément : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens, ni sur leurs revenus, ni sur les revenus des revenus », et ainsi de suite jusqu'à l'infini. S'il a écrit : « Je n'aurai pas de droit sur tes biens, ni sur leurs revenus, ni sur les revenus de leurs revenus, ni de ton vivant, ni après ta mort », il ne peut pas réclamer les revenus, et il n'hérite pas après sa mort. R. Simon b. Gamaliel dit qu'il en hérite néanmoins après sa mort, parce que l'héritage revenant au mari est d'institution biblique, qu'on ne peut abolir[1].

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : la Mischnâ parle du cas où le mari a libellé ses conditions avant que la femme ait intégré le domicile conjugal; mais après ce moment, l'homme n'a plus l'habitude de s'exprimer ainsi pour renoncer à son droit d'acquêt. De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, l'enseignement de R. Hiya le confirme, en disant : Celui qui déclare à son associé pour un champ « qu'il y renonce des pieds et des mains » n'a pour ainsi dire rien promis (ce n'est pas une formule de don). Mais, demanda R. Aboun b. Ḥiya devant R. Zeira, notre Mischnâ peut-elle dire que l'homme ne renonce pas à son bien en ces termes? Au contraire, une Mischnâ dit plus loin (X, 6) : « Un individu qui a eu 2 femmes a vendu sa terre; la femme qui est la 1re en date a assuré l'acheteur par écrit qu'elle ne lui réclamera jamais le douaire; en ce cas, la 2e femme prendra le terrain des mains de l'acheteur, etc. ». Donc, la 1re femme ne le peut pas (bien qu'elle n'ait pas pris l'engagement de ne lui rien réclamer); n'en résulte-t-il pas qu'en ces termes on peut renoncer aux droits acquis? Ici, fut-il répondu, la Mischnâ même dit formellement que l'on ne perd pas ses droits en ces termes; et la Mischnâ précitée parle de la 2e femme, pour dire que même celle-là ne pourra pas reprendre le terrain des mains de la première (mais de l'acheteur). D'autre part, la 1re ne peut pas reprendre le terrain à l'acheteur, parce qu'elle lui a écrit : « Pour toute contestation que j'aurai en ce champ, je n'aurai jamais aucun recours contre toi[2]. » Si l'homme a écrit dans le contrat qu'il n'aura jamais de droit sur ses biens à

1. Cf. tr. *Guittin*, IX, 1 (f. 50a); tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f. 59c). 2. De cette façon, on renonce aux droits d'acquêt.

elle, de même que la femme s'engage par écrit à ne rien réclamer de ce que le mari lui doit, l'engagement est nul : ni l'homme, ni la femme, ne peuvent ainsi faire disparaître leurs droits acquis. Seulement, au cas où l'homme a pris l'engagement écrit dès les fiançailles, renouvelé lors du mariage, c'est un point en litige entre l'école de Schamaï et celle de Hillel : la 1re valide en ce cas la vente par la femme ; l'autre l'interdit.

R. Jérémie demanda devant R. Zeira : si le mari s'est engagé par écrit à ne rien réclamer des biens de la femme, et qu'après cet engagement (après le mariage) la femme a hérité de certains biens, le mari se trouve-t-il aussi évincé de cet héritage ? Non, répondit R. Zeira, puisque l'on ne peut pas établir de condition sur ce que l'on ne possède pas encore (et le mari l'acquerra). R. Aboun b. Ḥiya observa devant R. Zeira : du droit de possession qu'a le mari sur les biens de la femme (qu'elle ne peut vendre), on conclut que, par contre, il est responsable des biens ; si donc il s'est engagé une 2e fois par écrit envers sa femme (après le mariage) à ne rien réclamer, c'est qu'il voulait se retirer aussi la faculté de prendre les revenus, tandis que, par le fait même du droit de posséder les revenus, on conclut l'obligation de les garder. R. Lévi b. Ḥaytha demanda[1] : si le mari a écrit (formellement) vouloir renoncer même aux biens qui doivent échoir plus tard à la femme (après le mariage), est-ce qu'une telle condition est admissible ? Non, fut-il répondu, il ne sert à rien de convenir d'une chose qui n'est pas encore présente[2].

Au cas cité par la Mischnâ, où le mari s'engage à ne pas même réclamer les revenus, si la femme vend les fruits encore adhérents au sol, d'après R. Aḥa, cette vente équivaut à celle de fruits détachés (et sera nulle, le droit du mari étant maintenu) ; selon R. Yossé au contraire, c'est comme si elle avait vendu $^1/_{10}$ (une parcelle) de l'immeuble en raison de l'adhérence des fruits (et la vente est valable). R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab : si un mari fait une donation d'un champ par écrit à sa femme, il ne peut plus vendre les fruits à un tiers (il n'en a plus la jouissance). Mais, observa R. Zeira, l'enseignement suivant[3] ne dit-il pas le contraire ? Par revenus des revenus, y est-il dit, on entend qu'après avoir cédé les fruits et avoir acheté un immeuble pour leur montant, de ce dernier le mari pourra manger les fruits (or, ici, où l'homme a pour ainsi dire donné le champ, il est dit que le mari peut vendre les fruits ; tandis qu'il est dit, d'autre part, que le mari n'a pas même droit aux revenus des revenus) ? De même, demanda R. Imi[4], si un tiers donne par écrit à la femme un terrain, le mari a droit aux revenus ; à plus forte raison doit-il avoir ce droit s'il donne lui-même ce sol ? C'est que l'avis de R. Juda se réfère seulement à une donation du champ par écrit ; mais en ce cas de vente, le mari garde l'usufruit des revenus. Pourquoi cette distinction entre le don et la vente ? En cas de don, c'est un prétexte cherché par le

1. V. J., tr. *Nazir*, II, 5 (f. 52a) ; tr. *Guittin*, VIII, 1 (f. 49b). 2. On ne peut établir des conditions au contrat que pour ce que la fiancée possède déjà. 3. Tossefta à ce tr., ch. 9. 4. Cf. B., tr. *Bava bathra*, f. 51a.

mari pour échapper au devoir de nourrir la femme (elle a donc droit alors aux revenus, non en cas de vente). Il est évident que, selon R. Juda, le mari qui s'est engagé par écrit à ne rien vouloir réclamer des biens de sa femme, ni de ses revenus, n'aura pas droit aux revenus[1]; mais si le mari a écrit ne rien vouloir de ce champ et de ses fruits, entend-on par là qu'il renonce seulement aux fruits actuels, ou même à ceux des années suivantes? De même, il est évident, selon les autres sages, qu'en cas d'engagement écrit du mari de renoncer aux biens de la femme ainsi qu'aux revenus, il n'a plus droit même aux revenus des revenus; mais si le mari a écrit ne rien vouloir de ce champ et de ses fruits, est-ce que la renonciation aux revenus des revenus porte aussi en ce cas sur l'avenir, ou non? On peut résoudre cette question à l'aide de ce que dit (ci-dessus) R. Zeira ou R. Juda au nom de Rab : Si un mari donne par écrit à sa femme un champ, il n'a plus la jouissance des fruits de ce sol; sur quoi R. Zeira observa qu'un autre enseignement dit le contraire ; car il y est dit : Par revenus des revenus, on entend qu'après avoir cédé les fruits et avoir acheté un immeuble pour leur montant, de ce dernier le mari pourra manger les fruits; or (selon R. Zeira), cela revient à établir l'analogie entre l'engagement écrit du mari de ne rien réclamer des biens de la femme ni les revenus, et la donation écrite d'un champ à sa femme (dont il se détache tout-à-fait), de façon qu'il renonce même aux revenus des revenus. De même que, selon R. Juda, il n'y a pas de différence entre l'engagement écrit de ne rien réclamer des biens de la femme, ni de ses revenus, et l'écrit de donation du champ à la femme avec ses revenus, de sorte que dans les deux cas il n'a pas droit aux revenus; de même, selon les autres sages, il importe peu que le mari ait pris l'engagement de ne rien réclamer des biens de la femme ni de ses revenus, ou qu'il se soit engagé par écrit à ne plus avoir de droit sur tel champ avec ses fruits, et dans les deux cas il a droit aux fruits ultérieurs.

R. Jérémie dit au nom de Rab[2] que l'avis de R. Simon b. Gamaliel (dans notre Mischnâ), sert de règle, sans approuver toutefois le motif qu'il invoque comme base de son opinion ; ainsi l'on admet que le mari hérite de la femme prédécédée (malgré sa renonciation écrite à ces biens). Cependant l'on n'admet pas son avis disant que « ce serait établir une condition opposée aux termes de la loi, et une telle condition établie s'annule », car cette annulation est seulement applicable aux conditions dépendant du corps; mais s'il s'agit de conditions financières, elles sont maintenues, et ici (pour l'héritage) il s'agit d'argent, comment alors la Mischnâ peut-elle affirmer l'annulation de la condition? Celle-ci s'annule en ce que finalement (après le décès) le mari acquerra les biens en question. R. Imi dit au nom de R. Yohanan[3] : il est en effet de droit que, si la femme a cédé son bien, ou l'a donné, la vente ou la donation est valable, puisque le mari l'acquerrait seulement à la fin (après le décès de la femme); pourtant, il a été dit qu'un tel acte accompli par la femme sera

1. La discussion ne porte que sur les revenus des revenus. 2. Cf. tr. *Bava bathra*, VIII, 5. 3. V. B., *ibid.* (f. 17b).

nul, afin de l'empêcher d'aller vendre des biens de son mari (en le fuyant), sous prétexte que ces biens sont à elle. Il arriva à R. Justina un fait de ce genre (d'avoir renoncé aux biens de sa femme, et de vouloir pourtant hériter d'elle); il consulta les rabbins pour connaître ses droits. Ils lui répondirent qu'il devait quitter ces biens (qu'il n'y a pas droit). Il consulta ensuite R. Simon b. Lakisch qui lui dit d'entrer dans ces biens (qu'il y a droit, d'accord avec R. Simon b. Gamaliel). R. Jérémie demanda devant R. Zeira : quel avis suivent donc ces rabbins consultés? Ce ne saurait être celui de Rab (qui a déclaré qu'il adopte pour règle l'avis de R. Simon b. Gamaliel), ni celui de R. Yoḥanan (qui professe de laisser acquérir au mari les biens à la fin, lors du décès de la femme), ni celui de R. Simon b. Lakisch (qui dit aussi d'adopter l'avis de R. Simon b. Gamaliel)? Ce sont les rabbins, disciples de R. Justina, dit R. Zeira (des rabbins à part).

On demanda devant R. Yoḥanan : puisque d'après les sages (ou le préopinant anonyme) de notre Mischnâ, le mari n'hérite pas de la femme prédécédée, qui donc héritera de ses biens? (Est-ce le père ou le frère)? Ce seront les frères, répondit-il. R. Jérémie observa devant R. Zeira : si des frères ont partagé entre eux l'héritage paternel, ils doivent la nourriture à la veuve de leur père, et il a fallu le dire pour ne pas laisser supposer que le partage équivaut à une vente, et qu'ils ne doivent plus alors la nourriture à ladite veuve ; ce qui a lieu en cas de vente réelle. Mais, demanda R. Jérémie devant R. Abahou, puisqu'il est écrit (Nombres, XXXVI, 2 à 4) : « L'Éternel a commandé de donner l'héritage de Tslofḥad, notre frère, à ses filles. Si elles sont mariées à l'un des enfants d'autres tribus d'Isrël, leur héritage sera ôté de l'héritage de nos pères... A l'arrivée du Jubilé pour les enfants d'Israël, on ajoutera leur héritage à celui de la tribu où elles seront mariées ; ainsi, leur héritage sera retranché de celui de nos pères », pourquoi semble-t-on faire une distinction *à l'arrivée du Jubilé*? N'est-ce pas qu'au moment de l'application des lois du Jubilé, l'héritage cédé fait retour au propriétaire, et où cette loi n'est pas appliquée, l'héritage ne fait pas retour? Le contraire est visé ici par le texte biblique, lequel indique que, même lors de l'arrivée du Jubilé et où par son application l'héritage devrait faire retour au propriétaire primitif, ce retour n'a pas lieu s'il s'agit d'un héritage indiqué par un texte biblique [1]. R. Hillel b. Pazi demanda devant R. Yossé : Si le mari vend les biens de sa femme *melog* (dont il a l'usufruit), puis elle meurt, la vente est-elle valable à ce moment (où il hérite)? Non, répondit R. Yossé (en raison de l'inappropriation lors de la vente) ; or il est dit [2] : « Si un père lègue par écrit ses biens à son fils, il ne peut plus les vendre, puisqu'ils sont transmis par écrit au fils, qui doit les posséder au décès du père ; le fils ne peut pas non plus les vendre, puisque ces biens sont encore en la possession du père ; si cependant le père les a vendus, la vente sera valable jusqu'au décès du père (pour faire

1. De même, disent les comment., ce qu'une veuve hérite d'un mari défunt est un héritage légal et ne fera pas retour aux fils. 2. Tr. *Bava bathra,* VIII, 7.

alors retour au fils), et si le fils les a vendus, l'acquéreur n'y a aucun droit, jusqu'à la mort du père. » Donc, il en est de même ici : la vente par le mari (possédant seulement les revenus des biens de la femme) ressemble à celle faite par le père des biens déjà légués à son fils du vivant de celui-ci, et qu'il veut céder à la mort du fils. Par suite, même à la mort de la femme, la vente opérée par le mari est nulle d'avance ; par contre, la cession opérée par la femme ressemble à celle qu'aurait faite le fils, du vivant de son père, pour les biens qui lui ont été légués, et à la mort du père la vente devient valable, comme elle l'est pour la femme à la mort de son mari.

R. Ḥiya b. Marieh dit devant R. Yôna : si une femme vend ses biens personnels à son mari, quelle est la règle? R. Yôna répond : puisque Ḥiskia dit que l'avis de Rabbi sert de règle[1], il en résulte que cette vente est valable. Or, il a été enseigné[2] : Si quelqu'un dit qu'après sa mort on remette ses biens à un tel, ou en cas de décès de celui-ci à tel autre, on devra en effet, après décès du 1er, remettre les biens au 2e, ou à défaut de celui-ci au 3e ; mais si le 2e est mort du vivant du 1er, le 2e n'ayant pas hérité du 1er, le 3e ne peut pas hériter du 2e. Sur quoi, R. Yona dit avoir reçu l'explication suivante de R. Oschia le père (le plus savant) de la Mischnâ : au cas où le testateur a dit de remettre ses biens après le 1er au 2e, et après le 2e au 3e, il ne peut pas y avoir de cession sans l'ordre rigoureux prescrit dans les successions ; car s'il avait dit qu'en cas de décès du suivant pendant que le précédent vit encore (ou du 3e pendant la vie du 2e), comme le 2e n'a rien acquis, ni les héritiers du 2e, ni ceux du 3e, ne peuvent avoir acquis[3] ; et il est bon par conséquent d'avoir spécifié que l'ordre sera rigoureux si le testateur a prescrit de passer *après* le 1er au 2e, et ainsi de suite. Puis, il a été dit[4] : Le 1er peut vendre le sol et en prendre les fruits pour lui, selon Rabbi ; R. Simon b. Gamaliel dit qu'il a seulement le droit de manger les fruits, et c'est à ce sujet que Ḥiskia dit d'adopter pour règle l'avis de Rabbi, savoir que le 1er peut vendre le sol (de même la femme, ayant acquis la nu-propriété du sol, peut le vendre). R. Mena dit : de ce que Ḥiskia vient d'adopter pour règle l'avis de Rabbi, il est prouvé que le 1er légataire ne peut pas disposer de l'héritage lorsqu'il est mortellement malade (alors que le 2e est sur le point d'hériter). Quant à l'analogie établie ici (entre la vente de la femme, qui est valable, et celle du 1er légataire), R. Mena demanda devant R. Yossé : puisque le mari est tenu de nourrir la femme, est-ce que le don de celle-ci n'équivaut pas à celui du malade (sans valeur)? C'est que, répondit R. Yossé, le mari est tenu seulement de pourvoir à sa nourriture convenable, de lui fournir des aliments avec de l'huile et du sel ; mais si elle veut manger de la volaille, elle devra l'acheter (et comme elle peut dépenser de l'argent à cet effet, elle peut aussi en donner, avec validité) ; cela prouve que le 1er légataire aussi (à l'instar de la femme) peut à son gré s'ache-

1. Dans la Braïtha qui suit. 2. Tossefta, ibid., ch. 8. 3. Le tout revient aux héritiers du premier. 4. J., *ibid.* (f. 16c).

ter de la volaille (du superflu). — R. Jacob b. Aḥa dit que l'on a enseigné ailleurs : la règle pour la sépulture de la femme égale celle de sa nourriture : comme il est dit qu'au besoin le mari devra vendre un immeuble pour acheter de quoi nourrir la femme, de même il devra au besoin en vendre pour pouvoir l'ensevelir. — R. Yossé dit[1] : si l'on a spécifié au contrat qu'en cas de décès de la femme sans enfants ses biens retourneront au père, c'est une condition financière, et elle reste valable.

2. Un individu marié est mort ; il a laissé une veuve et un dépôt, ou une dette à recevoir chez quelqu'un ; cette dette ou ce dépôt est réclamé par les héritiers, par la veuve pour son douaire, et par un créancier du défunt. A qui faut-il de préférence donner ce bien ? R. Tarfon dit de le donner au plus faible des 3. R. Akiba dit : la pitié ne doit pas prévaloir sur la justice ; on le donnera donc aux héritiers[2], dont le droit est incontestable, sans serment, tandis que la veuve, ou le créancier ont besoin de prêter serment pour établir leur droit.

(3). Si au lieu d'un dépôt ou d'une dette à recevoir, le défunt a laissé des produits récoltés, ils resteront entre les mains de celui qui s'en est emparé le premier[3]. Si la veuve ou le créancier s'est emparé de ces produits, dont la valeur dépasse la somme qu'il ou elle réclame, à qui faut-il donner le surplus ? R. Tarfon dit qu'on le donnera au plus malheureux de tous. R. Akiba dit de ne pas avoir pitié en justice et de donner le surplus aux héritiers incontestables.

Par « le plus faible de tous », dit R. Yossé b. Ḥanina, on entend celui qui a le moins de preuves ; ainsi, entre un prêt devant témoins et un autre sur contrat, on donne la préférence au premier. Selon R. Yoḥanan, on entend par là le plus faible de corps (qui n'aurait pas la force de poursuivre en justice), Mais qu'arriverait-il si cet homme faible est riche, comme c'était le cas pour les gens de la famille de Bar-Andraï ? En effet, on entend par là, dit R. Aḥa, celui qui est faible de corps, et en même temps pauvre. Ainsi, à une parente de R. Samuel b. Aba on donna la préférence en un tel cas, en raison de sa faiblesse ; sur ce, R. Simon b. Lakisch produisit les serviteurs de R. Judan Nassi comme témoins opposés, et on enleva à ladite parente le bien qu'elle avait reçu[4]. R. Yoḥanan, s'appuyant alors sur l'épaule de R. Samuel b. Aba, lui dit : Que ferons-nous de cette pauvre femme ? (Qu'est-il décidé ?) Celui-ci lui raconta alors que R. Simon b. Lakisch ayant produit des témoins adverses, on reprit les biens à la femme. Mais était-ce bien agir (de revenir sur un jugement après une prise de possession) ? Peut-être, dit R. Jérémie devant

1. Cf. ci-dessus, V, 10, fin. 2. V. J., tr. *Nedarim*, X, 5 (f. 41c). 3. Car, dit Raschi, si l'héritier s'en est emparé, ni la veuve ni le créancier ne peuvent se faire payer du mobilier ; si la veuve ou le créancier s'en est emparé, il a le droit de le garder selon R. Tarfon. 4. Il adopte l'avis de R. Akiba, de remettre le montant aux héritiers directs, non à d'autres créanciers.

R. Zeira, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch suivent chacun leur opinion conforme à cette discussion : Tous reconnaissent qu'en cas d'erreur sur une prédominence d'avis (si l'on ne sait lequel des 2 avis l'emporte), on ne revient pas sur le jugement énoncé, et s'il s'agit d'erreur sur un point explicite de la Loi, le jugement sera cassé ; mais ils discutent en cas d'erreur sur une décision de la Mischnâ. Selon R. Yoḥanan, l'erreur sur une décision mischnique équivaut à celle sur une prédominence d'avis, et le jugement ne sera pas réformé[1] ; selon Resch Lakisch, l'erreur sur une décision mischnique équivaut à celle sur un point formel de la Loi, et le jugement sera réformé. Or ici, l'erreur de la Mischnâ est celle des vieillards (puisqu'au lieu d'adopter l'avis de R. Akiba, on s'est prononcé selon R. Tarfon). — Comment R. Akiba peut-il donner pour raison que « tous ont besoin de jurer », puisque des cas de dispense peuvent survenir ? Voici ce qu'il veut dire : vis-à-vis de ceux qui viennent par la Loi (les orphelins, héritiers légitimes), se présentent des réclamants hors la Loi.

Selon Rab et R. Simon b. Lakisch, la Mischnâ, parlant « de fruits détachés » (§ 3), suppose le blé en tas au marché ; mais lorsqu'on l'a entassé chez soi (et que l'on ne peut pas le faire acquérir à autrui), la maison l'acquiert (et il n'y a pas abandon). Selon R. Yoḥanan, même le blé entassé à la maison n'est pas au propriétaire seul, car il est d'avis que c'est une prise de possession erronée, puisque le blé est en partie à lui, et en partie n'est pas à lui. A partir de quel moment[2] un propriétaire peut-il, en la 7e année, considérer ses fruits comme lui appartenant (et non plus à tout venant) ? R. Jérémie suppose que c'est depuis le moment où le maître les recueille dans son panier. Non, lui dit R. Yossé, même après la remise des fruits au panier, le propriétaire n'a pas fait une acquisition complète (en règle), car il suppose les posséder (comme chacun), et en réalité il ne les a pas. Une veuve s'était emparée d'une esclave (pour garantir son douaire) ; on soumit le cas à R. Isaac, qui déclara que la prise est valable en garantie[3]. R. Imi au contraire dit que la veuve doit rendre ce bien aux héritiers ; la prise repose sur une erreur, et ce que la femme s'imagine devoir être à elle ne lui appartient pas encore. Ainsi, il arriva à la famille de Schaméi qu'à la mort du père, celui-ci laissa aux enfants un bouc, qu'un créancier vint saisir ; on soumit le cas à R. Abahou, qui déclara que le créancier avait saisi le bien appartenant avant tout aux héritiers (et il est tenu de le restituer). On a enseigné aussi plus haut (VIII, 10) que si un héritier ou un créancier saisit un bien de l'héritage de suite après le décès (avant la restitution du douaire), on le lui fait rendre, parce que ce qu'ils ont cru être à eux ne leur appartient pas. R. Jacob b. Zabdé dit : R. Abahou reconnaît que lorsqu'après la vente, ou la mise en gage, ou le déplacement d'un bien de la succession, un créancier vient l'enlever, on le lui

1. Il s'étonne donc que Resch Lakisch ait réformé le jugement. 2. Cf. J., tr. *Schebiith*, IV, 2, fin (t. II, p. 358) ; tr. *Synhédrin*, III, 6 (f. 21b). 3. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f. 59c).

reprend[1]. — Là aussi (comme au § 2), R. Akiba donne pour raison que « tous ont besoin de jurer », bien que des cas de dispense puissent surgir; parce qu'il entend par là que, vis-à-vis de ceux qui viennent par la Loi (les héritiers légitimes), se présentent des réclamants hors la Loi.

4. Un homme qui a mis sa femme à la tête de sa boutique[2], ou qui lui confie une tutelle, ἐπιτροπή[3], peut l'obliger, quand il voudra, à prêter serment qu'elle ne l'a pas volé. R. Eléazar dit : un mari peut déférer un tel serment, même pour ce qui concerne les travaux ordinaires de la femme et la cuisine du ménage.

5. Si le mari s'est engagé envers sa femme par écrit à ne pas lui imposer de serment, ni de vœu[4], il ne peut plus le lui imposer; mais il peut imposer le serment aux héritiers de sa femme, ou à ceux qui viennent en son nom (comme ayant acheté le douaire de la femme[5]).

Si le mari a écrit : « je n'imposerai pas de serment, ni de vœu, ni à toi, ni à tes héritiers, ni à ceux qui viendront en ton nom demander le douaire », il ne peut plus l'imposer à elle et à ses héritiers, ni à ceux qui viennent au nom de la femme; mais les héritiers du mari peuvent exiger ce serment de la femme, ou de ses héritiers, ou de ceux qui viennent en son nom.

On s'explique l'opinion de R. Eléazar (que le mari peut déférer le serment à la femme, § 4, même pour les questions de ménage) ; mais quel est le motif des autres sages, qui n'adoptent pas cet avis? Selon eux, si l'on y autorisait le mari, il n'aurait jamais la paix chez lui (en querellant sans cesse sa femme). Pour le bris des ustensiles du ménage, la femme est-elle considérée comme un gardien gratuit (non responsable en cas d'accident involontaire), ou comme un gardien salarié par sa nourriture (et chargée d'y veiller, sauf cas de force majeure)? Il semble qu'il faut la considérer comme un gardien salarié; toutefois, fut-il ajouté, on ne la charge pas même de la responsabilité d'un gardien gratuit, car sans cela le mari n'aurait jamais la paix chez lui (s'il pouvait quereller sa femme au sujet des bris).

Au sujet de la dispense de serment (§ 6), R. Yona et R. Yossa disent tous deux : non seulement pour les biens dont la femme était la maîtresse du vivant de son mari, elle est dispensée de jurer, mais encore pour ceux qui lui sont échus au décès de son mari, les héritiers ne peuvent pas déférer le serment (ce qui leur est permis d'ordinaire). On a enseigné ailleurs[6] : « Si quelqu'un loue une vache de son prochain, puis la prête à un tiers, et elle meurt de mort ordi-

1. C'est une prise faite indûment, après la prise de possession par les héritiers. 2. Pour qu'elle s'occupe de la vente. 3. Pour administrer sa maison et ses biens. 4. Cf. B., tr. *Guittin* (f. 34). 5. Selon Raschi, les héritiers ou les acheteurs prêtent serment, si le mari l'exige, en disant : « Nous jurons que la femme ne nous a jamais dit avoir reçu le douaire, et nous n'avons trouvé chez elle nul reçu de ce fait. » 6. Tr. *Bava mecia'*, III, 2.

naire, celui qui l'a louée jure au propriétaire qu'elle est morte par voie naturelle (sans rien devoir), et celui qui l'a empruntée (responsable des accidents) devra payer le montant à celui qui l'a louée ». Toutefois, dit R. Ila au nom de R. Yanaï, le propriétaire devra avoir autorisé le locataire à la louer. De même, R. Ḥiya enseigne [1] : l'emprunteur ne pourra prêter à autrui le dépôt qui lui a été confié, ni un locataire louer l'objet à un autre, ni l'emprunteur le louer, ni le locataire le prêter, ni le dépositaire confier le dépôt à autrui, à moins d'avoir reçu l'autorisation du propriétaire ; tous ceux qui ont déplacé la garde d'un objet (l'ont confié à autrui) sans autorisation du propriétaire sont responsables en cas de dommage. Mais est-ce que l'emprunteur, même sans déplacer un objet, n'en est pas responsable ? (Pourquoi donc l'énumérer parmi les précédents ?) C'est que, comme il a été enseigné [2] : « Un gardien gratuit peut conditionner qu'il sera dispensé de prêter serment en cas d'accident, ou l'emprunteur peut conditionner qu'en ce cas il sera dispensé de payer », on dit ici qu'en dépit de la condition préalable d'être dispensé du paiement, il sera blâmable en cas de déplacement non autorisé. Puisqu'il vient d'être dit que « le locataire est tenu d'attester par serment la mort ordinaire de la vache louée », le propriétaire peut-il déférer le serment à l'emprunteur ? On peut résoudre cette question à l'aide des termes de notre Mischnâ : « Si le mari s'est engagé par écrit envers sa femme à ne pas lui imposer de serment ni de vœu, il ne peut plus le lui imposer ; mais il peut imposer le serment aux héritiers de sa femme, ou à ceux qui viennent en son nom. » Il en résulte donc que si le maître veut déférer le serment à l'emprunteur, il le peut. La Mischnâ précitée est déduite de celle d'ici (la présente), et celle d'ici de la Mischnâ précitée. Ainsi, dans la Mischnâ précitée, on se fonde sur la nôtre pour dire que si le propriétaire désire imposer le serment à l'emprunteur, il le peut ; et dans la nôtre on conclut de la Mischnâ précitée que si un mari veut imposer le serment à sa femme, il n'en a pas la faculté. En ce dernier cas, dit R. Ḥanina, la déduction est inutile (il est évident qu'alors la femme est dispensée du serment) ; seulement la déduction est nécessaire ici d'après la Mischnâ précitée, conformément à ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Yanaï, qu'il s'agit du cas où le propriétaire a accordé au locataire de la vache l'autorisation de la prêter : de même ici, au cas où le mari, de son vivant, a autorisé la femme à devenir tutrice de ses enfants, on la croit sans serment (non à défaut d'autorisation).

R. Yossé dit : le locataire doit au propriétaire un prix de location pour tout le temps qu'il a prêté la vache sous le bénéfice de la location (malgré l'autorisation). R. Zeira demanda à R. Abouna : si le propriétaire de l'animal l'a redemandé au locataire, et que pendant ce temps la bête est morte chez lui par voie naturelle, est-il obligé de payer un dédommagement au locataire ? C'est bien notre avis, répondit R. Abouna, et si même le propriétaire a mangé la vache (son propre bien), il est tenu de dédommager le locataire ; selon R.

1. Tossefta, *ibid.*; J., tr. *Qiddouschin*, I, 7 (f. 6b). 2. Tr. *Bava mecia'*, VII, 10.

Yossé b. Aboun au contraire, le propriétaire n'a fait que manger son propre bien (et il ne doit rien payer pour cela). R. Juda fit demander à R. Eléazar[1] quelle est la règle si un gardien livre la bête à un autre gardien analogue ? Il lui répondit : le 1er est responsable de la perte, et c'est l'avis de R. Yoḥanan ; selon Resch Lakisch, le 2e est passible de l'accident ; sur quoi, R. Zeira demanda à R. Yassa lequel de ces 2 avis l'emporte ? Certes, répondit R. Yassa, comme il y a 2 avis (ceux de R. Juda et de Resch Lakisch) opposés à 4 autres (ceux de R. Eléazar et de R. Yoḥanan, confirmés par R. Ḥiya et R. Yanaï), il est évident qu'on ne suivra pas la minorité. Cependant, répliqua R. Zeira, ce ne sont que 2 avis opposés à 2 autres, car R. Eléazar est disciple de R. Ḥiya le grand, et R. Yoḥanan est disciple de R. Yanaï (et il y a parité).

6. Si le mari écrit : « Aucun serment, ni vœu, ne sera exigé de toi, ni de tes héritiers, ni de ceux qui se présenteront en ton nom[2], soit par moi, soit par mes héritiers, soit par ceux qui se présenteront en mon nom[3] », aucun serment ne peut plus être exigé ni d'elle, ni de ses héritiers, ni de ses acheteurs, soit par le mari, soit par ses héritiers, soit par les acheteurs du mari. Si la femme est rentrée à la maison paternelle, ou même chez sa belle-mère sans avoir été nommée tutrice, ἐπιτροπή, après la mort du mari, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment[4]. Mais si elle s'est occupée des affaires de la maison comme tutrice, les héritiers peuvent exiger d'elle un serment[5] pour l'avenir[6], non pour le passé.

R. Yôna dit : la veuve est dispensée de prêter serment pour sa gestion, lorsqu'elle est devenue tutrice du patrimoine du vivant de son mari ; mais lorsqu'elle l'est seulement devenue après le décès de son mari, les héritiers peuvent lui imposer le serment[7]. C'est ainsi que s'exprime notre Mischnâ (à la fin) : « Si elle n'a pas été nommée tutrice, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment ; mais si elle est devenue tutrice, les héritiers peuvent exiger d'elle un serment pour l'avenir[8], non pour le passé. » Par « le passé », on entend l'époque qui s'est écoulée entre l'instant du décès et celui de l'ensevelissement (sur cette partie de la gestion, les héritiers n'ont pas de droits). R. Yossé dit : même pour les biens que la veuve a gérés comme tutrice, après le décès du mari, la dispense est effective, et les héritiers ne peuvent pas imposer le serment. Mais notre Mischnâ dit formellement le contraire : « Si elle

1. Passage complété d'après le texte parallèle de J., tr. *Qiddouschin*, I, 7, selon l'avis du *Pné-Mosché*. 2. Pour demander le douaire. 3. Les acquéreurs de terrains réclamés par la veuve pour le douaire. 4. Le défunt l'en a dispensée. 5. La dispense du mari n'est valable que pour le temps où il a vécu. 6. Pour administrer les biens après la mort du mari. 7. Le mari n'a pas pu d'avance la dispenser de serment pour des biens qui seront alors aux mains des tiers. 8. Règle applicable aussi à ce qui précède, que les héritiers peuvent déférer le serment pour ce qui suit le décès.

est devenue tutrice après le décès du mari, les héritiers peuvent lui imposer le serment pour l'avenir » ? Ces mots, selon R. Yossé, s'appliquent au commencement de la Mischnâ (à la dispense prévue par le mari, et non applicable aux héritiers). Mais s'il s'agit de cette partie, n'est-ce pas en contradiction avec ce que R. Yona et R. Yossa ont dit tous deux plus haut (§ 5) : Non seulement pour les biens dont la femme était la maîtresse du vivant de son mari, elle est dispensée de jurer ; mais encore pour ceux qui lui sont échus au décès de son mari, les héritiers ne peuvent pas lui déférer le serment ? Cette dernière dispense, explique R. Yossé, s'applique à la gestion de l'époque qui s'est écoulée entre l'instant du décès et l'ensevelissement (partie sur laquelle les héritiers n'ont pas de droits) ; car R. Abahou a dit explicitement au nom de R. Yoḥanan : pour l'intervalle de temps entre le moment du décès et l'ensevelissement, les héritiers ne peuvent pas lui imposer le serment. Bar-Kappara a enseigné le motif de cette mesure : elle a été prise pour que la femme n'abandonne pas le corps de son mari et se retire chez ses parents (si elle devait être inquiétée dans sa gestion).

7. Si la femme divorcée avoue le payement d'une partie du douaire (et le mari prétend l'avoir payée entièrement), elle prètera serment pour obtenir le reste [1]. Si un seul témoin atteste le payement du douaire, la femme sera payée en prêtant serment qu'elle n'a pas été payée. Si la femme veut se faire payer sur les biens des orphelins, ou des biens hypothéqués, ou en l'absence du mari qui est en voyage, elle doit prêter serment avant d'être payée.

8. Voici un exemple du cas où la femme divorcée reconnaît avoir reçu de son mari une partie du douaire, et le mari conteste devoir le reste : Lorsque le douaire était de mille zouz, et le mari dit le lui avoir remis en entier, tandis qu'elle prétend n'avoir reçu qu'un maneh (cent zouz), elle sera payée seulement pour le reliquat, après avoir prêté serment. Voici un exemple où un seul témoin atteste qu'elle a été payée : Lorsque le douaire était de mille zouz, et le mari dit l'avoir remis en entier à sa femme, tandis qu'elle prétend n'avoir reçu qu'un maneh, puis un témoin confirme le dire du mari qu'elle a été payée, elle sera payée seulement pour le reliquat après avoir prêté serment. Voici un exemple de réclamation sur les biens hypothéqués : Si le mari a vendu ses biens, la femme ne peut se faire payer des terrains vendus qu'après avoir prêté le serment de n'avoir pas été payée. Voici un exemple de réclamation par la femme sur les biens des orphelins : lorsque le mari en mourant a laissé ses biens aux orphelins, la veuve doit encore prêter serment si elle veut se faire payer sur les biens des orphelins.

1. V. tr. *Schebouoth,* VII, 7.

R. Zeira dit : c'est d'une façon analogue au serment légal (dû en d'autres cas) que les sages ont procédé ici ; car, en réalité, la femme n'est pas considérée comme munie du douaire [1] ; seulement on la considère (par mesure rabbinique) comme le réclamant, et à partir de ce moment naît entre eux le différend, en ce que le mari argue avoir payé le douaire complet de 200 zouz, tandis que la femme réplique n'avoir perçu que la moitié ; elle prêtera serment pour obtenir le reste. On a enseigné [2] : La femme qui conteste la réception partielle du douaire ne sera payée qu'en prêtant serment ; mais celle qui accuse une réduction sur le montant primitif du douaire (sans en avoir rien touché) le devra sans prêter serment. Voici un exemple de ce cas : si, sur le douaire qui d'ordinaire est de 200 zouz, la femme reconnaît s'être contentée d'une inscription de moitié au contrat, le montant réclamé par elle sera payé sans qu'elle doive jurer. Pourquoi cette distinction entre les deux modes de réclamation ? C'est que, répond R. Ḥanina, au 1er cas il y a une sorte de transaction entre le mari et la femme, qui reconnaît une partie de l'acquittement ; tandis qu'au 2e cas (la femme ne reconnaissant rien), il n'y a pas de transaction entre eux (sauf la réduction dès le principe). R. Jérémie demanda : comme il est dit ici : « Si un seul témoin atteste le payement, la femme ne sera payée qu'après avoir prêté serment », dira-t-on de même qu'en cas d'attestation par un seul témoin, comme en principe le douaire a été réduit de moitié, elle ne sera payée qu'après avoir prêté serment ? Il y a cette distinction à noter, dit R. Yossé, que si un témoin atteste la réduction, on ne croit pas l'assertion d'un seul contraire à celle de deux (affirmant l'opposé), et un témoin ne peut pas infirmer le dire de deux autres. On a enseigné [3] : lorsque le père (par son engagement antérieur) rend l'encaissement d'une dette compliqué pour l'héritier, le fils peut cependant réclamer le montant sans prêter serment ; et en cela le fils a une supériorité sur le père, puisque le fils réclame le montant sans serment préalable, tandis que le père ne pourrait l'encaisser qu'en jurant y avoir droit. R. Eléazar dit : malgré cela, le fils devra prêter le serment d'héritage, savoir, « que notre père ne nous a rien ordonné (à ce sujet), qu'il ne nous l'a pas dit et que nous n'avons pas trouvé d'acte parmi les papiers de notre père, constatant que ce contrat est payé ». R. Oschia demanda : Faut-il attribuer notre Mischnâ à l'école de Schammaï, qui dit (en cas de décès subit du mari d'une femme soupçonnée d'adultère) : « Elle peut retirer son douaire, sans boire l'eau d'épreuve [4] » ? (De même ici, on devrait admettre comme dûment payable le contrat que l'héritier a en main sans jurer ?) Il y a cette différence, répondit R. Yossé, en ce que l'école de Schammaï fait valoir l'objection possible de la femme, d'être toute prête à boire l'eau d'épreuve [5] si on lui rend son mari (il y a un changement dont elle n'est pas cause) ; tandis

1. Puisqu'après avoir juré la femme touche le montant, ce n'est pas un serment légal, dont la suite ordinaire est de ne rien faire percevoir. 2. Cf. J., tr. *Synhédrin,* VIII, 6. 3. V. B., tr. *Schebouoth,* f. 48. 4. Tr. *Sota,* IV, 3. 5. J., *ibid.,* § 1, commenc. (t. VII, p. 271).

qu'ici, en stricte justice, le père même ne devrait pas être tenu de jurer pour encaisser le montant du contrat de dette, et par mesure rabbinique il a été convenu qu'en raison d'un engagement antérieur le serment est imposé; par suite, il est exigible du père, non du fils. Aussi, à la mort du père, on rétablit pour le fils l'ordre légal. — Si le père se trouve déjà dans l'obligation de prêter serment par devant le tribunal [1], puis il meurt, le fils ne peut pas le réclamer; sans quoi, il n'y aurait pas lieu de dire qu'il arrive parfois qu'un père lègue le serment à son fils (lui transmet cette obligation). Ceci prouve, dit R. Abin, que si un père a entaché son contrat par devant justice (par suite d'un serment), le fils ne pourra pas réclamer le montant. Mais, observa R. Ḥisda, il n'est pas juste que pour avoir fait deux pas on perde une créance; or, si un contrat est entaché pour une cause en dehors du tribunal (autre que celle d'un serment), le créancier peut réclamer le montant; pourquoi ne le pourrait-il plus si le contrat est entaché par le fait provenant du tribunal? (c'est donc au cas d'une autre cause de défectuosité que le fils ne peut plus réclamer une créance du père).

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï [2] : le tribunal n'exige un paiement immédiat sur les biens des orphelins que lorsqu'un contrat (signé par le père à un païen) est grevé d'intérêts (ce serait une perte pour eux d'attendre). Selon d'autres, on exige aussi d'eux le remboursement du douaire à la femme. C'est dit R. Yanai, pour leur éviter désormais les frais d'entretien de la veuve. R. Mathnia ajoute : celui qui a souci de cette question de nourriture doit être R. Simon, qui dit [3] : cette question dépend du moment où la veuve réclame son douaire (fût-il en partie payé, elle n'a plus droit à être nourrie). Mais alors pourquoi les autres rabbins n'en ont-ils pas un égal souci? C'est que, disent-ils, on tient compte de la bonne grâce que la veuve inspirera à d'autres hommes, et si on lui rend de suite le douaire, c'est à qui se hâtera le plus d'aller l'épouser. Selon d'autres, ce qui est dû par suite de vol, ou de dommage, incombe aux orphelins (sera payé par eux). En effet, dit R. Yossé, nous avons aussi appris que ces deux points sont dus : pour le vol, on le sait de ce qu'il est dit [4] : « pour un vol commis par le père (mort depuis ce temps), les enfants sont tenus de le restituer s'il s'agit d'un immeuble »; pour le dommage on le sait de ce qu'il est dit [5] : « on ne paiera à l'aide des biens d'orphelins, qu'en prenant des terrains inférieurs »; or, il faut rectifier ainsi cette Mischnâ : On paiera sur leurs biens pour dédommagement, en prenant des terrains inférieurs. Mais n'est-il pas dit aussi : Si le fils se trouve succéder au père, on rembourse d'abord les dommages sur les meilleurs biens, puis les créanciers sur les biens moyens, enfin le douaire de la veuve sur les derniers? Ceci s'applique, répond R. Yossé b. R. Aboun, à un orphelin majeur, non au mineur.

1. Si p. ex. un emprunteur meurt avant le prêteur, le créancier doit affirmer sa créance par serment aux fils de l'emprunteur. 2. Tr. *Guittin*, V, 2 (f. 46a); cf. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 10. 3. Ci-après, XI, 3. 4. Tr. *Bava qama*, X, 1 5. Tr. *Guittin*, V, 2.

9 (11). Voici un exemple de réclamation du mari absent : si le mari est parti pour un voyage d'outre-mer et que la femme veuille se faire payer en son absence, elle devra à cet effet prêter un serment préalable. R. Simon dit : Aussi longtemps que la femme réclame le douaire, les héritiers peuvent lui imposer un serment[1]; si elle ne réclame pas le douaire, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment[2].

Ce que la Mischnâ dit « de la réclamation au mari absent » devra être complété ainsi : si la femme veut se faire payer le douaire en l'absence du mari, elle devra d'abord prêter serment, et (de plus) il en sera de même pour toute réclamation à quelqu'un en son absence[3]. Mais est-ce qu'en l'absence du débiteur on le force à payer? Cela arrive, répondit R. Jérémie, lorsque le contrat est grevé d'intérêts[4]. Se peut-il que le tribunal fasse exiger des intérêts? C'est possible en cas d'emprunt fait d'un païen. Ainsi, Alacsa (juge païen) dit à R. Mena : nous agissons bien mieux que vous ; nous transmettons au demandeur le jugement prononcé, et si le défendeur vient (s'acquitte), c'est bien ; si non, nous saisissons ses biens en son absence (au profit du créancier). Nous aussi, répondit R. Mena, agissons de même, nous envoyons jusqu'à 3 avis au débiteur pour l'inviter à venir; s'il se présente (et s'acquitte), c'est bien; si non, nous faisons saisir ses biens. Mais, répliqua Alacsa, comment faites-vous si le débiteur est très éloigné? Nous lui adressons les 3 avis, en lui laissant pour chaque avis une latitude de 30 jours (= 3 mois) ; après quoi seulement, s'il vient, c'est bien ; si non, on opère la saisie. Selon R. Mathnia, si le défendeur présent au jugement qui l'a condamné s'est ensuite enfui, on saisit ses biens en son absence ; s'il a fui avant le jugement, on n'opère pas de saisie, mais on publie la condamnation. En y refléchissant, on trouve que l'avis de Ḥanan plus loin (XIII, 1) et celui de R. Simon ici reviennent au même : Ḥanan dit que la femme, dont le mari est au-delà des mers, n'a pas besoin de jurer au commencement (pour avoir l'entretien) qu'elle n'a rien de son mari pour se suffire, mais elle devra prêter ce serment à la fin (pour avoir droit à la restitution du douaire); de même ici, R. Simon n'autorise les héritiers à déférer le serment qu'à la veuve qui réclame le douaire. Enfin, comme il a été dit d'adopter l'avis de Ḥanan à titre de règle, il en est de même ici au sujet de R. Simon.

9 (12). Si la femme présente sa lettre de divorce, sans le contrat de douaire, elle peut se faire payer ce dernier. Lorsqu'au contraire une femme présente le contrat de douaire sans le divorce, tandis que le mari dit qu'elle avait déjà présenté le divorce sans l'acte de douaire, elle accuse le mari de l'avoir perdu, et lui prétend avoir perdu la déclara-

1. Même si le mari avait écrit qu'il l'en dispense. 2. Même si, du vivant de son mari, elle administrait les biens. 3. J., tr. *Schebouoth*, VII, 9. 4. En ce cas, comme au § précédent, le débiteur profite s'il paie de suite.

tion d'acquit, la femme ne peut pas se faire payer le douaire. De même, son créancier qui présente sa créance (après l'année de la *schmitah*) sans présenter la confirmation juridique, προσβολή, ne peut pas se faire payer sa dette. R. Simon b. Gamaliel dit : depuis les persécutions [1], une femme peut se faire payer sans l'acte de divorce, et le créancier sans la confirmation juridique.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan [2] : l'opposition faite à un arrêté du tribunal (la prétention verbale, sans preuve, d'avoir payé des dettes) est sans valeur. Mais, dit R. Ḥiya b. Aba, notre Mischnâ ne le dit-elle pas déjà, en ces termes : « Si la femme présente la lettre de divorce, sans avoir en même temps le douaire, elle peut se le faire payer » ? Babylonien, lui répondit R. Yoḥanan [3], après que je t'ai découvert un tesson, tu as su trouver la perle, et tu as rappelé qu'un enseignement le dit. Rab dit : notre Mischnâ parle de localités où l'on n'écrit pas de contrat du douaire [4] ; mais lorsqu'il est d'usage d'écrire ce contrat, c'est en présentant cet acte que la femme réclamera le montant. Toutefois, Rab revint sur sa 1re opinion et dit : même où il est d'usage d'écrire ce contrat, la femme peut réclamer le douaire en recevant le divorce et que celui qui a un argument puissant (contraire) l'apporte. R. Yossé exposa alors cette objection : s'il en est ainsi (de pouvoir réclamer le douaire, lors du divorce, sans le contrat), notre Mischnâ voudrait-elle dire que la femme peut réclamer le douaire lors du divorce, puis cacher le contrat du douaire, et l'exhiber plus tard pour le faire valoir frauduleusement la 2e fois ? C'est impossible, fut-il répondu ; le tribunal est là (qui constate avoir fait payer le douaire). Mais n'y a-t-il pas à craindre, en cas de décès de ces juges, qu'une réclamation indue soit faite ? Non, car les témoins attestent la décision antérieure du Tribunal. Mais si les témoins sont en voyage d'outre-mer ? Il doit y avoir un accusé de réception (ὁμολογία). Mais Rab est-il d'avis d'écrire un tel acquit ? Oui, car il arrive parfois que le créancier dit au débiteur : J'ai perdu le contrat de ta dette, χάρτης ; émets donc un autre (ce qui exigera un acquit), comme il peut arriver qu'en cas de perte de la constatation de remise des dons paraphernaux (φερνή), on en fera un nouvel acte (de même ici, la femme devait donner acquit du paiement pour douaire). R. Aba fit une autre objection : comme on a émis l'hypothèse que, par fraude, la femme ayant reçu le douaire lors du divorce, sans présenter le contrat, pourrait l'exhiber plus tard et réclamer le montant une 2e fois, n'y a-t-il pas à craindre qu'elle attende le décès du mari, puis réclame aux héritiers le montant du douaire sur présentation du contrat ? C'est impossible, dit R. Yossé b. R. Aboun ; car elle est tenue de prouver qu'elle est restée mariée avec lui jusqu'au décès, (tandis qu'elle est répudiée). R. Zeira ou R. Abouna dit au nom de Rab :

1. A cause du danger d'avoir chez soi des actes juifs, on les brûlait. 2. B., tr. *Bava mecia'*, f. 7. 3. Même réponse tr. *Maasseroth*, V, 5, fin (t. III, p. 194). 4. On se fie alors au tribunal, aussi la femme réclame le douaire par le divorce.

même dans les localités où il est d'usage d'écrire un contrat, elle ne donne pas d'acquit ; si le mari alors prétend l'avoir écrit, et la femme le nie, elle est tenue de prouver que ce contrat n'est pas écrit. Dans les localités où ce n'est pas l'usage, si le mari prétend l'avoir écrit, et la femme le nie, le mari est tenu de prouver que le contrat est écrit. Ainsi, R. Ḥiya b. Aba trouva un contrat que R. Yonathan avait laissé tomber, et R. Ḥiya courut après lui pour le lui rendre. R. Yonathan lui dit : je n'en ai plus besoin [1], car on a enseigné : on ajoute foi au créancier (à qui l'on présente un tel acte), s'il déclare avoir jeté un acte pour le laisser perdre, ou déchirer. En effet, dit R. Jérémie au nom de R. Ḥiya, notre Mischnâ le dit formellement : « Depuis les temps dangereux, une femme peut se faire payer le douaire, sans l'acte de divorce, et le créancier sans l'acte de confirmation juridique. » Or, est-il possible qu'un paiement soit exigible sans cet acte ? C'est donc que l'on admet la déclaration de l'avoir égaré ou déchiré ; de même ici, cette déclaration est admise.

10 (13). Un homme a écrit un contrat de douaire à sa femme et l'a répudiée, de sorte que la femme a en main l'acte de divorce et celui du douaire ; puis il s'est remarié avec la même femme, en lui renouvelant le douaire après le 2e mariage, mais il l'a de nouveau répudiée ; la femme présente alors 2 lettres de divorce et 2 contrats de douaire. En ce cas, elle peut se faire payer à la fois les 2. Si une femme présente 2 contrats et une seule lettre de divorce, ou si elle présente un contrat et 2 divorces, ou un contrat, une lettre de divorce et l'attestation de décès du mari, elle ne peut se faire payer qu'un seul douaire ; car celui qui se remarie avec sa femme répudiée ne s'engage pas à lui donner un 2e douaire. Un homme a marié son fils mineur, lequel a écrit un contrat de douaire à sa femme ; celui-ci conserve sa valeur, parce qu'en restant avec sa femme, il a tacitement confirmé cet acte plus tard. Si un païen (fiancé) se convertit au judaïsme avec sa femme, celle-ci peut faire valoir le droit au douaire ; car, en gardant sa femme après sa conversion, il a tacitement confirmé ce droit.

La double réclamation n'est fondée que si chaque acte du douaire précède le divorce correspondant (non si le 2e douaire précède le 1er divorce). En cas de 2 douaires, on comprend que, lors du divorce, la femme ait droit à un seul paiement, si les sommes sont pareilles ; mais si d'une part elle a cent zouz, et d'autre part le double, à quelle somme a-t-elle droit ? R. Houna, R. Jérémie et R. Hisda émettent des avis divers à ce sujet : d'après l'un, elle recevra le 1er douaire en date ; d'après l'autre, elle recevra le 2e, sauf à réclamer le supplément depuis la date du 2e contrat. Mais, dit R. Hanania à R. Mena, notre Mischnâ n'est-elle pas aussi applicable au cas où quelqu'un emprunte de son prochain, puis emprunte de nouveau, et devra noter au 2e acte de dette qu'en

1. V. B., tr. *Guittin*, f. 37. 2. D'une date postérieure aux contrats.

dehors du 1er, celui-ci ait aussi sa valeur? (Sans quoi, le créancier, comme la femme au cas précité, n'aurait droit qu'à un paiement)? R. Mena répond : il arrive souvent à une femme de dire à son mari avoir égaré le contrat de douaire, pour lui demander de le renouveler; mais il n'est pas d'usage du créancier de dire au débiteur avoir perdu le billet de la dette, et de lui en demander un autre (l'observation précitée à intercaler dans le billet, est inutile); donc, le cas échéant, la perte pourra être reconnue, sans crainte des suites. — R. Judan b. Schiqli présenta à R. Yossé une objection sur ce que la Mischnâ dit de la reprise d'une femme répudiée 2 fois : R. Abahou au nom de R. Yoḥanan n'a-t-il pas dit qu'après avoir emprunté sur un billet et l'avoir payé, on ne doit pas s'en servir le même jour pour un nouveau prêt, en raison de l'acquittement préalable? (De même ici, n'est-ce pas revenir à la 1re dette du douaire, en reprenant la femme?) Il y a une différence, répond R. Yossé, entre le paiement effectué et celui qui ne l'est pas (c'est le cas du mari qui reprend sa femme répudiée). — R. Hanan a enseigné devant R. Ila[1] qu'au sujet du mariage d'un mineur, il y a 2 avis divers : l'un applique la validité du contrat au douaire, non aux détails conditionnels; l'autre l'applique même à ces détails secondaires. On conçoit cette règle pour le prosélyte; mais comment est-ce possible pour un mineur? Peut-il répudier? On explique notre Mischnâ, dit R. Ḥagaï, conformément à ce qu'a dit R. Eléazar au nom de R. Hanina[2], au sujet du mariage d'un sourd-muet ou d'un idiot : le contrat devient valable si la cohabitation a eu lieu après que le mari est devenu intelligent, ou a recouvré la parole; de même ici, on suppose la cohabitation après que l'enfant est devenu majeur (aussi, même sans le renouvellement du douaire à ce moment, le 1er contrat est valable).

CHAPITRE X

1. Si un homme qui a épousé 2 femmes est mort, et que les femmes réclament leur douaire, la 1re passe avant la 2e; de même, les héritiers de la 1re passent avant ceux de la 2e. S'il a épousé une femme qui est morte de son vivant, puis il a épousé une autre qui lui a survécu, la 2e femme[3] et ses héritiers passent avant les héritiers de la 1re.

L'avis de la Mischnâ pour la propriété n'est applicable qu'au douaire; mais pour l'entretien des 2 veuves, elles sont toutes deux égales en droit[4]. Donne-t-on la priorité au remboursement du douaire, ou aux frais d'enterrement du mari? Et que fait-on passer d'abord, le douaire ou l'acquit d'un dette verbale attestée par témoins, et donne-t-on la priorité au douaire sur la dot des filles,

1. J., tr. *Demaï*, VI, 3 (t. II, p. 197), et ci-après, X, 6, fin, et XII, 2. 2. Ci-dessus, I, 2, fin. 3. Sa réclamation constitue une véritable dette, qui incombe à l'héritage. 4. Tossefta à ce tr., ch. 10.

ou non? D'après celui qui est d'avis[1] de prélever le montant de ces dots sur les immeubles échus aux héritiers, les dots passent avant le paiement du douaire; d'après l'avis contraire, le douaire passe d'abord. — La Mischnâ parle ensuite du cas de décès de la 1re femme du vivant de l'époux; mais la femme répudiée est comme un créancier (ayant droit immédiat au douaire). Ainsi, il a été enseigné[2] : Si un homme après avoir épousé une femme, à qui il a souscrit un douaire, la répudie et ne lui remet pas de suite ce douaire, puis épouse une autre à qui il souscrit un douaire, ensuite il reprend la 1re femme à qui il renouvelle par contrat l'engagement du douaire, outre le 1er contrat, les héritiers de la 1re femme ont la priorité sur la 2e femme et ses héritiers; ceux-ci pourtant l'emportent sur les héritiers du 2e contrat de douaire, souscrit à la 1re femme. — Sur l'avis de la Mischna, en ce cas de décès d'un mari qui après le décès de sa 1re femme avait épousé une autre, Ben-Nanos s'exprime ainsi : Les héritiers de la 1re disent à ceux de la 2e, que s'ils se considèrent comme créanciers, pour le douaire de la défunte, ils n'ont droit qu'au montant exact; si non, que tous ensemble partageront à parts égales entre eux le total de l'héritage paternel. Non, répliqua R. Akiba, aux enfants de la 2e incombe légalement l'héritage du père (décédé du vivant de la 2e); ils commencent donc par prélever le douaire de leur mère, puis ils partagent le reste avec les autres héritiers. R. Mena dit : s'il ne reste pas un dinar après paiement du douaire[3], Ben-Nanos s'accorde à dire comme R. Akiba qu'aux fils de la 2e, l'héritage légal est échu avant tout, et après avoir pris le douaire de leur mère, ils procèdent au partage du reste de l'héritage. R. Yossé b. Aboun dit au contraire : en cas d'excédant d'un dinar, R. Akiba s'accorde à dire comme B. Nanos que tous partagent d'une façon égale. Même en cas d'excédant, dit R. Mena, R. Akiba conteste la faculté du partage égal. Quoi, s'écrie R. Yossé b. R. Aboun, même de ce qui a été enseigné sans conteste, tu veux faire l'objet d'une discussion[4]? Donc, la discussion a seulement lieu s'il n'y a pas d'excédant. S'il y a un excédant, il faut l'appliquer à éteindre la dette que le défunt aurait laissée, comme il peut arriver par contre que la dette augmente, p. ex. au cas suivant : Si un champ ayant appartenu au père et se trouvant pour le moment aux mains d'autrui fait retour au vrai propriétaire lors du Jubilé, on le considère d'avance comme déjà acquis à la succession (cet excédant servira à payer la dette). Quelle sera la règle si un homme consacre pour femme: 1° Rachel, sans la faire entrer de suite au domicile conjugal, puis il reçoit chez lui une 2e femme Léa, après quoi seulement il reçoit chez lui la 1re? (Au douaire de quelle femme donnera-t-on la priorité ?) Il y a 2 avis à ce sujet : d'après les rabbins, le douaire de Rachel[5] a la priorité; d'après R. Eléazar b. Azaria[6],

1. Ci-après, XIII 3 (f. 36a). 2. Tossefta, *ibid.* 3. Selon l'interversion du *Pné-Mosché.* 4. De ce que B. Nanos admet d'abord l'hypothèse que les héritiers de la 2e ne prendront que le douaire, on peut supposer qu'il s'agit d'une absence d'excédant. 5. Quoique simple fiancée, son contrat équivaut à celui de la mariée, et il est le 1er en date. 6. Selon lui, la fiancée n'égale pas la mariée,

celui de Léa (la 1re mariée) passe avant l'autre. Toutefois, même R. Eléazar b. Azariah reconnaît la priorité au douaire de Rachel ; car, de ce que le mari a plus tard épousé définitivement Rachel, son contrat a une valeur rétroactive de priorité. Ce mari ressemble à celui qui emprunte de son prochain, en lui disant : « Si je ne t'ai pas rendu le prêt d'ici à un an, tous mes biens te seront hypothéqués dès à présent », et qu'au bout de l'année, il n'ait pas remboursé, les biens seront hypothéqués pour l'avenir [1] ; mais s'il a formulé qu'il hypothèque seulement les biens après l'année écoulée, ils le seront seulement à partir de ce moment. Quant à l'époque intermédiaire (pour les produits poussant en cette année), c'est l'objet d'une discussion [2] : selon R. Méir, l'immeuble n'est engagé qu'au cas d'inscription sur contrat (faute de quoi, les produits restent au propriétaire) ; selon les autres sages, la remise de l'argent par le créancier suffit à les hypothéquer (et les fruits reviennent au créancier).

2. Un homme a épousé 2 femmes, qui sont mortes de son vivant, puis il est mort, et chacun des fils réclame le douaire de sa mère ; s'il n'y a dans l'héritage que la valeur exacte pour payer les 2 douaires, la réclamation des fils n'est pas admise, et tous les fils partagent entre eux l'héritage à parts égales. Mais, si après le payement il reste encore la valeur d'un dinar à partager entre tous les frères à parts égales, chacun des fils peut réclamer le douaire de sa mère. Si (au 1er cas), pour maintenir son droit à réclamer le douaire supérieur de leur mère [3], les fils disent estimer le terrain de l'héritage à une valeur supérieure [4], la prétention n'est pas admise, et on fait estimer l'héritage au tribunal [5].

Puisque la remise d'une part d'héritage pour dot aux fils a pour but, selon R. Imi [6], de disposer les pères d'avance à doter avec plaisir leurs filles, les fils de la défunte devraient avoir droit à leur part légale, même s'il n'y a pas d'excédant d'un dinar ? Voici la raison, dit R. Aboun : s'il est possible de maintenir une institution des sages [7] à côté de l'ordre légal, on accomplit les deux règles ; lorsque c'est impossible [8], la décision rabbinique cède forcément le pas à l'ordre légal. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : si (au cas où il y a seulement le montant de 2 douaires) un frère d'une des 2 séries d'orphelins meurt, tous partageront pourtant à parts égales. R. Mena dit qu'il a fallu spécifier la règle à suivre en ce cas (quoiqu'évidente) pour le cas où les biens n'ont pas encore été partagés lors de ce décès : on aurait pu croire qu'à raison de cette suspension, le décédé ne compte pas, et les frères

Cf. ci-dessus, V, 1, fin. 1. Par voie rétroactive. 2. B., tr. *Bava mecia'*, f. 13. 3. Cf. ci-après, XIII, 3 (f. 36a) ; tr. *Bava bathra*, IX, 1 (f. 16d). 4. Il resterait alors, après le paiement des deux douaires, encore un dinar à partager entre les frères. 5. Par des hommes désintéressés. 6. Ci-dessus, IV, 12. 7. Comme le reliquat sert à l'héritage légal, le capital sera réparti selon la prescription des rabbins. 8. S'il n'y a pas de reliquat, il faudrait faire tort à l'héritage légal en autorisant le préciput pour dot.

seuls de sa série en héritent ; on dit donc que tous héritent à parts égales. S'il se trouve un fils aîné dans l'une des 2 séries, il va sans dire que l'aîné prend double part ; mais cette double part est-elle calculée sur la part de la série dont il fait partie, ou d'après celle de chaque frère dans le total ? Ainsi, R. Oschia a enseigné qu'en cas de présence simultanée de 2 séries de filles héritières, toutes partagent l'héritage à parts égales ; or, d'après lui aussi, s'il y a un fils aîné, lequel a certes droit à une double part, la percevra-t-il d'après sa série particulière (se référant au douaire maternel), ou d'après les 2 douaires réunis, divisibles entre tous les héritiers ? (question non résolue). — A quel moment estime-t-on l'héritage, pour se rendre compte s'il y a excédant ou non[1] ? Selon les disciples de R. Mena, on se règle d'après la fin (l'époque qui suit le partage, non celle du décès). R. Yossé b. Aboun leur dit : d'après vous qui vous exprimez ainsi au nom de votre maître (R. Mena), le fils est déjà virtuellement en possession de sa part, si même le partage n'est pas effectué ; c'est qu'en réalité l'estimation se fait d'après le 1er moment qui suit le décès.

3. Si le défunt a laissé (outre les 2 douaires) des biens en expectative[2], cet héritage en prévision ne donne pas de droits ultérieurs, R. Simon dit : Quand même le père aurait laissé lui-même des biens mobiliers[3], cela ne suffit pas pour donner le droit de réclamer ces douaires, jusqu'à ce qu'il y ait des immeubles d'une valeur excédant au moins d'un dinar le montant.

R. Mena dit : la Mischnâ émet une discussion qui a pour base la variation du fond des 2 douaires ; selon R. Simon, il s'agit d'immeubles ; selon les autres rabbins, il s'agit de biens mobiliers. Quant au dinar d'excédant, tous s'accordent à dire qu'il pourra être représenté par un objet mobilier. R. Yossé b. Aboun dit le contraire : tous admettent dans la Mischnâ que la base essentielle des 2 douaires devra se composer d'immeubles ; la discussion porte seulement sur le point de savoir en quoi consistera le dinar d'excédant : selon R. Simon, ce sera en immeubles ; selon les autres rabbins, ce sera en mobilier. R. Aba b. Zabda dit au nom de Rab : en Syrie, il est d'usage de réclamer le douaire en prenant même des couches et des coussins. Toutefois, ajoute R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il s'agit des coussins qui ont servi dès la 1re nuit (sont bien à elle). R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Yonathan : en Arabie, pour percevoir le douaire, il est d'usage de réclamer des épices et des chameaux (les objets de 1re valeur), et de même on aura seulement recours aux épices de cette nuit (apportées par la femme). La veuve de R. Houna réclama le douaire qui lui était dû, en prenant les objets mobiliers, selon l'usage de sa localité.

1. Il peut arriver qu'une petite valeur, équivalant juste aux deux douaires, s'est bonifiée plus tard, lors de la répartition. 2. P. ex. un héritage à provenir du grand-père. 3. A partager également, outre les terres garantissant les deux douaires.

4. Un individu a épousé trois femmes, dont l'une avait un douaire de 100 zouz, la 2e de 200 et la 3e de 300, puis il est mort et n'a laissé que 100 zouz; les 3 femmes se partagent alors les 100 zouz à parts égales [1].

Si le défunt a laissé 200 zouz, celle qui avait un douaire de 100 zouz recevra 50 z., et les 2 autres chacune 3 dinar d'or (=75 z.); s'il y a 300 z., celle qui a un douaire de 100 z. reçoit 50 z., celle qui a 200 reçoit 100 z., et la deruière 6 dinar d'or (=150 z.).

Il en est de même de 3 associés à un commerce; chacun prendra sa part (proportionnelle) du profit ou de la perte [2].

Samuel dit de la préférence qu'accordent les juges entre 2 contrats émis pour un champ [3] : le tribunal a la faculté de l'attribuer à qui il voudra. Notre Mischnâ est-elle opposée à cet avis de Samuel, en disant : « s'il n'a laissé que 100 zouz, les 3 femmes partagent également » (au lieu d'une estimation par privilège)? Non, Samuel parle seulement du cas où il y a une préférence possible d'attribution (en raison du doute). Mais n'est-il pas enseigné [4] : si des héritiers touchent un contrat de dette, et l'un d'eux est fils aîné, il a droit à une double part; de même, si un contrat de dette leur est présenté, l'aîné doit restituer par contre une double part (sans que le tribunal use de son autorité à lui donner un avantage)? Là aussi il n'y a pas lieu de prononcer une sentence avantageuse pour l'un d'eux. Abin dit au nom de Samuel [5] : peu importe qu'il s'agisse de deux contrats différents de vente d'un seul champ, émis en faveur de 2 personnes, ou qu'un homme ait émis un contrat en faveur de 2 champs (sans savoir lequel est réellement acquis); aux 2 cas, le tribunal peut accorder la préférence de quel côté il voudra. Lorsqu'en cas de reste de 200 zouz, selon la Mischnâ, la 1re veuve recevra 50 zouz (au lieu de 2/3 de maneh, =66 z.), on suppose l'autorisation de l'une à l'autre, que la 3e veuve a autorisé la 2e à s'entendre avec la 1re, et à lui dire que, ne pouvant toucher le maneh entier de son douaire, elle accepte 50 z., en abandonnant sa participation aux 150 z. de reste (puis les 2 autres reçoivent chacune 75 z.).

« Il en est de même de 3 associés d'un commerce; chacun prendra sa part (proportionnelle) du profit ou de la perte. » C'est vrai, dit R. Eléazar, si le profit ou la perte se rapporte à l'argent même (qui était moindre ou supérieur avant l'échange); mais s'il y a eu profit ou perte par voie de commerce, la répartition se fera à parts égales entre tous (et non d'après les mises). Mais, fut-il objecté, ce partage serait-il juste si l'un a mis cent dinars et l'autre dix dans ce commerce? Il est possible de le justifier, dirent les compagnons, en

1. Raschi ajoute qu'on suppose les 3 contrats du même jour; autrement, le 1er en date passerait avant les autres. 2. Selon la quantité d'argent qu'il a mise dans ce commerce. 3. Pour un immeuble vendu le même jour à 2 hommes, le tribunal estime quel est le vrai acquéreur. 4. Tossefta au tr. *Bava bathra*, ch. 7. 5. Cf. ci-après, § 5.

disant que le faible appoint (de dix z.) a facilité l'achat en gros des marchandises (πραγματεία), d'où le bénéfice est venu. Ceci est juste pour une petite affaire ; mais est-ce valable pour une grande affaire (où une petite somme n'importe guère)? Celui qui apporte peu, dit R. Abin b. Iliya, peut faire valoir son aptitude commerciale, et prétendre par contre être à même de vendre dix fois, pendant que son associé vendra une fois. Ce motif est valable si le commerce se fait dans le voisinage; mais que dire si les clients sont au loin? L'associé au faible apport, dit R. Ila, peut encore faire valoir qu'il fait dix fois plus de trajet que n'en accomplit son associé plus riche. On a enseigné ailleurs [1] : « Si un bœuf valant 200 zouz, frappe un bœuf valant aussi 200 z. et pour la 2e fois un bœuf de même valeur, il revient cent zouz au maître de ce dernier, et au maître du 1er, 50 z. [2]; si le bœuf a frappé (pour la 3e fois) un autre bœuf de 200 z., le maître du dernier aura cent z., et le précédent 50 z.; enfin, à chacun des 2 premiers (des 2 côtés), il revient un dinar d'or (=25 z.). » R. Samuel ajoute au nom de R. Zeira : il en est de même du profit provenant de l'animal meurtrier (le dernier aura la moitié, le précédent la 1/2 du reste, puis 1/4 à chacun des premiers). Sur quoi, R. Yossé observa que cet avis de R. Zeira est opposé à celui qu'a émis auparavant R. Eléazar (de répartir le profit à parts égales). Non, répliqua R. Mena devant R. Judan [3], car R. Eleazar admet d'adopter la condition préalable de répartir profits et pertes selon la mise de chacun ; or, les bœufs doivent être dans le cas de ces conditions, et il en résultera un partage proportionnel. En effet, R. Mena renonça à son avis et l'exposa à nouveau devant R. Yossé, qui lui dit : il y a discussion explicite à ce sujet, savoir qu'en cas d'association simple (sans spécifier rien au sujet du partage futur), le partage final se fera à parts égales, selon R. Eléazar; mais, selon R. Zeira, les associés simples règlent à la fin leur compte d'après leur mise proportionnelle.

5. Si un homme qui avait 4 femmes meurt, et elles réclament toutes le douaire, la 1re en date passe avant la 2e, celle-ci avant la 3e, et celle-ci avant la 4e. Quand la 1re veut se faire payer, la 2e peut lui imposer le serment qu'elle n'a rien reçu du défunt [4]. La 3e peut, par le même motif, imposer le serment à la 2e, et la 4e à la 3e; tandis que la 4e se ferait payer sans serment. Ben-Nanos dit : la 4e ne doit pas avoir de privilège pour être la dernière, et prêtera serment comme les autres. Si les 4 contrats sont tous datés du même jour, mais varient par l'heure de la journée, l'acte qui est seulement d'une heure antérieur à l'autre vient avant l'autre. Or, tel était l'usage à Jérusalem d'inscrire même l'heure dans

1. Tr. *Bava qamma*, IV, 1. 2. Considérant les 2 propriétaires opposés comme associés et répartissant pertes et profits, soit pour l'animal meurtrier qu'il faut abattre, soit pour le bœuf frappé. 3. J., *ibid.* (f. 4b). 4. Selon Raschi, elle peut être intéressée au paiement de la 1re, qui peut-être ne laisserait plus assez d'immeubles pour la 2e.

ces actes. Si tous les 4 ont exactement la même heure, et le défunt a laissé seulement 100 zouz, les femmes se les partagent à parts égales.

R. Abouna dit au nom de Samuel : d'après l'avis de Ben-Nanos (que même la dernière devra prêter serment pour être payée)[1], un contrat de dette présenté en opposition à 3 acquéreurs[2] provoquera le partage à parts égales entre tous. Mais, dit R. Akiba devant R. Mena, n'est-ce pas contraire à l'avis de R. Samuel, qui a dit plus haut (§ 4), de la préférence qu'accordent les juges entre 2 contrats émis pour un champ : « le tribunal a la faculté de l'attribuer à qui il voudra », tandis qu'ici il prescrit le partage? Non, répond R. Mena, ce n'est pas de 2 réclamations fondées sur un seul immeuble qu'il parle, mais peut-être d'une réclamation pour dette se rapportant à 2 immeubles (auquel cas il n'y a pas d'attribution douteuse) ; or, il s'agit ici de ce dernier cas, d'un contrat opposé à 2 biens. Mais n'a-t-il pas entendu l'avis émis par R. Aboun au nom de Samuel, qu'il n'y a pas de différence entre l'opposition de 2 contrats opposés à 2 terrains, et celle de 2 contrats opposés à un seul terrain, et qu'en tous cas le tribunal peut accorder la préférence à ce qu'il veut? C'est donc que Samuel professe un autre avis. — Rabbi a introduit l'usage d'adopter pour les contributions de guerre, ἔρανον, pour les capitations et pour la renonciation (forcée) de biens, ἀναφορά, la règle de Ben-Nanos, que tous les acquéreurs partagent à parts égales (sans ordre de priorité). Ainsi, des parents de R. Yossé achetèrent des champs aux gens de la famille de Bar-Tafqan ; puis ceux-ci allèrent épouser des femmes, à qui ils donnèrent des contrats leur attribuant ces biens[3], et ils voulurent chercher chicane de cette façon aux parents de R. Yossé. Mais R. Mena leur dit : Je sais qu'au moment de la vente de ces champs, le contrat de nouvelle attribution n'avait pas encore été rédigé (et l'achat, étant antérieur, reste valable).

6. Un individu qui a eu 2 femmes, a vendu sa terre[4] ; la 1re femme en date a assuré l'acheteur par écrit qu'elle ne réclamerait jamais le douaire par lui (puis les 2 femmes réclament pour leur douaire le terrain vendu) ; la 2e femme prendra alors le terrain des mains de l'acheteur, puis la 1re le prendra de la 2e, puis l'acheteur le reprendra de la 1re en vertu de l'écrit qu'elle lui a donné, puis la 2e le prendra de l'acheteur, et ainsi de suite[5], jusqu'à ce que l'acheteur et les vendeuses fassent des conventions à l'amiable. Il en est de même s'il y a un créancier (et 2 acheteurs), ou une femme réclamant le douaire à son mari.

Ceci prouve, dit R. Yossé, que si quelqu'un a emprunté à 2 personnes, et

1. De crainte qu'un créancier, arrivant le 1er et enlevant les biens à la précédente, il n'y ait plus de recours possible contre la dernière. 2. Si en cas de vente des champs à 3 personnes un créancier muni d'hypothèque veut s'y opposer, les acquéreurs ne peuvent pas arguer d'antériorité. 3. Mode détourné de faire supposer une destination antérieure des biens. 4. Cf. ci-dessus, IX, 1. 5. La possession définitive de ce terrain ne sera alors jamais assurée.

le 2e créancier lui propose de s'entendre avec lui pour réclamer le montant de son dû, si le débiteur objectait qu'à la fin le créancier précédent en date pourrait apprendre ce mode de réglement à l'amiable et l'enlever au créancier ; ce dernier peut répliquer au débiteur de n'avoir pas à s'en soucier, et de procéder à l'arrangement, car si un autre vient réclamer, c'est à moi, créancier, qu'il devra s'en prendre. Au cas où cet accord est intervenu avec le 2e créancier, il est évident que le 1er créancier a un recours légal envers le créancier et qu'il est en droit de le déposséder de l'immeuble pris ; mais quelle est la règle en cas d'entente entre le débiteur et le premier créancier ? (Le 2e créancier a-t-il recours au débiteur, ou non ?) R. Pinḥas répond qu'un fait de ce genre fut soumis à R. Jérémie, qui déclara qu'une telle convention une fois intervenue reste valable (le 2e n'a plus de recours). Mais, objecta R. Yossé, le débiteur ne s'est-il pas engagé par écrit envers le 2e créancier à lui garantir le prêt par les biens qu'il acquerra ultérieurement ? Il s'agit du cas où la dette lui incombe par héritage (c'est une dette du défunt, non contractée par l'héritier). Selon R. Ḥanina, il peut même s'agir d'une dette personnelle ; mais on suppose qu'en ce cas le débiteur n'a pas contracté de tels engagements, ou qu'à titre d'hypothèque équivalente à la 1re dette, il ait dit : tu ne pourras être payé que sur ce même bien (déjà engagé). R. Mathnia dit : notre Mischnâ est conforme à l'avis de celui qui déclare[1] que la validité du contrat est applicable au douaire seul, non aux détails conditionnels (supplémentaires) ; tandis que d'après l'avis contraire, d'appliquer le contrat même aux détails secondaires, l'immeuble sera repris à l'acquéreur et fera retour au créancier.

CHAPITRE XI

1. La veuve est nourrie par les biens des héritiers du défunt ; ce qu'elle gagne par ses travaux appartient à ceux-ci, ils ne seront pas chargés des frais de son enterrement, qui seront fournis par les héritiers du douaire.

R. Juda dit au nom de Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan[2] : la trouvaille faite par la veuve (quoique nourrie par les héritiers) revient à celle-ci ; mais à qui est l'excédant de ses revenus d'entretien ? (Est-ce à elle ou aux héritiers ?) Puisque la trouvaille d'une femme mariée revient au mari ainsi que l'excédant de l'allocation de nourriture par le mari ; de même, comme la trouvaille d'une veuve appartient à celle-ci, l'excédant sur sa nourriture lui revient aussi. De plus, le reste de chiffons (provenant d'effets apportés lors de son mariage) appartiennent aussi à la veuve ; car, si la femme mariée, dont l'excédant sur les frais de nourriture revient au mari, a droit au reste de chiffons provenant de ses vieux effets, à plus forte raison, ce reste revient à la veuve, qui reçoit l'excédent sur l'allocation pour frais de nourriture. Comme la femme a besoin de ces vieux effets pour se couvrir à l'époque des menstrues,

1. Ci-dessus, IX, 10, fin. 2. Ci-dessus, V, 10.

la veuve en a besoin aussi à ce moment. — R. Imi dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : quoique le gain des travaux de la veuve appartienne aux héritiers, elle n'est pas tenue d'accomplir pour eux les travaux intimes, exigibles par le mari[1]. Ce sont : l'action de frotter le corps, ou de laver le visage, ou de mélanger d'eau la coupe de vin. On augmentera au besoin ses frais de nourriture (si c'est reconnu nécessaire). Une femme mariée ne peut pas exiger de vin[2]; mais une veuve y a droit. Si une femme déclare vouloir se suffire avec le produit de son travail manuel, on ne l'écoute pas ; mais si une veuve fait cette déclaration, on l'écoute (et le montant lui servira à cet effet).

Rab dit : si un mourant recommande de ne pas l'enterrer à ses propres frais, on l'enterrera aux frais de la caisse de bienfaisance. Mais, objecta R. Imi, est-il admissible que d'autres (les héritiers) jouissent de ses biens, tandis qu'on l'enterre par charité ? (Donc, on n'obéit pas à cet ordre). Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à l'avis de Rab, en disant : « Ceux qui héritent du douaire de la femme sont tenus de pourvoir à son enterrement » ? (Ce devoir n'incombe-t-il pas aussi à tous les héritiers?) Non, car Rab explique notre Mischnâ au cas où l'héritage se compose d'immeubles ; tandis que le cas mis en question par Rab suppose un héritage de biens mobiliers. Mais ne peut-on pas lui opposer cet enseignement[3] : Si un défunt laisse après lui divers biens, des esclaves, des servantes, des créances et des objets mobiliers, de quoi faire face au douaire de la veuve et aux demandes des créanciers, les biens enlevés par les ayants-droit sont acquis à ceux qui les ont, et le mort (à défaut d'argent restant) sera enterré par charité ; or, en cas de prise préalable seulement, l'enterrement se fera de telle sorte, tandis qu'en cas de prise ultérieure, on leur reprend ces biens afin de pourvoir à l'enterrement (contrairement à Rab) ? C'est que, répondit Rab, ceci s'explique encore au cas où le mourant a prescrit qu'on l'enterre en prenant de ses biens (la prise de possession par les créanciers est alors annulée). Mais ne peut-on lui objecter ce qu'a dit R. Yossé au nom des autres rabbins que, même à défaut d'ordre par le mourant de l'enterrer en prenant de ses biens, la prise de possession par d'autres personnes ne leur servira pas, et on leur reprendra leur prélèvement indû, afin de payer les frais d'enterrement ? C'est vrai pour la prise de possession d'un terrain (même sans ordre préalable) ; en ce cas, on opère la reprise[4].

Quant à ce qui a été dit, qu'à défaut d'ordre formel du mourant, on reprend seulement l'immeuble qu'un créancier aurait saisi indûment, mais on ne lui reprend pas les biens mobiliers qu'il aurait pris, c'est une distinction applicable à celui qui a accordé un prêt verbal, par devant témoins ; tandis que le prêteur sur contrat, qui aurait saisi, soit un terrain, soit des biens mobiliers,

1. *Ibid.*, § 6. 2. *Ibid.*, 11. 3. Tossefta à ce tr., ch. 9. 4. Pour des biens meubles au contraire, non pris, l'héritage paiera les frais, non en cas de prise préalable de ces meubles ; tandis que Rab suppose l'ordre du mourant de ne pas l'enterrer à ses frais ; alors, nul de ses biens, pris ou non, ne servira à cet effet.

n'a plus à les rendre. — R. Aba b. R. Houna explique ainsi l'avis de Rab (d'écouter le mourant qui laisse l'ordre de ne rien dépenser pour l'enterrer) : On considère les paroles d'un homme mortellement malade comme le testament écrit d'un homme sain [1], donnant ses biens. Toutefois, c'est seulement vrai si le moribond meurt de ce mal ; mais s'il recouvre la santé (ne fût-ce que momentanément), on n'en tient pas compte. Encore doit-il s'agir d'un fait déterminé, d'avoir destiné p. ex. tel champ à tel ou tel. S'il a seulement parlé de la moitié d'un champ, sans spécifier le côté, est-ce valable, ou faut-il qu'il précise la moitié sise au Nord, ou celle du Sud ? De même, demanda R. Judan, si le moribond a ordonné d'allumer un feu pour lui, ou d'opérer en son honneur tel travail, puis de faire don de la moitié d'un champ à tel ou tel, ce don est-il indépendant ou non, de l'accomplissement des précédents ordres ? (Question non résolue). R. Ḥagaï demanda quel compte il faut tenir de l'ordre d'un moribond de nourrir ses filles après son décès ? Mais, sans cela, n'ont-elles pas droit à la nourriture ? En effet, cela va sans dire ; on veut seulement savoir si elles seront nourries par les revenus des immeubles, ou par les biens mobiliers [2] ? R. Judan s'enfuit à Noy (ou Nawa), et le fait suivant fut soumis à R. Yossé, à savoir si l'ordre donné par un moribond de rendre à un tel son contrat de dette sera suivi. Non, dit-il, un moribond ne peut mettre quelqu'un en possession que d'objets qui s'acquièrent, soit par un contrat, soit par la prise (la traction) ; tandis qu'un contrat doit être acquis des 2 façons. Ainsi, il a été enseigné [3] : On acquiert un bateau en l'attirant ; selon R. Nathan, un bateau ou un contrat sera acquis par la traction ou par un écrit de vente ; à défaut de réunion des 2 procédés, la cession est nulle.

2. La veuve peut vendre les biens de l'héritage [4], en dehors du tribunal [5], que le mari soit mort après le mariage, ou après les fiançailles.

R. Simon dit : si elle est devenue veuve après le mariage, elle peut vendre en dehors du tribunal [6] ; mais si elle est devenue veuve de suite après les fiançailles, elle ne peut vendre que par le tribunal, car dans ce cas elle n'a pas droit à la nourriture sur les biens de l'héritage, et les veuves qui n'ont pas ce droit [7] ne peuvent vendre que par devant tribunal.

Comme R. Simon est d'avis que la libre faculté de vente par la veuve dépend du droit d'être nourrie, il a décidé que la veuve nourrie par le mari dès les fiançailles pourra vendre en dehors du tribunal, tandis que celle qui n'a-

1. J., tr. *Péa,* III, 9 (t. II, p. 51) ; tr. *Guittin,* I, 6 (f. 43[d]). 2. L'ordre du défunt leur procure-t-il cet avantage exceptionnel ? 3. Tossefta au tr. *Qiddouschin,* ch. 1 ; B., tr. *Bava bathra,* af. 76. 4. Pour se nourrir, ou se faire restituer le douaire. 5. Selon M. Rabbinowicz, *Législation civile du T.,* p. 282 n., ce n'est pas sans l'autorisation du tribunal, mais avec dispense des formalités de procédure. 6. Devant pourvoir à sa nourriture, elle n'a pas à souffrir de privations jusqu'après la vente judiciaire (assez longue). 7. Qui vendent seulement pour avoir le douaire.

vait pas été nourrie même après le mariage définitif ne pourra vendre que par devant le tribunal. Selon l'avis des Sages au contraire, dit R. Aḥa ou R. Hinena au nom de R. Yoḥanan, il n'y a pas de distinction entre la veuve dont le mari est mort après les fiançailles et celle qui l'est après les fiançailles : l'homme a souci de l'honneur de sa future, soit qu'il la laisse veuve après les fiançailles, soit après le mariage (et il évitera de la faire rougir par une vente devant la justice). R. Juda dit au nom de Samuel : même la veuve qui abandonne aux orphelins le montant du douaire devra être nourrie par eux. Mais, fut-il objecté, est-ce à dire qu'une femme dépourvue de douaire a droit à la nourriture? Non, d'ordinaire la femme dépourvue de douaire n'est pas nourrie; seulement ici, on doit tenir compte de ce qu'elle abandonne son bien aux orphelins, et ne pas y ajouter la privation de nourriture.

R. Juda dit au nom de Rab : la femme qui exige le montant du douaire par devant le tribunal perd le droit à être nourrie. Toutefois, ajoute R. Yossé, il faut qu'il s'agisse d'une demande qui émane du plein gré de la femme, non si elle y a été contrainte. Ainsi, la veuve de R. Abdimos fut trompée, et on lui dit que R. Aba b. Cohen voulait l'épouser; sur quoi, elle réclama son douaire, et elle perdit le droit d'être nourrie. Lorsqu'on eut connaissance des faits accomplis (de la ruse employée), on en fit part à R. Yossé, et celui-ci lui rendit le droit d'être nourrie par les héritiers. R. Éléazar dit au nom de R. Yossé b. Zimra : la veuve qui laisse passer 2 ou 3 mois sans réclamer les frais de sa nourriture perd le montant de ce temps écoulé (laissant supposer qu'elle y a renoncé). Toutefois, c'est seulement vrai si elle n'a rien emprunté pendant ce temps ; mais si elle a dû emprunter pour vivre, elle peut réclamer le montant des mois écoulés. Ou encore, au cas où elle ne s'est pas munie d'un gage, elle perd le montant de ces mois ; mais si elle s'est munie d'un gage pendant ce temps, elle peut aussi réclamer ce qui lui revient, lors même qu'elle n'a rien emprunté à d'autres. R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan qu'à cet effet il a été exposé : on commence par vendre des biens du défunt en quantité suffisante à nourrir la veuve un an, et on doit lui remettre le montant d'un mois ; si au bout du mois il y a contestation, en ce que les héritiers disent avoir remis ce terme, et elle dit ne pas l'avoir reçu, on suivra l'avis de R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, savoir que dans le cas où quelqu'un emprunte à la femme 1200 dinars pour une année, à condition de lui rembourser un dinar d'or (= 100 d.) par mois, et qu'ensuite il y ait contestation entre eux, il est évident qu'on lui ajoute foi pour la remise du premier mois, et que l'on croit la femme si elle dit n'avoir pas reçu le dernier mois ; mais pour les mois intermédiaires (du 2e au 11e), il a été dit qu'on ne le croit pas au sujet du point de départ (et le débiteur est tenu de prouver qu'il a versé pour la suite). R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan : on commence par vendre des biens de l'héritage pour avoir de quoi nourrir la veuve un an, et on lui remet le

1. Cf. ci-dessus, IX, 8.

montant des frais d'un mois. On commence par une forte réalisation, afin de ne pas faire tort à la veuve (et ne pas l'exposer aux chances de perte des biens par les orphelins); et pourtant on ne remet à la veuve qu'un terme à la fois, pour que, si elle se marie, elle ne soit pas débitrice des orphelins (qui auraient des difficultés à se faire rembourser). Ainsi, il a été enseigné : si une veuve a saisi une forte part de l'héritage pour se nourrir, fût-elle de mille zouz, on ne pourra pas la lui reprendre. Malgré cela, peut-on l'obliger à montrer ce qu'elle a en mains (à justifier ses comptes)? Oui, dirent les disciples de R. Mena. Mais, leur dit R. Yossé b. R. Aboun, puisqu'elle sera tenue de prêter serment à la fin (au moment de réclamer le douaire), on lui dira alors de garder en mains ce qu'elle a (sans autre reddition de compte).

3. Si la femme a vendu le douaire entier ou en partie, ou si elle a donné ou engagé la somme entière ou en partie, elle ne peut plus vendre que par le tribunal.

Les autres sages disent : Quand même elle a vendu diverses parties 4 ou 5 fois, elle peut toujours vendre, pour se nourrir, en dehors du tribunal, et elle peut écrire dans le contrat qu'elle vend pour sa nourriture. Une femme répudiée [1] ne peut procéder à la vente que par devant le tribunal.

On a enseigné [2]: la femme peut vendre des biens et inscrire au contrat de vente pour quel objet elle vend, soit qu'il s'agisse du douaire, soit de sa nourriture; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, elle vendra, puis écrira le contrat sans donner de motif, et de cette façon il y a avantage pour elle ; car, si le créancier d'une dette verbale, faite devant témoins, vient lui réclamer ce qui lui est dû sur l'héritage [3], elle peut déclarer l'avoir vendu pour se nourrir [4]; s'il se présente à l'acquéreur de la femme un prêteur muni d'un contrat (dont le droit est supérieur au précédent), la femme peut arguer avoir vendu le bien en litige pour recouvrer le douaire (garanti par une 1re hypothèque). Pourquoi au créancier d'une dette verbale devant témoins, la femme peut-elle opposer un refus, en disant avoir vendu les biens pour se nourrir, et peut-elle ensuite saisir ce même bien pour le vendre afin de recouvrer ce douaire? Ne peut-on lui objecter la validité de son contrat de vente (dont elle doit avoir accepté la responsabilité) ? On peut répondre à ce sujet qu'après avoir vendu un produit à bon marché, celui-ci s'est majoré d'une plus-value (la femme a intérêt donc de revenir sur le marché, annulé par suite d'erreur). — R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yohanan, ou R. Ila au nom de R. Eléazar (au sujet de l'interdit par la Mischnâ, à la femme répudiée, de vendre en dehors du tribunal) : comme l'homme, de son vivant, a souci de l'honneur ultérieur de la veuve (si elle devait subir des privations), il devra avoir le même souci à l'é-

1. Qui veut vendre pour avoir le douaire. 2. Tosseftа à ce ch. 3. Il ne peut, faute de contrat, reprendre à l'acquéreur ce bien cédé. 4. Sans parler encore du douaire afin de se réserver ce recours.

gard de la répudiée ; car, dit R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Eléazar, dans ce verset (Isaïe, LVIII, 7) : *Ne te dérobe pas à ton prochain*, on vise la répudiée (qui a été votre proche). Comme la femme de R. Yossé le Galiléen le tourmentait[1] par trop, R. Eléazar b. Azariah se rendit auprès de lui et lui dit : Congédie-la, car elle n'est pas digne de toi (il n'est pas convenable que tu souffres tant pour elle). Mais, observa le rabbi, je serais tenu en ce cas de lui payer le douaire, somme trop élevée pour moi. Je vais te donner la somme nécessaire, dit le visiteur, et répudie la femme (en lui donnant son douaire) : ce qui fut exécuté. Après quoi, la femme alla se marier avec le gardien de la ville. Mais celui-ci ayant perdu ses biens et étant devenu aveugle, il fut obligé d'aller mendier par toute la ville, sous la conduite de sa femme. Un jour, après avoir vainement frappé à toutes les portes sans avoir rien reçu, il demanda à sa femme s'il n'y a plus d'habitation dans le voisinage. Si, répondit-elle, il y en a une ; mais c'est celle de mon 1er mari qui m'a répudiée, et je n'ai pas le courage d'y aller (par honte). L'aveugle commença à battre sa femme. Comme R. Yossé le Galiléen passait, il fut frappé de ce spectacle pénible sur la voie publique ; il les fit entrer tous deux dans une de ses maisons, puis leur envoya des vivres durant toute leur existence, en se conformant au verset précité : *Ne te dérobe pas à ton prochain*, verset applicable à la répudiée. Malgré tout cela, on entendait des gémissements la nuit ; c'était la voix de la femme qui se lamentait (humiliée d'être réduite à vivre des bienfaits de celui qui l'avait répudiée), et elle disait qu'il lui eût été moins pénible de souffrir à l'extérieur du corps qu'à l'intérieur (au cœur).

4. Une veuve qui avait un douaire de 200 zouz et qui a vendu ce qui vaut 100 z. pour 200, ou ce qui vaut 200 z. pour 100, ne peut rien réclamer[2]. Si elle avait un douaire d'un maneh (100 z.) et qu'elle ait vendu pour un maneh ce qui vaut un maneh plus un dinar (101 z.), la vente est nulle, quand même la veuve voudrait rendre aux héritiers ce dinar d'excédant.

5. R. Simon b. Gamaliel dit : La vente est toujours valable[3], excepté au cas où les héritiers auraient pu, sans cette erreur, avoir à eux un champ de 9 *cab*, ou un jardin d'un demi-cab, qu'ils ont perdu par la faute de la veuve qui a vendu 100 zouz ce qui valait plus. Selon l'avis de R. Akiba, ce sera un terrain pouvant contenir un quart de *Saa* (qui formera exception). Si la veuve avait un douaire de 400 zouz et qu'elle a vendu des terres à trois acheteurs, à chacun pour 100 zouz[4], au 4e elle a vendu pour 100 z. ce qui valait 100 z. et un dinar (en plus), la dernière vente est nulle, et les autres sont valables.

1. Cf. Rabba sur Genèse, ch. 17 ; sur Lévitique, ch. 34, et sur Nombres, ch. 34.
2. Littéral. : a reçu le douaire. 3. Sauf à rendre le dinar d'excédant aux héritiers. 4. Selon la valeur de cette somme.

On comprend, par douaire majoré, la vente à 200 zouz de ce qui valait 100 ; mais vendre pour 100 ce qui vaut 200, n'est-ce pas une réduction de moitié ? C'est vrai, et pourtant la cession est valable ; car, après tout, la perte de moitié finira par incomber aux orphelins (héritiers définitifs). Au cas inverse, en ayant vendu la valeur de 100 z. pour 200, la veuve ne sera-t-elle pas tenue de reprendre l'objet cédé pour cause d'erreur ? On peut répondre que l'acquisition a doublé plus tard de valeur. Ceci, dit R. Abin, confirme l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui a dit : en fait d'achat, on n'admet jamais de tromperie (pour pouvoir rétrocéder le marché). Selon R. Yoḥanan, si l'achat a été surfait de moitié, il y a surprise (le marché sera nul). N'y a-t-il pas une Mischnâ[1] opppsée à l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « il y a des objets pour lesquels on n'admet pas de tromperie (cause de renonciation au marché), savoir les esclaves, les ventes par contrat, les terrains, et les consécrations » ? Là, fut-il répondu, on ne suppose pas de marché surfait de moitié. Si l'on a racheté pour 100 zouz une valeur consacrée de 200 z. (pour laquelle la tromperie n'a pas lieu d'être en principe), R. Yoḥanan déclare ce rachat nul (en raison de la différence de moitié); R. Simon b. Lakisch le déclare valable. Un autre enseignement discute l'avis de R. Yoḥanan, en disant : lorsqu'on échange un vêtement (de valeur inférieure) contre un âne destiné au service du culte, ce dernier devient profane[2]. Par contre, la fin de cet enseignement est contraire à l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant : pour parfaire l'équivalence, celui qui échange devra y ajouter de la valeur[3]. R. Yossé dit : tous reconnaissent qu'il faut ajouter de la valeur pour parfaire l'équivalence en cas d'échange ; il n'y a de discussion que sur la question de savoir si, en cas d'usage immédiat de l'objet sacré repris comme profane, on est coupable de prévarication, et passible d'un sacrifice de ce chef : R. Yoḥanan l'exige ; R. Simon b. Lakisch en dispense.

Il est de règle que « la dernière vente (pour une valeur supérieure au prix) soit nulle et celle des autres reste valable », si cette vente a été effectuée à l'aide de 4 contrats (dont chacun est isolé) ; le cas de vente à 4 preneurs par un seul contrat fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, conforme à celle-ci[4] : Si quelqu'un lègue par écrit tous ses biens à 2 hommes en vertu d'un seul contrat (sans spécifier la part de chacun), dès que les témoins sont impropres à l'un, fussent-ils valables pour l'autre, le contrat sera annulé, en raison de sa connexité (de même ici, les ventes aux 4 personnes seront toutes nulles, à cause de l'invalidité de la dernière vente, conclue par le même contrat). R. Ila dit au nom de R. Yassa que c'est l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon l'un, l'incapacité à l'égard de l'un entraîne celle des autres ; selon le second, les témoins restent valables pour l'un, bien qu'ils soient impropres à un autre. R.

1. Tr. *Bava mecia'*, IV, 9 (6). 2. L'échange est valable, malgré la réduction du montant. 3. Donc, à défaut d'égalité, le rachat serait nul. V. tr. *Temoura*, V, 5. 4. Tr. *Guittin*, I, 1 ; tr. *Maccoth*, I, 12 (7).

Abin spécifie par qui chacun de ces avis a été énoncé : selon R. Yoḥanan, l'invalidité pour l'un entraîne celle pour l'autre ; selon R. Simon b. Lakisch, les témoins restent propres à l'un, malgré leur inaptitude pour d'autres. R. Eléazar dit qu'un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan[1] : lorsque de 2 témoins en faveur de quelqu'un, l'un est son parent, ou impropre à témoigner, leur témoignage sera annulé; il en sera de même s'ils sont trois, et fussent-ils cent (de même ici, l'inaptitude pour l'un subsiste aussi pour l'autre). R. Jacob b. Aḥa dit qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Hanania, le compagnon des rabbins, et les autres sages : l'un approuve l'avis de R. Eléazar ; l'autre ne l'approuve pas. Celui qui l'approuve estime que les 2 témoins signataires d'un seul contrat s'unissent en un seul témoignage (et l'invalidité partielle devient totale) ; celui qui désapprouve cet avis estime qu'il s'agit de 2 catégories de témoins, attestant en faveur de 2 personnes ; or, une catégorie reste propre à l'un et est impropre à l'autre [2].

6 (5). Si le tribunal a fait vendre des biens de l'héritage, et il y a erreur de 1/6 sur la valeur, en plus ou en moins, la vente est nulle. R. Simon b. Gamaliel dit : la vente est valable ; car, autrement, à quoi servirait-il de faire vendre par le tribunal ? Si on a vendu à l'enchère publique, la vente est valable, quand même il y aurait erreur de la moitié, soit d'avoir vendu pour un *maneh* (100 zouz) ce qui vaut le double, soit d'avoir vendu 200 zouz, ce qui vaut 100.

Comme pour les objets profanes on considère qu'il y a tromperie (entraînant la nullité) si l'on surfait un immeuble d'un tiers, ou un bien mobilier de 1/6 ; de même, en fait de sainteté (plus grave), la nullité est admise si l'on surfait l'immeuble de 1/6 et le mobilier de 1/12. On a enseigné ailleurs [3] : « L'estimation juridique des biens d'orphelins (pour les vendre au profit des créanciers) a lieu pendant 30 jours ; mais l'estimation du préposé au trésor sacré dure 60 jours, et la criée (l'avis) se renouvelle matin et soir. » Cette criée a lieu 30 jours, afin qu'elle tourne au profit des orphelins (par l'accroissement des enchérisseurs). Mais alors, pourquoi ne pas dépasser cette durée ? C'est que, jusqu'à 30 jours, ce sera un avantage pour eux ; mais, au-delà, il pourrait en résulter un préjudice [4]. Pour les saintetés n'éprouve-t-on pas les mêmes craintes ? Non, car il y a cette différence, qu'au fur et à mesure qu'un objet sacré a été pris, on ne peut plus renoncer à son acquisition. Mais alors (s'il n'y a pas de crainte à ce sujet), on devrait laisser enchérir toujours (sans limite de 30 jours), dans l'espoir d'une plus-value ? Il suffit, fut-il répondu, que les saintetés atteignent le double du profane. R. Judan dit : de ce qu'il vient d'être déclaré, qu'à l'égard des saintetés « il

1. *Ibid.* (f. 31a). 2. Dans la Mischnâ précitée, au contraire, il s'agit d'une seule personne, dont le nombre de témoins est indéterminé. 3. Tr. *Erakin*, VI, 1. 4. Par une grande prolongation de temps, celui qui se proposait l'achat pourrait y renoncer.

y a cette différence à noter qu'au fur et à mesure de la prise d'un objet sacré, on ne peut plus renoncer à son acquisition », il est prouvé qu'une fois l'estimation trouvée (admise), on n'y reviendra plus, et l'attribution sera définitive. — « La criée se renouvelle matin et soir », est-il dit : le matin, à la sortie des ouvriers, et le soir à leur retour chez eux (pour qu'ils aient la possibilité d'acheter). Le crieur désignera le champ par sa situation, ou ses signes particuliers. R. Yossé dit : la criée a lieu 30 jours, aussi longtemps qu'il n'y a pas preneur[1] ; mais dès qu'il y en a un, on lui attribue le bien mis à l'enchère. C'est ce que dit notre Mischnâ : « Si, lors de la vente par le tribunal, il y a eu erreur de 1/6 de la valeur en plus ou en moins, la vente est nulle » ; or, elle l'est à cause de la diminution, ou de la plus-value ; mais s'il y a achat pour la valeur réelle, l'acquéreur le gardera. R. Hanania dit devant R. Mena : d'où sait-on qu'il s'agit ici du cas où il n'y a pas encore eu de criée? De la fin de notre texte, disant : « si l'on a fait une enchère publique[2]. » Par là, dit R. Juda b. Pazi, on entend l'avis public (par criée). Oula b. Ismaël n'est pas de cet avis (et suppose en tous cas la criée); toutefois, une vente sera valable sans criée, s'il s'agit par exemple des esclaves, de crainte qu'ils fuient en apprenant la vente, ou pour les biens mobiliers, de crainte des voleurs (mais pour les immeubles, la vente sera forcément précédée de l'avis public) —[3].

6. L'orpheline qui refuse, une fois majeure, de rester avec le mari à qui elle a été fiancée en sa minorité, ou celle qui se trouve être à un 2e degré de relation illicite comme parente, ou celle qui est d'une stérilité évidente[4], n'a pas droit (en se séparant) à une restitution de douaire, ni aux revenus, ni à l'entretien, ni à un dédommagement des maris pour usure des biens personnels de cette femme. Mais si, dès l'instant du mariage, le mari savait qu'elle est stérile, elle a droit à la restitution du douaire. De même, une veuve épousée par un grand-prêtre, ou une femme répudiée ou ayant déchaussé, épouse d'un simple prêtre, une bâtarde ou une descendante de la tribu vouée au culte, mariée à un simple israélite, ou une fille d'israélite mariée à un tel descendant ou à un bâtard, ont toutes droit à leur douaire.

On comprend que la femme au 2e degré de relation illicite, ou celle d'une stérilité évidente, n'ait pas droit au douaire; mais pourquoi est-ce de même pour l'orpheline fiancée en sa minorité? N'a-t-elle pas un douaire? R. Ḥiskia ou R. Abahou répond, au nom de R. Yoḥanan, qu'il s'agit de punir de cette façon l'orpheline mariée en sa minorité, laquelle refuse de rester mariée avec celui qui lui a été donné. R. Aïbo b. Nagri ou R. Imi dit : comme la femme est mise à l'amende en ce cas, l'homme le sera aussi. De quelle façon le sera-t-il?

1. Que l'estimation n'est pas réalisée. 2. V. J., tr. *Meghilla*, IV, 4 (t. VI, p. 250); tr. *Syndéhrin*, I, 2. 3. Suit un passage traduit au tr *Meghilla*, *ibid.* 4. Cf., tr. *Yebamôth*, II, 4.

S'il l'a consacrée pour femme en lui donnant un instrument (litra) d'or, cet objet sera entièrement perdu pour lui, lors de leur séparation —[1].

CHAPITRE XII

1. Si un individu a épousé une femme, et il s'est engagé à nourrir pendant 5 ans sa fille (d'un 1er lit), il est tenu de remplir son engagement de 5 ans ; si cet homme la répudie et qu'elle se marie à un autre qui s'engage aussi à nourrir la même fille 5 ans, le 2e mari aussi doit la nourrir 5 ans, et le 1er n'est pas admis à arguer qu'il la nourrira près de lui ; il doit donner à la fille la valeur de sa nourriture[2].

(2). Si la fille se marie, son époux lui donnera la nourriture, et les 2 maris de la mère lui donneront chacun la valeur de la nourriture. Si les 2 maris de la mère sont morts, leurs propres filles ne pourront réclamer leur nourriture que sur les biens restés libres[3] ; tandis que la fille en question est considérée comme créancière, et elle peut prendre même des biens vendus après cet engagement. Les hommes prévoyants écrivent dans l'engagement : « Je m'engage à nourrir ta fille pendant 5 ans aussi longtemps que tu seras avec moi[4]. »

Comment le mari peut-il être engagé à nourrir cette fille ? R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch n'ont-ils pas dit tous deux[5] : Si quelqu'un écrit en faveur de son prochain un contrat de dette dans la présomption d'être son débiteur, et il se trouve qu'il ne l'est pas, il ne devra rien malgré la présence du contrat ? (N'en est-il pas de même ici pour la nourriture de la belle-fille, non due ?) Il est possible, dit R. Simon b. Lakisch, de considérer cette obligation à l'instar d'un supplément au douaire (auquel le mari se serait engagé). Mais alors ce n'est dû qu'à la fin (après décès du mari, ou lors de la répudiation) ? On a considéré cet engagement à l'égal de l'argent de consécration d'une femme (payable en se mariant). Mais alors le mari devrait remettre le montant dès l'instant du mariage ? On a considéré ce mari à l'égal de celui qui se consacre une femme, à condition de lui donner 12 dinars d'or par an, de façon à lui remettre un tel dinar par mois[6]. On a enseigné : le mari nourrira cette fille les 5 premières années du mariage, sans distinction entre la cherté ou le bon marché des vivres. Si pendant ces 5 années les vivres n'ont

1. Toute la suite jusqu'à la fin du chap. est traduite au tr. *Yebhamoth*, IX, 4 (t. VII, p. 131). 2. Littéralement : Les 2 ne pourront pas non plus arguer qu'ils la nourrissent tous 2 à la fois. Aussi, l'un la nourrira, et l'autre lui versera le montant (chez sa mère). 3. Non sur les biens vendus, car elles ne sont qu'héritières, non créancières. 4. Cette clause affranchit le mari de toute obligation envers une fille étrangère, aussitôt qu'il répudie sa femme, ou qu'il meurt. 5. Ci-dessus, V, 1. 6. De même ici, l'engagement de nourrir la fille n'implique pas le devoir de la remise immédiate du montant des 5 ans.

pas été remis, et que leur valeur, d'abord fort élevée, a baissé, lorsque le mari est la cause de l'ajournement, il devra payer les annuités sur le taux des produits chers ; lorsque la fille est cause de l'ajournement, elle sera payée sur le taux des vivres à bas prix. Au cas inverse, lorsqu'après avoir été à bas prix les vivres ont enchéri, le mari n'a qu'à payer en tous cas le bas prix, soit qu'il ait provoqué l'ajournement, soit que la fille l'ait demandé. C'est ainsi qu'il a été dit[1] : la fille n'aura ni profit ni perte dans l'attribution de nourriture (pour elle, on se règle d'après les prix en vigueur). On a enseigné plus haut (IV, 12) : « Le contrat peut contenir l'engagement du mari que les filles qu'il aura de sa femme restent dans sa maison après son décès et soient nourries de ses biens jusqu'à leur mariage » ; à quoi il a été ajouté qu'elles devront aussi être habillées à ses frais[2]. A qui revient le gain du travail manuel d'une belle-fille, nourrie par le mari ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit ici : « Une fois la fille mariée, son époux la nourrira, et les deux maris de sa mère lui donneront chacun le montant des frais de nourriture. » Ceci prouve que le mari qui la nourrit touchera aussi le produit de son travail manuel. Il en résulte aussi, dit R. Yossé, que celui qui s'est engagé à nourrir sa bru y est contraint, et le produit du travail de celle-ci revient au fils. Si pour la nourrir il prétend exiger qu'elle vienne chez lui, elle n'y est pas tenue en droit, comme il est dit ici : « et les deux maris lui donneront chacun le montant des frais de nourriture » ; bien que le mari y pourvoie, les promesses antérieures suivent leur cours d'exécution. Si elle est malade, le mari de sa mère lui doit autant de frais de nourriture que si elle est bien portante. Si elle meurt, la considère-t-on comme mariée (avec obligation de verser le montant des frais en question aux héritiers) ? Non, une fois la femme morte, l'obligation cesse pour ce mari.

Quant aux conditions supplémentaires du contrat (p. ex. de nourrir la fille) mises par écrit, R. Jacob b. Aḥa dit que c'est l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : R. Yoḥanan dit que le mari les avait mises par écrit pour les confirmer seulement (sans autre garantie) ; R. Simon b. Lakisch dit que cet écrit sert à prendre les immeubles en hypothèque pour garantir le paiement des sommes promises. R. Jérémie renverse les traditions (attribuant à R. Yoḥanan ce qui a été dit de Resch Lakisch, et vice-versa). R. Judan dit : une Mischnâ[3] confirme l'avis de celui qui déclare que cette mise par écrit est une simple confirmation du don, en enseignant : « On a établi comme loi d'utilité publique qu'aux cas suivants le demandeur ne puisse pas se faire payer des biens vendus par le défendeur, savoir pour les produits des champs, ou pour l'amélioration des terres, ou pour la nourriture de la veuve et des filles orphelines. » Or, là, certes la règle est la même en présence d'un contrat ; donc ici aussi, le montant n'est pas exigible, malgré le contrat. R. Ḥanania est d'un avis contraire : en disant que « la fille en question (qui

1. Ci-dessus, V, 6. 2. Même obligation incombe à celui qui s'est engagé de nourrir sa belle-fille. 3. Tr. *Guittin*, V, 3.

réclame) est considérée comme un créancier », la Mischnâ la considère ainsi, en vertu du contrat écrit ; donc, celui-ci aura de même ici force de loi. — On stipule la présence « avec lui »; si donc elle meurt, ou est répudiée, elle n'est plus avec lui (et il ne doit plus rien) ; si après la répudiation le mari la reprend, doit-il encore la nourriture à la belle-fille? C'est un point en litige [1] : d'après l'un, le mari continue son engagement pour le douaire, non pour les droits supplémentaires; d'après l'autre [2], l'engagement est reversible aussi sur les détails supplémentaires (et le mari devra nourrir la belle-fille). — Les gens prévoyants écrivent qu'ils s'engagent à nourrir la fille pendant 5 ans, durant l'union du mari avec sa femme. A cette remarque il a été ajouté : cette condition (d'union) est seulement applicable à la durée du 1er mariage (non à une reprise après répudiation). C'est conforme à ce qu'a dit R. Ḥiya [3] : lorsqu'un père marie son fils en sa maison, il lui fait acquérir la maison, pourvu qu'il s'agisse d'un 1er mariage (non pour un 2e mariage, ou la reprise d'une répudiée).

3. Si la veuve [4] dit aux héritiers : « Je ne veux pas quitter la maison de mon mari », les héritiers ne peuvent pas lui dire : « Va chez ton père, ou dans ta famille, et nous te nourrirons là-bas »; mais ils sont obligés de la garder, de la nourrir là et de lui donner un logement selon son rang — [5].

(4) Si, au contraire, elle veut rester dans sa famille, les héritiers peuvent lui dire : « Nous te nourrirons si tu restes chez nous; mais nous ne te nourrirons pas si tu n'es pas chez nous. » Si elle allègue un motif moral, en disant qu'elle est jeûne et qu'elle ne veut pas rester avec des jeunes gens, les héritiers sont obligés de la nourrir dans sa famille.

4 (5). Tant que la veuve reste dans sa famille [6], il n'y a pas de prescription pour le douaire (dû); si elle reste dans la maison de son mari, il y a prescription au bout de 25 ans; car, dans ce long espace de temps, elle a dû profiter des héritiers [7]. C'est ce que R. Meir a dit au nom de R. Simon b. Gamaliel. Les autres sages disent au contraire : Tant qu'elle est dans la maison de son mari, il n'y a pas de prescription pour le douaire [8]; mais si elle est dans sa famille, il y a prescription au bout de

1. Cf. ci-dessus, IX, 10. 2. Cf. ci-dessus, X, 6, fin. 3. Ci-dessus, V, 1.
4. Elle a le droit de réclamer les frais de sa nourriture sur les biens de l'héritage.
5. La Guemara tout au long sur ce § entier se trouve traduite tr. *Kilaïm*, IX, 4 (t. II, p. 315-321). 6. Et que les héritiers lui donnent sa nourriture, ajoute Raschi. 7. Ou faire profiter ses amis et voisins pour le montant du douaire.
8. Car, dit Raschi, on ne peut pas conclure de son long silence qu'elle y ait renoncé, puisque le silence s'explique par les égards qu'elle a pu avoir envers les héritiers qui l'ont bien traitée.

25 ans [1]. Si elle est morte, le douaire sera rappelé par les héritiers jusqu'à 25 ans [2].

« Si elle allègue le motif moral qu'elle est jeune et ne veut pas rester avec des jeunes gens », est-il dit (§ 4) ; c.-à-d. pour échapper au soupçon d'inconduite, elle peut rester dans sa famille, sans préjudice.

En disant qu' « elle a dû profiter », la Mischnâ entend le profit qu'a eu la veuve, de la part des héritiers, en restant maîtresse participante, sur les biens du défunt, comme du vivant de son mari, pendant 25 ans ; après quoi, elle renonce au douaire (en raison du profit obtenu). R. Ḥiya b. Asché demanda au nom de R. Ḥiya devant Rabbi : ne semble-t-il pas que la renonciation au douaire a lieu au bout de 25 ans de la part d'une femme qui n'a pas un contrat de mariage (c'est par seule mesure rabbinique qu'elle y a droit) ; mais la femme munie d'un contrat doit toujours pouvoir réclamer le douaire (car si elle y avait renoncé, elle eût restitué le contrat) ? Non, dit Rabbi, on a voulu au contraire faire entendre une extension de règle, à savoir que même une femme munie d'un contrat peut se trouver déchue du droit de réclamer au bout de 25 ans. Cet avis est confirmé par celui de R. Eléazar, qui dit : un créancier peut toujours réclamer sa dette ; or, la durée à l'infini est dite seulement du créancier, non de la femme, dont le droit de réclamation prend fin après 25 ans (malgré son contrat). R. Abin dit : il y a lieu de croire que le droit de réclamer ne va pas au-delà pour la femme qui ne reçoit pas les frais de nourriture par les héritiers ; mais pour celle qui est nourrie par eux, on peut observer que ce fait l'a détournée jusque-là de réclamer le douaire (sans y renoncer). R. Yossé b. R. Aboun est d'un avis contraire ; car, en réalité, elle n'avait pas besoin de réclamer le douaire ; il lui suffisait de le rappeler, comme le dit notre Mischnâ : « Si elle est morte, le douaire sera rappelé par les héritiers jusqu'à 25 ans. » Or, on vient nous apprendre là une extension de droit pour la femme : si durant 25 ans moins un jour elle s'est contentée de tirer profit des biens, sans réclamer le douaire, et qu'au dernier jour elle le réclame, on lui accorde un nouveau délai de 25 ans. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : le droit de réclamer le douaire cesse après 25 ans, lorsqu'il s'agit de celui de cent ou 200 zouz (ordinaire) ; mais pour le supplément, et si le contrat porte p. ex. un douaire de mille dinars, la femme pourra toujours le réclamer (sans prescription). R. Abahou vient dire au nom de R. Yoḥanan que même un douaire de mille dinars ne pourra plus être réclamé après le délai de 25 ans. La présente discussion est conforme à celle qui a été exprimée ailleurs, au sujet de cette Mischnâ [3] : Pour payer les dommages causés, on estimera d'après les meilleurs biens ; les créances seront réglées à l'aide des valeurs moyennes ; enfin, le douaire de la femme le sera à l'aide des moindres valeurs. Sur quoi R. Jérémie ajoute : c'est vrai

1. On peut conclure de son long silence qu'elle y a renoncé. 2. Donc, dit Raschi, ces héritiers doivent protester avant ce terme pour ne pas perdre leur droit sur cet acte. 3. Tr. *Guittin*, V, 1.

seulement pour le douaire ordinaire de 100 ou 200 zouz ; mais lorsqu'il s'agit d'un douaire élevé, p. ex. de mille dinars, il sera payable sur les valeurs moyennes. R. Yossé au contraire dit que n'importe quel douaire, fût-il de mille dinars, sera payé à l'aide des moindres valeurs. Donc, ce dernier avis de R. Yossé est conforme à celui de R. Yoḥanan (ci-dessus), et celui de R. Jérémie à celui de R. Josué b. Lévi. —[1].

CHAPITRE XIII

1. Il y avait à Jérusalem deux juges criminels (célèbres), Admon et Ḥanan b. Abisalom. On a de Ḥanan 2 sentences, et d'Admon 7. Si un individu émigre dans une province d'outre-mer et que sa femme réclame la nourriture, Ḥanan dit qu'elle devra l'obtenir sans serment préalable ; elle est seulement tenue de prêter serment qu'elle ne possède rien des biens de son mari, lorsqu'on apprend qu'il est mort, et qu'à la suite de ce décès elle réclame le douaire. Mais les fils des grands-prêtres disent qu'elle doit prêter serment de suite [2], et plus tard [3]. R. Dossa b. Horkinos adopte leur opinion; tandis que R. Yoḥanan b. Zacaï, adoptant l'avis de Ḥanan, dit qu'il suffit de lui faire prêter serment après le décès du mari.

R. Pinḥas n'a-t-il pas dit au nom de R. Oschia qu'il y avait à Jérusalem 460 synagogues [4], dont chacune avait une salle de lecture et une salle d'études, la 1re servant à lire les textes bibliques, l'autre à expliquer la Mischnâ ? Comment donc notre Mischnâ parle-t-elle seulement de 2 juges à Jérusalem ? C'est que ces 2 juges étaient préposés à la répression des crimes, et l'on doit apprendre par là que celui qui a le pouvoir d'empêcher le mal et ne s'y oppose pas, est fautif [5]. On a enseigné au nom de R. Nathan : Naṭhum le mède faisait aussi partie de ces juges ; c'est donc que, selon R. Nathan, il y avait 3 juges criminels à Jérusalem. — [6]

Il arriva à R. Ismaël, le jour du marché à Cippori, de décider qu'il soit pourvu à la nourriture d'une femme dont le mari était en voyage d'outre-mer. Pourquoi la décision fut-elle prise au jour du marché ? C'est que Rabbi, ayant entendu parler de la femme, dit : qui peut affirmer que son mari ne lui a rien envoyé, ou ne lui a pas laissé de quoi se nourrir ? C'est aux passants (qui fréquentent le marché) à le faire savoir. R. Ila dit que Rab demanda : Rabbi est-il d'avis que, dans notre Mischnâ (où tous sont d'avis d'accorder à la femme la nourriture, sauf serment), il n'est pas question de femme mariée, mais

1. Suit une phrase traduite au tr. *Péa,* III, 9 (t. II, p. 50). 2. Pour être nourrie. 3. Pour avoir le douaire. 4. Au tr. *Meghilla,* III, 1 (t. VI, p. 235), il y a le nombre 480. 5. Cf. J., tr. *Sabbat,* V, 4, fin (t. IV, p. 64). 6. Suit un passage traduit tr. *Sôta,* I, 4 (t. VII, p. 233).

d'une veuve? En effet, Samuel et R. Simon b. Lakisch disent tous deux que notre Mischnâ parle d'une veuve. R. Abin dit que l'on a enseigné autrement à la maison d'étude de Rabbi : Lorsqu'un mari est parti pour un voyage d'outre-mer, et sa femme réclame le droit à la nourriture, on le lui accorde (quoique mariée, sans autre enquête). Les compagnons d'étude ont supposé que, d'après celui qui attribue notre Mischnâ au cas où une femme mariée demande la nourriture, le serment imposé au commencement signifie qu'elle jure n'avoir reçu aucun envoi, et le serment de la fin équivaut à une dénégation d'enfouissement, ou de prélèvement par ruse, du douaire; d'après celui qui dit qu'il s'agit là d'une veuve, le serment imposé au commencement signifie que le défunt n'a pas laissé d'argent pour la nourrir, et celui de la fin équivaut à nier avoir enfoui ou prélevé par ruse son douaire. Selon Samuel, frère de Berakhia, au contraire, la veuve jure d'abord n'avoir pas renoncé au douaire en faveur des orphelins. — Si un mari et sa femme sont partis pour un voyage d'outre-mer et qu'elle revient seule, en déclarant son mari mort, elle a droit, ou à la nourriture, ou à la prise du douaire [1]; si elle dit avoir été répudiée par le mari, elle a droit à être nourrie sur le montant du douaire. Elle y a droit en tous cas : si elle est mariée, elle doit être nourrie par le mari; si elle n'est plus mariée, le douaire y pourvoit.

Si, au retour du mari d'un voyage d'outre-mer, la femme lui demande de rembourser ce qu'elle a dû emprunter pour se nourrir, et le mari s'y refuse en disant que le travail manuel de la femme a dû suffire, on le croit; dès qu'il y a une décision du tribunal (même contraire), elle reste valable. Cette règle-ci, dit R. Jérémie, s'applique au cas où le travail manuel de la femme ne lui suffit pas pour vivre. Pourquoi alors est-il dit d'abord d'ajouter foi au mari? C'est conforme à l'avis de celui qui dit [2]: la nourriture de la femme n'est pas due légalement (et malgré l'insuffisance, le mari n'y est pas contraint), comme il a été enseigné [3]: le tribunal n'ordonnera pas de nourrir la femme avec des produits de la 7e année agraire; mais elle peut alors se nourrir, à côté de son mari, des mêmes produits que lui. R. Yossé dit: au cas où le travail de la femme lui suffit, on le croit. Alors, à quoi bon la décision du tribunal? Pour le cas où il a été accordé au-delà des besoins de la femme (le mari est tenu aussi de le payer). Si un homme se trouvant au-delà des mers envoie des présents à ses fils, les filles y ont aussi droit (ce sont tous ses enfants); mais si un moribond donne l'ordre de faire remettre des présents à ses fils (seuls héritiers légaux), les filles n'y participeront pas. R. Zeira ou R. Ḥananel dit au nom de Rab, ou R. Zeira au nom d'Aba b. Jérémie : les 2 sentences de Ḥanan servent de règle (sont adoptées), ainsi que les 7 sentences dites par Admon. R. Aba b. Zabda dit au nom de R. Isaac b. Ḥaqoula: partout où l'on trouve l'enseignement disant que R. Gamaliel a vu (favorablement) les paroles d'Admon, celles-ci sont adoptées comme règle.

1. Tossefta à ce tr., ch. 10. 2. Ci-dessus, VII, 1. 3. J., tr. *Maasseroth*, III, 1 (t. III, p. 165).

2. Un individu a émigré, et un étranger a nourri sa femme; en ce cas, l'étranger ne peut rien réclamer d'après Ḥanan; mais d'après les fils des grands prêtres, il peut se faire rembourser, en affirmant par serment la somme de ses dépenses. R. Dossa b. Horkinos confirme l'avis de ces derniers. R. Yoḥanan b. Zacaï au contraire approuve ce que Ḥanan dit, car cet étranger équivaut à celui qui aurait mis son argent sur le front d'un cerf (où il se perdra très probablement).

R. Aba b. Mamal demanda[1] : le cas d'un homme qui paie une créance pour son prochain est-il soumis à la discussion exprimée par la Mischnâ entre Ḥanan et les fils des grands prêtres ? (D'après ces derniers, peut-il se faire rembourser ?) Non, dit R. Yossé ; car, dans la Mischnâ, les fils susdits arguent (en faveur de l'étranger) qu'on n'a jamais pu supposer vouloir laisser la femme mourir de faim ; tandis qu'au présent cas, on peut admettre parfois la renonciation du créancier à sa dette, par suite d'accord avec le débiteur (tant pis pour l'étranger qui est intervenu sans avis). Que répondre pourtant s'il est resté un gage du débiteur chez le créancier (signe du maintien de la dette) ? Il est encore admissible que, par l'accord survenu entre eux, le créancier rendra le gage. Cette explication est compréhensible à l'égard d'un créancier qui ne harcèle pas le débiteur de s'acquitter ; mais, même pour un créancier pressant, l'étranger ne peut pas exiger le remboursement, d'après la déduction à tirer de cette Mischnâ[2] : « Si quelqu'un s'est interdit par vœu de ne jouir en rien de son prochain, celui-ci peut pourtant se charger de remettre son 1/2 sicle (que l'autre doit à la caisse communale), ou payer pour lui sa dette, etc. » Or, est-ce qu'à défaut de remise du 1/2 sicle, le préposé au trésor sacré ne saisirait pas un gage pour garantir cette dette ? Cela prouve donc que, même pour un cas de créance pressante, l'étranger ne peut pas exiger le remboursement (sans quoi, ce serait contrevenir à l'interdit de jouissance formulé au préalable). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est qu'il est dit ensuite (ibid.) : « Il pourra offrir pour lui les nids d'oiseaux dus par les hommes guéris de la gonorrhée, ou les femmes guéries de ce mal, ou ceux que doivent les femmes relevant de couches, ou les sacrifices du péché, ou ceux du doute » (ce sont aussi des dettes urgentes, puisque le défaut de sacrifice est une cause d'ajournement du pardon) ; or, c'est parce que l'individu qui a émis le vœu d'interdit n'a rien remis aux mains de son prochain (sur lequel porte l'interdit), que celui-ci a pu offrir le dit sacrifice ; de même ici, celui qui avance le montant de la dette pour autrui n'avait rien reçu en mains (aussi ne peut-il pas exiger le remboursement).

R. Josué b. Lévi dit : on n'est responsable de la dette du prochain, et celui-ci par conséquent n'est tenu de rembourser l'avance qui est faite, que s'il s'agit de la contribution de guerre, ou de l'impôt de capitation (le gouvernement, en ce cas, saisit l'un pour l'autre). Rab dit aussi : lorsqu'on a dû

1. J., tr. *Nedarim*, IV, 2 (f. 38ᶜ). 2. *Ibid.*

payer par contrainte pour son prochain, celui-ci devra rembourser l'avance faite ; et ce qui prouve en faveur de l'avis de Rab, c'est qu'il est dit[1] : Si le ravisseur d'un champ a été dépossédé à son tour par les oppresseurs de tout le pays, il suffira au 1er de reconstituer les choses en leur état, de dire au propriétaire de reprendre son bien tel qu'il est ; mais si celui-ci n'a éprouvé de perte qu'à cause du ravisseur (dont le terrain seul a été saccagé par des brigands), le ravisseur est tenu de restituer au premier propriétaire un autre terrain (bien qu'on ne puisse pas voler la terre ; de même ici, en cas de contrainte de paiement pour le prochain, celui-ci est tenu au remboursement). Toutefois, ceci ne prouve rien, à entendre ce qu'a dit R. Yohanan : Au ravisseur (qui en principe n'est pas obligé de payer) on a imposé une amende, et par prescription rabbinique il est tenu de dédommager le propriétaire (mais on ne le serait pas pour un homme contraint par l'autorité de payer l'impôt). R. Aboun demanda : quelle est la règle si quelqu'un a avancé les honoraires dûs à un maître pour son enseignement? R. Yossé b. R. Aboun et R. Hiya b. Lolianos expriment tous deux au nom de Samuel des avis divers à ce sujet : l'un considère cette avance à l'instar de la contribution de guerre, ou de l'impôt de capitation (entraînant pour le prochain qui est le débiteur, l'obligation de rembourser) ; l'autre n'admet pas cette équivalence de dettes (car le maître a pu y renoncer, ou être dédommagé).

On a enseigné ailleurs[2] : « Quoiqu'étant l'objet de l'interdit de jouissance du prochain, un homme pourra guérir ce dernier du mal de son corps, non du mal de son bien (ou de la bête). Pourquoi donc est-il dit aussitôt après qu'il peut rendre au prochain la perte faite par celui-ci ? R. Juda et R. Yossé donnent 2 explications différentes à ce sujet : l'un dit qu'il s'agit là (à la fin) de l'interdit du corps seul, et la 1re partie traite du cas où l'interdit porte même sur les biens (ou le dépérissement de la bête) ; l'autre dit qu'au 1er cas on suppose la présence d'un guérisseur (qui remédie à l'animal en danger), et au second cas on suppose qu'il n'y a nul autre capable de guérir (ce dernier pourra alors rendre le service de restituer au prochain la perte dont il était menacé). Mais si au 1er cas celui-ci admet la présence d'un autre médecin, celui qui est l'objet de l'interdit ne devrait même pas guérir son prochain d'un mal corporel? C'est qu'un malade n'est pas apte à être guéri par le premier venu (donc en raison du danger, même celui qui est l'objet de l'interdit peut guérir). Comment est-il dit ensuite que s'il est d'usage de payer pour l'apport d'un objet perdu, ce profit devra être versé au trésor sacré, et pourquoi celui qui le restitue ne touche-t-il pas ce profit, puisque les biens du propriétaire de l'animal perdu ne lui sont pas interdits ? On peut supposer, dit Oula b. Ismaël au nom de R. Isaac, qu'il y a eu interdit réciproque de jouir des biens du prochain. D'après qui est-il enseigné que le profit détourné de celui qui a restitué un objet perdu[3] échoit au trésor sacré ? C'est R. Meir, qui

1. Tr. *Bava qama*, X, 6. 2. Tr. *Nedarim, ibid.* 3. L'interdit de jouissance rendant sacré le profit ultérieur.

est d'avis qu'il y aurait prévarication d'user des objets interdits. — R. Aboun b. Ḥiya demanda : celui qui s'est interdit de jouir d'une miche de pain, peut-il s'y chauffer les mains, ou est-ce aussi interdit ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qui est dit[1] : Si quelqu'un a mangé, ou laissé manger par un autre, un pain consacré (que l'on s'est interdit), il y a prévarication ; aussi, l'échange contre du profane sera valable (et le 1er sera libérable de cette façon) : mais celui qui a déclaré l'interdit de cet objet pour lui-même sera coupable de prévarication s'il le mange, en raison de la jouissance qu'il en tire, sans que l'interdit s'applique à autrui, selon l'avis de R. Méir, et par suite il n'y a pas lieu de le racheter (l'échange ne devenant pas sacré). Or, dans tout cela, il n'est question que de manger ; donc, se chauffer les mains à cette miche est permis. Toutefois, dirent les disciples de R. Yôna au nom de R. Aboun b. Ḥiya, on peut supposer que dans l'enseignement précité il s'agit d'un interdit par le vœu disant formellement ne vouloir ni manger ni goûter à cette miche de pain ; voilà pourquoi la consommation seule serait interdite ; tandis qu'ici la question porte sur le cas de l'interdit indéterminé de jouir d'un pain (question non résolue). —[2]

3. D'Admon on a 7 sentences. Un individu est mort, il a laissé des fils et des filles. Si l'héritage est considérable, les fils sont les héritiers et les filles ont droit à la nourriture ; mais si l'héritage est insuffisant, les filles sont nourries[3] et les fils n'auront rien, quand même ils seraient obligés de mendier. Mais Admon dit : « Parce que je suis un garçon, j'aurais perdu (c'est insensé). » R. Gamaliel dit qu'Admon a raison.

Qu'appelle-t-on « héritage considérable » ? R. Zeira ou R. Juda dit au nom de Rab[4] : une somme suffisante pour nourrir un an les fils et les filles. Samuel l'entendit et ajouta : c'est là l'avis de R. Gamaliel, fils de Rabbi ; mais, selon les autres sages, un héritage est considérable s'il suffit à nourrir les filles jusqu'à la seconde majorité, ou jusqu'à leur mariage (sans quoi c'est un petit héritage). On demanda à R. Yossé s'il avait entendu exprimer l'avis de R. Yoḥanan à ce sujet ? On peut le supposer, répondit-il, par analogie aux explications des rabbins sur ce qui suit : Nathan b. Oschia demanda devant R. Yoḥanan comment considérer l'héritage s'il suffisait primitivement à nourrir un an les fils et les filles, et qu'ensuite il devient insuffisant (par diminution des vivres, ou la cherté des vivres) ? Dès que les orphelins ont commencé, répond R. Yoḥanan, à manger des revenus de l'héritage à l'état permis, ils peuvent continuer à en manger jusqu'à l'emploi de la dernière prouta (donc, s'il y a en principe de quoi les nourrir un an, l'héritage est dit considérable). D'après quel moment estime-t-on la quotité de l'héritage ? (Est-ce lors du décès, ou du partage des biens ?) On compte, dit R. Mena, d'après le partage final. Mais, lui objecta R. Ḥanina, n'as-tu pas entendu la déduction à tirer

1. B., *ibid.*, f. 38. 2. Suit un passage traduit ci-dessus, IV, 6. 3. Cf. ci-dessus, IV, 6. 4. Tr. *Bava bathra*, X, 1.

des paroles rabbiniques, sur la question posée par Nathan b. Oschia devant R. Yohanan, de savoir comment considérer l'héritage qui, en principe, suffisait à nourrir un an les fils et les filles, lequel a diminué ensuite? Sur quoi, R. Yohanan répondit : dès que les orphelins ont commencé à manger de l'héritage à l'état permis, ils peuvent continuer jusqu'à épuisement de la dernière prouta; c'est donc que l'on estime les biens tels qu'ils sont lors du décès. R. Hisda demanda : si au décès du père il n'y avait pas assez de fortune pour nourrir un an les fils et les filles, et qu'ensuite les biens ont augmenté de valeur, quelle est la règle ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'à dit R. Hanina ou R. Yossa au nom de R. Yohanan : si, dès la mort du père, les orphelins ont vendu leur part, la vente est valable, ceux-ci ayant acquis leur part; de même ici, l'augmentation de valeur de l'héritage tourne au profit des héritiers (sans influer sur l'entretien immédiat des fils). S'il ne reste pas assez de quoi les nourrir pendant un an, les fils peuvent-ils arguer que les filles (qui ont droit à être nourries) prennent leur part, de façon à laisser libre le reliquat? On pense que c'est interdit, dit R. Aba, par la Mischnâ disant plus haut (X, 2) : « Si, pour maintenir le droit à réclamer le douaire supérieur de leur mère, les fils disent estimer le terrain d'héritage à une valeur supérieure, la prétention n'est pas admise, et on fait estimer l'héritage au tribunal » (de même ici, on ne donne pas suite à l'offre des frères). Pour l'estimation de la succession, il faut défalquer le douaire à restituer, les frais qui seraient dus pour enterrer la mère, ou de quoi payer une dette verbale du défunt contractée devant témoins, ou un contrat de dette, et enfin la dot des filles. —[1]

4. Si quelqu'un réclame à son prochain un certain nombre de cruches d'huile[2], et que celui-ci reconnaît seulement devoir des cruches vides, Admon dit : puisque le défendeur reconnaît une partie de la demande, il devra prêter serment pour le reste (qu'il ne le doit pas) ; les autres sages disent que ce n'est nullement là une admission partielle de la demande. R. Gamaliel dit : j'approuve la justesse de l'opinion émise par R. Admon.

Dans la Mischnâ, l'avis des rabbins est contesté par R. Gamaliel, qu'il s'agit p. ex. d'une réclamation de froment, et le prochain reconnaît seulement devoir de l'orge (genre différent de la réclamation) ; mais si la réclamation porte sur 2 espèces, et le prochain reconnaît devoir l'une d'elles, tous le déclarent tenu de payer la réclamation totale (par suite de l'admission partielle). R. Imi dit au nom de R. Yohanan : la Mischna traite non-seulement du cas où il s'agit p. ex. d'une réclamation de froment, et le prochain reconnaît seulement devoir de l'orge (en raison de la divergence de l'admission, il y a discussion); mais même si la réclamation porte sur 2 espèces, et le prochain reconnaît de-

1. Suit un passage traduit ci-dessus, X, 1 (2). 2. V. tr. *Schebouoth*, VI, 4.

voir l'une d'elles, les sages seraient aussi d'avis qu'il y a dispense. Pourquoi alors dire que R. Gamaliel déclare un tel tenu de payer tout? (Pourquoi ne pas faire ressortir plutôt que, même en cas d'admission partielle sur 2 espèces réclamées, les sages en dispensent le prochain)? On veut au contraire faire une démonstration plus frappante, en insistant sur l'avis de R. Gamaliel et en disant jusqu'en quel cas il oblige le défendeur de payer. R. Abahou adopte l'avis de R. Imi. R. Simon b. Lakisch dit: dans la Mischnâ, il s'agit d'un aveu différent de la réclamation; mais si celle-ci implique 2 espèces, et l'aveu porte sur l'une d'elles, tous admettent que le défendeur devra payer le montant réclamé. Cet avis est adopté par Rab. Ainsi, un homme vint soutenir un procès contre son prochain devant Rab, en se mettant à lui réclamer tour-à-tour de l'orge, du froment, de l'épautre. Tu peux, dit Rab au demandeur, imputer au défendeur tout ce que tu prétends avoir à toi chez lui; seulement, à la fin, il n'aura qu'à prêter un seul serment de négation de dette pour le tout (donc, le serment est obligatoire). Voici, dit R. Abahou, la réplique de Resch Lakisch à R. Yoḥanan: puisque d'après toi, même en cas d'aveu partiel de la dette sur 2 espèces réclamées, les sages dispensent le défendeur de payer, il était inutile d'enseigner qu'en cas de réclamation portant à la fois sur des ustensiles et des terrains, si le défendeur avoue devoir les ustensiles, non les terrains, ou à l'inverse les terrains, non les ustensiles, il sera condamné à payer tout; or, s'il est condamné en cas d'aveu partiel d'ustensiles cédés, à plus forte raison il l'est si on lui réclame des ustensiles, et qu'il reconnaît devoir des terrains[1]; c'est donc contraire à l'explication précitée de R. Yoḥanan. Comment répond-il à cette objection? Il est possible qu'il s'agisse seulement, selon lui, de l'obligation imposée au défendeur de prêter serment[2].

Quant à l'enseignement de notre Mischnâ, « si quelqu'un réclame à son prochain des cruches d'huile, et celui-ci reconnaît seulement devoir des cruches vides » (ce qui s'explique bien selon Resch-Lakisch), de quel cas s'agit-il? Si le demandeur réclame des cruches avec de l'huile, et le défendeur reconnaît devoir l'un de ces objets, dont l'un correspond à la réclamation, tous admettent la condamnation du défendeur (et, de l'avis de Resch-Lakisch, les rabbins sont du même avis); si on réclame de l'huile seule, et le prochain reconnaît devoir des cruches vides, tous reconnaissent (même Admon) que l'aveu diffère trop de la réclamation pour lui accorder créance. Il faut donc expliquer la Mischnâ selon l'avis de R. Zeira, ou R. Abouna au nom de Rab, qu'il s'agit du terme vague « cruche d'huile »; or, l'un (Admon) les suppose pleines et entraînant condamnation; les autres Rabbins les supposent vides (sans qu'il y ait aveu partiel). On conçoit des cruches sans huile; mais peut-il y avoir de l'huile

1. Sans quoi, on pourrait objecter qu'il eût été plus remarquable de dire qu'il y a dispense même si l'on avoue devoir des ustensiles, comme on les réclame, et à plus forte raison si alors il y a aveu de terrains. 2. Il est question alors de 2 espèces, en raison de la fin, imposant le serment à la suite d'aveu partiel, même pour le terrain.

sans récipient ? (Pourquoi donc parler de ce dernier) ? On peut avoir en vue, dit R. Eléazar au nom de R. Aboun, de produire des burettes servant à mesurer l'huile (dire qu'on les doit n'est pas un aveu partiel). Mais n'a-t-on pas pour but final de les prêter? Oui ; mais il est admissible qu'on n'en ait rien dit.

5. Si quelqu'un s'est engagé à donner une certaine somme d'argent à son gendre (pour le mariage de sa fille), et qu'il ne tienne pas sa parole [1], la femme est obligée de rester vieille fille [2]. Selon Admon, la fille peut dire à son fiancé : « Si j'avais pris des engagements moi-même, tu aurais raison ; je ne suis pas responsable de ceux de mon père, épouse-moi, ou divorçons. » R. Gamaliel donne raison à Admon.

6. Si quelqu'un conteste à autrui la propriété d'un champ, et son nom se trouve signé sur l'acte de vente à titre de témoin [3], d'après Admon, le demandeur peut prétendre qu'il est content de pouvoir s'adresser au 2e plutôt qu'au 1er, plus dur que lui (dont il a peur). Les autres sages disent que le demandeur a perdu ses droits à cause de sa signature apposée. Il a aussi perdu ses droits si le champ a été désigné par le voisinage d'une autre propriété [4].

7. Un homme est allé au-delà des mers. A son retour, il ne retrouve plus le chemin de son champ (et il veut que ses voisins lui fassent un sentier). Admon dit qu'il peut réclamer un sentier, qu'on fera le plus court possible ; mais les autres docteurs disent qu'il ne peut rien réclamer ; il devra se frayer un chemin, dût-il coûter cent maneh, ou y passer en volant en l'air.

La Mischnâ parle du cas où le père a fait cette promesse d'argent à son futur gendre en présence de la fille ; mais s'il ne l'a pas promis en sa présence, les autres sages reconnaissent aussi qu'elle ne devra pas être responsable. On a enseigné [5] que R. Yossa b. R. Juda dit : il n'y a pas de discussion entre Admon et les autres sages au cas où le beau-père, après avoir pro-

1. Littéralement : et il lui tend le pied. 2. Elle ne peut rien réclamer, ni provision, ni divorce de son mari. 3. C. a vendu un terrain à B ; A a signé comme témoin l'acte de cette vente. Maintenant, le même A prétend qu'il était lui-même le propriétaire du terrain, que C n'en était que l'usurpateur, et il veut que B le lui rende. B répond à A que, s'il (A) avait des prétentions fondées sur ce terrain, celui-ci n'aurait pas signé l'acte de vente fait par C, qui n'aurait été que l'usurpateur. 4. Si C a vendu à un autre, non pas le terrain en litige, mais une terre voisine, qui a été circonscrite dans l'acte de vente par tous les terrains qui l'entourent ; par exemple du côté de l'Est, elle est contiguë au terrain d'un tel, du côté de l'Ouest au terrain de C qui est précisément le terrain en litige ; dans ce cas, A, qui a signé comme témoin cet acte de vente, a perdu ses droits sur le terrain en litige ; car, s'il en était propriétaire, il n'aurait pas dû signer un acte où ce terrain est désigné comme la terre de C. 5. Tossefta à ce tr., ch. 12.

mis une somme d'argent au gendre, ne tient pas sa parole, et en ce cas la femme ne devra pas rester vieille fille (n'étant pas responsable) ; la discussion a seulement lieu au cas où la fille elle-même a promis d'apporter une dot : Admon dit alors que la fille, se trouvant en défaut, peut s'excuser en disant avoir cru que son père voulait bien lui donner la dot, et qu'à présent il ne veut plus ; or, elle n'y peut rien, et elle demande à son mari, ou de l'épouser, ou de la répudier. C'est à ce sujet que R. Gamaliel ajoute qu'il approuve les paroles de R. Admon.

En réalité, non-seulement si le réclamant a désigné le champ en litige comme voisin d'une autre propriété (§ 6), mais lors même qu'une autre personne l'a désigné ainsi pour limiter un autre terrain, le réclamant dont le nom est signé sur l'acte de vente à titre de témoin a perdu ses droits.

R. Yossé b. Ḥanina dit : la Mischnâ (§ 7) parle de celui qui, pouvant affirmer par preuve avoir eu un sentier menant à son champ, ne le retrouve plus, et l'on suppose que 4 propriétaires divers entourent ce champ de toutes parts (sans laisser d'accès, défaut que chacun d'eux rejette de l'un à l'autre). Samuel dit qu'il en est ainsi, même si un seul propriétaire l'entoure de toutes parts (voilà pourquoi, selon Admon, le propriétaire revenu coupera au plus court). Mais, n'est-ce pas une condition remontant au temps de Josué[1], que si quelqu'un se trouve égaré au milieu de vignes ou de champs il peut se frayer un chemin à travers les terrains d'autrui, afin d'arriver sur la route ou jusqu'à sa maison, dût-il traverser des terrains tous plantés de vignes, car à cette condition Josué a donné la Palestine en partage à Israël ? La condition de Josué s'applique, il est vrai, à la faculté de sortir, non à celle d'entrer (d'aller et venir) ; ou encore, elle se rapporte à l'homme seul, non à ses bestiaux (voilà pourquoi, en cas de perte du chemin, le propriétaire est tenu d'en acquérir un au voisin). R. Yossé justifie toutefois pourquoi l'homme ne peut pas faire aller et venir un animal domestique par le terrain d'autrui, tandis qu'il peut le traverser pour soigner, p. ex., une ruche d'abeilles : c'est que l'animal peut revenir seul, tandis que la ruche ne pouvant revenir seule, on permet au propriétaire de passer comme pour lui-même. Selon R. Jérémie, Admon et R. Akiba professent le même avis, comme il a été enseigné ailleurs[2] : « Si, après avoir vendu sa maison, le propriétaire cède le puits ou la citerne à un tiers, R. Akiba dispense ce dernier d'acheter une partie du terrain pour avoir un chemin[3]; selon les sages, cet achat est indispensable pour avoir l'accès du puits. » Toutefois, R. Jéremie paraît ne pas avoir entendu l'explication donnée par R. Ila ou R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, disant que la discussion de la Mischnâ vise le cas indéterminé (en cas d'incertitude sur la libéralité du vendeur) : il est évident qu'en cas de déclaration formelle du chemin fourni, tous s'accordent à dire que l'achat d'un chemin est inutile; si le vendeur a précisé, au contraire, ne pas fournir le

1. B., tr. *Bava qama*, f. 81. 2. Tr. *Bava bathra*, IV, 2. 3. De même ici, Admon pense que le libre accès est bien dû.

chemin, tous s'accordent à imposer l'obligation de cet achat à l'acquéreur. Il n'y a donc de discussion qu'en cas de vente indéterminée au sujet du chemin : en ce cas, R. Akiba dispense du tiers de cet achat supplémentaire ; les rabbins l'imposent ; tandis qu'ici, malgré l'évidence de la présence d'un chemin, tous reconnaissent l'obligation de l'acheter.

8. Quelqu'un (A) présente un acte de créance contre son prochain (B) ; ce dernier conteste la valeur de cet acte[1]. Selon Admon, B peut dire à A : « Si je devais réellement de l'argent, tu aurais plutôt réclamé cette dette que de me vendre ton terrain. » Les autres docteurs l'obligent de payer la créance, en alléguant que le créancier a agi par prudence en lui vendant le terrain, afin d'avoir un terrain servant de gage.

9. Deux hommes se présentent réciproquement des actes de créances (A à B, et B à A). D'après Admon, l'un peut dire à l'autre : « Si je te devais de l'argent, tu ne serais pas venu en emprunter chez moi. » Selon les autres sages, chacun peut faire valoir son contrat.

Selon R. Yôna, on suppose (§ 8) que le terrain a une valeur égale à la dette réclamée ; selon R. Yossé, il en est de même en cas d'inégalité de valeur. Pourquoi dire, d'après les autres docteurs : « le créancier agit par prudence en vendant un terrain au réclamant, afin d'avoir un gage » ? Que serait-ce si l'emprunteur a déjà un terrain ? C'est insuffisant, car le créancier peut arguer qu'il veut pour gage une bonne terre (pour cela, il la lui a vendue). Si l'emprunteur possède déjà une bonne terre, le prêteur peut encore prétendre qu'il préfère sa terre (et n'a voulu prêter que sur ce gage) ; en outre, il peut prétendre n'avoir pas la force d'assumer l'entretien pénible de 2 champs (voilà pourquoi il lui a cédé momentanément son bien, sauf à le reprendre).

Si A emprunte à B cent zouz, et B emprunte à A 200, c'est un cas en discussion entre R. Nahman b. Jacob et R. Schescheth : l'un dit qu'il sera rendu un maneh (100 z.) contre un maneh (sauf à réclamer le reste dû) ; l'autre dit que chacun réclame de son côté ce qui lui est dû au complet. Le 1er avis est déduit, par analogie, de la règle relative à 2 bœufs d'ordinaire doux, qui se sont blessés réciproquement[2] : la moitié de l'excédant de dommage supérieur à l'autre devra être payée (c'est donc après avoir équilibré les dommages provenant des blessures, de part et d'autre, que l'excédant de perte est à payer par l'adversaire). Le 2e avis est déduit de celui que professent les rabbins, interlocuteurs d'Admon (dans notre Mischnâ). Toutefois, le cas exposé ici diffère en ce qu'il s'agit de sommes inégales, et les rabbins interlocuteurs d'Admon reconnaîtraient qu'il y a lieu avant tout d'établir la balance des dettes ; seulement, puisque, selon Admon, B peut dire à A : « Si je te devais réellement de l'argent, tu n'aurais pas eu à m'en emprunter », les sages ont soin de spécifier que chacun réclame son dû (sans tenir compte de l'argumentation con-

1. Il se fonde sur un acte de vente par lequel le même A lui a vendu un terrain postérieurement à la créance. 2. Tr. *Bava qama*, III, 9.

traire[1]). Si le créancier de 2 maneh renonce à la moitié (de sorte qu'il en reste dû un), et le créancier pour un maneh n'y renonce pas (ce qui les rend égaux), d'après le 1er avis, l'équivalence est accomplie de fait ; d'après le 2e avis, disant que chacun réclame ce qui lui est dû, il ne réclamera pas le maneh auquel il a renoncé, mais le reste. Lorsque le créancier de 2 maneh possède à cet effet un contrat de reconnaissance de la dette, tandis que le créancier pour un maneh l'a prêté verbalement, d'après le 1er avis, l'équivalence est accomplie de fait ; d'après le 2e avis, celui-là seul qui possède un contrat écrit peut le faire valoir, non celui qui n'en a pas.

10. On a divisé la Palestine en 3 parties pour les mariages : la Judée, la Galilée et la Pérée (au-delà du Jourdain[2]). Si un homme épouse une femme dans une de ces 3 divisions, il ne peut pas la forcer d'aller avec lui dans une ville d'une autre division. Dans la même division, il peut mener la femme d'une ville dans une autre, ou d'un bourg à l'autre ; cependant, si elle est d'une petite ville, il ne peut la forcer d'aller avec lui dans une grande, ni à l'inverse. Si elle était dans un endroit où il est agréable de demeurer, il ne peut pas la forcer d'aller avec lui dans un vilain endroit[3], tandis que l'on peut la faire passer d'un vilain dans un beau. R. Simon b. Gamaliel dit : même en ce dernier cas, on ne peut pas la contraindre ; car, même une belle demeure inusitée peut nuire à la santé.

11. Tous peuvent conduire en Palestine, mais non pas en faire sortir ; de même, tous peuvent conduire à Jérusalem, mais non pas en faire sortir. Si un individu a épousé une femme en Palestine et s'il a divorcé avec elle en Cappadoce[4], il lui paye le douaire avec les monnaies de la Palestine (qui sont inférieures à celles de l'autre pays). S'il l'a épousée à Cappadoce, et le divorce a lieu en Palestine, il paye également avec les monnaies de la Palestine ; R. Simon b. Gamaliel dit qu'en ce cas, il paye avec les monnaies de Cappadoce. S'il l'a épousée à Cappadoce et répudiée sur place, il la paye avec de l'argent de ce dernier pays.

La Mischnâ interdit de contraindre la femme à un grand déplacement, s'il s'agit d'un habitant de la Judée qui a épousé une femme de la Galilée, ou d'un Galiléen qui a épousé une femme de la Judée ; mais si un habitant de la Judée épouse en cette même province une femme venant de Galilée (qui s'est déjà déplacée), ou si un Galiléen épouse en cette même province une femme venant

1. Une dette ne paie pas l'autre (Code Nap., art. 1298). 2. V. Neubauer, *Géographie*, p. 55. 3. Loi établie en faveur de la femme. 4. C.-à-d. hors de la Palestine. Ce terme a paru si étrange à Maïmoni qu'il lui a donné pour équivalent l'hébreu Kaftor, ou l'arabe *Timiati* (selon les éditions), ou plutôt *Demiat* (selon le ms. de Londres, *Oriental mss.*, n° 2391), mot pour lequel Obadia de Bertinoro a : Damat. V. ma notice sur Al Harizi, p. 7, n. 10.

de Judée, on peut la forcer de venir habiter la province du mari (si elle l'a quittée pour rentrer à la maison paternelle). Aussi, le contrat devra porter : « Moi un tel, de la province de Judée, j'ai épousé telle femme en Judée » ; en ce cas formel, la femme sera tenue d'habiter le même pays ; mais si le contrat atteste qu'un tel de la Judée a épousé une femme en Galilée, celle-ci ne sera pas contrainte au déplacement ; de même, s'il est dit qu'un tel de la Galilée a épousé en Galilée une femme du dehors, elle est forcée de rejoindre son mari, mais elle ne l'est pas si celui-ci, venant de la Galilée, l'a épousée en Judée. On a enseigné[1] : on peut obliger la femme de quitter une ville habitée en majeure partie par des païens, pour se rendre dans une ville habitée entièrement par des Israélites, non à l'inverse, de quitter la ville entièrement habitée par des Israélites pour une ville où la majeure partie est païenne. — D'où sait-on que « même une belle demeure inusitée peut nuire à la santé » ? C'est que, dit R. Lévi au nom de R. Hama ou au nom de Hanina, il est écrit (Genèse, XIX, 19) : *de crainte que le mal ne m'atteigne et que je meure.* Or, comment Lot a-t-il pu éprouver cette crainte, en quittant la plaine de Sodom pour se réfugier sur la montagne voisine (au climat plus sain) ? C'est que même une demeure plus belle (ou plus saine), inusitée, peut nuire[2] à la santé.

Si le mari veut se rendre en Palestine et la femme s'y refuse, elle y sera tenue ; mais si elle veut et lui ne veut pas, il n'y sera pas tenu. S'il veut se rendre à Jérusalem et elle s'y refuse, elle y sera tenue ; mais si elle veut et lui ne veut pas, il n'y sera pas tenu. Au contraire, lorsqu'il veut quitter la Palestine, et elle s'y refuse, on ne la force pas de sortir du territoire sacré ; mais si elle veut quitter et lui ne veut pas, on pourra l'empêcher de partir. — « En cas de divorce, le mari paye (le divorce) avec de l'argent palestinien. » Ceci prouve que cette monnaie est considérée comme la meilleure de tous les pays, et cet avis confirme celui qui dit que l'obligation de payer le douaire de la femme est un devoir légal, contrairement à l'avis de R. Simon b. Gamaliel ; or, on a enseigné[3] : ce devoir est d'ordre légal ; selon R. Simon b. Gamaliel, c'est une simple prescription rabbinique.

1. Tossefta à ce tr., ch. 12. 2. Jeu de mots entre le terme *bôdeq* signifiant : *qui peut nuire,* et le mot *badaq*, atteindre. V. Rabba à Genèse, ch. 20. 3. Cf. ci-dessus, I, 2, et IV, 12.

TRAITÉ NÉDARIM

CHAPITRE PREMIER

1. Toutes les appellations [1] des vœux équivalent aux vœux mêmes exprimés, comme celles des sentences d'anathème sont semblables à ces anathèmes, et celles des interdits par serment ressemblent à l'expression même des serments; enfin, celles de la privation par naziréat ressemblent à ces engagements mêmes. Si quelqu'un dit à son prochain: « Je fais vœu de me tenir à distance de toi », ou « je me sépare de toi », ou « je m'éloigne de toi », ou « je ne veux rien manger de toi », ou « je ne veux rien goûter de ce qui est à toi », tous les actes qu'il s'est ainsi interdits le seront en réalité. S'il dit: « Que je te sois en horreur », il y a lieu, selon R. Akiba, de pencher en ce cas vers la sévérité [2]. Celui qui s'est engagé dans un vœu selon les impies [3] s'astreint par suite au naziréat, avec obligation finale d'offrir un sacrifice et de subir les conséquences d'un serment inutile (la pénalité des coups de lanière); mais s'il dit vouloir adopter le procédé des hommes sans reproche (prudents), cela n'équivaut à aucune parole (et l'individu reste libre). La déclaration de s'engager selon leur offrande volontaire entraîne le naziréat et l'obligation d'un sacrifice à l'issue de la période de temps engagé.

Comme il est écrit (Nombres, XXX, 3): *Si un homme s'engage par vœu*, on déduit du terme final explétif que les diverses appellations des vœux équivalent aux vœux mêmes [4]. Puis (ibid.): *ou s'il a juré*; là aussi le mot superflu *par serment* indique l'extension des appellations diverses d'interdit par serment à l'instar des serments eux-mêmes. Ainsi, il est dit (Lévit. XXVII, 28): *cependant tout anathème*; du terme suivant *qui sera en anathème* (superflu), on conclut que les diverses appellations des sentences d'anathème ressemblent (par le fait) aux anathèmes. De même encore il est dit (Nombres, VI, 2):

1. D'ordinaire on traduit *kinouï* : « renonciation par simple parole ». Le *Wörterbuch* de J. Levy, *s. v.* a : *Umschreibungen der Gelübdeformeln,* transcriptions (autres dénominations) de ces formules. 2. Littéralement : *R. Akiba gratta,* se frotta ensemble les lèvres (en entendant l'énoncé de cette formule), afin de désigner ainsi mentalement (sans se prononcer) qu'il faut suivre l'avis sévère et s'abstenir de manger dans le voisinage de cet homme. 3. Tandis que les gens pieux se gardent bien de faire des vœux, de crainte de ne pas pouvoir les tenir parfaitement, les impies (gens légers) les énoncent à la hâte, sans souci, et il leur arrivera p. ex. de s'interdire la jouissance d'un pain placé devant eux, qu'ensuite par mégarde ils rompent et mangent. 4. Cf. J., tr. *Nazir,* I, 2 (f. 51[a]).

le vœu d'être Naziréen [1]; à quoi bon ajouter l'expression *de s'abstenir*? C'est pour dire que les diverses appellations de la privation par naziréat ressemblent à ces engagements mêmes. Toutes ces interprétations s'expliquent bien selon R. Akiba, qui est d'avis de tirer parti des expressions explétives ; mais comment les justifier selon R. Ismaël, qui dit qu'il arrive souvent d'user de termes redondants [2] et que la Bible s'exprime selon le langage usuel, comme p. ex. (Genèse, XXXI, 30) : *tu vas*, ou (id.) *tu soupires*, ou (ibid. XL, 15): *j'ai été enlevé*. C'est que le verset entier relatif aux vœux dit : *Lorsqu'un homme fait un vœu à l'Eternel, ou s'impose par serment une interdiction à lui-même, il ne devra pas profaner sa parole* ; à quoi bon ajouter encore: *Tout ce qu'a proféré sa bouche, il doit l'accomplir*? C'est pour en conclure que les appellations des vœux équivalent aux vœux mêmes, et celles des interdits par serment ressemblent à l'expression même des serments. Mais d'où sait-on que les sentences d'anathème ressemblent aux anathèmes? On le déduit par analogie [3] entre le mot *vœu* employé ici (Nombres, XXX, 3) et le même mot usité pour les anathèmes (Lévit. XXVII, 2) ; or, comme en ce dernier passage, les diverses appellations soit des vœux, soit des serments, ressemblent à ces actes eux-mêmes, l'expression semblable employée ici indique que les sentences d'anathème ressemblent aussi à l'anathème. On sait aussi que les diverses appellations du Naziréat équivalent au naziréat par analogie des mots *vœux*, employés 2 fois; or, dans le 2e passage, les diverses formes de serment équivalent au serment, de même les diverses appellations du Naziréat équivalent au naziréat. Mais alors quel compte R. Akiba tient-il des mots (inutiles) *selon l'expression de sa bouche*? Ils signifient, selon lui, qu'il faut remplir un vœu s'il est entièrement conforme à l'expression ; mais en cas d'annulation partielle, il sera rompu. Mais R. Ismaël (qui applique déjà ladite phrase à une autre déduction) n'est-il pas de cet avis? Il tire du même passage biblique la déduction relative à cet avis, outre celle qui concerne l'extension aux appellations diverses d'un même acte. Comment R. Ismaël n'applique-t-il pas à l'extension les mots *le vœu d'être naziréen de s'abstenir* (où il y a un terme superflu, non redondant)? Ils indiquent, selon lui, qu'un homme peut assumer un second naziréat pendant qu'il accomplit un premier. Est-ce à dire que R. Akiba ne partage pas cet avis (en appliquant ces mots à l'extension des appellations du naziréat)? Si ; mais il tire plusieurs déductions de l'expression redondante de s'abstenir (qui suit les mots *le vœu d'être Nazir*), y compris la faculté d'assumer un 2e Naziréat pendant l'accomplissement du 1er.

Pourquoi, au sujet des estimations, des anathèmes, des échanges et des consécrations, tous énoncés dans le texte biblique (Lévit. XXVII), n'est-il pas question des diverses appellations à employer à leur égard? C'est que, fut-il

1. M. le gr. R. Wogue, à ce verset, traduit : *abstème*. 2. V. p. ex. tr. *Yebhamoth*, VIII, 1; tr. *Sota*, VII. 5. Cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV, p. 427. 3. Cf. Sifri, section *Nassô*, ch. 22.

répondu, il est inutile de parler des corruptions du terme *dévouer*, telles que 'Arafin, 'Aracin, 'Araquin, comme les mots (corrompus) Temoufa, Temarna, Temouqa, équivalent au sens d'échange, et les mots Hegder, Hegzer, Hegram, signifient : consacrer au sanctuaire. Ceci est juste d'après celui qui dit qu'une dénomination vague pour dévouer un objet au culte suffit à le consacrer au service du Temple[1]; mais d'après celui qui dit qu'en un tel cas de désignation vague, l'objet *dévoué* revient aux cohanim, pourquoi ne pas parler aussi les divers modes possibles de désigner l'oblation? Il a paru inutile de relever les termes inusités Troufa, Trouça, Trouqa (corruptions de *Trouma*, oblation).

R. Jacob b. Aḥa dit qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Eléazar sur le point suivant : selon le 1er, on est passible de la pénalité des coups de lanière en cas d'infraction d'un interdit de jouissance[2]; selon R. Eléazar, on n'est pas passible d'une telle pénalité (la défense négative n'est pas formelle). Voici, selon R. Jacob b. Aḥa, l'argumentation de R. Yoḥanan à l'opposé de l'avis de R. Eléazar : puisque d'après toi, on n'est point passible d'une telle pénalité en cas d'infraction de l'interdit, comment se fait-il qu'il soit dit plus loin (IV, 4) : « Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain et lui rend une visite de malade (devoir religieux) devra rester chez lui debout, sans s'asseoir » ? Il ne devrait même pas entrer chez le prochain, en raison de l'interdit ? Là, répondit R. Jérémie, il y a cette distinction à établir qu'en vue de la bonne harmonie entre prochains, une telle visite est permise. Mais alors, demanda R. Yossé, si la bonne harmonie est un motif prépondérant, est-il aussi permis en cas de maladie d'enfreindre le serment fait de ne pas entrer chez lui ? Et pourtant il est dit plus loin (II, 2) : les vœux relatifs à l'accomplissement de pratiques religieuses (d'ordre légal) restent interdits, tandis que les serments relatifs à ces cas sont annulés par suite d'inapplication ; or, pour le précepte rabbinique de visiter les malades, l'interdit par serment est-il inapplicable (et par suite annulé), ou non ? (Question non résolue).

Quelle est la formule d'interdit légal? Dire p. ex. que cette miche de pain me soit interdite à l'égal du jour où mon père est mort, ou comme le jour du meurtre d'un tel, ou comme le jour où j'ai vu Jérusalem en ruine[3]; c'est là l'expression légale. Selon R. Aba, R. Yoḥanan et Rab ajoutent tous deux qu'il faut au préalable s'être interdit de manger en un tel jour. Toutefois, objecta R. Yossé, si le vœu d'interdit porte déjà sur un tel jour, il est inutile de redire que l'interdit sera légal au jour du décès de son père, etc., et il suffit de dire vouloir être en état pareil audit jour. Celui qui exprime la défense d'une telle miche de pain, ou qui formule l'interdit de manger tel pain, exprime pour ainsi dire un serment. Comment se fait-il que tantôt il soit dit : l'interdit équivaut au serment, de sorte qu'il y ait culpabilité pour chaque défense

1. Tr. *Erakhim*, VIII, 5, et ci-après, II, 4, fin. 2. Eu égard au texte biblique (des Nombres, XXX, 3) : « Il ne faut pas violer sa parole » (qui est négatif). 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

enfreinte et chaque serment non tenu, et tantôt il est dit d'une façon dubitative que l'interdit ressemble à une sorte de serment, sans affirmer si l'obligation (la culpabilité) est la même aux deux cas? C'est que, répond R. Eléazar, il y a en effet 2 enseignements divers à ce sujet (l'un les place tous deux sur le même pied ; l'autre en doute). R. Jérémie dit : tout l'enseignement émane d'un seul docteur (dont la fin explique le commencement) ; si l'interdit a été exprimé sous forme de vœu, il est applicable de cette façon ; s'il a été exprimé sous forme de serment, il est applicable comme tel ; en d'autres termes, si l'on a dit « qu'il me soit interdit », c'est la formule du vœu ; si l'on a dit « que cet objet me soit interdit et que je ne puisse y goûter », c'est la forme du serment[1]. — On vient de dire que si l'interdit revêt la forme de serment, on est coupable pour chaque infraction et chaque serment violé. C'est vrai, observe R. Yossé, s'il s'agit de 5 miches de pain[2] ; mais, pour un même pain, dès qu'il a été l'objet d'un serment, il est considéré à l'égal de la charogne ; or, à partir de ce moment, les serments prononcés à ce sujet ne concernent que des interdits, sur lesquels le serment n'a plus de prise. R. Ḥanania dit qu'il peut même s'agir d'un seul pain, selon ce qui a été enseigné[3] : il faut noter cette aggravation du serment, quant au passé, que si l'on a prêté serment à 2 reprises, de n'avoir pas mangé de ce pain, on est coupable pour chaque serment énoncé (compté à part) ; pour les serments énoncés en vue de l'avenir, disant « je n'en mangerai pas » (plusieurs fois), on n'est coupable qu'une fois. S'il est admis au contraire que ce n'est pas un interdit par serment (mais par vœu), on est coupable pour chaque interdit à part.

R. Judan dit : la restriction émise ci-dessus (qu'un serment n'a plus de prise sur l'interdit après le 1er) est vraie si l'on s'est servi d'abord d'une formule de vœu, puis de celle d'un serment, non à l'inverse, si le serment précède la formule de vœu ; car ce dernier est toujours applicable à un interdit, tandis que le serment ne l'est pas. R. Yossé interprète ainsi les mots bibliques *d'interdire une défense* (Nombres, XXX, 3) : celui qui dit « qu'un tel objet *me* soit interdit », ou « *lui* soit interdit » accomplit un vœu qui devient effectif ; mais s'il dit « que cet interdit à moi, ou à lui, ait lieu en vertu du serment », ce dernier n'a pas de prise sur le vœu et s'annule. Ainsi R. Judan dit : les vœux relatifs à l'accomplissement de pratiques religieuses restent des interdits ; mais les serments relatifs à ces cas sont annulés par suite d'inapplication ; donc, selon lui aussi, celui qui dit « qu'un tel objet me soit interdit », ou « lui soit interdit » accomplit un vœu qui devient effectif ; mais s'il dit « que cet interdit à moi, ou à lui, ait lieu en vertu du serment », ce dernier n'a pas de prise sur le vœu et s'annule.

« Si quelqu'un avise son prochain avoir fait vœu de se tenir à distance de lui, etc. », dit la Mischnâ. En un tel cas, dit R. Yossé b. Ḥanina, l'interdit entr'eux est réciproque ; car c'est comme s'il avait dit : « Et je *te* serai inter-

1. L'infraction est passible d'un sacrifice de péché. V. B., tr. *Schebouoth*, f. 28.
2. V. ci-après, II, 3. 3. Tosseſta au tr. *Schebouoth*, ch. 2.

dit » (tu seras aussi loin de moi). Ce procédé est semblable à celui qui a dit : « que ce pain me soit interdit »; il va sans dire alors qu'il devra s'en tenir éloigné et que l'interdit est, pour ainsi dire, réciproque, quels que soient, du reste, les termes employés pour exprimer l'interdit, « de moi », ou « par moi », ou « de toi », ou « que je le sois à toi », ou « envers toi », ou « toi à moi », ou « sur moi. ». On a enseigné[1] : les formules « je veux m'abstenir de toi », ou « que je sois séparé de toi », constituent des vœux. Mais alors, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas enseigner aussi que l'expression « que j'en sois enlevé » équivaut à un vœu? C'est inutile, dit R. Yossé, puisqu'il a été dit plus loin (XI, 12) : Celle qui déclare être retranchée[2] du milieu des Juifs a droit à la restitution du douaire lors du divorce. — « Si quelqu'un avise son prochain avoir fait vœu de ne rien manger à lui, ni rien goûter de chez lui, etc. », est-il dit ensuite. Même cette simple formule, dit R. Éléazar au nom de R. Oschia, est effective; parce qu'il y a prise pour l'obligation d'un sacrifice. R. Aboun b. Ḥiya demanda : celui qui dit simplement « je ne mangerai rien de toi » (sans jurer), est-il engagé par l'interdit, en raison de l'aptitude au serment? C'est l'habitude des hommes, répondit R. Yossé, de dire : le manche de la cognée, χαλκός, mais il n'est pas d'usage de dire : la cognée du manche (de même, on n'admet pas l'expression renversée : « Je ne mangerai rien de toi, je le jure », qui est nulle). — « Si quelqu'un annonce à son prochain vouloir lui être en horreur, il y a lieu en ce cas de pencher vers la sévérité », dit la Mischnâ : c.-à-d. R. Akiba était disposé à lui interdire tous les biens, selon ces mots (Ezra, X, 8) : *toute sa fortune sera anathématisée, et il sera séparé de l'assemblée de la captivité.* Est-ce que les autres sages (opposés à R. Akiba) ne tirent pas la même déduction de ce verset? Selon eux, être repoussé par jugement du tribunal est une sévérité grave, dont on ne tire pas une déduction ultérieure.

« Celui qui s'est engagé dans un vœu, selon les impies, s'astreint par suite au Naziréat, avec obligation finale d'offrir un sacrifice et de subir les conséquences d'un serment inutile. » Par ces mots, dit Samuel, on entend qu'il peut survenir l'une de ces conséquences, ou le Naziréat, ou le sacrifice, ou la faute d'avoir juré en vain (non toutes). R. Zeira dit : le Naziréat entraîne les 3 conséquences. Sur quoi, R. Abin ajoute : si l'on veut justifier l'avis de R. Zeira (non opposé à Samuel), il faut l'expliquer par cette comparaison : Quelqu'un a devant soi une grappe de raisin, et si un homme survenant lui déclare vouloir s'abstenir de cette grappe, il sera Nazir; puis un autre vient déclarer qu'il assume la triple conséquence du vœu (à la manière des impies), de sorte qu'il subira les suites du Naziréat, avec l'obligation d'offrir le sacrifice et la conséquence d'un serment inutile. On a enseigné : l'expression « selon leur offrande volontaire » est sans effet; ceci prouverait qu'il arrive aux impies de promettre des offrandes; pourtant, dès lors que cette promesse a été faite, ce n'est plus un impie. Aussi, notre Mischnâ (parlant de vœu des

1. V. ci-après, XI, 13 (f. 42ᵈ). 2. Comme enlevée.

impies) exprime l'avis de R. Judan, qui dit[1] : du verset (Ecclés. V, 4) *Mieux vaut pour toi ne pas faire de vœu que d'en faire un et ne pas l'accomplir*, on conclut que le meilleur de tout est de ne pas faire de vœux ; selon R. Meir, on déduit de ce verset que le meilleur procédé est d'énoncer un vœu, puis de l'accomplir. Ainsi, il est dit (Ps. LXXVI, 12) : *Faites des vœux et acquittez-vous en l'Éternel.* Comment faire ? (D'où vient que la crainte de négligence énoncée pour le vœu n'existe pas à l'égard d'une promesse de don ?) Pour le don, à peine est-on assis au parvis du Temple, que l'on désigne p. ex. telle victime à servir d'holocauste (et il n'y a plus de retard à craindre). R. Abin dit au nom de R. Juda d'avoir recours à cette échappée (s'il s'agit de délier d'un vœu) : Si tu avais su que l'énonciateur d'un vœu est appelé impie, l'aurais-tu exprimé ? (Non ; donc, renonce et sois dégagé). R. Yanaï (en ce cas) invoquait ce verset (Prov. XX, 25) : *C'est un danger pour l'homme de précipiter* (proférer imprudemment) *ce qui est sacré et d'examiner les vœux après* ; or, par ces derniers mots, on entend qu'à la suite des vœux on commence à examiner le registre, πινάξ, de l'individu (pour scruter ses œuvres), et mieux vaut y renoncer. Selon une autre explication de ce même verset, après le retard d'un vœu, le registre de l'homme sera scruté. Ainsi, il était arrivé à quelqu'un qui avait fait vœu d'offrir un holocauste de tarder à l'apporter ; son navire fit naufrage en mer.

« Celui qui dit vouloir adopter le procédé des hommes sans reproche a énoncé une parole vaine. » Ceci prouverait que même les gens prudents émettent des vœux ; pourtant, dès qu'un homme fait un vœu, il n'est plus sans reproche. Aussi, notre Mischnâ (parlant d'offrandes volontaires des gens prudents) émane de R. Juda, puisque l'on a enseigné en son nom : jadis, les gens pieux désiraient offrir le sacrifice de péché ; mais comme la Providence ne leur donnait pas lieu de pécher, ils se vouaient à l'abstinence, pour avoir sujet d'offrir ce sacrifice. R. Simon dit : C'était un péché de leur part de faire ce vœu d'abstinence, comme il est dit (Nombres, VI, 11) : *Il le fera absoudre du péché qu'il a commis envers son âme*[2] ; or, cet homme est coupable contre lui-même de s'être mortifié en se privant de vin. Cet avis de R. Simon est conforme à celui de Siméon le juste, dont on rapporte qu'il a dit[3] : De ma vie je n'ai goûté au sacrifice de délit qu'immole le Naziréen, sauf une fois. Un jour, je reçus un homme du Midi (Nazir). Je le vis : il avait de beaux yeux, une mine agréable, et ses cheveux tombaient en riches boucles sur sa figure. Pourquoi, lui demandai-je, porter les ciseaux sur cette belle chevelure ? — — J'étais, répondit-il, le berger de mon père dans la ville que j'habitais. Un jour, en puisant de l'eau à la source, je regardai avec satisfaction mon image, *pupa* ; un mauvais penchant allait s'emparer de moi et me perdre, lorsque je

1. Cf. Rabba à Lévitique, ch. 37. 2. Littéralement : *par ce cadavre.* Pour l'exégèse de ce verset, v. les notes à la traduction du *Pentateuque* par M. le gr. R. Wogue, t. III, p. 83. 3. V. tr. *Nazir,* I, 6 ; Rabba à Nombres, ch. 10 ; Cf. J. Derenbourg, *Essai,* etc., p. 52 ; H. Rodrigues, *Midraschim,* p. 85.

dis : Méchant, quoi ! tu veux t'enorgueillir de ce qui ne t'appartient pas, et qui deviendra vermine et poussière ! Par Dieu, je couperai ces cheveux en l'honneur du Ciel. — Aussitôt, continua Siméon, je l'embrassai sur la tête et lui dis : Puisse-t-il y avoir en Israël beaucoup de gens comme toi, accomplissant la volonté du Seigneur. De toi, le Pentateuque dit (ibid. 2) : *Si un homme ou une femme fait expressément vœu d'abstinence, de s'abstenir en l'honneur de l'Éternel.* R. Mena demanda : à quoi bon constater l'analogie entre l'avis de R. Simon et celui de Siméon le juste (pontife), puisqu'en tous cas il a dû arriver à ce dernier de manger d'autres sacrifices de péchés, offerts par exemple pour consommation involontaire de graisse interdite, ou de sang ? C'est que, selon la pensée de Siméon le juste, bien des gens formulent des vœux par emportement ; dès lors, un vœu ainsi formulé finira par être négligé, et, par suite, le sacrifice offert à ce propos équivaudra à l'égorgement d'animaux profanes au parvis ; tandis que le vrai sage (prudent) énonce un vœu l'esprit calme, lorsque sa bouche et son cœur sont d'accord.

2. Dire à son prochain « je m'interdis telle jouissance », en employant soit le mot *qonam*, soit *qonah*, soit *qonass* [1], c'est énoncer un synonyme du terme *sacrifice* (et de la défense qu'il comporte). Si l'on a exprimé l'interdit par l'un des termes *Haraq*, ou *Harakh*, ou *Haraf* [2], on a formulé les synonymes de l'anathème (avec ses conséquences légales). Si l'on a dit *Naziq*, ou *Nazih*, ou *Pazih*, cela équivaut à l'engagement par Naziréat; de même en employant pour l'interdit les mots *Schboutha*, ou *Schqouqa*, ainsi que le mot *Mohi* pour vœu, on s'est servi des synonymes de serment (avec ses suites juridiques).

Par la Mischnâ, on sait quelles formules sont effectives pour ce que l'on s'interdit à soi-même ; mais les mêmes termes servent-ils à déclarer des objets consacrés au culte divin [3] ? On peut résoudre cette question à l'aide de cet enseignement [4] : Si, à la demande faite d'emprunter une hache, le prochain répond en jurant ne pas en avoir, et l'emprunteur (fâché) s'interdit par vœu (qônam) de tirer jamais parti des biens du premier, s'il a une hache qu'il ne veut pas prêter, ces biens restent interdits au second jusqu'après vérification d'absence de hache (donc, cette formule suffit à effectuer l'interdit des biens d'autrui). Toutefois, objecte R. Tahlifa, de Césarée, il y a cette distinction à établir là que le même langage, servant à l'un pour affirmer ne pas avoir de hache, sert à l'autre pour effectuer l'interdit des biens d'autrui, en raison de ce dilemme : ou la hache a été consacrée (interdite) par l'expression du premier, et les biens du même l'ont été par l'adjuration du second ; ou ni l'un ni les autres n'ont été consacrés (on ne peut donc rien conclure de là), et la déduction serait seulement justifiée, d'interdire ses biens au prochain par cette for-

1. Ce sont 3 modes différents du même terme corrompu. 2. Ce sont les corruptions du mot *Harame*. 3. De façon à les interdire pour tous, ou à s'interdire ceux du prochain. 4. Tosseſta à ce tr., ch. 4.

mule, si après le refus de prêt le second avait ajouté qu'il interdit aussi ses biens à son prochain. Au contraire, dit R. Josua b. Ḥanania, il semble prouvé par cet enseignement que l'interdit est applicable : si en cas de constatation du manque de hache on avait dit que les biens du 1er restent permis, sans rien ajouter, on comprendrait que l'autre motif l'emporte ; mais puisqu'il est ajouté audit enseignement : « ces biens restent interdits jusqu'à vérification d'absence de hache », aussi longtemps qu'il y a doute sur cette présence, les biens restent interdits. Il en résulte que l'homme peut consacrer des biens au culte divin, en employant le terme *qônam* (usité au présent cas). R. Jérémie demanda : est-ce que l'on peut s'interdire un objet à soi-même en employant un terme ambigu, servant aussi bien à désigner un objet profane qu'à désigner un sacrifice ? Oui, fut-il répondu, le mot *qônam* étant vague. Cependant, ceci ne prouve rien, et l'on ne peut rien déduire d'un terme corrompu, pas plus que des mots *Schboutha*, *Schqouqa*. Pourtant, Bar-Qapara a enseigné que l'appellation *Heress* (au lieu de Ḥerem) a le sens d'anathème[1], bien que ce mot ait le sens habituel de tesson (n'en résulte-t-il pas qu'on applique au terme sa signification la plus grave, impliquant l'obligation de sacrifice) ? C'est que, dit R. Zeira, ce mot peut avoir parfois le sens de Très-haut, comme dans ce verset (Job, IX, 7) : *Il commande*, *Heress*, *au soleil*, *qui ne se lève pas*.

R. Simon b. Lakisch dit : les termes en question sont des expressions populaires (erronées), comme il arrive à des Nabathéens d'appeler le Ḥaspa (tesson) Kaspa (argent). — R. Yossé dit : l'avis de la Mischnâ (d'attacher de la valeur aux appellations corrompues du mot Nazir) est nécessaire pour les localités où ce n'est pas l'usage de s'exprimer ainsi ; mais dans les localités où c'est l'habitude, cela va sans dire, puisqu'il est évident qu'une appellation défectueuse du Naziréat n'en empêche pas la réalisation. — La Mischnâ parle des termes Schboutha, Schqouqa (corruptions de *Scheboua'*, serment). R. Ḥiya enseigne qu'il faut y joindre les appellations corrompues Schbouqa, Schqoua', Schqouda. De même, il est question de vœu énoncé par la formule *Mohi*, par corruption de *Momi*, ou du serment formulé par Moïse, dont il est dit (Exode, II, 21) : *Moïse consentit à rester chez l'homme*. Mais, demanda R. Yona, pourquoi ne pas dire qu'il s'agit d'une formule de serment analogue à celle dont s'est servi Saül, dont il est dit (I Sam. XVII, 39) : *Il ne voulut pas*[2] *marcher* ? (Question non résolue). — Si l'on dit « que par ma droite ceci me soit interdit », ou « par la gauche », ce sont des formules réelles de serment. C'est que, dit R. Mathnia, il est écrit (Daniel, XII, 7) : *Il leva la main droite et la gauche vers le ciel, et jura par Celui qui vit éternellement*.

3. Celui qui dit : « Ce que je mangerai de ce qui t'appartient sera pour moi comme non profane (mais sacré), ou non approprié pour moi, ni

1. V. J., tr. *Nazir*, I, 1 (f. 51a). 2. Le sens habituel, dont l'exegète se détourne ici, est : Saül *essaya*...

permis, que ce soit pur ou impur, qu'il s'agisse d'un reliquat de sainteté (resté après son temps), ou de ce qui est devenu repoussé (par suite d'une pensée défectueuse lors de l'offre [1]) », se rend cet objet interdit. Mais s'il dit : « Je le considère comme un agneau (à offrir), ou comme les cellules (du Temple), ou comme les bois (à brûler sur l'autel), ou comme les feux, ou comme l'autel, ou comme le parvis sacré, ou comme Jérusalem », si enfin il a formulé son vœu par l'un des ustensiles de l'autel, bien qu'il n'ait pas mentionné le mot *sacrifice*, c'est un engagement qui entraîne le sacrifice. R. Juda dit : contracter un engagement, en disant « Jérusalem [2], » est non avenu.

Il faut entendre ainsi la Mischnâ : « Ce que je mangerai du tien ne sera pas pour moi comme profane, mais considéré à l'égal des sacrifices (sacré) ; ce sera inapproprié à moi, mais valable pour l'autel ; ni permis à moi, mais à l'autel ; ce sera pur pour l'autel, non pour moi, ou impur pour moi et convenable à l'autel. » En d'autres termes : même l'objet approprié ou permis ne sera pas pur pour moi, mais impur ; ou bien : ce ne sera ni approprié, ni permis, de façon à être considéré comme pur, mais impur. Quant à ce qui est devenu repoussé, il importe peu qu'il s'agisse d'un holocauste qui a été l'objet d'une pensée défectueuse lors de l'offre, ou qu'il s'agisse de sacrifice pacifique ; mais pour le défaut par reliquat après le temps légal, il y a cette distinction à établir que l'holocauste devient impropre de suite (et l'interdit ainsi énoncé devient formel), tandis que le sacrifice pacifique a une plus longue latitude de temps, jusqu'à ce que le reliquat devienne impropre [3]. Or, si quelqu'un adopte pour formule d'interdit ces mots : « Cet objet me sera aussi sacré que le reliquat de sacrifice pacifique », de quel instant s'agira-t-il ? (Question non résolue). — Par le terme « comme l'agneau » que faut-il entendre ? Selon R. Yoḥanan, on le compare à l'agneau du sacrifice quotidien ; selon les sages de là-bas (de Babylone), ce sera semblable au petit de la victime de péché (que l'on fera périr) ; selon R. Simon b. Lakisch, ces mots rappellent le bélier du patriarche Abraham (offert lors du sacrifice projeté d'Isaac, Genèse, XXII, 13). R. Ḥiya a enseigné un avis conforme à celui de R. Simon b. Lakisch, en disant [4] qu'il s'agit d'une victime n'ayant jamais sucé le lait de sa mère (soit le bélier d'Abraham). Toutefois, fut-il observé, d'après l'avis des sages babyloniens (qu'à défaut de victime offerte sur l'autel, il peut s'agir d'autre sacrifice en cas de vœu), la Mischnâ devrait admettre comme formule d'interdit l'expression « comme au parvis ». De même, dit R. Abin, d'après l'avis de R. Simon b. Lakisch, la Mischnâ devrait parler de la formule d'interdit « comme les sacrifices offerts à l'autel » (y compris le bélier d'Abraham). Enfin, dit R. Yossé b. R. Aboun, même d'après l'explication de R. Yoḥanan, on peut ob-

1. Tous ces termes sont applicables au sacrifice. 2. Sans dire : « *Comme Jérusalem.* » 3. En ce cas, il y a doute sur la portée de l'interdit, qui peut se référer au commencement. 4. Rabba à Genèse, ch. 26.

server que la Mischnâ devrait admettre aussi comme formule d'interdit les expressions : « Comme l'enlèvement des cendres de l'autel intérieur, ou du chandelier sacré. »

Par « cellules du Temple », on entend celle au bois, ou celle aux victimes. Par « bois », on entend les fagots à brûler sur l'autel. Par « feux », on entend les flammes ; par « autel », les victimes à y offrir ; par « le parvis sacré », les victimes présentées là ; par « Jérusalem », les sacrifices offerts là. — « S'il a formulé son vœu par l'un des ustensiles de l'autel », savoir la pelle, la poële, ou la fourche. « R. Juda dit : contracter un engagement en disant *Jérusalem*, est non avenu », parce qu'alors la pensée ne se reporte pas sur ce qu'il s'agit d'y sacrifier, mais sur ses bois et ses pierres. Si quelqu'un formule un vœu en disant « par la Loi », l'objet visé reste permis, parce qu'alors on a seulement en vue la sainteté de la Loi, qui ne comporte pas d'interdit ; mais si l'on a dit : « par les préceptes qui y sont inscrits », l'interdit est applicable, car alors on a en vue les sacrifices qui sont énoncés là. Selon un autre enseignement, même un vœu basé sur les expressions « par la Loi et ses préceptes » n'entraîne pas d'interdit. Un tel avis, dit R. Abin b. Cahana, doit émaner de R. Simon, puisqu'au dire de R. Yohanan[1], R. Simon est d'avis qu'en cas de contestation d'un dépôt de froment, d'orge et d'épautre, il suffit, selon lui, que la véracité de l'assertion pour le froment soit prouvée pour entraîner la dispense du serment au sujet du reste (de même ici, où il y a connexité des expressions « par la Loi » et « par ce qui y est écrit », l'interdit n'est pas applicable, en raison de son inapplication au 1er terme). Toutefois, dit R. Yossé, tous sont d'avis qu'en ce cas il n'y a pas d'interdit, parce que la 1re expression « par la Loi » vise sa sainteté, et en ce cas le 2e terme vise aussi la sainteté de l'écrit (non des sacrifices).

4. Quelqu'un dit : « ce que je mangerai de toi me sera comme un holocauste, ou comme une offrande de farine, ou comme un sacrifice de péché, ou comme une action de grâce, ou une offrande pacifique » ; l'objet ainsi visé devient alors interdit; R. Juda en permet la jouissance. S'il dit : « Ce que je mangerai de toi sera pour moi le sacrifice », ou « comme un sacrifice », ou (tout court) « sacrifice », l'objet visé sera interdit. S'il dit : « au sacrifice[2], je ne mangerai rien de toi », R. Meir (seul) l'interdit. Si l'un dit à son prochain : « qu'il soit interdit à ma bouche de parler avec toi », ou « à ma main de travailler avec toi », ou « à mon pied de marcher avec toi », ces paroles constituent les interdits.

Tous reconnaissent que l'expression « le sacrifice[3] » n'entraîne pas d'interdit, mais l'expression « comme le sacrifice » l'entraîne ; il n'y a de discussion qu'à l'égard du terme *sacrifice* (tout court) : selon R. Juda, dire « sacrifice » équivaut à la 1re expression, et il n'y aura pas d'interdit ; selon les

1. Tr. *Schebouoth*, II, 4. 2. Littéral. : en non-sacrifice. La *Guemara* l'explique. 3. C'est l'animal encore vivant, non encore sacrifié, ni sacré.

autres sages, c'est analogue à l'expression « comme le sacrifice », et l'interdit subsiste. R. Juda leur observa ceci : puisque vous êtes aussi d'avis qu'en cas de serment, soit en ajoutant l'article (le), soit en l'omettant, il y a interdit, vous devriez admettre de même que le terme « sacrifice » (tout court) équivaut au même terme avec l'article, de sorte qu'il n'y ait pas d'interdit. Les sages répliquèrent qu'en raison du doute ils adoptent l'avis le plus sévère aux divers cas, tant pour le serment que pour l'emploi du terme *sacrifice*. Pour celui qui a employé les expressions « flûte », ou « la flûte », ou « à la flûte », ou « comme la flûte », « soit que je mange du tien, soit que je n'en mange pas », il n'y a pas d'interdit[1] ; mais en disant : « ne sera pas profane (sacré) ce que je mangerai du tien », on s'engage, de façon à provoquer l'interdit, lequel n'est pas applicable à l'expression « sera profane ce que je mangerai du tien ». — R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan[2] : l'avis exprimé par la Mischnâ au nom de R. Meir (qu'en disant « non sacrifice ce que je ne mangerai pas du tien », on provoque l'interdit) doit être compris en ce sens, qu'il y a lieu de conclure de la tournure négative quel est l'avis positif ; en d'autres termes : il n'est pas un sacrifice de là, car je n'en mangerai pas, et, par contre, s'il m'arrivait de vouloir manger du tien, ce ne sera pas profane, mais aussi sacré qu'un sacrifice (donc, il y aura interdit). Les expressions « ma marche te sera interdite », ou » ma parole te sera interdite » seront sans conséquence ; car, se ne sont pas des objets palpables, sur lesquels seuls le vœu ait prise ; or, par analogie des termes *vœu* usités 2 fois (Nombres, VI, 2, et Lévit. XXVII, 8), on conclut à l'obligation de porter le vœu sur des objets palpables. Aussi, lorsqu'on aura dit : « qu'il soit interdit à mon œil de te voir, ou à mon oreille de t'entendre », l'interdit sera réellement applicable. — Il va sans dire qu'aux termes de la Mischnâ, l'interdit « du travail de la main » avec le prochain sera réel. Si, malgré ce vœu, on a cultivé un sol avec son prochain, jusqu'à quel point l'interdit est-il effectif, pour que le prochain ne jouisse pas de cette culture ? Est-ce jusqu'à équivalence seule du salaire qu'il y aurait à lui donner pour ce travail, ou faut-il compter tout le profit que la terre a tiré de ce travail en commun ? De même, s'ils ont érigé ensemble un four, l'interdit porte-t-il sur la valeur du salaire qu'un ouvrier recevrait de ce chef, ou faut-il compter le total d'estimation de valeur du four ainsi érigé ? (Questions non résolues).

CHAPITRE II

1. L'usage de l'objet visé devient permis si l'on se sert des expressions « que ce soit profane ce que je mangerai de toi », ou « comme de la chair de porc », ou « comme de l'idolâtrie », ou « comme les peaux d'animaux dont le cœur a été arraché vivant[3] » (à offrir aux idoles), ou « comme

1. Ce ne sont pas des consécrations à l'autel. 2. *Ibid.*, IV, 10. 3. Le texte jérusalémite a : comme des charognes (bêtes mortes d'elles-mêmes).

des bêtes déchirées », ou « comme des animaux reconnus malades », ou « comme des animaux en abomination », ou « comme des reptiles », ou « comme la pâte sacerdotale d'Aron », ou « comme son oblation » ; en ces cas, c'est permis[1]. Celui qui dit à sa femme : « tu seras pour moi comme ma mère » (aussi interdite), on laisse un accès libre d'autre part[2], afin d'éviter que le mari se conduise à la légère sous ce rapport (par l'impossibilité de tenir strictement le vœu). Celui qui fait vœu de ne pas dormir, de ne pas parler, de ne pas marcher, ou celui qui fait vœu de ne pas avoir de relations maritales avec sa femme, transgresse la défense négative de « ne pas violer sa parole » (Nombres, XXX, 3). Mais s'il jure de ne pas vouloir dormir, ni parler, ni marcher, ces actes lui sont interdits (puisqu'il faut tenir son serment, et qu'en ces divers cas ce serait impossible).

De l'expression *vœu à l'Éternel* (ibid.), on conclut que l'homme peut formuler seulement l'interdit par vœu à l'aide de ce qui est consacré à l'Éternel (comme le sacrifice, à l'exclusion de ce qui n'est pas sacré, selon l'énumération de la Mischnâ). A l'école de Rab, on a enseigné le contraire : les vœux, qui selon le texte biblique devraient être inapplicables[3], constituent cependant un interdit par mesure rabbinique, afin de ne pas habituer les hommes à prononcer des vœux, qu'ils négligeront ensuite; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *il ne devra pas profaner sa parole*, il ne devra pas envisager un engagement verbal comme profane. Les compagnons d'étude ont d'abord supposé que l'interdit est seulement applicable aux vœux formulés par l'expression « en sacrifice », ou par serment (dont il est dit : *à l'Éternel*), non par tout autre terme; on vient donc dire au contraire que, même par tout autre terme, l'interdit suit son cours, parce qu'il est dit (avec redondance) : *s'imposer un interdit à lui-même* (ibid., en tous cas). Ce dernier terme, selon un autre enseignement, signifie que l'on peut s'interdire un objet à soi-même, non à autrui; selon d'autres encore, ce dernier terme vise une extension, savoir que l'on peut l'interdire même à d'autres. Les compagnons d'étude l'ont entendu ainsi : d'après le 1er avis, disant que le terme *lui-même* exclut autrui, il n'est pas loisible d'interdire son propre bien à un autre ; d'après le 2e avis, disant au contraire d'envisager ladite expression dans le sens d'une extension à autrui, on peut interdire son propre bien à d'autres, non s'interdire à soi le bien d'autrui.

Si quelqu'un dit à sa femme : « Tu seras pour moi comme ma mère » (interdite), ou : « que ta relation avec moi soit comme celle de ma mère », ou « comme la chair de ma mère », c'est une parole nulle (sans effet). Mais s'il dit : « Que ce pain soit pour moi (aussi interdit) comme la relation avec ma mère », faut-il en ce cas une consultation de sage, afin d'arriver à la libération d'un tel vœu, ou est-ce inutile ? On peut résoudre cette question à l'aide

1. Le vœu n'est pas réel s'il a pour base un engagement non réalisable. 2. Cet interdit pourra être levé. 3. Qui ne lient pas et laissent l'homme libre.

de la discussion suivante : Celui qui fait vœu de ne pas avoir de relations conjugales avec sa femme subira l'interdit, selon Rab ; Samuel le déclare libre (le vœu est inapplicable). Mais quel compte Samuel tient-il de la défense négative « de ne pas violer sa parole », citée par la Mischnâ ? Selon lui, c'est seulement analogue au fait de violer sa parole (par mesure rabbinique, non légale). Rab, au contraire, suit sa propre opinion, comme il vient d'être enseigné qu'à son école on a dit : les vœux qui, selon le texte biblique devraient être inapplicables constituent cependant un interdit d'ordre rabbinique, afin de ne pas habituer les hommes à prononcer des vœux qu'ils négligeront ensuite ; c'est pourquoi il est dit : *il ne devra pas profaner sa parole*, il ne devra pas laisser un engagement verbal comme profane. — Si quelqu'un jure ne pas vouloir dormir 3 jours (vœu impossible à tenir), on lui impose la pénalité des coups de lanière (pour faux serment), et aussitôt après il pourra dormir (le vœu étant nul). S'il jure ne pas vouloir manger 3 jours, on attend que, la faim l'emportant, il y renonce ; puis on lui impose la même pénalité.

2. Si quelqu'un dit : « Sacrifice que je ne mange rien de ce qui est à toi », ou « sacrifice que je mangerai du tien », ou encore : « Non sacrifice de ne pas manger du tien », l'objet visé est permis (l'engagement est nul). Mais s'il dit : « Je jure de ne pas manger du tien », ou « je jure si jamais je mange du tien », ou encore : « Non serment de ce que je ne mangerai pas du tien », la consommation de l'objet ainsi visé sera interdite. C'est là une formule plus grave parmi les serments que parmi les vœux, comme il y a par contre des interdits plus graves que les serments. Ainsi, par exemple, si quelqu'un dit : « Je fais vœu de me priver de construire une Soucca, de ne pas prendre le *Loulab*, de ne pas mettre des Téphilin », à la suite d'engagements par vœu, ces actes sont interdits [1] ; mais à la suite de serments, ils sont permis, car on ne saurait jurer de transgresser les préceptes légaux.

Puisque la Mischnâ adopte comme interdit l'expression « je jure si jamais je mange du tien [2] », pourquoi ne pas dire aussi que l'expression « je jure de ne pas manger du tien » laisse libre ? C'est pour enseigner « quelle formule est plus grave parmi les serments que parmi les vœux » ; aussi, il semble logique de dire que la formule précitée entraîne l'interdit d'après les sages, sans parler du cas où elle laisse libre celui qui l'a énoncée. De même, les vœux « que ce soit un sacrifice », ou « en sacrifice », ou « comme sacrifice » laissent libre, tandis que les serments selon la même forme entraînent l'interdit. — « La gravité des serments, en ce cas, est supérieure à celle des vœux, et parfois ces derniers sont plus graves ». Ainsi, du verset (Lévit. V, 4) : *Si quelqu'un, par un serment échappé à ses lèvres, s'est imposé un acte pénible ou agréable*,

1. Il s'est interdit d'accomplir tel acte, sans supprimer le précepte religieux.
2. Dans le sens futur, à la suite d'une insistance, comme l'explique le *Pné-Mosché*.

on conclut qu'il faut aux 2 cas la faculté de ne pas le faire, mais si l'on s'interdit de remplir un précepte religieux, le serment ne lui est pas applicable. Les compagnons d'étude avaient supposé que l'exclusion porte seulement sur le cas involontaire (en raison du sacrifice qu'il comporte, et dont il est question dans ce verset), non s'il s'agit d'un serment énoncé sciemment, qui entraînerait l'obligation ; mais R. Ismaël a enseigné de déduire du verset (Nombres, XXX, 3) : *Il accomplira l'expression de sa bouche*, l'exclusion d'un ordre divin (indispensable). Mais alors on devrait en dire autant des consécrations, qu'elles sont inapplicables à l'objet d'un précepte religieux ? Non, dit R. Yossa, au nom de R. Ila, il arrive parfois de consacrer sa Soucca à Dieu (et elle reste valable).

3. Il peut arriver qu'un engagement se superpose à un autre, mais il n'arrive pas qu'un serment se combine avec un autre. Voici comment : S'il arrive à quelqu'un de dire deux fois « que je sois *Nazir* si je mange », il est tenu pour chaque engagement d'observer la période d'un mois du Naziréat, et au cas où il a mangé il est coupable d'avoir transgressé chaque engagement. Mais s'il a dit trois fois : « je jure de ne pas manger », et qu'ensuite il a pourtant mangé, il est seulement coupable d'une transgression.

R. Yossé demanda : si (en présence de plusieurs pains) on a trois fois juré de ne pas en manger, et pourtant on en mange[1], est-on coupable pour chaque pain ? On peut résoudre cette question, répond R. Yossé b. R. Aboun, à l'aide de ce qu'il est dit : si quelqu'un jure ne pas vouloir manger de *ce* pain, puis jure 2 fois ne pas vouloir manger, en cas d'infraction, il n'est coupable qu'une fois ; c'est parce qu'au 1er serment il a désigné le pain ; donc, à défaut de cette désignation, chaque serment se réfère à chaque pain, et l'on serait autant de fois coupable. Abima, frère de Hipa, se vantait d'avoir étudié tour à tour le traité *Nedarim* (des vœux) et celui de *Schebouôth* (des serments). Hipa le mit à l'épreuve par ses questions et lui demanda[2] : Si quelqu'un a devant soi 5 pains et jure ne pas vouloir manger tel pain désigné, puis il jure ne pas vouloir manger ces 2 pains, puis il jure la même défense pour 3, puis pour 4, puis pour 5, après quoi il mange du premier pain, combien de fois cet homme est-il coupable ? Il l'est 5 fois, répondit Abima (pour chacun des serments énoncés qui ne s'englobent pas réciproquement). Tu te trompes, lui dit Hipa ; on n'est alors coupable qu'une fois ; car, depuis l'énoncé du serment, le 1er pain équivaut à une charogne interdite, et dès lors les serments suivants s'adressent à un objet interdit, sur lequel ils n'ont plus de prise. Ensuite, il l'examina encore, en lui posant la question suivante : Si quelqu'un ayant devant soi 5 pains jure de ne pas manger ces 5 pains, puis il s'impose la même défense par serment pour 4, puis pour 3, puis pour 2, puis pour 1,

1. Cf. tr. *Maasser schéni*, II, 1 (t. III, p. 209) ; tr. *Schebouoth*, III, 8. 2. *Ibid.* § 7.

après quoi il les mange tous ; combien de fois cet homme est-il coupable ? Il l'est une seule fois, répond Abima[1]. Non, réplique Hipa, il l'est pour chaque serment ; car il va sans dire que, si l'on a juré de ne pas manger tous les 5, et l'on en mange seulement 4, on n'est pas coupable ; donc, les autres serments sont tous différents, et ils entraînent chacun une culpabilité. Il faut adopter l'avis du frère de Hipa, dit R. Yossé, pour la 2e question (d'imposer une seule culpabilité), et l'avis de Hipa pour la première.

4. Le vœu exprimé d'une façon vague (indéterminée) sera admis dans le sens le plus sévère, tout en ajoutant la déclaration restrictive de l'entendre de la façon le moins sévère. Voici comment : Un homme dit par exemple « que ceci soit pour moi comme de la viande salée[2] », ou « comme du vin d'offrande » ; les objets visés par de tels vœux se rapportant au culte divin seront interdits ; mais si l'on avait en vue l'un de ces objets servant à l'idolâtrie, ils sont permis (le vœu est nul). En cas d'expression indéterminée (vague), ils deviennent interdits. S'il dit : « que ce soit pour moi en anathème », au cas où il s'agit de l'anathème céleste, l'objet visé sera interdit ; s'il s'agit seulement de l'anathème sacerdotal, l'objet en vue est permis ; en cas d'expression indéterminée, celui-ci devient interdit. Si l'on dit : « que ce soit pour moi comme de la dîme », au cas où il s'agit de la dîme d'animaux, le vœu ainsi formulé constitue l'interdit ; s'il s'agit seulement de la dîme sur le blé, l'objet visé reste permis ; en cas d'expression indéterminée, celui-ci devient interdit. Si l'on dit : « que ce soit pour moi comme de l'oblation », au cas où il s'agit d'oblation pour la cellule sacrée (sacerdotale), le vœu rend l'objet interdit ; s'il s'agit d'oblation en grange (sur la récolte), l'objet reste permis ; en cas d'expression vague, il devient interdit. Tel est l'avis de R. Meir. Les sages[3] disent : Au cas où la formule de vœu porte sur l' « oblation » vague, en Judée l'objet devient interdit ; mais en Galilée il reste permis, car les Galiléens ne reconnaissent pas l'oblation de la cellule[4]. De même, l'expression vague de l'anathème laisse les objets permis en Judée ; mais en Galilée, ils deviennent interdits, parce que ses habitants ne connaissent pas les anathèmes sacerdotaux[5].

Les compagnons d'études ont supposé que, par « salé », on entend ce qui l'est toujours, non ce qui l'est seulement pour un moment[6]. Mais, ajouta R. Judan, comme il est question ici des formules « que ce soit pour moi comme de la viande salée », ou « comme du vin d'offrande », cela prouve qu'une

1. Supposant les derniers serments absorbés par les premiers. 2. Ou : sacrifice (Lévit., II, 13). 3. Les éditions de la Mischnâ (à part) ont : R. Juda dit. 4. N'ayant pas à supposer un tel objet en vue, l'oblation sera simple. 5. L'expression vague ne peut pas se référer à ces objets. 6. Cf. ci-après, VI, 3 (6), f. 39a.

salaison faite sur le moment compte aussi comme telle pour l'énoncé du vœu. Or, une telle désignation est conforme à ce qui a été enseigné[1] : pour saler les offrandes, on opère en plaçant les membres épars des victimes sur du sel, puis on les retourne. Toutefois, observe R. Aba Maré, il y a là cette différence à noter que s'il arrive de laisser ces membres séjourner dans le sel (sans les offrir), ils seraient complètement salés, et pas seulement d'une façon passagère. Il faut donc déduire que ce dernier mode de salaison a sa valeur, comme R. Hiya b. Aba l'a apprise, de la Mischnâ suivante[2] : « Si l'on prend des olives du réservoir, on peut les tremper une à une dans le sel pour les manger (sans les rédimer) » ; donc, quoique ce soit trempé au sel à l'instant, on nomme ce mode une salaison (et en cas de vœu, un tel fruit serait interdit). — « S'il dit que ce soit pour lui comme de l'oblation, au cas où il s'agit d'oblation pour la cellule sacrée (sacerdotale), le vœu rend l'objet interdit » ; si donc on a pensé seulement à l'oblation sur un sacrifice de grâce (Lévit. VII, 14), on n'est pas lié. « S'il s'agit d'oblation en grange (sur la récolte), l'objet reste permis » ; d'où l'on peut inférer (à l'inverse) que s'il s'agissait d'oblation sur un sacrifice de grâce, on serait lié (l'interdit deviendrait effectif). Or, comment se fait-il que, du commencement, on puisse tirer une conclusion opposée à celle de la fin ? En effet, on ne saurait tirer aucune déduction de ce passage, mais on la tire de ce qu'il est dit (§ 1) : « La formule « comme la Halla d'Arou ou son oblation » laisse libre » ; par conséquent, si l'on fait un vœu, formulé « par l'oblation d'un sacrifice de grâce », l'objet visé devient interdit.

« Les sages disent : Au cas où la formule de vœu porte sur l'oblation vaguement, en Judée l'objet devient interdit, mais en Galilée il reste permis ; car les Galiléens ne reconnaissent pas l'oblation de la cellule » ; si donc ils la reconnaissent, celle qui est indéterminée entraîne l'interdit. « De même, l'expression vague de l'anathème laisse les objets permis en Judée ; mais en Galilée ils deviennent interdits, parce que ses habitants ne connaissent pas les anathèmes sacerdotaux » ; d'où l'on peut inférer que s'ils les connaissent, même une telle expression vague laisse libre celui qui l'a émise. Or, comment se fait-il que, du commencement, on tire une déduction opposée à celle de la fin ? Ce sont là 2 avis divers, répond R. Eléazar (la 1re partie émane d'un docteur, et la 2e d'un autre). Selon R. Jérémie, toute la Mischnâ émane d'un seul interlocuteur, qui admet aussi qu'en cas de doute on adopte l'avis le plus sévère ; et, par suite, si même les Galiléens reconnaissaient l'expression vague en fait d'anathème, un tel vœu entraînerait l'interdit, selon l'avis de celui qui dit[3] : Un objet mis en anathème vaguement est consacré à l'entretien du Temple ; au contraire, selon l'avis opposé, attribuant aux prêtres une telle désignation vague, même en Galilée elle laisse libre celui qui l'a énoncée. Il est admis ici, il est vrai, qu'en Galilée seule elle entraîne l'interdit, remarque R. Yossé au nom de R. Ila, parce que ses habitants sont habitués aux ana-

1. B., tr. *Menahoth*, f. 21. 2. Tr. *Maasseroth*, IV, 3 (t. III, p. 180). 3. Tr. *Erakhin*, VIII, 6, et ci-dessus, I, 1.

thèmes (objets dévoués au culte) dont 'Âkhan a prévariqué; tandis que, pour les Judéens, non habitués à ce fait, la désignation vague laisse libre.

5. Quelqu'un fait un vœu par le mot « anathème », puis il dit : « En exprimant le vœu, je n'ai songé qu'à l'anathème de la mer » (voulant l'atténuer), ou s'il a employé l'expression « par un sacrifice », puis il dit (pour se reprendre) : « En formulant mon vœu par les sacrifices je n'ai envisagé que ceux des rois » (volontaires), ou s'il a dit « que je sois moi-même un sacrifice », puis (se reprenant), il dit : « j'entends avoir simplement formulé un vœu par l'os que j'ai laissé chez moi pour l'utiliser à faire un vœu », ou s'il dit : « je m'interdis que ma femme jouisse de moi », puis (se reprenant) il dit : « par l'interdit ainsi formulé j'ai eu seulement en vue ma première femme que j'ai répudiée », dans aucun de ces cas il n'est nécessaire de consulter les sages pour arriver à lever ces interdits (ils sont tous nuls); et si (par ignorance) on a consulté les sages, ceux-ci puniront l'imprudent, en aggravant ses expressions de vœu. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, on cherchera à le dégager d'autre part (tout en maintenant le vœu), en enseignant de ne pas se conduire à la légère en fait de vœux.

Un homme, ayant fait un vœu formulé par l'un des termes énoncés dans la Mischnâ, vint consulter à ce sujet (pour être délié) R. Meir, qui l'envoya à R. Juda, en disant à l'homme : fais-lui savoir que tu es venu auprès de moi et qu'à cet effet je t'ai envoyé près de lui. L'homme étant venu à R. Juda, celui-ci l'envoya à R. Yossé, en lui faisant répéter avoir été envoyé par R. Meir à R. Juda, qui l'a renvoyé plus loin[1]. En le recevant, R. Yossé lui dit : puisque les premiers ne t'ont pas délié de ton vœu, le dernier ne le peut pas non plus; car R. Meir dit (ici) : « Si (par ignorance) on consulte les sages, ceux-ci puniront l'imprudent en aggravant ses expressions de vœu. » L'homme revint alors à R. Meir et dit : Puisque tu savais ce qu'il en est (qu'il est impossible de me délier), pourquoi ne m'as-tu avisé de suite? C'est que, répondit R. Meir, comme je t'ai vu agir à la légère en contractant le vœu, j'ai aggravé ta situation en te faisant aller de l'un à l'autre.

CHAPITRE III

1. Les sages ont permis (de délier) quatre sortes de vœux, ceux de l'imitation, de l'exagération, de l'erreur, de la contrainte. Voici un exemple de la 1re sorte : Si en vendant un objet, on dit à l'acquéreur : « je fais vœu de ne rien te réduire du prix d'un *selà* » (4 dinars), et celui-ci

1. Pour lui faire comprendre son intention de refuser cette libération. Cf. ci-après, IX, 1 (f. 41b).

réplique s'interdire par vœu de rien ajouter au prix d'un sicle[1], tous deux s'accordent en somme sur le prix de trois dinars. R. Eléazar b. Jacob dit : le droit d'annulation est applicable p. ex. lorsque quelqu'un veut contraindre son prochain par vœu à manger chez lui; il dira alors : « tous les vœux que je formulerai à l'avenir seront annulés[2] », et il en sera ainsi à la condition de se rappeler cette restriction au moment de formuler les vœux.

[3]. — Ḥanina le neveu (fils du frère) de R. Josué explique ce verset (Ps. CXIX, 106) : *je jure, et je le tiendrai*, qu'il arrive parfois de ne pas être astreint à tenir une promesse (lorsqu'un sage consulté délie celui qui l'a énoncée). R. Josué dit de même sur le verset (ib. XCV, 11) : *Aussi je jurai dans ma colère*, que, sur un serment énoncé dans un mouvement de colère, il est permis de revenir. Puisque pour tous les vœux les sages trouvent des voies de libération, comment dire dans notre Mischnâ : « Les sages ont délié 4 sortes de vœux » (pas plus)? R. Eléazar répond au nom de R. Hiya le grand que ces 4 sortes de vœux n'ont pas besoin d'être déliés par le savant[4]. Rab et Samuel, au contraire, déduisent de notre Mischnâ, que pour ces 4 sortes, il faut une libération par un savant (malgré les causes de nullité évidente). Même contre R. Eléazar (qui dispense alors de la libération par un savant), Issi objecta : est-ce que l'on ne délie aucun vœu sans qu'il y ait un prétexte d'annulation, comme pour les 4 sortes citées par la Mischnâ? Samuel répondit à Issi : tu assujettis à ce propos la corde (tu confirmes juste ainsi l'avis disant qu'il faut une libération par un sage). Est-ce qu'une Mischnâ plus loin (VIII, 7) ne contredit pas l'avis d'Issi, en disant : « Un tel aussi peut rompre son propre vœu, sans qu'il faille l'annuler par un sage » ? On l'explique en ce sens : pour tout vœu qu'il s'agit de rompre, il faut trouver par ailleurs un motif de nullité ; tandis que pour les vœux en question, il y a en eux-mêmes un motif de nullité (tout en faisant intervenir le savant). R. Zeira dit : l'intervention du savant est inutile lorsqu'il ne s'agit pas de persévérer dans ce vœu (énoncé comme simple exercice); mais s'il s'est agi d'un vœu formel (en principe), il faut la libération par un savant pour l'annuler. Si des 2 hommes (vendeur et acquéreur) l'un a prononcé un vœu formel, l'autre non, du moment que le vœu est annulé pour l'un, il l'est aussi pour l'autre[5]. Les disciples de R. Ḥiya b. Julian disent que R. Judan a enseigné : si à 2 acquéreurs le vendeur offre un objet pour un *sela* (= 4 dinars), le premier acquéreur répond ne vouloir en donner que 3 dinars et le 2e acquéreur n'offre qu'un sicle (= 2 dinars), en persévérant sous peine d'interdit, dès

1. Un sicle = 2 dinars. 2. Ce ne sont pas là des interdits sérieux, et ils restent sans valeur. 3. En tête est un passage traduit tr. *Haghiga*, I, 8 (t. VI, p. 266). 4. Pour ces 4 sortes, le vœu n'est pas effectif, et le sage n'a pas à intervenir. 5. Il est permis à tous 2 de maintenir la cession au prix moyen de 3 dinars.

lors qu'en consentant à la 1[re] offre avec rabais d'un dinar, le vendeur a annulé le vœu du 1[er] acquéreur, on peut aussi supposer annulé le vœu du 2[e], en consentant à un nouveau rabais et en vendant l'objet pour 2 dinars. R. Amé a enseigné : l'avis exprimé dans notre Mischnâ, d'annuler « les vœux d'incitation », doit émaner de R. Tarfon [1] ; or, il explique notre Mischnâ même au cas où les 2 individus ont énoncé des vœux formels de persister dans leur prix offert (seulement, vu la possibilité prévue d'une entente, le vœu n'est pas acquis). R. Aba dit au contraire que la Mischnâ est justifiable d'après tous les sages, en admettant qu'il ne s'agit pas de vœux formels ; car, s'il s'agissait de vœux formels (et que la nullité ait pour base le doute sur l'issue du vœu), l'avis exprimé ici (à la suite) par R. Eléazar b. Jacob et celui de R. Tarfon (au texte précité) reviendraient au même, et on l'aurait énoncé (ce qui n'est pas). — Selon une version de la Mischnâ, R. Eléazar dit : « Celui qui veut, etc. » (sans rapport avec ce qui précède) ; selon d'autres, il dit : « *Même* celui qui veut... » La 1[re] version confirme l'avis précité de R. Amé (qu'il s'agit même de vœux formels) ; la 2[e] version confirme l'avis de R. Aba. De même, R. Pedath dit au nom de R. Yohanan : l'avis de la Mischnâ, d'annuler « les vœux d'incitation », doit émaner de R. Tarfon ; quant à la fin de la Mischnâ, il faut l'entendre ainsi : « Tout vœu que j'émettrai à l'avenir est annulé dès à présent, pourvu que l'on s'en souvienne lors de l'énoncé du vœu », s'il n'a pas fait de condition relative au vœu (seulement une indication spéciale, oubliée plus tard) ; mais si la condition est vague, l'eût-on oubliée lors du vœu, celui-ci est nul. Toutefois, ceci n'est vrai qu'à l'égard des vœux, non pour les serments [2] ; car les conditions sont applicables aux vœux, non aux serments — [3].

2. Voici un exemple de la seconde sorte de déclarations : « Qu'il me soit interdit (de jouir de tel ou tel objet) si sur cette route je n'ai pas vu autant de monde qu'à la sortie d'Egypte », ou « si je n'ai vu un serpent aussi gros que la poutre principale d'un pressoir ». Voici un exemple de la troisième sorte : dire « Que tel objet me soit interdit, si j'ai mangé, ou si j'ai bu », et ensuite se souvenir avoir mangé ou bu ; ou énoncer la même formule d'interdit par rapport à l'avenir, puis, par oubli de l'engagement, se mettre à boire ou à manger. Ou bien dire : « Je m'interdis par vœu de jouir de ma femme, parce qu'elle a volé ma coupe, ou parce qu'elle a frappé mon fils », et il est notoire qu'elle n'a pas frappé, ni volé. Ou encore dire ceci, en voyant d'autres manger ses figues : « Que ces fruits vous soient interdits comme un sacrifice », et il se trouve que c'était son père et ses frères, accompagnés d'autres personnes ; en ce cas, dit l'école de Schammaï, ces proches parents conservent la faculté d'en manger, non les étrangers qui les accompagnent ; selon l'école de Hillel,

1. Au tr. *Nazir*, V, 4, R. Tarfon dit de ne pas admettre le vœu d'abstinence s'il a pour objet le moindre doute. 2. Cf. J. tr. *Nazir*, VIII, 1 (f. 57[a]) ; tr. *Schebouoth*, III, 1. 3. Suit un passage traduit au tr. *Sota*, VII, 1 (t. VII, p. 298).

c'est permis aux uns et aux autres (par suite de l'annulation de l'interdit).

En quoi est-ce une exagération d'énoncer l'interdit, en formulant le vœu par les mots : « Si sur cette route je n'ai pas vu autant de monde qu'il y en avait à la sortie d'Égypte » ? Est-ce là un fait qui manque de réalité ? Certes non ; mais on veut seulement parler de les avoir vus en une fois[1]. Ainsi, lorsque l'empereur Julien[2] se rendit en ce pays, il fut accompagné par 120 myriades d'hommes (ce n'est donc pas un fait irréalisable) ; il s'agit seulement de l'impossibilité d'avoir vu tant de personnes à la fois. De même, quant à la formule taxée d'exagération « d'avoir vu un serpent aussi gros que la poutre principale d'un pressoir », on peut objecter ce fait : Le serpent du roi Schabor avalait des chameaux et même des chariots (carena) ; lorsqu'on voulut le tuer, on remplit de paille une selle de chameau, au milieu de laquelle on plaça des charbons ardents, que le serpent avala, et il mourut ainsi. D'autre part, R. Juda b. Pazi dit avoir vu la peau d'un serpent (si grande) qui formait la tenture de 8 entre-colonnes, μεσόστυλον. Enfin, R. Samuel b. Jacob dit avoir vu une peau de serpent si étendue qu'on alla l'offrir en présent au roi. (Donc, il existe des serpents énormes, et comment taxer d' « exagération » l'exemple de la Mischnâ ?) Il s'agit, dit Samuel, de la formule parlant d'un tel serpent carré (fait impossible). Mais si l'on parle d'un tel animal carré, à quoi bon est-il question d'un grand, et n'est-ce pas aussi exagéré d'un petit ? Oui, répond R. Mathnia ; seulement, c'est l'usage en ce cas, pour bien faire saisir sa pensée, de citer un grand exemple ; et ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que l'on dira (d'un fait impossible) : semblable à un chameau volant en l'air, au lieu de parler d'une souris qui vole (dont la petitesse offre une image moins saisissante). — [3]

Au 3e commandement du Décalogue, la défense de ne pas jurer *en vain* (Deut. V, 11), et de ne pas proférer de *mensonge* (Exode, XX, 7) ont été énoncées dans la même parole[4] ; ce que la bouche humaine ne peut exprimer, ni l'oreille entendre. De même, au 4e commandement, les mots *souviens-toi* (ib. 8) et *observe* (Deut. V, 12) ont été exprimés en même temps ; ce que la bouche humaine ne peut dire, ni l'oreille entendre. Des versets : *Celui qui le profanera* (le sabbat) *sera puni de mort* (Exode, XXI, 14), et : *Deux agneaux d'un an sans défaut*[5] (Nombres, XXVIII, 3) ont aussi été énoncés ensemble, ainsi que les préceptes (contradictoires) : 1° *Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton frère* (Lévit. XVIII, 16), et 2° *Son beau-frère cohabitera avec elle* (Deutér. XXV, 5), ou les suivants : 1° *Aucun héritage des enfants*

1. Tr. *Schebouoth*, III, 8. 2. Selon Græetz, *Geschichte*, t. IV (2e éd.), p. 494, il faut changer ce nom en Dioclétien. 3. Suit un passage traduit au tr. *Maasseroth*, V, 7 (t. III, p. 193). 4. Les variantes entre les 2 versions du Décalogue s'expliquent ainsi selon les rabbins. Cf. Sifri, section *ki-thetsé*, n° 233 ; Rabba sur l'Exode, ch. 28. 5. En opposition au repos sabbatique, les sacrifices étaient offerts au Temple même le sabbat.

d'Israël ne passera d'une tribu à l'autre (Nombres, XXXVI, 9), et 2° *Toute fille possédant un héritage dans les tribus des enfants d'Israël, etc.* (ib. 8), ou ceux-ci : 1° *Tu ne porteras pas un vêtement tissu d'espèces diverses* (Deutér. XXII, 11), et 2° *Tu mettras des franges, etc.* (ibid. 12). C'est qu'en effet il est écrit (Ps. LXII, 12) : *Dieu a parlé une fois, deux fois j'ai entendu ceci*, et il est écrit aussi (Jérémie, XXIII, 29) : *Ma parole n'est-elle pas comme un feu, dit l'Éternel, et comme un marteau qui brise le roc* (ces contradictions apparentes semblent injustifiables pour l'homme ; mais Dieu conçoit ces mystères).

Qu'appelle-t-on « jurer en vain », et que nomme-t-on « un mensonge » ? Le premier terme se dit d'un serment consistant à falsifier un objet connu [1] ; le 2e se dit de celui qui jure à l'opposé de ce qu'il fait. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan établit cette distinction : le faux serment au sujet d'un objet connu par 2 personnes est appelé un *mensonge* ; si cet objet est connu par au moins 3 personnes, il est énoncé *en vain*. R. Ila au nom de R. Eléazar ajoute : si même en dehors de 2 personnes qui connaissent l'objet, il en est une troisième au bout du monde qui le connaît, le serment est énoncé *en vain*. Entre ces 2 définitions, il y a une différence pratique au cas où quelqu'un a juré faux à cet égard devant 2 personnes, puis l'a jeté à la mer, et les 2 assistants l'ont averti qu'il commet le crime de jurer *en vain* : selon l'avis de R. Yoḥanan, cet homme n'est pas passible des coups de lanière [2] ; selon R. Eléazar, cette pénalité est applicable (puisqu'en tous cas il y a faux serment). Lorsqu'au contraire l'homme a été averti pour le crime de jurer un *mensonge*, selon R. Yoḥanan il est passible des coups de lanière ; selon R. Eléazar, il ne l'est pas [3]. R. Aba dit au nom de R. Juda : même la prétention d'avoir vu une perle aussi grosse qu'un œuf est une falsification d'objet connu (c'est jurer *en vain*). Mais cela ne va-t-il pas sans dire (puisqu'il s'agit d'une impossibilité évidente) ? Oui ; mais on veut dire qu'en un tel cas (d'impossibilité), c'est jurer *en vain*.

On a enseigné [4] : comme les vœux exagérés laissent libre celui qui les a énoncés, il en est de même des serments d'exagération. Mais n'est-il pas enseigné d'autre part que ces derniers entraînent l'interdit ? C'est vrai, répond R. Jérémie au nom de R. Pedath, lorsque le serment a été énoncé d'une façon formelle, avec insistance ; mais, en dehors de cette particularité, un tel serment n'est pas effectif (et il n'enchaîne pas celui qui l'a énoncé). On peut même dire, ajoute R. Aba, qu'aux 2 enseignements, il est question, soit d'affirmations formelles, soit d'affirmations moins formelles, sans que pour cela il y ait contradiction entre eux : l'interdit est applicable au cas où le serment se réfère aux biens, par suite de la formule : « Je jure que mes biens me soient interdits si je n'ai vu, etc. » ; en ce cas, la pénalité des coups n'est pas

1. P. ex. d'appeler femme un homme. 2. Nul 3e ne peut le reconnaître. 3. Puisqu'une 3e personne au bout du monde connaît l'objet, ce n'est pas un mensonge, main un serment en *vain*. 4. Tosseíta à ce tr., ch. 2.

applicable. Comme les vœux d'incitation laissent libre celui qui les prononce, de même les serments de nature semblable n'enchaînent pas. Or, là aussi, on peut dire que le serment se réfère aux biens, par suite de la formule : « Je jure que nos biens soient interdits si je n'ai vu, etc. », et l'interdit leur est applicable ; cependant, ils restent permis sous le rapport de la pénalité des coups, non applicable en ce cas. R. Ḥiskia dit : si quelqu'un jure de 2 que ce sont 2 sera passible de coups pour avoir juré *en vain*. R. Hagaï dit au nom de R. Simon b. Lakisch : si, en voyant tomber la pluie, quelqu'un s'écrie: κύριε πολὺ βρέξαν (par Dieu, il pleut beaucoup), il jure en vain, et devra subir la pénalité des coups. R. Hounia et R. Jacob b. Aboun disent au nom de R. Samuel b. Naḥman : Il y avait jadis en Judée 24 Βουλαί (cours de justice), et elles ont toutes été détruites à cause des serments inutiles de la vérité [1], selon ces mots (Jérémie, II, 30) : *En vain* (à cause des serments vains), *j'ai frappé vos fils*.

On a enseigné ailleurs [2] : « Si quelqu'un a juré ne pas vouloir manger ce pain et il le mange par mégarde, il n'est coupable qu'une fois » (malgré les serments répétés). Sur quoi, il a été dit : de tels interdits par vœu constituent chaque fois un engagement, non un nouveau serment [3]. Aussi, l'avis disant [4] que parfois les serments sont plus graves et enchaînent chaque fois, tandis qu'alors le vœu laisse libre, ne se rapporte pas à l'enseignement précité, mais au suivant : « Il peut s'agir, soit d'objets qui le concernent lui, soit de ce qui concerne d'autres, soit d'objets sans consistance » (p. ex. une promesse par serment non effectuée) ; en ces cas, le serment est applicable, non le vœu. R. Aba dit au nom de Samuel : Si quelqu'un a juré qu'un tel remettra un Maneh à tel autre, et il se trouve que le Maneh n'a pas été donné, l'auteur du serment n'est pas coupable ; car, il est impossible d'affirmer un tel acte pour l'avenir, et le serment n'est pas non plus applicable au passé. On trouve un enseignement complémentaire relatif aux 2 textes précédents (opposé à Samuel) : pour le passé il y a une sévérité de plus qu'à l'égard de l'avenir, et si quelqu'un s'engage plusieurs fois à ne pas manger tel objet qu'il a pourtant mangé, il n'est qu'une fois coupable ; tandis qu'au passé, s'il jure plusieurs fois n'avoir pas mangé, ce qui est faux, il est autant de fois coupable.

« L'infraction involontaire des vœux laisse l'homme libre », dit la Mischnâ, non l'infraction involontaire des serments ; et c'est là un cas où ces derniers sont plus graves que les vœux. Est-ce à dire, demanda R. Simon b. Lakisch devant R. Aba, que sur l'avis exprimé ici par Hillel (à la fin de notre Mischnâ) il y a une addition faite par R. Akiba ? Or, ce dernier dit plus loin (IX, 6) : Comme prétexte à délier d'un vœu, on peut faire valoir la solennité du Sabbat et des fêtes ; et dès lors, ajoute R. Akiba, qu'une partie du vœu est rompue

1. Cf. grande Pesikta, ch. 22 ; Rabba sur Lévit., ch. 6. 2. Tr. *Schebouoth*, III, 11. 3. Il n'est plus applicable à ce qui est une fois défendu par serment. 4. Ci-dessus, II, 2.

(en ces jours de solennité), il l'est en entier (toujours)[1]. Non, fut-il répliqué, ce n'est pas le même motif qui est adopté par Hillel, puis par R. Akiba ; sans quoi, on pourrait objecter que si plus loin, où le vœu exige l'intervention d'un savant, la rupture partielle entraîne toute la rupture, il en serait à plus forte raison de même ici, où le vœu pourra être délié sans l'ordre du savant. Donc, dit R. Yossé au nom de R. Ila, Hillel a pour motif qu'il s'agit d'un vœu erroné, par exemple disant : « Si j'avais su que mon père et mon frère y sont, je n'aurais fait aucun vœu. »

3. Voici un exemple de vœux par violence : Quelqu'un engage par vœu son prochain à manger chez lui, puis celui-ci tombe malade, ou son fils devient malade, ou la crue subite d'un cours d'eau l'empêche de passer ; en ce cas, l'engagement est rompu par force majeure.

Le vœu est tel, parce que par exemple « le fils devient malade » ; sinon, pourquoi le vœu subsiste-t-il (et celui qui en est l'objet ne peut-il pas s'en défendre) ? Cet avis, dit R. Jérémie, est celui de R. Meir, qui dit plus loin (VIII, 8) : Si quelqu'un interdit à son prochain par vœu de jouir de lui à moins qu'en venant celui-ci apporte à son fils divers dons, la défense subsiste selon R. Meir, jusqu'à la remise du don stipulé. Pourquoi ne pas admettre, dit R. Yossé, que notre Mischnâ est conforme à tous, comme a dit R. Zeira que leur discussion se réfère à un cas indéterminé ? Or, de quoi s'agit-il ? Tous déclarent l'interdit formel si l'auteur du vœu et celui qui en est l'objet insistent en disant que c'est « pour l'honneur », et tous l'annulent si le 1er a dit : « pour m'honorer », et le 2e répond qu'en effet c'est « pour t'honorer » ? En effet, dit R. Ila, il n'est pas d'usage de dire seulement au prochain : βρῶσθι βαιόν (romps le pain[2], sans ajouter « pour l'honorer » ; donc, la discussion ne se réfère qu'à une invitation vague).

4. A l'égard des assassins, des brigands, ou des percepteurs d'impôts, il est permis d'affirmer par vœu que tel produit est de l'oblation sacerdotale, si même ce n'en est pas ; ou qu'il est du domaine royal, si même il n'en est pas. L'école de Schammaï dit : pour ces sortes de vœux, on peut employer n'importe quelle expression, sauf le serment ; selon l'école de Hillel, il est même permis d'employer la forme du serment. L'école de Schammaï dit : on ne doit pas dès l'abord (vis-à-vis de ces gens) affirmer sous forme de vœu (sans y être contraint) ; selon l'école de Hillel, c'est permis même en principe. L'école de Schammaï dit : il est seulement permis de formuler l'engagement par interdit sur ce qu'on veut lui enlever ; l'école de Hillel le permet aussi pour le reste. Voici comment : lorsque le brigand lui dit d'affirmer son assertion en s'engageant par vœu (s'il mentait) à ne pas jouir de sa femme ou de ses

1. Si c'est par ce motif qu'ici Hillel « permet les uns et les autres », qu'ajoute là R. Akiba ? 2. Ou : « mange. » V. Brüll, *Jahrbücher*, t. I, p. 131.

enfants : en ce cas, selon l'école de Schammaï, il peut jouir de sa femme, non de ses enfants ; selon l'école de Hillel, les uns et les autres restent permis au mari et père.

Par « assassins », on entend ceux qui tuent encore à ce moment, et par « brigands », ceux qui se livrent encore au brigandage. On a enseigné que R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : au cas où il y a danger à défaut de la remise, il est permis de formuler le vœu en question (pour s'échapper). Mais R. Aḥa ou R. Ḥinena dit au nom de R. Yoḥanan : s'il s'agit d'un objet qu'il est possible de retrouver sur le continent, il est défendu d'énoncer un mensonge. On a enseigné[1] : Pour se soustraire au percepteur, il est permis d'attribuer ses produits, soit à un païen, soit au gouvernement, mais non à un Israélite (qualifié, à cet effet, de puissant) ; car il peut arriver aux gens puissants de déchoir, et ensuite le percepteur s'en prendra à lui de la perte qu'il a subie auparavant par son fait. — Puisque, selon Schammaï, « on ne doit pas dès l'abord affirmer sous forme de vœu », quelle sera la règle en cas de fait accompli ? On peut résoudre cette question par la fin de la Mischnâ, disant : « Selon Schamaï, il peut jouir de sa femme, non de ses enfants » ; cela prouve que selon lui, en cas de fait accompli, le vœu laisse libre. On avait supposé que cette latitude n'est applicable qu'aux vœux, non aux serments ; mais on a trouvé un enseignement disant, selon R. Ismaël : de ce verset (Lévit. XIX, 12), *vous ne jurerez pas par mon nom à faux*, on déduit que c'est permis à l'égard des assassins, des brigands et des percepteurs.

5. Si quelqu'un dit : « que ces plantes servent de sacrifice, si elles ne sont pas brisées » (par l'ouragan), ou « que ce talith (ce manteau) serve de sacrifice s'il n'est pas brûlé », il est permis (le cas échéant d'obligation) de les racheter. Mais si l'on a formulé le vœu ainsi : « que ces plantes soient consacrées en sacrifice, jusqu'à ce qu'elles soient brisées », ou « que ce talith serve de sacrifice jusqu'à ce qu'il brûle », il ne sera pas permis de le racheter.

On entend ainsi la Mischnâ : si en voyant les gens du roi aller et venir on aperçoit un commencement d'incendie (et l'on craint, par suite, qu'ils coupent les plants ou le vêtement), et l'on s'écrie : « que ces plantes servent de sacrifice si elles ne sont pas brisées », ou « que ce *talith* serve de sacrifice s'il n'est ni brûlé, ni déchiré », le vœu n'est pas effectif, et il sera permis de racheter ces objets. Est-ce que la consécration[2] a un effet rétroactif, où est-elle seulement applicable à l'avenir ? La question importe au cas où l'on a tiré une jouissance de ces objets avant l'extinction de l'incendie : si la consécration a un effet rétroactif, il y a prévarication (et culpabilité par ce fait) ; si elle n'est applicable qu'à l'avenir, il n'y a pas de prévarication (la question posée n'est pas résolue). — Ḥiskia dit[3] : Après le rachat de ce qui reste interdit (fin de la

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Enoncée après l'extinction. 3. J., tr. *Qiddouschin*, III, 5 (f. 64a).

Mischnâ), les objets en cause restent sacrés ; selon R. Yoḥanan, le rachat accompli (quoique défendu) devient effectif. Mais la Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis, en disant : « il ne sera pas permis de le racheter » ? On peut l'expliquer en disant : une fois les plantes coupées, il n'y a plus à les racheter (la consécration n'a pas eu d'effet). R. Yossé dit : l'avis de Ḥiskia (de faire retour à la consécration) est vrai si le même homme opère le rachat (sans dépossession préalable) ; mais si le rachat a été opéré par un autre, l'objet a été déplacé, et dès lors la sainteté en a été levée. Est-ce que R. Yossé ne se contredit pas ? D'une part, il dit que si le rachat est opéré par un autre, la mise en possession de l'objet aux mains d'autrui cause la cessation de la sainteté ; d'autre part, il dit qu'en cas de consécration anticipée d'une femme mariée pour l'époque où elle sera répudiée, cette consécration ne cessera pas d'être effective ? Toutefois, il va sans dire que la question ainsi posée n'est pas fondée (et la femme mariée à un autre ne peut pas être consacrée à un tiers) ; mais si le prétendant futur remet à cette femme 2 pièces de monnaie dont l'une soit un gage anticipé et l'autre devra la consacrer lors du divorce, est-ce qu'alors la consécration sera effective pour l'avenir en raison de l'aptitude de la 1re pièce ? (Question non résolue).

6. Celui qui fait vœu de ne jouir en rien des voyageurs maritimes peut tirer jouissance de ceux d'entr'eux qui demeurent sur le continent ; celui qui s'interdit par vœu de jouir des habitants du continent ne pourra pas tirer jouissance des voyageurs maritimes, car ceux-ci font d'abord partie des habitants du continent (sur lequel ils s'arrêtent). Cependant, on ne considère pas comme voyageurs sur mer ceux qui vont d'Acco à Joppé (sur la même côte), mais ceux qui opèrent souvent une traversée maritime.

7. Celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui voient le soleil ne pourra pas même tirer jouissance des aveugles, car on peut supposer l'intention d'avoir songé à ceux que le soleil voit.

8. Celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui ont la tête noire ne peut pas non plus tirer jouissance des gens chauves, ou de ceux qui grisonnent [1] ; mais il est permis de tirer profit des femmes ou des enfants, car ladite dénomination de « tête noire » est applicable aux hommes seuls.

9. Celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui naîtront (à l'avenir) peut jouir de ceux qui sont déjà nés ; celui qui s'interdit au contraire de jouir de ceux qui sont nés ne pourra pas non plus jouir de ceux qui naîtront [2]. Selon R. Méir, comme en cas d'interdit sur ceux qui naîtront (à l'avenir), il est permis de jouir de ceux déjà nés ; de

1. Ils ont pu avoir auparavant des cheveux noirs. 2. Une fois nés, ils sont comme les premiers.

même, en cas d'interdit quant au passé (de ceux déjà nés), il est permis de tirer jouissance de ceux à l'avenir (de ceux qui naîtront). Selon les autres sages, on entend seulement par l'expression « ceux qui sont nés » ceux qui ont dans leur nature la faculté d'engendrer[1].

L'assertion de la Mischnâ, de « ne pas considérer comme voyageurs maritimes ceux qui vont d'Acco à Joppé », se réfère aux 2 règles précédentes. Ainsi, 1° l'interdit de ne jouir en rien de ceux qui voyagent sur mer ne se réfère qu'à ces derniers, non à ceux qui vont d'Acco à Joppé, dont la distance n'est pas considérée comme la mer. 2° Celui qui s'est interdit de jouir des habitants du continent ne pourra pas non plus tirer jouissance des voyageurs maritimes. Ceci finalement s'applique, « non-seulement à ceux qui vont d'Acco à Joppé, mais même à ceux qui opèrent souvent une traversée maritime » (ils finissent aussi par rester sur le continent). Pourtant le vœu d'interdit ne porte-t-il pas sur les habitants du continent? C'est que précisément les voyageurs maritimes sont classés comme habitants du continent (où ils finissent par se fixer). Si l'on a fait vœu de ne pas jouir de tels voyageurs maritimes après 30 jours, et qu'avant l'arrivée de ce moment ils sont devenus habitants du continent, quelle sera la règle? C'est un point en discussion entre R. Ismaël et R. Akiba[2]: R. Ismaël dit de se référer à l'état de l'objet postérieurement au vœu (et l'interdit, ici comme plus loin, n'a pas de prise); selon R. Akiba, on se réfère à l'état énoncé lors du vœu (et la défense subsistera). Reste à savoir comment l'on considère ceux qui vont sur mer pour se promener? (Sont-ce des voyageurs maritimes, ou des habitants du continent? question non résolue).

Quel motif R. Méir a-t-il (en disant, § 9, que malgré l'interdit de jouir des nouveaux-nés il est permis de jouir de ceux qui naîtront)? Il a pour base ce verset (Genèse, XLVIII, 5): *Maintenant les 2 fils qui te sont nés*; or, ce dernier terme implique un fait passé, non d'avenir. Les autres sages, au contraire (qui adoptent l'avis opposé), ont pour base ce verset (I Rois, XIII, 2): *Voici, un fils naît à la famille de David, nommé Josias*; or là, malgré l'emploi du même terme, il s'agit aussi bien de l'enfant à naître plus tard que de ceux déjà nés[3].

10 (8). Celui qui s'interdit par vœu de jouir en rien de ceux qui observent le repos du sabbat, ne pourra jouir d'aucun israélite, ni des Cuthéens (Samaritains). Celui qui s'interdit de jouir des « mangeurs d'oignons » ne pourra jouir d'aucun israélite, ni des Cuthéens. Enfin, celui qui s'interdit par vœu de jouir de ceux qui montent à Jérusalem ne pourra pas jouir des israélites (qui observent ce précepte), mais pourra jouir des Cuthéens (qui ne l'observent pas).

1. Excepté les ovipares. 2. Cf. ci-après, V, 4, et XI, 6. 3. En raison de l'obscurité de cette exégèse, le comment. *Qorban 'eda* suppose une interversion entre l'avis ainsi expliqué de R. Meir et celui des Sages.

11. Celui qui dit : « Je m'interdis par vœu de ne pas jouir des Noaḥides », pourra jouir des Israélites, non des gens d'autres nations. Par contre, celui qui s'interdit par vœu de jouir « des descendants de la race d'Abraham » ne pourra pas jouir des Israélites, mais des gens d'autres nations. Celui qui dit : « Je m'interdis de profiter d'un israélite », devra ne lui acheter des produits qu'à un prix dépassant leur valeur, ou lui en vendra au-dessous de la valeur. Celui qui s'interdit par vœu « que des Israélites profitent de lui » devra acheter au-dessous de la valeur, ou vendre des produits au-delà de leur valeur, si toutefois le compagnon y consent. Celui qui s'interdit par vœu de jouir des autres, ni les autres de lui, pourra tirer jouissance des gens d'autres nations.

Pourquoi, en s'interdisant de jouir des descendants de la race d'Abraham, est-il permis de jouir des gens d'autres nations? Est-ce qu'Ismaël ne fait pas partie de la descendance d'Abraham? Non, comme la Bible le dit (Genèse, XXI, 12) : *C'est par Isaac* (seul) *qu'il te sera constitué une postérité.* Mais Ésaü ne fait-il pas partie de la postérité d'Isaac? Non, dit R. Judan b. Salom, car il est dit : « *par* Isaac », par une partie[1] des descendants du patriarche (ou Jacob seul). R. Houna dit : le préfixe B (par) signifie 2 et vise un homme apte à avoir en partage 2 mondes, ce bas-monde et le monde futur[2]. R. Gersom au nom de R. Aḥa interprète ainsi ce verset (Nombres, XXIV, 17) : *Une étoile a surgi de Jacob*; de qui une étoile surgit-elle, devant subsister à l'avenir? De Jacob. R. Aḥa dit au nom de R. Houna : A l'avenir (dans le monde futur), Ésaü l'impie s'enveloppera dans un *talith* (selon le costume des Juifs pieux) et ira s'asseoir au milieu des justes dans le jardin d'Éden[3], réservé aux âmes méritantes; mais le très-saint le saisira et le fera sortir de là, en vertu de ce qu'il est écrit (Obadia, I, 4) : *Si tu t'élèves comme l'aigle et que tu places ton nid jusqu'au milieu des étoiles, je te ferai descendre de là, dit l'Éternel*; or, par le mot *étoiles*, on entend les justes, comme il est dit (Daniel, XII, 3) : *Ceux qui dirigent beaucoup d'autres vers la justice seront comme des étoiles à tout jamais.*

(9). Celui qui s'interdit par vœu de jouir des gens non circoncis, peut jouir des incirconcis israélites, mais il lui est défendu de jouir des circoncis païens. Celui qui s'interdit par vœu de jouir des gens circoncis, ne pourra pas tirer jouissance des incirconcis israélites (qui ne le sont qu'à titre exceptionnel), mais il lui est permis de jouir des circoncis d'autres nations; car le terme d'incirconcision est seulement applicable aux païens, comme il est dit (Jérémie, IX, 26) : *Car toutes les nations sont des incirconcis* (du prépuce), *mais la maison entière*

1. B., tr. *Synhédrin*, f. 29. 2. Ou un Israélite. 3. S'imaginant avoir ce droit comme fils de patriarches.

d'Israël se compose d'incirconcis du cœur; et il est dit (I Samuel, XVII, 33) : *Puisse le Philistin, cet incirconcis, être ainsi*; et encore (II Sam., I, 20) : *de crainte que les filles des Philistins se réjouissent, que les filles des incirconcis éclatent de joie*. R. Éléazar b. Azaria dit : l'incirconcision est répugnante, puisqu'elle est reprochée aux païens, comme il est dit (ci-dessus) : « Toutes les nations sont des incirconcis (du prépuce), et toute la famille d'Israël se compose d'incirconcis du cœur. » R. Ismaël dit : la circoncision est une loi grave, puisqu'en sa faveur treize alliances ont été conclues. R. Yossé dit : elle est si grave, qu'elle prédomine sur la loi importante du repos sabbatique. R. Josué b. Qorḥa dit : elle est si grave que, même en faveur du législateur Moïse, elle ne fut pas suspendue une heure [1]. R. Néhémie dit : elle est si grave qu'elle l'emporte sur la loi des plaies (d'ordinaire il est interdit de couper au sabbat, non en cas de circoncision). Rabbi dit : elle est si grave que le patriarche Abraham, même après avoir accompli tous les préceptes divins, ne reçut le surnom de parfait qu'après l'accomplissement de la circoncision, comme il est dit (Genèse, XVII, 1) : *Marche devant moi et sois intègre*. D'autre part, ce précepte de la circoncision est si important que, sans lui, le Très-saint [bénit soit-il] n'eût pas créé le monde, comme il est dit (Jérémie, XXXIII, 25) : *Ainsi s'est exprimé l'Éternel, si mon alliance* (de la circoncision) *n'existait jour et nuit, je n'aurais pas établi les lois du ciel et de la terre*.

R. Yoḥanan b. Marieh dit : depuis le verset (Genèse, XV, 18) *En ce jour l'Éternel conclut une alliance avec Abraham, en ces termes, etc.*, jusqu'à celui-ci (ibid. XVII, 21) : *Je maintiendrai mon alliance avec Isaac*, il y a 13 mentions d'alliance. Comme il est écrit (Lévit. XII, 3) : *Au 8e jour on circoncira*, ce sera en ce jour fixe, fût-ce un sabbat. Mais alors quel compte tient-on du précepte opposé (Exode, XXXI, 14) : *Celui qui le profanera* (le sabbat) *devra mourir*? Le repos n'est-il prescrit avec tant de sévérité que pour tous les autres travaux, ou même à l'égard de la circoncision, et en ce dernier cas, comment le concilier avec l'ordre précis de « circoncire le 8e jour »? Puisqu'il est dit : « au 8e jour » (dernier mot redondant), on en déduit que cet acte aura lieu même le samedi. Pourtant, dans le Pentateuque, dans les Prophètes et dans les Hagiographes, on trouve la preuve que le repos du sabbat est aussi grave [2] que l'accomplissement de tous les autres préceptes bibliques. 1° Au Pentateuque, il est écrit (ibid. XVI, 28) : *Jusqu'à quand refuserez-vous d'observer mes commandements et mes lois*; puis (ib. 29) : *Voyez, l'Éternel vous a donné le Sabbat, etc.* (sans autre remarque ; c'est que

1. Lorsqu'il se rendit de Midian en Egypte avec sa famille et qu'il différa de circoncire son fils, sa vie fut en péril. V. Exode, IV, 24. 2. Cf. J., tr. *Berakhoth*, I, 8 (t. I, p. 19); Rabba sur l'Exode, ch. 25.

le sabbat prédomine sur le reste). 2° Dans les Prophètes, il est dit (Ézéch. XX, 13) : *La maison d'Israël s'est révoltée contre moi et n'a pas suivi mes lois,... profanant à l'excès mes sabbats.* 3° Dans les Hagiographes, il est dit (Néhémie, IX, 13) : *Tu es descendu sur le mont Sinai*; puis (ibid.) : *tu leur as fait connaître ton saint Sabbat, etc.* R. Éléazar b. R. Abina dit : dans ce verset le mot *préceptes* relatif au sabbat est écrit d'une façon pleine (avec le W superflu), afin d'indiquer que ce précepte équivaut à tous les autres préceptes de la loi; et pourtant celui de la circoncision a une telle gravité, qu'il l'emporte même sur le repos sabbatique. On peut comparer cette analogie à l'élévation de rang de deux grandes dames (matrona) qui se suivent : à première vue, on ignore laquelle est supérieure à l'autre; mais dès que l'on voit l'une céder le pas à l'autre, on sait quelle est la première par le rang. Au-dessus de tout, se trouve la défense de l'idolâtrie[1], comme il est dit (Nombres, XV, 22) : *Si vous péchez involontairement, en n'observant pas tous mes commandements* (ce qui se rapporte à l'idolâtrie). R. Juda b. Pazi dit : la profanation du nom divin (de la religion, en public) est aussi criminelle que l'infraction de toutes les autres lois[2], selon ces mots (Ézéchiel, XX, 39) : *Vous maison d'Israël, ainsi a dit l'Éternel, Dieu d'Israël : Allez servir chacun vos idoles!* (en secret). *Ensuite, vous m'ecouterez et ne profanerez plus mon saint nom.*

Comme Moïse avait négligé la circoncision de ses fils, un ange voulut le tuer, puisqu'il est écrit (Exode, IV, 24) : *l'Éternel l'attaqua et voulut le faire mourir.* Or, dit R. Yossé, il n'est guère possible d'admettre que Moïse ait négligé d'accomplir cette opération; seulement, durant son séjour en Median, il avait hésité, en se disant : opérer la circoncision et faire sortir l'enfant aussitôt après (aux trois premiers jours) est un acte dangereux; d'autre part, il était impossible d'ajourner le départ, puisque la Providence lui avait dit (ibid. 19) : *Va, retourne en Égypte.* Le seul tort qu'il avait eu, ce fut de perdre du temps en passant la nuit avant la circoncision, comme il est dit (ibid. 24) : *Ce fut en voyage, dans une hôtellerie.* R. Simon b. Gamaliel ajoute : il n'y a pas à supposer qu'un ange ait voulu tuer Moïse, mais l'enfant était menacé ; et ce qui le prouve, c'est que le mot circoncis[3] (du même verset) ne se réfère pas à Moïse, mais à l'enfant. Selon une version, ce mot s'applique à Moïse ; selon une autre version, il s'applique à l'enfant. D'après la 1re version, la femme de Moïse s'est exprimée ainsi devant l'ange : « l'époux de sang (mon mari, pour qui j'ai circoncis mon fils et accompli l'alliance de sang) est recherché par toi » (laisse-le-moi en vie). D'après la 2e version, elle dit : « Toi circoncis, grâce au sang versé, tu me restes (vivant) ». Puis il est dit (ibid. 25) : *Sefora prit une pierre aiguë, coupa le prépuce de son fils, et le*

1. Cf. J., tr. *Péa,* I, 1 (t. II, p. 14); Mekhilta, section *Bô,* ch. 5. 2. V. Midrasch sur Psaumes, ch. 24; Rabba à Lévit., ch. 22. 3. Selon le sens arabe du mot *Hathan,* rappelé par M. Rubens Duval dans une séance de la Société Asiatique, en janvier 1885. Cf. Mekhilta, section *Ithro,* ch. 1.

jeta à ses pieds. R. Juda, R. Néhémie et les autres interprètent ce verset diversement : le 1er entend par là que c'était aux pieds de Moïse ; le 2e dit que que c'était aux pieds de l'ange ; le 3e dit que c'était aux pieds de l'enfant. Selon le 1er avis, la femme dit à Moïse : Voici, par la coupe faite, ton devoir accompli (et désormais tu es libéré). Selon le 2e avis, elle dit à l'ange : Vois, ta mission est remplie. Enfin, selon le 3e avis, elle toucha le corps de l'enfant. Puis il est dit (ibid. 26) : *L'Éternel le laissa. Alors elle dit : tu es pour moi l'époux uni par le sang, à cause des circoncisions* ; de ce dernier terme (au pluriel), on conclut que l'opération devra comporter la dénudation et l'ablation des filaments[1]. D'autre part, il est dit (Lévit. XII, 3) : *on coupera la chair de son prépuce* ; cette dernière expression (explétive) indique que l'opération aura lieu si même on constate à cette place une tache. Mais comment tenir compte de ce verset (Deutér. XXIV, 8) : *Observe avec un soin extrême et exécute les lois sur la lèpre ?* Est-il fait une exception à ce précepte en faveur de la circoncision, ou même cette dernière doit-elle céder devant les lois de pureté (d'après lesquelles il est interdit, en cas de tache visible, d'y toucher) ? Comment, en ce cas, concilier la présente loi avec celle de la fixation d'un jour précis (le 8e) pour circoncire ? C'est qu'au sujet de la circoncision il y a le mot superflu *chair* ; d'où l'on conclut que le précepte affirmatif de circoncire l'emporte sur la défense négative relative à la lèpre (prescrivant l'abstention). Cette explication est admissible d'après l'avis de R. Yôna, qui dit[2] : un précepte affirmatif de circoncire l'emporte sur une défense négative, même lorsque nul terme biblique n'est à côté pour le confirmer ; mais comment l'expliquer selon R. Yossé, qui exige pour l'adoption de cette prépondérance que les 2 préceptes soient rapprochés dans le texte (ce qui n'a pas lieu ici) ? Il y a cette distinction à établir ici que, dans le précepte affirmatif, le mot superflu *chair* figure au même titre qu'une juxtaposition de texte (et justifie la prépondérance de la circoncision sur la loi de la lèpre).

CHAPITRE IV

1. Entre celui qui s'interdit par vœu toute jouissance de son prochain et celui qui s'interdit de rien manger de lui, il n'y a de différence que le passage (par la propriété de l'autre), ou l'emprunt d'ustensiles qui ne servent pas à la consommation. Celui qui s'interdit par vœu de jouir en rien de son prochain pour la consommation ne pourra lui emprunter, ni un van, ni un tamis, ni un moulin, ni un four ; mais il pourra lui emprunter une chemise, ou une bague, ou un vêtement, ou des boucles d'oreilles, enfin tout objet en dehors du manger. Dans les

1. V. J., tr. *Sabbat*, XIX, 2 (t. IV, p. 180) ; tr. *Yebhamoth*, VIII, 1. 2. Cf. J., tr. *Halla*, II, 1 (t. III, p. 281) ; tr. *Beça*, I, 3, fin (t. VI, p. 107).

localités où ces objets se louent en payant, il est aussi défendu de les emprunter au prochain —[1].

2. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de ne jouir en rien de son prochain, celui-ci peut pourtant se charger de remettre son (1/2) sicle (que l'autre doit à la caisse communale), ou payer pour lui sa dette, ou restituer au premier ce qu'il aurait perdu[2]. Dans les localités où ces petits services se paient, le profit devra échoir au Trésor —[3].

3. Le même pourra prélever pour le premier l'oblation sacerdotale et les dîmes, si celui-ci le sait, ou offrir pour lui les nids d'oiseaux dus par les gonorrhéens[4], ou les femmes guéries de ce mal, ou ceux que doivent les femmes relevant de couches[5], ou les sacrifices du péché, ou ceux du doute[6]. Le même pourra enseigner au premier l'exégèse, l'application des règles doctrinales (Halakha) et l'explication des légendes (Aggada); il ne pourra pas lui enseigner la Bible, mais il pourra l'enseigner à ses enfants. De même il pourra nourrir la femme et les enfants du premier, quoique celui-ci soit lui-même tenu de les nourrir. Il ne devra pas pourvoir de fourrage l'animal du premier, soit pur, soit impur; selon R. Eliézer, il pourra nourrir l'impur, mais non l'animal pur. Pourquoi, lui demanda-t-on, distingues-tu ainsi entre le pur et l'impur? C'est que, répondit-il, la vie de la bête pure appartient au Ciel, et le corps est au possesseur; tandis que pour l'impur, le souffle vital et le corps sont le bien du Ciel. On peut alors dire, lui répliquèrent ses interlocuteurs, que pour l'impur aussi le souffle est au Ciel, et le corps au propriétaire; puisque, si celui-ci le veut, il a le droit de vendre cet animal à un païen, ou de le donner à manger aux chiens.

Si quelqu'un approprie (rédime) les fruits de son prochain, sans que ce dernier le sache, à qui revient le bénéfice de jouir des dîmes(la faculté d'en disposer pour un cohen)? Selon R. Abahou, cet avantage revient à celui qui a rédimé; selon R. Zeira, cela revient au possesseur des fruits (sans lequel ledit prélèvement n'aurait pas eu lieu). Celui-ci est conforme à sa propre opinion, puisqu'il dit au nom de R. Simon b. Lakisch : si quelqu'un a fait pour son prochain la désignation d'une victime comme sacrifice de Naziréat, ou d'un lépreux guéri, le prochain en faveur duquel l'expiation aura lieu se trouve ainsi mis en possession, et l'échange qu'il aurait fait contre un autre animal sera effectif. Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis de Resch Lakisch, en disant : « On pourra prélever pour son prochain l'oblation

1. La Guemara sur ce § est traduite en entier tr. *Meghilla,* I, 9 (t. VI, p. 209).
2. Ce sont là des accomplissements de devoirs légaux, non des bienfaits.
3. La Guemara sur tout ce § est traduite au tr. *Kethouboth,* XIII, 2, ci-dessus.
4. Lévit., XV, 29. V. J., tr. *Pesahim,* VIII, 3 (t. V, p. 126).
5. Lévit., XII, 6 et 8.
6. *Ibid.,* V, 14-19; VI, 18.

et les dîmes si celui-ci le sait » (N'est-ce pas dire : celui qui les prélève en dispose ?) On peut expliquer la Mischnâ en disant qu'ici seulement le propriétaire n'en tire pas ce bénéfice. — Il est écrit (Deutér., IV, 5) : *Voyez, je vous ai enseigné des lois et des préceptes ;* or, comme je l'ai fait gratuitement, vous agirez de même (pour l'exégèse et les règles de doctrine). Ce n'est pas à dire qu'il en sera de même pour la Bible et la version (chaldéenne), car l'enseignement « des lois et préceptes » sera seul gratuit, non celui des textes. Mais ne voit-on pas des instituteurs être payés aussi pour enseigner la Mischnâ (ou Halakha) ? Ils prennent seulement, dit R. Judan b. R. Ismaël, un salaire pour le dérangement (ceci est permis). — R. Zeira dit : des termes de la Mischnâ il résulte qu'au sujet de la nourriture de l'esclave il y a aussi des avis divers (comme pour l'animal impur). On a supposé dès l'abord que les deux interlocuteurs s'accordent à prescrire de nourrir l'esclave : selon le 1er, observant que « la vie de la bête pure est au ciel et le corps au propriétaire », on nourrit l'impure qui est tout entière au ciel, et de même on nourrira l'esclave ; selon le 2e, on ne nourrira pas, il est vrai, l'animal impur, « puisque si le propriétaire veut, il a le droit de vendre cet animal à un païen, ou de le donner à manger aux chiens » ; mais comme le corps de l'esclave ne lui appartient pas, et qu'il ne peut pas en disposer, le propriétaire sera tenu de le nourrir. En effet, on trouve un enseignement qui dit : En ce cas, on nourrit l'esclave (sans conteste).

4. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de jouir de son prochain et tombe malade, ce dernier, en lui rendant visite devra rester debout, non s'asseoir. Il guérira le mal du corps, mais non celui de ses biens [1]. Il pourra se baigner avec lui dans une grande baignoire, non dans une petite, ou dormir avec lui dans un même lit. R. Juda n'autorise ce dernier fait qu'en été, non en hiver, parce qu'alors, en réchauffant son prochain par son contact, il lui ferait plaisir [2]. Il est permis de s'attabler avec lui sur le même canapé, de manger avec lui à la même table, sans puiser de la même marmite ; mais il pourra prendre part à un plat que l'on fait circuler à tous.

(5). Il ne devra pas manger avec lui d'une grande écuelle (crèche), mise devant les ouvriers, ni travailler avec lui à la même œuvre (contribuant ainsi à la part de travail du compagnon) ; tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, c'est permis, à condition de se tenir éloigné du personnage interdit.

(6). Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain avant la 7e année du repos agraire ne devra, ni descendre dans le champ de celui-ci, ni même manger des plants qui dépassent l'enclos de la vigne ; en la 7e année, il ne lui est pas non plus permis de descendre au champ du prochain, mais il pourra manger des plants externes. Celui qui a fait seule-

1. Ou des animaux de celui qui a énoncé l'interdit. 2. Non en été.

ment vœu de ne rien manger de son prochain avant la 7e année de repos pourra descendre dans le champ de celui-ci, sans manger de ses produits; celui qui a fait le vœu en la 7e année pourra s'y rendre et même y manger les produits.

« Il ne devra pas s'asseoir » (§ 4); car, dit R. Simon b. Yaqim, le visiteur ne devra pas trop rester [1] chez le malade (qu'il obligerait ainsi). La Mischnâ dit ensuite : « Il guérira le mal de son corps » (seul); c'est au cas où le médecin a interdit ses biens au malade; lorsqu'au contraire le malade a interdit ses biens au médecin, ce dernier ne pourra même pas soigner le corps (à moins que ce soit gratuitement). — « Non dans une petite baignoire »; car alors on est obligé de faire passer l'eau sur lui (et le prochain tire profit de lui). On a enseigné : le même pourra se baigner avec lui dans une petite cuve, parce qu'alors (loin d'en tirer profit) il enlève une part de la chaleur. — Par « plat que l'on fait circuler », on entend, selon les rabbins de Babylone, des portions présentées dans l'écuelle aux hôtes ; selon les rabbins d'ici (de Palestine), c'est une grande marmite, où il y a de quoi manger à satiété et en laisser [2]. On a enseigné : par « coupe qui circule », on entend, selon les rabbins de là-bas, du vin épicé (conditum); selon les rabbins d'ici, c'est une coupe pleine d'un liquide servant de remède contre la castration et l'impuissance, ou la calvitie, et qu'après avoir goûté, on passe à ses voisins.

Selon R. Meir (qui interdit, § 5, même le profit lointain), il sera défendu en cas de vœu d'enseigner un métier, et de même il lui sera défendu de le faire valoir en justice.

Pourquoi (lors de l'abandon de la terre en la 7e année) n'est-il « pas permis de descendre au champ du prochain » et glaner des pousses ? C'est par la même raison qu'a déjà énoncée R. Simon b. Yaqim, pour éviter un trop long séjour au champ (en dehors de la consommation). R. Yoḥanan explique ainsi [3] cette Mischnâ : Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain avant la 7e année du repos agraire ne devra, ni descendre dans le champ de celui-ci, ni manger des plants qui dépassent l'enclos; si le vœu a été énoncé la 7e année, le même homme pourra y descendre et manger là. R. Simon b. Lakisch l'explique ainsi : Celui qui s'interdit par vœu de jouir de son prochain avant la 7e année agraire ne devra, ni descendre dans le champ de celui-ci, ni manger de ses fruits; si le vœu a été énoncé la 7e année, ledit individu ne pourra pas descendre au champ du prochain, mais il a la faculté d'en manger les fruits [4]. « Celui qui a fait seulement vœu de ne rien manger de son prochain avant la 7e année de repos pourra descendre dans le champ de celui-ci, sans en rien manger; celui qui a fait le vœu en la

1. Cf. ci-après, V, 1 (f. 39a). 2. Sans que les prélèvements soient au profit, ou au détriment d'une personne sur l'autre. 3. Selon lui, la défense « de descendre au champ » s'applique au 1er cas, au vœu énoncé avant l'an 7e. 4. Celui-ci est d'avis que la défense en question s'applique au cas d'un vœu exprimé en la 7e année.

7e année pourra se rendre audit champ et y manger les produits » (cette autorisation n'est relative qu'au cas du vœu accompli exclusivement « de ne rien manger du prochain »). L'explication de Resch Lakisch est conforme à l'avis de R. Yossé, qui dit[1]: Lorsque l'interdit par vœu a précédé l'abandon des biens, l'interdit leur est applicable (malgré l'abandon qui suivra) ; de même ici, R. Simon b. Lakisch tient compte de ce que l'énoncé du vœu a eu lieu avant le moment de l'abandon (l'an 7e). R. Yôna ou R. Aba b. Ḥiya réplique au nom de R. Yoḥanan: le présent cas est différent et ne saurait être comparé à la règle énoncée par R. Yossé; car, de l'aveu de ce dernier, l'abandon des fruits prescrit par la Loi pour la 7e année agraire est formel, et ils deviennent libres (malgré l'interdit antérieur).

6. Celui qui s'interdit par vœu de tirer aucune jouissance de son prochain ne devra ni rien lui prêter, ni lui emprunter, ni lui avancer de l'argent, ni en accepter de lui, ni lui rien vendre, ni acheter de lui. S'il le prie p. ex. de lui prêter sa vache, l'autre répondra qu'elle n'est pas libre. Celui qui s'interdit par vœu de jamais cultiver son champ, et qu'il ait la coutume de le cultiver, ne devra pas y toucher ; mais c'est permis à tout autre ; s'il n'a pas l'habitude de le cultiver lui-même, c'est interdit à tous.

L'interdit de culture, « s'il en a la coutume », s'applique à lui seul (non à d'autres) ; au dernier cas, il est interdit à qui que ce soit de cultiver ce champ.

7. Si quelqu'un s'interdit par vœu de jouir de son prochain, et qu'il n'ait pas de quoi manger (sans lui), celui-ci pourra se rendre chez le boutiquier (marchand de comestibles), lui exposer son regret de laisser embarrassé l'homme engagé par vœu à ne rien accepter de lui. Le marchand pourra alors donner au premier, puis aller se faire payer du second[2]. De même, si le 1er doit bâtir sa maison, ou l'entourer d'une haie, ou moissonner son champ, le prochain pourra aller exposer aux ouvriers son regret de laisser dans l'embarras l'homme engagé par vœu ; ceux-ci alors pourront aller travailler pour l'homme lié par le vœu, puis se faire payer du premier. —[3].

8 (10). De même aussi, lorsque ces deux personnes voyagent ensemble et que la première n'a pas à manger, la seconde pourra remettre à un tiers des comestibles en don, puis la première aura le droit d'en user. Si personne n'est là, la seconde se contentera de déposer les objets sur le roc ou sur la haie, en déclarant les abandonner à tout venant ;

1. Cf. J., tr. *Péa,* VII, 8, fin (t. II, p. 105), et ci-après, § 8 (10). 2. Directement, ajoute le *Talmud,* le boutiquier ne pourrait pas exiger le paiement par voie judiciaire, puisque celui sur lequel porte l'interdit n'a pas dit formellement qu'il paiera le boutiquier pour les objets remis au prochain. 3. La Guemara sur ce dernier § est déjà traduite tr. *Sabbat,* XVI, 9 (t. IV, p. 166).

puis la première aura la faculté de les prendre et de manger. R. Yossé interdit ce subterfuge.

[1] — Pourquoi « R. Yossé interdit-il ce subterfuge » (§ 8)? C'est qu'il dit[2] : lorsque l'interdit par vœu a précédé l'abandon des biens, l'interdit leur est applicable (et subsiste malgré l'abandon ultérieur). Mais, fut-il objecté à R. Yossé : puisque tu parles du cas où le vœu a précédé l'abandon (admettant donc qu'il n'y a pas d'abandon avant la prise de possession par le bénéficiaire), qu'importe que la déclaration d'abandon ait précédé l'énoncé de l'interdit (puisqu'en tous cas, lors de cet énoncé, nul n'avait encore acquis ces biens)? Voici, dit-il, pourquoi il est permis d'en user si l'abandon a eu lieu d'abord : c'est que, lors du vœu, il n'a pu entrer dans la pensée de celui qui l'a énoncé d'interdire ce qu'il avait abandonné. R. Yôna, R. Aba, R. Ḥiya, au nom de R. Simon b. Yoçadaq, disent : celui qui a abandonné son champ à dix personnes ne peut plus le reprendre. Sur quoi[3], R. Yôna dit avoir observé à ce dernier : il est vrai que l'on ne peut pas revenir sur l'abandon fait à dix personnes, mais cela me semble possible pour l'abandon fait à une seule; et pourtant il vient d'être dit, sur les termes de la Mischnâ : «R. Yossé interdit ce subterfuge», que, lors du vœu, il n'a pas pu entrer dans la pensée de l'énonciateur d'interdire l'abandon déjà accompli, celui-ci étant irrévocable, fût-ce à une seule personne. De même, l'abandon fait à 3 individus est définitif; et ceci, dit R. Yossa, est conforme à l'avis de R. Meir. R. Mena demanda : au lieu de parler d'abandon « *à* trois personnes », pourquoi ne pas dire « *devant* elles » ? (Leur présence n'est-elle pas le point plus important)? Toutefois, au lieu de faire cette question sur l'avis de R. Meir (au sujet des 3 assistants), on pourrait aussi la poser au sujet de l'avis préalable de R. Yossé, relatif à l'abandon pour 3 personnes, et demander que ce devrait être abandonné *devant* elles, non *à* elles. En réalité, voici quelle doit être la version (selon R. Yossé) : Sur un abandon accompli par devant 2 personnes, on peut revenir (on peut le reprendre), et ce bien sera sujet aux dîmes (n'étant pas réellement abandonné) ; mais sur l'abandon accompli par devant 3 personnes, on ne peut plus revenir, et comme celui-ci est définitif, un tel bien n'est plus sujet aux dîmes.

CHAPITRE V

1. Lorsque 2 associés[4] se sont réciproquement interdit par vœu de jouir l'un de l'autre, il leur est défendu d'entrer même dans la cour qu'ils ont en commun. R. Eliézer b. Jacob dit : chacun peut entrer dans sa propre maison ; mais il leur est défendu à tous deux (même d'après lui) d'ériger dans la cour commune un moulin, ou un four, ou un

1. En tête est une page traduite au tr. *Péa*, VI, 1 (t. II, p. 77). 2. Ci-dessus, § 5. 3. Le texte interverti est rétabli par le commentaire *Pné-Mosché*; 4. Deux propriétaires de maisons auxquelles on accède par une cour commune.

poulailler. Si l'un d'eux s'interdit par vœu de jouir de son prochain, il ne devra pas même entrer dans la cour commune. Selon R. Eliézer b. Jacob, l'un peut arguer qu'il est censé dire à l'autre : « j'entre dans ma part, non dans la tienne » ; en ce cas, on contraint celui qui a énoncé le vœu à céder sa part au voisin.

Selon les Rabbins (l'interlocuteur anonyme de R. Eliézer b. Jacob), « il est défendu d'entrer dans la cour », parce que chaque espace d'un palme est en commun aux 2 associés en question. « R. Eliézer b. Jacob dit : chacun peut entrer dans sa propre maison » ; mais, si la cour est séparée en deux par une palissade, les rabbins permettent aussi que chacun entre dans sa part distincte. Si l'un d'eux s'est mis à vendre sa portion de bien, R. Eliézer b. Jacob reconnaît aussi qu'il sera défendu d'y entrer[1]. Lorsque les deux associés ont conclu ensemble l'accord de pouvoir jouir des choses insignifiantes (superflues), il est évident qu'ils restent chacun dans leur situation respective d'associés (et que chacun peut tirer parti de son côté) ; mais la question est de savoir quelle est la règle si les deux associés n'ont pas conclu d'avance cet accord ? Est-ce qu'en ce cas R. Éliézer b. Jacob permet l'accès, malgré l'interdit réciproque de jouir l'un de l'autre ? De même, quel serait son avis au sujet du cas émis plus haut (III, 8) : « Si l'on s'est interdit de jouir d'aucun israélite, on devra acheter les produits au-dessus de leur valeur, ou les vendre au-dessous de la valeur » (de façon à n'en tirer aucun profit) ? Et quel serait son avis pour le cas suivant (plus haut, IV, 7) : « Si l'on s'est interdit de jouir de son prochain, on ne devra ni rien lui prêter, ni lui emprunter, ni lui vendre », et pour le suivant (§ 4) : « Si quelqu'un s'étant interdit de jouir de son prochain, tombe malade, ce dernier devra rester debout en lui rendant visite, non s'asseoir » ; car, ajoute R. Simon b. Yaqim, le visiteur ne devra pas trop longtemps rester chez le malade (qu'il obligerait ainsi ?) (Quel est son avis, en ces divers cas, s'il s'agit de deux associés qui sont en interdit réciproque ?) Il doit y avoir interdit, selon lui, puisque la Mischnâ dit : « Il leur est défendu à tous deux d'ériger dans la cour commune un moulin, ou un four, ou un poulailler ». Or, ces mots ne sont nécessaires que selon R. Éliézer b. Jacob ; car d'après les autres sages, il va de soi que c'est interdit, puisqu'aux termes de la Mischnâ : « Si 2 associés se sont réciproquement interdit de jouir l'un de l'autre, il leur est défendu d'entrer même dans la cour » ; c'est en raison de l'interdit réciproque, tandis qu'à défaut de ce détail l'indication vague équivaut à l'accord tacite de pouvoir jouir de part et d'autre de choses insignifiantes.

On a enseigné ailleurs[2] : Pour certaines choses il y a présomption, et pour d'autres non ; parmi ces dernières, on classe l'érection d'un moulin, d'un four, ou d'un poulailler dans la cour. Or, il s'agit là d'un espace commun à deux associés ; car, pour les sujets énoncés, les associés semblent s'accorder

1. Il ne reste pas même au vendeur la faculté d'y marcher. 2. Tr. *Bava bathra*, III, 7.

tacitement à se les abandonner réciproquement comme secondaires. R. Éléazar dit[1] : l'acte d'élever des volailles dans une cour qui ne vous appartient pas, constitue une présomption de possession (non dans la cour de 2 associés). Cet avis est bien fondé, dit R. Yossé, en vertu de ce dilemme : ou bien l'élevage a eu lieu avec l'autorisation, du propriétaire, et celui-ci ne réclamera rien; ou bien l'élevage a eu lieu sans autorisation, mais aussi sans réclamation du propriétaire, ce qui équivaudra à une présomption de possession.

R. Yohanan dit au nom de R. Bania[2] : les associés peuvent s'empêcher l'un l'autre de se livrer dans la cour commune à des travaux fixes, sauf le lavage, par respect pour les filles d'Israël (pour ne pas les contraindre à avoir une tenue négligée au dehors). Toutefois, objecte R. Mathnia, cette observation est juste dans les localités où les femmes lavent; mais où les hommes lavent, il n'y a pas lieu de l'appliquer, avec cette restriction que le lavage pourra être interdit dans le total de la cour, non dans l'espace des 4 coudées avoisinant l'un des associés (c'est son bien propre). Cependant, si ce dernier espace est en pente, bien qu'il s'agisse des 4 coudées voisines de sa part, le voisin peut l'empêcher, en lui faisant observer que l'eau versée sur le bien de l'autre s'écoule sur son propre terrain. On a enseigné : se tenir à la place du four, ou du poèle, ne constitue pas la présomption (c'est sans conséquence) ; mais elle est constituée en établissant au-dessus de cette place un objet, si petit fût-il[3]. Ainsi, dit R. Zeira, ne fût-ce qu'un mur servant à soutenir le four, il fait supposer (vu son utilité) que le possesseur a donné l'autorisation. R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï[4] : les associés d'une cour sont réputés avoir acquis l'un de l'autre les objets mobiliers[5] ; par contre, ils sont mutuellement responsables des dommages qui y surviennent. Il s'agit là, dit R. Aboun b. Cahana, de ce que l'un dit à l'autre : Amoncelle les objets, et je les acquerrai; mais si un vendeur (du dehors) apporte les produits amoncelés, il faut d'abord les prendre pour les posséder. Comme l'un peut arguer qu'il est censé dire à l'autre : « J'entre dans ma part, non dans la tienne », pourquoi le contraindre à céder sa part ? Cette obligation se rapporte à ce qui suit (§ 2), où il est dit : « Il peut arguer qu'il passe dans la partie appartenant au voisin, non dans celle de l'homme sur qui porte l'interdit » ; malgré cela, celui qui a énoncé le vœu est tenu de vendre sa part, lorsqu'il a dit : « Il te sera interdit de jouir de moi[6] »; mais si la formule de vœu est énoncée à l'inverse : « qu'il me soit interdit de jouir de toi », cela ne fait rien (la cession n'est pas obligatoire).

2. Si quelqu'un du dehors s'interdit par vœu de jouir de l'un des 2 copropriétaires de la cour, il ne devra pas pénétrer dans la cour. Selon R. Eliézer b. Jacob, il peut arguer qu'il passe dans la partie appartenant au voisin, non dans celle de l'homme sur qui porte l'interdit.

1. J., *Ibid.* (f. 14b). 2. J., *Ib.*, I, 5 (f. 13a). 3. Il implique l'autorisation, et, par conséquent, une présomption. 4. J., tr. *Bava qama*, III, 8 (f. 3d). 5. Pour pouvoir en user tour à tour. 6. Il s'agit d'éviter à celui qui est l'objet de l'interdit d'entrer dans la cour et d'en tirer profit indûment.

3. Si quelqu'un s'interdit par vœu de jouir de son prochain lequel possède un bain ou un pressoir loués en ville à un tiers, il sera interdit au premier de faire usage de ces objets, si le 2e y possède une part non louée (maintenue au propriétaire); au cas contraire, le premier peut en user. Si l'un dit à son prochain : « je m'engage par vœu à ne pas entrer dans ta maison, ni à acheter ton champ », puis le prochain meurt, ou cède son bien à autrui, il sera permis au premier d'y pénétrer, ou de l'acheter. Mais s'il s'engage par vœu à ne pas entrer dans *cette* maison, ou à ne pas acquérir *ce* champ, il ne lui sera jamais permis de modifier ses vues, même après la mort de son prochain, ou après que celui-ci a vendu son champ.

Pour l'interdit à l'égard d'un associé exprimé par un étranger, la cession n'est pas imposée. Pourtant, enseigne R. Hiya, celle-ci sera imposée, si l'interdit provient de quelqu'un qui en a l'habitude. Ainsi, à un tel homme, on pourra dire : « lorsque je suis venu la 1re et la 2e fois, tu as agi ainsi (par vœu) ; donc désormais, ou délie ton vœu, ou cède ta part. »

De combien devra être la « part non louée » (§ 3), pour interdire au 1er l'usage de l'objet? Ce sera de 1/2, ou 1/3, ou 1/4 (pas moins). Si quelqu'un formule l'interdit par la double expression « ta maison, celle-ci », à quel titre le vœu est-il applicable? Le 1er terme l'emporte-t-il (de sorte qu'en cas de décès du prochain, ou de cession de son bien, il sera permis au 1er d'y pénétrer), ou le second est-il effectif (de sorte que l'accès sera défendu)? De même si la maison est tombée en ruines, dira-t-on que ce n'est plus là la maison désignée du mot « celle-ci », ou non? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit : si quelqu'un prescrit à ses héritiers de donner à son fils une maison pour s'y marier, ou à sa fille pour y rester comme veuve, et que la maison tombe en ruines, les héritiers sont tenus d'en ériger une autre audit usage prescrit par le défunt (de même ici, c'est la maison comme fond qui l'emporte). On a enseigné ailleurs[1] : « Si un père dit à son fils : « je t'interdis par vœu de tirer profit de moi », celui-ci pourtant, au décès du père, héritera de lui; mais si le vœu était formulé ainsi : « ni de mon vivant, ni après ma mort », le fils ne pourra pas hériter. » D'autre part, il est vrai qu'il a été enseigné : si la formule de vœu exprime l'interdit (isolément) « de mon vivant », ou (à part) « après mon décès », le fils héritera; mais si le père a dit (à la fois) : « de mon vivant, et après mon décès », le fils n'héritera pas. Mais, c'est secondaire; car on ne saurait dire d'où vient la distinction entre les formules isolées, et celles qui sont réunies. R. Jérémie et R. Yossé disent tous deux : la formule « je m'interdis par vœu de jouir de mes biens que voici, de mon vivant et après ma mort » est inutile, et dès que l'on a employé le terme *ceux-ci*, ils sont interdits au maître de son vivant et après décès. R. Yossé observa que l'on a enseigné au traité *Neziqin* (du droit civil[2]) le principe

1. Tr. *Bava qama*, IX, 14; J., *ibid.* (f. 7a). 2. *Ibid.*

déjà énoncé ici : « Si l'un dit à son prochain s'engager par vœu à ne pas entrer chez lui ni à acheter son champ, à la mort du prochain ou lors de la cession de ses biens, il sera permis au 1er d'y pénétrer, ou de l'acheter ; mais s'il s'engage par vœu à ne pas entrer dans *cette* maison, ou à ne pas acheter *ce* champ, il ne lui sera jamais permis de changer, même après la mort du prochain, ou à la cession des biens. » Or, au 1er cas, celui qui a formulé le vœu peut y revenir après le décès du prochain, en raison de l'omission du déterminatif *ce*, *cette* ; mais si cette désignation s'y trouve, il sera toujours interdit à l'énonciateur du vœu d'en tirer profit, soit en son vivant, soit après décès (même sans l'avoir spécifié dans son vœu ; de même ailleurs, l'emploi du mot *ceux-ci* suffit à les interdire pour jamais).

(4). Pour celui qui dit : « Que je sois en anathème à toi » (que toute jouissance de moi soit radicalement interdite), cet interdit sera réel. S'il dit : « Sois-moi en anathème », celui contre qui le vœu est prononcé est en interdit. S'il a dit : « Que je te sois en anathème et que tu me le sois », tous deux sont interdits mutuellement. Tous deux peuvent user des objets appartenant en commun aux gens remontant de Babylone ; mais il leur sera interdit de profiter de ce qui est seulement aux habitants de la ville.

Si quelqu'un dit : « Je formule l'interdit par vœu d'être mis à profit, soit par toi, soit par le savant consulté par toi » (à l'effet d'être libéré de ce vœu), il suffit de consulter le sage sur la 1re partie de ce vœu (point capital), et ce sera inutile pour la seconde partie (qui s'éteint). Selon une autre version, il faut consulter tant pour la première partie que pour la seconde ; car, dit Samuel, fils de R. Joseph b. R. Aboun, ce dernier se conforme à l'avis de celui qui dit[1] de se régler d'après la question d'interdit (laquelle, à un moment donné, comportait double vœu) ; mais, d'après son interlocuteur, disant de se référer à l'état du vœu, dès qu'une partie du vœu est levée, le reste l'est aussi (et la consultation est inutile pour le 2e vœu). Si quelqu'un s'est interdit par vœu de jouir « des *gens* de la ville », puis une personne vient y demeurer, lors des 30 premiers jours d'habitation, il sera permis d'en tirer profit[2] ; mais si la formule d'interdit parle des *habitants* de la ville, et une personne du dehors vient y demeurer, il sera interdit d'en tirer profit, même pendant les 30 premiers jours. Si quelqu'un dit : « J'interdis tout profit de moi aux gens de ma ville », on ne pourra pas consulter un savant de cette même ville pour obtenir la libération du vœu (car la libération entraîne la jouissance) ; mais s'il a dit : « Je m'interdis de jouir des habitants de ma ville », il pourra consulter un savant de cette ville (qui est tenu de se prononcer à ce sujet, malgré le profit qu'il cause). Selon un autre enseignement, même au 1er cas (en ayant interdit aux gens de sa ville de profiter de lui), on pourra consulter le sage ; car ce

1. Cf. ci-dessus, III, 6 (7). 2. Avant un mois au minimum de séjour, on ne fait pas partie de la ville comme citadin, mais comme habitant. V. Tossefta, ch. 2.

n'est pas considéré comme l'annulation d'un vœu qui le concerne (en raison du doute sur la jouissance). Un vœu formulé par beaucoup de personnes n'est pas libérable ; de même, celui qui s'interdit de tirer nul profit de beaucoup de personnes ne peut pas être délié. Celui qui s'est interdit de jouir du prochain devant lui ne pourra demander d'être délié qu'en sa présence ; si ce n'est pas « devant lui », il pourra le consulter indifféremment, devant lui ou non. Cette particularité est exigible, dit R. Yoḥanan, pour que l'auteur du vœu en ait honte ; selon R. Josué b. Lévi, elle a lieu pour éviter le soupçon d'enfreindre son vœu sans être libéré. Cette discussion est conforme à celle qui a été exprimée[1] sur ce sujet : On a enseigné qu'au jour du *Kippour* (pardon) on doit énoncer le détail de toutes ses actions blâmables ; tel est l'avis de R. Juda b. Bethera ; selon R. Akiba, l'énumération est inutile (afin que la honte stimule le regret). Selon un enseignement, il faudra énoncer les détails sur lesquels porte le vœu (en consultant le sage) ; selon d'autres, c'est inutile. Ainsi, un homme s'était interdit par vœu de se procurer un gain ; il vint consulter à ce sujet (pour sa libération) R. Judan b. Salom, qui lui demanda de quelle façon il s'était interdit le gain. « Je me suis promis de ne rien gagner », répondit l'homme. Mais, répliqua R. Judan, est-ce l'usage humain d'agir ainsi ? Serait-ce l'interdit de profiter du jeu, κυβευτής ? L'homme l'avoua, en s'exprimant ainsi : Béni soit Celui qui aime la Loi et ses sages qui ont énoncé le principe d'avoir à énumérer les vœux lors de la demande de libération.

8 (5). On appelle biens communs à ceux qui retournent de Babylone : la montagne du Temple, les parvis, les puits creusés au milieu de la route. On nomme bien spécial des habitants d'une ville : la voie publique, le bain, la synagogue, l'arche sainte, les rouleaux de la Loi, enfin le legs de sa part future au *Naci*, gouverneur[2].

(6) Selon R. Juda, il importe peu que le legs s'adresse au Naci, ou à un simple particulier. Entre ces 2 dernières façons d'assigner un possesseur futur à ses biens, voici la seule différence : lorsqu'on les lègue au Naci, il n'est pas nécessaire de les lui faire acquérir par autrui (en raison de sa dignité) ; tandis que cette intervention est indispensable pour qu'un simple particulier acquière. Selon les autres sages, il faut pour tous que l'acquisition soit faite à l'aide de l'entremise d'un tiers ; et si l'on a parlé de l'offre au Naci, c'est seulement parce que c'est le cas le plus fréquent. R. Juda dit : les habitants de la Galilée n'ont pas besoin de mettre de telles donations par écrit, car leurs ancêtres l'ont déjà fait ainsi à leur place.

Voici comment il faut entendre la Mischnâ : une « voie large », que traverse un chemin public, est appelé « commun à ceux qui reviennent de Baby-

1. J., tr. *Yoma*, VIII, 9 (t. V, p. 258). 2. Par suite de cette désignation du possesseur futur, celui sur qui porte l'interdit est censé jouir de ce dernier.

lone ». Un homme ayant consacré une femme pour épouse en lui remettant un rouleau de la Loi (un bien nommé ici : spécial à la ville), R. Schabtaï et R. Ḥisda montèrent près de R. Yossé pour lui soumettre ce fait, et il répondit qu'une telle consécration est sans valeur. R. Ḥiskia dit : j'ai lu la lettre de consultation écrite à ce sujet, et j'y ai vu les mots : « non au delà. » Sur quoi, R. Mena demanda à R. Ḥiskia ce qu'il faut entendre par ces mots, et R. Ḥiskia lui répondit : Sur la question posée s'il est permis de consacrer une femme par la remise d'un rouleau public de la Loi, R. Yossé répondit négativement. On vient donc nous indiquer ce fait complémentaire qu'en faisant la consécration même à l'aide d'un tel rouleau privé, elle est sans valeur, et c'est là le sens des mots : « non au delà » (non-seulement).

Quant aux termes (suivants) de la Mischnâ, « selon R. Juda, il importe peu que le legs s'adresse au Naci, etc. », il faut les entendre dans ce sens : On devra léguer sa part future au Naci (lorsqu'après s'être interdit tels objets, on veut jouir de quelques-uns).

9 (7). Lorsque quelqu'un, s'étant engagé par vœu à ne jouir en rien de son prochain, n'a pas de quoi manger, celui-ci pourra remettre des comestibles en don à un tiers, et il sera permis au premier d'en user. Ainsi, il était arrivé à quelqu'un, à Ben-Ḥoron, que son père s'était interdit d'avoir de lui aucune jouissance. Comme il mariait son fils, il dit à un voisin : « Que la cour et le repas de noces qu'elle contient te soient remis en don ; mais ce transfert a seulement lieu pour que mon père puisse venir et prendre part à notre repas ». « Si ces biens sont à moi, dit le voisin, je les déclare consacrés au culte divin ». « Mais, lui répliqua le premier, je ne t'ai pas donné mon bien pour que tu le consacres au Ciel ». « Certes, répondit le voisin, tu m'as transmis ton bien dans le seul but que ton père mange et boive avec toi, pour qu'il en résulte une réconciliation entre vous, mais en laissant suspendu sur sa tête le péché d'avoir transgressé son vœu ». Le cas fut soumis à l'appréciation des sages, et ils déclarèrent ceci : Un don qu'il n'est pas loisible au donataire de consacrer au culte n'est pas considéré comme définitif.

R. Yoḥanan dit : d'après la réponse du voisin, « si ces biens sont à moi, je les déclare consacrés au culte divin », on infère que c'était un savant[1]. Hillel l'ancien avait 80 couples de disciples, dont le plus important était Jonathan b. Uziel, et le moindre R. Yoḥanan b. Zacaï[2]. Un jour, Hillel tomba malade, et tous ses disciples allèrent lui rendre visite. Seul R. Yoḥanan b. Zacaï resta à l'écart. Hillel leur dit : où se trouve le plus petit d'entre vous, qui est un père pour la sagesse, un modèle pour sa génération, et mériterait d'être appelé le plus grand d'entre vous ? Il est dans la cour, répondirent-ils.

1. Le voisin savait que, par sa consécration, le 1er ne consentirait pas à son mode de donation. 2. B., tr. *Succa*, f. 21 ; cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV, p. 422.

Qu'il entre, dit Hillel. A son entrée le maître s'écria : *Pour accorder du bien à ceux qui m'aiment, et je remplirai leurs trésors* (Prov. VIII, 21). Sur l'avis de R. Yoḥanan, que d'après la réponse énoncée dans la Mischnâ on reconnaît celle d'un savant, R. Yossé b. R. Aboun ajoute qu'un fait se passa ainsi : Le père de Jonathan b. Uziel[1], après lui avoir interdit à jamais de tirer un profit de ses biens, les légua par écrit à Schamaï. Celui-ci, à son tour en vendit une partie, consacra une autre partie au culte, et fit don du reste audit Jonathan (dans l'hypothèse que le père de ce dernier avait eu une telle intention par son legs), et il dit : celui qui critiquerait ce don (en invoquant l'interdit par le père) devra d'abord reprendre aux acquéreurs la part vendue, et au trésor sacré ce qui lui est dévolu (ce qui est impossible), puis reprendre à Jonathan le don (dont j'ai le droit de disposer). R. Jérémie objecta (contre l'observation finale de la Mischnâ, qu'un don ne pouvant être consacré par le donataire n'est pas considéré comme définitif) : est-ce à dire que l'on ne peut pas faire un don à condition de ne pas le consacrer au culte? (N'est-il pas admis qu'un tel don, ne pouvant être consacré par celui qui le reçoit, est valable, même à condition de le restituer?) Voici, en effet, comment il faut entendre la Mischnâ : tout don analogue à celui de Ben-Ḥoron, remis avec une arrière-pensée (de mettre le père à même d'assister au repas), n'est pas valable, comme la consécration de ce don ne serait pas effective.

CHAPITRE VI

1. Celui qui s'interdit par vœu de manger de ce qui est cuit peut manger du rôti ou du bouilli. A celui qui formule le vœu de ne pas goûter aux mets cuits, il sera interdit de manger d'un plat cuit mince[2], mais il lui sera permis de manger d'un plat épais (consistant). Il lui sera permis de manger un œuf à gober (τρομητόν), ou une courge roussie dans les cendres chaudes.

2. A celui qui s'interdit par vœu de manger de la cuisson d'une marmite, il est seulement défendu d'user de ce qui a bouilli là. Mais lorsqu'il dit : « je déclare m'interdire par vœu de goûter à ce que l'on met dans le pot », il lui sera défendu de toucher à tout ce que l'on cuit au pot.

[3] — Celui qui s'interdit par vœu de manger de ce qui est cuit peut-il manger un objet fumé, ou de ce qui est frit à la poêle, τήγανον, ou d'un mets qui a été cuit aux eaux chaudes (thermes) de Tibériade? De même, les rabbins de Césarée ont demandé si un mets fumé est considéré comme une cuisson faite par des païens (et interdite en ce cas), ou comme cuisson interdite au Sabbat, ou comme cuisson interdite en cas de mélange de chair avec du

1. V. B., tr. *Bava bathra*, f. 133b. 2. En bouillie. 3. En tête est une page traduite tr. *'Eroubin*, III, 1 (t. IV, p. 223).

lait? Enfin donne-t-elle au mets ce caractère de réalité (non passagère) qui entraîne l'obligation des dîmes? Et, par contre, celui qui s'interdit de manger d'un mets fumé peut-il manger un mets cuit? (questions non résolues). R. Aba b. Juda au nom de l'école de R. Ahaï dit: un mets farineux cuit n'est pas considéré comme cuisson interdite, si elle émane des païens, et il peut servir (le cas échéant) à constituer la conjonction symbolique des cours, par l'union des mets, pour le transport sabbatique. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Houna[1] : tout aliment que parfois l'on mange cru n'est pas interdit s'il est bouilli par un païen, et il peut servir à la jonction symbolique des distances. Celui qui s'est interdit de manger d'un mets cuit, peut-il manger d'un plat épais? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit ici : « il sera interdit de manger d'un plat cuit mince, mais il sera permis de manger d'un plat épais » ; or, si l'interdit des mets cuits, qui comprendront le rôti et le bouilli, n'implique pas un plat épais (qui reste permis) ; à plus forte raison ce dernier sera permis en cas d'interdit de « ce qui est cuit », dont l'ensemble ne comprend pas le rôti et le bouilli. Mais établit-on le raisonnement par à fortiori pour les vœux? Voici donc comment il faut s'exprimer : la formule d'interdit « des mets cuits », qui comprennent le rôti et le bouilli n'implique pas la défense du plat épais; mais la formule d'interdit « de ce qui est cuit », qui n'implique pas le rôti et le bouilli, laisse libre de manger d'un plat épais (il est permis aux 2 cas). On a ensaigné : il lui sera interdit toutefois de manger du blé vert, ἀθήρη; car les malades ont l'habitude d'en manger avec du pain (c'est donc un mets cuit). R. Hisda dit : il lui est défendu de manger un œuf échaudé, que le malade mange avec du pain. « Il lui sera permis de manger un œuf à la coque », ῥοφητόν (aisé à gober), « ou une courge roussie dans les cendres »; c'est le cas d'une courge amère, dit R. Hanina, adoucie aux cendres chaudes.

Qu'appelle-t-on « bouilli »? P. ex. de la bouillie d'épeautre (alica), de froment (τράγος), de grains déliés (πτισάνη), de gruau, de seigle, d'orge, ou de riz. Si quelqu'un s'est interdit par vœu de goûter aux mets « que l'on met dans le pot », il lui sera défendu aussi de manger ceux que l'on met dans la marmite (λοπάς); mais si par vœu il s'est interdit de manger les mets mis à la marmite, il pourra manger ce que l'on met au pot, car tout mets mis au pot peut aussi être placé dans la marmite. Par contre, certains mets ne peuvent être cuits qu'à la marmite, non au pot, et tel est p. ex. le déchet de la plante dite menthe. A celui qui s'interdit de manger ce qui est *cuit* au four, le pain seul est défendu; mais si l'on s'est interdit ce que l'on *fait* (apprête) au four, tout ce qui se fait là sera défendu.

3. A celui qui fait vœu de s'abstenir de tout produit confit, il est seulement défendu de manger des légumes confits. Mais s'il déclare « ne pas vouloir goûter à un produit confit », toutes les sortes lui seront interdites.

1. J., tr. *Sabbat*, I, 7 (t. IV, p. 19).

(4) A celui qui fait vœu de s'abstenir de ce qui est bouilti à l'eau, il est seulement défendu de manger de la viande ainsi passée à l'eau ; mais s'il déclare « ne pas vouloir goûter à un produit bouilli », tous les mets bouillis lui seront interdits.

(5) A celui qui fait vœu de s'abstenir des rôtis, il est seulement défendu de manger de la viande rôtie, selon l'avis de R. Juda ; mais s'il a déclaré « ne vouloir goûter à aucun rôti », tout objet rôti lui sera interdit. Celui qui s'interdit par vœu de manger des salaisons ne pourra pas manger de poisson salé (seul défendu) ; mais s'il a déclaré « ne pas vouloir goûter aux salaisons, toutes les salaisons lui seront interdites —[1].

4 (6). A celui qui déclare « ne pas vouloir goûter *au* poisson ou *aux* poissons », toutes les sortes seront interdites, soit les grands, soit les petits, salés ou non [2], vivants ou cuits ; mais il lui sera permis de manger des parts de Triton (ou thon) e, de la marinade. Celui qui fait vœu de ne pas manger des mélanges de poissons coupés, ne pourra pas manger des parts de Triton, mais pourra manger de la marinade et de la saumure. Enfin, celui qui s'est interdit par vœu de manger des parts de Triton pourra manger de la marinade, ou de la saumure [3], ἁλμυρίς.

5 (8). A celui qui s'est interdit par vœu de boire du lait, il est permis de boire du lait caillé [4] ; R. Yossé l'interdit. Celui qui a fait vœu de ne pas boire du lait caillé peut boire du lait. Aba Saül dit : celui qui s'est interdit par vœu de manger du fromage ne pourra en manger ni blanc, ni salé.

6. Celui qui s'est interdit la viande peut boire du bouillon, ou le résidu au fond du pot ; R. Juda le défend, en racontant que R. Tarfon lui

1. La *Guemara* sur cette dernière phrase est traduite ci-dessus, III, 4.

2. Dans son commentaire sur la Mischnâ, Maïmonide traduit notre terme par « une chose sans goût. » Pour le même mot, un ms. hébreu de la B. N., n° 328, ajoute un équivalent arabe (omis dans les éditions) : ספס, dans le sens de vil, insignifiant. Raschi ne l'explique pas.

3. Ce terme, observe Maïmonide, est le même en arabe qu'en langage talmudique (ce qui n'est pas étonnant, en raison de son origine étrangère que Maïmonide ignorait). Les éditeurs du comment. de Maïmoni, trompés sans doute par la syllabe initiale qu'ils ont supposée arabe (au lieu d'être grecque), ont forgé le mot חלכמחרי, équivalence que l'on ne retrouve ni dans le ms. hébreu, n° 328, ni au ms. arabe, n° 578.

4. A vrai dire, il s'agit moins de petit lait que de la sérosité, *serum*, qui s'écoule du fromage blanc, à peine coagulé. Dans son commentaire, Maïmonide donne l'équivalent arabe, qui a été défiguré, non seulement dans les éditions qui ont מיכח, mais déjà dans les mss. Ainsi, le ms. hébreu-arabe à Londres, *British Museum*, Oriental mss., n° 2391, a מיס (par confusion de la finale avec ס) ; celui de la B. N., n° 578, a : מיסס ; le ms. n° 328 a déjà mieux : מילס. Le terme en question doit être מלל, *serum lactis* (*quod effluit dum exprimitur caseus mollis*), dit Freytag, d'après le Kamous. Il faut noter encore qu'au lieu du terme chaldéen *qôs* (non *qôm*, qu'offrent la plupart des éditions), le ms. précité, n° 328, a : *qénos*,

interdit même de manger des œufs qui auraient cuit dans ce bouillon. La règle est bien telle, lui répliquèrent les autres sages, lorsque la formule du vœu dit : « Que cette viande me soit interdite », car lorsqu'on fait vœu de ne pas jouir de tel objet et qu'il se mêle à un autre, dès qu'il y a communication de goût, le 2e objet aussi devient interdit.

Au sujet du poisson (§ 4), on a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit [1] : si quelqu'un s'interdit par vœu de goûter *du* poisson, il lui sera défendu de manger des grands, mais les petits lui restent permis ; s'il s'interdit de goûter *des* poissons (au pluriel), toutes les sortes lui seront défendues, soit les grands, soit les petits ; si enfin il dit faire vœu de ne pas manger de la collectivité de (petits) poissons, le χαλκίς seul (alose) est défendu. Qu'entend-on par grands poissons et petits poissons? On peut répondre à cette question d'après ce qu'a dit R. Zeira : « Si je mange un poisson quelconque qui pèse moins d'une livre (litra), c'est comme si je mangeais du χαλκίς » (lequel pèse moins qu'une livre) ; de même ici, pour la distinction entre grands et petits, la même mesure sert de limite. — « Il lui sera permis de manger des parts (coupées) de Triton » ; c'est donc seulement s'il n'est pas coupé que c'est interdit (quoique ce soit l'appellation d'une autre sorte). Mais, dit R. Jérémie, R. Zeira a fait sur ce sujet l'objection suivante : N'est-ce pas contraire à l'avis de R. Yoḥanan qui a dit : qu'en fait de vœux on tient compte du langage usuel des hommes? (Le triton n'est-il pas compris dans la classe générale de poissons, que cet homme s'est interdits ?) N'arrive-t-il pas que si un homme dit à son prochain de lui acheter du *Noun* (poisson), celui-ci lui achète un χαλκίς? (donc, par *Noun*, on entend même le plus petit poisson). R. Abin le déduit de la suite (fin) de la même Mischnâ, disant : « Celui qui a fait vœu de ne pas manger des parts de Triton peut manger de la marinade et de la saumure » ; si donc le vœu porte sur du triton non coupé, lesdites sauces sont interdites. De même (pour les poissons coupés), R. Zeira objecta encore : cet avis de la Mischnâ n'est-il pas opposé à celui de R. Yoḥanan, qui dit qu'en fait de vœux on tient compte du langage usuel des hommes ? Or, n'est-il pas d'usage, lorsqu'on dit à son prochain de vous acheter du triton, qu'il vous achète un mélange de poissons coupés? C'est que là on donne précisément ce nom au triton.

Le vœu relatif « au lait » (§ 5) ne porte pas sur le petit lait, ou caillé ; mais R. Yossé interdit aussi ce dernier, parce qu'il porte le même nom originaire que l'interdit. Cependant, selon l'avis de R. Yossé, l'interdit de boire du vin ne porte pas sur le vin cuit (malgré la dérivation du nom) ? C'est qu'on lui donne aussi un autre nom (Ḥamar). Voici, à ce sujet, la règle générale énoncée par R. Simon au nom de R. Josué [2] : tous les produits qui peuvent, par un procédé, être rendus aptes à la consommation, comme les fruits non rédimés qu'il suffit de rédimer, ou la seconde dîme qu'il faut consommer à Jé-

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. J., tr. *Schebiith*, VI, 3 (t. II, p. 385) ; passage à corriger selon la présente version.

rusalem, ou les saintetés que l'on doit racheter contre des objets profanes, ainsi que les gerbes nouvelles à libérer par l'offre de l'*omer* (prémices) au Temple, ne sont jamais annulés, quelle que soit la quantité de ce qui les entoure, selon les sages ; ainsi, la moindre parcelle reste indépendante dans un mélange en cas de conformité de l'espèce ; mais lorsque l'espèce environnante diffère, on a égard à la propagation du goût [1]. Pour ce qui ne peut pas devenir propre à la consommation, comme p. ex. l'oblation sacerdotale [2], ou la parcelle de pâte, *Halla*, ou les fruits des trois premières années de plantation, ou les produits de plants hétérogènes, les sages ont adopté une mesure (quant au mélange), savoir : s'il y a unité d'espèce, la moindre parcelle d'interdit reste insoluble, et lorsqu'il n'y a pas unité d'espèces, cela dépend du maintien ou de la disparition du goût de l'interdit [3]. En cas de mélange avec un produit soumis au vœu, comment considérer les vœux en question ici ? Comme produits susceptibles de devenir aptes à la consommation, ou non ? (Admet-on que la libération du vœu par le sage se réfère seulement à l'avenir, sans être rétroactive ?) Ne te semble-t-il pas que l'on compare ces vœux aux produits susceptibles d'appropriation, et pourtant il a été dit ailleurs [4] : l'intervention du sage fait disparaître le principe même du vœu (comme si celui-ci n'avait jamais existé) ? C'est que, fut-il répliqué, cette disparition a seulement un effet futur (non au passé). Les vœux cités dans notre Mischnâ sont semblables aux produits non susceptibles d'être appropriés à la consommation, comme il a été enseigné [5] : « Les produits des semences d'oblation restent comme celle-ci (reviennent au cohen), tandis que les produits de ces produits sont profanes (accessibles à tous) ; les produits d'objets inaffranchis, ceux de la 1re dîme, des pousses de 7e année agraire, de l'oblation sur les produits du dehors de la Palestine, du mélange interdit et des prémices, sont tenus pour profanes ; les produits au 2e degré de fruits consacrés ou de la 2e dîme sont profanes, sauf qu'il faut les racheter selon leur valeur au moment de la semaille. » Or, on a enseigné à ce sujet : c'est vrai seulement (d'admettre comme profanes les produits des produits) pour les objets dont la semence se dissout dans la terre ; mais lorsqu'elle ne s'y dissout pas, les produits restent sacrés et interdits. De plus, il faut observer plus de sévérité pour ces produits, puisque R. Zeira a dit au nom de R. Jonathan : si l'on arrache de la terre un oignon provenant de plants hétérogènes dans la vigne, que l'on replante ailleurs, quelle que soit la quantité de son augmentation, l'oignon reste interdit, car le produit d'un interdit ne saurait faire disparaître sa nature d'interdit [6]. Quant à ce que notre Mischnâ considère un tel mélange à l'égal de ce qui est susceptible d'être rendu apte à la consommation, puisqu'il y est dit

1. Il faut voir s'il s'est maintenu, ou s'il a été absorbé par l'autre espèce. 2. La gravité de ces 2 derniers interdits est telle qu'il faut 201 parts pour l'annuler. 3. Cf., tr. *'Orla*, II, 7. 4. Ci-dessus, tr. *Kethouboth*, VIII, 9. 5. Tr. *Troumoth*, IX, 4 (t. III, p. 110). 6. Ce n'est donc pas analogue à ce qui est susceptible d'amélioration.

ensuite : « lorsqu'on fait vœu de ne pas jouir de tel objet et qu'il se mêle, dès qu'il y a simple communication de goût, le second objet aussi devient interdit » (à défaut de quoi, ce n'est pas interdit). On peut répondre à cela que la divergence d'espèces les rend égales à ce qui est susceptible d'appropriation (voilà pourquoi le mélange serait permis, s'il n'avait pas le goût du mets interdit, à l'instar de ce qui est apte à l'appropriation).

7. Malgré le vœu de s'abstenir du vin, il est permis de manger un mets qui a le goût du vin. Mais si l'on a fait vœu de « ne pas goûter à *ce* vin » et qu'il tombe dans un mets, dès qu'il y a eu communication de goût du vin, le plat devient interdit. Celui qui s'interdit pur vœu de manger des raisins peut boire du vin ; celui qui s'interdit de manger des olives peut user d'huile. Mais s'il a dit : « je m'engage par vœu à ne pas goûter à *ces* olives, ou à *ces* raisins », soit les fruits désignés, soit d'autres analogues lui seront interdits.

8 (7). Celui qui s'est engagé par vœu à ne pas manger de dattes peut en consommer le miel ; celui qui s'est interdit de manger des verjus peut boire le vinaigre qui en provient. R. Juda b. Bethera établit cette règle : pour tout ce qui garde son nom originaire, lorsqu'on a exprimé le vœu d'abstention, le produit qui en dérive sera également défendu ; les autres sages permettent d'user de ce dernier.

9. Celui qui fait vœu de s'abstenir du vin peut boire du jus de pommes ; celui qui s'est interdit l'huile peut user de l'extrait de sézame (pavot) ; celui qui s'est interdit le miel (ordinaire) peut user du miel de dattes ; celui qui s'est interdit le vinaigre peut user du produit des verjus ; celui qui s'est interdit l'ail peut manger des porreaux (capitatus) ; celui qui s'est interdit les légumes verts (sans autre désignation) pourra manger les légumineux des champs, parce que ceux-ci ont un nom complémentaire.

R. Ha dit : Comme dans la formule d'interdit du vin (§ 7) se trouve énoncé le déterminatif *ce* (spécifié), le vin lui-même devient interdit, ainsi que tout profit à en tirer (en cas de mélange à un mets). On a enseigné[1] que R. Simon b. Eléazar explique ainsi la suite de cette Mischnâ, en fait d'interdit par vœu : pour tout produit qu'il est d'usage de manger et dont l'extrait est aussi comestible, le vœu d'interdit de l'objet même laisse libre ce que l'on en tire ; à l'inverse, si l'on s'est interdit par vœu l'extrait de ce produit, celui-ci même reste libre ; tels sont, par exemple, les olives et les raisins. D'autres fois, le produit même sera un objet de consommation, non l'extrait ; en ce cas, le vœu d'interdit de manger le produit n'implique pas que l'extrait soit défendu, ce qui est par exemple le cas pour les mûres. Enfin pour un produit qu'il n'est pas

1. Tossefta à ce tr., ch. 3.

d'usage de consommer lui-même mais dont l'extrait est utilisé, le vœu énoncé à cet égard portera exclusivement sur l'extrait. Quel est le produit de cette nature? Ce sont, dit R. Yossé b. R. Aboun, les plantes de jardin, que l'on ne mange pas (mais dont on utilise la sève).

Comme R. Yossé justifie plus haut (§ 6) l'interdit du petit lait, en raison du nom originaire interdit (le lait), de même ici (§ 8) R. Juda b. Bethera maintient l'interdit pour le dérivé (miel ou vinaigre) « qui garde son nom originaire », par descendance. Il y a lieu de croire que R. Juda b. Bethera adopte l'avis exprimé plus haut par R. Yossé, tandis que celui-ci n'adopte pas forcément l'avis de R. Juda b. Bethera. Ainsi, R. Juda b. Bethera se range à l'avis de R. Yossé, car s'il déclare interdit dans notre Mischnâ ce « qui garde le nom originaire » par descendance, à plus forte raison admet-il cet avis pour le nom originaire par ascendant; mais, à l'inverse, R. Yossé ne partage pas forcément l'avis de R. Juda b. Bethera, parce qu'il applique seulement le nom originaire par ascendance, non par descendance.

La Mischna (§ 9) permet (à celui qui s'est interdit l'ail) « de manger des porreaux », dans les localités où l'on ne donne pas aux porreaux le nom d'ail; mais lorsqu'on leur donne ce nom, on ne leur applique pas ladite autorisation (et ils restent défendus). Il en résulte cette déduction que, même dans les localités où l'on donne aux porreaux le nom d'ail, et l'interdit a été formulé pour ce dernier, l'usage des porreaux reste permis (l'interdit ne porte que sur l'ail spécial). « Celui qui s'est interdit les légumes verts (sans autre désignation) pourra manger les légumineux des champs, parce que ceux-ci ont un nom complémentaire. » Toutefois, il a été enseigné à ce propos : celui qui en la 7e année agraire s'interdit les légumes verts (non cultivés alors dans les jardins) ne pourra pas consommer alors les légumineux des champs. -[1]

R. Méir exposa l'exégèse suivante. Comme il est dit (II Rois, IV, 42) : *Un homme vint de Baal-Schalischa et apporta à l'homme divin un pain de prémices et 20 pains d'orge, etc.* Or, nul terrain n'était plus précoce en Palestine, pour la maturité du blé, que le territoire à l'entour de la ville de Baal-Schalischa; pourtant, on ne vit murir que l'espèce citée (l'orge). *Il apporta à l'homme divin*, est-il dit. Quand? Ce ne fut certes qu'après la remise de la gerbe d'*omer*, puisqu'il est dit aussitôt (ibid.) : *donne-les au peuple, qu'il mange.* C'est donc qu'il y avait toutes les conditions réunies (de maturité et de saison avancée), pour déclarer l'année embolismique (et harmoniser l'année solaire avec l'année lunaire); pourquoi Elisée ne procéda-t-il pas à cette déclaration? C'est que (malgré tous ces indices) l'année n'était pas avancée; et en raison de la famine qui dominait alors, tous se hâtaient de courir en grange y amonceler le blé (par avance). -[2]

On ne rendra pas l'année embolismique[3] avant le nouvel-an (par le redou-

1. Suit un passage traduit au tr. *Péa,* V, 1 (t. II, p. 66). 2. Suit une page traduite tr. *Pesahim,* IX, 1 (t. V, p. 136). 3. J., tr. *Synhédrin,* I, 2 (f. 18d); B., *ib.*, f. 12.

blement du mois précédent) ; et, en cas de fait accompli, il reste sans valeur pour la suite. Cependant, pour les cas de force majeure (que l'obstacle venant des païens empêche alors la fixation des fêtes), il a été établi que l'intercalation se fera au besoin de suite après le nouvel-an, bien qu'en thèse générale l'embolisme porte (le cas échéant) sur le mois d'Adar. — [1].

On ne déclare l'année embolismique qu'en Judée ; cependant, si ce fait a été accompli en Galilée, il est aussi valable. R. Ḥanania habitant d'Ono atteste que si l'on ne peut pas procéder à cette déclaration en Judée, il est permis de l'annoncer en Galilée ; et bien qu'en principe on ne doive pas le déclarer en Galilée, un tel fait accompli là sera maintenu valable. Mais on ne devra pas y procéder hors de la Palestine, et un tel fait accompli là ne sera pas maintenu comme valable [2] ; toutefois, ce n'est vrai qu'en cas de possibilité de déclaration en Palestine ; mais lorsque c'est impossible en ce pays, ce sera permis aussi au dehors. Ainsi, Jérémie, Ezéchiel, Baruch, ont déclaré l'année embolismique hors de la Palestine (vu l'impossibilité d'agir autrement qu'en exil), et c'est ce que fit aussi Hanania, neveu de R. Josué. A ce propos, Rabbi lui adressa trois lettres par R. Isaac et R. Nathan : dans l'une, il célébrait la sainteté de Hanania (faisant son éloge) ; dans la seconde il écrivit : « Les agneaux (élèves) que tu as laissés ici sont devenus des boucs » (ils ont grandi, comme p. ex. les porteurs, R. Isaac et R. Nathan, qui méritent des égards) ; enfin, dans la troisième, il dit : « Si tu n'acceptes pas pour toi (et tes subordonnés) l'ordre des fêtes selon notre fixation [3], va au désert des ronces [4], sois le sacrificateur, et que Neḥonias asperge le sang de tes victimes (soit ton aide). » En lisant la première lettre, Hanania fit honorer les porteurs ; en lisant la seconde, il leur renouvela les honneurs ; mais en lisant la troisième, il voulut les conspuer. Tu ne le peux plus, lui dirent-ils, car tu nous as déjà grandement honorés. Sur quoi R. Isaac se leva, et, invoquant le texte biblique, demanda s'il est écrit dans la Loi : Voici les fêtes de Hanania, le neveu de R. Josué ? Non, dirent les assistants, il est écrit (Lévit. XXIII, 44) : *les fêtes de l'Éternel* (non celles de Hanania). C'est chez nous, répliqua R. Isaac, que ces fêtes sont telles (non chez vous, où le comput a une origine non-palestinienne). Puis, R. Nathan se leva à son tour et acheva cette exégèse en disant : est-il écrit que la Loi sortira de Babel et la parole divine du fleuve Pekod ? Non, fut-il répondu, il est dit (Isaïe, II, 3) : *car la Loi sort de Sion et la parole divine émane de Jérusalem*. C'est le cas chez nous, répliqua R. Nathan (par notre fixation intérieure du comput). R. Hanania alla alors protester contre cette mesure de Rabbi auprès de R. Juda b. Bethera à Necibin, qui lui dit : c'est eux qu'il faut suivre (Rabbi et ses disciples). Mais, répliqua R. Hanania, ne sais-je pas qui j'ai laissé là-bas ? Comme alors ils n'étaient pas encore très capables, qui m'assure que ce sont des savants, capables d'établir

1. Suit un passage traduit au tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, pp. 425-6). 2. Pirké R. Eliézer, ch. 8. 3. « Si tu veux te soustraire à notre comput, sors de notre giron. » 4. Genèse, L, 10.

les calculs du calendrier aussi bien que moi? — Crois-tu, riposta R. Juda, parce que tu dis qu'ils ne sont pas aussi savants que toi, qu'ils t'écouteront? Au contraire, précisément parce qu'ils prétendent savoir calculer comme toi, on les écoutera de préférence (ayant établi le comput en Palestine même). Sur quoi, R. Juda monta à cheval faire connaître au loin (annonça aux juifs en exil l'époque des fêtes) ; où il put arriver, on rétablit les dates (correctement) ; mais où il ne put pas arriver, on les célébra avec incorrection (selon le faux comput).

Il est écrit (Jérémie XXIX, 1) ; *Jérémie envoya au reste des anciens de la captivité.* Du terme *reste* (superflu) on déduit que l'Eternel semblait dire ceci : J'ai *beaucoup* d'affection pour les anciens de la captivité, et pourtant je préfère encore un petit groupe de Palestiniens au grand Synhédrin complet hors de la Terre-Sainte. Il est dit (II Rois, XXIV, 14) : *Avec les charpentiers et les serruriers au nombre de mille*[1] ; comment donc se fait-il qu'ici il soit tenu si peu de compte des sages du dehors? R. Berakhia, au nom de R. Helbo, et les autres sages sont en désaccord à ce sujet : selon le premier, chacune de ces deux catégories s'élevait au chiffre de mille (et les premiers se sont trouvés absorber les suivants) ; selon les autres sages, il n'y avait en tout que mille (selon eux, il y a équivalence entre les deux séries). R. Berakhia dit au nom de R. Helbo que l'on entend par là les compagnons d'étude ; selon les autres sages, ce sont les préposés (βουλευταί) aux corps de métier (et, par conséquent, inférieurs aux sages en savoir religieux). Lorsque R. Oschia recevait à En-Tab les témoignages au sujet de la néoménie, il prémunissait les témoins de bien songer à la gravité de leur déposition (en raison de la reproduction de cet avis par tous les autres messagers) et au préjudice qui peut en résulter pour le salaire mensuel des ouvriers (si le mois est diminué ou augmenté d'un jour). S'il en est ainsi, dit R. Abina, il faut aussi faire ressortir qu'il peut y avoir une conséquence de condamnation capitale, car si un homme a cohabité avec une fiancée âgée de 3 ans et un jour, il est passible de la lapidation; mais si le tribunal, après délibération, décide d'augmenter le mois précédent d'un jour, l'époque qui entraîne la peine capitale n'est pas atteinte, et l'homme échappe à la lapidation. R. Abin interprète ainsi[2] ce verset (Ps. LVII, 3) : *J'invoque le Dieu d'en haut, qui achève* (défend) *ma cause* ; si une fille (en cas de cohabitation) a juste trois ans et un jour (à la fin d'une année lunaire imparfaite) lorsque le tribunal se propose d'accroître l'année d'un mois, la virginité revient à l'enfant déflorée ; au cas contraire, elle ne revient pas.

10. Celui qui fait vœu de s'abstenir de choux (κράμβα) ne pourra pas manger non plus d'asperge (ἀσπάραγος, comprise dans le premier genre) ; mais celui qui fait vœu de s'abstenir de ce dernier légumineux (spécial) peut manger des choux. Celui qui s'interdit des pois cassés ne peut pas

1. Pris au dehors. Allusion aux savants, qui sont comparés à des ouvriers.
2 V. ci-dessus, tr. *Kethouboth*, I, 2, fin ; tr. *Synhédrin*, I, 2.

manger de bouillie (semblable d'aspect); R. Yossé l'autorise. Celui qui s'interdit de la bouillie peut manger pourtant des pois cassés[1], mais non des oignons écrasés[2]; R. Yossé permet aussi ces derniers. Celui qui s'interdi: les oignons peut manger de la bouillie.

11. Celui qui s'interdit les lentilles ne mangera pas non plus de lentilles écrasées au miel; R. Yossé le permet. Mais si l'on s'interdit cette dernière sorte, les lentilles en général sont permises. Celui qui s'interdit de goûter au froment ne devra manger ni farine, ni pain. Celui qui s'interdit de goûter aux pois cassés ne pourra en manger ni crus, ni cuits. R. Juda cependant dit : celui qui s'est interdit par vœu de goûter aux pois cassés, ou au froment, pourra les mâcher à l'état cru.

Pourquoi R. Yossé permet-il ici le dérivé, qu'il interdit plus haut (§ 6)? Là (pour le lait), c'est en raison du nom originaire de l'interdit (le lait). Aussi, selon R. Yossé, celui qui s'est interdit par vœu de boire du vin pourra boire du *conditum* (vin épicé, qui ne porte plus le nom d'origine). « Celui qui s'interdit de manger des pois cassés ne peut pas manger de bouillie », pourvu que la majeure part se compose de pois (c'est le motif de l'interdit). « Celui qui s'interdit de la bouillie ne peut pas manger d'oignon écrasé », à supposer aussi que la majeure part de ladite bouillie se compose du même élément. Or, d'où vient qu'en cas d'interdit de la bouillie, il soit défendu de manger des oignons, tandis qu'il est permis de manger des pois? C'est que, pour l'oignon (joint à bien des plats), on se réfère au goût; tandis que pour les pois (qui ne forment pas le seul mode de bouillie), on tient compte de la majeure part. — R. Yassa étant allé rendre visite à R. Yossé, celui-ci lui offrit des lentilles grillées, pulvérisées, pétries au miel et frites à la poële. Voilà, dit-il, les *Aschischin* (lentilles au miel) dont parlent nos sages (§ 11).

On a enseigné que R. Juda dit[3] : celui qui s'interdit par vœu de goûter à un pois ne pourra pas les mâcher, mais il lui sera permis de manger une purée composée de pois réduits; celui qui s'interdit *les* pois ne pourra pas les manger en purée, mais il peut en mâcher un à un. Celui qui s'interdit de goûter à un grain de froment ne pourra pas le mâcher, mais il lui est permis de manger du pain; si l'interdit porte sur *les* froments, il lui sera défendu de manger du pain, mais il lui sera permis de mâcher des grains isolés. Pourquoi la Mischnâ défend-elle le pain à celui qui s'est interdit *un* grain de froment? (N'est-ce pas un composé de beaucoup de grains)? C'est que, répond R. Yossé, les hommes ont l'habitude, en voyant du pain blanc, de s'écrier : Béni soit celui qui a créé *ce* froment (on emploie le singulier pour un pain entier).

1. Quoiqu'ils servent parfois à la bouillie et sont souvent joints au mets, d'ordinaire on les emploie à part. 2. Joints d'ordinaire au mets. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3. La version du présent texte est opposée à la Mischnâ, observe le *Qorban 'éda*.

CHAPITRE VII

1. Celui qui fait vœu de ne pas manger de légumes verts, pourra manger des courges; R. Akiba le défend. Mais, objectèrent les autres sages à R. Akiba, n'arrive-t-il pas, lorsqu'on charge quelqu'un d'aller acheter un légume vert, que celui-ci vous réponde n'avoir trouvé que des courges[1]? C'est vrai, répliqua R. Akiba; mais l'envoyé ne répond pas n'avoir trouvé qu'un légume sec : c'est donc que les courges font partie des légumes verts, laquelle classe ne comprend aucun farineux (légume sec). De même, la fève égyptienne fraîche lui est interdite, non celle qui est sèche.

On a supposé que « R. Akiba le défend », parce que, selon lui, l'envoyé peut dire à son gré avoir trouvé (des courges), ou n'avoir pas trouvé (des légumes verts). S'il en est ainsi, celui qui s'est interdit par vœu de manger de la viande ne devrait pas non plus pouvoir manger de poissons, ni de sauterelles[2], par la raison que lorsqu'on prie son prochain d'acheter de la viande, il lui arrivera de répondre n'avoir trouvé que des poissons? Non, le motif est celui qu'énonce R. Akiba, savoir « que les courges font partie des légumes verts » ; tandis que, selon les autres sages, elles ne font pas partie des légumes verts. Il en est de même pour le droit civil : lorsqu'on a vendu les verdures d'un jardin et que parmi elles il y a des courges, selon R. Akiba, elles font partie du total vendu ; selon les autres rabbins, elles n'en font pas partie, ainsi que sous le rapport des fruits abandonnés et des consécrations[3]. R. Jacob b. Aḥa ou R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis exprimé ici par le sage isolé (R. Akiba) est conforme à l'avis anonyme dans l'enseignement suivant, et l'avis isolé dans cet enseignement (R. Simon b. Gamaliel) est conforme à l'avis anonyme énoncé ici (par les sages) ; or, on a enseigné[4] : Celui qui s'interdit de manger de la viande ne pourra manger d'aucune espèce de viande, et il ne pourra manger ni de la tête, ni des pieds, ni des entrailles, ni de l'œsophage, ni du cœur, ni du foie; il lui sera seulement permis de manger de la chair de poisson, ou de sauterelles. Selon R. Simon b. Gamaliel, un tel interdit entraîne la défense de toutes sortes de viande, mais il est permis de manger la tête, les pieds, les entrailles, l'œsophage, le cœur, le foie. De même, R. Simon b. Gamaliel dit : les entrailles ne sont pas considérées comme viande, et celui qui les mange n'est pas un homme (c'est indigne de lui).

Tous reconnaissent que si l'on s'est interdit par vœu de manger des courges, il est permis de manger des légumes verts. Ainsi, il a été enseigné : l'interdit du principal comporte aussi l'interdit pour l'accessoire ; mais l'interdit de l'accessoire ne se reporte pas sur le principal (et la courge n'est qu'un dé-

1. Ce n'est pas un légumineux. 2. Contrairement à l'avis général. 3. Au cas où il y a des courges dans le total. 4. Tossefta, *ibid.*

tail parmi les légumes verts). Celui qui s'interdit par vœu de manger de la viande, ne peut pas non plus manger de nerfs ; celui qui s'interdit au contraire de manger des nerfs peut manger de la viande. Il n'y a de discussion (dans la Mischnâ) qu'au sujet de la courge égyptienne ; tandis que pour la courge grecque, tous reconnaissent que c'est un légume vert. R. Qrispa dit au nom de R. Yohanan : tous les concombres et les choux que nous mangeons sont considérés à l'égal des courges grecques (et rentrent, d'après tous, dans la classe des légumineux verts). R. Yôna de Boçra [1] dit : les feuilles de courges sont considérées comme verdures. R. Yona et R. Yossé demandèrent si celles-ci sont soumises aux dîmes, ou non ? Bar-Kappara a enseigné qu'elles en sont dispensées. Toutefois, cette règle est seulement applicable aussi longtemps que les feuilles ne se sont pas développées jusqu'à devenir des courges ; mais lorsqu'elles ont poussé jusqu'à ce point, on les considère comme tout autre légumineux vert (soumis aux dîmes). R. Yossé a enseigné qu'il est défendu de se servir des larges feuilles de la colocasia pour puiser de l'eau, parce que c'est la nourriture des cerfs [2]. Celui qui s'est interdit de manger des légumes verts peut-il se permettre les diverses sortes de choux [3] désignés par les noms de Nabeà, Massrola, Phelolia et Colocasia ? R. Isaac b. Haqoula et R. Josué b. Lévi disent tous deux [4] : il faut placer dans la catégorie des légumes verts la plante dite Colocasia au point de vue de l'obligation des dîmes, du repos agraire de la 7e année, de l'angle à laisser aux pauvres et des plantations hétérogènes (interdites); mais il reste à savoir ce que cette plante est au point de vue des vœux, et si l'on s'est interdit de manger des verdures, sera-t-il permis d'user d'un tel légumineux sec ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit (à la fin de notre Mischnâ) : « La fève égyptienne fraîche lui est interdite, non celle qui est sèche ». Or, la Mischnâ permet seulement l'usage de la fève égyptienne devenue sèche, parce que c'est un produit qu'il est d'usage d'entasser en grange ; donc, ce que l'on n'y entasse pas reste toujours interdit, même devenu sec.

Si quelqu'un fait vœu [5] de ne pas manger du πόη (verdure), il lui sera interdit aussi de jouir des concombres, des courges, des melons et des potirons (μηλοπέπων), ainsi que de toutes les sortes de fruits des arbres. Celui qui s'est interdit de manger du mouton pourra manger de l'agneau, ou de la volaille, ou du lait ; mais s'il s'est interdit de manger les produits de l'année, tous les dits objets lui seront défendus (étant survenus dans le cours de l'année). Celui qui s'interdit par vœu de goûter au moût ne pourra boire d'aucun liquide sucré ; le vin seul lui sera permis, d'après celui qui est d'avis qu'en fait de vœux on s'en rapporte au langage usuel des hommes (de ne pas entendre

1. Nous adoptons le nom tel qu'on le trouve au passage analogue du tr. *Schebiith*, II, 10 (t. II, p. 344). V. Frankel, *Mabo*, f. 37b. 2. De même, les feuilles de courges doivent être rédimées si on les mange. 3. φυλλεῖον, ou : feuilles. Peut-être une corruption de φυλλάμπελον, dit J. Lévy, s. v. 4. Cf. tr. *Péa*, I, 5 (t. II, p. 26). 5. Tosseíta à ce tr., ch. 4.

par ce terme le vin ordinaire) ; mais d'après celui qui est d'avis qu'en fait de vœux on s'en réfère au sens biblique, le vin aussi sera interdit, puisqu'on le comprend dans le terme *moût* du Pentateuque (Deutéron. XI, 14).

2. Celui qui s'interdit par vœu de manger du blé ne peut pas non plus manger de la fève égyptienne sèche, selon l'avis de R. Meir ; mais, selon les autres sages, les 5 espèces seules de blé sont défendues. R. Meir dit : celui qui fait vœu de ne pas manger de la moisson s'interdit seulement les cinq espèces notoires de blé ; mais à celui qui s'interdit de manger du blé, toute moisson est défendue, et il leur est seulement permis d'user des fruits de l'arbre et des légumes verts.

3. Celui qui s'est interdit par vœu de porter une couverture a le droit de revêtir un sac, ou une étoffe (comme le rideau), ou une simple enveloppe [1]. Celui qui déclare faire vœu de ne pas porter de laine pourra se couvrir avec de la tonte de laine (non travaillée). Celui qui déclare faire vœu de ne pas porter de fil pourra se couvrir avec du chanvre en branches. R. Juda dit : tout dépend des dispositions (de la constitution) de celui qui émet le vœu [2]. Ainsi, lorsqu'étant chargé de ces matériaux jusqu'à transpirer et qu'éprouvant de la peine à respirer il s'écrie : « Je fais vœu de ne pas porter de laine, ou du fil », il lui sera permis de se couvrir de l'une des dites façons, sans toutefois faire tomber l'étoffe sur le dos.

R. Meir interdit même la fève égyptienne (§ 2), parce que c'est un légumineux sec poussant sur le sol ; selon les autres sages, on appelle seulement *Dagan*, le blé (l'une des 5 sortes). On a enseigné ailleurs [3] : « Celui qui s'interdit par vœu le pain et le blé ne pourra manger d'aucune des 5 sortes ; tel est l'avis de R. Méir ; selon les autres sages, l'interdit du blé implique seulement les dites 5 espèces. » Est-ce à dire, selon eux, que celui qui s'est interdit par vœu le pain et le blé ne pourra goûter à rien ? Voici, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, comment il faut entendre cette Mischnâ : en cas d'interdit du blé, ce ne sont pas toutes les sortes qui sont défendues (comme on pourrait le croire), mais les 5 sortes de blé sont seules défendues. A quel cas alors (selon eux) se réfère l'interdit en question ? Ce ne saurait être le cas où la formule d'interdit énonce : « je fais vœu de ne pas manger ce qui est du pain en langue biblique » ; car, alors, en interdisant « les produits du sol en langue biblique », tout deviendrait défendu, même le vin, puisqu'il est dit (Deutér. XXII, 9) : *le produit de la vigne*? Et il ne saurait s'agir du pain ordinaire (vaguement) ; car on ne donne ce nom qu'à la pâte faite avec la farine de froment ou d'orge ? R. Yossé répond que la Mischnâ est supposée parler du cas où l'on mange du pain composé de n'importe quelle sorte de produits ; et pourtant l'appellation vague de *pain* (au point de vue de l'interdit) n'entraîne la défense que pour les 5 sortes de blé.

1. Servant de surtout. 2. Ci-après, VIII, 12 (f. 41a). 3. Tr. *Halla*, I, 2 (3).

« Celui qui s'interdit par vœu de porter une couverture a le droit de revêtir un sac, ou une étoffe, ou un surtout », ainsi qu'un σκυτάριον (tablier de peau) et des caleçons (feminalia) ; mais il lui est défendu de porter une ceinture creuse (fascia) et une bourse (funda). Celui qui s'interdit de se vêtir ne pourra porter aucun vêtement, mais il lui est permis de s'entourer de la ceinture, ou de la bourse (qui ne servent pas à vêtir). R. Jérémie dit que R. Zeira demanda : si quelqu'un s'interdit par vœu « de revêtir une couverture », ou « de se couvrir d'un vêtement », quelle sera la règle pour les dits 2 objets (ceinture et bourse)? (Les considère-t-on comme *couvrant* une partie du corps, de sorte qu'elles sont interdites, ou tient-on compte seulement de l'interdit du *vêtement*, ce qu'elles ne sont pas? Question non résolue) — R. Simon b. Éléazar dit : lorsqu'on s'interdit par vœu tout ce avec quoi on a l'habitude de se couvrir et dont l'issue sert aussi d'ordinaire à couvrir, au cas où le vœu porte sur l'objet même, il est permis de se servir de ce qui en est issu ; et à l'inverse, si le vœu porte sur ce qui est issu, on peut user de l'objet même. Dans cette catégorie, se trouvent les peaux. D'autre part, en présence d'un objet qui sert d'ordinaire à couvrir, et ce qui en est issu ne sert pas d'ordinaire à ce but, si le vœu porte sur l'objet même, il est permis d'user de ce qui en est issu; si le vœu porte sur ce qui en est issu, l'objet même est aussi interdit. Dans cette catégorie se trouve p. ex. la bure aux gros poils (σίσυρνα). Enfin, le vœu d'interdit d'un objet qui ne sert pas d'ordinaire à couvrir, mais dont l'issue sert à cet effet, porte seulement sur cette dernière. Par là, dit R. Yossé, on entend p. ex. le coton (le bois ne sert pas). — Quant à la fin de la Mischnâ, la version doit être rectifiée comme suit : « Lorsqu'un homme chargé de matériaux transpire et s'écrie : « je fais vœu de ne porter ni laine, ni fil », il est défendu de les revêtir ; mais il est permis de laisser tomber l'étoffe sur le dos. »

4. Celui qui s'interdit par vœu de jouir d'une maison pourra user du grenier, selon l'avis de R. Meir ; les autres sages déclarent que le grenier fait partie de la maison ; mais celui qui s'interdit seulement le grenier, peut jouir du reste de la maison.

Il paraît que l'avis de R. Meir se réfère aux étudiants (car, au village, le grenier est appelé parfois maison).

5. Celui qui s'est interdit de jouir d'un lit pourra user d'un sopha (plus bas), selon l'avis de R. Meir ; mais les autres sages déclarent le sopha considéré comme un lit (et défendu). Celui qui fait vœu de ne pas user de sopha pourra se servir d'un lit. — [1]. De même, celui qui s'interdit par vœu de pénétrer dans telle ville, pourra entrer dans sa limite sabbatique (ou banlieue), mais il lui sera défendu de pénétrer dans la partie incorporée ; à celui qui s'est interdit de pénétrer dans une maison, il est défendu de passer au-delà du seuil.

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *Berakhoth*, III, 1 (t. I, p. 55).

6. Si quelqu'un dit : « Que ces fruits me soient interdits », ou « que ces fruits soient interdits *sur* ma bouche », ou « *à* ma bouche », ils sont non-seulement interdits, mais encore ce que l'on a échangé contr'eux, ou ce qu'ils ont produit après avoir été semés, l'est aussi. S'il déclare ne pas vouloir les manger, ni les goûter, il est permis de manger ce qui a été échangé contr'eux, ou ce qui a poussé de leur semence, lorsque cette dernière se dissout complètement dans le sol ; mais lorsqu'elle ne se dissout pas, même les produits des produits restent interdits.

7. Lorsqu'un mari dit à sa femme : « Je m'interdis toute œuvre de tes mains », ou « qu'elle soit interdite *sur* ma bouche », ou « qu'elle soit interdite *à* ma bouche », elle est non-seulement interdite, mais aussi ce qui a été échangé contr'elle, ou ce qui a poussé par elle. Mais s'il a dit : « Je m'interdis d'en manger, ou d'y goûter », il sera permis d'user de l'échange opéré, ou du produit de la semence, lorsque cette dernière se dissout dans le sol; lorsque celle-ci ne se dissout pas, même les produits des produits restent interdits.

D'où sait-on que l'espace incorporé dans une ville (§ 5) est considéré à l'égal de celle-ci? De ce qu'il est dit (Josué, V, 13) : *Il arriva, lorsque Josué était à Jéricho*, etc. ; or, Josué n'était pas alors dans cette ville, puisqu'il est écrit (ibid.) : *Jéricho était fermé et clos*, et pourtant il est dit que Josué « y était » ; c'est que, dit R. Judan b. Salom, il se trouvait dans l'espace de cette ville qui a été incorporé à celle-ci plus tard (comme faubourg). R. Aboun dit, au contraire, au nom de R. Aḥa : c'était bien dans Jéricho même qu'était Josué[1]. Mais, objecta R. Mena, ne peut-on pas opposer les termes mêmes de la Mischnâ (parlant des adjonctions de la ville) à l'avis de R. Yoḥanan qui dit : en fait de vœux, on se règle d'après le langage usuel des hommes? (Selon l'usage, le faubourg n'est-il pas distinct de la ville?) Non, il arrive bien aux hommes, en voyant quelqu'un à l'entrée d'une ville, de dire l'avoir vu *dans* la ville.

Jusqu'où va l'interdit des produits des produits (§ 6)? Ce sera conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Idi, au nom de R. Yoḥanan : jusqu'à la troisième mise en grange, les produits seront interdits; à partir de la quatrième, c'est permis[2], et il en est de même ici.

8. Si un mari dit à sa femme : « je fais vœu de ne pas manger jusqu'à Pâques de ce que tu feras », ou « je fais vœu de ne pas me couvrir jusqu'à Pâques de ce que tu auras élaboré », il lui sera permis après cette fête, de consommer ce qu'elle aura préparé avant cette époque, ou de se revêtir de ce qu'elle aura tissé auparavant. Mais s'il a déclaré faire vœu de ne pas manger ce qu'elle aura préparé avant Pâques, ni de

1. Les habitants s'étaient enfermés plus au centre de la ville. 2. J., tr. *Troumoth*, IX, 7 (t. III, p. 113).

revêtir ce qu'elle aura élaboré avant cette date, il lui sera défendu même après cette fête de jouir des préparatifs antérieurs de sa femme.

9. Lorsque le mari dit à la femme : « qu'il te soit interdit d'avoir de moi aucune jouissance jusqu'à la fête de Pâques si tu te rends à la maison de ton père d'ici à la fête des Tabernacles », et elle y est allée avant Pâques, elle ne pourra avoir de lui aucune jouissance jusqu'à la fête de Pâques. Si elle est allée chez son père après Pâques, elle trangresse le précepte de *ne pas profaner la parole donnée*[1]. Mais s'il dit : « qu'il te soit interdit d'avoir de moi nulle jouissance jusqu'aux Tabernacles si tu vas à la maison paternelle avant Pâques », et elle est allée avant Pâques, elle ne pourra avoir de lui aucune jouissance jusqu'à la fête des Tabernacles; mais elle pourra aller chez son père après Pâques.

Il faut entendre ainsi la Mischnâ (§ 8) : « Ce que tu prépareras jusqu'à Pâques, je n'y goûterai pas, ou ce que tu coudras jusqu'à Pâques ne servira pas à me vêtir. »

Il faut entendre dans le même sens les termes de la Mischnâ suivante.

En cas d'interdit « jusqu'à la fête de Pâques » (§ 9), il sera défendu d'avance à la femme (avant Pâques) d'avoir aucune jouissance du mari, de crainte qu'elle aille chez son père après cette fête, de sorte que l'interdit de jouissance a son effet rétroactif.

Il faut entendre dans le même sens les termes de la phrase finale dans la Mischnâ.

CHAPITRE VIII

1. A celui qui s'interdit de goûter au vin en ce jour, le vin reste défendu jusqu'à la nuit. Si l'interdit porte sur la semaine, toute cette semaine la défense subsiste, y compris le sabbat suivant. S'il est interdit « ce mois », tout le mois sera défendu avec la néoménie qui suit. S'il est interdit « l'année », toute l'année sera défendue avec le prochain jour de nouvel-an. Si l'homme s'interdit une période de 7 ans, toute la septaine reste défendue, y compris la 7e année du repos agraire qui suit. Mais s'il spécifie : « un jour », « une semaine », « un mois », « une année », « une septaine », l'interdit est limité à la période indiquée.

Puisque l'interdit se réfère à « ce jour », il est levé dès qu'il fait nuit. N'est-ce pas en opposition avec l'avis de R. Yohanan, qui dit qu'en fait de vœux on se règle selon le langage humain (d'après lequel la nuit suit le jour)? Lorsqu'un jour on a jeûné jusqu'à la nuit, ce n'est pas l'habitude de dire à son

1. Nombres, XXX, 3. La transgression est d'avoir joui de lui lorsque c'était déjà interdit rétroactivement, par suite de sa visite à son père.

prochain n'avoir rien goûté en cette nuit; mais on dira n'avoir rien goûté depuis la veille (donc, parfois, la nuit n'est pas comprise dans le jour précédent). Ne peut-on pas lui opposer la fin de notre Mischnâ, où il est dit : si la formule d'interdit porte « un jour », celui-ci subsistera d'une durée à l'autre (24 heures), à partir de la veille (à l'encontre de l'usage de ne pas compter la nuit de la veille)? Ce n'est pas l'habitude, lorsqu'on n'a pas mangé toute la nuit, de dire le matin n'avoir rien goûté le soir; mais on dira n'avoir rien goûté « ce jour » (voilà pourquoi la nuit est comprise). Mais n'y a-t-il pas une objection à tirer de ce même terme? En quoi diffère l'expression « ce jour » de cette autre « telle semaine », ou (à l'inverse) la « semaine » du « jour », et qu'importe de dire « ce jour » au lieu de « aujourd'hui », s'il est admis qu'en fait de vœux on s'en réfère au langage usuel des hommes? (Pour eux, tous ces termes ne reviennent-ils pas au même)? Or, notre Mischnâ ne partage-t-elle pas l'avis qui dit qu'en fait de vœux on se règle d'après le langage biblique (dont la journée de 24 heures commence la veille au soir)? C'est qu'en effet, dit R. Yona de Boçra, quand les hommes disent d'ordinaire d'attendre un jour, ils entendent par là les 24 heures. On a enseigné plus loin (§ 6) : « Lorsque quelqu'un dit s'engager par vœu à ne pas goûter du vin cette année, et l'année est déclarée embolismique, l'interdit subsiste toute l'année et dans le mois supplémentaire. S'il dit : jusqu'au commencement du mois d'Adar, l'interdit subsistera seulement juoqu'au commencement du mois Adar I; de même, s'il a dit : jusqu'à la fin d'Adar, on n'entend par là que la fin d'Adar I ». N'est-ce pas une preuve qu'en fait de vœux Nissan est supposé être le commencement de l'année[1], sans quoi au cas où l'interdit se réfère à toute l'année il serait évident que le mois supplémentaire y est compris (comptant jusqu'à Tisri)? Non, même en admettant qu'en Tisri l'année commence pour les vœux, il a fallu parler du mois embolismique, pour ne pas laisser croire qu'en raison du redoublement (par embolisme) du mois d'Adar, on serait par contre libéré du vœu dès le mois d'Eloul; c'est pourquoi la Mischnâ dit formellement : toute l'année l'interdit subsiste, ainsi qu'au mois supplémentaire —[2].

On sait que l'on peut s'imposer un jeûne de quelques heures, selon l'avis formulé par R. Yoḥanan, qui disait : je me mets en jeûne jusqu'à la fin de mon chapitre, ou de la section en lecture. De même, on sait qu'il est possible de s'imposer un jeûne de quelques heures par ce qui survint à R. Yôna : Il était à Tyr[3] lorsqu'il apprit la mort du fils de R. Yossé : bien qu'il eût déjà mangé du fromage et bu de l'eau, il termina ce jour à l'état de jeûne. De même, on sait la possibilité de jeûner quelques heures, puisque Rab dit qu'en cas d'indisposition ne permettant pas d'achever la journée en jeûne, on peut reporter à une autre journée la partie restant due. Non, lui dit Samuel,

1. Cf. J., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1, fin (t. VI, p. 61). 2. Suit un passage traduit tr. *Taanith*, III, 13 (t. IV, p. 174). 3. J., tr. *Moëd qaton*, III, 7 (t. VI, p. 341).

le vœu ne saurait avoir d'effet divisible en 2 parts[1]. Si quelqu'un, ayant fait vœu de jeûner, l'oublie et mange l'équivalent d'une olive, il perd l'effet de ce jeûne (interrompu), et il devra le remplacer une autre fois. Toutefois, dit R. Aba au nom des rabbins de là-bas (Babylone), c'est vrai lorsque le vœu de jeûner a formulé vaguement la durée d'un jour ; mais si le vœu a précisé « ce jour », on achèvera la journée à l'état de jeûne (sans la reporter à une autre fois) ; et même au premier cas le jeûne n'est perdu (et n'est à recommencer) que si l'on a vraiment mangé ; mais si l'on y a seulement goûté (sans rien avaler), cela ne compte pas. De même, dit R. Aba Ḥasida au nom de R. Zeira, l'acte de goûter n'entraîne pas le devoir de réciter une bénédiction, ni le crime de vol, ni le péché de manger des fruits non rédimés, et ce n'est pas une interruption de jeûne. Si un particulier s'engage par vœu à jeûner, il pourra encore manger et boire la nuit (la veille au soir) ; mais s'il s'est engagé pour un jeûne public, il devra (à l'instar de celui-ci) cesser de manger dès la fin du jour précédent. Si quelqu'un s'est engagé à jeûner un certain nombre de jours, et dans l'intervalle il y a des fêtes ou un sabbat, il sera passible de la peine des coups de lanière (pour avoir énoncé un vœu irréalisable), et il n'est pas besoin de libération par l'intervention d'un sage (le vœu est nul). Sur le vœu que quelqu'un aurait fait de jeûner certains jours qui sont inscrits dans la *Meghillath Taanith* [2], R. Hiskia, R. Judan, R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Aba, expriment des avis divers : d'après l'un, un tel homme devra jeûner une partie de la journée sans l'achever (de façon à suivre en partie les deux prescriptions opposées entre elles) ; d'après l'autre, il sera passible des coups de lanière (pour vœu irréalisable), et il n'est pas besoin de l'intervention d'un sage pour l'annuler (cela va de soi) — [3].

2. Si dans l'expression d'interdit par vœu, il est dit « jusqu'à Pâques », la défense va jusqu'à l'arrivée de cette fête (exclusivement). S'il est dit : « jusqu'à ce que la fête soit (là) », l'interdit subsiste, jusqu'à l'issue de cette fête. S'il est dit : « jusqu'en présence de Pâques », l'interdit subsiste, selon R. Meir, jusqu'à l'arrivée de la fête (exclusivement) ; selon R. Yossé, il subsiste jusqu'à l'issue de la fête.

3. S'il est dit : « jusqu'à l'époque de la moisson », ou « jusqu'aux vendanges », ou « jusqu'à la cueillette des olives », l'interdit subsiste seulement jusqu'à l'arrivée de ce moment. Voici la règle générale : Chaque fois qu'il s'agit d'une époque déterminée et que le vœu contient le terme *jusqu'à*, l'interdit cesse dès l'arrivée du moment déterminé ; lorsqu'au contraire on emploie l'expression « jusqu'à ce qu'elle soit », l'interdit subsiste jusqu'à la fin de cette époque. Lorsqu'enfin il s'agit d'une épo-

1. On ne saurait parfaire en un autre jour le jeûne qu'il a été impossible d'achever. 2. « Rouleau des jeûnes » (interdits), série des jours commémoratifs de demi-fêtes, pendant lesquels le jeûne est défendu. V. t. VI, p. 161. 3. Suit une page traduite au tr. *Taanith*, II, 13 (*ibid.*, p. 163).

que indéterminée, soit que l'on ait employé l'expression « jusqu'à ce qu'elle soit » (là), soit l'expression « jusqu'à l'arrivée », en tous cas l'interdit cesse dès que l'époque en question commence.

4. S'il est dit : « jusqu'à l'été », ou « jusqu'à ce que l'été soit », on entend par là : jusqu'au moment où le peuple commence à apporter les fruits à la maison en panier. S'il est dit : « jusqu'à ce que l'été soit passé », on entend par là le moment où l'on replie les treillis (sur lesquels on a fait sécher les fruits). Si l'on dit : « jusqu'à la moisson », on entend par là l'instant où le peuple commence à moissonner le froment, non celui où il coupe l'orge (antérieure). Tout dépend de l'endroit où l'on se trouvait à l'émission du vœu. Ainsi, en se trouvant alors sur une montagne, il s'agira du moment de la moisson (un peu tardive) sur la montagne; et si l'on s'est trouvé alors en plaine, il s'agira de la moisson en plaine (qui a lieu plus tôt).

R. Jérémie objecta devant R. Zeira que R. Meir paraît se contredire (§ 2), ainsi que R. Yossé. Il dit ailleurs[1] : « Si quelqu'un a deux séries de filles nées de deux mariages successifs, et le père dit qu'il sait avoir marié une grande fille, mais il ne sait plus si c'est la plus âgée de la première série, ou la plus âgée de la seconde, ou la plus jeune de la première qui se trouve plus âgée que la première de la seconde série, toutes deviennent interdites à épouser quelqu'un, sauf la plus jeune des jeunes; tel est l'avis de R. Meir; R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus âgée de la première série. » Or, selon ce dernier, il faut sous-entendre que toutes les grandes en état d'être mariées le sont. De même, il est dit ensuite : « Si le père dit avoir consacré en mariage sa jeune fille, sans plus savoir si c'est la plus jeune fille de la seconde série, ou la plus jeune de la première série, ou la plus âgée de la seconde série qui se trouve être moins âgée que la plus jeune de la première série, toutes sont interdites, sauf la plus âgée de la première série; tel est l'avis de R. Méir. R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus jeune de la seconde série. » Or, selon lui, il faut sous-entendre que toutes les jeunes en état d'être mariées le sont. Comment donc est-il dit ici au contraire que R. Meir restreint l'interdit par la fête de Pâques, et R. Yossé l'étend jusque là? C'est que, répond R. Zeira, depuis la mort de B. Azaï et B. Zoma, les hommes studieux (ou exegêtes) ont cessé leurs exposés[2], et il n'y en a plus eu jusqu'à l'arrivée de R. Jérémie (le narguant). Mais, répliqua R. Aba, fils de R. Ḥiya b. Aba, il n'y a pas lieu de le narguer, il a été objecté aussi par R. Eleazar devant R. Yoḥanan que R. Yossé se contredit lui-même? Non, fut-il répondu, il ne se contredit pas; c'est la version de la Mischnâ qui est renversée, et en effet à l'école de Rabbi, on l'a enseignée ainsi : « S'il est dit : jusqu'en présence de Pâques, l'interdit subsiste, selon R. Meir, jusqu'à l'issue de la fête; selon R. Yossé, il ne dure que jusqu'à l'arrivée de la fête. » Mais, puisque nous

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, III, 9 (f. 64c). 2. V. tr. *Sôta*, IX, 15 (t. VII, p. 342).

voulons expliquer le terme « jusqu'avant », comment supposer que la fête soit incluse ? Aussi, dit R. Zeira, c'est conforme au terme Nabatéén « jusqu'avant Pâques ». En effet, dit R. Abin, tous admettent qu'en ce cas l'interdit est libéré à Pâques ; il n'y a de discussion qu'au cas où la formule de vœu a le terme « jusqu'avant le milieu de Pâques » : d'après l'un, le vœu cesse à l'arrivée de la fête ; d'après l'autre, il cesse à l'issue de la fête.

Si après avoir fixé une époque pour le repas de son fils (§ 3), quelqu'un dit : « je m'interdis par vœu de goûter du vin jusqu'à ce qu'arrive ce repas », est-ce considéré comme un sujet à date fixe (impliquant l'issue de cette date), ou n'est-ce pas semblable, en raison de la possibilité de reculer ce repas à une époque ultérieure ? (question non résolue).

Par le mot « panier » (§ 4), faut-il entendre des paniers de figues, ou ceux de raisins (dont la vendange a lieu plus tard) ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit ensuite : « le moment où l'on replie les treillis » (servant à sécher les figues). Mais ne peut-on pas dire que les treillis servent aussi bien à faire sécher les figues qu'à sécher les raisins ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit[1] : comme on apporta à Tibériade une charge de raisins secs, Gamaliel Zouga demanda à R. Aba b. Cahana quelle règle il y avait lieu d'appliquer à ce cas ? Toute la Palestine, fut-il répondu, ne se compose pas d'une seule charge de raisins secs (ils proviennent donc du dehors et sont exempts de droits). Quoi, répliqua Gamaliel, est-ce qu'en les réunissant tous, on n'en formerait pas une charge complète ? Certes ; mais voici ce qu'il a voulu dire : Il n'y a pas de localité isolée en Palestine où l'on conserve assez de raisins secs pour constituer une charge (donc, celle gardée à Tibériade venait du dehors). — « Jusqu'à la moisson », dit ensuite notre Mischnâ. Il est écrit (Ruth, II, 23) : *jusqu'à l'achèvement de la moisson de l'orge et de celle du froment*. Comment donc se fait-il qu'ici on fasse passer (à l'inverse) le froment d'abord ? C'est que dans ce verset il est question du Midi (le Nedjeb), et dans notre Mischnâ de la Galilée (au Nord, où il n'y a pas autant d'orge). Si dans la Galilée on s'est interdit la jouissance des produits en été, et qu'ensuite on se rende dans la vallée, malgré la maturité des nouveaux produits d'été dans la vallée, il faut attendre leur maturité en Galilée (pays montagneux) pour en manger.

5. S'il est dit : « jusqu'aux pluies », ou jusqu'à ce que la pluie survienne », l'interdit subsiste jusqu'à ce que la seconde pluie fécondante tombe[2]. R. Simon b. Gamaliel dit : l'interdit subsiste seulement jusqu'à l'arrivée de l'époque de la pluie fécondante. S'il est dit : « jusqu'à ce que la pluie cesse », on entend par là jusqu'à l'achèvement complet du mois de Nissan ; tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, on entend par là : jusqu'à ce que Pâques soit passé —[3].

1. J., tr. *Demaï*, II, 1 (t. II, p. 145). 2. V. tr. *Schebiith*, IX, 6 (t. II, p. 419).
3. La Guemara sur ce § est traduite tr. *Scheqalim*, VI, 6 (t. V, p. 309), suivie

(6). Lorsque quelqu'un dit : « je m'engage par vœu à ne pas goûter de vin cette année » et l'année est déclarée embolismique, l'interdit subsiste toute l'année sans le mois supplémentaire. S'il a dit : « jusqu'au commencement du mois d'Adar », l'interdit subsistera seulement jusqu'au commencement d'Adar I; de même, s'il est dit : « jusqu'à la fin d'Adar », on entend par là : Adar I. R. Juda dit : lorsque quelqu'un s'est engagé par vœu « à ne pas goûter au vin jusqu'à ce que Pâques soit là », l'interdit cesse dès la 1[re] nuit de Pâques, car il a dû entrer dans sa pensée de cesser l'interdit au moment où tous ont l'habitude de boire du vin (soit à la 1[re] nuit).

7 (6). Pour celui qui s'interdit par vœu de ne pas goûter de la viande « jusqu'à ce que le jeûne arrive », l'interdit cesse dès la nuit qui précède le jeûne ; car il a dû entrer dans sa pensée de redevenir libre au moment où les hommes ont l'habitude de manger de la viande. R. Yossé. son fils dit : pour celui qui s'engage par vœu à ne pas goûter aux oignons « jusqu'à ce que le sabbat soit arrivé », l'interdit cesse la veille à la nuit, car il a dû entrer dans sa pensée de ne pas prolonger l'interdit au-delà de l'instant où les hommes ont l'habitude de manger des oignons.

De ce qu'il est dit (§ 6) qu'en cas d'embolisme l'interdit subsiste même dans le mois supplémentaire, n'est-ce pas une preuve qu'en fait de vœux, Nissan est supposé être le commencement de l'année, sans quoi au cas où l'interdit se réfère déjà à toute l'année il irait sans dire que le mois supplémentaire y est compris (comptant jusqu'à Tisri)? Non, c'est en Tisri que l'année commence pour les vœux, et il a fallu parler du mois embolismique, pour ne pas laisser croire qu'en raison du redoublement (par embolisme) du mois d'Adar, on serait par contre libéré du vœu dès le mois d'Eloul ; c'est pourquoi la Mischnâ dit formellement : toute l'année l'interdit subsiste, ainsi qu'au mois supplémentaire[1]. La règle mischnique sur le vœu en Adar (de le restreindre à Adar I), dit R. Abin au nom de R. Ila, est applicable au cas où après le vœu accompli l'année a été déclarée embolismique; mais si cette déclaration a précédé le vœu, celui-ci ne subira pas ladite restriction. Sous le rapport de la location des maisons, il importe que le vœu ait précédé ou suivi l'embolisme : lorsque le propriétaire prétend avoir loué seulement jusqu'à la fin d'Adar I, tandis que le locataire argue pouvoir jouir de la maison jusqu'à la fin d'Adar II, ils partageront entre eux ce deuxième mois. Mais d'où vient qu'au point de vue des vœux on n'a pas égard au mois supplémentaire (si la déclaration d'embolisme a suivi), tandis qu'au point de vue financier (de la location) on partage la différence en deux parts? En effet, dit R. Ila, il faut rectifier ainsi la règle : lorsqu'après la déclaration d'embolisme la maison a été louée, on partage le mois en deux parts ; mais si la location a précédé

d'une citation tr. *Taanith*, I, 2 (t. VI, p. 145). 1. Cf. ci-dessus, § 1.

l'embolisme, le locataire n'a droit qu'à Adar I. Dans les contrats[1], on écrit soit Adar I, soit Adar II (selon les conventions), avec cette distinction que pour le 2e Adar, on ajoute le nombre second (pour Adar simple, le mois est écrit sans désignation) ; selon R. Juda, on se contentera d'écrire la lettre initiale T (II) pour Adar II, et cela suffit.

7. Si quelqu'un dit à son prochain : « je m'engage par vœu à ne jouir en rien de toi, à moins que tu viennes prendre pour tes fils un *cour* de froment et deux tonneaux de vin », l'autre pourra le dégager de son vœu, sans recourir à l'intervention d'un savant, en lui disant : « Tu t'es sans doute exprimé ainsi, pour m'honorer ; mais tu me feras honneur en me permettant de ne pas accepter. » De même, lorsque quelqu'un a dit à son prochain : « je t'interdis par vœu de jouir de moi, à moins qu'en venant tu apportes à mon fils une grande mesure de froment et deux tonneaux de vin », la défense subsiste, selon R. Meir, jusqu'à la remise du don stipulé ; d'après les autres sages, celui-là même qui a énoncé le vœu pourra l'annuler plus tard, sans l'intervention d'un savant, en déclarant à son prochain qu'il le considère comme s'il avait reçu de lui la donation stipulée.

(12). Si l'on a insisté auprès de quelqu'un pour qu'il épouse la fille de sa sœur (à titre de parent) et qu'il dise : « je fais vœu qu'elle ne jouira jamais de moi », ou si quelqu'un répudiant sa femme dit : « je fais vœu que ma femme ne jouisse jamais de moi », il est pourtant permis à ces femmes de tirer profit de lui ; car dans sa pensée il s'agissait seulement d'interdire les relations conjugales. Si quelqu'un insiste auprès de son prochain pour qu'il mange chez lui, et le prochain déclare faire vœu de ne pas entrer dans la maison du premier, ou dit : « je m'interdis d'accepter chez toi même une goutte d'eau froide », il sera pourtant permis à ce dernier d'entrer dans la maison du premier et de boire froid, car dans sa pensée l'interdit s'applique seulement au manger et boire complets (refusés).

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : l'opposition de R. Meir (qui formule la défense) se réfère aussi au premier cas (à l'interdit « de ne jouir en rien de toi », etc.). R. Zeira dit[2] : leur discussion se réfère à un cas indéterminé. Or, de quoi s'agit-il ? Tous déclarent l'interdit formel si l'auteur du vœu et celui qui en est l'objet insistent en disant que c'est « pour l'honorer », et tous l'annulent si le premier a dit : « pour *m*'honorer », et le second répond qu'en effet c'est « pour *l*'honorer » ? Il faut donc admettre qu'il s'agit du cas indéterminé (sans connaître la pensée de celui qui a émis le vœu) : R. Meir est alors d'avis de supposer que c'est conforme à l'expression du vœu dite « pour

1. Cf. tr. *Scheqalim*, I, 1, fin (t. V, p. 262). 2. Cf. ci-dessus, III, 3.

m'honorer », et l'interdit subsiste; selon les autres sages, c'est comme si le 1er avait dit « pour *m*'honorer », et le 2e répond qu'en effet c'est « pour *t*'honorer » (ce qui entraîne l'annulation). R. Yossa observa devant R. Yohanan que notre Mischnâ semble exprimer l'avis de R. Simon b. Gamaliel seul, puisqu'il est dit[1] : « Si le mari offre à la femme le divorce pour qu'elle serve son père, ou allaite son enfant (sans date déterminée), quelle sera la durée de l'allaitement (ou du service, sous peine d'annuler la condition)? Deux ans. Selon R. Juda, 18 mois. Si le fils ou le père meurt (avant d'exécuter la condition), l'acte reste valable. R. Simon b. Gamaliel établit cette règle : pour tout obstacle qui n'émane pas de la femme, l'acte reste valable. » Non, fut-il répliqué, il y a ici cette différence qu'il est question d'un prétexte à libération du vœu (auquel cas les autres sages admettent aussi l'annulation du vœu). Mais, objecta R. Yossé, ne s'agit-il pas de vœux pour la libération desquels il n'est pas besoin de faire intervenir un sage? (Donc, à quoi bon parler du prétexte à libération)? Il n'est pas question seulement, répondit R. Yôna, de celui qui fait dépendre le vœu de la formule énoncée (Voilà pourquoi, même selon les sages, l'annulation est admissible pour le vœu exprimé d'une façon conditionnelle et dont la libération a lieu sans faire intervenir un savant). Jusqu'à présent on sait que l'on a la faculté de libérer le vœu, parce qu'on sait que le prochain remettra le don en question; mais quelle est la règle si le prochain ne veut pas lui faire ce don? Celui qui a émis le vœu peut encore arguer ainsi : j'ai seulement voulu t'éprouver, et puisque je te vois en peine à ce sujet, je considère la donation comme faite (et dès lors le vœu est libéré).

« Il est permis à une nièce refusée, ou à une femme répudiée, de tirer profit de l'homme qui a énoncé ce vœu » (§ 12). Cet avis, dit R. Yossé, doit émaner de R. Juda, qui a dit plus haut (VII, 2) de s'en rapporter aux termes du vœu (sans aller au-delà du refus de mariage). — Selon R. Yossé, de ce que la Mischnâ dit : « Dans sa pensée, l'interdit s'applique seulement au manger et boire complets », il résulte que le vœu d'interdit se refère au repas en question, ou au produit du sol (à rien autre).

CHAPITRE IX

1. R. Éliézer dit : pour amener l'homme à exprimer le regret d'un vœu, on fera valoir l'honneur qu'il doit rendre à son père et à sa mère[2]; les autres sages l'interdisent. R. Zadoq dit : Au lieu de susciter le regret du vœu en faisant valoir l'honneur à rendre aux père et mère, il vaut mieux le susciter en invoquant le respect divin; de la sorte, qu'il n'y aura pas de vœu prononcé inconsidérément. Toutefois, les sages se ran-

1. Tr. *Guittin*, VII, 6 (7). 2. On lui dit : « Si tu avais su qu'on reprocherait à tes parents d'avoir élevé un fils faisant des vœux à la légère, tu te serais abstenu de les énoncer. »

gent à l'avis de R. Éliézer pour reconnaître que s'il s'agit d'un vœu touchant aux relations entre un homme et ses parents, il est bon d'invoquer l'honneur qu'il faut rendre à son père et à sa mère.

Selon R. Éliézer, il y a présomption que l'homme veut honorer son père et sa mère (et il ne mentira pas s'il dit regretter, en leur honneur, le vœu émis légèrement) ; selon les autres sages, au contraire, parfois l'homme veut les honorer, parfois il n'y tient pas (et comme l'on craint un mensonge à cet égard, ce fait n'est pas admis comme point de départ de l'annulation du vœu). R. Éliézer se range à l'avis des autres sages (de ne pas adopter comme motif d'annulation la question d'honneur à rendre), en cas de décès des parents (ce serait un mensonge évident). Tous reconnaissent que l'on ne tient pas compte de la considération d'honorer son maître (afin de susciter le regret du vœu), comme il a été enseigné [1] : Que ta vénération pour ton maître égale ta vénération pour Dieu (il vaut donc mieux invoquer le respect divin). — « De la sorte, est-il dit, il n'y aura pas de vœu prononcé inconsidérément. » Est-ce à dire qu'il ne devra y avoir nul vœu? Non ; car de ce qu'après le chapitre biblique des vœux il est dit (Nombres, XXX, 2) : *Moïse parla aux chefs de tribus des enfants d'Israël*, on déduit qu'il appartient aux *chefs de tribus* (ou Sages) de délier les vœux des Israélites [2]; or, si (à défaut de vœux) cette déduction était inapplicable, on semblerait vouloir retrancher un chapitre du Pentateuque.

R. Jérémie demanda : puisqu'au dire des sages il est admis qu'au sujet d'une question entre un homme et ses parents, on peut amener l'homme à exprimer le regret du vœu pour arriver à l'annuler; pourquoi, s'il s'agit d'une question de culte divin, ne pas adopter la même argumentation et dire que l'on amènera l'homme à exprimer le regret d'un tel vœu par respect divin? Non, car les vœux d'ordre religieux consistent p. ex. à dire : « Je m'interdis d'ériger la *Succa* (tente aux fêtes des Tabernacles), ou de prendre le *Loulab* (cérémonie de la même fête), ou de porter les Phylactères ; or, en accomplissant ces préceptes, ce n'est pas à Dieu, mais à soi-même que l'on est utile, comme il est dit (Job, XXXV, 6) : *Si tu pèches, quel effet produis-tu sur lui? Si tu es juste, que lui donnes-tu?* (le profit est pour toi).

R. Yanaï dit : suivre sa passion (le mauvais penchant) est aussi blâmable que d'adorer les idoles, comme il est dit (Ps. LXXXI, 10) : *Qu'il n'y ait point de faux-dieux en* [3] *toi, et ne te prosterne pas devant l'idole étrangère* ; c.-à-d. n'érige pas en maître l'étranger admis chez toi (ou : ne te laisse pas dominer par les passions étrangères). R. Simon b. Lévi faisait exprimer le regret en ces termes : Si tu avais su que l'auteur d'un vœu équivaut à celui qui s'impose un carcan (collarium) au cou [4], aurais-tu émis ce vœu? (Non ; donc,

1. Tr. *Aboth*, IV, 15 (12). 2. J., tr. *Hahgiga*, III, 1 (t. VI, p. 266); cf. ci-dessus, III, 1. 3. Au lieu de *en toi*, on traduit d'ordinaire : *au milieu de toi*, observe M. le R. Schuhl, *Sentences*, p. 317. V. Ehrmann, *Aus Palästina u. Babel*, ch. V, § 15, p. 121 et 264 n. 4. Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 32; Midr. Rabba à Prov., ch. 18.

annulons-le). Ou encore, s'enchaîner de plein gré par un vœu ressemble à celui qui, voyant passer les licteurs (quæsitura) avec le collier vide (pour mener un coupable au supplice), y passe la tête. — Il est dit (Nombres, XXX, 2) : *Pour se lier par un engagement* (s'interdire une jouissance) ; cette expression ressemble à la suivante (Jérémie, XL, 1) : *Il était lié avec des chaînes*. R. Jonathan faisait exprimer le regret en ces termes : Si tu avais su que celui qui fait un vœu est aussi coupable que s'il construisait un temple de *haut lieu* (interdit : Nombres, XXXIII, 52 ; Deuter. XII, 2 ; II Rois, XXIII, 15), et celui qui maintient le vœu est aussi coupable que s'il offrait un sacrifice sur cet autel[1], tu n'aurais certes pas exprimé le vœu (donc, annulons-le). A l'opposé d'une analogie précédente, on peut objecter ceci : l'idolâtrie est un crime passible de la peine capitale, et l'infraction d'un vœu n'est passible que de la peine des coups de lanière ; comment donc peut-on conclure à l'analogie de gravité ? On a seulement voulu rappeler ainsi l'avis que vient de formuler R. Yanaï : suivre sa passion est aussi blâmable que l'idolâtrie. R. Isaac faisait exprimer le regret en ces termes : Si tu avais su que l'expression d'un vœu équivaut à la prise d'une épée que l'on s'enfonce dans le corps, l'aurais-tu énoncé ? (Non ; donc, annulons-le). Ainsi, il est dit (Prov. XII, 18) : *Tel profère des paroles téméraires* (qui font) *comme des blessures d'épée*. Or, dit R. Ḥanina de Seforis, au nom de R. Pinḥas, il n'est pas écrit « comme *une* épée », mais *comme des épées* ; car, après l'interdit par vœu de jouir p. ex. d'un pain, il y a double inconvénient, soit qu'on le mange, soit qu'on ne le mange pas[2] : si on le mange, on transgresse le vœu d'interdit ; si on ne le mange pas, on pèche contre son propre corps (par la privation). Que faire donc ? Se rendre chez un savant, qui trouvera le moyen de délier le vœu, comme il est dit (ibid.) : *La langue* (la décision) *des savants guérit*. R. Abdimé, au nom de R. Isaac, explique ainsi l'expression précitée *se lier par un engagement*[3] : tu ne te contentes pas des interdits formulés par la Loi, et tu veux encore y ajouter des interdits que tu formules à ton égard. R. Yoḥanan faisait exprimer le regret en ces termes : As-tu regret de ton vœu, ou veux-tu y persister ? Si tu ne veux pas y persister, mets-toi bien à cœur d'y penser (songes-y bien). Mais une telle réflexion n'équivaut-elle pas à un fait futur (dont on ne tient pas compte d'ordinaire pour l'expression du regret amenant l'annulation) ? C'est que, répond R. Ila, c'est un fait fréquent de regretter le vœu (et, dès lors, on peut avoir recours à ce prétexte pour aboutir à l'annulation) —[4].

R. Jérémie, après avoir délié un vœu, le maintint cependant. Pourquoi cela ? R. Jérémie craignit-il que la libération de ce vœu ait été faite sans être basée sur un motif suffisant (craignant que le savant qui a délié ne savait pas trouver le prétexte opportun) ? Ou supposait-il que le mauvais penchant souhaite

1. Schuhl, *ibid.*, p. 184. 2. J., tr. *'Abôda zara*, I, 9 (f. 40a). 3. Littéral. : Interdire l'interdit (ou double interdit). 4. Suit un passage traduit au tr. *Moëd qaton*, III, 1 (t. VI, p. 324).

seulement[1] ce qui lui est défendu? On n'a pas su déterminer par quel motif le vœu fut maintenu. Lorsque le même R. Jérémie ne voulait pas se prononcer dans un jugement, il disait avoir mal aux yeux, par application de ce verset (Deutér. XXI, 5) ; *Par eux sera jugé tout débat, toute plaie;* cette juxtaposition de termes vise l'analogie entre les différends et les plaies ; or, comme pour celles-ci tout dépend *de l'examen par les yeux du prêtre* (Lévit. XIII, 12), de même pour les procès, tout dépend de l'examen visuel du prêtre (il lui faut donc avoir bonne vue). R. Mena s'étant interdit par vœu de goûter du vin de son père, celui-ci se rendit auprès de lui pour le délier de cet engagement, en lui disant : Si tu avais su me faire ainsi de la peine, aurais-tu exprimé ce vœu? Non. Qu'il soit donc annulé. — De quel cas parle la Mischnâ (lorsqu'elle dit de susciter le regret, en faisant valoir le respect pour les parents)? Lorsque le vœu est formulé de telle sorte, « j'interdis à mon père de jouir du mien », il va sans dire que le vœu est nul, puisque R. Jacob b. Aḥa ou R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Yonathan[2] : on peut contraindre le fils à nourrir son père (et, par suite de cette contrainte, l'interdit précité est inapplicable)? Il ne peut donc s'agir que du cas où l'homme s'interdit de jouir des biens de son père. R. Mena, après avoir formulé inconsidérément un vœu d'interdit, vint consulter à ce sujet R. Saméi, qui lui dit : si tu avais su que les hommes s'éloignent de toi à cause de ta fréquence à prononcer des vœux (ce qui peut entraîner des désagréments), l'aurais-tu formulé? Non, répondit R. Mena. Sois donc délié de ce vœu.

2. R. Éliézer dit encore : on provoque le regret même par une cause née après l'énoncé du vœu[3]; les autres sages l'interdisent. Voici un exemple : Quelqu'un s'est interdit par vœu de jouir en rien de tel homme, puis celui-ci devient scribe[4], ou marie son fils peu après, et le premier dit : « Si j'avais su que cet homme deviendra scribe, ou marie bientôt son fils, je n'aurais pas énoncé le vœu formulé » ; ou bien si le premier s'est engagé par vœu à ne pas entrer dans telle maison, puis celle-ci est devenue la synagogue[5], et il dit : « Si j'avais su que cette maison deviendra un jour la synagogue, je n'aurais pas formulé ledit vœu », R. Éliézer permettra à cet homme d'en user[6] ; mais les autres sages le défendent (ils maintiennent le vœu).

3. R. Méir dit : certains sujets semblent nouvellement nés, sans l'être réellement (et peuvent servir à provoquer le regret); les autres sages n'adoptent pas son avis. Voici un exemple : « Si l'on dit je m'interdis par vœu d'épouser telle femme, parce que son père est un impie », puis on lui annonce que le père est mort, ou qu'il s'est repenti, ou s'il

1. Cf. J., tr. *Yôma,* VI, 4 (t. V. p. 236). 2. J., tr. *Qiddouschin,* I, 8 (f. 61c). 3. Pour faciliter l'annulation des vœux. 4. On ne peut éviter de recourir à lui. 5. Où il faut aller pour prier. 6. Le considérant comme relevé de vœu.

a dit : « Je m'interdis par vœu d'entrer dans cette maison, parce qu'il y a un chien dangereux, ou un serpent », puis on lui dit que le chien est crevé, ou que le serpent a été tué, ce sont des faits à considérer comme nouvellement survenus, sans l'être réellement (pouvant provoquer l'annulation du vœu) ; les autres sages ne le reconnaissent pas.

R. Méir dit encore : on suscite le regret en invoquant le texte de la Bible et en disant : « Aurais-tu émis le vœu si tu avais su transgresser la défense *de ne pas se venger, ni d'être en colère* (Lévit. XIX, 18), ou la défense *de ne pas haïr son frère en son cœur* (ibid. 17), ou de manquer au précepte *d'aimer ton prochain comme toi-même* (ibid. 18), ou de manquer au précepte de *faire vivre ton frère avec toi* (ibid. 25), car il pourrait devenir pauvre, et, par suite de ton vœu inconsidéré, tu serais dans l'impossibilité de le nourrir ». Lorsqu'à la suite de ces remarques il déclare que s'il l'avait su il n'aurait pas prononcé de vœu, cette expression de vœu suffit à le délier.

R. Yossé dit au nom de R. Josué b. Lévi : R. Eliézer a vu, par la conduite du législateur Moïse, que l'Eternel a suscité chez ce dernier le regret du vœu par un fait né après l'énoncé ; car Dieu lui dit comme il est écrit (Exode, IV, 19) : *Ils sont morts tous ceux qui en voulaient à ta vie* ; or, si tu avais pu prévoir ces décès, aurais-tu énoncé ton vœu (à l'égard de Jéthro, *de ne pas rester chez lui* (ibid. II, 21) ? Donc, ce vœu a été annulé par une cause survenue après le vœu). Mais comment le texte dit-il qu'ils étaient *morts*, puisque les gens *en discussion* (ibid.) n'étaient autres que Dathan et Abiram (qui ont péri lors de la rébellion de Koreh) ? C'est que, dès ce moment, ils avaient perdu leur fortune (ce qui ressemble à la mort). R. Jérémie dit : R. Eliézer autorisait de provoquer ainsi le regret du vœu, avant qu'il ait résulté de sa discussion avec les sages d'admettre de tels faits (ceux de Moïse) comme visant l'avenir (mais, après cette discussion, il y renonça). A l'appui de l'avis contraire (précédent) émis par R. Yossé, on peut rappeler cette explication : lorsque les Naziréens revenant de la captivité trouvèrent le temple détruit et ne purent mettre fin au vœu par l'offre des sacrifices, Naḥum les libéra en leur disant que s'ils avaient pu prévoir cette ruine, ils n'eussent pas accompli de vœu[1] ; sur quoi on a ajouté : C'est une erreur accomplie par Naḥum le Mède d'avoir usé du prétexte invoqué pour annuler le vœu en question, puisque l'annulation a pour base un fait survenu après l'énoncé du vœu (il a donc raisonné selon l'argumentation de R. Eliézer). R. Zeira au contraire dit que Naḥum aurait dû raisonner ainsi avec les Naziréens : « Ne connaissiez-vous pas la prophétie énoncée par les premiers prophètes, dès l'époque de l'existence du Temple, qu'il serait un jour ruiné ? » S'il s'était exprimé ainsi, ce ne serait pas une cause nouvellement survenue. Au contraire, dit

1. Tr. *Nazir*, V, 5 (f. 54a).

R. Ila, c'est bien là un fait nouveau, car les Naziréens pouvaient arguer qu'ils avaient bien eu connaissance de la prophétie ; seulement ils en supposaient encore les effets bien lointains, comme il est dit (Ezéchiel, XII, 23) : *la vision qu'il prophétise est pour un temps éloigné, et il prophétise pour des époques reculées* — [1].

Selon Samuel, la Mischnâ (§ 3) autorise l'annulation du vœu, en ce qu'il est erroné, parce que dès l'émission du vœu le chien était crevé, ou le serpent tué. Selon R. Ila au nom de R. Eléazar, le vœu sera annulé, parce qu'il ressemble au vœu qui dépend d'un fait réalisé plus tard ; ainsi p. ex. si quelqu'un s'interdit par vœu de jouir d'un tel homme aussi longtemps que celui-ci sera vêtu d'habits noirs, le vœu sera délié dès que l'homme en question sera habillé de blanc. C'est aussi l'avis de R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, et le vœu est annulé, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un savant pour la libération.

Quant au verset du Lévit. (XIX, 18) cité ici (§ 4), voici comment il faut l'entendre [2] : Si en tranchant de la viande on se coupe, se coupera-t-on une seconde fois pour se venger ? (Où frappera-t-on un tiers pour se venger d'autrui ?) Aussi est-il dit (ibid.) : *tu aimeras ton prochain comme toi-même*. R, Akiba dit : c'est là le grand principe de la Loi [3]. Ben-Azaï dit : le verset (Genèse, V, 1), *l'homme fut créé à l'image de Dieu* [4], est encore un plus grand principe (il nous incite au respect de l'homme). — La crainte de « devenir pauvre » n'est-elle pas un fait en vue de l'avenir? (Pourquoi tenir compte de cette cause ?) C'est que, répond R. Zeira, la pauvreté est assez fréquente pour être prévue. Ainsi, un homme se trouvait en procès contre un autre homme fort riche, procès qu'il voulut soutenir devant Rab. Celui-ci convoqua le riche, qui dit : Quoi, soutiendrai-je ma cause contre un tel homme (pauvre) ! Si les chameaux d'Arabie arrivent, ils ne pourront pas porter les clefs [5] de mes trésors (ἀποθήκη) ! Rab l'entendant s'écria : Quel orgueil de ce qui n'est pas à lui ! Il mérite de le perdre. Aussitôt, par ordre (κλῆσις) du roi, ce riche dut venir et présenter sa fortune au fisc (ταμεῖον). Il alla chez Rab le solliciter de prier Dieu que le roi lui fasse grâce. En effet, Rab pria, et l'homme put revenir la vie sauve.

5. On peut susciter le regret du vœu en rappelant à un homme qu'il doit le douaire de la femme. Ainsi, il était arrivé à quelqu'un de s'interdire toute jouissance de sa femme, dont le douaire s'élevait à 400 dinars. Au moment du divorce (qui en résulta), le cas fut exposé à R. Akiba,

1. Suit un passage traduit tr. *Meghilla*, III, 1 (t. VI, p. 236). 2. V. Ehrmann, *ibid.*, ch. V, § 75, p. 145 et 267 n. 3. M. Schuhl, *ibid.*, p. 195, rapproche à juste titre de cet avis les passages analogues de l'Evangile S. Matth., XXII, 36-40, et S. Marc, XII, 29-31. 4. Le texte cite ici le commenc. du verset, « voici le livre de la génération de l'homme », et sous-entend la fin. 5. Le Lexique de Buxtorf traduit : *arculæ apothecarum !* Et l'édition Fischer le reproduit sans remarque !

qui déclara le mari tenu de lui rembourser son douaire. Mais celui-ci dit : « Maître, mon père a laissé après sa mort 800 dinars, sur lesquels mon frère et moi avons pris chacun 400 dinars; ne suffirait-il pas que ma femme prélève 200 dinars de mon avoir, et qu'il m'en reste 200? Non, lui dit R. Akiba, quand tu devrais vendre les cheveux de la tête, tu dois lui rembourser son douaire entier. Si j'avais su, répliqua le mari, que j'eusse à me dépouiller ainsi complètement, je n'eus pas fait le vœu en question. » Sur quoi, R. Akiba le déclara délié (et la femme permise au mari).

6. On peut provoquer le regret du vœu en rappelant les jours de fête, ou les sabbats[1]. En principe, on avait dit: Pendant les jours fériés, l'effet du vœu est suspendu, mais l'interdit subsiste les autres jours; depuis lors, R. Akiba est venu enseigner qu'un vœu, même levé partiellement, l'est tout entier.

7. Voici un exemple pour cette règle : quelqu'un déclare s'interdire de tirer profit de tous ceux à qui il s'adresse; dès qu'il est délié à l'égard de l'un d'eux, il l'est pour tous. S'il dit ne vouloir jouir ni d'un tel, ni d'un tel, lorsque le vœu cesse à l'égard du premier, il cessera aussi pour les autres; si le dernier seul se trouve délié, les autres restent interdits. S'il déclare considérer un tel et tel aussi interdit qu'un sacrifice, il faudra trouver une expression de regret pour chaque objet interdit en particulier (afin de se délier).

8. S'il dit : je fais vœu de ne pas goûter au vin, car il nuit à l'estomac », et qu'on lui dise ; « le vin vieux profite à l'estomac », ce dernier devient permis, et dès lors, à sa suite, tout autre vin. S'il déclare faire vœu de ne pas goûter aux oignons, « car ils nuisent au cœur », et qu'on lui observe que l'oignon de Chypre est avantageux au cœur (lui fait du bien), ce dernier devient permis, et dès lors à sa suite, toutes les sortes deviennent permises. Ainsi, il est arrivé effectivement que R. Meir (en une telle circonstance) permit de manger toutes sortes d'oignons.

Comment parler de « vendre jusqu'aux cheveux de la tête » (pour rembourser le douaire), puisque l'on n'hypothèque pas à cet effet les biens mobiliers? On veut dire, répond R. Aba, que si même le mari argue ne pouvoir se passer de l'immeuble pour ses besoins, sous prétexte qu'il offre à la femme l'usage des biens-meubles, on dira au mari de donner l'immeuble (sauf à se pourvoir par ailleurs). R. Mescha demanda : si une veuve réclame son douaire aux héritiers du mari, peut-elle au besoin leur dire de réclamer le montant sur les

1. A celui qui aurait fait vœu pour un long temps de jeûner, ou de ne pas manger de viande, on rappellera qu'aux jours fériés ces privations sont interdites.

objets (mobiliers) déposés chez d'autres? (Est-elle censée avoir des droits même sur ces biens, ou non)? Non, dit R. Aba-Maré, il résulte d'une Mischnâ qu'elle n'a pas ce droit, car il est dit[1] : Si un mari en mourant laisse, outre sa femme, des créanciers et des héritiers, selon R. Tarfon, on rendra les comptes avant tout à la femme ; selon R. Akiba, on commence par remettre les biens aux héritiers ; car, tandis que tous sont tenus d'affirmer leur créance par serment, les héritiers n'y sont pas astreints (et on leur verse les biens par le seul fait du décès, sans faire valoir aucune condescendence par pitié). Est-ce qu'une femme, en réclamant le douaire à son mari qui a fait vœu de la répudier, est tenu de jurer ne l'avoir pas encore reçu ou non? Làbas (à Babylone), on a ce proverbe: je n'ai rien touché de ce qui m'est dû ; payera-t-il spontanément? (Certes non ; de même ici, la femme n'a pas à jurer, car le mari n'aura pas payé d'avance).

On a enseigné (à la suite du cas d'interdit, § 7, « de ne vouloir jouir ni de l'un ni de l'autre) »[2] : Si celui du milieu est délié, ceux qui suivent bénéficient de la libération ; ceux qui précèdent restent interdits. On a enseigné au nom de R. Nathan : il y a tel vœu qui est annulé en partie et subsiste en partie. Ainsi p. ex., lorsqu'on s'est interdit de jouir du panier de figues, et qu'il s'y trouve une sorte supérieure de figues, on peut dire : « Si j'avais connu l'existence de cette sorte supérieure, je n'aurais pas émis le vœu d'interdit » ; en ce cas, cette sorte devient permise, et avec elle tout le reste du panier. Mais lorsque le même homme dit : « Si j'avais connu l'existence de cette sorte supérieure, je ne me serais pas interdit de jouir de cette sorte », cette dernière seule devient libre par la restriction mise au vœu.

7 (9). On suscite à l'homme un retour sur son vœu, en faisant valoir le respect de soi-même et l'honneur de ses enfants. Ainsi, on lui dira (après l'énoncé de son vœu) : « Te doutais-tu de ce que demain on dira de toi qu'il est dans ton habitude de répudier tes femmes? Puis de tes filles, on dira que ce sont les filles d'une répudiée, que leur mère a dû commettre quelque faute grave qui motivât la répudiation. » Lorsqu'ensuite il dira : « Si j'avais songé à ces conséquences, je n'aurais pas émis mon vœu », il est dès lors délié par cette expression de regret.

8 (10). Si quelqu'un déclare s'interdire par vœu d'épouser une telle « car elle est laide », tandis qu'en réalité elle est belle, ou « parce qu'elle est noire », tandis qu'elle est blanche, ou « parce qu'elle est petite », tandis qu'en réalité elle est grande, il lui sera permis de l'épouser ; non pas que de laide elle est devenue belle, ou de noire elle est devenue blanche, ou de petite elle a grandi : c'est que le vœu en lui-même était erroné, de sorte qu'il n'est pas besoin de libération par des

1. Tr. *Kethouboth*, IX, 2. 2. Tossefta à ce tr., ch. 5. On retrouve ces termes dans l'édit. de la Mischnâ, selon le Talmud Babli.

savants. [Selon R. Ismaël, ce mariage est possible même lorsque la fille avait d'abord un des défauts sus-énoncés, puis, elle s'en est défaite[1].] Ainsi, un jour, quelqu'un s'était interdit de jouir de sa nièce, fille de sa sœur. On l'amena à la maison de R. Ismaël, qui la para : « Quoi, mon fils, lui dit R. Ismaël, est-ce de cette fille que tu as fais vœu de t'abstenir ? » « Non », dit-il. A ce moment R. Ismaël le déclara libéré de son interdit. Puis le rabbi se mit à pleurer, et s'écria : « Les filles d'Israël sont belles ; mais la pauvreté les enlaidit ». A la mort de R. Ismaël, les filles d'Israël prononcèrent des élégies et dirent : « O filles israélites, pleurez sur R. Ismaël, ainsi qu'il est dit de Saül (II Samuel, I, 24) : *O filles d'Israël, pleurez sur Saül..* »

On a enseigné que R. Juda b. Bethera dit : On suscite à l'homme un retour sur son vœu (§ 7), en faisant seulement valoir le respect de soi-même (non l'honneur de ses enfants). Ainsi, une femme s'étant interdit par vœu de jouir de sa fille vint consulter à ce sujet R. Yoḥanan (pour être libérée), et celui-ci dit : Si tu avais su que ton vœu pourrait causer à ta fille une mauvaise renommée, aurais-tu émis ce vœu ? Non, répondit-elle. Qu'il soit donc annulé (voilà pourquoi il y a à craindre que le regret du vœu soit inspiré par un mensonge). Mais la Mischnâ ne dit-elle pas déjà qu'il est loisible de susciter le regret du vœu en faisant valoir, soit le respect de soi-même, soit l'honneur des enfants ? (Qu'enseigne donc le fait précédent ?) On indique ainsi de n'avoir pas à suivre l'avis contraire de R. Juda b. Bethera.

« R. Ismaël la para » (§ 8). Il fit mettre à cette fille un œil d'or (en place de celui qui manquait) et une dent d'or (à la place de l'absente), et il dit à l'oncle de cette personne : Acquiers-la, avec ce qu'elle a sur elle. — Le verset (cité dans la Mischnâ) est expliqué diversement par R. Juda et R. Néhémie : l'un dit qu'il s'agit en réalité des filles d'Israël, et tandis que les maris se rendaient à la guerre, le roi envoyait la nourriture à leurs femmes. Mais alors pourquoi est-il dit (ibid.) : *qui vous faisait porter des ornements d'or sur vos habits* ? (N'est-ce pas à l'exclusion de la nourriture ?) Ceci confirme que le roi les nourrit, car le bijou n'est beau que sur un corps bien nourri. L'autre dit : par « filles d'Israël », on entend les constructions[2] magistrales d'Israël, ou leurs assemblées judiciaires, le Synhédrin ; lorsque le roi voyait un groupe de savants, il leur donnait à manger et à boire. Que signifie alors l'expression « ornements d'or sur vos habits » ? C'est qu'il entendait de la bouche des savants le motif des règles doctrinales, et il les glorifiait de ce fait (comme s'il les parait avec des ornements).

1. Le passage mis entre crochets [ ], indispensable pour la suite, manque dans le texte jérusalémite, mais se trouve dans les éditions du Talmud Babli. 2. Jeu de mots entre *Banôth*, filles, et *Bana*, construire.

CHAPITRE X

1. Les vœux d'une fille fiancée[1] seront annulés par son père et son fiancé (ensemble). Si le père seul les a annulés sans le concours du futur, ou si ce dernier seul les a annulés sans le père, il n'y a pas d'annulation ; et il va sans dire qu'il suffit du maintien par l'un d'eux pour confirmer les vœux de la fille.

Il est écrit (Nombres, XXX, 7) : *Si elle passe en puissance de mari, etc.* De quel cas s'agit-il là ? Ni d'une femme déjà mariée, puisqu'il est dit ensuite (ibid. 11) : *Si dans la maison de son mari elle a formulé le vœu* ; ni d'une femme libre, puisqu'il est dit d'autre part (ib. 4) : *lorsqu'une femme formule un vœu à l'Éternel.* En conséquence, par le verset « si elle passe en puissance de mari étant engagée par un vœu », il faut entendre une jeune fille fiancée, dont le vœu sera annulé par le père et le fiancé réunis. On sait ainsi quelle est la règle à l'égard des vœux énoncés pendant le temps des fiançailles ; mais quelle est-elle pour les vœux qui sont antérieurs ? Comme il est dit (ibid.) : *étant engagée par un vœu*, on déduit d'impliquer dans la même règle les vœux contractés par la jeune fille lorsqu'elle était encore chez son père (qu'elle emporte de chez lui). On a enseigné au nom de R. Eleazar : le verset (précité) « si elle passe en puissance de mari, etc. » indique (par un terme redondant, *être*) qu'il s'agit là d'une fiancée ayant atteint la seconde majorité (sur laquelle le père n'a plus de droit). Les compagnons dirent que la déduction appliquée à ce verset par R. Eleazar est exacte. Mais alors on peut objecter ceci contre l'avis de R. Eleazar : puisque dès le moment où elle atteint la majorité le père n'a plus de pouvoir sur elle, elle devrait être comme une orpheline ayant perdu son père et dont le vœu sera annulé par le mari seul ? De même, on peut opposer une objection à l'avis des autres rabbins (qui appliquent le verset précité à une simple jeune fille fiancée, encore dépendante du père) : puisque le futur, avant de recevoir chez lui cette personne, participe à la libération du vœu ; à plus forte raison doit-il avoir seul cette faculté une fois que celle-ci est en son pouvoir par les fiançailles ? Quel sens donc les Rabbins donnent-ils à l'expression *étant engagée par vœu* (comprenant forcément des vœux antérieurs) ? Il ne saurait être question des vœux énoncés par elle avant ses fiançailles, si elle a été ensuite fiancée étant simple jeune fille (non émancipée) ; car alors il a déjà été dit que la faculté de libération appartient au père et au fiancé réunis (non à ce dernier seul) ? Donc, par l'expression *étant engagée* on entend le cas où la jeune fille a émis le vœu avant la mort de son père, ou avant d'atteindre la 2e majorité ; lorsqu'ensuite par le décès du père ou le fait de la 2e majorité elle devient indépendante, puis se marie, la faculté de libérer du vœu reste au mari seul. Puisque R.

1. Cf. tr. *Kethouboth*, IV, 6.

Eleazar applique le verset précité à la fille émancipée par la seconde majorité, d'où sait-il que, pour la simple jeune fille fiancée, la faculté de libérer le vœu est dévolue au père et au mari réunis ? C'est que le texte biblique, après avoir dit (ibid.) : *entre un homme et sa femme*, ce qui se rapporte au cas ordinaire d'époux mariés, ajoute : *entre un père et sa fille* (par là, il est fait allusion à la fille fiancée, qui dépend à la fois du père et du futur : ils devront s'unir pour libérer ses vœux). Mais les autres rabbins (qui déduisent ce cas du verset *si elle passe en puissance de mari, etc.*), quel compte tiennent-ils de ce rapprochement ? Ceci indique que le mari peut seulement délier la femme des vœux qui les concernent tous deux réciproquement, non de ceux qui sont émis à l'égard d'autrui ; de même, un père peut dégager sa fille des vœux qui les concernent tous deux, non ceux qui ont été émis à l'égard d'autrui. Est-ce à dire que R. Eleazar ne partage pas cet avis (pour la faculté restreinte du mari de libérer les vœux de la femme, ou celle d'un père sur les vœux de sa fille) ? Si, mais il déduit le tout du même verset, non seulement la règle relative à l'action conjointe du père et du fiancé pour libérer les vœux d'une simple fiancée, mais encore la règle qui limite pour le mari la faculté de libérer les seuls vœux de la femme les concernant tous deux, non autrui, comme la faculté d'un père de libérer les vœux de la fille se borne aux vœux qui le concernent.

« Il va sans dire, est-il dit, que l'un d'eux peut suffire à maintenir les vœux de la fille ». A quoi bon s'exprimer ainsi, lorsqu'il vient d'être dit : « Si par exemple le père seul a annulé les vœux, il n'y a pas d'annulation effective » ? La fin de la Mischnâ n'est applicable qu'à ce cas : si après l'annulation partielle par le père, le mari sur le point de l'énoncer aussi meurt, le père peut compléter l'annulation pour le défunt. Selon R. Nathan, c'est là l'avis de l'école de Schamaï ; selon les autres sages, il n'est plus besoin d'annuler le vœu [1]. Selon eux, c'est inutile lorsque le mari n'avait pas confirmé le vœu ; mais s'il l'avait confirmé, le père ne peut plus l'annuler. On vient de dire que le père (en cas de décès subit du fiancé) prononcera l'annulation du vœu pour la part du fiancé. S'il désire confirmer le vœu [2], il dira seulement : « Que ce vœu te soit maintenu » (sans rien de plus) ; pour l'annuler au contraire, il devra spécifier qu'il annule aussi la part qui serait afférente au mari [3]. Il est évident que si le père n'a pas annulé pour sa part le vœu de la fille [4] et qu'elle le transgresse, elle mérite la pénalité des coups de lanière pour l'infraction ; mais si, à l'inverse, le père a annulé le vœu (quant à lui), sans que le mari l'ait annulé aussi de son côté, la fille est-elle passible de ladite pénalité pour infraction du vœu ? Ou dira-t-on, puisqu'en cas de décès du mari le père peut suffire à compléter l'annulation, qu'elle échappe ici à ladite pénalité en raison de l'annulation par le père seul ? Cette question est juste

1. Par le décès du mari, sa part de pouvoir sur la fiancée est reversible sur le père, qui a déjà annulé le vœu. 2. S'il ne l'a pas annulé et veut le maintenir. 3. Si celui-ci vivait encore. 4. Annulé par le fiancé seul.

d'après celui (l'avis des sages) qui vient de dire que le décès (du mari) n'obvie pas à l'annulation (celle du père suffit alors pour les 2 parts) ; et, — par suite, — même si le mari vit, la libération partielle du vœu par le père devrait motiver la dispense de la pénalité. Elle n'est pas juste, selon l'avis opposé (de Schammaï), disant que, même pour le décédé, il faut formuler à part la libération ; aussi, du vivant du mari qui n'a pas levé le vœu, ce dernier subsiste, et celle qui l'enfreint est passible de la pénalité des coups. On a enseigné : si après l'annulation partielle du vœu par le père, le fiancé sur le point de l'annuler aussi meurt (puis la fille se fiance à un autre), le dernier fiancé interviendra pour annuler le vœu en ce qui le concerne. En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ suivante (§ 3) le confirme, en disant : « le père et le dernier fiancé peuvent ensemble la délier de ses vœux. »

2. Si à ce moment le père meurt, le droit de ce dernier n'est pas réversible sur le futur[1] ; mais si le futur meurt, son droit est réversible sur le père [2]. En ceci donc, le pouvoir du père est supérieur à celui du futur mari ; mais en d'autres faits, le pouvoir du futur est supérieur à celui du père, en ce que par exemple il peut annuler les vœux d'une fille qui atteint la 2e majorité, tandis que le père ne le peut plus (il n'a plus alors de pouvoir sur elle).

3. Si une telle jeune fille fiancée a formulé un vœu, puis elle est répudiée le même jour, et le même jour encore elle est de nouveau fiancée à un autre, y eût-il ainsi cent transitions de cette sorte, le père et le dernier fiancé peuvent ensemble la délier de ses vœux. Voici la règle : Aussi longtemps qu'elle n'est pas devenue une heure complète indépendante (par suite de nouvelles fiançailles immédiates), son père et son dernier fiancé peuvent s'unir pour annuler ses vœux.

4. Chez les savants il est d'usage, avant que la fille quitte la maison (pour son mari), de lui dire : « Je déclare annulés tous les vœux que tu as formulés chez moi » (pour la délier). De même, avant qu'elle entre chez lui, le mari lui dira : « Je déclare annulés tous les vœux que tu as prononcés avant que tu entres chez moi » ; car, une fois qu'elle est en son pouvoir, il ne peut plus rien annuler rétroactivement.

Les compagnons d'étude ont supposé que lorsque le père n'a pas annulé le vœu pour sa part et qu'il meurt, en ce cas seul, « le droit de ce dernier n'est pas réversible sur le futur », pour suffire seul à annuler complètement le vœu[3]. Il est prouvé, au contraire, qu'il n'y a pas de distinction, de ce qu'il est dit (§ 4) : « Chez les savants il est d'usage, avant que la fille quitte la

1. Ce n'est pas encore un mari définitif. 2. Et il pourra délier la fille de ses vœux. 3. Si, au contraire, après avoir annulé le vœu pour sa part, le père meurt, il n'est pas dit que « le droit du père n'est pas reversible sur le mari » ; celui-ci peut bien faire l'annulation de son côté.

maison paternelle (pour celle de son mari), de lui dire que l'on déclare annulés tous les vœux qu'elle a formulés dans la maison paternelle; de même, avant qu'elle entre chez le mari, celui-ci lui dira avoir annulé les vœux qu'elle a prononcés avant son entrée chez lui; car une fois qu'elle est en son pouvoir, il ne peut plus rien annuler rétroactivement. » Cela prouve que, si même après avoir libéré le vœu pour sa part, le père meurt, cette faculté n'est pas réversible sur le mari seul; tandis que si le mari meurt en cette condition, son droit est réversible sur le père. D'autre part, les compagnons d'étude ont cru devoir expliquer à l'inverse la fin : c'est seulement lorsque le mari a annulé le vœu en ce qui le concerne (puis meurt), que le père a la faculté de libérer définitivement sa fille du vœu ; mais si avant d'avoir libéré le vœu en ce qui le concerne le mari meurt, le père n'a plus la faculté suffisante pour délier seul de ce vœu (qui incombe au père et au futur réunis). Toutefois, il résulte de la Mischnâ suivante (§ 3) qu'il n'en est pas ainsi, puisqu'il est dit : « Si une telle jeune fille fiancée a formulé un vœu, puis elle est répudiée le même jour, et le même jour elle est de nouveau fiancée à un autre, y eût-il ainsi cent transitions de cette sorte, le père et le dernier fiancé peuvent la délier ensemble de ses vœux. » Or, il s'agit évidemment là du cas où le père est mort sans avoir délié le vœu pour sa part (bien que la libération du vœu incombe aux 2 ayants-droit réunis); de même, le mari fût-il mort avant d'avoir délié le vœu en ce qui le concerne, la faculté de libération passe alors entière au père.

R. Hagaï demanda en présence de R. Yossa : On sait par la Mischnâ quelle est la règle pour les vœux énoncés par la jeune fille avant le moment de ses fiançailles[1]; mais pour les vœux énoncés depuis les fiançailles, est-ce qu'au cas de décès du père pendant les fiançailles, la faculté de libération n'est pas réversible entièrement sur le futur? Non, dit R. Yossa, car on sait bien qu'une jeune fille qui, ayant énoncé des vœux avant d'être fiancée, se fiance ensuite, sera seulement libérée par la double énonciation du père et du fiancé réunis. Or, il a été dit (§ 2) : « Si le père meurt avant d'être intervenu pour la libération, son droit n'est pas réversible sur le futur » (ce dernier n'y suffit pas seul[2]). De même, ce qui est dit « si le futur meurt, son droit est réversible sur le père », est-il seulement applicable aux vœux énoncés avant les fiançailles, ou même à ceux qui ont été énoncés après (quoiqu'il s'agisse de ceux qui sont au pouvoir des 2 ayants-droit)? Certes, fut-il répliqué, car pour les vœux énoncés par une jeune fille avant ses fiançailles, qui ensuite devient fiancée, il faut l'intervention double du père et du futur pour obtenir la libération; et pourtant il est dit : « Si le futur meurt à ce moment, son droit est réversible sur le père »; cela prouve donc aussi que, pour les vœux énoncés par la jeune fille après les fiançailles, le droit du futur mort à ce

1. Alors, elle dépend du père seul dont le pouvoir n'est pas reversible sur le futur (selon la correction du comment. *Pné-Mosché*. 2. Il en est de même pour les vœux faits par la fille déjà fiancée.

moment est réversible sur le père (qui suffira pour libérer définitivement). — « Le futur, est-il dit, peut annuler les vœux d'une fille qui a atteint la seconde majorité. » Cette phrase de la Mischnâ doit émaner de R. Éléazar; car il a été dit en son nom [1] : le verset *si elle passe en puissance de mari, etc.* (Nombres, XXX, 7) est applicable à une fiancée ayant atteint la 2e majorité, et qui en cet état est liée par vœu (en ce cas, le père n'a pas à intervenir).

R. Ila dit (§ 3) : du verset (précité) *si elle passe en puissance de mari, etc.* (où le terme *être* est redondant), on conclut que si même il y a cent transitions de cette sorte, « le père et le dernier fiancé peuvent délier la fille de ses vœux. » En effet, dit R. Yossé, ce sont là les termes mêmes de la Mischnâ.

5. Après qu'une fille de seconde majorité [2] a laissé passer douze mois depuis ses fiançailles, ou pour une veuve fiancée après une période de trente jours, selon R. Eliézer, le futur pourra énoncer la libération des vœux, de même qu'il est tenu de pourvoir à sa nourriture ; selon les autres sages, ce futur ne peut pas les délier, jusqu'à ce que la femme entre en la puissance du mari (après le mariage effectif).

6 (5). Si une veuve (sans enfant) attend de son beau-frère le mariage par lévirat, que ce soit d'un beau-frère ou de l'un des deux, R. Eliézer autorise le beau-frère à annuler ses vœux; selon R. Josué, c'est permis si elle attend le mariage d'un seul, non si elle l'attend de l'un d'eux. R. Akiba ne le permet pas, ni si elle attend le mariage d'un seul, ni de deux.

(6). R. Eliézer justifie son avis en raisonnant ainsi : puisqu'un mari a l'autorité nécessaire pour délier les vœux d'une femme qu'il s'est acquise de son propre chef, à plus forte raison doit-il avoir ce pouvoir sur une femme qui lui est comme assignée par le ciel [3]. Non, lui répliqua R. Akiba, il n'en est pas de même : sur la femme que l'homme s'est acquise lui-même (de plein gré), d'autres n'ont pas de pouvoir ; tandis que sur cette femme (belle-sœur) qui lui est assignée par voie céleste, d'autres ont parfois du pouvoir [4]. R. Josué lui répondit : Akiba, tes paroles sont justes s'il y a au moins deux beaux-frères; mais quelle raison invoques-tu s'il n'y a qu'un beau-frère? C'est que, répondit Akiba, la belle-sœur veuve n'appartient pas complètement au beau-frère (avant le mariage), pas plus qu'une fiancée n'est entièrement à son futur.

Puisque l'on sait, d'après R. Eliézer (§ 5), que la libération des vœux par le futur dépend de ce qu'il nourrit sa femme, s'il l'a consacrée pour la nourrir de suite, il a aussi la faculté de la délier de ses vœux (même avant qu'elle soit au domicile conjugal) ; mais s'il l'a épousée à condition de ne pas la nourrir de

1. Ci-dessus, § 1. 2. Indépendante du pouvoir paternel. 3. Savoir par la mort de son frère. 4. Si p. ex. d'autres frères survivent.

suite, le père a cette faculté. Tel est l'avis des sages. Selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, le mari ne pourra lever aucun vœu de la femme, jusqu'à ce qu'elle ait pénétré dans sa maison.

D'après R. Eliézer, qui est d'avis (§ 6) que le beau-frère devant épouser une veuve par lévirat peut la délier de ses vœux, fussent-ils deux beaux-frères en ce cas, lequel d'eux aurait cette faculté de libération ? De même, au sujet de ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan [1], si l'on déclare à une femme vouloir l'engager dès à présent pour l'épouser après 30 jours, et qu'avant ce délai un autre l'épouse, y eût-il ainsi une succession de cent prétendants, le dernier l'emporte ; lequel alors des fiancés pourra libérer les vœux de cette femme ? De même, R. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan [2] qu'un maître peut destiner son esclave (femme) même à son fils mineur (Exode, XXI, 9) ; en ce cas, est-ce le fils, quoique mineur, ou le maître, qui libère les vœux de cette femme ? De même enfin, au sujet de ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Yoḥanan, et R. Ila, au nom de R. Eléazar [3], en cas d'union adultérine avec la femme d'un sourd-muet, on n'est pas même passible du sacrifice de suspension (ce mariage est alors nul) ; est-ce alors le père qui a la faculté de la libérer de ses vœux ? (diverses questions non résolues).

« R. Eliézer justifie son avis en raisonnant ainsi » : puisqu'une femme sur laquelle je n'avais pas de droits avant son entrée en ma puissance (par les fiançailles) devient complètement apte à être libérée par moi de ses vœux lorsqu'elle est entrée en ma possession ; à plus forte raison dois-je avoir cette même faculté à l'égard de ma belle-sœur veuve, lors de son entrée en ma possession, sur laquelle j'avais déjà des droits avant son entrée (par lévirat). « Non, lui réplique R. Akiba, il n'en est pas de même » : la femme sur laquelle tu n'avais pas de droits avant son entrée en ta puissance devient complètement apte à être libérée par toi de ses vœux lorsqu'elle est entrée en ta puissance, et comme tu n'avais sur elle pas même une part de pouvoir, de même nul autre n'avait sur elle une part de pouvoir partagé avec toi ; tandis que c'est différent pour la femme sur laquelle tu avais déjà des droits avant son entrée en ta puissance et qui est devenue complètement apte à la libération de ses vœux par toi lors de son entrée en ton pouvoir ; or, comme avant sa consécration par le mariage tu avais une part de droits sur elle (parce qu'elle t'incombait par le lévirat), de même d'autres participaient avec toi à ce droit (en raison de la pluralité des beaux-frères). « R. Josué lui répondit : Akiba, tes paroles sont justes s'il y a au moins 2 beaux-frères ; mais quelle raison invoques-tu s'il n'y a qu'un beau-frère ? » Akiba dit : comme au point de vue de la pénalité capitale (en cas de cohabitation avec la belle-sœur veuve) il n'y a pas de différence entre celle qui incombe par lévirat à un seul beau-frère, ou à plusieurs, ni entre celle qui a reçu de son beau-frère une promesse de mariage et celle qui ne l'a pas reçue, il en sera ici de même pour la libéra-

1. Tr. *Qiddouschin*, III, 1 (f. 63ᶜ). 2. *Ibid.*, I, 2 (f. 59ᶜ). V. tr. *Yebamoth*, III, 5, fin (t. VII, p. 48). 3. *Ibid.*, XIV, 1 (p. 193).

tion des vœux. Est-ce à dire, demanda R. Josué, qu'il en est de même pour la libération des vœux et serments? (N'y eût-il qu'un beau-frère et s'étant même engagé à l'épouser, ne pourra-t-il pas la libérer de ses vœux, pas plus qu'un simple fiancé?) C'est vrai, répondit R. Akiba (c'est bien ainsi). Mais, reprit R. Josué, si tu avais vécu au temps de R. Éléazar b. Arakh, qui a dit[1] qu'une promesse de mariage équivaut à une acquisition complète, que déciderais-tu ? En ce cas aussi, répondit R. Akiba, R. Éléazar b. Arakh serait d'avis de ne pas accorder la faculté de libération jusqu'à ce que la femme soit entrée en puissance de mari (pas plus que la cohabitation avec elle n'entraîne la peine de mort).

7. Si quelqu'un dit à sa femme : « Je déclare valables tous les vœux que tu formuleras jusqu'à mon retour de tel endroit », c'est comme s'il n'avait rien dit. Mais s'il dit d'avance : « Je les déclare nuls », selon R. Éliézer, ils seront réellement annulés; selon les autres sages, il ne seront pas annulés. Quoi, leur dit R. Éliézer, si le mari peut annuler les vœux déjà arrivés à la période d'interdit (déjà formulés), pourquoi n'aurait-il pas ce pouvoir sur les vœux non encore parvenus à cette période ? C'est que, lui répliquèrent-ils, la Bible dit (Nombres, XXX, 14) : *Son mari le maintiendra, et son mari pourra l'annuler* ; les vœux seuls susceptibles d'être rendus valables peuvent aussi être annulés, non ceux qu'il est impossible de confirmer.

8. L'annulation des vœux (d'une femme par son mari) peut avoir lieu toute la journée. Cette règle entraîne un allègement et une aggravation. Voici comment : Si elle a émis un vœu la nuit du sabbat (vendredi soir), le mari a le temps de l'annuler, soit en cette nuit, soit toute la journée du sabbat jusqu'à ce qu'il fasse nuit. Si elle formule le vœu tout près de la nuit, il faut que l'annulation soit énoncée de suite avant la nuit close; car, après que la nuit est survenue sans qu'il y ait eu annulation, il serait trop tard.

Contre le raisonnement par *a fortiori* de R. Eliézer (§ 7), les sages ont objecté ceci[2] : le bain, qui sert à enlever l'impureté de ceux qui sont impurs, sans sauver ceux qui sont purs (sans les empêcher de devenir impurs ensuite au contact d'une impureté), prouve que le mari ne peut pas non plus annuler d'avance les vœux futurs de la femme (malgré son pouvoir sur les vœux accomplis). R. Eliézer répliqua ainsi ; puisqu'il est admis que l'on ne peut pas annuler ses propres vœux une fois accomplis (sans l'intervention d'un sage), bien que ce soit loisible en s'y prenant d'avance (en le libellant dès le nouvel-an[3]); à plus forte raison on peut annuler d'avance les vœux de sa femme, qu'il est permis d'annuler après leur énonciation. Non, lui observèrent les

1. J., tr. *Yebamoth*, II, 1 (t. VII, p. 23). 2. Tossefta à ce tr., ch. 6. 3. Ci-dessus, VIII, 1.

autres sages, il est loisible à l'homme de déclarer d'avance annulés ses propres vœux futurs, parce qu'il a aussi la faculté de les maintenir s'il veut (sans cette condition préalable) ; tandis que cette même faculté n'est pas accordée pour les vœux futurs de la femme ; car lors même qu'il voudrait d'avance les confirmer, il n'en aurait pas le pouvoir. En outre (selon les termes de la Mischnâ), « la Bible dit (Nombres, XXX, 14) : *son mari le maintiendra, et son mari pourra l'annuler* ; les vœux seuls susceptibles d'être rendus valables peuvent aussi être annulés, non ceux qu'il est impossible de confirmer. »

On a enseigné[1] : R. Yossé b. R. Juda et R. Eléazar b. Simon disent que pour annuler les vœux, le mari a une latitude d'un jour complet (24 h.). Quel est le motif des rabbins (dans notre Mischnâ, pour autoriser « toute la journée »)? C'est qu'il est écrit (ibid. 15) : *Si son mari se tait « d'un jour à l'autre »* ; tandis que R. Yossé b. R. Juda fonde l'avis précité sur ce qu'il est dit ensuite : *au « jour » où il l'a appris*. Mais les autres rabbins ne tiennent-ils pas compte du texte invoqué par R. Yossé b. R. Juda ? Ces mots sont applicables, selon eux, à un vœu qui aurait été énoncé au commencement de la nuit (en ce cas, le mari a le temps jusqu'au lendemain soir pour la libération). D'autre part, comment R. Yossé b. R. Juda justifie-t-il le texte biblique invoqué par les rabbins à l'appui de leur avis ? Selon lui, ce verset vise le cas où le vœu a été énoncé la nuit veille du Sabbat, et le mari après s'être tu, revient sur sa parole (pour délier la femme de son vœu). Or, selon l'avis de R. Yossé b. R. Juda, en cas ordinaire de vœu, le mari a une latitude de 24 h. pour se prononcer ; selon les autres sages, la limite de temps cesse à la fin de la journée ; mais lorsque le mari s'est d'abord tu, puis revenant sur sa parole il veut délier le vœu, R. Yossé b. R. Juda ne lui accorde plus qu'une latitude de 24 h. pour se prononcer ; les autres sages au contraire l'autorisent à prononcer la libération, qui restera sans autre limite que celle de la renonciation par le mari (en ce cas, les sages professent un avis bien moins sévère que dans l'hypothèse habituelle) ; si enfin le mari laisse passer l'heure qui précède le coucher du soleil (au sabbat), il ne pourra plus prononcer l'annulation du vœu. S'il dit : « sois déliée du vœu à l'heure des vêpres », l'annulation est faite pour toujours (sans supposer la restriction que le vœu devra être maintenu jusque là) ; de même s'il dit : « que le vœu soit maintenu à l'heure des vêpres », le vœu le sera pour toujours (sans restriction). Si le mari dit : « sois déliée de ce vœu jusqu'aux vêpres », c'est comme s'il avait dit : tu seras libérée de ce vœu à partirde l'heure des vêpres (et l'on ne suppose pas que le mari ait voulu l'annuler jusqu'à ce moment, puis le maintenir à partir de là). On a enseigné ailleurs[2] : Au jour du Sabbat, on peut prononcer l'annulation des vœux, ou consulter à ce sujet les savants. « Sur quoi il a été exposé que par « vœux » on entend, soit ceux qui concernent le Sabbat, soit ceux qui ne le concernent pas ; la distinction relative à ce qui concerne le Sabbat n'est admise que « pour la consultation du savant », et celle-ci est seulement autorisée en vue du Sabbat,

1. Tossefta à ce tr., ch. 7. 2. Tr. *Sabbat*, XXIV, 5.

car le vœu qui ne concerne pas le Sabbat pourra être annulé par le savant le lendemain. Mais conformément à l'avis exprimé plus haut par R. Yossé b. R. Juda, et R. Eléazar b. R. Simon, que pour annuler les vœux, le mari a une latitude d'un jour complet, la libération des vœux ne concernant pas le sabbat devrait être interdite, puisqu'en raison de la latitude d'un jour complet qu'ils accordent, cette libération peut se faire le lendemain? On peut répondre que cet enseignement est justifiable d'après l'avis de tous, en supposant que le vœu a été émis la nuit de veille du sabbat (alors il serait trop tard d'annuler le vœu après le sabbat). R. Abahou dit au nom de R. Yohanan[1] : la formule énoncée par le mari « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment » n'équivaut à rien (ne compte pas), pas plus que la libération par le sage disant : « qu'il te soit délié », ou « annulé par toi » ; mais voici le formulaire que devra adopter chacun d'eux. Le mari dira : « Qu'il soit délié pour toi », ou « annulé pour toi » ; le savant dira : « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment. »

R. Yohanan dit : les anciens avaient demandé si (après avoir confirmé le vœu de sa femme) le mari peut aller consulter un savant afin d'arriver par lui à revenir sur ce fait et pouvoir annuler le vœu ? (Question non résolue). Quelle est la règle si une femme prononce un vœu que le mari entend et n'annule pas ? Il est évident qu'après cela le mari ne peut plus l'annuler en la forme ordinaire d'annulation par le mari (puisqu'il semble l'avoir au contraire confirmé) ; mais peut-il énoncer l'annulation selon la formule adoptée par le savant ? Il ne saurait être question des vœux prononcés par la femme et concernant les rapports avec le mari, puisque celui-ci ne peut pas annuler les vœux qui le concernent lui-même : il s'agit donc de vœux énoncés par la femme à l'égard d'autrui (que le mari ne peut pas annuler) ; pour ceux-là, le savant peut-il intervenir? Certes, fut-il répliqué ; n'est-ce pas selon R. Juda (seul) qu'un mari ne peut pas annuler le vœu d'une femme concernant autrui[2], les autres le permettent? Les uns (fut-il répondu) l'ont enseigné au nom de R. Juda, mais R. Ḥiya a enseigné au nom des autres sages, que le mari ne peut pas délier un vœu de sa femme à l'égard d'autrui. — Est-ce qu'un savant consulté peut rompre un vœu la nuit ? Oui, par à fortiori : puisque les vœux énoncés par la femme, pour lesquels il y a le terme *jour*, peuvent être annulés par le mari même la nuit (en 24 h.); à plus forte raison on admet la nuit l'intervention du savant, au sujet duquel le terme *jour* n'est pas usité. Cette libération peut-elle avoir lieu par voie d'interprète ? Oui, à ce qu'il résulte de ce fait : R. Aba b. Zoutra devint un jour l'interprète entre R. Yohanan et une femme qui était incapable de comprendre le syriaque, συριστί (et qui avait demandé à être libérée de son vœu ; c'est donc admis). — On a enseigné : pour la consultation au sujet des vœux, les uns et les autres seront enveloppés du *talith* (manteau d'office); l'homme consulté sera assis[3], et le consultant se

1. Tr. *Nazir*, IV, 2. 2. Tr. *Negaïm*, II, 5. 3. V. J., tr. *Guittin*, VII, 1, fin (f. 48[d]).

tiendra debout, se réglant d'après le texte qui dit (Deutér. XIX, 17) : *Les 2 hommes qui ont un différend se tiendront debout, etc.* Par ce verset, on voit l'obligation de se tenir debout pour les gens en litige ; d'où le sait-on pour ceux qui posent au savant une question, soit de doctrine, soit d'exégèse? De ce que l'expression *seront debout* est précédée de la conjonction *et* (superflue). R. Aḥa b. Papa, allant délier d'un vœu R. Imi, resta debout le temps suffisant à prononcer l'annulation (pour montrer que l'homme consulté peut aussi rester debout) ; R. Mena ayant libéré de son vœu Gamaliel à Quontel[1] agit de même. Mais lorsque R. Mena libéra le petit-fils de ce dernier, celui-ci dit au rabbi : N'agis pas pour moi comme tu as fait pour mon grand-père ; reste assis pendant que je vais t'exposer ce qui m'amène (il tenait à l'exécution stricte des usages) — [2].

CHAPITRE XI

1. Voici les vœux que le père (ou le mari) peut annuler : ceux pour lesquels il est question de se mortifier le corps, comme de s'interdire le bain (soit à jamais, soit pour cette journée), ou l'interdit des ornements (dans les mêmes conditions). R. Yossé dit[3] : ces 2 sujets ne sont pas des vœux de mortification.

Il est écrit (Nombres XXX, 14) : *tout vœu, tout serment d'abstinence, tendant à mortifier la personne, l'époux peut les ratifier, ou les annuler.* On connaît ainsi les droits du mari sur les vœux qui comportent la mortification ; d'où sait-on qu'il a un pouvoir sur les vœux d'interdit qui le concernent? C'est qu'il est dit (ibid. 7) : *entre l'homme et sa femme* ; et comme le mari a cette faculté, le père l'a aussi sur sa fille, selon ces mots (ibid.) : *entre le père et sa fille.* De cette juxtaposition on conclut à l'analogie suivante : comme le mari peut seulement annuler les vœux qui comportent la mortification, ou les interdits des rapports de la femme avec lui ; de même un père annulera seulement les vœux de la fille qui comportent la mortification, ou les interdits des rapports de la femme avec lui. R. Jacob b. Aḥa relate la discussion suivante entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon R. Yoḥanan, le mari peut annuler, soit les vœux, soit les serments de la femme ; selon R. Simon b. Lakisch, il ne peut annuler que les vœux qu'elle a énoncés, non ses serments. R. Yossé b. Aboun ajoute qu'au sujet de la libération des vœux par un vieillard (ou savant), la même discussion a lieu entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : le premier autorise une telle libération, soit pour les vœux, soit pour les serments ; le second autorise seulement la libération des vœux, non des serments. Cet avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à ce qu'a dit R. Yossé. Un homme se présenta à R. Yossé pour le prier d'annuler son vœu ; celui-ci s'en-

1. Peut-être Kanewath. V. Neubauer, p. 20. 2. Suit un passage traduit au tr. *Haghiga*, I, 8 (t. VI, p. 266). 3. Cf. J., tr. *Schebiith*, VIII, 5.

veloppa (en tenue d'office), s'assit et demanda au consultant comment il avait formulé le serment? J'ai dit, fut-il répondu : « O Popi[1] (par Dieu) d'Israël, je ne veux pas entrer dans ma maison. » R. Yossé lui dit alors : l'expression « O Popi d'Israël » est un vrai serment (valable), et désormais tu ne peux pas rentrer dans ta maison (le savant ne peut donc pas annuler les serments).

R. Zeira explique ainsi la Mischnâ : « les vœux qu'il est permis d'annuler sont ceux par lesquels il s'agit de se mortifier le corps, comme de s'interdire le bain, ou de se priver d'ornements ; R. Yossé dit : ce ne sont pas là des vœux de mortification » ; mais les questions de rapports entre le mari et la femme constituent des sujets de mortification. Lorsque la Mischnâ suivante (§ 2) énumère ces sujets, elle exprime l'avis de R. Yossé, ainsi qu'en continuant par ces mots : « Si elle déclare s'interdire par vœu de goûter à aucun fruit, du monde, le mari peut l'annuler », de même que la distinction établie ensuite entre « les fruits de cette province » et ceux que le mari pourra apporter à la femme d'une autre province. Ensuite, selon les sages, il faut établir cette distinction : pour les vœux comportant la mortification, la libération aura son effet à tout jamais, tandis que pour les vœux sur les rapports entre l'homme et la femme, la libération ne produit d'effet que durant l'union de ces deux époux (non à partir du jour du divorce). Selon R. Yossé au contraire, pour les deux sortes de vœux, la libération formulée par le mari aura de l'effet à jamais. Mais n'est-il pas dit, selon les rabbins, que pour les vœux comprenant la mortification, le mari peut prononcer une annulation subsistant à jamais, et R. Yossé admet la même faculté pour le mari à l'égard des vœux prononcés par la femme qui concernent le mari ? Quelle différence pratique y a-t-il alors entre ces deux avis, et qu'importe qu'il s'agisse de vœux comportant la mortification, ou de ceux qui concernent le mari? Il y a une différence si elle dit : « je fais vœu qu'il te soit interdit de jouir en rien de moi si je quitte ta demeure » (alors, ce n'est pas une question de mortification, et le vœu est valable seulement selon R. Yossé). Pourquoi alors ne pas admettre que le mari annulera ce vœu (y compris même l'époque postérieure au divorce), et sur quoi porte donc la discussion? En effet, il s'agit du cas où le vœu a été formulé ainsi : « Je fais vœu qu'il te soit interdit de jouir en rien de mon corps lorsque je quitterai ta demeure » (là, il ne s'agit clairement que de l'avenir). Or, les rabbins considèrent ce vœu comme une question de mortification, tandis que R. Yossé le considère comme concernant les rapports avec le mari. D'après l'avis de R. Zeira (qui dit que, selon R. Yossé, la libération par le mari a son effet pour toujours), il y a analogie entre l'avis exprimé ici par R. Yossé et celui de R. Yoḥanan b. Nouri, énoncé plus loin (§ 4), dans la Mischnâ qui s'exprime ainsi : « Si la

1. C'est le mot ΠΙΠΙ, provenant de la lecture du mot Jehovah (lu à rebours), remarque J. Levy, s. v., qui rappelle le procédé analogue d'Origène et S. Jérôme. V. aussi Jos. Halévy, dans *Revue des études juives*, t. IX, p. 162.

femme déclare s'interdire par vœu de travailler pour son père, ou pour le père du mari, ou pour son frère (à elle), ou pour son frère (à lui), le mari ne pourra pas annuler ce vœu. Si elle déclare faire vœu de ne pas travailler sur l'ordre de son mari, il n'a même pas besoin d'annuler le vœu (sans valeur). Selon R. Yohanan b. Nouri, le mari devra l'annuler, de crainte qu'il y ait divorce, et il lui serait désormais impossible de la reprendre à cause du vœu » (ceci prouve que, pour les vœux en fait de rapports avec le mari, celui-ci peut prononcer l'annulation).

R. Ila, à son tour, explique différemment notre Mischnâ : « les vœux qu'il est permis d'annuler sont ceux par lesquels il s'agit de se mortifier le corps, comme de s'interdire le bain, ou de se priver d'ornements ; R. Yossé dit : ce ne sont pas là des vœux de mortification. » En quoi ce dire de R. Yossé diffère-t-il de l'avis exprimé par le premier interlocuteur ? En ce que ces vœux ne sont pas des sujets de mortification, mais une question de rapports avec le mari (par conséquent, il ne peut pas annuler à jamais). D'après tous, c'est une question de mortification lorsque l'on a dit : « je prononce l'interdit si je prends un bain, ou si je ne le prends pas », et l'on a enseigné en effet que l'on donne cette qualification à un tel vœu. — Soit d'après l'explication de R. Zeira, soit d'après celle de R. Ila, est-ce que R. Yossé ne se contredit pas lui-même ? Il est dit ailleurs[1] : lorsqu'une source servant à alimenter les habitants d'une ville serait insuffisante (si on la laissait s'écouler ailleurs) pour nourrir encore d'autres, on pourra la réserver à l'usage exclusif des premiers (par un barrage) ; s'il faut choisir entre l'entretien du bétail et les habitants d'une autre ville, ces derniers l'emportent sur le bétail ; s'il faut se décider, pour la prise de l'eau, entre celle nécessaire au blanchissage des premiers et l'alimentation d'autrui, la nécessité de blanchir ses effets l'emporte sur l'obligation de nourrir autrui. D'après qui, demanda R. Yohanan, le blanchissage est-il une question capitale (jusqu'à la faire passer avant l'entretien d'autres habitants) ? Ce doit être l'avis de R. Yossé, car il a été enseigné : On ne prendra aucune des villes de refuge (ou une place de leur banlieue), soit pour y tremper le lin, soit pour blanchir les effets (ces places servant exclusivement à protéger la *vie* des meurtriers par imprudence) ; R. Yossé seul permet d'en user pour le lavage (qu'il considère comme une question vitale). Or, R. Yossé n'est-il pas en contradiction avec lui-même ? Il dit ici, d'une part, que même le bain n'est pas une question vitale (il ne considère pas cette privation comme une mortification), et d'autre part il dit que le blanchissage est une question vitale ? C'est que, répond R. Mena, on peut ajourner un bain, non le blanchissage du linge. Juda, habitant de Huza[2], s'enferma dans une caverne trois jours de suite pour réfléchir sur le motif de cette règle : pourquoi la vie des habitants de la 1re ville

1. Tossefta au tr. *Bava mecia'*, ch. 11. 2. Nom de localité à ajouter à la géographie du *Talmud*, à moins que ce soit une corruption du mot *Houci*, usité au tr. *Schebiith*, VIII, 7 (t. II, p. 405).

(où se trouve sise la source d'eau) passe avant celle des habitants de l'autre ville. On vint auprès de R. Yossé b. Ḥalafta, et on lui raconta l'état perplexe de cet homme. Sur quoi, R. Yossé appela R. Aba son fils et lui dit : le motif pour lequel la vie des habitants de cette ville passe avant celle des habitants d'une autre ville, est basé sur l'exégèse de ce verset (Josué, XXI, 42)... *Ces villes seront, et autour de chaque ville il y aura des faubourgs* (donc, les besoins de la ville même passent avant ceux du voisinage). Sais-tu pourquoi tu l'ignorais ? C'est que tu n'a pas étudié avec tes compagnons (et tu as été réduit à t'isoler dans une caverne pour y réfléchir). — On conçoit la formule qu'elle s'interdit de jouir de lui « si elle se baigne » ; mais comment justifier la formule négative « si je ne me baigne pas » ? Pour rompre le vœu, elle n'aurait qu'à se baigner ? C'est que, dit R. Mena, il s'agit du cas où le vœu était formulé ainsi : « Je t'interdis de jouir en rien de moi si je me baigne ; à défaut de quoi, je me priverai de bain » (ce n'est donc qu'une conséquence finale). Mais alors, au lieu de contester l'avis de l'interlocuteur, R. Yossé devrait plutôt conseiller l'annulation ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, il s'agit du cas où l'interdit porte sur la jouissance du corps (la cohabitation) si la femme se baigne. Mais le mari ne peut-il pas contraindre la femme à rendre le devoir conjugal ? R. Houna n'a-t-il pas dit que, malgré le vœu d'interdit de jouir d'elle, il peut l'y contraindre, et si elle s'interdit de jouir de lui, le mari annulera ce vœu ? Et la distinction entre ces deux sortes d'interdit réside en ce qu'elle est à la fois sa jouissance à lui et à elle ? R. Aba Maré répond que l'interdit consiste à dire : « Si je me baigne aujourd'hui, je fais vœu de ne plus jamais me baigner », ou « si je me pare d'ornements, je fais vœu de ne plus jamais me parer » (les rabbins considèrent ce vœu comme une mortification même pour un jour ; R. Yossé ne l'envisage pas de même). Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Nassa (de combiner ensemble les 2 exemples de la Mischnâ) : « Si (je manque d'accomplir tel engagement) je me baigne, je ne m'ornerai pas ; et si je m'orne, je ne me baignerai pas. »

2. Voici des vœux comprenant la mortification : si la femme déclare s'interdire par vœu de goûter à aucun fruit du monde, le mari peut l'annuler. Si elle s'interdit par vœu de goûter aux fruits de cette province, il pourra lui en apporter d'une autre province. Si elle s'interdit seulement les fruits de tel boutiquier, le mari ne pourra pas annuler ce vœu. Mais si le mari ne tire ses moyens d'existence que du boutiquier en question, il pourra annuler aussi ce vœu, selon l'avis de R. Yossé.

Selon Samuel, si la femme a dit : « Je m'interdis de goûter à aucun fruit du monde », et il y avait du blé amoncelé au marché, σιτοδόκη, le mari peut lui en acheter (la femme a dû songer, lors du vœu, à tous produits autres que ceux-là). Selon R. Simon b. Lakisch, « si elle s'interdit par vœu de goûter aux fruits de cette province », et que des étrangers (ξενοί) en vendent, le mari peut en acheter d'eux. Il est écrit (Nombres, XXX, 7) : *Tout vœu, tout ser-*

ment d'engagement tendant à mortifier le corps ; de l'explétif *et* (en tête de ce verset), on conclut d'englober dans ce genre de vœux même ce qui ne mortifie guère, p. ex. l'engagement de ne pas goûter du poivre, ou du pain de choix, κόλλιξ. En réalité, il ne s'agit pas seulement du cas où l'espèce que la femme s'est interdite existe dans cette province, mais même au cas où elle n'existe pas là, dans la pensée qu'un étranger pourrait l'y apporter. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï: si (lors du vœu) la femme avait devant elle 2 morceaux, l'un beau (dont la privation mortifie le corps), et l'autre laid (dont la privation ne mortifie pas), que la femme se réserve de manger le beau et s'interdit seulement le laid, le mari peut annuler le vœu. Pourquoi alors est-il permis d'annuler (s'il n'y a pas de mortification)? Les compagnons disent[1] que ce vœu est considéré à l'égal d'un interdit, en raison du cas possible où c'est pour elle une mortification ; R. Zeira et R. Ila disent tous deux que ce serait une mortification pour le mari de savoir sa femme exposée à une privation. R. Zeira dit au nom de Samuel : le mari peut annuler tous les vœux de la femme, sauf si elle dit : « J'interdis qu'un tel puisse jouir en rien de ce qui est à moi[2] ». Si donc elle a dit : « Je m'interdis de jouir en rien d'un tel », le mari peut l'annuler (en raison de la privation) ; mais notre Mischnâ ne dit-elle pas que « si la femme déclare s'interdire les fruits de tel boutiquier, le mari ne pourra pas annuler ce vœu » ? Il explique notre Mischnâ d'après R. Yossé (qui n'admet pas qu'il y ait mortification en ce cas), tandis que ses compagnons diffèrent d'avis. Quant à l'enseignement final de la Mischnâ, « si le mari ne tire ses moyens d'existence que du boutiquier en question, il pourra aussi annuler ce vœu, selon l'avis de R. Yossé », ce dernier admet alors qu'il y aurait mortification ; car, dit-il, ce boutiquier lui fait crédit et lui remet tout ce qu'il veut. R. Mena dit : ce boutiquier lui remet des meilleurs produits qu'il a (voilà pourquoi se passer de lui serait une mortification, et le mari annulera le vœu).

3. Si la femme dit : « Je m'interdis par vœu de tirer une jouissance des créatures (mâles) », le mari ne pourra pas annuler ce vœu ; toutefois, elle pourra bénéficier du glanage, des épis oubliés et de l'angle des champs (tous droits des pauvres). Si elle déclare faire vœu que ni les cohanim, ni les lévites, ne pourront tirer profit d'elle, ceux-ci prendront leurs revenus légaux malgré elle. Si elle spécifie que tels cohanim, ou tels lévites ne pourront pas profiter d'elle, d'autres pourront prendre ces revenus —[3].

4. Si la femme déclare : « Je m'interdis par vœu de travailler pour mon père, ou pour ton père, ou pour mon frère, ou pour ton frère », le mari ne pourra pas annuler ce vœu. Si elle déclare faire vœu de ne

1. Cf. ci-après, § 12. 2. Ce n'est pas une mortification et ne concerne pas le mari. 3. Toute la Guemara sur ce § est déjà traduite au tr *Demaï*, VI, 3 (t. II, p. 195).

pas travailler sur l'ordre du mari, il n'a même pas besoin d'annuler ce vœu (sans valeur) ; selon R. Akiba, le mari devra l'annuler (pour la libérer), car elle pourrait fournir plus de travail qu'il n'en est dû (lequel excédant tomberait sous le coup de l'interdit). Selon R. Yohanan b. Nouri, le mari devra annuler ce vœu, car il peut survenir qu'il la répudie, et il lui serait interdit désormais de tirer aucun profit d'elle[1].

—[2]. Selon R. Méir (qui admet comme valable toute la consécration faite des travaux de la femme, comme le premier interlocuteur d'ici attribue tout au mari), il n'est pas même besoin d'annuler le vœu de la femme (qui d'avance est sans effet). R. Yohanan le cordonnier (au sujet des consécrations), comme R. Akiba ici, admet que l'excédant est à elle, et il faut annuler le vœu ; selon R. Yohanan b. Nouri, l'excédant est au mari[3]. « Selon R. Akiba, le mari devra annuler le vœu » (bien que le gain du travail soit au mari) ; car, dit R. Aba, la mesure de travail que la femme est tenue d'accomplir, jusqu'à la valeur de 5 selà, ne saurait être interdite par elle (un tel vœu serait nul) ; mais comme elle peut disposer de l'excédant, il y a la crainte qu'au moment de dépasser la limite, on jouisse de l'interdit ; il vaut donc mieux, dit R. Akiba, que le mari annule tout. Mais, demanda R. Ila, ne peut-elle, en cas de vœu, prendre la précaution de fournir juste le travail de cinq selà, auquel elle est tenue (et sur lequel l'interdit n'a pas d'effet) ? C'est que, fut-il répondu, il est à craindre de dépasser cette limite d'une quantité même minime, non due par la femme, et dont la jouissance se trouve interdite par le vœu ; donc, il vaut mieux l'annuler. « Selon R. Yohanan b. Nouri, le mari devra annuler le vœu » ; car, dit R. Ila, bien que ce ne soit pas nécessaire en raison de l'excédant qui est au mari, comme elle sait qu'en cas de divorce il ne pourra plus tirer profit d'elle (le vœu étant alors effectif), elle pourrait lui chercher querelle de façon à l'inciter au divorce (aussi, R. Yohanan b. Nouri est d'avis que le mari annule le vœu).

5. Si la femme de quelqu'un a formulé un vœu, et le mari a cru que sa fille l'avait formulé ; ou si sa fille émet un vœu et le mari a cru que c'était sa femme ; ou si la formule a été énoncée par le Naziréat (abstinence), et il a supposé que c'est par l'expression « comme un sacrifice » ; ou à l'inverse si la formule usitée était « par le sacrifice », et il a supposé que c'est par Naziréat ; ou si elle a fait vœu de s'abstenir de figues, et il a cru qu'il s'agit de raisins, ou si à l'inverse elle s'est interdit les raisins, et il a cru qu'il s'agit de figues, il devra (après une première annulation) recommencer à annuler ce vœu, lorsqu'il connaît la vérité.

« Il devra recommencer », non seulement à cause de la possibilité d'erreur,

1. A la reprise de son indépendance, son vœu reprendrait sa valeur. 2. En tête est un passage traduit ci-dessus, tr. *Kethouboth*, V, 5. 3. En cet état, le vœu n'a pas d'effet ; pourtant il devra être annulé, en raison de la répudiation possible.

mais encore si même après l'avoir entendu exprimer il s'est d'abord tu [1]; ou si même il l'a confirmé (cela ne compte pas).

6. Si la femme a dit : « je m'interdis par vœu de goûter à ces figues et à ces raisins », puis le mari a confirmé le vœu touchant les figues, tout le vœu sera maintenu. S'il a annulé le vœu en ce qui concerne les figues, le vœu ne sera entièrement annulé que lorsque l'annulation sera relative aussi aux raisins. Si elle dit : « Je m'interdis par vœu de goûter aux figues, *et* de goûter aux raisins », ce sont là deux vœux distincts.

7. Si quelqu'un dit : « je sais que l'on peut prononcer des vœux, mais je ne sais pas qu'on peut les annuler », il peut les annuler (dès qu'il sait en avoir la faculté). S'il dit : « je sais que l'on peut annuler des vœux (de femme), mais j'ignore si c'est un vœu régulier (tel que ma femme l'a énoncé) », selon R. Méir, le mari ne pourra pas l'annuler ; les autres sages l'y autorisent.

8. Si quelqu'un a formulé l'interdit que son gendre tire aucune jouissance de lui, et pourtant il veut donner de l'argent à sa fille, il pourra ajouter : « Je te fais cadeau de cet argent, à condition que ton mari n'y ait aucun droit ; tu le réserveras pour ton propre usage seulement.

9. Quant au verset (Nombres, XXX, 10), *le vœu d'une veuve ou d'une femme répudiée subsistera pour elle*, il faut l'entendre ainsi : Si elle déclare vouloir être dans l'abstinence (Naziréat) au bout de trente jours après le mariage, bien qu'elle se soit mariée dans l'espace de ce mois préalable, le mari ne pourra plus annuler ce vœu fait d'avance. Mais si elle a formulé le vœu étant déjà en puissance de mari, celui-ci peut l'annuler. Voici p. ex. comment ceci a lieu : Si elle déclare alors vouloir être dans l'abstinence au bout d'un mois, fût-elle devenue veuve ou répudiée avant ce temps, son vœu est tenu pour nul. Si le jour même où la femme a prononcé un vœu elle a été répudiée de son mari, puis reprise (après quoi seulement il connaît le vœu), il ne peut plus l'annuler. Voici la règle : lorsqu'elle est entrée en possession d'elle-même (devenue indépendante) une heure, le mari ne peut pas annuler un vœu énoncé à ce moment.

Selon un enseignement (sur le § 6), on déduit de l'expression biblique *il le maintiendra* (ibid.), que le mari a la faculté de confirmer une partie du vœu, et de même (par analogie) il a la faculté de l'annuler en partie ; selon un autre enseignement, il ne pourra le confirmer qu'en entier, comme il ne peut l'annuler qu'en entier ; enfin, selon un 3e enseignement, il a la faculté de le confirmer en partie et de l'annuler en entier (conformément au texte biblique, sans rien déduire par analogie). C'est ce dernier avis que professe l'interlocu-

1. Tossefta à ce tr., ch. 7.

teur de la Mischnâ, car il est enseigné : « Si le mari a confirmé le vœu touchant les figues, tout le vœu sera maintenu, s'il a annulé le vœu en ce qui concerne les figues, le vœu ne sera entièrement annulé que lorsque l'annulation sera relative aussi aux raisins. » — Lorsqu'au lieu de dire ; « je m'interdis de goûter aux figues *et* de goûter aux raisins », elle a dit : « *et à un raisin* », sont-ce là aussi deux vœux distincts ? C'est l'objet d'une discussion entre R. Ismaël et R. Akiba[1] : Selon le premier, on s'en réfère à l'objet du vœu, et non à l'énoncé (ce qui fait qu'il y a ici deux vœux distincts) ; selon le second, tout dépend de l'instant d'émission de l'interdit (et comme le double vœu a été énoncé d'un coup, il est considéré comme un seul).

R. Zeira dit que R. Meir (§ 7) est d'avis d'interdire l'annulation du vœu, car le mari cherche évidemment un prétexte, en consentant à ce qu'elle formule des vœux, pour la répudier ensuite (donc, afin de le punir, il lui sera défendu d'annuler le vœu) ; car, si ce n'était pas son arrière-pensée, il aurait dû annuler ce vœu dès le premier moment.

On a enseigné (au sujet de l'argent remis à la fille seule, § 8) : le père devra préciser que cet argent n'entre pas non plus dans son domaine à elle[2] ; une telle règle, dit Rab, doit émaner de R. Meir, qui a enseigné ailleurs[3] : la main de l'esclave (ce qu'elle détient) ressemble à celle du maître (et, comme conséquence, l'objet en possession de la femme est aussi au mari). Or, le père, en faisant le don, doit dire : « ce n'est pas à toi » ; car, sans cette restriction, le bien acquis par la femme appartient aussi au mari.

Au sujet du « vœu d'une veuve ou d'une femme répudiée » (§ 9), R. Ismaël est d'avis de s'en référer au fond du vœu[4] ; R. Akiba fait prévaloir le mode d'énoncer le vœu. S'il y a eu vœu et engagement dans le même état de soumission au mari, peut-il l'annuler ? En voici un exemple : si la femme déclare vouloir être Naziréénne après un mois et son mari qui l'a entendue n'a pas annulé le vœu, puis il la répudie et la reprend dans le même mois, en un tel cas que faire ? (question non résolue).

10. Les vœux de neuf jeunes filles restent valables : 1. la fille qui a atteint la seconde majorité et qui est orpheline (mariée et devenue veuve avant la seconde majorité) ; 2. la jeune fille qui a formulé un vœu, puis (étant veuve) a atteint la seconde majorité et est aussi considérée comme orpheline (indépendante) ; 3. la jeune fille non encore de seconde majorité, et qui (étant veuve) passe pour orpheline ; 4. une fille de seconde majorité dont le père meurt (orpheline réelle) ; 5. une jeune fille atteignant sa seconde majorité après le vœu : puis son père meurt ; 6. la fille qui n'a pas encore atteint la seconde majorité (lors du vœu) et dont le père était déjà mort; 7. une fille orpheline (lors du vœu) qui atteint ensuite la seconde majorité ; 8. une fille de seconde majorité dont

1. V. ci-dessus, III, 7, fin. 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a). 3. Tr. *Maasser schéni*, IV, 4 ; tr. *Kethouboth*, VI, 1. 4. Comme ci-dessus, § 6, fin.

le père vit encore ; 9. une fille atteignant la seconde majorité après son vœu, et dont le père vit encore. R. Juda dit d'y ajouter encore la fille qui, mariée avant l'âge de puberté, et, devenue veuve ou répudiée, est rentrée chez son père, étant encore jeune fille.

11. Si la femme dit : « je m'interdis toute joussance de mon père et du tien, si je travaille sur ton ordre », ou : « je fais vœu de ne pas te profiter si je dois travailler pour mon père ou pour le tien », le mari peut annuler ce vœu.

12. En principe on avait dit : Il y a trois sortes de femmes qui (malgré leur mari) peuvent rompre leur mariage et reprendre leur douaire, savoir : 1. la femme d'un cohen qui déclare à son mari être impure pour lui (ayant été violée) ; 2. ou disant : « le ciel sait qu'entre moi et toi il n'y a pas d'union » (par impuissance) ; 3. ou celle qui dit être tout-à-fait retirée des Juifs (ayant fait vœu de ne subir le contact d'aucun Juif). Puis les sages ont renoncé à cette règle, afin qu'il n'arrive pas à une femme, qui aurait jeté les yeux sur quelqu'un, de rompre avec son mari. Aussi, celle qui dit être devenue impure devra le prouver. Si la femme argue du défaut d'union intime entre eux, on cherchera un moyen d'accord formel. Enfin, si elle dit être retirée de toute la nation juive, le mari pourra annuler ce vœu partiellement en ce qui le concerne, de sorte qu'elle puisse accomplir le devoir conjugal envers lui, tont en restant éloignée de tout autre Juif.

R. Yossé dit : toutes ces classes de jeunes filles (§ 10) peuvent être réduites à deux (en ne comptant pas isolément celles qui sont réellement orphelines et celles qui ont encore leur père) ; et pourtant l'on énumère tous les neuf cas, afin d'aiguiser davantage l'esprit des élèves par la subtilité des cas. Selon R. Juda, qui ajoute un cas spécial, ce sont trois catégories.

On a enseigné (sur le § 11) : selon R. Nathan, un tel vœu n'est pas devenu effectif, et par suite le mari n'a pas lieu de l'annuler ; selon les autres sages, la libération par le savant est en rapport avec l'effet du vœu, et le mari peut l'annuler. Pourquoi a lieu cette annulation [1] ? Selon les compagnons d'étude, c'est parce que le mari serait peiné de savoir qu'il est interdit à sa femme de jouir en rien de ce qui est à son père ; selon R. Zeira et R. Ila, c'est à cause du chagrin direct pour la femme d'être ainsi privée de relations avec son père (ce qui, au fond, est le même motif).

Comme « celle qui dit être devenue impure devra le prouver » (§ 12), il est évident (selon les derniers sages) qu'à défaut de cette preuve elle n'est pas considérée comme telle, et qu'elle reste permise à son mari (même s'il est cohen). Seulement, R. Ila se demande ceci : ne semble-t-il pas que si le mari

1. Cf. ci-dessus, § 2, fin.

est un compagnon (soucieux de la plus grande pureté), il doit craindre que la femme ait dit vrai ? Ou, si elle est la femme d'un cohen, lui ajoute-t-on foi en ce qu'elle s'interdit elle-même à son mari, sans la croire au point de lui défendre la consommation de l'oblation ? La question fut soumise à R. Ḥanania, compagnon des rabbins, et il déclara qu'il est permis à une telle femme de manger de l'oblation. R. Ḥagaï dit : mon père (qui permet en ce cas à la femme de manger de l'oblation), connaît le commencement, et en conclut la fin (savoir qu'il s'agit d'une femme de cohen, pour laquelle il importe de savoir si l'oblation lui est permise). Ainsi, comme des troupes, στρατία, avaient traversé la ville, une femme vint dire à ce rabbin qu'un soldat (στρατιώτης) l'a prise de force et l'a rendue impure ; cependant, elle resta autorisée à manger de l'oblation. Une autre fois, on soumit à R. Isaac b. Tabliah le fait survenu à une femme libre, qui déclara avoir été séduite par son pâtre. Est-ce donc que cet homme ne peut pas t'épouser ? (t'est-il interdit) ? Oui, répondit-elle, et R. Isaac lui défendit de manger de l'oblation. Comment se fait-il qu'ici on la croit, et l'oblation lui est interdite, tandis que plus haut il est dit qu'on ne la croit pas ? Auparavant, il s'agit d'une femme qui s'est exprimée de façon apparente à se rendre interdite (ayant déclaré qu'elle a subi les effets d'une violence) ; tandis qu'ici elle semble plutôt avoir voulu être autorisée à être considérée pure (n'ayant pas dit que le pâtre était un païen) ; on la déclare donc permise.

Celle qui dit : « le Ciel sait qu'entre moi et toi il n'y a pas d'union » ; en d'autres termes, comme le ciel est loin de la terre, cette femme (moi) est éloignée de cet homme (de toi). — « On chechera un moyen d'accord. » Ce sera, dit R. Houna, de faire un festin, par suite duquel les époux se rapprocheront. — On a enseigné[1] : il y a encore comme formules d'interdit les suivantes : « je veux m'abstenir de toi », ou « être séparé de toi. » Mais, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas aussi admettre à titre de vœu, le terme « pris » ? C'est inutile, répondit R. Yossé, car il est dit ici à la fin : « Si la femme déclare être retirée de toute la nation juive, etc. » En ce cas, si elle est répudiée, il ne lui reste qu'à aller parmi les Arabes, auxquels elle semble se complaire. — On a enseigné[2] : si une femme a fait vœu de naziréat, et son mari qui l'a entendue n'a pas annulé ce vœu, selon R. Meir et R. Juda, le mari lui met le doigt entre les dents (il est la cause du mal futur)[3], car il est libre de le maintenir, ou non ; s'il s'y oppose ensuite, il la répudiera en rendant le douaire. Selon R. Yossé et R. Simon, elle s'est mis elle-même le doigt (dans la situation fâcheuse), puisqu'il dépend de son mari de maintenir son vœu ; aussi, lorsqu'elle persiste dans le projet de naziréat, elle sera répudiée sans avoir droit au douaire. Est-ce d'après l'enseignement originaire qu'au dire de R. Meir et R. Juda la femme disant « être retirée, etc. », a droit au douaire? Car, sans cela, à quoi bon leur observation sur la Mischnâ ? Non, leur dire peut se rap-

1. Cet argument est indiqué aussi ci-dessus, I, 1, fin. 2. Tossefta au tr. *Nazir*, ch. 3. 3. V. Schuhl, *Sentences*, p. 169.

porter aussi à ces dernières phrases de la Mischnâ : c'est pourquoi le mari n'annulera pas ce vœu. R. Yossé et R. Simon professent l'avis conforme à la fin de la Mischnâ, disant que lors de ce divorce la femme ne reçoit pas le douaire ; car, même en adoptant le 1er enseignement mischnique (opposé), ils disent que la femme a eu tort d'énoncer ce vœu (le mari pouvant ne pas l'annuler).

TRAITÉ GUITIN

CHAPITRE PREMIER

1. Si un individu apporte d'une province d'outre-mer une lettre de divorce pour une femme mariée, il doit dire : « Cette lettre (ou cet acte) a été écrite et signée en ma présence. » Les actes d'affranchissement d'esclaves sont assimilés aux lettres de divorce [1].

R. Gamaliel dit : il en est de même de celui qui l'apporte des localités de Reqem (Petra) ou Ḥagar [2]; selon R. Éliézer, il est semblable lorsqu'on l'apporte du village des Lydiens à Lod. Selon les autres sages, il est inutile de dire la formule : « cette lettre (ou cet acte) a été écrite et signée devant moi », sauf au cas où on l'apporte d'outre-mer. De même, celui qui cherche un tel acte et l'apporte d'une province à l'autre, en traversant à cet effet la mer, devra formuler qu'il a été écrit et signé devant lui. Selon R. Simon b. Gamaliel, c'est obligatoire même en passant d'un district (ἡγεμονία) à l'autre.

L'objection suivante a été présentée contre la Mischnâ : si l'on apporte d'une province d'outre-mer un acte de donation, est-il besoin de dire qu'il a été libellé et signé en sa présence ? (Pourquoi donc est-ce obligatoire pour le divorce ?) C'est que, dit R. Josué b. Lévi, il y a cette distinction à établir que les gens de ladite province ne sont pas bien au courant des formulaires du divorce (donc, en interrogeant le messager, on saura en même temps si l'acte est en règle). Selon R. Yoḥanan, c'est une facilité accordée (de tenir compte du témoignage par le messager), afin que la femme répudiée ne reste pas trop longtemps affligée de l'isolement. Mais n'est-ce pas au contraire une aggravation d'exiger cette attestation, qui n'est pas requise pour d'autres actes, puisqu'à défaut de la déclaration du messager d'avoir vu libeller et signer l'acte devant lui, la femme en question ne pourrait pas se remarier ? Il est vrai, répond R. Yossé, qu'au commencement il y a cette aggravation d'exiger du messager l'attestation de l'avoir vu libeller et sceller ; mais à la fin il y a un allègement, en ce que le mari qui viendrait plus tard arguer n'avoir pas signifié cet acte de divorce n'est plus recevable. R. Mena avait supposé qu'il n'est pas ajouté foi au mari pour une contestation basée sur une cause non

1. Un motif d'assimilation est proposé par le Dr Rabbinowicz (*Législation*, I, 329) : Tous les actes qui concernent deux personnes ont besoin du consentement de toutes deux. Or, le divorce, bien qu'il concerne deux personnes n'a besoin que d'être consenti par le mari, comme il suffit à l'esclave d'être libéré par son maître.

2. Pour ces deux localités, V. Græetz, *Monatschrift*, 1875, p. 55 ; J. Derenbourg, *Revue des études juives*, 1884, VIII, 276. Elles sont omises dans le lexique de J. Levy.

inhérente à l'acte même[1] ; mais s'il s'agit d'une contestation affectant l'acte même, on croit le mari; et en admettant même qu'on ne le croit pas s'il s'agit d'une contestation affectant le corps de l'acte, lorsque cette contestation n'a pas de consistance (n'est pas fondée), on le croit certainement pour une contestation qui paraît bien fondée. Il n'en est pas ainsi, dit R. Yossé b. R. Aboun, puisque les sages ont institué d'abord cette aggravation que l'envoyé est tenu d'attester avoir vu libeller et signer l'acte, et par contre, ils ont établi cet allègement que la contestation opposée par le mari est sans valeur devant ce témoignage, on n'a pas non plus établi de distinction entre la contestation faite en dehors du corps de l'acte et celle qui lui est afférente, ni entre la contestation fondée et celle qui ne l'est pas (on ne le croit jamais). Mais n'y a-t-il pas à craindre que l'acte ait été souscrit (contresigné) par des témoins impropres à attester (et le mari a raison d'arguer que le corps même de l'acte est défectueux)? R. Aboun répond[2] : le mari n'est pas soupçonné de mettre sa femme dans le cas de commettre le crime capital d'adultère (en se remariant sans l'autorisation qui provient du divorce régulier) ; mais on le soupçonne de lui faire tort en la faisant venir devant le tribunal, et en prétendant que l'acte est irrégulier, pour l'empêcher de se remarier. Or, du moment qu'il sait que ses contestations seront vaines (non accueillies), il aura soin de faire souscrire (confirmer) l'acte de divorce par des témoins valables. Si à l'acte de divorce une donation se trouve jointe, confirmée par le messager qui atteste l'avoir vu libeller et signer, est-ce qu'à ce dernier sujet la contestation soulevée par le mari est annulée pour la donation, comme elle l'est déjà pour le divorce (le cas échéant), ou bien est-elle seulement nulle pour le divorce, et maintenue pour la donation ? De même, il a été enseigné plus loin (§ 4) : « Soit qu'il s'agisse de divorce, soit d'actes d'affranchissement des esclaves, la règle est exactement la même, aussi bien pour l'expédier de là que pour l'y apporter », et, comme en ces cas l'attestation du libellé et de la signature est exigible (sans que le maître puisse soulever une objection contre ce témoignage), est-ce qu'en cas de donation écrite jointe à cet acte, la contestation soulevée ensuite par l'auteur de l'acte est non recevable ? De même, encore, si quelqu'un a légué par écrit tous ses biens à son esclave[3], et ce dernier apporte lui-même l'acte qui le concerne, auquel cas l'esclave reprend pour ainsi dire possession de lui-même, le considère-t-on (en cas de contestation du maître) comme apportant un acte de divorce, pour lequel l'objection soulevée par le mari reste sans valeur, ou comme un acte de donation sur laquelle le maître peut revenir ? C'est une question conforme à la discussion émise au sujet du legs fait à deux hommes simultanément —[4].

« Il devra certifier, dit la Mischnâ, que l'acte a été écrit et signé en sa pré-

1. Littéralement : *en dehors du corps*, c.-à-d. si le mari argue que l'acte n'a pas été redigé pour lui, ou qu'il est soumis à une condition non réalisée. Cf. § 3.
2. Cf. tr. *Yebhamoth*, XV, 5 (t. VII, p. 204). 3. Cf. tr. *Péa*, III, 9. 4. Suit un passage traduit ci-dessus, tr. *Kethouboth*, XI, 5 ; cf. tr. *Maccoth*, I, 12.

sence », le même jour[1]. Il devra attester aussi que cet acte a été écrit et scellé en vue de cette femme. On demanda devant R. Yoḥanan : faut-il (après coup) reconnaître les noms des témoins pour ceux qui ont signé (et confirmé) l'acte? Certes, répondit-il, puisque sur cet acte des noms de païens et de loups (λυκοί) sont consignés, il est indubitable que la formalité de reconnaître les noms est exigible (sous peine d'invalidité). Un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan[2] : tous les actes qui viennent d'une province d'outre-mer, quoique contresignés par des noms qui ressemblent à ceux des païens, sont valables, parce que les Israélites qui séjournent hors de la Palestine portent des noms similaires à ceux des païens. C'est dit seulement pour ceux du dehors, non pour ceux qui habitent à l'intérieur de la Palestine. Comment donc faut-il s'y prendre pour se prémunir à cet égard? R. Bivi au nom de R. Assé répond que l'acte de divorce devra être écrit au greffe de la justice (judicatus, pour qu'il n'y ait pas d'erreur dans les signatures des témoins) ; à défaut de quoi, on réunira à cet effet dix individus. R. Abin dit : il doit suffire d'astreindre celui qui donne le divorce à le faire confirmer par des contre-seings, sans exiger encore l'assistance de dix hommes. En somme, quelle règle fixe R. Abin? Il suffit, selon lui, de l'écrire dans n'importe quelle boutique d'un Israélite.

Si le messager n'a pas déclaré avoir vu libeller et signer le divorce en ce jour, ou que cet acte a été rédigé pour cette femme, quelle sera la valeur de l'acte? On peut déduire la réponse, à l'aide de la question analogue posée par un *amora* précédent, en cette circonstance : R. Abin b. R. Ḥisda dit que quelqu'un apporta un acte de divorce et le remit à la femme, sans lui déclarer avoir vu libeller et signer cet acte ; on demanda alors à R. Yoḥanan si la valeur de l'acte n'est pas entachée de ce fait? Il faut, dit R. Yoḥanan, reprendre l'acte à la femme, puis le lui présenter à nouveau en disant devant deux témoins (au moment de la remise) l'avoir vu libeller et signer (de même ici, pour la question du jour et de la destination personnelle, il est indispensable que le messager l'atteste, sous peine de nullité). Cet avis de R. Yoḥanan est conforme à celui que R. Simon b. Eléazar exprime plus loin (VIII, 2) : selon lui, il est indispensable, pour la validité du divorce, qu'au moment de le remettre à la femme on le lui déclare. Mais comment peut-on comparer R. Yoḥanan à R. Simon b. Eléazar? Ce dernier ne reconnaît-il pas qu'il suffit, pour la validité, avoir dit à la femme que c'est son acte de divorce, au moment de le lui remettre ; tandis qu'ici (selon R. Yoḥanan) cela ne suffirait pas, et le messager doit encore attester devant deux personnes avoir vu libeller et signer l'acte? C'est qu'en réalité la différence entre eux subsiste : plus loin, où R. Simon b. Eléazar prescrit seulement de déclarer à la femme que c'est son divorce en le lui remettant, il s'agit de cette remise faite par le mari lui-même ; mais ici il s'agit de la remise par l'intermédiaire d'un envoyé, et R. Yoḥanan est alors d'avis que la femme n'est pas digne de foi en ce qu'elle déclare avoir

1. V. ci-après, II, 2. 2. Tossefta à ce tr., ch. 6.

reçu le divorce par un messager de son mari (voilà pourquoi l'attestation de la remise est exigible devant deux témoins, pour que la femme soit libre de se remarier). Mais n'est-il pas dit plus loin (II, 7) : « la femme même est recevable (libre) de présenter son divorce pour se remarier » ? Or, n'est-il pas à craindre qu'elle l'ait reçu de son mari par un envoyé ? (Pourquoi donc dire qu'on ne la croit pas ?) Et par quel motif R. Yohanan prescrit-il l'attestation de la remise devant deux témoins ? C'est seulement pour faire valoir la présomption de répudiation devant deux témoins. On consulta, pour un fait de ce genre, R. Josué b. Lévi, qui répondit : il n'est pas nécessaire (en cas de fait accompli) de reprendre le divorce et de le rendre ensuite à la femme devant deux témoins. Est-ce que R. Josué b. Lévi[1] ne se contredit pas ? Plus haut (en réfutant l'objection tirée de l'analogie avec l'acte de donation) il constate une distinction à établir, savoir que les gens d'outre-mer ne sont pas bien au courant des formulaires du divorce, et qu'en conséquence il faut faire dire par le messager si toutes les règles ont été suivies, tandis qu'ici il dit au contraire que l'on peut s'en passer ? Les compagnons répondirent au nom de R. Josué b. Lévi : l'opinion qu'il a professée en premier lieu se rapporte à l'époque où il n'y avait pas encore de savants installés hors de la Palestine (et, par suite, on ignorait les formulaires) ; mais maintenant des gens d'étude se trouvent là, et ils connaissent les formules. Mais n'a-t-on pas dit (dans notre Mischnâ) qu'il en est de même si l'on apporte l'acte d'une localité de la Palestine au-delà des mers ? Or, en admettant même qu'au dehors de la Palestine il n'y a guère de savants, tandis qu'il y en a plutôt en Terre-sainte même, pourquoi cette sévérité lorsque le divorce a été rédigé en Palestine (pour être porté au dehors) ? C'est pour ne pas distinguer entre tous les divorces au dehors. Mais alors on devrait dispenser de l'attestation devant témoins ce que l'on apporte du dehors, en raison de l'aptitude à l'intérieur ? C'est que l'on aggrave le cas facile à cause du plus sévère ; mais à l'inverse, on n'allège pas le grave à cause du cas de sévérité.

R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Simon b. Aba (de justifier comme suit la contradiction apparente entre deux opinions diverses de R. Josué b. Lévi) : R. Josué b. Lévi, d'une part, dispense de reprendre le divorce remis à la femme sans formalité, en cas de fait accompli ; mais en principe, R. Josué b. Lévi exige aussi la présentation avec l'attestation du libellé et du seing. R. Aba au nom de Rab, ou R. Zeira dit au nom d'Aba b. Hana : lorsque deux hommes apportent l'acte de divorce, il est inutile qu'ils déclarent l'avoir vu libeller et sceller ; R. Yossé b. Yossé dit au nom de R. Yohanan que c'est exigible (selon la prescription de la Mischnâ, sans distinguer entre un envoyé et deux). Lorsque le mari lui-même apporte l'acte de divorce, il n'est pas nécessaire de le remettre devant 2 témoins ; car la présence de 2 témoins est seulement exigible pour maintenir la présomption de répudiation, en cas de contestation par le mari (ce qui n'a pas lieu au présent cas). Si, après avoir donné le

1. Cf. ci-dessus, au commencement.

divorce à sa femme, le mari le lui reprend, et le jette à la mer, ou dans un fleuve, puis au bout d'un certain temps il lui déclare que c'était un papier blanc, ou un contrat acquitté, il ne dépend pas du mari de rendre ainsi cette femme impropre à se marier (le divorce existe). R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : quel autre que le mari pourrait la rendre impropre (sachant seul ce que l'acte contenait) ? Il s'agit du cas, répondit R. Zeira, où le mari a remis l'acte comme un divorce devant 2 témoins, de sorte que la femme est présumée être régulièrement répudiée devant 2 témoins ; en ce cas, on ne croit plus la déclaration contraire, tendant à rendre la femme impropre. Un jour, après la remise du divorce, on découvrit que cet acte était irrégulier, et le mari fut contraint d'en remettre un autre à la femme. On consulta à ce sujet les rabbins, et ils déclarèrent que l'acte (quoiqu'obtenu par contrainte) est valable. Mais alors, fut-il répliqué, pourquoi est-il dit auparavant qu'au cas où le mari veut revenir sur le divorce (en contestant le contenu), il n'est pas recevable à rendre la femme impropre ? Pourquoi en ce cas aussi ne pas contraindre le mari à remettre un nouveau divorce ? C'est que plus haut l'irrégularité n'est pas démontrée (et vu la présomption de divorce, le mari n'est plus cru dans sa prétention de l'affirmer) ; tandis qu'ici l'irrégularité est évidente par l'acte même ; aussi le mari est tenu de le renouveler. Ainsi, Ḥinena, fils de R. Assé, était médecin ; il jeta l'acte de divorce à sa femme en lui disant : « Voici ton divorce ». Elle se mit alors à crier, et tandis que les voisines accouraient, le mari reprit l'acte, et lui remit un papier blanc. Le fait fut soumis à l'appréciation des rabbins (pour savoir quel est l'état légal de la femme) et ils déclarèrent qu'il y avait à craindre l'interdit de cette femme pour son mari (en raison du premier divorce remis [1]). Mais R. Yassa n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan [2] que si le bruit se répand en ville qu'une telle femme est répudiée, elle sera considérée comme telle ; si ensuite on se met à examiner de qui émane cette nouvelle, et il se trouve qu'elle a été répandue par des femmes ou des enfants, elle est sans valeur ? (Pourquoi donc, ici, y a-t-il plutôt à craindre l'interdit, dont la source émane d'une femme ?) C'est que, dans la Mischnâ invoquée, on ne cite pas formellement le terme « divorce » (et il est formellement question de répudiation vaguement) ; tandis qu'ici ce nom a été seulement énoncé (en disant : « voici ton divorce »). Selon d'autres, pour maintenir la validité de la remise première, il faut avoir dit d'abord que l'acte est ainsi valable ; et lorsqu'à la suite du cri de la femme les voisines sont accourues, puis le mari a repris l'acte contre du papier blanc, le divorce a pourtant été maintenu.

R. Jérémie demanda : si l'acte de divorce a été écrit en Palestine et signé au dehors, puis le mari étant allé hors de la Palestine pour remettre l'acte de divorce à sa femme ne la trouve pas là, mais la trouve en Palestine, le formulaire prescrit au dehors est-il nécessaire ici ? Oui, il devra attester que

1. Donc, la question de présomption du divorce l'emporte. 2. Ci-après, IX, 10 (f. 50d).

l'acte est libellé et signé devant lui, en raison de la scission des opérations, d'avoir été écrit en Palestine et signé au dehors ; ladite formalité est seulement inutile si l'acte a été aussi bien écrit que signé en Palestine, et le mari, après avoir quitté la Palestine pour remettre l'acte à sa femme au dehors ne l'y trouve pas, mais la trouve en Palestine même. Si, après avoir reçu l'acte de son mari, la femme dit que la cour de sa maison[1] sise à Acco devra constituer la réception pour elle, selon R. Ḥanina, on suppose la femme avoir le bras assez long pour atteindre la cour de loin (sans s'y trouver en personne, et le divorce est accompli). Mais si elle avait en réalité le bras assez long pour qu'en étendant la main elle puisse prendre cet acte, le messager ne serait-il pas tenu cependant de déclarer avoir vu libeller et sceller l'acte devant lui ? Qui dit le contraire, répliqua R. Aba ? (Certes, c'est indispensable ; la femme est seulement dispensée de se trouver dans la cour). R. Zeira demanda devant R. Mena : si un homme et sa femme tiennent chacun de leur côté un bout de l'acte de divorce, elle prétend l'avoir acquis (et être libérée), tandis que le mari prétend le contraire (ne l'ayant pas lâché), qui l'emporte légalement ? C'est une question conforme à la discussion entre Rabbi et R. Simon b. Gamaliel ; or, ils sont en litige à ce sujet[2] : si le créancier et le débiteur tiennent simultanément le contrat de dette, le premier déclare que cet acte est à lui, l'ayant perdu, tandis que le second déclare aussi que l'acte est à lui, l'ayant reçu après le paiement, l'acte sera maintenu dans les termes de la signature (il reste en l'état) ; tel est l'avis de Rabbi ; selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, on partagera en deux l'objet du différend. R. Eléazar dit : en cas de prise de l'acte de telle sorte que l'un le tient à l'emplacement où les témoins ont signé, et l'autre tient le reste de l'acte, il est admis d'un commun accord que le détenteur de la part de l'acte portant la signature des témoins sera le vrai propriétaire ; il n'y a de discussion que lorsque les 2 signatures des témoins sont écrites en long (au lieu d'être l'une sous l'autre), de façon que chacun détient une de ces signatures en main (il en est de même ici pour l'acte de divorce que détiennent ensemble le mari et la femme, alors, selon R. Simon b. Gamaliel, on partagera en deux la somme en litige, tandis que, selon Rabbi, la femme est tenue de prouver la remise de l'acte, non effectuée encore). Non, dit R. Mena, l'analogie n'est pas complète, et l'exemple précité du contrat de dette n'est pas comparable ; car l'acte de divorce, pour avoir son effet légal, devra se trouver complètement remis aux mains de la femme, sans qu'il reste une parcelle aux mains du mari, selon les termes de la Bible (Deutéron. XXIV, 3) : *il lui remettra dans sa main*, entièrement.

R. Eléazar objecta aux rabbins (au sujet de ce qu'ils disent sur l'apport « du village des Lydiens à Lod ») : puisque vous êtes d'avis que le messager d'un acte de divorce l'apportant d'une province à l'autre, en

1. La cour qui appartient à quelqu'un sert, d'elle-même, à confirmer l'acquisition d'un objet par le séjour qu'il y fait. V. B., tr. *Bava mecia'*, f. 106. 2. J., *ibid.*, I, 1 (f. 7[a]).

traversant à cet effet la mer, devra formuler que l'acte a été écrit et signé devant lui, j'admets que la même formule est exigible pour le transport de cet acte d'une province à l'autre, en Palestine même. R. Jacob b. Zabdi a raconté que quelqu'un apporta un acte de divorce du port, λιμήν, de Césarée. On consulta à ce sujet R. Abahou, pour savoir s'il était indispensable de dire la formule en question, d'avoir vu libeller et signer l'acte devant lui? Certes, répondit-il, c'est indispensable. Mais le port de Césarée n'est-il pas considéré comme la ville elle-même? (Pourquoi donc, pour cet emplacement palestinien, exiger ladite formule?) C'est que, répond R. Abin, il s'agit d'un vaisseau passager (voilà pourquoi, malgré la présence du bâtiment en Palestine, ladite attestation est exigible). En effet, on a enseigné : Apporter un acte de divorce d'un navire ressemble à l'apport du dehors, et il faut que le messager atteste l'avoir vu libeller et signer. — Si un district se trouve être divisé en deux après la rédaction de l'acte [1], ladite formule n'est pas exigible, pas plus qu'à l'inverse si 2 districts ont été réunis ensuite en un seul.

2. R. Juda dit : on considère comme extérieur ce qui est à l'Est de Reqem, et Reqem elle-même est considérée comme à l'Est de la Terre-Sainte; de même, on considère le sol situé au Sud d'Ascalon, et cette ville même fait partie du Sud extérieur, ainsi que le sol du Nord d'Acco, comme Acco même passe pour externe. Selon R. Méir, cette dernière ville est considérée comme la Palestine au point de vue des divorces.

R. Yoḥanan dit aux gens de Cippori : vous prétendez au nom de R. Ḥanina que même le messager qui apporte de Babylone en cette ville un acte de divorce n'a pas besoin d'attester l'avoir vu libeller et signer [2], tandis que je prétends qu'il est nécessaire de le dire, conformément à l'avis de la Mischnâ : « Selon R. Juda, on considère comme extérieur ce qui est à l'Est de Reqem, et Reqem elle-même est considérée comme à l'Est de la Terre-Sainte » (c'est donc que Babylone, au Nord de la Palestine, est considérée comme extérieure). En admettant même qu'ils adoptent l'avis opposé à celui de R. Juda (celui de R. Méir), savoir que Reqem n'est pas considérée comme sise à l'Est (en dehors), ni Acco au Nord (et que ces localités sont considérées comme étant à l'intérieur), on ne saurait l'admettre pour le transport lointain de Babel jusqu'ici (donc, ladite formule sera exigible). Rab dit : nous nous considérons comme palestiniens pour la rédaction des actes de divorce (et la formule en question n'est pas exigible pour nous, qui sommes au courant). Selon Samuel au contraire, même d'une localité voisine d'une autre (en Babylonie), le messager du divorce est tenu d'attester sa rédaction. Rab voulut renoncer à l'avis qu'il y avait exprimé. Mais alors, lui dit Cahana, que faire à l'égard des pre-

1. Car, pour le transport de l'acte du divorce d'un district à l'autre, R. Simon b. Gamaliel exige ladite formule. 2. Il est d'avis qu'à ce sujet Babel est considéré comme palestinien. Cf. tr. *Yebhamoth*, I, 2.

mières femmes, celles qui (avant ta renonciation) se sont remariées sur la simple remise du divorce, sans la formule? En réalité, lui répliqua-t-il, que penses-tu décider au point de vue pratique d'un fait accompli? (Est-ce qu'alors, à défaut de l'énoncé de la formule, le mariage accompli serait illégal?) Oui, répondit Cahana, il est de l'avis conforme à celui qu'a exprimé R. Méir[1] : celui qui apporte d'outre-mer un acte de divorce sans attester l'avoir vu libeller et signer se trouve accomplir incomplètement sa mission, et la femme devra se séparer (le cas échéant) du second mari, en vertu de l'une des treize raisons prévues[2]; tel est l'avis de Rabbi; les autres sages ne l'adoptent pas (et ils exigent la remise devant témoins avec la formule d'attestation).

Tous reconnaissent que si le mari oppose une objection au divorce qui avait été envoyé de sa part à la femme, la contestation n'a pas d'effet dirimant. On sait ainsi ce qu'il en est, et la contestation est nulle une fois que la femme s'est remariée en vertu de ce divorce; mais si la contestation a été formulée par le mari avant le mariage (en temps opportun) et que, malgré cela, la femme se marie, quelle sera la règle? (Dira-t-on que, puisque le mari s'y prend à temps, il n'a en vue que la vérité)? On peut résoudre cette question à l'aide du fait suivant[3] : Il arriva à quelqu'un de remettre un acte de divorce à une femme en présence de R. Ismaël. D'où es-tu, demanda ce dernier au messager? Du village de Simea dans le voisinage d'Acco. Toi aussi, lui dit R. Ismaël, tu es tenu d'ajouter, en remettant l'acte, l'avoir vu libeller et signer; après quoi, il ne sera plus nécessaire d'avoir recours aux témoins en cas de contestation par le mari sur la valeur de l'acte. Lorsque l'envoyé fut sorti, R. Ilaï dit à R. Ismaël : Maître, le village de Simea n'est-il pas de la Palestine, puisqu'il est plus proche de Cippori que d'Acco? C'est vrai, répondit-il; mais comme le fait a été conclu d'une façon permise, il faut le laisser tel. Qu'est-ce que l'on entend par cette solution « à l'état permis » ? Cela signifie, dit R. Zeira, que si le mari veut alors opposer une objection à la validité du divorce, sa contestation sera nulle. Or, certainement, le messager du divorce l'apportant d'une localité de la Palestine à une autre du même pays n'a pas besoin d'attester l'avoir vu libeller et signer (la contestation qui serait alors soulevée deviendrait aussitôt nulle, bien qu'elle soit antérieure au mariage); donc, il n'y a pas de distinction entre la contestation produite après le mariage de la femme répudiée, ou avant son mariage. — R. Jacob b. Ada b. Athalia dit au nom de R. Eléazar que l'avis de R. Méir (dans la Mischnâ) au sujet des divorces sert de règle. Sur quoi, R. Zeira le regarda (pour lui exprimer son étonnement). Pourquoi me regardes-tu ainsi, demanda R. Jacob b. Ada? C'est qu'il est dit, répondit R. Zeira, que l'avis le moins sévère en fait de décisions rabbiniques doit l'emporter; en outre, on conçoit qu'en cas d'avis isolé opposé à celui d'un autre

1. Ci-après, VIII, 5. 2. V. J., tr. *Yebamoth*, X, 1 (t. VII, p. 138), où il est dit : « l'amende imposée à la femme qui doit quitter le mari se reporte sur 13 objets. » 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

homme isolé, celui qui est le plus facile à suivre en cette question soit adopté, tandis qu'en cas d'opposition d'un avis isolé à celui des autres sages, ce dernier l'emportera en tous cas ; on ne saurait donc admettre ici que l'avis isolé, lequel comporte en même temps plus de sévérité que celui de ses interlocuteurs, puisse être adopté. R. Ḥiya ou R. Aba dit : un esclave vendu à quelqu'un dans Acco devient libre de ce fait (comme étant vendu au dehors de la Palestine). R. Ismaël, père de R. Judan, demanda s'il en est de même pour une cession faite d'une partie d'Acco à une autre (l'une sise à l'intérieur, l'autre au dehors)? —[1].

Les villes du territoire de Cippori, voisines d'Acco, ou les villes du territoire d'Acco, voisines de Cippori, sont-elles considérées, sous le rapport du divorce, comme étant d'Acco (au dehors de la Palestine), ou comme étant de Cippori (à l'intérieur du territoire)? (Question non résolue).

3. Celui qui apporte un acte de divorce en Palestine même n'a pas besoin de déclarer que cet acte a été écrit et signé devant lui ; si des contestations s'élèvent contre l'acte, on le maintient, et l'on se rapporte aux signataires. Si quelqu'un rapporte un tel acte d'outre-mer sans pouvoir dire qu'il a été écrit et signé en sa présence, on s'en tiendra aux signataires si l'acte est attesté par des témoins (ou légalisé).

(4). Soit qu'il s'agisse de divorce, soit d'actes d'affranchissement des esclaves, la règle est exactement la même, aussi bien pour l'expédier de là que pour l'y apporter. C'est un des points pour lesquels les actes du divorce égalent ceux de l'affranchissement.

De qui émanent « les contestations élevées » ? Du mari, selon R. Ḥisda (et l'acte est alors maintenu, non s'il est contesté par d'autres). R. Yossé dit : les acquéreurs (de biens fonciers) du mari peuvent aussi contester le divorce, si la femme répudiée veut leur reprendre ces biens en garantie de son douaire. R. Judan demanda : on sait ainsi (par l'obligation d'attester, l'avoir vu libeller et signer) qu'en cas de contestation de l'acte en ce qui concerne l'extérieur, elle est sans effet ; mais si celle-ci porte sur le corps même de l'acte, quelle est la règle? C'est un point en litige entre R. Yoḥanan et les rabbins de là-bas (Babylone) : Selon ces derniers, il n'y a pas de distinction entre la contestation de l'acte même, ou celle qui le touche du dehors (elle est nulle en tous cas) ; selon R. Yoḥanan, au contraire, la contestation du divorce en dehors de l'acte devient nulle, et celle qui est opposée contre l'acte lui-même est maintenue comme valable. Ainsi, il a été enseigné[2] : le porteur d'un acte de divorce venant d'outre-mer, qui ne l'a vu ni écrire, ni signer, le remettra au point de départ, puis réunira à cet effet le tribunal et fera confirmer l'acte à l'aide des signataires. Désormais, il n'a plus besoin d'attester (en le rappor-

1. Suit un long passage déjà traduit tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, p. 378). 2. Tosefta à ce tr., ch. 1.

tant) l'avoir vu libeller et signer, mais il dira seulement être l'envoyé du tribunal.

5 (4). Les actes contresignés par un témoin cuthéen (païen) n'ont pas de valeur, excepté les lettres de divorce [1], ou les actes d'affranchissement. Un fait survint devant R. Gamaliel, au village d'Outhnaï : on lui présenta une lettre de divorce signée par des témoins Cuthéens (païens), et il déclare que la lettre de divorce est valable (pour permettre à la femme de se remarier avec un autre).

Tous les documents qui émanent de la juridiction (ἀρχεῖον) de non-juifs, lors même que les signataires seront des non-juifs, sont valables, sauf les actes de divorce, ou les contrats d'affranchissement des esclaves. Selon R. Simon, tous les actes (même de divorce, ou d'affranchissement) sont valables, et ladite exception n'a été énoncée que si ces actes ont été rédigés par des gens incompétents, ἰδιωταί [2].

Les Cuthéens sont soupçonnés de manquer d'honnêteté en fait d'argent; aussi, pour les contrats de dette, ils sont impropres à servir de témoins ; mais comme on ne les soupçonne pas de fraude en fait de relations illicites, ils peuvent attester la valeur des actes de divorce, comme ils sont valables pour attester dans les questions capitales. S'il en est ainsi, même si les 2 signatures des témoins émanent de Cuthéens, l'acte devrait être valable? (Pourquoi donc la Mischnâ déclare-t-elle qu'une signature de Cuthéen le rend impropre?) Il y a cette différence à noter que l'acte signé par un tel homme manque de valeur, parce que les Cuthéens ne sont pas au courant des formalités de rédaction d'un acte de divorce (non pour cause du soupçon d'infidélité). S'il en est ainsi, même la présence d'une seule signature de Cuthéen sur l'acte de divorce devrait le rendre impropre ? Il s'agit du cas, répond R. Abin, où l'Israëlite a signé en dernier lieu (c'est une garantie que le Cuthéen est au courant des formalités légales du divorce). Cette particularité, dit R. Yossé, est conforme à l'avis de celui qui dit : les témoins peuvent signer successivement, sans que l'un soit en présence de l'autre (et il suffit que la signature de l'Israélite ait suivi celle du Cuthéen) ; d'après l'opinion opposée, exigeant que les témoins signent en présence l'un de l'autre (sous peine de nullité), l'acte de divorce est valable lors même que le Cuthéen a signé en dernier (la présence seule de l'Israélite suffit à garantir la validité). Selon R. Ila au nom de R. Yossé, au contraire, ladite particularité est conforme à l'avis de celui qui dit que les

1. La lettre de divorce est déclarée valable, par le motif qu'énonce R. Simon b. Gamaliel dans une braïtha pour admettre des témoins illettrés (J. M. Rabbinowicz, *ib.*, I, 331). Il est vrai que l'acte d'affranchissement sera annulé si l'on sait que les témoins ne savent pas écrire ; mais l'acte reste valable s'il n'est pas certain que les témoins païens ne savent pas signer. Il y a là une tendance à favoriser l'affranchissement. 2. Littéralement : *des simples,* non des juges. Selon Raschi : extra judiciairement ; selon d'autres, par des illettrés, dont la signature inconsciente est inadmissible, illégale.

témoins doivent signer en présence l'un de l'autre (lorsque la signature finale est celle de l'Israélite, elle garantit la précédente, et il ne reste pas de crainte à avoir) ; mais d'après l'avis opposé, disant qu'il est loisible aux témoins de signer sans être en présence l'un de l'autre, l'acte que l'Israélite aurait même signé en dernier lieu sera impropre (de crainte que le Cuthéén ait signé sur une place restée vide, au-dessus du nom de l'Israélite, qui n'a pas su quel devait être le co-signataire).

Si un contrat est signé par 4 témoins, et il se trouve que deux d'entre eux sont des témoins impropres, ou proches parents de l'intéressé, l'acte reste valable en raison de la valeur de 2 témoignages [1]. Pourquoi ne pas considérer cet acte comme ceux dont les attestations sont trop éloignées (séparées du texte par les signatures impropres), et le déclarer aussi impropre? C'est impossible, puisque R. Yassa a dit, au nom de R. Jérémie [2] : la présence des attestations impropres ne fait pas considérer l'acte comme revêtu d'attestations trop éloignées du texte, car les noms apposés là indûment ont, au contraire, pour but de confirmer la validité de l'acte (en ne laissant pas d'espace en blanc).

Pour quelle raison les Cuthéens sont-ils déclarés impropres à figurer en Israël ? C'est qu'ils se sont convertis au Judaïsme par crainte [3] (non par conviction). Mais, fut-il objecté, si quelqu'un, non converti en principe par conviction religieuse, adopte plus tard avec sincérité la foi juive, ne le recevra-t-on pas dans la communauté d'Israël ? C'est, dit R. Yoḥanan au nom de R. Éléazar, à cause de l'origine illégale des Cuthéens, remontant à l'union d'un païen ou d'un esclave avec des filles d'Israël ; en ce cas, l'enfant issu de cette union est illégitime (mamzer). Mais n'est-il pas dit que, selon R. Akiba, c'étaient des prosélytes convaincus? Ils avaient pourtant le tort d'exercer seulement le lévirat envers leurs belles-sœurs veuves à l'état de fiancée, et de refuser celles qui avaient été mariées (sans la précaution du déchaussement, par suite d'une interprétation inexacte du texte biblique à ce sujet). Mais comment leur adresser ce reproche, puisque, selon les rabbins, il n'y a pas de *Mamzer* (né à l'état illégitime) issu du mariage indû d'une belle-sœur veuve ? C'est qu'ils ne sont pas au courant des formalités légales pour rédiger un acte de divorce (de sorte qu'il a pu survenir des mariages illégitimes, ou unions adultérines). Mais puisque R. Gamaliel autorise l'emploi d'actes de divorce sur lequel des Cuthéens ont signé comme témoins, il semble reconnaître que ceux-ci connaissent les dites formalités; pourquoi donc ne pas admettre les Cuthéens comme juifs? C'est que, dit R. Jacob b. Idi au nom de R. Yoḥanan, parmi eux se sont mêlés les prêtres des hauteurs (autels externes), selon ces mots (I Rois, XII, 31) : *Il prit comme prêtres une partie du peuple*; or, dit R. Ila, on se servit des rebuts et des derniers venus du peuple à ce moment du culte.

« Les documents qui émanent d'une juridiction de non-juifs sont valables »;

1. Les deux autres, dit le commentaire, ont pu être apposés, soit pour honorer l'intéressé, soit pour remplir les places vides. 2. V. ci-après, VIII, 12 (f. 49ᵃ) et IX, 7 (f. 50ᶜ). 3. V. II Rois, XVII, 24. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, VII, 6 (t. VII, p. 107).

car, dit R. Aha, le bruit de contrats ainsi rédigés se répand bientôt. Puisque R. Simon autorise tous actes de ce genre. admet-il aussi que 2 Cuthéens comme signataires sont valables? Non, selon lui, un tel acte serait impropre, puisqu'il les déclare ignorants des formalités de rédaction (supposant qu'un signataire israélite ne visera l'acte qu'après un Cuthéen savant). Mais R. Simon ne déclare-t-il pas valables les divorces de païens? C'est que, dit R. Aba au nom de R. Zeira, l'avis de R. Simon est conforme à celui de R. Eléazar : comme R. Eléazar est d'avis qu'un acte de divorce est valable même non confirmé par des signatures de témoins, de même R. Simon dit qu'il peut ne pas y avoir de signatures (les témoins présents à la livraison suffisent). Si donc il faut au moins des témoins présents à la remise, l'acte devrait être valable même s'il est rédigé par un non-compétent? Il faut donc admettre aussi le motif émis plus haut par R. Jacob b. Aha, à savoir que le bruit de contrats rédigés par des non-juifs se répand bientôt (voilà pourquoi en ce cas seul l'acte émanant de païens est valable). — Lorsqu'un contrat est rédigé à Beth-Schean et qu'il est contresigné par des témoins non-juifs, selon R. Yossé, il fait l'objet d'une discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch : l'un déclare cet acte sans valeur ; l'autre le déclare valable. R. Abahou dit explicitement qui professe chacun de ces avis : R. Yohanan le déclare impropre, et R. Simon b. Lakisch le déclare valable. R. Simon b. Lakisch a pour motif de ne pas faire perdre d'argent au prêteur israélite. Mais, dans les questions financières, ce qui n'est pas au préjudice de l'un ne l'est-il pas au préjudice de l'autre? (Si ce n'est au détriment du créancier, c'est à celui du débiteur?) C'est, dit R. Judan, pour ne pas fermer la porte[1] aux emprunteurs (en leur refusant des actes contresignés par des païens) ; car, au moment de l'emprunt, il se peut que l'on ne trouve pas d'autres témoins signataires que des païens.

6. Si un individu dit à un autre : « donne cette lettre de divorce à ma femme », ou s'il lui dit : « donne cet acte d'affranchissement à mon esclave », il peut le reprendre aussi longtemps que l'écrit n'a pas été reçu par la femme ou par l'esclave ; c'est l'opinion de R. Méir. Les autres docteurs disent que l'homme peut reprendre la lettre de divorce, mais non pas l'acte d'affranchissement ; car on peut faire avoir une acquisition, mais non faire contracter une dette à quelqu'un en son absence[2]. Or, l'acte d'affranchissement est évidemment avantageux pour le maître, qui, s'il le veut, n'est plus tenu de nourrir cet esclave libéré. La lettre de divorce, au contraire, est une chose désavantageuse, car la femme, comme telle, conserve le droit à la nourriture[3]. R. Méir dit aux autres docteurs : si le maître est un cohen, ne rend-il pas son esclave

1. V. ci-après, V, 1 (f. 46c). 2. On suppose que celui pour qui l'on acquiert y consent d'avance. 3. La femme donc n'est pas divorcée si quelqu'un a reçu mission de recevoir pour elle l'acte de divorce, et le mari peut encore la reprendre, annulant l'acte.

inapte à manger de l'oblation (en l'affranchissant), au même titre que la femme y devient inapte par le divorce? (N'est-ce pas une preuve d'égalité?) Cela ne prouve rien, répliquèrent-ils : l'esclave est une acquisition du maître[1]. Si quelqu'un dit de remettre un acte de divorce à sa femme, ou d'affranchissement à son esclave, puis il meurt, on ne donnera pas suite à ces actes après le décès du maître; mais si celui-ci a dit de remettre un *maneh* (pièce d'argent) à un tel et qu'il meurt, on payera même après décès la somme promise.

En tous lieux il est dit que l'action de faire « donner » un acte par quelqu'un équivaut à l'envoi; pourquoi donc est-elle traitée ici[2] à l'égal d'une mise en possession (qui est confirmée ensuite par les termes : « On peut faire acquérir quelqu'un même en son absence »)? En effet, il faut rectifier ainsi les premiers termes de la Mischnâ : « fais acquérir cet acte de divorce à ma femme », ou « fais acquérir cet acte d'affranchissement à mon esclave ». Cette version est confirmée par les termes suivants de la Mischnâ : « on peut faire avoir une acquisition à quelqu'un (le mettre en possession), même en son absence, mais non lui faire contracter une dette sans le lui faire savoir ». R. Méir n'établit pas de distinction entre l'acte de divorce et celui d'affranchissement; car, selon lui, le maître est également tenu de nourrir l'un et l'autre (il a donc la faculté de revenir sur sa parole). Selon les autres sages, au contraire, l'entretien de l'esclave par le maître est une faveur de ce dernier (lorsqu'il ne le fait plus travailler), tandis que la femme a le droit de réclamer la nourriture qui lui est due. R. Ḥiya b. Aba objecta au nom de R. Yoḥanan : comment, selon les rabbins, la question de nourrir l'esclave est-elle mise en doute, puisqu'il peut arriver qu'un esclave ait pour maître un homme riche, qui dès lors a pour devoir de nourrir l'esclave? De même, dirent les compagnons, R. Yoḥanan posa une objection contre la Mischnâ dans le sens inverse : ne peut-il arriver qu'une femme s'aperçoive être mariée à un lépreux, auquel cas c'est pour elle un avantage de devenir libre par le divorce? Donc, le motif réel n'est pas celui qui a été invoqué (de la simple faveur envers l'esclave et de l'obligation envers la femme, puisque l'inverse a lieu parfois), mais voici la raison des rabbins (réfutant le raisonnement de R. Méir, qui dit que « si le maître est un Cohen, il rend son esclave inapte par l'affranchissement, à manger de l'oblation »): celui qui vend son esclave sans le savoir accomplit une vente effective, tandis que la répudiation ne peut pas avoir lieu sans que la femme le sache.

« Cela ne prouve rien, dirent-ils, l'esclave est une acquisition du maître ». C'est son bien, dit R. Abin, mais le maître le rend inapte à manger de l'oblation. Si quelqu'un dit[3] : « de mon esclave Tobie je fais un affranchi », ou « je

1. C'est là le motif de suppression du privilège de l'oblation en cas d'affranchissement. 2. Cf. tr. *Bava meçia'*, I, 2. 3. V. J., tr. *Bava bathra*, VIII, 8 (f. 16°).

vais en faire un affranchi », ou « que celui-ci soit pour affranchi », l'esclave aura pris possession de lui-même. Toutefois, ajoute R. Inia, au nom de R. Yoḥanan, il faut que l'une de ces formules soit mise sur un contrat (qu'elle y figure par écrit). Si le maître dit : « un tel deviendra affranchi » (au futur), selon Rabbi, l'esclave s'acquiert dès à présent ; selon les autres rabbins, l'acquisition n'aura pas lieu de suite. On a enseigné : Si quelqu'un, après avoir dit « cet acte d'affranchissement est fait en vue de mon serviteur », meurt, selon Rabbi, l'esclave n'acquiert pas de suite sa liberté ; selon les autres sages, il l'acquiert ; pourtant, selon Rabbi, il faut au besoin contraindre les héritiers à accomplir l'ordre du mort. R. Zeira dit : la discussion porte sur le cas où l'ordre de remise est indéterminé ; or, de quelle hypothèse s'agit-il? Si le maître a dit formellement : « affranchissez-le », il va sans dire que Rab reconnaît aussi le devoir d'obéir à cet ordre, et que l'esclave prend possession de lui-même ; lorsqu'au contraire le maître a dit d'écrire le contrat de libération et de le lui remettre, les rabbins admettent que l'acquisition finale se fera en vertu de l'acte (lequel n'a plus lieu d'être après le décès du maître) ; Il faut donc admettre qu'il s'agit de l'ordre indéterminé de remise : selon Rabbi, un tel ordre équivaut à celui de faire écrire le contrat pour le remettre plus tard ; selon les autres rabbins, cet ordre implique l'affranchissement (de suite, sans contrat).

Si un moribond a donné l'ordre de remettre tous ses biens à un tel qui se trouve être un cohen, et que parmi ces biens il y a des esclaves, lors même que le destinataire aurait refusé ces biens, les esclaves ont la faculté (en raison de l'état sacerdotal de leur nouveau maître) de manger de l'oblation ; selon R. Simon b. Gamaliel, du moment que le destinataire a refusé de recevoir ces biens, ceux-ci font retour aux héritiers du défunt (et les esclaves n'ont pas la faculté de manger de l'oblation). R. Zeira dit : la discussion porte sur le cas où les termes d'acceptation sont indéterminés ; or, de quelle hypothèse s'agit-il ? Si le cohen destinataire avait commencé par accueillir le don dès le premier moment, R. Simon b. Gamaliel reconnaîtrait aussi aux esclaves la faculté de manger l'oblation ; si au contraire ledit cohen ne l'a pas accueilli au commencement, les sages reconnaîtraient aussi forcément que les esclaves n'ont pas le droit de manger de l'oblation. Il faut donc admettre qu'il s'agit d'une acceptation indéterminée (le cohen a commencé par ne rien dire, puis il a protesté n'en pas vouloir) : en ce cas, selon Rabbi, on dit qu'il est trop tard pour refuser, et par suite de l'acceptation antérieure, on ne peut plus y revenir ; selon les autres sages, en disant n'en pas vouloir, même à la fin, le destinataire montre que son silence initial était déjà le refus. Si quelqu'un dit : « *donne* à un tel le maneh que je lui dois », ou : « *voici*[1] ce maneh pour un tel, en échange du dépôt que j'ai de lui en main », cela équivaut à une mise en possession ; et lors même que l'expéditeur voudrait le reprendre, il ne le peut plus. Pourtant (malgré la mise en possession de l'intermédiaire), l'expé-

1. Les termes *donne* et *voici* sont équivalents au fond.

diteur est responsable du dépôt, jusqu'à ce que le destinataire ait reçu ce qui lui appartient. R. Ila dit : pour la donation, on suit les règles de la dette. Ainsi, lorsqu'on dit : « donne ce maneh à un tel », ou « voici le maneh pour un tel », ou « donne ce contrat de donation à un tel », ou « voici ce contrat de don à un tel », le donateur ne pourra plus revenir sur sa décision ; si le messager est parti et qu'il trouve le destinataire mort, il faudra rendre le montant à l'expéditeur, et, en cas de décès de celui-ci, le restituer à ses héritiers. Lorsque cependant la formule de remise diffère, et que le possesseur a dit : « fais acquérir ce maneh à un tel », ou « accepte ce maneh pour un tel », ou « fais acquérir ce contrat de donation à un tel », ou « accepte ce contrat de donation pour un tel », le donateur ne peut plus revenir sur son engagement ; lorsque le messager est parti et qu'ensuite il trouve le destinataire mort, il faudra remettre le montant aux héritiers du destinataire. Si enfin, la mise en possession du destinataire n'a eu lieu qu'après le décès de ce dernier, il faut rendre le montant à l'expéditeur ; car on n'acquiert pas, même en vertu d'un contrat, après décès (de façon à le reverser sur ses héritiers). Si quelqu'un a dit : « que ce maneh soit à un tel », ou « prends ce maneh pour un tel », ou « que ce maneh soit entre tes mains pour un tel », le donataire ne peut plus y revenir ; de même, si quelqu'un a accompli une prise de possession pour autrui, il ne peut plus le restituer au premier possesseur. Un jour[1], R. Doustaï b. R. Yanaï et R. Yossé b. Kefar descendirent en Babylonie et réclamèrent une dette en ce pays pour leur camarade palestinien. Plus tard, comme ils furent calomniés à ce sujet, on voulut leur réclamer ce qu'ils avaient perçu. Ils s'y refusèrent, en disant avoir pris possession de cet argent, pour leur ami. Nous voulons, dirent les habitants, que vous vous portiez garants de cet argent en cas de perte. Non, dirent-ils, nous ne sommes que des gardiens gratuits (non responsables). Les réclamants s'adressèrent alors à R. Doustaï b. R. Yanaï qui leur dit : Voici tout l'argent devant vous (reprenez-le). Ils se rendirent ensuite (dans le même but) auprès de R. Yossé b. Kefar, qui s'y refusa, et on lui arracha l'argent par la violence, après l'avoir lié. Lorsqu'ils furent revenus en Palestine, R. Yossé alla se plaindre auprès de R. Yanaï et lui dit : « Vois ce que ton fils m'a suscité », en lui racontant ce qui était survenu, et ajouta : « Si nous nous étions mis d'accord au préalable, personne ne nous eût rien enlevé ». Pourquoi as-tu agi comme tu l'as fait, demanda R. Yanaï à son fils ? C'est que, répondit ce dernier, j'ai vu les gens de ce tribunal tous d'accord, ayant un turban (ou casque) haut d'une coudée ; on eût dit (à leur voix forte) qu'ils parlaient du ventre ; mon frère Yossé se trouvait attaché devant eux, et la lanière (verge) montait et descendait sur son dos ; je me suis dit qu'il n'y a pas d'autre Doustaï à mon père (si, me mettant dans le même cas, je m'exposais à mourir), et ayant pris peur, j'ai consenti à la restitution. C'est un cas de force majeure, dit Ḥagaï, si l'on n'a pas pu résister par de bonnes paroles (convaincantes) ; mais

1. V. J., tr. *Qiddouschin*, III, 4 (f. 64a).

si le messager a pu répliquer de bonnes paroles et que, malgré cela, il n'ait pas résisté à la demande de restitution, on reprendra le montant à l'envoyé pour le donner au destinataire définitif.

Si l'on renonce à un contrat de dette que l'on a de son prochain, la renonciation est un sujet de litige entre R. Ḥiya et R. Mena : d'après l'un, elle sera formelle[1] ; d'après l'autre, elle ne le sera pas, jusqu'à livraison du contrat. Si quelqu'un donne l'ordre de remettre ce maneh à un tel[2], puis meurt, les héritiers ne peuvent pas s'opposer à cette remise, et il n'est pas nécessaire que le défunt ait dit de le faire acquérir à un tel, ou de le lui faire accepter. Cet enseignement, dit R. Aba b. Mamal, s'applique à l'ordre d'un moribond (non à l'ordre d'un homme sain). Pourquoi n'est-il pas exigible que le moribond dise de faire acquérir, ou accepter ? C'est que, dit R. Mena, en voici la raison qu'a énoncée R. Aba b. R. Houna au nom de Rab[3] : les paroles d'un moribond équivalent à l'écrit d'un homme sain et à sa donation. Toutefois, ledit ordre sera seulement valable si le donataire est mort ensuite du même mal ; mais s'il a guéri, non ; voilà pourquoi il n'est pas exigible d'avoir dit : fais-lui acquérir, ou accepter. — « S'il a dit de remettre un maneh à un tel et qu'il meurt, dit la Mischnâ, on payera même après décès la somme promise. « Ce texte aussi, dit R. Aboun au nom de R. Aba b. Mamal, se réfère à l'ordre donné par un moribond.

CHAPITRE II

1. Si le porteur d'un divorce venant d'outre-mer dit que l'acte a été écrit devant lui, non signé devant lui, ou qu'il a été signé devant lui, mais non écrit devant lui, ou qu'il a été écrit entièrement en sa présence et seulement signé à moitié devant lui, ou qu'il a été à moitié écrit devant lui et entièrement signé devant lui, cet acte sera sans valeur. Si l'un dit que l'acte a été écrit devant lui, et un autre témoin dit que l'acte a été signé en sa présence, l'acte est impropre. Si deux témoins affirment que l'acte a été écrit devant eux, et un seul dit que l'acte a été signé en sa présence, celui-ci est impropre ; mais R. Juda le déclare valable. Si un témoin dit que l'acte a été écrit devant lui, et deux témoins disent qu'il a été signé devant eux, l'acte est valable.

On comprend que l'acte soit impropre, lorsque le témoin dit de lui qu'il a assisté à la mise par écrit, non à la signature (dernier point, qui est essentiel); mais pourquoi l'acte est-il aussi impropre lorsque le porteur atteste avoir assisté à la signature, non à la rédaction écrite, puisque la partie capitale du divorce consiste dans ses signatures ? C'est que l'on adopte ici l'avis exprimé

1. Même sans transmission d'acte. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; cf. ci-après, VI, 6 (f. 48a). 3. Cf. J., tr. *Kethouboth*, XI, 1 ; tr. *Bava bathra*, IX, 6.

par R. Juda plus loin (III, 2), qui interdit d'employer pour les actes de divorce des formulaires tout préparés, sauf à remplir les noms et date laissés en blanc (de même ici, il est à craindre que la partie écrite, en dehors de la signature, provienne d'un formulaire tout prêt). Quant à R. Juda (qui déclare cet acte valable), faut-il supposer l'acte écrit hors de la Palestine, tandis que la répudiation a lieu dans le pays même? Et existe-t-il des formulaires de divorce préparés d'avance pour le cas de rédaction et de répudiation au dehors (qui entraîne la dispense d'attester l'avoir vu libeller et signer)? Non, ce n'est pas en ce cas que R. Juda admet pour valable un formulaire prêt d'avance; mais il l'est lorsqu'on sait que cet acte servira à répudier une femme, comme l'envoyé sait de quel message il est chargé; et comme il est à craindre qu'au moment d'accomplir le message, l'envoyé ignore que cet acte est un divorce, les autres sages exigent que celui-ci soit entièrement écrit et signé devant le témoin. R. Ḥanin a enseigné: lors même que l'envoyé entre et sort pendant la rédaction de cet acte (s'il n'assiste pas du commencement à la fin), le divorce est valable. R. Yossé demanda: si l'envoyé atteste bien avoir vu libeller et signer l'acte, mais ce dernier s'est trouvé un moment isolé chez le mari entre la rédaction et la signature, est-il à craindre un échange d'acte par le mari (de façon à invalider le divorce)? On peut résoudre cette question à l'aide des termes de la Mischnâ: « Si l'un dit que l'acte a été écrit devant lui, et un autre témoin dit que l'acte a été signé en sa présence, l'acte est impropre »; or, cet acte est ainsi jugé, parce qu'un témoin atteste l'écriture, et un autre atteste la signature; tandis que si le même témoin atteste ces deux opérations, sauf qu'entre elles deux l'acte a été un moment isolé entre les mains du mari, l'acte reste valable. R. Ḥisda demanda: lorsque pour moitié, l'acte est confirmé par attestation, selon la recommandation rabbinique d'avoir assisté à la rédaction (de crainte que le but de l'acte ait été ignoré), et pour l'autre moitié on a suivi le simple ordre légal sans éprouver cette crainte, en d'autres termes si le témoin atteste avoir vu libeller et signer l'acte, lequel pourtant est resté isolé un moment auprès du mari, quelle est sa valeur? On peut résoudre cette question à l'aide du même passage de la Mischnâ: « Si l'un dit que l'acte a été écrit devant lui, et un autre témoin dit que cet acte a été signé en sa présence, l'acte est impropre». Or, cet acte est ainsi jugé, parce que l'un atteste l'écriture, et un autre atteste la signature; tandis que si le même témoin atteste ces deux opérations, sauf qu'entre elles deux l'acte est resté un moment isolé auprès du mari, l'acte reste valable. R. Eléazar au nom de R. Abin demanda (puisqu'un acte dont on n'atteste qu'à moitié l'écriture, ou la signature, est impropre): si un témoin atteste les deux opérations d'écriture et signature, tandis que deux témoins attestent la véracité de la seconde signature, quelle sera la valeur de l'acte? (Faut-il, selon la précaution prescrite par les rabbins, que les 2 témoins confirment toutes les opérations, ou non)? R. Imi le babylonien répondit: il n'est pas d'acte plus valable que celui-là (puisqu'au besoin un seul témoignage suffit, à plus forte raison l'acte est bon s'il est attesté par deux témoins). En effet,

dit R. Aba, la question n'est pas posée en ce cas (où l'acte est certes valable), mais au cas suivant : Si l'envoyé dit que l'acte a été écrit et signé en sa présence par un témoin, puis il sert de second témoin, quelle sera la règle? L'acte sera impropre, fut-il répondu, parce que ce témoin semble attaquer son propre témoignage, en attestant la seconde signature (pour faire valoir la sienne). Si un acte de divorce est contresigné par 4 témoins, et l'envoyé dit connaître deux témoins signataires de l'acte libellé, puis signé devant lui, mais il ne connaît pas les deux autres, ne sachant pas pourquoi leurs noms sont apposés là, ces noms superflus nuisent-ils à la validité de l'acte, on non? C'est une question en litige entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, qui diffèrent d'avis sur le sujet suivant[1] : Si dix personnes sont priées de signer un acte, puis les uns le signent le même jour, tandis que d'autres le signent le lendemain, selon R. Simon b. Lakisch, l'acte est valable (R. Simon n'exige que la confirmation par 2 témoins), et les autres signatures sont purement conventionnelles (de même, pour le divorce signé par 4 témoins, il suffit que l'envoyé atteste 2 des signatures); selon R. Yoḥanan au contraire, l'acte est impropre si les dix témoins ne signent pas tous le même jour (ayant tous une égale valeur; de même ici, l'acte dont le porteur ne confirme pas les 4 signatures est impropre).

La discussion de la Mischnâ (entre R. Juda et les sages, au sujet de la signature confirmée par un seul témoin), dit R. Imi, se réfère au cas où le divorce est présenté par le témoin unique qui atteste la signature (en ce cas, les sages ne lui accordent pas la même valeur qu'à l'attestation du porteur, et l'acte est impropre); mais si l'acte est produit par un autre témoin (ou à deux), il est valable même selon les sages. R. Ḥanania adopte l'avis de R. Imi. Selon R. Zeira au contraire, ladite discussion se réfère au cas où le divorce est présenté par les deux[2]; mais si l'acte était présenté par le témoin unique qui atteste la signature, R. Juda reconnaît aussi l'invalidité de l'acte (insuffisamment confirmé). Mais, objecta R. Zeira à R. Imi, puisque, selon toi, R. Juda déclare valable même l'acte présenté par le témoin unique de la signature, il devrait aussi contester l'avis énoncé auparavant dans la Mischnâ (que chaque témoin affirme l'une des deux opérations)? En effet, R. Amé alla auprès de R. Yona son beau-père et lui enseigna ceci : un acte, dont une personne dit l'avoir vu libeller et une autre l'avoir vu signer, est impropre; R. Juda le déclare valable. R. Abin dit que les termes d'un autre enseignement[3] confirment l'avis de R. Zeira, en disant : R. Juda ne déclare l'acte valable qu'en ce cas qu'il conteste (si deux témoins attestent l'écriture et l'un la signature). Contre l'avis de R. Zeira, on peut objecter ceci : comment se fait-il que si l'acte de divorce est présenté aussi par l'autre témoin (par les deux), les rabbins le déclarent pourtant impropre? Puisque l'attestation du messager seul suffit, en raison de ce qu'il est considéré comme équivalent à 2 témoins, l'acte n'a-t-il pas ici au

1. Cf. ci-après, § 2. 2. Ils doivent tous deux attester le tout, sous peine de nullité de l'acte. 3. Tossefta à ce tr., ch. 2.

moins autant de valeur par deux témoins? Non, le messager n'est considéré l'égal de 2 témoins que lorsqu'il atteste la double opération de l'écriture et de la signature (tandis qu'ici deux témoins certifient l'écriture et un autre la signature; voilà pourquoi l'acte est impropre). — R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan (sur la fin de la Mischnâ, au cas inverse, où un témoin atteste l'écriture et 2 autres la signature) : il s'agit du cas où l'acte de divorce est présenté par le témoin (isolé) de l'écriture (à titre de messager, il est considéré l'égal de deux témoins). Sur ce, R. Zeira le regarda étonné[1]. Que me regardes-tu ainsi, lui demanda R. Yossa? C'est qu'il en est ainsi lors même que l'acte est présenté aussi par d'autres témoins (ceux de la signature). L'avis de R. Yossa paraît conforme à ce qu'a dit précédemment R. Imi, avant qu'il eût renoncé à son avis. Non, dit R. Mena, on peut même parler du cas où R. Imi avait déjà renoncé à son avis (la discussion ayant lieu dans l'hypothèse où le divorce a été présenté par le témoin de l'écriture); seulement, il faut noter la distinction entre l'écriture attestée par deux témoins et la signature attestée par deux témoins : cette dernière prédomine en importance (équivalant à la confirmation du reste), tandis que l'écriture attestée par deux témoins a moins d'importance (et, en un tel cas, l'acte de divorce est impropre).

2. Si l'on atteste que l'acte a été écrit le jour et signé aussi le jour, ou qu'il a été écrit la nuit et signé aussi la nuit, ou qu'il a été écrit la nuit mais signé le jour, l'acte est valable. S'il est dit au contraire de l'acte qu'il a été écrit le jour mais signé la nuit, l'acte sera impropre; selon R. Simon, l'acte reste valable, car selon lui, on déclare impropres tous les actes écrits le jour et signés la nuit, sauf les actes de divorce.

R. Yoḥanan dit : en cas de mutation du jour, l'acte de divorce devient impropre, en raison de la question de jouissance des revenus dans l'intervalle de temps (pour que la femme sache quand elle a le droit de revendiquer son dû). S'il en est ainsi, observa R. Simon b. Lakisch (s'il est à craindre que le mari ait joui indûment un jour des revenus), on peut aussi craindre que les actes de divorces importés d'une province d'outre-mer aient été écrits le jour, puis signés la nuit (de sorte qu'ils seraient impropres)? Non, fut-il répondu, la falsification de cet acte provient d'une autre cause [2] (l'attestation du messager disant l'avoir vu écrire et signer sans se préoccuper de l'hypothèse d'une signature ajournée à la nuit). R. Yoḥanan dit : R. Simon (dans notre Mischnâ) déclare même un tel acte valable s'il a été écrit le jour et signé la nuit; mais lorsque la signature a été reculée au lendemain, R. Simon admet aussi l'invalidité de l'acte. Selon R. Simon b. Lakisch au contraire, il n'y a pas de différence entre la nuit du même jour, ou celle du lendemain; sans se préoccuper de l'intervalle de temps, l'acte signé reste valable. Au sujet de quel « lendemain » le doute est-il exprimé ici (selon R. Yoḥanan)? R. Ḥanania et R. Mena

1. V. p. ex. ci-dessus, I, 2. 2. Le faux ne concerne pas le divorce, mais une circonstance secondaire.

diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit qu'il s'agit du lendemain immédiat, réel (et malgré que l'intervalle de temps soit minime, l'acte sera impropre) ; l'autre dit qu'il s'agit du surlendemain. Mais, objecta R. Yoḥanan, n'y a-t-il pas contradiction entre ce que R. Simon dit ici et ce qu'il exprime ailleurs ? Or, R. Aba a dit au nom de R. Zeira que l'avis de R. Simon est conforme à celui de R. Eliézer, l'un et l'autre admettant qu'un acte de divorce même non confirmé par des témoins est valable (pourquoi donc, selon l'interprétation de R. Yoḥanan, R. Simon établirait-il une différence entre la signature immédiate et celle émise plus tard, au point qu'en ce dernier cas l'acte devienne impropre) ? Il n'y a pas de contradiction, répond R. Samuel, frère de R. Berakhia, l'acte reste toujours valable (même non confirmé par témoins) lorsque son auteur a dit vouloir le signer ; tandis qu'il ne l'est pas lorsqu'on sait que le mari ne veut plus le signer (alors, l'addition faite longtemps après est sans valeur).

Si dix personnes sont priées de signer un acte[1], puis les uns le signent le même jour, les autres le lendemain, selon R. Simon b. Lakisch l'acte est valable (il n'exige que la confirmation par deux témoins), et les autres signatures sont purement conventionnelles ; selon R. Yoḥanan au contraire, l'acte est impropre si les dix témoins ne signent pas tous le même jour (ayant tous une égale valeur). R. Jacob b. Idi raconte au nom de R. Josué b. Lévi qu'un jour un mari pria dix hommes de signer son acte de divorce ; les uns signèrent le même jour, les autres ne signèrent que le lendemain. Le fait fut soumis aux rabbins (pour connaître leur avis à ce sujet), et ils déclarèrent l'acte valable, sauf qu'ils hésitèrent à formuler de suite l'autorisation. Ce fait confirme l'avis de R. Yoḥanan par rapport aux sages[2], et conteste celui de R. Simon[3] ; par contre, selon l'explication de R. Josué b. Lévi, ce fait confirme l'avis de R. Simon[4], et s'oppose à celui des autres sages[5].

3. Pour écrire cet acte, on peut employer tout ingrédient, de l'encre, ou de la poudre terreuse[6], ou du rouge, ou de la gomme (gummi), ou du vitriol, χαλκάνθον, ou tout objet qui reste adhérent. On ne se servira pour écrire ni d'autres liquides, ni de jus des fruits, ni d'un autre produit qui ne soit pas adhérent. On peut écrire sur n'importe quoi, même sur des feuilles d'olivier, ou sur une corne de vache, en envoyant cette bête à la femme comme titre de divorce, fût-ce sur la main de l'esclave,

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. Selon eux, l'acte est impropre si les témoins n'ont pas tous signé le même jour ; aussi, les sages hésitent à déclarer cet acte valable. 3. En fait, l'acte qui, étant signé après coup, est déclaré impropre par R. Simon, est admis pour valable par les sages. 4. D'après l'explication de Resch Lakisch, R. Simon valide l'acte signé plus tard. 5. Comme, selon eux, l'acte qui n'a été signé par les uns qu'au lendemain de la rédaction reste valable, ils n'avaient pas à hésiter sur l'autorisation à donner. 6. Peut-être de la craie. Raschi traduit le mot Sam par orpiment, au tr. *Sabbat*, XII, 4 (t. IV, p. 142, n.) ; cf. tr. *Meghilla*, II, 4. Le texte jérusalémite ici n'a pas ce mot.

en remettant ensuite l'esclave à la femme. Selon R. Yossé le Galiléen, on ne devra écrire l'acte de divorce, ni sur un animal vivant, ni sur un comestible.

1. — Pour les témoins qui ne savent pas signer, R. Simon b. Lakisch dit : on tracera les lettres devant eux à l'encre, et ils les rempliront avec du rouge (ceci constitue l'écriture) ; ou bien on leur tracera les lettres en rouge, et ils les rempliront à l'encre. Mais, lui dit R. Yohanan, ce qui pour la gravité du repos sabbatique constitue l'écriture (interdite), peut-il suffire[2] à libérer une femme mariée (et à valider le divorce) ? Aussi, il faut apporter un vélin neuf, marquer les lettres par des incisions, sur lesquelles les témoins signent. Mais n'est-ce pas simplement alors l'écriture précédente que le témoin reproduit ? C'est que l'auteur du modèle ne perfore qu'en partie avec des trous le vélin (qu'il reste à remplir à l'encre). R. Mena demanda : pourquoi ne pas dire que l'on tracera les lettres devant les témoins à l'eau (de façon que ce ne soit pas une écriture superposée à une autre) ? C'est que, fut-il répondu, en cas de contestation par le mari (et lorsque, de la marque à l'eau, il n'y a plus trace), cette contestation ne serait pas aisée à vérifier. Si l'on fait des incisions sur une peau en affectant le contour des lettres, la signature est valable comme telle ; mais si l'on marque seulement sur la peau le dessin des lettres (par des points), la signature est impropre (étant incomplète).

Si un mari dit à sa femme : « Voici ton acte de divorce, à la condition que tu me le remettes », l'acte est sans valeur ; mais s'il lui dit : « Voici ton divorce, à la condition que tu me le rendras », l'acte sera valable. A quoi tient cette distinction, et la première formule n'équivaut-elle pas à la seconde ? Si tu réfléchis et juges les 2 formules, répondit R. Yossé, tu verras la différence ; c'est-à-dire, selon R. Yossé b. R. Aboun, « lorsque tu en auras pris possession et auras suivi ce qu'il prescrit, tu me le rendras. » C'est ainsi qu'il est arrivé dans une localité d'avoir à souffrir une disette de cédrats (lors de la fête des Tabernacles) ; R. Nahman b. Jacob fit alors présent d'un cédrat à son fils, en lui disant qu'après en avoir pris possession (profité légalement) et avoir rempli avec cet objet le devoir officiel (de la fête), il devra le lui rendre[3]. R. Jérémie dit[4] : lorsque le mari a écrit l'acte de divorce sur une tablette d'or, et, lors de la remise, il dit à la femme que le côté écrit sera pour elle, se réservant pour lui les espaces vides, quelle sera la règle ? C'est une condition inadmissible ; car, de cette sorte, il n'y aurait pas un écrit (des morceaux). Lorsque sur du vélin déjà déchiré on a écrit l'acte de divorce, il est valable ; mais s'il a été déchiré après la mise par écrit (avant la remise), il sera impropre. Lorsqu'il a été dit que l'acte reste valable, c'est au cas où il n'a pas été déchiré par devant le tribunal ; or, on le nomme « déchiré par

1. En tête est un passage déjà traduit au tr. *Sabbat,* XII, 4 (t. IV, p. 143). 2. Sans risque d'entraîner le crime d'adultère. 3. J., tr. *Soucca,* III, 12, fin (t. VI, p. 29). 4. Tossefta à ce tr., dern. chap.

tribunal » lorsqu'il l'a été dans l'intervalle entre l'écriture et l'apposition des noms des témoins ; en ce cas, l'acte est impropre.

« On peut l'écrire aussi sur une feuille d'olivier. » Mais n'est-il pas alors forcément composé de plusieurs feuilles déchirées (arrachées)? R. Zeira répond que Bona b. Schila a enseigné : eût-on écrit seulement « moi un tel je répudie ma femme », cela suffit (et l'on peut l'écrire sur une feuille). C'est conforme à l'avis de R. Ila disant : si on l'a détachée, l'acte est impropre ; si non, il reste valable. — « Ou sur la corne d'une vache. » Ce terme de la Mischnâ se rapporte au cas où le mari a dit : « Voici ton divorce » (en laissant à la femme la vache entière) ; mais s'il lui dit : « voici ton divorce, et le reste représente ce qui t'est dû pour ton douaire, » cette double remise pourra être effectuée à la fois. Quant à cette dernière formule, R. Zeira demanda à R. Mena : quelle est la règle s'il a livré l'animal pour qu'elle l'acquière? C'est évidemment valable ; puisque, de cette même façon, une acquisition sera effectuée ; ou faut-il établir une distinction pour le divorce, au sujet duquel il est dit (Deutér. XXIV, 1) : *Il le lui remettra en mains*, de sorte que le divorce n'est effectif qu'après la remise complète en main? (Question non résolue). — [1].

4. On n'écrira l'acte sur aucun objet adhérent à la terre ; si l'acte a été écrit ainsi, ensuite détaché du sol, puis signé et remis en cet état à la femme, il est valable. R. Juda le déclare impropre, jusqu'à ce que l'acte ait été écrit et signé sur une matière détachée du sol. R. Juda b. Bethera dit : on ne devra l'écrire ni sur du papier effacé, ni sur une peau fendue, διφθέρα, parce qu'on pourrait le falsifier ; mais les autres sages l'admettent pour valable.

5. Tous sont aptes à écrire un acte de divorce [2], même un sourd, ou un sot, ou un enfant. Une femme peut écrire le divorce qui lui sera destiné, comme le mari peut écrire son acquit (pour restitution du douaire), car l'acte tient sa valeur de ceux qui le signent. Tous sont aptes à apporter un tel acte, sauf un sourd, un sot, un enfant, un aveugle, ou un païen (tous ignorant les prescriptions ou formalités exigibles).

6. Si un enfant a reçu l'acte et avant de le remettre il est devenu grand, ou si le sourd-muet a recouvré ensuite la parole, ou si l'aveugle qui s'en est chargé est devenu clairvoyant, ou si le sot est devenu intelligent, ou si le païen s'est converti, l'acte est pourtant impropre. Mais si l'acte a été reçu par un homme bien parlant qui est devenu sourd-muet, lequel a ensuite recouvré la parole, ou par un clairvoyant qui est devenu aveugle, puis est redevenu clairvoyant, ou par un homme intelligent qui est devenu sot, puis est redevenu intelligent, l'acte reste valable.

1. Suit un passage traduit tr. *'Eroubin*, I, 7 (t. IV, p. 208). 2. Tr. *Edouyoth*, II, 3.

En thèse générale, lorsque le commencement et la fin de l'acte ont été accomplis en connaissance de cause, l'acte reste valable.

Notre Mischnâ (§ 4) n'est pas en contradiction avec les avis exprimés, soit par R. Yoḥanan[1], d'après lequel l'acte contenant les détails spéciaux écrits avec le formulaire est valable, soit par R. Simon b. Lakisch[2], d'après lequel, si les détails spéciaux sont écrits avec le formulaire, l'acte devient impropre. Samuel b. Aba demanda : Si, après avoir écrit l'acte sur un objet détaché, on le rend adhérent au sol, puis a lieu la signature, après quoi on détache de nouveau l'acte que l'on remet à la femme, quelle est alors la règle, selon R. Juda ? (Puisqu'il exige l'écriture et la signature sur un objet détaché, l'acte est-il considéré comme détaché ou non lorsqu'après avoir été signé on le rend de nouveau adhérent au sol ?) De même, R. Abin demanda, selon R. Eléazar : si l'acte a été écrit sur un objet détaché, qui a été rendu ensuite adhérent au sol, puis signé en cet état, et enfin détaché, puis remis à la femme, quelle sera la règle d'après les sages, qui ont seulement souci que la signature de l'acte soit apposée lorsqu'il est détaché? (Comme il y a eu adhérence, suivie de détachement, ce dernier état l'emporte-t-il, ou non ?) R. Eléazar dit : la discussion dans notre Mischnâ (entre R. Juda b. Bethera et les sages) se réfère seulement aux actes de divorce ; pour tous autres actes, R. Juda reconnaîtrait aussi qu'ils sont valables même écrits sur un papier effacé, et lorsque R. Eléazar suppose la discussion émise au sujet du papier effacé, il entend que le corps de l'acte soit sur la partie lisse (nette), et les signatures des témoins sur la partie effacée. R. Simon b. Lakisch au contraire dit : sans établir de distinction entre les actes de divorce et tous autres actes, la discussion de la Mischnâ a lieu en tous cas ; et il applique à l'acte même l'expression mischnique « écrit sur du papier effacé », dont les attestations sont conçues sur la partie lisse. Contre l'interprétation précédente de R. Eléazar, qu'il s'agit des signatures apposées sur la partie effacée, on objecta ceci : comment en ce cas les sages peuvent-ils déclarer l'acte valable ? R. Zeira répondit devant R. Mena que les sages (dans notre Mischnâ) adoptent l'interprétation de R. Eléazar (d'après lequel il est admis[3] que l'on ne tient guère compte de l'attestation des signataires, mais des témoins qui livrent l'acte). On vient de dire que l'on suppose la discussion applicable au cas où le corps de l'acte est écrit sur la partie effacée, et les attestations des témoins se font sur la partie lisse. Selon Samuel, au contraire, notre Mischnâ suppose les deux parties de l'acte écrites sur du papier effacé (et en ce cas R. Juda le déclare impropre, par crainte de ne pouvoir pas distinguer si ce nouvel acte aurait été encore effacé, ou non). On s'explique bien l'avis de R. Juda ; mais pourquoi les sages le supposent-ils valable ? C'est que, répond R. Aba, il est aisé de reconnaître si l'acte, après

1. Selon lui, l'acte écrit sur un objet adhérent est valable, s'il comprend aussi les noms spéciaux. Cf. ci-après, III, 2. 2. Selon lui, il faut qu'il reste à écrire les noms spéciaux, sous peine d'invalidité de l'acte nouv. en cas de fait accompli. 3. Ci-après, IX, 4.

avoir été effacé une fois, l'est une seconde fois (la place libre pour les signatures n'aura jamais été remplie qu'une fois, et il est facile de voir s'il y a une surcharge).

R. Houna dit (au sujet de l'autorisation d'écrire le divorce, même par un sourd, ou un sot, ou un enfant, § 5) : il faut toutefois qu'un homme intelligent (capable) les surveille[1]. Mais, objecta R. Yoḥanan, puisqu'il est écrit (Deuteron. XXIV, 1) : *il lui écrira*, ne faut-il pas que le divorce soit écrit spécialement en vue de cette femme par un homme qui soit apte ? Samuel répond : le sourd ou le sot pourra seulement écrire le formulaire ; mais la partie spéciale aux époux qui divorcent sera écrite par l'homme capable. C'est conforme à ce qu'a dit R. Simon b. Lakisch : si le même homme (inapte) écrit la partie spéciale outre le formulaire, l'acte est impropre.

On soumit à R. Imi le fait d'un acte de divorce apporté par un esclave (§ 6), et ce rabbi le déclara valable. Mais, lui dit R. Aba, R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que lorsqu'un esclave apporte l'acte de divorce, celui-ci sera impropre (parce que le porteur n'est pas soumis à la loi qui régit le divorce) ? C'est vrai, dit R. Assé ; et si R. Aba n'était venu rappeler cet enseignement, nous nous exposerions à libérer de cette façon une femme mariée (exposée ainsi à son tour à commettre, par erreur, le crime d'adultère). Cependant, à supposer même que R. Assé n'eût pas entendu l'enseignement de R. Ḥiya, il est impossible qu'il n'ait pas entendu les paroles des sages (aboutissant à la même règle). Or, nous l'apprenons à l'aide de ce qu'a dit R. Zeira, ou R. Hiya au nom de R. Yoḥanan[2] : il paraît logique qu'un esclave puisse recevoir un acte d'affranchissement pour lui-même (par suite de son émancipation qui a lieu simultanément) ; mais il n'est pas apte à recevoir du mari un acte de divorce pour une femme (parce qu'aussi longtemps qu'il est à la dépendance du maître, il n'a pas la faculté d'acquérir, ni de transmettre). Les compagnons d'étude ont supposé qu'en principe seulement l'esclave ne peut se charger de transmettre l'acte de divorce ; mais, en cas de fait accompli, sa réception (suivie de transmission) est valable. En effet, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Oschia, un fait de ce genre arriva ; la femme ainsi répudiée put épouser un cohen, sans que l'acte de divorce fût entaché de la moindre trace d'invalidité.

7. Même les femmes auxquelles on n'ajoute pas foi, lorsqu'elles annoncent le décès du mari de telle ou telle femme, peuvent être crues lorsqu'elles apportent leur acte de divorce du dehors. Telles sont : la belle-mère, ou la fille de la belle-mère, ou la femme adjointe, la belle-sœur à qui incombe le lévirat, ou la fille du mari (belle-fille). Pourquoi la croit-on plus véridique à l'égard du divorce qu'au sujet d'une nouvelle de décès ? C'est que, pour le divorce, l'acte confirme son dire. Une femme peut elle-même apporter du dehors son acte de divorce ; seulement, elle devra

1. V. J., tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 2). 2. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a).

déclarer (devant les juges) que cet acte a été écrit et signé devant elle. —[1].

CHAPITRE III

1. Tout divorce qui n'a pas été écrit en vue de la femme à divorcer est impropre. Voici comment : si en passant dans la rue un mari entend la voix des scribes, lisant le formulaire de leurs actes : « un tel N. répudie la femme une telle, de tel endroit », et que le mari déclare l'appliquer à son nom et à celui de sa femme, l'acte ne pourra pas servir à la répudier. Bien plus, si un mari ayant écrit un acte pour répudier sa femme y renonce, puis un compatriote le trouve et lui dit : « puisque mon nom ressemble au tien et celui de ma femme à la tienne, cède-moi l'acte » (pour que je m'en serve dans le même but), cet écrit sera impropre pour répudier une autre. Bien plus, si le même mari a deux femmes portant le même nom, et que l'acte de divorce a été dressé en vue de répudier la plus âgée des deux, l'acte ne pourra pas servir à répudier la plus jeune. Bien plus, si même il a convenu avec le greffier (libellarius) d'employer cet écrit à répudier celle des deux femmes qu'il voudra, l'acte sera impropre à tout divorce.

Pourquoi la lecture (des scribes) est-elle faite? Pour que les maîtres apprennent aux élèves à rédiger le divorce. Au 1er cas (énoncé par la Mischnâ, où il est question de lire le divorce), on parle de l'acte qui n'a pas été écrit dans le but de servir à un divorce, et il est ajouté : « Bien plus, si un mari, etc. »; tandis qu'ensuite il est question de l'acte écrit dans un but spécial de divorce. La seconde expression « bien plus » se réfère au cas où d'abord le divorce n'avait été écrit ni en vue du mari, ni en vue de la femme, et ensuite le divorce a été écrit pour l'homme (non en vue de la femme). Enfin, la troisième expression « bien plus » se réfère au cas où d'abord le divorce a été rédigé en vue du mari, non de la femme, puis l'acte a été aussi bien pour le mari que pour la femme ; seulement, l'acte n'avait pas été remis en vue de la femme dès le commencement de la mise par écrit (ce détail suffit à rendre l'acte impropre). Rab dit : tous les actes de divorce, qui (aux termes de la Mischnâ) sont déclarés impropres, ne rendent pas la femme inapte au sacerdoce (la femme du cohen ne sera pas impropre à titre de répudiée), sauf au dernier cas énoncé par la Mischnâ, où la femme devient impropre. Selon Issi, au contraire, tous ces actes provoquent l'inaptitude[2], sauf au premier cas énoncé (nullement écrit en vue d'un divorce). Enfin, selon R. Aba

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *Yebhamoth*, XV, 4 (t. VII, p. 204).
2. La moindre trace de répudiation suffit à rendre les femmes inaptes à épouser un cohen.

b. Hinena, en tous ces cas (même au premier), il y a inaptitude par suite de l'acte de divorce (même inapplicable). C'est selon l'avis de R. Simon b. Lakisch qu'a été énoncé le 1er avis, disant : en aucun des cas précités, il n'y a d'inaptitude, puisque, selon R. Simon b. Lakisch, l'action d'écrire la partie spéciale avec le formulaire suffit à le rendre impropre. C'est selon l'avis de R. Yohanan qu'il a été dit : dans tous les cas précités, on prononce l'inaptitude, puisque, selon R. Yohanan, l'acte qui contient la partie spéciale écrite avec le formulaire est valable. C'est aussi selon l'avis de R. Eléazar qu'il a été dit : en aucun des cas précités, il n'y a d'inaptitude au sacerdoce (pour la femme) ; car R. Eléazar a demandé : si un contrat de mariage a été rédigé sans être destiné à un mariage en particulier, peut-on l'employer à cet effet d'une façon valable? (Est-il semblable en tout à l'acte de divorce?) Sans doute : en raison de ce qu'il va sans dire, selon R. Eléazar, que des contrats de divorce écrits sans destination ne provoquent pas l'inaptitude, il a seulement demandé ce qu'il en est pour le mariage. Car, s'il était admis au contraire qu'il y a doute aussi pour les actes de divorce, R. Eléazar n'aurait pas eu de question à poser pour le contrat de mariage, valable par *a fortiori* (déduit du divorce) : puisque l'acte de divorce, qu'il faut écrire en vue de la personne spéciale à laquelle il s'adresse, aura son effet de validité même s'il n'a pas été écrit en vue de cette personne ; à plus forte raison, le contrat de mariage, que l'on n'est pas tenu d'écrire en vue de la personne spéciale, aura son effet valable même sans avoir eu sa destination spéciale (il n'y a donc pas de doute, selon lui, que le divorce est en tous cas valable). Mais alors il devrait être clair pour lui qu'en ce cas le mariage sera effectif (et que pour le mariage la destination spéciale du contrat n'est pas exigible) ? En effet, c'est un point qui est évident pour lui[1] : Puisque l'on connaît seulement la faculté de consacrer une femme à l'aide d'un contrat par analogie avec le divorce, on établira cette comparaison entre les deux procédures ; et comme pour le divorce la répudiation n'est pas effectuée par un contrat écrit sans destination spéciale à la femme qu'il a en vue, de même le contrat de mariage n'aura un effet valable qu'à la condition d'avoir été rédigé en vue de l'épouse[2]. R. Eléazar b. R. Yossé objecta ceci en présence de R. Yossé : Selon les termes de la Mischnâ (à la fin), « en cas de convention avec le greffier d'employer cet écrit à répudier celle des 2 femmes que le mari voudra, l'acte sera impropre à tout divorce », parce qu'il s'agit d'un seul acte de divorce que le mari voudrait pouvoir appliquer à 2 femmes ; dès lors, s'il s'agit de 2 actes de divorce présentés dans les mêmes conditions en vue de 2 femmes, seront-ils aussi impropres? En effet, répondit R. Yossé, l'observation est fondée (et les actes seront sans valeur). Cependant, n'a-t-il pas été enseigné[3] : « Si deux hom-

1. En ce cas, la consécration n'est pas effective ; parce qu'elle doit aussi avoir lieu en vue de la personne spéciale. 2. B., tr. *Qiddouschin*, f. 9b. 3. Plus loin, IX, 6 (f. 50b).

mes ont envoyé leurs actes de divorce à leurs deux femmes, — lorsque les noms des deux hommes, comme ceux des femmes, se ressemblent, — mais qui ont été mêlés (confondus) dans la main du porteur, on remettra les deux divorces tour-à-tour à chaque femme, pour aboutir à la séparation » (pourquoi donc, en ce cas, les actes sont-ils valables ?) C'est qu'alors le divorce avait été écrit avec la désignation spéciale à chaque femme; la confusion seule entre les mains du porteur a provoqué la méconnaissance des documents (voilà pourquoi on peut les utiliser, sauf la procédure de la double remise des deux actes à chacune des deux femmes), tandis qu'ici (dans l'hypothèse de l'acte écrit avec faculté d'en disposer pour deux femmes, sans détermination suffisante), il y a eu doute sur l'attribution dès l'origine, et l'acte sera déclaré impropre. Pourquoi n'est-il pas valable et ne pas dire que, par la remise même de l'acte à telle femme, on agit comme si dès l'origine l'acte avait été écrit pour celle-là même? C'est que, répond R. Yossé au nom de R. Abin, notre Mischnâ (finale) est conforme à l'avis de R. Simon dans l'enseignement suivant[1] : Si quelqu'un a commandé à un ouvrier de lui fabriquer deux clochettes, dont l'une sera adhérente au sol (servant d'avertisseur lorsqu'on ouvre la porte) et l'autre devra être attachée au col d'un animal, ou s'il lui demande de fabriquer deux tapis dont l'un servira de couche et l'autre à couvrir la tente, ou s'il lui dit de tisser deux toiles dont l'une servira à former la tente et l'autre sera employée en ornements[2], ils seront susceptibles d'impureté (comme tout objet mobilier), à moins d'avoir été mis de côté (dès leur confection) à l'état pur ; R. Simon au contraire déclare que ces objets restent dans la présomption de pureté[3], sauf leur mise de côté à l'état impur. Or, comme R. Simon dit là qu'à défaut de destination spéciale des objets en question dès leur origine, ils échappent à l'impureté; de même ici (pour l'acte de divorce indéterminé), faute d'avoir écrit l'acte de divorce en le destinant à une femme seule, il est impropre.

R. Ḥanania dit au nom de R. Bivon b. Ḥiya qu'à Rabbi il faut attribuer l'avis final de la Mischnâ (disant que l'acte de divorce indéterminé est impropre). En effet, dit R. Yoḥanan, un enseignement dit de même[4]: toute inscription de condition dans l'acte de divorce le rend impropre, selon l'avis de Rabbi ; les autres sages disent que la condition qui, étant orale, rend le divorce nul, rend aussi l'acte impropre si cette condition y est inscrite ; sans cela, non. Ainsi, lorsque cet écrit contient les mots « tu seras désormais libre pour n'importe qui, sauf pour un tel », l'acte devient nul ; car, une telle condition émise oralement annule le divorce, de même qu'un tel acte écrit sera annulé. Mais lorsque l'acte contient au contraire les mots : « Tu seras libre, à la condition que tu me remettes 200 zouz », l'acte reste valable; parce que c'est une condition que l'on peut aussi formuler de vive voix, sans entacher

1. Tossefta au tr. *Kélim,* ch. 1. 2. Dans chacun de ces groupes, l'objet mobilier peut devenir impur. 3. Si on ne les considère pas comme ustensiles, ils restent purs. 4. Cf. ci-après, IX, 1 (f. 50b).

le divorce. R. Judan explique autrement notre Mischnâ et dit qu'il y a discussion au cas où la condition émise dans l'acte de divorce a été annulée ; mais si cette condition subsiste (et que, par sa réalisation, il est aisé de voir rétrospectivement à quelle femme l'acte était destiné), Rabbi reconnaît aussi que l'acte est valable. Sans quoi, est-ce à dire que toutes les conditions énoncées pour les actes de divorce ne sont pas recevables selon Rabbi ? (C'est donc que la discussion a lieu en cas de disparition de la condition, lorsqu'on ne peut plus en vérifier l'effet révélateur). Non, répond R. Ḥinena, d'après Rabbi (même en cas de maintien de la clause stipulée), l'acte sera nul, puisqu'il est question au dit enseignement d'un écrit fait avec la condition vague (ce qui exclut la spécialisation), tandis qu'ici l'acte est *donné* dans ce but (et la remise sert de désignation). R. Zeira demanda devant R. Mena : est-ce à dire que selon Rabbi (qui établit la distinction entre l'écriture de l'acte et sa remise) il faut aussi que le formulaire ait été rédigé dans un but spécial à la femme (sous peine d'invalidité) ? Oui, car cette question, répondit R. Mena, est posée à Rabbi, lequel adopte l'avis de R. Juda ; or, selon R. Juda, le formulaire, sous peine de nullité, doit être écrit aussi dans un but spécial à la femme divorcée [1].

R. Simon b. Lakisch dit (à l'opposé de R. Yoḥanan) : toute inscription de condition dans l'acte de divorce le rend impropre, et c'est un avis non contesté. Un fait de ce genre fut soumis à l'appréciation de R. Jérémie, qui décida d'adopter l'avis précité de R. Simon b. Lakisch (déclarant que, selon tous, un tel acte est impropre). Mais, lui demanda R. Yossé, délaisse-t-on l'avis de R. Yoḥanan pour adopter l'avis de son adversaire ? Certes, répondit R. Jérémie, l'enseignement de l'un vaut bien celui de l'autre; or, ajoute R. Jacob b. Aḥa, ce n'est pas que R. Simon b. Lakisch conteste l'avis de R. Yoḥanan, mais il a entendu énoncer un autre enseignement, qu'il a préféré à celui de R. Yoḥanan. De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, Resch-Lakisch ne fait pas d'opposition à R. Yoḥanan en discutant son avis ; mais, pour approfondir la thèse, il fait ressortir un fait contraire. Aussi, en entendant énoncer un enseignement contraire, il s'y appuyait ; s'il n'apprenait rien de ce genre, il abandonnait son avis pour adopter celui de R. Yoḥanan.

2. Celui qui écrit des modèles (typus) de divorce devra laisser en blanc la place pour le nom du mari, pour celui de la femme et pour la date. En écrivant d'avance des formules d'emprunt, on laissera en blanc le nom du créancier, celui du débiteur, la somme prêtée et la date. Pour les contrats de vente, on laissera en blanc le nom de l'acheteur, celui du vendeur, la somme du montant de l'achat, l'immeuble, la date. Ces modèles en blanc sont permis pour la commodité des transactions. Selon R. Juda, toutes ces sortes d'actes (écrits en partie d'avance), sont impropres. R. Eliézer les déclare tous admissibles, sauf ceux du divorce, parce

1. Ci-dessus, II, 1.

qu'il est dit (Deutéron. XXIV, 1): *Il lui écrira à elle* ; l'écrit devra donc avoir été libellé pour elle.

R. Yoḥanan a dit[1]: l'inscription du corps du divorce (de déclarer la femme libre à tous), faite avec le formulaire, ne nuit pas à la validité de l'acte ; tandis que, selon R. Simon b. Lakisch, l'acte ainsi conçu devient impropre (il faut aussi que ladite partie ait été écrite spécialement pour la femme divorcée, sous peine de nullité). Notre présente Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis de R. Yoḥanan, lorsqu'elle dit : « Celui qui écrit des modèles de divorce (d'avance) devra laisser en blanc la place pour le nom du mari, pour celui de la femme et pour la date » ? (N'est-ce pas à l'exclusion de ce qui forme le corps de l'acte du divorce ?) Non, R. Yoḥanan explique que le formulaire englobe le texte en question. Mais alors, il y a lieu d'objecter contre l'avis de R. Yoḥanan, si le texte constituant le corps du divorce peut avoir été écrit avec le formulaire, comment il se fait que les sages exigent de laisser en blanc les noms en question pour la validité de l'acte ? (N'est-ce pas aussi du corps de l'acte ?) C'est que, répond R. Jérémie au nom de R. Zeira, d'après ce qui rend l'acte impropre, on sait en quel cas il est valable : lorsque le corps entier de l'acte de divorce a été écrit en vue spéciale de la femme divorcée, mais le nom de la femme et du mari ont été apposés sans destination spéciale, il va sans dire que l'acte est impropre ; de même (à l'inverse), l'acte qui est entièrement écrit sans destination spéciale, pourvu que le nom du mari et de la femme aient été écrits dans ce but spécial, sera valable. R. Yossé demanda à R. Jérémie : songe à ce qu'il arriverait s'il y avait là un autre homme du même nom ? (Ne peut-il arriver une confusion[2] lors de la remise de l'acte du divorce, qui, ayant été écrit par un couple, sera remis à un autre, auquel il n'était pas destiné ?) Voici, lui répondit R. Jérémie, ce que R. Zeira son maître lui avait enseigné : comme c'est un cas peu fréquent, même lorsqu'il se présente, on n'en tient pas compte. — D'autre part, il y a une objection à faire contre l'avis de R. Simon b. Lakisch : lorsqu'on n'a rien écrit du corps de l'acte dans le formulaire, pourquoi R. Juda le déclare-t-il impropre ? C'est que, répond R. Yossé b. R. Zeira, R. Juda compare l'acte en question à un autre cas. C'est conforme à ce qu'a dit Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan[3] : si l'on a laissé en blanc sur un acte l'espace de deux lignes pour pouvoir y ajouter un sujet étranger, sur quelle place que ce soit, l'acte devient impropre (pour la même cause de blanc à laisser, R. Juda déclare impropre le formulaire préparé d'avance).

Qu'entend-on par « la commodité des transactions » ? Selon R. Schabtaï au nom de Ḥiskia, il s'agit de facilités accordées, pour que les filles d'Israël ne soient pas exposées à une trop prompte répudiation (s'il n'y avait qu'à divorcer en remplissant un formulaire prêt d'avance). A ce sujet R. Samuel b. R. Isaac fit cette objection devant R. Hiya b. Aba : il semble que l'on a parlé du

1. Ci-dessus, II, 4, et ci-après, VII, 2.
2. La même crainte se retrouve énoncée au tr. *Scheqalim*, V, 5 (t. V, p. 297).
3. Ci-après, IX, 9 (f. 50ᵃ).

cas où l'acte est valable et non de sa défectuosité; si donc on avait dit qu'à défaut du blanc laissé l'acte devient impropre, on comprendrait l'explication de R. Schabtaï; que signifie donc l'expression « pour la commodité » ? En effet, dit R. Abin, il s'agit de la commodité pour le greffier, qu'il trouve dans cette rédaction des ressources pour vivre. R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab : l'avis de R. Juda sert de règle pour les actes de divorce (ainsi la moindre inscription faite d'avance annule l'acte), comme l'avis de R. Eliézer relatif aux autres actes (les déclarant valables en ce cas). Pourquoi ne pas dire simplement que l'avis de R. Eliézer (déclarant « tous autres actes admissibles, sauf ceux du divorce ») prédomine? En effet, dit R. Aba au nom de Rab, l'avis de R. Eliézer pour les divorces (les déclarant impropres), comme celui de R. Juda pour tous autres actes (aussi sévère), prédomine. Pourquoi ne pas adopter l'avis seul de R. Juda (qui invalide le tout)? Comme Rab et Samuel disent tous deux[1] que l'avis de R. Eliézer prédomine (en l'absence d'attestation), on aurait pu croire qu'ici ils attribuent aussi la prédominance à ce rabbin (savoir que même l'apposition des noms n'a pas besoin d'être faite dans une vue spéciale); c'est pourquoi il a fallu préciser les deux points, que l'avis de R. Juda prédomine pour les divorces, et celui de R. Eliézer pour tous autres actes.

3. Si le porteur d'un acte de divorce le perd et le retrouve aussitôt après, l'acte reste valable; l'acte non retrouvé de suite devient impropre. Si l'acte est retrouvé dans une poche (petit sac), ou dans une boîte, ou caisse, γλωσσοκομεῖον, et reconnu par le porteur, il reste valable. Si quelqu'un apporte un acte de divorce de la part d'un homme qu'il laisse vieux ou malade, il remet l'acte à la femme dans la présomption que le mari vit encore. De même, une fille d'Israélite mariée à un cohen, dont le mari fait un voyage d'outre-mer, peut continuer à manger de l'oblation sacerdotale dans la présomption que le mari vit toujours (jusqu'à l'avis contraire). De même aussi, on devra sacrifier la victime expiatoire envoyée par quelqu'un d'outre-mer, dans la présomption que l'expéditeur est en vie.

4. R. Eléazar b. Parta a énoncé devant les sages trois règles qu'ils ont confirmées: les gens d'une ville assiégée à qui il ne reste plus d'issue, les passagers d'un navire battu par la tempête, et le coupable sur le point d'être condamné par la justice à la peine capitale, restent pourtant dans la présomption d'être vivants. Mais une fois que la ville est prise par les assiégeants, ou si le navire a fait naufrage en mer, ou si le condamné se rend déjà au dernier supplice, à tous ces gens on applique les lois les plus sévères des vivants et des morts[2]. Ainsi, lorsqu'une fille d'Israélite

1. *Ibid.*, § 8; tr. *Bava bathra*, X, 10. 2. Pour eux, on observera les lois les plus sévères, en les supposant vivants et en les supposant morts.

est mariée à un cohen (qui se trouve dans l'un de ces derniers cas), ou si une fille de cohen est mariée à un simple israélite, elle ne pourra pas manger l'oblation sacerdotale[1].

5. Si un porteur d'acte de divorce en Palestine même (d'une localité à l'autre) devient malade en route, le mari peut en charger autrui. Mais si le mari lui a dit de reprendre par contre de la femme un objet spécial (de valeur), le porteur ne peut pas se décharger de l'acte sur autrui; car le mari n'a pas entendu accorder à un tiers sa confiance pour avoir le dépôt en question.

— [2]. Bar-Kappara a enseigné : si même le porteur a laissé le mari âgé de cent ans, et fût-il encore resté en route cent ans, il remettra le divorce à la femme dans la présomption que le mari existe encore. Pourquoi la Mischnâ ajoute-t-elle ensuite : « la femme peut continuer à manger de l'oblation sacerdotale, dans la présomption que le mari vit encore »? N'a-t-on pas enseigné que si quelqu'un dit à sa femme : « je te remets le divorce à valoir une heure avant ma mort », ou s'il dit à sa servante : « je te remets ton acte d'affranchissement à valoir une heure avant ma mort », il leur sera interdit de suite de manger de l'oblation? C'est qu'en ce dernier cas dès le premier instant (dès la réception de l'avis), la femme devient impropre à manger la consécration; tandis qu'ici (pour le divorce envoyé) l'inaptitude commence seulement lorsque le décès du mari survient.

— [3]. Parmi « les gens à qui l'on applique les lois les plus sévères des vivants et des morts », soit pour l'interdit de manger de l'oblation, soit pour la non-libération de la femme mariée, on a encore compris les trois personnes suivantes[4] : celui qui a été déchiré par une bête féroce, ou emporté par un torrent, ou enseveli sous des décombres.

« Si un porteur devient malade (§ 5), le mari peut en charger un autre. » Si donc, le porteur n'est pas tombé malade, le mari ne peut pas charger un autre de porter le divorce. Ce n'est pas contraire à ce qu'a dit R. Yoḥanan (lorsque la Mischnâ dit que « le mari ne peut pas accorder sa confiance à un tiers »), car R. Yoḥanan dit[5] : lorsqu'un gardien (nouveau) livre le dépôt (qui lui a été confié) au premier gardien, il est responsable envers le maître (qui peut arguer n'avoir pas confiance en ce tiers). Selon R. Aba, fils de R. Ḥiya, c'est inhérent aux conditions de la validité du divorce (que le porteur prenne d'abord ce qui lui a été désigné, pour que l'acte de divorce ait sa valeur). Entre ces deux raisons données il y a une différence pratique : d'après la seconde explication donnée, si le mari commence par prendre

1. Pour la 1re, on suppose le mari mort; pour la 2e, on le suppose vivant, et aux 2 cas l'oblation est interdite. 2. En tête du § 3 est une page déjà traduite au tr. *Yebhamoth*, XVI, 6 (t. VII, p. 219). 3. Le commencement du § 4 est traduit ci-dessus, tr. *Kethouboth*, II, 9. 4. Tossefta à ce tr., ch. 2. 5. J., tr. *Qiddouschin*, I, 4 (f. 60b).

l'objet en question, il est juste de faire dépendre de cette prise la validité de l'acte; si au contraire le motif allégué, que le mari peut ne pas vouloir accorder sa confiance à un autre, l'emporte, dès lors que le mari a l'objet, il n'a plus besoin de se fier à autrui; et il peut envoyer l'acte par n'importe qui. En est-il de même pour la consécration d'une femme à effectuer par autrui ? (Le messager peut-il transmettre sa mission à un autre ?) Il n'y a rien à déduire de là, en raison de la distinction entre le divorce et la consécration[1] : n'importe qui est apte à remettre un acte de divorce, tandis que l'on peut ne pas confier à chacun la mission de consacrer une femme pour épouse (et il se peut que le futur n'autorise pas un tiers à cet effet).

6. Si le porteur d'un acte de divorce venant d'outre-mer tombe malade, le tribunal désignera un messager chargé de l'expédition, et le porteur devra déclarer devant les juges avoir assisté à la rédaction et à la signature de l'acte. Le dernier porteur n'a pas besoin de faire cette même déclaration, mais il devra seulement avoir été chargé de cet envoi par le tribunal.

7. Si quelqu'un prête de l'argent à un Cohen, ou à un lévite, ou à un pauvre, avec l'intention de se rembourser plus tard en prélevant le montant sur celui qui leur revient[2], il pourra faire le prélèvement de ce qui lui revient dans la présomption que ces gens vivent toujours, sans craindre que le Cohen ou le lévite soient morts, ou que le pauvre se soit enrichi. S'ils sont morts avant que le créancier soit remboursé, celui-ci devra demander aux héritiers du défunt l'autorisation de se rembourser. S'il a prêté par devant justice, il n'a pas besoin de cette autorisation pour se payer.

8. Si quelqu'un met des fruits de côté pour les employer à l'oblation et aux dîmes (à libérer d'autres fruits), ou de l'argent pour l'employer plus tard à titre de 2e dîme (devant être mangée à Jérusalem), il pourra considérer cette mise de côté comme effective (et manger le reste), dans la présomption que ces objets de côté subsistent toujours. Au cas où ces fruits mis de côté sont perdus, il devra pour tous les produits (tant libérés que non libérés) compter en arrière de temps en temps[3]. Tel est l'avis de R. Eléazar b. Schamoua. R. Juda dit : à trois époques de l'année, on devra goûter le vin (auquel on donne d'avance cette destination future de part sacerdotale ou lévitique, pour savoir s'il n'est pas gâté), savoir lorsqu'à l'issue de la fête des Tabernacles, le vent d'Est souffle, lorsque les

1. Cf. plus loin, IV, 1, fin (f. 45c). 2. Au premier, le créancier devra l'oblation sur ses fruits, et aux autres il doit les diverses dîmes. 3. Littéralement : « Il faut craindre de temps en temps », c'est-à-dire, chaque jour, on doit faire un compte rétroactif pour ce que l'on a cru libérer de cette façon.

bourgeons des ceps de vigne apparaissent, et lorsque la sève liquide pénètre dans les raisins non encore mûrs.

R. Mena dit : la Mischnâ (§ 6) a dû rappeler l'obligation pour le second porteur de « déclarer devant les juges avoir assisté à la rédaction et à la signature de l'acte », pour le cas où le premier porteur est arrivé jusqu'en Palestine ; or, on aurait pu croire qu'en raison de l'arrivée de l'acte en Palestine, on le traite à l'égal de ceux qui ont été rédigés et seront remis à l'intérieur du pays, sans ajouter l'attestation l'avoir vu écrire et signer ; il a donc fallu dire qu'ici c'est différent (en raison de la provenance de l'acte). Si le second messager désigné d'office tombe aussi malade, quelle sera la règle? R. Ḥanina, fils de R. Aba, répond : un fait de ce genre lui survint, et il fit demander à R. Ḥiya, à R. Yassa et R. Imi quelle est la règle à suivre? Ils lui répondirent par les termes de notre Mischnâ : « Le dernier porteur n'a pas besoin de déclarer avoir assisté à la rédaction et à la signature de l'acte, mais il dira seulement avoir été chargé de cet envoi par le tribunal. » (C'est donc que la transmission du message peut toujours se poursuivre, même au-delà d'un second). Le premier porteur doit-il transmettre au suivant toutes les commissions dont le maître l'avait chargé ? (ou se restreindre à la remise du divorce ?) Oui, répond R. Jérémie ; il faudra lui transmettre le message au complet. Non, dit R. Abin b. Cahana, ce n'est pas nécessaire ; et celui-ci invoque à l'appui de son opinion les derniers termes de la Mischnâ : « Il dira seulement avoir été chargé de cet envoi par le tribunal » (rien au-delà, sans se charger du reste du message). Plus tard, dit R. Jérémie, R. Abin b. Cahana renonça à sa première explication ; et, au lieu d'appliquer au cas douteux les derniers termes de la Mischnâ, il lui applique les mots précédents : le dernier porteur n'a pas besoin de faire la déclaration d'avoir assisté à la rédaction du contrat » (c'est la seule restriction prescrite, mais sans diminuer le reste du message).

R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lorsque la Mischnâ (§ 7) autorise « le prélèvement de ce qui lui revient, etc. » (avant d'en avoir fait l'acquisition), elle se conforme à l'avis exprimé ailleurs par R. Yossé. Or, nous avons enseigné ailleurs[1] : En cas de doute sur la venue de petits mâles qui ont été mis bas par deux chèvres, dont l'une a un premier-né et l'autre non, l'un sera au propriétaire, et l'autre au cohen ; quant aux parts sacerdotales à prélever sur le petit qui reste profane, selon R. Yossé, on en est dispensé, en raison de ce qu'un équivalent du petit douteux est remis aux mains du cohen ; selon R. Meir, au contraire, ces parts restent dues (c'est donc que, selon R. Yossé, le cohen est réputé avoir acquis même ce qu'il n'a pas encore en mains). Toutefois, fut-il observé, la distinction est importante : là (pour les petits des chèvres), R. Yossé parle de choses qui subsistent (et l'on conçoit la prise de possession par le cohen, malgré le doute), tandis qu'ici (au sujet de

1. Tr. *Bekhoroth*, II, 8.

l'oblation), il faut d'abord semer le blé (et le cohen ne saurait acquérir ce qui n'existe pas encore). En effet, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, notre Mischnâ parle de gens qui connaissent le cohen ou le lévite en question (étant liés avec lui, ils ne donneront pas à d'autres les prélèvements dus). Cependant, notre Mischnâ parle aussi de l'éventualité d'un prêt fait à « un pauvre » (à rembourser par la dîme qui lui sera due plus tard) ; or, pour celui-ci, peut-il être question de celui qui le connaît, ou qui est son ami? (N'est-ce pas dû au premier pauvre venu?) (Question non résolue). — On soumit à R. Imi la question suivante : si un lévite[1] doit de l'argent à un simple israélite, et qu'il lui dise (plus tard) de se rembourser en prélevant le montant sur ce qui lui revient, est-ce admissible ou non? Non, fut-il répondu, car notre texte dit : « Si quelqu'un prête de l'argent à un cohen, ou à un lévite, ou à un pauvre, avec l'intention (immédiate) de se rembourser plus tard à l'aide du montant de ce qui leur revient, il pourra faire le prélèvement de ce qui lui est dû, etc. » ; parce qu'il a prêté dès le principe dans cette intention de se rembourser de cette façon ; mais il ne le peut pas s'il n'a pas eu de suite l'intention de régler ainsi le prêt consenti (faute d'acquisition lors du prêt). R. Zeira dit : il est aussi permis (de se rembourser ainsi) lors même que le prêt n'a pas été consenti avec cette intention. L'opinion de R. Zeira est basée sur ce qu'il est dit[2] : Si un israélite prend un champ en fermage d'un cohen, celui-ci peut établir la condition de prélever pour lui les dîmes pendant 4 ou 5 ans, non pour toujours, parce que ce cohen ne peut transmettre son privilège à tout autre (qui le suivra) ; de même, si un lévite doit de l'argent à un simple israélite, ce lévite débiteur ne peut pas traiter le créancier comme un lévite (et faire réclamer sur d'autres la dîme qui lui revient, pour acquitter sa dette). Or, il est seulement défendu de faire réclamer sur d'autres pour prélever la dîme ; il est permis d'opérer ce prélèvement sur le sien propre (malgré l'absence de la condition préalable, comme le dit R. Zeira).

La Mischnâ (§ 7) devra être complétée ainsi : On ne craint pas que le cohen ou le lévite soient morts (et la présomption qu'ils vivent toujours persiste) ; mais il est à craindre que le pauvre soit devenu riche (et dès lors on n'aura plus la faculté de prélever, ni pour lui, ni pour ses héritiers, la dîme des pauvres). En effet, on a enseigné[3] : Si après avoir prêté de l'argent à un pauvre celui-ci s'enrichit, on ne pourra pas prélever le montant sur ce qui revient à ce dernier ; ce serait prélever sur ce qui est déjà perdu. R. Ḥiya b. Ouqba, au nom de R. Yossé, ou au nom de R. Ḥanina dit : lorsque la Mischnâ déclare que « s'ils sont morts avant le remboursement au créancier, celui-ci devra demander aux héritiers du défunt l'autorisation de se rembourser », il s'agit d'héritiers cohanim ou lévites (de crainte qu'en ayant payé la dette de

1. Au lieu du mot Cohen (comme l'ont les éditions), il faut lire : Beben (Levi), observe M. Brüll, *Jahrbücher*, d'après la correction de l'auteur du *Or Zeroua' Çadaqa*, n° 12, à notre passage. 2. Tossefta au tr. *Demaï*, ch. 7. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3.

leur père, ils gardent pour eux les redevances sacrées); mais il ne saurait être question d'héritiers du pauvre, lequel ne laisse pas d'héritage[1]. Bar-Kappara a enseigné : il n'est personne dans la famille de qui cet état de fortune ne puisse arriver (par revirement); si ce n'est à lui, c'est à son fils; si ce n'est à son fils, ce sera au petit-fils. Il est prouvé (de ce que la Mischnâ prescrit de demander l'autorisation des héritiers) que l'emprunteur peut y renoncer en payant son dû. Est-ce que le prêteur peut aussi renoncer à la convention (et demander qu'on le paye en espèces, au lieu de se rembourser plus tard par les prélèvements)? On peut résoudre la question à l'aide de l'enseignement précité : Si après avoir prêté de l'argent à un pauvre celui-ci s'enrichit, on ne pourra pas prélever le montant sur ce qui revient à ce dernier; ce serait prélever sur ce qui est déjà perdu, et le pauvre enrichi a désormais acquis ce qu'il a en mains[2]. Cela prouve que le prêteur ne peut plus revenir sur les conditions auxquelles il a consenti le prêt. La prescription de la Mischnâ (d'être autorisé), n'est-elle pas contraire à l'avis de Rab, qui dit que l'héritage ressemble aux biens hypothéqués[3], et, comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même on ne saurait le réclamer sur l'héritage? (Pourquoi les héritiers n'argueraient-ils pas qu'ils ne doivent rien?) On peut répondre qu'il s'agit dans la Mischnâ du cas où le prêt est fait sur contrat (et dont le paiement est alors exigible). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : il peut même s'agir d'un prêt verbal devant témoins, et le remboursement est exigible des héritiers, parce qu'il s'agit du cas où ils héritent une terre (sur laquelle les créanciers ont toujours recours). Il est arrivé aux gens (à la famille) de R. Néhémie de prêter de l'argent à la communauté (à condition de se rembourser plus tard en prélevant leur dû sur la dîme aux pauvres). On alla consulter les Rabbins pour connaître la validité de cet acte, et ils répondirent : pas plus qu'une communauté entière ne saurait être considérée comme pauvre, elle ne saurait non plus être considérée comme riche (il n'est donc pas à craindre qu'il n'y ait pas un seul pauvre, et dès lors la convention préalable est admissible).

R. Eléazar b. Antigonos dit au nom de R. Eléazar b. Yanaï : de ce que la Mischnâ dit (§ 8) que « par crainte, on devra compter en arrière de temps en temps », il résulte la preuve que le dernier jour seul, de temps en temps, est tenu pour suspect (comme succédant à l'examen, sans qu'il y ait un préjudice rétroactif). R. Yoḥanan dit : le premier jour seul est tenu dans cette période, comme celui où tous les produits sont appropriés (au-delà de ce moment, il n'y a pas de présomption que les produits soient rédimés); car, on a enseigné ailleurs[4] : Lorsqu'on vérifie la contenance d'une baignoire au point de vue légal et elle se trouve être défectueuse, les purifications faites dans celle-ci

1. S'il en laisse, ce n'est plus un pauvre, et il n'a pas droit à la 3e dîme. 2. Il n'est pas tenu de payer son dû en espèces; ce serait contraire aux conventions. 3. Tr. *Bava qama*, X, 1; tr. *Bava mecia'*, I, 10. 4. Tr. *Miqwaoth*, II, 2.

sont annulées d'une façon rétroactive (de même ici, on craint rétroactivement pour chaque jour postérieur à l'examen). Ḥinena, fils de R. Assé b. Mamal, dit au nom de R. Eléazar : de cette Mischnâ on ne peut rien prouver, car elle a été énoncée d'une façon opposée à l'avis de R. Eléazar (conformément à l'opinion des autres sages). On a dit ailleurs[1] : « Si l'on achète du vin (*Tébel*, ou non affranchi des redevances légales) aux Samaritains (à l'entrée du Sabbat), on dira (à titre de prélèvement verbal) : « Deux *lougs* (sur cent) que je séparerai seront l'oblation sacerdotale, etc. » Sur quoi, l'on a enseigné (dans la Tossefta à ce passage) : Selon R. Yossé et selon R. Simon, c'est défendu, de crainte que l'outre renfermant le vin n'éclate et n'en laisse échapper la part désormais consacrée, de sorte que l'on aurait rétroactivement consommé des produits inaffranchis. Est-ce à dire que notre Mischnâ (qui autorise le prélèvement de l'oblation, sans éprouver aucune crainte) ne suit pas l'avis précité de R. Yossé et de R. Simon ? Voici, répond R. Zeira, en quoi consiste la distinction : dans la Mischnâ précitée, il y a une corruption (une illégalité) à craindre rétroactivement, tandis qu'ici le défaut d'affranchissement (en cas d'erreur) porte seulement sur l'avenir (voilà pourquoi on n'éprouve pas de crainte).

Sur du vin en cuve (du moût), on peut prélever l'oblation, dans la présomption que c'est du vin fait, jusqu'au quarantième jour (non au-delà) ; selon R. Juda, jusqu'à l'une des périodes désignées dans notre Mischnâ pour l'examen du vin. Il se trouve que l'on a enseigné ainsi une règle comportant à la fois un allègement et une aggravation. Selon R. Juda, lorsqu'au bout de quarante jours on n'aura pas encore atteint la période d'examen, on pourra prélever l'oblation, et c'est là une facilité ; par contre l'aggravation subsiste, en ce que l'on perd cette faculté de prélèvement si la dite période arrive avant qu'il y ait un espace de 40 jours. La facilité, selon les autres sages, consiste en ce que, selon eux, si ladite période arrive avant le quarantième jour, on pourra procéder au prélèvement de l'oblation ; par contre, il y aura une aggravation au cas où le quarantième jour survient avant la dite période, et en ce cas le prélèvement ne peut pas être opéré. R. Simon demanda : lorsque par négligence on laisse passer le quarantième jour sans opérer l'examen du vin, et au bout de deux ou trois jours ce vin a tourné à l'aigre, sera-t-il considéré comme vinaigre rétroactivement (au point d'annuler le prélèvement fait d'avance), ou sera-t-il considéré seulement comme tel à partir de ce jour ? Or, il y a une différence pratique entre ces deux hypothèses lorsque le prélèvement est fait, quoiqu'à tort : s'il est admis que c'est du vinaigre rétroactivement, l'oblation prélevée d'avance est annulée ; s'il est admis au contraire que le vinaigre porte cette dénomination à l'avenir seulement, l'oblation déjà prélevée conserve son caractère légal.

Si quelqu'un a examiné un tonneau de vin[2] avec l'intention de prélever là l'oblation sacerdotale (afin de libérer le reste), et après être allé et venu (avoir vaqué aux autres examens), il trouve que le tonneau est devenu du vinaigre,

1. J., tr. *Demaï*, VII, 4 (t. II, p. 213). 2. Tr. *Bava bathra*, VI, 1.

cela dépend, dit R. Simon, au nom de R. Josué b. Lévi, de l'époque écoulée depuis lors : si l'on s'est aperçu du changement trois jours après l'examen, il y a présomption certaine que c'était encore du vin (et le prélèvement opéré reste valable) ; si c'était pendant les 3 derniers jours qui ont précédé l'examen, c'était déjà du vinaigre ; enfin, pour les jours intermédiaires (entre ces 2 cas), il y a doute (de sorte que le prélèvement opéré reste sacré à titre d'oblation, tandis qu'il faut pourtant la renouveler pour libérer le reste). R. Abahou dit : j'ai aussi entendu R. Josué b. Lévi s'exprimer ainsi. R. Yoḥanan au contraire dit que, si c'est survenu pendant les trois premiers jours, c'est encore considéré comme vin (et l'oblation est valable) ; mais à partir de là, (y compris les derniers jours), c'est douteux. Est-ce à dire qu'il y a discussion pour l'époque douteuse ? Non, R. Yoḥanan parle de vinaigre faible (à peine aigri, et l'on peut supposer que le vin vient de tourner) ; mais R. Josué parle de vinaigre très net (et, par suite, il est à présumer qu'il est tel depuis au moins trois jours). Cette discussion entre eux est conforme à celle qu'ils ont exprimée [1] pour un autre sujet : une aiguille trouvée pleine de rouille, ou brisée, n'est plus susceptible d'impureté (ce n'est plus un ustensile [2]). Sur quoi, il a été enseigné : si on a laissé l'aiguille lisse (en bon état), et quelque temps après on la trouve rouillée, selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, pendant les trois premiers jours après l'avoir vue lisse, elle reste (comme auparavant) susceptible d'impureté avec certitude (et les suppositions de pureté faites à ce sujet sont non avenues) ; pendant les trois derniers jours, l'impureté est impossible à supposer ; enfin, pendant les jours intermédiaires entre ces deux périodes, il y a doute. R. Abahou dit : j'ai aussi entendu R. Josué b. Lévi s'exprimer ainsi. R. Yoḥanan au contraire dit que si la rouille est survenue pendant les trois premiers jours, il y a certitude que l'impureté est possible (il y avait encore aptitude pour l'aiguille à servir d'outil) ; mais à partir de là, c'est douteux. Aussi R. Ila, R. Aba et R. Eléazar dirent au nom de tous les rabbins qui se rendent à la salle d'étude : l'avis de R. Josué b. Lévi sert de règle.

R. Qrispa demanda : est-ce que la périodicité d'examen (dont parle notre Mischnâ) aura lieu chaque année, ou est-elle à répartir en trois annuités ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qui suit [3] : celui qui vend du vin à son prochain est responsable (de l'aigreur qui surviendrait) jusqu'à la fête des Tentes (donc, il faut l'examiner chaque année). Ceci ne prouve rien, dit R. Juda, car il peut s'agir là des Galiléens, qui coupent la vigne dès le lendemain de cette fête (et pour cela ils adoptent cette limite). Il faut donc résoudre cette question par ce qui suit : Par vin vieux, on entend celui de l'an passé ; et par vin « vieilli », on entend celui qui a trois ans. En raison de quoi il est dit qu'on doit le goûter. Or, de ce qu'il est dit que le vin *vieilli* est celui de

1. Tr. *Taharoth*, III, 5. 2. On ne suppose pas qu'il était survenu une impureté auparavant, lorsque l'aiguille pouvait servir. 3. Tr. *Bava bathra, ibid.* (et J., f. 15[c]).

trois ans ; il résulte que l'on en est responsable deux ans (devant le visiter en cette année et l'an suivant), comme il est dit que pour le vin vieux on est responsable jusqu'à ladite fête. Par conséquent, chaque année l'examen aura lieu. De quelle façon procède-t-on à l'examen? (Faut-il goûter à chaque tonneau?) On examine un seul. Mais tous les autres en dépendent-ils? En effet, il faut examiner chacun à part. Mais n'est-ce pas les exposer à aigrir en les ouvrant pour goûter? Non, dit R. Saméi, il est des hommes qui en frappant sur un tonneau à l'extérieur peuvent reconnaître (par le son) ce qu'il y a au dedans (si c'est du vin ou du vinaigre).

(La suite et la fin de ce traité sont ajournées au tome IX).

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

P. 199 et 261 : « Illégitimes ». Sur le verset du Deutéronome, XXIII, 3, « L'enfant illégitime ne sera pas admis dans l'assemblée du Seigneur », M. le gr. Rab. Wogue explique en note le mot *illégitime*, comme suit :

Homme ou femme. Ce mot ne répond pas, comme on le croit communément, à ce que nous appelons un bâtard, ou enfant naturel ; d'après les traditions talmudiques, il s'applique exclusivement au fruit d'une des unions illicites (adultère ou inceste), que le code mosaïque frappe de Kereth, ou de la peine capitale. V. Mischnâ, tr. Yebamôth, IV, 13, et tr. Qiddouschin, III, 12; Maïmoni, *Hilkhoth issouré-biah*, ch. XV ; Frankel, Grundlehre des Mosaisch-talmudisch Eherechts, pp. XX et XXI. Cette loi est une sorte de sanction attachée à d'autres défenses et qui a pour but de les fortifier davantage ; ainsi, la crainte de procréer un mamzer, une sorte de paria, est un frein de plus contre la tentation de l'inceste. En outre, cette loi vise à conserver en Israël la pureté du sang, l'honneur de la race ; et, sous ce rapport, les Rabbins ont encore enchéri sur Moïse. Ainsi, ils étendent l'exclusion matrimoniale même au *mamzer* douteux, tel que l'enfant trouvé (ou Assouf, de père et mère inconnus), et celui dont on ne connaît que la mère, Schtouq. — Mamzer, qui se retrouve dans l'espagnol *manzer* et qu'on lit encore dans Zakharie, IX, 6, est diversement analysé. Le Talmud tire ce mot de Moumzar, et Aben-Ezra de zar, avec double même prosthétique, comme Mamgheroth, Joël, I, 17. Cf Mouzar, psaume LXIX, 9, — sans compter bien d'autres explications. Nous le dériverions, nous, de Moum-zera, *vitium in semine*, « celui dont l'origine est tachée. »

P. 133, l. 2, d'en-bas, ch. X, § 6. Sur la fin de ce §, le Dr I. M. Rabbinowicz, dans sa *Législation civile du Talmud* (t. I), s'exprime ainsi :

« Si, par exemple, Rouben a prêté à Simon 100 zouzes, Simon avait deux terrains qu'il a vendus à des acheteurs différents, chacun pour 50 zouzes. Rouben, le créancier, a assuré par écrit le deuxième acheteur qu'il ne lui réclamerait jamais le terrain acheté ; dans ce cas, le créancier prendra le terrain de 50 zouzes du premier acheteur ; celui-ci ayant droit de se faire dédommager par Simon qui a vendu son dernier terrain au deuxième acheteur, prendra ce terrain, puis le créancier qui n'a pris que 50 zouzes, la moitié de sa dette, prendra pour l'autre moitié le terrain que le premier acheteur vient d'enlever au deuxième acheteur ; puis le deuxième acheteur reprendra ce terrain au créancier en vertu de l'écrit que ce créancier lui a donné, et ainsi de

suite. Il en est de même, si au lieu d'un créancier il y a une femme qui réclame sa *khethoubah* (douaire), dont le mari avait deux terrains, chacun de la valeur de la moitié de la khethoubah, et chacun ayant été vendu. Si la femme a assuré par écrit le deuxième acheteur qu'elle ne réclamerait jamais de lui sa khethoubah, elle prendra d'abord le terrain du premier acheteur pour la moitié de sa khethoubah; celui-ci, pour se dédommager, prendra le terrain du deuxième acheteur; la femme qui n'a reçu que la moitié de sa khethoubah, prendra alors pour l'autre moitié de sa khethoubah le terrain que le premier acheteur vient d'enlever au deuxième; puis le deuxième le reprendra de la femme en vertu de l'écrit qu'elle lui a donné, et ainsi de suite.»

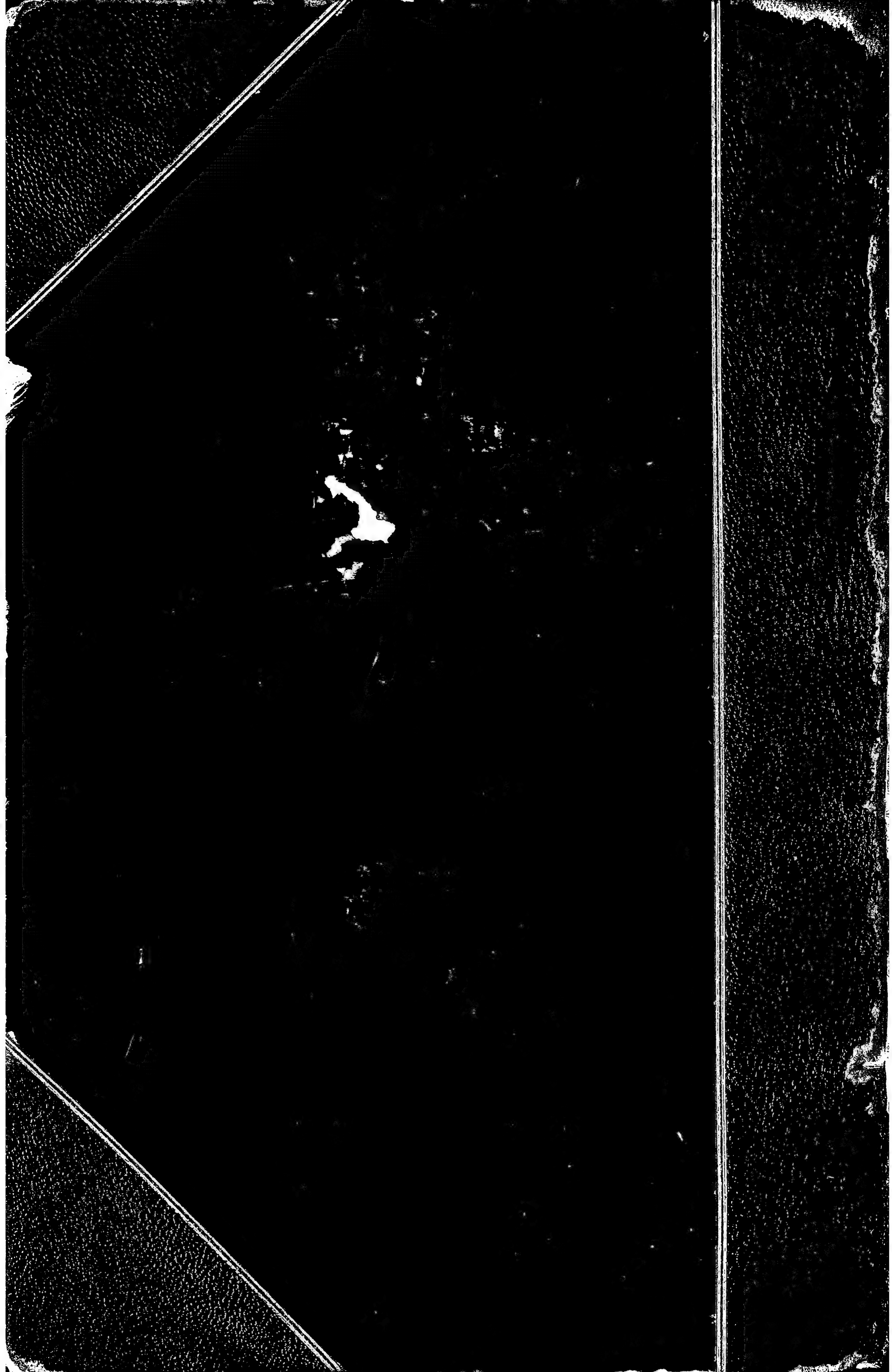
TABLE DES MATIÈRES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS

Imprimerie A. DERENNE, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01033 5415



Le Talmud de Jérusalem: Traités Guitin (fin), Nazir, Quiddouschin

Moïse Schwab


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
ἐστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



LE TALMUD DE JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME NEUVIÈME

Traités Guitin (fin), Nazir, Qiddouschin



PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1887

C.

AVANT-PROPOS

Une nouvelle étape est franchie dans la voie que nous nous étions tracée, peut-être à tort. Cependant, lorsqu'il ne nous reste que deux volumes à publier pour terminer notre tâche, est-ce le moment de jeter encore un regard en arrière?....

Le présent volume termine la troisième section de la *Mischnâ* dite *Naschim* (des femmes).

Il ressemble par le fond au volume précédent; il contient : 1° la fin du traité *Guittin* (des divorces), suite du tome VIII; 2° le tr. *Nazir* (des vœux d'abstinence), fort semblable par le contenu au tr. *Nedarim* (des vœux en général); enfin 3° le tr. *Qiddouschin* (des consécrations en mariage), qui peut servir de pendant au tr. *Kethouboth* (des contrats), du volume précédent.

Dans un manuscrit du British Museum à Londres, contenant le texte arabe du commentaire sur la Mischnâ par Maïmonide (*Oriental Manuscripts*, n° 2391), le tr. *Qiddouschin* est loin d'être le dernier ; il est suivi du tr. *Guittin*, puis du tr. *Sota* (de l'adultère), qui occuperait à juste titre, il me semble, la dernière place dans la présente section du droit matrimonial.

Quoi qu'il en soit de cet ordre, ou plutôt de ce désordre dans les successions des traités, nous en prenons note pour constater l'incertitude persistante au sujet de cette question de classification. De même, nous relevons un exemple (p. 84), où le rédacteur-compilateur du Talmud dit qu'il renvoie au précédent tr. *Nedarim* (I, 1), pour ne pas copier à nouveau un passage du tr. *Nazir* (I, 1).

En dehors de cette question de forme, de disposition matérielle, il faut noter des points d'analogie entre les jurisprudences ordinaires et la jurisprudence rabbinique, pour mieux comprendre celle-ci. Au lieu de chercher ces analogies dans le droit romain seul, contemporain il est vrai de notre texte, mais déjà bien loin de nous, on peut les trouver dans les codes modernes, dans ceux des Mahométans, des Turcs, des Arabes, des Persans, etc. Il faut lire par exemple le « *Minhadj-at-Talebin* (Guide des zélés croyants), manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chafi'i; texte arabe publié par ordre du gouvernement (hollan-

dais), avec traduction et notes par L. W. C. Van de Berg » (Batavia, 1882-84, en 3 vol. in-4°).

Après avoir parcouru ce grand recueil, on ne sera plus étonné de la casuistique du Talmud, et on la trouvera moins fastidieuse. Cette excursion reposera de l'aridité du présent texte, où l'on ne trouve qu'une page digne de remarque touchant la liberté de penser (p. 162), un peu d'*Haggada* (récits légendaires ou discussions d'exégèse), au dernier chapitre du tr. *Nazir*, et à peine quelques aphorismes de morale, à la fin du traité *Qiddouschin*.

LISTE DES MOTS GRECS ET LATINS

TRAITÉ GUITIN

CHAPITRE IV

1. Si un mari envoie un acte de divorce à sa femme par un messager, qu'ensuite il rencontre en route, ou s'il envoie un second messager à la recherche du premier, avec l'ordre d'annuler l'acte de divorce, l'annulation est admise. De même, s'il a devancé le messager auprès de sa femme (pour renoncer au divorce), ou s'il lui a envoyé un autre messager, en faisant déclarer nul l'acte qu'il lui a envoyé, l'annulation est admise. Mais dès que l'acte de divorce est arrivé aux mains de la femme, les démarches du mari ne servent plus à annuler l'acte.

Cette Mischnâ[1] paraît opposée à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit ailleurs[2] : L'homme peut annuler son message verbal par de nouvelles paroles (contraires). Toutefois, on peut répliquer ceci (voici en quoi consiste la divergence entre le présent cas et celui d'un mariage devenu nul) : il y a là une gravité spéciale, en raison du crime possible d'adultère ; c'est qu'en envoyant un messager chargé de porter l'acte de divorce à la femme, celui-ci est tenu de remettre L'acte devant deux témoins, sans que le messager soit admis à témoigner[3]. Lorsque (à son tour) le second messager va annuler l'acte de divorce, il devra remplir son message devant deux témoins, et ce messager peut compter à titre de témoin. Un mari alla un jour annuler l'acte de divorce qu'il avait envoyé à sa femme ; il rencontra le messager en route (strata), et lui demanda s'il avait remis l'acte ? Oui, répondit le messager. Pendant qu'il parle, le mari voit l'acte tomber des mains du messager, et il lui dit: Ne m'as-tu pas déclaré avoir remis cet acte à ma femme ? C'est vrai, répond le messager ; seulement, après acceptation, elle m'a chargé de le garder en dépôt. En un tel cas, dira-t-on qu'en raison de la faculté qu'avait le messager d'effectuer le divorce, on lui ajoute foi, et le mari ne peut plus revenir sur ce fait ? Ou bien, puisque l'acte est encore présent aux mains du messager, celui-ci ne sera pas digne de foi, et le mari pourra annuler l'envoi ? (Question non résolue). Si le second messager du mari tombe malade en route, peut-il à son tour constituer un substitut, ou non? Faut-il l'envisager au point de vue du divorce, ou à celui de la consécration[4] d'une femme? Or, voici en quoi consiste

1. Lorsque notre Mischnâ dit de pouvoir annuler l'envoi de l'acte avant que la femme l'ait reçu, il ne s'agit pas d'annuler le divorce même. 2. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 8 (f. 66a) ; B., *ibid.*, f. 59. 3. Il faut, en total, trois présents. 4. Cf. tr. *Guitin*, III, 5 fin (t. VIII, p. 282).

la distinction : N'importe qui est apte à remettre un acte de divorce, tandis que l'on ne peut pas confier à chacun la mission de consacrer une femme pour épouse (question non résolue).

2. Autrefois, le mari établissait un tribunal (composé de trois personnes), d'une autre localité, pour annuler l'envoi de l'acte de divorce (sans la présence de la femme). Puis R. Gamaliel l'ancien établit la règle de ne pas agir ainsi, dans l'intérêt de l'ordre régulier du monde [1]. En principe, on modifiait, pour annuler l'acte, l'un des noms usuels du mari [2], avec celui de la ville où il se trouve, et le nom de la femme avec la ville où elle se trouve ; plus tard, R. Gamaliel l'ancien établit la règle d'inscrire le nom du mari avec tous les surnoms qu'il porte (en n'importe quel endroit), et celui de la femme avec tous ses surnoms, dans l'intérêt des bonnes règles.

Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch (en permettant d'annuler l'acte de divorce), puisqu'il dit (contrairement à R. Yoḥanan) [3] : l'homme ne peut pas annuler son message verbal par de nouvelles paroles ? R. Simon b. Lakisch justifie l'avis de la Mischnâ, en disant qu'elle permet l'annulation par suite de la constitution d'un tribunal, dont le pouvoir a plus d'effet que la faculté d'un particulier. — « Dans l'intérêt des bonnes règles », est-il dit, la procédure fut modifiée. C'est, dit-on au nom de R. Simon b. Lakisch, afin de ne pas exposer la femme (qui, ignorant l'annulation du divorce, se remarierait indûment) à mettre au monde des enfants illégitimes. Selon un autre avis au nom de R. Simon b. Lakisch, on procède ainsi pour que la femme ne reste pas abandonnée et triste. Celui qui exprime cette 2e opinion craint que la femme suppose une annulation de divorce, qui n'a pas eu lieu, de sorte que la femme resterait à tort isolée. Au contraire, l'auteur de la 1re opinion pense que la femme ne suppose pas l'annulation du divorce, et par suite du nouveau mariage qu'elle est exposée à contracter, il peut naître des enfants illégitimes. Il peut aussi arriver qu'elle suppose le divorce annulé, et bien que l'annulation n'ait pas eu lieu, il en résulte un mariage illégitime, lorsque p. ex. à la suite de l'annulation un autre homme la consacre pour épouse, consécration qui sera effective ; mais comme la femme (supposant l'annulation) n'admet pas ce mariage comme valable, elle attend la mort du premier mari, puis va épouser un troisième : en ce cas, les enfants issus de la dernière union sont illégitimes. R. Mena dit : je me suis rendu auprès d'une compagnie de rabbins, où j'ai entendu R. Jacob b. Aḥa et R. Imi exprimer au nom de R. Simon b. Lakisch la crainte (qu'à défaut de la procédure en question) il ne survienne des naissances illégitimes. R. Houna dit :

1. A défaut de cette précaution, la femme qui aurait reçu un acte de divorce (annulé à son insu) pourrait se remarier à un autre. 2. S'il a deux noms. 3. Cf. J., tr. *Troumoth*, III, 4 (t. III, p. 34).

même d'après l'auteur de la seconde opinion, disant qu'il a fallu modifier la procédure par crainte de laisser la femme isolée, l'annulation devant deux témoins (sans tribunal) est permise, et des cas d'illégitimité sont à craindre [1].

En cas d'annulation du divorce selon l'ancien système, qu'y a-t-il à faire, d'après l'avis de R. Gamaliel? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit [2] : En cas d'annulation effectuée du divorce, le fait accompli sera valable, selon Rabbi; R. Simon b. Gamaliel dit qu'il n'est pas permis d'annuler seul un acte de divorce, ni même d'ajouter une nouvelle condition à celles qui ont été exprimées. On s'explique bien ce dernier avis (justifié par la supériorité du tribunal); mais sur quoi se base l'avis de Rabbi? Certes, par principe légal, une telle annulation serait valable; mais ce sont les rabbins qui ont établi la condition de ne pas pouvoir l'effectuer ainsi. Mais est-il admissible qu'une prescription rabbinique l'emporte sur un ordre légal [3]? Non; seulement cette prescription ressemble à celle de la prise d'olives pour libérer l'oblation sacerdotale sur l'huile, ou de raisins pour libérer de même du vin; bien que ce prélèvement soit conforme à l'ordre légal, les Rabbins l'ont défendu, pour éviter de frustrer ainsi la tribu sacerdotale [4]; ils ont même dit qu'en cas de fait accompli une telle oblation est nulle. R. Oschia b. Aba répliqua alors à R. Judan Naci : dans la Hagada (conversation) de ton grand'père, qui va chercher de l'exactitude!

« Il établit la règle d'inscrire le nom du mari avec tous les surnoms qu'il porte » (dit la Mischnâ); or il peut arriver que le mari porte le nom Ruben (dans un endroit), tandis qu'il se fait nommer Simon dans un autre; c'est pourquoi la formule devra dire: « moi un tel, avec tous les surnoms que j'ai. » On a ajouté de plus : si un mari a deux femmes, dont l'une réside en Judée et l'autre en Galilée [5], et qu'il porte deux noms, l'un en Judée, l'autre en Galilée, et qu'avec le nom qu'il porte en Judée il dise de répudier la femme qu'il a en Galilée, ou si avec le nom qu'il porte en Galilée il dit de répudier sa femme qui demeure en Judée, la répudiation sera nulle. Par cet enseignement, on sait seulement quelle est la règle lorsqu'en Judée le mari répudie sa femme qui réside en Galilée, ou à l'inverse lorsqu'en Galilée il répudie sa femme résidant en Judée (en raison de la différence des localités); mais lorsqu'en se trouvant dans la Judée il écrit l'acte de divorce pour répudier sa femme de la même province, ou si étant en Galilée il écrit pour répudier sa femme de Galilée, la répudiation est valable. R. Ili dit : en principe, il faut pourtant libeller dans l'acte les mots « moi un tel, de la Judée, avec tous les surnoms que j'ai en Galilée, etc. » Lorsque ce mari réside dans une autre

1. Les deux craintes subsistent simultanément, dit le commentaire *Pné-Mosché*; lorsque la femme supposera l'annulation du divorce, elle restera seule. 2. Tosefta à ce tr., ch. 3. 3. Cf., tr. *Yebhamoth*, XV, 3 (t. VII, p. 202). 4. V. J., tr. *Troumoth*, I, 4 (t. III, p. 10). 5. Cf. J., tr. *Kethouboth*, XIII, 10 commencement (t. VIII, pp. 157-8).

province (ni en Judée, ni en Galilée), il peut répudier la femme en se servant d'un de ses noms quelconques. Toutefois, ajoute R. Yossé, cette latitude n'est admise qu'en cas de fait accompli; mais en principe on doit suivre l'avis de R. Ili (d'y joindre les mots « avec tous mes autres surnoms »). R. Abin dit : Si dans une autre localité le mari porte un troisième nom, il devra inscrire ses trois noms dans l'acte de divorce.

On a enseigné ailleurs [1] : On peut écrire un acte de divorce au nom d'un mari, même si la femme n'est pas présente, et de même on dressera pour la femme l'acte d'acquit (le reçu de son douaire) même en l'absence du mari, pourvu que les actes soient ensuite reconnus ; et le mari devra payer les frais de rédaction. On entend par « cette reconnaissance », dit R. Aba, que chacun des intéressés (l'homme et la femme) reconnaisse chaque acte (divorce et acquit). R. Ila, au contraire, dit : Il faut seulement que le mari reconnaisse le divorce, et la femme son reçu. Mais, lui demanda R. Aboun b. Ḥiya devant Rabbi, n'y a-t-il pas à craindre alors que, le mari amenant une autre femme (non la sienne), il la répudie (laquelle pourrait se remarier indûment par ce faux acte) ? Ce n'est pas à craindre, fut-il répondu, en raison de l'attestation des témoins (qui déclareront quel mari elle avait épousé). Mais R. Simon b. Lakisch n'a-t-il pas dit : l'attestation des témoins écrite sur un contrat équivaut à leur confirmation par devant le tribunal ? (Comment donc seraient-ils recevables, plus tard, à déclarer que cette femme avait épousé un autre mari ?) Il y a une distinction à établir, fut-il répondu, en ce que Resch Lakisch parle du cas où les témoins déclarent n'avoir rien signé du tout (alors, leur assertion contraire n'est pas admise) ; ici, au contraire, ils spécifient n'avoir pas attesté tel acte par leur signature, mais tel autre (ils sont en ce cas dignes de foi).

Notre Mischnâ est opposée à l'avis de R. Aba (d'exiger la reconnaissance des deux actes, le divorce et l'acquit), puisqu'elle dit : « En principe on modifiait, pour annuler l'acte, l'un des deux noms du mari, avec celui de la ville où il se trouve, et le nom de la femme avec celui de la ville où elle se trouve » ; or, s'il faut que les deux conjoints reconnaissent chaque acte, à quoi bon imposer la précaution supplémentaire d'inscrire tous les noms, et ne pas se contenter de les modifier ? C'est qu'il y a bien des hommes que l'on reconnaît d'après leur visage à la vue sans savoir leur nom (on peut donc craindre que l'on modifie leurs noms sur le contrat). D'autre part, notre Mischnâ paraît opposée à l'avis de R. Ila (qui dispense de cette double reconnaissance), puisqu'elle dit : « Plus tard, R. Gamaliel l'ancien établit la règle d'inscrire le nom du mari avec tous les surnoms qu'il porte (partout), et celui de la femme avec tous ses surnoms, dans l'intérêt des bonnes règles. » N'en résulte-t-il pas que l'on a égard aussi à la reconnaissance de l'acte par la femme ? C'est que notre Mischnâ suppose le cas d'un divorce imposé à la femme (comme elle y est opposée, on craint qu'elle modifie le nom, de façon que l'acte ne se réfère pas à

1. Tr. *Baba bathra*, X, 4 (f. 17ᵃ).

elle), tandis que l'avis de R. Ila se rapporte à un divorce par consentement mutuel. Selon une autre opinion, on peut ainsi réfuter cette objection : la Mischnà parle du cas où le divorce est effectué dans d'autres localités (il faut alors que l'acte soit reconnu par les deux conjoints); tandis que R. Ila parle d'une répudiation effectuée dans le même endroit. — Quant aux frais de l'acte, il arriva à Doso, frère de Dodo, de répudier sa femme. On soumit aux rabbins le point de savoir à qui les frais incombent : « la femme doit les payer », répondirent-ils ; mais n'a-t-on pas enseigné (plus haut) que le mari les paye ? C'est vrai, dit R. Ila au nom de Samuel, lorsque la femme renonce à reprendre son douaire.

3. Une veuve ne peut se faire payer son douaire sur les biens des orphelins qu'en jurant n'avoir rien reçu de son mari [1] ; mais on s'était abstenu de déférer à la veuve ce serment [2]. Aussi R. Gamaliel l'ancien a établi que désormais la veuve puisse se faire payer le douaire qui lui est dû en faisant un vœu [3] sur tel objet que les orphelins voudront. Les témoins doivent apposer leur signature sur l'acte de divorce, règle établie pour l'utilité publique. Enfin, Hillel a établi l'usage du προσβολή pour l'utilité publique [4].

En principe, elles prêtaient serment à faux et causaient ainsi la perte de leurs fils [5], selon ces mots (Jérémie, II, 30) : *Pour le mensonge* [6], *j'ai frappé vos enfants* (voilà pourquoi R. Simon b. Gamaliel adopta la règle de faire prononcer un vœu par la veuve réclamante) ; en outre, la femme éprouve plus de crainte de violer un vœu qu'un serment (quoiqu'en réalité ce dernier soit plus grave). R. Houna dit : Si le serment est énoncé (même indûment), il est valable (et la veuve a droit au douaire). Rab dit à sa bru (qui se trouvait en ce cas) : Si j'étais moins généreux, je pourrais te réclamer comme étant mon bien jusqu'à la chape que tu portes sur la tête (selon lui, tout ce que la veuve a sur elle entre pour compte du douaire). Samuel au contraire dit : la femme possède à elle les effets qu'elle porte (et ils n'entrent pas en compte du douaire). En effet, une Mischnâ confirme l'avis de Samuel, en disant [7] : Celui qui consacre au service du culte, soit ses biens, soit l'équivalent de son estimation, n'englobe dans cette consécration, ni les vêtements de sa femme, ni ceux de ses fils. — R. Houna demanda : Pourquoi a-t-on assigné un temps déterminé [8] à la rédaction du divorce ? A cause du fait suivant

1. Aucun plaideur ne pouvait se faire payer des orphelins la dette du défunt, qu'en prêtant serment. Cf., tr. *Kethouboth*, IX, 7. 2. Selon le *Talmud* B., fol. 35a, on ne déférait pas de serment à une veuve, pour ne pas l'entraîner à prêter un faux serment. 3. Autre mode de jurer, sous peine que le pain lui soit défendu, ou autre interdit analogue. 4. Cf. J., tr. *Schebiith*, X, 4 (t. II, p. 428). 5. Cf. J., tr. *Kethouboth*, VII, 7 (t. VIII, p. 95). 6. Littéralement : en vain. Le terme biblique est détourné de son sens pour les besoins de l'exégèse. 7. Tr. *Erakhin*, VI, 5. 8. V. ci-dessus, II, 2,

qui est survenu : Il arriva un jour à quelqu'un qui avait épousé sa nièce (fille de sa sœur) d'apprendre qu'elle allait se prostituer étant en possession de mari ; il s'empressa alors de la répudier (en devançant la date de cet acte), en disant : Mieux vaut qu'elle soit jugée pour le crime d'union illégale à l'état libre, que d'être condamnée pour adultère. —[1].

4. Si l'esclave qui a été emmené prisonnier par des païens est ensuite racheté par des Juifs, il doit servir lorsqu'on l'a racheté comme esclave ; mais il est libre, si on l'a racheté pour le rendre libre. R. Simon b. Gamaliel dit que même au dernier cas il doit servir.

Si un individu a désigné son esclave comme hypothèque, ἀποθηκή, à son créancier, puis l'a affranchi, légalement l'esclave ne doit rien ; mais pour éviter les inconvénients, le maître est tenu de l'affranchir, et l'esclave s'engage par acte à payer sa valeur. R. Simon b. Gamaliel dit : Ce n'est pas l'esclave qui s'engage dans l'acte, mais celui qui l'a affranchi.

R. Abahou dit au nom de Hiskia : il serait juste que même l'esclave racheté comme tel ne serve plus (il devrait être libre pour celui qui l'a racheté, l'ancien maître n'y ayant pas renoncé) ; seulement, on l'a de nouveau assujetti au service, afin de ne pas encourager l'esclave à se jeter au milieu de troupes étrangères dans l'espoir d'échapper plus tard de captivité et de devenir libre (il sera donc réintégré dans l'esclavage, même en cas de rachat par autrui). En effet, dit R. Zeira, un enseignement (Braïtha) confirme cet avis en disant[2] : L'esclave racheté comme tel reste soumis au service, et son premier maître remboursera le montant à celui qui l'a racheté, sauf à le libérer ensuite s'il le veut. En cas de rachat pour le rendre libre, l'ancien esclave ne sera plus astreint à servir, et son premier maître ne devra rien. Or, il est seulement question là de son maître (seul autorisé à rembourser la dépense, afin de reprendre ainsi son esclave), non d'autrui (donc, jusqu'à remboursement, l'esclave reste soumis à qui l'a racheté). R. Ila dit au nom de R. Yossé : il serait juste que même en cas de rachat d'un esclave pour le rendre libre, celui-ci doive rester soumis au service du premier maître (qui n'y a pas renoncé) ; seulement, on l'a dispensé du service pour ne pas laisser répandre de bruit calomniateur sur des gens libres (en les laissant redevenir esclaves). De même (par le même motif), dit R. Yossé, R. Simon Gamaliel est d'avis qu'en tous les cas (soit en cas de rachat comme esclave, soit pour la libération), l'esclave devra rester soumis au service ; car, selon lui, les Israélites sont aussi bien tenus de racheter les gens libres que les esclaves (il n'y a donc pas à craindre que l'on veuille se soustraire au devoir du rachat). Le préopinant, au contraire, est d'avis qu'il est seulement obligatoire de racheter les gens libres,

1. Suit un passage traduit, tr. *Schebiith*, X, 3 (t. II, pp. 28-9). 2. Tosseſta à ce tr., ch. 3.

non les esclaves (il peut donc arriver que l'on néglige ces derniers, si l'on n'a pas l'espoir d'être remboursé par le premier maître en cas de libération). R. Jacob b. Idi dit au nom de Resch Lakisch, que l'avis de R. Simon b. Gamaliel l'emporte comme règle.

R. Simon dit au nom de Josué b. Lévi que R. Yossé b. Saul a dit au nom de Rabbi : après que l'on a déclaré renoncer à son esclave (ce qui équivaut à l'abandon), il n'est plus permis de le soumettre à l'esclavage, et il est bon de lui remettre un acte d'affranchissement pour le libérer complètement. Comme R. Yoḥanan l'entendit, il dit : R. Josué b. Lévi m'a enseigné une bonne règle (d'exiger en ce cas un acte d'affranchissement pour l'esclave) ; car on déduit la nécessité de cet acte par analogie avec l'acte de divorce pour répudier une femme. Or, comme la femme n'est pas libérée de la puissance maritale par simple renonciation, et elle a besoin d'un acte de divorce pour être libre ; de même il ne suffit pas pour libérer l'esclave que son maître ait renoncé à lui, et il faut lui remettre un acte d'affranchissement. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : Si un esclave, pris comme captif, a pu s'échapper et retourner chez son maître (qui aura renoncé), celui-ci n'a pas le droit de l'assujettir à nouveau, et il devra lui rédiger un acte d'affranchissement. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'un maître a déclaré son esclave abandonné, il ne lui sera plus permis de le faire servir, mais il n'est pas tenu de lui remettre un acte d'affranchissement. Quoi ! lui objecta R. Zeira, tous admettent (par analogie) que cet acte est obligatoire, et tu prétends en dispenser le maître ! Et l'on ne saurait invoquer le fait qu'en un tel cas d'abandon le maître ne peut pas empêcher cet esclave de participer à l'agneau pascal ; car cette incompétence a pour base l'interprétation de ce verset (Exode, XII, 44) : *Quant à l'esclave homme acheté à prix d'argent, circoncis-le ; alors il pourra en manger* ; lorsqu'il sert son maître, celui-ci peut l'empêcher de manger l'agneau pascal ; mais dès que l'esclave ne le sert plus, il ne peut plus en être détourné.

Si le maître a crevé les deux yeux de l'esclave à la fois, ou lui a fait tomber deux dents d'un coup, l'esclave deviendra de ce fait pour ainsi dire deux fois libre : il commencera par devenir libre [1], et, de plus, recevra une somme d'argent de son maître (pour le second dommage). Ce second avantage, dit R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch, est justifié d'après celui qui dit [2] que l'esclave ayant perdu un œil ou une dent du fait de son maître est libéré, sans obligation pour ce dernier de lui remettre un acte d'affranchissement (il est donc juste que, pour le second dommage subi, l'esclave soit en outre payé) ; mais d'après l'avis contraire, qui exige la remise d'un tel acte pour qu'il y ait libération, on ne s'expliquerait pas la cause du payement supplémentaire. On sait ainsi quelle est la procédure pour la libération en cas de perte d'une dent ou d'un œil ; mais d'où sait-on que l'esclave devient libre (même sans lettre

1. Pour avoir fait perdre une dent ou un œil à un esclave, le maître lui doit la liberté (Exode, XXI, 26). 2. V. B., tr. *Qiddouschin*, f. 24.

d'affranchissement[1], *manumissio*), soit par le fait d'avoir pu se coiffer d'une calotte, *cappa*[2], soit quand la *vindicta* a eu lieu[3], soit quand l'esclave en appelle à un acte du gouvernement? On le sait de ce qu'il est dit (ibid. XXI, 6); *il le renverra en liberté*, redondance finale applicable aux causes précitées de libération. Quelle sera la règle au sujet des enfants de l'esclave ainsi libéré? Les enfants de celui qui a été libéré pour perte d'une dent ou d'un œil restent esclaves (ils ne bénéficient pas de la compensation pour dédommagement d'un mal physique); mais les enfants de celui qui a été libéré par un acte volontaire, auquel par conséquent le propriétaire a renoncé, seront aussi déclarés libres. Au contraire, dit R. Yossé b. R. Aboun, l'inverse semble plutôt juste : les enfants de celui qui est libéré pour avoir perdu une dent ou un œil, par conséquent libéré en vertu d'un texte de la Loi, doivent également devenir libres; tandis que les enfants de l'esclave auquel son maître a renoncé de plein gré, libération non prévue par un texte légal, doivent en conséquence rester en la possession facultative du maître.

Un prosélyte étranger meurt sans laisser d'héritier (de sorte que ses biens restent abandonnés); parmi les biens qu'il a laissés et dont un israélite s'est emparé[4], il se trouve des esclaves, soit adultes, soit enfants, ils seront avant tout déclarés libres (c'est le premier effet de l'abandon des biens). Aba Saül dit : les esclaves adultes deviendront libres, non les jeunes. Pourquoi cela? Parce que l'affranchissement a eu lieu par le fait du décès de leur maître (et lorsqu'aussitôt après, un israélite s'en est emparé, il en a pris possession). Mais alors il devrait en être de même pour les grands? C'est que, dit R. Aba, les grands possèdent l'intelligence nécessaire pour s'acquérir eux-mêmes lors de l'abandon, et de ce fait ils ont été libérés, tandis que les enfants n'ont pas cette faculté et ne bénéficient pas de la libération. R. Josué b. Lévi dit que l'avis d'Aba Saül sert de règle. Est-ce que R. Josué b. Lévi ne se contredit pas lui-même? Plus haut, R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi et R. Yossé b. Saül au nom de Rabbi disent que si un maître a renoncé à un esclave (s'il a supposé ne plus l'avoir), il ne pourra plus le contraindre au service (sans distinguer entre le petit et le grand, l'abandon sera effectif; pourquoi donc adopte-t-il l'avis d'Aba Saül, de maintenir comme esclaves les jeunes, malgré leur abandon)? Ce qu'a dit R. Josué b. Lévi, fut-il répondu, se rapporte au point de vue de l'esclavage (qui, depuis l'abandon, cesse d'avoir lieu), mais ce qui n'a pas été donné (l'acte d'affranchissement) continue à manquer; or, il n'est pas dit d'adopter la règle au point de vue de l'esclavage, mais seulement d'admettre l'avis d'Aba-Saül (en ses diverses conséquences, avec distinction moti-

1. Selon l'explication du Rab. Jastrow, dans la *Revue des études Juives*, 1883, t. VII, pp. 150-1. 2. Ou *Pileus*, emblème de la liberté, selon Smith, *Greek et roman Antiquities*, s. v., et *ibid.* 3. C'est-à-dire, quand il a fait en forme légale la déclaration d'usage devant un magistrat. Le terme corrompu du texte jérusalémite a été corrigé, d'après le *Talmud* babli, par M. Jastrow. 4. Cf. J., tr. *Pesahim*, II, 2 (t. V, p. 24), et tr. *Bara bathra*, IX, 1 (f. 16[c]).

vée entre les adultes et les enfants). Reste toujours cette question : si l'esclave estropié a encore besoin d'affranchissement pour être libéré, pourquoi établir ici la distinction entre l'adulte (qui peut disposer de lui-même) et l'enfant (qui ne le peut pas)? Or, nous avons entendu dire par R. Yoḥanan que R. Josué b. Lévi a enseigné une bonne règle[1]? Oui, mais il n'a pas dit pour cela d'adopter l'avis d'Aba-Saül. La servante de Raba b. Zoutra s'étant enfuie, celui-ci renonça à elle (en fit abandon dans sa pensée), mais il alla consulter R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi pour savoir quel sera son droit si elle revient : il ne pourra plus l'astreindre à l'esclavage, lui fut-il répondu. Faut-il pourtant lui écrire un acte d'affranchissement? Si tu l'écris, fut-il répondu, tu feras bien. — R. Ḥanina dit au nom de R. Ismaël b. R. Yossé : le fait du mariage d'un esclave avec une fille libre en présence de son maître (avec son consentement) entraîne son affranchissement (en consentant à une telle union, le maître l'a pour ainsi dire libéré). Justement hier, dit R. Yoḥanan, j'étais assis à étudier l'enseignement où il est dit que si un maître rédige un contrat de mariage pour son esclave qui doit se marier, ou un acte promettant d'épouser sa servante, selon Rabbi, la consécration sera effective ; mais selon les autres sages, elle ne le sera pas. Or, le docteur précité (R. Ismaël b. R. Yossé) admet comme Rabbi la validité d'une telle acquisition (qui implique l'affranchissement de l'esclave)—[2].

5. Si un individu est à moitié esclave et à moitié libre[3], il servira un jour son maître, et il sera libre un jour ; c'est l'opinion de l'école de Hillel. L'école de Schamaï dit : Vous avez bien défendu les intérêts du maître, mais non pas ceux de l'esclave ; il ne peut pas épouser une femme libre, car il est à moitié esclave ; il ne peut pas épouser une esclave[4], car il est à moitié libre[5]. Restera-t-il célibataire? Mais le monde n'a été créé que pour la reproduction ; car il est écrit : « *Dieu n'a pas créé le monde pour qu'il reste désert, mais pour qu'il soit habité* » (Isaïe, XLV, 18). Il faut donc, pour l'utilité publique, forcer le maître à l'affranchir, et l'esclave s'engagera par acte à payer au maître la moitié de sa valeur. L'école de Hillel finit alors par adopter l'opinion de l'école de Schamaï[6].

Comment est-il possible qu'un individu soit à moitié esclave et à moitié libre?

1. Puisque celui-ci exige l'acte d'affranchissement par analogie avec le divorce, on devrait — comme pour la femme — ne pas distinguer entre l'esclave adulte et l'enfant. 2. Suit une page traduite au tr. *Pesahim*, II, 2 (t. V, p. 24). 3. Si p. ex. 2 frères ont hérité un esclave, et l'un d'eux l'a affranchi. V. tr. *Edouyoth*, I, 13. 4. Les esclaves pouvaient donc contracter entr'eux de véritables mariages. 5. Cf., tr. *Qiddouschin*, I, 3. Cette dernière phrase incidente (ou explicative) manque dans le texte jérusalémite. 6. Le comment. de R. Ascher cite ici un passage (B., f. 43a) d'où il résulte que le fils naturel est un héritier, puis un autre passage (B., tr. *Yebamoth*, f. 22) concluant qu'un *Mamzer* (bâtard) hérite aussi.

On peut expliquer ce cas de deux façons[1] : Ou bien il est conforme à l'avis de Rabbi, qui dit (dans une Braïtha) qu'il est permis d'affranchir son esclave à moitié ; ou bien, il est conforme à l'avis de tous (sans conteste) s'il s'agit de l'esclave de deux associés dont l'un a affranchi l'esclave pour sa part. Lorsqu'un tel individu trouve un objet perdu au jour où il appartient à son maître, la trouvaille appartiendra au maître ; si c'est au jour où il dispose de lui-même la trouvaille lui appartiendra, car au lendemain tout ce qu'il fera (le jour entier) sera pour son maître[2]. Lorsqu'il a consacré une femme au jour où il dépend de son maître, le mariage est sans valeur ; mais s'il s'est marié au jour où il s'appartient, l'union sera valable. Cependant, R. Ḥiya au contraire a dit au nom de R. Yoḥanan[3] que le mariage contracté par l'homme à moitié esclave et à moitié libre est sans valeur, et de même la répudiation faite dans ces circonstances est nulle. — On a enseigné ailleurs[4] : « Il n'est pas d'usage de se marier aux jours de demi-fête ». Sur quoi Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan que les mariages sont interdits à ce moment pour ne pas nuire à la multiplication de l'espèce humaine (si c'était permis alors, on ajournerait tous les mariages à la demi-fête). On demanda en présence de R. Yossa si un esclave peut se marier à cette époque ? On déduit la réponse, dit-il, de l'enseignement précité (disant d'affranchir tout à fait l'esclave à moitié libre, pour qu'il puisse se marier) ; or, le monde a été créé en vertu du principe biblique de se multiplier, et R. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan que tout individu soumis à ce devoir de propagation ne pourra pas se marier à l'époque des demi-fêtes.

6. Si un individu vend son esclave à un païen, ou à un homme qui va le conduire à l'étranger, l'esclave devient libre[5].

(7) On ne donne pas pour racheter les prisonniers[6] plus qu'ils ne valent ; c'est une mesure d'utilité publique. On ne doit pas chercher à faire prendre la fuite aux prisonniers (il faut les racheter) ; c'est aussi une règle d'utilité publique[7]. R. Simon b. Gamaliel dit : C'est un précepte donné dans l'intérêt de ceux qui sont déjà retenus en prison[8].

6 (7). On n'achète pas de livres (de l'Écriture-Sainte), de philactères ou de *mezouzoth* aux païens à un prix qui dépasse leur valeur ; c'est aussi un précepte d'utilité publique[9].

La vente d'un esclave à un païen, même en Palestine, entraîne la libération à titre d'amende. Comment l'affranchissement sera-t-il effectué ? Le premier

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a). 2. Il n'a donc pas, — le jour où il est libre, — à partager le profit de sa trouvaille. 3. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 fin (t. V, p. 124). 4. Tr. *Moëd Qaton*, I, 7 (t. VI, pp. 310-11). 5. La loi rabbinique le libère, pour lui éviter les mauvais traitements probables des païens. 6. Quoique ce soit l'œuvre la plus méritoire, dit le *Talmud* B., *Bava bathra*, f. 8a. 7. S'ils se sauvaient, les païens maltraiteraient d'autant plus les prisonniers qu'ils prendraient une autre fois. 8. Même motif que celui de la note précédente. 9. De crainte d'abus, comme pour le rachat des prisonniers.

maître devra restituer à l'acquéreur le montant perçu, et le second maître à son tour opérera l'affranchissement. Est-ce qu'en cas de cession de l'esclave hors de la Palestine, même à un Israélite, il y a lieu de punir aussi le premier maître ? Ne pourrait-on dire que si le second maître a connu la provenance de l'esclave, il doit prendre part à l'amende (payer la moitié de la valeur, en libérant l'esclave), mais au cas contraire (s'il l'ignorait) le premier maître restituerait le total de la somme touchée, et le second effectuerait la libération ? (Question non résolue). Si le contrat de vente dit : « Moi, un tel, fils d'un tel, je vends mon esclave un tel, à Antioche (au dehors) », l'esclave sera de ce fait affranchi ; mais si à ladite localité on joint les mots « qui est à Lod », l'affranchissement n'aura pas lieu[1]. On a enseigné : l'esclave peut suivre son maître hors de la Palestine[2] ; par conséquent, si le maître l'a vendu au dehors, cette vente sera effective (non suivie de la libération). Mais si le départ a eu lieu à condition de rentrer en Palestine, on contraint aussitôt le maître à ramener l'esclave, de même que si la condition a été faite de ne pas retourner, on ne contraint pas le maître à ramener l'esclave. Si l'esclave s'est enfui du dehors, le maître a le droit de le ramener au dehors (où l'esclave se trouvait d'abord) ; si au contraire l'esclave a fui en Palestine pour l'extérieur (puis est revenu à l'intérieur), selon R. Yoschia au nom de R. Ḥiya le grand, le maître a le droit de ramener l'esclave même au dehors. R. Oschia Rabba (le grand) est du même avis ; selon R. Morenos, fils de R. Oschia Rabba, le maître n'a pas ce dernier pouvoir. R. Zeira dit que ces deux opinions ne sont pas opposées entre elles : la première se réfère à l'esclave habitué à s'enfuir (pour le punir, on autorise son maître à le ramener) ; l'autre avis dit que le maître n'a pas cette latitude, parce qu'il s'agit d'un esclave non enclin à fuir (et l'esclave une fois dehors est proclamé libre). R. Yossé explique cette divergence d'avis comme suit : la première opinion autorise le maître à ramener l'esclave, parce qu'étant aussi au dehors il n'en a pas perdu la possession ; l'autre avis le défend au maître, parce que ce dernier a perdu un moment son esclave (qui avait quitté son domaine).

Comme la Mischnâ dit en quels cas de vente d'un esclave celui-ci devient affranchi, ne pouvait-elle dire qu'il est permis au maître de le céder, si d'avance il établit la condition d'une vente temporaire ? Non, une telle condition n'étant possible qu'avec les grands, non avec les petits, c'est toujours défendu. Pourquoi, au sujet des petits, ne pas établir la condition avec le second maître ? C'est possible seulement lorsque ce maître sera un israélite, non avec un païen (et par suite l'affranchissement aura toujours lieu). R. Tabla céda son esclave et conditionna avec le second maître de pouvoir reprendre son esclave à un moment donné (contre remboursement). R. Isaac le forgeron avait des esclaves, qui s'enfuirent dans des villages (au dehors). Il vint demander à R. Imi

1. Il est permis de supposer que l'acquéreur laissera l'esclave à Lod, sis en Palestine. V. Tossefta au tr. *Aboda zara*, ch. 4. 2. Malgré la défense générale contraire. V. tr. *Kethouboth*, XIII, 11.

s'il est permis de les vendre là et de les reprendre plus tard (lorsqu'il aura les moyens) ? Si l'esclave a fui vers Oni [1], lui fut-il répondu, il sera interdit de le livrer à son maître ; si l'esclave a fui vers Anteris (qui n'appartient pas à la Palestine), on pourra le rendre au maître ; si enfin l'esclave s'est enfui à Aparchoris, la question est douteuse (la localité offrant des doutes par sa situation limitrophe). La servante de R. Aba b. Ada s'enfuit à Cilicia ; celui-ci consulta R. Mena sur son droit, et R. Mena lui répéta la règle émise par R. Imi. — « On ne donne pas pour racheter les prisonniers plus qu'ils ne valent ; c'est une règle d'utilité publique ; on ne doit pas chercher à faire prendre la fuite aux prisonniers (il faut les racheter) ; c'est aussi une règle d'utilité publique. R. Simon b. Gamaliel dit : c'est un précepte donné dans l'intérêt de ceux qui sont retenus en prison, » pour que ceux-ci ne soient pas enchaînés (et ne souffrent pas davantage). On a enseigné [2] qu'il ne faut pas acheter d'un païen des livres de la Loi, des phylactères, et des *mezouzoth*. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est arrivé à un païen de Sidon de vendre ces objets, et comme le cas fut soumis aux sages, ils permirent de lui acheter ces objets religieux ? C'est que, dit R. Samuel b. Nathan au nom de R. Ḥama b. Ḥanina, il s'agit d'un prosélyte devenu juif qui a retourné plus tard à son mal (parmi les païens).

7. Celui qui répudie sa femme pour avoir entendu exprimer à son sujet un bruit fâcheux (peut-être calomniateur) ne pourra plus la reprendre, et il en est de même s'il l'a repoussée parce qu'elle avait prononcé un vœu à la légère. R. Juda dit : s'il s'agit d'un vœu dont beaucoup de personnes ont connaissance, le mari ne pourra pas reprendre la femme répudiée ; mais si ce n'est pas à la connaissance de plusieurs personnes, le mari peut la reprendre. R. Meir dit : pour tout vœu qui exige l'investigation d'un sage, le mari ne pourra pas la reprendre ; lorsque cette investigation n'est pas nécessaire, le mari peut revenir sur sa détermination. R. Eléazar ajoute [3] : les sages n'ont défendu le premier cas qu'à cause du dernier [4]. Sur ce, R. Yossé b. Juda raconta qu'à Sidon quelqu'un dit à sa femme : « que tout me soit interdit, si je ne te répudie pas, » et bien qu'il l'eût en effet répudiée, les sages lui permirent de la reprendre. D'ordinaire, cette reprise est interdite, par précepte d'utilité publique.

On a enseigné [5] : pourquoi les sages ont-ils dit que « celui qui répudie sa femme pour avoir entendu exprimer sur elle un bruit calomniateur ne pourra

1. Cette localité appartient à la Palestine, observe J. Lévy, *s. v.* Les commentaires prennent le mot Oni (=ὠνή) dans le sens *de contrat*. 2. J., tr. *Aboda zara*, II, 2, fin (f. 41a). 3. Cf., tr. *Kethouboth*, VII, 9. 4. En cas d'enquête du savant, nul préjudice ne peut arriver à la femme. Ceci n'est à craindre que lorsqu'il n'y a pas d'enquête, le mari peut alors arguer que s'il avait su pouvoir annuler le vœu de sa femme, il ne l'aurait pas répudiée. 5. Tossefta à ce tr., ch. 3 ; cf. ci-après, § 8.

plus la reprendre »? C'est qu'après une telle répudiation, la femme a pu contracter une autre union et avoir des enfants issus de ce second mariage; lorsqu'au bout de quelque temps le premier mari reconnaît la fausseté de la calomnie, il peut s'écrier : « Si j'avais su que la calomnie est fausse, je n'aurais pas répudié ma femme, m'eût-on encore donné cent Maneh pour me séparer d'elle ». A la suite de ces paroles, le divorce se trouverait annulé, et par la nullité conséquente du second mariage, les enfants issus de la seconde union seraient illégitimes; tandis que si le mari sait qu'après avoir répudié la femme dans ces conditions il ne pourra plus la reprendre, il lui donnera dès le premier abord un divorce complet (sans restriction fâcheuse pour l'avenir). D'autre part, on a enseigné : il a été dit aussi que « si le mari a repoussé sa femme parce qu'elle avait prononcé un vœu à la légère, il ne pourra pas la reprendre. » C'est qu'après une telle répudiation la femme a pu contracter une autre union et avoir des enfants issus de ce second mariage; lorsqu'après un laps de temps le premier mari s'aperçoit de la nullité du vœu, il peut s'écrier: « Si j'avais connu la nullité du vœu, je n'aurais pas répudié ma femme, m'eût-on encore donné cent Maneh pour me séparer d'elle. » A la suite de ces paroles, le divorce se trouverait annulé, et par suite de la nullité de la seconde union, les enfants issus de là seraient illégitimes; tandis que si le mari sait qu'après avoir répudié la femme dans ces conditions, il ne pourra plus la reprendre, il lui donnera dès le premier abord un divorce complet (sans restriction fâcheuse pour l'avenir).

Quant à l'avis exprimé par R. Méir dans notre Mischnâ, R. Zeira dit : le mari n'a dû certes chercher qu'un prétexte à répudier sa femme, puisqu'il s'agit d'un vœu pour lequel il n'est pas besoin de l'investigation d'un sage (le mari pouvait donc l'annuler). De même (sur l'avis de R. Juda dans la Mischnâ), R. Zeira dit : il semble prouvé que le mari a dû seulement chercher un prétexte à répudier sa femme, car il s'agissait d'un vœu qui n'était pas connu de beaucoup de personnes (et le mari avait la faculté de l'annuler). Or, R. Eléazar dit que l'on a défendu un cas à cause d'un autre analogue[1]. En réalité, il serait juste que, même à cause d'un vœu exigeant l'enquête d'un savant, le mari puisse reprendre sa femme, car l'intervention d'un sage fait disparaître[2] le principe même du vœu (comme si celui-ci n'avait jamais existé); seulement, on a interdit la reprise de la femme à la suite d'un vœu qui n'exige pas cette enquête, à cause du vœu qui l'exige.

8. Celui qui a répudié sa femme parce qu'elle est d'une stérilité évidente ne pourra pas la reprendre, selon R. Juda; les autres sages le permettent. Si après avoir épousé un autre dont elle a des fils elle réclame au 1er mari le douaire, (auquel elle n'avait pas droit comme femme

1. V. J., tr. *Kethouboth*, VII, 9 (t. VIII, p. 98); tr. *Qiddouschin*, II, 5 (f. 62c).
2. J., tr. *Nedarim*, VI, 8 (t. VIII, p. 204).

stérile répudiée), selon R. Juda, le mari peut lui dire : « Il valait mieux te taire que de parler inconsidérément[1] »

9. On ne rachète pas aux païens celui qui se vend à eux lui-même avec ses fils ; mais, après la mort du père, on rachète ses enfants (non responsables de cette cession). Si, après la vente d'un champ à un païen, un israélite le rachète de ce dernier, l'israélite offrira les prémices au Temple ; c'est un précepte d'utilité publique [2].

On a enseigné : aux termes de la Mischnâ, « celui qui a répudié sa femme parce qu'elle est d'une stérilité évidente ne pourra pas la reprendre. » C'est qu'après une telle répudiation la femme a pu contracter une autre union et avoir des enfants issus de ce second mariage ; après ce fait (en opposition complète avec la présomption de stérilité), le premier mari peut s'écrier : « Si j'avais su que ma femme puisse enfanter, je ne l'aurais pas répudiée, m'eût-on encore donné cent maneh pour me séparer d'elle. » A la suite de ces paroles, le divorce se trouverait annulé, et par suite de la nullité de la seconde union, les enfants issus de là seraient illégitimes ; tandis que si le mari sait qu'après avoir répudié la femme dans ces conditions il ne pourra plus la reprendre, il lui donnera dès le premier abord un divorce complet (sans restriction fâcheuse pour l'avenir). — Quant à l'avis contraire des autres sages, dit R. Zeira, il est basé sur ce qu'évidemment le mari cherchait un prétexte pour répudier sa femme ; car bien des femmes ainsi constituées se marient, et par la satisfaction qu'elles donnent au mari, celui-ci les garde pour épouse. Comment se fait-il que R. Juda, après avoir dit d'abord : « le mari ne pourra pas la reprendre », dise à la fin que le mari peut lui dire : « Il valait mieux te taire que parler inconsidérément » ? (Comment cette reprise serait-elle possible ?) En effet, dit R. Yohanan, ce n'est pas le nom de R. Juda qu'il faut lire à cette fin, mais celui de R. Méir. Aussi, l'on a enseigné au nom de R. Méir que le mari peut (en cas de revendication du douaire), objecter à la femme : « Il valait mieux te taire que parler inconsidérément. »

La Mischnâ (§ 9, disant de « ne pas racheter celui qui s'est vendu lui-même ») parle de celui qui s'est vendu pour la seconde fois ; mais, lors d'une première vente, on le rachète. Toutefois, celui qui s'est vendu aux Lydiens[3], même pour la première fois, ne devra pas être racheté. Ainsi, il est arrivé que quelqu'un s'est vendu à ces gens ; on communiqua le fait à R. Abahou, pour savoir ce qu'il décide : que voulez-vous, dit-il ? C'est peut-être pour se subvenir qu'il a agi ainsi[4]. — [5].

1. Si j'avais su avoir à te restituer ton douaire, je ne t'aurais pas répudiée : et l'acte de divorce devenant nul, les enfants seront nés illégitimes. 2. Il ne faut pas s'habituer, en Palestine, à céder le sol aux païens, mais s'efforcer de le reprendre en cas d'aliénation. 3. En raison de leur gourmandise, les païens de Lydda passaient pour anthropophages. 4. Il faut donc le racheter. 5. Suit un passage traduit au tr. *Demaï*, V, 9 (t. II, p. 186).

Si quelqu'un a acheté de son prochain un champ pendant l'année de jubilé, selon R. Ila, il a acquis en même temps le sol; selon R. Aba b. Mamal, il ne l'a pas acquis (il n'aura que les produits). Mais, objecta R. Aba b. Mamal à R. Ila, puisque, selon toi, l'acquisition du sol est faite en même temps, est-il loisible à l'acquéreur de creuser dans le sol des fosses, des puits, et des cavernes? Non, répondit R. Ila, parce que le texte biblique dit (Lévit. XXV, 27) : *Il rentrera dans son bien;* l'acquéreur devra rendre le sol dans son premier état. R. Jacob b. Aḥa exposa la question précédente devant R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, ignorant que c'est déjà un objet de discussion entre eux. Or, selon R. Yoḥanan, l'acquéreur d'un champ en l'année du jubilé devra offrir les prémices et faire la lecture du passage biblique[1] qui accompagne cette offre (étant censé avoir acquis le sol même); selon R. Simon b. Lakisch, il sera dispensé de cette offrande. R. Éléazar b. R. Yossé dit au nom de R. Yossa : tous reconnaissent que cet acquéreur devra offrir les prémices; il n'y a de désaccord qu'au sujet de la lecture biblique : selon R. Yoḥanan, l'offrande sera accompagnée de la lecture; selon Resch Lakisch, elle ne sera pas accompagnée de la lecture.

CHAPITRE V

1. Ceux qui réclament pour un dommage (que l'animal d'un individu leur a causé) peuvent se faire payer du meilleur des champs [2]; les créanciers seront payés par la classe moyenne des champs; enfin la femme qui réclame le douaire ne peut prendre que de la classe inférieure. R. Simon b. Gamaliel [3] dit : la femme qui réclame le douaire peut également se faire payer de la classe moyenne.

Par raisonnement à fortiori déduit « des dommages », on sait que les réclamations pour consécration au culte sont payables par les meilleurs champs. R. Aba b. Papi dit devant R. Yossé : à quel cas s'applique cette déduction? On ne saurait l'appliquer à l'appropriation équivalente au dommage sacré, puisqu'il a été enseigné [4] : On déduit de l'expression biblique *s'il a frappé le bœuf de son voisin* (Exode XXI, 35) que la pénalité en question n'est pas applicable au bœuf consacré; il ne saurait s'agir non plus d'un dommage corporel, puisque R. Ḥiya a enseigné [5] que l'on tient compte des dommages à l'égard d'un particulier, non envers le culte du Très-Haut. Il faut donc admettre qu'il s'agit du cas suivant : Quelqu'un s'engage à payer cent Maneh au culte; il ne faut pas croire alors que le Trésor sacré passe pour un simple

1. Deutéron. XXVI, 3 à 10; tr. *Biccourim*, I, 1. 2. Il y avait 3 classes de champs, les meilleurs, les moyens, les pires ou inférieurs. Cf. J., tr. *Kethouboth*, XII, 4. 3. L'édition de la Mischnâ selon le *Talmud Babli* a : R. Meir. 4. Tr. *Bava Qamma*, IV, 3. 5. Tossefta, *ibid.*, ch. 4.

créancier, qui fait payer par la classe moyenne des champs ; c'est pourquoi il a été dit : « Ceux qui réclament pour un dommage peuvent se faire payer par le meilleur des champs », et à plus forte raison il en est de même pour les consécrations. On a enseigné que R. Ḥiya dit[1] : soit pour un dommage entier qui est survenu, soit pour un demi-dommage, on se fait rembourser à l'aide des biens hypothéqués (des meilleurs). On comprend cette remarque pour un dommage complet (que l'on pourrait supposer équivalent à une simple créance) ; mais comment l'expliquer pour un demi-dommage (accompli p. ex. par un bœuf inaccoutumé à frapper), puisque ce dommage devra être réparé par le corps même qui a frappé ? On peut l'expliquer, répond R. Yossé, en disant qu'il s'agit d'un bœuf innocent jusque-là, qui a frappé, et que son maître a vendu ; or, à la suite de cette vente valable, l'individu lésé a recours sur l'acquéreur, en raison de son droit primordial d'hypothèque sur l'animal. Les rabbins de Césarée répondent autrement : il s'agit du cas où l'animal a été saisi pour paiement d'une dette (après un procès). Mais alors la réclamation devra seulement s'adresser aux biens moyens (comme pour une simple dette) ? Comme le principe du paiement d'un dommage se traite sur le pied du meilleur champ, il en sera de même ici (malgré l'immixtion d'une autre dette).

Il est dit des dommages (ibid. XXII, 5) : *il paiera avec le meilleur de son champ* ; le possessif sert à exclure en ce cas les champs d'autrui, ou l'hypothèque sur les meilleurs biens, et du terme *sa vigne* on conclut à l'exclusion de la sainteté (non plus payable de cette façon). A quel cas se réfère ce dernier sujet d'exclusion ? Ce ne saurait être lorsqu'après avoir causé un dommage le propriétaire consacre sa vigne au culte, puisqu'il a déjà été enseigné[2] : lorsque quelqu'un a consacré au culte 90 Maneh et que d'autre part sa dette s'élevait à cent Maneh, il faudra ajouter un dinar pour racheter ces biens, engagés au préalable, soit pour dette, soit pour douaire (donc une dette antérieure prime la consécration, sans que le dommage subi équivaille à une simple créance) ; et l'on ne saurait non plus supposer le cas d'une consécration de la vigne, avant d'avoir causé le dommage, puisque l'on sait déjà (selon l'énoncé ci-dessus) qu'en vertu des termes *le bœuf de son prochain*, la pénalité prévue par le texte biblique est inapplicable à la sainteté. De quel cas donc s'agit-il ? Il est possible, répond R. Judan, que l'on ait eu en vue un bœuf déjà consacré qui passait sur le champ d'un simple particulier (si là ce bœuf en a blessé un autre, le maître sera dispensé du paiement). Mais, lui objecta R. Mena, nous parlons forcément d'un sol consacré (l'exclusion à déduire de l'expression *sa vigne* se réfère à la sainteté) ; comment donc supposer que le bœuf consacré se trouvait dans un champ profane ? C'est donc qu'il s'agit de quelqu'un qui s'est engagé à payer cent Maneh au trésor sacré, dette qu'il ne peut acquitter qu'en cédant sa vigne ; puis son bœuf est allé en blesser un autre dans un autre champ : on aurait pu croire, comme en présence de dommages constatés, d'une part, et d'une dette verbale contractée

1. Tossefta au tr. *Kethouboth*, ch. 2. 2. Tr. *Erakhin*, VI, 3.

devant témoins d'autre part, la réclamation pour dommages prime la dette, qu'il en serait de même ici, et qu'en conséquence ici aussi la réclamation pour dommage prime la consécration; c'est pourquoi il a fallu dire que, par l'expression *sa vigne*, on exclut la sainteté (lorsque celle-ci a des droits à la première hypothèque, elle passe avant tout).

L'expression *son champ* sert à exclure les biens mobiliers, et par le terme *sa vigne* on exclut le bien qui doit survenir (futur), comme celui que l'on a déjà en sa possession. Ainsi, la 1re déduction s'applique à ceux qui, au premier moment, ne veulent pas accepter de biens mobiliers en paiement lorsqu'il y a un bien foncier (fût-il consacré). Cette règle est conforme à l'enseignement qui dit : par le texte biblique (le terme *champ*), on sait que l'on paie le dommage par le sol, et l'on sait, en outre, qu'il est loisible de le payer par de l'argent, en vertu de ces mots (ibid.) : *Il rendra l'argent à ses maîtres*. Or, on ne saurait dire que le paiement par le sol est indispensable (au besoin, l'argent sera aussi valable), ni prétendre que l'argent sera l'élément essentiel présenté en dédommagement (sans la faculté d'échange) ; sans quoi, les rabbins l'y contraindraient en principe. Cependant, on sait le contraire, et l'on assigne seulement des terres, pour réclamations de dommage, si le débiteur en a (donc l'échange d'argent en biens-fonds n'est pas indispensable). La 2e déduction consiste en ce que, par le terme *sa vigne*, on exclut le bien qui doit arriver (futur) comme celui que l'on a déjà en sa possession. Il s'agit p. ex., dit R. Eleazar au nom de R. Nissa, du cas où le père a creusé une fosse, la cause première d'un dommage effectué par le fils du vivant de son père (alors que le fils était insolvable), puis le père en mourant laisse des biens à son fils : il ne faut pas croire alors que les biens de cette succession sont d'avance hypothéqués au profit de l'individu lésé ; c'est pourquoi il est dit : par l'expression *sa vigne*, on exclut le bien qui doit arriver (futur) comme celui que l'on a déjà en sa possession.

Pour le « meilleur champ » et « la meilleure vigne » à payer, on estimera les biens de celui qui a lésé, dit R. Ismaël ; selon R. Akiba, on estimera les biens de celui qui est lésé. Contre cet avis de R. Akiba, il fut objecté : comment se fait-il que l'on tienne compte, selon lui, des biens du lésé qu'il s'agit de dédommager ? Voici, fût-il répondu, comment il faut l'entendre : le tribunal jugera quel champ conviendra le mieux à ce dernier, et il fixera en conséquence son estimation de prix à imposer à celui qui le doit. C'est ainsi qu'il a été enseigné : Il ne faut pas croire que si p. ex. l'incendie a dévoré le meilleur champ, on prendra comme point d'estimation le meilleur champ du débiteur, et si le dommage a porté sur le plus mauvais, on les estimera d'après la valeur du plus mauvais ; on ne saurait procéder ainsi, car le meilleur sol, à côté du plus mauvais, a une grande valeur, et si l'on comptait ainsi, on avantagerait par trop le lésé aux dépens de celui qui a causé le dommage. On agira donc ainsi : on suppose toute la propriété composée de champs supé-

1. V. B., tr. *Bara bathra*, f. 55a.

rieurs, d'après lesquels aura lieu l'estimation du dommage à payer ; ou, si le dommage est survenu dans un champ inférieur, on l'estimera d'après ce sol inférieur, de telle sorte que le paiement d'un champ supérieur ou d'un champ inférieur se fera d'après son équivalent exact. — Par quel motif, selon R. Akiba, « ceux qui réclament pour un dommage subi peuvent-ils se faire payer du meilleur des champs » ? Ce ne saurait être d'après le texte légal, (lequel, selon R. Akiba, comporte l'estimation selon le bien du lésé), et il faut admettre la justification des rabbins (émise dans cet enseignement) : Il a été dit que ceux qui réclament pour un dommage subi peuvent se faire payer du meilleur des champs, pour empêcher les voleurs de causer des dommages, et l'homme coupable sache l'égalité de peine qui l'attend, soit pour le brigandage, soit pour le dommage causé, car, au lendemain, le tribunal examinera quel est son plus beau champ et le lui enlèvera. Cette interprétation est fondée sur le verset (précité), qui dit : *Il paiera avec le meilleur champ et la meilleure vigne.*

On sait ainsi comment il faut restituer le sol ravagé ; quant aux objets mobiliers, on déduit la règle de celle du sol ; comme celui-ci sera remboursé du meilleur, il en sera de même pour les biens meubles. Pour les simples dettes, on a recours à « la classe moyenne des champs », afin d'éviter les fraudes ; car il pourrait arriver, en voyant la bonne qualité du champ de son voisin, de lui prêter de l'argent pour arriver ensuite (par ce subterfuge), à lui enlever son champ. Mais si l'on éprouve cette crainte, on devrait fixer la restitution du champ à l'aide des terrains inférieurs ? C'est, dit R. Judan, pour ne pas fermer la porte[1] aux emprunteurs (en leur faisant craindre d'être payés du plus mauvais) ; au moment d'un autre emprunt à contracter, il se peut que l'on ne trouve plus d'autres prêteurs (disposés à prêter dans ces conditions défectueuses). — R. Siméi a interprété l'expression (du Deutéron., XXIV, 11) *et l'homme*, en l'appliquant au délégué du tribunal[2] : Si le créancier se présente pour se faire payer, il réclame la meilleure terre, tandis que le débiteur ne voudra donner que le sol de la dernière classe ; c'est alors que le délégué du tribunal intervient, et, à titre de mesure intermédiaire, fait donner le sol de classe moyenne. R. Ismaël dit : selon les termes de la Loi, le débiteur fera valoir son droit (et payer par le sol inférieur), comme il est dit (ibid.) : *Celui dont tu es le créancier devra t'apporter le gage hors de chez lui* (seulement, par décision rabbinique, on a recours au sol de valeur moyenne). On sait ainsi la règle pour l'objet mobilier (qui est à *porter dehors*); mais d'où sait-on que le sol à restituer sera aussi de classe moyenne ? On le sait par analogie avec l'objet mobilier, et tous deux seront payables par un terrain de classe moyenne.

1. V. même tr., I, 5 fin (t. VIII, p. 262). 2. On entend par là, dit le commentaire *Pné-Mosché*, que selon R. Siméi l'attribution d'un sol de classe moyenne pour paiement d'une simple dette est d'ordre légal.

Ceci est évident[1] : lorsqu'un prêt a été nié par le débiteur (que le créancier ne saurait réclamer de suite), la 7e année ne motive pas de prorogation ; mais s'il s'agit d'une dette niée d'abord, puis confirmée, la 7e année provoque la prorogation (puisque le créancier pourrait en réclamer le montant). Seulement, demanda R. Jérémie, en est-il de même au point de vue de la règle financière, en ce sens que le prêt nié de suite par le débiteur pourra être réclamé par le créancier, comme le prêt d'abord nié, puis confirmé, pourra être réclamé sur le terrain moyen ? (question non résolue). S'il n'y a que des terrains supérieurs (servant d'hypothèque à diverses dettes et paiements à effectuer), les ayants-droit seront payés par ces terrains ; s'il n'y a que des terrains moyens, ils serviront de même, comme lorsque tous les terrains sont de classe inférieure ils servent également à payer les diverses dettes. Si parmi les terrains les uns sont de classe supérieure et les autres moyens, les demandeurs, pour dommage subi, seront payés par les meilleurs, mais les simples dettes et le douaire seront payés par le sol moyen. Si les terrains sont les uns moyens, les autres inférieurs, les premiers serviront à payer les dommages et les simples dettes ; les derniers, au douaire. Lorsque son meilleur terrain vaut plus que les terrains supérieurs de chacun, il a le même titre de supérieur, de même que si son terrain moyen est supérieur à celui des autres sols moyens, il reste estimé comme moyen, et si son terrain de dernière classe est supérieur à la dernière classe des autres, il reste estimé comme dernier. Mais, demandèrent R. Zeira et R. Ila, si son meilleur terrain équivaut au moyen des autres hommes, quelle sera la règle ? On peut résoudre cette question à l'aide de ceci : si les terrains sont les uns moyens, les autres inférieurs, on réglera les dommages et les simples dettes avec les premiers ; les inférieurs serviront à solder le douaire ; or, comme en présence de terrains supérieurs et d'autres de classe moyenne, les réclamations pour dommages passent avant les simples dettes, ces dernières étant réglées à l'aide des terrains moyens, de même, en présence de terrains moyens et d'autres inférieurs, les réclamations pour dommages l'emportent sur les simples dettes, lesquelles seront réglées à l'aide des terrains inférieurs (on tient donc compte de la proportionnalité, et non de l'équivalence avec d'autres). Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé b. Aboun au nom de R. Ḥisda, car on peut supposer le cas où le débiteur a eu d'abord un terrain supérieur, qu'il a vendu, de sorte que déjà les simples dettes sont à payer sur le sol moyen —[2].

2. Le demandeur ne peut pas saisir les biens hypothéqués, si le défendeur possède encore des biens libres, quand même ces biens seraient de la classe inférieure (et que les biens vendus seraient d'une autre classe, que le demandeur aurait droit de prendre s'ils n'étaient pas ven-

1. V. tr. *Schebiith*, X, 2 fin (t. II, p. 428). 2. Suit une page traduite au tr. *Kethouboth*, XII, 4 fin (t. VIII, pp. 146-7).

dus). Ceux qui se font payer des biens des orphelins ne peuvent prendre que les champs de la classe inférieure [1].

3. On a établi comme loi d'utilité publique, qu'aux cas suivants le demandeur ne puisse pas se faire payer des biens vendus par le défendeur, savoir : pour les produits du champ [2], ou pour son amélioration [3], ou pour la nourriture de la veuve et des filles orphelines (qui ont droit à être nourries des biens de l'héritage de leurs frères). On a encore établi pour l'utilité publique cette loi [4] : celui qui rend les choses qu'il a trouvées, à l'ancien propriétaire qui les a perdues, n'est pas obligé de prêter serment (si le propriétaire prétend qu'il y en avait davantage).

Ces lois ont été établies, dit R. Ḥanina, à défaut de détermination précise. Ainsi, lorsque Ruben vole un champ à Simon qu'il vend à Lévi, puis Simon vient reprendre son bien à Lévi, ce dernier sera remboursé de son capital sur les biens-immeubles de Ruben, hypothéqués en sa faveur, et Simon réclamera la jouissance « des produits » sur les biens libres (mobiliers) de Ruben. De plus, si Lévi a donné de « l'amélioration » à cette terre, il réclamera le capital (primordial) sur les immeubles de Ruben, et le montant de « l'amélioration » sera payable sur les biens restés libres de Simon. Toutefois, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il faut que l'achat effectué par Lévi ait précédé la plus-value du sol acquis (de Ruben) ; mais lorsque l'amélioration de l'un a précédé l'achat fait par l'autre, Lévi peut réclamer la plus-value même sur les immeubles de Simon. R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : la règle de procédure (pour les reprises à effectuer par le volé) sera la même à l'égard de « la jouissance des produits ».

Quant à la revendication par l'acquéreur Lévi sur les biens du volé pour sa plus-value, si p. ex. Lévi a déboursé 4 dinars, et que le sol en vaut maintenant 6, Lévi réclamera les 4 dinars sur les immeubles de Ruben, et il se fera payer les 2 dinars d'excédant sur les biens libres de Simon. R. Abin dit au

1. La *Guémara* sur ce paragraphe est déjà traduite au tr. *Kethouboth*, IX, 8 (t. VIII, p. 123). 2. P. ex., dit Raschi, A vend un champ à B qui l'a cultivé, puis il se trouve qu'A n'avait pas le droit de vendre ce champ ; ce champ appartenait à un autre qui le reprend avec ses produits. B réclame donc d'A de lui payer le capital et les produits. En ce cas, B peut se faire payer pour le capital des biens vendus par A postérieurement à son achat, mais pour les produits, il ne peut saisir que les biens libres qu'A possède encore. Cf. tr. *Kethouboth*, XII, 2 (t. VIII, p. 144). 3. Si p. ex. B avait amélioré le champ que l'ancien propriétaire lui a enlevé avec les améliorations, B ne peut saisir pour ces améliorations que les biens libres non encore vendus par A. 4. Cette dernière règle est omise dans les éditions du *Talmud* jérus. qui ont suivi l'édition de Venise ; mais celle de Jitomir l'a rétablie, comme bien d'autres passages essentiels.

nom des rabbins de là-bas (de Babylone) : ce n'est pas entrer à l'état d'autorisé dans la possession d'autrui[1], et en présence du doute, sa faculté doit être négative à l'égard de Ruben (donc, selon eux, il n'y a pas de raison pour restituer à Lévi au-delà de sa dépense faite). Selon R. Yossé b. R. Aboun au nom des rabbins de là-bas, ce n'est pas sans autorisation qu'il est entré en possession, et en présence du doute la faculté prédomine auprès de Simon (pour réclamer même l'excédant de la dépense en plus-value).

Ruben volant un champ à Simon, le vend à Lévi, lequel à son tour le donne en présent à Juda ; puis Simon reprend son bien à Juda. Ce dernier ne peut rien revendiquer auprès de Lévi, dont c'était un simple don ; mais Lévi peut revendiquer ses droits sur les biens de Ruben, lequel a opéré la vente. Ruben ne peut pas arguer contre Lévi que celui-ci n'a fait que remettre un don ; car Lévi peut lui répliquer : J'ai voulu lui faire une donation, et, en équivalence, il me fera un autre bien[2]. Voici un autre cas : Ruben ayant volé un champ de Simon, en fait don à Lévi, lequel à son tour le vend à Juda ; puis Simon reprend son bien à Juda. Ce dernier réclame le remboursement de sa dépense auprès de Lévi, qui a vendu le champ ; mais Lévi ne peut rien revendiquer auprès de Ruben, puisqu'il s'agit d'un don, et l'on sait, comme l'a dit R. Yossé au nom des rabbins, qu'il n'y a pas d'hypothèque en garantie d'un don. D'autre part, Ruben avait volé un champ à Simon qu'il vend à Lévi, et avant qu'il ait achevé d'écrire le contrat de reprise de sa rapine, Simon meurt, à qui sera attribué ce sol ? R. Houna et R. Ḥiya, fils de Rab, diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que si le contrat de reprise à Lévi (avant la mort de Simon) est écrit, l'immeuble est à Ruben, et au cas contraire, ce bien est attribué à Lévi ; l'autre dit qu'en tous cas, que le contrat soit rédigé ou non, le terrain reste attribué à Lévi. Il est logique, dit R. Mena, que ce bien reste à Ruben, qui pourrait avouer à Lévi lui avoir vendu ce qui ne lui appartenait pas (fait de nullité). Selon R. Yossé b. R. Aboun, il paraît que ce bien doit rester à Lévi, lequel peut arguer (à Ruben, pour se dégager) : « tu as voulu me vendre un bien qui était alors en ton pouvoir, cession que je trouve bonne » (n'étant pas démuni) —[3].

Une décision juridique fut obtenue par Sippora, fille d'Absalom, ainsi conçue : « R. Simon et R. Jacob b. Idi, au nom de R. Simon b. Aba, déclarent que, d'accord avec d'autres docteurs, le montant de sa nourriture devra être prélevé pour elle sur les biens mobiliers de la succession de son mari, selon l'usage de sa ville. » Rab ayant écrit à Rabbi une lettre de consultation, la soumit à l'opinion de R. Ḥiya le grand, lequel répondit entre les colonnes de cette lettre (entre un sujet et l'autre) par ces mots : Si les orphelins ont vendu l'héritage paternel on prélèvera, même sur les immeubles, le montant servant

1. Lorsque Lévi a acquis le bien volé de Simon. il l'a pris sans autorisation, comme l'explique le commentaire *Qorban 'éda* ; tandis que le comment. *Pné-Mosché* suppose la phrase interrogative. 2. Maintenant, je reste frustré. 3. Suit un passage traduit au tr. *Kethouboth*, VI, 6 (t. VIII, p. 88).

à entretenir les filles, mais non pour les nourrir. Or, lorsqu'il vient d'être question d'une « hypothèque », par qui cette hypothèque a-t-elle été faite? (Par le père, ou par les fils?) Lévi a enseigné (en réponse) : peu importe que l'hypothèque ait été faite par le père ou par les fils, on peut réclamer sur les immeubles le montant pour entretenir les filles, non pour les nourrir. R. Aba dit au contraire : il ne saurait être question là du cas où le père a hypothéqué les biens, mais seulement de l'hypothèque par les fils ; car, contre le cas de l'hypothèque par le père, on peut objecter que puisque déjà du vivant du père on ne peut rien réclamer aux acquéreurs pour l'entretien des filles, il en est à plus forte raison de même après le décès du père (il s'agit donc de l'hypothèque par les fils).

R. Hama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Hanina : après le mariage des filles, la veuve sera nourrie même sur le immeubles (comme un héritier). R. Aba son neveu et R. Juda, neveu de la sœur de R. Hanina, disent au nom de R. Yossé b. R. Hanina : si même les filles sont mortes (de sorte que le mari a hérité de leur vivant), la veuve sera nourrie sur les biens immeubles. Comment considère-t-on les petits-fils (au point de vue de leur obligation de nourriture vis-à-vis de la veuve)? Les fils des fils, répondit R. Mena, sont considérés[1] comme les propres fils (et si ceux-ci sont morts, les petits-fils seront débiteurs) : selon R. Yossé, ils ne sont pas semblables aux fils (et comme créancière pour le douaire, la femme n'aura de droit que sur la plus mauvaise terre). R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun et R. Mathnia, assis ensemble pour se livrer à l'étude, avaient supposé que les petits-fils dont il est question ici devraient subir la même règle que les petits-fils ordinaires (au point de vue de la transmission des dettes). Non, lui dit R. Yossé b. R. Aboun, au moment même du décès de leur père, les petits-fils sont subitement devenus héritiers par la loi (et ladite veuve n'est pas leur créancière).

On a enseigné ailleurs[2] : Si le demandeur dit : « tu devais à mon père un Maneh (= 100 zouz) », et le défendeur répond ne devoir que 50 zouz, il est acquitté (sans avoir à prêter serment pour le reste), car il est considéré comme un homme qui ayant trouvé la perte d'autrui la lui rend. C'est là, dit R. Eléazar, l'adoption d'une mesure rabbinique, la même qui a été introduite pour la trouvaille, puisqu'il est dit ici (§ 3) : Celui qui restitue un objet trouvé n'est pas tenu de prêter serment, règle instituée par utilité publique. La Mischnâ, dit R. Aba, parle du cas où le demandeur prétend que la trouvaille devait être p. ex. de 2 bœufs ; mais si le défenseur dit avoir trouvé 2 bœufs, qu'il déclare avoir rendus tous deux, tandis que le demandeur prétend n'en avoir reçu qu'un, en ce cas de discussion sur la restitution complète ou partielle, les rabbins n'ont pas établi leur règle. Selon R. Pedath au nom de R. Yohanan, les rabbins ont établi ici une règle qui en principe était déjà un ordre légal. Ainsi (quant à la dispense légale de jurer) il a dit : On aurait pu croire que si le demandeur réclame 2

1. V. tr. *Yebhamoth*, VI, 6 (t. VII, p. 94), et tr. *Kethouboth*, IV, 8 (t. VIII, p. 60).
2. Tr. *Schebouoth*, VI, 1.

bœufs perdus, et le défendeur dit n'en avoir trouvé qu'un, celui-ci est tenu de prêter serment ; mais comme il est écrit (Lévit. V, 21) : *ou s'il trouve un objet perdu qu'il nie, il devra jurer etc.*, on exclut celui qui ne *nie* pas (s'il y a aveu partiel). Si le demandeur dit : je me trouvais placé au sommet du toit et je t'ai vu conduire 2 bœufs liés ensemble, que tu m'amenais tous 2 enchaînés, tandis que le défendeur prétend avoir conduit un seul bœuf, en ce cas les rabbins n'appliquent pas leur règle [1]. De même, leur règle n'est pas applicable au cas où le demandeur dirait : « j'ai assisté mon père à son lit de mort lorsqu'il t'a réclamé cent zouz, que tu as reconnu devoir », tandis que le défendeur dit avoir seulement reconnu une dette de 50 zouz.

4. Le maître de maison sur lequel les orphelins s'appuient (auquel est confiée la gestion de leurs biens), ou que leur père avait désigné d'avance pour être leur tuteur (ἐπιτρόπος), sera tenu de rédimer les fruits que ceux-ci mangeront. Si le père des orphelins a nommé pour eux un tuteur, celui-ci est obligé de prêter serment sur sa gestion (si les orphelins devenus majeurs l'exigent) ; mais si c'est le tribunal qui l'a nommé tuteur il n'est pas obligé de prêter serment [2]. Abba Saül dit le contraire [3].

(4). Si un individu a rendu impure l'oblation qui est à un cohen (qu'il est défendu de manger impure), ou s'il a fait des libations avec le vin d'un autre (ce qui fait qu'on ne peut plus boire ce vin), ou s'il a mêlé aux produits des champs un peu d'oblation, ce qui fait que personne ne peut plus les manger, excepté un cohen, pour tous ces faits commis involontairement, l'auteur sera dispensé de payer; s'il les a faits volontairement, il doit payer le dommage. Aussi, les cohanim qui ont de plein gré rendu impropre un sacrifice offert au Temple seront coupables.

[4]. R. Yohanan dit [5] : en principe, on ne nomme pas de tuteur chargé d'assister les mineurs en justice s'ils sont débiteurs, mais seulement pour leur faire valoir un avantage, et si ensuite il résulte des débats qu'ils sont coupables, ils n'ont qu'à se soumettre à la condamnation. Selon R. Yossé b. Ḥanina, ni en principe, ni à la fin (après coup), on ne leur assigne de défenseur juridique, soit qu'il s'agisse d'acquittement, soit d'une condamnation. N'y a-t-il pas une Mischnâ opposée à l'avis de R. Yossé b. Ḥanina, qui dit : « Si des gens ont été frappés par le bœuf d'un sourd-muet, ou d'un mineur, on nommera pour ce dernier un tuteur, devant lequel ces attestations devront se produire et auquel la condamnation sera notifiée » ? Là c'est différent, fut-il répondu, et cette juridiction a été établie pour empêcher qu'un tel bœuf ne fasse un dommage

1. La similitude n'est pas complète entre le présent cas et celui de l'aveu partiel d'une dette paternelle, dans la Mischnâ précitée. 2. Cf., tr. *Schebouoth*, VII, 9. 3. Nommé par le père, le tuteur ne jurera pas ; il jurera si le tribunal le nomme. 4. En tête du paragraphe, se trouve un passage déjà traduit, tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 5). 5. J., tr. *Bava Qama*, IV, 2 (f. 2b).

(et qu'il soit gardé par le représentant de l'intéressé). — Si le bœuf appartenant à des mineurs pourvus d'un tuteur cause un dommage, qui sera responsable de ce fait et devra le payer? Selon R. Yoḥanan, le montant sera pris sur les biens des orphelins ; selon R. Yossé b. Ḥanina, on le prendra sur les biens du tuteur. Du reste, si même R. Yoḥanan n'exprimait pas son avis formellement, on le déduirait de ce qu'il a dit plus haut : « S'ils sont condamnés, ils n'ont qu'à se soumettre à la sentence » (ce qui implique que le paiement du dommage est à leur propre charge). « Le tuteur nommé d'avance par le père des orphelins est obligé de prêter serment sur sa gestion », parce que celui qui n'a pas l'habitude de juger les hommes ne peut pas savoir qui est digne de foi ; mais si le tuteur a été choisi par le tribunal, il sera dispensé de prêter serment, parce que le tribunal sait distinguer les personnes auxquelles il accorde sa confiance, et elles sont évidemment dignes de foi. « Aba Saül dit le contraire », savoir : si le tuteur a été désigné d'avance par le père des enfants, il ne sera pas tenu de prêter serment, parce qu'il peut observer avoir accepté cette charge par une pure complaisance (qu'il eût refusée en cas de prévision d'un serment) ; mais si le tuteur a été nommé par le tribunal, il pourra être contraint à la prestation de serment, car cette nomination par le tribunal équivaut à une récompense (cette désignation officielle est une preuve publique de confiance). — L'avis exprimé plus haut par R. Yoḥanan (qu'en cas de dommage causé par l'animal des mineurs ceux-ci sont responsables), est conforme à l'avis des rabbins d'ici (de ne pas imposer de serment au tuteur nommé par le tribunal) ; l'avis contraire de R. Yossé b. Ḥanina est d'accord avec celui d'Aba-Saül (lequel n'éprouve pas la crainte qu'en cas de nomination par le tribunal) le tuteur se retirerait s'il devait jurer. Toutefois, la conformité entre l'avis exprimé plus hant par R. Yoḥanan et celui des rabbins d'ici n'est pas absolue ; car il peut admettre l'avis d'Aba-Saül ici, et reconnaître pourtant que l'homme payerait volontiers pour avoir l'agrément d'être officiellement reconnu digne de foi (tandis qu'il refuserait la charge de tuteur s'il était exposé à payer le dommage). De même, la conformité entre l'avis exprimé plus haut par R. Yossé b. Ḥanina et celui d'Aba-Saül ici n'est pas absolue, car il se peut qu'il adopte l'avis exprimé ici par les rabbins, tout en reconnaissant que l'homme cherche avant tout à échapper au devoir de jurer (et refusera, en cette prévision, la charge de tuteur), tandis que l'on se préoccupe moins d'éviter la possibilité d'un paiement à effectuer (et cette dernière cause ne suffit pas à refuser la charge du tuteur).

R. Judan[1], avant d'entrer à la salle d'études, avait rencontré R. Mena, et demandé ce qu'en ce jour on avait exposé de nouveau dans la réunion. Voici, lui répondit R. Mena, ce qu'a dit R. Yossé : Rendre impur un objet pur du prochain ne constitue pas un acte (susceptible de provoquer le dédommagement, et il n'y aura rien à payer). Ainsi il a été enseigné[2] : Si un homme a volé de l'oblation, et que celle-ci, à la suite du vol, soit devenue impure, il

1. V. J., tr. *Bava Qama*, IX, 3 (f. 6ᵈ). 2. *Ibid.*

suffit au besoin de la restituer au volé telle qu'elle est, sans payer pour cela la diminution de valeur. Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, car il peut s'agir dans cette Mischnâ du cas où l'oblation est spontanément devenue impure, et l'on n'en peut rien conclure pour le cas où un homme aurait suscité l'impureté en question. De même, on l'a appris à l'aide de la Mischnâ suivante [1] : Si quelqu'un, chargé de prononcer une décision légale absout ce qui est condamnable, ou condamne ce qui est à absoudre, rend impur ce qui est pur, ou déclare pur ce qui est impur, il devra payer de sa bourse l'équivalence de son erreur (cause de la dépréciation consciente de l'objet en question : donc, cet acte de rendre impur ce qui ne l'était pas est un fait qui entraîne l'obligation de payer le dommage) ; car, dit R. Jérémie au nom de Rab, il s'agit du cas où l'impur a touché la main de cet homme, qui par son contact a sciemment rendu l'objet impur (pour confirmer la décision), et de même Samuel dit qu'il s'agit d'une impureté communiquée par la main (voilà pourquoi le dédommagement est dû).

R. Juda b. Lévi dit : il serait juste que même l'auteur involontaire de l'une de ces sortes de dommages soit condamné à payer le montant (et même un dommage non palpable doit être considéré comme tel) ; seulement, on a dit qu'il en est dispensé, parce que l'intéressé aurait dû mettre au courant l'inculpé. D'autre part, R. Yoḥanan dit : même l'auteur volontaire de ces dommages devrait être dispensé de payer le montant (puisqu'il s'agit d'un dommage difficile à voir), et pourtant il a été dit qu'en ce cas l'auteur du dommage devra le payer : c'est à titre d'amende (pour le punir de sa mégarde). En faveur de l'avis de R. Yoḥanan (que le devoir de payer en ce cas est une simple règle rabbinique), on peut invoquer notre Mischnâ, disant : « Si un individu a rendu impure l'oblation qui est à un cohen, ou s'il a fait des libations avec le vin d'un autre, ou s'il a mêlé aux produits des champs un peu d'oblation, pour tous ces faits commis involontairement, l'autre sera dispensé de rien payer ; s'il les a accomplis volontairement, il devra payer le dommage. » Donc, R. Yoḥanan dit bien que la condamnation n'est imposée qu'à titre d'amende. Un autre enseignement confirme cet avis de R. Yoḥanan, en disant : si l'on charge d'un joug la génisse de son prochain (ce qui la rend impropre à certaines cérémonies du culte [2] et diminue sa valeur), on sera dispensé de tout paiement par règle humaine, mais on le devrait par voie céleste (pour cause d'amende).

Jusqu'à présent, on sait par la Mischnâ que pour le fait involontaire on est dispensé, si l'on a cru avoir devant soi un objet profane (que l'on a rendu impur) ; mais si l'on savait avoir de l'oblation devant soi, sauf à supposer qu'il est permis de la rendre impure, quelle sera la règle ? On peut la déduire de ce qu'il est dit : Au Temple si des cohanim ont sciemment détourné de leur but sacré des victimes sacrifiées, ils doivent payer le dommage qu'ils ont ainsi

1. Tr. *Bekhoroth*, IV, 3. 2. Pour servir p. ex. à donner des cendres d'aspersion (Nombres, XIX, 2). En ce cas, le dommage est intrinsèque, non apparent.

causé (mais involontairement, ils seraient dispensés). Or, de quels objets peut-il s'agir là ? Il ne saurait être question d'objets profanes mis par mégarde dans cet état d'inaptitude, puisque le terme *Pigoul* (ou sacrifice rendu impropre par une distinction étrangère à leur but) n'est pas applicable aux objets profanes ; il faut donc admettre que le cohen savait avoir devant lui des consécrations, seulement il supposait qu'il est permis de les rendre impropres par une destination étrangère à leur but ; de même ici, on peut supposer que l'individu qui a suscité l'impureté de l'oblation savait ce qu'il a devant lui, seulement il s'imaginait qu'il est permis de la rendre impure. R. Ḥouna dit au nom de Rab (au sujet « des libations avec le vin d'un autre ») qu'il s'agit du cas où cet homme a fait seulement le mélange[1]. Mais s'il a fait la libation, puis l'a mélangée avec un autre vin, sera-t-il tenu de la payer? Il faut disjoindre les pénalités, et pour le premier fait (l'idolâtrie) la pénalité sera la mort ; pour le second (le dommage), il faudra payer. Mais, objecta R Aba, si un homme tue quelqu'un en lui brisant une bouteille sur la nuque, sera-t-il d'abord tué, puis tenu de payer la bouteille brisée ? De même, objecta R. Yossé, quelqu'un incendie les gerbes de blé de son prochain au jour du sabbat ou du grand pardon, sera-t-il d'abord passible de la peine capitale pour cette combustion, puis condamné à payer le dommage ? (Certes non, et la pénalité la plus grave englobe l'autre). On peut encore prononcer qu'il ne s'agit pas ici de libation même à l'idole, car la Mischnâ dit : « Si l'on a rendu l'oblation impure, ou si l'on a fait une libation, ou opéré un mélange, pour le fait involontaire, on est dispensé de payer, et pour le fait volontaire, on est tenu de payer. » Or, R. Yoḥanân justifie cette dernière obligation à titre de simple amende : c'est donc que le fait de la libation n'implique pas plus de gravité que les deux autres (et il ne s'agit pas d'idolâtrie, passible de la peine capitale).

5. R. Yoḥanan b. Godgoda atteste ceci : 1° Si un père a marié sa fille sourde-muette (en sa minorité), elle pourra être répudiée au moyen d'un acte de divorce[2] ; 2° dès qu'une mineure simple israélite (orpheline) a épousé un cohen, elle peut (malgré son jeune âge) consommer l'oblation, et si elle meurt, le mari hérite d'elle (comme pour une véritable union) ; 3° au cas où une charpente ou tronc de bois volé est encastré dans une grande construction (d'où il est impossible de le retirer), on devra seulement prélever le montant de la valeur [afin de contribuer[3] à l'amélioration de ceux qui se repentent] ; 4° un sacrifice expiatoire volé, sans que beaucoup de personnes connaissent le vol,

1. Accomplir l'acte même de libation à une idole est un fait bien plus grave, qui entraînerait le fait secondaire du mélange indû. 2. Malgré son état inconscient, car son consentement n'est pas nécessaire. V. tr. *Yebhamoth*, XIV, 3 (t. VII, p. 194). 3. La phrase justificative, placée entre [ ], est omise au texte jérusalémite.

effectuera le pardon (sans qu'il soit nécessaire de le remplacer par un autre), dans l'intérêt de l'autel[1].

— [2] R. Yohanan explique pourquoi il a été dit qu' « une mineure simple israélite (orpheline) peut, aussitôt après son mariage avec un cohen, consommer de l'oblation, malgré son jeune âge » : c'est pour que l'on s'empresse de l'épouser, en tenant compte de l'avantage qu'elle possédera dès lors (de pouvoir, comme son mari, manger l'oblation). Toutefois, dit R. Samei, il faut qu'elle ait assez conscience de ses actes pour garder fidèlement la consécration en mariage. Au contraire, dit R. Ḥanania[3], puisque R. Yoḥanan dit qu'on l'épousera ainsi à cause de la grâce qu'elle inspire (par sa faculté de consommation), il en résulte qu'on pourra l'épouser même avant qu'elle ait la couscience d'observer la consécration d'union. En effet, dit R. Imi, une Mischnâ le confirme en disant[4] : Une fille de trois ans et un jour peut, aussitôt que mariée à un cohen, manger de l'oblation (donc, il n'est pas question de posséder la conscience de ses actes). R. Hamnona dit au nom de R Assé : A une enfant, il ne suffit pas d'avoir passé sous le dais nuptial pour avoir la faculté de manger l'oblation (aussi longtemps qu'il n'y a pas eu cohabitation). En effet, dit R. Amé, notre Mischnâ confirme cet avis, en disant : « dès qu'une enfant a épousé un cohen, elle peut manger l'oblation » (après le mariage accompli en réalité). R. Abin demanda : lorsqu'après avoir passé sous le dais nuptial, sans qu'il y ait eu cohabitation, la fille est retournée à la maison paternelle et y a grandi, peut-elle lors de son adolescence (aptitude à l'union) consommer de l'oblation ? On peut répondre à cette question par l'enseignement qui dit formellement : une telle personne peut manger en raison de son premier passage sous le dais nuptial (même sans cohabitation).

Si quelqu'un a volé une poutre[5] et l'a encastrée dans une grande construction (ou Palais), il devra, selon l'école de Schammaï, restituer la poutre, dût-il pour cela renverser toute la construction ; selon l'école de Hillel, il suffira de restituer au propriétaire le montant de la poutre, règle instituée pour contribuer à l'amélioration de ceux qui se repentent. Cette discussion, dit R. Éléazar, s'applique au cas où l'on a volé la poutre déjà équarrie (prête à servir) ; mais si le voleur l'a prise à l'état brut, puis l'a appropriée, il sera seulement tenu de payer la valeur au propriétaire. Si le voleur l'a appropriée à la place même où il l'a prise, quel sera son droit ? On peut résoudre la question à l'aide de ceci : Si quelqu'un se rend dans la maison ruinée de son prochain et la réédifie sans l'autorisation du maître, on estimera le nouvel état de la construction, et les cas douteux de la revendication seront en défaveur du

1. Il faut susciter aux cohanim la crainte que, par tromperie, ils soient exposés à sacrifier, puis à consommer une victime présentée indûment. Toute cette Mischnâ se retrouve tr. *Edouyoth*, VII, 9. Cf., tr. *Horaioth*, III, 5. 2. En tête est un passage déjà traduit au tr. *Yebhamoth*, XIV, 2 (t. VIII, *ibid.*). 3. Ce membre de phrase, placé plus loin, est rétabli ici, selon l'avis du commentaire *Pné-Moschê*. 4. Tr. *Nidda*, V, 4. 5. J., tr. *Bava Qama*, IX, 1.

reconstructeur (si même il y a plus-value sur la dépense effectuée, il n'aura droit qu'au remboursement de la dépense) ; s'il demande (à défaut d'entente) à reprendre les matériaux de sa reconstruction, les bois et les pierres, on ne l'écoute pas (de même, celui qui a approprié la poutre sur place, avant de l'utiliser, n'a pas le droit de l'emporter). R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Josué b. Lévi, de la part de R. Naḥman b. Jacob, demanda (à propos de cette défense de pouvoir prendre ses matériaux) : N'est-ce pas comme si quelqu'un avait défait ses cordages servant au transport de ces ruines? Ne va-t-il pas sans dire que s'il vient la reprendre, il en a le droit? Il faut croire que R. Jacob b. Aḥa n'a pas entendu le motif exposé par R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi: la reprise est interdite, pour ne pas affaiblir (ou affecter) le fond du sol sur lequel pose la construction, et cette explication paraît fondée, dit R. Yossé, car il nous avait semblé que la discussion (sur le point de savoir si on l'écoutera ou non) s'applique à une construction sise en Palestine seulement, non au dehors ; mais depuis que R. Jacob b. Aḥa a formulé le motif, en disant qu'il s'agit de ne pas affaiblir le sol, la règle est la même tant en Palestine qu'au dehors. Quand faut-il payer le constructeur qui a menacé le premier propriétaire de reprendre le bois et les pierres? On lui dira d'attendre que la maison soit habitée (bien achevée) ; selon Samuel, le paiement est dû de suite.

'Oula b. Ismaël dit (au sujet du sacrifice d'expiation qui a été volé) : il serait juste, même au cas où beaucoup de personnes en ont connaissance, qu'il ne puisse pas servir à expier ; et pourtant le sacrifice sera encore admis à cet effet, pour que l'autel ne reste pas privé d'offrandes. R. Simon b. Lakisch dit au contraire : même si beaucoup de personnes le savent, le sacrifice devrait pouvoir servir d'expiation [1] ; seulement, on l'a défendu, pour que l'autel ne reçoive pas d'objets volés. Qu'appelle-t-on « plusieurs personnes » ? Ce sont, dit R. Gorion, au nom de Resch Lakisch, 3 hommes. R. Aboun au nom de R. Yonathan dit d'appliquer ce verset (Malaki, I, 13) : *Vous apportez ce qui est volé, ou boîteux, ou malade* ; or, comme ces deux derniers défauts apparents pour tous, sont un obstacle à l'offrande, il en sera de même de la victime volée.

6. Le *sicaricon* [2], ou le droit de revendication à l'égard des biens achetés aux sicaires, n'existait pas dans la province de la Judée lorsque les propriétaires avaient été tués pendant la guerre ; mais, pour les biens pris à des propriétaires tués après la guerre, ce droit subsiste. Comment ce droit s'exerce-t-il? Si un individu a acheté le champ d'abord à l'assassin, puis au vrai propriétaire, l'achat est nul ; s'il l'a acheté au propriétaire avant de l'acheter à l'assassin, l'achat est valable. Il en est de même du champ d'une femme mariée : Si un individu l'achète d'abord

1. Du moment que le premier propriétaire y a renoncé, le second a pu l'acquérir. 2. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 475.

du mari, puis de la femme, la vente est nulle; s'il l'a acheté de la femme, puis du mari, la vente est valable. Telle est la décision de la première Mischnâ [1]; mais le tribunal postérieur dit : si l'on achète un champ du sicaire, la vente est valable [2]; mais l'acheteur donnera au propriétaire le quart de la valeur [3]. Cela s'applique au cas où le propriétaire n'est pas à même de racheter son champ; mais s'il est à même de le faire, il a la priorité (et personne ne peut l'acheter). Rabbi a provoqué une séance d'un tribunal, où l'on a décidé, après avoir compté les votes, que si le champ est resté en possession du sicaire pendant un an, le premier venu peut l'acheter, mais il doit au propriétaire le quart de sa valeur.

Dans les temps antérieurs, une épouvantable persécution sévit en Judée [4], car ils (ses ennemis) avait ouï par tradition paternelle que Juda frapperait Esaü, comme il est écrit (Genèse, XLIV, 8) : *Ta main sera sur la nuque de tes ennemis*. On subjugua les Judéens, on prit leurs champs, on les vendit à d'autres; puis les anciens propriétaires vinrent effectuer la reprise de leurs biens, de sorte que la possession du sol palestinien se trouvait confirmée en d'autres mains par suite du droit de *sicaricon* [5]. Comme on s'abstenait donc d'acheter de ces champs, on ordonna que le droit de revendication serait supprimé en Judée. Toutefois [6], cette règle est seulement vraie à l'égard des gens tués pendant la guerre, ou même peu auparavant; pour les biens pris à des propriétaires tués après la guerre, le droit de revendication subsiste. Mais, pour les gens tués avant la guerre, la situation n'était-elle pas la même que pour ceux tués après la guerre (en dehors de l'état général du danger)? (Pourquoi donc le dit droit ne s'exerce-t-il pas à leur égard?) Il peut s'agir du cas où un sicaire a enlevé par violence une possession, et avant qu'on ait eu le temps d'écrire le contrat de reprise par voie judiciaire, la guerre est survenue et a donné lieu d'appliquer d'une façon générale le droit de revendication; on ne l'appliquera pas au cas en question, afin de ne pas établir la règle partielle (en l'appliquant à ceux qui ont été volés pendant ce temps, non à ceux qui l'étaient auparavant). En Galilée (où ces persécutions n'ont pas eu lieu), on exerce toujours le droit de revendication, lequel n'est pas applicable aux objets mobiliers (si le propriétaire l'a perdu de vue, il y renonce, et, dès lors, il n'a plus rien à réclamer). On a enseigné [7] : le droit de revendication n'est pas applicable aux champs affermés par tradition de famille (et qu'un sicaire aurait momentanément pris), ni à celui qu'un israélite aurait laissé déchoir entre les mains d'un païen pour cause de dette, ou par suite de renonciation à la possession (ἀναφορά); et pour que cette renonciation ait un effet valable, il

1. C'était la règle adoptée d'abord. 2. Cette première proposition manque au texte jérusalémite. 3. On supposait, dit Raschi, que le sicaire a vendu le champ d'un quart moins cher. 4. V. J., tr. *Kethouboth*, I, 5 (t. VIII, p. 13). 5. V. Graetz, Geschichte, t. IV (2e édit.), p. 423; Derenbourg, *ibid.*, p. 476 n. 6. Tossefta à ce tr., ch. 3. 7. *Ibid.*

faut une attente d'un an au nouveau propriétaire. Selon R. Juda b. Pazi, on publiera encore pendant 4 semaines après l'an écoulé l'avis de cession du bien à autrui (car le premier maître peut encore réclamer; après quoi, le droit de *sicaricon* est applicable).

Le refus de ce droit aux champs affermés s'explique de deux façons : 1° Si le sicaire a enlevé l'usage du champ au premier fermier, qu'il a cédé à un second fermier, sur lequel le premier voudrait exercer la reprise (tandis que le second fait valoir le droit de *sicaricon*, contre bonification d'une part), le premier peut lui répliquer : comme c'est en fermage que tu as aussi reçu ce champ (sans déboursé), laisse-le-moi, et l'usufruit que tu as prélevé te restera acquis[1]. 2° Si le sicaire ayant enlevé le bien au propriétaire le donne en fermage à un autre, sur lequel le propriétaire vient opérer la reprise, le fermier pourra lui répliquer : quel avantage as-tu à me le prendre, puisque tu peux aisément prévoir la nouvelle prise qu'effectuera le païen sur toi ? Laisse-le moi, et je te rendrai autant que possible (de façon que tu aies assez de ressources, pour acheter ce bien en entier).

Par les termes de la Mischnâ (au sujet d'un « second achat fait à la femme »), on sait quelle est la règle en présence de 2 contrats ; mais que faire s'il n'y a qu'un contrat (celui du mari, sur lequel la femme a signé la 2e cession)? R. Zeira et R. Ila répondent tous deux : en ce cas, la vente est nulle, par a fortiori, car si l'on a acheté d'abord au mari, le contre-seing apposé ensuite au contrat par la femme est une confirmation de la première vente (pas plus). De même, R. Ḥanania et R. Bivon disent tous deux : il va sans dire que la vente est valable par a fortiori, si après l'achat fait à la femme on achète le bien du mari (par le même contrat) ; car tout ce que la femme possède est hypothéqué au mari pour qu'il en ait l'usufruit. R. Ḥiskia dit au nom de R. Aḥa qu'il en est bien ainsi (la vente faite par le mari, pour céder l'usufruit, est valable, la femme ne pouvant pas s'y opposer, tout en ayant la nu-propriété).

Si, après la vente faite successivement à 3 personnes, la femme a contresigné chaque fois sur le contrat, on commence par réclamer le montant au dernier acquéreur ; à son défaut, on s'adressera au précédent (au second), et finalement, à celui qui le précède encore (au premier). Sur quoi, Rab dit qu'il s'agit des biens hypothéqués par le mari à sa femme en garantie du douaire (alors, on commence par réclamer au dernier acquéreur, afin de tenir compte de l'argumentation possible du premier acquéreur, qu'il devait rester sans cela de quoi faire face aux revendications) ; mais s'il s'agit de biens reçus par le mari en supplément[2] (παραφέρνα), la réclamation pourra s'adresser à n'importe quel acquéreur que la femme voudra.

7 (8). Un sourd-muet peut faire des transactions par signes[3]. Ben-Bethera dit : Il suffit de pincer les lèvres, ou de les voir pincer par

1. Le second n'aura pas d'autre dédommagement en revendication. 2. Cf. J., tr. *Kethouboth*, V, 10 (t. VIII, p. 79). 3. Cf., tr. *Yebhamoth*, XIV, 1.

d'autres, s'il s'agit de biens-meubles [1]; comme les mineurs [2] peuvent aussi acheter et vendre, quand il s'agit de biens-meubles.

9. Voici les lois rabbiniques établies pour le bien public (en faveur d'un bon accord) : Le cohen sera appelé le 1er à la loi ; puis un lévite, ensuite un simple israélite. On place le repas de jonction symbolique (du sabbat) dans la même maison vieille. Le puits qui est le plus près de la source doit être rempli avant celui qui en est plus éloigné [3].

Si un quadrupède, un oiseau ou un poisson est entré dans le piége d'un individu, nul que celui-ci ne peut le prendre, sous peine de vol. C'est une règle établie pour le bon accord. R. Yossé dit : celui qui le prend, est un brigand. Si un sourd-muet, un aliéné ou un mineur trouve un objet, personne ne peut le lui enlever, sous peine de vol. R. Yossé dit : enlever à ces individus cet objet est un véritable vol. Si un pauvre monte sur un olivier pour faire tomber quelques olives [4], ceux qui se trouvaient au-dessous de l'arbre ne peuvent pas les ramasser; R. Yossé dit : ce serait un vrai vol. Pour la même raison de bonne entente, on n'empêchera pas les pauvres païens de prendre part au glanage, ou de ramasser des épis oubliés, ou de cueillir ceux de l'angle des champs.

Quant aux paroles de la Mischnâ [5] (que l'obligation « pour l'acheteur de payer le quart au propriétaire, s'applique au cas où le propriétaire n'est pas à même de racheter son bien etc. »), elles ont pour base l'argumentation suivante : le propriétaire prétend avoir eu la faculté de payer ce champ lorsque l'achat au sicaire a eu lieu, et comme il est le premier, l'acquéreur ne doit pas avoir de droit sur ce sol; celui-ci au contraire argue que le propriétaire n'aurait pas eu la faculté dès lors de racheter ce bien. En raison de cette contestation, dit R. Yossé, le champ reste dans la possession présumée du premier propriétaire, car celui qui veut déposséder quelqu'un doit en fournir la preuve [6]. Rab dit avoir fait partie du nombre de personnes instituées pour

1. Objets de ménage, ou de nourriture, ou d'habillement, de peu d'importance. 2. Enfants de 7 à 8 ans, déjà intelligents. 3. Chaque cultivateur, dit Raschi, avait un puits dans son champ pour l'arroser; ces puits étaient remplis par des canaux qui apportaient l'eau d'un fleuve; chaque puits se remplissait quand son canal était ouvert et que les autres étaient fermés. Celui dont le puits est plus près de l'origine des canaux, a donc le droit d'ouvrir le premier son canal, en fermant les autres, pour remplir son puits; puis vient le tour des autres cultivateurs pour remplir les leurs. 4. Les pauvres avaient le droit de prendre aux champs ce qui reste à glaner après la moisson. V. tr. *Péa*, ch. IV à VII. Le texte jérusalémite n'a pas les mots « un pauvre », ni « ceux qui sont au-dessous ». 5. Tandis que l'édition de Venise et celles qui l'ont suivi commencent ici le § 8, l'édition de Jitomir, adoptant l'explication du commentaire *Pné-Mosché*, attribue le passage suivant à la fin du § 6. 6. Selon ce principe : Possession vaut droit.

délibérer sur ces questions, et elles ont voté que si le champ reste aux mains du sicaire un an et qu'il l'achète, ce sera son bien perpétuel, à la seule charge de payer le quart de la valeur au propriétaire, et peu importe qu'il s'agisse du quart de valeur du sol, ou du quart de l'argent payé pour l'avoir. R. Yossé b. Aboun dit au contraire : si quelqu'un a acquis du sicaire un terrain, il devra payer au propriétaire en proportion, γρώμα, un dinar comme quart du *sela*; mais s'il lui donne de l'argent, la mesure sera un *tremissis* (ou un tiers).

« Ben-Bethera dit etc. » (§ 7). On entend par là que « le sourd-muet » aura la faculté de prendre des gens à gage, ou même de se louer au service d'autrui. Le terme suivant (Peoutoth) signifie παῖδες (enfants, ou mineurs) ; et leur opération d'achat est valable, dit R. Yoḥanan, parce qu'il s'agit de leur subsistance. R. Mena dit : quoique R. Yossé soit son maître au sujet des actes de garantie, il reconnaît l'avis contraire au sujet des enfants placés chez un ouvrier en apprentissage, et l'on encaissera de droit une somme ainsi garantie pour subvenir aux besoins vitaux des hommes (c'est-à-dire nul maître n'accepterait d'apprenti s'il avait à craindre de ne pas recevoir le prix promis pour l'enseignement d'un métier).

Les règles « établies pour le bien public » (§ 8,) selon l'opinion de R. Simon b. Yoḥaï (en ce qui concerne les degrés de hiérarchie), sont d'ordre biblique, puisque R. Simon b. Yoḥaï dit : il est écrit (Deutéron. XXXI, 9) : *Moïse écrivit cette Loi et la donna aux Cohanim, gens de la tribu de Lévi*, puis : *et à tous les vieillards d'Israël*. Selon l'opinion de R. Josué B. Lévi, c'est une règle établie par l'ordre des rabbins ; car, dit R. Josué [1], jamais je n'ai récité la formule des bénédictions après le repas en présence d'un Cohen (afin de lui en laisser l'honneur), et je n'ai pas non plus permis à un simple israélite de les dire à ma place (afin de tenir dignement mon rang de lévite). Selon R. Hanina aussi, c'est une règle établie par ordre des Rabbins, car R. Hanina dit : lorsque dans une ville entièrement habitée par des Cohanim il y a par exception un israélite, on l'appellera à la Loi le premier, pour lui faire honneur. R. Aha et R. Tanḥoum b. Ḥiya disent au nom de R. Samlaï : dans une ville qui ne contient que des Cohanim, tous procèdent cependant à la bénédiction sacerdotale. Qui bénissent-ils alors ? Leurs frères du Nord et du Sud (au loin). Qui répond après eux Amen ? Les femmes et les enfants. Abaye b. Benjamin a enseigné : les gens qui se tiennent derrière les Cohanim ne sont pas compris dans la bénédiction de ceux-ci. Quant à ceux qui se tiennent devant eux, dit R. Ḥiya b. Aba, fussent-ils séparés des Cohanim par un mur de fer, ils ne seront pas privés des effets de la bénédiction. Mais qu'en est-il de ceux qui se tiennent de côté ? C'est un cas à résoudre d'après la Mischnâ suivante [2] : Si (en aspergeant sur l'autel du temple le sang des sacrifices) on a l'intention de le répandre devant soi, et que le sang tombe derrière, ou si l'inverse a lieu, l'aspersion est considérée comme défectueuse et insuffisante (car c'est un manque de soin) ; si l'on a l'intention de répandre au con-

1. V. J., tr. *Berakhoth*, V, 5 (t. I, p. 108). 2. Tr. *Para*, XII, 2.

traire le sang devant soi, et qu'ils touchent aux côtés, l'aspersion est valable.» Cela démontre, pour notre sujet, que les personnes qui se tiennent de côté pendant l'office des Cohanim sont englobées dans cette bénédiction. R. Ḥisda dit : le Hazan (officiant) devra être un simple israélite. Celui-ci, dit R. Ḥisda, devra s'écrier « Cohen » (adresser l'appel au singulier) s'il n'y a qu'un Cohen devant lui qui procédera à la bénédiction sacerdotale ; s'il y en a au moins 2 il leur dira : « Cohanim » (fera l'appel au pluriel). Selon R. Houna, n'y eût-il qu'un Cohen, on fera cependant l'appel au pluriel ; car cet appel s'adresse à toute la race sacerdotale, pour que l'on ne dise pas, si l'on avait à titre de Cohen devant soi un homme aux mœurs dissolues, ou ayant commis un meurtre, — que sa bénédiction sera inefficace. Or, semble dire la Providence, de qui émane la bénédiction ? N'est-ce pas en réalité de moi, comme il est écrit (Nombres, VI, 27) : *Ils invoqueront les enfants d'Israël ! et je les bénirai.*

« On doit continuer, dit la Mischnâ, à placer le repas de jonction symbolique (du sabbat) dans la même maison vieille. » Toutefois, dit R. Abin [1], il s'agit seulement là d'avoir égard au vieil habitant (et s'il est parti, le déplacement est permis). — « Le puits qui est le plus près de la source doit être rempli avant celui qui en est plus éloigné, » pourvu toutefois que le canal conducteur passe sur ce puits. Samuel ajoute que l'autorisation est donnée même si le canal passe à côté. On a dit là-bas (à Babylone) : le puits éloigné qu'il est aisé d'arroser, passe avant celui qui est proche, mais qu'il est difficile d'arroser. — [2].

La discussion dans la Mischna au sujet du « quadrupède ou oiseau pris au piège » s'applique seulement aux grands pièges [3] ; mais dans les petits, les animaux sont considérés comme étant acquis à la maison. « Si un pauvre monte sur un olivier pour faire tomber quelques olives, ceux qui se trouvent au dessous de l'arbre ne peuvent pas les ramasser ; R. Yossé dit que c'est un vrai brigandage. » C'est vrai pour celles qui sont à terre ; mais celles que l'on prend à la main vous sont acquises. — [4].

9 (10). Une femme peut prêter un tamis, un van, un petit moulin ou un four, même à une femme soupçonnée de ne pas observer les lois de la 7e année [5] ; mais elle ne doit pas l'aider à trier, ni à moudre. La femme d'un compagnon savant peut prêter à la femme d'un homme du peuple un tamis ou un van ; elle peut trier, moudre et vanner avec elle. Mais dès que celle-ci jette de l'eau sur la farine (qu'elle commence seulement une pâte), elle ne doit pas l'aider, ni la toucher, car il est interdit d'encourager ceux

1. J., tr. *Eroubin*, VI, 7 fin (t. IV, p. 266). 2. Suit un passage traduit, tr. *Maasser Schéni*, IV, 4 (t. III, p. 237). 3. Dans ceux-là, l'acquisition est incomplète. 4. Suit un passage traduit au tr. *Demaï*, IV, 6 (t. II, p. 173). 5. Cette Mischnâ se retrouve *in-extenso* au tr. *Schebiith*, V, 9 (t. II, p. 374) ; on y trouvera diverses notes explicatives sur ce §.

qui transgressent la loi. Du reste, toutes ces mesures n'ont été autorisées que dans l'intérêt de l'harmonie, comme l'on peut souhaiter du succès aux païens la 7e année agraire, mais non à l'israélite, et dans l'intérêt des bonnes relations, on doit s'informer de leur santé [1].

CHAPITRE VI

1. Si quelqu'un a dit : « Fais accepter cet acte de divorce à ma femme, » ou « le voici pour elle, apporte-le-lui, » il peut le reprendre s'il veut [2]. Mais si la femme a chargé le messager d'accepter, le mari ne peut plus y renoncer. Donc, si le mari dit alors au messager : « je ne veux pas que tu acceptes l'acte du divorce pour elle, mais apporte-le là et donne-le-lui, » il peut le reprendre s'il veut. R. Simon b. Gamaliel dit : lors même que la femme a dit au messager de prendre l'acte pour elle, le mari ne peut plus le reprendre après la remise au messager.

Partout il est admis que la formule « reçois » équivaut au terme « acquiers, » tandis qu'ici l'on adopte comme équivalence l'expression « voici » (en disant qu'aux deux cas « le mari peut reprendre le divorce s'il le veut »). Il y a cette distinction à noter que l'on peut faire acquérir un objet à quelqu'un même en son absence, tandis que l'on ne peut rien mettre à sa charge qu'en sa présence (et le divorce étant à la charge de la femme, la faculté de reprise existe en cas de remise indirecte). Mais, objecta R. Saméi, ne peut-il pas arriver que la femme demande la répudiation ? (Par conséquent, en ce cas, ce ne serait pas une charge pour elle ?) On peut répondre à cela qu'elle a pu revenir sur sa première idée et ne pas désirer le divorce. Mais n'a-t-il pas été enseigné [3] que « la femme elle-même peut apporter son acte de divorce » ? Or, n'y a-t-il pas aussi à craindre qu'en route elle y renonce (ce qui annulerait l'effet de l'acte) ? Plus haut, il n'y a pas cette crainte à éprouver, puisque la femme, de son propre gré, est allée recevoir le divorce, tandis qu'ici l'envoi est fait contre le gré de la femme et lui est à charge. R. Naḥman b. Jacob dit : Si la femme dit au messager de lui apporter son acte de divorce, et l'individu va dire au mari qu'il a reçu la mission de la femme de recevoir pour elle l'acte (sans autre explication), ce divorce n'aura pas de valeur légale même au moment où il sera parvenu aux mains de la femme ; car le mari peut supposer qu'elle a été répudiée selon la pensée exprimée par le messager, tandis qu'en réalité elle serait répudiée selon sa pensée à elle (non de *recevoir* l'acte pour elle, mais de le lui *apporter*).

R. Houna b. Ḥiya objecta ceci : puisqu'aux termes de la Mischnâ, « si la

1. Toute la Guémara sur ce § est traduite au même traité (*ibid.*). 2. Cf. J., tr. *Péa*, IV, 6 (t. II, p. 61). 3. Même traité, II, 7.

femme a chargé le messager d'accepter pour elle, le mari ne peut plus y renoncer (la répudiation ayant eu lieu dès lors); si donc le mari dit alors au messager ne pas vouloir que celui-ci l'accepte pour elle, mais qu'il le lui apporte, le mari peut le reprendre s'il veut », et l'acte n'aura sa valeur légale que lors de sa remise aux mains de la femme. A ce moment du moins, elle est répudiée; pourquoi admettre l'hypothèse que la femme sera seulement répudiée si sa pensée s'accorde avec ce qu'elle a dit au messager, et peut-il arriver que l'acte parvienne en ses mains sans avoir d'effet? N'est-ce pas par suite de sa pensée à elle, non de celle du messager, qu'elle est séparée de son mari? Il s'agit d'un mari, fut-il répondu, qui connaît la règle (de ne pouvoir déléguer un messager pour la réception de l'acte) et sait qu'il doit dire de le recevoir, puis le faire acquérir en l'apportant (donc, même l'ordre de réception sera interprété en ce sens). Mais n'est-il pas enseigné plus loin (§ 2) : « Si une mineure charge quelqu'un de recevoir pour elle l'acte de divorce, il n'a pas de valeur; il faut pour cela qu'il soit entre ses mains à elle; aussi, lorsqu'après cet ordre le mari veut reprendre l'acte, il le peut ». Lors donc que cet acte est entre ses mains, pourquoi la répudiation serait-elle effective? Pourquoi ne pas dire (comme auparavant) qu'elle a supposé seulement faire dépendre de la pensée du messager le fait de la répudiation, et comme le mari n'a rien dit au messager, l'acte serait sans valeur? On peut répondre que le mari connaît l'inaptitude du mineur à charger quelqu'un d'un message (aussi, en envoyant l'acte à la mineure, il l'a adressé de façon définitive). R. Zeira présenta l'objection suivante[1] : jusqu'à présent on sait que, selon R. Nahman, l'acte de divorce est sans valeur si la femme a dit de lui *apporter* le divorce, et le messager raconte au mari avoir reçu de la femme l'avis d'*accepter* l'acte de divorce pour elle; mais lorsqu'à l'inverse la femme a dit d'accepter (seulement) l'acte de divorce pour elle, et le messager raconte au mari avoir reçu de la femme l'ordre de lui apporter l'acte, quelle méthode suivra-t-on? (Dira-t-on que, d'après R. Nahman, la parole exprimée par le messager fait foi, ou non?) On trouve un enseignement qui dit qu'aux deux cas l'acte de divorce ainsi remis sera valable; mais si le mari veut le reprendre à ce moment, il en a la faculté. R. Houna dit au nom de Rab : la femme n'a pas le pouvoir de déléguer un messager chargé de recevoir l'acte des mains du messager de son mari (par voie doublement indirecte). Samuel apprit cette règle de lui, et la répéta après lui 40 fois (pour la bien fixer). Mais n'a-t-on pas enseigné plus loin (VIII, 1) que, par l'expression biblique (Deutéron. XXIV, 1) *il le remettra* (l'acte) *en sa main à elle*, on sait seulement sa validité lorsqu'il est en sa main »; d'où sait-on que l'acte est aussi valable s'il est aux mains du messager de l'homme, ou du messager de la femme, ou même si le messager de l'un des époux le remet au messager

1. Suivant le commentaire *Pné-Mosché*, nous adoptons l'interversion de cette phrase, relatant l'objection de R. Zeira et la réponse, avec celle qui contient (ci-après) l'avis de R. Houna.

de l'autre époux ? On le sait de ce que l'expression *il le donnera* se trouve deux fois dans ce passage.

L'opinion exprimée dans notre Mischnâ, que si le mari dit au messager : « je ne veux pas etc. », il peut le reprendre s'il veut, doit émaner de Rabbi; car il a été enseigné [1] : lorsque la femme a dit à l'envoyé de lui apporter l'acte de divorce et qu'il est parti, puis il dit au mari : « ta femme m'a chargé de recevoir pour elle l'acte », à la suite de quoi le mari le lui remet, en ajoutant de l'apporter à la femme, ou de le lui remettre, ou de l'acquérir pour elle [2], et si le mari veut revenir sur sa décision, il ne le peut plus ; tel est l'avis de Rabbi. Selon R. Nathan, au contraire, lorsque le mari a seulement dit de le lui apporter et lui remettre, il peut encore y renoncer; mais dès que l'envoyé a fait l'acquisition pour elle et a reçu l'acte pour elle, le mari ne peut plus y revenir. Rabbi ajoute qu'en aucun cas le mari ne peut reprendre l'acte, à moins d'avoir dit explicitement : « je ne veux pas que tu acceptes l'acte pour elle, mais que tu le lui apportes. » Or, il y a contradiction entre les divers avis de Rabbi, d'après lequel, si le mari a employé le terme « voici », le mari ne peut plus reprendre l'acte, tandis qu'il devrait avoir cette faculté. De même, on peut supposer qu'il y a contradiction entre les deux avis de R. Nathan, et si le messager a reçu l'ordre de remettre l'acte à la femme selon sa parole à elle, le mari devrait pouvoir y renoncer ? (Donc, selon Rabbi, la parole vague suffit, parce qu'on pense au même sujet; selon R. Nathan, à défaut de paroles explicites, l'acte est nul; aussi, la discussion est la même que ci-dessus). R. Houna dit: en cas de doute, le messager représente à la fois le mari et la femme (il est l'intermédiaire des deux ; voilà pourquoi on peut y renoncer). Assé dit qu'en tous cas le mari peut y renoncer; car lorsqu'il est dit que le messager représente à la fois le mari et la femme, celle-ci est tantôt répudiée, et tantôt ne l'est pas. R. Ḥagaï dit en présence de R. Yossé [3] : cette discussion est conforme à celle qui est émise dans la Mischnâ suivante : « Si en parlant avec sa femme de ce qui concerne son acte de divorce ou son acte de mariage, on lui remet un tel acte, sans faire la déclaration formelle, cela suffit, selon R. Yossé; mais selon R. Juda, la déclaration est indispsnsable. » Or, l'avis de Rabbi est conforme à celui de R. Yossé, et l'avis de R. Nathan à celui de R. Juda — [4].

Si le mari dit au messager : « Apporte cet acte de divorce à ma femme [5] », puis, se reprenant, il dit que c'est l'acte de sa fille, ou celui de sa sœur, l'acte sera sans valeur (de crainte d'annulation). Si la femme a délégué un messager chargé de recevoir l'acte pour elle, et le mari le lui remet en disant « voici », puis il se reprend et dit que c'est l'acte de divorce de sa fille ou de sa sœur, l'acte reste valable (en raison de la réception définitive par le délégué). R.

1. Cf. J., tr. *Maasser schéni*, IV, 7; Tossefta à ce tr., ch. 4. 2. En employant l'une de ces formules. 3. Ce passage, qui se retrouve au tr. *Maasser schéni*, ibid. (t. III, p. 240), y est défectueux. Cf. Frankel, *Mabô*, f. 137a. 4. Suit un passage traduit, *ibid.* (*ib.*, p. 241). 5. Tossefta à ce tr., ch. 4.

Yossé b. R. Aboun et R. Abin au nom de R. Saméi disent que c'est là l'avis de Rabbi[1]; mais, selon les autres sages, c'est lorsque la femme dit au messager de prendre l'acte de divorce en mains comme si c'était elle, que le mari ne peut plus y revenir. R. Ḥanina dit : l'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Gamaliel (dès que la femme a dit de prendre l'acte pour elle, le mari ne peut plus y revenir) sert de règle, pourvu qu'elle ait dit : « c'est pris pour moi ce que tu as en main[2]. » Ainsi, un mari avait envoyé à sa femme l'acte de divorce par messager, et elle lui dit : « que cet acte soit entre tes mains pour moi » (comme reçu). On soumit à Rab la question de validité en ce cas, et il répondit : le mari qui voudrait revenir alors sur la répudiation ne le peut plus. Est-ce à dire que Rab conteste l'avis précédemment formulé (d'exiger dans les termes de remise, le mot « prends ») ? C'est qu'il faut distinguer entre l'expression « qu'il soit entre tes mains » (sans les mots « prends pour moi ») et celle-ci : « qu'il soit *pour moi* entre tes mains ». R. Ḥiskia dit (que le fait précédent est incomplètement exposé) : je connais le commencement et la fin de ce fait. Une femme avait désigné un messager pour recevoir l'acte des mains du messager de son mari. On soumit à Rab la question, et celui-ci décida que si le mari veut revenir sur la répudiation, il ne le peut plus. Rab n'est-il pas en contradiction avec lui-même, puisqu'ailleurs (ci-dessus), R. Houna a dit au nom de Rab : la femme n'a pas le droit de déléguer un envoyé pour recevoir l'acte des mains de l'envoyé du mari, tandis qu'il le permet (et déclare l'acte définitif) ? Ici, l'acte est définitif, parce qu'on suppose que le mari, placé derrière une porte, a entendu l'ordre donné par la femme.

2. Lorsque la femme a chargé le messager de recevoir pour elle l'acte de divorce (qu'ensuite il fallait faire disparaître), il lui faut pour sa libération 2 catégories de témoins[3]; la première atteste l'ordre donné au messager, et la seconde atteste la réception par la femme qui l'a déchiré. Ceux qui ont attesté le premier fait, peuvent aussi attester le second ; ou bien, à l'un de ceux qui font partie de l'un des deux groupes, il suffit d'adjoindre un autre témoin. Une jeune fille adolescente qui est fiancée peut recevoir l'acte de divorce, ou directement, ou par son père[4]. Selon R. Juda, deux mains (le père et la fille) ne peuvent posséder à la fois la même faculté, et le père seul (en la minorité de la fille) recevra l'acte. Une enfant, si jeune qu'elle est incapable de conserver l'acte de divorce, ne pourra être répudiée.

(3). Si une mineure charge quelqu'un de recevoir pour elle le divorce, l'acte n'a pas de valeur ; il faut pour cela qu'il soit entre ses mains à elle ; aussi, lorsqu'après cet ordre, le mari veut reprendre l'acte, il le

1. D'après lui, le mari n'enlève à la femme la faculté de réception par messager que s'il a dit formellement : « Je ne veux pas que tu l'acceptes » ; sans quoi, il ne peut pas s'y opposer. 2. Au nom des deux époux. 3. Cf., tr. *Bava bathra*, III, 4. 4. Cf., tr. *Troumoth*, VIII, 1.

peut, car un mineur ne peut pas instituer un délégué. Mais si le père a chargé le messager d'aller recevoir pour elle cet acte de divorce, la réception suffit à le valider, et le mari ne peut plus y revenir.

Si un mari charge autrui de remettre l'acte à la femme, en tel endroit, et la remise a eu lieu ailleurs, l'acte est nul. Mais si le mari a seulement dit : « ma femme est là », et la remise a eu lieu ailleurs, l'acte est valable. De même, si la femme charge autrui de recevoir pour elle l'acte en tel endroit, et la réception s'est effectuée ailleurs, l'acte est nul; R. Eliézer le déclare valable. Si elle charge autrui de l'apporter de tel endroit, et il l'apporte d'ailleurs, l'acte est aussi valable.

Pourquoi faut-il qu'un « groupe de 2 témoins atteste l'ordre donné au messager, et que le second groupe atteste la réception par la femme qui a déchiré l'acte » ? N'admet-on pas que le messager pourra être joint au nombre des témoins? Il peut s'agir du cas, fut-il répondu, où le messager est un parent des conjoints (de sorte qu'il ne peut rien attester, et il faut d'autres témoins). Il résulte du moins de cette explication qu'un parent peut se charger d'un tel message. — « Une jeune fille adolescente qui est fiancée peut recevoir l'acte de divorce, ou directement, ou par son père. » R. Simon b. Lakisch dit : la discussion entre R. Juda et les autres sages, exprimée ici au sujet du divorce, est aussi applicable aux mariages. R. Yoḥanan au contraire dit : tous s'accordent à reconnaître (même les autres sages) que pour la consécration, la jeune fille n'a pas cette latitude; car au besoin sa mère peut la donner en mariage, et elle ne peut pas se marier d'elle-même (il y a donc cette distinction à établir qu'après la répudiation, la jeune fille rentre seule au domicile paternel, sans avoir besoin pour cela d'une autorisation). Toutefois, dit R. Simon b. Lakisch, il n'y a pas de discussion pour la question de mariage ; il ne dépend pas d'elle (selon l'avis de tous) de se marier elle-même, ou de faire perdre à son père le produit de ses travaux (elle est encore à sa complète dépendance). Selon l'opinion de R. Yoḥanan[1], elle est considérée comme n'ayant pas de connaissance auprès de son père et n'ayant pas l'aptitude voulue à désigner un délégué; tandis que selon R. Simon b. Lakisch, elle possède cette connaissance et elle a la faculté de désigner un délégué. N'y a-t-il pas une Mischnâ[2] en opposition avec l'avis précité de R. Yoḥanan, puisqu'elle dit : « Un homme peut se consacrer en mariage par lui-même, ou par son messager; et de même une femme peut se consacrer en mariage soit par elle-même, soit par son messager »? (Pourquoi donc ici la jeune adolescente ne le pourrait-elle pas?) C'est que dans la Mischnâ invoquée il s'agit seulement d'une fille majeure. Mais n'est-il pas dit ici (dans notre Mischnâ) :

1. D'après lui, les autres sages n'accordent pas à la jeune adolescente (comme R. Juda le fait) la faculté de disposer d'elle pour se marier, au lieu de son père, l'admettant seulement pour la répudiation, contre laquelle le père ne peut rien.
2. Tr. *Qiddouschin*, II, 1.

« Si une mineure charge quelqu'un de recevoir pour elle le divorce, l'acte n'a pas de valeur ; il faut pour cela qu'il soit entre ses mains à elle » ? (Cela prouve du moins qu'elle a cette faculté de désignation ?) C'est qu'il s'agit ici d'une orpheline (comme elle n'a plus de père, elle a la faculté de désignation). Mais n'est-il pas dit aussitôt après : « Si le père a dit au messager d'aller recevoir l'acte de divorce pour sa fille, la réception suffit à le valider, et le mari ne peut plus y revenir » ? On peut répondre à cela que notre Mischnâ est composée de deux parties distinctes (à compléter chacune) ; la première partie traite d'une orpheline, la seconde parle d'une fille qui a son père.

D'autre part, la Mischna déjà invoquée conteste aussi l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant (ensuite) : « Un père peut consacrer sa fille lorsqu'elle est encore adolescente, soit par lui-même, soit par son messager » (N'est-ce pas dire que, par elle-même, ou par son messager à elle, cette union serait inadmissible ?) On peut supposer cette Mischnâ conforme à l'avis exprimé ici par R. Juda, qui dit : « Deux mains (celles du père et celles de la fille) ne peuvent pas posséder à la fois la même faculté[1] », car R. Yossé dit qu'un rabbin sortit un jour de la salle de réunion (des études) et proclama qu'en fait on suivit l'avis de R. Yoḥanan ; l'on se base sur ce précédent désormais admis. En réalité, ce n'est pas que l'on avait besoin de s'y appuyer, mais on veut indiquer la rapidité : Cela se passa aussi vite que de jeter un poisson de la mer à la poële, τήγανον[2].

Les compagnons d'étude disent que, sur la question d'attribution du droit d'acquisition dans une cour pour une jeune fille mineure (à qui le mari aurait jeté là[3] le divorce), ou dans un espace des 4 coudées ambiantes de la voie publique, la discussion suivante a lieu : Selon R. Yoḥanan, la mineure y possède cette faculté d'acquisition (et, en un tel cas de remise du dit acte, la répudiation est réelle) ; selon R. Simon b. Lakisch, elle n'a pas cette faculté. R. Eleazar dit : la discussion porte seulement sur la faculté de possession dans la cour (selon R. Yoḥanan, la fille a ce pouvoir, par extension de la faculté qu'elle a si l'acte lui est parvenu *en mains* ; selon b. Lakisch, elle n'a pas ce pouvoir, pas plus qu'elle n'a l'aptitude légale à déléguer un messager, dont la cour est le simulacre), mais tous s'accordent à lui dénier la faculté de possession dans les 4 coudées ambiantes de la rue. Est-ce que, selon R. Yoḥanan[4] même à une distance si petite qu'il suffit d'étendre la main pour prendre l'acte, celui-ci reste sans valeur effective ? De même, R. Eleazar demanda : est-ce que la cour du messager a la même faculté d'acquisition que celle de la femme ? (questions non résolues). — Lorsque la mineure a été mariée (non

1. En d'autres termes, cette fille n'a pas de pouvoir en présence de son père.
2. Ou, selon l'explication de l'*Aroukh* (rappelée par J. Lévy) : « comme de Yammi à la localité voisine de Tigna, ou Tigni. » Comp. J., tr. *Berakhoth*, III, 5 (t. I, p. 68, passage à rectifier et compléter d'après la présente version).
3. Cf. ci-après, VIII, 1.
4. Il dit plus loin, *ibid.* VIII, 1, que l'on appelle « proche d'elle » l'acte de divorce aisé à saisir par la femme en étendant la main, et en ce cas le divorce est effectif.

fiancée seulement), elle-même recevra l'acte de divorce, non le père. Si elle n'est que fiancée, le père le recevra, non elle ; après le mariage, elle ne le reçoit que si elle a assez d'intelligence pour le discerner. R. Yoḥanan a dit : Une fille mineure qui veut se séparer de son mari ne peut se contenter d'un refus et devra être légalement répudiée, lorsqu'elle sait distinguer l'acte de divorce d'un autre objet qu'on lui remet en même temps, et qu'après un laps de temps elle peut représenter cet acte[1].

Le commencement de notre Mischnâ (§ 3) est aussi en opposition avec l'avis de R. Éléazar[2]; car, d'après ce dernier, la femme serait toujours répudiée (même lorsqu'ayant donné l'ordre de remettre l'acte à la femme en tel endroit, la remise a eu lieu ailleurs), à moins que le mari ait spécifié expressément : la femme ne sera répudiée de lui qu'en tel endroit particulier. — Si le mari a seulement dit : « ma femme est là », puis il la répudie en une autre place, R. Éliézer reconnaît aussi que ce n'est pas une répudiation définitive, et le mari a seulement désigné l'endroit où elle se trouve. — Quant à la fin (où il est dit : « Si la femme charge autrui d'apporter l'acte de tel endroit, et le messager l'apporte d'un autre, cet acte reste valable »), les sages reconnaissent aussi la validité de cet acte ; car, de ce qu'elle sera seulement répudiée en réalité à la réception de l'acte, la forme employée est une simple désignation d'endroit (et il importe peu d'où que cet acte vienne).

4. Tout en chargeant quelqu'un de lui apporter l'acte de divorce, la femme d'un cohen peut bénéficier du privilège de manger l'oblation, jusqu'à ce que cet acte arrive entre ses mains. Mais si elle charge autrui de recevoir l'acte pour elle, il lui sera dès ce moment interdit de manger l'oblation. Si elle spécifie de recevoir pour elle le divorce à tel endroit déterminé, elle pourra manger l'oblation jusqu'à l'arrivée de l'acte au lieu désigné ; R. Éliézer le lui interdit de suite (dès que l'ordre est donné). —[3].

5. Si quelqu'un dit : « Écrivez l'acte de divorce et remettez-le à ma femme », ou s'il dit simplement de la répudier, ou d'écrire une lettre et de la lui donner (ce qui a le même sens), on rédigera l'acte et on le remettra à la femme (valablement). Mais s'il dit seulement de la congédier, ou de la nourrir, ou d'agir avec elle selon la loi, νόμος, ou de la traiter selon son mérite, ce sont des expressions trop vagues et sans valeur. En principe on avait dit que si un condamné sort de la ville, le cou chargé d'un carcan (collare), en disant d'écrire un acte de divorce à sa femme (même sans ajouter de le lui remettre), on l'écrira et on le

1. C'est une preuve de discernement. Avant qu'elle ait ce degré de connaissance, la répudiation est inutile ; mais il faut du moins le refus. V. tr. *Yebamoth*, XIII, 2 (t. VII, p. 181). 2. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, II, 3. 3. La Guémara sur ce § 4 est traduite au tr. Demaï, IV, 4 (t. II, pp. 173-4).

remettra à la femme. Plus tard, les sages revinrent sur ce sujet et étendirent la même règle à celui qui va en voyage d'outre-mer, ou avec une caravane allant au loin. R. Simon Schezori y ajoute aussi celui qui est dangereusement malade.

Dire à sa femme: *Tarcouah* (chassez-la) équivaut à dire : « répudiez-la » (on rédigera l'acte et on le remettra à la femme). « S'il dit seulement de la congédier, ou de la nourrir, ou d'agir avec elle selon la loi, ou de la traiter selon son mérite, ce sont des expressions trop vagues et sans valeur », et l'on peut supposer que le mari s'est ainsi exprimé en vue de la nourriture nécessaire à la femme. Quant à l'individu ayant « le cou chargé d'un carcan », dit R. Mena, il ne s'agit pas seulement du condamné à une peine capitale, mais aussi de celui qui est condamné à une peine pécuniaire (on lui suppose aussi l'esprit troublé), et la Mischnâ parle du premier, parce que celui qui est ainsi chargé est présumé être en état de danger. R. Éléazar demanda : est-ce que le don énoncé par un tel condamné équivaut à la donation faite par un malade en danger de mort? (Est-ce que son ordre équivaut à un testament écrit, ou non?) Cela, dit R. Naḥman au nom de R. Jacob Armania, fait l'objet d'une question (est douteux) d'après R. Éléazar; mais, selon R. Yossé b. Ḥanina, il n'y a pas de doute à cet égard; car il est dit ailleurs[1]: Lorsqu'une femme est condamnée à mort, on peut jouir même de ses cheveux (faux), tandis qu'il est interdit de tirer aucune jouissance d'un animal condamné à mort. C'est que, dit R. Yossé b. Ḥanina, il s'agit de la donation faite par la femme avant d'être exécutée, par laquelle elle déclare vouloir donner son capuchon à sa fille[2]. Ainsi, un voleur sur le point d'être mené au lieu du supplice, prescrivit (avant l'exécution) que l'on donnât à R. Abina de l'argent à provenir du vin qu'il avait au village de Panéas (selon ce docteur donc, il n'est pas douteux que la donation faite par le condamné à mort soit effective et valable). Pourtant, on ne donna pas cet argent à R. Abina, par souci de l'avis exprimé par Rab. Or, Rab dit que l'héritage ressemble aux biens hypothéqués[3], et, comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même on ne saurait le réclamer sur l'héritage. Pourquoi, si l'on ne pouvait pas le lui donner à titre de dette, ne pas le lui donner à titre de don? C'est que l'on a égard à ce qu'a dit R. Éléazar, qui a posé la question de savoir si la donation d'un homme condamné à mort équivaut à celle d'un malade en danger (et, par suite de ce doute, on a supposé que l'argent n'est pas acquis au destinataire). Les disciples de R. Zeira vinrent auprès de R. Isaac Atouschia et lui transmirent cet enseignement: la règle du condamné est à l'égard du divorce la même que pour le don (il suffit d'avoir donné l'ordre de remise, pour que le destinataire bénéficie de l'acquisition). Mais, objecta R. Aba, s'il y a lieu d'établir une analogie avec les règles du divorce, on devrait

1. Tr. *Erakhin*, I, 5. 2. Cf. B., tr. *Bava bathra*, f. 126a. 3. Cf., tr. *Guittin*, III, 7 (t. VIII, p. 285).

dire ceci : puisque l'acte de divorce serait nul s'il était postérieur au décès du mari (sans portée), de même le don non remis par le possesseur en son vivant ne devrait pas servir comme tel au destinataire? Mon maître, lui fut-il répliqué, par de telles paroles tu sembles faire saillir une mesure d'ordre de ta sagesse, qui fasse perdre de l'argent à R. Abina ; pourtant cette perte est inadmissible, car il a été enseigné[1] : Si quelqu'un a dit de remettre un maneh à un tel, puis meurt, on paiera même après ce décès la somme promise. Lorsque les parents du supplicié apprirent que R. Yoḥanan est d'un avis contraire, ils firent remettre l'argent à R. Abina ; car R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : Le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins est exigible sur les biens des héritiers, pourvu qu'ils aient un sol en héritage.

R. Yossé dit : la règle rappelée précédemment (d'exécuter après le décès de quelqu'un l'ordre qu'il avait laissé avant sa mort, de remettre un maneh à un tel) est applicable au cas où l'on a assisté le mourant jusqu'après qu'il ait expiré ; mais si l'on est entré et sorti un instant, il est à craindre que la dite somme ait été déjà remise par le défunt. Il résulte du fait suivant survenu à R. Ḥanina que les parents (précités) n'ont pas cru devoir remettre cet argent à R. Abina. R. Ḥanina racontait le fait de la donation laissée par le condamné devant R. Levi de Prissa, en se rendant d'une localité à l'autre ; et comme les parents du voleur se rendaient auprès des rabbins pour manger avec lui, le rabbin leur dit qu'ils devraient remettre l'argent en question à R. Abina. Mais les parents se mirent à contester cet avis (preuve qu'ils ne l'avaient pas suivi). —[2].

6 (8). Si un mari étant tombé dans une fosse s'écrie : « que quiconque m'entend écrive un acte de divorce à ma femme[3] », il faudra l'écrire et le remettre à la femme. Un homme sain qui dit d'écrire un acte de divorce à sa femme a sans doute voulu plaisanter ; mais si la fin indique que son intention était sérieuse dès le principe[4], l'acte sera valable. Ainsi, il est arrivé à un homme sain de donner l'ordre d'écrire le divorce à sa femme ; puis, montant sur le toit, il tomba et mourut. Selon R. Simon b. Gamaliel, les sages dirent à ce sujet : si l'homme est tombé seul, l'acte de divorce est valable ; mais si le vent a poussé l'homme, l'acte est nul[5].

—[6] Lorsqu'il y a doute sur le point de savoir si l'homme est tombé seul (spontanément), ou poussé par le vent, quelle sera la règle? On peut connaître la réponse à l'aide de cet enseignement[7] : Selon R. Simon b. Gamaliel, si l'homme est tombé aussitôt après être monté sur le toit, l'acte de

1. V. *ibid.*, I, 6 fin (p. 263). 2. Suit une page traduite au tr. *Péa*, III, 9, commencement (t. II, pp. 49-50). 3. Cf., tr. *Yebamoth*, XVI, 6. 4. Cette phrase complémentaire manque dans les éditions de la Mischnâ seule. 5. Dans l'édit. de Venise et celles qui suivent, ce § est joint au précédent. 6. En tête est un passage traduit au tr. *Yebhamoth*, XIII, 6 (t. VII, p. 218). 7. Tossefta à ce tr., ch. 4.

divorce est valable (le décès de l'homme a été spontané); mais si l'homme n'est tombé qu'un peu de temps après, le divorce n'est pas valable. Or, même en cas de chute immédiate il peut y avoir doute sur l'effet du vent, et pourtant l'acte de divorce est valable; ceci prouve qu'en cas de doute général sur la chute de l'homme, et la question de savoir si le vent l'a poussé, l'acte sera valable. De même, si l'on a égorgé un animal (régulièrement) avec l'intention d'en répandre aux idoles le sang (irrégulièrement) et d'ensencer sa graisse dans le même but étranger, selon R. Yohanan, cette pensée illégale suffit à rendre le sacrifice impropre; selon R. Simon b. Lakisch, une telle pensée (abstraite) ne rend pas le sacrifice impropre. Mais, objecta R. Jacob b. Idi devant Resch Lakisch, n'est-il pas enseigné[1] : Par raisonnement à fortiori, dit R. Yossé, cette pensée doit être une cause d'interdit, car si la pensée illégale suffit seule parmi les consécrations à provoquer l'inaptitude, il en sera certes de même pour les causes d'interdit à l'égard des objets profanes (et l'on se réglera d'après celui qui égorge la victime); or, la pensée de le consommer ailleurs, ou trop tard, rendra le sacrifice impropre? Certes, répondit Resch Lakisch, en ces deux derniers cas de défectuosité, la pensée vicieuse a rendu la victime impropre à son objet; mais le fait de l'avoir égorgée avec l'intention de répandre du sang devant les idoles, ou de leur encenser la graisse, n'est pas une cause directe de défectuosité (sans qu'il puisse y avoir un report de pensée fâcheuse sur une première opération). D'une victime on répandit le sang (vaguement), puis on encensa la graisse à l'idolâtrie; ce fait survint à Césarée, et après consultation faite, le cas ne fut pas résolu, ni permis, ni défendu. Ceci prouve, dit R. Ḥanina au nom de R. Ḥisda, que l'on n'a pas tenu compte de l'opinion finale (de R. Simon b. Gamaliel dans notre Mischnâ, qui dit que la fin fait préjuger la pensée précédente); car, si l'on y avait égard, les sages auraient prononcé en ce cas la défense. Au contraire, dit R. Yossé au nom de R. Ḥisda, cette abstention même des sages prouve qu'ils ont eu égard à ladite opinion; et s'il est vrai qu'ils ne se sont pas prononcés pour l'affirmative, c'est par respect pour l'opinion de R. Simon (pour ne pas le froisser).

7. Si un mari dit à 2 individus de remettre l'acte de divorce à sa femme (sans parler de l'écrire), ou s'il dit à 3 de l'écrire, puis de le remettre à sa femme, ils pourront l'écrire (eux-mêmes) puis le remettre. S'il dit à 3 de remettre l'acte à sa femme (sans parler de l'écrire), ceux-ci pourront charger d'autres de l'écrire et le remettre, parce qu'il les a constitués en tribunal. Tel est l'avis de R. Meir. Voici la règle rapportée[2] de prison par R. Ḥanania habitant d'Ono: Je sais par tradition que si un mari dit à 3 individus de remettre l'acte de divorce à sa femme, ceux-ci peuvent charger autrui de l'écrire et le remettre, parce que le mari les a

1. Tr. *Houllin*, II, 9. 2. Ou: « envoyée », selon le texte jérusalémite.

érigés en tribunal. Sur ce, R. Yossé dit : nous avons répondu au messager chargé de cette nouvelle, que nous avons aussi une tradition, en vertu de laquelle, lors même qu'un mari dit au tribunal supérieur à Jérusalem de remettre l'acte de divorce à sa femme, ceux-ci devront au besoin apprendre à l'écrire eux-mêmes, puis le rédiger et le remettre. Si un mari s'adressant à dix individus les charge d'écrire[1] et donne l'acte de divorce à sa femme, l'un écrira et 2 signeront comme témoins ; mais s'il les charge tous de l'écrire, après que l'un d'eux l'aura écrit, tous signeront. Aussi, en cas de décès d'un seul d'entre eux, l'acte est déclaré nul.

Le commencement de notre Mischnâ doit aussi être attribué à R. Meir : c'est à déduire de ce qu'il est dit ensuite : « S'il dit à trois de remettre l'acte à sa femme, etc. » (établissant une distinction entre cet acte et celui de l'avoir écrit). R. Ḥisda expose le motif pour lequel R. Meir établit une distinction entre les deux procédés divers : c'est qu'en tous lieux, lorsque d'autres personnes ont écrit un acte, le tribunal signe à titre de confirmation ; de même ici, après que d'autres ont écrit l'acte de divorce, le mari dit à trois personnes, lesquelles constituent ensemble un tribunal, — de le donner à titre de confirmation. R. Hillel b. Walles demanda en présence de Ṛabbi : pourquoi a-t-on dit que l'avis de R. Yossé est adopté comme règle courante (ce qui implique qu'il y a contestation à ce sujet) ? C'est que, répondit Rabbi, je ne l'ai pas vu (sans quoi, l'accord n'eût pas manqué de se réaliser). Lorsqu'un des compagnons d'études voulait opposer une objection contre l'avis de R. Yossé, Rabbi lui disait : nous devrions avoir honte[2] de soulever des objections contre R. Yossé, car il y a autant de différence entre notre génération et celle de R. Yossé, qu'il y en a entre les saintetés supérieures et les objets les plus profanes. R. Ismaël b. R. Yossé dit de même : Comme la poussière diffère de l'or, ainsi notre époque diffère de celle de nos pères[3]. — Lorsque le mari a donné l'ordre à dix personnes de porter son acte de divorce, l'une des personnes peut le porter au nom de toutes les autres ; mais si le mari a dit : « tous, portez-le », tous doivent assister au transport, et l'un d'eux le remettre par devant les autres. « Aussi, est-il dit, en cas de décès d'un seul d'entre eux, l'acte est déclaré nul. » R. Yoḥanan dit au nom de R. Eléazar de Rouma (ou Arouma) : le fait d'énumérer[4] les gens (en leur prescrivant d'écrire l'acte de divorce (équivaut à l'ordre verbal « vous tous » (et quoique ce ne soit pas dit formellement, tous doivent contresigner l'acte).

1. Terme omis au texte jérusalémite. 2. Littéralement : « nous les courbés », les faibles, ou ignorants. 3. V. Schuhl, *Sentences, etc.*, p. 314. 4. En les désignant numériquement : 1, 2, 3.

CHAPITRE VII

1. Si quelqu'un, saisi d'une maladie grave (cardiacus), dit d'écrire le divorce à sa femme, c'est comme s'il n'avait rien dit (l'acte est nul). Mais si après avoir donné cet ordre il est atteint du mal, puis revenant sur son premier ordre il dit de ne plus l'écrire, on ne tiendra pas compte de ce dernier ordre. On demande au mari devenu muet s'il faut écrire le divorce à sa femme; s'il incline de la tête en signe d'assentiment, on l'examinera, en répétant 3 fois la même question : s'il répond non sur non, oui sur oui (que c'est bien entendu), on écrira l'acte et le remettra.

—[1]. R. Jacob b. Aḥa dit (au sujet de l'homme « qui, après l'ordre du divorce, est atteint de maladie, puis revient sur son premier ordre donné »), que R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch sont en désaccord à ce sujet : Selon R. Yoḥanan, quoique l'homme soit déjà saisi par la maladie, on écrira l'acte de divorce et on le remettra à la femme (en raison de l'ordre que le mari a donné à l'état sain); selon R. Simon b. Lakisch, on donnera suite à l'ordre du mari lorsque celui-ci sera rétabli (alors la première parole comptera, non la seconde). Est-ce que R. Simon b. Lakisch n'est pas en contradiction avec sa propre opinion? Or, il y a discussion sur l'état de l'homme qui, au moment de destiner un animal au sacrifice, devient sourd, ou idiot, ou relaps, ou qui aurait suivi la décision prise par le tribunal de laisser manger du suif, et, selon R. Yoḥanan, le sacrifice d'expiation offert par l'homme (même après son retour à l'état sain) devra être repoussé[2] ; selon Resch Lakisch, il ne sera pas repoussé (pourquoi donc celui-ci est-il d'avis qu'au rétablissement du mari, son ordre de divorce sera exécuté)? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'il faut intervertir l'ordre des opinions qui viennent d'être énoncées (R. Yoḥanan serait d'avis de ne pas repousser le sacrifice en de telles conditions; Resch Lakisch serait d'avis de repousser ce sacrifice). Sans cela d'ailleurs, cette intervention serait exigible; car il y aurait contradiction manifeste entre les deux opinions diverses de R. Yoḥanan, puisque R. Samuel b. Aba a dit au nom de R. Yoḥanan que, même pour le sacrifice d'un agonisant (considéré encore comme un homme sain), on versera sur l'autel (régulièrement) le sang du sacrifice d'expiation, ou du péché. Les Rabbins de Césarée disent que R. Ḥiya et R. Yassa ont entre eux la même discussion que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, chacun d'eux professant l'une des opinions précitées.

Notre Mischnâ est en opposition formelle avec l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant : « Si après avoir donné l'ordre d'écrire l'acte de divorce à sa femme, le mari est atteint de maladie grave ; puis, revenant sur son premier

1. En tête se trouve une page traduite au tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 4).
2. J., tr. *Horaïoth*, I, 2.

ordre, il dit de ne plus l'écrire, on ne tiendra pas compte de ce dernier ordre » (donc, il y a seulement nullité en cas d'ordre *après* avoir été atteint par le mal, non *pendant* le mal). On peut répondre à cela que cette nullité de la fin s'applique au cas où le mari revient à l'état sain (il n'est pas besoin alors d'une nouvelle réflexion). Au cas où, après avoir remis l'acte de divorce à la femme, le mari déclare que l'acte devra seulement entrer en vigueur le lendemain, puis il tombe malade, il y a aussi discussion pour la validité entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (selon ce dernier, l'acte sera nul, en raison du défaut de santé du signataire). Lorsque le mari a jeté l'acte dans la cour de la femme, en déclarant que l'acte devra valoir à partir du lendemain, et qu'alors il soit malade, c'est un cas également en discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch (ce dernier considère l'acte comme sans valeur). R. Éléazar dit que R. Abin demanda : Si quelqu'un, après avoir prélevé l'oblation sur son monceau de blé, en spécifiant qu'elle devra seulement valoir à partir du lendemain, tombe ensuite malade, sera-t-elle valable (en raison de l'état sain du propriétaire lors de sa déclaration), ou est-ce insuffisant à cause de l'état final (comme pour le divorce)? C'est un point aussi en discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch. L'enseignement suivant [1] est en opposition avec l'avis de Resch Lakisch et ne saurait être expliqué d'après l'avis de celui-ci : Si un individu est crucifié, ou a les nerfs coupés et (malgré cet état de condamné) dit d'écrire un acte de divorce à sa femme, on écrira cet acte et on le remettra à la femme, dans la présomption qu'à ce moment le mari possédait encore un souffle de vie. Or, il est impossible que son intelligence n'ait pas été troublée un instant avant d'expirer ; pourtant l'acte est valable en raison de l'état sain du mari au moment de l'ordre donné, contrairement à l'avis de R. Simon b. Lakisch.

On a enseigné [2] : lorsqu'un sourd-muet a prélevé l'oblation, celle-ci ne comptera pas comme telle (de même, l'acte de divorce émis par lui est nul). Toutefois, dit R. Simon b. Gamaliel, cette nullité a lieu lorsque dès le principe de la rédaction du contrat de divorce, le mari était sourd-muet ; mais si d'abord il avait possédé la faculté de parler, puis il est devenu sourd-muet, il pourra écrire de sa propre main l'acte de divorce, et d'autres contresigneront en confirmation de son seing (de même, pour l'oblation, il pourra la prélever, sauf assistance des témoins). R. Jacob b. Aha, ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : les compagnons sont en désaccord avec celui qui a enseigné ceci (ils sont de l'avis contraire). Mais n'y a-t-il pas une Mischnâ qui s'y oppose formellement, en disant [3] : « Si l'homme primitivement sain devient sourd-muet, ou faible d'esprit, il ne peut plus jamais répudier sa femme (son acte n'aurait pas de valeur légale) » ; mais pourquoi n'écrirait-il pas cet acte (selon l'avis précité de R. Simon b. G.), sauf confirmation de son écriture par le contre-seing

1. Tossefta à ce tr., ch. 5. 2. V. J., tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, pp. 23-4), à rectifier d'après la présente version. 3. J., tr. *Yebhamoth*, XIV, 1 fin (t. VII, p. 192).

d'autres témoins? C'est qu'il peut s'agir là du cas où l'homme ne sait pas écrire (il n'y a donc rien à conclure de là). Mais, objecta R. Aba b. Mamal, l'enseignement suivant ne s'oppose-t-il pas à l'avis de R. Simon? « Si quelqu'un, est-il dit, a écrit de sa propre main l'ordre au greffier de rédiger l'acte de divorce, puis a donné l'ordre écrit aux témoins de contre-signer, malgré ces divers écrits, ainsi que les attestations et la remise réitérée, l'acte reste sans valeur » (N'en résulte-t-il pas que l'ordre écrit est insignifiant et qu'il doit être verbal?) R. Yossé répond : il suffit de lire la fin de ce même enseignement pour voir qu'il n'y a pas de contradiction; cette fin dit : « l'acte sera nul aussi longtemps que l'on n'aura pas entendu la voix du mari dire au scribe de rédiger l'acte et aux témoins de le signer [1]. » Or, cette audition de voix en réalité n'est pas exigible d'une façon absolue, puisque (aux termes de notre Mischnâ) on peut « incliner la tête en signe d'assentiment » ; de même donc que l'audition n'est pas indispensable, l'avis au sujet de l'écriture n'est pas absolu (et il peut suffire d'avoir écrit soi-même). Non, dit R. Mena, le commencement de la Mischnâ est absolu (et l'écriture ne suffit pas); mais l'audition de la voix équivaut à l'inclinaison de tête comme assentiment. R. Zeira demanda à R. Mena : est-ce qu'à l'instar de l'exigence exprimée dans notre Mischnâ, que le mari devra incliner 3 fois la tête (pour la validité de l'acte), il faudra aussi (pour l'homme ordinaire) l'avoir entendu 3 fois? Non, répliqua R. Mena, il subsiste une inégalité entre ces deux modes d'assentiment, en ce qu'il suffit d'une audition, tandis qu'il faut 3 inclinaisons. R. Judan explique ainsi (pourquoi il n'y a pas d'objection à tirer de là selon R. Simon b. Gamaliel) : dans le dernier enseignement, on déclare l'acte nul et sans valeur, parce qu'il s'agit du cas où le mari a dit : « j'ai agi ainsi » (au passé); R. Simon, au contraire, parle du cas où le mari prescrit « d'agir ainsi » (à l'avenir), Mais, objecta R. Benjamin b. Lévi, si l'homme a de l'intelligence pour le passé, il en a aussi pour l'avenir; et s'il n'en a pas pour le passé, il ne doit pas non plus en avoir pour l'avenir? Il s'agit là, répond R. Aba-Maré, d'un sourd, lequel n'a pas la faculté de transmettre des ordres. Selon R. Yossé b. Aboun, il s'agit d'un homme sain (et comme tel, il devrait parler, non écrire, pour que l'acte soit valable). Mais alors, vu l'état de santé de l'homme, pourquoi son acte n'est-il pas valable? Parce qu'il est à craindre que l'homme l'ait rédigé sous la préoccupation d'autres écrits (sans y penser; aussi, faut-il plus tard, lorsque l'homme devient sourd, exiger 3 fois le signe d'assentiment). En effet, il y a une *braïtha* à l'appui de cet avis : il est vrai, y est-il dit, que 3 assentiments sont exigibles, lorsqu'on a perdu la faculté de parler après l'avoir eue (subitement); mais si c'est l'effet d'une maladie, un seul signe suffit.

Les signes suffisent à valider, si les interrogations se font par primesauts, en procédant ainsi : « Ecrirons-nous le divorce à ta femme? » Et il répond : oui. « Devons-nous l'adresser à ta mère? Et il dira : non. « Faut-il l'adresser

1. Cf. Frœnkel, *Mabô, etc.*, fol. 133[b].

à ta femme? » Et il dira oui : « Faut-il l'adresser à ta fille? » Et il dira : non. « Faut-il l'adresser à ta femme? » Et il dira : oui. « Faut-il l'adresser à ta sœur. » Ces attestations par inclinaison de tête suffisent-elles aussi en fait de relations illicites? Oui, vint dire R. Abahou au nom de R. Yoḥanan. Comme l'attestation peut se faire en étant assis, la consultation en fait de vœu se fera de même[1]. R. Schescheth dit : comme on examine l'homme 3 fois pour le divorce, on l'interrogera pour les héritages, les achats et ventes ainsi que pour les donations.

2. Lorsqu'on demande à un homme en danger s'il faut écrire le divorce à sa femme[2], et qu'il répond : oui, puis les assistants donnent l'ordre à l'écrivain d'écrire l'acte et aux témoins de le signer, ce qui a été fait, bien qu'après l'avoir écrit et signé on ait remis l'acte à l'homme, lequel à son tour[3] l'a remis à la femme, l'acte sera nul : il faut que le mari ait donné lui-même les divers ordres.

Par la Mischnâ, on sait seulement quelle est la règle si l'ordre donné par un mari à des individus est transmis par ceux-ci à d'autres ; mais quelle sera la règle si le mari en danger a chargé deux hommes formellement de faire écrire par le scribe et de contresigner par deux témoins qu'il a désignés? R. Zeira répond au nom de R. Jérémie qu'un fait de ce genre est survenu du temps de Rabbi, et celui-ci déclara qu'on ne saurait agir ainsi en Israël (il faut craindre que la femme solde des témoins venant dire au nom du mari de procéder à l'acte du divorce) ; Samuel autorise le divorce rédigé à la suite des ordres directs du mari en danger (sans éprouver ladite crainte). R. Jérémie demanda à Samuel quelle sera la règle si le même mari dit aux 2 hommes de faire écrire l'acte de divorce par le greffier, puis de le signer eux-mêmes (où l'ordre final est direct)? L'acte sera valable, répondit Samuel; mais il faut examiner s'il aura bien son effet légal ou non. Est-ce que Samuel ne se contredit pas? Il a dit d'abord que l'acte de divorce est déclaré valable même lorsque le mari a fait dire de procéder à la rédaction du divorce. Pourquoi ensuite le déclare-t-il douteux? Il y a cette distinction à noter que les interlocuteurs du mari n'ont pas signé eux-mêmes leur attestation, mais ont chargé d'autres personnes de contresigner,

On comprend (selon la Mischnâ), que l'acte de divorce soit impropre, lorsque le mari en danger a chargé 2 hommes de la procédure du divorce, et que ceux-ci ont transmis la mission à d'autres (en raison du défaut d'audition de l'ordre direct du mari) ; n'en résulte-t-il pas que la déclaration d'inaptitude de l'acte pour une telle cause est en opposition avec l'avis de R. Yoḥanan, qui déclare un tel acte valable? Or, selon R. Yoḥanan[4], l'inscription du corps du divorce (disant de libérer la femme), faite à l'aide d'un formulaire, *typus*,

1. V. J., tr. *Nedarim*, X, 10. 2. Pour lui éviter le lévirat en cas de décès du mari sans enfants. 3. Expression omise au Talmud jérus. 4. Cf., tr. *Guitin*, III, 2 commencement (t. VIII, p. 279).

ne nuit pas à la validité de l'acte? Il n'y a pas d'opposition, et R. Yoḥanan justifie cette Mischnâ selon l'avis qu'exprime plus haut R. Juda, à savoir qu'une telle manière d'écrire le divorce le rend impropre.

3. Si un mari dit à sa femme : « ceci sera l'acte de ton divorce si je meurs», ou « ceci sera ton divorce si je meurs de ma maladie actuelle », ou « ceci sera ton divorce valable après mon décès », c'est comme s'il n'avait rien dit[1]. Mais s'il dit : « qu'à partir d'aujourd'hui l'acte ait cette valeur si je meurs », ou « à partir d'à présent si je meurs », ce sera un acte valable. S'il dit : « à partir de ce jour et après ma mort », l'acte sera à la fois valable et non valable[2]; aussi, après le décès du mari sans enfants, la veuve devra déchausser le beau-frère, non l'épouser.

(3). Si le mari dit : « voici ton divorce à partir de ce jour si je meurs de mon mal actuel », puis il se rétablit et sort, ensuite il retombe malade et meurt ; on devra examiner si le décès a pour cause la 1re maladie, alors l'acte est valable ; au cas contraire, l'acte est nul.

Pour les diverses formules du mari (exprimées au commencement de notre Mischnâ),« c'est comme s'il n'avait rien dit ». Selon nos maîtres, au contraire, l'acte de divorce ainsi émis sera valable. Par « nos maîtres » on entend R. Juda et ses assesseurs. Ainsi, pour 3 sujets Juda le Naci a été appelé : « notre maître » : pour la question de divorce, pour celle de l'huile[3] et pour celle relative à une forme de sandale. L'on a donné à ce tribunal le surnom de magistral ; car tout corps qui annule 3 décisions reçoit ce surmon. R. Judan b. R. Ismaël dit : le tribunal est en désaccord avec lui pour la question de divorce.

Est-ce que par la suite de cet acte (déclaré valable par « nos maîtres »), la femme peut se remarier aussitôt après l'avis de décès du mari (sans que le délai aux veuves soit exigible)? Oui, répondit R. Ḥagaï, c'est permis (de ce que le mari ne peut plus revenir, il n'y a plus à craindre un changement de conditions) ; selon R. Yossé, il sera interdit à la femme de se remarier de suite ; car il a pu arriver par miracle que le mari survive (elle devra donc attendre pendant le délai légal d'un an).— « Si le mari a dit « qu'à partir d'aujourd'hui l'acte devra avoir cette valeur (de divorce), si je meurs », ou « à partir d'à présent si je meurs », l'acte ne sera pas valable. » R. Juda dit que les rabbins ont objecté à *nos maîtres* : comment se fait-il que vous disiez qu'en cas d'addition des mots « après ma mort » la formule rend le divorce valable? Si c'est parce que le terme *si* équivaut à celui *d'à-présent*, ne peut-on déduire que la formule finale qui précède (la médiate), « qu'à partir d'aujourd'hui... si je meurs », soit

1. Un tel acte est nul; le divorce n'a plus de raison d'être après décès de l'époux. 2. En raison de la duplicité des termes de la condition, celle-ci est douteuse, et le doute influera sur l'état juridique de la veuve. L'omission du premier terme de ce doute dans le texte jérusalémite rend la phrase obscure. 3. Celle des païens est interdite. V. tr. *Sabbat*, I, 4 (t. IV, p. 19); tr. *Aboda zara*, II, 1.

valable en raison de l'emploi des mots « à partir de ce jour », tandis que si le mari avait seulement dit : « si je meurs », l'acte serait nul, et vous reconnaîtriez aussi sa nullité? Donc, le motif de validité au cas invoqué tient à l'emploi des mots « de ce jour » ; de même, pour nous aussi, l'expression « à partir de ce jour » constitue le principe (à défaut de quoi l'acte est déclaré nul aux premiers cas de la Mischnâ). Mais, objecta Rabbi (équivalent de « nos maîtres ») aux rabbins, pourquoi énoncez-vous la nullité de l'acte si le mari a dit : « à partir de ce jour et après ma mort »? Est-ce parce que cette formule comprend aussi les mots « à partir de ce jour » ? Pourquoi alors, dans une formule énoncée auparavant, « à partir d'aujourd'hui, si je meurs », l'acte est-il admis par vous comme valable ? C'est que l'on tient compte de l'emploi du terme *si* ; de même, pour nous aussi le terme *si* est essentiel (il motive la validité de l'acte). Là-bas (à Babylone), on intervertit l'ordre des opinions qui viennent d'être émises. Ainsi, R. Yossa au nom de R. Yoḥanan et Rab disent tous deux : l'avis exprimé là-bas par Rabbi équivaut à ce que les rabbins disent ici, savoir que la formule « à partir de ce jour etc. « rend l'acte de divorce valable, aussi bien que d'avoir formulé la latitude d'une *condition* d'emploi ultérieur [1]. R. Zeira demanda devant R. Yassa : par cette « condition », faut-il entendre l'expression « si je meurs », ou cette autre « à valoir après ma mort » (moins immédiate) ? La *condition*, fut-il répondu, est applicable à la première expression. De son côté, R. Aba au nom de Rab réfute ainsi l'objection faite par les Rabbins à Rabbi (savoir que le terme *si* est forcément essentiel dans la formule énoncée par le mari) : l'avis exprimé ici par Rabbi équivaut à celui des rabbins là-bas, et dès que le mari a employé dans sa formule l'expression « à partir d'aujourd'hui », c'est comme s'il avait dit : « après le décès » (pour entraîner l'annulation de l'acte). On a enseigné ailleurs [2] : « Le testateur de ses biens à ses fils devra écrire qu'il fait don de l'immeuble « à partir de ce jour et après sa mort » (sous peine de nullité du don, non applicable par un défunt) ; tel est l'avis de R. Juda ; selon R. Yossé, il est inutile d'inscrire cette formule de l'acte de donation ou testament », invoquant pour raison que la date même inscrite sur l'acte suffit à le valider (démontrant que le don a été attribué du vivant de ce donateur). Un tel fait fut soumis à R. Yoḥanan, qui répondit par la déclaration suivante : si dans la formule de donation se trouve l'expression « à partir de ce jour et après le décès », le don sera valable. Comment se fait-il que la même expression formulée pour l'acte de divorce motive annulation de cet acte ? Ce n'est pas la voie (strata) habituelle, dirent les compagnons au nom de R. Yoḥanan (selon celui-ci, la procédure usitée pour le divorce ne l'est pas pour une donation). De même, dit R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, les usages à l'égard du divorce ne sont pas semblables à ceux des dons ; car, observe R. Ila, pour la donation, dès que l'on a employé la for-

1. Il n'y a donc pas à objecter aux rabbins que la fin de la Mischnâ est d'un avis opposé ; en effet, ils déclarent alors l'acte valable. 2. Tr. *Bara bathra*. VIII, 9.

mule « à partir de ce jour », la donation est complète au point de vue de la remise du sol. Dans quel but alors ajouter les mots : « après le décès » ? C'est pour indiquer que le donateur se réserve la jouissance des produits aussi longtemps qu'il vit (de sorte qu'après le décès de ce dernier, le bien reste au destinataire, sans retour possible). Au contraire pour le divorce, dès que l'on a écrit la formule « à partir de ce jour », l'acte est dûment conclu ; et dans quel but ajoute-t-on alors les mots « après le décès » ? C'est pour avoir la faculté de se réserver le corps principal de l'acte (avec possibilité de retour). Mais, demanda R. Aboun b. Cahana en présence de R. Ila, pourquoi conclure de là qu'il n'y a pas de réserve au sujet du divorce? Peut-être l'expresssion additionnelle « après décès » a-t-elle pour but de viser la réserve du produit des travaux de la femme (au profit du premier mari, même si elle épouse un autre) ? Il n'y a pas d'exemple, répondit R. Ila, qu'une femme ait été mariée à tel homme, tandis que le produit de ses travaux était réservé à un tel autre (c'est donc en vue de la possibilité d'une renonciation, ou retour sur le divorce, que la dite clause « après décès » est insérée dans l'acte). En l'entendant, R. Zéira l'exalta (enthousiasmé, il proclama son talent), et appela ce rabbin : un constructeur de la Loi [1].

La discussion émise plus haut entre Rabbi et les autres sages est applicable aussi aux actes d'affranchissement. Ainsi, lorsque le maître a dit : « Voici ton acte d'affranchissement à partir d'à-présent et après 30 jours », selon Rabbi, cet acte est valable (au même titre que, plus haut, l'expression « à partir de ce jour » implique la condition ultérieure, ce qui motive la validité de l'acte) ; selon les autres sages, l'acte n'aura pas de valeur (en raison du doute, vu la possibilité d'un retour). — Pour l'abandon également, il ne saurait être question de réserver les produits du sol. Or, si un propriétaire a déclaré abandonner son champ « à partir d'à-présent et dans 30 jours », selon Rabbi, l'abandon sera effectif (complet) ; selon les autres sages, il ne le sera pas. En sera-t-il de même pour les consécrations ? Non, car tous reconnaissent que la déclaration verbale de consacrer au culte équivaut à la livraison d'un objet à un simple particulier. En fait de consécration d'une femme, est-ce que la formule précitée entraîne une réserve, ou est-elle définitive? On trouve un enseignement où il est dit : Selon Rabbi, une telle consécration sera définitive [2] au profit du premier mari (donc, les autres sages sont d'un autre avis).

4. Une femme (dont la répudiation est conditionelle) ne devra pas rester seule avec son mari [3], sauf en présence de témoins, fut-ce un esclave ou une servante, excepté la servante de la femme, parce qu'il est notoire qu'elle se fie à elle [4]. Comment est-elle considérée dans l'intervalle de temps entre l'énoncé du divorce conditionnel et le décès du

1. Cf. J., tr. *Yoma*, III, 5 (t. V, p. 190). 2. V. B., tr. *Qiddouschin*, f. 59b. 3. Si elle cohabitait avec lui, il faudrait un nouvel acte. 4. La maîtresse serait sans pudeur devant elle.

mari ? Selon R. Juda, elle sera considérée en tout comme femme mariée ; selon R. Yossé, elle est à la fois répudiée et non répudiée [1].

Si l'homme (qui était malade lorsqu'il a remis à la femme un acte de divorce, lequel devait acquérir sa validité en cas de décès par suite de la présente maladie) a mangé de la purée en excès (et ensuite il est mort), il y a lieu d'admettre qu'il est mort de sa première maladie (l'excès de ce plat n'a pu causer la mort) ; mais si après avoir mangé des noisettes (κάρυα ποντικά), sans y rien joindre, il ne s'est plus levé (n'a plus quitté le lit), il n'est pas à croire qu'il soit mort du fait de la première maladie (car il y a danger de manger des noisettes en excès). Si le mari a déclaré envoyer le divorce « s'il meurt de cette maladie », et il se trouve enseveli sous un monceau de pierres, ou mordu par un serpent venimeux (ce qui cause la mort), l'acte de divorce est sans valeur, puisque le mari n'est pas mort du premier mal. Si le mari spécifie de remettre le divorce au cas où il « ne se *relève* pas de sa maladie actuelle », puis il est enseveli sous un monceau, ou mordu par un serpent, l'acte de divorce sera valable ; puisqu'en réalité il ne s'est plus levé du lit occupé depuis l'époque de sa maladie [2].

On a enseigné : même l'homme atteint d'une maladie mortelle ne devra plus rester seul avec la femme répudiée (de crainte que, malgré son état, il cohabite avec elle). R. Jacob b. Aḥa raconte qu'il est arrivé à un homme de cohabiter avec sa femme et de mourir aussitôt après (c'est donc une éventualité possible). Pourquoi la Mischnâ dit-elle qu'il suffit de la présence d'un esclave ou d'une servante, pendant que le mari est auprès de la femme répudiée ? Sont-ils donc dignes de foi ? Non ; il suffit aux témoins de savoir qu'au moment de la présence du mari auprès de cette femme, il y avait là un esclave ou une servante (ce qui suffit à écarter l'hypothèse d'une cohabition). C'est conforme à cet enseignement [3] : Si une femme répudiée par son mari s'est isolée (enfermée) avec lui, et que ce fait est attesté par deux témoins, il lui faut un second acte de répudiation pour être libre ; s'il n'y a eu qu'un témoin, il n'est pas besoin d'un nouvel acte ; si enfin un témoin l'a vue enfermée avec son mari le matin, et un autre témoin l'a vue l'après-midi avec lui, c'est un fait sur lequel R. Eleazar b. Tadaï a consulté les sages, et ils ont répondu que ce n'est pas là un isolement confirmé.

Si la femme s'est isolée avec le mari pendant le temps suffisant à une cohabitation il est craindre que cette dernière ait eu lieu ; mais cela ne va pas jusqu'à craindre une consécration en mariage (et il ne sera pas nécessaire de renouveler l'acte de divorce). R. Jérémie explique l'enseignement qui précède comme suit : Si la femme s'est isolée avec son mari pendant le temps suffisant

1. A chaque instant il y a doute que le décès survienne, de sorte qu'en cas d'union on s'expose à un péché par erreur. 2. Ce premier alinéa, depuis le commencement du §, se rapporte à la fin du § 3 du texte mischnique. Aussi, la fin se trouve jointe dans la Mischnâ selon le Talmud de Jérusalem en tête de notre § 4, contrairement à l'édition de la Mischnâ du Tal. Babli. 3. V. J., tr. *Sôta*, I, 1 (t. VII, p. 225) ; Tossefta à notre traité, ch. 5.

à une cohabitation, on a lieu de craindre une cohabitation licencieuse (illégale), mais cela ne va pas jusqu'à craindre une consécration par le fait de cette union (de sorte qu'il ne faut pas un second acte de divorce) ; s'il n'y a pas eu d'isolement pendant un temps suffisant à cette union, il n'y a aucune crainte à éprouver (ni union ilicite, ni nécessité de renouveler le divorce). Selon R. Yossé b. R. Juda au contraire, en cas d'isolement pour un temps suffisant on craint que l'union ait un effet de consécration (et il faudra un nouvel acte de divorce ; mais si les époux n'ont pas été suffisamment seuls ensemble, on ne craint d'aucune façon qu'il s'en soit suivi une nouvelle consécration). R. Yossé explique l'enseignement en question comme suit (d'accord en partie avec R. Jérémie) : si la femme s'est isolée avec son mari pendant le temps suffisant à une cohabitation, on a lieu de craindre une cohabitation licencieuse (illégale), mais cela ne va pas jusqu'à craindre une consécration par le fait de cette union (de sorte qu'il ne faut pas un second acte de divorce [1]) ; s'il n'y a pas eu d'isolement pendant un temps suffisant, il n'y a pas à craindre le fait d'une consécration moyennant de l'argent; tandis que, selon R. Yossé b. R. Juda, en ce dernier cas (d'isolement insuffisant), il faut craindre du moins une nouvelle consécration par de l'argent. R. Abin dit : conformément à l'avis exprimé ici par les autres sages, l'école de Schamaï s'exprime aussi plus loin [2] dans le sens du maintien de la valeur de cet acte, et leurs adversaires de l'école de Hillel adoptent l'auis contraire qui est conforme à celui de R. Yossé b. R. Juda ici (de craindre une nouvelle consécration ; ce qui implique la nécessité d'un nouvel acte de divorce).

A quel point de vue (aux termes de notre Mischnâ), « cette femme sera-t-elle considérée, selon R. Juda, comme une femme mariée *en tout* » ? Au point de vue de l'héritage, répondit R. Eleazar. De même (d'autre part) il a été enseigné [3] : « Ce que la fille trouve, ou gagne par le travail de ses mains, appartient au père, lequel possède aussi la faculté d'annuler les vœux de sa fille ». C'est ainsi, ajoute R. Zeira, qu'il faut entendre ici la qualification de « femme mariée en tout » (sous ces trois rapports, elle reste en la dépendance du mari). Est-ce que R. Juda n'est pas en contradiction avec lui-même ? Il dit d'une part (ci-après) que la mort est une chose fréquente et dont il faut se préoccuper, tandis qu'ici il paraît ne pas craindre cette éventualité, et il suppose la femme « mariée en tout » (sans prévision du décès marital) ? C'est qu'ici il est question d'un particulier (on craint peu le décès) ; mais ailleurs il s'agit du public. Or, on a enseigné que R. Juda dit [4] : il n'y avait pas de caisse spéciale pour les achats des nids d'oiseaux à Jérusalem, afin d'éviter tout

1. Selon lui, il y a divergence d'avis s'il n'y a pas eu isolement des époux pendant un temps suffisant à l'union, et le premier interlocuteur est alors d'avis que nulle consécration n'est à supposer. 2. Il est dit ci-après, VIII, 11, que la femme répudiée qui a passé la nuit avec son mari dans une auberge n'a pas besoin d'un nouvel acte de divorce pour être libérée, selon Schamaï, mais Hillel l'exige. 3. J., tr. *Kethouboth*, IV, 4 (t. VIII, p. 57). 4. J., tr. *Scheqalim*, VI, 7 (t. V, p. 308).

mélange fâcheux ; car il pourrait arriver qu'une femme dont l'argent déposé là (pour un tel achat) meure avant l'offrande, et cette somme, désormais sans destination, serait mêlée avec le reste (ce qui est interdit).

Si la femme ainsi répudiée provisoirement cohabite avec un homme, quel sera le degré de criminalité ? Selon un enseignement, le fait de la cohabitation est certain (en raison du décès survenu plus tard, la répudiation compte rétroactivement et doit entraîner la liberté de la femme). Selon un autre enseignement, c'est un fait sujet au doute. D'après la première opinion, l'homme qui a accompli cette union devra offrir avec certitude le sacrifice du péché de suspension (en raison du doute sur l'adultère) ; d'après l'autre avis, la femme est en état continuel de doute (pour la mort future du mari), et si le mari meurt de la même maladie, l'homme qui a cohabité est dispensé de tout sacrifice ; si le mari n'en meurt pas, l'homme devra le sacrifice d'expiation (pour le crime d'union illicite).

5. Si le mari dit à la femme : « Voici ton acte de divorce, à la condition de me donner 200 zouz », elle sera tenue pour répudiée dès l'acceptation[1], et dès lors elle doit ladite somme à son mari. Si le mari établit la condition qu'elle lui remette cette somme à partir d'à présent jusqu'à 30 jours de là, au cas où elle lui remet ladite somme dans les 30 jours, la femme sera déclarée répudiée ; au cas contraire, elle ne le sera pas. R. Simon b. Gamaliel raconte qu'à Sidon il arriva à quelqu'un de dire à sa femme : « voici ton acte de divorce, à condition de me remettre ton vêtement (stola) de luxe ; comme elle l'avait perdu, la condition était irréalisable, et l'acte nul. Selon les autres sages, il suffit à la femme de remettre le montant du vêtement au mari, pour valider l'acte.

On a enseigné[2] : Lorsqu'en cas de divorce remis à condition de paiement, et avant que la femme ait eu le temps d'effectuer le paiement, le mari meurt, selon R. Simon b. Gamaliel, la somme convenue devra être remise au père du mari, ou à son frère, et dès lors la femme sera dispensée de procéder à la cérémonie du déchaussement, ou d'épouser le beau-frère. Il en est de même pour la consécration d'une femme en mariage. Si le futur a déclaré consacrer la fiancée à condition de lui remettre 200 zouz, et qu'avant d'avoir eu le temps de lui verser cette somme il meurt, selon R. Simon b. Gamaliel, le père ou le frère du défunt peuvent lui verser cette somme, afin d'avoir la faculté de la contraindre à procéder au déchaussement, ou à se soumettre au lévirat.

Quant à l'obligation pour la femme « de remettre au mari le montant du vêtement », c'est, dit R. Judan, si elle l'a perdu sans être fautive ; pourtant elle est dispensée de jurer l'avoir perdu par sa négligence, dans l'hypothèse de la condition faite qu'elle sera un gardien gratuit (non responsable). Mais,

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, III, 2 (f. 43[c]). 2. *Ibid.*

bjecta R. Yossé, comment peut-il être question ici de la condition de garder gratuitement, avec dispense de prêter le serment, puisque la Mischnâ condamne au contraire la femme à payer le montant de l'objet perdu? C'est qu'en effet il s'agit du cas où elle a perdu le vêtement par sa faute, et il est seulement dit ici qu'il suffit pour elle de payer le montant, redevable (selon R. Simon) au même titre que si elle fournissait le vêtement lui-même (sans qu'elle soit astreinte à restituer un tel objet en nature). Selon les autres sages, au contraire, elle doit restituer le montant en tous cas (qu'il s'agisse du cas où elle est fautive ou non), puisque ce sont des conditions inhérentes au divorce.

6. Si le mari dit : « voici ton divorce, à la condition de servir mon père, ou d'allaiter mon fils » (sans durée déterminée), quelle sera la durée de l'allaitement (ou du service, sous peine d'annulation de la condition)? Deux ans. Selon R. Juda, 18 mois. Si le fils ou le père meurt (avant l'exécution de la condition), l'acte reste valable.

(7). Si le mari dit : « voici ton acte de divorce, à la condition de servir mon père 2 ans, ou d'allaiter mon fils 2 ans », et qu'ensuite le fils meurt[1], ou le père déclare ne pas vouloir être servi par elle, lors même qu'elle n'a pas provoqué ce refus en irritant le père, l'acte devient nul ; selon R. Simon b. Gamaliel, il reste valable. R. Simon b. Gamaliel établit cette règle : pour tout obstacle qui n'émane pas de la femme, l'acte reste valable.

R. Ḥiya b. Aba dit : lorsqu'il est question de faire valoir l'acte durant la vie, la femme devra avoir servi le père durant toute sa vie, ou allaité l'enfant durant toute la période nécessaire (2 ans) ; s'il s'agit de la validité de l'acte après décès, on suppose que la femme a commencé le service, ou l'allaitement, ne fût-ce qu'une heure, puis le père ou l'enfant est mort (la condition imposée pour faire valoir l'acte est suffisamment remplie). R. Simon b. Lakisch dit : s'il s'agit de l'état de vie, même si la période en question n'a pas été complètement occupée par le service ou l'allaitement (si le décès est survenu dans l'intervalle de temps), le divorce conserve sa valeur, et il suffit que le service auprès du père, ou l'allaitement, ait eu lieu seulement une heure durant la vie du père, ou de l'enfant ; lorsqu'il s'agit de l'hypothèse « après décès », on suppose (selon lui) qu'il n'y a eu aucun service, ni allaitement commencé (le décès étant survenu aussitôt). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à cet avis de R. Simon b. Lakisch (qui se contente au besoin d'une heure), puisqu'elle dit : « La durée de l'allaitement sera de 2 ans ; selon R. Juda, elle sera de 18 mois »? R. Abin répond : la Mischnâ ne veut pas dire que le mari ait voulu imposer à la femme la condition d'allaiter l'enfant

1. Dans l'édition de la Mischnâ selon le Talmud babli, le texte ajoute comme hypothèse : « si le père meurt. »

aussi longtemps, mais elle devra payer 2 ans le salaire d'une nourrice. R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan[1] quelle est la formule de rédaction des contrats : « Moi tel, fils d'un tel, déclare t'épouser, une telle, fille d'un tel, à la condition de te remettre le douaire déterminé et de te faire entrer au domicile conjugal tel jour ; et (2e hypothèse), si à tel jour je ne t'ai pas fait entrer, je n'aurai aucun droit sur toi. »

Si par suite d'un accident survenu, le mariage n'a pas pu être effectué au jour convenu, selon R. Yoḥanan, quoique ce soit un cas de force majeure, c'est comme si la convention n'avait pas été conclue (et le mari n'aura aucun droit sur la femme) ; selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, l'accident représente bien la conclusion du contrat (et en raison de la validité de la consécration, le mari doit à la femme ce qu'il a promis). Selon ce dernier avis, l'homme doit agir en conséquence (sans autre issue que de faire valoir l'évènement imprévu), à moins que la femme soit revenue sur les conditions faites, et qu'elle ait dit : « Si à tel jour tu ne m'as pas épousée, tu n'auras aucun droit sur moi »[2]. R. Yoḥanan, à son lit de mort, recommanda à ses filles d'agir (le cas échéant) selon l'avis de R. Simon b. Lakisch (d'établir elles-mêmes leurs conditions au contrat), car, dit-il, il peut survenir plus tard un autre tribunal qui adopte l'avis de R. Simon b. Lakisch (à savoir de tenir compte d'un cas de force majeure), et lorsqu'ensuite la femme ainsi divorcée à condition se remarie, cette seconde union est illégale (par suite du maintien de la première), de sorte que les enfants issus de la seconde union seraient illégitimes (ce qui n'arrive pas avec la précaution préalable de la condition écrite). Ainsi, il arriva à un homme de payer d'avance à un batelier le salaire (pour transporter ses marchandises), après quoi, le lit du fleuve se trouva tout à coup desséché[3]. On soumit ce fait en litige à R. Naḥman b. Jacob, qui répondit (en faveur du batelier) : « le bateau est là ; à toi (demandeur) de fournir le fleuve » (ce n'est pas la faute du défendeur). Aba b. Houna, au contraire, dit au nom de R. Aba : le locataire du bateau (qui, après l'avoir payé, demande à recouvrer le montant de la location) peut avoir prié (désiré) que le lit se dessèche, pour reprendre son argent. On trouve qu'il est dit : R. Yoḥanan et R. Aba adoptent l'avis de R. Simon b. Gamaliel (que si l'obstacle ne provient pas de la femme, l'acte sera valable) ; Resch Lakisch et R. Naḥman b. Jacob l'admettent en ce sens que l'on tient compte de l'accident. Ainsi, si la femme s'est coupé le sein, elle a mis obstacle à l'allaitement ; si elle a eu le sein coupé, elle n'est pas la cause de l'obstacle (et l'acte reste valable).

7. S'il dit : « Voici ton divorce si je ne suis pas revenu », et qu'allant de Judée en Galilée il s'arrête à Antipatris (limite de Judée) et revient, les conditions ne sont pas remplies, et l'acte est nul. Il en est de même

1. V. J., tr. *Eroubin*, III, 5 (t. IV, p. 231). 2. Alors seulement, on ne peut pas faire valoir l'imprévu, puisque la condition a été faite par la femme. 3. Non navigable.

s'il remet l'acte, en le subordonnant à la condition d'être revenu de voyage d'ici à 30 jours, et qu'allant de Judée en Galilée il s'arrête à Othnaï (limite de Galilée); ou encore s'il le remet à condition du retour d'ici à 30 jours d'un voyage d'outre-mer, et arrivé à Acco (le port palestinien) il retourne chez lui : les conditions énoncées n'ont pas été remplies. S'il dit : « Voici ton divorce après que j'aurai passé devant ta face pendant 30 jours », et qu'en ce temps il sera toujours allé et venu, à condition de ne pas s'être isolé avec elle, l'acte sera valable.

A quoi bon la Mischnâ parle-t-elle de condition, si, lors d'un voyage de Judée en Galilée, il suffit de s'être arrêté à Antipatris (qui fait encore partie de la Judée) ? On veut dire par là, répond R. Eleazar, que la condition essentielle consiste à n'être pas rentré dans sa maison [1]. R. Yohanan dit : aux localités citées dans la Mischnâ, s'applique ladite condition (valable si le mari arrive là). Notre Mischnâ confirme le premier avis, disant que le point essentiel porte sur l'arrivée « à sa maison », puisqu'il est dit à la fin : « S'il va en voyage d'outre-mer et s'arrête à Acco, puis retourne chez lui, la condition faite n'est pas remplie » (or, s'il suffisait d'être arrivé à Acco, la localité désignée, l'acte ne devrait pas être nul ; c'est donc qu'il importe avant tout d'être rentré chez soi). Non, dit R. Ḥagaï en présence de R. Yossé, on peut justifier même d'après notre Mischnâ le second avis (disant que l'on envisage essentiellement l'arrivée auxdites localités), d'après l'opinion qui déclare [2] qu'Acco fait partie de la Palestine sous le rapport des divorces (non d'outre-mer). Toutefois, fut-il observé, même en classant Acco comme ville palestinienne pour les divorces, est-ce à dire qu'elle est tout à fait telle pour les conditions relatives au divorce ? (Donc, elle est considérée comme externe sous ce dernier rapport). — Il est défendu au mari de s'isoler avec sa femme répudiée depuis l'instant où l'acte de divorce est rédigé, de crainte qu'en « passant devant elle 30 jours » (et ayant cohabité avec elle dans l'intervalle) l'acte se trouve daté avant la conception d'un enfant qu'elle aurait plus tard (lequel serait supposé né à l'état illégitime).

8. S'il dit : « Voici ton divorce, si d'ici à un an je ne reviens pas », et dans l'intervalle de temps il meurt, l'acte sera nul (pour défaut de condition). S'il dit : « Voici ton divorce dès à présent, si je ne reviens pas d'ici un an », et avant ce délai il meurt, l'acte est valable (ayant été établi pour valoir de suite).

9. S'il dit : « Au cas où je ne reviens pas d'ici à un an, écrivez un acte de divorce à ma femme et donnez-le-lui », puis on l'a écrit pendant cet intervalle de temps, et on l'a remis après [3] ce temps écoulé, l'acte

1. Il suffit, pour annuler la condition, d'avoir touché la limite de Galilée, avant de rentrer chez soi. 2. V. tr. *Guitin*, I, 2 (t. VIII, p. 257). 3. Au lieu de « après », le texte Jérusalémite a : « pendant », sens peu probable.

est nul (pour avoir été écrit trop tôt). Mais s'il a dit (d'abord) : « Ecrivez l'acte de divorce à ma femme et donnez-le-lui si je ne reviens pas d'ici à un an », puis on l'a écrit pendant cet intervalle de temps, et on l'a remis après ce délai, R. Yossé le déclare valable. Si l'on a écrit après l'an écoulé et l'on a remis l'acte après, puis l'on apprend le décès du mari, si la remise de l'acte a précédé le décès, l'acte est valable ; si le décès a précédé, l'acte est nul. En cas de doute, on appliquera à la femme la règle de celle qui est répudiée sans l'être[1].

Pourquoi « R. Yossé le déclare-t-il valable » ? Ce ne saurait être en raison de ce que la rédaction est antérieure à la fin de l'année, puisque la remise a eu lieu « après ce délai », et pourtant vous (les autres sages) vous déclarez l'acte nul? (L'important donc est que la remise n'ait pas eu lieu avant la fin de l'année). R. Ḥiya Rabba (le grand) demanda en présence de Rabbi : Si le mari s'est servi de la formule « voici ton acte de divorce pour être appliqué *après* la fête » (les Tentes), quelle est la limite de temps comprise par le terme *après*? Tout le mois qui suit cette fête, fut-il répondu, compte comme tel. R. Bivon b. Ḥiya demanda, devant R. Zeira, quelle est la limite antérieure pour la remise de l'acte *avant* la fête de Pâques? La veille ; car, même d'après celui qui considère comme « après la fête (des Tentes) » tout le mois qui la suit, on n'est pas tenu d'adopter la même limite de temps pour la partie antérieure (l'une ne s'impose pas à l'autre). De même, R. Zeira demanda, devant R. Yossa, quelle est la limite de temps pour celui qui « s'interdit par vœu, sous peine d'excommunication, de goûter au vin lors de l'issue du sabbat » ? Il est certain, répondit R. Yossa, que le soir même qui suit le sabbat le vin lui sera interdit, mais la veille du sabbat le vin lui est permis ; le doute porte seulement sur les jours qui sont intermédiaires (entre ces deux extrêmes, quelle est la limite ?). De même, au point de vue du divorce, l'acte remis à l'issue même du sabbat est valable, mais s'il était remis la veille il serait certainement nul, il y a doute pour les jours intermédiaires de la semaine.

CHAPITRE VIII

1. En jetant le divorce à sa femme qui se trouve dans sa maison ou sa cour à elle, on accomplit la répudiation[2]. Mais s'il lui jette dans sa maison ou sa cour à lui, se fût-il trouvé avec elle dans le même lit, ce n'est pas une séparation effective. S'il jette l'acte dans le sein de la femme, ou dans son panier à ouvrage. la répudiation est réelle.

Comme il est écrit (Deutéron. XXIV, 1) : *il lui remettra* (l'acte) *en mains*, on sait seulement que la remise devra être effectuée de cette façon ; d'où sait-

1. Comme ci-dessus, § 4. 2. C'est l'équivalent de la remise en main.

on que le mari peut aussi laisser cet acte dans le jardin de la femme, ou dans la cour? De ce qu'il est écrit : *Il lui donnera* (deux fois ; la redondance implique l'extension des modes de remise). Cette façon d'interprétation est juste d'après R. Akiba (qui admet[1] les explications des redondances); mais d'après R. Ismaël (qui n'en tient pas compte et dit que c'est une manière usuelle de s'exprimer), d'où le sait-on? Aussi a-t-il enseigné d'expliquer le verset (des Nombres, XXI, 13) : *Il prit tout son pays de sa « main », jusqu'à Amon.* Or, il n'a pas pu prendre le pays *de sa main*, mais de son pouvoir (de même ici, pour l'acte de divorce, le mot *main* comprend le pouvoir, ou la possession de la femme). Mais le jardin ou la cour (quoique biens fonciers de la femme) ne sont-t-ils pas hypothéqués au mari, qui en a l'usufruit? (Par conséquent cet acte, jeté dans l'un de ces espaces, n'est-il pas comme maintenu dans la possession du mari?) Aussi, R. Josué dit-il au nom de R. Yanaï[2]; le mari ne jouira de l'usufruit que lorsqu'il aura donné à sa femme un écrit disant « je n'aurai pas de droit sur tes biens. » Selon R. Isaac b. Ḥaqoula, au nom de R. Oschia, la faculté du mari restera identique lors même qu'il n'aura pas émis cet écrit (puisque l'acte de divorce et la rentrée en possession de sa cour arrivent à la femme simultanément). La divergence d'avis exprimés se retrouve ailleurs, et la discussion entre R. Yanaï et R. Oschia ressemble à celle qui existe entre R. Méir, et les autres sages. Ainsi, l'avis de R. Yanaï ici s'accorde avec celui des Rabbins, qui disent ailleurs : la main de l'esclave n'équivaut pas à celle du maître, et dès lors l'esclave est à même de recevoir l'acte de divorce avec faculté de l'acquérir. Or, le jardin de la femme et sa cour sont assujettis (hypothéqués) au mari pour qu'il en ait l'usufruit, à moins que celui-ci ait spécifié par écrit ne prétendre en rien avoir droit sur les biens de sa femme[3]. On peut objecter aux rabbins, que si la main de l'esclave égale celle du maître, on ne s'explique pas la faculté qu'a l'esclave d'acquérir le divorce. De même, on ne comprend pas l'opinion de R. Oschia, selon l'argumentation de R. Méir; car, selon ce dernier[4], comme la main de la femme n'égale pas celle de l'homme, elle acquiert l'acte de divorce au moment de le recevoir de lui, et la Mischnâ (par suite de l'adoption de cet avis) est justifiable même si le mari n'a pas spécifié par écrit sa renonciation aux biens de la femme, malgré l'assujettissement des biens de la femme aux biens du mari.

Lorsque des biens sont échus en commun au mari et à la femme, celui-ci reste toujours possesseur partiel, et lors même qu'il aurait formulé sa renonciation, c'est comme s'il ne l'avait pas écrite. C'est ce qui arrive p. ex. à l'homme qui épouse la fille de son frère (orpheline qui hérite de la part afférente

1. V. p. ex. tr. *Nedarim*, I, 1 (t. VIII, p. 160), et les passages qui y sont rappelés. 2. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1 (t. VIII, p. 111). 3. Donc, ni par l'état des biens de la femme, ni par celui de l'esclave relativement à son maître, on ne saurait prouver que la répudiation de la femme a pour cause la réception de l'acte de divorce simultanément avec la rentrée en possession de ses biens. 4. V. J., tr. *Qiddouschin*, I, 3 (f. 60a).

à son père sur une succession échéant à 2 frères). Si un tiers donne à la femme un présent, en spécifiant la condition que le mari n'ait pas de pouvoir sur cette donation, en dehors de ce que la femme précisait de remettre, l'homme n'y a pas de droit, et même s'il ne l'a pas spécifié par écrit, c'est comme s'il l'avait écrit[1]. — R. Jérémie demanda : quelle est la règle si le mari a jeté l'acte de divorce dans une cour qui n'est pas commune aux deux époux (lorsque le mari a seulement prêté à la femme un espace réservé de cette cour)? R. Aḥa dit au nom de R. Ḥanina qu'il y a doute en ce cas, selon les autres sages, sur la question de validité de l'acte; selon R. Abin, c'est l'objet d'une discussion entre Rab et R. Ḥiya le grand, car R. Samuel, R. Zeira et R. Hiya b. Asché disent au nom de Rab[2] : même la traction n'entraîne pas l'effet de l'acquisition dans une cour qui n'est pas commune aux deux (au donateur et au destinataire); tandis que R. Ḥiya est d'un avis contraire (et, selon lui, une telle acquisition est possible). Quand est-il dit que l'on acquiert les biens mobiliers par la traction? S'ils sont sur la voie publique, ou dans une cour qui n'est pas commune aux deux interlocuteurs ; mais lorsqu'un objet se trouve dans la propriété de l'acquéreur, celui-ci est réputé en avoir pris possession dès que le vendeur y a consenti, tandis que le même acquéreur n'aurait acquis tel bien mobilier, placé encore chez le vendeur, qu'au moment de le soulever, ou de le traîner hors de la possession du maître[3]. Si enfin l'objet se trouve chez un tiers en dépôt, l'acquéreur n'entrera en possession légale que lorsque le dépositaire le lui aura fait acquérir, ou lorsqu'il lui aura sous-loué la place occupée par cet objet (de même, pour le divorce, la femme l'acquiert dans des conditions semblables). — 'Oula b. Ismaël dit pourquoi l'acte jeté dans le panier de la femme sera valable (étant acquis par elle) : c'est que (malgré la maxime usuelle de possession en commun) parfois le mari ne songe pas à prendre possession dudit panier. Mais ne peut-il pas arriver que ce panier soit d'or? A plus forte raison, en ce cas spécial, le mari ne songe pas à en prendre possession. Toutefois, dit R. Yoḥanan, il faut que la femme use souvent de ce panier (de sorte que le mari n'en aura pas souci). R. Yossé ajoute de plus la condition que la femme se serve du panier à ce moment même. R. Simon b. Lakisch dit qu'il s'agit d'un panier attaché au corps de la femme (de sorte qu'il est bien en sa possession); R. Yossé ajoute que l'attache du panier sera telle, qu'en se levant la femme le soulève avec elle. R. Oschia a enseigné à l'appui de l'avis de R. Yoḥanan : que si même le mari a jeté l'acte dans le pétrin de la femme, la répudiation est réelle.

2. S'il dit à la femme : « prends cette créance », ou si, se courbant, il lui dit de détacher de son dos l'acte, qu'ensuite elle lit, et elle s'aperçoit

1. Le mari n'a pas de droit sur ces biens, et il est évident que la femme peut en user pour acquérir son acte de divorce. 2. Voir *ibid.* I, 4 (f. 60b). 3. Comp. J., tr. *Schebiith*, VIII, 1 fin (t. II, p. 400).

que c'est son divorce, il sera nul ; il faut que le mari dise : « voici ton divorce ». Si le mari met l'acte aux mains de la femme qui dort, et à son réveil elle lit, voyant que c'est son divorce, celui-ci est nul ; il faut que le mari dise : « voici ton divorce ». Si elle se trouve sur la voie publique et le mari lui jette l'acte, si celui-ci tombe près d'elle, l'acte est valable ; s'il tombe près du mari, la répudiation n'est pas effectuée[1] ; si enfin l'acte tombe à mi-chemin des deux époux, la femme sera à la fois répudiée et non répudiée (en état de doute).

Cet avis, dit R. Yoḥanan, est conforme à celui que R. Simon b. Eléazar a exprimé plus haut[2] : selon lui, il est indispensable, pour la validité du divorce, qu'au moment de le remettre à la femme on le lui déclare. — Qu'appelle-t-on dans la Mischnâ une distance proche ? Selon Rab, c'est une distance de 4 coudées. C'est aussi l'avis de R. Ilaï Ha-Yoresch. Selon R. Eléazar, au nom de R. Yoḥanan, de la part de R. Yanaï, il s'agit d'une distance si petite, qu'il suffit d'étendre la main pour prendre l'objet[3]. On a enseigné de même (dans une Braïtha) : On nomme ainsi ce qui est « près d'elle », et c'est aussi l'avis de R. Aba ou R. Jérémie au nom de Rab. Mais n'y a-t-il pas contradiction entre les opinions diverses de Rab ? Pourquoi dit-il plus haut que l'on nomme proche un espace compris dans les 4 coudées voisines, tandis qu'ici il désigne comme telle la distance que l'on peut atteindre en étendant la main ? La mesure de quatre coudées est indiquée comme règle de principe ; mais en fait, c'est une distance si petite que l'on puisse atteindre l'objet en étendant la main. On a enseigné que R. Éléazar dit : lors même que l'acte se trouve plus rapproché de la femme que du mari, mais que (par suite d'un obstacle interposé) elle ne pourrait empêcher qu'un chien happe l'acte et l'emporte, la répudiation n'est pas valable. Samuel conteste cet avis de R. Eléazar (il dit qu'en raison de la proximité de l'acte près la femme, elle est légalement répudiée). En fait, le meilleur procédé de divorce consiste à remettre l'acte aux mains de la femme. Dans l'opinion qui admet comme proche la distance aisée à atteindre de la main, s'il reste un tel espace libre entre le mari et la femme (contenant l'acte de divorce) selon Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, lorsque l'acte est plus près d'elle que de lui, il devient effectif ; mais si l'acte se trouve plus près de lui que d'elle, la répudiation ne sera pas accomplie. — « Lorsqu'enfin l'acte tombe à mi-chemin des deux époux, la femme sera à la fois répudiée et non répudiée (en état de doute) ». En un tel cas, dit Aba b. Jérémie, le mari reste chargé de nourrir sa femme.

3. Il en est de même pour une consécration de mariage et un contrat de dette : Si le créancier dit au débiteur de lui jeter la somme due, et en effet le débiteur la jette, si la somme se trouvait plus près du créan-

1. Cf. J., tr. *Bava mecia*, I, 4 (f. 7[d]). 2. V. même traité, I, 1 (t. VIII, p. 254). 3. Cf. ci-dessus, VI, 2.

cier (et qu'ensuite elle se perd), le débiteur est hors de cause (n'a rien à rembourser); mais si l'argent est tombé près du débiteur, il en est responsable. Si enfin l'argent est tombé au milieu d'eux deux, ils doivent partager la perte. — Si la femme était placée au sommet du toit et le mari lui a jeté là l'acte, dès que l'acte a atteint l'aire du toit (même sans y rester), la répudiation est effective; si le mari était en haut et la femme au bas, et il lui a jeté l'acte, dès que l'acte a quitté l'emplacement du toit, fût-il désormais effacé par l'eau ou brûlé, il a effectué la répudiation.

[1] R. Abin dit au nom de Ḥiskia : lorsque la Mischnâ parle « d'argent tombé au milieu d'eux deux », il s'agit du salaire remis au greffier pour rédiger l'acte. — R. Eleazar dit[2] : notre Mischnâ, où il est question de « toit », parle de celui qui est pourvu d'une galerie circulaire, susceptible de recevoir l'acte en cas de chute; mais s'il n'y a pas de galerie, il faut, pour la validité de l'acte, que celui-ci soit parvenu dans l'intervalle de 3 palmes près du toit, écart si faible qu'il sera annulé et confondu avec le toit. R. Jacob b. Aḥa, ou R. Aba b. Hamnona, au nom de R. Ada b. Aḥva, demanda si pour le repos sabbatique, une distance d'une clôture inférieure à 3 palmes est nulle et confondue avec cette clôture? Il y a une différence, dit R. Yassa, entre l'acte de divorce et le fait d'un transport le sabbat: le premier produit son effet même en l'air, avant de poser à terre; le second devient réel en bas, au moment de la chute —[3].

4. D'après l'école de Schamaï, un homme peut répudier sa femme par un vieux acte de divorce[4] ; mais l'école de Hillel l'interdit. Un tel acte est déclaré vieux lorsqu'après sa rédaction le mari y renonce et s'isole avec sa femme (se remet avec elle).

R. Juda dit au nom de Samuel : tous reconnaissent (même l'école de Hillel) qu'en cas de fait accompli la femme n'aura pas besoin de quitter le mari qu'elle a épousé, afin d'éviter tout faux bruit à l'égard des enfants issus de cette union (que l'on pourrait accuser d'être nés hors mariage). Nous avons appris (aux termes de notre Mischnâ) que si les époux se sont trouvés seuls ensemble après la rédaction de l'acte de divorce (et avant la remise), on éprouve la crainte qu'il y ait eu union ; selon une autre version, il s'agit de l'isolement des deux époux après la remise de l'acte de divorce (et même en ce cas on éprouve la même crainte. La 1re version (celle de notre Mischnâ) sert à confirmer l'avis des Schamaïtes (elle indique que, même en cas d'isolement des deux époux entre la rédaction de l'acte et la remise, on n'éprouve aucune

1. En tête est un passage déjà traduit, tr. *Péa*, IV, 2 (t. II, pp. 84-85). 2. V. J., tr. *Eroubin*, X, 5 (t. IV, p. 299). 3. Suit un passage traduit, tr. *Sabbat*, XI, 1 (t. IV, p. 131). 4. V. tr. *Edouyoth*, IV, 7.

crainte); la 2e version confirme l'avis des Hillélites (selon eux, il y a doute en ce cas, et il faudra par conséquent un nouvel acte de divorce confirmatif).

5. Si un mari date l'acte de divorce d'après un comput de gouvernement non convenable[1], p. ex. selon le règne des Mèdes ou celui des Grecs (en se trouvant dans la Babylonie), ou d'après le compte depuis la construction du Temple, ou depuis sa destruction, ou si en se trouvant à l'Est il écrit l'Ouest, ou à l'inverse ; si la femme s'est remariée sur la base d'un tel divorce, elle devra quitter le 1er et le 2e mari, mais en recourant à un nouvel acte de divorce de tous deux. Elle ne peut réclamer le douaire, ni les revenus, ni la nourriture, ni un dédommagement pour usure des effets par le mari, pas plus du 1er que du 2e ; si elle a pris un de ces objets, soit à l'un, soit à l'autre, elle doit le restituer. L'enfant qu'elle aurait eu de l'un ou de l'autre sera *mamzer* (illégitime). Ni le 1er mari, ni le 2e (s'il est cohen), ne pourra se rendre impur pour l'enterrer; ni l'un ni l'autre n'aura droit à prendre pour lui ce qu'elle trouve, ou à toucher le gain produit par son travail, ou à la délier d'un vœu qu'elle aurait formé. Si elle est fille de simple israélite, elle devient inapte à épouser un cohen.

Si elle est fille de lévite, elle ne pourra pas consommer de dîme; ou si elle est fille de cohen, elle devient impropre à manger de l'oblation. Ni les héritiers du 1er mari, ni ceux du 2e n'ont de droit sur le douaire de la femme. A la mort de ces maris, les frères de l'un et l'autre devront se laisser déchausser par la veuve, sans que nul ne puisse l'épouser. Si en lui remettant un acte de divorce le 1er mari a modifié son propre nom, ou celui de la femme, ou celui de sa ville à lui, ou celui de la ville à elle, il faudra (en cas de 2e mariage) qu'elle se sépare de tous deux, et toutes les règles précitées sont applicables à cette femme.

R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : la raison essentielle pour laquelle on a adopté l'usage d'inscrire le nom du règne dans les actes, était d'éviter tout danger de persécution (pour être en bons termes avec l'autorité locale), au point qu'à défaut de cette formalité les sages ont déclaré illégitime l'enfant né d'une telle union. R. Houna dit au nom de Rab : tout l'énoncé du présent chapitre (de notre Mischnâ) émane de R. Meir, sauf ce qui est dit de la modification des noms (cette fin est aussi conforme à l'avis des autres sages). R. Mena demanda en présence de R. Yassa : Est-ce qu'on lui attribue aussi l'opinion discutée plus loin[2], que si une femme répudiée par l'une des trois sortes défectueuses d'acte de divorce s'est remariée, l'enfant né de la 2e union

1. Au lieu de ces mots, l'édition du Tal. Babli, par le fait soit de la censure, soit de l'éditeur qui la craignait, a : « d'un autre royaume » (des étrangers).
2. Ci-après, IX, 3.

est apte à être reçu en Israël (n'est pas illégitime)? Je n'ai pas songé, fut-il répondu, au chapitre dont vous parlez, mais seulement au nôtre (au présent texte).

6. Pour toutes les femmes à degré de relation illicite avec l'époux projeté, dont les femmes adjointes sont permises à chacun [1], si celles-ci ayant quitté la maison du défunt, se sont mariées, puis il se trouve que les premières étaient des femmes de stérilité évidente [2], l'adjointe remariée ne pourra rester ni avec le nouveau mari, ni avec le beau-frère, et les règles précitées sont applicables à cette femme.

7. Un homme épouse par lévirat sa belle-sœur veuve, et l'adjointe de celle-ci est allée épouser un autre homme (selon son droit), puis il se trouve que la première veuve est de stérilité évidente [3], l'adjointe devra aussi se séparer de son deuxième mari, elle ne pourra pas épouser le beau-frère, et toutes les règles précitées lui sont applicables. — [4].

8. Un écrivain [rédigeant un acte de divorce pour le mari et l'acquit de douaire de la femme [5]] se trompe dans les remises, donnant le divorce à la femme et l'acquit à l'homme, puis les époux échangent entre eux ces 2 actes reçus par erreur. Plus tard, l'acte de divorce émanant des mains de l'homme est présenté, ainsi que l'acquit par la femme [6] ; celle-ci remariée à un autre devra se séparer des deux maris, et toutes les règles précitées lui sont applicables. R. Eléazar dit : si l'acte de divorce a été présenté de suite [7], il est seulement déclaré nul; mais s'il est présenté plus tard (après l'union), il est valable, car le mari ne mérite pas assez de créance illimitée pour annuler les prétentions de possession du deuxième mari.

En quel cas R. Eleazar est-il opposé à son interlocuteur ? Ce ne saurait être lorsque le greffier est certain de s'être trompé, car alors R. Eleazar reconnaît aussi que le mari est toujours digne de foi ; lorsqu'au contraire le greffier déclare savoir qu'il ne s'est pas trompé, les Sages admettent aussi que le mari n'est pas digne de foi ; il faut donc que le différend porte sur une désignation vague : selon R. Eleazar, on craint que le malade ne se soit pas trompé [8] ;

1. En cas de décès du mari sans enfant, l'adjointe est libre sans accomplir le lévirat, V. tr. *Yebamoth*, I, 1. 2. Par cette constatation, les 1res n'étaient pas mariées réellement, mais les adjointes l'étaient, et, par suite, étaient soumises aux cérémonies du lévirat. 3. Même observation qu'au § 6, note 2. 4. La Guémara sur ce § est déjà traduite au tr. *Yebamoth*, X, 4 (t. VII, p. 145). 5. Le passage entre [ ] est omis dans le texte jérusalémite. 6 Chacun des deux conjoints croyait posséder l'acte en bonne forme qui lui appartient. 7. Avant la seconde union. 8. Si, au lieu d'affirmer de suite la remise erronée, le mari argue seulement plus tard s'être trompé, on mettra en doute sa prétention d'erreur, et on ne le croira plus.

selon les autres sages, on éprouve la crainte contraire, qu'il se soit trompé. — « R. Eleazar dit (aux termes de la Mischnâ) : si l'acte de divorce a été présenté de suite il sera déclaré nul ; mais s'il a été présenté plus tard, il sera valable, car le premier mari ne mérite pas une créance illimitée au point d'annuler les prétentions de possession du second mari. » Qu'appelle-t-on « de suite. » ? Selon R. Zeira, c'est avant les fiançailles, et l'instant d'après se nomme « plus tard » (entraînant le manque de foi au dire du déclarant) ; selon R. Isaac b. Haqoula, on nomme « de suite » avant la nouvelle union, et « plus tard » après la seconde union. Notre Mischna confirme l'avis de R. Zeira, en disant : « le premier mari ne mérite pas une créance illimitée, au point d'annuler les prétentions de possession du second mari » (de crainte qu'il y ait eu échange de contrats).

8. Si après avoir écrit l'acte de divorce le mari change d'idée et ne le remet pas, d'après l'école de Schammaï, la femme devient pourtant impropre à épouser jamais un cohen ; d'après l'école de Hillel, elle ne le devient pas, lors même que le mari lui a remis le divorce à une condition non réalisée ensuite.

9 (11). Un mari qui a répudié sa femme et passé la nuit avec elle dans une auberge (fondouq) n'a pas besoin, selon Schamaï, de lui remettre un nouvel acte de divorce[1] ; selon Hillel, il le faut. Toutefois, il y a seulement discussion en cas de répudiation après le mariage accompli ; mais tous reconnaissent qu'en cas de répudiation après simples fiançailles, il n'est pas besoin de nouvel acte, parce que le futur n'est pas encore attaché à elle de cœur. Si elle s'est remariée après avoir été répudiée par un divorce chauve [2], elle devra rester séparée des 2 maris, et toutes les règles précitées lui sont applicables.

10 (12). Chacun peut compléter un acte de divorce chauve (en signant dans les plis inachevés). Tel est l'avis de Ben-Nanos. D'après R. Akiba, l'acte ne pourra être complété que par des proches parents, qui sont aptes à témoigner ailleurs [3]. On appelle un acte chauve celui où les plis restés en blanc sont supérieurs à celui des signatures données [4].

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que (en cas de divorce projeté, § 8, d'après l'école de Hillel) ce n'est pas un motif d'élévation dans l'ordre généalogique des familles sacerdotales [5], et le tribunal ne peut pas en faire une cause de souillure (de sorte que la femme devienne impropre au sacerdoce). En effet, un fait de ce genre fut soumis à R. Ḥiya le grand, et il décida d'adopter l'avis

1. Tr. *Edouyoth*, IV, 7. 2. C'est un acte très compliqué d'écriture, contresigné au dos, auquel il manque une formalité. 3. Quoiqu'à titre de parents, ils ne doivent d'ordinaire pas témoigner, ici on les admet à cet effet. 4. A chaque pli doit correspondre une signature au dos. 5. Cf., tr. *Yebamoth*, X, 5 (7), et XIII, 4.

de Hillel (que la femme reste propre au sacerdoce). Quoi ! lui dit Rab, as-tu pu te décider à adopter une solution dans une question aussi douteuse? R. Ḥiya lui répondit : R. Ismaël b. R. Yossé était d'accord avec moi (à autoriser ce cas). Rab leur appliqua alors ce verset (Ecclésiaste, IV, 9) : *les deux* (avis) *valent mieux qu'un* (mon doute est annulé devant ce double avis contraire). — La femme qui a une tenue inconvenante avec son jeune fils sera impropre au sacerdoce, selon l'école de Schammaï ; mais l'école de Hillel déclare qu'elle reste apte au sacerdoce [1]. Si deux femmes ont ensemble des relations inconvenantes, elles sont impropres au sacerdoce, selon l'école de Schammaï ; mais selon l'école de Hillel, elles conservent cette aptitude.

R. Mena dit : la discussion (émise ici, au sujet de deux époux divorcés passant la nuit dans une même auberge, § 9) entre l'école de Schammaï et celle de Hillel est conforme à celle qu'ils ont plus haut [2]. Comme les Schamaïtes disent plus haut qu'il est loisible à un mari de répudier sa femme en employant un acte déjà « ancien », de même ici ils disent qu'il n'est pas besoin d'un nouvel acte de divorce (on ne craint pas qu'il y ait eu union pendant cette nuit passée à l'auberge) ; de même, les Hillélites, qui plus haut n'autorisent pas le mari à se servir de l'acte en question, exigent aussi en notre cas un nouvel acte (dans la crainte d'une union en cette nuit). R. Yossé b. Aboun dit (d'autre part) : soit les disciples de l'école de Schammaï, soit ceux de Hillel, sont d'accord avec leur propre opinion exprimée plus loin. Ainsi, les Schamaïtes disent (IX, 11) : « Un mari ne devra répudier sa femme que s'il a à lui reprocher un fait d'inconduite ; ils sont aussi d'avis ici (en cas de nuit passée dans la même auberge) que la femme est supposée souillée pour son mari, et l'on ne soupçonne pas ce dernier de s'être joint à sa femme pendant cette nuit [3]; par conséquent, il échappe à l'obligation de lui remettre un nouvel acte de divorce. Les Hillélites au contraire disent (dans la Mischna précitée) : « Il suffit du moindre prétexte du mari, fût-ce d'avoir laissé gâter un mets, pour motiver la répudiation » ; dès lors, la femme n'est pas souillée pour lui, et il est bien possible que le soupçon d'une nouvelle union soit fondé ; voilà pourquoi le mari est contraint de remettre un second acte de divorce après la nuit passée ensemble à l'auberge.

Si un marie répudie sa femme, celle-ci ne devra plus demeurer avec lui, ni dans la même cour, ni dans le même emplacement (de crainte que, la passion l'emportant, il y ait une nouvelle union). Si la cour appartient à la femme, l'homme devra céder la place ; si la cour est au mari, la femme devra se retirer. Si elle est en commun aux deux époux, lequel devra se retirer devant l'autre? La femme [4] devra se retirer en ce cas ; lorsque c'est possible (s'il y a deux portes), chacun des conjoints ouvrira une porte de son côté pour se retirer. Toutefois, cette séparation immédiate aura lieu en cas de répu-

1. Cf. B., *ibid.*, fol. 76. 2. Ci-dessus, § 4. 3. Voir Casuistique de R. David b. Zimra, I, 277 ; II, 746. 4. Selon le commentaire *Pné-Mosché,* la femme se déplace plus aisément que l'homme.

diation, après le mariage accompli (on craint alors les effets d'une inclinaison réciproque); mais s'il s'agit seulement d'une répudiation après fiançailles, la séparation immédiate n'est pas exigible. Pour la femme d'un cohen, lesdites précautions sont exigibles même en cas de répudiation après fiançailles (en raison de l'interdit pour un cohen de s'unir à une répudiée). La fiancée en Judée subit la même loi que la femme mariée (puisqu'en ce pays les fiancés restent parfois seuls ensemble, et qu'il en résulte une plus grande intimité). Celui qui, refusant d'exercer le lévirat à l'égard de sa belle-sœur veuve, se laisse déchausser par elle, après lui avoir promis le mariage, n'aura pas besoin de céder la place devant elle; car l'engagement verbal ne suffit pas[1] à constituer une acquisition complète (équivalant au mariage).

D'où sait-on qu'il y a divers modes de rédiger l'acte de divorce (dont traite la Mischnâ, § 10)? Il y est fait allusion, dit R. Imi[2], par ce verset (Jérémie, XXXII, 11) : *J'ai pris l'acte* (le libellé) *de l'acquisition, celui qui était cacheté, avec l'ordre de vente et les stipulations, et l'acte ouvert* (public). Or, par « acte cacheté », on entend celui qui est fermé par des liens (ou des plis); par « ouvert », celui qui répond au type habituel; les termes suivants indiquent qu'il y a parfois certaines conditions spéciales à l'acte, et un tel acte sera confirmé par deux signataires; tel autre le sera par trois témoins; un tel sera contresigné à l'intérieur, et tel autre (plié) le sera à l'extérieur. R. Aba dit au nom de R. Juda : l'acte simple est celui que les témoins contresignent en largeur (dans le sens de l'écriture), et l'acte compliqué est celui qu'ils signent en longueur (en travers, et à l'extérieur). R. Idi ajoute : entre un pli et l'autre, les témoins signent, et ils devront avoir soin de signer sur le haut du feuillet. N'y a-t-il pas à craindre que l'auteur du contrat en ait fait mauvais usage (en inscrivant ce qu'il voulait au bas de la pièce)? Non; car, pense R. Nahman, les témoins n'apposent leur signature au bas de l'acte qu'après avoir lu d'abord ce qui est dit au-dessus, savoir qu'un tel, fils d'un tel, assume sur lui tout ce qui est écrit précédemment (il n'y a donc pas d'addition possible). Mais n'y a-t-il pas à craindre que l'auteur de l'acte efface son engagement et falsifie ensuite l'acte? Non, dit R. Houna; car, s'il se mettait une seconde fois à écrire les termes « j'en prends l'engagement », il rendrait l'acte impropre. Cependant, n'y a-t-il pas à craindre que l'homme inscrive d'autres détails conditionnels, qu'il ferait suivre de la formule « j'en prends l'engagement »? Non, car R. Houna est d'avis que l'action d'avoir effacé des termes rend la pièce impropre, lors même qu'ensuite on maintient la phrase effacée.

Sur l'avis de la Mischnâ (fin du § 9), disant que « la femme qui s'est remariée après avoir été divorcée par un acte chauve devra rester séparée des deux maris », R. Yohanan observe que cette femme n'est pas tenue de se séparer d'eux. R. Imi dit : de nombreux faits d'unions conclues à la suite d'un tel di-

1. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, II, 1, et III, 5. 2. V. J., tr. *Bava bathra*, X, 1 (f. 17').

vorce ont été soumis à la décision de R. Yohanan et de R. Simon b. Lakisch; et ceux-ci ont déclaré qu'il suffit en ce cas de faire compléter l'acte en question, selon l'avis de R. Akiba. — R. Yohanan dit : lorsque la Mischnâ est d'avis que chacun peut compléter un tel acte en le signant (si le nombre des plis est supérieur à celui des signatures), il s'agit du cas où il ne manque qu'une attestation par rapport au nombre des plis, avec la restriction suivante : s'il s'agit d'un défaut du nombre supérieur à 3 (savoir pour 4 plis, ne portant que 3 signatures), on peut compléter l'omission en intercalant au besoin une signature d'un témoin impropre d'ordinaire à cet effet ; mais s'il s'agit d'une défectuosité pour un nombre de 3 et au-dessous (savoir de 3 plis n'ayant que 3 signatures), il faut compléter la signature omise par celle d'un témoin apte à signer. R. Mena demanda : on sait ainsi quelle est la règle lorsque les signatures se suivent dans un ordre régulier (d'une part, celles qui proviennent de témoins valables ; d'autre part, celles qui sont impropres) ; mais quelle est la règle si ces témoignages se suivent en désordre (une valable alternant avec celle qui est impropre) ? La présence d'attestations impropres, fut-il répondu [1], ne fait pas considérer l'acte comme revêtu d'attestations trop éloignées du texte ; car les noms apposés là indûment ont, au contraire, pour but de confirmer la validité de l'acte (en ne laissant pas d'espace en blanc), et il en sera de même pour notre cas de succession des signatures en désordre.

S'il y a 9 plis contenant seulement 5 attestations (soit une omission de 4 noms), sera-t-il permis de défaire 2 des plis, puis adjoindre 2 signatures même impropres (de façon à équilibrer les attestations avec les plis), ou n'est-il pas permis, sur un tel acte, d'ajouter plus d'une signature impropre ? (question non résolue). Si l'acte a 5 plis (et qu'il contienne seulement 3 signatures), il est évident qu'il sera permis de défaire un pli, puis d'ajouter une attestation même impropre [2]. Il se trouve donc que l'action de défaire ce pli entraîne aussi sa libération [3]. Ce dernier avis est conforme à celui de R. Hanania b. Gamaliel, car un enseignement dit : un acte simple, contresigné par les témoins au dos de l'acte, et un acte avec plis, contresigné par les témoins à l'intérieur sont déclarés impropres selon R. Hanina b. Gamaliel, l'acte à plis, contresigné à l'intérieur reste valable, puisqu'il est facile d'en faire un acte simple en redressant les plis (donc, c'est, selon lui, qu'en redressant les plis on rend à l'acte sa valeur). L'acte écrit irrégulièrement reste valable, lors même qu'après la formation des plis, les signatures sont apposées ensemble (non au fur et à mesure des plis faits). C'est vrai, toutefois, lorsque tous les plis ont été faits à la fois, puis les premiers témoins ont signé (il faut alors, ou compléter le nombre d'attestations équivalant à celui des plis, ou défaire ceux-ci) ; mais lorsqu'après avoir fait

1. V., tr. *Guitin*, I, 4 (t. VIII, p. 261). 2. Selon la règle énoncée plus haut, pour trois attestations et au-dessus, on peut les compléter par *un* nom quelconque. 3. Il est indispensable, dit le *Qorban 'edâ*, de ne pas avoir un vide, sous peine de laisser l'acte « chauve ».

3 plis ils ont été contre-signés, on peut ajouter de nouveaux plis, qui seront contre-signés au fur et à mesure, et l'acte restera valable pour n'importe quel nombre ultérieur. La règle de principe est, pour l'acte de divorce avec plis, de les faire d'abord, puis de laisser signer. Si au fur et à mesure de chaque pli fait, la signature est apposée aussitôt, il est évident que l'apposition de la première et de la seconde signature a lieu sur un acte non encore compliqué (pouvant être encore classé comme simple).

A quel cas se rapporte la discussion (précédente entre R. Ḥanania b. Gamaliel et les autres sages)? Si, malgré les plis faits à l'extérieur, les témoins ont signé l'acte à l'intérieur, tous sont d'avis (même les sages) qu'un tel acte peut devenir simple (par l'effacement des plis); lorsqu'au contraire sur les plis faits, les témoins ont signé à l'extérieur, tous sont d'avis (même R. Ḥanina b. Gamaliel) qu'il n'y a plus lieu de le modifier en acte simple (et il reste valable); la discussion porte seulement sur le cas où l'acte comportant des plis a été contre-signé d'abord (indûment) à l'intérieur, puis signé de nouveau à l'extérieur. R. Ḥanina b. Gamaliel est alors d'avis qu'on peut faire cet acte simple (en effaçant les plis); les autres sages ne le permettent plus. Mais, objecta R. Rabbi à R. Ḥanina b. Gamaliel : le corps même de l'acte devrait prouver s'il est simple, ou non (or, les signatures apposées à l'extérieur démontrent bien ce qu'est l'acte). En effet, que prouve le texte de l'acte? Le voici, dit R. Aba, comme l'a dit plus haut R. Houna : les témoins n'apposent jamais leur signature au bas qu'après avoir lu en haut (dans le texte de l'acte) qu'un tel et tel (de qui émane l'acte) assume sur lui tout ce qui est inscrit plus haut. Mais, fut-il objecté contre l'explication de Rabbi, n'a-t-on pas enseigné que le type des actes est ainsi fait? (Comment donc a-t-il pu répliquer à R. Ḥanania que le corps de l'acte indique son contenu?) Non, dit R. Mena, on a seulement dit comment est fait le type des actes à plis. R. Abin dit : même en admettant qu'il n'y ait pas de différence entre l'acte simple et l'acte compliqué, sur ce dernier les dispositions légales sont à maintenir strictement sous peine de nullité (même en cas de fait accompli); tandis que l'acte simple n'est pas aussi sévère. R. Aḥa répond qu'il s'agit d'additions faites aux règles habituelles : ainsi, l'acte simple est signé d'ordinaire par 2 témoins, et si de plus (à titre additionnel) on veut revêtir cet acte de 3 signatures, c'est un procédé loisible; l'acte plié est signé d'ordinaire au dos, et si par surcroît on veut le faire signer au dos et à l'intérieur, c'est permis. On a enseigné ici qu'un acte chauve de divorce est impropre, et il est dit d'autre part qu'un acte (quelconque) qui n'est pas en règle est aussi impropre. A quoi bon énoncer ces deux enseignements analogues, au lieu de les résumer en un seul? C'est que si l'on avait seulement dit le premier, non le second, on aurait supposé pour le premier qu'il y a inaptitude, parce qu'il s'agit d'un acte dont la défectuosité peut entraîner le crime grave de relation illicite, tandis que l'acte ordinaire, qui ne comporte pas cette gravité, resterait valable; il a donc fallu énoncer aussi la règle touchant ce dernier. Si, d'autre part, on avait

énoncé ce dernier seulement, non le premier, on aurait supposé qu'il y a inaptitude (en cas d'irrégularité) pour l'acte ordinaire, parce qu'il s'agit de réclamer une certaine somme d'argent par cette pièce; mais, comme l'acte de divorce n'entraine pas une réclamation d'argent, il reste valable même en étant défectueux. C'est pourquoi il a fallu enseigner que, pour l'un et l'autre de ces actes, la défectuosité entraîne la nullité.

CHAPITRE IX

1. Si en répudiant sa femme un mari la déclare libre d'épouser n'importe qui, sauf un tel, cet acte est valable, selon R. Éliézer; les autres sages l'interdisent. Que doit faire alors le mari, selon eux? Il devra le lui prendre, puis le lui rendre, en disant : désormais tu es libre à chacun. Si l'acte contient une telle exception, lors même qu'on l'a ensuite effacée, il est sans valeur.

R. Ili explique pourquoi R. Éliézer autorise même l'exclusion d'un tel ou tel dans l'acte de répudiation : c'est qu'en raison des termes redondants de la Bible (Deutéron. XXIV, 2), *Elle sortira de sa maison, partira et sera à un autre « homme »*, on adopte la règle que si même le mari a restreint la libération à l'autorisation d'épouser un « seul homme », le divorce sera effectif. Est-ce à dire que cette déduction va au delà des termes de la Mischnâ? Car notre Mischnâ parle du cas où la femme devient « libre d'épouser n'importe qui » et n'est interdite qu'à un seul homme, tandis que selon ladite déduction (de R. Ili), la femme serait interdite à tous, et permise seulement à un seul homme? Il faut donc dire que R. Éliézer a pour base une autre raison : c'est qu'il compare le divorce à la mort, et comme celle-ci ne délie du lien conjugal qu'en partie (les degrés prohibés pour cause de parenté maritale restant interdits), de même il peut arriver que l'acte de divorce maintienne la femme interdite à tel ou tel homme (non aux autres). Les autres sages, au contraire, tirent une déduction opposée du verset précité, « elle sortira de sa maison, partira et sera à un autre »; on compare le terme « sortir » à celui d' « être », et comme, dès la consécration pour l'un, la femme ne peut plus « être » à d'autres, de même, la « sortie » du pouvoir de l'un devra être telle, que la femme puisse être à tout autre (sans exception réservée à un particulier). Après la mort de R. Éliézer, quatre docteurs, savoir: R. Éléazar b. Azariah, R. Yossé le Galiléen, R. Tarfon et R. Akiba se rendirent au tribunal pour réfuter l'avis de R. Éliézer. R. Josué leur dit[1] : « *On ne s'attaque pas à un lion après sa mort.* » R. Tarfon lui répliqua : si un homme dispose par l'acte

1. Il leur imposa silence, leur faisant sentir l'inconvenance d'une telle conduite. V. Tosseftа à ce traité, ch. 7; cf. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 368; Schuhl, Sentences, p. 50.

de répudiation que la femme est libre d'épouser n'importe qui, sauf un tel et tel, puis elle épouse le frère de l'homme désigné comme exclu, lequel meurt ensuite sans laisser d'enfant, comment se soumettra-t-elle à la loi du lévirat vis-à-vis du frère survivant qui lui est interdit? Un tel cas équivaudrait à l'établissement d'une condition opposée aux prescriptions de la Loi [1], et dès que l'on veut établir une telle condition, celle-ci se trouve annulée de fait (par conséquent, l'interdit en question cesse pour cause de lévirat). Puisqu'il en est ainsi, est-ce à dire que nul homme ne pourrait épouser la fille de son frère, par la raison qu'il faut prévoir l'opposition aux termes de la loi sur le lévirat (en cas de décès du mari, la veuve ne pouvant épouser le frère de son mari, qui se trouve être son père)? Voici la raison, dit R. Yossé b. R. Aboun, qui motive la distinction entre ces deux cas : En cas de mariage avec la nièce, il y a d'avance une loi qui s'oppose au lévirat (le cas échéant de décès du mari), tandis qu'ici celui qui a dicté le contrat de divorce a interdit l'homme en question à la femme (et une telle condition humaine sera annulée). Mais, objecta R. Hanania au nom de R. Pinḥas, d'après l'avis de R. Éliézer (de pouvoir stipuler, dans l'acte de divorce, l'exclusion d'un individu du bénéfice de la libération), il devrait y avoir une 16ᵉ catégorie de femmes [2] qui, étant libres, dispense aussi l'épouse adjointe de toute cérémonie relative au lévirat (fût-ce une femme mariée)? Non, dit R. Mena, la raison est la même qui vient d'être énoncée : il est impossible de supposer un tel cas qui comporte un interdit légal (le cas d'une femme mariée), tandis qu'ici R. Éliézer prévoit un interdit spécial suscité par l'homme. R. Jérémie demanda (toujours dans l'hypothèse de R. Éliézer) : si l'homme a écrit que la femme répudiée pourra être interdite à un seul homme, et la femme se marie avec un autre, est-ce qu'après la mort de celui-ci l'interdit prévu subsiste encore, ou pourra-t-elle épouser l'autre? Dira-t-on que par suite de son second mariage, la répudiée a échappé au pouvoir du premier mari, au point que le second mari permet ce que le premier a défendu, ou non? Cette hypothèse même indique, fut-il répondu, que le décès du second mari équivaut pour la veuve à une répudiation complète (définitive) par rapport au premier mari, et entraîne la levée de la restriction imposée par le premier. R. Jérémie ajoute : il est seulement dit que la répudiation devient complète au jour du décès du second mari, mais non par suite du second mariage (s'il y avait une autre répudiation).

R. Yossé le Galiléen réfute ainsi l'avis de R. Eliézer : trouve-t-on dans la Loi que ce qui est défendu à l'un soit permis à l'autre (en fait de relations illicites), et réciproquement? Certes, le genre d'interdit établi est applicable à tout homme, comme les cas autorisés le sont pour tous. Non, répliqua R. Akiba, si l'homme qui est seul interdit à la répudiée est un cohen, en cas de décès du premier mari qui a provoqué le divorce, ladite femme ne se

1. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1 ; tr. *Bava mecia*, VII, 11.

2. Et non pas seulement XV. V. tr. *Yebhamoth*, I, 1.

trouve-t-elle pas comme une veuve pour l'exclu (non comme répudiée), tandis qu'à tous ses frères les cohanim elle sera interdite à titre de répudiée ; pourtant, la Loi est plus sévère à l'égard de la femme répudiée (interdite à tout cohen) qu'au sujet de la veuve[1]. Or, cette objection de R. Akiba est fondée en tous cas, par suite de ce raisonnement a fortiori : La femme répudiée, qui a ce titre de gravité d'être interdite comme telle à tous les cohanim, n'est pas défendue à l'homme primitivement exclu pour lequel elle redevient libre, quoiqu'elle soit une répudiée (pour tous autres) ; à plus forte raison, l'interdit comme veuve qui est moindre ne peut pas subsister devant la permission produite pour l'homme exclu, quoique (à part ce décès du second mari) elle serait femme mariée à un autre. Il faut donc admettre que, même pour l'homme exclu du bénéfice de la libération par divorce, on tient compte de ce que cette veuve a d'abord été une répudiée (et, comme telle, interdite à ce cohen). Par suite, comme l'interdit de la veuve (quoique moindre), subsiste vis-à-vis de l'homme exclu, en raison de ce qu'elle est encore (pour ce dernier) comme en partie mariée, à plus forte raison appliquera-t-on à l'homme en question l'interdit de la femme répudiée, titre plus grave que le premier. — Voici un autre cas : si un mari répudie sa femme, en spécifiant dans l'acte de répudiation qu'elle sera libre d'épouser n'importe qui, sauf un tel, puis elle épouse un autre homme dont elle a des enfants et qui meurt ensuite ; après ce décès, elle va épouser l'homme primitivement exclu par son divorce ; les enfants issus de la dernière union ne seront pas illégitimes (la condition spécifiée dans l'acte de divorce est rétroactivement annulée). De l'opinion émise par R. Akiba (d'où l'on infère l'annulation de la condition énoncée au divorce), il résulte qu'une nouvelle répudiation ne suffirait pas à délier la défense faite par le premier mari lors du divorce (l'exclusion déterminée). R. Saméi, au contraire, dit : nous connaissons un cas où d'abord la femme ne suscite pas par son union un interdit de relation illicite, et finalement elle devient interdite pour cette cause (elle tombe sous le coup de la règle générale). Ainsi, lui dit R. Mena, notre cas ressemble à celui qui dirait à sa femme : « Voici ton acte de divorce, à condition que tu épouses un tel. » Or, jusqu'à la mise en vigueur de cet acte, il est défendu au second mari de cohabiter avec cette femme, et c'est seulement à partir du moment où, par transgression, la cohabitation a été effectuée, que l'acte devient valable rétroactivement (et la condition stipulée est accomplie[2]).

Lorsque notre Mischnâ dit de rectifier le divorce comprenant l'exclusion d'un seul individu, elle adopte pour règle, dit R. Yoḥanan, l'avis de R. Simon b. Eleazar, qui dit[3] : Un acte de divorce n'a sa valeur réelle qu'au moment

1. Celle-ci n'est interdite qu'au grand-prêtre. V. Lévitique, XXI, 14. 2. De même, il ne faut pas s'étonner de ce que l'on a admis ici le raisonnement à l'inverse, savoir que la répudiée devenue ensuite veuve ne constituait pas un degré de relation illicite, qu'elle a acquis plus tard (rétroactivement), en épousant l'homme exclu du divorce. 3. V. tr. *Guitin*, I, 1 (t. VIII, p. 254), et VIII, 2.

où, le remettant à la femme, le mari lui dit : « voici ton acte de divorce » (de même ici, aux termes de notre Mischnâ, le mari devra dire, en remettant l'acte de divorce, que cet acte la libère pour tout homme). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yanaï : l'acte restrictif ne comporte même pas une trace d'inaptitude à l'égard du cohen [1]. Cahana dit : notre Mischna prouve que les Sages ne tiennent aucun compte de cet acte (et il n'empêche pas la veuve d'épouser le cohen) ; sans quoi, s'ils s'en préoccupaient, il ne serait pas dit de reprendre l'acte, la première remise de l'acte entraînerait l'inaptitude, et même en laissant l'acte aux mains de la femme, il suffirait au mari de dire qu'elle sera libre désormais d'épouser n'importe qui (sans exclusion). R. Aḥa au contraire déduit l'inverse : la procédure prescrite dans la Mischna prouve que l'on craint l'inaptitude au sacerdoce pour la femme répudiée avec restriction (en raison de la validité d'un tel acte remis d'abord, la reprise est exigible, afin d'effacer la clause de restriction) ; car si l'on ne tenait pas compte d'un tel acte (considéré comme nul), il suffirait de compléter l'effet du divorce de l'acte remis en main (en l'étendant à tous ; donc, les Sages craignent l'effet d'inappropriation au sacerdoce résultant pour la femme par le premier acte). R. Zeira dit que Schila b. Binah a enseigné ceci : toute condition, qui inscrite dans un acte entraîne la validité, entraîne le même effet si elle est énoncée verbalement lors de la remise de l'acte.

2. Si le mari dit en répudiant la femme : « tu es désormais libre pour chacun, sauf à mon père, ou à ton père, ou à mon frère, ou à ton frère, ou à un esclave, ou à un païen, ou à tout autre individu dont la consécration en mariage est sans effet [2] » l'acte reste valable. S'il lui dit : « tu es désormais libre à tous, sauf comme veuve à un grand-prêtre [3], ou comme répudiée à un simple cohen, ou comme ayant déchaussé un beau-frère, ou comme illégitime ou descendante des gens voués au culte pour un simple israélite, ou comme fille d'Israël à un *Mamzer* ou à un descendant des gens voués au culte, ou à l'égard de tout autre homme dont la consécration en mariage serait valable quoiqu'accomplie par transgression d'interdit », l'acte de divorce sera nul [4]. — [5].

(3) La formule capitale de la lettre de divorce est : « Tu es libre de t'unir avec tout individu (que tu voudras). » Selon R. Juda, l'acte dit : « Voici pour toi, de moi, un acte de séparation, une lettre de congé, un divorce de libération, par lequel tu peux épouser qui tu désires. » Voici

1. L'acte étant annulé, la femme n'est pas une répudiée et reste apte à épouser un cohen, étant veuve. 2. Conditions inutiles à énoncer. 3. V. tr. *Yebamoth*, IX, 3, et tr. *Qiddouschin*, III, 14. 4. Par l'application possible d'une telle restriction, l'union n'est pas entièrement dissoute, et le divorce est incomplet. 5. La Guémara sur ce § est déjà traduite au tr. *Yebhamoth*, III, 9 (t. VII, p. 50).

la formule de l'acte d'affranchissement : « tu es libre », « tu t'appartiens. »

R. Aḥa dit[1] : (malgré les exclusions énoncées dans la Mischnâ, l'acte reste valable), en raison du terme biblique KRITHOUTH, *contrat* (Deutéron. XXIV, 1) ; la Loi n'applique ce terme de *contrat*[2] qu'à un degré de relation illicite réelle (à l'exclusion des divers cas de consécration annulés d'avance). R. Mena dit (au sujet de l'assertion de R. Juda, d'inscrire dans l'acte : « WEDAN », *voici etc.*) : il faut avoir soin d'éviter l'erreur consistant à écrire : WEDIN, « il serait *juste* etc. ». R. Mena demanda : si le mari dit alors à la femme qu'elle est désormais indépendante, est-ce dans un sens complet, ou non ? (question non résolue). Pour l'affranchissement, R. Yossé b. Aboun dit que le maître adressera à l'esclave les 2 termes : « tu es libre » *et* « tu t'appartiens ». En effet, la Mischnâ dit de même que la formule comprend les expressions « tu es libre, tu t'appartiens. »

(4) Trois sortes d'actes de divorce sont nuls ; mais si la femme qui s'est cru ainsi répudiée s'est remariée, l'enfant issu de cette union sera légitime. Ce sont : 1° Celui que le mari a écrit de sa main, sans le faire attester par des témoins, 2° celui qui est contre-signé par des témoins, mais non daté, 3° l'acte daté, mais ne portant qu'une attestation. En ces 3 cas, les actes sont nuls, mais l'enfant né de la femme remariée est digne d'être reçu (en Israël).

4. R. Éléazar dit : si même l'acte n'est pas contre-signé par deux témoins, mais a été remis devant eux, il est valable, et un contrat de dette ainsi rédigé est payable sur les biens immeubles. La signature des témoins sur l'acte de divorce n'est exigible que pour la bonne forme (pour éviter toute contestation).

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : Dans tous les cas de nullité de l'acte de divorce (énoncés par la Mischnâ), il s'agit d'écrit émanant de la main du mari. Mais, objecta R. Eleazar, puisque au 2[me] cas énoncé on suppose la présence des noms des témoins, à quoi bon parler de ce que le mari aura écrit lui-même l'acte (Celui-ci ne reste-t-il pas impropre pour défaut de date) ? R. Jérémie répond au nom de Rab : en disant qu'à tous les cas il s'agit d'actes écrits par lui, on désigne même le dernier cas (pour dire que, malgré ce détail, la femme ne doit pas en principe se remarier, vu la nullité de l'acte) ; tandis qu'au second cas, où l'acte est pourvu de la confirmation par témoins, la nullité a pour cause le défaut de date. En effet, dit R. Hamnona, ces témoins portent eux-mêmes leur faute (sont coupables), car ils semblent assumer la charge d'attester à faux, en contre-signant un acte de divorce non daté. —

1. Contrairement aux divisions de l'édition de Venise et de celles qui l'ont suivie, l'éd. de Jitomir joint le présent texte au § 2 qui précède. 2. Ou : retranchée.

R. Aba b. Hamnona, ou R. Ada b. Aḥa, dit au nom de Rab : l'énonciation des cas de nullité dans la Mischnâ doit être conforme à l'avis de R. Meir. Pourquoi a-t-il fallu parler de cette conformité (N'est-il pas évident que c'est l'avis de R. Meir) ? C'est que, répond R. Mena, R. Houna a dit[1] au nom de Rab : « tout le présent chapitre provient de R. Meir, sauf ce qui est exprimé sur le changement de nom du mari ou de la femme, ou du nom de la localité de lui ou d'elle » ; par suite, on aurait pu croire que la 1re Mischnâ (celle visée par R. Houna) provient seule de R. Meir, et la 2e (celle d'ici) exprimerait l'avis des autres sages : Voilà pourquoi il a fallu dire que le présent texte émane aussi de R. Meir. R. Yossé explique ainsi pourquoi il a fallu dire que notre Mischnâ est de R. Meir : Comme Rab et Samuel déclarent tous deux [2] que l'opinion de R. Eleazar sert de règle, on aurait pu supposer qu'il en est de même dans nos présents cas ; c'est pourquoi on dit spécialement que notre Mischnâ émane de R. Meir (et que, même d'après lui, l'enfant né d'une telle union interdite en principe sera pourtant légitime).

Quant à l'avis de R. Eleazar (§ 4), Rab et Samuel disent tous deux qu'il sert de règle[3]. R. Yoḥanan, au nom de R. Jonathan ou de R. Yanaï, dit : d'après les autres sages, un acte non confirmé par des témoins est impropre. On soumit à R. Yoḥanan le fait d'une femme de cohen répudiée par un tel acte de divorce (non confirmé par témoins), et il voulut agir selon l'opinion de R. Yanaï (d'annuler un tel acte). Mais lorsqu'il apprit que Rab et Samuel sont d'un avis contraire (donnant pour règle l'avis de R. Eleazar), il y renonça, et de même lorsqu'on lui soumit ensuite un cas analogue, au sujet d'un simple israélite (même en remettant un tel acte défectueux, le divorce serait alors valable). Selon R. Josué, l'acte (non confirmé) est valable d'après tous. Mais n'est-il pas dit que R. Eleazar seul le déclare valable ? N'est-ce pas que, selon les autres, l'acte est impropre ? Voici en quoi consiste la distinction suscitée par R. Josué : Il n'y a de discussion qu'en cas de réclamation sur contrat non confirmé par les biens immeubles ; alors, R. Eleazar déclare un tel acte approprié et bien fondé pour réclamer une dette sur les biens meubles ; les autres sages le déclarent nul et mal fondé pour réclamer des biens immeubles ; mais, selon tous, l'acte suffit pour réclamer le montant sur les biens mobiliers.

5. Si 2 maris ont envoyé à leurs femmes chacun 2 divorces semblables (par les noms) qui se sont mêlés, l'un des maris remettra 2 actes à l'une et 2 autres actes à l'autre femme. Aussi, en cas de perte d'un acte, l'autre est tenu pour nul [4].

(6) Si 5 personnes ont écrit en commun, sur le même acte de divorce : « un tel répudie une telle », puis : « un tel une telle », et ainsi de suite,

1. Ci-dessus, VIII, 5. 2. Ci-après, § 4. 3. V. le présent traité, III, 2 fin ; tr. *Bava bathra*, X, 10. 4. On ignore à laquelle des 2 femmes il appartient. Cf. ci-dessus, VIII, § 1. La Guémara sur ce § est traduite même traité, III, 1 (t. VIII, p. 277).

au bas de quoi les témoins ont signé, l'acte est valable pour tous, et il faut successivement le mettre en main de chaque femme. Si pour chaque couple la formule (τύπος) a été écrite à part, et les témoins ont signé pour le tout au bas, le divorce seul au bas duquel les témoins ont signé après lecture faite est valable.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï[1] : lorsque l'acte de divorce se termine par une formule de salut à l'adresse d'un tel, accompagnée de la conjonction *et*, il y a présomption que l'attestation des témoins se rapporte à l'ensemble (et l'acte est valable) ; mais si cette formule de salut est distincte (sans la conjonction), il y a une solution de continuité, et comme l'attestation confirme alors la fin seule, l'acte est nul. Selon R. Simon b. Lakisch, même en ce dernier cas, l'attestation se rapporte au total de l'acte. Or, l'expression « en commun », usitée dans la Mischnâ, est applicable, selon R. Yoḥanan, aux termes suivants de l'acte : « un tel répudie une telle, et un tel une telle ». Cette même expression « en commun », selon R. Simon b. Lakisch, serait applicable seulement à la formule suivante : « Nous, un tel et tel, nous répudions nos femmes de telle localité » (non en cas de désignations, même jointes par couples divers). R. Zeira dit : toutefois, R. Yoḥanan reconnaît aussi que si, pour chaque couple, on a mentionné à part le fait de la séparation, ce sont deux actes distincts, et pour chacun d'eux il faut un formulaire séparé, revêtu chacun des deux attestations exigibles. On peut invoquer à l'appui de l'avis émis par R. Yoḥanan, la Mischnâ suivante[2] : « Si quelqu'un déclare considérer un tel et tel aussi interdit qu'un sacrifice, il faudra trouver une expression de regret pour chaque objet interdit en particulier (afin de se délier) » ; et de même ici l'autorisation partielle entraîne la permission totale. R. Yossé dit aussi que notre Mischnâ confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant : « Si pour chaque couple la formule a été écrite à part, et les témoins ont signé pour le tout au bas, le divorce seul au bas duquel les témoins ont signé, après lecture faite, est valable. »

Samuel dit (au sujet de la Mischnâ[3]) : ce qui, selon R. Méir, est un énoncé détaillé (et entraîne autant de fois la culpabilité) constitue pour R. Juda une généralité (ou « en commun ») ; ce qui est détaillé pour R. Juda constitue une généralité collective pour R. Méir. Samuel ajoute au nom de R. Zeira : il résulte des paroles de nos rabbins (de l'avis précité par R. Yoḥanan) qu'il est d'un avis contraire, et selon lui ce qui constitue un détail pour R. Méir n'est pas une généralité collective pour R. Juda, ni réciproquement ; car R. Yoḥa-

1. Tr. *Schebouoth*, V, 4 (5) ; J., ib. (f. 36b). 2. Tr. *Nedarim*, IX, 7 (t. VIII, p. 228). 3. Voici le texte, utile à citer pour expliquer la suite (tr. *Schebouoth*, V, 3) : « Si quelqu'un dit à l'autre : Donne-moi le froment, l'orge et l'épeautre que j'ai chez toi, et l'autre nie par serment l'avoir chez lui, celui-ci ne sera qu'une fois coupable par faux-serment (le cas échéant) ; mais si ce dernier dit : Je jure n'avoir à toi ni froment, ni orge, ni épeautre, il est coupable pour chaque (3 fois) ; R. Meir dit : Si même la demande du blé comporte le singulier, le dépositaire est plusieurs fois coupable. »

nan a dit plus haut au nom de R. Yanaï : lorsque l'acte de divorce se termine par une formule de salut à l'adresse d'un tel, accompagnée de la conjonction *et*, il y a présomption que l'attestation des témoins se rapporte à l'ensemble (et l'acte est valable) ; mais si cette formule de salut est distincte (sans la conjonction), il y a solution de continuité, et comme alors l'attestation confirme la fin seule, l'acte sera nul. Or, si l'on admettait l'avis de Samuel, à savoir que l'énoncé détaillé selon R. Méir constitue une généralité collective pour R. Juda, on devrait admettre que, même au cas où la formule de salut est séparée, la présomption d'appliquer à l'ensemble l'attestation des témoins devrait subsister (selon l'explication donnée sur la Mischnâ en question, de l'attribuer aussi à l'avis opposé de R. Juda ; donc, selon R. Yoḥanan, R. Juda n'établit pas de parité entre les énoncés des serments, comme le fait R. Méir). En somme, d'où sait-on que l'on n'adopte pas l'explication de Samuel ? C'est que, dit R. Yossé, une Mischnâ prouve que l'énoncé détaillé selon R. Juda ne constitue pas une collectivité générale pour R. Méir, car il est dit (dans ce texte) : « Selon R. Méir, même celui qui a juré ne pas avoir de froment, ni d'orge, ni d'épeautre, est coupable à part pour chacune de ces assertions ». Or, on emploie seulement l'expression *même*[1] lorsqu'on est déjà d'accord sur la proposition précédente (celle de R. Juda). Sur quoi donc porte la discussion entre R. Méir et R. Juda ? Le voici, répond R. Ḥanania : selon l'avis de R. Méir, quels que soient les termes employés dans l'assertion par serment, soit au pluriel, soit au singulier, c'est aussi bien une expression générale que détaillée ; selon l'avis de R. Juda, l'énoncé des trois sortes de blé est une généralité sans détail (la discussion porte seulement sur l'emploi de ces termes au singulier, que l'on suppose alors énumérés isolément et constituant autant de détails).

6. Deux divorces ont été écrits côte à côte (sur le même feuillet), et au bas 2 témoins ont signé en hébreu dans toute la largeur, passant d'un acte à l'autre, puis deux autres témoins ont signé en grec, aussi dans toute la largeur, sous les 2 actes ; l'acte sous lequel ont signé les premiers témoins après lecture faite est valable[2]. Mais si les signatures sont alternativement en 2 langues, d'abord en hébreu, puis en grec, ensuite encore en hébreu et en grec, les deux actes sont sans valeur[3].

Si l'apposition de la signature des témoins sur l'acte est faite à une distance de deux lignes d'écart depuis l'écriture du texte, l'acte devient impropre ; si l'écart est moindre, l'acte reste valable. Ainsi l'a dit Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan[4] : si on a laissé en blanc sur un acte l'espace de deux lignes pour pouvoir y ajouter un sujet étranger, fût-ce une place si petite que ce soit, l'acte

1. V. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 223). 2. P. ex. l'acte écrit à droite du feuillet, sous lequel se trouvent les noms en hébreu de 2 témoins, sera valable. 3. Par suite de l'interversion, il peut arriver d'avoir 3 signatures d'un côté et une seule de l'autre. 4. Même traité, III, 2 (t. VIII, p. 279).

devient impropre (si même le sujet étranger ne prend qu'une faible part des 2 lignes).

R. Samuel b. R. Isaac dit : notre Mischnâ le confirme, en disant que « si les signatures sont alternativement en deux langues, d'abord en hébreu, puis en grec, ensuite encore en hébreu et en grec, les deux actes sont sans valeur. » Or, l'hébreu en regard du grec constitue aussi un sujet étranger (formant interruption entre le texte et la signature, pour lequel motif les actes sont déclarés impropres). R. Mena dit : si l'on a commencé à signer vers la fin de la seconde ligne (diminuant d'autant l'écart resté vide), et l'on achève de signer sur la suite jusqu'à la quatrième ligne, l'acte reste valable.

Quelle est la distance à partir de l'écriture que ne doivent pas dépasser les signatures des témoins, pour qu'elles se réfèrent au texte et soient lues avec lui ? Selon R. Simon b. Eléazar, lorsque l'écart est d'une ligne pleine, l'acte est valable ; selon R. Doustaï b. Yanaï, ce sera la place exigible pour les deux témoins. D'après quelle écriture (fine ou grosse), jugera-t-on l'espace à occuper pour ce fait ? Selon R. Yassa b. R. Schabtaï, on calculera l'espace plein nécessaire pour apposer deux signatures ; selon R. Abahou, au nom de R. Isaac b. Ḥaqoula, il faut que l'écart soit suffisant de façon à ce que les lignes contenant chacune les lettres לד ne se touchent pas (aux extrémités[1]). Mais, objecta R. Jérémie devant R. Zeira, est-ce que la signature p. ex. de Yossé b. Yanaï (qui ne comporte pas les deux lettres précitées) peut se comparer à celle de Saül b. Baruch (qui les contient) ? C'est bien pour cela, fut-il répondu, que l'on a adopté la plus large mesure d'écart (par équivalence des signatures).

Si dans un contrat il y a une rature, ou une omission de mot inhérent au corps de l'acte, celui-ci deviendra impropre ; mais si l'omission ne porte pas sur un terme essentiel, l'acte reste valable. Si plus bas on a rétabli le mot omis, fît-il partie du corps même de l'acte, celui-ci restera valable. R. Yona et R. Yossa disent tous deux que, dans un contrat ayant un vide final de deux lignes, on devra mettre de l'écriture pour remplir le vide. R. Zeira dit au nom de Rab : on devra y rappeler (brièvement) l'objet du divorce; selon R. Aba, au nom de Rab, l'acte reste valable même lorsqu'on n'a pas rappelé à la fin l'objet du contrat, avec l'écriture servant de jonction. Est-ce que R. Aba ne se contredit pas? Il a dit plus haut [2], au nom de R. Jérémie, que la présence d'attestations impropres ne fait pas considérer l'acte comme revêtu d'attestations trop éloignées du texte ; car, les noms apposés là indûment ont au contraire pour but de confirmer la validité de l'acte (en ne laissant pas d'espace en blanc, mais en admettant en tous cas que l'éloignement des attestations rend l'acte impropre) ? Pourquoi donc dit-il ici le contraire ? Plus haut, il s'exprime au nom de R. Jérémie, tandis qu'ici il émet un avis au nom de Rab.

Si (contre un acte revêtu de la confirmation juridique) le débiteur fait oppo-

1. Les paléographes peuvent s'en former une idée en se reportant à l'écriture mérovingienne. 2. Même traité, I, 4 (t. VIII, p. 261), et VIII, 10.

sition, en taxant de fausses les signatures confirmatives des témoins, d'une part, et celles des juges, d'autre part, R. Aba dit au nom de R. Juda (au sujet de la nouvelle confirmation exigible en ce cas) : Puisque le créancier peut alors, soit faire reconnaître pour vraie l'attestation des témoins, soit celle des juges, et l'acte sera confirmé (selon R. Juda), j'ajoute, moi (R. Aba), qu'au besoin il suffit de faire certifier une signature des témoins et l'une des juges pour valider l'acte (en réunissant ces deux attestations). R. Mena dit : cette opinion est justifiée, car il pourrait même se contenter, s'il veut, de faire valoir l'acte par la confirmation d'une seule des signatures. Si quelqu'un a donné l'ordre au scribe de rédiger un contrat de dette et aux témoins de l'attester (à une époque, p. ex. en Tissri, bien différente du prêt effectué en Nissan), selon R. Aba, au nom de R. Jérémie, les témoins devront faire accompagner leur signature de ces mots : « Le prêt date du 1er Nissan; seulement, nous avons différé la date de l'attestation » (afin d'éviter toute contestation possible dans les réclamations ultérieures). R. Zeira dit au nom de R. Hammona [1] : la légalisation d'un acte par le tribunal peut se trouver placée à quelque distance que ce soit du texte, et l'acte reste valable. Rab dit : pour cette confirmation juridique, les témoins devront écrire : « Nous déclarons authentiques les signatures, dans telle et telle section de service ». Pourquoi cette procédure? Afin d'éviter (par ce moyen de contrôle) l'accusation possible de faux. S'il en est ainsi (que l'on éprouve ces craintes), on devrait aussi exiger l'inscription du jour, de l'heure et de l'endroit (donc, on ne craint pas l'accusation de faux en faveur du tribunal). Ainsi, la solution d'une question de ce genre fut émise par devant Rab pour confirmer un tel acte, sur lequel il n'y avait pas la mention de la section de service (et l'acte fut déclaré pourtant valable). R. Ḥagaï ajoute : les juges devront reconnaître les plaideurs (afin d'éviter de fausses attributions de noms), puisqu'il est arrivé un jour qu'une telle falsification s'est produite (et un individu non débiteur avait été condamné).

7 (8). S'il restait à écrire la fin de la formule du divorce transcrite à la 2e colonne (du même côté), et les témoins ont signé au bas, l'acte est valable. Si les témoins ont signé en tête de la feuille, ou au bord, ou au verso d'un acte simple (non retourné), il est sans valeur. Si l'on a rattaché le commencement d'un 2e acte à la tête d'un acte précédent par l'écriture du bord, et les noms des 2 témoins se trouvent au milieu des 2, les actes sont nuls [2]. Mais si l'on a rattaché le commencement du second à la fin du 1er, et les témoins ont signé au milieu, l'acte sur lequel on peut lire au bas les noms des témoins est valable.

8. Un divorce écrit en hébreu et contresigné par les témoins en grec, ou écrit en grec et contresigné en hébreu, ou par un témoin en hébreu

1. B., tr. *Bava bathra*, f. 163b. 2. Leur signature est insuffisante pour l'un et l'autre acte.

et un autre en grec, ou l'acte attesté par l'écrivain auquel s'est joint un autre témoin, est valable. Si l'attestation dit seulement « un tel, témoin » (sans nom du père), l'acte est valable, et de même s'il y a : « fils d'un tel, témoin » (sans nom propre), ou encore : « un tel, fils d'un tel », sans ajouter le mot « témoin ». S'il a écrit le prénom (surnom) de l'homme ou de la femme (au lieu du vrai nom) l'acte reste valable. Voilà comment procédaient les gens éclairés à Jérusalem (pour abréger).

En quoi consiste le « reste » de l'acte? C'est par exemple, dit R. Yossé b. Aboun, la formule : « Il est confirmé, fixé et clair ». L'acte est déclaré nul « s'il est contre-signé au verso (au dos) », lorsqu'il s'agit d'un acte simple; pour celui au contraire qui est compliqué (plié), l'acte sera valable dans ces conditions, et seulement si la confirmation est inscrite au dos. Rab dit : les juges peuvent signer (pour légalisation) même sans lire l'acte (ils confirment seulement les attestations de témoins); mais les témoins ne devront pas signer sans savoir lire le contenu de l'acte. Toutefois, dit Rab, je jure bien qu'il ne m'est jamais arrivé de confirmer un acte sans le lire au préalable. De même, dit R. Ḥagaï, en présence de R. Yossé, il n'est jamais arrivé devant Rab un contrat écrit en grec, dont il ait confirmé les signatures (car il ne savait pas lire le grec). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à Rab? « Un divorce écrit en hébreu, est-il dit, et contre-signé par les témoins en grec, ou écrit en grec et contre-signé en hébreu, ou par un témoin en hébreu et un autre en grec, est valable »? (Le fait d'avoir signé en une autre langue ne prouve-t-il pas que le témoin n'a pas su le lire, et pourtant l'acte est valable?) Cela ne prouve rien (dit Rab), et il est admissible que les témoins savaient lire le grec, non signer ainsi ou bien encore, sachant les 2 langues, ils ont adopté pour signer celle qu'ils préfèrent. — Quant à la suite de la Mischnâ, on l'explique ainsi : « Si l'acte est écrit par l'écrivain, auquel s'est joint un (seul) témoin, l'acte est valable. » Si ensuite, l'on a écrit « un tel homme » (sans ajouter le mot *témoin*), ou « le fils d'un tel », cela suffit pour valider l'acte. R. Eleazar dit : d'après l'avis de tous, la Mischnâ déclare « valable l'acte rédigé par un écrivain, auquel s'est joint un (seul) témoin ». Selon R. Yoḥanan, c'est seulement conforme à l'avis de R. Yossé (la signature de l'écrivain devra être jointe à celle du témoin pour former la double attestation). Ne t'effraie pas, dit R. Juda, de cet avis de R. Yoḥanan (qui semble admettre comme règle l'exigence de la signature du scribe); car, par là, il réplique seulement à l'opinion de R. Eleazar (ce n'est pas son propre avis). — Quant au premier cas de la Mischnâ (l'apposition de la signature des témoins au second côté), on suppose cette écriture se suivant en longueur [1]; aussi il est dit au nom de R. Zeira : comme la confusion avec un autre couple du même nom n'arrive guère [2], on n'en tient nul compte [3]. — « La

1. Nous avons suivi la version adoptée par le commentaire *Qorban 'eda*.
2. Cf. même traité, III, 2 (t. VIII, p. 279). 3. Les vieilles éditions ont ici une phrase répétée indûment de ce qui précède.

simple mention du surnom, est-il dit, laisse l'acte valable. » Selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, n'eût-on écrit que Ani (pas plus), c'est suffisant pour valider l'acte. R. Abahou signait d'un A (l'initiale de son nom). R. Ḥisda mettait une S (la seconde consonne, plus significative que la première). Samuel figurait un tronc d'arbre (ou de palmier) comme visa [1].

(9). L'acte qui porte inscrit les surnoms de chaque époux est valable. Le divorce imposé par un tribunal juif est valable, non celui d'un tribunal païen. Pourtant, l'acte sera valable, lorsque le tribunal juif (faute de pouvoir suffisant) fait frapper le mari par des païens, qui lui disent d'exécuter ce que les juifs lui ont ordonné [2].

9 (10). Si le bruit s'est répandu dans la ville que telle femme a été mariée en ce jour [3], elle est désormais consacrée; et si l'on dit d'une femme qu'elle a été répudiée, elle est désormais tenue pour telle, à condition qu'il n'y ait pas d'objection pour cause de doute. Qu'appelle-t-on ainsi? La répudiation de la femme d'une façon conditionnelle, ou l'envoi de l'acte de consécration à la femme au milieu de la rue, sans que l'on ait pu affirmer si le contrat est tombé près d'elle ou près de lui; c'est une cause d'infirmation pour doute.

— [4] R. Jérémie dit au nom de Rab : l'acte écrit par un juif sous l'effet de la violence des païens (qui ont donné l'ordre de contraindre le juif) sera sans valeur, ainsi que si l'individu (contraint) déclare ne pas vouloir nourrir ni entretenir la femme (un tel acte est impropre s'il provient des païens, quoiqu'au fond il soit juste). R. Ḥiya a enseigné : un acte écrit par un païen sous l'effet de la contrainte par des Juifs sera valable, si même l'individu (ainsi contraint) déclare ne pas nourrir la femme, ni l'entretenir. En effet, dit R. Yossé, la Mischnâ dit pareillement : « les païens le frappent, en lui disant d'exécuter ce que les Juifs lui ont ordonné de faire ». R. Ḥiya b. Asché dit au nom d'Issi : On imposera le divorce au mari qui déclare ne plus vouloir nourrir la femme ni l'entretenir. Mais, demanda R. Jérémie devant R. Abahou, comment peut-on de ce fait le contraindre au divorce? Certes, répondit R. Abahou; sans quoi, on se demanderait : si le divorce est de rigueur au cas où le mari est affecté d'une mauvaise odeur [5], pourquoi ne le serait-il pas à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'une question vitale (celle de la subsistance)? Aussi R. Ḥiskia, R. Jacob b. Aba et R. Yossa au nom de R. Yoḥanan dirent : le mari qui déclare ne plus vouloir nourrir, ni entretenir sa femme, devra ou la nourrir et l'entretenir, ou la répudier.

Au sujet « des bruits de consécration » (§ 10), R. Yossa dit au nom de

1. Ces divers modes de signer prouvent que la simple indication suffit pour attester. 2. A la fin, les éditions de la Mischnâ isolée ajoutent le mot : Kascher, « alors l'acte sera valable. » 3. J., tr. *Yebamoth*, VI, 4 (t. VII, p. 92). 4. En tête est un passage traduit tr. *Yebamoth*, IX, 3 (t. VII, p. 131). 5. Tr. *Kethouboth*, VII, 10.

R. Yoḥanan : il faut pour cela (en dehors du simple bruit) avoir vu brûler les lumières de l'hyménée et entendu des hommes en parler (signes de réalité). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Si le bruit s'est répandu en ville que telle femme a été mariée, elle est désormais consacrée, et si l'on dit d'une femme qu'elle a été répudiée, elle est désormais tenue pour telle »; or, pour la répudiation, peut-il être question de brûler des lumières ? C'est donc que le parler des hommes à cet égard suffit, et il sera suffisant aussi pour le mariage.

R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan[1] : si le bruit se répand en ville qu'une telle femme est répudiée, elle sera considérée comme telle ; si ensuite on examine de qui émane cette nouvelle, et il se trouve qu'elle a été répandue par des femmes ou des enfants, elle est sans valeur[2].

11. L'école de Schamaï dit : on ne peut divorcer avec sa femme que pour cause d'infidélité[3], selon ces termes (Deutér. XXIV, 1) : S'il a trouvé en elle un sujet blâmable, il la répudiera. L'école de Hillel dit : le mari n'est pas obligé de donner un motif plausible de divorce ; il peut dire qu'elle a gâté son repas, en vertu du même verset[4]. R. Akiba dit (il exprime la même idée autrement) : le mari peut dire qu'il a trouvé une autre femme belle, selon les mots (ibid) : *si elle ne lui plaît pas.*

Cependant n'a-t-on pas enseigné au nom des Schamaïtes[5], que l'on connaît seulement jusqu'ici le devoir de la répudiation en cas de relation illicite ? D'où sait-on qu'il s'étend aussi à la femme qui sort les cheveux défaits, ou ayant les côtés de sa robe déchirés jusqu'à la nudité, ou ayant les bras nus ? C'est qu'il est écrit (Deutéron. XXIV, 1) : *S'il remarque en elle quelque chose de malséant* (d'où il résulte qu'une tenue blâmable suffit à motiver la répudiation). Que réplique l'école de Hillel à celle de Schammaï ? Ce verset, selon Hillel, a pour but de ne pas laisser croire que le fait d'une relation illicite entraîne seul l'interdit pour les époux de rester ensemble (ou la répudiation), non toute autre tenue blâmable (c'est pourquoi on tire la déduction du verset précité que le divorce est applicable à l'un *ou* l'autre cas). R. Schila, du village de Tamarta, observa que le verset suivant paraît opposé à l'avis des Schamaïtes : *Son premier mari*, est-il dit (ibid. 3), *qui l'a renvoyée*, *ne pourra plus désormais la reprendre*. Dans quel but la Bible énonce-t-elle ce verset ? Il ne saurait s'agir réellement de rappeler l'interdit de la femme, puisque c'est déjà dit ; c'est s'il s'agit seulement d'indiquer de plus qu'il existe à ce sujet une

1. V. même traité, I, 1 (t. VIII, p. 255). 2. A la suite de ces mots, l'édition de Venise et celles qui l'ont suivie continuent le texte talmudique sans interruption jusqu'à la fin du chapitre. 3. V. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 222). 4. Il y a là, évidemment, une manière exagérée de s'exprimer, pour dire que le mari a le droit de divorcer sans être obligé de se justifier par une cause plausible. — Le verset précité n'implique pas seulement, selon Hillel, l'inconduite. 5. Dans une braïtha déjà citée au tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 223), et ci-dessus, VIII, 9; Sifri, section *Ki-thetsé*, n° 269.

défense négative. Il est écrit (Lévit. XV, 30) : *Celle qui est souffrante de son impureté menstruelle et celui qui est affecté d'une gonorrhée*[1]. Les premiers anciens ont conclu de ces mots que la femme menstruée devra rester dans son état d'éloignement, sans se teindre les yeux, ni se farder (φυκόω), jusqu'à ce qu'elle ait passé à l'eau (jusqu'après le bain de purification) Y a-t-il une règle à tirer de là, leur dit R. Akiba? Non, car s'il était vrai qu'elle doit agir ainsi, il pourrait en résulter une persistance de laideur ; elle serait si mal vue de son mari, qu'il pourrait par conséquent avoir l'idée (injuste) de la répudier. L'avis des premiers anciens (qui n'ont pas ce souci, que la laideur maintenue provoque le divorce) s'accorde avec celui de Schamaï exprimé ici, tandis que l'avis opposé de R. Akiba (qui éprouve ladite crainte) est conforme à celui des Hillélites.

1. Cf. Torath Cohanim, section *Metsora*, ch. 9 ; Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 64.

TRAITÉ NAZIR

CHAPITRE PREMIER

1. Toutes les dénominations du Naziréat ont la même valeur (juridiquement) que l'expression même de Naziréat (pour l'abstinence obligatoire). Ainsi, (lorsqu'à la vue d'un passant Nazir), on s'écrie « je veux être[1] », on sera désormais Nazir. Il en est de même de celui qui dit[2] : « je veux être beau », ou s'il emploie les mots Naziq, Naziḥ, ou Paziḥ[3]. Celui qui dit : « je veux être comme un tel » (par allusion à un Nazir), ou « je veux les boucler » (mes cheveux), ou « je veux les entretenir », ou : « je m'engage à laisser croître mes boucles[4] » (ce qui est une allusion formelle au maintien des cheveux), sera Nazir. Celui qui dit : « je m'engage à offrir des oiseaux[5] », selon R. Meir, sera aussi Nazir ; selon les autres sages, il ne le sera pas.

Comme il est écrit (Nombres, XXX, 3) : *Si un homme s'engage par vœu*, on déduit du terme final explétif que les diverses appellations des vœux équivalent aux vœux mêmes[6]. Puis (ibid) : *ou s'il a juré* ; là aussi le mot superflu *par serment* indique l'extension des appellations diverses d'interdit par serment à l'instar des serments eux-mêmes. — Garass Roscha di-nidarim etc. (le commencement du premier chapitre du traité *Nedarim* se trouve reproduit ici textuellement jusqu'aux mots suivants[7]). On a trouvé un enseignement où R. Ismaël interprète ce verset (Nombres, VI, 2) *le vœu d'être naziréen, de s'abstenir*, pour indiquer qu'un homme peut assumer un second naziréat pendant qu'il accomplit le premier. On a enseigné aussi : toutes les appellations diverses du Naziréat équivalent au Naziréat même, et en cas de transgression d'un tel engagement, on est passible de la pénalité des coups de lanière. Malgré l'avis de R. Yoḥanan[8] disant que l'on n'est pas sujet à cette pénalité en cas d'infraction d'un interdit de jouissance, il reconnaît qu'ici la pénalité serait applicable. Bien que R. Simon dise d'autre part[9] que l'on est dispensé d'offrir un sacrifice (à l'opposition de son interlocuteur, qui interdit « de déclarer bien savoir que le vœu de naziréat existe, mais ignorer qu'il est défendu au Nazir de boire du vin »), il reconnaît toutefois ici que l'appellation de naziréat

1. Sous-entendu : semblable à lui. 2. En se saisissant les cheveux. 3. Ce sont 3 corruptions du mot Nazir. 4. Imitation d'une expression d'Ezéchiel, XLIV, 20. 5. Si pendant l'époque consacrée le Nazir devient impur, il est tenu d'offrir une paire d'oiseaux au Temple. V. Nombres, VI, 10. 6. Cf. J., tr. *Nedarim*, I, 1 (t. VIII, p. 159). 7. C'est un des rares exemples où le rédacteur définitif du texte talmudique ne reproduit pas le passage que l'on retrouve ailleurs *in extenso* : très intéressant pour l'histoire de cette rédaction. 8. Ibid. (id., p. 161). 9. Ci-après, II, 4.

entraîne du moins la pénalité des coups de lanière. Enfin, quoique R. Juda dise (en cas de rencontre de plusieurs individus[1], qui se supposent réciproquement engagés par Naziréat) que le doute au sujet du naziréat laisse l'individu libre, il reconnaît ici (pour les diverses appellations) qu'il y a lieu du moins d'appliquer la pénalité des coups en cas d'infraction du vœu ainsi conclu.

A quel cas est applicable la diversité de « dénominations » en question dans la Mischnâ ? Si l'individu avait l'intention de s'engager par vœu de Naziréat, il se trouvera engagé même en disant p. ex. : « que je sois nazir en mentionnant seulement le pain » ? Si au contraire il n'avait pas l'intention de contracter un engagement (et la « dénomination » est une simple parole qu'il a laissé échapper), même en énonçant le terme *nazir* (sans intention), il ne devrait pas se trouver engagé de cette façon, pas plus qu'on ne serait engagé lorsqu'en lisant le passage de la Bible relatif à ce sujet, on prononce soit le mot Nazir, soit Nazih (par corruption) ? Il faut donc supposer qu'au moment d'énoncer l'une des dénominations douteuses, l'individu a pensé être conditionnellement engagé au Naziréat, si le terme en question comporte bien un tel engagement. Observe bien, lui fut-il dit, que ces termes servent d'engagement, et tu obéiras aux conséquences.

Quant à l'expression « je veux être » (ou que je sois), selon Simon B. Aba au nom de R. Yoḥanan, comme elle implique l'engagement de Naziréat pour celui qui voit passer des Naziréens devant lui (et elle comporte manifestement cette intention), que signifie son expression : « que je sois beau » ? Est-ce une manière de railler ces passants, ou celui qui le dit veut-il leur ressembler ? Cela signifie, dit R. Yossé b. Aboun au nom de Samuel, que cet homme souhaite être comme eux. S'il a dit « je veux être beau » (comme eux), il sera Nazir (est-il dit dans la Mischnâ). De quel cas s'agit-il là ? Il ne saurait s'agir de quelqu'un qui a poussé l'exclamation « beau, » car on sait déjà qu'il en est de même qu'au commencement (il sera Nazir) ? Et il ne s'agit pas non plus de quelqu'un qui à ce moment se prend les cheveux (afin d'indiquer que, malgré l'absence d'un Nazir passant, l'engagement a lieu), puisqu'aux termes de la Mischnâ il suffit pour être nazir d'avoir dit : « je veux être comme un tel » (par simple allusion), car il résulte de l'avis de R. Yossé b. Ḥanina qu'en se prenant les cheveux, cela équivaut à l'expression : « je veux être comme un tel » (sans que les deux conditions aient besoin d'être jointes) ? C'est que (tout en supposant la présence d'un nazir passant) l'homme s'est écrié : « rien de beau comme lui » (on nous apprend que cette expression a le sens élogieux, qui implique l'engagement).

Pour les mots (corrompus) Nazik, Naziḥ, Paziq, R. Yoḥanan dit : aux termes choisis par les anciens, il n'est permis par aucun contemporain d'ajouter de nouvelles expressions d'énonciations. Mais R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné de considérer de même les mots Raziah, ou Haziaḥ (quoique non énumérés

1. Ibid., V, 4 (8) fin.

dans la Mischnâ)? On veut dire seulement, répond R. Schila, qu'il est défendu à tout contemporain (docteur de ce siècle) d'ajouter aux expressions de la Mischnâ (y compris celles de la Tossefta, ou de R. Ḥiya). Bar-Qapara a enseigné que l'appellation *Ḥeress* (au lieu de Ḥerem) a le sens d'anathème[1], bien que ce mot ait le sens habituel de tesson (n'en résulte-t-il pas qu'on applique au terme sa signification la plus grave, impliquant l'obligation de sacrifice)? C'est que, dit R. Zeira, ce mot peut avoir parfois le sens de Très-Haut, comme dans ce verset (Job, IX, 7) *Il commande, Ḥeress, au soleil, qui ne se lève pas*. R. Simon B. Lakisch dit : les termes en question sont des expressions populaires (erronées), comme il arrive à des Nabathéens d'appeler le Ḥaspa (tesson) Kaspa (argent). — R. Yossé dit : l'avis de la Mischna (d'attacher de la valeur aux appellations corrompues du mot Nazir) est nécessaire pour les localités où ce n'est pas l'usage de s'exprimer ainsi ; mais dans les localités où c'est l'habitude, cela va sans dire, qu'il est évident qu'une appellation défectueuse du Naziréat n'en empêche pas la réalisation.

On a enseigné[2] : l'école de Schammaï dit que, soit les dénominations diverses du Naziréat, soit les dénominations des énonciations (celles qui en dérivent), lient (engagent) celui qui les a énoncées ; selon l'école de Hillel, on est seulement lié par l'énoncé des énonciations directes, non par celles qui en dérivent. Qu'est-ce que l'on entend par ces dernières ? Ce sont, dit R. Aba b. Zabda, les termes (composés de corrompus) Menazqa, Manziqua, Mapahzena. Ce ne sont pas là des dérivations, dit R. Yossa, mais de vraies dénominations (quoique corrompues) ; car, on est tout aussi bien engagé au naziréat en employant le terme Mandarna, qu'un des termes énoncés dans le Mischnâ, soit que l'on dise Manzirna, soit que l'on dise Mepahzina. Seulement, voici ce que l'on entend par dérivés de dénomination (et constitue le sujet du différend entre Schammaï et Hillel). C'est, selon l'avis de R. Yossé, conforme à l'enseignement suivant (final) de la Mischnâ, disant : « Celui qui s'engage à offrir des oiseaux sera Nazir, selon R. Méir ; mais selon les autres sages, il ne le sera pas. » Or, R. Yoḥanan explique qu'en ce cas R. Meir déclare l'engagement formel, à titre de dérivation, en se fondant sur la juxtaposition biblique des mots « cheveux » et « oiseaux » (de ce verset, Daniel, IV, 30)... *jusqu'à ce que ses cheveux crûrent comme les* (ailes des) *aigles, et ses ongles commes les* (serres des) *oiseaux*.

« Celui qui déclare vouloir être comme un tel, etc. » (est-il dit dans la Mischnâ). R. Yossé b. Ḥanina dit : C'est en se prenant les cheveux que l'individu se sera écrié : « je veux être comme un tel » (on sait ainsi quel est le sens d'engagement visé par cette expression). « S'il dit vouloir boucler (ses cheveux), ou les entretenir (les laisser croître) », c'est comme s'il disait : « Je veux être du nombre de ceux qui bouclent leurs cheveux, ou de ceux qui les entretiennent » (c'est l'équivalent de l'engagement au Naziréat). Ou encore,

1. V. J., tr. *Nedarim*, I, 2 (t. VIII, p. 166). 2. Tossefta à ce traité, ch. 1, commencement.

la déclaration de « les boucler et entretenir » équivaut à l'énoncé « de ne pas les boucler et entretenir moins de 30 jours », mais bien 30 jours (le mois complet, usuel en ce cas); et de même l'expression : « je prends sur moi de ne pas les boucler, ni les entretenir » équivaut à celle-ci : « je ne les bouclerai et les entretiendrai pas moins de 30 jours, mais bien 30 jours complets ». En disant : « je m'engage à laisser croître mes boucles », la Mischnâ suppose que l'on a ajouté (ou sous-entendu) : « je veux les boucler et les entretenir ». De même encore, en disant : « Je prends sur moi de ne boucler ni entretenir mes cheveux (au-delà d'un mois) », cela équivaut à l'engagement de « laisser croître ses boucles ». — Enfin, « celui qui s'engage à offrir des oiseaux, selon R. Meir, sera aussi Nazir; selon les autres sages, il ne le sera pas ». R. Yohanan[1] explique (comme ci-dessus) qu'en ce cas R. Méir déclare l'engagement formel, à titre de dérivation d'une dénomination de Nazir; il se fonde sur la juxtaposition biblique des mots « cheveux » et « oiseaux » (du verset de Daniel) : *jusqu'à ce que ses cheveux crûrent comme les* (ailes des) *aigles et ses ongles comme les* (serres des) *oiseaux.* Selon R. Simon b. Lévi, ce sacrifice est dû, parce qu'un naziréen devenu impur est tenu d'offrir un oiseau. Mais est-ce un oiseau qu'il doit offrir, et non plutôt *deux tourterelles, ou deux jeunes colombes* (Nombres, VI, 10)? Selon un enseignement, les volatiles purs sont seuls appelés « oiseaux » (et c'est à eux que l'auteur du vœu faisait allusion); selon un autre enseignement, tout oiseau, soit impur, soit pur, est dénommé comme tel (et, par suite, le vœu d'offrir un « oiseau » n'implique pas le naziréat). La première opinion a pour base ce verset (Deutéron. XIV, 11) : *Vous pourrez manger tout « oiseau pur »*; la seconde opinion a pour base le verset suivant (Ezéchiel, XXXIX, 17) : *Dis à l'oiseau, à tout objet ailé* (même impur).

Pourquoi, selon les autres sages, l'homme qui s'est exprimé ainsi, n'est-il pas Nazir? C'est que l'on peut supposer, de la part de cet homme, l'offrande volontaire des oiseaux pour contribuer aux besoins du culte. Pourquoi R. Meir ne craint-il pas l'hypothèse de l'émission d'un tel vœu (qui astreigne l'homme à être Nazir)? Ce serait supposer l'offrande volontaire d'un sacrifice de péché pour le culte (hypothèse inadmissible; il s'agit donc du Naziréat). Par conséquent, entre ces deux opinions diverses il y a une divergence pratique au cas où quelqu'un aurait dit : « je prends sur moi d'offrir un sacrifice de péché » : Puisque, selon R. Meir, il n'est pas admissible que l'on offre volontairement un sacrifice de péché pour les besoins du culte, le vœu précité impliquera le Naziréat; selon les autres sages, au contraire, il peut arriver à un nazir devenu impur d'être soumis au sacrifice de péché, et par conséquent le vœu précité n'implique pas le Naziréat.

2. Celui qui dit : « je déclare vouloir m'abstenir des pépins, des peaux

1. Ce n'est pas une répétition superflue d'un passage précédent, comme on pourrait le supposer au premier abord; cette argumentation est reproduite ici à nouveau, en raison de la suite, ou l'avis d'autres docteurs.

de raisins, de me faire couper les cheveux, de toute impureté[1] », sera considéré cnmme Nazir en tout, et tenu comme tel d'observer les formalités du Naziréat. Mais s'il dit : « je veux être comme Samson, le fils de Manoah, le mari de Dalila, comme celui qui a arraché les portes de Gaza, à qui les Philistins ont crevé les yeux, » ce sera un naziréat à la façon de Samson (incomplet). Voici quelle différence il y a entre le Naziréat perpétuel et celui de Samson[2]: Pour le premier, lorsque la chevelure devient par trop lourde, il est permis de l'alléger (de la tailler un peu) au rasoir, en offrant ensuite trois animaux en sacrifice[3]; celui qui en ce cas devient impur doit offrir un sacrifice en expiation de l'impureté. Au contraire, le Nazir comme Samson ne peut jamais alléger sa chevelure, quelque lourde qu'elle soit; mais s'il devient impur, il n'est pas tenu d'offrir d'expiation pour l'impureté.

Il faut entendre dans la Mischnâ qu'il y a engagement de Naziréat dès que la déclaration d'abstention porte même sur un seul des sujets énumérés. Celui qui a dit vouloir s'abstenir de tous ces objets réunis, selon R. Juda, sera Nazir, à condition que l'énoncé comporte les conjonctions[4], tandis que, selon R. Meir (l'interlocuteur anonyme de la Mischnâ), l'engagement sera le même, n'y eût-il pas de lien entre les divers sujets d'abstention (ils lui seront tous interdits). Celui qui a dit : « que je sois Nazir *et* Nazir », le sera 2 fois; c'est comme s'il avait exprimé 2 fois le terme : « je veux être nazir ». Celui qui a dit : » je veux être nazir et encore une fois », sera engagé ; s'il dit : « 2 fois et encore », il sera Nazir 3 fois; s'il ajoute : « *et* je veux l'être encore une fois », cela équivaut à un 4e engagement. R. Yossé b. R. Aboun dit : on peut arriver ainsi à 8 périodes, et de la même façon jusqu'à 16 périodes. Somkos dit : le mot τετράγωνον signifie quadruple[5], τρίγωνον signifie triple; διγώνιον signifie double.

Si quelqu'un a dit : « qu'il y ait prise sur moi pour le Naziréat », même cette simple formule, dit R. Eléazar au nom de R. Oschia, est effective, parce qu'il y a prise pour l'obligation d'un sacrifice. R. Aboun b. Hiya demanda : Celui qui dit simplement : « je ne mangerai rien de toi » (sans jurer), est-il engagé par l'interdit, en raison de l'aptitude au serment? C'est l'habitude des hommes, répondit R. Yossé, de dire: « je jure de ne rien manger de toi », mais non de dire (à l'inverse) : « je ne mangerai rien de toi, je le jure[6] ». C'est ainsi, ajoute R. Mathnia, que les hommes ont l'habitude de dire : le manche de la cognée, χαλκός ; mais ce n'est pas l'usage de dire : la cognée du manche. — Si quelqu'un dit : « j'entends ne pas être engagé » (sous-entendu : si j'avais

1. Cf. ci-après, VI, 2. 2. V. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 9. 3. Un sacrifice de péché, un holocauste, et une offrande de paix (à consommer soi-même). 4. Cf. ci-après, VI, 1, commencement; tr. *Qiddouschin*, II, 1. 5. Le Naziréat sera donc de 120 jours. 6. V. J., tr. *Nedarim*, I, 1 (t. VIII, p. 163), passage à rectifier et compléter d'après la présente version.

su de telle chose ce qu'elle est, je ne me serais pas engagé), l'homme est libre; mais s'il dit : « déjà je me trouve engagé », il sera Nazir. Selon R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Abina, ou R. Imi au nom de R. Yossé b. Hanina, celui qui dit : « je m'engage à m'abstenir du jus des fruits d'*Orla* » (de la 4e année de plantation, ou produits interdits), n'a pour ainsi dire rien formulé (puisque ces fruits sont déjà défendus comme Orla). Selon les compagnons d'étude, le cas précité est le sujet d'une discussion, et d'après R. Simon seul, l'homme qui s'est exprimé ainsi n'a rien dit ; car il a été enseigné ailleurs [1] : « Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger, puis il se met à manger de la chair d'animaux défendus, ou de bêtes déchirées, des reptiles ou des vermisseaux, il devra un sacrifice pour infraction au serment prêté. R. Simon le dispense du serment (en raison de son inapplication à des objets interdits). » Or, R. Zeira dit : cette discussion est seulement applicable au cas où le serment implique la jonction d'objets permis et d'objets interdits (le serment alors est partiellement applicable) ; mais si l'énoncé ne comporte qu'un détail (défendu), tous reconnaissent à l'unanimité que le serment n'a pas de prise sur les sujets déjà défendus (et, dès lors, son infraction n'entraîne pas la pénalité du sacrifice à offrir). De même ici (dans notre Mischnâ), il s'agit d'un vœu collectif (de plusieurs abstentions). R. Juda dit au contraire qu'il n'y a pas lieu de comparer ce qui est dit ici des vœux avec ce qui est dit ailleurs au sujet des serments ; car les vœux (d'abstention) sont applicables même aux interdits [2], tandis que les serments ne peuvent pas leur être appliqués (puisqu'il s'agit déjà d'un interdit).

Comme une dénomination différente du Naziréat implique le même engagement, une dénomination différente du Naziréat de Samson équivaut à ce dernier. En quoi consiste cette dernière ? Ce seront, dit R. Abina, les termes corrompus, Samsoukh, Samsour, Schamsouss. D'après qui notre Mischnâ dit-elle : « lorsque la chevelure devient par trop lourde, il est permis de l'alléger (en la taillant) » ? Ce doit être selon Rabbi, car R. Jérémie a dit au nom de R. Imi : d'après Rabbi, le Nazir à perpétuité peut se faire raser une fois par an ; selon les autres sages, tantôt il se fera raser une fois à la fin de chaque mois, tantôt seulement au bout d'un an. En effet, dit R. Ila au nom de R. Yossé, une Mischnâ (§ 4) confirme cette explication (qu'il s'agit d'un Nazir à perpétuité) en disant : « Celui qui dira : « que je sois Nazir comme mes cheveux de la tête, ou comme la poussière de la terre, ou comme le sable de la mer », sera comme engagé à perpétuité dans le Naziréat ; mais il pourra se raser à la fin de chaque mois ; selon Rabbi au contraire, il ne lui est pas permis de se faire raser tous les mois ; cette autorisation est seulement accordée à celui qui dit : « que je sois engagé au Naziréat comme les cheveux de ma tête, ou la poussière de la terre, ou le sable de la mer » (en ce cas l'engagement est long). R. Zeiza dit que la discussion soulevée ici a lieu en cas d'énoncé vague ; car s'il avait dit « *plein* mes cheveux », tous reconnaîtraient que ce Nazir peut seulement se raser au bout d'un an ; et s'il avait dit : « par le *nombre* des cheveux de la tête » (in-

1. Tr. *Schebouoth*, III, 4. 2. V. J., tr. *Nedarim*, II, 3.

dice de périodicité usuelle), tous reconnaîtraient que le Nazir peut se raser à la fin de chaque mois; il faut donc admettre que la discussion porte sur le cas où l'énoncé dit : « comme les cheveux de la tête » (d'une façon indéterminée). Cet énoncé, selon Rabbi, équivaut à l'expression: « *plein* mes cheveux» (et comporte le Naziréat d'un an); selon les autres sages, cet énoncé équivaut à l'expression: « par le *nombre* de mes cheveux » (et comporte le Naziréat restreint à un mois). Pourquoi ici (pour celui qui dit: « comme les cheveux de la tête ») y a-t-il mention de plusieurs Naziréats échelonnés? En réalité, l'homme ne prononce pas de vœu d'abstinence; seulement, il s'incite lui-même à s'éloigner de tout interdit (les périodes d'un mois suffisant).

On peut encore prouver par la suite (qu'il y a seulement discussion en cas d'énoncé vague). Selon R. Juda [1], il arrive de plus que si un homme dit vouloir être (considéré comme Nazir) aussi bien que les produits d'été (mis sur les claies à sécher), ou comme les sentiers élargis pendant l'année de repos agraire, ou comme les étoiles du firmament (tous énoncés visant le grand nombre), cet homme sera Nazir pour toujours, mais pourra se faire raser à la fin de chaque mois. Or, pourrait-on dire que Rabbi est du même avis que les autres sages? (et en conclut-on que si l'énoncé dit « par le *nombre* des cheveux », Rabbi admettrait aussi de fixer la périodicité du naziréat à un an?) C'est donc sur l'avis (opposé) de Rabbi que vient s'ajouter l'opinion émise par R. Juda [2] (et la discussion a seulement lieu en cas d'énoncé indéterminé). Absalom était un nazir à perpétuité, et il ne pouvait se raser qu'à la fin de l'année, par suite de son degré d'engagement. D'où savons-nous que, selon les avis des autres sages, le Nazir perpétuel peut se faire raser à la fin de chaque mois? De ce qu'il est dit plus loin (§ 5) : « Celui qui déclare vouloir être Nazir « plein la maison » ou « une hotte pleine » devra être examiné, et on lui demandera ce qu'il a entendu énoncer par ces expressions; s'il répond avoir sous-entendu par là une longue période, il sera Nazir un mois; mais s'il dit avoir compris par là un naziréat ordinaire (indéterminé), on considérera que la « hotte » (sus énoncée) pourrait être remplie par des grains de moutarde, et il devra rester Nazir toute sa vie. » C'est à ce sujet qu'il a été enseigné (dans une Braïtha) : ce même Nazir pourra se faire raser à la fin de chaque mois d'abstinence (c'est donc conforme à l'avis des sages).

On a dit plus haut qu'après certain énoncé le Nazir ne pourra se faire raser qu'à la fin de l'année. Mais si après un espace de 6 mois il devient impur, lui suffira-t-il de compter encore un intervalle de 6 mois pour arriver à la période d'un an, ou bien faudra-t-il recommencer à compter une année complète de Naziréat? (question non résolue). De même, si après avoir achevé la périodicité il ne veut se faire raser que 2 ou 3 jours après la fin, et à ce moment il devient impur, faudra-t-il recommencer la période d'abstention, ou non? Certes, répliqua R. Mena, il n'y a nul doute qu'aussi longtemps que « la

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Cf. Midrasch Rabba sur les Nombres, ch. 4; Rabba à Samuel, ch. 27.

chevelure n'a pas été sanctifiée par le sang[1] » (tant que le sacrifice d'expiation, exigible en ce cas, n'a pas été accompli), il n'est pas permis de se raser (ce sera donc également défendu dans le présent cas). Si quelqu'un dit : « que je sois Nazir au bout de 20 jours », lorsqu'il l'est déjà à perpétuité, sera-t-il soumis au Naziréat sévère dès que l'énoncé a eu lieu? Dira-t-on qu'en raison de la faculté qui lui reste de se raser (à la fin de chaque période d'interruption), le Naziréat lui sera imputable, ou ne le sera-t-il pas, parce qu'en cas d'impureté de cet individu il ne saurait y avoir de cessation? (question non résolue). Lorsque quelqu'un dit vouloir être simple nazir au bout du mois, et il se trouve déjà être dans le cas du Naziréat de Samson, cette dernière situation est-elle de suite imputable à l'individu, de sorte qu'il ne peut plus s'engager dans un naziréat simple, ou celle-ci sera-t-elle suspendue de façon à faire place (après un mois) au naziréat simple? Il semble, répond R. Ḥinena, que le Naziréat de la Bible (le simple) doit l'emporter sur celui de Samson (cet individu pourra donc observer un mois simple d'abstention), car il est dit (Nombres, VI, 21) : *Ainsi fera-t-il en sus de la règle (tora) relative à son abstinence*; on en déduit qu'il sera ainsi pour le Naziréat légal (de la Tôra), non pour celui de Samson, qui n'est pas légal (mais d'institution doctrinale).

« Si cet homme est devenu impur, est-il dit, il n'est pas tenu d'offrir un sacrifice d'impureté. » Il y a seulement la dispense d'offrir un sacrifice; mais la pénalité des coups de lanière subsiste en ce cas. Cet avis de la Mischnâ doit émaner de R. Juda, car il a été enseigné en son nom[2] : Un Nazir à la manière de Samson peut (malgré son état) se rendre impur pour enterrer les morts, comme Samson lui-même l'a fait. Selon R. Simon, l'expression : « comme Samson » (pour s'engager à l'abstinence) n'équivaut à rien, car celui-ci ne s'est pas engagé au Naziréat de sa propre bouche. Or il est dit (ibid.) : *aux termes[3] de son engagement*; il faut donc avoir prononcé soi-même son vœu de naziréat, à l'exclusion du Naziréat de Samson, lequel n'a eu lieu qu'à l'instigation de la Providence, comme il est dit (Juges, XIII, 4) : *Car cet enfant devra être un abstème de Dieu dès le sein maternel.*

3. Le Naziréat indéterminé (sans fixation d'une limite de temps) est d'un mois[4]. Soit que l'on dise : « je veux être Nazir pour une longue durée », soit « je veux être Nazir pour une courte durée », se fût-on engagé ainsi depuis ce moment jusqu'à la fin du monde, le Naziréat est d'un mois[5]. S'il dit : « je veux être Nazir un jour en plus » ou : « je veux être Nazir et une heure de plus », ou : je veux être Nazir et une moitié », il s'est engagé à deux périodes d'abstinence. Mais s'il a

1. Cf. ci-après, VI, 10. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1. 3. Littéralement : d'après la bouche. 4. V. ci-après, VI, 3. 5. On suppose que, dans sa pensée, la période de 30 jours est considérée comme infinie.

précisé vouloir ajouter une heure aux 30 jours réguliers du Naziréat, il sera Nazir 31 jours, car on ne tient pas compte des heures en fait de Naziréat.

• Bar-Qappara dit : le mot IHYÉ, *sera* (Nombres, VI, 5) équivaut (par la supputation des lettres) au nombre 30 (voilà pourquoi le naziréat simple aura le même nombre de jours). Selon R. Samuel b. Naḥman, au nom de R. Jonathan, ce nombre est ainsi fixé par rapport au chiffre de 29 fois d'emploi du terme Nazir, dans le chapitre biblique consacré à ce sujet [1]. Mais le nombre des emplois du mot Nazir n'est-il pas de trente? C'est vrai, dit R. Yossé b. R. Aboun ; mais l'un de ces versets sert à indiquer une première fois le précepte même du Naziréat (réservant les 29 autres à l'application de la durée du temps d'abstinence à observer). Selon l'avis de Bar-Qappara, si l'on s'est rasé au 30e jour [2], le temps réglementaire de l'abstinence n'est pas accompli (il faut 30 jours complets); selon l'avis de R. Yoḥanan, il est permis d'achever l'abstinence en ce jour. Selon d'autres, on déduit la périodicité simple (d'un mois) de ce qu'il est dit (ibid.) : *laisser croître les boucles des cheveux de la tête*; or, combien de temps faut-il pour cette croissance? 30 jours. Selon un autre enseignement, on sait quelle sera cette durée, de ce qu'il est dit (Deutéron. XXI, 13) ; *elle pleurera son père et sa mère pendant un mois* (avec redondance du mot final *jours*). Or, comme dans ce verset le terme *jours* équivaut à celui de 30, il en sera de même de ce mot *jours* usité ici (au sujet du Naziréat). Selon d'autres encore, on déduira cette durée de ce qu'il est dit (Nombres, VI, 12) : *Ces premiers jours seront à défalquer, car son abstinence a été violée*; or, les jours qui ont été décomptés sont ceux qu'ont levés Moïse et son tribunal, lesquels ne sont pas inférieurs à 30. Selon d'autres enfin, on déduira cette durée de ce qu'il est dit (ibid. 5) : *jusqu'au plein accomplissement des jours*; or, le nombre des *jours pleins* (ou d'un mois lunaire *plein*) est de 30 (dépassant 29 jours 1/2). Est-ce à dire, selon ces explications, que le Nazir qui se-rait rasé le 30e jour n'a pas accompli son devoir? Si, répond R. Isaac b. Eleazar, car le terme YAMIM (jours) du dernier verset cité est écrit sans I à la fin YAMM (de ce mode défectueux, on conclut qu'il est permis de cesser au 30e jour).

On a enseigné plus loin (§ 6): « Si quelqu'un dit vouloir être Nazir d'ici jusqu'à tel endroit, on estimera combien de journées il faudrait pour se rendre de là à tel endroit, et lorsque la durée est inférieure à un mois, le Naziréat aura la périodicité réglementaire du mois ; si la durée est supérieure, le Naziréat sera équivalent au nombre complet des jours. » Comment donc se fait-il que, selon les termes de notre Mischnâ, « celui qui s'est engagé depuis ce moment jusqu'à la fin du monde, sera Nazir, un mois » (pas plus)? C'est que l'énoncé contient le mot *un* (d'où l'on conclut à un seul mois de Naziréat). Rab dit : ce-

1. Le 30e jour est compté à part, comme celui de la cessation, ou celui auquel il est permis de se raser, puis d'offrir le sacrifice. Cf. Sifri, section *Nasso*, ch. 25; Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 10. 2. Ci-après, IV, 1.

lui qui aura fait vœu « d'être Nazir 30 *jours* et un jour) le sera deux fois (2 mois); car s'il n'avait eu en vue qu'un Naziréat, il aurait dit de suite : 31 jours ». La suite de notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à Rab, en disant : « Celui qui voudra être Nazir un jour de plus, ou une heure de plus, ou une heure et une moitié (sans dire davantage) sera engagé pour 2 périodes d'abstinence » ? (Pourquoi donc Rab déduit-il l'obligation d'un second Naziréat, de ce que l'on n'a pas énoncé un seul nombre?) C'est que là on ne saurait émettre l'hypothèse que l'auteur de l'énoncé aurait dû parler de « 31 heures » (s'il n'avait eu qu'une abstinence en vue; il est donc forcément question, dans cette suite, d'une nouvelle période; tandis qu'au cas invoqué par Rab il s'agirait d'une seule période si l'énoncé disait: 31 jours »). La Braïtha suivante est opposée à l'avis de Rab; R. Ismaël et R. Akiba sont d'accord à n'imposer qu'une abstinence à celui qui déclare vouloir être Nazir 30 jours et un jour[1]; il n'y a désaccord entre eux qu'au sujet de celui qui dit « vouloir être Nazir 30 jours *et encore* un jour » : en ce cas, selon R. Ismaël, il y a obligation de 2 Naziréats; selon R. Akiba, l'auteur de l'énoncé ne sera soumis qu'à une période de Nazir simple.

4. S'il dit : « que je sois Nazir comme les cheveux de ma tête, ou comme la poussière de la terre, ou comme le sable de la mer, il sera comme engagé à perpétuité; mais il pourra se faire raser à la fin de chaque mois. Selon Rabbi, au contraire, il ne lui est pas permis de se faire raser tous les 30 jours; cette autorisation est seulement accordée à celui qui dit : « que je sois engagé au Naziréat comme les cheveux de ma tête, ou la poussière de la terre, ou le sable de la mer. »

(5). S'il dit : « que je sois Nazir plein la maison, ou une hotte pleine », on l'examine et on lui demande ce qu'il a entendu par là. S'il répond avoir sous-entendu par là une longue période, il sera Nazir 30 jours; mais s'il dit avoir compris par là un Naziréat ordinaire (indéterminé), on considère que la « hotte » (sus énoncée) pourrait être remplie par des grains de moutarde, et il devra rester Nazir toute sa vie.

R. Mena dit : dans cet examen, on procède d'une façon aggravante (on commencera par les plus grands fruits, et l'on finira par les plus petits). Ainsi, on lui demandera : Avais-tu en vue un panier plein de cédrats, ou de grenades, ou de noix, ou de noisettes[2], ou de grains de poivre, ou de sésame (pavot), ou enfin de moutarde ? — R. Yossé b. Aboun dit au nom de Rab : celui qui assigne au Naziréat une limite très reculée n'aura jamais la faculté de se raser (de s'interrompre). En effet, on a enseigné aussi[3] : celui qui déclare vouloir être Nazir « toute sa vie », ou « Nazir à perpétuité », ou

1. Malgré la superfluité de ce dernier mot *jour*, il s'agit de 31 jours. 2. Le commentaire bref, en marge des éditions de Cracovie et de Krotoschin, a : Nocello.
3. Tossefta, ibid.

« pendant cent ans », ou « pendant 200 ans », ne sera pas Nazir pour toujours (et il n'a pas le privilège afférent à ce dernier titre, de pouvoir se faire raser à la fin de chaque année).

5. (6) S'il dit : « je veux être Nazir, jusqu'à tel endroit », on estimera combien de journées il faudrait pour se rendre de là à tel endroit ; lorsque la durée est inférieure à 30 jours, le Naziréat aura la périodicité réglementaire de 30 jours ; si la durée est supérieure, le Naziréat sera équivalent au nombre complet des jours.

6. (7) Celui qui dit : « je veux être Nazir autant que le nombre des jours de l'année solaire[1] » sera tout autant dans l'obligation d'observer le Naziréat (365 jours). R. Juda raconte qu'un tel fait survint une fois, et le Nazir après s'être abstenu pendant tout ce temps mourut.

De quelle sorte d'année s'agit-il ? Si c'est de l'année solaire, il va sans dire que les jours de durée du Naziréat seront de 365, conformes à cette année ; s'il s'agit de l'année lunaire, les jours de durée du Naziréat seront de 354, comme les jours de cette année ; il n'y a de doute que si l'énoncé dit (d'une façon vague) : « comme les jours de l'année. » On a enseigné au nom de R. Juda (pour expliquer son opinion sur le fait émis dans la Mischnâ) : l'auteur d'un tel vœu était digne de mort ; seulement, par suite du bon effet de ce vœu, l'homme a survécu jusqu'à la fin du Naziréat. Conformément à l'avis de R. Juda dans notre Mischnâ, s'exprime le premier interlocuteur de l'enseignement suivant[2] : jadis, des gens pieux désiraient offrir le sacrifice de péché ; mais comme la Providence ne leur donnait pas lieu de pécher, ils se vouaient à l'abstinence pour avoir sujet d'offrir ce sacrifice. R. Simon dit : c'était un péché de leur part de faire ce vœu d'abstinence comme il est dit (Nombres, VI, 11) : *Il* (le pontife) *le fera absoudre du péché qu'il a commis envers son âme*[3] ; c'est dire que cet homme est coupable « contre lui-même » de s'être mortifié en se privant de boire du vin —[4].

CHAPITRE II

1. Si quelqu'un dit : « je veux être Nazir en m'abstenant des figues sèches et du gâteau de figues », il sera Nazir, selon l'école de Schammaï, mais, selon l'école de Hillel, il ne le sera pas. Toutefois, ajoute R. Juda,

1. Nous avons traduit, selon la version du Talmud Babli, qui a le mot Hama (soleil), tandis que le texte jérusalémite a le terme vague de *schana* (année), et l'on va voir que le Talmud se préoccupe de ce défaut de précision. 2. V. J., tr. *Nedarim*, I, 1, fin (t. VIII, p. 164). Cf. B., ibid., 10ª. 3. Autrement dit : envers lui-même. L'exégète (comme il arrive souvent) détourne les mots du verset de leur sens ordinaire, qui est : « par ce cadavre », par le sacrifice offert. 4. Suit un passage traduit ibid. (ib. pp. 164-5).

même l'avis exprimé par l'école de Schammaï n'est applicable qu'à celui qui aura dit : « dans ma pensée, je suppose ces objets aussi interdits pour moi qu'un sacrifice. »

R. Yohanan dit : selon l'école de Schammaï, un tel homme est engagé au Naziréat, parce qu'il a énoncé l'engagement de sa propre bouche (sans pouvoir y revenir). R. Simon b. Lakisch dit : c'est à titre de dérivé d'une dénomination (applicable aux figues). En effet, dit R. Juda b. Pazi, un verset confirme cet avis de R. Simon b. Lakisch, en disant (Isaïe, LXV, 8) : *Voici ce qu'a proclamé l'Eternel, comme le maout se trouve dans la grappe de raisin, etc..*, donc, la Bible donne au jus de la grappe (avant d'être exprimé) le nom de maout, et les hommes donnent ce nom même aux figues sèches, à titre de dérivé d'une dénomination de vœu d'abstinence. Entre ces deux explications (qui aboutissent au même résultat), il y a une différence pratique pour le cas où l'auteur du vœu, après avoir dit « vouloir être Nazir », est consulté sur ses intentions et explique n'avoir en vue que l'abstention des figues sèches : alors, selon l'explication de R. Yohanan, l'école de Schammaï astreint un tel homme au Naziréat (en raison de la première affirmation faite, seule valable, de vouloir être Nazir); selon R. Simon b. Lakisch, au contraire, même l'école de Schammaï dispense en ce cas du Naziréat (l'explication finale l'emporte, comme il ne s'agit que d'un dérivé de dénomination). De même, si quelqu'un, après avoir dit « vouloir être Nazir », ajoute (sur les explications demandées) qu'il entend s'abstenir « de la miche de pain », il sera astreint au Naziréat, selon l'explication de R. Yohanan; mais, selon R. Simon b. Lakisch, il ne le sera pas, car cette dérivation de dénomination n'implique nul interdit de vin. R. Ouqba demande devant R. Mena : Est-ce que R. Simon b. Lakisch ne se contredit pas ? Il est enseigné ailleurs[1] : « Si quelqu'un prend sur lui d'apporter une offrande de farine d'orge (laquelle ne peut pas servir à une telle offrande volontaire), il devra l'offrir en employant du froment. » Or, R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : cette obligation provient de ce que l'énoncé contient le terme d' « offrande de farine »; comment donc se fait-il qu'ici il attribue à l'école de Schammaï une autre raison justifiant le Naziréat, savoir qu'il s'agit d'un dérivé de dénomination? C'est que R. Simon b. Lakisch admet tour-à-tour les 2 motifs : pour la Mischnâ précitée, il admet le motif d'avoir prononcé ladite formule de vœu d'offrande, tandis qu'ici le motif à invoquer est celui d'être dérivé de la dénomination d'engagement. La preuve que c'est bien ainsi (et lorsque le dernier motif n'est pas applicable, on a recours au précédent), c'est qu'il est dit plus loin (§ 2) : Si quelqu'un (voyant sa vache couchée, qui ne peut pas se lever) s'écrie : « cette vache se dit en elle-même sans doute être plutôt Nazir que de se lever », il en résultera pour lui « l'engagement du Naziréat. » Or, on ne saurait dire de la vache « qu'elle a dit » : c'est donc parce que l'homme en question a énoncé

1. Tr. *Menahoth*, XII, 3.

l'expression du Naziréat qu'il y est engagé ; il en sera de même ici, et le Naziréat sera applicable.

Toutes les expressions peuvent servir pour comporter l'idée d'engagement au Naziréat, sauf si l'on s'est servi du terme « sacrifice » inapplicable au Naziréat). De même, à l'inverse, toutes les expressions peuvent servir à engager quelqu'un d'offrir un sacrifice, sauf le terme Nazir (inapplicable à un vœu d'offre. Si quelqu'un dit donc d'une grappe de raisin « que je sois enfermé par rapport à toi » (en forme d'abstention), ou « séparé de toi », ou « privé de toi », puis finalement « que je sois Nazir par rapport à lui », il y aura engagement au Naziréat ; mais s'il a dit : « je prends sur moi de l'offrir en sacrifice », l'objet visé (la grappe) sera seulement interdit à titre de sacrifice[1]. De même (à l'inverse), si quelqu'un a dit d'une miche de pain « que je sois enfermé par rapport à elle » (comme consacrée), ou « que je sois séparé d'elle », ou « que je sois privé d'elle », puis finalement « je prends sur moi de l'offrir en sacrifice », l'objet visé (le pain) sera seulement interdit à titre de sacrifice[2] ; mais s'il a dit : « je me considère comme engagé de m'en abstenir, Nazir », l'homme sera Nazir. Donc, l'expression « je veux être privé » sert à double fin, tantôt au Naziréat, tantôt à l'obligation du sacrifice ; et si l'on dit : « par cette grappe », on entend par là aussi soit le Naziréat, soit le sacrifice[3]. Ainsi, lorsqu'après avoir dit de la grappe « que je sois enfermé par rapport à toi » le même homme veut se mettre à en manger, on lui dira que la valeur est sacrée (devra d'abord être rachetée), et si après l'avoir rachetée il veut la manger, on lui dira : N'es-tu pas engagé au Naziréat pour ce fait (ce dernier interdit lui est en réalité applicable, par l'expression « enfermé pour toi »). Toutes les expressions peuvent être employées en vue du rachat (d'une sainteté convertie en profane), sauf le mot « échange[4] » ; et de même (par contre), toutes les expressions peuvent être employées pour exprimer l'échange, sauf le terme « rendre profane » (impropre pour effectuer l'échange). Si quelqu'un a dit, d'un animal qui est consacré à l'autel[5] ; « ceci sera à la place de cela », ce sera un échange légal ; s'il a dit : « que ceci remplace cela », ce sera un échange légal ; mais s'il a dit : « que ceci soit rendu profane à la place de cela », l'échange proposé ne comptera pas (d'une part, l'animal sacré qui est sans défaut ne peut pas redevenir profane, et d'autre part il ne suffit pas de le déclarer profane pour opérer l'échange) ; de même, si quelqu'un a dit, d'un animal consacré aux besoins du culte[6] : « celui-ci sera au lieu de celui-là, » ou « à la place de celui-là », le second animal sera pris comme équivalent consacré (et l'animal primitivement consacré devient profane) ; mais s'il a voulu opérer le rachat en disant : « qu'il soit échangé », le rachat ne sera pas admis, et par conséquent, l'animal proposé en substitu-

1. Ce sera l'expression d'un simple vœu d'offre, sans référence au Naziréat.
2. Sans appliquer le Naziréat.
3. En tenant compte de l'alternative de l'une ou l'autre de ces conséquences.
4. Le rachat ne sera pas effectif par ce terme.
5. V. tr. *Temoura*, V, 5.
6. Littéralement : pour la réparation des endroits endommagés du Temple.

tion ne sera pas pris en consécration comme équivalent de valeur. Selon R. Oschia, on a enseigné (de plus) que l'expression « à la place de », comme celle d' « échange » n'a aucun effet de consécration (pour l'animal que l'on se propose d'offrir aux besoins du culte).

La même expression sert à exprimer, soit le mode de rendre profane, soit l'échange. Ainsi, pour l'animal consacré à l'autel, lesdites expressions servent, soit à le rendre profane, soit à opérer l'échange. Si, pour un animal consacré à l'autel, la consécration a précédé l'arrivée du défaut, et l'homme propose de mettre à la même place un autre animal, ce dernier sera admis. Lorsqu'ensuite il voudra offrir en sacrifice le second animal qui est sans défaut, on fera observer qu'à titre d'équivalence cet animal a déjà été consacré ; s'il veut au contraire attendre et manger cet animal lorsqu'il aura un défaut (après rachat du montant), on lui dira que l'animal est désormais consacré aussi à titre d'échange, comme il est écrit (Lévitique, XXVII, 10) : *Il sera, lui et son échange, consacré.* R. Isaac b. R. Eleazar dit le contraire (le même terme ne sert pas aux deux fins, et l'animal ne sera pas tenu pour équivalent) : comme on sait qu'en jouissant de ce qui est substitué on est passible de la pénalité des coups de lanière, il ne sera pas venu à l'idée de l'homme de substituer l'animal. — Toutes les expressions peuvent servir à formuler l'estimation[1] fixe (dont on destine le montant au trésor sacré), sauf le terme « valeur » (relative) ; de même toutes les expressions qui peuvent servir à déterminer l'engagement pour la « valeur » ne servent pas à contracter l'engagement d' « estimation. » Ainsi, lorsque quelqu'un dit d'un homme « je prends sur moi de payer sa valeur », ou « sa taxation », ou « son évaluation », ou « son estimation », il devra donner son estimation (avec toutes ses conséquences) ; mais s'il a dit : « je m'engage à payer son prix », on ne sera tenu qu'à cela. L'expression « par cette taxation » sert à l'une des deux désignations, soit à l'estimation (fixe), soit au prix ; l'expression « par ce prix » sert à désigner les deux sortes d'évaluation. Lorsqu'on dit d'un homme : « j'assume de payer sa taxation », au cas où c'est un bel homme, il faudra payer au trésor le prix (relatif et élevé) ; au cas où il s'agit au contraire d'un homme laid, il faudra verser le montant de l'estimation (fixe).

Selon l'école de Schamaï, le vœu d'abstinence (énoncé dans notre Mischnâ) constitue : 1° un vœu (de se priver de figues) ; 2° un Naziréat (à titre d'engagement verbal) ; selon l'école de Hillel, au contraire, aucune de ces conditions n'est remplie, parce qu'en raison du sujet énoncé (les figues), il n'y a ni vœu, ni abstinence.

2. Si quelqu'un (voyant sa vache couchée, qui ne veut pas se lever) s'écrie : « cette vache se dit sans doute en elle-même qu'elle sera plutôt Nazir que de se lever » (tandis qu'il pense, à l'opposé, faire ce vœu

1. Cf. Tr. *Erakhim*, I, 1.

pour lui), ou bien (lorsqu'en ne pouvant pas ouvrir une porte close quelqu'un dit : « cette porte fait sans doute vœu en elle-même d'être plutôt Nazir que de s'ouvrir » (tandis que lui songe à faire un tel vœu si elle ne s'ouvre pas), puis la vache se lève, ou la porte s'ouvre, sans le fait de cet homme, l'école de Schammaï le force à être Nazir; l'école de Hillel l'en dispense. Toutefois, ajoute R. Juda, même l'avis exprimé par l'école de Schammaï n'est applicable qu'à celui qui aura dit : « je m'interdis cette vache comme un sacrifice si elle ne se lève pas. »

Si, en voyant passer un païen, on s'écrie avoir entendu exprimer par ce païen « que je sois engagé au Naziréat », et il résulte de l'enquête faite qu'il l'a dit, il y a évidemment là un engagement de Naziréat, puisqu'il est notoire que les païens ne formulent pas d'engagement d'abstinence. Mais si (selon l'enquête faite sur le païen), il n'a pas énoncé ce vœu, dira-t-on que malgré cela il y a engagement, ou non ? On peut déduire la réponse des termes de notre Mischnâ : « Si quelqu'un s'écrie que cette vache se dit sans doute, etc. »; or, la Mischnâ prescrit le Naziréat seulement en raison de ce que l'homme exprime ainsi l'idée du Naziréat; de même ici (par rapport au païen), l'engagement sera le même pour avoir formulé l'expression Nazir. Lorsqu'au contraire en voyant passer un Israélite on s'écrie l'avoir entendu dire : « que je sois Nazir », lors même que celui-ci (selon l'enquête faite), n'aurait rien dit, l'engagement subsiste, en raison de l'usage établi chez les Juifs de faire vœu d'abstinence ; mais la question est de savoir si l'engagement est également réel au cas où l'Israélite en question a bien parlé de Naziréat : est-ce que son intention effective était de devenir Nazir (à l'instar du passant), ou n'a-t-il fait que répéter ses paroles sans avoir les mêmes vues ? Cette répétition est sans effet, et l'on dit que cela équivaut à une lecture faite dans la Loi (du passage biblique sur le Naziréat), où l'on aurait lu Naziq pour le mot Nazir.

Si un homme a dit vouloir être Nazir, en mettant ce qualificatif au féminin, l'engagement est-il pourtant acquis ? Oui, car il arrive de dire : un tel Nazira (au féminin) a passé. De même, si une femme contracte le Naziréat, en employant le qualificatif masculin, l'engagement est valable; car, dit R. Yossé, le principe même de ce vœu est formulé au masculin, selon ces mots (Nombres, VI, 2) : *Si un homme ou une femme fait expressément vœu d'être abstème* (le verbe, quoique se rapportant aussi à la femme, est au masculin).

Lorsque l'école de Schamaï (dans la Mischnâ) déclare le Naziréat obligatoire, faut-il que la vache se soit levée, ou que la porte se soit ouverte ? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit[1] : « Lorsque deux hommes sont en route et un autre vient au devant d'eux, le premier dit : « Je fais vœu de Nazir (je jurerais) que cet homme est tel et tel, » tandis que le second dit :

1. Ci-après, V, 5.

« Je fais vœu que ce n'est pas un tel, » puis le nouvel arrivant dit : « Je fais vœu que l'un de vous est Nazir, » etc. ; d'après les Schamaïtes, tous ces hommes ainsi engagés seront Nazir ; d'après les Hillélites, ils ne le seront pas, sauf celui dont les paroles ne sont pas confirmées. » Or, il faut rectifier ces derniers mots du texte dans le sens opposé : « celui dont les paroles ont été confirmées, » comme il arrivera de dire d'une femme : « qu'elle n'enterre pas son enfant » (quoique ce ne soit pas le souhait à faire) ; de même ici, malgré le tour affirmatif de la phrase, on est aussi Nazir au cas négatif. — Selon les Schamaïtes, l'énoncé (en question là) constitue à la fois un vœu (de s'abstenir de cette vache) et le Naziréat ; selon les Hillélites, aucune de ces conditions n'est remplie là.

3. Si quelqu'un à qui l'on a versé une coupe déclare vouloir s'en abstenir, le Naziréat sera formel. Il est arrivé qu'à une femme déjà ivre on versa une nouvelle coupe ; elle déclara vouloir s'en abstenir par Naziréat, mais les sages ajoutèrent : elle a seulement eu l'intention de s'interdire cette coupe comme un sacrifice.

4. Celui qui se dit Nazir à la condition de pouvoir boire du vin, ou se rendre impur pour les morts, sera Nazir, et tout lui sera défendu (sans les dites restrictions). S'il dit : « je sais bien que le vœu de Naziréat existe, mais j'ignore que le vin est interdit au Nazir », le vin lui reste interdit ; mais R. Simon le lui permet. S'il dit : « je sais qu'il est défendu au Nazir de boire du vin, mais j'avais cru que les sages me le permettraient, parce que je ne puis vivre sans vin, ou qu'ils m'autoriseraient à devenir impur pour les morts, parce que je fais profession d'enterrer les morts », on lui permettra d'user des dites restrictions ; mais R. Simon ne l'y autorise pas.

Le commencement de la Mischnâ suppose le cas où il est possible de boire le vin versé (alors, l'énonciation de vouloir s'en abstenir entraîne l'obligation du Naziréat) ; mais la suite suppose le cas où l'état d'ébriété met obstacle au boire. C'est ainsi que la Mischnâ dit : « Il est arrivé qu'à une femme déjà ivre on versa une nouvelle coupe ; elle déclara vouloir s'en abstenir par Naziréat ; mais les sages ajoutèrent qu'elle a seulement eu l'intention de s'interdire cette coupe comme un sacrifice. » Toutefois, ajoute R. Jérémie au nom de R. Zeira, cette équivalence à l'engagement d'offrir un sacrifice n'est pas non plus réelle. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut assumer l'obligation du Naziréat par le terme « sacrifice » ni celle du sacrifice par le terme « Nazir. »

La Mischnâ, disant (§ 4) que « tout lui sera défendu » (sans admission des conditions faites) exprime l'avis de R. Meir, lequel exige le redoublement des conditions émises. Ailleurs (à Babylone), on dit que cette Mischnâ est conforme à l'avis de tous (même de ceux qui n'exigent pas le redoublement de conditions). Retiens bien cet avis (dit un maître anonyme à son disciple), et

écoute (comprends-le) : Ou bien la Mischnâ est conforme à l'opinion de R. Méir (par la susdite raison) ; ou elle exprime l'avis de R. Juda b. Théma (vu l'impossibilité de tenir compte des conditions proposées). Or, il a été enseigné[1] : Si un mari donne à la femme un acte de divorce en émettant la condition qu'elle ne vole pas en l'air, ou ne traverse pas à pied la grande mer, l'acte reste valable ; mais si le mari exige au contraire que ces conditions (impossibles) soient remplies, l'acte est nul ; selon R. Juda b. Théma, même en ce dernier cas, l'acte est valable. R. Zeira explique pourquoi le préopinant déclare nul cet acte : l'énoncé de ces impossibilités indique que le mari cherchait un prétexte pour répudier sa femme, et il a mis au divorce des conditions impossibles à tenir. R. Juda b. Théma au contraire dit que l'énoncé de conditions impossibles à remplir ne figure qu'un verbiage inutile ; on les suppose remplies, et l'acte sera valable (de même ici les conditions émises par le Nazir sont inacceptables comme nulles, et l'on passe outre au Naziréat). Notre Mischnâ n'est-elle pas aussi conforme à l'avis de R. Simon? Lorsqu'on s'est engagé à donner au Temple une offrande de farine d'orge (mode inadmissible), R. Simon dispense[2] de l'offrir en farine de froment, parce que l'énoncé du vœu a été irrégulier ; n'en est-il pas de même ici? Il y a une différence ici, dit R. Josué b. Lévi, en ce qu'il reste interdit à cet homme de se raser (et cet interdit entraîne la défense des autres sujets). Mais, objecta R. Jérémie, s'il est tenu compte de ce que la défense de se raser reste, comment se fait-il qu'au second cas de la Mischna (pour celui qui ignore l'interdit du vin au Nazir), R. Simon le permette, à l'opposé de son interlocuteur qui le défend? Il y a cette distinction à noter, qu'en raison de l'ignorance partielle, on a un prétexte pour rompre le vœu (lequel sera annulé). S'il est tenu compte du prétexte de rupture, comment justifier la dernière hypothèse de notre Mischnâ, où il est dit : « Si l'homme dit savoir qu'il est défendu au Nazir de boire du vin, mais avoir cru que les sages le lui permettraient, parce qu'il ne peut pas vivre sans vin, ou qu'ils l'autoriseraient à se rendre impur pour les morts, parce que c'est sa profession d'enterrer les morts, on lui permettra d'user desdites restrictions ; mais R. Simon ne l'y autorise pas »? C'est que voici précisément le sujet de la discussion : selon R. Simon, ce n'est pas un motif suffisant de s'être exprimé ainsi, pour y voir un prétexte de rupture du vœu ; selon les autres sages, c'est au contraire un motif suffisant pour rompre le vœu, parce que c'est pour ainsi dire en faire dépendre la vie (menacée par la privation de vin). Cette raison est justifiée pour la privation de boire du vin ; mais comment l'appliquer à l'acte de se rendre impur pour les morts? C'est le cas, lorsque l'homme exerce la profession d'enterrer des morts.

5. Quelqu'un déclare vouloir être Nazir et se charger aussi de raser un Nazir (d'offrir le sacrifice dû en ce cas), puis son prochain l'entend et dit : « Moi aussi, et je m'impose de prendre à ma charge la même

1. Tossefta au tr. *Guitin*, ch. 5. 2. Tr. *Menahoth*, XII, 3, et ci-après, IV, 3, fin.

obligation » ; si ce sont des gens habiles (qui s'entendent à leur profit) ils peuvent se raser réciproquement (avec offre mutuelle); si non, ils raseront des Naziréens étrangers (à leur charge).

Comment faut-il entendre l'expression « moi aussi » de cette Mischnâ ? Se rapporte-t-elle à tout ce qu'a dit le prochain, ou seulement à une partie ? Autrement dit, si l'expression se réfère au total de l'énoncé, le prochain sera Nazir et sera aussi chargé de raser un Nazir ; ou ne s'agit-il que de la moitié de l'énoncé, de sorte que le prochain sera bien engagé au Naziréat, mais non chargé de raser autrui ? On a enseigné à l'école de Rabbi qu'il s'agira seulement d'une partie de l'énoncé (l'abstinence seule sera obligatoire). Cette déduction prouve, dit R. Yossa, que si quelqu'un dit : « je veux être Nazir cent jours », puis son prochain, qui l'a entendu, s'écrie : « Moi aussi », le premier seul sera Nazir pendant cent jours, et le second ne le sera que pendant 30 jours (la dite expression ne se réfère qu'au commencement du premier énoncé, au Naziréat simple), à moins que la seconde personne ait dit formellement : « Je veux être comme lui, » ou « je veux être semblable. » R. Ḥiya dit : Si quelqu'un a déclaré prendre sur lui de raser un Nazir, puis il dit vouloir être Nazir lui-même, et 30 jours après cet énoncé il se rase lui-même, il est dégagé de ces deux obligations (accomplissant envers lui-même le cérémonial final promis pour un Nazir quelconque). En effet, dit R. Yossa, notre Mischna confirme cette opinion, en disant : « Quelqu'un déclare vouloir être Nazir et se charger aussi de raser un Nazir (d'offrir le sacrifice dû en ce cas), puis son prochain l'entend et dit : « Moi aussi, et je m'impose de prendre à ma charge la même obligation ; » si ce sont des gens habiles (qui s'entendent à leur profit), ils peuvent se raser réciproquement (avec offre mutuelle). » Or, pour eux-mêmes directement, cette offre ne suffirait pas ; parce que la première partie de l'énoncé consiste dans l'engagement au Naziréat (et comporte dès lors, la dite obligation pour la Nazir, qu'il a contractée ensuite) ; mais si cet homme s'engage en faveur d'autrui, puis énonce le vœu de Nazir, pour lui-même, et à la fin de la période il se rase (et offre les sacrifices dus), il est dégagé des deux obligations contractées.

On comprend que la Mischnâ permette au deuxième (par réciprocité) de raser le 1er (car le 1er est devenu Nazir, avant l'engagement du 2e ou de raser autrui) ; mais comment le 1er est-il dégagé par le cérémonial final du 2e, puisqu'au moment où il (le 1er) s'y obligeait, le 2e n'était pas encore Nazir ? On peut en tirer la déduction, répond R. Yossa au nom de R. Zeira, qu'il est loisible à l'homme de prendre l'engagement d'offrir les sacrifices du Nazir, avant d'avoir accompli le vœu d'être Nazir. R. Hinena au nom de R. Zeira [1] dit qu'il y a lieu de tirer de cette Mischnâ trois déductions : 1° En se rasant soi-même (accomplissant pour lui le cérémonial final, auquel on s'est engagé d'abord pour autrui, avant de se dire Nazir), on est dégagé d'une double obligation ; 2° il est loisible à l'homme de prendre l'engagement d'offrir les sacri-

1. Il résume et réunit les diverses conclusions qui précèdent.

fices du Nazir, avant d'avoir accompli le vœu d'être Nazir; 3° il est permis de déterminer pour quelqu'un l'offrande du sacrifice qu'il doit, même sans son assentiment, non de le sacrifier en ce cas pour lui [1]. R. Mena demanda devant R. Judan : certes, si quelqu'un a assumé d'offrir le sacrifice du Nazir, sans déterminer pour qui, il devra l'offrir vaguement, soit pour le Nazir déjà engagé, soit pour celui qui le deviendra; mais s'il précise qu'il s'agit d'un Nazir futur, quelle sera la règle ? On résout cette question conformément à l'avis de R. Lévi B. Haytha [2] : il avait demandé si, le mari ayant écrit (formellement) vouloir renoncer même aux biens qui doivent échoir plus tard à la femme (après le mariage), une telle condition sera admissible? Non, fut-il répondu, il ne sert à rien de convenir d'une chose qui n'est pas encore présente (de même ici, l'énoncé précis qu'il s'agit d'un Nazir futur est nul).

6. Si quelqu'un dit : « Je me charge de raser à moitié un Nazir », puis son prochain qui l'entend déclare faire le même vœu à sa charge pour moitié, chacun rasera un Nazir entier (avec charge complète des sacrifices indivis), selon l'avis de R. Méir ; mais les autres sages disent que chacun d'eux est seulement astreint à la moitié de l'offre due.

7. Si quelqu'un s'engage à être Nazir lorsqu'il aura un fils et qu'il lui naît ensuite, il sera Nazir à ce moment; mais s'il lui naît une fille, ou un enfant aux organes bouchés, ou un androgyne, il n'a pas besoin d'être Nazir. S'il dit qu'il sera Nazir lorsqu'il aura un enfant, il devra l'être lors même qu'il lui naît seulement une fille, ou un enfant aux organes bouchés, ou un androgyne.

8. Si la femme est accouchée avant terme [3], le mari n'a pas besoin d'être Nazir; selon R. Simon, c'est d'une façon conditionnelle qu'il est Nazir, savoir si l'enfant naît viable, le père sera Nazir par obligation; au cas contraire, il le sera seulement par vœu volontaire. Si ensuite la femme met de nouveau un enfant au monde, le père sera Nazir. Au dire de R. Simon, le père s'exprimera ainsi : « Si le premier enfant est né viable, c'est pour le premier que je suis Nazir par obligation, et la 2e période est volontaire; si non, c'est pour le 1er enfant que j'observe le Naziréat volontaire, et pour le 2e un Naziréat obligatoire. »

R. Abahou, au nom de R. Yohanan, et R. Hisda disent : Les deux interlocuteurs de la Mischna (§ 6) parlent d'une désignation vague (ne disent pas de quelle moitié on s'est chargé). Or, de quoi s'agit-il là? Si l'on a dit avoir assumé « la moitié de ce qui imcombe à la tête du Nazir » on prendra à sa charge, selon l'avis unanime de tous, la totalité des frais du cérémonial final pour raser le Nazir; si l'on a dit vouloir assumer « la moitié des obligations qui incomberaient au Nazir », tous s'accordent à lui imposer la moitié des frais; la

1. Cf. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 121). 2. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1 (t. VIII, p. 112). 3. On ignore si l'enfant eût vécu en naissant à terme.

discussion a seulement lieu au cas où l'énoncé comporte le terme « moitié » tout court : Selon R. Méir, ce terme équivaut à l'expression « moitié de la tête » (avec ses conséquences) ; selon les autres sages, il équivaut à l'expression « moitié de l'obligation ». Il en résulte, dit R. Judan, que l'on trouve dans le même mot une expression ayant à la fois un sens moins grave (selon l'avis de R. Méir) et un autre plus grave (selon les autres sages). Ainsi, selon R. Méir, qui attribue au mot (vague) « moitié » le sens de « moitié de la tête », l'auteur de ce vœu offrira un sacrifice entier tel qu'il est imposé au Nazir, à la fin de sa période d'abstinence ; selon les autres sages, qui attribuent au mot « moitié » le sens de moitié de l'obligation », l'auteur du vœu offrira la moitié de l'obligation ordinaire imposée au particulier, soit un total d'un sacrifice et demi (en réunissant l'apport de l'auteur du vœu et celui du Nazir).

Il est évident que « s'il lui naît une fille » (§ 7), celui qui aura contracté le dit engagement conditionnel « n'a pas besoin d'être Nazir » ; la Mischna a seulement besoin d'en parler (il ne pouvait y avoir doute) que s'il lui naît un enfant aux organes bouchés, ou un androgyne. »

Pourquoi, en cas de « couche avant terme » l'auteur du vœu est-il dégagé du Naziréat, et n'y a-t-il pas à craindre que peut-être l'enfant était né viable ? C'est que, dit R. Yoḥanan, notre Mischnâ exprime l'avis de R. Juda qui dit[1] : lorsqu'il y a doute sur l'engagement d'abstinence, on n'est pas engagé. Toutefois, fut-il répliqué, R. Juda émet seulement cet avis (d'allègement) pour le commencement du Naziréat ; mais pour la fin, R. Juda est aussi d'avis d'adopter la mesure la plus sévère en cas de doute (d'être soumis ici au Naziréat). Qu'appelle-t-on « commencement », et qu'est-ce que « la fin » ? R. Samuel b. R. Isaac répond : celui qui ne sait plus s'il est Nazir, ou non, est dans le doute initial ; celui qui ne sait plus s'il est engagé pour 40 jours, ou pour 50, sera dans le doute final. R. Yossa b. Aboun dit que R. Ḥiya b. Aba et R. Samuel b. R. Isaac sont en désaccord à ce propos : tous deux admettent d'un commun accord que celui qui ne sait plus s'il est Nazir ou non est dans le doute initial, celui qui ignore s'il est engagé pour 40 jours ou pour 50, est dans le doute final ; il y a seulement discussion lorsqu'on ne sait plus si l'on est engagé pour une période (simple), ou pour deux. Alors, selon R. Ḥiya b. Aba, on est considéré comme étant dans le doute final (puisqu'en tous cas le Naziréat incombe à cet homme) ; selon R. Samuel, on sera dans le doute initial (chaque période compte à part). Aussi R. Mena dit : en cas de doute d'être dans la première période ou non, il reste, selon R. Samuel b. Isaac, la question de savoir s'il y a doute initial, ou final.

9. Si quelqu'un dit : « Je veux être Nazir », et (la seconde fois) « je serai Nazir quand j'aurai un fils », il commencera aussitôt à compter les 30 jours d'abstinence. Ensuite, s'il lui naît un fils, il observera complètement cette première période, puis il commencera la seconde période

1. V. ci-dessus, I, 1, et ci-après, V, 6.

due par son fils. Mais s'il dit : « Je veux être Nazir quand j'aurai un fils, et (la seconde fois) je serai Nazir », il commencera aussitôt la période d'abstinence. Lorsqu'ensuite un fils lui naît, il laissera de côté la période d'abstinence (en cours) et commencera aussitôt celle qu'il doit pour son fils ; ensuite seulement il achèvera la première période.

R. Yossé demanda : Si quelqu'un, ayant déclaré vouloir être Nazir 30 jours ajoute « et (de plus) je veux l'être pour ces 30 jours », devra-t-il compter une seconde période de 30 jours, ou avoir seulement l'obligation d'un double sacrifice final à offrir ? Le texte même de notre Mischnâ, répondit R. Zeira devant R. Mena, résout cette question, en disant : « Si un fils lui naît, il laissera de côté la période d'abstinence (en cours) et commencera aussitôt celle qu'il doit pour un fils » ; Or, il en est ainsi même lorsque la femme est sur le point d'accoucher [1]. Mais, répliqua R. Yossé, il n'y a pas d'analogie entre le Naziréat d'un homme et celui qu'il doit pour son fils (dont la diversité constitue seule un Naziréat à part ; il se peut qu'au présent cas le Naziréat du premier moment ne soit pas reculé pour cela). Voici toutefois le cas à conclure de la Mischnâ : Si quelqu'un a déclaré vouloir être de ce moment Nazir, puis l'être encore après 20 jours, on comptera alors complètement la première période (par déduction à fortiori du vœu émis pour la naissance d'un fils). R. Eléazar et Yossé b. Ḥanina disent tous deux : Si quelqu'un a complètement observé le mois de Naziréat (puis il naît un fils pour lequel il a fait vœu d'être Nazir), cette seconde période d'abstinence pour le fils ne lui incombera jamais qu'après la présentation des sacrifices et s'être rasé (en signe de clôture de la première période), comme cela arrive pour le Nazir devenu impur (il devra aussi recommencer après l'accomplissement du cérémonial de cessation). Est-ce que R. Yossé b. Ḥanina n'est pas en contradiction avec lui-même ? D'une part, il admet qu'un homme devenu impur au contact d'un mort et qui ensuite s'est engagé au Naziréat, compte pour les 7 jours de pureté le 7e (pendant lequel l'offre a lieu) ; tandis que pour un homme déjà Nazir et qui est devenu impur, ce 7e jour ne sera pas compté pour la durée de la période du Nazir ; pourquoi ici n'est-il pas égal à l'homme devenu impur qui a ensuite fait vœu de Nazir (en comptant dans la période le même 7e jour) ? Il n'y a pas de contradiction, fut-il répondu : pour l'homme devenu impur qui s'est ensuite engagé au Naziréat, le dernier jour est admis dans la nouvelle période de consécration, tandis que pour l'homme déjà Nazir qui devient ensuite impur, il faut offrir le sacrifice de purification au 8e jour ; de même ici (au cas de notre Mischnâ), en raison de l'obligation du sacrifice analogue, le 7e jour (ou le même de cette offre) n'est pas admis dans la période du Naziréat (par conséquent on commencera seulement à compter, après l'apport du sacrifice, le second Naziréat dû à la naissance du fils).

1. Comme là les 2 périodes obligatoires ne se confondent pas, de même au cas invoqué par R. Yossé, il faut compter un 2e mois de Naziréat.

Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan (au sujet de la fin de notre Mischnâ, disant : « il laissera de côté la période d'abstinence en cours pour lui-même, et commencera aussitôt celle qu'il doit pour son fils ») : Si l'homme est devenu impur pendant ce Naziréat observé pour le fils, lorsqu'on l'avertit que c'est interdit à raison de Naziréat pour son propre compte, il sera passible de la pénalité des coups de lanière (pour avoir malgré cela, enfreint la défense de se rendre impur). S'il a désigné les victimes qui doivent servir au cérémonial de la cessation, elles seront désormais consacrées, et l'on n'a pas égard à l'enseignement de R. Hiya [1], qui interprète le verset (Nombres, VI, 21)... *Son sacrifice à l'Eternel pour son abstinence*, en ce sens : la période d'abstinence devra précéder le sacrifice, mais celui-ci ne devra pas précéder le Naziréat [2]. R. Juda demanda devant R. Yossa : pourquoi le Naziréat au propre compte du père ne l'emporte-t-il pas sur celui qu'il observe pour le fils (au lieu d'être mis de côté en faveur de ce dernier) ? R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan [3] que, si un animal a été destiné à l'holocauste après un mois, puis l'on a renoncé à ce projet et l'animal a été vendu pendant ce mois, la vente sera effective, et il en est de même au cas de la consécration de l'animal à un autre but ? C'est que, fut-il répondu, R. Yoḥanan est de cet avis vu la désignation ainsi faite, non s'il y avait eu un engagement personnel (dès le moment donc où il s'est engagé au Naziréat pour la naissance du fils, le père y est contraint pour l'avenir). On a enseigné que R. Hiya dit [4] : Si quelqu'un s'engage à être Nazir après 20 jours, puis il dit vouloir l'être déjà actuellement, et pour cent jours, il devra compter d'abord une série de 20 jours, puis s'interrompre (accomplir le cérémonial de cessation), ensuite observer une période (simple) de 30 jours ; après quoi, on observera à nouveau une période de 80 jours, de telle façon que l'on aura observé complètement les périodes dues pour l'abstinence (de cette façon, il n'y aura pas de préjudice des 20 premiers jours).

10. Quelqu'un dit : « Je serai Nazir quand j'aurai un fils, » puis (il ajoute « je veux être Nazir cent jours », lorsqu'il aura un fils, fût-ce au bout de 70 jours, il n'a rien perdu [5]. Si ce fils naît après le 70e jour, celui-ci renverse l'ordre des 70 jours, car nulle abstinence de se raser n'est inférieure à 30 jours [6].

Il est évident que la fin du jour pendant lequel le fils est né compte pour un jour entier de la durée consacrée (de façon à pouvoir commencer dès le lendemain la période de Naziréat pour le fils) ; mais si la naissance est survenue

1. V. ci-après, III, 3. Cf. J., tr. *Schebouoth*, IV, 4 (f. 35c). 2. En d'autres termes : selon R. Yohanan, les 2 périodes d'abstinence qui lui incombent sont pour ainsi dire jointes, et au milieu une impureté a motivé l'interruption. 3. V. J., tr. *Qiddouschin*, III, 1 (f. 63c). 4. Tossefta sur notre traité, ch. 2. 5. Il lui suffit de compter la période due pour le fils dans les cent jours. 6. Après avoir observé les 30 jours dus pour le fils, il faudra compléter la période interrompue et y ajouter un minimum de 30 jours.

au commencement du jour, comment comptera-t-on? (Est-ce encore admis pour le propre compte du père, ou ne l'est-ce plus, puisque dès lors commence le Naziréat pour le fils?) La Mischna elle-même répond à ce doute, en disant: « Après 70 jours, celui-ci renverse l'ordre des jours »; il semble en résulter que, même pour une faible partie de ce jour (pour une omission partielle par suite de cette naissance), l'ordre de durée est défectueux. Cela prouve que le commencement du jour compte pour un entier (et si c'est le 71e jour au matin, l'ordre sera défectueux). Si le fils est né au 80e, l'ordre est défectueux de dix jours [1]; si la naissance a eu lieu au 90e jour, l'ordre est défectueux de 20 jours (pour compléter le nombre légal, il faudra rester Nazir jusqu'à 120 jours). Si après cette mise de côté de son propre Naziréat pour célébrer la naissance du fils par le nouveau Naziréat, le père devient impur pendant les dix premiers jours qui suivent (avant l'achèvement de la période totale de cent jours), tout l'ordre se trouve interrompu (selon la règle en cas d'impureté); mais si cette impureté arrive pendant les 10 derniers jours d'abstinence (après le centième), c'est un point en litige : selon R. Aba au nom de Rab et R.Yoḥanan, l'ordre des 30 jours est interrompu (et il faudra recommencer un mois complet); selon R. Samuel, il n'y a qu'une durée de sept jours à reprendre [2]. Samuel b. Aba demanda devant R. Yassa : est-ce que, selon l'avis de R. Yoḥanan, l'interruption par suite d'une impureté [3] équivaut à une interruption réelle de la période (de façon à nécessiter un nouveau Naziréat de 30 jours)? R. Zeira répond : Si R. Yoḥanan avait été d'avis qu'une telle interruption doit provoquer l'effet en question, il n'aurait pu employer les mots : « l'ordre des 30 jours est interrompu », mais il aurait dit de renverser le tout (selon la règle pour l'interruption par suite d'impureté). R. Aboun b. Hiya dit devant R. Zeira d'expliquer (d'une autre façon l'opinion de R. Yoḥanan) : il parle du cas où le fils est né en un jour où ce n'est pas l'usage d'offrir un sacrifice [4] (si le fils est né avant l'achèvement de la grande période de Naziréat, avant le centième jour, la nouvelle période d'abstinence qui incombe au père par la naissance du fils produit du moins une interruption de 30 jours). Mais alors (d'après son explication), si l'on suppose le cas où ce fils est né la nuit (même après le centième jour), lorsqu'il est également impossible d'offrir le sacrifice (de cessation du Naziréat), on devrait dire aussi qu'il y a une interruption de 30 jours en cas d'impureté survenue pendant le Naziréat pour le fils? Non, car en ce cas il y aurait eu possibilité d'offrir le sacrifice de cessation, si ce n'était la nuit qui y met obstacle (tandis qu'au cas précité l'impossibilité est afférente au jour de naissance du fils). Mais si l'on suppose le cas où ce fils est né un samedi (après l'achèvement du premier Naziréat), dont on ne

1. Or, dit le comment. *Qorban 'éda*, comme chaque période d'abstinence est au moins de 30 jours, il faudra à ce moment consacrer une quantité nouvelle d'autant de jours, soit un total de 110 jours. 2. A ajouter au compte du père. Cf. ci-après, VI, 3 (f. 55a). 3. Littéralement : « l'impureté du rasoir », celle qui est suivie de l'action de se raser. 4. Exigible comme cérémonial de cessation.

devra pas interrompre le repos pour offrir le sacrifice de cessation, ne devrait-on pas dire aussi qu'une interruption de trente jours a lieu pour cause d'impureté survenue pendant le Naziréat pour le fils? Non, car en ce cas il y aurait eu possibilité d'offrir le sacrifice de cessation si ce n'était le repos sabbatique qui y met obstacle.

Si après avoir achevé la grande période du Naziréat pour son propre compte le père ne procède pas immédiatement au cérémonial final de se raser (et d'offrir le sacrifice de cessation), puis le fils naît (de sorte que l'on est aussitôt engagé dans la nouvelle période d'abstinence), il suffit d'accomplir une fois le cérémonial final pour les deux Naziréats. D'autre part si après ce premier achèvement le père a désigné les victimes à offrir à la fin de cette période d'abstinence, et qu'avant d'avoir eu le temps de les sacrifier le fils est né, il suffira aussi, selon l'opinion des docteurs de là-bas (de Babylone), de se raser une seule fois (d'une seule offrande) pour les deux périodes ; selon R. Yohanan, au contraire, on se rasera une première fois pour la première période, et on recommencera le même cérémonial pour la seconde période. L'enseignement suivant [1] est opposé à l'avis de R. Yohanan : « On a demandé à R. Simon B. Yohaï si quelqu'un, ayant été à la fois Nazir et lépreux, achève les deux états d'abstinence et de séparation le même jour, peut se contenter d'un seul cérémonial final pour remplir la double obligation? Non, répondit R. Simon, si le lépreux se faisait raser pour enlever le poil de la barbe (à l'instar du Nazir), nous auriez raison de supposer qu'une seule cérémonie suffit aux deux états ; mais le Nazir se rase définitivement pour enlever la barbe qui a poussé inculte, tandis que le lépreux l'enlève seulement pour qu'elle repousse (en vue d'une nouvelle opération semblable au bout de sept jours). Mais, firent-ils observer, puisqu'au jour de l'achèvement de la seconde opération (pour cessation de l'état du lépreux) l'acte devient définitif en raison du nombre accompli des jours d'attente, le cérémonial final devrait correspondre aux deux états ? Ce serait juste si tous deux se faisaient raser avant l'aspersion du sang ; mais en réalité, le lépreux se rase avant l'aspersion de sang, le Nazir le fait après cette aspersion. Mais, remarquèrent-ils, n'arrive-t-il pas que le jour d'achèvement équivaut à celui de la fin du décompte (par concordance), et en ce cas le Nazir qui a été impur, comme le lépreux guéri, se rase (accomplit le sacrifice) avant l'aspersion du sang? Il y a cette différence à noter, répondit R. Simon, que le Nazir se rase après avoir pris le bain légal de purification [2], tandis que le lépreux guéri se rase avant ce bain [3]. En somme, lui dirent-ils, on ne tiendra compte ni du jour de l'achèvement du Naziréat, ni du compte de la semaine de pureté, soit qu'il s'agisse d'un Nazir pur, soit d'un impur ; et la règle (de ne pas réunir en une seule fois les deux services de cérémonial final) s'applique à celui qui est Nazir et lépreux (du même coup) ; mais celui qui est deux fois Nazir (qui l'est successivement, p. ex. à la naissance d'un fils) n'aura

1. Tossefta à ce traité, ch. 5. 2. Cf. ci-après, VI, 6. 3. Lévitique, XIV, 9. V. tr. *Negaim*, XIV, 3.

qu'à se raser une fois pour les deux périodes successives. » Comment R. Yoḥanan (qui est d'un avis opposé) justifie-t-il cette opinion ? Il faut, en effet, expliquer qu'il est d'un avis contraire à celui de R. Simon B. Yoḥaï.

CHAPITRE III

1. Celui qui a déclaré vouloir être Nazir se fera raser au 31ᵉ jour consécutif ; pourtant, en se rasant dès le 30ᵉ jour, le devoir est également rempli. Mais celui qui dit explicitement vouloir être Nazir 30 jours (complets) et se fait raser au 30ᵉ n'a pas rempli son devoir.

D'une part, on peut invoquer en faveur de l'avis de Bar-Qappara [1] le commencement de la Mischnâ (disant de ne se raser qu'au 31ᵉ jour), et « si l'on se rase au 30ᵉ jour, le devoir (de l'abstinence) n'est pas accompli » ; d'autre part la Mischnâ s'exprime à la fin en faveur de R. Yonathan, et « si l'on s'est rasé le 30ᵉ jour, le devoir est également rempli » ; comment concilier ces deux propositions en apparence contradictoires ? Elles n'expriment, en réalité, qu'un avis : la 1ʳᵉ partie se réfère à la suite du témoignage reçu, d'après lequel ils savaient qu'il est défendu (en principe) de se raser le 30ᵉ jour ; seulement, comme on supposait, que même le fait accompli, de s'être rasé le 30ᵉ jour, équivaut à l'annulation de la période [2], on est venu attester qu'au contraire, même en se rasant ce jour, le devoir est aussi rempli. On soumit à R. Imi un premier fait de ce genre, et il enseigna de se raser le 30ᵉ jour ; lorsqu'on lui soumit de nouveau un fait analogue, il exprima l'avis de se raser seulement le 31ᵉ jour (les deux avis contraires peuvent donc émaner du même docteur). R. Zeriqa dit : c'est dans notre texte mischnique que R. Imi a puisé son avis, puisqu'il est dit plus loin [3] : « Celui qui s'est engagé à être deux fois Nazir se rasera pour la première période au 31ᵉ jour, et pour la seconde période au 61ᵉ jour » (soit tantôt 30 j., tantôt 31ᵉ j.). Ceci ne prouve rien, dit R. Yossé ; plus loin, il s'agit du cas de fait accompli (et alors, même en s'étant rasé le 30ᵉ jour, le devoir est rempli), tandis qu'ici il s'agit de fixer la règle en principe. R. Jérémie enseigna à R. Isaac Atouschia, ou selon d'autres, à R. Hiya, fils de R. Isaac Atouschia, qu'il est permis de se raser dès le 30ᵉ jour (il suffit de l'avoir observé en partie pour le compter comme entier). On peut tirer la même déduction de la Mischnâ suivante, où il est dit [4] : « Si l'enterrement a eu lieu 8 jours avant une fête, celle-ci dispense du cérémonial en usage pendant le reste du mois ». N'en résulte-t-il pas que, de même qu'au 8ᵉ jour la semaine de deuil cesse, de même le cérémonial du mois est achevé au 30ᵉ jour (sans attendre la fin de ce 30ᵉ jour, ou jusqu'au 31ᵉ) ? Là, c'est différent, dit R. Yossé : pour faire honneur à la fête (la célébrer), on a permis de comp-

1. Exprimé ci-dessus, I, 3 (5). 2. N'admettant pas qu'une partie du jour observé, le 30ᵉ, équivaille à l'entier. 3. Ci-après, § 2. 4. Tr. *Moëd qaton*, III, 5 (voir J., ibid., t. VI, p 329, et corriger la version selon le présent texte).

ter une partie du 8e jour comme s'il était achevé (permission non applicable à d'autres jours). Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que R. Helbo ou R. Houna dit au nom de R. Yoḥanan : si le 8e jour de deuil se trouve être un samedi, il sera permis de se raser la veille ; or, si ce n'était pas pour honorer la solennité de la fête, on devait dire qu'il est permis aussi de se raser la veille si le 30e jour est un samedi (cette hypothèse est inadmissible, et il n'est jamais question de pouvoir se raser dès le 29e jour ; donc, c'est seulement pour honorer la fête qu'il est question de diminuer d'un jour la semaine de deuil). On peut encore prouver qu'une partie de jour n'égale pas l'entier, de ce qu'il est dit : pour tout parent mort, on peut bâtir (à grands points) la déchirure après le 7e jour et la recoudre tout-à-fait après le 30e jour ; mais ce n'est permis ni le 7e, ni le 30e. R. Ḥagaï dit avoir entendu émettre l'une et l'autre opinion (d'ajourner le cérémonial final du mois au 31e, ou déjà au 30e [1]).

2. Celui qui s'est engagé à être deux fois Nazir [2] se rasera pour la 1re période au 31e jour, et pour la 2e période au 61e ; s'il s'est rasé pour la 1re période au 30e jour, il se rasera pour la 2e au 60e, et même en se rasant dès le 59e jour le devoir est considéré comme rempli. Voici le témoignage apporté par R. Papias au sujet de celui qui s'est engagé à un double Naziréat : celui qui s'est rasé pour la 1re période au 30e jour se rasera pour la 2e au 60e, et même en se rasant dès le 59e, le devoir est considéré comme rempli, car le 30e jour (celui de l'interruption) fait partie de l'un et l'autre compte.

Lorsqu'après avoir achevé la première période de Naziréat (sur deux vœux accomplis, pour lesquels on a désigné les victimes à offrir), on veut s'appuyer sur le second sacrifice (se dispenser du premier), et, après avoir vainement cherché un prétexte de dégagement du premier vœu d'abstinence, on a trouvé celui qui dégage de la seconde période, le sacrifice à offrir pour cette dernière période servira en même temps pour la première [3]. Dans quelle hypothèse ces deux vœux ont-ils été émis ? Dès que la moitié d'un vœu est annulée (par suite du dégagement d'une période) le reste l'est aussi ? (A quoi bon parler alors de rèférer de l'une à l'autre période ?) Et il ne saurait s'agir du cas où l'homme a spécifié vouloir être Nazir « pendant les 30 jours, » puis « aux 30 jours suivants », puisqu'en ce cas on n'admet pas que la 2e période ait absorbé la 1ere ? Il s'agit du cas où l'homme a dit vouloir être deux fois

1. Selon le commentaire, c'est là une opinion qui représente celle de R. Yohanan ; mais les autres docteurs ne l'acceptent pas et sont d'avis qu'une partie du jour observé équivaut à l'entier. 2. V. J., même traité, ibid. (ibid.). 3. D'après le texte de la Tosselta à ce traité, ch. 2, le commentaire *Qorban 'éda* explique ainsi ce passage : Si de deux vœux, à la fin de l'accomplissement de la première période, avant l'offre du sacrifice et sur le point de commencer la seconde, le sage consulté dégage l'énonciateur du vœu, il ne sera plus nécessaire d'accomplir l'autre période, ce devoir ayant déjà été rempli d'avance.

Nazir (vaguement), ou s'il a dit « que ces jours soient consacrés à l'abstinence ;» mais s'il a dit : « que ces jours servent pour mon abstinence, » et tels autres à une autre période d'abstinence, » en ce cas, l'une des périodes ne peut plus englober l'autre. R. Eleazer dit : lorsqu'après avoir achevé la première période on procède au cérémonial final, dès que l'on a offert l'un des sacrifices et que l'on s'est rasé, la seconde période ne peut plus être englobée dans la première (y eût-il un motif de dégagement). R. Jacob B. Aḥa faisait la recommandation suivante à ses compagnons d'étude [1] : Si vous entendez exprimer un avis au nom de R. Eleazar, sachez que R. Yoḥanan le conteste. De même ici, une période n'englobe pas l'autre, à la condition que tous les sacrifices dus à la fin de la première soient déjà offerts ; s'il n'y a qu'un sacrifice offert, une période peut absorber l'autre, selon l'avis des autres sages [2], tandis que selon R. Simon cette absorption a lieu, n'y eut-il qu'un sacrifice offert à l'issue de la première période.

Si quelqu'un offre simultanément les deux sacrifices (pour deux périodes d'abstinence comptées ensemble), cela suffit seulement pour une période [3]; mais si l'on a désigné les victimes pour chaque période à part, puis on les a confondues et l'on a sacrifié la victime de la seconde période pour la 1ere, ou à l'inverse, le devoir des offrandes n'est pas rempli. Pourtant les victimes restent sacrées (malgré cette interversion) ; mais R. Hiya n'a-t-il pas enseigné [4] que, par déduction du verset *son sacrifice à l'Eternel en sus de son vœu* (Nombres, VI, 21), on sait que le vœu doit précéder le sacrifice, non qu'à l'inverse le sacrifice précède le vœu ? (Donc pourquoi le sacrifice est-il consacré avant que, par l'accomplissement du vœu, la consécration l'atteigne ?) Il y a cette différence à noter, fut-il répondu, qu'en raison du vœu commencé le sacrifice sera dû. On comprend ainsi de pouvoir acquitter la 2e période par la 1re; mais comment la 1re peut-elle être englobée (sans avoir été observée) dans la seconde [5] ? Cet avis, répond R. Juda, confirme en effet celui de R. Eléazar [6]. Cependant, R. Jacob b. Aḥa (plus haut) recommandait aux compagnons d'étude, s'ils entendent exprimer un avis au nom de R. Eleazar, d'observer que R. Yoḥanan le conteste; de même ici, une période n'englobe pas l'autre, à la condition que tous les sacrifices dus à la fin de la première période aient déjà été offerts ; s'il n'y a qu'un sacrifice offert, une période peut absorber l'autre, selon l'avis des autres sages, tandis que selon R. Simon cette absorption a lieu lors même qu'un seul sacrifice aurait été offert à l'issue de la période, avis que nous partageons ici (au cas en question). (Comment donc est-ce possible d'englober la 1re période dans la 2e ?) C'est possible, ré-

1. J., tr. *Scheqalim*, III, 7. 2. Voir ci-après, VI, 9. 3. Tossefta à ce traité, ch. 2. 4. Ci-dessus, II, 9. 5. Or, ajoute le commentaire *Pné-Moschê*, ce serait vouloir placer le sacrifice avant le Naziréat correspondant, puisque lors de la désignation des victimes, l'homme n'avait pas encore commencé la seconde période ? C'est une hypothèse sans base. 6. Son avis s'explique, dit le *Qorban 'éda*, en ce que parfois on désigne les victimes à offrir pour la première série, en ayant déjà commencé la seconde.

pond R. Hinena au nom de R. Pinḥas, lorsqu'un homme déjà engagé dans une longue période de Naziréat, s'engage à un nouveau Naziréat pour la naissance d'un fils (cette 2e période l'emporte sur la 1re, et la fait ajourner) ; en ce cas, il s'agit de savoir si cette nouvelle période compte d'autant pour la première.

Quant à l'avis de la Braïtha précitée (qu'en cas de confusion des sacrifices d'une période avec ceux de l'autre, le devoir n'est pas rempli), R. Yossé b. Aboun objecta ceci : N'y a-t-il pas lieu de dire, de celui qui a déclaré vouloir être « Nazir *et* Nazir », qu'il serait juste de lui attribuer une seule période d'abstinence? Seulement, par aggravation de son état, on lui a imposé deux périodes successives ; il devrait suffire de lui imposer cette aggravation de périodes, sans ajouter encore qu'en cas d'interversion des sacrifices du cérémonial, ils soient non avenus? (Il est donc admis, selon lui, qu'en un tel cas d'interversion, les sacrifices conservent leur valeur).

3. Lorsque quelqu'un engagé (vaguement) au Naziréat, devient impur le 30e jour, toute la période est annulée (et il devra la recommencer). Selon R. Eliézer, une période de 7 jours devra seule être recommencée [1]. Mais lorsque quelqu'un ayant déclaré vouloir être 30 jours Nazir devient impur le 30e, toute la période est annulée [2].

4. Si quelqu'un s'étant engagé à être Nazir cent jours devient impur au dernier jour, toute la période est annulée de ce fait (à recommencer). Selon R. Eléazar, cette impureté ruine seulement un intervalle de 30 jours [3]. S'il arrive une impureté au 101e jour, elle annule un espace de 30 jours ; selon R. Eliézer, elle annule seulement un intervalle de sept jours.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : R. Eliézer fonde son opinion par analogie avec la règle établie pour le lépreux guéri, car nous voyons que celui-ci compte entre le premier fait de se raser et la seconde fois un intervalle de sept jours (c'est donc qu'au bout de sept jours la barbe a poussé). Pourquoi ne prend-il pas comme terme de comparaison la loi en vigueur pour le Nazir impur (qui après une interruption d'une semaine, devient aussi définitivement pur)? C'est que, fut-il répondu, le lépreux guéri se rase une première fois, puis une seconde fois (au bout de sept jours) ; tandis que le Nazir devenu impur n'a pas à recommencer. Selon les rabbins de Césarée, on explique qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Eleazar : selon le premier, R. Eliézer tire une déduction de la loi émise pour le lépreux ; selon le second, il la déduit du Nazir qui avait été impur. Dans la Mischnâ, R. Eliézer a dit : « il suffira de recommencer une période de sept jours » (si l'engagement a été vague). D'où vient la distinction entre le Nazir qui a pris un engagement indéterminé (ou période ordinaire) et celui qui a dit explicitement

1. On défalque sept jours, temps exigible pour redevenir pur. 2. Selon nous, il faut la recommencer. 3. En exige le renouvellement. Cf. ci-après, VI, 11.

vouloir s'abstenir 30 jours ? Au premier cas, celui qui s'est arraché les cheveux durant la période du Naziréat ne perd pas pour cela toute la durée d'abstinence, et il suffit d'ajouter une semaine dont le 7[e] jour (quoique partiel) est compris dans le supplément.

R. Zeira dit au nom de R. Simon b. Lakisch que, « selon R. Eleazar, cette impureté exige seulement le renouvellement de la période de 30 jours » (§ 4), parce qu'il interprète ce verset (Nombres, VI, 13) : *Voici la loi du Nazir au jour où a été rempli etc.*, en ce sens : A celui qui devient impur au jour de l'accomplissement du vœu, on appliquera la loi (ordinaire) du Nazir (savoir la période de 30 jours). Samuel b. Aba demanda devant R. Zeira : si quelqu'un redevient impur pendant cette période de jours (observés à titre de remplaçants), comment lui appliquera-t-on les règles du Naziréat? (A quel moment cessera, puis recommencera la période ordinaire ?) R. Saméi répond : comme il vient d'être dit que toutes les règles du Nazir lui seront appliquées, on le considérera comme devenu impur au jour de l'achèvement de la période, et pour celui qui est en ce cas, le 7[e] jour ne fait pas partie de la semaine réglementaire d'abstinence[1]. R. Mena demanda : s'il s'agit de celui qui est devenu impur au dernier jour, à quoi bon recommencer une période de 30 jours, et une semaine ne devrait-elle pas suffire ? Puis donc que l'on exige la reprise d'un mois (en cas échéant d'impureté), lorsqu'il y a eu un cas d'impureté après l'accomplissement du Naziréat, le 7[e] jour fera partie du nouveau compte de jours consacrés à l'abstinence.

5. Si quelqu'un s'est engagé au Naziréat en étant dans un cimetière, y eût-il passé juste 30 jours, ce temps ne compte pas, et il ne sera pas tenu d'offrir le sacrifice obligatoire en cas d'impureté. S'il est sorti, puis rentré[2], les jours passés à l'état pur seront comptés dans la période, et le Nazir sera tenu d'offrir un sacrifice pour s'être rendu impur ; selon R. Eliézer, le jour même auquel est survenu l'impureté ne sera pas annulé, car il est dit (Nombres, VI, 12) : *Les jours précédents tomberont* (seront nuls) ; il n'y a donc déduction que lorsque d'autres jours comptent.

Le Nazir qui se trouve dans un cimetière devra être averti, selon R. Yoḥanan, qu'il lui est interdit de boire du vin, ou de se raser (de sorte qu'en cas de transgression de l'une des deux défenses, le Nazir sera passible de la pénalité, bien qu'il échappe au péché d'impureté par l'endroit où il se trouve) ; selon R. Simon b. Lakisch, du moment qu'il n'y a pas lieu de l'aviser du fait de l'impureté (et de ses conséquences légales), il est inutile de l'avertir qu'il est défendu de boire du vin, ou de se raser. Est-ce que R. Yoḥanan n'est pas en contradiction avec lui-même ? Ailleurs [3] il dit qu'il faut avertir le Nazir des défenses de boire du vin, ou de se rendre impur, ou de se raser, tandis qu'ici

1. Il devra recommencer après le 8[e] jour d'interruption. 2. Il n'a fait que passer. 3. Ci-après, VI, 4 ; tr. *Maccoth*, III, 7.

il dit qu'un tel Nazir échappe à la pénalité pour fait d'impureté? En effet, dirent les rabbins de Césarée, pour toutes les défenses il y a divergence d'avis. Selon R. Yoḥanan, le Nazir sera averti qu'il est défendu de boire du vin, ou de se raser, aussi bien qu'il lui est défendu de se rendre impur; selon R. Simon b. Lakisch, on n'avisera pas ce Nazir des dites défenses, pas plus qu'il n'y a lieu de lui rappeler la défense de se rendre impur (puisqu'en étant dans un cimetière, le Nazir n'a pas dû contracter d'engagement réel).

Aussi longtemps que ce Nazir reste au cimetière, on devra, selon R. Yoḥanan, l'avertir tour-à-tour des diverses défenses, en lui laissant pour chacune le temps de se mettre à l'écart; en cas de transgression (par sa persistance à rester là), il sera passible de la pénalité des coups de lanière; selon R. Eleazar, on ne lui adressera ces avertissements que si, après s'être retiré du cimetière, il veut y retourner. R. Aba dit que R. Yoḥanan objectait ceci contre l'avis de R. Eleazar : en raison des termes bibliques (ibid. 6 et 7) *il ne viendra pas auprès d'un mort*, puis : *il ne se rendra pas impur pour eux* (dont les derniers sont superflus), on conclut que cette redondance de termes vise la pénalité pour le fait même de se trouver impur en étant Nazir (dès le premier séjour au cimetière). Non, réplique R. Eleazar, par la juxtaposition même de ces défenses, on apprend qu'il est défendu « de se rendre auprès du mort » ; l'avertissement entraîne la pénalité des coups, lorsqu'on peut appliquer au Nazir l'avertissement de ne pas devenir impur (hors du cimetière), non si (par sa situation) il n'est pas sous le coup du Naziréat. R. Ila dit : R. Yoḥanan est d'avis que le séjour seul dans un cimetière est (en cas de vœu du Naziréat) un fait interdit, par analogie avec la règle sur la génuflexion ; car il est dit ailleurs[1] : Si après être devenu impur au parvis, le Cohen s'est agenouillé là, ou a seulement séjourné pendant le temps d'une génuflexion, il est coupable. R. Mathnia ajoute : nous avions supposé que la discussion entre R. Yoḥanan et R. Eleazar s'applique seulement à la pénalité des coups de lanière, mais non à la dispense d'obligation d'offrir un sacrifice de purification (selon tous); mais, puisque R. Ila dit que R. Yoḥanan établit la déduction par analogie de la génuflexion, cela prouve que la discussion s'applique soit à la pénalité des coups, soit à l'obligation du sacrifice. Est-ce que la Mischnâ suivante[2] n'est pas opposée à l'avis de R. Yoḥanan : « Si un Nazir boit du vin toute la journée, il n'est coupable de ce fait qu'une fois » ? (Ne devrait-il pas être coupable pour chaque fois, en raison de l'interruption ?) On peut supposer le cas, fut-il répondu, où le gosier n'a jamais été vide. Mais n'est-il pas dit (aussitôt après) : « Le Nazir qui se rend impur pour des morts toute la journée n'est qu'une fois coupable », bien qu'il s'agisse de plusieurs enterrements? On peut supposer, fut-il répondu, qu'il n'a pas eu un moment de répit pour se retirer; mais si le Nazir s'est interrompu, et qu'au lieu de se retirer il soit resté au cimetière, il est coupable pour chaque interruption

1. Voir J., tr. *Yoma*, V, 1 (t. V, p. 216). Cf. tr. *Schebouoth*, II, 4. 2. Ci-après, VI, 4.

survenue. Est-ce que l'enseignement suivant (une Braïtha) n'est pas opposé à l'avis de R. Yohanan, en disant : Si à un Cohen, déjà placé dans un cimetière, on fait passer un autre mort, on pourrait croire qu'il peut le recevoir (étant déjà impur) ; c'est pourquoi il est écrit (Lévitique, XXI, 4) : *Il ne doit pas se rendre impur, — lui qui est maître parmi les siens, — de manière à s'avilir*, à se profaner (et comme le Cohen déjà impur ne doit pourtant pas s'exposer à une seconde impureté, il en est de même ici pour le Nazir). Est-ce à dire que si le Cohen a reçu le second mort il soit coupable (astreint à un sacrifice) ? Non, puisque le verset précité se termine par les mots « de manière à se rendre profane », la défense concerne celui qui ajouterait une profanation nouvelle à son état profane, hormis celui qui n'aggrave pas son état profane (comme c'est le cas pour le Cohen impur ; pourquoi donc la règle n'est-elle pas la même pour notre Nazir, et est-il coupable lors de chaque interruption?) R. Zeira répondit : R. Yoḥanan déduit du verset en question de ne pas supposer qu'après s'être rendu impur pour son père, un Cohen pourra aussi recueillir les ossements d'un tel ; car la *profanation* consiste à devenir impur par un cadavre (non au contact d'un agonisant, comme cela a dû arriver pour le père) ; Rabbi conclut du verset (Nombres, VI, 7) *Il ne se rendra pas impur pour eux à leur mort*, qu'à ce dernier moment seul il y a impureté (excepté le cas où il n'y a pas d'impureté nouvelle). Or, R. Yoḥanan adopte la première explication ; selon R. Simon b. Lakisch, il y a discussion entre ces deux docteurs (au sujet de l'agonisant: le premier le considère d'avance comme futur cadavre, qui comporte l'impureté ; le second ne le considère pas de même et n'appelle *impur* que le mort). Selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, R. Simon b. Aba dit : lorsque celui-ci fut sur le point de mourir, il s'écria (en s'adressant aux Cohanin qui se trouvaient près de lui) : « Un tel sort d'ici, et un tel sort d'ici » (pour les congédier indirectement, et leur éviter l'impureté).

Si le Nazir (qui a énoncé son vœu au cimetière) sort, puis rentre, R. Tarfon le dispense de toute pénalité (il n'admet pas comme réel un engagement ainsi contracté) ; R. Akiba le déclare coupable (il admet la validité de ce vœu, et dès lors il défend au Nazir de se rendre impur). Mais, lui objecta R. Tarfon, en quoi cet homme a-t-il augmenté son état de « profanation » (pour être coupable) ? Le voici, répond R. Akiba : pendant la présence de cet homme au cimetière, il avait contracté une impureté d'une durée de 8 jours (susceptible de transmission à autrui). S'il s'était retiré aussitôt, il n'aurait eu que le premier degré de l'impureté, laquelle cesse le même soir (après le bain légal, suivi du coucher du soleil) ; mais, comme il y est retourné, il a eu une impureté d'une durée de 8 jours (ce qui est un supplément au premier état). R. Akiba, lui dit R. Tarfon[1], tout individu qui voudrait se séparer de toi (en différant d'opinion) agirait comme s'il voulait quitter la vie (il lui rendit hommage).

Rab dit : le Nazir (en question dans la Mischnâ) compte les jours de durée

1. Voir J., tr. *Yoma*, I, 1 (t. V, p. 165) ; Cf. Sifri, section *Behaalothekha*, n° 75.

du Naziréat depuis la sortie du cimetière à l'état pur; lorsqu'il rentra au cimetière, fût-il au 7e jour de la période, il devra offrir un sacrifice de purification le même jour (au même titre que le vrai Nazir devenu impur). « Selon R. Eliézer, l'offre n'aura pas lieu le même jour » (puisqu'alors on se trouve seulement au premier jour de la purification). Cahana demanda devant Rab : comment se fait-il que cet homme (à peine sorti du cimetière) peut aussitôt compter le premier jour de la période du Naziréat? Ne lui faut-il pas, au préalable (pour se purifier), être aspergé par l'eau de lustration au 3e jour, puis le 7e ? C'est que, fut-il répondu, la Bible nomme pur celui qui se retire d'une tombe, selon ces mots (Ezéchiel, XLIV, 12) : *Après sa purification, on comptera au pontife encore sept jours* (dès sa retraite du mort, le Cohen est pur). Samuel dit : Si le Nazir a quitté le cimetière, puis reçu l'aspersion de l'eau lustrale au 3e jour, et il l'a renouvelée au 7e, il prendra le bain de purification légale; s'il est rentré au cimetière, il devra le même jour offrir pour cette impureté le sacrifice de purification. — « Selon R. Eliézer, l'offre n'aura pas lieu le même jour. » Oula b. Ismaël dit : cet avis divergent n'est exprimé par R. Eliézer qu'au cas où le Nazir a conclu son engagement à l'état impur; mais si le Nazir était pur en s'engageant, puis est devenu impur, R. Eliézer reconnaît aussi que ce Nazir devra offrir le sacrifice de purification, si même il n'y a pas de jours à *laisser tomber* (s'annuler, ou même au premier jour compté pour la période d'abstinence).

Samuel b. Aba demanda : est-ce que l'on considérera comme joints (à compter ensemble) le premier jour du Naziréat de sa propre période et le premier de la période nouvelle qu'un père consacre à la naissance de son fils? Or, de quel cas s'agit-il là? Si au 1er jour de la période d'abstinence observée pour son propre compte, un fils naît, le père commence dès lors à compter la 2e période pour ce fils, puis entrant au second jour dans un endroit impur, il a certainement consacré 2 jours à la période du fils; si le fils est né le 2e jour et qu'en ce même jour le père est devenu impur, les deux jours observés au préalable comptent pour la 1re période (d'où vient donc le doute)? Il peut s'agir du cas, répond R. Mena, où le fils est né au crépuscule après le 1er soir (de sorte que le jour précédent se réfère à la 1re période, et le suivant à la 2e). Selon R. Abin, la question peut se rapporter aussi au cas où l'impureté est survenue au milieu du jour (après la naissance du fils) : dira-t-on en ce cas de ne pas offrir de sacrifice (en raison de l'unité du jour), ou bien le commencement du jour avant la naissance compte-t-il pour le Naziréat du père, et la fin du même jour pour le Naziréat du fils? La question est seulement posée, dit R. Yossé, pour un Nazir pur; mais pour un Nazir impur, certes les deux journées (ou parties de jour) ne seront pas jointes. Cela va de soi, dit R. Mena devant R. Yossé, par a-fortiori : Si tu admets de joindre ces jours (du Nazir devenu impur) qui ne comptent, ni dans la période d'abstinence du père, ni dans celle qui est observée pour le fils; à plus forte raison faut-il joindre les jours (du Nazir resté pur) qui sont dignes d'être comptés dans le Naziréat du

père ou dans celui du fils. Au contraire, répliqua R. Yossé (il y a lieu à plus forte raison de poser la dite question) : là-bas (pour le Nazir devenu impur), on distingue la 1re période de la 2e, en ce que pour la 1re (qui a été repoussée) il n'est pas nécessaire d'être avisé des défenses, tandis qu'ici le Nazir pur est apte à recevoir l'avertissement. R. Aboun b. Hiya demanda : comme il est dit ailleurs (pour l'impur) qu'en principe R. Eliézer est d'avis seulement d'offrir le sacrifice s'il reste des jours à annuler (si ce n'est pas dès le premier jour), sera-t-il du même avis pour la fin, lors même qu'il n'y a pas de jours à annuler? Mais, répliqua R. Zeira devant R. Mena, cela résulte déjà des termes de notre Mischnâ (§ 4), où il est dit : « Si le Nazir est devenu impur au 101e jour, la période d'un mois devra être recommencée ; selon R. Eliézer, il suffira de recommencer une semaine » (bien qu'il n'y ait pas de jours annulés ; donc, il n'en tient pas compte). Quoi ! fut-il répliqué, avons-nous appris là que cette période est ruinée (à recommencer) ? Non, on sait seulement que le sacrifice est obligatoire (donc, ce texte ne prouve rien).

6. Si quelqu'un (qui a été au dehors) s'était engagé à beaucoup de Naziréat[1], et il a observé tous ses engagements au complet, puis il est rentré en Palestine, d'après l'école de Schamaï, il lui suffira d'observer une abstinence de trente jours ; selon l'école de Hillel, il faudra reprendre au complet la période du Naziréat, comme en principe. Ainsi, il arriva à la reine Hélène, lors du départ de son fils pour la guerre, de dire : « Si mon fils revient de la guerre en paix, je serai Nazir 7 ans. » Au retour de son fils, elle exécuta son engagement. Mais sept ans après elle arriva en Palestine[2] ; et l'école de Hillel décida que la reine recommencera les 7 ans d'abstinence. A la fin des 7 ans, elle devint impure et dut recommencer ; ce qui fit ensemble 21 ans de Naziréat. R. Juda dit : elle ne fut nazirééenne en total que quatorze ans.

R. Yossé b. Aboun dit : R. Hiya b. Joseph et R. Yohanan sont en désaccord ; d'après l'un, R. Juda adopte l'avis des Schamaïtes (qu'en Judée il n'est pas besoin de se livrer à nouveau au Naziréat) ; d'après l'autre, R. Juda était d'avis que ladite Reine n'a pas été du tout impure (elle s'est livrée au Naziréat de sept ans par égard pour la Palestine). S'il est admis que R. Juda suit les Schamaïtes, on devrait parler, en dehors des quatorze années (pour impureté), d'un mois pour la Palestine? La Mischnâ n'a pas voulu mentionner les mois (détail) à côté du fait des années (représentant une idée générale).

7. Lorsque deux groupes de témoins viennent attester au sujet de quelqu'un[3], un groupe prétend que l'homme s'est engagé au Naziréat pour 2 périodes, et l'autre groupe affirme qu'il s'est engagé pour 5 périodes,

1. V. tr. *Edouyoth*, IV, 11. 2. V. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 224. 3. Cf. J., tr. *Synhédrin*, V, 2 (f. 22d).

selon l'école de Schamaï, aucune abstinence ne sera obligatoire, car il y a contradiction des témoins ; selon l'école de Hillel, le nombre 2 est au moins compris dans celui de 5, et il en résulte l'obligation d'observer 2 périodes de Naziréat.

— [1] On a enseigné que R. Ismaël, fils de R. Yoḥanan b. Broqa, dit : Il n'y a pas de contestation entre Schammaï et Hillel sur ce fait que, lorsque deux groupes de témoins venant attester au sujet de quelqu'un diffèrent dans leurs déclarations sur la durée du Naziréat, l'homme visé sera astreint à la plus petite des périodes attestées. Sur quoi donc porte le différend? Sur le cas où il y a seulement deux témoins, dont l'un prétend que l'homme s'est engagé pour deux ans, et l'autre pour cinq ans : d'après l'école de Schammaï, il y a division de témoignage, et dès lors aucun Naziréat (même le plus faible) n'est attesté avec légalité (par deux) ; d'après l'école de Hillel, le nombre cinq (attesté par l'un) comprend au moins le nombre deux (attesté par l'autre), et par conséquent l'homme visé sera astreint au Naziréat de deux ans.

CHAPITRE IV

1. Quelqu'un a pris l'engagement d'être Nazir, et aussitôt après, son prochain l'ayant entendu s'écrie : « et moi » (je le serai aussi), ainsi dit plusieurs fois ; tous seront alors déclarés Nazir. Dès que le premier est délivré, tous le seront ; mais si le dernier est libéré, celui-là seul le sera, et tous les autres restent à l'état interdit. Si, en entendant l'engagement au Naziréat, le prochain s'écrie : « que ma bouche soit comme la sienne, ma chevelure comme la sienne », il sera de ce fait aussi Nazir. Si en entendant son mari s'engager au Naziréat une femme s'écrie : « et moi », le mari peut annuler ce vœu, tout en maintenant le sien. Au contraire, si le mari entendant la femme prendre cet engagement s'écrie : « et moi », il ne pourra plus annuler ce vœu (qu'il a ainsi confirmé).

Il faut rectifier ainsi le texte de la Mischnâ : «... et moi, et moi » (expression dite seulement deux fois, non trois fois, comme l'a le texte ordinaire). D'après l'avis de quel docteur, la présence de la conjonction *et* est-elle indispensable (pour constituer la communauté de devoirs)? Ce doit être d'après R. Juda [3] ; selon R. Méir au contraire, il suffit que le prochain se soit écrié : « Moi, moi » (pour entraîner la même obligation) ; car, dans le sens de la Mischnâ, cet énoncé a eu lieu au moment même où le premier auteur du vœu venait de l'exprimer. Mais n'a-t-on pas enseigné (dans une Braïtha) : Si celui du milieu se trouve libéré, celui qui se trouve après lui sera libéré du même

1. En tête est un passage traduit au tr. *Yebhamoth*, XV, 5 (t. VII, p. 206) ; Cf. tr. *Synhédrin*, V, 2 (f. 22^a). 2. Tossefta à ce traité, ch. 1. 3. Cf. ci-dessus, I, 2, commencement, et ci-après, tr. *Qiddouschin*, II, 1 (f. 62^b).

coup, tandis que celui qui le précède reste sous le coup de l'interdit? (N'en résulte-t-il pas que le troisième énoncé aura été fait plus tard?) Cette Braïtha, en effet, est d'un autre avis, et, selon elle, tous n'ont pas besoin de s'être exprimés pendant que le premier a parlé ; il suffit que le second ait parlé lorsque le premier parlait, et il suffit que le second ait parlé lorsque le premier s'exprimait ainsi, et que le suivant ait parlé pendant que le second achevait son énoncé. Qu'appelle-t-on « pendant le parler » (ou de suite)? On nomme ainsi, dit R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi[1], le temps qui s'écoule à présenter le salut (bref) à son prochain. Selon Aba b. Hana au nom de R. Yoḥanan, c'est le temps que l'élève met à saluer son maître, en lui disant : « Salut à toi, mon maître » (salut un peu plus long que pour le prochain).

Si quelqu'un a déclaré vouloir être Nazir cent jours, et son prochain qui l'a entendu s'écrie : « et moi cent jours », puis il recommence et dit : « et moi », le principal, ou premier devient l'accessoire du second (qui a dit : « et moi », lorsque ce dernier sera libéré, le premier le sera aussi). Lorsqu'après déclaration du premier d'être Nazir, son prochain l'a entendu et s'est écrié : « Et moi », pendant que le premier venait d'énoncer son vœu (de suite après), puis un 2e l'a entendu et s'est écrié à son tour : « et moi » pendant que le 2e finissait son expression, dès que le premier est libéré, le second l'est aussi ; mais la libération n'entraîne pas d'elle-même la libération du 3e. Si quelqu'un a dit : « je veux être Nazir 2 fois », puis deux personnes qui l'ont entendu disent : « Et nous voulons être 2 Nazirs », quel sens attachera-t-on à ces derniers mots ? Dira-t-on que chacun d'eux comptera une période isolée, ou faut-il entendre que chacun d'eux assume une double période d'abstinence ? (Question non résolue). Certes, dès que le premier a été libéré, eux le seront au même moment ; mais lorsqu'eux le sont, cela n'entraîne pas forcément la libération du premier (qui est deux fois engagé). Si deux individus ont déclaré chacun vouloir être Nazir, puis quelqu'un les entend et dit : « Moi aussi », dira-t-on que sa déclaration équivaut à un double engagement, ou qu'il veut seulement être une fois Nazir comme chacun d'eux? (question non résolue). Il est évident en ce cas que lorsque les deux premiers seront libérés, le prochain qui les a imités le sera aussi ; mais lorsque lui sera libéré, il ne s'en suivra pas forcément qu'eux le seront aussi.

L'expression d'engagement au Naziréat, « que ma bouche soit comme la sienne », impliquera l'interdit spécial du vin ; la suivante, « que ma chevelure soit etc. », s'appliquera à la défense de se raser ; « que ma main » évite l'impureté, et « mon pied » d'entrer dans un lieu impur ; ainsi il suffit d'avoir dit : « que ma tête soit Nazir », ou « que ma main le soit » ; mais dire « que ma marche soit celle d'un Nazir », ou « que ma parole soit telle », ce n'est rien faute d'avoir spécifié la défense). Pourquoi cette distinction ? C'est que, par les premières expressions, le vœu s'attache à des objets dont la vie dépend (p. ex. la bouche, la tête, etc.). C'est une déduction tirée, par analogie, des termes

1. V. J., tr. *Berakhoth*, II, 1 (t. I, p. 30). 2. V. B., tr. *Bava qamma*, f. 73.

vœu (usités pour les estimations faites au Temple, Lévitique, XXVII, 2, et pour l'abstinence du Nazir, Nombres, VI, 2) : comme ailleurs (pour les estimations) il s'agit de corps vivant, il en sera de même ici.

2. Lorsque le mari [1], après s'être engagé au Naziréat, dit de plus à sa femme : « et toi » ? (si elle veut aussi être Nazir), et elle répond : *Amen* (oui), il peut annuler l'engagement de sa femme, et le sien est maintenu. Lorsqu'au contraire la femme, après s'être engagée au Naziréat, dit au mari : « et toi », puis celui-ci l'entend et dit : « et moi », il ne peut plus annuler ce vœu (qu'il a ainsi confirmé).

Par le fait que le mari est libéré, la femme le sera aussi ; mais si elle est libérée, lui ne le sera pas du même coup ; car, dit la Mischnâ, « il peut annuler l'engagement de sa femme, et le sien sera maintenu ». Dans quel sens faut-il entendre ce que la Mischnâ dit ensuite : « si le mari (ayant entendu sa femme) ajoute : et *moi* » etc. ? C'est comme s'il disait : « Amen, et que ce vœu te soit maintenu », ou : « Tu as bien fait », conformément à l'avis de R. Hiya le grand : tandis que R. Oschia le grand est d'un avis opposé. Or, on a enseigné [2] : Si une femme s'est engagée par vœu à être Nazir, puis son mari qui l'a entendue lui dit : « Qu'as-tu songé à contracter un engagement ? Pourquoi t'es-tu déclarée Nazir ? Je ne veux pas que tu sois liée ; qu'il n'y ait de ta part ni vœu, ni serment », c'est comme s'il n'avait rien dit (ce n'est pas la formule admise pour l'annulation) ; mais si le mari a dit : « tu as bien fait de t'engager au Naziréat, et c'est ainsi que je désirais te voir liée ; si tu ne l'avais pas fait, je t'aurais engagée », ce sera une formule en litige : selon l'enseignement de R. Hiya, le mari ne peut plus annuler toutes ces expressions ; selon l'opinion de R. Oschia, le mari peut revenir sur ces termes, pour les annuler, jusqu'à ce qu'il ait dit : « Amen, que le vœu te soit maintenu » ; alors, ce sera indestructible.

Si elle est libérée, le mari est libéré du même coup (le vœu ayant été annulé par lui) ; mais de ce que lui est libéré, il n'en résulte pas qu'elle le soit (puisqu'il peut annuler le vœu de la femme, tout en maintenant le sien) ; car, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan [3], il fait pour ainsi dire dépendre son vœu d'elle, en émettant la condition « et toi » (si donc il annule le vœu de la femme, le sien disparaît). R. Abahou ajoute au nom de R. Yohanan : La formule dite par le mari « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment », n'équivaut à rien (ne compte pas), pas plus que la libération par le sage disant : « qu'il te soit délié », ou « annulé par toi » ; mais voici le formulaire que devra adopter chacun d'eux. Le mari dira : « Qu'il soit délié par toi », ou « an-

1. Nous plaçons ici le § 2, selon la place qu'il occupe correctement dans l'édition de Venise et celles qui l'ont suivie, avant le texte talmudique auquel celui-ci se réfère ; l'édition de Jitomir, si soignée d'ordinaire et amendée du reste par ses commentaires, commence ce même § plus bas. 2. V. B., tr. *Nedarim*, f. 77b. 3. J., tr. *Nedarim*, X, 8 (t. VIII, p. 239).

nulé pour toi » ; le savant dira : « ce n'est pas là un vœu, ce n'est pas un serment. »

3. Si une femme engagée par vœu au Naziréat boit du vin, ou se rend impure pour des morts, elle subira la peine des coups de lanière [1]. Si son mari a annulé ce vœu sans qu'elle le sache, et qu'elle boit du vin, ou se rend impure pour les morts, elle ne subira pas la dite pénalité. Toutefois, dit R. Juda, elle ne subira pas les quarante coups (peine légale), mais le nombre (illimité) pour rébellion.

La pénalité des coups de lanière [2], selon la loi, est de 40 coups moins un (= 39) ; mais on estimera si l'individu condamné est capable de supporter ce nombre, et en ce cas on les lui appliquera ; si non, on le frappera autant de fois qu'il est apte à le supporter (sans danger mortel). Au contraire, la pénalité pour rébellion sera appliquée (sans limite) jusqu'à ce que le coupable fasse amende honorable, ou qu'il rende l'âme. Quant au verset (Nombres, XXX, 13), *Dieu lui pardonnera*, il s'applique à notre cas et indique que la femme (dont le mari a annulé le vœu sans qu'elle le sache, et qui a eu le tort de transgresser son vœu de Naziréat) a besoin de pardon (quoique l'annulation par le mari lui ait évité une transgression). Lorsque R. Jacob arrivait à l'explication de ce verset, il disait [3] : puisque l'individu qui avait l'intention de prendre un morceau de chair de porc, et qui se trouve avoir pris de la viande propre à la consommation (comme la femme fautive, dont le mari avait annulé le vœu), a besoin de pardon ; à plus forte raison faut-il à celui qui avait l'intention de manger de la viande de porc et en a pris réellement. On a enseigné [4] : Si une femme s'est engagée par vœu à être Nazir, puis sa voisine qui l'a entendue, s'écrie : « Et moi », ensuite le mari de la première femme l'ayant entendue déclare son vœu annulé, la première femme sera libérée, mais la seconde reste enchaînée par le vœu ; selon R. Simon, si la seconde femme dit : « je n'ai eu l'intention que d'être comme elle, ou d'être de même », celle-ci aussi sera libérée du même coup (par analogie d'état).

On a enseigné ailleurs [5] : Lorsque cinq personnes réclament à quelqu'un un dépôt qu'elles prétendent lui avoir confié, et le défendeur répond qu'il jure ne pas en avoir à elles, il n'est qu'une fois coupable (en cas de faux) ; mais s'il répond qu'il jure n'avoir en main « ni à toi, ni à toi, etc. » (à chaque personne), il est coupable autant de fois qu'il s'adresse à chacun ; selon R. Eléazar, il est autant de fois coupable, lorsque le mot « serment » se trouve à la fin de son expression (répétée cinq fois) ; selon R. Simon, il faudra (pour cette culpabilité renouvelée) qu'il y ait eu répétition du mot « serment » à chaque personne (et pas seulement à la fin de l'ensemble) ; et il en est de même lorsqu'à celui qui réclame le dépôt confié de froment, d'orge et d'épeautre, le défendeur

1. V. tr. *Zebahim*, VI, 5. 2. V. tr. *Maccoth*, III, 6. 3. V. B., tr. *Qiddouschin*, f. 81. 4. Tossefta à ce traité, ch. 2. 5. Tr. *Schebouoth*, V, 3.

répond par serment ne pas l'avoir [1]. Or, R. Yohanan dit à ce sujet : il résulte de l'avis de R. Simon que lorsque le défendeur a démontré n'avoir pas eu de froment, il est dispensé de jurer pour le reste (le serment pour le premier point englobe alors le tout). En effet, dit R. Aba, R. Juda adopte aussi cet avis (de dispense, et la discussion subsiste seulement lorsque du froment lui reste en main). Si (d'après R. Simon) le défendeur qui a juré ne rien avoir en dépôt (pour chaque point à part) a démontré n'avoir pas de froment, son serment est-il reversible sur les autres denrées qu'il posséde (est-il coupable de faux), ou non (en raison de l'exactitude pour le premier point) ? Selon les compagnons d'étude, ce serment n'est pas reversible sur le reste ; selon R. Zeira, il l'est. R. Jacob b. Aha dit que l'enseignement précité confirme l'avis des compagnons d'étude, en disant : Si une femme s'est engagée par vœu d'être Nazir, puis sa voisine qui l'a entendue, s'écrie : « et moi », ensuite le mari de la première femme l'ayant entendue déclare son vœu annulé, la première femme sera libérée, mais la seconde reste enchaînée par le vœu ; selon R. Simon, si la seconde femme dit : « je n'ai eu l'intention que d'être comme elle, ou d'être de même », celle-ci aussi sera libérée du même coup (par analogie d'état). Si donc elle n'a pas déclaré vouloir être comme elle, ou de même qu'elle, la première seule sera libérée, non la seconde (par application des paroles de la seconde femme au premier dire de la voisine ; de même ici, le serment sera seulement applicable à la première sorte, non aux autres). Toutefois, on pourrait aussi faire la déduction inverse (à l'appui de l'avis de R. Zeira) : dans cet enseignement, parlant de la seconde femme qui n'a pas émis de vœu formel, il est dit que l'interdit du premier moment lui est applicable ; à plus forte raison le serait-il au présent cas, où le serment est un fait essentiel (direct) à cet homme.

Pourquoi R. Yoḥanan dit-il que, selon l'avis de R. Simon, l'homme qui a prêté serment de n'avoir en dépôt ni froment, ni orge, ni épeautre, ayant prouvé n'avoir pas de froment, est dispensé du reste ? (N'est-ce pas contraire à ce raisonnement par a fortiori ?) On peut supposer le cas où cet homme aura dit : « l'orge sera comme le froment », ou « l'épeautre sera comme le froment » (à l'instar de la voisine qui, entendant la première femme formuler un vœu, s'écrie vouloir être « comme elle » ; en ce cas, la seconde est aussi libérée). Il est un fait certain : c'est que si le mari de la première femme n'a pas annulé le vœu de celle-ci, et elle l'a transgressé, elle mérite la peine des coups de lanière ; mais quelle est la règle pour la voisine (qui se réfère à la première) ? (La pénalité ne se reporte-t-elle pas sur celle-ci, si elle n'est pas encore tenue pour Nazir, ou bien sera-t-elle considérée plus tard comme telle et coupable dès lors ?) Oui, dit R. Yossa, puisque l'une est passible de la pénalité, la seconde le sera aussi. Cet avis, dit R. Ila, exprime celui de R. Simon (qui admet le relation complète entre les deux). Mais (bien qu'elle doive attendre), est-ce que la

1. Ces textes, à peine visés dans le Talmud tel qu'il est sous nos yeux, l'ont été d'après la Mischnâ précitée.

seconde période de Naziréat n'a pas de prise sur celle-ci, lorsqu'elle déclare vouloir être Nazir au bout de vingt jours (après que le supplément, pour interruption de la première, se trouve accompli)? Non, dit R. Simon, c'est conforme à ce qu'il dit ailleurs[1] : Il y a dispense du vœu lorsque celui-ci n'a pas été exprimé selon l'usage ordinaire (ce qui fait p. ex. qu'une offrande de farine d'orge ne compte pas ; de même ici, la formule de vœu de la voisine n'est pas admise, et elle ne sera pas engagée).

4. Lorsqu'une femme s'est engagée au Naziréat et a désigné des animaux (à offrir en sacrifice à l'issue de la période de l'abstinence), puis le mari a déclaré ce vœu annulé, au cas où ces animaux appartenaient au mari, ils pourront aller paître dans les prairies jusqu'à ce qu'ils aient un défaut qui permette de les consommer. Au cas où les animaux sont à la femme, il faut laisser l'animal destiné au sacrifice de péché mourir de lui-même[2], l'holocauste devra être entièrement consumé, et le sacrifice pacifique sera offert comme tel (admissible aussi sans qu'il soit dû); mais il faudra l'avoir mangé au bout d'un jour (comme pour le Nazir), et on ne l'accompagne pas du pain offert d'ordinaire. Lorsque la femme a destiné de l'argent pour ces offres ultérieures d'une façon indéterminée, cet argent échoira à la caisse des dons volontaires. Mais si l'argent a reçu une destination spéciale pour chaque sacrifice, la somme représentant le sacrifice de péché devra être jetée à la mer morte (complètement perdue), sans que l'on puisse en jouir[3], mais sans qu'une telle jouissance (par mégarde) soit qualifiée de prévarication des saintetés. Pour l'argent représentant un holocauste, on offrira au Temple un holocauste, et ce serait un abus de sainteté d'en profiter. Enfin, pour l'argent représentant le sacrifice pacifique, on offrira un tel sacrifice, que l'on devra avoir consommé au bout d'un jour, sans l'accompagner de l'offre du pain.

La femme (dont le vœu a été annulé) n'est pas tenue d'offrir la victime désignée pour le sacrifice ; mais celle-ci est du moins consacrée ; pourquoi cette consécration est-elle effective, puisque la femme ne possède rien de son chef? Il peut s'agir du cas, fut-il répondu, où un autre lui a donné l'animal en présent, avec cette condition que son mari n'aura aucun droit sur ce présent. Mais comment admettre le cas où il s'agit d'une bête appartenant à la femme[4], tandis que la Mischnâ dit que c'est à lui le mari? On peut admettre, dit R. Mathnia, qu'elle a reçu de lui la gestion des biens (en ce qui touche à leurs biens communs) ; en ce cas, lorsque le mari s'oppose à l'accomplissement du sacrifice, ce dernier n'aura pas été considéré (d'avance) comme sacré ; mais si

1. Cf. ci-dessus, II, 4. 2. On ne peut ni le consumer, ni l'offrir sur l'autel, n'étant pas consacré. Cf. tr. *Yoma*, VI, 1. 3. Cf. tr. *Pesahim*, II, 1. 4. Cf. ci-après, J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f. 60a); tr. *Nedarim*, XI, 8 (t. VIII, p. 247).

le mari ne s'y est pas opposé, la victime sera consacrée (avec ses conséquences légales). On a dit ailleurs[1] : l'animal consacré (mais non offert) pourra sortir et aller paître dans la prairie jusqu'à l'arrivée d'un défaut[2], tandis qu'ici l'on dit : « S'ils sont allés, il faut laisser l'animal destiné su sacrifice de péché mourir de lui-même, etc. » ? Là-bas, fut-il répondu, le sage, par son annulation du vœu[3], produit un effet rétroactif (comme s'il n'y avait pas eu de vœu, et l'animal n'est pas tenu pour consacré), tandis qu'ici l'annulation du vœu par le mari produit seulement un effet ultérieur (non rétroactif). Puisqu'il ne s'agit que de l'avenir, comment le mari peut-il annuler le sacrifice que la femme s'est déjà imposé? On le déduit, dit R. Yossé b. Ḥanina, de ce que la prescription biblique dit (Nombres, XXX, 9) : *il annule le vœu qui pèse sur elle* ; selon ce dernier terme superflu, le mari qui annule le vœu peut aussi annuler la suite du vœu (p. ex. le sacrifice).

On a enseigné : le « sacrifice pacifique » (dont parle la Mischnâ) n'a besoin d'être accompagné, ni de pain, ni de l'épaule (ibid, VI, 19 : *de l'épaule cuite du bélier*). R. Aboun b. Hiya, fils de R. Simon, demanda : Est-ce que le sacrifice pacifique offert à la suite du décès d'un Nazir devra, ou non, être accompagné de pain etc. (bien qu'il ne s'agisse plus d'aucun pardon à compléter) ? Il se reprit et répondit : Certes, il le faut ; comme durant la vie d'un Nazir, lorsqu'après avoir perdu le premier sacrifice pacifique offert dans ce but, on le renouvelle, ne semble-t-il pas inutile? Et pourtant, on l'accompagne de pain etc. (malgré le pardon déjà effectué) ; il en sera donc de même au décès du Nazir. R. Yossah dit : Il est évident, selon R. Aboun b. Hiya (d'accord avec la Mischnâ), qu'après l'annulation du vœu de la femme par le mari, le sacrifice pacifique « ne sera pas accompagné du pain ». D'où vient cette distinction entre l'annulation du vœu et le décès du Nazir? C'est qu'avant le le décès l'obligation d'offrir le pain subsistait, tandis qu'après l'annulation cette obligation a disparu. On a enseigné : même après l'annulation du vœu de la femme, le sacrifice de péché qu'elle devait au préalable (pour être devenue impure pendant l'époque du Naziréat, avant l'annulation), reste obligatoire ; mais ce même sacrifice n'est pas dû après décès de l'obligataire[4]. Si la femme (en ce cas) meurt, son sacrifice de péché ne sera pas offert ; car nul sacrifice de péché n'est offert après le décès (seul, le sacrifice d'expiation, *Ascham*, le sera au cas échéant) ; mais si le mari avait déjà annulé le vœu, le sacrifice de péché sera offert, car nul sacrifice ne peut autant que celui-là susciter le pardon (d'être devenue impure). — [5].

R. Aba dit au nom de Rab : il peut y avoir « de l'argent destiné aux offres ultérieures d'une façon indéterminée », non un animal à destination indéterminée. En effet, dit R. Schescheth, on a enseigné[6] : De ce qu'un verset dit

1. Ci-après, V, 4, au sujet d'un Nazir qu'un sage a relevé de vœu. 2. Pour pouvoir être utilisé. 3. Voir J., tr. *Kethouboth*, VII, 9 (t. VIII, p. 98). 4. Une telle victime paîtra jusqu'à l'arrivée d'un défaut, puis sera profane. 5. Suit une page traduite tr. *Scheqalim*, II, 6 (t. V, p. 274). 6. Torath Cohanim, section *Wayiqra :* Cf. B., tr. *Krilhoth*, f. 27.

(Lévitique, IV, 28) : *Si la faute qu'il a commise, lui est connue, il offrira* « son » *sacrifice, etc.*, le possessif *son* (superflu) indique que le devoir sera exclusivement accompli avec son propre sacrifice, non avec la victime désignée à cet effet par son père, ni s'il s'agit d'une transgression du même degré, ni s'il s'agit d'un degré différent. Or, on peut croire que l'on ne sera pas dispensé du devoir d'expiation pour une faute légère, en employant une victime mise de côté par le père pour une faute grave, ou à l'inverse, une victime pour faute grave que l'on veut employer à expier la faute légère, ou même une faute d'un degré semblable à celle que l'on veut expier, de même que l'on ne peut pas se raser (accomplir le cérémonial final du Naziréat) en utilisant l'animal destiné au même but par le père ; mais le devoir sera dûment accompli en employant pour cela l'argent mis de côté à cet effet par le père, soit qu'il s'agisse d'une transgression du même degré, soit d'un degré différent, car il est permis de se raser en utilisant l'argent destiné au même but, lorsque celui-ci était mis de côté d'une façon indéterminée, non si cet argent a une destination spécifiée. C'est pourquoi il est dit (ibid.) : « *son* » *sacrifice*, c.-à-d. on devra seulement l'accomplir avec son propre sacrifice, non avec la victime désignée à cet effet par le père. Lors donc que l'on se trouve avoir affaire à l'argent, on peut parler de destination indéterminée (non pour l'animal ; c'est donc que, pour ce dernier, une telle règle est inapplicable).

A l'animal, on n'applique pas la règle de la destination indéterminée pour le commencement (au moment de l'offrir), mais il peut en être question à la fin (lorsque, par suite d'un défaut, on l'échange contre une valeur équivalente). Pour l'argent, au contraire, la règle de la destination indéterminée est applicable au commencement, et elle ne l'est pas à la fin. Ainsi, quant à l'argent, elle l'est pour le commencement, comme il a été enseigné (dans notre Mischna) : « S'il a de l'argent destiné aux offres ultérieures d'une façon indéterminée, cet argent devra échoir à la caisse des offrandes volontaires ». Pour l'animal, cette règle est applicable à la fin, comme il a été enseigné[1] : « Selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, lorsqu'on a offert trois victimes (en vue d'un cérémonial final d'un Nazir) sans destination spéciale, celle qui peut servir de sacrifice d'expiation sera présentée comme telle, une autre servira d'holocauste, et la dernière sera le sacrifice pacifique. » Pour l'argent au contraire, ladite règle s'applique au commencement, car il a été dit[2] : Après décès de celui qui a désigné « telle victime comme sacrifice d'expiation, les autres animaux devant servir au reste du Naziréat » (vaguement), ce serait une prévarication d'user de tous les animaux (sacrés en totalité), non d'en disposer par partie. Enfin, ladite règle n'est pas applicable pour l'argent à la fin ; lorsqu'on a échangé l'argent sacré contre une victime, cet argent redevient libre pour tous. La mise de côté d'un âne (qui ne peut servir de sacrifice) équivaut à la destination d'argent (pour le final du Naziréat). Au cas où l'on a fixé à cet effet un bœuf (qui ne peut non plus servir au final du Naziréat), il y a discussion

1. Ci-après, VI, 8 (10). 2. Tossefta au tr. *Méila*, ch. 1.

entre R. Yossé b. R. Aboun et R. Ḥiya b. Julianos au nom de Saméi : l'un estime cette fixation à l'égal de la mise de côté d'une somme d'argent; d'après l'autre, elle équivaut à la destination d'un animal pouvant servir à tout autre sacrifice).

5. Lorsqu'une femme engagée au Naziréat a été aspergée par le sang d'un de ces sacrifices, le mari ne peut plus annuler cet engagement. R. Akiba dit : dès que pour elle un seul des trois sacrifices a été égorgé, le mari ne peut plus annuler le vœu du Naziréat par sa femme. Toutefois, cette règle est seulement vraie pour l'acte de se raser à l'état pur; mais pour se raser à cause d'impureté, le mari peut toujours annuler ce vœu, en prétendant qu'il ne veut pas d'une femme enlaidie par la tenue de sa chevelure en désordre. Selon R. Meir, le mari peut aussi l'annuler lorsqu'il s'agit de se raser à l'état pur, en prétendant qu'il ne veut pas une femme rasée (conséquence inévitable du Naziréat, à la fin de la période d'abstinence).

Comment le mari peut-il annuler le sacrifice[1] que la femme s'est déjà imposé? On le sait, dit R. Yossé b. Aboun au nom de R. Yossé b. Ḥanina, de ce que la prescription biblique dit (Nombres, XXX, 9) : *Il annule le vœu qui pèse sur elle*; cette dernière expression (superflue) indique que le mari qui annule le vœu peut aussi annuler la suite du vœu (tel est p. ex. le sacrifice). R. Eleazar dit : l'avis de notre Mischnâ est conforme à celui de R. Simon (plus loin, VI, 8). R. Yoḥanan dit : elle est justiciable d'après tous (même selon les autres sages); car, s'il est vrai qu'il y a interdit, il l'est à titre de précepte affirmatif provenant d'une défense négative (et, dès lors, il n'y a pas d'annulation possible). Or, voici quelle est la discussion : Selon les autres sages, on entend le verset (Nombres, VI, 20) : *Ensuite le Nazir pourra boire du vin*, en ce sens (absolu) que le Nazir sera seulement libéré après *toutes* les cérémonies; selon R. Simon au contraire, une seule opération suffit pour le libérer. Ḥiskia dit que notre Mischna confirme l'avis de R. Eleazar, en s'exprimant ainsi : « Cette règle est seulement vraie pour l'acte de se raser à l'état pur; mais à la suite d'une impureté, le mari peut toujours annuler le vœu, en disant qu'il ne veut pas d'une femme enlaidie par la tenue de sa chevelure. » Or, pour l'acte de se raser à l'état pur il n'est pas question de faire valoir l'argument de la laideur; et l'expression d'un tel avis ne saurait émaner de R. Simon. Toutefois, dit R. Yossé b. Aboun, l'avis de Rabbi est aussi justifiable selon R. Simon, car celui-ci enseigne que, même pour l'acte de se raser plus tard à l'état pur, le mari peut annuler le vœu et arguer ne pas vouloir d'une femme enlaidie. R. Jonathan dit : l'avis exprimé par R. Akiba dans notre Mischnâ (quant à la suppression du droit d'annuler le vœu de la

1. Suivant le commentaire *Qorban 'éda*, le présent texte est en harmonie avec le même passage ci-dessus, § 4.

femme) est seulement applicable au cas où la victime déjà égorgée représente le sacrifice d'expiation, parce que celui-ci devient impropre s'il est égorgé en dehors de sa destination spéciale. Il résulte de là que, sous ce rapport (contrairement aux autres consécrations), aussi longtemps qu'un tel animal est en vie, il n'est pas considéré comme livré au culte du Très-Haut, et il ne le sera qu'en vertu de l'égorgement légal.

6 (5) Un homme peut engager son fils par vœu au Naziréat[1], mais une mère ne le peut pas pour son fils ; que fera le père lorsque le fils s'est rasé (s'opposant ainsi à ce vœu), ou si des parents l'ont rasé, ou si le fils s'oppose au Naziréat, ou si des proches l'en détournent, bien que le père ait déjà destiné (mis de côté) les sacrifices à offrir après la période d'abstinence? L'animal qui devait servir au sacrifice de péché restera intact jusqu'après sa mort; l'holocauste devra être brûlé en entier sur l'autel, et le sacrifice pacifique sera offert comme tel; on aura soin de le manger dans la journée, sans l'accompagner de l'offre du pain. Si le père a destiné de l'argent pour ces offrandes d'une façon indéterminée, cet argent échoira à la caisse des dons volontaires; si l'argent a reçu une destination spéciale pour chaque sacrifice, la somme représentant le sacrifice de péché devra être jetée à la mer morte (perdue), sans que l'on puisse en jouir, mais sans qu'une telle jouissance soit qualifiée de prévarication des saintetés; pour l'argent représentant un holocauste, on offrira au Temple un holocauste, et ce serait une prévarication d'en jouir; enfin, pour l'argent représentant le sacrifice pacifique, on offrira un sacrifice de ce genre, que l'on devra avoir consommé dans la journée, sans l'accompagner de l'office du pain.

7. Un homme peut se faire raser par suite du Naziréat de son père, mais une femme ne le peut pas pour le vœu de son père. Voici comment : le père pendant son Naziréat a mis de l'argent de côté, en vue des sacrices à offrir à l'issue de l'engagement, puis il meurt, et le fils dit: « je veux être Nazir à condition de pouvoir me faire raser (mettre un terme au vœu en utilisant l'argent de mon père destiné à cet effet ». En ce cas, dit R. Yossé, la somme d'argent devra échoir à la caisse des dons volontaires, car un fils ne peut se faire raser (mettre un terme au vœu) en utilisant pour cela l'argent destiné au même but par son père. Quel fils donc le pourra? Celui qui s'est trouvé être Nazir en même temps que son père, et comme celui-ci a destiné d'une façon vague de l'argent à la cessation de son Naziréat, puis est mort, le fils peut en profiter pour sa propre cessation de vœu.

—[2] On a enseigné qu'au sujet de l'enfant voué par son père au Naziréat dès

1. V. tr. *Sota*, III, 9. 2. En tête est un passage déjà traduit au tr. *Sôta*, III, 8 (t. VII, p. 269).

le sein maternel [1], il existe une divergence d'avis, savoir : selon les uns, ce Naziréat subsistera jusqu'à ce que le fils ait les signes de la puberté (duo pilos); selon les autres cette période ira jusqu'à ce que le fils ait atteint l'âge d'aptitude à contracter des vœux (13 ans). Tous s'accordent à admettre que si le père veut consacrer au Naziréat son fils parvenu à cet âge, il n'a plus cette faculté. Si le père l'a rasé, ou si de proches parents l'ont rasé, si le père s'est opposé au vœu que ce fils voulait contracter, ou si de proches parents le lui ont défendu, en employant n'importe quelle expression cela équivaut à une défense formelle (et le vœu est nul). S'asseoir devant le barbier ne signifie rien (ce n'est pas un commencement de renonciation); est-ce qu'à ce moment un parent peut encore interdire la rupture du vœu, ou non? (Question non résolue). Est-ce qu'un enfant (en la treizième année) peut assumer à la fois son propre Naziréat et continuer celui que son père lui a imposé? On peut résoudre la question à l'aide du récit suivant [2] : Il était arrivé à Ḥanina, fils de Ḥanina, d'avoir été fait Nazir par son père; R. Simon b. Gamaliel se mit à examiner si le fils était arrivé à l'âge de puberté (pour savoir si le vœu imposé par le père est valable). « A quoi bon m'examiner, dit l'enfant? Si le Naziréat imposé par mon père est valable, je suis Nazir par son fait; si non, je me déclare Nazir moi-même à partir d'à présent. » R. Gamaliel se leva alors, l'embrassa au front, et s'écria : « Je suis certain qu'avant de devenir bien vieux, tu enseigneras des doctrines en Israël. » En effet, dit R. Eleazar b. Zadoq, je l'ai vu siéger et présider aux études à Yabneh.

R. Aḥa ou R. Imi au nom de R. Yossé b. Ḥanina demanda : Si le fils déclaré Nazir par le père devient impur et qu'il faille sacrifier pour lui des oiseaux (en signe de purification), est-ce que l'oiseau tordu pourra être consommé? (Subit-il la loi du *vrai* Nazir dont le sacrifice ainsi offert est admis en consommation, ou n'est-ce qu'un Nazir rabbinique, d'ordre secondaire, dont le sacrifice ne comporte pas le même privilège et reste interdit comme un animal déchiré?) Mais, fut-il répliqué, cette même question pourrait être faite pour le sacrifice égorgé (aussi sujet au doute, et si la victime n'est pas due, restant profane, elle est d'un accès interdit au parvis du Temple)? Non; là (pour l'égorgement), il n'y a qu'un sujet de doute (de savoir si le sacrifice est dû), tandis que, pour l'oiseau tordu, il y a double doute. Selon R. Mena, même pour ce dernier, il n'y aura qu'un simple doute, ainsi qu'il a été enseigné [3] : la perforation des organes du cou, ou l'acte de les arracher de l'animal, ne constitue pas l'égorgement défendu d'animaux profanes dans le parvis du Temple (c'est trop irrégulier). Les rabbins de Césarée ajoutent au nom de R. Yossé b. Ḥanina qu'il n'y a même pas simple doute, d'après l'avis de celui qui dit : le devoir d'égorger l'oiseau n'est pas formellement dit dans la loi, et il n'a pour base que ce verset (Nombres, XI, 32). *Ils les étendirent autour d'eux*, dont le sens peut se modifier en celui-ci : « Ils les égorgèrent [4]. » —

1. Cf. ci-après, VII, 1, fin. 2. Tossefta au tr. *Nidda*, ch. 5. 3. V. B., tr. *Houllin*, f. 28. 4. Par l'interversion de SCHATAH (étendre) en SCHAHAT (égorger).

Par les termes de la Mischnâ (disant : « on se rase parfois pour le Naziréat de son père, ») on sait ce qui arrive en cas d'égalité des degrés entre le père et le fils ; mais si le père est une fois Nazir et le fils deux fois, quelle sera la règle ? (Le fils peut-il ajouter aux sommes fixées par le père pour les offrandes et présenter le double) ? Ou si le père est un Nazir pur, et le fils devenu impur, pourra-t-on, pour le même argent, sacrifier les oiseaux de pureté? (Questions non résolues). — Pourquoi (dans la Mischna) R. Yossé est-il d'avis qu'un fils ne peut pas se raser pour le Naziréat de son père? C'est que, fut-il répondu, il est écrit (ibid. VI, 14) : *Son sacrifice à l'Eternel, en sus de son Naziréat;* cette dernière expression indique que le Naziréat doit être antérieur à l'obligation du sacrifice, non à l'inverse, que le sacrifice soit dû avant l'engagement au Naziréat [1]. Les compagnons d'étude avaient supposé que R. Juda (le premier interlocuteur anonyme de la Mischnâ) se range à l'avis de R. Yossé (à savoir que si le père et le fils sont Nazir en même temps, ce dernier peut accomplir les offrandes pour tous deux) ; mais on a trouvé au contraire la mention qu'aucun des deux interlocuteurs n'a cédé à l'autre.

CHAPITRE V

1. L'école de Schammaï dit : ce qui a été consacré par erreur reste pourtant sacré ; selon l'école de Hillel, ce n'est pas sacré. Voici comment lorsque quelqu'un déclare vouloir consacrer le premier bœuf noir qui sort de chez lui, et c'est un bœuf blanc. Selon les Schamaïtes, celui-ci est consacré ; selon les Hillélites, il ne l'est pas.

(2). De même, si quelqu'un dit vouloir consacrer le premier dinar d'or qui lui tombe sous la main, et c'est un dinar d'argent : selon l'école de Schammaï, ce dinar sera consacré ; d'après l'école de Hillel, il ne le sera pas. S'il dit vouloir consacrer le premier tonneau de vin qui lui tombe sous la main, et il lui arrive un tonneau d'huile, ce tonneau sera sacré d'après les Schammaïtes, mais non d'après les Hillélites.

— [2]. On a enseigné ailleurs [3] : Si quelqu'un s'engage à sacrifier une offrande de farine dans une poêle (Lévit. II, 5) et il l'apporte dans un pot profond (ibid. 7), où à l'inverse, confondant la « poêle » avec le « pot », l'offrande apportée sera consacrée, bien que le devoir de remplir le vœu ne soit pas tenu pour accompli. Selon R. Yossé au nom de R. Simon b. Lakisch, cette opinion (d'admettre comme consacré le sujet d'une erreur) doit émaner de l'école de Schamaï, puisqu'aux termes de notre Mischnâ, « l'école de Schammaï est d'avis que ce qui a été consacré par erreur est pourtant sacré ». Mais, demanda R. Zeira devant R. Yossé, pourquoi ne pas expliquer la dite Mischnâ conformément à l'a-

1. Cf. ci-dessus, II, 9. 2. En tête se trouvent deux passages déjà traduits, l'un tr. *Troumoth*, III, 7 (t. III, p. 38), l'autre tr. *Scheqalim*, II, 3 (t. V, p. 272). 3. Tr. *Menahoth*, XII, 2.

vis de tous (même selon l'école de Hillel), en supposant qu'il s'agit de celui qui dit se souvenir avoir dit d'apporter l'offrande de la poèle, et que malgré cela il l'a remise dans un pot pour un autre vœu (voilà pourquoi le devoir reste à accomplir) ; mais si cet individu s'est engagé d'abord à apporter une offrande de la poèle, puis il s'est repris et a dit vouloir l'offrir dans un pot, le devoir sera tenu pour suffisamment rempli (la dernière expression l'emporte) ? En effet, dirent R. Ḥanina et R. Yossa, au nom de R. Yoḥanan, la Mischnâ en question est justifiée selon l'avis de tous. R. Jérémie demanda : quelle est la règle au sujet de celui qui dit s'engager à remettre l'offrande de farine soit dans une poèle, soit dans un pot, puis il y revient et dit que ce sera dans une poèle, ensuite il y renonce et dit finalement que ce sera dans un pot ? (Est-ce une renonciation valable en ses conséquences, ou non) ? R. Juda b. Pazi répond au nom de R. Aḥa, ou R. Ḥama au nom de R. Yossé : la détermination de l'une ou l'autre façon a lieu même verbalement (il suffit, aux termes de la Mischnâ, d'avoir dit dans quoi on veut l'offrir, pour déterminer l'obligation, même si la remise n'a pas été effectuée) ; et l'on a cru devoir en conclure qu'en prenant l'engagement d'apporter cette offrande même à l'un des jours de fête, on y est astreint, de même que la remise dans un vase déterminé (p. ex. dans la poèle) implique l'obligation. On a enseigné ailleurs[1] : Selon R. Yossé b. Juda, la confusion faite par erreur subit la même loi que la confusion faite de plein gré lorsqu'il s'agit d'échanger une consécration (Lévit. XXVII, 10) ; mais l'analogie entre le fait involontaire et le fait volontaire n'est pas applicable aux consécrations elles-mêmes. Selon Ḥiskia, l'erreur commise au sujet d'une défense négative, entraîne la même pénalité (celle des coups de lanière) que la transgression volontaire d'un même ordre ; mais si l'on s'était proposé de déclarer tel animal profane, puis on l'a appelé « holocauste », l'animal sera consacré. De même, dit R. Yohanan, si l'on s'est proposé de manger tel animal à l'état profane, puis on le déclare holocauste, il sera sacré ; mais à l'inverse, si l'on se proposait de le consacrer en entier, puis on le nomme profane, l'animal ne sera pas sacré (même s'il s'agit d'échange[2]). L'explication de R. Yoḥanan sur l'avis de R. Yossé b. R. Juda, au sujet de l'échange, équivaut à l'interprétation donnée plus haut par R. Jérémie sur l'opinion de l'école de Schammaï pour les consécrations (d'après celui-ci, même la consécration faite par erreur compte comme telle, et il en sera de même pour l'échange, par analogie du commencement d'une sainteté et de sa fin).

D'après R. Yoḥanan (qui dit que R. Yossé parle seulement de l'effet de la consécration, non de la pénalité), on comprend son opinion disant qu'à l'égard de l'échange le fait involontaire équivaut au volontaire ; mais en quel cas n'y-a-t-il pas équivalence entre le fait involontaire et le fait volontaire pour les saintetés ? C'est lorsque l'on consacre p. ex. un premier-né (déjà sacré) à

1. Tr. *Temoura*, II, 4. 2. C'est sous cette réserve, dit R. Yohanan, que R. Yossé ne compare pas en entier le fait involontaire au volontaire pour les saintetés.

servir d'holocauste (faite par erreur, une telle consécration est nulle). Mais est-ce qu'une telle consécration (même consciente) est réelle? R. Ḥiya, R. Aḥa et R. Yassa n'ont-ils pas dit au nom de R. Yoḥanan que si quelqu'un consacre un premier-né comme holocauste à l'autel, même pour la valeur, il n'est pas consacré, ou si l'on a consacré à l'autel un animal défectueux, même à titre d'échange, il ne sera pas sacré comme tel? Voici ce que l'on a voulu dire : consacrer en cas d'échange un animal défectueux est commettre une transgression (c'est en ce sens qu'il a été dit qu'une consécration involontaire n'équivaut pas à l'acte volontaire). Mais comment peut-il être question de la pénalité des coups de lanière? Il peut s'agir, dit R. Judan, père de R. Mathnia, du cas où l'on a consacré des animaux sans défaut aux besoins du temple (il y aurait alors transgression de défense négative en cas de confusion), et R. Yossé b. R. Juda adopte l'avis de son père.

Celui qui consacre un animal sans défaut aux besoins du Temple (mode de don volontaire qui est réservé d'ordinaire aux animaux défectueux) transgresse[1] un ordre positif (par dérivation indirecte de ne pas le consacrer comme tel). D'où sait-on que l'on transgresse en ce cas une défense négative? De ce qu'il est écrit (Lévit. XXII, 1) : *L'Éternel parle à Moïse en disant*, Lémor ; or, en décomposant ce dernier mot superflu, on peut y voir ce sens : « Une négation dite » Lo amar (ou : Dis que c'est une négation). Tel est l'avis de R. Juda. Rabbi était occupé à expliquer le passage (talmudique[2]), traitant de l'interdit pour les Cohanim d'échanger le premier-né (qui leur est remis). Comme le père de Bar-Padieh passait, Rabbi le vit et dit : Je prévois ce qu'il me demandera (m'objectera) lorsque j'expliquerai le verset (précité) : *L'Eternel parla à Moïse*, etc., en ce sens que l'on vise une défense négative, selon l'avis de R. Juda. Mais (fut-il objecté), est-il écrit là : « Il ne changera pas »? Selon l'avis de R. Amé, au nom de R. Yoḥanan, on peut soit retrancher, soit ajouter des lettres d'un mot, en vue de l'explication exégétique des termes, depuis le commencement du chapitre jusqu'à la fin[3]. Il arrive même, ajoute R. Ḥanina au nom de R. Jérémie, que l'on retranche des lettres au milieu des mots, comme dans ce verset (ibid. II, 15) : *Tu verseras dessus de l'huile ; c'est une offrande de farine* ; or, en réduisant les deux mots 'Aléha Schémen (dessus de l'huile) en un seul (mischémen), on arrive au sens plus étendu de « verser l'huile sur toutes les offrandes de farine ».

On a enseigné ailleurs[4] : « La mise en adjudication des biens fonds d'orphelins (par licitation judiciaire pour payer les créanciers) aura lieu pendant trente jours, et pour les immeubles consacrés pendant soixante jours ; chaque matin et chaque soir, on fait la criée ; si quelqu'un consacre ses biens au Trésor sacré, pendant qu'il est encore responsable du douaire de sa femme, il devra, selon R. Eliézer, s'interdire toute jouissance ultérieure de cette femme s'il la répudie ; selon R. Josué, cette précaution est inutile. » C'est que, dit R. Mena,

1. B., tr. *Pesahim*, f. 42. 2. Tr. *Temoura*, I, 1. 3. Au présent cas, on modifie le mot lémor en : lo yémar. 4. Tr. *'Erakhim*, VI, 1.

R. Eliézer craint que cette répudiation soit une ruse de la part du mari (qui répudie la femme pour qu'elle revendique son douaire au trésor sacré, puis la reprendrait avec ce bien reconquis) ; R. Josué n'éprouve pas cette crainte (selon lui, une telle réclamation n'est plus admissible). R. Yossé b. R. Aboun dit : R. Éliézer, dans cette Mischnâ, se conforme à l'avis exprimé par l'école de Schammaï, et R. Josué se réfère à l'école de Hillel. Or, comme selon l'école de Schammaï, l'homme ne peut plus revenir sur une consécration qu'il a faite, même en demandant à un savant d'être relevé de ce vœu, R. Éliézer dit que le mari détenteur d'un douaire devra, s'il répudie sa femme, formuler le vœu de ne plus jamais vouloir tirer profit d'elle ; de même, à l'opposé, l'école de Hillel ayant admis que l'on peut, en cas de consécration, consulter un sage sur la faculté d'annuler un vœu, il n'y a pas à craindre l'emploi d'un subterfuge sous prétexte de divorce, et il ne sera pas besoin, en cas de séparation, de s'interdire le profit ultérieur, puisqu'en cas de regret du vœu, l'homme a la faculté d'y renoncer. R. Josué reconnaît toutefois (comme son interlocuteur) que si quelqu'un (étranger) s'est porté garant du douaire de la femme, le mari ne pourra pas la répudier sans formuler le vœu de s'interdire toute jouissance d'elle à l'avenir [1]. Quel est l'avis de R. Josué au sujet d'un don octroyé par un mari ? Est-il à supposer que ce don est accordé dans une bonne vue (sans arrière-pensée), et dès lors il n'est pas besoin de s'en interdire la jouissance ? Ou bien faut-il tenir compte de ce que le destinataire a des droits inférieurs, le donateur pouvant reprendre le don, et par suite est-il utile de s'interdire la reprise par vœu ? On peut résoudre cette question d'après le fait suivant [2] : Une parente de R. Ḥagaï était mariée à un homme qui avait contracté une dette par contrat (chartas), le créancier était venu prendre violemment un bien en paiement de son dû. Comme le mari voulait la répudier, on soumit à R. Aḥa la question de savoir si le mari devra au préalable s'interdire par vœu de tirer nulle jouissance de cette femme après répudiation (de façon à récupérer un jour le montant par la reprise de la femme) : R. Aha dit que cet interdit devra être formulé ; R. Yossé en dispensa. Les compagnons d'étude observèrent devant eux que R. Aha avait bien fait d'exiger la formule ; car si le mari reprend plus tard sa femme, le créancier n'aura plus le droit de revendiquer son dû (car le nouvel acte de mariage hypothèque les biens du mari pour le douaire, et il est à craindre que le divorce momentané ait eu ce subterfuge pour but). Non, répliqua R. Yossé, les reprises opérées par la femme (qui retournerait auprès de son mari) sont considérées comme des ornements, ou comme des dons paraphernaux [3] (et comme le créancier pourra exercer son droit sur eux, il n'y a pas de ruse maritale à craindre lors du divorce). Par Moïse [4] ! s'écria R. Ḥagaï (en jurant), se peut-il que

1. En ce cas, il y a manifestement intérêt pour le mari à simuler un divorce, sauf à l'annuler. 2. J., tr. *Bava bathra*, X, 15 (fol. 17ᵈ). 3. Même terme au tr. *Kethouboth*, V, 8 (t. VIII, p. 79). 4. On retrouve souvent cette manière de

R. Yossé s'exprime ainsi? (la femme ne revendiquera-t-elle pas son douaire?) En fait, on suivit l'opinion de R. Aha (de faire prononcer la formule d'interdit pour l'avenir, en cas de divorce).

On a dit plus loin (§ 2) : Si après avoir consulté un sage on est délié de son vœu, et qu'il reste un animal déjà destiné au cérémonial final du Naziréat, on laissera paître l'animal jusqu'à ce qu'il ait un défaut et devienne profane » ; comment donc ici, au contraire, en cas d'erreur, la consécration est-elle effective? Il y a cette différence, dit R. Yossé b. R. Aboun, que plus loin il s'agit de Naziréat, et comme cette libération a été obtenue après consultation, la victime désignée est devenue profane (ce qui est moins qu'une consécration erronée). R. Jérémie au nom de R. Houna, ou R. Ḥiskia et R. Aha au nom de R. Yohanan disent : tous s'accordent à admettre qu'il n'y a pas lieu de consulter si un échange a eu lieu par erreur (il restera valable) ; il n'y a de discussion que sur une consécration faite par erreur (afin de savoir si on la compare à la règle sur l'échange, ou non) : d'après l'école de Schammaï, comme il n'y a pas lieu de consulter pour l'échange (toujours valable), il n'y a pas de doute non plus pour les consécrations ; d'après l'école de Hillel, on admet la consultation pour les consécrations (et l'on peut avoir regret en cas d'erreur), tandis que ce n'est pas admis pour les échanges. — R. Simon b. Lévi dit au nom de Bar-Qappara : Selon l'école de Schammaï, le doute porte sur la question de savoir si l'individu (engagé par doute) a dit : « le premier bœuf », ou « le premier noir ». Ainsi, lorsqu'on a fait vœu de consacrer « le bœuf noir qui sortira de la maison le premier », mais le premier qui passe est blanc[1], et les noirs le suivent, il sera saisi par la consécration à titre de premier (en tête) des noirs ; si l'on a dit vouloir consacrer « le bœuf blanc qui sortira de la maison le premier », mais le premier est noir, et les blancs le suivent, il sera saisi par la consécration comme en tête des blancs. Si l'on a dit : « que le bœuf debout près de la crèche soit sacré », et il se trouve accroupi, ou à l'inverse, s'il a dit consacrer « celui qui est accroupi là », et il se trouve être debout, la consécration se rapporte-t-elle à ce bœuf même, quel que soit son état, ou non? Ce sera conforme à ce qu'a dit R. Abahou au nom de R. Yohanan[2] : Si l'on s'est proposé de prélever l'oblation d'un tas de froment, et l'on a libéré la nuit l'orge (par mégarde), cet acte erroné est nul ; mais le jour, l'acte est valable. Si l'on a consacré le blé rouge, et il se trouve que c'est du blanc, un tel acte même le jour est nul. Si au lieu du bœuf il sort un bélier, il ne sera pas sacré ; mais on admet le veau, dont il est dit (Lévit., IX, 2) : *un veau, petit du taureau*[3], *en sacrifice d'expiation* ; enfin si le premier animal qui passe est un mouton, il ne sera pas sacré. De même, la prise d'un *séla* (=1/2 sicle), ou de petite monnaie, est nulle, s'il s'agit d'un « dinar d'or », qui restera seul sacré (selon Hillel).

jurer ; p. ex. J., tr. *Yoma*, I, 1 ; tr. *Meghilla*, IV, 8, fin. 1. Il sera sacré, malgré le doute, selon Schammaï. 2. Cf. tr. *Troumoth*, II, 2. 3. Il y a donc analogie entre le veau et le taureau.

3 (2). Si quelqu'un après avoir formulé un vœu de Naziréat (d'une façon douteuse), consulte à ce sujet un savant qui le déclare contraint d'observer ce vœu, il comptera la période due depuis l'heure de l'engagement. Lorsqu'au contraire le savant qu'il a consulté le déclare libre (non lié) et qu'il avait déjà destiné des animaux aux sacrifices (à offrir après la période d'abstinence), ceux-ci pourront paître dans la prairie [1] (jusqu'à ce que l'arrivée d'un défaut permette de les manger). N'êtes-vous pas d'avis en ce cas, demanda l'école de Hillel à celle de Schammaï, où il s'agit d'une consécration par erreur, que l'animal continue à vivre au pâturage (sans être sacrifié)? Vous reconnaissez bien aussi, répliquèrent les Schammaïtes, que si l'on se trompe en rédimant les animaux et que l'on nomme le 9e animal 10e (ou dîme), et le 10e pour le 9e, ou le 11e comme 10e, ils resteront consacrés (admettez-le donc aussi pour les dénominations inexactes, citées ci-dessus). Ce n'est pas comparable, répliquèrent les Hillélites, et ce n'est pas la verge indicatrice (colorant la bête) qui la consacre; puisque s'il y a eu erreur et que l'on ait laissé tomber la verge sur le 8e ou le 12e animal, on n'a rien fait; c'est qu'en vertu du texte biblique, le terme même de « consécration du 10e animal » sert aussi à consacrer en ce cas le 9e ou le 11e animal (voisin de la dîme, non d'autres) [2].

On a enseigné [3] : selon l'école de Schammaï, le Nazir (qui après avoir formulé son vœu consulte un savant sur la validité de son engagement) comptera la période d'abstinence depuis le jour de cette consultation seulement; selon l'école de Hillel, il comptera à partir du jour où il a formulé le vœu. En quel cas cette discussion a-t-elle lieu? Si le Nazir n'a pas eu le respect de son engagement (et l'a transgressé avant de consulter), tous reconnaissent que le Naziréat comptera seulement à partir du jour de la consultation; si cet homme n'a pas méconnu le Naziréat, tous s'accordent à dire que cette période due sera comptée depuis le jour de l'engagement; c'est qu'il s'agit du cas où cet homme se propose (en raison du doute) de consulter plus tard un savant (sans que l'on sache s'il a respecté le Naziréat, ou non) : Selon Schammaï il est à supposer qu'en raison de cette consultation ultérieure, il aura d'avance négligé le Naziréat; selon l'école de Hillel, on n'éprouve pas d'avance cette crainte, car si l'homme n'avait pas tenu compte du Naziréat, il n'aurait pas eu souci de consulter le savant. Si quelqu'un ayant formulé le vœu du Naziréat n'en tient pas compte, on ne le contraint pas de délier le vœu, à moins qu'il se soit conduit d'une façon interdite, comme aux jours où il s'est conduit à l'instar d'un homme libéré [4]. Tel est l'avis de R. Juda; selon R. Yossa, cette règle est seu-

1. Cf. ci-dessus, IV, 4. 2. Cf. tr. *Bekhoroth*, IX, 8. 3. Tossefta à ce traité, ch. 3. 4. Le commentaire *Qorban 'éda*, qui est ici plus explicite que le *Pné Mosché*, l'explique ainsi : Si sur un Naziréat de cent jours 60 jours ont été mal

lement applicable au Naziréat de longue durée ; mais s'il est court, il suffit d'un renouvellement de trente jours. A quoi bon cette distinction entre un long Naziréat et un court (puisqu'il s'agit en tous cas de remplacer les jours négligés) ? Voici, en effet, ce qu'a voulu dire R. Yossa : lorsque pendant un long espace de temps du Naziréat on l'a mal observé, il faudra s'abstenir en un espace de temps égal à celui qui a été négligé ; mais si la négligence n'a duré que peu de jours, il suffit de recommencer une période de trente jours (le total serait-il même plus élevé). Sur quel cas de transgression porte la discussion entre R. Juda et R. Yossa ? S'il y a eu négligence en fait de pureté, tous s'accordent à reconnaître que toute la période est ruinée (et devra être recommencée) ; s'il s'agit d'une transgression dans l'abstention de se raser, tous admettent qu'il suffira de compter une période de trente jours comme ruinée (et à renouveler) ? Il faut supposer qu'il s'agit de la transgression commise par le fait d'avoir bu du vin pendant que l'on se trouvait en état de doute (sur le point de consulter) au sujet de son Naziréat (alors, selon R. Yossé, le tout n'est pas annulé) ; mais si l'on se trouve en cet état fautif plus tard (après la consultation), toute la période devra être renouvelée.

On a enseigné ailleurs[1] : lorsque (par erreur) on a appelé le neuvième animal dixième (dîme), le dixième neuvième et le onzième dixième, tous trois seront consacrés ; seulement, le neuvième sera mangé (comme profane) lorsqu'il sera devenu défectueux, le dixième figurera la dîme, et le onzième servira de sacrifice pacifique ; car, de ce qu'il est dit (Lévit. XXVII, 32) : *le dixième sera sacré* (en termes explétifs), on déduit par extension que la sainteté sera applicable aussi au neuvième animal et au onzième. Est-ce à dire qu'on les sacrifiera tous les deux en sacrifice pacifique ? Non, car il est dit (ibid.) : *un taureau* (bis) ; le second terme (superflu) indique par extension l'obligation du sacrifice échéant aussi au onzième animal, et le terme *jeune taureau* indique l'exclusion du neuvième animal (il ne sera pas sacrifié à titre d'offre pacifique, mais sera réservé pour être mangé lorsqu'il aura un défaut). Comment sait-on que la dite obligation comprend seulement (le cas échéant) le onzième animal, à l'exclusion du neuvième ? C'est que, d'une part, il y a dans le texte biblique un indice d'extension, et, d'autre part, un terme visant l'exclusion, de telle façon que l'on arrive à conclure ceci : quand la consécration produit-elle un tel effet sur l'animal, qu'il ne soit plus possible de l'échanger ? Est-ce avant sa détermination, ou après ? C'est évidemment après ; de même ici (pour la dîme), l'extension comprendra l'onzième animal qui suit immédiatement la dîme consacrée, et on excluera le neuvième animal (désigné pour la dîme par erreur), parce qu'il se trouve en réalité avant la consécration. Jusqu'à présent, on sait la règle si par erreur on a pris le neuvième animal pour le dixième, et qu'on l'ait désigné comme dîme ; mais si le propriétaire savait avoir devant lui le neuvième animal, et que cependant il le désigne (en connaissance de cause)

observés, ce nombre de jours devra être strictement tenu, avant de procéder au cérémonial final. 1. Tr. *Bekhoroth*, IX, 9.

pour la dîme, sera-t-il sacré? Oui, dirent les compagnons d'etude; selon R. Judan, cet animal ne sera pas sacré. Notre Mischnâ confirme l'avis des compagnons, en ces termes: « N'êtes-vous pas d'avis en ce cas, demanda l'école de Hillel à celle de Schammaï, où il s'agit d'une consécration par erreur, que l'animal continue à vivre au pâturage (sans être sacrifié)? Vous reconnaissez bien aussi, répliquèrent les Schammaïtes, que si l'on se trompe en rédimant les animaux, et que l'on nomme le neuvième animal dixième (ou dîme), et le dixième pour le neuvième, ou le onzième pour le dixième, ils resteront sacrés. » Or, les Schamaïtes ont dû admettre cet avis; sans quoi (s'ils adoptaient au contraire l'avis de R. Juda, qu'en cas d'erreur seule l'animal sera sacré), l'école de Hillel répliquerait à celle de Schammaï: Votre objection se reporte d'un objet (la dîme) qui était sacré sans erreur (sans nul doute) sur un autre objet (consécration) qui serait sacré en tous cas, de doute ou non. Il se peut qu'il était dans le cas dont parle R. Imi [1], à savoir qu'ils ne manquaient pas d'arguments à utiliser; ou bien il en est de ce cas, comme dit R. Nassa: parfois, un homme possède deux réponses à faire, et il n'en donne qu'une.

4 (3). Si l'on a fait le vœu de Naziréat, et cherchant les animaux à offrir ensuite, on trouve qu'ils sont volés, au cas où ce vœu a précédé le vol, le Naziréat est maintenu; au cas contraire, non [2]. En ceci, Naḥum le mède s'est trompé: Lorsque des Naziréens revenant de leur lieu d'exil arrivèrent à Jérusalem et virent le Temple ruiné, ce Naḥum leur dit: Si vous aviez su (lors de votre vœu) que le Temple sera ruiné [3], vous seriez-vous engagés au Naziréat? Non, dirent-ils. Dès lors, Naḥum les déclara libérés. Mais lorsque les sages eurent connaissance de ce fait, ils dirent à Naḥum: chaque individu engagé au Naziréat avant la ruine du Temple devra rester Nazir; ceux qui se sont engagés après la ruine ne le seront plus.

De quel cas la Mischnâ parle-t-elle? Si, à la vue d'un animal passant dans la rue, on s'écrie: « Je veux être Nazir, à condition d'offrir cet animal en sacrifice lors du cérémonial final » (puis on apprend que l'animal a été volé et qu'il devient impossible de l'acquérir), le vœu doit rester valable si même il a été prononcé après le vol de l'animal (qu'en aucun cas cet homme ne possédait lors du vœu); si, par erreur, le Nazir supposait avoir un animal, et il se trouve ensuite qu'il n'en a plus (l'animal a été volé), on estimera que cet homme primitivement riche est devenu pauvre; mais pourra-t-on pour cela lui enlever le Naziréat? Voici donc quel cas il faut supposer: Si l'homme a dit vouloir être Nazir pour sacrifier à la fin l'animal qu'il a dans sa maison, puis allant prendre l'animal il s'aperçoit du vol, « au cas où l'énonciation du vœu a précédé le vol, le Naziréat sera maintenu; au cas contraire, il ne le sera pas » (en raison de l'erreur du vœu, qui est mal fondé). Les disciples de

1. Cf. J., tr. *Pesahim*, VI, 2, fin (t. V, p. 86). 2. Le Nazir peut arguer que s'il avait connu le vol, il n'aurait pas prononcé de vœu. 3. Cf. tr. *Nedarim*, IX, 2.

R. Ḥiya, par Julianos, dirent que R. Juda demanda : Si les voleurs ont restitué l'animal dans la maison de ce Nazir pendant la nuit, le Nazir sera-t-il désormais rétroactivement engagé (en comptant la période depuis le jour de l'énoncé du vœu), ou le sera-t-il seulement à partir de ce jour, et une nouvelle période devra être observée ? (question non résolue). — [1].

R. Yoḥanan dit : les compagnons d'étude contestent l'avis de Simon b. Schetaḥ (de ne pas s'associer à l'énoncé d'une bénédiction que d'autres doivent dire, ou d'en dispenser d'autres en la disant). Selon R. Jérémie, ils contestent son premier avis ; selon R. Aba, ils contestent le second (de dispenser autrui en prenant part d'abord au repas qui entraîne le devoir de dire cette bénédiction). Est-ce que R. Jérémie ne se contredit pas lui-même, puisqu'ailleurs[2] il met en doute le point de savoir si la consommation de verdure seule suffit pour dire la bénédiction du repas en commun, tandis qu'ici c'est un point résolu (il avait suffi à Simon b. Schetaḥ de boire pour dire la formule de bénédiction)? Là où se trouve le doute, on exprime l'opinion des rabbins en général, et ici où l'on exprime la certitude, figure l'avis de R. Simon b. Gamaliel. Or, il a été enseigné à ce sujet[3] : Si quelqu'un s'est attablé avec d'autres personnes, n'eût-il goûté qu'à la sauce (ou aux légumes), même sans avoir mangé avec eux du blé de la quantité d'une olive, ils feront la bénédiction du repas en commun ; tel est l'avis des sages ; selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, ils ne pourront jamais procéder à la bénédiction du repas en commun, à moins que chacun ait consommé la quantité de blé d'une olive. Mais un autre enseignement ne dit-il pas : Si deux individus ont mangé du pain et un troisième de la verdure, ils pourront bénir le repas en commun ? Cet enseignement n'est exprimé que selon R. Simon b. Gamaliel.

5. Lorsque deux hommes sont en route, et un autre vient au-devant d'eux, le premier dit : « je fais vœu de Naziréat (je jurerais) que cet homme est tel et tel », tandis que le second voyageur dit : « je fais vœu de Naziréat que ce n'est pas un tel et tel » ; puis le nouvel arrivant dit : « je fais vœu de Naziréat que l'un de vous deux est Nazir », ou : « vous l'êtes tous deux » ; ou « que nul d'entre vous n'est Nazir » ; enfin un 4e personnage arrive et dit : « je fais vœu de Naziréat que vous êtes tous trois Nazir » : d'après l'école de Schammaï[4], tous ces hommes qui se sont ainsi engagés seront Nazir[5] ; d'après l'école de Hillel, ils ne le seront pas, sauf celui dont les paroles[6] ne sont pas confirmées.

6 (7). Si le nouvel arrivant recule spontanément (sans que l'on se mette à vérifier qui c'est), personne ne sera Nazir[7]. Selon R. Simon, ce-

1. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Nedarim*, IX, 2 (t. VIII, p. 226), l'autre tr. *Berakhoth*, VII, 2 (t. I, p. 130). 2. Ibid. 3. Tosseſta au tr. *Berakhoth*, ch. 5. 4. V. ci-dessus, II, 3. 5. La consécration, quoiqu'erronée, est valable. 6. Elles devaient servir à suspendre l'effet du vœu. 7. On ne s'engage pas sur une base douteuse.

lui qui a formulé le vœu peut dire alors : « Si cet homme était bien celui que je supposais, je suis Nazir par obligation ; si non, je le suis volontairement. »

(8). Si quelqu'un (en compagnie d'autres personnes) a vu l'animal douteux nommé *Kewi*[1], et dit : « je fais vœu de Naziréat que c'est un animal sauvage », un autre dit : « je fais vœu qu'il n'est pas tel » ; un 3e dit : « je fais vœu que c'est une bête domestique » ; un 4e dit : « je fais vœu que ce n'est pas une bête domestique » ; un 5e dit : « je fais vœu que c'est à la fois un animal sauvage et domestique » ; enfin le 6e dit : « je fais vœu qu'il n'est ni l'un, ni l'autre » ; sur quoi, un étranger dit : « je fais vœu que l'un de vous est Nazir », ou : « je fais vœu qu'aucun de vous n'est Nazir », ou enfin « que vous êtes tous Nazir », tous en effet le seront.

Voici comment il faut rectifier l'assertion de la Mischnâ[2] (disant § 5 que, « selon l'école de Hillel, ces hommes ne seront pas Nazir, sauf celui dont les paroles ne sont pas confirmées ») : sauf celui dont les paroles sont confirmées, à l'opposé du langage exprimé, comme il arrivera à une femme de dire : S'il n'en est pas ainsi, qu'elle n'enterre *pas* son fils, au lieu de vouloir dire : qu'elle l'enterre. On a enseigné que R. Juda dit au nom de R. Tarfon : « Aucun d'eux ne sera Nazir », car le Naziréat n'est applicable qu'après avoir été dûment avisé (en connaissance exacte de la cause du vœu). Voilà pourquoi R. Juda a dit[3] : le Naziréat douteux est libéré de fait (annulé).

A quel cas se rapporte l'hypothèse de notre Mischnâ (§ 6) : « Si le nouvel arrivant recule spontanément, etc. » ? Si l'un dit : « au cas où c'est Ruben, je me considère comme engagé au Naziréat », et l'autre dit : « Si c'est Simon, je me considère comme engagé », pourquoi alors est-il admis que « personne ne sera Nazir » ? (Ne devrait-on pas vérifier qui c'est, afin que l'autre soit Nazir?) Et n'en résulterait-il pas que l'un des deux serait engagé, car si c'est Ruben, il sera Nazir, et si c'est Simon, il le sera? C'est qu'il s'agit du cas où l'un dit vouloir être Nazir si c'est Ruben, pendant que l'autre s'engage de même si c'est Simon (en raison du double doute, l'engagement est nul) ; or, si le nouvel arrivant recule spontanément, ce ne sera ni Ruben, ni Simon, et, par suite, nul ne sera Nazir. C'est conforme à l'avis exprimé par R. Simon[4] : l'offre du sacrifice ne sera obligatoire qu'en présence de la certitude de vitalité du fils venu au monde. On a enseigné : Le total des formules de vœu (énoncées à la vue de l'animal douteux *Kewi*) s'élève à neuf Naziréats. Mais n'en compte-t-on pas dix ici (selon le présent texte)? Il est impossible que les paroles de l'un d'eux au moins ne se réalisent pas (il ne reste donc que neuf). Selon R. Yassa au contraire, il faut expliquer notre Mischna selon l'avis de l'école de Schammaï (que tous seront Nazir, même celui dont les

1. V. tr. *Biccourim*, II, 8 (t. III, p. 380); peut-être l'antilope. 2. Comp. ci-dessus, II, 2. 3. Ibid., § 8. 4. J., Ibid.

paroles ne sont pas confirmées, soit un total de dix Nazir); c'est ainsi que cette école a dit (§ 1) : Même une consécration douteuse est comptée comme telle.

CHAPITRE VI

1. Trois objets essentiels sont interdits au Nazir : l'impureté, la taille des cheveux, et la consommation de ce qui provient de la vigne. Tout ce qui provient d'elle (p. ex. la peau, les pépins, les grains secs) sera joint pour constituer le minimum réglementaire, et l'on n'est coupable d'infraction à l'abstinence qu'en ayant mangé des raisins une quantité égale à une olive. Un ancien enseignement fixait comme mesure d'avoir bu au moins un quart de *loug* de vin. R. Akiba dit : si ayant trempé le pain dans du vin, il en est entré de quoi constituer l'équivalent d'une olive (et on l'a mangé), on est coupable.

« L'impureté » est interdite au Nazir, parce qu'il est écrit (Nombres, VI, 6) : *pendant tous les jours de son* Naziréat *à l'Eternel, il ne se rendra pas auprès d'un mort* (ce qui est le résumé de l'impureté). « La taille des cheveux » lui est interdite, selon ces mots (ibid. 5) : *pendant toute la durée de son vœu, le rasoir ne devra pas passer sur sa tête*; enfin « la consommation des produits de la vigne », comme il est dit (ibid. 4) : *pendant toute la durée de son vœu, de tout ce qui provient de la vigne, etc.* On a enseigné que R. Zacaï dit en présence de R. Yoḥanan[1] : si l'on sacrifie à une idole, si on l'encense et lui offre des libations, le tout dans un même état d'ignorance, on est coupable pour chacune des 3 actions. O Babylonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as su passer à pied sur trois fleuves pour arriver de ton pays jusqu'ici, et tu as failli te briser au premier choc. Comment admettre qu'en aucun cas l'on soit plus d'une fois condamnable? Avant de te briser de tes propres mains (avant de commettre l'erreur d'interprétation), on ne pouvait approuver qu'une culpabilité même au cas de plusieurs actes d'idolâtrie (le tout dans un seul état d'ignorance); mais depuis que tu t'es brisé (commettant l'erreur d'interprétation, que la redondance du mot *génuflexion* vise la divisibilité des fautes commises), il peut arriver que l'on soit plusieurs fois coupable, et une pénalité ne suffira pas à expier les diverses fautes. —[2].

R. Samuel b. Abdima dit : même en admettant qu'un terme biblique (paraissant inutile[3]) a été exprimé dans un but spécial (vise un point particulier), il semble dit sans portée; or, toute expression en ce cas vise la règle générale. Mais alors (si le détail énoncé inutilement se réfère à la généralité), on devait dire de même ici (dans notre Mischnâ) que d'abord les pépins et la peau fai-

1. V. J., tr. *Sabbat*, VII, 1 (t. IV, p. 81). 2. Suit une page traduite ibid., § 2, (t. IV, pp. 88-89). 3. Comme p. ex. la Bible, à la suite de la prescription générale du repos sabbatique, défend à part le détail d'allumer le feu en ce jour.

saient partie du terme général « produit de la vigne », puis ils sont sortis de la généralité, afin d'être comptés isolément comme interdits, sans « être joints » (comme le voudrait notre Mischnâ) ? C'est qu'ailleurs (au sujet du Sabbat), on indique d'une part la défense générale, et d'autre part (dans un autre verset) une défense de détail (d'allumer le feu) ; tandis qu'ici, les deux prescriptions, celle qui est générale et celle qui est de détail, se suivent immédiatement dans un seul verset. Cependant, fut-il objecté, les compagnons d'étude n'ont-ils pas dit qu'il n'y a pas de différence entre la généralité et le détail exprimés en deux endroits différents, et ceux qui le sont dans un même verset ? N'y a-t-il pas toujours généralité et détail (ce dernier ayant un caractère exclusif à reporter sur le tout) ? La distinction consiste en ce que là-bas (au sujet du sabbat) la règle générale précède le détail ; tandis qu'ici (pour le Nazir), on a d'abord énoncé les détails sur lesquels doit porter l'abstention (le vin et les liqueurs fortes), puis vient la généralité (« tout produit de la vigne »). Mais R. Yossé n'a-t-il pas enseigné : peu importe que la règle générale précède l'énoncé du détail particulier, ou que celui-ci précède la règle générale ? N'y-a-t-il pas toujours règle générale et détail ? Il y a cette distinction à noter qu'au sujet du sabbat le détail du feu était inutile ; tandis qu'ici le détail énoncé a un but spécial. Et lequel ? D'exclure les feuilles et branches de palmier. Mais n'a-t-on pas enseigné[1] au nom de R. Eliézer que le verset (Nombres, VI, 4) : *Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe*, implique aussi l'interdit pour les feuilles et les branches ? Là (pour le sabbat), la généralité même a besoin d'être énoncée pour indiquer l'obligation de se reposer le samedi, tandis qu'ici la généralité est inutile après l'énoncé des détails interdits ; pourtant, ces textes se trouvent conjointement, pour indiquer que les divers produits seront joints, afin de constituer l'interdit.

Par quel texte est-il défendu de manger de la chair morte ? Par ce verset (Deutéron. XIV, 21) : *Vous ne mangerez d'aucune chair morte*. On connaît ainsi la règle pour la chair morte (spontanément, sans aucune jugulation rituélique) ; d'où sait-on la défense de manger de la chair d'un animal déchiré ? On le sait, dit R. Yoḥanan, par déduction du terme redondant « d'aucune » (chair). Enfin, pour la consommation d'un membre détaché d'un animal vivant qui a été ensuite déchiré, R. Yossa dit que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch sont en désaccord : selon R. Yoḥanan, on est deux fois coupable ; selon R. Simon b. Lakisch, on ne l'est qu'une fois. R. Yoḥanan invoque comme motif qu'il y a deux défenses diverses, indiquées séparément dans deux versets : 1° (ibid.) *vous ne mangerez d'aucune chair morte*, 2° (ibid., XII, 23) *tu ne mangeras pas « l'âme » avec la chair*, c.-à-d. une partie d'un animal encore en vie. Quel est le motif de l'avis de R. Simon b. Lakisch ? Les compagnons d'étude dirent devant R. Yossa que l'opinion de R Simon b. Lakisch est conforme à l'interprétation émise par R. Éléazar b. Jacob sur le verset

1. V. J., tr. *Orla*, I, 7 (t. III, p. 327).

(Exode, XXII, 30) : *Vous ne mangerez pas de la chair d'un animal déchiré aux champs*, en ce sens : tu ne devras pas arracher une partie d'un animal pour la manger, comme un produit des champs pour le manger (défense s'appliquant aussi bien à l'animal propre à la consommation, qu'à celui qui est impropre par défaut de jugulation ; et comme un seul verset s'applique à la double défense, il n'y aura qu'une pénalité pour les deux fautes). R. Simon b. Lakisch ne partage pas l'avis de R. Yoḥanan au sujet de l'animal impropre ; car s'il était du même avis, celui qui mangerait un morceau d'un animal vivant impropre enfreindrait deux défenses, et serait deux fois coupable. Non, fut-il répondu, même en supposant que R. Simon b. Lakisch adopte l'avis de R. Yoḥanan (de déduire la règle relative à l'animal impropre d'après celle de la chair morte), il n'impose qu'une culpabilité à celui qui mangerait d'un animal impropre vivant ; seulement, il faut noter le motif, savoir que la Bible a de nouveau compris l'interdit de manger l'animal impropre dans la défense de manger d'un animal vivant (c'est ce qui justifie l'unité de culpabilité). Mais, fut-il objecté, il est écrit (Lévit. VII, 23) : *Vous ne mangercz pas la graisse*, puis (ibid. 26) : *Vous ne mangerez pas de sang*, et d'autre part il est dit (ibid. III, 17) : *Vous ne mangerez aucune graisse ni sang* ; or, puisqu'à côté de chacune de ces défenses énoncées séparément, il y a une défense générale les englobant toutes deux, elles ne devraient entraîner (en cas de transgression) qu'une pénalité pour toutes deux ? Cette observation serait juste, fut-il répondu, si le verset précité (qui généralise) ne contenait que les mots « graisse et sang » ; mais comme il y est dit : *aucune graisse ni aucun sang*, on en conclut qu'il y aura une culpabilité distincte pour chacune de ces fautes à part. Puisqu'il est écrit (Nombres, VI, 3) : *il ne devra boire nulle boisson tirée de raisins infusés*, puis, d'autre part (ibid. 4) : *il ne mangera rien depuis les pépins jusqu'à la peau* (du raisin), comme après le détail, il y a de nouveau une défense générale d'abstention, le Nazir qui enfreint ces diverses transgressions ne devrait être qu'une fois coupable ? Ce serait vrai, fut-il répondu, s'il y avait seulement les mots « pépins et peau » ; mais comme ii y a le terme *jusqu'à* (qui sert de séparation), on en conclut que chaque transgression entraîne une pénalité à part. R. Yossé dit aux compagnons: Sachez bien qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch. Ainsi, lorsqu'on a divisé en deux parts un membre détaché d'un animal vivant, que l'on a mangé en deux fois successives, on n'est passible d'aucune peine selon l'opinion unanime de tous (le membre devant être entier pour entraîner la culpabilité) ; mais il y a discussion entre les deux docteurs au cas où l'homme a divisé en deux parts le membre qu'il avait déjà dans la bouche et l'a mangé ainsi : selon R. Yoḥanan, le membre placé dans la bouche est considéré comme situé à l'intérieur (et il y a culpabilité) ; selon R. Simon b. Lakisch, une telle situation est considérée comme externe (et en raison de la division en deux parts, on ne sera pas coupable). Les compagnons d'étude demandèrent à R. Yossé quelle opinion il professe ? (Est-ce celle de R. Yoḥanan

ou celle de R. Simon b. Lakisch) ! Je vous dis, répondit-il, que les colonnes du monde (les plus grands savants) sont en discussion, et vous me demandez de me prononcer ! Selon mon avis toutefois, même si l'on a coupé d'avance en deux parties un membre interdit, puis on l'a mangé en deux fois, on doit être coupable, parce qu'il est d'usage de manger (sans avaler un entier d'un coup).

La consommation d'une fourmi, que dans la bouche on a coupée en deux, puis mangée, fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (le premier en fait l'objet d'une pénalité ; le second en dispense). R. Mescha demanda à R. Zeira : est-ce que la consommation d'un grain de raisin, qu'un Nazir a divisé en deux parts l'ayant déjà dans la bouche, puis l'a mangé, fait aussi l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch ? Là-bas (pour le membre arraché d'un animal vivant), fut-il répondu, il y a une double défense, l'interdit de manger d'une chair vivante et l'impureté que propage cette chair détachée, et dès que l'impureté est annulée, l'interdit le sera aussi ; tandis qu'ici (pour le raisin interdit au Nazir), il y a bien l'interdit, mais il ne s'en dégage pas d'impureté (et comme il n'y aura pas d'annulation, l'interdit domine même par chaque moitié). R. Aba b. R. Malal demanda à ce propos : Est-ce que la consommation obligatoire du pain azyme à Pâques, de la grandeur d'une olive, que l'on a divisé en deux parts dans la bouche, et que l'on a mangé ensuite en deux fois, fait l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch ? (Est-ce que, selon le premier, les parts sont tenues pour jointes, et le devoir serait considéré comme rempli, mais, d'après l'autre, il ne le serait pas) ? En tous cas, répondit R. Yossé b. Aboun, le gosier a certes joui de la valeur entière d'une olive (et, par conséquent, tous considèrent ce devoir pascal comme rempli). Les Rabbins de Césarée disent que R. Nissa demanda : Est-ce qu'au sujet d'un morceau de grenade dans les trois premières années interdites de plantation, que l'on aurait coupé en deux dans la bouche avant de le manger, il y a aussi discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch (L'un est-il d'avis de joindre les deux moitiés pour constituer l'interdit, et l'autre non) ? A quel objet, fut-il répliqué, se rapporte cette question ? « Ce ne saurait être au point de vue du liquide qui s'en écoule, puisqu'il a déjà été dit[1] : « Il n'y a de propagation d'impureté, ni de pénalité pour infraction de la loi de l'*orla* (commencement de plantation), qu'à l'égard du jus qui s'écoule des olives ou du raisin » ? On peut supposer, répondent les rabbins de Césarée, qu'il s'agit du cas où l'on a avalé ce morceau (à ce cas se rapporte la question de savoir s'il est l'objet d'une discussion, ou non).

Si l'on a mangé de la chair d'un animal qui de son vivant a été déchiré, puis est mort, quelle est la pénalité ? Selon R. Yossa, petit-fils de R. Yossa au nom de R. Jérémie, il y a discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon R. Yoḥanan, une telle consommation entraîne double

1. Tr. *Troumoth*, XI, 3.

culpabilité ; selon R. Simon b. Lakisch, on n'est qu'une fois coupable (pour avoir mangé de la chair d'un cadavre). R. Eléazar b. R. Yossa dit devant R. Yossa que l'enseignement suivant[1] confirme l'opinion de R. Yoḥanan (savoir qu'il y a double état d'interdit) : comment se fait-il que le verset (Lévit. XVII, 15) *toute personne qui mange d'aucune chair morte,* se termine par l'expression « et déchirée » ? S'il s'agit du cas où l'on a découpé un morceau de chair d'un animal déchiré mais encore en vie, il est évident que cela équivaut à manger de la chair morte ; s'il s'agit d'un tel animal mort au moment de prendre un morceau pour le manger, c'est certes de la chair morte ? C'est donc pour nous dire que parfois il y a double interdit de la chair, étant d'une bête déchirée et morte. R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina[2], devant R. Yoḥanan, explique ce verset (ibid. XX, 25) : *Vous ne souillerez pas votre corps par certains animaux, oiseaux, ou reptiles de la terre, que je vous ai désignés à part comme impurs.* Comment se peut-il que les animaux soient qualifiés aussi d'*impurs*, puisque l'on donne seulement cet attribut à sept espèces de reptiles ? C'est pour indiquer que la même mesure servant à déterminer la quantité qui communique l'impureté est aussi celle qu'il est défendu de manger. Mais, objecta R. Eléazar, les fragments de membres provenant d'un animal pur propagent l'impureté quelque petits qu'ils soient[3], tandis que l'interdit d'en manger n'est applicable qu'à la valeur d'une olive ? C'est vrai ; aussi, ne faut-il pas croire qu'il ait accueilli cet avis comme définitif, mais seulement comme quelqu'un qui entend énoncer une sentence par le juge sans répliquer ; tandis qu'en réalité l'avis de R. Hiya b. Aba prédomine, lorsqu'il dit : toutes les défenses légales de consommation pour chair morte ne sont pas semblables pour la mesure à celle qui propage l'impureté ; seule, la quantité interdite à la consommation (l'équivalent d'un olive) est uniforme en ces divers cas. R. Hanina objecta contre R. Yossé b. Hanina : est-ce que les huit sortes de reptiles désignés dans la Loi ne propagent pas l'impureté par fragment de la grandeur d'une lentille, tandis que l'interdit de consommation porte seulement sur l'équivalent d'une olive ? D'autre part, R. Samuel b. Sussarti demanda (à l'encontre de R. Yoḥanan, disant plus haut que, pour la consommation d'un morceau de chair détachée d'un animal vivant déchiré on est deux fois coupable) : celui qui prend un morceau de chair d'un animal vivant et le mange devrait aussi être deux fois coupable, d'abord en raison du verset (précité) : *Vous ne mangerez d'aucune chair morte*[4], ensuite, en raison de ce verset (ibid.), tu ne *mangeras pas d'âme avec la chair*[5] ? Est-ce à dire, fut-il répliqué, que l'on règle l'état de ce qui est pur (comme c'est le cas pour le membre d'un animal détaché d'un être pur, encore en vie) d'après ce qui est impur (déjà interdit comme provenant d'un animal déchiré) ? Certes, fut-il répondu, selon la même analogie entre le pur et l'impur invoquée par R. Eléa-

1. Torath Cohanim, section *Aharé-Moth*. 2. B., tr. *Me'ila*, f. 16. 3. Tr. *Oholoth*, I, 7. 4. Au moment de la manger, cette chair est morte. 5. Ce verset, est-il dit, s'applique à la chair détachée de l'être vivant.

zar (supposant l'analogie de mesure entre le manger interdit et l'impureté). On peut aussi objecter (contre R. Yohanan) que celui qui mange de la chair déchirée d'un animal vivant impur doit être trois fois coupable, en raison des trois défenses : 1. « de manger de la chair morte », 2. « de ne pas manger l'âme avec la chair », 3. à cause des mots (ibid. XI, 11) : *Vous ne mangerez pas de leur chair.*

R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina : Celui qui mange cinq fourmis, même à la fois, et fût-ce dans le même état d'ignorance, sera condamnable pour chaque insecte ainsi consommé, qui (malgré son exiguité) constitue une individualité à part ; mais si après les avoir écrasés il les mange, il ne sera qu'une fois coupable, et encore faut-il que le total corresponde à l'équivalence d'une olive. Si donc il a mangé de ces insectes écrasés, en quantité d'une olive, il est coupable ; si de plus, il a mangé une fourmi distincte à part, il est deux fois coupable. Par conséquent, s'il en est ainsi, celui qui a mangé de ces insectes écrasés une quantité inférieure à la valeur d'une olive, (complétée ensuite par une fourmi entière), sera deux fois coupable ; nous pourrons dire alors que le fait d'avoir mangé une fourmi assez grande pour équivaloir à une olive rendra deux fois coupable (en raison de son individualité distincte et de sa grandeur). Il en sera de même des parties à joindre pour former l'interdit en fait de Naziréat. Ainsi, le grain de raisin p. ex. constitue aussi une individualité, s'il est entier ; et, en cas d'adjonction à la quantité de parties jointes, légalement interdite, le Nazir sera deux fois coupable ; de même encore, si le Nazir mange un grain de raisin de taille équivalente à une olive, il sera deux fois coupable (1° pour le grain entier, à part, 2° pour sa quantité légalement interdite). R. Abahou dit au nom de R. Yohanan [1] : On doit joindre tous les interdits pour arriver ensemble au total de la valeur d'une olive, entraînant en cas de transgression la pénalité des coups de lanière. Ainsi, lorsqu'en sus de la quantité d'une olive composée d'interdits (quelconques), on mange une fourmi entière (à part), on est deux fois passible de cette pénalité ; et, puisqu'il en est ainsi, celui qui a mangé des objets interdits d'une valeur un peu inférieure à une olive et a complété cette quantité légale par l'adjonction d'une fourmi entière, sera deux fois coupable. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan [2] : tout ce qui est interdit à la jouissance sera compté à l'instar de l'oignon. C'est conforme à l'avis de R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina [3] : Si deux morceaux de chair côte-à-côte, dont l'un provient d'une bête morte et l'autre d'une bête régulièrement égorgée, ont été confondus, le contact d'aucun d'eux ne rend impur, car légalement ils sont annulés l'un par l'autre (malgré l'identité d'espèces, le goût n'est point communiqué) — [4].

« Un ancien enseignement, est-il dit, fixait comme mesure d'avoir bu au

1. V. J., tr. *'Orla*, II, 1 (t. III, p. 332). 2. J., tr. *Troumoth*, X, 1, fin (t. III, p. 115). 3. B., tr. *Houllin*, f. 97b. 4. Suit une page déjà traduite au tr. *'Orla*, II, 6 (t. III, pp. 332-3).

moins un quart de *loug* de vin. » C'est qne l'on a déduit une analogie à tirer du rapprochement des termes « boisson forte » (employés de part et d'autre) : comme la *boisson forte* dont il est question ailleurs (pour l'interdit imposé[1] aux desservants du Temple) a pour mesure un quart de *loug*, la mesure sera la même ici pour le Naziréat. Plus tard, on est revenu sur cette déduction, en faisant valoir les termes bibliques (Nombres, VI, 3) : *Il ne mangera, ni ne boira*, et l'on a conclu : comme le minimum de manger interdit est de la mesure d'une olive, de même la boisson sera interdite en cette quantité. « Selon R. Akiba, n'eût-on fait que tremper son pain dans le vin et qu'il y ait de quoi constituer, par la compression, un total équivalent à une olive, le Nazir sera coupable de transgression. » Toutefois, ajoute R. Ḥanania, il faut avoir trempé le pain dans une quantité de vin pur valant une olive (non coupé). R. Imi dit au nom de R. Yoḥanan : même pour avoir bu une coupe de vin mêlée d'eau, le Nazir est passible de la pénalité des coups de lanière, parce que c'est une *infusion* (solution) de vin. Quant à l'avis précédent (qui exclut de la pénalité le mélange d'eau), lorsque le délinquant n'a pas reçu avis, même l'*infusion* est interdite ; mais lorsqu'un tel avertissement a été donné, l'exception précitée n'a plus lieu d'être (et la défense subsiste). Il est écrit (ibid.) : *Il ne boira pas d'une infusion quelconque de raisins* ; on sait la défense pour l'infusion des raisins ; d'où sait-on que la même défense existe pour la macération des pépins ? C'est qu'il y a dans ce verset le terme explétif « quelconque », pour viser l'extension de l'interdit à toutes les infusions. L'infusion (mélange) de vin avec le vin pur seront joints pour constituer ensemble la mesure interdite, ainsi que l'infusion des raisins avec des raisins en nature. Mais joint-on aussi l'infusion des raisins avec le vin (dont le nom change) ? (question non résolue). Celui qui a consommé l'équivalent de la moitié d'une olive de vin avec la moitié d'une olive de l'infusion de vin (mélange) sera coupable (par jonction des deux moitiés d'interdit) ; mais s'il a consommé chacune de ces quantités isolément, il n'est pas coupable, l'union seule entraînant la culpabilité. Celui qui a consommé du vin pour la valeur d'une olive et du mélange pour une même quantité ne sera qu'une fois coupable ; mais si les deux consommations ont eu lieu séparément, on sera deux fois coupable ; car, en ce cas, la jonction (produisant l'effet d'un seul avertissement) fait qu'il n'y a qu'une culpabilité.

2. On est coupable pour le vin à part, pour les raisins à part, pour les pépins à part, pour les peaux à part. Selon R. Eleazar b. Azaria, on est seulement coupable après avoir mangé un pépin et une peau. Qu'appelle-t-on *Ḥarçan* et *Zag* ? L'un désigne l'intérieur, et l'autre l'extérieur (l'entourage). Tel est l'avis de R. Juda. R. Yossé dit : pour ne pas te tromper, souviens-toi que dans une clochette d'animal *Zag* est l'enveloppe externe, et la partie interne se nomme '*Inbol* (grelot).

1. Lévitique, X, 9.

Il est écrit (ibid.) : *Il ne mangera pas de raisins frais, ni secs* ; il semble que le mot *raisins* exprimé là comprend toutes les sortes, y compris les fraîches ; et pourtant le verset précité parle également de « frais » et de « secs », afin d'indiquer que chacune de ces sortes entraîne (le cas échéant) une culpabilité à part. C'est conforme à l'enseignement de Ḥiskia : puisque pour certains produits [1], où le déchet n'est pas considéré à l'égal du fruit, les frais sont soumis à la même règle que les fruits secs ; à plus forte raison ici (pour le Nazir), où le déchet du raisin est égal (en interdit) à ce fruit lui-même, le frais et le sec sont sujets à la même règle ; pourquoi donc le verset parle-t-il de « frais » et de « sec » ? C'est pour indiquer que l'on est coupable pour chacune de ces transgressions à part (le cas échéant). C'est conforme à l'interprétation donnée par R. Ila de ce verset (Deutéron. XXVI, 6) : *On ne doit pas saisir comme gage une meule inférieure ni une meule courante* ; il semble que le second terme devrait comprendre tout outil pour moudre, et ils sont indiqués tous deux, pour préciser qu'il y a double transgression si on les prend en gage. Le terme « frais » (superflu) indique déjà que le fruit non mûr est compris dans l'interdit, et le pluriel de ce même mot sert à étendre l'interdit au bourgeon du raisin. Cet enseignement émane de R. Yossé, qui a dit [2] : le bourgeon est défendu au Nazir à titre de fruit futur.

Il arrive parfois que celui qui consomme une seule grappe de raisin soit plusieurs fois coupable, pour avoir mangé des raisins frais, des secs, des pépins, de l'enveloppe (peau), lorsqu'on l'a trempée dans l'eau pour l'infuser, qu'on l'a comprimée pour en tirer du vin, et que l'on a reçu l'avertissement de l'interdit exprimé dans ce verset (ibid., 4) : *De tout ce que produit la vigne, depuis les pépins jusqu'à l'enveloppe, etc.* — R. Aba b. Aha dit : R. Eleazar b. Azariah (dans notre Mischnâ) exige la double consommation des pépins et de la peau pour constituer la culpabilité, parce que cette façon seule constitue l'individualité complète du raisin. De même il a été enseigné : la Bible mentionne les pépins et la peau, pour viser ce qui est compris entre ces deux parties (la pulpe). Mais n'a-t-on pas dit au nom de R. Eléazar [3] que l'expression explétive : « de *tout* ce que produit la vigne » a pour but d'englober les feuilles et les branches dans l'interdit ? — Comment donc en déduit-il ici l'obligation de manger au moins un grain *entier* ?) R. Eléazar adopte l'avis de R. Ismaël qui dit [4] : Lorsque le texte biblique énonce d'abord une généralité, puis entre dans les détails, on déduit tout selon la règle générale ; or, vu l'extension faite, conformément à l'avis de R. Ismaël, et comme l'énoncé général suivi des détails fait que toute déduction sera faite d'après la règle générale, à quoi bon le texte parle-t-il de « pépins et peau » ? C'est pour indiquer la partie molle qui se trouve entre eux. « Selon R. Yossé, est-il dit, pour ne pas te tromper, souviens-toi que dans une clochette d'animal, *zag* est l'enveloppe externe, et la partie interne se nomme *'Inbol* (grelot) ». En

1. Ceux des trois premières années de plantation. V. tr. *'Orla*, II, 6. 2. Ibid., I, 7 (t. III, pp. 327-8). 3. Ci-dessus, § 1. 4. Cf. J., tr. *Maasser schéni*, I, 4.

voici le motif : si quelqu'un a mangé la valeur d'une demi-olive de pépins et peau d'un seul grain, selon R. Eléazar b. Azaria, il sera coupable, en raison de l'individualité complète); selon les autres sages, il ne l'est pas (en raison du défaut de la mesure prescrite). Pour R. Juda, on explique son avis comme suit : si quelqu'un a mangé pour l'équivalent d'une olive, les pépins et peaux provenant de deux grains, selon l'avis de R. Eleazar b. Azaria, il ne sera qu'une fois coupable (à défaut d'individualités complètes); selon les autres sages, il sera deux fois coupable. R. Aboun dit : l'avis de R. Eleazar b. Azaria (de déclarer coupable le Nazir qui a mangé deux pépins et la peau) est conforme à l'explication de R. Yossé, que la peau est le zag, etc.; car, selon l'explication opposée de R. Juda, il faudrait avoir mangé l'équivalent d'une olive, sans se préoccuper s'il y a deux peaux, ou plusieurs pépins.

3. Le Naziréat indéterminé est de trente jours [1]. L'acte de s'être rasé pendant ce temps (de plein gré), ou de l'avoir été par violence des brigands, renverse la période des 30 jours (et il faut la reprendre). Dès qu'un Nazir s'est rasé, soit avec des ciseaux, soit avec un rasoir, ou s'il a arraché des poils, si peu que ce soit, il est coupable. Il lui est permis de se frotter, même de se gratter, non de se peigner (de crainte d'arracher un cheveu). R. Ismaël dit : il ne devra pas se frotter avec une certaine terre (ou tesson) susceptible de faire tomber les cheveux.

Il est écrit (ibid. 5) : *le rasoir ne devra point passer sur sa tête*; si même le Nazir l'a fait passer (s'est rasé avec n'importe quoi), il est coupable d'avoir transgressé cette défense. *Il laissera croître les boucles des cheveux de la tête* (ibid.) ; or, pour arriver à cette croissance, il faut un espace d'au moins trente jours. On sait ainsi (par ces versets) quelle est la cause pouvant motiver l'interruption d'une période pour le Nazir pur ; mais d'où le sait-on pour le Nazir qui reprend sa période après avoir été impur? C'est qu'il est dit (ibid. 9) : *Il se rasera la tête au jour de sa pureté*; ceci pouvait suffire, et comme le texte ajoute : *Au septième jour il se rasera*, on en conclut que le Nazir devra recommencer de se raser s'il n'a pas attendu sept jours complets après la pureté pour se raser. De plus, l'expression « il rasera » indique que l'on devra se raser complètement non en partie ; si donc on a laissé deux cheveux, l'action de se raser est nulle. Par le verset « le rasoir ne devra point passer sur sa tête », on sait seulement que le rasoir est interdit ; d'où sait-on que la défense est la même pour un grattoir [2], ou des ciseaux? De ce qu'il est dit (en termes redondants) : « ne devra point passer sur sa tête », de façon à englober dans l'interdit tout ce qui enlève ; et, malgré cela, il y a le terme spécial « rasoir », pour dire qu'à l'aide de cet instrument seul l'acte de se raser entraîne l'annulation de la période (et il faudra la recommencer). Mais, demandèrent R. Aba b. Mamal et R. Ila devant R. Yossé, s'il est vrai que d'autres instruments pour se raser ne doivent pas entraîner l'annulation

1. Cf. ci-dessus, I, 3. 2. V. Tossefta à ce traité, ch. 4.

d'une période de trente jours, ils devraient du moins ruiner et faire renouveler celle de sept jours? Ceci est certes inadmissible; l'exclusion de tout autre instrument est complète, et son emploi ne ruine ni la période de trente jours, ni celle de sept jours, car s'il était admis que son emploi ne ruine pas la période de 30 jours, mais bien celle de 7 jours, pourquoi établirait-on la distinction entre le Nazir pur et le Nazir impur? Or, on a enseigné : il y a un allègement et une aggravation pour le Nazir pur qui n'existe pas pour l'impur, comme par contre il y a un allègement et une aggravation pour le Nazir impur qui ne sont pas applicables au Nazir pur. Ainsi, pour le Nazir pur, il y a cet allègement à la loi que l'emploi seul du rasoir motive l'annulation de la période d'abstinence, et l'aggravation que la période à recommencer pour ce fait sera de trente jours; au contraire pour le Nazir impur, l'aggravation consiste en ce que tout instrument avec lequel on a coupé suffit à ruiner la période d'abstinence, mais l'allègement consiste en ce que la période à recommencer sera seulement de sept jours. Si donc il était admis que pour le Nazir pur, l'acte de se raser par d'autres instruments n'entraîne pas en effet le renouvellement de la période de trente jours, mais celle de sept, il n'y aurait pas lieu d'établir une distinction entre le Nazir pur et l'impur. Il en est (répond R. Yossa) qui réfutent ainsi cette objection : il n'y a pas de différence entre le fait de se raser aux ciseaux, ou avec le rasoir, selon R. Eléazar, qui a dit[1] qu'un Nazir pur, s'étant rasé trop tôt après l'achèvement de sa période, renouvellera sept jours d'abstinence (il n'y a donc pas d'importance, selon lui, à savoir quel outil a été employé à cet effet, et en tous cas la période de sept jours est à recommencer).

On a enseigné ailleurs[2] : Il y a trois personnes dont l'acte de se raser est un devoir religieux, savoir le Nazir après son abstinence, le lépreux guéri, et les lévites pendant leur service au Temple; si l'une de ces personnes s'est rasée sans employer un rasoir, ou si elle a laissé deux cheveux, c'est comme si elle n'avait rien fait. R. Eléazar dit : lorsque notre Mischnâ déclare que « le fait de se raser sans employer un rasoir, ou d'avoir laissé sur la tête deux cheveux non coupés, équivaut à un acte nul », elle parle du Nazir devenu impur pendant la période d'abstinence; pour le Nazir pur au contraire (qui à l'achèvement de sa période accomplit le cérémonial final), il suffit de s'être rasé la majeure partie de la tête, à l'aide d'un instrument quelconque. R. Amé objecta contre cette opinion de R. Eléazar (que notre Mischnâ parle d'un Nazir impur) : puisque le fait même d'exiger l'emploi du rasoir à la fin de la période d'abstinence est dit du Nazir pur, selon ces mots (ibid. 5) : *le rasoir ne devra pas passer sur sa tête jusqu'à l'achèvement des jours etc.*, est-ce seulement en cas d'achèvement (dans un état pur) que le rasoir est nécessaire? (Son application au Nazir devenu impur, puis purifié, n'est-elle pas une déduction tirée du Nazir ordinaire)? Il est possible (fut-il répondu) que l'opinion de R. Eléazar ait en vue le cas d'un Nazir ayant été impur et qui, en se

1. Cf. ci-dessus, III, 4, selon l'explication additionnelle du commentaire *Pné-Mosché*. 2. Tr. *Nega'im*, XIV, 4.

rasant, a laissé deux cheveux (cet obstacle, alors, s'oppose à la réintégration du Nazir en son état primitif). R. Yossé dit à R. Jacob b. Aḥa : tu dois te souvenir que lorsque nous avons étudié le traité Nazir, nous avons dit qu'au sujet du Nazir pur il est indifférent d'employer les ciseaux, ou le rasoir, pour le cérémonial final de se raser; et R. Eléazar a dit aussi que lorsque dans la Mischnâ précitée on exige l'emploi du rasoir seul pour la cérémonie finale, c'est qu'il s'agit d'un Nazir devenu impur. Pourquoi à l'égard du Nazir pur, n'est-ce pas une cause d'empêchement? C'est que le Nazir pur se rase seulement après avoir eu la tête aspergée du sang de ses sacrifices; dès qu'il est ainsi sanctifié, la période d'abstinence cesse, et l'on considère ses cheveux comme coupés (peu importe alors l'instrument qui sert à les enlever; ce n'est pas le cas pour le Nazir devenu impur). Toi (R. Eléazar) tu viens de dire que l'acte de s'être rasé au moins la majeure partie de la tête forme obstacle (en cas d'omission) à la cérémonie finale du Nazir pur pour être dégagé du Naziréat; si donc on a rasé le tiers seulement, puis sans achever de raser la majeure partie on laisse repousser le tout, suffit-il de raser la partie laissée intacte en commençant, ou faut-il de nouveau raser la majeure partie (y compris le premier tiers)? (Question non résolue). De même, il a été dit au sujet du Nazir impur que, lorsqu'après s'être rasé, il reste deux cheveux, c'est un obstacle à la validité de la purification, et par conséquent la période ruinée devra être renouvelée; appliquera-t-on aussi cette règle au Nazir pur, et dira-t-on que la présence de deux cheveux non coupés mettent obstacle au dégagement de l'abstinence, exigeant le renouvellement de la période? C'est bien ainsi, répondit R. Yossé b. Aboun, comme il a été enseigné[1] : De même que le reliquat de deux cheveux forme un obstacle à la purification (lorsqu'il a fallu se raser après l'arrivée d'une impureté), de même leur présence forme obstacle si l'acte de se raser (pour le Nazir pur) est accompli d'une façon interdite. R. Jérémie demanda : Si quelqu'un s'est rasé toute la tête et a laissé deux cheveux intacts, de sorte qu'il reste de quoi soumettre la tête au barbier deux fois, puis il les fait couper une première fois (sans enlever tout), dira-t-on qu'en raison de ce nouvel acte en signe de soumission le Nazir est dégagé du vœu, ou faut-il qu'il y revienne une seconde fois, puisqu'il reste de quoi couper encore? (Question non résolue).

R. Ila dit devant R. Yossé : on est passible des coups de lanière dès que l'on a coupé un cheveu pendant la période du Naziréat; la présence de deux cheveux met obstacle à l'acte de se raser (il faut les enlever); enfin, si pendant le Naziréat on en coupe trois, la période d'abstinence devra être renouvelée. Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à l'avis énoncé devant R. Yossé (que la coupe d'un cheveu entraîne la pénalité des coups), en disant: « Si peu que l'on ait arraché, on est coupable »? (Pourquoi exige-t-il un cheveu coupé?) R. Aba b. Mamal dit que R. Yassa explique ainsi la Mischnâ : il s'agit d'un fragment pris d'un cheveu et d'un autre fragment d'un autre che-

1. Tossefta à ce traité, ch. 4.

veu (ce qui équivaut à la coupe d'un cheveu entier, entraînant la culpabilité). Ne peut-on pas opposer à l'avis de R. Ila l'enseignement suivant [1], où il est dit : Il peut arriver qu'en s'arrachant deux poils on transgresse quatre défenses, celles relatives au Nazir, au lépreux guéri (en ce cas), au repos des jours de fête (si l'on est en ce jour), enfin celle de ne pas se raser les coins de la barbe (si ces poils sont placés là) ; or, n'est-il pas dit que l'on est coupable pour avoir enlevé un seul poil ? Cet enseignement énumère les défenses diverses que l'on s'expose à transgresser en enlevant deux poils ; mais la pénalité des coups de lanière est applicable au Nazir qui n'avait coupé qu'un seul cheveu. L'un enseigne [2] : le Nazir peut démêler (les cheveux embrouillés) en les frottant d'une étoffe grossière, κιλίκια ; l'autre enseigne que c'est interdit de telle façon. R. Ḥisda dit : le premier avis s'applique à l'homme sain (non exposé par là à devenir chauve) ; la deuxième opinion se rapporte à un homme faible (qui serait en danger de perdre ainsi la chevelure).

4. Si un Nazir boit du vin une journée [3], il n'est qu'une fois coupable pour ce fait. Mais si on lui a dit plusieurs fois de ne pas boire, et qu'il persiste à boire, il est coupable pour chaque infraction. S'il se rase toute la journée, il n'est coupable qu'une fois ; mais si on lui a dit plusieurs fois que c'est défendu, et pourtant il a continué à se raser, il est coupable pour chaque fois. De même, en se rendant impur pour des morts toute une journée [4], il n'est coupable qu'une fois ; mais s'il a été avisé plusieurs fois de l'interdit, il est condamnable pour chaque infraction.

— [5]. Si quelqu'un (Nazir) ayant devant lui deux bouteilles, l'une remplie d'eau, l'autre de vin, boit celle qui est pleine d'eau, et qu'on lui dise : « Sache bien que si, après avoir bu la bouteille d'eau, tu bois celle du vin, elle contient p. ex., l'équivalent de dix olives, et tu seras passible dix fois de la pénalité des coups », il ne sera pas tenu de recevoir un avertissement ainsi formulé [6] (ce dernier sera nul) ; mais si le Nazir a commencé à boire la bouteille pleine de vin, et qu'on lui dise : « Sache bien que si tu la bois entière, elle a une contenance qui équivaut à dix olives, et tu serais dix fois passible de la pénalité des coups », un tel avertissement devra forcément être accepté (et sera valable). De même, lorsqu'en ayant devant soi deux morceaux de chair à la broche, dont l'un provient d'un animal égorgé correctement, et l'on vient vous dire : « Sache bien que si au lieu de manger la chair d'un animal égorgé, tu mangeais celle d'une bête morte, elle a une grandeur équivalente à dix fois celle d'une olive, et tu peux être dix fois passible de la pénalité des

1. Tossefta au tr. *Maccoth*, ch. 4. 2. V. J., tr. *Beça*, IV, 2 (t. VI, p. 129). 3. V. ci-dessus, III, 5. 4. V. tr. *Maccoth*, III, 7, et J., même traité, ibid. (f. 48). 5. Au commencement est un passage déjà traduit ci-dessus, III, 5, auquel le texte même renvoie. 6. L'avertissement produit un effet légal, s'il est énoncé au moment où la faute va être commise.

coups », on ne sera pas tenu d'accueillir un avertissement ainsi formulé (il sera nul) ; mais si l'on a commencé à manger du morceau de chair provenant de l'animal mort, et l'on reçoit l'avis qu'une consommation, forte de la valeur de dix olives, entraînera dix fois la pénalité des coups, cet avertissement devra être accueilli en ses conséquences légales.

5. Trois sortes d'objets (est-il dit) sont interdits au Nazir : l'impureté, la coupe des cheveux, et l'usage des produits de la vigne. Pour les 2 premiers sujets, il y a une gravité de plus que pour le 3ᵉ. en ce que le fait de ne pas s'être abstenu des 2 premiers pendant la période due entraîne l'annulation de celle-ci (et oblige de recommencer), tandis que l'usage de ce qui touche à la vigne ne comporte pas l'annulation de la dite période. D'autre part, cependant, pour l'usage des produits de la vigne, il y a une autre gravité que ne comporte pas l'infraction aux 2 premiers objets : En ce qui concerne l'usage de la vigne, rien n'est détaché de la règle générale pour être permis par exception ; mais pour les 2 premiers sujets, il arrive parfois de se relâcher de la règle générale, et il est permis de se raser pour accomplir un devoir religieux, ou de se rendre impur pour un mort, s'il s'agit de remplir envers lui un précepte religieux. L'impureté est plus grave que la question de se raser : si l'on s'est rendu impur, toute la période du Naziréat sera ruinée (à recommencer), et l'on sera tenu d'offrir un sacrifice d'expiation pour infraction à la loi ; mais si l'on s'est rasé, on n'a renversé qu'une période d'un mois, et l'on ne doit pas le sacrifice.

« L'impureté » est interdite au Nazir, comme il est écrit (Nombres, VI, 6) : *Tout le temps de l'abstinence en l'honneur de l'Eternel, il ne doit pas approcher d'un corps mort*[1]. « La coupe des cheveux » lui est interdite, comme il est dit (ibid. 5) : *Tout le temps stipulé pour son abstinence*, le rasoir ne doit pas effleurer sa tête. Enfin, « l'usage des produits de la vigne », comme il est dit (ibid. 4) : *Il ne mangera d'aucun produit de la vigne, etc.* Il y a une aggravation pour les deux premiers interdits, l'impureté et la coupe des cheveux, qui n'existe pas pour les produits de la vigne : en cas d'impureté, la période ruinée est à recommencer, parce qu'il est dit (ibid.) : « Tout le temps (tous *les jours*) de l'abstinence, il ne doit pas approcher etc. » (Donc, en cas de transgression, l'ordre *des jours* est à recommencer). Il en est de même de la coupe des cheveux, dont il est dit (ibid. 12) : *Quant aux « jours antérieurs », ils seront nuls, parce que son abstinence a été violée* (c'est donc une question de *jours*). Par contre, on avait supposé cette aggravation, pour les produits de la vigne, que le Nazir ne peut pas non plus boire les quatre

1. Le « corps d'un mort », dit M. le gr. Rab. Wogue en note à sa traduction de de ce verset, contamine le vivant au premier chef, soit par contact ou transport, soit par simple voisinage, lorsqu'on se trouve sous le même toit. Cf. ci-dessus, § 1.

verres de vin obligatoires le soir de Pâques[1]; mais celui qui a dit d'abord qu'il jure de boire du vin, puis a fait vœu d'abstinence, reste libre (un vœu ne l'emporte pas sur un serment), et il n'est plus admis à ne pas boire à Pâques. « Il est permis de se raser pour accomplir un devoir religieux ». En réalité, c'est ainsi, non seulement s'il s'agit par cet acte de donner un signe visible de la cessation d'une plaie, mais aussi, s'il s'agit de faire place nette, afin de pouvoir examiner si le mal (la tache) a grandi, ou non. « On peut se rendre impur pour un mort, s'il s'agit de remplir envers lui un précepte religieux », comme nous avons enseigné[2] : « Lorsque tous deux voyagent ensemble, et qu'ils se trouvent en présence d'un mort isolé à enterrer, etc. » « L'impureté est plus grave que le fait de se raser », en ce qu'elle ruine toute la période observée[3], selon les mots (ibid.) : « quant aux jours antérieurs, *ils seront nuls*; et il offrira un agneau d'un an en sacrifice de délit ». Par contre, l'acte de se raser a cette gravité, que l'homme qui rase (le barbier) sera aussi coupable que le Nazir rasé; tandis que pour l'impureté, celui qui contamine n'est pas condamnable comme l'homme contaminé (seul passible de la pénalité).

6. Comment le Nazir doit-il se raser pour impureté ? Il se fera asperger à l'eau de purification au 3e et au 7e jour après l'impureté; il se fera raser au 7e, et offrira les sacrifices le 8e. S'il s'est fait raser le 8e jour, il offrira les sacrifices le même jour. Tel est l'avis de R. Akiba. Pourquoi, lui demanda R. Tarfon, cette distinction entre le Nazir et le lépreux[4] guéri? C'est que, répond R. Akiba, pour le Nazir, l'état de pureté dépend de ses jours (auxquels il s'est fait asperger, puis raser, puis il présente les sacrifices), tandis que pour le lépreux, la pureté dépend du moment[5] où il s'est rasé ; il ne pourra donc offrir les sacrifices dus que lorsque le soleil sera couché sur lui, après qu'il aura pris le bain légal.

Pour le Nazir impur il est écrit (ibid. 12) : *Il consacrera* (de nouveau) *à l'éternel les jours de son abstinence, et il offrira un agneau d'un an en sacrifice de délit* (après avoir déjà parlé d'expiation et de purification), à partir du jour de l'offre des sacrifices (depuis le huitième) on compte une nouvelle période, selon l'avis de Rabbi ; mais R. Yossé b. R. Juda dit : on compte la nouvelle période depuis que l'on s'est fait raser (depuis le septième jour). R. Zeira au nom de R. Oschia, ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan dit : la discussion précédente est applicable au cas où le Nazir (qui avait été impur) s'est rasé le septième jour, et a offert les sacrifices dus le huitième jour ; mais, au cas inverse, s'il s'est rasé le huitième jour et qu'il ait offert les

1. On avait cru cet interdit basé sur la Bible, tandis qu'il ne s'agit que d'une prescription rabbinique. 2. Ci-après, VII, 1. 3. Cf. ci-dessus, I, 3. 4. Puisqu'en se rasant le 8e jour, il n'offre son sacrifice qu'au 9e jour ? 5. S'il s'est baigné avant de se raser, l'acte est nul ; donc, en se rasant le 8e jour (puis se baignant), il offrira le sacrifice au 9e jour.

sacrifices le même jour, tous s'accordent à reconnattre qu'en ce jour on commence à compter la nouvelle période. Selon R. Yossé, il faut qu'au septième jour le bain de purification ait eu lieu (c'est le point de départ), et si le bain légal a eu lieu le huitième jour, ce retard fait considérer le septième jour à l'égal du huitième, et réciproquement, de sorte que, tout en comptant depuis ce dernier jour, ce sera pour ainsi dire le septième. Si le Nazir, après avoir été impur une première fois [1], le redevient une seconde fois (avant d'avoir offert des sacrifices), il suffira d'offrir les mêmes sacrifices pour les deux périodes. R. Zeira dit : cet enseignement est conforme à l'avis de R. Yossé b. R. Juda, et l'on ne saurait pas l'expliquer selon l'avis de Rabbi, puisque jusque-là (jusqu'après l'offre des sacrifices) le Nazir est pour ainsi dire encore dans la période de l'impureté. Selon R. Ila, au contraire, il n'en est pas ainsi, et la discussion entre Rabbi et R. Yossé b. R. Juda roule sur le point de savoir quand il faudra recommencer à compter la période d'abstinence à l'état pur (selon Rabbi, on recommencera alors à partir du huitième jour ; selon R. Yossé b. R. Juda, on comptera dès le septième), comme il est dit (ibid.) : « Il consacrera (de nouveau) à l'Eternel les jours de son abstinence, et il offrira, etc. » ; or, selon Rabbi, il faudra que cette offre ait déjà réellement eu lieu, tandis que selon R. Yossé b. Juda, il suffit que l'on paraisse (que l'on soit sur le point de) l'offrir. Mais, pour le sacrifice dû à la suite d'une impureté, tous s'accordent à dire qu'on l'offrira le huitième jour. Aussi, l'on a enseigné [2] : si le Nazir, devenu impur une première fois au septième jour, le redevient au huitième, il devra offrir un sacrifice à part pour chacune de ces périodes ; or, selon l'explication de R. Zeira, qui dit, d'après Rabbi, qu'un état d'impureté prenant fin au septième jour est considéré comme reporté au lendemain, le premier sacrifice est repoussé (par le fait de la seconde pureté), et l'on offrira le second sacrifice seul ; d'après R. Yossé b. R. Juda (qui ne confond pas les deux jours), le premier sacrifice n'est pas repoussé, et tous sont dus. Selon l'explication de R. Ila, au contraire, l'avis de tous est formulé au dit enseignement, sans désaccord, et le sacrifice n'étant pas repoussé, on les offre tous.

7. Voici comment a lieu l'acte de se raser à l'état pur (à l'issue du Naziréat) ; le Nazir offre 3 victimes, un sacrifice d'expiation, un holocauste et une offrande pacifique ; au moment d'égorger cette dernière, le Nazir se fera raser. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Eliézer, le Nazir se fait raser en vue seule du sacrifice d'expiation, lequel en tous cas précède les autres ; mais quel que soit celui des trois sacrifices après lequel on se soit rasé, le devoir pour la pureté est accompli.

8. R. Simon b. Gamaliel dit [3] : lorsque le Nazir amène au Temple les trois victimes sans désigner l'objet de chacune d'elles, celle qui peut

1. Cf. ci-après, IX, 2. 2. Tossefta à ce traité, ch. 4. 3. Cf. ci-dessus, IV, 4.

servir au sacrifice d'expiation sera offerte comme telle, puis celle qui peut servir d'holocauste sera brûlée comme telle, enfin la troisième pouvant être destinée à l'offrande pacifique sera offerte à ce titre. Après quoi, il prend les cheveux coupés de sa tête, et les met dans le feu sous la marmite (où cuit ce dernier animal). Même en se rasant hors du Temple, on avait soin de mettre les cheveux coupés sous cette marmite. Toutefois, cette coutume n'est applicable qu'à la coupe de cheveux en vue de la pureté ; mais pour une coupe faite par suite d'impureté, on ne les met pas sous la marmite. Selon R. Méir, en tous cas on met les cheveux sous la marmite, sauf seulement en cas d'une impureté pour laquelle on s'est rasé hors du Temple.

R. Josué b. Lévi dit (§ 7) : Comme il est écrit (ibid. 17) : *du bélier « il fera » un sacrifice pacifique*, le terme *faire* (superflu) indique que l'offre des divers sacrifices doit précéder une action importante (de se raser). Mais, objecta R. Ḥinena devant R. Mena, puisqu'il est écrit (ibid.) : *le cohen fera* (apprêtera) *l'offre de farine et la libation*, est-ce à dire aussi que ces deux opérations doivent précéder le sacrifice pacifique, au lieu de l'accompagner ? Quel est donc, en somme, le sens de l'expression « il fera » ? Elle signifie, dit R. Ḥinena au nom de R. Josué b. Lévi, que si le Nazir s'est rasé après l'offre d'un seul des trois sacrifices, c'est un *acte* permis[1]. — R. Zeira demanda devant R. Mena : d'après quel docteur a-t-il été enseigné que « tous les sacrifices d'expiation prescrits par la loi précèdent les sacrifices de délit[2] » ? (N'est-ce pas l'avis exclusif de R. Eléazar dans notre Mischnâ, disant qu'en tous cas le sacrifice d'expiation précède les autres ?) Ledit enseignement, réplique R. Eléazar, répond à l'avis unanime de tous (par déduction d'un verset ; seulement ici R. Juda est d'un avis contraire).

Les compagnons d'étude avaient supposé d'abord que l'expression « sans désigner » (§ 8) se rapporte au moment où le Nazir entre dans le temple ; mais qu'à la maison, la désignation avait été faite (sous peine de les intervertir à volonté). Plus tard, ils renoncèrent à cette hypothèse et dirent qu'il s'agit même du cas où nulle désignation n'a été faite non plus à la maison ; parce qu'à l'égard des animaux on n'applique pas en principe la règle de l'indétermination[3] (sa nature même spécifie sa destination). — R. Yossé b R. Aboun dit au nom de Rab que les cheveux coupés de la tête du Nazir (pour être brûlés sous la marmite) seront d'abord trempés dans le jus de ce sacrifice, parce qu'il est dit (ibid. 18) : *Il les placera sur le feu qui est sous le sacrifice pacifique ;* il faut donc brûler en même temps une parcelle (extraite) du sacrifice. On a enseigné[4] : On envoie de tout au feu sous la marmite, sauf pour le Nazir devenu impur à l'intérieur de l'enceinte de la capitale (dont on enterre les cheveux, au lieu de les brûler). Pour le Nazir devenu impur à l'intérieur même

1. Le devoir de la pureté est déclaré accompli. 2. Tr. *Zebahim*, X, 5. 3. Cf. ci-dessus, IV, 4. 4. Tossefta à ce traité, ch. 4.

du Temple, on brûlera les cheveux sous la marmite du sacrifice de délit, selon l'avis de R. Méir; mais R. Juda dit : le Nazir pur les porte au feu, soit au Temple, soit au dehors; tandis que celui qui avait été impur, en aucun cas, ni au Temple, ni à l'intérieur, ne les brûlera pas ; enfin, selon les autres sages, celui qui est impur au temple, ou celui qui est pur à l'intérieur de la capitale, ne les apportera pas là ; seul, celui qui se fait raser à l'état pur (au Temple) placera les cheveux coupés sous la marmite. Comme il est écrit (ibid. 13) : *A l'entrée de la tente d'assignation*, les rabbins en concluent que le Nazir devra être alors digne d'y entrer (pur) et près de là ; selon R. Méir au contraire, il suffira qu'il soit digne (pur), sans être auprès (se fût-il rasé au dehors), ou près de là, sans être encore pur (dans l'un ou l'autre cas, il y fera brûler ses cheveux).

9. Si l'on a cuit ou bouilli le sacrifice pacifique, le cohen prélèvera sur le bélier l'épaule cuite [1], une pièce de pain azyme du panier et un flan sans levain; puis il les replace sur les paumes du Nazir et les agite ; après quoi, il est permis au Nazir de boire du vin et de se rendre impur pour les morts. R. Simon dit [2] : dès qu'avec le sang d'une des victimes le Nazir a été aspergé, il peut boire du vin et se rendre impur pour les morts.

— [3]. Comme il est écrit (ibid. 19) ; *Le Cohen prélèvera l'épaule cuite sur le belier*, est-ce à dire que si elle est cuite à part, il peut aussi la prendre? Non, parce qu'il est dit : « *du* bélier » (l'adhérence semble exigible) ; mais comme, d'autre part, le cohen doit la prendre, il découpera l'épaule, de telle façon qu'elle soit à peine adhérente de l'épaisseur d'un cheveu, que la partie sacrée ne puisse rien absorber du reste du bélier qui est profane, ni celle-ci de ce qui est sacré. — [4].

Rab dit : à défaut de l'agitation des prélèvements sacerdotaux par le cohen (ibid. 20), le dégagement du Nazir de son état consacré n'est pas effectué. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'on déduit de l'expression biblique « la loi du Nazir» (ibid.), que l'état du dernier sera à l'avenir le même, soit que l'agitation ait eu lieu, soit qu'il n'y ait pas de quoi l'effectuer ? (Cela ne prouve-t-il pas que ce détail n'est pas indispensable) ? Rab parle du cas où le Nazir a les moyens d'offrir les parts dues au cohen (tandis que l'enseignement précité parle du cas où il n'a pas de quoi). On a de même enseigné : pour ce qui est digne d'être agité, ce détail cérémonial est indispensable ; mais pour ce qui est inapte à l'agitation, ce détail n'est pas indispensable. Samuel dit : lorsqu'à défaut de cheveux on ne s'est pas rasé à la fin de la période d'abstinence, on n'est pas dégagé du Naziréat, comme l'agitation des parts sacerdotales est exigible, ou comme pour la purification définitive d'un lépreux guéri, il est

1. V. Nombres, VI, 13. 2. V. J., tr. *Pesahim*, II, 4 (t. V, p. 30). 3. En tête est une page déjà traduite au tr. *'Eroubin*, III, 1 *bis* (t. IV, p. 223). 4. Suit un long passage déjà traduit au tr. *'Orla*, I, 4 (t. III, pp. 324-5).

indispensable d'oindre d'huile agitée l'orteil. Mais n'a-t-on pas enseigné[1] qu'en vertu de l'expression biblique « la loi du lépreux » (Lévitique, XIV, 2) il est entendu que le lépreux guéri sera désormais pur, soit qu'il ait des orteils; soit qu'il n'en ait pas (ce qui implique l'impossibilité de cette onction) ? Samuel justifie cet enseignement, d'après l'opinion de R. Eleazar, qui dit : à défaut d'orteils, ont met l'huile à leur emplacement (au bout du pied).

10. Si en offrant une des victimes, le Nazir s'est rasé, et il se trouve que ce sacrifice est rejeté (pour une cause quelconque), cette coupe de cheveux est non avenue, et aucune offrande ne compte comme telle. Ainsi, lorsque le Nazir s'est rasé en offrant le sacrifice d'expiation, mais sans le présenter en vue de sa destination spéciale, puis le Nazir a offert les autres sacrifices en vue de leur destination réelle, la coupe des cheveux est non avenue, et aucune des trois offrandes ne compte comme telle. De même, en se rasant lors de l'offre de l'holocauste ou du sacrifice pacifique, dont l'un n'a pas été offert en vue de son objet spécial (du Naziréat), puis le reste des offrandes a été régulièrement présenté, la coupe des cheveux est nulle, et aucune offre n'est agréée. R. Simon dit : le sacrifice seul qui a été offert indûment ne compte pas, mais les autres conservent leur valeur. Si le Nazir s'est fait raser pour les 3 offrandes dont une seule se trouve valable, la coupe de cheveux est tenue pour valable, et il faudra seulement renouveler les 2 autres sacrifices rejetés.

11. Si un Nazir, après avoir été aspergé du sang d'une des victimes devient impur aussitôt après, selon R. Eliézer, tout l'ordre des offrandes se trouve renversé par ce fait[2]. Selon les autres sages, il devra offrir les autres sacrifices non encore apportés, puis il sera pur. A l'appui de leur avis, ils racontèrent le fait survenu à Miriam de Tadmor[3] : On l'avait aspergée du sang d'une des victimes ; et comme on vint lui dire à ce moment que sa fille était dangereusement malade, Miriam s'y rendit aussitôt et la trouva morte : « Il suffit, dirent les sages (informés de ce fait), qu'elle offre le reste des sacrifices qu'elle doit, puis elle sera pure. »

Lorsque R. Simon dit que « les autres sacrifices conservent leur valeur », ils servent au Nazir, ainsi qu'à valider la coupe de ses cheveux ; car si ces offrandes ne comportaient pas cette double valeur, les propres sacrifices du Nazir n'auraient pas non plus d'effet sur son état. R. Yohanan demanda : d'après l'avis de R. Simon, est-il permis au Nazir de se raser pour le fait d'avoir offert des sacrifices pacifiques volontaires ? Ce n'est pas une question à poser, puisqu'aux termes de la Mischnâ, « R. Simon dit : le sacrifice seul

1. Cf. tr. *Nega'im*, XIV, 9. 2. Après être redevenu libre, le Nazir devra renouveler tous ses sacrifices, afin d'être libéré du Naziréat. 3. V. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 224.

qui a été offert indûment ne compte pas, mais les autres conservent leur valeur ». Or, si même le Nazir a égorgé ces victimes, elles représentent au moins des sacrifices pacifiques volontaires; cela prouve donc qu'il est permis de se raser à la suite de telles offrandes volontaires, d'après l'avis de R. Simon. R. Yossé b. Aboun dit que R. Yohanan n'a pas posé une telle question, mais entre celui-ci et R. Ada b. Aha, il y a discussion à ce sujet : selon R. Ada b. Aha, la question susdite a été posée; selon R. Yohanan, il est évident que R. Simon est d'avis d'autoriser en ce cas le Nazir à se raser. — Est-ce que R. Eliézer n'est pas en contradiction avec lui-même? Il dit plus haut (III, 4) que l'arrivée d'une impureté ruine une période de trente jours qui devra être renouvelée, tandis qu'ici il dit que tout l'ordre se trouve renversé par ce fait? C'est que, répondit R. Yohanan, il s'agit de renverser « tout l'ordre des sacrifices » (non la période d'abstinence). Il est évident que si (lors de l'aspersion) le Nazir n'était pas impur, l'homme sera tenu pour dégagé par l'offrande valable (et l'acte de se raser sera valable); pourquoi n'en serait-il pas de même à l'inverse, si le sacrifice offert à l'état pur est approprié, puis le Nazir est devenu impur? (l'offrande devrait rester valable). C'est l'avis de R. Eliézer, répliqua R. Hinena; or, ce rabbi est un disciple de Schammaï [1], comme il a été enseigné [2] : Si un Nazir est chauve, il faut cependant, selon l'école de Schammaï, lui passer sur la tête un rasoir [3]; selon l'école de Hillel, il en sera dispensé. Voici, en effet, comment il faut rectifier les termes de la Mischnà : « Il sera pur, puis offrira le reste des sacrifices »; de même, il faut rectifier la fin : « elle sera pure, puis offrira le reste des sacrifices. »

CHAPITRE VII

1. Ni le grand-prêtre, ni le Nazir ne peuvent se rendre impurs pour enterrer un de leurs proches parents, mais ils le peuvent si c'est un acte de piété pour le défunt (si personne autre ne l'enterre). Lorsque tous deux voyagent ensemble [4], et qu'ils se trouvent en présence d'un mort isolé à enterrer, selon R. Eliézer, le grand-prêtre seul devra se rendre impur, non le Nazir; selon les autres sages, le Nazir se rendra impur, non le grand-prêtre. Voici l'argumentation de R. Eliézer : le grand-prêtre pourra de préférence se rendre impur, puisqu'en cas d'impureté il n'est pas contraint d'offrir un sacrifice, tandis que le Nazir ne doit pas se rendre impur, puisqu'en cas d'impureté il est astreint au sacrifice. Au contraire, lui répliquèrent les autres sages, il vaut mieux laisser le Nazir devenir impur, parce que sa sainteté n'est pas éternelle, plutôt que de laisser devenir impur le grand-prêtre dont la sainteté est immuable.

1. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, XIII, 8 (t. VII, p. 185). 2. Tossefta à ce traité, ch. 1. 3. Malgré l'inutilité d'un tel acte, il est indispensable, comme ici pour les sacrifices. 4. V. ci-dessus, VI, 7.

A quel cas doit-on rapporter ce verset (Lévitique, XXI, 11) : *Il* (le grand pontife) *ne doit s'approcher d'aucun corps mort ?* Ce verset ne saurait avoir en vue les parents éloignés[1], puisque ce contact est interdit au grand-prêtre aussi bien qu'à un simple cohen? C'est donc qu'en vertu de ces termes, il est défendu au grand-prêtre de se rendre impur même pour les proches. Mais comment admettre que le verset précité, « de tout corps mort », ait seulement pour but d'exclure les proches, lorsque, d'autre part, il est dit aussitôt après : « il ne devra pas se rendre impur même pour son père, ou sa mère »? Cette déduction relative aux proches, répond R. Ḥiya b. Gamda, est évidente; sans quoi, un interdit général viendrait inutilement à la suite d'un autre interdit semblable dans le texte biblique; ce verset donc s'applique aux proches, et de ce que la suite spécifie l'interdit pour « le père ou pour la mère », on déduit qu'il est permis par exception de se rendre impur « par acte de piété pour le défunt » (isolé). Selon d'autres, cette permission spéciale est déduite de ce qu'il est dit (ibid. 4) : *Il ne doit pas se rendre impur, lui qui est un maître parmi les siens* ; or, pour « les siens » (pour ceux dont la sépulture est assurée), il ne devra pas se rendre impur, mais il le pourra par acte de piété pour un défunt abandonné. Selon d'autres encore, cette permission spéciale est déduite de l'expression *pour se profaner* (ibid.) : le grand pontife ne devra pas « se profaner » inutilement (lorsque d'autres personnes enterrent le mort), mais il le pourra par acte de piété pour un défunt abandonné. Selon d'autres enfin, cette permission spéciale est déduite du verset (Deutéron. XXI, 23) : *Tu devras l'enterrer, car un pendu est une chose offensante pour Dieu* ; or, celui qui est averti d'avoir à tenir compte de la malédiction de Dieu (tel que le grand pontife) est aussi avisé de prendre soin par piété d'un défunt abandonné ; celui-là seul qui n'est pas l'objet de l'avertissement au sujet de la malédiction divine (le simple particulier) ne reçoit pas d'avis d'exercer sa piété sur un mort abandonné. Mais, fut-il objecté, puisque les idolâtres sont aussi compris parmi ceux qui sont sujets à l'avertissement de la malédiction divine [3], pourquoi n'est-il pas imposé à tous les Noahites d'observer cet acte de piété? Le verset parle seulement des condamnés à la *pendaison* (strangulation, ou même lapidation, toutes pénalités capitales à subir par les juifs), tandis que les païens condamnés meurent par l'épée (décapitation).

On sait par le terme *enterrer* (exprimé au verset précité) que c'est un précepte affirmatif d'enterrer celui qui a subi la peine capitale; mais d'où sait-on de plus qu'il faut aussi enterrer l'épée qui a servi à décapiter, ou le bois qui a servi à la pendaison, ou l'étoffe qui a servi à la strangulation? C'est qu'il est dit (avec redondance) : *Tu devras l'enterrer*, et pour que l'on ne suppose pas qu'il s'agit seulement d'enterrer le corps, le terme redondant est applica-

1. Voir Midrasch Rabba sur les Nombres, ch. 10. 2. Voir une longue note grammaticale par M. le gr. R. Wogue à sa traduction de ce verset. 3. V. B., tr. *Synhédrin*, f. 45b.

ble au devoir d'enterrer en même temps le bois du supplice, ou les pierres de la lapidation. A cet effet, on creusera un trou ayant au moins trois palmes de profondeur, afin que la charrue (passant un jour sur le même terrain) ne découvre pas ces instruments de supplice. De la même expression « tu enterreras », on conclut aussi qu'il faut enterrer le corps entier, non en partie; si donc on a laissé une parcelle à découvert l'acte est nul. Enfin, on déduit de ce verset que l'on considère comme un mort digne d'un acte de piété, un cadavre dont la tête et la majeure partie du corps sont présents. R. Yassa a enseigné devant R. Yohanan : comme l'homme (le cohen) peut se rendre impur pour accomplir l'acte de piété d'ensevelir un cadavre abandonné, de même l'homme se rendra impur s'il s'agit d'enterrer dans telles conditions un membre à part. Mais, lui dit R. Yohanan, en est-il bien ainsi? (N'a-t-on pas dit que l'acte de piété est seulement applicable au mort dont la majeure partie est présente?) On peut expliquer l'avis de R. Yassa, répondit R. Jacob b. Aha au nom de R. Zeira, en disant qu'il s'agit du cas où, après être devenu impur une première fois par un cadavre abandonné, on trouve un membre abandonné; on devra l'ensevelir aussi. On a enseigné que R. Yossé dit [1] : On ne devra pas se rendre impur pour un membre (de la chair) détaché de son père encore en vie (par suite d'une ablation chirurgicale); mais il le faudra pour un ossement provenant de son père décédé, fût-ce de la grandeur d'un grain d'orge. Selon R. Juda, au contraire, comme l'homme se rendra impur pour un ossement grand comme un grain d'orge provenant de son père décédé, de même il se rendra impur pour un fragment de chair détaché de son père vivant. Ainsi, il est arrivé à Yossé b. Paxos [2] d'avoir au pied une tumeur, νομή ; un médecin dut venir la couper. R. Yassa lui dit : « Lorsque tu l'auras détachée au point qu'il n'y ait plus qu'une adhérence de l'épaisseur d'un cheveu, tu m'avertiras. » Le médecin agit en conséquence et avisa Yassa au moment convenu. Celui-ci appela son fils Nehonia et lui dit : « Mon fils, jusqu'à présent c'était ton devoir filial de m'assister pendant cette opération ; mais à partir de ce moment, sors ; car un cohen ne doit pas se rendre impur par la présence d'un fragment de membre détaché de son père vivant ». Lorsque ce fait arriva à la connaissance des sages, ils s'écrièrent qu'il faut lui appliquer ce verset (Ecclésiaste, VII, 15) : *Il existe tel juste qui se perd en sa justice* [3], dans ce sens : le juste se perd, et la justice s'en va avec lui. — On nomme un cadavre « abandonné, qu'il faut ensevelir par piété » (fût-on grand-prêtre), lorsqu'à sa vue on appelle du monde à l'aide, et nul habitant ne vous répond, ni survient. Si des habitants arrivent, le grand-prêtre devra aussitôt s'abstenir. Jusqu'à quel nombre devra s'étendre celui des gens présents, pour qu'il soit interdit au grand-prêtre

1. V. Siffra, section *Emor*, commencement. 2. Un cohen. V. tr. *Semahoth*, ch. 5. 3. Tout en perdant de ses forces par l'opération, le père avait encore la force d'instruire son fils. Le sens ordinaire est : « Tel juste périt nonobstant sa justice. »

d'ensevelir ce mort? Lorsqu'il y a les porteurs de la bière, leurs remplaçants et les suppléants de ces derniers, à condition que l'on n'ait plus besoin du grand-prêtre; mais si l'on a besoin de lui, il ne devra pas se retirer. Toutefois, il est vrai que son concours est exigible lorsque ce mort est inconnu; mais si ce dernier est connu, le grand-prêtre ne devra pas l'ensevelir (ce soin incombera à d'autres proches du défunt). C'est vrai encore lorsque ce mort ne mérite pas tant d'honneurs (même de la part du grand-prêtre); mais lorsque le décédé mérite les honneurs de tous, il n'y a aucune limite. Ainsi, pour rendre les honneurs suprêmes au *Naci* (chef de la captivité), tous doivent prendre part à la cérémonie funèbre — [1].

Si l'on trouve un cadavre abandonné, que par piété chacun doit enterrer, on doit aussitôt se mettre à l'œuvre et l'enterrer à la place qu'il occupe. Toutefois, c'est seulement vrai lorsqu'on a trouvé ce cadavre hors de la limite sabbatique d'une ville; mais si c'est à l'intérieur de cette limite, on devra apporter ce cadavre au cimetière et l'y enterrer. R. Akiba raconte quelle a été la cause première pour laquelle il s'est mis à servir les sages [2] : « Un jour, me trouvant sur la grande route, j'ai vu un cadavre abandonné; je l'ai transporté pendant un espace de quatre milles, jusqu'à ce qu'arrivé au cimetière j'aie pu enfin l'enterrer. En rencontrant R. Eliézer et R. Josué, je leur dis ce qui s'était passé. Pour chaque pas que tu as accompli inutilement, me répondirent-ils, tu t'es rendu pour ainsi dire aussi coupable qu'un assassin (de n'avoir pas enterré ce mort sur place). Je me suis alors écrié : si au moment où j'avais l'intention de bien faire je me suis rendu coupable, combien dois-je l'être lorsque je ne me suis pas appliqué à bien faire! Depuis ce moment, je n'ai plus négligé d'écouter les enseignements des savants ». R. Akiba aussi a formulé le même principe en ces termes : Celui qui ne sert pas les sages (ne suit pas leur cours) est passible de la peine de mort.

Un cadavre abandonné acquiert la place qu'il occupe (comme sépulture) dans un rayon de quatre coudées, fût-ce dans un champ entièrement consacré à du saffran, χρόκος; car à cette condition, Josué a remis la Terre-Sainte en partage aux Israélites [3]. Toutefois, cette prise de possession est seulement vraie lorsqu'un cadavre se trouve abandonné dans un champ; mais si c'est sur une grande route, on l'enterrera, soit à droite, soit à gauche de la route. Si d'un côté il y a un champ en friche, et de l'autre un champ labourable, on l'enterrera dans le champ en friche (sans causer de préjudice); s'il faut choisir entre un champ labourable et un autre déjà ensemencé, on l'enterrera dans le premier; s'il faut choisir entre un champ contenant de la vigne et un autre semé de blé, on l'enterrera dans le champ ensemencé (de valeur moindre); enfin, s'il faut choisir entre une vigne et un potager, selon les uns, on enterrera ce cadavre dans le champ planté de vigne; selon d'autres, on l'enterrera dans un

1. Suit un long passage déjà traduit au tr. *Berakhoth*, III, 1 (t. I, pp. 58-9), sauf une interversion sans importance. 2. Tr. *Semahoth*, ch. IV, § 34; tr. *Derekh ereç Zouta*, ch. 8. 3. V. B., tr. *Bava qamma*, f. 81b.

potager. La première opinion, disant de l'enterrer dans la vigne et non au potager, formule cet avis, de crainte que la jonction des branches d'arbres forme comme une tente au-dessus du cadavre (et rende l'espace impur). L'opinion contraire est d'avis d'enterrer ce cadavre au potager, non dans la vigne, éprouvant plutôt la crainte qu'au moment de la vendange, par suite du dépôt de paniers avec raisins, il y ait une propagation d'impureté par les fruits humides. En cas d'interversion (si l'on a enseveli le mort dans le champ à préserver), R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakisch que l'on transgresserait la prescription négative (Deutéron. XXI, 23), *de ne pas rendre le sol impur.* Si les deux champs (voisins du mort) sont en friche, ou tous deux labourables, ou tous deux ensemencés, on pourra ensevelir le mort dans n'importe lequel des deux. Si un cohen et un lévite trouvent ensemble un tel mort, le lévite seul devra se rendre impur; si un lévite et un simple israélite le voient ensemble, l'israélite seul fera l'enterrement. Mais au point de vue de la pureté, ne sont-ils pas égaux? Il s'agit, dit R. Abin, du moment où le lévite va prendre son service au temple [1].

Les sages reconnaissent, d'accord avec R. Eliézer [2], que si un grand-prêtre en même temps qu'un Nazir trouvent un tel mort, le Nazir seul devra se rendre impur, et non le grand-prêtre (dont le degré de sainteté est supérieur); par contre, il y a désaccord entre eux lorsqu'un simple Cohen et un Nazir trouvent un tel mort (en ce cas, R. Eliézer prescrit que le Cohen se rend impur, non le Nazir; selon les autres sages au contraire, le Nazir se rendra impur, non le Cohen). Pourquoi les autres sages attribuent-ils une sainteté supérieure au Cohen en raison de sa naissance? Ne peut-il pas arriver qu'il se trouve un Nazir voué à l'abstinence par son père dès le sein maternel? C'est que, pour le Cohen, il y a consécration de par la Loi, tandis que pour le Nazir c'est une désignation humaine. R. Houna dit au nom de R. Joseph: L'avis exprimé dans notre Mischnâ par R. Eliézer est conforme à celui de l'école de Schammaï, qui a dit [3]: lorsqu'il se présente concurremment un cas de fréquence et un cas de sainteté, c'est le cas de la fréquence qui prédomine; de même ici, R. Eliézer dit que l'on se trouve en présence d'un cas fréquent (celui du Nazir, qui peut exister chez tous, soit de simples israélites, soit des cohanims), et d'un cas de sainteté (le représentant de race sacerdotale); par conséquent, le cas le plus fréquent aura la prééminence (et le Nazir ne devra pas se rendre impur). — Si des deux personnes qui trouvent un tel mort, l'un est un Nazir voué à une abstinence de trente jours, et l'autre l'est pour cent jours, le premier seul devra se rendre impur, non le second; si des deux personnes, l'une a fait vœu de s'abstenir cent jours et l'autre a prononcé des vœux à perpétuité, le premier seul devra se rendre impur, non le second. Si, des deux personnes, l'une est consacrée pour toujours et l'autre l'est pour un

1. Cf. J., tr. *Horaïoth*, III, 7 (f. 48b). 2. C'est l'opinion d'une Braïtha, opposée à notre Mischnâ. 3. Cf. J., tr. *Berakhoth*, VIII, 1; tr. *Pesahim*, X, 2; tr. *Yoma*, VII, 2; tr. *Taanith*, IV, 2.

grand nombre de fois (ce qui, au fond, revient au même) : selon les uns, celui qui est consacré à perpétuité devra seul se rendre impur; selon d'autres, le second qui a contracté beaucoup d'engagements se rendra seul impur. La première opinion, disant que le Nazir à perpétuité devra de préférence se rendre impur, a pour motif que le compagnon engagé pour un grand nombre de fois offre le plus souvent ses sacrifices (et il comporte, par suite, un degré supérieur de sainteté) ; la seconde, disant que le Nazir maintes fois engagé devra seul se rendre impur, a pour motif que l'autre Nazir engagé à perpétuité se fait raser plus souvent (et sa sainteté en est d'autant plus élevée). En cas d'interversion des rangs déterminés, on lui appliquera ce qu'a dit R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch, que c'est transgresser un précepte négatif (ibid.), *de ne pas rendre le sol impur* (applicable aussi aux hommes).

2. Pour les impuretés suivantes, le Nazir devra se raser les cheveux : pour un mort, ou pour l'équivalent d'une olive d'un mort, ou pour une partie molle (en décomposition) d'un corps équivalent à une olive, ou pour une cuillerée pleine de cendres d'un mort, pour une épine dorsale, ou pour un crâne, ou pour un membre de mort, ou pour un membre d'un être vivant sur lequel il y a suffisamment de chair, ou pour un demi cab d'os, ou pour un demi loug de sang, soit en touchant un de ces objets, soit en les portant, soit en se trouvant sous la même tente[1], ou en touchant un os de la grandeur d'un grain d'orge, ou en le portant. En tous ces cas, le Nazir se rase, puis se fait asperger aux 3e et 7e jours, l'ordre des jours déjà observés se trouvera renversé par ce fait; la période ne recommencera qu'après la pureté et après l'apport des sacrifices.

Un vieillard demanda à R. Yoḥanan : Si un fragment de cadavre équivalent à la grandeur d'une olive rend impur, ne va-t-il pas sans dire qu'un mort entier rend impur (Pourquoi donc le texte mischnique parle-t-il des deux)? C'est dit, répond R. Yoḥanan, pour englober dans la même règle un avorton, qui, tout en étant un corps entier, est parfois plus petit qu'une olive. Le vieillard adressa ensuite une autre demande : Si un membre isolé d'un cadavre rend impur, ne va-t-il pas sans dire qu'un mort entier rend impur? On a voulu par là, répondit R. Yoḥanan, étendre la règle à l'avorton dont les membres ne sont pas encore solidifiés (car, en raison de leur mollesse, ils ne portent pas encore le nom de membres). Quoi! s'écria R. Yossé, ce vieillard est-il si peu instruit qu'il ne sache pas poser des questions? Du moment qu'il a posé la première question, qui a été résolue, il n'aurait pas dû poser la seconde question (résolue de même). Ou bien encore, s'il a voulu poser deux questions, il aurait dû commencer par la seconde, puis passer à la première. Les disciples de R. Yossé b. Ḥalafta formulèrent seulement la seconde question, non la première; car, dès que le premier point fut résolu, en disant qu'il peut

1. V. tr. *Edouyoth*, VI, 3.

y avoir un mort inférieur à la grandeur d'une olive, il devint non moins cértain de résoudre la seconde question, en notant qu'il peut y avoir tel mort dont les membres n'ont pas encore été consolidés (tel que l'avorton). R. Mena dit à R. Ḥiskia : tu te souviens que R. Jacob b. Aḥa a occupé la chaire ici (dans cette salle d'étude), et les deux questions ont été soulevées par ledit vieillard au sujet de l'impureté communicable par le séjour sous une même tente[1] ; or, dans quel but s'était-il informé ? N'était-ce pas pour qu'en conséquence le Nazir doive se raser? On peut aussi déduire la corrélation des sujets, de ce que R. Yoḥanan a dit : J'avais d'abord cru qu'un avorton ne donne pas l'impureté légalement ; mais, de ce que pour eux la mère en couches est tenue d'observer les jours de pureté[2] (comme pour un enfant né viable), cela prouve que la présence d'un avorton mort donne une impureté légale. — On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï dit : On a dit qu'un fragment de reptile de la grandeur d'une lentille suffit à rendre impur, parce que c'est la mesure qu'il a en naissant. R. Judan demanda : Pourquoi alors un mort ne rend-il pas impur même en étant inférieur à la grandeur d'une olive, comme R. Yoḥanan a dit d'englober dans cette mesure l'avorton inférieur à une olive, de même que pour une bête morte le fragment rend impur s'il a la taille d'une fève, selon l'avis de R. Ḥanina qui dit avoir vu un avorton de veau de la forme d'une fève dans l'ovule? D'où vient cette opinion ? J'énonce là de simples explications[3] ; à toi de les interpréter, et tu seras récompensé.

Qu'appelle-t-on partie molle ? La chair d'un cadavre qui s'affaisse (tombe en décomposition), ou l'humeur (sérosité) qui s'en écoule et devient solide. Est-ce à dire qu'une telle chair, aussi longtemps qu'elle est encore dissoute, ne rend pas impur? R. Ḥanina n'a-t-il pas dit au nom de R. Ḥelbo que si l'on a fait fondre (dissoudre) un morceau d'un mort, on devient impur à ce contact, mais si l'on fait le même acte après avoir coupé le mort en petites parts (inférieures à une olive), on reste pur? R. Judan et R. Yossé justifient diversement cet enseignement : d'après l'un, le fait de la solidification se rapporte seulement à

1. Voir tr. *Oholoth*, II, 1. 2. Cf. tr. *Nidda*, III, 5. 3. C'est la réponse de R. Simon b. Yohaï, dit le *Pné-Moschê*. Dans les notes marginales sur ce passage écrites par *Lonzano* (éditées par S. Buber dans le recueil *Haassif*, an II, 1885, p. 326), ce talmudiste s'étonne de l'interprétation, vraiment hardie pour son temps, qu'en donne l'auteur des *Schilté ha-Guiborim*, qui a lu *Amouna* au lieu d'*Amina* dans le texte, et s'exprime ainsi (p. 97) à ce propos : « Est-ce que les explications midraschiques forment un « article de foi » ? Il résulte donc de là que nos sages n'ont pas prétendu énoncer le *Midrasch* (les interprétations d'exégèse) comme un sujet de croyance, ou un principe de foi ; c'est seulement une des nombreuses manières d'expliquer la Bible et ses difficultés. » Lonzano cherche, sans trop y réussir, à amender cette observation, et le super-commentaire de M. Buber, tout en insistant sur les détails de lecture d'un mot douteux, ne fait que corroborer implicitement le sens général, contre lequel il semble vouloir entrer en lutte, rappelant en passant la leçon confirmative *Amina*, donnée par De' Rossi, dans son *Meor 'Enaïm*, ch. XV, qui se retrouve en effet dans les bonnes éditions, depuis celle de Venise jusqu'à celle de Jitomir.

la sérosité qui découle du cadavre, non au corps; d'après l'autre, comme en raison de l'état liquide l'humeur ne peut se mesurer, on suppose la solidification pour savoir s'il y a cette grandeur d'une olive; mais dès que l'on sait estimer cette quantité, il y aura propagation d'impureté même pour l'humeur à l'état de solution. On a enseigné[1] : Selon R. Yossé, la chair d'un cadavre desséché, qui tout en étant maintes fois trempé dans un liquide ne reprend pas son aspect primitif, ne communique pas d'impureté. Pourquoi R. Yossé professe-t-il cet avis (opposé à celui de autres sages)? N'est-ce pas par déduction de la règle à l'égard de la bête morte[2], que l'on connaît la loi de l'impureté par contact d'un mort; or, comme pour la bête morte le fragment une fois desséché ne donne plus de l'impureté, il en sera de même du fragment d'un mort desséché. R. Amé demanda : puisqu'il est tenu compte de l'analogie avec la bête morte, aussi bien que cette dernière même lorsqu'elle commence à sentir mauvais ne communique pas d'impureté, lorsqu'un cadavre humain sent mauvais il ne rend pas non plus impur? Et faut-il en conclure que, selon R. Yossé, la chair en décomposition n'est pas un cas d'impureté? Non, car on trouve un enseignement qui dit expressément qu'en ce cas, selon R. Yossé, il y a propagation d'impureté (et l'analogie ne porte pas sur ce point). Les compagnons d'étude objectèrent ensuite devant R. Yossé : puisque pour la bête morte il ne saurait être question de pourriture[3], ne devrait-on pas (par analogie) s'exprimer de même au sujet d'un cadavre humain? C'est que, fut-il répondu, R. Yossé n'établit pas d'analogie entre la bête morte et le cadavre humain pour les ossements, mais seulement au sujet de la chair; or, pour la chair il n'y a pas de « pourriture », comme elle existe à l'égard des ossements, puisqu'il est dit (Proverbes, XIV, 30): *la jalousie est la « pourriture » des os*. R. Yanaï dit de conclure des mots (Nombres, XIX, 18), *ou s'il a touché à un tombeau*, que si même on a touché la tombe d'Adam le premier homme, on devient impur à ce contact. Les compagnons d'étude disent d'interpréter les mots bibliques précités, en retournant les lettres du mot QÉBER (tombe) pour les lire : RÉQEB (pourriture), afin d'établir l'analogie entre ces deux idées et conclure à l'égalité d'interdit. En effet, Bar-Qappara a enseigné : soit par l'une, soit par l'autre, on devient impur. R. Judan b. Pazi dit : le Seigneur [béni soit-il] a pris une pelletée de terre à l'emplacement sur lequel devait figurer plus tard l'autel du Temple, et avec elle créa le premier homme, en s'écriant : Puisse l'homme, en étant créé à l'aide de ce sol qui sera plus tard consacré, y trouver un appui moral. C'est pourquoi il est dit (Genèse, II, 7) : *L'éternel Dieu forma l'homme en prenant de la poussière de « la terre[4] »* (cette dernière, ainsi déterminée, doit faire allusion à un sol spécial); et d'autre part il est dit (Exode, XX, 21) : *Tu m'érigeras un autel en terre*. Or,

1. Tr. *Nidda*, VII, 1. 2. V. Siffri, section *Houqath*, nos 127 et 130. 3. Ce terme n'est applicable qu'à l'homme, dit le commentaire *Pné-Mosché*. 4. Cf. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 14.

comme dans ce dernier texte biblique il y a corrélation entre la terre et l'autel, il faut aussi la supposer dans le premier des versets précités.

Il est écrit aussi (Genèse, VI, 3) : *Ses jours étaient de cent vingt ans* ; cependant, puisqu'Adam a vécu près de mille ans, comment la Bible dit-elle que « ses jours étaient de cent vingt ans » ? C'est une allusion à ce fait qu'au bout de 120 ans de sépulture, la dépouille mortelle d'Adam se trouvait réduite par la décomposition à une pelletée. Mais, fut-il objecté (contre l'adoption d'une telle mesure), est-ce qu'au bout de 120 ans de sépulture du géant Og, roi de Basan, aussi bien que d'un enfant âgé d'un jour[1], la dépouille mortelle sera réduite à la même mesure uniforme d'une pelletée? (Cette objection reste sans réponse). La mesure à laquelle est réduite le corps décomposé peut tenir dans l'espace compris entre la naissance des doigts et leur extrémité ; tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, c'est la mesure d'une grande main pleine. R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Méir montrait lui-même quelle était la mesure admise par R. Méir (la grandeur des doigts), et quelle était la mesure admise par les autres sages (la main pleine).

Quel est le mort qui représente (sans mélange) sa dépouille réduite par la décomposition (et rende impur)? Celui qui a été enterré nu[2] dans une bière de marbre, ou mis sur un dallage de pierres, ou sur une planche (tabula) de marbre ; mais s'il a été enterré avec son vêtement dans une bière de bois, ou sur une tablette de bois, ce n'est pas là une réduction seule du corps (rendant impur), mais une addition de terre sépulcrale, et il faut par conséquent un peu plus que ladite mesure. R. Yoḥanan dit : dès qu'un corps étranger, si petit qu'il soit, a été enterré en même temps, il n'a pas le caractère contaminant du corps réduit. R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : Lorsque deux cadavres ont été enterrés l'un à côté de l'autre, ils sont considérés comme ayant apporté un mélange étranger de l'un à l'autre ; car, en tous cas, on ne saurait affirmer que l'un a reçu une partie de mélange, non l'autre (et, par conséquent, ils ne rendent pas impur par leur contact). Mais, objecta R. Aba b. Nathan à R. Yassa, suppose le cas où l'on aura apporté une demi-mesure de corps réduit d'un mort, et autant de corps réduit d'un autre, qu'ensuite l'on a réunies ; cet ensemble n'a-t-il pas le caractère contaminant? Pendant que R. Yassa réfléchissait à cette objection, il voyait rire R. Aba b. Nathan (de ce que l'objection restait sans solution) ; R. Yassa se fâcha contre son interlocuteur, qui en mourut. Ainsi, s'écria R. Yossa (un homonyme), un savant homme est parti, sans que nous ayons su son avis à cet égard. Quelle est en somme la règle en cas de mélange des restes de deux morts ? (En ce cas n'y a-t-il pas contamination ?) Voici la distinction : pour deux morts couchés côte-à-côte, il n'y a pas de quoi remplir ladite mesure avec la réduction d'un seul corps (en raison du mélange immédiat) ; tandis qu'ici, lorsqu'on a pris deux demi-mesures de deux corps enterrés séparément, il y avait de quoi constituer de chaque côté ladite mesure réglementaire (et, dès lors, il y a pro-

1. Tossefta au tr. *Oholoth*, ch. 2. 2. Ibid.

pagation d'impureté). Si le corps, au moment de l'ensevelissement, avait déjà un pied coupé depuis la cheville et au-dessus (il est défectueux d'un membre), il ne sera pas considéré comme corps réduit (et ne propagera pas d'impureté); mais s'il manque seulement à ce corps la partie du pied depuis la cheville et au-dessous, il conserve le caractère d'un entier (et devient contaminant). Si la plante du pied (détachée d'avance) a été ensevelie avec le corps, elle est considérée comme un élément étranger; si c'est la partie du pied depuis la cheville et au-dessus, ce n'est pas un corps étranger (et il contaminera). Les compagnons d'étude demandèrent en présence de R. Samuel b. Abdima : si l'on considère comme un corps étranger toute parcelle du pied provenant depuis la cheville et au-dessous, même lorsque cette partie n'a pas été détachée du corps, faut-il aussi la considérer comme ayant été découpée d'avance et constituant un mélange étranger? Non, puisqu'elle est adhérente, l'ensemble constitue un corps entier (avec ses conséquences légales). S'il ne manque au corps qu'une partie de membre, le considère-t-on aussi comme défectueux et n'ayant pas le caractère contaminant? On peut conclure qu'il n'a pas ce caractère, puisqu'il est dit : S'il manque une parcelle d'un corps, celui-ci n'a pas le caractère contaminant; il n'entraîne pas la nécessité de déplacer en même temps sa couche de terre (comme c'est l'usage d'ordinaire[1]), pas plus que l'on n'observera à son égard la règle « du voisinage des tombes » (en vertu de laquelle on enterre sur place un mort abandonné). R. Yoḥanan demanda : de combien devra être la défectuosité, pour que le corps soit dépourvu du caractère contaminant? Ce sera conforme à ce qui a été enseigné ailleurs[2] : Une quantité telle, que si on l'enlevait d'un être vivant, celui-ci en mourrait, constitue la défectuosité qui met obstacle à la propagation de l'impureté; la même quantité sera adoptée ici. Mais n'arrive-t-il pas que si l'œsophage est troué, bien qu'il ne manque rien, on ne peut plus vivre? Il faut dire qu'il y a seulement défectuosité réelle lorsqu'il manque un membre, comme il vient d'être dit : Si le pied se trouve avoir été détaché du corps avant l'ensevelissement et qu'il manque depuis la cheville et au-dessus, le corps n'a plus de caractère contaminant; si c'est depuis la cheville et au-dessous, il a ce caractère; lorsque le pied (détaché) a été enterré en même temps, s'il n'est détaché que depuis la cheville et au-dessous, on considère cette plante de pied comme un corps étranger (qui met obstacle à la contamination); mais si c'est depuis la cheville et au-dessus, ce n'est plus un corps étranger.

Est-ce que l'avorton enterré a un caractère contaminant? D'après celui qui est d'avis qu'un quart de *loug* de sang qui se serait écoulé de ce corps rend impur[3], le contact même de l'avorton rend certes aussi impur; mais d'après celui qui n'est pas d'avis d'accorder au quart de mesure d'un tel sang le caractère contaminant (savoir selon R. Akiba, l'interlocuteur des autres sages), quelle est la règle pour le contact de l'avorton entier? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit[4] : La poussière provenant des monticules de terre est

1. Ci-après, III, 9. 2. Tr. *Oholoth*, II, 3. 3. Ibid. 4. Tosefta au même

impure ; et pourquoi cela ? Parce que les femmes y enterrent leurs avortons[1] (c'est donc que ces derniers, à l'état décomposé, communiquent l'impureté). Mais, observa R. Judan, père de R. Mathnia, ne peut-on pas donner pour raison que les lépreux y enterrent les membres gangrenés (détachés de leur corps), et peut-on dire de ces derniers que leur décomposition rend impur? (Ne vient-il pas d'être dit que les membres isolés n'ont pas ce caractère)? La raison d'impureté est donc différente : c'est la crainte du contact d'un ossement, fût-il petit comme un grain d'orge (mais l'avorton réduit par la pourriture ne rend plus impur). Mais n'a-t-on pas enseigné[2] : Si l'on a pris de la poussière d'un tel monticule sur laquelle on a adossé d'autre terre, celle-ci reste pure ? (Est-ce que l'on n'éprouve pas la crainte du contact) ? On peut expliquer cet enseignement (au sujet de l'adossement), en disant qu'il est conforme au suivant, où il est dit : Lorsqu'on a déplacé de la terre du monticule, elle reste impure ; selon R. Simon b. Gamaliel, elle ne l'est plus ailleurs (la question de décomposition n'est pas en cause).

R. Simon b. Eléazar dit (au sujet de l'impureté par la présence de l'épine dorsale, ou du crâne d'un mort) que notre mischnâ est conforme à l'opinion de R. Simon, énoncée dans l'enseignement suivant[3] : Lors même que l'épine dorsale, ou le crâne, se trouverait écrasé comme de la bouillie, ou réduit en miettes, l'impureté se propagera, parce que la tombe réunit en réalité ces fragments, et l'homme qui est en contact avec eux se trouve contaminé comme sous une tente déjà impure. La Mischnâ dit ensuite que le Nazir devient impur en présence d'une demi-mesure d'ossements et d'autant de sang (réunis) : c'est l'avis de Eléazar b. Azaria, car on a enseigné[4] que R. Eléazar dit : En principe, les tribunaux étaient divisés sur cette question, et selon les uns on avait décidé qu'un quart de mesure, soit de sang, soit d'ossement, constitue l'interdit pour toutes sortes de consécrations, qu'il s'agisse de celle du Nazir, ou de celle du cohen qui devra manger de l'oblation, ou d'autres saintetés; selon d'autres, la demi-mesure constitue l'interdit en ce cas; mais les colléges suivants ont décidé que le quart de la dite mesure constitue l'interdit à l'égard du cohen qui devra consommer de l'oblation ou des saintetés, et la demi-mesure sera interdite au Nazir comme à tous les autres qui se présentent au Temple (et doivent être purs). R. Jacob b. Idi ajoute au nom de Simon : c'est une tradition apprise de la bouche des prophètes Ḥagaï et Malakhi, que, pour le Naziréat, la demi-mesure constitue l'interdit.

3. Au contraire, pour la toiture composée de branchages[5], ou pour les brèches des murs[6], ou le champ de division (comprenant des os de mort), ou aux pays païens, ou le couvercle, ou les côtés, ou un quart de mesure de sang, ou une tente couvrant la même quantité impure, ou les

traité, ch. 16. 1. Cf. B., tr. *Kethouboth*, fol. 20b. 2. Tossefta, ibid. 3. Tossefta, même traité, ch. 2. 4. Tossefta, ibid., ch. 5. 5. S'il se trouve au-dessous un fragment de mort, et le Nazir ignore s'il a passé auprès, ou non. 6. Doute analogue sur la présence d'une impureté.

vases ayant touché le mort, ou pour le temps du compte (les 7 jours après la guérison d'une lèpre), ou ceux de l'achèvement (pour le même mal), en aucun de ces cas le Nazir ne se rase, ni se fait asperger les 3e et 7e jours, ni annule les jours précédents de la période d'abstinence. Il recommence aussitôt après à compter la période, sans avoir à offrir le sacrifice de pureté. En vérité, il est dit : les jours d'observance pour gonorrhée d'homme ou de femme, ainsi que ceux pendant lesquels le lépreux sera enfermé, comptent dans le nombre exigible pour un Naziréat.

Dans quel sens faut-il expliquer la déduction contradictoire (énoncée après) à tirer de la présente Mischnâ et de celle qui la précède? Selon R. Yoḥanan, on adoptera à cet égard l'opinion la moins grave ; selon R. Simon b. Lakisch au contraire, on adoptera la mesure la plus sévère. On applique une telle déduction au cas où le Nazir se trouve en présence d'un membre détaché, soit d'un mort, soit d'un vivant, sur lequel il n'y a pas de la chair en quantité notable (dont la présente Mischnâ ne parle pas, tandis que la précédente le cite, si la quantité est suffisante comme cause de rupture d'une période d'abstinence) : selon R. Yoḥanan, de ce que précédemment la présence d'un membre couvert de chair suffisante constitue l'interdit, celui-ci n'existe pas en cas de chair insuffisante ; selon Resch Lakisch, comme le cas de chair insuffisante n'est pas énoncé ici à titre de cas permis, on déclare que c'est aussi une cause d'interdit pour le Nazir. R. Yossé objecta à ce dernier : on sait, pour l'ossement, qu'il propage l'impureté s'il a au moins la grandeur d'un grain d'orge, par déduction de l'expression biblique (Nombres, XIX, 16) : *ou à l'os d'un homme*; comment donc se fait-il que d'ordinaire on adopte comme mesure minimum le grain d'orge, tandis qu'ici tu prétends qu'une quantité même moindre peut entraîner l'impureté? C'est que, dit R. Samuel b. Abdima, ce même verset a aussi le terme « ou à un cadavre », terme général applicable à une parcelle quelconque, par exemple, le membre détaché, soit d'un mort, soit d'un vivant, qui n'est pas revêtu d'une quantité notable de chair.

R. Yoḥanan dit : bien que l'impureté provenant « d'une toiture de branchage, » ou « de la brèche d'un mur » constitue légalement l'interdit au point que le Cohen atteint de ce contact ne pourra pas manger d'oblation [1], elle ne fait pas interrompre une période de Naziréat. R. Jérémie objecta : A quel point du vue la dite impureté est-elle un interdit légal pour l'oblation? Il ne saurait s'agir de brûler cette dernière, puisque la combustion est obligatoire même en cas d'impureté douteuse, par ordre rabbinique ? C'est qu'il s'agit de la pénalité des coups de lanière à encourir au cas où le cohen aurait consommé en cet état. R. Yossé de Sidon a énoncé devant R. Jérémie l'enseignement suivant [2], qui est en opposition avec l'avis de ce rabbin (et n'impli-

1. Cf. J., tr. *Schebouoth*, II, 1. 2. Cf. ci-après, § 4, fin; Siffra sur Lévitique, ch. 12.

que pas la dite pénalité) : Pour toute impureté provenant du contact d'un mort, dont la présence cause la rupture du Naziréat, on est condamnable en entrant dans cet état au Temple ; mais si la dite impureté (moins grave) n'a pas la même conséquence de rupture, elle ne provoque pas de culpabilité à l'égard de celui qui entre au Temple en cet état. R. Yohanan dit : le Nazir est tenu aussi de se raser (de recommencer la période d'abstinence interrompue) s'il a contracté une impureté par le séjour sous le branchage touffu d'un espace de quatre palmes carrés [1]. R. Yossa dit au nom de R. Yohanan : lorsque le Nazir se tient en ayant une main (ou un côté) sous le dit abri contenant l'impureté, et l'autre main placée au dessus, il ne sera pas tenu de se raser (d'interrompre la période et la reprendre plus tard). R. Yossé objecta contre cette opinion : Si le dit abri constitue une tente au point de vue de l'impureté, cette dernière devrait être réelle, même en n'y étant que par un côté ? Si au contraire le dit abri n'englobe pas complètement l'impureté parce qu'on n'est pas en entier au dessous, il ne devrait pas non plus former séparation et ne pas épargner l'impureté au delà ? R. Yohanan répond (par analogie) : Si le mort est à la maison, et le Nazir sous un lit, le Nazir est tenu de se raser ; à plus forte raison est-il tenu de se raser lorsqu'il se trouve dans la maison, et le mort est sous le lit. R. Yohanan dit : Si un mort et le Nazir se trouvent abrités ensemble sous le même lit (constituant une tente au-dessus de l'impureté), ou s'ils sont ensemble sous le large ventre d'un chameau, ou sous les parois du seuil de la maison, ou sous le porche d'entrée, μέλαθρα, le Nazir ne sera pas considéré comme impur ni tenu de se raser (pour renouveler sa période d'abstinence), pas plus qu'il n'y a propagation d'impureté sous aucun abri servant seulement à protéger contre le dehors (sans être clos). Lorsque Hiskia l'entendit, il s'écria : « autant dire que l'on déclare purs les morts » (selon lui, ce sont de vraies tentes, avec leur conséquences légales). — R. Yohanan dit : Si le mort est dans la maison et le Nazir est dans la pièce d'intérieur (triclinium), le Nazir devra se raser (se considérer comme devenu impur en se trouvant sur le lieu de passage de l'impureté), et à plus forte raison y sera-t-il contraint si le mort est dans la pièce d'intérieur et lui Nazir est dans la maison. R. Mena objecta (contre cet à-fortiori de R. Yohanan) : Si la pièce d'intérieur formant enclos sur l'impureté laisse échapper l'impureté au dehors, admettra-t-on aussi qu'elle attirera à elle l'impureté sise dans le reste de la maison ? Donc, on a parlé d'a fortiori parce que dans la première hypothèse on ne suppose pas l'absorption de l'impureté par la pièce d'intérieur, attirée du reste de la maison ; est-ce à dire alors que l'impureté a disparu, et pourquoi imposer au Nazir de recommencer la période d'abstinence ? Il s'agit, dit R. Yohanan, du cas où l'impureté se trouve dans la partie d'un mur tourné vers l'extérieur de la maison et dont l'autre moitié est sise à l'intérieur [2], de sorte que la maison n'est pas en contact avec l'impureté ; le Nazir qui se trouve placé au dessus de ce mur, quoi-

1. Un tel espace constitue une tente, propageant l'impureté. 2. V. tr. *Oholoth*, VI, 3.

qu'au dehors, sera tenu pour impur et devra se faire raser (pour renouveler la période d'abstinence). R. Yoshia dit [1] : Si une impureté se trouve enfouie dans le sol de la maison qu'habite un Nazir, celui-ci sera tenu pour impur et devra se raser (pour renouveler la période). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Oschia : Si même la majeure partie du corps et le plus grand nombre des membres d'un mort se trouvent dans une maison (sans constituer, à l'état décomposé, la mesure prescrite), le Nazir ne deviendra pas impur à leur contact et ne sera pas tenu de se raser.

« En vérité il est dit, etc. » (selon les termes de notre Mischnâ) : c'est conforme à ce que dit R. Eliézer [2], qu'en tous lieux où l'on emploie l'expression « en vérité », on a en vue une doctrine qui remonte par tradition à Moïse sur le Sinaï. — Il est dit (Nombres, VI, 12) : *les premiers jours tomberont, car le Nazir est devenu impur* ; ce dernier terme superflu est une allusion à ce qu'il faut défalquer de la période les jours consacrés au cérémonial de la fin (dont parle la Mischnâ). Pourquoi alors ne pas renverser toute la période d'abstinence, y compris aussi les *premiers* jours ? C'est que la période entière sera seulement ruinée s'il s'agit du contact d'un mort. Pourquoi les jours du compte supplémentaire ne figurent-ils pas pour la période totale ? Car si l'on admet dans ce nombre les jours auxquels le lépreux enfermé (douteux) rend impur par contact ce surquoi il est assis ou couché, à plus forte raison, devrait-on admettre les jours auxquels ce degré d'impureté par propagation n'a plus lieu [3] (comme pour le Nazir) ? Pourquoi donc notre Mischnâ dit-elle que ces jours ne comptent pas ? C'est que, répond Rabbi au nom de R. Simon b. Lakisch, comme il est écrit (ibid. 5) : *Il laissera croître les boucles de sa chevelure*, on comptera dans la période du Naziréat les jours auxquels « croissent les boucles de la chevelure », non ceux où ils ne croissent pas, de suite après l'acte de se raser. On sait ainsi qu'il faut défalquer de la période les jours où le Nazir se rase ; mais d'où sait-on que l'on ne compte pas non plus les jours de « l'achèvement » ? On le déduit, répond R. Yohanan au nom de R. Yanaï, de ce qu'il est écrit (ibid. XII, 12) : *Ne sois pas comme un mort* [4], (par analogie entre le lépreux certain et un mort) ; or, comme le Nazir doit défalquer les jours d'impureté par contact d'un mort, on n'admettra pas non plus les jours analogues à ceux où le lépreux est enfermé par doute. Un disciple de l'école de Rabbi énonça cette opinion de R. Yoḥanan devant R. Simon b. Lakisch, qui ne l'accueillit pas, en objectant ceci : tantôt on déduit de ce verset qu'il faut défalquer les jours douteux où le lépreux est enfermé, tantôt on en conclut de l'appliquer aux jours d'impureté certaine. C'est impossible ; il est donc certain que R. Yoḥanan a conclu du verset (précité) « ne sois pas comme un mort », et de l'expression « qu'elle soit enfermée », qu'à l'instar du nombre des jours de pureté pour un mort, qui est de

1. Ci-après, IX, 2, fin. 2. Cf. p. ex. J., tr. *Troumoth*, II, 1 (t. III, p. 19).
3. Tr. *Negaïm*, XIV, 3. 4. Le sens habituel, dont l'exégète se détourne ici, est : *Apathique*, insensible, Cf. tr. *Moëd qaton*, III, 5 (t. VI, p. 333).

sept, celui de la clôture pour doute de lèpre est aussi sept (rien de plus).

4 R. Eliézer dit au nom de R. Josué[1] : toute impureté causée par un mort pour laquelle le Nazir est tenu de se raser (et recommencer la période d'abstinence) entraîne une culpabilité, si, en cet état, l'on pénètre au Temple. Celle qui au contraire ne contraint pas le Nazir à se raser n'entraîne pas non plus la culpabilité pour celui qui, en cet état, pénètre au Temple. Toutefois, dit R. Meir, cette impureté ne doit pas être moindre que celle du reptile (celui qui entre au Temple en cet état est coupable). Voici, dit R. Akiba, quel raisonnement j'ai tenu devant R. Eliézer : puisque, pour un os de mort, équivalent à un grain d'orge, l'homme ne devient pas impur en se trouvant sous la même tente, mais le Nazir est tenu de se raser en y touchant, ou en le portant, à plus forte raison pour un quart de mesure du sang d'un mort, qui provoque l'impureté d'un homme ordinaire se trouvant sous la même tente, le Nazir est tenu de se raser en y touchant ou en le portant. Qu'est-ce cela, Akiba? me répliqua R. Eliézer, en ces questions on ne raisonne pas par *a fortiori*. Lorsque je vins ensuite exposer mon sujet d'étude devant R. Josué[2], il me dit : Tu t'es bien exprimé (avec perspicacité) ; seulement, les sages ont en effet adopté pour règle de ne pas déduire de telles déductions.

On a enseigné ailleurs[3] : « Il arrive parfois que, de deux objets devenus impurs par contact d'un mort, l'un reste impur pendant sept jours, et l'autre le sera seulement jusqu'au soir du premier jour. D'autres fois, sur trois objets devenus impurs au contact d'un mort, deux restent impurs pendant sept jours, et le troisième l'est seulement jusqu'au soir. D'autres enfin, sur quatre objets devenus impurs au contact d'un mort, trois restent impurs pendant sept jours et le quatrième l'est seulement jusqu'au soir du premier jour. Voici comment cela arrive pour deux objets contaminés au contact d'un mort : l'homme qui touche directement le mort reste impur pendant sept jours : mais l'homme qui touche celui-ci (premier degré dérivé) sera seulement impur jusqu'au soir. De même pour trois objets etc. » R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï[4] : tous les cas qui viennent d'être énumérés sont considérés comme des impuretés d'ordre légal (entraînant la propagation impure jusqu'au 4e degré dérivé) au sujet de l'oblation ; mais pour l'entrée au Temple, on n'est coupable qu'au second degré d'impureté par contact à un premier degré dérivé, car il est écrit (Nombres, XIX, 20) : *Si un homme est devenu impur et ne se purifie pas* (avant d'entrer au Temple), il sera exterminé ; celui qui est soumis à la purification par les cendres de pureté (jusqu'au second degré) serait coupable s'il entrait

1. V. tr. *Pesahim*, VIII, 8 (t. V, p. 133). 2. Même procédure au tr. *Yebhamoth*, XVI, 7. 3. Tr. *Oholoth*, I, 1. Cf. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 100. 4. Cf. J., tr. *Sota*, V, 2.

en cet état au Temple ; mais celui qui n'y est pas soumis n'est pas coupable en y entrant. Mais, fut-il objecté, si un homme touche à des ustensiles qui ont touché un mort, il devra être purifié par les dites cendres, bien qu'il soit au troisième degré? (N'est-ce pas contraire au précédent avis de restreindre le devoir de purification aux deux premiers dégrés?) R. Abin b. Ḥiya répond au verset précité, il est question seulement de l'homme devenu impur au contact d'un autre homme (devant entraîner la culpabilité de celui qui entrerait comme tel au Temple), non d'une impureté contractée au contact d'ustensiles. Il résulte donc de l'avis de R. Abin b. Ḥiya que celui-là seul qui a touché l'impureté première est coupable s'il entre au Temple, puisqu'il résulte du texte biblique que si même un homme a touché un autre homme impur, on sera seulement coupable au contact de la première impureté; de même ici on sera seulement coupable pour le premier contact (s'agit-il, ou non, de vases). R. Yossé dit : l'homme (second) n'est pas coupable d'entrer au temple s'il a touché quelqu'un qui a déjà pris le bain de purification (et sera complètement pur le soir) ; mais si cet homme ne s'est pas encore purifié, il est dans l'état primitif d'impureté (avec toutes ses conséquences), conformément à l'avis de Rabbi, qui a dit : tous les gens impurs restent en cet état, jusqu'à ce qu'ils aient passé par l'eau du bain. R. Ila dit : Il y a culpabilité si l'homme même que l'on touche a touché le mort (non pour avoir touché des vases contaminés [1]). Il a émis cette opinion et l'a justifiée par ce motif : comme est il écrit (ibid.) : *Si un homme devient impur*, il s'agit seulement d'une impureté contractée au contact d'un homme. N'y a-t-il pas lieu alors de l'étendre à un troisième degré (en supposant l'intermédiaire d'un homme qui avait touché un vase contaminé)? Non, c'est comme l'a dit R. Abin b. Ḥiya, il s'agit de l'impureté d'un homme contaminé par un autre homme (lui-même impur par un mort), non d'un homme contaminé par un ustensile. R. Zeriqan dit au nom de R. Hamnona : un enseignement émis ailleurs conteste l'opinion de R. Ila : si un ustensile, est-il dit [2], est composé à moitié de terre (argile) et à l'autre moitié d'excrément roulé, on ne sera pas coupable lorsqu'à la suite d'un tel contact contaminé par un mort on est entré au Temple. Or, on échappe à la propagation, parce que la moitié seule de la matière employée est de la terre ; mais si le vase était entièrement composé de terre, l'homme mis en contact avec lui serait impur, et par suite, coupable en cas d'entrée au Temple ; et qui devient coupable? N'est-ce pas celui qui a touché ces vases devenus impurs par contact, ou l'homme impur au second degré par contact d'un vase impur comme premier degré? On peut justifier cet enseignement, dit R. Pinḥas devant R. Yossé, en supposant qu'il s'agit du cas où l'homme a jeté directement dans le Temple le vase impur (alors, il est coupable, en raison du premier degré d'impureté). Mais, fut-il objecté, comment un tel homme peut-il être coupable d'avoir jeté un effet?

1. Contrairement à l'avis de R. Yohanan, qui condamne, même pour ce dernier contact, celui qui en cet état entre au Temple. 2. Tossefta au tr. *Kélim*, ch. 1.

N'est-ce pas à ce sujet qu'il a été enseigné[1] : faute de s'être lavé le corps avant d'entrer au temple, on est passible de la pénalité du retranchement en y pénétrant, et l'homme revêtu d'habits impurs est passible de la pénalité de 40 coups de lanière ? Il est coupable pour avoir fait entrer (jeté) au Temple des vêtements impurs. R. Éléazar b. Yossé dit devant R. Yossé : nous avons aussi appris un avis confirmatif de la première opinion (conforme à celle de R. Abin et R. Ila, qu'au premier degré seulement d'impureté on est coupable d'entrer au Temple, non au second), car on a enseigné : R. Éléazar dit au nom de R. Josué que pour toute impureté par contact d'un mort, qui suscite au Nazir l'obligation de se raser (d'interrompre la période d'abstinence), on est coupable d'entrer au Temple en cet état; lorsque l'impureté par contact d'un mort n'a plus le degré de gravité qui entraîne l'interruption de la période du Naziréat, on n'est pas coupable d'entrer en cet état au Temple (comme p. ex. s'il y a eu l'intermédiaire d'ustensiles contaminés). Ainsi, pour le premier degré d'impureté contracté, qui oblige le Nazir de se raser, on sera coupable d'entrer en cet état au Temple ; tandis que pour le second degré d'impureté, qui n'impose pas au Nazir l'obligation de se raser (de recommencer sa période), on ne sera pas coupable d'être entré en cet état au Temple. R. Yoḥanan dit : la règle énoncée par la Mischnâ a besoin d'être appliquée, non au contact direct d'un mort, mais à ce qui en est sécrété, savoir au quart de loug de sang, ou au quart de cab (autre mesure) d'ossements ; comme pour ceux-ci le Nazir n'est pas tenu de se raser (de renouveler la période d'abstinence), on ne sera pas non plus coupable d'entrer en cet état au Temple ; mais pour la demi-mesure des mêmes objets[2], le Nazir est tenu de se raser, et de même on sera coupable d'entrer au Temple après un tel contact. On avait supposé que la discussion entre R. Yoḥanan et R. Ila porte seulement sur la question d'obligation du sacrifice d'expiation à offrir si l'on est entré au Temple en cet état douteux d'impureté par mégarde (le différend porte sur le second degré par intermédiaire d'un vase) ; mais en cas d'acte conscient, tous s'accordent à imposer au délinquant la pénalité des coups de lanière, même au troisième et jusqu'au quatrième degré d'impureté[3]. Toutefois, R. Yossé de Sidon a énoncé devant R. Jérémie un enseignement qu'il oppose à ce dernier, savoir : toute impureté d'un mort pour laquelle le Nazir est tenu de se raser, est un obstacle à l'entrée en cet état au Temple ; mais toute impureté du même genre moins grave, pour laquelle le Nazir n'est pas tenu de se raser, n'entraîne pas la culpabilité de celui qui entrerait en cet état contaminé au temple (et il ne sera passible d'aucune pénalité, ni sacrifice, ni coups). R. Yossé b. R. Aboun dit qu'il n'y a pas d'objection à tirer de notre Mischnâ, car R. Yanaï et R. Yoḥanan ont déjà exposé que la règle énoncée par la Mischnâ s'applique à l'impureté contractée par contact de la sécrétion d'un mort (non de celui-ci directement) : pour le quart de mesure du sang ou des ossements, le Nazir n'est pas tenu de se

1. Torath Cohanim, sur le verset précité. 2. V. ci-dessus, § 2, fin. 3. Cf. tr. *Oholoth*, ibid.

raser, et de même celui qui entre en l'état d'un tel contact au Temple ne sera pas coupable ; mais pour la demi-mesure des mêmes objets, le Nazir est tenu de se raser, et de même celui qui entre en cet état au temple sera coupable.

CHAPITRE VIII

1. Lorsque quelqu'un dit à 2 Nazirs : « j'ai vu l'un de vous devenir impur, mais je ne sais lequel de vous deux c'était », ils devront se raser et offrir deux sortes de sacrifices, pour l'impureté de l'un et la pureté de l'autre, en disant ceci : « Si je suis l'impur, le sacrifice d'impureté est pour moi, et celui de la pureté est pour toi. Si au contraire, je suis pur, le sacrifice de la pureté est pour moi, et celui de l'impureté est pour toi. » Puis ils compteront une nouvelle période et offriront les sacrifices de pureté, en disant : « Si j'ai été l'impur, le sacrifice de l'impureté a dû compter pour moi et celui de la pureté pour toi ; aussi j'offre maintenant celui de la pureté pour moi. Si au contraire j'avais été pur, celui de la pureté aurait été offert pour moi, et celui de l'impureté pour toi ; voici donc maintenant celui de la pureté pour toi. »

Si l'un des 2 meurt, selon R. Josué, il est prescrit au survivant de se chercher quelqu'un dans la rue qui à la place du défunt fasse vœu de Naziréat; puis il dira : « Si j'ai été l'impur, je te déclare Nazir de suite; si j'ai été le pur, sois Nazir après 30 jours. » Puis on comptera la période nouvelle de 30 jours, et l'on offrira ensuite un sacrifice d'impureté et un autre de pureté, en disant : « Ou j'ai été l'impur, alors le sacrifice d'impureté est présenté pour moi, et celui de la pureté est pour toi ; ou j'ai été pur, alors le sacrifice de pureté est dû pour moi, et celui de l'impureté est offert en raison du doute. » Puis on comptera une nouvelle periode de 30 jours, et l'on offrira le sacrifice de pureté, en disant : « Ou j'ai été l'impur, le sacrifice d'impureté m'incombait alors, et le sacrifice de pureté était pour moi ; voici donc maintenant le sacrifice de pureté pour moi. Ou j'ai été pur, le sacrifice de pureté m'incombait alors, tandis que le sacrifice d'impureté n'était offert qu'en vue du doute ; voici donc maintenant le sacrifice de pureté pour toi. » Ben-Zoma dit alors à R. Josué : Qui voudra en ce cas écouter le survivant et faire vœu de Naziréat à la place du défunt? Il vaut mieux alors offrir pour sacrifice d'expiation un oiseau et un animal en holocauste, en disant : « Si j'ai été l'impur, le sacrifice expiatoire était obligatoire pour moi et l'holocauste était volontaire ; si j'ai été pur, l'holocauste était obligatoire, et le sacrifice expiatoire a été offert en vue du doute. » Puis on comptera une nouvelle période de 30 jours, et l'on offrira un sacrifice de pu-

reté, en disant : « Ou j'ai été l'impur, et comme le 1er holocauste était volontaire, voici l'obligatoire ; ou j'ai été pur, et comme le 1er holocauste était obligatoire, celui-ci est volontaire, et le reste est mon sacrifice restant dû. » Il se trouvera ainsi, dit R. Josué, qu'un tel individu offre en deux parties les sacrifices qu'il doit. Mais les autres sages se sont rangés à l'avis de Ben-Zoma et l'ont adopté [1].

En réalité, non-seulement « lorsque quelqu'un a dit à deux Nazirs avoir vu l'un d'eux devenir impur, sans savoir lequel d'eux deux c'était », la période d'abstinence devra être interrompue pour être reprise plus tard ; mais encore lorsque ce témoin unique aura dit : « J'ai vu l'un de vous contracter le vœu de Naziréat, mais je ne sais lequel de vous deux c'est », tous deux devront suivre les règles du Naziréat d'après ce témoignage. Toutefois, on lui ajoute seulement foi lorsqu'ils ne le démentent pas ; mais lorsqu'ils le démentent, le témoignagne isolé contraire est sans valeur. Si un double témoignage affirmatif est contesté par les deux personnes auxquelles le Naziréat est attribué, quelle sera la règle ? Ce sera un sujet conforme à la discussion émise dans la Mischnâ suivante [2] : « Si un témoin affirme qu'un tel est devenu impur, et celui qui est imputé comme tel le nie, il restera considéré comme pur ; si deux témoins le déclarent impur, et il le nie, on ajoutera foi aux deux témoins, dit R. Meir. Selon les autres sages, malgré ce double témoignage, l'homme incriminé reste digne de foi (pur). » Selon R. Juda au nom de Rab, il faut ainsi rectifier la version de cette Mischnâ : D'après R. Meir, l'homme convaincu par deux témoins sera tenu pour impur ; d'après les autres sages, d'accord avec R. Juda, cet homme restera pur. R. Yoḥanan dit qu'il faut ainsi rectifier la version de cette Mischnâ : D'après R. Méir, l'homme convaincu par deux témoins sera tenu pour impur ; d'après R. Juda, cet homme restera pur (mais les autres sages n'adoptent pas son avis). A l'appui de l'avis de R. Yoḥanan, on peut citer les paroles des rabbins suivants : R. Gorion dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina que R. Juda est seulement d'un avis opposé à celui des autres sages pour une ancienne impureté, au sujet de laquelle l'homme incriminé peut dire avoir été en effet un moment impur, mais qu'il s'est purifié depuis lors. On a de même enseigné : soit qu'il s'agisse d'une accusation portée par deux témoins qu'un tel a mangé du suif, soit qu'il s'agisse d'accuser un homme d'être entré au Temple à l'état impur, on le croit s'il nie ce fait (parce qu'il pourrait éviter l'obligation du sacrifice d'expiation imposé pour le doute, en s'accusant d'un fait involontaire, auquel cas seul les sages adoptent le même avis). Mais, demanda-t-on, pourquoi les sages ne se rangent-ils pas à l'avis de R. Juda, d'ajouter aussi foi à celui qui, étant accusé d'impureté, déclare avoir pris le bain de purification ? C'est en raison de l'impureté survenant au Nazir, auquel cas celui-ci

1. Les éditions de Venise et celles qui l'ont suivie divisent cette Mischnâ en 5 §§, nous avons adopté la réunion logique en un seul §, comme l'a l'édition de Jitomir. 2. Tr. *Toharoth*, V, 3 ; cf. tr. *Kerithoth*, III, 1.

ne peut arguer (en faveur de la confiance à inspirer) qu'il pourrait prétendre s'être volontairement rendu impur ; puisqu'encore en ce cas il ne lui suffit pas de s'être purifié par le bain, et il doit aussi offrir les sacrifices du cérémonial final, que l'on peut demander à voir (comme preuve).

Pourquoi les autres Sages n'adoptent-ils pas l'avis de R. Juda pour l'oblation, d'ajouter foi à celui qui, étant accusé de l'avoir mangée à l'état pur, s'en défend (puisqu'il pourrait arguer l'avoir mangée sciemment, pour échapper à le pénalité de l'amende)? Toutes ces objections et distinctions ont été posées par R. Ḥanina. Mais R. Mena les a établies, d'après la fin de cette Mischnâ [1]: Lorsque deux témoins accusent quelqu'un d'avoir mangé de la graisse interdite, et il le nie, selon R. Meir, cet homme est déclaré coupable (convaincu de ce péché); selon les autres sages, il ne l'est pas et on le croit, parce qu'il peut arguer qu'il aurait pu répondre l'avoir mangée sciemment (de façon à échapper ainsi au sacrifice du péché involontaire [2]). En cas d'accusation d'avoir cohabité avec une esclave émancipée, ce dont l'homme incriminé se défend, quelle argumentation peut-il faire valoir de pouvoir échapper quand même à la pénalité, puisque ce dernier est aussi bien coupable en cas de fait conscient, qu'en cas de fait involontaire? On croit cet homme qui nie le fait, parce qu'il peut arguer qu'il aurait pu se contenter de reconnaître avoir commencé un tel acte de copulation, sans l'achever (sine seminis emissione); ou bien encore on peut adopter l'avis émis à ce sujet par R. Simon b. Lakisch, savoir que l'homme peut arguer s'être trouvé contraint à cette cohabitation, par suite des sortilèges que cette femme a exercés sur lui (en ce cas, l'homme n'est pas coupable). En fait de Naziréat, pourquoi croit-on l'homme incriminé, puisqu'il est en tous cas tenu d'offrir le sacrifice de cessation, soit qu'il s'agisse d'une impureté involontaire, soit qu'il s'agisse d'un fait conscient (de plein gré), soit d'un fait par violence, puisque de l'expression biblique *subitement* (Nombres, VI, 9), on conclut que le sacrifice est dû en cas d'impureté involontaire, et de l'expression (pléonastique) *inopinément* (ibid.) on conclut que même en cas de transgression volontaire il faut offrir le sacrifice de péché? Il peut arguer avoir établi en lui la condition de ne pas compter de Naziréat s'il devient impur (rétroactivement), ou d'en assumer un nouveau; alors, il ne doit le sacrifice en aucun cas jusque là. Pourquoi croit-on l'homme incriminé en fait de serment? Que peut-il arguer, puisque le sacrifice est dû, soit pour le fait involontaire, soit volontaire, et, de plus, on n'a pas pu parler de condition mentale inapplicable aux serments [3]? C'est conforme à ce qu'a dit R. Aba ou R. Juda : le sacrifice est obligatoire aux deux cas lorsqu'en sachant l'interdit du serment, on en ignorait la pénalité; mais si l'on dit avoir supposé que ce n'est pas un serment, on est dispensé du sacrifice (comme cas de force majeure). Donc, pour tous les sujets énoncés, on ne peut pas prétendre que les Sages

1. Tr. *Krithoth*, III, 1. 2. En un tel cas donc, comme pour le Naziréat, les Sages sont d'accord avec R. Juda. 3. Tr. *Nedarim*, III, 1; tr. *Schbouoth*, III, 1.

contestent l'avis de R. Juda [1], sauf les cas énoncés plus loin (que l'on ne peut pas nier). — [2].

« Ils apporteront en commun, dit la Mischnâ, le sacrifice pour l'impureté survenue et celui de la pureté » (du cérémonial de la fin). C'est seulement vrai lorsqu'ils se trouvent à la fin du mois de Naziréat ; mais si ce mois n'est pas encore écoulé, il faudra attendre la fin ; en outre, il faut qu'il s'agisse d'une durée égale du Naziréat d'un mois pour tous deux, mais si l'on avait un engagement d'abstinence d'un mois et l'autre de cent jours, il faudra attendre jusqu'à la fin des cent jours, pour pouvoir procéder au cérémonial de cessation (se raser et offrir les sacrifices en commun). R. Jacob du Darom (Midi) demanda en présence de R. Yossé : si pendant ces jours d'attente le premier Nazir (dont la période est achevée) devient impur (de sorte qu'il devra recommencer plus tard la même période), quelle sera sa situation par rapport à l'autre nazir ? Il sera comme mort pour l'autre qui devra se chercher un compagnon sur la place publique (une autre personne), lequel fera vœu à son tour et observera deux périodes d'abstinence. Si le premier Nazir a bu du vin pendant le premier mois, il subira la peine des coups de lanière (soit qu'on le considère comme impur et n'ayant pas encore achevé son engagement, soit qu'on le suppose pur et étant encore tenu d'offrir le sacrifice final) ; mais si l'on est déjà dans le second mois d'abstinence (dont l'obligation est douteuse), le Nazir remplaçant ne subira pas la dite pénalité. Si le passant pris sur la voie publique comme remplaçant a bu du vin pendant ces périodes d'abstinence, il ne subira pas la dite pénalité, ni dans le premier mois, ni dans le second. Toutefois, il est vrai que ce suppléant échappe à ladite pénalité, lorsqu'il a été averti des défenses pour la première période à part, et pour la seconde à part (de sorte qu'en raison du doute, nul avertissement n'a d'efficacité légale) ; mais, si pour les deux périodes simultanément il a été averti de la défense de boire du vin en ces jours, ce sera l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch de savoir si l'avertissement a une conséquence légale ; car, au sujet du redoublement du jour de fête pour les juifs de la captivité (en dehors de la Palestine), il y a discussion [3] : d'après R. Yoḥanan, l'avertissement effectué même en présence du doute (comme c'est le cas pour ce jour redoublé) a un effet légal ; selon R. Simon b. Lakisch, il n'en a pas.

Si quelqu'un déclare avoir pris un engagement de Naziréat, sans plus savoir quel engagement il a pris, s'il s'agit de la période immédiate du mois, ou de celle qui suit, on lui dira d'observer les deux périodes, l'actuelle et la suivante (en raison du doute, avec obligation d'un seul sacrifice). S'il boit du vin pendant la première période, il ne sera point passible de la pénalité des coups de lanière (en raison de la possibilité de reculer la période due) ;

1. Ils admettent, comme lui, que l'on croit celui qui nie l'accusation. 2. Suit un passage traduit au tr. *Sota*, VI, 2 (t. VII, p. 293). 3. J., tr. *Pesahim*, V, 4 ; tr. *Yebhamoth*, XI, 9 (t. VII, p. 167) ; B., tr. *Maccoth*, f. 16.

mais dans la seconde période (à observer strictement, jusqu'à l'offre du sacrifice), le Nazir sera plutôt passible de cette pénalité. Mais n'y a-t-il pas à craindre, au contraire, que, par suite de l'échéance immédiate du Naziréat, les premiers trente jours comptent pour la vraie période d'abstinence (devant entraîner une pénalité en cas d'infraction), tandis que les derniers jours, observés en superfétation de la période due, ne devraient pas entraîner ladite pénalité? C'est qu'il est écrit (Nombres, VI, 4) : *Tous les jours de son Naziréat etc.*, pour indiquer que les jours qui suivent l'accomplissement du vœu doivent être aussi bien respectés, pour l'interdit de boire du vin, de se rendre impur, ou de se raser (jusqu'après l'offre des sacrifices de la fin). — Quant à ce que la Mischnâ dit : « Selon R. Josué, il se trouvera ainsi qu'un tel individu offre en deux parties les sacrifices qu'il doit », qu'importe de les offrir en deux parts? C'est vrai, et R Josué s'en rendait bien compte; seulement, il a émis son avis pour habituer les disciples à ne pas cesser de trouver des réponses aux cours faits dans la salle d'études (en les imitant par cet exemple). — [1].

2. Lorsqu'un Nazir doute s'il est impur par contact d'un mort, ou s'il l'est pour avoir été déclaré présumé lépreux [2], il pourra manger des saintetés au bout de 60 jours (après 2 périodes), et boire du vin ou se rendre impur pour les morts après 120 jours (4 périodes) ; car l'acte de se raser à cause d'une plaie (de lèpre) supprime seulement le devoir de se raser en raison du Naziréat, lorsque la lèpre est certaine ; mais lorsqu'il y a doute à cet égard, nulle suppression n'a lieu.

Qu'appelle-t-on « déclaré de présomption telle par doute » ? Lorsque deux personnes viennent consulter sur leur état un cohen, qui déclare l'une d'elles impure avec certitude, et à peine a-t-il désigné celle des personnes qui est impure, qu'aussitôt elles se confondent, chacune des deux sera présumée impure par doute. C'est là ce qu'a enseigné R. Ḥiya [3] : Le doute qu'éprouve le Nazir est de savoir s'il est impur ou pur, tout en étant certain d'être en état de Naziréat ; de même, le lépreux doute s'il est en état d'impureté ou non, tout en étant certain d'avoir été lépreux (le doute porte sur le point de savoir à qui se réfère la déclaration faite par le cohen). « Il pourra manger des saintetés au bout de 60 jours (après deux périodes d'abstinence), et boire du vin, ou se rendre impur pour les morts après 120 jours (quatre périodes). » Voici comment cela aura lieu : Si l'un des doutes est survenu au premier jour de la période, on dira au Nazir qu'il est peut-être impur, et, par suite, il devra compter sept jours de pureté, pendant lesquels il se fera asperger deux fois, pour se préparer à se raser et à offrir le sacrifice de la cessation ; seulement,

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VIII, 8 (t. V, p. 133). 2. Le texte a seulement le mot *Mouhlat* (déclaré par présomption) ; mais on sait qu'à défaut de désignation contraire, il s'agit, par ce terme, du lépreux. 3. Tossefta à ce traité, ch. 6.

lorsqu'après le compte des sept jours, il voudra procéder à l'acte de se raser, on lui dira : « Tu es peut-être un Nazir pur, et malgré le compte de 7 jours déjà commencé, achève la période de trente jours » (selon la règle en cas de pureté). Lorsqu'enfin il voudra le trentième jour se raser, on lui dira encore : Peut-être es-tu resté Nazir pur, et un Nazir pur se fait seulement raser après les diverses sortes de sacrifices offerts. Par conséquent, il offrira l'holocauste, après lequel il se fera raser[1], puis le sacrifice d'expiation par un oiseau, en établissant la condition suivante : Si j'ai été impur, ce dernier sacrifice était dû, et l'holocauste représentera un simple don volontaire ; si, au contraire, je suis resté pur, l'holocauste représentera l'offre obligatoire, et le sacrifice d'expiation, figuré par l'oiseau, est offert en raison du doute. En quoi consistera l'augmentation (l'aggravation due en se rasant la première fois, à cause de l'impureté de lèpre) ? A offrir d'abord (pour doute de la lèpre) deux oiseaux en liberté[2], dont le Nazir égorgera l'un au-dessus d'un vase d'argile, près de l'eau vive, qu'il enterrera dans un trou creusé sur place, afin de n'en tirer aucune jouissance ; puis, il se rasera la tête, la barbe, et jusqu'aux sourcils, selon l'usage de raser les lépreux guéris ; après quoi il comptera une période complète de Naziréat de trente jours, et il sacrifiera ensuite un nouvel holocauste, en énonçant le raisonnement suivant : Si j'ai été impur, le premier holocauste sera considéré comme don, et le second est obligatoire, outre que le sacrifice d'expiation sera offert comme il est dû ; si j'ai été pur, le premier holocauste offert devra être considéré comme obligatoire, le second (offert maintenant) est un don volontaire, comme le sacrifice d'expiation est présenté pour cause du doute. Puis, il procédera de nouveau à l'acte de se raser la tête, la barbe et les sourcils. R. Simon dit : le lendemain (selon la règle pour le lépreux guéri), cet homme offrira le sacrifice de péché, accompagné d'un *loug* d'huile, en vertu de ce raisonnement : Si j'ai été impur, je remplis mon devoir ; sinon, je l'offre à cause du doute. On égorgera le sacrifice au nord de l'autel, il faudra que l'aspersion sur les orteils ait lieu ; la partie comestible de l'animal sera réservée aux mâles jusqu'à minuit du jour de l'offre. Les autres sages ne partagent pas cet avis de R. Simon (de raisonner dans la double hypothèse, à cause du doute) ; car, il peut arriver ainsi qu'un sacrifice non dû (offert, en ce cas, comme don) soit relégué indûment, à titre de reliquat tardif, dans la salle des chairs devenues impropres[3].

Pour faire face en ce cas à l'obligation qui naît lors de l'acte de se raser la seconde fois (vu le doute), on ne saurait offrir pour sacrifice d'expiation un quadrupède, puisque ce Nazir est incertain d'être astreint à une telle offre ; et il ne saurait apporter non plus un sacrifice d'expiation consistant en un

1. En raison de la possibilité qu'il s'agisse d'une cessation du Naziréat pour impureté. 2. Non domestiqués. 3. La faculté pour les cohanim de manger la chair des sacrifices obligatoires a une durée moindre que celle de manger des dons volontaires ; or, telle chair, déclarée impropre au premier titre, pourra être valable encore à titre de don.

oiseau, puisqu'un homme riche qui apporterait un tel sacrifice assigné pour un pauvre n'a pas rempli son devoir[1] : comment donc faire ? Il fera d'abord une donation écrite de ses biens à un autre ; puis (devenu ainsi pauvre), il offrira le sacrifice d'oiseau incombant aux pauvres ; il se trouvera donc que cet homme, quoique riche en réalité, offrira seulement un oiseau pour sacrifice d'expiation, en raisonnant toujours de même : Si j'ai été impur, c'était mon devoir; sinon, ce sera une offre volontaire faite par suite du doute. Cet homme sera alors complètement apte (finalement pur) à manger de suite même des saintetés; cependant (en raison du doute), il ne peut encore ni boire du vin, ni se rendre impur pour un mort, car les jours à compter pour la cérémonie de guérison de la lèpre ne comptent pas pour ceux de l'abstinence. Comment donc faire, après le double acte final, pour se raser? On adoptera le procédé conforme à l'avis de Ben Zôma (§ 1), savoir : on comptera une nouvelle période[2] de trente jours, après quoi on offrira une victime en holocauste qui précédera l'acte de se raser, puis un sacrifice d'expiation par un oiseau, en raisonnant ainsi : Si j'ai été impur, le sacrifice d'expiation a été offert par devoir et l'holocauste constitue un don ; si j'ai été pur, l'holocauste a été offert pour remplir mon devoir, et le sacrifice d'expiation a été offert à cause du doute. Il comptera donc une période de trente jours, puis offrira les trois sacrifices réglementaires au complet, en raisonnant de même : Si j'ai été impur, le premier holocauste représentera un don, et celui qui est offert maintenant le sera comme devoir obligatoire; si j'ai été pur, le premier aura été offert comme devoir et celui-ci comme don, tandis que le sacrifice d'expiation sera douteux, puis le Nazir se rasera, et aussitôt après il pourra boire du vin et se rendre impur pour un mort (définitivement il sera libéré) . — Tout ce qui vient d'être dit (par rapport aux divers états hypothétiques) est vrai lorsqu'il s'agit d'un simple Naziréat de trente jours ; mais s'il s'agit d'un Naziréat d'un an, sur lequel sont venues se greffer des complications pour doute d'impureté de lèpre, le Nazir se rasera une première fois au bout d'un an ; il pourra manger des saintetés après un espace de deux ans (à la suite d'un second cérémonial), et il ne sera complètement libre de boire du vin et de se rendre impur pour les morts qu'après quatre ans (après une dernière cérémonie).

R. Yohanan dit : Selon Ben-Zôma, il suffit pour expier le doute[3] de sacrifier un oiseau (en dehors de l'holocauste représenté par un animal) ; mais, selon les autres sages, l'homme qui avait été supposé impur reste dans un tel état déclaré, jusqu'après l'offre du sacrifice de péché accompagné d'une mesure d'huile, que le cohen doit présenter et agiter. Mais, objecta R. Jérémie, se peut-il que la situation de cet homme subsiste et dépende uniquement de cette agitation ? Certes, répliqua R. Yossé, on trouve bien des fois que les sacrifices de péché sont ajournés (et renouvelables) à cause du doute, comme

1. Tr. *Negaim*, XIV, 12. 2. En raison de l'hypothèse que les précédentes aient servi pour le final de la lèpre. 3. Le défaut d'un sacrifice réel de péché, — s'il était dû, — ne serait pas un obstacle à la pureté de l'homme.

il a été enseigné[1] : lorsque par suite d'erreur un sacrifice de péché a été confondu avec une offrande pacifique, R. Simon prescrit d'égorger les deux victimes au nord de l'autel, et, pour la consommation, d'observer les règles du plus grave des deux sacrifices (réservé aux mâles des Cohanim, un jour et une nuit) ; les autres sages ne sont pas de cet avis, car, disent-ils, il ne faut pas qu'à cause du doute le sacrifice offert indûment (et qui est peut-être un don volontaire) soit apporté en vain dans la cellule des chairs impropres[2] (on devra laisser paître les animaux jusqu'à l'arrivée d'un défaut qui permet de les racheter, puis on acquerra pour l'offre le plus bel animal de chacune des deux sortes dues, en ajoutant de l'argent profane pour payer le surplus du rachat; c'est donc que, selon les sages, les sacrifices de péché sont parfois ajournés). R. Jacob de Darom demanda en présence de R. Yossé : pourquoi est-il défendu à ce Nazir de boire jusqu'après le soixantième jour, et ne pas établir, en faveur du vin, un allègement (pour libérer cet homme à cause du doute)? C'est que, répondit R. Yossé, il est écrit (Nombres, VI, 18) : *Le Nazir se rasera à l'entrée de la tente d'assignation*; cette faculté (avec ses conséquences légales) est accordée à celui qui est en état d'entrer au Temple (complètement pur), excepté celui qui n'en est pas digne (à cause du doute, et, par suite, il sera privé de boire). R. Zeira dit au nom de R. Judan qu'une Mischnâ[3] le confirme, en disant : « Selon R. Simon, dès que le Nazir a été aspergé par le sang de l'un de ses sacrifices, il lui sera permis de boire du vin et de se rendre impur pour les morts. »

A l'égard du Nazir qui est en état de doute d'impureté par la lèpre, quelle sera la règle pour sa chevelure? (Est-il permis d'en tirer profit, ou non?) R. Jacob b. Aḥa dit que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch sont en désaccord à ce sujet : R. Yoḥanan interdit tout profit à tirer de cette chevelure; R. Simon b. Lakisch ne le défend pas. R. Zeira demanda : sur quoi porte cette discussion ? S'agit-il entre ces deux docteurs d'un homme devenu sujet au doute d'impureté par la lèpre, avant le Naziréat, ou d'un Nazir atteint ensuite de cette impureté (avec certitude)? Car, si la première hypothèse se réfère à la discussion, tous s'accorderaient à défendre la jouissance dans la seconde hypothèse ; mais si la discussion se réfère à cette dernière, ils s'accorderaient tous à déclarer libre le premier cas ? Il est évident, répondit R. Jérémie, qu'il y a discussion pour l'homme sujet au doute de la lèpre avant de devenir Nazir; mais tous s'accordent à déclarer l'interdit pour le Nazir devenu lépreux.

En cas de doute, est-ce que l'acte de se raser par devoir obligatoire (même les angles de la chevelure ou de la barbe) l'emporte sur la manière ordinaire de se raser (en réservant les angles, Lévitique, XIX, 27)? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit (ci-dessus) : « Il se rasera la tête, la barbe, et jus-

1. Tr. *Zebahim*, VIII, 3. 2. Comme ci-dessus, p. 178, note 3. 3. Ci-dessus, VI, 11. Cette phrase, placée plus bas dans les éditions, est disposée ici par le commentaire *Pné-Moschè*.

qu'aux sourcils » (dès la première fois); or, n'y a-t-il pas à craindre que l'acte de se raser par devoir soit douteux (en raison de la possibilité de la pureté), et n'enfreint-on pas le précepte « de ne pas détruire » (l'angle)? Donc, même en cas de doute, ce dernier précepte cède la place au précepte obligatoire de se raser entièrement. Ceci ne prouve rien, dit Samuel b. Aba, car il peut s'agir d'un eunuque, qui n'a pas de barbe. Comment admettre cette supposition, puisqu'il a été question de « raser la barbe »? On ne saurait donc expliquer cet enseignement que d'après l'avis de R. Jacob au nom de R. Yohanan : lorsqu'on a enlevé lesdits angles en procédant de bas en haut, on enfreint le précepte négatif, non lorsqu'on a commencé par raser toute la tête, (donc, même pour le doute, le précepte devra être violé). R. Yossé b. Aboun dit que la défense subsiste en tous cas, sans distinction entre l'acte de raser de bas en haut, ou de haut en bas (mais, malgré le doute, le devoir de se raser l'emporte sur cette défense).

Si un Nazir est dans le doute d'impureté et a été déclaré lépreux avec certitude[1], il sera en état de manger des saintetés au bout de huit jours (à la suite de l'acte de se raser pour cause de lèpre, et il pourra boire du vin, ou se rendre impur pour des morts, après 68 jours (en raison des deux périodes successives de 30 jours à observer encore pour cause du doute avant de se raser à nouveau). Si le Nazir, devenu impur avec certitude, est sujet au doute d'atteinte de la lèpre, il ne pourra manger des saintetés qu'après 37 jours (en raison de l'impossibilité de se dégager du doute de lèpre immédiatement, et il devra, après la période d'un mois, attendre encore une semaine); pour pouvoir boire du vin ou se rendre impur par les morts, il faudra attendre le double de temps, soit 74 jours; enfin celui qui est impur sans doute, et de même déclaré lépreux, pourra manger des saintetés au bout de huit jours, puis boire du vin et se rendre impur aux morts après 44 jours (après le second acte de se raser, le 8e jour, on compte encore une semaine avant de commencer la période d'un mois d'abstinence, seulement le 15e jours; soit en total : 44 jours). Ceci prouve, dit R. Aba Maré, frère de R. Yossé, que l'interruption produite dans le Naziréat par le rasoir (par le fait de se raser pour la lèpre) entraîne un compte de sept jours pour le raser de l'impureté.

CHAPITRE IX

1. Les païens ne peuvent pas faire le vœu d'être Nazir; mais les femmes et les esclaves le peuvent. Le Naziréat sera plus sévère pour les femmes que pour les esclaves, puisque le maître peut au besoin contraindre son esclave à rompre le vœu, tandis qu'un mari ne peut pas y contraindre sa femme. Il y a une sévérité de plus à l'égard des esclaves, qui n'est pas applicable aux femmes : c'est que le maître peut (d'avance) annuler le

1. Selon le texte de la Tosseíta à ce traité, ch. 6.

vœu de sa femme, non celui de son esclave. Lorsqu'un mari annule le vœu de sa femme, cette annulation est faite pour toujours ; mais si le maître annule le vœu de son esclave, de sorte que celui-ci sorte affranchi, il devra compléter ensuite la période du Naziréat. Si l'esclave s'est enfui devant lui, selon R. Méir, il ne pourra pas boire (en punition de sa fuite); selon R. Yossé, il pourra boire.

De ce qu'il est écrit (Nombres, VI, 2): *les fils d'Israël*, on déduit que ceux-là seuls peuvent contracter des engagements de Naziréat, non les païens. Pourquoi au contraire ne pas conclure de cette expression une déduction contraire, comme il est dit au sujet des sacrifices : on déduit du terme redoublé *homme* (Lévitique, XXII, 4) que les païens peuvent offrir des présents et des dons à l'égal des Israélites? Pourquoi ne pas leur étendre aussi la faculté d'être Nazir? Il y a une distinction à établir pour ce dernier vœu, parce qu'il est dit à ce sujet (Nombres, VI, 11) : *Il lui fera avoir le pardon*; ce vœux ne sera donc applicable qu'à l'homme susceptible de pardon (au juif), non aux païens pour lesquels il n'y a ni péché, ni par conséquent de pardon. On a enseigné ailleurs [1] : Selon R. Meir, si un israélite s'engage à livrer au trésor sacré le montant de l'estimation d'un tel païen, il le devra remettre au cohen ; mais le païen qui aurait pris un tel engagement pour lui-même ne sera pas soumis à cette obligation; selon R. Juda au contraire, le païen peut assumer de payer l'estimation de quelqu'un (ou de soi-même), mais l'engagement pris par l'israélite de payer le montant de la valeur du païen est nul. L'un et l'autre admettent d'accord que les païens peuvent formuler des vœux d'interdit, ou être l'objet d'un tel vœu. R. Jérémie demanda : est-ce à dire que les mêmes rabbins sont en désaccord au sujet du Naziréat, savoir comme l'un (R. Juda) accorde au païen la faculté de consacrer l'estimation d'un homme, il l'autorise aussi à contracter l'engagement du Naziréat, et l'interlocuteur (R. Méir) qui admet seulement la validité de la consécration du montant de cette estimation faite par un israélite, autorise aussi seulement le païen à être voué au Naziréat par un israélite, non de lui-même? Mais, fut-il répliqué, l'hypothèse d'un tel homme déclaré Nazir est-elle possible? Et si l'israélite déclare Nazir un païen, ce dernier l'écoutera-t-il? Il s'agit seulement du cas où l'israélite qui a dit vouloir être Nazir a été entendu par le païen, lequel a déclaré se charger de fournir les sacrifices dûs par l'israélite ; le païen ne fait alors que solder la dette contractée par l'israélite (sans qu'il soit question du Naziréat même). De même, il ne saurait être question de vouer autrui au Naziréat, ni qu'un païen voue ainsi un juif (par extension supposée du terme précité *homme*), car si un juif ne peut ainsi vouer son prochain [2], à plus forte raison un païen ne saurait y pousser un israélite. Il ne peut pas non plus s'agir qu'un païen dise vouloir être Nazir, et qu'un israélite l'entendant ait répondu vouloir prendre l'engagement pour lui ; qu'y a-t-il lieu

1. Tr. *'Erakhim*, I, 2. 2. Sauf le vœu imposé par le père au fils, autorisé par exception.

alors d'en exclure? (Si donc le Naziréat n'incombe pas au païen, le dire de l'israélite d'assumer l'engagement de ce dernier sera nul, et la dite exclusion sera complète).

La défense de « ne pas profaner sa parole »(Nombres, XXX, 3) n'est applicable qu'aux Israélites, non aux païens. Cette exclusion, dit R. Yona, est justifiée en ce que pour les Israélites on déduit du même précepte la faculté accordée aux Sages de délier un vœu, faculté non applicable aux païens. R. Yossé dit : l'exclusion a lieu, car l'Israélite a besoin de l'intervention du sage pour être libéré du vœu, tandis que le païen s'en passe (et renonce parfois spontanément au vœu). L'opinion de R. Yossé est conforme à la mesure prise par R. Abahou : Une païenne vint un jour chez ce rabbin lui demander de la délier d'un vœu qu'elle avait formé, et R. Abahou dit à Abimé b. Toubi « d'aller la dégager par de l'imprévu » (manière indirecte de dire qu'une telle intervention est inutile). L'opinion de R. Yona est conforme à celle de R. Aḥa qui dit : Laban est le même que *Couschan Rischâtaïm* (Juges, III, 8), et pourquoi a-t-il reçu ce surnom? Pour avoir accompli deux méfaits[1], d'abord d'avoir violé le serment qu'il avait prêté à son gendre Jacob (Genèse, XXXI, 21), ensuite (par suite de la ruse de substitution de Léa à Rachel) d'avoir soumis Israël à un esclavage de huit ans.

Pourquoi « un mari ne peut-il pas contraindre sa femme »? R. Houna n'a-t-il pas dit[2] que malgré le vœu de la femme, interdisant que le mari jouisse d'elle, celui-ci peut la contraindre à remplir le devoir conjugal (sans annuler le vœu), et seulement si elle s'interdit de jouir de lui, le mari annulera ce vœu? La distinction réside, fut-il répondu, en ce que le mari cause à la fois sa jouissance à lui et à elle. Pourquoi, par contre, le maître fait-il contraindre l'esclave à rompre le Naziréat? Il y a une distinction à établir au sujet du Nazir, dont il est dit (Nombres, VI, 7) : *Il porte sur la tête la couronne divine*[3] *de son abstinence;* celui qui n'a pas d'autre maître (l'Israélite libre) sera sujet au Naziréat, non l'esclave déjà soumis à son maître, et si même ce dernier a la capacité matérielle de s'opposer à l'ordre de son maître (pour se maintenir dans son abstinence), on lui dira que la règle est pour lui d'obéir aux paroles du maître (au lieu d'être Nazir). Si par suite de la contrainte du maître (avant l'annulation du vœu) l'esclave est devenu impur, sera-t-il astreint d'offrir un sacrifice pour l'expiation de l'impureté? Certes, il n'était plus Nazir ; depuis l'instant où il a été contraint par le maître de se rendre impur, on ne saurait lui imposer l'obligation d'offrir un sacrifice d'expiation. Si par suite de la contrainte du maître (qui n'a pas encore annulé le vœu) l'esclave est devenu impur, la période sera-t-elle annulée et à recommencer plus tard? Certes non, car il n'est plus Nazir; depuis l'instant où il a été contraint par son maître de se rendre impur, on ne saurait plus lui imposer l'obligation de

1. *Risch'ataïm* signifie littéralement : deux méchancetés (au duel). 2. J., tr. *Nedarim*, XI, 1, fin (t. VIII, p. 243). 3. M. le gr. Rab. Wogue traduit : l'auréole. Voir sa note à ce verset.

recommencer. Il est évident que, si après l'impureté survenue, l'esclave a été affranchi, il sera tenu d'offrir le sacrifice de purification ; la question est de savoir s'il y est tenu lors même que le maître a contraint l'esclave de se rendre impur, ou est-ce seulement lorsque le maître ne l'y a pas contraint ? Il n'y a pas de doute qu'il s'agit de la seconde hypothèse ; car, s'il s'agissait du cas de contrainte par le maître, on ne pourrait soumettre l'esclave à l'obligation du sacrifice de la pureté. D'après ton explication, au contraire, qu'il s'agisse du cas où le maître ne l'a pas contraint à se rendre impur, l'esclave devrait achever sa période d'abstinence pendant qu'il reste chez son maître (et il n'y avait pas lieu de supposer l'hypothèse d'affranchissement; on ne l'admet donc pas ainsi). R. Yossé dit: Nous supposons que son maître l'a contraint(après l'impureté) à observer les règles du Naziréat, afin que l'on ne suppose pas qu'en raison de l'affranchissement survenu, le Naziréat n'est supprimé que par suite de l'impureté ; c'est pourquoi il a fallu dire que (même à partir du moment de l'impureté) l'esclave comptera les jours réglementaires pour le Naziréat.

R. Yossé dit: Si un esclave a déclaré vouloir être Nazir lorsqu'il sera libéré, le maître le contraindra (en l'affranchissant) à observer de suite l'abstinence (qui lui incombe dès lors). Toutefois, on contraint seulement l'esclave d'observer la période d'abstinence, mais non de se conformer aux vœux faits, ou aux serments prêtés (puisque son corps n'est pas à lui). R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : Si un esclave après avoir été contraint par son maître au Naziréat est devenu impur, sera-t-il passible de la pénalité des coups de lanière (comme pour une transgression légale), ou ne sera-t-il pas passible, puisqu'il s'agit d'une simple règle rabbinique ? Et comment envisagera-t-on cette règle ? Est-ce à supposer que le Naziréat soit une question de règle, et que le maître peut obliger l'esclave d'enfreindre le Naziréat, de sorte que la dite pénalité subsiste ? Ou bien dira-t-on que l'une et l'autre mesure (soit le Naziréat de l'esclave, soit la contrainte imposée par le maître à l'esclave) sont d'ordre rabbinique, de sorte qu'il n'y a pas lieu d'appliquer la pénalité des coups ? R. Mena répond que, certes, pour l'infraction de la règle rabbinique, on ne saurait être passible des coups ; mais la question a été ainsi posée : Est-il admis que le Naziréat de l'esclave est d'ordre légal, et qu'en présence de la règle rabbinique que le maître peut contraindre l'esclave d'enfreindre le vœu, le maître sera passible des coups de lanière ? Ou bien dira-t-on que l'une et l'autre mesure sont d'ordre rabbinique, et par conséquent il n'y a pas lieu d'infliger ladite pénalité? (question non résolue). Si un maître a contraint l'esclave d'enfreindre le Naziréat sous un seul rapport (soit de boire du vin, soit de se rendre impur aux morts, soit de se raser), en conclura-t-on que le maître peut le contraindre aussi à enfreindre les autres interdits, ou un seul (de sorte que l'esclave devra s'abstenir des autres interdits)? C'est un point en litige entre R. Meir et R. Yossé, selon les termes de notre Mischnâ : « Si l'esclave s'est enfui devant le maître, selon R. Meir, il ne pourra pas boire (en

punition de sa fuite); selon R. Yossé, il pourra boire ». Or, à quoi se rapporte cette discussion ? S'il s'agit du cas où le maître, en annulant le vœu de l'esclave, lui a formellement permis de boire en sa présence ou en son absence, R. Meir reconnaît aussi que l'esclave peut boire même et ayant fui ; si le maître, au contraire, a spécifié qu'il restreint l'autorisation à sa présence, R. Yossé reconnaîtrait aussi que l'esclave ne peut plus boire en ayant fui. C'est qu'il s'agit du cas où l'autorisation de boire a été donnée vaguement : alors, selon R. Meir, l'esclave pourra seulement boire en présence du maître, non en son absence; selon R. Yossé, au contraire, il résulte de l'autorisation vague que l'esclave pourra boire en tous cas, soit en présence, soit en l'absence du maître.

2. Après qu'un Nazir s'est rasé (et a offert les sacrifices réglementaires), il apprend qu'il avait été impur pendant son abstinence : s'il s'agit d'une impureté qu'il pouvait connaître, la première période de Naziréat se trouvera annulée de ce fait (et à recommencer) ; mais si c'était une impureté au fond de l'abîme[1], la première période ne sera pas annulée; si enfin il s'aperçoit de l'impureté avant de se raser (avant la cérémonie finale de libération), l'ordre de la périodicité se trouvera renversé (et il faudra la reprendre). Ainsi, en descendant prendre son bain de purification à la caverne, le Nazir trouve un cadavre nageant à l'ouverture[2], il sera impur. Mais si ce cadavre était enfoui dans les parois de la caverne et que le Nazir y soit allé se rafraîchir, celui-ci reste pur; si c'était pour se purifier d'une impureté de mort, il redevient impur. L'état antérieur de pureté ou d'impureté subsistera, selon la présomption[3].

R. Yohanan dit : d'après qui a-t-on enseigné d'établir une distinction entre le fait accompli de s'être rasé, ou de ne pas l'être? Ce doit être d'après R. Eliézer[4]; car selon les autres sages, aussi longtemps que le Nazir n'a pas été aspergé du sang de ses sacrifices, il est possible de ruiner et recommencer la période, non au cas contraire (de cet acte dépend la reprise). Oula b. Ismaël dit au nom de R. Eleazar que R. Eliezer fonde son opinion sur ce qu'il est écrit (Nombres, VI, 18) : *Le Nazir rasera sa tête consacrée, etc.*; selon la Loi, l'achèvement du Naziréat dépend de l'état de la chevelure; ainsi, lorsqu'après avoir achevé la période de Naziréat, avant d'avoir eu le temps de se raser, le Nazir apprend qu'au fond de l'abîme (sur lequel il se trouve) il y a une tombe, sa période d'abstinence sera annulée par ce fait nouveau (selon tous) ; la question est de savoir (selon les autres sages) si, après avoir déjà déterminé les sacrifices pour le cérémonial de cessation, mais avant de s'être rasé, le Nazir a connaissance de la présence d'une tombe au fond de l'abîme, la période sera encore ruinée, ou non? Certes, répondit R. Zeira en présence de R. Mena,

1. S'il se souvient avoir passé à un endroit au fond duquel se trouvait un cadavre, inconnu jusque-là à tout le monde. 2. Cf. tr. *Toharoth*, IV, 7. 3. Littéralement : la cause reste sur pied (en l'état). 4. Ci-dessus, VI, 7 (8).

on peut résoudre cette question d'après notre Mischnâ : comme celle-ci établit une distinction entre le Nazir qui a accompli le fait de s'être rasé et celui qui ne l'a pas encore accompli, conformément à l'avis de R. Eleazar ; de même, selon les autres sages, tout dépend de la question de savoir si le Nazir a déjà été aspergé du sang de ses sacrifices ; au cas contraire, la période d'abstinence est renouvelable —[1].

R. Yossé b. R. Aboun dit que Bar-Piqah demanda à Rabbi : Entend-on par les termes de notre Mischnâ que telle est la règle si le Nazir, en se baignant, voit un mort surnager à la surface de l'eau d'une caverne voûtée ? Ou en est-il de même lorsque la caverne n'est pas voûtée (à découvert) ? Non, Bar-Piqah est d'avis qu'il n'y a pas de doute d'impureté pour celui qui nage sur l'eau (sauf en cas de voûte, de crainte de considérer l'espace comme un bien privé). Rabbi lui dit : Bar-Piqah se trouve maintenu en son état de sottise, et c'est certes impur, car en fait de doute sur l'impureté qui nage à la surface de l'eau, on n'admet comme pur que le reptile en cet état ; mais le mort même, s'il surnage, est considéré comme étant debout (et c'est l'impureté). Ainsi il a été enseigné[2]: Tout objet jeté d'un endroit à un autre, pour lequel on doute s'il y a eu contact, ou non, restera pur, à l'exception d'un morceau de cadavre de la grandeur d'une olive (sujet au même doute), ou la toiture formée provisoirement en enjambant une place où est un mort ; on est alors impur, comme au contact de ce qui contamine de bas en haut (pour avoir été assis dessus, p. ex. comme pour le gonorrhéen). N'est-ce pas contraire[3] à l'avis exprimé par R. Yoschia, qui dit[4] : Lorsqu'on trouve une impureté enfouie dans le sol d'une maison habitée par un Nazir, celui-ci est tenu d'interrompre la période d'abstinence et de se raser, étant devenu impur de cette façon ? Il y a cette distinction à noter, dit R. Yoḥanan, que R. Yoschia parle du cas où l'impureté est en face (ce qui entraîne le devoir de se raser), tandis qu'ici il s'agit du cas où elle est de côté. R. Ezra dit au nom de R. Judan : il peut s'agir aux deux cas, soit d'une impureté de côté, soit de face ; car, dans notre Mischnâ, la déclaration d'impureté implique certes le fait de se raser.

3. Si le Nazir trouve inopinément un mort couché[5] comme d'ordinaire (dans le terrain qu'il habite), il pourra le déplacer avec la terre qui sert de couche au mort. S'il trouve deux cadavres dans ces conditions, le Nazir pourra aussi les déplacer avec leur couche. S'il en trouve trois, au cas où un espace de quatre à huit coudées les sépare, c'est là un indice du voisinage d'un cimetière (d'où il est défendu d'enlever les morts). En ce cas, on fouille à partir de cet endroit jusqu'à vingt coudées au-delà. Si au bout des vingt coudées, on trouve un cadavre, on fouillera de

1. Suit un long passage déjà traduit au tr. *Pesahim*, VII, 7 (t. V, p. 106). 2. Tossefta au tr. *Toharoth*, ch. 5. 3. La fin de la Mischnâ, où il n'est pas question de se raser. 4. Ci-dessus, VII, 3. 5. Cf. J., *Bava bathra*, V, 1 (f. 15a).

nouveau jusqu'à une égale distance, car la présence d'un cimetière est fort probable en ce cas, bien qu'en trouvant d'abord (tout-à-coup) un mort isolé, on puisse le déplacer avec sa couche.

On appelle un mort « couché comme d'ordinaire », celui dont les pieds sont étendus et les mains repliées sur le corps ; mais si le mort se trouve recroquevillé (les membres déplacés), on suppose qu'un monceau de pierres ou de terre aura surpris l'homme et l'aura tué (la couche de terre sur laquelle repose le mort ne sera pas à déplacer). Mais une Braïtha ne dit-elle pas que si l'on trouve deux morts dont la tête est placée du côté des pieds, on pourra les déplacer avec leur couche? N'est-ce pas à dire que, par un cadavre recroquevillé, on entend celui dont la tête se trouve déplacée près des pieds? Non, dit R. Isaac b. R. Eléazar, dans cet enseignement on parle de deux morts qui, au lieu d'être couchés côte-à-côte, le sont à la façon des poissons rôtis, dont la tête de l'un est à côté de la queue de l'autre, et la queue du second est près de la tête du premier (cela n'empêche pas la régularité de position de chaque mort à part). R. Isaac b. Goufta demanda devant R. Mena : il est dit ailleurs[1] que lorsqu'on enlève un cadavre d'un champ, il suffit d'avoir glané chaque ossement isolé pour que le sol soit désormais pur (sans prendre de la terre), tandis qu'ici il est prescrit d'enlever aussi la couche de terre? R. Mena lui répondit de tenir compte de la fin de cette Mischnâ, disant : si dès le principe ce champ a été destiné à servir de tombe, il faudra aussi enlever la couche de terre sur laquelle le mort a reposé. De quelle étendue sera cette couche de terre? D'une épaisseur de trois doigts dans le sol, jusqu'à la profondeur atteinte par la sérosité du mort[2].

R. Ḥisda dit : résulte-t-il de l'expression de la Mischna « le Nazir pourra le déplacer », qu'il est permis de débarrasser le sol d'un mort isolé à enterrer par piété? (N'est-il pas dit au contraire qu'un tel mort acquiert pour tombe la place où il est?) On peut répondre, dit R. Zeira, que notre Mischnâ suppose le cas où un tel mort a été enterré sur le sol sans l'autorisation du propriétaire, ou seulement d'une façon temporaire (de là vient le défaut d'acquisition). Pourquoi, au lieu de cette hypothèse, ne pas admettre qu'il s'agit d'un mort à enterrer par pitié (qu'il est défendu de déplacer)? C'est que, pense R. Zeira, de tels cas ne sont pas fréquents (il est donc inutile de s'en préoccuper). Il résulte de ce qui vient d'être dit qu'il existe trois sortes de règles pour les tombes[3] : 1° Si un propriétaire trouve à l'improviste une tombe dans son champ (sans l'avoir autorisée), il pourra l'enlever de là ; le sol sera pur (n'étant pas reconnu comme champ funéraire), mais il sera défendu d'en tirer profit ; 2° Si le propriétaire sait d'avance quel mort on enterre dans son bien, il ne devra pas le déplacer ; si cependant l'enlèvement a eu lieu, le sol ainsi débarrassé devient pur et il est permis d'en tirer profit ; 3° Enfin, un tombeau qui gène le passage public (placé sur la voie publique et rendant impurs les passants)

1. Mischnâ, tr. *Oholoth*, XVI, 5. 2. V. J., tr. *Bava bathra*, V, 1 (f. 15a).
3. Tosselta sur le même traité, ch. 17. V. B., tr. *Synhédrin*, f. 47.

devra être enlevé de là, et après cet enlèvement, le sol reste pourtant impur (par crainte qu'il y ait d'autres tombes auprès), et, par suite, il est défendu d'en tirer nulle jouissance. R. Aba b. Cohen a enseigné au village d'Akabis (où se trouvait une tombe placée sur la voie publique) qu'il est permis de tirer profit de l'emplacement (une fois débarrassé). Est-ce à dire que cet avis de R. Aba est opposé à l'enseignement précédent? Non, ce dernier parle du cas où la tombe existait avant l'érection de la ville (laquelle a motivé l'enlèvement de la tombe préalable, et la place acquise comme telle reste d'une jouissance interdite), tandis que R. Aba parle du cas où la ville existait avant la tombe (cette dernière, placée là indûment, ne rend pas le sol impropre pour toujours).

On a enseigné[1] : Lorsque des tombes entourent la ville de trois côtés, il faudra enlever deux des côtés qui obstruent (pour cause d'utilité publique). Selon les uns, il faudra débarrasser la voie; selon d'autres, c'est inutile. R. Ḥisda explique que le premier avis, qui exige l'enlèvement, parle du cas où la tombe se trouve dans la banlieue de la ville, à un rayon de 70 mètres et une fraction (elle est alors considérée comme sise à l'intérieur), tandis que le second avis, qui dispense d'enlever la tombe, suppose qu'elle est placée à une distance supérieure. Ou bien encore, le premier avis suppose la présence des tombes disposées en forme de Γ, ce qui englobe des habitations; la seconde opinion se réfère à une disposition des tombes en forme de H (de sorte qu'il n'y a pas d'enclos). — Toute tombe pourra être enlevée[2], sauf celle des rois d'Israël ou des prophètes. Mais, fut-il objecté, au contraire les tombes des fils de David peuvent être enlevées, tandis que celles des fils de la prophétesse Ḥoulda[3] restèrent intactes à Jérusalem, sans que jamais personne y touchât? Ceci même prouve, répondit R. Akiba, que sous ces tombes il y avait des cavités, par où l'impureté se frayait une voie pour passer au canal de Kedron. Il a été enseigné ailleurs[4] : « Si quelqu'un vend un terrain à son prochain pour l'employer à une tombe, ou si quelqu'un accepte d'autrui un terrain dans le même but funéraire, il devra fournir des cavernes, dont l'intérieur ait 6 coudées de long sur 4 de large; la caverne aura donc 2 parois ayant chacune une étendue de 6 coudées, et une paroi de 4 c. Dans chacune, on fera trois excavations... Il y aura une cour à l'entrée de la caverne d'un espace de 6 coudées carrées, tel qu'il le faut pour pouvoir porter la bière du défunt et laisser de la place aux porteurs ». Comment donc se fait-il que notre Mischnâ parle de « fouiller de quatre coudées jusqu'à huit »? Là (au point de vue de la vente), il suffit que la bière puisse y tenir largement (il suffit d'un espace de 4 coudées au carré), tandis qu'ici il s'agit d'un espace supérieur que les porteurs du mort puissent se retourner (on fouillera sur un plus grand espace). Jusqu'à quelle mesure ira-t-on? Il faut compter la place nécessaire aux por-

1. Tr. *Semahoth*, ch. 14. 2. Pour cause d'impureté. Cf. Siffri, section *Schoftim*, n° 188. 3. Voir vérité israélite, 1862, t. VIII, pp. 407-8. 4. Tr. *Baba bathra*, VI, 8.

leurs des morts, à leurs remplaçants et aux substituts de ces derniers. — [1].

Jusqu'où impose-t-on au Nazir la fatigue d'examiner à plus de vingt coudées? Selon R. Yossé, au nom de R. Meischa b. Jérémie, jusqu'à 40 coudées. Si après avoir fouillé sur vingt, on trouve encore un mort, il faut encore fouiller autant (de crainte qu'il y ait une nouvelle tombe, dans une seconde caverne). Selon une autre version, lorsqu'après avoir fouillé dix coudées on trouve encore un mort, il faut de nouveau fouiller autant.

4. En principe, tout point douteux qui surgit dans les questions de lèpre est considéré comme pur, jusqu'à ce qu'il y ait une conviction d'impureté ; après que quelqu'un a été convaincu d'impureté, il reste considéré comme impur en cas de doute. Par sept objets on examine le gonorrhéen (douteux), avant qu'il soit convaincu d'avoir cette maladie avec certitude pour savoir s'il ne s'agit pas d'un simple accident externe) : par le manger, le boire, le port d'une lourde charge, l'action de sauter, une maladie (différente), la vision (pouvant provoquer un écoulement), les pensées indécentes. Si l'homme est déclaré gonorrhéen (plusieurs fois impur), on ne l'examine plus (une autre fois) ; en ce cas, soit l'écoulement par suite d'une violence, soit celui qui est douteux, sive semen, sont déclarés impurs ; car les faits antérieurs constituent la probabilité [2].

(5). Si quelqu'un a frappé son prochain au point de le laisser pour mort [3], ensuite ce dernier se trouve mieux, puis finalement retombe plus mal et meurt, le meurtrier est coupable d'homicide. Selon R. Néhémie, il n'est pas condamnable, puisque l'on a constaté qu'il n'y a pas eu meurtre immédiat [4].

Comme il est écrit (Lévitique, XIII, 3) : *Il* (le cohen) *le déclarera impur*, il déclarera impur celui qui l'est avec certitude, non celui qui est dans le doute (lequel reste dans la présomption de pureté). Mais « une fois que quelqu'un a été convaincu d'impureté », il reste dans l'état impur jusqu'à ce que l'on ait la conviction contraire, car il est dit (ibid. 6) : *puis il déclarera pur etc.*, il constatera un tel état lorsqu'il sera certain, non en cas de doute. Quant au gonorrhéen, il reste dans la présomption de pureté, jusqu'à la conviction d'impureté (en dépit des sept procédés d'examen). Il est écrit (ibid. XV, 33) : *Pour la femme menstruée qui souffre de son flux, et pour le gonorrhéen dont l'écoulement se prolonge ;* on établit une analogie entre ces deux cas, et comme la menstruée communique l'impureté même lorsqu'elle est en ce cas par suite d'une violence, de même le gonorrhéen propage l'impureté lorsqu'il est en cet état par suite d'une violence. S'il en est ainsi, on devrait admettre la propaga-

1. Suit un passage traduit au tr. *Kilaïm*, V, 2 (t. II, pp. 274-5). 2. Mot à mot, le fait reste sur pied (il est indéniable). 3. V. tr. *Synhédrin*, IX, 1. 4. Littéralement : que la cause est sur pied (était restée en l'état).

tion d'impureté, même après avoir vu un premier écoulement? Il faut pourtant, répond R. Zeira, qu'il y ait parité avec l'état de la menstruée (après plusieurs constatations, il y a impureté effective au point de vue de la propagation). Par « violence », dit R. Eléazar, on entend celle qui a réellement eu lieu (non pas douteuse). Par « doute », on entend le doute entre l'écoulement prolongé et le simple accident. Quant au « semen », ne rend-il pas impur en tout cas (sans conviction préalable)? C'est vrai, et l'on a seulement voulu dire que l'on ne fait plus dépendre d'une périodicité fixe la propagation d'impureté par écoulement (lorsqu'il y a eu conviction).

Voici comment il faut rectifier les avis de la Mischnâ (§ 5, au sujet de l'homicide) : « Selon R. Néhémie, cet homme n'est pas condamnable ; selon les autres sages, il l'est, car le fait reste sur pied[1] ». Le motif de chaque avis est exposé comme suit : les sages pensent que deux suppositions (lorsque la première et la dernière fois on a tenu le blessé pour frappé à mort) l'emportent sur l'une (l'intermédiaire, par laquelle on a cru le blessé rétabli) ; R. Néhémie au contraire admet que la supposition intermédiaire l'emporte sur les deux autres. R. Néhémie base son opinion sur ce qu'il est dit (Exode XXI, 19) : *S'il se lève et peut marcher au-dehors, appuyé sur son bâton, celui qui a frappé sera libéré etc.* ; or il n'a pu venir à l'idée de personne que, dès l'instant où le blessé peut sortir, celui qui l'a frappé soit passible de la peine de mort, et l'on a voulu dire que si même le blessé, un moment remis, finit par mourir de sa première blessure, celui qui l'a frappé échappe à la condamnation. Les autres sages basent leur opinion sur l'explication d'un passage du même chapitre (ibid. 10), où il est dit : *s'il ne meurt pas, ou qu'il soit forcé de s'aliter* ; or, l'une de ces expressions est superflue, et l'on sait bien que si le blessé n'est pas mort, il restera couché pour se guérir; mais l'on a voulu viser le cas où l'on a supposé d'abord que le blessé n'en mourrait pas. Mais alors, pourquoi est-il dit auparavant : « si le blessé se lève et peut sortir, appuyé sur la béquille, celui qui l'a frappé sera libéré » ? N'en résulte-t-il pas que si le blessé ne se relève plus, le meurtrier sera condamné, ce qui est contraire à la règle de ne plus condamner celui qui est libéré pour le même fait? Il faut donc comprendre les deux déductions diverses dans le même verset, l'estimation du blessé comme devant mourir, ou comme devant guérir : Si après l'estimation du blessé comme devant mourir, il se remet, puis retombe malade et meurt, le meurtrier sera condamné ; lorsqu'au contraire on a supposé que le blessé ne mourrait pas, de sorte que le meurtrier a été seulement condamné à payer au blessé « le dédommagement pour incapacité de travail », le meurtrier est tenu pour définitivement libéré, lors même que le blessé viendrait à mourir ensuite. Mais, si l'on peut aussi expliquer ce verset dans l'hypothèse que le blessé mourra, comment peut-il être question de « payer au

1. Cette incidente se réfère, non à l'avis de R. Néhémie, mais à l'avis contraire des autres sages qui condamnent ce meurtrier. Cf. J., tr. *Synhédrin*, IX, 3 (fol. 27a).

blessé un dédommagement pour incapacité de travail » (pénalité non prévue en cas de décès)? R. Ila répond au nom de R. Simon b. Lakisch : c'est précisément une déduction nouvelle tirée de ce verset que le meurtrier devra payer un dédommagement, bien que le coupable n'ait pas été jugé sous ce rapport. R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : on suppose rétroactivement qu'il y a eu une appréciation erronée (voilà pourquoi on l'estime condamné déjà à payer l'amende). Y a-t-il une différence pratique entre ces deux explications? Il y en a une au cas où l'état du blessé s'est amélioré par rapport à ce qu'il était d'abord : d'après le premier avis, disant que, par déduction nouvelle tirée de ce verset, le coupable devra payer un dédommagement, il est évident qu'en cas de remise faite du paiement, il est valable; mais si le coupable n'a pas encore payé avant l'aggravation, puis le blessé meurt, sera-t-il dispensé de payer en raison de la condamnation à la peine capitale, ou restera-t-il en l'état d'allègement primitif, condamné aussi à payer? D'après l'autre explication, disant que l'on suppose une estimation rétroactivement erronée, on raisonne à l'inverse, et il est évident au contraire que si le coupable n'a rien payé avant le décès du blessé, il ne payera rien, car certes la supposition première, d'avoir frappé mortellement, se réalise, sans erreur; mais si l'homme qui a frappé avait déjà payé, devra-t-il lors du décès reprendre le payement auquel il n'a pas été contraint, ou devra-t-il le laisser? Il y a un enseignement à l'appui de la première opinion, et un autre enseignement confirme la seconde opinion[1]. L'enseignement qui sert d'appui à l'avis de R. Yossé b. Ḥanina dit ceci : Si le blessé a été estimé avoir été frappé mortellement, et pourtant il survit, puis il meurt, il est évident que le payement est seulement dû lorsque l'état du blessé s'améliore (mais si la remise n'a pas été effectuée, elle ne sera pas due finalement, puisque la supposition d'amélioration n'était pas définitive). D'autre part, l'enseignement qui sert d'appui à l'avis de R. Simon b. Lakisch, s'exprime ainsi : Si l'on a estimé le blessé comme devant vivre et il meurt, le meurtrier devra payer aussi ce dédommagement, lors même de l'aggravation (le payement est toujours dû, puisqu'il est prescrit par la Bible). Non, dit R. Yossé, il faut rectifier ce dernier texte et le lire ainsi : le paiement est dû, non à partir du moment où l'état du blessé s'aggrave, mais lorsqu'il s'améliore (donc on ne conclut rien de là).

Lorsque quelqu'un a frappé violemment son prochain sur la main, au point que celle-ci s'est enflée, et que le médecin prescrive de la couper sous peine de danger mortel (de gangrène), celui qui a frappé devra-t-il payer le montant de la valeur estimée pour la main? (Le dispensera-t-on, en raison de ce que l'homme qui a frappé n'a pas eu l'intention de couper la main, ou en est-il responsable comme auteur indirect de la perte d'une main)? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit (ibid. 22) : *Si deux hommes se querellent et disputent, etc.*; or, ces deux faits sont exactement semblables, et ils sont pourtant exprimés tour à tour pour dire qu'il y a parité d'état coupable entre celui qui a

1. V. B., tr. *Synhédrin*, fol. 78b et 79a.

directement eu la pensée d'accomplir un dommage, et celui qui n'a pas eu une telle pensée directe. Cependant, si même celui qui n'a pas formé un tel projet directement est coupable, celui qui l'a conçu directement ne l'est-il pas à plus forte raison ? (Et pourquoi alors en parler)? Voici donc comment il faut rectifier cette règle : Si quelqu'un a eu la main frappée au point qu'elle enfle et que le médecin prescrive de la couper sous peine de danger mortel, l'auteur du mal sera-t-il condamné à payer la valeur de la main ? Oui, par déduction du dernier verset cité (par prescription biblique), l'homme qui a été la cause indirecte de l'avortement d'une femme devra la dédommager ; de même ici, la déduction biblique sera étendue au présent cas, et l'auteur indirect de la perte d'une main devra en payer la valeur.

5. Samuel (le prophète) avait été Nazir, selon l'avis de R. Nehoraï, car il est dit (I Samuel, I, 11) : *Le rasoir ne devra pas passer sur sa tête.* Or, le même terme *rasoir* est employé aussi bien pour Samson (Juges, XIII, 5), que pour Samuel; et comme l'un était Nazir, l'autre l'était aussi. Mais, objecta R. Yossé, le mot *Morah* (au sujet de Samuel) ne désigne-t-il pas la prévention des humains? Ce sens est inadmissible, lui dit R. Nehoraï, puisqu'il est dit d'autre part (I Samuel, XVII, 2) : *Samuel dit : comment puis je aller, car si Saül l'apprend, il me tuera.* C'est que déjà il avait la crainte des humains.

R. Yanaï conclut[1] de ce qu'il est écrit (Isaïe, VII, 26) : *Toutes les montagnes qui sont sarclées avec un sarcloir*[2], puis (ibid. IX, 17) : *Il n'y surgira pas de crainte des ronces et des épines*, que le terme « crainte » (ou prévention) n'est pas seulement applicable aux humains. Comme la semence craint le fer (la serpe qui doit un jour couper ses produits), de même les cheveux craignent le fer (le rasoir[3]).

1. Midrasch Rabba sur Samuel, ch. 2. 2. Ou mieux : cultivées avec la pioche.
3. Par conséquent, le mot MORAH (rasoir) a le même sens que IRAH (crainte), parce qu'il fait « peur » aux cheveux.

TRAITÉ QIDDOUSCHIN

CHAPITRE PREMIER

1. Le mariage est validé par un des trois moyens suivants : par l'argent donné à la femme pour l'épouser, par l'acte de mariage, ou par la cohabitation [1]. La femme redevient libre de 2 façons : par la lettre de divorce, ou par la mort du mari. Pour la veuve qui incombe au beau-frère par lévirat, le mariage est validé par la cohabitation, et elle devient libre par le déchaussement (Deutéron. XXV, 9), ou par la mort du beau-frère.

Quant à l'argent, selon l'école de Schamaï, ce sera un dinar ou la valeur d'un dinar ; selon l'école de Hillel, ce sera une *Prouta*, ou la valeur d'une prouta [2], dont le montant vaut $^1/_8$ d'Assarion italien (de la Grande-Grèce).

Voici comment il faut entendre la Mischnâ : ladite acquisition se fera *ou* avec de l'argent, ou par contrat, ou par la cohabitation. De même, R. Ḥiya a enseigné : en réalité, les trois conditions énoncées ne sont pas exigibles, et l'une d'elles suffit pour la validité de l'union. D'où sait-on que l'argent est un des modes d'acquisition? De ce qu'il est dit (Deutéron. XXII, 13) : *Si un homme prend* (achète) *une femme*, ce qui est une allusion à l'acquisition contre argent. D'où le sait-on pour la cohabitation? De ce qu'il est dit (ibid.) : *et qu'il vienne à elle* (l'épouse) ; ce qui est une allusion à la manière d'acquérir par la cohabitation. Jusque-là on aurait pu croire qu'il faut les deux conditions pour valider l'union ; d'où sait-on qu'il suffit au besoin à cet effet d'avoir remis l'argent à la femme, sans avoir aussi cohabité avec elle, ou d'avoir cohabité avec elle sans remise préalable d'argent? Il est dit, répond R. Abahou au nom de R. Yohanan (ibid. 22) : *Si l'on trouve un homme dormant près d'une femme mariée à un mari ;* or, on peut supposer le cas où le mari avait seulement acquis sa femme par la cohabitation (seul acte dont le verset parle), et pourtant la Bible dit qu'en cas d'adultère, celui qui le commet sera puni par la pénalité de la strangulation (donc, ce seul acte suffit à valider l'union en ses conséquences légales).

Finalement, il en sera ainsi, non-seulement lorsqu'un mari aura épousé sa femme (inivit) régulièrement, mais aussi en cas d'irrégularité [3]. C'est seulement pour ce dernier cas, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, que le texte

1. A l'encontre des païens, qui reconnaissaient la cohabitation seule pour valider un mariage, la loi juive exige que cet acte soit accompagné de diverses cérémonies. 2. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, I, 6 (t. VII, p. 20); tr. *Edouyoth*, IV, 7. 3. *In vaso indebito*. Cf. tr. *Kethouboth*, III, 6 (t. VIII, p. 42).

a dû nous enseigner l'efficacité du mariage en ses conséquences légales ; car, s'il en est de même en cas de cohabitation régulière, à quoi bon dire que son mari l'a constituée comme épouse ? Pourquoi ne serait-ce pas aussi bien un autre (le second survenant)? C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs [1] : Si une vierge fiancée a subi tour à tour le contact de deux hommes, le premier sera passible de la lapidation, et le second de la strangulation (la pénalité du second est telle, parce que la fille n'était plus vierge ; c'est donc que toute copulation quelconque du mari entraîne l'union). — Il est donc admis que la cohabitation constitue l'union, même sans remise d'argent ; mais d'où sait-on qu'à l'inverse la remise de l'argent constitue aussi l'union, même sans cohabiter ? De ce qu'il est dit (Exode, XXI, 11) : *Elle sortira gratuitement sans rançon ;* et auparavant il a été dit (ibid. 10) : *S'il en prend une autre, etc.* Or, comme pour cette « autre » il s'agit d'une acquisition à prix d'argent, de même toute femme pourra être légalement acquise par de l'argent.

Le « contrat » est aussi un mode d'acquisition, parce qu'il est écrit (Deutéron. XXIV, 3) : *Il* (le mari) *lui écrira une lettre de divorce, qu'il lui remettra en mains, puis il la renverra de sa maison ; elle sortira de sa maison, s'en ira et sera ensuite à un autre homme.* Or, on compare sa nouvelle existence (union) à sa sortie : comme la sortie (séparation) s'effectue en vertu d'un acte (de divorce), de même l'union sera célébrée par un acte (ou contrat). R. Abin dit que R. Ḥiskia a enseigné la déduction suivante [2] : de l'expression précitée « s'il prend », on déduit que la femme sera acquise par de l'argent, et c'est de toute justice ; car, si l'esclave juive, que l'on n'acquiert pas par la cohabitation [3], pourra être acquise par de l'argent, à plus forte raison peut-on acquérir avec de l'argent l'épouse, susceptible d'acquisition par la cohabitation. On peut opposer à ce raisonnement le fait d'une veuve incombant à autrui par lévirat, que le beau-frère survivant au mari défunt acquiert par la cohabitation sans remise d'argent ; on pourrait donc aussi admettre, sans susciter d'étonnement, que l'épouse, quoique susceptible d'acquisition à l'aide de la cohabitation, ne le serait pas par une remise d'argent ? C'est pourquoi il est dit : « S'il prend », expression qui fait allusion à l'acquisition par l'argent, puis « qu'il l'épouse », expression qui fait allusion à l'acquisition par la cohabitation. Cette déduction paraît fort juste ; car si la veuve, qui incombe par lévirat à son beau-frère, et ne saurait lui être acquise à prix d'argent, devient son épouse réelle par la cohabitation, à plus forte raison l'épouse ordinaire, que l'on peut acquérir par l'argent, sera également unie par le fait de la cohabitation. Contre ce raisonnement, on peut opposer le fait de l'esclave juive, susceptible d'être acquise à prix d'argent, bien qu'elle ne le soit pas par le fait de la cohabitation ; on pourrait donc aussi admettre, sans provoquer d'étonnement, que l'épouse, quoique susceptible d'acquisition par de l'argent, ne le sera pas à l'aide de la cohabitation ? C'est pourquoi il est dit :

1. Tr. *Synhédrin*, VII, 15. 2. Siffri, section *Ki-Thetsé*, n° 268. 3. Selon la déduction faite ci-après.

« S'il prend », ce qui est une allusion au fait de l'acquisition par la voie de l'argent, et « qu'il l'épouse », ce qui est une allusion à l'union par la cohabitation (il faut les deux expressions pour valider l'union en tous cas).

On conclut à la validité de l'union par le contrat, de la façon suivante : Puisque l'argent, qui ne sert pas à effectuer la séparation, peut servir à faire entrer une femme au domicile conjugal, à plus forte raison un contrat, qui peut servir aussi à répudier, servira à unir. Ceci ne prouve rien ; car, par contre, l'argent sert par voie d'échange à faire sortir la consécration de son état sacré, tandis que le contrat ne pourrait pas servir à un tel usage et n'y suffirait pas. Puis donc que le raisonnement *a fortiori* se trouve rompu, il faut en revenir au texte écrit, qui s'exprime ainsi : « Il (le mari) lui écrira une lettre de divorce, qu'il lui remettra en mains ; puis il la renverra de sa maison, d'où elle sortira ; elle s'en ira et sera ensuite à un autre homme. » Là, on compare l'existence (l'union) avec un autre, à sa sortie de chez le premier mari : comme cette séparation sera effectuée à l'aide d'un contrat, il en sera de même pour le premier mariage. R. Judan dit : il conviendrait d'attribuer à une fille libre la faculté d'acquisition à titre de présomption, dès qu'elle a accompli l'un des travaux qui lui incombent à titre d'épouse, par raisonnement *a fortiori*, et voici comment : puisqu'une esclave cananéenne, qui n'est pas acquise par la cohabitation, le sera par la présomption de possession ; ce dernier mode devrait à plus forte raison servir à l'acquisition d'une personne (libre), qui par la cohabitation devient une épouse. C'est pourquoi il est écrit (ibid.) : « Et qu'il l'épouse » ; la femme sera acquise par la cohabitation, non par la possession. Ne pourrait-on retourner le raisonnement *a fortiori* et dire que la servante cananéenne est susceptible d'être acquise par la cohabitation, en raisonnant comme suit : Puisqu'une personne libre, non susceptible d'être acquise par possession, sera acquise par voie de cohabitation ; à plus forte raison celle que l'on acquiert par la possession (l'esclave) sera acquise en cas de cohabitation ? C'est pourquoi il est écrit (Lévit. XXV, 46) : *Vous les transmettrez en héritage à vos fils après vous, comme une possession de propriété, etc.*, à l'instar de cette dernière, l'esclave pourra être acquise par la possession, non par la cohabitation.

Jusque-là nous savons quelles sont, au sujet d'une israélite, les trois manières d'acquérir une femme, soit avec de l'argent, soit à l'aide d'un contrat, soit par la cohabitation. D'où sait-on que ces modes sont aussi applicables aux païens ? C'est que, dit R. Abahou au nom de R. Eléazar, il est écrit (Genèse, XX, 3) : *Tu devras mourir à cause de la femme que tu as prise, car elle a été « épousée » par son mari* ; donc, les païens aussi (tel que le roi Abimélekh) sont condamnables en s'unissant aux femmes mariées, non au sujet des fiancées. Il résulte de l'avis émis (ci-après) par R. Eléazar que (pour le païen) l'union est effective s'il a en vue d'acquérir ainsi la femme ; tandis que, selon l'avis opposé de Samuel, lors même que le païen n'a pas l'intention d'acquérir la femme par la cohabitation, elle lui sera désormais unie. Or, R. Yôna a

dit au nom de Samuel : lorsqu'avec une païenne libre, placée à la fenêtre (en vue de tout venant), deux hommes ont cohabité, le premier ne mérite pas de pénalité ; mais le second est passible de la peine capitale, par suite de l'union avec le premier (ce qui constitue l'adultère) ; or, le premier n'a pas eu l'intention d'acquérir la femme en mariage, et pourtant l'union est légale en ses conséquences.

Il est écrit (Lévitique, XVIII, 6) : *Tout homme, etc.* ; on déduit de la répétition superflue du mot « homme » que les lois prescrites dans ce chapitre sont applicables par extension aux païens, et les péchés de relations illicites commis par les gens de nations étrangères seront jugés selon les lois de ces nations, de même que s'ils ont eu des relations illicites avec des femmes israélites ils seront jugés d'après les lois en vigueur parmi les Israélites. R. Eléazar dit : de toutes ces lois, il n'y a qu'une loi complémentaire à ajouter au sujet des païens, c'est la relation avec une fiancée juive ; car si un païen cohabite avec une fiancée juive, il sera coupable ; mais si c'est avec une fiancée païenne, il ne le sera pas. On vient de dire que s'il cohabite avec une fiancée juive, il sera coupable. Sera-t-il passible de la pénalité des païens, ou de celle des Israélites ? S'il est condamné par le statut de ces derniers, il ne sera condamné à mort que sur l'attestation de deux témoins et par un tribunal composé de vingt-trois juges, et, après avoir été averti des conséquences de son crime, il subira en cas d'infraction la pénalité de la lapidation ; s'il est admis au contraire, qu'il subira la loi en vigueur chez les païens, il suffira pour le condamner du témoignage d'un seul témoin, la sentence sera rendue au besoin par un seul juge, sans avertissement préalable, et le coupable sera décapité avec l'épée. R. Juda b. Pazi ajoute que la peine de mort sera appliquée par la strangulation, en vertu de ce verset (Genèse, IX, 6) : *Celui qui verse le sang de l'homme verra son sang versé « en l'homme »* ; or, le sang n'est versé dans le corps même du criminel qu'en cas de strangulation. Il y a encore une autre différence à savoir s'il dépend de la législation juive, ou de celle des païens : Si ce païen est soumis aux lois des Juifs, et qu'après son crime il se convertit au Judaïsme, il reste toujours coupable au même degré (sans modification) ; s'il dépend au contraire de la législation païenne, il restera dispensé de la pénalité pour ce fait, même lorsqu'il sera ensuite converti, car R. Ḥanina dit[1] : Un Noaḥide, eût-il même blasphémé contre la Divinité, échappe à toute pénalité ultérieure lorsqu'il se convertit plus tard, puisqu'il change alors de législation[2].

R. Eléazar dit au nom de R. Ḥanina[3] : d'où sait-on que même les Noaḥides sont avisés de ne pas commettre de relations illicites entre eux aussi bien que les Israélites ? De ce qu'il est dit (Genèse, II, 24) : Il (l'époux) *s'attachera à*

1. B., tr. *Synhédrin*, fol. 71. 2. En somme, observe le commentaire *Pné-Mosché*, le texte ne résout pas la question de savoir par quelle juridiction le païen qui a commis le crime précité sera examiné et condamné. 3. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, XI, 4.

sa femme, non à celle d'autrui; « il s'attachera à elle » (ce qui est dit avec superfluité), mais il n'aura d'union ni avec un homme, ni avec un animal. R. Samuel, R. Abahou, ou R. Eléazar dit au nom de R. Ḥanina : un noaḥide qui cohabite avec sa femme irrégulièrement mérite la peine de mort, en vertu du verset précité : *Il s'attachera à sa femme, et ils ne formeront qu'une chair*, in loco quo ambo uniti[1]. R. Yossé demanda[2] : Est-ce que l'acte de copulation à l'égard d'un homme, ou avec un animal, est considéré comme union (passible de pénalité, ou non)? Oui, certes, par déduction d'analogie avec la loi sur la femme menstruée, dont on déduit tous les cas spéciaux de relations illicites (et l'on en conclut que même une union imparfaite, ou inachevée, est condamnable); il en sera de même pour les rapports avec un mâle, ou un animal. Ainsi, l'on connaît la défense pour un israélite; mais d'où le sait-on pour un païen (non assujetti à la loi sur les menstrues)? On peut le conclure, dit R. Mena, du même verset précité, « il s'attachera à sa femme », non à celle d'autrui, même si peu que ce soit, et au même titre se trouve défendue l'union avec un mâle, ou avec un animal, si minime qu'elle soit.

Nous avons donc appris (plus haut) que, pour les païens, il n'y a pas de consécration en mariage anticipée (en dehors de la cohabitation). Sont-ils sujets à la loi du divorce? R. Juda b. Pazi et R. Ḥanin disent au nom de R. Houna le grand à Cippori[3] : ou il faut admettre pour eux qu'ils ne procèdent pas au divorce régulier (par acte), ou que les deux conjoints se séparent à volonté (sans formalité). R. Yoḥanan de Sephoris, ou R. Aḥa, R. Ḥinena, au nom de R. Samuel b. Naḥman, dit d'interpréter ce verset (Malakhi, II, 16) : *Car l'Eternel, le Dieu d'Israël, a dit qu'il hait qu'on la renvoie;* on infère de là que la loi sur le divorce subsiste seulement à l'égard des Israélites, non parmi les représentants d'autres nations. R. Ḥanania au nom de R. Pinḥas observe que, dans tout ce chapitre prophétique, l'Eternel est désigné sous le nom de Dieu Sabaôth, tandis que dans ce dernier verset il est nommé « Dieu d'Israël », afin d'enseigner que, pour la question de divorce, le nom du Dieu unique n'est mentionné qu'à l'égard d'Israël. On sait, par l'avis qu'émet ci-après R. Ḥiya le grand, que les païens ne sont pas sujets à la loi du divorce, car R. Ḥiya a enseigné : Si un païen a répudié sa femme, laquelle a épousé un autre homme, qui l'a répudiée à son tour, puis les deux hommes se convertissent au Judaïsme, on ne leur appliquera pas ce précepte (du Deutéron. XXIV, 4) : *son premier mari qui l'a répudiée ne pourra plus* (alors) *la reprendre* (et le païen sera libre de la reprendre). En effet, on a enseigné : un fait de ce genre fut soumis à l'appréciation de Rabbi, qui autorisa l'union nouvelle.

« Par le contrat » (est-il dit dans la Mischnâ). On entend par là un contrat n'ayant pas même la valeur d'une prouta (même monnaie); car, s'il avait cette

1. *Per genitalia.* 2. Cf. J., tr. *Kethouboth*, I, 3 (t. VIII, p. 11). 3. V. Midrasch Rabba sur la Genèse, ch. 18.

valeur, il serait inutile d'en parler, puisqu'alors ce serait l'équivalent de l'argent en espèces. De même R. Ḥiya a enseigné : En réalité, il n'est pas besoin d'employer un contrat qui représente une valeur quelconque, puisque d'ailleurs on peut consacrer une femme par tout objet qui représente un minimum de valeur d'une *prouta*[1] ; eût-on même écrit le contrat sur un tesson d'argile, ou sur un chiffon de papier, puis on l'a remis à la femme, celle-ci sera consacrée comme épouse. Si un contrat de divorce a été écrit sur un objet dont il est défendu de tirer un profit quelconque, est-il valable ? R. Ḥanin a enseigné qu'un cas de ce genre a été exposé devant Rabbi, qui a dit : la femme en question dans ce divorce sera ainsi légalement répudiée ; selon R. Eléazar, elle ne le sera pas. R. Zeira dit que ces mêmes rabbins doivent aussi différer d'avis pour la question de mariage : le second interlocuteur doit être d'avis qu'un contrat rédigé de cette façon ne sera pas effectif, pas plus que la répudiation ne sera légale ; d'après le préopinant au contraire, un tel contrat servira, soit à consacrer une femme, soit à la répudier. Les autres compagnons d'étude n'adoptent pas cette analogie et disent d'adopter l'interprétation la plus sévère. Qu'est-ce que l'on entend, demanda R. Yossé, par le sens « le plus sévère » ? La femme sera-t-elle à la fois consacrée et répudiée (en raison du doute), et la sévérité consiste en ce que, malgré la consécration, il faut la recommencer, de même qu'en cas d'un tel divorce la femme sera impropre au Cohen à titre de répudiée, bien qu'aux deux cas la femme devrait se dégager d'une seconde consécration à autrui par un nouveau divorce ? Ou dira-t-on qu'il n'y a pas de divorce, et pour les deux cas on observe la sévérité de considérer la femme comme mariée ? Quelle est en somme la règle pour la consécration en mariage ? Des Rabbins de Césarée disent au nom de R. Jacob b. Aḥa : le second interlocuteur, qui déclare un tel divorce valable, admet aussi un tel mariage comme légal, en supposant qu'il s'agit d'un interdit de jouissance par ordre rabbinique ; le préopinant au contraire déclare qu'aucun de ces actes n'a de valeur, parce qu'il s'agit d'un interdit d'ordre légal. Donc, par un acte rédigé sur une matière interdite d'ordre rabbinique, selon tous, le mariage est valable. S'il en est ainsi, c'est opposé à ce que Rab dit[2] : même selon R. Meir (qui dit qu'à partir de midi du 14 Nissan, le levain est seulement interdit par mesure rabbinique), celui qui à partir de la 6e heure aurait pris du pain levé pour consacrer une femme aurait accompli un acte sans valeur. C'est qu'au sujet du pain levé, il s'agit d'une consécration faite par cet objet même, qui n'a plus de valeur après la sixième heure, outre qu'il est interdit par les rabbins ; tandis qu'ici il s'agit d'avoir consacré la femme par les conditions inscrites au contrat. Mais alors (si l'on ne tient pas compte de la matière sur laquelle le contrat est rédigé), même si le contrat est fait sur un interdit de jouissance d'ordre légal, la femme devrait être tenue pour consacrée ? Quelle différence y a-t-il entre cet acte et celui qui n'a aucune valeur intrinsèque (servant, malgré cela, à consacrer une femme) ? La première sorte

1. Tossefta à ce traité, ch. 1. 2. V. J., tr. *Pesaḥim*, I, 4 (t. V, p. 10).

de contrat ne peut pas même servir à achever le mariage (à titre d'interdit légal, la matière n'a aucune valeur brute); tandis que le second peut servir du moins à achever le mariage.

On a enseigné ailleurs[1] : Les juges défèrent le serment en cas d'aveu partiel, lorsque l'objet de la contestation a au moins une valeur de deux pièces d'argent, et l'aveu porte sur un minimum de la valeur d'une *prouta* ; selon les Schammaïtes, l'objet de la contestation pourra n'être que d'un *maa* ; selon les Hillélites, elle devra être de deux *maas*. Est-ce que l'école de Schammaï n'est pas en contradiction avec elle-même? D'une part (pour les mariages), elle est d'avis que, par pièce d'argent, on entend le Dinar[2], tandis que d'autre part (pour le serment), il est question de *maa* pour représenter la pièce d'argent? De même, l'école de Hillel n'est-elle pas en contradiction avec elle-même? D'une part (pour le mariage), elle est d'avis d'entendre par pièce d'argent une *prouta*, tandis qu'ici elle entend par là deux *maas*? En voici l'explication, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Ḥanina : pour le mariage, l'école de Schammaï adopte comme terme d'analogie le principe de la vente d'une servante juive ; comme en principe elle sera vendue pour un dinar, de même la consécration en mariage se fera pour une pièce d'argent de cette valeur[3]. L'école de Hillel au contraire adopte, pour terme d'analogie, la diminution de valeur (ou le montant de la diminution de valeur de la servante juive lors de sa sortie de chez le maître); et comme cette réduction peut aller jusqu'à une prouta, la même valeur sera admise comme minimum pour la consécration en mariage. Or, pourquoi l'école de Schammaï admet-elle comme unité de valeur le dinar? C'est qu'il est écrit (Exode, XXI, 11) : *Elle sortira gratuitement, sans argent* (ou rançon); or, il va sans dire qu'elle n'a pas d'argent à recevoir, et cette expression (superflue) a pour but d'indiquer qu'elle sera vendue pour de l'argent (deux *maas*) supérieur à la consécration légale (un *maa*). Est-ce à dire qu'en principe elle a été vendue pour un peu plus d'un dinar, le mot *argent* signifiant un dinar? Ou désigne-t-il une *prouta*, et l'on suppose qu'elle a été vendue pour une somme supérieure, ou deux *prouta*? Finalement, il faut admettre que le type minimum de l' « argent » est le *maa*. Pourquoi alors n'est-ce pas le *maa* (au lieu du dinar) que l'on adopte comme unité du prix de vente? R. Aboun au nom de R. Juda b. Pazi dit : en cas de vente d'une fille juive pour un dinar, lorsqu'elle voudra diminuer la valeur, on défalquera un maa par chacune des années de service (un dinar = six maas), après quoi elle peut sortir sans rien devoir. Mais pourquoi ne pas admettre (en cas de vente primitive à raison d'un *maa*) que la diminution annuelle sera d'une *prouta* (= 1/8 de maa)? Il faut tenir

1. Tr. *Schebouoth*, VI, 1. 2. V. J., ibid. (fol. 36ᵈ). 3. En quittant son maître pour cause de désaccord (Exode, XXI, 8 à 11), la fille juive qui lui a été vendue comptera pour quelle somme elle est entrée au service et combien d'années elle y a passées ; puis, défalquant une diminution pour chaque année écoulée à ce service, elle rendra au maître la différence entre son prix versé et celui de la valeur actuelle.

compte, répond R. Aboun, du cas où cette fille voudrait invoquer la diminution de valeur dès le commencement de la sixième année ; or, si le maa était l'unité de mesure, comment supposer que le commencement de la diminution en cette sixième année et la fin soient de même d'une prouta? Il faut donc forcément dire qu'il s'agit d'une vente primitive pour un dinar, pour laquelle la diminution calculée au commencement de l'année sixième sera d'un maa, et à la fin de cette même année elle ne sera que d'une prouta.

L'école de Hillel adopte l'avis opposé, prenant pour mesure le reliquat final sur les diverses diminutions de valeur de cette fille ; comme il suffit au besoin qu'il ne reste qu'une prouta, une telle menue monnaie peut suffire aussi à la consécration en mariage ; or, s'il ne restait qu'une valeur de prouta à ladite servante, cet état de diminution ne l'empêchera pas de sortir, de même une telle valeur, quoiqu'infime, peut suffire à consacrer une femme en mariage. Cependant, l'école de Hillel reste en contradiction avec elle-même, puisqu'ici (pour la question de mariage) elle se contente d'une prouta, tandis qu'ailleurs (pour le serment déféré en cas d'aveu partiel) elle appelle « argent » deux maas? C'est qu'il est dit (ibid. XXII, 6) : *Lorsqu'un homme remettra à son prochain de l'argent, ou des ustensiles à garder, etc.* ; or, le mot « argent » de ce verset ne saurait indiquer qu'un procès ne peut pas être soulevé pour moins d'une prouta, puisqu'il est déjà écrit (Lévitique, V, 26) : *pour se rendre coupable par elle*, expression superflue qu'il faut entendre en ce sens : il n'y a pas de « culpabilité » (qui nécessite le pardon) pour une valeur inférieure à une prouta : pourquoi donc y a-t-il le mot « argent » ? Pour conclure de là que l'on déférera seulement le serment en cas d'aveu partiel, si la cause porte sur une valeur d'au moins deux maas, ou : plus d'argent. Ou bien faut-il admettre que le mot « argent » désigne une prouta, et supposer un dépôt d'une valeur supérieure à ce minimum, soit de deux prouta? Non, car il faut admettre finalement que le type minimum est d'un maa. Mais alors pourquoi l'école de Hillel parle-t-elle (au sujet du serment) d'une valeur de deux maas, et ne pas s'en tenir à l'unité du maa (augmenté d'un faible excédant, ou prouta)? C'est qu'il est dit (ibid.) : *ou des ustensiles* ; par analogie entre les deux termes, comme le nombre des « ustensiles » (au pluriel) est au moins de deux, la valeur de l'argent sera au moins de deux maas. Quel compte les Schammaïtes tiennent-ils de cette forme au pluriel du mot « ustensiles » ? Ils l'appliquent d'une façon conforme à l'enseignement de R. Nathan [1], qu'il faut déduire du terme « ou des ustensiles » l'extension aux vases d'argile (quelqu'infime que soit cette valeur).

Samuel dit [2] : Si le débat porte sur deux parts de froment, et le défendeur avoue devoir l'une de ces parts, il sera tenu au serment pour le reste. Toutefois, ajoute R. Ḥinena, il faut que les deux parts valent au moins deux prouta, de telle façon que, si le sujet du débat vaut plus d'une prouta, l'aveu

1. Cf. Mekhilta sur la section *Mischpatim*, ch. 15. 2. V. B., tr. *Schebouoth*, f. 11 et 40.

porte sur un minimum d'une prouta. Ceci est conforme à l'avis des Schammaïtes, qui déduisent du mot « argent » (dans le verset précité) qu'il devra être semblable aux « ustensiles » (d'au moins deux Maas) ; tandis que, selon l'école de Hillel, par analogie entre les termes « argent » et « ustensiles », tous deux devront se composer d'au moins deux objets ; et, par réciprocité, comme il est entendu que l'argent sera d'au moins deux maas, les « ustensiles » devront aussi être au moins deux (d'une certaine valeur). — [1].

Combien vaut la prouta ? La huitième partie d'un Assarion italien[2]. On a enseigné [3] : l'Assarion est 1/24 du dinar d'argent ; celui-ci est un 24e du dinar d'or. R. Ḥiya a enseigné : un *sela* vaut quatre dinars ; six Maas d'argent valent un dinar ; celui-ci vaut deux pondion [4] ; deux Pondion valent un Maa ; deux Assaria (Ἀσσαρία), valent un pondion ; deux *Semisses* (de ἡμίσευμα), valent un As ; deux Quadrans (Κοδράντης, ou teruncius, Τριούγκιον), valent un Semis ; deux Prouta valent un Quadrans. Il résulte de là que cette dernière constitue la 32e part d'un Maa. R. Zeira dit : au temps de R. Simaï, nos sages ont décidé (attribuant un peu plus de valeur à la Prouta) qu'elle représenterait la 24e part du Maa. De même, R. Simon b. Gamaliel a enseigné : deux grains (= d'orge, Hordea) valent un Maa [5] ; deux Ennéades (Ἐννεάς = 1/9 de Sesterce), valent un Hordeum : deux huitièmes (de cette monnaie) donnent donc deux prouta ; il en résulte que cette dernière est un 24e du Maa. R. Ḥanina et R. Mena émettent deux avis divers à ce sujet : Selon R. Ḥanina, la monnaie de cuivre conserve toujours sa valeur, tandis que celle d'argent tantôt vaut moins, tantôt vaut plus ; R. Mena au contraire dit : la monnaie d'argent conserve toujours sa valeur, tandis que celle de cuivre tantôt vaut moins, tantôt vaut plus. Or, selon l'avis de R. Mena, on peut toujours consacrer jusqu'à six femmes par le montant d'un Assarion (= 6 prouta) ; selon l'avis de R. Ḥanina, l'Assarion (en raison de sa valeur mobile, de tantôt 6 prouta, tantôt 8 pr.) peut servir parfois à consacrer six femmes, et parfois à huit. Ḥilfia put ainsi résoudre la question posée, car il avait fait un pari [6], en disant : Je m'asseois au bord du fleuve, et si je n'arrive pas à justifier d'après la Mischnâ chaque point enseigné par R. Ḥiya le grand, qu'on me jette à l'eau. On commença par lui observer : R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné qu'un Selà vaut quatre dinar ? Nous avons de même appris [7], répondit-il, qu'un Selà ne sera pas encore considéré comme défectueux et n'entraînera pas de tromperie sur sa valeur aussi longtemps que, selon R. Méir, on rendra quatre As par pièce, ce qui fait un As par dinar. N'a-t-il pas été enseigné aussi par

1. Suit un grand passage traduit au tr. *Yebhamoth*, I, 6, fin (t. VII, p. 21). 2. Cf. t. VIII, p. 100. 3. Tr. *Edouyoth*, IV, 7 ; Tossefta à *Bava bathra*, ch. 5. 4. Ou mieux : Dupondium. V. Zuckermann, *Talmudische Gewichte u. Münze*, p. 23. 5. Maïmoni donne à ce propos le montant du dinar (si fréquent dans le Talmud) : selon lui, le dinar pèse 96 grains d'orge ; le Issar est 1/4 de drahme, ou Dirhem en arabe ; le dinar vaut 6 drachmes ; donc, le Issar pèse (vaut) 4 grains et une fraction. 6. V. J., tr. *Kethouboth*, VII, 7 (t. VIII, p. 89). Cf. Græetz, *Geschichte der Juden*, t. IV, p. 488. 7. Tr. *Bava mecia'*, IV, 4.

R. Ḥiya, lui fut-il observé, que six Maa d'argent équivalent à un dinar? En effet, répondit-il, nous l'avons appris d'autre part (ibid.) : Ce serait une fraude de prendre quatre pièces d'argent sur 24 par Selà, ou un sixième de change sur une vente (c'est donc que le dinar vaut 6 Maa). On lui observa ensuite : R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que deux Pondion représentent un Maa? En effet, répondit-il, nous le savons d'ailleurs par ce texte [1] : Lorsqu'au lieu de consacrer un champ dès après le Jubilé (dont le rachat devra être opéré pour 50 sicles d'argent), on le consacre seulement deux ou trois ans avant le Jubilé, il suffira de payer en équivalence au trésor un Selà et un Pondion (puisqu'en divisant 25 sicles = 50 selà, par 49 années d'activité en dehors de celle du Jubilé, il reste un selà à répartir sur toutes ces années, soit un 48ᵉ en plus, ou un Pondion ; donc, celui-ci = 1/48ᵉ de sela, ou = 1/2 Maa, car 2 Pondion = un Maa). D'autre part, lui fut-il observé, R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que que deux Assaria valent un Pondion? En effet, répondit-il, nous le savons aussi par le texte suivant [2] : « Celui qui a déposé un As pour employer le montant à racheter des produits désignés comme seconde dîme dont il a mangé la moitié, puis se rend dans une autre localité où ces mêmes produits valent un Pondion (le double), aura le droit de manger encore le montant d'un As pour parfaire l'équivalence » (c'est donc qu'un Pondion vaut deux As). On lui observa enfin : R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que deux Semisses valent un As, deux Quadrans valent un Semis, et deux prouta valent un Quadrans? En effet, leur répondit-il, nous avons aussi appris (dans notre Mischnâ) : « Quelle est la valeur de la Prouta? La huitième part de l'Assarion italien. »

« La femme, est-il dit, s'acquiert elle-même (reprend possession d'elle-même) par le divorce », comme il est dit (Deutéron. XXIV, 3) : *Il lui écrira une lettre de divorce*, etc.; « ou par la mort du mari, » comme il est écrit (ibid. 4) : *Ou si le dernier homme épousé meurt* etc. Jusque-là on sait ce qu'il en est par la mort du dernier mari ; mais d'où sait-on qu'il en est de même par la mort du second? On l'apprend par raisonnement à fortiori : puisque la femme est libérée par la mort du second, dont le décès n'est qu'une libération partielle (la femme restant encore interdite au premier mari), à plus forte raison sera-t-elle libérée par le décès du premier mari, la libération par ce fait est complète (à l'égard de tous, la femme devient ainsi libre). R. Houna dit : un texte même de la Bible indique que la mort du mari libère la femme, en disant (ibid. XXV, 5) : *Lorsque des frères habitent ensemble, et l'un d'eux meurt sans laisser d'enfant, etc.* (il y aura lévirat) ; si donc il a laissé un enfant, le défunt libère la femme par son décès. R. Yossé b. R. Aboun dit : s'il n'était pas admis que la mort du mari libère la femme, à quoi bon dire qu'une veuve est interdite au grand-prêtre seul (non au simple cohen), selon le verset qui l'interdit, comme la femme répudiée ou celle qui a déchaussé est interdite au simple cohen. Ceci ne prouve rien, réplique R. Yoḥanan b. Marieh, car on peut expliquer qu'en ce cas l'interdit subsiste si le grand-prêtre était le beau-

1. Tr. *'Erakhim*, VII, 1. 2. Tr. *Maasser schéni*, IV, 8 (t. III, p. 241).

frère par lévirat, tandis que cette cause pourrait la laisser libre à autrui, tout en supposant qu'en dehors de ce motif elle reste interdite à tous. — [1].

Pourquoi, demanda R. Isaac, notre Mischnâ ne dit-elle pas que la veuve qui incombe par lévirat au beau-frère redevient libre, soit en le déchaussant elle-même, soit grâce à cette cérémonie accomplie par la femme adjointe (s'il y a deux veuves)? En effet, répondit-il, il est dit : « par le déchaussement, » soit par elle-même, soit par l'adjointe. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est dit que la veuve sera acquise au beau-frère en lévirat par la cohabitation, peut-on dire qu'il importe peu qu'elle cohabite, ou que ce soit l'adjointe ? (De même, le déchaussement devra être fait par elle-même ?) La première question manque de base, parce que la Mischnâ parle d'une seule veuve en lévirat, tandis que la question posée par R. Isaac se refère au cas où il y a deux veuves [2]. R. Samuel b. R. Isaac demanda : de quelle façon une esclave fiancée à un homme peut-elle rentrer en possession d'elle-même (être libre) pour qu'en cas de cohabitation avec autrui elle soit dispensée de la pénalité des coups de lanière, et l'homme soit dispensé d'offrir le sacrifice de péché ? Il est certain qu'elle ne quittera pas la maison du maître en vertu d'un acte de divorce, puisque R. Ḥiya a dit au nom de R. Yoḥanan [3] : Celui qui à moitié esclave et à moitié affranchi aura consacré une femme n'aura pas contracté une union légalement valable ; de même la répudiation d'une femme effectuée par lui sera sans valeur légale. Il est certain aussi qu'elle sera libre pour tous à la mort du mari [4], car, comme l'a dit R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, le prosélyte Aquilas a interprété [5], en présence de R. Akiba, le verset suivant (Lévitique, XIX, 20) : *Elle est une esclave promise à un homme*, dans ce sens : Elle est comme touchée (inita) par l'homme, ainsi qu'il est écrit (II Samuel, XVII, 19) : *Et elle répandit dessus des grains battus* [6]. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan que R. Eleazar b. R. Simon a expliqué de même, en présence des autres sages, le verset : « C'est une esclave promise à un homme, » en ce sens qu'elle a été épousée par lui, comparativement à une expression un peu analogue (Proverbes, XXVII, 22) : *Au milieu des grains que l'on bat* (émonde), *est mon mari*. La question est de savoir si l'esclave reprendra possession d'elle-même, à la mort de son maître et lors de l'achèvement de six années de service ? Or, cette question ne saurait être posée d'après R. Akiba, qui dit (ibid.) : Une esclave juive fiancée est considérée, selon la Bible, comme encore à moitié esclave et à moitié affranchie si elle est fiancée à un homme libre (et qu'importe alors, pour sa libération, que le maître soit mort) ? La question est donc posée selon R. Ismaël, qui dit : le texte biblique en question parle d'une esclave cananéenne épousée par un esclave hébreu, bien que

1. Suit un passage déjà traduit tr. *Yebhamoth*, II, 1 (t. VII, pp. 22-23). 2. Ce point est résolu au tr. *Yebhamoth*, IV, 12, et la cérémonie accomplie par une veuve libère en même temps l'autre veuve, ou l'adjointe. 3. Cf. tr. *Pesahim*, VIII, 1, et ci-dessus, tr. *Guittin*, IV, 5. 4. V. B., tr. *Krithoth*, fol. 11. 5. V. Grætz, ibid., t. IV, p. 437. 6. Jeu de mots entre *Haraf* et *Ha-rifouth* des deux versets.

ce soit là un mariage légal, selon le verset (Exode, XXI, 4) : *Si son maître lui donne une femme*, et l'on a demandé ceci : Est-ce qu'une telle esclave reprend possession d'elle-même à la mort de son maître et lors de l'achèvement des six ans de service (au point de vue des pénalités de la cohabitation avec elle), conformément à celui qui dit : un esclave hébreu ne reste pas soumis à l'héritier du maître? (Question non résolue).

2. On acquiert un esclave hébreu par de l'argent, ou par un acte écrit. Il devient libre après un nombre d'années (au bout de six ans de service), ou par l'arrivée du Jubilé [1], ou en se rachetant par déduction de valeur pour les années écoulées de service. La servante juive a cet avantage sur lui (un moyen en plus) que sa libération s'effectue aussi lorsqu'elle a les signes de la puberté. L'esclave qui se laisse percer l'oreille [2] est acquis au maître par cette opération, et n'est libre qu'au jubilé, ou à la mort de son maître.

Il est écrit (Deutéron. XV, 12) : *Lorsque ton frère hébreu, ou une femme hébreue te sera vendu*, etc., on compare donc, sous ce rapport, l'esclave mâle hébreu à l'esclave femme hébreue, et comme celle-ci est acquise par de l'argent et le contrat, on acquerra de même l'homme. On comprend le mode d'acquisition par de l'argent, parce qu'il est écrit d'autre part (Exode, XXI, 11) : *Elle sortira gratuitement, sans argent* (sans rembourser le prix de son achat) ; mais d'où sait-on aussi que l'on peut acquérir l'esclave femme par un contrat? On le sait pour l'esclave femme par analogie du mode d'acquérir (en mariage) une fille libre, et l'on déduit cette faculté d'acquisition à l'égard de l'esclave homme par analogie de l'esclave femme. Il en résulte que l'on déduit une règle d'analogie de celle qui est déjà l'objet d'une déduction semblable. Ceci est admissible, d'après R. Akiba, qui autorise ces sortes de déductions même indirectes ; mais comment justifier la même explication d'après R. Ismaël, qui n'autorise pas ces sortes de déductions indirectes? On a trouvé par contre qu'un enseignement de R. Ismaël énonce cet avis sur l'expression (du Lévitique, XIX, 20) : *à qui la liberté n'a pas été accordée* (après avoir appliqué ce dernier texte à l'esclave cananéenne, mariée avec un esclave hébreu, on déduit que l'esclave hébreu pourra comme celle-ci, être acquise à l'aide d'un contrat, et cette déduction est ensuite reversible sur la juive esclave). Comment se fait-il que nulle part R. Ismaël n'admette la faculté de tirer une déduction d'une autre déduction, tandis qu'ici il l'admet? On a enseigné au nom d'un sage (inconnu) : d'où R. Ismaël tire-t-il la règle de pouvoir acquérir l'esclave hébreu par un contrat? De l'analogie entre deux expressions contenant le terme « renvoyer » : Comme ailleurs (au sujet du divorce), l'expression « il la *renverra* de sa maison » (Deutéron. XXIV, 1) implique l'idée d'un contrat écrit, de même ici l'expression « tu le *renverras* libre » (Ibid.

1. Lévitique, XXV, 41. 2. Celui qui ne veut pas quitter son maître après 6 ans de service : Exode, XXI, 5.

XV, 12) implique l'emploi d'un contrat. Mais n'y a-t-il pas défaut d'analogie? Car le contrat (de divorce) sert à ce que la femme se reconquière elle-même, tandis qu'ici (pour l'esclave) il s'agit d'être acquis par d'autres? En effet, répond R. Mathnia, on déduit la règle relative à l'acquisition d'un esclave hébreu, par analogie entre deux expressions contenant le terme « vendre » : comme ailleurs l'expression « s'il a *vendu* de son patrimoine » (Lévit. XXV, 35) implique l'idée d'un contrat écrit, de même ici l'expression « lorsque ton frère hébreu te sera *vendu* » (Deutéron. XV, 12) implique la présence d'un contrat. Pourquoi ne pas admettre une autre analogie et dire ceci : aussi bien que l'esclave cananéen pourra être acquis par la prise de possession (sans contrat), l'esclave hébreu pourra être acquis de même? Aussi, dit R. Ḥiya b. Ada, l'analogie existe de fait entre l'esclave mâle hébreu et l'esclave femelle (sans qu'il soit besoin d'une déduction; ils sont tous deux l'objet de la même règle).

« L'esclave sera acquis par de l'argent » (dit la Mischnâ), comme il est écrit (Lévit. XXV, 50) : *c'est contre argent qu'il sera vendu* [1]; aussi, seulement contre argent l'on pourra racheter l'esclave hébreu, mais ni contre du blé, ni contre des ustensiles. Pourquoi en tous lieux admet-on une valeur comme équivalent à de l'argent, tandis qu'ici on ne l'admet pas comme telle? Cette distinction, dit R. Aba-Maré, a pour cause la répétition du terme « argent » dans le verset biblique en question. Toutefois, R. Ḥiya b. Ada reconnaît que si l'esclave demande à son maître d'être diminué de valeur (en raison du nombre d'années déjà écoulées à son service), il pourra être racheté même par des objets en nature, à l'aide de blé, ou d'ustensiles. Il est vrai, dit R. Judan, père de R. Mathnia, que l'on ne peut racheter l'esclave à l'aide de produits en nature (mais seulement contre espèces), lorsque ces produits n'ont pas été estimés à une valeur fixe; mais dès qu'ils ont été estimés, ils représentent l'argent.

D'où sait-on que si, pendant l'intervalle des six ans, l'esclave est tombé malade, il n'a pas besoin de remplacer le temps perdu en restant au delà des six ans? On le sait de ce qu'il est dit (ibid. 2) : *La septième année il sortira libre gratuitement*. Est-ce à dire qu'il en est de même si l'esclave s'est enfui pendant ce laps de temps? Non, parce qu'il est dit (ibid.) : *Il servira six ans*. D'où sait-on qu'il y a lieu de faire une extension de règle (en faveur de l'esclave qui a été malade), et, d'autre part, une restriction de règle (à l'encontre de l'esclave fuyard)? C'est qu'après la généralité exposée par la Bible (dans la première partie), elle vise l'exclusion; donc, on étendra la règle à l'esclave qui est resté dans le séjour du maître, non à celui qui n'est pas resté. R. Aboun b. Hiya dit que R. Oschia demanda : On comprend que si l'esclave, d'abord malade, s'est ensuite enfui, il soit tenu de remplacer tout le temps perdu; mais quelle est la règle si l'esclave s'est d'abord enfui, puis est tombé malade (au dehors)? R. Hiya b. Aba dit que l'on peut conclure la

1. Littéralement : *le prix de sa vente sera* (comparée), etc.

réponse de l'enseignement suivant[1] : Si une femme se refuse à son mari, on mentionne sur le contrat de mariage la constatation du refus. Et R. Hiya a enseigné que si une fiancée refuse de donner suite au mariage, ou si elle tombe malade, ou si elle est menstruée, on mentionnera sur le contrat une note écrite constatant le refus. Or, il ne saurait s'agir du cas où elle s'est refusée à son mari pendant les menstrues, puisqu'alors la loi interdit formellement toute relation matrimoniale ; c'est donc qu'il s'agit du cas où le refus s'est produit avant qu'elle était menstruée, et elle l'est devenue ensuite. Or, en un tel cas, cette femme ne doit pas être jugée comme une rebelle, et pourtant il est dit que l'on inscrit son refus dans le contrat de mariage ; de même ici, lorsque l'esclave qui s'est enfui est tombé malade au dehors, il devra remplacer au maître le temps perdu, parce que celui-ci peut lui dire : Si tu étais resté auprès de moi, tu n'aurais pas eu la mauvaise chance de tomber malade. R. Hinena dit : on peut faire valoir aussi ce raisonnement pour la première hypothèse, que l'esclave doit remplacer le temps perdu lorsqu'il a d'abord été malade, puis s'est enfui, car le maître peut arguer ainsi : Si tu avais été près de moi (si tu n'avais pas prémédité la fuite), tu te serais trouvé bien portant rétroactivement.

« L'esclave se reconquiert lui-même, est-il dit, par le cours des années de service. » Selon un enseignement, il peut se vendre pour une durée inférieure à six années, mais non au-delà de six ans ; selon un autre enseignement, il ne pourra se vendre ni pour une durée inférieure à six ans, ni pour un laps de temps supérieur à six ans. R. Jérémie explique ainsi le motif de chacun de ces avis (qui, selon lui, ne sont pas en désaccord) : le premier se rapporte au cas, survenant parfois, où l'esclave a été vendu deux ou trois ans avant le jubilé, lequel en arrivant libère forcément l'esclave (c'est alors qu'a lieu une vente bien inférieure à une durée de six ans). — « Ou par le jubilé », comme il est dit (ibid.) : *Il sortira au jubilé*. Ou encore « par une diminution (une perte) d'argent », comme il est écrit (en parlant de la cession à un païen, Lévitique, XXV, 51-52) : *S'il y a encore de nombreuses années jusque-là, il devra selon leur proportion restituer une somme équivalente sur le prix d'acquisition à titre de rachat. Mais s'il ne reste qu'un petit nombre d'années, jusqu'au jubilé, il en sera tenu compte ; d'après le nombre des années restantes, il paiera le rachat*. Or, ne sait-on pas que parfois le nombre des années est considérable, et parfois moindre ? (Pourquoi n'est-il pas dit seulement, selon la fin : « d'après le nombre des années restantes, il paiera le rachat » ?) Ce supplément d'expressions, répond R. Ila, a pour but de nous enseigner que parfois le nombre des années[2] est supérieur au salaire fixé ; d'autres fois, au contraire, le nombre des années en question est inférieur au salaire convenu.

Lorsque l'esclave a été vendu pour sa valeur (alors réelle) d'un Maneh, puis

1. V. J., tr. *Kethouboth*, V, 10 (t. VIII, p. 79). 2. Pour lequel la stipulation est faite.

il s'est amélioré jusqu'à valoir le double, soit deux Maneh, d'où sait-on que si le maître veut compter avec l'esclave pour son rachat, il ne comptera que sur le pied d'un Maneh pour la proportion de chaque annuité en moins ? C'est qu'il est dit (ibid. 50) : *de l'argent de son achat* (c'est d'après le moment de la vente qu'a lieu l'estimation en vue du rachat). Lorsqu'au contraire l'esclave a été vendu pour deux Maneh, et qu'ayant perdu de sa valeur il est réduit à un Maneh, d'où sait-on que si le maître veut compter avec cet esclave pour le rachat, il ne comptera non plus que sur le pied d'un Maneh pour la proportion de chaque annuité en moins ? C'est qu'il est dit (ibid. 59) : « d'après le nombre des années, il restituera le prix de la délivrance » (selon la valeur actuelle ; on compte donc, en chaque cas, sur le pied le plus réduit). — Nous savons que lorsque l'esclave hébreu a été vendu à un païen, il conserve lors du rachat la supériorité de pouvoir (en cas de doute) ; d'où sait-on qu'il en est de même à l'égard d'un esclave qui avait été vendu à un maître israélite et a été racheté de ses propres mains ? On le sait par analogie des termes « mercenaires » employés pour l'un comme pour l'autre (ibid. 40 et 50) ; or, comme lors du rachat d'un tel esclave vendu à un païen, l'hébreu reprend sa suprématie, il en sera de même en cas de rachat d'un esclave qui avait été vendu à un Israélite. Rabbi, au contraire (n'admettant pas l'application de ladite analogie), interprète le triple emploi des expressions « il le rachètera » usitées à ce sujet (ibid. 48, 49) : elles ont pour but une extension, à savoir que pour tous les rachats on adoptera la règle usitée au premier cas.

S'il n'est pas racheté par ceux-ci[1] (ses parents), est-il dit (ibid. 54), *il sortira libre à l'époque du jubilé* ; selon R. Yossé le Galiléen, par *ceux-ci* il sera libéré, et par le rachat de toute autre personne étrangère il sera soumis au service jusqu'au jubilé ; selon R. Akiba, au contraire, l'esclave que des parents rachètent restera soumis *à ceux-ci* (jusqu'au jubilé), et par le rachat de toute autre personne il est aussitôt libéré. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'ils basent leur avis sur l'interprétation du même texte biblique, « s'il n'est pas racheté par ceux-ci » : selon l'explication de R. Yossé le Galiléen, si l'esclave n'est pas racheté par ceux-ci, mais par d'autres, il sera soumis jusqu'au jubilé et ne deviendra libre qu'à ce moment ; selon l'explication de R. Akiba, si l'esclave n'est racheté que par ses parents, il devra compléter les années de service jusqu'au jubilé (tandis que, par le rachat d'étrangers, il serait libre de suite). Selon l'avis des autres sages, dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, un tel esclave, racheté par n'importe qui, devient aussitôt libre.

On a enseigné de même : par l'expression (ibid. 26), *sa main a atteint* (a retrouvé des sources suffisantes), on entend que l'homme vendu en esclavage a trouvé par lui-même, *et il a trouvé de quoi se racheter* (par d'autres) ; or, comme l'acquisition faite par sa main propre l'est en vue de lui-même (de façon qu'il évite l'esclavage), de même l'acquisition par la main d'autrui est

1. Soit par l'une de *ces* personnes (énumérées précédemment), soit par lui-même, soit par un juif quelconque.

faite dans son intérêt à lui (de sa libération). R. Jacob b. Aha dit au nom de R. Yohanan : même d'après celui qui est d'avis qu'en cas de rachat par autrui l'homme vendu reste soumis au service, il ne s'agit plus de l'esclavage usuel, mais seulement d'achever la période ordinaire de six années de service. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'à la suite du rachat opéré (par autrui) cet homme sera comme vendu à nouveau et devra servir six ans avant d'être libéré? En effet, dit R. Aba Maré, il faut corriger les mots : « il devra servir six ans avant d'être libéré », en ceux-ci : Il devra compléter la période des années de service pour être libre. — Si les parents veulent dès la première fois (lorsque leur proche est au service d'un païen) le racheter, ils le peuvent ; mais à la seconde fois (lorsque cet homme n'est plus à ce service), si les parents veulent le racheter, ils n'ont plus cette faculté (réservée désormais seulement à des étrangers). R. Yassa dit au nom de R. Yohanan : c'est conforme à l'opinion de celui qui dit que par le terme ceux-ci, on entend le rachat qui a pour but l'affranchissement complet (la libération par rapport au païen) ; mais s'il a été racheté par toute autre personne, il restera soumis au service (de ce coreligionnaire).

Samuel b. Aba demanda devant R. Yassa : puisqu'il est dit d'une part (ibid. 50) : *Il comptera avec son acquéreur*, et il est dit d'autre part (ibid. XXVII, 18) : *le Cohen lui comptera*, pourquoi à l'égard de l'esclave racheté compte-t-on en déduction de sa valeur les années de service et même les mois (si l'on se trouve au milieu d'une année) pour sa libération, tandis que l'on n'établit pas le détail du compte par mois pour l'estimation du champ d'un patrimoine consacré au culte divin[1] jusqu'au Jubilé? Il y a une différence entre ces deux sujets, fut-il répondu, en ce que l'esclave a été comparé au mercenaire, et comme ce dernier travaille en comptant avec détail les mois et les ans, l'esclave établira le même compte exact (tandis qu'il n'y a pas lieu de l'établir pour les champs).

Elle sortira gratuitement (Exode, XXI, 11), est-il dit (ce verset sert de base à l'avis de la Mischnâ que « la servante hébreue a une supériorité sur l'esclave ») ; cette expression signifie qu'à l'arrivée de la puberté, la servante hébreue est libérée ; *sans argent*, est-il dit ensuite, mais elle est affranchie par une autre cause, par les signes de l'adolescence. Pourquoi le texte biblique ne se contente-t-il pas d'exprimer l'un de ces termes (lequel eût impliqué les deux conséquences)? Et s'il y avait eu une seule expression, on aurait conclu ceci : comme cette fille sera déjà libérée par la présence des signes d'adolescence, elle sera à plus forte raison libérée lors de la puberté? S'il en avait été ainsi (si le texte n'employait qu'un terme), on aurait supposé qu'il faut exclusivement s'attacher à l'idée qu'aux jours de puberté seulement cette fille est libérée, car la logique semble comporter le mode suivant de raisonnement : au moment où elle est affranchie de la tutelle paternelle, elle est libérée aussi de l'autorité de son maître ; or, comme elle est affranchie de la tutelle paternelle

1. V. tr. *'Erakhim*, VII, 1.

au moment d'avoir les signes de la puberté, elle ne devrait aussi être affranchie de l'autorité du maître qu'au moment d'avoir ces signes; c'est pourquoi le texte biblique emploie successivement les deux expressions : « elle sortira gratuitement », aux jours de puberté, « sans argent », en vertu des signes de l'adolescence. Pourquoi ne pas dire au contraire que le premier terme est applicable à la première adolescence, et le second à la puberté réalisée? C'est pourquoi, dit R. Tanḥouma au nom de R. Ḥouna, de la seconde expression « sans argent » on déduit que lorsque la valeur est encore aux mains du père (quand la fille, dans sa première adolescence, reste soumise au père), il n'y a pas d'*argent* pour le maître d'une telle fille (elle devient libre de son autorité).

S'il ne l'a pas destinée à lui-même, il la laissera s'affranchir, est-il dit (ibid. 8). Il résulte de là que le maître ne devra pas se la destiner (à la fin de la sixième année), à moins qu'il reste encore un peu de temps en ce dernier jour pour qu'il puisse la racheter, que le travail de ses mains donne une valeur d'une prouta, ou que le maître l'estime réduite de la valeur d'une prouta (par rapport au prix de l'acquisition, moyennant quoi il pourra se la destiner). Selon l'avis de R. Yossa b. R. Juda, les autres sages disent que le maître peut toujours se la destiner jusqu'au coucher du soleil du dernier jour de la sixième année (en se référant à l'argent versé pour l'acquisition). R. Ḥiya b. Ada dit : tous reconnaissent que s'il ne reste pas à l'esclave hébreu au moins la valeur d'une prouta, on ne pourra pas exercer à son égard la loi de la diminution. On comprend bien l'avis de R. Yossé b. R. Juda; mais quel est le motif de l'avis des autres sages? Comme la fille n'a ni argent, ni le temps de faire un travail, d'où resterait-il au maître de quoi payer cette consécration en mariage? Au besoin, répond R. Zeira, le maître pourra se destiner la fille par des paroles (en disant devant témoins qu'il l'épouse). Or, R. Oschia a enseigné : Comment opère-t-on cette destination en mariage? Le maître dira à la fille devant deux témoins qu'il se la destine. Selon l'opinion de R. Yossé b. R. Juda, le maître lui donnera l'argent (qui lui reste d'elle) à la fin du temps de service, et avec le montant il se la destinera. Selon l'avis des autres sages, dès le premier moment de l'acquisition, l'argent remis à la fille sert aussi à l'acquérir en mariage. Entre ces deux explications, quelle est la différence pratique? Elle est relative au travail manuel de cette fille : d'après la première explication, disant que le maître donnera l'argent à la fille pour la fin du temps de service, le produit du travail effectué par elle au dernier moment appartient au mari; d'après la seconde explication, disant que, dès le premier moment de l'acquisition, l'argent remis à la fille sert aussi à l'acquérir en mariage, le produit du travail effectué par elle au dernier moment revient au père (dont elle dépend encore à ce moment de transition). Toutefois, on peut dire, même d'après cette seconde explication, que le produit du travail manuel effectué par cette fille à la fin des six ans appartiendra au mari; car si le maître est censé dire à cette femme

qu'il la consacre à la condition de prendre pour lui le produit de son travail dès l'instant qui suit le mariage (de même ici, en raison de l'argent remis en principe, celui-ci sert à la fois pour le mariage et pour l'attribution maritale du gain de la femme). Si après avoir été marié à la sœur de cette fille esclave (de sorte que cette dernière est interdite) ladite sœur meurt, le maître récupère la faculté de se destiner l'esclave en question; en ce cas, selon la première explication, disant que le maître donnera l'argent à la fille vers la fin du temps de service, le maître qui reprend le droit de se la destiner devra lui remettre une nouvelle somme d'argent en vue du mariage; d'après la seconde explication, disant que dès le premier moment l'argent remis à la fille sert aussi à l'acquérir en mariage, le maître n'aura plus besoin de lui remettre une nouvelle somme (par mesure rétroactive). Toutefois, même d'après cette seconde explication, le maître devra dans ce cas remettre à la fille une nouvelle somme d'argent. Pourquoi? Parce que tous s'accordent à déclarer que la consécration d'une personne, dont la relation est illicite, devient nulle (seulement après le décès de ladite sœur, l'esclave, étant libre, pourra être épousée). Est-ce à dire que, selon l'opinion de R. Yossé b. R. Juda, la destination d'une telle fille, pour être épousée par le maître, équivaut à tout autre mariage légal? R. Aboun répond que l'avis de R. Yossé b. R. Juda est conforme à celui de R. Simon b. Eléazar, dans cet enseignement[1]: Si quelqu'un dit à une femme: « Sois-moi consacrée en mariage par le dépôt que tu as de moi en main, » puis elle va vérifier le dépôt et trouve qu'il a été volé ou égaré, la consécration sera seulement valable s'il lui reste devers elle la valeur d'une prouta (qui effectue l'acquisition); si non, l'union n'est pas valable. S'il lui dit: « Sois-moi consacrée par le prêt que tu as de moi en main », puis elle va le vérifier et trouve que ce prêt a été volé ou égaré, elle sera consacrée lors même qu'il ne lui reste plus la valeur d'une prouta (comme elle est responsable de cette dette, c'est comme si elle avait reçu le montant à cette heure). R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Meir: un prêt est considéré à l'égal d'un dépôt, et s'il reste à la femme la valeur d'une prouta du dépôt, elle sera consacrée en mariage; si non, elle ne le sera pas. Or, comme R. Simon b. Eléazar établit une analogie entre le prêt et le dépôt, de même R. Yossé b. R. Juda compare au prêt la destination d'une fille par son maître pour devenir son épouse (voilà pourquoi, sur la somme que cette fille a reçue en principe pour l'acquisition, il devra lui rester au moins la valeur d'une Prouta, pour la destination au mariage). — [2].

Si un homme vend sa fille à l'un, et la consacre en mariage à un autre, il est admis que le père s'est moqué du maître (il s'est réservé de ne pas lui laisser la faculté d'épouser la fille après les six ans de service, et la fille épousera l'autre); selon les autres sages, un tel abus d'autorité paternelle n'est pas admis (et l'acquéreur garde la faculté de se destiner la fille); car le maître équi-

1. Voir ci-après, II, 1 (f. 62b); Tossefta à ce traité, ch. 1. 2. Suit une page traduite au tr. *Yebhamoth*, X, 7 (t. VII, p. 150).

vaut à celui qui dirait à une femme : « Tu me seras consacrée après trente jours ». Or, si quelqu'un contracte un tel engagement ultérieur avec une femme, puis un autre vient pendant ce laps de temps la consacrer pour lui, elle sera certes comme engagée aux deux prétendants (et restera dans le doute), car il est dit[1] : « Si l'on se fiance à une femme pour l'épouser au bout de trente jours, puis, avant ce délai, un autre l'engage dans les mêmes conditions, elle sera en partie consacrée, et en partie ne le sera pas. » Si dès le principe le père a convenu que, dès le moment de l'acquisition de la fille, le même argent servira au maître à se la destiner en mariage s'il le désire lors de la fin de la période du service, tous reconnaissent que, malgré la promesse faite par le père de livrer la fille à un autre, ce dernier ne pourra pas l'épouser (et le maître qui a acquis la fille n'aura pas la faculté de se la destiner, en raison du doute).

Comme servante, est-il dit (Exode, XXI, 11). Donc, un père peut spécialement vendre sa fille comme servante à un maître, et établir avec ce dernier la condition qu'il ne pourra pas se la destiner en mariage, selon l'avis de R. Méir; selon les autres sages, poser une telle condition est un fait sans valeur, car ce serait fixer une condition opposée au texte biblique, et l'établissement d'une telle condition est non avenue[2]. Mais R. Méir n'admet-il pas aussi que la fixation d'une telle condition, opposée à la Loi, est annulée d'avance? Certes, il l'admet; seulement, il diffère d'avis en ce que, selon lui, la validation de la condition s'applique au cas où finalement, il sera possible de la maintenir: et c'est précisément le cas ici (puisque le maître est libre de ne pas se destiner la fille ; il s'agit donc d'une condition réalisable, et elle n'est pas contraire aux termes bibliques). Est-ce que les autres sages ne tiennent pas compte d'une condition dont la réalisation est finalement possible? Ils admettent seulement qu'une telle condition reste valable s'il s'agit d'un payement en argent, tandis qu'ici il s'agit d'une condition relative au corps (de savoir si le maître se destinera la fille, ou non ; une telle condition est, par le fait, nulle d'avance). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'un homme en se mariant peut établir avec la fille la condition qu'il ne lui donnera ni l'entretien, ni les vêtements, ni l'affection conjugale? Or on comprend l'établissement d'une telle condition pour « les vivres et les vêtements » (qui comportent une question d'argent) ; mais comment la justifier pour « l'affection conjugale » ? N'est-ce pas une condition corporelle (qui pourtant est valable)? On peut l'expliquer, répond R. Ḥiya b. Ada, en disant qu'il s'agit d'une enfant non encore nubile.

L'auteur de l'opinon disant qu'une condition ainsi faite est nulle, ne tient-il pas compte de l'expression « comme servante » (exclusivement)? Elle a pour but, selon lui, d'enseigner que le père peut vendre sa fille veuve à un grand prêtre, ou une fille répudiée ou qui a déchaussé son beau-frère à un simple cohen (en ce cas, comme ce maître ne peut plus se la destiner, il l'a acquise exclusivement comme servante). Quel compte tient de cette même expres-

1. Ci-après, III, 1. 2. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 1, fin (t. VIII, p. 111).

sion « comme servante » celui qui est d'avis de ne plus laisser au père la faculté de vendre sa fille après qu'elle a été mariée? On peut expliquer, répond R. Yossé b. Aboun, que, selon lui. il s'agit d'nne veuve par fiançailles seulement (voilà pourquoi la fille est encore dépendante du père et pourra être vendue par lui). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'un père peut céder deux fois sa fille en mariage[1], ou deux fois la vendre[2] comme servante ; cette fille peut bien devenir une épouse après avoir été servante, mais non devenir servante après avoir été mariée (ou fiancée? Reste donc à savoir quel compte est tenu, d'après ce docteur de l'expression susdite « comme servante » ?) R. Yoḥanan dit : il y a deux opinions diverses à ce sujet; d'après celui qui est d'avis que le père peut vendre sa fille veuve à un grand-prêtre, on admet qu'une fille peut parfois être vendue comme servante après avoir été mariée ; d'après l'opinion opposée, disant qu'un père ne peut plus vendre sa fille devenue veuve à un grand-prêtre, on admet qu'une fille ne peut plus devenir esclave après avoir été mariée. Comment celui qui professe cette dernière opinion (de ne plus pouvoir vendre comme esclave la fille mariée) explique-t-il l'expression « comme servante » ? Selon lui, répond R. Mathnia, il s'agit d'un maître marié à la sœur de celle qu'il acquiert comme servante (comme en ce cas, le mariage avec cette dernière est impossible, elle est vendue exclusivement « comme servante », sans autre destination).

R. Simon b. Yoḥaï a enseigné : de même qu'une telle fille après avoir été mariée ne sera plus vendue comme esclave, de même elle ne pourra plus être vendue une seconde fois comme servante, après l'avoir été une première fois. R. Simon b. Yoḥaï fonde son opinion sur l'interprétation des mots : *en l'abandonnant* (ibid. 8) ; il pourra bien l'abandonner (la céder), une fois, non deux fois. Que répliquent les autres docteurs à cette interprétation de R. Simon b. Yohaï (puisqu'ils admettent la faculté de la vendre deux fois) ? Selon eux, la dite expression indique ceci : du moment que le maître a étendu son manteau[3] sur cette fille (en signe de destination au mariage), le père n'a plus de droit sur elle (en ce cas seul, il ne peut plus la vendre ; ce serait l'astreindre au service après le mariage). R. Simon b. Lakisch demanda devant R. Yoḥanan : Est-ce que l'esclave hébreue (mariée à un autre) ne doit pas être libérée de son maître, par raisonnement *a fortiori* : puisqu'à la vue des signes de puberté, cette fille, qui n'échappe pas encore pour cela à l'autorité paternelle, n'est plus soumise à l'autorité de son maître, à plus forte raison doit-elle échapper à l'autorité de ce dernier lorsqu'elle se marie avec un autre, ce qui l'affranchit de la tutelle paternelle? Quant à moi, répondit R. Yoḥanan, je sais seulement ce qu'en dit la Mischnâ supplémentaire, savoir que la servante

1. Lorsqu'après les fiançailles elle est devenue veuve, ou a été répudiée.
2. Si elle est encore mineure lors de sa libération, soit par la fin de la période des 6 ans de service, soit par le jubilé, soit par la mort du maître.
3. Jeu de mots sur le double sens du mot Bégued qui signifie d'ordinaire « abandon, déception », et a aussi le sens de « vêtement ».

hébreue se reconquiert elle-même (devient libre) à l'apparition des signes de puberté (rien de plus). Bar-Padieh dit : la servante hébreue est libérée par le fait de la mort de son maître (sans échoir, par héritage, au service du fils ou de la fille du maître), en vertu de ce qu'il est écrit (Deutéron. XV, 17) : *Tu agiras de même envers ta servante*, et auparavant il est dit (ibid.) : *Il sera pour toi un esclave à perpétuité* (mais il ne restera engagé ni au fils ni à la fille). Or, on établit une analogie entre la servante hébreue et celui qui a eu l'oreille percée (pour refus de quitter son maître) : comme ce dernier devient libre lors du décès de son maître, de même la servante hébreue devient libre au décès du maître. L'opinion de Bar-Padieh (d'où l'on infère que l'esclave ordinaire est tenu de servir même l'héritier de son maître) est conforme à cet enseignement : Un esclave hébreu échoit par héritage au fils de son maître défunt, non à la fille ; au contraire la servante hébreue devra rester au service de la fille du maître défunt, non au service du fils. Selon un autre enseignement, ni la servante fille, ni le servant, ne resteront soumis au service, ni du fils, ni de la fille, après la mort du maître [1]. Mais alors quel compte l'auteur de cet enseignement tient-il de l'analogie déduite plus haut entre les expressions « Tu agiras de même envers ta servante » et « Il sera pour toi un serviteur à perpétuité » ? Selon lui, on peut expliquer cette analogie en l'appliquant aux dons remis à l'affranchi. Ainsi il a été enseigné : Voici ceux que l'on charge de présents [2], le servant qui sort au bout des six années de service, ou lors du jubilé, ainsi que la servante hébreue qui reconquiert sa liberté à l'apparition des signes de puberté ; mais on ne chargera pas de présents le serviteur libéré en vertu d'une diminution de valeur (par arrangement avec son maître), ou par suite du décès de son maître.

Il est écrit (Exode, XXI, 6) : *Son maître l'amènera devant les tribunaux* (littéralement : vers les dieux), *et il le fera approcher de la porte*, etc. D'où vient cette divergence de procédure ? (Pourquoi, d'une part, ce recours aux tribunaux, et d'autre part, un arrangement à l'amiable ?) Au premier cas, il s'agit d'un homme vendu par autorité judiciaire (pour vol), et le tribunal interviendra ; au second cas, il s'agit d'un esclave qui s'est vendu lui-même [3], et le maître seul lui percera l'oreille (en cas de refus de libération). R. Amé demanda : Il est évident que si un esclave a été vendu par autorité de justice, le tribunal émet à son propre nom le contrat de vente [4] ; mais s'il se vend lui-même, qui dictera le contrat de vente ? (question non résolue). — Il est écrit (Deutéron. XV, 18) : *Qu'il ne t'en coûte pas trop pour le renvoyer libre de chez toi ; car il a gagné deux fois le salaire d'un mercenaire en te servant six années* ; le mercenaire travaille seulement le jour, non la nuit,

1. Selon lui, dit le commentaire *Pné-Mosché*, la durée du service est spéciale au maître, et ne se reporte ni sur le fils, ni sur la fille, par interprétation du verset du Deutéron. XV, 12. 2. Le présent d'adieu, visé dans Deutéronome, XV, 14. 3. V. Mekhilta, section *Mischpatim*, § 2. 4. Selon la formule désignée ci-dessus, commencement de ce §.

tandis que l'esclave sert son maître le jour et la nuit[1]. Pourquoi dans la Bible est-il écrit (Lévitique, XXV, 53) : *qu'on ne le régente pas avec dureté en ta présence*[2], et ici au contraire un travail pénible est supposé (de jour et de nuit)? Ceci se rapporte, dit R. Amé au nom de Yohanan, au cas où le maître a fait épouser par l'esclave une femme cananéenne; alors, l'esclave se trouve comme astreint à un service de jour et de nuit. Mais, demanda R. Aba b. Mamal devant R. Amé, qu'arrivera-t-il si le maître a acheté un esclave cohen? (Peut-on alors supposer son union avec une cananéenne, aussi bien qu'avec un simple israélite, ou non?) Certes, fut-il répondu, à l'israélite assujetti, on a permis une telle union d'ordinaire défendue; il en sera donc de même pour le Cohen. Lorsque R. Aba b. Mamal eut entendu l'explication suivante donnée par R. Juda, il renonça au doute qu'il avait exprimé; or, R. Juda b. R. Aboun a interprété le mot *percer* (Exode, XXI, 6), en ce sens : le lobe de l'oreille sera percé chez l'esclave (qui refuse de partir), pour que, si c'est un cohen, il ne devienne pas inapte au service sacerdotal[3]. Selon R. Meir, on perçait l'esclave au cartilage de l'oreille, et R. Meir concluait même de là que le cohen (en cas d'assujettissement au service) ne pouvait pas avoir l'oreille percée, de crainte qu'il reçoive ainsi un défaut corporel et devienne, de la sorte, impropre au service du culte divin. Mais pourquoi (selon l'avis de R. Meir) ne pas admettre que le cartilage pourra être percé dans une mesure assez petite pour ne pas laisser passer une vesce[4] au travers du trou? C'est qu'il est à craindre d'atteindre cette limite en perçant l'oreille du cohen. Mais, si l'on arrivait à cette limite, où serait le mal? C'est contraire à l'expression biblique (Lévitique, XXV, 27), qui dit : *Il rentrera dans son patrimoine*, il devra rentrer à l'état naturel (sans défectuosité). — Quant à la faculté pour le cohen vendu d'épouser une servante cananéenne imposée par le maître, si elle ne lui était pas accordée, il serait inutile de dire si la défectuosité par le percement de l'oreille est permise à son égard, ou non : il suffirait d'observer qu'il n'y a pas lieu d'invoquer « son amour pour sa femme et ses enfants » s'il n'est pas marié (donc, en un tel cas, la fille cananéenne lui est permise).

Il est dit (Exode, XXI, 6) : *avec une alène* (on lui percera l'oreille). Il semble ainsi que cet outil devra être employé à cet effet; d'où sait-on qu'il est permis aussi d'employer pour cette opération une épine, ou une ronce, ou même du verre? C'est qu'il est dit (avec redondance) : *Il lui percera l'oreille* (ibid.), de toutes façons. Cette déduction est admise, selon R. Akiba (qui accepte les interprétations); mais comment le sait-on d'après son adversaire R. Ismaël? On a enseigné que R. Ismaël dit[5] : En trois cas (seulement),

1. Voir une longue note, dans le même sens, par M. le gr. R. Wogue, à sa traduction de ce verset. 2. Les Israélites libres ne doivent pas permettre à l'étranger des vexations ou des sévices à l'égard de son esclave hébreu, et ils ne doivent pas fermer les yeux s'il les permet, selon la remarque de M. le gr. R. Wogue en note à ce verset. 3. Cf. Sifri, section *Reeh*, n° 123. 4. V. tr. *Bekhoroth*, VI, 1. 5. Cf. J., Derenbourg, *Essai*, etc., p. 392 et n. 4.

l'explication doctrinale est contraire au texte de la Tora (Pentateuque), et en un seul cas, elle s'oppose à l'explication par le Midrasch (exégèse). Ainsi, 1° le texte biblique dit que le divorce se fera par un *libelle* (Deutéron. XXIV, 1), sur parchemin, et l'explication doctrinale autorise[1] d'employer à cet effet tout ce qui est détaché du sol (n'importe de quelle matière). 2° Il est prescrit de couvrir le sang d'un oiseau ou d'un animal sauvage égorgés, *avec de la terre* (Lévitique, XVII, 13); tandis que, selon l'explication rabbinique[2], on peut se servir à cet effet de tout ce qui fait germer les plantes. 3° Le texte biblique dit de percer l'oreille de l'esclave *avec une alène*; mais selon l'explication doctrinale on peut aussi employer pour cette opération une épine, ou une ronce, ou même du verre. Enfin, il y a un cas analogue en fait d'exégèse; car R. Ismaël a enseigné : les mots *Au septième jour il rasera tous ses cheveux* (Lévitique, XIV, 9), forment une généralité, et les mots *de la tête, de la barbe et des sourcils* (ibid.), sont des détails, et d'autre part il est dit (ibid. 8) : *il se rasera tous les cheveux*, expression qui implique de nouveau la généralité; or, lorsqu'il y a tour à tour une généralité, des détails, puis une généralité, on se réglera pour le tout d'après l'état des détails énumérés. Cela revient à dire ceci : comme dans les détails énumérés il s'agit d'un assemblage de cheveux ou poils sur une partie visible du corps (la tête seule); de même, la règle générale n'a en vue que les mêmes conditions d'assemblage visible, et pourtant il est de tradition que le lépreux guéri devra se raser toutes les parties velues du corps (même cachées), aussi lisses qu'une courge.

Il est dit (Exode, XXI, 6) : *Avec une alène*; comme cet outil est en métal, on ne pourra employer qu'un objet en métal pour percer l'oreille de l'esclave; selon Rabbi, on emploiera seulement le grand poinçon (spécial); enfin R. Yossa b. R. Juda dit qu'il s'agit d'un rabot. — Il est dit (ibid.) : *Il* (le maître) *le fera approcher de la porte*; ce n'est pas à dire que la « porte » pourra se trouver même enlevée de ses gonds; c'est pourquoi il est dit aussitôt après : *ou vers le linteau*, et comme ce dernier est toujours debout, la porte en question devra être dans le même état. Enfin, de l'expression *vers sa famille* (Lévitique, XXV, 41), on conclut que cette persistance à vouloir servir le maître au-delà de six ans, est une honte pour cet esclave et pour sa famille. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit : Pourquoi percer l'oreille « sur la porte »? Grâce à elle (en regardant les linteaux aspergés de sang, Exode, XII, 23), les Israélites ont passé en Egypte de l'état d'esclavage à la liberté.

Les disciples ont demandé à R. Yohanan b. Zacaï : pourquoi a-t-on de préférence, percé l'oreille de l'esclave, plutôt que toute autre partie du corps? L'oreille, leur dit-il, a entendu sur le mont Sinaï le second précepte du Décalogue (ibid. XX, 3) : *Tu n'auras pas d'autre dieux devant ma face*; malgré cela, elle a secoué le joug du culte divin et lui a préféré le joug d'un homme (du maître). Cette oreille a entendu dire, devant le mont Sinaï (Lévitique, XXV, 53) : *car les enfants d'Israël sont mes serviteurs à moi*, et cet homme

1. V. tr. *Guitin*, II, 4 (t. VIII, p. 272). 2. Tr. *Houllin*, VI, 7, fin.

a préféré se donner pour maître un homme. C'est pourquoi on percera cette oreille qui n'a pas observé ce qu'elle a entendu. — Quant au choix de l'oreille, comme il est dit d'autre part (ibid. XIV, 35) que l'oreille droite sera aspergée, de même ici (pour l'esclave) l'oreille droite sera percée. — Il est écrit (Exode, XXI, 5) : *Si le serviteur se met à dire*; ce dernier terme est exprimé doublement, pour indiquer que l'esclave a cette faculté lors de la fin de sa sixième année de service, ou même au commencement de la septième; une première fois, à la fin de la sixième année, lorsqu'il est encore assujetti, selon le terme « serviteur » et une seconde fois au commencement de la septième année, en vertu des mots : « Je ne veux pas *sortir* libre ». — *J'aime mon maître, ma femme, mes enfants* (ibid.) ; il résulte de ces derniers mots que l'on ne procédera au percement de l'oreille d'un esclave que si celui-ci est marié ayant des enfants, et que son maître ait femme avec enfants, qu'il aime son maître, que celui-ci l'aime, au point que la prospérité s'étend, grâce à lui, sur les biens de la maison. Ainsi, il est écrit (Deutéron. XV, 16) : *parce qu'il aura été heureux avec toi*. Il reconquiert sa liberté au Jubilé, comme il est dit (Lévitique, XXV, 54) : *Il sortira au Jubilé, lui et ses fils avec lui*, ou lors du décès du maître, comme il est dit (Deutéron. XV, 17) : *Il « te servira indéfiniment*, durant toute la vie de ce maître, non au-delà.

3. On acquiert un esclave païen, par l'argent, ou par un acte écrit, ou par la *hazaqah*[1]. L'esclave peut acquérir la liberté par l'argent, ou par un acte d'affranchissement : il peut l'acquérir par l'argent, quand même ce serait payé par les mains d'autres personnes, ou par un acte d'affranchissement que le maître remet dans sa main à lui; c'est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent : il peut acquérir la liberté par l'argent qu'il donne de ses propres mains au maître, ou par un acte que d'autres personnes reçoivent pour lui. S'il se rachète par de l'argent, il faut que ce soit par celui des autres[2].

Il est écrit (Lévitique, XXV, 46) : *Vous les transmetterez en héritage à vos fils après vous, comme une acquisition de propriété* ; il résulte de ces mots qu'il y a analogie entre les serviteurs et les propriétés en biens-fonds, et comme l'on acquiert ceux-ci avec de l'argent, ou par un contrat, ou la prise de possession, on acquerra de la même façon l'esclave cananéen. Et d'où sait-on que l'on acquiert les immeubles avec de l'argent, ou par contrat, ou à l'aide de la prise de possession? De ce qu'il est écrit (Jérémie, XXXII, 16) : *Ils acquièrent des champs à prix d'argent, que l'on inscrit dans un registre scellé, et j'ai pris des témoins*[3]. En raison de la superfluité de cette dernière expression, on déduit que les premiers témoins confirment le contrat (en le signant), et les seconds confirment la prise de possession par leur dé-

1. La prise de possession, 3e mode d'acquisition semblable à celle pour les immeubles. 2. D'ordinaire, l'esclave n'a pas d'argent, puisqu'il travaille pour son maître. 3. Cf. ci-après, § 5 (fol. 60); Midrasch Rabba sur Ruth, ch. 7.

claration (on acquiert donc aussi la terre par la prise de possession). Mais peut-être est-il seulement question de viser le contrat de vente par les témoins? C'est qu'après avoir parlé d'*écrit*, le texte mentionne le « sceau » (Donc, l'expression suivante, « confirmé par des témoins », ne peut se référer qu'à la prise de possession). R. Yossa dit au nom de R. Mena b. Tanḥoum, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan[1] : Nulle terre ne peut être acquise à moins de la valeur d'une Prouta, en raison du verset précité : « Ils acquièrent des champs à *prix d'argent.* » R. Yoḥanan est opposé à l'avis de R. Ḥanina qui dit[2] : Chaque fois qu'il est question de Sicles dans le Pentateuque, ce sont des *Sela ;* dans les Prophètes, on a en vue par là des Livres (*litra* = 25 *sela*), et dans les Hagiographes, on désigne par là des Talents (= quintal). Toutefois, dit R. Juda b. Pazi, il y a une exception à la première règle pour les sicles du terrain d'achat d'Ephron (Genèse, XXIII, 8), qui étaient des quintaux, parce qu'il y est dit (ibid. 11) : *Il me le donnera pour de l'argent plein* (ce dernier qualificatif vise la plus grosse pièce d'argent, ou le quintal = talent), et il n'y a pas d'opposition de la part de R. Yoḥanan, car l'analogie n'est pas complète : ailleurs, il y a le mot *argent* (ce qui implique, pour l'achat de la terre, un minimum d'une Prouta) ; tandis qu'ici R. Ḥanina traite seulement de sicles à propos de leur mention auprès de l'argent. Mais, objectèrent les compagnons d'étude, à l'égard de celui qui commet une violence sur une jeune personne (Exode, XXII, 15, 16), on trouve aussi la mention seule de l'*argent*, et pourtant tu admets que par *sicles* on entend des *sela* (il en résulte donc que l'avis de R. Ḥanina se réfère même à la mention de l'*argent* seul, à l'opposé de R. Yoḥanan).

L'avis précité (d'acquérir un terrain par la prise de possession) n'est pas conforme à l'avis de R. Eléazar, qui dit : le fait d'y marcher implique l'acquisition. Or, il a été enseigné : Si l'on a marché dans un champ en long et en large, on a acquis tout l'espace parcouru, d'après l'avis de R. Éléazar ; mais, selon les autres sages, on ne l'acquiert qu'au moment de la prise de possession[3]. Tous reconnaissent que la vente d'un sentier à son prochain, dès que celui-ci l'a parcouru, équivaut au transfert de l'immeuble. Pourquoi? Parce qu'il est dit (Genèse, XIII, 17) : *lève-toi, parcours le pays en longueur et en largeur, car à toi je le remettrai* (le fait de parcourir un bien est donc un mode d'acquisition).

Selon un enseignement, les esclaves sont considérés comme des immeubles ; selon un autre enseignement, on les considère comme des objets mobiliers. Selon la première opinion, ce sont des immeubles, ainsi qu'il a été enseigné ailleurs[4] : « Il y a présomption de possession pour les maisons, les puits, les citernes, les cavernes, les bains, les pigeonniers, les pressoirs, les champs en

1. V. J., tr. *'Eroubin*, VI, 3 (t. IV, p. 260). 2. Rabba sur Genèse, ch. 28 ; sur le Cantique, ch. 31 ; Tanhouma, section *Réeh*. 3. Il faut, pour cela, modifier quelque peu l'aspect du sol, soit par une clôture, soit par une haie, ou même par une légère brèche. 4. Tr. *Bava bathra*, III, 1.

friche, les esclaves, etc. » (donc, pour ces derniers aussi, il y a présomption de possession au bout d'un espace de temps de trois ans, comme pour le sol). D'après le second enseignement, les esclaves sont considérés comme objets mobiliers, que l'on acquiert par la traction, ainsi qu'il a été enseigné : on constate la présomption de possession pour un esclave, lorsqu'il chausse son maître, ou s'il lui défait la chaussure, ou s'il porte les vêtements du maître au bain ; selon R. Simon, si le maître a soulevé de terre l'esclave, c'est unn prise de possession, et si lui soulève le maître (le porte), il n'y a pas de plus forte preuve de possession. Il résulte de l'avis exprimé plus loin par d'autres docteurs que les esclaves sont considérés comme biens mobiliers, car R. Yossé a énoncé au nom des rabbins ces deux règles : 1° En faisant une donation à son prochain (à moins de spécifier vouloir en rester responsable), on n'est pas soumis à ses conséquences juridiques; 2° un créancier ne peut pas se faire payer son dû en réclamant des esclaves aux héritiers du défunt, comme il a des droits sur leurs immeubles. R. Mena demanda à R. Séméi : quels sont ces rabbins anonymes? Ce sont, répondit-il, R. Isaac et R. Imi. Une veuve s'était emparée d'une esclave (pour garantir son douaire); on soumit le cas à R. Isaac[1], qui déclara que la prise est valable en garantie (en raison du fait accompli, mais non en principe). Aussi, R. Imi fit reprendre cette esclave des mains de la veuve, car celle-ci avait cru que l'esclave lui appartient, ce qui n'est pas (l'esclave est un bien mobilier).

Ils ne sont pas considérés comme des immeubles, car il a été enseigné[2] : Si quelqu'un vend à autrui des terrains et des esclaves, le fait d'avoir pris possession des terrains n'entraîne pas celle des esclaves; or, s'il était admis que les esclaves sont considérés comme immeubles, la prise de possession de ces derniers impliquerait celle des esclaves, et cela équivaudrait à ce qu'a dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan : Si l'on possède deux champs, dont l'un est situé dans la Judée et l'autre en Galilée, dès que l'acquéreur a pris possession du champ situé en Judée, pour posséder celui de la Galilée, ou celui de la Galilée pour acquérir celui de la Judée, il a acquis le tout. — Les esclaves ne sont pas non plus des objets mobiliers; or s'ils étaient considérés comme objets mobiliers, il suffirait d'avoir pris possession des terrains pour avoir acquis les esclaves, comme il a été enseigné[3] : « si un plaideur est obligé de prêter serment pour un objet mobilier, on peut l'obliger en même temps de prêter serment pour l'immeuble » (on ne le défère pas pour un procès ne concernant qu'un immeuble).

« L'esclave peut acquérir la liberté par l'argent, dit la Mischnâ, quand même ce serait payé par les mains d'autrui ». Il est seulement vrai, dit R. Jérémie, que l'esclave reprend sa liberté lorsque d'autres ont versé au maître le montant du rachat de cet homme ; mais si le maître a remis de l'argent à autrui pour qu'à l'aide d'un tiers l'esclave ait de quoi se racheter et devenir

1. V. J., tr. *Kethouboth*, IX, 3 (t. VIII, p. 117). 2. V. B., tr. *Baba qamma*, fol. 12; et ci-après, § 4 (fol. 60c). 3. Ci-après, § 5 (fol. 60d).

libre, l'affranchissement n'est pas de rigueur (le maître n'ayant alors rien reçu en dédommagement). Certes, dit R. Zeira, même en ce dernier cas, l'affranchissement a lieu ; car, ce que l'autre a dépensé du maître en fait d'argent l'a été en vue de la libération de l'esclave. R. Jérémie demanda en présence de R. Zeira : quelle sera la règle si une tierce personne dit (au sujet de la possession d'un champ, hypothéqué au profit d'un créancier) : « Voici de l'argent pour être remis à un tel, afin de libérer ton champ » ? Ce champ pourra être affranchi de telle façon indirecte (car, on peut faire avoir un bien à un tiers sans qu'il s'en doute). Mais si quelqu'un a déclaré vouloir payer le créancier « à condition que ce champ soit abandonné à tout venant », en ce cas le champ n'aura pas changé de propriétaire. D'où vient la différence entre ces deux cas? Au premier cas, celui qui a payé fait acquérir le champ à une personne connue ; au second cas, on ne met par là en possession aucune personne distinctement. Mais supposons que l'emprunteur soit sourd ; qu'arrivera-t-il au cas précité? Cela ne fait rien, car en raison du terme *homme* employé là (Lévitique, XXV, 10), même un sourd pourra être mis en possession. Qu'arriverait-il si l'emprunteur en question était un enfant, non encore un *homme*? Cela revient au même, car l'enfant est destiné à grandir.

R. Yona dit : l'avis exprimé précédemment par Zeira (que même l'argent remis par le maître à autrui peut servir à racheter l'esclave) est conforme à celui de R. Simon b. Eléazar ; car on a enseigné que ce dernier dit (à l'opposé de la Mischnâ), au nom de R. Méir : Même à l'aide d'un contrat remis par les soins d'autrui, l'esclave pourra être affranchi (et non pas seulement par un acte d'affranchissement, que le maître remet dans sa main à lui), mais non de lui-même (l'esclave ne possède pas la faculté légale requise pour recevoir dûment un acte). Or, lorsqu'il vient d'être question de la remise du contrat de libération par autrui, non à l'esclave même, n'est-ce pas que le maître a délivré un tel acte à un tiers, pour que de cette façon l'esclave soit libéré? De même ici, pour la remise de l'argent, le maître pourra le donner à un tiers pour libérer l'esclave.

R. Aboun dit : l'avis exprimé dans cette Mischnâ [1], qu'un homme peut se trouver parfois être à moitié esclave et à moitié libre, est conforme à Rabbi, qui dit : On peut affranchir la moitié de son esclave (et l'acquérir ainsi pour le reste). Est-ce que, selon les autres sages, un tel demi-affranchissement n'est pas admis? Oui, le cas de la Mischnâ précitée est applicable à l'esclave constituant le bien de deux associés (il peut y avoir alors divergence de vues) ; mais il n'en est pas de même pour l'esclave appartenant à un seul homme ; car, l'affranchir à moitié, c'est agir comme si l'on remettait l'affranchissement de la main droite à la main gauche (c'est un acte nul d'avance). Est-ce que Rabbi ne reconnaît pas aussi que c'est faire acquérir à la gauche par la droite? (Pourquoi donc l'autorise-t-il ?) Il suppose qu'il s'agit là du cas où l'esclave a reçu l'acte de demi-affranchissement par un autre (voilà pourquoi l'acquisition

1. Tr. *Guitin*, IV, 5.

sera valable). Est-ce que les autres sages ne peuvent pas aussi admettre ce mode de transmission? Selon eux, celui-là seul (l'affranchi en entier), qui est apte d'acquérir par lui-même, peut aussi entrer en possession par autrui; mais celui-là qui n'a pas cette faculté légale (étant à moitié esclave) ne peut pas non plus acquérir par autrui. Rabbi ajoute, au contraire : bien que cet homme ne soit pas en état d'entrer en possession par lui-même (étant encore à moitié assujetti), il est déjà apte à acquérir par autrui. Si l'esclave a soulevé la trouvaille qu'il a faite (ce qui équivaut à la prise de possession), en disant : « par cet acte, je me réserve formellement d'avoir seul la jouissance de ma trouvaille, non mon maître », dira-t-on, que forcément, par son acquisition, le maître sera en possession (en vertu du principe que l'acquisition faite par l'esclave appartient au maître), ou dira-t-on qu'ici en particulier l'esclave seul acquiert, non le maître? On peut conclure la réponse de ce qu'il est dit[1] : « Si quelqu'un a formulé par vœu l'interdit que son gendre tire aucune jouissance de lui, et pourtant il veut donner de l'argent à sa fille, il pourra ajouter : « Je te fais cadeau de cet argent, à condition que ton mari n'y ait aucun droit ; tu le réserveras pour ton propre usage seulement. » Sur quoi on a enseigné : le père devra préciser que cet argent n'entre pas non plus dans son domaine à elle (On voit donc dans quelles conditions de réserve on s'écarte parfois du principe de la communauté de possession). Une telle règle, dit R. Zeira, doit émaner de R. Méir, qui a enseigné ailleurs[2] : la main de l'esclave (en ce qu'elle détient) ressemble à celle du maître (et, par suite, l'objet qui est aux mains de ce dernier appartient au maître). Puisqu'en fait de donation on adopte l'avis de R. Méir, à savoir que l'objet détenu en la main de la femme appartient de droit à son mari (à moins d'avoir stipulé le contraire), est-ce à dire qu'en fait de trouvaille on adopte l'avis opposé des autres sages? (N'admettra-t-on pas à plus forte raison que l'acquisition faite par l'esclave appartient au maître ?) Il y a une distinction à établir, répondit R. Zeira devant R. Mena, entre la donation à la femme et la trouvaille faite par l'esclave : la donation à la femme lui est acquise par l'assentiment d'autrui (de son père) ; voilà pourquoi ce qu'elle acquiert serait acquis au mari (sauf réserve). Précisément, lui répliqua R. Mena par a fortiori, si pour la donation faite à la femme par l'assentiment d'autrui on maintient le principe que l'acquisition de la femme appartient au mari ; à plus forte raison pour la trouvaille de l'esclave, la prise de possession par ce dernier est au profit du maître.

Pourquoi n'est-il pas dit dans notre Mischnâ que l'esclave peut devenir libre par « l'extrémité des membres[3], qui ne font pas retour » ? C'est, répond R. Yohanan b. Marieh, en raison de la divergence des avis : selon les uns, l'esclave estropié devra au préalable être pourtant muni de l'acte d'affranchis-

1. V. J., tr. *Nedarim*, XI, 8 (t. VIII, p. 247). 2. Tr. *Maasser schéni*, IV, 4 ; tr. *Kethouboth*, VI, 1. 3. Autrement dit : pour la perte d'un membre, sans espoir de retour.

sement; selon d'autres, il n'en aura pas besoin. Il est évident qu'un esclave peut recevoir un don de quelqu'un pour un tiers, ou d'autrui pour son maître, ou de son maître pour lui-même; mais si un autre lui donne un objet, il n'y a pas non plus doute. C'est un point en litige entre R. Méir et les autres sages : ainsi, lorsqu'on fait un don d'argent à l'esclave, en spécifiant que le maître n'aura pas de droit sur ce bien, la possession de l'esclave appartient pourtant au maître, selon R. Méir; mais, selon les autres sages, l'esclave seul le possédera, non le maître. Il n'y a de question posée que lorsque l'esclave reçoit un objet de son maître pour un tiers : Dira-t-on qu'à l'instar de la possibilité d'acquérir d'autrui pour son maître, l'esclave peut aussi acquérir de son maître pour autrui ? La solution est déduite de ce qui est enseigné au sujet de l'emprunt d'une vache, où l'esclave acquiert aussi de son maître pour autrui — [1].

R. Zeira et R. Ḥiya disent au nom de R. Yoḥanan[2] : il semble logique qu'un esclave puisse acquérir pour un autre esclave un acte d'affranchissement, parce qu'il est lui-même sujet à être gratifié d'un tel acte ; mais il ne peut pas recevoir d'un mari un acte de divorce pour une femme, puisqu'il n'est jamais en état de recevoir un tel acte. Il n'y a pas à objecter qu'un enseignement semble contenir déjà cette déduction, car il est dit : Lorsque quelqu'un déclare à une esclave (par anticipation) que l'enfant à naître d'elle sera libre, si elle est enceinte à ce moment, elle aura acquis d'avance l'affranchissement pour l'enfant futur (ceci prouve qu'une esclave peut acquérir l'affranchissement pour autrui) ; car il y a cette distinction à noter pour l'esclave enceinte, que l'enfant dans son sein est considéré comme un de ses membres (comme si ce dernier le recevait de la main, laquelle se trouve affranchie du coup). En effet, dit R. Aba b. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il paraît logique que l'esclave puisse accepter (même pour autrui) un acte d'affranchissement, tandis qu'il ne peut pas recevoir un acte de divorce, et il n'y a pas à invoquer l'antériorité de la Mischna où il est enseigné : Lorsque quelqu'un déclare à une esclave (d'avance) que l'enfant à naître d'elle sera libre, si elle est enceinte à ce moment, elle aura acquis l'affranchissement pour l'enfant futur; ceci ne prouve rien, car il y a lieu de distinguer pour l'esclave enceinte, que l'enfant dans son sein est considéré comme un de ses membres (susceptible de recevoir l'acte en question).

Si avant de mourir quelqu'un dit : « Je fais à une telle, mon esclave, un acte en vertu duquel elle ne devra pas être soumise au service de mes héritiers », sa promesse d'affranchissement aura-t-elle un effet légal, ou non? R. Eleazar et R. Simon b. Yaqim allèrent exposer le fait devant R. Yoḥanan, qui répondit : le maître n'a pas entendu par là frustrer tout à fait ses fils de ce bien, car les enfants de cette esclave resteront assujettis comme elle; seulement on a voulu la faire bénéficier d'une diminution de travail. Cette sorte

1. Suit un passage traduit au tr. *'Eroubin*, VII, 6 (t. IV, p. 238). 2. Cf. J., tr. *Guitin*, II, 6 (t. VIII, p. 274).

de transaction, disent tous deux R. Aba et R. Yossa, doit émaner de Rabbi, lequel est d'avis qu'un homme peut affranchir son esclave à moitié.

Si quelqu'un a légué tous ses biens par écrit à ses deux esclaves, tous deux deviennent libres de ce fait, et tous deux doivent se libérer réciproquement (chacun d'eux étant possesseur de la moitié de l'autre). R. Juda dit au nom de R. Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yohanan, qu'une telle mesure doit émaner de Rabbi, qui est d'avis qu'un homme a la faculté d'affranchir l'esclave à moitié. Mais, demanda R. Zeira à R. Aba, n'en résulte-t-il pas que l'esclave peut avoir la faculté d'acquérir un objet de son maître pour autrui (puisque chacun, encore à moitié esclave, commence par acquérir la moitié afférente à l'autre) ? (N'est-ce pas contraire à l'avis exprimé plus haut, que l'esclave n'a pas cette faculté ?) Il ne faut pas croire, répondit R. Aba, qu'après avoir acquis chacun la moitié des biens, ils s'affranchissent mutuellement ; mais du même coup (dès le décès du maître[1]), les esclaves ont été affranchis, ce qui les a mis en possession des biens légués. — Si quelqu'un déclare affranchir son esclave, mais en faisant la restriction que l'enfant sera esclave, l'enfant devient libre avec sa mère ; tel est l'avis de R. Yossé le Galiléen ; selon les autres sages, une telle déclaration est nulle de fait. R. Eléazar dit que R. Oschia le père de la Mischna[2] l'a ainsi expliqué : tous deux, en ce cas, la mère et l'enfant, deviennent libres. R. Imi dit au nom de R. Yohanan que tous deux restent esclaves. Selon l'explication de R. Yohanan, on comprend qu'il y ait des avis divers à ce sujet (ceux de R. Yossé et des autres sages) ; mais d'après R. Eléazar, comment justifier cette divergence d'avis? Voici, en effet, comment il faut rectifier la version dudit enseignement : les paroles énoncées par le maître (de libérer l'esclave, tout en déclarant l'enfant assujetti) seront valables, d'après R. Yossé le Galiléen ; mais, selon les autres sages, de telles paroles restent sans conséquence (sont nulles). Ainsi, l'on s'explique la divergence des explications données sur l'opinion des sages : R. Eléazar dit que, selon l'interprétation donnée par R. Oschia, le père de la Mischna, tous deux, la mère et l'enfant, deviennent libres par suite des paroles du maître ; mais, d'après R. Amé au nom de Yohanan, tous deux restent esclaves (les paroles n'auront pas de valeur). Quant à l'opinion de R. Yossé le Galiléen (qui consiste à admettre les paroles du maître pour valables), elle est conforme à celle de Rabbi, qui a dit : un homme a la faculté d'affranchir son esclave à moitié (et le présent cas est considéré de même).

4. On acquiert du gros bétail en l'attirant à soi, et du petit bétail en le soulevant ; c'est l'opinion de R. Méir et de R Eliézer. Les autres docteurs disent que l'on fait l'acquisition du petit bétail en le traînant.

R. Houna dit : le fait de l'attraction ne suffit pas pour acquérir des biens

1. En vertu d'un acte spécialement remis à chacun des deux esclaves, dit le *Pné-Mosché*. 2. Il est cité, dans les mêmes termes élogieux, au tr. *Kethouboth*, IX, 1 (t. VIII, p. 115), avec le sens de « le plus savant ».

d'un prosélyte [1]. R. Ḥiskia, R. Aba, ou R. Eleazar demanda : Lorsque dix chameaux sont attachés les uns à la suite des autres, et que la transmission de l'un d'eux a été faite, pourra-t-on du même coup les acquérir tous, ou n'acquiert-on que le seul chameau transmis? Non, dit R. Ḥisda, l'acquisition ne se réfère qu'au dernier, puisqu'en disant : « Attire cet animal pour l'acquérir [2] », le prochain l'aura fait acquérir à son interlocuteur ; mais s'il lui dit : « c'est pour acquérir ses petits », ces derniers seuls seront transmis, non la mère ; seulement, lorsque le prochain spécifie de lui transmettre la possession de la mère avec les petits, l'interlocuteur acquiert le tout. Pourquoi, en cas de transmission des petits seulement, le prochain n'a-t-il pas compris la possession de la mère ? N'y aurait-il pas eu aussi bien acquisition si l'animal avait été chargé d'un fardeau quelconque ? C'est vrai, dit R. Yossé, lorsque la bête n'était pas enceinte (alors les petits sont comptés à part) ; mais s'il s'agit d'une bête enceinte, ils sont considérés comme une charge (à compter avec la mère). R. Aba ou R. Ḥouna dit au nom de Rab [3] : Si quelqu'un attire (pour l'acheter) une outre de vin [4], et elle se déchire au moment de la prendre, le preneur n'est pas responsable de la perte du vin (non encore acquis). R. Yossé b. R. Aboun dit : Rab n'a dû parler de ce fait que pour le cas où le preneur aurait même déjà fait entrer ce vin dans son magasin (il n'est pas responsable d'un objet qui n'est pas encore dans sa possession légale), car il s'est seulement appliqué à faire mettre cette outre de côté pour qu'un autre ne l'acquière pas (se réservant d'en prendre possession lors de la convention du prix). Ne devrait-elle pas lui être acquise alors sur le pied du minimum de la valeur (et entraîner la responsabilité selon cette base) ? Non, dit R. Ḥagaï au nom de R. Yossé, une Mischnâ dit que l'acquisition n'a pas lieu sur ce pied, car il a été enseigné ailleurs [5] : « Lorsqu'un Israélite vendant son vin à un païen a convenu avec celui-ci du prix de vente, avant de mesurer (verser) le vin dans les ustensiles du païen, ce dernier dès lors a pris possession de son bien, et l'Israélite pourra disposer librement du montant de la vente ; mais si le vin a été mesuré avant l'accord pour le prix (de sorte que le vin, alors qu'il appartenait encore à l'Israélite, a été contaminé par le contact de ce païen), le montant du prix à toucher devient interdit à l'Israélite, comme représentant un objet dont il n'est plus permis de tirer un profit. » Or, il en résulte qu'à défaut de fixation du prix, on ne suppose pas d'acquisition sur le pied de la valeur minimum ; car, si elle était admise, lors même que l'on a versé le vin avant l'accord du prix, on devrait considérer que la convention a eu lieu avant la transmission du vin, pour conclure qu'il est permis de disposer de la valeur du montant.

Samuel dit : si quelqu'un prend de la main d'autrui une volaille (à examiner avant l'achat), et elle lui échappe des mains, le preneur en est-il responsable (malgré l'absence de convention pour le prix) ? R. Samuel b. Abdima dit : ce

1. C'est que, dit le Talmud B., tr. *Bava mecia'*, fol. 12a, il n'y a pas alors un prochain qui opère la transmission. 2. Tr. *Bava bathra*, III, 1. 3. Tr. *'Aboda zara*, V, 10. 4. Avant d'être d'accord sur le prix à payer. 5. Ibid.

doute sur la responsabilité est applicable à une grande ville comme Tyr, avec sa banlieue, ou Césarée avec ses environs (qu'il est impossible de fouiller, en raison de leur étendue); tandis que dans d'autres localités, il est d'usage que celui qui l'a laissé s'échapper soit tenu de le rechercher, jusqu'à ce que la bête trébuche dans sa course et soit prise. — R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yanaï[1] : Celui qui vend du menu bétail à son prochain lui en transmet la possession dès qu'il a livré le « guide ». Qu'entend-on par ce dernier terme? Selon les uns, c'est la houlette ; selon d'autres, c'est la flûte (ou sonnette) ; selon d'autres, c'est le mouton conducteur. — R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Josué b. Lévi : Celui qui vend une citerne à son prochain lui en transmet la possession dès qu'il lui livre le seau (cela équivaut à la prise de possession du total). R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan : Celui qui achète une maison de son prochain l'a acquise de lui (et en supporte les conséquences légales), lorsqu'il y entasse ses effets personnels. R. Juda b. Pazi demanda : si le propriétaire a seulement livré la clef de la maison, quelle sera la règle? (craindra-t-on qu'un homme ignorant ait touché les comestibles sans être en état suffisant de pureté?) Ceci, répondit R. Zekharia, le gendre de R. Lévi, fait l'objet d'une discussion entre R. Simon et d'autres sages; or, il a été enseigné[2] : Si l'on confie la clef d'une maison à un homme ignorant, la maison reste dans la présomption de pureté, car on lui a seulement confié la garde de la clef (sans éprouver la crainte que l'homme sera entré dans la maison) Selon R. Simon au contraire, est-il enseigné[3], la maison qui se trouve en ce cas sera réputée impure. —[4].

« Selon les autres docteurs, dit notre Mischna, on fait l'acquisition du petit bétail en le traînant. » Par quelle raison professent-ils cet avis? C'est qu'il est écrit (Exode, XII, 21) : *Entraînez et prenez-vous un agneau pour chaque famille* (on voit donc que c'est la façon d'acquérir le menu bétail). De même, R. Juda fit demander comment l'on acquiert le gros bétail? Par la livraison, fut-il répondu (ou l'attraction). C'est ce que je sais déjà, répliqua-t-il, par le texte de notre Mischnâ, disant : « On acquiert du gros bétail en l'attirant ». En effet, selon une autre version, R. Juda demanda ceci à R. Eléazar : Si dans le mois de sa naissance[5] un premier-né a été dévoré par une bête fauve, est-on tenu de verser la somme due au cohen? Non, fut-il répondu, c'est comme si l'enfant était mort naturellement[6], et le père est dispensé de verser les cinq sela pour rachat du fils.

R. Juda fit demander à R. Eleazar: Au cas où une femme a eu une fausse-couche (par hémorrhagie) qui est en partie du jour et en partie du lendemain, à partir de quel moment devra-t-elle compter les jours de la période[7]

1. J., tr. *Bava bathra*, X, 8; B., ibid., fol. 52. 2. Tr. *Toharoth*, VII, 1. 3. Tosseſta au même tr., ch. 1. 4. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Demaï*, VI, 3 (t. II, p. 197), l'autre ci-dessus, tr. *Guitin*, VIII, 1. 5. Pour l'homme, il faut qu'un enfant vive au moins trente jours, pour ne pas être considéré comme avorton. 6. B., tr. *Bava qamma*, f. 11; *Menahoth*, f. 3. 7. Lévitique, XII, 2 et 5. V. J., tr. *Nidda*, III, 4 (fol. 50[d]).

de pureté? En raison du doute, fut-il répondu (comme on ignore le sexe du fœtus qui l'a provoquée), on prolongera d'une part, dès le premier jour, la période de pureté exigible à la naissance d'un garçon, et d'autre part la période d'impureté plus longue pour une fille, en comptant à partir du second jour. R. Mathnia dit: le doute existe lorsque, lors de la perte éprouvée par la femme, nul fœtus n'est issu; mais s'il en est sorti un fœtus, on devra compter à partir de ce dernier fait, tant pour la période de pureté que pour celle de l'impureté. — R. Juda fit demander à R. Eléazar: Lorsqu'un premier gardien [1] livre à un autre gardien le dépôt qui lui a été confié (puis ce dépôt se trouve volé, ou perdu, ou enlevé), lequel des deux gardiens en sera responsable? Selon R. Yoḥanan, le premier sera responsable envers le maître (qui peut arguer n'avoir pas confiance en un tiers); selon R. Simon b. Lakisch, le second est responsable (par transmission) — [2].

R. Juda fit demander à R. Eléazar: Si des frères ont partagé l'héritage provenant de leur père, puis l'un d'eux a épousé sa belle-sœur qui lui incombait par lévirat, héritera-t-il la part totale qui lui revient du frère défunt comme époux de la veuve (levir), ou non (en raison du partage à accomplir entre les survivants avant le lévirat)? Non, fut-il répondu, on distribuera la part du frère défunt au même titre que l'héritage total du père. Oula b. Ismaël dit: Comment peut-on justifier la fin de l'opinion de R. Eléazar, et n'y a-t-il pas de distinction entre le cas où le partage des biens a précédé le lévirat, et celui où le lévirat a été accompli avant le partage, de sorte qu'en tous cas les biens du défunt frère seront à répartir entre tous? Pourquoi donc s'est-il exprimé vaguement? Sur la question posée, R. Eléazar a répondu (sans qu'il soit question de distinguer entre le lévirat préalable ou non). Mais pourquoi R. Juda n'a-t-il pas posé la question sur ce sujet? Elle était inutile, comme R. Abina au nom de R. Assé s'est exprimé sur ce sujet [3]: Lorsqu'un fils ainé a pris sur l'héritage paternel une simple part (égale à celle de ses frères), il y a présomption qu'il a renoncé à recevoir davantage (de même ici, comme après le lévirat, lorsque le frère lévir qui avait droit aux biens du défunt n'a pas pris au-delà de son avoir, tout l'héritage paternel a été réparti en parts égales entre les survivants; il y a présomption de maintenir cette répartition). — R. Juda demanda à R. Eleazar: si des frères, après avoir été un temps associés pour jouir des biens de leur père, veulent se séparer, comment y procèdent-ils? Ils partageront, fut-il répondu, la valeur des effets qu'ils portent sur eux, non ceux de leurs fils ou de leurs filles (réciproquement abandonnés). R. Imi dit: en un tel cas d'association, celui qui a fait faire des effets de prix à sa femme devra porter à son propre compte cette valeur, comptée pour une part qui lui incombe à moitié; mais si un bijou a été donné dans ces conditions à la femme, on ne sera pas tenu de compter le montant pour le partager,

1. J., tr. *Guitin*, III, 5 (t. VIII, p. 281). 2. Suit une page traduite au tr. *Kethouboth*, IX, 5, presqu'en entier (t. VIII, pp. 118-120). 3. B., tr. *Bava bathra*, fol. 126.

à condition qu'il s'agisse d'un objet servant même la semaine (définitivement acquis par la femme), non s'il s'agit d'un bijou des fêtes : il faudra alors le partager.

R. Mena dit : pour un vêtement servant seulement aux jours de fête, il faudra porter la valeur en compte de partage ; mais la question est de savoir si le vêtement des sabbats (assez fréquent) devra être porté en compte de partage, ou tenu pour acquis ? Il est évident, dit R. Abin, que l'on devra porter en compte de partage les objets servant le sabbat, et même ceux des jours de fête. R. Zeira demanda en présence de R. Mena comment il faut considérer le miroir (βέλος) ? (Est-ce un bien à partager, ou un ornement acquis ?) Tu sais bien, répondit R. Mena, qu'il y a beaucoup de miroirs, et certes il faut les reporter en compte de partage (vu leur valeur). — R. Juda fit encore demander à R. Eléazar : Est-il permis pour le paiement d'une créance, de réclamer des esclaves [1] au même titre que des immeubles ? Oui, fut-il répondu, ils valent comme tels, et c'est aussi ce qu'a enseigné R. Eléazar aux disciples de l'école de R. Yanaï. R. Juda fit enfin demander à R. Eléazar [2] : Comment règle-t-on le dommage causé par un brigand, ou un voleur, ou celui qui enlève de force du bétail, ou d'autres objets détériorés ? (Tient-on compte de la valeur soit des objets restant, soit de la chair de l'animal, ou bien le voleur sera-t-il tenu de restituer les objets primitifs ?) Il y a présomption, fut-il répondu, que le maître n'est pas associé au préjudice (mort de la bête, ou bris d'objets, causé par le vol). Et d'où sait-on que le maître n'y est pas associé ? De ce qu'il est dit (Exode, XXII, 3), répond R. Aba b. Mamal, *vivant, il paiera double*, d'où l'on infère que le paiement se fera pour un animal en vie, non mort. Cette explication est légitime pour le vol ; d'où le sait-on pour le brigandage (avec violence) ? C'est que, dit R. Aboun, il est écrit (Lévitique, V, 23) : *Il restituera le vol qu'il a enlevé*, pour bien spécifier qu'il faut rendre les objets tels qu'ils étaient primitivement (sans modification).

5. On acquiert les immeubles par un des 3 moyens suivants : l'argent, l'acte de vente, ou la *hazaqah*. Il n'y a qu'un moyen d'acquérir les meubles ; c'est l'attraction. Si l'on achète en même temps un meuble et un immeuble, on peut employer pour ce dernier un des 3 moyens susdits. D'autre part, si un plaideur est obligé de prêter serment pour un meuble, on peut l'obliger de prêter en même temps serment pour l'immeuble [3].

En principe, on acquérait en déchaussant le soulier, comme il est dit (Ruth, IV, 7) : *Voici ce qui se passait autrefois en Israël, pour le rachat* (la vente), *ou l'échange* (le remplacement), *l'homme tirait sa chaussure, etc.* Qui opérait le déchaussement ? (Etait-ce le vendeur ou l'acquéreur ?) On a enseigné ailleurs qu'il y a discussion à ce sujet entre Rab et Lévi : selon le premier,

1. Cf. ci-dessus, § 3. 2. Cf. J., tr. *Bava qamma*, I, 1, fin (fol. 2c). 3. On ne le défère pas pour un procès ne concernant qu'un immeuble.

c'est l'acquéreur ; selon l'autre, c'est le vendeur. Cette discussion est conforme à la suivante, car il a été enseigné : Booz donna (une somme) au parent de Ruth ; selon R. Juda, le parent donna à Booz. Plus tard, les acquisitions se firent par des contrats. — [1].

« Par un contrat », est-il dit. R. Jérémie avait cru devoir dire que le contrat suffit à constituer l'acquisition lorsqu'il ne s'agit pas d'argent à verser (d'un simple don) ; mais lorsque le contrat a pour conséquence une remise d'argent (s'il s'agit d'une vente), l'acquisition sera seulement achevée lors du versement de la somme d'argent (qui achève la cession). Non, disent R. Yona et R. Yossa ; selon tous deux, même avant la remise de l'argent, l'acquisition est complète par le contrat. L'enseignement suivant [2] confirme l'avis de R. Yona et R. Yossa : Lorsqu'on a vendu à son prochain dix champs à la fois, dès que celui-ci a pris possession de l'un d'eux, il est réputé les avoir acquis tous ; mais s'il n'a versé que le montant de l'un d'eux, ou s'il a seulement rédigé l'acte d'achat (ὠνή) pour l'un d'eux, ce champ seul sera tenu pour acquis. Or, si le contrat seul ne suffisait pas pour acquérir, il ne saurait être question d'un acte de vente pour un seul champ (l'acte seul étant nul) ; et l'on ne saurait supposer que cette rédaction restreinte d'acte pour un seul champ sous-entend le versement des sommes d'argent pour le tout, puisqu'il a été dit d'abord que l'on a versé seulement le prix d'un champ : c'est donc qu'il suffit, pour l'acquisition, d'employer l'un ou l'autre mode (le paiement ou le contrat).

« Avec de l'argent », est-il dit. R. Aba avait cru devoir dire que le paiement en argent suffit à constituer l'acquisition, lorsqu'il ne s'agit pas de contrat à rédiger ; mais s'il est stipulé que le versement en espèces sera accompagné d'un contrat, l'acquisition sera seulement définitive lors de la remise du contrat de vente. Non, disent R. Yôna et R. Yossa, également opposés à l'avis de R. Aba, et ils sont d'avis que la remise de l'argent suffit à valider l'acquisition. L'avis contraire de R. Aba est conforme à celui qu'expose plus loin Samuel, et celui de R. Houna (R. Yôna) est en accord avec celui de R. Yohanan. Ainsi, l'avis de R. Aba est d'accord avec celui de R. Samuel, car celui-ci a demandé à R. Houna [3] : Si quelqu'un, en égorgeant un animal, ne se propose pas d'en faire un objet de sainteté (préoccupé d'autres sujets), comment considère-t-on le sacrifice ? R. Houna dit : puisqu'il est écrit (Lévitique, XXII, 15) : *à votre volonté* [4] (au sujet des sacrifices volontaires), on conclut à l'exclusion de celui qui s'occupe seulement du sacrifice sans y porter sa pensée. Si pour faire une donation on a rédigé un contrat de vente, est-il valable ? C'est, fut-il répondu, lui fournir deux chevaux de selle [5]. R. Aba énonça cet avis ; mais Samuel ne l'accepta pas. Qu'entend-on par « monter sur deux chevaux » ? (Est-ce un

1. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Kethouboth*, II, 10, fin (t. VIII, p. 34), l'autre ci-dessus, § 3. 2. Tossefta au tr. *Bava bathra*, ch. 9. 3. Mischnâ, tr. *Bava bathra*, VIII, 5. 4. Le sens ordinaire est : *en votre faveur*, pour vous attirer la faveur divine. 5. Cf. J., ibid. (fol. 16b). V. Schuhl, *Sentences*, p. 94.

avantage, ou non?) On a supposé que cela équivaut à l'apport de deux chevaux sauvages que le cavalier voudrait monter; mais comme chaque bête tire de son côté, on se trouve tiraillé sans avancer (de même d'une part le don n'est pas susceptible de garantie, et d'autre part le contrat de vente en offre une). Non, dit R. Yossé de Malḥia, on entend, par cette expression, consolider la cession à l'aide d'une double base : 1° le contrat sert de garantie à la vente (contre l'aide toute revendication de créance), que n'a pas le don; 2° le vendeur ne cède pas tout (il fait des réserves), tandis que le donateur donne tout (il y a donc similitude d'avis entre Samuel qui refuse de reconnaître cette consolidation de motifs, et R. Aba qui est d'avis d'exiger la rédaction de l'acte outre le paiement pour valider une acquisition).

R. Houna (d'après lequel le double mode d'acquisition a pour but de la consolider) est d'accord avec R. Yoḥanan. Ainsi, un homme avant de mourir donna l'ordre verbal de léguer tous ses biens à un tel; puis il dit d'écrire en faveur de cet homme un acte de donation, et de lui donner ensuite les biens[1]. Sur quoi, R. Eléazar et R. Simon b. Yaqim allèrent porter devant R. Yoḥanan cette question qui pouvait être le sujet d'un litige (en raison de la présence du contrat, celui-ci seul confère l'acquisition, et d'autre part l'acte n'a plus lieu d'être après décès du testateur). R. Yoḥanan leur dit : Si le défunt n'a parlé de rédiger un contrat que pour mieux faire acquérir ses biens au légataire, celui-ci aura acquis les biens d'après l'avis de tous; mais si le défunt avait formellement pour but de transmettre ses biens au légataire par l'acte, tous en reconnaissent la nullité après décès du testateur; comment donc savoir quelles étaient les intentions du défunt? On peut répondre à cela qu'il y avait des témoins présents à cette déclaration (qui savent dans quel sens il faut l'entendre). Mais qu'arrivera-t-il s'il n'y a pas eu de témoins présents? R. Yossé répond : le champ est toujours présumé rester en la possession de son maître, jusqu'à ce que le demandeur ait pu fournir la preuve à l'appui de sa demande. —[2].

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : Si quelqu'un doit acquérir deux champs, dont l'un est situé en Judée et l'autre en Galilée, dès qu'il a pris possession de celui qui est situé en Judée pour acquérir celui qui est en Galilée, ou s'il a pris possession de celui qui est en Galilée pour acquérir celui qui est en Judée, il a acquis le tout; mais s'il s'agit de biens provenant d'un prosélyte, l'acquisition de l'un n'entraînera pas le reste, n'y eût-il qu'un sentier étroit de séparation entre les deux. R. Zeira demanda en présence de R. Yossé : Qu'arrive-t-il si l'on se propose d'acquérir le sentier étroit de séparation entre les deux champs? Il n'y a pas répondu[3]. R. Ḥisda dit : Pour les biens d'un prosélyte, si l'on a pris possession de la partie méridionale en vue d'acquérir la partie septentrionale, ou la partie septentrionale en vue d'acquérir la partie méridionale, sans appliquer son attention à acquérir la partie

1. B., ibid., fol. 135. 2. Suit une page traduite au tr. *Péa*, III, 8 (t. II, pp. 48-49). 3. Littéralement : Il l'a laissé tomber. V. J., tr. *Péa*, II, 1 (t. II, p. 30).

médiate, l'acquisition sera nulle et n'aura d'effet que lors de l'acquisition du milieu. L'enseignement suivant est opposé à R. Ḥisda, car il est dit[1] : Si après la mort d'un prosélyte, un Israélite a dispersé les biens de ce dernier, celui qui possédera le sol sera astreint à payer toutes les redevances (sacerdotales, ou de lévites) ; celui qui détient le blé en gerbe sera tenu de laisser aux pauvres les parts du glanage, de l'oubli et de l'angle des champs, mais il sera dispensé de payer les diverses dîmes. Or, il y a certes de l'air entre un épi et l'autre, qui leur sert de séparation (et pourtant il est admis que le tout est acquis, sans souci de cette disjonction). — On a enseigné ailleurs[2] : L'achat du chanvre n'entraîne l'acquisition qu'après déplacement de la matière ; si ce chanvre adhérait encore au sol, et que l'on ait arraché si peu que ce soit, l'acquisition est valable. Selon Samuel, l'acquéreur ne possède en ce cas que la tige détachée. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas formellement qu'en cas d'adhérence au sol, il suffit d'avoir détaché si peu que ce soit, pour acquérir le tout ? En effet, dit R. Yossé, R. Abdima Neḥoutha (le descendant[3]) a confirmé que Samuel fait seulement cette restriction (d'exiger l'arrachage total) pour les biens provenant d'un prosélyte.

R. Yoḥanan demanda : est-ce que l'on peut acquérir, en les traînant à terre, les objets mobiliers (qu'il est d'usage de soulever) ? Or, explique R. Aba b. Mamal, cette question s'applique aux peaux dures (trop lourdes à être soulevées) ; mais, pour les peaux molles (de jeunes animaux), il est évident que l'acquisition sera seulement effectuée en les soulevant. Un enseignement est opposé à cette distinction de R. Aba b. Mamal ; car il est dit[4] : Si quelqu'un vole la bourse de son prochain, et, de plus, la transporte le sabbat, il sera tenu de la payer, car il est condamné pour le fait d'avoir volé, avant l'arrivée du sabbat (pour la profanation duquel il sera passible d'une peine) ; mais s'il sort avec cette bourse en ce jour en la laissant traîner, il échappera à la seconde des pénalités, qui toutes deux, celle de la peine capitale et celle du paiement, lui incomberaient en même temps (et la plus forte seule subsiste) ; si donc elles n'incombaient pas à la fois, l'homme serait tenu au paiement, sans avoir soulevé l'objet, et n'est-ce pas contraire à R. Aba ? On peut l'expliquer, répond R. Mathnia, en disant qu'il s'agit de grandes bourses qu'il est d'usage de laisser traîner —[5].

6. Tout ce qu'il faut estimer pour fixer sa valeur en argent[6], se trouve pour l'un acquis à titre d'échange, dès que le prochain possède l'équivalent. Ainsi p. ex. en opérant l'échange d'un bœuf contre une vache, ou d'un âne contre un bœuf[7], dès que l'un l'a acquis, l'autre est responsa-

1. Tossefta au tr. *Péa*, ch. 2. 2. V. tr. *Bava bathra*, V, 9. 3. De Palestine en Babylonie. 4. V. B., tr. *Kethouboth*, fol. 31. 5. Suit une page traduite au tr. *Sota*, II, 5 (t. VIII, p. 251). 6. C'est l'interprétation que la Ghemara rapporte au nom de R. Judah, c.-à-d. tous les objets à l'exception des pièces de monnaie ; cf. J., tr. *Bava mecia'*, IV, 1 (t. 9). 7. V. tr. *Sota*, VIII, 1.

ble de l'échange[1]. Ce que l'on remet au domaine du trésor sacré (de culte, ou d'aumône) est acquis étant en espèces ; mais ce qui est remis en possession d'un simple israélite (ἰδιώτης) est acquis par la possession. La promesse (seule) en consécration équivaut à la livraison du profane[2].

On a enseigné ailleurs[3] : En règle générale, tous les objets mobiliers sont acquis par voie de réciprocité (soit en cas d'échange, soit en cas d'accord pour le prix ; dès que l'un a attiré l'objet cédé de son côté, le prochain entre en possession de son avoir). R. Aba ou R. Houna dit au nom de Rab : même un monceau de blé contre un monceau de blé situé ailleurs (dont on ne connaît pas le montant exact) pourra être acquis à titre d'échange. R. Eléazar dit au contraire : aux termes de notre Mischnâ, il est seulement question d'objets « dont la valeur est fixée en argent » ; c'est donc que l'on devra avoir établi l'estimation au moment de procéder à l'échange. L'avis de R. Houna est d'accord avec R. Yohanan, et celui de R. Eléazar est conforme à son opinion, car il est dit : « Des frères associés, quoique soumis au droit de change, sont dispensés parfois de la dîme des animaux (Lévit. XXVII, 32) ; mais dès qu'ils doivent payer cette dernière, ils sont dispensés du droit de change. » Sur quoi R. Eliézer dit[4] : la dispense de la dime d'animaux a lieu, lorsqu'avant de conclure l'association, deux frères s'étaient partagé les troupeaux provenant de l'héritage paternel selon leur valeur, en acquérant la moitié des chevreaux contre autant de boucs, ou la moitié des boucs contre autant de chevreaux (cette acquisition suscite la dispense comme plus tard l'association) ; mais s'ils ont partagé en 2 parts les animaux mêmes (au lieu de la valeur) en prenant chacun un même nombre de chevreaux et de boucs, c'est la répartition par héritage (non par voie d'acquisition), et la dîme est due. R. Yohanan dit : si même l'on a partagé selon le nombre des animaux, on peut les considérer comme provenant d'une acquisition, et ils sont dispensés de la dîme. Ainsi, il a été enseigné ailleurs[5] : ce qui a été acheté, ou obtenu en don, est dispensé de la dîme des animaux.

« Des frères associés, est-il dit, quoique soumis au droit de change, sont dispensés parfois de la dîme des animaux » ; c'est vrai lorsqu'après avoir partagé l'héritage paternel ils se sont réunis en association ; d'autre part, « s'ils doivent payer cette dîme, ils sont dispensés du droit de change », lorsqu'ils n'ont pas fait de partage pour leur patrimoine (restant de suite associés[6]). — R. Aba dit au nom de R. Juda ou au nom de Samuel : le possesseur d'une vache et le possesseur d'un âne ont échangé leurs animaux l'un contre

1. Dès que le 1er a acquis la vache, le 2e est tenu pour possesseur du bœuf, et la perte de ce dernier lui incombe, le cas échéant. 2. Cf. tr. *Erakhim*, VIII, 2. 3. Tr. *Bava mecia'*, IV, 1. 4. J., tr. *Scheqalim*, I, 7 (t. V, p. 265 et 267). 5. B., tr. *Bekhoroth*, f. 56b. 6. Donc, selon R. Yohanan, même sans partage par estimation, l'acquisition est dévolue à chacun, d'accord avec R. Houna ; tandis que, selon R. Eléazar, la vente n'est réciproque qu'après l'estimation de chaque côté.

l'autre, et réciproquement ; le propriétaire de l'âne est venu tirer la vache ; lorsque le propriétaire de cette dernière est venu à son tour retirer l'âne, celui-ci a été trouvé mort, le propriétaire de l'âne devra fournir la preuve que son âne existait encore au moment du retrait de la vache (pour répliquer à l'argument du propriétaire de l'âne que ce dernier était déjà acquis au prochain par le retrait de la vache, et que cette perte lui incombe) ; car, malgré l'axiôme ordinaire qu'il incombe au demandeur de fournir la preuve du bien-fondé de sa réclamation (bien que le propriétaire de l'âne soit présumé bon possesseur, et que le propriétaire de la vache soit demandeur), il n'en est pas de même en fait d'échange, car, vu le doute sur le fait même de l'acquisition, il n'y a pas de présomption ; celui qui ne juge pas ainsi ne sait rien en droit civil. Quant à moi, dit R. Zeira, je ne partage pas cet avis ; car R. Zeira dit à R. Aba qu'aux termes de la Mischna suivante[1], il y a opposition à l'avis exprimé ici par Samuel : « Si à la fiancée il survient des défauts pendant qu'elle est encore chez son père, celui-ci est tenu de prouver que les défauts sont survenus après les fiançailles (s'il y a refus du fiancé de maintenir son engagement, et que le père de la fille lui réclame le douaire dû, contrairement à l'avis de R. Samuel, qui impose ici au propriétaire de l'âne la charge de prouver qu'il possédait déjà la vache). Mais, puisque le demandeur est tenu de prouver son dire, n'est-ce pas au mari de fournir la preuve de sa réclamation, pour pouvoir obtenir le montant de la consécration, réclamé au père ? On peut répondre à cette objection, dirent les disciples de R. Yona, qu'il s'agit d'une consécration si minime que le mari n'en réclamera pas le montant au père. — Un jour, R. Houna, R. Pinḥas et Ḥiskia allèrent s'informer de l'état de santé de R. Joseph, afin d'apprendre par lui quelque règle de doctrine : N'est-ce pas, lui dirent-ils, que la fin de la même Mischna confirme l'avis de Samuel (le mari doit prouver qu'il peut conserver le douaire), car il y est dit : « Une fois que la fille a pénétré au domicile du mari, ce dernier est tenu de prouver que les défauts de la fille sont antérieurs aux fiançailles » ; or, si le possesseur présumé n'était pas tenu de prouver son droit de possession, pourquoi ne pas obliger le père à prouver qu'il est bien fondé à réclamer du mari le douaire convenu ? Ceci ne prouve rien, leur répliqua R. Joseph ; Samuel reconnaît bien que si le propriétaire de la vache a déjà emmené l'âne (qui est mort chez lui, avant la convention d'échange), ce propriétaire est tenu de prouver sa réclamation (et de dissiper le doute à ce sujet) ; de même, pour le fiancé d'une fille qui a eu des défauts, dès qu'il l'a fait entrer chez lui, comme celui qui avait mené l'animal, il est tenu de prouver que les défauts ont existé avant l'intégration au domicile conjugal.

R. Aba, R. Hamnona, ou R. Ada b. Aḥva dit au nom de Rab : Quelqu'un a vendu sa vache au prochain contre espèces ; comme le vendeur le presse pour toucher le paiement en espèces, et l'acquéreur lui demande ce qu'il

1. Tr. *Kethouboth*, VII, 9 (t. VIII, p. 97).

compte faire de cet argent, celui-ci apprend qu'il s'agit d'acheter un âne, qu'il consent à lui céder sur son dû ; bien que l'âne ait été emmené par le maître de la vache, celle-ci n'est pas acquise au prochain par traction, aussi longtemps que le possesseur de l'âne n'a pas emmené la vache, qui a été cédée pour un prix convenu, et non comme échange ; mais l'âne sera-t-il acquis à titre d'échange convenu pour lui, ou non ? Selon R. Aba, l'âne sera acquis à ce titre ; selon R. Yossé, il ne le sera pas ; car R. Aba supposait qu'il y a eu en ce cas échange, tandis qu'en réalité ce n'est pas un échange (un simple paiement, en nature, d'un prix convenu). R. Mena dit au nom de R. Yossé : il arrive parfois (de même) qu'il y a un commencement d'achat pour chaque animal (sans qu'il y ait échange, ni cession réciproque). Voici en quel cas : Lorsqu'après la vente d'une vache contre espèces il reste dû quelques proutas par l'acquéreur, et comme au lendemain celui-ci trouve devant lui le réclamant, lequel, après question faite, lui dit avoir besoin du reste des proutas dues sur le prix convenu, afin d'acheter un âne pour le montant, sur quoi, l'acquéreur de la vache dit au prochain : « Je te remets l'âne » ; la traction d'un animal ne comporte pas du même coup la traction de l'autre, mais chaque acquisition devra être faite isolément (en raison de la diversité de l'achat, il n'y a pas d'échange).

« Ce que l'on remet au domaine du trésor sacré, est-il dit, sera acquis étant en espèces ; mais ce qui est remis en possession d'un simple israélite sera acquis par la possession. » Voici comment : Si le trésorier a payé des objets mobiliers avec l'argent du trésor sacré, ceux-ci seront acquis par lui en tous lieux, comme il est dit (Ps. XXIV, 1) : *A l'Eternel est la terre et son contenu, l'univers avec ses habitants.* « La promesse seule en consécration équivaut à la livraison du profane. » Voici comment : Si quelqu'un achète au trésor sacré une vache pour 200 zouz, et au moment où il veut verser cette somme la vache ne vaut plus que la moitié, il devra pourtant verser ladite somme entière, en vertu de l'axiôme précité : l'engagement verbal en fait de consécration a autant de valeur que la livraison du profane. Pourtant, lorsqu'après avoir acheté au trésor sacré une vache pour un manch, elle vaut le double de prix au moment de la remise, l'acquéreur sera tenu de payer la valeur réelle, ou double, comme il est écrit (Lévitique, XXVII, 19) : *Il paiera un cinquième en sus du prix estimé, et la terre lui restera ;* c'est pour dire qu'en cas d'addition de 1/5 au prix convenu (trop infime), ledit bien acquis restera à l'acquéreur ; mais si ce supplément n'a pas été remis en son temps, ce bien ne lui sera acquis qu'à sa nouvelle valeur. Si quelqu'un a désigné un bœuf comme holocauste, ou une maison en sacrifice (au culte), le trésor sacré l'aura acquis en tous lieux, comme il est dit (ci-dessus) : « A l'Eternel est la terre et son contenu » ; mais le bien profane n'est acquis qu'au moment de l'avoir saisi.

7. Tous les devoirs qu'un père doit accomplir pour son enfant[1] in-

1. Les éditions du Talmud babli ont, à l'inverse, « ce qu'un fils doit accomplir

combent au père; les hommes y sont soumis, non les femmes (non la mère). Tous les devoirs qu'un fils doit accomplir pour les parents, incombent aux fils et aux filles. Tous les commandements qu'il faut observer dans un temps fixé[1], sont obligatoires pour les hommes, et non pour les femmes. Tous les commandements dont l'observation ne dépend pas d'un temps fixé sont obligatoires pour les hommes et pour les femmes[2]. Toutes les prohibitions, qu'elles dépendent ou non d'un temps fixé, sont obligatoires pour les hommes et pour les femmes, sauf les défenses de ne pas anéantir les angles[3], de ne pas couper les coins[4], et de ne pas se rendre impur aux morts si l'on est cohen[5].

8. L'imposition des mains, la présentation des offrandes en les agitant, l'apport simple, la prise d'une pincée de farine, l'encensement, l'action de tordre le cou (d'un oiseau), l'aspersion de purification, la réception (du sang d'une victime), ce sont tous actes[6] qu'accomplissent les hommes, non les femmes, sauf l'offrande de farine par la femme soupçonnée, ou par celle qui a fait vœu d'abstinence : elles l'offrent elles-mêmes en l'agitant.

C'est le devoir du père de circoncire son fils, de le racheter de la captivité, de lui enseigner la Loi, de lui faire apprendre un métier et de le marier[7]; R. Akiba ajoute : de lui faire apprendre à nager[8]. Il doit le circoncire, comme il est dit (Lévitique, XII, 3) : *Au huitième jour il circoncira la chair de son prépuce*. Il doit le racheter de la captivité, comme il est dit (Exode, XIII, 13): *tu rachèteras tout premier-né mâle parmi tes enfants*. Il doit lui enseigner la Loi, comme il est dit (Deutéronome, XI, 19): *Vous les enseignerez à vos fils*. R. Ismaël a enseigné[9]: la Bible recommande l'exercice d'une profession manuelle par ces mots (ibid. XXX, 19): *tu choisiras la vie*[10]. Le père doit le marier, parce qu'il est dit (ibid. IV, 9) : *Tu les feras connaître à tes fils et à tes petits-fils*; or, pour qu'un père puisse avoir le bonheur d'instruire ses petits-fils, il lui faut d'abord marier jeunes ses fils. Selon R. Akiba, un père doit aussi apprendre au fils à nager, parce qu'il est dit (ibid. XXX, 19): *pour que tu vives toi et ta postérité*; le père doit avoir souci de faire échapper sa postérité au péril de se noyer. Est-ce que ces devoirs sont de simples recommandations religieuses, ou sont-ils des obligations, dont la non-observance entraîne une pénalité ? On peut répondre à cette question à l'aide du fait suivant : Bar-Trouma se rendit auprès de R. Imi, et le pria d'engager son père

pour son père », ainsi qu'à la phrase suiv. « le père pour le fils ». 1. J., tr. *Berakhoth*, III, 3 (t. I, p. 62). 2. Phrase omise au texte jérusalémite. Il s'agit p. ex. du précepte de la charité, que les femmes doivent observer comme les hommes. 3. Lévitique, XIX, 27. 4. Ibid. 5. Ibid., XXI, 1. 6. Enumérés au tr. *Meghilla*, II, 6 (t. VI, p. 233). 7. V. Schuhl, *Sentences*, p. 160. 8. Cf. Tossefta à ce traité, ch. 1. 9. J., tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 8). 10. Ce qui fait vivre.

à le prendre avec lui (pour l'instruire). R. Imi alla intercéder en faveur du fils; mais le père ne s'y engagea pas. Il résulte de ce fait que les devoirs en question sont recommandés, mais non obligatoires; sans quoi, R. Imi y aurait contraint le père de Bar-Trouma.

D'où sait-on que si le père n'a pas rempli envers son fils les devoirs en question, l'homme doit les remplir envers lui-même? C'est qu'il est écrit par exemple (Exode, XIII, 13) :... *parmi l'homme tu rachèteras*; la redondance de cette expression indique que ce devoir incombe à l'homme, comme les expressions: *vous circoncirez* (Genèse, XVII, 11), *vous-mêmes*, ou : *vous enseignerez* (Deutéron. XI, 19), ou : *vous ferez connaître* (ibid. IV, 9), ou : *afin que tu vives* (ibid. XXX, 19), que tu protèges toi-même ta vie. — On a enseigné ailleurs [1] : Par le mérite du père, le fils acquerra des ornements, de la force, la richesse, la sagesse, le grand nombre d'années (la vieillesse). On le sait pour les ornements, de ce qu'il est dit (Ps. XC, 16) : *On aperçoit ton œuvre sur tes esclaves, et ta splendeur sur leurs fils*; on le sait pour la force, comme il est dit (ibid. CXII, 2) : *Sa postérité sera forte dans le pays*; on le sait pour la richesse, comme il est dit (ibid. XXXVII, 15) : *J'ai été jeune et je suis devenu vieux, mais je n'ai pas vu de juste abandonné dont la postérité manquât de pain*; On le sait pour la sagesse, parce qu'il est dit (Deutéron. XI, 19) : *Vous les enseignerez à vos fils pour qu'il en soit parlé etc.*; on le sait pour la vieillesse, parce qu'il est dit (ibid. 21) : *afin d'augmenter vos jours et les jours de vos fils*. Comme le père fait bénéficier son fils de ces cinq objets, celui-ci lui est redevable, par reconnaissance, pour autant d'objets, savoir : il devra lui donner à manger, à boire, le vêtir, le chausser, le conduire. Par contre, les défauts du père peuvent aussi influer sur l'état du fils, au nombre de cinq [2], comme il est dit (II Samuel, III, 29) : *que ce sang retombe sur la tête de Joab et sur toute la maison de son père, que la maison de Joab ne soit jamais sans quelqu'homme découlant, ou qui ait la lèpre, ou qui s'appuie sur un bâton, ou qui tombe par l'épée, ou qui ait besoin de pain*. Or, par « découlant » (gonorrhéen), on entend le faible; par « lépreux », on entend celui qui, a cause de sa laideur, est abandonné; par « celui qui s'appuie sur un bâton », on entend le paralysé d'esprit, ou sans intelligence; « il tombera par l'épée », ou verra ses jours diminuer; « il aura besoin de pain », faute de ressources. Lorsque Salomon se présenta pour tuer Joab, celui-ci lui dit : « Ton père a prononcé à mon égard cinq condamnations; accepte-les, et je me tue ». Salomon les accueillit, et toutes se réalisèrent dans la maison de David [3]. Ainsi, Roboam était gonorrhéén, comme il est dit (I Rois, XII, 18) : *Le roi Roboam se hâta de monter sur un charriot, pour s'enfuir à Jérusalem*; or, d'après les uns, l'emploi du « charriot » est un indice du mal dont il souffrait; d'après les autres, ce roi était faible (ἀσθενής) et dut fuir. Ozias était lépreux, comme il est dit (II Chroniques, XXVI, 20) : *le roi Ozias était lépreux*

1. Tr. *'Edouyoth*, II, 9. 2. V. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. 16. 3. Midrasch sur Nombres, ch. 23; B., tr. *Synhédrin*, fol. 48.

jusqu'au jour de sa mort. Joas était paralysé, puisqu'il est dit (ibid. XXIV, 24): *Ainsi les Syriens exécutèrent sur Joas des jugements*, comme on en prononce contre les femmes munies de béquilles (ou sorcières). Ceci prouve, enseigne R. Ismaël, qu'on avait dressé contre lui des violents célibataires, qui n'ont jamais connu de femme et ont voulu abuser de lui comme d'une femme. Ainsi, il est écrit (Osée, V, 5) : *Aussi la fierté d'Israël témoignera contre sa face*, en ce sens : Il violera en face celui qui est l'orgueil d'Israël. Josias tomba sous les coups du fer, comme il est dit (II Chroniques, XXXV, 23) *Et les archers tirèrent contre le roi Josias* ; or, dit R. Yohanan, ils percèrent son corps comme un crible. R. Ismaël a enseigné [1] : trois cents flèches seront lancées contre l'oint du Seigneur (le Messie). Enfin, Joaquim a manqué de pain, puisqu'il est dit de lui (II Rois, XXV, 38) : *Pour son entretien, un ordinaire continuel lui fut établi par le roi.* — [2].

« Sauf les défenses, est-il dit, de ne pas anéantir les angles, de ne pas couper les coins, et de ne pas se rendre impur aux morts (si l'on est cohen). » Selon Issi, les femmes sont aussi dispensées d'observer le précepte de « ne pas se faire de calvitie » (Deutéron. XIV, 1). Pourquoi échappent-elles à cette loi ? Pour les hommes, qui ont à observer la défense relative à l'angle de la barbe, il faut aussi tenir compte de la loi sur la calvitie ; mais comme les femmes n'ont pas de barbe, la loi sur la calvitie ne les concerne pas. De plus, comme le verset, contenant cette dernière loi, commence par le mot *fils*, on en déduit qu'il s'agit seulement des fils, non des filles. Selon R. Eléazar au contraire, les femmes sont également soumises à la dite loi, parce qu'il est dit ensuite (ibid. 2) : *Car tu es un peuple saint devant l'Eternel* ; or, le mot *peuple* comprend les hommes et les femmes. Mais comment R. Eléazar justifie-t-il le mot *fils* (qui implique l'exclusion des filles). Selon lui, ce mot veut dire : lorsque les Israélites accomplissent les volontés de Dieu, ils sont ses fils ; mais lorsqu'ils désobéissent, ils ne sont plus considérés comme tels. Rab recommandait aux disciples de son école, et R. Hamnona rappelait à ses compagnons, de recommander ceci aux femmes : lorsqu'elles se trouvent devant un mort à le déplorer, elles ne devront pas s'arracher les cheveux, pour ne pas s'exposer à pratiquer une calvitie. Quelle sera la mesure minimum de cette dernière pour qu'il y ait infraction ? Selon les uns, elle est considérée comme telle, si petite qu'elle soit ; selon d'autres, elle devra avoir au moins la largeur d'un pois. La première opinion a pour base que le terme biblique est illimité ; la seconde opinion se fonde sur l'analogie entre le terme employé au verset précité et celui qui est dit au sujet de la lèpre (Lévitique,

1. Cf. B., tr. *Taanith*, fol. 22; et Midrasch Rabba sur Lamentations, I, 18.
2. Suit un long passage, composé de plusieurs pages traduites : 1° au tr. *Sabbat*, I, 5 (t. IV, p. 12), 2° au tr. *Péa*, I, 1 (t. II, pp. 11 à 13), 3° au tr. *Berakhoth*, III, 3 (t. I, p. 62), 4° au tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 123). Le présent texte a été corrigé à l'aide de celui du tr. *Sabbat* par Lonzano, dans ses notes éditées par S. Buber au recueil *Haasif*, an II, 1885, p. 325 ; ce savant fait remarquer combien de fois le texte du tr. *Sabbat* est préférable à celui du présent traité.

XIII, 42) ; or, comme ce dernier a pour mesure minimum la grandeur d'un pois, il en sera de même pour la calvitie en question ici.

R. Yossé b. Mamal dit[1] : Il est permis à une fille de cohen de sortir du territoire de la Terre-Sainte, car il est dit (au sujet des lois de pureté, Lévit. XXI, 1) : *Dis aux cohanim*, aux hommes, non aux femmes (pour elles, la Loi est moins stricte) ; à défaut de cette déduction, on supposerait que la défense rabbinique de quitter la Palestine s'étend aussi aux femmes, ou filles de cohen. Mais pourquoi en effet, n'en est-il pas ainsi ? Si l'on admettait réellement cette extension, on se trouverait vouloir faire contrainte au texte biblique au sujet de la pureté des cohanim.

Le prêtre met sa main sous celle de la femme, et agite ainsi l'offrande[2]. Cependant, comme cette tenue des mains de l'officiant n'est pas convenable, la femme pourra se munir d'une serviette. Mais ne serait-ce pas une séparation interdite ? C'est vrai ; aussi, est-il bon de recourir, à cet effet, au service d'un vieux prêtre. On peut même dire qu'un jeune prêtre est également admissible en ce cas ; car il n'y a pas à craindre, en si peu de temps, l'effet du mauvais penchant (par ce contact des mains). R. Ilya a enseigné : pour une femme soupçonnée qui n'a plus de mains, deux cohanim interviendront et agiteront l'offrande à sa place (l'un d'eux la représente).

9. Tout précepte qui ne dépend pas du sol est aussi bien applicable en Terre-Sainte (Palestine) qu'au dehors ; mais ce qui dépend du sol n'est applicable qu'en Palestine, sauf l'interdit de l'*orlah* (des premières années de production d'un plant) et celui des mélanges hétérogènes. R. Eliézer défend aussi de manger des nouveaux fruits de l'année (avant l'offre des prémices) —[3].

10. Celui qui accomplit un seul précepte religieux sera favorisé pour ce fait, verra ses jours se prolonger, et aura une part d'héritage de la terre (future) ; mais celui qui n'accomplit pas un seul devoir ne jouira d'aucun de ces bienfaits. L'homme instruit dans la Bible[4], dans la Mischnâ, et au courant des usages du monde, ne péchera pas facilement, comme il est dit (Ecclésiaste, IV, 12) : *Le triple fil ne sera pas rompu aisément* ; mais celui qui n'a ni instruction, ni conduite, ne fait pas partie du monde habité (est un être insociable).

N'est-il pas admis que celui qui reste simplement assis à ne pas transgresser de défense sera récompensé comme s'il avait accompli un précepte religieux,

1. V. J., tr. *Sota*, III, 7, fin (t. VII, p. 269). 2. V. même traité, III, 4 (ibid., p. 255). 3. Tout le texte talmudique sur ce § se trouve déjà traduit : 1° au tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, p. 375), 2° au tr. *'Orla*, III, 9 (t. III, p. 355). 4. La version du Talmud de Jérusalem diffère notablement et dit : « L'homme qui n'est instruit ni dans la Bible,... ne fait pas partie du monde habité ; mais à celui qui possède ce triple avantage on applique le verset, etc. » Ce texte, moins clair que celui qui a été adopté ici, parait être une corruption de l'autre.

tandis qu'aux termes de la présente Mischnâ, « celui-là seul qui aura accompli un précepte religieux sera favorisé pour ce fait » ? C'est qu'ici il est question d'un homme d'une situation intermédiaire (qui a commis autant de péchés que de bonnes actions) : dès qu'il accomplit un seul précepte religieux[1], il fait pencher la balance en sa faveur, ses jours seront prolongés, et il aura droit à une part du sol sacré. Enfin, celui qui transgresse une seule défense ne sera pas favorisé, ne verra pas ses jours se prolonger et ne jouira pas d'une part d'héritage dans le sol sacré. Mais n'a-t-on pas enseigné[2] : Celui qui reste simplement assis à ne pas transgresser de défense sera récompensé comme s'il avait accompli un précepte religieux ? On entend par là, répond R. Zeira, celui qui a été exposé à une transgression douteuse et s'en est aussi abstenu ; selon R. Yossé b. Aboun, on entend par là celui qui s'est assigné pour tâche l'accomplissement d'un précepte religieux, et ne l'a jamais transgressé. Quel est le précepte d'une telle importance ? C'est, répondit Mar'Ouqban, le devoir d'honorer père et mère. R. Mena explique ce verset (Ps. CXIX, 1) : *Heureux ceux qui sont dans un chemin intègre, qui marchent selon la loi de l'Eternel*, savoir que l'intégrité (ou l'abstention du mal) équivaut à la marche dans la voie divine (à l'accomplissement d'un précepte). R. Aboun déduit la même conclusion de ce verset (ibid. 3) : *Ils n'ont pas commis non plus d'iniquité, ils ont suivi sa voie*, en ce sens : même ne pas faire de mal équivaut à accomplir une bonne action, digne de Dieu. R. Yossé b. R. Aboun explique aussi ce verset (Ps. I, 1) : *Heureux l'homme qui n'a pas suivi le conseil des méchants ;* le fait seul de n'avoir pas suivi le conseil des méchants équivaut à celui d'avoir suivi le conseil des justes.

Ben-Azaï a interprété ce verset (Ecclésiaste, X, 3) : *Les mouches mortes infectent et font fermenter l'huile du parfumeur ;* on déduit de l'emploi des verbes au singulier (quoique le sujet soit au pluriel) qu'une seule mouche morte pouvait également infecter l'huile du parfumeur, et de même l'homme qui n'aurait commis qu'un péché[3] perd ainsi le bénéfice qu'il tire de ses bonnes œuvres. R. Akiba explique le verset suivant (Isaïe, V, 14) : *C'est pourquoi le séjour des morts a ouvert la bouche, élargi sa gueule, sans frein* (loi) ; or, ce dernier mot est employé au singulier, pour indiquer quel sort funeste est réservé à celui qui n'a pas une bonne action en excédant sur les mauvaises, de façon à faire pencher ainsi la balance en sa faveur. Toutefois, cette appréciation sévère est seulement applicable au jour du jugement pour le monde futur ; mais, en ce bas monde, y eût-il 999 actes en défaveur de l'homme, et une seule bonne œuvre plaide pour lui, l'Eternel tiendra compte de cette dernière action et fera pencher la balance en sa faveur, puisqu'il est dit (Job, XXXIV, 23-24) : *S'il se trouve pour lui un ange intercesseur, un entre mille qui annonce à l'homme la voie qu'il doit suivre, Dieu a com-*

1. Tossefta à ce traité, ch. 1, fin. 2. J., tr. *Maccoth*, III, 17 (f. 32b). 3. Une faute commise de plus que les bonnes œuvres fait pencher la balance en la défaveur de cet homme.

passion de lui et dit à l'ange : Délivre-le, afin qu'il ne descende pas dans la fosse ; j'ai trouvé une rançon (pour lui). R. Yoḥanan dit : lorsque tu entendras une sentence émise par R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, ouvre l'oreille comme un entonnoir pour l'écouter ; car R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, a dit : Si même 999 actes blâmables viennent accuser un jour la conduite de l'homme, tandis qu'une seule bonne œuvre plaide en sa faveur, l'Eternel tiendra compte du bien et fera pencher la balance de ce côté. De plus, il ne sera pas seulement tenu compte d'une telle bonne action entière ; y eût-il même 999 parts de cet acte qui soient blâmables, et n'y eût-il qu'un côté favorable dans cette action, cette part suffit pour que Dieu fasse pencher la balance vers le bien, parce que dans l'expression (précitée) « s'il y a un ange intercesseur », il n'est pas dit : « un sur mille » mais « un d'une part de mille », autrement dit : un millième de cette action. Après quoi, il est dit (ibid.) : « Dieu a pitié de lui et dit à l'ange : Délivre-le, afin qu'il ne descende pas dans la fosse, j'ai trouvé sa rançon ; » ainsi, lors même que l'ange dirait de le « délivrer » (éprouver) par les souffrances, Dieu répondra avoir déjà « sa rançon ».

La distinction établie dans notre Mischnâ, entre celui qui accomplit un seul précepte religieux et celui qui ne l'a pas accompli, s'applique à ce bas monde ; mais, quant au monde à venir, si le nombre des bonnes actions l'emporte, l'homme jouira des splendeurs de l'Eden [1] ; si le nombre des mauvaises actions est supérieur, cet homme aura l'enfer en partage. Lorsque les actions de l'homme se divisent en deux parts égales, les unes bonnes, les autres mauvaises, selon R. Yossé b. Ḥanina, Dieu *lève* (pardonne) *la faute* (Exode, XXXIV, 7), en ce sens qu'il lèvera le plateau de la balance où sont les péchés de façon que l'autre côté favorable l'emporte ; selon R. Abahou, l'emploi au singulier du mot « faute » (ibid.) indique que la Providence (en cas de partage des œuvres) enlève une des fautes, de sorte que les bonnes œuvres l'emportent. R. Eléazar explique ce verset (Ps. LXII, 13) : *A toi aussi, Seigneur, la bonté ; car tu rends à chacun selon ses œuvres*, en ce sens : Si un tel n'a pas d'œuvres, tu en lui en donnes du tien. C'est aussi l'opinion de R. Eléazar ; il interprète les mots *qui a beaucoup de grâce* (Exode, XXXIV, 7) en ce sens : Dieu penche vers la grâce. R. Jérémie dit que R. Samuel b. R. Isaac fit une objection [2]. Il est dit (Proverbes, VIII, 6) : *La justice garde celui dont la voie est intègre ; mais la méchanceté cause la ruine des pécheurs*, puis (ibid. 21) ; *Le malheur poursuit ceux qui pèchent ; mais le bonheur récompense les justes*, et enfin (I Samuel, II, 9) : *Il garde les pas de ses bien-aimés ; mais les méchants seront anéantis dans les ténèbres* ; est-ce à dire qu'il sera fait un enclos à l'enclos, ou une ruine à la brèche ? (Comment justifier cette extension du mal ?) Certes, il arrive de faire un enclos à l'enclos ou une ruine à la brèche [3]. Voici, dit R. Jérémie au nom de R. Samuel b. R. Isaac, comment il

1. V. J., tr. *Péa*, I, 1, fin (t. II, pp. 21-22) ; B., tr. *Rosch ha-schana*, f. 17a.
2. J., tr. *Schebouoth*, I, 7 (fol. 33c). 3. Cf. J., tr. *Synhédrin*, XI, 1 (fol. 27c).

faut l'entendre : Si l'on se garde deux ou trois fois du péché, désormais Dieu vous garde, comme il est dit (Job. XXXIII, 29) : *Voilà tout ce que Dieu fait, deux fois, trois fois avec l'homme.*

R. Zeira dit : l'assertion de la Mischnâ, qu'un tel homme « ne péchera pas facilement », est vraie à condition de ne pas se départir de la voie juste, car il est dit (Ecclesias. IV, 12); *Le triple fil ne sera pas rompu* ; or, il n'est pas dit qu'il ne se rompra *jamais*, mais qu'il ne se rompra pas *aisément*, car si on le fatiguait trop, il se briserait (et le même effet aurait lieu par l'écart de la voie juste). R Houna dit au nom de R. Abahou : certes, à l'égard de la Providence il ne saurait être question d'oubli [1], et pourtant à l'égard d'Israël, Dieu oublie (le mal), en raison de ce verset (Michée, VII, 18) : *Quel Dieu est semblable à toi, qui pardonnes l'iniquité qui « oublies » les péchés*, en attribuant aussi le sens d'*oubli* au mot *Nassa* [2]. De même David a dit (Ps. LXXXV, 3) : *Tu as pardonné l'iniquité de ton peuple ; tu as couvert tous ses péchés. Selah.*

CHAPITRE II

1. On peut consacrer une femme pour épouse par soi-même, ou par un délégué. La femme peut aussi épouser un homme par elle-même ou par un intermédiaire (qui recevra pour elle l'argent, ou l'acte des fiançailles). Le père peut recevoir lui-même, ou par un autre individu, l'argent ou l'acte des fiançailles pour sa fille, si elle est encore à la première majorité.

Si un homme dit à une femme : « sois engagée envers moi par cette datte, ou par celle-ci », si l'un des objets ainsi désignés a une valeur d'une prouta, la consécration est définitive; au cas contraire, elle ne l'est pas. Si la consécration est proposée par 3 de ces fruits, au cas où les 3 réunis valent une prouta, la consécration est formelle; au cas contraire, elle ne l'est pas. Si la femme a mangé ces fruits un à un, au fur et à mesure que le mari parlait, elle n'est consacrée qu'au cas où même la dernière datte représente la valeur d'une prouta.

D'où sait-on que le délégué d'un homme équivaut à l'homme même? C'est que, dit R. Eleazar, il est écrit (Exode, XII, 6) : *Tous les membres de la communauté d'Israël égorgeront l'agneau pascal vers le soir*; or, ce n'est pas à dire que tous l'égorgeront, puisqu'un seul sacrificateur sera chargé de ce soin pour tous; cela prouve qu'un homme agissant par délégation remplace tous les mandants. Et quel verset indique cette substitution ? Celui où il est dit (ibid.) : *Chacun devra se procurer un agneau par famille, un agneau par maison;* du moment qu'un agneau devait suffire à toute la famille, tous n'en prennent pas, mais un chef pour tous les siens ; donc le délégué représente tous ses mandants. En effet, dit R. Yossé, le premier texte ne prouve

1. V. J., tr. *Yoma*, III, 11, fin (t. V, p. 200). 2. Jeu de mots sur le sens de ce terme, qui signifie d'ordinaire : *lever*.

rien, car il est permis d'égorger l'agneau pascal de son prochain sans le prévenir (et puisque cet assentiment n'est pas nécessaire, il n'y a pas lieu de parler de délégation pour l'égorgement visé au premier verset précité). C'est bien du second verset, parlant de « prendre l'agneau », que l'on déduit le principe de la délégation, et l'on ne saurait supposer que la destination se fait aussi sans prévenir le prochain, car R. Zeira dit au nom de R. Eléazar[1] : Il est permis d'égorger l'agneau pascal de son prochain sans le prévenir, mais il faut avoir eu toutefois son assentiment pour déterminer la victime. D'après l'école de Schammaï, le messager ne peut pas être compté pour servir de second témoin (dans cette même affaire de consécration d'une femme) ; d'après l'école de Hillel, le messager peut compter comme tel, et ce dernier avis se rapporte même au cas où deux messagers ont été envoyés ; alors, d'après l'école de Schammaï, il faut, en dehors du messager, deux témoins qui attestent le mariage ; d'après l'école de Hillel, y eut-il trois messagers, ils peuvent tous trois servir comme témoins. R. Aboun b. Hiya dit : il paraît logique que le messager puisse attester le mariage s'il s'agit d'une consécration par contrat ; mais si la consécration se fait pour de l'argent, le messager semble intéressé au témoignage (et il ne mérite pas d'être cru). R. Yossé dit : du moment que la loi a déclaré le messager digne de foi, lors même qu'il s'agit d'une consécration par de l'argent, on ne soupçonne pas cet homme d'être intéressé à attester faussement. R. Aba raconte qu'un fait de ce genre fut soumis à Rab, qui autorisa le messager à servir de témoin. Ainsi, un homme mit en dépôt un tonneau de vin dans le parc de son prochain, lequel nia l'avoir reçu ; sur quoi, dit R. Pinḥas, la cause fut soumise à R. Jérémie, qui dit : le messager sera déclaré apte à attester qu'il a apporté le vin, et à imposer comme tel[2] au défendeur l'obligation de prêter serment n'avoir pas reçu le dépôt. Selon un enseignement, le délégué d'un homme est son représentant absolu ; selon un autre enseignement, il ne le représente pas.

De ce qu'il est dit (Lévitique, XXVII, 10) : *S'il l'échange* (avec redondance), ou (Nombres, XXX, 14), *Il l'annulera*[3], on avait cru devoir conclure que le délégué de l'homme a la même faculté ; seulement, il y a par contre une exception à cette règle habituelle, exception visée par les mots (ibid. I, 4) : *Il appuiera la main sur le sacrifice, etc.*, à l'exclusion de la main du fils, ou de celle de son serviteur, ou de celle de son envoyé[4]. De même, du verset (Exode, XXI, 6) : *Et son maître percera son oreille avec un poinçon*, on déduit que cet acte devra être accompli par le maître, mais non par le fils du maître, ni par son envoyé : c'est donc qu'en dehors de ces exclusions spéciales, le messager d'un homme est absolument comme son mandant. Selon un autre enseignement, c'est le contraire : on déduit de la conjonction « *et* il

1. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 122). 2. Littéralement : par l'épaule (du porteur). Donc, même un seul messager peut servir de témoin. 3. Cf. J., tr. *Nedarim*, XI, 6 (t. VIII, p. 246). 4. B., tr. *Menahoth*, fol. 93 ; Sifra à Lévitique, ch. 4.

percera », que cette faculté s'étend au délégué (d'après ceux qui sont d'avis qu'en thèse ordinaire, on ne délègue pas autrui). Cette extension est justifiable, d'après R. Akiba (qui admet l'interprétation de chaque particule explétive); mais comment R. Ismaël l'explique-t-il ? Selon lui, l'expression (superflue) « son maître » indique qu'il en sera de même pour tout ce qui sera fait par ordre du maître —[1].

R. Hamnona dit au nom de R. Assé : si une mineure s'est elle-même promise comme fiancée, puis elle veut se refuser à donner suite au projet de mariage, ayant les signes de la puberté (duo pilos), le père devra formuler ce refus, non elle-même (qui avait d'abord accepté). Cet avis n'est d'accord ni avec celui de R. Yoḥanan, ni avec celui de R. Simon b. Lakisch[2]. Ce ne saurait être d'accord avec R. Yoḥanan, puisque, selon lui, une telle consécration en mariage étant nulle, il n'est pas besoin que la fille se refuse à donner suite. Ce ne saurait être non plus d'accord avec R. Simon b. Lakisch, puisque, selon lui, l'engagement ainsi contracté est légal, et le père ne saurait le dissoudre. Toutefois, l'avis de R. Hamnona peut s'expliquer selon l'opinion de R. Yoḥanan ; et s'il est vrai que, selon lui, de l'aveu de tous, la consécration seule faite par le père est valable, non par elle-même, il admet pourtant ici que le père devra formuler pour elle le refus de donner suite au mariage (comme il n'a pas empêché le projet, le mariage resterait valable). R. Aba b. Cahana et R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi disent : Si une mineure s'est fiancée selon l'assentiment de son père, et elle entre au domicile conjugal sans l'autorisation du père, celui-ci a le droit d'annuler l'union ; lorsqu'un fait de ce genre survint, le père de la fille la fit sortir du dais nuptial sous lequel elle se trouvait déjà.

R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Josué avait adopté pour signe mnémotechnique que R. Josué b. Lévi (par son avis exprimé ici) conteste l'avis exprimé plus haut par R. Simon b. Lakisch (que la fille peut se marier elle-même, sans empêchement possible de la part du père). Toutefois, on peut admettre que cet avis de R. Jacob n'est pas opposé : comme R. Simon b. Lakisch dit plus haut qu'il ne dépend pas tout à fait de la fille de se marier seule, ou de laisser perdre le produit de son travail manuel, qui appartient au père, de même R. Josué b. Lévi adopte ici cet avis en tous points conforme (en cela ils sont tous d'accord, et quoique fiancée du consentement de son père, elle ne peut pas se marier sans l'autorisation de ce dernier, ni rien détourner de son travail). Aussi R. Aba b. Cahana, ou R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi, vint dire ceci : lorsqu'une fille, fiancée du consentement de son père, veut réaliser le mariage sans son autorisation, fait qui arriva un jour, le père peut annuler la consécration (et c'est là ce qui a été rapporté selon l'avis de R. Yossé).

Est-ce qu'en un tel cas d'union, d'abord autorisée, puis accomplie sans l'autorisation paternelle, une telle femme mariée à un cohen pourra manger de

1. Suit un passage traduit ci-dessus, tr. *Guitin*, VI, 2. 2. Cf. tr. *Yebhamoth*, I, 2 (t. VII, p. 14).

l'oblation? Rab dit qu'elle le peut; Samuel dit que cette consommation lui est interdite. Selon R. Mena, voici quel est le motif de Rab : Puisque les fiançailles ont eu lieu du consentement du père, il y a présomption que le mariage a été accompli dans les mêmes conditions (et l'on n'éprouve pas la crainte que le père s'y oppose plus tard). Selon R. Yossé b. R. Aboun, voici quel serait le motif de Rab : aux termes d'un premier enseignement, même une fille d'Israélite à peine fiancée à un cohen a la faculté de manger l'oblation ; seulement, par réserve rabbinique, elle devra attendre l'accomplissement du mariage (par crainte d'un obstacle ultérieur ; cette crainte est inapplicable à notre cas). Y a-t-il une différence pratique entre ces deux motifs du même avis de Rab ? Oui, il y en a une pour le produit du travail de cette personne : selon le motif de l'avis de Rab donné par R. Mena, ce produit revient au mari (en raison de l'hypothèse qu'à défaut d'opposition du père, il a consenti au mariage, qui est tout à fait légal) ; selon le motif donné par R. Yossé b. R. Aboun (de considérer cette personne à l'égal d'une fiancée), le même produit revient encore au père. — Si une telle personne meurt (avant que le père ait formulé son opposition), qui héritera d'elle? (Le père ou le mari?) Selon le motif de l'avis de Rab donné par R. Mena, le mari sera l'héritier (en raison de l'explication précitée) ; selon le motif donné par R. Yossé b. R. Aboun, le père héritera d'elle. Puis R. Yossé b. R. Aboun dit formellement : selon Rab, si cette personne meurt, le mari héritera d'elle. Si elle s'est fiancée sans le consentement du père et s'est mariée de même, peut-elle (en cas d'union avec un cohen) manger de l'oblation? Samuel l'y autorise. Est-ce possible? Puisqu'en cas de fiançailles du consentement du père et d'accomplissement de mariage sans autorisation, Samuel défend de manger de l'oblation, comment peut-il le permettre au présent cas (où tout se passe sans le consentement paternel, et où le mariage doit être plutôt nul)? Samuel compare le présent cas à celui d'une orpheline, qui se passe entièrement de toute autorisation.

Notre Mischnâ déclare que lorsque quelqu'un a dit à une femme : « Sois-moi consacrée par cette datte », elle est dûment mariée, et toute la Mischnâ parle du cas où la femme réplique ne pas accepter tel objet, mais tel autre en signe de consécration, ou bien tel et tel objets joints (il faut alors qu'un de ces objets ait à lui seul une valeur d'une prouta ; à défaut de cette spécification, on admet même que plusieurs objets réunis aient cette valeur). D'après qui suppose-t-on la présence de la conjonction *et* (impliquant la réunion de plusieurs objets)? D'après R. Juda[1] ; tandis que, selon R. Meir, on admet la présence de la conjonction *ou* (soit l'un, soit l'autre de ces objets, devra valoir une prouta). Selon R. Jérémie au nom de Rab, si quelqu'un a dit : « Sois-moi consacrée pour ce *selà* à valoir au bout de trente jours », bien que dans l'intervalle de temps cet argent ait été dépensé, la consécration conserve sa valeur. R. Simon b. Eléazar aussi est de cet avis (de maintenir le mariage,

1. Cf. ci-dessus, tr. *Guitin*, IX, 6; tr. *Nazir*, I, 2, et IV, 1; tr. *Schebouoth*, V, 5 (fol. 36c).

bien qu'il ne reste plus d'argent). D'où vient la distinction entre cette règle et celle qui est applicable au prêt (pour laquelle R. Simon exige au moins un reliquat présent d'une prouta)? Le prêt n'a pas été remis en principe pour servir à la consécration, tandis que l'argent de la consécration a eu ce but spécial dès le commencement (il n'a donc plus besoin d'être là lors du mariage). Mais n'est-il pas dit dans notre Mischnâ : « Si la femme a successivement mangé ces objets, le mariage ne sera valable que s'il subsiste au moins l'équivalent d'une prouta »? Est-ce donc à dire que si même il ne reste plus la valeur d'une prouta, la consécration sera maintenue? (Et pourquoi spécifier la présence exigible de cette valeur)?) On peut expliquer que la règle précitée (exigeant un reliquat d'une prouta) est applicable au commencement (où il est question de consécration pour tel objet précis, non à la fin, où il est dit de joindre les divers objets évalués). Mais s'il s'agit du commencement, à quoi bon dire que « si la femme a mangé ces objets, le mariage sera seulement valable au cas où il y a un reliquat suffisant d'une prouta »? En effet, dit R. Rléazar, la règle énoncée doit émaner de R. Simon b. Eléazar (qui compare les valeurs spécifiées pour la consécration à un prêt, comportant la nécessité d'un reliquat pour valider le mariage); car il a été enseigné[1] : Si l'un dit à une femme : « Sois-moi consacrée en mariage par le dépôt que tu as de moi en main », puis elle va vérifier le dépôt et trouve qu'il a été volé ou égaré, la consécration sera seulement valable s'il lui reste devers elle la valeur d'une prouta (qui effectue l'acquisition); sinon, l'union n'est pas valable. S'il lui dit : « Sois-moi consacrée par le prêt que tu as de moi en mains », puis elle le vérifie et voit que ce prêt a été volé, ou égaré, elle sera consacrée lors même qu'il ne lui reste plus la valeur d'une prouta. R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Meir : un prêt est considéré à l'égal d'un dépôt, et s'il reste à la femme la valeur d'une prouta du dépôt, elle sera consacrée ; sinon, elle ne le sera pas. R. Eléazar dit : cette explication donnée par R. Simon b. Eléazar, que le prêt équivalant à un dépôt (de façon à exiger le reliquat d'une prouta) se réfère à une dette par suite d'une vente, est d'accord avec R. Meir. Or, celui qui s'est chargé pour son prochain, par exemple de teindre une laine en rouge, et l'a teinte en noir, est responsable de ce changement, selon R. Meir; car, selon lui, le fait d'avoir changé l'intention du propriétaire équivaut à un vol[2]; de même, R. Simon b. Eléazar considère à l'égal d'un vol le changement survenu; car il l'entend en ce sens, qu'à la suite d'un ordre d'achat de froment, l'homme ayant acheté de l'orge a acquis un profit à partager avec la femme, et pour cette part de profit il la consacre : c'est donc un prêt qui provient d'un dépôt. Mais, puisque le bénéfice provenant de ce changement constitue un vol, peut-il servir à consacrer une femme en mariage? Il arrive, répliqua R. Yossé, que l'on s'acquitte par fractions d'une prouta pour payer une grande dette comme un dinar; mais arrive-t-il de payer une si

1. Ci-dessus, I, 2. 2. V. B., tr. *Bava qamma*, fol. 102; J., tr. *Bava mecia'*, VI, 3 (fol. 11a).

petite somme pour la dette de cette même fraction, à côté d'une forte somme? (il n'y a donc pas lieu d'en tenir compte).

Selon un enseignement, on peut engager une femme à l'aide d'un objet volé; selon un autre enseignement, un tel objet ne peut pas servir à cet effet. R. Mena explique que ces deux avis ne se contredisent pas : le premier se rapporte à un vol qu'il ne serait pas possible de réclamer par voie juridique (c'est donc équivalent à un bien acquis au voleur); le second avis se réfère à un vol que l'on peut faire restituer par voie de justice (équivalent au bien volé). R. Yossé b. R. Aboun dit, au nom de R. Samuel b. R. Isaac, de l'expliquer ainsi : le premier avis se réfère à un objet volé, auquel les propriétaires ont renoncé (dûment acquis désormais); le second avis se réfère au vol avant la renonciation du propriétaire. — R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : L'enseignement précité (disant qu'un reliquat d'une prouta suffit à valider le mariage) parle seulement du cas où le futur a déclaré engager la fiancée « par le dépôt que tu as en mains de moi » ; mais s'il a déclaré l'engager « par le dépôt entier que tu as en mains », le mariage sera seulement valable à condition que la totalité du dépôt subsiste à ce moment.

Pourquoi y a-t-il une distinction entre un dépôt et un prêt? C'est l'usage de dépenser le montant d'un prêt (et l'on peut appliquer le dû à un mariage); tandis qu'un dépôt n'est pas confié pour être dépensé (il devra donc être entièrement présent). Mais comment R. Abahou exige-t-il la présence du dépôt entier si la déclaration le spécifie? Notre Mischnâ ne dit-elle pas que si la femme a successivement mangé les divers fruits ayant servi à l'engager, il faut qu'il reste la valeur d'une prouta lors du mariage pour le valider (pas davantage)? Ne devrait-il pas être admis que le reliquat de la valeur d'une prouta ne suffit pas à valider le mariage, et qu'il faut la présence de tous les fruits destinés à cet effet? On peut répondre à cela que l'hypothèse de la Mischnâ, d'une consommation successive des fruits, se réfère au commencement (où il ne s'agit pas de plusieurs objets); mais comment cette hypothèse peut-elle se référer au commencement (où il est question d'un seul fruit), tandis que, selon les termes précités, « si elle mange les fruits un à un, le mariage sera seulement valide à la condition qu'il subsiste la valeur d'une prouta »? En effet, dit R. Aboun, ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre : il n'y a pas à objecter que tous les fruits devraient subsister lors du mariage, car, d'après R. Juda, il est tenu compte de la conjonction *et* (lorsqu'à la fin de la Mischnâ il s'agit de plusieurs fruits servant à consacrer la femme). Or, a dit R. Yoḥanan [1], selon R. Juda, en cas de dépôt de froment, d'orge et d'épeautre, le serment imposé à ce sujet peut parfois n'entraîner qu'un sacrifice (si chacun de ces objets ne vaut qu'un tiers de prouta, il faut les joindre pour constituer le minimum de valeur), et d'autres fois on devra trois sacrifices isolés pour chacun de ces objets valant une prouta; de même ici, au sujet de la consécration d'une femme, il arrive tantôt de réunir à cet effet les objets destinés à

1. J., tr. *Schebouoth*, V, 5 (fol. 36b).

la consécration (si leur total n'équivaut qu'à une prouta), tantôt de pouvoir les compter séparément, fût-ce pour trois consécrations diverses (si chaque objet a la valeur d'une prouta).

Si un homme dit à une femme : « Sois-moi consacrée pour ce Sela », et elle lui dit de jeter cette pièce dans la mer ou dans un fleuve, elle ne sera pas consacrée (faute de recevoir ce selà) ; mais si elle charge le mari de remettre cette pièce à un pauvre, elle sera consacrée. Puisqu'en aucun cas, ni au premier, ni au second, l'argent n'est entré dans la main de la femme, pourquoi l'union est-elle valable au second cas, non au premier? R. Abahou répond au nom de R. Yohanan : au second cas, il est manifeste que le mari a voulu la consacrer par cette pièce d'argent, en même temps que la femme apparaît faisant du bien à un pauvre (c'est une satisfaction, d'un gage suffisant à valider l'union). Cette opinion, dit R. Pinhas, est conforme soit à l'avis de R. Zeira, soit à celui de R. Ila, car il a été enseigné[1] : Un maître peut remettre un dinar à un ouvrier ignorant, en lui disant d'employer ce salaire à manger, ou à boire, sans éprouver la crainte que l'ouvrier utilise cet argent à acheter des fruits provenant de la septième année agraire, ou des produits non rédimés, ou du vin servant aux libations des idoles (et que le maître soit la cause indirecte de ces infractions aux défenses); mais si le maître a dit à l'ouvrier : « va acheter à ton usage un pain, que je paierai pour toi au boulanger », ou : « va acheter pour toi un quart de mesure de vin, dont je paierai le montant au marchand », le maître serait responsable des conséquences de cette consommation, et il doit craindre que l'ouvrier emploie l'argent à acheter des produits défendus, tels que des fruits de la septième année ou des produits non rédimés, ou du vin servant aux libations des idoles. Or, dit R. Zeira, voici pourquoi c'est défendu : le marchand, devenu le délégué du maître, met les dits objets en la possession de l'ouvrier consommateur, ce qui équivaut à les lui faire manger et commettre l'infraction de l'interdit. Selon R. Ila, voici l'explication : l'ouvrier fait acquérir au maître l'achat fait chez le marchand, puis l'acquiert pour son compte de la part du maître (c'est comme si ce dernier donnait à manger de l'interdit). Par conséquent, il en est de même ici pour l'avis de R. Yohanan : selon R. Zeira, le mari, qui a reçu le selà de la femme, à la charge de faire l'aumône, est devenu le délégué de la femme pour faire acquérir le selà au pauvre (la satisfaction qui en résulte est le gage de l'union). Selon R. Ila, le pauvre a commencé par faire acquérir le selà à la femme de la part de son mari, en le recevant pour elle, puis il acquiert ce selà à son tour pour lui-même. Y a-t-il une différence pratique entre le motif allégué par R. Zeira et celui de R. Ila? Oui, si le marchand est sourd : Selon l'opinion de R. Zeira, il s'agit d'une délégation de pouvoir, et elle est inapplicable au sourd ; mais selon R. Ila, comme il s'agit d'une transmission de propriété, elle est applicable même par l'intermédiaire d'un sourd. Il y a encore une distinction si l'ouvrier est sourd : selon R. Ila, on n'éprouve pas lesdites craintes

1. J., tr. *Demaï*, VI, 13.

de responsabilité pour le maître, puisque le sourd, inapte à acquérir par autrui, n'a pu être mis en possession par le marchand ; tandis que selon R. Zeira, il ne s'agit pas d'une telle transmission indirecte, et ladite crainte subsiste pour le maître. Si un homme reçoit un selà des mains d'une femme, puis lui en fait don, en lui déclarant l'engager comme épouse par cet argent, l'union sera valable. Pourtant, par quoi l'a-t-il consacrée (puisque ce selà était à elle)? Il est possible, répond R. Ḥagaï au nom de R. Pedath, qu'elle consente à être engagée par la satisfaction que son mari lui doit un autre selà. Toutefois, dit R. Yossé, s'il s'agissait d'un vase, on comprendrait le désir qu'elle a de l'échanger contre un autre; mais on ne s'explique pas le désir d'échanger un selà contre un autre.

Si un homme dit à une femme d'accepter de lui un selà en dépôt[1], et au moment de le lui remettre, il lui déclare la consacrer comme épouse, elle sera unie de fait (par son silence). Si au moment de la remise du selà il la consulte, et elle répond consentir à l'union, celle-ci sera validée ; mais si elle ne dit rien, cela équivaut à un refus (son silence n'est plus un acquiescement). S'il lui dit : « Voici le selà que je dois », et au moment de le lui remettre, il lui déclare l'engager pour épouse, lorsqu'elle déclare y consentir, l'union sera validée ; si elle ne dit rien, l'union n'est pas validée (la femme n'a fait que reprendre son bien). Si au moment où la femme reprend l'argent en mains l'homme dit : « Sois-moi consacrée », malgré leur consentement réciproque, ils ne seront pas considérés comme unis. Comment donc agir pour y arriver ? Il reprendra le selà à la femme (de son consentement), et en le lui présentant à nouveau, il dira : « tu m'es désormais consacrée. »

Si l'homme lui dit : « sois-moi consacrée par ce maneh », et il se trouve qu'il y manque un dinar, le mariage n'est pas valable (il faut que le maneh soit complet) : mais s'il y avait une mauvaise pièce dans le compte, l'union est pourtant valable, à condition d'échanger ensuite ce mauvais dinar contre un bon. Si (à la suite d'un engagement pour un maneh) l'homme compte un à un les dinars à la femme qu'il lui remet en mains, elle peut renoncer à ce projet aussi longtemps que le paiement n'est pas achevé par la remise de la dernière pièce (elle ne sera consacrée qu'à ce dernier moment). R. Eléazar dit que cette femme sera consacrée dès la réception du premier dinar de ce maneh, et pour le reste l'homme qui le verse exécute seulement seulement une convention préalable. R. Yoḥanan dit : c'est seulement au moment d'achever le paiement que la femme sera consacrée. Toutefois, il est dit que R. Yoḥanan renonça à cet avis. Ainsi, un homme avait donné un gage à son prochain pour son achat, que celui-ci renia. R. Aba, R. Ila et R. Jacob b. Aḥa disent tous trois que le fait était différent, il s'agit d'un achat de semence de lin, sur lequel l'acquéreur avait remis un acompte ; et comme le vendeur voulait revenir sur la cession, on soumit le cas en litige à R. Yoḥanan, qui dit[2] : Ou bien le vendeur remettra à l'acquéreur le total de la semence achetée (et pour le-

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. J., tr. *Bava mecia'*, IV, 2 (fol. 9³).

quel il a accepté un acompte), ou bien l'acquéreur consentira à la reprise de ce qu'il a déjà payé (comme pour un cas de renonciation). Selon R. Ḥiya b. Joseph, au contraire, l'achat n'est pas acquis en entier : Ou bien le vendeur sera seulement tenu de remettre à l'acquéreur le montant du versement opéré, ou bien l'acquéreur consentira à la reprise de ce qu'il a déjà payé. Toutefois, reconnaît R. Ḥiya b. Joseph à R. Yoḥanan, pour certains achats ce n'est pas l'usage de les acquérir à moitié, par exemple une vache, ou un vêtement (alors le versement d'un à-compte suffit à valider l'achat total) ; or, on ne saurait dire pour une femme qu'on l'acquiert à moitié (donc, le moindre versement suffit à constituer la consécration). De même, R. Ḥagaï et R. Judan disent tous deux : pour toute vente, on peut admettre parfois l'achat de la moitié (fût-ce un objet indivis, en la possession de deux personnes), mais pour une femme, il ne saurait être question d'acquisition par moitié (et le moindre versement suffit).

2. (3). Si le futur dit : « Sois engagée envers moi par cette coupe de vin », et c'est du miel, ou « par ce miel », et c'est du vin, ou « par ce dinar d'argent », et c'est une pièce d'or, ou « par ce dinar d'or », et c'est de l'argent, ou « à condition que je sois riche », et il se trouve pauvre, ou « si je suis pauvre », et il se trouve être riche, la consécration n'est pas effective (elle pèche par la base). R. Simon dit : s'il s'est trompé de façon que le résultat soit avantageux, la consécration sera définitive.

(4). Si le mari dit : « Sois engagée envers moi, à condition que je sois cohen », et il se trouve être lévite ; ou « à condition que je sois lévite », et il se trouve être cohen ; ou « que je sois descendant des gens voués au culte, » et il se trouve être *Mamzer* (illégitime) ; ou « que je sois *Mamzer* », et il se trouve être de la race des gens voués au culte ; ou « que je sois citadin », et il est villageois ; ou « que je sois villageois », et il est citadin ; ou « à condition que ma maison soit proche du bain », et elle en est éloignée ; ou « à condition d'en être loin », et il se trouve près de là ; ou « à condition que j'aie une fille ou une servante qui sache natter les cheveux de femme », et il se trouve ne pas en avoir ; ou « à condition de ne pas en avoir », et il en a ; ou « à condition de ne pas avoir de fils », et il en a ; ou « à condition d'en avoir », et il n'en a pas ; en tous ces cas où les conditions ne se réalisent pas, bien que la femme ait eu la pensée de s'engager même au cas de leur non-réalisation, elle n'est pas tenue pour consacrée. Il en est de même si elle a trompé le futur en ses promesses.

Si l'homme dit à la femme qu'il la consacre « par cette coupe de vin et son contenu », au cas où cela équivaut ensemble à la valeur d'une prouta, l'union est validée ; au cas contraire, elle ne l'est pas. Si l'homme dit à la femme d'acquérir la coupe, ou son contenu, il faut que le contenu seul équivaille à la va-

leur d'une prouta pour valider l'union, et à défaut de cette valeur, l'union n'est pas consacrée, car la femme acquiert alors le contenu seul de la coupe. « R. Simon dit : si l'homme s'est trompé de façon que le résultat soit avantageux, la consécration sera définitive. » Toutefois, dit R. Yoḥanan, R. Simon est d'accord avec le préopinant que si l'homme s'est trompé d'une façon avantageuse en fait de hiérarchie, l'union ne sera pas validée. En effet, dit R. Yossé, les termes de la Mischnâ le prouvent : « Si le mari dit qu'il l'engage à condition d'être cohen, et il se trouve être lévite, etc., la consécration ne sera pas définitive ». Or, ceci s'explique si au lieu d'être cohen il se trouve être lévite (il y a désavantage) ; mais R. Simon ne sera pas non plus d'un avis contraire, si, au lieu d'être lévite, le mari se trouve être un cohen (d'un rang supérieur), parce que la femme peut arguer ne pas vouloir être dominée par le mari à raison de son rang. On comprend la non-consécration, si au lieu d'être citadin, il se trouve être villageois (moins) ; mais, même au cas inverse, si au lieu d'être villageois il se trouve citadin (plus), parce que la femme peut arguer qu'elle préfère être tranquille dans une petite localité. Il en est de même, si au lieu de demeurer près d'un bain il en demeure éloigné ; pourtant, si au lieu d'en être éloigné, il demeure auprès du bain, la femme peut arguer qu'elle préfère avoir l'agrément de se promener pour aller au bain et en revenir. Enfin, il en sera de même si, au lieu de « ne pas avoir de fille, ni de servante qui sache natter les cheveux », il en a une ; mais comment comprend-on l'hypothèse contraire, s'il a dit « en avoir », et il n'en a pas? Ne peut-il pas arriver qu'il en a au bout du monde (à très grande distance) ? Voici, dit R. Aba b. Mamal, comment il faut rectifier la Mischnâ ? Si le mari a déclaré à la future « avoir une fille ou une servante, pour la servir », et il n'en a pas, la consécration sera annulée.

3. (4) Si quelqu'un dit à son délégué d'aller consacrer pour lui telle femme en tel lieu, et le délégué l'a consacrée ailleurs, elle n'est pas engagée. Mais si le futur a dit seulement : « elle est dans tel endroit », (sans l'ordonner), et la consécration a eu lieu ailleurs, l'engagement sera définitif. — [1].

4. (5) Si quelqu'un [2] consacre une femme à condition qu'elle ne soit pas engagée par vœu, et il se trouve ensuite qu'elle l'est, le mariage sera nul; s'il l'a épousée sans condition et elle est engagée, elle se séparera du mari sans recevoir de lui le douaire. [Il en est de même, pour la femme épousée à condition de n'avoir pas de défauts, et qui se trouve en avoir [3]]. Les défauts énumérés dans la Bible au sujet des Cohanim (Lévit. XXI, 18-20) et qui les rendent impropres au service du culte, peuvent devenir des causes d'annulation des mariages.

1. La guemara sur ce § est déjà traduite, ci-dessus, tr. *Guitin*, VI, 3. 2. Ce § se retrouve textuellement au tr. *Kethouboth*, VII, 7, avec toute la guemara relative (t. VIII, p. 97). 3. Cette phrase, indispensable pour la suite, manque au texte jérusalémite.

6. (5) De celui qui consacre deux femmes pour la valeur d'une prouta, ou une pour moins d'une prouta, lors même qu'il lui envoie ensuite le cadeau de fiançailles, l'engagement est nul, parce que l'envoi a été fait dans la supposition que le premier engagement avait été valable[1]. De même, l'engagement d'un mineur est nul[2].

On a enseigné[3] : Chaque fois qu'il y a eu cohabitation, c'est une présomption d'acquisition de la femme en vue du mariage. R. Simon b. R. Juda dit au nom de R. Juda : malgré la cohabitation ultérieure, ce n'est pas une preuve d'acquisition; car la cohabitation a eu lieu par suite d'un premier mariage antérieur. Est-ce que l'acquisition est considérée comme telle en toutes ses suites? Elle a lieu, répond R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, dans le sens le plus sévère (en ce sens que, pour être libre, la femme devra être divorcée de celui qui a cohabité avec elle, sans compter la nécessité d'un autre divorce en cas de nouvelle union, de crainte de confusion avec la première union). R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : chaque fois que la condition faite implique un acte dès le principe, la consécration comportera tous les caractères de la gravité (malgré l'inanité de la condition). R. Mena observa devant R. Judan : l'auteur de la proposition, qu'une condition impliquant un acte au préalable est annulée de suite[4], doit être opposé à l'avis de R. Simon (car, d'après ce dernier, l'union est seulement réservée en ce sens qu'elle comporte tous les caractères de la sévérité). R. Judan dit en effet au nom de R. Yoḥanan : en un tel cas, la consécration comporte les divers aspects les plus graves. Voici comment[5] : Si l'homme dit à la femme[6] vouloir la consacrer par la cohabitation, à condition qu'il pleuve (de sorte que l'acte précède la condition éventuelle), au cas où la pluie tombe, la consécration est définitive; au cas contraire, elle ne l'est plus. R. Hiya dit encore au nom de R. Yoḥanan, en fait de consécration d'union, celle qui a lieu en vertu d'un prêt d'argent comporte les divers aspects les plus sévères ; le prêt employé à acheter des terrains ne suffit pas à transmettre l'acquisition ; enfin, si avec un prêt il s'agit d'acheter des objets mobiliers, le vendeur qui aura renoncé à ce marché ne sera pas tenu de fournir à l'acquéreur pour le montant prêté (faute d'avoir remis l'argent au moment de l'achat). Si (malgré la renonciation pour le vendeur) l'acquéreur demande le maintien du marché, quelle sera la règle? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit[7] : « L'acheteur de froment (dont le prix, convenu au préalable à raison de 25 dinars, a subi une hausse et coûte 30 dinars) demande au vendeur de les lui livrer, en lui disant qu'il se propose de les vendre, afin d'acheter par contre du vin ; sur quoi, le vendeur lui dit : je prends à ma charge le froment au prix du cours, et j'ai par contre chez moi du vin pour toi, tandis qu'en réalité il n'a

1. Le cadeau envoyé ensuite, malgré sa valeur, ne constitue pas l'engagement. 2. Malgré les envois ultérieurs. 3. Tossefta à ce tr., ch. 4. 4. Tr. *Bava mecia'*, VII, 14. 5. B., ibid., f. 94. 6. Cf. J.. tr. *'Eroubin*, III, 5 (t. IV, p. 231), et ci-après, III, 3. 7. Tr. *Bava mecia'*, V, 1.

pas de vin : C'est un trafic usuraire (spéculant sur ce qu'il ne possède pas). Si donc le vendeur avait du vin, il serait obligé d'en fournir à l'acquéreur (cela prouve que le vendeur ne peut pas y renoncer). R. Samuel b. R. Isaac envoya à Babylone et fit dire : Sachez bien l'enseignement émis par R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, à savoir qu'en fait de consécration d'union, celle qui a lieu en vertu d'un prêt d'argent comporte les divers aspects les plus sévères. Cet envoi déplut à R. Zeira. Pourquoi? Est-ce parce qu'en vertu de cette opinion il fallait se conduire avec sévérité (ne pas tenir les unions pour valables), et que lui était moins sévère? Non, dit R. Yossé b. Aboun ; jusque là, les Babyloniens agissaient à l'aise (en considérant comme définitive l'union conclue en vertu d'un prêt), puis ils se sont conduits avec sévérité, admettant qu'en cas de relation d'une femme unie par un prêt avec un autre homme, cette seconde union a aussi son effet marital (et, comme il y a doute, cette femme devra successivement être répudiée par les deux maris : c'est là ce qui a déplu à R. Zeira). R. Juda b. R. Ḥanan énonce la règle suivante : Lorsqu'il y a doute sur la question de savoir si une union est permise par la Loi, ou non, il faut supposer que l'union est illégale (et, comme pour le cas précité, la première union serait nulle, la seconde serait effective : vu le doute, le divorce sera exigible des deux parts).

6 (7) Celui qui consacre à la fois une femme et sa fille, ou une femme et sa sœur [1], n'a pas contracté d'engagement : un jour, en présence de cinq femmes dont deux étaient sœurs, un homme cueillit un panier de figues, qui leur eût appartenu si l'on n'avait été en la septième année du repos agraire (où les fruits sont comme abandonnés). L'homme leur dit : « je vous déclare toutes consacrées envers moi par ce panier », et l'une d'elles prit le panier en signe d'acceptation pour toutes. Les sages décidèrent que les deux sœurs ne seraient pas tenues pour consacrées.

R. Ḥiya b. Aba dit : cinq règles résultent des termes de la Mischna. 1. Cinq femmes peuvent être consacrées en mariage à la fois (puisqu'il est dit que la consécration d'un homme envers deux sœurs est nulle, non s'il s'agissait d'autres femmes). 2. Une femme peut accepter le montant de sa consécration et de celle de ses compagnes (même conjointes, selon le cas de la Mischnâ). 3. La consécration peut se faire avec un objet volé qui est à la femme (non s'il est à autrui). 4. Elle peut aussi avoir lieu à l'aide de fruits interdits (comme ceux de la septième année, selon les termes de la Mischnâ). 5. L'engagement est nul s'il s'agit d'union à un degré prohibé. R. Eléazar dit : celui qui a consacré simultanément deux sœurs comme épouses n'a rien conclu, tandis que sur deux sacrifices d'expiation offerts simultanément, l'un d'eux produit l'effet voulu. Voici comment ce dernier fait peut se présenter : Si deux victimes d'expiation ont été égorgées pour un seul péché, l'autel se choisit, pour ainsi

1. Ces deux sortes d'unions à la fois sont interdites : Lévitique, XVIII, 17, 18. Cf. tr. *Yebhamoth*, III, 4.

dire, la victime qui lui convient et la chair de toutés deux sera d'une consommation interdite[1]. De même, si deux sacrifices de péché (un peu différents des précédents) ont été offerts à la fois, l'autel choisit celui qui lui convient; mais la consommation des deux victimes reste interdite.

R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan : Si la première des deux victimes a été égorgée sans que le sacrificateur ait songé à la destiner spécialement au service d'expiation (de sorte qu'elle ne sert pas à ce but), mais la seconde victime a été régulièrement égorgée dans ce but, le pardon sera obtenu par la seconde; comme la première victime a été égorgée en dehors de son but, elle perd rétroactivement son caractère expiatoire et reste apte à être mangée comme toute bête offerte, en raison de ce que le but sacré a été atteint par la seconde victime. Mais lorsqu'au contraire on a égorgé la première victime dans son but spécial consacré, puis la seconde sans la même destination, à quoi cela ressemble-t-il ? En effet, si la première victime des jours de fête[2] a déjà servi de pardon, quel objet vient effectuer la seconde victime? Elle est offerte en raison de l'impureté qui a pu survenir entre l'offre de la première et de la seconde victime (et il en sera de même pour deux offrandes d'expiation). Pour l'agneau pascal au contraire, l'offre faite sans la destination spéciale ne servira pas, car ce sacrifice a lieu spécialement en vue de la consommation de la chair. C'est en opposition avec l'avis de R. Nathan, qui dit[3] : Il peut arriver que le devoir du sacrifice pascal soit suffisamment rempli par l'aspersion du sang, en dehors de la consommation (hypothèse réalisable si la chair est devenue impure, et la graisse est restée pure).

7. (8) Si l'on engage comme épouse une femme avec la part de ce qui vous revient[4], soit sur des saintetés de premier ordre, soit sur celles de second ordre, cette déclaration est nulle; si l'on a employé à cet effet de la seconde dîme, soit involontairement, soit de plein gré, la consécration sera nulle, selon R. Meir. Mais R. Juda dit[5] : si c'est involontaire la consécration est nulle ; mais si c'est volontaire, l'engagement est effectif. Si une femme a été volontairement consacrée par des saintetés, la consécration est effective; elle ne l'est pas en cas involontaire, selon l'avis de R. Meir. Mais R. Juda dit : l'engagement inconscient sera effectif, non celui qui est accompli de plein gré.

Selon R. Eléazar, l'avis de la Mischnâ est admis à l'unanimité, par R. Meir et R. Juda; selon l'avis de R. Yoḥanan, ils diffèrent d'avis à ce sujet[6]. —[7].

Après la mort de R. Meir, R. Juda donna l'ordre de ne pas recevoir à son école les disciples de R. Meir (réputés comme querelleurs). Toutefois, Som-

1. Voir tr. *Méila*, I, 1; Sifra sur Lévitique, ch. 20. 2. V. J., tr. *Schebouoth*, I, 5 (fol. 33b). 3. J., tr. *Pesahim*, VII, 5 (t. V, p. 99). 4. J., tr. *Demaï*, I, 3, fin (t. II, p. 135). 5. J., tr. *Maasser schéni*, I, 1 (t. III, p. 196). 6. V. J., tr. *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 135). 7. Suivent deux passages déjà traduits, l'un au tr. *Maasser schéni*, I, 2 (t. III, p. 196), l'autre au tr. *Péa*, I, 3 (t. II, pp. 134-5).

kos força le passage et prit place en rappelant le passage de la Mischnâ : « Engager une femme comme épouse avec la part de ce qui vous revient sur les saintetés de premier ordre, etc., constitue une déclaration nulle » ; or, arrive t-il qu'une femme entre au parvis du Temple? (C'est un fait qui n'arrive guère, et comme le transport de telles saintetés les rend impropres, peut-il être question d'une telle union?) L'engagement, fut-il répondu, peut avoir lieu au Temple même, par l'entremise d'un délégué. Pour quelle part de jouissance l'homme engage-t-il la femme? Selon R. Eléazar, il s'agit de la sienne en propre; selon R. Yoḥanan, il s'agit de la faculté de transmettre à autrui cette jouissance de consommation. On est donc amené à dire qu'il n'y a pas de discussion entre les deux sages précités : lorsque R. Eléazar parle du corps même, ce n'est pas dans un sens absolu, mais il entend par là le pouvoir de transférer à autrui la faculté de jouissance de ces saintetés (que la femme ne mange pas elle-même). — R. Hiskia ou R. Bivi dit au nom de R. Eléazar : on peut engager une femme avec une prouta contre laquelle on a racheté de la seconde dîme.

Aux termes de notre Mischnâ, « la consécration d'une femme, en employant à cet effet de la seconde dîme, sera nulle ». R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan quel en est le motif : il n'a pas pu entrer dans la pensée du futur de transgresser les paroles de la Loi (et s'il avait su employer de la seconde dîme, il n'aurait pas contracté l'engagement ; celui-ci donc est nul). R. Zeira dit au sujet de l'erreur commise à l'égard des saintetés et de celle au sujet de la seconde dîme : pour l'une d'elles, la raison est que cet acte n'a pas pu entrer dans la pensée de l'homme (il n'aime pas que le sacré soit profané par sa faute) ; pour l'autre (la seconde dîme), la raison est que la femme n'a pas dû y songer (en raison de l'ennui d'avoir à se déplacer pour manger ces produits). R. Yôna dit de même : pour la sainteté, il n'a pu entrer dans la pensée de l'homme d'en user dans un but non sacré ; pour la seconde dîme, il n'a pu entrer dans la pensée de la femme d'être engagée avec des produits de cette nature (aussi, une telle consécration sera nulle). R. Abin établit au contraire cette distinction : l'engagement à l'aide de saintetés n'a pu être supposé, ni par l'homme, ni par la femme (l'idée d'exposer de la sainteté à être profanée déplaît à tous deux) ; mais l'engagement à l'aide des produits de seconde dîme peut plaire à l'homme, non à la femme (que la crainte de se déplacer pour la manger en détourne).

R. Yossé au nom de R. Padieh explique cet avis de la Mischnâ, que « pour une femme consacrée à l'aide de saintetés, la consécration est effective, au cas où celle-ci est volontaire » : alors, la sainteté est devenue de fait profane, sans rachat (par une autre valeur). Mais n'a-t-il pas été enseigné[1] de déduire du terme superflu *involontairement* (Lévitique, V, 15) que le fait volontaire (de la prévarication) est exclu? C'est vrai, fut-il répondu, que l'état volontaire est exclu à l'égard du complément de 1/5 et du sacrifice dû en cas de prévarica-

1. V. Sifra à Lévitique, ch. 11 ; B., tr. *Pesahim*, f. 32.

tion involontaire, non autrement); cet état effectue néanmoins la conversion du sacré en profane. Mais puisqu'il est écrit (ibid.) : « *des* » *saintetés*, n'en résulte-t-il pas qu'il y a restriction, et que la règle ne s'étend pas à toutes les sortes? C'est vrai à l'égard du cinquième additionnel et pour le sacrifice; mais l'emploi volontaire du sacré effectue sa conversion en profane. —[1]

9 (8) Si quelqu'un s'engage au mariage en prenant de l'*orla*, ou des plants d'hétérogènes de la vigne, ou un bœuf condamné à être lapidé, ou une génisse destinée à avoir le cou rompu (pour homicide dont le meurtrier est inconnu), ou les oiseaux à offrir par un lépreux lors de sa guérison[2], ou les cheveux coupés d'un Nazir, ou le premier rejeton d'un âne, ou un mélange de viande et lait, ou des animaux profanes égorgés indûment au parvis du Temple, en tous ces cas d'interdit, l'engagement est nul. Mais si l'on a consacré une femme avec le produit de la vente d'un de ces objets, la consécration sera définitive.

R. Eléazar dit : avec le premier rejeton d'un âne, il est permis d'engager une femme; R. Yoḥanan ne l'autorise pas. R. Imi dit au nom de R. Eléazar que ce mode doit être permis, par raisonnement a fortiori : puisqu'il serait permis d'accomplir un tel engagement en employant à cet effet un premier rejeton d'un animal permis, qu'il n'est pas possible de tirer de son état interdit par le rachat, aussi longtemps qu'il vit; à plus forte raison, ce mode doit être autorisé à l'aide du premier rejeton d'âne, qu'il est possible de tirer de son état interdit (par le rachat) durant sa vie. Y a-t-il une différence importante au point de vue pratique? Oui, au cas où par transgression (malgré la défense), quelqu'un aurait racheté l'animal sans l'assentiment du propriétaire: en ce cas, selon R. Eléazar, le rachat est nul (le montant n'est pas à lui, c'est l'argent des maîtres); selon R. Yoḥanan au contraire (qui est d'avis de ne pas permettre un tel mode d'engagement), le rachat est réel (et le montant est à celui qui a racheté). Un enseignement confirme l'avis de R. Eléazar, et la fin de cet enseignement lui est opposée. Ainsi, à l'appui de l'avis de R. Eléazar, il est dit[3]: Celui qui vole le premier rejeton d'un âne de son prochain devra payer à celui-ci le double de la valeur volée (donc, ce rejeton constitue le bien du propriétaire, quoique non encore racheté). La fin lui est au contraire opposée, puisqu'il est dit : bien que le maître n'ait pas de fils en ce moment, il en aura un plus tard, après l'opération du rachat (voilà pourquoi il est tenu de payer de suite, comme si ce fils était déjà à lui; donc, avant le rachat, il n'est pas considéré comme le bien du maître).

Est-ce que notre Mischnâ n'est pas opposée à l'avis de R. Eléazar, puisqu'elle dit : « avec le premier rejeton d'un âne, on ne consacrera pas une femme »? R. Eleazar réplique à cette remarque qu'il s'agit de la valeur de ce rejeton après son abattage, car R. Eleazar a dit : tous reconnaissent[4] qu'après

1. Suit un passage traduit au tr. *Scheqalim*, VII, 4 (t. V, pp. 314-5). 2. Cf. tr. *Temoura*, VII, 4. 3. Voir B., tr. *Bekhoroth*, fol. 11 à 13. 4. R. Juda et

l'avoir abattu (ou brisé la nuque), le montant du rachat n'appartient pas à celui qui l'opère. — « Avec le premier rejeton de l'âne, on ne consacrera pas une femme » ; mais R. Simon le permet. Il y a donc opposition à l'avis de R. Eléazar, et sur deux sujets, un avis est en tous cas contesté : Si l'enseignement susdit parle de l'animal en vie, comme en ce cas les rabbins sont d'avis de ne pas l'employer à la consécration, c'est contrairement à leur avis que R. Eléazar a autorisé plus haut la consécration à l'aide de cet animal en vie ; en supposant que notre Mischnâ parle d'un animal abattu, elle professerait alors une opinion opposée à celle de R. Simon (qui permet de tirer parti de la chair d'un tel animal, et comment l'explique-t-on ?) R. Ḥanina au nom de R. Judan explique le susdit enseignement, en disant qu'il s'agit là d'un rejeton mort spontanément (non abattu) ; en ce cas, R. Simon autorise l'usage.

L'animal abattu devient d'un usage interdit (d'après l'avis de tous), en vertu du raisonnement par comparaison entre les termes *abattre* (briser la nuque) : comme ce terme employé au sujet de la génisse destinée à avoir le cou rompu (Deutéron, XXI, 4) indique qu'il faut abattre cet animal, puis l'enterrer, avec interdit d'en tirer nulle jouissance[1], de même ce terme employé au sujet du premier rejeton de l'âne (Exode, XIII, 13) indique qu'il est défendu désormais d'en tirer profit. Puisque selon l'avis de R. Eléazar, il est permis de tirer parti de l'animal en son vivant, on comprend qu'il faille recourir au procédé de l'analogie, pour établir que, même après l'abattage, le rejeton reste interdit ; mais, selon R. Yoḥanan, qui interdit l'animal même vivant, n'est-il pas à plus forte raison défendu d'en user après l'abattage ? Non, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, ou R. Zeira au nom des rabbins, même selon ces derniers qui contestent l'avis de R. Simon et interdisent de tirer parti de l'animal en son vivant, il faut recourir à l'analogie pour constater cet interdit ; sans quoi on aurait pu croire qu'en raison du parallèle établi par la Bible (ibid.) entre l'abattage de l'animal et son rachat, comme ce dernier acte le rend profane (et en autorise l'usage), de même l'abattage le rend profane (aussi l'analogie indique la défense). Existe-t-il un objet qui, rendu profane par le rachat, reste d'un usage interdit ? Certes, fut-il répliqué : un produit inaffranchi, sur lequel il reste à prélever la dîme des pauvres, deviendra, après prélèvement, d'un accès profane, ainsi que le prélèvement même ; et R. Aba b. R. Houna ajoute au nom de Rabbi que celui qui mangerait des produits non rédimés pour la part des pauvres est passible de la peine capitale (le défaut de rachat est si grave qu'il motive l'interdit). Les rabbins de Césarée disent au nom de R. Jérémie que les sages répliquent ainsi à R. Simon (qui permet d'utiliser l'animal vivant) : Existe-t-il un objet qui, devant être racheté, devient d'un usage loisible avant le rachat ? Oui, répond-il : le premier-né de l'homme doit être racheté entre les mains du cohen, et pourtant il est permis de tirer profit

R. Simon, qui sont en désaccord sur le point de savoir si le premier rejeton d'un âne est d'une jouissance interdite durant sa vie (voir ibid.), sont d'accord de permettre d'user de l'animal abattu.

1. V. Mekhilta, section *Mischpatim*.

de son travail. — « Si l'on consacre une femme, est-il dit, avec le produit de la vente d'un de ces objets, la consécration sera définitive ». C'est vrai, dit R. Ḥagaï au nom de R. Zeira, lorsque le montant ne redevient pas interdit à son tour. Ceci prouve, dit R. Ḥanina, qu'il n'est pas permis de consacrer une femme avec un produit volé (sans quoi la Mischnâ ne parlerait pas du montant produit par la vente, mais du cas de consécration par ces objets mêmes, n'était la question du détournement).

(9) Si l'on consacre une femme en lui donnant de l'oblation, ou de la dîme, ou l'une des donations sacerdotales, ou de l'eau d'aspersion de la vache rousse, ou des cendres de celle-ci (2 modes de purification pouvant être vendus), la consécration sera effective, lors même que le mari serait un simple israélite (non cohen) — [1].

CHAPITRE III

1. Si quelqu'un dit à son prochain : « va m'engager une femme », et celui-ci l'épouse pour lui-même, cette dernière consécration est réelle [2]. De même, si l'on se fiance à une femme pour l'épouser au bout de 30 jours, puis avant ce délai un autre l'épouse, ce dernier l'emporte, et si c'est une fille d'israélite unie à un cohen, elle pourra manger de l'oblation. Si quelqu'un dit à une femme : « Sois engagée envers moi dès à présent et après l'espace de 30 jours », puis un autre homme vient l'engager dans cet intervalle, elle n'est consacrée qu'en partie [3] ; aussi, soit une fille d'israélite ainsi unie à un cohen, soit une fille de cohen unie à un israélite [4], ne pourra pas manger d'oblation.

On a enseigné [5] : Le prochain, qui chargé d'engager une femme pour autrui l'épouse lui-même, est un homme zélé à accomplir le devoir de se marier; il en est récompensé par la présence de la femme; l'acquisition (la consécration) est un fait accompli, avec cette remarque que ce mari est parvenu à son but par ruse. Il en est de même au point de vue commercial. Si quelqu'un dit à son prochain : « va conclure pour moi tel marché », et celui-ci a acheté la denrée pour lui-même, cet empressement tournera au profit du second, et l'achat sera pour lui, bien qu'il ait agi par ruse pour y parvenir. R. Zeira maudissait (désapprouvait) celui qui, voyant quelqu'un entreprendre un rachat, s'interpose et renchérit sur le prix pour avoir l'objet. De même R. Aboun dit au nom de R. Zeira : celui qui dépasse un autre à prendre rang pour la distribution des objets abandonnés est blâmable, et les rabbins lui appliquent ce verset (Job, VI, 14) : *A celui qui est sans pitié pour son*

1. Toute la guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Demaï*, VI, 4 (t. II, p. 196).
2. Le texte jérusalémite, plus net que celui de Babylone, dit : « elle sera consacrée au second ». 3. Donc, elle devra divorcer avec les 2 fiancés. 4. Texte complété d'après la version du T. Babli. 5. Tossefta au tr. *Yebhamoth*, ch. 4.

prochain (qui enlève ce qui ne lui revient pas), *qui abandonne la crainte du Tout-Puissant* (se conduit en impie), etc.

Si quelqu'un a chargé autrui de consacrer une femme comme épouse, sans le charger de ce message par devant témoins, puis ce messager prend la femme pour lui-même, en arguant l'avoir consacrée pour son propre compte, tandis que la femme peut dire qu'elle s'est crue engagée envers le premier (le mandant); le messager sera dans la situation de celui qui dit à une femme l'avoir consacrée, tandis qu'elle le nie : il lui sera défendu de contracter des unions à un degré prohibé par rapport à la femme, mais elle pourra épouser un proche parent de cet homme[1]. Par contre, elle est censée dire au premier (au mandant) : « Tu m'as consacrée », ce dont il se défend, de sorte qu'elle sera interdite pour tout proche parent (à degré prohibé) de cet homme, tandis que celui-ci pourra épouser même une femme à degré prohibé de celle qui se croit liée à lui. Lorsqu'elle déclare ne pas savoir envers qui elle est engagée, il y a présomption que c'est envers le second (en raison de l'absence du premier et du défaut d'attestation du message). Lorsqu'au contraire le message confié a été confirmé par devant témoins, si le messager prétend avoir engagé la femme pour lui-même, et elle dit s'être engagée au premier (au mandant), il y a présomption qu'elle est engagée envers le premier (elle se réfère au message confirmé par témoins). Lorsqu'alors elle déclare ne pas savoir envers qui elle est engagée, il est à craindre qu'il y ait aussi engagement envers le premier, et tous deux devront lui remettre un acte de divorce pour la libérer ; ou bien, s'ils veulent se mettre d'accord, l'un d'eux devra seul lui remettre l'acte de divorce, et l'autre pourra l'épouser.

Quant à l'assertion de la Mischnâ, « Si l'on se fiance à une femme pour l'épouser au bout de trente jours, puis avant ce délai un autre l'épouse, ce dernier l'emporte » (sans dire que le premier engagement est nul), elle prouve que les premières fiançailles n'ont aucun effet ; c'est pourquoi si le second meurt dans l'intervalle des trente jours, ou s'il la répudie, alors seulement l'engagement du premier reprendra une valeur effective après l'espace de trente jours ; enfin, si le second meurt après trente jours, sans l'avoir répudiée, l'engagement avec le premier n'aura plus d'effet sur elle. C'est ce qu'a enseigné R. Hiya : Lorsque la condition au moment d'être énoncée sera réalisable plus tard, lors même que la cause disparaît, l'union est effective[2] ; mais lorsque la condition émise a cessé d'être lors de la consécration, bien qu'elle se réalise de nouveau plus tard, l'union n'aura pas de suite (et comme le second fiancé est mort après les trente jours, le premier engagement est nul).

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan[3] : Si quelqu'un désigne une victime, en disant qu'elle devra servir d'holocauste après trente jours, et dans l'intervalle des trente jours il a vendu l'animal, cette vente est valable (le titre de

1. Cf. ci-après, § 11. 2. Tout dépend de l'instant de validité lors de la consécration. 3. V. ci-dessus, tr. *Nazir*, II, 9.

sacrifice ne lui étant pas encore applicable). De même, si avant les trente jours il a consacré l'animal à un autre but, cette destination est valable. Si le maître (après l'avoir vendu) reprend l'animal à l'acquéreur pendant les trente jours, la victime reviendra consacrée à titre d'holocauste (selon le devoir du possesseur); mais s'il l'a repris après les trente jours, l'animal ne sera plus consacré à titre d'holocauste (caractère qu'il a perdu lors de l'écoulement du trentième jour). Donc, en ceci, la victime d'holocauste ne ressemble pas à la femme (pour celle-ci, si le 2e fiancé meurt ou la répudie dans le mois, le premier engagement reprend de lui-même son effet après le mois, sans l'avoir renouvelé; tandis que la victime redevient un holocauste seulement au cas où le destinataire l'a reprise en sa possession avant l'expiration du mois, pour que la sainteté lui soit applicable à ce moment). En quel autre cas y a-t-il ressemblance parfaite entre la femme et l'holocauste (de façon que, même après décès du second fiancé pendant les trente jours, le premier engagement n'ait pas d'effet après les trente jours)? Il y a similitude possible, répondit R. Ḥiya b. Ada, lorsque le second fiancé mort a laissé un frère; comme alors la femme incombe à celui-ci par lévirat, le premier engagement n'a pas d'effet sur elle (car elle n'a pas été un instant libre). En quoi, réciproquement, l'holocauste ressemble-t-il à la femme? (En quel cas la victime est-elle redevenue sainte comme holocauste après les trente jours, et s'il y a eu vente préalable elle sera reprise à l'acquéreur?) Cela peut arriver, répond R. Mathnia, lorsque quelqu'un a consacré pour toujours la valeur d'un animal défectueux (sa consécration persiste malgré les changements de propriétaire).

R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : Comment se fait-il qu'il dise, d'une part[1], que la promesse faite envers Dieu (de consacrer un objet au culte) équivaut à l'acte de transmission pour un particulier (de sorte qu'il soit impossible de revenir sur une consécration faite), tandis qu'ici, au contraire, on admet l'hypothèse d'un retrait de sainteté après les trente jours écoulés en cas de vente de la victime? Plus haut, fut-il répondu, on suppose que la déclaration de sainteté a été faite pour valoir de suite, tandis qu'ici on a dit que la sainteté devra être seulement effective au bout de trente jours (et lorsqu'avant ce moment l'animal a été vendu, il a perdu son caractère sacré en changeant de propriétaire). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : Si quelqu'un, en désignant un animal, dit que celui-ci devra servir d'holocauste au bout de trente jours seulement, ce caractère sacré lui sera maintenu pendant ce temps; mais après ce laps de temps (en cas de cession), l'animal redevient spontanément profane. En cas de prévarication de cet animal pendant la période d'attente des trente jours, quelle sera la règle? Selon R. Yoḥanan, il y a prévarication certaine (entraînant avec certitude l'obligation du sacrifice dû pour ce fait); R. Zeira et R. Ila disent tous deux qu'il y a prévarication douteuse (en raison de la possibilité qu'au bout de trente jours, la sainteté ne soit pas effective et soit retirée, au cas de vente de la victime). Pourtant, si

1. V. ci-dessus, I, 6, fin.

quelqu'un dit à une femme : « Tu m'es consacrée pour devenir mon épouse dans trente jours », une telle union deviendra effective ; d'où vient une telle distinction entre la consécration au culte et le mariage ? On trouve bien qu'un objet consacré sort de cet état pour redevenir profane, sans avoir besoin de rachat ; tandis que la femme une fois engagée ne deviendra libre qu'après réception du divorce. Et en quel cas arrive-t-il qu'une consécration redevient profane sans avoir besoin d'être rachetée ? Au cas énoncé selon l'avis de R. Simon[1] : Lorsqu'à l'arrivée du Jubilé un champ dédié au culte n'a pas été racheté du trésor sacré, les Cohanim en prendront possession, sauf à payer la valeur aux héritiers, selon R. Juda ; mais R. Simon est d'avis qu'ils en prendront possession sans rien payer (le rachat est inutile selon lui). R. Yossé b. R. Aboun dit que cette explication est même admissible selon l'avis de tous, en supposant qu'il s'agit, non d'un champ patrimonial, mais d'un champ acquis (en ce cas, selon R. Juda aussi, le sol consacré ne passe pas aux cohanim lors du Jubilé ; car ce champ, consacré à tort et n'appartenant pas alors à celui qui l'a consacré, retourne ensuite au premier possesseur ; pourtant l'état de sainteté, maintenu jusqu'au Jubilé, cesse désormais, sans rachat).

Lorsqu'un mari dit à sa femme : « Voici ton acte de divorce, à valoir dans trente jours », ce n'est pas là un acte valable de séparation (l'union accomplie avant le mois écoulé sera nulle). R. Isaac b. Eléazar ajoute : il est vrai qu'une consécration en mariage pourra avoir lieu pour une époque ultérieure, lorsque cet engagement se fait par argent, mais non si l'engagement est accompli par contrat ; car on connaît seulement la validité d'un tel mode de consécration par analogie avec la répudiation ; or, comme cette dernière est sans effet si elle est faite pour une époque, de même un mariage accompli par contrat en vue de l'avenir sera nul. R. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque quelqu'un, désignant une victime, déclare qu'elle devra servir d'holocauste dans trente jours, s'il la vend dans l'espace de trente jours la vente sera nulle, de même que la consécration de cet animal à un autre but sacré sera sans effet. A quoi bon parler d'une époque après trente jours s'il est interdit de l'aliéner auparavant ? Cette prolongation de durée, fut-il répondu, permet au propriétaire de se réserver la vente, ou la faculté d'employer l'animal à la culture. Si en vendant un terrain à son prochain, on lui dit : « arrache un produit de cette terre, pour qu'elle te soit acquise après trente jours », la vente que l'on en aurait effectuée pendant les trente jours serait nulle, de même que la consécration de l'animal à un autre but sacré. Mais alors pourquoi l'acquisition est-elle ajournée au trentième jour ? Cette prolongation, fut-il répondu, a pour but de réserver au propriétaire la jouissance des produits jusqu'au dit jour. Si quelqu'un dit à un propriétaire de terrain : « Voici un sela pour que ton champ me soit acquis après trente jours », la vente de ce terrain effectuée avant le trentième jour sera nulle. D'où vient-il qu'il n'en est pas de même pour l'engagement d'une femme en vue d'une époque ultérieure ?

1. Tr. *'Erakhin*, VII, 2.

(Pourquoi la femme, ainsi engagée, est-elle libre avant les 30 jours d'épouser un autre ?) En effet, il faut corriger ledit texte : la vente avant les trente jours est valable. Si quelqu'un dit à son prochain : « Voici cet argent pour que ton esclave me soit acquis après trente jours » (que celui-ci reste à ton service jusque là), d'après les uns, le service transitoire au profit du premier propriétaire a lieu selon la règle de la *survivance d'un jour ou deux* [1] ; d'après les autres avis, pendant ce service transitoire, le second propriétaire est dans la situation de celui qui a frappé son esclave, lequel survit un jour ou deux ; selon une autre version encore, aucun des deux ne bénéficiera de ladite règle, ni le vendeur, ni l'acquéreur ; enfin, selon une dernière version, tous deux seront l'objet de cette règle. La première opinion, qui attribue cette faculté au vendeur seul, se fonde sur l'expression biblique (Exode, XXI, 10) : *S'il meurt sous sa main* (en son pouvoir, près du maître, si l'esclave survit un jour ou deux, etc.) ; la seconde opinion, qui attribue cette faculté à l'acquéreur seul, a pour base l'expression suivante (ibid. 21) : *S'il survit un jour ou deux, il ne sera pas vengé, car c'est son argent* (cela dépend du versement de l'argent). L'opinion qui attribue cette faculté aux deux, l'attribue au vendeur, en raison de l'expression « en sa main » (au pouvoir de l'homme chez qui l'esclave est) ; et à l'acquéreur, en raison de l'expression « c'est son argent » (que celui-ci a versé). Enfin, un avis n'accorde cette faculté à aucun des deux ; car, pour le vendeur, ce n'est plus « son argent », et pour l'acquéreur, l'esclave n'est « pas encore en son pouvoir ».

Si c'est une fille de cohen ainsi engagée envers un israélite, elle pourra consommer de l'oblation. Selon une autre version (à l'instar de notre Mischnâ), elle ne pourra pas manger de l'oblation. R. Hila dit : ces deux avis ne sont pas en désaccord ; car la première version, qui autorise cette femme à manger de l'oblation, suppose que cette personne, primitivement engagée avec un israélite, l'est ensuite avec un cohen (l'engagement primitif devenu nul n'empêche pas la femme de manger plus tard l'oblation). La seconde version parle du cas où le second engagement, qui est réel, unit la femme à un simple israélite (inapte à manger l'oblation). « S'il l'a engagée dès à présent pour valoir après trente jours, puis un autre est venu l'engager dans cet intervalle de temps, la nouvelle union est valable en partie seulement » ; car, dit R. Abahou au nom de R. Yohanan, quel que soit le nombre d'unions successives [2], elles peuvent avoir tour-à-tour une valeur effective au profit du dernier venu. De plus, dit R. Eléazar, il a fallu spécifier dans la Mischnâ qu'une telle femme n'est engagée qu'en partie, car le premier engagement ne sera pas tout-à-fait rompu, lors même qu'un autre prétendant l'aura engagée d'une façon formelle (sans la restriction du premier). Mais, demanda R. Isaac b. Tablaï devant R. Eléazar, pourquoi cette dernière union n'est-elle pas définitive (en annulant le premier engage-

1. En ce cas, selon l'Exode, XXI, 21, celui qui a frappé son propre bien, sans péril immédiat, échappe à la pénalité. 2. Cf. J., tr. *Yebamoth*, III, 5, et V, 2; tr. *Nedarim*, XI, 6.

ment)? Ne devrait-elle pas l'être en vertu de ce que l'acquisition de la femme par le premier prétendant, faite seulement en partie, est faite aussi par le second, qui de plus l'achève? Pour les questions matrimoniales, fut-il répondu, on n'admet pas ce mode de déduction qui facilite l'union. Pour quel motif? C'est que toute femme, non définitivement acquise à un homme, pourra être successivement acquise en mariage (jusqu'à ce que la dernière union soit valable, il y a possession partielle pour la première). Un disciple demanda devant R. Zeira : Si le premier, qui a consacré la femme avec une restriction de temps, lui a remis le contrat de mariage le matin, à condition de la répudier l'après-midi, quelle valeur aura-t-il en cas d'engagement avec un second? (En raison de la répudiation, la seconde union sera-t-elle définitive, ou la répudiation est-elle nulle en raison du manque d'effet de la première union projetée ?) Un certain David crut pouvoir répondre qu'à tout moment la seconde union est valable, en raison de la répudiation précédente. Non, dit R. Zeira, après les trente jours, l'acquisition est définitive au profit du second (alors, union et divorce ont eu leur effet final); toutefois (de l'aveu même de R. Zeira), si après l'acquisition effectuée par le second au bout de trente jours ce mari meurt, ou répudie la femme, celle-ci est interdite au premier prétendant, et on appliquera à celui-ci le verset (Deutéron. XXV, 4): *Son premier mari qui l'a renvoyée ne pourra plus la reprendre* (la première union compte à ce point de vue). Si tous deux sont cohanim, aucun des deux ne pourra la reprendre après la répudiation, et il en est de même si tous deux sont frères (la femme étant interdite à titre de répudiée par le frère). Lorsque sur trois frères deux ont successivement engagé la femme (l'un à condition temporaire, pour l'avenir, l'autre avant l'expiration des 30 jours), puis tous teux meurent, le troisième survivant pourra-t-il recourir au lévirat, ou non? Non, c'est conforme à la doctrine émise ailleurs par R. Ḥiya (pour un cas analogue d'un frère survivant à deux autres) : la veuve d'un seul défunt sera soumise au lévirat, non celle qui serait sujette à deux lévirats[1]. Si deux frères ont engagé de la façon précitée la même femme (qui se trouve alors partiellement engagée envers l'un et envers l'autre), puis l'un d'eux meurt sans enfants, le survivant pourra-t-il l'épouser par lévirat? Oui, en raison de ce raisonnement : l'engagement partiel lui fait acquérir la femme en partie, et le reste lui incombe par le décès du frère (de sorte que l'union sera définitive). R. Judan b. Pazi dit que cette femme lui est interdite, et R. Yossé explique quel est le motif de l'avis de R. Juda b. Pazi : Lorsqu'une belle-sœur veuve n'est pas entièrement tenue[2] au lévirat (s'il y a un motif d'empêchement), la part d'obligation qui lui incombe (et l'attache au beau-frère) est considérée comme une cause d'interdit d'alliance; or, en ce cas, il y a dispense de toute cérémonie pour l'autre femme adjointe. R. Ḥanina dit d'approuver l'avis de R. Juda b. Pazi par un autre motif : la femme n'incombe par lévirat au survivant qu'à raison du décès d'un

1. Cf. J., tr. *Yebhamoth*, III, 10 (t. VII, p. 52). 2. Voir ibid., II, 2, fin (t. VII, p. 26).

frère; or, si elle lui était interdite à raison d'un engagement partiel, comment peut-elle ensuite lui être permise? (Elle est donc interdite). — « Une fille de cohen ainsi unie avec un israélite ne pourra pas manger d'oblation »; il a fallu spécifier ce détail, pour dire que si même le second mari est un cohen, elle ne pourra pas manger d'oblation, en raison du premier engagement partiel.

2. Si quelqu'un dit à une femme : « sois-moi consacrée, à condition que je te remette 200 zouz », la consécration sera effective, et le fiancé devra lui donner la somme promise. Mais s'il lui dit : « à condition que je te remette cette somme d'ici à 30 jours », au cas où il l'a remise dans l'intervalle de temps voulu, la consécration est effective; au cas contraire, elle ne l'est pas. S'il dit : « à condition d'avoir 200 zouz », la consécration sera réelle s'il a cette somme (attestée par des témoins). S'il dit : « à condition que je te montre 200 zouz », le mariage sera conclu en lui montrant cet argent; s'il le lui montre sur la table de change (non à lui), l'engagement est nul.

—[1]. Lorsqu'arrive l'époque prévue au contrat pour le paiement de la somme (sous peine de nullité de l'engagement), le mari prétend avoir versé la somme, et la femme le nie, à qui incombera la preuve de l'assertion? R. Aboun répond: du moment que le mari cherche à obtenir de la femme le contrat (σύμφωνον), il sera tenu, comme demandeur, de prouver le lui avoir remis. Mais qu'arrivera-t-il si cette condition pécuniaire n'a pas été mise par écrit (si elle est une convention verbale), de sorte qu'il n'y a pas d'acte à produire? Malgré cela, répond R. Yossé, comme il prétend interdire la femme à autrui, c'est à lui qu'incombe la charge de prouver qu'il y a eu accord contractuel entre eux. On soumit une contestation de ce genre (entre époux unis selon cette convention) à R. Abahou, qui répondit au mari : Va, remets à cette femme ce qu'elle réclame (on ne le croit pas). Maître, répliqua l'homme, puisque selon toi je n'ai pas rempli les conventions faites et n'ai par conséquent pas acquis la femme, pourquoi m'obliges-tu à les remplir maintenant et de remettre la somme demandée? De ma vie, dit R. Abahou, nul homme n'a plaisanté avec cette règle-ci : si même l'homme ou la femme veulent y renoncer, ils ne le peuvent plus, et tous doivent remplir les conditions faites. Mais n'est-ce pas l'opinion qu'il a émise au commencement et à laquelle il a renoncé par suite de l'observation d'un mari? En effet, R. Abahou est revenu sur son dire, parce qu'il juge le cas précité comme un fait soumis à une sentence juridique (dès que le mariage a eu lieu, il faut en accomplir les conventions).

Voici quelle sera la procédure pour un contrat de mariage contenant des conditions : un témoin du côté du fiancé et un autre du côté de la fiancée se réuniront et choisiront chacun un témoin de plus, de façon qu'il y ait deux témoins pour chaque parti, et ils s'entendront sur les conditions à fixer. — La règle émise plus haut, que le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de

1. En tête est un passage traduit ci-dessus, tr. *Guitin*, VII, 5 et 6.

sa réclamation, est applicable au cas de désaccord entre les plaideurs ; mais si tous deux conviennent que les conditions n'ont pas été remplies, on pourra annuler l'union. C'est ainsi qu'il a été enseigné [1] : si le mari déclare avoir cohabité, et la femme dit le contraire, lors même qu'il revient sur sa première assertion et dit, comme la femme, n'avoir pas cohabité, il ne dépend plus de lui de démentir ce qu'il a commencé par dire (il faudra un acte de divorce pour se séparer) ; mais si de suite il a déclaré n'avoir pas cohabité, les deux époux peuvent ruiner la présomption d'union. Lorsqu'à défaut de deux témoins pour chaque parti il y a un seul témoin pour le fiancé, un pour la fiancée, et le fiancé même a en outre signé le contrat pour son propre compte, selon R. Abahou, un tel contrat reste valable (sauf exécution des conditions) ; selon R. Aba, c'est un véritable engagement d'union (sans contrat régulier), car à mon avis, le fiancé qui a signé le contrat ne l'a pas confirmé, mais vérifié, cherchant à annuler l'union par l'inexécution, afin de rester libre d'épouser p. ex. la sœur de la fiancée. Le contrat devra être fait avec l'assentiment des deux contractants. Si le mari déclare faire dépendre l'union de l'exécution du contrat (des conventions), tandis que la femme dit avoir seulemeut en vue l'union sans conditions, selon R. Hanina, on devra s'en référer au contrat seul (on ajoute foi au mari) ; selon R. Hagaï au nom de R. Zeira, c'est une union formelle (avec ses conséquences légales). Comme R. Hanina se démenait avec violence pour soutenir son avis, R. Ila lui dit pour le calmer : accepte l'avis de R. Hagaï, car c'est un homme de raisonnement (il ne manquera pas de se rendre à l'évidence). Au dire de R. Zeira, le fait se passa ainsi : au mois d'Adar I, R. Ila mourut, et au mois d'Adar II, un fait dans le genre précité fut soumis à R. Ḥanina, le compagnon des Rabbins ; il voulut renoncer à son avis et adopter l'opinion de R. Hagaï. Mais, lui objecta R. Samuel b. Imi, R. Ila ne t'a-t-il pas bien dit d'adopter l'avis de Ḥagaï, car c'est un homme de savoir qui raisonne ? En effet, voilà que tu le suis. De même, R. Ḥagaï a renoncé à son avis et dit que la Mischnâ confirme l'avis de R. Ḥanina, en disant (§ 10) : « Si la femme prétend avoir été consacrée en mariage, et l'homme déclare ne pas l'avoir consacrée, celui-ci pourra épouser les proches parentes de cette femme (en raison de sa négation), mais elle ne pourra pas épouser les parents à degrés prohibés de l'homme. Toutefois, objecta R. Burqi devant R. Mena, est-ce à dire qu'il en serait de même en cas d'union par contrat ? C'est une question inutile, répondit R. Mena, car il ne s'agit pas ici de doute, et peu importe que l'union ait eu lieu par contrat conditionnel, ou par consécration. Il est certain que, si l'union a eu lieu en vertu d'un contrat conditionnel, dont les conventions ont été remplies, l'union sera définitivement valable ; mais si le contrat dit qu'à défaut de la condition la femme sera divorcée, est-ce une répudiation légale (au point de vue sacerdotal) ? Oui, disent les disciples de R. Yona ; non, dit R. Yona lui-même. A la mort de R. Yona, les disciples adoptèrent son avis ; car, du moment que la

1. V. J., tr. *Yebbamoth*, XIII, 6 (t. VII, p. 191).

femme devient libre après les 30 jours sans recevoir le divorce, comment peut-on dire qu'elle a été atteinte par le divorce énoncé au contrat ? Il faut donc dire que ce divorce ne la touche pas (elle reste apte au sacerdoce). Si avant l'époque fixée pour l'union définitive par le contrat l'homme meurt sans laisser d'enfant, selon R. Abahou, la femme peut se remarier avec n'importe qui ; selon R. Aba, elle ne le peut pas. R. Mena demanda aux disciples de l'école du père de R. Yossé : comment agit en ce cas leur maître ? Voici, lui fut-il répondu, de quoi cela dépend : s'il y a un long espace de temps à attendre, donne l'ordre que la femme puisse se remarier de suite (sans crainte d'erreur) ; s'il y a peu de temps à attendre, il vaut mieux différer. Enfin, lorsqu'un messager a été chargé de rapporter les conditions du contrat (tandis que, selon le dire de la femme, l'union a été formelle, sans condition), selon R. Mena, on s'en réfère aux conditions ; selon R, Aba, l'union est en tous cas définitive, et les rabbins ont souci de l'avis émis par R. Mena (et si, à défaut de la condition émise, une autre union a eu lieu, elle sera valable).

3. Si l'homme dit : « à condition que j'aie assez de champ de quoi y semer un *Cour* (= 300 saa) », le mariage sera conclu s'il a ces champs (vérification faite). S'il dit : « à condition que j'aie ceci en tel endroit », au cas où il l'a réellement à l'endroit désigné, le mariage sera conclu ; sinon, l'engagement sera nul. S'il dit : « à condition que je te montre un champ d'une étendue telle qu'on y sème un *Cour* », le mariage sera conclu en montrant ce champ. S'il lui montre cette étendue dans une vallée (non en sa propriété), l'engagement sera nul.

4. R. Meir dit : Toute condition qui ne ressemble pas à celle posée par Moïse aux tribus de Ruben et de Gad, est nulle. Il fit la condition en ces termes (Nombres, XXXII, 29) : *Si les fils de Gad et de Ruben passent le Jourdain, on leur donnera la Pérée ; s'ils ne le passent pas, en armes, ils auront leur part en Chanaan*[1]. R. Ḥanina b. Gamaliel dit : Moïse fut obligé de répéter la condition ; car s'il s'était contenté de dire : « S'ils passent le Jourdain, on leur donnera la Pérée », sans rien dire de plus, on aurait pu croire qu'on ne leur donnerait rien, pas même leur part en Chanaan.

R. Ḥanania, fils de Hillel, objecta ceci (contre l'avis de R. Ḥanania b. Gamaliel dans notre Mischnâ) : si quelqu'un dit, comme dernière volonté, que son fils un tel devra accomplir tel fait, et prendra par surcroît d'héritage tel objet, tandis que les autres fils se partageront seulement ses biens ; lorsqu'un tel fils aura accompli l'ordre donné, il aura droit au préciput, mais s'il ne l'accomplit pas, il n'y aura pas droit (et pourra seulement prendre sa part

1. Si Moïse, au lieu de répéter la condition, s'était contenté de dire que s'ils passent le Jourdain ils auront la Pérée, la condition eût été nulle, et il eût fallu leur donner la Pérée en tous cas.

commune de l'héritage) ; pourquoi donc est-il dit dans la Mischnâ qu'à défaut d'exécution de la condition émise, les fils n'eussent hérité aucune part? Pour le cas en question, c'est différent ; car il est dit (Nombres, XXXIV, 13) : *pour donner aux neuf tribus et demie* (en raison de l'attribution déjà faite du pays de Chanaan, on aurait pu croire que si Gad et Ruben ne passent pas le Jourdain, ils n'auraient rien). Cela ressemble à un père qui dirait explicitement: Mon fils un tel devra accomplir tel fait, et prendra par contre tel objet en surcroît, tandis que mes autres fils se partageront à parts égales mon héritage ; s'il agit ainsi, il aura droit au préciput ; si non, il ne pourra rien prendre ni en surplus, ni même de l'héritage en commum. — [1].

5. (4) Si en consacrant une femme le fiancé dit qu'il la croyait fille de cohen, et elle l'est d'un lévite, ou qu'il la croyait lévite, et elle est fille de cohen, ou qu'il la croyait riche et elle est pauvre, ou qu'il la croyait pauvre et elle est riche, la consécration est effective : ce n'est pas elle qui l'a trompé. Si l'on dit à une femme : « tu me seras consacrée après ma conversion, ou après la tienne, » ou « après mon affranchissement, ou après le tien, » ou « après la mort de ton mari, ou après la mort de ta sœur, » ou « après que tu auras déchaussé le beau-frère dont tu dépends, » toutes conditions primordiales, l'engagement est nul (sans base). De même si quelqu'un dit à son prochain : « j'engage d'avance la fille que ta femme mettra au monde, » ce n'est pas une consécration réelle. Cependant, ces paroles ont leur valeur au cas où il est reconnu que la femme est enceinte ; lorsqu'alors elle enfante une fille, la consécration sera réelle [2].

R. Eléazar dit : l'union sera définitive, comme par devant témoins. R. Samuel au nom de R. Zeira dit : l'union est valable par sévérité, vu le doute. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Imi : Ruben, débiteur de Simon, l'amène auprès de Lévi, qu'il charge de payer Simon pour lui ; sur ce, Lévi est devenu pauvre (ἀπορήσε); Ruben est déchargé vis-à-vis de Simon. Toutefois, c'est seulement vrai lorsque Ruben et Lévi n'ont pas agi ainsi par ruse (en se concertant, au détriment de Simon) ; mais s'ils se sont mis d'accord par ruse, Ruben reste le débiteur de Simon. Ainsi, des colporteurs emportant des marchandises à condition avaient eu pour répondant un marchand ; mais celui-ci, ayant fait de mauvaises affaires, se trouva criblé de dettes et dut s'enfuir. On soumit le fait à R. Mena (pour savoir à qui incombe le déficit), et il dit : s'il s'agit d'une dette minime, les créanciers ont eu tort de ne pas la réclamer de suite (et les colporteurs n'en sont pas responsables) ; mais s'il s'agit d'une dette importante [3], dont il est d'usage de différer le paiement, les premiers dé-

1. Suit une page traduite au tr. *'Eroubin*, III, 5 (t. IV, p. 231). 2. Cette dernière phrase, restituée d'après le texte du Talmud Babli, manque dans les éditions du T. jérusalémite, qui ont suivi celle de Venise. 3. Littéralement : non de Prouta, mais de dinars.

biteurs en sont responsables. Un homme ayant rencontré son prochaia sur la voie publique lui dit : Donne-moi le lin (χιτών) que tu as de moi auprès de toi. Rends-moi mon dinar que tu as de moi sur toi, répond le prochain. Non, réplique le premier, rends-moi d'abord le lin, puis tu pourras prendre le dinar (d'où contestation, l'interpellé prétendant n'avoir rien en dépôt). Le fait contesté fut soumis à R. Mena, qui dit : Tu reconnais devoir le dinar à ton prochain, mais lui nie te devoir le lin ; va et donne-lui le dinar dû (sauf à lui imposer le serment pour le lin réclamé). R. Jacob b. Aḥa dit : R. Mena a reconnu depuis lors que son jugement énoncé n'est pas tout-à-fait équitable (en raison des probabilités qu'en équivalence de ce dinar le prochain lui doit un dépôt), mais il s'est exprimé ainsi dans l'espoir que le détenteur du dinar avouera n'avoir aucun droit sur le lin réclamé. — Un homme devait à son prochain cent dinars sur contrat (charta) ; il envoya au créancier 50 dinars par un messager, avec ordre de ne rien donner du tout s'il ne reçoit pas en échange l'acte de créance. Le fait fut soumis à R. Imi, qui se prononça ainsi : Va, et remets au débiteur le contrat de dette ; nous attestons qu'il reste te devoir 50 autres dinars. Mais qu'adviendra-t-il de ce qui reste dû si R. Imi meurt? On établira un acte de constatation par le tribunal, comme quoi le créancier a été forcé de rendre le contrat, avant d'être complètement payé ; or, selon l'avis des rabbins d'ici, si l'on acquiert pour son prochain (lorsqu'un tiers reçoit de l'argent du débiteur pour le créancier), l'acquisition sera définitive, et le montant ne pourra plus être rendu. —[1].

On demanda devant R. Yoḥanan : d'où vient la distinction entre l'avis de notre Mischna (que l'union subordonnée au fait de la conversion etc. est nulle) et l'opinion qui admet pour valable l'oblation prélevée par celui qui dit : « ce sera là l'oblation sur des produits adhérents, à valoir après leur détachement du sol » ? Pour celle-ci, fut-il répondu, le propriétaire a la faculté de détacher les produits, tandis qu'ici il ne dépend pas de l'homme de rendre la femme libre. Mais, objecta R. Aphas, ne peut-il pas arriver que ce soit sa servante (qu'il dépend de lui d'affranchir) ? R. Aba b. Mamal dit : lorsque la femme devient libre, elle ne dépend pour ainsi dire plus du même esprit (elle change alors tellement d'idée, qu'il est impossible de se l'engager d'avance). — Un jour, R. Oschia le grand et R. Judan Naci étaient assis ensemble, les disciples dirent : étudions un point de droit matrimonial. Ainsi, lorsque quelqu'un remet une prouta à une femme, en lui disant qu'il l'engage pour le moment où il l'aura répudiée, est-ce valable? Les maîtres se mirent à rire, se levèrent et partirent. R. Yossé expliqua pourquoi ils s'étaient moqués de la question : R. Aba b. Mamal n'a-t-il pas dit au sujet d'une esclave, que lors de son affranchissement la femme modifie ses idées ? De même, lorsqu'elle sera répudiée, elle changera sans doute d'idée (il est donc impossible de l'engager d'avance pour ce moment). Toutefois, au lieu de poser cette question, on peut adresser celle-ci : un homme, parti pour engager une femme en mariage, se

1. Suit un passage traduit au tr. *Guitin*, I, 5 (t. VIII, p. 265).

trouva dévancé auprès d'elle par son prochain, qui lui dit : Sache bien que l'homme qui va venir pour t'épouser a un mauvais caractère, et il finira par te délaisser ; voici donc d'avance une prouta, pour t'engager à moi au moment où tu seras répudiée (en ce cas, l'engagement contracté envers une femme, momentanément libre, est-il valable, ou non ? Question non résolue) —[1].

Samuel dit : par suite de notre pauvreté de savoir (vu notre incertitude si l'engagement d'une femme sujette au lévirat est valable, ou non), il faudra libérer la femme par un acte de divorce. R. Yossé b. R. Aboun dit : la Mischna spécifie que l'union n'est pas valable si l'homme dit à la femme qu'il l'engage pour l'instant après le déchaussement de son beau-frère ; mais s'il l'engage pour s'unir à elle après le décès de ce beau-frère, l'union sera maintenue comme effective. — R. Ḥiya a enseigné : On peut épouser contre argent (remis au père) une fille âgée d'un jour et une fille de 3 ans et un jour par la cohabitation. En effet, dit R. Mena, notre Mischnâ prouve que l'on peut se marier même à une enfant d'un jour, puisqu'il y est dit : « Si quelqu'un dit à son prochain vouloir engager d'avance la fille que sa femme mettra au monde, ce sera une parole nulle ». Elle est nulle, parce que l'enfant n'est pas encore au monde ; mais si cette enfant existait, on admettrait sa consécration comme effective.

6. Si quelqu'un dit à une femme : « sois-moi consacrée, à la condition que je parle en ta faveur à l'autorité supérieure, ou que je travaille chez toi une journée entière comme ouvrier », dès qu'il a rempli l'une de ces promesses, la consécration est effective ; si non, elle ne l'est pas. S'il met pour condition l'assentiment de son père, dès que celui-ci l'accorde, le mariage est conclu ; s'il n'y consent pas, l'engagement est nul ; mais s'il meurt, la consécration redevient effective. Si dans l'intervalle le fils meurt, on engage le père à dire qu'il n'aurait pas consenti (afin de soustraire la future aux cas de lévirat qui pourraient lui incomber).

Rab ajoute (à la condition du travail à exécuter) : nous supposons qu'au moment d'engager la femme, il lui remet une prouta comme consécration (non que le salaire du travail serve à cette consécration). Mais, objecta R. Imi devant Rabbi, est-ce que dans toutes les hypothèses précédentes de consécration en mariage, on ne suppose pas que l'homme a remis à la femme une prouta ? (Qu'apprend donc ici Rab ?) Voici, en effet comment il faut compléter notre Mischnâ : Si l'homme dit : « sois-moi consacrée, à la condition que mon parler en ta faveur à l'autorité supérieure équivaille à une prouta, ou que mon travail chez toi comme ouvrier représente cette somme », dès qu'il a rempli l'une de ces conditions, la consécration sera effective ; à défaut de quoi, l'union ne sera pas effective. Aussi, dit R. Aba au nom de Rab, la femme devra remettre le selà (représentant le salaire du travail) dans une tour, pour

1. Suivent deux passages traduits : 1° tr. *Nedarim*, III, 5 (t. VIII, p. 182), 2° tr. *Yebhamoth*, I, 1 (p. 9).

servir à la consécration en mariage. Comment la consacre-t-il alors avec de l'argent non encore dû ? C'est conforme à ce qui est dit ailleurs [1] : Pour toute valeur estimée équivalente à telle autre, dès que l'un l'a acquise, l'autre est responsable de l'équivalence (de même ici, du moment même où l'homme remplit l'une des conditions faites, de parler à l'autorité, ou de travailler, il acquiert le salaire convenu).

« S'il met pour condition, est-il dit, l'assentiment de son père, dès que celui-ci l'accorde, le mariage est tenu pour conclu ; s'il n'y consent pas, l'engagement est nul » ; au cas où le père ne dit rien, c'est donc comme s'il ne consent pas. Pourtant, « si le père meurt, la consécration devient effective ; » si donc il n'a rien dit, on suppose qu'il consent. De même, « si dans l'intervalle le fils meurt, on engage le père à dire qu'il n'aurait pas consenti ; » donc, en se taisant, il semble consentir. Or, observa R. Yohanan à R. Yanaï, se peut-il qu'une Mischnâ soit aussi ambiguë ? (Comment se fait-il qu'il y ait de telles contradictions ?) Ce n'est pas à nous infimes, répondit R. Yanaï, que tu peux demander d'expliquer une difficulté en fait de consécration du mariage. Puis, R. Yanaï se reprit et expliqua la Mischnâ comme suit : « Si l'homme met pour condition l'assentiment de son père, dès que celui-ci l'accorde, le mariage est valable ; s'il n'y consent pas, le mariage est nul ; » par là on entend la spécification d'un consentement verbal, et si le père n'a rien prononcé, il n'y a pas de mariage conclu. Il est dit ensuite : « Si le père meurt, la consécration devient effective, » non pas que le silence équivaille au consentement, mais c'est le défaut de temps qui a empêché le père de se prononcer (voilà pourquoi le mariage est tenu pour valable). Enfin il est dit : « Si le fils meurt dans l'intervalle, on engage le père à dire qu'il n'aurait pas consenti; » il faut entendre que le fils avait énoncé la condition que le père ne s'y oppose pas, faculté qui reste au père jusqu'au dernier moment. R. Zeira dit à R. Yossé : est-il possible que R. Yanaï explique notre Mischnâ à son gré (en disant tantôt de sous-entendre la condition d'une affirmation par le père, tantôt la condition de ne pas en être empêché) ? Voici, répondit R. Yossé ce qu'a dit R. Simon b. Lévi : Rabbi ne s'est pas interdit d'établir la règle générale dans une partie de la Mischnâ, et une exception spéciale dans telle autre (comme le cas peut avoir lieu ici). En effet, dit R. Yossé, une Mischnâ précédente (§ 3) prouve qu'il en est parfois ainsi, en disant : « Si un homme engage une femme, à la condition qu'il ait un champ pouvant produire une mesure d'un *cour*, c'est une condition qui rend l'union valable. » Or, c'est là une règle générale, et à la fin de cette Mischnâ on spécifie la condition que l'homme ait un tel champ « dans tel endroit », ce qui est un détail exceptionnel.

7. Si quelqu'un dit : « j'ai promis ma fille, sans plus savoir à qui je l'ai fiancée, » puis un autre vient déclarer qu'il est le fiancé, on le croit. Si 2 prétendants se présentent comme fiancés, tous deux doivent re-

1. Ci-dessus, I, 6.

mettre un acte de divorce à la femme pour la libérer (vu le doute résultant de cette double déclaration); mais s'ils veulent s'entendre, il est permis que l'un adresse l'acte de divorce, et l'autre peut l'épouser. — [1].

8. Si un père dit avoir marié sa fille à quelqu'un, ou l'avoir fiancée et avoir reçu le divorce pour elle lorsqu'elle était mineure, et elle l'est encore à ce moment, on le croit. Mais s'il fait la même déclaration de l'avoir mariée et avoir reçu pour elle le divorce durant sa minorité, et en ce moment elle est majeure, on ne lui ajoute plus foi. S'il dit qu'elle a été captive et qu'il l'a rachetée, en aucun cas, qu'elle soit encore mineure ou déjà majeure, on ne lui ajoute foi. Si quelqu'un à son lit de mort annonce avoir des fils (pour dispenser la veuve du lévirat), on le croit; mais non s'il dit avoir des frères (pour contraindre la femme). Si quelqu'un dit d'une façon vague qu'il marie sa fille (sans désigner laquelle), celle qui atteint la deuxième majorité n'est pas comprise.

Si un père dit avoir consacré sa fille à quelqu'un [2], sans savoir laquelle, toutes celles qui sont mineures sont sujettes au doute, non celles qui sont majeures (sur lesquelles le père n'a plus de pouvoir). Mais s'il dit: « ma fille s'est mariée elle-même, » même celles qui sont mineures ne seront pas comprises dans le doute. S'il dit avoir reçu l'acte de divorce pour l'une d'elles (sans savoir laquelle), les mineures seules (pour lesquelles le père a cette faculté) seront comprises dans le doute, non celles qui sont majeures; mais s'il dit qu'elle est divorcée d'elle-même (sans son intervention), les mineures ne seront pas sujettes au doute. S'il dit l'avoir mariée à un homme qui est impropre à cette fille, on le croit (et la mineure sera soumise au doute); mais s'il dit l'avoir fait cohabiter avec un homme qui lui est impropre, on ne le croit pas (il ne l'aurait pas soumise à un tel contact). S'il dit: « après qu'elle a été captive, je l'ai rachetée » (de sorte qu'une souillure est à craindre), soit qu'il s'agisse d'une mineure, soit d'une majeure, soit d'une fille unie à un homme impropre pour elle, il ne dépend pas du père de la rendre impropre (on ne le croit pas).

Il faut expliquer l'énoncé des termes en notre Mischnâ, de celui qui « à son lit de mort annonce avoir des fils, que l'on croit; mais s'il dit avoir des frères, on ne le croit pas » (on suppose que ces fils ou frères étaient inconnus lors du mariage, de sorte qu'il y a présomption nouvelle pour la veuve). Rab l'explique ainsi: puisque le mari avait la faculté de répudier cette femme pour lui éviter le lévirat, on peut le croire lorsqu'à son lit de mort il dit avoir des enfants (fût-ce même contraire à sa déclaration lors du mariage). C'est aussi l'avis de Samuel, qui s'est exprimé dans le même sens que Rab. Ainsi, un persan (juif), à son lit de mort, donna l'ordre d'envoyer un acte de divorce à sa femme. Pourquoi cet ordre, lui demanda-t-on? Est-ce à cause de ton jeune

1. C'est une déclaration faite dans un but intéressé. 2. V. Tossefta à ce tr., ch. 4.

frère (qui serait soumis au lévirat)? Il ne répondit rien. Lorsqu'il fut mort, on soumit le cas (devenu douteux) à R. Samuel, qui se prononça ainsi : puisque cet homme avait la faculté de répudier la femme (et au dernier moment il n'y a pas donné de suite), on lui ajoute foi s'il énonce un motif de dispense du lévirat. R. Yoḥanan dit : on ne le croit jamais. Oula se rendit là (à Babylone), et s'exprima de même au nom de R. Yoḥanan. On se joignit à lui pour l'approuver par ce motif : il peut arriver que l'homme soit cohen (alors il hésiterait à répudier, de crainte qu'en se remettant de sa maladie il ne puisse plus reprendre la femme; on ne peut donc pas invoquer ce motif, et l'on se tient à la présomption première).

Rab dit : la consécration faite devant un seul témoin est nulle (même en cas d'accord). Mais, objecta R. Schescheth, n'y a-t-il pas un texte contraire de la Mischnâ (§ 10), disant : « Si la femme dit avoir été engagée, et l'homme le nie, celui-ci pourra épouser les proches parentes de la femme, mais elle ne pourra pas épouser les proches parents (à degré prohibé) de lui » ? (Or, il doit s'agir là du cas où un seul témoin atteste l'union, restée douteuse ; pourquoi Rab la déclare-t-il nulle?) En effet, répondirent les compagnons d'étude, voici comment un fait s'est passé (conforme à l'avis de Rab) : Simon b. Aba rédigea un acte de divorce ponr sa femme et le lui remit en présence d'un seul témoin. On soumit ce fait à R. Yoḥanan (pour savoir si la femme est libérée), qui répondit : un témoin ne suffit pas dans une question d'union qui peut susciter l'adultère. De même R. Ḥiya b. Assé dit au nom d'Assé : un témoin ne suffit pas en fait d'union. Samuel dit : le mariage non précédé de fiançailles entraîne la pénalité des coups (par mesure rabbinique), mais l'union est valable. Ainsi, Samuel applique cette pénalité en 3 cas : 1° à celui qui se marie sans se fiancer, 2° à celui qui cohabite avec sa fiancée chez son beau-frère (avant la cérémonie nuptiale), 3° à celui qui méprise un envoyé du tribunal.

9. Si quelqu'un a 2 séries de filles nées de 2 mariages successifs, et le père dit qu'il sait avoir marié une grande fille, mais il ne sait plus si c'est la plus âgée de la première série, ou la plus âgée de la seconde, ou la plus jeune de la première qui se trouve plus âgée que la première de la deuxième série, toutes deviennent interdites à épouser quelqu'un, sauf la plus jeune des jeunes; tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus âgée de la première série. Si le père dit avoir consacré en mariage sa jeune fille, sans plus savoir si c'est la plus jeune de la deuxième série, ou la plus jeune de la première série, ou la plus âgée de la deuxième série, qui se trouve être moins âgée que la plus jeune de la première série, toutes sont interdites, sauf la plus âgée de la première série ; tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit : toutes sont libres, sauf la plus jeune de la deuxième série.

R. Ḥama dit : il s'agit seulement de 2 séries, comprenant chacune 2 filles[1].

1. Sans qu'il soit question d'une 3e, qui est intermédiaire.

C'est ainsi, dit R. Jacob b. Aḥa, que j'ai 2 filles de chacune de mes 2 femmes. Aussi, la Mischnâ met en discussion entre R. Meir et R. Yossé le cas où un père a 2 séries de filles, par 2 femmes (alors, il y a comparativement des grandes et des petites) ; tandis que pour une seule série, s'il dit avoir marié la grande, c'est évidemment la plus âgée, et s'il dit avoir marié la plus petite, c'est la plus jeune (sans confusion possible). — [1].

10. Si quelqu'un prétend avoir consacré une femme pour sienne, et celle-ci le nie, il est interdit à l'homme d'épouser l'une des parentes de celle-ci à un degré prohibé, mais elle reste libre aux parents à degré prohibé de l'homme. Lorsqu'elle prétend avoir été consacrée en mariage par cet homme, et il le nie, celui ci pourra épouser les parentes à degré prohibé de la femme, mais elle sera interdite aux parents de l'homme. Si celui-ci prétend l'avoir consacrée en mariage, et la femme déclare que l'homme a consacré sa fille, il est interdit à l'homme d'épouser les parents à degré prohibé de la mère ; mais celle-ci reste libre d'épouser les parents de l'homme, de même qu'il peut épouser les parentes de la fille, et celle-ci est libre pour les parents de l'homme.

11. Si l'homme prétend avoir consacré en mariage la fille, tandis que la mère de celle-ci s'attribue la consécration à elle, il est interdit à l'homme d'épouser les parentes à degré prohibé de la fille ; mais celle-ci reste libre aux parents de l'homme. Il peut épouser les parentes de la mère, à laquelle sont interdits les parents de l'homme.

R. Yossé dit : il semble logique que, pour le cas où la femme déclare l'union applicable à sa fille, R. Meir non plus (qui professe un avis sévère au premier cas) n'est pas opposé, et il autorise l'homme à épouser les proches parentes de la fille. Non, dit R. Mena, il résulte de là que pour tout cet avis R. Meir s'oppose : comme plus haut, où il y a plusieurs causes de doute entre les majeures et les mineures (en raison de la diversité des séries, § 9), R. Meir professe un avis sévère ; à plus forte raison ici, où il y a une seule sorte de doute, sur le point de savoir si l'homme a consacré la plus âgée ou la plus jeune (d'une même série), R. Meir est d'un avis sévère, et il interdit à l'homme d'épouser une proche parente de la fille.

« Si la mère s'attribue à elle la consécration avec l'homme etc. » (est-il dit, § 11) ; en ce cas, dit R. Houna, on contraindra l'homme de remettre à cette femme un acte de divorce en raison du doute, et, s'il s'y prête de bon gré, on le contraint de payer le douaire à titre d'amende (non dû légalement). Qu'arrivera-t-il si c'est un compagnon d'études (un homme instruit), qui, sachant cette règle de l'obligation de donner un acte de divorce et de payer l'amende, prend les devants et va épouser la sœur de cette femme ? On le forcera aussitôt à renoncer au fait certain (à libérer la sœur épousée avec certitude), en

1. Suit une page traduite tr. *Nedarim*, VIII, 2 (t. VIII, p. 218).

raison du doute préalable (il est à craindre que la première union soit valable; par suite de quoi, la sœur est interdite).

12. Chaque fois qu'un mariage s'accomplit sans obstacle religieux, l'enfant issu de cette union est comme le père (au point de vue du droit de famille). Telles sont les unions des filles de Cohen, ou de lévite, ou de simple israélite, avec un cohen, ou un lévite, ou un israélite. Chaque fois que le mariage s'accomplit en transgressant une prescription religieuse, l'enfant à naître de là sera compté d'après celui des 2 époux qui est fautif. Telles sont une veuve unie à un grand-prêtre[1], une femme répudiée ou ayant déchaussé unie à un simple cohen, une bâtarde ou une descendante des gens voués au culte unie à un israélite, une fille d'israélite unie à un bâtard ou à un descendant des gens voués au culte[2]. Lorsque l'union d'une femme n'est pas susceptible de consécration avec tel homme, mais le cas échéant est légale avec d'autres, l'enfant né de ce mariage est *mamzer* (illégitime). On entend par là l'une des unions prohibées par la loi mosaïque (Lévit. XVIII). Enfin, lorsque la consécration n'est effective, ni entre les époux actuels, ni en cas d'union avec un autre mari, l'enfant est comme la mère (sans être bâtard); c'est le cas d'un enfant né d'un juif et d'une mère esclave ou païenne[3].

R. Simon b. Lakisch objecta ceci devant R. Yoḥanan contre la Mischnâ : Si un prosélyte épouse une bâtarde, le mariage s'accomplit sans obstacle religieux[4]; comment se fait-il pourtant que « l'enfant né de cette union soit compté d'après celui des deux époux qui est fautif (soit qu'un prosélyte ait épousé une bâtarde, soit qu'un bâtard ait épousé une prosélyte)? R. Yoḥanan répondit : partout où Rabbi a professé, il a expliqué son avis : « Telles sont, dit-il, les unions des filles de Cohen, ou de lévite, ou de simples israélites, avec un cohen, ou un lévite, ou un israélite » (en ce cas seul, l'enfant compte d'après le père, non en cas de défaut). R. Abin applique tout ce qui précède à la 2e partie de la Mischnâ : « Chaque fois que le mariage s'accomplit en transgressant la Loi, l'enfant est compté d'après l'époux fautif ». A ce sujet, R. Simon b. Lakisch demanda devant R. Yoḥanan : Si un prosélyte épouse une bâtarde, le mariage a lieu sans obstacle religieux; comment se fait-il pourtant que « l'enfant né de cette union soit compté d'après l'époux fautif »? R. Yoḥanan répondit : partout où Rabbi a professé, il a expliqué son avis, en disant ici : « tels sont une veuve unie à un grand-prêtre, une femme répudiée ou ayant déchaussé unie à un simple cohen, une bâtarde ou une descendante des gens voués au culte unie à un israélite, une fille d'israélite unie à un bâ-

1. Cf. tr. *Yebhamoth*, IX, 3. 2. V. tr. *Guitin*, IX, 2. 3. Alors, l'enfant est né d'une femme non mariée; car, en raison de la divergence du mode de mariage entre juifs et païens, l'union d'un juif avec une païenne n'avait pas de caractère légal. 4. Une telle union est permise. V. ci-après, IV, 1.

tard, etc. » (comme en ce cas, l'enfant compte d'après l'époux fautif; il en sera de même aussi s'il n'y a pas de transgression religieuse). Ne peut-on pas objecter encore que si un homme profane épouse une fille d'Israélite, le mariage a lieu sans obstacle religieux, et pourtant l'enfant né de cette union sera compté d'après l'époux fautif (car la fille ainsi née sera impropre à épouser un cohen)? De même, à l'inverse, si un homme reprend la femme répudiée par lui et mariée dans l'intervalle de temps avec un autre, le mariage a lieu en opposition au précepte religieux, mais l'enfant né de cette union sera propre à être admis en Israël, car R. Ḥiya a dit au nom de R. Yoḥanan[1]: pour une femme répudiée et reprise par son mari, lorsqu'elle est remariée, la fille devient apte à épouser un cohen; car l'expression *C'est une abomination*[2], applicable à la femme qui retournerait avec son premier mari après la répudiation (et le 2e mariage), se rapporte seulement à la mère, non à l'enfant? (Question non résolue) — [3].

Un prosélyte se présenta à R. Yossé et demanda s'il lui est permis d'épouser une bâtarde? Oui, répondit R. Yossé, cela t'est permis. Puis, il alla consulter R. Juda qui le permit aussi, mais en ajoutant : Il faut savoir que les enfants de cet homme seront bâtards devant Dieu (au fond, l'enfant compte d'après l'époux fautif). Le prosélyte revint donc auprès de R. Yossé et lui dit : Puisque tu savais qu'il en est ainsi (selon R. Juda), pourquoi dès le principe me l'as-tu permis (sans ajouter la réticence faite par R. Juda)? A ta question, répondit R. Yossé, j'ai répondu que l'union est permise, sans parler d'enfants. R. Yossé dit : le prosélyte est comme le coton, qu'il est loisible de mêler soit à la laine, soit au lin, sans qu'il y ait interdit pour cause d'hétérogène (de même, le prosélyte a la faculté d'épouser une bâtarde). — On sait que si une fille d'israélite épouse un bâtard, l'enfant sera compté d'après l'époux fautif; pour le descendant des gens voués au culte, on le sait de ce qu'il est dit (Deutéron. XXIII, 3) : *le Mamzer ne pourra pas entrer dans l'assemblée du Seigneur;* il « ne pourra pas entrer », sous peine de produire un enfant impropre. R. Abahou dit : le mot *Mamzer* vient de *Moum Zar* (defaut étranger). C'est contraire à l'exégèse de R. Juda b. Pazi (sur Ps. LXVIII, 7) : *Dieu établit les solitaires dans une maison;* y eût-il un bâtard au bout du monde et une bâtarde à l'autre bout, Dieu les fera rapprocher et s'unir (afin d'éviter l'union d'un d'eux avec tout autre israélite).

Rab dit au nom de Rab[4] : un enfant illégitime ne survit pas plus de 30 jours. Au temps de R. Berakhia, il descendit ici (en Palestine) un babylonien que R. Berakhia savait illégitime. Maître, lui dit l'homme, fais-moi du bien. Demain, lui répondit R. Berakhia, tu te trouveras dans l'assemblée des auditeurs, et je te ferai déterminer un revenu fixe. Le babylonien vint donc et vit R. Berakhia assis à professer. Lorsque celui-ci eut achevé l'exposé doctrinal,

1. J., tr. *Yebhamoth*, IX, 13 (t. VII, p. 73). 2. Deutéronome, XXIV, 4. 3. Suit une phrase traduite tr. *Yebhamoth*, IX, 1 (ib., p. 128). 4. Ibid, VIII, 3 (p. 123).

il dit : « Mes frères, faites du bien à tel homme, car il est illégitime. » Lorsque l'assemblée se fut séparée, le babylonien s'approcha du maître et dit : Je t'ai demandé ma subsistance momentanée, et tu as perdu tout mon avenir (en me rendant méprisable à la communauté). Non, dit le rabbin, c'est au contraire toute ta vie que j'ai sauvée (en révélant ton état civil), car R. Aba ou R. Houna dit au nom de Rab : l'illégitime ne vit pas plus de 30 jours. Or, c'est seulement vrai aussi longtemps qu'on ne le sait pas [1] ; mais, après que cet état sera connu, l'homme vivra. Lorsque R. Zeira se rendit en Palestine, il entendit nommer tel et telle illégitimes. D'où vient cela, s'écria-t-il ? R. Houna n'a-t-il pas dit qu'un enfant illégitime ne vit pas plus de 30 jours ? R. Ouqba b. Aḥa répondit : j'étais avec lui lorsqu'il a énoncé cette règle ; mais il a ajouté que c'est seulement vrai à l'égard de ceux dont l'état n'est pas divulgué, tandis que ceux dont l'état est divulgué vivront.

On a enseigné [2] : Si un païen ou un esclave cohabite avec une fille d'Israélite, l'enfant sera illégitime ; R. Simon b. Juda, au nom de R. Simon, n'est pas de cet avis, car il y a seulement illégitimité si la femme est interdite au mari à titre d'union prohibée, dont la transgression entraîne la peine de retranchement. Tous deux fondent leur avis sur ce verset (Deut. XXIII, 1) : *l'homme n'épousera pas la femme de son père* ; or, selon l'explication de R. Méir, comme la femme du père lui reste exclusivement, de sorte que l'union du fils avec elle serait nulle et l'enfant issu de là serait illégitime ; de même, chaque fois que l'union est irréalisable, l'enfant né de là serait illégitime. R. Simon b. Juda l'explique ainsi : la femme du père lui est exclusive, de sorte que son union avec le fils serait nulle, tandis qu'elle pourra se marier avec d'autres israélites, non avec un païen ou esclave, dont l'union produirait des enfants illégitimes, parce qu'aucun de ces deux ne provoque une union légale. R. Samuel b. Aba objecta contre le préopinant (R. Méir) : comment se fait-il qu'en cas de cohabitation illégale d'une veuve sujette au lévirat, dont l'union ni avec cet homme (qui n'est pas le beau-frère), ni avec tout autre n'aurait d'effet légal, l'enfant issu d'elle reste admissible en Israël (légitime) ? (Donc, le défaut de valeur de l'union n'a pas une influence absolue sur l'état de l'enfant à naître).

R. Ianaï dit au nom de Rabbi : si un païen ou un esclave a cohabité avec une fille d'israélite, l'enfant à naître d'elle sera illégitime. Tel est aussi l'avis de R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch. R. Jacob b. Aha, R. Simon b. Aba et R. Josué b. Lévi disent au nom de R. Yanaï d'enseigner, selon l'avis de Rabbi, qu'un enfant issu de cette union n'est pas complètement propre à l'admissibilité ni entièrement impropre ; il sera seulement entaché (si c'est une fille, elle sera impropre au sacerdoce). R. Yonathan s'étant rendu avec R. Juda Naci à Hamtha-Guedar, enseigna qu'un tel enfant est admissible. R. Zeira ajouta : à mesure que vont les générations issues de cette union, elles s'élèvent. Ainsi, Rabbi déclara que le fils d'une telle union est entaché, mais le petit-fils est

1. Il peut en résulter des immixtions interdites. 2. V. B., ibid., f. 45a.

entièrement admissible. C'est l'avis de R. Aba b. Zabda, professé dans la réunion plénière des sages, ainsi que de R. Bivi devant R. Zeira au nom de R. Hanina. Toutefois, dit R. Zeira, de ce fait seul il n'y a rien à conclure, car on n'établit pas une règle sur un simple bruit. Je sais, dit R. Hiskia, le commencement et la fin de cette histoire : R. Hama b. Hanina allant à Hamta-Guedar se rendit chez son père, qui dit à son fils : Fais attention aux gens impropres d'ici, à ne pas frayer avec eux — [1].

R. Jacob b. Aḥa dit que l'on a enseigné là-bas (à Babylone [2]) : l'inaptitude pour l'enfant né de l'union d'un païen ou d'un esclave avec une israélite est applicable à la fille libre [3], et l'enfant qui reste inadmissible en cas d'union illégale l'est aussi en cas d'adultère [4]. R. Tanḥoum b. Papa fit consulter R. Yossé sur deux faits survenus à Alexandrie, dont l'un concernait une femme libre et l'autre une femme mariée. Pour le fait d'adultère, la réponse écrite contint ces mots (ib. XXIV, 3) : *le Mamzer n'entrera pas dans l'assemblée du Seigneur*, pour la femme libre, il fut répondu : il dépend de votre jugement d'établir l'interdit (nullement certain), car vous n'êtes pas responsables des filles d'Israel qui se prostituent. R. Yossé dit à R. Mena : prends cet écrit et scelle (signe) le ; ce qui fut fait. Il s'adressa de même à R. Berakia, qui n'y consentit pas. Lorsqu'ils se levèrent, R. Mena partit avec R. Berakhia et lui demanda pourquoi il n'avait pas confirmé l'avis de R. Yossé ? C'est que, dit-il, R. Jacob b. Aḥa a enseigné plus haut : l'inaptitude pour l'enfant né de l'union d'un païen ou d'un esclave avec une israélite est applicable à la fille libre, et l'enfant qui reste admissible en cas d'union illégale l'est aussi en cas d'adultère. Je rends grâce à Dieu, dit R. Mena, de n'avoir pas entendu cet enseignement de R. Jacob ; car si je l'avais connu, je n'aurais pas signé l'avis de distinction, et mes compagnons se seraient moqués de moi, comme d'un disciple opposé à son maître. Mar Ouqban dit que la règle a été énoncée ainsi : pour l'enfant déclaré inapte, comme pour celui qui reste admissible, il s'agit de l'union avec une femme libre ; mais pour l'enfant né de l'union avec une femme mariée, il n'est rien dit. Le soir, R. Berakhia alla auprès de R. Yossé pour signer l'écrit en question ; mais ce dernier lui dit que la lettre n'est plus là.

R. Hiya b. Aba dit : étant allé à Tyr, il s'est rendu auprès de R. Yoḥanan, qui lui demanda quel est le dernier fait survenu ? Un prosélyte, répondit R. Hiya, qui avait subi la circoncision, mais n'avait pas encore le bain de purification, a cohabité avec une israélite. Tu aurais dû l'admonester, dit R. Yoḥanan (l'enfant qui naitrait de là serait impropre). Laisse-le, dit R. Josué b. Lévi, et R. Hiya a bien fait de ne pas molester le prosélyte (fût-il encore païen, l'enfant issu de lui serait inadmissible). Est-ce que R. Josué b. Lévi n'est pas en contradiction avec lui-même ? Plus haut, R. Jacob b. Aḥa, R.

1. Suit un passage traduit tr. *Yebhamoth*, VII, 15 (t. VII, p. 74). 2. B., ib., f. 45b. 3. Le cas d'inaptitude ressemble à l'union illégale d'un fils avec la femme de son père. 4. Selon l'avis précité de R. Simon b. Juda.

Simon b. Aba et R. Josué b. Lévi disent au nom de R. Gamaliel que l'enfant issu d'une telle union (d'un païen avec une israélite) n'est ni entièrement propre à la légitimité, ni entièrement inadmissible, mais il est considéré comme entaché (pour le sacerdoce), tandis qu'ici il semble admettre tout à fait l'enfant issu de là ? D'autre part, n'est-il pas enseigné [1] qu'un prosélyte circoncis, mais non encore purifié au bain, est considéré comme israélite, non celui qui s'est purifié sans être circoncis, car tout dépend de ce dernier acte, dit R. Eléazar ; selon R. Josué b. Lévi, même la circoncision forme un obstacle ? (N'est-il pas comme païen ?) R. Josué b. Lévi se conforme à l'enseignement de Bar-Qappara, qui a dit : lorsqu'un prosélyte s'est circoncis, n'eût-il pas encore pris le bain de purification, l'enfant qu'il engendre sera admissible en Israël, car il n'y a pas de prosélyte qui ne se soit purifié du moins pour son flux. Mais, peut-on objecter, le bain qui le purifie d'une légère souillure (du flux) suffit-il à le purifier d'une impureté grave (de l'idolâtrie) ? Oui, répond R. Yossé b. Aboun, du moment que le bain précité a en vue la reconnaissance des préceptes sacrés exercés par Israël, il suffit — [2].

13. R. Tarfon dit comment un *mamzer* est susceptible d'être admissible dans la communauté juive [3] : il épousera une esclave païenne, dont l'enfant sera aussi esclave ; lorsque le maître juif affranchit ce dernier, il devient libre (et n'est plus *mamzer*). Selon R. Eliézer, l'enfant reste esclave et Mamzer.

Il faut ainsi compléter la Mischnâ : il est permis à un Mamzer d'épouser une esclave. R. Juda dit au nom de R. Samuel : l'avis de R. Tarfon sert de règle ; c'est ce qu'a enseigné R. Samlaï à Antioche, et R. Simaï à Kefar Sipouraya. On a enseigné au nom de R. Meir [4] : parfois, l'union d'un homme et d'une femme produit des enfants de 5 souches diverses. Ainsi, un païen a un esclave (mâle) et une esclave, qui s'unissent et engendrent des fils qui sont païens ; l'un d'eux s'étant converti, celui-ci sera prosélyte, et les autres restent païens ; puis, le maître se convertit, lequel fait convertir les deux esclaves (précités), dont l'union fait naître d'autres enfants, qui seront esclaves à leur tour. Ceci prouve, dit R. Zeira, que si un païen ou un esclave cohabite avec l'esclave et engendre un fils, celui-ci reste esclave ; s'il affranchit la servante, et celle-ci par le même homme a un fils, il sera Mamzer ; lorsqu'ensuite le maître affranchit l'esclave mâle, le fils de ce dernier sera libre (entièrement israélite [5]). Il peut arriver qu'un fils vende des objets à son père, pour que la mère perçoive le douaire. Voici comment : un païen a un esclave (mâle) et une servante qu'il unit ; il leur naît un fils, puis le maître

1. Voir Derenbourg, *Essai*, etc., p. 225. 2. Suit une page traduite au tr. *Yebhamoth*, II, 5, fin (t. VII, p. 32). 3. Littéralement : Il est à même de se purifier (de laver la tache de l'origine). 4. Tossefta à ce tr., ch. 5. 5. Voici donc 5 classes : 1. le païen, 2. le prosélyte, 3. l'esclave, 4. l'illégitime, 5. l'affranchi.

affranchit la servante, il l'épouse et lègue tous ses biens au fils de celle-ci[1]. En ce cas, l'héritier devenu libre par le fait du legs cède à son père non encore affranchi la faculté de libération, pour qu'il puisse payer le douaire à sa mère. — R. Méir dit : à l'avenir, il n'y aura pas de Mamzer pur, comme il est dit (Zacharie, IX, 6) : *Des bâtards se fixeront à Aschdod* ; c.-à-d. on amène le mur humide à l'humidité, et le bois pourri au bois pourri[2]. R. Yossé dit : il y aura de purs *mamzer* à l'avenir, selon ces mots (Ezéchiel, XXXVI, 25) : *Je répandrai sur vous des eaux pures, etc.* ; même ceux-là seront purs. Mais, objecta R. Méir, la suite du verset ne dit-elle pas : *Je vous purifierai de vos impuretés et de vos souillures*? (Le bâtard n'est-il pas exclu?) R. Yossé répliqua : s'il y avait seulement les mots « de vos impuretés et de vos souillures», rien de plus, j'adopterais ton avis ; mais il y a aussi les mots (superflus) « je vous purifierai », applicables aux bâtards. R. Houna, au nom de R. Joseph, dit : on n'admet pas comme règle l'avis de R. Yossé pour l'avenir.

CHAPITRE IV

1. Dix sortes de familles proviennent de l'exil de Babylone (et sont installées depuis lors en Palestine) : des prêtres, des Lévites, des Israélites, des issus de profanés[3], des prosélytes, des affranchis, des Mamzer, des gens voués au culte, ceux de père inconnu, des enfants trouvés. Les 3 premières peuvent se marier entre elles. Des 6 premières, sauf le cohen, il peut aussi y avoir alliance entre elles ; enfin les 6 dernières peuvent s'unir entre elles.

On le sait pour « les prêtres, les lévites, les Israélites », de ce qu'il est dit (Ezra, VIII, 20) : *Des enfants d'Israël, des Cohanim, des lévites, des chanteurs, des portiers, et des serviteurs*[4], *montèrent à Jérusalem l'an VI du roi Artaxaschta* ; pour « les profanés », de ce qu'il est dit (ib. II, 62) : *des Cohanim, il y eut les familles de Habia et Koç ; ceux-ci cherchèrent le texte de leur généalogie, et, ne l'ayant pas trouvé, ils furent rejetés du sacerdoce.* Il est dit (ibid., 63) : *Hatirschta leur dit etc.* ; pourquoi Néhémie eut-il ce surnom ? C'est qu'à cet échanson (israélite) du roi il fut permis, par exception, de boire du vin des païens[5], selon les mots (Néhémie, I, 11) : *J'étais l'échanson du roi.* Puis (Ezra, ibid.) : *qui ne devront pas manger des saintetés supérieures* ; ils pouvaient donc consommer des saintetés à manger dans toute la Palestine (telle que l'oblation). R. Yossé dit : la présomption de pureté à l'égard des Cohanim était si grande, que ceux qui avaient eu la faculté de manger des saintetés en exil purent aussitôt les manger en Palestine.

1. V. J., tr. *Péa*, III, 8. 2. Mauvais habitants, dignes d'une mauvaise habitation. 3. Cf. Lévitique, XXI, 15. 4. Littéral. : *donnés*, voués au culte. 5. Jeu de mots entre *Hatirschta* et *Hater schata*, permis de boire. L'échanson buvait de ce vin pour ne pas laisser supposer le vin empoisonné.

Pourquoi cette présomption servit-elle de base? On comprend la latitude avec laquelle les Cohanim étaient autorisés à consommer des saintetés au dehors, où les prélèvements n'étaient effectués qu'à titre de souvenir, selon ces mots (Jérémie, XXXI, 21) : *Place-toi des signes pour indiquer les chemins*[1]; mais pourquoi cette faculté fut-elle étendue à la Palestine, où les saintetés étaient d'ordre légal? C'est conforme à l'avis de celui qui dit[2] : Les Israélites de ce temps assumèrent spontanément la charge des dîmes et autres redevances (elles restèrent donc d'ordre rabbinique).

Il est dit enfin (Ezra, ibid.) : *pendant que le Cohen se tient pour consulter les Ourim et Tumim.* Or, on sait bien que cet oracle placé sur le pectoral du grand-prêtre n'a plus fonctionné lors du second Temple[3]; ces mots n'expriment qu'une espérance, comme on dit parfois : jusqu'à la résurrection des morts, ou : jusqu'à la venue du Messie, fils de David. — Quant aux « fils de Barzilaï » (du même verset), cause du rejet du sacerdoce, se sont-ils convertis au judaïsme par conviction, ou non? Or, dans la première hypothèse, ces Cohanim auraient dû pouvoir manger même des saintetés supérieures, et dans l'hypothèse contraire, ils ne devraient pas même avoir la faculté de manger des saintetés secondaires, illimitées par l'espace (telle que l'oblation)? A quoi bon parler de ces distinctions du motif de conversion? Lors même qu'elle s'est convertie par suite de conviction religieuse, est-ce qu'une prosélyte n'égale pas une prostituée pour l'inaptitude au sacerdoce? On peut répondre qu'il s'agit des filles de ces converties, qui épousèrent les Cohanim en question[4]. Mais alors elles devraient être considérées comme de vraies israélites (sans nulle tache)? R. Simon n'a pas songé de suite au but religieux, en faisant prendre à l'enfant le bain légal. Or, on voit qu'en le lui faisant prendre elle n'y pensait pas, puisqu'elle renouvelle plus tard ce bain dans un but d'édification religieuse; ceci indique la conversion tardive[5], de sorte qu'une telle personne sera considérée à l'égal d'une prostituée pour l'inaptitude à épouser un Cohen.

Celui qui se convertit par amitié pour un juif, ou par amour pour une femme, ou si c'est une femme par amour pour un homme, ou les prosélytes des tables royales (de faveur), ou les prosélytes des lions (par peur), ou ceux de Mardochée et Esther (par le fait de leur victoire), ne seront pas accueillis[6]. Selon Rab, ce sont toujours des prosélytes, et une fois convertis on ne les repoussera plus, quoi qu'on fasse en principe; on devra les accueillir et leur montrer bon visage, dans l'hypothèse que la conversion a eu lieu par conviction religieuse. — « Les prosélytes » viennent de l'exil, selon ces mots (Ezra, VI, 21) : *Par ceux qui s'étaient retirés vers eux purifiés des impuretés des*

1. C'était une simple réminiscence rabbinique. V. Midr. Rabba sur Lamentations, I, 19. 2. Voir ci-dessus, I, 9, avec les passages parallèles cités en note. 3. J., tr. *Sota*, IX, 12. 4. La défectuosité de naissance est ainsi presqu'annulée. 5. Le défaut originaire est insignifiant et n'empêche pas de manger l'oblation. 6. Ces néophytes sont suspects de n'avoir adopté le judaïsme que mûs par des intérêts mondains, dit M. J. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 228.

nations de la terre, etc. Ainsi « les affranchis », selon ces mots (ib. II, 58) : *tous les serviteurs etc.*; « les bâtards », selon les mots, dit R. Simon (Néhémie, VII, 61) : *Voici ceux qui montèrent de Tel Melah, de Tel Harscha, etc.*; or, la première localité vise Babel ; la seconde, les « gens de père inconnu, ou les enfants trouvés ». Puis (ib.) : *De kroub* ; ce mot désigne les bâtards, car des gens nombreux (RAB) suivirent le penchant de leurs yeux (et s'unirent à des femmes impropres). D'*Addon* ; ce terme se réfère à ceux qui supposent qu'il n'y a pas de justice (EN DIN), ni de Seigneur (Adôn). C'est à R. Ḥiskia que revient cette déduction de langage (d'analogie entre Addon et Adôn). Enfin, d'*Immer* (ibid.) désigne ceux qui se sont révoltés (*himmer*) contre Dieu, par leurs mauvaises actions. R. Aboun dit au nom de R. Pinḥas : Ils se font remarquer comme la frange d'un vêtement[1]. R. Lévi dit au nom de R. Simon b. Lakisch : les gens en question étaient dignes de devenir un Tel Melaḥ (monceau de sel) ; seulement, le principe de la justice sévère se tut, et devint un Tel-Ḥarscha (le mont du silence). « Les serviteurs « arrivent de là, puisqu'il est dit (Josué, IX, 27) : *Josué les donna en ce jour à la communauté et à l'autel comme coupeurs de bois et puiseurs d'eau.* On comprend l'utilité de ces deux services pour la communauté ; en quoi servaient-ils l'autel de Dieu ? Josué les suspendit pour ainsi dire (les Guibéonites) au pied du mur (de l'autel), et dans son hésitation il dit[2] : Je ne les éloigne, ni les rapproche ; cela dépend du futur constructeur du Temple, et il rapprochera les uns, à son gré, ou les écartera. Aussi, David vint et les éloigna, comme il est dit (II Sam. XXI, 2) : *Les Guibéonites ne sont pas des enfants d'Israël.* Pourquoi David les éloigna-t-il ? Parce qu'il est dit (ibid. 1) : *Il y eut une famine au temps de David durant trois ans de suite* ; d'une année à l'autre, David recula sa décision à cet égard (sans trouver quelle est la cause, ou le péché, suscitant ce malheur) —[3].

David chercha parmi tous les gens de sa génération, et ne trouva personne à qui s'en prendre. Il eut donc recours à l'oracle des Ourim et Toumim, comme il est dit (ib.) : *David consulta l'Eternel*, par la voie de l'Ourim et Toumim. R. Eléazar explique ce verset (Sophonie. II, 3) : *Vous tous, les gens de bien du pays, qui accomplissez son ordre, cherchez l'Eternel* ; par l'expression « accomplir son ordre », on entend celui qui exécute la justice avec sévérité, et note les bonnes œuvres à la fois, selon ces mots (II Sam. XXI, 1) : *L'Eternel lui répondit que c'est à cause de Saül et de sa maison sanguinaire* ; « à cause de Saül », pour défaut de faveur à son égard (pour ne l'avoir pas assez déploré), et « de sa maison sanguinaire », *parce qu'il a fait mourir les Guibéonites.* David leur fit donc demander pourquoi ils en veulent à la maison de Saül : Il a fait mourir, répondirent-ils, sept des nôtres, 2 coupeurs de bois, 2 puiseurs d'eau, un maître d'école, un scribe, un desservant[4]. Que voulez-

1. Par des manières recherchées, ils veulent attirer sur eux l'attention du public, explique M. Schuhl, *Sentences*, p. 421. 2. Cf. J., tr. *Synhédrin*, VI, 9 (f. 23c). 3. Suit un passage traduit au tr. *Taanith*, III, 3 (t. VI, p. 167). 4. V. B., tr. *Yebhamoth*, fol. 79a.

vous maintenant, demanda David ? *Qu'on nous livre 7 hommes de ses fils, et nous les mettrons en croix devant l'Eternel, au coteau de Saül, l'élu de l'Éternel* (ib. 6). Quelle jouissance aurez-vous, leur dit David, à ce que ces hommes soient tués ? Acceptez plutôt de l'or et de l'argent. *Ils répondirent* (ib. 4) : *Nous n'avons que faire ni de l'or, ni de l'argent de Saül et de sa maison.* Peut-être, se dit le roi, ont-ils honte l'un de l'autre d'accepter ; il prit chacun d'eux isolément, cherchant à l'apaiser à part (ib. 3), et lui dit : Quel plaisir auras-tu à la mort de ces hommes ? Accepte plutôt pour toi de l'or et de l'argent. Non, répondait chacun, « Nous n'avons que faire ni de l'or ni de l'argent de Saül et de sa maison » ; or, il est écrit : « *je n'ai* que faire.. » (preuve de l'isolement de chacun). A ce moment David s'écria : L'Eternel a gratifié les Israélites de 3 qualités essentielles : il les a rendus compatissants, modestes et charitables[1]. Compatissants, comme il est dit (Deutéron. XIII, 17) : *Il te fera miséricorde.* Modestes, comme il est dit (Exode, XX, 20) : *afin que sa crainte soit devant vous* ; ces mots sont un indice que l'homme modeste ne pèche pas, et celui qui n'est pas modeste n'a certes pas eu ses ancêtres au mont Sinaï lors de la promulgation de la Loi. Charitables, selon ces mots (Deutér. VII, 12) : *L'Eternel ton Dieu te gardera l'alliance et la miséricorde etc.* Or, parmi ces Guibéonites, nul n'avait ces qualités ; et David les écarta de suite, en disant : « Les Guibéonites ne sont pas des enfants d'Israël ». De même, Ezra les éloigna, comme il est dit (Néhémie, XI, 21) : *les serviteurs habitent les ténèbres*, et dans le monde futur Dieu les écartera de lui, selon ces mots (Ezéchiel, XLVIII, 19) : *Le serviteur de la ville le servira*[2].

Il est dit (II Sam. XXI, 6 et 8) : *Le roi dit : Je les livrerai. Le roi prit les 2 fils de Ritspa, fille d'Aïa, qu'elle avait enfantés à Saül, savoir Armoni et Mefiboscheth, et les 5 fils de Mical*[3]. Mais, puisqu'il est dit (ibid. VI, 23) : *Mical, fille de Saül, n'eut pas d'enfant jusqu'au jour de sa mort*, comment le roi a-t-il pu les livrer ? On peut en conclure que c'était des fils révoltés de David, qui ayant été élevés par Mical portèrent le nom de celle-ci. *Ils les livra aux mains des Guibéonites, qui les mirent en croix sur la montagne devant l'Éternel, et ils périrent tous sept ensemble* (ib. XXI, 9). Dans le mot *sept* il manque une lettre, pour viser ainsi la grâce faite à Mefiboscheth, fils de Jonathan, fils de Saül, un grand savant dans la connaissance de la loi ; David l'épargna et le fit échapper de leurs mains (ib. 7). David dit : Je les ferai passer devant l'autel, et celui que l'autel attirera sera réservé pour moi. Ce qui fut fait ; au moment du passage devant l'autel, David pria, et en effet l'autel attira Mefiboscheth, selon ces mots (Ps. LVII, 3) : *J'invoquerai Dieu, l'Éternel d'en haut, le fort qui accomplira son œuvre en moi ;* d'où l'on infère que Dieu s'accorda avec David à épargner cette vie.

1. V. Schuhl, ibid., p. 453, et les passages qu'il cite. 2. Le sens ordinaire est : ceux qui ont un office en ville cultiveront ce pays-là. 3. Midrasch Rabba à Nombres, ch. 5.

Il est dit (II Sam. XXI, 9, 10) : *On les fit mourir au commencement de la moisson des orges. Alors Ritspa, fille d'Aïa, prit un sac, et l'étendit sur un roc etc.* Pourquoi ce choix? C'est que, répond R. Oschia, elle s'écria (Deutéron. XXXII, 4) : *O roc, son œuvre est parfaite* (par invocation au Seigneur). R. Aba b. Zimna dit au nom de R. Oschia : la sanctification de Dieu (un fait honorable) est au-dessus de sa profanation (aux 2 cas réunis); au sujet de celle-ci (ou crime capital), il est dit (ibid. XXI, 23) : *Son corps mort ne restera pas la nuit sur le bois* (du supplice); tandis que pour la sanctification il est dit (II Sam. XXI, 10) : *du commencement de la moisson jusqu'à ce qu'il tombât de l'eau du ciel sur eux.* Ceci prouve que les condamnés restèrent pendus du 16 Nissan au 17 Ḥeschwan, et comme les passants se demandaient quel crime ont pu commettre ces gens, pour que la loi du séjour nocturne d'un cadavre ait été modifiée à leur égard (de les laisser si longtemps exposés), on leur répondit : c'est pour avoir étendu la main comme des prosélytes traînards (pour s'être attachés de force à suivre les Israélites). On disait alors : Si pour les Guibéonites, non convertis par conviction (mais par peur), on voit comment Dieu vengea leur sang, à plus forte raison il doit en être ainsi à l'égard des convertis par conviction. Nul Dieu ne ressemble au vôtre; nulle nation n'égale la vôtre, et nous ne voulons nous attacher qu'à vous. Beaucoup de prosélytes se convertirent alors, comme il est dit (II Chron. II, 16) : *Salomon fit le dénombrement de tous les prosélytes; il chargea* 7000 *d'entre eux de porter les fardeaux, et* 8000 *de couper le bois sur la montagne.* R. Houna dit : au temps de R. Eléazar b. Azaria, on voulut les rapprocher (leur permettre d'épouser des filles libres). R. Abahou renversait les termes de cette proposition : on voulut d'abord les rapprocher, puis au temps de R. Eléazar, on les écarta, en disant : Qui va purifier la part « de l'autel »? (Ils étaient figurés par cette expression). Cela prouve que Josué les éloigna. Mais en admettant même cet éloignement, Josué écarta seulement ceux dont la descendance (ou alliance impropre) était entachée d'un défaut? (Pourquoi donc parler de la « part d'autel », qui semble impliquer un service?) Or, il ne saurait s'agir du défaut par mélange avec une esclave, car la relation avec une telle descendante ne devrait pas entraîner d'amende, et pourtant il est dit[1] : qu'en ce cas il y a une amende à payer? En effet, dit R. Eléazar, Josué les maudit à l'instar du serpent, comme il est dit (Josué, IX, 23) : *Maintenant, soyez maudits;* et il est dit (ibid. 7) : *Alors les principaux d'Israël dirent à ces Héviens.* Ce n'étaient pas des Ḥiwites (mais des Amorrhéens); seulement, ils avaient agi comme le Ḥiwa (serpent). Je sais, se dit Josué, ce que l'Éternel a dit de lui (Genèse, II, 7) : *Au jour où tu en mangeras, tu mourras;* je vais donc agir de ruse avec ces gens, qui en mangeant de l'interdit seront punis, tandis que je conquerrai le pays pour les miens. De même, ils agirent aussi, se disant : Nous savons l'ordre de l'Éternel à Israël (Deutér. XX, 17) : *Tu extermineras les Hétites, les Emorrhéens, le Pharizi, comme*

1. J., tr. *Kethouboth*, III, 1 (t. VIII, p. 36).

l'Éternel ton Dieu te l'a prescrit; et il est dit (ibid. VII, 2) : *Tu ne contracteras pas d'alliance avec eux.* Allons les tromper et former alliance avec eux, et le dilemme suivant aura lieu : s'ils nous tuent, ils enfreignent le serment prêté; s'ils nous admettent, ils transgressent l'ordre divin; en tous cas, ils seront punis, et ils ne conquerront pas la Palestine. —[1].

2. On appelle *Schtouqi* (muet) celui dont on connaît la mère, non le père; *Assouf* (trouvé) celui que l'on a recueilli dans la rue, sans connaître ni père ni mère. Aba Saül nommait le muet « l'examiné »[2].

Par *Bdouqi*, on entend celui après lequel on a examiné (la mère). Le frère de R. Juda b. Zabdi dit[3] au nom de Rabbi (pour l'Assouf) : tant qu'un enfant est abandonné dans la rue, il suffit de l'attestation du père ou de la mère (d'un seul) pour affirmer son identité; mais dès qu'il a été recueilli, il faut 2 témoins pour constituer son état civil, admettant comme valable le double témoignage des parents. Les rabbins de Césarée disent : Il est vrai que pour l'enfant encore placé dans la rue un seul témoin suffit, lorsqu'il ne peut pas encore bouger de place; mais après que l'enfant peut se déplacer, une erreur est possible, et il faut 2 témoins pour attester son identité, admettant toutefois comme tels son père et sa mère. C'est conforme à ce qu'a dit R. Yanaï : au sujet des veaux et ânons qui sautent d'une place à l'autre, il ne suffit pas pour la présomption de possession de les avoir tenus un instant, en raison de leur mobilité (de même ici, à l'égard de l'enfant qui bouge déjà). R. Aba b. R. Ḥisda dit[4] : il est 3 personnes dont la déclaration immédiate est reçue (non plus tard), savoir : une sage-femme, la mère d'un enfant délaissé, et celle qui, par son aveu d'impureté, déclare les autres femmes pures. 1. De la sage-femme il est dit (Genèse, XXVIII, 38) : *la sage-femme la prit et attacha sur la main un fil rouge, en disant : celui-ci est sorti le premier.* 2. Pour l'enfant abandonné, comme l'a dit R. Aba, frère de R. Juda b. Zabdi, au nom de Rab : tant que l'enfant est dans la rue, le père ou la mère peuvent attester son identité; mais dès qu'il a été recueilli, il faut 2 témoins pour constituer son état civil, le père et la mère pouvant servir de témoins. 3. De la femme qui rend ses compagnes pures, il est dit ailleurs[5] : Lorsque 3 femmes dorment dans un même lit et l'on trouve une tache de sang, elles sont toutes présumées impures (menstruées), à moins que l'une d'elles en s'examinant se reconnaisse impure, et les 2 autres seront pures. Toutefois, ajoute R. Aba, cet examen devra avoir eu lieu dans la journée, pour que les 2 autres femmes restent pures.

3. Tous ceux à qui il est défendu d'entrer dans la communauté d'Israël peuvent s'allier entre eux; R. Juda le défend. R. Éliézer dit : celui dont

1. Suivent deux passages traduits, l'un au tr. *Yebhamoth*, I, 6 (t. VII, pp. 19-20), l'autre ibid., VIII, 3 (pp. 122-3). 2. De *Schtouqi* il lit *Bdouqi*. Cf. tr. *Kethouboth*, I, 9. 3. V. J., tr. *Bava bathra*, IX, 1 (fol. 13[d]). 4. V. B., tr. *Yebhamoth*, f. 16[a]; Rabba sur Genèse, ch. 85. 5. Tr. *Nidda*, IX. 5.

la descendance est certaine peut s'unir à un autre de descendance certaine [1]; mais entre celui qui est certain de son origine avec celui qui l'ignore, ou à l'inverse, ou entre deux personnes d'issue douteuse, l'union est interdite. Or, on nomme douteux celui dont le père est inconnu, l'enfant trouvé, le cuthéen. — [2].

4. Lorsqu'un cohen épouse une fille de cohen, il devra s'enquérir sur ses ascendantes jusqu'à la 4e génération, ce qui porte l'examen sur 8 mères, savoir sa mère et grand'mère maternelle, la mère du père de sa mère et la mère de celle-ci, la mère de son père et la mère de celle-ci, la mère du père de son père et la mère de celle-ci. S'il s'agit d'une fille de lévite ou d'Israélite, on ajoute encore un degré.

— [3]. Selon Rab, l'avis de la Mischnâ est conforme à celui de R. Méir; selon les autres sages, il suffira d'examiner la famille à laquelle il s'agit de s'allier, puis le mariage pourra avoir lieu. Par qui procède-t-on à cet examen? Selon R. Ḥagaï, au nom de R. Oschia, on peut se renseigner même par la voie de ses parentes. Rabbi vit arriver un vieillard qui lui demanda : peut-on faire épouser à un cohen une fille de cette famille? Oui, répondit Rabbi, et d'après cette déclaration, l'union eut lieu. Rab dit à son fils Hiya : descends d'un échelon pour te marier [4]. R. Idi dit qu'il est très fréquent de trouver dans les paroles rabbiniques une déduction comme celle-ci : *Si la femme n'est pas déclarée impure*, est-il dit (Nombres, V, 28), *elle sera pure*; à défaut de preuve, la présomption est maintenue, contrairement au procédé suivi (en fait de relation conjugale) par Juda b. Papos, qui, à la suite d'un simple soupçon, ferma sa porte à sa femme [5]. Mais, lui fut-il objecté, est-ce que tes ancêtres avaient l'habitude de se conduire ainsi? (Il ne faut pas avoir de scrupules exagérés). Un cohen se présenta à R. Yoḥanan, disant avoir suivi la Mischnâ, et, avant de se marier, s'être enquis sur les ascendantes de sa femme jusqu'à la 4e génération, ce qui fait 8 ascendants. Si le principe même de la famille, dit R. Yoḥanan, a été entaché, nul ne te le fera savoir (l'enquête ne sert donc pas). — « S'il s'agit d'une fille de lévite ou d'Israélite, on ajoute encore un degré. » D'où vient que, pour celles-ci, on soit plus sévère qu'à l'égard des Cohanim? R. Yossé b. R. Aboun répondit : pour l'une et pour l'autre [6], c'est une amende imposée au mari, afin de le blâmer de ne pas être resté attaché à sa tribu et à sa famille.

5. Pour un cohen en fonction à l'autel il est inutile de s'enquérir, ni pour un lévite qui est au service officiel du Temple, ni pour un Israélite qui siège à Jérusalem au grand Sanhédrin (cour supérieure de justice).

1. P. ex. un Mamzer avec une descendante des gens voués au culte. 2. Toute la Guemara sur ce § est traduite au tr. *Yebhamoth*, VIII, 2 (t. VII, p. 117). 3. En tête est un passage traduit au tr. *Kethouboth*, I, 9 (t. VIII, p. 18). 4. V. B., tr. *Yebhamoth*, f. 73. 5. J., tr. *Sota*, I, 7 (t. VII, p. 236). 6. J., tr. *Kethouboth*, I, 5, fin (t. VIII, p. 14).

De même, dans une famille qui a occupé des fonctions d'administrateur public, ou de préposé à la bienfaisance, les filles sont dignes d'épouser un cohen, sans qu'il soit nécessaire de procéder à une enquête. R. Yossé dit : il faut traiter de même ceux qui se trouvent enregistrés dans les vieilles généalogies de Cippori[1]. R. Ḥanina b. Antigonos attribue le même mérite à ceux qui sont inscrits dans le palais public (strata) du roi.

Il est dit (Deutér. XVII, 15) : *Tu placeras au-dessus de toi un roi.* On connaît ainsi l'institution de la monarchie. D'où connaît-on le principe de l'élection des magistrats, des percepteurs de dons aux pauvres, des greffiers, des licteurs chargés d'appliquer les pénalités ? C'est qu'il est écrit (ibid.) : *Du milieu de tes frères tu placeras un roi sur toi*; pour chaque fonctionnaire à nommer parmi vous, on devra choisir les hommes issus des meilleures familles. — R. Samuel b. Naḥman explique au nom de R. Jonathan ce verset (I Chron. VII, 40) : *Leur dénombrement par généalogie, fait en se rendant à la guerre*; on entend par là (d'accord avec l'avis de R. Hanina) que le mérite de leur descendance sera pris en compte lors de la guerre. Tel est le motif traditionnel. D'autre part, il y est fait allusion dans le Pentateuque, en ces versets (Deuter. XXIII, 3) : *Il n'entrera pas de Mamzer dans l'assemblée du Seigneur* ; et (ib. 2) : *Nul homme aux organes mutilés ne sera admis ;* après quoi il est dit (ib. 10) : *Lorsque tu marcheras en armes contre tes ennemis, tu te garderas de tout mal* (grâce à ces précautions, tu seras préservé du mal).

6. La fille d'un homme déchu du sacerdoce est à jamais impropre à épouser un cohen ; mais la fille d'un israélite qui a épousé une telle personne devient apte à épouser un cohen; enfin la fille d'un cohen déchu du sacerdoce qui aurait épousé une fille d'israélite reste aussi impropre à un cohen. R. Juda dit : la fille d'un prosélyte (quoique lui-même marié à une juive) est considérée comme la fille d'un cohen profané[2].

(7). R. Eliézer b. Jacob dit : la fille d'un simple israélite marié à un prosélyte est apte à épouser un cohen, comme celle d'un prosélyte marié à une fille d'israélite ; mais celle d'un prosélyte marié à une prosélyte est impropre; fût-ce des prosélytes, ou des affranchis, il y a inaptitude jusqu'à la dixième génération, à moins que la mère soit fille d'Israélite. Selon R. Yossé, même la fille d'un prosélyte marié à un prosélyte peut épouser un cohen.

R. Hamnonna dit au nom de Rab : pour les 3 générations de fille en fille, à l'infini, l'inaptitude persiste. R. Yoḥanan, au nom de R. Samuel, tire une déduction des mots *en son peuple* (Lévit. XXI, 4, 15) : comme dans l'emploi de

1. Neubauer, p. 194. 2. Elle reste impropre au sacerdoce. V. J., tr. *Biccourim*, I, 5, commenc. (t. III, p. 363).

la première expression, l'interdit s'applique seulement aux hommes, non aux femmes (auxquelles il n'est pas défendu de se rendre impures), la même distinction s'applique à la 2e expression. La discussion entre les deux préopinants importe au cas où un cohen a épousé une femme répudiée, dont il a un fils; puis ce fils engendre un fils et une fille. Or, selon Rab, ce fils et sa fille, ou la fille de la fille, ou le fils du fils, tous restent interdits comme profanés; selon R. Yoḥanan, la fille du fils est interdite, non la fille de la fille. Notre Mischnâ est-elle opposée à l'avis de Rab : « Si l'israélite, est-il dit, qui a épousé la profanée a d'elle une fille, celle-ci reste apte au sacerdoce » ? Non, car il ne s'agit pas d'un interdit dès la naissance. D'autre part, la Mischnâ contredit-elle l'avis de R. Yoḥanan, en disant que, d'après R. Juda, la fille d'un prosélyte égale la fille d'un cohen profanée ? L'avis de R. Juda, fut-il répondu, complète seulement celui du préopinant; aussi, n'est-il pas dit que la profanée égale la prosélyte, mais à l'inverse. — [1].

7 (8). Si un père déclare son fils *Mamzer*, on ne le croit pas, et lors même que les 2 parents disent d'un enfant encore dans le sein de sa mère il est *mamzer*, on ne les croit pas. R. Juda dit de les croire.

8 (9). Si un père charge quelqu'un de marier sa fille à un tiers, puis il la marie lui-même à un autre ; ce mariage sera valable s'il a lieu le premier ; mais si celui du délégué est antérieur, il sera le premier valable. Lorsqu'on ignore quel est le 1er, les deux fiancés enverront un acte de divorce, sauf s'ils s'entendent à ce que l'un divorce, et l'autre peut l'épouser. De même une femme donne à un délégué l'ordre de la marier (par procuration), puis elle va se marier à un autre, ce mariage est valable s'il a lieu le premier ; mais si celui du délégué est antérieur, il sera le premier valable. Lorsqu'on ignore quel est le premier, les 2 fiancés enverront le divorce, sauf s'ils s'entendent à ce que l'un divorce, et l'autre peut l'épouser.

On dit ailleurs [2] : celui qui dit que tel enfant est à lui sera cru. Toutefois, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on croit le père pour donner au fils sa part d'héritage, non si la déclaration lui porte préjudice. Mais, observa R. Yossé, la Mischnâ ne dit-elle pas déjà : « lors même que les 2 parents disent d'un enfant encore dans le sein de la mère, qu'il est Mamzer, on ne les croit pas » ? (Qu'ajoute donc R. Yoḥanan ?) Peut-être a-t-il parlé ainsi dans le sens de R. Juda, qui dit de croire une telle assertion d'un père ; sur quoi R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on le croit au profit du fils, non à son détriment. Ceci aussi, remarqua R. Ḥiskia, a été enseigné (dans une Braïtha), sur ce verset (Deut. XXI, 17) : *Mais il reconnaîtra comme aîné le fils de celle qui est haïe ;* or si un fils est présumé avoir pour père un tel, qui avant son

1. Suivent plusieurs passages traduits : 1° tr. *Yebhamoth*, VIII, 2 (t. VIII, p. 114) ; 2° tr. *Biccourim*, I, 5 (t. III, p. 363) ; 3° tr. *Yebhamoth*, ibid. 2. V. tr. *Bava bathra*, VIII, 8, et J., ibid. (f. 16b).

décès le renie, on ne croit pas ce dernier ; mais si le fils n'est pas présumé être d'un tel, qui à son lit de mort le déclare pour sien, on le croit. Selon une autre version, on admet aussi pour vraie la déclaration contraire du père (défavorable au fils). R. Ḥiskia, ou R. Zeriqan dit au nom de R. Houna (il explique en quoi on le croit) : lorsqu'un fils était présumé de la famille d'un tel, en supposant que le père avait affranchi la mère avant de l'épouser, et celui-ci le nie, on le croit. Si, au moment de passer devant les douaniers, le père déclare que c'est son fils, puis (après les avoir quittés) il change et dit que c'est son esclave, on le croit (malgré la contradiction, énoncée pour les droits du fisc sur les esclaves) ; s'il a déclaré d'abord que c'est son esclave, puis que c'est son fils, on ne le croit plus (c'est improbable). Selon un dernier enseignement, on le croit même en ce cas. Il en est ainsi, dit R. Mena, parce que les Cuthéens assujettissent leurs fils au service d'esclave (voilà pourquoi une telle déclaration a pu être vraie). On a enseigné [1] : On croit le père s'il nie un grand fils, non s'il renie un enfant. On appelle grand, dit R. Zeira, celui qui a femme et enfants ; selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il suffit d'être marié [2]. Cet avis est constaté par une Mischnâ, qui dit : Un prosélyte circoncis, non purifié par le bain légal, qui a des fils et déclare être circoncis, non purifié, sera cru (bien qu'il s'agisse d'un désavantage). On peut le faire baigner même un jour de sabbat. Pourquoi ? Simplement par propreté ; tel est l'avis de R. Juda. Que réplique à cela R. Abahou, qui n'est pas d'avis de le croire ? Il réplique à cela que, selon lui, ce détail du bain n'a pas d'importance (aussi le croit-on).

Notre Mischnâ (§ 8) n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit [3] : l'homme peut annuler son message verbal par de nouvelles paroles (contraires) ? Non, car on peut répliquer qu'il y a là une gravité spéciale en raison du crime possible d'adultère [4]. R. Yossé b. R. Aboun réfère l'objection à la fin de la Mischnâ : « De même, une femme donne à un délégué l'ordre de la marier, puis elle va se marier à un autre, ce mariage est valable s'il a lieu le premier. » Or, n'est-ce pas contraire à l'avis de R. Yoḥanan, qui dit : l'homme peut annuler son message verbal par de nouvelles paroles ? On peut répondre à cela qu'il y a cette distinction à noter qu'il faut éviter la possibilité grave de l'adultère.

9 (10). Si un homme fait un voyage d'outre-mer avec sa femme, et il revient avec femme et enfants, en déclarant que la femme partie avec lui en voyage est bien celle qu'il ramène et dont voici les enfants, il n'a pas besoin de fournir d'autre preuve d'identité, ni pour la femme ni pour les enfants. S'il annonce qu'elle est morte et que ce sont là ses enfants, il est tenu de le prouver pour les enfants, non pour le décès de la mère.

1. V. B., tr. *Yebhamoth*, f. 46b. 2. Sans enfants, on le croit ; non, s'il en a. 3. J., tr. *Guitin*, IV, 1, commenc. (ci-dessus, p. 1). 4. En cas de rupture douteuse, suivie d'un autre mariage, ce dernier serait illégal.

10 (11). Si le mari déclare avoir épousé une femme au-delà des mers, qu'il présente avec ses enfants, il est tenu de prouver son assertion pour la femme, non pour les enfants. S'il dit qu'elle est morte en laissant les enfants qu'il montre, il est tenu de prouver son assertion pour la femme et pour les enfants.

R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : on croit le mari et la femme, car on les considère comme 2 témoins, par présomption que la femme ne se taira pas sur les enfants d'une compagne (en disant qu'ils sont les siens). R. Aboun le rapporte à la fin (§ 10) de la Mischnâ : « Si le mari déclare avoir épousé une femme au-delà des mers qu'il présente avec ses enfants, il devra le prouver etc. » Or, R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : on croit le mari et la femme, car on les considère comme 2 témoins, par présomption que la femme ne se taira pas sur les enfants de sa compagne.

On a enseigné : si l'homme et la femme viennent d'outre-mer, il dit qu'elle est sa femme, et elle le confirme, on ne tuera pas pour cela un autre homme qui cohabiterait avec elle ; mais s'il y a présomption d'union, le crime d'adultère sera passible de mort. Combien de temps faudra-t-il pour constituer la présomption ? R. Yona, R. Aba, R. Ḥiya, au nom de R. Yohanan, disent : un espace de 30 jours. On a enseigné ailleurs [1] : l'enfant trouvé près de la pâte, ayant un morceau en main (soupçonné d'être entaché au contact des femmes menstruées), laissera pourtant la pâte pure, selon l'avis de R. Méir ; les autres sages la déclarent impure, car souvent les enfants la touchent. Mais suffit-il d'une présomption pour brûler l'oblation devenue impure par doute ? (Il faut donc la déclarer pure). R. Yossé dit au nom de R. Zeira qu'il y a discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. Lévi : le 1er est d'avis d'appliquer la pénalité de la mort par présomption ; le 2e n'est pas de cet avis. Or, dit R. Yossé b. R. Aboun, au nom de R. Zeira, tous s'accordent à appliquer cette pénalité s'il y a présomption ; ils discutent pour savoir si de même on brûlera l'oblation : le 1er applique la pénalité de la mort pour la présomption d'union, mais n'est pas d'avis de brûler l'oblation en cas de doute ; le 2e établit l'analogie entre les 2 présomptions. Et d'où sait-on que la présomption suffit à entraîner la peine de mort ? R. Samuel, fils de R. Yossé b. Aboun, le déduit de ces mots (Exode, XXI, 15) : *Celui qui frappe son père ou sa mère mourra* ; or, ce n'est pas une chose visible à tous qu'un parent a été frappé, c'est une simple présomption, et elle entraîne la peine de mort ; de même ici la présomption entraîne cette pénalité. On a enseigné (au sujet de la preuve imposée) : tout en fournissant la preuve pour les grands, on doit la fournir aussi pour les petits. Pourquoi cela ? C'est que, dit R. Yona, il est à craindre qu'elle ait été répudiée entre la naissance des grands et celle des petits (ces derniers pourraient être d'un autre).

12 (11). Un homme ne doit pas s'isoler avec 2 femmes (étrangères),

1. Tr. *Taharoth*, III, 8.

mais une femme peut rester seule avec 2 hommes. R. Simon dit : même un homme peut s'isoler avec 2 femmes, lorsqu'une des 2 est sa femme légitime ; il peut même dormir avec elles dans une auberge, parce que sa femme le surveille. Un homme peut s'isoler avec sa mère, ou avec sa fille, même dormir en se trouvant près d'elles. Si le fils ou la fille ont grandi, chacun devra garder ses vêtements en se couchant.

(13). Nul célibataire, homme ou femme, ne devra exercer la profession d'instituteur [1]. R. Eliézer dit : si l'on n'a pas sa femme auprès de soi (même marié), on ne devra pas exercer l'enseignement.

(14). R. Juda dit : un célibataire ne devra pas exercer le métier de pâtre, et 2 célibataires ne devront pas dormir sous le même manteau ; les autres sages le permettent (ne craignent pas de relations contre nature). Celui qui par profession a affaire aux femmes ne devra pas s'isoler avec elles (de crainte d'inconduite) ; aussi, est-il bon de ne pas enseigner à son fils une telle profession.

R. Méir dit : Il faut toujours tâcher d'apprendre à son fils un métier convenable (ou facile), puis prier Celui qui a en son pouvoir la richesse, car il n'y a pas de métier qui ne puisse laisser l'ouvrier pauvre ou l'enrichir ; ni la pauvreté, ni la richesse ne dépend du métier [tout dépend du mérite de l'ouvrier [2]]. R. Simon b. Eleazar dit : As-tu jamais vu un quadrupède sauvage ou un oiseau exercer un métier ? Cependant ils se nourrissent sans souci. Or, les animaux n'ont été créés que pour me servir (pour être utiles aux hommes), et moi j'ai été créé pour servir mon Créateur ; ne serait-il pas juste que je me nourrisse sans souci ? Mais j'ai commis des actes mauvais, et j'ai perdu mon droit à la nourriture. Abba Goryon, habitant de Sidon, dit au nom d'Abba Saul : On ne doit pas apprendre à son fils le métier d'ânier, ou de chamelier, de potier, de marin, de berger, de boutiquier, car ce sont des métiers de brigands. R. Judah dit au nom d'Abba Gorya : La plupart des âniers sont méchants ; les chameliers sont en général d'honnêtes gens ; la plupart des marins sont des hommes pieux. Le meilleur des guérisseurs ira dans l'enfer [3], et le plus honnête des bouchers est l'associé d'Amalek [4]. R. Nehoraï dit : Je laisse de côté tous les métiers du monde, et je n'enseigne à mon enfant que la Torah, la science dont on mange les fruits dans ce monde-ci, et dont le capital reste entier pour le monde futur. Les autres

1. Par les fréquentes relations avec les mères, il y aurait à craindre des suites fâcheuses. 2. Les mots entre [ ] manquent au texte jérusalémite. 3. On parle ici des guérisseurs qui ne savent rien, dit le Dr Rabbinowicz (Législation, I, 425), et qui spéculent sur la vie de leurs semblables. 4. Symbole de la cruauté. Dans la pensée de R. Juda, le métier de tuer les animaux rend cruel.

métiers ne sont pas aussi bons; on devient malade ou vieux, ou en ayant d'autres maux, on ne peut pas travailler, on meurt de faim. Mais la Torah met l'homme en sa jeunesse à l'abri de tout mal, et donne de l'espoir pour la vieillesse. Or, de la jeunesse il est dit (Isaïe, XL, 31) : *Ceux qui espèrent en Dieu renouvelleront leurs forces*. De la vieillesse il est dit (Ps. XCII, 9) : *ils produiront des fruits même en la vieillesse*. De même il est dit du patriarche Abraham (Genèse, XXIV, 1) : *Abraham étant âgé, Dieu le bénit en tout*. Nous trouvons que notre ancêtre Abraham accomplit toute la Loi avant qu'elle fût promulguée, comme il est dit (Ibid., XXVII, 5) : *Parce qu'Abraham a entendu ma voix, qu'il a observé mes recommandations, mes préceptes, mes règles, mes lois*.

R. Abin dit : c'est vrai qu'une femme peut rester seule avec 2 hommes s'ils sont de tenue modeste, non avec des débauchés, fussent-ils cent. On a enseigné[1] : un enfant d'un jour qui meurt est tenu comme un véritable enfant pour le deuil de son père, de sa mère et de tous ses parents; et n'eût-il pas vécu un jour, dès que la tête et la majeure partie du corps ont été au monde un instant vivantes, ce n'est pas un avorton. On l'emportera dans les bras (sans bière) pour l'enterrer, par une femme et 2 hommes (sans craindre l'effet d'une telle réunion). Aba Saül dit : les obsèques pourront se faire aussi par un homme et 2 femmes. Il est logique que R. Simon (de notre Mischnâ) adopte l'avis d'Aba Saül, non que celui-ci adopte l'avis de R. Simon, car on ne suppose pas de mauvais penchant s'exerçant au cimetière. — R. Yohanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï explique[2] ce verset (Deut. XIII, 6) : *Quand ton frère, fils de ta mère, ou ton fils, ou ta fille, ou ta femme aimée, voudra te séduire en secret*, on pourra être *en secret* (isolé) avec sa mère ou sa fille. « Un homme peut s'isoler avec sa mère », et demeurer avec elle; « même dormir en se trouvant près d'elle ». R. Ḥalafta b. Saül a enseigné : la fille peut rester près du père jusqu'à l'âge de 3 ans et un jour; le fils près de la mère, jusqu'à 9 ans et un jour. Passé cet âge, « chacun gardera ses vêtements en se couchant ». On a enseigné[3] : Si 2 hommes sont couchés dans un lit, chacun pourra, après s'être couvert réciter le *schema*. Avec son fils ou sa fille tout jeunes, il est permis de dormir. On a enseigné là (à Babylone) que cette lecture est aussi permise à un mari et sa femme couchés ensemble. C'est un point douteux, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eléazar (on ne sait si, en raison de l'habitude des époux d'être ensemble, ils seraient distraits de la pensée religieuse, ou non).

« Nul célibataire ne devra être instituteur» . On a enseigné que R. Eléazar dit : même l'homme marié ayant des enfants, qui ne les a pas auprès de lui, ne devra pas exercer cette profession. Aussi, dit R. Judan b. R. Ismaël, un professeur agit ainsi (pour donner ses leçons, il attendit le retour de sa femme

1. B., tr. *Nidda*, f. 44. 2. Par la juxtaposition des termes. Cf. J., tr. *Sota*, I, 1 (t. VII, p. 225). 3. B., tr. *Berakhoth*, f. 24.

absente). « R. Juda dit : un célibataire ne devra pas exercer le métier de pâtre, et 2 célibataires ne devront pas dormir sous le même manteau ; d'autres sages le permettent». On comprend les scrupules de R. Juda ; pourquoi les sages le permettent-ils ? Loin de nous de soupçonner Israël de se livrer à des relations contre nature. Pourquoi alors interdire au célibataire d'être instituteur ? On craint, non pour le petit garçon, mais pour la mère, ou la sœur, qui l'amène. — « On n'enseignera pas à son fils une profession qui met en rapport avec les femmes ». Il est dit[1] de ne lui apprendre ni le métier d'anier ni de chamelier, de potier, de marin, de berger, de boutiquier, car ce sont des métiers de brigands. Abba Gorion habitant de Sidon l'a dit au nom d'Aba Saül : la plupart des âniers sont impies, la plupart des chameliers sont d'honnêtes gens ; la plupart des marins sont pieux ; la plupart des bâtards sont rusés[2]. La plupart des esclaves sont beaux ; la plupart des fils de grandes familles sont modestes. La plupart des fils ressemblent aux frères de la mère[3]. « Le meilleur des guérisseurs ira en enfer, et le plus honnête des bouchers est l'associé d'Amalek », R. Simon b. Yoḥaï dit : comme il faut écraser la tête du meilleur serpent, la meilleure femme aime la sorcellerie. Heureux qui accomplit la volonté du Seigneur! De toutes façons, dit Méir, l'homme peut se nourrir (n'importe comment). Heureux qui voit son père adonné à une profession avantageuse, et malheureux celui qui le voit adonné à une profession fâcheuse !

« Il faut toujours tâcher, dit R. Méir, d'apprendre à son fils un métier convenable ». Que faire pour cela ? Lui enseigner un métier facile, puis « prier celui qui a la richesse, car il n'y a pas de métier qui comporte richesse ou pauvreté : tout dépend du mérite de l'ouvrier[4] ». R. Simon b. Eléazar dit au nom de R. Méir : as-tu jamais vu un lion porte-faix, ou sécheur de fruits, ou un renard boutiquier, ou un loup marchand de poteries ; ils se nourrissent sans souci. Ils n'ont été créés que pour me servir, et j'ai été créé pour servir mon créateur. Or, par à-fortiori, si ces créatures faites pour me servir se nourrissent sans souci, à plus forte raison y arriverai-je, moi qui suis créé pour servir Dieu. Pourquoi donc ai-je du mal à me nourrir ? « J'ai commis des actes fâcheux, j'ai perdu mon droit à la nourriture. »

« R. Nehoraï dit[5] : Je laisse de côté tous les métiers du monde, et je n'enseigne à mon enfant que la Tora »; tout métier ne sert à l'homme qu'aux jours de sa jeunesse, pendant sa force ; si l'on tombe malade, ou vieux, ou si l'on a d'autres maux, on ne peut plus travailler, on meurt de faim. Mais la Tôra l'honore et le préserve de tout mal en sa jeunesse, et lui donne de l'espoir en sa vieillesse. De la jeunesse il est dit (Isaïe, XL, 31) : *Ceux qui espèrent en Dieu renouvelleront leurs forces, etc.* De la vieillesse, il est dit (Ps. XCII, 9) : *ils produiront des fruits même en la vieillesse, ils seront fertiles et*

1. Tr. *Sofrim*, XV, 10. 2. Ou violents. V. Schuhl, *Sentences*, p. 438. 3. V. B., tr. *Bava qama*, f. 110a. 4. Cf. Mekhilta, section *Bô*, ch. 19, 5. Tossefta à ce tr., ch. 5.

verdoyants. Ainsi, l'on trouve que le patriarche Abraham observa toute la Tôra avant sa promulgation [1], comme il est dit (Genèse, XXVII, 5) : *Parce qu'Abraham a entendu ma voix, il a observé mes recommandations, mes préceptes, mes règles, mes lois*. De plus, Dieu l'a agrandi et béni dans sa jeunesse, en lui fixant un bon avenir et de l'espoir en sa vieillesse. De sa jeunesse, il est dit (ib. XIII, 2) : *Abraham était très riche en bétail, en argent, en or*. De sa vieillesse, il est dit (ib. XXIV, 1) : *Abraham devint vieux et avancé en âge ; l'Eternel avait béni Abraham en tout*. R. Ḥiskia ou R. Cohen dit au nom de Rab [2] : on ne doit pas habiter une localité privée de médecin, ou de bain, ou d'un tribunal correctionnel. R. Yossé b. R. Aboun dit aussi de ne pas habiter une ville où il n'y a pas de jardin à légumes. R. Ḥiskia ou R. Cohen dit au nom de Rab : l'homme sera un jour tenu de rendre compte pour n'avoir pas mangé de ce que l'œil a vu (se priver des consommations permises est un tort). Par respect pour cette tradition, R. Eléazar avait soin de réunir de la menue monnaie, pour manger de chaque objet au moins un spécimen par an.

1. Rabba à Genèse, ch. 64 et 95. 2. V. Schuhl, *Sentences*, etc., p. 301, avec les passages parallèles qu'il cite.

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

T. VIII, p. 270. A titre de remarque au traité *Sota*, II, 4 (3) fin (t. VII, p. 249), une longue explication de Maïmonide sur la composition de l'encre a été signalée, d'après son commentaire sur la Mischnâ, où le terme encre est traduit par חבר. Il est curieux d'observer qu'au tr. *Guitin*, II, 3, le même ingrédient est traduit selon Maïmoni par מראר.

T. IX, p. 55, milieu. Au tr. *Guitin*, VII, 6, commencement, l'avis explicatif de R. Simon b. Lakisch est donné en termes erronés dans l'édition de Venise et celles qui l'ont suivie. Ce texte est corrigé d'après Raschba (R. Salomon b. Abraham b. Adereth) et rectifié dans l'édition de Jitomir, comme l'explique en note à cette édition le commentaire *Mareh Panim*. D'autre part, l'une des notes marginales de Menaḥem de Lonzano (éditées par M. Buber dans le recueil *Haasif*, an II, 1885, p. 325), aboutit à la même correction.

P. 248 (avec renvoi au tr. *Kethouboth*, t. VIII, p. 98) : « Beth-Schean ». Nous avons omis de dire que ce nom est l'équivalent araméen de Scythopolis. V. Schürer, *Geschichte d. Jüdischen Volkes* (2e éd., 1886), t. II, p. 37, avec les auteurs qu'il cite.

TABLES DES MATIÈRES

CONCORDANCE DES VERSETS DE LA BIBLE

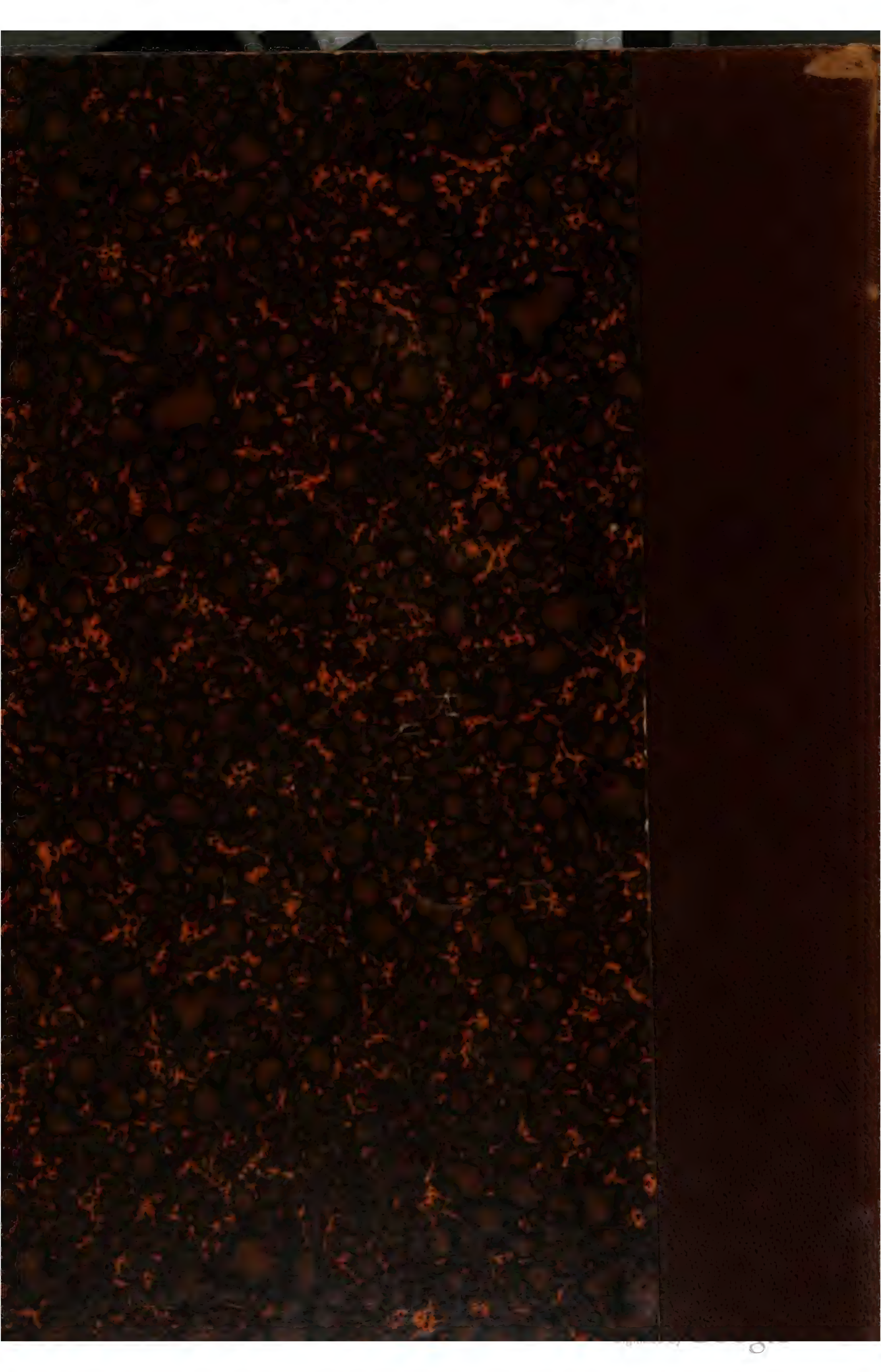
LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS

NOMS GÉOGRAPHIQUES

Imprimerie de l'Ouest, A. NÉZAN, Mayenne.







Le Talmud de Jérusalem: Traités Baba Qamma, Baba Mecia, Baba ...

Moïse Schwab


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME DIXIÈME

Traités Baba Qamma, Baba Mecia', Baba Bathra, Sanhédrin (I-VI)

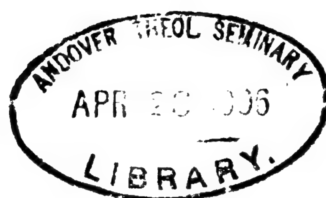


PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1888



ANDOVER THEOL SEMINARY
LIBRARY.

AVANT-PROPOS

Le présent volume, l'avant-dernier de ce travail, est consacré — comme le sera le dernier — au droit civil, appelé par les Rabbins *Néziqin* (des dommages), nom générique donné à la IVe Section de la Mischnâ, qui s'ouvre par les traités *Baba qamma*, *B. Mecia'*, et *B. Bathra* (porte première, porte moyenne, p. dernière).

Ceux-ci, à leur tour, sont suivis du traité *Sanhédrin* [1], consacré, plus particulièrement que les autres, à la procédure criminelle et, en général, à l'institution de toutes sortes de tribunaux [2]. La discussion du droit coutumier, dont cette partie même du Talmud reconnaît la complexité et les difficultés (p. 225), amène un grand nombre de légendes rapportées sous prétexte de comparaisons historiques, des exemples judiciaires, des aphorismes intéressants pour l'histoire de la civilisation. On remarquera à quelle extrémité on pousse le souci de la défense des accusés en matière de crime capital. En outre, au point de vue de la linguistique, on notera la divergence entre les interlocuteurs de nos textes touchant la connaissance du grec, l'aveu d'un talmudiste qui dit ignorer le sens du mot διάθεμα (testament, p. 210), alors qu'un autre talmudiste conseille d'avoir recours au système de numération des Grecs, pour reconstituer ou en quelque sorte deviner un nombre effacé sur un contrat (p. 220). Voici, du reste, la liste des mots étrangers :

ἀγγαρεία, 130.
ἀγορανόμος, 194.
ἀνάκλησις, 144.
ἀναφορεύς, 90.
ἀντίκρισις, 133.
ἄριστον, 259.
ἀρχεῖον, 254.
ἄσημον, 106.
βαλανεῖον, 186.
βάρβαρος, 93.
βασιλεῖον, 251.
βασιλική, 186.
βουριχάλιον, 107.
βουλή, 214.
βυρσεκή, 170.
βώμος, 156.
γαύδαρον, 132.
γλωσσοκομεῖον, 89.
γύργαθος, 63.
δεῖγμα, 244.
διάθεμα, 210.
διαθήκη, 90, 209, 251.
δίαιτα, 163.
ἐιρήνη, 272.
εἶτα, 235.
ἐμβουρίκλον, 107.
ἐνθήκη, 189.
ἐντολεύς, 243.
ἐπιτρόπος, 34.
εὐθικός, 265.

1. Le mot Sanhédrin, non *Synhédrin* (quoique d'origine grecque, tiré du mot συνέδριον, dit J. Lévy, *s. v.*), est devenu un mot sémitique, et l'est à coup sûr par la terminaison. 2. Par suite d'un détail matériel de symétrie des volumes, la seconde moitié de ce traité est ajournée au t. XI.

TRAITÉ BABA QAMA

CHAPITRE PREMIER

1. Les objets qui causent des dommages se divisent en quatre catégories (dont les principaux représentants [1] sont) : le bœuf, la fosse, le *mabeh* (qui mord ou arrache, ou écrase), et le feu. Le bœuf a quelque chose qu'on ne trouve pas dans le *mabeh*, de même qu'on rencontre dans le dernier ce qu'on ne trouve pas dans le premier [2]. Tous les deux (le bœuf et le *mabeh*) ont ceci que n'a pas le feu, c'est d'être vivants, tandis que le feu ne l'est pas [3]. Tous les trois (le bœuf, le *mabeh* et le feu) ont cette particularité à l'exclusion de la fosse, c'est que (d'après leur nature) ils vont chercher l'objet qu'ils détruisent, mais la fosse ne le cherche pas. Tous les quatre ont cela de commun entre eux, qu'il est dans leur nature de causer des dommages, que leur propriétaire est obligé de les surveiller, et que s'ils causent des dommages, leur propriétaire doit payer ceux-ci avec les meilleurs de ses terrains [4].

Par « dommage du bœuf », on entend le mal causé par la corne, comme il est dit (Exode, XXI, 35) : *Si le bœuf de quelqu'un frappe des cornes le bœuf de son prochain, qui en meurt*, ils vendront le survivant et partageront le produit des 2 bœufs. On sait, par ce verset, quelle est la règle pour un bœuf *tam* (non enclin à frapper) ; mais quelle est la règle [5] pour l'animal enclin à frapper, *mouad ?* On le sait par ce verset (ibid. 36) : *Ou* (mais) *s'il est notoire que le bœuf avait déjà coutume de heurter de la corne*, le propriétaire de ce bœuf payera le dommage. Le dommage « du fossé » est ainsi décrit (ibid. 33, 34) : *Si quelqu'un ouvre un fossé*, et qu'il en résulte un accident, *le maître de la fosse paiera*. Le dégât du *mabeh* [6] est ainsi décrit (ibid. XXII, 4) : *Si quelqu'un fait du dégât dans un champ ou dans une vigne, en y envoyant sa bête*, etc. C'est l'effet du piétinement, dont il est dit (Isaïe, XXXII, 20) : *Vous qui faites aller le pied du bœuf et de l'âne*, et il est dit : (ibid. V, 5) : *j'ôterai sa haie, et elle sera broutée*. C'est aussi la morsure, comme

1. On retrouve le même système d'éléments principaux et de dérivés au tr. Sabbat, VII, 1 ; Schqalim, V, 1. — Pour traduire la Mischnâ, nous avons utilisé la version de M. J. M. Rabbinowitz. 2. La Bible a donc pu les mentionner tous deux, pour établir chaque loi, que l'on n'aurait pas pu inférer l'une de l'autre. 3. La Bible a donc dû citer à part le feu. 4. Le recours par hypothèque, à défaut d'argent, aura lieu sur le meilleur immeuble. 5. En d'autres termes, dit le commentaire, n'est-ce pas d'un verset traitant de l'animal qu'il s'agit ? 6. V. Mekhilta, section Mischpatim, ch. 14, commenc.

il est dit ensuite (ibid.) : *je romprai sa cloison, et elle sera foulée.* Enfin, le dommage « du feu » est ainsi décrit (Exode, XXII, 5) : ***Si le feu survient et trouve des épines, etc.***

Nous avons appris (dans notre Mischnâ) qu'il y a « 4 catégories de dommages ». R. Ḥiya a enseigné [1] qu'il y a 13 catégories, savoir (outre ces 4 sortes) : celle de la douleur, la guérison, l'incapacité de travail, la honte, le cas du gardien gratuit (irresponsable), de l'emprunteur, du gardien payé, du loueur. On peut justifier toutefois cette divergence, en disant : la présente version a en vue les dommages financiers (réparables), et celle de R. Ḥiya ajoute les dommages corporels. R. Ḥagaï demanda : comment la Mischnâ dit-elle qu'il y a 4 principaux dommages ? Si elle entend appliquer au bœuf, ce qui en dérive [2], il suffirait d'énoncer trois catégories (non le Mabeh) ? Si au contraire elle se propose d'énumérer les divers cas de dommages causés par le bœuf, elle devrait en compter cinq [3] ? C'est vrai, fut-il répondu, mais l'auteur de la Mischnâ a suivi l'ordre adopté par la Bible (qui englobe 2 faits dans un même verset).

Les dérivés de la blessure des cornes sont : frapper, pousser, mordre, se coucher avec force (pour briser), piétiner (ruer), presser (par le côté). Mais, objecta R. Isaac, puisque l'acte de frapper ou blesser des cornes est le point capital, comment l'énumère-t-on ici à titre de dérivés ? En effet, l'on commence par les points essentiels, pour finir par les dérivés. — Les dérivés du dommage « par le fossé creusé » se trouvent énumérés au chapitre III du présent traité des dommages [4]. Rabbi enseigne [5] : Si quelqu'un a posé sur la voie publique un charbon (non abandonné), puis quelqu'un arrive ayant une bouteille à la main et se heurte au charbon, de sorte que ses vêtements s'enflamment et la bouteille se brise, l'auteur du dégât est obligé de payer : 1° la valeur de la bouteille, au même titre que celui qui aurait creusé une fosse (dans laquelle un animal serait tombé), 2° les vêtements, parce qu'il a causé l'incendie. — Par « dérivés du pied », il faut entendre p. ex. ce cas [6] : si un animal entrant dans une propriété privée a causé des dommages, ou avec les pattes de devant ou de derrière, ou avec les cornes, ou avec son joug, ou avec son paquet, ou avec le chariot qu'il traîne, le propriétaire de la bête doit le dommage entier, et de même si l'animal qui a nui est entré dans une place intermédiaire entre la voie publique et le bien privé, χηραμίς. — Les dérivés de « la dent », selon la supposition de certains disciples, consistent p. ex. dans ces cas (qui sortent de l'ordinaire) : Si une vache mange de l'orge, ou l'âne des vesces (au lieu de l'inverse), ou si un chien lèche de l'huile, ou si un porc mange de la viande ; ce sont là des dérivés de la consommation régulière. Non, dit R. Isaac, ces cas sont aussi considérés comme principaux. En effet, on a enseigné : c'est une « dérivation de la dent » si p. ex. un animal a

1. Tossefta à ce tr., ch. 9. 2. La blessure par les cornes, la morsure, et le piétinement. 3. Divisant le *Mabeh* en morsure et piétinement. 4. Semblables à ceux causés par le fossé. 5. Cf. ci-après, III, 1 (fol. 3c). 6. Tossefta, ibid.

écrasé une outre d'huile, dont le contenu lui coule sur le corps et lui profite ; or, comme la consommation faite par la dent profite au corps, de même ici le corps profite de l'huile versée [1]. R. Jérémie demanda : Si la bête en marchant arrache des herbes (qu'elle rend), de quel point principal dérive ce cas? (Est-ce un dérivé du *pied*, ou de la *dent*?) R. Yossé résout cette question par comparaison : un charbon brûlant posé sur la voie publique, qui aura causé un dommage même au-delà de l'espace où il cesse d'ordinaire d'être dangereux, entraîne la responsabilité de celui qui l'aura posé (de même ici, le dommage causé par le rejet des herbes a pour cause première la marche, et c'est un dérivé du pied). Cependant, ce cas même du charbon n'est-il pas sujet au doute? Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, par corrélation avec la mise d'un couteau près de la voie publique : de même qu'en cas d'atteinte d'un côté par le feu, celui-ci consume le tout; de même, dès qu'un homme est susceptible de se blesser d'un côté au contact du couteau, partout où le danger subsiste la responsabilité incombe à celui qui est cause du mal. Ainsi R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Lévi : Si dans un fossé plein d'eau, il tombe un agneau, dans les oreilles duquel l'eau pénètre jusqu'à l'asphyxier, le propriétaire du fossé doit payer le dommage, parce que l'eau a fini par envahir l'agneau entier ; il en est de même du couteau, dont une partie était placée de façon dangereuse. R. Jérémie demanda : si l'animal en marchant arrache des herbes, avec le corps et les cornes, tient-on compte du changement de procédé [2], de sorte que le propriétaire doive seulement la moitié du dommage causé, ou est-ce un dommage ordinaire résultant de la marche (avec responsabilité entière)? (question non résolue).

R. Aboun b. Ḥiya au nom de R. Samuel b. R. Isaac explique (pourquoi la Mischnâ signale les points de divergence et de similitude entre les 4 catégories énoncées) : il est vrai que si la Mischnâ n'énonçait pas la catégorie du *bœuf*, on aurait pu la déduire de celle du *fossé*, par a-fortiori, et dire : puisque, pour le dommage causé par le fossé, qui n'a pas dans sa nature la faculté d'aller chercher l'objet qu'il détruit, le propriétaire sera tenu de payer la perte, à plus forte raison la même pénalité sera imposée pour le dommage causé par le bœuf, qui a la faculté d'aller détruire. A quoi l'on peut répliquer que ce raisonnement n'est pas fondé : car pour le fossé (ouvert), dont le danger est permanent, le propriétaire est tenu de payer le dommage entier, tandis que pour le bœuf, le propriétaire n'est pas toujours condamné au paiement entier (mais seulement à la moitié, au cas où le bœuf n'est pas coutumier du fait). D'autre part, la Mischnâ ne pouvait pas énoncer seulement la catégorie du *bœuf*, non celle du fossé, en invoquant le raisonnement précité d'a-fortiori, puisque l'on ne peut pas supposer pour le fossé le cas du paiement de la moitié lors d'un premier dommage. Il aurait suffi, en effet, de signaler l'importance de ces deux catégories, sans exposer les raisons qui font citer chacune d'elles à part ; on les détaille pourtant, afin de démontrer l'urgence avec développe-

1. C'est un dérivé. 2. Le considère-t-on comme résultat de la corne?

ment de mots. Ainsi, il est dit[1] : les particularités de la règle relative au siège du gonorrhéén ne ressemblent pas à celles qui concernent son coucher, ni à l'inverse, celles du premier au second. Or, certes, les particularités relatives au siège ne ressemblent pas à celles du coucher d'un tel homme, car, pour le premier point, le gonorrhéén propage l'impureté s'il s'est assis sur un espace de 6 palmes, tandis que son coucher entraîne l'impureté sur un espace de 4 palmes ; on ne saurait donc conclure un de ces cas de l'autre, en raison de leurs différences, et quoiqu'il soit inutile d'insister sur cette différence, elle est exprimée en termes développés et redondants. De même on a dit : la section biblique du luminaire[2] ne ressemble pas à celle du renvoi des gens impurs, ni celle-ci à la première, et si l'une seule de ces sections avait été énoncée, on n'aurait pas pu en déduire l'autre; or, bien qu'il soit inutile de faire ressortir la divergence qui les distingue, on l'a dit longuement. Il eût mieux valu signaler l'analogie, en ce que ces ordres sont exécutables de suite et à l'avenir.

R. Ila dit : la Bible a bien fait d'énoncer à part chacune des principales sortes de dommage (au lieu de laisser déduire une catégorie de l'autre). Ainsi, pour le *bœuf*, on apprend que le propriétaire lésé (en n'importe quel cas) commence par prendre part au cadavre qui lui revient, selon les mots (Exode, XXI, 34) : *ce qui est mort sera pour lui* (sauf à se faire rembourser le reste de la perte). Mais les mêmes mots exprimés au sujet de la *fosse* servent, selon l'enseignement de R. Ismael, à viser une exclusion[3], savoir celle de la terre immobilière, ou d'un homme mort dont on ne peut tirer nul profit[4]. Enfin, par la règle du *feu*, on apprend qu'en tous autres cas accidentels (comme le feu), on est responsable de la perte.

« S'il y a eu dommage, le propriétaire de ce qui a causé le dommage, dit la Mischnâ, est obligé de payer à l'aide de ses meilleures terres. » Par le premier terme superflu, dit R. Yossé, il est prouvé que si quelqu'un, après avoir blessé (ou lésé) autrui, est lui-même endommagé, il doit pourtant payer à son prochain le montant de la perte ; car il est dit (Lévit. XXIV, 21) : *Celui qui frappera une bête à mort devra en rembourser le prix.* Toutefois, dit R. Ḥanina, on déduit de la manière d'exprimer ce précepte que l'auteur du dommage diminue sur le montant du dommage la valeur de la charogne dont il profite. Bar-Padieh interprète ces mots de la Bible (Exode, XXII, 12) : *Si elle a été déchirée par les bêtes sauvages, il lui en apportera des preuves ;* donc, il paiera seulement la valeur de la bête jusqu'au moment où elle a été déchirée, non au-delà (la valeur de la charogne est à déduire). R. Nassa dit : quoique ces deux déductions semblent revenir au même, il a fallu les exprimer toutes deux ; car si l'on connaissait seulement celle qui est faite par R. Ḥanina, non celle de Bar-Padieh, on aurait dit que s'il s'agit d'un dommage d'argent[5], on

1. V. Torath Cohanim, et Braïtha de R. Ismaël, ou série des 13 règles d'interprétation. 2. Nombres, VIII ; Cf. Siffri, section *Nasso*. 3. Au lieu d'une extension, déjà déduite du précepte pour le bœuf. 4. Tossefta à ce tr., ch Cf. J., tr. Sabbat, X, 6. 5. Littéral. : réparable.

n'aurait rien à payer[1], et s'il y a dommage corporel, il faut le payer, en décomptant la valeur de la charogne. C'est pourquoi Bar-Padieh enseigne que, même en cas de dommage d'argent, il faut le payer sauf décompte de la charogne. Si au contraire la déduction de Bar-Padieh était seule exprimée, non celle de R. Ḥanina, on aurait pu croire que, pour le dommage d'argent seul, on déduit la valeur de la charogne, non pour le dommage corporel ; voilà pourquoi les deux avis sont utiles.

R. Juda dit au nom de Samuel : pour le voleur, le brigand, ou l'emprunteur, on n'estime pas le montant de la diminution de valeur des objets détournés, mais le dommage[2] ; toutefois, j'admets que, pour l'emprunteur, on fera l'estimation (en vue du décompte), et mon père partage cet avis. De quel *père* s'agit-il ? Est-ce Rab (qu'il nommait parfois[3] ainsi), ou Aba b. Abouḥa (son vrai père) ? Quoi ! s'écria R. Ḥisda, l'essentiel devient-il accessoire[4]. Selon une autre version, R. Juda s'exprima de même au nom de Samuel, y comprenant l'emprunteur[5] ; mais les autres gardiens seront considérés, le cas échéant, comme lésés. R. Juda fit demander à R. Eléazar si l'on estime la diminution à celui qui commet une violence, le vol, ou la rapine ? Non, fut-il répondu. Et pourquoi cela ? C'est que, dit Rabba b. Mamal, en raison des mots bibliques (ibid. 3), *il payera 2 fois le vivant*, on ne tient pas compte du mort. Il en est de même pour la rapine, selon R. Abin, en raison des mots (Lévitique, V, 23) : *il rendra ce qu'il aura ravi*, tel que c'était en le ravissant[6].

2. Je suis responsable du dommage causé par toutes les choses que je dois surveiller. Si j'ai contribué un peu au dommage, je dois payer comme si j'avais fait seul tout le dommage. Il y a obligation de payer le dommage, quand les biens endommagés ne sont pas sacrés[7], ou sont aux *benē berith*[8], lorsque la cause du dommage a un propriétaire, partout, excepté dans le domaine du défendeur[9]. Il en est de même d'une place commune au défendeur et au demandeur.

R. Ḥiya a enseigné[10]: la responsabilité provenant du défaut de surveillance est applicable au bœuf que l'on a laissé sortir, ou au fossé non couvert. Pourquoi ne pas parler du feu (dont l'effet est le même) ? Il y a cette distinction, dit R. Jérémie, que le feu n'est pas (comme le bœuf et le fossé) une propriété causant le mal. R. Yossé observa : s'il est vrai que le feu n'est pas une telle propriété, si le feu blesse autrui et que le possesseur du feu ait été averti de la gravité du fait, ce dernier sera-t-il passible de la pénalité des coups pour

1. Il y a seulement eu défaut de préservation. 2. La restitution devra être faite sur le pied de la valeur complète. 3. V. p. ex. tr. Scheqalim, II, 5. 4. Sans doute, pour son père il ne se fût pas exprimé ainsi ; il s'agit donc de Rab. 5. Il a tout le profit. 6. Cf. J., tr. Qiddouschin, I, 4, fin (t. IX, p. 226). 7. Littéralement : n'entraînent pas le délit de prévarication (pour celui qui en use). 8. *Fils de l'Alliance*, soumis aux lois du pays. 9. Si le bœuf entré chez lui y est blessé, le défendeur répliquera au demandeur que celui-ci devait garder son bœuf. 10. Tossefta à ce tr., ch. 1 commenc.

cette blessure d'autrui? Quelle sera la conséquence légale? Pour le dommage par le feu, le propriétaire sera tenu de payer, outre le dommage, ses conséquences inhérentes, savoir : pour la douleur, la guérison, l'incapacité de travail, et la honte (mais il ne subira pas la pénalité des coups).

« Pour avoir contribué un peu au dommage, est-il dit, il faudra payer le total, comme si on l'a causé entièrement. » Ceci concerne le fossé, dont il est dit[1] : Si quelqu'un a creusé un fossé profond de 9 palmes et un autre vient creuser le dixième palme[2], ce dernier sera responsable du dommage survenant; selon Rabbi, celui qui a creusé le dernier palme est cause de la mort, et celui qui a creusé les 9 premiers palmes est cause des dommages pouvant survenir à cette profondeur. Enfin R. Isaac rectifie ainsi cet enseignement : le dernier est cause de la mort survenue; mais le paiement dû pour le dommage est à répartir entre les deux. Si l'un a creusé le fossé jusqu'à dix palmes de profondeur, puis un autre l'a enduit de ciment et l'a consolidé, tous deux sont solidairement responsables des dégâts. Mais pourquoi le second est-il responsable (pour ce que l'autre a creusé)? Il s'agit du cas où le premier lui a dit de cimenter le fossé, de sorte que le second l'a acquis de cette façon (et il devient responsable); or, R. Amé a dit au nom de R. Eléazar : les objets pour lesquels il y a acquisition en fait de transaction suscitent aussi la responsabilité en cas de dommage. R. Simon justifie ainsi la responsabilité du second : il s'agit du cas où le premier a creusé le circuit (sans déblayer, opération faite par le second en cimentant le fossé); car on a enseigné[3] : Si deux individus ont creusé chacun le fossé de dix palmes, ou de vingt, ou chacun de cent palmes, ils sont tous responsables des dommages pouvant survenir. Quelle est la mesure de la profondeur pouvant entraîner danger de mort? Dix palmes; et, pour susciter un dommage, le moindre trou suffit. Somkos dit : en profondeur, le minimum sera de trois palmes, en largeur et longueur, 4 palmes. Selon R. Eléazar ha-Qapar, on adoptera pour mesure celle de l'objet animé qui y tombe, sans autre mesure précise, fût-il petit comme un poulet, ou grand comme un chameau.

« Les biens pour lesquels il n'y a pas de prévarication », dit la Mischnâ. D'où vient une telle distinction? Ces biens ne sont-ils pas susceptibles d'être entraînés aussi bien que les consécrations graves, pour lesquelles (en cas d'usage) il y a prévarication? Cet avis, dit R. Juda, au nom de R. Samuel, doit être à R. Yossé le Galiléen, car il a été dit[4] de l'expression redondante (du Lévit. V. 21), *et aura commis une prévarication à l'Eternel*, on infère, selon R. Yossé le Galiléen, que les saintetés secondaires y sont comprises; selon Ben Azaï, on entend par là les sacrifices pacifiques. Aba Yossé b. Doustaï fait remarquer: Il eût suffi à Ben-Azaï de dire que pour un premier rejeton on est aussi coupable de prévarication (si l'on en use). Et qu'importe au fond?

1. Ibid., ch. 6. 2. Mesure réglementaire, qui entraîne la responsabilité du danger de mort. 3. Ci-après, IV, I. 4. Torath Cohanim, section *Wayiqra*, ch. 22.

(Toutes les saintetés secondaires ne comptent-elles pas de même ?) Le voici : en parlant de sacrifices pacifiques, la dîme y est englobée à plus forte raison (puisqu'elle comporte moins de cérémonie) ; tandis qu'en parlant du premier rejeton seul, la dîme n'y serait pas englobée [1]. — On ne défère pas le serment pour certains objets, est-il dit, entr'autres pour les saintetés, non restituées. R. Simon distingue à ce sujet entre les saintetés qui entraînent la responsabilité du détenteur [2] et celles qui ne l'entraînent pas [3], à quoi l'on ajoute qu'il n'y a pas de différence entre les saintetés supérieures et les secondaires [4]. Seulement, pour les saintetés qui entraînent la responsabilité du détenteur en cas de perte, on pourra déférer le serment en vertu des termes bibliques (au sujet de la prestation de serment (Lévit. ibid.) : *S'il le nie à son prochain* (un tel bien équivaut à une valeur privée) ; tandis qu'aux saintetés qui n'entraînent pas de responsabilité, on applique les mots : *S'il nie envers l'Eternel* (et il n'y a plus lieu de jurer). Cette même distinction, dit R. Houna, subsiste soit à l'égard des saintetés propres à servir au Temple, soit des distinctions devenues impropres ; tout dépend de la question de responsabilité, et malgré la gravité de la consécration, qui fait dire qu'elle *est à l'Eternel*, on lui appliquera l'expression biblique : « S'il a un objet de son prochain, qu'il renie, il devra jurer » (malgré l'impropreté actuelle de la victime ; le détenteur encourt encore la responsabilité) ; tandis qu'au cas d'irresponsabilité, on ne peut pas dire qu'il s'agisse d'un bien privé (et il n'y a pas lieu de jurer).

« Il faut payer le dommage, dit la Mischnâ, si ce sont des biens des fils de l'Alliance. » Cette règle équivaut à exclure le cas où le bœuf d'un israélite a heurté de la corne le bœuf d'un païen idolâtre, et de même il y a obligation « s'il a causé du dommage à un propriétaire », non au sujet d'un bœuf abandonné (bien qu'après cette lésion quelqu'un ait déclaré le prendre). « Partout, excepté dans le domaine du défendeur », on est alors dispensé, « et il en est de même d'une place commune au demandeur et au défendeur. » R. Jérémie dit : si la Mischnâ avait parlé seulement de l'exemption dans le domaine du défendeur », et rien de plus, on aurait supposé le maintien de l'obligation soit dans une cour appartenant aux deux à titre d'associés, soit d'une cour qui n'appartient à aucun des deux. Pourquoi, ajoute-t-on ensuite : « c'est l'usage de payer la perte dans une place commune au demandeur et au défendeur » ? C'est pour dire que le paiement est dû, en cas d'accident dans une place commune aux deux, si le bœuf a été remis en surveillance à un gardien gratuit ou à un emprunteur, ou à un gardien salarié, ou à un loueur (et a été frappé par le bœuf d'un de ces derniers, devenu responsable). R. Yossé dit au contraire : par l'expression « excepté dans le domaine du défendeur », on ne saurait pas que le paiement est dû en cas de dommage « dans une place commune aux deux » ; mais, par ces derniers termes on exclut de l'obligation la cour qui n'appartient pas aux deux.

1. Elle comporte la difficulté d'être inaliénable. 2. Celui qui a dit : « Je m'engage à offrir un sacrifice ». 3. Celui qui a employé les mots : « que ceci soit sacrifié ». 4. V. 3, tr. Schebouoth, VI, 7 (fol. 37b).

Selon un enseignement [1], le dommage survenu dans une cour que tous deux ont en association, entraîne l'obligation de la dette ; mais il y a dispense dans une cour qui n'est à aucun des deux. Selon une autre version, il faut payer même pour le dommage survenu dans une cour qui n'est à aucun des deux. La première opinion a pour base les mots (Exode, XXII, 4) : il *devra payer du meilleur de son[2] champ*. La seconde opinion a pour base ces mots (ibid. 4) : *qui commet un dégât dans le champ d'autrui*, dans une propriété quelconque. R. Yossa dit au nom de R. Yohanan : le dommage survenu dans la cour de deux associés entraîne l'obligation de le payer. Quant à moi, dit R. Yossa, qui ai rapporté cet avis, je puis expliquer en quel cas l'obligation a lieu, d'après l'enseignement de R. Oschia [3] : R. Simon b. Eleazar au nom de R. Méir avait enseigné 4 règles générales en fait de dommages, savoir qu'en toute place où entre soit le demandeur, soit le défendeur, p. ex. une auberge, ou une cour d'associés, ou d'autres lieux analogues, il y a dispense pour dommage causé par la *dent* ou le *pied ;* pour la lésion par les cornes, ou pour avoir poussé, mordu, couché, rué, ou s'être étendu, la moitié du dommage causé est payable pour l'animal *tam*, et le dommage entier est dû s'il provient d'un animal *mouad*; si c'est dans un lieu qui est au demandeur, non au défendeur, celui-ci doit le tout ; si c'est dans un lieu qui est au défendeur, non au demandeur, il ne faut rien payer ; enfin dans un lieu qui n'est à aucun des deux, on doit le tout pour la lésion par la dent ou par le pied, et pour les autres modes de lésion on distingue entre le *tam* et le *mouad*. R. Tarfon dit : le dommage entier est dû en tous les cas [4]. Cependant, ces deux interlocuteurs (en désaccord seulement pour la lésion par la corne, survenue chez le demandeur) sont d'accord que, dans un lieu qui n'est à aucun des deux, comme dans une vallée, ou sur la voie publique, la lésion par la dent ou le pied n'entraîne pas d'obligation ; pour les autres lésions, le *tam* fera payer la moitié, et le *mouad* l'entier.

3. Il faut estimer la valeur du dommage en argent payable par un terrain de la valeur du dommage. La condamnation à payer se fera par devant les juges et des témoins, qui doivent être des hommes libres, et des *bené-berith* (fils de l'alliance). Il n'y a pas de différence si les plaideurs sont des hommes ou des femmes. Le demandeur et le défendeur prennent part souvent tous deux au paiement.

4. Il y a 5 *tamim* (animaux considérés comme inoffensifs). L'animal domestique n'est pas considéré comme habitué naturellement à blesser (par méchanceté) avec les cornes, ou en poussant avec le corps, ou en

1. Cf. ci-après, v. 3 (fol. 4d). 2. Ce possessif (superflu) vise la propriété du demandeur ; le dommage devra être arrivé là, non ailleurs. 3. Tosseſta, ch. 1 fin, où le texte est plus complet que dans la présente version. 4. Or, l'avis de R. Yohanan (de rendre le payement obligatoire dans la cour des associés) se réfère à la lésion de la dent ou du pied.

mordant pour faire du mal, ou en se couchant sur un objet pour l'endommager, ou en le foulant (par méchanceté) avec les pattes.

Il y a aussi cinq *mouâdim* (animaux considérés comme dangereux) :

1° La dent de l'animal, quand il mange ce qui convient à sa nature ;

2° La patte de l'animal, quand elle brise quelque chose en marchant sans avoir l'intention de le briser méchamment ;

3° Le bœuf *mouad* (habitué au mal) ;

4° Le bœuf qui cause un dommage par méchanceté dans une place qui appartient au demandeur ;

5° L'homme qui cause un dommage lui-même (conscient) ;

6° Le loup, le lion, l'ours, le tigre, la panthère, πάρδαλις, et le serpent sont considérés comme *mouâdim* (animaux habitués à causer des dommages).

R. Éléazar dit : s'ils sont apprivoisés, ils ne sont pas considérés comme *mouâdim ;* mais le serpent l'est toujours. Entre le *Tam* et le *Mouad*, il y a cette différence que le premier paie la moitié du dommage d'après le corps de ce qui l'a causé (même à perte), mais le *Mouad* paie le dommage entier, au mieux.

On ne dira pas que le mal causé par une vache sera compensé par le mal que l'étoffe lui a suscité en la faisant trébucher [1], mais on estimera chaque dommage par devant tribunal [2]. « En valeur d'argent » est-il dit, à savoir que le tribunal a recours seulement aux immeubles. Si pourtant le demandeur a pris en garantie des biens mobiliers, on fera l'estimation d'après ces derniers. « Devant les juges ; » devant eux seuls a lieu l'estimation ; « et des témoins », ils sont indispensables ; « libres et fils de l'alliance », à l'exclusion des idolâtres, des esclaves, et des gens impropres à témoigner. « Les femmes aussi sont admises à plaider en fait de dommages »; comme la Bible emploie, dans la section des dommages à régler, le mot *homme*, la Mischnâ a dû dire que la femme est englobée dans cette loi. R. Ismaël a enseigné : du verset (Exode, XXI, 1) *Voici les lois que tu leur proposeras*, on déduit qu'il y a égalité pour toutes les lois bibliques entre l'homme et la femme. — « Le demandeur et le défendeur prennent parfois part tous deux au paiement » ; c'est lorsque le paiement est réduit à la moitié du dommage, auquel cas chacun des deux paiera la moitié de la vente [3].

Quant à compter de suite comme *mouad* « le bœuf qui cause un dommage chez le demandeur (§ 4) », selon R. Yoḥanan, c'est conforme à ce que dit ailleurs R. Tarfon [4] : dans le domaine du demandeur, le dommage survenu est dû en entier, contrairement à l'avis des autres sages qui n'impose alors que la moitié de la dette.

1. Une dette ne paie pas l'autre. 2. Sauf à établir le décompte. 3. V. ci-après, III, 7 et 11 fin. 4. Ci-après, II, 7.

A l'énumération des animaux dangereux (§ 5), R. Meir ajoute la hyène. Mais R. Yossé b. R. Abin dit : selon R. Meir, il s'agit seulement du mâle, lequel à un moment donné devient aussi féroce qu'un lion furieux.

CHAPITRE II

1. Comment la patte est-elle un *mouad* [1] ? C'est quand l'animal brise quelque chose avec les pattes en marchant naturellement (sans méchanceté) ; l'animal apprivoisé est un *mouad*, habitué à marcher selon sa nature et à briser avec les pattes les choses sur lesquelles il marche. Mais s'il rue par méchanceté, ou s'il fait rouler des cailloux qui vont briser des vases, le propriétaire de l'animal ne paie que la moitié du dommage [2]. Si l'animal marche sur un objet qui se brise et dont les morceaux vont casser un autre objet, le propriétaire de l'animal paie pour le premier objet le dommage entier, et pour le second la moitié du dommage.

Mais la présence des cailloux n'est-elle pas naturelle? (Donc, à titre de dérivé du dommage par le pied, le dommage ainsi provoqué sur la voie publique ne devrait entraîner aucun paiement?) Il s'agit du cas, répond R. Amé, où le vase brisé par le choc des pierres se trouvait dans la main d'un homme (qui représente le bien privé du demandeur) ; mais si le vase se trouvait placé sur la voie publique, au repos, tandis qu'un autre objet (le caillou) l'atteint dans le même emplacement, il n'y a pas d'obligation de payer. Rabba (R. Aba) b. Mamal dit : s'il y a deux chemins devant l'animal, l'un rempli d'herbes et de cailloux, l'autre n'ayant ni les unes ni les autres, et que l'animal laissant ce dernier chemin prend le premier, bien qu'ensuite le caillou aille frapper le vase dans un bien privé, le défendeur est dispensé de payer (en raison du point de départ de la cause accidentelle). R. Eléazar établit cette règle-ci [3] : pour tout accident ne provenant pas du corps même (p. ex. par le heurt des cailloux), les sages n'ont pas établi de distinction entre l'emplacement particulier et la voie publique; partout il faudra payer la moitié du rachat (si, par suite des cailloux, une mort d'homme est survenue). Dans une circonstance de ce genre (de lésion par objet inanimé), admet-on l'effet de l'avertissement, de sorte qu'après la 3e récidive le paiement sera dû au complet, ou non? R. Zeira répond affirmativement (selon lui, le total est dû) ; R. Ila dit : non (on ne devra que la moitié). A ce dernier avis, dit R. Zeira, on peut opposer cette Mischnâ [4] : Si un bœuf se grattant (frottant) contre un mur le fait tomber et tue ainsi un homme, le propriétaire responsable de ce bœuf devra payer le montant du rachat de

1. En quel cas le dommage ainsi causé fait-il que le propriétaire doive le payer en entier? 2. Il en est ainsi, dit Raschi, si l'animal a causé ce dommage chez le demandeur, non dans la rue. 3. Opposée à l'avis précédent. 4. Ci-après, IV, 6, et Tosseſta à ce tr., ch. 4.

homme, mais sera dispensé de mettre le bœuf à mort, et comme il ne saurait s'agir de rachat pour un animal *tam*, on admet le titre de *mouâd*[1]. On peut aussi justifier cette même Mischnâ selon R. Ila ; elle dispense le propriétaire de tuer le bœuf homicide, car il s'agit d'un *tam* (sans supposer l'avertissement). Toutefois, il faut admettre que l'on suppose l'avertissement applicable (contrairement à R. Ila), et l'animal avait pris l'habitude de renverser les murs en se grattant, sans d'ordinaire causer d'homicide, lequel est survenu par accident (voilà pourquoi on est dispensé de tuer le bœuf).

R. Eléazar dit : si l'animal par l'éjection de ses excréments a causé un dommage (chez le demandeur), le paiement du dommage complet est dû ; sans quoi, serait-ce à dire qu'il faut toujours suivre l'animal avec le récipient en mains (pour recueillir les excréments)? Donc, comme il s'agit d'un effet naturel, il y a dispense pour l'accident arrivé sur la voie publique, et le paiement est dû pour un tel dommage causé chez le demandeur). Cependant, il est juste de faire valoir l'effet naturel lorsque l'éjection est supérieure à l'ordinaire (au point qu'il en est résulté un dommage); mais si c'est l'ordinaire de l'animal, le propriétaire en est responsable et devra tenir le récipient pendant la marche de l'animal pour éviter l'accident. R. Oschia le grand et R. Juda Naci se trouvaient réunis (pour l'étude), lorsque arriva R. Aba b. Mamal et demanda : si l'animal en battant de la queue, selon l'usage des mulets, a causé un dommage, quelle est la règle ? (En raison de l'habitude, n'entraîne-t-elle pas de responsabilité sur la voie publique, ou est-ce un dérivé de la lésion par la corne, avec ses conséquences légales d'obligation ?) D'abord, ils n'ont rien répondu ; puis, R. Oschia observa que certes c'est une question d'habitude ; sans quoi, est-ce à dire qu'il faut sans cesse tenir la queue de l'animal pour éviter le dommage (donc, sur la voie publique, le dommage ainsi causé ne donne pas droit au paiement). Toutefois, cette dispense est justifiée si l'animal n'a pas contracté l'habitude de frapper de la queue; mais si c'est dans son habitude, le propriétaire responsable devra y veiller. Or, il va sans dire qu'alors celui-ci n'est pas tenu de payer le dommage entier[2]; mais doit-il même la moitié, en arguant l'inaccoutumance? (question non résolue).

« Si l'animal marche sur un objet qui se brise, etc., dit la Mischnâ, le propriétaire paiera. » R. Jérémie observa ceci : certes, si l'animal a marché sur une outre pleine d'huile et l'a brisée, le propriétaire doit payer le prix entier de l'outre (comme fait de la marche, ou du *pied*), et la moitié du prix de l'huile (étant un dommage indirect) ; de même, si l'animal heurte une table (tabula) pleine de verres, qui se brisent par la chute de la table, le propriétaire responsable paiera le prix entier de la table (dommage direct) et la moitié de la valeur des verres (indirect) ; de même aussi si l'animal marche sur l'une de 2 tables superposées, de sorte que la seconde se brise par la chute de la pre-

1. Si donc un objet inanimé (comme le mur) a causé un décès, l'effet de l'avertissement est applicable, et le total est dû. 2. Même en cas de fait contraire à l'habitude, le défendeur ne doit que la moitié.

mière, le propriétaire payera en entier la table brisée directement, et la moitié de l'autre table. Mais quelle sera la règle si l'animal écrase une table placée sur la voie publique, laquelle, en se brisant, va frapper de ses éclats et briser une table sise dans un lieu privé? Se réglera-t-on d'après ce que l'animal a écrasé directement (qui, par sa situation au dehors, n'entraîne pas d'obligation), ou d'après le bris survenu indirectement dans un lieu privé (chez le demandeur), de sorte que le défendeur est responsable? (question non résolue).

2. Les poules sont *mouâdim*, elles ont l'habitude en marchant, selon leur nature, de briser ce sur quoi elles marchent. Si la poule avait un objet quelconque attaché à ses pattes, et que cet objet, mû par la marche de la poule, ait brisé quelque chose, ou bien si la poule en sautant a lancé des copeaux qui ont brisé quelque chose, le propriétaire ne paie que la moitié du dommage.

R. Houna dit : le propriétaire doit payer seulement la moitié du dommage pour le bris provenant de ce que la poule avait un objet attaché à ses pattes spontanément; mais si le propriétaire de l'animal y avait attaché cet objet, il serait responsable du dommage entier. On a enseigné [1] : pour le dommage causé par des poules qui ont sauté sur de la pâte, ou sur des fruits, qu'elles ont perforés de leurs serres, le propriétaire devra payer la perte entière; si, en sautant, elles ont fait tomber de la terre sur la pâte ou sur les fruits (provoquant un dommage indirect), le propriétaire sera responsable de la moitié; si, ayant longtemps gratté la corde qui retenait un seau, la poule l'a fait tomber, de sorte que le seau est perdu ou brisé, le propriétaire sera responsable du total; si enfin de deux seaux superposés l'un est tombé sur l'autre (par suite de la rupture de la corde), le propriétaire devra le prix entier du seau supérieur, et la moitié du prix de l'inférieur. Or, pourquoi est-il tenu de payer le premier seau en entier? N'est-ce pas le résultat indirect du bris de la corde, semblable à celui qui creuserait une fosse en un endroit d'où il résulterait un dommage en un autre lieu (n'entraînant que demi-dette)? R. Yossé b. R. Aboun répond : comme forcément le dégât devra survenir dans le même fossé (le seau devra tomber par le bris de la corde et se briser), on le considère comme un dommage direct (qui entraîne la dette totale). On a enseigné [2] : si une poule, tombant dans un jardin, a brisé des plantes frêles, ou si elle a épointé les légumes de verdure, le propriétaire sera responsable du dommage entier; selon Somkos, il sera responsable en entier pour ce dernier dommage (dont les poules sont coutumières); mais pour le bris des plants (qui est accidentel) il devra seulement la moitié. Si un coq, voltigeant d'un endroit à l'autre, cause des dégâts par son corps (par contact), le propriétaire sera responsable du dégât entier; mais si le dommage est survenu par le vent des ailes (indirect), le propriétaire ne doit payer que la moitié de la valeur; selon Somkos, il sera responsable de l'entier (comme étant un fait habituel). Si

1. Tosseíta, ch. 2. 2. Ibid.

quelqu'un, en soufflant sur des vases, les renverse et les brise, il devra le payer en entier [1].

3. La dent est un *mouad ;* elle est destinée (ou habituée) à manger ce qui convient à la nature de l'animal; ainsi, il est un *mouad* habitué à manger les produits des champs et les herbes vertes. Mais si l'animal, p. ex., ronge un vêtement ou un objet insolite, on ne paie que la moitié du dommage. On paie le dommage causé par la dent de l'animal, s'il a mangé dans le domaine du demandeur ; mais s'il a mangé dans la rue, le défendeur est acquitté. Cependant le défendeur paiera ce que vaut le profit qu'il en a tiré.

Selon R. Simon b. Lakisch, la distinction (établie à la fin de la Mischnâ) entre le dommage survenu dans la propriété du demandeur et celui qui est arrivé sur la voie publique) se rapporte seulement au commencement (de sorte que pour la morsure sur des étoffes ou des vases, même au dehors, le propriétaire devrait payer le dégât) ; selon R. Yoḥanan, cette distinction se rapporte à la Mischnâ entière (et même au dernier cas le dommage survenu au dehors n'entraîne pas d'obligation). Est-ce que R. Simon b. Lakisch ne se contredit pas ? Plus loin, il dit au nom de R. Oschia : si un animal s'arrête (ce qui est contraire à l'habitude) et mange des fruits amoncelés dans la rue, le propriétaire est tenu de les payer ; tandis qu'ici il dit que pour une telle consommation faite dans la rue, le propriétaire est dispensé de payer ? Là il exprime l'avis de R. Oschia, tandis qu'ici il énonce son propre avis. Le même R. Simon b. Lakisch a dit : Si, de deux animaux se trouvant côte à côte, l'un couché et l'autre debout, ce dernier se met à marcher et donne une ruade à l'animal couché, il n'y a pas d'obligation [2]. R. Yoḥanan au contraire dit : même en ce cas, le propriétaire doit payer le dommage [3], et de plus lors même que les deux animaux marchent (comme d'ordinaire), si l'un rue sur l'autre, le propriétaire est responsahle du dégât, au même titre que si l'animal en marche rue sur la bête couchée, ou celle-ci sur la bête en marche. R. Amé dit : R. Simon b. Lakisch a seulement exprimé son avis, de dispenser le propriétaire, si l'animal en marche frappe l'animal couché sur la voie publique (c'est contraire à l'habitude) ; mais il reconnaît aussi l'obligation si l'animal couché frappe celui qui marche, ou si des deux animaux en marche l'un rue sur l'autre. R. Oschia a enseigné qu'en tous les cas le propriétaire est dispensé de payer, et il a pour motif que, sur la voie publique, il n'y a pas lieu de parler des dommages de la corne.

Rab dit : si l'animal s'est arrêté sur la voie publique (contre l'ordinaire) et a mangé d'un monceau de fruits, le propriétaire doit payer le dommage. Selon la règle nouvelle il est vrai, pour les dégâts de la dent, il y a dispense

1. Le souffle équivaut à un effet direct. V. tr. Sabbat, II, 5 (t. IV, p. 36).
2. Ce n'est pas un fait habituel que l'animal soit couché au dehors. 3. Nulle part, même au dehors, il n'est permis de blesser autrui.

si c'est arrivé sur la voie publique), mais seulement si l'animal tout en marchant a mangé de ce qui est en arrêt (des fruits) ; pour le dérivé de la corne au contraire, il y a une aggravation, et si l'animal en marche frappe l'animal couché, le propriétaire est responsable. Hilfia dit aussi : si l'animal arrêté a mangé du monceau de fruits (dans la rue), le propriétaire doit payer la perte ; et s'il est vrai que pour le dégât de la dent il y a la dispense précitée, par contre pour la ruade, dérivée de la corne, il y a aggravation.

4. Tout dépend de l'endroit où il a mangé ; ainsi, quand l'animal mange sur la voie publique, le défendeur ne paye que la valeur du profit tiré par l'animal ; s'il mange à côté de la voie, le défendeur paie la valeur du dommage. S'il a mangé à la porte d'une boutique, on paie la valeur du profit de l'animal ; mais s'il a mangé dans la boutique, on paie la valeur du dommage.

Rab explique le cas « à côté de la voie publique » : si l'animal tourne le cou et mange, « le défendeur paiera la valeur du dommage ». Mais n'est-il pas dit ensuite : « s'il a mangé à la porte d'une boutique, la valeur du profit est seule due ; s'il a mangé dans la boutique, le dommage entier est dû » ? Or, comme il s'agit là forcément du cas où l'animal a tourné la tête, quel compte Rab en tient-il ? On peut supposer, répond R. Yossé b. Aboun, le cas où passe un âne chargé d'agneaux, lesquels en passant ont allongé le cou et mangé ; alors on distingue entre la porte de la boutique et l'intérieur. — Rab explique aussi la distinction entre le dommage et le profit réalisé : si l'animal a mangé de l'orge, le défendeur peut arguer que la paille eût suffi (et il paiera le prix de celle-ci). R. Hiya (à titre d'explication) a dit le contraire[1] : si l'animal a mangé du froment qui lui est nuisible (l'échauffe), le défendeur ne devra rien (si donc l'animal a pris une nourriture efficace, le défendeur doit la payer entière). En cas de changement dans la nourriture, le défendeur doit payer l'entier Pourquoi ? Voici en quoi consiste le changement : le fourrage placé dans une hotte au dos de quelqu'un a été mangé de là (non de la terre) par l'animal ; le dommage entier est pourtant dû. De même, si d'un panier (de foin) sis à la porte d'une boutique, moitié au dedans, moitié au dehors, l'animal a commencé par la partie intérieure en allongeant le cou, le défendeur devra payer le total.

5. Si un chien ou une chèvre a sauté d'un toit dans la place du demandeur et a cassé un objet, le maître paiera le dommage entier, car ces animaux sont *mouàdim* (habitués à sauter[2]). Si un chien a pris un gâteau du fourneau (avec les charbons) et s'il est allé dans le champ du demandeur, où il a mangé le gâteau et incendié un tas de blé, on paie pour le gâteau le dommage entier, et pour le blé la moitié du dommage.

1. Tossefta, ch. 1. 2. Il fallait donc les surveiller.

Selon une version, il s'agit exclusivement du fait de « sauter » (état habituel) ; selon une autre version, même si l'un de ces animaux est tombé (par accident), le propriétaire est responsable du dommage. R. Yohanan dit : il faut adopter pour notre Mischnâ la version absolue de « sauter » ; pour la chute (accidentelle), il ne peut pas y avoir d'obligation.

« Si un chien a pris un gâteau du fourneau, il faudra payer, etc. » Selon R. Simon b. Lakisch, il faut que le feu ait touché directement chaque épi ; selon R. Yohanan, ce n'est pas nécessaire pour constituer la dette, car la provocation de l'incendie par le chien ressemble au lancement de flèches d'une place à l'autre. R. Isaac b. Tablieh dit qu'une Mischnâ[1] confirme l'avis de R. Simon b. Lakisch (d'exiger le contact direct du feu pour qu'il y ait dette) : « Si un individu allume un feu qui amène l'incendie d'un tas de blé et de ce qui est caché dans ce tas, savoir une chèvre attachée là et un esclave se trouvant auprès, il paiera pour la chèvre ; mais si l'esclave était attaché et la chèvre libre, il ne paiera rien » (en raison de la pénalité capitale pour avoir causé un homicide, et il y a culpabilité directe). On peut au contraire démontrer ainsi que l'avis de R. Yohanan est bien fondé : si le feu n'est pas considéré comme un lancement de flèches, on serait seulement passible de la peine capitale pour avoir brûlé l'esclave par le premier épi brûlé (où l'esclave était attaché), tandis que l'on serait tenu de payer le reste du monceau de blé (brûlé indirectement) ; donc, l'effet du feu est admis même de loin. On peut aussi le prouver, dit R. Yossé, de ce qu'il est dit[2] : « Si le bœuf a brûlé un champ de blé, le jour du sabbat, il faut payer le dégat ; mais si le propriétaire l'a allumé lui-même, il est dispensé de payer, en raison de la pénalité capitale. » Or, si l'effet du feu n'équivalait pas au lancement de flèches, il devrait être passible de la peine capitale pour le premier épi, et condamné à payer le reste ; donc, l'avis contraire de R. Yohanan prévaut. Comme un homme sortait portant au dehors des objets précieux, polis (politura), un âne le heurtant les brisa (? πορός). Le procès à ce sujet fut porté devant R. Isaac b. Tablieh, qui dit au demandeur : le propriétaire de l'âne ne te doit rien, et, de plus, si l'âne avait été blessé, tu serais tenu de payer la lésion (tu devais mieux garder tes objets).

6. Quand le bœuf est-il considéré comme un *tam*[3] et quand est-il considéré comme un *mouàd*, habitué à faire le mal[4] ? Si le bœuf a frappé pendant trois jours et qu'on en a averti chaque fois son propriétaire, ce bœuf est désormais considéré comme un *mouàd ;* il redevient un *tham*, s'il lui arrive dans trois jours de ne plus tuer avec les cornes ; tel est l'avis de R. Judah. R. Meir dit : eût-il même frappé trois fois en un seul jour, le bœuf est désormais un *mouàd*, et il redevient un *tam*, quand des enfants peuvent jouer avec lui sans qu'il les frappe.

1. Ci-après, V, 7. 2. Ci-après, III, 10 (12). 3. Quand est-il inoffensif, tout en ayant causé un préjudice, de sorte que le propriétaire doive la moitié du dommage ? 4. Alors le propriétaire doit le dommage entier.

Sur quel motif est basé l'avis de R. Juda? Sur l'application des termes bibliques (Exode, XXI, 36) : DE *la veille* et *l'avant veille* (en ce sens que le premier comprend 2 fois et le terme suivant une 3e fois). Comment R. Meir (d'un avis contraire) entend-il ces expressions? Elles ont en vue, dit-il, le cas de l'intermittence du heurt par la corne : si le bœuf est sorti le premier jour et a frappé, puis le second jour il n'a pas frappé, enfin le 3e jour il a de nouveau frappé, il ne sera pas considéré comme *mouàd*, jusqu'à ce qu'il ait frappé pendant 3 jours successifs. — Si étant sorti le 1er jour, il a frappé des bœufs [1], le second jour il a frappé des chiens, enfin le 3e jour il a frappé des porcs, malgré la diversité des espèces, tient-on compte de la succession régulière des 3 jours pour considérer ce bœuf comme *mouàd*, ou non? (question non résolue). Si un bœuf qui est sorti le 1er jour a frappé, mais le second jour n'est pas sorti (et n'a pu frapper), puis le 3e jour il sort et frappe, quelle sera la règle? C'est un point en litige entre R. Ada b. Aḥwa et R. Houna, conforme à leur contestation sur le point suivant [2] : Si une femme pour s'assurer si elle est menstruée examine son état et se reconnaît impure, le second jour elle ne s'examine pas (ce qui laisse subsister le doute), puis le 3e jour elle s'examine à nouveau et se reconnaît encore impure, selon R. Ada b. Aḥwa, au nom de Rab, il y a présomption de menstrues certaines ; selon R. Houna au nom de Rab, il y a doute (en raison de l'omission du second jour, et il en est de même pour le bœuf qui n'est pas sorti le second jour). R. Houna dit : j'ai vu à trois reprises différentes poser cette même question devant Rab, en ma présence ; lors de la 1re fois, Rab répondit qu'il y avait doute ; à la 2e fois, il dit qu'il y a certitude (d'impureté) ; enfin à la 3e fois il adopta de nouveau l'avis qu'il y a doute ; tandis que R. Ada b. Aḥwa a seulement assisté à la seconde réponse, lorsque Rab a déclaré qu'il y a certitude. On avait cru pouvoir supposer que l'avis de R. Houna prévaut (en fait de désaccord entre R. Meir et R. Juda), en ce qu'il énonce un enseignement où se trouve l'avis d'un seul qui aux deux cas (de *tam* et *mouàd*) exprime l'avis de R. Juda ; mais R. Jérémie vint dire formellement que l'avis de R. Méir sert de règle pour définir le *tam* (il faut que le bœuf soit si calme que les enfants l'approchent), et l'avis de R. Juda détermine quel bœuf est *moua'd* (s'il frappe 3 jours successifs). Or, on a enseigné : le bœuf qui a frappé 3 fois le même jour n'est pas déclaré *mouàd ;* et pourquoi la Bible emploie-t-elle l'expression (précitée) : DE *la veille* et *l'avant-veille ?* (Pourquoi l'emploi du מ, *de ?* Le 1er terme ne suffit-il pas à désigner 1 fois, et le suivant 2 fois?) Cette lettre explétive a pour but d'indiquer qu'en cas d'interruption de l'un des 3 jours successifs, le bœuf sera seulement jugé à titre de *tam* (le doute est maintenu).

7. Voici en quel sens il s'agit d'un bœuf qui cause un dommage dans le domaine du demandeur : s'il a poussé avec le corps, ou mordu, ou s'il s'est couché sur un objet d'une façon insolite (par méchanceté, ou par caprice), ou s'il a rué, dans tous ces cas si l'action a lieu dans une place

1. Cf. ci-après, IV, 2 (f. 4b). 2. B., tr. Nidda, f. 68a.

publique, le propriétaire du bœuf ne paie que la moitié du dommage. Mais si l'action a eu lieu chez le demandeur, R. Tarfon condamne le propriétaire du bœuf à payer le dommage entier ; les autres docteurs disent que, même en ce cas, le propriétaire du bœuf ne paie que la moitié du dommage.

8. R. Tarfon leur fit alors cette objection : les dommages des catégories de la dent et de la patte sont considérés comme peu graves, ayant lieu dans une place publique, puisque le propriétaire de l'animal est complètement acquitté, cependant, si ces dommages ont lieu dans le domaine du demandeur, le défendeur est condamné à payer le dommage entier ; à plus forte raison les dommages de la catégorie de la corne, qui sont plus graves s'ils ont lieu dans une place publique, puisque le défendeur est condamné à payer la moitié du dommage, doivent entraîner le paiement du dommage entier, s'ils ont lieu dans le domaine du demandeur. Sur quoi les autres docteurs ont répondu : du cas des dommages de la catégorie de la corne causés dans la place publique, tu veux tirer des conclusions pour le cas des dommages de la même catégorie causés chez le demandeur ; or, nous avons pour principe qu'il suffit à la chose dérivée d'un cas déjà décidé d'être comme le cas dérivé [1]. La chose dérivée ici est le cas des dommages de la catégorie de la corne causés chez le demandeur ; la chose décidée est le cas des dommages de la même catégorie causés sur la place publique. Or, comme sur la place publique on ne paie dans cette catégorie que la moitié du dommage, de même chez le demandeur on ne paiera que la moitié du dommage.

(9). Moi, dit R. Tarfon, je ne ferai pas dériver le cas des dommages par la corne (causés chez le demandeur) du cas des dommages de la même catégorie, mais je ferai dériver le cas des dommages par la corne du cas des dommages de la patte (ou de la dent), et voici comment je veux raisonner : les dommages qui ont eu lieu dans la place publique sont peu graves, s'ils sont des catégories de la dent ou de la patte (puisque le défendeur est complètement acquitté), parce que c'est sur une place publique, où les animaux peuvent manger et marcher ; cependant, s'ils sont de la catégorie de la corne, où l'animal cause un dommage par méchanceté, le défendeur doit payer. Si l'animal pénètre chez le demandeur, où il n'a pas le droit d'entrer, le cas est plus grave : puisque même les dommages des catégories de la dent et de la patte qui ont lieu chez le demandeur, entraînent le paiement du dommage entier, à plus forte raison le défendeur doit payer le dommage entier, si l'animal pénètre chez le

1. Si l'on fait dériver une chose d'une autre, le dérivé ne doit pas dépasser la souche.

demandeur où il n'a pas le droit d'entrer, et y cause un dommage de la catégorie de la corne. Mais on lui donna la même réponse : le point déduit ne doit pas dépasser le cas décidé d'abord [1] : or, comme sur la voie publique on ne paie alors que la moitié, de même chez le demandeur on paiera autant — [2].

8 (10). L'homme est toujours un *mouad* [3], qu'il cause un dommage volontairement ou non, en veillant ou en dormant. S'il a aveuglé un individu (même involontairement), s'il a brisé un objet, il paiera le dommage entier.

R. Isaac dit : la Mischnâ (qui énonce l'assimilation au *mouad* pour lésion par un homme endormi), parle du cas où les 2 hommes réunis étaient endormis en se blessant; mais si l'un dormait déjà lorsque l'autre est arrivé pour dormir auprès du premier, le second seul est responsable des suites.

CHAPITRE III

1. Un individu met son baril sur une place publique, et un passant s'y heurte et le brise ; ce dernier est acquitté. Si le passant s'est blessé en se heurtant, le premier doit payer le dommage.

Pourquoi le passant est-il acquitté en cas de bris ? N'est-ce pas l'habitude de déposer les barils sur la voie publique (devant sa maison, et le passant devait faire attention) ? Il s'agit, répond Rab, du cas où toute la voie publique en était remplie (de sorte qu'il était presque impossible d'éviter le baril); mais si la voie n'était pas encombrée, le propriétaire n'a fait que suivre l'usage habituel (et le passant paiera le dégât). Samuel dit : notre Mischnâ peut aussi s'expliquer dans l'hypothèse où le propriétaire a rempli de barils la voie publique, et il n'y a d'irresponsabilité pour le passant qu'au cas où le baril en question se trouvait placé dans un coin perdu (où on ne le voyait pas). R. Eléazar au contraire justifie ainsi l'irresponsabilité : lors même que les barils n'encombrent pas la voie publique, le passant gêné par là, qui le déplacerait d'un endroit à l'autre, creuserait pour ainsi dire une fosse et deviendrait alors responsable du dégât; il n'est pas non plus besoin de supposer la pose d'un baril dans un coin peu visible, et il vaut mieux admettre le principe que l'on ne pose pas les barils sur la voie publique (si donc un dégât arrive par le passant, celui-ci sera acquitté).

Que fera le passant en présence de barils encombrant la voie publique ?

1. Il faut toujours invoquer le cas décidé, savoir le cas de la catégorie de la corne ayant lieu sur la place publique, où l'on paie la moitié du dommage; on paiera donc aussi la moitié au cas que l'on veut en faire dériver, à savoir les dommages de la catégorie de la corne causés chez le demandeur. 2. A la suite de ce §, la Guemara a une phrase que l'on retrouve ci-dessus, I, 4, fin, reproduite ici par erreur, dit le *Pné-Mosché*. 3. Responsable de ses actes.

S'il en prend un et le déplace, il creuse pour ainsi dire le fossé, et il devient responsable? Si d'autre part il brise le baril de son bâton, ou l'enjambe au risque de le renverser, fait-il bien de ne pas se soucier de cette perte [1] ? On peut résoudre cette question à l'aide de cet enseignement : Si un bœuf monte sur un autre pour le tuer, et le propriétaire du bœuf de dessous arrive à temps pour dégager sa bête, ou si le bœuf assailli se dégage seul, à la suite de quoi le premier bœuf tombe et meurt, le propriétaire du second n'en est pas responsable; mais si ledit propriétaire a poussé le bœuf assaillant, qui par suite de sa chute meurt (au lieu de dégager seulement sa bête), il en est responsable. Or, s'il n'était pas admis que l'on ait le droit de se faire justice, le demandeur pourrait arguer que le propriétaire du bœuf assailli n'aurait pas dû intervenir, sauf à être payé après constatation du dommage (donc, on a le droit, même sans préjudice immédiat, de se faire justice). Toutefois, le dit propriétaire pourrait répliquer : si j'avais laissé faire ton bœuf, et qu'il eût tué le mien, tu ne m'aurais payé que la moitié du dommage. Mais s'il est notoire que c'est un bœuf *mouàd*, le dédommagement serait dû entier ? Encore eût-il fallu s'exposer à un procès, perdant à cela du temps et de la peine.

Quelqu'un a laissé dans la rue un tonneau, un autre individu vient poser son tonneau auprès du premier (qui le soutient), puis comme le premier retire son bien, le second tonneau roule à la suite et se brise ; quelle sera la règle ? Il va sans dire que l'on ne saurait obliger le premier à déplacer le tonneau du voisin, sous peine d'encourir la responsabilité du dégât futur, à l'instar de celui qui creuse un fossé ; mais peut-il prendre un bâton pour briser ce tonneau, ou l'enjamber, sans souci du dommage possible ? On résout la question par cet enseignement : Si un bœuf monte sur un autre pour le tuer, et le propriétaire du bœuf assailli vient le dégager, à la suite de quoi le premier tombe et meurt, ce même propriétaire reste acquitté s'il a dégagé sa bête avant que l'autre ait achevé de monter; mais s'il a poussé l'assaillant à ce moment, il est responsable (selon le principe qu'il est interdit de léser autrui pour sauver son bien, et de même, pour les 2 tonneaux accotés). Il en résulte la preuve, dit R. Yossé, qu'au moment de l'imminence du dégât il n'est pas permis de léser autrui pour sauver son bien, mais il est permis de se préserver pour l'avenir. Ainsi, lorsqu'on voit arriver un cours d'eau qui déborde et menace son propre champ, aussi longtemps que l'eau n'a pas pénétré, il est permis de la détourner (se prémunir, au risque de nuire à autrui) ; dès que l'eau a pénétré, il n'est plus permis de la détourner. Quant au percepteur, Χρυσάγορος, tant qu'il n'est pas arrivé, on peut arguer : « Un tel exerce la même profession que moi, et un tel aussi ; » dès que le percepteur est venu, on ne peut plus faire valoir cet argument [2].

1. Est-il permis, pour se débarrasser, de se rendre justice soi-même? 2. Les contributions étaient imposées par corporations, dont chaque membre payait une part, plus ou moins forte, selon le nombre des compagnons ; ceux-ci étaient donc intéressés à dénoncer ceux qui auraient voulu échapper au fisc. V. J. Lévy, s. v.,

De même à l'égard des maîtres de camps, ξενοπάρoχος ; avant l'arrivée des soldats romains, les préposés peuvent être soupçonnés de malversation[1] ; dès l'arrivée de ces troupes, le soupçon n'est plus admissible.

Si quelqu'un pose une pierre sur la voie publique, puis un autre individu place une autre pierre à côté, enfin un tiers arrive se heurtant à la première pierre est blessé par contre-coup de la seconde pierre, lequel des deux individus est responsable du dommage ? Est-ce le premier, ou le second ? On peut résoudre cette question à l'aide de l'enseignement suivant : Si un bœuf pousse un autre bœuf, lequel tombe dans un fossé, le propriétaire du premier bœuf doit payer le dommage, et le propriétaire du fossé n'est responsable de rien[2] ; selon R. Nathan au contraire, le dommage est de source commune, et par suite si c'est un bœuf *moudd* (entraînant la pénalité du paiement complet), chacun des deux propriétaires y contribuera pour moitié ; mais si le bœuf est *tam* (auquel cas la pénalité n'est que de la moitié de la valeur), le propriétaire du fossé paiera deux parts (1/2), et le propriétaire du 1er bœuf paiera 1/4 (ou la moitié de son dû). R. Hanina dit qu'il faut rectifier la version de ce texte : le maître du fossé doit payer les 3/4 du dommage (pour avoir laissé d'abord le fossé découvert), et le propriétaire du premier bœuf (fautif ensuite) reste responsable de 1/4. — Si quelqu'un a posé dans la rue une pierre que le vent chasse et fait entrer dans le domaine privé de ce même homme, où un autre individu s'est heurté et blessé contre elle, le propriétaire est-il responsable de ce dommage ? (Reste-t-il coupable en raison du dépôt initial, ou non en raison de la place finale de la pierre ?) De même, si quelqu'un a posé la pierre au dehors, puis un passant la heurte et la renvoie ainsi dans le domaine privé, où un tiers est blessé à son tour, le premier déposant est-il coupable de ce fait ou non ? (Question non résolue). — R. Yohanan dit : Si quelqu'un dépose dans la rue une pierre et une charge, puis un passant muni d'une bouteille s'y heurte et la brise, soit qu'après avoir heurté la pierre l'homme se blesse à terre, soit qu'après s'être blessé à la pierre, il heurte la terre, le déposant est responsable du dommage survenu à l'homme (à l'instar de l'auteur d'un fossé), non du bris de la bouteille. Il résulte de l'avis de R. Yohanan que l'équivalent d'un fossé au point de vue des dommages ne suscite pas de responsabilité des objets ; mais si en passant on a heurté la bouteille contre la pierre (placée en achoppement), il faudra la payer.

2. Si une cruche contenant de l'eau se brise dans la rue, et un passant glisse dans l'eau, ou se heurte contre les morceaux de la cruche,

d'après Sachs, à ce mot. On retrouve des mots semblables au tr. *Nedarim*, III, 3. Déjà Lonzano (éd. Buber, dans le recueil *Bassif*, II, 326) disait bien que ce sont des mots grecs, idée développée dans le *Marikh* du même auteur, que M. Buber cite en note. Cf. casuistique de Simon b. Cemah Duran, III, 46. 1. Dans la distribution des charges de recevoir les troupes, le préposé pouvait favoriser tel ou tel. 2. Le mal provient de celui qui a poussé.

celui qui l'a apportée doit payer le dommage. R. Juda dit : Il doit payer s'il a eu l'intention d'emp oyer les morceaux ; si non, il est acquitté.

Selon R. Eléazar, la discussion entre les rabbins (l'avis anonyme de la Mischnâ (et R. Juda a lieu si le dommage est survenu au moment de la chute de la cruche [1] ; mais si le dommage est survenu après ce fait, tous reconnaissent (même R. Juda) que le propriétaire de la cruche est responsable du dommage [2]. Selon R. Yoḥanan, la discussion de la Mischnâ est aussi bien applicable au cas du dommage immédiat après le bris de la cruche, qu'à celui du dommage survenu plus tard. Celui-ci objecta à son contradicteur R. Eléazar : si (selon R. Juda) le propriétaire de la cruche est dispensé en cas de dommage immédiat [3], il doit l'être à plus forte raison en cas de dommage ultérieur (où il n'y a plus rien à y faire). Or, il y a dispense pour le dommage immédiat, parce que au dehors l'homme est présumé abandonner les morceaux d'un objet brisé, sans être responsable du mal par accident. Il existe un enseignement dont chaque interprétation confirme l'un des deux avis précédents : Les sages reconnaissent, est-il dit [4], d'accord avec R. Juda, que si quelqu'un pose une pierre avec une charge sur la voie publique, puis un passant s'y heurte et se blesse, le propriétaire de ce dépôt n'est pas responsable, car pour ainsi dire de la même façon, Josué a partagé la Palestine entre les Israélites [5]. Si donc l'on n'avait pas à invoquer la répartition du sol palestinien par Josué, le propriétaire serait coupable [6]. On assimile ce cas au fossé, selon R. Yoḥanan, et la responsabilité subsiste si le propriétaire a eu l'intention d'utiliser les morceaux de la cruche brisée ; selon R. Eléazar, ce dernier en laissant à terre les morceaux semble avoir eu l'intention de blesser. R. Zeira et R. Ila disent tous deux : R. Juda adopte l'avis des autres sages que, même en abandonnant un bœuf qui a frappé (blessé) sur la voie publique, son propriétaire reste responsable ; car un danger en place (immobile comme la cruche brisée) ne ressemble pas au danger en mouvement (comme le bœuf) dont il est difficile de se préserver) et son propriétaire est responsable).

3. Si un individu verse de l'eau sur la voie publique et cause un dommage à quelqu'un, il doit payer le dommage. Si un individu cache dans la voie publique des épines, des verres, qui causent des dommages, ou s'il fait sa haie en épines, ou si sa haie s'est renversée sur la voie publique, ce qui a causé des dommages aux passants, il doit payer ces dommages.

Selon R. Houna, la Mischnâ traite de la responsabilité si, pour avoir glissé par l'eau, l'homme est tombé à terre, et s'est ainsi blessé ; mais, si les vases

1. L'homme ainsi lésé ne l'a pas fait de plein gré, dit R. Juda. 2. Il pouvait l'éviter en enlevant les morceaux. 3. Alors le porteur de la cruche doit faire attention à ce qu'il porte. 4. Tossefta à ce tr., ch. 2. 5 Une part de la rue est offerte à tout venant. 6. Bien qu'il ne soit pas cause du mal.

se sont trouvés salis par l'eau après leur dépôt (et abimés), celui qui a versé l'eau est responsable du dégât[1]. Selon Rab, même des vases abimés on n'est pas responsable[2]. Cet avis de Rab revient à dire que si, par comparaison avec le fossé, un individu a causé un dégât par son fait, celui-ci est dispensé de payer le dommage même des vases. Si quelqu'un cache une épine ou des verres dans le mur de son prochain, puis le propriétaire du mur le démolit, après quoi un tiers survenant se blesse à cette épine remise à nu, le premier est responsable[3]. Les gens pieux d'autrefois avaient soin d'enfouir leurs épines dans leur propre champ, à une profondeur d'au moins 3 palmes, afin que le soc de la charrue ne les découvre pas en labourant.

« S'il fait une haie composée d'épines », dit la Mischnâ. Cet avis, dit R. Yoḥanan, est plausible d'après tous (même d'après R. Juda, un tel homme est responsable des dégâts de la haie), parce que la haie est supposée empiéter sur la voie publique. R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : pourquoi ne pas expliquer la Mischnâ d'après R. Yossé b. Juda, qui dit[4] : 3 objets rapprochés de la voie publique sont considérés comme se trouvant sur cette dernière ; ce qui motive la responsabilité? Qu'importe, répondit R. Zeira: qu'as-tu à objecter contre l'interprétation de R. Yoḥanan? Elle a l'avantage d'expliquer la Mischnâ selon l'avis de tous, en cas d'empiétement. — « Si la haie s'est écroulée sur la voie publique », est-il dit. R. Abahou dit au nom de R. Simon b. Lakisch : l'avis de la Mischnâ que, même en cas d'accident, on est responsable, émane de R. Meir qui dit : tout auteur d'un dommage, même sans l'avoir accompli lui-même, doit le payer. Où l'a-t-il dit ? En cette Mischnâ[5]: Si (en prévision de la chute) un jour a été assigné au propriétaire pour abattre une maison ou un arbre, qui s'écroule ensuite avant le jour fixé ; le propriétaire est acquitté ; si l'éboulement a eu lieu après le jour fixé, le propriétaire est responsable (De même ici, ayant eu le temps d'enlever la haie, ce qu'il n'a pas fait, il est coupable). Quelle est la limite de temps ? Selon R. Oschia, elle est de 30 jours.

4. Si un individu avait mis son chaume et sa paille sur la place publique, pour en faire du fumier, et qu'un passant en ait subi du dommage, le maître doit payer ce dommage; en outre, tout le monde a le droit d'en prendre possession. [R. Simon b. Gamaliel dit : tous ceux qui mettent des objets nuisibles dans une place publique, subissent 2 conséquences, 1° de payer les dommages qu'ils causent, 2° chacun a le droit de prendre possession de ces objets[6]]. Si un individu rencontrant du fumier dans une place publique[7], le déplace, et qu'un passant en est endommagé, l'individu doit payer ce dommage.

1. Par équivalence avec le fossé, on n'est pas responsable du dommage survenu à l'homme, mais des vases. 2. Tossefta, ibid. 3. Il devait le mettre à l'abri, et le propriétaire du mur l'ignorait. 4. V. Tossefta, ch. 6; ci-après, V, 7 (fol. 5a). 5. Baba Mecia, X, 4. 6. La phrase entre [ ] est omise dans le texte jérusalémite. 7. V. J. tr. Demaï, III, 3.

A quoi se réfère le droit de prendre possession? D'après l'école de R. Yanaï, il s'agit seulement de la plus-value; d'après Samuel, il s'agit de la paille elle-même (le propriétaire est puni d'avoir voulu tirer profit de la rue, au risque de nuire à autrui). Ḥiskia ajoute: il y a prise de possession lorsqu'on a retourné la paille sur la voie publique avec l'intention de l'acquérir. De cet avis de Ḥiskia il résulte certes la faculté d'acquérir les objets mobiliers rien qu'en les retournant (sans les lever beaucoup); mais a-t-on aussi cette même faculté en les traînant seulement? Il semble, dit R. Aboun b. Ḥiya, qu'il faut établir des distinctions à cet égard entre certains objets mobiliers et d'autres. Ainsi, il suffira, pour acquérir, de traîner de lourdes colonnes[1], ou de grandes peaux épaisses (vu leur poids), tandis que les peaux tendres (légères) seront acquises en les soulevant. On peut aussi, dit R. Aḥa, résoudre cette question du mode d'acquisition par l'avis des sages résolvant le point suivant: Est-ce qu'un fils rebelle qui a volé doit, dès la première fois qu'il commet ce crime, payer le double de valeur à titre d'amende, ou en est-il dispensé en le supposant dès lors avisé de la pénalité capitale, dont il est menacé plus tard (après le premier crime, la plus forte pénalité implique la dispense de l'amende)? Cette question est résolue à l'aide de l'enseignement suivant[2]: Si un individu vole le samedi une bourse d'argent et la porte au dehors, il est passible de la pénalité du double paiement (malgré la peine capitale ultérieure), car la première pénalité lui échoit (par le fait du vol) avant l'infraction du repos sabbatique (survenant seulement lorsque le voleur emporte l'argent au dehors). Or, quoique le voleur soit dès lors sous la menace de la peine capitale, il est soumis à la peine de payer; de même le fils rebelle, quoique menacé ensuite de la peine capitale, devra dès l'abord payer le double du vol accompli. R. Yanaï b. Ismaël dit que R. Oschia a énoncé cet enseignement d'après son avis (opposé au précédent); car il dit[3]: celui qui a transporté un objet le jour du sabbat, même avant de le déposer au dehors, est coupable de ce fait par la marche seule équivalent au transport (voilà pourquoi le double paiement est dû sans équivalence avec le fils rebelle). On peut aussi supposer ce cas: si quelqu'un transporte de l'argent volé en ce jour, bien qu'il ne l'ait pas pris avec l'intention de le porter au dehors, il est soumis à la pénalité du double paiement, car la menace de la pénalité capitale pour infraction du repos sabbatique ne survient que lors du transport. Or, il est dit finalement: s'il le porte au dehors en le traînant, le voleur est dispensé de payer, parce que les 2 pénalités, d'amende et de peine capitale, surviennent d'un coup. Si donc elles ne survenaient pas toutes deux à la fois, le paiement serait dû (l'acte de traîner fait donc acquérir). Toutefois, dit R. Yossé b. Aboun, ceci ne prouve rien, car il peut s'agir là de bourses d'argent si lourdes, qu'il faut les traîner.

Une Mischnâ, fut-il observé, peut parfois être opposée à l'avis de R. Yoḥa-

1. V. J., tr. Demaï, III, 3 (t. II, p. 164). 2. Tossefta à ce tr., ch. 9.
3. Tossefta au tr. Sabbat, ch. 1.

nan, et parfois être invoquée en sa faveur, de même que l'on peut tantôt la citer comme opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch et tantôt comme favorable à son avis.. Parfois, est-il dit[1], pour une seule consommation, on est passible de 4 sacrifices de péché et d'un sacrifice d'expiation, savoir lorsqu'un homme impur mange de la graisse interdite (du suif), qui est un reliquat attardé de saintetés, au jour du grand pardon ; R. Meir ajoute : si c'était un jour de sabbat[2] et qu'il l'emporte dans la bouche d'un domaine à un autre, il est aussi coupable pour ce fait. Ce dernier point, lui répliqua-t-on, ne fait pas partie du sujet traité ici, du manger (les 2 sortes d'obligations ne sont pas de même nature). Or, de cette Mischnâ que l'on peut opposer à l'avis précité de R. Yoḥanan (dans l'opinion adverse), on peut aussi tirer un appui en faveur de l'avis de R. Yoḥanan, puisque l'on y admet l'hypothèse d'un « transport le jour du sabbat » (et les autres sages n'ont pas admis comme R. Meir, que la culpabilité pour infraction sabbatique, soit comptée là) ; et s'il était admis que, pour l'infraction sabbatique, le repos n'est pas nécessaire (la mise en marche suffisant pour qu'il y ait délit), pourquoi cette Mischnâ dit-elle en terminant : « ceci ne fait pas partie du sujet traité » ? Donc, l'avis de R. Oschia quant à la marche n'est pas admis (celui de R. Yoḥanan l'emporte).

A quel propos peut-on invoquer une Mischnâ, où l'on trouve une objection contre l'adversaire de R. Simon b. Lakisch et un appui en faveur de ce dernier ? En ce que l'on peut dire : si le même homme (le coupable précité) a transporté l'interdit le jour de Kippour, il est dispensé de toute pénalité même s'il le fait sciemment[3]. Non, dit R. Yossé b. Aboun, on ne peut pas en tirer une déduction de ce genre (servant à confirmer l'avis de R. Simon b. Lakisch), l'opinion de R. Meir se réfère au sabbat seul, conformément à l'opinion de R. Akiba, car il a été dit[4]: on sait que lorsque le jour du Kippour tombe un samedi, toute infraction involontaire au repos légal entraîne deux culpabilités afférentes à chaque solennité, parce qu'il est écrit (Lévitique XXIII, 3) : *c'est un sabbat*, et (ib. 32) *c'est le jour du pardon* (chacune des deux est spécifiée à part), dit R. Akiba ; mais selon R. Ismaël, on est qu'une fois coupable.

5. Deux potiers marchent l'un derrière l'autre ; le premier trébuche et tombe, et le second se heurte contre le premier ; le premier doit payer alors les dommages du second.

(6) Un individu marche dans la rue portant une cruche, et il rencontre quelqu'un qui porte une poutre, la cruche se brise en se heurtant contre la poutre ; celui qui portait la poutre n'est pas obligé de payer le dommage par la cruche, car il a le droit de marcher dans la rue comme l'autre.

1. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, on se réfère à la discussion entre R. Yohanan et R. Simon b. L. au sujet d'un sacrifice idolâtre, v. tr. Kethouboth, IX, 1 fin. 2. J. tr. Sabbat, I, 1. 3. C'est d'accord avec l'assertion de R. Méir au sujet du Sabbat. 4. Cf. B., tr. Houllin, f. 101b.

R. Yoḥanan demanda : faut-il admettre que si le premier n'a pas eu le temps de s'arrêter (avant que le second le heurte), il n'est pas coupable? La question ne doit pas être ainsi posée, dit R. Yossé; il est évident que l'on attribue au premier la faculté de s'arrêter (sans quoi, il y a dispense évidente). Mais la question semble posée au cas où le heurt part du second (lorsque celui-ci, s'étant heurté au premier, tombe et par sa chute entraîne celle d'un tiers); est-ce qu'alors le second doit avoir eu le temps de se relever pour être responsable s'il ne l'a pas fait? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit [1] : Si des potiers se suivent; l'un glisse et tombe, puis l'autre arrive, se heurte contre lui et tombe aussi, enfin le 3e heurte celui-ci et tombe à son tour; le 1er devra payer au 2e le montant du dommage, et le 2e au 3e. Si tous sont tombés par la faute du premier [2], celui-ci sera tenu de payer pour tous les dommages dont il est la cause (il aurait dû se relever pour les éviter). Toutefois, la responsabilité s'attachera seulement aux dommages des hommes, non des ustensiles. S'ils se sont tous avertis [3] réciproquement, ils sont tous dispensés des paiements (même lorsqu'il y avait possibilité de se relever).

Des ânes se suivent; l'un glisse et tombe, puis l'autre arrive, se heurte contre lui et tombe aussi, enfin le 3e heurte celui-ci et tombe à son tour; le maître du 1er devra payer à celui du 2e le dommage survenu, et le 2e au 3e. Si tous sont tombés par la faute du premier, le propriétaire de celui-ci sera tenu de payer pour tous les autres. Dans cette succession d'ânes, fussent-ils cent, tous sont tenus de se payer mutuellement. Selon une autre version, ils sont tous dispensés. R. Ila justifie ainsi cette divergence d'avis : le premier avis, qui exige le paiement, suppose le cas où, après la chute des ânes, les propriétaires les ont laissés se reposer (au lieu de les faire lever); ils sont donc responsables; mais si, par suite de la chute des uns, les autres se sont heurtés, il y a dispense réciproque; car pour les animaux on n'admet pas l'exception de l'accident (qui, pour l'homme, laisse la responsabilité intacte).

Si parmi des ânes qui se suivent, les pieds des uns sont défectueux (et les propriétaires les accompagnent), il n'est pas permis de passer sur l'animal à la marche défectueuse (on le mettra de côté). C'est permis si l'animal est tombé. Et comment est-ce permis? On passera, dût-on marcher dessus. Si un âne marche à vide et l'autre est chargé, le premier passera avant l'autre (allant plus vite). Si un animal porte un cavalier, et l'autre non, l'animal monté passera le premier. Si les deux animaux sont chargés, ou montés, les maîtres devront établir un accord. De même, si 2 chars se croisent sur une route étroite, ou deux bateaux sur un cours d'eau trop étroit pour que tous deux passent de front, dont l'un est chargé et l'autre non, on fera passer d'abord celui qui est vide (à l'allure plus rapide); mais si tous deux sont

1. Tossefta, ch. 2. 2. Si p. ex. celui-ci était étendu de son long, de sorte que l'un s'est heurté à la tête du 1er, et l'autre aux pieds. 3. L'édition de Venise מזיקין, ont frappé (ou blessé). 4. Tossefta, ibid.

montés ou chargés, les maîtres devront s'entendre. A l'entrée du bain (ou l'on ne peut passer à deux), on rend honneur (on laisse le pas) à celui qui sort (fatigué du bain) ; à la porte des cabinets, on laisse passer d'abord celui qui arrive (pressé).

« Un individu marche dans la rue portant une cruche, dit la Mischnâ, et il rencontre quelqu'un qui porte une poutre. » R. Zeira demanda : quelle est la règle si, par suite d'un excès de charge, ils se sont frappés (et ont brisé la cruche) ? On peut résoudre ce point par ceci [1] : Si, après que 5 individus ont occupé une chaise, une autre vient s'y asseoir et la brise (par son poids), il doit seul la payer ; mais si la rupture a eu lieu par suite de l'emploi successif de la chaise, tous doivent contribuer au paiement (donc, au cas où un seul a fait excès, il doit seul payer le dommage).

6. Si l'homme à la poutre marche le premier et l'autre va derrière lui, et que la cruche se brise, l'homme à la poutre est acquitté. S'il s'est arrêté, il est condamné à payer le dommage ; mais si après s'être arrêté il avertit l'homme à la cruche de s'arrêter également, il est acquitté. Si l'homme à la cruche marche le premier et l'homme à la poutre le suit, puis la cruche se brise en se heurtant contre la poutre, le dommage doit être payé ; si l'homme à la cruche s'est arrêté, l'autre est acquitté ; mais si après s'être arrêté, l'homme à la cruche demande à l'autre, de s'arrêter aussi, l'autre doit payer le dommage. Il en est de même si l'un porte une lumière et l'autre de la filasse (qui s'enflamme au contact de la lumière).

7. Deux individus sont dans la rue, l'un court et l'autre marche, ou ils courent tous les deux : s'ils se causent des dommages l'un à l'autre, ils sont acquittés.

8. Si un individu fend du bois dans un lieu privé et cause par là un dommage au dehors, ou s'il le fait au dehors et blesse ainsi un individu dans un lieu privé, ou si d'un tel lieu il blesse chez lui le demandeur, il doit payer le dommage.

Rab n'a-t-il pas dit plus haut [2] que l'homme qui a posé dans la rue une cruche cause d'un dommage par sa chute, est dispensé de payer, parce qu'il est censé avoir rempli toute la rue qu'il a rendue impraticable ? Peut-on adresser le même reproche au porteur de la poutre, pour qu'il y ait lieu de le condamner à payer ? En raison de l'arrêt de ce dernier, fut-il répondu, sa situation égale celle de l'homme qui met une cruche dans un angle (il devient alors responsable de son fait, et devait avertir le voisin).

Yossé le babylonien dit (sur le § 7) : si l'un court sur la voie publique et blesse autrui, il en est responsable, parce qu'il a contrevenu à l'usage (qui est de marcher, non de courir) ; mais si c'était le vendredi au moment du

1. Tossefta, ibid. 2. Ci-dessus, § 1 : tr. Maccoth, II, 3.

crépuscule (alors que l'on se hâte de rentrer pour le sabbat), on est acquitté. On a dit[1] : Yossé le babylonien est le même que Yossé b. Juda, ou Qatonta (petit). Il porte ce nom, parce qu'il est le dernier des gens pieux.

R. Yossé b. Ḥanina dit (§ 8) : Si pendant que quelqu'un fend du bois un ouvrier entre réclamer son salaire, et la hache lui échappant de la main va frapper le nouvel arrivant, le premier est responsable (il devait faire attention); si l'ouvrier meurt de sa blessure, le premier ne se rendra même pas dans la ville de refuge[2]. Mais R. Ḥiya n'a-t-il pas dit[3] qu'un tel homme est acquitté ? Ce n'est pas une opposition : R. Yossé parle du cas où le premier a vu l'ouvrier arriver; R. Ḥiya parle du cas où il ne l'a pas vu arriver. Mais dès qu'il lui a dit d'entrer, le premier devait être responsable ? Et pourtant R. Ḥiya a enseigné que cet homme est dispensé ? Dès que le premier lui a dit d'entrer, l'ouvrier devait se prémunir (voyant le travail qui s'accomplit) ; selon d'autres, du moment que le premier lui a dit d'entrer, l'ouvrier devient pour ainsi dire associé à l'emplacement. Or, R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï[4] : les associés d'une cour sont réputés avoir acquis l'un de l'autre les objets mobiliers ; par contre, ils sont mutuellement responsables des dommages qui y surviennent. Mais Rab n'a-t-il pas dit plus haut[5] que l'homme ayant déposé un objet dans la rue en est responsable, comme s'il encombrait toute la voie, et peut-on dire que c'est encombrer la cour d'y fendre du bois ? Puisque l'on a l'habitude d'y marcher librement, fut-il répondu, cet acte restreint la liberté d'allure (et entraîne la responsabilité).

9. Si deux bœufs, *tam* (d'habitudes paisibles), se sont blessés l'un l'autre, on fait l'estimation des dommages réciproques, et celui dont le bœuf a causé le dommage le plus considérable paie à l'autre la moitié de la différence[6]. Si les deux bœufs sont *mouàdim* (habitués à frapper avec les cornes), on paiera la différence entière. Si l'un des bœufs était un *tam* et l'autre un *mouad*, le propriétaire du *mouad*, s'il lui doit payer, son bœuf ayant causé le plus de dommage, paiera la différence entière ; mais le propriétaire du *tam*, si c'est lui qui doit payer, ne paiera que la moitié de la différence.

(10). De même si deux individus se sont blessés l'un l'autre, celui qui a fait le plus grand dommage paiera la différence entière. Si un homme et un bœuf *mouàd* se sont blessés l'un l'autre, celui qui a fait le dommage le plus grand paiera la différence entière ; si le bœuf qui a blessé l'homme est un *tam*, son propriétaire, si c'est lui qui doit payer,

1. B., tr. Yôma, f. 52b; tr. Sôta, f. 49a. 2. Cet homicide n'est pas tout-à-fait un accident. 3. Dans la Tossefta, ibid. 4. Tr. Nedarim, V, 1 (t. VIII, p. 195). 5. Ci-dessus, §§ 1 et 6. 6. Si p. ex. le dommage de l'un est de 10 zouz et celui de l'autre de 50 z., soit une différence de 40 z., il sera dû 20 z. V. tr. Kethouboth, XIII, 9.

le dommage fait par son bœuf à l'homme étant plus grand que celui fait par l'homme, ne p era que la moitié de la différence ; mais l'homme, si c'est lui qui doit payer, paiera la différence entière. R. Akiba dit : même le propriétaire du *tam*, si son bœuf a fait à l'homme un dommage plus grand que celui fait par l'homme, paiera la différence entière.

(11). Si un bœuf (*tam*), de la valeur d'un maneh, a tué avec les cornes un autre bœuf valant le double, et que le cadavre n'ait aucune valeur, le demandeur prend le bœuf en pa ement (de la moitié du dommage).

R. Meir dit d'appliquer à ce cas les mots : *ils vendront le bœuf vivant, et ils se partageront son argent* (Exode, XXI, 35). R. Juda lui dit : Il est vrai qu'en ce cas le défendeur doit payer la moitié du dommage ; mais comme l'Ecriture ajoute : *et ils se partageront le bœuf mort*, elle parle d'un bœuf valant p ex. 200 zouz, qui a tué un autre bœuf d'une valeur égale, et dont le cadavre vaut 50 zouz ; le demandeur et le défendeur se partagent à parts égales le bœuf vivant et le mort.

« Si un bœuf (tam) de la valeur d'un maneh a tué avec les cornes un autre bœuf valant le double, est-il dit, et que le cadavre n'ait aucune valeur, le demandeur prend le bœuf vivant en paiement » pour la moitié du dommage qu'il peut seul réclamer [1]. Aussi, comme le demandeur n'est remboursable que de cette façon (en nature), si le bœuf du défendeur meurt ensuite, ou s'il a diminué de valeur, le demandeur n'a droit qu'à ce bœuf (sans nul complément d'espèces pour parfaire la moitié de la perte). Si un bœuf valant un maneh a frappé (tué) un autre bœuf valant le double et fait perdre la moitié de sa valeur ou 50 zouz [2], lors du procès, puis le second a blessé le premier de façon à réduire sa valeur de 75 zouz, le propriétaire du second paiera au premier 12 zouz et demi (ou la moitié du reste de dommage à sa charge). Si un bœuf valant 2 maneh (= 200 z.) frappe un bœuf d'égale valeur et lui fait perdre 50 zouz, puis l'animal reprend et augmente en profit jusqu'à valoir 400 zouz, de sorte que le défendeur argue que sa bête eût pu acquérir une plus-value supérieure, s'élevant jusqu'à 800 z., on ne tient pas compte de l'amélioration survenue avant le procès, et le dommage sera calculé d'après le moment où il est arrivé. Si l'animal continue à dépérir, on estime la perte d'après le moment de l'instruction du procès (dont le défendeur paiera la moitié). Voici, dit R. Ila, comment il faut compléter cet enseignement : se référant à l'amélioration du bœuf qui a frappé, si elle a lieu avant le jugement, on estimera le bœuf d'après sa valeur lors du dommage ; s'il a perdu de valeur, on comptera au contraire d'après sa valeur lors du jugement [3].

Sur quoi est fondé l'avis de R. Meir dans la Mischnâ ? Sur ce qu'il invoque le verset (ibid) : *Ils vendront le bœuf vivant, et partageront son argent* (supposant le cadavre sans nulle valeur) ; selon R. Juda, au contraire, on suppose

1. Tossefta, ch. 3. 2. Soit une perte de 25 zouz pour sa moitié. 3. Fût-elle au-dessous de la moitié.

qu'en raison de l'expression suivante « ils partageront aussi le mort », ce dernier avait aussi une valeur lors de l'accident, qu'il a perdue depuis lors; cette nouvelle perte incombe à chacun d'eux, défendeur et demandeur [1].

10 (12). Parfois on est condamné pour une action faite par son bœuf, qui n'entraînerait pas de paiement si on l'avait faite soi-même ; d'autres fois on est condamné pour une action faite par soi-même, qui n'entraînerait pas de paiement, si elle était faite par son bœuf ; p. ex. si un bœuf fait une action qui cause une honte à quelqu'un, son propriétaire n'est pas obligé de payer pour la honte ; mais s'il fait l'action lui-même, il est condamné au paiement. Si le bœuf a blessé l'esclave en lui faisant perdre un œil ou une dent, l'esclave n'est pas affranchi ; mais si le maître le fait, l'esclave est affranchi. Si son bœuf a fait une plaie à son père ou à sa mère, le maître est condamné à payer le dommage ; mais si celui-ci le fait lui-même, il ne paie pas le dommage [2]. Si son bœuf incendie un tas de blé le jour du sabbat [3], il faut payer ; mais si le maître le fait, il ne paie pas, car il est condamné à mort pour avoir violé le sabbat.

11 (13). Si un bœuf en poursuit un autre, et qu'on trouve l'autre blessé, de sorte que le demandeur dit : « c'est ton bœuf qui l'a blessé », et le défendeur répond : « il s'est blessé en se heurtant contre une roche », le réclamant doit prouver son dire.

(14). Si 2 bœufs poursuivent un 3e, et les 2 propriétaires de ces bœufs disent l'un à l'autre : « c'est ton bœuf qui l'a blessé », ils sont tous deux acquittés. Si les 2 bœufs appartiennent à un seul propriétaire, tous deux sont hypothéqués pour le paiement du dommage.

(15). Si l'un de ces bœufs est petit (de peu de valeur), et l'autre grand, et le défendeur dit que le petit a causé le dommage ; ou si l'un des bœufs est *tam* et l'autre *mouàd*, le demandeur disant que le mouàd a fait le mal (pour lequel on paie le dommage entier), et le défendeur dit que c'était le *tam* (entraînant la moitié de la perte), le réclamant devra prouver sa demande.

(16). Le même principe est encore appliqué au cas suivant : si 2 bœufs *tam* dont l'un est petit et l'autre grand, blessent 2 autres bœufs, dont l'un est également petit et l'autre grand, le demandeur dit : « le grand a blessé le grand, et le petit a blessé le petit » (il y aura donc de quoi payer la moitié du dommage du grand et la moitié de celui du petit) ; mais le défendeur dit : « au contraire, le grand a blessé le petit, et le petit a blessé le grand » (il n'est donc pas obligé de payer toute la

1. Cf. ci-dessus, I, 3, fin. 2. Un tel fils est condamné à mort, sans autre pénalité. 3. V. tr. Sabbat, II, 2.

moitié du dommage du grand bœuf blessé, si elle dépasse la valeur du petit qui a fait la blessure). Enfin si l'un des bœufs qui ont blessé les autres, était *tam* et l'autre *mouàd*, le demandeur dit : « le *mouàd* a blessé le grand (il réclame donc pour le grand le dommage entier), et le *tam* a blessé le petit » ; mais le défendeur dit : « au contraire, le *tam* a blessé le grand, et le *mouàd* a fait du mal au petit » ; le demandeur doit alors prouver le bien fondé de sa réclamation.

Ben-Padieh dit [1] : tous ceux qui abiment (sans profiter du dégât) sont acquittés, sauf celui qui incendie ou blesse. R. Yohanan ajoute : même l'incendiaire n'est condamné au paiement que s'il utilise la cendre, et de même celui qui blesse n'est coupable que s'il veut utiliser le sang versé (p. ex. pour son chien). Mais n'a-t-on pas enseigné que, pour le bœuf qui a brûlé un champ de blé, on est condamné à payer? (N'est-ce pas opposé à R. Yohanan, qui exige qu'il y ait eu profit?) Même pour le bœuf, il peut arriver d'utiliser la cendre (de s'y rouler).

R. Judan demanda : comment reconnaît-on le point de dommage admis par l'adversaire? On peut le savoir à l'aide de ce qui est dit [2] : Deux hommes ayant jeté 2 cailloux ont brisé 2 barils, dont l'un contient du vin, l'autre de l'huile ; comme chacun prétend avoir brisé le baril de vin (moins cher), ils devront payer chacun la moitié de ce baril ; de même, si l'un des barils était vide, l'autre plein, et chacun prétend avoir brisé le baril vide, ils devront payer ensemble le baril vide ; si enfin ils n'ont brisé qu'un tonneau, et que chacun rejette sur son compagnon, ils seront dispensés, faute de preuve (en somme, ils ne paient que le minimum de l'aveu).

CHAPITRE IV

1. Si un bœuf tue 4 ou 5 bœufs l'un après l'autre (en restant toujours *tam*), comme on ne paie pas pour les dommages faits par un *tam* plus que le bœuf ne vaut, son propriétaire paiera d'abord au dernier demandeur ; s'il y a un reste [3], ce reste ira à l'avant-dernier demandeur ; s'il y a encore, on paiera à celui qui précède l'avant-dernier, et ainsi de suite ; c'est l'opinion de R. Meir. R. Simon dit : Si un bœuf *tam* valant 200 zouz a tué un autre bœuf d'une valeur égale, et que le cadavre ne vaille rien, le défendeur doit au demandeur 100 zouz, la moitié du dommage ; par conséquent, on partage le bœuf vivant, l'un prend 100 zouz, et l'autre autant. Si ce même bœuf a tué encore un autre de la valeur de 200 z. (et le cadavre ne vaut rien), le 2e deman-

1. V. tr. Sabbat, II, 5. 2. Tossefta, ch. 3. 3. Si le bœuf vaut plus que la somme payée au dernier demandeur.

deur prend du bœuf vivant 100 z., le premier demandeur en prend 50, et le défendeur en garde 50[1]. Si le bœuf tue une 3e fois un bœuf de la même valeur (et le cadavre ne vaut rien), le 3e demandeur a la moitié complète du dommage, soit 100 z., le 2e en a 50, puis le premier en a 25, et le défendeur en garde 25.

R. Yanaï dit: R. Meir a exprimé ainsi son avis (dans notre Mischnâ, quant à la garantie offerte par le dernier animal), parce qu'il revient au dernier une part de toutes façons: n'importe comment, je ne perds pas la moitié du dommage, car c'est ou bien ton bœuf (devenu ton bien, pour avoir été frappé par le bœuf), et tu me le livres pour régler ce qui m'est dû (sauf reliquat pour toi); ou bien cet animal est supposé encore en possession de son maître, non à toi, et tu me le livres, afin de régler ce qui me revient (sans que tu gardes plus que ton reliquat). Mais comment le second peut-il réclamer au premier cette transmission? R. Eléazar n'a-t-il pas dit[2]: la conservation d'un bien est la même au sujet des dommages qu'au point de vue de la possession? Ce n'est pas à dire, répond R. Judan, que ce bien sera livré seulement en vue de la reprise du montant des dommages, mais c'est un gage en main, sur lequel le demandeur réclame ce qui lui revient.

Puisqu'au fond l'avis de R. Meir et de R. Juda[3] aboutissent à la même revendication pécuniaire, quelle distinction y a-t-il entre leurs deux avis? Il y en a une, répond R. Yohanan, sur le point de savoir si le demandeur peut consacrer le bœuf frappeur aussi bien que le défendeur: selon R. Judan, ce dernier seul, ou 1er propriétaire, peut consacrer l'animal, qui n'appartient pas tout-à-fait au demandeur; selon R. Meir au contraire, il y a parité de droits sur l'animal, entre le défendeur et le demandeur, et tous deux peuvent le consacrer. Si le bœuf du défendeur obtient plus tard une plus-value, ou s'il fait un travail qui rapporte un salaire, ou s'il s'améliore spontanément, selon R. Juda ce profit sera perçu par le 1er propriétaire seul (le défendeur n'ayant droit qu'au demi dommage); selon R. Meir, ce profit sera réparti entre le défendeur et le demandeur (tous deux participant au bœuf en question). R. Yohanan dit: sous certain rapport, R. Judan et R. Simon expriment au fond le même avis. Ainsi, au point de vue de l'acquisition, le compte admis par l'un l'est aussi par l'autre, mais la divergence réside en ceci: selon R. Judan, le demandeur acquiert autant du bœuf vivant que du bœuf mort (ou 1/2 de chacun, sans prétendre être associé au bœuf vivant); selon R. Simon, le demandeur l'acquiert en vue précisément du bœuf mort (comme un associé, à droits égaux). —[4].

1. Le premier demandeur et le défendeur étaient considérés comme associés, le bœuf vivant leur appartenant à tous les deux, dont chacun avait 100 z.; si donc ce bœuf qui leur appartient à tous deux, tue encore une fois, ils sont obligés de payer tous deux au deuxième demandeur, étant tous deux propriétaires du bœuf, et par conséquent tous deux responsables. 2. Ci-dessus, I, 2. 3. Ci-dessus, III, 9. 4. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, X, 4 (t. VIII, pp. 131-2).

On a enseigné [1] : si 3 individus ont mis de l'argent en commun dans une bourse, laquelle a été volée, la perte sera répartie entre tous selon les mises. Mais n'est-il pas dit ailleurs : Si une maison appartenant en commun à deux hommes s'éboule, ils se partageront les matériaux, et si une partie de ceux-ci est ensuite volée, chacun prendra la moitié du reste ? (Pourquoi ne s'agit-il plus de partage proportionnel ?) R. Samei répond ; comme les pierres sont grosses, et qu'il a été impossible à chaque associé de trier celles qui sont à lui, on ignore quelle part le voleur a emportée ; en raison de ce doute, le reliquat sera partagé en parts égales, tandis que lorsqu'il s'agit d'un vol d'argent, semblable à de petites pierres, chacun aurait pu séparer son bien, et par suite on répartit le reste selon les mises. Est-ce à dire que l'on agit ainsi pour la partie perdue par vol, ou pour le reliquat présent ? Certes, répond R. Yossé b. Aboun, la proportion à répartir entre toutes les mises est applicable aussi à la partie volée ; sans quoi, si l'on admet l'hypothèse que le voleur a pris toute la part d'un seul (non d'autres), la mesure judiciaire pourrait devenir injuste. Ainsi, au cas où l'un a mis 50 pièces d'or, un autre 150, sur lesquelles 50 ont été volées, admettra-t-on que le premier, qui a une part de 50 pièces, ne perdra rien (en déclarant au plus fort associé que le vol a dû être effectué sur son avoir ? Comme cet argument n'a rien de fondé, il pourrait être rétorqué sans fin ; la proportionnalité sera donc de règle).

On lit dans notre Mischnâ. « En cas de plusieurs bœufs tués, le possesseur du dernier touchera 100 zouz, celui de l'avant-dernier recevra 50 zouz, et les deux premiers auront chacun droit à 25 zouz. » (c'est la répartition proportionnelle de la perte). De même, dit R. Samuel au nom de R. Zeira [2], lorsqu'il y a eu bénéfice, on le répartit par proportion. Cet avis de R. Zeira, dit R. Yossé, est opposé à celui de R. Eleazar (qui dit ailleurs de partager perte et profit en parts égales, non autrement). R. Mena dit : devant R. Juda j'ai objecté l'avis de la Mischnâ contre R. Eleazar, lequel m'a répliqué qu'il faut noter une distinction dans la Mischnâ ; car, R. Eleazar admet certes qu'en cas de condition préalable faite entre les associés de prélever à chacun son revenu selon la mise, la condition est valable ; or, les chevaux successivement tués sont assimilés à des conditions faites d'avance , et la répartition a lieu par proportion. R. Mena répéta ensuite son observation devant R. Yossé, qui lui répondit avoir entendu une discussion explicite à ce sujet entre R. Eleazar et R. Zeira : selon R. Eleazar, à défaut de décision précise, le partage aura lieu en parts égales [3] ; selon R. Zeira, même en ce cas, la répartition a lieu selon les mises.

2. Si un bœuf est un *mouàd* pour les animaux de son espèce, non pour ceux d'une autre espèce, s'il est un *mouàd* pour les hommes, non pour les animaux, ou s'il est un *mouàd* pour les petits animaux et

1. Tossefta au tr. Kethouboth, ch. 10. 2. Tr. Kethouboth, ibid. 3. Dans la Mischnâ au contraire, les divers bœufs sont traités comme conditions faites.

non pour les grands, son propriétaire paiera le dommage entier, lorsque le bœuf aura blessé ceux pour lesquels il est un *mouàd;* le maître paiera la moitié du dommage si le bœuf a blessé ceux pour lesquels il n'est pas un *mouàd*. On demanda à R. Juda, comment déciderait-on au cas où le bœuf est un *mouàd*, les jours de sabbat (quand il ne travaille pas), et non pas les autres jours de la semaine ? R. Juda répondit: son propriétaire paiera le dommage entier causé par le bœuf un samedi, et la moitié du dommage qu'il fera les autres jours.

Quand ce bœuf redeviendra-t-il un *tam* ? Quand il aura passé 3 jours de sabbat sans faire de mal.

Le bœuf n'est-il pas *mouàd* dès qu'il a tué un homme ? (Comment dès lors admettre l'hypothèse que ce même bœuf, déjà passible de mort, puisse ne pas être *mouàd* envers un animal ?) Il peut arriver, dit Rab, que le bœuf tue 3 idolâtres (auquel cas on ne tue pas le bœuf de suite); selon R. Yossé b. Ḥanina, il s'agit du cas où il a 3 fois poursuivi des hommes, et l'on estime que cette poursuite (en cas d'atteinte) eût été suivie d'un coup mortel (il n'est pourtant pas un mouàd qui a tué). —[1].

Quant à l'avis de R. Juda dans la Mischnâ (d'exiger un laps de temps « de 3 sabbats, sans faire de mal »), il a pour motif ceci : de ce que le bœuf voit en ce jour les hommes revêtus de plus beaux habits, il a le sens de la vue troublé (et il frappe ; il ne redeviendra donc un *tam* qu'après le triple retour de cette solennité, en restant calme).

3. Si le bœuf d'un individu a frappé un bœuf consacré au temple, il est acquitté et de même si le bœuf consacré a frappé le bœuf d'un individu, comme il est dit (Exode, XXI, 35): s'il a frappé le bœuf « de son prochain », non du sanctuaire [2].

(4). Si le bœuf d'un juif a frappé celui d'un païen (en Palestine), le défendeur est acquitté. Si le bœuf d'un païen a frappé celui d'un juif (en Palestine), que le bœuf ait été *tam* ou *mouàd*, le défendeur paie le dommage entier.

Rab explique le verset (de Ḥabacuc, III, 6): *Il regarda et fit tressaillir les nations*, en ce sens : Après avoir *vu* que les païens n'observent pas même les lois naturelles des Noaḥides, Dieu fit délier [3] la bourse des païens (les condamnant au paiement entier pour le dommage causé par leur bœuf, même *tam*). Ḥiskia explique de même le verset (Deuteron. XXXIII, 2): *Il rayonne du haut de la montagne de Paran*, dans le sens de tourner un visage mécontent [4] contre les païens, contempteurs de la justice (et il les punit par cette amende). R. Yossé b. Ḥanina applique la fin d'un verset précité (de Ḥabacuc) à la dimi-

1. Suit un passage traduit ci-dessus, II, 6. 2. V. tr. Guittin, V, 1. 3. Jeu de mots sur la double étymologie possible du mot יתר, *tressaillir* et *délier*. V. Wayyiqra Rabba, ch. 13. 4. Autre jeu de mots analogue.

nution de bien des païens. Enfin R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : on les traite selon leur propre juridiction (qui ne distingue pas entre le bœuf *tam* et le *mouàd*). Selon R. Ila, cette dernière règle n'a pas été énoncée à ce sujet (ce n'est pas les punir, en les jugeant selon leurs propres lois), mais à propos de l'enseignement suivant de R. Ḥiya : Si le bœuf d'un païen a frappé le bœuf d'un autre païen son voisin, lors même que le défendeur avait déclaré d'avance vouloir se conformer à la législation juive du pays, il devra payer le dommage entier, soit qu'il s'agisse d'un bœuf *tam*, soit d'un *mouàd*. C'est à ce sujet que la dite règle de R. Abahou est émise.

Le gouvernement (romain) envoya un jour auprès de R. Gamaliel 2 légionnaires, στρατιωταί, pour s'instruire dans toutes les branches de la science sacrée. A la fin, ils lui dirent : « Toute votre doctrine mérite des éloges, excepté les deux points suivants : 1. Vous défendez aux juives de servir comme sages femmes ou nourrices aux païennes [1], tandis que vous admettez les païennes à rendre ces services aux femmes juives. 2. Vous interdites de jouir d'un bien volé à un israélite, et vous permettez la jouissance d'un objet enlevé à un païen. » R. Gamaliel ordonna aussitôt qu'il serait défendu dorénavant de garder le produit d'un vol fait à un païen, parce que ce serait une profanation du nom de Dieu [2].

« Si le bœuf d'un israélite, est-il-dit, a frappé le bœuf d'un païen, le propriétaire est dispensé de payer ». A ce sujet, nous n'avons pu donner de raison aux envoyés du gouvernement; mais heureusement avant qu'ils eurent atteint l'échelle de Tyr, ils avaient tout oublié [3].

4 (5). Si le bœuf d'un homme jouissant de ses facultés mentales a frappé celui d'un fou, d'un sourd-muet, ou d'un mineur, le défendeur doit payer le dommage ; si le bœuf d'un sourd-muet, d'un fou, ou d'un mineur, a frappé celui d'un individu jouissant de ses facultés mentales, le défendeur est acquitté. Si le bœuf d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, a causé un dommage avec les cornes, le tribunal leur nomme un tuteur (ἐπιτρόπος), auquel les avertissements ont lieu à cet effet (pour déclarer ensuite le bœuf *mouàd*). Si après que le bœuf était devenu *mouàd* par suite de ces avertissements, le sourd-muet ou le fou a été guéri, ou le mineur est arrivé à sa majorité, le bœuf redevient *tam* [4]. C'est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit : le bœuf reste dans son état présumé (mouàd). Le bœuf des courses de cirques, στάδιον, n'est pas condamné à mort, selon ces mots (ibid) : *lorsqu'il frappe*, non si d'autres l'y incitent.

Par l'expression de la Mischnâ « un bœuf sourd, etc. », il faut entendre le bœuf d'un homme sourd-muet, ou d'un fou, ou d'un mineur. Pourquoi est-il

1. V. J. tr. Aboda Zara, II, 1. 2. Siffré sur Deutéron., § 344 ; Cf. J. Derenbourg, *Essai etc.*, p. 322. 3. Grâce à cette voie miraculeuse une persécution religieuse a été évitée. 4. Les avertissements préalables ne s'adressent pas aux nouveaux maîtres.

dit ensuite : « si le bœuf d'un sourd-muet, ou d'un fou, ou d'un mineur, a causé un dommage, le tribunal leur nomme un tuteur », tandis qu'auparavant on a dit que ces possesseurs sont acquittés ? A ce tuteur, est-il dit, l'avertissement est adressé (pour qu'au cas échéant le bœuf soit déclaré *mouàd*, avec obligation de paiement, tandis qu'auparavant il s'agit du *tam*, sans obligation). Jusque là on sait (par la discussion de la Mischnâ entre R. Meir et R. Yossé) quelle est la règle lorsque le bœuf a été déclaré *mouàd* par devant le tuteur, qui l'a rendu au propriétaire, après disparition de la cause dirimante (il y a discussion alors sur le point de savoir si l'état de 1re présomption persiste ou non) ; mais si les bœufs ont été déclarés *mouàd* chez le propriétaire, puis par lesdites causes ont été livrés à un tuteur et ont causé des dommages, R. Meir n'admet-il pas aussi que la variation de domicile ne modifie pas l'état de l'animal ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit[1] : Si un individu emprunte un bœuf dans l'hypothèse de l'avoir *tam*, et ce bœuf se trouve être *mouàd*, lequel cause un dommage chez l'emprunteur, le propriétaire ne paie que la moitié du dommage, et l'autre moitié est à la charge de l'emprunteur (donc, l'avis de R. Meir prédomine, et la variation de domicile modifie l'état présumé du bœuf). Non, dit R. Eleazar, c'est même conforme à l'avis de R. Yossé, qui dit : le bœuf reste dans son état présumé (aussi le propriétaire complète, par moitié de paiement, ce que paie l'emprunteur). Pourtant l'emprunteur n'est pas tenu de payer seul le tout, parce qu'il a emprunté le bœuf qu'il présumait être *tam*. Mais s'il a emprunté dans cet état présomptif, il ne devrait rien payer du tout, et pourquoi doit-il la moitié du dommage ? On suppose qu'il sait que le bœuf a déjà frappé (et il doit la moitié). On a enseigné[2] : Si le bœuf a tué en présence de l'emprunteur, qui le rend aussitôt au propriétaire avant le prononcé du jugement, l'emprunteur sera acquitté ; s'il ne l'a restitué qu'après le jugement, il sera tenu de payer ; selon R. Jacob, même en ce dernier cas, il échappe à la responsabilité aussi longtemps que le bœuf n'est pas lapidé. — [3].

De ce que la Mischnâ dit que le bœuf dressé pour les courses du cirque n'est pas mis à mort en cas de dommage, sans que pour cela le propriétaire soit acquitté, Aba b. R. Houna tire cette déduction: celui qui pousse l'animal de son prochain, qui par suite de ce mouvement a causé un dommage, sera tenu de payer le montant de la perte.

(6). Si un bœuf *mouàd* a tué un homme avec les cornes, son propriétaire paie le Kofer (Exode, XX, 30) ; si le bœuf est un *tam*, on ne paie pas de Kofer ; dans tous les cas, on tue le bœuf[4], s'agit-il même d'un enfant, fils ou fille. Si le bœuf a tué un esclave ou une femme esclave, son propriétaire paie 30 selà (Exode, XXI, 32), sans se préoccuper si cet esclave valait un maneh ou un *dinar d'or* (25 zouz).

1. Tossefta, ch. 5. 2. Ibid. 3. Suit une page traduite au tr. Guittin, V, 4 (t. IX, p. 23). 4. V. à ce sujet un article approfondi de M. Ichiel Mendelssohn, dans le Recueil Haasyf, an III, 1887, pp. 298-306.

On a enseigné : de ce verset (Exode, XXI, 28), *le maître du bœuf sera innocent,* on conclut que ceci se rapporte au bœuf *tam*, « innocent », qui a tué un homme, et il sera dispensé de la moitié du prix de rachat. Tel est l'avis de R. Eleazar. Maître, lui dit R. Akiba, le bœuf (même en l'état de *tam*) n'est-il pas exposé alors à payer de son corps et à subir la pénalité la plus grave de la lapidation ? (Pourquoi donc déduire de ce verset la dispense de la moitié du rachat, qui est évidente ?) J'ai eu seulement en vue, répond R. Eléazar, le cas suivant (exposé § 7) : « Si le bœuf se proposait de tuer un animal et a tué par mégarde un homme, ou un païen et a tué un israélite, etc.[1]. » Jusque là, R. Akiba objecte à R. Eleazar (la déduction faite plus loin, d'être dispensé de payer pour le meurtre d'un esclave, d'où il ressort que l'application du verset précité est inutile); mais n'est-il pas en contradiction avec lui-même[2] ? On peut dire, répond R. Mescha, qu'il n'y a pas objection contre R. Akiba, parce qu'il s'agit du cas où le défendeur a devancé le jugement et a égorgé l'animal à son usage (en ce cas, il faut apprendre par déduction du verset précité que le défendeur est dispensé). Selon une autre version, cette même déduction du verset en question est faite certes par R. Eleazar ; or, c'est bien lui qui a dit (ci-dessus) : J'ai eu seulement en vue le cas où le bœuf, projetant de tuer un animal, a par mégarde tué un homme, ou un païen et il a tué un israélite, ou un avorton et il a tué un être viable ; le maître est pourtant acquitté.

Quel compte R. Akiba tient-il des mots précités : *le maître du bœuf sera absous* etc. ? (Ne le rapporte-t-il pas au bœuf *tam* ?) Selon lui, ce maître sera *absous* de payer pour l'esclave tué par un bœuf *tam*. Mais R. Eleazar n'admet-il pas aussi la dispense pour le maître du bœuf qui aurait tué quelqu'un, de payer la moitié du rachat? Oui, car selon lui les mots suivants (ibid), *si le rachat lui est imposé*, sont applicables à l'animal *mouàd*. D'autre part, R. Eleazar admet aussi que le maître du bœuf qui a tué un esclave est dispensé de payer sa valeur, par comparaison ; il est dit d'une part (pour l'esclave frappé) : *le bœuf sera lapidé*, et il est dit aussi d'autre part (pour l'homicide) que *le bœuf sera lapidé ;* or, comme au 1er cas il s'agit d'un bœuf *mouàd*[3], il s'agira d'un bœuf analogue au second cas. Mais n'est-il pas dit aussi d'un bœuf *tam* qui a commis un homicide qu'il sera lapidé ? (Et ne peut-on appliquer l'analogie de pénalité, par l'analogie de termes, à l'esclave tué ?) Non, fut-il répondu, on conçoit bien la première analogie où il y a identité de termes ; tandis qu'avec la dernière expression, un peu différente, l'analogie serait moins complète. R. Yassa dit : j'ai entendu raconter une explication à ce sujet par R. Samuel b. R. Isaac ; mais je ne me la rappelle plus.

1. Puisqu'en ce cas le bœuf échappe à la lapidation, on eût pu croire que son maître devra payer sur le montant de ce bœuf la moitié du prix de *rachat ;* le verset précité spécifie donc qu'il y a dispense complète d'argent pour le *tam*.
2. Pourquoi déduit-il une autre dispense du terme biblique *innocent,* puisque ce bœuf est déjà condamné à la lapidation ? 3. Car un *tam* n'entraînerait pas de condamnation pour l'esclave tué.

Voici sans doute, lui dit R. Zeira, de quoi il a été question : au commencement de la section biblique, il est seulement question du bœuf *tam* ; puis la Bible parle du *mouàd*, à propos duquel il s'agit de rachat. Ensuite, le texte invoque la double situation (*tam* et *mouàd*), pour dire que la distinction applicable en cas de décès n'existe plus pour les dommages, qui sont tous payables. Comme la Bible impose ensuite l'égalité d'obligation pour les dommages, tant au *tam* qu'au *mouàd*, on aurait pu croire que cette égalité a été maintenue aussi pour le meurtre d'un esclave ; c'est pourquoi il est dit : *Le maître du bœuf sera absous*, et pour le meurtre d'un esclave par un *tam* le maître sera absous.

R. Ila dit : en tous lieux, on est plus sévère à l'égard de l'esclave que pour tout autre sujet, puisque le maître est tenu de payer 30 selà pour l'esclave tué, quoique perclus de lèpre (tandis que pour un homme libre en cet état, on ne donne que la valeur restreinte) ; on aurait pu croire qu'il y a cette aggravation d'imposer pour l'esclave tué le montant du rachat ; c'est pourquoi il est dit : *Le maitre du bœuf sera absous*, (il le sera en toutes circonstances, même à l'égard de l'esclave tué par un *tam*). Selon une autre explication, le terme *absous* dispense le maître du bœuf de payer le montant des petits qui ont été tués. Comment se fait-il que partout on traite plus sévèrement l'acte du bœuf *mouàd* que celui du *tam*, tandis qu'ici on est au contraire plus sévère pour le *tam* que pour le *mouád*? (Puisque l'on sait déjà, par la déduction d'un autre verset, qu'à l'égard du bœuf il y a dispense de payer la valeur des petits, à quoi bon spécifier ici l'exclusion)? C'est pour dire, que lorsque le bœuf a frappé des hommes sans en avoir eu l'intention, il y a culpabilité, mais il n'y en a pas à l'égard des animaux frappés sans intention. On aurait pu croire que si les bœufs ont eu l'intention de frapper ces derniers, le maître serait tenu de payer ; c'est pourquoi il est dit : *Le maître du bœuf sera absous*, il sera dispensé de payer la valeur. L'auteur de ce même enseignement a adopté ensuite une autre explication des mêmes mots « le maître du bœuf sera absous » ; on déduit qu'il sera dispensé de payer le montant des petits. Mais n'est-il pas écrit : *Si des hommes se battent et frappent une femme enceinte qui, par suite, accouche* (Exode XXI, 22), savoir des *hommes*, non des bœufs sont coupables en cas d'accident? (Donc, à quoi bon déduire la dispense des mots précités ?) Voici, répond R. Ḥagai, comment il faut entendre cet enseignement : si des hommes sans en avoir eu l'intention ont causé un dommage, ils sont tenus de payer ; mais les bœufs, qui sans intention préalable ont frappé, n'entraînent pas la même obligation. Est-ce à dire que si ces derniers ont frappé avec intention, le maître soit condamnable ? Non, puisqu'il est dit : « le maître du bœuf sera absous ; » il sera absous de payer la valeur des petits. Cependant, d'autre part, n'est-il pas dit[1] : *Si deux hommes se battent etc.*, et (auparavant) : *Si des hommes se querellent etc. ?* Or, les conséquences fâcheuses de s'être battus, ou de s'être querellés, ne sont-elles pas les mêmes pour les deux cas ?

1. Cf. J., tr. Synhédrin, IX, 3.

Et comme au second verset il s'agit d'une blessure donnée avec intention, il doit en être de même au 1er verset, et, en outre, on dira à l'inverse : comme ici en ayant eu l'intention de frapper l'un, le coup a frappé tel autre non visé, de même plus haut il peut s'agir d'un prochain non visé qui ait été frappé? En somme, quelle hypothèse admet-on (puisque les 2 sont admissibles)? Il s'agit certes du cas où il n'y a pas eu d'intention coupable; quant à l'objection que l'on pourrait aussi bien supposer le cas d'intention, elle est réfutée de la même façon que plus haut. R. Samuel b. R. Isaac a dit : au commencement du texte, la Bible parle seulement du *tam*; puis elle parle du *mouâd* avec charge de rachat, ensuite des deux pour les dommages, finalement avec dispense pour la valeur de l'esclave. Cette dernière règle est déduite de la juxtaposition des versets parlant de *l'homme frappé*, et de *l'esclave frappé* (ibid. 28 et 32). R. Ḥiya b. Aba. et R. Samuel diffèrent sur l'objet de la dispense (s'il s'agit des 30 selà d'amende, ou de la valeur totale) : l'un dispense de tout, n'admettant pas que le supplément (l'amende) soit supérieur au capital de fonds, dont la dispense est déjà spécifiée; l'autre dit que le défendeur devra payer du moins la valeur intrinsèque de l'esclave perdu, avec seule dispense de l'amende.

6. Si un bœuf se grattant (frottant) contre un mur qui s'écroule tue un homme, ou si ayant l'intention (par méchanceté) de tuer une bête il tue un homme, ou de tuer un païen et tue un israélite, ou un avorton et c'est un être viable, le bœuf ne sera pas tué[1].

Puisqu'il est dit (Lévit. XXIV 17) : *Celui qui aura frappé à mort tout être humain*[2], on conclut du mot superflu *tout* que le coup devra être mortel (pour qu'il y ait culpabilité), de sorte qu'en cas de 2 coups suivis, le 2e qui a hâté la fin est condamnable, et selon une autre version, le second n'est coupable que lorsque le 1er n'était pas dangereux. R. Ila dit : lors même que le 1er coup serait mortel, le second qui a effectué la mort est seul condamnable. L'expression *Et aura tué un homme ou une femme* (Exode, XXI, 29) vise l'analogie suivante : comme l'homme fait hériter à ses fils ce qui lui revient pour dommage subi, de même la femme transmet à ses enfants le montant d'une tel produit. Mais n'est-ce pas le mari qui hérite avant tout de sa femme ? Voici, dit Resch Lakisch, comment R. Oschia le père de la Mischnâ[3] a expliqué la présente dérogation à la règle de l'héritage marital : le rachat (rançon) pour la femme décédée, qu'elle n'a pu faire passer de son vivant au mari, passe à ses enfants. On a enseigné[4] : la vente d'un bœuf mouàd est un marché erroné (nul), selon Rab; mais Samuel dit que le vendeur peut arguer avoir cédé l'animal en vue de l'égorgement (pour être consommé). — *Il donnera la rançon de sa vie*, est-il dit ensuite (ibid. 30). Selon une opinion,

1. Mais le propriétaire sera passible de la peine du *Kofer*, ajoute le commenaire *Pné-Mosché*. 2. V. B., tr. Synhédrin, f. 77a. 3. Cf. tr. Kethouboth, X, 1; tr. Qiddouschin, I, 2. 4. Tr. Schebûth, V, 8 (t. II, p. 373).

on estime la vie du défendeur[1]; selon une autre opinion, on estime celle du demandeur. En outre, d'après la seconde opinion, si un homme a été frappé tour à tour par 2 bœufs (de 2 maîtres), que le 1er coup ait été mortel, et le second quoique moins grave l'ait achevé, admettant la solidarité des 2 coups donnés à estimer d'après la vie du blessé, le 1er maître doit payer le dommage, et le second paiera la rançon; s'il est admis au contraire qu'il n'y a pas de participation à la blessure par le second coup, le 1er paiera la rançon et le second sera dispensé de tout, n'ayant plus rien fait. Selon la 1re opinion au contraire, en n'admettant pas la solidarité des coups, le 1er maître devra payer la rançon, et le second sera dispensé de tout; dans la supposition contraire, les deux sont dispensés de tout paiement (puisqu'une part ne va pas sans l'autre, et que le corps du défendeur n'est pas sujet à rançon).

7. Le bœuf d'une femme, ou celui des orphelins, ou celui d'un tuteur, ou un bœuf sauvage, ou un bœuf du trésor sacré, ou celui d'un prosélyte mort sans héritiers qui a tué, sera passible de la lapidation[2]. Selon R. Juda, les 3 derniers ne seront pas tués, n'ayant pas de propriétaire.

8. Lorsque le propriétaire d'un bœuf déclaré passible de la lapidation veut le consacrer au culte, cette consécration est nulle; s'il l'a égorgé, la chair est interdite. Mais si le propriétaire l'a consacré avant le prononcé de la sentence, la consécration sera valable, ou s'il l'a égorgé d'avance, la chair sera d'un usage permis.

Pourquoi selon R. Juda, les 3 derniers ne seront-ils pas tués (§ 7)? C'est qu'il est dit (ibid. 29): *si le maître averti ne l'a pas surveillé*, il sera condamné à mort, mais non si les bœufs n'ont pas de maître. Est-ce qu'au point de vue du paiement des dommages, R. Juda diffère aussi d'avis et dispense de payer? Oui, enseigne R. Oschia, au point de vue de l'obligation des dommages, la discussion subsiste; R. Meir l'admet, R. Juda en dispense. Quant à l'obligation de la rançon en cas d'homicide, quel est l'avis de R. Juda? Tous, répond R. Pedath au nom de R. Oschia, s'accordent à dire que la rançon est due en ce cas[3]. Selon d'autres, R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï dit: comme il y a discussion au sujet des dommages à payer, il y a discussion pour l'obligation de la rançon en cas d'homicide. En fait, demanda R. Jérémie devant R. Zeira, quel avis suit-on (selon R. Juda)? On adopte l'interprétation de R. Oschia, à savoir que pour les dommages il y a discussion, et selon R. Meir on y est contraint, tandis que R. Juda en dispense; pour la question de rançon au contraire, tous sont d'accord qu'elle est due.

On a enseigné (au sujet du § 8); lorsque le bœuf est sur le point d'être lapidé (après la condamnation), et les témoins accusateurs sont convaincus de

1. V. J., tr. Kethouboth, III, 10 (t. VII, p. 46). 2. Celui qui est préposé à sa garde devait le surveiller. 3. Si ce même bœuf n'avait pas de maître, celui qui l'acquiert doit la rançon.

faux[1], selon R. Yohanan, le premier venu qui s'empare de ce bœuf l'acquiert (il est tenu pour abandonné par le maître) ; selon R. Simon b. Lakisch, c'était une renonciation erronée (basée sur un faux, et la bête reste à son propriétaire).

(10). Si un homme remet son bœuf à un gardien gratuit, à celui qui l'emprunte (pour les travaux du champ), à un gardien salarié, ou à un loueur, tous ces individus remplacent le propriétaire ; ils paient donc le dommage entier, si le bœuf qui l'a causé est un *mouàd*, et la moitié du dommage s'il est un *tam*.

Le propriétaire attache le bœuf par une corde, ferme la porte derrière lui, selon l'usage, et le bœuf sort et cause du dommage (qu'il soit *tam* ou *mouàd*), le propriétaire est condamné au paiement [dit R. Meir[2]], R. Juda dit : il est condamné pour un *tam* et non pour un *mouàd ;* car selon les termes de la Bible (ibid.), il est fautif *si le propriétaire ne l'a pas gardé ;* or, en ce cas il l'a gardé. R. Eliézer dit : il n'y a pas d'autre garantie suffisante pour un *mouàd* que le couteau[3].

R. Eleazar dit: selon R. Meir, la surveillance à l'égard des dommages équivaut la responsabilité (nulle) du gardien gratuit[4]; selon R. Judan au contraire, cette surveillance égale la charge d'un gardien payé[5] R. Eleazar dit qu'il y a aussi une autre conséquence : selon R. Meir, si l'on a livré à un gardien gratuit le bœuf qui cause un dommage, le maître bénéficie de cet état, et il est dispensé de payer ; de même si le bœuf est sorti et a été blessé, le gardien (non préoccupé de le préserver) n'aura rien à payer. Si on l'a livré à un gardien payé, puis le bœuf est sorti et a blessé, le gardien est responsable ; si le bœuf a été blessé, le gardien (non préoccupé de ce point) est dispensé de payer. R. Eleazar dit ensuite : selon R. Judan, si l'on a livré un bœuf même *mouàd* à un gardien gratuit, puis ce bœuf est sorti et a causé un dommage, le gardien en est responsable[6], si le bœuf même a été blessé, le gardien n'est pas responsable. Si l'on a livré le bœuf à un gardien payé, celui-ci est en tous cas responsable de l'animal, qu'il ait nui, ou qu'il ait été blessé.

« R. Eliézer dit : il n'y a pas d'autre moyen de garder le mouàd que de l'égorger. » Selon lui, la surveillance dont parle le verset précité, ne sert à rien, si même on l'entoure d'un mur de fer ; nous estimons donc qu'il faut réduire le corps (l'égorger). Il résulte de cette dernière règle que si l'on a cru pouvoir répondre de la surveillance, et que cependant le bœuf a échappé et blessé, le maître est dispensé de payer ; sinon, il est tenu de payer.

1. J., tr. Synhédrin, VI, 2, et X, 8. 2. Texte du Talmud Babli. 3. Le mieux est de l'égorger et le manger. 4. Ce gardien n'est responsable que de son imprudence. 5. Selon lui, il faut surveiller les bœufs, qu'ils ne sortent pas et ne nuisent pas, comme fait le gardien payé. 6. La surveillance ordinaire du gardien gratuit ne suffit pas ici.

CHAPITRE V

1. Si un bœuf *tam a* tué une vache, et l'on trouve son petit mort à côté d'elle, sans qu'on puisse savoir si le petit est né avant ou après le coup reçu, le propriétaire du bœuf paie pour la vache la moitié du dommage, et pour le petit il paie le quart[1].

Si une vache a tué un bœuf, et l'on trouve son petit à côté d'elle sans qu'on sache si la naissance a eu lieu avant ou après le coup, le demandeur peut se faire payer à l'égard de la vache toute la moité du dommage, mais à l'égard du petit il ne peut se faire payer que le quart.

Puisque d'ordinaire les vaches ne vèlent pas avant terme, on devrait se régler d'après la majorité des cas, et, admettant qu'ici la vache a vêlé par suite du coup reçu, le propriétaire devrait payer la moitié du dommage pour perte du petit, non le quart? Ceci même prouve qu'en fait de question financière on n'applique pas la justice selon la majorité, mais selon l'exception (qui est ici le doute). Toutefois, dit R. Yossé, pour d'autres points on applique les règles de justice en fait d'intérêt financier d'après la majorité des cas. Ainsi, R. Aba a enseigné : Si après qu'un chameau s'est attardé (copulavit) parmi les chamelles, l'un de ces animaux est trouvé mort, il y a présomption que ledit chameau (dans son emportement) a tué un congénère, et son maître est responsable du dommage (preuve qu'en cela on suit les cas les plus fréquents).

Quant à la suite, dit R. Yanaï, « si une vache a frappé un bœuf, etc. », pourquoi le maître ne subit-il qu'un quart de perte sur le petit ? Voici comment il faut rectifier ce passage : on compte à part chacun des dommages, le maître paie (subit) la moitié du dommage sur le corps de sa vache, et le possesseur des petits tient compte au maître de la vache pour la moitié de sa part lui incombant de ce second fait, soit le quart de la valeur des petits. Selon R. Yossé, chacun des maîtres (de la vache et du bœuf) paiera la moitié du délit. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces 2 avis (puisqu'en somme chacun ne paiera qu'un quart pour le petit) ? Il y en a une au cas où les petits seraient morts ensuite : d'après le 1er avis, disant que chacun paie la moitié des 2 dommages survenus (vache et petit), le maître de la vache devra donner la moitié qui lui incombe, et l'autre remettra l'autre moitié ; d'après le second avis, le maître du bœuf ne perd pas la moitié, puisqu'il commence par réclamer une moitié au maître de la vache. Le premier d'entre eux dit : « je remets ma part » ; le second dit : « tu ne prétends pas réclamer pour ce pe-

1. Si le petit est né avant le coup, il n'est pas mort par là, et le défendeur ne doit rien ; s'il est né après le coup, celui-ci a fait avorter la vache, et le défendeur doit payer la moitié du dommage pour le petit comme pour la mère. Vu le doute il paie le quart. 2. J., tr. Kethouboth, II, 1 ; B., tr. Baba bathra, f. 93a.

tit, puisque j'aurais à te rendre en ce cas le quart de la valeur sur le corps ; je te jette donc ce petit cadavre » (et le maître de la vache perdra ce 1/4.)

« Si la vache a frappé un bœuf, etc. », dit la Mischnâ[1]. R. Aboun b. Cahanat demanda devant R. Imi : Est-ce en raison du doute si l'avortement a eu lieu avant ou après le coup, que la 1re moitié est due sur la vache qui a frappé? Si donc il y avait certitude sur l'antériorité du coup, réclamerait-on à chacun des 2 maîtres la moitié du paiement, outre la part du propriétaire des petits ? Or, dira-t-on que si un animal appartenant pour le pied à une personne et en propriété totale à une autre, le premier paiera une moitié du dommage au demandeur égale à la part du propriétaire ? (De même ici, pourquoi le propriétaire est-il aussi astreint à une part?) On peut expliquer, répond R. Imi, qu'il s'agit de l'animal debout[2], autrement dit : si l'on a vendu le pied, ou la moitié du pied, ou le second pied, ou 1/4 de l'entier, cette cession est valable, et l'acquéreur partiel est légitimement responsable d'une part des dommages. R. Simon b. Lakisch ajoute : tous ces enseignements émanent de l'école de Lévi (et n'ont pas d'autorité en fait).

2 (3). Si un potier met ses pots dans la cour d'un individu sans sa permission et que l'animal de cet individu les brise, ce dernier est acquitté ; mais si l'animal est blessé par les pots, le potier doit payer le dommage. Si le potier a mis ses pots avec la permission du propriétaire, le propriétaire doit payer le dommage provenant des pots brisés.

3 (4). Si un homme met dans la cour d'un individu sans sa permission, des fruits que l'animal mange, le propriétaire est acquitté ; mais si l'animal est blessé par les objets, l'homme doit payer les dommages. Si l'homme a placé ces objets avec la permission du propriétaire, celui-ci doit payer le dommage des objets.

4 (5). Si un homme a fait entrer dans la cour d'un individu, sans sa permission, son bœuf, qui y est tué par le bœuf du propriétaire, ou mordu par son chien, le propriétaire est acquitté. Si le bœuf introduit dans la cour tue celui du propriétaire, le dommage est dû ; si ce bœuf est tombé dans le puits du propriétaire et a corrompu son eau, le propriétaire du bœuf paiera le dommage ; si, en tombant dans le puits, il a tué le père ou le fils du propriétaire, le défendeur doit payer le *Kofer*. Si l'homme autorisé par le propriétaire de la cour a fait entrer son bœuf, qui a été tué ou mordu par l'animal du propriétaire de la cour, celui-ci paiera le dommage. Rabbi dit : dans tous les cas, si les objets introduits dans la cour sont endommagés, le propriétaire de la cour n'est condamné à payer le dommage que s'il s'est chargé de les garder[3].

1. L'édition de Venise commence ici à tort le § 2. 2. Le Pné-Mosché corrige *moudd* en *'omed* (lettres interverties). 3. La simple permission n'implique pas l'obligation de garder les objets.

Si un potier met ses pots dans la cour de quelqu'un sans sa permission, puis un bœuf vient d'ailleurs et les brise, le maître du bœuf est dispensé de payer ce dommage [1] ; et s'il s'est blessé aux tessons, le même est aussi dispensé de payer. Cela prouve que la cause primordiale du dommage n'entraîne pas de responsabilité dans une cour (non publique) qui n'est à aucun des deux, ni au demandeur, ni au défendeur.

De même (§ 3), si l'on met dans la cour d'autrui sans sa permission des fruits, qu'un bœuf venant d'ailleurs mange, son maître est dispensé de les payer, comme il l'est si l'on s'est blessé à ces objets. Ceci prouve que les dégâts de la dent ne sont pas payés s'ils arrivent dans une cour qui n'est à aucun des deux.

Si quelqu'un a fait entrer un bœuf dans la cour d'autrui avec sa permission (§4), puis un autre bœuf vient qui heurte le 1er, pousse, mord, se couche [2], ou rue, le maître devra payer le dommage entier [3] survenu chez le demandeur. Selon les autres sages, le dégât entier est dû pour les dégâts de la dent ou du pied [4] ; mais pour avoir heurté, ou frappé, ou mordu, ou s'être couché en nuisant, ou avoir rué, ou poussé, le maître d'un bœuf *tam* paiera la moitié du dommage, et le maître du *mouàd* le paiera entier, du meilleur de ses biens. — R. Juda dit, au nom de Samuel: l'avis de Rabbi sert de règle (même pour le bœuf introduit avec permission, le propriétaire de la cour n'est tenu de payer le dégât que s'il a assumé de surveiller le bœuf). R. Jérémie dit : selon l'avis unanime de tous, si (contre l'ordinaire) un propriétaire a permis de faire entrer un animal dans la maison où il y avait des fruits, en disant qu'il se charge de le surveiller, le propriétaire serait responsable des fruits (déposés sur sa garantie); de même si l'animal a été confié au champ de quelqu'un, qui a permis de le faire entrer, pourvu que le maître de l'animal le surveille, le propriétaire n'est pas responsable des dégâts. Seulement il y a divergence au sujet de l'animal introduit dans une cour : selon Rabbi, celle-ci équivaut au champ (que le propriétaire ne surveille pas, et il n'est pas responsable); selon les sages, elle équivaut à la maison (que son propriétaire surveille avec soin). N'est-il pas dit plus loin (VI, 3) : « Si un individu met son blé dans le champ d'autrui sans permission etc. », les gerbes jouent au champ le rôle des vases à la maison ? (Pourtant les animaux sont libres au champ, non comme les vases de la maison?) On peut supposer, répond R. Yossé b. R. Aboun, que le blé est enclos dans une haie.

6. Si un bœuf voulant frapper un autre bœuf, a frappé une femme enceinte qui a avorté, le propriétaire du bœuf n'est pas obligé de payer pour le fœtus ; mais si un homme voulant frapper un autre, a frappé une femme enceinte qui a avorté par suite du coup, il doit payer pour le fœtus (Exode, XXI, 22). Comment paie-t-on pour un fœtus? On

1. Tossefta, ch. 5. 2. De façon à écraser des objets. Tossefta, I, fin. 3. Son cas ressemble à celui qui a mis des fruits chez autrui. 4. V. ci-dessus, I, 2 fin.

estime ce que la femme valait (comme esclave ou comme ouvrière) avant l'avortement, et ce qu'elle vaut à présent, et le défendeur paiera la différence. R. Simon b. Gamaliel dit : on ne peut agir ainsi, car une femme vaut plus pour le travail après l'avortement (ou l'accouchement) que pendant la grossesse ; il vaut donc mieux estimer la valeur de l'enfant (s'il vivait), et le défendeur la paie au mari de la femme. Si le mari est mort, le défendeur la paie aux héritiers. Si la femme est une esclave libérée, ou une prosélyte, le défendeur ne paie pas pour le fœtus[1].

« Si un bœuf voulait frapper un autre etc. », est-il dit. Est-ce à dire que s'il avait voulu frapper la femme, le propriétaire serait tenu de payer le dommage? Non, il n'y a pas de différence entre l'intention de frapper une femme, ou de frapper un autre bœuf, et s'il est vrai que cette dernière expression est usitée dans la Mischnâ, c'est, dit Aba b. R. Ḥana, en raison des termes analogues énoncés à la suite par la Mischnâ : « Si un homme, voulant frapper un autre, a frappé une femme enceinte[2], qui a avorté par ce coup, il doit payer pour le fœtus ». — On a enseigné[3]: si l'on dit à son prochain de lui rendre une esclave apte à enfanter, elle a de la plus-value par ses enfants. Mais, dit R. Simon b. Gamaliel, est-ce bien un profit, κτίσμα, si l'esclave enfante encore? (Elle perd au contraire de valeur matérielle). Il est écrit (ibid.): *Si des hommes se battent et frappent une femme enceinte, de façon que ses enfants sortent, etc.*[4]. Par cette dernière expression, dit Aba Jossé b. Hanan, on ne saurait pas qu'il s'agit d'une femme enceinte; mais comme le terme *enceinte* est dit auparavant, on en déduit que l'homme est seulement coupable s'il frappe la femme à la matrice ; si donc, il l'a frappée sur la paume ou sur le pied, il serait acquitté. Puis il est dit (ibid.) : *Comme le mari de la femme le lui impose ;* on aurait pu croire que ce mari peut imposer même pour un enfant à naître qui n'est pas de lui[5] ? Aussi, il est dit : *enceinte*, pour indiquer que le coupable devrait payer l'amende de son méfait à l'auteur de la grossesse (non au second mari). R. Ouqba demanda : si un homme a eu des relations incestueuses avec sa mère ou sa sœur, est-il considéré comme maître de la grossesse (pouvant imposer l'amende au coupable qui aurait frappé une telle femme enceinte)? Non, parce qu'il est dit : *le mari*, celui qui peut porter légitimement ce titre, non tout autre. R. Yassa au nom de R. Yoḥanan dit : les nouveaux-nés ne sont pas légalement affranchis par le fait d'avoir été frappés à perdre une dent ou un œil. On comprend qu'il n'y a pas lieu d'appliquer l'affranchissement au sujet de la dent (les enfants n'en ont pas) ; mais pourquoi pas pour la perte de l'œil (qu'ils ont)? Voici, dit R. Yassa b. R. Aboun, comment il faut rectifier cet enseigne-

1. Pour un esclave libéré ou le prosélyte sans héritier, nul paiement n'est dû après la mort. 2. S'il avait eu l'intention de la frapper, il ne paierait pas d'amende, étant passible de la mort. 3. V. Tossefta, ch. 9. 4. V. Mekhilta, sect. *Mischpatim ;* ch. 8. 5. Si après répudiation la femme enceinte a épousé un autre.

ment : les nouveaux-nés ne sont pas affranchis par le fait que leur mère a perdu une dent ou un œil.

6 (7). Si un individu creuse un puits (dans son domaine privé), ouvrant sur un domaine public, ou s'il le creuse dans un domaine public et laisse son ouverture dans un domaine privé [1], ou s'il le creuse dans son domaine privé et laisse son ouverture dans le domaine privé d'un autre individu, il est condamné à payer le dommage des hommes et des choses qui tombent dans le puits.

(8). Si un individu creuse un puits dans le domaine public, et un bœuf ou un âne y tombe et meurt, l'individu doit payer le dommage à la condition que le puits ait une profondeur de 10 palmes, car la chute à cette profondeur peut faire mourir un bœuf ou un âne. Si le puits n'a pas cette profondeur, le propriétaire est acquitté même si l'animal meurt, mais il est condamné à payer le dommage si l'animal reçoit une blessure.

Il est écrit (ibid. 33) : *Si quelqu'un ouvre une fosse, ou creuse une fosse ;* la répétition du mot *fosse* indique que le 1er vise la pénalité capitale, et le second l'obligation de payer le dommage. Selon R. Isaac, l'obligation des 2 pénalités est à déduire du même verset [2] ; seulement, dans l'application, il faut établir une distinction : en cas de pénalité capitale, rien n'est dû pour le bris des ustensiles, mais en cas de simple dommage il faut tout payer. Par notre verset, on connaît la culpabilité de celui qui a *creusé ;* en est-il de même pour le puits acheté, ou reçu en héritage ou par don ? Oui, en raison du mot superflu *ou*, l'homme est tenu de couvrir le puits.

Des termes de la Mischnâ, il semble résulter que si le puits entier est dans la rue, où tout est abandonné, le possesseur est irresponsable ; est-ce à dire que l'on peut abandonner au dehors les suites de ses dommages ? Au contraire, dit R. Yossé b. R. Aboun, le propriétaire est alors responsable, selon ce qu'a dit R. Yossé b R. Juda (III, 3) : trois sujets qui sont proches d'un domaine public sont identifiés avec ce dernier (et l'homme est responsable). Si au lieu de creuser la terre sur la voie publique on y a élevé une petite hauteur, est-on aussi coupable ? En quel cas cette question est-elle posée ? Pour ceux qui arrivent, le haut de la voie est visible ; mais pour ceux qui descendent, il n'est pas visible ; est-on alors coupable ? (Question non résolue).

7 (9). Deux individus ont en commun un puits ; l'un d'eux s'en sert et ne le couvre pas ; l'autre s'en sert à son tour et ne le couvre pas non plus (puis un animal y tombe) ; le second doit payer le dommage. Si le premier après s'être servi du puits l'a couvert, mais le dernier trouvant le puits ouvert (le couvercle s'étant cassé) ne l'a pas couvert, le dernier est

1. Nous suivons la version du Babli, qui place ce § avant le suivant, à l'inverse du texte jérusalémite moins logique. 2. Il parle tour-à-tour de mort et de simple dommage.

condamné au paiement des dommages causés par le puits. Si le propriétaire du puits l'a bien couvert, et un bœuf ou un âme en marchant sur le couvercle est tombé dans le puits, le propriétaire est acquitté ; mais si la fermeture n'était pas suffisante, il est condamné à payer le dommage. Si un ouvrier travaille dans le puits, et qu'un bœuf ou un âne, effrayé par le bruit du travail, est tombé en avant, le propriétaire du puits paiera le dommage; si, effrayé par le bruit du travail, il est tombé en arrière, le propriétaire est acquitté. Si un bœuf ou un âne qui tombe dans un puits porte un harnais qui se brise, le défendeur paiera pour l'animal, non pour le harnais. Si un bœuf dont l'intelligence ou l'instinct n'est pas dans sa maturité normale, est tombé dans un puits, le propriétaire est condamné au paiement; mais si un garçon ou une petite fille, ou un esclave ou une femme esclave y est tombée, le propriétaire est acquitté [1].

Comment peut-il être question d'un puits en commun » ? (Il est impossible que l'un d'eux n'y ait pas mis la dernière main ?) Il s'agit du cas, répond R. Yanaï, où tous deux ont posé la dernière pierre (cause de la solidarité). Pourquoi ne pas parler du cas où chaque associé a creusé un puits de 10 palmes, de sorte que chacun serait responsable [2] ? On a voulu adopter le cas d'un puits de 10 palmes à deux associés, conforme au précédent. — « Si l'un d'eux s'en sert et ne le couvre pas, puis l'autre s'en sert sans le couvrir non plus, le second doit payer le dommage. » R. Abba b. Cahana, ou R. Yassa dit au nom de R. Yohanan : le premier est acquitté pendant aussi longtemps qu'il lui faudrait pour aller couper des cèdres au Liban (devant servir à la couverture). Cette mesure est une aggravation et un allègement ; car à ceux qui habitent près du Liban, on laisse peu de latitude ; tandis qu'à ceux qui demeurent au loin, on en laisse beaucoup.

« Si le propriétaire du puits l'a bien couvert, etc. » Jusqu'où faut-il que le puits soit couvert ? On se réglera d'après ce qui a été enseigné ailleurs [3] : On n'établira pas sous la voie publique de cavité devant servir de puits, de citernes ou de cavernes. R. Eléazar le permet, à condition qu'au dessus une voiture chargée de pierres puisse passer (il en sera de même ici). R. Yanaï dit : Le terme *dedans* (où l'animal est tombé) est aussi bien applicable à l'avant qu'à l'arrière, et en ces cas le propriétaire du puits est acquitté : si c'est au dehors, le propriétaire est acquitté pour la chute faite devant, mais il est responsable de l'arrière. — « Si un bœuf tombe avec son harnais qui se brise, ou un âne avec son harnais qui se déchire, le propriétaire est responsable de la perte de l'animal, non de celle des ustensiles ». Toutefois, dit Samuel, cette der-

1. Selon le commentaire, il ne paie rien, si l'homme est mort (si le bœuf tue un homme, le propriétaire du bœuf paie le *Kôfer* seul), mais il paie le dommage si l'homme s'est blessé en to ant. 2. V. ci-dessus, I, 2. 3. Tr. Baba bathra, III, 12, Cf. Biccourim, t. I

nière dispense s'applique au cas où ces objets ont été rompus par l'air chaud du puits, mais s'ils sont brisés pour avoir heurté le sol, il est responsable. R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux : même en cas de rupture par le sol, le propriétaire est acquitté, le texte légal dispensant des suites de toute chute, comme il est dit (ibid.) : *S'il y tombe un bœuf ou un âne;* or, il s'agit du bœuf seul, non de ses ustensiles, ou de l'âne, et non de son harnais[1]. Il semble du reste que c'est une déduction par a fortiori : Puisque dans un puits pouvant causer seulement des dommages, le propriétaire n'est pas responsable de la mort[2], mais des vases brisés, à plus forte raison doit-il être responsable de ces derniers dans un puits de 10 palmes, où les suites d'un accident mortel lui incombent.

Aussi il est dit : *S'il y tombe un bœuf ou un âne*, le bœuf seul et non ses ustensiles, ou l'âne seul sans son harnais.

« Si un bœuf sourd ou sans instinct ou trop jeune tombe dans le puits, le propriétaire de ce dernier est responsable. » Il est bien entendu, dit R. Eleazar, qu'il s'agit de ces défauts inhérents à l'animal lui-même (non à son maître). Si un garçon ou une petite fille, un esclave ou une femme esclave y tombe, le propriétaire est acquitté. »

8 (10). Ce que l'Écriture dit du bœuf se rapporte à tous les animaux. Ainsi, quand un animal quelconque tombe dans un puits, il faut payer le dommage. Lors du retrait des animaux du mont Sinaï (à la promulgation du décalogue), il fallut les retirer tous. Si un individu a volé un animal quelconque, il faut payer le double. Si un individu a trouvé un animal quelconque perdu, il faut remplir les devoirs prescrits pour rendre les choses perdues (Deut. XXII, 1, 2). Si un animal quelconque succombe sous le fardeau, il faut lui venir en aide (Exode, XXIII, 5). Le précepte de *ne pas museler le bœuf lorsqu'il foule le grain* (Deuter. XXX, 4). Celui de *ne pas labourer avec un bœuf et un âne accouplés* (ibid XXII, 10), et le repos sabbatique (ibid. V, 14), se rapportent également à tous les animaux. Pourquoi donc la Bible parle-t-elle du bœuf et de l'âne? C'est que ces animaux sont les plus communs.

Pour « l'animal qui tombe dans un puits » on le sait de ce qu'il est dit (ibid) : *Si un bœuf ou un âne y tombe.* « *Lors du* retrait des animaux du mont Sinaï », il est dit (ibid. XIX, 13) : *Ni bête, ni homme, ne vivrait pas.* « Si un individu a volé un animal, il doit payer le double », car il est dit (ibid. XXII, 13) : *Soit bœuf, soit âne.* « Si l'on a trouvé un animal quelconque perdu, il faut le restituer, car il est dit (ibid. XXIII, 4) : *Tu le lui ramèneras.* « Si l'animal succombe sous la charge, il faut l'aider », car il est dit (ibid. 5) : *Tu ne l'abandonneras pas.* « Il ne faut pas museler le bœuf lorsqu'il foule le grain, selon ces mêmes termes (Deutéron. XXV, 4). Le précepte de ne pas labourer

1. V. Mekhilta, sect. Mischpatim, ch. 11. 2. Ci-dessus, § 7.

avec des animaux hétérogènes est exprimé en ces termes (Lévit. XIX, 19): *Tu n'accoupleras pas tes bêtes avec d'autres de différentes espèces.* Enfin le repos sabbatique est prescrit par ces mots (Exode, XXIII, 12): *Afin que ton bœuf et ton âne se reposent.*

« Il s'agit d'animaux ou d'oiseaux de ce genre ». Samuel dit: Le canard maritime avec le canard terrestre (quoique semblables) constituent un mélange interdit. R. Yossé dit: Notre enseignement[1] ne s'exprime pas de même, mais dit que le bœuf ordinaire avec le bœuf sauvage, ou l'âne ordinaire avec l'âne sauvage forment un mélange défendu. Resch Lakisch dit: Rabbi, en parlant d'animaux et d'oiseaux de ce genre, a énoncé un enseignement plus général, englobant les deux séries précitées. R Yohanan dit: j'ai appris à l'école de Lévi que le mélange du coq et du faisan, φασιανός, ou du coq avec le paon, ταώς, quoique semblables entre eux, constituent un mélange interdit[2].

CHAPITRE VI

1. Si un individu après avoir fait entrer sa brebis à l'étable ferme la porte comme il faut, et si la brebis sortant ensuite cause un dommage, il est acquitté; s'il n'a pas bien fermé la porte, il doit payer le dommage. Si la paroi de l'étable s'est écroulée pendant la nuit, ou si des voleurs l'ont brisée, et la brebis sortant a causé un dommage, il est acquitté. Si les voleurs ont fait sortir la brebis qui a causé un dommage, les voleurs doivent payer le dommage.

R. Il a dit au nom de R. Yanaï: L'avis de la Mischnâ disant qu'en cas de clôture suffisante, le propriétaire est acquitté, est contesté; R. Eleazar dit que cet avis est d'accord avec tous (même avec R. Meir). Puis R. Ila dit en son propre nom: il y a lieu de préférer l'avis de R. Eleazar, car le précepte biblique de la surveillance est applicable non au corps, mais aux cornes. En somme quel avis l'emporte? Resch Lakisch dit aussi que l'avis de la Mischnâ est contesté, contrairement à l'avis de R. Eleazar (donc, l'avis de R. Yanaï l'emporte). Un enseignement dit[3]: Selon R. Eliézer b. Jacob, en tous cas (soit pour l'animal *tam*, soit pour le *mouâd*), la moindre clôture suffit pour qu'il y ait dispense. Jusqu'ici on sait la dispense en cas de clôture des 4 côtés (tous solides); mais si le quatrième côté était défectueux, et l'animal par son élan l'a renversé, quelle est la règle? On peut la résoudre à l'aide de ce qui suit[4]: Si un mur est tombé par le vent d'orage ou de tempête, bien que construit convenablement, le propriétaire est acquitté; si non, il est responsable des dégâts. Or, il va sans dire qu'il s'agit du cas où le mur ruiné était entouré

1. Tossefta, tr. Kilaïm, ch. 1. 2. J., tr. Kilaïm, I, 6. 3. Tossefta, ch. 5.
4. Tossefta, tr. Baba mecia, ch. 11.

de trois murs solides qui ont tous tombé (de même ici pour l'animal échappé).

On a enseigné [1] : R. Josué dit que quatre individus n'ont pas besoin en justice humaine de payer le dommage causé, mais ils le doivent moralement, et la Providence ne leur pardonnera qu'apres dédommagement: 1° Celui qui sait pouvoir offrir une attestation en faveur de quelqu'un et s'en abstient; 2° Celui qui salarie des faux témoins de façon à faire débourser autrui injustement (au profit d'un tiers); 3° Celui qui pousse une gerbe de blé près d'un foyer; 4° Celui qui ouvre une brèche devant un animal. — « Si des voleurs ont fait sortir la brebis qui a causé un dommage, ils doivent le payer ». C'est vrai, dit R. Oschia, lorsqu'ils l'ont fait sortir pour la voler (elle entre alors dans leur domaine); mais s'ils l'ont fait sortir pour la perdre seulement, ils ne sont pas responsables.

2. Si le propriétaire a laissé la brebis exposée au soleil [2], ou s'il l'a remise sous la garde d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, et qu'elle soit sortie causant un dommage, il doit le payer. S'il a remis sa brebis au berger, la responsabilité tombe sur le berger. Si la brebis est tombée dans un jardin, et qu'elle ait profité du dommage causé, son propriétaire paie selon le profit qu'il en a eu [3] ; si elle est entrée simplement dans le jardin et y a mangé, son propriétaire paie selon le dommage causé. Comment paie-t-on selon le dommage? On estime ce que le champ, qui donne un *saah* de fruit, valait avant que la brebis en ait mangé une partie, et ce qu'il vaut à présent [4]. R. Simon dit : Si la brebis a mangé des fruits mûrs, le défendeur paiera la valeur des fruits mûrs qu'elle a mangés, soit un *saa*, soit deux (selon la quantité).

On a enseigné [5] : Si un berger a livré son troupeau à un second berger, le premier est seul responsable des accidents, le propriétaire ayant confiance en lui, non le second. Rab et Resch Lakisch disent tous deux : Dès que le premier berger a transmis le troupeau à un autre, il n'en est plus responsable. Ainsi l'a dit aussi la Mischnâ : « S'il a remis les brebis à un autre berger, la responsabilité incombe à celui qui a pris sa place ; si la brebis est tombée dans un jardin, et qu'elle ait profité du dommage causé, son propriétaire paye selon le profit qu'elle en a ». R. Houna dit : c'est vrai que le profit seul sera payé lorsque l'animal est tombé sur de la verdure, qu'il a ainsi gâtée (sans se heurter à terre), mais si l'animal s'est levé et a mangé sur place, son propriétaire devra payer les dégâts causés, ainsi qu'il est dit : « Si elle est entrée simplement au jardin et y a mangé, son propriétaire payera selon le dommage causé ». R. Yossé b. R. Hanina dit au contraire: Si l'animal a dévoré la plate bande où il est tombé par accident ; son propriétaire est ac-

1. Tossefta, tr. Schebouoth, ch. 3. 2. En un lieu trop chaud pour qu'elle puisse rester en place. 3. Non selon le dommage qu'elle a causé. 4. Au lieu d'estimer, dit Raschi, la valeur de la partie mangée. 5. Tossefta, ch. 6.

quitté, mais si l'animal est allé sous une autre bande voisine, et y a causé un dégât, son maître doit le payer. R. Yohanan et Resch Lakisch disent tous deux que si même l'animal s'est mis à paître dans tout le jardin, son maître reste acquitté (en raison de l'accident originel de la chute) ; il n'y a jamais de responsabilité que lorsque l'animal quitte le jardin pour aller à la rue, puis va de la rue à un autre jardin. La question est de savoir comment on juge le cas où l'animal étant tombé dans le jardin en sort et va manger de la verdure dans un autre jardin ? (Est-ce une entrée simple, ou non ?) Selon l'avis de R. Yossé b. Hanina, son maître devra certes payer le dégât, car d'après cet avis il n'y a de dispense que pour le dégât commis sur la plate-bande où l'animal est tombé, non au delà; donc ici, s'agissant d'un autre jardin, le payement est dû. Mais il y a doute, selon l'avis de R. Yoḥanan et Resch Lakisch, puisqu'ils disent : Si même l'animal s'est mis à paître dans tout le jardin, son maître reste acquitté. Il n'y a jamais de responsabilité que si l'animal quitte le jardin pour aller à la rue, puis va de la rue à une autre jardin (d'après eux aussi, on peut conclure à l'acquittement). Si l'animal est tombé dans un endroit où il pouvait régulièrement marcher (sans obstacle forcé), ou s'il a marché dans un endroit où il y avait probabilité qu'il tombera, quelles seront les responsabilités ? (Au premier cas, son maître devra-t-il payer la seule part du profit tiré, ou le montant total du dommage en raison de la facilité de l'accès ? Par contre, au second cas, en raison de l'inégalité du sol, son maître n'était-il pas tenu de le surveiller ?) Ce n'est pas l'objet d'un doute, répondit R. Yossé b. Hanina, selon les termes de la Mischnâ : « Si l'animal est tombé » (sans se préoccuper de la difficulté ou facilité du terrain), ou « Si la brebis est entrée, etc. ». Le doute a lieu en ces cas : Si la brebis est tombée dans un endroit où il y a lieu de tomber, est-ce semblable au cas où elle serait tombée dans un endroit où l'accès est facile ? (En ce cas de chute, son maître doit-il payer seul, lorsque en cas d'entrée simple il aurait à payer le montant total du dégât ?) Il faut donc poser les deux questions : 1° Le propriétaire doit-il payer le profit, sans souci de la facilité ou difficulté quant à la place où l'animal est tombé, ou sera-t-il acquitté en raison de la force majeure du sol ? Et de même 2° il faut poser la question inverse : Le maître devra-t-il le montant total du dégât (en raison de la difficulté notoire de l'état du sol exigeant sa surveillance) ? (question non résolue).

On a enseigné[1] : On n'estime pas le dégât d'une plate-bande dans un sol d'une contenantce d'un kour, car ce serait au détriment du défendeur, le dégât étant insignifiant, ni dans un sol de la contenance d'un kab ; car ce serait trop à l'avantage du demandeur ; mais on l'estime dans un sol d'un saa, et combien un tel champ valait avant le dégât. R. Juda dit : On estime le dégât d'après le sol et non d'après lui-même, lorsque l'animal a dévoré p. ex. les bourgeons des figues, ou ceux de la vigne ; mais s'il a mangé des vesces, ou

1. Tossefta, ch. 6.

des figues hâtives, on estime les fruits comme entiers. R. Juda dit au nom de R. Akiba : Si l'animal a mangé des fruits mûrs, son maître les paiera comme tels ; s'il a mangé de jeunes plants, on les estime parfois comme tels [1], et parfois d'après le sol de la valeur d'un saa. R. Simon b. Juda dit, au nom de R. Akiba : Du blé non arrivé au tiers de la maturité est compté comme plant. A l'école de R. Yanaï on a dit : On estime un sol de 3 cabs(= 1/2 saa) pour 60 Tirkab (= 30 saa). R. Yossé b. R. Houna dit : On estime une tige comme 60. Un homme vola une datte sèche; on rapporta le fait à Samuel, qui dit d'estimer combien le palmier valait (et quelle est la différence) ; c'était, dit R. Yossé b. R. Aboun, une figue à confire.

3. Si un individu met son blé dans le champ d'un autre sans permission, et l'animal qui appartient au propriétaire du champ le mange; le propriétaire est acquitté. Si l'animal, se heurtant contre le tas de blé, se blesse, le premier individu doit payer le dommage. S'il y met son blé avec permission et l'animal le mange, le propriétaire de l'animal doit payer le dommage [2].

4. Si un individu remet le feu à la garde d'un sourd-muet, d'un fou, ou d'un mineur, et que le feu cause un dommage, il est acquitté par le tribunal des hommes, mais est condamnable par la justice du Ciel. S'il le remet à la garde d'un homme jouissant de ses facultés intellectuelles, cet homme en est responsable et doit payer le dommage. Si un individu, apporte d'abord le feu, puis un autre apporte du bois pour l'allumer, le deuxième est responsable ; si le premier a apporté le bois et le deuxième le feu, c'est encore le deuxième qui est responsable. Si un troisième individu a allumé le bois, le troisième est responsable, et non les deux premiers, si un vent extraordinaire l'a allumé, les deux individus sont acquittés.

Hiskia dit : la dispense de la Mischnâ a lieu au cas où l'on a livré à l'un de ces individus un charbon enflammé ; mais celui qui aurait livré une flamme ardente serait responsable des suites. Selon R. Yohanan, soit pour le charbon, soit pour la flamme, il n'y a pas de responsabilité. Contre l'avis de Hiskia (supposant qu'il s'agit d'un charbon livré par autrui), est-ce à dire que si l'on voit rouler dans la rue un charbon d'autrui que l'on n'éteint pas, on ne serait pas acquitté ? (Est-on tenu de l'éteindre ?) Il s'agit du cas, fut-il répondu, où l'on a livré un charbon, ou une flamme déjà abandonnée par quelqu'un, de sorte que l'on ne peut rien conclure de là. D'après une version, le terme de la Mischnâ (au sujet de l'intervention d'autrui, ou du vent) est « allumer » ; d'après une autre version, c'est « souffler ». La première version a pour base ce verset (Exode, III, 2) : *comme une flamme de feu*. La seconde version a

1. Si le fruit est important. 2. Une objection de R. Isaac sur ce §, réfutée par R. Yossé b. Aboun, se retrouve ci-dessus, V, 4.

pour base ces mots (Jérémie, II, 9) : *il était en mon cœur comme une flamme brûlante.*

« Si un fort vent l'a allumé, les deux individus sont acquittés ». Ces mots, dit-on là-bas (à Babylone), sont applicables à un vent violent d'orage ; mais pour un vent auquel le monde est habitué, le dommage devra être payé. R. Yohanan et Resch Lakisch disent tous deux ; même en présence d'un vent auquel le monde est habitué, tous deux sont acquittés, car le vent extraordinaire n'arrive pas toujours (et l'on ne s'en préoccupe pas).

5. Si un individu allume un feu qui brûle du bois, ou endommage des pierres, ou la terre, il doit payer ; car il est écrit : « *Si le feu sort et trouve des épines, consume la gerbe ou le blé sur pied ou endommage le champ, il doit payer* (Exode, XXII, 6).

Si le feu qu'il a allumé a causé un dommage, après avoir sauté sur un mur haut de quatre aunes [1], ou après avoir passé une grande route, ou un fleuve, le maître est acquitté.

Chaque terme de ce verset est indispensable, car le mot *épine* a cela de particulier qu'il s'agit d'un objet qui d'ordinaire brûle vite, et l'on aurait pu croire que le précepte en question ne se rapporte qu'à de tels sujets ; aussi est-il dit *gerbe*. Si ce dernier mot seul était cité, on eût supposé comme similaire qu'il s'agit seulement d'objets détachés du sol ; aussi y a-t-il *blé sur pied*. D'autre part, les deux termes ont cela de particulier qu'il s'agit d'objets brûlant vite ; mais d'où sait-on la règle si le feu a léché le luminaire, ou calciné des pierres? Aussi il est dit : *ou le champ*. Pourquoi alors ne pas employer les termes : épine, blé sur pied, champ, et non celui de *gerbe* ? D'après R. Juda, qui applique ce dernier terme à la déduction que l'incendiaire est responsable de tout le contenu de la gerbe, on comprend son emploi ; mais d'après les autres sages, qui prescrivent de payer en cas d'incendie la gerbe seule, savoir le froment ou l'orge, pourquoi après l'emploi du mot *champ*, ajouter celui de *gerbe* ? (Question non résolue). « Si le feu allumé a causé un dégât après avoir sauté sur un mur haut de 4 coudées, ou sur la voie publique, ou sur un fleuve, l'incendiaire est acquitté ». Il s'agit là, dit Rabba, d'un feu vertical ; mais pour celui qui se propage horizontalement, tous sont d'avis que la responsabilité est maintenue. Selon R. Yohanan, au contraire, il s'agit là d'un feu qui se propage horizontalement ; mais pour le feu qui brûle en s'élevant, tous sont d'avis d'acquitter l'auteur du feu.

6. Si un individu allume chez lui le feu, qui passe dans le domaine d'un autre et cause un dommage, quel espace (ou quels obstacles) doit-il comprendre, pour que l'individu ne soit plus responsable de ses ravages ? R. Eleazar b. Azariah dit : Si le feu a dû passer par la moitié de l'espace nécessaire pour obtenir un kour (mesure de blé), le proprié-

1. Dépassant d'autant le bois qui brûle.

taire est acquitté ; R. Eliézer dit : la mesure sera de 16 aunes, selon la mesure de la voie publique. R. Akiba dit : 50 aunes. R. Simon dit : on ne peut pas établir de règles générales ; tout dépend de la nature de l'incendie et des circonstances.

On a enseigné [1] : Un jour, un incendie traversa le Jourdain, tant il était violent. « Quel espace le feu doit-il comprendre » (pour éviter à son auteur la responsabilité)? R. Eliézer dit: « La mesure sera de 16 aunes, selon la mesure de la voie publique », et en cas de vent, 30 coudées; R. Juda dit 30 coudées, et en cas de vent 50. R. Akiba dit 50, et en cas de vent 100. Un jour, en un lieu d'Arabie, le feu sauta à plus de 300 coudées. Toutes ces mesures sont vraies lorsque le feu saute spontanément ; mais si du bois se trouve échelonné devant lui, ou s'il continue de se propager, fut-ce jusqu'à un mille, l'incendiaire est coupable. Si le feu traverse un cours ou un canal large de 8 coudées, l'auteur du feu est acquitté.

7. Si un individu allume un feu qui amène l'incendie d'un tas de blé et des objets qui étaient cachés dans ce tas, selon R. Judah, il doit payer pour le blè et pour les objets cachés; les autres docteurs disent ; il ne doit payer que pour le tas de blé ou d'orge, non pour les objets cachés [2]. S'il y avait dans le tas une chèvre attachée et un esclave auprès, il paiera aussi pour la chèvre [3]. Mais si l'esclave était attaché et la chèvre libre, il ne paiera rien [4]. Les autres docteurs (qui ne font pas payer pour les objets cachés dans le blé) sont d'accord avec R. Juda que, si l'individu cause l'incendie d'une maison, il doit payer pour tous les objets qui y sont cachés ; car on a l'habitude de mettre tous les objets dans les maisons (le défendeur est donc responsable).

R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : Les Sages admettent, d'accord avec R. Juda, que l'incendiaire est responsable des ustensiles de culture qui seraient enfouis dans la gerbe, car c'est l'usage de les placer là. Est-ce que R. Juda n'est pas en contradiction avec lui-même, car ailleurs il dit [5]: Pour tout ce qui est enfoui en terre, poireaux et oignons, le droit d'oubli n'est pas applicable, et il en est exclu, tandis qu'ici il englobe ce qui est enfoui dans la série des dégâts par le feu? Par contre, fût-il répondu, R. Juda interprète ici que l'on déduit du terme superflu *gerbe*, l'obligation du payement, applicable à tout ce qu'elle contient. De même les autres sages se contredisent: Ils disent que les objets cachés sont englobés dans la loi sur l'oubli, tandis qu'ici ils l'excluent de l'obligation du payement. C'est qu'ailleurs, par analogie entre les termes *blé sur pied* et *champ*, tout ce qui est à découvert est soumis à cette loi, et du terme *moisson* qui suit, on

1. Tossefta, ch. 6. 2. C'est contraire à l'habitude de cacher là des objets.
3. Elles s'y trouvent souvent. 4. Car, pour l'homme tué, il y a la peine capitale. 5. Tr. Péa, IV, 9.

aboutirait à la même exclusion (de sorte que les deux exclusions se suivant, on en déduit une extension). R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Yoḥanan : Les sages admettent d'un commun accord avec R. Juda que l'incendiaire est responsable des ustensiles de culture qui seraient enfouis dans la gerbe, car c'est l'usage de les placer là? (Et si, par suite du texte biblique, les sages n'imposent pas l'obligation de payer le dégât de ce qui est caché, pourquoi est-ce obligatoire ici pour les ustensiles?) En effet, répond R. Osshia, il y a une autre raison : il s'agit de la combustion faite chez lui, d'ustensiles que l'on n'a pas l'habitude de cacher, et comme il n'y a pas de témoins attestant la présence des ustensiles, le serment devra être déféré; mais s'il y a des témoins attestant leur présence, tous s'accorderaient à dire comme R. Juda que le payement est dû. Ainsi, l'on a enseigné[1] : Si un monceau de froment est couvert par de l'orge, ou à l'inverse un monceau d'orge couvert de froment, on donnera un monceau d'orge ; et R. Juda reconnaît comme les sages que le prêteur d'un emplacement qui aurait laissé là des vases, n'y aura pas droit en cas d'incendie. Un homme a mis en dépôt chez un autre un sac fermé ; et comme il arriva un accident (vol ou perte), le défendeur prétendit que le sac contenait des déchets (du son), tandis que le demandeur prétendait son sac plein de soie, μέταξα ; le demandeur, sous la foi du serment, a droit à sa réclamation. Mais, dit R. Yoḥanan, ce dernier peut-il imposer au défendeur des objets en dehors de son usage habituel ? Cette question peut se résoudre par ce qui suit[2] : le fermier de Bar-Ziza confia à quelqu'un une livre d'or. A la mort de Bar-Ziza et de son fermier, les héritiers de l'un et de l'autre vinrent plaider devant R. Ismaël b. R. Yossé, qui dit : Chacun sait que tout ce qui appartient au fermier de Bar-Ziza provient de ce dernier ; qu'on le donne donc aux fils de Bar-Ziza. Celui-ci laissa par devers lui des fils majeurs et des mineurs. R. Ismaël laissa l'ordre que les majeurs prennent leur part, et que celle des mineurs soit réservée jusqu'à leur majorité. Sur ce, R. Ismaël b. R. Yossé mourut. La cause fut portée devant R. Hiya, qui dit: il arrive parfois aux gens de ne pas vouloir faire connaître leur avoir, qui ici est au fermier, donc il faut distribuer le reliquat aux fils de ce dernier. Mais, fut-il répliqué, le dépositaire a déjà remis la moitié aux fils de Bar-Ziza[3] ? Soit, fut-il dit, la première remise remonte au précédent tribunal, et la remise actuelle aux juges actuels. Est-ce que les fils du fermier peuvent demander aux héritiers de Bar-Ziza de leur restituer la première remise ? Non, car ces derniers peuvent aussi arguer que la remise a été faite par ordre du tribunal. Est-ce que les mineurs peuvent demander aux majeurs de partager avec eux ce qu'ils avaient reçu? Pas davantage, car ces derniers peuvent arguer avoir fait une trouvaille. De même, dit R. Isaac, les mineurs ne peuvent rien réclamer aux fils majeurs, qui ont pour ainsi dire été favorisés par un don.

1. Tossefta, ch. 6. 2. Tr. Schebouôth, VII, 2 (f. 37). 3. V. B., tr. Synhédrin, f. 29b ; le texte a été corrigé d'après les mots restitués par Lonzano. V. Buber, *Haasif*, II, p. 326, d'après le passage parallèle.

8. Si une étincelle sort de la forge et cause des dommages, le forgeron doit les payer. Si un chameau passe dans la rue, chargé de filasse qui pénétrant dans une boutique y prend feu et brûle la maison, le propriétaire du chameau doit payer le dommage. Si le boutiquier a placé sa lumière au dehors, il paiera le dommage. R. Juda dit : si c'était à la lumière de Hanuca [1], il est acquitté.

On a enseigné [2] : selon R. Juda, à la lumière de Hanuca, le boutiquier est acquitté, en raison du devoir religieux ; selon les autres sages, même en ce cas il est responsable (et tenu de veiller). De même, celui qui établit la Soucca à la porte de sa boutique au jour de la fête des tentes, bien qu'il s'agisse d'un devoir religieux, sera responsable du dégât, si un passant se blesse auprès de cette tente.

CHAPITRE VII

1. L'amende du double imposée au voleur est plus souvent prononcée que l'amende du quadruple ou du quintuple, car le voleur paie le double pour tout ce qu'il a volé, soit un animal, soit un objet inanimé ; tandis que l'autre amende ne s'applique qu'au vol d'un bœuf ou d'un agneau, comme il est dit : *Si quelqu'un vole un bœuf ou un agneau, et qu'il le tue ou le vende, il paiera 5 bœufs pour le bœuf et 4 agneaux pour l'agneau* (Exode, XXI, 37). Celui qui vole à un voleur, n'est pas obligé de payer le double ; de même que celui qui tue l'animal d'un voleur, ou celui qui le vend, n'est pas obligé de payer le quadruple ou le quintuple.

D'où sait-on que même pour les objets inanimés l'amende du double soit imposée au voleur ? De ce qu'il est dit (ibid) : *si l'on trouve*, dont le dernier terme est explétif. Par les termes du texte, *bœuf, âne, ou agneau*, on eût supposé qu'il s'agit seulement d'animaux ; mais comme il y a aussi le mot *vivant*, on en déduit qu'il y a lieu de l'appliquer à tous les êtres vivants, y compris les oiseaux. Par le mot *vol*, on sait qu'il faut y englober tous les objets mobiliers ; et d'autre part en employant les termes *bœuf, âne, ou agneau*, on ne saurait avoir en vue les animaux seuls qui peuvent servir en sacrifice sur l'autel, détail applicable seulement au bœuf et à l'agneau. C'est qu'en effet les termes de détails, enseigne R. Ismaël, ont en vue d'exclure : 1° le vol de terrains de l'amende du double, car ce ne sont pas des objets mobiliers ; 2° les esclaves dont le profit consiste dans l'usage ; 3° les contrats qui servent seulement de preuve d'une dette. R. Abahou demanda pourquoi dans notre Mischnâ n'a-t-on pas parlé aussi de ce que l'amende du double est imposée

1. A la fête des Macchabées, on illumine au dehors. 2. Ibid.

au dépositaire qui déclarerait à tort avoir été volé, ou à des associés qui voleraient, auxquels n'est pas applicable l'amende du quadruple? (question non résolue).

On a enseigné: Est-ce à dire que de l'expression « il a été volé de la demeure de l'homme » on exclut le cas du vol de la demeure d'un emprunteur? (Pour ce dernier l'amende du double n'est-elle pas imposée?) Certes non, car le précepte même employant le terme *prochain* s'applique à un emprunteur. Si un voleur prend un objet à celui qui l'a déjà volé, il ne paye pas l'amende du quadruple; s'il a volé et qu'à son tour il ait été volé, puis le propriétaire faisant comparaître le second en justice, lui impose le serment, il jure n'avoir pas volé, puis il avoue son délit, dira-t-on que le propriétaire peut se faire rembourser du second voleur, et en raison du faux serment prêté, le premier est tenu d'offrir un sacrifice pour faux serment? Ou dira-t-on que le propriétaire n'ayant pas de recours au second voleur mais au premier, la négation du second n'a pas d'importance, et malgré son aveu il ne devra pas de sacrifice pour faux serment? (Question non résolue). Si quelqu'un a volé un objet qui lui a été volé à son tour, lorsque le second aura l'intention de restituer le vol, comment opérera-t-il? Si l'on dit de le rendre au propriétaire, il est à craindre que celui-ci ne le fasse pas savoir au premier voleur, qui resterait sous le coup d'une réclamation; si l'on dit de le rendre au premier voleur, il est à craindre qu'il ne le fasse pas savoir au propriétaire; comment donc faire? Le second le rendra au propriétaire, en présence du premier voleur.

2. Si deux témoins affirment qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, et les mêmes témoins ou d'autres déposent qu'il a tué l'animal ou qu'il l'a vendu, le voleur paie l'amende du quadruple ou du quintuple. Si le voleur l'a vendu le samedi, ou pour le culte païen, ou s'il a tué l'animal le jour du *kipour*, ou s'il a volé l'animal à son père et qu'il l'ait tué ou vendu avant la mort du père [1], ou s'il a volé et tué l'animal qu'il a ensuite offert au trésor sacré, il est dans tous ces cas obligé de payer le quadruple ou le quintuple. S'il a volé l'animal et qu'il l'ait tué pour un usage médical, ou pour le donner aux chiens, ou s'il a tué l'animal volé et que l'animal se trouve être *trefa*, ou bien si le voleur a tué l'animal volé dans le temple [2], le voleur paie l'amende du quadruple ou du quintuple. R. Simon dit: il ne paie pas cette amende dans les deux derniers cas [3]. — [4].

3. Si 2 témoins ont déposé, qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, qu'il a tué ou vendu, puis les témoins ont été démentis (par un

1. Cf. J., tr. Kethouboth, II, 2. 2. C'est interdit si l'animal n'est pas destiné aux sacrifices. 3. Pour l'animal *tréfa* ou que le voleur a tué au temple, car dans ces deux cas il est défendu de manger de la viande de cet animal. 4. La Guemara sur ce §, se trouve traduite au traité Kethouboth, III, 1 (t. VIII, p. 74).

alibi), ils doivent payer tout ce qu'ils ont voulu faire payer à l'individu en l'accusant faussement. Si 2 témoins ont déposé qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, puis deux autres témoins ont déposé que le même individu a tué ou vendu cet animal, ensuite tous les témoins ont été démentis (par un alibi), les premiers témoins paient le double, et les derniers paient le triple. Si les derniers témoins sont seuls démentis, l'accusé paie le double, et les derniers témoins paient le triple. Si un seul des derniers témoins est démenti, le dernier témoignage est annulé. Si un seul des premiers témoins est démenti, les deux témoignages sont annulés ; car si l'accusé n'a pas volé, il n'y a pas d'amende pour avoir vendu, ou tué un animal qui ne vient pas du vol.

Il résulte de cette Mischnâ, dit R. Zeira [1], que le témoin convaincu de faux n'est pas seulement rendu impropre, depuis que le tribunal l'a jugé tel, mais il est devenu tel par lui-même, par son assertion faussse (rétroactivement). On a de même enseigné [2] : Si deux témoins affirment qu'il a volé, puis égorgé et vendu un animal, et ensuite ils ont été convaincus de faux pour l'égorgement, le voleur paiera l'amende du double, et les témoins l'amende du triple. Toutefois, dit R. Yossé, c'est seulement vrai lorsqu'on se trouve en présence de deux témoins et de deux déclarations ; mais s'il n'y a qu'un témoignage et une déclaration, le tout est annulé par suite de l'annulation partielle.

En quoi consiste cette annulation partielle et totale ? Si p. ex. des témoins viennent à la date du 10 Nissan attester qu'un tel a volé un bœuf le 1er Nissan, l'a égorgé et vendu le 10 Nissan, puis le 15 Nissan, ils sont convaincus de faux, tous les témoignages présentés entre le 10 et le 15 Nissan sont rétroactivement considérés comme nuls. Selon R. Abba b. Mana, on admet que cet enseignement relatif aux témoignages n'est pas relatif à des époques différentes, mais se rapporte à des déclarations faites dans un même lieu (voilà pourquoi une inexactitude partielle entraîne l'annulation totale), et l'on ne peut rien prouver par là, quant à la rétroaction de l'annulation. On a enseigné [3] en effet : en quel cas le témoin devient-il impropre à l'avenir ? Si un homme détient un objet par devant deux témoins la 1re année, devant deux autres témoins la 2me année, et enfin devant deux autres témoins la 3e année, ces trois séries de témoignages se confondent en une seule pour la présomption totale ; si donc la première série ou la dernière est convaincue de faux, on ne peut pas la condamner au payement de ce chef ; à la seconde série, le témoignage sert au moins une fois (pour l'année courante), et à la 3ème série on se trouve en présence de deux témoignages (pour les deux années). Comment peut-on dire qu'il s'agit dans l'enseignement précité de témoignages émis dans un même lieu, puisque le cas invoqué ne lui ressemble pas ? Il s'agit au con-

1. Tr. Maccoth, I, 4 (8). 2. Tossefta, ch. 7, fin. 3. Tossefta, tr. Baba bathra, ch. 2.

traire là de témoignages nombreux (comptant séparément chaque annuité).

L'avis de la Mischnâ sur le payement de l'amende a lieu au cas où les témoins du vol et ceux de l'égorgement ont comparu ensemble (et chaque série payera son dû en cas de faux); mais si les témoins du vol n'ont pas été accueillis par le tribunal, puis les témoins de l'égorgement ont attesté ce dernier fait, le tribunal leur dira : Sachez que nous n'avons pas accueilli les témoins du vol, et que par votre attestation nous les recevons. Lorsqu'alors les seconds témoins sont convaincus de faux, ils devront aussi payer l'amende pour le premier faux attesté du vol. R. Ḥiskia s'exprime à l'inverse : selon lui, l'avis de la Mischnâ sur le payement de l'amende a lieu au cas où les témoins du vol et ceux de l'égorgement ont comparu ensemble. Mais si les témoins de l'égorgement venus d'abord n'ont pas été accueillis, puis le vol a été attesté, le tribunal leur dira : Sachez que les témoins de l'égorgement venus d'abord n'ont pas été accueillis, et nous les croyons maintenant à la suite de votre attestation. Par conséquent, si les témoins du vol sont convaincus de faux, ils paieront aussi l'amende, due par les témoins de l'égorgement.

4. Si 2 témoins disent qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, et qu'un seul déclare l'avoir vu vendre ou tuer l'animal, ou l'on ne connaît cette action que par l'aveu du voleur, il paie l'amende du double pour le vol, non la 2° de 4 agneaux ou 5 bœufs.

(5). S'il a volé, tué et vendu l'animal le samedi, ou s'il la tué comme sacrifice à une idole, ou s'il l'a volé à son père, qui est mort ensuite, et qu'il ait vendu ou tué l'animal après la mort du père, ou s'il a consacré l'animal volé, puis l'a tué et vendu, le voleur paie l'amende du double, mais il ne paie pas celle du quadruple ou quintuple[1].

Selon R. Simon, s'il vole un animal consacré dont il est responsable, il devra le payer 4 ou 5 fois; si c'est un animal dont il n'est pas responsable, il échappe à l'amende.

— [2]. D'après qui est-il dit que si un individu a volé et consacré un animal, puis l'a égorgé et vendu, il doive l'amende du double ? (Ne semble-t-il pas que, pour la consécration même, il ne soit pas coupable ?) Ce doit être conforme à R. Simon, qui dit : « S'il vole un animal consacré dont il est responsable, il devra le payer 4 ou 5 fois; si c'est un animal dont il n'est pas responsable, il échappe à l'amende » (donc, la consécration reste au pouvoir de son maître). R. Yousta b. R. Maton demanda : si quelqu'un rachète du trésorier sacré une corbeille de truits (qui n'avait pas été rédimée), ce rachat soumet-il les fruits à l'obligatisn des dîmes ? Non, répliqua Resch Lakisch, comme il a été dit ici : S'il a volé un animal qu'il a consacré, puis l'a égorgé et vendu,

1. En raison de la peine capitale, il n'y a pas d'autre pénalité : *non bis in idem*. 2. En tête est une phrase reproduite, comme ci-dessus § 2, du tr. Kethouboth, III, 1.

etc. (donc, la consécration n'est pas une vente) ; or, comme il est établi que la consécration n'est pas une vente, de même le rachat n'est pas un achat. Mais Resch Lakisch n'a-t-il pas dit ailleurs [1] que la vente égale le rachat ? C'est vrai, fut-il répondu, pour la faculté de racheter des consécrations et les manger en profane (sans pour cela faire équivaloir le rachat à l'achat). R. Eléazar dit : Si l'on voit quelqu'un égorger un bœuf foncé au milieu d'un bois, il y a présomption que ce bœuf a été volé. Mais n'y a-t-il pas à craindre que cet individu ait trouvé le bœuf spontanément couché là, et qu'il ne soit pas coupable du fait de l'avoir égorgé en cet état ? Il faut ajouter, comme explication, qu'auparavant on a vu le même homme entraîner le bœuf hors du domaine de son maître (alors l'égorgement caché est une preuve du vol). L'égorgement comporte parfois une pénalité que n'implique pas la vente, et vice-versa. Egorger un animal le sabbat entraîne la peine de mort (donc, sans payement d'espèces, et par contre la vente faite en ce même jour laisse le coupable dispensé de payer). R. Yanaï b. Ismaël dit : On trouve que la vente entraîne la pénalité de la mort même le sabbat, car s'il arrivait à un voleur de dire à son prochain . « Arrache-moi tels plants du sol, et acquiers-les pour moi », l'acquisition serait certes valable? Là, répond R. Yossé b. R. Aboun, la culpabilité provient du fait d'avoir arraché, et non d'avoir vendu.

6. Si le voleur a vendu l'agneau ou le bœuf, en se réservant une partie, fût-ce la centième partie, ou bien si le voleur avant de voler l'animal en avait une part comme associé, il paiera l'amende du double pour le vol, mais non celle pour la vente [2]. Il en est de même si le voleur a tué l'agneau ou le bœuf volé, contrairement aux rites [3].

R. Zeira demanda si l'on a vendu par moitié (en deux fois), ou si l'on a vendu la moitié à l'un et la moitié à l'autre, est-ce considéré comme un reste ? On peut le savoir de ce qu'il est dit [4] : Si l'on a vendu un animal en réservant une patte de devant ou de derrière, ou les cornes, ou la tonte, on paiera l'amende du quadruple. Selon R. Eleazar b. R. Simon, pour la vente, sauf réserve des pattes, on paie l'amende du double, et sauf réserve de la vente des cornes et de la tonte, on paie l'amende du quadruple. Selon Rabbi, si on le vend en réservant un membre dont la vie dépend, on ne paiera rien ; si c'est un membre dont la vie ne dépend pas, on paiera l'amende du quadruple : donc la vente par moitié constitue aussi un reliquat qui annule la vente.

(7). Si le voleur a volé l'agneau ou le bœuf dans le domaine de son propriétaire, et qu'il l'ait vendu ou tué au dehors, ou s'il l'a volé au dehors, ou qu'il l'ait vendu ou tué dans son domaine, ou bien encore s'il a volé, vendu ou tué l'animal dehors, il est condamné à l'amende du

1. Tr. Masseroth, V, 1. 2. Au 1er cas il n'a pas vendu l'animal entier, et au 2e cas il en possédait une part. 3. La viande est alors défendue à titre de Nebélah, mort par voie naturelle. 4. Tossefta, ch. 7.

quadruple ou du quintuple. Mais s'il a volé et vendu ou tué l'animal, sans sortir du domaine de son propriétaire, il ne paiera rien.

Si pour le faire sortir il a tiré l'animal qui en est mort avant de sortir du domaine de son propriétaire, il ne paiera pas l'amende.

S'il a soulevé l'animal, ou fait sortir du dom aine de son propriétaire, puis l'animal est mort, il paiera l'amende.

Si le voleur donne l'animal en rachat de son fils aîné (au Cohen) ou à son créancier, ou à un gardien, ou à titre de prêt, ou à celui qui le loue, puis l'un d'eux tire l'animal pour le faire sortir, lequel est mort avant de sortir du domaine de son propriétaire, le voleur ne paiera pas l'amende. Si l'un d'eux a levé l'animal, ou l'a fait sortir du domaine de son propriétaire, le voleur paie l'amende.

7 (10). Il ne faut pas élever du petit bétail, en Palestine [1], mais c'est permis en Syrie et dans les endroits non habités de la Palestine. A Jérusalem, on ne devait pas élever de porcs, de crainte de contaminer les animaux sacrés, et c'est interdit aux cohanim dans le reste de la Palestine comme précaution de pureté. Nul ne doit élever de porc, ni de chien, à moins qu'on ne le tienne attaché. Il ne faut pas dresser des pièges aux pigeons, sauf à la distance de 30 riss d'un endroit habité [2].

R. Mena dit: à celui qui m'expliquera cela, je m'engage de porter au bain son linge blanc (Balnearia) [3], savoir en quoi la Mischnâ (§ 6) déclare qu'il y a dispense ? Le voleur qui a effectué cette livraison est-il acquitté de sa dette, ou est-il acquitté du vol (au point de vue de l'amende du double) ?

Comme « endroit non habité » (§ 7) dit R. Abba, on peut citer Mahir [4], qui occupe un espace de 16 milles carrés. On a enseigné : « A Jérusalem on ne devait pas élever de coq, de crainte de contaminer les animaux sacrés, et aux cohanim c'est défendu dans le reste de la Palestine, à titre de précaution de pureté ». Est-ce à dire qu'à Jérusalem, même les simples israélites doivent se garder de procéder aux élevages en vue de leur pureté? Non, il en est de ceci comme l'a dit R. Josué b. Levi [5] : du verset (Psaume CXXII, 3), *O Jérusalem, toi qui est bâtie, etc.*, on déduit que dans cette ville tous les israélites sont considérés comme associés pour la pureté, pendant les fêtes seulement, non au delà — [6].

1. Le petit bétail gâte les champs. Cf. tr. Demaï, II, 3. V. Neubauer, Géographie, p. 136. 2. On s'exposerait à prendre les pigeons d'autrui. Cf. J., tr. Baba bathra, III, 5 (f. 13c). 3. V. Schuhl, Sentences, p. 360. Lonzano (ed. Buber, dans *Haasif*, II, 327) a une variante défectueuse; la lecture hypothètique proposée par M. Buber, בלניותיה, comme dans B., tr. Baba mecia, fol. 41a, vaut mieux. 4, Ou Mahomeria, un paccage. V. tr. Pesahim, IV, 3 (t. V, p. 51).
5. Tr. Haghiga, III, 6 (t. VI, p. 301). 6. Suit un passage traduit tr. Schebiith, VII, 4 (t. II, p. 394).

« Nul ne doit élever de chien à moins de le tenir attaché à une chaîne ». R. Yossé b. R. Ḥanina dit : L'élevage de chiens peut amener le mal dans la maison, comme il est dit (Job, VI, 14) : *Celui qui n'en peut plus devrait avoir des faveurs de son prochain* (la loi enlève pour ainsi dire par là et détourne le bien. — « Il ne faut pas dresser de piège aux pigeons, sauf à la distance de 30 *riss* d'un endroit habité ». Pourquoi donc plus loin [1] est-il dit que l'on dresse le pigeonnier à une distance de 50 coudées de la ville ? Voici, répond R. Yossé b. R. Aboun, en quoi consiste la distinction : comme emplacement pour la nourriture, la distance de 50 coudées est suffisante, mais le vol de ces oiseaux va jusqu'à 4 milles (= 30 *riss* ; voilà pourquoi il n'est permis de dresser les pièges qu'au delà de cette distance, pour ne pas s'exposer à prendre les pigeons d'autrui).

CHAPITRE VIII

1. Si un individu blesse autrui, il est condamné à cinq paiements : pour le dommage à réparer, pour la douleur, la guérison, l'incapacité de travail, et enfin pour la honte. Comment estime-t-on le dommage ? Si p. ex. l'individu a fait perdre l'œil à la personne, ou lui a coupé la main, ou cassé la jambe, on estime la valeur que la victime aurait eue avant la blessure, vendue comme esclave pour son travail, et celle qu'elle aurait à présent (le défendeur paiera la différence). Comment estime-t-on celle de la douleur ? Si on a brûlé un individu avec une broche ou un fer chaud, fût-ce sur l'ongle, sans blessure visible, on estime ce qu'un homme, comme la victime, voudrait prendre pour supporter tant de souffrance.

On a enseigné [2] : celui qui blesse autrui, en lui occasionnant 5 dommages est condamné à 5 payements ; pour 4, il paiera 4 fois ; pour 3, 3 fois ; pour 2, 2 fois ; pour 1, une fois. Voici un exemple : s'il frappe son prochain sur la main, puis la coupe, il lui devra 5 payements, savoir pour le dommage, la douleur, la guérison, l'incapacité de travail, et enfin pour la honte. S'il frappe la main et qu'elle enfle, il ne lui doit que 4 payements (la main n'est pas perdue pour toujours), pour la douleur, la guérison, l'incapacité de travail et la honte. S'il l'a frappé à la tête, laquelle enfle, il lui doit 3 payements pour la douleur, la guérison et la honte. S'il l'a frappé dans un endroit qu'on ne voit pas : il lui doit 2 paiements, pour la douleur et la guérison. Enfin, s'il le frappe à la main qui tient un paquet (τόμος) de contrat, il ne lui doit qu'un payement, pour la honte. R. Jérémie demanda : si quelqu'un coupe la main d'autrui, puis la coupe une seconde fois plus haut, devra-t-il payer pour la dou-

1. Tr. Baba bathra, II, 5. 2. Tossefta, ch. 9.

leur produite chaque fois? (Ou ne considère-t-on que l'unité du dommage causé)? (Question non résolue). Il est écrit d'une part (Exode, XXI, 24) : *œil pour œil, dent pour dent*, et d'autre part (Deutéron. XIX, 13): *son œil ne l'épargnera pas, âme pour âme, œil pour œil;* de cette répétition, on conclut qu'en chaque cas, soit volontaire, soit involontaire, une amende en espèces sera imposée au coupable (au lieu de la peine du talion). Or, il a fallu les deux versets applicables à chacun de ces cas; car, s'il n'y avait eu qu'un, on aurait pu supposer qu'en cas de fait involontaire seul une amende d'argent sera applicable, et qu'en cas de fait volontaire la peine du talion serait appliquée, mais par la présence des deux versets on sait qu'il y a analogie entre les deux cas. Du reste, la peine du talion n'est pas applicable parfois, lorsqu'un aveugle crève un œil à autrui, ou si un manchot coupe la main d'autrui; car on ne saurait lui appliquer ce précepte (ibid. 19) : *tu lui feras comme il avait dessein de faire à son frère*. Donc, il en résulte que la punition consistera en une amende d'argent. On estime la douleur si l'on brûle un individu avec une broche ou un fer chaud, fût-ce sur l'ongle sans blessure visible, on estimera etc. Il est écrit (Exode, XXI, 25): *brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, plaie pour plaie*. Que faut-il entendre par ce dernier terme? Il ne saurait s'agir d'un coup porté qui a fait jaillir le sang [1], puisqu'il est déjà question de meurtrissure; le dernier terme employé dans ce verset a donc pour but d'indiquer que si l'on a brûlé un individu avec une broche sur la paume de la main et qu'elle est enflée, ou sur la plante du pied et qu'il est gonflé, ou s'il a jeté sur lui de la glace, en une partie non visible du corps, il est tenu de le guérir [2]. — « On estime ce qu'un homme comme la victime voudrait prendre pour supporter tant de souffrance ». R. Zeira l'explique ainsi: on examinera un homme en lui demandant combien il voudrait donner pour ne pas être atteint d'autant de souffrances, et le prix qu'il indiquera sera remis à la victime. Mais, objecta Mar Ouqba, la Mischnâ parle de *prendre* (pour souffrir), et toi tu cites un exemple où il s'agit de *donner*? En effet, fut-il répondu, on demandera à un tel homme combien il prendrait pour supporter tant de souffrances, et le montant servira de base. On a enseigné que Ben Azaï dit [3]: il faut lui payer la perte de nourriture. En quoi consiste cette dernière? En ce qu'auparavant il pouvait manger des lentilles, ou de la verdure, et maintenant, à l'état maladif, il lui faut des œufs ou de la volaille. Cette différence du montant est due à la victime. R. Yossé b. Jacob dit : Lorsqu'un guerrier romain a été malade, il ne se rend au corps d'armée que lorsqu'il a assez mangé pour regagner les jours perdus.

2. Il faut aussi donner le nécessaire pour guérir la victime. S'il apparaît des excroissances à l'endroit malade, et que ce soient les conséquences de la plaie, le défendeur doit donner ce qu'il faut pour les guérir; si

1. Mekhilta, section Mischpatim, ch. 8, fin. 2. Cf. ci-après, § 2. 3. Tosefta, ibid.

elles ne sont pas occasionnées par la plaie, il n'est pas obligé de les guérir. Si la plaie se ferme et se rouvre à plusieurs reprises, le défendeur est toujours obligé de la faire soigner. Mais si la plaie est guérie complètement, il n'est plus obligé de s'occuper de son traitement.

(3) Comment estime-t-on l'incapacité du travail? Si le défendeur a coupé à la victime la main ou le pied, il paiera ce que cette victime, surveillant p. ex, des courges, aurait pu gagner en n'étant pas malade ou alitée par suite de la blessure. Enfin il faut payer pour la honte, dont la valeur varie selon l'honnorabilité ou la position sociale de l'accusé, et celles de la victime [1].

Si un individu a offensé un homme qui était nu, ou un aveugle, ou un homme endormi, il doit payer pour la honte ; si l'homme endormi, a offensé un autre, il est acquitté. Si un individu tombant d'un toit, blesse quelqu'un de manière à lui causer aussi une honte, il doit payer pour le dommage, et non pour la honte, comme il est écrit (Deutéron. XXV, 11) : *elle a étendu la main et l'a saisi par ses parties honteuses*. On ne paie pour la honte que s'il y a eu intention d'offenser.

R. Jérémie demanda : S'il apparaît des excroissances autour de la plaie, et que pour avoir bandé celle-ci, elles se sont fermées, quelle sera la règle? (Les considère-t-on comme conséquence de la plaie, ou non ?) De ce qu'il est dit (ibid. 19) : *Il le fera guérir entièrement*, la répétition superflue de ce terme indique que si le malade n'a pas suivi les prescriptions du médecin, le défendeur n'est pas tenu de le payer (Il en est de même ici). On a enseigné d'autre part : on déduit du texte précité que s'il survient de la chair morte, γύργαθος, à la plaie, le défendeur est tenu de payer pour la guérir. On a enseigné que R. Yossé b. R. Judan dit : S'il apparaît des excroissances autour de la plaie, quoique celle-ci soit fermée, le défendeur devra payer de quoi la guérir, mais il n'est pas tenu de payer le montant du chômage. R. Simon dit au contraire : Le texte nous indique ici ce fait nouveau (contraire à la règle de cinq payements), qu'il devra « dédommager pour le chômage *et* pour la guérison. »

Il est dit ici (§ 3) que l'on considère la victime à l'égal d'un surveillant de courges ; pourquoi d'autre part [2] est-il dit que si cet homme gagnait par jour un Mané il faut lui payer cette somme, ou s'il gagnait un selà, il faut le lui payer? R. Isaac répond : il y a deux causes différentes de chômage avec conséquences différentes : Si quelqu'un frappe la main et la coupe, l'on ne considère plus la victime comme gagnant un Maneh par jour, mais à l'égal d'un estropié qui surveille des courges, puisque le défendeur est tenu de lui payer la valeur représentative de la main coupée. Mais s'il frappe sur la paume de la main qui enfle, ou sur la tête qui gonfle, ou s'il lui jette de la glace sur une partie non visible du corps, il est tenu de pourvoir à la gué-

1. Cf. tr. Kethouboth, III, 7. 2. Tossefta, ibid.

rison de la victime et d'ajouter en ce cas le montant de ce que celle-ci gagne par jour. — On a enseigné[1]: De l'expression « elle a étendu la main », on déduit que la femme d'un délégué du tribunal qui agirait de même ne serait pas coupable. Selon un autre enseignement, on déduit des mêmes termes que la condamnation s'applique à cette même femme d'un délégué judiciaire. Pourtant, il n'y a pas de contradiction entre ces deux avis: Le premier avis se rapporte au cas où l'homme est venu par ordre du tribunal, et la femme a cru devoir l'aider (en ce cas elle est acquittée), mais le second avis se rapporte au cas où l'homme a frappé sans ordre du tribunal. Enfin on a enseigné: Si la femme du second mari intervient, elle n'est pas coupable (ce sont des représailles).

4. Les dommages causés à quelqu'un par un homme sont plus graves que ceux causés par son bœuf, puisque pour une blessure faite par l'homme lui-même, on condamne à 5 paiements: dommage, douleur, guérison, incapacité de travail, honte, et si la blessure est faite par l'homme lui-même à une femme enceinte qui a avorté, on condamne à payer la valeur du fœtus; tandis que pour les plaies faites par un bœuf, on ne paie que le dommage, et si le bœuf a causé un avortement, on ne paie pas pour le fœtus. Si un individu a frappé son père ou sa mère sans le blesser[2], ou son prochain le kippour, il pourait être condamné aux 5 paiements. Celui qui blesse un esclave juif (temporaire) est condamné aux 5 paiements; seulement, si la victime est son propre esclave, il ne paie pas pour l'incapacité du travail[3]. Si un individu a blessé un esclave païen d'autrui, il est condamné aux 5 paiements; selon R. Juda, il ne doit pas être condamné à payer pour la honte.

On a enseigné[4]: Lorsque les témoins déclarent au sujet d'un tel individu qu'il a aveuglé son esclave des deux yeux d'un coup, puis il lui a brisé deux dents d'un coup, l'esclave n'aura pas d'autre dédommagement que d'être affranchi; si le maître lui a fait perdre deux de ces membres l'un après l'autre, l'esclave devient libre par le fait de la perte d'un membre, et pour la seconde perte, le maître devra lui payer un dédommagement (pour la dent). Cette charge prouve, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan[5], que même aux esclaves on doit un paiement pour la honte. — [6].

5 (6.) Le sourd-muet, le fou et le mineur sont des gens avec qui il n'est pas bon d'avoir des querelles: si on les blesse, on est condamné, et s'ils blessent un autre, ils sont acquittés. La rencontre d'un esclave et d'une femme est aussi malheureuse sous ce rapport; car si on les

1. Sifri, sect. Ki-Tetsé, nº 292. 2. V. tr Synhédrin, XI, 2; Torath Cohanim, sect. Emet. 3. Il perd lui-même de ce fait. 4. V. Mekhilta, sect. Mischpatim, ch. 9. 5. V. tr. Guittin, IV, 4. 6. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, V, 5 (t. VIII, p. 74).

blesse on est condamné à payer ; mais s'ils blessent un autre, ils sont acquittés[1], et ils paieront plus tard, l'esclave quand il devient libre, et la femme si elle est divorcée.

(7.) Si un homme frappant son père ou sa mère le blesse, ou s'il blesse quelqu'un le jour de sabbat, il ne paie rien; car il est condamné à mort. Si un individu blesse son propre esclave païen, il n'est pas condamné au paiement.

On a enseigné [2] : Lorsque des témoins ont déclaré qu'un tel a éborgné son esclave, puis lui a brisé une dent, ce qui est avantageux au maître, si ces témoins ont été convaincus de faux (que le fait s'est passé à l'inverse), ils paieront à l'esclave la valeur supérieure de l'œil ; si la 1re déclaration est au contraire avantageuse à l'esclave, puis démentie, les témoins convaincus de faux paieront au maître ; de même s'ils déclarent que la double perte a été simultanée, puis ils sont démentis, les faux témoins paieront à l'esclave ; enfin s'ils déclarent que les 2 pertes se sont suivies, et ils sont démentis, ils paieront au maître. Comment peuvent-ils attester la simultanéité des coups? (Et dès lors, comment la conviction de faux suggère-t-elle par contre-coup l'obligation de payer ce qu'ils ont failli faire perdre à l'esclave? C'est aussi bien admissible, dit R. Nassa, que de croire les témoins attestant qu'un tel a pris sous sa main l'esclave intact, puis l'a relâché doublement blessé du coup ; or, il a été dit (§ 4) que si l'esclave a été frappé successivement, il est affranchi pour le 1er coup et reçoit un paiement pour le second (pour ce dernier dédommagement, dont les faux témoins ont failli priver l'esclave, ils doivent payer).

6 (8). Si un individu frappe quelqu'un avec le poing [3], il est condamné à lui payer un *selà*. R. Juda dit au nom de R. Yossé le galiléen : il doit lui payer un *maneh*. S'il l'a frappé à la joue, il doit lui payer 200 zouz. S'il l'a frappé avec le dos de la main, il doit lui payer 400 zouz. S'il l'a tiré par l'oreille[4], ou s'il lui a arraché les cheveux, ou s'il a craché sur lui, ou s'il lui a ôté son *talith* (vêtement), ou s'il a découvert la tête d'une femme dans la rue, le paiement dû sera 400 zouz. En règle générale, tout se paie selon la dignité du blessé.

(9). R. Akiba dit : Quand même les blessés seraient les plus pauvres en Israël, on les considère comme des hommes libres et honorables qui ont perdu leur fortune ; car ils sont tous les enfants d'Abraham, Isaac et Jacob. Un fait s'est présenté devant R. Akiba, d'un homme qui a découvert la tête d'une femme dans la rue. R. Akiba condamna cet homme à payer à la femme 400 zouz. L'homme demanda qu'on lui fixe un terme pour le paiement. R. Akiba l'accorda. Mais avant ce terme,

1. Actuellement, ils n'ont rien à eux. 2. Tossefta au tr. Maccoth, ch. 1.
3. Selon Raschi, sur l'oreille. 4. Selon d'autres, s'il l'a blessé à l'oreille.

l'homme guetta le moment où la femme se trouvait à la porte de sa maison, et brisa devant elle un flacon renfermant pour un issar d'huile. La femme se découvrit la tête dans la rue pour s'oindre de cette huile. L'homme avait amené des témoins qui constatèrent ce fait. Puis il alla chez R Akiba pour lui dire : Faut-il donc payer 400 zouz pour avoir découvert la tête d'une femme pareille, qui n'a pas honte de se découvrir la tête elle-même dans la rue pour avoir un peu d'huile ? Mais R. Akiba répondit : Ton argumentation n'est pas admissible ; car celui qui se blesse lui-même, quoiqu'il commette une action défendue, est acquitté ; mais si d'autres le blessent, ils sont condamnés. De même, si un individu coupe ses propres plantes, quoiqu'il soit défendu de le faire, il n'est pas puni ; mais si d'autres lui coupent ses plantes, ils sont condamnés à payer.

R. Quarné a enseigné : pour un coup de pied, on doit un selà au prochain ; pour un coup d'épaule, 3 selà ; pour un coup de poing fermé[1], 15 s. Un rabbin dit au nom de Resch Lakisch[2] : celui qui offense un vieillard devra lui payer pour la honte spéciale (plus qu'à un autre). Ainsi, un homme frappa R. Juda b. Hanina, le fait fut rapporté à Resch Lakisch, qui condamna le brutal à une amende d'une livre d'or. — « S'il a craché sur lui et l'a atteint, etc. », soit le corps, soit les vêtements. Mais s'il ne l'a pas atteint, il ne doit rien. Ceci prouve, dit R. Yossé, que la simple offense envers le prochain par parole n'entraîne pas d'amende. R. Abahou dit devant R. Yohanan[3] : si quelqu'un accuse autrui et lui dit : « tu as tué mon bœuf », ou « tu as coupé mes plantes », et l'autre réplique qu'il n'en sait rien, celui-ci lui doit un dédommagement. Où as-tu appris cela, demanda R. Yohanan ? C'est bon pour des foreurs, ou marteleurs (gens grossiers, non pour des gens d'étude). En effet, dit R. Abahou, j'ai eu tort de ne pas être plus explicite. Mes maîtres ont dit ceci : Si des témoins attestent qu'un tel a tué tel bœuf (sans savoir à qui), puis le propriétaire vient revendiquer son bœuf, tandis que le défendeur prétend n'en rien savoir, il est condamné par suite de l'attestation[4].

7 (10). Celui qui blesse quelqu'un n'est pas pardonné en payant son dû ; il faut prier le blessé de lui pardonner, comme il est dit (Genèse XX, 15) : *Maintenant rends la femme à son mari qui est prophète, etc.* Le blessé à son tour est obligé de pardonner ; autrement, il est cruel, et sans cœur, selon ces mots (ibid. 17) : *Abraham pria Dieu* (pour le coupable).

8 (11). Si un individu dit à un autre : « Crève-moi l'œil, coupe-moi la main, casse-moi la jambe », et si l'autre le fait, il est

1. Ou selon les commentaires, soit des pierres lancées, soit un coup de selle d'âne. 2. Tr. Kethouboth, IV, 5 (8). 3. Tr. Schebouoth, VIII, 8. 4. Tosefta à Synhédrin, ch. 6.

condamné aux paiements ; quand même le blessé lui a dit de le faire, en ajoutant expressément qu'il renonce aux paiements, le défendeur est condamné. Si un individu dit à un autre : « déchire mon habit, casse ma cruche », et si l'autre le fait, celui-ci doit payer le dommage ; mais si le demandeur lui a dit de le faire, en ajoutant qu'il renonce au paiement, le défendeur est acquitté. Si un individu dit à quelqu'un de blesser un autre, ou de causer un dommage à un autre, celui qui le fait est condamné au paiement.

On a enseigné que R. Juda dit au nom de R. Gamaliel [1] : du verset (Deutéron. XIII, 18) *Dieu te donnera la miséricorde et aura pitié de toi* (répétition superflue), on conclut à l'adoption d'un indice à noter, à savoir aussi longtemps que nous sommes miséricordieux, la Providence l'est envers nous; si nous ne le sommes pas pour les autres, la Providence ne l'est pas envers nous. Rab dit [2] : Si l'offensé se déclare satisfait, c'est bien ; si non, le premier amènera d'autres personnes, et il tâchera en leur présence, de contenter le prochain qu'il a lésé. C'est ainsi qu'il est dit (Job, XXXIII, 27): *il se dirige vers les hommes* , c'est-à-dire il établira des cercles d'hommes, et dira : « j'ai péché, j'ai tourné le bien au mal, et j'en éprouve des regrets ». S'il agit ainsi, on peut lui appliquer les mots, qui font suite audit verset (ib. 28) : *il rachète son âme pour éviter la fosse* (la mort), *et son âme jouira de la lumière*. Toutefois, dit R. Yassa, c'est admissible s'il n'y a pas eu de calomnie, mais cette dernière ne sera jamais pardonnée.

Si quelqu'un dit (§ 8) à un autre : « crève-moi l'œil, car il me fait mal », ou « coupe ma main tant elle me fait mal », l'autre qui le fait est coupable, et quand même le blessé aurait ajouté expressément qu'il renonce aux paiements, le défendeur sera condamné. R. Eleazar dit : la distinction de la Mischnâ entre les premiers cas et les derniers, repose sur ce que l'affirmation du demandeur équivaut à une négation (qu'il s'agit d'un mal physique) ; mais si l'affirmation de dispense est réelle (qu'il s'agit d'une perte d'argent), le défendeur sera acquitté. Selon R. Eleazar, le défendeur est condamné, même s'il y a une déclaration de renonciation, lorsqu'il s'agit d'un dommage corporel, parce que ce dernier dommage cause de la honte à toute la famille. Resch Lakisch dit : même si l'affirmation de dispense est positive, le défendeur est condamné à payer, et pour l'affirmation (interrogative), qui équivaut à la négation, il est certes aussi condamné. Cet avis de Resch Lakisch revient à dire que l'on estime l'effet de la honte pour les proches [3]. On a enseigné [4] : si un israélite a été assailli par des païens, qui, en sa présence, lui ont enlevé l'argent confié par autrui, il sera acquitté ; mais s'il l'a pris de sa propre main et le leur a remis, il en est responsable. C'est vrai qu'il est coupable, dit R. Yossé, lorsqu'ils lui

1. Tossefta, ch. 9. V. Schuhl, Sentences, p. 275. 2. V. J., tr. Yoma, VIII, 9 (t. V. p. 275). 3. Or, dès qu'on peut la payer, on ne saurait la mettre en cause, donc, il s'agit d'un autre motif, savoir la douleur physique. 4. Tossefta, ibid.

ont réclamé de l'argent sans désignation; mais lorsqu'ils ont spécialement désigné le dépôt d'un tel, l'eût-il pris de sa main propre et livré à eux, il est acquitté (par cas de force majeure).

CHAPITRE IX

1. Si un individu enlève du bois dont il a fait des objets; ou s'il enlève de la laine dont il fait des vêtements, il doit rendre la valeur du bois ou de la laine. S'il a enlevé une vache enceinte et que la vache ait mis bas; ou s'il a enlevé une brebis chargée de sa laine, et qu'il l'ait tondue, il doit payer la valeur d'une vache enceinte ou d'une brebis chargée de sa laine, sans payer à part pour le veau ou pour la laine tondue. S'il a enlevé une vache, devenue enceinte chez lui où elle a mis bas, ou s'il a enlevé une brebis tondue, et que la laine de la brebis ait repoussé chez lui, et qu'il l'ait tondue, il paiera seulement la valeur d'une vache enceinte, ou d'une brebis tondue. Règle générale : tous les brigands paient selon la valeur que l'objet avait au moment de l'enlèvement.

Pourquoi est-il dit d'une part (dans une braïtha) que le voleur de laine qui la blanchit est tenu de payer d'après la valeur lors du vol[1], comme s'il y avait eu changement, tandis que selon notre Mischnâ (qui parle de conversion de la laine en vêtements) il paraît que l'acte de blanchir n'équivaut pas au changement? Pour celui qui admet, fut-il répondu, que laver une laine équivaut à un changement, il s'agit du cas où on l'a effilochée; celui qui n'admet pas d'équivalence parle de la laine laissée en son état primitif. On peut bien blanchir la laine sans la carder; mais peut-on la carder sans la blanchir? (Pourquoi donc à la fin du dit enseignement, après la question de carder, parle-t-on du blanchiment?) C'est un allègement en faveur du voleur, répondit R. Judan, établi pour encourager le voleur à restituer ce qu'il a détourné selon sa valeur lors du vol. Si le voleur envoie la peau à blanchir chargée de laine, comment supposer la division de celle-ci en bandes? C'est vrai; seulement on a accordé cet allègement pour encourager le voleur à rendre ce qu'il a détourné avec sa valeur lors du vol. — [2].

Si quelqu'un a construit ou semé dans un endroit non propice (public), quelle sera la règle? On estimera ce fait accompli, répondit Rab, à l'égal de celui qui se rend dans le domaine d'autrui sans la permission du maître; par contre, il est permis à chacun d'y entrer, soit en été sous prétexte de s'abriter contre le soleil, soit en hiver pour s'abriter de la pluie. Cela ne fait pas l'objet d'un doute, répliqua l'interlocuteur, puisqu'il est dit qu'à l'homme

1. Tossefta, ch. 10. 2. Suit un passage traduit au tr. Guittin, V, 5 (t. IX, p. 27).

qui pénètre chez un autre sans être autorisé, on estime ce qu'il a là, et son droit est annulé en cas de contestation. — R. Zeira dit : des termes de la Mischnâ, « si le voleur a pris une vache enceinte qui ensuite a mis bas, il doit payer la valeur de la vache enceinte », il résulte qu'il doit cette somme même si elle a mis bas chez lui, et par conséquent, s'il a volé une vache grasse qui a maigri chez lui, il doit le prix d'une vache grasse. R. Ḥisda au contraire tient compte de la fin de la Mischnâ, « s'il a volé une vache devenue enceinte chez lui, où elle a mis bas, il paiera la valeur de la vache seule » (sans petit) : en raison de ce qu'elle est devenue enceinte chez lui où elle a mis bas, le voleur devra restituer le montant de ce que la vache valait lors du vol ; si donc elle était maigre et a engraissé chez lui, il devra la restituer (ou payer) telle qu'elle est. — Enfin, la règle générale énoncée là émane de R. Jacob, qui a dit : lorsqu'un objet pris par violence est maintenu à son état primitif sans changement intrinsèque (sauf interdit pour une cause externe, comme p. ex. le pain à Pâques), le voleur n'aura qu'à le rendre, en disant le voilà tel quel ; mais le voleur doit toujours payer la valeur de l'objet du vol, et non se contenter de le restituer.

2. Si un individu a enlevé un animal ou des esclaves qui ont vieilli chez lui, il doit payer selon la valeur que ces êtres avaient au moment de l'enlèvement. R. Meir dit : S'il s'agit des esclaves, il les rendra tels qu'ils sont.

3. S'il a enlevé une pièce de monnaie qui s'est cassée chez lui, ou des fruits qui ont pourri, ou du vin qui est devenue aigre, il doit payer selon la valeur que ces objets avaient au moment de l'enlèvement.

S'il a enlevé une pièce de monnaie qui a perdu sa valeur, ou s'il a pris l'oblation d'un cohen qui est devenue impure [1], ou bien s'il a enlevé du pain levé, avant la fête de Pâques, qu'il a gardé jusqu'à Pâques [2], ou s'il a enlevé un animal qui est devenu un objet défendu par suite d'un crime commis chez lui, ou devenu impropre à servir de sacrifice, ou devant être lapidé (par suite d'un crime), le brigand peut rendre l'objet tel qu'il est.

R. Houna dit : si l'on a volé un veau qui est devenu un bœuf, on le paie comme veau, mais si l'on a volé un bœuf qui a seulement vieilli, il suffit de le rendre tel qu'il est (sans tenir compte de sa plus-value lors du vol). Samuel dit : même celui qui a volé un veau, devenu ensuite un bœuf, le rendra-t-il tel qu'il est à ce moment ? (Donc, au contraire, la valeur lors du vol prédomine). R. Quarné a enseigné (d'accord avec R. Houna) : celui qui a volé un veau, devenu ensuite chez lui un bœuf, qu'il a égorgé et vendu, ne paiera que l'amende du quadruple comptée selon la valeur du veau. — Abayé de

1. Sans valeur, puisqu'il est défendu de la manger. 2. Même état d'interdit.

Samuel b. Amé dit au nom de R. Juda que l'avis de R. Meir dans la Mischnâ (au sujet des esclaves dérobés, qui ont vieilli) sert de règle.

Par « monnaie cassée » (§ 3), dit R. Houna, on entend celle qui par ordre du gouvernement n'a plus cours. Samuel dit : il s'agit de celle qui est réellement cassée. Quant aux « fruits pourris », dit R. Juda b. Pazi au nom de R. Yossé b. Hanina, on est responsable des fruits gâtés par des mites ; mais s'ils sont piqués de vers, ils restent sains. R. Houna dit que la monnaie mise hors de cours par le gouvernement devra être payée par le voleur selon son prix lors du vol ; mais si l'autorité locale l'a mise hors de cours, il suffira de la rendre telle qu'elle est. Selon Samuel au contraire, même pour la monnaie mise hors de cours par le gouvernement, il suffit au voleur de la restituer telle qu'elle est. R. Judan [1], avant d'entrer à la salle d'études, avait rencontré R. Mena, et demandé ce qu'en ce jour on avait exposé de nouveau dans la réunion. Voici, lui répondit R. Mena, ce qu'à dit R. Yossé : Rendre impur un objet pur du prochain ne constitue pas un acte (susceptible de provoquer le dédommagement, et il n'y aura rien à payer).

Mais cela ne va-t-il pas sans dire, puisqu'aux termes de notre Mischnâ, « s'il a pris l'oblation d'un cohen qui est devenue impure, le voleur peut rendre l'objet tel qu'il est » (quoique détérioré) ? Là, fut-il répondu, il peut s'agir de l'oblation devenue spontanément impure, et l'on ne peut pas prouver de là que celui qui la rendrait impure par son fait serait aussi acquitté.

Au sujet du « pain pris avant la Pâques et conservé jusqu'après cette fête », Ḥilfia dit : si à la suite de la réclamation du volé le voleur a d'abord juré ne pas avoir le pain, puis l'a avoué après Pâques, il devra restituer au demandeur la valeur entière du pain (selon sa valeur lors du vol). R. Mena dit : Je suis allé à Césarée, et j'y ai trouvé R. Ḥiskia qui expliquait au nom de R. Jacob b. Aḥa l'avis précité de Ḥilfia en ajoutant : nul ne le conteste, et tous reconnaissent qu'en ce cas le voleur doit payer la valeur entière du pain.

4. Si un individu fait arranger un objet par un ouvrier qui le gâte, celui-ci doit payer le dommage. S'il donne une caisse ou un coffre à arranger au charpentier qui le gâte, celui-ci doit payer le dommage. Si un architecte entreprend de renverser un mur et brise les pierres, ou les endommage, il doit payer. Si l'architecte renverse le mur dans un endroit, et que les pierres tombent et se brisent dans un autre endroit, il est acquitté ; mais si la chute s'est faite par suite de son action de frapper au mur, il doit payer le dommage.

L'ouvrier est responsable, dit R. Houna, à la condition d'avoir posé le dernier clou dans l'outil qui lui a été confié, qu'il acquiert à l'égal de ses propres ustensiles (jusqu'après paiement).

5. Si un individu donne de la laine à un teinturier pour la colorer

1. V. J., tr. Guittin, V, 5 (t. IX, p. 24).

et elle brûle dans le chaudron, l'ouvrier doit payer la valeur de la laine. Si la laine a reçu une couleur foncée, on lui remboursera seulement les dépenses faites, si même le bénéfice de la laine dépasse la dépense.

(6). Si un individu donne à un teinturier de la laine pour être colorée en rouge, et celui-ci la colore en noir, ou l'individu veut la couleur noire, et l'ouvrier donne à la laine une couleur rouge, selon R. Meir l'ouvrier paie au propriétaire la valeur de sa laine. D'après R. Juda, on se comporte envers l'ouvrier comme dans le cas précédent[1].

R. Houna dit : le teinturier est tenu de rembourser la valeur de la laine brûlée, si c'ést le fait des mauvaises couleurs; mais si c'est à cause du chaudron (non de la faute de l'ouvrier), le teinturier n'a qu'à rendre la laine telle qu'elle est. Comment, lors de la non exécution, de la couleur demandée, le défendeur devra-t-il « rembourser seulement les dépenses faites, si même le bénéfice de la laine en son nouvel état dépasse la dépense faite » ? Le voici : quelqu'un conditionne avec l'ouvrier qu'il lui paiera 5 livres pour la cuisson de la laine, 5 livres pour frais de couleurs, et 5 livres pour salaire, en lui disant de la colorer en rouge, et l'ouvrier l'a teinte en noir. Le propriétaire lui dira : si tu l'avais teinte en rouge, elle vaudrait mainteannt 25 livres (en comptant le bénéfice pour 10 livres) ; mais comme tu l'as teinte en noir, elle ne vaut que 20 livres ; il est juste que tu perdes (toi qui as changé mes ordres), tandis que je n'ai rien à perdre de mon bénéfice (voilà comment l'ouvrier ne touchera que sa dépense, tandis que le proprietaire aura sa plus-value). Il résulte de cette règle, dit R. Yona, qu'un messager qui a altéré son message perd de son salaire autant que le mandant eût gagné sans l'altération. Ainsi, un homme donne à son prochain 8 dinars à charge de lui acheter du froment de Tibériade (à grande mesure), et le mandataire a acheté pour cet argent du froment de Sephoris (où la mesure est inférieure de 1/5). Le mandant lui dit : si tu m'avais acheté du froment de Tibériade, j'aurais eu pour la même somme d'argent 25 mesures, tandis que d'après ton achat pour moi je n'ai que 20 mesures ; donc la perte devra être prise sur ton salaire, et je ne dois rien perdre.

On a enseigné[2] : si quelqu'un remet à son prochain de l'argent pour lui acheter du froment, et celui-ci lui achète de l'orge, soit la perte, soit le profit échoit au mandataire (qui rendra au premier ce qu'il a reçu intact). Selon une autre version, la perte est au détriment du mandataire qui a rempli le message, mais s'il y a profit, ils le partageront entre eux [3]. Pourquoi, selon R. Juda, le partage du bénéfice avec le mandataire? Serait-ce à dire, fut-il répliqué, que le vendeur transmet l'objet en la possession du maître de l'argent? (Certes non, puisqu'il ne le connaît pas ; le mandataire doit donc avoir sa part). Mais

1. On ne lui remboursera que la dépense, si même le bénéfice réalisé la dépasse.
2. Tossefta, tr. Baba mecia, ch. 4. 3. Le changement n'a pas pour résulta une prise de possession.

alors, pourquoi le messager (seul acquéreur direct) n'a-t-il pas toujours droit au partage avec son mandant ? C'est qu'il est interdit de jouir de l'argent d'autrui (sauf en cas de bénéfice imprévu par celui-ci). S'il en est ainsi, même lorsque le messager a reçu l'ordre d'acheter du froment, qu'il a exécuté, le vendeur n'a-t-il l'intention de mettre en possession que le maître de l'argent (sans le connaître) ? Pourquoi donc au contraire, lorsque l'ordre d'achat n'est pas strictement exécuté, dit-on que le vendeur a fait acquérir l'objet vendu à l'acheteur mandataire ? Et (en cas d'ordre bien exécuté) l'acquéreur pour autrui devrait pouvoir le garder en main (sauf à rembourser celui qui a avancé l'argent) ? Il y a une distinction à noter, dit R. Nassa : lorsque le messager exécute l'ordre donné, le vendeur lui a remis l'objet pour celui qui l'a payé; lorsque l'ordre n'est pas exécuté (s'il est modifié), il transmet seulement l'objet à l'acquéreur direct. Mais alors pourquoi ce dernier partage-t-il avec le mandant le bénéfice à obtenir ? Il est juste de partager le bénéfice avec celui qui en est la cause première. Mais, objecta R. Samuel b. Aba devant R. Yoḥanan, n'a-t-on pas enseigné [1] : « si quelqu'un consacre ses biens au culte, ou s'il fait vœu de consacrer de même l'estimation de sa personne, le trésor sacré n'aura pas de droit sur les vêtements de sa femme, ni sur ceux de ses enfants » ; or, d'où vient que ceux-ci ont acquis leurs effets à part, et ne peut-on pas arguer que le vendeur ignorant d'où ces effets proviennent, le trésorier peut les revendiquer? Il y a cette différence, fut-il répondu, qu'en consacrant ses biens le mari ne songe guère à consacrer les vêtements de sa femme et de ses enfants. Pourtant n'est-il pas question là d'« estimation de sa personne », et dès lors cela ne revient-il pas à dire qu'il a fixé pour sa personne l'équivalent habituel, ou 50 selà, bien qu'il n'y ait pas songé? Non, il a pour ainsi dire conditionné de ne pas pouvoir reverser sa dette sur les effets de sa femme et de ses enfants. En effet, R. Nassa dit au nom de R. Aboun b. Hiya : En faisant vœu de donner au trésor sacré l'estimation de sa personne, on peut conditionner qu'il ne pourra rien être pris de ce chef sur tel objet, et la condition sera valable. Ceci prouve, dit R. Oschia au nom de Samuel, que légalement on ne récupère pas le montant de l'estimation à l'aide d'objets mobiliers [2]; seulement, par décision rabbinique, on y a recours.

6 (7). Un brigand enlève à quelqu'un un objet de la valeur d'une *peroutat*, puis il jure à faux ne rien devoir, enfin avoue que son serment était faux ; il est alors obligé d'aller porter l'argent à la personne volée, fut-ce en Médie. Il ne le donnera pas au fils de cette personne, ni à son envoyé, mais il peut le donner au délégué du tribunal. Si la personne à qui il a enlevé l'objet est morte, il le rendra aux héritiers. Outre le capital dû, le voleur doit ajouter 1/5 du capital (pour le faux serment).

1. Tr. Erakhin, VI, 5. 2. Selon la Loi, ne tenant pas compte de la pensée, on a recours sur les terrains seuls.

(8). Si le brigand a payé le capital, non 1/5, ou si le propriétaire a renoncé au capital, non au 1/5, à l'exception d'une partie du capital, supérieure à une *peroutah*, le brigand n'est pas obligé de faire le voyage pour remettre au propriétaire ce qu'il lui doit encore.

(9). Si le brigand a payé le 1/5, mais non le capital, ou bien si le propriétaire a renoncé au 1/5, non au capital, ou si le propriétaire a renoncé au capital et au 1/5, à l'exception d'une partie du capital, valant une peroutah, le brigand est obligé de faire le voyage pour remettre au propriétaire le reste dû.

(10). Si le brigand (qui devrait payer le capital et y ajouter 1/5 pour le faux serment) paie le capital et jure de nouveau à faux avoir payé la cinquième, puis il avoue la fausseté du 2e serment, on considère ce 1/5 comme un capital, et il doit le payer en y ajoutant le cinquième de ce 1/5, jusqu'à ce que le 1/5 à considérer comme un capital, descende à une valeur moindre qu'une peroutah.

Il en est de même d'un dépôt remis à un gardien, ou de l'abus de confiance, ou du vol, ou du cas de violence sur son prochain, ou de non restitution d'une trouvaille ; s'il avoue que le serment était faux, il doit payer le capital plus le 1/5 du capital, et encore offrir au temple le sacrifice d'expiation.

En parlant ici de « capital amoindri », la Mischnâ entend le dernier 5e (à considérer comme capital), descendu au dessous de la valeur d'une peroutah. Mais, demanda R. Jonathan, est-ce que par la remise du 1er cinquième le suivant devient un vrai capital? (N'est-ce pas contraire aux termes de la Mischnâ, qui distingue entre le capital originaire et 1/5?) Non, il n'est considéré comme tel qu'au point de vue des témoins[1] et lors de l'offre du sacrifice[2]

7 (11). Un individu demande au gardien : « Où est mon dépôt »? celui-ci répond qu'il est perdu. « Je t'impose alors le serment. » Sur quoi le gardien dit *amen* (il y consent) ; puis des témoins déposent que celui-ci a consommé lui-même le dépôt à son usage, et que le serment était faux. Le gardien paiera alors la valeur du dépôt, rien de plus. S'il n'y a pas de témoins et le gardien avoue avoir prêté un faux serment, il doit payer le capital, y ajouter 1/5, et de plus offrir au temple le sacrifice d'expiation. Un individu demande au gardien : « où est mon dépôt », et celui-ci répond que le dépôt a été volé, le serment sera déféré. Le gardien dit *amen* (le prête); puis des témoins attestent que

1. Ils attestent qu'il doit le 1/5, bien qu'il ait juré le contraire, puis il l'avoue et le nie à nouveau, et les témoins le confondent ; il ne devrait d'ordinaire que le capital sans 1/5, mais il paie ici en raison de son aveu, le 1/5 considéré comme capital. 2. Même distinction quant au dû d'un 1/5, comme pour les témoins.

le gardien même a volé le dépôt, qu'ainsi le serment est faux. En ce cas, le gardien paie l'amende du double (comme un voleur). A défaut de témoins, et si le gardien avoue lui-même avoir prêté faux serment, il doit expier ses péchés en payant le capital, ajouter 1/5 et offrir le sacrifice d'expiation.

(12) Un individu a volé son père; et sur la demande de ce dernier, le fils a prêté un faux serment pour être acquitté ; puis le père est mort, et ensuite le fils repentant avoue avoir prêté un faux serment. En ce cas le fils doit payer le capital entier et le 1/3 aux autres héritiers du père, soit à ses frères, s'il en a; ou s'il était le fils unique, il le donnera aux frères de son père; si le fils ne veut pas perdre sa part de l'héritage ou s'il est pauvre[1], il faut avant tout payer les créanciers.

On a enseigné [2]: On ne doit pas accepter en dépôt des objets venant des femmes, des esclaves, ou des mineurs (dans la présomption qu'ils ne sont pas les vrais possesseurs). Si l'on a accepté un dépôt d'une femme, il faut le lui rendre[3]; après qu'elle est morte, on rend le dépôt au mari. De même, il faut rendre à l'esclave le dépôt reçu de lui, s'il est mort dans l'intervalle, on rend le dépôt au maître. On rendra aussi au mineur le dépôt reçu de lui; après sa mort, on rend le dépôt au père [4], qui l'érigera en propriété d'usufruit. Pour tous ces individus (présumés ne pas posséder), qui sur leur lit de mort donnent l'ordre de remettre l'objet à un tel, on admet la véracité de leur assertion, en exécutant leur legs. Toutefois, ajoute R. Zebida au nom de R. Aba b. Mamal, il faut que l'ordre de livraison à un tel ait lieu devant témoins. En effet, on exécute l'ordre d'un de ces individus mourants, puisqu'à la mort de la femme de R. Aba b. Hana, comme elle déclara que tel bracelet d'or était à sa famille, bien que le mari dit le contraire, Rab, devant qui ce fait en litige fut porté, déclara qu'il fallait croire la femme, car l'on ne ment pas à l'heure de la mort.

8. Si un père dit à son fils : « je t'interdis par vœu de jouir. de moi », lors de sa mort le fils pourra hériter de lui ; mais si le père a ajouté à l'interdit les mots « de mon vivant et après ma mort », le fils ne pourra même pas hériter, et sa part reviendra aux autres fils, ou aux frères du défunt (si ce fils est unique) ; en cas de pauvreté telle qu'il ne trouve pas à emprunter, les créanciers pourront se faire payer sur l'héritage[5].

9 (15). Un individu enlève un objet à un prosélyte; comme celui-ci réclame, le brigand prête un faux serment pour être acquitté; puis il

1. Littéralement : si personne ne lui prête rien pour faire face à ses dettes.
2. Tossefta, ch. 11, commenc. 3. J., tr. Kethouboth, IV, 1 (t. VIII, p. 47).
4. Après tout, c'est elle qui l'a confié. 5. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Nedarim, V, 3 (t. VIII, p. 196).

avoue que le serment était faux (ce qui l'oblige à payer le capital, à y ajouter 1/5 et à offrir au temple le sacrifice d'expiation), après quoi le prosélyte meurt sans laisser d'héritiers. Dans ce cas, le brigand donnera l'argent aux cohanim et offrira le sacrifice à l'autel, comme il est dit (Nombres, V, 8): *Si cet homme n'a personne qui ait le droit de retirer ce en quoi le péché a été commis.* Si en portant l'argent et le sacrifice à Jérusalem, il meurt en route, on rend l'argent à ses héritiers, et on laisse l'animal destiné au sacrifice, jusqu'à ce qu'il devienne impropre pour le temple, afin de le rendre et remettre le montant à la caisse des dons. Si après que le brigand a payé son dû il meurt, ses héritiers ne peuvent plus reprendre cet argent, selon ses mots (ib. 10): *Ce qu'il aura donné au cohen lui restera acquis.*

10. S'il remet l'argent à l'un et le sacrifice à un autre, il a bien rempli ses devoirs; mais s'il offre le sacrifice par l'un avant d'avoir rendu à l'autre l'objet enlevé, le sacrifice est nul; il est donc obligé d'en apporter un autre après avoir rendu l'objet enlevé; s'il a payé le capital avant d'offrir le sacrifice au temple, sans avoir encore payé le 1/5, le sacrifice est valable (et le brigand paiera plus tard 1/5).

Ḥilfia et R. Yossé b. Ḥanina disent que l'avis de la Mischnâ, savoir que si le brigand «avoue avoir prêté faux serment, il donnera l'argent aux Cohanim etc. », doit émaner de R. Yossé le Galiléen, car il a été enseigné [1] : Selon R. Yossé le Galiléen, si un individu vole un prosélyte, et à la réclamation de ce dernier il jure n'avoir rien à lui, puis apprend le décès du prosélyte, se rend à Jérusalem emportant le montant du vol et un sacrifice d'expiation, en route le prosélyte (non mort) l'a contraint d'emprunter cet argent [2], puis le voleur offre le dit sacrifice, après quoi, le prosélyte meurt réellement, le voleur sera quitte du reste ; mais si avant l'offre du sacrifice le prosélyte meurt, il faudra encore offrir le sacrifice, et l'argent reste acquis à celui qui l'a repris sous forme de prêt. Selon les autres sages (R. Akiba), ce mode de régler ne suffit pas, et lorsqu'après le faux serment du voleur, disant ne rien devoir au prosélyte, celui-ci meurt, le voleur devra s'être acquitté pour être en règle. En d'autres termes, R. Yossé explique le texte biblique précité en ce sens que lorsqu'après le vol et le faux serment, le prosélyte meurt aussitôt, il faut payer le capital et 1/5 au cohanim, outre le sacrifice à l'autel. *Si cet homme*, est-il dit, *n'a pas de vengeur etc, il offrira le sacrifice pour lequel il lui sera pardonné;* donc, celui qui a encore besoin de pardon devra aussi verser l'argent aux cohanim, mais celui qui n'a pas besoin de pardon (libéré par la mort du volé) sera acquitté. R. Akiba, en revenant du Sufrin [3], interprète le verset en disant que si, après le faux serment du

1. Tossefta, ch. 10; d'après ce texte, la présente version a été complétée ici comme souvent. 2. Joignant l'intérêt au capital, qu'il érige en prêt. 3. V. Rabba sur Nombres, ch. 8.

voleur disant ne rien devoir au prosélyte, celui-ci meurt, le voleur devra payer le capital et 1/5 aux cohanim, outre le sacrifice à l'autel, comme il est dit (ibid.) : *Si cet homme n'a pas de vengeur etc.* ; or, il n'y a d'autre iudividu en Israël privé d'un parent (ou vengeur) que le prosélyte (auquel cas a lieu la remise au cohen). Rab et Resch Lakisch disent (contrairement à Ḥilfia) : notre Mischnâ émane de R. Akiba, et il faut restituer le dû en tous cas (malgré le prêt ou le décès du volé).

Parallèlement à la Mischnâ (§ 10), il est dit[1] : S'il remet l'argent à A et le sacrifice à B, le devoir est rempli ; s'il remet le sacrifice à A et l'argent à B, il devra rendre à nouveau l'argent après le sacrifice, selon R. Juda ; les autres sages prescrivent de remettre le sacrifice après l'argent. Sur quoi Rabbi dit : si d'après l'avis de R. Juda, la famille A a offert le sacrifice, le voleur n'aura de pardon que si le sacrifice a été réservé, jusqu'à ce que l'argent soit rendu par B à A, lequel offrira le sacrifice, devenu alors effectif ; si le tour de service d'A est passé, le sacrifice devra être remis par A à B, qui l'offrira, et le pardon sera obtenu. Or, il y a diverses explications à ce sujet : selon R. Hiskia, la divergence des avis précédents de R. Juda et des sages se réfère au cas où chacune des familles A et B, l'a reçu les offres dans la semaine de service de l'autre ; selon R. Yossé, une seule famille l'a reçu dans la semaine le service de l'autre, et l'autre a reçu dans sa semaine régulière. La 1re opinion (de R. Hiskia) s'entend ainsi : Si le voleur a remis l'argent à A dans la semaine du service de B, et le sacrifice à B lors de la semaine de service d'A, le devoir est rempli. Sur quoi Rabbi dit : si d'après l'avis de R. Juda, A offre le sacrifice, il ne donnera pas le pardon ; il faudra d'abord que l'argent repris de B soit remis à A, puis celui-ci offrira le sacrifice, qui deviendra alors effectif. Il résulte en tous cas de ces avis divers que la réception faite par des familles de Cohanim à titre de service en dehors de leur semaine de service ne compte pas. La 2e opinion (de R. Yossé) s'entend ainsi : Si le voleur a remis l'argent à A dans la semaine de service de B, et le sacrifice à B lors de la semaine de service d'A, le devoir est rempli ; mais si le sacrifice a été remis à A dans la semaine de service de B et l'argent à B dans sa semaine régulière, l'argent devra être repris pour être rendu après le sacrifice, selon R. Juda ; mais les sages disent que le sacrifice doit suivre la remise de l'argent. Il en résulte qu'après la prise de possession du sacrifice par le cohen en sa semaine régulière de service, on ne le lui reprend plus. Quant au cas supposé, que « le tour de service d'A soit passé », il faut l'entendre ainsi : Si tant de jours ont passé, que le tour d'A est revenu à sa périodicité, et il a acquis le sacrifice, le pardon ne sera acquis qu'après remise de l'argent par B à A, qui offrira le sacrifice devenant effectif. Cela prouve que lorsque la section de service ayant droit au sacrifice en sa semaine l'a négligé et ne l'a pas offert, on le lui reprend[2].

1. Ibid. 2. A titre d'amende.

CHAPITRE X

1. Si un individu a enlevé à quelqu'un un objet qu'il a donné avant de mourir à ses enfants pour le consommer, ou s'il leur a laissé l'objet intact, les enfants ne sont pas condamnés au paiement. Si l'objet enlevé n'est pas de ceux qui sont destinés à être consommés, mais constitue un capital durable (comme un immeuble), les enfants sont condamnés au paiement. On ne doit pas changer la monnaie chez les péagers, ni chez les collecteurs des dons (pour prendre les petites pièces qu'ils donnent), et on ne reçoit pas leur aumône[1]; mais on peut prendre leurs monnaies qui ne viennent pas de cette caisse, soit de chez eux, soit du dehors.

On a enseigné[2] : si un israélite a prêté de l'argent à intérêt et il s'en repent, la pénitence consistera dans la restitution de l'intérêt ; de celui qui meurt sans pénitence, laissant à ses fils cet argent illicite, il est dit (Job, XXVII, 17) : *Il* (l'impie) *le préparera, et le juste s'en revêtira*, ses héritiers pourront en jouir justement. Si le père laisse à ses enfants une vache ou un vêtement volé, les héritiers devront le rendre à qui de droit, car les passants se montreraient celui qui jouit avec impudence d'un vol. — Si l'objet volé constitue un capital durable, les héritiers doivent le rendre. Qu'appelle-t-on ainsi? Selon R. Jonathan, c'est la transmission d'un immeuble (les héritiers doivent alors payer le volé) ; selon Resch Lakisch, cela s'applique même à la remise par le père de l'objet même volé (ils doivent le rendre). Rab dit[3] que l'héritage ressemble aux biens hypothéqués, et comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même, on ne saurait le réclamer sur l'héritage. Samuel dit : précisément ce qui a été emprunté verbalement ne sera pas exigible sur les biens hypothéqués, mais pourra être réclamé des biens laissés libres. Toutefois notre Mischnâ disant « si l'objet volé constitue un capital durable, les enfants devront le payer » n'est pas opposée à Rab ; car, selon lui, il s'agit de la transmission d'un sol ; même selon Samuel, il n'y a pas opposition, puisque selon lui il n'y a pas lieu d'exercer la reprise sur les biens hypothéqués, mais elle s'exerce sur des biens libres ; or, il s'agit ici du cas où le père a laissé aux fils l'objet même volé (mobilier). Si quelqu'un vole un vêtement qu'il remet à un tiers, selon R. Eléazar au nom de R. Ḥiya, on contraint seulement le premier voleur à restituer le vol[4], non le second qui l'a reçu ; selon R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, le volé peut même réclamer son bien au second. Même R. Ḥiya, dit R. Aba b. Mamal, doit admettre, comme le veut R. Yoḥanan, que le volé peut aussi contraindre le second à restituer le vol,

1. Ce que les péagers donnent vient souvent du brigandage. 2. Tossefta, tr. Baba mecia, ch. 5 fin. 3. J., tr. Guittin, III, 7 fin (t. VIII, p. 285) ; tr. Baba mecia, I, 10. 4. Cf. J., tr. Troumoth, VII, 3 (t. III, p. 81).

d'après cet enseignement[1] : si les outils de quelqu'un ont été échangés contre d'autres dans un atelier, l'ouvrier peut en attendant s'en servir, jusqu'à ce que le propriétaire venant chercher ses outils les reprenne à l'occupant ; si la confusion a eu lieu dans une maison de deuil ou dans une salle de festin[2], on ne pourra pas s'en servir, et il faudra se mettre en quête de rechercher ses propres objets pour les reprendre à n'importe quel occupant (donc, on peut reprendre même d'un second le bien pris par un autre, selon l'avis de R. Yoḥanan). Ceci ne prouve rien, dit R. Aba b. Ḥana, et mon ami R. Ḥiya n'explique le cas relatif aux outils qu'en le justifiant d'une façon conforme à l'usage de l'ouvrier Bar-Qoré : chez lui, chaque ouvrier pouvait à volonté prendre des outils, puis les rapporter s'il renonçait à les échanger ou les vendre (pour le vol au contraire, il faudrait s'adresser au délinquant seul).

Si des voleurs ont détourné ensemble un objet subrepticement, puis en ont regret, la pénitence consistera à rendre le vol ; si un seul fait pénitence, il devra restituer sa part, sans se préoccuper des autres, et si enfin il a été l'instigateur du vol, ayant pris et passé les objets à ses complices, il devra payer pour les autres. — On a enseigné[3] : si le voleur d'un objet l'a donné à manger à ses fils, puis est mort, qu'ils soient mineurs ou majeurs, ils sont dispensés de le restituer ; s'il le leur a laissé intact, soit les enfants mineurs, soit les majeurs devront en payer le montant (ou le rendre). Somkos dit : s'ils sont majeurs à la mort du père, ils doivent restituer l'objet volé ; les mineurs en sont dispensés. Si les fils majeurs arguent ne pas savoir si leur père n'était pas en compte avec celui qui se dit volé, ou s'il ne lui a pas restitué le montant à la fin, on leur ajoute foi, et ils sont quittes. Mais, objecta R. Aba b. Mamal, supposons le cas où le père leur laisse un terrain hypothéqué de son vivant au volé ; suffira-t-il aux héritiers, pour leur décharge, d'arguer qu'ils ignorent si leur père n'a pas finalement établi un compte avec celui qui se prétend lésé ? (Suffit-il de faire valoir que l'on ne sait pas, pour être acquitté d'une demande ?) En outre, demanda R. Hamnona, en supposant qu'il s'agisse d'un vol notoire commis par le père et laissé par lui à ses fils, leur suffira-t-il d'arguer qu'ils ignorent s'il n'a pas finalement établi un compte avec l'homme volé ? Enfin, observa R. Schescheth, s'il est permis aux fils majeurs d'arguer l'ignorance des comptes qui ont pu être établis, pourquoi les mineurs seraient-ils plutôt condamnés à payer, et à défaut de leur capacité à ester en justice, le tribunal ne prononcerait-il pas l'argument d'ignorance en leur lieu et place ? Voici, répond R. Mena, comment en cas de vol notoire les héritiers peuvent raisonner pour leur défense : nous savons bien que notre père a eu des contestations avec toi au sujet de tel compte par devant la justice, mais nous ignorons la sentence du tribunal, et nous ne savons pas si finalement il te revient quelque chose.

1. Tossefta à notre tr., ch. 10. 2. Sans intention de les utiliser. 3. Tossefta, ibid.

2. Si le péager prend à un individu son âne, et lui donne le sien, ou si un brigand prend à un individu son vêtement et lui donne le sien, l'individu peut garder l'objet donné ; le propriétaire légitime y a évidemment renoncé. Si un individu retire d'un fleuve quelque objet qui y est tombé, ou s'il le sauve des mains d'un brigand, il peut le garder au cas où le propriétaire y a renoncé. Il en est de même, si des abeilles quittent leur ruche pour se fixer chez un individu ; cet individu peut les garder, si le propriétaire y a renoncé. R. Yohanan b. Broqah dit : si même une femme ou un enfant mineur assure que les abeilles se trouvant maintenant chez l'autre individu, nt quitté son domaine pour aller chez lui, celui-ci peut ajouter foi à ces paroles et aller dans le champ de l'autre pour reprendre ses abeilles, sauf à payer le cas échéant, le dommage causé au propriétaire du champ. Mais il ne doit pas couper la branche sur laquelle les abeilles se sont fixées (pour l'emporter chez lui), quand même il voudrait la payer. R. Ismaël, fils de R. Yohanan b. Broqah, dit : il a le droit de couper la branche ne payant sa valeur.

On a enseigné[1] : ce qu'un individu sauve du pillage d'une horde de brigands ou de l'incendie, ou du reflux de la mer, ou du débordement d'une rivière, lui appartient ; de même, une ruche d'abeille à laquelles son propriétaire a renoncé (qu'il a perdu de vue) est de bonne prise. R. Hinena b. Papa dit au nom de R. Yohanan : la Mischnâ (admettant pour valable l'attestation d'une femme ou d'un mineur) parle d'une ruche volée pendant que les abeilles étaient encore en marche pour arriver et voltigeaient[2], et à condition que cette attestation ait lieu de suite après le déplacement ; mais si ce témoin (femme ou mineur) est sorti, puis est reveuu faire sa déclaration, on ne le croit plus et on suppose qu'il s'exprime ainsi parce qu'il craint le précédent propriétaire, ou qu'il a été sollicité de témoigner ainsi. R. Ismaël, fils de R. Yohanan b. Broqa, dit : un tribunal a la faculté d'ordonner la démolition d'une Soucca (tente), sauf à dédommager le propriétaire ; c'est une condition primordiale, établie depuis le partage de la Palestine entre les Israélites sous Josué.

3. Lorsqu'un individu reconnaît ses objets et ses livres chez un autre, s'il est notoire en ville qu'il a été volé, celui chez lequel ces objets se trouvent, et qui dit les avoir achetés, les rendra et se fera payer l'argent qu'il dit avoir donné, après avoir prêté serment que c'était réellement la somme pour laquelle il les avait achetés. Autrement, il ne peut pas forcer l'acheteur de lui rendre les objets (sous prétexte qu'on les

1. Tossefta, tr. Baba mecia, ch. 2. Ce texte a servi à compléter la présente version, comme souvent, selon le conseil du commentaire. 2. J., tr. Kethouboth, II, 11 (t. VIII, p. 34).

lui a volés); car le détenteur peut dire que le réclamant les avait peut-être vendus à celui auquel il les a achetés.

4. Un individu porte un tonneau de vin et un autre porte une cruche de miel; la cruche se brise, l'autre verse donc son vin pour sauver le miel dans son tonneau. Le propriétaire du vin ne peut réclamer que le salaire pour son travail (rien pour son tonneau). Mais s'il a dit d'abord au propriétaire du miel: « je veux sauver ton miel, à la condition que tu me paies la valeur de mon vin » (et l'autre a laissé faire), il peut se le faire payer.

5. Deux ânes sont sur le point de se noyer dans un fleuve; l'un d'eux vaut un maneh, et l'autre vaut le double, celui dont l'âne ne vaut qu'un maneh abandonnera son âne pour sauver l'autre. Dans ce cas, il ne peut réclamer que le salaire de son travail. Mais s'il a dit d'abord au propriétaire de l'autre âne: Je veux sauver ton âne, à la condition que tu me paieras la valeur du mien, il peut se le faire payer.

R. Aba b. Mamal dit: il serait juste que le possesseur d'objets volés (§ 3) n'ait pas à jurer pour justifier sa déclaration ; pourtant, ce serment lui est imposé, pour détourner les gens honorables de s'associer aux voleurs en achetant d'eux des objets volés (pour lesquels ils devront jurer lors du remboursement). Le bruit « notoire du vol » dit R. Josué b. Lévi, devra se rapporter spécialement à des livres pour justifier la revendication du voleur. Selon Rab, le volé devra prouver que le vendeur des objets en suspicion a passé la nuit avec lui (sans quoi, on peut le soupçonner d'avoir répandu ce bruit de vol). Assé dit: Si le vendeur ou possesseur actuel argue avoir acheté ces objets d'un tel et tel (absent), on le croit, et l'acquéreur n'est pas tenu de les restituer. Un fait de ce genre fut pourtant soumis à R. Nassa, qui n'accueillit pas la dite argumentation. Est-ce à dire que R. Nassa conteste l'avis d'Assé? Non, il ne l'a pas accueilli parce qu'il a reconnu dans le déclarant un homme de violence (ou de ruse).

On a enseigné [1]: Si 2 individus se trouvent dans le désert, l'un ayant un seau d'eau et l'autre un seau de miel, puis le seau d'eau se fend, il est d'ordre juridique que le possesseur du miel devra le jeter pour sauver l'eau, car l'eau est un élément vital au désert, non le miel, sauf à se faire rembourser plus tard le montant du miel. On a enseigné [2]: si un ouvrier pour travailler et un pauvre pour grapiller sont montés sur un arbre, puis l'ayant fait tomber ont brisé une tente sise au-dessous, lorsque c'est l'usage des ouvriers de monter à l'arbre, ils sont acquittés ; au cas contraire, ils sont responsables des dégâts.

On a enseigné [3]: si quelqu'un abandonne son animal pour sauver celui de son prochain, lequel a surnagé tout seul, le propriétaire du second ne doit

1. Au sujet du § 4. V. Tossefta à notre tr., ch. 10. 2. Ibid. 3. Au sujet du § 5. V. Ibid.

rien au premier (malgré la condition faite, le premier n'y est pour rien, sauf qu'il s'est dérangé). Ceci va sans dire ; mais s'il abandonne son animal pour sauver celui de son prochain (à la condition d'être remboursé), puis le sien surnage spontanément, son propriétaire peut-il prétendre n'y avoir jamais renoncé (de sorte que nul autre ne peut s'en emparer), ou une telle déclaration est-elle inadmisible ? On voit, à l'aide de ce qui suit, que ce point est un sujet en litige, car il est dit : si un cours d'eau emporte son âne, et son maître s'écrie ne pas y renoncer malgré cela, selon Resch Lakisch, cette déclaration sera effective, et nul ne pourra le prendre ; selon R. Yohanan, elle est nulle, car il y a renonciation présumée.

6. Un individu a enlevé de force un terrain, et d'autres l'ont enlevé au brigand : si les hommes qui l'ont pris sont des envahisseurs du pays, le brigand peut dire au propriétaire ; « prends ton terrain » (si tu le peux). Mais si ces hommes l'ont enlevé à cause du brigand, celui-ci est obligé de donner au propriétaire un autre terrain.

(7). Si un individu a enlevé à un autre un terrain, ensuite inondé par un fleuve, le brigand est acquitté, car il peut dire au propriétaire : reprends ton terrain[1]. »

7 (8). Si un individu a enlevé à un autre un objet, ou s'il lui a emprunté de l'argent, ou si l'autre lui a remis un objet en dépôt dans un endroit habité (où l'on est assuré de pouvoir garder ce qu'on possède), il ne peut pas forcer l'autre de recevoir son argent ou ses objets dans le désert.

Si en empruntant l'argent, ou en recevant le dépôt, il a prévenu qu'il le lui demandera au désert, il peut le lui rendre là.

Si un individu dit à un autre : « Je t'ai enlevé quelque chose », ou « tu m'as prêté de l'argent », ou « tu m'as remis un objet en dépôt, mais je ne sais pas si je te l'ai rendu », il est obligé de le rendre. Mais s'il dit : « je ne sais pas si je t'ai enlevé quelque chose, ou si tu m'as prêté de l'argent, ou si tu m'as remis un objet en dépôt », il n'est pas obligé de le rendre.

R. Yohanan dit : la Mischnâ parle du cas où quelqu'un, sans être sollicité, déclare pour l'acquit de sa conscience : « je t'ai volé, ou tu m'as prêté de l'argent, tu as mis un objet en dépôt chez moi, mais je te l'ai rendu » ; tandis que l'interpellé répond qu'il n'en sait rien (en principe, il ne doit rien, mais il paiera par scrupule). En ce cas, dit R. Jérémie, le déclarant devra payer légalement en raison de son accusation première. R. Yossé croit devoir dire qu'il s'agit seulement d'un acquit de conscience, et il ne doit rien légalement. S'il dit : « je me souviens avoir retiré de la bourse tant et tant d'argent que je t'ai remis », tandis que l'interpellé déclare l'ignorer, en ce

1. La Guemara sur ce § est traduite tr. Kethouboth, XIII, 2 (t. VIII, p. 149-150).

cas, dit R. Houna, on réplique à ce dernier: s'il est vrai que tu ne te souviens plus, le prêteur se souvient (et on le croit).

8 (9). Si un individu a volé une brebis d'un troupeau et qu'il l'ait rendue (sans l'annoncer au propriétaire), puis la brebis est morte ou a été volée, l'individu en est responsable, et il doit en payer la valeur [1]. Si le propriétaire ignorait même le vol, et après la rentrée de cette brebis, il compte son troupeau qu'il a trouvé complet, le voleur n'est plus responsable de l'accident arrivé ensuite à cette brebis.

9 (10). Il est défendu d'acheter aux bergers de la laine, ou du lait ou des chevreaux, ou des agneaux [2]; de même il est défendu d'acheter du bois ou des fruits aux gardiens des vergers. On peut acheter aux femmes [des vêtements de laine en Judée [3]] et des vêtements de lin en Galilée. On peut aussi acheter aux bergères des veaux à Saron. Dans tous les cas, il est défendu d'acheter quelque chose à un individu qui recommande à l'acheteur de cacher l'objet. On peut acheter des œufs et des poules partout [4].

R. Yoḥanan explique ainsi la Mischnâ (§ 8): si le maître connaît le vol, il doit connaître aussi la restitution (aussi, en cas de restitution sans que le maître le sache, le voleur reste responsable du vol); mais si le maître n'a pas eu connaissance du vol, il n'a pas besoin de connaître la restitution. Selon Resch Lakisch, même lorsque le maître n'a pas connaissance du vol, il devra connaître la restitution. R. Eleazar dit: si c'est le bélier (tête du troupeau) qui a été volé, le maître n'a pas besoin d'être mis au courant du retour. Qu'entend-t-on par ce guide? Selon les uns, c'est la houlette [5]; selon d'autres, c'est la clochette, πανδοῦρα; selon d'autres enfin, c'est un grand bouc (version adoptée ici).

10. Les chiffons que le blanchisseur trouve lui appartiennent, mais ce que trouve le cardeur de laine, appartient au propriétaire. Le blanchisseur peut enlever les 3 derniers fils d'une étoffe (pour l'égaliser), et ils sont à lui [6]; mais s'il y en a davantage, c'est au propriétaire. Si ce sont des fils noirs tissés sur blanc (comme ourlet), il peut enlever le tout et le garder [7].

11. S'il reste au tailleur assez de fil pour coudre un morceau d'étoffe de 3 doigts carrés, il doit le rendre au propriétaire. Les copeaux enlevés avec le rabot par le charpentier sont à l'ouvrier; mais les morceaux

1. Il aurait dû aviser le propriétaire, qui aurait pu surveiller la brebis.
2. On craint que ces objets aient été volés. 3. Omis dans le texte jérusalémite.
4. La phrase de Guemara sur ce § 9 se retrouve ci-dessus, IX, 7. 5. Cf. J., tr., Qiddouschin, I, 4 (t. IX, p. 224). 6. De peu de valeur. 7. Ce mélange dépare l'étoffe.

coupés à la hache sont au propriétaire ; si l'ouvrier travaille chez ce dernier, tout est à celui-ci, même la sciure du bois.

Aba Oschia habitant de Teria, un blanchisseur, s'était fait un vêtement d'une seule sorte de laine, pour que ses clients ne pussent pas supposer qu'il avait détourné des parcelles de leurs étoffes, de quoi se vêtir.

R. Ḥiya a enseigné: le « fil suffisant pour coudre » (§ 11) est une aiguillée, et l'on a expliqué à l'école de R. Ḥiya que l'on entend par là le double de la contenance d'une aiguille. Bar-Qapara a enseigné : on entend par là une longueur de fil de quoi tirer l'aiguille après le passage par l'étoffe, et chez R. Yanaï on l'explique de même. Ces derniers avis contestent-ils les précédents ? Non ; lorsque R. Ḥiya enseigne d'admettre pour mesure une aiguillée, l'école de R. Yanaï explique que c'est un fil double de la longueur d'une aiguille pleine, et lorsque Bar-Qapara dit d'adopter la longueur de quoi tirer l'aiguille, on explique à l'ecole de R. Yanaï que c'est le double de quoi tirer l'aiguille.

TRAITÉ BABA MECIA'

CHAPITRE PREMIER

1. Deux individus tiennent un vêtement; l'un dit l'avoir trouvé, l'autre de même; ou bien l'un dit que le vêtement lui appartient entier et l'autre aussi, ils se partageront entre eux le vêtement, en jurant chacun que sa part dans le vêtement n'est pas moindre de la moitié. Si l'un dit avoir le vêtement en entier, et l'autre en réclame la moitié, le premier en prendra 3/4, en prêtant le serment que sa part dans le vêtement n'est pas moindre de 3/4, et l'autre en prendra 1/4, en prêtant serment que sa part n'est pas moindre d'un 1/4.

On a enseigné[1]: Si A. accuse B. de lui devoir un maneh et nier cette dette, puis A. prouve par l'attestation de témoins que B. lui doit la moitié de cette somme, selon R. Ḥiya le grand, on défère le serment à B. pour l'autre moitié en litige; selon R. Yoḥanan, il n'y a pas lieu d'imposer ce serment. R. Ila dit : par notre Mischnâ R. Ḥiya le grand a appris à s'exprimer ainsi; or, il est dit que chacun détient la moitié, ce qui équivaut à la présentation de témoins attestant que la moitié appartient à chacun (tout en réclamant l'entier), et tu ajoutes que chacun devra jurer n'avoir pas moins de la moitié, afin de la prendre (donc, l'attestation pour la moitié entraîne l'obligation du serment comme pour l'aveu verbal); par conséquent, la règle est la même pour le précédent enseignement que pour la Mischnâ. Rabba b. Mamal et R. Amram, en répétant l'objection précédente, ont intercalé entre les avis de R. Ḥiya et de R. Yoḥanan, la remarque de Rab, qui a demandé à R. Ḥiya : Se peut-il que l'on défère le serment à un homme soupçonné de faux (puisqu'il revendique le tout, peut-être à tort)? Il n'est pas soupçonné de faux serment, répondit R. Hiya, mais de revendication inexacte; aussi, on le fait jurer. Quelle sera la formule? Selon R. Houna, on dira : « je jure qu'il y a là une part de mon bien, non inférieure à la valeur d'une prouta ». R. Yoḥanan au contraire dit (en réplique à R. Ḥiya) : de là, on ne peut rien déduire comme comparaison, car dans la Mischnâ le serment est déféré par précaution.

On a enseigné[2]: si le créancier et les débiteurs tiennent simultanément le contrat de dette, le premier déclare que cet acte est à lui, l'ayant perdu, tandis que le second déclare aussi que l'acte est à lui, l'ayant reçu après le paiement, l'acte sera maintenu dans les termes de la signature (il reste en

1. Tossefta au tr. Schebouoth, ch. 5. Cf. J., tr. Kethouboth, II, 1 (t. VIII, p. 22).
2. Tossefta à notre tr., ch. 1. Cf. J., tr. Guittin, I, 1, fin (t. VIII, p. 256).

l'état); tel est l'avis de Rabbi; selon l'avis de R. Simon b. Gamaliel, on partagera en deux l'objet du différend. R. Eléazar dit : en cas de prise de l'acte de telle sorte que l'un le tient à l'emplacement où les témoins ont signé et l'autre tient le reste de l'acte, il est admis d'un commun accord que le détenteur de la part de l'acte portant la signature des témoins sera le vrai propriétaire. R. Hisda dit: la distinction de ce genre que tu as entendu émettre est exacte selon R. Simon (selon Rabbi, au contraire, tout dépend des termes du contrat). — Si l'un des 2 tenants prétend avoir la moitié, et l'autre le tiers, le premier devra jurer n'avoir pas moins de 1/4, et le second n'avoir pas moins de 1/6; car, en règle générale, on ne défère alors le serment que pour la moitié de l'aveu.

2. Deux individus montent un animal, ou l'un monte, et l'autre le guide; chacun prétend posséder l'animal; en ce cas, ils se partagent l'animal, en prêtant chacun le serment que sa part dans cet animal n'est pas moindre de la moitié. Si les deux individus avouent avoir trouvé tous deux l'objet en litige, ou si des témoins l'affirment, les individus se partageront l'objet entre eux sans serment.

3. Un individu monte un animal, et voyant une trouvaille [1] dit à un autre de la lui donner; l'autre la prend et dit l'acquérir lui-même; le piéton acquiert alors l'objet. Mais s'il a d'abord donné l'objet à celui qui était à cheval, et plus tard il dit avoir ramassé l'objet pour lui même, sa parole n'a aucune valeur.

R. Houna dit qu'il a été enseigné ailleurs [2] : si une femme monte un animal conduit par deux individus, la femme déclare que ces hommes sont ses esclaves, et que l'âne avec sa selle sont à elle, l'un de ces hommes dit qu'elle est sa femme, que l'autre individu est son esclave, et que l'âne avec sa selle sert à lui ; puis le second individu affirme tout-à-fait les mêmes prétentions ; il faudra que la femme soit divorcée par tous deux (dans l'hypothèse possible qu'elle ait été épousée successivement par chacun d'eux) ; la femme de son côté devra les affranchir tous deux ; ils devront en outre s'affranchir mutuellement. Quant aux droits sur l'âne avec sa selle, ils seront égaux pour tous trois (et ils devront se partager le montant),

R. Isaac dit (§ 3): On ne saurait déduire la règle sur l'acquisition par autrui en fait de trouvaille, ni du commencement de cette Mischnâ, ni de la fin, car il est dit : « Un individu monte un animal et voyant une trouvaille il dit à un autre de la lui donner ; l'autre la prend et dit l'acquérir pour lui-même, le piéton acquiert alors l'objet » ; or, si le cavalier avait dit au piéton d'acquérir pour lui (au lieu du simple terme *donner*), l'acquisition eût été faite au profit du premier. Donc, on ne peut rien conclure d'ici, ni du commencement, ni de la fin [3].

1. Un objet qui n'a pas de maître. 2. B., tr. Qiddouschin, f. 65b. 3. Du commencement de la Mischnâ, disant que le piéton l'acquiert, on ne peut rien

4. Un individu voit un objet qui n'appartient à personne, et il tombe dessus, pour faire ainsi acte de prise de possession; mais un autre vient et saisit l'objet, dans ce cas, l'objet appartient à celui qui l'a saisi.

(5) Un objet inanimé qui n'a pas de maître, ou un cerf blessé, ou de petits oiseaux qui ne peuvent pas encore voler, se trouvent dans le champ d'un individu; cet individu voyant d'autres personnes qui courent pour s'approprier ces objets, les prévient en disant : « Mon champ me les a acquis ». Dans ce cas les objets lui sont acquis par son champ. Mais si c'était un cerf qui peut courir, ou des oiseaux qui peuvent voler, le champ ne peut pas les lui acquérir, et ils appartiennent à celui qui les a attrapés.

—[1]. Si l'acte de divorce [2] se trouve placé juste au milieu de la distance qui sépare le mari de la femme, elle ne se trouve qu'à moitié repudiée, en ce sens qu'il faut lors de la perte de cet acte un nouveau divorce; les frais de rédaction (Libellarius), dit Ḥiskia, seront répartis entre le mari et la femme [3]. Quant à l'avis d'après lequel l'espace occupé par les 4 coudées de quelqu'un ne suffisent pas pour constituer l'acquisition, il suffit d'opposer le verset suivant (I Chron. XXII, 14) *Et moi en ma pauvreté j'ai préparé, etc.* Or comment expliquer ce verset? Si, à ce moment Salomon avait en main tout ce qu'il fallait pour le temple, il était riche; (et pourquoi alors se dit-il pauvre?) s'il ne l'avait pas, comment a-t-il pu consacrer ce qu'il ne possédait pas encore. Il faut donc dire que tous ses biens se trouvaient à proximité de 4 coudées. R. Abin explique ainsi l'expression *en ma pauvreté;* il n'y a pas de richesse, en présence du créateur. Selon une autre explication, c'est à force de privation que Salomon a pu consacrer de si grands biens au culte. — On a enseigné : c'est une expression non avenue (sans portée) de dire que la maison doive servir à acquérir un objet perdu qui y tombe; mais si l'on dit que la maison serve à recueillir ce qui y est déjà tombé, la déclaration servira à l'acquérir. Ainsi, le fermier de R. Aba b. Mina trouva sur un palmier du propriétaire des pigeons, et les prit. Il alla consulter Rab pour savoir s'il a bien fait, et celui-ci ne lui donna pas de réponse; sur quoi le fermier alla les remettre à leur place première (supposant avoir mal fait). R. Aba b. Mina lui dit : En présence du doute que tu as exprimé, Rab ne t'a pas répondu sur le champ; mais tu as eu tort de rendre les pigeons aussitôt et de renoncer ainsi à la trouvaille bien acquise.

5. La trouvaille d'un enfant mineur, garçon ou fille, appartient au père, et celle d'un esclave cananéen, homme ou femme, appartient au

conclure, car cela tient à l'emploi du terme *donner;* et de la fin, on ne peut rien prouver non plus, à l'inverse, car le cas exposé suppose la remise déjà effectuée.

1. En tête est un passage traduit tr. *Péa*, IV, 2 (t. II, p. 54), et reproduit au tr. Guittin, VIII, 3. 2. Jeté par le mari sur la voie publique. 3. V. J., tr. Guittin, VIII, 2 (t. IX, p. 61).

maître; celle d'une femme mariée appartient au mari. Mais ce qu'un enfant majeur, fils ou fille, trouve lui appartient; ce qu'un domestique hébreu, homme ou femme, trouve, appartient au domestique; la trouvaille d'une femme divorcée, même avant de recevoir son douaire, appartient à elle.

R. Yoḥanan dit[1] : La trouvaille par les fils majeurs leur appartient à eux lorsqu'ils ne sont pas établis chez leur père; car, en ce dernier cas, la trouvaille faite appartient au père. Resch Lakisch dit: Un homme ne peut pas acquérir pour autrui un objet trouvé. R. Yossa dit: Ce n'est pas que l'avis de Resch Lakisch ait été ainsi exprimé en toutes lettres, mais on le déduit de ce qu'il a objecté contre l'enseignement de R. Hoschia qui dit: Celui qui loue un ouvrier pour exécuter des travaux divers a droit à la trouvaille faite par l'ouvrier. A ce sujet Resch Lakisch dit: dès qu'un homme est en état de renoncer au travail d'ouvrier, sa trouvaille appartient-elle au maître? (Certes non; donc on n'acquiert pas une trouvaille pour autrui) —[2].

« La trouvaille de la femme que le mari vient de répudier sera à elle ». R. Yossna dit au nom de R. Aḥa : Aussi longtemps qu'un homme ayant répudié sa femme ne lui a pas donné son douaire, jusqu'à la dernière prouta, il est tenu de la nourrir. En effet, dit R. Yossa, la Mischnâ le confirme en disant : « la trouvaille de la femme répudiée sera à elle »; or, dit R. Oschia, on aurait pu croire qu'en raison de l'obligation du mari de nourrir sa femme répudiée jusqu'à ce qu'il lui ait donné son domaine total, y compris la dernière prouta, il devrait avoir droit à la trouvaille faite par cette femme; c'est pourquoi la Mischnâ énonce formellement le contraire (mais cette obligation en résulte implicitement).

6. Si un individu a trouvé un contrat de dette où le débiteur engageait ses immeubles, l'individu qui l'a trouvé ne doit pas le rendre[3]; s'il n'y a pas d'engagement d'immeubles dans l'acte, il peut le rendre, car le créancier ne pourra pas obtenir que le tribunal lui fasse payer la dette; c'est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent qu'aux deux cas, il ne doit pas rendre l'acte, car le créancier pourrait se faire payer la dette.

7. Si un individu a trouvé des lettres de divorce, des lettres d'affranchissement d'esclaves, des testaments, des actes de donation entre vifs, ou des quittances, il ne doit pas les rendre à celui qui veut s'en prévaloir, car il est possible que ces actes étaient préparés pour les lui remettre, mais qu'on a changé d'avis avant de le faire.

On a enseigné au nom de R. Meir[4]: Un contrat de dette par lequel le dé-

1. Cf. J., tr. Péa, IV, 2 (6). 2. Suit un passage traduit au tr. Kethouboth, VI, 1 (t. VIII, p. 83). 3. Le créancier pourrait recourir au tribunal pour se faire payer. 4. Selon la correction du Comment. *Pné-Mosché*, d'après le passage parallèle du T. Babli.

biteur engage ses immeubles sera payable même à l'aide des biens hypothéqués ; mais pour le contrat qui n'engage pas les immeubles du débiteur, le créancier n'aura de recours, ni sur les biens hypothéqués, ni sur ceux qui sont restés libres. Mais alors, d'après cet avis de R. Meir, à quoi bon rendre l'acte qui n'engage pas d'immeuble? L'acte peut servir à boucher la bouteille du créancier (c'est son bien, mais sans effet). Quant aux droits de ce dernier sur les héritiers, Rab dit[1] : l'héritage ressemble aux biens hypothéqués, et comme le paiement d'un prêt verbal fait par devant témoins n'est pas exigible sur les biens hypothéqués, de même on ne saurait les réclamer sur l'héritage ; Samuel dit : on déduit des termes de la Mischnâ au sujet du prêt verbal (devant témoins) que le créancier ne peut rien réclamer des biens hypothéqués, mais il le peut des biens libres (fût-ce aux héritiers ; ceux-ci donc n'égalent pas les biens hypothéqués). Pourquoi dit-on d'une part (selon Samuel), que l'on réclame le dû sur les biens libres, tandis que d'autre part (dans la Mischnâ) il est dit de ne rien réclamer à défaut d'engagement des immeubles ? Il y a une différence, parce que l'hypothèque partielle (sans gage) vaut mieux que l'absence d'engagement (prêt verbal). — R. Eleazar explique le motif de R. Meir (dans la Mischnâ, en cas d'hypothèque) : il peut arriver d'écrire un prêt avant de l'effectuer (pour éviter l'abus, il ne faut pas rendre le contrat trouvé). Il ajoute : on le rendra si l'emprunteur reconnaît son dû. Enfin il dit : si le contrat a été juridiquement confirmé au créancier, on le rendra. Ces 3 règles toutefois se contredisent (si l'on craint que, malgré le contrat de prêt, il n'y ait pas eu de prêt, pourquoi le rendre, et d'autre part, pourquoi rendre l'acte présumé valable ?). — « Les autres docteurs disent qu'aux deux cas on ne doit pas rendre l'acte. » Il est à craindre qu'un tel contrat de dette ne soit pas réel, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, en raison de la possibilité d'un accord, κοινωνία, entre le créancier et le débiteur (pour avoir le privilège sur d'autres créanciers). R. Yassa dit au nom de R. Yohanan : si l'on trouve un contrat le jour même de sa rédaction[2], on le rendra au créancier (sans craindre qu'il soit déjà payé).

On a enseigné (§ 7): Si avec l'acte de divorce on trouve le contrat de douaire[3], certes la présence de ce contrat est une présomption que le mari l'a payé (et il n'y a pas lieu de craindre comme dans l'hypothèse de la Mischnâ, qu'après rédaction du divorce le mari ait renoncé). Après avoir réglé un contrat de dette, on ne peut plus l'utiliser pour un nouveau prêt, car ce serait faire tort aux créanciers[4] ultérieurs à la première dette. R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : même un contrat rédigé en ce jour et déjà réglé ne peut plus servir le même jour à remettre une nouvelle dette. Mais, objecta R. Zeira devant R. Yassa, comment parle-t-on ici d'un contrat de dette payé le jour de son émission, tandis que plus haut (§ 6) il est dit de rendre au créancier un contrat trouvé le jour même de sa rédaction (supposant qu'on ne le paie

1. J., tr. Guittin, III, 7 (ib. p. 85). 2. B., tr. Baba bathra, f. 17. 3. Lacéré par ordre du tribunal après paiement. V. B., tr. Kethouboth, f. 85. 4. Littéralement : des acquéreurs d'immeubles (ou du gage de la créance).

pas le même jour)? Il n'arrive guère, répondit R. Yassa, que l'on emprunte et paye le même jour (un tel fait est trop rare pour être craint), tandis qu'il arrive souvent, aussitôt après avoir payé, de contracter un nouvel emprunt pour une autre affaire (aussi R. Yohanan a dû interdire d'utiliser le même acte). R. Hagaï fit une autre objection devant R. Yassa : pourquoi ne pas utiliser l'acte rédigé, puisqu'il s'agit de la même date, des mêmes témoins et du même créancier? En quoi fait-on plus de tort par là à d'autres créanciers qu'avec le premier engagement ? Il peut y avoir une différence, répondit R. Yassa, en ce que la seconde fois le débiteur n'engage pas d'immeubles comme à la première fois ; selon d'autres, la distinction consiste en ce que le premier engagement n'a pas été confirmé par des témoins, tandis que le second le sera (il faudra donc un nouvel acte).

8. Il faut rendre, si on les trouve, des lettres d'estimation [1], ou des lettres de nourriture [2], ou des actes du déchaussement [3], ou des actes de refus [4]. Il faut aussi rendre, si on les trouve, des actes de *brourin* [5], ou un acte quelconque fait par un tribunal.

Si un individu a trouvé un acte dans une boîte, γλωσσοκομεῖον, ou s'il a trouvé un rouleau, ou un paquet de plusieurs actes, il doit les rendre. On appelle « paquet d'actes » l'ensemble d'au moins 3 actes liés [6]. R. Simon b. Gamaliel dit : Si les 3 actes sont d'un seul débiteur qui a emprunté de l'argent à 3 créanciers, on doit les rendre au débiteur [7]. Si ces 3 actes sont d'un seul créancier qui a prêté de l'argent à 3 individus, il faut les rendre au créancier [8].

Si un individu trouve dans ses papiers un acte, et il ne se souvient pas si c'est le créancier ou le débiteur qui le lui a donné, il le gardera jusqu'à l'arrivée d'Elie (indéfiniment, jusqu'à preuve contraire). Si un individu trouve dans ses papiers l'acquit σύμφωνη de son débiteur, il doit se conformer à ce qui est écrit dans la quittance.

R. Jérémie dit au nom de Rab : Si l'acte est légalisé par les juges [9], il faut le rendre au créancier. R. Ḥama, père de R. Oschia, dit : les « tamariskes » (savants éminents), ce sont les juges de la Captivité ; les « tourtereaux » (encore faibles) sont juges en Palestine. R. Hamnona dit : si l'acte de vente, ὠνή, porte le 1er Nissan, et l'argent est remis le 10 Nissan, l'acte devra dire : « quoique cet acte soit rédigé le 1er Nissan, il a été décidé que l'argent sera

1. Elles constatent que le tribunal a adjugé une partie des terrains du débiteur au créancier après l'estimation de leur valeur. 2. L'engagement de nourrir la fille de sa femme. 3. V. Deutéronome, XXV, 9 ; à la suite de cet acte la femme peut se remarier. 4. Pour le Mioun, v. t. VII, pp. 11-12. 5. Littéral. : Documents du choix (de 2 juges et d'un arbitre). 6. En ces cas, observe Raschi, il est facile de connaître celui qui les a perdus, car celui-ci peut fournir des indices sur la boîte, ou sur le mode du lien des actes, pour affirmer sa possession. 7. Évidemment, il les a perdus après avoir payé les dettes et repris les actes. 8. Il les a perdus. 9. Il entend ainsi l'« acte fait par un tribunal. »

versé le 10 N. » R. Jérémie dit au nom de Rab : si dans les papiers du créancier se trouve un acquit de la main de ce dernier, il est nul ; on suppose qu'en revisant ses papiers, il a écrit l'acquit d'avance. Est-ce à dire que si l'acquit est rédigé par la main d'un autre, il soit valable? Non, dit R. Isaac b. Nahman au nom de Samuel, l'acquit ne constitue la libération du débiteur que lorsqu'il est écrit par ce dernier, fût-il alors aux mains du créancier. Mais n'a-t-on pas enseigné [1] : Le fils devra prêter le serment d'héritage, savoir « que notre père ne nous a rien ordonné (à ce sujet), qu'il ne nous l'a pas dit et que nous n'avons pas trouvé d'acte parmi les papiers de notre père constatant que ce contrat est payé »? N'est-ce pas que s'il est marqué *payé*, cela compte? Dans cet enseignement, dit R. Yossé b. Aboun, il s'agit de testament, διαθήκη ; on s'y réfère, car il n'arrive pas qu'on le falsifie.

CHAPITRE II

1. Voici quelles trouvailles on peut garder, et voici celles qu'il faut publier. On peut garder p. ex. des produits de champs (du blé, des fruits, etc.) dispersés, des pièces de monnaies dispersées, des meules de blé dans une place publique, des ronds de figues sèches, des pains de boulanger, des poissons liés ensemble, des morceaux de viande, de la laine tondue, telle qu'elle vient des propriétaires des moutons [2], des touffes de lin, des langues de pourpre. C'est l'opinion de R. Meir.

2. R. Juda dit : toutes les trouvailles présentant quelque chose d'extraordinaire doivent être publiées. Par exemple, si l'on trouve un rond de figues sèches qui renferme un tesson, ou un pain qui renferme des pièces de monnaie. R. Simon b. Eleazar dit : on n'est pas obligé de les publier, si l'on trouve des objets neufs [3].

D'où sait-on qu'au sujet d'une trouvaille faite par renonciation du propriétaire, celui qui a trouvé l'acquiert par droit légal? R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Yoçadaq : des termes de la Bible (Deuteron., XX, 3), *tu agiras ainsi envers son âne... avec tout ce que ton frère aura perdu et que tu trouveras*, on conclut qu'il faut publier ce qu'il a perdu et que tu as trouvé, et de même pour ce qu'il ne sait pas avoir perdu et que tu as, excepté le cas de renonciation par le propriétaire, c'est perdu pour lui et pour tous. On a enseigné [4] : celui qui trouvé des meules de blé sur la voie publique n'est pas tenu de les publier; mais, dans un domaine privé, il faut les publier. Celui qui trouve des gerbes, soit dans la rue, soit dans un domaine privé, doit les publier. « On peut garder, est-il dit, les ronds de figues »; c'est vrai pour les

1. J., tr. Kethouboth, IX, 7 (t. VIII, p. 122). 2. Par opposition à celle qui vient de l'ouvrier, qui présente un indice. 3. Ou : en panier (de ἀναφορεύς). 4. Tossefta, ch. 2.

grands (communs, et non distincts) ; mais les petits, venant de Boçra, aisés à reconnaître, doivent être publiés. Si parmi les morceaux de viande trouvés il ya un foie, ou un rognon (ce qui les distingue), il faut les publier. Si parmi les « poissons liés » il y a un poisson vert ou un poisson blanc, λευκός, il faut les publier.

On a enseigné (§ 2) : R. Juda prescrit de publier le rond de figues « qui a un tesson », si celui-ci est enfoncé. Mais comment se fait-il qu'aux termes d'une autre Braïtha, il suffise d'avoir posé un tel objet au-dessus du rond, ou du pain, pour constituer la distinction ? Pour le rond laissé sur la voie publique, le signe particulier devra être enfoncé (sans quoi, il risque de se déplacer, et la renonciation est probable) ; pour le rond laissé dans un domaine privé, il suffit que le tesson soit posé dessus pour le distinguer. Toutefois, ajouta-t-on, même cette dernière condition réalisée pour un rond laissé dans la rue suffit à le distinguer, car le signe n'y est pas tombé par hasard. — « R. Simon b. Eléazar dit : on n'est pas obligé de les publier, si l'on trouve des objets en panier. » R. Yohanan, rappelant cet avis, l'explique ainsi[1] : Ce sont par exemple les tiges où pendent les aiguilles et les fourches, ou le treillage pour suspendre les haches. L'Amora (interprète) de R. Isaac b. Tablia trouva un morceau de tissu enveloppé dans un manteau, *amictorium*. Il vint auprès de R. Isaac pour savoir s'il doit le publier ; celui-ci se prononça d'après l'avis de R. Simon b. Eléazar (qu'il est inutile de les publier). L'Amora de R. Yohanan, ayant fait la même trouvaille, consulta aussi son maître qui lui dit : l'as-tu trouvé dans un sentier (semita), ou sur la grande route, πλατεῖα ? Il a voulu expliquer ainsi jusqu'à quel point il adopte l'avis de R. Simon b. Eleazar dans la Mischnâ[2].

3. Voici quels objets trouvés exigent la publication :

Un vase vide, ou contenant des fruits, ou les produits du champ[3], une bourse vide, ou renfermant des pièces de monnaie[4], des tas de produits des champs ou de fruits, des tas de pièces de monnaie.

Il en est de même, si l'on trouve 3 pièces de monnaie l'une sur l'autre, des gerbes dans un lieu privé, des pains cuits chez un particulier[5], de la laine tondue, venant d'un ouvrier, des cruches de vin ou d'huile. Toutes ces choses exigent la publication.

(4). Si l'on trouve derrière le mur, ou derrière une haie, ou dans les sentiers des champs des pigeons liés, il ne faut pas les toucher[6]. Si l'on trouve au fumier un vase couvert (caché), il ne faut pas le toucher[7]. Si le vase n'est pas caché, il faut le prendre et le publier (pour que le propriétaire vienne le prendre en indiquant un indice).

1. Ibid. 2. Seuls les objets précités ne seront pas publiés, où qu'ils soient ; mais ce tissu particulier devra être publié si on l'a trouvé dans un lieu privé. 3. Il y a alors un indice qui permet de le distinguer. 4. Même motif. 5. Différents de ceux du boulanger. 6. On craint qu'en cas de publication, le propriétaire ne sache pas les désigner. 7. Il n'est pas perdu.

R. Juda dit : « 3 pièces de monnaie constituent un signe, et il faut les publier », si elles sont à l'effigie de 3 rois divers. Selon R. Eléazar, il en est de même aussi si elles sont d'un seul règne, étant superposées en forme de tour (par grandeur graduées) ; en tous cas, que les 3 pièces soient de 3 rois différents, ou d'un seul, la superposition graduée en forme de tour les distingue. R. Yohanan dit : si elles sont placées en forme de trépied (en triangle), on n'est pas tenu de les publier. Qu'entend-on par cette disposition ? Un espace (parc) enclavé par 3 hommes ; or, vu le doute et comme on ne sait auquel des 3 hommes il faut restituer ces pièces, il est inutile de les publier. R. Yossé dit que le fait suivant le prouve aussi : un homme suivait R. Ḥalafta, et de l'un d'eux il tomba un dinar ; comme on ne savait pas auquel des deux rendre ce dinar, il devint inutile de le publier. De même comme R. Simon b. Aba marchait derrière R. Eléazar, un dinar tomba du premier ; mais comme Simon qui l'avait ramassé lui tendait ce dinar, R. Eléazar lui dit y avoir déjà renoncé (c'est donc à toi). En réalité, dit-on, R. Eléazar agit ainsi avec intention, afin de faire acquérir cette pièce de monnaie à R. Simon b. Aba, qui était un pauvre honteux.

R. Juda dit : en parlant des « pigeons liés » (§ 4), la Mischnâ entend qu'ils sont liés par les ailes (selon l'usage ; sans quoi, le lien les distingue). R. Aba b. Zabda trouva un âne couvert d'un sac et le prit, puis il consulta Rab pour savoir si c'est permis. Tu n'as pas bien fait, lui dit Rab. Dois-je le rendre, demanda R. Aba, à l'endroit où je l'ai trouvé ? Non, lui dit Rab, car le maître de l'âne peut être revenu déjà, et n'ayant pas trouvé son bien y aura renoncé (de sorte que ce serait perdu ; il vaut mieux le publier). On a enseigné[1] : si l'on trouve un objet dans le fumier, il faut le publier, car il arrive souvent que le fumier est déplacé (et la trouvaille pourrait être perdue pour son propriétaire).

4. Si l'on trouve un objet dans une ruine ou dans un vieux mur, ou même dans un mur neuf du côté de la rue, on peut le garder. Si l'objet se trouve dans le mur du côté de la maison, il appartient au propriétaire de la maison. Si cette maison était louée, celui qui le trouve peut le garder, quand même l'objet se trouverait dans la maison.

« Ce que l'on trouve dans une ruine ou un vieux mur, vous appartient », car on peut supposer que cet objet remonte aux Emorrhéens (ou premiers habitants de la Palestine). On a enseigné[2]: la trouvaille faite entre les poutres d'un plafond, sise à l'intérieur du battant de la porte fait partie de la maison (est au propriétaire) ; si elle se trouve à l'extérieur de ce point, elle est comme située au dehors (et appartient à celui qui l'a trouvée). Lorsqu'une cavité est percée à l'intérieur du côté de la maison, toute trouvaille prise là, fût-ce dans la moitié sise vers l'extérieur, appartient au maître de la maison. Lorsque la cavité est percée à l'extérieur, toute trouvaille prise là, fût-ce dans

1. Tossefta, ch. 2. 2. Ibid.

la moitié sise vers l'intérieur, appartient à qui l'a trouvée. — « Si le propriétaire loue sa maison à d'autres, celui qui a trouvé un objet, fût-ce à l'intérieur de la maison, pourra le garder. » Toutefois, dit R. Jérémie, il y a discussion entre R. Simon b. Eléazar et les autres sages sur le point de savoir si l'on peut garder la trouvaille, lorsque le propriétaire louant sa maison à beaucoup de personnes en a fait une auberge (πανδόχιον). Mais dans une cour ordinaire, louée, tous reconnaîtraient qu'il faut publier la trouvaille. R. Yossé dit le contraire : cette discussion est applicable à la trouvaille faite dans une simple cour ; mais si elle est faite dans la maison devenue une auberge, il est évident selon tous que son maître y aura renoncé et que l'objet appartiendra à qui l'a trouvé[1].

5. Si on trouve un objet (sans indice) dans une boutique[2], on peut le garder ; si on le trouve entre le bureau et le boutiquier, c'est à celui-ci. Si on le trouve chez un changeur entre lui et la table, il faut le lui rendre ; mais si on le trouve en dehors de la table[3], on peut le garder. Si un individu achète à un autre des fruits ou des produits de champ, ou si l'autre les lui envoie, et qu'en les recevant il y trouve des pièces de monnaie, il peut les garder ; mais si les pièces sont jointes (en bourse), il faut les publier, pour les rendre à celui qui pourra les désigner.

R. Éléazar dit, selon les termes de la Mischnâ : « si l'on trouve un objet entre le changeur et sa table, il faut le lui rendre » ; si donc on a trouvé l'objet sur le siège ou la caisse du changeur, on peut le garder. Simon b. Schetaḥ était occupé à ses travaux (fatigants) de filature[4]. Ses disciples lui dirent : Rabbi, pour te décharger, nous voulons acheter un âne, afin de t'éviter des marches pénibles. Ils allèrent donc et achetèrent d'un arabe (sarracenus) un âne ; ils trouvèrent, suspendue à l'animal, une perle fine (margarita). Comme ils se réjouissaient en sa présence de la trouvaille, le rabbi leur demanda si le marchand en avait eu connaissance. Sur leur réponse négative, il leur prescrivit de rendre la perle. Mais, objectèrent-ils, R. Houna Bivi-bar-Gozlun n'a-t-il pas dit au nom de Rab que, selon l'observation faite devant Rabbi, même d'après celui qui interdit de tirer un profit du vol fait à un païen, il est du moins permis d'un commun accord de profiter de ce qu'il a perdu et que l'on a trouvé ? Croyez-vous, répliqua le rabbi, que Simon b. Schetaḥ soit un barbare, βάρβαρος, qui veuille s'enrichir des dépouilles d'autrui ! Il veut, au contraire, que le nom divin soit béni grâce à lui ; c'est la plus douce récompense du monde à laquelle il aspire. Par quel fait ce Simon apprit-il à agir ainsi ? Par ce qui survint à R. Ḥanina : des rabbins et vieillards avaient acheté un monceau de froment à des soldats, στρατιώτης, et y trouvèrent un sac contenant des dinars, qu'ils rendirent à son propriétaire. Celui-ci s'écria : Béni

1. En raison du grand nombre d'habitants, le maître de l'objet y renonce au profit de qui l'a trouvé. 2. Ouverte à tout venant. 3. Devant elle chacun passe, et la trouvaille ne provient pas du changeur. 4. V. Vérité isr., 1861 V, 69.

soit le Dieu des Juifs, qui leur prescrit d'agir aussi honnêtement ! Aba Oschia, habitant de Toria (tour), blanchisseur, trouva dans le linge qu'une reine lui avait confié ses bijoux et objets précieux [1] ; il les lui rapporta. Ils sont à vous, dit-elle (vous avez droit à cette trouvaille) ; ceux-là d'ailleurs sont peu pour moi, qui en ai beaucoup d'autres et meilleurs en qualité. Aba s'y refusa en disant : la Loi nous ordonne cette restitution. Elle s'écria : Béni soit le Dieu des Juifs ! R. Samuel b. Sosratia arriva à Rome lorsque la reine de ce pays venait de perdre ses bijoux ; il les trouva. Il entendit le crieur de la province publier cet avis : Celui qui rendra les bijoux à la reine dans les 30 jours recevra telle et telle récompense ; mais s'il garde la trouvaille plus de 30 j., il aura la tête tranchée. Le rabbi pourtant ne les rendit pas de suite, mais après 30 jours. La reine lui dit : N'étais-tu pas en ce pays lors de la publication de l'avis ? Si, dit-il, je l'ai bien entendu ; mais j'ai différé cette restitution pour que tu ne supposes pas m'avoir fait agir par crainte de perdre la vie ; j'ai agi par respect de la Providence, qui l'ordonne ainsi. Elle s'écria : Béni soit le Dieu des Juifs !

Alexandre le Macédonien alla chez le roi de Cassia [2], qui lui montra beaucoup d'or et d'argent. Il lui dit : « Je n'ai besoin ni de ton or, ni de ton argent ; je ne suis venu que pour voir votre procédure, πράξις, comment vous jugez. » Sur ces entrefaites, arriva un homme se disputant avec son compagnon, qui lui avait acheté un champ et avait trouvé, en le labourant, un trésor de deniers. L'acheteur disait : « J'ai acheté le champ et non le trésor » ; le vendeur dit : « J'ai vendu le champ et tout ce qu'il renferme. » Les entendant se disputer ainsi, le roi dit à l'un : « As-tu un fils ? — Oui. » A l'autre : « As-tu une fille ? — Oui. Eh bien ! mariez-les, et que le trésor soit à eux deux. » Alexandre se mit à rire. — « Pourquoi ris-tu ? N'ai-je pas bien jugé ? Si l'affaire s'était présentée chez vous, comment l'auriez-vous jugée ? — Nous aurions mis à mort l'un et l'autre, et le trésor fût revenu au roi ». Il lui dit : « Vous aimez donc l'or ? » Il fit un repas, et lui servit du pain d'or et des coqs en or. « Est-ce que je mange de l'or ? » dit Alexandre. — Eh bien ! sois confondu, vous ne mangez pas l'or, et vous l'aimez tant. Le soleil luit-il sur vous ? — Oui. — La pluie tombe-t-elle chez vous ? — Oui. — Peut-être avez-vous de petits animaux ? — Oui — Eh bien ! sois confondu ; c'est grâce à ces petits animaux que vous vivez, car il est écrit : *L'homme et l'animal, tu les sauves, Éternel !* (Ps. XXXVI, 7) [3].

(6). L'Écriture dit expressément que si l'on trouve un vêtement il faut le rendre (Deuter. XXII, 3) ; c'est pour nous apprendre ceci : comme un vêtement présente des signes particuliers, et appartient à quelqu'un qui le

1. Menahem de Lonzano complète ce passage ; son éditeur M. Buber *(Haasif*, II, 327) renvoie à un Midrasch, cité aussi par le *Pné-Mosché*, qui propose la même addition, et non d'après le tr. Baba qama, X, 11. 2. Rabba à Genèse, ch. 33. 3. Passage traduit par M. le R. Israël Lévy, dans la *Revue des études juives*, t. VII, pp. 87-8.

réclamera, ainsi pour tous les objets présentant des signes spéciaux et appartenant à quelqu'un qui les réclamera, on est obligé de faire la publication.

6 (7). Jusqu'à quand doit-on continuer les publications? Jusqu'à ce que ses voisins l'aient appris; tel est l'avis de R. Meir. R. Juda, dit : il faut continuer les publications pendant 3 fêtes, et encore 7 jours après la 3e fête, afin que le pélerin (qui vient à Jérusalem pour la fête et qui entend la publication) ait 3 jours pour retourner chez lui, voir s'il a perdu un objet, puis 3 jours pour revenir, et encore un jour pour publier à son tour qu'il a perdu tel objet.

On a enseigné [1] : autrefois on continuait les publications pendant 3 fêtes, et encore 1 jour après la 3e fête, de sorte que le pélerin qui en reçoit avis ait 3 jours pour retourner chez lui voir s'il a perdu un objet, puis 3 jours pour revenir, et encore un jour pour publier à son tour qu'il a perdu tel objet. Depuis la destruction du Temple, on a établi que la publication aura lieu 3 jours. Enfin, à partir du jour du danger (où tout objet perdu revenait de droit au gouvernement), la règle établit qu'il suffit d'en aviser ses parents et voisins.

7 (8). Si celui qui réclame l'objet trouvé indique l'objet sans indiquer de signe, on ne le lui donne pas [2]. Si cet individu est un imposteur, on ne lui donne pas l'objet, quand même il donnerait les signaux, comme il est dit (ibid.) : *jusqu'à ce que ton frère le réclame;* ces mots sont à entendre ainsi : il faut scruter ton frère, afin de savoir s'il est un imposteur, ou non.

Comment reconnaître un trompeur? Quelqu'un se fait passer pour aimant à rapporter les pertes faites et qu'il trouve, de sorte qu'il acquiert un grand renom de probité; les hommes le voyant agir ainsi lui confient en dépôt leurs valeurs, et il prend tout et s'en va. Selon d'autres, la ruse consiste à aller dans un lieu de réunion entendre énoncer les signes particuliers de l'objet perdu, et le trompeur va dans une autre réunion réclamer l'objet en donnant le signalement.

8 (9). (Celui qui trouve un objet, ou un animal, doit le garder jusqu'au jour fixé par la loi, où il doit le rendre au propriétaire). Si c'est un animal qui exige des dépenses pour sa nourriture, mais qui la peut gagner, on le fera travailler et on le nourrira. Si l'objet ou l'animal ne rapporte pas les frais de son entretien, on le vendra (en vue de rendre l'argent un jour au propriétaire). Selon ces mots (ibid), *tu le lui rendras;* il faut examiner comment on le rendra (sans préjudice). Que fait-on de l'argent en attendant? Selon R. Tarfon, celui qui a

1. Tossefta, ch. 2. 2. Son indication est insuffisante à prouver qu'il est le propriétaire.

vendu l'objet trouvé dans ces circonstances peut utiliser l'argent (comme l'argent prêté); par suite, si l'argent se perd, il en est responsable. R. Akiba dit : il ne doit pas l'utiliser (comme un dépôt); et par suite, s'il perd l'argent, il n'en est pas responsable [1].

On a enseigné [2] : pour nourrir des veaux que l'on a trouvés, on devra : s'arranger de façon à ne pas vendre l'un d'eux (le leur faire pour ainsi dire manger), et ni pour les ânons, ni pour les poules. Ainsi, il est arrivé à quelqu'un qui avait trouvé 5 veaux d'en vendre successivement pour nourrir les autres, jusqu'à ce qu'il restât un seul. — R. Juda dit au nom de Rab : l'avis de R. Tarfon dans la Mischnâ sert de règle, lorsqu'il s'agit d'un objet distinct par un signe (en cas de vente, on a cédé un bien non abandonné, et l'on reste responsable). R. Aba et R. Juda disent au nom de Rab qu'un fait de ce genre est survenu, et l'on décida de suivre l'avis de R. Tarfon pour tout objet distinct par un signe. R. Juda dit : les savants n'ont pas besoin de donner le signalement (on les croit, sur leur déclaration qu'ils reconnaissent l'objet perdu). R. Houna dit : tous sont d'avis (sans discussion entre R. Tarfon et R. Akiba) qu'en cas de trouvaille d'un sac d'argent distinct par un signe (qu'il faut restituer), on ne pourra pas y toucher, ni en user. R. Juda b. Rabbi, étant allé à la synagogue, laissa ses sandales au dehors, et elles lui furent volées : « Si je n'étais pas allé à cette synagogue, dit-il, je n'aurais pas perdu mes sandales » (même là, viennent des hypocrites qui, sous prétexte de prier, volent). On apporta une fois un mort (dans la synagogue) pendant que R. Yossé s'y trouvait à étudier la loi, et il ne fit pas d'observation aux *cohanim*, ni a ceux qui sortaient, ni à ceux qui restaient [3].

9 (10). Si un individu a trouvé des livres, il doit les lire une fois par mois. S'il ne sait pas les lire, il doit au moins les dérouler. Si c'est un ouvrage qu'il n'a pas encore lu, il ne doit pas le lire pour la première fois [4]. Il ne doit pas y lire avec une autre personne [5]. S'il a trouvé un vêtement, il doit le secouer une fois par mois, et l'étendre pour lui donner de l'air, mais non pas pour sa convenance (ou pour en faire étalage). S'il a trouvé des vases d'argent ou de cuivre, il les utilisera pour leur objet, mais il ne doit pas en abuser au point de diminuer leur valeur par le frottement. S'il a trouvé des vases d'or, ou de verre, il ne doit pas les toucher, quand même celui qui les a perdus tarderait à venir jusqu'à l'arrivée d'Elie [6]. S'il a trouvé un sac, un panier, ou une autre objet vil, qu'un homme de sa position n'a pas l'habitude de porter, il n'est pas obligé de le ramasser.

On a enseigné [7] : Celui qui a trouvé des livres, doit les lire une fois par

1. Pas plus que d'un dépôt. 2. Tossefta, ch. 2. 3. J., tr. Berakhoth, III, 1 (I, p. 57). 4. En raison de la nouveauté, le livre pourrait en souffrir. 5. Même motif. 6. Indéfiniment. 7. Tossefta, ch. 2.

mois ; s'il ne sait pas lire, il devra au moins les dérouler. Il ne devra pas lire la même section 2 fois, ni la traduire après la lecture (ce qui implique un plus long usage), ni ouvrir plus de 3 colonnes à la fois, ni lire à 3 personnes dans le même volume. Toutes ces règles ne s'appliquent qu'aux livres neufs ; mais dans les vieux livres, il suffira de regarder une fois par an. Des vases d'argent, on peut se servir à froid, non y mettre des objets chauds, car ceux-c les noircissent. Dans les ustensiles de cuivre, on peut mettre même du chaud, sans toutefois les faire passer dans le feu, qui les réduit. On peut se servir de fourches ou de haches à l'égard d'objets tendres, mais non pour des objets durs (qui peuvent endommager ces outils). Ainsi, l'on peut utiliser une pelle pour prendre le ciment et l'étendre, puis on la remet à sa place ; avec une hache, on peut fendre du bois ordinaire, mais non des palmiers pierreux (durs), ni du bois d'olivier. Ces diverses règles de précaution au sujet d'une trouvaille sont applicables aussi au dépositaire d'un objet. Enfin, celui qui a reçu en dépôt de son prochain un vêtement, devra le secouer une fois par mois, sauf, si l'étoffe est grande (lourde), à être rémunéré pour sa peine.

10 (11). Dans quel cas est-on obligé de s'occuper des objets trouvés? Si l'on trouve une âne ou une vache qui paissent en route, on ne doit pas les considérer comme des objets perdus dont il faudrait s'occuper pour les remettre au propriétaire [1]. Si l'on rencontre un âne avec son harnais renversé, ou une vache qui court dans les vignes, il faut les considérer comme des objets perdus qu'on doit remettre au propriétaire. Si l'on ramène la vache et qu'elle s'échappe, il faut la ramener pour la 2e fois; si elle s'échappe de nouveau, on la ramènera pour la 3e fois, et ainsi de suite jusqu'à 4 ou 5 fois, comme il est dit (Deutéron. XXII, 1) : *tu le ramèneras*, expression dite avec redondance. Si l'individu qui s'occupe à ramasser un objet perdu par un autre est dérangé par cette occupation dans ses travaux, ce qui lui fait perdre un *selà* (1/2 sicle), qu'il aurait gagné s'il n'avait pas été dérangé, il ne peut pas exiger du propriétaire de l'objet perdu de lui donner un *selà ;* mais celui-ci paiera le travail, comme on paie à un ouvrier. Si l'individu ne veut pas se contenter de ce salaire, et qu'il préfère gagner un *selà* entier en continuant ses propres travaux, il a le droit de faire ses conditions [2]. Mais s'il n'y a pas de juges dans cet endroit, il a le droit de préférer ses propres travaux, et il n'est pas obligé de perdre son argent, en abandonnant son travail pour s'occuper de l'objet d'un autre individu.

(12). Si un individu trouve une vache dans une étable, il n'est pas obligé de s'en occuper; s'il la trouve au dehors, il est tenu de la re-

1. On les supposera laissés là sciemment par le propriétaire. 2. Il peut dire aux juges de ne vouloir se charger de sauver cet objet, qu'à la condition d'être remboursé par le propriétaire pour le *selà*, qu'il peut gagner par ses propres travaux.

mettre à son propriétaire. S'il est un cohen et que la vache se trouve dans un cimetière [1], il n'y entrera pas. Si son père lui ordonne d'entrer au cimetière où il se rendra impur, ou si la vache se trouve ailleurs et le père de l'individu lui défend de la prendre pour la remettre à son propriétaire, il n'obéira pas [2]. Si un individu voit un homme ou un animal accablé sous son fardeau, il est obligé de l'aider dans le déchargement ou dans le chargement. S'il a déjà aidé cet homme à le décharger ou charger plusieurs fois, il est toujours tenu de le faire, fût-ce 4 ou 5 fois, en raison de l'expression redondante du texte (Exode, XXIII, 5) : *aide-lui à le décharger*. Si cet homme dit à l'individu : « puisque la loi t'oblige à t'occuper du déchargement, va seul le faire, si tu veux, et je me reposerai », l'individu ne sera pas obligé de le faire seul. Mais si cet homme est malade ou vieux, son prochain sera tenu d'entreprendre seul la besogne. La loi oblige d'aider son prochain à décharger le fardeau ; mais elle n'oblige pas de l'aider à charger (sans se faire payer). R. Simon dit : la loi oblige aussi d'aider à charger (sans rémunération). R. Yossé le Galiléen dit : on n'est pas obligé d'aider son prochain, qui a commis la faute de charger l'animal d'un fardeau trop lourd ; car il est dit (ibid) : *sous sa charge ;* il faut que ce soit une charge supportable.

Pourquoi « si le père de l'individu qui a trouvé une vache lui défend de la prendre pour la rendre au propriétaire, n'obéira-t-il pas » ? Puisqu'en tout lieu un précepte affirmatif (comme celui d'honorer son père) l'emporte sur une défense (de ne pas se détourner d'une bête perdue), pourquoi ici est-ce l'inverse ? Il y a cette différence que l'homme qui a trouvé et son père sont tenus tous deux à respecter Dieu et ses lois. On a enseigné [3] : il faut aider l'animal *succombant sous la charge*, non celui qui a l'habitude de se coucher sous la charge. D'autre part, il est dit : on devra aider à décharger l'animal, fût-ce cent fois le même jour. N'y a-t-il pas contradiction entre ces deux avis ? Non : le premier se rapporte au cas où l'animal chargé se couche spontanément, tandis que le second avis ne se rapporte qu'au cas où l'animal ne peut, malgré lui, résister à sa trop lourde charge. Il est dit (ibid. 4) : *si tu rencontres l'âne, etc.* ; ce n'est pas à dire qu'il s'agit absolument d'une rencontre (toute proche), puisqu'il est dit aussi (ibid. 5) ; *si tu vois ;* or, il ne saurait être question de voir aussi loin que ce soit, fût-ce à une distance de cent milles, puisqu'il est dit (d'une manière plus restrictive) : *si tu rencontres*. Il en résulte un terme moyen adopté par les sages, savoir une distance maxima de 7 milles et demi, ou un *riss*. — Tu l'*aideras*, est-il dit, c'est-à-dire à décharger, et *tu le soutiendras*, en l'aidant à charger. R. Simon b. Yoḥaï dit : comme la loi prescrit d'aider à décharger, elle prescrit d'aider à charger. Si l'âne est à un israélite et la charge à un païen, tous sont d'avis qu'il faut aider à dé-

1. Où un cohen ne doit pas entrer, pour ne pas devenir impur. 2. Vu la gravité de l'infraction légale. 3. Ibid.

charger et à charger; mais si l'âne est à un païen et la charge est à un israélite, selon les autres sages, on n'est tenu ni de décharger, ni de charger; selon R. Simon, il faut aider à décharger, non à charger.

11 (13). Si un individu a perdu un objet et que son père en ait perdu un aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux objets à la fois, il peut s'occuper d'abord du sien [1]. Si un disciple a perdu un objet et que son maître en ait perdu aussi un, le disciple peut s'occuper d'abord du sien. Si son père a perdu un objet et que son maître en ait perdu un aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux objets à la fois, il doit s'occuper d'abord de celui de son maître; car son père lui a donné des biens terrestres, mais son maître l'a rendu digne du monde futur. Mais si son père est un homme instruit, il doit s'occuper d'abord de l'objet de son père [2]. Si son père et son maître portent chacun un fardeau, il doit d'abord décharger celui de son maître, puis celui de son père. Si son père et son maître sont en prison (chez les païens), il doit d'abord racheter son maître, et plus tard il rachètera son père; mais si son père est un homme instruit, il rachètera d'abord son père, puis son maître.

— [3]. Un homme (peu connu) avait commencé à enseigner la loi à Rab tout jeune; lorsque celui-ci apprit la mort de son premier maître, il déchira ses vêtements en signe de deuil. R. Yohanan au contraire est de l'avis de R. Juda (d'attribuer le titre de maître à celui qui vous a le plus instruit). Lorsqu'il se rendit de Tibériade à Sephoris, il vit quelqu'un arriver de cette dernière ville, et lui demanda ce qu'il y a de neuf: un de nos maîtres est mort, lui répondit l'arrivant, et toute la population prend part à ce deuil. R. Yohanan sut ainsi que l'on déplorait la perte de R. Hanina; il fit venir ses beaux habits du sabbat et les déchira. Mais n'a-t-on pas enseigné [4] que la déchirure des vêtements non opérée sur le champ, à l'audition de la mauvaise nouvelle, n'est pas valable? (Pourquoi a-t-il attendu qu'il ait ses plus beaux habits?) Dans le présent cas, R. Yohanan a voulu donner une marque plus forte de son respect pour le défunt. Mais on ne sut pas s'il avait agi ainsi parce que c'était son maître, ou que la mauvaise nouvelle concernait un chef d'école. Toutefois, à l'aide de ce qu'a dit R. Hiya b. Aba à Sephoris, on voit que R. Hanina n'avait pas été le maître spécial de R. Yohanan: R. Hanina ayant vu chacun courir, demanda à R. Hiya le motif de cet empressement. Celui-ci lui répondit [5]: R. Yohanan est en ce moment assis dans la salle d'étude de R. Bania, et pour entendre son exposé législatif, chacun accourt. Béni soit Dieu, s'écria R. Hanina, de m'avoir montré les fruits de mon enseignement (les succès

1. B., tr. Horaïoth, fol. 48a. 2. Celui-ci alors a satisfait à la fois aux besoins du corps et à ceux de l'âme. 3. En tête est une phrase traduite au tr. Moëd. Qaton, III, 7 (t. VI, p. 340). 4. B., même tr., fol. 24a. 5. Menahem de Lonzano, dans ses notes, complète ce passage; son éditeur, M. Buber (dans *Haasif*, II, 327) observe que cette addition est faite d'après le passage parallèle du tr. Horaïoth, III, 4 (7).

de mes élèves) pendant que je vis encore. Tous les sujets d'exégèse qu'il expose lui ont été développés par moi, sauf l'explication des Proverbes et de l'Ecclésiaste [1]. Il résulte de ce détail (que R. Yohanan avait seulement appris de lui l'exégèse biblique) que tout élève doit porter le deuil de son maître (même si l'enseignement a été restreint à une branche). Samuel adopte l'avis de R. Yossé (de considérer comme maître celui qui ne vous a enseigné qu'une Mischnâ). Ainsi, un homme avait enseigné à Samuel la Mischnâ où il est dit [2]: « L'officiant avait deux clefs pour ouvrir les salles du Temple ; avec l'une, il fallait tendre le bras jusqu'à l'extrémité pour pouvoir ouvrir, et avec la seconde on ouvrait de suite (aisément) ». Et il lui avait expliqué qu'avec la première clef il fallait passer le bras par l'ouverture faite au mur jusqu'à la jointure de l'épaule, pour parvenir à ouvrir par l'intérieur ; avec le seconde clef, on ouvrait sans peine. Lorsque Samuel apprit la mort de cet homme, il déchira pour lui ses vêtements en signe de deuil, comme pour un maître.

CHAPITRE III

1. Si un individu donne à un autre en dépôt un animal ou des objets inanimés, et que ce dépôt ait été volé ou perdu par un accident rare chez le gardien [3], si le gardien ne voulant pas prêter serment a payé au propriétaire la valeur du dépôt, et si l'on trouve le voleur, qui est condamné, suivant le cas, à l'amende du double, ou du quadruple, ou au quintuple, dans ce cas c'est au gardien que le voleur paye l'amende. (2) Si, au contraire, le gardien a prêté serment pour être quitte envers le propriétaire du dépôt, le voleur paye l'amende au propriétaire.

D'où déduit-t-on l'assertion de la Mischnâ ? Ce ne saurait être de ce qu'il est dit (Exode, XXII, 3) : *Si l'on trouve en sa main l'objet volé, il devra le payer deux fois*, puisque l'on sait d'autre part (ib. 6) que « si le voleur est trouvé, il devra *payer le double* » ; à quoi bon cette dernière expression, superflue par suite de ce qui précède ? Puisqu'elle est inutile ici, elle se réfère au sujet précédent (à savoir que l'amende est due par le dépositaire). Rabbi suivait les chapitres d'études expliqués par R Judan, et exposait devant lui le précédent motif (sur l'avis de la Mischnâ). R. Judan lui rappela la suite (la 2e proposition de la Mischnâ) : « Si le défendeur prête serment qu'il ne doit rien et le voleur est ensuite trouvé, celui-ci paiera le double. Si le voleur l'a égorgé ou vendu, il paiera le quadruple ou quintuple. A qui le paiera-t-il ? Au propriétaire du dépôt. » Or, si l'on adoptait le principe précité, le voleur devrait payer au dépositaire [4] ? R. Nassa, au nom de R. Yona le justifie

1. Même correction d'après le passage précité. 2. Tr. Tamid, III, 6. 3. En ce cas, le gardien gratuit du dépôt jurera seulement que le vol ou la perte n'est pas de sa faute. 4. Car le verset qui prescrit ce paiement ne dit pas si le dépositaire est responsable de la perte, ou non ? Voir B. Fischer, Talmudische Chrestomathie, mit Anmerkungen, Scholien u. Glossar (Leipzig, 1884, 8°), pp. 120-4. Cf. ci-dessus, tr. Baba qama, VII, 1.

ainsi : le terme *vivant* qui précède la seconde expression « il paiera le double » (ibid.) indique qu'il s'agira d'un objet *vivant* (ou de rapport); donc, à celui auquel revient le capital de fonds (et qui supporte la perte) ira aussi l'amende du double. Selon R. Yoḥanan et R. Eleazar, R. Nassa ajoute au nom de R. Yossé b. Hanina un élément de plus à la Mischnâ, et dit : En réalité, le paiement n'a pas besoin d'être effectué, il suffit qu'un tel engagement soit pris pour équivaloir au fait accompli (et lui assure l'amende).

Lorsque le dépositaire offre de payer, on craint qu'il veuille garder ce bien (et il devra jurer qu'il ne l'a pas). S'il offre de jurer et qu'il s'aperçoive ensuite de la conséquence possible d'être tenu à jurer pour d'autres sujets, puis se reprenant, il offre de payer le bien, on ne l'accepte pas, de crainte que le dépositaire ait des vues sur cet objet. R. Yossé dit : la loi (le droit légal) n'impose pas au dépositaire l'obligation de jurer, de façon à aggraver son état, mais pour l'alléger (le rendre ensuite irresponsable, comme gardien gratuit) ; aussi, il pourra à son gré payer l'objet, ou jurer ne pas l'avoir. Si des témoins attestent que le dépôt a été enlevé par violence, que faire ? (la question est celle-ci : le dépositaire peut-il renoncer au privilège légal de représentant, de façon à bénéficier de l'amende au quadruple ou quintuple, ou bien le bénéfice revient-il au propriétaire réel, primitif ?) Ce point est à résoudre d'après l'avis de R. Eliezer : la cession d'amende à toucher ne peut pas s'effectuer en faveur d'autrui (on n'admet donc pas que le propriétaire ait transmis tous ses droits au dépositaire). S'il est attesté que le vol a eu lieu par suite de négligence coupable du dépositaire, auquel cas celui-ci est tenu de payer la perte, puis l'objet volé a été trouvé, à qui l'amende sera-t-elle payée ? Au premier propriétaire, ou au dépositaire, ou à tous deux ? (Est-il tenu d'accepter le montant de la perte seule, ou non ? Question non résolue).

2 (3). Un individu a loué une vache et il l'a prêtée ensuite à un autre individu ; la vache est morte de sa mort naturelle chez cet emprunteur (accident qu'on ne pouvait éviter). Dans ce cas, celui qui a loué la vache prêtera serment que la vache est morte naturellement, et il sera acquitté envers le propriétaire ; puis l'emprunteur paiera sa valeur au premier. Mais R. Yossé dit : celui-ci ne peut pas profiter de la vache qui ne lui appartient pas ; elle doit être payée au propriétaire.

Celui qui a loué la vache peut-il la prêter à autrui sans permission ? R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné [1] : l'emprunteur ne pourra prêter à autrui le dépôt qui lui a été confié, ni un locataire d'un objet le louer à un autre, ni l'emprunteur le louer, ni le locataire le prêter, à moins d'avoir reçu l'autorisation du propriétaire ? R. Ila dit au nom de R. Yanaï qu'il s'agit ici du cas où le propriétaire a permis de sous-louer sa vache, comme il a répondu ailleurs qu'au cas où le mari de son vivant a autorisé la femme à devenir tutrice de ses enfants, on la croit sans serment. R. Abahou demanda : la Mischna parle-t-elle exclusivement

1. Tr. Kethouboth, IX, 5 (t. VIII, p. 119) ; Cf. tr. Qiddouschin, I, 4.

du cas de prêt à un tiers, ou lors même que le propriétaire redemande la vache en prêt du locataire, et qu'elle meurt naturellement, le propriétaire doit-il dédommager le locataire? Oui. Mais alors si le propriétaire l'a mangée, doit-il aussi payer au locataire? Non, répond R. Abina, chacun a bien le droit de manger son bien (tout en restant responsable de l'accident survenu chez lui). « Mais R. Yossé dit: celui-ci ne peut pas profiter de la vache qui ne lui appartient pas; elle doit être payée au propriétaire. »

3 (4). Si un individu s'adressant à la fois à deux personnes leur dit : « J'ai enlevé à l'un de vous 100 zouz, mais je ne sais pas à qui »; ou s'il leur dit: « Le père de l'un de vous m'a remis en dépôt 100 zouz, et je ne sais pas le père de qui me les a donnés » ; en ces cas, l'individu donnera à chaque personne 100 zouz, car il a fait spontanément l'aveu (pour être consciencieux en réparant ses torts).

(5). Deux individus ont donné de l'argent en dépôt à un gardien; l'un a donné 100 zouz et l'autre 200; plus tard, chacun d'eux réclame 200 zouz. Le dépositaire donnera à chacun d'eux 100 zouz, et les derniers 100 zouz resteront jusqu'à l'arrivée d'Elie [1].

R. Yossé dit : Si l'on agissait ainsi, le menteur n'y perdrait rien, et il ne se déciderait jamais à avouer la vérité ; il faut donc ne donner rien à aucun d'eux, afin que le menteur se décide à avouer la vérité pour obtenir ses 100 zouz.

(6). Il en est de même de 2 vases mis en dépôt par 2 individns, dont l'un a donné un vase de 100 zouz, et l'autre en a donné un plus grand qui vaut mille zouz. Si plus tard, chacun d'eux réclame le grand vase, les autres docteurs disent qu'on donne le petit à l'un d'eux, et on vend le grand pour en donner une valeur de 100 zouz à l'autre, et l'on garde le reste. R. Yossé dit: alors aussi on ne donnera rien à aucun d'eux, afin que le menteur se décide enfin à avouer la vérité pour avoir sa part [2].

4 (7). Si un individu a mis en dépôt des fruits (ou des produits de champs) chez autrui, quoique ces objets se gâtent, le gardien ne doit pas y toucher (pour les vendre avant qu'ils ne soient perdus). R. Simon b. Gamaliel dit: Le gardien les vendra devant le tribunal, car il rend service au propriétaire, comme s'il lui vendait un objet perdu [3].

R. Abahou explique le motif de R. S. b. G (§ 4.) : Si l'on adoptait l'avis (du préopinant) qu'en cas de corruption des produits le dépositaire ne doit plus y toucher, il y aurait à craindre que ce dernier suscite un défaut et prétende le tout gâté, sous prétexte qu'il lui a été défendu d'y toucher pour le vendre. R.

1. On ne les donnera à personne, jusqu'à ce que l'on arrive à savoir à qui ils sont. 2. L'argumentation de la Guemara sur ce § est traduite tr. Yebamôth, XV, 10 (t. VII, p. 211), sauf qu'ici on met en opposition la Mischnâ du tr. Yebamoth. 3. Le dépôt finirait par se corrompre s'il n'était vendu.

Aba b. Jacob ou R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle —[1].

5 (8). Si un individu donne en dépôt à un autre des fruits (ou des produits des champs, que le gardien aura mêlés avec ses propres produits), il ne rendra pas au propriétaire la quantité qu'il a reçue ; il retranchera de chaque produit la perte qu'il subit selon sa nature. Pour le froment et le riz, on retranchera 9 demi-cab par chaque *kour* ; pour l'orge et le cumin, 9 cab ; pour l'épeautre et le lin, 3 saah, par kour. Tout se calcule selon la mesure et le temps[2]. R. Yohanan b. Nouri dit : les souris mangent la même quantité d'un kour ou de 2 et 3 ; la quantité à retrancher ne sera donc que sur un seul kour. R. Juda dit : si le dépôt est considérable, le gardien ne doit rien retrancher, car la perte faite par les souris est compensée par le gonflement que subissent les produits[3].

(9) Si un individu donne en dépôt du vin (que le gardien mêle ensuite au sien), on en retranchera 1/6 ; c'est la perte que le vin subit. R. Juda dit : on en retranchera 1/5. S'il s'agit d'un dépôt d'huile, on retranchera 3 lougs 0/0 ; la lie fait 1 loug 1/2, et un loug 1/2 est absorbé par les cruches ; de l'huile pure, on ne retranche rien pour la lie. Si les cruches sont vieilles, on ne retranche rien pour l'absorption (les vieilles cruches n'absorbent plus rien). R. Juda dit : le vendeur a le même droit que le gardien d'un dépôt, en ce sens que si un individu vend à un autre de l'huile pure de ses tonneaux, qu'il doit donner peu à peu selon les besoins de l'acheteur, le vendeur lui retranchera 1 loug 1/2 0/0 de lie[4].

R. Amé dit : on tient compte de la perte si la restitution a lieu (comme le dépôt) lors de la moisson, non en hiver. On a dit là-bas (à Babylone) : les souris sont si rusées que lorsqu'elles voient de grandes quantités de produits, elles appellent d'autres souris pour manger avec elles (voilà pourquoi tout dépend de la mesure). R. Yohanan donne un autre motif : s'il y a beaucoup de produits, elles gâtent beaucoup. « Si l'on met en dépôt du vin, on retranchera 1/6 ». R. Juda dit de retrancher 1/5. Quant au décompte pour la lie de l'huile, il est dû, selon R. Oschia, lorsque le vendeur a formulé qu'on précise qu'il livre de l'huile épurée ; à défaut d'un tel engagement formel, le preneur doit accepter un loug 1/2 de lie.

6 (10). Un individu dépose un tonneau, sans préciser la place où le gardien doit mettre ce tonneau ; puis le gardien l'ayant pris et déplacé, le tonneau se brise. Si cette rupture a lieu entre les mains du gardien, on l'oblige à payer le dommage, lorsqu'il a déplacé le tonneau pour son

1. Suit un passage traduit tr. Pesahim, I, 4 (t. V, p. 10). 2. La quantité a retrancher sera multipliée par le nombre des Kours et celui des années. 3. Supposant leur mise en dépôt en été, après la moisson, quand ils sont secs, et que le gardien les rende en hiver. 4. B., tr. Synhédrin, f. 29.

propre usage; mais il sera acquitté s'il l'a déplacé pour le mieux garder. Si le tonneau s'est brisé après avoir été remis on place, le gardien est quitte, quand même le déplacement aurait eu lieu dans un but personnel. Si le propriétaire du tonneau a précisé la place où le gardien devait le mettre, et celui-ci l'a déplacé puis la fracture a eu lieu, le gardien doit toujours payer le dommage, lorsqu'il l'a déplacé pour son propre usage, quand même le tonneau ne serait brisé qu'après avoir été remis en place.

7 (11). Un individu donne à autrui de l'argent en dépôt, le dépositaire l'enveloppe dans son manteau pour le porter sur son dos, ou il le donne à son enfant mineur qu'il laisse dans la maison, sans l'enfermer d'une façon suffisante. En ce cas, le gardien est responsable de la perte de l'argent; car il ne l'a pas gardé selon l'usage. S'il l'a gardé comme l'usage l'exige, il est acquitté.

Pourquoi si le tonneau a été brisé après sa remise en place, le dépositaire est-il acquitté? R. Eleazar n'a-t il pas dit[1] que tout dépend de l'avis donné au maître, ce qui n'a pas eu lieu ici? Cependant, comment R. Eleazar peut-il comparer le présent cas au vol d'un tonneau dans la cave d'un prochain? Pour ceci, le propriétaire quoique ayant ignoré le premier vol (partiel), devra être avisé de la restitution, afin que le voleur ne soit plus responsable lors du vol final (total)? N'y a-t-il pas cette distinction que lors de la remise en place d'un dépôt, cet objet n'a pas quitté la propriété de son maître, tandis que lors du vol l'objet a quitté le domicile du maître? Non, répond R. Eleazar, il y a un avis disant que le dépôt étant aux mains du gardien, il était en sa possession (et avait quitté celle du propriétaire[2]). — Etant admis pour le premier cas donné par la Mischnâ qu'à défaut de place précise, la restitution du tonneau est valable partout pour constituer l'irresponsabilité, pourquoi, en cas de place déterminée, est-il dit que le dépositaire est acquitté s'il a déplacé le tonneau? Puisqu'il y a une place fixée, n'en résulte-t-il pas forcément que lors de la remise partout ailleurs, soit pour son usage personnel, soit au profit du tonneau, on est responsable du bris? En effet, selon certain avis, le gardien n'a pas de droit sur le dépôt, et il ne doit pas le mettre ailleurs qu'à la place fixée; dès lors, soit qu'il ait remis le tonneau à sa place, soit ailleurs, il est responsable s'il l'a déplacé pour son usage personnel, et il est acquitté si c'est en vue du tonneau.

Selon R. Yossé, de ce que la Mischnâ dit (§ 7): «si l'on donne l'argent à son enfant mineur, sans l'enfermer d'une façon suffisante, on est responsable de la perte», il résulte que si un individu remet dans la rue à son prochain de la vaisselle fine (? politura), puis le dépositaire la passe à son enfant mineur, ensuite on la vole ou elle se perd, le gardien n'est pas responsable; car certes il ne

1. Au sujet d'un vol partiel restitué, suivi d'un vol complet. Tossefta au tr. Baba qama, ch. 10. 2. Selon cet avis donc, que j'adopte, notre cas ressemble au vol, et il faut aviser le maître; la Mischnâ ne partage pas cet avis.

lui a pas donné la vaisselle pour la garder dans la rue. Quand est-il dit que le gardien gratuit, après avoir juré d'avoir rempli son devoir, n'est pas responsable de la perte? C'est lorsqu'il a gardé le dépôt selon l'usage ; s'il a fermé comme il convient, ou s'il a fait un lien convenable, ou s'il a mis l'argent dans sa ceinture (funda), ou s'il l'a serré dans un linge qu'il porte sur l'épaule devant lui, s'il l'a mis dans une caisse, ou dans une boîte, ou dans une tour, et l'argent a été volé ou perdu, le gardien doit jurer n'avoir rien à se reprocher, et sera quitte; si des témoins attestent qu'il a agi ainsi, il est dispensé du serment. S'il n'a pas fermé suffisamment, ou le nœud n'est pas assez solide, ou si on le porte sur le dos, ou si on le met en haut du toit, et l'argent est volé, le gardien devra le payer. Si celui-ci l'a mis où il place d'ordinaire son bien, au cas où c'est un endroit convenable pour la conservation, le gardien sera acquitté ; si non, il sera tenu de le payer.

8 (12). Si un individu donne des *Maoth*[1] en dépôt à un changeur, en lui remettant ces pièces liées dans un paquet, le changeur ne peut pas en faire usage ; aussi ce dernier n'est pas responsable si l'argent se perd. Si l'argent n'était pas lié, le changeur peut en faire usage, et il est responsable de la perte du dépôt. Si l'individu a donné l'argent en dépôt à un propriétaire (non changeur), quand même l'argent n'a pas été lié en paquet, le dépositaire ne peut pas en user[2]. Si le dépositaire est un boutiquier, il sera assimilé à un homme ordinaire. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Juda, le boutiquier est assimilé au changeur.

9 (13). Si le gardien met la main sur le dépôt[3], d'après l'école de Schammaï, il sera puni, soit que le dépôt diminue de valeur après usage, soit qu'il augmente de valeur[4]. Les Hillélites disent : le gardien payera la valeur du dépôt au moment de l'enlèvement. R. Akiba dit : il payera la valeur au moment de la réclamation.

Si le gardien a voulu mettre la main sur le dépôt, il est condamné, d'après l'école de Schamaï (comme s'il l'avait déjà fait) ; d'après l'école de Hillel, il n'est condamné qu'après le fait accompli. Ainsi, le gardien ayant reçu en dépôt un tonneau de vin, en a pris un quart de log, puis le tonneau a été brisé par un accident ; le gardien ne paiera que le quart qu'il a pris. Mais s'il a soulevé le tonneau pour en prendre un quart de mesure, et le tonneau s'est brisé plus tard par accident, il est responsable de l'accident, et il paiera pour le dépôt entier[5].

1. Voir t. VIII, p. 80. Une *maah* égale la moitié d'un pondion ; mais, en général, *maoth* a le sens d'argent monnayé. 2. A condition de l'avoir bien gardé selon l'usage, il n'est pas responsable. 3. C'est-à-dire s'il en abuse. 4. Si p. ex. le dépôt valait 4 zouz quand le gardien l'a pris, et il ne valait plus qu'un zouz quand il l'a consommé, il paiera les 4 zouz. Si au contraire ce qui valait un zouz d'abord s'est élevé à la valeur de 4 zouz, le gardien paiera aussi 4 zouz. 5. Soulevant le tonneau, il a fait acte d'acquisition avec ses conséquences.

R. Houna dit que R. Jérémie demanda : est-ce que la défense d'utiliser les « pièces liées » (§ 8) se rapporte au cas de la présence d'un cachet, ou sans cachet ? Car, s'il est question de cachet, lors de l'absence du cachet, il serait permis de se servir de l'argent; si au contraire c'est défendu, même sans cachet, à plus forte raison est-ce en présence d'un cachet ? (question non résolue).

Voici comment il faut compléter dans la Mischnâ (§ 9) l'avis de R. Akiba : le voleur paiera selon la valeur due lors de la réclamation en justice. R. Jérémie dit au nom de Rab que l'avis de R. Akiba sert de règle, quoiqu'opposé à l'avis de Hillel. R. Aboun b. Hiya raconte que lorsqu'un fait de ce genre survint, Rabbi se prononça aussi dans le même sens. R. Oschia ajoute : c'est vrai lorsque nulle attestation ne dit quelle a été la valeur lors de la prise ; mais si des témoins sont présents et l'attestent, tous reconnaissent, comme le veut R. Akiba, qu'on l'estime d'après l'instant déterminé par les témoins. Un fait analogue fut soumis aussi à R. Nassa, qui professa de même l'avis de R. Akiba.— Schammaï dit de le punir en tous cas, car il y a *péché* dès que l'on veut mettre la main sur le dépôt ; les Hillélites ne condamnent pas l'intention seule du vol, mais le fait, et, selon eux, l'expression pléonastique « toute cause (pensée) de péché » implique l'extension de la loi au représentant [1].

CHAPITRE IV

1. Quand on achète un meuble pour de l'argent, l'achat devient valable si l'acheteur fait l'acte d'attirer le meuble, mais non parce que le vendeur a pris l'argent [2]. Si un individu donne à un autre des espèces en or en échange de l'argent, la prise de l'or rend l'achat valable, mais non pas la prise de l'argent [3] ; dans l'échange des monnaies de cuivre avec celles d'argent, la prise des pièces de cuivre rend l'échange valable, non celle des pièces d'argent. Si on échange des pièces de monnaie mauvaises (qui n'ont plus cours) avec des bonnes, la prise des mauvaises rend l'échange valable, mais non celle des bonnes. Si on échange une pièce de monnaie frappée (marquée) contre une fruste, ἄσημον, la prise de la dernière pièce rend l'échange valable, non celle de la première. Enfin, si on achète du mobilier avec de l'argent, la prise de la marchandise rend la vente valable, non celle de l'argent. En général, en échangeant une marchandise (mobilière) avec une autre, la prise de l'une d'elles rend l'échange valable.

1. Pour expliquer cette dernière phrase, l'édition de Jitomir cite, d'après Azulaï, une longe note explicative par Menahem de Lonzano, que n'a aucune édition antérieure. 2. Au lieu du texte ierouschalmi, il a paru préférable de suivre ici celui du Babli. 3. Dans cet échange, l'or est considéré comme marchandise, adoptant comme telle la monnaie la moins courante.

Voici en somme la règle générale à ce sujet : ce qui est comme dérivé de l'autre (inférieur) servira à l'acquérir par l'attraction. Selon R. Ḥiya b. Asché, l'avis de la Mischnâ (qu'avec l'argent on acquiert l'or) émane de R. Simon b. Rabbi. Renonce à ton avis, lui dit Rabbi, et enseigne selon notre version : « l'or sert à faire acquérir l'argent ». Non, dit R. Simon, je ne renonce pas à la leçon primitive, car lorsque tu étais dans toute ta vigueur (plus jeune), tu m'as enseigné cette version : « Avec les pièces d'argent, on acquiert l'or donné en échange ». Il résulte de la nouvelle opinion de Rabbi (renonçant à un précédent avis) qu'il considère l'or comme un fruit (secondaire par rapport à l'argent qui est d'un maniement plus fréquent, quoiqu'inférieur en valeur) ; tandis que selon l'enseignement de R. Ḥiya, l'argent est considéré comme fruit. Ainsi la fille de R. Ḥiya le grand prêta à Rab des dinars d'or ; lors de la restitution (et comme la plus-value de l'or à ce moment pouvait équivaloir à une prise indue d'intérêt), elle demanda à son père ce qu'elle devait faire, et il lui dit : tu peux accepter en restitution de bons dinars d'or, ayant le poids régulier (donc l'or constitue le capital). Mais infère-t-on une règle d'un fait survenu à la fille de R. Ḥiya? Certes, répliqua R. Idi. De même Aba, le père de Samuel, se trouva dans un cas analogue, et il consulta Rabbi sur le point de savoir s'il peut acquitter un prêt de dinars d'or par des pièces semblables. C'est permis, répondit Rabbi. De même, dit R. Jacob b. Aḥa, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch disent tous deux qu'il est permis d'acquitter un prêt de dinars d'or par des pièces semblables. On peut échanger des pièces ayant le poids exact contre d'autres égales, mais non les blancs, λευκόν, contre d'autres pareilles. On a enseigné ailleurs[1] : Tout ce qu'il faut estimer pour fixer sa valeur en argent[2], se trouve pour l'un acquis à titre d'échange dès que le prochain possède l'équivalent. Ce n'est vrai, ajoute R. Yoḥanan, que s'il s'agit de l'échange d'un bœuf contre une vache, ou d'un âne contre un bœuf (dès que l'un l'a acquis, l'autre est responsable) ; mais s'il s'agit d'un monceau prêté pour un autre, il n'y a pas eu destination, ni par conséquent d'acquisition par échange. Selon R. Jérémie au nom de Rab, même en ce dernier cas, il y a acquisition (comme pour tout objet mobilier). De même, R. Aba b. Mina dit au nom de Rab : l'échange des selles, βουριχάλιον [3], contre d'autres selles, ἐμβουρίκλον, entraîne l'acquisition — [4].

(2). Si l'acheteur a pris la marchandise, quoiqu'il n'ait pas encore donné l'argent, la vente est valable sans retour. Si le vendeur a touché l'argent, mais l'acheteur n'a pas pris la marchandise, la vente n'est pas valable, et tous les deux peuvent se rétracter ; mais le tribunal inflige à celui qui se rétracte un blâme public, en disant que Celui qui a puni la génération du déluge [et la génération de la confusion des langues (Ge-

1. J., tr. Qiddouschin, I, 6 (t. IX, p. 229). 2. Tous les objets, à l'exception des pièces de monnaie. 3. Embarrassé par ce terme, Lonzano a proposé dans ses notes marginales une variante qui n'a pas de sens ici. 4. Suit une page traduite au tr. Qiddouschin, I, 6 (t. IX, p. 230), sauf variantes.

nêse, XI, 7)] punira celui qui ne tient pas sa parole. R. Simon dit: celui qui a l'argent en main a la plus grande faculté[1].

R. Aḥa explique ce verset (Genèse, VI, 11): *car la terre est remplie d'iniquité à cause d'eux*[2]. En quoi consistait l'iniquité (différente du brigandage)? Lorsque quelqu'un sortait chargé d'une hotte pleine de lupins, tous s'efforçaient d'en prendre pour une valeur inférieure à une *prouta*, quantité minime qui échappe à l'action de la justice (ce qui dépouillait néanmoins le possesseur). R. Ḥiya b. Aba dit: le terme *grand* est employé à ce propos (ibid.) et le même mot est usité pour le crime de Sodome et Gomorrhe (ib, XVIII. 29). De cette analogie on conclut à l'équivalence de conduite des gens du déluge et des habitants de Sodome. — R. Ḥanina dit: L'avis de R. Simon dans notre Mischnâ sert de règle; toutefois, ce n'est pas admis par tous. R. Jérémie dit au nom de Rab qu'il arriva un cas de ce genre, et Rabbi consulté enseigna d'adopter l'avis de R. Simon. Ainsi, R. Ḥiya b. Joseph donna un dinar pour acheter du sel; mais comme à ce moment cette denrée devint plus chère, le vendeur ne voulut plus la céder. Ne sais-tu pas, lui fit-il observer, que le licteur viendra te mettre le sac sur le dos (t'imposer la livraison)? car « Celui qui a puni la génération du déluge (pour son iniquité) punira celui qui ni tient pas sa parole. » —[3].

R. Jacob b. Idi ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan[4]: Si l'on donne en gage à son prochain une bague et que l'on veut revenir sur le marché fait (auquel elle sert de gage), on peut la reprendre. Si l'on fait le commerce de certaines marchandises (et qu'au lieu d'argent on a reçu tel objet), on ne la livrera pas, en cas de renonciation au marché conclu, à celui qui a payé. R. Jacob b. Zabdi ou R. Abahou dit au nom de Yoḥanan[5]: si quelqu'un a dit de remettre un don à un tel, puis il veut y renoncer, il en a la faculté. D'où vient cette faculté de renoncer ainsi à sa parole? En effet, il faut, pour la validité de la promesse faite, qu'elle ait eu lieu avec la pensée formelle d'y donner une suite sérieuse; sans quoi, le donateur conserve sa liberté d'action d'y renoncer ou de ne pas y renoncer. Toutefois, cette latitude est réservée à un pauvre qui a promis un don (sans se soucier de celui qui reçoit); mais de la part d'un riche qui promet un don, c'est un engagement par vœu (définitif). Rab recommandait ceci à son domestique: si je te dis de faire un don à un homme, lorsque c'est un pauvre, donne-lui de suite (je n'y reviens pas); mais lorsque c'est un riche, attends que je te répète l'ordre (me réservant la faculté d'y renoncer). R. Yoḥanan avait donné de l'argent à ses parents pour leur acheter de l'huile; dans l'intervalle l'huile renchérit, et ils voulurent renoncer à la vente. La cause fut soumise à R. Yanaï, qui dit également: la remise de l'argent entraîne l'achat (et il faudra livrer l'huile; seulement, par mesure rabbinique, cet achat ne sera pas

1. Le vendeur qui a reçu l'argent peut encore se rétracter, mais l'acheteur ne peut pas se rétracter et réclamer son argent s'il l'a déjà donné, quoiqu'il n'ait pas fait encore l'acte d'attraction. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 34. 3. Suit une phrase traduite tr. Qiddouschin, II, 1 (t. IX, p. 246). 4. J., tr. Schebiith, X, 9 (t. II, p. 434). 5. Ibid. 10, et tr. Maasser Scheni, IV, 7.

définitif, afin qu'en un tel cas le vendeur n'aille prétendre que la marchandise cédée a brûlé en grange (et qu'il n'y ait qu'à rembourser). R. Samuel b. Sisartaï dit au nom de R. Abahou : si le vendeur déclare que le blé cédé a brûlé en grange, on lui ajoute foi. En quoi, demanda R. Isaac, croit-on le vendeur? Il ne peut s'agir du cas où il a reçu le montant, puisque malgré cela, le bien du vendeur a seul brûlé, et s'il n'a pas encore été payé, c'est encore moins le bien de l'acheteur; il n'y a donc pas lieu de croire le vendeur. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : si un propriétaire louant sa maison à son prochain lui avance dix dinars pour frais de réparations, il peut conditionner avec le locataire qu'il augmentera à cet effet chaque année la location jusqu'à atteindre cent dinars et ce n'est pas de l'usure (en raison du profit direct de la maison) ; mais, pour une vigne, l'avance faite à condition d'augmenter le loyer n'est pas permise. Pourquoi cette distinction ? Une maison ne tombe guère (et les frais dépensés lui profiteront), mais la vigne est exposée à la ruine. Il résulte de cette règle, dit R. Yossé, que si quelqu'un donne à autrui dix dinars en lui disant de lui réserver, par contre, cent pièces de vin, dès que le vendeur a employé l'argent reçu, il est tenu de maintenir le marché. Resch Lakisch interprête ce verset (Lévitique, XXV, 14): *Ou si tu acquiers de la main de ton prochain ;* de lui il faut acquérir par attraction, mais c'est inutile pour l'achat au païen. D'après Resch Lakisch (disant que légalement la possession de l'argent n'engage pas le vendeur), pourquoi les sages imposent-ils la livraison en cas de versement ? Cette règle, répond R. Yossé b. R. Aboun, se justifie d'après celui qui a dit [1] : Si l'on fait commerce de certain objet que l'on a reçu au lieu d'argent, on ne le livrera pas, en cas de renonciation, à celui qui a payé.

3. Si le prix de la marchandise monte à un *selà*, qui vaut 24 *maoth*, on peut réclamer si l'on s'est trompé de 4 maoth, ou 1/6 du prix de la marchandise. Combien de temps a-t-on pour une telle réclamation ? Le temps de montrer la marchandise à un marchand qui s'y connaît, ou à un parent. R. Tarfon a décidé dans la ville de Lod, qu'on ne peut réclamer que si, sur le prix d'un *sélà*, on s'est trompé de 8 maoth ou 1/3 du prix. Les négociants de Lod en étaient contents : mais R. Tarfon leur dit ensuite qu'on peut réclamer toute la journée. Alors ils lui dirent : « que R. Tarfon nous laisse comme nous étions auparavant, sous l'ancienne loi », et l'on est revenu aux idées des autres docteurs. L'acheteur comme le vendeur peut réclamer s'il se trouve lésé dans le prix. Les dispositions sur l'erreur du prix s'appliquent soit au marchand, soit à celui qui ne l'est pas; R. Juda dit qu'elles ne s'appliquent pas à un marchand. La partie lésée peut, à volonté, annuler la vente par la restitution du montant, ou réclamer le dédommagement.

Rab dit : le 1/6 du prix de vente est une mesure absolue ; selon R. Yoḥa-

1. Tossefta, ch. 3.

nan, ce n'est pas absolu. Rab dit: si même le commerçant a conditionné, en cédant la marchandise, qu'il ne sera pas fait de réclamation pour erreur sur le prix, l'acquéreur conserve ce droit. R. Lévi a enseigné: la réclamation d'erreur du prix a lieu même pour une prouta. Mais est-ce possible pour une si petite valeur, et sur combien la réclamation elle-même porte-t-elle? Voici l'explication d'après cet enseignement[1]: La partie est considérée comme lésée lorsque p. ex. le vendeur a voulu céder un objet valant 5 selà pour 6; la faculté de l'acquéreur prédomine alors, et il peut, à volonté, soit se faire restituer le selà de différence, soit se faire rembourser tout l'argent versé et annuler le marché; par contre, si le vendeur a cédé pour 5 selà un objet valant 6 selà, son droit prédomine, et il peut à sa volonté soit demander un selà de supplément, soit annuler la vente et rembourser l'argent reçu. Selon R. Juda Naci, la vente est toujours valable si le vendeur le veut ainsi, sauf à restituer à l'acheteur ce qui lui est dû en cas d'erreur. R. Yohanan au contraire dit: en un tel cas, le marché est annulé, puisqu'il y a erreur de 1/5. Cahana objecta devant Rab (sur la fin du texte précédent): si le vendeur est surfait, il l'est jusqu'à 1/5 (de l'argent reçu) mais l'acheteur le sera jusqu'à 1/6? (Or, en raison de cette différence, se règle-t-on d'après l'argent, ou selon la marchandise?) On joint, fut-il répondu, la marchandise même (d'après laquelle on se règle) et le décompte pour erreur de prix formant le 1/6 en dehors. Lorsqu'un objet valant 5 s. a été vendu pour 6, le vendeur n'a-t-il pas la faculté de maintenir le marché en offrant de payer le décompte? Non, répond R. Zeira, l'acheteur peut dire: il n'est pas de mon honneur d'être exposé aux moqueries des hommes qui sauront que j'ai failli être surfait: selon d'autres, il peut arguer ne pas vouloir d'un vêtement valant 5 s. (il en veut un de 6 s.). R. Yohanan, R. Eléazar et R. Oschia font valoir un autre motif en faveur de l'acheteur, il a su dès l'abord que la marchandise vaut seulement 5 s.; mais vu l'urgence il a versé 6 s., et en raison de l'erreur il annule le marché en rendant au vendeur son bien et reprenant son argent. — Si le vendeur a cédé pour 6 selà une marchandise valant 5 s. (ce qui est un motif valable pour rompre le marché), mais pendant les pourparlers ayant lieu à ce sujet avec l'acheteur le prix de la marchandise s'élève à 7 s.; l'acheteur peut-il prétendre au maintien du marché? Non, répond R. Jacob b. Idi, ou R. Abahou au nom de R. Yohanan; comme l'acheteur a d'abord profité du décompte pour annuler le marché, le vendeur à son tour jouit de cet avantage lors de la hausse du prix. On a enseigné ailleurs[2]: Il y a quatre mesures diverses à l'égard du vendeur, et lorsque celui-ci a conditionné de vendre du bon froment, lequel se trouve ensuite mauvais, l'acheteur (trompé) peut annuler le marché; si au contraire il a été question de vendre du mauvais froment et que celui-ci est bon, le vendeur profite de l'erreur et a la faculté d'annuler le marché. Cet avis, dit R. Yossé b. Aboun, est conforme à celui qui a été énoncé[3]: si l'on fait com-

1. Tosseîta, ch. 3. 2. Mischnâ, tr. Baba bathra, V, 8. 3. Ci-dessus, § 2 fin.

merce de tel objet (que l'on a reçu au lieu d'argent), on ne le livrera pas, en cas de renonciation, à celui qui la payé.

4. Combien le *selà* [1] peut-il perdre par le frottement, sans que celui qui le reçoit pour une bonne pièce soit fondé à réclamer? R. Méir dit : le selà peut avoir perdu la valeur de 4 As dont 1 par dinar (ou 1/24 de la valeur d'une bonne pièce), sans que la partie lésée puisse réclamer. R. Juda dit : il peut perdre 4 pondion, à raison d'un pondion par dinar (=1/12 de selà). R. Simon dit : il peut perdre 8 pondion à raison de 2 pond. par dinar (= 1/6 de selà).

On a enseigné [2] : si la pièce de monnaie perd plus que la mesure énoncée dans la Mischnâ, on peut la dépenser pour sa valeur à ce moment. Un selà pourra être dépensé jusqu'à ce qu'il vaille un sicle (1/2 selà); un dinar, jusqu'à ce qu'il vaille 1/8 de selà (= 1/2 dinar). Lorsque sa valeur est encore moindre, fût-elle déterminée par un assarion, on ne pourra plus s'en servir comme monnaie [3]. Si la pièce fruste vaut encore par son poids un selà, et la pièce à effigie frappée vaut un sicle, ou si la pièce fruste est représentée par un sicle, tandis que la pièce à effigie vaut un selà, ou si elle n'offre plus qu'une forme vague de la frappe, on ne devra pas la donner à un brigand, ni à un assassin ; car ces gens, par la peur qu'ils inspirent, feraient accepter une telle pièce pour une valeur supérieure à son cours, et des fraudes peuvent ainsi surgir. On ne pourra que la percer et la suspendre au cou de son enfant. Ces diverses règles ne s'appliquent qu'aux dinars et selà d'argent; mais les dinars d'or, ou les monnaies de cuivre, pourront, quoique dépréciés, être dépensés pour leur valeur intrinsèque [4]. Comme on peut les dépenser pour des achats profanes, on peut s'en servir pour racheter la seconde dîme, sauf à ne pas s'appliquer d'avance à les conserver jusqu'au moment d'un tel rachat.

5. Jusqu'à quand celui qui a reçu une mauvaise pièce peut-il la rendre? Dans les grandes villes (où il y a un changeur), on lui accorde le temps de montrer la pièce au changeur ; dans les villages (où il n'y a pas de changeur), on lui accorde jusqu'au premier vendredi [5]. Cependant, si celui qui lui a donné cette pièce la reconnaît, il doit la recevoir, même après une année ; s'il ne la reçoit pas après écoulement du temps accordé à la partie lésée, la partie lésée peut en être mécontente, mais elle ne peut pas forcer l'autre de la reprendre. On peut sans crainte l'utiliser pour l'échange de la 2e dîme ; car la refuser serait un acte de mauvaise volonté. La réclamation pour la perte est fondée à raison de 4 pièces d'argent (par selà) ; il y a lieu à procès pour 2 pièces, et l'aveu

1. Ou une pièce de 4 dinars ; elle s'use avec le temps et perd peu à peu de sa valeur. 2. Tossefta, ch. 3. 3. De crainte d'abus, ou de fraude. 4. Comme on s'en sert au poids, nulle fraude n'est possible. 5. En voulant la dépenser our les besoins du Sabbat, il verra si on l'accepte ou non.

se fait pour une différence infime d'une prouta. En 5 cas, cette dernière valeur est admise comme minimum : pour l'aveu, l'argent donné à une femme pour valider le mariage, la jouissance du sacré, la trouvaille d'un objet perdu ; il faut alors faire les publications nécessaires pour pouvoir le rendre au propriétaire, enfin si l'on a volé à son prochain la valeur d'une prouta [1], qu'on lui a niée par serment (puis avouée), on devra la rapporter au propriétaire fût-ce en Médie. Cinq individus doivent ajouter un cinquième en sus du principal : 1° celui qui mange de l'oblation, ou l'oblation de la dîme (1/100) du blé, ou le prélèvement sur les produits douteux (demaï), ou la parcelle sacerdotale de pâte (Halla), ou les prémices offertes au cohen ; 2° celui qui rachète le plant de vigne de la 4e année, ou sa seconde dîme et la consomme lui-même) ; 3° celui qui rachète (reprend) ce qu'il a consacré ; 4° celui qui use pour la valeur d'une prouta de ce qui est consacré ; 5° celui qui vole à son prochain la valeur d'une prouta, qu'il jure ensuite ne pas avoir (puis fait l'aveu du vol), devra payer 1/5 outre le capital.

Ḥiskia dit [2]: lorsqu'on échange la monnaie pour apporter une grosse pièce à Jérusalem, il faut prendre une belle pièce ; lorsqu'à l'inverse on remet une pièce en province pour avoir de la monnaie, on peut l'échanger même contre de la mauvaise monnaie. Mais n'a-t-on pas enseigné (ibid) : «Lorsqu'un selà de 2e dîme et un autre profane sont mêlés, on apportera pour un selà de monnaie, et l'on dira : que le selà de 2e dîme soit échangé contre cet argent, en quelque lieu qu'il se trouve ; puis l'on choisit la plus belle des 2 pièces, et on l'échange contre cette monnaie.» ; pourquoi ne pas prendre de suite une pièce quelconque, fût-elle mauvaise, et la traiter pour l'échange comme une belle pièce ? (A quoi bon monnayer d'abord, puis l'échanger contre une pièce ?) Il y a cette distinction à noter ici, fut-il répondu, que l'argent a servi (en l'une des 2. pièces) à la seconde dîme (il faut donc recourir au mode indirect d'échange).

«On peut sans crainte l'utiliser pour l'échange de la 2e dîme ; la refuser serait un acte de mauvaise volonté ». R. Jacob b. Zabai ou R. Yohanan dit au nom de R. Simon [3] : si la seconde dîme n'a pas en principal la valeur d'une *prouta*, on n'est pas tenu d'ajouter 1/5 en rachat. R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï (allant plus loin) dit : si le cinquième du produit consacré comme 2e dîme ne vaut pas une *prouta*, on ne sera pas tenu d'ajouter 1/5 pour le rachat. Chacun de ces avis différents est confirmé par un enseignement. De ce qu'il est écrit (Lévit. XXVII, 31): *Si quelqu'un veut racheter*, une «*part*» *de sa dîme, le cinquième, etc.* : le terme partitif vise l'exclusion de la valeur inférieure à une prouta, et il en résulte que la seconde dîme devra valoir en principal au moins une prouta, pour qu'en l'échangeant il faille *ajouter* 1/5. D'après l'autre enseignement, on interprète ainsi ce verset (en déplaçant le sens) :... *de sa*

1. Mischnâ, tr. Baba qama, IX, 7. 2. J., tr. Maasser Scheni, II, 7 (t. III, p. 216). 3. Ibid. IV, 3.

dîme le cinquième..., pour dire que l'exclusion porte sur une valeur inférieure à 1/5, et il en résulte que même le 1/5 devra valoir encore au moins une prouta pour motiver l'addition de 1/5 lors de l'échange. Cependant, dit R. Abin b. Mamal, notre Mischnâ n'appuie aucun des 2 avis précédents, car elle dit : «En 5 cas, la valeur de la prouta est admise comme minimum», et ne spécifie pas que le capital devra avoir cette valeur. Elle dit aussi : «Cinq individus ajoutent 1/5», et elle ne dit pas : le 1/5 du produit devra équivaloir à une prouta.

6 (9). Les dispositions concernant l'erreur dans le prix des achats ne sont point applicables aux esclaves, aux actes, aux immeubles, ni aux consécrations. Les amendes du double ou du quadruple, ou du quintuple, ne sont pas non plus applicables à toutes ces choses. Il y a des cas où un gardien non salarié doit prêter serment que le dépôt n'a pas été perdu par sa faute, et où le gardien salarié doit payer pour la perte du dépôt déterminé par un accident rare ; mais le premier n'est pas obligé de prêter ce serment[1], ni le dernier de payer s'il s'agit d'une de ces choses. R. Simon dit : pour les saintetés entraînant la responsabilité, on tient compte de l'erreur, non si l'on est irresponsable. R. Juda dit : l'acheteur d'un Pentateuque, ou d'une quadrupède domestique, ou d'une perle, ne peut pas réclamer s'il a payé trop cher ; mais les autres docteurs rejettent cette opinion.

On a enseigné que R. Juda dit : l'acheteur d'un Pentateuque, d'un quadrupède, ou d'une perle, ne peut pas réclamer s'il a payé trop cher ; car le Pentateuque a une valeur inappréciable ; le quadrupède et la perle sont des objets dont on aime à avoir la paire (ce qui est une difficulté). Cette particularité, dirent les autres sages, n'est pas spéciale à ces objets, car on peut vouloir géminer n'importe quoi. On a enseigné que R. Juda b. Bethera dit : Le prix d'une épée, d'un cheval, ou d'une arme de guerre, ne saurait être taxé d'erroné (il n'est jamais trop élevé, en présence du danger).

7 (10). Comme il est défendu de tromper quelqu'un dans les achats, il est aussi défendu de tromper quelqu'un en paroles [ou de lui faire du chagrin]. Ainsi il est défendu de demander à quelqu'un le prix d'un objet (pour lui faire croire qu'on veut l'acheter), quand on ne veut pas l'acheter. Si l'on rencontre un homme repentant, il ne faut pas lui rappeler les anciens péchés ; si on rencontre le fils d'un prosélyte, il est défendu de lui rappeler la conduite de ses parents païens, car il est dit (Exode, XXII, 20) : *tu ne fouleras pas l'étranger et ne l'oppprimeras pas, car vous avez été des étrangers en Egypte.*

Quand on vend à quelqu'un les produits d'un champ, il ne faut pas

1. Mischnâ, tr. Schebouoth, VI, 7.

mêler ceux d'un autre champ, quoique les uns et les autres soient nouveaux ; et à plus forte raison, si l'on vend des produits anciens, il ne faut pas y mêler les nouveaux (moins bons). En vérité, on l'a dit : si l'on vend à quelqu'un du vin mou, on peut y mêler du vin dur, car le vin se conserve mieux (ou s'améliore) par le mélange. Quand on vend le vin d'un tonneau, on peut le donner avec la lie ; mais il ne faut pas y mêler la lie d'un autre tonneau. Un individu qui a son vin mêlé avec de l'eau ne peut pas le vendre dans la boutique (aux particuliers) sans les avertir que le vin est mêlé ; on ne doit pas le vendre à un marchand, même en l'avertissant du mélange, car celui-ci trompera ces acheteurs, en le leur donnant pour du vin pur. Dans les endroits où il est d'usage de mettre de l'eau dans le vin, on peut le faire (là, personne n'est trompé). Le marchand peut vendre les produits de 5 (divers) champs mêlés entre eux, et les vins de 5 (divers) pressoirs. Mais il ne doit pas tromper les acheteurs, en leur faisant croire que les marchandises viennent de tel champ, quand il y mêle les produits d'un autre. R. Juda dit : un boutiquier ne doit pas distribuer les grains rôtis ou des noix aux enfants qui viennent faire des achats[1], car il les habitue ainsi à venir chez lui (c'est faire du tort aux autres boutiquiers) ; les autres docteurs permettent de le faire. Il ne doit pas baisser le prix des marchandises (car il fait du tort à ceux qui vendent au prix courant). Les autres disent, au contraire : il faut le remercier, s'il baisse le prix[2]. Il ne doit pas trier les pois cassés (de façon à les faire valoir indûment) ; tel est l'avis d'Aba-Saül. Selon les autres sages, c'est permis. Ceux-ci pourtant reconnaissent que l'on ne doit pas placer le choix seul au-dessus, c'est un trompe-l'œil, pas plus que l'on ne doit colorer (décorer, vernir) ni un homme esclave à vendre, ni un animal, ni des vases.

R. Abdima, marchand de sel, faisait tremper son tamis à l'eau pour rendre brillant le sel vendu. Mais, lui observa R. Jacob b. Aḥa, n'est-il pas enseigné qu'il est défendu de vernir tels objets ? Cela prouve précisément que, pour le manger, ce brillant a lieu. R. Zeira était occupé à filer le lin ; il alla chez R. Abahou demander s'il est permis de donner un bel éclat à son ouvrage ? Va, dit R. Abahou, et agis comme tu sais le faire[3]. R. Abahou était occupé à préparer des vêtements serrés (suta) ; il alla consulter R. Yossé b. Hanina pour savoir s'il pouvait rendre l'étoffe brillante pour la faire valoir ? Va, lui dit R. Yossé et agis comme tu sais le faire. — Raba se faisait teindre la dent gauche. On a enseigné que R. Jacob Amsounia explique ainsi la défense de colorer : Il ne faut pas laisser supposer que l'on se teint soi-même (pour paraître jeune ou beau).

1. B., tr. Baba bathra, f. 78. 2. Grâce à lui, chacun se nourrira à meilleur compte. 3. C'est une partie du travail.

CHAPITRE V

1. Qu'est-ce que l'usure (défendue par la loi mosaïque), et qu'est-ce que l'intérêt défendu seulement par la loi rabbinique? L'usure défendue par la loi mosaïque est celle des prêts; p. ex. si l'on prête à une personne une *selà* (= 4 dinars), pour qu'elle rende plus tard 5 dinars, ou si l'on prête 2 *saah* (mesures) de froment à une personne pour qu'elle en rende 3. L'intérêt défendu seulement par la loi rabbinique est celui des achats de fruits (ou d'autres objets); p. ex. un citadin passe un marché avec un paysan, pour que celui-ci lui fournisse du froment à raison de 25 dinars d'argent le kour (mesure de 30 *saah*), prix-courant de la récolte; plus tard, le prix s'est élevé à 30 dinars d'argent. Le citadin vient réclamer son froment pour le vendre et acheter du vin; mais le paysan répond « Je garde le froment à raison de 30 dinars d'argent le kour, et je te fournirai du vin quand tu en auras besoin », bien qu'en ce moment le paysan n'ait pas de vin (c'est défendu). Le créancier ne doit pas demeurer gratis dans la propriété du débiteur, et il ne doit pas même la louer meilleur marché qu'un autre locataire; car cela serait de l'usure.

R. Yanaï dit: la première usure dont il est question ici (prêt avec remboursement majoré) pourra être restituée par contrainte judiciaire. On demanda devant R. Yoḥanan: est-ce que de l'argent remis à ce titre pourra être réclamé judiciairement? Quoi, répliqua-t-il, si à une telle question je répondais, nous ne laisserions plus rien à déterminer par les grands d'Israël (certes, on le réclamera par voie de contrainte). Toutefois, R. Yoḥanan reconnaît qu'un contrat de dette contenant une telle clause n'a pas de valeur coercitive pour le capital; mais si un tel contrat qui devrait être déchiré subsiste et s'il est présenté en justice, le capital prêté sera exigible. On explique ce qu'est l'intérêt défendu par mesure rabbinique, dans l'enseignement suivant[1]: Si un israélite prête à son prochain contre intérêt, il n'aura le droit de réclamer ni le capital, ni le surcroît, selon R. Meir; mais, selon les autres sages, il a droit au capital, non à l'intérêt. Comme il est écrit (Lévit. XXV, 37): *tu ne lui remettras pas ton argent à usure*, on sait qu'il n'est pas permis de prêter l'argent à usure, ni les objets de consommation contre intérêt de surcroît; mais d'où sait-on que le surcroît est aussi défendu pour l'argent, et l'usure pour les objets à manger? C'est qu'il est dit ensuite: *tu ne prendras de lui ni usure, ni intérêt;* on compare entre elles les deux sortes de surcroît; comme l'usure s'applique à l'argent, on l'applique au manger, et comme à ce dernier on rapporte le surcroît, on le rapporte aussi à l'argent.

« Si l'on passe un marché avec un paysan pour avoir du froment au prix du

1. Tossefta, ch. 5.

cours de la récolte. » Il s'agit, dit R. Aba b. Cahana, du cours moyen, qui est toujours le meilleur pour tous ; au dessous de la mesure d'un *kour*, c'est un dommage pour l'acheteur ; au dessus, c'est un dommage pour le vendeur. — A la réclamation de l'acquéreur (lors du renchérissement de la denrée), le paysan ne peut pas déclarer vouloir garder le froment en le comptant au prix surélevé, et se charger de fournir par contre à l'acheteur le vin qu'il désire avoir ; c'est défendu, parce que le paysan ne possède pas en ce moment le vin promis ; si donc il l'avait, ce serait permis ; mais avec quoi l'aurait-il acquis, (n'ayant rien reçu jusque-là de l'acheteur) ? La raison est, dit R. Nahman b. Jacob, que l'acquéreur d'un objet de son prochain pour sa créance sur lui est tenu de lui remettre l'objet acquis (il y a donc une mise en possession fictive). — « Le créancier ne doit pas demeurer chez le débiteur » (même sans condition préalable). Ainsi, quelqu'un prêta de l'argent à son prochain ; après quoi, le débiteur lui permit de demeurer dans sa maison, mais au bout d'un certain temps il lui réclama le loyer : « Rends-moi alors mon argent », dit le créancier (croyant, en échange du prêt, ne pas payer de loyer). La cause fut portée devant R. Aba b. Mina, qui dit : Le créancier s'imagine-t-il pouvoir permettre ce qui lui semble loisible ? (Une telle location gratuite est défendue). On a enseigné [1] : certains objets semblent taxés d'un intérêt, et sont pourtant permis. Ainsi, on peut acquérir les contrats de dette d'autrui à un prix un peu au dessous de la somme à recouvrer (la payant d'avance), ou restituer une dette verbale à un taux inférieur (avant l'échéance), sans craindre que ce soit là un surcroît. D'autres objets ne paraissent pas payer d'intérêt, mais sont interdits à cause de l'usure détournée. Ainsi, à une demande de prêt d'un maneh, le créancier répond ne pas avoir d'argent, mais il lui offre 20 *saa* de froment ; lorsque plus tard le créancier se paie en prenant 24, la différence constitue une usure détournée [2].

Quant au créancier locataire, le débiteur lui répondit : « il n'est pas besoin de tant de paroles (si tu veux être remboursé) ; paie seulement le salaire pour transporter tes meubles, ou celui des porteurs au panier, et voici ton argent » (tu peux partir). Voici la discussion finale à ce sujet : selon R. Ila, la réduction du remboursement servira seulement à payer le salaire du déplacement ; selon R. Zeira, celle-ci servira à représenter des frais de location élevée dans cette maison.

2 (3). Quand on loue quelque chose, on peut augmenter le loyer (si l'on ne paie pas d'avance), mais on ne peut pas augmenter le prix de la vente (en un tel cas). Il est permis de louer une propriété à un individu, en lui disant : « si tu paies pour l'année d'avance, tu ne donneras que 10 *selàim ;* si tu paies au mois, tu donneras un selà par

1. Ibid. ch. 5 fin. 2. C.-à-d., selon le commentaire (qui reproduit le texte rectifié de la Tossefta), le créancier reprend le blé pour 24 selà, sous prétexte du besoin d'argent, et tire aussi grand profit de la remise du 1er selà, en spéculant sur la hausse du blé.

mois » (ou par an 12 selàïm). Mais il est défendu de vendre un champ à un individu en lui disant : « si tu paies d'avance, tu ne donneras que mille zouz; mais si tu ne paies qu'après ta récolte, tu donneras 1200 zouz. »

(4). Un individu vend son champ à un autre qui lui donne une partie du prix convenu; et le vendeur dit à l'acheteur : « tu peux apporter le reste quand tu voudras, et alors le champ t'appartiendra [1] » dans ce cas, il fait un acte défendu. Si un individu prête de l'argent à un autre sur son champ, et lui dit : si tu ne me payes pas la dette en 3 ans d'ici, le champ m'appartiendra », alors le champ appartient, en effet, au créancier, si l'autre ne paie pas. Ainsi agit Baithos, fils de Zonin, avec le consentement des docteurs.

On a enseigné [2] : il est permis de vendre son champ au prochain en établissant la condition avec celui-ci que s'il met le champ en fermage, ce sera lui, vendeur, le fermier, ou d'être associé aux revenus, ou de recevoir les dîmes (comme lévite), ou d'être le cessionnaire en cas de vente, ou même de pouvoir à volonté rembourser l'argent reçu et reprendre son bien. Si quelqu'un doit de l'argent à son prochain et s'engage par hypothèque à lui laisser son champ à défaut de remboursement de la dette jusqu'à tel jour, cette cession est permise si le débiteur consomme les produits ; mais si le créancier les mange, c'est défendu (de crainte que le débiteur s'acquitte, et le créancier remboursé aurait d'avance joui de l'intérêt en mangeant les produits). Selon R. Juda, c'est permis dans l'un et l'autre cas (en raison du doute sur l'issue future). R. Juda dit : « ainsi agit Baithos b. Zonin, avec le consentement des docteurs » (la condition préalable de la reprise du champ est donc admissible). Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, car le vendeur mangeait les produits (il n'y avait pas alors d'intérêt versé). R. Yohanan, R. Eleazar et R. Oschia disent que R. Juda déduit la règle ici de ce qui est dit ailleurs [3], au sujet des maisons sises dans une ville entourée de murs : le vendeur d'une telle maison peut la racheter de suite, dans le cours de la 1ère année (sans attendre jusqu'au jubilé), de sorte que si un créancier a été locataire de cette maison près d'un an, il a joui d'un intérêt indirect (du loyer), qui n'est pas un véritable intérêt défendu. Selon un autre enseignement, c'est un intérêt de location, permis par la loi. La première opinion, disant que c'est seulement un intérêt d'apparence, émane de R. Méir (ou les sages, interlocuteurs de R. Juda, ci-dessus) ; la seconde opinion, considérant cette location comme un intérêt, mais permis, émane de R. Juda (donc, en chaque cas de doute, c'est permis). R. Idi ajoute : lorsque je suis monté ici de la captivité (de Babylone), j'ai trouvé que l'on exposait un fait de ce genre (une vente conditionnelle de maison, habitée par le preneur, qui remboursa plus tard le montant), devant R. Amé, et il dit : malgré l'ap-

1. De suite, selon Raschi. 2. Tossefta, ch. 4. 3. Mischnâ, tr. Erakhin, IX. 3.

parence, ce n'est pas de l'intérêt, et il le permit. Mais, objecta R. Ḥiskia, en disant qu'ici la loi permet cet intérêt indirect, ne l'autorise-t-elle pas ailleurs? Pourtant, R. Imi ne fit pas attention à cette remarque et permit de rembourser le prêt sans retenue pour location : la maison se conserve mieux si elle est habitée (c'est là le profit).

3 (5). Il est défendu de donner des marchandises à un boutiquier[1] pour qu'il les vende et en partage les bénéfices (avec le déposant). Il est défendu (par le même motif) de prêter à un marchand de l'argent, pour que celui-ci achète des marchandises et partage le bénéfice avec le créancier, à moins que celui-ci ne paie au marchand pour sa part de travail, comme on paie un ouvrier. De même, il est défendu de donner à crédit des œufs à un individu qui a une poule, pour qu'il les fasse couver, et que prêteur et débiteur se partagent le bénéfice [2]. Il en est de même, si un individu donne à un éleveur des veaux et des poulains à nourrir, fixant leur valeur en argent (que l'éleveur sera obligé de payer en cas de perte ou de mort des animaux), et sous la condition qu'ils se partageront le bénéfice. Ce commerce n'est permis que si celui qui donne les œufs ou les veaux paie à l'autre la peine prise pour sa moitié, et qu'il lui paie aussi (la moitié des dépenses) pour nourrir les petits poussins, ou les veaux, ou les poulains. Mais il est permis de donner des veaux ou des poulains à un individu, pour que celui-ci les élève jusqu'au tiers du développement [3].

A l'appui de la règle concernant le bénéfice à partager avec celui qui avance de l'argent pour un commerce, voici la procédure permise : Un homme avance à son prochain de l'argent pour les achats et lui dit de prélever 2 dinars pour sa peine, puis on partage entre eux le reste du bénéfice. On a enseigé [4] : Si quelqu'un remet de l'argent à son prochain pour acheter des produits à vendre en bénéfice commun, et le prochain déclare n'avoir rien acheté, le premier peut seulement se plaindre de ce que son argent reste improductif; mais s'il est notoire (par attestation de témoins) que le prochain a acheté des produits avec cet argent, il est tenu, par voie de contrainte, de partager le bénéfice avec le prêteur (et ne peut pas lui rembourser l'avance). Lorsqu'après avoir remis de l'argent à son prochain servant à acheter des produits

1. Le boutiquier est le débiteur pour la moitié des marchandises dont le bénéfice lui appartient, et il n'est qu'un gardien pour l'autre moitié dont le bénéfice appartient à l'individu qui la lui a donnée; il devrait donc le faire payer pour la peine qu'il prend de s'occuper de la moitié dont il n'est qne le gardien ; mais il en fait cadeau à l'individu qui lui a prêté l'autre moitié : c'est donc de l'usure. 2. Il ne se fait pas payer par celui qui la lui a donnée, afin que celui-ci soit récompensé pour l'autre moitié qu'il a prêtée ; c'est donc de l'usure. 3. L'éleveur n'a aucune responsabilité pour perte ou mort des animaux, on ne peut pas dire qu'il est débiteur d'une moitié ; il n'y a pas d'usure alors. 4. Tossefta, ch. 4.

pour les vendre à bénéfices communs, l'un d'eux veut ajourner l'entreprise, l'autre a le droit de s'y opposer; mais si c'est à la veille de la 7e année agraire (du repos, pendant lequel un tel commerce n'a pas lieu), il ne peut pas empêcher l'ajournement; car l'exécution du projet entre eux, effectué par le versement de l'un et l'acceptation de l'autre, a dû être faite pour l'année suivante. Si l'on remet de l'argent à son prochain pour l'achat et vente de fruits en vue d'un bénéfice commun, puis le dépositaire veut dire au premier : « Voici un maneh pour ton profit éventuel, afin de m'éviter le compte détaillé, » c'est défendu (c'est une sorte d'usure). Si l'on voit que les fruits achetés vont renchérir (et donneront un grand profit), il est permis de recevoir l'argent pour un gain fixe (p. ex. un Maneh, sans usure). Si quelqu'un avance de l'argent à son prochain pour l'achat et vente de fruits, en vue d'un bénéfice commun entre eux, le preneur peut aussi acheter dans un but commercial de la même sorte déjà achetée en commun [1]; celui-ci, en les vendant, ne les mêlera pas pour les vendre ensemble [2]; mais on vendra les deux achats successifs selon l'ordre de leur réception. Celui qui a reçu de l'argent de son prochain pour faire le commerce avec lui, à profit commun, peut acheter de n'importe quelle espèce de fruits il veut, sauf des vêtements ou du bois (en raison de la difficulté de les conserver).

R. Isaac dit [3] : de ce que lors d'une offre d'argent pour une entreprise entre 2 associés, le détaillant peut prétendre n'avoir pas accepté l'offre (ne voulant pas partager le gain avec lui), il résulte que si l'on a été empêché par autrui de tirer parti de son argent, on peut seulement lui adresser des reproches (sans recours financiers). Celui qui a annulé les profits des produits du champ d'autrui est tenu de le dédommager. Si l'on empêche son prochain de tirer un profit de son bateau ou de sa boutique, serait-on condamné comme pour le champ, ou acquitté comme pour le profit aléatoire du commerce? (Question non résolue). Si quelqu'un transporte des produits d'un endroit où ils sont à bas prix dans un autre où ils sont chers, et le prochain offre de les prendre au cours de l'endroit où ils sont chers, si la responsabilité du transport incombe au vendeur, la cession à prix élevé est permise; mais elle est défendue si la responsabilité incombe au preneur [4]. De même, si l'on transporte des cordes d'un endroit où elles sont à bas prix dans un autre à prix plus élevé, puis le prochain veut les prendre au prix élevé, c'est permis si le vendeur est responsable du port, non si l'acheteur en est responsable. Mais les âniers, qui se chargent pour les propriétaires de transporter leurs produits d'un endroit à un autre, peuvent les recevoir à prix inférieur dans les endroits où ils sont chers (c'est un profit licite). Toutefois, ajoute R. Juda b. Pazi, il s'agit d'une assez petite distance, que l'on puisse y aller et en revenir le même jour [5]; selon

1. Sans pouvoir être accusé de spéculer plutôt sur son propre achat que sur l'achat commun. 2. Il est possible que son achat soit inférieur, et son associé perdrait par cette vente en commun. 3. Ci-après, IX, 3. 4. Dès lors la cession équivaut à un prêt, et le surcroît est de l'usure. 5. Alors, le propriétaire est responsable; sinon, c'est l'ânier.

R. Houna au contraire, l'ânier est le représentant du propriétaire, toujours responsable. Or, on objecta à R. Houna qu'un messager victime d'un accident en est responsable. Quoi ! N'y a-t-il pas alors dispense ? Non, la condition de responsabilité peut avoir été fixée, et quoique gardien gratuit, il sera comme un emprunteur. Aussi, R. Oschia dit : il est responsable de l'entier et de la partie. Que prouve tout cela ? Le messager achète même à prix élevé, tandis que l'ânier (intéressé) les prend à bas prix.

4 (6). On peut donner à l'éleveur une vache, un âne, ou tout animal qui rapporte ce qu'il mange, en fixant la valeur de l'animal au moment de la lui donner, pour partager avec lui plus tard le bénéfice. Si l'animal a des petits chez l'éleveur, on les partage de suite après leur naissance, dans les endroits où c'est l'usage[1]. Mais dans les endroits où il est d'usage d'élever les petits, l'éleveur doit élever même les petits qui ne lui appartiennent pas. R. Simon b. Gamaliel dit : on peut donner à l'éleveur le veau avec sa mère[2], ou le poulain avec la jument ; on peut avancer au fermier de l'argent pour améliorer le champ et se faire payer plus cher la ferme ; tout cela n'est pas de l'usure.

On a enseigné[3] : on accepte de son prochain la charge d'élever un animal au moins pendant un an, de façon à rapporter en ce temps au moins un petit et une tonte, ou une poule pour produire un minimum de dix œufs par mois. Si l'on détache une poule des autres pour couver et donner des poussins, elle soigne ces derniers aussi longtemps qu'ils ont besoin d'elle. C'est nécessaire pour le menu bétail pendant trente jours, et pour le gros bétail, cinquante jours ; selon R. Yossé, c'est nécessaire trois mois pour le menu bétail, dont les petits ont besoin longtemps d'être surveillés par la mère[4]. Au-delà de ces diverses époques déterminées, une part revient au propriétaire, et est à son nom, le tout selon l'usage local. Qu'entend-on par les mots « une part revient au propriétaire et est à son nom » ? Voici l'explication par un exemple : un homme avance à son prochain cent dinars, qui rapportent un profit de vingt dinars ; le commerçant prendra la moitié pour lui, et l'autre moitié revenant au propriétaire déposant lui constituera une addition au capital (s'il ne la retire pas, avec suite du partage dans les bénéfices ultérieurs). Mais agit-on ainsi d'ordinaire ? Non, chacun des associés puise de temps en temps à la caisse, et à la cessation du commerce, ils partagent finalement le reliquat (après tous comptes faits). Si l'on remet un animal à son prochain pour en retirer un profit à partager entre eux, combien de temps partage-t-on la responsabilité ? Pour l'animal impur, on reste responsable un an, et pour les ânesses en particulier, deux ans. Dans certaines localités, il est d'usage de bonifier un certain salaire au dépositaire pour la peine de transport de l'argent ; dans d'autres, l'éleveur re-

1. Là, par contre, l'éleveur n'est pas tenu d'élever les petits qui ne lui appartiennent pas. 2. Sans payer plus pour le veau. 3. Tossefta ch. 5. 4. En raison de la délicatesse de leurs dents, dit le commentaire.

çoit un supplément pour la peine qu'il a de s'occuper des petits de la bête confiée ; tout dépend de l'usage local.

« R. Simon b. Gamaliel dit : on peut donner à l'éleveur le veau avec sa mère, etc. » ; même dans les localités où l'on bonifie un certain salaire au dépositaire de l'argent pour la peine du transport, on ne lui donne rien de plus pour la peine qu'il a d'élever les petits, sans éprouver de ce chef la crainte d'usure. Si l'on reçoit en dépôt un animal de son prochain (en vue d'un bénéfice commun), jusqu'à quelle époque est-on responsable ? Selon Somkos, on l'est un an pour le menu bétail, et deux ans pour les ânesses. Si durant cet espace de temps, l'un réclame sa part, on peut le contraindre à la remise (à rester dans l'association) ; mais après cet espace de temps, la réclamation de partage (de dissolution) est loisible ; car l'entretien de la première année n'est pas aussi coûteux que celui de la deuxième année (il serait injuste que ces frais incombent à un seul). La remise d'un animal à son prochain en fixant sa valeur doit avoir pour durée au moins un an ; s'il meurt par la négligence de l'éleveur, celui-ci sera responsable de la perte totale, et si l'animal meurt sans le fait de la négligence, l'éleveur ne paiera que la moitié. Ainsi par exemple, si à la remise de l'animal, le propriétaire l'estime valoir un Maneh, puis l'animal s'étant amélioré atteint le double de valeur, et ensuite meurt par négligence de l'éleveur, celui-ci paiera au premier six dinars d'or (= 1 Maneh 1/2) ; si l'animal meurt spontanément sans le fait de la négligence, le dépositaire paiera au premier 50 zouz (1/2 maneh). Si l'animal a maigri et ne vaut plus que la moitié, lorsqu'il meurt par négligence du gardien, celui-ci paiera au propriétaire 3/4 de maneh [1] ; s'il meurt sans que se soit le fait de la négligence, le dépositaire ne paiera que 50 zouz. Celui qui reçoit de son prochain un animal, à élever selon un prix fixé, l'accepte pour au moins un an. Si après l'avoir fait travailler tout l'été, l'éleveur veut vendre l'animal en hiver (où l'animal ne travaille plus et coûte à nourrir), on le contraint à payer les frais de nourriture en hiver. D'autre part, si l'éleveur a nourri l'animal tout l'hiver et le propriétaire veut le vendre en été (lorsque l'éleveur va profiter du travail), on contraint le propriétaire à laisser l'animal travailler tout l'été pour l'éleveur. — On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit [2] : on peut avancer de l'argent au fermier pour améliorer le champ et en tirer un plus cher fermage, sans que ce surcroît soit de l'usure. Voici comment : le fermier a reçu du propriétaire le champ, à charge de fournir dix kour de froment ; celui-ci peut offrir au propriétaire, moyennant un prêt d'un selà, de lui fournir 12 kour (au lieu de 10) lors de la moisson, sans ce que soit de l'usure. C'est permis, dit R. Yoḥanan, parce qu'il arrive souvent qu'un champ donne plus ; selon Resch Lakisch, l'avance d'un selà équivaut à une majoration du sol qui permettra d'en retirer davantage plus tard. Entre ces 2 avis (qui paraissent revenir au même), il y a une différence lors de la location d'une boutique ou d'un navire : selon le 1er avis, parlant de la possibilité d'un plus grand rendement, il est

1. La première moitié entière, plus la moitié de la perte. 2. Tossefta, ch. 5.

permis de faire des avances d'argent au locataire d'une boutique ou d'un navire pour améliorer le revenu ; d'après la seconde opinion, parlant de renchérissement de fermage, ce ne serait pas permis pour une boutique ou un navire. Au dire de R. Jacob b. Aḥa, on trouve, en effet, cette discussion formelle : R. Yoḥanan permet d'avancer de l'argent au locataire d'une boutique ou d'un bateau pour améliorer le revenu ; Resch Lakisch l'interdit. Un enseignement confirme ce dernier avis, en disant : on ne doit pas avancer de l'argent pour améliorer une boutique ou un navire en location, ni pour un autre objet qui ne rapporte pas lui-même un profit [1].

4 (7). L'éleveur ne doit pas recevoir du petit bétail [2] d'un israélite, à la condition de subir seul les dommages et les pertes, et de partager le bénéfice, car c'est de l'usure [3]. Mais l'éleveur peut le recevoir d'un païen. On peut donner l'intérêt à un créancier païen, et on peut aussi lui prêter à intérêt. Il en est de même d'un prosélyte palestinien. On peut prêter à intérêt l'argent du païen à un israélite, en le faisant sur la demande du païen, non à l'inverse.

Qu'appelle-t-on *tson barzel* (petit bétail de fer) ? Si le propriétaire, livrant à l'éleveur cent moutons, dit : « à condition d'assumer toute la responsabilité moyennant une somme fixe de cent pièces d'or, tu pourras garder tout le bénéfice, les jeunes et les tontes, me donnant seulement à la fin un selà par chaque tête de bétail », c'est défendu à titre d'usure. R. Jérémie objecta ceci : pourquoi est-il dit ailleurs que si un israélite accepte d'un païen le menu bétail à élever, les petits ne sont pas soumis à la charge des premiers-nés [4], les considérant aux mains du propriétaire (païen), tandis qu'on les suppose aux mains du second (de l'éleveur, seul responsable) ? R. Yossé répond : ailleurs, où la souche (la mère) appartient au premier (païen), le petit lui est attribué aussi ; tandis qu'ici la souche même passe au second (à l'éleveur) par la responsabilité qu'il assume, et le petit lui sera aussi soumis. R. Jérémie présenta alors une autre objection : pourquoi est-il dit plus haut (§ 3) qu'il est défendu d'accepter un dépôt en bénéfice commun lorsque le gardien, payé pour sa peine, est seul responsable des dommages, tandis qu'ici il résulte de la défense de recevoir le même bétail à élever, à condition d'être seul responsable, que si l'éleveur n'a aucune part au bénéfice ce serait permis ? Cela tient à ce que parfois le gardien gratuit conditionne vouloir égaler l'emprunteur (s'il ne prend aucune part du profit, il peut recevoir l'animal à élever ; si non, c'est défendu, malgré le dédommagement de sa peine).

« On peut donner l'intérêt à un créancier païen et lui prêter à intérêt. Il en est de même du prosélyte *habitant.* » Rabbi dit : l'expression *prosélyte d'habitation* usitée au sujet du pauvre qui par besoin a dû se vendre comme esclave hébreu (Lévitique, XXV, 45) est insuffisante, et l'on se demande à quoi

1. Si le profit es indirect. 2. Littéralement : *de fer* (ne courant nul danger de cession). 3. Car l'éleveur s'occupe gratis de la moitié, dont le bénéfice ne lui appartient pas. 4. Tr. Bekhoroth, II, 4.

elle s'applique ; de même, comment l'expliquer au sujet de la défense *de lui prendre de l'intérêt* (ibid. 36), tandis qu'ici la Mischnâ le permet [1]. — « On peut prêter à un israélite à intérêt l'argent du païen, si celui-ci le sait, non à l'inverse. » Ainsi, un israélite qui a emprunté à un païen veut le rembourser ; sur ce, un autre israélite dit au débiteur : « remets-moi cet argent, et je le rendrai au créancier dans les mêmes conditions que tu le paies. » (avec intérêt), c'est défendu ; mais si le second l'a placé (est intervenu) auprès du païen (c'est-à-dire avec son assentiment), c'est permis. A l'inverse, un païen qui a emprunté à un israélite veut le rembourser ; sur ce, un autre israélite dit au débiteur : « remets-moi cet argent, et je lui ferai rapporter de l'intérêt », c'est permis ; mais si ce second l'a placé auprès de l'israélite (créancier), ce n'est plus permis. R. Yossé ajoute : c'est défendu dès que le second a présenté le païen à l'israélite (la délégation est effective). Selon R. Meir, il importe peu qu'un israélite ait emprunté au païen, ou un païen à l'israélite, pour défendre l'intérêt ; selon R. Yossé au contraire, si un païen ayant emprunté à un israélite se convertit au judaïsme, soit que le créancier ait eu hâte de compter l'intérêt dans le contrat de dette avant la conversion, soit qu'il l'ait formulé après la conversion, il n'a droit qu'au capital, non à l'intérêt. Lorsqu'un israélite emprunte au païen, lequel se convertit, et si le contrat a été formulé avant la conversion, le créancier a droit au capital avec intérêt ; mais si le contrat a été rédigé après la conversion, ce créancier n'a plus droit à l'intérêt. Selon Bar Qapara, un tel créancier a toujours droit à l'intérêt (même en cas de rédaction du contrat après la conversion) ; et la raison est, dit R. Jacob b. Aḥa, que si l'on privait le prosélyte de l'intérêt qu'il s'attendait à toucher, il serait à craindre qu'il devienne un faux prosélyte (renonçant au judaïsme). En principe, l'homme qui emprunte à ses fils ou filles, peut les rembourser avec intérêt ; seulement en fait on s'en abstient, pour ne pas les y habituer. C'est ainsi, dit Rab, en raison de la parenté qu'il y a entre Raba b. Ḥana et moi (nous acceptons l'un de l'autre un surcroit, non de l'intérêt). Il n'est pas permis à l'israélite d'emprunter un sicle à la condition qu'il lui prêtera une autre fois un selà ; mais à l'égard d'un païen on peut le conditionner. Lorsqu'au moment de prêts entre israélite et païen, un israélite est garant, on n'a pas à se préoccuper de l'intérêt qui sera versé en ce cas [2]. Si un israélite a chargé un païen d'administrer des biens, ou l'a nommé douanier σημαντήρ, il pourra lui emprunter contre intérêt ; mais si un païen a nommé un israélite à l'une de ces 2 fonctions, il ne pourra pas emprunter de lui contre intérêt. L'argent d'un païen déposé chez un israélite ne pourra pas servir à un prêt avec intérêt ; mais celui d'un israélite déposé chez un païen pourra servir à cet effet. Voici la règle à ce sujet : chaque somme dont l'israélite est responsable est interdite à l'intérêt ; mais si le païen en est responsable, c'est permis.

6 (8). Celui qui veut passer un marché avec un paysan fournisseur, en lui donnant l'argent dans la saison du bon marché (en automne, après

1. Objection non expliquée. 2. V. Ibid, IX, 8.

la récolte), pour que celui-ci lui fournisse la marchandise pendant toute l'année au bas prix de cette saison, ne doit pas le conclure avant que le prix de la saison ne soit déjà fixé (si le paysan n'a pas en ce moment la marchandise demandée).

[Si ce prix est fixé, il peut passer le marché même avec un paysan qui ne possède pas en ce moment la marchandise qu'on lui demande, car il peut l'acheter en ce moment chez un autre au prix de la saison]. Si ce paysan a récolté la marchandise demandée avant les autres (et passe ce marché quand le prix de la saison n'est pas encore fixé), il peut passer ce marché s'il a des gerbes en tas, ou des raisins ou des olives dans le pressoir; le potier peut passer le marché pour fournir les pots, s'il possède les moules, ou bien pour fournir la chaux, quand il l'a mise dans la fournaise. On peut conclure le marché pour fournir du fumier toute l'année (au bas prix de la saison). R. Yossé dit : on ne peut pas le faire si le fournisseur ne possède pas du fumier à ce moment; les autres docteurs le permettent. On peut convenir avec le fournisseur qui s'engage pour toute l'année, que si la marchandise baisse de prix, on ne le payera que selon la valeur diminuée. R. Juda dit : on n'a pas besoin d'une convention pour cela; car si le prix baisse, l'acquéreur peut toujours dire au fournisseur : « donne-moi à ce prix, ou rends-moi mon argent. »

(9). Celui qui afferme ses champs peut prêter à ses fermiers une mesure de blé pour qu'ils la lui rendent plus tard (sans craindre que la mesure soit plus chère au moment du payement et qu'il y ait usure), s'ils l'empruntent pour semer, non pour leur consommation. Quand R. Gamaliel prêtait à ses fermiers une mesure de blé, fût-ce pour semer, il en estimait la valeur au jour de l'emprunt et celle au jour du payement; si le prix avait baissé ou augmenté du premier jour au dernier, il se faisait payer selon le prix le plus bas. Mais R. Gamaliel était trop scrupuleux; la loi ne l'exige pas.

Est-il permis de déposer de l'argent chez quelqu'un pour avoir la faculté de manger ses produits, calculés au cours du marché public? R. Yohanan le permet; Resch Lakisch le défend. R. Aboun b. Hiya demanda devant R. Zeira : Ne semble-t-il pas que, malgré leur divergence d'avis pour les marchés en général, Resch Lakisch admette l'avis de R. Yohanan de pouvoir fixer la consommation d'après le cours du marché de Sippori, qui ne change plus après l'adoption? En effet, dit R. Aboun b. Cahana, ce doit être, et je me demande sur quel point ces rabbins (R. Yohanan et Resch Lakisch) diffèrent d'avis, s'il s'agit de déterminer la consommation des fruits, ou de savoir combien d'argent le dépositaire rendra selon le cours du jour, ou bien la discussion se réfère-t-elle seulement au prêt de fruits à rembourser par d'autres fruits à une époque ultérieure (non d'argent)? R. Jérémie répond : la discussion se réfère

au cas du prêt de fruits contre fruits; mais, en cas de remise d'argent contre fixation de la faculté de recevoir plus tard les fruits au cours du jour, tous s'accordent à le défendre[1]. R. Yossa au contraire dit : sur ce dernier cas roule la discussion ; mais au sujet du prêt de fruits à rembourser plus tard par d'autres fruits, tous s'accordent à dire (même Resch Lakisch) que la convention est permise. Dans l'école de R. Yanaï, on dit : on peut établir une convention pour ce qui poussera (spontanément) dans son pré (du propriétaire). De même, dit R. Yossé b. Hanina, on peut établir une convention pour le produit ultérieur des gâteaux de miel à retirer des ruches. R. Yohanan dit : pour toutes les villes proches de Tibériade, dès qu'un cours a été adopté dans cette dernière ville, il sert à fixer le montant de la convention pour toutes les localités du voisinage.

« Si le paysan a récolté la marchandise démandée avant les autres (avant la fixation du cours), il peut pourtant passer marché avec le citadin qui veut s'approvisionner de blé. » Rab dit : s'il ne manque que la dernière opération à faire aux produits avant de les livrer, on peut conclure le marché ; mais s'il manque encore plusieurs opérations[2], on ne peut pas le conclure. R. Yohanan et Resch Lakisch disent tous deux : Si même il manque encore plusieurs opérations à faire, on peut conclure le marché. Notre Mischnâ est opposée à l'avis précédent de Rab, puisqu'elle dit : « Si le paysan a récolté le blé avant les autres, il peut passer marché avec le citadin », et pourtant les travaux préliminaires ne sont pas commencés. Aba b. Zemina donnait d'avance un dinar au boulanger, puis lui achetait du pain toute l'année au bas cours ; Rab les désapprouva (c'est une sorte d'usure pour l'avance faite). R. Hiya le grand ayant du lin, des âniers demandèrent à le lui acheter. Je ne songe pas à le vendre dès à présent, dit-il, mais j'attends pour cela l'époque de Pourim (= 14 Adar), où il sera plus cher. Vends-le-nous alors, dirent-ils, au prix que tu nous demanderas à ladite époque. Il alla consulter Rabbi à ce sujet, qui lui défendit ce marché anticipé (le taxant d'usure). Aussi R. Hiya sortit et établit cette décision par l'enseignement suivant[3] : Si un créancier propose à son débiteur de le payer en froment au cours actuel du marché de ce moment à fournir partiellement chaque mois de l'année, c'est défendu ; si quelqu'un demande à emprunter un kour de blé payable au cours de la vente (ce qui est un surcroit sur le prix actuel), c'est défendu (comme intérêt), car cela ne ressemble pas à la remise d'espèces pour la conclusion d'un marché de fournitures ultérieures. Toutefois, dit Rab, mon oncle R. Hiya (qui interdit le marché anticipé) reconnaît que si l'acquéreur remettant l'argent payable au comptant) obtient ainsi un rabais, c'est permis, parce qu'il achète des fruits qui sont aux mains du vendeur (présents). De même il est permis de profiter de ce qu'après la rédaction du contrat par lequel on s'engage à livrer les

1. Le cours n'étant pas encore fixé, et les fruits pouvant hausser, on craint un intérêt illégal. 2. P. ex. de les sécher, de les battre, de les vanner, etc. 3. Tossefta, ch. 4.

fruits plus tard, on les paie de suite au bas cours du moment ; et R. Hiya défend seulement de passer un marché en convenant par contrat de la hausse ultérieure.

R. Eleazar remit de l'argent à quelqu'un et lui dit ; le profit à tirer de cet argent d'ici à la fête de Hanucca sera pour moi ; après cette époque, je ne veux plus avoir aucune affaire avec toi, et quelle que soit ensuite la situation en profit ou en perte, elle te concernera seul. Lorsque le dépositaire vint (selon les conventions) apporter à R. Eleazar les bénéfices réalisés avant Hanucca, celui-ci eut des scrupules et ne voulut pas accepter, craignant que le profit ait été bien plus probable que la perte (de sorte qu'il y a crainte d'usure). Or, on a enseigné [1] : être près du gain et loin de la perte est la mesure des impies ; être près de la perte et loin du gain est la mesure des justes ; tandis que la mesure commune à la généralité des hommes est d'être à égale distance de la perte et du gain (à chances équivalentes). R. Isaac remit des dinars à quelqu'un et voulut agir avec lui comme R. Eleazar (convenir de se réserver le profit jusqu'à telle époque, de le laisser ensuite au dépositaire); mais plus tard R. Isaac y renonça aussi. Cahana remit 40 dinars à quelqu'un, pour acheter du lin qu'il revendit à d'autres. Il alla ensuite consulter Rab pour savoir comment agir, et celui-ci dit : « va prendre chez lui 40 grandes mesures de lin [2]. » Rabbi voulut permettre le bénéfice, κλιτός, du voyage maritime ; mais R. Ismaël b. R. Yossé ne l'autorisa pas ; selon d'autres, R. Ismaël b. R. Yossé voulut le permettre, mais Rabbi ne le permit pas. Voici d'où provient ce bénéfice : un homme donne à son prochain une certaine somme d'argent pour acheter des denrées à bon marché, à l'exemple de ceux qui font le commerce avec les voyageurs maritimes, allant jusqu'à Rissim [3] acheter des marchandises de la contenance de 2 ou 3 sextaires, ξέστιον ; le rabais obtenu pour avance faite de l'argent n'est pas de l'usure réelle, mais en a l'apparence comme vente à temps, et c'est défendu.

La défense exprimée dans notre Mischnâ par R. Yossé (de passer un marché pour la fourniture ultérieure du fumier) et l'avis exprimé ailleurs par R. Eleazar b. Azariah reviennent au même ; car il a été enseigné [4] : Si l'on a peu à transporter, on peut ajouter peu à peu au monceau ; R. Eleazar b. Azariah l'interdit, à moins que l'on ait une cavité de 3 palmes, ou une élévation de 3 palmes, ou qu'on le place sur le roc (en tous ces cas, on voit bien qu'il ne s'agit pas de fumer la terre, acte interdit en la 7e année agraire, ou repos).

7 (10). Il ne faut pas emprunter un kour de blé pour rendre la même mesure après la récolte [5] ; mais on peut dire à quelqu'nn : prête-moi du blé et je te le rendrai quand j'aurai trouvé la clef, ou quand mon fils viendra [6]. Hillel le défend (même quand le débiteur a du blé). Hillel di-

1. Ibid. 2. Il doit, ou te restituer tout le lin acquis par toi, ou s'il l'a vendu te restituer tout le prix de la vente (sous peine d'usure). 3. Lieu à ajouter à la géographie du T. 4. Tr. Schebiith, III, 2 (t. II, p. 347). 5. Le prix pouvant augmenter, il y aurait usure. 6. Ce qui suppose le blé présent, prêt à être restitué.

sait aussi : une femme ne doit pas prêter un pain à sa voisine pour que celle-ci lui rende le même pain. à moins d'en fixer le prix ; autrement, il est à craindre que le prix de la substance n'augmente, il y aurait usure.

8 (11). Un homme peut dire à un autre : « Va sarcler mon champ ; je sarclerai (un autre jour) le tien ; va creuser chez moi, je creuserai chez toi » ; mais on ne peut pas dire : « Va sarcler dans mon champ et je creuserai dans le tien, ou : va creuser chez moi et je sarclerai chez toi » [1]. Quant aux jours du travail, on peut considérer tous les jours comme se ressemblant l'un à l'autre, et de même tous les jours de pluie; mais on ne peut pas dire à autrui : « Va labourer dans mon champ un jour sec, et je labourerai dans le tien en un jour de pluie ». (12). R. Gamaliel dit : il y a l'usure prématurée et l'usure tardive, par exemple : un homme a en vue d'emprunter quelque chose à un individu, et il lui fait un envoi d'avance, en lui disant : « c'est pour que tu me prêtes de l'argent » ; c'est là l'usure prématurée. Un homme a emprunté de l'argent chez un individu, et il l'a payé ; puis il lui fait un envoi, en lui disant : « c'est pour l'argent que tu m'as laissé quelques temps » ; c'est là l'usure tardive. R. Simon dit : Il y a aussi usure en paroles ; ainsi, il faut annoncer à son créancier (pour lui faire plaisir) l'arrivée de quelqu'un [2].

(13). Voici ceux qui transgressent la défense biblique d'usure : le créancier, le débiteur, le garant et les témoins (qui signent l'acte où le débiteur s'engage à donner l'usure). Les autres docteurs ajoutent ; l'écrivain. Ils transgressent 5 défenses : « tu ne donneras pas ton argent à usure » (Lévitique, XV, 37) ; « tu ne prendras pas d'usure » (ibid. 36) ; « tu ne seras pas comme un exacteur » (Exode, XXII, 24) ; « vous ne lui imposerez pas d'usure » (ibid.) ; enfin « tu ne mettras rien devant l'aveugle qui puisse le faire tomber, tu craindras ton Dieu, je suis l'Eternel » (Lévitique, XIX, 14).

On a enseigné [3] : on ne doit pas emprunter de son prochain un kour de blé pour rendre la même mesure après la récolte ; mais si c'est seulement une avance de 2 ou 3 semaines, c'est permis. — « Hillel le défend », est-il dit. Cet avis, dit Samuel, sert de règle.

R. Yossa dit : Vois quel est l'aveuglement des usuriers, car si quelqu'un appelle son prochain idolâtre, ou incestueux, ou assassin, il est prêt à lutter avec lui jusqu'à la mort ; mais l'usurier salarie les témoins avec le greffier

1. Si le travail n'est pas le même, il y a usure. 2. Il ne faut pas faire ou dire, pour plaire au créancier, ce qu'on n'aurait pas fait ou dit pour lui, si on ne lui avait pas emprunté de l'argent. 3. Tossefta, ch. 6.

(libellarius) et leur fait attester qu'un tel a nié l'existence de Dieu, de sorte qu'il en résulte qu'un usurier équivaut pour ainsi dire à un athée. R. Simon b. Eléazar dit : ces négateurs sont pires que ceux qui nient les principes essentiels, car ils déclarent toute la Loi fausse, πλάστης, traitant même Moïse de sot, car ils disent que si le législateur avait su combien ils gagnent, tout en payant l'intérêt de leur argent, il ne l'aurait pas défendu. R. Akiba dit : l'usure est une chose si laide, que même la moindre complaisance du débiteur pour le créancier est mal vue, et si l'emprunteur le prie de lui acheter de la verdure au marché pour son propre argent, on considère cet acte comme une usure. R. Simon dit : l'usure est si mauvaise que l'on peut taxer d'usure le salut donné par le débiteur, lorsque celui-ci n'a jamais eu l'habitude de saluer et qu'il commence cet acte de bienséance parce qu'il a emprunté ; c'est alors de l'usure. De même R. Simon b. Éléazar dit : à celui qui a de l'argent et le prête sans intérêt, on applique ce verset (Psaume XV, 5) : *Il n'a pas donné son argent à intérêt, etc.; celui qui agit ainsi ne chancellera jamais.* Cette sécurité, dit R. Samuel b. Imi, ne nous a pas été expliquée jusqu'à l'arrivée de Salomon. qui dit (Proverbes, XXIV, 11) : *Délivre ceux qui sont traînés à la mort et prêts à périr*[1], *si tu peux les retenir.*

CHAPITRE VI

1. Si un individu loue des ouvriers, et l'un trompe l'autre, celui qui a été trompé peut être mécontent, mais il ne peut rien réclamer. Si un individu loue un ânier ou un voiturier[2], pour que celui-ci lui apporte des instruments de musique en vue d'une noce ou d'un enterrement, ou bien s'il loue un ouvrier pour tirer le lin de l'endroit où il trempe, ou pour faire un autre travail dont l'ajournement peut causer une perte, et si l'ânier ou l'ouvrier ne peut pas remplir son engagement, lorsqu'il n'y a pas de remplaçant, on peut louer un autre à ses frais, ou le tromper[3].

Comment arrive-t-il qu'un ouvrier trompe l'autre ? P. ex. un ouvrier engage des compagnons à venir travailler avec lui ; l'ouvrage accompli représente un travail valant 5 dinars, et ils trouvent que c'est un travail dont le salaire vaudra 10 dinars ; ou bien, à l'inverse, l'ouvrier leur aura annoncé de l'ouvrage pour dix jours, et il y en a seulement pour 5 jours. Voici d'autre part, comment il arrive au maître de tromper des ouvriers : s'il leur dit de

1. Ce nouveau verset indique que le même terme מוט, employé au vers. précité des Psaumes, vise le danger d'une chute dans la mort. 2. Littéralement : le charretier (le mot du texte venant de *carrum*), porteur de chaise, φορεῖον φορεῖς. Voir la *Monatschrift* de Frænkel, 1871, t. XX, p. 166. 3. Vu le manque de parole de l'ouvrier, on peut lui promettre ce qu'il demande, et ne pas lui donner plus qu'il ne lui est dû.

venir travailler avec leurs compagnons déjà à son service chaque jour, en raison des nombreux travaux, et il se trouve qu'il y a seulement pour 5 dinars de travaux (peu) ; ou à l'inverse, il les engage à venir travailler avec les compagnons déjà occupés, pour 5 jours, et il se trouve que l'ouvrage est pour dix jours (en tous ces cas divers, le plaignant n'a pas droit au dédommagement).

En quel cas est-il dit que la plainte ne donne pas droit à un dédommagement ? Si p. ex. les âniers loués ne se sont pas rendus à l'ouvrage ; mais s'ils sont venus et n'ont pas trouvé de produits à transporter, ou si le maître a engagé des ouvriers pour sarcler son champ, qui à leur arrivée se trouve mouillé (inabordable pour le moment), il leur paiera un simple salaire d'aller et retour (le déplacement), car on ne peut pas comparer l'homme venant chargé avec celui qui vient à vide, ni celui qui travaille avec celui qui est assis au repos, ni celui qui est assis à l'ombre avec celui qui est asssis au soleil. R. Hiya le grand avait loué des porteurs pour lui apporter du lin, mais ils trouvèrent le lin encore trempé (non transportable). Rab, consulté, lui dit de payer cependant à ces gens le salaire complet ; ce n'est pas, leur dit R. Hiya, que je vous le doive au complet, mais je vous l'offre en supplément.

Il est vrai qu'en cas de renonciation au travail d'abord stipulé le dédommagement n'est pas dû, si le travail n'a pas été commencé ; mais si l'ouvrier s'est engagé p. ex. à moissonner un champ pour 2 selà, et après avoir moissonné la moitié, il laisse le reste, ou si ayant convenu de tisser une étoffe pour 2 selà il tisse la moitié et délaisse le reste, on estimera la portion accomplie du travail proportionnellement aux conditions établies entre le maître et l'ouvrier. Ainsi, lorsque par suite du renchérissement de la main-d'œuvre le travail accompli à moitié vaut 6 dinars (= 1 selà 1/2), tout en devant payer pour le reste un surcroît de 2 dinars, le maître lui payera un selà, et si l'ouvrier veut achever son travail, il ne recevra qu'un second selà convenu ; si la première moitié faite ne vaut qu'un selà, il le recevra de même. Selon R. Dossa, on estime ce qui reste à faire [1] : si ce reliquat doit coûter 6 dinars, le maître ne paiera la 1re moitié faite qu'un sicle (= 1/2 selà), pour parfaire le solde à moins de l'achever ; si par suite d'une baisse sur la main-d'œuvre la moitié faite ne vaut plus qu'un sicle, le maître paiera un sicle. R. Zeira dit au nom de R. Houna, ou R. Abina, R. Jérémie au nom de Rab, dit que l'avis de R. Dossa sert de règle. Toutefois, le compte proportionnel sera établi si la renonciation de l'ouvrier ne cause pas de perte ; mais si elle en cause une, le maître louera d'autres ouvriers au compte de celui qui a renoncé, ou bien il le trompera, en lui disant : « J'ai convenu de te payer un selà, et je t'en donnerai deux », sans le payer pour cela plus d'un selà. Enfin, pour payer le remplacement, le maître prendra sur ce qu'il doit au premier pour le donner au nouvel ouvrier engagé. Toutefois, ajoute R. Ila, on tiendra compte du salaire dû, c.-à-d. le maître prendra seulement le salaire de la journée, ou de l'espace de temps

1. Celui qui rompt l'engagement doit perdre (ci-après, § 2).

restreint dû au premier, pour l'ajouter au second ouvrier (sans pouvoir prétendre à un autre versement). En quel cas est-il dit que pour éviter la perte le maître louera d'autres ouvriers? Lorsqu'il ne trouve pas à louer d'ouvriers aux conditions du premier ; mais s'il voit des âniers aller et venir (cherchant de l'ouvrage), ou si après avoir loué de quelqu'un un navire pour transporter ses denrées au loin, le possesseur du navire renonce au marché et décharge la marchandise au port, λιμήν, puis dit : « Va te louer un à des bâtiments placés là », le marchand plaignant n'a droit à nul dédommagement.

2. Si on loue des ouvriers, et que ceux-ci ne veulent plus travailler (après avoir commencé), l'ouvrier doit subir la perte qui en résulte.

Si le patron renvoie l'ouvrier au milieu du travail, il en subira l'inconvénient. Ceux qui changent les conditions convenues (sans y avoir droit) en subissent les inconvénients, et tous ceux qui ne sont pas fidèles à leur parole en subissent l'inconvénient.

3. Si un individu loue un âne pour le conduire sur une montagne et le conduit dans une plaine, ou s'il le loue pour la plaine et il le conduit sur la montagne, il doit payer la valeur de l'âne qui en meurt, quoique la distance parcourue par l'âne, par exemple : dix milles, fut celle qu'il devait parcourir d'après la convention. Un individu loue un âne pour le conduire sur une montagne, et il le conduit dans une plaine ou dans une vallée, si l'âne glisse et tombe, l'individu est acquitté ; mais si l'âne meurt par la chaleur, l'individu doit payer le dommage. Un individu loue un âne pour le conduire dans la plaine et il le conduit sur une montagne ; si l'animal glisse et tombe, l'individu doit payer le dommage ; mais si l'âne meurt par la chaleur, l'individu est acquitté. Si l'âne s'est échauffé par la montée, l'individu doit payer le dommage. Si un individu loue un âne, et si cet âne a attrapé une maladie (dans les yeux ou dans les pattes), ou si le gouvernement l'a enlevé pour le service public, ἀγγαρεία, le propriétaire n'est pas obligé de donner un autre âne[1] ; mais si l'âne est mort, ou s'il s'est cassé une patte, le propriétaire doit donner au locataire un autre âne pour le temps convenu entre eux.

(4). Si un individu a loué une vache (avec les instruments du labourage) pour labourer sur une montagne, et il laboure dans une plaine, il n'est pas obligé de payer le dommage, si les instruments se brisent ; mais s'il a loué pour labourer dans la plaine et il laboure sur une montagne, il doit payer le dommage, si le coin se brise. S'il a loué pour battre des légumes, et il a battu du blé, il n'est pas obligé de payer le

1. On peut arguer que la perte est commune. Cette phrase, dans le texte jérusalémite, précède la dernière à l'inverse du T. Babli.

dommage; mais s'il a loué pour battre du blé et il bat des légumes, il doit payer le dommage, car les légumes sont glissants.

Rab interprète ces mots (Lévitique, XXV, 55) : *car les enfants d'Israël sont à moi des serviteurs ;* les Israélites (soumis à Dieu) ne s'acquièrent pas entre eux (aussi, l'ouvrier a la faculté de renoncer au travail). Selon R. Yoḥanan au contraire, celui qui s'est engagé est considéré comme un esclave hébreu. Toutefois, on peut admettre que selon tous deux, un tel individu a le droit de renoncer au travail commencé ; mais il y a entre eux cette distinction : d'après l'avis de Rab, soit l'ouvrier, soit le maître, chacun a la faculté de renoncer au travail entrepris ; selon R. Yoḥanan, l'ouvrier seul a cette faculté, non le maître[1].

On comprend la responsabilité du locataire, si ayant loué l'âne pour aller sur la montagne on le mène dans la vallée où il glisse ; mais pourquoi la même obligation pour celui qui, ayant loué l'âne en vue de l'utiliser dans la plaine, le mène à la montagne ? On attribue cette mort, répond R. Simon b. Yaqim, au changement d'air (voilà pourquoi le locataire doit le payer) ; selon R. Doustaï b. Yanaï, l'animal est exposé aux morsures d'un serpent. Cet avis, dit R. Yoḥanan, émane de R. Meir, qui a dit[2] : le fait d'avoir changé l'intention du propriétaire équivaut à un vol. — « Si quelqu'un loue un âne, qui ensuite tombe malade ou est enlevé pour le service public, etc. ». Selon les uns, cette dernière prise équivaut à la mort[3] ; selon d'autres, le loueur peut arguer auprès du locataire que l'animal loué est également devant lui (la perte est commune aux deux). Ces deux explications ne se contredisent pas, car la 1re se réfère au cas où le loueur aurait pu s'entendre avec les agents du gouvernement (et, ne l'ayant pas fait, il est responsable du préjudice); la 2e opinion se réfère au cas où une telle entente n'a pas pu avoir lieu. On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit[4] : si l'âne a été enlevé pour le service public au moment d'aller chez le locataire, le propriétaire n'est pas tenu de remettre au locataire un autre âne en remplacement; mais si ce n'était pas au moment d'y aller, il y est tenu. R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina dit toutefois : même lorsque ce n'est pas au moment d'y aller, l'âne pris pour le service public dans un chemin détourné n'a pas besoin d'être remplacé par le propriétaire au locataire ; mais il devra l'être s'il a été pris sur la grande route. R. Abahou dit de même au nom de R. Yossé b. Hanina : si on a loué un âne pour aller d'ici à Lod, et il a été pris par les agents du gouvernement allant aussi à Lod, le propriétaire n'est pas tenu de fournir un autre âne au locataire; mais s'il a été loué pour aller à Lod, et les agents le prennent sur la route de Tyr, il faudra le remplacer.

«Si l'âne est mort, ou s'est brisé la patte, le maître est tenu de le remplacer au locataire.» Toutefois, dit R. Yoḥanan, c'est vrai lorsqu'on a loué un âne

1. Selon les termes formels de la Mischnâ (§ 2). 2. J., tr. Qiddouschin, II, 1 (t. IX, p. 243). 3. Voilà pourquoi il faut restituer un autre âne. 4. Tossefta, ch. 7.

sans désignation ; mais si le maître a loué un tel âne (désigné), le locataire peu dire : «je veux tel âne, amène-le moi » (or, comme celui-là est mort, nul autre n'est exigible). A ce propos R. Houna ajoute : on est obligé de s'occuper su place de l'âne mort (prendre la charogne pour payer, avec le montant, la location d'un autre âne, permettant d'achever la route). R. Zeira dit ensuite : si le montant de la charogne vendue suffit à louer un petit âne, γαϊδαρον (à défaut d'un équivalent à l'âne mort), le propriétaire n'est pas tenu de fournir un autre âne ; sinon, il y est contraint. Non, se reprit à dire R. Houna, seulement lorsque le montant de la charogne de l'âne suffit à acheter par contre un petit âne, le propriétaire n'est pas tenu d'en fournir un autre au locataire ; si le montant ne suffit pas à cet achat, le propriétaire est tenu de fournir un âne équivalent.

4 (5). Si l'individu qui avait loué un âne pour un chargement de blé, l'a chargé d'orge (en plus grande quantité), il doit payer le dommage, si l'âne meurt[1]. Si l'individu qui avait loué un âne pour le chargement de produits des champs, l'a chargé de paille (en plus grande quantité), il doit payer le dommage, si l'âne meurt[2] ; car le volume du fardeau est aussi fatigant que le poids. [Si l'ayant loué pour le chargement d'une mesure de blé, il l'a chargé d'une d'orge, il est acquitté (si l'animal meurt) ; mais s'il a ajouté à la mesure, il est condamné à payer le dommage]. Combien faut-il avoir ajouté à la mesure pour être condamné à payer le dommage, si l'animal meurt? Somkos dit au nom de R. Meir : il est condamné à payer le dommage, s'il a ajouté un *saah* (6 cabs) pour un chameau, et 3 cabs pour un âne.

5 (7). Tous les ouvriers qui reçoivent les matériaux chez eux pour confectionner un objet ont à l'égard de ces matériaux la responsabilité d'un gardien salarié. Mais tous ces individus, après avoir fini le travail et avoir dit au patron qu'il peut le venir prendre et les payer ensuite, n'ont plus que la responsabilité d'un gardien non salarié. Si un individu dit à un autre : « garde-moi mes objets, et je garderai les tiens », ils ont chacun la responsabilité d'un gardien salarié ; mais s'il lui a dit : « garde mes objets et mets devant moi les tiens», il n'a que la responsabilité d'un gardien non salarié. Si un individu prête à un autre de l'argent sur gage, il a la responsabilité du gage comme un gardien salarié. R. Juda dit : s'il a prêté de l'argent, il n'a que la responsabilité d'un gardien sans salaire ; s'il a prêté des fruits, il est responsable du gage comme un gardien salarié. Abba Saül dit : Le créancier d'un pauvre peut louer certains gages à d'autres personnes plusieurs fois, pour diminuer peu à

1. Quoique l'orge soit plus légère que le blé. 2. Quoique la paille soit plus légère.

peu la dette[1] ; car il agit alors envers le pauvre débiteur, comme un homme qui lui rend un objet perdu[2].

On a enseigné de même (§ 4) : pour être condamné à payer le dommage, selon Somkos au nom de R. Meir, il faut avoir ajouté une charge à la mesure, savoir un *saa* par chameau, ou 3 kab pour un âne, ou un kab pour un homme qui porte sur l'épaule, ou 3 saa par voiture, ou par bateau dans la proportion de sa grandeur. Si une caravane a été assaillie par une bande de brigands et dépossédée de son avoir, on partage les pertes en proportion de la fortune de chacun, non d'après le nombre des personnes ; si la caravane avait envoyé en avance un éclaireur (chargé de les renseigner sur la sécurité de la route), on calculera son salaire d'après le nombre des personnes, sauf à adopter l'usage de la caravane (si elle compte d'après le total des fortunes). Si pour résister à la tempête un vaisseau a dû jeter des marchandises à la mer, on répartit les pertes selon le chargement primitif, et non d'après la valeur ; mais pour fixer le prix de location d'un char (carrum), ou d'un navire pour plusieurs, on calcule d'après le chargement et le nombre de personnes, non d'après la valeur. Si une caravane attaquée par une troupe de gens a été défendue par l'un de ses membres qui a réussi à sauver une partie des biens, on fera la répartition entre tous ; mais si les voleurs l'ont autorisé à s'échapper, ce qu'il a pu sauver est pour lui seul. Si des brigands ont attaqué des âniers, dont l'un a réussi à s'échapper, ce qu'il a pu sauver est pour lui seul ; mais si la condition de répartition proportionnelle avait été établie d'avance judiciairement, elle l'est pour tous. Si des associés ont déclaré renoncer aux réclamations contre les exactions des douaniers la renonciation sera proportionnelle, sauf le cas où ils précisent en faveur de qui ils y renoncent ; le montant appartient alors à l'individu désigné. Il est difficile aux encaisseurs et aux douaniers de restituer les perceptions faites à tort, ils remboursent ceux qu'ils reconnaissent avoir taxés injustement, et quant aux sommes perçues à tort dont ils ne connaissent plus le propriétaire, ils les remettent pour le service public.

L'usage mutuel de l'argent, ἀντίχρισις, est de l'usure (interdite). Selon Samuel, l'ouvrier sera considéré comme gardien gratuit s'il a dit à son prochain : « remets ton bien devant moi » ; mais s'il a dit les mots : « remets-le devant toi », il n'assume aucune responsabilité et n'est considéré ni comme gardien gratuit ni comme salarié. — R. Yohanan (pour justifier l'avis de R. Juda dans la Mischnâ, § 3, au sujet du prêt de fruits) dit : l'emprunteur devient responsable, car l'homme est bien aise de donner une redevance pour la vente des fruits, en étant couvert par un gage ; c-à-d., ajoute R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina, le propriétaire sera bien aise de vendre ses fruits par un intermédiaire qui lui offre une garantie, et à cet effet il lui a donné une rémunération.

6 (8). Si un individu porte un tonneau (déposé chez lui) d'un endroit

1. Le créancier recevant le loyer pour le pauvre. 2. Le bien du pauvre mis en gage était comme perdu pour lui, ne lui rapportant rien.

à un autre, et que ce tonneau se brise, qu'il soit gardien salarié ou non, il prêtera serment qu'il n'a pas à se reprocher une négligence, et il sera acquitté. R. Eliezer dit : j'ai aussi appris que le gardien non salarié et le gardien salarié doivent prêter serment et être acquittés; mais je suis étonné que tous les deux puissent être acquittés par un serment.

R. Néhémie a enseigné : un potier avait livré ses pots à un homme chargé moyennant salaire de les fournir, qui les brisa ; il lui enleva son manteau [1] en compensation de la perte des pots, puis alla consulter R. Yossé b. Ḥanina sur son droit, et celui-ci répondit à R. Néhémie : va dire au potier qu'il est dans son droit de revendiquer le paiement, mais qu'il devrait y renoncer, selon ces mots (Prov. II, 10) : *afin que tu marches dans la voie des gens de bien.* Le potier alla et rendit le manteau à l'homme. Puis R. Yossé lui demanda s'il avait aussi payé le salaire de cet homme ? Non, répondit le potier. Va donc le lui donner, ajouta le rabbi, afin d'exécuter au complet la suite du même verset : *observe les sentiers des justes.*

CHAPITRE VII.

1. Si un individu loue des ouvriers, et qu'il leur dise de venir très tôt au travail, ou de s'en aller très tard, il ne peut pas les y forcer plus que ne l'exige l'usage du pays. Si l'usage prescrit de donner aux ouvriers à manger, ou même de leur donner un bon repas, il le faut. Dans toute chose, il faut suivre l'usage. R. Yoḥanan b. Mathia dit à son fils : Va nous louer des ouvriers. Son fils alla les louer et s'engagea à leur donner la nourriture. Quand il le raconta à son père, celui-ci lui dit : Si tu leur donnais un repas comme ceux du roi Salomon dans sa grandeur, tu n'aurais pas encore satisfait complètement à ton devoir, car ces ouvriers sont les enfants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Va donc leur dire, avant qu'ils commencent le travail, que tu ne t'engages qu'à leur donner du pain et des légumes. R. Simon b. Gamaliel dit : c'était inutile, car tout dépend de l'usage du pays.

R. Oschia dit : l'impossibilité de contraindre l'ouvrier à prolonger la journée prouve [2] que l'usage l'emporte sur une règle (domine la convention). En général, dit R. Imi, le demandeur est tenu de prouver que sa réclamation est fondée [3], sauf en ceci. Les gens de Tibériade ne se rendaient à l'ouvrage ni trop tôt ni trop tard ; ceux de Beth-Maon commençaient très tôt et finissaient très

1. V. une note à ce sujet dans les observations faites par Menahem de Lonzano avec les explications de M. Buber (Haasif, II, 328). 2. V. J., tr. Yebhamoth, XII, 1 (t. VII, p. 169). 3. Donc, les ouvriers, en réclamant leur salaire, devraient être tenus de prouver que le maître fait erreur.

tard la journée. En vertu de la règle sur l'usage local, lorsque les ouvriers de Tibériade allaient travailler à Beth-Maon [1], ils étaient engagés selon l'usage de ce dernier endroit (d'anticiper et prolonger la journée) ; lorsqu'au contraire les gens de Beth-Maon se rendaient à Tibériade pour y travailler, ils étaient traités d'après l'usage de cette dernière ville (de ne faire qu'une courte journée). Mais si enfin un habitant de Tibériade va à Beth-Maon pour y louer des ouvriers afin de les occuper chez lui, il peut les contraindre à prolonger la journée, en disant : « Croyez-vous donc que je n'aurais pas pu trouver d'ouvriers à louer dans Tibériade ? Je me suis rendu à Beth-Maon et je vous ai amenés ici, ayant appris que votre journée de travail commence tôt et finit tard. » Dans les localités où il n'y a pas d'usage établi, on adoptera, dit Juda b. Boni ou R. Imi et R. Juda, la convention passée devant l'autorité judiciaire [2] que la matinée (depuis l'aube jusqu'au lever du soleil) est aux ouvriers, mais la soirée (depuis le coucher du soleil jusqu'à la vue des étoiles) est au maître et doit lui être donnée, en vertu de ce verset (Ps. CIV, 20-23) : Tu amènes les ténèbres, et la nuit vient. Les lionceaux rugissent après la proie... Le soleil se lève-t-il ? Ils se retirent.... L'homme sort à son ouvrage,... et il est à son travail jusqu'au soir » (or, le jour dure jusqu'à l'apparition des étoiles). La veille du sabbat, la matinée, quoiqu'appartenant au maître, est distraite de la journée pour les ouvriers, et de même le soir on laisse à l'ouvrier le temps de s'emplir un seau d'eau, de se rôtir un poisson et d'allumer la lumière. D'après l'exemple de R. Yoḥanan b. Mathài, il faudrait aussi que l'homme qui épouse une femme d'une autre localité établisse avec elle la condition de faire ceci et cela, de manger ainsi (ce n'est pas ; donc tout va selon l'usage).

2. Voici les ouvriers qui peuvent manger, d'après la loi mosaïque (Deut. XXIII), les fruits du terrain où ils travaillent : Celui qui travaille dans les fruits adhérents à la terre, quand on est à la fin de la récolte, ou aux fruits détachés avant la récolte, pourvu que les ouvriers travaillent dans les choses qui viennent de la terre.

(3). Voici ceux qui n'ont pas le droit de manger les fruits : Celui qui travaille dans les fruits adhérents à la terre, quand la récolte n'est pas finie ; celui qui travaille dans les fruits détachés de la terre, bienqu'aprè la récolte ; enfin celui qui travaille dans les choses qui ne poussent pas dans la terre [3].

(4). Si l'ouvrier travaille seulement des mains et non des pieds [4], ous des pieds mais non des mains, ou fût-ce seulement des épaules, il peut consommer des produits ; selon R. Yossé b. Juda, il faut pour cela avoir travaillé des mains et des pieds — [5].

1. V. Neubauer, Géographie, p. 218. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 72. 3. P. ex. l'homme occupé à traire les animaux, ou à faire du fromage. 4. Cf. J., tr. Maasseroth, II, 6. 5. La Guemara sur ce § est traduite tr. Maasser Schéni, II, 8 (t. III, p. 217).

3 (5). Si l'ouvrier travaille dans les récoltes de figues, il ne doit pas manger de raisins; s'il travaille dans des récoltes de raisins, il ne doit pas manger de figues; mais il peut manger le genre de fruits dans lesquels il travaille, en s'abstenant dans l'endroit où ils sont moins bons, pour en manger davantage quand il arrive à l'endroit où ils sont meilleurs. Toutes ces règles s'appliquent au moment de l'ouvrage achevé; mais pour ne pas causer de perte au maître on a dit: l'ouvrier devra manger en allant d'un outil à l'autre, ou en revenant du pressoir à la maison. Enfin, l'âne peut manger de son chargement.

4 (6). L'ouvrier peut manger des courges ou figues jusqu'à la valeur d'un dinar. R. Eliezer Hisma dit: la valeur de ce qu'il mange ne doit pas dépasser la somme de son salaire. Les autres docteurs le permettent; seulement, on peut donner à l'ouvrier le conseil de ne pas manger trop, car on ne le louerait plus à l'avenir.

(7). L'ouvrier peut vendre au patron le droit de manger, en fixant la somme que le patron lui donnera pour ne pas manger les fruits dans lesquels il travaille; il peut faire ce marché pour soi-même, pour ses enfants majeurs avec leur consentement, pour ses esclaves majeurs et pour sa femme; car ces individus ont de l'intelligence[1]. Mais l'ouvrier ne peut pas faire ce marché pour ses enfants mineurs, pour ses esclaves mineurs et pour son animal; car ces êtres n'ont pas d'intelligence pour vendre leur droit.

R. Ila observe (§3) qu'il est écrit (Deutéron. XXIII, 25) : *lorsque tu viendras dans la vigne de ton prochain, tu pourras manger des raisins selon ton désir, à satiété;* or, il va sans dire que dans une vigne il n'y a rien autre que du raisin à manger, et pourtant le texte biblique spécifie l'autorisation de manger des raisins pour dire que celui qui travaille dans ces fruits ne pourra pas manger de figues.

R. Eleazar b. Antigonos dit au nom de R. Eleazar b. R. Yanaï: de ce que le premier interlocuteur de la Mischnâ (§ 4) permet à l'ouvrier de manger jusqu'à la valeur d'un dinar (fût-ce au delà de son salaire), il résulte que selon la seconde opinion (celle des autres sages) on autorise aussi une telle consommation, sans toutefois l'y engager, dans son intérêt. Une autre version attribue à R. Yohanan au nom de R. Yanaï cette déduction ; d'après le préopinant, l'ouvrier peut manger même la première et la dernière grappe sur laquelle il travaille, n'y eût-il aucun reste pour le propriétaire ; les sages au contraire engagent l'ouvrier à ne pas commettre cet excès.

5 (8). Les ouvriers qui travaillent dans des arbres de la 4[e] année [2] ne

1. Ils peuvent donc céder leur droit. 2. A la plantation d'un arbre, il est interdit d'en manger les produits pendant 3 ans, et à la 4[e] année, ce n'est permis qu'après rachat.

doivent pas manger les fruits ; mais si le propriétaire de ces arbres n'a pas avisé les ouvriers que les arbres sont dans la 4° année de leur existence, il est obligé, de racheter les fruits, pour que les ouvriers puissent en manger. Si les fruits étaient déjà prêts à être mangés[1], et le patron a besoin des ouvriers pour un travail, p. ex. pour boucher les tonneaux de vin, ou réparer les cercles de figues qui sont rompus, les ouvriers ne doivent pas en manger ; mais si le patron ne les a pas avertis, il doit prélever la dîme pour que l'on puisse en manger.

Lorsque les fruits analogues paraissent (sans certitude) arrivés à l'époque d'achèvement où la dîme est due, ou s'il y a une autre cause d'interdit, p. ex. la 4° année de plantation, le maître qui a loué l'ouvrier vaguement (sans l'aviser de l'état des fruits) doit, ou les racheter, ou les rédîmer, avant d'en laisser manger ; si l'ouvrier a conditionné le droit à la nourriture, il mangera. Mais si des fruits analogues ne paraissent pas arrivés au moment d'être rédimés, ni soumis à une autre cause d'interdit, l'ouvrier loué vaguement ne pourra pas en manger[2] ; si l'ouvrier a conditionné le droit à la nourriture, il les mangera.

6 (9). Les gardiens des fruits peuvent en manger, car c'est l'usage du pays, quoique la loi biblique n'en parle pas.

Il y a 4 catégories de gardiens : le non salarié ; celui qui emprunte un objet pour son usage ; un gardien salarié, et un loueur (à son usage). Quant à leur responsabilité, il y a 3 degrés. 1° Le gardien non salarié n'a qu'à jurer s'il est défendeur [3].

2° Celui qui emprunte un objet a la responsabilité complète et il doit payer, quel qu'ait été l'accident.

3° Le gardien salarié et celui qui loue un objet ont la responsabilité partielle ; ils doivent garder l'objet mieux que le gardien non salarié, le garantir même contre les accidents rares ; aussi, sont-ils condamnés à payer la valeur de l'objet, en cas de vol ou de perte (par un accident *rare*) ; mais ils sont acquittés si la perte a eu lieu par un accident (imprévu ou inévitable), p. ex. s'il a gardé pour salaire, ou loué, un animal qui est mort

1. Lorsque les fruits sont recueillis, il faut prélever les dîmes pour les lévites et l'oblation pour les prêtres avant d'en manger. 2. Il devait se rendre compte, à la vue, que la dîme est due. 3. Il doit garder l'objet selon l'habitude, pour le garantir contre les accidents habituels ; si on peut lui reprocher une négligence répréhensible, c.-à-d. s'il n'a pas garanti le dépôt contre un accident fréquent, il est responsable du dommage, et doit le payer ; s'il a bien garanti le dépôt contre les accidents fréquents, et que l'objet se soit perdu par un accident rare, il n'y a pas de négligence de la part du gardien, celui-ci n'est pas responsable de la perte, et il est acquitté. Par conséquent, si le propriétaire du dépôt qui s'est perdu réclame le prix, le gardien non salarié n'a qu'à prêter serment qu'il n'y a pas eu de négligence reprochable, que l'objet s'est perdu par un accident *rare*, et le gardien est acquitté. V. tr. Schebouoth, VIII, 1.

ou qui a été enlevé par l'ennemi. En ces derniers cas, il doit jurer que cela a eu lieu ainsi.

7 (10). Si l'animal confié au gardien a été attaqué par un loup seul, le cas n'est pas considéré comme accident inévitable[1]; s'il y avait 2 loups, le cas est considéré comme accident[2]. R Juda a dit: un seul loup est considéré comme inévitable, quand il y a des attaques fréquentes de loups; l'attaque de 2 chiens n'est pas considérée comme un danger. Yaddua le Babylonien dit au nom de R. Méir: si les 2 chiens attaquent des deux côtés, c'est un danger.

(11). L'attaque d'un brigand est un danger; celle d'un lion, d'un ours, d'un tigre, d'un serpent, d'une panthère est un danger. Si le gardien a conduit l'animal qu'on lui a confié dans un endroit où se trouvent ces animaux féroces ou des brigands, le cas n'est pas considéré comme accident, car il n'aurait pas dû y conduire l'animal.

(12). Si l'animal est mort de sa mort naturelle, c'est un accident; mais si le gardien a tourmenté l'animal, la mort n'est pas accidentelle. Si l'animal est monté (malgré le gardien) sur une montagne et est tombé, c'est un accident; mais si le gardien l'y a fait monter, la chute n'est pas accidentelle[3].

Tous peuvent convenir avec le propriétaire du dépôt pour être acquitté en cas d'accident; le gardien non salarié peut conditionner d'être dispensé du serment, l'emprunteur de ne pas payer; le gardien salarié et le locataire, de ne pas jurer en cas d'accident inévitable, puis d'être dispensés du payement pour les autres accidents. Toutes les conditions qui sont contraires à la loi biblique sont nulles[4]; en outre toute condition qui vient après l'acte (pour limiter sa valeur) est nulle. Mais toute condition qu'on peut accomplir est légale, si elle est faite avant l'acte qu'elle doit limiter.

Selon R. Houna, la Mischnâ (§ 6) ne permet pas la consommation des fruits, par la loi biblique, aux gardiens des jardins potagers; mais la loi y autorise ceux qui gardent des fruits au dehors. Selon Samuel, la Mischnâ parle des gardiens de fruits (détachés); mais ceux qui gardent les jardins potagers n'ont aucun droit pour manger des fruits[5], ni en vertu des lois bibliques, ni par usage local. R. Hiya a enseigné, confirmant l'avis de R. Houna (le gardien égale un ouvrier): de ce qu'il est dit au sujet de la vache rousse (Nombre, XIX, 7) que *celui qui l'aura brûlée devra laver ses vêtements, et le cohen le déclarera impur, jusqu'au soir* (expression superflue), il résulte

1. On peut alors sauver l'animal. 2. Le gardien, même salarié, sera acquitté. 3. C'est de sa faute, et il en est responsable. 4. Cf. J., tr. Kethouboth, IX, 1 (t. VIII, p. 111). 5. D'après R. Houna, le gardien travaille aux fruits détachés, et, par suite, peut en manger; d'après Samuel, ce n'est pas un travail.

une extension d'interdit; les gardiens de la cendre, au même titre que l'opérateur, auront les vêtements impurs.

On a enseigné[1] : toute condition faite au sujet d'une prescription biblique sera valable s'il s'agit de convention financière ; mais s'il ne s'agit pas d'argent, elle n'est pas valable. Voici un exemple : si quelqu'un se consacre une femme, en lui faisant la condition qu'elle n'aura pas le droit de réclamer la nourriture, ni l'habillement, ni l'affection, la condition sera admise, et le mariage valable ; mais s'il conditionne que s'il meurt sans enfants elle ne sera pas soumise à la loi du lévirat, une telle convention n'est pas admise, et le mariage sera nul. Voici la règle énoncée par R. Juda b. Tema[2] : toute condition établie qui est irréalisable a été énoncée avec l'intention de créer des difficultés, peu importe qu'elle ait été énoncée verbalement, ou par écrit, car l'un doit pouvoir confirmer l'autre. Si quelqu'un s'engage à la condition d'aller de Judée en Galilée, puis arrivé à Antipatris il y renonce, la condition faite devient nulle ; si à la condition inverse on s'arrête à Kfar'Olhni, l'accord est aussi annulé. Ce dernier village est en Galilée, et Antipatris en Judée ; en cas d'arrêt au milieu, on adopte la mesure la plus sévère en raison des doutes (et la femme ainsi divorcée ne sera pas une épouse et ne pourra pas se remarier).

CHAPITRE VIII

1. Un individu a emprunté une vache, et il a aussi loué le propriétaire de la vache[3]. S'il n'a emprunté la vache qu'après que le propriétaire s'était déjà engagé, et que la vache soit morte, l'emprunteur est acquitté ; car il est écrit : *Si le propriétaire de l'animal emprunté est avec lui* (*avec* l'emprunteur), *celui-ci ne paiera pas* (Exode, XXII, 14). Mais s'il a emprunté la vache, quand le propriétaire ne s'était pas encore engagé, et que la vache soit morte, il doit payer la valeur de la vache ; car il est écrit (ibid) : *Si le propriétaire n'est pas avec lui*, *il paiera*.

R. Ila, pour justifier la Mischnâ, explique ainsi le texte biblique : par les premiers mots, *s'il n'est pas présent*, *l'emprunteur payera*, on sait déjà qu'en cas de *présence* l'emprunteur ne paiera pas ; donc, la suite du texte qui précise la dispense de paiement en ce cas semble inutile. Ce n'est pas à dire qu'il faut parler de la règle de dispense si le propriétaire est présent, pour indiquer qu'il devra être présent tant au travail qu'à l'accident, car on pourrait observer qu'il est inutile de dire à part l'obligation du paiement si le maître n'y est pas. Les premiers mots donc visent l'obligation de la présence complète pour la dispense ; et si le maître n'a été présent que quand la vache a cultivé, puis est morte, l'emprunteur doit la payer. «Mais s'il a emprunté la

1. Tossefta au tr. Qiddouschin, ch. 3 ; J., ib. I, 2. 2. Tossefta au tr. Guittin, ch. 5. 3. C.-à-d. le propriétaire s'est engagé à travailler pour lui avec la vache.

vache avant l'engagement du propriétaire, puis elle meurt, il doit la payer.» Ce cas, dit R. Ila, ressort également de la fin du même verset, par laquelle on sait qu'en cas d'absence du maître, l'emprunteur paiera; par suite, la 1re partie du verset qui précise ce devoir paraît inutile; en conséquence, il s'agit là de préciser la dispense au cas où le maître a toujours été là, dès le moment de l'emprunt, et lors même qu'il a travaillé ailleurs à la culture, la vache morte n'a pas besoin d'être payée.

2. Un individu emprunte une vache pour la moitié de la journée et il la loue pour l'autre moitié, ou bien il l'emprunte pour un jour et la loue pour le lendemain, ou bien il emprunte une vache et il en loue une autre; la 1re vache ou la seconde meurt. Le demandeur dit: la vache morte était empruntée, ou bien il dit que la vache est morte pendant qu'elle était empruntée [1], et le défendeur dit qu'il ne sait pas si l'autre dit vrai ou non; en ce cas le défendeur doit payer. Si le défendeur dit: la vache morte était louée, ou bien il dit que la vache est morte pendant qu'elle était louée [2], et si le demandeur dit qu'il ne sait pas si l'autre dit vrai ou non, le défendeur est acquitté. Si le demandeur dit que la vache morte était empruntée, et le défendeur dit qu'elle était louée; celui-ci prêtera serment qu'il dit la vérité (et il sera acquitté). Si le demandeur et le défendeur n'ont que des doutes, ils se partageront entre eux la valeur de la vache morte [3].

Si pendant la nuit d'intervalle entre la réception de la vache comme prêt et le jour de la location elle meurt, le détenteur est-il considéré comme ayant achevé l'emprunt (n'étant plus responsable), ou à défaut de la restitution reste-t-il responsable? Selon la réponse des uns, il est d'usage de ramener la vache empruntée chez le propriétaire pour y passer la nuit; mais comme l'emprunteur qui sera le lendemain locataire ne l'a pas ramenée, la bête reste chez lui à l'état de prêt, et il en est responsable. Selon le dire des autres, ce n'est pas l'usage que la vache empruntée passe la nuit chez le propriétaire. Or, comme la vache dont il s'agit ici est louée (d'avance), le détenteur n'en est pas responsable.

3 (4). Un individu emprunte une vache à un autre; celui-ci l'envoie au premier par son fils, par son esclave, ou par une autre personne [4]; ou bien il l'envoie par le fils ou l'esclave ou l'ouvrier du premier; la vache meurt avant d'arriver à destination, en ce cas, celui-ci est acquitté. Si l'emprunteur dit au prêteur : « Envoie-moi la vache par mon fils, mon esclave, ou par la personne que je t'enverrai », ou s'il lui dit :

1. Aussi le défendeur payera la valeur de la vache, car l'emprunteur est responsable de l'accident même inévitable. 2. Le locataire n'est pas responsable de l'accident inévitable. 3. Le défendeur paiera la moitié. 4. Cf. J., tr. Eroubin, VII, 1 (t. IV, p. 238).

« Envoie-la par ton fils, ton esclave, ou par une autre personne » ; si le propriétaire adhère à cette demande, et la vache meurt après que cette personne l'a reçue, l'emprunteur doit en payer la valeur comme s'il l'avait reçue lui-même. Il en est de même au cas où le propriétaire dit à l'emprunteur : « Je veux t'envoyer la vache par mon fils, mon esclave, ou par une autre personne, ou par ton fils, ton esclave, ou par celui que tu m'enverras » ; l'emprunteur lui dit : « Fais-le », et le propriétaire le fait ; et la vache meurt après que la personne indiquée l'a reçue ; dans ce cas, l'emprunteur doit également en payer la valeur, comme s'il l'avait reçue lui-même, puisqu'il a dit au propriétaire de la vache de la lui envoyer.

Ces règles s'appliquent aussi au cas où l'emprunteur rend la vache au propriétaire [1].

On a enseigné : si quelqu'un dit à autrui « prête-moi ta vache dix jours, sur lesquels tu me l'emprunteras à moi les 5 premiers jours, » et elle meurt aux derniers jours, cette mort est considérée comme ayant eu lieu à l'état de sujétion première, ou du propriétaire, et le détenteur sera acquitté. L'emprunteur dit : « prête-moi ta vache après dix jours » ; le propriétaire répond : « elle est si vieille et impropre à l'œuvre, qu'elle semble déjà quasi morte », et pourtant il la prête, puis elle meurt, ce décès a eu lieu par l'assujétissement des derniers jours de travail fatigant, et le détenteur en est responsable. S'il dit au propriétaire : « prête-moi ta vache et par contre je t'aiderai à ton travail », ou s'il dit : « prête-moi ta vache et viens travailler avec moi », ou s'il dit : « prête-moi ta hache, et viens sarcler avec moi », ou « prête mo ta marmite, et viens manger avec moi », en tous ces cas, malgré le prêt, le propriétaire assiste au prêt, et il reste responsable. Si quelqu'un a emprunté une vache à un géomètre, ou à un douanier, σημαντήρ, ou à un administrateu οἰκονόμος, et elle meurt, pour tous ceux-là, on suppose la présence du propriétaire (dont ils sont les agents), et lui seul est responsable.

4 (5) Un individu échange une vache contre un âne, et la vache a un petit ; ou bien un individu vend son esclave qui accouche d'un enfant. L'individu dit que le petit veau, ou l'enfant est né quand la vache ou l'esclave était encore sa propriété, et l'autre déclare au contraire que la naissance a eu lieu quand la vache ou l'esclave était déjà acquise à lui. Dans ce cas, les deux plaideurs se partageront le petit veau, ou l'enfant. Un individu a eu 2 esclaves ou deux champs, dont l'un est

1. P. ex, l'emprunteur renvoie la vache qui meurt avant que le propriétaire l'ait reçue ; en ce cas, le premier est responsable, comme si la vache était morte chez lui. Mais si le propriétaire lui dit de la lui envoyer, et que la vache meurt après que la personne indiquée l'a reçue, l'emprunteur est acquitté, comme si c'était le propriétaire lui-même qui l'avait reçue.

grand et l'autre est petit. Il en a vendu un. L'acheteur prétend avoir acquis le grand; le vendeur dit ignorer lequel des 2 a été vendu; en ce cas l'acheteur prend le grand. Si le vendeur prétend avoir vendu le petit et que l'acheteur dit ne plus savoir lequel des 2 il a acheté, il ne peut prendre que le petit. Si le vendeur dit avoir vendu le petit et l'acheteur dit avoir acquis le grand[1], le vendeur prêtera serment qu'il dit vrai (et il donnera à l'acheteur le petit). Si le vendeur et l'acheteur doutent tous deux, ils se partagent entre eux l'objet en litige.

Selon R. Yohanam, l'avis de la Mischnâ (disant que si le vendeur dit avoir cédé le petit, et l'acheteur revendique le grand, le vendeur jurera qu'il dit vrai) a pour but d'exclure l'avis contraire de Somkos, disant qu'en tous cas de doute le montant sera partagé entre le vendeur et l'acquéreur. R. Ila dit : on peut expliquer cette partie de la Mischnâ, en disant que lorsqu'il arguent tous deux de la certitude de leur assertion, Somkos reconnaît aussi que l'acquéreur est tenu de prouver son dire, ou le vendeur devra jurer qu'il dit vrai. R. Yossé s'en étonna ; car l'avis de Somkos se rapporte aux doutes exprimés par le vendeur et l'acheteur ; or sur les assertions certaines, énoncées par eux, R. Yohanan n'aurait pas lieu de remarquer que c'est dit à l'exclusion de Somkos.

5 (6). Un individu vend ses oliviers à un autre (qui les achète pour les couper plus tard et faire usage du bois) ; en attendant ils ont rapporté un peu d'huile, moins d'un quart par saah, cette huile appartient à l'acheteur. Mais s'il y a un quart que l'acheteur réclame (parce que les arbres lui appartiennent), et le vendeur le réclame, parce que le champ est à lui ; les deux plaideurs se le partageront.

(7). Si un fleuve a arraché les oliviers du sol d'un individu, qui se trouvent maintenant dans le champ d'un autre individu, où ils ont rapporté des fruits ; l'un les réclame parce que les arbres lui appartiennent, et l'autre les réclame, parce qu'ils ont cru dans son champ ; les 2 plaideurs se les partageront.

6 (8). Si un individu loue une maison à un autre (à raison de tant par mois,) il ne peut pas le mettre dehors en hiver, savoir de la fête des tentes à Pâques ; s'il veut le mettre dehors, en été, il faut l'en avertir 30 jours d'avance. Dans les grandes villes, on ne peut mettre dehors les locataires ni en hiver ni en été, sans les avertir un an d'avance. S'il loue une boutique à un boutiquier, soit dans les petites villes, soit dans les grandes, il doit l'avertir un an d'avance. R. Simon b. Gamaliel dit : s'il s'agit d'une boutique d'un boulanger ou d'un teinturier, le locataire de la boutique doit être averti 3 ans d'avance [2].

1. Cf. tr. Schebouoth, VI, 12. 2. Ils donnent à leurs clients à crédit pour longtemps.

7 (9). Si un individu loue une maison, il doit au locataire les portes, les verroux, la clef et tout ce qui peut être fait par un ouvrier; mais le locataire est obligé de faire lui-même ce qui peut être fait par tout le monde. Le fumier appartient au patron; le locataire n'a droit qu'aux cendres du four et des foyers.

8 (10). Si un individu loue une maison à quelqu'un pour un an, le mois ajouté (embolismique) appartient au locataire. S'il a loué au mois, le mois ajouté appartient au propriétaire de la maison. Un individu loue à Sippori une maison de bains, en disant qu'il la loue pour 12 dinars d'or par an, ou un dinar d'or par mois ; comme l'année était alors de 13 mois, on se présenta devant R. Simon b. Gamaliel et R. Yossé, qui dirent: Il faut partager le mois ajouté entre le locataire et le propriétaire.

R. Yohanan demanda : lorsqu'après l'inondation (§ 5) l'olivier a profité du second champ, quelle est la règle ? (Ne peut-on pas arguer que, sans son terrain, les oliviers seraient desséchés ?) Il s'agit, dit R. Houna, du cas où l'inondation a entraîné en même temps les mottes de terre où l'olivier est enraciné. R. Yossé b. Hanina ajoute: entre ces deux avis, il y a une distinction à noter pour les premières années interdites de la plantation: d'après le premier, malgré les mottes emportées, le propriétaire des oliviers y a seulement droit pendant ces années (car, sans ces mottes, le plant serait interdit, étant neuf) ; d'après le second, par le transport de ses mottes le premier possesseur a droit aux olives, et le partage se fera après 3 ans.

On a enseigné[1] : pour tous ces nombres énoncés, un mois ou un an, il ne s'agit pas du temps de l'habitation, mais de la durée minimum de l'avis qui précède le départ. Pour faire quitter un foulon, il faut prévenir d'avance une durée égale à son occupation (autant de temps que les olives y restent d'ordinaire), et la durée sera la même pour un pressoir. Pour un four de potier, l'avis devra être donné un an d'avance. Toutefois, dit R. Yossé, une aussi longue durée est exigible pour les potiers qui travaillent dans la terre noire (dont la manipulation exige beaucoup de temps) ; mais à un potier qui travaille dans la terre blanche, il suffit de laisser le temps nécessaire à la réunion de ses ustensiles, puis qu'il parte.

Quant aux obligations du propriétaire (§ 7), R. Isaac b. Haqoula a enseigné que la pose d'une *Mezouza*[2] aux portes est à considérer comme le travail d'un ouvrier (elle est donc à la charge du propriétaire).

Comment se fait-il que pour la maison de bains louée (§ 8), il soit question de «partager» le montant du mois additionnel ? Si le propriétaire vient réclamer le loyer à la fin du mois, tout le montant de la déclaration devrait être au profit du locataire, en raison du doute ? Si c'est au commencement du mois et le locataire ne veut pas le payer, le propriétaire n'a qu'à l'inviter à sortir ? Il faut expliquer la Mischnâ, dit Samuel, au cas où le propriétaire demande à être

1. Sur § 6 ; Tosseîta, ch. 6. 2. V. t. V, p. 161-2.

payé au milieu du mois (le reste seul sera exigible). Rab dit: le droit est en faveur du propriétaire [1]; c. à-d., explique R. Ila, on justifie l'avis de Rab d'après celui de Ben Nanos [2], qui déclare ceci: la dernière parole énoncée efface la première (de même ici, le dernier avis l'emporte).

(11). Un individu loue une maison à un autre pour un certain espace de temps, et la maison s'écroule avant le terme, le propriétaire est obligé de fournir une autre maison au locataire. Si la maison était petite, il ne la fera pas grande ; si elle était grande, il ne la fera pas petite ; si elle n'avait qu'une pièce, il ne la fera pas de 2 ; si elle avait 2 pièces, il ne la fera pas d'une pièce. La maison qu'il fera n'aura pas moins ni plus de fenêtres que l'ancienne, à moins que le locataire et le propriétaire consentent tous les deux au changement.

Resch Lakisch dit: il s'agit du cas où le locataire a été mis en présence de la maison; selon R. Yohanan, le propriétaire lui aura dit: «je te loue une maison comme celle-ci». Est-ce qu'un propriétaire après avoir loué sa maison [3] peut la vendre à un autre pendant la location? Certes, répondit R. Amé, il ne saurait venir à l'idée de personne qu'un propriétaire, dépourvu de tout moyen d'existence, mourra plutôt de faim que de vendre son bien. R. Zeira et R. Ila disent tous deux: en ce cas, le propriétaire spécifiera à l'acquéreur que la location faite est valable pour un tel, et il sera stipulé que le locataire continuera à occuper la maison jusqu'à la fin de sa location (ἀνάκλησις, appel). Un tel fait fut soumis à R. Nissi, qui n'accepta pas la décision de R. Zeira et R. Ila (que l'acquéreur soit tenu de conserver ce locataire). Est-ce à dire qu'il conteste cet avis? Non, il s'agit, selon lui, d'une maison hypothéquée chez un romain, à qui le propriétaire ne voulait pas céder la maison; aussi, R. Nissi enseigna comme R. Amé, de pouvoir la vendre à un autre [4].

CHAPITRE IX.

1. Si un individu prend un champ à ferme, il fera tous les travaux accomplis d'ordinaire d'après l'usage du pays [5]. Si l'usage veut qu'on coupe les épis, le fermier les coupera; si l'usage veut qu'on les arrache, il les arrachera. Si l'usage veut qu'on laboure la terre après la moisson, il le fera. La part que le fermier doit prendre du blé, il la prendra aussi du chaume et de la paille. La part qu'il prend du vin, il la prendra aussi des ceps et des échalas. Les échalas sont à la charge commune du propriétaire et du fermier.

1. Possession vaut droit. 2. Ci-après, traité Baba bathra, VII, 4. 3. J., tr. Pesahim, IV, 9 (t. V, p. 58). 4. Passage complété d'après Lonzano (ibid.). 5. Cf. ci-dessus, VII, 1.

2. Si un individu prend à ferme un champ qu'on arrose d'une source [1], ou un champ où se trouve un arbre, le fermier ne peut rien retrancher de ce qu'il doit au propriétaire, lors même que la source aura disparu ou que l'arbre se sera brisé. Mais s'il a dit qu'il veut prendre à ferme tel champ qu'on arrose d'une source, ou tel champ dans lequel se trouve un *arbre*, il peut retrancher au propriétaire l'équivalent du dommage qu'il a par la disparition de la source ou de l'arbre.

Dans une localité où il est d'usage de moissonner, si le fermier veut arracher les produits (quoique la peine serait plus grande), le propriétaire peut lui dire : je m'oppose à l'arrachage (qui prive du chaume le sol, ainsi fertilisé). S'il est d'usage d'arracher les produits du sol, et le fermier veut moissonner pour que le chaume profite au terrain, le propriétaire peut exiger l'enlèvement complet et ne pas vouloir garder ce chaume. — On a enseigné [2] : celui qui accepte un champ en fermage de son prochain est tenu de le moissonner, mettre les épis en gerbe, battre le blé, le vanner, le trier. Le défricheur de marais, le géomètre, le douanier, le gardien de ville, le gérant, sont payés sur les produits moyens des champs (ou de la caisse commune). Le puisatier, le baigneur et le perruquier qui ont à réclamer une dette au fermier prennent des produits de ce dernier ; s'ils ont à la réclamer au propriétaire, ils prélèveront des produits de celui-ci. On ne change en rien l'usage local.

R. Isaac dit : selon la fin de la Mischnâ (§ 2), le fermier « peut retrancher au propriétaire l'équivalent du dommage » lorsque la source est complètement tarie ; mais si elle n'avait qu'une profondeur de deux hauteurs d'homme et qu'en creusant une troisième profondeur (ou couche), on arriverait à une nappe d'eau, le propriétaire peut dire au fermier : donne-toi de la peine pour creuser davantage l'orifice de la source, et tu auras de quoi arroser le champ. « Il en est de même de l'arbre coupé ». C'est vrai, dit R. Isaac, si les arbres sont tous coupés ; mais s'il reste même la proportion de dix plants par terrain contenant un rendement d'un *saah*, le propriétaire peut dire au fermier : auparavant, les arbres trop pressés l'un contre l'autre ne pouvaient guère donner beaucoup de fruits, tandis que dans leur état actuel, espacés l'un de l'autre, ils donneront plus de fruits qu'autrefois.

3. Si le fermier ne cultive pas le champ [3], il doit payer au propriétaire ce que le champ aurait produit s'il était cultivé ; car il est écrit dans le bail : « si je laisse le champ sans culture, je paierai le meilleur » (des produits qu'on aurait pu en obtenir).

4. Si le fermier refuse de sarcler le champ, en disant au propriétaire : « tu n'en auras aucun dommage, puisque je te donne la part convenue des produits du champ », le propriétaire peut le forcer de faire ce travail.

1. V. tr. Baba bathra, III, 1 et IV, 7. 2. Tosseſta, ch. 9. 3. V. J., tr. Yebamoth, XV, 3.

car il peut lui dire : « tu peux t'en aller un jour et me laisser mon champ plein de mauvaises herbes».

(5). Si le champ accepté en fermage donne trop peu de produits pour en obtenir un monceau, le fermier est obligé de le cultiver. R. Juda dit : il est obligé de le faire si le champ produit assez pour la semence qui y tombe.

5 (6). Si les produits du champ affermé sont détruits par des sauterelles, ou sont brûlés, lorsque c'est un malheur public du pays, le fermier peut retrancher au propriétaire une somme correspondante à la perte qu'il subit ; si la perte n'a pas été causée par un malheur public (si elle n'était pas générale), le fermier ne peut rien retrancher de la somme qu'il doit au propriétaire. R. Juda dit : si, au lieu de s'engager à donner au propriétaire une certaine quantité des produits du champ, le fermier s'est engagé à lui payer une certaine somme en argent, il ne peut rien retrancher, quand même la perte résulte du malheur public.

R. Isaac rappelle(à propos de l'obligation du fermier, qui laisserait un champ en friche) : si quelqu'un est cause que l'argent du prochain reste improductif, celui-ci ne peut que lui adresser des reproches, sans réclamation financière[1]; mais celui qui laisse en friche le champ de son prochain doit à ce dernier un dédommagement (calculé d'après le rapport éventuel). Que doit payer celui qui laisse improductif le navire du prochain ou sa boutique ? (question non résolue).

Quelle quantité minimum devra avoir « le monceau de blé recueilli d'un champ dont la récolte est défectueuse » (§ 4), pour que le fermier soit tenu de s'en occuper ? Selon R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi, ce sera une quantité telle que le tamis placé dedans y reste debout. Selon R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il faut une quantité telle que le récipient du tamis dépasse le blé d'en haut (le cercle du bas devra être couvert de blé). R. Josué b. Lévi dit : il faut un tel monceau, abstraction faite des dépenses avancées pour cette culture par l'un ou l'autre (propriétaire ou fermier) ; selon R. Yossé b. Hanina, on déduira les avances faites par tous deux[2]. R. Abahou explique la dernière expression (du §) « qui y tombe», qu'il s'agit de la semence que l'on répand dans le champ.

R. Houna dit: c'est un « malheur public du pays » (§ 5) lorsque tous les champs de ce côté (à l'entour) ont été brûlés. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : le fermier peut retrancher au propriétaire le montant de la perte s'il a ensemencé le champ (dévasté ensuite par les sauterelles ou le feu) ; mais s'il n'a pas semé, le propriétaire peut lui dire: si tu avais ensemencé le champ, il aurait peut-être produit beaucoup. Est-il possible de raisonner ainsi lorsque les autres champs d'alentour sont dévastés ? (A quoi eût-il servi de semer) ? Le propriétaire peut encore répliquer : la providence montre tant de patience,

1. V. ci-dessus, V, 3 (5). 2. V. J., tr. Péa, V, 1.

même pour les impies, que peut-être par miracle, mon champ eût fructifié. Mais si le fermier avait d'autres champs (à lui) auprès de là qui ont été aussi dévastés, que pourrait dire le propriétaire? Il peut dire au fermier: jusqu'à tel endroit tu peux arguer que c'est de ma faute, et la perte m'imcombe; au delà cela ne me regarde pas (et on ne peut rien lui retrancher).

6 (7). Le fermier qui s'engage à donner au propriétaire une certaine quantité des produits du champ (p. ex. dix kour de blé), par an, la lui donnera sur les produits du champ qu'il cultive, quoique ces produits aient été frappés de dévastation. Si les produits de ce champ sont meilleurs que ceux des autres, il est obligé de donner de ces produits au propriétaire, et il ne peut pas lui dire qu'il lui en achètera d'autres.

7 (8). Un fermier qui prend un champ pour y semer de l'orge, ne doit pas y semer du froment[1] s'il l'a pris pour y semer du froment, il peut y semer de l'orge. R. Simon b. Gamaliel défend cette dernière mutation . S'il a pris le champ pour y semer des légumes secs; il ne doit pas semer du blé; s'il l'a pris pour y semer du blé, il peut y semer des légumes. R. Simon b. Gamaliel le défend.

On a enseigné[2]: celui qui a accepté en fermage le champ d'un israélite devra au moment de la répartition des produits, prélever avant tout l'oblation sacerdotale (à sa charge); selon R. Meir, le fermier devra aussi prélever d'abord les dîmes; selon R. Juda, lorsque le fermier paie sa redevance au propriétaire sur les produits du même champ affermé et de la même espèce, il n'aura que la charge de l'oblation à prélever ; s'il paie sa redevance à l'aide de produits tirés d'un autre champ, il devra aussi les rédimer; selon les autres sages, si le fermier paie sa redevance au propriétaire à l'aide des produits du même champ, soit de la même espèce, soit d'une espèce différente, il prendra à sa charge l'oblation sacerdotale; s'il le paie à l'aide de produits tirés d'un autre champ, soit de la même espèce, soit d'une espèce différente, il devra aussi se charger de les rédimer.

On comprend que s'il est convenu d'ensemencer de l'orge dans le champ (§ 7), R. Simon b. Gamaliel interdise la semaille de froment (qui affaiblit le sol); mais pourquoi à l'inverse, si l'on a convenu de semer du froment, ne peut-on pas semer de l'orge (qui n'est pas nuisible)? Notre Mischnâ est conforme à ce qu'a dit ailleurs R. Ila[3], pour justifier l'exigence admissible du propriétaire de vouloir semer la même espèce; d'après tous, on comprend l'interdit de la mutation dans l'endroit où l'orge ne représente pas le double (en quantité) du froment; mais dans les localités où l'on obtient le double du froment, on peut y semer de l'orge.

8 (9). Le fermier qui prend un champ pour au moins 7 ans, peut la

1. Le froment, disent les commentaires, épuise la terre plus que d'autres cultures. 2. Tosseíta au tr. Demaï, ch. 6. 3. J., même traité, VI, 1 fin.

1[e] année, y semer du lin, et couper les sycomores la même année[1]. Mais s'il l'a pris pour peu d'ans (moins de 7 ans), il ne peut pas y semer du lin, ni couper de sycomores.

9 (10). Un fermier qui prend en fermage un champ à raison de 700 zouz, pour un septenaire d'années, la 1[e] année de la période (ou repos agraire) y est comprise ; mais s'il dit qu'il paiera 700 zouz pour 7 ans, l'année du repos ne compte pas pour une année de culture.

10 (11). L'ouvrier qui travaille à la journée doit être payé le soir qui la suit, et le patron a le temps de payer toute la nuit jusqu'au lendemain matin. L'ouvrier loué pour la nuit doit être payé le jour qui la suit, et le patron a le temps de payer toute la journée avant le coucher du soleil. L'ouvrier loué pour quelques heures pourra être payé toute la nuit et toute la journée.

(12). Quant à l'ouvrier loué pour une semaine, pour un mois, pour une année, ou pour un septenaire d'années, s'il finit son travail pendant le jour, il sera payé dans cette journée avant le coucher du soleil ; s'il finit son travail la nuit, le patron a le temps de le payer toute cette nuit et toute la journée qui la suit, jusqu'avant le coucher du soleil.

Il est dit (§ 8) : celui qui accepte un champ de son prochain pour y semer de l'orge ne devra pas semer du fenu grec ; si c'est pour y semer du froment, il ne devra pas semer du lin ; si c'est pour semer du lin, il ne devra pas semer du blé. Or, on comprend que s'il avait accepté de semer du froment, il ne doive pas semer du lin qui affaiblit le sol plus que le froment, durant 3 ans ; mais, à l'inverse, en ayant accepté le champ pour y semer du lin, pourquoi ne peut-on pas y semer du froment ? R. Menahem, frère de R. Gorion, l'expliqua devant R. Ila comme suit : il est bon d'ensemencer un sol avec du lin après une culture de lin, mais non de l'orge après une année d'orge (or, supposant que l'année précédente la semaille avait été faite avec de l'orge, il serait mauvais de la renouveler).

On a enseigné[2] : Celui qui s'est chargé de cultiver le champ de son prochain et n'a rien produit, devra l'ensemencer la 2[e] année (dans l'espoir de réussir) ; mais si cette seconde semaille n'a pas non plus abouti, on ne le contraint pas à ensemencer le sol une 3[e] fois. C'est vrai, dit Resch Lakisch, qu'il est inutile de recommencer une 3[e] fois, dans un sol nouvellement défriché (il n'y a plus d'espoir) ; mais dans un champ qui a déjà fait ses preuves (et a produit), il faudra recommencer à semer même 3 fois.

Samuel dit (§ 10) : pour l'ouvrier à l'heure, le patron qui diffère le paiement jusqu'au lendemain transgresse le précepte de « lui remettre le salaire

1. Le lin n'épuise pas la terre plus de 7 ans, et les sycomores repoussent et deviennent aussi forts qu'ils étaient en 7 ans. 2. Tossefta, ch. 9.

le jour même ». Mais, lui objecta R. Dossa, s'il est admis que la nuit suivie du jour constitue une seule journée, pourquoi dit-on que le détenteur du salaire transgresse 5 préceptes, 1. « ne retiens pas », 2 « ne détourne pas », 3. « le salaire du mercenaire ne demeurera pas devers toi », 4 « tu lui remettras le salaire au jour même », 5, enfin « le soleil ne doit pas se coucher sur cette dette » ? (Ces deux derniers ne forment qu'un selon toi ?) Ceci ne prouve rien, car l'application de tous ces versets se réfère au salaire d'heure du jour et de la nuit, que l'on peut réclamer pendant toute la journée. En effet, on a enseigné[1] : le salaire des heures du jour sera réclamé tout le jour ; celui de la nuit, toute la nuit ; enfin le salaire d'heures du jour et de la nuit, sera payable toute la journée complète.

11 (13). Il est écrit : *Tu payeras son salaire le jour même* (qu'il aura travaillé), *le soleil ne doit pas se coucher sur cette dette* (Deutér. XXIV, 15). Ce commandement s'applique aux ouvriers qui travaillent en personne, et aussi à ceux qui louent leurs bestiaux ou leurs instruments. On leur applique aussi ce texte (Lévitique, XIX, 13) : *tu ne garderas pas le salaire de l'ouvrier jusqu'au matin.* Le patron transgresse la loi mosaïque, s'il ne paye pas le salaire (dans le temps prescrit) à l'ouvrier qui le réclame ; mais il ne commet pas de péché si l'ouvrier ne réclame pas.

Si le patron envoie l'ouvrier chez un boutiquier (afin de prendre à son compte des objets de consommation pour son salaire), ou s'il dit à un changeur de donner de sa part à l'ouvrier les pièces de monnaie qu'il lui doit, il a satisfait à la loi.

Si l'ouvrier réclame son salaire pendant le temps prescrit pour le payement (tandis que le patron dit avoir déjà payé), l'ouvrier peut se le faire payer, en jurant dire vrai[2]. S'il ne réclame que plus tard, il est obligé (comme tout demandeur) d'appuyer sa réclamation de preuves, et le serment ne suffira pas pour se faire payer. Cependant, s'il réclame plus tard, en amenant des témoins qui constatent qu'il a réclamé au temps prescrit pour le payement, il peut se faire payer son salaire en jurant dire vrai.

(14). Si l'ouvrier est un étranger païen[3], il faut observer envers lui (comme pour un Juif) le commandement biblique où il est écrit : «Ne retiens pas le salaire du mercenaire pauvre et nécessiteux, d'un de ses frères ou des étrangers qui sont dans ton pays, dans l'une de tes villes. Tu lui donneras le salaire le jour même (où il aura travaillé), le soleil ne doit pas se coucher sur cette dette, car il est pauvre et attend après ;

1. Ibid., ch. 10. 2. V. J., tr. Schebouoth, VII, 1. 3. Ici, le mot *Gher* ne signifie pas, comme d'ordinaire, un prosélyte, mais un étranger, comme dans Genèse, XXIII, 4.

crains qu'il (Juif ou païen) n'implore contre toi Jehovah, et que tu ne commettes un péché (ibid. 14,15) ». Pourtant, l'étranger ne se trouve pas mentionné dans cet autre passage (Lévitique, XIX, 13): «Le salaire du mercenaire ne demeurera pas devers toi jusqu'au lendemain ».

Il est écrit (Deutér. XXIV, 14): *Ne retiens pas le salaire du mercenaire pauvre et nécessiteux d'un de tes frères*, savoir u israélite, *ou des étrangers*, c. à-d. les prosélytes, *qui sont dans ton pays*, y comprenant les animaux domestiques et les esclaves; *dans tes portes*, ce qui se réfère aux objets mobiliers [1]. On a enseigné [2]: on aurait pu croire que si le patron envoie l'ouvrier chez un boutiquier (afin de prendre à son compte des objets de consommation pour le salaire), ou s'il dit à un changeur de donner de sa part de l'argent à l'ouvrier, il transgresse encore le précepte sur le paiement; c'est pourquoi notre Mischnâ dit qu'il n'y a pas transgression; mais le changeur ou le boutiquier, qui ont accepté la mission et ne la rempliraient pas, seraient coupables de transgression. — « Le patron transgresse la loi mosaïque, s'il ne paie pas le salaire à l'ouvrier qui le réclame; mais il ne commet pas de péché si l'ouvrier ne réclame pas. Si l'ouvrier réclame son salaire pendant le temps prescrit, l'ouvrier peut se le faire payer en prêtant serment qu'il dit la vérité. » C'est vrai, dit Resch Lakisch, que si le temps de la réclamation est passé, le patron qui prétend avoir payé est cru: mais si celui-ci reconnaît qu'au moment de la réclamation de l'ouvrier il lui a promis de le payer le lendemain, on n'ajoute plus foi à son assertion ultérieure d'avoir payé. Selon R. Yossé b. Ḥanina, lors même que sur la réclamation de l'ouvrier le patron a promis de le payer le lendemain, on ajoute foi à son assertion de l'avoir payé ensuite. De ce qu'il est écrit (Lévitique, XIX, 13): *tu n'oppri-meras pas ton prochain*, il résulte l'exclusion du païen étranger [3].

12 (15). Le créancier ne peut pas saisir des gages du débiteur sans la permission du tribunal. Il n'entrera pas dans la maison du débiteur pour prendre un gage, car il est écrit: « Tu n'entreras pas dans sa maison pour te nantir de son gage; tu dois attendre dehors, et le débiteur t'apportera le gage au dehors » (Deutéron. XXIV, 10-11). Si le créancier a deux gages, il rendra au débiteur un gage quand celui-ci en aura besoin, et il gardera l'autre. Il rendra p. ex. l'oreiller la nuit, et la charrue le jour. Si le débiteur est mort, le créancier n'est pas obligé de rendre le gage à ses héritiers. R. Simon b. Gamaliel dit: Quand même le débiteur ne serait pas mort, le créancier n'est obligé de lui rendre le gage au moment où il en aura besoin, que dans un délai de 30 jours; ce terme passé, il peut le faire vendre par le tribunal.

— [4]. R. Ila dit: on a enseigné ailleurs (à Babylone) que le délégué du tri-

1. Siffri, section *Ki-Thetsé*. 2. Tossefta, ch. 10. 3. On ne lui applique pas la loi sur le salaire. 4. En tête est un passage traduit au tr. Guittin, V, 1 (t. IX, p. 18).

bunal entre chez le débiteur pour demander le gage de la dette ; en raison de la redondance du terme *engager* (ibid. XXIV, 6 et 17) on sait que le créancier est tenu de restituer le gage, non seulement s'il n'y a pas eu intervention judiciaire, mais encore si elle a eu lieu. Celui qui garde le gage indûment [1] transgresse les divers préceptes à ce sujet (1. « de ne pas entrer chez lui », 2. de lui rendre le gage ». 3. « de ne pas se coucher en gardant son gage »). Le créancier même, ajoute R. Ila, est cause d'avoir transgressé chaque défense en particulier (et s'il avait laissé agir le délégué judiciaire, il ne serait pas coupable du 1er chef d'entrer « dans sa maison »). Si après s'être nanti d'un gage le créancier le rend au débiteur, il doit pouvoir de toute justice se couvrir de biens susceptibles d'hypothèque; si donc il doit le rendre, à quoi sert-il de prendre un gage? Rabbi en explique l'utilité : cela sert à ce que l'époque de la *schmitah* (du repos agraire) ne dépouille pas le créancier de ses droits, ou encore si le débiteur meurt avant de s'acquitter, le gage prélevé un moment, quoique se trouvant parmi les biens mobiliers des héritiers, reste acquis au créancier. On a enseigné [2] : le créancier prendra comme gage un vêtement de jour durant la nuit, ou un vêtement de nuit durant le jour, et il rendra au jour le vêtement du jour, en gage le jour, comme il rendra la nuit un vêtement de nuit ; il prendra en gage le jour un oreiller ou un drap dont on a l'habitude de se couvrir la nuit, qu'il rendra la nuit. Au contraire il prendra en gage la nuit, une hache ou une charrue, dont on a l'habitude de se servir au jour, et il les rendra le jour. Aussi R. Ila justifie deux versets qui paraissent d'abord se contredire [3] : tantôt il faut voir le sens de *rayonner*, tantôt celui de *se coucher* dans la même expression ; le premier verset, où il est dit : *jusqu'à ce que le soleil éclaire, tu le lui rendras* (Exode, XXII, 25) traite du coucher du soleil, et pendant la nuit il ne faudra pas garder au débiteur sa couverture de nuit ; au second verset, disant : *tu lui rendras le gage aux rayons du soleil* (Deutéron. XXIV, 13), il s'agit du lever du soleil ; à ce moment, il faut rendre au débiteur son vêtement de jour.

13 (16). Il ne faut pas prendre un gage à une veuve, qu'elle soit pauvre ou riche; car il est écrit « tu ne prendras pas pour gage le vêtement d'une veuve » (ibid. 17.) Celui qui prend une meule pour gage transgresse une double défense biblique, car il est écrit (ib. 6). : « On ne doit pas saisir pour gage une meule inférieure ni une meule courante, car ce serait prendre la vie même en gage ». Non seulement la meule est interdite, mais il est défendu aussi de prendre pour gage un instrument quelconque qui sert à préparer la nourriture, car, d'après l'expression de l'écriture (ibid.) « ce serait prendre pour ainsi dire à gage la vie même de son prochain. »

On a enseigné [4] : d'une veuve pauvre ou riche on ne prendra pas de gage,

1. Tossefta. ch. 10. 2. Ibid. 3. V. Rabba sur Exode. ch. 31. 4. Tossefta. ch. 10.

selon le verset (ib) : *tu n'engageras pas le vêtement d'une veuve ;* c'est l'avis de R. Meir. R. Juda dit : on ne prendra rien en gage d'une veuve pauvre, mais on prendra d'une riche ; seulement on ne rendra pas l'acquit, car celui qui le rapporterait chez elle pourrait lui susciter une mauvaise renommée. Celui qui prend en gage les ciseaux du raseur commet une double transgression [1] ; celui qui prend en gage l'une des branches ne commet pas de transgression. Celui qui prend en gage tout l'attirail d'attelage d'une bête de somme (composé de plusieurs pièces) commet du coup plusieurs transgressions ; mais s'il ne met en gage qu'un de ces ustensiles, il n'est qu'une fois coupable.

CHAPITRE X

1. Deux individus avaient une maison, dont l'un avait l'étage inférieur et l'autre le supérieur, la maison s'est écroulée, et on ne reconnaît pas les matériaux, bois et pierres, s'ils viennent de l'étage inférieur ou du supérieur ; en ce cas, les débris sont partagés entre les deux individus. S'il y a des pierres brisées et d'autres intactes, on peut parfois reconnaître, d'après la cause et la manière de l'écroulement, si ce sont celles de l'étage supérieur, ou celles de l'inférieur, qui ont dû se briser (on fera alors le partage en conséquence). Si l'un des individus reconnaît une partie de ses pierres (qui sont intactes), il les prend, et elles lui sont comptées pour le partage.

On a enseigné : si la maison s'est écroulée sur place comme un four, on suppose que les matières de l'étage supérieur ont dû se briser (et ont entraîné celles du bas par la force du choc) ; si au contraire des matériaux sont tombés en dehors, cela indique que ceux de l'étage inférieur devaient se briser d'abord (et le haut s'est effrondré par défaut de fondement). — «Si l'un des 2 individus, est-il dit, reconnaît une partie de ses pierres (qui sont intactes), il les prend, et elles lui seront portées en compte». De ce qu'il n'est pas question de l'assentiment de l'autre individu, dit R. Oschia, on a la preuve que cette déclaration isolée suffit à faire prévaloir les droits du premier. Ailleurs on a enseigné [2] : Si cent parties de *tebel* (inaffranchies de l'oblation sacerdotale) sont mêlées à cent parts profanes (sur lesquelles on ne doit plus que la dîme), on prend cent et une parts (une sur cent en plus, pour réserver la part consacrée) ; de même, en cas de mélange des parts inaffranchies avec cent parts de dîme (non libérées du centième sacerdotal), on prend une part supplémentaire pour le prélèvement sacré. R. Yossé explique la raison de ce procédé : si l'on prenait seulement (au 1er cas) juste cent parts, il pourrait arriver d'avoir pris juste les cent parts profanes (libérées), et tout le reste serait maintenu à

1. Une pour chaque branche. 2. J., tr. Demaï, VII, 9 (t. II, p. 218).

l'état de *tebel* (inaffranchi) ; or, en prenant cent et une parts, on a de quoi pouvoir prélever ensuite l'oblation sacerdotale (2/100) et l'oblation de dîme (1/100) sur la partie inaffranchie. Quant aux frais pour rétablir les fondations, selon R. Zeira, l'habitant de l'étage supérieur peut dire à l'habitant du bas : le sol suffit à mon appui, et c'est ta charge de me supporter (sauf à consolider ta base si tu le veux, à tes frais) ; selon R. Ila, l'habitant de l'étage supérieur doit y contribuer, car les architectes disent : les deux étages profitent des fondements. Cet enseignement confirme l'avis suivant[1] : Si la ruine de quelqu'un s'appuie contre le mur de la cour (plus élevée) d'un voisin, celui-ci ne peut pas offrir de contribuer à l'érection du mur mitoyen à partir du niveau élevé de la cour, mais il devra participer aussi à la fondation établie au bas de ce mur, puis continuer à l'élever. Si la cour au contraire est bâtie sur des puits ou des cavernes, et l'habitant du contre-bas veut élever une construcion à son niveau seul, le propriétaire de la cour n'est nullement tenu d'y concourir. Ceci a lieu, dit R. Yossé b. Aboun, p. ex. pour les habitants de Beschan, où ceux du bas ne peuvent pas construire jusqu'à ce que les habitants du niveau supérieur aient bâti, en formant des voûtes[2].

2. Un individu a loué l'étage supérieur d'une maison[3] ; le plafond s'est écroulé ; le propriétaire devrait rebâtir le plafond pour le locataire, mais il ne veut pas le faire. En ce cas, le locataire entre dans l'étage inférieur, où il reste jusqu'à ce que le propriétaire ait rebâti le plafond. R. Yossé dit : le propriétaire donnera la charpente du toit, et le locataire donnera l'enduit pour la maçonner.

On a enseigné : par « écroulement de l'étage supérieur » (occupé par un locataire), on entend p. ex. que le plafond du four, ou celui du foyer, est descendu sur le plancher ; alors, le propriétaire (qui, en fait, doit réparer ce dommage) s'imagine pouvoir dire au locataire : fais-toi une échelle servant à monter et descendre dans cette cavité, afin que tu n'aies pas besoin d'aller et venir par ma maison en bas (la partie que j'occupe). — R. Yossé dit : l'habitant du bas (le propriétaire) fournira la poutre, et le locataire de l'étage supérieur fournira l'enduit (pour maçonner la réparation) ». R. Yousta, au nom de Resch Lakisch, complète ainsi cette règle : l'habitant du bas (propriétaire) fournira la poutre et les lattes du plafond ; le locataire de l'étage supérieur fournira l'enduit. De quelle nature sera cet enduit (ciment) ? Il devra être épais, dit R. Jacob b. Aha au nom de R. Eleazar (de façon qu'un liquide, renversé sur le plancher, ne puisse pas passer au travers) ; selon R. Abahou, au nom de R. Eleazar, l'enduit pourra être de force moyenne. Toutefois, il n'y a de discussion à ce sujet que si le locataire de l'étage supérieur use peu de liquides, seulement de quoi rincer les verres ; mais s'il a l'habitude p. ex. de blanchir son linge chez lui, R. Abahou, au nom de R. Eleazar, reconnaît aussi que l'enduit

1, Tossefta, ch. 11. 2. Alors, ces derniers ne tirent nul profit des fondements du bas. 3. Le bas est occupé par le propriétaire.

devra être épais (pour ne pas laisser passer l'eau). R. Ḥanina a enseigné aux gens de Cippori que les deux habitants de la maison (y compris celui du haut) doivent contribuer aux frais de la poutre et des lattes, car ils ont besoin, pour leur commerce, de faire entrer les âniers chargés de leurs produits (dont le poids est important).

3. Deux individus possèdent une maison à deux étages, dont l'inférieur appartient à l'un, et le supérieur à l'autre ; la maison s'est écroulée. Le propriétaire de l'étage supérieur dit à l'autre : de faire rebâtir l'étage inférieur (et il rebâtira ensuite le supérieur) ; l'autre ne veut pas le faire. Dans ce cas, le propriétaire de l'étage supérieur peut rebâtir l'étage inférieur et y demeurer, jusqu'à ce que l'autre lui ait remboursé ses dépenses (après quoi, il rebâtira l'étage supérieur). R. Juda n'approuve pas cette idée ; car le propriétaire de l'étage supérieur (avant de l'avoir rebâti) aura demeuré dans l'inférieur qui appartient à celui pour lequel il aura avancé de l'argent (nécessaire pour rebâtir son étage inférieur [1]). Par conséquent, il vaut mieux pour le propriétaire de l'étage supérieur rebâtir d'abord les deux étages, et aller demeurer ensuite dans l'étage inférieur (en laissant le supérieur vide), jusqu'à ce que l'autre lui rembourse ses dépenses pour l'étage inférieur.

Si le propriétaire de l'étage inférieur veut bien le reconstruire, mais celui de l'étage supérieur ne veut pas concourir aux frais du mur allant à l'étage supérieur, quelle sera la règle ? Le premier peut-il dire au second qu'il s'agit d'un corps commun, dont le sommet incombe à l'occupant du haut ? On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit [2] : si la construction ruinée de quelqu'un se trouve adossée à une ruine dans le même état du voisin, puis l'un reconstruit la maison du voisin sans son autorisation, celui-ci fera le compte des dépenses pour la construction dans la mesure qui lui incombe, et les paiera. En tous cas, le promoteur de la construction ne peut pas arguer qu'il s'agit d'un corps de maison en commun par un côté ; or, comme il ne peut pas faire valoir en ce cas la communauté de bien par le côté, de même plus haut le propriétaire du bas ne peut pas obliger le propriétaire du haut à concourir aux frais.

4. Un individu possède un jardin, au dessous duquel se trouve, creusé dans le roc, un pressoir pour les olives, et ce pressoir appartient à un autre individu ; le terrain qui servait en même temps à l'un comme jardin et à l'autre comme voûte de son pressoir, s'est effondré ; de sorte que l'un y a perdu la place pour les plantations, et l'autre la voûte de son pressoir. Si le propriétaire du pressoir ne veut pas faire les réparations nécessaires, celui du jardin sèmera au dessous (dans le pressoir),

1. Il sera donc son créancier et aura demeuré gratuitement là, ce qui ressemblerait à de l'usure ; pour l'éviter, il devra payer le loyer. 2. Tossefta, ibid.

jusqu'à ce que l'autre rétablisse la voûte sur laquelle il pourra semer.

(5). Si un mur, ou un arbre, en tombant (par un accident imprévu) sur la voie publique, a causé un dommage, le propriétaire est acquitté. Si le magistrat, prévoyant la chute, a fixé au propriétaire un espace de temps dans lequel l'arbre devra être abattu, et si la maison ou l'arbre s'est écroulé avant ce jour, le propriétaire est acquitté (il n'est pas obligé de payer le dommage, qui en est résulté pour les passants) ; si l'écroulement a eu lieu après le jour fixé par le magistrat, le propriétaire est condamné à payer le dommage [1].

5. Un mur appartenant à un individu tombe, en s'écroulant, dans le jardin d'un autre; le propriétaire du jardin lui dit : « Enlève tes pierres », et celui-ci lui répond : « Je t'en fais cadeau, fais-en ce que tu veux ».

En ce cas, le propriétaire du mur est obligé d'enlever ses débris du jardin. Si le propriétaire du jardin a accepté ce cadeau, et a fait enlever les pierres, puis le propriétaire du mur lui dit : « Je te rembourserai tes dépenses, rends-moi mes débris », on ne l'écoute pas.

(6). Un individu a loué un ouvrier pour ramasser la paille ; l'ouvrier a travaillé, et il demande son salaire; le patron lui répond : « prends tout ce que tu as ramassé pour ton salaire » ; l'ouvrier peut alors le refuser et réclamer son salaire. Si l'ouvrier l'a accepté, et si le patron lui dit plus tard : « je te donnerai ton salaire, rends-moi ma paille », on ne l'écoute pas.

(7). Si un individu porte son fumier dans une place accessible au public, il faut qu'un autre soit là tout prêt à le porter de là dans les champs, afin qu'il ne reste pas dans cette place (où il pourrait causer des dommages aux passants). Il ne faut pas tremper l'argile dans une place accessible au public, ni faire des briques en cet endroit [2]. Cependant, on peut y pétrir l'argile pour l'appliquer de suite dans un édifice, mais on ne peut pas pétrir des tuiles dans un pareil endroit. Si l'on bâtit dans une place accessible au public, et l'on apporte des pierres, il faut qu'un individu les enlève pour l'édifice aussitôt qu'on les apporte, afin qu'elles ne restent pas en cette place. Si, en attendant, les pierres ont causé des dommages aux passants, il faut payer les dommages. R. Simon b. Gamaliel, dit au contraire : on peut même préparer le tra-

1. V. J., tr. Baba qamma, III, 3 fin. 2. Il s'agit, dit Raschi, de l'opération qui consiste à étendre l'argile, puis à la couper en tranches, selon la dimension que l'on veut donner aux briques, et à les laisser en place jusqu'à ce qu'elles soient sèches.

vail un mois d'avance (sans être obligé de payer le dommage s'il en survient).

R Eléazar raconte (§ 4) : il est arrivé un jour qu'une vigne était suspendue au-dessus d'un pêcher appartenant au voisin ; comme le pêcher fut déraciné, le propriétaire de la vigne réclama, et la cause fut portée devant R. Hiya le grand, qui dit : Il faut rétablir le pêcher, sur l'existence duquel repose la vigne. Mais, repliqua R. Yoḥanan, notre Mischnâ ne dit-elle pas au contraire : « Si le terrain servant en même temps à l'un comme jardin et à l'autre comme voûte de pressoir s'est effondré, et le propriétaire du pressoir ne veut pas faire les réparations nécessaires, celui du jardin sèmera au dessous, etc. » ? Puis donc que le propriétaire ne peut pas être contraint à faire la répartition, se peut-il que R. Hiya décide la contrainte ? On peut dire qu'il n'y a pas de de désaccord pour cela : la décision de R. Hiya se rapporte au cas où le défendeur est présent (on le contraint alors de réparer), tandis que l'avis de la Mischnâ, qui n'impose pas la contrainte, suppose le défendeur absent. — « Si le magistrat, prévoyant la chute, a fixé au propriétaire un espace de temps dans lequel l'arbre devrait être abattu, etc. » Quelle durée a cet espace de temps ? Selon R. Oschia, c'est un mois [1].

On a enseigné [2] : l'homme peut décharger du fumier à l'entrée de sa cour donnant sur la voie publique (§ 5), avec l'intention de l'enlever aussitôt de là ; mais si c'est pour le faire séjourner là, c'est défendu. Aussi, lorsqu'un passant a subi un dommage par ce fumier, le propriétaire en est responsable. R. Juda dit : au moment du déplacement du fumier (pour fumer les champs), on peut s'en débarrasser à l'entrée de sa cour donnant sur la voie publique, afin de le faire écraser par les pieds des passants, hommes et animaux, pendant un mois ; c'est un droit d'usage acquis depuis la répartition de la Palestine sous Josué. On peut aussi décharger de la terre de sa cour donnant sur la voie publique, pour la tremper et la porter aussitôt sur la ligne en construction, δόμος ; mais si c'est pour la faire séjourner là, c'est défendu, et si un passant a subi par elle un dommage, le propriétaire est responsable. On ne devra pas pétrir le ciment d'un côté autre que celui de la construction. Il est permis de décharger ses pierres à la porte de sa cour donnant sur la voie publique, à la conditien d'en débarrasser aussitôt la place ; mais si c'est pour les faire séjourner là, c'est défendu, et si un passant a subi par elle un dommage, le propriétaire est responsable. Si le carrier a fourni les pierres au chamelier, ce dernier en est responsable ; après que le chamelier les a fournies au tailleur de pierres, ce dernier en est responsable ; après que le tailleur de pierres les a fournies au porteur, ce dernier est responsable ; si après le transport de la pierre sur la ligne de construction, βωμός, la pierre vacille, puis tombe (et blesse ainsi quelqu'un), l'architecte est responsable. Quant aux rapports du tailleur avec le porteur, si le tailleur de pierre l'a remise au porteur (avec

1, V. J., tr. Baba qamma, III, 3. 2. Tossefta, ch. 11.

les éclats) et quelqu'un s'est blessé (pendant ce transport), soit aux éclats, soit à la pierre, le tailleur est fautif (d'avoir été négligent dans ce transport). Mais si le tailleur remet de même au porteur, et quelqu'un se blesse plus tard aux éclats, le tailleur est responsable ; s'il s'est blessé à la pierre, le porteur est fautif et responsable. Si après que la pierre a été montée et assise en ligne de construction elle est tombée (et a blessé), personne n'est responsable.

6 (8). Deux jardins se touchent l'un l'autre ; l'un se trouve dans un lieu élevé, et l'autre est plus bas : il y a des plantes sur l'escarpement qui sépare les deux jardins l'un de l'autre. R. Meir dit : ces plantes appartiennent au propriétaire du jardin supérieur, car c'est sa terre qui les nourrit, et que s'il enlevait sa terre, les plantes disparaîtraient. R. Juda dit : elles appartiennent au propriétaire du jardin inférieur, car si celui-ci voulait remplir son jardin jusqu'au dessus de ses plantes, elles disparaîtraient. Mais, dit R. Meir, puisque tous les deux se disent les maîtres des plantes en question, en se prévalant de ce qu'ils peuvent l'un et l'autre les anéantir, voyons d'où ces plantes tirent leur nourriture ? R. Simon dit : le propriétaire du jardin supérieur prendra tout ce qu'en restant chez lui il peut atteindre avec la main ; le reste appartiendra à l'autre.

Lequel de ces avis servira de règle ? Selon Ephraïm au nom de Resch Lakisch, en raison de la division des avis, les 2 riverains se partageront les plantes intermédiaires. — « Ce qu'en restant chez lui le propriétaire peut atteindre avec la main » s'entend selon l'école de R. Yanaï, jusqu'à un espace de dix palmes. Selon R. Yohanan au contraire au nom de R. Yanaï, il s'agit strictement de l'espace « à atteindre avec la main », à condition de ne pas trop se forcer. Si un mur mitoyen séparant deux propriétés s'est écroulé, à qui incombe la reconstruction ? Rab et Samuel diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que chacun fournira la moitié ; l'autre que chacun doit le total. Quelle différence y a-t-il entre ces 2 avis (qui semblent dire la même chose) ? Elle réside dans l'attribution de la trouvaille faite pendant la réédification de ce mur : d'après la première opinion, la trouvaille faite dans la moitié du mur jusqu'à un tel point appartient au propriétaire d'un côté, et la trouvaille faite à partir de tel point et au delà appartient au propriétaire de l'autre côté ; d'après la seconde opinion, la trouvaille faite n'importe où appartient au premier occupant.

TRAITÉ BABA BATHRA

CHAPITRE PREMIER

1. Deux maisons, appartenant chacune à deux individus différents, sont ouvertes dans une cour commune; si les deux individus, qui sont associés entre eux pour la cour, veulent la partager en deux cours, et faire entre celles-ci un mur de séparation, ils bâtissent ce mur au milieu (de sorte que si l'on en partage l'épaisseur en deux moitiés égales, une moitié se trouvera dans la part de l'un des associés, et l'autre dans la part du second propriétaire). S'ils ne sont pas d'accord entre eux pour l'emploi des matériaux nécesssaires au mur, celui qui veut suivre l'usage du pays [1] peut forcer son associé de s'y conformer, soit qu'on bâtisse d'ordinaire ces genres de mur en pierres brutes, soit qu'on les fasse en pierres taillées, soit en lattes ou traverses [2], soit en briques ordinaires (à 3 palmes). Si l'on bâtit le mur en pierres brutes, on le fait d'une épaisseur de 6 palmes, trois pour chacun des associés ; si on le bâtit en pierres taillées, on le fait d'une épaisseur de 5 palmes, 2 1/2 pour chacun ; si on le bâtit en demi-briques, l'épaisseur du mur sera de 4 palmes, 2 pour chacun ; enfin si on le bâtit en briques ordinaires, l'épaisseur du mur sera de 3 palmes, ou un et demi pour chacun. Comme chacun des associés donne la moitié des matériaux du mur et la moitié de la place qu'il occupe, si le mur s'écroule, sa place et ses pierres sont partagées en parties égales par les associés.

2. Il en est de même d'un jardin commun à 2 individus, qui veulent faire le partage; dans les pays où il est d'usage de séparer les jardins l'un de l'autre par une haie, chacun des associés peut forcer l'autre de donner la moitié de la place et des matériaux nécessaires pour la haie.

3. Il n'en est pas ainsi, si c'est un champ que les associés partagent [3]; d'ordinaire, ce n'est pas l'usage de séparer les champs par une haie. Si donc l'un des associés veut faire la haie, il ne peut pas forcer l'autre

1. Cf. tr. Baba mecia', VII. 1. 2. Ou, selon l'explication de certains commentateurs, il s'agit de demi-briques, n'ayant qu'un palme et demi d'épaisseur. 3. Voir ci-après, VII, 5.

d'y contribuer, mais il peut la faire sur le terrain qui lui appartient, et faire un signe pour qu'on sache que lui seul l'a faite; aussi, quand cette haie s'écroulera, on saura que la place et les pierres lui appartiennent. Si les deux associés veulent faire ensemble la haie, ils la font moitié sur le terrain de l'un et moitié sur le terrain de l'autre, et chacun donne la moitié des matériaux; ils font alors des marques des deux côtés [1]; si donc la haie s'écroule, la place et les pierres sont partagées entre les deux associés.

Comment se fait-il que la Mischnâ dise plus loin (§5): « On ne peut partager une cour (l'un des deux possesseurs en commun ne peut pas forcer l'autre d'en faire le partage) que si après le partage, les 2 associés se trouvent avoir chacun une cour d'au moins 4 coudées », tandis qu'ici il n'est pas question de refus possible? Plus loin, fut-il répondu, il s'agit du cas où il n'y a pas consentement mutuel, tandis qu'ici on suppose les 2 associés d'accord. On peut même admettre qu'il s'agit également ici du cas où l'un des associés n'est pas consentant; seulement, dès que l'un le désire, il peut contraindre l'autre (car, il ne veut pas être gêné dans la rue). R. Yohanan ajoute : on peut contraindre un associé au partage d'une cour, non d'un toit commun. Toutefois, dit R. Nassa, il semble qu'il s'agit d'une cour située plus haut que le toit; mais si le toit (comme d'ordinaire) est au-dessus de la cour, d'où la vue domine, un associé peut contraindre l'autre à établir la balustrade de clôture. Au contraire, R. Yohanan semble dire que si la cour est située plus haut que le toit, on peut contraindre le possesseur de la cour à limiter sa vue; mais si le toit est situé plus haut que la cour, on ne peut pas contraindre son possesseur à établir une clôture (car, du haut du toit, la vue n'est pas aussi fréquente).

On a enseigné (§2): Pour un jardin commun à 2 individus qui veulent en faire le partage, que ce soit ou non l'habitude locale de les séparer l'un de l'autre par une haie, on peut y contraindre l'associé qui s'y refuse; mais pour un champ, la clôture est seulement exigible dans les pays où c'est l'usage, non ailleurs.

4. Si A. a acheté les champs situés des 3 côtés du champ de B. et s'il a construit une haie de ces 3 côtés pour séparer ces champs de celui de B., celui-ci n'est pas obligé de donner sa part des dépenses [2]. R. Yossé dit : si B. est allé ensuite faire une haie du 4e côte de son champ, il doit contribuer aux dépenses totales (des 3 autres côtés).

(5). Si le mur d'une cour (qui sépare la partie appartenant à un individu de celle qui appartient à un autre) s'est écroulée, l'un peut forcer l'autre de le rebâtir jusqu'à une hauteur de 4 coudées [3]. Si ce mur était re-

1. On saura ainsi qu'ils ont tous deux contribué à la construction. 2. B. n'en profite pas beaucoup, puisque son champ reste ouvert du 4e côté. 3. Un mur de cette hauteur, dit Raschi, met le voisin suffisamment à l'abri de l'ennui

construit, l'un des voisins dit qu'il l'a reconstruit de sa bourse, que l'autre n'a pas voulu y contribuer, et qu'il réclame par conséquent la moitié des dépenses, tandis que l'autre dit avoir donné sa part ; dans ce cas, l'autre est acquitté, à moins que le premier n'appuie sa réclamation de preuves. Si l'un des voisins qui reconstruit un mur écroulé (pouvant se contenter de lui donner une hauteur de 4 coudées) l'élève plus haut, l'autre n'est pas obligé de donner la moitié des dépenses qu'il a faites pour augmenter la hauteur. Si l'autre a construit à côté un autre mur (de la même hauteur, pour faire un plafond d'un mur à l'autre), quoique le plafond ne soit pas encore construit, il doit payer la moitié des dépenses, même de celles que le premier a faites pour augmenter la hauteur du mur au delà de 4 coudées ; car en construisant le deuxième mur à la même hauteur, il a prouvé être content de ce que l'autre a augmenté la hauteur du premier mur. Si après avoir construit le second mur, l'autre réclame la moitié des dépenses faites pour augmenter la hauteur du premier, il est condamné à le payer ; car on ne le croit pas s'il prétend avoir payé, puisque d'ordinaire on ne paie pas dans un cas pareil [1], à moins de prouver par témoins avoir payé.

4 (6). Si une cour appartient à plusieurs individus qui y ont leurs maisons, ces individus peuvent forcer chacun d'entre eux de donner sa part pour contribuer à la construction de la loge du gardien et de la porte de la cour. R. Simon b. Gamaliel dit : toutes les cours n'ont pas besoin de loge (par conséquent, celui qui habite dans une cour où cette loge est inutile, ne peut pas être forcé d'y contribuer). On peut forcer les habitants d'une ville de contribuer à la construction des fortifications de la ville, avec poterne et clôture. R. Simon b. Gamaliel dit : toutes les villes n'en ont pas besoin (par conséquent, les habitants des villes qui n'en ont pas besoin, ne peuvent pas être tenus d'y contribuer). Combien de temps doit-on avoir séjourné dans une ville, pour être considéré comme un habitant de la ville, devant participer aux charges et aux droits des habitants ? Douze mois. Si un individu achète une maison dans la ville, il est de suite considéré comme un habitant de cette ville.

R. Houna dit : il est vrai que la part des dépenses incombe à celui qui érige une 4e haie, à condition que celle-ci ait la même façon que les 3 autres; si les 3 autres côtés ont été construits en maçonnerie voûtée (de pierres), il faudra avoir construit aussi le 4e côté de la même façon, car si les 3 côtés

d'être vu par autrui dans sa propre cour. 1. Au cas où le défendeur n'est nullement obligé de dédommager le demandeur quand le dommage est fait, comme au présent cas, il n'était pas obligé de rembourser la moitié des dépenses.

sont en pierres et le 4e est érigé en briques, serait-il juste de lui réclamer le montant des pierres ? Or ce dernier côté, moins solide, tombera souvent et devra être souvent réédifié (son concours aux dépenses sera donc proportionnel). — « R. Yossé dit : si B. est allé ensuite faire une haie du 4e côté de son champ, il doit contribuer aux dépenses totales ». On entend par là, dit R. Houna, qu'il devra contribuer aux dépenses proportionnelles, selon le prix du mur des 3 côtés (quels que soient ses frais à part). — Quant au « mur écroulé d'une cour », on sait que « l'un peut forcer l'autre de le rebâtir jusqu'à une hauteur de 4 coudées », en longueur, ou hauteur; mais quelle sera la mesure exigible en largeur ? R. Nassa répond : le mur d'une cour a seulement pour but de garantir de la vue (la largeur sera calculée en conséquence). En raison de cette latitude, il semble que si l'un veut poser le plafond, l'autre ne peut pas l'y contraindre, y eût-il un autre mur auprès ; pourquoi donc est-il dit ici qu'en un tel cas la moitié des dépenses sera imposée à l'autre ? On peut l'expliquer, dit R. Yossé b. R. Aboun, en supposant que les poutres du mur de soutènement sont assez solides pour soutenir le plafond.

R. Ila explique l'avis de R. Simon b. Gamaliel (§ 4) : c'est l'usage des gens aisés d'entourer la maison d'un mur, comme il est dit (Prov. X, 15) : *le bien du riche est sa ville forte*. On a enseigné [1] : celui qui a résidé dans un endroit un mois est considéré comme habitant pour contribuer à la caisse hebdomadaire des pauvres ; au bout de 6 mois, il contribuera à l'habillement, et après un an, au tribut et à l'amende, ζημία. Pourquoi, après avoir énoncé les 2 premiers délais, ajouter le dernier détail : au bout d'un an ? (que peut-il y avoir de plus) ? C'est, dit R. Yossé b. R. Aboun, pour la provision de Pâques, soit qu'il s'agisse de contribuer comme habitant, soit de recevoir, comme pauvre (le délai sera d'un an).

5 (7). On ne peut partager une cour (l'un ne peut pas forcer l'autre de la partager) que si, après le partage, les deux associés se trouvent avoir chacun une cour d'au moins 4 coudées ; pour un champ, il faut qu'il reste à chacun une étendue de terrain qui produise neuf *Kab*. R. Juda exige neuf demi-*Kabs* pour chacun [2]. Pour un jardin, il faut qu'il reste à chacun une étendue qui produise la moitié d'un *Kab*. R. Akiba dit : ce sera un quart de *Kab*. Quant aux palais, triclinium et murus (? tourelle), aux colombiers, aux vêtements, aux bains, aux pressoirs, [aux champs pourvus d'une source d'eau], il faut qu'il y ait pour chacun une partie suffisante à son usage. [En règle générale : si l'objet doit conserver après le partage son nom, on peut le partager (un associé peut contraindre l'autre d'en faire le partage) ; mais si après le partage l'objet ne peut plus conserver son nom (p. ex. un vêtement qui après le partage ne sera plus qu'une étoffe), on ne le partage pas]. Tout ce qui précède s'applique au

1. V. Tossefta, tr. Demaï, ch. 4; Cf. J., tr. Péa, VIII, 7. 2. La moitié.

cas où l'un veut le partage, et l'autre ne le veut pas; mais si les associés veulent le partage, on peut toujours partager l'objet, si petit qu'il soit. Si deux individus possèdent ensemble un des livres saints (de la Bible), ils ne devront pas le partager, quand même ils le veulent d'un commun accord.

R. Yohanan dit: les 4 coudées d'espace qui doivent rester à chaque associé (après le partage de la cour) ne comprennent pas les 4 coudées auxquelles chaque propriétaire a droit devant sa porte. En effet Bar-Qappara a enseigné: On ne peut contraindre un associé au partage de la cour que si, après le partage, il doit rester à chacun 8 coudées; ce n'est pas, dit R. Yohanan, que ces 4 coudées de franchise constituent une propriété privée du riverain, mais c'est un espace suffisant à y faire arrêter sa bête de somme chargée et la débarrasser du fardeau. R. Jonathan observa au contraire: est-ce qu'en parlant de 4 coudées on a fait la restriction que cet espace serve seulement à l'arrêt et à la décharge de la bête de somme? Elles sont acquises en tout au propriétaire. On a enseigné [1] : le bord du puits comprend un espace libre de 4 coudées (pour déposer le seau et se mouvoir). De même on a enseigné à l'école de R. Yanaï: la basse-cour comprend un espace supplémentaire de 4 coudées.

R. Yohanan dit au nom de R. Banieh [2]: les associés peuvent s'interdire réciproquement tout usage domestique dans la cour, sauf de laver; car il n'est pas convenable pour les filles israélites d'aller laver le linge au dehors. Toutefois, dit R. Mathia, cet interdit est applicable à la localité où les femmes lavent le linge, mais dans les localités où c'est un travail fait par les hommes, cette restriction serait sans motif. Quant à la réserve même, de ne pas pouvoir défendre le lavage dans la cour, par raison de convenance à l'égard des filles israélites, elle est seulement applicable au milieu de la cour, tandis que dans les 4 coudées voisines de sa porte chaque propriétaire peut interdire tout usage qui lui déplaît. Quant à la règle que les associés peuvent s'interdire réciproquement l'usage de la cour, il s'agit du milieu de la cour qui leur est commune; mais aucun d'eux ne peut interdire à l'autre d'user des 4 coudées voisines de sa porte. Cependant, si le terrain va en pente, l'un (placé au niveau inférieur) peut défendre à l'autre d'user même de ses propres 4 coudées, parce qu'il peut lui dire: tout en versant ton eau sur ton terrain, elle s'écoule dans le mien (et me gêne).

R. Yohanan dit au nom de R. Eléazar b. R. Simon [3]: si quelqu'un ne veut pas poser *l'éroub* (lien symbolique des cours pour le transport sabbatique), on entrera au besoin dans sa maison, et l'on posera *l'éroub* malgré lui. En effet, on a enseigné [4] que l'on agira ainsi s'il ne veut pas poser l'éroub. Mais s'il n'a pas encore refusé, pourquoi entrer chez lui et le contraindre? Il s'agit, en effet, du cas où il n'y a pas eu refus formel; sans quoi, on ne l'y con-

1. Tossefta à Baba Mecia, ch. 11. 2. J., tr. Nedarim, V, 1 (t. VIII, p. 195). 3. J., tr. Eroubin, VII, 10. 4. Tossefta, ibid.

traindra pas. Aussi l'on a enseigné : les habitants d'une ruelle sans issue peuvent se contraindre réciproquement d'établir à l'entrée une poutre et une latte de traverse (simulacre de porte, pour constituer une cour intérieure où le jour du sabbat il sera permis de transporter les objets usuels). R. Yossé b. R. Aboun dit : il ne s'agit pas de contraindre celui qui refuse absolument de poser l'éroub (qui ne veut pas se soumettre à cette règle), mais celui qui par avarice ne veut pas contribuer aux frais de l'éroub (celui-ci sera tenu d'y contribuer). — R. Houna dit : une cour sera partagée selon le nombre de portes qui s'ouvrent sur elle[1]. R. Ḥisda dit au contraire : c'est au point de vue du partage du fumier que l'on calcule la proportion des portes, comme il est dit dans l'enseignement suivant[2] : pour le partage du fumier déposé dans la cour, on compte quel est le nombre des portes qui ont accès là ; mais pour l'impôt d'entretien des soldats, ξενία, on calcule quel est le nombre d'habitants d'une maison.

Si plusieurs cours utilisent une rivière qui se trouve à un moment obstruée, toutes devront concourir aux frais de réparation dans la cour supérieure (laquelle profite aux autres) ; celle-ci devra aussi contribuer aux frais d'une réparation exigible vis-à-vis d'elle (non plus bas) ; de même, les autres cours contribueront aux réparations à faire dans la cour qui occupe le second niveau ; celle-ci (non la première) contribuera aux réparations a faire dans une place située vis-à-vis d'elle ; enfin la dernière (la plus basse) devra contribuer aux frais de réparations à faire dans n'importe quelle cour (elle en tire profit), et elle réparera à ses propres frais (sans autre concours) les dégâts survenus en face d'elle. A l'inverse, lorsque 5 pièces d'habitation δίαιτα débouchent dans une rigole commune, s'il est survenu un dégât qui produit de l'obstruction, tous les possesseurs de conduits doivent contribuer aux réparations à faire chez le dernier ; celui-ci réparera le dégât le plus proche de lui (qui le gêne directement) ; tous les autres possesseurs (intéressés) contribueront aux réparations du second conduit en remontant, lequel est chargé (sans le dernier) du dégât qui lui fait face ; enfin, le plus élevé réparera seul le dégât qui lui fait face, et devra contribuer aussi aux frais de réparation exigibles pour tous les autres. Sur l'emplacement que les riverains de la cour réservent pour recueillir la pluie, ils peuvent s'interdire réciproquement de laver ; mais sur l'emplacement réservé pour laver, ils ne pourront pas s'empêcher mutuellement de recueillir la pluie. — « Si deux individus possèdent ensemble un des livres saints (de la Bible), ils ne devront pas le partager, quand même ils le veulent d'un commun accord ». Cet interdit, remarque R. Oschia, s'applique p. ex. à l'échange des Psaumes contre les Chroniques ; mais il est permis d'échanger une partie des Psaumes contre une autre. R. Akiba au contraire dit : il n'est pas même permis d'échanger une partie des Psaumes contre une autre analogue ; car, par suite de la défense de le partager, les uns et les autres viendront lire dans le même livre complet (c'est préférable).

1. De 2 propriétés mitoyennes, l'une a p. ex. 2 portes sur la cour, et l'autre une porte. 2. Tr. Eroubin, ibid. ; Tossefta, ibid.

CHAPITRE II

1. Il ne faut pas creuser un puits, ni une fosse, ni une grotte, ni un canal, ni une pièce d'eau pour le blanchissage près du puits etc. d'un autre individu [1], à moins de l'établir à la distance minimum de trois palmes du mur voisin, ou d'enduire de chaux les parois de ce que l'on creuse. Le reste des olives pressées dans le pressoir, le fumier, le sel, la chaux, les pierres rocheuses, ne doivent pas être placés près du mur d'un autre individu, à moins qu'il soit à la distance de 3 palmes, ou que le mur (en briques) ne soit enduit de chaux. Les semences, la charrue et les urines ne doivent pas être portées près du mur d'un autre individu; il faut les en éloigner d'au moins 3 palmes. Il faut en éloigner la meule, à la distance de 3 palmes de la meule inférieure, ce qui fait quatre de la meule supérieure. Il faut aussi éloigner (du mur d'un autre individu) le four à la distance de 3 palmes de la cavité, κοιλία, du piédestal, soit à 4 palmes de l'extrémité de l'embouchure [2].

Il faut entendre ainsi la Mischnâ (en ce qui concerne les restrictions pour pouvoir creuser le sol): outre l'éloignement, on pourra enduire de chaux le mur du puits creusé. D'où sait-on que si on l'a enduit de chaux il suffit d'un écart minime, et qu'à défaut d'enduit il faut un écart de 3 palmes ? De ce qu'il est dit ensuite: « Le reliquat des olives pressées, le fumier, le sel, la chaux, les pierres rocheuses, ne doivent pas être placés près du mur d'un voisin, à moins que ce soit à la distance de 3 palmes, ou que le mur ne soit enduit de chaux » (mais, pour creuser le sol, il faut les 2 conditions). Comment se fait-il qu'ici il soit défendu de placer auprès du mur voisin les roches, à l'égal des autres objets énumérés, comme si elles aussi répandaient une chaleur nuisible au voisin, tandis qu'il est dit ailleurs [3] qu'elles n'en répandent pas (et, par cette cause, il est permis la veille du sabbat d'y enfouir des aliments à conserver chauds, sans augmentation de chaleur en ce jour)? En aucun cas, répond R. Yossé, on ne suppose une augmentation de chaleur produite par les roches; l'on défend seulement ici de les placer contre le mur du voisin, parce qu'elles se tassent, et leur poids peut nuire à la base du mur voisin.

On a enseigné [4]: contre un mur en pierre dure, il est permis d'uriner. Ainsi, l'on raconte de R. Yoḥanan qu'en sortant de la synagogue il urina derrière une porte (près d'un mur); mais l'on ignorait si le mur était en pierres dures, ou si en raison d'une maladie il ne pouvait pas se retenir davantage (toujours est-il que, même sans douleur, c'est permis contre un tel mur).— L'é-

1. On affaiblit ainsi les parois de la construction voisine. 2. Littéralement : de la lèvre. 3. J., tr. Sabbat, IV, 1. 4. Tossefta, ch. 1.

cart prescrit par la Mischnâ pour la pose des pierres meulières est applicable aux moulins de Babylone[1]; mais pour les moulins de chez nous (en Palestine), l'écart sera de 3 palmes pour la pierre meulière supérieure, στρόβιλος, ce qui fait 4 palmes du pied de meule. — « Il faut éloigner le four à la distance de 3 palmes de la cavité, soit à 4 palmes de l'extrémité de l'embouchure. » Selon R. Judan b. Pazi, on compte à partir du bord externe vers l'intérieur (sans compter les parois du four); selon les autres sages, on compte à partir du bord intérieur en allant au dehors (y compris les parois du four). Quelle sera la règle si le four est fait comme un pigeonnier (équilatéral)? On peut résoudre cette question à l'aide de ce que dit plus loin (§ 2) R. Juda (ou l'avis anonyme): « Si l'un veut mettre le four dans l'étage supérieur, il faut que le plancher au dessous du four soit couvert d'un enduit de 3 palmes d'épaisseur; si c'est un petit fourneau que l'on place à l'étage supérieur, il suffit que le plancher de soutien soit couvert d'un enduit épais d'un palme ». Or, ce dernier four a certes la forme d'un pigeonnier, et pourtant la mesure de séparation d'un palme est aussi bien applicable au-dessus qu'au-dessous; de même ici, pour le four, soit en haut, soit en bas, la mesure de l'éloignement sera de 3 palmes.

2. Il ne faut pas ériger un four dans la maison[2], à moins qu'il y ait entre le four et le plafond un intervalle libre de 4 coudées[3]. Si l'un veut mettre le four à l'étage supérieur, il faut que le plancher au-dessous du four soit couvert d'un enduit de 3 palmes d'épaisseur[4]. Si un petit fourneau est placé à l'étage supérieur, il suffit que le plancher de soutien soit couvert d'un enduit de l'épaisseur d'un palme. Quoiqu'on ait observé toutes ces mesures, si l'on a causé un incendie, on doit payer le dommage. R. Simon dit: on n'a prescrit ces mesures que pour acquitter de tout dommage ultérieur celui qui les observe.

3. Il ne faut pas ouvrir une boutique de boulangerie ou de teinturerie, ni une étable, sous le grenier d'un autre individu. Le voisinage d'une boutique de boulangerie ou de teinturerie ne cause pas de dommage au vin, mais une étable est nuisible[5].

(3). Si un individu veut ouvrir une boutique dans la cour, le voisin peut l'empêcher, en disant: « je ne pourrai pas dormir par le bruit de ceux qui entreront dans ta boutique et qui en sortiront. » Mais il peut y confectionner des objets pour les vendre dans la rue, et le voisin ne peut pas l'empêcher, sous prétexte de ne pouvoir pas dormir par le bruit du marteau, ou par celui de la meule, ou par celui des enfants.

1. Là, le four est construit selon les indications de la Mischnâ. 2. Le feu qui y brûle peut allumer la charpente de la maison. 3. Cet écart suffit comme préservatif. 4. Sans compter, ajoute le commentaire, qu'au-dessus du four il devra rester un espace libre de 4 coudées, qui le sépare du toit. 5. A cause de l'odeur; aussi, faut-il éloigner l'étable du vin de son voisin.

On a enseigné : cette mesure de précaution s'applique même au foyer du forgeron (bien qu'il s'agisse d'un outil). R. Qarna a enseigné : s'il ne s'agit que d'installer le petit fourneau d'un orfèvre, ou si la forge se trouvait établie dans la maison avant l'arrivée du voisin, il est permis d'en user (le voisin ne peut pas s'y opposer). Si le possesseur d'un four établi à l'étage supérieur a endommagé par son feu la maison sise en face de sa demeure, est-il aussi tenu de la payer ? Certes, dit R. Aḥà ; comme il est responsable des dégâts de sa maison, il l'est à plus forte raison pour son voisin en face de lui. R. Jonathan dit : celui qui cause un dommage ne peut pas invoquer pour sa défense la valeur de possession (que le demandeur ne s'est jamais plaint de la situation dangereuse du foyer). De même, R. Josué dit : les rabbins interdisent de faire valoir un tel argument, car la fumée toujours présente est un avertisseur du danger possible. Ainsi, une femme brûlait des mottes au-dessous de la maison de R. Hilfis, lequel voulut s'y opposer. La cause fut soumise à R. Nassa, qui répondit : on a seulement défendu d'établir un foyer dont la fumée est constante, p. ex. un four (donc, en ce dernier cas, c'est interdit).

Selon notre Mischnâ (§ 3), R. Jacob b. Aḥa donna l'ordre à un boutiquier de déplacer les denrées d'un magasin, στιβάδιον, à un autre (pour qu'elles ne se trouvent pas au-dessous de son grenier). R. Abdomé, frère de R. Yossé, avait un boutiquier qui demeurait au-dessous de lui ; R. Aḥa le vit en passant, et ne s'y opposa pas. Sur quoi le boutiquier s'écria : «des rabbins passent et ne défendent pas cette installation !» R. Aḥa fut irrité de cette observation. R. Abdomé, frère de R. Yossé, tomba malade ; lorsqu'il fut en danger, R. Yossé alla lui rendre visite, et le voyant abandonné par suite de l'irritation de R. Aḥa, il lui dit : «Je vais aller demander à R. Aḥa de se calmer à ton sujet ». Il se présenta donc devant lui au tribunal[1], où siégeait R. Aḥa, lequel eut pitié, donna l'ordre de pourvoir aux besoins du moribond et de fournir un linceul (preuve que le pardon était accordé). Un homme qui avait vendu toute son habitation s'était réservé un petite place de repos, στιβάς, où il venait toujours s'asseoir. L'acquéreur se plaignit d'être gêné par ces allées et venues continuelles ; la cause fut soumise à R. Yona et R. Yossa, qui dirent au vendeur : Il n'est pas juste de ta part d'agir ainsi, d'aller et venir, de voir qui entre et sort dans cette maison. Quelqu'un qui avait vendu la moitié de son logis, s'était réservé une boulangerie. L'acquéreur de la moitié se plaignit, et la cause fut portée devant R. Yona et R. Yossé, qui dirent à l'acquéreur : Tu es arrivé auprès de lui, et non lui auprès de toi ; donc, tu dois supporter la présence de la boulangerie. En effet on a enseigné[2] : si la présence de l'étable ou de la boutique est antérieure à l'installation d'un grenier, le possesseur de ce dernier ne peut pas s'y opposer.

On a enseigné : Un voisinage de boutique est permis auprès du vin ; car s'il en résulte, il est vrai, une diminution, par contre le vin se bonifie (par la chaleur

1. Lonzano, dans ses notes (éd. Buber, ibid), ajoute le mot לגביה, *près de lui*, ce qui rend la phrase plus claire. 2. Tossefta, ch. 1.

de ce voisinage). Lorsque R. Oschia entendit cet enseignement (où il est dit comment le vin se bonifie), il plaça son vin sur le toit d'une maison de bains; mais le vin, ainsi exposé, finit par se gâter. Et R. Oschia s'écria : «j'ai été induit en erreur par cet enseignement. Puis (se reprenant, il dit) : ce n'est pas l'enseignement qui m'a trompé (il est juste, au fond), mais la mauvaise odeur qui s'échappe du bain a gâté le vin ». On a enseigné [1] : lorsqu'une boutique ou une étable était installée dans une maison avant qu'un voisin vienne y établir un magasin, ce dernier ne peut interdire en rien l'installation antérieure, sous prétexte de ne pas pouvoir dormir à cause du bruit du marteau, ou du moulin, ou de la mauvaise odeur, ou des enfants qui passent ; si le premier locataire a sous-loué à un autre voisin, le second locataire peut dire qu'il n'accepte pas cette servitude à l'égard d'un autre voisin; mais dès que le second locataire a accepté le nouveau voisin, il ne peut plus s'opposer à son installation dans les mêmes conditions que le premier ; selon R. Simon b. Gamaliel, même après avoir accepté le nouveau voisin, le second locataire peut s'opposer à des installations qui le gênent, en faisant valoir que les gens habitués à venir chez le boutiquier continueront à demander après lui, en ne le trouvant pas, de sorte que lui (second locataire) serait la cause de marches inutiles. R. Ḥanina et R. Mena expliquent diversement les 2 opinions qui précèdent : d'après R. Hanina, la transmission par le premier locataire à un autre voisin consiste à louer son habitation comme simple demeure, et lorsque le second locataire a accepté ce voisin, il ne peut plus s'y refuser sous prétexte de dérangement (mais il le pourrait si le nouveau venu voulait installer une boutique). D'après R. Mena, la location à un autre voisin implique même la faculté d'ouvrir la boutique, et puisque le second locataire y a consenti, il ne peut plus s'y opposer. L'avis opposé de R. Simon b. Gamaliel est conforme à celui de R. Meir, qui dit ailleurs [2] : En tous les cas énumérés (de sortie par contrainte), R. Meir dit que, malgré la condition établie avec la femme, celle-ci peut s'y refuser, en arguant qu'elle avait supposé pouvoir accepter, et elle ne peut pas [3].

« Le voisin ne peut pas empêcher quelqu'un de travailler, en disant qu'il ne peut pas dormir par le bruit du marteau, ou par celui de la meule, ou par celui des enfants». Cette plainte n'est pas admisible à l'égard de ceux qui instruisent les enfants ; mais à ceux qui leur apprennent à se faire des signes (signa), les autres habitants de la cour peuvent s'opposer, en disant : ils vont et viennent, demandant après toi, sans te trouver, et nous causent des troubles par leurs marches. Les habitants de Cippori s'interdisaient réciproquement de clouer les chevilles de l'ensouple (occupant tous des métiers de tisserand, et se gênant mutuellement par ces bruits). Pour obvier à cet inconvénient qui nuisait à l'exercice de leur profession, R. Abimé b. Toubi décida qu'il n'y aura qu'une ensouple séparée de chaque côté par un intervalle du mur (pour ne pas gêner le voisin). De même, R. Isaac b. Haqila décida

1. Ibid. 2. Tr. Kethouboth, VII, 11. 3. De même ici, malgré la condition d'acceptation, le second peut la refuser.

que l'on n'établira une scierie qu'à 4 coudées au moins d'un mur mitoyen avec le voisin. R. Yossé b. R. Aboun dit: les colonnes de soutènement de la maison sont affaiblies par le bruit du sciage des cèdres, comme les parois de la tannerie chancellent par l'effet de la mauvaise odeur, au point que le rugissement des lions de Perse les ferait tomber.

4. Si un individu avait un mur près de celui de son voisin[1], il ne peut pas élever un second mur s'appuyant aussi contre celui du voisin (sans la permission du voisin), à moins de laisser entre ces deux murs parallèles un intervale de 4 coudées[2]. Si un individu veut élever près des fenêtres de son voisin un mur qui doit être plus haut que ces fenêtres, il devra l'élever jusqu'à 4 coudées au-dessus des fenêtres ; si le mur doit être bas, l'homme devra l'abaisser jusqu'à 4 coudées au-dessous (pour qu'il ne puisse pas voir, à travers les fenêtres, ce qui se passe chez son voisin). Si le mur doit être vis-à-vis des fenêtres, il faut l'en éloigner à la distance de 4 coudées (pour ne pas empêcher la lumière d'entrer par les fenêtres).

5. Si un individu veut placer une échelle sur le mur qui sépare sa cour de celle de son voisin, et si son voisin a près de là un colombier, il doit éloigner son échelle du colombier à la distance de 4 coudées, pour que la martre[3] ne puisse monter sur l'échelle et tuer les pigeons. Si l'on veut construire un mur près de la gouttière qui se trouve sur le mur de son voisin, il faut l'en éloigner à la distance de 4 aunes, pour que le voisin ait un espace libre de quoi y placer une échelle, quand il veut monter sur le mur (et nettoyer la gouttière, qui est souvent bouchée, ce qui empêche l'écoulement de l'eau).

(5). Un colombier doit être éloigné de la ville [4] à la distance de 50 coudées (pour que les pigeons ne mangent pas dans les champs des autres) ; il ne faut pas placer un colombier chez soi, si l'on ne possède pas de tous les côtés du colombier un tel espace. R. Juda dit : il faut un espace égal à un champ qui produit 4 kour ; c'est l'espace qu'un pigeon parcourt en un seul vol. Mais si l'on achète un terrain avec un colombier, quoiqu'il n'y ait autour de ce colombier qu'un espace de terrain produisant le quart d'un *kab* (fort peu), on peut le laisser en place [5].

Pour la réédification « d'un mur près de celui du voisin » (§ 4), on a enseigné à l'école de R. Yanaï qu'il s'agit là d'une ville neuve (où les fondations

1. Si les 2 murs se joignent en angle droit, ou sont disposés en forme de Γ, dit le commentaire. 2. Pour donner au mur de la solidité, il est bon de laisser autour de lui un espace libre. 3. Raschi a le mot (vieux français) Martrena. 4. Cf. tr. Baba qamma, VII, 10. 5. Littéralement : le colombier restera en sa possession (en la présomption de possession de l'acheteur : celui-ci a le même droit que le vendeur, lequel a dû acheter ce droit à ses voisins).

n'ayant pas encore été souvent piétinées, il est bon d'avoir des espaces libres aux passants entre les murs). R. Ila dit : il s'agit dans la Mischnâ de murs bouchés (imperméables). R. Yossé dit : la Mischnâ parle de mur à construction pleine (sans se soucier du piétinement qui doit consolider). En effet, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, la Mischnâ le confirme en disant : « Si un individu veut élever près des fenêtres de son voisin un mur qui doit être plus haut que ces fenêtres, il devra l'élever jusqu'à 4 coudées au-dessus des fenêtres, et la même mesure est admise s'il s'agit d'un mur plus bas que celles-ci, ou vis-à-vis d'elles. » Or, l'écart de 4 coudées que le mur devra avoir, soit au-dessus, soit au-dessous, a pour but que l'édificateur du mur ne puisse pas voir à travers les fenêtres, ce qui se passe chez le voisin, et la mesure sera la même pour le mur situé vis-à-vis des fenêtres, dans la crainte que ce mur obscurcisse par son ombre de côté la fenêtre du voisin. Aussi, a-t-on enseigné[1] : on devra écarter de la fenêtre le mur à ériger nouvellement, à la distance de la fenêtre même (de façon à ne pas intercepter le jour).

Quant à la distance exigible entre « l'échelle placée contre le mur et le colombier du voisin » (§ 5), dit R. Eléazar, elle devra être de 4 coudées à droite du colombier (en raison de la facilité que le fauve possède alors pour se jeter sur les pigeons) ; mais à gauche, on peut l'appliquer aussitôt (sans écart).

Comment se fait-il qu'ici il soit permis de dresser le pigeonnier à une distance de 50 coudées de la ville, tandis que plus haut[2] il est recommandé de ne pas dresser de piège aux pigeons à une distance inférieure à 30 *riss* d'un endroit habité ? Voici, répond R. Yossé b. R. Aboun, en quoi consiste la distinction : comme emplacement pour la nourriture, la distance de 50 coudées suffit; mais le vol de ces oiseaux va jusqu'à 4 milles (=30 riss) ; voilà pourquoi il n'est permis de dresser les pièges qu'au delà de cette distance, pour ne pas s'exposer à prendre les pigeons d'autrui.

6. Si un individu trouve un jeune pigeon près d'un colombier, jusqu'à la distance de 50 coudées, il doit le remettre au propriétaire du colombier[3] ; si le pigeon était éloigné du colombier à plus de 50 coudées, l'individu qui l'a trouvé peut le garder. Si le jeune pigeon se trouve entre deux colombiers, il appartient au possesseur du colombier qui est le plus proche : s'il est à distance égale des deux colombiers, leurs propriétaires se le partageront.

7. Les arbres doivent être éloignés de la ville à la distance de 25 coudées[4] ; le caroubier[5] et le sycomore[6] doivent en être éloignés de 25 coudées. Abba Saül dit : tout arbre qui ne porte pas de fruits, doit en être éloigné à 50 coudées. Si la ville a été construite avant la plantation de

1. Tossefta, ch. 1. 2. Tr. Baba Qamma, VII, 10. 3. On suppose alors que le pigeon sort du colombier voisin. 4. Une place libre devant la ville sert à l'orner. 5. Comme équivalent arabe indiqué par Maïmoni, les éditions de son commentaire sur la Mischnâ ont à tort ערב ; le ms. de Londres (Oriental manuscripts, n° 2391) a כרוב. 6. Maïmoni rend ce mot par le terme גמיז.

l'arbre, celui qui l'a planté est tenu de le couper sans recevoir un dédommagement. S'il a planté l'arbre avant la construction de la ville, il doit le couper ; mais il peut se faire payer la valeur. Si l'on ne sait pas lequel des deux est le plus ancien, on coupe l'arbre, sans être tenu d'en payer la valeur.

(8) La grange fixe (où l'on vanne le blé avec une pelle) doit être éloignée de la ville à la distance de 50 coudées. Il ne faut pas établir une grange pareille chez soi, si l'on ne possède pas les alentours jusqu'à la distance de 50 coudées. On doit l'éloigner des plantes de son voisin et de sa terre labourée, à la distance nécessaire pour ne pas lui causer de dommage.

8 (9). Les cadavres des animaux, les tombeaux et la tannerie, βυρσεκή (?) doivent être éloignés de la ville à la distance de 50 coudées. On n'établit de tanneries que du côté Est de la ville [1]. R. Akiba dit : On peut établir la tannerie de tous les côtés de la ville, à la distance de 50 coudées, excepté du côté Ouest (dont le vent est plus vif).

9 (10). La place dans laquelle on fait la macération du lin doit être éloignée de la verdure ; il faut éloigner les poireaux des oignons et la moutarde des abeilles. R. Yossé permet de planter la moutarde près des abeilles (sans craindre de leur nuire.)

Il est vrai que « le jeune pigeon trouvé entre deux colombiers appartient au possesseur du colombier le plus proche » (§ 6), lorsqu'entre les deux colombiers ne passe pas la voie publique ; mais si elle passe là, il est admissible que le pigeon vienne d'un point quelconque du voisinage, et on ne l'attribuera pas au plus proche (il appartient à qui le trouve). La règle adoptée ailleurs [2], que la trouvaille faite dans une auberge où demeurent au moins 3 personnes appartient à qui l'a trouvée, sans obligation de l'annoncer, est déduite d'après ce qui est dit ici (qu'en cas de séparation des 2 colombiers par la voie publique, le jeune pigeon est comme abandonné et appartient à qui l'a trouvé) ; par contre, on déduit la règle ici, en conformité de ce qui est dit ailleurs (de la renonciation du propriétaire à un objet perdu dans une auberge où il y a 3 personnes), et il en résulte que s'il y a 3 colombiers, le jeune pigeon appartient à qui l'a trouvé.

Le précepte « d'éloigner les arbres de la ville » (§ 7) a-t-il pour motif que l'arbre donne de l'obscurité (par le feuillage), ou est-ce parce que l'oscillation de ses branches nuit (aux alentours) ? Qu'importe entre ces 2 raisons (dont chacune justifie l'éloignement ?) Il y a une différence de décision pour le cas où quelqu'un plante un arbre chez lui : si le premier motif cause la défense, il sera permis de planter cet arbre ; mais si c'est le second motif, l'arbre sera défendu.

1. Le vent de ce côté, dit Raschi, n'est pas assez violent pour emporter la mauvaise odeur à la ville. 2. J.. tr. Baba mecia', II, 4.

L'extension accordée par R. Akiba (§ 8), dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, est applicable jusqu'à la place même (de la tannerie) où l'on prépare les peaux. A l'école de R. Yanaï on a enseigné que l'obligation de s'éloigner « à 50 coudées de tous côtés » est applicable à l'endroit où le vent cesse d'avoir un effet pernicieux. En effet, on a enseigné [1] : R. Akiba permet d'établir la tannerie de tous les côtés de la ville, à distance ; mais du côté de l'ouest, c'est tout à fait interdit, en raison de la fréquence du vent. Comme R. Mena marchait à côté d'un lépreux, Abayé lui recommanda de ne pas aller à l'est de cet homme, car le vent d'Ouest fréquent lui communiquerait la lèpre, mais de marcher à l'ouest du malade.

On a enseigné (§ 9) : on devra éloigner les oignons des plants de porreaux (pour ne pas leur nuire) ; mais R. Eleazar b. R. Simon permet de les laisser à côté. R. Jacob b. Dossaï dit au contraire (que le préopinant n'est pas en opposition avec la Mischnâ, qui s'exprime à l'inverse) : des termes mêmes de ces divers enseignements il résulte la réciprocité d'interdit, et comme il faut éloigner les porreaux des oignons, il faut de même éloigner les oignons des porreaux [2]. — Il faut aussi « éloigner la moutarde des abeilles » ; car, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. Hanina, les abeilles en butinant dans ce voisinage contractent un mauvais goût, et en touchant ensuite le miel elles le gâtent.

10 (11). Un arbre doit être éloigné du puits du voisin à la distance de 25 coudées [3] ; le caroubier et le sycomore doivent en être éloignés de 50 coudées, soit que l'arbre et le puits se trouvent au même niveau, soit que l'un se trouve à un niveau plus élevé que l'autre. Si le puits a été creusé avant la plantation de l'arbre, celui qui l'a planté doit le couper, et le propriétaire du puits lui paye la valeur de l'arbre ; si l'arbre est plus ancien, on n'est pas obligé de le couper. S'il a des doutes sur la date relative de l'arbre et du puits, on n'est pas obligé de le couper. R. Yossé dit : quand même le puits serait plus ancien que l'arbre, celui qui l'a planté n'est pas obligé de le couper ; car il a le droit de planter chez lui, comme son voisin peut creuser dans son domaine.

(12). Il ne faut pas planter un arbre près du champ de son voisin, à moins de laisser un intervalle de 4 coudées [4]. Cela s'applique aux vignes ainsi qu'à tout arbre. S'il y a une haie entre les deux champs, chacun des deux voisins peut planter jusqu'à la haie. Si les racines d'un arbre s'étendent dans le champ du voisin, le voisin peut les couper, jusqu'à la profondeur de 3 palmes, pour qu'elles n'arrêtent pas la charrue. S'il

1. Tossefta, ch. 1. 2. En fait, le sol sera au premier occupant, et le nouvel arrivant devra se tenir à une distance telle qu'il ne nuise pas au voisin. 3. Cf. tr. Schebiith, I, 2. 4. De cette façon, lorsqu'il cultivera son champ avec la charrue, autour de l'arbre, il ne s'expose pas à entrer dans le champ voisin.

veut creuser dans son champ un puits, ou une fosse, ou une grotte, il peut couper les racines plus profondément et garder le bois pour lui.

11 (13). Si un arbre penche dans le champ du voisin, le maître du champ peut couper de ses branches tout ce qui met obstacle à la marche des bœufs et de ce qu'il faut pour labourer le champ; si c'est un carroubier ou un sycomore, le maître du champ peut couper en droite ligne [1] tout ce qui se trouve au-dessus de son champ; si c'est un champ que l'on arrose avec de l'eau des sources, on peut couper de tous les arbres en droite ligne ce qui se trouve au-dessous du champ [2]. Abba Saül dit : Si c'est un arbre quelconque qui ne porte pas de fruits, on peut couper en droite ligne tout ce qui se trouve au-dessus du champ.

(14). Si un arbre étend ses branches sur la voie publique, on est obligé d'en couper jusqu'à une hauteur telle qu'un homme monté sur un chameau puisse passer. R. Juda indique la hauteur d'un chameau chargé de filasse, ou de faisceaux de branches. R. Simon dit de couper tous les arbres en droite ligne, pour éviter que le branchage, formant tente, ne soit une cause de propagation d'impureté [3].

Les rabbins prescrivent de « couper l'arbre planté près du puits » (§ 10); car, dit R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi, ils allèguent pour motif que l'existence du monde tient à celle des puits (comme ils sont indispensables, il faut sacrifier en ce cas l'arbre). Simon b. Aba dit au nom de R. Yohanan : R. Yossé (qui permet de laisser subsister l'arbre en ce cas) réplique aux autres sages que s'ils attribuent l'existence du monde à la présence des puits, il est d'avis de rattacher aussi l'existence du monde aux arbres (ils concourent aussi à la vie de l'humanité). — Si l'on a greffé, est-il dit, un plant d'un voisin sur son propre arbre, on n'apportera pas au Temple les prémices des fruits d'un tel plant [4]. Sur quoi, l'on a enseigné qu'on offrira les prémices si la greffe a été autorisée par le voisin ; selon R. Yossé, au nom de R. Amé, il faut que cette autorisation soit donnée pour toujours, non pour un moment; selon R. Yona, au contraire, même l'autorisation momentanée suffit, invoquant à l'appui de cet avis les termes de notre présente Mischnâ qui dit: « s'il veut creuser dans son champ un puits, ou une fosse, ou une grotte, il peut couper les racines profondément et garder le bois pour lui ». Or, ce dernier point, de « garder le bois », indique une autorisation momentanée. Que réplique à cela R. Yossé? Selon lui, il y a une distinction à établir, en ce que les racines ont toujours l'habitude de se déplacer après être coupées; c'est donc pour toujours, à l'encontre de la greffe, et par suite les racines n'influent pas sur la règle des prémices. Et c'est bien raisonné, fut-il ajouté, car si cette

1. Littéralemeut : selon le poids (du fil à plomb). 2. Leur ombre, dit Raschi, est nuisible à ces sortes de champs. 3. Si un fragment de mort se trouvait au-dessous, tous les passants seraient contaminés et considérés comme impurs. 4. Tr. Biccourim, I, 1.

question était essentielle pour l'offre des prémices, personne ne pourrait les apporter au Temple, puisqu'il y a échange continuel entre les racines d'un tel avec celles de tel autre, et réciproquement; voilà pourquoi, dit R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, la question des racines n'influe en rien sur les prémices.

R. Jonathan (§ 11) était un juge bien apte à ce titre, comme le prouve ce fait: près de lui il y avait un romain qui était son voisin aux champs et à la maison; R. Jonathan avait un arbre qui penchait sur la propriété de ce romain. Un jour, on lui soumet un cas en litige au sujet d'un arbre qui est penché sur le bien du voisin : il dit aux plaideurs de revenir le lendemain pour connaître sa décision. En l'entendant le romain se dit: « à cause de moi, le rabbi n'a pas voulu énoncer sa sentence (à cause de son arbre) ; demain, je vais couper les branches de l'arbre qui s'étendent au-dessus de mon bien, et je verrai, d'après sa sentence énoncée, s'il juge tous les plaideurs autrement que lui-même ; en ce cas, il ne mérite pas d'être considéré comme homme intègre ». Vers le soir, R. Jonathan fit chercher son ouvrier jardinier, lui donnant l'ordre de couper toute la partie sise au-dessus du bien de son voisin le romain. Le lendemain matin, le rabbi reçut le plaideur de la veille et lui dit qu'il doit couper la partie de l'arbre qui penche sur le bien du voisin. Mais, lui dit le romain, dans quel état est le tien? Va voir, lui repondit le rabbi, comment mon arbre se comporte à ton égard. Le romain sortit, vit le changement opéré, et s'écria : Béni soit le Dieu des Juifs (qui leur inspire la justice) ! A ce même R. Jonathan une femme (en instance pour un procès) vint offrir des figues : Je t'en prie, lui dit-il, si tu as apporté ces fruits à découvert, remporte-les aussi à découvert (laisse voir que tu les remportes) ; si tu les as apportés couverts, rempore-les de même en les couvrant, afin que les gens ne puissent pas supposer que tu m'as offert de l'argent et que par contre, je t'ai fait présent de figues (il avait à cœur d'écarter tout soupçon). R. Hanina étant allé voir R. Jonathan dans son jardin, le rabbin offrit des figues au visiteur. En partant, R. Ḥanina vit un arbre portant des figues blanches, dites Bath-Sebâ (septenaires, d'une espèce supérieure), et il demanda au maître pourquoi il ne lui avait pas offert de celles-là (écartant toute idée d'avarice) ? C'est que, répondit R. Jonathan, elles sont à mon fils (libre à toi d'en prendre). Pourtant R. Ḥanina n'en goûta pas, par crainte de commettre un vol à l'égard du fils (absent). — R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis de R. Simon dans notre Mischnâ (au sujet de la crainte de propager l'impureté) sert de règle ; et tous le reconnaissent ainsi, ajoute R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan.

CHAPITRE III

1. Il y a présomption de possession pour les maisons, les puits, les fossés, les cavernes, les bains, les colombiers, les pressoirs, les champs arrosés par des sources, les esclaves, et tout ce qui produit des fruits

constamment[1] ; la présomption de tous ces objets est de 3 ans accomplis du jour au jour. La possession d'un champ arrosé par la pluie[2] est également de 3 ans, mais non pas de trois années entières.

(2). Il suffit, d'après R. Ismaël, que le défendeur l'ait cultivé, pendant les 3 derniers mois de la première année, pendant la deuxième année entière et pendant les 3 premiers mois de la 3e année, en tout 18 mois ; d'après R. Akiba, il suffit même que le défendeur l'ait eu en possession un mois de la 1ere année, la 2e année entière, et 1 mois de la 3e année, en tout 14 mois. R. Ismaël dit : les 18 mois dont j'ai parlé sont nécessaires pour un champ de culture (dont tous les produits se récoltent à la même époque) ; mais quand il s'agit d'un champ couvert d'arbres[3], si le défendeur a récolté le blé, cueilli les olives et les figues, ces trois récoltes comptent pour 3 ans.

D'où sait-on qu'il y a présomption de possession au bout de 3 ans ? R. Yoḥanan répond : nous avons appris par ceux qui se sont rendus à Ouscha[4], que l'on déduit cette règle de celle relative au bœuf dangereux (déclaré tel après 3 reprises). R. Yossé dit : cette règle même, de considérer un bœuf comme dangereux après la 3me reprise, émane de R. Juda, qui dit plus loin (§ 3) : « La loi exige pour la présomption une possession de 3 ans pour le cas où le propriétaire serait en Espagne, Ἰσπανία, éloigné de son pays à la distance d'une année de marche ; il faut alors que le possesseur possède le champ pendant une année (pour que tous les habitants du pays le sachent), puis une 2e année pour qu'un voyageur arrive dans le pays où se trouve le propriétaire, et lui annonce l'usurpation de son champ, enfin une 3e année pour que le propriétaire puisse revenir faire opposition à cette occupation illégale. » Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan[5] : Celui qui vend une maison à son prochain lui en transmet l'acquisition par la remise de la clef. R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan : on acquiert une maison d'autrui dès que l'on y emmagasine des fruits. Toutefois, dit R. Samuel b. Isaac, il faut qu'il s'agisse de fruits qu'il est d'usage d'entasser dans la maison. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : celui qui vend un puits à son prochain en transmet l'acquisition en livrant le seau qui y est attenant. R. Josué b. Lévi dit au nom de Resch Lakisch : Celui qui vend du menu bétail à son prochain le lui fait acquérir, en livrant le guide (qui entraîne le troupeau). Qu'entend-on par là ? Selon les uns, c'est la houlette[6] ; selon d'autres, c'est la clochette, πανδοῦρα ; selon d'autres enfin, c'est un grand bouc. — Resch Lakisch dit au nom de Bar Qappara : celui qui achète de son prochain un terrain de sépulture l'acquiert, pour une case entière, dès qu'il a enterré un mort dans une case ; lorsqu'il

1. V. J., tr. Qiddouschin, I, 3 (t. IX, p. 217). 2. Il ne donne de fruits, selon Raschi, qu'une fois l'an. 3. Les produits, dit Raschi, se récoltent à des époques différentes, comme les raisins, les olives et les figues. 4. Voir J. Derenbourg, Essai, etc., p. 388. 5. J., tr. Qiddouschin, I, 4. 6. Ci-dessus, tr. Baba qamma, X, 9.

a enterré 3 morts dans 3 cases différentes de ce sol, il y a présomption d'acquisition pour tout le terrain.

« Pour les esclaves », est-il dit ici. R. Simon, frère de R. Juda b. Zabdi[1], dit au nom de Rab (pour l'Assouf) : tant qu'un enfant est abandonné dans la rue, il suffit de l'attestation du père ou de la mère (d'un seul) pour affirmer son identité ; mais dès qu'il a été recueilli, il faut 2 témoins pour constituer son état civil, admettant comme valable le double témoignage des parents. Mais, demanda R. Abahou, pourquoi faut-il le double témoignage des 2 parents? Soupçonne-t-on quelqu'un d'attester qu'un tel est son fils, si ce n'est pas? Un tel soupçon est possible à l'égard d'un enfant de prosélyte, recueilli dans le but d'hériter de ses biens. R. Simon ajouta : Tous nos rabbins de la captivité peuvent aussi attester, et nous l'avons entendu formuler par R. Ada b. Abouha, qu'une fois l'enfant recueilli, il faut le double témoignage. R. Ḥisda dit : il est vrai qu'avant d'être recueilli l'enfant pourra être reconnu pour sien par un seul des parents, lorsqu'il ne peut pas encore se déplacer seul ; mais dès qu'il le peut, cela ne suffit plus. Ainsi a dit R. Yoḥanan : pour les veaux et ânons qui sautent d'un endroit à l'autre, il n'y a pas présomption de possession (en raison du déplacement, il peut y avoir confusion avec d'autres).

R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : si entre 2 champs des biens abandonnés d'un prosélyte (qu'il suffit d'avoir émondés pour les acquérir) il y a un sentier étroit de séparation, et si l'on a sarclé l'un avec l'intention d'acquérir aussi l'autre, non le chemin de séparation, on aura seulement acquis le 1er champ, non le second.

R. Zeira demanda en présence de R. Yossé[2] : Qu'arrive-t-il si l'on se propose d'acquérir le sentier étroit de séparation entre les 2 champs? Il n'y a pas répondu. R. Hisda dit : pour les biens d'un prosélyte, si en l'émondant l'on a pris possession de la partie septentrionale en vue d'acquérir la partie septentrionale, ou la partie méridionale en vue d'acquérir la partie méridionale, sans appliquer son attention à acquérir la partie médiale, la partie septentrionale se trouvera seule acquise, non la partie méridionale (comme pour le sentier de séparation entre 2 champs d'un prosélyte). On enseigne plus loin (V, 9) : Celui qui achète du lin à son prochain ne l'acquiert qu'après l'avoir déplacé ; de ce qui adhère encore à la terre il suffit d'avoir détaché une parcelle pour acquérir l'ensemble ; selon Samuel, on n'acquiert alors que ce qui est détaché. R. Abdimé le marcheur (allant souvent à Babylone) dit : l'avis de Samuel se rapporte seulement aux biens d'un prosélyte (alors, la pensée seule du possesseur actuel ne suffit pas). R. Ḥisda observa au nom de R. Isaac : est-ce à dire que cette restriction a été émise par R. Abdimé pour que l'on n'objecte pas l'avis opposé de la Mischnâ, disant qu'il suffit d'avoir arraché une parcelle pour acquérir le tout? Ce n'est pas, et l'avis de Samuel se rapporte à n'importe quel bien. R. Ḥisda dit : lorsque quelqu'un dit à autrui d'attirer un animal pour constituer l'achat, l'animal lui

1. J., tr. Qiddouschin, IV, 2 (t. IX, p. 281). 2. Même traité, I, 5 (p. 228).

sera acquis de ce fait ; s'il lui dit d'acquérir ainsi ses petits, la transmission sera valable ; mais s'il lui dit d'acquérir l'animal avec ses petits, l'acquisition ne sera pas accomplie. Toutefois, dit R. Nassa, c'est vrai lorsque la bête ne porte pas (n'est pas enceinte) : mais lorsqu'elle porte, les petits font partie intégrante de la mère, comme un de ses membres (et la transmission est loi sible) — [1].

Là (§ 2), dit Samuel, la Mischnâ exprime l'avis de R. Ismaël et R. Akiba : mais selon les autres sages, si quelqu'un a entrepris en 5 années successives la moisson, la vendange et la cueillette des olives, il y a présomption qu'il est le vrai propriétaire du champ. De même, Rab dit que la Mischnâ exprime l'avis de R. Ismaël et R. Akiba ; selon les autres sages, il faut 3 années complètes, jour pour jour. R. Samuel b. Nahman dit au nom de R. Jonathan : le désaccord d'opinion au sujet des 3 ans de possession se renouvelle pour les années de sécheresse [2] prédites par Elie (I Rois, XVII, 1, XVIII, 1).

3. La Palestine, par rapport à la possession, est divisée en 3 parties, savoir : la Judée, la Pérée, et la Galilée. Si donc le propriétaire d'un champ se trouve p. ex. en Judée, et si un autre prend en possession le champ qui se trouve en Galilée et dit qu'il l'a acheté (en se fondant sur les 3 ans de la possession comme d'une présomption), ou bien si le propriétaire se trouve en Galilée et un autre prend en possession le champ qui se trouve en Judée, une telle prise de possession est de nulle valeur, sauf si le propriétaire se trouve dans le même pays que le champ. R. Juda dit : la loi exige une possession de trois ans pour le cas où le propriétaire serait au loin, p. ex. en Espagne, éloigné de son pays à la distance d'une année de marche ; il faut alors que le possesseur possède le champ pendant une année (pour que tous les habitants du pays l'apprennent) ; puis une 2e année pour qu'un voyageur arrive dans le pays où le propriétaire se trouve, et lui annonce l'usurpation de son champ, et une 3e année pour que le propriétaire puisse revenir faire opposition à cette occupation illégale.

Rab dit : la restriction de la Mischnâ, que pour la validité de la présomption de possession « le propriétaire doit se trouver dans le même pays que le champ », est applicable à l'époque du brigandage, où il y a de fréquents déplacements. Rab dit : sur les biens de celui qui fuit (et qui, se cachant, ne peut empêcher la prise de ses biens), il n'y a pas de droit de possession, pas plus qu'il n'y en a d'un pays à l'autre (si, étant dans une province, on prend en possession le champ situé dans une autre province) ; selon Samuel, dans l'un et l'autre de ces cas, la présomption de possession est admise. R. Nahman b. R. Isaac dit qu'un texte biblique confirme l'avis de Samuel qu'il y a droit de possession sur les biens du fuyard, en disant (II Chroniques, VIII, 6) : *Le roi lui donna un*

1. Suivent 2 passages déjà traduits, le 1er au tr. Demaï, VI, 3 (t. II, p. 197), le 2e au tr. Qiddouschin, IV, 2 (ibid). 2. V. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. 19.

eunuque (serviteur) ajoutant de lui restituer tous ses biens (la Sunamite ayant fui au pays des Philistins, à cause de la famine, ses biens étaient abandonnés ; et pourtant le roi dut donner l'ordre de les restituer, parce qu'en principe, elle n'y avait plus droit). R. Eléazar dit: si même on se trouve placé dans l'un de 2 municipes, πτόλις (pour πόλις), comme Selomi et Nebiro, séparés l'un de l'autre par le Jourdain (bien distincts, malgré leur proximité respective), et de là on voit qu'un individu prend possession de votre champ, pendant que l'on se tient sur son propre champ, cette prise de possession est nulle ; il faut, pour la faire valoir, se trouver dans la même ville et la même province. — [1].

R. Yossé b. Ḥanina demanda à. R. Yoḥanan: est-ce que la protestation du propriétaire contre l'usurpateur devra être faite par devant le tribunal pour valoir en droit? C'est inutile, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan (il suffit de la faire devant 2 témoins). Selon une autre version, R. Yossé b. Ḥanina demanda aux disciples de R. Yoḥanan si une telle protestation devra être formulée devant le tribunal pour devenir légale : R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan que c'est exigible devant le tribunal. Selon Samuel, le propriétaire n'eût-il fait sa réclamation que devant les ouvriers de l'usurpateur (qui ne le lui diront peut-être pas), elle suffit pour être valable. Faut-il que le réclamant proteste à chaque période de 3 ans, ou une seule protestation suffit-elle ? Elle suffit, comme le prouve ce fait : A Guidal b. Benjamin il était arrivé qu'un usurpateur s'était emparé de son champ; après une première protestation, il ne la renouvela plus, et la cause fut portée devant Hilqia b. Toubi, R. Houna, et Hiya b. Rab. Ce dernier dit à ses collègues : mon père (Rab) a décidé qu'après une réclamation faite pour la prise de possession pendant les 3 premières années, il n'est pas nécessaire de la renouveler. En effet, on a enseigné[2]: Si quelqu'un mange les produits d'un champ d'autrui pendant six ans, bien qu'aux trois années le propriétaire ait protesté, et à la fin des 6 ans l'usurpateur prétend que le champ lui a été vendu ou donné, lorsque c'est là le premier argument (si, jusque là, l'usurpateur n'avait pas fait valoir de raison), la prise de possession sera nulle ; car une prise de possession non soutenue par des arguments juridiques dès le principe, est nulle. Samuel dit[3] : si nous agissons ainsi (sans mieux approfondir la question de droit), nous ne laisserons aucun répit aux grands docteurs en Israël (il n'y a pas de doute à cet égard).

4. La possession d'un immeuble n'a aucune valeur, si le possesseur ne dit pas de quel droit il a possédé l'immeuble; ainsi, lorsqu'un individu dit à un autre : « que fais-tu dans mon domaine? » et l'autre répond « je l'ai possédé le temps légal de la présomption, parce que tu me l'as vendu, ou donné, ou parce que ton père me l'a vendu ou donné », l'argument a une valeur légale[4]. Mais si le défendeur répond : « je l'ai

1. Suit un passage traduit tr. Yebamoth, XII, 1 (t. VII, p. 170). 2. Tossefta ch. 2. 3. Comp. ci-dessus, tr. Baba mecia', V, 1. 4. Il prouve que le posses-

possédé le temps légal, parce que personne n'y a mis d'opposition », la possession est de nulle valeur (et ce propriétaire reprend son bien). Si le défendeur répond : « je l'ai possédé le temps légal, parce que je l'ai hérité de mon père », l'argument est valable, et l'on n'est pas obligé de dire de quel droit son père l'a possédé (car les enfants peuvent ignorer les affaires de leur père) [1].

5. [Les ouvriers qui travaillent dans les champs], les associés, les fermiers et les tuteurs ne peuvent pas invoquer la possession comme preuve d'achat du champ cultivé par eux. Le mari ne peut pas l'invoquer comme preuve d'avoir acheté le champ de sa femme, cultivé par lui, ni la femme ne peut l'invoquer pour le champ de son mari, ni le père pour les biens de son fils, ni le fils pour ceux de son père. Toutefois, celle d'une certaine durée (d'ordinaire 3 ans) s'applique seulement au cas où un individu est un possesseur de l'immeuble [2]. Mais si l'individu ne possède pas encore le champ[3], savoir si l'on reçoit un immeuble en don, ou si les frères se partagent l'héritage, ou si chacun veut faire l'acquisition définitive de sa part, ou si l'on veut faire l'acquisition des biens d'un étranger qui est mort sans héritiers (lesquels biens, par conséquent, appartiennent au premier venu), dans tous les cas, on peut en faire l'acquisition définitive, aussitôt qu'on a fait un acte de prise de possession, p. ex. si l'on a clos la maison, ou si on l'a entourée d'un mur, ou fait une ouverture, si peu que ce soit.

Samuel dit : on n'admet pas dans le texte mischnique la catégorie des associés. Est-ce à dire qu'ils ne sont pas sujets à la règle de la présomption de possession ? Samuel n'a-t-il pas dit que si l'un des associés va seul planter dans le sol commun, il est considéré comme ayant planté dans le sol d'autrui ? (N'est-ce pas dire que l'associé ne peut pas seul prendre possession, et qu'il est considéré comme le fermier du bien d'autrui) ? Il est vrai, fut-il répondu, que l'associé a des droits limités lorsque l'autre associé est présent (en ce cas, chacun d'eux cultive séparément sa part du champ), et lorsque Samuel s'étonne de ce que l'on mette en doute le droit de l'associé à prendre possession, il s'agit d'un côté du sol dont l'autre associé est absent (en raison de la prise de possession par un seul de tout le champ, durant les 3 ans, l'argumentation de la vente d'un côté du sol est admise). A la place de la catégorie non admise par Samuel dans la Mischnâ, laquelle faut-il lui substituer ? Celle des ouvriers et celle des brigands (leur prise de possession est nulle). Si un propriétaire voyant son

seur l'a acheté, ou reçu en don ; sans quoi, l'ancien propriétaire ne le lui aurait pas laissé sans opposition. 1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Kethouboth, II, 2 (t. VIII, p. 24). 2. Il invoque son état comme preuve d'acquisition légitime, faite depuis longtemps. 3. Aucune durée n'est exigible si l'on veut acquérir le champ, sans l'acheter. 4. Le long espace de temps passé sur le sol pour un travail ne constitue pas la prescription. 5. Si même ceux-ci invoquent

esclave auprès de l'ouvrier, ou son linge chez le blanchisseur, réclame à l'un son esclave, ou à l'autre son linge, et l'ouvrier prétend avoir reçu l'esclave en don (pour lui enseigner son métier), ou le blanchisseur prétend avoir acheté le linge, cette assertion ne suffit pas à constituer la possession ; mais si le propriétaire voit son bien aux mains d'un tiers, qui prétende le tenir de l'ouvrier ou du blanchisseur, lequel argue avoir reçu l'ordre de vendre l'esclave, ou de donner le linge, on le croit et la prise de possession sera valable.

Pour « les fermiers », est-il dit, il n'y a pas de durée constituant la possession. C'est vrai, dit R. Houna, pour le fermier constant, non pour celui qui l'est momentané. R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux que même le fermier momentané ne peut pas prendre possession par suite de l'occupation prolongée, car le propriétaire peut dire que par satisfaction de sa gestion il l'a laissé là longtemps, tout en l'ayant engagé seulement en principe pour un moment. Ailleurs (à Babylone), on a dit : le fermier auquel le propriétaire est accoutumé) ne peut pas arguer de la durée de possession pour acquérir le champ ; mais le fils du fermier peut invoquer cet argument. R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux : comme le fermier même, le fils de fermier ne peut pas arguer de la durée de possession pour prétendre acquérir le champ, car le propriétaire du champ peut encore répliquer : par suite de la satisfaction que m'a procurée le père, j'ai laissé longtemps le fils en possession de mon bien, que je revendique. Or, R. Yoḥanan a dit : un fermier qui succède à un autre fermier ne peut pas faire valoir la durée de possession, car c'est l'usage des fermiers de se nommer des successeurs.

En vérité, l'homme généralement gère les biens de sa femme ; il n'y a pas lieu de ce fait d'invoquer le droit de prescription, et s'il est dit : « le mari ne peut pas l'invoquer comme preuve qu'il a acheté le champ de sa femme cultivé par lui », c'est vrai tant qu'elle vit ; mais une fois qu'elle est morte, le mari peut faire valoir le droit de prescription contre les héritiers de la défunte. « Ni la femme, est-il dit, ne peut l'invoquer pour le champ de son mari » ; c'est également vrai tant qu'il vit ; mais après qu'il est mort, elle peut revendiquer le champ en vertu de la durée de sa possession. « Ni le fils, pour le champ du père, ni le père pour le champ du fils » ; pour l'un et l'autre, il s'agit aussi du vivant du propriétaire, mais après le décès de ce dernier, la revendication est admise.— Quant à l'érection d'un mur, ou l'ouverture d'une brèche, « si peu que ce soit », Rab dit : il suffit d'avoir réduit la brèche à moins de 10 palmes (pour simuler la clôture), ou de l'avoir agrandie au delà de 10 p. (pour qu'il y ait une ouverture). Selon Samuel, même en ouvrant où il n'y a pas lieu, ou en faisant une clôture où il n'y a pas lieu, il y a prise de possession. Aussi a-t-on enseigné : si l'acquéreur a négligé de prendre possession du bien, le vendeur peut le reprendre ; cet acte annule la vente, ou le don.

6. Si deux témoins ont déposé qu'un tel individu a possédé le champ

les témoins devant qui l'aveu de transmission a été fait, on dit que ceci a eu lieu par l'effet de la terreur.

d'un autre pendant 3 ans et l'on trouve que ces témoins sont faux, ils doivent payer au propriétaire toute la valeur du champ qu'ils ont voulu lui faire enlever. S'il y avait trois séries de deux témoins, chacune pour l'une des 3 années de possession, et ils sont démentis tous, chaque groupe paiera le tiers de la valeur du champ ; s'il y avait 3 frères, dont chacun dépose son témoignage pour une année, et un autre qui dépose pour tous les 3 ans, ils comptent pour 3 groupes séparés, et leur témoignage est admis. S'ils sont tous démentis, ces 3 groupes comptent pour un (en ce sens qu'ils ne paient chacun que le tiers de la valeur du champ).

7. Voici les choses pour lesquelles on peut invoquer la possession d'usage, et voici celles pour lesquelles on ne peut pas l'invoquer. Si un individu avait placé pendant trois ans sa bête dans la cour d'un autre, ou s'il y avait pendant 3 ans son four ou son moulin, ou s'il élevait ses poules dans la cour de l'autre, ou s'il y mettait son fumier, il ne peut pas invoquer la possession d'usage[1].

Mais si l'individu a fait dans la cour de l'autre une haie de séparation haute de 10 palmes pour sa bête, ou pour son four, ou pour son moulin, ou s'il a introduit ses poules dans la maison de l'autre, ou s'il a fait dans la cour de l'autre une élévation de 3 palmes, ou une excavation d'autant pour son fumier, il peut invoquer la possession d'nsage[2].

Les « témoins convaincus de faux doivent payer au propriétaire toute la valeur du champ » (§ 6) ; car on suppose le cas où le réclamant aura dit «que fais-tu dans mon champ ? Je l'ai en vertu des 3 années de prescription » si alors il ne peut pas confirmer son assertion de possession par témoins, l'usurpateur devra rendre, outre le terrain, les produits qu'ils en a tirés pendant les 3 années. Lors donc qu'après avoir produit des témoins confirmatifs de son droit ils ont été convaincus de faux, ceux-ci qui ont voulu contribuer à déposséder le véritable propriétaire, et, de plus, à ne pas lui faire restituer les fruits consommés pendant 3 ans, seront condamnés à payer le tout (ces 2 points). Il en résulte, dit R. Zeira[3], que le faux témoin ne devient pas seulement impropre à partir du moment de la conviction de faux en justice, mais par son dire même (rétroactivement).

Selon R. Eléazar (§ 7), les associés permettent d'ordinaire l'un à l'autre d'y élever des poules.

R. Yossé dit que la Mischnâ loin de s'exprimer ainsi dit : « Il leur est défen-

1. Tout cela, dit le commentaire, peut s'enlever à chaque instant ; le propriétaire de la cour peut donc dire : je l'ai permis jusqu'à présent, maintenant je ne veux plus le permettre. 2. Il peut dire à son voisin : tu m'as vendu ou accordé le droit de faire cet usage ; si tu ne me l'avais pas vendu ou donné, tu ne m'aurais pas laissé cet usage pendant 3 ans sans y faire opposition. 3. Ci-dessus, tr. Baba qamma, VII, 3 ; Cf. tr. Maccoth, I, 8. 4. J., tr. Nedarim, V, 1 (t. VIII, p. 195).

du à tous deux d'ériger dans la cour commune un moulin ou un four, ou un poulailler ». A ce sujet R. Eléazar dit : l'acte d'élever les volailles dans une cour qui ne vous appartient pas, constitue une présomption de possession (non dans la cour de 2 associés). Cet avis est bien fondé, ajoute R. Yossé, en vertu de ce dilemme : ou bien l'élevage a eu lieu avec l'autorisation du propriétaire, et celui-ci ne réclamera rien ; ou bien, l'élevage a eu lieu sans autorisation, mais aussi sans réclamation du propriétaire, ce qui équivaudra à une présomption de possession.

8 (6). On ne peut pas invoquer le droit de possession (même après 3 ans d'usage) d'une rigole d'eau aboutissant dans l'immeuble d'un voisin ; mais ce droit de possession est applicable à la place que le tuyau occupe. Il y a droit de possession pour une gouttière située dans les mêmes conditions. Il n'y en a pas pour une échelle égyptienne (courte), mais il subsiste pour l'échelle tyrienne (longue). Il n'y en a pas pour la fenêtre égytienne [1], mais il subsiste pour la fenêtre tyrienne ; on nomme fenêtre égyptienne l'espace si étroit que la tête d'un homme ne peut pas passer au travers. R. Juda dit : si elle est entourée d'un carreau de bois, même en étant trop étroite pour laisser passer une tête d'homme, on lui applique le droit de possession.

9. Tout pignon (s'avançant sur la cour d'autrui), ayant au moins une largeur d'un palme, constitue un bien avec droit de possession [2] dont le voisin peut interdire la présence [3] ; à moins d'un palme, il ne constitue pas un bien entraînant possession et ne peut pas être interdit.

Resch Lakisch dit (§ 8) : la possession d'une rigole d'eau ne suffit pas pour avoir la faculté de l'allonger ou de l'élargir (sans la permission du voisin) ; selon R. Yohanna, le droit de possession ne s'étend pas au côté entier (en ce sens que le possesseur de l'immeuble voisin a la faculté de faire dévier l'écoulement sans l'arrêter complètement). En effet, on a enseigné (à l'appui de ce dernier) : la présence d'une rigole comporte un droit de possession sur 4 coudées. Or on entend par là que sur ce côté entier (dans cette direction), le voisin ne peut pas s'y opposer : de même pour la rigole, la privation de possession s'applique à tout ce côté. On a enseigné aussi de même [4] : l'emplacement occupé dans la cour par la rigole est acquise à celle-ci ; mais le lieu de son écoulement dans la cour ne lui est pas acquis (le propriétaire aura la faculté de le détourner.

A l'école de R. Yanaï on a dit [5] (au sujet de l'échelle) : jusqu'à 3 marches, on ne le considère que comme escabeau ; au delà, c'est une échelle. Sous quel rapport a-t-on établi cette distinction ? Selon R. Ila, on l'a fixé

1. Cf. G. Hoffmann, dans la Zeitschrift fur alttest. Wissenschaft, 1882, p. 55.
2. Vis-à-vis de lui le propriétaire peut défendre de construire. 3. Avant son érection, le voisin peut empêcher la construction. 4. Tossefta, ch. 2. 5. J. tr. Sabbat, III, 6.

ainsi au nom de R. Yanaï par rapport à l'impureté (laquelle ne se propagera que sans escabeau) ; selon R. Ḥiskia, l'école de R. Yanaï s'est préoccupée de le question du droit de possession[1] ; enfin, selon R. Yossé, il s'agit du repos sabbatique. A la question faite[2] s'il est permis d'ouvrir une fenêtre égyptienne sur la cour de son associé, à une hauteur de plus de 4 coudées, il a été répondu que c'est permis, car on ne peut priver personne d'agir à cette élévation ; sur quoi R. Oschia dit : c'est vrai pour la cour ; mais en face du toit d'un voisin, celui-ci peut s'y opposer, à n'importe quelle hauteur (car il serait gêné par cette vue). Lorsque R. Oschia entendit professer cette règle, il rougit de ne pas être nommé et à ce sujet remarqua qu'il avait professé cet avis.

R. Ila dit au nom de R. Yanaï (§ 9): dès qu'un pignon s'avance à l'étendue d'un palme, on peut le faire avancer en longueur autant que l'on veut, ou autant en largeur. Nathan b. R. Oschia adopte pour mesure d'extension permise l'espace qui sépare une maison de l'autre[3].

10 On n'a pas le droit d'ouvrir une fenêtre sur la cour de son voisin, quand même on aurait sa part dans cette cour. Si un individu a acheté une maison qui s'ouvre sur une cour, il n'a pas le droit d'y faire une autre porte pour qu'elle s'ouvre aussi sur une autre cour, quand même il aurait sa part dans cette cour.

(11). Si deux individus ont leurs maisons dans une cour qui leur appartient à tous les deux, ils ne doivent pas les ouvrir sur cette cour, ni une porte vis-à-vis de la porte du voisin, ni une fenêtre vis-à-vis de celle du voisin. Si la fenêtre était petite, on n'a pas le droit de l'agrandir sans la permission du voisin ; s'il n'y avait qu'une fenêtre, on n'a pas le droit d'en ouvrir une autre. Mais si le voisin demeure de l'autre côté de la rue, on peut ouvrir une porte vis-à-vis de celle du voisin, ou une fenêtre vis-à-vis de celle du voisin ; on peut aussi l'agrandir et en faire deux pour une.

D'une part, on semble dire (par la défense d'ouvrir sur une cour commune une porte vis-à-vis de la porte d'un voisin) qu'il est permis d'établir une porte vis-à-vis de celle d'autrui dans tout autre lieu ; tandis qu'il résulte au contraire de la fin qu'il est permis d'ouvrir aussi une porte vis-à-vis d'autrui, si ce dernier est « de l'autre côté de la rue », mais p. ex. dans une impasse fermée ce serait interdit ? Non, c'est permis dans une impasse (malgré la fréquence des passants), et ce n'est interdit que dans la cour commune. Mais n'a-t-on pas enseigné[4] : comme les habitants d'une même cour peuvent s'interdire réciproquement un usage gênant les autres (comme celui d'ouvrir une porte, dont la vue est un embarras), de même les habitants d'une impasse peuvent prononcer l'un envers l'autre le même interdit ? Cet avis n'est pas une

1. Jusqu'à 3 échelons, c'est un siège. 2. J., tr. Yebamoth, XII, 3 fin. 3. Cette phrase, selon le commentaire *Pné-Mosché*, devra être placée en tête du § suivant. 4. Tossefta, ch. 2.

opposition, dit R. Ila : dans notre Mischnâ, il est dit qu'il est permis d'ouvrir une porte sur une impasse, dans l'hypothèse que les habitants l'ont permis (ils ne peuvent plus s'y opposer) ; dans l'enseignement opposé, on suppose que l'autorisation des habitants a été refusée ; alors c'est défendu. Sur la suite du même enseignement (disant qu'il y a interdit réciproque, lorsqu'à côté du puits déjà existant dans la cour d'autrui ce dernier veut creuser un second puits), R. Yoḥanan ajoute : il y a là cette distinction à noter que le sol du jardin est sujet à être creusé[1]. Mais, objecta R. Nassa, n'arrive-t-il pas que l'on reconstruit les ruines ? (Puis donc qu'il peut arriver au propriétaire de la cour d'être dans le cas d'ouvrir là une porte, ne peut-il pas l'interdire au voisin ? Question non résolue). R. Jacob b. Aha dit que l'on a enseigné là (à Babylone) : si l'on ouvre une fenêtre sur le mur de la cour, se trouvant à 4 coudées de la place où se tient le voisin, il faut aussitôt boucher de la main droite ce que l'on a ouvert de la gauche. Que dire si le voisin assiste sans s'y opposer ? Il peut répliquer : cela m'amusait de te voir travailler en vain. Mais que dire s'il passe les moellons ? Il peut encore répliquer que c'était pour rire. Si 5 portes sont ouvertes l'une en face de l'autre, elles propagent l'impureté[2], l'ouverture fût-elle petite comme le trou d'une vrille. Ceci confirme le dire des architectes : une fenêtre ouvrant sur la chambre, στιβάδιον, a seulement pour but de donner du jour. La fenêtre qui n'a pas cette qualité, et par suite ne comporte pas la faculté d'acquêt, ne propage pas non plus l'impureté.

12. Il ne faut pas faire de fosses souterraines, ni puits, ni grottes, dans la rue ; R. Eléazar le permet, si une voiture remplie de pierres, peut passer là sans s'enfoncer[3]. Le maître d'une maison ne doit pas laisser les saillies de son mur[4] s'étendre jusque dans la rue[5] ; il peut le faire, s'il n'a pas élevé le mur à la limite de son domaine, mais en dedans, de sorte que les saillies ne s'étendent pas au de là de son domaine. Si un individu achète une maison dont les murs ont des saillies, il peut les laisser (il n'est pas obligé de les couper).

Si la maison achetée, « dont les murs ont des saillies », tombe en ruines, et le propriétaire veut la reconstruire telle qu'elle était, avec murs semblables, R. Yohanan dit que l'avantage de la modification est au profit des riverains (les murs ne devront plus avoir de saillies) ; Resch Lakisch n'en fait pas profiter les autres (le droit acquis est maintenu). A l'appui de chacun de ces avis, on peut invoquer un enseignement. En faveur de l'avis de R. Yoḥanan, il est dit plus loin (VI, 4) : « Si le champ de quelqu'un est coupé par la voie publique et le propriétaire a fermé cette voie en donnant une autre au public, les passants peuvent (à leur gré) se servir du nouveau chemin, ou de l'ancien » (de

1. En raison de la possibilité, on a la latitude de le permettre ou de le défendre ; mais ici, pour l'impasse, ladite ouverture est permise, en supposant qu'il s'agit du fait accompli. 2. Ibid., tr. Oholoth, ch. 4. 3. Cf. tr. Biccourim, I, 1 ; tr. Baba qamma, V, 9. 4. Littéralement : les pignons et le balcon, ξυστός. 5. Elles pourraient endommager les passants dans la rue.

même ici, par suite de la ruine, l'espace redevenu libre est pour ainsi dire acquis au public). D'autre part, un autre enseignement confirme l'avis de Resch Lakisch, en disant [1] : Si un individu achète une maison dont les murs ont des saillies, et elle tombe en ruine, le propriétaire a le droit de la reconstruire en son état primitif d'acquêt.

CHAPITRE IV

1. Si l'on dit vendre une maison, la pièce latérale [2] n'y est pas comprise, quoiqu'elle soit ouverte dans la maison; dans la voûte d'une maison n'est pas comprise non plus la pièce qui est en dedans (quoiqu'elle s'ouvre sur l'intérieur du clos), ni le toit s'il avait une balustrade haute de 10 palmes; selon R. Juda, n'y eut-il que la forme d'une porte n'atteignant pas la hauteur de dix p. elle n'est pas comprise dans la vente.

R. Nahum dit au nom de R. Hiya b. Aba : on ne comprend pas dans la vente l'enclos latéral, si celui-ci occupe un espace d'au moins 4 coudées carrées sur une hauteur de 10 coudées, outre que cet espace devra être couvert et clos (sans quoi, il est englobé dans le reste de la construction). Il est étonnant, dit R. Zeira, que R. Hiya b. Aba vous ait exposé tant de conditions réunies! — « Ni le toit, est-il dit, s'il avait une balustrade haute de 10 palmes » ; faut-il absolument une balustrade (pour constituer une place à part), ou si derrière la construction l'espace est occupé par des colonnes sur lesquelles des troncs χαλινός, se trouvent en travers, en est-il de même ? On peut le savoir de ce qu'il est dit ensuite : « selon R. Juda, même la forme d'une porte n'atteignant pas la hauteur de dix palmes, ne sera pas comprise dans la vente » ; il en résulte que l'avis de R. Juda, relatif à la forme d'une porte, se réfère à l'avis de son interlocuteur exigeant absolument une balustrade haute de dix palmes (rien autre).

2. Si, l'on vend un bâtiment, la citerne n'est pas vendue, quoiqu'il ait été écrit dans l'acte qu'il vend le bâtiment avec sa profondeur et sa hauteur. Le vendeur est obligé d'acheter le droit de passer par le bâtiment pour arriver à sa citerne ; telle est l'opinion de R. Akiba. Les autres docteurs disent qu'il n'a pas besoin de l'acheter. R. Akiba, d'accord avec les autres docteurs, dit que le vendeur n'a pas besoin d'acheter le passage, s'il a écrit dans l'acte qu'il vend le bâtiment, *excepté la citerne*. Si un individu vend la citerne à l'un, en gardant le bâtiment à un autre, R. Akiba dit que l'acheteur n'a pas besoin d'acheter le droit de passer par le bâtiment ; les autres docteurs disent qu'il doit l'acheter (s'il ne l'ac-

1. Tossefta, ch. 2. 2. Ou : ce qui l'entoure comme un voile; Cf. tr. Nedarim, VII, 4.

chète pas, il sera obligé de passer par un autre chemin moins commode).

3. Si un individu vend une maison, il comprend dans la vente les choses fixes qui s'y trouvent comme la porte, ou le mortier ou la meule qui est fixe, στρόβιλος, mais non pas celles qui s'enlèvent comme la clef, ou le four, ou la meule mobile. S'il a dit qu'il vend la maison et tout ce qu'il y a dedans, toutes ces choses sont vendues, comme en vendant le four, le fourneau est inclus.

Pourquoi dans l'acte de vente est-il question de « profondeur et hauteur » (§ 2) si la citerne n'est pas compris? Cette stipulation permet à l'acquéreur de creuser où il veut, ou de surélever sa maison à son gré (non d'user de la citerne déja bâtie). R. Aba b. R. Houna dit au nom de Rab : on adopte pour règle l'avis de R. Akiba dans notre Mischnâ, qui équivaut à celui des sages interlocuteurs de R. Ḥiya dans une Braïtha (où ils disent que la vente faite libéralement est valable). Selon R. Zeira ou R. Jérémie au nom de Rab au contraire, l'avis prédominant de R. Akiba correspond à celui de R. Ḥiya, équivalant aux autres sages, qu'à Babylone on permute avec R. Akiba. — [1].

Il faut rectifier ainsi un passage de la Mischnâ (§ 3) : S'il vend une partie, savoir le mortier qui est creusé (dans le roc ou adhérent au mur), non posé là[2], etc.

4. Si un individu vend une cour, il a compris dans la vente les maisons, les citernes et les caves qui s'y trouvent, mais non pas les choses qui s'enlèvent ; s'il a dit qu'il vend la cour avec tout ce qui est dedans, toutes ces choses sont vendues ; cependant même dans ce cas, la maison de bains et le pressoir n'y sont pas compris. R. Eleazar dit : Celui qui vend une cour n'a vendu que l'air de la cour[3].

R. Isaac demanda comment, selon la pensée des sages, il faut entendre la Mischnâ ? S'agit-il de la vente simple d'une cour, comprenant dans les constructions, le puits, la citerne, et les grottes, à l'exclusion des objets mobiliers, ou bien ces derniers ne seront-ils exclus de la vente que si le vendeur a formellement dit vouloir céder la cour avec les parties construites, savoir le puits, la citerne, la grotte, tandis que si la vente avait été faite en termes vagues, les objets mobiliers y seraient-ils compris ? De même, R. Isaac demanda comment il faut entendre l'avis de R. Eleazar (à la fin)? Est-ce qu'en cas de vente indéterminée de la cour, on cède seulement l'air, et seulement lorsque le vendeur a spécifié vouloir la céder avec tout ce qu'elle contient, la vente comprendra toutes les constructions de la maison, avec le puits, la citerne et les grottes, à l'exclusion des objets mobiliers, ou bien même en ce cas les objets mobiliers sont-ils inclus dans la vente? Je ne doute pas, répond R. Yoḥanan,

1. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, XIII, 7 (t. VIII, p. 155). 2. Tosefta, ch. 2. 3. Le jour qu'elle donne, non ce qui ouvre sur elle.

qu'il s'agit au commencement d'une vente indéterminée de la cour, et je le prouve par l'enseignement énoncé à l'école de Lévi[1], où il est dit : s'il y a là des portes ouvrant vers l'intérieur, elles seront considérées comme vendues ; si elles ouvrent vers l'extérieur, elles ne sont pas vendues ; si elles ouvrent dans les 2 sens, vers l'intérieur et vers l'extérieur, elles sont vendues (donc, hors de là, il s'agit d'une vente en termes vagues).

5. Si un individu vend un pressoir, il a compris dans la vente toutes les choses fixes qui s'y trouvent, savoir le bas sin, la pierre de compression et le double tronc, ou piédestal [2], savoir les fourneaux, la roue (pour puiser) et les poutres ; s'il a dit qu'il le vend avec tout ce qui est au dedans, toutes ces choses sont aussi vendues. Selon R. Eleazar, la vente du pressoir implique la poutre de pression.

Le pressoir même qui ne comporterait pas une poutre de pression ne serait pas considéré comme tel (ne pourrait pas servir) ; comment donc admettre (selon le préopinant) que la vente du pressoir n'implique pas la poutre ? En effet, outre l'opinion de R. Eléazar (dans la Mischnâ) il a été enseigné [3] en son nom : celui qui vend un pressoir vend en même temps les cuves, les ustensiles afférents, les pierres à écraser, et la meule inférieure (fixe), non la meule supérieure, ni les sacs, ni les grandes bourses qui y sont jointes d'ordinaire ; ces derniers objets seront seulement inclus si le vendeur a déclaré à l'acquéreur qu'il lui cède le pressoir avec tout son contenu ; cependant, en aucun cas, on ne considère comme vendus les revêtements extérieur et intérieur du pressoir, ni le tronc durci, que celui-ci contient (comme base).

6. Celui qui vend à autrui un bain ne lui vend, ni les cloisons (ou planches), ni les sièges, ni le linge de bain, βαλανεῖον ; mais s'il déclare avoir vendu le bain avec tous les objets précités, le tout sera tenu pour vendu. En aucun cas, la vente ne comprendra les réserves d'eau, ni les amas de bois.

On a enseigné : celui qui vend un établissement de bains vend du coup les pièces intérieures et extérieures, la colonnade (ἡ βασιλική), la cheminée, κάμινος, et la guérite du servant de bain, *Olearius* (le frictionneur), mais ni la tourelle, ni la marmite (où l'on chauffe l'eau). Selon R. Simon b. Eléazar, l'emplacement réservé au maître du bain (balnearius) est compris ni dans la vente, non cel où se tient le servant, sauf le cas où le vendeur a déclaré céder le bain avec tout son contenu. Malgré cette extension, en aucun cas, la vente ne comprendra les réservoirs d'eau dont on se sert l'été et l hiver, ni le magasin au bois. Si le vendeur a déclaré vouloir céder le bain avec tous ses ustensiles (le service complet), le tout sera considéré comme vendu.

1. Cf. ci-après, X, 6. 2. Pour le terme Mischnique בתולות (littéralement : les vierges), le commentaire offre deux équivalents en langue romane : איזמיילן (? *gemelli*) et שרורש, *serors*. 3. Tossefta, ch. 2.

7. Si un individu vend une ville, il a compris dans la vente les maisons, les puits, les cavernes, les maisons de bains, les colombiers, les pressoirs, les jardins (destinés aux promenades, ou les champs qui entourent la ville); mais il n'a pas compris les objets mobiliers. S'il a dit qu'il vend la ville avec tout ce qui s'y trouve, il a vendu même les bestiaux et les esclaves qui y sont. R. Simon b. Gamaliel dit : Si un individu vend une ville, il a compris aussi dans la vente la douane, σημαντήρ.

La vente de la ville, dit R. Simon b. Gamaliel, comprend le douanier, mais non le gérant, οἰκονόμος [1], sauf le cas où le vendeur a déclaré qu'il la cède avec tout son contenu. Malgré cette extension, en aucun cas, on ne considère comme vendus ni les lignes de maisons voisines, ni les rocs (blocs de pierre) que l'on en extrait, ni les viviers (vivarium) contenant des bêtes sauvages ou des oiseaux, ou des poissons. Par lignes du voisinage, on entend la banlieue (ou les champs additionnels) et les hameaux suburbains. Quant à la partie séparée de la ville par un étang, ou un cours d'eau, selon les uns, elle est comprise dans la vente ; selon d'autres, elle ne l'est pas. Au dire de R. Ḥisda, ces 2 avis ne sont pas opposés : le premier se réfère à la partie sise dans la limite sabbatique (à 2000 pas) ; le 2e avis se réfère à la partie sise au delà.

8. Si un individu vend un champ, il a compris dans la vente les pierres nécessaires au champ[2], les échalas des vignes, les épis non moissonnés, une haie de joncs inférieure à la contenance d'un quart de *saa*, ou une guérite de gardien non pourvue de ciment (exposée à la dislocation), un jeune caroubier non encore greffé, un jeune plant de sycomores (tous objets annulés par leur peu de valeur) ; mais une telle vente ne comprend ni les pierres inutiles au champ, ni les échalas dont la vigne peut se passer, ni le épis moissonnés.

(9). Si un individu vend un champ, quoiqu'il ait dit qu'il le vend avec tout ce qui s'y trouve, il n'a compris dans la vente, ni une grande haie de joncs, ni la guérite cimentée, ni un caroubier greffé, ni un sycomore étendu, ni la citerne, ni le pressoir, ni le colombier, bien qu'ils soient vides ou pleins. Le vendeur est alors obligé d'acheter le droit de passer par le champ (pour arriver à la citerne, ou aux autres objets); telle est l'opinion de R. Akiba. Les autres docteurs disent qu'il n'a pas besoin de l'acheter. R. Akiba, d'accord avec les autres docteurs, reconnaît que le vendeur n'a pas besoin d'acheter le passage, s'il a spécifié lors de la cession qu'il vend le champ seul, excepté les dites choses. Si un individu cède à autrui (la citerne, ou le pressoir, ou le colombier, en gardant le champ), R. Akiba dit dit que l'acheteur n'a pas besoin d'acheter le droit

1. Selon la version de la Tossefta, ch. 2. qui a le mot אנקלמס, il s'agit peut-être du greffier, par dérivation de κάλαμος. 2. Après la moisson, on laisse les gerbes se dessécher, et on y met des pierres pour que le vent ne les enlève pas.

de passer par le champ. Les autres docteurs disent qu'il doit l'acheter[1].

(10). A toutes les choses susmentionnées, il est fait une réserve : elles ne sont pas comprises dans la vente du champ, mais elles sont comprises dans le don[2]. Si des frères se partagent entre eux les champs de l'héritage, celui qui prend le champ a droit à tout ce qui s'y trouve. Si un individu a acquis par l'acte de la prise de possession le champ d'un étranger mort sans héritiers, il a acquis tout ce qui s'y trouve. De même, celui qui le consacre au culte consacre en même temps tout ce qui s'y trouve. Selon R. Simon, celui qui consacre ainsi un champ n'a englobé dans cette consécration que le caroubier greffé (de valeur) et le sycomore étendu[3] qui se trouveraient sur ce sol.

A l'école de R. Yanaï on a enseigné que, par « échalas des vignes » on entend : ceux qui les divisent. R. Ḥiya le grand demanda : s'il y a là des morceaux de joncs divisés pour séparer les vignes, sont-ils tous considérés comme nécessaires ? De même, R. Isaac b. Tablaï demanda : s'il y a là des tablettes (tabula) de marbre à répartir entre les murs, sont-elles considérées comme vendues dans l'ensemble ? Enfin R. Juda b. R. Ismaël demanda : s'il y a là des briques destinées à former le cadre des fenêtres, font-elles partie de la vente ? (questions non résolues). R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : une plate-bande de champ, d'un espace de 6 palmes au carré, constitue un terrain à part, et n'est pas comprise dans la vente totale. R. Yoḥanan dit qu'au sujet de l'achat d'un sycomore étendu[4], situé dans la possession d'un voisin, il y a discussion entre R. Ismaël b. R. Yossé et les autres sages : selon R. Ismaël b. R. Yossé, le sol est acquis en même temps ; selon les autres sages, le sol n'est pas acquis. Mais, demanda R. Hiya b. Aba, si le voisin a vendu tous les arbres de son champ en se réservant pour soi le sycomore situé au milieu, est-ce à dire que, selon R. Ismaël b. R. Yossé, le sol reste acquis au possesseur du sycomore (au 1er propriétaire), et non selon les autres sages (qui déclarent que le sol ne fait pas partie de l'arbre) ? D'autre part, R. Isaac b. Tablaï demanda : si le voisin a vendu tous les arbres, en spécifiant un olivier placé à tel endroit, entend-on par là que tous les oliviers de cet endroit sont vendus du même coup ? (Ou, la spécification de tel olivier en particulier vise-t-elle la vente de cet olivier seul, à l'exclusion des autres ?) Enfin, R. Judan b. R. Ismael demanda (au sujet de la vente d'une haie formée de joncs) : si quelqu'un a acheté plusieurs sortes[5] de joncs, et qu'au milieu il se trouve un cèdre aussi gros que ceux de la Palestine, ce dernier sera-t-il compris dans l'achat ? (questions non résolues).

« A toutes les choses sus mentionnées, il est fait une réserve en cas de vente,

1. Sauf à passer par un chemin moins commode. 2. Si quelqu'un donne son champ, toutes ces choses sont comprises. 3. De plein rapport, en toute maturité. 4. Accompagné de deux autres arbres, dit le commentaire. 5. Littéralement : trois sortes.

non applicable au don ». D'où vient cette distinction entre le vendeur et le donateur ? C'est que, dit R. Aba b. Tablaï au nom de Rab, le donateur est d'ordinaire plus généreux que le vendeur; selon R. Samuel b. Nahman au nom de R. Jonathan, cela tient à ce que l'acheteur est d'ordinaire explicite à énumérer ce qu'il désire (donc, ce qui n'a pas été spécifié n'est pas acquis ; ce n'est pas le cas pour un don). Entre ces deux explications, quelle est la différence ? En cas de consécration, selon la première opinion, qui fonde la distinction sur la générosité du donateur, on peut faire valoir le même sentiment pour celui qui donne au culte ; mais, selon l'autre opinion, qui fait valoir l'exactitude de l'énumération, celle-ci est inapplicable à la consécration. La réserve faite, demanda R. Eléazar, est-elle applicable à toutes les ventes sus énoncées, ou ne se réfère-t-elle pas à l'achat du droit de passage ? On peut le savoir à l'aide de ce qu'il est dit: les frères qui se sont partagé l'héritage paternel ont droit réciproquement au chemin de passage (or, comme la Mischnâ parle du partage entre frères, après l'énoncé de la réserve au sujet du don, celle-ci ne se réfère pas au chemin de passage). Selon une autre version, R. Eléazar même résolut la question posée, en disant: « Si des frères se partagent entre eux les champs de l'héritage, celui qui prend le champ a droit à tout ce qui s'y trouve ; si un individu a pris possession du champ d'un étranger, il a acquis aussi tout ce qui s'y trouve, et de même la consécration d'un champ entraîne tout son contenu ; selon R. Simon, cette consécration englobe même le caroubier greffé et le sycomore étendu qui sont sur ce sol », tirant leur suc du terrain consacré (sans plus parler du passage). Or, selon ce dernier, en raison de ce qu'il n'est pas question du passage, les dits arbres profitent du sol sacré.

CHAPITRE V.

1. Si un individu vend un navire, il a compris dans la vente le mât[1], la vergue et l'ancre, ἐχενηΐς, avec tout ce qui est nécessaire pour la marche, mais il n'a pas compris dans la vente les esclaves (qui le conduisent), ni les grands sacs du bagage, ni le chargement, ἐνθήκη. S'il dit qu'il vend le navire avec tout ce qui s'y trouve, toutes ces choses sont vendues en même temps.

(2). Si un individu dit qu'il vend un char (carrum), il n'a vendu que la voiture, et non les mulets; s'il dit qu'il vend les mulets, il n'a pas compris dans la vente la voiture. S'il dit qu'il vend un joug, il l'a vendu seul et non les bœufs ; s'il dit qu'il vend les bœufs, il n'a pas vendu le joug. R. Juda dit: il faut voir à quel prix il a vendu le couple (pour savoir ce qu'il comprend) : s'il l'a vendu pour 200 zouz, il est évident qu'il a compris les bœufs dans la vente, car on ne donne pas 200 zouz

1. Dans son commentaire arabe sur la Mischnâ, Maïmoni rend ce mot par קלע.

pour un joug seul. Les autres docteurs disent : le montant du prix n'est pas une preuve de ce que l'on vend.

(3). Si un individu vend un âne, son harnais n'est pas compris dans la vente. Nahoum le Mède dit que le harnais y est compris. R. Judah dit que tantôt le harnais est compris dans la vente, tantôt il n'est pas compris (cela dépend de la manière dont le vendeur s'est exprimé). Ainsi lorsqu'en présence d'un âne pourvu d'un harnais, l'acquéreur dit au propriétaire « vends-moi ton âne que voici », le harnais sera compris dans la vente; mais si l'acquéreur dit : « vends-moi l'âne s'il est à toi », le harnais n'y est pas compris. Celui qui vend une ânesse cède en même temps l'ânon (l'on ne va pas sans la mère) ; mais si l'on vend une vache (dont on peut utiliser le lait à part), le veau n'est pas compris dans la vente. En vendant le monticule aux ordures, le fumier y est compris. En vendant le puits, on cède l'eau, comme en vendant un colombier, les pigeons y sont compris. En vendant la ruche, les abeilles sont comprises dans la vente. Celui qui acquiert les petits d'un colombier ne devra pas les enlever tous ; il laissera une première couvée sur place (pour ne pas détourner la mère), et prendra le reste. Celui qui acquiert une ponte d'abeilles (de l'année) prend tous les trois premiers groupes, puis en enlève un sur deux (sans dégarnir tout-à-fait la ruche). De même, celui qui achète les gâteaux de miel devra laisser deux gâteaux pour nourrir les abeilles qui restent. Enfin l'acquéreur des olives sur pied ne coupera pas les deux dernières branches, γορφίον, du bas.

On a enseigné[1] : le vendeur d'un navire cède en même temps l'échelle, *scala* (qui en fait partie), et la soute d'eau au fond ; mais il ne comprend dans la vente ni la cloison étanche ni l'enveloppe épaisse, ni le seuil, ni le cano ; selon Somkos, la vente comprend le canot[2]. — [3].

R. Samuel dit au nom de R. Jonathan : A celui qui veut en principe bâtir une ville, on accorde l'espace de 4 chemins vers les 4 points cardinaux. Quelle sera leur mesure, demanda R. Ḥanina devant R. Mena ? Auront-ils une largeur de 4 à 8 coudées, ou de 8 à 16 ? Ce sera de 8 à 16, fut-il répondu, afin que deux chars se croisant puissent passer librement.

2 (5). Si un individu achète 2 arbres dans le champ d'un autre,

1. Tossefta, ch. 4. 2. Selon le Lexique de J. Lévy, le דוגית (esquif, chaloupe, canot de marais), admis par Somkos, est le même que le dernier objet non compris dans la vente par le préopinant, sous le terme ביצית, et, selon notre lexicographe, ce dernier mot aurait été usité en Babylonie, et le précédent seulement en Palestine. Or, notre présent passage les cite tous deux tour à tour, avec le même sens, comme palestiniens. 3. Suivent 3 passages déjà traduits, le 1er, tr. Kilaïm, II, 6 (t. II, p. 240) ; le 2e, tr. Nazir, IX, 3 (t. IX, p. 187) ; le 3e, tr. Berakôth, II, 9 (t. Ier, p. 51). Cf. Graetz, ib. IV, 510.

il n'a pas acquis le terrain autour d'eux. R. Meir dit : le terrain est acquis. Si les branches s'étendent beaucoup, le propriétaire du champ n'a pas le droit de les couper; ce qui sort du tronc appartient à l'acheteur des arbres; ce qui sort de la racine appartient au propriétaire du champ. Si les arbres se dessèchent, l'acheteur n'a pas le droit d'en planter d'autres à leur place (n'ayant pas le sol à lui).

(6) S'il a acheté 3 arbres, il a acquis le terrain qui leur est nécessaire; si les branches s'étendent au delà de ce terrain, le propriétaire du champ peut exiger qu'on coupe ce qui dépasse le terrain de l'acheteur. Ce qui sort du tronc ou des racines appartient à l'acheteur; si les arbres se dessèchent, l'acheteur a le droit au terrain (pour en planter d'autres à leur place).

A l'école de R. Yanaï on a enseigné : la partie qui est toujours à l'ombre (sous terre) constitue la racine; celle qui est tournée vers le soleil (en haut) forme le tronc. R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé[1] : le produit de la racine et du tronc est considéré comme étant de la racine; mais ce qui sort du tronc seul est de l'arbre. R. Yoḥanan dit[2] : l'acquéreur de trois arbres achète en même temps le sol qui est entre eux, au dessous d'eux et aux alentours, dans l'étendue nécessaire à celui qui cueille des figues, ayant son panier à côté de lui. Quoi, s'écria R. Eléazar, un tel acquéreur n'a pas droit à un chemin de passage pour atteindre ses arbres (il doit payer ce droit à part), et il aurait droit en dehors de l'arbre à l'espace qu'occupe celui qui cueille les figues, ayant son panier à côté de lui (ce n'est guère possible).

3 (7). Celui qui vend la tête d'un animal de gros bétail ne vend pas pour cela les pieds, et de même en vendant les pieds, on ne vend pas la tête (tout est distinct). En vendant les poumons, on ne vend pas le foie; en vendant le foie, on ne vend pas les poumons. Pour le menu bétail au contraire, en vendant la tête on ne vend aussi les pieds; mais en vendant ces derniers, on ne vend pas la tête (part capitale). En vendant les poumons, on vend aussi le foie; mais avec ce dernier (inférieur), on n'a pas vendu les poumons.

R. Isaac demanda : si quelqu'un a vendu (du menu bétail) la moitié de la tête, a-t-il vendu en même temps la moitié des pieds, ou vendant la moitié des poumons, a-t-il cédé aussi la moitié du foie? (Ou n'est-ce vrai qu'en cas de vente totale?) On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit[3] : l'acquéreur des pattes telles qu'elles sont (sans les peser), ou de la tête telle qu'elle, ou des intestins tels quels, devra remettre au cohen les parts

1. Tr. Maasseroth, IV, 6 fin. 2. V. J., tr. Schebiith, I, 2 (t. II, p. 327)
3. Tossefta au tr. Houllin, ch. 9.

sacerdotales (l'épaule, ou la mâchoire, ou l'estomac), sans pouvoir rien réduire de ce chef sur le prix convenu de vente; celui qui achète un de ces membres au poids devra remettre au cohen les mêmes parts sacerdotales, mais en déduisant le montant sur la somme à verser au vendeur (donc, à défaut de vente au poids, le vendeur peut arguer avoir cédé la partie vendue, à consommer par le simple israélite, pour une moitié équivalente dans une autre part; cela prouve que la vente d'une moitié équivaut à la cession d'une moitié correspondante).

4 (8). Il y a quatre catégories de vendeurs. Si un individu dit vendre du bon froment, et il se trouve que ce blé est mauvais, l'acheteur peut annuler la vente; si le vendeur dit vendre du mauvais froment, et celui-ci se trouve être bon, le vendeur peut annuler la vente; s'il dit vendre du mauvais ou du bon, et il se trouve que le froment est comme il a été annoncé, personne ne peut annuler la vente; s'il dit vendre une sorte de marchandise, p. ex. rougeâtre, et il se trouve qu'elle est d'une autre sorte, p. ex. blanche, le vendeur ou l'acheteur peut annuler la vente; il en est de même s'il dit vendre du bois d'olive, et il se trouve que c'est du bois de sycomore, ou vice-versa, ou s'il dit vendre du vin, et c'est du vinaigre, ou à l'inverse.

(9). Si l'acheteur des produits du champ, ou des fruits, a fait l'acte d'attraction, quoiqu'il ne les ait pas mesurés, il les a acquis: s'il les a mesurés, mais s'il n'a pas fait l'attraction, il ne les pas acquis. Si l'acheteur est intelligent, il peut louer la place de la marchandise (la marchandise lui sera acquise, parce qu'elle se sera trouvée dans son domaine). Si un individu achète du lin, il doit le soulever, ou le déplacer pour l'acquérir. Si le lin n'était pas encore arraché de la terre, l'acheteur peut l'acquérir s'il en arrache un peu.

(10). Un individu vend à un autre du vin ou de l'huile, et la marchandise, après que le prix a été convenu entre le vendeur et l'acheteur, est devenue plus chère ou moins chère; si la mesure n'a pas encore été remplie, la marchandise appartient au vendeur (et ils peuvent annuler la vente); si la mesure est déjà remplie, la marchandise appartient à l'acheteur (et la vente est irrévocable). S'il y a un marchand intermédiaire entre le producteur et le consommateur, et que le producteur ait mesuré la marchandise dans le tonneau du marchand, la marchandise versée dans son tonneau lui est acquise; alors si le tonneau se brise, et le vin ou l'huile s'écoule, le marchand subit le dommage. Quand un individu vend ce liquide, il doit ajouter à la mesure 3 gouttes. Si le liquide s'est amassé au fond de la mesure, après que le vendeur l'avait fait pencher, il peut garder ce liquide (l'acheteur y renonce). Le boutiquier n'est pas

obligé d'ajouter les 3 gouttes. R. Juda dit : le boutiquier n'est dispensé de cette obligation que le vendredi à la fin de la journée[1].

5 (11). Un individu envoie son petit enfant (en lui donnant un flacon et un *pondion*= 2 as) pour qu'il aille acheter chez le boutiquier de l'huile pour un *as*, le boutiquier verse dans le flacon de l'huile pour cette monnaie, et donne à l'enfant son flacon et un *as* en retour, puis l'enfant casse le flacon et perd la monnaie. Dans ce cas, le boutiquier doit payer pour le flacon, pour l'huile et pour l'*as* perdus[2]. R. Juda dit : le boutiquier est acquitté, car le père de l'enfant l'a envoyé pour qu'il prenne lui-même du boutiquier l'huile et la monnaie. Les autres docteurs, d'accord avec R. Judah, disent : si le boutiquier a laissé le flacon aux mains de l'enfant, il n'est pas obligé de payer la valeur du flacon brisé par l'enfant.

D'après la mesure de qui se règle-t-on (pour savoir si la vente est définitive, ou non) ? Si la mesure appartient au vendeur, il y a possession évidente de la part de ce dernier (en son domaine), et si c'est la mesure de l'acheteur, il y a possession évidente pour lui (la transmission est faite, et d'où vient le doute) ? Voici, répond R. Juda au nom de Samuel, ou R. Ila au nom de R. Juda b. Rabbi, comment il faut entendre la Mischnâ : lorsque le récipient appartenait à un tiers, qui l'a prêté un moment à l'acquéreur et au vendeur. On a enseigné que R. Juda dit : le vendredi soir, près de la nuit, on est dispensé de verser les gouttes, étant préoccupé du sabbat ; selon les autres sages, il faut en tous cas les verser. Pourquoi « le boutiquier n'est-il pas obligé » ? C'est, dit R. Judan, parce qu'il est écrit (Exode XXII, 15) : Si c'est un mercenaire[3], il sera tenu compte du salaire (le boutiquier le tire du profit de la vente, dont il ne faut pas le détourner).

(12). Le marchand, σιτώνης (qui achète du blé en gros pour le vendre en détail) doit nettoyer ses mesures une fois par mois. Au cultivateur qui ne vend que ses produits, il suffit de nettoyer ses mesures une fois par an. R. Simon b. Gamaliel dit au contraire : le marchand en gros devra les nettoyer une fois par an et le propriétaire tous les mois ; de plus, le boutiquier doit nettoyer ses mesures 2 fois par semaine, ses poids une fois par semaine, et la balance toujours avant de peser.

(13). R. Simon b. Gamaliel dit que tout cela se rapporte aux objets humides, non aux objets secs. En vendant il penchera la balance jusqu'à un palme, pour donner un peu plus de poids. S'il pèse juste, il doit

1. A ce moment, selon la Beraïtha, il est très occupé aux préparatifs du Sabbat.
2. Il a eu tort de les confier à l'enfant. 3. Littéralement (selon la traduction de M. le Gr. Rab. Wogue) : *Si la bête était louée, il l'a eue sous le bénéfice de cette location*. Pour les besoins de l'interprétation, l'exégète détourne ici ce verset du sens ordinaire.

ajouter 1/10 en surcroît, γραμμαί, d'une livre pour 10 livres de choses humides, et pour 20 livres, s'il s'agit de choses sèches.

(14). Dans les endroits ou il est d'usage de mesurer par des petites mesures (p. ex. un *cab*, ou un *log*), on ne doit pas mesurer par de grandes, (p. ex. avec un *saa* qui contient 6 cab, car l'acheteur y perd). Si l'usage prescrit de mesurer par de grandes mesures, on ne doit pas mesurer par de petites; enfin si l'usage est de donner des mesures rases, on ne peut pas demander les mesures entassées; si l'usage est d'entasser les mesures, on ne peut pas donner de mesures rases.

R. Aba b. Mamal dit: on doit pencher la balance presqu'à un palme, lorsqu'on est près d'atteindre le dixième en surcroît (qui est parfois dû). Comme il est écrit (Lévitique, XIX, 36): *Vous aurez des balances justes, des poids justes*, un *epha* (ou mesure de solide) *juste, un hin* (ou mesure de liquide) *juste*, en ce sens qu'en usant de tels instruments on aura du profit, les sages ont conclu que, pour tout précepte portant à côté de lui sa récompense (comme en ce cas), le tribunal n'usera pas de contrainte. Mais comme il est dit (Deutéron. XXV, 15), *tu auras un poids juste et complet*, on sait l'obligation de nommer un inspecteur du marché, ἀγορανόμος; comment donc admettre que le précepte relatif à la jutesse des poids et mesures ne soit pas obligatoire? Voici, dit R. Aboun b. Ḥiya, comment il faut entendre cet enseignement[1]: le tribunal n'est pas puni en cas de transgression (mais il doit y veiller). Le chef de la captivité (Exilarque) préposa Rab comme inspecteur, qui frappa les vendeurs pour avoir donné trop petite mesure, non pour excès de prix. L'exilarque le punit de la prison. R. Qarna se rendit alors auprès du chef et lui dit: le préposé dont les sages ont parlé veille aux mesures, non au prix. Mais, répliqua le chef, ce fonctionnaire n'est-il pas chargé de veiller aux deux? Va leur dire, répliqua l'intervenant, que l'inspecteur surveille seulement les mesures. Il sortit alors et dit: on emprisonne celui qui nous sert une macération de figues (l'enseignement le plus délicieux)!

CHAPITRE VI

1. Un individu a vendu des semences à un autre, l'acheteur les a semées, mais elles n'ont pas réussi. En ce cas, le vendeur n'est point responsable[2], quand même il a vendu les semences de lin (employées d'ordinaire pour la semaille, mais servant aussi d'aliment). R. Simon b. Gamaliel dit : s'il a vendu des semences de jardin qu'on ne peut pas manger, il est responsable[3].

1. V. B., tr. Houllin, f. 110. 2. Il peut dire : « Je te les ai vendues comme fruits alimentaires, non pour la semaille ». 3. Il devra rendre l'argent à l'ac-

(2). Si un individu vend à un autre les produits du champ, l'acheteur doit accepter un quart de kab de déchets mêlés à un *saa* de bon produit (= 1/24, un *saa* ayant 6 kab). Si l'on achète des figues, on doit en accepter un 0/0 de mauvaises ; en achetant une cave pleine de vin, on accepte 10 0/0 de mauvais tonneaux. En recevant des cruches de Saron, il faut compter de même 10 0/0 défectueuses, πίθος.

(3). Si un individu vend à un autre du vin, et si ce vin aigrit, le vendeur n'en est pas responsable ; mais s'il est connu que son vin devient toujours aigre, l'acheteur peut annuler la vente (arguer qu'il y a eu erreur).

Si le vendeur lui a dit : « je te vends du vin épicé » (bon à conserver), il faut que le vin se conserve au moins jusqu'à la Pentecôte suivante ; s'il vend du vin vieux, celui-ci devra être au moins de l'an passé ; enfin s'il vend du vin « très vieux », celui-ci devra avoir 3 ans de date.

(4). Si quelqu'un vend à autrui un emplacement pour la construction d'une maison, ou en vue des fiançailles de son fils, ou une maison de veuvage à sa fille, il construira sur 4 aunes de large et 6 de long, selon R. Akiba. R. Ismaël dit : c'est la place d'une écurie de bœufs, et pour la construire on adopte cette mesure. Une petite maison occupe 6 aunes sur 8 ; une grande, 8 sur 10 ; un *triclinium*, 10 sur 10. La hauteur sera de la moitié de la longueur et de la largeur, adoptant pour exemple la 1re salle du temple. Celle-ci, selon R. Simon b. Gamaliel, sert de modèle en tout.

On a enseigné : si quelqu'un a vendu à autrui les produits qui étant semés, n'ont pas poussé, le vendeur n'en est pas responsable, quand même il a vendu des semences de lin (dont l'emploi le plus fréquent s'adresse aux semailles) ; cependant il en reste responsable, lorsque dès le commencement l'acquéreur a convenu qu'il achète les graines pour les semer. Combien le vendeur sera-t-il tenu de payer à l'acquéreur? Le montant de ce qu'il a reçu pour la semence ; selon d'autres, il devra payer en outre les autres dépenses faites par l'acquéreur (pour culture, ou semaille). Pourquoi ici (en fait de commerce), « l'acheteur doit-il accepter un quart de cab de déchets mêlé dans un *saa* de bons produits » tandis qu'ailleurs, au point de vue des hétérogènes[1], il est prescrit au cas où la semence étrangère atteindrait un quart de kab, de la réduire au-dessous de cette mesure pour l'annuler? Ici il s'agit seulement de déchets, mais là il s'agit de l'espèce même (qui serait hetérogène en cas de quantité appréciable) : ici, il s'agit de l'état des produits par simple contact (tels qu'ils existent), tandis qu'ailleurs il s'agit d'évaluer la partie hétérogène après le transport des produits à la maison ; ici R. Simon reconnaît que l'acheteur doit accepter un quart de kab de déchets, quelle que soit la composition de ce dernier, tandis qu'en fait d'hétérogène R. Simon n'admet pas l'adjonction de 2 espèces différant tout-à-fait, pour constituer ensemble la

quéreur si les semences ne valent rien pour la semaille. 1. Tr. Kilaïm, II, 1.

quantité interdite. R. Ḥiya b. Aba demanda: Si un *saa* d'oblation sacerdotale se trouve mêlé à cent saas de produits profanes (et omettant de donner 1 °/₀ au cohen, non dû rigoureusement, on sème le total), le cohen a-t-il droit au bénéfice proportionnel de la semaille faite, ou le simple Israélite ne lui restituera-t-il qu'un saa ? De même, R. Isaac b. Tablaï demanda: Si un saa de froment (qualité de blé plus chère non vendue) se trouve mêlé dans cent *saa* d'orge vendus, comment le vendeur et l'acquéreur s'entendront-ils ? Ce dernier devra-t-il rembourser un saa du mélange actuel, ou (arguant qu'il ne veut pas de froment) partageront-ils ce *saa* mêlé ? On peut résoudre ces questions, dit R. Aboun b. Ḥiya, à l'aide de ce qu'il est dit[1] : Celui qui trie les mottes de terre (ou cailloux) d'un monceau de blé appartenant à son prochain (sur le point d'être vendu) devra lui rembourser l'équivalent de la quantité perdue (il en résulte donc que ce qui est mêlé au monceau est considéré comme celui-ci, et pour la restitution obligatoire, on prélèvera la quantité due). R. Aboun b. Cahana dit: l'acquéreur restitue en saa de mélange lorsque le vendeur lui a dit d'amasser cent saas d'orge pour les acquérir, et ensuite un saa de froment s'y est mêlé; mais si l'amoncellement est antérieur à l'achat, la dite règle sur la restitution n'est plus applicable (l'acquéreur ne fait pas attention au saa mêlé). On a enseigné[2] : Si l'un dit à l'autre lui vendre cent pièces de vin (sans plus de désignation), il doit lui fournir cent pièces de bon vin selon la majeure part qu'il est d'usage de vendre dans ce magasin; mais s'il a dit lui vendre *ces* pièces là (ainsi désignées), fussent-elles toutes tournées en vinaigre, la vente est valable. — R. Hiya b. Aba dit que le vendeur « n'est pas responsable de la perte du vin en vinaigre », lorsque les cruches où le vin a été versé appartenaient à l'acheteur, car le vendeur peut arguer avoir vendu le vin dans la pensée que l'acquéreur le boirait bientôt (et à cause du trop long séjour, le vin a aigri). — [3].

On a enseigné [4] : le vendeur d'une contenance d'un quintal, *centenarius*, doit fournir un espace ayant 12 coudées au carré. R. Hamnoana Safra demanda à R. Ḥanina : comment se fait-il qu'aux termes d'un verset de la Bible (I Rois, VI, 2), le *temple de Salomon avait... 30 coudées de haut*, et d'autre part il est dit (ib. 16) *qu'il avait 20 coudées de haut* ? Ne sachant pas l'expliquer, R. Hanina ne répondit rien. R. Jérémie, questionné ensuite, répondit ainsi: depuis le sol jusqu'au plafond supérieur, il y avait 30 coudées de haut; mais depuis le sol du sanctuaire jusqu'au plafond, il n'y avait que 20 coudées. Quoi, s'écria R. Abahou, peut-on réduire ainsi la hauteur du sanctuaire ? Celui-ci n'avait-il pas la même hauteur que le parvis, allant de l'extrémité du sol au sommet supérieur des poutres, selon le texte biblique (ibid 23) ? Voici l'explication : du sol au sommet, il y avait 30 coudées; mais depuis la tête des chérubins (hauts eux-mêmes de 10 coudées) il n'y avait plus que 20 coudées. R. Tanḥouma dit : il est de tradition

1. J., ibid. (t. II, p. 235). 2. Tossefta, ch. 6. 3. Suit un passage, jusqu'à la fin du §, traduit tr. Guittin, VI, 8 (t. IX, p. 43). 4. Tossefta, ch. 7.

que la place occupée par eux était nulle [1]. De même, dit R. Lévi, l'arche d'alliance ne prenait pas de place. En effet, dit R. Lévi, il a été enseigné au nom de R. Juda b. Ilaï: l'arche était au milieu, et à côté il restait encore un espace vide dans la pièce, de 10 coudées en chaque sens [2].

3 (5). Si un individu possède une citerne dans le bâtiment d'un autre, il doit entrer et sortir à l'heure où chacun a l'habitude d'aller et venir, il n'a pas le droit d'y faire entrer son animal, mais il puise l'eau et la donne à son animal au dehors. Le propriétaire de la citerne la ferme à clef (pour qu'on n'y puise pas d'eau en son absence); celui du bâtiment a aussi sa clef (pour que l'autre ne puisse entrer en son absence).

(6). Si A possède un petit jardin enfermé dans celui de B, il doit y entrer et sortir à l'heure habituelle de chacun. Il ne peut pas y introduire des marchands; il ne doit profiter du passage que B lui donne à travers son jardin que pour entrer dans le sien, non pour abréger son chemin en passant par le jardin de B quand il veut aller ailleurs. B peut semer sur le passage par lequel A entre dans son jardin. Si A et B sont convenus entre eux que le premier aurait un passage sur le côté, A peut entrer et sortir quand il veut; il peut faire entrer des marchands dans son jardin, mais il ne peut se servir de ce passage que pour entrer dans le jardin, non pour entrer dans un autre endroit; ni A ni B ne peuvent semer sur ce passage.

On a enseigné: sur le chemin de passage, nul ne devra rien semer; le propriétaire du sol à l'intérieur peut dire à son voisin qu'il veut avoir la faculté de passer là, sans lui causer de préjudice; à l'inverse, le propriétaire externe peut dire à l'autre (s'il semait): tu épargnes ton bien, et, passant à cet effet de côté, tu marches sur mes semences.

4 (7). Si une route publique passe à travers le champ d'un individu et si le propriétaire du champ a fermé cette route, en donnant au public une autre, le public peut à son gré se servir du nouveau chemin ou prendre l'ancienne route. Si un individu achète un passage à travers un champ, le vendeur doit lui donner un passage large de 4 coudées; la route publique est de 16 coudées; celle du Roi n'a pas de limite; la route de ceux qui accompagnent un mort à son dernier repos n'a pas de limite non plus. Les juges de Cippori disent que la station funéraire[3] peut occuper une place égale à un champ qui produit 4 kabs.

(8). Si l'on a acheté de son prochain un terrain pour l'employer à la sépulture, ou si l'on a reçu de lui un terrain à cet effet, on fera à l'intérieur

1. Par un effet miraculeux. 2. Même cause. 3. Ceux qui allaient à des enterrements faisaient des stations. V. tr. Berakhoth, III, 1 (t. I, p. 53).

une cavité large de 4 coudées contre 6 de long, sur laquelle pourront s'ouvrir 8 tombes, savoir : 3 de chaque côté de la longueur et 2 vis-à-vis (une en face de chaque côté plus étroit) ; quant aux tombes elles-mêmes, elles auront 4 coudées de long, 7 de haut, et 6 de large[1].

R. Simon dit : l'intérieur total de la caverne est long de 8 coudées et large de 6 ; on creuse, dit-il, 13 excavations, pour recevoir 13 morts, savoir : 4 dans chacune des deux longues parois, 3 dans la paroi en face (courte), une à droite de l'entrée et une à gauche.

On fait, à l'entrée de la caverne, une cour de 6 coudées de long et 6 de large, pour recevoir les porteurs du cercueil, et on fait 2 cavernes (telles que l'on vient de les décrire), dont l'une est d'un côté de la cour et l'autre de l'autre côté. R. Simon dit que l'on fait 4 cavernes, une de chaque côté de la cour. R. Simon b. Gamaliel dit : pour le nombre des excavations et celui des cavernes, il faut prendre en considération la solidité du terrain[2].

R. Hiya b. Joseph dit (pour expliquer les dispositions parcimonieuses de R. Simon) : les 2 tombes, à droite et à gauche de l'entrée, étaient comme des verroux verticaux. Mais, objecta R. Yoḥanan, était-ce possible? Enterre-t-on même des chiens debout? Voici le procédé : on construit les tombes à l'intérieur (juste à l'angle) comme si elles étaient extérieures (latérales). Mais ne touchent-elles pas alors à celles de côté? Pour qu'elles ne se touchent pas, on creusera celle de l'angle extrême bien plus profondément, de façon que (de chaque côté) il passe un corps sur l'autre.

CHAPITRE VII.

1. Si un individu dit à un autre : « Je te vends un terrain qui produit un *kour* », l'acheteur n'est pas obligé de comprendre dans la mesure les fosses profondes de 10 palmes, ni les rochers hauts de 10 palmes ; si les fosses ou les rochers ont une mesure moindre, ils seront compris dans l'espace vendu. Mais si le vendeur a déclaré vouloir céder un tel espace d'un tel kour (tel qu'il est), y eût-il des cavités profondes de plus de 10 palmes, ou des rochers plus élevés que dix palmes, ils seront compris dans le total de la vente.

2. Si un individu dit à un autre : « je te vends un terrain d'un kour, exactement mesuré au cordeau », s'il manque une parcelle à la mesure,

1. Cf. J., tr. Nazir, IX, 3 (t. IX, p. 188). 2. On pourra creuser plus de 13 excavations, si le terrain est dur ; car on n'aura pas besoin d'un intervalle d'une coudée entre elles ; si le terrain est mou, on en creusera moins, car on aura besoin d'un plus grand intervalle.

l'acheteur déduira du prix la valeur de ce qui manque ; si le terrain dépasse un peu la mesure, l'acheteur rendra le surplus au vendeur. Si le vendeur a dit : « je te vends ce terrain d'un *kour* pour tel prix, » soit qu'il manque un peu à la mesure, soit qu'il la dépasse un peu, l'acheteur ne peut rien déduire du prix, s'il manque un quart de kab pour un *saah* (ou 7 kabs 1/2 pour un *kour*), pas plus que le vendeur ne peut réclamer, s'il y a un surplus de 1/4 de kab pour un saah ; mais si la différence est plus grande, il faut en tenir compte.

(3). Si l'acheteur est obligé de rendre au vendeur le surplus, que rendra-t-il ? Soit de l'argent, soit le surplus du terrain à l'acheteur [1]. Pourquoi alors est-il dit de rendre de l'argent ? Pour faire ressortir le privilège du vendeur, car d'autre part s'il reste au champ une contenance de 9 kab [2], ou dans un potager une contenance d'un demi-kab, ou, selon l'avis de R. Akiba, seulement un quart de cab, l'acquéreur devra restituer le morceau de terrain, non seulement pour ce quart inoccupé, mais tout le reliquat.

R. Yassa dit au nom de R. Yohanan : l'avis de la Mischnâ (de comprendre dans la vente une excavation ou un roc, inférieurs à dix palmes) est applicable seulement au cas où cette inégalité de terrain constitue la moindre part du champ, et qu'elle y soit enclavée. Si sur un roc isolé la partie arable forme un espace donnant un rendement d'un quart de cab, elle ne sera pas comprise dans la vente générale. L'inégalité (inférieure à 10 p.), sise au milieu du champ, y est comprise ; ce qui est de côté n'y est pas compris. Quant à distinguer entre la situation «au milieu» et celle «de côté», on a enseigné à l'école de R. Yanaï : ce qui est entièrement entouré par les sillons de la charrue est situé au milieu, et ce qui n'est pas entouré de toutes parts (voisin du chemin de passage) est dit se trouver de côté. R. Yossé vient aussi expliquer au nom de Yohanan ce que l'on nomme «enclavé» : si le roc situé là est divisé en 2 parts, il est comme annulé et compris dans la vente ; c'est que si la majeure partie du roc est sise d'un côté, de sorte que si on la répartit elle diminue au point d'être englobée par le reste, elle sera comprise dans la vente du champ.

En dehors des mesures de profondeur et hauteur (10 p.), quelle sera la largeur? Selon R. Hagaï, elle pourra avoir jusqu'à 4 coudées ; selon R. Yossé b. R. Aboun, elle pourra avoir jusqu'à dix palmes. S'il y a dans le champ une excavation profonde de dix palmes, mais n'ayant pas 4 coudées en largeur, sera-t-elle comprise dans la vente ? (Suffit-il que l'une des mesures n'ait pas

1. D'ordinaire ce surplus est peu de chose pour le vendeur qui aurait beaucoup de peine à cultiver un petit terrain, tandis que l'acheteur en profitera facilement en le cultivant avec le reste du terrain. Si donc le surplus est assez grand pour valoir la peine d'être cultivé à part (p. ex. un champ qui produit 9 kabs, un jardin qui produit la moitié d'un kab, ou d'après R. Akiba un quart de kab), l'acheteur rendra le surplus. 2. Cf. tr. Kethouboth, XI, 4.

le minimum exigible, pour que cette partie soit annulée, ou faut-il les 2 réductions de mesures pour l'annuler?) On peut résoudre la question à l'aide de ce que vient de dire R. Yassa au nom de R, Yoḥanan : «l'avis de la Mischnâ est applicable seulement au cas où cette inégalité de terrain constitue la moindre part du champ, et qu'elle y soit enclavée; si sur un roc isolé la partie arable forme un espace donnant un rendement d'un quart de saa, elle ne sera pas comprise dans la vente générale ; etc.». Or, si ce roc était divisé en 2 parts (quoique se touchant), il serait compris dans la vente (c'est une preuve que l'ensemble des mesures est exigible, pour constituer un sol distinct). S'il y a une excavation longue mais étroite, qui calculée dans le total de sa longueur peut donner un rendement d'un quart de mesure, sera-t-elle comprise dans la vente du champ ? De même, R. Hiya b. Aba demanda : si le champ a la forme irrégulière de bâtons (placés côte à côte), est-il compris dans la vente totale, ou non ? Et R. Judah b. Ismaël demanda : s'il a la forme triangulaire des tablettes de marbre, est-il compris dans la vente ou non ? Enfin R. Isaac b. Tablaï demanda : s'il a la forme sphérique [1], mesurera-t-on de l'extrémité latérale (d'en haut), ou à partir de la déclivité (pour savoir s'il contient le minimum distinct)? (questions non résolues). — R. Houna dit au nom de R. Hiya ou au nom de R. Yoḥanan : le maximum d'un terrain à annuler dans le total devra avoir une contenance de 4 kab de terre (en cas d'excédant, le sol sera distinct).

D'abord il est dit (§ 2) : « lorsque le vendeur d'un terrain le cède, soit qu'il manque un peu, soit qu'il dépasse un peu, le prix reste intact s'il manque un quart de kab, ou excède d'autant ; si la différence est plus grande, il faut en tenir compte » (sans qu'il soit question de restituer ce quart) ; pourquoi donc est-il dit à la fin : « il faut non seulement tenir compte du quart de kab en excédant, mais aussi de toute la différence » ? Non, fut-il répondu, cet avis se réfère aussi au commencement, de tenir compte du total en cas d'excédent, car dès qu'on ne lui applique plus la règle de l'inférieur au cordeau, il faut lui appliquer la règle du « mesuré au cordeau », et l'on compte tout.

3 (4). Si quelqu'un dit à autrui : « je te vends le terrain mesuré au cordeau, soit un peu plus, soit un peu moins », la vente est nulle, parce que la seconde expression annule la précision de la première. De même si les propositions ont été énoncées à l'inverse, elles s'annulent aussi mutuellement, dit Ben-Nanos. Si le vendeur dit : « je le cède par ses marques et ses limites », et qu'il y a une différence moindre qu'un sixième, elle est aux dépens de l'acheteur ; si elle dépasse cette mesure, on peut la décompter du montant à payer.

R. Ḥiya a enseigné [2] : si quelqu'un a vendu un esclave à son prochain, et que cet esclave se trouve être voleur, ou un joueur de dès, κυβευτής, la vente reste valable ; mais si l'esclave est un brigand, λῃστής, ou désigné pour le service public (en situation d'être repris à tout moment), la vente sera nulle. —

1. Littéralement : s'il est rond comme une chaire, καθέδρα. 2. Tossefta, ch. 4

R. Houna dit : la différence même d'un sixième (inclusivement) est une cause d'annulation.

4 (5). Si un individu dit à son prochain : « je te vends un demi-champ », on mettra en adjudication la partie la mieux fumée sise entre les deux, et le vendeur gardera pour lui le montant de la moitié du champ. S'il a dit : « je te vends la moitié du champ sise au midi », on mettra aussi en adjudication la meilleure part du champ sise au milieu, et l'acquéreur touchera la moitié du champ sise au midi. Il comprend pour lui la place de clôture, ainsi que du grand et petit fossé de séparation. Combien d'espace faut-il pour le fossé ? 6 palmes ; et pour le petit fossé? 3 palmes.

Si quelqu'un vend la moitié de son champ à autrui, en lui faisant cette observation : « un tel A. sera ton voisin de limite d'un côté, un tel autre B. sera ton voisin de l'autre côté, et un troisième C. te bornera par la moitié de son terrain », R. Houna, R. Juda et R. Jérémie émettent des avis divers à ce sujet: le premier dit que le vendeur devra remettre à l'acquéreur un morceau de terrain ayant la forme d'une bourse, *funda*, (long d'un côté et plus court des 2 autres côtés) ; le second dit que le vendeur devra donner à l'acquéreur une parcelle de terrain ayant la forme d'un morceau d'étoffe (oblong) ; enfin le 3e dit de remettre en même temps une parcelle de sol ayant la forme d'une bande ou ruban, *fascia* (découpé au milieu[1]).

CHAPITRE VIII

1. Il y a 4 catégories de parents au point de vue de l'héritage, savoir 1ère catégorie : Les parents d'un individu qui héritent de lui, s'il meurt, et dont l'individu aussi hérite s'ils meurent avant lui. Ce sont les fils du père qui héritent de lui, et dont le père hérite s'ils meurent avant lui (sans laisser d'enfants). Les frères d'un seul père héritent l'un de l'autre (si le père est mort et s'ils ne laissent point d'enfant). 2ème catégorie : Les parents d'un individu qui héritent de lui s'il meurt, mais dont l'individu n'hérite pas. Ainsi le fils hérite de la mère, mais elle n'hérite pas de lui (car les parents du côté du père sont les héritiers) ; le mari hérite de sa femme, mais elle n'hérite pas de lui ; le fils de la sœur d'un individu hérite de lui (car la sœur hérite de lui, et le fils hérite des droits de sa mère), mais lui n'hérite pas du frère du fils de sa sœur (car sa sœur n'hérite pas de son fils). —

1. Le commentaire *Pné-Mosché* l'explique en supposant cette figure : E. O. $\sum$ | Sud.

3[ème] catégorie : les parents d'une individu qui n'héritent pas de lui et dont l'individu hérite, savoir: la mère, à l'égard de son fils; elle n'hérite pas de lui, mais il hérite d'elle; l'épouse. à l'égard de son mari : elle n'hérite pas de lui, mais il hérite d'elle ; le frère de la mère d'un individu ; il n'hérite pas de son neveu, mais le neveu hérite de lui. 4[me] catégorie : les parents d'un individu qui n'héritent pas de lui, et dont celui-ci n'hérite pas non plus ; ce sont: les frères d'une seule mère.

(2). Voici l'ordre des héritages. Il est écrit: *Si un homme meurt sans avoir de fils, vous transmettrez son héritage à sa fille; s'il n'a pas de fille, vous le donnerez à ses frères; s'il n'a pas de frères, vous le donnerez aux frères de son père* (Nombres, XXVII, 8-10). La fille n'hérite de rien s'il y a un fils, et tous les descendants de ce dernier ont la priorité sur la fille. La fille a la priorité sur les frères du défunt (ses oncles), et tous les descendants de la fille passent avant ses oncles. Ceux-ci passent avant les frères du père, ainsi que leurs descendants[1]. Règle générale : si un individu a la priorité sur un autre, ses enfants et ses petits-enfants (à l'infini) ont aussi la priorité sur l'autre. Enfin si le fils meurt, son père a la priorité sur tous les autres enfants.

Il est écrit (Nombres, XXVII, 8): *Si un homme meurt sans laisser de fils, vous transmettrez son héritage à sa fille.* R. Ismaël a enseigné cette remarque qu'ici la Bible s'exprime à l'égard de l'héritage en d'autres termes qu'à l'ordinaire. Ainsi, tous les textes relatifs à l'héritage emploient le terme *vous donnerez*, tandis qu'ici il est dit: *vous transmettrez*, en ce sens que c'est contraire à la jurisprudence usuelle d'instituer une fille comme héritière. Les sages des nations disent au contraire que le fils et la fille sont égaux en droit (pour revendiquer l'héritage) ; car ils expliquent ainsi le verset précité : «s'il ne laisse pas de fils, etc.» ; s'il en a, la fille sera son égale. Mais, on peut leur objecter : de ce qu'il est dit ensuite : *S'il n'a pas de fille, vous donnerez son héritage à ses frères*, faudrait-il aussi en conclure que si le défunt a laissé une fille et des frères, ils ont des droits égaux à l'héritage? Or, vous reconnaissez qu'il n'en est rien (que la fille seule héritera), et que l'expression «s'il n'a pas de fille» est absolue, pour laisser des droits au frère ; de même ici, au cas seul où il n'y a pas de fils, la fille héritera. Les Sadducéens disent que la fille d'un fils décédé et la fille (nièce et tante) doivent avoir droit à parts égales, et voici leur explication : puisque la fille du fils de quelqu'un n'hérite de son grand-père qu'à cause du fils (au 2[e] degré), à plus forte raison sa fille doit avoir une part à hériter directement de lui. Non, répliquèrent les autres sages, la fille du fils, comme vous le reconnaissez vous-mêmes, hérite

1. Ainsi, Jacob meurt, laissant Ruben et Dinah ; le 1[er] hérite seul. Si Jacob ne laisse que Dinah, elle ou ses héritiers auront l'héritage, non Esaü, lequel hériterait si Dinah n'existait pas, et Ismaël, oncle du défunt, n'aura rien.

du grand-père (à la place de son père) au même titre que les frères de son père à elle, tandis qu'une fille ne pourrait (même selon vous) hériter du même grand-père que si elle était sans frère (lors donc qu'il survit une fille de frère, cette dernière héritera seule).

« Le fils hérite de la mère », est-il dit. On le sait de ce qu'il est écrit (ib. XXXVI, 8) : *toute fille héritant d'un patrimoine* DES *tribus d'Israël;* or, comment se peut-il qu'une fille hérite de deux tribus ? C'est possible au cas où son père est d'une tribu et sa mère d'une autre tribu. Par la Bible, on sait seulement que le fils hérite du père ; d'où sait-on que le père hérite du fils (par priorité sur les frères du défunt) ? On le sait par a fortiori : puisque le fils, qui tire ses droits de ce que le père a possédé, hérite de lui ; à plus forte raison le père, dont le fils est issu, héritera de lui avant tout autre. Toutefois, pour ne pas laisser croire qu'en vertu du même raisonnement, en cas de décès du fils le père héritera avant le petit-fils, on déduit du terme *proche* (usité dans le texte biblique précité) que le plus proche du défunt (son fils) a la priorité. Par déduction du verset précité, on sait que la *fille* héritera de sa mère (d'une autre tribu) ; d'où sait-on qu'un *fils* hérite aussi de sa mère ? On le sait par a fortiori : puisque la fille, dont le droit est inférieur à celui du fils sur la succession du père, possède par contre un droit supérieur sur la succession de sa mère ; à plus forte raison le fils, qui a de plus grandes facultés pour hériter des biens de son père, héritera des biens de sa mère. En somme, pour la fille, le texte biblique énonce le droit à l'héritage maternel, et pour le fils, on le sait seulement par déduction a fortiori : est-ce à dire qu'en ce cas aussi le fils a la priorité sur la fille ? R. Simon b. Eléazar répond au nom de R. Zaccarie[1] que R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon : le fils et la fille ont des droits égaux en fait d'héritage maternel. R. Melokh dit au nom de R. Josué b. Lévi que l'avis de R. Zaccarie sert de règle. R. Yanaï de Cappadoce, se trouvant embarrassé au sujet d'un procès de ce genre (l'héritage des biens de la mère, réclamé par un fils et une fille), consulta les juges, qui étaient R. Houna, R. Juda b. Pazi, et R. Aḥa. Ce dernier leur dit: nos frères qui se trouvent hors de la Palestine sont des ignorants, ἰδιωταί, et se trompent sur l'interprétation des règles (en admettant, dans ce cas, l'égalité entre le fils et la fille) ; en outre, ils prennent pour base l'avis de R. Melokh au nom de R. Josué b. Lévi (qui vient d'être confirmé par R. Josué b. Lévi). Or, en réalité, il n'en est rien ; car R. Simon a dit au nom du même R. Josué b. Lévi que l'avis de R. Zaccarie n'est pas adopté comme règle. C'est aussi l'opinion de R. Aba, fils de R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, ou de R. Eléazar, père de R. Isaac b. Naḥman, au nom de R. Oschia. R. Yanaï et R. Yoḥanan étant assis ensemble pour l'étude, R. Judan Naci survint et demanda: comme la fille hérite de sa mère (d'une autre tribu), en vertu du verset précité « toute fille héritant du patrimoine des tribus d'Is-

1. Voir Siffri, section Pinhas. Les 2 mots בן הקצב, qui suivent le nom Zaccharie doivent être retranchés, dit M. J. Derenbourg, dans Ben-Chananja, Forschungen des Wissenschaftl.Talmud-Vereins, n° 9, 1867, col. 146 ; ce Zaccharie serait du IIe siècle, identique avec R. Zaccaï (qui a été confondu, à tort, avec Z. b. Qaçab)

raël » (tandis que, pour le fils, on le sait par déduction *a fortiori* du droit de la fille), quel sera l'ordre de priorité? De l'expression même du texte *des tribus*, fut-il répondu, on peut conclure qu'il y a similitude établie par la loi entre la tribu du père et celle de la mère ; or, comme pour la tribu paternelle la fille n'a nul droit en présence du fils, de même pour la tribu maternelle la fille n'a non plus de droit en présence du fils. Ne faut-il pas au contraire tirer du verset précité une déduction à l'inverse, et dire ceci : comme pour la tribu maternelle la fille prend place au lieu du fils, de même lorsqu'il s'agit de la tribu paternelle, la fille a un droit égal à celui du fils? Allons-nous en de là, dit R. Yoḥanan, puisque cet homme ne veut pas comprendre les paroles de la Loi comme il les faut entendre. — Après avoir dit qu'un homme peut hériter de sa mère, on ajoute qu'il peut aussi hériter de sa femme; car du texte même d'où l'on déduit la première faculté (qui tient à ce que, pour ne pas éloigner un bien du ressort d'une tribu, la fille héritière devra épouser un homme de la même tribu), on déduit aussi la faculté pour le mari d'hériter de sa femme. R. Isaac vint pour exposer cette règle avec évidence[1] (? φάντασμα); mais il n'y réussit pas. Il énonça cette seconde règle par déduction : On sait le droit du fils par le mot *fils* qu'emploie la Bible (ibid.) ; on le sait aussi pour le petit-fils, de ce que le mot *fils* est employé avec redondance, pour viser sa descendance. De même, par l'emploi du mot *fille* on constate non seulement le droit de celle-ci (en l'absence d'un fils héritier), mais encore de son fils, ou de sa fille, ou petit-fils, ou petite-fille, ou arrière petit-fils. De même encore, par l'emploi du mot *frère*, la Bible confirme non seulement le droit d'un frère à hériter du frère défunt (qui n'a pas laissé d'enfants), mais aussi celui des fils du frère, ou des filles du frère, ou des petits-enfants de frères, parce qu'il est dit (ib. 11) : *au plus proche parent*.

2 (3). Les filles de Tslofḥad (Nombres, XXVII) lors de la distribution des terres du temps de Josué ont pris trois parts[2] : 1° celle de leur père qui fut de ceux qui sont sortis de l'Egypte et reçurent tous une part en Palestine; 2° la part de leur père sur les biens de Héfer[3]; 3° une part en plus à titre d'aîné.

Les filles de Tslofḥad dirent devant notre Maître Moïse : si nous sommes considérées comme les filles de notre père (sa descendance), nous devons hériter de lui ; si nous ne sommes pas considérées comme telles, il convient d'appliquer le lévirat à notre mère. Aussitôt, *Moïse déféra leur cause à l'Eternel* (ibid. 5). Le *Très-Saint lui répondit* (ib. 7) : *Les filles de Tslofhad ont raison ; tu dois leur accorder un droit d'hérédité parmi les frères de leur*

1. Pour le mot פנססמה, Lonzano dans ses notes reconnaît la difficulté de lecture et corrige פנטימה, qu'à son tour M. Buber, dans son édition de Lonzano (Haasif, ibid.) lit : פנטיסה. 2. Voir Midrasch Rabba sur les Nombres, ch. 21. 3. Héfer eut plusieurs fils, dont Tslofhad fut l'aîné.

père et leur transmettre l'héritage paternel, c.à-d. donne leur part tant sur les immeubles de la Palestine que sur les biens mobiliers qui leur reviennent de leur père. R. Oschia dit : la Palestine a été divisée selon le nombre des émigrants de l'Égypte, comme il est écrit (ibid. XXVI, 55) : *Chacun aura son lot selon sa tribu paternelle.* Pourquoi alors est-il dit auparavant (ib. 53) : *Entre ceux-là* (les présents) *le pays sera partagé ?* Ce déterminatif a seulement pour but d'exclure les femmes et les enfants (les majeurs seuls ont droit à une part). Selon R. Yoḥanan, la répartition a été faite entre tous les présents, selon les mots : « Entre ceux-là le pays sera partagé ». Mais alors pourquoi est-il dit «selon les noms de la tribu paternelle »? C'est qu'un tel héritage est distinct de tous les autres en ce monde : pour tous les autres, les survivants héritent des morts ; tandis que pour le partage de la Palestine, les morts ont d'avance hérité des vivants [1]. On a enseigné que R. Josué b. Qorḥa dit [2] : la Palestine a été partagée entre les émigrants d'Egypte d'une part, et ceux qui se tenaient dans les plaines de Moab (les présents) d'autre part, voici comment : celui qui faisait partie à la fois des émigrants d'Égypte et des assistants dans la plaine de Moab (très âgé) avait droit à double part [3] ; celui qui faisait partie de la 1re catégorie, non de la seconde, ou de la 2e et non de la 1re, n'avait droit qu'à une simple part. Les filles de Tslofḥad ont reçu 5 parts, 1° comme héritant d'un émigrant d'Egypte, 2° comme présentes dans la plaine de Moab, 3° et 4° une double part pour leur père qui était un aîné, enfin 5° la part de leur père « parmi les frères de leur père ». R. Yossé dit : selon les termes de notre Mischnâ, il n'en est pas ainsi (qu'elles aient eu 5 parts, mais seulement 3 parts), car « tu dois leur accorder un droit d'hérédité parmi les frères de leur père ». Ainsi, il est écrit (Josué, XVII, 5) : *Il échut à Manassé dix portions* (savoir 6 part à 6 familles de cette tribu, 3 aux filles de Tslofḥad, et une leur revenant de leur oncle). Josué et Caleb eurent triple part : 1° à titre d'émigrants de l'Egypte, 2° comme assistants, lors du partage dans la plaine de Moab, 3° comme participants aux parts des explorateurs, puisqu'il est dit (Nombres, XIV, 16) : Josué, fils de Noun, et Caleb, fils de Yefouné, faisaient partie de ces hommes, etc, mais les parts des mécontents t de l'assemblée de Qoraḥ furent réparties entre tous les Israélites. Les enfants prenaient part à la division en vertu de leurs grands-pères paternel et maternel. En ce sens il est dit (ibid. XXVI, 11) : *Les fils de Koreh ne sont pas morts* (ils ont pris part à la répartition, à cause du mérite de leur grand-père maternel).

Rabbi explique maintenant par un exemple l'apophtegme précédent (que les morts héritent pour ainsi dire des vivants) : 2 frères associés émigrent d'Egypte, ayant l'un 9 fils et l'autre un fils ; lorsque tous ceux-ci héritent

1. Voici l'explication : De deux frères, émigrants d'Égypte, le 1er a eu dix fils au désert, le 2e a eu un seul fils ; si donc le partage se faisait entre les présents, il y aurait pour les uns 10 parts, et à l'autre 1 part (=11), dont le total reviendrait aux 2 pères, s'ils étaient encore là, comme si les morts héritaient des vivants. De la sorte, il y aura partage égal. 2. Tossefta, ch. 7. 3. Par application des deux versets précités.

d'un domaine de 10 Kours, chacun des fils hérite d'une telle mesure ; si ces biens font retour aux parents, puis il y a partage entre eux deux, le fils du second prend la moitié, autant que tous les autres 9 ensemble. R. Doustaï b. Juda expose l'exemple ainsi : deux frères cohanim associés sont placés près d'une grange (recevant les parts sacerdotales), dont l'un a 9 fils et l'autre un fils, recevant ensemble 10 kab de produits ; si les prélèvements sacerdotaux sont remis aux parents qui les partagent en deux, le fils du second aura droit à la moitié autant que tous les autres 9 ensemble. — Contre la Mischnâ (disant que Tslofḥad, à titre d'aîné, eut 2 parts) R. Yoḥanan oppose ce verset (Exode VI, 8) : *Je vous mènerai au pays de vos ancêtres* (en présence de cette assertion de possession, pourquoi Moïse douta-t-il ?) Si le pays fut donné, pourquoi la Bible parle-t-elle ici *d'hérédité*, et s'il y a hérédité pourquoi parler du *don* ? C'est que Dieu, après avoir accordé la Palestine en don, la transmit en héritage. R. Oschia dit : chaque fois que la Bible énonce le terme *héritage*, elle vise la lassitude ; mais n'est-il pas dit (de la loi, Deutér. XXXIII 4) : *Elle est l'héritage de l'assemblée de Jacob* ? En effet, fut-il répondu, rien n'est plus fatiguant (absorbant) ; car à mesure qu'on l'étudie, on oublie quelques-unes de ses règles.

3 (4). La fille (si elle n'a pas de frère) a le même droit qu'un fils sur l'héritage de son père, ou sur celui de sa mère ; seulement, le fils premier-né prend deux parts des biens de son père, mais il ne prend qu'une part des biens de sa mère. Quand le père laisse des biens à ses héritiers, il peut arriver que les filles puissent réclamer leur nourriture sur ces biens[1] : mais si la mère laisse des biens, ses filles n'ont jamais rien à reclamer (lorsqu'elle a laissé un fils, seul héritier).

4 (5). Si un individu dit : « mon premier-né ne prendra pas 2 parts » ou bien s'il dit : « tel de mes fils n' héritera pas avec ses frères », ces paroles sont nulles, car elles sont contraires a la loi écrite[2]. Si un malade, en faisant avant sa mort le partage verbal de ses biens parmi ses fils, a accordé à l'un plus qu'à l'autre, ou s'il a donné au premier-né la même part qu'aux autres frères, ses paroles sont valables[3] ; mais, s'il a dit qu'il les donne comme héritage, ses paroles sont nulles. S'il fait un acte, en mettant au commencement, ou au milieu, ou à la fin, le mot *don*, la distribution du don est valable.

De ce qu'il est écrit (ibid. XXI, 17) : *lui attribuant une part dans tout son avoir*, on conclut qu'il sera remis seulement une double part à l'aîné sur le bien lui revenant avec certitude, mais non sur ce qu'il aura probablement (qui lui échoit par convenance). Voici un exemple de cette dernière sorte d'héritage présumé, ne tenant pas lieu de la possession acquise : si le père de quelqu'un (p. ex. Jacob) meurt du vivant du grand-père (Isaac), le fils (p. ex. Ruben)

1. Cf. tr. Kethouboth, IV, 11. 2. Une telle condition est non avenue. 3 Entre vifs, tout don est valable.

ayant droit à une double part sur l'héritage direct de son père (Jacob) n'a pas droit à cette double part lorsqu'il héritera de son grand-père au nom de son père (revenant à ce dernier). Mais si son père a été un premier-né (ayant lui même droit au double), le fils prendra double part, tant sur les biens du grand-père que sur ceux du père. Resch Lakisch, au nom d'Aba b. Delia, en explique la raison : comme le texte emploie le mot *droit* (ibid.) pour l'assignation de la double part à l'aîné, et se sert du même terme pour l'assignation d'une simple part d'héritage (Nombres, XXVII, 5), il y a corrélation d'idées, et comme le fils présent est à l'égal du père décédé pour prendre la part simple qui serait échue à ce dernier, de même on considère le fils présent à l'égal de son père décédé lorsqu'il revient à ce dernier une double part (en vertu de l'aînesse), et on la lui donnera.

Il arriva à R. Ila (§ 4) de donner au premier-né une part égale à celle de ses frères (sans surplus). Mais, objecta R. Ḥagaï, est-ce possible ? N'y a-t-il pas un verset formel (Deut. XXI, 6), disant : Il ne pourra pas conférer le droit d'aînesse au *fils de la femme aînée* (il ne pourra pas enlever son droit au premier-né) ? Je jure[1], répondit R. Eléazar, que c'est un fait accompli, qui est devenu possible (en ce cas, il est valable) ; seulement en principe, on ne doit pas agir ainsi (contrairement à la loi). Puisqu'il en est ainsi (que tu jures la possibilité du cas), je devine qu'il s'agit d'un don entre vifs. — « S'il fait un acte en mettant au commencement, ou au milieu, ou à la fin, le mot *don*, la distribution du donateur est valable». C'est ainsi, dit R. Oschia, que le don pourra être formulé en ces termes : «qu'il soit donné à tel homme l'héritage que je lui lègue», ou «qu'un tel hérite du don que je lui lègue», ou «qu'un tel reçoive en héritage ce que je lui ai donné». —[2].

5 (6). Si un malade qui a un enfant (fils ou fille) dit : «tel individu héritera de mes biens», ou si un malade qui a un fils dit : «ma fille héritera de mes biens», ses paroles sont nulles (à moins qu'il ne leur donne les biens à titre de don), parce qu'il fait une disposition contraire à la loi écrite dans le Pentateuque. R. Yoḥanan b. Broqah dit : Si le malade dit d'un individu qui a une part dans l'héritage : «que cet individu hérite de tous mes biens» (à l'exclusion des cohéritiers), ses paroles sont valables ; mais s'il le dit d'un individu qui n'a aucune part dans l'héritage, ses paroles sont nulles.

— [3]. De ce qu'il est dit (Nombres, XXVII, 11) : *il héritera*, on aurait pu croire que la femme hérite aussi bien du mari que celui-ci hérite d'elle ; c'est pourquoi il est dit formellement : *d'elle*, le mari seul hérite de la femme, non à l'inverse. R. Yoḥanan dit : selon les paroles des autres sages (disant qu'en cas

1. Littéralement : par le service du culte divin ! (mode d'affirmer par serment).
2. Suit un passage traduit tr. Qiddouschin, I, 5 (t. IX, p. 227). 3. En tête se trouvent 2 passages traduits, le 1er tr. Kethouboth, IV, 2, le 2e, ibid., IX, 1 (t. VIII, pp. 62 et 114).

de décès de la femme, le mari n'hérite pas d'elle), son père héritera-t-il d'elle, ou (en raison de l'émancipation par mariage) ses frères hériteront-ils d'elle? D'autre part, R. Aba b. Mamal objecta : puisqu'il est admis que légalement la femme n'hérite pas (que le mari hérite d'elle), pourquoi un homme n'hérite-t-il pas aussi de sa fiancée décédée ? Puisqu'au sujet de l'interdit de l'impureté pour le grand prêtre, il résulte du terme *proche* (Lévitique, XXI, 2) que celui-ci ne peut se rendre impur pour une simple fiancée, on entend dans le même sens le mot *proche* au sujet de l'héritage. A son tour, R. Hamnona objecta : puisqu'il est admis que légalement la femme n'hérite pas (que le mari hérite d'elle), pourquoi ne pas autoriser le mari à hériter de ce qui lui convient (de ce qui est présumable), aussi bien qu'à titre d'acquêt ? R. Yossé répond : Rabbi a enseigné expressément [1] qu'un mari n'a pas droit à un bien présumable au même titre qu'une acquisition formelle. Il n'y a pas à objecter, dit R. Yossé b. R. Aboun, que le droit du mari semble exprimé dans le texte, puisque le droit du premier-né à hériter une double part est dit dans la loi, et pourtant il n'hérite pas de ce qui lui est seulement présumable. R. Isaac dit [2] : si l'on a spécifié au contrat qu'en cas de décès de la femme sans enfants ses biens retourneront à son père, c'est admis comme condition financière, et elle reste valable. Ainsi, il est dit (I Chronique, II, 22) : *Segoub engendra Yaïr, lequel eut 33 villes dans le pays de Galaad* ; or, d'où vient que le fils avait des villes ne provenant pas de son père ? C'est qu'il avait épousé une femme de la tribu de Manassé, dont il hérita lorsqu'elle mourut ; si donc le droit du mari d'hériter de sa femme n'était pas prévu par la loi, la iBble dirait que Segoub eut des villes ; mais de ce qu'il est dit que Yaïr les eut, on y voit le fait d'une allusion à ce droit légal. De même il est dit au sujet de Phinée (Josué, XXIV, 33) ; *lorsque Eléazar, fils d'Aron mourut, on l'enterra dans la colline de son fils, Phinée, qui lui avait été donnée sur le mont d'Ephraïm*. Or, celui-ci possédait ce bien par suite de son mariage avec une fille de la tribu d'Ephraïm, dont il hérita lorsqu'elle mourut ; si donc le droit du mari d'hériter de sa femme n'était pas légal, la bible eût dit qu'Eléazar avait ce bien ; mais de ce qu'il est attribué à Phinée, on a une nouvelle preuve que ce droit est légal.

6 (7). Si un malade qui laisse des enfants, donne par testament ses biens à des étrangers, le testament est valable ; mais les sages n'approuvent pas cette action. R. Simon b. Gamaliel dit : si les enfants se conduisent mal, le père fait bien de les déshériter.

R. Aba b. Mamal dit : de celui qui laissant des enfants donne ses biens par testament à des étrangers, il est écrit (Ezéchiel, XXXII, 27) : *leurs péchés étaient sur leurs ossements* (pour toujours). Ainsi un homme avait confié ses biens (avant de mourir) à R. Aba b. Mamal, en lui disant: si mes fils ont une bonne conduite qui te fasse plaisir, tu leur donneras la moitié des biens, et tu

1. Tr. Bekhoroth, VIII, 9. 2. Cf. J., tr. Kethouboth, IX, 1 fin (t. VIII, p. 116).

te réserveras le reste. Les fils vinrent donc et ils reçurent la moitié qui leur revenait. Quelque temps après, ils revinrent pour réclamer l'autre moitié. R. Aba leur dit : votre père m'a remis ses biens, en ajoutant seulement que, si ses fils donnent de la satisfaction, je leur remette la moitié, et que je garde l'autre moitié ; mais comme vous êtes des enfants mal élevés[1], κακοπαίδευτοι, rendez-moi ce que je vous ai donné.

7 (8). Si un individu dit : « Tel homme est mon fils », il est cru ; s'il dit : « tel homme est mon frère », il n'est pas cru, mais il lui donnera une partie de son héritage paternel[2].

Si après avoir pris la moitié du champ, le 3e frère meurt, la moitié sera reprise par le premier ; si le 3e a acquis un autre bien et s'il est mort ensuite, les deux autres frères héritent de lui[3].

Si un individu est mort, et l'on trouve un testament, διαθήκη, sur lui, cet écrit n'a aucune valeur et ne donne aucun droit à la personne qui est désignée. Mais si le malade lui-même a dit à la personne : « Quand tu recevras de moi cet écrit, les biens qui y sont désignés te seront acquis », que la personne soit un des héritiers ou non, les biens lui sont acquis.

[4] On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : un second testament peut annuler le précédent, mais une donation nouvelle ne peut pas annuler celle qui précède[5]. Selon R. Aba b. Ḥana, R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux : aussi bien qu'un homme qui a été malade et a récupéré la santé peut revenir sur son premier testament et le modifier, de même on peut revenir sur un don (et le reprendre) ; ainsi il est arrivé à le sœur de R. Honia, de léguer ses biens à R. Honia (son frère) ; mais comme elle se trouva un jour privée de ressources, elle vendit ces mêmes biens à son mari. Lorsqu'elle fut morte, le frère voulut revendiquer le don auprès du mari qui lui dit : pourquoi n'as-tu pas réclamé ces biens du vivant de la défunte ? C'est que, répondit-il, je n'ai pas voulu la tourmenter durant sa maladie. Malgré cela, R. Amé les reprit, au profit du mari (preuve que l'on peut revenir sur un don).

8. Si un homme bien portant veut faire de ses biens un don à ses fils, à condition qu'ils n'en auront l'usufruit qu'après sa mort, il faut qu'il écrive : « à partir d'aujourd'hui et après ma mort[6]. »

1. Le commentaire dit bien que le terme employé dans le texte est un mot grec (sans le déterminer) et indique comme équivalent moderne : *male creature*. Le même sens est donné par Menahem de Lonzano dans ses Notes (édit. Buber, *Haasif*, II, p. 328). 2. P. ex. Ruben et Simon sont deux frères qui héritent des 3 champs de Jacob ; survient Lévi qui se dit aussi fils de Jacob. Ruben dit qu'il est en effet son frère, mais Simon le nie. En ce cas, Ruben n'est pas cru pour obliger Simon à donner à Lévi la moitié d'un champ, mais Ruben donnera lui-même la moitié du champ qu'il a pris pour sa part, et qui appartient à Lévi. 3. Car, le 3e (Lévi) a dit lui-même qu'il était leur frère. 4. En tête est un passage traduit tr. Qiddouschin, IV, 7 (t. IX, p. 284), puis tr. Guittin, I, 6 (t. VIII, p. 263). 5. Reprendre, au profit d'un second, un don fait déjà au premier est inadmissible verbalement. 6. Le capital en nue propriété leur appartient dès aujourd'hui,

C'est l'opinion de R. Juda; R. Yossé dit qu'il n'est pas nécessaire d'écrire : «à partir d'aujourd'hui». Si un individu donne par écrit ses biens à son fils, pour qu'il possède la nue propriété de suite, et l'usufruit après la mort de son père, le père ne peut pas les vendre, car ils appartiennent au fils (qui est propriétaire inscrit du capital); le fils ne peut pas les vendre, car ils sont entre les mains du père (qui en a l'usufruit). Si le père les a vendus, la vente est valable jusqu'à sa mort: si le fils les a vendus, l'acheteur n'a de droits sur les biens qu'après la mort du père.

Si un individu a fait don de son champ à l'un de ses fils, à la condition d'avoir l'usufruit jusqu'à la mort, il peut cueillir les fruits et les donner à qui bon lui semble. S'il a laissé en mourant des fruits cueillis, ceux-ci appartiennent à tous les héritiers.

—[1]. Si quelqu'un dit[2] : « j'ai donné tel champ à un tel », le don sera définitif ; mais s'il a dit: «que tel champ soit à un tel», ou «qu'un tel hérite de mes biens», ou «qu'un tel prenne possession de nos biens», cette parole est nulle. S'il a dit: «que le champ lui soit donné comme don», selon Rabbi, cet énoncé équivaut à une transmission définitive; d'après les autres sages, ce n'est pas définitif. Le dire d'un moribond devra être imposé, même par contrainte, aux héritiers (ils sont tenus de remplir l'engagement du défunt). On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit[3]: même si quelqu'un écrit un testament, διάθεμα, en écriture non juive, cela équivaut à une donation. R. Hanina dit au nom de R. Josué b. Lévi : je me suis adressé à tous les linguistes pour savoir la signification du terme précité, et nul n'a pu me la dire. — [4].

9 (10). Si un individu laisse en mourant des fils grands et petits (majeurs et mineurs), ceux-ci peuvent dire qu'ils ne veulent pas que les grands s'habillent comme eux sur la caisse commune avant le partage (car l'habillement des grands coûte plus cher que celui des petits), comme les grands peuvent dire qu'ils ne veulent pas que les petits se nourrissent avec eux sur la caisse commune (même raison). On fera donc le partage, et chacun vivra de sa part. Si les grands se sont mariés aux frais de l'héritage commun, les petits se marieront aussi aux frais de la caisse commune. Si les grands se sont mariés avant la mort du père, les petits ne peuvent pas dire: « Nous prendrons de la caisse commune pour nos mariages, sur ce que notre père vous a donné pour les vôtres », car ce que le père a donné à l'un de ses enfants (de son vivant) ne compte pas pour un héritage.

(11). Il en est de même quand le père n'a pas laissé de fils, mais des

mais ils n'en auront l'usufruit qu'après sa mort. 1. En tête 2 passages traduits au tr. Guittin, VII, 3, (t. IX, p. 50), et I, 6 (t. VIII, p. 263). 2. Tosefta ch. 9. 3. Ibid., ch. 8. 4. Suivent deux passages traduits, le 1er tr. Kethouboth, IX, 1 fin, le 2e ibid., V, 8 (t. VIII, pp. 115 et 80).

filles grandes et petites : les petites peuvent refuser aux grandes de s'habiller aux frais de la caisse commune, et les grandes peuvent refuser aux petites de se nourrir à la caisse commune ; on fera donc le partage, et chacune vivra de sa part. Si les grandes se sont mariées aux frais de l'héritage commun, les petites se marieront aux frais de la caisse commune. [Si les grandes se sont mariées avant la mort du père, les petites ne peuvent pas dire : « nous prendrons de la caisse commune pour nos mariages l'équivalent de ce que notre père vous a donné pour les vôtres »]. Il y a cependant une différence entre les fils héritiers et les filles. Si ce sont des fils qui héritent, ceux-ci sont obligés de donner la nourriture aux filles[1]; mais si les filles sont héritières, cette clause n'est pas applicable.

R. Jérémie demanda devant R. Zeira : si les grands ont pris pour leur mariage cent tonneaux de vin valant 20 dinars, les petits prendront-ils de même cent tonneaux bien que valant seulement dix dinars ? Non, répondit R. Zeira, les petits prélèveront une somme égale à celle des grands avant de procéder au partage.

CHAPITRE IX.

1. Si un individu laisse en mourant des fils et des filles [2], et s'il a laissé beaucoup de biens, ou des biens suffisants[3], les fils les héritent, et les filles se nourrissent de ces biens (en vertu de la clause du contrat de mariage) ; s'il a laissé peu de biens ou des biens insuffisants, les filles se nourrissent de ses biens, et non pas les fils, quand même ceux-ci seraient obligés d'aller mendier leur pain. Admon dit : Est-ce que j'ai perdu mes droits parce que je suis un homme? (Il veut donc que les fils se nourrissent de ces biens comme les filles). R. Gamaliel dit : l'idée d'Admon me paraît juste.

— [4]. Samuel dit [5] : il est possible de faire une donation à un enfant dès le sein de sa mère (en faisant acquérir ce don par autrui) ; selon R. Eléazar, une telle donation est nulle. Un enseignement conteste l'avis de R. Eléazar, en disant : si un prosélyte meurt et que les Israélites qui l'ont assisté ont gaspillé ses biens, puis on apprend qu'il a laissé un fils au loin, ou une veuve enceinte, on est tenu de tout rendre à cet héritier (même futur). Si après la restitution des biens prélevés indûment par chacun, le fils du prosélyte meurt, ou si la femme a mis au monde avant terme, ce que chacun aura pris après ce fait lui appartient

1. Une clause du contrat de mariage le stipule. 2. Tr. Kethouboth, XII, 3. 3. Assez pour nourrir les enfants. 4. En tête sont deux passages traduits, le 1er tr. Kethouboth, XIII, 3 (t. VIII, p. 151), le 2e tr. Sôta, III, 3 (t. VII, p. 262). 5. V. J., tr. Yebamoth, IV, 1 (t. VII, pp. 55-6].

dra désormais (comme abandonné), non ce qui aura été pris auparavant (Or, que réplique à cela R. Eléazar? N'en résulte-t-il pas que l'enfant acquiert avant d'être né ?) C'est que les premiers détenteurs, peut-on répliquer, avaient renoncé à ce bien, en apprenant l'existence possible d'un héritier. Il n'y a pas non plus de contradiction selon Samuel ; car s'il est vrai qu'il autorise la donation à un enfant avant sa naissance, valable après que l'enfant a eu au moins un instant de validité, la condition est annulée ici même pour les derniers détenteurs, à cause de la renonciation.

2. Un individu a laissé en mourant des fils, des filles et un hermaphrodite ; si les biens sont suffisants, cas où les fils reçoivent plus que les filles, l'hermaphrodite n'a qu'une part égale à celle des filles. Si les biens sont insuffisants, il n'a droit qu'à la part des fils. Si un individu (par testament) dit : « si ma femme (qui est enceinte) a un fils, ce fils aura 100 zouz » et elle a un fils, celui-ci aura 100 zouz. Si l'individu dit : « si ma femme a une fille, elle aura 200 zouz » et la femme a eu une fille, cette fille reçoit 200 zouz ; si la femme a eu à la fois un fils et une fille, le fils prend 100 zouz, et la fille 200.

(3) Si la femme a eu un hermaphrodite, celui-ci ne prend rien. Si l'individu dit : « Tout enfant que ma femme aura prendra telle somme», l'enfant la prendra, quel qu'il soit. Si l'individu n'a pas laissé d'autre héritier en mourant, celui-ci hérite de tous ses biens.

On a enseigné[1] : Si quelqu'un dit : « Celui qui m'annoncera, lors des couches de ma femme, qu'elle a mis au monde un garçon, recevra 200 zouz », celui-ci touchera cette somme si la femme enfante un garçon; si le mari a dit: « celui qui m'annoncera que ma femme a mis au monde une fille recevra cent zouz », celui-ci touchera cette somme si la femme enfante une fille; enfin si la femme met à la fois au monde un garçon et une fille, le messager de la nouvelle ne recevra que cent zouz (malgré la double somme promise pour la naissance d'un fils); car, dit R. Mena, l'ennui causé par la naissance de la fille contrebalance la joie d'avoir un fils.

3 (4). Un individu a laissé en mourant de grands et de petits enfants. Si les grands ont amélioré les biens de l'héritage, l'amélioration appartient à tous les frères, aux petits comme aux grands. Si les grands ont dit: « Voyez ce que notre père nous a laissé, nous allons travailler pour notre compte », les bénéfices du travail appartiennent à eux.

(5). De même, si la veuve (qui est héritière[2]), a amélioré les biens de l'héritage, l'amélioration appartient à toutes les héritières, à elle et à ses sœurs. Mais si elle a dit: « Voyez ce que mon mari m'a laissé, je

1. Tosseíta, ch. 9. 2. Son mari avait épousé l'une de ses nièces.

vais travailler pour mon compte », les bénéfices du travail appartiennent à elle.

R. Ila dit: si les grands fils ont fait ladite déclaration par devant le tribunal, il en résulte la conviction que nul n'a voulu se charger de la part du travail incombant aux petits, et ceux-ci n'ont pas de part. A l'école de R. Yanaï on a dit: on répartit le bénéfice entre tous, même provenant de l'usage d'une estrade (ou marchepied), ou selon Rab, même d'un panier, ou d'une hache; selon l'enseignement de R. Hiya, il en est de même d'une simple aiguille, ou même d'un bouchon servant à bien clore un vase. R. Hanina dit: celui qui marie son fils dans une maison la lui fait acquérir. Toutefois, enseigne R. Oschia, il lui transmet la maison, non les objets mobiliers qui s'y trouvent. R. Ila demanda: quelle est la règle si le père a divisé le triclinium en 2 pièces, destinant l'une au mariage du fils, et se réservant l'autre?) Est-elle donnée ou non?) R. Hagaï demanda à R. Yossé: si le père a dressé le dais nuptial dans une petite pièce, κοιτών, et servi le repas de noces dans le triclinium, faut-il voir dans ce fait la donation des 2 pièces? On ne voit pas pour cela, répond R. Yossé, le père sortir de la maison (donc, la petite pièce seule est donnée). — R. Josué b. Levi dit: certes, lors de la déclaration faite par les grands fils de vouloir améliorer leur patrimoine commun, le tribunal devra veiller à ce qu'une part du bénéfice soit faite par eux aux petits (sauf rémunération des ouvriers qui travaillent pour les petits); mais si après cela les petits s'élèvent contre le partage fait, en prétendant qu'il doit leur en revenir d'avantage, quelle sera la règle? Selon R. Abahou, les grands devront jurer qu'il n'y a plus rien à distribuer; en effet, ajoute R. Mena, d'ordinaire, le demandeur doit prouver son assertion pour obtenir quelque chose d'autrui, sauf en ce cas (en raison de la minorité des héritiers).

R. Ḥiya le grand dit: aussi longtemps que des frères n'ont rien dit au sujet de leur héritage (qu'ils laissent indivis), ils sont associés jusqu'à la 3e génération[1] sous tous les rapports. R. Aba b. Aboun dit que R. Hamnona professe le même avis. R. Imi dit: un fils qui, déjà du vivant de son père, vivait ostensiblement à part, gardera pour lui seul le bénéfice de son travail (après le décès du père, les frères ne peuvent rien lui réclamer). Ainsi, quelqu'un exerçait la profession de barbier, et au décès de leur père les autres fils voulurent prétendre à une part des bénéfices du premier[2]. La cause fut soumise à R. Amé, qui leur répondit: si quelqu'un fait une trouvaille, est-ce à dire que ses frères ont droit à une part? (de même, le gain de sa profession est à lui seul). Un autre homme ayant accompli un message qui lui fut payé, ses frères (qui n'avaient pas encore partagé l'héritage paternel) prétendirent à une part de ce gain. La cause fut soumise aussi à R. Amé, qui dit: est-ce à dire que si quelqu'un se livre au brigandage, ses frères peuvent prétendre à une part du profit? (donc le gain de son travail personnel lui est réservé

1. V. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 24. 2. Arguant que leur père lui a fait apprendre ce métier, source du gain.

seul). R. Horaïna, frère de R. Samuel Sousartieh, qui se livrait de son côté à une profession manuelle, fut en butte aux réclamations de ses frères, demandant une part de son gain ; l'un d'eux lui dit : Mon frère Alexandre, sais-tu combien de milliers de pièces d'argent notre père a laissés ? Tu sais bien, répondit l'interpellé, qu'il en a laissé seulement deux mille, et le reste est le produit de mon propre travail (déjà commencé du vivant de notre père). — « Il en est de même si la femme déclare vouloir travailler pour son propre compte » ; et la règle est la même, ajoute R. Ila, si sa déclaration a été faite par devant le tribunal[1].

4 (6). Si l'un des frères héritiers qui vivent en commun (avant le partage des biens paternels) a été pris pour le service du roi, les bénéfices et les pertes sont partagés par tous les frères. Si l'un des frères s'est attiré (par sa faute) une maladie dont il a guéri, ses frères ne sont pas obligés de contribuer aux frais du traitement. Si quelques-uns des frères ont fait du vivant du père un contrat en vue des dépenses de noces [2], et la dépense mutuelle revient, elle tombera à la masse ; car cette contribution pourra être requise par voie de justice. Mais les barils de vin ou d'huile que l'on aurait envoyés à son prochain ne peuvent pas être réclamés par voie de justice, parce que l'on considère ces envois comme actes de bienfaisance.

On a enseigné[3] : si l'un des frères héritiers qui vivent en commun a été pris pour le service public, lorsqu'il a été appelé à titre de représentant des familles réunies (comme fermier), cette perte incombe à tous ceux qu'il représente ; s'il n'est pris que pour une maison, son départ ne concerne que les siens. Ainsi, R. Nahman b. Samuel avait été pris au nom du conseil local, βουλή. On soumit à R. Amé, le point de savoir si la perte résultant de ce fait, devrait incomber à tous, ou non, et R. Amé répondit : Si Nahman a été pris en raison de ses biens, il n'aura droit pendant son absence qu'à ses propres biens ; sinon, il prendra part aux pertes et bénéfices de tous les siens —[4].

5 (7). Si quelqu'un envoie chez son beau-père des cadeaux de fiançailles, fussent-ils d'une valeur de cent Maneh, dès qu'il a pris le repas de fiançailles ne fût-ce qu'une valeur d'un dinar, il n'a plus droit à la restitution des cadeaux ; mais s'il n'a pas mangé le repas de fiançailles, il a le droit de reprendre ses cadeaux. Si le fiancé a envoyé de nombreux présents en disant que la future les emportera avec elle au domicile conjugal, ils pourront être redemandés ; mais si ce sont de faibles

1. Comme ci-dessus, au commencement, pour partager le produit entre les grands fils et les petits. 2. Chaque frère en se mariant invite les siens à ses réjouissances, et eux en font autant ; si le père a pourvu une fois à la dépense, lors du prochain mariage elle incombera à l'ensemble des héritiers. 3. Tossefta, ch. 10. 4. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, IV, 10 (t. VIII, p. 63).

présents, à l'usage de la fiancée dans la maison de son père, on ne pourra plus les réclamer ultérieurement.

Un homme ayant envoyé à sa fiancée de nombreux présents de fiançailles, ses parents l'engagèrent à ne rien manger chez elle (pour qu'en cas d'accident, ces biens ne soient pas acquis à la famille de la future, mais fassent retour aux siens). Il se rendit auprès d'elle, n'écouta pas l'avis des siens, y mangea ; la maison s'écroula ensuite sur lui, et la famille de la fiancée prit possession de tous les dons envoyés. Un homme envoya à sa fiancée 24 chars (carrum) remplis de tous les comestibles imaginables qui mûrissent entre les fêtes de Pâques et de la Pentecôte ; et les rabbins ne s'étonnèrent de rien que de voir présentes des semences de lin et des olives fraîches (se demandant d'où elles viennent).—[1].

6 (8). Si un moribond donne à un étranger tous ses biens à l'exception d'un petit champ, le don est valable. Mais s'il a tout donné sans se rien réserver pour lui-même, il peut annuler le don [2].

L'on présente un acte dans lequel il se trouve qu'A fait don de tous ses biens à B. ; dans cet acte, on ne trouve ni la formule d'un testament, ni celle d'une donation entre vifs. Le 1[er] au contraire dit qu'il était malade quand il a fait ce don, et qu'il l'a fait pour le cas de mort[3]. Le second B. dit qu'A n'était pas malade quand il a fait le don, et que par conséquent il ne peut pas l'annuler. Dans ce cas, A. doit prouver qu'il était malade ; telle est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent : le réclamant doit fournir la preuve de ce qu'il demande.

R. Jérémie dit au nom de Rab : le moribond qui lègue ses biens à autrui, en se réservant seulement des objets mobiliers, n'a pas fait d'acte valable ; mais s'il a gardé de l'argent, pour lequel il a acheté ensuite un terrain, cela équivaut à la réserve immédiate du sol. S'il a conservé du terrain si peu que ce soit, le don est valable, lors même qu'il n'en guérit plus ; mais s'il n'a pas conservé la moindre parcelle de terrain, le don n'a pas de valeur, en cas de guérison du moribond. C'est ce qu'a dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï[4] : le don verbal d'un moribond équivaut à l'acte écrit de donation fait par un homme sain, à condition que ce moribond soit mort de la même maladie (sans plus se relever après l'énoncé du don), non s'il a été guéri (auquel cas il pouvait reprendre son bien) ; si un homme en danger distribue ses biens, soit un jour de semaine, soit le sabbat, ce qu'il aura fait restera valable (et devra être respecté en cas de décès) ; enfin l'homme sain devra à cet effet écrire un acte de donation, pour faire acquérir le bien au locataire par de l'argent, ou par un contrat, ou par la prise

1. Suit un passage traduit au tr. Péa, VII, 4 (t. II, p. 97). 2. Il peut arguer n'avoir donné tous ses biens que parce qu'il croyait mourir, puisqu'il n'a rien laissé pour lui. 3. Il a donné tout ce qu'il possède, sans se rien réserver ; par conséquent, étant guéri, il peut annuler le don. 4. Cf. J., tr. Péa, II, 9 ; tr. Kethouboth, XI, 1 ; tr. Guittin, I, 6 fin.

de possession (comme pour tout acquêt). R. Yoḥanan dit: si un doute d'impureté survient à quelqu'un pendant qu'il est dans la vallée, soit en été (où cette place est considérée comme voie publique, le sol étant nu), soit en hiver (où l'emplacement est privé, étant ensemencé), la solution de la question de savoir si l'on se règle d'après le moment actuel ou non est en litige entre R. Meir et les autres sages; selon le premier, on se réfère à l'instant de la demande (or en été, la place est tenue pour publique, ce qui annule l'impureté douteuse). Si c'est en hiver, la place est considérée comme privée, et, ajoute R. Yoḥanan, il doit s'agir d'une période de temps proche de l'hiver (non si le doute remonte à longtemps).

R. Yanaï dit au nom de Rab : en cas de doute sur l'interprétation d'un contrat obscur, la sentence juridique penchera en faveur du défendeur. C'est, dit R. Yoḥanan, ce que notre Mischnâ fait entendre formellement : «S'il n'est pas question dans l'acte de l'état du moribond, et le défendeur prétend avoir été moribond, tandis que le demandeur dit que l'homme est sain, le demandeur sera tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation». En l'entendant, R. Yanaï le complimenta et dit de lui[1] : *Ils prodiguent l'or de la bourse* (Isaïe, XLVI, 6, par allusion à un savoir étendu); *Mon fils, ne laisse pas éloigner de tes yeux le conseil et la réflexion* (Proverbes, III, 21), etc. Un enfant ayant vendu ses biens d'héritage, les cohéritiers voulurent taxer cette vente de nullité, comme ayant été faite par un mineur. La cause fut portée devant R. Hiya b. Joseph et R. Yoḥanan. Le premier dit: il y a présomption que les témoins auront contresigné un contrat de vente fait pour un homme en pleine possession de ses facultés (majeur) ; le second dit: l'acquéreur qui veut enlever des biens à une famille est tenu de prouver la validité de la vente (et, dans le doute, il ne l'aura pas). D'ordinaire R. Yoḥanan dit qu'en cas de doute le possesseur d'un contrat l'emporte ; or, objecta devant lui R. Yossé, que répliques-tu à l'avis de Rabbi, transmis en son nom par R. Yanaï, qu'en cas de doute le possesseur du contrat cède le pas devant le défendeur ? Non, répondit-il, le possesseur du contrat l'emporte en cas de doute. Mais alors, répliqua R. Yossé, comment expliquer le fait précité du procès soumis à R. Hiya b. Joseph et à toi, au sujet duquel tu aurais déclaré que l'acquéreur est tenu de prouver son droit d'enlever des biens à une famille, ce qui implique l'infériorité des droits du possesseur de contrat ? Je n'ai jamais adopté cet avis, dit R. Yoḥanan (c'est un faux). R. Zeira dit au nom de R. Yassa : si même R. Yoḥanan veut nier avoir professé cette opinion d'infériorité de droit, au sujet de procès précité, peut-on nier qu'à la suite de l'assertion de R. Yanaï au nom de Rabbi, savoir que le possesseur du contrat a l'infériorité des droits en cas de doute, R. Yoḥanan ait observé que notre Mischnâ est du même avis ? (Cela ne prouve-t-il pas qu'il l'adopte ?) Non, il en résulte seulement que, selon R. Yoḥanan, l'avis des autres sages est conforme à celui de Rabbi ; mais R. Yoḥanan ne le partage pas, et adopte l'avis de R. Jérémie au nom de Rab, disant que l'opinion de R. Meir sert de règle (et le possesseur du contrat l'emporte). Se-

1. J., tr. Yebamoth, I, 1 (t. VII, p. 9).

lon Samuel, on peut expliquer la Mischnâ de deux manières différentes : les compagnons d'étude les plus avancés disent que la « preuve » en question se réfère aux témoins (on leur demande si le contrat a été écrit par un moribond, ou non) ; les compagnons plus jeunes disent que les témoins n'ont pas à intervenir. Peut-il y avoir discussion au sujet du dire des témoins? (Ne font-ils pas foi) ? Voici, dit R. Aḥa, pourquoi leur témoignage pourra être négligé : le testateur peut leur reprocher de n'avoir pas écrit qu'il s'agit d'un moribond, comme il l'avait dicté, et pour ce fait il les taxe de faux.

7 (9). R. Eléazar dit que dans la distribution verbale des biens, soit faite par un homme bien portant, soit par un malade, le donataire ne peut acquérir les immeubles que par les moyens ordinaires, savoir par l'argent (le payement de l'immeuble acheté), ou par l'acte, ou par la prise de possession ; les meubles ne s'acquièrent que par l'attraction.

(10). Les autres docteurs lui dirent que dans la distribution d'un malade le donataire n'a pas besoin de ces moyens ; car un fait s'est présenté où la mère des fils de Rokhel étant malade a dit avant sa mort : « donnez ma coiffe à ma fille », ce don valait 1200 pièces d'or ; et après sa mort, les docteurs ont fait exécuter sa volonté. Mais R. Eléazar leur répondit : les fils de Rokhel avaient une mauvaise conduite, et l'on a voulu les punir ainsi [1].

R. Yossé b. R. Aboun dit : c'est un prétexte énoncé par la Mischnâ pour punir les fils de Rokhel d'avoir semé du saffran, κρόκος, à la vigne [2].

8 (10). Les sages disent que les paroles d'un malade seront valables sans acte et sans fait d'acquisition, quand il fait son testament le jour du sabbat, où l'on ne peut pas écrire ni faire d'acquisition ; mais les autres jours de la semaine (où il peut écrire ou employer un des moyens légaux pour que le donataire fasse l'acquisition), ses paroles ne suffisent pas. R. Josué dit : on a accordé la permission au malade de faire sa distribution des biens le samedi (consacré au repos), à plus forte raison peut-il le faire les autres jours.

(11). De même R. Eléazar dit : on peut acquérir pour un mineur (parce que le mineur ne peut pas le faire pour lui-même), mais on n'a pas jugé nécessaire de donner à un individu la faculté d'acquérir pour une personne majeure. R. Josué dit : on a accordé la faculté d'acquérir pour un mineur, à plus forte raison un individu peut acquérir pour un majeur [3].

Selon une autre version, l'énoncé de la Mischnâ doit être renversé (les sages

1. La Guemara sur ce §, sauf la dernière phrase (ci-après), se trouve traduite au tr. Péa, VI, 3 (t. II, p. 49). 2. Mélange interdit. 3. On peut considérer le premier comme envoyé par le dernier, afin de faire l'acquisition pour lui.

admettent pour valables les paroles d'un malade qui donne ses biens aux jours de semaine, non le samedi). R. Josué b. Lévi au contraire confirme notre version reçue,en ajoutant : « puisque la répartition est permise le samedi, elle l'est à plus forte raison en semaine ». De même, selon la version précitée, il faut énoncer la fin de la Mischnâ à l'inverse : On peut acquérir pour un majeur, non pour un mineur. R. Josué b. Lévi au contraire confirme notre version reçue, en disant : si l'on a cette faculté pour un mineur, on l'a à plus forte raison pour un majeur.

9 (12). Une maison s'est écroulée sur quelqu'un Ruben, et sur son père Jacob, ou sur son frère Simon, qui n'avait pas d'enfant, et dont Ruben devrait hériter. Jacob ou Simon a laissé des biens ; Ruben a laissé des dettes à payer à un créancier, ou une veuve qui réclame son douaire. Les héritiers de Jacob disent que Ruben est mort avant son père (il n'a donc rien hérité, et le créancier de Ruben ou sa veuve n'ont aucun droit sur les biens de Jacob) ; le créancier ou la veuve dit que Jacob est mort avant Ruben (qui a hérité de lui). L'école de Schamaï dit : en ce cas, on partage la somme en litige (entre le créancier ou la veuve de Ruben et les héritiers de Jacob) ; l'école de Hillel dit : les biens appartiennent aux héritiers présumés [1].

(13). Une maison s'est écroulée sur un homme et sur sa femme (qui n'ont pas laissé d'enfant, mais la femme a laissé des biens et le droit sur son douaire). Les héritiers du mari (ses frères) disent : la femme est morte avant le mari, qui a hérité d'elle ses biens [2]. Les héritiers de la femme (p. ex. son père) disent : le mari est mort avant la femme (qui a acquis le droit au douaire et à ses biens [3]). L'école de Schamaï dit : tout doit être partagé à parts égales entre les héritiers du mari et ceux de la femme ; l'école de Hillel dit : les biens fixés de la femme sont considérés comme appartenant à celui qui les a possédés ; le douaire appartient aux héritiers du mari [4]. Les biens que la femme emporte avec elle appartiennent aux héritiers de la femme, ou au père.

(14). Une maison s'est écroulée sur un homme et sur sa mère (la mère n'a pas d'autre enfant, et elle a des biens) ; [l'héritier de la mère, son frère dit : le fils est mort avant la mère ; il n'a donc pas hérité d'elle ; par conséquent je dois hériter des biens de la femme qui était ma sœur. L'héritier du fils dit : « la mère est morte avant le fils, lequel a hérité d'elle ; par conséquent j'hérite de mon frère des biens de sa

1. De Jacob dont les droits sont certains, car ils héritent de Jacob ou de Ruben ; tandis que les droits du créancier ou de la veuve sont incertains, puisqu'ils n'ont de valeur que si Jacob meurt le premier. 2. Ils héritent de leur frère les biens de la femme. 3. Même suite pour l'héritage. 4. Les héritiers de la femme n'y ont pas droit, ne pouvant pas prouver qu'elle était veuve.

mère. »] Dans ce cas, les écoles de Schamaï et de Hillel sont d'accord entre elles qu'on partage les biens en litige entre l'héritier de la mère et celui du fils. R. Akiba dit : j'avoue que dans ce cas (comme dans celui de la mort de l'homme et de sa femme), l'école de Hillel est en désaccord avec celle de Schamaï, et les biens resteront en leur état présumé. Mais le fils d'Azaï dit à R. Akiba: nous regrettons déjà le désaccord de ces deux écoles dans le cas précédent, et tu ajoutes un nouveau désaccord.

Cette dernière allocution [1], dit R. Samuel b. R. Isaac, prouve que Ben-Azaï était un compagnon et un disciple de R. Akiba.

CHAPITRE X

1. Dans un acte simple, les témoins signent en dedans (au-dessous de l'acte) ; dans un acte plié (et cousu), ils signent sur le verso. Si les signatures des témoins se trouvent sur le verso d'un acte simple, ou bien si un acte plié et cousu porte les signatures des témoins en dedans, dans les deux cas l'acte est nul.

R. Hanina b. Gamaliel dit: si un acte plié et cousu a les signatures en dedans, il est valable, car on peut le découdre et le déplier pour en faire un acte simple. R. Simon b. Gamaliel dit: tout dépend de l'usage du pays.

— [2]. R. Idi au nom de R. Jérémie dit: en cas de rature, on doit laisser un écart de 2 lignes avant d'écrire un nouveau contrat et ses attestations. Il en sera de même, dit R. Isaac, pour l'acte simple (et pas seulement pour l'acte plié). Rab dit: toute rature ou omission d'un mot dans l'acte doit être constatée à la fin. Selon d'autres au nom de Rab, il faut noter ici la constatation. R. Abahou dit au nom de R. Isaac b. Haqoula : tout ce que l'on peut attribuer à la rature sera fait ainsi. Qu'est-ce que l'on entend par là? Le voici, dit R. Yassa Qocira gendre de Yossa, au nom de Yossa: il s'agit p. ex. du cas où un contrat de mariage, συμφωνία [3], contient d'abord les conditions, lesquelles répétées au bas de l'acte ont ensuite été effacées; en ce cas, la susdite règle est applicable, et l'on conclut de ce fait que les partis ont achevé complètement l'acte de mariage sans admettre les premières conditions (et sans écrire non plus y avoir renoncé) ; pour ne pas faire de surcharge entre les lignes, ils ont effacé les dites conditions. Aussi les sages, craignant un abus, défendent de laisser l'espace en blanc. R. Hona presenta à Schamaï un contrat de dette pour une somme de 80 sela, où le mot ὀγδοη était devenu illisible (effacé par la surcharge) ; mais

1. Puisqu'il l'apostrophe ainsi sans l'appeler: Maître! V. J., tr. Scheqalim, III, 1 (t. V, p. 277). 2 En tête se trouvent 2 . passages traduits, le 1er tr. Guittin, VIII, 10 (t. IX, p. 67), le 2e ibid., IX, 6 (ib., pp. 77-78). 3. Ib., VII, 6.

la terminaison χοντα n'était pas effacée (restait lisible). R. Hona lui dit: vois et compte à partir de quel chiffre on emploie en grec la terminaison χοντα. R. Schamaï lui répondit: à partir de 30. En sortant il dit: cette falsification de billet a été faite afin de gagner par là 30 pièces, mais elle aboutit à une perte de vingt[1].

Pour confirmer l'avis de R. Hanania b. Gamaliel (qui, à l'opposé du préopinant, déclare valable l'acte plié ayant les attestations signées en dedans, irrégulièrement), Rabbi observe qu'il n'y a aucune crainte à éprouver, comme le suppose le préopinant, car le corps même de l'acte prouve si à l'origine l'acte a été simple ou non. Comment cette preuve est-elle fournie ? R. Aba répond : on le sait d'après ce que R. Houna a dit plus haut[2], savoir que les témoins apposent seulement leur signature au bas de l'acte, après avoir lu ce qui est au-dessus, où il est dit : un tel, fils d'un tel, assume tout ce qui est écrit auparavant (or, comme il s'agit là de l'acte plié, l'acte qui n'est pas confirmé à la fin est simple). Mais n'a-t-on pas enseigné que tous les types (typus) d'actes, même simples, contiennent à la fin la confirmation ? Non, dit R. Mena, c'est spécial aux actes pliés. Toutefois. dit R. Abin, il n'y a pas lieu d'en faire le sujet d'une objection, car même en admettant que cette formule soit applicable aux actes simples et aux actes pliés, il s'agit par là d'empêcher un abus, empêchement possible pour l'acte simple, non pour l'acte plié[3]. R. Juda aussi dit : l'aspect ne prouve rien, car si même la confirmation est exclusive à l'acte plié, il est possible que pour un acte simple on ait ajouté à la règle ; ainsi pour l'acte simple, la règle prescrit 2 attestations, mais pour l'acte plié, il en faut 3, et pourtant il y a eu 3 signatures pour le simple ; ou encore, quoique le simple ait les signatures au-dedans et l'acte plié les ait au-dehors, l'acte simple est signé à la fois au-dedans et au-dehors (ce sont des additions inutiles qui ne permettent plus de reconnaître la nature de l'acte).

2. L'acte simple sera signé par deux témoins, et un acte plié et cousu doit être signé par trois témoins. Si le premier n'a qu'une signature, il est nul ; de même si le dernier n'a que deux signatures, il est nul. Si un créancier présente un acte dans lequel il est écrit « 100 dinars qui font 20 sicles » (quoique 100 dinars fassent 25 sicles), on ne lui en donne que 20 ; s'il est écrit « 100 dinars qui font 30 sicles » (quoique 30

1. C.-à-d., selon l'explication de J. Lévy, à l'origine la partie effacée du mot, dont il restait encore une trace visible, a pu représenter le terme πεντη (du mot total πεντήχοντα, 50), qui par la falsification a été modifié en ογδοη (de ὀγδοήχοντα). Mais, suivant le principe qu'en cas de doute le possesseur d'un billet ne peut revendiquer que le minimum inscrit au contrat, son avoir n'a pu s'élever qu'à 30 selà, τριάχοντα, soit le plus petit nombre qui se termine en χοντα. — Le commentaire a vu dans ce mot l'équivalent de *conto!* 2. Ibid., VIII, 12. 3. En principe, pour l'un et l'autre acte, la confirmation sera la même ; mais en fait, l'aspect peut influer sur la revendication.

sicles vaillent 120 dinars) on ne lui en donne que 100. S'il est écrit zouzim (au pluriel), ou selaïm ou drachmes (au pluriel), et que le nombre restant soit effacé [1], ce sera au moins deux.

3. S'il est écrit d'abord : 100 dinars, et si dans la répétition il y a 200, ou s'il y a d'abord 200 et plus bas il y a 100, on adopte en tous cas le chiffre qui se trouve dans la répétition à la fin de l'acte. A quoi sert donc de répéter l'écrit du commencement ? Si une lettre s'efface dans le bas, on se dirige d'après ce qui est écrit au commencement.

On a enseigné (§ 2) : si le demandeur déclare que les zouzim inscrits au contrat étaient au nombre de cinq, nombre effacé, et le défendeur (débiteur) prétend qu'il y avait seulement le nombre deux, il y a discussion là-bas (à Babylone) sur ce sujet entre Ben-Azaï et R. Akiba : l'un dit qu'il faudra payer deux zouz et jurer pour le reste ne pas le devoir (en raison de l'aveu partiel) ; l'autre dit : si même le débiteur n'avait rien reconnu, il devait payer en un tel cas deux zouz (selon la règle de la Mischnâ) ; il n'y a donc pas d'aveu partiel, ni de serment exigible à cet effet.

On a enseigné [2] (§ 3) : on déduit toujours la signature finale d'après celle qui a été émise d'abord, lorsqu'il y a une ligature avec une lettre, non avec deux lettres. Ainsi, entre Ḥanan écrit d'une part, et Ḥanani d'autre part, ou entre Anan et Anani, en raison de la divergence d'une seule lettre, le contrat est maintenu ; s'il y a 2 lettres différentes, le contrat n'est pas maintenu. R. Isaac demanda : si l'acte a d'abord le mot Hanan, et plus bas est écrit : Nani (une divergence de 2 lettres), faut-il aussi attribuer le bas à une corruption de la signature du haut, et supposer que l'on a écrit Hanan, ou bien règle-t-on le haut d'après le bas, et faut-il lire partout : Nani ? (question non résolue).

4. On peut écrire une lettre de divorce (y mettre la signature des témoins) et la donner au mari en l'absence de sa femme [3] ; on peut aussi donner la quittance de la femme et la lui remettre en l'absence du mari, à condition de connaître l'homme et la femme. Le mari paye l'écrivain.

(5). On peut écrire un acte de prêt et le donner au débiteur en l'absence des créanciers, mais on ne doit pas le faire pour le créancier en l'absence du débiteur ; le débiteur paye l'écrivain.

(6). On peut écrire un acte de vente et le donner au vendeur en l'absence de l'acheteur ; mais on ne doit pas le faire pour l'acheteur en l'absence du vendeur. L'acheteur paye l'écrivain. Les actes de fiançailles ou de mariage (qui renferment des engagements pécuniaires) ne doivent être écrits que si l'homme et la femme y consentent. Le fiancé ou l'époux paye l'écrivain.

1. V. tr. Kethouboth, II, 1. 2. Tossefta, ch. 11. 3. V. tr. Guittin, IV, 2.

(7). Il ne faut écrire les actes de fermage ou autres contrats juridiques que si les deux intéressés y consentent. Les deux payent l'écrivain. R. Simon b. Gamaliel dit : on écrit ces actes en double, pour en donner un à chaque intéressé —[1].

5 (8). Un débiteur a payé une partie de sa dette, et (au lieu de prendre une quittance) il a laissé le créancier remettre l'acte de prêt à un tiers en lui disant : « si je ne te donne pas d'ici à tel jour le reste dû, tu rendras l'acte au créancier pour qu'il se fasse payer la dette entière ». Si au jour venu le débiteur n'a pas envoyé le reste, selon R. Yossé, le tiers porteur doit rendre l'acte (au créancier, selon la convention); R. Judah dit qu'il ne doit pas le rendre.

(9). Si l'acte d'un individu s'efface spontanément[2], il doit appeler des témoins[3] et aller avec eux devant le tribunal ; les témoins alors font un nouvel acte, où ils écrivent : « Un tel, fils d'un tel, avait tel acte qui s'est effacé tel jour ; tel et tel étaient ses témoins. »

En ce qui concerne les assurances[4] données (promesses), R. Abahou, R. Aḥa et R. Amé ont réclamé judiciairement les sommes convenues (considérant les promesses faites comme des engagements). R. Yona et R. Yossé ne les ont pas réclamées. R. Mena dit : quoique R. Yossé ne soit pas d'avis de réclamer judiciairement le montant des promesses faites, il reconnaît toutefois que lorsque quelqu'un met son fils en apprentissage chez un maître à certaines conditions, faites avec ce dernier, celui-ci est en droit de réclamer la somme promise. — R. Ouqba dit : on a enseigné au sujet des contrats, à l'école de Lévi[5], que si quelqu'un déclare avoir perdu des actes juridiques, on lui délivre une nouvelle expédition. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : même pour des actes de compromis (ne pouvant pas donner lieu à une réclamation), le tribunal délivre une autre expédition de ce qui est perdu ou effacé.

6 (10). Si le debiteur a payé une partie de la dette, R. Juda dit de renouveler l'acte de prêt[6]. R. Yossé dit : on laisse l'acte de prêt intact, et on donne au débiteur une quittance. R. Judah objecte que si l'on agit ainsi, le débiteur serait obligé de garder constamment la quittance, de peur qu'elle ne soit dévorée par les souris[7]. Mais R. Yossé répondit : Il vaut mieux agir ainsi[8] pour ne pas diminuer le droit du créancier.

7 (11). Deux frères ont hérité de leur père une maison de bains, ou

1. La Guemara sur ce § est traduite ibid., IV, 2 (t. IX, p. 4). 2. V. tr. en tombant à l'eau. 3. Quand l'acte est encore lisible, et qu'ils en prennent connaissance. 4. V. tr. Guittin, V, 8 fin. 5. Cf. ci-dessus, IV, 4. 6. On déchire le premier, et le créancier en reçoit un second pour le reste dû. 7. Ou qu'elle se perde autrement. 8. Par la date du 2e contrat, le créancier n'aurait plus le même recours contre le débiteur.

un pressoir; l'un des frères est pauvre, et l'autre est riche. Si ces objets sont à louer, les deux frères se partagent les bénéfices; mais si le père les a construits pour son propre usage, le frère riche peut faire usage de la maison de bains pour lui et les siens, et à son frère pauvre il peut dire: «Achète des esclaves et fais usage comme moi de la maison de bains, ou achète des olives et fais usage du pressoir[1].»

12. S'il y a dans la même ville 2 individus homonymes, qui s'appellent par ex. tous les deux Joseph b. Simon, ils ne peuvent pas présenter des actes de prêt l'un sur l'autre. De même, une autre personne ne peut présenter un acte de prêt sur aucun d'eux. Si l'on trouve parmi des actes un écrit disant: «l'acte de Joseph b. Simon est payé», les actes des deux homonymes sont payés. Comment ces homonymes doivent-ils faire pour éviter tous ces inconvénients? Ils doivent ajouter les noms de leurs grands-pères; si leurs grands-pères étaient aussi homonymes, on ajoute quelque signe distinctif; s'ils se ressemblent tant qu'ils n'ont point de signe distinctif, mais l'un d'eux est Cohen (ou Lévite) et l'autre ne l'est pas, on ajoute au premier: «Cohen» (ou Lévite), pour le distinguer de l'autre.

(13). Si un individu dit (en mourant) à son fils: «un de mes actes de prêt est payé, mais je ne sais pas lequel», tous les actes sont considérés comme payés. S'il y en a deux qui se rapportent à un seul débiteur, on suppose la plus grande somme payée, non la plus petite.

8 (4). Si un individu prête de l'argent à quelqu'un sur la foi d'un garant, il ne peut pas se faire payer par le garant [2]. S'il a dit d'avance qu'il prête l'argent à la condition de se faire payer par le garant, ou par le débiteur, à volonté, il peut se faire payer par le garant. R. Simon b. Gamaliel dit: Si le débiteur a de quoi payer, le créancier ne peut dans aucun cas se faire payer par le garant.

9 (15). R. Simon b. Gamaliel dit aussi: pour une femme ne voulant pas épouser quelqu'un sans qu'un autre garantisse son douaire, un garant a répondu, puis son mari la répudie, et elle réclame son douaire au garant. Ce dernier peut exiger que le mari fasse vœu de ne pouvoir plus reprendre sa femme, de crainte que les époux n'aient fait un complot, κοινωνία, pour se faire payer et ensuite s'unir à nouveau.

Selon Rab (§ 6), le nouveau contrat (exigé par R. Juda) consiste en une confirmation par le tribunal (sans attestations); selon R. Ḥiya, il n'est pas besoin de confirmation juridique (un autre contrat devant témoins suffit). R. Jérémie dit: si Rab avait entendu l'opinion professée par R. Hiya (qu'il n'est pas be-

1. Ce n'est pas ma faute si tu n'en uses pas. 2. Il faut d'abord condamner le débiteur et voir s'il n'a pas de quoi payer, avant de s'adresser au garant.

soin d'intervention juridique), il n'aurait pas énoncé son avis contraire (il eût adopté l'avis de R. Hiya).—[1]. — Rab dit: dans le 2e contrat pour le reliquat de dette, on rappelle la date du 1er; Samuel dit que ce rappel est inutile (et l'on inscrit la date de la rédaction nouvelle). R. Hiya professe le même avis. R. Yoḥanan objecte contre l'avis de Rab: si l'on doit rappeler la date du 1er contrat dans le 2e, comment R. Yossa a-t-il pu dire (dans la Mischnâ): «Il vaut mieux agir ainsi pour ne pas diminuer le droit du créancier»? (celui-ci n'y perdrait rien, si la 1re date restait présente, elle est donc jugée inutile).

On a enseigné (§ 7): on s'inquiète plutôt de payer une grosse dette qu'une petite (il est donc probable que le paiement fait se réfère d'abord à la grande somme due).

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan (§ 8): si le débiteur a des biens, on ne commence pas par recourir au garant; s'il n'en a pas, on a recours au garant. Si le créancier a fait la condition préalable de pouvoir se rembourser de telle façon qu'il voudra, il peut se faire payer par le garant, si même le débiteur a d'autres biens. Ailleurs[2], il est dit qu'en tous cas l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle, sauf pour la question du gage (d'ici), pour celle de Sidon[3], et pour la dernière preuve[4]; et encore est-ce seulement applicable à la Mischnâ (non à la Braïtha). R. Amé b. Qorha dit au nom de Rab: on a dit que partout cet avis sert de règle, parce que ce R. Simon[5] énonçait des règles déterminées (bien fondées) au nom de son tribunal (de son école).

R. Hagaï s'était porté garant pour le douaire, φερνή, de sa belle-fille; comme elle gaspillait son avoir, son mari était sur le point de la répudier. En raison de l'obligation du beau-père en cas de divorce, la cause fut soumise à R. Aḥa, qui déclara: le mari devra au préalable faire vœu de ne plus reprendre sa femme (afin d'écarter l'idée de complot entre les époux, au détriment du beau-père, garant du douaire). R. Yossé dit: ce vœu n'est pas exigible (il n'a pas la même crainte). Mais, objectèrent les compagnons d'étude à R. Yossé, admettant que l'on ne craint pas cette supercherie de la part du mari, n'arrivera-t-il pas que, s'il la reprend, les créanciers de la femme enlèveront au mari le montant du douaire? Cette crainte, répondit-il, n'est pas non plus fondée: le mari peut y obvier en convertissant le montant du douaire en objets mobiliers (pouvant être mis à l'abri des créanciers), ou en capital inaliénable, παραφέρνα, sur lequel les créanciers n'ont pas prise. Pourtant (un fait de ce genre étant survenu, l'avis de R. Aḥa l'emporta comme règle (le vœu du mari est exigible en ce cas).

10 (16). Si un créancier a un acte de prêt, il peut se faire payer sur les immeubles que le débiteur a vendus (à une date postérieure à celle de son

1. Ici se trouve indûment une phrase, qui, selon le commentaire, a sa vraie place ci-après, § 10 (16). 2. A Babylone. 3. Tr. Guittin, VII, 5, au sujet d'un divorce donné contre remise d'une étole. 4. Ci-après, tr. Synhédrin, II, 13. 5. L'édition Krotoschin renvoie à la Biographie de R. S. dans le Mebasser, an V.

acte); mais s'il n'a que des témoins de l'emprunt (pas d'acte), il ne peut se faire payer que sur les biens libres du débiteur. Si le créancier présente un écrit constatant l'existence de la dette (non attestée), il ne peut se faire payer que sur les biens libres [1].

Si le garant a écrit au-dessous de la signature des témoins, le créancier ne peut se faire payer de lui que sur ses biens libres [2].

Un pareil fait s'est présenté devant R. Ismaël, qui a dit : le créancier peut se faire payer sur les biens libres que le garant possède.

(17). R. Ismaël lui en demanda la raison ; Ben Nanos lui répondit : si un individu demande de l'argent à quelqu'un menaçant de l'étrangler, et un survenant lui dit : « laisse-le libre, je te donnerai de l'argent pour lui », le garant n'est pas obligé de payer, car ce n'est pas sur garantie que le créancier a prêté son argent. Quand donc le garant est-il obligé de payer pour le débiteur ? Quand il dit au créancier : « prête-lui, je te paierai » ; en ce cas le créancier n'a prêté que sur garantie. R. Ismaël dit alors : si quelqu'un veut devenir savant, qu'il étudie les lois de questions financières, car il n'y a pas dans la loi une partie qui exige plus de talent et de savoir qu'elles, qui sont comme une source féconde ; et si quelqu'un veut étudier ces lois, qu'il serve comme disciple de Simon b. Nanos.

Au sujet de la discussion entre R. Yohanan et Resch Lakisch sur la nullité d'un acte s'il est antidaté [3], R. Houna dit : à la date portée, il est nul, mais il conserve sa valeur comme acte (à réclamer plus tard). La Mischnâ ne dit-elle pas au contraire : « l'acte (προσβουλή) antidaté est valable, et celui qui a une date postérieure à sa rédaction est nul » (Or si la date seule n'a pas de valeur, à quoi sert cette distinction entre l'acte en question et d'autres ?) L'avis de R. Houna (que l'acte a sa valeur depuis la date de sa rédaction) est conforme à celui de R. Eléazar ; c'est aussi ce qu'a exprimé R. Simon b. Yaquin, savoir que l'opinion est également professée par R. Eléazar [4]. Si même l'acte n'est pas contresigné par 2 témoins, mais a été remis devant eux, il est valable, et un contrat de dette ainsi rédigé est payable sur les biens immeubles ; la signature des témoins n'est exigible que pour la bonne forme (pour éviter toute contestation). Comment entend-on la Mischnâ précitée ? Si les témoins renient leur signature, l'acte ne peut pas être valable ? S'ils ne la renient pas, il faut observer, comme l'a dit Resch Lakisch, que les témoins signataires d'un acte sont considérés à l'égal d'une confirma-

1. Pour les dettes constatées par écrit et par des témoins qui l'ont signé, on peut saisir les biens vendus ; car l'acte et les témoins donnent à la dette du retentissement, et l'on peut dire que les acheteurs auraient dû s'informer, ne devant pas se risquer d'acheter les immeubles d'un homme endetté. 2. La signature des témoins ne se rapporte pas à sa garantie. 3. Tr. Schebiith, X, 5. 4. J., tr. Guittin, IX, 4 (5).

tion par justice, et ils ne sont pas admis à déclarer qu'ils ignoraient le fait de l'antidate (sous peine de n'être plus dignes de foi ; donc, selon R. Eléazar, « ce n'est que pour la bonne forme »). S'il est admis que l'on accepte la modification de date, l'acte reste-t-il valable, quoique les attestations ne s'y réfèrent plus ? Celle-ci prouve qu'un tel, fils d'un tel, a emprunté d'un tel, et tel autre est garant (le fait, sauf la date, reste attesté). — Rab dit : en cas de nouvel acte (par suite d'à-compte payé), on rappellera la date du 1er acte sur le second ; selon Samuel, il est inutile de rappeler cette date au second [1]. Or, cette discussion entre Rab et Samuel est conforme à celle d'ici entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch au sujet de l'acte antidaté — R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : bien que R. Ismaël ait adressé des louanges à Ben Nanos sur sa méthode d'interprétation [2], en fait l'avis de ce dernier n'est pas admis. De même, dit R. Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, pour quelqu'un menacé d'être étranglé, l'avis de R. Ismaël sert de règle (et la garantie sera exécutoire). Mais, observa R. Yossé, si pour le salut d'un homme attaqué dans la rue quelqu'un intervient et offre une somme, celle-ci sera réclamée à l'intervenant, non à l'homme attaqué ! (c'est inadmissible).

1. Ci-dessus, § 6. 2. J., tr. Sota, V, 2.

TRAITÉ SANHÉDRIN

CHAPITRE PREMIER.

1. Un tribunal de trois juges statue sur les procès civils (financiers), ou sur les réclamations relatives à l'enlèvement d'un objet par violence, ou sur les blessures[1]. De même un tribunal de trois juges connaît des demandes en dommages-intérêts, soit dans le cas où la loi accorde une entière indemnité, soit dans ceux où elle n'accorde que le remboursement de la moitié du dommage, comme aussi dans ceux où elle oblige de payer le double, ou le quadruple, ou le quintuple (Exode, XXI, 37). Les réclamations pour viol, ou pour séduction, et l'accusation d'adultère, sont portées devant un tribunal de trois juges[2]; tel est l'avis de R. Méir. Les autres docteurs disent: pour l'accusation d'adultère, il faut un tribunal de 23 juges, car ces procès peuvent aboutir à une peine capitale.

D'où sait-on (qu'à l'instar de ce qui est prescrit pour les dépôts, les vols et les blessures) il faut 3 juges pour connaître des questions d'argent, tels que prêts, ou aveux? C'est qu'il est dit (Nombres, XXXV, 29): *ces préceptes vous serviront de loi en justice;* de ce dernier terme, on conclut à l'uniformité de toutes les questions d'argent, et pour celles-ci comme pour les questions capitales, la loi exige l'examen et l'enquête judiciaires. Quant au fait même de l'exigence de 3 juges pour connaître des questions d'argent, on le sait de ce qu'il est dit (Exode, XXII, 8): *le maître de maison s'approchera des juges;* ce qui implique la présence d'un juge; l'expression suivante, *devant le juge*, se réfère au second, et les termes *que les juges condamnent*[3] se réfèrent au 3e. Tel est l'avis de R. Yoschia. R. Jonathan dit: la première expression invoquée se rapporte au fait même que la présence de juges compétents est exigible, et d'un principe on ne déduit rien autre; mais de chacune des 2 expressions suivantes, on déduit autant de fois qu'il faut un juge (soit 2), et pour départager les voix, on ajoute un 3e juge. Rabbi dit: la 3e expression, « que les juges condamnent », implique dejà un minimum de 2 juges, et il ne saurait y avoir doute sur l'allusion aux 2 juges, en raison de l'emploi du verbe *condamner* au pluriel; puis pour départager les voix, on ajoute un 3e juge. R. Abahou objecta ceci: d'après l'interprétation de Rabbi (voyant une

1. Ou : sur les dettes (selon une autre version). 2. Tr. Kethouboth, IV, 5. 3. Tossefta, ch. 1.

allusion à 2 juges dans la dernière expression, soit, avec les deux précédentes, un total de 4 juges), un tribunal de 5 juges devrait être exigible, avec faculté de se prononcer à la majorité de 3 voix? En effet, on trouve enseigné par R. Hiskia[1] qu'il en faut 5; car la condamnation devra être prononcée à une majorité d'au moins 2 voix, comme les attestations doivent être au moins au nombre de deux; puis, pour départager les voix, on ajoute encore un juge, soit en total 5.

Est-ce que les vols ne sont pas, comme les blessures, des questions d'intérêt pécuniaire? (Pourquoi ces 2 sujets sont-ils distincts?) En effet, on trouve que R. Simon b. Yoḥaï a enseigné: du verset (ibid. XXI, 1) *Voici les préceptes que tu leur exposeras*, on déduit qu'il y a lieu de suivre l'ordre biblique (et, à l'instar de ce texte, d'énoncer chaque sujet à part). De même on tire de ce verset la déduction faite par R. Yossé b. Ḥalafta (qu'il faut voir ce que l'on juge); or, devant ce R. Yossé, 2 hommes se présentèrent en justice, lui disant de les juger selon le droit de la Loi. Je ne connais pas ces règles, leur répondit-il (et je vous jugerai d'après vos arguments); Celui qui sait la pensée intime de chacun punira les gens qui arguent à faux; vous accepterez donc ce que je vous dirai. Lorsque devant R. Akiba des gens se présentaient pour un procés, le Rabbin leur disait: Sachez devant qui vous vous tenez; non devant moi, mais devant Celui qui a créé le monde, comme il est dit (Deutér. XIX, 17): *Les 2 hommes qui ont une contestation se tiendront devant l'Eternel*, et non devant moi Akiba b. Joseph.

On a enseigné[2]: 40 ans avant la destruction du Temple de Jérusalem, le droit de prononcer les sentences capitales a été enlevé aux Israélites, et au temps de Simon b. Schetaḥ on leur enleva le droit de connaître des questions pécunaires. R. Simon b. Yoḥaï s'écria un jour: Béni soit Dieu de ce que je suis incapable de juger! (de cette façon, je ne suis pas responsable de la sentence). Samuel dit[3] que le jugement de 2 personnes est valable; mais c'est un acte imprudent de juger à deux (au lieu d'être 3). R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent tous deux de plus, qu'un tel jugement par 2 est non avenu. On a enseigné ailleurs[4]: Si un homme incompétent prononce un jugement donnant raison au coupable et condamnant l'innocent, ou s'il déclare impur ce qui est pur, appelant pur ce qui est impur, le fait accompli sera maintenu; mais le préjudice ainsi causé devra être remboursé par cet homme. C'est admis, dit R. Aba au nom de R. Abahou, au cas où les intéressés ont déclaré vouloir accepter sa décision à l'égal de celle d'un tribunal de 3 membres. Sans quoi, comment expliquer la règle de la Mischnâ? Si cet homme s'est trompé pour avoir jugé avec trop de légèreté[5], comment est-il dit que non »« le fait accompli sera maintenu »? Si son erreur consiste en ce qu'il a jugé à l'opposé de la Loi formelle, pourquoi doit-il payer de sa poche le préjudice qu'il

1. Tossefta, ch. 1. 2. Ci-après, VII, 2. V. Derenbourg, Essai, etc., p. 69 et 90. 3. J., tr. Berakoth, VII, 1 (t. I, p. 126). 4. Tr. Bekoroth, IV, 4. 5. Cf. tr. Kethouboth, IX, 2 fin.

a causé à l'ayant-droit (et ne pas le réclamer à celui qui a été déclaré innocent indûment)? Il s'agit donc ici, comme l'a dit R. Aba au nom de R. Abahou, du cas où les plaideurs ont déclaré accepter sa décision comme celle d'un tribunal de 3 juges, à condition de juger selon la Loi: alors, l'erreur survenue dans son jugement par légèreté laissera en l'état les choses faites; mais l'homme devra payer de sa poche l'erreur causée, en punition de son orgueil d'avoir jugé seul une question légale. Or, il est dit[1]: Ne sois pas seul juge, car il n'est qu'un (Dieu) qui juge seul. Et encore, dit R. Juda b. Pazi, même le Très-Saint ne juge pas seul, comme il est dit (I, Rois XXII, 19): *toute l'armée céleste était placée auprès de lui, à sa droite et à sa gauche;* les uns font pencher la balance de la justice en faveur de la grâce; les autres la font pencher dans le sens de la culpabilité (de la condamnation). Cependant, bien que Dieu ne juge pas seul, il scelle seul l'arrêt, comme il est dit (Daniel, X, 21): *Mais je te dirai ce qui est marqué en écriture de vérité*[2]; ce qui est le cachet divin. R. Yoḥanan dit: Dieu ne fait jamais rien dans ce bas-monde sans se concerter avec le tribunal d'en haut, selon ces mots (ibid.): *la parole est vraie, et l'armée est grande*[3]. Or, quand le cachet divin est-il la Vérité? Lorsqu'il y a eu entente avec le tribunal d'en haut.

R. Eléazar dit[4]: partout où il est écrit Et *l'Eternel*, cela indique que Dieu a été assisté du tribunal céleste, et on peut chaque fois le prouver. Ainsi il est dit (I. Rois, XXII, 23): ET *l'Eternel a prononcé du mal contre lui* (c'est l'Eternel, assisté de l'esprit sévère de la justice). Quel est le cachet[5] de la Divinité? Le mot Vérité, dit R. Bivi au nom de R. Ruben. Pourquoi ce mot? Parce que, dit R. Aboun, il affirme qu'il est le Dieu vivant et le roi du monde. Selon Rèsch Lakisch, le mot אמת (vérité) se compose de א (A) 1re lettre de l'alphabet, מ (M) la lettre médiale, et ת (T) la dernière lettre[6], pour dire (selon l'expression d'Isaïe, XLIV, 6): *moi l'Eternel suis le premier*, n'ayant pas reçu le pouvoir d'autrui, *en dehors de moi il n'est pas de Dieu,* n'ayant pas d'associé, *et je serai le dernier*, ne transmettant pas le pouvoir à un autre. R. Aba et R. Benjamin b. Japhet étaient en procès devant R. Isaac, qui donna gain de cause à R. Benjamin. R. Aba (le perdant) vint tourmenter R. Amé (au sujet de ce que R. Isaac seul l'avait condamné); mais R. Amé lui apprit que si des plaideurs ont contraint un homme compétent (comme R. Isaac) à prononcer un jugement, celui-ci est valable. De même, R. Abahou était assis seul comme juge dans la synagogue de la Révolte à Césarée[7]; ses disciples lui objectèrent son propre enseignement, disant de ne pas être seul pour juger. Puisque, répondit-il, on me voit assis seul à juger, les parents semblent déclarer d'avance m'accepter pour tel. En effet, on a enseigné que l'on ne doit pas juger seul à défaut d'acceptation; mais dès que les plaideurs ont accepté quel-

1. Tr. Aboth, IV, 10. 2. Cf. tr. Yebamoth, XII, 6 (t. VII, p. 176). 3. Lors qu'avec celle-ci Dieu s'est entendu. 4. J., tr. Berakhoth, IX, 7 (t. I, p. 171)- Midrasch Rabba, Lévitique, sect. Qedoschim, ch. 24. 5. Rabba à Genèse, ch. 81. 6. Rabba sur Deutéron., ch. 1; Cf. B. Yoma, 69b. 7. V. t. I, pp. 58 et 555.

qu'un pour arbitre, celui-ci peut juger, fût-il seul. R. Yohanan étant allé soutenir une cause devant R. Hiya le grand, ce dernier fit asseoir un de ses élèves à côté de lui (pour ne pas juger seul). Mais n'a-t-on pas enseigné[1] qu'un père et son fils, ou un maître et son élève, ne comptent tous deux que pour une voix? C'est vrai; mais on peut admettre que le disciple appelé par R. Hiya était à la fois un compagnon et un élève, comme R. Eléazar l'était pour R. Yohanan. Une sentence a été prononcée par Rab étant seul juge, ainsi que par R. Aha seul, et R. Yona et Yossé chacun seul.

Il est dit ailleurs[2] : Les jugements de celui qui accepte un salaire pour juger sont annulés (or, est-il juste de ne pas dédommager le juge pour son dérangement?) Voici comment il faut rectifier ce texte : celui qui est soupçonné d'accepter un don prévaricateur dans l'exercice de la justice ne sera pas agréé comme juge. Ainsi un homme alla soutenir un procès devant R. Houna, lequel dit de lui faire venir un homme qui monte à sa place sur le palmier cueillir les fruits mûrs (un tel dédommagement de salaire est dû par le plaideur). R. Houna était aussi pâtre; et comme quelqu'un le sollicita un jour d'aller témoigner en justice pour lui, R. Houna y consentit à la condition d'être dédommagé de son salaire comme pâtre. En effet, on a enseigné : il faut payer le salaire du juge pour son dérangement, ainsi qu'au témoin pour son attestation.

Quelqu'un ayant rendu impur un cohen (qui, à partir de ce moment, ne pouvait plus manger de l'oblation), le procès que lui intenta le cohen fut soumis à R. Isaac, qui décida que cet homme qui a causé l'impureté sera tenu de fournir au cohen des aliments profanes (à manger en tout état). Les compagnons d'étude ont supposé que le cohen devra du moins restituer au défendeur le montant du même aliment en oblation[3]. Or, on a enseigné que R. Eliézer b. R. Yossé le galiléen dit : celui qui accomplit la conciliation commet un péché, et celui qui bénit un tel individu blasphème pour ainsi dire la Divinité, puisqu'il est dit (Psaume X, 3) : *l'intermédiaire béni*[4] *blasphème l'Eternel;* il vaut mieux en ce cas percer la montagne (plutôt que de la contourner, en signe d'accommodement), comme l'a fait Moïse. Aron au contraire propagea la paix, car il est dit de lui (Malakhi, II, 6) : *dans la paix et la droiture il a marché avec moi.* D'autre part, R. Eliézer b. Jacob a enseigné d'expliquer le verset précité (des psaumes) par l'apologue suivant : un homme vole un sac de froment, l'amène au boulanger, prélève sur la pâte l'oblation sacerdotale, puis donne ce pain à manger à ses enfants, et prononce sur le pain la bénédiction légale; c'est blasphémer l'Eternel de le bénir pour un vol. A son tour R. Méir explique ce verset, et l'applique à la conduite des frères de Joseph, dont l'un a dit (Genèse, XXXVII, 26) : *Quel avantage*[5], *si nous tuons notre*

1. Tossefta, ch. 7. 2. Tr. Bekhoroth, IV, 6. 3. Celle-ci, étant consommée par les Cohanim seuls, a moins de preneurs que les aliments profanes et coûte moins : cette différence incombe à l'auteur de l'impureté, cause du dégât. 4. Le sens habituel, dont l'exégète se détourne ici, est : L'homme cupide se félicite de blasphémer l'Éternel. Cf. tr. Halla, I, 9. 5. Jeu de mots sur בצע de ce verset et de celui des Psaumes.

frère! R. Josué b. Qorḥa au contraire dit que la conciliation est recommandée, par l'application de ces mots (Zacharie, VIII, 16) : *Soyez dans la vérité, et jugez dans le sens de la paix.* En voici le sens : partout où l'on veut appliquer la stricte vérité, on ne juge pas dans le sens favorable à la paix (à l'entente) ; si au contraire on veut avoir la paix, ce n'est pas toujours un jugement sévère de la vérité. Quand donc le jugement vrai contient-il en même temps une tendance à la paix ? C'est en cas d'une conciliation, satisfaisant les 2 parties[1].

Celui qui applique sévèrement la justice, déclarant innocent celui qui est tel et condamnant le coupable, est considéré par la loi comme ayant fait œuvre pie, aussi bien à l'égard de l'innocent que du coupable[2] : c'est une bonne action en faveur de l'innocent de lui faire récupérer son bien, et même en faveur du coupable de lui avoir fait enlever l'objet volé. R. Abahou dit : les mots *justice* répétés dans la section de l'exercice de la justice[3] équivalent aux répétitions analogues du verset (précité) : « soyez dans la vérité, et jugez dans le sens de la paix » (en ce sens qu'il peut y avoir tantôt application sévère de la loi, tantôt une entente par conciliation). Devant R. Amé, R. Zaccarie demanda : est-ce qu'en fait on applique la théorie de ce Tanâ (de concilier les parties)? R. Simon b. Menassia répondit que parfois il est bon de recourir à la conciliation, et d'autres fois non. Ainsi, 2 plaideurs se présentent devant le juge ; aussi longtemps qu'il n'a pas entendu exposer la cause, ou bien lorsqu'après l'avoir entendue, il ne sait pas encore de quel côté penche la justice, il peut les engager à s'entendre ; mais après les avoir entendus tous deux et s'être rendu compte lequel des deux a raison, le juge ne devra plus les engager à se concilier, comme il est dit (Proverbes, XVII, 14) : *Le commencement d'une querelle est la rupture d'une digue; abandonne-la avant qu'elle éclate ;* en d'autres termes, avant que la discussion éclate, mieux vaut l'abandonner, mais après cela, il n'est plus possible de l'abandonner. R. Mathnia dit : même pour suggérer la conciliation, il faut savoir qui des deux parties a le plus raison. R. Juda b. Lakisch dit : si 2 plaideurs se présentent devant le juge, l'un faible, l'autre fort, avant de les avoir écoutés, le juge peut leur dire : je préfère ne pas vous juger, car s'il arrive que le fort soit condamné, il peut devenir mon ennemi (et je serai en péril) ; mais après les avoir écoutés, le juge ne peut plus différer la sentence par la dite considération, car il est dit (Deutér. I, 17) : *N'ayez de crainte devant personne.* R. Josué b. Qorha dit : si quelqu'un assis près d'un juge reconnaît que le pauvre est innocent et le riche coupable (tandis que le juge se trompe et se prononce à l'opposé), l'auditeur ne devra pas se taire, malgré le respect pour le juge, car il est dit : « N'ayez de crainte devant personne» ; il ne faut pas rentrer (taire ses paroles devant un homme quelconque. Les magistrats doivent savoir qui ils jugent et devant qui ils jugent, comme les témoins doivent savoir pour qui et devant qui ils témoignent : devant le Créateur, car il est dit (ib. XIX, 17) :

1. Cf. J., tr. Taanith, IV, 2. 2. Ci-après, II, 3. 3. Deux fois dans Deutér., I, 17.

Les 2 hommes qui ont un différend se tiendront devant l'Eternel; puis (Ps. LXXXII, 1): *Dieu se tient dans la communauté divine.* De même Josafat dit aux juges (II, Chroniques, XIX, 6): *Voyez ce que vous faites, car vous ne jugez pas l'homme, mais l'Eternel.* Or, ce n'est pas à dire qu'un mortel veuille juger le Créateur, mais voici le sens: La Providence a décidé en principe que Ruben aura cent dinars, que Simon n'aura rien, et tu te permets de prendre cet argent au 1er pour le donner à l'autre; le Tout-Puissant fera rendre ce bien à qui de droit, en punissant le juge injuste. On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit: un jugement sera prononcé par un tribunal de 3 membres; la conciliation, par deux. Cette dernière a plus de force qu'un jugement, lequel prononcé par 2 juges est révocable et n'est pas formel, comme l'est la conciliation. —[1].

2. Un tribunal de trois juges peut condamner à la peine du fouet[2]; on dit au nom de R. Ismaël que pour prononcer cette peine, il faut un tribunal de 23 juges. Un tribunal de 3 juges peut décider si le mois (lunaire) doit être augmenté d'un jour. La décision qui ajoute à l'année un mois intercalaire (embolismique) peut également être rendue par 3 juges; tel est l'avis de R. Meir. D'après R. Simon b. Gamaliel, la séance peut s'ouvrir par trois juges qui décident s'il y a lieu de discuter; mais la discussion se fait par 5, et la décision est rendue par 7 juges; cependant, si la décision a été prise par 3 juges, l'addition à l'année sera maintenue.

(3) Il suffit, d'après R. Simon, de trois anciens pour la cérémonie de l'imposition des mains[3], comme aussi pour les fonctions qu'ils doivent remplir (à l'occasion d'un mort trouvé entre deux villes) de tuer une génisse (Deutér. XXI, 4); mais d'après R. Judah, il faut 5 anciens pour ces cas. Il en faut seulement 3 pour la cérémonie du déchaussement (ib. XXV, 9), et le refus d'une fille mineure d'épouser son fiancé.

Les fruits des plantes de la 4e année (Lévitique, XIX, 24) et ceux de la 2e dîme pouvaient être rachetés par leur valeur en argent; si cette valeur n'était pas bien connue, l'estimation devait se faire par 3 personnes. Il en est de même pour l'estimation de toutes les choses sacrées qu'on voulait racheter. Il en faut aussi 3 pour les estimations nécessitées par suite d'un vœu (ibid. XXVII), quand il s'agit d'objets mobiliers. R. Juda dit que l'un des trois doit être un cohen. Les terrains sacrés qu'on veut racheter doivent être estimés devant dix personnes, dont une est un cohen. Il en est de même pour l'estimation d'un homme, s'il a fait vœu de donner sa valeur.

(4). Les causes qui entraînent la peine capitale ne peuvent être jugées que par un tribunal de 23 personnes. Tel est le cas lorsque pour ac-

1. Suit un passage traduit tr. Kethouboth, IV, 3 (t. VIII, p. 54). 2. Ou : coups de lanière. 3. Tr. Sota, IX, 1.

couplement avec un animal, actif ou passif, il faut les tuer, selon ces mots (Lévitique, XX, 16): *Tu tueras la femme et l'animal ;* puis (ibid. 17) : *vous tuerez l'animal*. De même, il faut 23 juges pour faire lapider un bœuf qui a tué un homme, selon ces mots (Exode, XXI, 29): *le bœuf sera lapidé, et même son maître mourra ;* or les mêmes qui condamnent l'animal condamnent aussi le maître coupable (ou 23). Il faut 23 juges pour mettre à mort un loup, ou un lion, un ours, un tigre, une panthère, un serpent. R. Eliézer dit : celui qui le premier (prend les devants et) tue un animal nuisible fait une bonne action ; R. Akiba exige quand même à cet effet un tribunal de 23 juges.

R. Abahou demanda: est-ce que pour prononcer la peine du fouet (ou des coups de lanière) R. Ismaël exige un tribunal de 23 membres, parce qu'il arrive parfois que le condamné meurt à la suite des coups reçus, et qu'ainsi il survient une peine capitale? (question non résolue). Bar-Qappara déduit les divergences dans le nombre des juges, d'après les nombres de mots dans la bénédiction sacerdotale (Nombres, VI, 24—6) : *Que l'Éternel te bénisse et te protège ;* les trois mots du texte hébreu correspondent à la simple session du tribunal de 3 membres. *Que l'Éternel fasse luire sa face pour toi et te favorise*, texte en 5 mots, qui vise le devoir de délibérer à 5 membres ; enfin, *que l'Éternel tourne sa face vers toi et te procure la paix*, texte en 7 mots, qui vise le devoir de prononcer le jugement à 7 membres. R. Josué b. Lévi tire les mêmes déductions du verset suivant (II, Rois, XXV, 18) : *le chef des gardes prit les 3 gardiens de la prison ;* par ces mots, on voit que le tribunal commence à siéger avec 3 membres. *Et 5 hommes de ceux qui approchent du roi*, est-il dit ensuite ; ceci indique que la délibération se fait seulement à 5 membres ; enfin, un autre membre de phrase (Jérémie, XXII, 8), 7 *hommes voyant la face du roi*, vise l'obligation de prononcer la sentence par 7 juges. R. Jonathan dit voir une allusion aux 70 membres du grand tribunal d'Israël dans ce verset (ibid. 18) : *le chef des gardes prit Seraïa le grand-prêtre et Sophonie le Cohen* soit 2, *et 7 hommes de ceux qui approchent du roi*, soit 9, *et 60 gens du peuple*, soit 69, plus *et pour la ville un dignitaire ;* total : 70. Selon d'autres, ce tribunal sera de 71 membres, chiffre que l'on peut retrouver dans ce verset : « Le chef des gardes prit les 3 gardiens de la prison, et 7 hommes voyant la face du roi, 60 gens du peuple, et pour la ville 1 dignitaire » ; ce qui donne un total de 70. Le dignitaire est appelé Saris, parce qu'il était habile à retourner la loi (sarass) en tous sens[1].

L'un des versets précités (I, Rois) parle de «5 hommes voyant la face du roi», tandis que l'autre verset invoqué (de Jérémie) parle de «sept hommes etc.» ; la différence (de 2) est une allusion aux 2 greffiers du grand tribunal. — Dans le texte de notre Mischnâ, il ne s'agit pas «d'augmenter le mois d'un jour» par devant le tribunal de 3 juges, mais de proclamer la néoménie (fixer le 1er

1. Midrasch Rabba à Nombres, ch. 11.

du mois). Selon Samuel, cette proclamation solennelle devra être faite par un tribunal de dix membres. Est-ce que des compagnons d'étude (non magistrats) sont admissibles à faire partie d'un tel tribunal en vue d'annoncer la néoménie? R. Oschia dit: j'étais compagnon lorsqu'un jour R. Samuel b. R. Isaac m'admit au tribunal composé en vue de proclamer la néoménie; mais j'ignore si j'étais compris dans le nombre des dix juges, ou non. Nul doute, fut-il observé, qu'il ne fit pas partie des dix (car ce point était aisé à vérifier *de visu*); mais il s'agit de savoir s'il ne compta pas dans le nombre des dix à titre de gendre de R. Samuel (à raison de son alliance avec lui), ou si c'est que les compagnons ne sont pas admis à proclamer la néoménie. R. Cahana dit à son tour: j'étais compagnon lorsque R. Tanhoum b. Hiya m'appela pour concourir à la proclamation de la néoménie, complétant par me présence le nombre réglementaire de dix juges. Ceci prouve que de simples compagnons sont admis à ce titre. Sont-ils admis à compter pour proclamer le mois additionnel d'une année embolismique? On le sait de ce fait survenu à R. Gamaliel qui dit: «faites venir devant moi 7 sages[1]», et 8 personnes entrèrent dans la pièce supérieure destinée aux délibérations. pour proclamer l'année embolismique. Qui est entré ici, demanda le chef d'école, sans autorisation? Samuel le petit se leva et dit: je suis entré sans ordre; car, pour connaître une règle dont j'ai besoin, j'ai voulu m'informer. R. Gamaliel[2] lui dit: y eût-il là 2 personnes aussi distinguées en Israël qu'Eldad et Médad (qui par modestie se dérobèrent aux honneurs, Nombres, XI, 26), tu serais digne d'être l'une d'elles! Cependant, en raison de la présence d'un étranger, la question de l'embolisme ne fut pas débattue le même jour; on discuta d'autres sujets de loi religieuse; et l'embolisme fut fixé le lendemain. — [3].

R. Eléazar raconte au nom de Hanina que 24 groupes[4] de l'école de Rabbi[5] se rendirent à Lydda pour déclarer l'année embolismique; mais comme la peste se déclara parmi eux et qu'ils moururent tous dans la même période de temps, il fut décidé que cette fixation n'aurait pas lieu en Judée, mais en Galilée. A ce propos, on voulut abolir en Judée même le cérémoniel de consécration (après l'admission de l'embolisme). Quoi! s'écria R. Simon, ne laisserons-nous pas en Judée la moindre trace de cette intercalation? Or, nous trouvons qu'une telle consécration a eu lieu à Bàalath (ville de Judée). Cette ville (fut-il ajouté) est considérée tantôt comme étant de la Judée, tantôt comme faisant partie du territoire de Dan[6]. Ainsi Eltekah, Gabaton et Baalt sont de Dan, tandis que Baalah, Ayïn et'Ecem sont de Juda (Josué, XV, 29, et XIX, 44): On peut justifier cette contradiction apparente, en disant que l'ensemble

1. Selon Raschi, au passage parallèle du Talumd B, il dit de faire venir des sages de sorte qu'il y en ait 7, y compris lui (R. Gamaliel). 2. Ayant deviné que Samuel s'était accusé d'irrégularité pour ne pas faire rougir un intrus étranger. 3. Suivent deux passages traduits au tr. Rosc-ha-Schana, le 1er III, 1 (t. VI, p. 86), le 2e, II, 5 (pp. 79-80). 4. J. Lévi traduit: idiots. 5. Selon Graetz, Geschichte, t. IV (2e édition), p. 482, il s'agit là de Rabbi II. 6. V. Neubauer, Géographie, p. 99.

des maisons de la ville était du domaine de Juda, et la campagne (la banlieue) était de Dan. Mais, demanda R. Jérémie devant R. Zeira, Lydda n'est-il pas en Judée ? Certes. Pourquoi alors ne pas y proclamer l'embolisme? C'est que, fut-il répondu, ses habitants sont des gens orgueilleux et peu instruits. R. Zeira se retourna et vit derrière lui R. Aḥa et R. Juda b. Pazi (de Lydda). O(εἶτα ita), s'écria-t-il, qu'ai-je fait là de m'exprimer d'une façon inconvenante à l'égard des rabbins!

On rend l'année embolismique [1] en raison de 3 signes distinctifs : pour la maturité attardée du blé, pour défaut d'équinoxe [2], et pour les fruits des arbres non mûrs [3]. Pour deux de ces indices de retard, on adopte l'intercalation d'un mois, non pour un seul indice; mais si le fait est accompli, l'année reste embolismique. Si l'un des indices était le défaut de maturité du blé, on s'en réjouissait [4]. Selon R. Simon b. Gamaliel, on était aussi content d'ajourner le mois de Nissan pour coïncider avec l'équinoxe. Dans 3 provinces où ces indices seraient survenus, on intercale le mois embolismique : en Judée, en Pérée et en Galilée ; pour 2 de ces provinces qui se trouvent en retard, on adopte l'intercalation, non pour une seule, et en cas de fait accompli, ce n'est pas admis. Lorsque la Judée a des indices de retard, qui motivent l'intercalation, on s'en réjouit, afin qu'au moment d'offrir au Temple l'*omer* (prémice du blé), on puisse la cueillir en Judée même. On ne procédera pas à l'embolisme pour cause de froid, ou de pluie (faisant supposer que la saison n'est pas avancée), et en cas de fait accompli, ce n'est pas admis. On n'y procédera pas non plus lorsque les agneaux (devant être consommés à Pâques) sont bien jeunes, ou si les colombes à offrir au Temple sont trop petites, ou si les chevreaux sont en ce cas ; mais tous ces éléments serviront d'appui à l'embolisme [5]. En cas de fait accompli, on l'admet. R. Yanaï dit au nom de R. Gamaliel : si les agneaux sont trop tendres, les colombes trop minces, et que cela lui convienne à lui et à ses compagnons, on ajoute un mois à l'année.— [6].

On ne déclare l'année embolismique que si la plus grande partie du mois se trouvait défectueuse, s'il manquait p. ex. au moins 16 jours pour arriver à l'équinoxe) ; selon R. Juda, il faudrait qu'il manque plus que 2/3 du mois, soit 21 jours. R. Samuel b. Naḥman explique le 1er avis (qui parle d'au moins 16 j.) : au cas où l'équinoxe surviendrait le 16 Nissan (fin d'une période d'hiver), on rendra l'année embolismique, de façon à pouvoir offrir l'omer dans la partie du mois qui se réfère à la nouvelle période équinoxiale. R. Yossé au contraire dit : l'embolisme a lieu lorsque la période de l'équinoxe d'hiver

1. Tossefta, ch. 2. 2. Le mois de Nissan, qui engloba la Pâque, doit coïncider avec l'équinoxe. 3. Si au moment où devrait commencer le mois lunaire de Nissan l'agriculture offre ces signes de retard, on redouble le dernier mois ou Adar, de façon à faire concorder l'année avec l'évolution solaire. 4. N'ayant pas la crainte de manger du blé nouveau à Pâques. 5. S'il y a en dehors de cela un motif d'ajournement qui seul serait insuffisant, le motif de l'extrême jeunesse des petits sert de base. 6. Suit un passage traduit tr. Maasser Schéni, V, 6 (t. III, p. 255).

s'achèverait au jour même de Pâques (au 15 Nissan inclus). R. Mathnia explique à son tour l'autre avis (de R. Juda) : selon lui, l'embolisme a lieu si au solstice d'été il manquait 21 jours, de façon à ce que la prise du Loulab (cérémonie qui devra être accomplie le 15 Tissri) soit célébrée lorsque l'équinoxe de Tissri a déjà commencé. L'augmentation de l'année se fera par l'addition d'un mois juste, ni plus, ni moins ; en cas de fait accompli, c'est admis. — [1].

On a enseigné : l'imposition des mains a lieu par devant 3 juges. Mais n'est-ce pas dit dans la Mischnâ ? (Qu'ajoute-t-on ici ?) C'est pour dire que l'on nomme ainsi l'ordination [2]. R. Aba dit: en principe, chacun ordinait lui-même ses disciples au grade de docteur. Ainsi, R. Yoḥanan b. Zaccaï nomma comme tels R. Eliézer et R. Yona ; à son tour, celui-ci nomma R. Akiba, lequel institua R. Meir et R. Simon. Le maître dit alors : « que R. Meir siège d'abord ». Sur quoi, R. Simon (se supposant négligé) rougit ; mais R. Akiba lui dit : „u[?]equ'il te s d'être apprécié par moi et ton Créateur (la prééminence n'est due à R. Meir qu'à cause de son grand âge).

Plus tard, on renonça aux ordinations directes, et le Naci (exilarque) fut autorisé à accorder les honneurs du doctorat. On dit : le tribunal qui a conféré ce titre sans le consentement du Naci n'a pas accompli une nomination valable, mais à l'inverse, si le Naci a nommé quelqu'un sans le consentement du tribunal, la nomination reste valable. Finalement, il a été décidé que ni le tribunal, ni le Naci, ne confèreraient les titres sans le consentement réciproque. On a enseigné comment on rédigeait en principe les actes de refus du lévirat [3] : « Dans tel et tel endroit, une telle, fille d'un tel, a refusé le lévirat à un tel, fils de tel, en notre présence, car elle s'est présentée devant nous, a délié son soulier de son pied droit, a craché devant nous à terre d'une façon visible, en disant (Deutéron. XXV, 9) : *Qu'ainsi il soit fait à l'homme qui ne rebâtit pas la maison de son frère* ». On a enseigné que le refus de mariage était rédigé en principe comme suit : « A telle et telle place, une telle, fille d'un tel, a refusé un tel, fils d'un tel, en notre présence, en disant : je n'en veux pas, il ne m'intéresse pas, je n'ai pas le désir d'être épousée par lui. ». — [4].

Le gouverneur Antonin demanda à R. Yoḥanan b. Zaccaï [5] : pourquoi la Bible prescrit-elle (Exode, XXI, 29) que *le bœuf* (sujet à heurter) *soit lapidé et son propriétaire condamné à mort ?* R. Yoḥanan répondit (évasivement) : elle associe le brigand (le maître) au meurtrier. Lorsque l'étranger fut sorti, les disciples dirent au maître : « Tu l'as repoussé avec un simple roseau ; quelle réponse nous donnes-tu à nous ? » Il est écrit, répondit-il : « le bœuf sera lapidé, et le propriétaire aussi devra mourir » ; il y a corrélation manifeste entre la mort du maître et celle du bœuf, et comme la première n'aura lieu

1. Suivent 3 passages traduits, le 1er tr. Péa, V, 1 (t. II, p. 66), le 2e tr. Nedarim, VI, 13 (t. VIII, p. 208) ; le 3e tr. Sota, IX, 1 fin. 2. Graetz, ibid., t. IV, p. 487. 3. J., tr. Moëd Qaton, III, 3 (t. VI, p. 327). 4. Suivent 3 passages traduits, le 1er tr. Maasser Schéni, IV, 3 (t. III, p. 235), le 2e tr. Meghilla, IV, 4 (t. VI, p. 249), le 3e ci-dessus, § 1 fin. 5. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 317.

que par suite d'une délibération et d'une enquête d'un tribunal de 23 membres, de même la lapidation du bœuf sera décidée après délibération et enquête de 23 juges (sans entraîner la mort réelle du propriétaire).

3 (5). Il faut un tribunal de 71 membres pour juger une tribu entière, ou un faux prophète, ou un grand-prêtre. Il faut une telle assemblée pour déclarer la guerre non obligatoire, et il la faut pour augmenter la ville (de Jérusalem), ou les annexes du Temple. Le tribunal de 71 juges a seul le droit d'installer les Sanhédrins de 23 juges, qui doivent siéger dans les villes. Il faut aussi un tribunal de 71 juges pour le procès et la punition de toute une ville, coupable de paganisme (Deutér. XIII). On ne détruit pas du reste cette ville, si elle se trouve située sur la frontière, ni trois villes coupables de paganisme; mais on peut en détruire une ou deux.

Puisque la Mischnâ dit: quels 2 grands personnages (le grand-prêtre et le prophète accusé de faux) devront être jugés par le tribunal de 71 membres, n'est-ce pas à plus forte raison de même pour une tribu entière? En effet, dit R. Mathnia, il s'agit là du chef d'une tribu (il sera jugé comme la tribu entière, par 71). Selon R. Eléazar, la Mischnâ veut parler du procès sur la possession d'un vallon sis entre 2 tribus. R. Zeira dit (pourquoi on juge le faux prophète par 71): puisqu'au sujet du vieillard rebelle, il est dit (Deuter. XVII, 12): *L'homme qui agit avec témérité;* et d'autre part il est dit (ibid., XVIII, 22) : *avec témérité le prophète l'a énoncée*, on conclut à l'analogie du sens des termes *témérité*, et comme le premier (le rebelle) sera condamnable en présence du tribunal, il en sera de même du faux prophète. R. Hiskia aboutit à la même conclusion par la comparaison du mot *parler*, usitée dans un 1er verset (ib. XVII, 10), et dans le suivant (XVIII, 22): *Si le prophète dit* (parle) *de la part de l'Éternel une chose qui ne saurait être;* le faux prophète sera jugé comme le magistrat rebelle (par 71).

« Il faut le tribunal de 71 membres pour déclarer une guerre non obligatoire, et pour agrandir la ville de Jérusalem ou les parvis du Temple, il faut la présence du Roi, du prophète, et de l'oracle des Ourim et Toumim. » En voici, dit R. Juda[1], la raison: d'abord (selon II, Samuel, XXIV, 19): *David monta sur le conseil de Gad*, ce qui indique la présence nécessaire du roi et du prophète; puis (II, Chroniques, III, 1): *Salomon commença à construire la maison de l'Éternel Dieu d'Israël au mont Moria qui lui apparut;* cette apparition vise l'oracle des Ourim et Toumim; *à David son père*, ces mots sont une allusion au grand Sanhédrin, comme il résulte du parallélisme de ce verset (Deutéron. XXXII, 7): *Demande à ton père et il te répondra, ou à tes vieillards, et ils te le diront*. D'où sait-on l'obligation du chant? De ce qu'il est dit (Néhémie, XII, 31 et 32): *J'y plaçai 2 grands gâteaux de grâce*[2] *et des passages à droite au dessus de la muraille, vers la porte du fumier.*

1. J., tr. Scheobuoth, II, 3 (f. 33d). 2. Le sens ordinaire est : chœurs.

Après eux marchaient Oschia et la moitié des princes de Juda. Or, dit R. Samuel b. Judan, le mot « passages » est exprimé de telle sorte (par un ת initial, au lieu de מ) qu'il vise le remplacement des offrandes par d'autres (portés par d'autres, allusion au Sanhédrin qui suivait). R. Hanina b. Hiya au nom de Rab déduisait d'un texte du Pentateuque la légalité de la présence du roi, du prophète et du Sanhédrin (Exode, XXV, 9) : *En tout semblable à ce que je t'indiquerai*, c. à. d. *au plan du tabernacle et de toutes ses pièces ; vous l'exécuterez ainsi*, aux générations futures; or, à ce moment, Moïse était l'équivalent d'un roi et d'un prophète, et Aron représentait par le pectoral les Ourim et Toumim. Enfin cet autre verset (Nombres, XI, 16) : *Assemble-moi 70 hommes des anciens d'Israël*, indique la constitution du Sanhédrin. Comment portait-on les gâteaux offerts? R. Hiya le grand et R. Simon b. Rabbi diffèrent d'avis à ce sujet : d'après le premier, ils étaient un groupe en face de l'autre ; d'après le second, un groupe était derrière l'autre, et chacun de ces avis a pour base le même verset biblique (de Néhémie, ib.) : *La seconde offre de grâce allait en face, et je me trouvais derrière elle.* Or, le premier suppose que le mot מול de ce verset signifie *en face*, comme dans celui-ci (Nombres, XXII, 5) : *Il est campé vis-à-vis de moi.* Le second traduit ce même mot par *derrière*, à l'instar de ce texte (Lévitique, V, 8) : *Il lui rompra la tête à l'endroit de la nuque.* Selon le premier avis, chaque endroit est l'objet d'un pardon et consacré par la présence d'une offrande seule (chacune de son côté) ; selon le second avis, chaque endroit s'est trouvé consacré par les 2 offrandes se suivant l'une l'autre. D'après ce second avis, on comprend la distinction entre intérieur et extérieur, et la 1re sera mangée, la 2e brûlée ; mais d'après le premier avis, comment expliquer le mot « intérieur » ? C'est la partie la plus proche du Temple (par opposition à la partie plus voisine des murs, dite : extérieure). R. Nassa dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis du prophète présent indique quelle partie est à l'intérieur. R. Zeira dit que l'on a enseigné là-bas (à Babylone) : s'il y a un prophète, il n'est pas besoin d'Ourim et Toumim. Pourtant, selon l'avis de R. Juda, il les faut aussi). R. Abahou dit que R. Yoḥanan et Resch Lakisch diffèrent d'avis sur le sujet suivant : d'après l'un, en cas d'agrandissement, on achève les constructions, puis on les consacre ; d'après l'autre, on les consacre avant de les achever. Le premier prescrit de construire d'abord ; sans quoi, les murs seraient égaux à des sacrifices dont on ne peut pas user. Lorsqu'on veut agrandir les parvis du Temple, on le fait (non par les gâteaux d'actions de grâce qui servent à l'augmentation) par les 2 pains (levés). Mais est-il permis de les consacrer le jour de fête (où ces pains sont offerts) ? Non, et l'on a recours au pain de proposition (prérogative des Cohanim). Mais est-il permis de consacrer un objet le sabbat, ou en l'ajournant, est-ce permis la nuit ? En effet, dit R. Yossé b. Aboun, on a recours à une *offrande cuite au four* (Lévitique, II, 4), que l'on consacre au parvis. Au retour de la captivité, on s'explique bien que des offrandes d'actions de grâce aient eu lieu, puis les pains ont été consacrés ; mais comment a-t-on opéré à

la 1[er] construction du Temple ? On a utilisé, dit R. Yossé b. R. Aboun, les gâteaux offerts sur les autels provisoires, tels qu'à Nob et Guibéon. Aba Saül dit : 2 places dites *Bicin* (? marais) se trouvaient à Jérusalem, l'une supérieure, l'autre inférieure. La dernière fut annexée à Jérusalem par les exilés qui revinrent de Babylone, non la 1[re], réunie plus tard par un roi, sans le concours des Ourim et Toumim ; aussi, dans l'inférieure, les gens du peuple mangeaient soit des saintetés secondaires, soit de la dîme, et les compagnons n'y mangeaient que les saintetés secondaires ; mais dans la supérieure, le vulgaire seul mangeait des consécrations, et les compagnons n'y prenaient rien. On n'avait pas joint d'abord cette partie à la ville, parce que de ce côté était la faiblesse de Jérusalem, d'où la ville pouvait être facilement prise[1].

« Le Sanhédrin de 71 juges, dit la Mischnâ, a seul le droit d'instituer les tribunaux de 23 membres qui siègent dans les villes » ; car il est écrit (Deutéron. XVI, 18) : ... *pour tes tribus, afin de juger le peuple* (donc comme sous Moïse, le tribunal supérieur institue ceux d'autres villes). — « On ne détruit pas une ville idolâtre, etc. ». A ce sujet, dit R. Yohanan au nom de R. Oschia, il y a 3 avis divers : d'après le 1[er], on ne détruira qu'une ville ainsi placée, non s'il y en a 2 ; d'après le second, la divergence consiste à détruire ces sortes de villes proches l'une de l'autre, non si elles sont dispersées[2]; enfin, selon le 3[e] avis, les villes idolâtres dispersées même à l'intérieur du pays ne seront pas détruites, de crainte que les païens n'envahissent la Palestine ; selon un autre avis, la destruction de villes rapprochées suscite plutôt la crainte de l'invasion.

4 (6). Le grand Sanhédrin était composé de 71 membres, et le petit de 23. On sait le nombre du grand S., de ce qu'il est dit (Nombres, XI, 16) : *rassemble-moi 70 hommes des anciens d'Israël*, soit 71, avec Moïse. D'après R. Juda, il suffit de 70 pour le grand Sanhédrin. Le petit se compose de 23, selon les mots (Ib. XXXV, 24, 25) : la communauté jugera, etc. ; la communauté sauvera, etc. ; or, il y a là trace d'une communauté (réunion de 10 personnes) qui juge et d'une autre qui sauve, soit ensemble 20. Quant au nombre de dix personnes représentant le minimum d'une communauté, on le sait de ce qu'il est dit (Ibid. XIV, 27) : *jusqu'à quand tolèrerai-je cette communauté perverse*, composée des 12 explorateurs, hormis Josué et Kaleb (= 10). De plus, à ce nombre de 20, il faut ajouter 3, car d'après les mots (Exode, XXIII, 2) : *il ne faut pas se régler selon la majorité* si elle entraîne la condamnation, on conclut qu'il faut la suivre s'il s'agit d'absoudre ; donc, à quoi bon ajouter : *il faut pencher d'après la majorité ?* Pour établir la distinction suivante : le

1. Cf. Derenbourg, p. 218. Neubauer, ibid., p. 138; 2. Par crainte de trop dégarnir la fro ière.

penchant à absoudre n'est pas le même que celui pour condamner, car le 1er a lieu sur un seul témoignage[1], et pour le second il faut au moins deux témoins ; or, comme en ce dernier cas il n'y aurait pas de voix prépondérante, on a ajouté une 3e voix, soit au total 23. Pour qu'une ville ait le droit d'avoir un Sanhédrin, elle doit avoir 120 habitants ; d'après R. Néhémie, elle doit en avoir 230, afin qu'il y ait au moins dix habitants pour un juge.

—[2]. On a enseigné[3] que R. Simon b. Gamaliel dit : autrefois, on ne signait pas d'attestation sur les actes de mariage des femmes épousées selon la légalité, et les filles de Cohanim ou de lévites, ou de simples israélites, épousaient un cohen. R. Yossé dit: autrefois, il n'y avait pas de discussion en Israël ; le Sanhédrin de 71 membres siégeait dans la salle en pierres taillées, et deux tribunaux chacun de 23 siégeaient l'un au *Hel*[4] et l'autre sur la montagne du temple. Des tribunaux de 3 membres[5] siégeaient dans toutes les villes du pays d'Israël. Si quelqu'un désirait se renseigner sur une question de doctrine, il s'adressait au tribunal de sa ville. Celui-ci, en cas de connaissance suffisante, donnait la réponse; sinon le juge interrogé avec son collègue le plus instruit (également incertain) se rendait auprès du tribunal le plus proche de cette ville. Si celui-ci est au courant de la question, il donne la réponse aux demandeurs; sinon, le juge de ce second tribunal, accompagné de son collègue le plus instruit, se rend auprès du grand tribunal qui siège à Jérusalem sur la montagne du Temple. En cas de nouvelle incompétence de la part de ce dernier, on s'adressera au tribunal siégeant au Ḥel. Enfin en cas d'incompétence de ces derniers, les uns et les autres se rendent au siège du tribunal supérieur qui se tient dans la salle des pierres taillées. C'est de là qu'émanent la Loi et la jurisprudence pour tout Israël, selon ces mots (Deutér. XVII,10) : *De cet endroit que l'Eternel a choisi etc.* Quoique le tribunal supérieur séant à la salle des pierres taillées se composait de 71 membres, il n'y avait jamais moins de 23 présents. Si l'un d'eux avait besoin de s'absenter, il regardait s'il y avait au moins 23 juges présents, et il sortait ; sinon, il ne sortait pas. Les juges siégaient depuis l'instant du sacrifice du matin (dès la 1re heure) jusqu'au moment du sacrifice du soir. Aux jours de sabbat et de fête ils siégeaient dans la salle d'étude sise sur la montagne du Temple. Lorsqu'une question de légalité leur était posée et qu'ils avaient appris une décision à ce sujet, ils l'énonçaient; sinon, on procédait au vote : au cas où la majorité se prononçait pour l'innocence du défendeur, il était déclaré tel ; au cas contraire, il était condamné. Si la majorité des voix disait que le cas mis en question reste pur,

1. Une voix de majorité suffit pour absoudre, mais pour condamner il faut 2 voix de majorité. 2. En tête est un passage traduit au tr. Berakhoth, VII, 3 fin (t. I, p. 133). 3. Tossefta, ch. 7. 4. Circuit, ou espace entre le mur et l'enceinte du Temple. 5. En rectifiant ce passage, M. Derenbourg, ibid. p. 89, dit : le tribunal de 71 est le total des 3 tribunaux de 23, réunis (en comptant un minimum de 23 présents pour la coure supérieure, plus les 2 présidents).

il était déclaré tel; au cas contraire, il était déclaré impur. C'est de là, en effet, qu'émanent la loi et la jurisprudence pour tout Israël. A partir du jour où de nombreux disciples de Schammaï et de Hillel ne fréquentèrent plus assidûment les écoles de leur maître, les discussions se multiplièrent en Israël et il y eut comme deux lois (divergentes). De cette même salle on envoyait dans toutes les villes d'Israël pour chercher des magistrats; tout homme que l'on trouvait bien doué, savant, modeste, sage (σόφος), ayant bon visage, l'esprit humble, l'âme douce, un cœur compatissant, d'heureux penchants, était amené et installé au tribunal de la montagne du Temple, puis à celui du Hel, et enfin au tribunal supérieur séant à la salle des pierres taillées. Le Sanhédrin siégait en forme d'hémicycle, dont le président occupait le milieu, de sorte que tous le voyaient et l'entendaient. R. Eléazar b. R. Sadoq dit: Lorsque R. Gamaliel siégait à Yabneh, son frère[1] Aba siégeait à sa droite, et des vieillards à sa gauche, le tout pour honorer le vénérable R. Sadoq. — Le nombre des juges en Israël[2] a été de 78,600, car les chefs des groupes de mille étaient 600, les chefs des cents étaient 6000, les chefs des 50 étaient de 12000, les chefs des dizaines étaient 60000, soit en total: 78,600. — Selon les sages, « la ville devait contenir au moins 120 habitants pour que l'on y installe un tribunal de 23 » en comptant les accusés, les témoins, leurs contradicteurs et ceux qui les accusent de faux, l'officiant, les scribes et le servant. Selon R. Néhémie, il fallait au moins 230 habitants, ou dix fois autant que les juges, en équivalence des 12 tribus (= 1 : 10).

« Moïse était au-dessus d'eux ». Lorsque l'Eternel lui dit (Nombres, III, 40): *Dénombre tous les premiers-nés mâles en Israël,* Moïse eut recours au procédé suivant pour savoir à qui incomberait la charge de payer 5 sicles de capitation[3]: Il prit 22000 bulletins (πιττάκιον), où il écrivit les mots « fils de Lévi », et sur 273 autres bulletins il écrivit: « 5 sicles ». Il jeta le total des bulletins dans une urne, κάλπη, et dit aux premiers-nés israélites: Venez tirer votre bulletin! Puis, à celui qui avait tiré le bulletin portant les mots « fils de Lévi », il disait: « Le lévite t'a racheté »; mais à celui qui avait tiré le bulletin où étaient inscrits « 5 sicles », il disait: « Je n'y puis rien, le Ciel l'a ainsi déterminé ». Devant R. Juda et R. Néhémie, l'objection suivante fut posée par un Tanah (docteur) à son compagnon: chacun des 273 excédants pouvait arguer que si Moïse avait écrit « b. Lévi » sur son bulletin, il aurait pu aussi sortir au sort comme racheté (est-il juste que, faute d'inscription, je perde?) Voici en effet comment agit Moïse: il prit 22000 bulletins portant inscrit le mot « Lévi » et 273 autres inscrits de même, plus 273 bulletins à part portant les mots « 5 sicles »; le tout fut mis dans une urne, puis le législateur les appela et procéda à la distribution (selon la susdite indication). Mais alors, observa le second rabbi à son compagnon, que serait-il arrivé si tous les participants au sort avaient tiré des bulletins avec l'inscription « Lévi »? (qui aurait

1. Selon la correction de M. Derenbourg, ibid., p. 242. 2. Ci-après, X, 2.
3. Midrasch Rabba à Nombres.

payé le rachat?) Un miracle survint, et par interruption (après une longue succession de bulletins *Lévi*) surgissaient tout-à-coup, isolément, les bulletins avec l'inscription « 5 sicles ». R. Samuel dit: d'après la 2[e] opinion (disant que Moïse ajouta 273 bulletins Lévi, en excédant), il fallait un miracle pour la répartition équitable des charges ; mais d'après la 1[ere] opinion, c'était inutile. Non, fut-il répliqué, il y a eu en tous cas miracle, dans ce sens que les bulletins répartissant la charge des 5 sicles apparurent sans succession (pour bien démontrer l'impartialité du sort).

Le gouverneur Antonin demanda à R. Yoḥanan b. Zaccaï (pour le railler): dans le dénombrement général des Lévites, ils sont comptés pour 22000 âmes à peine, et si on les suppute en détail on trouve un excédant de 273; pourquoi ceux-ci n'ont-ils pas servi à racheter les 273 premiers-nés (sans leur faire payer 5 sicles)? Ces hommes en excédant, fut-il répondu, étaient déjà des premiers-nés de Lévites, et à titre de consacrés, ils ne pouvaient pas racheter d'autres consacrés. De même, à ce sujet (ib.XI, 16): *L'Eternel dit à Moïse: Assemble-moi* 70 *personnes des anciens d'Israël*. Après qu'on lui eut présenté 6 personnes de chaque tribu (=72), Moïse prit 70 bulletins sur lesquels il écrivit le mot ZAQEN (ancien); puis il prit 2 bulletins, qu'il laissa blancs, pour éliminer son excédant de deux. Ensuite, il jeta tous les bulletins dans l'urne et dit aux 72 personnes présentes: Venez tirer votre bulletin. A ceux qui avaient tiré un bulletin portant le mot « ancien », il disait: « on t'a choisi au ciel ». Mais à ceux qui avaient tiré un bulletin blanc, il disait: « Je n'y puis rien, le ciel l'a ainsi déterminé. » R. Juda et R. Néhémie firent successivemet les mêmes objections que plus haut (pour le procédé, afin de désigner ceux qui avaient à payer les 5 sicles), et il y fut répliqué de même.

Votre maître Moïse, dit le gouverneur Antonin à R. Yoḥanan b. Zaccaï, était un voleur, ou il ne savait pas calculer, car il est dit (Exode, XXXVIII, 26): *un demi-sicle fut versé par chaque tête*, ayant produit (ibid. 25) 100 Kikar et 1775 sicles (or, pour les 603. 550 israélites alors présents, on obtient 201 Kikar et 11 Maneh, ou, à raison de 60 maneh chacun de 25 selà ou sicles par Kikar, on a 60 × 25 = 1500 sicles, ou 3000 1/2 s., soit pour le total 201 K. 11 M., ou un excédant de plus de 100 K. sur la somme énoncée par Moïse) ; en supposant qu'il faille compter chaque kikar pour 100 maneh (non à 60), il manquerait encore 1/6 (le compte précédent devant donner 120 maneh par k., non 100), comme en comptant 60 maneh ou livres (litra) par k., il manque la moitié. Non, répliqua le rabbin, Moïse a été un trésorier fidèle, sachant calculer (dans cet argent consacré, le kikar était du double, à raison de 120 m.). Du reste, ajouta R. Yoḥanan, le contexte le prouve en disant (ib. 29): *le cuivre offert s'élevait à* 70 *k. et* 2400 *sicles;* or, évidemment cette somme ressort à 96 maneh ou 100 s. = 4 m.: 2000 s. = 80 m., et 400 s. = 16 m, total 96 m. = 1 k. 36 m.); pourtant, le texte énonce le nombre en

1. Ibid., ch. 15.

détail non en chiffres ronds, par kikar, preuve qu'il s'agit du double k. à 120 m[1]. Je puis t'observer, dit le romain, que mon accusation subsiste contre Moïse, de n'avoir pas élevé le résultat à la valeur d'un quintal, et sur la remarque que le dernier chiffre contient au moins un kikar, j'observe qu'arrivant à un seul kikar, le texte n'en parle pas et énonce le détail. Il faut aussi noter, répondit le rabbin, ces mots (ib. 88): *les* 1775 s. *pour crochets aux colonnes;* or, certes ces sicles font 71 m.(=1 k. 11 m.) et on les compte aussi en détail, non en chiffres ronds par kikar preuve de la double valeur du k. Là aussi, observa le romain, je prétends que le kikar est omis parce qu'il s'agit d'un seul, et je maintiens mon accusation. Cependant, répliqua le rabbi, le verset suivant est formel (Ezéchiel, XLV, 12) : *le sicle est composé de* 20 *guera* (grains; 20 *sicles*, 25 *sicles et* 15 *sicles seront pour vous une mine*) = 60 s. le double de la mise ordinaire, de 25 s.) preuve que le kikar divin (consacré) est du double [2], ou de 120 m.; donc, Moïse a bien été un trésorier fidèle et sachant calculer.

CHAPITRE II.

1. Le grand-prêtre peut juger et être jugé ; il peut déposer comme témoin contre les autres, et l'on peut déposer contre lui ; si son père est mort sans enfants, la veuve pratique sur lui la cérémonie du déchaussement (Deutéron. XXV, 9), mais elle ne peut pas l'épouser, car un grand-prêtre ne peut pas épouser une veuve (Lévitique, XXI, 14) ; s'il est mort sans enfants, son frère peut épouser sa veuve, ou se soumettre au déchaussement.

(2). S'il perd un proche parent, il ne suit pas le cercueil ; lorsque les porteurs ne sont plus en vue, il apparaît, et lorsqu'on les revoit, il ne se montre pas, les suivant ainsi à distance jusqu'à la porte de la ville. Tel est l'avis de R. Méir. R. Juda dit : il ne quittera même pas le Temple, puisqu'il est dit expressément (Lévit. XXI, 12, 13) : *il ne sortira pas du sanctuaire.*

On comprend que le grand-prêtre puisse « juger »; mais au lieu « d'être jugé », ne peut-il pas déléguer un mandataire, ἐντολεύς ? Ce serait impossible au cas où un serment lui serait déféré, et un mandataire ne peut pas jurer au lieu de l'inculpé. Juge-t-on les questions d'argent d'un grand-prêtre par un tribunal de 23 membres (comme en fait de questions criminelles) ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit [3] : le roi ne siège pas au Sanhédrin, et ni le roi ni le grand-prêtre ne prennent part à la déclaration de l'année embolismique, ce que R. Hanina et R. Mena expliquent ainsi : ils ne siégeront pas

1. V. Siffri sur Deutéron., ch. 14. 2. Cf. B., tr. Menahoth, f. 76. 3. Tosefta, ch. 2 fin.

ainsi, dit l'un, pour que l'on ne puisse pas les soupçonner de partialité (en raison de ce qu'il n'est pas permis de les contredire) ; d'après l'autre, il n'est pas de la dignité du roi de siéger dans un tribunal de 7 membres (suffisant à proclamer l'embolisme). Or, si un tribunal de 7 membres n'est pas jugé digne de lui, à plus forte raison il en est de même d'un tribunal de 3 membres, et il en résulte que même les questions d'argent d'un grand-prêtre seront jugées par un tribunal de 23 membres. — R. Eléazar dit [1] : Si un grand-prêtre a péché et doit subir la peine du fouet, on ne le fera pas descendre de son rang élevé (le jugement devra être prononcé par 23 membres) ; car, dit R. Mena, il est écrit (Lévit. XXI, 12): *Il porte le sacre de l'huile d'onction divine; je suis l'Eternel.* Or, on aurait pu croire par là qu'il n'est plus tenu compte de la sainteté d'Aron et de sa race lorsqu'une pénalité lui est appliquée ; c'est pourquoi le texte insiste sur la consécration indélébile. R. Hanina Kethoba ou R. Aḥa dit au nom de Resch Lakisch : si un grand-prêtre a péché, il sera condamné au fouet par un tribunal de 3 membres ; car s'il fallait un tribunal de 23 membres pour cela, la cause même de son élévation serait celle de son abaissement (devant un trop grand nombre de personnes). Resch Lakisch demanda : est-ce qu'un Naci, condamné au fouet par le tribunal de 3 juges, sera réintégré ensuite dans sa dignité? Par Moïse [2], s'écria R. Hagaï, certes non ; la pénalité l'a abattu. R. Juda Naci l'ayant entendu s'irrita et envoya des Goths pour s'emparer de Resch Lakisch ; mais lorsqu'ils arrivèrent pour le saisir, il avait déjà fui vers une tour, ou selon d'autres dans le village Hitia. Le lendemain, R. Yoḥanan se rendit à la salle d'études, et comme R. Juda Naci y arriva à son tour, celui-ci dit au 1er : le maître voudra bien nous exposer un sujet de la loi. R. Yoḥanan commença à battre d'une main. Mais, lui dit-on, frappe-t-on d'une main ? (N'est-ce pas des 2 mains ?) Non certes, répondit R. Yoḥanan ; mais il me manque comme ma seconde main, savoir b. Lakisch (sans lui, je ne puis disserter sur la loi). Comment donc, demanda R. Judan, puis-je lui ouvrir [3] ? Il s'est dérobé dans telle tour, fut-il répondu. Demain, dit le Naci, toi et moi irons au devant de lui. R. Yohanan envoya aussitôt à Resch Lakisch faire part de cette nouvelle, en lui disant : prépare un sujet de dissertation légale, car le Naci ira demain au devant de toi. Resch Lakisch alla vers eux et dit: votre exemple, δεῖγμα, ressemble à l'acte du Créateur lorsqu'il alla délivrer Israël. Il n'envoya ni un messager, ni un ange, mais il s'y rendit lui-même, comme il est dit (Exode, XII, 12) ; *je parcourrai le pays d'Egypte,* lui et toute sa suite [4]. Et que te semble, demandèrent-ils, quant à la règle en question (si le Naci qui a péché est sujet à la pénalité) ? Croyez-vous, répondit-il, que le respect inspiré par votre présence m'empêchera de professer la Loi

1. V. J., tr. Horaïoth, III, 2 (f. 47a). 2. Expression fréquente pour jurer. V. p. ex. tr. Meghilla, I, 12; IV, 10. 3. Dans ses notes, Menahem de Lonzano (éd. Buber, ib. p. 329) explique ces mots, en disant : Où est-il caché? 4. Le terme araméen, dit J. Lévy, vient sans doute de δορυχος pour δορυφόρος, lancier, et dans le supplément, T. I, 441, à ce Lexique, Fleischer (qui ne paraît pas avoir vu le contexte) propose pour sens : un employé infime de la cour.

du Seigneur? Or, Samuel a fait entendre que l'on ne doit pas s'arrêter par une telle considération, en expliquant ce verset (I Sam. II, 24): *N'agissez pas ainsi, mes fils; car le bruit qui me parvient sur vous n'est pas bon, passant devant l'Eternel* (pour le proclamer, on n'a pas égard aux dignités). — [1].

2. Lorsqu'il console d'autres, il est d'usage que tout le monde passe au devant de lui, ayant entre lui et tout le peuple le lieutenant placé au milieu. Lorsque d'autres le consolent de son deuil, ils lui disent: «Puissions-nous te servir d'expiation (terme de dévouement); et il leur répond: «Soyez bénis par le ciel. » —. Lorsqu'on lui apporte le repas de deuil, tout le peuple s'étend à terre, tandis qu'il s'asseoit sur une chaise.

Ceci prouve que la chaise n'a pas besoin d'être penchée comme le lit, devoir obligatoire même pour le grand-prêtre s'il est en deuil. —[2].

3. Un roi ne peut pas juger ni être jugé[3]; il ne dépose pas comme témoin, et l'on ne dépose pas contre lui. S'il est mort sans enfant, son frère ne peut pas épouser la veuve et ne se soumet pas au déchaussement. Si son frère est mort sans enfant, il ne peut pas épouser la veuve, ni se soumettre au déchaussement; d'après R. Juda, il peut l'épouser ou se soumettre au déchaussement s'il le veut, et son souvenir sera rappelé en bien. S'il meurt, personne ne peut épouser sa veuve; d'après R. Juda, le roi qui lui succède peut épouser sa veuve, car on trouve que David a épousé la veuve de Saül, comme il est dit (I Samuel, II, 5): *Je t'ai donné la maison de ton maître et les femmes de ton maître sur ton sein.*

Pourquoi ne peut-il pas « juger » ? N'est-il pas écrit (ibid, VIII, 15): *David exerçait la justice et l'équité envers tout son peuple?* N'en résulte-t-il pas qu'il jugeait lui-même? (objection non réfutée). On en conclut qu'il prononçait les jugements, absolvait l'innocent et condamnait le coupable; si le coupable était pauvre, il donnait du sien pour l'acquitter; de cette façon il exerçait la justice envers l'un et la charité envers l'autre[4]. Rabbi dit: au juge qui absout l'innocent et condamne le coupable, Dieu sait gré d'avoir exercé envers le coupable cette charité spéciale de lui enlever du bien volé. « Il ne sera pas jugé » (dit la Mischnâ), selon ces mots (Ps. XVII, 2): *Devant toi (Dieu) sortira mon jugement*, non par devant les hommes. R. Isaac dit au nom de Rabbi: le roi et la communauté sont jugés devant Dieu chaque jour[5], selon ces mots (I Rois, VIII, 59): *Afin d'exercer la justice sur son serviteur* (le roi) *et sur son peuple d'Israël, chaque jour la tâche du jour.*

« R. Judan dit: il peut épouser la veuve de son frère (mort sans enfant), ou se laisser déchausser par elle, s'il le veut ». Non, fut-il répliqué, car ce serait

1. Suivent 2 passages traduits, le 1er tr. Moëd Qaton, III, 8 (t. VI, p. 344), le 2e tr. Pesahim, VIII, 8 (t. V, p. 131); Cf. tr. Horaioth, III, 3. 2. Tout le reste de ce § est traduit tr. Berakhoth, III, 2 (t. I, p. 61). 3. Tr. Horaïoth, II, 6. 4. V. Rabba à Deutéron., ch. 5; ci-dessus, I, 1. 5. Cf. B., tr. Rosch ha-Schana, f. 17.

porter préjudice à la dignité royale (même pour la mémoire d'un frère). « On ne devra pas épouser la veuve du roi », ni la femme qu'il a répudiée, selon ces mots (II Samuel, XX, 3) : *Elles restèrent enfermées jusqu'au jour de leur mort, venues du vivant de leurs maris.* R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Pazi ou de R. Yohanan : il résulte de là que David faisait revêtir ses femmes, orner de bijoux, puis les faisait venir devant lui chaque jour, en disant à son mauvais penchant : tu as désiré jadis ce qui était interdit ; maintenant je te laisse désirer sans satisfaction ce qui t'est permis. Selon les rabbins de Césarée, ses femmes étaient vraiment interdites (par suite de la violence d'Absalon). Or, comme ce qui a servi à un simple particulier ne doit pas servir au roi (comme il n'exerce pas le lévirat), à plus forte raison le roi ne se servira pas de ce qui a été utilisé par un particulier (Absalon).

« Selon R. Juda, le roi peut épouser la veuve d'un roi», comme il est arrivé à David d'épouser la veuve de Saül [1], ainsi qu'il est dit (II Sam. XII., 8) : *je t'ai donné la maison de ton maître et les femmes de ton maître sur tes genoux ;* ce sont : Rispa, Abigaïl et Bethsabé [2]. — Heçron eut 3 fils, comme il est dit (I Chron., II, 25) : *Les fils de Hessron, Yerahméel et Ram*; Kloubi (ibid IV, 11) était le 3e. Or, Yerahméel était le fils aîné ; seulement, il avait eu le tort d'épouser une femme païenne, afin de se parer de sa beauté (ou de sa descendance princière), comme il est dit (ibid. II, 26): *Yerahméel eut une autre femme Atarah* (couronne), *mère d'Onam ;* ce dernier terme vise la vanité qu'elle apporta avec elle dans la maison de son mari. — Ram (le 2e fils) engendra Aminadab ; celui-ci eut pour fils Nahschon ; celui-ci eut Salomon, qui eut pour fils Booz, lequel épousa Ruth [3]. Donc, moi Nabal je suis issu de Kloubi (le 3e fils), et je ne connais pas en Israël une meilleure généalogie. Ainsi, il était écrit (I Samuel, XXV, 2, 3): *Il y avait un homme à Maon, dont les occupations étaient sur le Carmel, homme très important*; *il était* (de la famille) *de kloubi. David apprit au désert que Nabal tondait ses troupeaux* (ib. 4); il lui fit dire (ib. 6): *Sois ainsi pour la vie*, puisses-tu subsister; *sois en paix.* Puis (ib. 9): *ils campèrent*, c.-à-d., dit R. Justus b. Schunam, faisons une communauté[4]. *Nabal répondit aux serviteurs de David, etc.* (ib. 10). — On sait que dans les affaires capitales le plus petit des juges énonce le 1er son opinion [5]; car, a enseigné Samuel l'ancien devant R. Aha [6], on le déduit de ce qu'il est dit (ibid. 14): *David dit à ses gens... Il les brusqua*, c.-à-d. il les apostropha par des paroles dures. Puis (ibid. 17) : *Maintenant, réfléchis et vois ce que tu as à faire, car le malheur est décidé sur notre maître.* Elle découvrit ses épaules, et ils marchèrent à la clarté de sa chair ; *et elle les atteignit* (ib. 20), au point qu'à cette vue ils furent atteints de gonorrhée. « David dit : en vain j'ai gardé tout ce que celui-ci avait au désert; que Dieu

1. *Cf.* J., tr. Yebamoth, II, 4. 2. La 1re était concubine de Saül, ou « femme du maître » ; les 2 autres, quoique « de la maison », étaient libres, et le prophète Nathan ne blâma pas David de cette alliance, mais d'avoir fait périr Nabal. 3. Union supposée défectueuse par Nabal. 4. Cf. J., tr. Eroubin, I, 10 fin. 5. Ci-après, IV, 8. 6. Midrasch Rabba à Samuel, ch. 23.

fasse ainsi aux ennemis de David, si d'ici au matin j'ai laissé à Nabal de tout ce qui est à lui un seul être urinant contre la muraille (ib 21, 22); comme fait le chien, *kéleb*, je n'épargnerai rien de la famille de kaleb. *Abigaïl vit David* (ibid. 25). Elle lui dit: Mon maître David, que t'ai-je fait moi, et qu'ont fait mes fils ou mes bêtes? C'est que, répondit-il, Nabal a méprisé le règne de David. Mais es-tu roi? Certes, dit-il, car Samuel m'a oint comme roi. Pourtant, observa-t-elle, la monnaie (moneta) de notre maître Saül subsiste encore. *Je suis ta servante* (ibid.), ceci indique qu'elle s'est récusée à une demande d'union faite par David. Dès qu'il l'eût sollicitée, elle sortit une tache de sang menstruarum et la lui montra[1]. Mais, lui dit-il, peut-on examiner de tels indices la nuit, lorsqu'on ne saurait distinguer entre ceux de l'impureté et ceux de la pureté? Certes, répondit-elle, tes oreilles n'entendent pas ce que ta bouche énonce[2]; car s'il est vrai qu'à la nuit on ne distingue pas entre les taches révélatrices et celles qui sont insignifiantes, il ne faut pas non plus prononcer de sentences capitales la nuit (comme tu viens de le faire pour Nabal). *Que ceci ne soit pas pour toi un achoppement* (ibid. 31); or dit R. Eléazar, des paroles de reproche surgirent là[3]. Comme R. Levi expliquait ce chapitre, R. Zeira recommanda aux compagnons d'entrer à la salle entendre la voix de R. Levi, de qui il était impossible d'expliquer ce chapitre sans y ajouter des déductions nouvelles. L'un d'eux entra, puis revint dire qu'il n'y a rien de neuf (ce n'est qu'un exposé exégétique). R. Zeira, l'entendant, répliqua: même dans l'exposé de la *Aggada* (exégèse), on peut apprendre du neuf. Ainsi, le mot « achoppement » vise des paroles de reproche. Abigaïl dit à David: si ta faiblesse hésitante apparaît, on dira de toi que tu as versé le sang (de Nabal), et de plus tu es sur le point de trébucher devant le péché d'adultère. Plus tard, des causes d'achoppement plus grandes que celles-là te surviendront, et tu n'y ferais plus attention. *Ni de répandre le sang innocent* (ibid.), puisque tu es sur le point de régner en Israël, et l'on dira de toi, que tu as versé le sang en vain; quant au reproche que tu adresses à Nabal, d'avoir méprisé la royauté d'Israël et de s'être ainsi rendu digne de la peine capitale, je t'observe que tu n'es pas encore installé sur le trône. *Tu te souviendras de ta servante* (ibid), allusion à son engagement anticipé (de l'épouser si elle devient veuve). Dès ce moment, l'Ecriture Sainte la traita comme déchue dans tous les versets suivants, et ne l'appela plus Abigaïl à l'égal du passé. Ainsi (ib. 33) : *David dit à Abigaïl, béni soit le Ciel de m'avoir détourné d'en venir aux sangs*; ce dernier mot, au pluriel, vise 2 sangs, celui des menstrues ou du crime d'union illicite, et celui de l'homicide.

4. S'il perd un proche parent, il ne quitte pas son palais (palatium); selon R. Juda, il est libre de suivre le cercueil s'il le désire; ainsi, l'on trouve que David a suivi le cercueil d'Abner, comme il est dit (II Samuel, III, 31) : *le roi David marcha derrière le cercueil*. Ceci ne prouve rien,

1. J., tr. Nidda, II, 6 (f. 50b); Cf. B., tr. Meghilla, f. 14. 2. Midrasch sur l'Ecclésiaste, I, 3, 3. Midr. Schohar tob, ch. 23.

fut-il répliqué, car le roi agit ainsi pour calmer le peuple. — Lorsqu'on lui apporte le repas de deuil, tout le peuple s'asseoit à terre, tandis qu'il s'asseoit sur un escabeau.

Ceci prouve[1] que l'escabeau devra être penché comme le lit (en cas de deuil), devoir non obligatoire en ce cas pour le roi. Selon un enseignement[2], les femmes passent d'abord (dans le cortège funèbre), puis viennent les hommes; selon d'autres au contraire, les hommes passent d'abord, puis les femmes. La 1re opinion a pour motif que les femmes ont suscité la mort en ce monde; la 2e opinion a égard à l'honneur des filles d'Israël, et elles seraient trop sujettes aux regards des hommes en passant devant. Mais n'est-il pas dit (ib.): *Le roi David suivit le cercueil, tout le peuple pleura*, d'où l'on infère que les femmes passèrent devant? Il ne s'agit là, fut-il répondu, que des consolations portées par le roi, qui tantôt console les femmes avant les hommes, tantôt les hommes avant les femmes (passant des uns aux autres). —[3].

Nul en Israël ne se rabaissa (devant tous) plus que David en l'honneur des préceptes religieux. Quelle preuve d'humilité a-t-il donnée? Lorsque des gens regardèrent sans respect l'arche sainte et moururent, comme il est dit (ibid, VI, 19) : *Les gens de Beth-Schames furent frappés, etc.*, David leur donna l'exemple du respect. R. Hanina et R. Mena émettent des avis divers à ce sujet: d'après l'un, *il frappa 70 hommes dans le peuple*, par allusion au Sanhédrin, *et 50 mille*, car ces hommes valaient un tel nombre; d'après l'autre, les 70 visent le Sanhédrin, et les «50 mille» sont des gens du peuple. Il est dit (Ps. CXXXI) : *Cantique des degrés à David. O Eternel, l'orgueil n'a pas enflé mon cœur*, lorsque Samuel m'a sacré; *mes yeux n'ont pas été hautains*, lorsque j'ai frappé Goliath ; *je n'ai pas marché dans les grandeurs*, lorsque j'ai dressé l'arche sainte (j'ai été modeste dans ma tenue); *trop merveilleuses pour moi*, lorsque je suis remonté sur le trône, je ne me suis pas vengé. *Mon âme n'a-t-elle pas toujours été calme et silencieuse, comme un enfant sevré sur le sein de sa mère ! Ainsi mon âme repose en moi*; semblable à l'enfant issu du sein de sa mère, telle était mon âme en moi (sans plus d'orgueil).

5. Le roi déclare une guerre non obligatoire, et le Sanhédrin de 71 membres y consent. Il peut briser tous les obstacles pour s'ouvrir un chemin et personne ne peut l'empêcher. Le chemin du roi n'a rien de fixe[4]. Les soldats prennent le butin et ils le mettent devant le roi, afin qu'il prenne sa part le premier.

« Le roi déclare la guerre si le Sanhédrin de 71 membres y consent », comme il est écrit (Nombres, XXVII, 21) : *sur son ordre ils sortiront, et sur son ordre ils rentreront* ; « il peut tout briser pour s'ouvrir un chemin, etc., et il prend sa part le 1er », comme il est dit (I Sam. XXX, 20) : *ils amenèrent l'ac-*

1. V. J., tr. Moëd Qaton, III, 5; tr. Nedarim, VII, 5. 2. Midr. Rabba sur Genèse, ch. 17. 3. Suit un passage traduit tr. Soucca, V, 4 (t. VI, p. 45). 4. Il peut le faire comme il le veut. Cf. tr. Baba bathra, VI, 7.

quisition au devant, disant: voici le butin de David (sans doute la meilleure part). Il est dit (I Chron. XI, 13) : *Il se trouva à Ephes-Damim* ; c'est, dit R. Yoḥanan, le lieu dit « le champ rouge [1] » ; selon Samuel, là fut décidée la dispense du paiement, comme il est dit (ibid.) : *les Philistins s'étaient assemblés à Ephes-Damim; il y avait un endroit d'un champ rempli d'orge.* R. Jacob de Kefar-Ḥanan dit : ce champ produisait des lentilles aussi belles que de l'orge (par allusion au verset, ci-après, où ce champ est désigné comme contenant des lentilles). R. Lévi dit que la juxtaposition des 2 versets vise les Philistins, venus au combat fiers et droits comme l'orge, et qui partirent humiliés et bas comme la lentille. Aussi, est-il dit (ib.) : *il y avait un endroit d'un champ rempli d'orge*, et d'autre part (II Sam. XXIII, 11) : *plein de lentilles*. R. Samuel b. Nahman dit : la même année eut lieu l'arrivée des Philistins, qui se tinrent dans 2 champs, un de lentilles et un d'orge. Or, David voulait fixer le point suivant : certes, pour le salut des personnes, on peut détruire des récoltes si l'on paie ensuite le montant au propriétaire ; mais est-il permis aussi de les détruire en ce cas, sans rembourser le propriétaire ? De plus, s'il faut payer et qu'il s'agisse de choisir, quelle récolte sera sacrifiée, celle des lentilles ou celle de l'orge ? Les lentilles ont cette supériorité d'être consommées par l'homme, tandis que l'orge est un aliment de l'animal ; par contre, les lentilles ne sont pas soumises à l'obligation de la part sacerdotale, ou *Halla*, et ne peuvent pas servir à offrir les prémices dites *Omer*, tandis que l'orge peut servir à cet effet. Selon les autres sages, il s'agit d'un fait qui, survenu dans le même champ une année, se renouvela l'an suivant (où, après une récolte d'orge, on sema des lentilles) ; or, pourquoi David, dans le doute, ne se régla-t-il pas d'après le fait de l'an précédent ? On ne se réfère pas d'une année à l'autre (les circonstances différentes peuvent modifier la décision). Il est dit (I Chron., ib. 14) : *ils se placèrent au milieu d'un champ, et ils le défendirent*. Or, là il est dit (au pluriel) « ils le défendirent », et d'autre part (II Sam., XXIII, 12) : *il le défendit* (au singulier) ; on en conclut que David ne brûla pas ce champ, adoptant l'avis de ne pas sauver son bien au détriment d'autrui, et le restitua à son maître, estimant le champ aussi précieux que s'il était rempli de safran.

Il est dit encore (ibid. 15) : *David fit un souhait et dit : qui me donnera à boire de l'eau du puits de Bethléhem, etc.* Cela signifie, dit R. Ḥiya b. Aba[2], que David voulait être fixé sur un point de doctrine légale (précitée). *Les 3 héros arrivèrent* (ibid). Pourquoi 3 ? Car une règle ne devient claire que par 3 savants. *David ne voulut pas boire* ; il ne voulut pas que cette loi fût fixée ainsi en son nom. *Et il les répandit en libation à l'Eternel*, établissant cette tradition pour les générations futures, que « le roi est libre de briser les obstacles pour se frayer un chemin ». Bar-Qappara dit : on était à la fête des Tabernacles, pour laquelle David voulait faire la libation d'eau, permise alors sur les hauteurs (avant le Temple de Jérusalem). *Les 3 héros arrivèrent*. Pourquoi

1. Rabba sur Ruth, ch. 4 commencement. V. Neubauer, ibid., p. 158. 2. V. B., tr. Baba qamma, f. 61.

3? L'un a tué, l'autre a enlevé les morts, et le 3e (qui seul n'avait pas touché aux cadavres) apporta la cruche d'eau à l'état pur. Il est dit d'une part (ib. 18): *il les versa en libation à l'Eternel*, et d'autre part (II Sam. XXIII, 16) la même idée est exprimée à la voix active. Cette dernière forme confirme l'avis de R. Ḥiya b. Aba (que David était préoccupé de fixer une règle); l'autre expression est conforme à l'avis précité de Bar-Qappara. R. Houna dit au nom de R. Yossé: David désirait savoir certaines règles relatives aux captifs; selon R. Simon b. Rabbi, il était préoccupé de fixer la place où le Temple serait construit.

6. Le roi ne peut pas épouser plus de 18 femmes. R. Juda dit qu'il peut en prendre davantage, pourvu que ce ne soient pas des femmes capables de le corrompre. R. Simon au contraire dit qu'il ne doit pas épouser beaucoup de femmes même vertueuses; quant aux femmes mauvaises, il ne doit pas en prendre une seule.

(7) Le roi ne doit pas avoir un grand nombre de chevaux (Deut. XVII, 16); il n'en aura que ce qu'il faut pour son équipage. Il ne doit pas avoir trop d'argent ni trop d'or (ib. 17); il n'en aura que ce qu'il faut pour entretenir les troupes, ὀψώνια. Il fera faire une copie de la loi s'il part en guerre, il prendra la copie avec lui; s'il revient de la guerre, il rapportera la copie; s'il siège au tribunal, il aura cette copie auprès de lui; enfin, s'il se met à table, la copie ne le quittera pas, car il est écrit (ib. 19): *Ce livre restera devant lui, et il le lira tous les jours de sa vie.*

(8) Par respect pour le roi, il ne faut pas monter sur son cheval, n s'asseoir sur son trône, ni se servir de son sceptre, ni le voir quand il est nu, ou se rasant, ou au bain, comme il est dit (ib.): *tu te donneras un roi*, tu auras du respect pour lui.

Rab Cahana dit: le nombre des femmes d'un roi est limité à 18, de ce que le 6e fils de David (II Sam. III, 4) était *Yithream par Egla* (sa femme); et plus loin il est dit du même roi (ib. XII, 8): *Si c'est peu, je t'ajouterai 2 fois autant* (ou $3 \times 6 = 18$). « Le roi ne doit pas avoir un trop grand nombre de chevaux, et n'aura que ce qu'il faut pour l'équipage », selon ces mots (ib. VIII, 4): *David prit toute la cavalerie, mais réserva cent chariots* (le nécessaire). — « Il ne doit pas avoir trop d'argent et d'or, seulement ce qu'il faut pour entretenir les troupes »; R. Josué b. Lévi ajoute: seulement le nécessaire pour les vivres d'un an. R. Aḥa dit que Salomon confessa avoir négligé 3 préceptes au sujet desquels il avait été avisé: 1° Il est dit que « le roi ne doit pas avoir trop de femmes», et pourtant (I Rois, XI, 1) *Le roi Salomon aima des femmes étrangères* [1]. Selon R. Simon b. Yoḥaï, il les aima vraiment pour se livrer au libertinage. R. Josué dit qu'il transgressa le précepte

1. V. Rabba sur Nombres, ch. 10 et 21, et ci-après tr. Aboda Zara, I, 2 (f. 39c).

de ne pas s'allier à eux (Deutéron. VII, 3), sans qu'il s'agisse de libertinage; enfin selon R. Yossé, Salomon voulut attirer ainsi ces femmes au judaïsme et faire admettre ces femmes prosélytes sous les ailes de la Providence. Selon R. Eliézer, le roi a péché avec elles, selon ces mots (Néhémie, XIII, 26): *Lui aussi, les femmes étrangères le firent pécher*. Il se trouve en somme que R. Simon b. Yoḥaï, R. Hanania, et R. Eliézer expriment au fond la même idée, tandis que R. Yossé est d'un avis contraire à ces 3.

2° Il ne doit pas avoir un trop grand nombre de chevaux. Or, il est dit (II Chron. IX, 25): *Salomon eut aussi 4000 écuries, des chevaux, des chariots, et 12000 cavaliers;* ils étaient inutiles (à défaut de guerre, et interdits), excédant permis à un simple particulier (défendu au roi seul).

3° Il ne doit pas avoir trop d'or et d'argent. Or, il est dit (I Rois, X, 27): *Et le roi fit que l'argent était aussi commun à Jérusalem que les pierres*[1], et l'on ne volait plus. C'est que, dit R. Yossé b. Ḥanina, il s'agit de pierres de 8 à 10 coudées. R. Simon b. Yoḥaï a enseigné: même les poids existant du temps de Salomon n'étaient pas en argent, mais en or, selon ces mots (ibid. 21) *l'argent n'était pas estimé au temps de Salomon*. Il est dit (Ecclésiaste, II, 2): *Touchant le rire, j'ai dit: c'est insensé*. Dieu dit alors à Salomon: que fait cette couronne sur ta tête? Descends de mon trône. R. Yossé b. Hanina dit: à ce moment, un ange descendit, prit la forme de Salomon, le fit lever de son trône, prit sa place, cependant Salomon passa tour à tour dans les diverses synagogues et salles d'études, en disant (ibid. I, 12): *Moi, Koheleth, je suis roi sur Israël à Jérusalem*. On lui répondait: le roi est assis sur son trône royal, βασίλειον, et tu prétends être Koheleth . On le frappa avec un bâton et on lui présenta une marmite avec de la bouillie (mets grossier). A ce moment, il s'écria (ib. II, 10): *Tel a été mon partage pour mon labeur*. Selon les uns, on le frappa avec un houlette; selon d'autres, avec un jonc; selon d'autres enfin, avec des nœuds. Qui vint l'accuser auprès de Dieu, pour qu'un esprit pût ainsi le dominer? Ce fut, dit R. Josué b. Lévi[2], la lettre I, י, du mot ירבה[3] (Iarbeh) (Deutér. XVIII, 7). Or, dit R. Simon b. Yoḥaï, le Deutéronome monta au ciel[4], se prosterna devant le Seigneur, et dit: Maître de l'univers, il est écrit dans la Loi que toute règle, διαθήκη, dont on fait disparaître une part est comme annulée, et Salomon veut m'enlever un I. Non, répondit le Seigneur, Salomon et mille autres gens de sa valeur seront anéantis, et il ne disparaîtra rien de toi. R. Houna dit au nom de R. Aḥa: en enlevant la lettre I à notre mère Sara (dite d'abord SARAÏ). Dieu en répartit le montan (= 10) entre Sara et Abram, en ajoutant à chaque nomune H (= 5 × 2 = 10). R. Oschia enseigne: la lettre I monta au ciel, se prosterna devant le Seigneur, et dit: Maître de l'univers, tu m'as enlevée du nom de cette juste. Va, lui dit le Seigneur; jusqu'à présent, tu étais à la fin du nom d'une femme;

1. Rabba sur l'Ecclésiaste, II, 2. 2. V. Rabba sur Exode, ch. 6; sur Lévitique, ch. 19. 3. Premier mot de l'interdit de la polygamie. 4. Tanhuma, section *Waëra*.

désormais, je te l'assure, tu seras en tête d'un nom d'homme ainsi, qu'il est dit (Nombres, XIII, 16) : *Moïse appela Osée fils de Nun Josué.*

« Il se fera écrire une copie de la Loi », sans utiliser ni celle de son père, ni celle de son maître. On la corrigera d'après l'exemplaire déposé au parvis du Temple, sur l'ordre du Sanhédrin de 71 membres. « Elle sera avec lui s'il va à la guerre », comme il est dit (Deut. XVII, 19) : *Elle sera avec lui, et il la lira toute sa vie.* On déduit de là une règle par a fortiori : si un roi d'Israël, préoccupé des besoins de son peuple, « doit la lire toute sa vie », à plus forte raison ce devoir incombe à un simple particulier. De même, il est dit de Josué (I, 8) : *Tu l'étudieras jour et nuit* ; on en déduit aussi par à fortiori que si Josué, occupé des besoins d'Israël, devait l'étudier jour et nuit, c'est à plus forte raison obligatoire pour un particulier.

« On ne doit ni monter le cheval du roi, ni s'asseoir sur son trône », ni se servir de sa couronne, ni de son sceptre, ni d'aucun de ses ustensiles ; le tout, à la mort du roi, devra être brûlé, comme il est dit (Jérémie, XXXIV, 5) : *Tu mourras en paix, et l'on fera brûler sur toi comme pour ton père, etc.* — « On ne le regardera ni nu, ni lorsqu'il se rase, ni au bain », selon ces mots (Isaïe, XXXIII, 17) : *tes yeux verront le roi en sa splendeur.* R. Ḥanina alla auprès de R. Juda Naci (lui rendre une visite de deuil) ; ce dernier vint au devant de lui revêtu d'un simple manteau de lin, ὀθονίκη. Le rabbin lui dit : retourne et revêts un habit d'apparat (? λάχνη), car il est dit : « Tes yeux verront le roi en sa splendeur». De même R. Yoḥanan se rendit auprès de R. Judan Naci, qui le reçut en habit de lin. R. Yoḥanan lui dit de rentrer se vêtir d'un habit de laine, en raison de ces mots : Tes yeux verront le roi en sa splendeur. Lorsque R. Yoḥanan, voulut partir, R. Juda l'invita à goûter : fais demander, répliqua Yoḥanan, que Menahem t'apporte un pain, comme il est dit (Proverbes, XXXI, 26) : *sa langue ne profère que des paroles gracieuses*[1]. En sortant, R. Yoḥanan vit R. Hanina b. Sisi fendre du bois, et lui dit : Maître, ce travail n'est pas digne de toi. Que faire, réplique R. Hanina, n'ayant personne pour me servir? Si tu n'as personne pour te servir, répondit R. Yoḥanan, tu n'aurais pas dû accepter les fonctions magistrales[2]. Yossé de Maon expliqua dans la synagogue de Tibériade le verset suivant (Osée, V, 1) : *Ecoutez ceci, ô Cohanim* ; pourquoi ne vous adonnez-vous pas exclusivement[3] à l'étude de la Loi ? N'est-ce pas dans ce but que vous recevez les 24 dons sacerdotaux ? Non, répondirent les interpellés, on ne nous donne rien. *Entendez, maison d'Israël* (ibid.) : pourquoi ne donnez-vous plus les 24 dons sacerdotaux, qui vous ont été prescrits au mont Sinaï? Le roi a tout pris, répondit Israël. *O maison du roi: prêtez l'oreille, car à vous incombe la justice* (ib.) ; à vous s'adresse cette parole (Deutér. XVIII, 3) : *Voici le droit des Cohanim* ; un jour, je serai assis au milieu d'eux (des rois) pour les juger et décide-

1. Selon le commentaire, R. Yohanan aurait voulu faire entendre poliment, « en paroles gracieuses », à son interlocuteur, qu'il aurait eu tort de vouloir l'interroger sur le motif de sa réponse, le renvoyant pour plus amples détails à Menahem
2. V. B., tr. Qiddouschin, f. 70ᵃ. 3. Rabba sur Genèse, ch. 80.

rai leur anéantissement. R. Judan Naci l'entendit et en fut irrité au point de trembler et de quitter la salle. R. Yoḥanan et Resch Lakisch allèrent auprès du Naci, le calmer, et lui dirent : Maître, c'est un grand homme (cet exegète). Peut-il répondre, dit R. Judan, à tout ce que je lui demanderai ? Certes, dirent-ils. Pourquoi, demanda R. Judan, est-il écrit (Osée, II, 7) : *leur mère s'est prostituée*? Peut-on adresser ce reproche [1] à notre mère Sara ? Telle fille, telle mère, répondit-il ; comme la mère et la fille, le Naci et sa génération se ressemblent, et les prêtres sont à l'instar de l'autel. Cahana ajoute ce parallèle : tel jardin, tel jardinier. Rabbi s'écria alors : Il ne lui a pas suffi de m'injurier une fois, sans que ce soit en face, mais il l'a fait 3 fois en face (par des allusions personnelles). Non, fut-il répliqué, car il est écrit (Ezéchiel, XVI, 44) : *Voici comment tout faiseur de parabole s'exprimera sur toi : telle mère telle fille*. Or, on ne saurait l'entendre ainsi à la lettre, ni conclure que notre mère Léa était une prostituée, de ce qu'il est écrit (Genèse, XXXIV, 1) : *Dina sortit* [2] (et fut violée). Par contre, fut-il répliqué, il est dit (ib. XXX. 19) : *Léa sor au devant de lui* (de son mari) ; on compare les 2 termes *sortit*, et l'on en conclut qu'aucun d'eux n'implique le blâme. R. Ḥiskia marchant dans la rue fut rencontré par un Cuthéen, qui lui dit : Maître, es-tu le supérieur des Juifs ? Vois, répliqua le rabbi, ce qui est écrit (Deut. XVII, 15) : *tu t'imposeras un roi* ; il n'est pas dit « j'imposerai » (par la volonté divine), mais « tu *t'imposeras* » de ton plein gré (la suprématie, donc, est un fait volontaire).

CHAPITRE III

1. Trois juges statuent sur les procès d'argent. Il est bon que chacune des 2 parties choisisse un juge, et tous 2 choisissent le 3e ; c'est l'opinion de R. Méir. Les autres docteurs disent : les deux juges choisis par les parties choisissent le troisième.

2. R. Méir dit chacune des parties peut récuser le juge choisi par l'autre. Les autres docteurs disent : la partie ne peut refuser le juge de l'autre qu'en prouvant que ce juge est parent ou frappé d'incapacité judiciaire ; mais elle ne peut pas le refuser, s'il est apte à juger ou déclaré compétent par le tribunal.

R. Zeira dit : chaque plaideur, en choisissant un juge, suppose que celui-ci défendra sa cause (c'est égaliser les défenses). Selon R. Méir, tous 2 nommeront aussi le 3e juge, qui devra être pris du consentement de tous. Les autres sages ne sont pas d'avis de nommer ainsi le 3e juge, car selon eux il est à craindre qu'à la présentation du 3e par un plaideur, le second plaideur le récuse, en disant qu'il ne veut pas d'un choix fait par le premier, mais adopté en commun : c'est un point difficile de convention par les plaideurs et réalisable par

1. V. Rabba sur Ruth, ch. 1. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 8, 73 et 76.

les juges. Toutefois, contre l'avis des autres sages, on peut objecter la possibilité du cas suivant : si après l'élection du 3e juge l'un des premiers meurt, le plaideur qui avait choisi le juge défunt en nomme un autre ; le 3e juge (nommé au préalable) n'est plus l'émanation des 2 premiers juges, et il sera pourtant maintenu dans son poste, du consentement forcé des 2 plaideurs (donc, alors, cette dernière cause l'emporte).

Il faut ainsi rectifier la Mischnâ (§ 2) : chaque parti peut récuser le juge choisi par l'autre, mais il ne peut plus revenir sur le choix fait de son propre juge et le récuser. Resch Lakisch dit : cette faculté de refus est seulement admise pour le vulgaire, ἀρχεῖον, de la Syrie, mais non pour les gens compétents qui jugent selon la loi. Selon R. Yohanan, la faculté du refus accordée par R. Méir, s'applique même à ces derniers. Ainsi l'on raconte que 2 plaideurs soutenaient un procès à Antioche : l'un d'eux dit à son adversaire qu'il se soumettra au jugement de R. Yohanan (qui demeurait à Tibériade). Lorsque R. Yohanan l'apprit, il dit : ce plaideur ne peut pas forcer l'adversaire à venir ic devant moi ; le tribunal d'Antioche devra les écouter, et si c'est nécessaire, ces juges écriront pour soumettre la cause à d'autres sages. R. Eléazar dit : si l'un des plaideurs propose de juger la cause à Tibériade et l'autre à Sippori, on écoutera le premier (le tribunal de Tibériade est supérieur). — Peut-on à l'infini récuser le juge choisi par l'autre partie? Non, dit R. Zeira, ce refus est seulement applicable aux suppléants. R. Ila dit : quant à l'avis de R. Eléazar, qu'en cas de divergence entre les plaideurs sur l'adoption du tribunal de Tibériade ou de Sippori, on choisira le premier, c'est seulement vrai s'il s'agit d'une même distance, à supposer que pour l'une et l'autre localité la distance soit la même, de 7 milles ou 9 milles (mais si le chemin est plus long, le plaideur ne peut pas forcer l'adversaire d'y aller). On en conclut, dit R. Yossé, qu'en cas de contestation de 2 plaideurs dans la même ville, dont l'un propose de soumettre la cause au plus grand tribunal, on l'écoutera.

3. R. Méir dit : chacune des parties peut refuser les témoins de l'autre. Les autres docteurs disent : elle ne peut les refuser qu'en prouvant qu'ils sont parents, ou frappés d'incapacité judiciaire.

Resch Lakisch dit de rectifier ainsi la Mischnâ : le plaideur peut récuser l'un des témoins de l'autre, non les deux ; R. Yoḥanan le permet pour les deux, car on a enseigné[1] : jusqu'au prononcé du jugement, on peut toujours augmenter le nombre des juges, et de même les témoins peuvent renoncer à ester jusqu'à l'achèvement des délibérations du tribunal, et le plaideur peut amener de nouveaux témoins ; d'où l'on infère que, jusque là, la faculté de refus s'étend aux 2 témoins. Toutefois, reconnaît R. Yoḥanan, si l'adversaire n'a pu produire d'autres témoins, le plaideur ne peut pas les récuser. R. Zeira dit : le premier venu de la rue suffit à confirmer la déclaration du plaideur qui récuse les attestations de son adversaire pour les déclarer fausses.

1. Tossefta, ch. 6.

Mais, objecta R. Ḥanina, qu'importe la faculté de pouvoir récuser l'un des témoins ? Ne suffit-il pas du 2e témoin pour déférer du moins le serment[1] au défendeur ? Ce n'est pas porter atteinte aux témoins, répond R. Zeira, car le refus a pour cause la parenté du témoin ; alors, la déclaration suffit, sans l'information juridique, nécessaire en cas d'incapacité judiciaire.

R. Abba b. Abouna dit au sujet de l'augmentation successive du nombre des juges : la présence de 3 juges suffisant à départager les voix, équivaut au prononcé du jugement (on peut s'y arrêter).

4. Si l'une des deux parties dit à l'autre : « j'accepte pour juges mon père ou ton père », ou « trois bergers » (ignorants), elle peut plus tard se rétracter, d'après R. Méir ; mais d'après les autres docteurs, elle ne peut pas se rétracter.

(5). Si un individu est obligé de prêter serment dans la forme prescrite par la loi, et si l'autre lui dit qu'il se contenterait d'un simple serment sur sa tête, il peut, d'après R. Meir, se rétracter et exiger un serment dans la forme prescrite ; mais d'après les autres docteurs, il ne peut pas se rétracter.

Si l'un des plaideurs dit à l'adversaire : «je déclare me fier à ton père comme juge »,déclaration faite devant 2 personnes, il peut cependant se rétracter ; mais sur une déclaration faite devant 3 témoins, on ne peut plus se rétracter. Selon Samuel, R. Meir permet de se rétracter avant que le juge ait pris la valeur à l'un pour la donner à l'autre (avant le prononcé de la sentence) ; mais, après cela, la rétractation n'est plus permise. R. Yoḥanan et Resch Lakisch disent que, même après cela, R. Meir permet de se rétracter. — Si le juge[2] a tourmenté le plaideur jusqu'à lui faire accepter (malgré lui) le jugement, le plaideur a le droit d'en appeler. R. Hiya b. Aba dit ; si le plaideur a dit à l'adversaire : «ton père me dira la sentence, afin que je n'aie pas affaire à toi», R. Meir permet la rétractation, défendue par les autres sages ; mais si le défendeur a dit : «que ton père me déclare débiteur, et j'accepte la sentence», cette assertion sera nulle, et l'on supposera que c'est un faux-fuyant de vouloir que le père du demandeur atteste la dette, à laquelle attestation le défendeur pourra aisément échapper. R. Yossé b. Hanina dit : si même le défendeur a dit qu'en cas de déclaration de dette par le père, il accepte la sentence, ce n'est pas un engagement valable, puisque l'attestation émanant d'un proche parent n'a pas de valeur.

5 (6). Sont frappés de l'incapacité judiciaire d'être juge et témoin : Ceux qui jouent aux cubes, ceux qui prêtent à usure, ceux qui font des paris en faisant voler des pigeons, ceux qui font du commerce avec les fruits de l'année de relâche (Lévit. IV, 6). R. Juda dit : tous ces gens

1. V. J., tr. Schebouoth, VI, 1 (f. 36d). 2. Tossefta, ch. 5.

ne sont frappés d'incapacité judiciaire que s'ils n'ont pas d'autres occupations[1]. S'ils ont un métier honnête, ils peuvent être juges et témoins.

—[2]. A l'arrivée du prince Périclès (περικλεής) à Cippori, R. Mena permit aux boulangers de porter le pain à la rue (pour l'entretien forcé des troupes). Les Rabbins de Newa permirent, dans les mêmes conditions, de cuire du pain levé à Pâques. R. Yossé b. R. Aboun explique ce verset (Eccles. VIII, 2): *j'observe l'ordre du roi*[3]; j'obéis à l'ordre du Roi des rois, énoncé au mont Sinaï, en ces t rmes (Exode, XX, 2): *Je suis l'Eternel ton Dieu;* « la parole», celle qui suit (ib. 3): *tu n'auras pas d'autres dieux devant moi;* «le serment», savoir (ib. 4): *tu ne prononceras pas le nom de l'Eternel ton Dieu en vain.* Aussi, l'appel de cet homme est semblable pour nous à celui d'un chien. — R. Juda dit au nom de Rab: l'avis de R. Juda[4] sert de règle.

6 (7). Voici ceux qui sont incapables de témoigner et de juger pour cause de parenté: le frère, le frère du père, le frère de la mère, le mari de la sœur, le mari de la sœur du père, le mari de la sœur de la mère, le mari de la mère, le père de la femme (beaux parents), le mari de la sœur de la femme (beau frère); eux, leurs fils et leurs gendres, enfin le beau-fils seul[5].

R. Yossé dit que ce sont là les idées de R. Akiba; mais l'ancienne mischnâ disait: Sont frappés d'incapacité pour cause de parenté le frère du père, le fils du frère du père, tous ceux qui peuvent avoir le droit d'hériter de l'individu dans l'affaire duquel ils veulent témoigner, et tous ceux qui sont parents de l'individu dans le temps de l'acte (ou au moment de témoigner dans son affaire). Si le témoin était considéré comme parent avant d'avoir vu l'action qu'il certifie, mais ne l'était plus au moment de l'acte[6], il est apte à témoigner. R. Juda dit: Le gendre ne peut pas témoigner, quand même sa femme serait morte; si elle a laissé des enfants, il reste parent.

Dès que l'on considère comme parent le frère (avec ses fils), à quoi bon parler « du frère du père » ? (Si le fils du frère est un parent pour son oncle, celui-ci l'est pour son neveu?) C'est pour dire qu'au même titre que le fils du frère, le gendre de ce dernier est tenu pour parent, ainsi que le gendre du gendre. De même, puisque le frère du père est noté comme parent, à quoi bon

1. N'ayant pas de métier ni d'occupation sérieuse, ils ne connaissent ni les lois, ni le commerce des hommes entre eux, et ils ne sont pas des hommes religieux. 2. En tête, se trouvent 2 passages traduits, le 1er tr. Rosch ha-Schana, I, 9 (t, VI, p. 72), le 2e tr. Schebiith, VII, 5 (t. II, p. 396), le 3e ib., IV, 2 (p. 356). 3. V. Rabba à l'Eccles., s. v. 4. Dans la Mischnâ, au sujet du changement de profession. 5. Il est incapable de témoigner et de juger, mais son fils et son gendre le peuvent. 6. P. ex. s'il était le gendre de celui dans l'affaire duquel il voulait témoigner, mais que sa femme fût morte.

mentionner le frère de la mère? Pour dire que le fils et le gendre du gendre du frère de sa mère sont considérés comme parents. De même, dès que le mari de la sœur est un parent, ne va-t-il pas de soi de défendre aussi le mari de la sœur du père, l'oncle par alliance? C'est pour dire que le fils et même le gendre du gendre du mari de la sœur du père est considéré comme parent. On indique aussi à part comme inapte le mari de la sœur de la mère, pour viser comme inaptes le fils et le gendre du gendre du mari de la sœur de sa mère. Mais n'a-t-on pas enseigné que « le beau-fils seul » est tenu pour inapte comme parent ? (N'est-ce pas à l'exclusion de la femme ?) Or, dit Rab, si le gendre de la belle-mère est interdit comme parent, ne va-t-il pas sans dire d'envisager de même le mari de la belle-fille (du 1[er] mari) ? Non, il s'agit seulement d'interdire les beaux-fils ou gendres d'une femme par son mari actuel. Par le terme « beau-frère (ou belle-sœur) », on comprend aussi les fils ou gendres de celui-ci; selon une autre version, les fils et gendres ne sont pas compris. Toutefois, ces 2 avis ne se contredisent pas : le 1[er] se réfère aux fils ou gendres de la sœur de la femme ; le second se rapporte aux fils ou gendres par une autre femme. Comme Rab cherchait un domicile pour R. Ḥiya le grand, il passa par un endroit où il trouva R. Yoḥanan en train de se demander si l'expression de la Mischnâ « son beau-frère seul » exclut la femme, de sorte que la femme du beau-fils, et le mari de la belle-fille restent aptes à attester ? Ou dit-on qu'il y a similitude entre le mari et la femme, de sorte que cette parenté constitue l'interdit ? Cette dernière considération de similitude l'emporte (la restriction du mot *seul* ne s'étend qu'aux fils et gendres). R. Ḥisda demanda : est-ce que quelqu'un de la 3[e] génération peut attester dans une question concernant la femme de la 1[re] génération ? (Ou à l'inverse ?) Ainsi, Moïse aurait-il pu attester en ce qui concerne la femme de Pinhas ? Resch Lakisch répond : c'est admissible au grand besoin pour la 2[e] ou la 3[e] génération ; selon R. Yohanan, c'est admissible même librement (lorsqu'on peut aussi recourir à d'autres témoins).

« Un témoin qui n'était plus parent du plaideur au moment de l'action qu'il certifie peut la juger ». Ainsi, le beau-frère de R. Houna eut un procès avec quelqu'un (lequel beau-frère, un moment son parent ou allié, ne l'était plus alors) ; il dit : tout ce que R. Houna prononcera dans ce procès, je l'accueillerai. R. Houna l'ayant entendu, le confirma, et ajouta : il est clair, comme la Mischnâ admet l'aptitude de la génération qui est au-dessus (de celui qui avait été le gendre d'un plaideur, mais qui ayant perdu sa femme n'est plus son allié), qu'elle l'admet aussi pour la génération d'au-dessous (pour le beau-frère qui est dans le même cas). R. Jérémie dit au nom de Rab : on adopte en règle l'avis de R. Juda (de ne pas laisser témoigner le gendre).

7 (8). L'ami et l'ennemi sont inaptes aussi à attester. L'ami est p. ex. le garçon d'honneur (l'ami de noces, qui est incapable de témoigner dans l'affaire du marié pendant les jours de la noce [1]) ; l'ennemi est celui qui ne lui a pas parlé depuis 3 jours par haine contre lui. Les autres doc-

1. Comme le Talmud l'explique ci-après.

teurs lui dirent : on ne soupçonne pas un israélite de faux témoignage pour cause d'amitié ou de haine[1].

R. Tablia ou R. Abina dit au nom de Rab : pendant les 7 jours de la noce le garçon d'honneur est un ami (inapte à témoigner).

8 (9). Pour s'assurer de l'exactitude des témoignages, on fait entrer les témoins dans une chambre à part ; on leur fait comprendre la gravité d'un faux témoignage ; on fait sortir tout le monde, on laisse seul le témoin le plus important, et on lui demande : « Comment sais-tu que cet homme doit de l'argent au demandeur ? » S'il répond qu'il l'a entendu dire à quelqu'un, ou bien que le défendeur le lui a raconté, son témoignage est nul[2], sauf si le témoin dit : Le défendeur a avoué devant nous devoir p. ex. 200 zouz.

Selon R. Yossé, au nom de R. Yohanan, si le témoin interrogé dit : « que le défendeur le lui a raconté », non comme simple récit, mais dans le but que sa présence serve à attester le fait, le témoignage sera valable. Voici comment on procède en justice : les juges sont assis, les plaideurs debout, et le demandeur a le premier la parole, comme il est dit (Exode, XXIV, 14) : *Celui qui a un procès s'approchera de vous*. On sait[3] que le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation, dit R. Qrispa au nom de R. Hanania b. Gamaliel, par l'expression « s'approchera de vous. »

R. Yohanan demanda[4] : pour le lévirat, lequel des 2 conjoints (au cas où chacun habite une localité différente) devra suivre l'autre ? Il semble que la femme doit suivre le mari, dit R. Eléazar, puisqu'il est écrit (Deutér. XXV, 7) : *la belle-sœur se rendra à la porte*. Lorsque R. Yohanan entendit cette interprétation, il déclara que l'enseignement de R. Eléazar est parfait. R. Berakhia, R. Helbo et R. Aba disent au nom de R. Yanaï : le demandeur expose sa réclamation, le défendeur fait valoir les motifs de refus, puis le juge énonce la sentence arbitrale. R. Simon dit[5] : le juge doit d'abord répéter les arguments de chaque plaideur, comme il est dit (I Rois, III, 23) : *le roi dit : comme l'une prétend que le fils vivant est à elle et le mort à toi, etc.*

Lorsque R. Houna remarquait l'identité de termes de 2 témoignages, il poussait d'autant plus loin l'enquête dans l'interrogatoire, et il reconnaissait alors que les témoins étaient entendus pour témoigner à faux[6]. Il méprisait le juge qui demandait au plaideur s'il accepte le témoin unique opposé par l'adversaire ; il faut laisser le plaideur arguer seul. Lorsque R. Houna reconnaissait l'innocence de quelqu'un, qui ne savait pas la faire valoir, il l'exposait pour lui, selon

1. Raschi ajoute : tout le monde cependant est d'accord qu'un ennemi ne peut pas être juge. 2. Il arrive souvent, dit Raschi, qu'on dit avoir des dettes pour ne pas être supposé riche. 3. Tossefta, ch. 6 ; Rabbba sur Nombres, ch. 5 ; Cf. B., tr. Baba qamma, fol. 46. 4. J., tr. Yebamoth, XII, 6 (t. VII, p. 175). 5. Rabba à Deutér., ch. 5 ; Midrasch sur les Psaumes, ch. 72. 6. Cf. ci-après, IV, 1.

ces mots (Prov. XXXI, 8) : *Ouvre ta bouche pour le muet* (aide-le). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : apposter des témoins derrière la clôture (pour qu'ils confirment un aveu obtenu) ne sert à rien. Ainsi, quelqu'un accepta à dîner, ἄριστον, chez son prochain ; celui-ci à table réclama à l'invité une dette : je paierai, répondit le dernier. Une fois levés, il déclara ne rien devoir à son hôte. J'ai des témoins, dit celui-ci, de ton aveu de dette. Je n'ai dit vouloir payer, répondit l'invité, que pour ne pas troubler ton repas. La cause fut portée devant R. Amé, qui dit, selon l'avis de R. Yoḥanan : apposter des témoins derrière une clôture, en vue d'une confirmation d'aveu, ne sert à rien.

9 (10). On fait venir ensuite l'autre témoin, et on l'examine de la même façon. Si les deux témoignages s'accordent entre eux, les juges commencent à délibérer. Si 2 des 3 juges veulent l'acquitter et le 3e veut le condamner, il est acquitté ; si 2 veulent le condamner et le 3e veut l'acquitter, il est condamné. Si un juge veut le condamner, le deuxième veut l'acquitter, mais le troisième dit qu'il ne sait pas comment se prononcer, il faut adjoindre d'autres juges ; quand même il y aurait eu 5 juges d'abord, dont 2 seraient pour l'acquittement, 2 pour la condamnation, et le 5e ne saurait pas se prononcer, il y aurait lieu d'adjoindre d'autres juges.

— [1]. Il est écrit (Deutér. XXIV, 6) : *les pères ne doivent pas mourir à cause des fils, etc.* A quoi bon, après ces mots, est-il dit (ibid) : *Chacun sera mis à mort pour son propre méfait ?* Ces mots veulent dire que les pères ne pourront être condamnés à mort sur le témoignage des fils, ni les fils d'après le témoignage du père ; d'où il résulte que les témoins ne doivent pas être proches parents des accusés. D'autre part, les témoins ne doivent pas non plus être parents entre eux ; car s'ils étaient admis quoique parents, il arriverait qu'en cas de conviction de faux de l'un d'eux, ce dernier ne serait pas de ce fait condamné à mort, sur le dire du 2e témoin son proche, à moins que celui-ci soit aussi convaincu de faux (il faut le double faux pour les condamner). De même, les témoins ne doivent pas non plus être proches parents des juges ; sans quoi, en cas de conviction de faux par les juges, ceux-ci seraient tenus de condamner à mort leurs parents (cruauté inadmissible). Enfin les juges ne doivent pas être parents entre eux, règle à déduire par comparaison : la Loi ordonne de condamner à mort le coupable, selon la déclaration des témoins et sur l'ordre prononcé par les juges ; comme les témoins ne doivent pas être proches parents entre eux, les juges ne devront pas l'être non plus. Par le verset précité on sait seulement que la parenté entre le père et le fils constitue un obstacle ; d'où le sait-on aussi pour d'autres degrés de parenté ? On le déduit, répond R. Zeira, de ce qu'il est dit : ET *les fils etc.* Cette explication est juste, d'après R. Akiba (qui déduit les dites inaptitudes du verset précité) ; mais d'où le sait-

1. En tête est une page traduite tr. Yoma, VI, 1 (t. V, p. 230). Cf. tr. Schebouoth, IV, 1.

on d'après Ismaël? De ce qu'il est dit (Nombres XXXV, 24, 25) *la communauté le jugera la communauté le sauvera ;* le second terme (explétif) indique que nul de la communauté ne devra être un parent, soit de ceux qui frappent (jugent) soit de ceux qui sont frappés ; car, ajoute R. Yossé, si un tel parent était admis à agir ainsi il pourrait arriver qu'il y ait dans le tribunal des « vengeurs du sang » (parents du condamné), hypothèse inconciliable avec la prescription biblique « de juger entre celui qui a frappé et les vengeurs du sang[1] ». Donc, la parenté entre les juges et les accusés est interdite. Enfin, les témoins ne doivent pas être proches parents des accusés, en raison du parallélisme établi par la loi entre les témoins et les juges pour l'arrêt de mort : comme ces derniers ne doivent pas être parents des accusés, les autres ne devront non plus l'être.

« Par des gens aptes, non par les inaptes[2] », car il est dit (Lévit. V 1), *S'il ne le dit pas il en supportera la faute ;* celui dont le dire peut condamner le prochain à payer sera fautif, mais le témoin inapte dont le dire n'a pas de conséquence n'est pas fautif s'il s'abstient. « Par ceux aptes à attester devant le tribunal » aura lieu la prestation de serment, à l'exclusion d'un seul témoin, dont l'assertion n'a pas de conséquence légale. Est-ce à dire que le témoin à qui l'on a dit vouloir l'accepter à l'égal de deux [3] sera passible de sacrifice « s'il n'a pas dit » ce qu'il savait ? Non, parce qu'il est dit (ibid) : *s'il a vu ou s'il sait;* celui qui est apte légalement sera fautif « s'il ne dit pas », non le témoin isolé inapte également. « Ou sans que ce soit par devant le tribunal» *s'il ne le dit pas* » *il en supportera la faute*, au cas où l'attestation eût motivé la condamnation à payer, non en dehors du tribunal où l'attestation n'a pas cette conséquence. Pourquoi la double attestation entraîne-t-elle seule la faute, lorsque ce verset dit : *et s'il est témoin* (unique) ? La conjonction *et* implique la double présence des témoins ; c'est conforme à R. Ismaël qui dit : chaque fois que la Loi parle de témoin vaguement, elle comprend 2 témoins, à moins de spécifier quand un seul suffit. On trouve ainsi l'explication pourquoi R. Ismaël enseigne qu'en présence seulement de 2 témoins le serment sera imposé ; mais un seul témoin peut-il être passible de sacrifice pour faux serment de parole ? Certes non ; car on ne saurait dire qu'il y a lieu de lui adjoindre un autre afin d'entraîner l'obligation du sacrifice pour un tel serment (usité seulement en dehors de la justice). Peut-on appliquer une telle obligation à un proche parent, qui échappe comme tel au serment de témoignage ? Devra-t-on se conformer à l'avis de R. Aba b. Samuel, disant que si le témoin jure savoir qu'un tel a remis un Mané à tel autre, assertion reconnue fausse, le serment relatif au passé est nul, par la raison que l'on ne saurait jurer quel sera l'avenir (et il est dispensé de sacrifice) ? Ou dira-t-on de suivre l'avis de Rab, que sans souci de l'avenir, il y a eu énonciation fausse devant être punie ? Ainsi il est dit[4] : « lorsqu'un propriétaire réclame son bœuf au dé-

1. V. Siffri. section *Mass'ê*, n° 160. 2. Selon les termes du tr. Schebouoth ibid. 3. Pouvant entraîner la condamnation. 4. Tr. Schebouoth, VIII, 3 fin ; B., ib. f. 49.

positaire (gratuit) et celui-ci répond ne pas savoir ce qu'est devenu l'animal, qui en réalité est mort, ou blessé, ou pris, ou perdu ; le propriétaire lui défère le serment, et le dépositaire lui répond : Amen (être disposé à le prêter), il en est dispensé». Or, dit Rab, le dépositaire sera «dispensé» du serment de dépôt (n'ayant pas causé un préjudice d'argent), mais non du serment de *parole*. (De même ici, le proche est-il coupable pour l'énoncé du serment de parole [1]?) R. Yohanan au contraire dit : puisque le dépositaire doit chercher à satisfaire le déposant lésé, il n'est pas condamné pour serment de parole (fausse). Selon Rab, ce dédommagement n'a-t-il pas lieu? Oui, le dépositaire doit se disculper en disant la vérité (comment la perte est survenue), sans dédommager le déposant pour le faux (pour le serment de parole, la culpabilité subsiste). R. Ismaël a enseigné : par l'expression «il supportera sa faute», on sait que le sacrifice est dû (et, de même, le proche est coupable du faux serment de parole). Comment selon lui (qui n'est pas partisan des déductions indirectes) sait-on que le témoin est passible en cas de négation seulement « par devant le tribunal» ? R. Ismaël apprend cette règle par comparaison entre le terme *dire* du verset précité et le même mot d'un autre verset (Deutér. XVII, 9) : comme dans ce dernier verset il s'agit seulement du tribunal , il en sera de même au verset précité, pour motiver la culpabilité. —[2].

Selon la Mischnâ, on n'écoute les dépositions des témoins que si elles coïncident. Selon R. Nathan, on écoute le premier ; et lorsqu'arrivera un second (fût-ce le lendemain), on l'écoutera. R. Jonathan, assis dans la salle d'étude, demanda s'il y a quelqu'un qui ait entendu confirmer l'avis précité de R. Nathan pour servir de règle? Il y a, dit R. Yossé b. Hanina, R. Simon b. Yaqim, qui le sait. Qu'il se lève alors, dit R. Jonathan (en forme d'ordination). Après cet acte, le Rabbi lui demanda : As-tu appris que l'avis de R. Nathan sert de règle? J'ai entendu, dit R. Simon b. Y., que R. Josué b. Qorha se conforme à l'avis de R. Nathan. Pour cela, je n'avais pas à m'informer [3]. On en conclut que R. Yossé b. Hanina a eu pour but, non de savoir l'avis de R. Simon b. Y. à ce sujet, mais de l'élever au doctorat comme un homme de grand mérite.

R. Hisda demanda : reçoit-on les témoignages en l'absence du plaideur ? Oui, dit R. Yossé au nom de R. Schabtaï ; seulement, on rédige l'énoncé du jugement motivé par cette attestation, pour qu'à son tour le condamné puisse en appeler le cas échéant (il n'en souffrira pas). Si un accusé appelé 3 fois par le tribunal ne s'est pas présenté, R. Josué b. Lévi dit d'écouter les témoins en l'absence de l'accusé et de lui signifier le jugement. Ainsi, Cahana en mourant laissa ses biens à R. Oschia (qui était en procès avec quelqu'un). R. Eléazar, chargé de juger la cause, accueillit les témoignages favorables à R. Oschia, en son absence, et lui donna gain de cause. En outre, le même Cahana ayant

1. Question résolue plus loin. 2. Suit une page traduite tr. Sôta, I, 1 (t. VII, p. 225). 3. Ceci va sans dire, car R. Josué b. Q. admet aussi que les témoins n'aient pas vu ensemble le fait qu'ils attestent.

laissé des livres à son légataire[1], R. Eléazar lui écrivit : les livres acquis en Palestine doivent y rester. Cependant, dit R. Nissi au nom de R. Eléazar, si l'on a écrit des livres avec l'idée préconçue de les faire sortir du pays, c'est permis. R. Hiya b. Aba demanda devant R. Yossé s'il est permis de les porter au dehors ? Est-ce pour un fait particulier que tu me consultes, dit R. Yossé? Non, dit R. Hiya ; c'est pour la règle. R. Zeira fut fâché de ce que R. Yossé ne lui dit pas qu'il s'agit d'un fait réel, préférant savoir de lui quelle est la règle (et, par dépit, il ne répondit pas). Comme R. Jérémie avait un procès avec quelqu'un, on accueillit les témoignages prononcés contre lui en son absence. Il fut condamné, et il se lamenta de ce que l'on avait reçu des attestations en l'absence du plaideur. R. Houna, R. Pinhas, R. Hiskia de Hiqouq ne se rendirent pas ce jour là au cours des études. Après avoir insisté, R. Houna entra auprès de R. Jérémie et le trouva se tourmentant pour savoir s'il est vrai que l'on accueille des témoignages contre un plaideur en son absence, ce dernier fût-il dans la même ville que les juges (qui n'auraient qu'à faire venir l'accusé). Oui, dit R. Houna, j'ai vu que les rabbins sont de cet avis.

10 (11). Quand la délibération est finie, on fait entrer les parties, et le plus grand (ou le plus âgé) des juges prononce le jugement, en disant: « toi, un tel, tu es acquitté » ; « toi, un tel, tu es condamné ». Le juge ne doit pas dire plus tard avoir voté pour l'acquittement, mais que les autres ont prononcé la culpabilité, car il est écrit : *tu ne seras pas médisant parmi ton peuple* (Lévitique, XIX, 16), et il est écrit aussi : *le médisant est celui qui révèle un secret* (Proverbes, XI, 13).

R. Yohanan dit : on contraint le juge (de la minorité), qui est d'avis de condamner l'accusé, à signer la déclaration d'innocence avec la majorité. Selon Resch Lakisch au contraire, celui qui le prononce coupable l'écrira, comme ceux qui l'absolvent l'écrivent aussi. Le texte de notre Mischnâ est opposé à cet avis, en disant : « le juge ne doit pas déclarer plus tard avoir voté pour l'acquittement, lorsque les autres ont prononcé la condamnation à la majorité, sous peine d'être un médisant ». Pourquoi R. Yohanan est-il d'avis de contraindre le juge de la minorité à signer l'avis conforme à la majorité ? Sans ce procédé, il serait à craindre que le juge se vante d'avoir voté l'acquittement d'un tel, tandis que les autres ne l'ont pas écouté. Resch Lakisch au contraire veut que chaque juge inscrive son avis, car le juge de la minorité peut avoir souci qu'un autre partageant son opinion vienne et la taxe d'erreur, s'il n'avait libellé son avis.

11 (12). Un individu condamné par un jugement peut apporter, quand il le veut, les documents qu'il trouve après la condamnation pour l'annuler et se faire juger de nouveau. Si on lui dit d'apporter tous ses documents et ses preuves d'aujourd'hui en 30 jours, il faut qu'il les apporte

1. Habitant hors de la Palestine.

avant le terme fixé ; après quoi, il ne pourra pas faire annuler la condamnation.

R. Simon b. Gamaliel dit : Ce n'est pas sa faute, s'il n'a pas pu les trouver avant le terme et s'il les a trouvés seulement après.

12 (13). Si on lui a dit d'amener des témoins, d'apporter des actes en sa faveur, et qu'il ait répondu n'avoir ni témoins, ni actes, et plus tard il apporte un acte ou amène des témoins, les actes et les témoins sont nuls (on les soupçonne de faux). R. Simon b. Gamaliel dit : Ce n'est pas sa faute s'il ne savait pas d'abord avoir les témoins et des actes, qu'il a trouvés seulement plus tard. S'il a dit qu'il n'a ni témoins ni actes, mais que se voyant condamné, il appelle les témoins, ou montre l'acte qu'il a dans sa ceinture (funda), les actes et les témoins sont nuls[1].

R. Oschia dit (répliquant à l'objection possible de considérer à l'égal du doute l'argument du défendeur qui demande plus d'un mois pour produire des preuves en sa faveur) : plus haut (§ 9), on dit en cas de doute d'augmenter le nombre des juges ; on le suppose possible, afin de garantir la délibération ; ici c'est impossible. Non, disent R. Yoḥanan et Resch Lakisch, il peut même s'agir ici de la possibilité d'augmenter le nombre ; mais il n'y a pas de doute sur le fond à juger (aussi le préopinant n'accorde pas de prolongation de temps pour produire les preuves).

R. Yoḥanan dit au nom de R. Oschia qu'il y a 3 *Amoraim* (docteurs expliquant diversement l'avis de R. Simon b. Gamaliel). L'un dit : la preuve apportée n'importe quand sert à infirmer le jugement. Un autre dit : une preuve contraire fournie dans les 30 jours du jugement peut l'infirmer, non si elle a été fournie après ce laps de temps. Un troisième enfin dit : un argument fourni après coup n'a de valeur infirmative que lorsque celui qui la fournit peut prouver n'en avoir pas eu du tout connaissance auparavant. Mais n'est-il pas enseigné ensuite : « R. Simon b. Gamaliel dit : que fera celui qui, ignorant avoir des témoins en faveur de son assertion, les trouve plus tard, ou celui qui ignorant la preuve à fournir la trouve plus tard ? » (N'en résulte-t-il pas la faculté de pouvoir en tirer parti même après les trente jours?) R. Ila et R. Zeira professent des avis divers quant à la prescription des arguments tardifs : l'un adopte comme limite l'annulation de ces arguments ; l'autre adopte pour limite la renonciation aux arguments. R. Lévi eut un procès avec quelqu'un au sujet de maisons, et ils plaidèrent devant R. Eléazar. Après le prononcé du jugement, la partie déboutée fournit des témoins en faveur de sa cause. R. Eléazar consulta à ce sujet R. Yoḥanan, qui lui dit : Aussi longtemps qu'un des plaideurs peut fournir des arguments, le jugement est annulé. De même, R. Abamakis eut un procès avec quelqu'un au sujet d'un moulin, et ils plaidèrent devant R. Eléazar. Après le prononcé du jugement,

1. Ils étaient là lorsqu'il a dit d'abord qu'il n'en avait pas ; preuve qu'ils sont faux.

l'un fournit des témoins en faveur de sa cause. R. Eléazar consulta à ce sujet R. Yoḥanan qui lui dit : As-tu encore des doutes [1] à ce sujet ? Certes, aussi longtemps qu'un des plaideurs peut fournir des arguments, le jugement est annulé. A quoi bon deux faits semblables (pour la même théorie) ? Pour le fait de R. Lévi, le jugement n'avait pas encore été exécuté ; mais pour R. Eumakos, il l'était déjà. Faut-il que la confirmation judiciaire (légalisation) soit faite devant le tribunal (lorsque la signature des juges n'est pas bien connue) ? R. Oschia au nom de Samuel et R. Bania au nom du même émettent des avis divers : d'après l'un, l'acte sera confirmé par les signatures de deux témoins, ou de 2 juges : d'après l'autre, il sera confirmé même par la signature d'un témoin, ou d'un juge.

CHAPITRE IV.

1. Les procès d'argent exigent les mêmes examens minutieux et les mêmes enquêtes que ceux où il s'agit d'une peine capitale, selon ces mots (Lévit. XXIV, 22) : *un même jugement nous régira*. En quoi la procédure dans les procès d'argent diffère-t-elle de celle des affaires capitales ? Dans les procès d'argent, il suffit de 3 juges ; les procès où il s'agit d'une peine capitale en exigent 23.

Dans les affaires d'argent, la discussion des juges peut commencer par l'argument favorable ou défavorable au défendeur ; dans les affaires capitales, elle doit toujours commencer par l'argument favorable à l'accusé.

R. Yoḥanan dit : les sages n'exigent pas d'enquête pour les procès d'argent, et pour épargner l'argent des Israélites, a lieu la simple question : « comment sais-tu qu'un tel doit à un tel ? » R. Hiya b. Aba demanda devant R. Yossé : en fait, l'enquête est-elle exigible pour les procès d'argent ? Non, répondit R. Yossé, c'est conforme à l'avis de R. Yoḥanan, d'adresser la simple information sur l'existence de la dette en vue de garantir l'argent de chacun. Zeira b. Hinena au nom de R. Hanina et R. Juda expriment 2 opinions différentes à ce sujet. Le premier exige l'enquête, selon ces mots (Deutér. XIII, 15) : *tu t'informeras, tu examineras et demanderas bien ;* le second en dispense, d'après ces mots (ib. XVI, 20) : *Tu poursuivras la justice*, (simplement, sans examen). Ces versets ne se contredisent pourtant pas : Si tu vois le procès sujet à une fraude, il faut te livrer à une enquête pour atteindre la vérité ; si ce n'est pas nécessaire, énonce le jugement seul.

Lorsque R. Houna remarquait l'identité de termes de 2 témoignages, il

1. Ou : Es-tu bien de cet avis ? V. Fischer, ibid., p. 163, n. 10.

poussait d'autant plus loin l'enquête dans l'interrogatoire, et il reconnaissait alors que les témoins s'étaient entendus pour témoigner à faux[1].

Comment procède-t-on pour « commencer par l'argument favorable à l'accusé » en affaire de peine capitale? On dira p. ex. aux témoins d'expliquer comment un tel a pu assassiner. S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, il pourrait arriver que la justice soit faussée; car sur cette incitation du tribunal, le témoin pourrait déclarer qu'il y a un argument favorable à l'accusé, le second témoin viendrait le confirmer, et si par ces déclarations favorables les juges ont faussé le jugement, la culpabilité ne leur incombe-t-elle pas? Ceci n'est pas à craindre, et les témoins sont présumés ne pas mentir. R. Yoḥanan dit: celui qui ne sait pas juger une question de pureté ou d'impureté relative aux reptiles, en la retournant en tous sens jusqu'à cent fois, ne devra pas commencer par l'argument favorable. Voici un exemple d'argumentation au sujet des reptiles, dit R. Yanaï: puisque le serpent, qui par sa morsure tue bêtes et gens, est pourtant considéré comme pur à l'état de cadavre (ne propage pas d'impureté), de même une souris, dont le contact vivant n'est pas dangereux, devrait rester pure une fois crevée. On peut aussi arguer à l'inverse, puisque la souris non dangereuse propage l'impureté une fois crevée, à plus forte raison le serpent mort propage l'impureté. Par contre, objecta R. Pinḥas, on peut opposer l'exemple du scorpion qui tue et dont la charogne ne propage pas d'impureté. On trouve un enseignement disant: serpent, ou scorpion, c'est tout un (donc, rien n'est à conclure de là). Rabbi raconte que R. Meir avait un disciple fervent, εὐθικός, qui déclarait un reptile tantôt pur, tantôt impur, jusqu'à cent fois. C'est que, dit-on, ce disciple ne savait pas enseigner la vraie règle (il a dû tâtonner). R. Jacob b. Dasaï dit: ce disciple a été comme retranché de la Loi dès la proclamation au mont Sinaï.

2. Dans les affaires d'argent, la majorité d'une seule voix est toujours suffisante pour absoudre ou condamner; dans les affaires capitales, elle est suffisante pour acquitter, mais elle est insuffisante pour condamner, car il faut une majorité de deux voix pour condamner.

3. Dans les affaires d'argent s'il y a erreur, le jugement est annulé; dans les affaires capitales, il est annulé si l'on a condamné par erreur, mais il n'est pas annulé si l'on a acquitté par erreur.

4. Dans les affaires d'argent, les disciples eux-mêmes, qui ne sont pas juges mais qui assistent aux délibérations de leurs maîtres, peuvent donner leur opinion, soit en faveur du défendeur, soit contre lui; dans les affaires capitales ils peuvent donner leur opinion en faveur de l'accusé, mais non pas contre lui. Dans les affaires d'argent, chacun des juges peut changer d'opinion pendant la discussion; dans les affaires capitales, celui qui était d'abord pour la condamnation peut changer d'opinion, mais

1. Ci-dessus, III, 8 (9).

celui qui pensait d'abord devoir voter pour l'acquittement doit conserver son opinion.

R. Yanaï dit[1] : si la loi avait été donnée tranchée (sans hésitation possible), on n'eût pas pu se maintenir, selon ces mots (Exode, XXV,1) : *L'Éternel parla à Moïse*. Celui-ci lui dit : Maître de l'univers, fais-moi savoir la règle de doctrine. Dieu lui dit (ib. XXIII 2) : *D'après la majorité il faut pencher* (en cas de doute) ; ainsi naîtront les délibérations sur la Loi, 49 fois dans un sens, et autant à l'opposé ; puis, si les voix favorables sont en majorité, on absout l'accusé ; si les voix défavorables l'emportent, la culpabilité est prononcée. Le nombre 49 est compris dans le mot ודגלו[2] (6, 4, 3, 30, 6 =49) ; et de même il est dit (Ps. XII, 7) : *Les paroles de l'Éternel sont pures, de l'argent affiné dans le creuset de la terre, purifié sept fois* sept (=49), et il est dit aussi (Cantique, I, 4) : *tes amours sont la droiture* (l'équilibre des voix par la majorité).

Si quelqu'un (§ 3) a été déclaré innocent par le tribunal, qu'il a quitté, puis on le trouve coupable, le ramènera-t-on aux juges ? Non, parce qu'il est dit (Exode XXIII,7) : *Ne tue pas le Juste*, celui qui est justifié. Si l'accusé quitte le tribunal étant condamné, puis on le trouve innocent, ne le ramènera-t-on pas ? Si, selon ces mots (ibid) : *Ne tue pas l'innocent*. Ce n'est pas à dire que l'homme justifié (à tort) ici-bas le sera aussi au ciel ; car il est écrit (ib.) : *Je ne justifierai pas le méchant*. Parfois, me dit R. Yossé, il n'y a pas de distinction entre la condamnation et l'acquittement, et même celui qui a été acquitté à tort sera ramené au tribunal. R. Amé demanda devant R. Yohanan : arrive-t-il aussi de refaire des jugements d'adultères (en raison des doutes possibles) ? Ton chiffon a été arraché, fut-il répondu[3].

Rabbi dit d'entendre ainsi la fin de la Mischnâ (§ 4) : lorsque les juges sont sur le point d'exprimer la sentence et de dire à un tel qu'il est innocent ou coupable, ils ne peuvent changer d'avis que pour passer de la condamnation à l'acquittement (après l'acquittement énoncé, il n'y a plus à y revenir) ; mais s'ils sont encore en train de délibérer, il n'en est pas ainsi (et l'on peut encore changer d'avis pour condamner l'accusé). R. Yossé b. Hanina au contraire dit d'appliquer la règle de la Mischnâ même à la délibération des juges (d'autoriser seulement le changement d'avis pour acquitter).

5. Dans les affaires d'argent, on commence le procès au jour et on peut le finir la nuit ; dans les affaires capitales, on commence et on finit le procès pendant le jour.

6. Dans les affaires d'argent, on peut finir le procès le même jour où on l'a commencé ; dans les affaires capitales, on peut prononcer l'acquittement le même jour, mais il faut ajourner la condamnation au len-

1. V. tr. Sofrim, ch. 16. 2. Le sens réel de ce terme, *et sa bannière* (Cant. II, 4), est détourné ici pour les besoins de l'exégèse. Voir Tanhouma, section Houqath ; Midrasch sur Psaume CXIX. 3. Ta question inutile a mis ton ignorance à nu.

demain, dans l'espoir de trouver peut-être, en attendant, un argument en faveur de l'accusé.

C'est pourquoi on ne juge pas une affaire capitale la veille du jour de Sabbath, ni la veille d'un jour de fête[1].

7. Dans les affaires d'argent, et dans celles de pureté ou d'impureté, le plus grand des juges dit d'abord son opinion ; dans les affaires capitales, on commence au contraire par le plus petit[2].

Dans les affaires d'argent, tout le monde peut juger ; dans les affaires capitales, les juges ne peuvent être que Cohanim, ou Lévites, ou d'autres enfants d'Israël d'une naissance tellement irréprochable, que leurs filles puissent épouser des Cohanim .

On sait qu'en affaire d'argent (§ 5) «on peut finir le procès même la nuit », car il est dit (Exode, XVIII, 22) : *ils jugeront le peuple en tout temps*. Peut-être ce verset se réfère-t-il seulement au passé, au fait d'un jugement commencé ? En effet, dit R. Samuel b. Isaac, voici comment il faut rectifier la Mischnâ : si par erreur un jugement a eu lieu la nuit (même commencé), il est valable, en raison des mots « ils jugeront le peuple, en tout temps »; c'est une explication très appropriée [3].

On a enseigné (§ 6) : le témoin ne devra fournir aucune explication favorable ou défavorable à l'accusé [4], puisqu'il est dit (Nombres, XXXV, 30): *un seul témoin n'attestera pas contre quelqu'un en vue de la mort*, en ce sens que si quelqu'un va être condamné, le témoin ne doit plus intervenir d'une façon quelconque, ni en bien, ni en mal. C'est du reste logique, dit Resch Lakisch (sans recourir à ce verset) ; il peut arriver que, par crainte d'une condamnation, on retourne les arguments, pour qu'il ne s'ensuive pas la mort. Pourquoi condamne-t-on (en cas de peine capitale) dès le lendemain, en 2 jours successifs (sans commencer une veille de fête) ? Or, R. Hiskia ou R. Hiya dit au nom de R. Abahou [5] : il est interdit de juger les questions d'argent la veille du sabbat. Mais notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis en disant : « pour les questions capitales, on prononce le même jour la sentence si c'est l'acquittement, et le lendemain si c'est une condamnation ; voilà pourquoi on ne la prononce ni la veille d'un sabbat ni la veille d'une fête ». N'en résulte-t-il pas que, pour une question d'argent c'est permis? De même R. Hiya a dit que l'on juge les ques ions d'argent la veille du sabbat, non les questions capitales ? Voici la distinction à établir : R. Abahou vise la règle rabbinique (qui interdit même de juger les questions d'argent), tandis que notre Mischnâ vise le fait

1. Raschi dit : si l'accusé est condamné, on ne pourra pas l'exécuter le samedi ni le jour de fête, et on ne peut pas non plus faire attendre l'accusé trop longtemps pour ne pas le faire souffrir ; il faut, au contraire, pouvoir exécuter le coupable aussitôt que le jugement est fini. 2. On craint, selon Raschi, si le plus grand dit d'abord son opinion, qui est pour la condamnation, que les autres n'y adhèrent par respect pour lui. 3. Cf. ci-après, VI, 1 fin. 4. Tossefta, ch. 9. 5. J., tr. Kethouboth, I, 7 (t. VIII, p. 3).

(applicable aux questions capitales seules). Donc ne peut-on pas commencer le jugement la veille du sabbat, l'achever (le prononcer) le sabbat, et exécuter le condamné plus tard, après l'issue du sabbat ? Cet ajournement est impossible ; ce serait aggraver la peine de ne pas exécuter de suite le condamné. Mais, objecta Resch Lakisch, pourquoi ne pas le juger même le jour du sabbat, prononcer la sentence et l'exécuter en ce jour, par corrélation avec le culte divin ? Puisqu'on n'a pas égard au culte pour lequel on enfreint le repos sabbatique, et le devoir de l'exécution par justice est applicable même au cohen en fonction, selon ces mots (Exode, XXI, 14): *de mon autel tu l'enlèveras pour le faire mourir ;* à plus forte raison devrait-on, pour une exécution capitale, enfreindre le sabbat, que le culte domine ? R. Ila répond au nom de R. Yanaï que le tribunal ne juge pas le jour du sabbat, en raison de ce qu'il est dit d'une part (ib. XXXV, 3) : *dans toutes vos demeures*, et d'autre part (Nombres, XXXV, 19) : *ces préceptes seront pour vous une règle de justice, dans vos générations, en toutes vos demeures ;* de l'identité de termes, on conclut à l'analogie du sens, et la défense sabbatique du premier verset se reporte au tribunal.

Rabbi justifie le procédé de «commencer par le plus petit» (§ 7), par ces mots (Exode, XXIII, 2) : *tu ne prononceras pas dans une contestation ;* or, en lisant ce dernier mot Rab (pour *Rib*, sans I), on y voit le sens de ne pas répondre après le *maître*, mais avant lui. R. Yossé b. Ḥanina au contraire déduit du même verset qu'il ne faut pas répondre avant *le maître*, mais après lui (il l'applique à la procédure dans les affaires d'argent). Rab dit (comme Rabbi) que, ne pouvant pas discuter l'avis du maître, on ne doit pas prononcer après lui, y eût-il cent juges. Tel est l'avis de R. Pinḥas. R. Hilqia au nom de R. Simon dit que R. Yoḥanan et Resch Lakisch sont en désaccord à ce sujet: d'après l'un, nos usages en justice ressemblent aux leurs (les païens aussi commencent par l'avis du plus petit) ; d'après l'autre, il n'y a pas d'analogie d'usages (les nôtres se font en vertu d'un texte). D'après le 1er avis, disant que la priorité d'avis du plus petit provient de l'analogie des usages, on s'explique les exemples suivants : *Juda dit, etc.* (Genèse, XXXVII, 26), et *Memoukhan dit* (Esther, I 26) ; mais d'après l'avis opposé, comment les ex pliquer ? Ces ver sets indiquent seulement que l'on approuva l'Intervention de Juda (dans la vente de Joseph), ou celle de Memoukhan (devant Assuérus). — D'où sait-on que dans une affaire capitale on doit commencer par prendre l'avis du plus petit? Samuel l'ancien a enseigné[1] devant R. Aḥa de le déduire de ces mots (I Sam. XXV, 13): *David dit à ses hommes de ceindre chacun l'épée*, ensuite seulement le roi se ceignit aussi, puis on prit place pour juger Nabal. R. Téma b. Papias dit au nom de R. Oschia; même pour une déclaration d'inaptitude dans une famille, on commence par prendre l'avis du plus petit.

«Dans les affaires d'argent, est-il dit, tout le monde peut juger.» Selon R.

1. Ci-dessus, II, 3.

Juda, même les bâtards le peuvent. R. Juda énonce un autre allégement, on n'est pas scrupuleux en fait de vin de libation (et si l'on ne craint pas qu'un mauvais usage ait été fait, il sera permis de boire le vin étranger). Il est écrit (Exode, XXIII, 6): *Ne fais pas pencher le droit de ton prochain indigent s'il a un procès ;* de ce dernier terme restrictif on conclut qu'on ne saurait le condamner sur un seul témoignage, mais celui-ci suffit pour faire lapider un bœuf dangereux[1]. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : c'est le seul point (celui de ce bœuf) des distinctions qui existent entre les questions d'argent et celles des peines capitales,où l'on ait recours au tribunal de23. Quel est le nombre de ces distinctions? Elles s'élèvent, selon le texte de la Mischnâ, à 9. R. Hiya a enseigné qu'il y en a 11, en ajoutant les 2 suivantes : l'eunuque et celui qui n'a pas d'enfant sont aptes à juger des affaires d'argent, non des affaires capitales (ils sont présumés non enclins à la pitié). R. Abahou ajoute au nom de R. Yoḥanan : celui qui a moins de 20 ans et celui qui n'a pas les signes de puberté (duo pilos) sont aptes à juger les questions d'argent, non les affaires capitales, et il peut aussi siéger au tribunal de 23 juges, qui prononce la lapidation du bœuf dangereux. R. Yossé b. Hanina compte 13 distinctions, savoir (outre les 12 déjà énumérées) une dernière en plus, que l'on juge 2 affaires d'argent en un jour, non 2 questions capitales[2]. R. Abin dit: même une adultère et son complice (du même crime) ne seront pas jugés le même jour.

8 (9). Les membres du Sanhédrin siégaient en demi-cercle, pour qu'ils puissent se voir l'un l'autre. 2 Scribes se tiennent devant eux, l'un à droite l'autre à gauche, et ils inscrivent les opinions et les motifs de ceux qui condamnent et de ceux qui acquittent. R. Juda dit qu'il faut 3 scribes, dont l'un pour ceux qui condamnent, l'autre pour ceux qui acquittent, et le troisième pour les deux catégories ensemble.

(10). Devant les juges[3], se trouvent trois séries de disciples (chacune de 23 membres), dont chacune reconnaît sa place. S'il y a une vacance, elle est remplie par un de la 1re série, dont la place est aussitôt occupée par un membre de la 2e série, et la place de celui-ci est prise par un de la 3e série. Pour la vacance de la 3e série, on choisit une personne en dehors des séries ; celle-ci ne siège pas toujours à la place laissée vacante par le membre de la 3e série qui est arrivé à la 2e, mais elle occupe la place qui est conforme à ses mérites.

R. Aba b. Yassa dit au nom de R. Yohanan[4] : on emploie 2 fois (Nombres, XVI, 21, et XVIII, 10) le mot *Assemblée*, représentant chacun dix[5]. — Quant au mode de « remplir la vacance produite », il est justifié par cette sentence

1. Quoique, pour le reste, on le traite comme une affaire d'argent. 2. Ci-après, VII, 6. 3. Pour les affaires capitales, ils siègent au nombre de 23. 4. V. J., tr. Berakhoth, VII, 3 (t. I, p. 133) ; ci-dessus, I, 4 (6). 5. En ajoutant des juges pour départager les voix on arrive à 23.

de la Mischnâ [1], qui dit : Mieux vaut être à la queue des lions qu'en tête des renards. L'on ne pourra pas se plaindre d'avoir été d'abord en premier, puis des derniers, en supposant le proverbe renversé : Sois en tête des renards, non à la queue des lions ; il faudra suivre l'ordre indiqué ici, de pourvoir à la vacance par un disciple de la 1re série, de remplacer celui-ci par un de la 2e, etc.

9 (11). Pour signaler la gravité du témoignage en affaire capitale, on fait entrer les témoins et on leur demande s'ils n'admettent pas l'existence du crime par probabilité, ou par ouï dire, ou pour l'avoir entendu rapporter par un homme qui mérite confiance. On leur dit encore : Peut-être ne saviez-vous pas que nous allons soumettre votre déposition à un examen minutieux.

Sachez qu'il y a une grande différence entre un procès d'argent et une affaire capitale ; dans le premier, on peut réparer la faute par une compensation pécuniaire ; dans la dernière, on est responsable du sang de l'accusé et de celui de ses descendants. Ainsi de Caïn, assassin d'Abel, il est dit (Genèse, IV, 10) : *la voix « des sangs » de ton frère crie vers moi de la terre ;* le terme *des sangs* (au pluriel) vise ses descendants ; selon une autre explication, son sang a été répandu sur le bois et la pierre.

C'est pourquoi Dieu créa Adam seul (dont les descendants remplissent le monde entier), pour nous faire voir que celui qui sauve un seul être humain sauve un monde entier, et que celui qui perd un homme doit être assimilé à celui qui perd tout un monde. Ce fait que Dieu créa un seul homme eut pour but aussi de montrer que tous les hommes sont frères, et d'empêcher que personne ne pût se croire supérieur à un individu d'une autre nation, qui aurait été le descendant d'un autre père Adam. Ce fait peut encore servir de réfutation contre la doctrine des hérétiques qui admettent plusieurs divinités.

(13). Ceci montre la toute puissance du Roi des rois, très saint : les souverains font frapper dans un seul moule une grande quantité de pièces de monnaie qui se ressemblent toutes entre elles ; tandis que le Souverain suprême, le Saint bénit soit-il, a fait dans le moule d'Adam tous les hommes de la terre, et personne n'est semblable à l'autre. Aussi chacun doit se dire que le monde entier a été créé pour lui [2].

Cependant vous, témoins, vous ne devez pas non plus vous taire, car celui qui a vu commettre un crime et ne le dit pas devant le tribunal,

1. Tr. Aboth, IV, 20. 2. Selon Raschi, puisque l'on peut avoir une aussi nombreuse postérité qu'Adam, attachant une si haute importance à sa personne, n ne voudra pas se perdre par un seul crime.

est coupable, selon le verset (Lévitique, V, 1) : *s'il est témoin du fait qu'il a vu ou qu'il connaît, etc.* N'ayez pas peur non plus de la grande responsabilité du sang de l'accusé, car il est écrit : *Si les méchants périssent, c'est une allégresse* (Proverbes, XI, 10).

Voici en quoi consiste la probabilité : Ne dites pas avoir vu l'homme une épée à la main entrer dans une ruine après quelqu'un, l'avoir suivi et y avoir trouvé un homme assassiné, puis l'accusé sortant ayant à la main l'épée encore rouge de sang. Ainsi, R. Simon b. Schetah s'écria un jour[1] : je le jure par mon salut, j'ai vu un tel poursuivre un autre qui entrait dans une ruine ; j'ai suivi le persécuteur, j'ai vu devant moi un homme tué, puis l'assassin sortait ayant encore à la main l'épée teinte de sang. Je lui ai dit : sur mon âme, tu dois être le meurtrier ; mais je n'y puis rien, et ton sang n'est pas à ma discrétion (faute d'une attestation directe). Aussi, Celui qui connaît les pensées de chacun punira cet homme. Avant de sortir, il fut mordu par un serpent, et mourut.

« Adam a été créé seul, », afin que les familles ne se querellent pas ensemble (sous prétexte de supériorité), et cette réflexion se conçoit par à fortiori : si les enfants d'un même père se querellent parfois, à plus forte raison en sera-t-il de même des fils de 2 pères. Selon une autre explication, s'il n'y avait pas unité d'origine, les justes pourraient prétendre être les fils d'un homme juste et reprocher aux impies leur origine. — « Ceci montre la toute-puissance du Roi des rois : à l'opposé des monnaies, les hommes formés dans le moule d'Adam ne se ressemblent pas[2]. » Ainsi, il est dit (Job, XXXVIII, 14) : *Elle change comme l'argile peut changer d'empreintes ;* et Dieu a donné à chacun un autre visage, πρόσωπον, afin qu'il ne puisse arriver à personne de s'emparer (sous le couvert de l'inconnu) de la femme de son prochain, ou de son champ. On a enseigné : Dieu a varié 3 objets dans l'homme, le visage, la pensée, et la voix. Le visage, pour le motif sus-énoncé (d'éviter des confusions) ; la pensée, afin d'éviter les vols (qui pourraient se produire si l'un connaissait la pensée de l'autre) ; la voix, pour éviter des unions illégitimes (la nuit). R. Isaac dit : même les figues ou le froment d'un champ ne ressemblent pas à ceux d'un autre champ[3]. L'homme a été créé le vendredi, afin qu'il commence la vie par une pratique religieuse (la sanctification du sabbat). Selon une autre explication, il a été le dernier être créé, par comparaison avec un roi qui donne un grand festin, invite des hôtes ; de même, il est dit (Prov. IX, 1) : *La sagesse bâtit sa maison,* qualification applicable à Dieu[4], qui a ainsi construit le monde, selon ces mots (ib. III, 19) : *L'Éternel a fondé la terre avec sagesse.* Puis il est dit (ibid. IX, 1) : *Elle a taillé ses 7 colonnes ;* ceci vise les 7 jours de la création. *Elle a apprêté sa viande, elle a préparé son vin* (ib. 2), allusion aux mers, aux cours d'eaux et à tous les besoins de l'univers. *Elle a appelé ses servantes etc., disant : que celui qui est simple*

1. Cf. ci-après, VI, 5. 2. Cf. Aboth de R. Nathan, ch. 4. 3. Afin que le premier venu ne puisse pas y prétendre. 4. Rabba à Lévit., ch. 11.

se retire ici (ib. 3, 4), allusion à la conduite d'Adam et Ève. — « Les témoins ne doivent pas se taire ni omettre de dire ce qu'ils ont vu », selon ces mots (I Rois, XXII,36) : *la voix d'une proclamation passa au camp.* Or,que signifie le mot הרנה de ce verset? C'est εἰρήνη[1], paix. De même il est dit (II Chron. XX, 21): *En sortant devant l'armée*, puis : *rendez grâce à Dieu*, afin d'indiquer par là que la chute des impies n'est pas un sujet de joie devant l'Eternel[2].

CHAPITRE V

1. On examine le témoin par 7 enquêtes, savoir : dans quel septennaire (agricole) d'années, il a vu le crime, quelle année de ce septennaire, quel mois de l'année, quel jour du mois, quel jour de la semaine, à quelle heure de la journée, en quel lieu. R. Yossé dit : on demande seulement le jour, l'heure, le lieu. On lui dit : reconnaissez-vous que cet homme a commis le crime ? L'avez-vous averti de ne pas le faire [3] ? S'il s'agit de l'accusation d'idolâtrie, on demandera : qui a-t-il adoré et par quoi?

Parmi les questions posées au témoin à titre d'enquête, on n'énumère pas le jubilé, car c'est un fait qui n'arrive guère (d'attester au bout d'un jubilé, ou 50 ans, un acte accompli au jubilé précédent). On trouve pourtant un enseignement disant que, selon R. Simon b. Yohaï, on s'enquiert aussi du jubilé. Il est admis qu'il s'agit là d'une époque (l'an 50) où un jubilé cesse et un autre recommence (la question alors a lieu d'être). D'où sait-on qu'il faut 7 enquêtes? On le sait, enseigna Samuel l'ancien devant R. Aḥa, de ce qu'il est dit (Deutér. XIII, 15) : *tu t'informeras, tu examineras, tu demanderas bien, et voici, c'est vrai, exact* (verset dont le nombre des mots, en hébreu, est de 7). Non, dit R. Aḥa, il ne faut pas lire tous les mots de ce verset pour atteindre ce nombre, mais le décomposer ainsi : « tu t'informeras, examineras, et demanderas bien», soit 4 termes ; puis, cet autre verset (ib. XVII, 4) : *si on te le dit tu l'entendras et tu demanderas bien*, soit 3 termes (= 7) ; la répétition de ce dernier terme *bien*, vise la comparaison du fait, disposant qu'en tous cas il faut l'audition, l'information, l'enquête, l'examen et la demande. R. Isaac objecta (contre le nombre précité) : n'arrive-t-il pas parfois de ne pas en user, si p. ex. on prend un assassin de Tibériade, en disant : nous venons de voir la victime et le meurtrier ? Or, en un tel cas, y a-t-il lieu de se livrer aux 7 enquêtes ? Issi l'explique ainsi : aussi longtemps que les témoins peuvent être convaincus de faux à ce sujet, on n'exécute pas l'accusé (l'enquête pourra être suivie, à titre de contrôle).

1. V. Brüll, *Jahrbücher*, t. I, p. 134, n. 8 ; supplém. au *Maguid*, an VI, nº 38, p. 303. 2. En réalité, Dieu change le sort des méchants ; il ne s'en réjouit pas, mais leur pardonne. 3. Ces 2 dern. questions n'entraînent pas la conséquence e l'examen, de condamner à mort le témoin convaincu de faux.

En demandant au témoin « s'il reconnaît l'accusé », devra-t-il aussi dire s'il s'agit d'un païen ou d'un israélite? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'a dit R. Yohanan : si la victime a succombé entre Tibériade et Cippori, il y a présomption que le criminel est israélite (inutile donc de demander). — « L'avez-vous averti ? » D'où sait-on que ce devoir existe (en allusion biblique) ? D'abord, on peut le savoir, dit R. Samuel b. Nahman au nom de R. Jonathan [1], de ce qu'il est écrit (Lévit. XX, 17): *si un homme épouse sa sœur, etc., c'est un inceste ;* or, dit R. Aboun, la Bible insiste sur cette défense pour ne pas laisser supposer le contraire, en raison de ce que Caïn et Abel épousèrent (par exception) leurs sœurs. Aussi, le texte a-t-il ici le mot (à double entente) חסד, *inceste*, mot qui d'ordinaire signifie *grâce ;* en effet, c'était une grâce spéciale, accordée par le créateur aux premiers humains, de s'unir ainsi pour peupler le monde. Voilà pourquoi il est dit (Ps. LXXXIX, 3) : le monde sera bâti par *Hésed*, la *grâce* (de l'avertissement). Ensuite, R. Simon b. Yanaï enseigne de déduire le devoir d'avertir le criminel, à l'aide de ces mots (Deutér. XVII, 6) : *sur la déclaration de 2 témoins le mort mourra;* la redondance de cette dernière expression vise le devoir du témoin d'avertir le criminel à quelle peine il s'expose. On a enseigné que R. Juda b. R. Ilaï explique ces mots (Exode, XXI, 14) : *si quelqu'un agissant avec préméditation contre son prochain le tue par ruse ;* celle-ci vise la peine capitale dont le témoin doit faire part au meurtrier.

Certes, si le crime comporte le mode le plus grave de pénalité capitale, et le criminel n'a été averti que de la pénalité la moins grave, le fait est nul : le criminel peut arguer que s'il avait connu la gravité, il ne se serait pas exposé à la peine. Mais si la pénalité est en réalité peu grave, et le criminel a été averti qu'il commet un délit très grave, quelle sera la règle? Selon l'avis de R. Juda b. R. Ilaï, que la *ruse* consiste à avertir le témoin de la peine capitale qu'il encourt, l'avis, quoiqu'exagéré, produit son effet. Si l'homme avisé se tait [2], ou si après avoir été avisé il se contente de hocher la tête, dirait-il même qu'il le sait, il sera acquitté, jusqu'à ce qu'il dise vouloir accomplir le crime malgré tout. Si l'on voit un individu sur le point de verser le sang, on lui dira que c'est un crime, et la Loi a dit (Genèse, IX, 6) : *Celui qui verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé.* Bien qu'il dise le savoir, il sera acquitté, à moins qu'il dise vouloir agir ainsi pour être puni. Si l'on voit un homme profaner le sabbat, on lui dit : Sache que c'est aujourd'hui le Sabbat, et la Loi dit (Exode, XXXI, 14): *Celui qui le profane sera mis à mort,* bien qu'il réponde le savoir, il sera acquitté, à moins qu'il dise vouloir agir ainsi pour être puni. R. Hiya b. Gamda demanda : à quel titre punit-on le ramasseur de bois le samedi? Est-ce pour l'avoir coupé, ou cueilli ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce verset (Nombres, XV, 32) : *Des enfants d'Israël étant au désert trouvèrent, etc.*[3]; donc, dès lors, ils

1. Tr. Yebamoth, XI, 1 (t. VII, p. 155); ci-après, IX, 1; Siffri, sect. Qedoschim, ch. 10, § 11. 2. Tossefta, ch. 11. 3. Siffri, sections Emor et Schlah.

trouvèrent que l'homme arrachait le bois (et il fut condamné pour ce fait). Pourquoi, demanda R. Hiya b. Gamda, le condamne-t-on à la lapidation (pénalité dont le criminel n'avait pu être avisé) ? On réfute cette objection à l'aide de ce qu'il est dit: on sait qu'il était condamné à mort, sans savoir le mode de pénalité; or, on a enseigné [1] que R. Hiya explique ces mots (Lévit. XXIV, 32): *Fais sortir le blasphémateur hors des camps*, et cette pénalité (quoique non prévue) était la lapidation. — « On lui demandera : Qui a-t-il adoré ? » Peor ou Mercure (Mercurius) ? « Et par quoi ? » Faut-il les cérémonies usuelles aux idoles, ou le mode du culte divin ? On peut le savoir de ce qu'il est dit : Un jour, 2 témoins vinrent dire qu'ils ont vu un tel adorer une idole, sans savoir si c'est Peor ou Mercure (malgré cela, l'idolâtre a été condamné) ; en réalité, on juge l'accusé sur ces 2 attestations (incomplètes), et dès que par l'une on le reconnaît innocent, il sera acquitté.

2. Plus on questionne les témoins, mieux cela vaut. Un jour, les témoins dirent devant R. Zacaï avoir vu un crime commis sous un figuier [2], il leur adressa des questions concernant les queues des figues. Entre les enquêtes et les examens, il y a des différences: si le témoin ne sait pas répondre aux premières, son témoignage est nul [3]. Mais si un témoin, ou même tous les deux, ne savent pas répondre aux questions appelées examens, le témoignage est valable. Si sur une question quelconque les témoins se contredisent, le témoignage est nul [4].

3. Si un témoin dit que l'acte incriminé a eu lieu le 2e jour du mois et l'autre dit le 3e jour, le témoignage est valable, car il est possible que l'un d'eux ne sache pas si le mois précédent était plein ou non (de 29 ou 30 jours) ; mais si l'un dit que l'action a eu lieu le 3e jour du mois, et l'autre dit le 5e, le témoignage est nul. Si un témoin dit que l'action a eu lieu à 2 heures et l'autre dit à 3 heures, le témoignage est valable (on peut se tromper d'une heure) ; mais si l'un dit à 3 heures, et l'autre dit à 5 heures, le témoignage est nul. R. Juda dit qu'il est valable (selon lui, on peut se tromper de 2 heures). Si l'un dit à 5 heures et l'autre dit à 7 heures [5], le témoignage est nul, car on ne peut pas confondre l'heure où le soleil est à l'ouest avec l'heure où il est à l'est. — [6].

4. Après avoir bien questionné le 1er témoin, on fait entrer le 2e et on lui adresse les mêmes questions ; si les réponses sont conformes à celles du premier, on délibère en commençant par des réflexions favorables à

1. Torath Cohanim, ibid. 2. V. Derenbourg, p. 278. 3. S'il ignore quand et où l'acte a eu lieu, il ne peut pas être démenti par un alibi. 4. La Guemara sur ce § est traduite tr. Nazir, III, 7 (t. IX, p. 117). 5. Autrement dit : à 11 h. du matin, et l'autre dit : 1 h. après midi. 6. La Guemara de ce § est traduite tr. Pesahim, I, 4 (t. V, p. 9).

l'accusé. Si l'un des témoins dit: «J'ai un argument favorable à l'accusé», on ne l'écoute pas[1]. Si l'un des disciples veut produire un argument contraire à l'accusé, on ne l'écoute pas[2]. Mais si un disciple veut dire un argument favorable à l'accusé, on lui donne une place parmi les juges où il restera toute la journée, et si son argument est admissible, on l'accepte; si l'accusé même veut parler en sa faveur, on l'écoute, pourvu que l'argument soit admissible.

On a enseigné [3] : si par la délibération on le reconnaît innocent, on le libère aussitôt ; mais si le tribunal croit devoir le condamner, il faut ajourner le jugement au lendemain ; en attendant, les juges forment de petits groupes pour discuter entre eux, ils mangent peu, ne boivent pas de vin toute la jounée ; ils méditent toute la nuit sur le procès. Le lendemain matin ils retournent au tribunal ; les desservants des synagogues font l'appel de chaque nom, et chacun répond : je l'ai acquitté, ou : je l'ai condamné, et je maintiens mon opinion. Celui qui condamnait la veille peut changer d'avis et acquitter le lendemain ; mais celui qui la veille acquittait ne peut plus condamner, et on lui dira d'étudier encore la cause. On a enseigné : si l'un des juges s'est trompé (a oublié son vote) et il était pour l'acquittement, les greffiers le lui rappelleront ; au cas opposé, où il condamnait, ils lui diront d'étudier d'abord la cause. Pourquoi écrit-on, dit R. Ila, l'avis et le motif de celui qui acquitte? En raison de la mise par écrit de l'avis du juge qui condamne ; au cas où il oublie le lendemain ses raisons et donne une autre, on pourra lui préciser ce qu'il a argué, et comme il faut en deux jours successifs avoir le même motif, on aboutira peut-être à une modification, puis à l'aquittement. R. Yossé b. R. Aboun dit : en vue du juge même qui acquitte, le procès-verbal est utile (pour qu'il n'y ait pas double emploi du motif de l'un avec ceux d'autres juges).

5. Si par la délibération on reconnaît l'accusé innocent, on le libère aussitôt; mais si le tribunal croit devoir le condamner, il faut ajourner le jugement au lendemain. En attendant, les juges forment de petits groupes pour discuter entre eux (en dehors du tribunal, chez eux ou dans la rue) ; ils mangent peu, et ils ne boivent pas de vin de toute la journée, ils méditent toute la nuit sur le procès. Le lendemain matin ils reviennent au tribunal ; s'ils conservent leurs opinions, ils disent chacun : j'ai acquitté ou j'ai condamné hier, et je maintiens mon idée. Celui qui condamnait la veille peut changer d'opinion pour acquitter le lendemain, mais celui qui acquittait la veille ne peut plus condamner. Si les juges se trompent en un point, les scribes qui ont écrit la veille leurs opinions et leurs motifs les leur rappellent. Si à la fin on trouve des motifs d'acquitter, on acquitte l'accusé ; sinon, on passe au vote.

1. Encore moins, dit Raschi, si l'argument est défavorable. 2. Il ne compte pas comme juge. 3. Tossefta, ch. 9.

(6). Si des 23 juges, 12 l'acquittent et 11 condamnent, l'accusé est acquitté, à la majorité d'une voix. Si 12 condamnent et 11 acquittent, ne pouvant pas condamner avec une majorité d'une voix, on s'adjoint d'autres juges ; il le faut aussi au cas où 11 condamnent, 11 acquittent, et le 23e ne peut pas se décider, on si même 22 acquittent ou condamnent, et le dernier dit qu'il ne sait pas quelle opinion adopter [1].

(7). Combien de juges faut-il s'adjoindre? D'abord 2 juges [2].

Si l'un condamne et l'autre acquitte (nombre encore insuffisant), il faut s'adjoindre d'autres, jusqu'à 70 juges. S'il y eu a alors 36 qui acquittent et 35 qui condamnent on acquitte l'accusé. Si 36 condamnent et 35 acquittent, les juges discutent entre eux la question, jusqu'à ce que l'un de ceux qui condamnent change d'opinion pour voter l'acquittement.

On a enseigné [3]: si l'un des disciples dit vouloir présenter un avis favorable à l'accusé, on lui fera bon accueil et on l'enverra siéger au milieu des juges ; si l'accusé veut faire valoir un argument en sa propre faveur, on l'écoute; mais s'il dit vouloir se condamner, on le fera taire en l'apostrophant avec blâme. Le témoin ne devra produire ni argument favorable, ni défavorable; selon R. Yossé b. R. Juda, le témoin pourra donner un avis favorable, non défavorable. Or, d'après ce dernier, si un témoin est favorable et le second le confirme, leur fera-t-on le même honneur de siéger? Sera-ce le 1er, ou le 2e, ou tous deux? Non, d'après ce qu'a dit R. Yoḥanan : si l'accusé même trouve un argument pour se disculper, on ne le nomme pas pour cela juge: il en est de même du témoin, qui ne peut pas être en même temps juge. En fait de procès d'argent, on dira de bien peser le jugement, et le plus important des juges l'énoncera. — On a enseigné [4]: le supplément de juges a lieu pour le cas où après le partage des voix, dont les uns étaient pour acquittement et l'un ne savait pas se décider, les derniers sont dans le même cas, on prononce le jugement par 3 voix. R. Ila au contraire dit : du moment qu'il a fallu ajouter quatre juges pour se prononcer, sur lesquels l'un est indécis, on se trouve comme en présence de trois juges (c'est insuffisant, et l'on en ajoutera encore d'autres). R. Yossé dit que l'on peut l'apprendre de ce qu'il est dit [5] : 1° Lorsque 3 juges ont prononcé une sentence et que l'un d'eux meurt, la signature des 2 survivants suffit s'ils ont soin d'écrire qu'ils n'ont signé qu'à deux, mais qu'ils étaient 3 pour prononcer le jugement (ce qui est l'essentiel). En effet, dit R. Ḥagaï, la Mischnâ semble l'indiquer en disant: « Les juges ou les témoins (dont 2 suffisent) signaient au bas de l'acte. » Mais peut-on apprendre de l'acte judiciaire du *prosbol* les règles à observer en droit? On

1. Ce juge ne compte pas, et on ne peut pas rendre un jugement dans une affaire capitale à moins de 23 juges. 2. Si à l'aide d'eux on obtient une majorité d'une voix pour acquitter ou de 2 voix pour condamner, on rend le jugement. 3. Tossefta, ch. 9. 4. Ib., ch. 6. 5. J., tr. Schebiith, X, 4 (t. II, p. 429-30).

a trouvé un enseignement disant quelles sont les régles à déduire du formulaire de cet acte : Si un débiteur n'a pas de terre, mais ses créanciers en possèdent une, il peut se référer à eux pour rédiger l'acte. — Si « l'un de ceux qui condamnent » ne change pas d'avis, R. Yohanan acquitte l'accusé ; Resch Lakisch le condamne. L'accusé, dit R. Yohanan, reste dans la présomption d'acquitté. Pourquoi, en cas de partage, discuter la question? Pour que l'on ne suppose pas le jugement énoncé par négligence (mais mûrement délibéré).

CHAPITRE VI.

1. Quand l'accusé est condamné à être lapidé, on le conduit au lieu désigné à cet effet, loin du tribunal, comme il est dit (Lévit. XXIV, 14): *Fais sortir le blasphémateur hors du camp.* Un homme se tenait à la porte du tribunal avec un drapeau à la main ; un homme à cheval se trouvait à une distance telle qu'il pût voir le drapeau agité. Si quelqu'un du tribunal disait avoir trouvé un argument favorable à l'accusé, celui qui se tenait à la porte agitait son drapeau, et l'homme à cheval courait arrêter l'exécution. Si l'accusé lui-même disait avoir trouvé un argument en sa faveur, on le ramenait au tribunal, pour examiner cet argument ; on le ramenait même 4 à 5 fois, pourvu que ce soit un argument réel.

2. Si, après avoir reconduit le condamné au tribunal on trouve qu'il doit être acquitté, on l'acquitte ; sinon, on le reconduit au supplice. On proclame devant lui : « Un tel, fils d'un tel, va au supplice pour tel ou tel crime ; tels et tels sont les témoins. Si quelqu'un connaît un argument en faveur du condamné, qu'il vienne le dire. » —[1].

La Mischnâ, disant que toute lapidation (y compris celle d'un idolâtre) a lieu au dehors, se réfère à l'avis de Rabbi, ou à celui des autres sages au sujet d'une ville consacrée aux païens. Or, on a enseigné [2] que l'expression *tes portes* (Deuter. XVII, 2) est diversement interprétée : Selon Rabbi, à la *porte* où l'on trouve l'homme commettant le crime d'idolâtrie, on le lapidera on ne saurait le supposer autrement, ni croire qu'il faut exécuter ce coupable à la porte où il a été jugé (celle du tribunal ; car le terme *tes portes*, exprimé pour l'idolâtre (ibid.) et le même terme usité pour la procédure de la lapidation (ib. 5) prouvent leur corrélation, et pour tous deux il s'agit du lieu où le crime a été vu (trouvé). Selon les autres sages au contraire, à la *porte* du lieu du jugement, on lapidera le coupable ; on ne saurait supposer l'inverse, d'exécuter le coupable à l'endroit où le crime a été découvert, car à deux reprises

1. La Guemara du § 2 est traduite au tr. Baba qamma, IV, 8. 2. Tossefta, ch. 10; Cf. J., tr. Kethouboth, IV, 5; B., ib., f. 45.

le texte emploie l'expression *tes portes*, et comme la 2e s'applique certes au lieu du jugement, la 1re sera applicable au même sens. — R. Yohanan dit: à la 1re proposition de défense faite par le condamné, on le ramènera au tribunal, sans souci de la valeur de l'argument; mais après l'avoir déjà ramené, on recommencera seulement si l'argument qu'il présente a une valeur; sans cela, non ; quant à la règle mischnique, elle est applicable aux derniers arguments du condamné, qui doivent être valables pour être considérés. Hiskia demanda : puisque le condamné a tant de latitude, ne faut-il pas interpréter même le silence du condamné qui va au supplice, et dire que s'il ne se taisait pas, il pourrait produire un argument en sa faveur ? R. Yohanan, l'entendant, s'écria : voilà une question d'âne (s'il ne dit rien, il n'a pas d'argument à faire valoir); mais voici comment on peut poser la question : Si le condamné prétend avoir un argument en sa faveur, puis il se tait, faut-il admettre que s'il ne s'était pas tu, il eût fait valoir un argument en sa faveur (et d'office le juger à nouveau)? Cet avis est bien formulé (mais non résolu).

3. A la distance d'environ 10 coudées du lieu du supplice, on dit au condamné de se confesser; car tous les suppliciés se confessent, et celui qui se confesse aura sa part dans le monde futur. Ainsi, on trouve que Josué (VII, 29) dit à Akhan : « Mon fils, attribue la gloire à l'Éternel Dieu d'Israël et rends-lui grâce ; dis-moi donc ce que tu as fait; ne me cache rien. Akhan répondit à Josué et dit: je l'avoue, j'ai péché envers l'Éternel Dieu d'Israël, j'ai agi de telle et telle façon. » Et d'où sait-on que la confession lui valut le pardon ? De ce qu'il est dit (ib. 25) : *Josué lui répondit : pourquoi nous as-tu troublés ? l'Éternel te troublera aujourd'hui ;* en ce jour, tu seras troublé, mais non dans la vie future. S'il ne sait pas se confesser, on lui conseille de dire : « Que ma mort soit l'expiation de tous mes péchés. » R. Juda dit: Si l'accusé est convaincu de son innocence, il peut dire: « Que ma mort soit l'expiation de tous mes péchés, à l'exception de celui pour lequel on m'a condamné. » Mais les autres docteurs objectent à R. Juda que tous les condamnés en diraient autant pour se disculper et pour accuser les témoins et les juges.

On trouve que lorsqu'Akhan usa en prévaricateur des objets mis en anathème, Josué prit d'abord sa défense devant l'Éternel et dit : Maître de l'univers, fais-moi connaître le coupable. Non, répondit le Très-Saint, je ne dénonce aucune créature ; ce serait de la calomnie; mais va, place Israël par tribus, et jette sur elles des sorts [1] ; aussitôt je te le ferai trouver. Ainsi, il est écrit (ib. 19) : *Josué se leva de grand matin, plaça Israël par tribus, et Akhan b. Karmi b. Zarah, de la tribu de Juda, fut désigné au sort.* Akhan dit à Josué : quoi, tu veux me prendre à cause du sort ! Dans toute la génération présente, il n'y a d'hommes pieux que toi et Pinhas ; or, jetez le sort entre vous deux,

1. Cf. J., tr. Yôma, IV, 1.

et évidemment (πάντως) l'un de vous en sortira. En outre, tu n'as succédé à ton maître Moïse que depuis 30 ou 40 jours, et déjà tu oublies son enseignement disant (Deutér. XVII, 6) : *Sur l'assertion de deux témoins le condamné sera mis à mort*, et tu commences par te tromper dans la procédure. A ce moment, Josué inspiré par l'Esprit-Saint prévit qu'il devrait partager la Palestine entre les Israélites par la voie du sort. Aussi, est-il dit (Josué, XVIII, 10): *Josué leur jeta le sort.* On pouvait supposer alors que l'on dira du mal des sorts. En outre, si le sort était aussitôt appliqué, tout Israël pouvait prétendre que si on l'applique à une question de peine capitale (comme au cas d'Akhan), il en sera à plus forte raison de même pour les procès d'argent ; si au contraire on l'annule au présent cas, tous diront encore qu'à plus forte raison on l'annulera pour les procès d'argent. Aussi, dès lors Josué commença à s'entendre par douceur avec Akhan [1], l'adjura par le dieu d'Israël, et lui dit : « Mon fils, rends hommage au Dieu d'Israël. Akhan répondit à Josué, en disant: «je l'avoue», c'est-à-dire c'est vrai, «j'ai péché envers l'Éternel Dieu d'Israël ». Quoi, s'écria Josué, je ne te demande qu'un aveu (sur la prévarication), et tu reconnais 2 délits. En effet, dit Akhan, j'ai prévariqué en usant de l'anathème de Midian et de celui de Jéricho. R. Tanhouma dit qu'Akhan prévariqua de 4 anathèmes: celui de Kanaan, roi d'Arad, celui de Sihon et Og, celui de Midian et celui de Jéricho. Et d'où sait-on que la confession lui valut le pardon? De ce qu'il est dit (I Chron. II, 6) : *Les fils de Zerah furent Zimri, Etan, etc.* Or, dit R. Josué b. Levi, le mot Zimri vise Akhan, qui avait d'aussi mauvaises mœurs que Zimri. R. Samuel b. Nahman dit : Akhan est aussi désigné par le mot Héman[2] du même verset, puisqu'Akhan dit : je l'avoue, j'ai péché. *En tout cinq*, est-il dit. A quoi bon énoncer ce nombre ? C'est pour indiquer que tous 5, y compris Akhan, seront égaux à participer au monde futur. Un jour, un condamné marchant au supplice fut invité à se confesser, en demandant l'absolution de ses fautes : « Que ma mort, dit-il, serve à expier tous mes péchés, sauf le crime que l'on m'impute maintenant ; si je l'ai commis, qu'il ne me soit pas pardonné, et que le tribunal d'Israël en soit innocenté. » Lorsque ces mots furent rapportés aux juges, ils pleurèrent et dirent : Nous ne pouvons pas infirmer notre jugement, car ce serait sans fin ; mais que le sang de cet homme (s'il est innocent) retombe sur les témoins, cause de sa mort. R. Juda b. Tabai dit : je voudrais être aussi sûr de voir la consolation [3] (de mon peuple) que je le suis d'avoir fait exécuter un faux témoin, pour décourager les sadducéens qui, interprétant l'expression *âme pour âme* (Exode, XX, 13), disent qu'il ne fallait mettre à mort les imposteurs que lorsque le condamné avait été déjà exécuté. Mais Simeon b. Schetah lui dit : aussi bien je voudrais voir la consolation (de mon peuple) comme je suis sûr que tu as versé un sang innocent, puisque les sages ont arrêté que les deux témoins, pour être mis à mort, ou flagellés, doivent avoir été convaincus d'imposture. Depuis ce temps, Juda b. Tabaï

1. V. Rabba à Nombres, ch. 23. 2. Ce mot signifie : dire vrai (confesser).
3. Manière de jurer. V. ci-dessus, IV, 11.

résolut de ne plus prendre aucune décision qu'en présence de Simeon b.Schetah. Les mains de ce docteur étaient chaudes (promptes à réprimer le mal). Une bande de mauvaises gens dit : Concertons-nous, et portons témoignage contre son fils, pour le faire condamner à mort. La déposition fut faite et la condamnation à la peine capitale prononcée. Au moment où l'exécution dut avoir lieu, ces gens dirent: Maître, nous sommes des imposteurs. Le père voulut faire ramener son fils ; celui-ci répliqua : « Mon père ! si tu veux produire le salut d'Israël passe sur mon corps, et sacrifie-moi [1]. » Un jour, un homme pieux étant en route vit 2 hommes avoir des relations contre nature avec une chienne. Ceux-ci se dirent : nous savons que cet homme très estimé, dès qu'il témoignera contre nous, sera cru, et notre maître David nous fera périr ; prenons donc les devants, allons témoigner contre lui en l'accusant de notre crime : ce qui fut fait. Il fut condamné à mort ; ainsi dit le Psalmiste (XXI, 21) : *Arrache au glaive ma vie, et à la patte du chien mon être unique*. Le *glaive* est une allusion à celui qui frappa Ouria et le *chien* vise l'accusation fausse par laquelle l'homme pieux périt [2]. R. Juda b. Pazi se rendant à la salle d'étude vit 2 hommes ayant ensemble des relations contre nature. Maître, lui dirent-ils, songe que tu es seul, et nous sommes deux, tais-toi.

4. Arrivé à la distance de 4 coudées du lieu du supplice, on déshabille le condamné ; si c'est un homme, on le couvre par devant ; si c'est une femme, on la couvre par devant et par derrière ; tel est l'avis de R. Juda. Les autres docteurs disent qu'on ne déshabille pas les femmes condamnées.

5. Le lieu de la lapidation a une élévation double de la hauteur d'homme. Un des témoins jette le condamné par terre, de façon à ce qu'il tombe sur le dos, non sur le ventre. S'il est mort par la chute, on ne lui fait plus rien ; sinon, l'autre témoin lui jette une pierre sur le cœur ; s'il n'est pas encore mort, tous les assistants l'achèvent par des pierres ; car il est écrit (Deuter. XVII, 7) : *La main des témoins sera la première sur lui* pour *le faire mourir ; ensuite la main de tout le peuple.*

Est-ce que R. Juda (§ 4) ne se contredit pas lui-même ? Ailleurs il dit [3] : « Si la femme a de beaux cheveux, on ne doit pas les défaire » (lors de l'épreuve), tandis qu'ici il ne craint pas de la dénuder ? Ici, il s'agit d'une femme allant au supplice (on ne craint pas qu'elle suscite des idées lubriques), tandis qu'ailleurs si elle sort pure de l'épreuve, on craint que les adolescents des Cohanim ne regardent la femme dénudée avec convoitise. Les autres sages ne se contredisent-ils pas ? Ils disent ici « de ne pas dénuder la femme condamnée »,

1. M. Derenbourg, ibid., p. 106, traduit : « Si tu désires remporter la victoire, que je sois le marchepied », et il ajoute : Que signifie la réponse du fils ? — Nous avons suivi le sens adopté par Graetz, Geschichte, t. III (2e éd.), p. 476 ; Cf. Monatschrift, I, 414 ; Vérité israélite, 1861, V, pp. 71-2. 2. David prie Dieu de ne lui faire encourir aucune de ces responsabilités. 3. J., tr. Sôta, I, 5.

tandis qu'ailleurs ils le permettent? Ici, en vertu du principe *Aime ton prochain comme toi-même* (Lévit. XIX, 28), on choisit pour la condamnée la mort la plus douce (sans lui ajouter la honte); tandis qu'au sujet de l'adultère il s'agit précisément de la rendre honteuse, selon ces mots (Ezéchiel, XXIII, 48): *toutes les femmes seront punies* (moralisées par l'exemple).

On a enseigné (§ 5): à la double élévation de hauteur d'homme, on ajoute celle du condamné à renverser, qui jeté en bas tombe d'une élévation égale à 5 hauteurs. Ici, il est dit qu'en ajoutant la hauteur du condamné on arrive à un total de 5, tandis qu'au sujet du dommage pouvant résulter d'une fosse ouverte[1], on dit qu'il y a danger de mort à une profondeur de dix palmes? Il y a une grande différence entre la chute de celui qui tombe sciemment et celle de l'homme qui tombe sans le savoir (ce dernier est en danger à une petite distance). R. Jonathan b. Ḥali, R. Abdomé petit-fils de R. Tobi, dit au nom de R. Oschia: ceux qui renversent le bœuf à l'abattoir avec force ne craignant pas de lui briser un membre (le bœuf en ce cas résiste, et sa chute est sans danger). Au temps de R. Pinḥas, on fit tomber ainsi un bœuf: par votre vie, dit-il (je vous en prie), défaites le lien pour que l'on puisse voir s'il n'a aucun membre rompu; aussitôt l'animal se leva et s'enfuit. R. Pinḥas s'écria: Béni soit Celui qui a choisi les sages et leurs paroles disant que ceux qui renversent le bœuf à l'abattoir avec force ne craignent pas de lui briser un membre. On sait qu'il faut lapider le condamné, de ce qu'il est dit (Exode, XIX, 13): *sera lapidé*, et il faut le pousser, comme il est dit (ibid.): *il sera lancé*, dernière expression redoublée, afin d'indiquer qu'il faut pousser le coupable 2 fois.

6 (7). Tous ceux qui sont lapidés seront pendus après la mort, selon R. Eliézer. Les autres docteurs disent: on ne pend que les condamnés pour blasphème, ou pour idolâtrie. On pend un homme la face vers le monde; la femme pendue a la face contre le gibet; c'est l'opinion de R. Eliézer. Les autres docteurs disent: les femmes ne sont pas pendues du tout.

(8). R. Eliézer leur objecta le fait de Simon b. Schatah, qui a fait pendre des femmes à Ascalon; mais ils lui répondirent: C'était une exception, puisqu'il en a condamné et fait exécuter 80 le même jour, et qu'il ne faut pas juger 2 accusés le même jour.

Quel est le motif de R. Eliézer? Comme le blasphémateur, après être lapidé doit être pendu, de même on pendra tous les condamnés à la lapidation. Les autres sages au contraire disent: la Bible prescrit la pendaison pour le blasphémateur seul, par ce qu'il touche à la question essentielle du culte (à la croyance en Dieu); aussi cette nouvelle pénalité est seulement applicable aux criminels de cet ordre (soit l'idolâtre outre le blasphémeur) — [2].

1. Tr. Baba qamma, V, 6. 2. Tout le reste du § est traduit tr. Haghiga, II 2 (t. VI, p. 278).

7(9). Voici la manière de pendre le supplicié : On enfonce une poutre dans la terre ; de cette poutre sort un bois comme une branche ; on met alors les deux mains du supplicié l'une sur l'autre, et on le pend (par les mains). R. Yossé dit : La poutre n'est pas enfoncée, elle est debout et inclinée, de sorte que son extrémité supérieure s'appuie sur une paroi, et on pend le supplicié, comme les bouchers pendent les animaux. Il faut descendre le supplicié du gibet aussitôt que la nuit arrive sous peine de contrevenir à la défense exprimée ainsi (Deutéron. XXI, 23) : *tu ne laisseras pas séjourner son cadavre sur le gibet, mais tu auras soin de l'enterrer le même jour ; car un pendu est une chose offensante pour Dieu.* On veut dire par là : puisqu'un tel a été pendu pour avoir blasphémé Dieu, il se trouverait qu'on laisse profaner le nom divin.

8. R. Meir dit : lorsque l'homme souffre (en punition de ses péchés), comment s'exprime la providence ? La tête me pèse ; mes bras me semblent trop lourds ! Si l'omniscient, partout présent, se désole de ce que le sang des impies est versé, à plus forte raison il déplore le sang des justes.

On a enseigné [1] que R. Eliézer b. Jacob dit (§ 7) : La profanation du nom divin est un crime plus grave que celui de le blasphémer (et entraîne un long séjour sur le gibet), et d'autre part, le blasphème comporte une aggravation de plus que le fait de profaner (puisqu'elle suscite la double pénalité de la lapidation et pendaison). Or, de celui qui blasphème il est dit (ibid.) : *tu ne laisseras pas séjourner son cadavre sur le gibet ;* tandis que du profanateur (comme des fils de Saül) il est dit (II Sam. XXI, 10) : *Repça fille d'Aia prit le sac et l'étendit sur le roc, depuis le commencement de la moisson, jusqu'à ce que l'eau (de la pluie) se répandit sur eux ;* donc ils restèrent pendus du 16 Nissan au 17 Marheschwan (époque de la pluie). — [2].

Dans notre version de la Mischnâ (§ 8), il est dit : «... me pèse » ; selon une autre version, il est dit : « je suis léger [3] ». Au fond, ces 2 versions ne sont pas en opposition entre elles : le terme usité ici a vraiment en vue la légereté (en ce sens : je ne suis pas léger, et le sujet *me pèse*) : l'autre version vise en réalité (par euphémisme) une charge. Aussi l'interprétation de la Mischnâ (§ 7) au sujet de la pendaison du blasphémateur n'émane pas de R. Meir, puisqu'il est dit (au contraire) : pour le blasphémateur, qu'on laisse séjourner, on transgresse une défense négative.

9. Du reste, il ne faut pas même laisser un simple mort toute la nuit sans l'enterrer, à moins qu'on ne retarde l'enterrement pour préparer les objets nécéssaires, tels que bière et linceul. Le supplicié n'est pas enterré dans le caveau de sa famille ; le tribunal avait deux cimetières

1. V. tr. Qiddouschin, IV, 1. 2. Le reste du § est traduit au même tr., ib. (t. IX, p. 278). 3. En décomposant le mot קלני du texte en 2 mots.

publics, un pour les condammés à avoir le cou coupé, où a être étranglés, et l'autre pour les condannés à être lapidés ou brûlés[1]. —

10. Quand la chair a disparu, ou enlève les os pour les enterrer dans le caveau de la famille. Les parents (du supplicié) viennent saluer les juges et les témoins, pour montrer qu'ils ne leur en veulent pas et qu'ils reconnaissent la justesse du jugement. Ils ne faisaient pas les cérémonies de deuil, mais ils s'abstenaient des choses dont s'abstient un *ônen* (le parent d'un mort ordinaire) avant l'enterrement, par suite de son chagrin tout intime.

On a enseigné[2]: il est permis de recueillir les ossements de ses parents, afin de les ensevelir, c'est une satisfaction pour le fils. En principe, on les enterrait dans des cavités sous l'eau. Une fois la chair dissoute, on recueillait les ossements et on les enterrait dans des localités élevées. Ce jour, les parents étaient en deuil, mais le lendemain, ils étaient joyeux, pour indiquer que le défunt désormais jugé repose en paix. — En outre, les parents du supplicié l'enterraient à part, les gens lapidés au milieu des brûlés, et les décapités au milieu des étranglés. Aussi David dit (Ps. XXVI, 9): *Que mon âme ne s'unisse pas aux pécheurs, ni ma vie avec les gens sanguinaires*, c-à-d. les gens devant être lapidés et être brûlés, par allusion aux gens devant être décapités ou étranglés. R. Abahou eut le malheur de perdre un jour un enfant. R. Yona et R. Yossé allèrent le consoler, et par respect pour sa douleur ne s'occupèrent pas de sujet légal. Si ces rabbins le veulent bien, leur dit-il, qu'ils exposent un sujet de doctrine. A notre maître il appartient de prendre la parole, dirent-ils. Il dit alors : si pour le gouvernement d'en bas (humain), où se trouve le faux, le mensonge, la duplicité, la réticence, la corruption, l'inconstance de l'être du jour qui le lendemain n'est plus, il est dit: « les parents du supplicié viennent saluer les juges et les témoins, pour montrer qu'ils ne leur en veulent pas et qu'ils reconnaissent la justesse du jugement », à bien plus forte raison nous devons accepter la justice émanant du tribunal d'en haut, où il n'y a ni faux, ni mensonge, ni duplicité, ni réticence, ni corruption, de celui qui vit et subsiste à tout jamais. Aussi est-il dit (Deuter. XIII, 18) : *Qu'il te prenne en pitié et te dédommage en te multipliant, comme il l'a juré à tes ancêtres*[3].

1. La Guemara de ce § est traduite au tr. Pesahim, VIII, 8 (t. V p. 132).
2. Tr. Moed Qaton, I, 5 (t. V, p. 309). 3. Cf. ci-dessus, tr. Baba qamma, VIII, 7.

NOTES SUPPLÉMENTAIRES

T. IX, p. p. 152-3, tr. *Nazir*, ch. VI, § 8. Déja, en tête de ce volume, l'Avant-Propos signale le « Manuel de jurisprudence Musulmane selon le rite Chafïi » comme devant fournir des éléments intéressants de comparaison avec la jurisprudence rabbinique. Voici, à titre de spécimen, deux extraits du livre LX (t. III, p. p. 306 à 310) :

« Les sacrifices. Section I. La *Sonnah* a introduit les sacrifices qui ne sont obligatoires que pour celui qui se les est imposés comme un devoir. La *Sonnah* prescrit en outre à celui qui va immoler une victime le 10ᵉ jour du mois de Dsou l'Ḥodjah de ne se couper, ni les cheveux, ni les ongles, avant d'avoir terminé cet acte de dévotion, et de se charger de la besogne en personne, ou du moins d'y être présent. On ne saurait immoler en guise de sacrifice d'autres animaux que des chameaux, des bœufs et du menu bétail ; en outre, il est de rigueur d'immoler des chameaux ayant atteint leur 6ᵉ année, des bœufs et des boucs ayant atteint leur 3ᵉ, et des moutons ayant atteint leur 2ᵉ année. Il importe peu que l'animal soit mâle ou femelle, ou châtré. Quoiqu'un chameau ou un bœuf suffise pour sept personnes, et une tête de menu bétail pour une seule personne, il est toutefois préférable d'immoler un chameau pour son propre compte ; un bœuf tient le 2ᵉ rang ; un mouton, le 3ᵉ, et un bouc le dernier rang. Sept têtes de menu bétail sont préférables à un chameau. Il est recommandable d'immoler une seule tête de menu bétail pour son propre compte, plutôt que de se réunir à d'autres pour le sacrifice d'un chameau. L'animal sacrifié doit être exempt de défauts portant préjudice à la quantité ou à la qualité de la chair ; on ne peut prendre un animal maigre, attaqué de la rage, ayant une oreille ou un œil de moins, boiteux, malade, ou manifestement galeux ; mais rien ne s'oppose à ce que l'on immole un animal n'étant que peu atteint de l'un de ces vices physiques, ou ayant perdu ses cornes, ou ayant les oreilles fendues, déchirées, ou percées.

« L'acte d'immolation doit être accompagné de l'intention, à moins qu'il ne s'agisse d'une victime certaine et déterminée, ou qu'on ait prononcé au préalable les paroles « cet animal servira à mon sacrifice ». Celui qui n'immole point en personne, peut formuler son intention tout aussi bien au moment qu'il donne l'animal à son mandataire, qu'au moment où celui-ci procède à l'immolation...

« Section II. La *Sonnah* a encore introduit l'usage du sacrifice à l'occasion du premier rasement opéré sur la tête d'un enfant. Ce sacrifice consiste dans deux *shahs* pour un garçon, et dans une *shah* pour une fille ; il est bien entendu que la victime doit être soumise aux prescriptions précitées quant à l'âge,

l'absence de vices physiques, et la faculté d'en manger, ou d'en donner la chair à d'autres personnes.

« La *Sonnah* exige spécialement pour ce sacrifice :

1° De cuire la victime, sans en briser les os.

2° De l'immoler le 7e jour de la naissance de l'enfant.

3° De donner ce même jour un prénom à l'enfant.

4° De raser la tête de l'enfant après l'immolation, et de donner aux pau vres le poids de ses cheveux en or ou argent.

5° De prononcer le premier appel à la prière dans l'oreille de l'enfant immédiatement après sa naissance.

6° De lui frotter le palais avec des dattes ».

T. X, p. 253. Pour ajouter (si c'est nécessaire) à l'argumentation du Talmud qui justifie les paroles de Léa à son mari, reportons-nous à une œuvre d'il y a environ 30 ans. Répondant à des attaques contre les doctrines du Talmud lancées par feu L. Veuillot dans l'*Univers* (catholique) du 20 décembre 1858, le vénérable grand Rabbin S. Klein, de pieuse mémoire, expose en ces termes l'histoire des relations de Jacob et de Léa (dans son travail : *le Judaïsme, ou la vérité sur le Talmud*, p. 102) :

« Il y a quelque chose qui doit surprendre le chrétien aussi bien que l'Israélite, c'est d'entendre Léa, cette sainte femme, à laquelle la Providence semble prendre un intérêt spécial, qui a eu le sort glorieux d'être la mère de David, de Salomon, et de celui encore qui d'après les Prophètes, doit un jour mettre fin au règne de l'erreur, de l'ignorance et de toutes les mauvaises passions, — il est surprenant, disons-nous, d'entendre cette Léa, qui d'après la tradition était prophétesse, dire à Jacob : *Ad me intrabis, quia mercede conduxi te, pro mandragoris filii mei.* Ces paroles blessent à la fois, la convenance, la décence et la pudeur. Cependant, ce langage, dont la crudité nous révolte, s'il est l'expression de la passion, cesse d'être blâmable s'il a été dicté par le devoir. Il est innocenté, il est même relevé et sanctifié par la pieuse intention qui l'a inspiré. Or, il y a une tradition en Israël que l'intention de Léa était tellement pieuse, sa conduite avait tellement plu à Dieu, qu'il manifesta son approbation et contribua ainsi à la naissance d'Issakhar, en faisant prendre à la monture de Jacob la direction de la tente de Léa. Les rabbins ont rattaché cette légende au mot hébreu HOU (ipse), qui est superflu dans cette phrase, et ils disent : *Ipse causa fuit cur Jacob dormiverit cum ea* (passage de Raschi sur Genèse, XXX, 10). »

T. X. p. 84-9 C'est à l'aide de parallèles choisis dans les jurisprudences comparables à celle du Talmud, p. ex. en Orient ou dans l'antiquité sémitique, que l'on peut trouver des points de repère capables d'expliquer nos textes. A ce titre reproduisons un extrait d'un travail de M. E. Revillout, intitulé : « Un fermage du temps d'Amasis et l'état de la propriété à cette époque » (*Revue archéologique* 1885, 3e série, t. VI, pp. 257-272) :

« Dans le droit égyptien antique, comme dans l'ancien droit juif (copié sur le Code de Ramsès II) et actuellement dans plusieurs droits de l'Orient, la propriété des maisons, des meubles, des bestiaux et des esclaves est beaucoup plus complètement dans la main de l'individu que celle des terres cultivables, appartenant à la communauté représentée par le roi, les castes ou les tribus. C'est pour cela que du temps de la commission d'Égypte, comme du temps d'Amasis ou des Ptolémées, alors même que la quasi-propriété avait été accordée aux occupants, la location des terres faite par eux à d'autres était toujours annuelle, tandis que la location des maisons et terrains de ville se faisait pour divers termes dépassant ordinairement l'année courante. C'est pour cela aussi que, si dans l'époque pharaonique classique nous trouvons de nombreuses notions de ventes d'esclaves et d'objets mobiliers, nous ne voyons au contraire aucune trace de vente de terres arables. Les formules de la mancipation égyptienne, comme celle de la mancipation romaine, semblent s'être appliquées d'abord aux biens meubles. Chez les romains, la chose paraît bien évidente. L'objet était livré matériellement : de là l'usage sacramentel de l'airain et de la balance dans la mancipation *per æs et libram*, et quand elle fut appliquée aux biens fonciers, celui de le motte de terre solennellement livrée. En Égypte, comme à Rome, ce contrat était en apparance unilatéral : une seule partie parlait. Le *quirite*, dont le droit reposait sur la force brutale symbolisée par la lance, — sur l'occupation, — mettait lui-même la main sur ce qu'il venait d'acquérir et en prenait verbalement possession ; tandis que chez les égyptiens c'était le vendeur qui déclarait céder. D'une part : « Je dis cette chose mienne, et je l'ai achetée par cet airain et cette balance ». D'autre part : « Tu m'as donné, et mon cœur en est satisfait, l'argent de cette chose »...

« Voilà la physionomie générale de la mancipation égyptienne, telle qu'elle nous est parvenue dans des milliers de papyrus. Cette mancipation se nommait en droit égyptien « l'écrit pour argent », ou reçu du prix. L'écrit pour argent suffisait pour la vente des biens-meubles ; mais quand il s'agissait d'immeubles, maisons, terrains à bâtir, ou champs, il fallait de plus un second acte : « l'écrit de cession ». L'écrit pour argent donnait la propriété. L'écrit de cession donnait la jouissance. C'est toujours le principe que nous établis-

sions tout à l'heure et d'après lequel l'occupation, la jouissance ou l'usage étaient si loin de mener à la propriété, qu'elles restaient distinctes, alors même que la propriété avait été déjà transmise par acte authentique. Mais il y a encore autre chose : Nous trouvons là un souvenir vivace de cette ancienne législation d'après laquelle les fellahs ne possédaient plus que l'usage des terres, dont la propriété était au roi et aux castes nobles ; désormais part avait été faite aux individus dans cette propriété des castes, devenue dès lors pour elles une nue propriété, ou une propriété *éminente;* de plus, les individus gardaient leur antique usage emphytéotique, qu'ils pouvaient céder à d'autres, comme leur quasi-propriété elle-même. Cette distinction de la propriété et de l'usage avait aussi bien des avantages pratiques. Le père qui distribuait de son vivant ses biens à ses enfants par un *écrit pour argent*, leur cédant la propriété, en gardait la jouissance pendant sa vie s'il ne faisait pas un écrit de cession. Il en était de même de la femme qui restituait l'hérédité de son mari aux neveux de celui-ci. L'écrit pour argent, isolé, remplaçait complètement le testament, dont nous ne trouvons pas trace en droit égyptien. »

TABLE DES MATIÈRES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

GENÈSE

EXODE

LÉVITIQUE

NOMBRES

LISTE DES NOMS PROPRES : PERSONNES ET LOCALITÉS

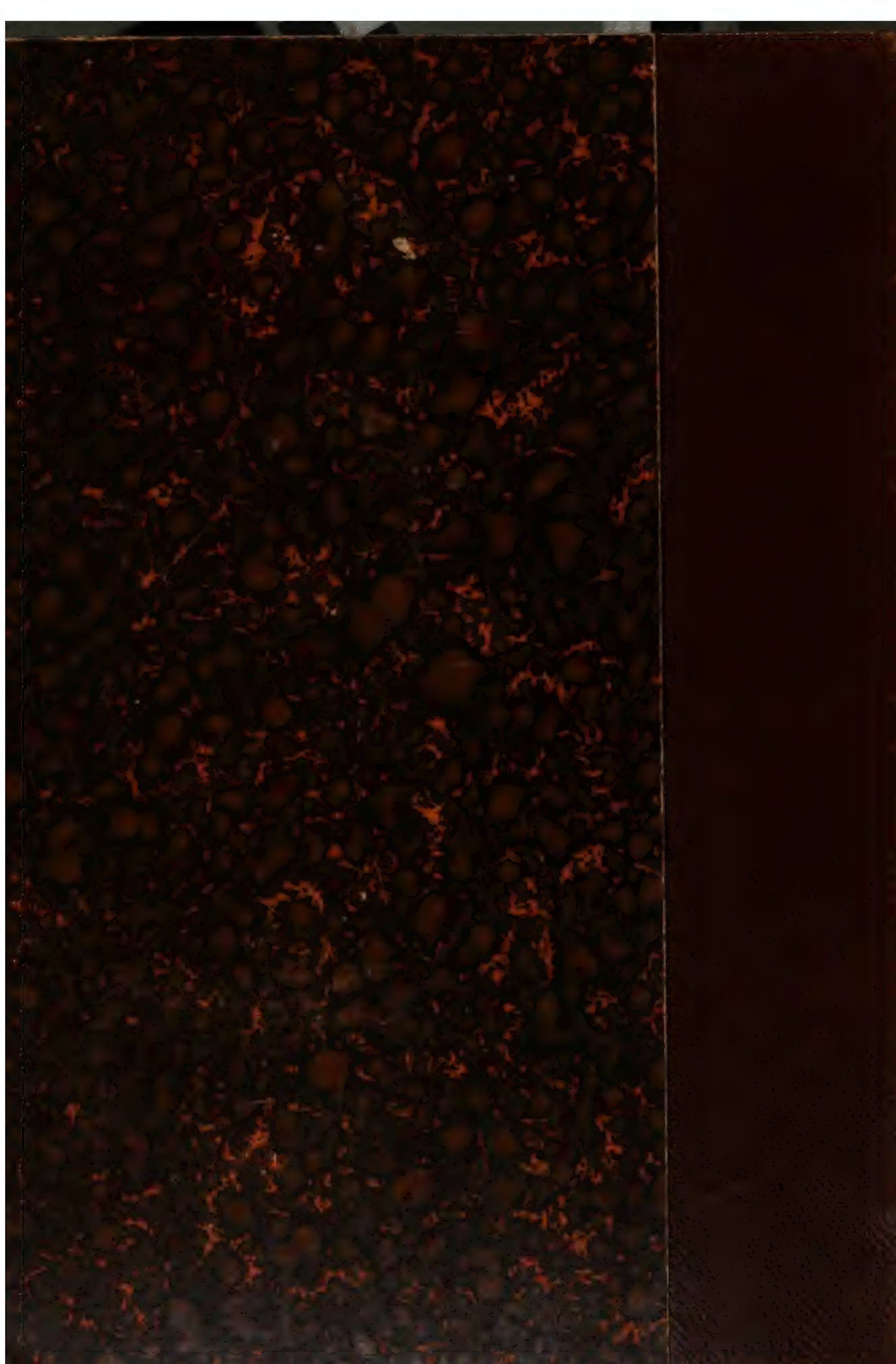
Imprimerie de l'Ouest, A. NÉZAN, Mayenne.



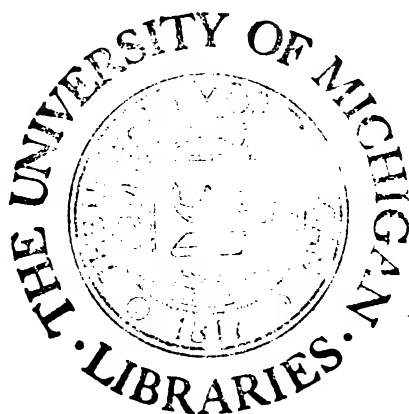











THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
·LIBRARIES·

LE TALMUD DE JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

MOÏSE SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME ONZIÈME ET DERNIER

Traités Sanhédrin (fin), Makkoth, Schebouoth, Aboda Zara, Horaïoth, Niddah.



PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1889

AVANT PROPOS

תהלה לאל, Dieu soit loué ! s'écriaient nos ancêtres en achevant un long travail, et dirons-nous comme eux. La présente œuvre est enfin arrivée à son terme, malgré ses difficultés et longueurs fastidieuses ; il ne reste qu'à donner les tables générales de l'ouvrage entier, ainsi qu'une vue d'ensemble, peut-être aussi une série d'*errata*. Par son contenu même, ce dernier volume offre une sorte de résumé talmudique. Voici les 6 parties qui le composent : 1° traité *Sanhédrin*, ou de la juridiction criminelle, seconde partie (suite et fin); 2° traité *Maccoth*, de la pénalité des coups de lanière, ou du fouet; 3° tr. *Schebouoth*, des serments en jurisprudence ; 4° tr. *Abôda zara*, de l'idolâtrie, ou des relations entre juifs et païens; 5° tr. *Horaïoth*, des enseignements de doctrines par les assemblées compétentes; 6° tr. *Nidda*, *de menstruis*.

Les cinq premiers traités forment le complément de la 4ᵉ section mischnique, intitulée *Neziqin*. Sur la 5ᵉ section de la Mischnâ, nommée *Qodaschim* (des saintetés), il n'existe plus de *guemara* (développement) selon le Talmud de Jérusalem. De la 6ᵉ et dernière section mischnique, dite *Toharoth*, (des puretés), il ne reste que le tr. *Nidda*, et encore au milieu du chap. IV du texte mischnique, le Talmud s'arrête-t-il brusquement. Une note publiée dès l'édition *princeps* à Venise, reproduite depuis lors dans les éditions suivantes, avertit le lecteur qu'aucun des 4 mss. qui ont servi de type à la 1ʳᵉ édition ne contient davantage.

En somme, il y a là une série de lois civiles, criminelles et religieuses, comme un spécimen de chaque genre. D'une façon générale, abstraction faite des pages touffues de casuistique qui constituent le 3ᵉ et le 5ᵉ de ces traités, on trouvera ici un assemblage de notes intéressantes pour l'archéologie, pour l'histoire, ou du moins pour les légendes historiques, pour l'exégèse, même pour l'anatomie. Dans chacune de ces branches, combien d'anecdotes, combien de rapprochements curieux ! La linguistique même y joue un certain rôle à propos de l'étymologie soit grecque, soit latine, de termes spéciaux; le procédé usité n'est pas toujours fondé; il est assurément original. On s'en rendra compte en voyant les mots de la liste suivante [1] :

ἀγορανόμος, 230 n.	ἅπαντα, 199.	ἄρχων, 223.
ἀλμυρίς, 200 n.	ἀποθήκη, 204.	ἀσταθής, 78.
ἀνδριάντα, 207.	ἀρχιβατήρ, 99.	ἀσθενής, 125.

1. Un mot grec, βυρσίκη, p. 190, proposé par J. Lévy, n'est pas admis par Fleischer.

TRAITÉ SANHÉDRIN

CHAPITRE VII

1. [Aux termes de la Loi,] quatre genres de mort, auxquels on condamne pour des crimes divers, sont prononcés par les tribunaux ; ainsi on condamne à être lapidé, ou brûlé, ou à avoir le cou coupé, ou à être étranglé. Simon met ces quatre genres dans un ordre différent, savoir : la condamnation à être brûlé, ou à être lapidé, ou étranglé, ou à avoir le cou coupé. Ceci [1] s'applique aux condamnés à être lapidés.

En fait, la seule autorisation accordée au Gouvernement (en Judée) pour l'exécution capitale consistait dans la décapitation. On sait la loi sur la lapidation, de ce qu'il est dit (Deutér. XVII, 5) : *Vous les lapiderez avec des pierres et ils mourront*. Pour la peine consistant à être brûlé, on peut invoquer les mots (Lévit. XX, 4) : *On brûlera dans le feu, lui et elles*. La pénalité de la décapitation est déduite par comparaison des termes dans deux versets ; il est dit d'une part (Exode, XXI, 20) : *il sera vengé*, et d'autre part (Lévit. XXVI, 25) : *Je porterai sur vous une épée vengeresse, qui vengera l'alliance ;* et comme la vengeance est précisée dans ce dernier verset par le coup d'épée, elle sera la même dans le premier verset, où elle est indéterminée. En faveur de la strangulation. On ne trouve pas de texte biblique [2]; on en a conclu que pour toute peine capitale prescrite vaguement par la loi, il n'est pas permis de l'aggraver, mais de l'alléger, et les docteurs estiment que la mort la plus douce est la strangulation.

Selon R. Simon [3], être brûlé est une peine plus grave que d'être lapidé ; selon les autres docteurs, au contraire, la lapidation est une peine plus grave que la combustion. Selon R. Simon aussi, la strangulation est pire que la décapitation ; selon les autres docteurs, à l'inverse, la décapitation est pire que la strangulation. En voici les raisons respectives : R. Simon interprète la loi que toute fille de Cohen (fiancée ou mariée), condamnée à la peine de mort, sera tuée par le feu [4] ; les autres docteurs disent que toute fiancée (fille de Co-

1. L'énoncé émis plus haut, VI, 5, indique le procédé de lapidation. 2. Cf. ci-après, § 4. 3. Voir ci-après, IX, 8 (fol. 27b); X, 7 (fol. 29a). 4. Selon lui, puisque la loi spécifie que la fille fiancée d'un cohen, condamnée à mort pour impudicité sera passible de la peine du feu, non de la lapidation, incombant à une simple israélite, il paraît que la combustion est plus grave.

hen ou autre) est condamnée à la lapidation. R. Simon raisonne ainsi : pour la fille d'un Cohen, la Loi a jugé la fiancée coupable avec une gravité telle qu'elle la condamne à la peine du feu, et elle a allégé la peine à l'égard d'une fille de Cohen mariée, au point de ne condamner cette dernière qu'à la peine de la lapidation ; donc, pour une fille de simple israélite, dont l'état de fiancée est jugée moins grave au point qu'elle est condamnée à la lapidation, elle sera, à plus forte raison, traitée moins sévèrement étant mariée, et devra être décapitée. Les autres docteurs raisonnent ainsi : pour une fille fiancée de simple israélite, la Loi a été plus sévère en la condamnant à la lapidation, qu'à l'égard de la même personne mariée, laquelle, en cas de peine de mort, sera tuée par le feu; donc, pour une fille de Cohen fiancée, la loi a été moins sévère en la condamnant à la peine du feu, et la peine sera à plus forte raison allégée pour cette personne mariée, condamnée alors à la strangulation.

R. Abahou dit, au nom de R. Yossé b. Ḥanina : toute fille dont la culpabilité entraîne une peine de mort d'un degré inférieur à celui qu'elle subirait chez son père, savoir une fille de Cohen qui, en se conduisant mal chez son père, est passible de la peine de mort, est passible au dehors de la peine de la strangulation ; donc, le même crime commis par elle chez son père est passible de la peine du feu, et commis chez la belle-mère (après le mariage), il est passible de la lapidation. Ainsi, de ce qu'il est dit (Lévit. XXI, 9) : *C'est son père qu'elle profane, elle sera brûlée dans le feu;* R. Eliézer conclut que cette fille coupable chez son père est condamnée à être brûlée ; et chez sa belle-mère, elle est condamnée à être lapidée. Aux témoins convaincus de faux (qui ayant calomnié cette fille, sont passibles de la même pénalité), ainsi qu'à son complice, on applique cette peine si elle est commune aux deux criminels, savoir: si tous deux subiraient la peine du feu, elle leur est applicable aussi, et si tous deux devaient subir la peine de la lapidation, elle leur serait appliquée aussi; enfin, si tous deux devaient subir la strangulation, elle serait applicable aussi aux faux témoins et aux complices.

R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina (pourquoi il y a discussion sur le point de savoir quelle mort est plus grave, par strangulation ou par décapitation) : les autres docteurs font remarquer à leur interlocuteur (qui prétend que la strangulation est plus grave) que les habitants d'une ville entièrement livrée à l'idolâtrie, passibles selon la loi (Deutér. XIII, 16) de la décapitation devraient, comme tous les autres idolâtres, être lapidés ; et en admettant, pour la totalité d'une telle ville, un allègement de peine, celle-ci devrait être réduite à la combustion ? Comment se fait-il que l'on ne se soit pas contenté de leur appliquer une peine amoindrie, ou celle du feu ; pourquoi ne pas encore l'alléger en leur appliquant la strangulation ? (Ceci prouve que la décapitation, au contraire, est plus grave). Par contre R. Simon leur réplique par ce raisonnement : le faux prophète, qui rentre dans la règle des idolâtres (ibid., 2-3), mériterait d'être brûlé comme tel ; et en admettant pour lui un allègement de peine, celle-ci devrait être réduite à la lapidation ; comment donc se fait-il

qu'au lieu de cela il soit condamné à la strangulation (preuve que cette dernière pénalité est la plus grave). Selon R. Samuel b. Sissartaï, il faut intervertir l'ordre présenté pour les raisonnements et attribuer aux uns les arguments des autres. Ainsi les docteurs observent que le faux prophète, comme tout autre idolâtre méritait la lapidation, et il eût été juste de le condamner à une pénalité moins grave, savoir à être brûlé ; en le condamnant donc à la strangulation, la Loi indique bien de lui appliquer la peine de mort la moins grave de toutes (car la décapitation serait plus grave). R. Simon, au contraire, réplique par la règle relative à la ville entièrement soumise à l'idolâtrie : il serait juste que ces habitants qui doivent être brûlés, subissent la pénalité la moindre, ou celle de la lapidation, et au lieu de cela ils subissent la décapitation (la strangulation était donc plus grave).

2. Celui qui est condamné à être brûlé est enfoncé dans la terre molle[1] jusqu'aux genoux (pour qu'il ne puisse pas bouger) ; on lui entoure le cou avec un drap dur, lequel drap dur est enveloppé dans un drap mou (pour ne pas blesser le cou), puis deux personnes tirent les deux bouts de ce drap, l'une d'un côté, et l'autre de l'autre, pour que le condamné soit forcé d'ouvrir la bouche ; ensuite, on allume un fil (de métal) qu'on lui verse dans la bouche, et ce fil entre alors dans l'intestin et le brûle. R. Juda n'approuve pas cette méthode, car le condamné pourrait mourir avant d'être brûlé : il veut donc qu'on lui ouvre par force la bouche pour y verser le métal. R. Eléazar b. Zadoq cite comme précédent le fait de la fille d'un cohen, mariée, condamnée à être brûlée pour adultère ; elle fut exécutée par une méthode plus simple, en allumant autour d'elle[2] du bois. On lui répondit que ce tribunal n'était pas bien instruit.

Pourquoi ne pas lui serrer directement le cou par un drap dur ? On craignait qu'il meure par cette compression (au lieu de périr par l'effet du feu) ; or, on trouve que lorsque le roi Ezéchias boucha la source des eaux supérieures du Guiḥon, il fit clore l'échappement par des étoffes douces (résistant mieux à l'impétuosité de l'eau que le drap dur). — Quant au « fil », selon R. Qrispa au nom de R. Yoḥanan, c'est un fil de zinc que la Mischnâ a en vue. Ce fil, selon les rabbins de Césarée, est un composé de plomb et zinc (κασσίτερον) mêlés. R. Yossé b. Aboun dit : ceci explique bien les termes de la Mischnâ, disant que « l'on allume le fil qu'on lui verse dans la bouche ». Mais les paroles suivantes de la Mischnâ, « et ceci entre dans l'intestin, et le brûle », sont mieux explicables s'il s'agit d'un fil de naphte, νάφθα. — On a enseigné[3]; 40 ans avant la destruction du Temple de Jérusalem, le droit de prononcer les sentences capitales a été enlevé aux israëlites, et au temps de Simon b.

1. Littéral. : fumier. 2. Ou : on l'entoura de sarments que l'on alluma. 3. Même traité, I, 1 (t. X, p. 228).

Schetaḥ on leur enleva le droit de connaître des questions pécuniaires. R. Simon b. Yoḥaï s'écria un jour : Béni soit Dieu de ce que je sois incapable de juger ! (je reste ainsi irresponsable).

R. Eléazar b. R. Sadoq raconte qu'étant encore enfant, chevauchant sur l'épaule de son père, il a vu condamner une fille de Cohen impudique. On l'entoura de cordes faites de sarments, et on la brûla ainsi. « Comme tu étais alors un enfant, lui fut-il dit, ce témoignage n'est pas admissible pour faire foi », car lorsqu'il avait assisté à ce fait, il avait eu à peine dix ans. Lorsqu'au contraire il marchait avec Rabbi, il ne devait pas avoir moins de trente ans ; car il n'est pas convenable de la part d'un grand personnage d'avoir un compagnon âgé de moins de 30 ans. On enseigne en effet : Rabbi raconte être venu, en compagnie de R. Eléazar b. R. Sadoq, de Beth-Schirion[1], et avoir mangé des figues et des raisins à titre accidentel (non comme repas) hors de la tente[2], à la fête des tabernacles.

3. Celui qui est condamné à être décapité est exécuté par l'épée, comme le gouvernement (païen) le fait. R. Juda trouve qu'employer cette méthode, c'est trop mépriser le condamné[3]; il veut donc qu'on mette la tête sur un billot pour la couper à la hache. Mais les autres docteurs trouvent, au contraire, que la méthode de R. Juda serait la mort la plus humiliante qui existe.

R. Juda reconnaît que la mort par l'épée est la plus humiliante de toutes ; seulement, comme la Bible dit (Lévit. XVIII, 3) : *Vous ne suivrez pas leurs coutumes*, il n'autorise pas cet usage. Les autres docteurs le rejettent par un autre motif, selon l'enseignement énoncé par R. Yoḥanan : *l'assassin devra périr*, est-il dit (Nombres, XXXV, 30), comme il a tué. Est-ce à dire que si le meurtrier a frappé, il faudra le tuer par l'épée, ou s'il a tué à coups de bâton, il devra être tué de même? Non, car il est dit d'une part (Exode, XXI, 20) : *il sera vengé*, et d'autre part (Lévit. XXVI, 25) : *je porterai contre vous le fer vengeur, qui vengera l'alliance ;* de l'analogie des termes on conclut que la peine capitale infligée en ce cas sera celle de la décapitation par le fer. Est-ce à dire qu'il faut tuer le coupable en lui perçant le corps au milieu des épaules? Non, car il est dit d'une part (Deutér., XVII, 7) : *tu feras disparaître le mal de ton milieu*, et d'autre part il est dit (ibid. XXI, 9) : *tu feras cesser* (vengeras) *le sang innocent au milieu de toi ;* on en conclut qu'il y a analogie de sens entre les termes « disparition » et « rupture » des deux textes ; comme pour l'homicide au meurtrier inconnu, la génisse doit avoir le cou rompu *près de la nuque* (ibid.), il en sera de même pour la décapitation de l'assassin (par le cou) et comme à l'oiseau offert en sacrifice on tordait le cou (Lévit. I, 15 ; V, 8), en enlevant la tête, de même ici on coupe la tête au meurtrier.

1. Cf. Neubauer, Géographie, p. 264. 2. Ceci révèle un adulte. 3. A 'inverse du privilège de la noblesse au moyen-âge.

(4). Celui qui est condamné [1] à être étouffé (étranglé) est enfoncé dans le sable (terre molle) jusqu'aux genoux (pour qu'il ne puisse pas bouger); on lui entoure ensuite le cou avec un drap dur, lequel drap dur est enveloppé dans un drap mou (pour ne pas blesser le cou); puis deux personnes tirent les deux bouts de ce drap, l'un d'un côté et l'autre de l'autre, jusqu'à ce que le condamné meure par asphyxie.

La pénalité de la mort par strangulation n'est pas dite explicitement dans la loi biblique. On admet que c'est la peine capitale prévue par la Loi (lorsqu'elle s'exprime vaguement), et chaque fois que la Loi prescrit la peine de mort sans spécifier le mode d'application, il n'est pas permis au tribunal de l'aggraver; mais il devra l'alléger. Tel est l'avis de R. Yoschia [2]. Selon R. Yonathan [3], ce n'est pas que la peine de l'étranglement soit la mort la plus douce; seulement, elle représente l'application de cette pénalité indéterminée, qu'il n'est pas permis d'aggraver, mais d'alléger; voilà pourquoi on a eu recours en ce cas à la pénalité de la mort par l'étranglement (non à la décapitation). On dit ici que le procédé pour étrangler est ainsi suivi : « l'un tire d'un côté, et l'autre de l'autre, jusqu'à ce que le condamné meure ». Pourtant, objecta Cahana devant Rabbi, ailleurs il est dit [4] : l'un tire la corde d'un côté et le second la tire de l'autre côté, tandis qu'ici (pour l'étrangler) il est dit : chacun tire à lui la corde roulée autour du cou du supplicié? (Pourquoi ce changement?) Rab lui répond : ailleurs (où les 2 personnes sont placées en ligne droite l'une derrière l'autre) l'une tire la corde vers son visage et l'autre derrière elle; tandis qu'ici l'un est placé d'un côté du condamné, et l'autre de l'autre côté (non derrière).

4 (5). Voici quels coupables sont punis de mort par la lapidation : celui qui cohabite avec sa mère, ou avec la femme de son père, ou avec la femme de son fils, ou avec un homme, ou avec un animal; ou une femme qui attire un animal pour qu'il abuse d'elle; celui qui blasphème, celui qui rend un culte aux idoles; celui qui livre ses enfants à Moloc, celui qui pratique la nécromancie ou la magie (Lévitique, XX, 6), celui qui profane le jour du sabath; celui qui maudit son père ou sa mère, celui qui commet un adultère avec une jeune fiancée de seconde adolescence (Naarah), celui qui par séduction détermine un individu ou toute une ville à rendre le culte aux divinités païennes; le sorcier, un enfant pervers et rebelle envers ses parents (Deutéron. XXI, 18).

(6) Celui qui a cohabité (par erreur) avec sa mère est soumis à 2 sacrifices, parce que c'est : 1° sa mère; 2° la femme de son père; selon R. Juda, il n'est coupable que du premier fait. Celui qui cohabite avec la

1. Siffra, section Qedoschim, ch. IX. 2. Torath Cohanim, IX, 11. 3. Il est d'avis, comme R. Simon au § 1, que l'étranglement est plus grave que la décapitation. 4. Mischnâ, traité *Zabim*, III, 2.

femme de son père est coupable, parce qu'elle est 1° la femme de son père; 2° Une femme mariée (adultère), soit du vivant du père, soit après sa mort, fiancée ou mariée.

(7) Le crime de l'adultère avec la femme du fils est également double, quand même elle n'aurait été que fiancée au fils, et même après la mort du fils.

Dans l'énumération faite ailleurs [1] des 36 crimes entraînant la pénalité du retranchement (dont un certain nombre se trouvent dans notre présente Mischnâ), ils sont exposés au complet, afin d'indiquer par là que s'ils ont été tous commis en un seul état d'ignorance, on est coupable autant de fois qu'il y a eu diverses sortes de crimes commis; s'il y a eu deux états d'ignorance (séparés par une reprise de connaissance du mal), lors même qu'il s'agirait d'une seule et même femme avec laquelle on aurait eu deux fois une relation illicite, on est autant de fois coupable. R. Simon fils de R. Hillel b. Pazi observa ceci devant R. Hillel b. Pazi: on sait par notre Mischnâ que si à l'égard d'une même femme, il y a plusieurs dénominations d'un même crime, le criminel sera autant de fois coupable [2]; mais si avec plusieurs femmes on a commis le même crime (p. ex. des relations pendant leurs menstrues), ou s'il y a plusieurs états d'ignorance à l'égard de la même femme (relations renouvelées avec la même personne), les considèrera-t-on comme devant se résumer en un seul fait, ou non? Précisément pour cela, la Mischnâ énoncée ailleurs énumère au complet la série des crimes entraînant le retranchement, pour indiquer que chaque dénomination provoque une culpabilité distincte (et il en sera de même pour des états distincts d'ignorance). Or, il y a une discussion aboutissant à la même déduction : lorsque pour cinq relations successives avec une même femme l'homme a agi dans un seul d'état d'ignorance de l'interdit, mais la femme a eu conscience du délit entre chacun des 5 faits accomplis par ignorance, selon R. Yoḥanan, l'homme sera tenu d'offrir un seul sacrifice, et la femme sera soumise à 5 sacrifices; selon R. Simon b. Lakisch, comme l'homme sera seulement tenu d'offrir un sacrifice, la femme également n'en offrira qu'un (mais tous s'accordent à dire qu'au cas de plusieurs états d'ignorance, communs au coupable, les culpabilités sont autant de fois répétées). Finalement, l'énumération est faite dans la dite Mischnâ pour que l'on ne suppose pas que si plusieurs personnes ont commis le crime portant un seul nom, ou si à plusieurs reprises d'états distincts d'ignorance une seule personne s'est rendue coupable, ce soit considéré comme le fait d'un seul état d'ignorance, entraînant une seule culpabilité; c'est pourquoi l'énumération est faite au complet, ce qui indique que l'on sera autant de fois coupable — [3].

Quelle est la défense biblique (§ 6) qui interdise explicitement l'inceste avec

1. Mischnâ, tr. Keritoth, I, 1. 2. P. ex. pour l'inceste avec la mère, qui est la femme du père. 3. Suit un très long passage jusqu'à la fin du §, traduit au tr. Schabbath, VII, 1 (t. IV, pp. 81-3).

la mère? Le verset suivant (Lévitique, XVIII, 17) : *Tu ne découvriras pas la nudité de ta mère*. On sait que ce crime est puni de retranchement de ce qu'il est dit (ibid. 29) : *Si quelqu'un commet une de ces iniquités, une telle personne sera retranchée du milieu de son peuple*. On connaît la défense de cohabiter avec la femme de son père, de ce qu'il est dit (ibid. 8) : *Tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton père*, et la pénalité du retranchement pour ce crime est visée (au v. précité) : *Une telle personne sera retranchée, etc.*; de plus, la peine de mort imposée en ce cas par le Tribunal est indiquée par les mots (ibid. XX, 11) : *Si quelqu'un cohabite avec la femme de son père, découvrant la honte de son père, ils seront condamnés à mort tous deux*. La défense biblique d'avoir une relation illicite avec sa brue est contenue dans ces mots (ibid. 15) : *Tu ne découvriras pas la nudité de ta belle-fille*, et la pénalité du retranchement pour ce crime est prévue (au v. précité) : *Une telle personne sera retranchée, etc.*; de plus, la peine de mort imposée en ce cas par le tribunal est indiquée par ces mots (ibid. XX, 12) : *Celui qui cohabite avec sa belle-fille sera mis à mort*. Comment se fait-il que l'on énumère ici, aussi bien qu'au traité *Kerithoth* (des retranchements), les divers cas où il y a double culpabilité? On comprend cette distinction audit traité, en raison des cas d'inadvertance, parce qu'alors il s'agit d'offrir un second sacrifice d'expiation; mais ici au point de vue criminel, peut-on supposer que le coupable sera lapidé deux fois? Il faut ici la double indication, dit R. Judan père de R. Mathnia, au point de vue des avertissements, car si le criminel a été avisé de la gravité de sa faute spéciale, soit en lui disant qu'il s'agit « de la femme de son père », soit « de sa mère », il subira la peine des coups pour chaque avis, outre la peine capitale. Pourquoi ne pas l'aviser du crime d'adultère? Il peut s'agir du cas, répond R. Abin, où la femme est veuve.

On a enseigné là-bas (à Babylone) que R. Juda dit : si sa mère n'a pas été propre à épouser son père (de sorte que le mariage n'était pas légal), le criminel n'est qu'une fois coupable; donc, si le mariage de sa mère avec son père avait été légal, selon R. Juda aussi ce criminel serait deux fois coupable (pour ses relations illicites avec la femme de son père et avec sa mère). Non, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, peu importe que sa mère ait été propre à épouser son père, ou non ; en tous cas, selon R. Juda, un tel criminel n'est qu'une fois coupable. Cette opinion se base, selon R. Yoḥanan, sur ce qu'il est dit (ibid. XVIII, 7) : *c'est ta mère*, expression qui semble exclusive et indique que celui qui a commis le crime est seulement coupable d'inceste avec la mère, référant à ce crime tout le chapitre [1]. R. Aboun b. Ḥiya objecta devant R. Zeira : pourquoi invoquer seulement le texte relatif à l'inceste avec la mère, et omettre celui qui traite séparément de la relation illicite avec la femme du père ? (Ne peut-on pas objecter que, pour cette dernière défense, l'expression spéciale *c'est la nudité de ton père* exclut la culpabilité d'inceste avec la mère, à l'opposé de la précédente déduction?) Une autre déduction est impos-

1. Même formule au tr. *Yebamoth*, II, 1 (t. VII, p. 23); Cf. tr. *Qiddouschin*, I, 1.

sible, fut-il répondu, car R. Yoḥanan adopte l'avis de R. Ismael, qui dit : l'interprétation exégétique des mots « tu ne découvriras pas la nudité de ton père » (ibid.) vise, non le crime de relation incestueuse, mais celui d'un commerce contre nature avec un mâle. Mais le père de quelqu'un n'est-il pas à l'égal de tout mâle? Une telle relation (en vertu des termes précités) entraîne une double culpabilité. En effet on a enseigné : celui qui a un commerce contre nature avec son père est 2 fois coupable (1° pour relation avec un mâle; 2° avec son père). Mais alors, dans l'énumération des 36 crimes entraînant la peine du retranchement, on devrait établir le compte de 37 (en comptant double ce dernier crime, de commerce contre nature avec son père)? R. Mena répond : le crime de commerce avec un mâle se trouve déjà énoncé pour un.

L'expression *tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton père* (ib. 8) se rapporte bien à la femme mariée au père (qui n'est pas la mère); car la mère mariée au père forme l'interdit du verset précédent (ib. 7). Enfin, la défense s'applique aussi à la mère, qui n'est pas la femme légale du père [1], en raison de la suite (du même verset) : *c'est ta mère, tu ne découvriras pas sa nudité*. Comment R. Akiba, qui ne tire pas la même déduction de ce verset, l'explique-t-il? Selon lui, ces mots indiquent que la relation est interdite même après la mort du père. Mais, d'après R. Ismaël, qui applique l'expression en question à la défense même de la relation avec la femme du père, d'où sait-on qu'il y a interdit même après la mort du père? De l'expression superflue *c'est la nudité de ton père*, il déduit qu'il n'y a pas de différence entre l'époque où le père vit et sa mort. R. Akiba, au contraire, interprète la première partie de ce verset, *la nudité de la femme de ton père*, en ce sens qu'il s'agit là de la femme du père (non de sa mère), que la suite, *la nudité de ta mère*, se rapporte à la vraie mère, qui est en même temps femme du père, et qu'enfin l'extension de l'interdit à la mère non mariée légalement au père est indiquée par la fin : *c'est ta mère, ne découvre pas sa nudité*. Selon R. Ismaël, qui n'admet pas autant d'interprétations, à quoi sert la fin du verset précitée? Elle sert à indiquer que l'interdit de relation persiste après la mort du père. R. Akiba n'a-t-il pas besoin d'appliquer ces mots à ce dernier interdit? C'est vrai, et il déduit l'extension de l'interdit à la femme non mariée légalement avec le père, de l'analogie entre les expressions similaires « c'est la nudité de ton père », « c'est la nudité de ta mère » : comme *de ton père*, tout ce qui est de lui (constituant sa nudité) est d'une relation défendue, soit à titre de pénalité, soit sous le rapport de l'avertissement; de même, *de ta mère*, tout ce qui est d'elle (même sans mariage légal) constitue une relation interdite. En somme, il en résulte que l'on semble expliquer seulement ce verset d'après l'opinion de R. Juda (d'attribuer à ce crime d'inceste une seule culpabilité); car il n'est pas d'avis de baser l'interdit pour la mère, qui est aussi la femme du père, sur l'interprétation de l'analo-

1. P. ex. celle qui a été violée par le père.

gie entre les expressions « c'est la nudité de ton père », « c'est la nudité de ta mère », avec les déductions de cette analogie. Ceci prouve, dit R. Zeira, qu'une analogie entre deux termes, dont un seul a son application immédiate [1], peut aussi servir de base à une déduction d'extension de l'interdit. Non, dit R. Judan, ceci ne se rapporte en rien à R. Akiba, car d'après lui on peut tirer une déduction de l'analogie des termes, même lorsqu'aucun d'eux n'a d'application directe.

R. Jérémie demanda : est-ce que celui qui commet un inceste avec sa mère est aussi coupable du crime d'adultère ? Cette question est inutile, car si un autre avait cohabité avec cette femme, il serait certes coupable du crime d'adultère ; donc, son fils l'est à plus forte raison. Toutefois, observa R. Yossé, selon les termes de la Mischnâ, pour le commerce avec sa bru l'adultère est spécifié comme ayant lieu, tandis que pour le fils il est question du crime de relation avec la femme du père et avec la mère, non d'adultère (la question avait donc lieu d'être posée). On a en effet enseigné : il en est de même pour toutes les autres règles de relations illicites, et l'interdit le plus grave domine; ainsi, celui qui a eu commerce avec sa belle-mère, qui est mariée, est coupable du crime de relation avec la belle-mère, non d'adultère ; si la femme est sa bru et mariée, le complice est coupable du seul crime de relation avec la bru; si la femme est sa sœur et qu'elle est mariée, le complice est coupable du seul crime d'inceste avec la sœur. On ne saurait disculper un tel homme du crime grave, et le charger seulement de celui qui est moins grave (celui d'adultère, dont la pénalité est d'un degré moindre). Or, on a enseigné [2] : celui qui cohabite avec sa sœur est coupable de relation avec sa sœur et avec la fille de la femme de son père (deux fois). Selon R. Yossé b. Juda, celui qui commet un tel inceste est seulement coupable pour un crime d'une dénomination (de sœur), et il en est de même pour la relation avec la belle-fille (quoique mariée). R. Jérémie ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : l'avis que vient d'exprimer R. Yossé b. R. Juda est conforme à celui de R. Juda son père ; comme dans notre Mischnâ, il n'impose qu'une culpabilité pour la dénomination essentielle de l'interdit, de même R. Yossé b. Juda n'attache d'importance qu'à la première désignation du crime. Puis, R. Jérémie revint sur son assertion et dit que, selon R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, R. Yossé b. Juda n'a pas adopté l'avis de son père, R. Juda, car il y a une distinction notable à établir entre notre Mischnâ et l'avis précité : ailleurs, le crime d'inceste avec la mère peut exister sans qu'il s'agisse de la femme de son père (une veuve), et il y a culpabilité, de même que l'on peut se rendre coupable de relation illicite avec la femme de son père sans qu'elle soit la mère [3] ; tandis qu'ici il s'agit de la fille de la femme de son père qui n'est pas sa sœur, auquel cas elle lui est permise.

1. Ainsi, p. ex., l'expression « il a découvert la nudité de son père » est nécessaire pour établir la nécessité de cet avis. 2. Tossefta à ce traité, ch. X. 3. Si donc les 2 faits sont réunis, il y a double culpabilité.

7 (8) Si un homme a des relations contre nature avec son semblable, ou avec un animal, ou si une femme fait approcher un animal pour se prostituer à lui, l'animal sera soumis à la lapidation.

(9) Puisque l'être humain a péché, pourquoi l'animal est-il frappé? L'animal est innocent, mais il était la cause d'un crime; ou encore, on ne peut pas le laisser vivre, car en le voyant passer dans la rue, on dira : Voilà l'animal qui a été la cause de la condamnation de tel individu [1].

La défense négative formelle d'avoir des relations contre nature avec un mâle est exprimée par ces mots (Lévitique, XVIII, 22) : *Ne cohabite pas avec un mâle d'une cohabitation sexuelle.* On sait que ce crime est puni de la peine du retranchement, de ce qu'il est dit (ib. 29) : *Si quelqu'un accomplit une de ces abominations, cette âme sera retranchée, etc.*; de plus, en ce cas, le tribunal prononcera la peine capitale, comme il est dit (ibid. XX, 13) : *Si un individu cohabite avec un mâle d'une cohabitation sexuelle, c'est une abomination qu'ils ont commise tous deux; qu'ils soient punis de mort, leur supplice est mérité.* Or, l'on sait qu'en ce cas la pénalité est celle de la lapidation, par analogie des derniers mots dudit verset et de ceux usités pour le nécromancien (ib. 27). On sait ainsi quelle est la culpabilité du complice actif; d'où le sait-on pour le complice passif? Le verset précité peut aussi s'entendre dans le sens passif. Ce qui précède est émis d'après l'avis de R. Akiba (qui admet les déductions tirées d'un verset); mais, selon R. Ismaël, on le sait de ce qu'il est dit (Deutéron. XXIII, 18) : *Il n'y aura pas de fornicateur (sodomite) parmi les enfants d'Israël*, ce qui englobe le complice passif. D'où sait-on, selon R. Ismaël [2], que ce dernier est passible du retranchement? R. Jérémie répond au nom de R. Abahou : comme ici on emploie le terme *fornicateur*, que l'on retrouve ailleurs dans ce texte (I Rois, XIV, 24) : *il avait été aussi fornicateur dans le pays*; *ils ont imité toutes les abominations des païens, etc.* Or, de même que l'on établit un parallèle entre les termes répétés de *fornicateur*, on suppose que le mot *abomination* (exprimé au second verset) se retrouve au précédent texte, et qu'il entraîne la pénalité afférente au crime contre-nature ainsi qualifié (passible du retranchement, comme toutes les relations illicites). Aussi, R. Ḥiya b. Ada dit au nom de R. Hanina que l'on établit un parallèle entre les termes *abomination* de ces divers textes. En effet, ajoute R. Yossé b. Aboun, on trouve un enseignement qui s'exprime ainsi : par l'expression *ils ont commis tous deux une abomination* (Lévit. XX, 13), on sait que *tous deux* sont passibles de la lapidation, qu'à *tous deux* s'adresse la même défense, et que tous deux sont aussi passibles de la peine du retranchement (à défaut de la sentence du tribunal).

1. Or, la Loi tient compte du respect dû aux individus. 2. Il n'a pas recours aux déductions, admises par R. Akiba, du verset relatif aux relations illicites.

La défense d'avoir des relations contre nature avec un animal est exprimée dans ce texte (ibid. XVIII, 23) : *Ne t'accouple avec aucun animal ; tu te souillerais par là.* La pénalité du retranchement se trouve dite dans ces mots (ibid. 29) : *Si quelqu'un accomplit l'une de ces abominations, cette personne sera retranchée*, etc. De plus, le tribunal infligera en ce cas la peine de mort, comme il est dit (ib. 15) : *Un homme qui s'accouplerait avec un animal doit être mis à mort.* Or, l'on sait qu'en ce cas la pénalité est celle de la lapidation, par analogie des derniers mots dudit verset (XX, 16) et de ceux usités pour le nécromancien (ib. XX, 27). D'autre part, on sait que celui qui subit (passivement) une relation contre nature avec l'animal encourt les mêmes peines ; c'est admis d'après R. Akiba ; mais d'après R. Ismaël, d'où sait-on la défense en ce cas ? R. Ismaël la déduit (comme plus haut, pour la relation avec un mâle) par analogie des termes *fornicateur* employés dans deux versets différents (l'étendant au criminel passif), et de même R. Akiba déduit d'un même verset l'extension de la défense au criminel passif. Toutefois, la pénalité du retranchement applicable à ce dernier ne se trouve pas dite selon Ismaël (la déduction tirée plus haut, pour la relation avec un mâle, de l'analogie des mots *abomination* n'existe pas au présent cas) ; de plus, la peine de mort applicable à un tel homme par le tribunal ne se trouve dite, ni d'après R. Ismaël, ni d'après R. Akiba. Il faut donc recourir à l'interprétation du verset suivant (Exode, XXII, 20) : *Tout individu qui cohabite avec un animal doit être mis à mort, et celui qui sacrifie aux* (faux) *dieux sera voué à l'anathème* (le premier membre de phrase inutile, répétition de XVIII, 15, sera applicable au criminel passif, et comparaison sera faite avec le sacrificateur aux idoles) : comme l'idolâtre est passible de la peine de la lapidation et du retranchement, il en sera de même pour le criminel passif par rapport à l'animal [1]. Entre ces deux interprétations, il y a une différence pratique. Au cas où un homme a eu avec un mâle des relations contre nature, d'abord actives, puis passives (inivit et initus est), selon R. Ismaël, un tel individu est deux fois coupable (en raison des 2 versets auxquels se réfère ce Rabbin) ; d'après R. Akiba (qui tire la déduction d'un seul verset), il n'est qu'une fois coupable. Lorsqu'un homme s'est approché d'un animal, puis a subi un contact, il est deux fois coupable, soit d'après R. Akiba, soit d'après R. Ismaël [2]. En outre, celui qui a cohabité avec un mâle et avec un animal est deux fois coupable ; et celui qui a subi le contact d'un mâle et d'un animal est 2 fois coupable (d'après tous). Celui qui a cohabité avec deux mâles est deux fois coupable, comme ses complices le sont ; et s'il a subi le contact de deux mâles, il est deux fois coupable, comme ses complices le sont.

On a enseigné : pour la relation avec le mâle, on ne considère pas l'enfant (jusqu'à 3 ans) à l'égal d'un homme fait ; mais pour la relation avec l'animal,

1. Ceci indique l'application de la peine de mort par tribunal, selon tous deux, et la peine du retranchement, selon R. Ismaël. 2. Ils ont recours, tous deux, à 2 versets, pour déduire la pénalité du criminel passif.

l'enfant est aussi coupable qu'une grande personne. R. Eleazar en explique la raison : comme pour une relation interdite avec une fille, il y a crime lorsqu'elle atteint l'âge de trois ans et un jour, il en est de même pour le crime contre nature avec un animal. R. Aboun b. Ḥiya demanda à R. Zeira : d'où vient que R. Ismaël et R. Akiba diffèrent d'avis pour la relation contre nature avec un mâle ou un animal, tandis qu'ils sont d'accord pour tout autre commerce sexuel? C'est que, répondit R. Zeira, à tous les autres cas on applique l'expression *consanguin* (Lévit. XVIII, 6), non usitée pour les crimes contre nature. Mais, fut-il objecté, ce terme n'est pas applicable à la femme menstruée, et pourtant y a-t-il discussion à ce sujet ? (donc ce n'est pas une raison). R. Jérémie dit au nom de R. Abahou : de l'analogie des termes *s'approcher*, usités pour les relations illicites et pour la femme menstruée, on conclut qu'il semble qu'une même qualification (de consanguinité) se réfère à tous les cas. R. Ḥiya b. Ada demanda au nom de R. Ḥanina d'où sait-on la défense même de la relation avec une femme menstruée (avant de recourir à l'analogie des termes *s'approcher*) ? On la déduit, répond R. Yossé b. Aboun, de l'emploi ultérieur (superflu) des mots : *ne découvre pas* (ib. 19). L'interdit à la femme de provoquer l'animal à s'approcher d'elle est connu, de ce qu'il est dit (ib. 23) : *Une femme ne devra pas se tenir devant un animal pour qu'il s'accouple avec elle ; c'est une union abominable.* La pénalité du retranchement est exprimée dans ces mots (ib. 29) : *Si quelqu'un accomplit une de ces abominations, cette âme sera retranchée, etc.* De plus, le tribunal inflige alors la peine de mort, selon ces mots (ib. XX, 16) : *Et une femme qui s'approcherait d'un animal pour qu'il s'accouple avec elle, tu la tueras ainsi que l'animal ; ils doivent être mis à mort ; leur supplice est mérité ;* or, par analogie de ces mots avec la défense du même crime par l'homme, on conclut que la pénalité est celle de la lapidation. R. Aba b. Mamal objecta contre la Mischnâ (disant de lapider l'animal pour le mal dont il a été cause) : au cas où l'homme aurait commis un tel acte sans en avoir conscience, bien qu'il soit absous, l'animal sera-t-il lapidé ? De même, R. Simon objecta à l'inverse : celui qui sciemment cultive son champ le Sabbat sera lapidé, et pourtant l'animal n'est pas condamné? Il s'agit seulement (dans la Mischnâ) du mal causé par l'animal par suite d'un acte honteux, selon l'explication par R. Samuel b. R. Isaac [1] de ces mots (Osée, VIII, 4) : *De leur argent et de leur or ils ont fait des idoles, pour susciter le retranchement.* Ceci ressemble à la malédiction de celui qui dirait : que les ossements d'un tel soient en poussière pour avoir poussé son fils vers le mal (seulement avec conscience).

5. (10) Celui qui blasphème n'est condamné que s'il prononce le nom de Dieu. R. Josué b. Korḥah dit: Pendant la déposition des témoins (pendant la discussion qui la suit), on ne prononce pas le nom de Dieu, mais on le remplace par un qualificatif ou attribut divin ; par ex. les témoins disent

1. Rabba sur Genèse, ch. 28.

que l'accusé a blasphémé en disant : « que Yossé frappe (ou maudisse) Yossé. » Cependant, on ne peut pas condamner un homme sans un témoignage clair, qui établisse d'une façon certaine qu'il a prononcé réellement le nom de Dieu. Par conséquent, à la fin de la délibération (avant de prononcer la condamnation de l'accusé), on fait sortir tout le monde, pour ne pas faire prononcer un blasphème devant le public, et on demande au premier témoin de dire exactement ce qu'il a entendu, et il le dit pendant que les juges se tiennent debout, et ils font à leur vêtement la déchirure de deuil qui ne doit jamais être recousue (en entendant ce blasphème). Le 2e et le 3e témoins (s'il y en a trois) disent seulement, « j'ai enetndu exactement comme le premier témoin, » et ils n'ont pas besoin de répéter le blasphème.

Le blasphème est interdit, comme il est dit (Exode, XXII, 27) : *Ne maudis pas Elohim* (Dieu ou les juges) on sait qu'en un tel cas la peine du retranchement est applicable, car il est dit (Lévit. XXIV, 15) : *Si un homme quelconque maudit Elohim, il supportera son péché ;* de plus, le tribunal lui infligera la peine de mort, selon ces mots (ibid) : *et celui qui blasphème le nom de l'Éternel devra mourir.* Comment le sait-on d'après R. Ismaël, puisque d'après lui les versets précités, où il est question de malédiction, se réfèrent aux juges ? On le sait, selon lui, par raisonnement a fortiori : s'il est défendu de maudire des juges, à plus forte raison la défense existe à l'égard des attributs divins[1], et si pour un blasphème à l'égard des attributs divins on est passible du retranchement, on l'est à plus forte raison pour le même fait envers le nom du Dieu unique. Selon un enseignement, pour le blasphème à l'égard des attributs divins, on transgresse la défense négative, passible de la peine du retranchement ; pour le blasphème envers le nom unique, la pénalité sera la peine de mort (par voie humaine). Selon un autre enseignement, le blasphème des attributs n'est qu'une transgression de défense, et le blasphème du nom divin est passible de la peine de mort ou du retranchement. La première opinion se base sur ce qu'il est dit : 1° « tu ne maudiras pas Elohim ; » 2° « celui qui maudit porte le péché », par allusion à la peine du retranchement ; le blasphème du nom divin est passible de la peine de mort humaine, selon le verset (précité) : « il devra mourir. » La seconde opinion se base sur ce que le verset invoqué, « ne maudis pas *Elohim* », ne contient rien de plus, tandis que l'autre verset contient (en ses deux parties) la mention des deux pénalités.

R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : cet enseignement (de R. Josué b. Qorḥa dans la Mischnâ) prouve que l'enquête (avec prévention) pourra être instruite contre une personne, même s'il y a doute sur la véracité de l'acte incriminé. Voici un exemple : un tel, selon la rumeur publique, est accusé d'assassinat ; on le soumettra au jugement, jusqu'à ce qu'il ait fourni des té-

1. Voir Siffra, section *Emor*, ch. 19.

moins à décharge. Mais, objecta R. Yossé, est-ce à dire que l'on peut saisir un homme quelconque dans la rue et lui imposer la honte d'une accusation? Voici comment il faut l'entendre : Si selon la rumeur un assassinat a eu lieu et des témoins pourraient attester quel est l'assassin, on arrêtera et mettra en prison l'homme soupçonné, jusqu'à preuve du contraire.

Sur l'avis de la Mischnâ, que le témoin est tenu de répéter l'assertion délictueuse de l'accusé, est-ce à dire que l'on invite le témoin à redire un blasphème? Voici la formule de déclaration : « Par le nom divin que j'ai énoncé devant vous (en jurant comme témoin), il l'a blasphémé et il a maudit. » Les témoins ne sont pas tenus (comme les juges le sont) de déchirer leurs vêtements à cette énonciation ; car ils l'ont déjà dû faire en entendant la première fois énoncer le blasphème. De l'expression suivante : « les juges seront debout, etc. », dit R. Simon b. Lakisch, il résulte que les juges peuvent aussi recueillir les témoignages en étant debout. On peut encore déduire des termes de la Mischnâ six règles : 1. On adopte l'avis de R. Samuel b. Isaac de juger quelqu'un même en cas de doute ; 2. on admet l'avis de R. Simon b. Lakisch, la faculté pour les juges de recueillir debout les attestations ; 3. même à l'audition d'un blasphème par ouï-dire, les juges sont tenus de déchirer leurs vêtements ; 4. après qu'un premier témoin a énoncé l'attestation, il suffit au 2e et au 3e de le confirmer; 5. cette déchirure est une de celles qu'il n'est plus permis de recoudre ; 6. dès que l'on a eu connaissance directe que le nom divin a été blasphémé, il faut déchirer ses vêtements. R. Ḥiya dit que R. Yossa objecta contre la 3e règle la Mischnâ suivante [1] : « Le crieur le précède en disant qu'un tel fils d'un tel va au supplice pour tel crime ; tels et tels sont les témoins, toute personne qui peut invoquer un argument en faveur de l'accusé n'a qu'à le faire valoir » (en résulte-t-il qu'à l'audition du crime commis par le condamné, tous les assistants dussent déchirer leurs vêtements?) Non, c'est obligatoire après le premier récit (ou 2e audition), non au-delà. Quelle est la règle à l'audition d'un blasphème par un païen? D'après celui qui dit que Rabsaqeh (II Rois, XIX, 1) était un païen, la déchirure (accomplie aussi pour lui) est toujours obligatoire ; d'après celui qui est d'avis que c'était un juif, on n'y est pas tenu pour un païen. R. Oschia dit : pour un tel blasphème émis par n'importe qui, juif ou païen, il faut opérer la déchirure, car il est dit (Jérémie, XXXII, 27): *A moi l'Eternel, Dieu de toute chair, y a-t-il un objet merveilleux !* (Toutes les créatures sont égales devant lui). Est-ce encore obligatoire de nos jours? R. Yossa, R. Jérémie, au nom de R. Ḥiya b. Aba, R. Ḥiskia, R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan dit : depuis le trop grand nombre des blasphémateurs, on a cessé de déchirer les vêtements. Est-ce obligatoire maintenant pour le blasphème des qualificatifs? On peut le savoir par ceci : comme R. Simon b. Lakisch passait dans la rue (strata), un cuthéen le rencontra et blasphéma ; R. Simon fit la déchirure. Le cuthéen

1. Même traité, VI, 2 (t. X, p. 277). Cf. J, tr. *Nazir*, VI, 1. Voir Fischer, Talmudische Chrestomathie, pp. 170-2.

ayant repris, R. Simon dut recommencer à déchirer. Et les blasphèmes ayant continué, R. Simon fit descendre le cuthéen de son âne, et, le frappant sur le corps, lui dit : « fils de cuthéen, ta mère a-t-elle assez de vêtements à me four nir pour que je les déchire ? » Cela prouve que maintenant encore on déchire pour chaque blasphème [1].

6 (11). Celui qui rend un culte aux divinités païennes est condamné à mort, soit qu'il leur rende le culte ordinaire, soit qu'il tue un animal en leur honneur, soit qu'il leur offre l'encens ou la libation de vin, ou qu'il se prosterne devant elles, ou qu'il les adopte pour Dieu en disant : « Tu es mon Dieu. »

(12) Mais on n'est pas condamné à mort pour les avoir embrassées ou baisées, ou balayées, ou arrosées, ou baignées, ou ointes, ou habillées, ou chaussées, quoiqu'il soit défendu de le faire, en raison de la défense négative (Exode, XX, 5). Au même titre de défense négative il est défendu de jurer ou de faire un vœu au nom de ces divinités. Se prostituer à l'idole Baal-Péor (Belfegor) constitue son mode d'adoration, ainsi que de jeter une pierre à Markoles (Mercure).

La défense de se livrer à l'idolatrie est exprimée en ces termes (Exode, XX, 5) : *Tu ne les adoreras pas;* la peine du retranchement est applicable à ce crime, car il est dit (Nombres XV, 30) : *Il blasphème l'Eternel, il sera retranché, etc.* Mais puisqu'il y est question de blasphème, comment appliquer cette pénalité à l'idolâtrie ? Cela ne fait rien, car au fond c'est la même négation de la divinité ; c'est ainsi qu'il arrive de dire à son prochain [2] : tu as gratté toute la marmite, ou : tu n'as rien laissé (les 2 expressions sont équivalentes). Comme exemple, R. Simon b. Eleazar raconte que deux individus étaient assis devant une écuelle de bouillie ; l'un étendit la main, prit le contenu de l'écuelle jusqu'au fond et ne laissa plus rien. De même, ni le blasphémateur, ni l'idolâtre ne laissent par devers eux aucun précepte religieux à remplir. Enfin on sait que la peine de mort applicable en ce cas par le tribunal est celle de la lapidation, car il est dit (Deutéron. XVII, 5) : *Tu feras sortir l'homme ou la femme qui auront accompli un tel fait, tu les mèneras devant tes portes etc. ; vous les lapiderez à coups de pierres, et qu'ils meurent.*

Pour les idoles il est dit (Exode, XX, 5) : *tu ne les adoreras pas*, en règle générale ; *et tu ne te prosterneras pas devant eux*, ce qui est un fait spécial ; or, le prosternement faisait déjà partie de l'ensemble ; et si c'est énoncé à part, c'est dans le but d'étendre la règle, savoir : de même que le prosternement représente un acte isolé entraînant une culpabilité à part, il en sera de même pour chaque action condamnable séparément [3]. Bien que R. Simon b. Eleazar [4] ait dit : « Si quelqu'un a sacrifié, fait de l'encens, ou offert une li-

1. Cf. J., tr. *Moed Qaton*, III, 7 (t. VI, pp. 340-1). 2. Cf. Siffra, section Schelah, n° 112. 3. J., tr. Sabbat, VII, 2 (t. IV, p. 89). 4. Ci-après, § 13.

bation à une idole, le tout dans un même état d'ignorance, il n'est qu'une fois coupable », il reconnaît toutefois que celui qui d'une part a fait un acte d'adoration habituelle à l'idole et d'autre part un acte d'adoration conforme au culte divin, comme p. ex. de se prosterner, sera deux fois coupable, savoir pour chacun de ces actes. Cependant, lorsque R. Samuel dit au nom de R. Zeira (à R. Tanḥoum b. Judan) le motif pourquoi l'on est coupable d'idolâtrie même pour un acte d'adoration différent du culte divin, il allégua le verset (Lévit. XVII, 7) : *Ils ne devront plus offrir leurs sacrifices aux boucs,* n'en résulte-t-il pas la culpabilité même pour un acte d'adoration non usuelle ? Modifie un peu ta déduction, répondit l'interlocuteur [1], car ce verset est applicable aux saintetés (à la défense d'égorger les sacrifices hors du Temple).

R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan [2] : celui qui sacrifie à l'idole un agneau défectueux (contrairement à l'usage du culte divin) est coupable. Pourquoi ? C'est conforme à ce qu'à dit R. Ila de déduire une telle extension de ces mots (Deutéron., XII, 4) : *Vous n'agirez pas ainsi envers l'Eternel votre Dieu*, c.-à-d. tout ce qui sert au culte de votre Dieu (fût-ce un animal défectueux, impropre aux sacrifices) ne pourra pas être offert à l'idole. R. Aboun b. Ḥiya objecta ceci devant R. Zeira : L'expression *tu ne les adoreras pas* (Exode, XX, 5) est une règle générale ; la suivante, *tu ne te prosterneras pas devant eux*, est une règle spéciale ; on devrait dire que la règle générale comprend seulement ce qui est contenu dans le détail spécial, savoir seulement la défense de se prosterner devant l'idole, non d'accomplir les autres actes d'adoration. De même, R. Aboun b. Caḥana objecta devant R. Ila que l'expression « Vous n'agirez pas ainsi » (Deutéron., ibid.) est une règle générale (comprenant tous les actes de fait et d'adoration) ; l'expression *celui qui sacrifie aux faux dieux sera voué à l'anathème* (Exode, XXII, 20) est un détail spécial, puis l'expression *sauf à Dieu seul* est de nouveau une règle générale ; on devrait donc dire que l'on comprend dans la généralité les détails semblables au fait spécial, en englobant par extension la culpabilité de celui qui embrasse ou baise l'idole (faits bien distincts du culte divin). Pourquoi donc est-il question de la génuflexion ? N'est-ce pas pour indiquer que ce fait même est un acte de culte (sans être une œuvre manuelle) ? De même, baiser ou embrasser l'idole n'est pas un acte manuel de culte (et, par conséquent, n'entrent pas dans la règle des interdits).

D'où sait-on que le fait seul d'avoir dit à l'idole « tu es mon dieu » constitue une idolâtrie ? On le sait, dit R. Aboun au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), de ce qu'il est dit (ibid. XXXII, 8) : *Ils se prosternèrent devant lui* (*le veau d'or*), *lui sacrifièrent et lui dirent : Voilà tes dieux, ô Israël* (il en résulte que le dire est mis en parallèle avec le sacrifice). Au contraire, fut-il objecté, ne devrait-on pas conclure de là que, pour être coupable du crime d'idolâtrie, il faut avoir sacrifié à l'idole, encensé et dit ? Non, répondit R. Yossé, car au verset précité on expose seulement tous les

1. B., tr. *Zebaḥim*, f. 106. 2. Cf. B., tr. Aboda Zara, f. 51.

détails afin de faire ressortir davantage la conduite honteuse des enfants d'Israël ; *ils se prosternèrent*, non devant l'Être suprême ; *ils lui sacrifièrent*, non à Dieu : *ils lui dirent*, non au Très-Haut. Mais alors, comment invoquer ce verset à l'appui de la défense de s'adresser à l'idole par parole? On le sait par analogie entre le terme *dire* employé ici, et le même mot usité pour l'incitation à l'idolâtrie (Deutéron. XIII, 7) : comme en ce dernier cas la parole équivaut à l'acte, de même en général le fait de *dire* à l'idole qu'on la reconnaît comme telle constitue un acte défendu.

En réponse à l'objection faite plus haut par R. Aboun b. Ḥiya, que la génuflexion n'étant qu'un détail par rapport à la généralité de la défense de l'idolâtrie, elle ne devra pas constituer un acte défendu, R. Zeira répondit par ce verset (ibid,, XVII, 3) : *Il va et adore des dieux étrangers devant lesquels il s'agenouille, ou devant le soleil, ou devant la lune ;* or, l'énoncé de ces deux derniers détails prouve qu'au lieu de procéder par règle générale, suivie d'un détail spécial, on a recours à des extensions de principe (et, par toutes sortes d'actions du culte aux faux dieux, on se rend coupable d'idolâtrie). Mais, objecta R. Aba b. Zimna devant R. Zeira, puisqu'il est écrit (Lévit. XI, 9, 10) : *Vous pourrez manger... ce qui a des nageoires et des écailles*; *et ce qui n'a pas de nageoires et des écailles* ne pourra pas être mangé, il en résulte que l'on se trouve d'abord en présence d'une règle générale (exprimée par le terme *eau*), puis devant un détail spécial (le terme *canaux*, etc.), enfin l'expression générale revient ; or, cette succession de règles diverses aboutit à l'exclusion des êtres rampants qui se trouveraient dans des récipients d'eau (et à les autoriser, fussent-ils sans nageoires, ni écailles), tandis que d'après ton avis de ne pas tenir compte du détail spécial à la suite de la généralité, il faut admettre seulement des extensions (de façon à maintenir l'interdit même de ces rampants?) En effet, répondit R. Yoḥanan b. Marieh, dans le verset précité au sujet de l'idolâtrie, on ne tient pas compte de la succession des détails, et l'on a recours aux extensions en raison de la conjonction *et* de l'expression *et* (ou) *devant le soleil*. Mais, dit R. Yoḥanan b. Marieh, est-ce à dire que chaque conjonction *et* pourra être retranchée? (Dès que cette conjonction a un but d'extension dans le texte de l'idolâtrie, pourquoi ne l'aurait-elle pas dans la défense relative aux poissons?) C'est que, répond R. Samuel b. Abdima, l'extension n'est pas admissible dans le second verset, en raison de la répétition du détail spécial ; sans cette particularité, on aurait dit que tout poisson n'ayant pas de nageoires et d'écailles qui vit dans les eaux (ordinaires) est interdit, mais que ceux qui vivent dans les réservoirs et les viviers sont permis (malgré ce défaut) ; c'est pourquoi le texte répète : *et tout ce qui est dans l'eau, etc.*, sera interdit par extension ; mais comme, de plus, le texte répète l'expression « dans les canaux ou puits », cette spécialité sert à exclure de l'interdit les poissons qui vivent dans ces récipients. Selon R. Samuel b. Naḥmeni au nom de R. Oschia, le fait de dire à une idole « tu es mon dieu » est l'objet

d'un litige entre Rabbi et les autres docteurs (à savoir si c'est un crime ou non). Celui qui s'est prosterné devant elle, dit R. Yoḥanan, est coupable d'après l'aveu de tous, pour le fait d'avoir plié le dos. Quelle différence y a-t-il entre cet acte et celui de remuer les lèvres (pour parler à l'idole ?) R. Yoḥanan répond que cette analogie même est en discussion [1] ; d'après R. Simon b. Lakisch, même le fait de la génuflexion est contesté comme acte entraînant la culpabilité. En effet, dit R. Zeira, un verset confirme ce dernier avis, en disant (Nombres, XV, 16) : *Vous aurez une seule loi pour l'acte commis par méprise ;* un acte donc entraîne la pénalité, tandis que le texte n'est pas formel pour la parole de blasphème, ou pour la génuflexion.

7 (15). Celui qui livre un de ses descendants à Molokh n'est coupable que s'il lui remet son enfant et le fait passer par le feu. Si l'enfant a été livré à Molokh sans passer par le feu, ou s'il a passé par le feu sans avoir été livré à Molokh, le père n'est pas coupable : il faut les 2 actes réunis. Un conjurateur de morts est le Python ; celui qui fait parler le mort de sa tombe, ou nécromancien (Lévit. XIX. 31), le fait par opération magique parler de la bouche ; ils sont passibles de la peine capitale par lapidation, et celui qui consulte les morts transgresse une défense (ibid.).

La défense de livrer un de ses descendants à Molokh est spécifiée en ces termes (Lévitique, XVIII, 21) : *Tu ne donneras pas de ta postérité pour la faire passer à Molokh ;* on sait qu'un tel criminel sera puni du retranchement, comme il est dit (ibid. XX, 3) : *car il a livré de sa postérité à Molokh, il sera retranché, etc.* ; enfin, il subira la peine capitale imposée en ce cas par le tribunal, d'après ce qui est dit (ibid. 2) : *Tout homme des enfants d'Israël ou un étranger habitant parmi les Israélites, qui aura livré de sa postérité à Molokh devra être mis à mort ; les gens du peuple le lapideront à coups de pierres.* Par l'expression « tu ne livreras pas de ta postérité » on aurait pu croire [2] que le fait seul de livrer un enfant, sans le faire passer à Molokh, est un acte criminel ; c'est pourquoi le texte ajoute ensuite : « pour la faire passer », et lors même que l'enfant a été livré, puis fait passer, sans que ce soit à Molokh, on n'est pas coupable en raison du dernier terme « à Molokh » ; on est seulement coupable en le livrant à cette idole, non à une autre. De plus, même en ayant livré et fait passer l'enfant à Molokh, on devient seulement coupable si le passage a été effectué par *le feu*, comme il est dit (Deutéron. XVIII, 10) : *Que l'on ne trouve pas au milieu de toi quelqu'un faisant passer son fils ou sa fille dans le feu ;* or, par analogie entre le terme passer, employé ici et dans le verset précité, on déduit qu'il s'agit dans l'un et l'autre texte d'un passage par le feu. En somme, il résulte de ces

1. D'après l'un, les deux actes sont analogues et ont la même gravité criminelle; d'après l'autre, ils diffèrent entre eux. 2. Torath Cohanim, section *Kedoschim*, ch. 10.

diverses déductions que l'on est seulement coupable après avoir livré un enfant et l'avoir fait passer par le feu à Molokh.

R. Nassa dit au nom de R. Éléazar : le père n'est jamais coupable que s'il livre son enfant aux prêtres idolâtres, puis le prend officiellement de leurs mains et le fait passer. Quel est le mode de passage usuel à Molokh? On a enseigné [1] que cela consiste à attirer l'enfant et à le faire passer d'un côté à l'autre; lorsqu'au contraire on l'a fait passer à pied, on n'est pas coupable, et on ne l'est pas non plus pour avoir fait passer un membre de la famille autre que l'enfant, tel que son père, sa mère, son frère, sa sœur ; de même on est absous pour se faire passer soi-même, mais selon R. Éléazar b. R. Simon, ce dernier fait est un acte criminel. La culpabilité est la même tant pour Molokh que pour une autre idole ; selon R. Éléazar b. R. Simon, un tel acte n'est criminel qu'à l'égard de Molokh, pour lequel la culpabilité n'existe qu'à l'égard des enfants. R. Yoḥanan justifie l'avis de R. Éléazar b. R. Simon (de condamner celui qui se fait passer lui-même au feu), en raison de ce qu'il est dit : « que l'on ne trouve pas au milieu *de toi* » ; c'est-à-dire que ton corps ne se trouve pas passer.

De ce qu'il est dit (ibid. 11) : *je le retrancherai du milieu de son peuple* (d'une façon superflue), on l'applique à d'autres idolâtries (d'étendre le crime d'idolâtrie même aux actes non usuels aux cultes étrangers), entraînant la pénalité du retranchement. En un tel cas (contraire à l'usage), le tribunal applique la peine de mort, en raison des termes (superflus) : « il a livré de sa postérité à Molokh ; il devra mourir. » Or, pour avoir passé soi-même, on est absous, parce qu'en ce cas on passe forcément ; c'est donc que le mode habituel de procédé du Molokh est d'attirer l'enfant et le faire passer par le feu d'un côté à l'autre : en ce cas on est coupable. Comment donc R. Éléazar b. R. Simon (qui paraît admettre le peu de gravité du passage vers Molokh) dit-il qu'un tel passant sera condamné ? Il y a un cas possible de culpabilité, c'est celui d'un homme qui passe en sautant (au lieu de marcher; cet acte est passible de la pénalité). R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : pourquoi ne pas dire que le fait de livrer un enfant sans le faire passer dépend du sujet en litige entre Ḥiskia et R. Yoḥanan? Or, ils discutent sur le point de savoir si l'homme donnant à autrui l'ordre d'égorger un animal qui ne lui appartient pas est aussi coupable que celui qui égorge lui-même, comparant cet acte à celui d'une vente, faite aussi par autrui : Ḥiskia le déclare coupable, admettant la comparaison [2] ; R. Yoḥanan n'admet pas la comparaison et absout un tel homme (donc, par analogie, selon le préopinant, le père qui a livré son enfant, même le faisant passer au feu par un autre, est coupable ; selon R. Yoḥanan, il ne le serait pas).

R. Aba ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan [3] : on peut voir dans les termes de la Bible à ce sujet que tout objet proclamé roi (adoré), fût-ce un éclat de bois, ou un caillou, sera tenu pour une idole, avec ses conséquences

1. Tossefta, ch. X. 2. V. ci-après, tr. *Schebouôth*, VIII, 8 fin (f. 38d). 3. Siffri, section *Eqeb*.

(mais le passage seul par l'idole de Molokh entraîne la peine de mort). Quant à l'expression (précitée), « Je le retrancherai du milieu de mon peuple, » elle a pour but d'étendre cette pénalité au même acte accompli par d'autres idoles. En effet, dit R. Nassa au nom de R. Éléazar (à l'opposé de R. Yoḥanan), l'interdit s'étend à toutes sortes d'idoles, que l'on fasse passer des fils ou des filles. Ainsi, l'on a enseigné : qu'il s'agisse de Molokh ou d'une autre idole quelconque, soit que l'on ait adoré l'idole par le sacrifice d'un fils ou d'une fille, soit qu'on l'adore en lui sacrifiant son père, ou sa mère, on est coupable. Toutefois, dit R. Zeira, ce dernier acte entraîne la culpabilité, si ce n'est pas l'usage d'adorer ainsi l'idole (de faire passer devant elle dans le feu [1]) ; mais lorsque c'est l'usage de l'adorer ainsi, on n'est pas coupable pour le fait d'avoir fait passer un parent dans le feu pour elle. Selon R. Ila, lors même qu'il est d'usage d'adorer ainsi l'idole (autre que Molokh), on est coupable si, pour elle, on a fait passer un parent au feu [2], et même deux fois (d'abord parce qu'un tel acte sert à l'adorer, ensuite parce que cela ressemble à l'adoration du Molokh). A l'appui de l'opinion de R. Ila, on peut citer l'enseignement suivant : Selon R. Simon, le Molokh rentre dans la généralité des cas d'idolâtrie, et pourtant le texte biblique l'énonce à part pour indiquer que ce cas comporte un allègement spécial, à savoir que l'on est seulement coupable en livrant un enfant. R. Tanḥoum b. Jérémie dit [3] : l'avis émis plus haut par R. Éléazar b. R. Simon (de déclarer coupable l'acte de livrer un enfant, seulement à l'égard de Molokh) est conforme à l'avis de son père R. Simon exprimé ici : De même qu'au dire de ce dernier Molokh fait partie de la généralité des idoles, et la Bible l'énonce à part pour indiquer que ce cas comporte un allègement spécial, à savoir que l'on est seulement coupable si on lui livre un enfant; de même R. Éléazar est d'avis que pour Molokh seul le texte insiste sur la gravité de livrer des enfants, mais pour d'autres idoles, on est également coupable en livrant d'autres personnes. — [4].

R. Pinḥas dit devant R. Yossa au nom de R. Ḥisda [5] : si c'est l'usage d'adorer spécialement une idole en ce qu'un père fait passer devant elle au feu ses enfants, et au lieu de cela il lui sacrifie un de ses parents, il est deux fois coupable (1° pour l'acte d'idolâtrie, 2° à titre d'assimilation avec Molokh). R. Zeira se réjouit, supposant entendre ainsi confirmer l'avis (précité) de R. Ila, son maître, d'accord avec l'avis de R. Éléazar b. R Simon (que, pour la livraison des enfants, on est seulement coupable au titre d'adorateur de Molokh). Qu'as-tu, lui dit R. Pinḥas ? L'opinion que j'ai transmise au nom de R. Ḥisda se réfère à celle des autres docteurs (établissant la culpabilité, et même double, pour toute idole autre que le Molokh, devant laquelle on ferait passer un enfant par le feu). Pour cela, répliqua R. Zeira, ton avis était inutile (il va de soi).

1. Pour le Molokh seul, la Bible réserve spécialement l'interdit aux enfants sans l'étendre aux parents. 2. Même remarque. 3. Ci-dessus, § 8 (12).
4. Suit un passage reproduit textuellement du § 9, à propos du même R. Éléazar.
5. Siffri, section *Reéh*, ch. 81.

Il est défendu de se livrer à la nécromancie [1], comme il est dit (Lévitique, XIX, 31) : *Ne vous tournez pas vers les nécromanciens*. A un tel crime se rattache la peine du retranchement, car il est dit (ibid. XX, 6) : *la personne qui se tournera vers les nécromanciens, ou vers les devins, sera retranchée etc.* De plus, en ce cas, le tribunal applique la peine de mort, comme il est dit (ibid. 17) : *Si parmi eux il y a un homme ou une femme qui soit nécromancien ou devin, ils devront être mis à mort*. Pourquoi, comme on énumère ici à part le devin, n'est-il pas compté parmi les criminels passibles du retranchement (et seulement le nécromancien) ? C'est que, répond R. Hiskia au nom de R. Simon b. Lakisch, les deux crimes sont formulés dans une seule défense : « Ne vous tournez pas, etc. » Selon R. Yossa au nom de R. Simon b. Lakisch, cette conjonction a lieu parce que la défense relative au devin semble provenir d'un précepte affirmatif [2]. S'il en était ainsi, dit R. Zeira devant R. Yossa, nul autre que toi n'aurait-il lieu d'énumérer le cas du devin parmi les criminels passibles du retranchement ? (Si la défense négative placée en tête du verset se réfère indifféremment au premier sujet énoncé, ne devrais-tu pas ajouter l'autre sujet?) Voici la raison, répondit R. Zeira : l'ordre suivi par le texte biblique a été adopté par la Mischnâ, et comme l'un des textes cités (ibid. 17) établit une distinction entre le nécromancien et le devin, la Mischnâ admet les 2 cas passibles de la peine de mort (distinction non admise pour le cas entraînant le retranchement). — Le אוב (nécromancien) est le python (πύθων), celui qui parle du creux de l'épaule [3], le ידעני (devin) est celui qui parle de la bouche. Tous deux sont passibles de la peine de la lapidation, et celui qui se laisse interroger par eux contrevient à la défense exprimée par les mots (Deutéron. XVIII, 11) : *Ni quelqu'un consultant les morts*. Ces derniers mots, selon un enseignement, visent celui qui interroge à l'aide d'un crâne de mort (par sorcellerie) ; d'après un autre enseignement, le magicien ranime le mort en opérant par sorcellerie. Quelle différence y a-t-il entre ces deux procédés ? Par le premier, le mort se présente régulièrement, fût-ce un samedi, et l'homme le plus simple peut évoquer même un roi ; par le second procédé, le mort se présente irrégulièrement, non le samedi, et un simple individu ne saurait évoquer un roi. R. Houna dit qu'un verset confirme l'opinion première, disant que la nécromancie consiste à évoquer le mort par sorcellerie, comme il est dit (I Samuel, XXVIII, 8) : *Découvre-moi, je te prie, l'avenir par l'esprit de la magie* אוב, *et fais-moi montrer celui que je te dirai*. Que faut-il conclure de cette insistance mise dans la demande ? C'est que, dit R. Mena, la magicienne avait un grand nombre de paroles magiques à sa connaissance pour ses évocations (et Saul désirait qu'elle eût recours au premier procédé). D'où sait-on qu'elle eut recours à la nécromancie ? De ce qu'il est dit (Isaïe,

1. Torath Cohanim, section *Qedoschim*, ch. IX. 2. La défense paraît ne se rapporter qu'à la nécromancie, et le sujet suivant n'est qu'un dérivé du premier ; V. Siffra, section *Qedoschim*, VII, 10. 3. Selon Raschi, c'est celui qui place sous l'aisselle un mort et en tire des sons.

XXIX, 4) : *Ta voix s'élèvera de la terre comme celle d'un nécromancien* (preuve qu'une telle voix sort du sol). A l'appui de l'avis de R. Yossa (concernant l'omission du devin parmi les criminels passibles du retranchement), on peut invoquer l'avis suivant des autres docteurs : selon R. Ila au nom de R. Yossa, la Mischnâ réunit tous les cas dont l'accomplissement (la mise en œuvre) est passible du retranchement ; or, ajoutent les docteurs, un acte est accompli par les nécromanciens, qui au moment d'opérer brûlent de l'encens [1] pour les démons (tandis que le devin ne le fait pas et parle seulement).

11 (14). Celui qui profane le Sabbat par un acte pour lequel on est passible de la peine de retranchement en cas de fait volontaire, ou du sacrifice d'expiation en cas de fait involontaire, celui qui maudit son père et sa mère, est coupable s'il les maudit par un nom de la Divinité ; si c'est par un attribut divin, la culpabilité est la même, selon R. Meir ; mais les autres sages déclarent un tel homme acquitté.

9 (15). Celui qui cohabite avec une jeune fille fiancée est seulement coupable si elle est adolescente, vierge, fiancée, chez son père ; si 2 hommes cohabitent tour à tour avec elle, le premier sera lapidé et le second étranglé [2].

Le « profanateur » est avisé de la défense, parcequ'il est dit (Exode, XX, 10) : *Tu ne feras aucun travail, etc.* Ce délit est passible de la peine du retranchement, selon ces mots (ibid. XXXI, 14) : *Toute personne qui fera un travail en ce jour sera retranchée.* De plus, en ce cas, le tribunal applique la peine de mort, en raison des mots : *Ceux qui le profanent* (le Sabbat) *seront mis à mort.* En raison du grand nombre de délits sabbatiques passibles du retranchement, pourquoi ne pas augmenter l'énumération, limitée à 36, des cas de retranchement ? La pluralité des délits sabbatiques, répond R. Yossé b. Aboun, a seulement lieu si quelqu'un enfreignant à volonté le repos du sabbat, ignore que chaque travail en particulier est interdit (en ce cas, on est plusieurs fois coupable pour actes accomplis par mégarde, entraînant des sacrifices expiatoires) ; mais à l'inverse, si l'on a conscience des travaux accomplis, tout en ignorant la solennité du jour, on n'est certes qu'une fois coupable (voilà pourquoi le sabbat compte pour un seul cas passible de retranchement). La défense de maudire ses parents est indiquée par ce texte (Lévitique, XIX, 3) : *Que chacun de vous respecte son père et sa mère.* La pénalité du retranchement en ce cas et l'application de la peine de mort par le tribunal sont indiqués en ces termes (Exode, XXI, 17) : *Celui qui maudit son père ou sa mère sera mis à mort ;* et d'autre part il est dit (Lévit. XVIII, 29) : *Celui qui accomplit l'une de toutes ces abominations sera retranché, etc.* — [3].

1. Cf. B., tr. Krithoth, f. 3b. 2. La pénalité du second est telle, parce qu'alors la fille n'était plus vierge. V. tr. Qiddouschin, I, 1 (t. IX, p. 194). 3. Suit un passage jusqu'à la fin du §, traduit au tr. *Kethouboth*, III, 9 (t. VIII, p. 44).

12 (16) Le séducteur est un particulier qui dit qu'il y a une divinité dans tel endroit, qui mange, boit, fait tel bien ou tel mal, il sera condamné à mort. Il y a une différence entre le séducteur et les autres coupables; ceux-ci doivent être avertis par les témoins, lesquels ne se cachent pas pour assister au crime à l'insu du coupable; le séducteur fait exception, on lui apposte des témoins en cachette sans l'avertir. Voici comment on se conduit envers le séducteur : s'il s'adresse à deux personnes pour les séduire, ces 2 personnes témoins l'amènent au tribunal (qui jugera) et le lapideront.

(17) S'il s'adresse à une seule personne, comme elle ne peut pas le faire condamner seule, cette personne lui dira : « Je connais d'autres individus qui voudront te suivre; il faut que tu leur parles. » Si le séducteur est assez adroit pour ne pas vouloir s'exposer à parler à plusieurs individus, la personne en question cherchera à l'amener dans un endroit où les témoins se tiennent en cachette. Alors la personne dira au séducteur : « Répète-moi ce que tu m'as dit déjà à propos de la Divinité. » Si celui-ci le répète, la personne en question cherchera d'abord à l'en détourner, en lui disant : « Comment veux-tu que nous abandonnions notre Dieu qui est au ciel, pour suivre des divinités qui ne sont que bois et pierres? » Si le séducteur se repent et change d'avis, on le laisse libre. Mais s'il insiste en disant qu'il faut absolument adopter cette divinité, les témoins qui se trouvent en cachette et qui entendent ses paroles l'amèneront au tribunal (qui jugera), puis le lapideront.

(18) Le séducteur dit : « je servirai l'idole, ou : j'irai l'adorer, » : ou allons l'adorer ; ou : je lui sacrifierai ; ou : j'irai lui sacrifier ; ou : allons lui sacrifier ; ou : je l'encenserai ; ou : j'irai l'encenser ; ou : allons l'encenser ; ou : je lui ferai des libations; ou : j'irai lui faire libation ; ou : allons lui faire libation; ou : je m'y prosternerai ; ou : je vais me prosterner ; ou : allons-nous prosterner. Détourner une ville entière consiste à dire : allons et adorons les idoles [1].

(19) Le magicien est coupable s'il accomplit un acte magique, mais non s'il en fait seulement le simulacre pour tromper la vue. R. Akiba dit au nom de R. Josué : il peut arriver que 2 personnes cueillent des courges par magie [2], et pourtant l'une d'elles pourra être dispensée et l'autre sera coupable. C'est que le véritable auteur de l'acte sera coupable, et celui qui aura seulement trompé les yeux ne sera pas coupable.

Quoiqu'il soit dit (Exode, XXII, 17) : *tu ne laisseras pas vivre de sorcière*, la défense est aussi bien applicable à l'homme qu'à la femme ; seulement, la

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Yebhamoth, XVI, 6 (t. VII, p. 218).
2. C'est agir.

Loi connaissant et nous enseignant les habitudes établit la règle en parlant des femmes, chez lesquelles la sorcellerie est plus fréquente que chez les hommes. R. Éléazar dit : la peine de mort appliquée en ce cas est celle de la lapidation ; il a pour motif l'analogie entre le verset précité et cet autre (ibid. XIX, 13) : *ni animal ni homme ne vivra là ;* or, comme dans ce dernier verset la pénalité prévue est celle de la lapidation, la même sera applicable au crime de sorcellerie. Les autres docteurs n'adoptent pas l'avis de R. Éléazar, se basant sur l'analogie entre la défense « de laisser *vivre* une sorcière, » et cet autre verset (Deutéron. XX, 16) : *tu ne laisseras vivre aucune âme, etc;* or, comme on sait (par Josué, XI, 14) qu'en ce dernier cas la peine de mort a été appliquée en passant les hommes au fil de l'épée, de même le crime de sorcellerie sera puni par la décapitation. Je préfère, dit R. Akiba, avoir recours à cette seconde analogie, dont les termes sont formellement comparables à la première. Quant à R. Juda, il invoque la raison suivante, tirée de la juxtaposition des versets : après le verset qui défend de « laisser vivre une sorcière, » il est dit (Exode, XXII, 18) : *Celui qui cohabite avec un animal sera mis à mort ;* on en conclut que, comme l'animal sera mis à mort par la lapidation, le sorcier le sera aussi.

Un jour, R. Éléazar, R. Josué et R. Akiba se rendirent aux bains publics (δημοσίαι) de Tibériade ; ils aperçurent un *Min* (magicien), qui, ayant énoncé une parole magique les retint prisonniers sous la voûte du bain. Vois, dit R. Éléazar à R. Josué, ce qui te reste à faire (pour nous tirer de là). Celui-ci, à la sortie du magicien, prononça à son tour des paroles, en sorte que la porte de sortie retint le magicien. Chaque entrant le frappait d'un coup (au cœur), et chaque sortant le frappait au dos. Le magicien les pria de délier le lien qui le retenait. Délie d'abord, lui dirent-ils, ce que tu as fait à notre égard, et nous ferons de même. Puis, ils se délièrent réciproquement. Lorsqu'ils sortirent, R. Josué dit au magicien : si c'est là tout ce que tu sais faire, tu le tiens de nous. Allons à la mer, répliqua-t-il, et vous verrez. Arrivé-là, le magicien prononça une formule, et la mer se fendit. N'est-ce pas ainsi, dit-il, qu'agit votre maître Moïse à la mer rouge? Oui, dirent les rabbins ; mais tu reconnais bien que Moïse passa au travers. Certes, répondit le magicien, et il s'engagea sur le fond de la mer. Aussitôt R. Josué ordonna à l'ange préposé aux flots d'engloutir l'hérétique, ce qui fut réalisé.

Un jour les mêmes se rendirent à Rome, et s'arrêtèrent dans une localité où ils virent des enfants s'amuser à entasser du sable, en disant : c'est ainsi que l'on agit en Palestine, en assignant telle partie à l'oblation sacerdotale et telle autre à la dîme pour les Lévites. Il paraît, dirent les Rabbins, qu'il y a ici des Juifs. Arrivés dans une localité, ils reçurent l'hospitalité d'un des habitants. Lorsqu'ils s'assirent à table pour le repas, ils remarquèrent que chaque plat servi était au préalable transporté dans une petite salle, κοίτων ; éprouvant la crainte de manger des parties de sacrifice, offerts aux idoles (ou servant à de la magie), ils dirent au maître : dans quel but fais-tu d'abord

transporter dans une petite salle distincte chaque mets que tu nous sers ? J'agis ainsi, répondit-il, par respect pour mon vieux père, qui a fait vœu de ne jamais sortir de sa chambre, jusqu'à ce qu'il ait vu des savants d'Israël. Va donc auprès de lui, répliquèrent-ils, et prie-le de venir chez les savants qui sont ici. Le vieillard se présenta. Qu'as-tu, lui dirent-ils ? Je demande aux sages, répondit-il, de prier Dieu en faveur de mon fils qui n'a pas d'enfant. R. Éléazar s'adressant alors à son compagnon Josué lui dit : Vois, Josué b. Ḥanania, ce que tu dois faire. Il dit aux assistants de lui apporter de la semence de lin. Lorsqu'elle lui fut apportée, on le vit la semer sur la table (tabula), puis la répandre, la laisser se développer, enfin l'arracher, jusqu'à ce qu'il tira de là une femme par les cheveux (laquelle, par ses sortilèges, avait suscité la stérilité de la maîtresse de maison). Défais le lien que tu as noué, lui dit le rabbi. Elle s'y refusa. Si tu n'obéis pas, dit-il, je te dénonce. Je n'ai pas le pouvoir de délier, dit-elle, car le nœud de ce sortilège gît au fond de la mer. R. Josué ordonna alors à l'ange de la mer de rejeter le lien : ce qui arriva. Après que le sort fut conjuré, des rabbins prièrent en faveur du maître, qui eut le bonheur d'avoir un fils appelé R. Juda b. Bethera. Ils dirent alors : si nous ne sommes arrivés là que pour susciter la naissance de ce juste, cela nous suffit. — R. Josué b. Ḥanania dit[1] : je puis prendre des courges et des melons [2], et en faire des boucs ou des cerfs, qui à leur tour se reproduiront. R. Yanaï dit : je marchais dans une rue (strata) de Sephoris, et je vis quelqu'un prendre une pierre et la jeter en l'air ; cet objet retombé à terre était devenu un veau. Mais, R. Éléazar n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossé b. Zimra [3], si tous les habitants de la terre se réunissaient, ils ne pourraient pas créer une mouche et lui donner un souffle de vie ? On peut donc affirmer que le magicien n'a rien fait de tel ; mais il a dû appeler son domestique, qui a volé pour lui un veau du troupeau, et l'a substitué à la pierre tombée. R. Ḥinéna b. R. Ḥanania dit s'être promené sur le rivage de Sephoris et avoir vu quelqu'un jeter un crâne en l'air, qui retombé fut métamorphosé en veau. Il vint raconter le fait à son père, qui dit : en manger est un fait coupable ; sinon, c'est un fait équivalent à celui de fermer l'œil [4]. R. Josué b. Ḥanania dit que R. Éliézer pouvait citer jusqu'à 300 *halakhoth*[5] à l'occasion du commandement relatif à la sorcière, et de toutes je n'en ai retenu que deux : De deux personnes qui cueillent des courges, l'une est coupable, non l'autre ; la première seule fait un acte, la seconde est celle qui ferme seulement les yeux. R. Drossa dit qu'il y a 900 enseignements à ce sujet, savoir 300 cas coupables, 300 cas sans pénalité, et 300 cas de culpabilité en principe, sans entraîner en fait une pénalité (comme de fermer les yeux).

1. Voir la biographie de ce rabbin dans le supplément au Maguid, an VIII, col. 42. 2. « Zucche e peponi », traduit Lattes dans ses *Giunte al lessico Talmudico*. 3. Voir Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 39. 4. Fait de magie blâmable, mais non condamnable. 5. M. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 223, ajoute : « 300 est souvent un chiffre indéfini chez les docteurs. »

CHAPITRE VIII

1. L'enfant pervers et rebelle (qui est puni d'après la Bible, Deutéronome, XXI, 18-21), doit-être majeur, et d'autre part il ne doit pas être un homme fait et complétement développé physiquement[1]; les sages s'expriment en termes décents à cet égard. Car il est écrit (ibid.) : *Si un homme a un fils*, non une fille, ni un homme (adulte). Le mineur échappe à toute pénalité, étant dispensé d'accomplir les préceptes religieux.

R. Zeira, R. Abahou, R. Yossé b. Ḥanina au nom de R. Simon b. Lakisch, expliquent le verset (Exode, XXI, 14): *Si un homme prémédite contre son prochain de le tuer par ruse ;* or, le mâle est un « homme », à partir du moment où il *cuit* [2] ; et à partir de quand peut-il cuire (engendrer)? Depuis le jour où le pubis s'élargit, par analogie avec la marmite sur le feu ; dès que le contenu cuit, le récipient se noircit à l'extérieur (productis pilis). R. Zeira dit que R. Schila b. Abina a enseigné [3] : des termes *si un homme a un fils*, etc. (Deutéron. XXI, 18), on conclut qu'un tel fils ne devra pas être déjà capable d'être père ; or, dès qu'il est apte à cohabiter avec une femme et d'engendrer, c'est comme s'il était père, et non fils, à l'opposé des termes bibliques : *fils*, non père. C'est conforme à la règle énoncée par R. Yossa au nom de R. Schabtaï : la limite de temps pendant laquelle un fils pourra être pervers et rebelle est seulement de six mois[4]. R. Yossa dit: toutes les règles énoncées à ce sujet semblent le contraire de la logique (l'inverse est plutôt vraisemblable) ; et ce qui le prouve, c'est qu'une fille ayant ce défaut (cas peu fréquent) devrait être plutôt condamnable qu'un fils, et pourtant elle est absoute. De même, il paraît plus juste de condamner un adulte pervers qu'un enfant, tandis qu'en réalité la loi absout l'homme fait, et condamne pour ce défaut un adolescent plus jeune. Ou encore, il semble que l'on est plus coupable de voler des étrangers que de voler ses parents, et pourtant la Loi est plus sévère pour ce dernier crime que pour le premier. Cela prouve donc que les diverses règles de la Bible à ce sujet ressemblent à des ordonnances royales (qu'il faut suivre sans explication).

2. Ce fils est coupable de gourmandise et d'ivrognerie lorsqu'il mange un τριτημόριον [5] de viande et boit un demi log de vin d'Italie (très fort) ;

1. Littéralement : Ex quo 2 pilos produxerit usque dum barba inferiori vestitus fuerit, non autem superiori. 2. Jeu de mots sur le sens du terme ויזד qui signifie ici : *il prémédite*, et ailleurs (Genèse, XXV, 29) : *il cuit*, c.-à-d. ici, où il se fait. 3. Voir Siffri, section *Ki-Thetsé*, n° 218. 4. Selon une autre version, 3 mois ; ni enfant, ni homme fait. 5. Par son étymologie, ce mot signifie un tiers de livre ; mais le Talmud, comme on va voir, ne prend pas ce mot à la lettre.

selon R. Yossé, il devra avoir mangé une livre (Maneh) de viande et bu un log de vin pour être coupable. S'il a mangé et bu cette quantité dans un repas de service religieux, ou à la cérémonie de l'embolisme du mois, ou en consommant la 2e dîme à Jérusalem, ou en mangeant soit des chairs de charogne, soit de bêtes déchirées, ou des reptiles et des vers, ou des fruits non rédimés, ou de la 1re dîme dont l'oblation n'est pas prélevée, ou de la 2e dîme et des consécrations non rachetées (hors Jérusalem), enfin un objet qui est prescrit ou interdit par une loi religieuse, ou tout mets hors la viande, ou toute boisson, hormis le vin, il ne sera pas considéré comme fils rebelle, jusqu'à ce qu'il ait mangé de la viande (permise) et bu du vin, car il est dit (ibid.) : *un gourmand et un ivrogne*, et bien qu'il n'y ait pas de preuve formelle qu'il faille expliquer ainsi ces 2 termes, il y est fait allusion par ces mots (Proverbes, XXIII, 20) : *Ne sois pas parmi les gens ivres de vin, les gourmands de viande.*

3. S'il a volé son père et mangé chez lui, ou volé d'autres et mangé chez eux, ou volé d'autres et mangé chez son père, il ne sera considéré comme fils rebelle que lorsqu'il aura volé de son père ce qu'il mange chez d'autres. R. Yossé b. R. Juda dit : il devra avoir volé son père et sa mère pour être coupable.

R. Yossé dit (§ 2) : τριτημόριον veut dire une demi livre, et le fils n'est coupable que s'il l'a mangée à peine passée au feu. S'il la mange crue, c'est un mets de chien ; s'il la mange très cuite, c'est le manger des gens ordinaires (non d'un vorace, ou voleur; et en ces deux cas, le fils ne sera pas condamné). — 1.

« S'il a mangé des chairs de charogne, ou de bêtes déchirées, ou des reptiles ou des vers », il n'est pas condamné, car il est dit (Deutér. ibid.) : *ils le hactient, mais il ne les écoute pas*, à l'exclusion de celui qui n'écoute pas son Père céleste.

La première défense du vol (§ 3) est exprimée en ces termes (Exode, XX, 15) : *tu ne voleras pas*, et la seconde défense par les mots (Lévit. XIX, 11) : *tu ne voleras pas, vous ne volerez pas*[2] (superflus) ; ceci signifie qu'il ne faut voler ni pour contrarier (pour irriter le volé, en attendant la restitution), ni pour payer plus tard le double de la valeur du vol, ni même pour le rembourser au quadruple ou quintuple. Ben Bag-Bag dit[3] : tu ne dois pas reprendre ton propre bien au voleur par derrière lui (en cachette), de sorte que tu pa-

1. Suivent 2 passages jusqu'à près de la fin, traduits : 1° au tr. Pesaḥim, VII, 10 (t. V, p. 114) ; 2° au tr. Moëd Qaton, II, 3 (t. VI, p. 318). 2. Torath Cohanim, section Qedoschim ; B., tr. Baba mecia', fol. 61b, et ci-après, XI, 2 (fol. 30a). 3. Tossefta au tr. Baba Qamma, ch. 10.

raîtrais un voleur, mais lui réclamer ouvertement, par justice. R. Aha ou R. Yoḥanan dit au nom de R. Oschia ; le fils rebelle n'est coupable que s'il vole de l'argent pour acheter de la viande; selon R. Zeira au nom de R. Oschia, il n'est coupable qu'en gaspillant l'argent. Qu'entend-on par là ? Ce n'est pas de donner au-delà du montant dû, comme p. ex. de dire « voici 5 pièces et donne-moi la valeur de 3 » ; ce serait de l'ineptie ; proposer 3 pièces pour ce qui vaut 5 est assez fréquent parmi les hommes (c'est marchander) ; mais il s'agit de celui qui (profitant du bas prix) achète pour 5 pièces ce qui vaut autant, mais le gaspille parce qu'il en a de trop. — Qu'appelle-t-on voleur et qu'appelle-t-on brigand ? R. Ila répond : celui qui vole, fût-il aperçu par des témoins, est un voleur ; celui qui enlève le bien en présence du maître est un brigand. S'il en est ainsi, objecta R. Zeira, celui qui avait l'intention d'enlever un objet de force, fût-ce en présence du maître, et l'a pris simplement, n'est pas un brigand. Qui appelle-t-on alors un brigand, selon l'avis de R. Zeira ? Celui qui aurait arraché un objet de force, en présence de dix personnes, répond R. Samuel b. Sisarta au nom de R. Abahou [1]. La meilleure preuve à l'appui est dans ce verset (II Sam. XXIII, 21) : *Il ravit la lance aux mains de l'égyptien, et le tua de sa lance.*

4. Si le père veut mettre un tel fils en accusation, et la mère s'y oppose, ou vice-versa, le fils ne pourra pas être taxé de rebellion; il faut pour cela l'assentiment des 2 parents. Selon R. Juda, il ne sera pas non plus taxé de rebellion s'il y a disproportion (d'aspect) entre la mère et le père.

5. Si l'un des deux parents est manchot, ou bancal, ou muet, ou aveugle, ou sourd, il est absous, car il est dit (Deut. XXIII, 19) : *son père et sa mère le saisiront*, ce qui est impossible à un manchot, *et le feront sortir*, fait impossible à un bancal ; *et diront*, fait impossible au muet ; *voici notre fils*, ce qu'un aveugle ne peut constater; *il n'écoute pas notre voix*, ce à quoi le sourd ne peut pas prétendre.

5. Ils l'avertissent d'abord devant 3 témoins, puis (en cas d'infraction) lui infligent la peine des coups de lanière. S'il a recommencé son délit, il sera jugé par un tribunal de 23 membres ; seulement, pour lui faire subir la lapidation, le tribunal devra avoir en sa présence les 3 premiers juges (qui l'ont déjà condamné), pour se conformer aux mots : *Celui-ci notre fils* (ibid.), celui qui a déjà subi la peine de la flagellation est devant vous.

R. Yoḥanan pour expliquer le motif de l'avis de R. Juda (§ 4) dit : le défaut d'aptitude de la mère à être digne d'épouser le père (ou la question de disproportion) n'est pas absolue (il s'agit seulement, selon R. Juda, d'un point d'égalité au père). — Quant à la condition émise auparavant (que le fils devra

1. B., tr. Baba Qamma, f. 79.

avoir volé aussi la mère pour être coupable), ne peut-on pas observer que ce qui est à la mère appartient en droit au père? (A quoi bon établir la distinction?) Il peut s'agir du cas, répond R. Yossé b.-R. Aboun, où elle se trouvait près des aliments, préparant le repas, et le fils a volé de ceux-ci (c'était donc du bien appartenant désormais à tous deux).

L'interprétation tirée du verset précité (en vertu de laquelle les parents qui accusent leur fils doivent être sans défaut, § 5), est applicable aussi aux juges (ils doivent être aussi sans défaut), car il est dit (Deutér. XXI, 2) : *ils sortiront*, à l'exclusion du bancal ; *et ils diront* (ibid. 7), à l'exception du muet ; *nos mains n'ont pas versé ce sang*, à l'exclusion du manchot; *nos yeux n'ont pas vu*, à l'exclusion de l'aveugle (en ces divers cas, le texte serait inapplicable). La Bible nous indique par là que les juges doivent être aussi complets de leurs membres que leur justice sera impartiale. R. Yoḥanan dit : si l'un des premiers juges meurt, le coupable ne sera plus lapidé. Mais que nous apprend-il là? N'est-il pas dit déjà dans la Mischnâ que « pour lui faire subir la lapidation, le tribunal devra avoir en sa présence les trois premiers juges » ? Non, dit R. Oschia, R. Yoḥanan nous enseigne un fait nouveau (en plus que la Mischnâ), à savoir de ne pas supposer qu'un second jugement (pour un second vol) sera égal au premier, et entraînera la peine de la lapidation ; c'est pourquoi il dit qu'à la mort de l'un d'eux, il faut tout recommencer.

6. S'il a fui avant le prononcé du jugement, et dans l'intervalle de temps l'adolescence s'est achevée (productis inferioris barbæ pilis), il sera acquitté ; mais s'il n'a fui qu'après le prononcé du jugement, puis l'adolescence s'est achevée, il reste coupable.

R. Oschia dit[1]: Zeira m'a raconté au nom des habitants de Jérusalem, que 3 sortes d'individus peuvent, s'ils le demandent, obtenir leur pardon ; ce sont : la femme soupçonnée d'adultère par le mari, le fils rebelle (que les parents peuvent excuser), et un vieillard opposé au tribunal (celui-ci peut le gracier de sa peine). Mais pour la femme soupçonnée, n'est-ce pas déjà dit textuellement dans la Mischnâ, que si le mari se refuse à la faire boire, elle est dispensée de l'épreuve? D'après le texte de la Mischnâ, on pouvait croire que le mari a la faculté de renoncer à l'épreuve aussi longtemps que le rouleau sacré (écrit de la main du prêtre à cet effet) n'est pas écrit, non après ; Zeira ajoute donc que c'est loisible même après. Toutefois, il ne faut pas que cet écrit ait déjà été effacé dans l'eau à boire, après ce fait solennel (qui consiste à effacer le nom divin), le jugement suivra son cours. Pour le fils rebelle également, n'est-ce pas déjà dit textuellement dans notre Mischnâ (§ 4), si « le père veut et la mère ne veut pas, ou si la mère veut et le père ne

1. V, J., tr. Sôta, IV, 3 (t. VII, p. 273).

veut pas, le fils ne sera pas condamné comme pervers »? D'après ce texte, on pouvait croire que la renonciation est possible aussi longtemps que le procès n'a pas été instruit, mais non depuis le moment où le fils a été amené devant la justice; Zeira nous apprend donc que, malgré la présence de ce fils en justice, on peut y renoncer. Toutefois, il ne faut pas que le jugement ait été déjà prononcé; après quoi, il serait trop tard.

Enfin, quant au vieillard rebelle, le tribunal a la faculté de le gracier de la peine capitale, mais cela ne va pas jusqu'à pouvoir reintégrer un tel individu dans son siége juridique.

A mon arrivée auprès de R. Juda b. Béthera à Necibine, les deux premiers points ont été confirmés selon mon avis, non le troisième, relatif au vieillard opposant, afin de ne pas encourager les discussions en Israël. — Pourquoi, selon Schammaï, la femme soupçonnée dont le mari est mort reprend-elle son douaire sans boire l'eau d'épreuve? Elle argue que si le mari était présent, elle boirait; selon Hillel, au contraire, elle ne boira pas, mais ne recevra pas le douaire, le doute restant en l'état [1].

7 (10). Le fils rebelle est ainsi jugé en vue de son avenir. La loi dit: mieux vaut qu'il meure moins coupable que s'il avait commis de plus grandes fautes, car la mort des pécheurs est un bien pour eux et pour le monde, tandis que celle des justes est un malheur pour eux (pour les leurs) et pour le monde. Le vin et le sommeil des impies est une jouissance pour eux et pour le monde; celui des justes est un mal pour eux et pour le monde. La dispersion des impies est agréable à eux et au monde; celle des justes est fâcheuse pour eux et pour le monde. La réunion des impies est un mal pour eux et pour le monde; celle des justes est une satisfaction pour eux et pour le monde. Le calme pour les impies est un malheur pour eux et pour le monde; celui des justes est un bienfait pour eux et pour le monde.

Dieu a prévu qu'un tel fils finirait par gaspiller les biens de son père et de sa mère, et s'adonnant à ses mauvaises habitudes il s'installerait au carrefour des routes pour dépouiller les passants, ou les tuer en cas de résistance; aussi la Loi dit: mieux vaut qu'il meure étant encore innocent qu'après avoir commis des crimes, « car la mort des pécheurs est un bien pour eux et pour le monde, tandis que celle des justes est un malheur pour eux et pour le monde. Le vin et le sommeil des impies est une jouissance pour eux et pour le monde; celui des justes est un mal pour eux et pour le monde. » R. Abahou ajoute qu'il en est ainsi si la grande quantité prise de pain suscite le

1. Suit un passage traduit au tr. Kethouboth, IX, 7 (8) (t. VIII, p. 122).

sommeil, cependant, dit R. Jonatan, en prendre un peu et dormir est bon ; il en résulte le calme d'esprit nécessaire aux études.

8 (6). Le voleur qui s'introduit par effraction mérite d'être tué (Exode, XXII, 1, 2), non pas pour le crime qu'il a commis, mais pour prévenir la fin (de tuer le propriétaire). Si ce voleur a causé des dommages en brisant quelque chose, il doit le payer s'il se trouve dans des circonstances à ne pas mériter la mort. Mais s'il mérite la mort, il ne doit plus payer dommage [1].

On a enseigné que R. Ismaël dit : Voici l'un des trois versets du Pentateuque, qui sont énoncés au figuré. 1° Il est dit (Exode, XXI, 19) : *si le blessé se relève et qu'il puisse sortir appuyé sur un bâton, l'auteur de la blessure sera absous* [2]. 2° Il est dit (ibid. XXII, 3) : *Si le voleur est trouvé dans une cachette, si le soleil a brillé sur lui* (éclairé son délit), *son sang sera vengé*. Or, ce n'est pas pour lui seul que le soleil brille, mais on entend par là : comme l'éclat du soleil a cela de spécial qu'il est le symbole d'une paix bienfaisante pour tous les habitants de la terre ; de même, pour le voleur frappé, lorsqu'il est évident (clair comme le soleil) que celui-ci n'en voulait pas à la vie du volé lequel l'a tué, le meurtrier sera coupable.

Tantôt le voleur qui arrive en cachette veut seulement voler ; tantôt il se propose même de tuer. On peut établir un double doute et dire que peut-être il a voulu voler certainement, en recourant au besoin au meurtre, ou peut-être même le vol était douteux et s'en abstiendrait-il à la fin.

Or, tu dis que si le voleur était décidé avec certitude à voler et que le propriétaire le tue, ce dernier est passible de la peine capitale ; à plus forte raison cette pénalité est applicable à celui qui vole avec doute. Ceci prouve un grand souci de la vie d'autrui, et l'on raisonnera ainsi : si pour le culte idolâtre, qui comporte cette gravité particulière de rendre impur le pays où il se produit, d'être une profanation du nom divin, on repousse le doute (et l'on suppose qu'il y a certitude d'au moins un crime sur deux, le vol ou le meurtre) ; à plus forte raison, le souci de la vie est au-dessus du doute seul (le vol, sans intention de tuer, ne suffit pas pour justifier le meurtre, acte coupable).

Il est écrit (ibid) : *Si le voleur est trouvé dans une cachette et qu'il soit frappé, puis meurt, le meurtrier n'est pas responsable*. R. Ḥiya enseigne : il résulte de ces mots que le propriétaire qui tue le voleur « dans une cachette, n'est pas responsable ; » mais il le serait pour avoir frappé le voleur hors d'une cachette ; selon R. Simon b. Yoḥaï au contraire, même pour avoir frappé le voleur hors d'une cachette, le propriétaire n'est pas coupable, car l'homme aime autant l'argent que la vie, et le voleur en voyant le proprié-

1. Selon le principe : Non bis in idem. 2. Voir J., au tr. Kethouboth, IV, 4 (t. VIII, p. 52-53), où l'explication exégétique de ce verset est donnée. Cf. Mekhilta, section *Mischpatim*, ou Exode, ibid.

taire arriver sur lui pour reprendre son bien, est capable de se retourner contre ce dernier et de le tuer (c'est donc un cas de légitime défense). De même, dit R. Houna, si le voleur, après avoir pris le sac d'argent et s'être tourné pour sortir, est parti, puis le propriétaire tombe sur lui et le tue, ce dernier n'est pas coupable ; R. Houna base son avis sur ce qu'il est dit (Deutéron. XXI, 6) ; *dans l'effervescence de son cœur* (elle pourrait susciter un retour offensif du voleur sortant, et le propriétaire qui l'a tué était en cas de légitime défense). Rab dit : toute personne que je surprends en cachette chez moi, je la tue, sauf Ḥanania b. Schila, car je sais qu'il vient seulement pour avoir une part de mon repas. R. Isaac dit : dès que de gaieté de cœur Ḥanania b. Schila s'applique à agir ainsi, c'est un acte indigne de lui.

9 (7). Voici les personnes que l'on peut empêcher de commettre un crime même en les tuant : celui qui poursuit son prochain pour le tuer, celui qui veut violer un homme ou une fiancée nubile. Pour tous les autres crimes, p. ex. de poursuivre un animal (ad ineundum), ou de profaner le Sabbat, même pour le culte que le coupable veut rendre aux divinités païennes, on ne peut pas tuer celui qui veut les commettre, pour l'empêcher de le faire.

Celui qui poursuit son prochain pour le tuer, soit à la maison, soit aux champs, pourra être empêché de ce crime, dût-on le tuer. L'on agira ainsi, soit à l'égard de celui qui poursuit son prochain pour le tuer, soit contre celui qui voudrait commettre un autre crime (de relation interdite) prévu par la loi biblique, mais non s'il s'agit d'un grand-prêtre qui voudrait épouser une veuve (c'est interdit), ou d'un simple cohen qui voudrait épouser une femme répudiée ou celle qui a déchaussé son beau-frère pour se soustraire au lévirat, ou une bâtarde, ou une fille des descendants des tribus soumises voulant épouser un simple israélite, ou à l'inverse, si un descendant des tribus soumises ou un bâtard veut épouser une fille de simple israélite. Une fois l'acte criminel accompli, il n'est plus permis de tuer l'homme (il appartient à la justice). S'il y a des moyens dirimants autres que la mort[1], il n'est pas permis de tuer. Selon R. Juda, si la femme (qui est en butte au projet de relation illicite) dit de laisser celui qui la poursuit, on n'ira pas jusqu'à le tuer, de crainte qu'en cas de voie de fait le criminel ne prenne les devants et la tue de suite. Il est évident qu'un assassin (déjà passible de la peine capitale) devra payer les vases qu'il aura brisés après son crime, ou le dommage commis ; mais quelle est la règle pour ce qu'il détériore en poursuivant la victime ? R. Zeira et R. Oschia diffèrent d'avis à ce sujet : le premier le rend responsable; le second le dispense. Si le persécuteur de son prochain pour le tuer est à son tour poursuivi (le premier reprenant le dessus et le menaçant de mort), faut-

1. P. ex. en mettant un membre dans l'impossibilité d'agir.

il sauver le premier, qui est en danger[1], aux dépens du poursuivi, même en le tuant ? (question non résolue). Si le plus grand des deux, de persécuteur devient poursuivi, devenant inférieur en force au petit, faut-il le sauver au détriment du petit en tuant ce dernier ? Mais, objecta R. Jérémie, n'a-t-on pas enseigné [2] : Si la tête et la majeure partie du corps sont sorties (du sein de la mère), on n'y touchera plus [3], car on ne risque pas une vie (de la mère) pour une autre (de l'enfant) ? (N'en résulte-t-il pas la règle de ne pas sauver le plus grand au détriment du petit ?) Là c'est différent, répond R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Ḥisda, on ne sait lequel des deux suscite la mort à l'autre (donc on n'y touchera pas [4]). On a enseigné que R. Eléazar b. R. Simon dit : on empêchera un israélite de devenir idolâtre, dût-on le tuer ; car si cette règle existe lorsqu'il s'agit de l'existence humaine, à plus forte raison est-elle applicable à l'honneur de reconnaître le vivant éternel.

CHAPITRE IX

1. Voici ceux qui sont condamnés à être brûlés : celui qui cohabite avec une femme et sa fille, ou la fille d'un Cohen, mariée ou fiancée, qui commet un adultère ; dans la règle relative au commerce avec la mère de son épouse et celle-ci, on comprend l'union avec sa fille, avec la fille de sa fille, avec la fille de son fils, avec la fille de son épouse, avec la fille de la fille ou du fils de son épouse ; enfin celui qui le commet, soit avec sa belle-mère, soit avec la mère de sa belle-mère, ou avec la mère de son beau-père [5].

2. Voici ceux qui sont condamnés à la décapitation : l'assassin et les habitants de la ville coupables de paganisme (Deutéron. XIII, 16). Un individu qui a assassiné quelqu'un avec une pierre ou avec un instrument de fer, ou qui l'a tué en le maintenant dans l'eau ou dans le feu de manière à ce qu'il ne pût pas en sortir, est condamné à mort ; mais si en le poussant dans l'eau ou dans le feu, l'autre pouvait en sortir, bien qu'il soit mort, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a excité un chien ou un serpent contre quelqu'un, il n'est pas condamné à mort. Si en tenant le serpent, il lui a fait mordre quelqu'un, R. Juda dit que l'auteur de ce fait est condamné à mort ; mais les autres docteurs ne le condamnent pas.

1. V. J., tr. Schabbath, XIV, 4, et tr. Aboda Zara, II, 9. 2. Mischnâ, tr. *Okoloth*, VII, 6. 3. Pour le couper et sauver la mère. 4. La question du grand poursuivi par le petit subsiste. 5. Toute la Guemara sur ce § est traduite au tr. Yebhamoth, XI, 1 (t. VII, p. 154).

Il est écrit (Nombres, XXXV, 17,18) : « Si s'armant d'une pierre avec laquelle on peut tuer, il a frappé quelqu'un qui en est mort, celui qui a frappé devra périr ; c'est un assassin passible de la mort. Si, armé d'un objet en bois avec lequel on peut tuer il l'a frappé, c'est un assassin qui devra périr. » Pour ces deux objets, il y a l'expression « avec quoi on peut tuer » (c'est la mesure entraînant la culpabilité) ; tandis que pour le fer aucun de ces mots (ni cette mesure) n'est employé, vu que même une petite aiguille suffit pour tuer, car elle peut se fixer dans le larynx et tuer l'homme [1]. Il faut donc que la pierre ou le bois soient assez gros pour qu'un coup donné avec eux entraîne la mort. On condamne aussi l'homme qui a placé son prochain juste en face du cheval (qui en le piétinant l'a tué), ou en face de la flèche partie, ou en face d'un javelot lancé, ou s'il a maintenu son prochain dans un froid tel que mort s'en est suivie, ou s'il l'a forcé de boire de mauvaises eaux, ou s'il a fait écouler sur lui la gouttière dont la masse d'eau de pluie l'a suffoqué, ou s'il a ouvert sur lui un canal et l'arrivée subite de l'eau l'a noyé (en tous ces cas, l'assassin a causé la mort de cet homme, et il est condamnable).

Pourquoi, selon R. Juda, l'homme qui fait mordre autrui par un serpent est-il coupable comme un assassin ? Il est cause du poison déposé dans le trou produit par la morsure du serpent. Les autres docteurs n'admettent pas cette culpabilité, car selon eux le venin ne devient mortel, en passant par les trous des morsures, qu'après être rejeté par le corps mordu (c'est donc un mal indirect).

3. Un individu a donné des coups à un autre, et l'on a jugé ces coups mortels ; puis la victime allant mieux, on a jugé qu'elle allait guérir ; enfin son état s'est aggravé, et la victime est morte ; dans ce cas, le coupable est condamné à mort. R. Nehemiah dit qu'il est acquitté, car l'amélioration que la victime avait éprouvée prouve qu'elle n'est pas morte des coups [2].

R. Isaac demanda : comment se peut-il que lorsqu'on a jugé la victime devoir vivre, et qu'ensuite elle meurt, l'auteur des coups soit condamné à payer ? N'est-il pas dans la nature finale des vivants de mourir (et qu'importe la supposition erronée que la victime survivrait) ? Comme à la première supposition l'auteur des coups devait payer, en vertu du verset (Exode, XXI, 19) *Il donnera seulement le montant du chômage et les frais de guérison*, il reste devoir cette somme aux héritiers (même à la mort de la victime). De même à l'inverse, demanda R. Isaac, en cas de supposition que la victime mourrait, et qu'elle a ensuite survécu, pourquoi l'auteur des coups lui paye-t-il les frais divers ? Est-il habituel qu'un mort vive (et dès que la vic-

1. Siffri, section Massë, ch. 160. 2. Littéralement : le fait réel (de la survivance) est sur pieds. La Guemara de ce §, sauf la phrase suivante, est traduite au tr. Nazir, IX, 5 fin (t. IX, p. 190).

time était supposée devoir mourir, l'agresseur devrait être dispensé de payer) ? En vertu du verset précité, fut-il répondu, l'agresseur reste soumis à l'obligation de payer pour le chomage et la guérison.

4. Si un individu a voulu tuer un animal et qu'il ait tué un homme, il n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper un païen, non un israélite, ou un avorton, non un être né viable, ou s'il a voulu frapper un homme dans une partie où le coup n'aurait pas été mortel, mais que le coup ait porté au cœur, où il était mortel, le coupable n'est pas condamné à mort ; s'il a eu l'intention de frapper au cœur, où le coup aurait été mortel, mais le coup a porté sur un endroit où le coup n'a pas été mortel, quoique la victime soit morte, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper une grande personne que le coup n'aurait pas tuée, mais le coup a porté sur un enfant pour lequel il était mortel, le coupable n'est pas condamné à mort. S'il a voulu frapper un enfant que le coup aurait tué, mais, le coup a porté sur une grande personne pour laquelle il n'était pas mortel, quoique la grande personne soit morte, le coupable n'est pas condamné à mort. Mais s'il a voulu frapper sur une partie du corps où le coup aurait été mortel, et le coup a porté au cœur où le coup était également mortel, le coupable est condamné à mort. De même, s'il a voulu frapper une grande personne pour laquelle le coup aurait été mortel, et si le coup a porté sur un enfant qui en est mort, le coupable est condamné à mort. R. Simon dit : si quelqu'un a voulu tuer un individu et a atteint un autre, il n'est pas condamné à mort.

Ḥiskia demanda : celui qui a jeté une pierre assez grosse pour tuer et a non seulement tué, mais brisé des vases d'un tiers, est-il dispensé du paiement en raison de la déduction biblique de ne pas encourir double peine, ou est-il tenu de payer, le dommage étant dû à un autre ? Et même [1], demanda Ḥiskia, si celui qui a jeté la pierre trop petite pour tuer se trouve avoir tué l'un et brisé les objets d'un autre, est-ce qu'en raison du manque d'intention de tuer (la pierre étant petite) et de la dispense de la peine capitale, le paiement est dû ou non (par suite de l'accident mortel)? R. Simon (de notre Mischnâ) a professé selon l'avis de l'école de Rabbi [2] : « Si quelqu'un a voulu tuer un individu et a atteint un autre, il n'est pas condamné à mort .» Or, cet avis est conforme à celui de R. Nathan, au nom duquel on a enseigné : Si se trouvant auprès d'une compagnie de gens il leur dit qu'il avait eu l'intention de tuer l'un d'eux (sans désignation), cela équivaut en fait à l'intention de vouloir tuer un tel et d'atteindre un autre, de sorte que le meurtrier sera ab-

1. Admettant qu'au premier cas, de peine capitale d'une part, et d'argent dû d'autre part, il y ait dispense de cette seconde peine. 2. V. J., tr. Baba Qamma, IV, 5.

sous (et, à plus forte raison lorsqu'il dit avoir visé un tel, nominativement, et avoir atteint tel autre).

5. Si un assassin est confondu avec d'autres personnes, on les acquitte tous; selon R. Juda, on les met en prison. Si divers condamnés, chacun à un autre genre de mort, sont confondus entre eux, on leur applique le genre de mort le moins douloureux. Si un condamné à être lapidé est confondu avec un condamné à être brûlé, R. Simon dit qu'ils sont lapidés tous les deux, car c'est le genre de mort le moins douloureux des deux ; les autres docteurs disent qu'ils seront brûlés, car au contraire, la mort par brûlure est moins grave que celle par lapidation. R. Simon dit alors aux autres docteurs: Si la mort par brûlure n'était pas la plus grave, la Bible ne l'aurait pas prescrite pour une femme mariée, fille d'un cohen, qui commet un adultère. Mais les autres docteurs lui répondirent : Si la mort par la lapidation n'était pas la plus grave, la Bible ne l'aurait pas prescrite pour celui qui rend un culte aux divinités païennes. Si un condamné à la décapitation est confondu avec un condamné à la strangulation, R. Simon dit qu'ils auront tous les deux le cou coupé; les autres docteurs disent qu'on les étrangle (car l'étranglement est moins pénible que l'autre genre de mort).

R. Yohanan dit que notre Mischnâ parle d'un assassin qui se trouve mêlé à d'honnêtes gens (voilà pourquoi tous sont dispensés de la peine). Selon R. Simon b. Lakisch, il s'agit d'un assassin dont le jugement n'est pas prononcé, qui se trouve mêlé parmi ceux qui sont entièrement jugés (et comme la procédure exige que l'accusé soit présent au prononcé, détail irréalisable en ce cas, tous seront dispensés). De même, dit Samuel, notre Mischnâ suppose p. ex. le cas d'un bœuf condamné à la lapidation, qui se trouve mêlé à d'autres avant le prononcé du jugement (et il y a dispense pour la même cause que l'assassin perdu de vue). Mais alors comment appliquer à ce cas l'avis énoncé par R. Juda, « de les réunir tous dans une voûte » (on ne s'explique pas l'opposition faite par R. Juda, et en tous cas le résultat final est de tuer tous ces bœufs). Pour la gradation des pénalités (énoncée dans notre Mischnâ), R. Simon dit [1] que la peine du feu est plus grave que celle de la lapidation ; selon les autres docteurs, la lapidation est plus grave que la peine de feu. R. Simon dit que la strangulation est pire que la décapitation ; selon les autres docteurs, la décapitation est pire que la strangulation.

6. Si un individu a commis deux crimes, dont chacun est puni d'un genre de mort différent, on lui applique celui qui est le plus grave des deux. S'il a commis une action qui mérite doublement la mort [2], on ap-

1. Voir ci-dessus, VII, 1, et ci-après, X, 7 fin. 2. P. ex. l'adultère avec sa belle-mère mariée entraîne la condamnation : 1° à être brûlé pour adultère avec cette personne, 2° à être étranglé pour adultère avec une femme mariée.

plique au coupable le genre de mort le plus grave des deux. R. Yossé dit que si l'action est criminelle par deux causes, il faut savoir quelle cause est la plus ancienne[1].

Si après avoir subi la peine des coups 2 fois pour infraction d'une défense, quelqu'un la transgresse une 3e fois, le tribunal l'incarcérera dans un cachot voûté, et là, après lui avoir donné fort peu à manger et à boire (de façon à contracter les intestins) on lui fera manger de l'orge, jusqu'à ce que les intestins éclatent. S'il est certain que quelqu'un a assassiné, sans qu'il y ait attestation conforme, on placera le coupable dans un cachot voûté ; on le fera d'abord manger et boire fort peu, puis on le gavera d'orge, de façon à provoquer une mort indirecte.

Là-bas (à Babylone), on a enseigné l'explication de ce qu'enseigne ici R. Yossé. « Si l'action est criminelle par deux causes, on sera jugé d'après celle qui est la première en date. » Ainsi, p. ex. si la belle-mère avec laquelle on a eu des relations illicites s'est remariée après le mariage de sa fille, ce crime entraîne la condamnation à être brûlé; si elle était mariée avant le mariage de sa fille (avant que le coupable soit son gendre), le crime est passible de la strangulation. Quelqu'un a des relations illicites avec sa belle-mère, et il se trouve qu'elle est en même temps sa bru. Comment est-ce possible? A épouse une femme, et le fils d'A épouse la mère de celle-ci, ou bien il épouse une femme et la fille du frère de la femme (soit la petite-fille de sa belle-mère) et la fille de la sœur de celle-ci; par conséquent, en ayant une relation avec la grand'mère de ces deux dernières, il est coupable à la fois du crime de relation avec sa belle-mère, et avec la mère de sa belle-mère et avec la mère de son beau-père. Or, si en cas de relation illicite avec la belle-mère, celle-ci se trouve en même temps être sa bru, qu'en dit R. Yossé? Et s'il est vrai que selon lui, on ne joint pas à ce crime celui de l'adultère, tient-il compte du crime d'être sa bru, dont la pénalité, plus grave, est celle de la lapidation? De même, que dit R. Yossé si les deux causes d'interdit (d'être sa bru et mariée) sont simultanées? Il fut répondu que des questions semblables à celle-ci ont éte posées à R. Ismaël, au nom de qui l'on a enseigné: Si une femme est devenue veuve, puis remariée a été répudiée, et a été profanée, et elle s'est prostituée, enfin le grand prêtre a cohabité avec elle, il est 4 fois coupable (pour les 4 faits survenus successivement à cette femme) ; mais si l'ordre diffère, et que la femme se soit d'abord prostituée, avant la survenance des autres faits qui la rendent interdite à cet homme, il n'est qu'une fois coupable pour son commerce avec elle[2]. Si elle est devenue en même temps veuve et femme

1. P. ex. si la femme était la belle-mère du coupable avant d'être mariée, on le punit du genre de mort prescrit pour adultère avec la belle-mère; si elle était mariée avant d'être sa belle-mère, on le condamne pour adultère avec une femme mariée. 2. Lorsqu'il n'y a pas d'augmentation d'interdits gradués, ils ne s'ajoutent pas l'un à l'autre ; or la question est de savoir si en cas d'augmentation seulement il y a distinction dans la série d'interdits, ou non.

répudiée (si les deux causes d'interdit[1] sont simultanées), qu'en dit R. Ismaël, et est-il d'avis que si le second crime est plus grave que le premier, ils comptent tous deux en cas de jonction, ou non, ainsi qu'en cas de deux interdits réunis? (Questions diverses non résolues). — Un « assassin sans témoins », dont parle la Mischnâ est celui, dit Rab, qui a été vu par des témoins placés chacun dans un coin (attestations isolées, n'entraînant pas de peine capitale); selon R. Yossé b. R. Ḥanina, il s'agit du cas où le meurtrier n'a pu être averti de la gravité du crime (faute de temps ou de proximité).

7 (11). Quiconque enlève la couverture (qui sert à couvrir les vases sacrés), ou blasphème Dieu par des sacrilèges, ou cohabite avec une femme araméenne, est frappé par les zélateurs[2]. Le cohen qui fonctionne au Temple à l'état impur ne sera pas traduit devant le tribunal par ses frères (égaux); mais les adolescents du sacerdoce (apprentis) le feront sortir de l'enceinte sacrée et lui briseront le crâne à coup de buche. Un étranger à la race sacerdotale qui aura servi au Temple sera passible de la strangulation, selon R. Akiba; d'après les autres docteurs, il sera puni de la mort par voie céleste (non par les hommes).

Le mot קסוה signifie caisse (ξέστης). Selon R. Juda, c'est le nom d'un vase sacré usité au Temple, comme il est dit (Nombres, IV, 7): *les montants qui garnissent la table.* « Celui qui blasphème Dieu par des sacrilèges », comme font les Nabatéens[3] qui maudissent le Créateur et ils estropient ce nom de קונך ton *possesseur* ou *formateur* en celui de קיינך ou קנווך (qui n'a pas de sens). « Celui qui épouse une Araméenne. » R. Ismaël a enseigné[4] : l'interdit du Molokh s'applique à celui qui épouse une païenne; et s'il a des fils d'elle, il élève autant d'ennemis de Dieu (opposés au judaïsme).

Il est écrit (ibid. XXV, 7): *Pinhas fils d'Éléazar fils d'Aron le Pontife vit, etc.*; or, il a vu[5] l'acte (copulationem), et il s'est souvenu de la doctrine mischinique, disant: « celui qui cohabite avec une Araméenne sera frappé par les zélateurs, » ce qu'il exécuta. Toutefois, fut-il dit, l'acte de frapper est la conduite des zélateurs, car les sages consultés ne l'enseignent pas. Mais peut-on dire de Pinhas qu'il ait agi contrairement à l'ordre des docteurs? (N'a-t-il pas au contraire consulté Moïse?) En effet, dit R. Juda b. Pazi, on voulut placer Pinhas à l'écart (pour avoir agi comme il l'a fait); seulement,

1. Si elle a conclu p. ex. un mariage douteux avec A et un mariage valable avec B, elle devra être répudiée par suite du premier, ce qui valide l'union avec le second mari, et il arrive que ce dernier meure aussitôt. V. B., tr. Qiddouschin, fol. 77. 2. Le dernier péché est celui de Zimri, vengé par Phinéas, dit M. Derenbourg, ibid., p. 238, n. 3: il n'est entré dans la loi de Moïse que par une fausse interprétation (M. Meghilla, III, 9). M. J. Lévy, s. v., a pour קסוה, *Schale* (enveloppe). 3. V. J., tr. *Baba bathra*, VIII, 7 (8). 4. J., tr. *Meghilla*, IV, 11 fin (t. VI, p. 254). 5. V. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. XX.

il fut constaté que Pinhas avait agi par inspiration de l'Esprit-Saint, comme il est dit (ibid. 13) : *le pacte d'un sacerdoce éternel lui sera assuré, à lui et à sa postérité après lui*, en récompense de sa belle action qui a valu le pardon à Israël. Pourquoi R. Akiba punit-il de la strangulation l'étranger qui a fonctionné au Temple ? Comme il est dit d'une part (pour le faux prophète Deuter. XIII, 6) : *il mourra*, terme usité aussi pour l'*étranger qui s'approche* (Nombres, XVIII, 7) ; d'après lui, il est logique de conclure de cette analogie des termes à l'analogie de pénalité (sans la comparer à une autre peine). Les autres sages au contraire disent que la peine de mort suivra par voie céleste, car il est dit d'une part (ibid.)— *Il devra mourir*, et d'autre part (ibid.) XVIII 28) : *tout homme qui approchera de la résidence de l'Éternel mourra* ; mieux vaut, selon eux, établir une corrélation entre deux textes traitant des simples Israélites, qu'entre un texte relatif au prophète et un autre concernant le simple israélite.

CHAPITRE X (Bab. XI)

1. Tous les Israélites ont part à la vie future, selon ces mots (Isaïe, LX, 21) : *ceux de ton peuple sont tous justes, ils posséderont la terre pour l'éternité, un rejeton de ma plantation, une œuvre de mes mains, pour être glorifié*. Voici ceux qui n'ont pas de part à la vie future ; celui qui prétend que la résurrection des morts n'est pas énoncée dans la Bible [1], ou que la loi n'émane pas du ciel, ou l'épicurien (Epicureus). R. Akiba y comprend aussi celui qui s'adonne à la lecture des livres extérieurs (ou hérétiques), ou celui qui, à la vue d'une plaie, dit à voix basse (pour exorciser) les mots (Exode, XV, 26) : *je ne t'imposerai aucune des maladies suggérées à l'Égypte, car je suis l'Éternel qui te guérit*. Abba Saül y englobe celui qui énonce le nom divin par ses quatre lettres (le tétragramme dit comme il est écrit).

2. Il est écrit (Nombres, XV, 31) : *Car il a méprisé la parole de l'Éternel*. Par ce texte, on sait quelle est la pénalité en cas de mépris (de négligence) des paroles de la loi ; d'où sait-on quelle est cette peine si l'on a seulement nié la valeur d'un verset du texte, ou de la traduction, ou d'une déduction a fortiori ? C'est pourquoi il est écrit (ibid.) : *il a détruit ses préceptes*. Comme exemple d'un verset (même insignifiant), voici celui-ci (Genèse, XXXVI, 22) : *la sœur de Lotan fut Timná*. Comme texte chaldéen, voici par exemple les mots (ibid. XXXI, 47) : *Laban le nomma le monceau du témoignage;* enfin, com-

1. V. Tanhouma, section *Waëra*. 2. En tête se trouvent 2 longs passages déjà traduits, le 1er tr. *Péa*, I, 1 fin (t. II, p. 21), le 2e tr. Yôma, VIII, 8 (t. V, p. 256).

me exemple pour lequel la bible emploie le raisonnement a fortiori, on peut citer ce passage (idid. IV, 24) : *Car Caïn sera vengé sept fois*. On peut entendre aussi d'une autre façon le verset précité, « il a méprisé la parole de l'Éternel ». et dire qu'il s'agit de celui qui rappelle les paroles de la Loi dans un endroit malpropre. Ainsi, R. Ila et ses compagnons étaient assis le soir devant l'auberge (où les ordures sont déposées), et l'un d'eux proposa un sujet d'étude biblique. D'autres s'y opposèrent, en disant : si c'était le jour nous verrions que nous avons des immondices sous les yeux ; donc, maintenant aussi (sans les voir), une telle étude est interdite.

Bar-Qappara dit [1] : Aḥaz et tous les rois impies d'Israël n'ont pas de part au monde futur, comme il est dit (Osée, VII, 7) : *tous leurs rois sont tombés ; nul d'entre eux ne m'invoque* (même au delà du tombeau). Mais, fut-il objecté, Aḥaz ne compte-t-il pas dans la série, ὑπατεία, des Rois (justes) ? N'est-il pas dit (Isaïe, I, 1) : *Au temps d'Ozias, de Jotham, d'Ahaz, d'Ezéchias, rois de Juda ?* On lui sait gré, répondit-il, d'avoir montré de la honte de son impiété. On en a la preuve, dit R. Aḥa au nom de R. Éléazar, ou R. Yossé au nom de R. Josué B. Lévi, en voyant qu'à l'arrivée du prophète Isaïe pour le morigéner, ce roi s'enfuit dans un endroit impur pour se soustraire en une telle place aux reproches qu'il sentait être méritoires, supposant avec raison que la Providence ne réside pas dans une place impure. C'est pourquoi il est écrit (ibid. VII, 3) : *L'Éternel dit à Isaïe : va donc vers Ahaz, et Schear Yaschoub ton fils ira vers l'extrémité du conduit de la haute piscine, au chemin du champ du foulon*, כבס ; or, ce dernier mot, au lieu d'avoir le sens de foulon peut aussi avoir le sens de « se couvrir le visage », comme fait celui qui s'enfuit (par honte). Ceci signifie qu'à l'arrivée du prophète le roi s'enfuit dans un endroit impur pour se cacher là. Selon R. Juda, Aḥaz compte parmi les rois justes, parce qu'il a souffert de la perte de son fils aîné, comme il est dit (II Chron, XXVIII, 7) : *Zikhri héros d'Ephraim, tua Maasiahou fils du roi*. Selon R. Oschia le grand, ce roi est compté comme juste, à cause de son père Jotham qui fut juste. Mais Manassé n'avait-il pas un père juste ? Oui, son père (Jotham) fut juste; mais le fils de Manassé fut également impie, tandis que l'on compte comme juste Ézéchias, dont le père et le fils [2] furent des impies. Ainsi, d'Ézéchias il est dit (Isaïe, XXXVIII, 17) : *Voici, une grande amertume m'était survenue dans ma prospérité ;* c'est-à-dire, je suis chagriné de celui qui me précède, savoir Aḥaz, et de celui qui me suit, ou Manassé. Pour Aḥaz au contraire, le père était un juste, et son fils aussi, ainsi qu'il est écrit (Proverbes, XI,21) : *De main en main, le méchant ne demeurera pas impuni; mais la race des justes sera délivrée;* or, il n'est pas dit là « du juste », mais « des justes », pour indiquer que la race (un fils) qui se trouve entre deux justes (le père et le fils) sera délivré du châtiment. Voici une autre explication du même verset « de main en main, le méchant ne demeurera pas impuni, mais la race des justes sera délivrée » : selon R.

1. V. Rabba sur Lévitique, ch. 36. 2. Jotham et Ézéchias.

Pinhas, il s'agit là de celui qui ayant fait du bien voudrait aussitôt être récompensé. Il semble, dit R. Simon, qu'un tel homme veuille dire : voici le sac, le *selà* de paiement, et la mesure *saa*, pour me mesurer sur le champ. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que si les patriarches avaient voulu le salaire pour leurs bonnes actions accomplies en ce monde, ils n'auraient plus laissé de mérite à leurs descendants après eux ; or, Moïse dit à Israël (Lévitique, XXVI, 42) : *Je me suis souvenu de mon alliance avec Jacob, etc.* (l'alliance rappelée consiste dans l'abnégation des patriarches).

Jusqu'à quand l'effet de cette vertu se fait-il sentir ? Selon R. Tanhouma au nom de R. Ḥiya, ou Rabba b. Nahman au nom de R. Berakhia, ou R. Helbo au nom de R. Aba b. Zabda, l'effet s'est fait valoir jusqu'au roi Johaz, dont il est dit (II Rois, XIII, 23) : *Dieu les prit en affection et eut pitié d'eux... jusqu'alors ;* jusqu'à ce moment, le mérite des patriarches fut effectif. Selon Samuel, cet effet fut bienfaisant jusqu'à Osée, car il est dit (Osée, II, 12) : *Maintenant je révèlerai sa laideur aux yeux de ses amants, et nul homme ne pourra plus la délivrer de mes mains* (la vertu des patriarches n'aura plus d'effet en sa faveur).

Or, par *homme* on entend, soit Abraham, dont il est dit (Genèse, XX, 7) : *Maintenant, rends la femme de l'homme, car c'est un prophète ;* soit Isaac, dont il est dit (ibid. XXIV, 65) : *Quel est cet homme qui marche dans les champs à notre rencontre ;* soit Jacob, dont il est est dit (ibid. XXV, 27) : *Jacob est un homme intègre.* Selon R. Josué b. Lévi, cet effet fut bienfaisant jusqu'à Élie, car il est dit (I Rois XVIII, 36) : *Il arriva à l'approche du soir qu'Élie le prophète s'avança et dit : Éternel, Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob ; aujourd'hui il sera reconnu que tu es le Dieu en Israël, et je suis ton serviteur, etc* [1]. Selon R. Judan, la vertu des patriarches eut son bon effet jusqu'au roi Ézéchias. comme il est dit (Isaïe, IX, 6) : *Pour que la domination augmente, qu'il arrive une paix sans fin sur le trône de David et son royaume, pour qu'il le consolide et l'étaie par le droit et la justice, d'à présent jusqu'à l'Éternité, le zèle de l'Éternel-Sebáoth fera cela* (et non plus le mérite transcendant des patriarches). R. Aḥa dit : la vertu des patriarches produit son bon effet à jamais, comme il est dit (Deutéron. IV, 31) : *Car l'Éternel ton Dieu est un Dieu de miséricorde, etc.*, et, bien qu'il s'agisse de « la fin des jours » (selon une expression précédente), *Dieu n'oubliera pas l'alliance contractée avec des ancêtres ;* ce qui est un indice du maintien ultérieur de l'alliance avec les tribus. Selon R. Judan b. Hanan au nom de R. Berakhia, l'Éternel dit aux Israélites : Mes enfants, lorsque vous supposerez que la vertu des patriarches cesse d'avoir son effet bienfaisant pour vous, ou que les qualités de vos premières mères ne vous sont plus favorables, allez et rattaches vous à ma grâce ; car il est dit (Isaïe, LIV, 10) : *Si même les montagnes se mouvaient et les collines se déplaçaient,* en attri-

1. Tu donneras une marque éclatante que tu te souviens encore des vertus des patriarches, mais non plus à l'avenir.

buant le premier membre de phrase à la vertu des patriarches, et le suivant à la vertu des premières mères ; pourtant *ma grâce ne te quittera pas, et mon alliance de paix ne bougera pas, dit l'Éternel qui a pitié de toi.*

« L'épicurien » (hérétique). R. Yohanan et R. Éléazar diffèrent d'avis à ce sujet. D'après l'un, il s'agit de celui qui traite la loi avec mépris ; d'après l'autre, c'est celui qui méprise les rabbins. De même, R. Éléazar et R. Samuel b. Nahman : selon l'un, cet état ressemble à celui d'un monceau de pierres ; lorsqu'une d'elles vacille, le tout menace de s'écrouler[1] (et comme tous les préceptes religieux se tiennent, le mépris de l'un équivaut à la négation de tout). D'après l'autre, cet état ressemble à une maison remplie de paille, et bien qu'on l'enlève de là, il y restera malgré tout un fétu quelconque qui causera la ruine du mur (de même, l'hérésie à l'égard du moindre détail religieux suscite le scepticisme général).

Rab dit : Qorah était un homme fort riche, ayant découvert le trésor (thesauron) de Pharaon entre Migdal et la mer (caché-là depuis Joseph). Selon Rab, Qorah était un épicurien. Pourquoi ? Il avait fait fabriquer un *talith* (surplis d'office) entièrement en bleu-ciel, puis il se rendit auprès de Moïse, et lui dit : Moïse notre maître, est-ce qu'un tel talith est soumis à l'obligation de porter des *tsitsith* (franges bleues) ? Oui, répondit le maître, car il est dit (Deutéron. XXII, 12) : *Tu disposeras des cordons à ton usage* (verset superflu par rapport au même précepte, déjà prescrit dans Nombres, XV, 38). Est-ce qu'une maison remplie de volumes bibliques est soumise à l'obligation de la *Mezouza?* Oui, dit Moïse, car il est dit (Deutér. VI, 9) : *tu les écriras sur les linteaux de ta maison et sur tes portes* (de ces termes superflus, on conclut à l'extension de l'obligation). Qorah demanda encore : si quelqu'un a sur le corps une tache (ou affection) grande comme un pois, comment le considérera-t-on ? Comme impur, répondit Moïse. Si le mal se propage sur la peau, quelle sera la règle ? L'individu sera tenu pour pur. A ce moment, Qorah s'écria : La Loi n'a pas é é révélée par le Ciel, Moïse n'est pas prophète, ni Aron grand-prêtre. Surquoi, Moïse répliqua[2] aussitôt : Maître de l'Univers, si le sol en cet endroit avait une ouverture existant là dès l'origne de la Création, c'est bien ; sinon, qu'elle soit créée d'à présent (en manifestation de ta puissance), comme il est dit (Nombres, XVI, 30) : *Si l'Éternel crée un phénomène.* R. Simon b. Lakisch dit : trois hommes ont soumis leur pouvoir prophétique à ce genre d'épreuves[3], savoir Moïse, Élie, Michée. Moïse a dit (ibid. 29) : *Si ces hommes meurent comme tout le monde, je ne suis pas l'envoyé de Dieu.* Élie dit (I Rois, XVIII, 37) : *Exauce-moi, Éternel, exauce-moi, afin que ce peuple te reconnaisse* ; sinon, *fais retourner leur cœur en arrière* (à leur idolâtrie). Enfin Michée (ibid. XXII, 28) répondit (au roi Se-

1. J., tr. *Moëd Qaton*, III, 7 (t. VI, p. 343). 2. Midrasch, rabba sur Nombre, ch. 18 ; sur Deutéronome, ch. 2. 3. Littéralement : à l'explication claire, φανερά. Voir N. Brüll, *Jahrbücher*, an I, p. 219.

decias) : *Si jamais tu retournes en paix, l'Éternel n'aura pas parlé par moi.* — Il est dit (Nombres, XVI, 30) : *Ils descendirent vivants, eux avec tous leurs biens, dans le gouffre.* R. Berakhia en conclut au nom de R. Ḥelbo que même les noms de ces révoltés disparurent des contrats, τόμος, où ils étaient inscrits. R. Yossé b. Ḥanina dit : même l'aiguille empruntée d'eux et qui se trouvait entre les mains d'un autre israélite fut engloutie en même temps qu'eux, puisqu'il est dit : « ils descendirent vivants, *dans le gouffre, avec tous leurs biens.* » Et qui pria en leur faveur ? Ce fut Moïse, répond R. Samuel b. Naḥman, selon ces mots (Deutéron. XXXIII, 6) : *Que Ruben vive et ne meure pas* (or, les rebelles de Qoraḥ étaient de la tribu de Ruben). Selon R. Josué b. Lévi, Hanna pria Dieu en leur faveur ; c'est conforme à l'explication suivante donnée par ce rabbi au nom de R. Yossé : la secte de Qoraḥ continuait toujours à s'enfoncer plus avant sous terre, jusqu'à l'arrivée de Hanna priant pour eux en ces termes (I Samuel, II, 6) : *L'Éternel fait mourir et fait revivre ; il fait descendre dans l'abîme et en fait remonter.*

« R. Akiba ajoute : Celui qui lit dans les livres extérieurs, apocryphes », comme les livres de Ben-Sira et de Ben-Lanah ; mais pour les *Sifré Hamiram* [1] et pour les livres écrits depuis cette époque, celui qui les lit, lit pour ainsi dire des lettres, car il est dit (Ecclésiaste, XII, 12) : *Ce qui est plus que cela* (que ces paroles), *mon fils, sois sur tes gardes ; faire beaucoup de livres serait sans fin, et une longue méditation est une fatigue pour le corps.* Or, les livres bibliques avec leur contenu ont été donnés à l'homme comme un sujet de méditation ; mais il ne faut pas aller jusqu'à la fatigue. Il est dit auparavant (ibid. 11) : *Les paroles des sages sont comme des aiguillons*, דרבונות. Ce dernier mot, dit R. Houna, signifie : une belle demeure, de même que là-bas (à Babylone) on nomme ainsi une pierre précieuse (margarita). Selon une autre explication, le mot signifie : ballon, ou jouet de filles ; comme le ballon, rejeté puis reçu d'une main à l'autre, finit par rester au repos dans une main ; de même Moïse reçut la Loi du Sinaï, la transmit à Josué, celui-ci aux vieillards [2] ; ceux-ci la remirent aux prophètes, qui à leur tour la livrèrent définitivement aux membres de la grande assemblée (Synagogue). Selon une autre explication [3], ce mot a trois sens divers : 1° on le nomme *Marda'*, parce qu'il enseigne un certain savoir même à la vache (pour qu'elle trouve son chemin), 2° il est nommé *Darban*, parce qu'il dépose de son intelligence dans une génisse : 3° *Malmad* (signifiant aiguillon, quoique de la racine « enseigner »), parce qu'il apprend à la vache à cultiver, pour fournir des vivres à son maître (de même, les paroles des docteurs offrent les mêmes avan-

1 Des allégoristes, selon Perles, *Revue des études juives*, III, pp. 112-8 (Cf. Graetz, t. IV, 2e éd., p. 467). M. Isidore Weil, *Revue*, ibid., pp. 276-282, traduit : Amorrhéens. Cf. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, I, pp. 69-75.
2. V. Mischnâ, tr. *Abôth*, I, 1. 3. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 14 ; Pesiqta, ch. 3.

tages). R. Hama b. Hanina dit : si l'homme met un frein à sa vache (pour régler sa marche), à plus forte raison doit-il en mettre un à son mauvais penchant (à sa passion) qui le détourne de la vie en ce monde et du monde futur. Il est dit aussi (ibid.) : *Et les membres des réunions* (les savants) *sont comme des clous enfoncés* (plantés). Pourquoi n'est-il pas dit : Comme des clous *fixés*, ou comme des arbres plantés ? Parce qu'ils ont adopté de préférence le fer pour donner l'image de la solidité, en faisant ressortir l'action du marteau, qui enfonce les clous (en signe de la valeur des savants). Selon un autre, ces mots signifient ceci : comme après avoir fixé un clou, lors même qu'on le retire ensuite, on reconnaît l'emplacement qu'il a occupé ; de même, dès que les mains de la majorité se sont étendues contre un seul (l'ont éloigné du cercle des docteurs), si même ils le rapprochent ensuite, il finira par recevoir d'eux ce qui lui revient (la punition qu'il mérite) — [1].

Selon une autre explication, les mots « comme des clous plantés » signifient ceci : lorsque les paroles de la Loi sont émises par les auteurs comme il convient de les interpréter, elles sont agréables aux oreilles des auditeurs [2], et semblent *plantées ;* mais lorsqu'elles arrivent retorquées et tortueuses, elles paraissent dures aux auditeurs et pointues comme des *clous*. « Les membres des réunions », est-il dit (ibid.). On entend par là le grand tribunal supérieur (Synhédrin), comme il est écrit (Nombres, XI, 16) : *Réunis-moi 70 hommes des anciens d'Israël.* Selon un autre, ces mots signifient ce qui a été dit en assemblée. R. Simon b. Lakisch dit : si quelqu'un me déclare qu'il y a un livre de chroniques en Babylonie, j'irai volontiers le chercher ; tandis qu'à présent la quantité de livres enfouis est si grande (si inconnue) que si tous les rabbins se réunissaient, ils n'arriveraient pas à rapporter de là les livres cachés [3]. — *Elles sont données par un seul pasteur*, est-il dit (Ecclésiaste, XII, 11). Cela signifie que Dieu dit : Si tu as entendu émettre un enseignement, fût-ce par un petit en Israël qui t'a plu [4], sache-lui autant de gré que si c'était un grand homme, et de plus comme à un sage, à un prophète, et même au pasteur, qui est le législateur Moïse, car il est dit (Isaïe, LXIII, 11) : *Son peuple se rappela les jours antiques de Moïse* (et dit) *où est celui qui les fit monter de là avec le berger de son troupeau ? où est celui qui mit au milieu de lui son esprit saint ?* Enfin, ce n'est pas comme si cette parole émanait du pasteur, mais de la Providence même, car il dit : « Elles sont données par un pasteur *unique* ». Or, l'UN est Dieu, dont il est dit (Deutéron. VI, 4) : *Écoute Israël, l'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est* UN.

« Celui qui prononce des mots à voix basse (pour exorciser), et dit (exod, XV, 26) : *Aucune des plaies dont j'ai frappé l'Égypte ne t'atteindra, car moi l'Éternel je te préserverai.* » Toutefois, dit Rab, c'est seulement vrai s'il a craché, avant de réciter ce verset (signe de mépris pour la Divinité), qu'il n'aura pas de part à la vie future. Il en sera de même privé, dit R. Josué

1. Suit un passage traduit au tr. *Sabbat*, VI, 2 (t. IV, p. 68). 2. Rabba sur Cantique, IV, 11. 3. B., tr. Pesahim, fol. 62. 4. Siffri, section Eqeb, ch. 41.

b. Lévi, s'il dit ce verset (Lévitique, XIII, 9) : *Lorsqu'une affection lépreuse atteindra un homme*, puis crache.« Abba Saül y englobe aussi celui qui prononce le nom divin par ses 4 lettres » (lit le tétragramme tel qu'il est écrit). R. Ména dit : Ce sont par exemple les Samaritains, qui prononcent (comme Théodoret : IABE) ; mais R. Jacob b. Aḥa dit : on écrit ce nom par les lettres יה et l'on prononce avec les lettres אד, *Adonaï*[1].

2. Trois rois et quatre simples particuliers n'ont pas de part à la vie future. Les trois rois sont : Jéroboam, Achab et Manassé. R. Juda dit : Manassé aura une part à la vie future, car il est dit (II Rois, XXXII, 13): *Il pria Dieu qui l'exauça, accueillit sa supplication, et le réintégra à Jérusalem, dans son royaume*. Mais les docteurs répliquent : Dieu l'a réintégré dans son royaume, non dans sa part de vie future. Les quatre simples particuliers sont : Balaam, Doëg, Aḥitofel, et Gueḥazi.

Tous les rois (postérieurs à Jéroboam) ont commis de nouveaux péchés ; et pourquoi les reprocher à Jéroboam ? Parce qu'il a fait ériger 12 veaux d'or (offerts à l'adoration des 12 tribus d'Israël); pourtant maintes fois, les Israélites ont érigé des veaux d'or. On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï dit : les Israélites ont fabriqué 13 veaux (d'or), dont l'un était commun à tous, δημόσια. En effet, il est dit (Nombres, XXXII, 4) : *Voilà tes dieux, ô Israël* (avec l'adjectif possessif *tes*, au pluriel), ce qui s'entend des 12 veaux érigés pour les 12 tribus ; mais l'expression *Voici ton Dieu* (Néhémie, IX, 18), au singulier, vise l'idole commune à toutes les tribus. Est-ce que le roi Aḥab n'a pas faire pire que Jéroboam ? Or, il est dit (I Rois, XVI, 31) : *Il arriva que, comme s'il eût été peu de chose pour lui, de suivre les péchés de Jéroboam fils de Nébat, etc*. Les faits les plus légers accomplis par Achab ne valaient-ils pas les plus graves accomplis par Jéroboam ? Pourquoi donc Jéroboam était-il mis en cause avant tout ? Parce qu'il a été le premier l'auteur du mal de l'idolâtrie. Qu'avait fait Achab ? Chaque jour, après s'être bien orné, il allait se poster devant Ḥiel [2], à sa porte, au moment de sa sortie, lui demandant combien il valait en ce jour ; Ḥiel lui répondait : tant et tant, montant d'estimation qu'Achab donnait en équivalence au culte de faux dieux. Ainsi, il est écrit (ibid. XXI, 20) : *Parce que tu t'es vendu pour faire ce qui déplaît aux yeux de l'Éternel*. R. Lévi interpréta six mois avec blâme le verset suivant (ibid. 25) : *Certes, il n'y avait pas eu d'homme comme Achab qui se fût vendu pour faire ce qui est mal aux yeux de l'éternel*. Une nuit, Achab apparut en songe avec R. Lévi et lui dit : Quel péché ai-je commis envers toi et en quoi ai-je été inconvenant envers toi, pour que tu interprètes le commencement seul de ce verset, non la fin, disant : *Selon que sa femme Jezabel l'avait incité ?* Dès lors, il se mit pendant six mois à interpréter ce verset

1. V. Ben-Chanania, *Forschungen des Wissen.Talmud Vereins*, par Low, 1867, nº 10, col. 155 (opposé à Geiger, *Zeits. d.* DMG., XII, 138). 2. Grand-prêtre idolâtre, désigné au verset précité.

à l'éloge d'Achab ; « Certes, il n'y a pas eu de roi comme Achab, que sa femme Jézabel avait incité ».

Il est écrit (I Rois, XVI, 34) : *En son temps, Ḥiel de Beth-El bâtit Jéricho qu'il fonda sur Abiram son aîné, et il posa ses portes sur Segoub son puiné* [1]. Or, Ḥiel était un fils de Josafat (tribu de Juda), et quel rapport avait-il avec Jéricho située dans le territoire de Benjamin ? C'est que l'on fait provenir une action méritoire de celui qui en est digne [2], et le fait blâmable remonte au coupable (Achab seul avait enfreint la défense de Josué). Aussi, est-il dit (ibid) : « Sur Abiram son aîné, il l'a fondée, et sur Segoub son puiné il a posé ses portes. » Or, par Abiram son aîné, l'impie aurait pu déjà se rendre compte de ses crimes (en voyant la perte de ses fils) ; mais seulement par son fils puiné Segoub il s'en rendit compte. Ils avaient voulu augmenter leur avoir ; mais le feu étant survenu et leur causant des pertes, ils ne marchaient plus qu'en chancelant, conformément à ce qui est dit (ibid. fin) : *selon la parole* (la malédiction) *que l'Éternel Dieu d'Israël avait prononcée par Josué fils de Noun.* Il est écrit (ibid. XVII, 1) : *Élie le tisbite des habitants de Galaad dit à Achab : Vive l'Éternel Dieu d'Israël devant lequel je me tiens* (je le jure), *en ces années il n'y aura de rosée ni de pluie, que selon ma parole.* Or, quel rapport y a-t-il entre ce verset et le précédent (précité) ? Mais voici ce que dit Dieu à Élie : Ce Ḥiel est un homme important ; va le voir et le consoler de ses chagrins. Je ne puis y aller, dit Élie. Pourquoi ? Si j'y allais, ses gens me diraient des choses qui t'irriteraient et que je ne pourrais pas supporter. S'il en est ainsi, répondit la Providence, et qu'ils énoncent une parole qui pourrait m'irriter, je te promets de réaliser tout ce que tu décideras. Élie alla donc, et les trouva occupés à méditer ce verset (Josué, VI, 26) : *Josué jura en ce moment par ces mots : Maudit soit devant l'Éternel l'homme qui se lèverait et rebâtirait cette ville de Jéricho ; par son aîné, il la fondera, et par son puiné il posera ses portes.* Soit béni, s'écria Elie, le Dieu des justes, qui réalise les paroles des justes. Achab était présent, et leur dit : lequel est supérieur des deux, Moïse ou Josué ? Moïse, répondirent-ils. Or, dit-il, il est écrit dans la loi de Moïse (Deutéron. XI, 16) : *prenez garde que votre cœur ne soit séduit, que vous ne vous détourniez et n'adoriez des dieux étrangers, et que vous ne vous prosterniez devant eux.* Après quoi il est dit (ibid. 17) : *la colère de l'Éternel s'enflammera contre vous, il fermera les cieux, et il n'y aura pas de pluie.* Or, il n'y a guère d'idole que je n'aie adorée en ce monde ; pourtant, tous les biens et les agréments qui existent sur terre se trouvent dans mon palais ; si donc les paroles de Moïse ne se sont pas réalisées, celles de Josué se réaliseraient-elles ? Sur quoi, Élie s'écria : « S'il en est selon tes paroles, je jure par l'Éternel vivant

1. V. ci-après, § 9 (f. 29d). 2. Cf. B., tr. *Baba bathra*, f. 119 ; Siffri, section *Behaalothekha*, ch. 68 fin.

Dieu d'Israël devant qui je me trouve, qu'en ces années à venir il n'y aura de rosée, ni de pluie, que selon ma parole.» En entendant ces mots, Achab se mit à pleurer, comme il est écrit (I Rois, XXI, 27) : *Lorsqu'Achab entendit ces paroles, il déchira ses vêtements, revêtit un sac, jeûna, se coucha dans un sac et marcha lentement*. Quelle fut la durée du jeûne? Elle fut de trois heures; ainsi, lorsqu'il avait l'habitude de prendre son repas à la troisième heure, il mangeait à la sixième heure ; et au jour où il n'eût pris son repas qu'à la sixième heure, il le prenait à la neuvième. *Et il marcha* אט; par ce dernier mot, dit R. Josué b. Lévi, on entend qu'il marcha nu-pieds. Il est écrit (ibid. 28) : *L'Éternel s'adressa à Élie le Tisbite en lui disant: tu vois qu'Achab s'est humilié devant moi*. Le Très-Saint dit à Élie: vois quel avantage j'offre à la terre, puisqu'un homme a beau avoir péché devant moi dès qu'il se repent, je l'accueille, comme il est écrit: « tu vois qu'Achab s'est humilié devant moi », qu'il a fait pénitence ; par suite, je ne ferai pas survenir le mal de son temps, mais au temps de son fils la punition frappera sa maison. Et quel mal a fait Achaz (son fils)? Il a érigé un trône dans le parvis, comme il est dit (I Rois, VII, 7): *le portique du trône qu'ils ont construit dans la maison du Temple*[1]. R. Honia dit au nom de R. Éléazar[2]: ce roi reçut le nom d'Aḥaz, parce qu'il saisit (Aḥaz) les salles de réunions (synagogues) et les salles d'études (pour les détourner de leur objet). Or, Aḥaz ressemble à un roi qui, ayant un fils, le confie à un pédagogue, παιδαγωγός, lequel veut tuer le fils, mais se dit: si je le tue, je serai coupable et mériterai la mort; je vais donc me contenter de lui enlever sa nourrice, et l'enfant mourra seul (d'inanition). Ainsi agit Aḥaz, en dispersant les réunions des docteurs juifs, et dit : s'il n'y a pas de chevreaux, il n'y aura pas de boucs ; s'il n'y a pas de boucs, il n'y aura pas de troupeau ; s'il n'y a pas de troupeau, il n'est pas besoin de pasteur, et dès lors l'univers n'a que faire. De même, Aḥaz s'imaginait pouvoir raisonner aussi comme suit : s'il n'y a pas de petits, il n'y aura pas de grands ; s'il n'y a pas d'adultes, il n'y aura pas de savants[3]; sans savants, il n'y aura pas de prophètes ; à défaut de ces derniers, l'esprit saint ne se révèlera plus, et dès lors il n'y a plus lieu d'avoir ni salles de réunion, ni salles d'études, s'imaginant que la Providence n'établira plus sa résidence en Israël.

R. Jacob b. Abayé dit au nom de R. Aḥa que l'on connaît le fait de la destruction poursuivie par Aḥaz, de ce qu'il est dit (Isaïe, VIII, 17) : *J'espèrerai en l'Éternel qui cache sa face devant la maison de Jacob, et je me confierai en lui*. Or, nulle heure n'a été plus pénible pour l'univers que celle où Dieu dit à Moïse (Deutér. XXXI, 18) : *Quant à moi, je cacherai ma face en ce*

1. Le commentaire *Pné-Mosché* observe, à juste titre, que ce verset ne se réfère pas au roi Ahaz. Il nous semble pourtant que, sans supposer une faute d'impression, ce verset peut confirmer l'idée du rabbin, selon beaucoup d'exemples analogues. 2. V. Rabba sur Lévitique, ch. 11; sur le livre d'Esther, ch. 1. 3. Si les maîtres ne cherchent pas à former des disciples, dit M. Schuhl, *Sentences*, p. 72, la science n'aura bientôt plus de représentants.

jour. Malgré la gravité de cet instant, « j'ai confiance en lui », en ce qu'il m'a dit du haut du Sinaï (ibid. 21) qu'*elle* (la loi) *ne sera pas oubliée de la bouche de sa postérité*. D'ailleurs à quoi cela te sert-il (à toi Aḥaz, de vouloir ruiner les études)? *Me voici ainsi* que *les enfants que l'Éternel m'a donnés*, est-il dit (Isaïe, VIII, 18); or, ce n'étaient pas ses enfants, mais ses disciples, et ce texte prouve combien ceux-ci étaient chers au prophète, qui par affection les appelait ses enfants. Qu'a donc commis Manassé? Il est écrit (ibid. XXXVIII, 4): *En ces jours, Ézéchias tomba mortellement malade, etc., car tu es mort, et tu ne vivras plus;* c'est-à-dire tu es mort pour ce bas-monde, et ne vivras pas dans le monde futur. Pourquoi, demanda le roi? Parce que tu ne veux pas avoir de descendants. Et pourquoi ne cherches-tu pas à en avoir en te mariant? J'ai vu, dit le roi, que j'élèverai un fils impie; je préfère donc ne pas en avoir. Prends ma fille, répondit le prophète, peut-être que par la jonction de mon mérite au tien, un fils vertueux en naîtra[1]. Pourtant, il n'éleva qu'un fils mauvais, comme il est dit (ib. XXXII, 7): *les vases de ses vases sont mauvais*. Le roi lui dit: ce n'est pas pour t'écouter que je me hâte, mais pour suivre l'avis de mon ancêtre, qu'en cas de songe ou de vision pénible, on échappera en adoptant à la hâte une de ces 3 choses: la prière, la bienfaisance, la pénitence — [2].

R. Samuel B. Naḥman dit: le roi Ézéchias (dont il est dit qu'il *se tourna vers le mur*) leva les yeux vers le mur élevé par la Sunamite, comme il est dit (II Rois IV, 10): *faisons une petite chambre sur le mur, où nous mettrons pour lui un lit, une table, un siège, une lumière*. Il s'écria devant ce mur: Maître de l'univers, la Sunamite a érigé une cellule pour Élisée, et en récompense tu as ressuscité son fils; puisque mes ancêtres t'ont rendu tant d'hommages, à plus forte raison tu me laisseras la vie. R. Hinena B. Papa dit: le roi regarda les murs du Temple, selon ces mots (Ezéchiel, XLII, 8): *En plaçant leur seuil avec le mien, leur linteau avec le mien; et le mur est entre eux et moi;* c'est-à-dire c'étaient des personnages importants qui ne pouvaient pas à toute heure venir prier comme ils l'auraient voulu; mais grâce au voisinage, ils pouvaient prier chez eux, et Dieu leur en sut autant de gré que s'ils avaient prié au Temple. Or, dit le roi, puisque mes ancêtres t'ont rendu tant d'hommages, à plus forte raison tu me laisseras la vie. Selon les rabbins, Ézéchias songeait au mur (à l'intérieur) de son cœur, comme il est dit (Jérémie, IV, 19): *Mes entrailles, mes entrailles, je souffre dans l'intérieur de mon corps, le cœur me bourdonne, je ne puis me taire*, et il dit devant Dieu: Maître de l'univers, j'ai examiné les 248 membres que tu m'as donnés, et je ne trouve pas t'avoir irrité par aucun d'eux; donc laisse-moi la vie.

Il est écrit (Isaïe, XXXVIII, 4): *la parole de l'Éternel fut à Isaïe en ces termes: Va dire à Ézéchias, prince de mon peuple, l'Éternel Dieu de David*

1. V. B., tr. *Berakhôth*, f. 10a. 2. Suivent 2 passages déjà traduits, le 1er tr. *Taanith*, II, 1 (t. VI, p. 153), le 2e tr. *Berakoth*, IV, 4 (t. I, p. 89).

ton père m'a dit avoir exaucé ta prière; j'ai vu tes larmes couler; voici, j'ajoute à tes jours quinze années. Quoi, se récria le prophète, je viens de lui parler en ce sens (de sa fin prochaine); comment puis-je maintenant lui parler dans le sens contraire ? Or, c'est un homme important (comme roi), et il ne me croira pas ? C'est un homme modeste, fut-il répondu, et il te croira ; en outre le bruit de ta première prophétie ne s'est pas encore répandu dans la ville. *Il arriva qu'Isaïe n'était pas encore sorti de la cour intérieure*, est-il dit (II Rois, XXI, 4) ; or, au lieu du mot cour, tel qu'on le lit, il est écrit : ville (par allusion à ce que cette nouvelle n'était pas encore connue en ville). Lorsque Manassé se leva et se mit à courir après Isaïe pour le tuer, celui-ci put s'enfuir et se cacher dans un tronc de cèdre [1]. Comme des franges de son vêtement dépassaient l'arbre, on s'en aperçut, on le reconnut, et on vint en faire part au roi, qui dit : Allons scier l'arbre; ce qui fut fait, et l'homme fut découvert. Il est dit (ibid. XXIV, 4) : *Dieu ne voulut pas lui pardonner.* Il résulte de ces mots que le roi, à qui jamais il ne fut pardonné, n'eût pas de part au monde futur. Comment alors est-il dit que Manassé eut part ? N'est-il pas dit (ibid. 3) *Outre les péchés de Manassé fils d'Ezéchias roi de Juda ?* Cette appréciation se rapporte aux faits antérieurs au repentir de ce roi. Et n'est-il pas dit (ibid), *pour tous les motifs d'irritation suscités par Manassé ?* Ces mots aussi se réfèrent à une époque antérieure au repentir du roi. Mais n'est-il pas dit aussi (II Chroniques, XXXIII, 23) : *Il ne s'est pas humilié devant Dieu comme l'avait fait Manassé son père, et il se rendit coupable de plus en plus ?* (Ne semble-t-il pas que ce dernier était encore plus coupable que son père ?) Non, il n'a pas commis de péchés en plus, mais il les a renounouvelés.

N'est-il pas écrit (II Rois, XXI, 16) : *Manassé versa aussi beaucoup de sang innocent, jusqu'à en remplir Jérusalem depuis un bout jusqu'à l'autre ?* Or est-il possible à un être humain de « remplir Jérusalem de sang innocent d'un bout à l'autre » ? On veut dire par là que le roi tua Isaïe, équivalent à Moïse, dont il est dit (dans les mêmes termes פה, Nombres XII, 8) : *face à face je lui parlerai.* Il est écrit (II Chroniques, XXXIII, 10): *L'Éternel parla à Manassé et à son peuple, mais ils ne l'écoutèrent pas. Il fit venir alors contre eux les chefs de l'armée du roi des Assyriens, lesquels mirent Manassé dans les fers.* Par ce dernier terme, on entend de jeunes cèdres en pleine sève (dont les rameaux sont solides comme le fer). R. Lévi dit: on fit une sorte de mule (mula) d'airain, dans laquelle on plaça le roi Manassé, et l'on mit le feu dessous. Lorsqu'il se rendit compte de la gravité de la situation, et qu'il eut invoqué en vain toutes les idoles du monde dont il avait souvenir, il dit se rappeler que son père lui avait fait lire dans la synagogue le verset suivant (Deutéron. IV, 30) : « Dans ta détresse, quand tu auras essuyé tous ces malheurs après de longs jours, tu reviendras à l'Éternel ton Dieu, et tu écouteras sa voix ; car l'Éternel ton Dieu est un Dieu clément, il ne te délaissera pas, il ne con-

1. Littéralement : il rencontra un cèdre qui l'engloutit.

sommera pas ta perte, et il n'oubliera pas l'alliance de ses pères, qu'il leur a jurée. » Je vais donc l'invoquer, et s'il me répond, c'est bien ; sinon, tous les êtres, φύη, ou idoles, sont semblables. Les anges de service fermèrent les fenêtres pour que la prière de Manassé ne montât pas jusqu'à Dieu, et ces anges lui dirent : Maître de l'univers, l'homme qui a servi l'idolâtrie et a placé une idole jusque dans le parvis du Temple, tu voudrais l'admettre au repentir ! Dieu leur répondit : si je n'accueillais pas son répentir, ce serait fermer la porte à tous les gens qui se repentent du mal. Que fit donc Dieu ? Il creusa pour lui une ouverture au-dessous du trône céleste, par où la supplication du roi parvint jusqu'au Seigneur. Aussi est-il écrit (II Chroniques, XXXIII, 13) : *Il pria Dieu, qui l'exauça, écouta sa supplication, et le ramena.* R. Éléazar b. R. Simon dit : En Arabie, on appelle l'acte de creuser עתרתא (ouvrir une échappée). — *Il le ramena à Jérusalem, dans son royaume* (ibid). Comment le ramena-t-il ? Selon Samuel B. Abouna au nom de R. Aḥa, il le ramena par le vent, comme on dit : « Il ramène le vent ». *Et Manassé sut que l'Éternel est Dieu.* A ce moment Manassé déclara qu'il y a une justice et un juge.

Quelle fut la méchanceté commise par Balaam ? Par ses conseils à Balaq, fils de Sippor, il parvint à faire périr des Israélites au fil de l'épée. Il lui dit : le Dieu de cette nation hait la prostitution ; mettez vos filles en cet état, et par ce moyen vous dominerez les Israélites. Mais, dit Balaq, les Moabites m'écouteront-ils et livreront-ils leurs filles ? Commence, répondit Balaam, par offrir tes propres filles, et tes sujets en te voyant agir feront comme toi. Ainsi il est écrit (Nombres, XXV, 15) : *Le chef des peuplades d'une famille paternelle de Midian* (l'exemple du chef fut suivi par ses subordonnés). Que firent-ils ? Ils érigèrent des cellules avec treillage (cancelli), depuis la localité de Beth-Yeschimon jusqu'au Mont-de-Neige [1] ; ils y installèrent des femmes chargées de vendre des grillades (ou patisseries). La plus vieille se tenait au dehors, et la plus jeune à l'intérieur. Quand les Israélites avaient mangé et bu, et que l'un d'eux sortant se promener voulait acheter quelque objet dans l'une de ces boutiques, la vieille lui vendait l'objet pour sa valeur ; mais la jeune l'engageait à venir le prendre pour un prix inférieur. Elle agissait ainsi le premier jour, et de même au second et au troisième jour. A partir de ce moment, lui disait-elle, tu es comme un membre de la famille ; tu n'as qu'à entrer et choisir ce qui te convient. Une fois entré, il trouvait devant lui une gourde pleine de vin ammonite, qui est très fort, qui incite le corps à la prostitution, ayant une odeur pénétrante. Le vin des païens, appelé plus tard vin de libation, n'était pas encore interdit aux Israélites. La jeune fille demandait alors au visiteur veux-tu boire un verre de vin ? Il répondit : oui. Elle le servait et il buvait. Aussitôt qu'il avait bu, le vin enflammait en lui la passion, comme le poison d'un serpent, et l'homme disait à la jeune personne de l'écouter (de s'abandonner). Elle lui faisait répéter l'expression de son désir, et aussitôt

1. Siffri, section Balaq, nº 131.

après elle tirait la forme (τύπος) de Péor (l'idole Phegor), en disant à l'homme de l'adorer, s'il veut qu'elle se prête à ses désirs. Quoi ! s'écriait l'homme, est-ce que je me prosterne devant une idole étrangère ? Tu n'as pas à te prosterner, lui disait-elle : il suffit de te découvrir devant cette forme. Voilà pourquoi les docteurs ont dit [1] : Se découvrir devant Baal-Peor, c'est l'adorer, comme l'adoration de Mercure consiste à jeter une pierre devant cette statue. Ou encore après avoir bu de ce vin, lors de l'excitation qui suivait, la jeune fille proposait, en échange de son consentement, que l'Israélite se détourne de la loi mosaïque, comme il est écrit (Osée, IX 10) : *Ils étaient arrivés à Baal-Peor et se détournèrent à leur honte ; ce furent alors des abominations d'amour ;* c'est-à-dire ils devinrent abominables à leur père qui est aux cieux.

R. Éléazar dit : comme il est impossible d'arracher un clou d'une porte sans enlever du bois, de même il est impossible de se séparer de l'idole Peor sans laisser une partie de son âme (ou : un certain nombre de vies). Il est arrivé un jour, à Sabbataï de Oulam, de louer son âne à une païenne, qui voulait se prosterner devant Peor. Arrivés à la maison de Peor, elle dit à Sabbataï de l'attendre au dehors jusqu'à ce qu'elle ait accompli au dedans ses génuflexions devant Peor. Lorsqu'elle sortit, il lui dit à son tour : attends-moi ici, que j'entre et que je fasse comme tu viens de faire. Que fit-il alors ? Une fois entré, il accomplit un besoin et s'essuya au nez de Peor. Tous ceux qui l'apprirent louèrent l'homme pour cette action et dirent : jamais personne n'a aussi bien agi que lui. Une fois, Menaḥem habitant de Gobatha-Ariḥ, occupé à déplacer des tonneaux, vit venir à lui une nuit le démon ou prince (préposé) de Péor (qui voulait l'empêcher de le maudire) ; Menaḥem prit la broche, se tourna contre l'esprit malfaisant et le mit en fuite. Une seconde nuit, le même esprit revint et dit à Menaḥem : pourquoi me maudis-tu ? L'interpellé, ayant eu peur, finit par promettre de ne plus le maudire. Une autre fois un Sultan vint d'une province d'outre-mer pour se prosterner devant l'idole Peor, et dit à ses gens de lui apporter un taureau, un bouc, un mouton pour se prosterner devant Peor. Il n'est pas besoin de tout cela, lui dirent-ils, il suffit que tu te découvres devant l'idole. Que fit alors le souverain ? Il excita contre eux (les idolâtres) des hommes sanguinaires, *sanguinarii*, qui les frappèrent et leur fendirent le crâne avec des bûches. Aussi, il s'écria : Malheur à vous et à vos erreurs !

Il est écrit (Nombres, XXV, 3,4) : *Le courroux du Seigneur s'alluma contre Israël, et le Seigneur dit à Moïse : Prends tous les chefs du peuple, et fais-les pendre au nom du Seigneur à la face du soleil.* Dieu avait dit à Moïse : place leurs chefs comme juges sur eux, et qu'ils tuent les pécheurs en face du soleil. C'est ainsi qu'il est écrit (ibid. 5) : *Moïse dit aux juges d'Israël que chacun de vous immole ceux des siens qui se sont livrés à Baal-Peor.* Quel était le nombre [2] des Juges en Israël ? Ils étaient 78,600, savoir les chefs des mille étaient 600 ; ceux des centaines étaient 6000 ; ceux des

1. Cf. ci-dessus, VII, 12. 2. V. ci-dessus, I, 4 (7).

groupes de 50 étaient 12000, et enfin ceux des dizaines étaient au nombre de 60000 ; ce qui fait qu'au total les juges figuraient au nombre de 78,600. Moïse leur dit : que chacun de vous tue deux personnes, et le total des tués s'élèvera à 157,200. Il est dit (ibid, 6) : *Quelqu'un des Israélites s'avança, amenant parmi ses frères la madianite, aux yeux de Moïse.* Par ces derniers mots, on semble dire que l'homme qui s'avança s'exposa avec malice aux yeux de Moïse.

L'homme lui dit : Est-ce que tes ongles sont ceux d'une madianite, ou a-t-elle le pied fendu (en signe de pureté) ? Et pourtant celle-ci est pure, et celle-là impure. Pendant ce temps, Pinḥas présent se dit : N'y a-t-il personne là qui tue un tel homme et soit tué pour lui ?

Où sont les lions, dont il est dit (Genèse, XLIX, 9) : *Juda est un jeune lion,* ou (Deutéron. XXXIII, 22) : *Dan est un jeune lion,* ou encore (Genèse, XLIX, 27) : *Benjamin est un loup qui dévore ?* Dès que Pinḥas vit qu'aucun homme en Israël ne voulait se charger d'un tel rôle, il quitta subitement le tribunal où il siégeait, prit une lance à la main, passa le fer (un poignard) sous sa ceinture (fascia), et s'avança en s'appuyant sur le bois de sa lance, jusqu'à ce qu'il fût arrivé à la porte de l'homme en question. A son arrivée les gens lui dirent : d'où vient Pinḥas, et où va-t-il ? Vous reconnaissez bien comme moi, leur répondit-il, qu'un membre de la tribu de Lévi peut aller auprès de celle de Simon en tous lieux. Laissez-le aller, dirent-ils alors ; peut-être les Pharisiens ont-ils permis ce fait [1]. Dès que Pinḥas fut entré, Dieu accomplit en sa faveur six miracles : 1° Au lieu que Zimri se retirât à la hâte de la concubine, par l'intervention de l'ange tous deux se trouvaient alors joints ; 2° le fer fut tourné contre la matrice de la femme, laquelle une fois percée laissa voir l'organe de l'homme au milieu d'elle, pour que les calomniateurs ne puissent pas prétendre que Pinḥas étant entré au milieu de ces gens s'était adonné aux mêmes turpitudes ; 3° l'ange leur ferma la bouche, de sorte qu'ils ne purent appeler leurs compagnons au secours ; 4° ils n'échappèrent pas à l'épée, et restèrent cloués sur place ; 5° l'ange éleva pour Pinḥas le linteau de l'entrée, de sorte que tous deux puissent passer par dessus leurs épaules (avant de se disjoindre); 6° dès qu'il sortit et vit la peste accomplir ses ravages parmi le peuple, il jeta les cadavres à terre et se mit à prier. Aussi il est dit (Ps. CVI, 30) : *Pinḥas se leva, pria, et l'épidémie cessa.*

Lorsque les Israélites vinrent pour se venger du mal que leur avaient causé les Madianites, ils trouvèrent là Balaam fils de Péor ; qu'y faisait-il? Il venait chercher la récompense pour avoir causé la mort de 24000 Israélites dans la plaine de Sittim [2]. Pinḥas lui dit : tu n'as suivi ni l'ordre de ton Créateur, ni celui de Balaq ; tu n'as pas obéi à ton Créateur, qui t'a dit de ne pas suivre les envoyés de Balaq, et cependant tu les as suivis ; tu n'as pas obéi non plus à Balaq, qui t'a chargé de maudire les Israélites, et tu les as bénis.

1. Copulationis causa. 2. V. Rabba sur Nombres, ch. 22.

Aussi, à mon tour je ne te remettrai pas de salaire (et ferai le contraire), ainsi qu'il est écrit (Josué, XIII, 23) : *Les fils d'Israël ont tué Balaam fils de Peor le devin sur leurs cadavres ;* cette dernière expression (superflue) signifie que Balaam était équivalent à tous les autres morts. Selon une autre explication, cette expression signifie : comme « les cadavres » n'ont plus d'identité, il en est de même de Balaam ; ou encore cela signifie que son « cadavre » surnageait au-dessus de tous les autres. Mais Pinḥas, lui présentant le frontal du grand prêtre, le fit descendre sous terre. Enfin, selon une autre explication, cette expression rappelle le grand nombre de « cadavres » Israélites tombés par sa faute, ce dont Balaam reçut alors la récompense complète, sans ménagement.

Doëg était un homme très versé dans l'étude de la Loi[1]. Lorsque des Israélites vinrent demander à David si, pour l'offre des pains de proposition (exposés au Tabernacle), il est permis d'enfreindre le repos sabbatique, il leur répondit : c'est permis pour le fait de les ranger (les placer), non pour pétrir la pâte, ni pour préparer les pains. Doëg, présent, demanda qui avait professé devant lui ? C'est David fils de Jessé, fut-il répondu. Aussitôt, Doëg alla auprès de Saül, roi d'Israël, lui donner le conseil de mettre à mort les habitants de Nob la ville aux prêtres. Ainsi, il est dit (I Samuel, XXII, 17) : *Le roi dit aux courriers, placés auprès de lui ; entourez les prêtres de l'Éternel, et tuez-les, car ils ont pris le parti de David : ils savaient qu'il s'est enfui, et ils ne m'en ont pas fait part.* Quels étaient ces hommes ? R. Samuel b. R. Isaac dit qu'ils (les coureurs) étaient Abner et Ạmassa. Ils dirent au roi : Qu'avons-nous sur nous qui t'appartienne ? Cette ceinture, ζωνάριον, et cet habit, χλανίδιον ; nous te les rendons. *Mais les serviteurs du roi ne voulurent pas étendre la main contre les prêtres de l'Éternel. Et le roi dit à Doëg* (ibid). L'orthographe différente de ce dernier môt דויג, dit R. Juda b. Pazi, vise une critique à l'adresse de Doëg, à qui le roi dit : tu es pris comme un poisson דג au filet ; comme tu as causé la majeure part du mal (par ton conseil), va toi et porte la main sur les prêtres de Dieu, comme il est dit (ibid. 18) : *Doëg l'édomite les entoura, et frappa les prêtres.* Mais comment se fait-il qu'il soit dit ensuite (ib.) : 150 *d'entre eux portaient le pectoral de lin* (l'insigne de la grande prêtrise) ? R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que l'on ne nomme pas deux grands prêtres à la fois ? C'est vrai, et le texte précité indique seulement que tous les cohanim tués étaient dignes de devenir pontifes. Comment Doëg fut-il tenu à distance ? R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi émettent deux avis divers à ce sujet : d'après l'un, une flamme sortit du Saint des Saints et brilla autour de lui ; d'après l'autre avis, des disciples pieux (ἔυτικος) se joignirent à lui, et tandis qu'ils suivaient son enseignement, il oubliait de son côté d'observer les paroles de ce verset (Job, XX, 15) : *Il a englouti des richesses, il les vomira, Dieu lui-même les tirera de son ventre* (après quoi, ils se levèrent contre lui et le tuèrent).

1. Rabba sur Genèse, ch. 32.

Aḥitofel aussi était un homme fort versé dans l'étude de la Loi; or, il est dit (II Sam. VI, 1): *David réunit encore tous les jeunes gens d'Israël au nombre de trente mille.* Des premiers termes au sens explétif, dit R. Berakhia au nom de R. Aba b. Cahanas, on conclut que David nomma en un seul jour 90000 individus au titre de vieillards (juges), sans y comprendre Aḥitofel; car il est dit: « David *ajouta encore* tous les jeunes gens en Israël au nombre de 30000. » Le mot « ajouta » (l'addition) était d'un nombre égal à 30000, de même que l'extension visée par le mot « encore »; à quoi il faut ajouter le nombre formel de 30000, exprimé dans ce verset; total: 90000.

On trouve que lorsque David vint opérer le transport de l'arche de l'alliance divine, il ne la porta pas comme la Loi le prescrit [2] (sur l'épaule, Nombres, VII, 9), mais *ils transportèrent l'arche de l'alliance divine sur un chariot neuf, etc.* (II Sam. VI, 3). Plusieurs fois l'arche souleva les Cohanim en l'air, et ils retombaient à terre. David fit alors chercher Aḥitofel et lui demanda: Ne peux-tu pas me dire pourquoi l'arche soulève les Cohanim en l'air, qui retombent ensuite à terre? Fais-le demander, répondit Aḥitofel, à tous ces juges que tu as nommés. David s'écria: que celui qui saura le moyen de faire maintenir l'arche debout, et ne l'indiquera pas, soit percé par sa propre épée. Sacrifie donc devant l'arche, dit Aḥitofel, et elle ne tombera plus. Aussi, est-il dit (ibid. 13): *Après que les porteurs de l'arche d'alliance divine eurent marché six pas, il égorgea un bœuf et un animal gras.* R. Ḥanina et R. Mena professent des avis divers à ce sujet: d'après l'un, après chaque arrêt un bœuf et un veau gras furent égorgés, et au moment d'arriver définitivement, sept taureaux, et sept boucs furent offerts; d'après l'autre, à chaque station le sacrifice était de 7 taureaux et 7 boucs, et lors de l'arrêt final, on sacrifia un bœuf et un veau gras. Aussi Dieu reprocha à Aḥitofel de n'avoir pas dit à David un verset que les jeunes enfants énoncent chaque jour dans la Synanogue, savoir ces mots (Nombres, VII, 9); *Il n'en fut pas donné aux fils de Qehath, car ils sont chargés du culte sacré, de porter sur l'épaule*, et tu lui as dit d'offrir les sacrifices. De même on trouve que lorsque David voulut creuser les fondations, θεμέλιον, du Temple, il creusa à 1500 coudées de profondeur sans trouver le fond de l'abîme. A la fin, il rencontra un tesson qu'il voulut soulever: « Tu ne pourras pas, lui dit le tesson. — Pourquoi? — Je suis là pour arrêter l'effort de l'abîme (qui, sans moi, submergerait la terre). — Depuis quand es-tu là, demanda David? — Depuis que Dieu a fait entendre sa voix au Sinaï, disant (Exode, XX, 2): *Je suis l'Éternel ton Dieu*, la terre a tremblé, s'est enfoncée, et je suis placé ici pour empêcher l'abîme de prendre le dessus. » Malgré cet avertissement David ne l'écouta pas, et le souleva. Aussitôt, l'abîme surgit et voulut inonder (éteindre ce monde). Aḥitofel placé là se dit: pour le coup, David est sur le point de se perdre, et je vais régner. En effet, David dit: que celui qui sait obvier à ce danger et ne le fait pas soit finalement étranglé. Aḥitofel

1. Rabba sur Nombres, ch. 4. 2. V. ibid., et ch. 12, et ch. 21.

prononça alors les paroles nécessaires, et le mal fut enrayé. David commença alors à entonner les Cantiques (Ps. CXX) : *Cantique des degrés*, chant pour cent degrés, c'est-à-dire pour chaque série de cent coudées, il entonnait un chant. Malgré cela (malgré son intervention), Ahitofel finit par être étranglé. Voilà pourquoi, dit R. Yossé, le proverbe s'exprime ainsi : l'homme doit craindre les effets de la malédiction de son maître, même pour rien. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. Isaac : le rouleau livré par Samuel [1] à David a été écrit par Ahitofel, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Et que faisait Ahitofel ? Lorsque quelqu'un allait le consulter sur un point quelconque, Ahitofel lui disait d'agir de telle ou telle sorte, et que s'il ne veut pas lui ajouter foi, qu'il aille consulter l'oracle des Ourim et Toumim. Puis, l'homme allait consulter, et il trouvait par l'oracle que la chose est bien ainsi. Aussi, est-il écrit (II Samuel, XVI, 23) ; *Le conseil qu'Ahitofel donna en ce temps-là était aussi estimé que si quelqu'un eût demandé le conseil de Dieu*. Pour le mot « quelqu'un », le texte n'a pas le terme *homme* [2] (lu ainsi, mais non écrit), car la Bible n'a pas pu lui donner l'appellation d'*homme* (en raison de son conseil fâcheux donné à Absalon). Comment fut-il éloigné ? *Lorsqu'Ahitofel vit que son conseil n'avait pas été adopté, il sella son âne, partit, et se rendit chez lui* (ibid. XVII, 23). Ahitofel donna trois recommandations à ses fils, et leur dit : 1° ne vous révoltez pas contre la royauté de David, car nous voyons que la Providence l'a favorisé, même en public ; 2° ne faites pas de commerce avec celui que la chance favorise pour le moment ; 3° si au moment de la fête de Pentecôte, le temps est clair, ברור, semez de beaux froments [3]. Ils n'ont pas su si par le terme précité « clair », on entend la rosée avec privation de pluie, ou s'il s'agit d'un temps humide sans froid.

Guehazi était également un homme fort instruit dans l'étude de la Loi, mais il avait trois défauts : il était jaloux, de mœurs relâchées, et il ne croyait pas à la résurrection des morts. 1° jaloux ; car lorsque Élisée occupait la chaire à la salle des études, Guehazi s'asseyait à la porte, et comme les disciples le voyaient là n'entrant pas, ils se disaient : s'il n'entre pas, ce n'est pas à nous d'entrer, de sorte que le maître professait, sans que personne en tirât profit. Dès que Guehazi fut parti, les disciples se multiplièrent, comme il est dit (II Rois, VI, 1) : *Les fils des prophètes dirent à Élisée : l'endroit que nous habitons est trop étroit* ; c'est-à-dire il ne contenait plus la masse, ὄχλοί, de disciples qui s'y trouvaient ; 2° il était de mœurs relâchées, car la sunamite avait dit à son mari (ibid. IV, 9) : *Je sais que c'est un homme divin et saint, passant toujours près de nous* [4]. Or, dit R. Yôna, il était saint, mais son disciple (Guehazi) ne l'était pas. Selon R. Abin, Élisée fut ainsi qualifié pour n'avoir jamais regardé les femmes ; selon les Rabbins de Césarée, il le fut pour n'avoir jamais vu une goutte accidentelle (séminis) sur ses vêtements. La ser-

1. Au sujet de l'architecture du Temple. 2. Midrasch sur Psaume, ch. 3. 3. V. B., tr. Baba bathra, f. 147. 4. V. J., tr. Yebamoth, II, 4 (t. VII, p. 28), passage à compléter par les présentes lignes.

vante de R. Samuel b. R. Issac dit : c'est moi qui l'avais le linge de mon maître, et je n'ai jamais vu sur ses effets une vilaine marque (semen). Enfin il est dit (ibid) 27) : *Guehazi s'avança pour la pousser.* Par ce dernier terme, dit R. Yossé B. Hanina, on sous-entend [1] qu'il voulut la saisir par ses beautés plastiques, savoir par les seins. — 3° Il ne croyait pas à la résurrection des morts ; car on trouve que lorsque Élisée vint pour ressusciter le fils de la Sunamite, il lui dit (ibid. 29) : *Prends mon bâton en mains et va ; si tu rencontres quelqu'un, ne le bénis pas pour le saluer, et s'il te salue ne lui réponds pas.* Or Guehazi n'a pas agi ainsi, et lorsqu'un homme le rencontrait et demandait : d'où vient Guehazi et où va-t-il ? Celui-ci répondait avec ironie de le laisser, car il va ressuciter un mort ; mais l'interlocuteur répliquait : Ce n'est pas toi qui ressuscites les morts, mais l'Éternel dont il est écrit (I Samuel, II, 6) : *l'Éternel fait mourir et fait revivre, il fait descendre dans la fosse et en fait remonter.* Le disciple revint sans avoir rien réalisé et retourna auprès du maître, qui lui dit : Fût-il seulement endormi, l'enfant n'eût pas été réveillé par toi (faute d'avoir observé mes recommandations.)

Lorsque Naaman le chef des armées du roi d'Aram vint auprès d'Élisée, *il arriva avec des chevaux et des chariots* (II Rois, V, 9). Le mot *cheval*, dit R. Yohanan, écrit au singulier, se prononce comme s'il était au pluriel; c'est une allusion à ce que le chef offrit au prophète de l'or et de l'argent, des étoles, στολή, et des étoffes précieuses, des pierres et perles fines ; mais Élisée ne les accepta pas. Aussi est-il écrit (ibid. 16) : *Il insista pour les faire accepter, mais l'autre refusa.* Sur ce, Guehazi vint et dit (ibid. 20) : *Vive Dieu, je jure avoir couru après lui et n'avoir pris de lui rien* מומה ; l'orthographe défectueuse (א omis) de ce dernier mot est une allusion à ce qu'en réalité Guehazi alla, le trouva, lui prit un objet et le cacha dans sa chambre [2]. A son arrivée auprès d'Élisée, celui-ci dit : d'où vient Guehazi et où va-t-il ? Tu as refusé la récompense due aux justes. L'interpellé répondit (ibid. 25, 27) : *Ton serviteur n'a été ni çà ni là. Mais il (Élisée) lui dit : Mon esprit n'est-il pas allé là quand cet homme s'est retourné de dessus son charriot au devant de toi ? Est-ce le temps de prendre de l'argent et des vêtements pour acheter des oliviers, des vignes, du gros et du menu bétail, etc ? C'est pourquoi la lèpre de Naaman s'attachera à toi* [3]. Il est écrit (ibid. VII, 3) : *Il y avait à l'entrée de la porte 4 hommes lépreux.* Ce furent, dit R. Juda au nom de Rab, Guehazi et ses trois fils. Il est écrit (ibid. VIII, 7) : *Élisée vint à Damas, et Ben-Hadad roi d'Aram tomba malade.* Qu'était-il venu faire là ? Il était venu pour se rapprocher de Guehazi ; mais il le trouva entièrement pris (occupé) ce jour là. Ce fait prouve que parfois on repousse de la gauche quelqu'un que l'on rapprochera de la main droite. R. Yohanan interprète de même ces mots (Job, XXXI, 32) : *Jamais l'étranger ne passait la nuit en plein air* (près de moi) ; *mes portes étaient toujours ouvertes au voyageur* ; c'est-à-dire on repousse parfois

1. Par jeux de mots entre דחפה, *il la poussa*, et הוד יפיה, *l'éclat de sa beauté*.
2. V. Rabba sur Nombres, ch. 7. 3. Rabba sur Lévitique, ch. 16 et 17.

de la gauche, et l'on rapproche avec la droite (même ceux qui ne méritent pas d'être recuillis). Ce n'est pas ainsi qu'agit Élisée, qui repoussa Guehazi des deux mains. Aussi, Élisée tomba doublement malade, d'abord comme tout le monde, ensuite pour avoir repoussé Guehazi.

R. Hanania et R. Josué b. Lévi disent : lorsque les docteurs comptèrent et dirent que « trois rois et quatre simples israélites n'ont pas de part à la vie future », on avait voulu compter aussi parmi eux Salomon ; mais une voix céleste se fit entendre et dit (ibid., XXXIV, 33) : *Dieu prendra-t-il ton avis pour punir un tel homme ? Te dira-t-il « Sois son juge à ma place, parle selon ce que tu sais ? »* David vint alors s'étendre devant eux pour les supplier de n'en rien faire ; selon d'autres, une flamme de feu sortit du Saint des Saints et brûla autour d'eux (en signe de protestation). En outre, Ila qui avait l'habitude de jeûner lors d'un malheur public, pour obtenir de la Providence la cessation du mal, ne vit plus ses prières exaucées, depuis le jour où il fit partie des docteurs qui avaient compté Salomon parmi ceux qui n'ont pas de part à la vie future. Les interprètes hagadiques de la Bible disent[1] que tous ont part à la vie future, selon ces mots (Ps. CVIII, 9,): *A moi Guilad, à moi Menassé; Ephraïm est la force de ma tête, Juda est mon législateur, Moab est le vase de mon ambition ; sur Edom je jette ma sandale.* Or, « à moi Guilad » c'est Achab roi d'Israel, qui est tombé à *Ramoth Guilad ;* « A moi Manassé », selon le sens naturel (Manassé roi de Juda); « Ephraïm est la force de ma tête», savoir Joroboam fils de Nebat d'Ephrath ; « Juda mon législateur », c'est Ahitofel ; Moab est le vase de mon ambition » ou Guehazi ; « sur Edom je jetterai ma sandale », sur Doëg l'Edomite. Israël dit devant l'Eternel : Maître de l'univers, qu'allons-nous devenir depuis que David roi d'Israël nous traite avec mépris ? il dit de nous (Ps. LV, 24) : *les gens sanguinaires et rusés ne partagent pas leurs jours.* Dieu leur répondit : Montez pour devenir compagnons l'un de l'autre, selon ces mots (Ps. LX, 10) ; *Sur moi, Philistin, fais des acclamations* en ce sens : Montez Philistins, montez pour leur inspirer le goût des bonnes œuvres, pour qu'ils soient amis les uns des autres.

3. Les contemporains du déluge n'ont pas de part à la vie future et ne ressusciteront pas au jour du jugement dernier, car il est dit (Genèse, VI, 3) : *Mon esprit ne jugera pas toujours en l'homme ;* les hommes de cette génération n'ont donc à espérer ni jugement, ni nouveau souffle. La génération du temps de la dispersion des hommes (tour de Babel) n'a pas de part à la vie future, car il est dit (ibid. XI, 5) : *Dieu les dispersa de là sur la surface de toute la terre ;* or, « Dieu les dispersa » en ce bas monde, et il les dispersa « de là », les écartant de la vie future. Les habitants de Sodome n'ont pas de part à la vie future, car il est dit (ibid. 11) : *les habitants de Sodome étaient des impies et de très grands*

1. Rabba sur Nombres, ch. 14.

pécheurs contre l'Éternel ; « impies » en ce bas monde, et « pécheurs » en la vie future. Mais ils ressusciteront pour le jugement dernier. R. Néhémie dit : ni les uns, ni les autres, ne ressusciteront pour le jugement, comme il est dit (Psaume I, 5) : *C'est pourquoi les impies n'assisteront pas en justice, ni les pécheurs dans la communauté des justes.* Les premiers mots, « aussi les impies n'assisteront pas en justice », s'appliquent aux contemporains du déluge ; et la suite, « ni les pécheurs », se réfère aux habitants de Sodome. Mais on lui objecta ceci : ils ne se trouvent pas, il est vrai, « dans la communauté des justes », mais ils sont parmi les impies (qui assisteront au jugement dernier). Les explorateurs n'ont pas de part à la vie future, car il est dit (Nombres, XIV, 34) : *Ils moururent les hommes qui répandirent à faux d'aussi mauvaises nouvelles sur le pays, par la peste, devant l'Éternel.* Or, « ils moururent » en ce bas-monde ; « par la peste, » pour la vie future.

4. Ceux qui séjournèrent (40 ans) au désert n'ont pas de part à la vie future, et ils n'assisteront pas au jugement dernier, car il est dit (ibid. 35) : *dans ce désert ils seront anéantis, et ils mourront là.* Tel est l'avis de R. Akiba Selon R. Eliézer au contraire, à eux s'applique ce verset (Ps. L, 5) : *Assemblez-moi mes gens pieux qui ont conclu avec moi une alliance par le sacrifice.* La horde de Qoraḥ ne remontera plus du sol, car il est dit (Nombres, XVI, 33) : *la terre les a recouverts*, en ce bas-monde, *et ils ont disparu de la communauté*, en la vie future. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Eliézer au contraire dit de leur appliquer ces mots (I Samuel, II, 6) : *L'Éternel tue et ressuscite, il fait descendre dans la fosse et en fait remonter.*

5. Les dix tribus ne reviendront plus, car il est dit (Deutéron. XXIX, 28) : *Il les rejettera dans un autre pays*[1], *comme ce jour ;* or, comme « ce jour » une fois écoulé ne revient plus, de même les dix tribus partiront et ne reviendront plus. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Eliézer au contraire dit : comme le jour après avoir été sombre redevient clair, de même les dix tribus dont le sort aura été obscurci, brilleront d'une nouvelle clarté.

Les « contemporains du déluge » (§ 3) ne verront pas le monde futur, comme il est dit (Genèse, VII, 23) : *Il fit disparaître tous les êtres*, en ce bas monde, *et ils disparurent de la terre*, dans le monde futur. On a enseigné qu'au dire de R. Néhémie, l'on peut tirer une déduction de ce qu'il est dit (ibid.

1. Dans ses *Jahrbücher für jüdische Geschichte u. Literatur*, an I, p. 65, n. 7 N. Brüll rappelle qu'au livre IV d'Ezra (c. XIII, éd. Volkmar, p. 193), il est dit que ces tribus ont été exilées dans un pays inhabité, à Arzareth, et que ce mot est la forme latinisée de ארץ אחרת, « autre pays ».

VI, 3) : *mon esprit ne jugera pas toujours en l'homme ;* selon R. Juda, il faut entendre par ces mots que Dieu dit ne plus vouloir mettre son esprit (ou souffle) en eux lorsqu'il le rendra aux autres hommes (dans la vie future) ; selon R. Simon, il faut entendre par là que Dieu dit ne plus mettre son esprit en eux lorsqu'il donnera aux justes la récompense de leurs bonnes œuvres. D'autres expliquent ces mots en ce sens que Dieu dit ne pas vouloir rendre le souffle à son étui corporel. R. Josué b. Lévi dit que leur bouillonnement (des eaux) tendait à l'anéantissement (des habitants), comme il est dit (Job, VI, 17): *Au temps de la sécheresse, elle s'évanouit ; aux premières chaleurs, elle disparaît de son lieu ;* or le mot « chaleur » vise leur ardeur (au mal). R. Yoḥanan dit : chaque goutte d'eau que Dieu fit pleuvoir sur les contemporains du déluge avait été chauffée d'abord dans l'enfer, puis versée sur la terre, selon les mots (ibid.) : *dans sa chaleur elle disparaît de son lieu.* Chez R. Ḥiskia et Rabbi, on dit que Dieu juge les impies dans l'enfer pendant un an ; d'abord, il fait pénétrer au milieu d'eux le malheur (? κάκα), puis il les mène dans le feu ; et lorsqu'ils errent dans la souffrance, il les ramène dans la neige, d'où ils jettent des cris, comme il est dit (Ps. XL, 3) : *Il m'a fait remonter de la fosse du mugissement (des eaux), de la boue du bourbier,* היון ; par ce dernier terme, il est fait allusion à la place où ils poussent des gémissements הוי. Mais après avoir subi leur jugement, ne devront-ils pas aussi leur part à la vie future ? Non, car il est dit (Proverbes, XIII, 1) : *le moqueur n'écoute pas la réprimande* (ils n'en sont pas dignes). — « Les habitants de Sodome n'ont pas de part à la vie future[1], et ne verront pas le monde à venir, car il est dit (Genèse, XIII, 11) : *Les habitants de Sodome sont des impies péchant envers l'Éternel.* Ils sont *impies et pécheurs* en ce bas-monde, *gravement* dans la vie future. Selon une autre explication, ils sont *impies* (méchants) les uns envers les autres, *pécheurs* en fait de relations illicites, *envers l'Éternel* par l'idolâtrie, *gravement* par l'homicide.

« La génération qui a vécu au désert n'aura pas de part à la vie future » (§ 4) ; elle ne verra pas le monde à venir, car il est dit (Nombres, XIV, 35) : *dans ce désert ils finiront, et là ils mourront ;* c'est-à-dire *ils finiront* en ce monde, et *ils mourront* dans le monde futur. De même il est dit (Ps. XCXV, 11) : *j'ai juré dans ma colère qu'ils ne viendront pas dans mon repos.* « Tel est l'avis de R. Akiba ; selon R. Eliézer, on leur applique ce verset (Ps. L, 5) : Rassemblez-moi mes gens pieux qui concluent mon alliance sur le sacrifice. R. Josué dit[2] d'invoquer ces mots (Ps. CXIX, 106) : *j'ai juré et je tiendrai,* car il arrive parfois de ne pas donner suite à un engagement. Ḥanania, neveu de R. Josué, dit d'invoquer ces mots (Ps. XCV, 11) : *j'ai juré dans ma colère ;* or, sur un serment prononcé ainsi, on peut revenir. On a enseigné que R. Simon b. Menassia dit de leur appliquer le verset « Rassemblez-moi mes gens pieux, qui concluent mon alliance sur le sacrifice ; » *mes gens pieux* sont ceux qui m'ont fait la *grâce* de m'écouter : *qui concluent mon alliance,* par

1. Ibid., ch. 41. 2. J., tr. Haghiga, I, 1 (t. VI, p. 266).

allusion à l'ordre sévère qui a frappé les survivants au désert; *sur le sacrifice*, que les croyants ont offert et égorgé en mon nom. On a enseigné que R. Josué b. Qorḥa dit qu'au sujet de ces générations il est écrit (Isaïe, XXXI, 10): *Ceux que l'Éternel a rachetés retourneront à Sion, etc.* Rabbi dit: les uns et les autres (les gens de la génération du désert et les membres des dix tribus) ont part à la vie future, comme il est dit (ib. XXVII, 13): *Il arrivera en ce jour que la grande trompette retentira, et viendront ceux qui étaient égarés dans le pays d'Assyrie*, savoir les dix tribus, *ceux qui étaient repoussés en Égypte*, la génération qui erra dans le désert; les uns et les autres *se prosterneront devant l'Éternel, sur la montagne sainte, à Jérusalem*. La horde de Qoraḥ n'a pas de part à la vie future et ne verra pas le monde à venir, car il est dit (Nombres, XVI, 33): *la terre les recouvrit*, en ce bas monde, *et ils furent perdus au milieu de l'assemblée*, pour le monde futur. On a enseigné que R. Juda b. Bethera dit de tirer une déduction du texte suivant (Ps. CXIX, 176): *Je me suis égaré comme un agneau perdu; cherche ton serviteur*; or, comme en général un objet perdu finit par être retrouvé, de même la perte dont il est question dans ce verset sera retrouvée un jour (dans le monde futur). Qui pria en leur faveur [1]? Selon R. Samuel b. Naḥman, Moïse pria Dieu pour eux, puisqu'il est dit (Deutéron. XXXIII, 6): *Que Ruben vive et ne meure pas.* Selon R. Josué b. Lévi, Hanna pria pour eux; c'est l'avis qu'au fond le même rabbi a exprimé en disant: la horde de Qoraḥ allait toujours s'enfonçant de plus en plus sous terre, jusqu'à l'arrivée de Hanna, qui pria pour eux, en disant (II Samuel, II, 6): *L'Éternel tue et ressuscite, il fait descendre dans la fosse et en fait remonter.*

Les dix tribus (§ 5) n'ont pas de part à la vie future, et elles ne verront pas le monde à venir, comme il est dit (Deutéron. XXIX, 28): *Il les rejettera dans un autre pays, comme ce jour*; or, comme « ce jour » une fois écoulé ne revient plus, de même les dix tribus partiront et ne reviendront plus. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Simon b. Juda habitant de Kefr-Ebous explique le verset précité en ce sens: si leurs actions sont comme en « ce jour », ils ne reviendront plus; sinon, ils reviendront — [2].

Antonin vint auprès de Rabbi [3] et lui demanda de prier Dieu en sa faveur. Rabbi pria et dit: puisse Dieu te préserver du froid, car il est dit (Ps. CXLVII, 17): *devant la rigueur de son froid, qui peut résister*. Rabbi, lui dit Antonin, ceci n'est pas un souhait important, car il suffit de se couvrir d'un vêtement supplémentaire pour ne plus avoir froid. Rabbi s'écria alors: puisse Dieu te préserver de la chaleur que subit parfois le monde! Voilà une vraie prière, dit Antonin, et puisse-t-elle être exaucée, car il est dit (Ps XIX, 7): *rien n'échappe au soleil*. R. Yoḥanan dit: la horde de Yoḥanan b. Qoraḥ [4]

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. Suit un passage traduit au tr. *Meghilla*, I, 10 (t. VI, p. 221); Cf. J., tr. *Abôda Zara*, III, 1 (fol. 42c). 3. Rabba sur Lévitique, ch. 16. 4. Composée de gens qui, malgré l'opposition de Jérémie, émigrèrent alors en Égypte.

n'a pas de part à la vie future, comme il est dit (Osée, V, 7) : *Ils ont péché contre l'Éternel, car ils ont engendré des enfants étrangers; maintenant, un mois les dévorera avec leurs biens* (tant ils étaient impies). R. Éléazar et R. Juda expriment à ce sujet des avis divers : d'après l'un, ils ne furent exilés que lorsqu'ils furent incirconcis (qu'ils renoncèrent à la circoncision); d'après l'autre, ils furent exilés à partir du jour où ils furent bâtards. Selon le premier avis, ils étaient eux-mêmes transgresseurs des préceptes bibliques tels que la circoncision ; selon le deuxième avis, ils étaient bâtards par la faute de leurs pères (et non de leur faute). R. Yoḥanan dit : l'exil d'Israël eut lieu lorsque les israëlites se divisèrent en 24 (un grand nombre de) groupes d'hérétiques, selon ces mots (Ezéchiel, II, 3) : *Fils de l'homme, je t'envoie vers les fils d'Israël, vers les nations rebelles qui se sont révoltées contre moi ; eux et leurs ancêtres ont péché contre moi, jusqu'à ce jour.* R. Berakhia et R. Ḥelbo disent au nom de R. Samuel b. Naḥman qu'Israël a été exilé en trois provinces différentes, une fois au delà du fleuve Sabbation, ensuite à Daphné[1] près Antioche, enfin dans un endroit où un nuage descendit sur les exilés et les enveloppa (où ils disparurent). Comme les dix tribus ont subi tour à tour trois exils, de même les tribus de Ruben et Gad, ainsi que la demi-tribu de Manassé ont subi trois exils, selon qu'il est dit (ibid., XXIII, 31) : *Tu as marché par le chemin de ta sœur; aussi je mettrai sa coupe en tes mains.* Lorsque les unes reviendront de l'exil, les autres retourneront aussi en Palestine, comme il est dit (Isaïe, XLIX, 9) : *Pour dire à ceux qui sont garrottés « sortez »*, ce sont ceux qui ont été exilés au-delà du fleuve Sabbation, *à ceux qui sont dans les ténèbres, « montrez-vous »*, c'est-à-dire à ceux qui ont été exilés dans un lieu où un nuage est descendu sur eux et les a enveloppés. *Ils paîtront sur les chemins* (ibid), *et leurs pâturages seront sur les lieux élevés*, par allusion aux exilés à Daphné près Antioche.

64. Les habitants d'une ville qui se livre à l'idolâtrie n'ont pas de part à la vie future, car il est dit (Deutéron. XIII, 13) : *des gens sans aveu*[2] *sont sortis de ton sein et ont séduit les habitants de leur ville.* Ils seront seulement tués, lorsque les détracteurs sont de la même ville et de la même tribu, que la majorité des gens aura été detournée, et ce, par des hommes.

Si les détracteurs sont des femmes, ou des mineurs, ou si la minorité est seule livrée à l'idolâtrie, ou si les détracteurs sont des gens du dehors, on les considère comme isolés.

Pour chacun d'eux, il faudra deux témoins et un avertissement, avant de pouvoir les condamner de ce fait. Toutefois, le cas de gens isolés a ceci de plus grave que des gens nombreux, réunis, en ce que les isolés sont condamnés à la peine de mort par la strangulation, à la suite de

1. Voir N. Brüll, *Jahrbücher etc.*, an I, p. 64. 2. Jeu de mots sur בליעל, qui, décomposé en deux mots, peut se traduire : qui ne monte pas.

quoi, leur fortune est sauve (et revient à leurs héritiers), tandis qu'un ensemble de malfaiteurs sera condamné à la décapitation, avec privation de leurs biens.

« Une ville » est condamnée si elle est dans ces conditions, non un village ni même un fort bourg.

Il ne faut pas qu'il y ait moins de cinq hommes détournés, ni plus de dix, pour constituer la culpabilité. Tel est l'avis de R. Méir. Selon R. Juda, il devra y avoir à cet effet au moins cent membres de la tribu, jusqu'à la majeure partie de ceux qui la composent. Si deux hommes n'ont entraîné à l'idolâtrie que deux individus d'une ville (dont le reste a été entraîné par d'autres personnes), est-ce que ces deux subiront la loi des détracteurs et seront passibles de la peine de la lapidation, ou seront-ils considérés comme séduits et subiront-ils la peine de la décapitation ? De même, s'il y avait dans la ville, outre les habitants, quelques étrangers, ces derniers comptent-ils pour parfaire le nombre devant servir à constituer la criminalité ? En outre, s'il y a dans la ville des viviers contenant des animaux sauvages, ou des oiseaux, ou des piscines avec poissons, ou des oiseaux dont les nids sont au moins à dix coudées au dessus du sol, faut-il aussi les détruire comme des biens de la ville ? (diverses questions non résolues). R. Simon dit[1] : la peine du feu est plus grave que la lapidation; selon les autres docteurs, c'est l'inverse, la lapidation est plus grave que la peine du feu. R. Simon dit que la strangulation est pire que la décapitation ; les autres docteurs disent l'inverse.

(5) Il est dit (Deut. XIII, 13) : *tu frapperas les habitants de la ville au fil de l'épée, etc.* Ceci nous enseigne que les âniers et les chameliers qui passent d'un endroit à l'autre, peuvent sauver une telle ville [2]. Puis il est dit : *Mets-la en anathème avec tout ce qu'elle contient, et tue ses bestiaux par le sabre.* On en conclut ceci : même les biens des justes se trouvant dans cette ville devront être anéantis ; mais ce qui est en dehors d'elle sera sauvé ; tandis que le bien des impies, soit dans elle, soit au dehors, devra être anéanti.

8 (6) Il est dit (ib. 17) : *tu réuniras tout le butin sur la place publique, etc.* S'il n'y a pas de place publique, on en fait une ; s'il y en a une auprès d'elle au dehors, on y réunit le butin amassé. Puis : *tu brûleras par le feu la ville avec tout le butin, entièrement à l'Éternel ton Dieu*, non ce qui appartient au ciel. On conclut de là que l'on devra racheter les saintetés qui s'y trouvent. On laissera pourrir sur place les oblations sacerdotales ; on enfouira la seconde dîme et les écrits sacrés (la bible). « Entièrement à l'Éternel ton Dieu » ; c'est que, selon R. Simon, le très saint

1. V. ci-dessus, VII, 1 et 4. 2. S'ils sont restés fidèles, ils font bénéficier leurs compatriotes nouveaux de leur propre fidélité, après être restés au moins trente jours en ville.

dit : si vous exercez une stricte justice à l'égard de la ville idolâtre, je considérerai ce sacrifice à l'égal d'un holocauste offert devant moi. *Elle sera un monceau éternel, que l'on ne réédifiera pas*, et ne sera même pas transformée en jardins, ou potagers. Tel est l'avis de R. Yossé, le galiléen. R. Akiba dit : « elle ne sera plus reconstruite » telle qu'elle était d'abord, mais on pourra convertir le sol en plantations de jardins. « *Et tu ne garderas rien en main de la mise en anathème afin que l'Éternel revienne sur les effets de sa colère, donne les preuves de sa miséricorde, qu'il ait pitié de toi et te fasse grandir ;* car aussi longtemps que les impies sont de ce monde, la colère à leur égard subsiste ; mais avec leur destruction, la colère disparaît du monde. »

Selon R. Simon [1], comme il est dit (pour la ville idolâtre) : « ses bestiaux », on n'englobe pas dans la destruction les premiers-nés [2], ni les dîmes qu'elle contient ; « son butin », non l'argent consacré au culte, ni la seconde dîme qu'il y a [3]. R. Yossé b. Hanina demanda : comment estimera-t-on ce qui se trouve dans l'angle spécial à quelques femmes pieuses ? (Est-ce comme des vêtements leur appartenant, ou comme des biens généraux ?) On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit (ibid.) : Selon R. Simon, on déduit de l'expression *ses bestiaux* de n'englober dans la destruction totale, ni les premiers-nés d'animaux (même défectueux), ni les dîmes qu'elle contient, et de l'expression *son butin* de ne pas englober l'argent consacré au culte, ni la seconde dîme qui se trouve dans une telle ville (de même, les biens des femmes pieuses ne sont pas à l'égal des autres biens). Celui qui use des biens consacrés qui se trouvent dans une ville livrée à l'idolâtrie (et vouée à la perte), selon R. Yoḥanan, ne commet pas de prévarication ; selon R. Simon b. Lakisch, il en commet une. R. Yoḥanan objecta à R. Simon b. Lakisch : comment peut-on soulever la question de prévarication à l'égard de gens condamnés à mort ? Or, lorsqu'il est dit [4] qu'en 5 cas d'obligation du sacrifice expiatoire il y a aussi la peine de mort, on devrait dire qu'il y a 6 cas, en y comprenant le cas de la ville condamnée ? Il y a ceci de particulier pour elle, fut-il répondu, que même l'holocauste d'une telle ville doit périr (comme tous ses sacrifices). R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch : c'est une prévarication d'user des saintetés d'une telle ville, pour le cas justement où un détracteur (un habitant devenu infidèle) aura consacré un animal. Pourquoi ne pas l'offrir en sacrifice ? (Au lieu de le faire périr, ne vaudrait-il pas mieux le racheter après la survenue d'un défaut, et offrir un autre animal pour le montant ?) C'est qu'il est dit (Proverbes, XXI, 27) : *Le sacrifice des impies est une abomination* (on n'offre rien venant d'eux). — [5].

R. Simon dit (§ 8) que l'on peut s'en rendre compte par a fortiori : si les

1. Tossefta à ce traité, ch. 14. 2. Des animaux même défectueux. 3. Ce n'est plus le bien de la ville. 4. Mischnâ, tr. *Temourâ*, IV, 1. 5. Suit une phrase traduite au tr. *Baba Qamma*, IV, 8 (t. X, pp. 39-40).

biens qui n'ont pas de connaissance, ne sachant faire ni le bien ni le mal, sont voués au feu selon le précepte biblique, parce qu'ils ont causé une communauté de séjour entre les justes et les impies ; à plus forte raison celui qui a appliqué son esprit à détourner son prochain du bon chemin pour le faire pencher vers le mal mérite d'être puni. R. Éléazar dit : on peut invoquer, comme preuve à l'appui de la destruction obligatoire des biens d'une telle ville, ce qui arriva à Lot ; il n'a séjourné à Sodome qu'en raison de son avoir, et il a dû quitter la ville entièrement dépourvu de tout, comme il est dit (Genèse, XIX, 22) : *hâte-toi de te sauver là-bas*, qu'il te suffise de sauver ta vie. Il est écrit (I Rois, XVI, 34) : *De son temps, Hiel de Beth-El construisit Jéricho ;* quel rapport y a-t-il entre Ḥiel descendant de Josafat, et Jéricho descendant de Benjamin ? On rappelle ces faits, pour attribuer l'acte coupable (défendu) à celui qui l'a commis [1]. De même il est dit (ibid.) : *Par Abiram son aîné il l'a fondée, et par Ségoub son puiné il a posé ses portes.* Par ce dernier il pouvait se rendre compte de ses fautes, et comme ils eurent tous pour but une augmentation de richesse, ils furent au contraire frappés de malheurs. Ils marchèrent en vacillant, comme il est dit (ibid.) : *selon la parole de l'Éternel Dieu d'Israël, qu'il a exprimée par l'intermédiaire de Josué, fils de Noun.* Il est dit (Deutéron, XIII., 17) : *Le feu brûlera le tout à l'Éternel ton Dieu, et qu'il ne te reste rien en main.* On a enseigné que R. Simon b. Éléazar dit [2] : ils (Ḥiel et les siens) n'ont pas reconstruit Jéricho même, mais une autre ville, à laquelle ils donnèrent ce nom, supposant qu'après l'avoir édifiée nouvellement, il est permis de l'habiter (que la défense de restauration prononcée par Josué ne lui est pas applicable). Pourtant, disent R. Yossé et R. Josué b. Qorḥa, de ce qu'il est écrit (Josué, VI, 26) : *Maudit soit celui qui reconstruirait cette ville de Jéricho,* on conclut la défense de reconstruire même une autre ville qui porterait ce nom ; c'est permis à la condition de lui donner un autre nom. De même qu'après sa reconstruction (par d'autres) il est permis de l'habiter ; il en est de même de la défense de retourner en Égypte pour y demeurer définitivement, car il est dit (Deutéron., XVII, 16) : *Vous ne continuerez plus à retourner par ce chemin ;* pour le domicile fixe, c'est interdit ; mais c'est permis dans un but d'achat, ou d'affaires, πραγματεία, ou de conquête.

CHAPITRE XI

1. Voici ceux qui sont condamnés à être étranglés : celui qui frappe son père et sa mère, celui qui viole un homme, l'ancien qui agit contrairement à la décision du grand tribunal de Jérusalem (Deutéronome, XVII, 12), un faux prophète, celui qui prophétise au nom d'une divinité païenne, celui qui commet un adultère avec une femme mariée,

1. Voir § 2 commencement, les explications. 2. Tossefta à ce tr., ch. XIV.

les faux témoins qui ont déposé que la fille d'un cohen a commis un adultère et qui ont été convaincus de faux, celui qui commet un adultère avec la fille d'un cohen qui est marié. Celui qui frappe son père ou sa mère n'est condamné à mort que s'il a fait une blessure. Voici sous quel rapport la malédiction est plus grave que le coup : celui qui maudit son père et sa mère, en prononçant la malédiction qui est punie de mort, est condamné quand même il le fait après la mort de ses parents, tandis que celui qui frappe son père ou sa mère après la mort n'est pas condamné à mort (puisqu'après la mort il n'y a pas de blessure).

On connaît la défense de frapper son père et sa mère, de ce qu'il est dit (ibid. XXV, 3) : *Il le frappera de 40 coups, pas davantage* (d'où l'on déduit la défense de blesser son prochain) ; or, par a fortiori on peut en conclure à la défense de frapper ses parents[1]. Si celui qui doit, en vertu d'un ordre biblique, frapper son prochain, ne devra pas donner un coup de trop ; à plus forte raison celui qui n'a pas d'ordre pour frapper recevra la défense de frapper. « Il n'est condamné à mort, est-il dit, que s'il a fait une blessure. » Par quelle blessure devient-il coupable (et à quel cas le sien est-il comparable) ? La compare-t-on à celle qui serait faite un jour de sabbat, ou la juge-t-on sous le rapport du dommage ? Car, si on la compare à la défense de blesser quelqu'un pendant le sabbat, celui qui frappe est coupable même s'il ne cause pas de défaut corporel ; si au contraire on examine la blessure sous le rapport du dommage, il n'y a de culpabilité qu'en cas de lésion de l'organe, et non pas du mal seul ? (question non résolue).

2. Celui qui vole un homme n'est condamné à mort que s'il l'a amené chez lui et s'il l'a vendu ensuite. R. Juda dit qu'il n'est condamné à mort que s'il l'a amené chez lui et s'il s'est fait servir par lui avant de le vendre, comme il est dit (Deutér. XXIV, 7) : *s'il l'a asservi, et l'a vendu ;* si quelqu'un a volé son fils et s'il l'a vendu, il est condamné à mort d'après R. Ismaël le fils de R. Yoḥanan b. Broqah ; mais les autres docteurs disent qu'il n'est pas condamné à mort. De même celui qui a volé un individu à moitié esclave et à moitié affranchi sera condamné, selon R. Juda ; les autres docteurs ne le condamnent pas.

3. L'ancien qui agit contrairement à la décision du grand tribunal de Jérusalem est condamné à mort, car il est dit (Deutéronome, XVII, 8) : *lorsqu'une affaire te sera trop difficile à démêler, dans une cause criminelle ou civile.* Il y avait dans le temple trois tribunaux, dont le premier siégait près la porte dite de la montagne sainte ; le deuxième siégait plus haut, près la porte du parvis, et le troisième occupait la place la plus élevée, en siégant dans la cellule au bois.

1. Mekhilta, section *Mischpatim.*

Si dans la province un ancien n'était pas d'accord avec les autres juges ses collègues, il venait avec eux à Jérusalem, d'abord a premier tribunal qui siégait à l'entrée de la montagne sainte et disait « Voici mon opinion, voici celle de mes collègues; qu'en dites-vous? » Si ce tribunal avait sur ce point une tradition, il la leur communiquait; sinon, ils allaient au deuxième tribunal séant au parvis, pour lui dire: « Voici mon opinion, voici celle de mes collègues; qu'en dites-vous? » Si le deuxième tribunal avait une tradition, il la disait; sinon, ils allaient tous au grand tribunal supérieur, dont la juridiction s'étendait sur tout Israël, selon ces mots (ibid. 17) : *de l'endroit que Dieu choisira.* Cet ancien en retournant dans sa ville était obligé de se conformer à la décision du tribunal de Jérusalem. Cependant, s'il continue à enseigner comme auparavant, sans égard pour l'opinion du tribunal de Jérusalem, il n'est pas condamné; mais s'il fait exécuter ses jugements contraires à la décision du tribunal de Jérusalem, il est condamné à mort, selon ces mots (ibid. 12): *l'homme qui agit avec préméditation, etc.* Le disciple qui a rendu un jugement pareil pour le faire exécuter n'est pas condamné à mort; de sorte que la circonstance aggravante (qu'il ose rendre ce jugement sans avoir l'autorisation) devient pour lui un avantage (qui l'exonère de la peine de mort).

— 1. Pourquoi, selon R. Yoḥanan B. Broqah, celui qui a volé son fils et l'a vendu est-il condamné? Parce qu'il est dit (ibid. XXIV, 7) : *des fils d'Israël* (donc, la défense se rapporte même à un père, à l'égard de son propre fils). Pourquoi les autres docteurs ne le condamnent-ils pas? Parce qu'il est écrit (ibid.): *de ses frères*, d'où l'on peut inférer que la loi ne concerne pas le fils. Pourquoi R. Juda est-il d'avis de condamner celui qui a volé un individu à moitié affranchi et à moitié esclave? Parce qu'il est dit: « de ses frères, » ne le fût-il qu'en partie, il y a vol d'homme; les autres ne condamnent pas un tel vol, parce qu'ils déduisent de ladite expression « de ses frères » qu'il doit s'agir d'un homme entièrement frère.

De ce qu'il est écrit (ibid. 8): *lorsqu'une affaire sera trop difficile pour toi à démêler* (§ 3), on conclut qu'il s'agit de l'homme le plus capable du tribunal de résoudre les *difficultés* [2]. L'expression *pour toi* vise l'homme de conseil; le terme suivant דבר (affaire) a aussi le sens de *parole* (ou l'homme qui sait parler); *entre le sang et le sang*, entre celui des menstrues et celui de la virginité, ou entre celui des menstrues et celui d'une gonorrhée, ou de la lèpre; *entre un jugement et l'autre*, entre une cause financière et une question capitale, ou entre la pénalité de la lapidation et celle du feu, ou de la décapitation, ou de la strangulation; *entre une plaie et l'autre*, entre un lépreux enfermé pro-

1. En tête de ce § 2, est un passage déjà traduit ci-dessus, VIII, 3; Cf. tr. *Baba Qama*, III, 4. 2. Siffri, section *Schoftim*, n° 152.

visoirement et celui qui l'est définitivement, entre les plaies des individus et celles des vêtements, ou des maisons. *Les paroles ;* par ce terme on entend l'acte de faire boire l'eau d'épreuve à une femme soupçonnée d'adultère, ou la genisse sacrifiée pour un homicide au meurtrier inconnu, ou la purification qui suit la guérison d'un lépreux ; *de disputes*, terme qui vise les estimations, les mises en anathème, les échanges, et les consécrations, *tu te lèveras*, de la séance du tribunal, *et tu monteras* vers la ville qui exige une montée (ou Jérusalem). Selon une autre explication, *tu monteras* pour te rendre de là à la maison d'élection [1], qui ne sera érigée que sur une hauteur de la terre, comme il est dit (Ezéchiel, XVII, 23) : *Sur la haute montagne d'Israël je le planterai, et là il produira des branches et donnera du fruit.* — *Et tu viendras* (continue le verset du Deutéron. XVII, 8); ce terme superflu vise l'extension au tribunal de Yabneh (si le tribunal supérieur s'y installe) ; c'est-à-dire, explique R. Zeira, en cas d'une consultation faite devant ce tribunal [2]. Si un vieillard opposé à la décision du tribunal professe la doctrine contraire à exécuter, et agit de même, il est condamnable ; s'il enseigne vaguement un avis opposé à un tribunal, sans agir en conséquence, il n'est pas condamnable ; s'il professe un avis opposé, à condition formelle de ne pas être exécuté, il n'est pas condamnable ; mais s'il professe un avis opposé en conseillant de le suivre, lors même qu'il ne met pas cet avis en pratique, il est condamnable. R. Ila dit que R. Ismaël a enseigné de même que l'accomplissement par l'ancien entraîne sa culpabilité; car il est écrit (ibid.) : *qu'il fait*. R. Houna dit : si un docteur enseigne un point de doctrine disant l'avoir appris ainsi, puis il a occasion de mettre cet avis en pratique, on considère rétroactivement son enseignement comme fait en vue de la pratique. Si quelqu'un professe un avis qu'il accomplit aussitôt après et que l'action concerne d'autres, on peut l'imiter, non si elle intéresse celui-là même qui l'accomplit. R. Simon B. Menasia dit [3] : la beauté, la force, les richesses, les honneurs, la sagesse, la vieillesse (vénérable), la postérité sont la parure des justes, leur joie et celle du monde, comme il est dit (Proverbes, XVI, 31) : *Les cheveux blancs sont une couronne d'honneur qui se trouve dans le chemin de la justice.* Il est dit aussi (ibid. XVII, 6) : *la couronne des vieillards, ce sont leurs petits-enfants, et la gloire des enfants ce sont leurs pères.* Et ailleurs (ibid. XX, 29) : *La force des jeunes gens est leur gloire, et les cheveux blancs sont l'honneur des vieillards*, et enfin (Isaïe, XXIV, 23) : *la lune rougira de honte et le soleil sera confus, quand l'Éternel règnera, etc., et que ses vieillards seront environnés de gloire.* On a enseigné que R. Simon R. Gamaliel dit : les sept qualités (précitées), que les docteurs aiment à rencontrer chez les justes, se trouvaient toutes réalisées par Rabbi et ses fils. R. Yoḥanan dit aussi les avoir trouvées tous chez Rabbi, Qui est Rabbi? C'est R. Juda Naci (exilarque). R. Abahou dit : le nom de Rabbi

1. Ibid., section *Eqeb*, n° 37. 2. Si ensuite l'ancien s'est montré rebelle, on le ramènera dans « la cellule au bois, » où on le condamne à mort. V. Derenbourg, ibid., p. 321. 3. Tossefta à ce tr., ch. 11. Cf. traité *Abôth*, VI, 8.

s'applique à la même personne que R. Juda Naci, appelé aussi Rabbenou (notre maître)[1].

3. Sous un autre rapport, les paroles des docteurs sont plus graves que celles de la loi écrite. Ainsi, lorsque l'ancien enseigne ce qui est contraire à la parole du Pentateuque, s'il dit par exemple qu'il ne faut pas mettre des phylactères, il n'est pas condamné à mort, car tout le monde connaît cette loi de la Bible (Deutér. VI, 8), et l'ancien ne peut tromper personne. Mais s'il enseigne ce qui est contraire seulement à la tradition fixée par les docteurs, comme d'avoir 5 cases dans les phylactères (au lieu de 4), il est condamné.

4. L'ancien qui agit contrairement à la décision du tribunal de Jérusalem, et qui est condamné à mort, n'est pas exécuté dans sa ville, ni même dans Yabneh (quand le tribunal se fut exilé à Yabneh), mais on l'amène à Jérusalem (quand le tribunal est encore là), et on le garde jusqu'à la fête prochaine, pour l'exécuter quand on s'y assemble de tous les pays en pélerinage, selon ces mots (ib. XVII, 13) : *tout le peuple l'apprendra et aura peur*. C'est l'opinion de R. Akiba. R. Judah dit qu'il ne faut pas tourmenter le condamné, en lui faisant souffrir la longue attente de la mort, mais on l'exécutera de suite, et l'on écrit dans tous les pays : « Tel individu, fils d'un tel, a été condamné à mort par le tribunal. »

— [2]. Du précepte biblique à l'égard des phylactères il résulte qu'en 4 cases il doit y avoir quatre chapitres relatifs à ce sujet ; celui qui les aurait placés dans cinq cases serait coupable d'infraction aux ordres rabbiniques. R. Aba ou R. Yoḥanan dit au nom de R. Oschia : celui-là seul est coupable qui enseigne à faux un sujet dont l'essentiel est prescrit par la Bible et dont le développement est donné par les rabbins, p. ex. les interdits de charogne ou des reptiles qui sont dans ce cas. Selon R. Zeira au contraire, on n'est coupable qu'après avoir nié et professé la négation d'une défense faite en principal par la Bible, et dont les détails ont été énoncés dans les doctrines des rabbins, pour des sujets analogues à une charogne ou à des reptiles, mais non s'il s'agit de ces derniers sujets eux-mêmes (explicitement detaillés) ; car la culpabilité consiste à retrancher et ajouter à ce qui est susceptible de diminution ou d'augmentation (non à ce qui est déjà déterminé). Le visage de R. Oschia brilla de joie [3] en entendant l'avis de R. Yoḥanan dit en son nom. Te rejouis-tu, lui dit R. Yoḥanan, de ce que je parais avoir besoin de ton avis ? En réaité, je n'en ai pas besoin, d'autant moins que d'autres ont dépassé ton opinion (comme l'a fait Zeira). Toutefois encore treize ans après, R. Yoḥanan suivit les leçons de R. Oschia comme celles d'un maître, bien qu'il n'eût pas besoin

1. Le saint, ajoute le commentaire. 2. En tête se trouve un passage traduit au tr. *Berakoth*, I, 7 (t. I, p. 17). 3. Cf. J., tr. *Eroubin*, V, 1.

de ses avis. Aussi, R. Samuel dit au nom de R. Zeira, qu'il lui suffise pour récompense d'avoir accueilli chaque jour son maître ; car celui qui accueille son maître avec vénération témoigne pour ainsi dire du respect à Dieu même [1].

Contre R. Zeira (qui exige pour la culpabilité, qu'il y ait diminution et augmentation), R. Berakhia fit cette objection : N'a-t-on pas enseigné [2] que la surface d'une tache lépreuse devra équivaloir à un carré grand comme un poids de Cilicie? N'en résulte-t-il pas que si un vieillard, opposé à cet avis, proclamait l'impureté d'une telle tache oblongue, il changerait la mesure, en augmentant la longueur et diminuant la largeur du même objet ? En effet, répond R. Aba Maré, il existe un tel avis au sujet de la mesure des plaies. D'autre part, R. Aba b. Mamal objecta ceci : N'a-t-on pas enseigné [3] que si, au lieu des deux chapitres qui entrent régulièrement dans la composition d'une *Mezouza*, on en met un de plus, celle-ci devient impropre ? (N'est-ce pas là une augmentation impliquant une diminution ?) C'est vrai, fut-il répondu, et ce que notre Mischnâ dit de l'augmentation relative aux phylactères se réfère aussi à la *Mezouza*. Mais, objecta R. Hamnona, n'a-t-on pas aussi enseigné pour les *tsitsith* (franges du vêtement) qu'ils doivent avoir quatre doigts de long composés de 4 fils ? Si donc le vieillard rebelle professe que ces franges n'aient qu'une longueur de 3 doigts de 4 fils, n'est-ce pas une infraction condamnable ? Non, car il y a seulement diminution de la longueur, sans aucune augmentation (et il faut les deux). Mais, objecta R. Hagaï devant R. Yossé, pour l'offre de l'action de grâce composée de 5 saas [4], ou de 2 éphas, chacune de celles-ci se divise en 10/10, dont 3 et 1/3, pour les mixtures à l'huile, autant pour les gâteaux, et autant pour les flans ; si ensuite, au lieu d'attribuer une moitié de l'huile à la première sorte, et l'autre moitié aux deux dernières sortes [5], il la répartit en 3 parts, dont une égale pour chaque sorte, n'est-ce pas une opposition à la décision des docteurs ? Elle est sans importance, fut-il répondu, car la part diminuée à la première sorte est répartie sur le reste.

5. Le faux prophète est condamné s'il prophétise ce qu'il n'a pas entendu, ou ce qui ne lui a pas été dit ; mais celui qui ne fait pas connaître sa prophétie, ou le prophète qui agit contrairement à sa prophétie, ou un autre individu qui n'écoute pas le prophète, n'est pas condamné par des hommes, car l'Écriture dit : *je lui en demanderai compte moi-même* (Deutéronome, XVIII, 19).

« Prophétiser ce que l'on n'a pas entendu », c'est le cas de Sédécias b. Canaana ; « ou ce qui ne lui a pas été dit, » comme c'est arrivé à Hanania b. Azour. R. Josué b. Lévi dit : Hanania b. Azour était d'abord un vrai prophète seulement il lui arriva une erreur, κίβηλος (de compte), car ce qu'il avait en-

1. V. Schuhl, *Sentences*, p. 274. 2. Tr. *Nega'im*, VI, 1. 3. Tr. *Menahoth*, III, 7. 4. Ibid., VII, 1. 5. B., id., fol. 89.

tendu prophétiser par Jérémie dans la rue supérieure, il le prophétisait dans la rue inférieure. Mais il s'était trompé sur l'indication de temps, et il se disait que finalement le compte ne doit pas être tel, car *après qu'il se sera écoulé en Babylonie un espace de 70 ans, je me souviendrai de vous* (Jérémie, XXIX, 10). Or, toute la vie du roi Manassé n'a été que de 55 ans; que l'on retranche de là vingt ans[1], période de temps pendant laquelle le tribunal d'en haut suspend la peine de retranchement, plus 2 ans pour le règne d'Amon, et 31 ans pour le règne de Josias[2], ainsi qu'il est écrit (ibid. XVIII, 1): « Il arriva en cette année, au commencement du règne de Sédécias, roi de Juda, l'an V, au cinquième mois, que Hanania b. Azour le prophète, qui était de Gabaon, en la maison de l'Éternel, s'adressa à moi en présence des cohanim et de tout le peuple, en ces termes: ainsi a parlé l'Éternel Dieu Sabaoth, Dieu d'Israël, disant qu'il a brisé le joug du roi de Babel; dans *deux ans* d'ici je ramènerai en cet endroit tous les vases de la maison du Seigneur, que Nabuchodonozor roi de Babel a enlevés de cette ville et qu'il a emportés à Babel. » Jérémie dit alors à Hanania: tu déclares que « dans deux ans » Dieu fera rapporter, etc., tandis que j'affirme que Nabuchodonozor viendra alors enlever le reste : *Ils viendront à Babel*, est-il dit (ibid. XVII, 22) *et là ils seront.* Donne-moi une preuve de ton assertion, lui demanda Hanania? Quant à moi, répondit Jérémie, je ne le puis, je prophétise les malheurs, car Dieu me fait prédire le mal, et il peut ensuite le regretter; mais comme toi tu prophétises le bien, c'est à toi de fournir la preuve de tes paroles. Non, dit Hanania, c'est à toi de prouver que mon calcul sur le compte des années est inexact. S'il en est ainsi, s'écria Jérémie, je vais donc donner un indice miraculeux à l'égard de cet homme; c'est qu'il mourra en cette année, comme il est dit (ibid. XVIII, 16): *Car il a parlé comme un révolté contre l'Éternel.* En effet, la mort arriva selon cette prédiction, ainsi qu'il est dit (ibid. 17): *Hanania le prophète mourut en cette année, au septième mois.* Mais le 7e mois Tisri fait partie de l'année suivante; pourquoi donc est-il dit en *cette année?* Ceci prouve qu'il mourut la veille du nouvel an, et sentant sa fin venir il ordonna à ses fils et à ses gens de cacher sa mort, et de ne la faire connaître qu'après le nouvel an, de façon à faire taxer de mensonge la prophétie de Jérémie.

« Celui qui ne fait pas connaître sa prophétie ; » tel fut Jonas b. Amithaï. R. Yôna dit que ce même prophète était véridique ; car on trouve que lorsque Dieu lui dit (Jonas, I, 2): *Lève-toi, et va vers la grande ville de Ninive, invoque-la, car le mal de ses habitants est monté jusque devant moi,* le prophète se dit : Je sais que ces nations sont disposées à se repentir de leurs fautes[3]; je vais donc les moraliser par des prophéties, et elles se repentiront. Cependant la Providence arrive et punit de leurs méfaits les ennemis d'Israël (les israélites endurcis dans leurs fautes); je n'ai donc pas d'autre ressource

1. V. J., tr. *Biccourim*, II, 1. 2. De Menassé à 55 ans — 20, reste 35 ans, plus les suivants, 2 et 31 = 68 ans. 3. V. *Pirké* R. Éliézer, ch. V; *Mekhilta*. section *Bô*, ch. 1.

que de fuir ce pays, comme il est dit (ibid. 3) : *Jonas se leva pour fuir de devant l'Éternel à Tarsis ; il descendit à Jaffa, où il trouva un navire faisant voile vers Tarsis ; il paya son prix et prit place.* « Celui qui n'écoute pas le prophète », comme fit le compagnon de Michée [1], dont il est dit (II Rois, XX, 8) : *Un individu de la race des prophètes dit à son prochain : par la parole de Dieu, etc., frappe-moi donc, et il le frappa.* « Ou enfin le prophète qui agit contrairement à sa propre prophétie », tel qu'Ido le voyant, qu'un faux prophète ramena chez lui pour le repas. Ce faux prophète, dit R. Samuel b. R. Isaac, était Amazia, le pontife de Beth-El. R. Yossé dit : une telle supposition est un bris d'œufs (parole sans goût) ; selon lui, c'était Jonathan fils de Gerson fils de Menassé [2]. On trouve que lorsque David vint et le trouva se livrant à l'idolâtrie, il lui dit : Quoi, toi le petit fils d'un tel juste (Menassé), tu te livres à l'idolâtrie ! Jonathan lui répondit : par tradition de mon grand-père, je sais qu'il faut plutôt se livrer à un culte étranger que de demander l'aumône. Loin de là, s'écria David, ce n'est pas ce que Menassé a voulu dire, mais ceci : livre-toi à un travail qui t'est étranger (vil), plutôt que de demander l'aumône [3].

Lorsque David vit combien Jonathan aimait l'argent, il le préposa à la garde des biens (comes tresorarius) du Temple, comme il est dit (I chroniques, XXVI, 24) : *Sabuel fils de Gerson fils de Menassé était préposé aux trésors ;* or, le mot Sabuel veut dire qu'il est retourné vers Dieu [4] de toutes ses forces, comme préposé aux trésors, ayant reçu le titre de *comes tresorarius.* Les compagnons demandèrent devant R. Samuel b. Naḥman [5] : comment se fait-il que ce Jonathan, quoique prêtre d'une idole, ait vécu si longtemps (sous les règnes de David, de Salomon et au-delà) ? C'est, fut-il répondu, parce qu'il se montra avare dans son culte rendu à l'idole. En quoi son avarice se révélait-elle ? Si quelqu'un lui apportait un bœuf, ou un agneau, ou un chevreau en sacrifice à l'idole, lui demandant d'obtenir en sa faveur l'intercession de l'idole, le prêtre répondait : à quoi bon ? Que peut-elle te servir ? Elle ne mange, ni boit, ne fait ni bien, ni mal. A l'intercédant qui demandait alors ce qu'il y avait à faire, il disait : Va et apporte-moi une écuelle, πίναξ, de farine, en y ajoutant dix œufs ; et je te rendrai l'idole favorable. Aussitôt que l'auteur de cette offrande était parti, le prêtre la mangeait. A un personnage qui survint un autre jour, le prêtre répondit de même. Si elle ne sert à rien, observa le premier, pourquoi agis-tu ainsi ? (Pourquoi la petite offrande ?) Je la sollicite, répondit le prêtre, pour subvenir à mon existence. Comment se fait-il, objecta-t-on à R. Samuel b. Naḥman, que Jonathan soit resté prêtre *jusqu'au jour où les captifs du pays furent emmenés* (Juges, XVIII, 30), puisque sous David il était revenu au Judaïsme ? R. Samuel b.

1. Selon l'avis du commentaire, ce passage est complété à l'aide de la Tossefta, ch. 14 fin. 2. J., tr. *Berakoth*, IX, 3 ; B., tr. *Baba bathra*, fol. 119. 3. Schuhl, *Sentences*, p. 351. 4. Ou שב לאל, décomposition par jeu de mots du nom Sabuel. 5. Midrasch, *Ḥazith*, sur Cantique, II, 5.

Naḥman, leur répondit : lorsque David mourut et que Salomon remplaça son chef de conseil, σύγκλητος, celui-ci retourna à son aberration première (à l'idolâtrie).

« Ou enfin le prophète qui agit contrairement à sa propre prophétie, » comme fit Ido le voyant, puisqu'il est écrit (I Rois, XIII, 11-18) : il y avait un certain vieux prophète qui demeurait à Beth-El, à qui son fils vint raconter toutes les choses que l'homme de Dieu avait faites ce jour-là à Beth-El... Et leur père leur dit : par quel chemin s'en est-il allé ; or, ses enfants avaient vu le chemin par lequel l'homme de Dieu qui était venu de Juda s'en était allé. Et il dit à ses fils : Sellez-moi mon âne, et ils le sellèrent, puis il monta dessus. Et il s'en alla après l'homme de Dieu ; il le trouva assis sous un chêne, et il lui dit : Es-tu l'homme de Dieu venu de Juda? Et il lui répondit : oui, c'est moi. Alors il lui dit : viens avec moi à la maison, manger du pain. Mais l'homme répondit : Je ne puis retourner avec toi... Et il lui dit : moi aussi je suis prophète comme toi, et un ange m'a parlé au nom de l'Éternel, me disant : Ramène-le avec toi dans ta maison, qu'il mange du pain et boive de l'eau. Mais il mentait ». En quoi *mentait-il?* La prétendue intervention divine était mensongère. Il est dit ensuite (ibid.) : *Comme ils étaient assis à table, la parole de l'Éternel s'adressa au prophète qu'il ramena.* Or, il n'est pas dit « qui a été ramené, » mais « qu'il ramena » ; on peut en tirer une déduction par a fortiori : Si celui qui a fait manger son prochain par mensonge a un mérite tel, que la Divinité a daigné lui parler ; à plus forte raison est méritoire celui qui donne à manger à son prochain par principe de vérité (en vue du bien). Quant au compagnon de Michée, il est dit (ibid., XX, 35-42) : « Un homme de la race des prophètes dit à son prochain : par la parole de Dieu, etc. Il lui répondit : parce que tu n'as pas écouté la voix de l'Éternel, tu vas te retirer de moi, et un lion te tuera. Quand il se fut séparé d'avec lui, un lion le trouva et le tua. Puis il trouva un autre homme et lui dit : frappe-moi ; cet homme le frappa, et le blessa. Après cela, le prophète s'en alla et s'arrêta, attendant le roi sur le chemin et se déguisa, ayant un bandeau sur les yeux. Comme le roi passait, il cria vers le roi et dit : Ton serviteur était allé au milieu du combat ; puis quelqu'un se retirant m'a amené un homme et m'a dit de le garder... Il est arrivé comme ton serviteur faisait des affaires çà et là, cet homme ne s'est point trouvé, et le roi d'Israël dit : telle est ta condamnation ; tu l'as décidé. Alors cet homme enleva vite le bandeau de ses yeux, et le roi d'Israël reconnut qu'il était d'entre les prophètes. Et le prophète lui dit : Ainsi a dit l'Éternel : parce que tu as laissé aller d'entre tes mains l'homme que j'avais condamné à l'interdit, ta vie répondra pour la sienne, et ton peuple pour son peuple. » Auparavant, il est dit (ibid., 20) : « Alors l'homme de Dieu vint, et parla au roi d'Israël, et dit : Ainsi a dit l'Éternel, parce que les Syriens ont dit que l'Éternel est le Dieu des montagnes, non des vallées, je livrerai entre tes mains toute cette grande multitude, et vous saurez que je suis Dieu. » Au commencement, il y a deux fois l'expression *et dit ;* la première semble dire à

Achab, si Ben-Hadad tombe sous sa main, de ne pas l'épargner[1], ni d'en avoir pitié; la seconde expression se réfère aux mots « parce que tu as laissé partir l'homme que j'avais mis en anathème, etc; » je lui ai dressé des embûches et des interdits pour te le livrer[2], et tu le laisses aller en paix. Aussi, « ta vie répondra pour la sienne et ton peuple pour son peuple. » On trouve que lorsque Israël livra alors combat, seul le roi Achab mourut entre tous, comme il est écrit (ibid. XXII,34): *Alors quelqu'un tira de l'arc de toute sa force et frappa le roi d'Israël entre les jointures de la cuirasse. Et le roi dit à son cocher: détourne-toi et mène-moi hors du camp, car on m'a fort blessé.* Comment fut réalisée l'expression « et ton peuple pour son peuple? » R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï répond: la goutte de sang versée par ce juste (et le prophète blessé par l'homme qui le frappa) servit d'expiation pour tout Israël.

6. Celui qui prophétise au nom d'une divinité païenne, quoiqu'il parle conformément à la loi, déclarant impur ce qui l'est et pur ce qui l'est, est condamné. Celui qui commet un adultère avec une femme mariée, même avant la cohabitation de celle-ci avec son mari, est condamné à être étranglé. Celui qui commet un adultère avec une femme mariée qui est la fille d'un cohen est aussi condamné à être étranglé, quoique cette femme soit condamnée à être brûlée. Enfin les témoins qui ont voulu faire condamner cette fille d'un cohen et un autre individu, en faisant contre eux une fausse déposition, et qui sont démentis (convaincus de faux), sont condamnés à subir le genre de mort auquel ils ont voulu faire condamner l'individu[3].

R. Yossé b. Hanina dit[4]: les défenses qui précèdent rentrent toutes dans la catégorie du 8e commandement (Exode, XX, 16): *tu ne porteras pas contre ton prochain un faux témoignage;* seulement, comme une défense négative n'entraîne pas de peine capitale, on exclut de cette dernière règle le cas du prophète idolâtre (et il est passible de la peine de mort). Soit que le prophète ait donné un signe, soit qu'il ait accompli un miracle à l'appui de son assertion, qu'il s'agisse d'une incitation à l'idolâtrie, ou d'une modification dans un précepte quelconque de la Bible, il ne faut pas suivre le prophète mensonger (Deutéron. XIII, 3). Le prophète qui a pour but d'annuler une prescription biblique est coupable[5]; selon R. Simon, s'il prophétise pour maintenir une partie d'une loi et annuler le reste, il est absous. S'il s'agit de l'incitation à l'idolâtrie, soit que la prophétie ait en vue de détruire toute la croyance en Dieu, soit de détruire seulement une partie, ce prophète selon

1. Midrasch Rabba sur Lamentations, I, 13. 2. Même Midrasch sur Lévitique, ch. 26. 3. Ils seront étranglés, et non condamnés à être brûlés, quoique leur témoignagne eût pu faire condamner la fille du cohen à ce genre de mort. 4. Cette déduction se retrouve plus explicite ci-après, tr. *Makkoth*, I, 1, commencement. 5. Tossefta, à la fin de ce traité.

R. Simon, devra être étranglé ; selon les autres docteurs, il sera lapidé ; cependant pour tout autre précepte biblique que le prophète voudrait annuler, les docteurs sont aussi d'avis de le lapider, mais R. Simon dit de le punir en proportion de ses intentions (opinatio). — Lorsqu'un prophète énonce sa prophétie pour la première fois, s'il donne un signe ou une preuve à l'appui (ou démontrable à l'avenir), on l'écoute ; sinon, on ne l'écoute pas. Lorsque deux prophètes énoncent le même fait simultanément, ou s'ils prophétisent dans la même localité, les avis de R. Isaac et de R. Oschia diffèrent à ce sujet : d'après l'un, chaque prophète devra encore prouver sa déclaration ; d'après l'autre, c'est inutile (en raison de la coïncidence des deux prophéties, on les croit sans preuve). Mais, objecta le premier interlocuteur au second, n'est-il pas écrit (II Rois XX, 8,) : *Ézéchias demanda à Isaïe de lui donner une preuve* (de véracité de sa prophétie) ? Là c'est différent, répondit le second interlocuteur, Isaïe s'occupait de la question de résurrection des morts en parlant à Ézéchias (voilà pourquoi il dut prouver son dire), comme il est dit (Osée, VI, 2) : *Il nous rendra la vie dans deux jours ; au troisième jour il nous rétablira, et nous vivrons en sa présence* — [1].

1. Suivent 2 phrases déjà traduites, la 1re tr. Kethouboth, IV, 7 (t. VIII, p. 58) la 2e ci-dessus, VII, 1.

TRAITÉ MAKKOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Dans les cas suivants, les témoins convaincus de mensonge ne subissent pas, pour leur faux témoignage, la peine qu'ils ont voulu faire infliger à une autre personne. Un cohen ne doit pas épouser une femme divorcée, ni une femme qui a fait la cérémonie du déchaussement (Deutéron. XXV, 9) ; s'il l'épouse, les enfants qui naissent de cette union ne sont pas aptes à remplir les fonctions sacerdotales. Si donc les faux témoins ont déposé contre un cohen qu'il était né d'une telle union, pour le rendre impropre aux fonctions sacerdotales, on ne leur inflige pas la même peine, et on ne les rendra pas impropres aux fonctions sacerdotales s'ils sont cohanim ; mais on leur inflige la peine du fouet pour leur faux témoignage. S'ils ont fait une déposition contre quelqu'un pour le faire condamner à l'internement dans les villes de refuge (Nombres, XXXV, 25) et s'ils sont démentis, ils ne sont pas condamnés à cet internement, mais à la peine du fouet.

Des témoins ont déposé qu'un homme a donné à sa femme la lettre de divorce et qu'il doit par conséquent, lui payer le douaire ; le mari dit qu'il n'a jamais donné cette lettre et qu'il n'est pas obligé de payer le douaire. Ces témoins sont ensuite démentis ; ils devraient donc être condamnés à payer au mari la valeur, au payement de laquelle ils avaient voulu le faire condamner. Mais on prend en considération que même sans leur témoignage, le mari aurait pu être obligé de payer, un jour ou l'autre, s'il voulait plus tard donner à sa femme la lettre de divorce, ou bien les héritiers du mari devraient payer le douaire s'il venait à mourir.

Par conséquent, on ne condamne pas les faux témoins à payer la valeur entière du douaire ; mais on apprécie ce qu'il vaut pour un acheteur qui voudrait risquer son argent pour l'acheter ; or, cette valeur est douteuse, car si la femme devient veuve, ou si elle divorce, elle a des droits au douaire, et si elle meurt, son mari hérite d'elle.

R. Yossé b. Hanina dit [1] : tous les énoncés (y compris ceux du § 2, relatifs

1. V. ci-dessus, tr. *Sanhédrin*, XI, 6 (8).

à la conviction de faux sur l'accusation d'être passible de la peine des coups) font partie de la règle comprise par le huitième commandement (Exode, XX, 16): *tu ne porteras pas contre ton prochain de faux témoignage;* mais comme c'est une défense négative ne pouvant pas entraîner la réversibilité de la même peine, on a exclu ce cas de faux, et on lui applique ce verset (Deutéron. XIX, 19) : *Vous lui ferez comme il avait médité d'agir envers son frère.* Ainsi, lorsqu'on peut appliquer à quelqu'un l'effet de ce dernier verset, on accomplit à son égard les effets de la défense négative de « ne pas porter de faux témoignage » (soit l'application double de la pénalité des coups); mais lorsque l'effet du verset précité n'est pas applicable (comme c'est le cas ici), on ne lui appliquera pas la défense négative du « faux témoignage » (le nombre des coups sera simple). Selon une autre explication, les mots « vous lui ferez » signifient que l'on n'agira pas ainsi envers sa postérité. Selon R. Josué b. Lévi, en voici le sens : lorsque le tribunal dispose de deux punitions différentes, l'une d'elles englobera les deux [1] , non lorsqu'il s'agit d'une punition céleste.

Il est écrit[2] (Lévitique, XXI, 15) : *Il ne profanera pas sa postérité au milieu de son peuple* (par l'union d'un cohen avec une femme qui n'est pas digne de lui). Par ce texte on sait que l'enfant issu d'une telle union serait profané ; d'où sait-on que la femme aussi l'est par cette union ? On le sait par a fortiori : puisque l'enfant qui n'a commis aucune faute pour naître, est déclaré profané ; à plus forte raison la femme qui a commis une faute en participant à l'union, est déclarée profanée. A ceci l'on peut opposer l'état du père, qui bien qu'il accomplisse la faute, n'est pas profané par son union interdite. Toutefois la comparaison est défectueuse : l'homme n'est jamais considéré comme profané (si même il a eu une relation illicite avec une esclave, ou une prostituée), tandis que la femme est profanée par toute union impropre ; voilà pourquoi il est juste qu'ici aussi la femme unie improprement à un cohen (par interdit spécial à ce dernier) devienne de ce fait une profanée. Quant au principe même, que l'enfant est déclaré profane, le texte biblique ne dit pas : « il est profané » (au passif), mais « il profanera », ce qui implique une extension à la mère, quoique jusque-là elle ait été propre à s'unir avec un israélite.

Bar-Padieh explique (pourquoi selon, la *Mischna*, les faux témoins accusant un cohen d'être né de l'union avec une femme répudiée, ne sont pas traités de même) : le cohen est apte à profaner autrui (ou sa postérité), non lui-même ; or, les témoins qui ont médité la conséquence du faux ne l'ont pas effectuée. En quoi consiste ce faux ? Le voici : si les témoins convaincus d'abord de faux (sous le rapport de la peine des coups), le sont aussi au point de vue d'attribution d'une dette, il y a alors double « mensonge », dit R. Yoḥanan (ils sont passibles des coups et du paiement). R. Éléazar s'y oppose par déduction des termes analogues *méchants*, employés pour les condamnés à mort (Nom-

1. V. J., tr. *Troumoth*, VII, 1 (t. III, p. 73) ; tr. *Baba Qama*, VII, 2. 2. V. Torath Cohanim, section *Emor*.

bres, XXXV, 31) et pour les condamnés à la peine du fouet (Deutéron. XXV, 2); or, comme au premier cas le paiement n'est pas dû vu la peine de mort, de même au second cas, le paiement n'est pas dû en présence de la peine des coups. Bar-Padieh explique aussi pourquoi selon la Mischnâ, le témoin convaincu de faux dans son accusation envers quelqu'un d'être passible d'exil ne subira pas cette peine : *il fuira*, est-il dit (ibid., XIX, 19), non le témoin convaincu de faux à son égard. — Finalement, quant à l'accusation d'avoir donné le divorce sans remettre le douaire, on ne contraint pas le témoin à payer tout le douaire « qui sera dû un jour ou l'autre », mais seulement le bénéfice de la jouissance. Ainsi, on apprécie ce qu'il vaut pour l'acquéreur risquant que la femme meure du vivant de son mari qui héritera d'elle, ou si le mari meurt du vivant de la femme, et qu'un héritier jouisse du douaire; dans cette proportion le faux témoin devra payer.

2. Les témoins ont déposé que tel individu doit à un autre mille zouz, et qu'il doit les payer en 30 jours. Le débiteur dit qu'il ne devait les payer qu'en dix ans. Ces témoins sont ensuite démentis. On estime alors ce qu'un homme aurait voulu donner pour pouvoir garder les mille zouz depuis la fin du mois jusqu'à dix ans[1].

Si des témoins disent que tel individu doit à un autre 200 zouz et qu'ils soient démentis, ils sont condamnés à la peine du fouet et au paiement auquel ils voulaient faire condamner celui contre lequel ils ont déposé ; c'est l'opinion de R. Meir, parce que, dit-il, les deux punitions ont deux motifs différents[2].

Les autres docteurs disent : Celui qui est condamné à payer ne doit plus subir la peine du fouet.

3. Si des témoins font une déposition pour faire condamner quelqu'un à la peine du fouet, et qu'ils soient démentis, ils sont condamnés à subir deux fois cette peine, d'après R. Meir : 1° pour avoir transgressé la loi qui défend de faire une fausse déposition (Exode, XX, 16) ; 2° pour subir la peine qu'ils ont voulu infliger à un autre (Deutéron., XIX, 19). Les autres docteurs disent qu'ils ne subiront la peine des coups qu'une seule fois.

On partage une somme d'argent, mais on ne partage pas la quantité réglementaire des coups de fouet qu'on inflige par punition. Par exemple : Si des témoins déposent qu'un individu doit à un autre 200 zouz, et qu'ils soient démentis, ils doivent payer la somme de 200 zouz,

1. Les témoins paieront l'intérêt de dix ans moins trente jours. 2. La peine du fouet, dit Raschi, leur est infligée, parce qu'ils ont transgressé la loi qui défend de se rendre coupable d'un faux témoignage, et le payement à cause du principe que les faux témoins doivent subir la condamnation qu'ils ont voulu infliger injustement à un autre.

dont chacun donne sa part. Mais si des témoins déposent qu'un individu a commis un crime punissable de la peine du fouet, et qu'ils soient démentis, ou appliquera à chacun d'eux le nombre entier des coups de fouet [1].

3 (4). Les témoins qui sont démentis ne sont punis que si le démenti se rapporte à leur personne. P. ex :si les deuxièmes témoins disent aux premiers : « Comment pouvez-vous témoigner qu'à tel moment vous avez vu telle chose en tel lieu ? Au moment que vous indiquez, vous étiez avec nous en un autre lieu. » Mais supposons que les deuxièmes témoins disent aux premiers. : « Comment pouvez-vous déposer ainsi ? Celui que vous indiquez comme assassin, ou comme victime, était avec nous, au moment indiqué, en un autre lieu ? » Dans ce cas, les premiers témoins ne sont pas punis.

(5) Si, après que les témoins ont démenti les premiers, d'autres témoins sont venus pour déposer contre l'accusé, comme les premiers, et que les mêmes qui ont démenti les premiers aient aussi démenti les autres ; si d'autres encore et encore d'autres sont venus déposer contre l'accusé, et que toujours les mêmes témoins aient démenti tous ceux qui déposent contre l'accusé, quand même il y aurait cent témoins qui fussent tous démentis par les mêmes témoins qui ont démenti les premiers, ils seront tous punis comme les premiers. R. Juda dit au contraire, qu'on ne peut punir qu'une seule paire de témoins [2], pour les autres l'assertion n'étant plus digne de foi, ἀσαθής.

Toutefois, dit R. Aba b. Mamal, il s'agit seulement du cas où le premier groupe est déjà tué; sans quoi on ne l'exécutera pas. Voilà pourquoi notre Mischnâ dit formellement : « la première paire de témoins se trouve seule punie par la mort » (elle seule, nulle autre). R. Aboun b. Ḥiya demanda à R. Zeira : admettons que l'avis des docteurs (de les tuer tous) se réfère au cas où les témoins, qui démontrent la fausseté de l'accusation, les convainquent tous d'une fausse accusation de meurtre; mais quel est leur avis, si à l'encontre de témoins attestant qu'un tel a assassiné quelqu'un à Lod, un premier groupe vient les démentir, en disant : « vous étiez avec nous à Césarée, le jour du prétendu meurtre ; » puis un second groupe d'opposants vient aussi démentir les accusateurs de meurtre, en leur disant : « vous avez été avec nous le cinq du mois à Sephoris ? » Dira-t-on que le meurtrier ne sera pas exécuté en raison de la conviction de faux dont ses accusateurs sont l'objet, et pourtant

1. La Guemara sur le § 2 se trouve traduite au tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, p. 425). 2. Si plusieurs paires témoignent contre l'accusé et que les mêmes témoins viennent démentir tous les autres, on voit que c'est un parti pris et une scélératesse qui leur font dire des mensonges; l'on ne peut plus punir les témoins accusateurs.

ces derniers ne seront pas punis de mort à leur tour, car peut-être ils ont dit vrai, le démenti infligé par le premier groupe d'opposants ne concordant pas exactement avec le démenti du second groupe (variant par l'alibi de lieu)? (Question non résolue).

4 (6) Les faux témoins démentis ne sont condamnés à mort que si la condamnation à mort de l'accusé a été déjà prononcée (avant qu'ils aient été démentis). Les Sadducéens disaient que ces témoins ne sont condamnés à mort que si l'accusé a déjà été exécuté (avant qu'ils aient été démentis), car il est écrit: *Vie pour vie* (Exode, XXI, 23). Mais les docteurs leur répondirent qu'il est écrit: ***S'il se trouve que ce témoin soit un faux témoin, qu'il ait déposé faussement contre son frère, tu lui feras comme il avait dessein de faire à son frère*** (Deutéron. XIX, 18 et 19); cependant, les témoins ne sont pas condamnés s'ils ont été démentis après qu'ils avaient déposé leur faux témoignage et avant qu'il y ait eu condamnation de l'accusé; car il est écrit: « vie pour vie[1]. »

5 (7). Il est écrit (ibid. 15): ***Sur la parole de deux ou trois témoins, la chose sera valable*** (Deutéron. XIX, 15). La parole de 3 témoins n'a pas plus de valeur que celle de 2 ; comme 3 (ou 2) témoins peuvent démentir les deux témoins qui ont déposé contre l'accusé, deux témoins peuvent aussi démentir les trois témoins qui ont dit avoir vu le crime ; quand même il y en aurait eu cent qui auraient déposé contre l'accusé, 2 témoins peuvent les démentir tous. R. Simon dit : Comme 2 témoins ne peuvent être condamnés à mort que s'ils sont démentis tous les deux, il en est ainsi de 3, qui ne peuvent être condamnés à la peine capitale que s'ils sont démentis tous les trois ; quand même il y en aurait eu cent, ils ne seront condamnés à mort que s'ils sont démentis tous les cent. R. Akiba dit : Le 3e témoin n'est pas venu pour diminuer la responsabilité des autres [2], mais il est venu pour assumer sur lui la même responsabilité que les autres témoins ; quoique la condamnation de l'accusé eût eu lieu sans lui, il est cependant puni comme les 2 autres, parce qu'il s'est associé aux malfaiteurs. Si donc l'Écriture punit celui qui s'associe aux malfaiteurs comme les malfaiteurs eux-mêmes, à plus forte raison Dieu récompensera celui qui s'associe aux hommes de bien comme les hommes de bien eux-mêmes.

(8) Comme au cas où il n'y a que deux témoins, si l'un d'eux se trouve être incapable de témoigner pour cause de parenté, ou par une incapacité judiciaire, le témoignage est nul [3], parce qu'il ne reste plus qu'un

1. La Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Baba Qama*, VII, 3 (t. X, p. 57).
2. Donc, si les autres sont démentis, ils seront punis, quoique le 3e témoin n'ait pas été démenti. 3. V. tr. *Kethouboth*, XI, 2.

seul témoin ; de même dans le cas où il y a trois témoins, si l'un d'eux se trouve incapable pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire, le témoignage est nul ; quand même il y aurait eu cent individus qui auraient déposé le même témoignage, si l'un d'eux se trouve être incapable pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire, le témoignage est nul [1].

R. Yossé dit : cela ne s'applique qu'aux affaires capitales (où l'on admet la suspicion pour sauver l'accusé) ; mais dans les procès d'argent, s'il y a trois témoins, ou davantage, et si l'un d'eux se trouve incapable de témoigner, le témoignage des autres reste valable.

Rabbi dit, au contraire, que même dans les affaires d'argent, le témoignage des autres est nul, à cause de celui d'entre eux qui est frappé d'incapacité. L'incapacité d'un seul, pouvant invalider le témoignage de tous les autres, s'applique seulement au cas où les autres se sont associés à lui par l'avertissement qu'ils donnaient au coupable, avant que celui-ci commit le crime (ou par un autre acte) ; mais si cet homme n'a pas averti, et que les autres ne se soient pas associés à lui, le témoignage des autres est valable ; car, s'il en était autrement, comment feraient deux frères qui ont vu un individu commettre un assassinat ?

Pourquoi l'emploi simultané des deux textes bibliques, disant l'un (ibid.) : « Sur l'assertion de 2 ou 3 témoins, le condamné à mort sera tué » (s'il s'agit d'une question criminelle), et l'autre : « Sur l'assertion de 2 ou 3 témoins l'affaire sera maintenue » (en fait d'affaire civile) ? Ne suffirait-il pas de l'un des deux ? Non, car si le texte seul relatif aux questions civiles était exprimé, non celui qui se rapporte aux questions criminelles, on aurait pu croire que dans les questions civiles seules, plus graves, 3 témoins peuvent convaincre de faux les 2 premiers témoins, mais 2 témoins ne suffisent pas à infirmer l'assertion de 3 autres. D'autre part, si le texte seul relatif aux affaires criminelles avait été exprimé, non celui qui se réfère aux affaires civiles, on eût dit que dans les questions criminelles seules, en raison de leur gravité, 3 témoins peuvent infirmer les 2 accusateurs, mais 2 témoins ne peuvent pas suffire à infirmer l'assertion des 3 autres. Vu la double expression, on en conclut à l'équivalence entre 2 ou 3 témoins (et comme 3 témoins peuvent démentir les 2 témoins qui ont déposé contre l'accusé, de même 2 témoins peuvent démentir les 3 témoins qui ont dit avoir vu le crime). Enfin, « quand même cent témoins auraient déposé contre l'accusé, deux témoins peuvent les démentir tous », en considération du mot *témoins* (au pluriel vague) du verset précité.

1. Cent individus ensemble formant une bande avec un malfaiteur sont suspects ; s'ils étaient d'honnêtes gens, ils ne seraient pas venus avec un témoin malfaiteur.

6 (9). Deux témoins ont vu commettre un crime par une fenêtre, deux autres l'ont vu par une autre fenêtre, et au milieu il s'en est trouvé un qui avertit le coupable avant la perpétration du crime. Si une partie de ceux qui se trouvent d'un côté voient une partie de ceux qui se trouvent d'un autre côté, ils sont tous considérés comme un seul groupe de témoins (de sorte que si l'un d'eux est démenti, sa participation à la déposition devant le Tribunal rend suspect le témoignage de tous les autres, et l'accusé est acquitté). Mais si ceux qui se trouvaient de ce côté ne pouvaient pas voir ceux qui étaient de l'autre côté, ils comptent pour deux groupes séparés et indépendants l'un de l'autre (de sorte que si ceux d'un côté, qui se trouvaient, par exemple du côté gauche sont démentis, le témoignage de ceux du côté droit reste valable); par conséquent, l'accusé est condamné à mort (à cause du témoignage des premiers), et les seconds témoins sont également condamnés à mort à cause du démenti, mais le second groupe est absous.

R. Jérémie dit de voir comment il faut expliquer notre présente Mischnâ, disant : « Deux témoins ont vu commettre un crime par une fenêtre, deux autres l'ont vu par une autre fenêtre, et au milieu il s'en est trouvé un qui avertit le coupable avant la perpétration du crime ; si une partie de ceux qui se trouvent d'un côté voient en partie ceux qui se trouvent de l'autre côté, ils sont tous considérés comme un seul groupe de témoins ; si non, ils comptent pour deux groupes. » Or, cette condition de se voir en partie réciproquement est-elle absolue, ou non, pour la distinction des groupes? Si donc par la situation de l'individu avertisseur placé au milieu, il y a comme trois groupes distincts, bien que celui du milieu voie les 2 groupes, qui ne se voient pas entre eux, n'y a-t-il pas d'unité? R. Yossé répond : nous avons appris que lorsqu'il y a comme 3 groupes (celui du milieu voyant chacun des deux autres groupes), il n'en est plus de même (la vue de celui du milieu suffit à établir la jonction entre tous et à constituer un seul groupe). On a donc appris là une règle, dont il n'est fait aucune mention dans tout le traité *Sanhédrin*, à savoir que parfois l'accusé et un groupe de témoins accusateurs seront exécutés [1], tandis que le second groupe sera absous [2].

7. R. Yossé b. R. Juda dit : l'accusé ne peut être condamné à mort que s'il a été averti par les deux témoins, selon les termes bibliques : *sur l'avis de 2 témoins*. D'après une autre explication, R. Yossé dit qu'en raison des termes précités, le tribunal doit entendre le témoignage de la bouche des témoins, sans recourir à un interprète.

R. Oschia enseigne que l'on rapporte le verset suivant à 2 groupes de témoins opposés entre eux (Deutéron. XIX, 16) : *Si un témoin malveillant*

1. A titre de témoins convaincus de faux. 2. Après l'exécution de l'accusé, les faux témoins ne seront plus tués.

s'élève contre un individu; ce dernier mot superflu indique qu'il s'agit d'un témoin (ou groupe) accusant l'homme; *pour l'accuser*, lui, ou par alibi à convaincre de faux le premier groupe, sans accuser le témoignage seul. Est-ce que de faux témoins doivent être avisés au préalable de la gravité qu'ils commettront par leur fausse accusation ? Non, dit R. Isaac b. Tablaï au nom de R. Éléazar, ce n'est pas nécessaire. Mais, dit R. Abahou, ne tient-on pas compte des bons effets de l'avertissement (qui arrête parfois une fausse accusation)? Non, dit R. Jacob b. Dassi, on ne l'espère pas à l'égard des faux témoins; il y a beaucoup de gens assez ignobles pour voir leur prochain aller au supplice par suite de leur fausse accusation, sans qu'ils se rétractent pour cela —[1].

8. (10). Si un condamné à mort qui s'est sauvé se trouve de nouveau devant le même tribunal qui l'a condamné, on ne recommence pas la délibération (mais on l'exécute). Partout où deux témoins viennent dire: « Nous déposons le témoignage que tel individu a été condamné à mort par tel tribunal et que tels et tels étaient les témoins, on exécute cet individu. Le tribunal fonctionne en Palestine et en dehors de la Palestine[2]. Celui qui condamne à mort une fois dans sept ans est sanguinaire. R. Éléazar b. Azariah dit: s'il condamne à mort une fois en 70 ans, il est sanguinaire. R. Tarfon et R. Akiba disent: Si nous avions été membres du tribunal, jamais personne n'aurait éte condamné à mort. R. Simon b. Gamaliel dit: S'ils avaient fait ainsi, ils auraient augmenté le nombre des assassins.

« Le tribunal (Synhédrin) fonctionne en Palestine et au dehors », car il est écrit (Nombres, XXXV, 29): *Ils vous serviront à proclamer la justice, pour vos générations, en toutes vos demeures* (même au dehors). Pourquoi alors est-il dit (Deutéron. XVI, 18): *Tu te donneras* (nommeras) *des juges et des licteurs dans toutes tes portes*, ce qui semble exclusif aux villes du pays ? Non, ce texte dit seulement que dans ces villes, il y aura des juges pour chaque localité, tandis qu'au dehors il n'y aura qu'un tribunal par province (ou ressort). R. Doustaï b. R. Yanaï enseigne qu'il est du devoir de chaque tribu de juger ses membres selon le texte précité: « Tu nommeras des juges et exécuteurs à toutes les portes que l'Éternel ton Dieu t'a données, » savoir pour tes tribus. R. Simon b. Gamaliel a enseigné: les condamnés à mort, qui de Palestine ont fui au dehors, seront exécutés de suite; mais ceux qui du dehors se sont réfugiés en Palestine, ne seront pas exécutés de suite, mais ugés à nouveau.

1. Suit un passage traduit au tr. *Kethouboth*, XI, 5 (t. VIII, p. 140).
2. Partout où il y a des Juifs.

CHAPITRE II

1. Voici ceux qui sont condamnés à l'internement dans les villes de refuge (Nombres, XXXV, 11) : celui qui tue un individu par mégarde. S'il grattait un mur avec un cylindre tranchant qui s'est échappé de ses mains et tombant sur un individu l'a tué, ou si un tel accident est survenu par la descente d'un tonneau, ou si descendant par une échelle il est tombé sur un individu et l'a tué, il est condamné à l'internement. Mais s'il montait un de ces objets lourds ou tranchants qui, s'étant échappés de ses mains, sont tombés sur un individu et l'ont tué, ou bien si en montant par l'échelle il tombe et tue l'individu, il n'est pas condamné à l'internement. Règle générale : Si en descendant l'homme ou ses objets sont tombés sur la victime, il est condamné à l'internement dans les villes de refuge; mais s'ils sont tombés, quand l'homme montait il n'est pas condamné.

Selon R. Juda, le meurtrier involontaire (en descendant p. ex. un tonneau) est absous, à moins d'avoir rejeté toute la corde qui retenait l'objet tombé ; selon R. Simon, il est absous à moins d'avoir défait tous les leviers μοχλὸς avec lesquels il travaille. L'avis de R. Simon se rapporte au cas de rupture de la corde (et malgré la retenue du nœud, la peine de l'exil sera imposée) ; l'avis de R. Juda se réfère à la chute de tous les leviers (sans quoi, la peine de l'exil n'est pas applicable). R. Jérémie demanda devant R. Abahou : si au moment d'amener à lui le cylindre niveleur, la victime sort la tête, et l'outil l'atteint et la tue, considère-t-on que cet effet est survenu par la main-d'œuvre (entraînant la dite peine), ou le suppose-t-on survenu en remontant l'outil de sorte qu'il y ait dispense ? L'acte de le ramener, répondit R. Abahou, équivaut à une descente (et en raison du travail accompli au même moment, la peine est applicable). R. Jérémie demanda encore devant R. Abahou : si en travaillant avec cet outil, au moment de le ramener, un enfant étend la main et se trouve blessé, l'ouvrier est-il coupable ? Tu te donnes une peine inutile, fut-il répondu, par cette nouvelle demande : comme je te l'ai déjà dit, l'acte de le ramener équivaut à la descente (et la peine est applicable).

2. Si la cognée s'est échappée du manche et a tué quelqu'un, selon Rabbi, le meurtrier involontaire ne subira pas l'exil; les autres docteurs imposent cette peine si la mort résulte d'un éclat échappé du bois que l'on fend. Rabbi impose l'exil au meurtrier par mégarde; les autres docteurs l'en dispensent.

Rabbi impose l'exil en cas de chute du bois, se basant sur l'analogie des

1. Selon l'avis des docteurs au § suivant, au sujet du fer échappé.

termes employés pour la cognée (Deutér. XIX, 5), et dans ce texte (ib. XXVIII 40) : *si tu cueilles* (fais tomber) *tes olives*, qui dans l'un et l'autre texte signifient : chute. Les autres docteurs se fondent sur l'analogie entre notre terme et celui du verset suivant (ibid. VII, 22) : *l'Éternel ton Dieu enlèvera* (frappera) *ces nations devant toi*, et comme dans ce dernier texte il s'agit de frapper, il en sera de même ici (et il doit s'agir de l'emploi de la cognée qui a causé la mort).

3 (2). Si un individu jette une pierre dans la rue et tue un homme par mégarde, il est condamné à l'internement. R. Eliézer b. Jacob dit : Si au moment où la pierre a été jetée il n'y avait personne dans la rue, et la victime qui a reçu la pierre n'a sorti la tête qu'après le lancement de la pierre, l'individu dont il s'agit n'est pas condamné à l'internement.

(4). Un individu a jeté une pierre dans sa propre cour, et il a tué un homme par mégarde : Si la victime avait ses entrées libres dans la cour, le propriétaire est condamné à l'internement ; mais si la victime n'avait pas le droit d'y entrer, le propriétaire n'est pas condamné, car il est dit (Deutér. XVIII, 5) : *et celui qui marchera avec son prochain dans la forêt ;* donc, à l'instar d'une forêt, l'auteur de l'accident et la victime devront avoir également en ce lieu l'accès libre, ce qui n'est pas le cas pour la cour d'un propriétaire, réservée à ce dernier. Ainsi, dit Aba-Saül, on a la libre faculté d'y fendre du bois ; mais le père qui bat son enfant pour le corriger et le tue par mégarde n'est pas condamné à l'internement. Il en est de même du maître qui bat son élève pour le corriger, et de celui qui est chargé par le tribunal d'infliger à un coupable la peine du fouet [1].

R. Eliézer b. Jacob se base (§ 3) sur ce qu'il est dit (ibid) : *et trouve* (rencontre) ; il faut donc que la victime soit aisée à trouver (ce qui n'est pas le cas si elle a été au devant du fer). Mais a-t-on le droit de jeter une pierre sur la voie publique ? (N'est-ce pas dangereux ?) Il peut s'agir du cas, répond R. Yossé b. Aboun, où quelqu'un voyait son mur vaciller ; il jette des pierres pour le renverser.

R. Yanaï dit (§ 4) : le boucher qui en dépeçant sa viande a frappé quelqu'un à mort, soit en haut, soit en bas, est passible de l'exil. C'est conforme à ce qu'à dit R. Houna : le boucher qui en dépeçant de la viande a frappé devant lui, en bas, est passible de l'exil ; s'il a frappé en l'air il n'est pas passible ; lorsqu'au contraire il a tué quelqu'un derrière lui (par un tranchet échappé), si c'est par en haut, il est passible de l'exil ; si c'est en bas, il est absous. R. Isaac dit : dans chaque fait, il faut se rendre compte du procédé (ou de l'habitude). Ainsi, quelqu'un s'asseoit le jour sur un lit où

1. Ils ne sont pas condamnés à l'internement, s'ils tuent par mégarde.

il n'est pas d'usage de mettre un enfant, et celui-ci se trouve étouffé, le meurtrier ira en exil ; si c'est la nuit, lorsqu'il est d'habitude d'y mettre l'enfant, il ne sera pas exilé. Par contre, s'il s'asseoit le jour sur une pâte, où il est d'habitude d'installer l'enfant, le meurtrier qui l'aura étouffé n'ira pas en exil ; mais si c'est la nuit, lorsque ce n'est pas l'usage d'y installer un enfant, et que celui-ci ait péri, le meurtrier par mégarde ira en exil — [1].

(5). Le père est condamné à l'internement s'il a tué son fils, par mégarde ; le fils est condamné à l'internement s'il a tué son père par mégarde. Toute personne qui a tué un israélite par mégarde doit aller dans les villes de refuge ; de même, un israélite qui a tué par mégarde une personne quelconque ira dans les villes de refuge. Il y a une exception pour l'étranger à demeure dans le pays : il ne va dans les villes de refuge que s'il a tué par mégarde un autre étranger.

Un aveugle qui a tué un individu par mégarde ne va pas dans les villes de refuge ; c'est l'opinion de R. Juda. R. Meir dit qu'il y va comme les autres. Si un homme a été tué par son ennemi, le meurtrier ne va pas dans les villes de refuge[2]. R. Yossé b. Juda dit : Si le meurtrier était l'ennemi de la victime, il est condamné à mort, car il faut le considérer comme un homme averti qui a agi volontairement. R. Simon dit que cela dépend des circonstances. Si les circonstances font supposer qu'il ait tué volontairement, il n'ira pas dans les villes de refuge (quoiqu'on ne le condamne pas à mort). Mais si les circonstances font supposer qu'il l'ait fait par mégarde, il ira dans les villes de refuge.

R. Zeira dit que R. Schila b. Abouna a enseigné[3] : bien qu'il soit dit (Nombres, XXXV, 19) : *le vengeur du sang tuera le meurtrier*, si un père a tué son fils, le second fils, frère de la victime, ne peut pas devenir vengeur du sang pour tuer le père ; mais si un frère a tué l'autre frère, un autre (3e) frère peut devenir vengeur du sang pour tuer son propre frère. R. Eliézer b. Jacob a enseigné le même avis pour un fils tué par son frère ; mais si un frère a tué l'autre frère, un second frère ne peut pas devenir vengeur du sang pour tuer son propre frère. D'où sait-on qu'un tel devoir (de venger le sang) incombe au plus proche parent de la victime, même lorsque celui-ci prétend ne plus rencontrer le meurtrier ? De ce qu'il est dit (ibid.) : *en le rencontrant, lui, il le tuera* (du terme superflu *lui* on conclut que la recherche est un devoir). — [4].

4 (6). L'exil a lieu dans les six villes de refuge, dont trois sont de ce côté du Jourdain, et trois de l'autre côté, selon ces mots (Nombres, XXXV, 14) : *Vous aurez 3 villes de l'autre côté du Jourdain, et 3 au*

1. Suit un passage traduit tr. Baba Qama, III, 8 (t. X, p. 27). 2. Il n'est pas non plus condamné à mort, puisqu'il n'y a pas de preuves que le meurtre ait été volontaire. 3. V. Siffri, section *Schoftim*, n° 181. 4. Suit un passage traduit au tr. *Meghilla*, IV, 7 (t. VI, p. 252) ; Cf. tr. *Sôta*, II, 5 fin.

pays de Canaan. Aussi longtemps qu'il n'y eut pas 3 villes choisies à cet effet en Palestine, les 3 villes de refuge sises de l'autre côté du Jourdain ne pouvaient accueillir efficacement les meurtriers par mégarde, car il est dit (ibid.) : *Il y aura six villes de refuge ;* il faut donc que toutes les six puissent fonctionner en même temps.

5. On a fait des routes de l'une à l'autre de ces villes, selon ces mots (Deutéron., XIX, 3) : *Tu prépareras la route* (vers elles), *et tu la diviseras en 3 districts, etc.* Celui qui allait dans une de ces villes de refuge était accompagné de deux disciples de savants, pour qu'ils pussent parler au parent vengeur, si celui-ci poursuivait et atteignait le meurtrier en route. R. Meir dit : dans ce cas, le meurtrier parle aussi pour lui-même, selon les mots (ibid.) : *Voici la parole* (défense) *du meurtrier.*

6. R. Yossé b. Juda dit : d'abord, tous les meurtriers allaient dans les villes de refuge, même celui qui avait tué volontairement ; puis le synhédrin les faisait ramener ; celui qui avait tué volontairement était condamné à mort, l'innocent était acquitté ; celui qui était coupable d'homicide par imprudence était renvoyé dans la ville de refuge, selon le texte (Nombres, XXXV, 25) : *La communauté le ramènera dans sa ville de refuge.*

La mort du grand-prêtre permet au meurtrier de quitter la ville de refuge pour devenir libre, soit le grand-prêtre oint, soit le grand-prêtre désigné par ses vêtements supérieurs [1], soit le grand-prêtre retiré. R. Juda ajoute encore un quatrième titulaire : le prêtre oint pour la guerre (Deutéron., XX, 2). C'est pourquoi les mères des grands-prêtres entretenaient les intéressés par de la nourriture et des vêtements, pour qu'ils ne désirent pas la mort de leurs fils.

Si le grand-prêtre est mort après que le coupable a été condamné à l'internement, celui-ci n'est plus obligé d'aller dans les villes de refuge. Si le grand-prêtre est mort avant la condamnation, et cette condamnation n'a eu lieu qu'après la nomination d'un autre grand-prêtre, le coupable ira dans une ville de refuge, et il y restera jusqu'à la mort du nouveau grand-prêtre. Si la condamnation à l'internement a eu lieu pendant la vacance des fonctions du grand-prêtre, ou bien si le meurtrier a tué par mégarde le grand-prêtre lui-même, ou bien encore si c'est le grand-prêtre qui est le coupable d'homicide par imprudence, l'internement dure jusqu'à la mort du coupable.

Celui qui est interné dans une ville de refuge ne doit jamais en sortir, quand même on aurait besoin de lui dans une affaire grave comme témoin

1. Sous le second Temple à Jérusalem, à défaut d'onction du grand-prêtre, on le distinguait par le costume, composé de 8 pièces.

ou dans l'intérêt d'une cause publique, et quand même il aurait été un chef d'armée comme Joab, fils de Cerouya, car il est dit (ibid) : *où il a fui;* là il demeurera, il mourra, et il sera enterré. Comme l'entrée dans la ville de refuge elle-même met le meurtrier à l'abri contre le parent vengeur; de même les annexes de cette ville le mettent à l'abri. Mais si le coupable est sorti des dépendances de la ville, alors, dit R. Yossé le galiléen, tout le monde a le droit de le tuer, et le parent vengeur fait même une bonne action s'il le tue. Mais R. Akiba dit que personne n'a le droit de le tuer, excepté le parent vengeur (qui a le droit de le faire s'il le veut, mais ce n'est pas une action méritoire).

S'il y a un grand arbre à la limite de la ville de refuge, dont la tige se trouve en dedans et dont les branches sont penchées au dehors, ou bien dont la tige est en dehors et les branches en dedans, et que l'homme interné se trouve sous la tige ou sous les branches, on prend en considération la position des branches (et d'elles dépend l'état du coupable, pour savoir si le vengeur peut le saisir ou non),

Si l'homme interné dans une ville de refuge pour avoir commis un homicide par imprudence commet dans cette ville même un nouveau meurtre par mégarde, il sera exilé d'un quartier dans un autre (car il ne peut pas sortir de la ville à cause de son premier meurtre). Un lévite qui habite la ville de refuge et qui tue pour la première fois un homme par mégarde, sera exilé dans une autre ville de refuge.

(8) Un homme qui pour avoir commis un homicide par imprudence, arrive dans une ville de refuge, dont les habitants veulent lui donner des marques d'honneur, doit leur dire qu'il est meurtrier, et que par conséquent il ne mérite pas ces honneurs. Si les habitants lui répondent qu'ils veulent l'honorer malgré l'accident qui lui est arrivé, il peut l'accepter, selon l'expression de l'Écriture : *Voici la parole du meurtrier* (son aveu suffit).

Moïse désigna trois villles de refuge en deça du Jourdain [1], et à leur arrivée en Palestine les Israélites désignèrent encore trois autres villes. Les unes et les autres n'étaient pas aptes à accueillir les exilés, jusqu'après la conquête du pays et son partage entre les tribus. Comme depuis lors, le sol fut soumis aux obligations du repos agraire et du jubilé, les villes de refuge d'un côté et de l'autre du Jourdain fonctionnèrent. Les trois villes désignées par les Israélites en Palestine se trouvaient juste en face des trois désignées par Moïse en deça du Jourdain, comme deux rangées dans une vigne. Ainsi, Hebron en Judée est sise en face de Boçar (Boçra) au désert ; Sichem sur le mont d'Ephraïm est en face de Ramoth en Galaad ; la ville de Qadesch

1. Tosselta à ce traité, ch. II, commencement.

en Galilée est en face de Golan dans la province de Bassan. Malgré la désignation de Sichem sur la mont Ephraïm, cette ville n'était pas encore apte à recueillir les exilés ; on désigna donc provisoirement à sa place la ville de Yearim jusqu'après la conquête de Sichem. De même, malgré la destination de Qadesch en Galilée, cette ville n'était pas encore en état d'accueillir les exilés ; on désigna donc provisoirement à sa place la ville de Gamala, jusqu'après la conquête de Qadesch. Entre les trois villes, les distances de l'intervalle étaient égales, en sorte qu'il y avait aussi loin de Hebron pour aller au sud que de Hebron à Sichem, ou de Hebron à Sichem autant que de Sichem à Qadesch.

Si l'une de ces villes est tombée en ruines, on la réédifie à la même place. D'où sait-on qu'au besoin on la reconstruit à une autre place (ou au milieu du territoire d'une autre tribu) ? De ce qu'il est dit (ibid.) : *six villes*, on connaît le devoir de les ériger de préférence à telle et telle place ; l'expression suivante, *elles seront* (superflue), indique qu'il importe seulement à ces villes d'être aussi équidistantes et accueillantes que les premières. Les villes de refuge ne devront pas constituer de grandes bourgades [1], ni de trop petites localités [2], mais être moyennes. On fera bien de les bâtir près d'un marché (pour faciliter les approvisionnements) ; et s'il n'y a pas de marché auprès de l'endroit, on en établira un. On ne les bâtira qu'auprès d'un cours d'eau, et s'il n'y a pas d'eau auprès, on l'amènera (par aqueduc). Si le nombre des habitants se trouve diminué à un moment, on en fera venir d'autres à leur place. S'il n'y a pas de troupes [3], ὄχλοι, on fera venir soit des cohanim, soit des lévites, soit de simples Israélites. On n'établira là ni un pressoir pour tirer l'huile des olives, ni une cuve pour le vin [4]. Tel est l'avis de R. Néhémie ; mais les autre sages le permettent. On ne se livrera pas là au travail de corderie, ni à la fabrication de la verrerie, afin d'éviter la fréquention régulière de cet endroit par le vengeur (sous prétexte de trafic).

R. Yoḥanan envoya aux rabbins de là-bas (Babylone) pour leur dire que leurs 2 énoncés faits au nom de Rab sont inexacts. 1° Vous dites au nom de Rab qu'à l'égard de la *belle captive* (Deutéron., XXII, 1) prise pendant une guerre, une seule cohabitation est permise avant de contracter le mariage régulier ; selon moi au contraire, aucune cohabitation n'est permise avec la femme faite prisonnière, avant l'accomplissement du cérémonial complet, exigible en ce cas, comme il est dit (ibid. 13) : *ensuite* (après tout ceia), *tu viendras à elle et l'épouseras maritalement*. 2° Vous dites au nom de Rab : Joab croyait pouvoir se mettre à l'abri en tenant les angles de l'autel comme un lieu de refuge, ce qui n'est pas ; mais le toit qui le surmonte ou celui de Silo lui donnent cet effet protecteur ; selon moi au contraire, ni l'autel, ni le toit

1. Dans une grande ville, le vengeur pourrait épier la sortie du meurtrier. 2. Dans une petite ville, les vivres sont rares. 3. Rassurant les exilés contre une attaque possible des vengeurs venant en masse. 4. De crainte d'attirer un vengeur.

qui le recouvre, ni celui de Silo, ni l'enceinte du Temple, ne peuvent servir de refuge, et cet effet est réservé aux six villes officielles de refuge. Comment se peut-il que Joab, dont il est dit (II Samuel, XXIII, 8) : *le sage, le chef de la 3e partie des troupes*, se soit trompé à ce sujet ? Il avait fui, dit R. Tanhouma, vers le Synhédrin (non par erreur), pour qu'après lui ses biens passent à ses descendants, comme il a été enseigné [1]: les biens de ceux qui sont condamnés à mort par le tribunal passent à leurs héritiers ; pour ceux qui sont condamnés par le gouvernement, les biens passent à ce dernier. Or, se dit Joab. il vaut mieux que je sois condamné par le tribunal, afin de laisser mes biens à mes enfants, que d'être condamné par les gens du roi et que mes biens passent à celui-ci. Lorsque Salomon l'entendit raisonner ainsi, il s'écria: qu'ai-je besoin de son argent ! Et aussitôt le roi donna des ordres en conséquence (I Rois, II, 25) : *tu enlèveras le sang innocent*, vain ; mais de son argent qui n'est pas *gratuit*, je ne veux rien (qu'il passe aux héritiers). Il est dit (ibid. 34) : *Il envoya par Benyahou, qui le rencontra et le tua, puis on l'enterra dans sa maison comme en un désert.* Est-ce à dire que la maison de Joab était un désert ? Non ; c'est pour dire qu'à la mort de Joab, de ce chef d'une armée d'Israélites, ceux-ci se crurent perdus comme en un désert. Selon le dire des uns, il pillait les ennemis ; avec le montant du butin, il leur construisait des bains publics, δημοσιαί, et privés : ce qui est dit en son honneur; selon d'autres, avec le montant du butin pris sur les ennemis, il faisait nourrir les maîtres, avec leurs disciples, ce qui est encore plus à son éloge.

D'où sait-on que le grand Synhédrin (tribunal supérieur) se trouvait installé auprès de l'autel [2] ? C'est que, de suite après ce verset (Exode, XX, 26) : *Tu ne monteras pas par des degrés sur mon autel, etc.*, on trouve ces mots, visant la juridiction (ibid. XXI, 1) : *Voici les jugements que tu leur exposeras.* On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit [3]; le mot « refuge » se trouvait écrit sur les grandes routes, de sorte que le meurtrier fugitif continuait son chemin à mesure qu'il voyait ce mot écrit, R. Aboun ajoute qu'une main indicatrice leur désignait la route à suivre. R. Pinhas interprète ces mots (Ps. XXV, 8) : *Il est bon et juste l'Éternel* [4]. Pourquoi est-il bon ? Parce qu'il est juste. Et pourquoi est-il juste ? Parce qu'il est bon. *C'est pourquoi il enseigne aux impies le chemin ;* il leur indique le chemin du repentir. Ainsi (au lieu d'avoir recours au repentir), si l'on demande à la sagesse (ou stricte justice) quelle est la punition du pécheur ? Elle répondra (Proverbes, XIII, 21) : *tu poursuivras les impies par le mal.* De même si l'on demande à la prophétie quelle est la punition du pécheur ? Elle répondra (Ezéchiel, XVIII, 20) : *l'âme pécheresse mourra.* Puis on demandera au Très-saint (béni soit-il !) : quelle est la punition du pécheur ? Il répondra : qu'il fasse pénitence, et il sera pardonné, comme il est écrit (au verset précité) : C'est pourquoi il enseigne aux impies le chemin ; il leur enseigne la voie pour se repentir. — Il

1. Dans une braïtha. 2. Où Joab se réfugia. 3. B., tr. *Sôta*, f. 10.
4. V. Rabba sur Nombres, ch. 23 ; sur Psaumes, ch. 25.

est écrit (Proverbes, XXVI, 2) : *Comme l'oiseau fuit, comme l'hirondelle vole, de même une malédiction vaine*[1] *ne se réalisera pas* (pourquoi donc est-il dit parfois de prier pour détourner la mort des enfants, si la prière est sans but ?) On peut répondre qu'à certains moments favorables Dieu exauce cette prière. Ainsi, R. Yosssé b. Halafta a dit 2 : il y a certaines époques pour a prière. Or, David dit devant le Très Saint: Maître de l'univers, puisse l'heure à laquelle je suis en prière devant toi être un instant favorable, ainsi qu'il est écrit (Ps. LXIX, 14) : *Que ma prière à toi, ô Éternel, te trouve à un moment propice !*

R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : partout où la Bible emploie le mot *parler*, elle fait allusion à quelque loi nouvelle sous-entendue. Ainsi, lorsque dans Josué (XX, 3) le précepte relatif aux villes de refuge est rappelé, le texte emploie aussi le mot *parler*. Cependant, ne trouve-t-on pas aussi l'emploi de ce même terme dans le sens plus simple de *dire* (sans se référer à un ordre) ? C'est que, selon la correction admise par les exégètes, Dieu employa le terme *parler* conjointement avec celui *de dire*, en s'adressant à Moïse (Exode, VI, 2), parce qu'il s'agit d'une réprimande. Pourquoi, après le devoir de recueillir le refugié (énoncé au texte précité de Josué), est-il encore dit : *Il demeurera avec eux ?* De ces mots superflus, disent les rabbins au nom de R. Schilo, on déduit que si l'exilé était un docteur de la Loi, on lui établissait une salle de réunion pour aller l'entendre.

Moïse établit 3 villes de refuge en deçà du Jourdain[3] ; à leur entrée en Palestine, les Israélites fixèrent 3 autres, et plus tard il en sera établi 3 autres, car dans le texte biblique relatif à ce sujet (Deutéron. XXI), il y a 3 fois le mot *trois* (ibid 9). Aba-Saül dit : comme dans ce texte il y a le mot superflu *et encore*, il faut compter encore une fois ce nombre 3, soit 12. R. Nehoraï ajoute encore à ce compte la mention du mot *outre* équivalent au même nombre 3, soit 15. Il est écrit (Nombres, XXXV, 13): *Vous aurez six villes de refuge ;* ceci ne signifie-t-il pas que les 6 villes devront fonctionner en même temps ? Peut-il donc être question de plus[4] ?

Conformément à ce qu'a dit R. Samuel b. Yanaï au nom de R. Aha[5], il manquait au 2e Temple 5 objets qu'avait eus le premier Temple ; car il est dit (Haggée, I, 8) : *Montez à la montagne, apportez du bois, etc., et j'en serai honoré.* Or, dans ce dernier mot, il manque à la fin la lettre ה (= 5). Les 5 objets manquants sont : le feu, l'arche sainte, l'oracle des Ourim et Toumim, l'huile d'onction et l'esprit saint. Abayé dit qu'un docteur de la Loi doit se faire connaître à sa juste valeur ; ainsi, lorsqu'un tel docteur connaît un traité, et que, se rendant dans une autre localité, on lui rend autant d'honneurs que s'il savait le double, il devra faire connaître au juste ce qu'il

1. Selon la fin du verset, dont le texte (incorrect dans l'édition du Talmud) est restitué par Lonzano, en ses Notes. 2. Rabba à Deutér., ch. 2. 3. Tossefta à ce tr., ch. 2. 4. Question non résolue. 5. J., tr. *Taanith*, II, 1 (t. VI, p. 153).

sait [1]. Quant à la rémission d'une dette en la 7e année agraire, celui qui l'énonce au débiteur d'une voix condescendante pourra cependant avoir la main ouverte pour toucher le montant. Pourquoi, selon R. Yossé le Galilée, le plus proche parent de la victime a-t-il pour devoir de *venger le sang* répandu C'est qu'il est écrit (Deutéron. XIX, 6) : *dans l'effervescence de son cœur, à le poursuivre* (c'est donc un devoir de le poursuivre). « Le réfugié pourra rentrer lors du décès du pontife suivant », fût-ce le 3e, dit R. Abahou. Il dit aussi : si la présence du meurtrier involontaire est indispensable pour un objet quelconque, on le fait chercher de la ville de refuge. Non, dit R. Yossé, aux termes de la Mischna, « lors même que tout Israël aurait besoin de cet homme, fût-il un chef d'armée comme Joab fils de Cerouya, il ne devra jamais sortir de cette ville, car il est dit (ibid.) : « *où il a fui*, là il demeurera, etc. »

7. Les hommes internés doivent payer leur entretien aux Lévites, c'est l'opinion de R. Juda. R. Meir dit qu'on n'est pas obligé de leur rien donner.

Si l'interné était fonctionnaire public avant d'avoir commis l'homicide par imprudence [2], il peut, en quittant la ville de refuge pour redevenir libre, retourner à ses fonctions; c'est l'opinion de R. Meir. R. Juda dit qu'il ne peut pas y retourner.

On a enseigné [3] que, selon R. Yossé, l'opinion au sujet des villes de refuge fait l'objet d'une discussion : d'après R. Juda, ces villes constituent la propriété ou héritage des Cohanim et lévites; selon R. Meir, ces villes ne leur servent que d'habitation. Or, l'avis de R. Juda est conforme à celui que R. Yossé exprime ailleurs, comme celui de R. Meir concorde avec ce qu'il dit ailleurs. Ainsi, l'on a enseigné : les réfugiés doivent payer un salaire comme loyer dans ces villes appartenant aux lévites; tel est l'avis de R. Meir; selon R. Juda, ils n'ont rien à payer — [4].

CHAPITRE III

1. Sont condamnés à la peine du fouet celui qui commet un adultère avec sa sœur, avec la sœur de son père, avec la sœur de sa femme, avec la femme de son frère, avec la femme du frère de son père, ou avec une femme menstruée; un grand-prêtre qui épouse une veuve (Lévitique, XXI, 14); un prêtre qui prend une femme divorcée ou celle qui a pratiqué la cérémonie du déchaussement (Deutéronome, XXV, 9); un israélite qui prend une femme bâtarde, ou une femme israélite qui prend un homme bâtard.

1. Cf. J., tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, p. 433). 2. S'il a été p. ex., dit le commentaire, Naci (exilarque), ou président du tribunal. 3. J., tr. *Maasser Schéni*, V, 14 (t. III, p. 259). 4. Suit un passage traduit au tr. *Sôta*, IX, 2 fin (t. VII, p. 326); Cf., tr. *Schebiith*, X, 7 (t. II, p. 433).

2. Un individu impur qui mange des choses sacrées, ou qui entre dans le temple ; celui qui mange la graisse défendue ou du sang ; celui qui mange le reste des sacrifices (Exode, XXIX, 34), ou le reliquat des sacrifices appelé *pigoul* (rejeté, Lévitique, XIX, 7, et VII, 18) ou de la viande sacrée devenue impure (Lévitique, VII, 19), celui qui offre des sacrifices en dehors du Temple ; celui qui mange du pain levé pendant la fête de Pâques ; celui qui mange ou qui travaille le jour du grand pardon ; celui qui fait pour son usage une composition comme celle de l'huile d'onction sacrée (Exode, XXX, 32), ou comme celle du parfum sacré (Exode, XXX, 37) ; celui qui s'oint de l'huile d'onction sacrée (Exode, XXX, 32) ; celui qui mange la viande d'un animal mort, ou déchiré (par un animal carnivore, ou atteint d'une maladie infectieuse), celui qui mange des reptiles défendus ; celui qui mange des fruits de la terre avant d'en avoir donné les prémices sacerdotales et Lévitiques ; celui qui mange la dîme du Lévite dont on n'a pas encore donné la part due au cohen ; celui qui mange la deuxième dîme ou les choses sacrées avant de les avoir rachetées, est passible de la peine des coups.

Combien doit-il en manger pour être condamné ? R. Simon dit qu'il est condamné s'il en mange même la partie la plus minime. Les autres docteurs fixent pour mesure l'équivalent d'une olive. Mais, leur dit R. Simon, ne reconnaissez-vous pas que celui qui mange une fourmi, si petite qu'elle soit, est coupable ? Oui, dirent-ils, parcequ'elle est ainsi créée. Un grain de blé aussi, répliqua-t-il, est ainsi crée (et sa mesure suffit).

3. Celui qui mange des prémices avant d'avoir récité (liturgiquement) le chapitre relatif à ce précepte (Deut. XXVI, 5-11), ou qui mange des saintetés de premier ordre en dehors de la séparation du sanctuaire, ou de la seconde dîme en dehors du mur de clôture (de Jérusalem), celui qui brise un os d'un agneau pascal pur, est passible de la peine de 40 coups ; mais celui qui laisse de la chair d'un tel agneau pur, ou qui brise un os d'un tel agneau impur, n'est pas soumis à la pénalité des coups.

4. Celui qui, rencontrant un nid d'oiseaux, prend sa mère avec les petits, est condamné à la peine des coups, d'après R. Juda, pour avoir transgressé la loi (Deutéronome, XXII, 6). Les autres docteurs disent qu'il n'a qu'à laisser la mère en liberté, et qu'il n'est pas condamné. Règle générale : quand une défense est suivie ou précédée d'un commandement (qui doit réparer ou prévenir la faute), on n'a qu'à se conformer au commandement et l'on n'est pas puni pour avoir agi contre la défense. [1]

1. La défense « tu ne prendras pas la mère avec les petits » (Deutéronome, XXII, 6), est suivie du commandement « tu laisseras la mère libre »(ibid. 7) ; et

5. Sont condamnés encore à la peine du fouet : celui qui s'arrache les cheveux de la tête par chagrin pour un mort (Deutéronome, XIV, 1) ; celui qui rase en rond les coins de la tête (Lévitique, XIX, 27) ; celui qui se rase la barbe (ibid.), celui qui se fait une incision par chagrin pour un mort (ibid 18).

(10). Celui qui est condamné à la peine du fouet reçoit quarante coups moins un (= 39), car il est dit (Deutéron, XXV, 3) : *au nombre de 40,* soit un nombre qui approche de 40. Mais R. Juda dit : quarante au complet, et le dernier sera frappé entre les épaules.

(11). Il faut d'ailleurs examiner la constitution et l'état de santé du coupable, pour savoir s'il pourra supporter ce nombre de coups ; mais les experts doivent toujours fixer un nombre qui peut se diviser en trois parties égales [1]. Si l'on a jugé d'abord que le coupable pourra supporter le nombre réglementaire de trente-neuf coups, et qu'après lui en avoir donné quelques-uns, on voit qu'on s'est trompé, et que le coupable ne pourra pas supporter le tout, il est acquitté. Si l'on a jugé d'abord qu'il ne pourra supporter que dix-huit coups, et qu'après les lui avoir donnés on voit qu'il pourra supporter tous les trente-neuf coups, il est également acquitté après en avoir reçu seulement dix-huit.

Celui qui se fait une incision pour 5 morts, ou 5 incisions pour un mort, est coupable pour chaque incision faite. Pour s'être rasé la tête, on est 2 fois coupable, savoir une fois pour chaque côté. Pour la barbe, on l'est 5 fois, savoir 2 fois pour chaque côté, et une fois pour le bas du menton. R. Éliézer dit : si l'enlèvement de la barbe a été opéré d'un seul coup, on n'est coupable qu'une seule fois, et encore faut-il que ce soit fait par un rasoir. R. Éliézer dit : même celui qui a enlevé la barbe avec une pince, ou un rabot, est aussi coupable.

6. Celui qui se tatoue le corps (Lévit. XIX, 28) est coupable ; s'il trace des caractères sans pointiller la peau, ou s'il la pointille sans tracer de caractères, n'est pas coupable, jusqu'à ce qu'il ait accompli les 2 opérations sur son corps, avec de l'encre, ou de la couleur, ou tout ce qui laisse une trace. R. Simon b. Juda dit au nom de R. Simon : on n'est coupable qu'après avoir inscrit sur la peau le nom d'une idole, comme il est dit (ibid.) : ***Ne vous imprimez point de tatouage, je suis l'Éternel*** (nul autre).

7. Un Nazir (abstème) qui boit du vin toute la journée n'est coupable

ce commandement doit prévenir ou réparer la faute de la prise de la mère, en la laissant libre. 1. P. ex. s'ils croient ne pouvoir faire appliquer que 8 coups au coupable, ils décideront de faire donner 6 coups.

qu'une fois. Si malgré des avertissements réitérés il a bu plusieurs fois, il est autant de fois coupable.

8. Un Nazir qui se rend impur au contact des morts, pendant toute la journée, n'est coupable qu'une fois. Si malgré des avertissements réitérés il s'est plusieurs fois rendu impur, il est autant de fois coupable. Un Nazir qui se rase plusieurs fois en un jour n'est qu'une fois coupable; si malgré des avertissements réitérés il se rase plusieurs fois, il est autant de fois coupable. Celui qui est revêtu d'étoffes hétérogènes toute la journée n'est coupable qu'une fois; si malgré des avertissements réitérés de ne pas se vêtir ainsi, il se déshabille puis se revêt ainsi, il est autant de fois coupable.

9. 10. Il peut arriver qu'en cultivant un sillon, on soit coupable d'avoir transgressé huit défenses. C'est le cas de celui qui cultive en attelant ensemble à la charrue un bœuf et un âne, qui sont consacrés, le sol contenant des semences hétérogènes dans une vigne, pendant la 7e année du repos agraire, un jour de fête, le cultivateur étant un cohen et Nazir, placé sur un lieu impur. Ḥanania b. Ḥakhinaï y ajoute une 9e cause de défense, celle d'être revêtu d'étoffes hétérogènes. Ce dernier fait, observèrent les docteurs, n'a pas de rapport avec la culture. La qualité de Nazir, répliqua Ḥanania, n'a pas non plus de rapport avec elle (et pourtant c'est une hypothèse admise).

11. Un homme a commis un crime pour lequel il est condamné deux fois à la peine du fouet[1]. Si les experts l'ont examiné pour les deux punitions à la fois, il reçoit le nombre qu'ils ont fixé, et il est acquitté. Mais s'ils ne l'ont examiné que pour une seule punition, il reçoit le nombre fixé pour la première transgression, et puis après sa guérison, il recevra encore des coups pour sa deuxième transgression.

12. L'exécution de la peine du fouet avait lieu de la manière suivante: On attachait les deux mains du coupable de chaque côté d'une colonne. Le *hazan* (serviteur de la communauté) saisissait les vêtements pour les déchirer, afin de découvrir la poitrine; une pierre se trouvait derrière le coupable. Le serviteur se tenait debout près de lui, et il avait dans la main une bande en cuir de veau pliée en quatre; à cette bande étaient cousues deux autres bandes en cuir[2].

13. Le manche de la bande était long d'un palme et large d'autant. Sa longueur devait dépasser toute la largeur du dos du coupable (quand on le frappait par derrière), pour atteindre le ventre. On divisait le nombre de coups fixé par les experts en trois parties, pour en donner au

1. Pour les 2 transgressions, il doit donc subir 78 coups. 2. En peau d'âne, disent les commentaires.

coupable un tiers par devant et deux tiers par derrière. Le coupable n'était ni debout, ni assis, mais penché, selon ces mots (ib.) : *le juge le fera tomber.* Le serviteur frappait d'une seule main et de toute sa force.

14. Celui qui était chargé de la lecture lisait le passage : « Si tu n'observes pas et si tu n'exécutes pas les commandements de cette loi... Dieu te frappera... » (Deutéronome, XXVIII, 58 et 59) ; puis il commençait, et il lisait ensuite ces mots : « Vous observerez les paroles de cette alliance... » (Deutéronome, XXIX, 8) ; puis il lisait : « et il est miséricordieux, il pardonne le péché. » (Psaume LXXVIII, 38), et il recommençait encore (si la punition n'était pas achevée).

Si le coupable est mort des coups, le serviteur qui l'a frappé est acquitté ; mais si ce serviteur a ajouté un coup au nombre fixé, et si le coupable est mort, le bourreau est condamné à l'internement dans les villes de refuge. Si les coups ont amené une évacuation involontaire des matières fécales ou une miction involontaire, le coupable est acquitté du reste[1]. R. Juda dit : Si c'est une femme, il suffit de la miction involontaire; mais si c'est un homme, il n'est acquitté que s'il y a une évacuation involontaire des matières fécales.

15. Tous ceux qui ont commis des crimes passibles de la peine du retranchement, s'ils ont subi la peine du fouet, seront acquittés de la première peine, selon ces mots (ib. 3) : *ton frère a été abaissé à tes yeux*, c'est-à-dire quand le coupable a reçu la honte du fouet, il a expié son crime, et il est désormais redevenu « notre frère ; » c'est l'opinion de R. Ḥananiah b. Gamaliel. R. Ḥananiah b. Gamaliel dit encore : Si celui qui commet un seul crime peut perdre la vie, à plus forte raison celui qui fait une seule bonne action gagnera sa vie. R. Simon dit : Du passage même où il est question du retranchement, on peut tirer une déduction, car il est dit (Lévit. XVIII, 29) : *les personnes qui auront commis un tel crime seront retranchées du milieu de leur peuple;* et il est dit (auparavant) : *les lois que l'homme exécute et par lesquelles il vit;* donc, le seul fait de rester assis tranquille, sans commettre de mal, équivaut à l'accomplissement d'un précepte religieux. R. Simon b. Rabbi interprète ce verset (Deut. XII, 23) : *Aie bien soin de ne pas manger le sang, car le sang est la vie, etc.* Or, le sang est une nourriture répugnante, et cependant celui qui s'abstient de cette nourriture sera récompensé ; à plus forte raison celui qui s'abstient de prendre la propriété d'autrui, ainsi que des femmes défendues, l'objet d'une passion si

1. Il a déjà assez de cette honte, dit Raschi, et il ne faut pas l'affliger davantage.

violente, aura la récompense pour lui, pour ses enfants et pour les enfants de ses enfants, jusqu'à la fin de toutes les générations.

16. Ḥanina : fils d'Aqaschia dit ; Dieu a voulu accorder beaucoup de récompenses aux Israélites ; c'est pourquoi il leur a donné beaucoup de commandements, selon ces mots (Isaïe, XLII, 21) : *L'Éternel le désire ainsi dans sa justice; c'est pourquoi il a voulu que la loi fût grande et majestueuse*[1].

1. Sur tout ce chapitre III, il n'y a pas de texte jérusalémite, détail noté dès l'édition princeps (Venise, 1520).

TRAITÉ SCHEBOUOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Il y a deux sortes de serments, qui (par une subdivision) donnent quatre[1]. Il en est de même de la connaissance des impuretés[2], des transports le jour du sabbat[3], et de l'inspection des plaies.

[4]. R. Mena annonce d'une façon anonyme, et R. Abin dit au nom de R. Yoḥanan : nous avons énoncé dans la Mischnâ deux règles l'une à côté de l'autre qui ne se ressemblent pas. Ainsi, « il y a deux sortes de serments, qui (par subdivision) donnent quatre, » et ils entraînent quatre sacrifices ; puis, « il en est de même de la connaissance des impuretés ; » or, si pour la première série, quatre sacrifices sont exigibles, c'est que l'on adopte l'avis de de R. Akiba ; mais, d'après lui, on ne peut appliquer à la seconde série que deux obligations de sacrifices ? (La Mischnâ est-elle donc à la fois en désaccord avec R. Akiba et avec R. Ismaël ?) En effet, dit R. Éléazar au nom de R. Abin, il faut recourir à l'explication suivante : la première mention de la Mischnâ, « il y a deux sortes de serments, qui (par subdivision) donnent quatre, » émane de R. Akiba; mais la seconde mention, « il en est de même de la connaissance des impuretés » (aboutissant aussi à quatre sacrifices), est de R. Ismaël (qui énonce, de plus, l'obligation pour le cas d'ignorance de la sainteté, ou du sanctuaire). Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossé, pourquoi attribuer la seconde mention à R. Ismaël seul, et non à R. Akiba ? Et s'il est vrai que ce dernier ne semble pas imposer le sacrifice à celui qui ignorait seulement la sainteté du Temple (la restreignant à l'ignorance de l'impureté), il reconnaît qu'il y aura double obligation en cas d'ignorance simultanée de l'impureté et de la sainteté, de façon à arriver au total dû[5] des quatre obligations ? Non, dit R. Yossé, cette dernière hypothèse n'est pas admise, et d'après R. Ismaël seul, le sacrifice est aussi bien dû pour l'ignorance

1. Savoir : 1° en vue de l'avenir une affirmation et une négation; 2° autant pour le passé (= 4). 2. Lévitique, V, 2. 3. Voir tr. Sabbat, 1, 1 ; Cf. J., Derenbourg, dans Revue des études juives, III, 205. 4. En tête est un passage traduit au tr. Sabbat, I, 1 (t. IV, pp. 1-2). 5. Un impur, connaissant d'abord son état, l'oublie; se souvenant de la sainteté, il redevient impur, le sait, puis oublie l'impureté et la sainteté, suivie de la connaissance et de l'ignorance successive de l'impureté et de la sainteté. En somme, il y a deux ignorances de chaque genre, ce qui fait quatre obligations.

du sanctuaire que pour celle de l'impureté ; on ne saurait donc s'expliquer la seconde mention (avec ses quatre sacrifices) d'après R. Akiba. Il arrive parfois que, tout en oubliant en même temps l'impureté et la sainteté du sanctuaire, on ne soit soumis qu'à une obligation de sacrifice ; voici comment : un individu est devenu impur, il l'a su, ensuite il l'a oublié et il est entré au sanctuaire : puis il est sorti en le sachant ; après quoi, oubliant l'état du sanctuaire, il y rentre, et il en sort en sachant de nouveau ce qu'il fait : l'ignorance successive de l'impureté et du sanctuaire ne constitue qu'un état d'ignorance, et n'entraîne qu'une obligation de sacrifice. D'autres fois, on semble avoir passé par plusieurs états successifs de connaissance et d'ignorance ; l'on n'est qu'une fois astreint au sacrifice. Voici comment : un individu est devenu impur, et il l'a su ; ensuite, oubliant son état impur, il méconnaît la sainteté du Temple et y entre par mégarde, d'où il sort, sachant ce qu'il fait, et il dit : pour une telle impureté, on ne doit pas être soumis au sacrifice (ce n'est pas une seconde ignorance, quoique différente dans les termes). De même, un individu devenu impur le sait, puis l'oubliant, il oublie aussi que le Temple est saint, y entre et en sort ; si même ces transitions se renouvellent plusieurs fois, se terminant par la connaissance du fait, les divers oublis n'entraînent qu'une obligation de sacrifice.

« Il y a deux sortes d'inspection des plaies, qui donnent quatre. » R. Yossé dit que Josué b. R. Akiba a demandé à R. Akiba [1] : Pourquoi (en vue d'expliquer ces subdivisions) est-il dit qu'en sous-ordre de la *tache lépreuse*, blanche comme la neige, il y a la couleur de la chaux, et qu'en sous-ordre de la *tumeur* d'un ton mat comme la laine, il y a la coquille d'œuf ? Comment donc s'expliquer, fut-il réparti ? — On aurait dû dire, fut-il répliqué, qu'à partir de la couleur de la coquille d'œuf et au-dessus, la plaie est impure ! C'est pour indiquer que ces divers détails seront joints. Pourquoi ne pas le dire de suite formellement ? Il s'agit aussi de signaler que l'homme incompétent en ces diverses nuances n'a pas la faculté d'examiner. D'où sait-on que leur jonction peut avoir lieu ? R. Mena répond : comme les sages ont dit que les couleurs des plaies sont de 2 sortes, qu'ils ont ensuite détaillées en 4, on déduit que l'on peut aussi bien joindre les 4 sortes que les 2 sortes. Mais, objecta R. Éléazar au nom de R. Abin, si l'on peut joindre les 2 sortes essentielles (p. ex. la tumeur et la tache), qui ne sont pas du même genre, ne va-t-il pas sans dire que l'on peut joindre les couleurs du même genre ? C'est que, dit R. Yossé b. Aboun, comme il est écrit à ce sujet (Lévit. XIII, 2) : *s'il arrive*, au singulier, et non au pluriel ; on voit que toutes les quatre sortes peuvent être jointes [2]. Ḥiskia a enseigné : de ce qu'il est dit (ibid. 6) : *en plaie lépreuse*, au singulier, non au pluriel, on conclut aussi que les diverses plaies peuvent être jointes pour constituer la mesure interdite.

Selon une autre version, on posa encore cette question : Pourquoi ne pas dire qu'à partir de la nuance de la coquille d'œuf et au-dessus, on joint les as-

1. Tossefta au tr. *Negaïm*, ch. 1. 2. V. Siffra, section *Tazria'*, ch. 14.

pects pour déclarer la tache impure, au lieu d'exposer les détails qui constituent les 2 sortes essentielles de couleurs qui avec les subdivisions font 4? On a employé cette dernière formule, fut-il répondu, pour nous apprendre qu'il n'y a pas de gradation supérieure l'une à l'autre dans les dites couleurs (et toutes ces quatre peuvent se joindre). Peut-être, toutefois, n'y a-t-il réellement de jonction qu'entre une sorte et celle qui est immédiatement supérieure? Non ; sans quoi on supposerait que non-seulement la lèpre devenue pâle est impure, mais encore ce qui touche à celle-ci est impur ; tandis que la Bible dit (ibid.) : *si la lèpre est devenue pâle*, ou trouble ; cette dernière seule est donc impure, non ce qui la touche. C'est conforme à ce qu'a dit R. Ḥanina : ce rapport de plusieurs sortes de plaies entre elles [1] est comparable à deux rois et deux gouverneurs, ἔπαρχος; l'un des rois est plus grand que l'autre, de même que l'un des gouverneurs est supérieur à l'autre ; mais nul gouverneur n'est plus grand que le roi. Samuel dit que ce rapport est comparable à 2 rois avec leurs secrétaires (secretarius); le roi de l'un est plus élevé que celui de l'autre, et le secrétaire de l'un est plus élevé que celui de l'autre; mais le secrétaire du premier n'est pas plus élevé que le roi (inférieur) de l'autre. R. Ḥanina au nom de R. Aḥa b. Aḥwa adopte comme terme de comparaison les 4 personnages suivants : le roi, son chef d'armée, le potentat (ἀρχιβατήρ, celui qui a le pas sur tous), et l'exilarque, chef de la captivité. R. Éléazar b. R. Yossé dit devant R. Yossé qu'un enseignement indique aussi l'absence de gradation entre les dites nuances des couleurs; car si la tumeur, dont le dérivé affaibli est pur, a pourtant une seconde couleur dont il faut tenir compte, à plus forte raison la tache lépreuse, dont le dérivé affaibli constitue une impureté, a aussi par devers elle une seconde couleur dont il faut tenir compte. Au contraire, répliqua R. Yossé, s'il y a un dérivé du 2e degré (ou la chaux), à plus forte raison existe le 3e degré (nuance représentée par la coquille d'œuf, comme dérivé de la tache lépreuse ; il y a donc gradation). Au contraire, lui réplique R. Éléazar, il n'y a pas lieu de procéder ainsi : en disant que le dérivé de la plaie affaiblie est impur, il s'agit de la tumeur qui dérive de la tache, et l'espèce analogue à la tumeur est comme la coquille d'œuf (donc, le dérivé de la tumeur l'est au 2e degré de la tache).

Dans la série biblique, *tumeur, ou dartre, ou tache lépreuse* (ibid. 25), la dartre est au 2e degré ; *la couleur foncée* forme un 2e degré par rapport à la tache. Le premier terme implique l'idée d'élévation ; ainsi, l'apparence de l'ombre semble plus élevée que celle du soleil. De même, par contre, le terme *foncé* implique l'idée de profond, comme si la couleur du soleil semblait plus profonde que celle de l'ombre. Le terme *dartre* implique l'idée de jonction, selon ces mots (I Samuel, II, 36) : *Attache-moi à l'une des divisions sacerdotales.* Tel est, dit R. Éléazar, l'avis de R. Ismaël et de R. Akiba. Selon les autres docteurs, la tumeur et la tache sont à un égal degré ; mais la *dartre* forme un second degré pour chacune de celles-ci. En effet, une

1. Chaque sorte essentielle ayant en sous-ordre une nuance.

Mischnâ dit[1] : il peut y avoir des changements tels qu'une dartre dégénèr en tumeur, ou qu'elle prenne un aspect plus âpre.

2. Ainsi, lorsque quelqu'un après avoir appris d'abord qu'il est impur et (après avoir p. ex. mangé d'une sainteté ou être entré au sanctuaire) apprend ensuite qu'il est impur, tandis qu'au milieu de ces deux connaissances (pendant son acte coupable) il ignorait son état impur; il est passible du sacrifice ascendant et descendant[2]. S'il a eu connaissance de son état avant l'acte, non après, le délit sera expié par le bouc dont le sang est aspergé à l'intérieur du sanctuaire, au jour du grand pardon [3], et ce jour même suspend la punition, jusqu'à ce que le délinquant apprenne de nouveau son état et qu'il offre un sacrifice ascendant et descendant (proportionnel).

D'où sait-on que, pour l'obligation du sacrifice[4], on devra avoir eu connaissance de l'impureté au commencement et à la fin, « tandis qu'au milieu de ces 2 connaissances, on ignorait son état impur »? De ce qu'il est dit (Lévit. V, 3) : *il l'ignore, il l'ignore;* de la 2e expression superflue, on déduit la règle précédente. Cette déduction est exacte[5] d'après R. Akiba (qui admet ces sortes d'interprétations); mais d'où sait-on la même règle selon R. Ismaël (qui ne recourt pas aux déductions)? Il se conforme à l'avis de Rabbi, qui dit[6]: par l'expression *s'il lui a échappé*, on sait qu'à un moment il savait, et il est dit : *il savait ;* on se trouve donc en présence de deux connaissances. On voit ainsi que R. Ismaël suit l'avis de Rabbi. Mais ce dernier adopte-t-il l'avis de R. Ismaël (de déduire du terme superflu *s'il ignore*, qu'il peut s'agir aussi de l'ignorance du sanctuaire)? Non, l'avis de Rabbi est admissible aussi selon R. Akiba : la connaissance du fait en ignorant l'impureté au sanctuaire, ou la connaissance avec ignorance que la sainteté est impure, sont semblables (elles entraînent les mêmes obligations de sacrifices). Selon d'autres, on déduit la même règle de ce qu'il est dit (ibid.) : *soit qu'il ne s'en est pas aperçu, soit qu'il l'ait connu, il sera coupable ;* or, comme l'expression *coupable* est déjà dite, la connaissance que l'on doit avoir d'abord n'a plus besoin d'être signalée, et le terme répété vise la connaissance exigible à la fin (pour qu'en cas d'ignorance entre ces 2 faits, l'obligation du sacrifice soit fixée).

R. Aboun demanda : si à la fin (après l'achèvement de l'acte) on ignore son propre état, comment arrive-t-on à offrir le sacrifice dû ? (N'est-il donc pas évident qu'il faut une connaissance à la fin ?) Voici, en effet ce que l'on a voulu enseigner : comme l'un de ces versets est inutile pour indiquer que la connaissance est exigible à la fin, il indique du moins que la connaissance

1. Tr. *Negaïm*, VII, 2. 2. Le délinquant l'offre plus ou moins important, selon sa fortune. 3. Lévitique, XVI, 15; Nombres, XXIX, 11. 4. Siffra, section *Waygiqra*, ch. 12. 5. V. ci-après, VIII, 1. 6. Cf. J., tr. *Horaïoth*, I, 1 (fol. 45d).

est exigible au commencement. A ceci on oppose une objection de ce qu'il est dit (ibid., IV, 23) : *S'il a connaissance du péché qu'il a commis, il offrira son sacrifice;* puisque d'après ces mots, il est inutile d'enseigner l'obligation du sacrifice en cas de connaissance finale, ne faut-il pas le dire pour le cas de connaissance initiale? On a eu besoin, fut-il répliqué, de formuler la connaissance au sujet du péché, afin d'en déduire [1] que ceux qui sont soumis à offrir des sacrifices fixes d'expiation et de péchés doivent, au cas où le grand pardon s'est écoulé, les offrir même après cette solennité ; les individus astreints aux sacrifices douteux en sont dispensés après ce moment, en raison des termes précités : « S'il a connaissance du péché commis, il offrira, etc. », et le sacrifice est dû même si *la connaissance* arrive après ce jour. D'où sait-on que ce verset se réfère seulement à l'impureté au Temple, ou des saintetés ? On trouve énoncées la défense et la pénalité pour l'impureté, ainsi que l'obligation du sacrifice dû en ce cas ; or, comme la pénalité et la défense sont exprimées ailleurs (Nombres, XIX, 13) au sujet de l'impureté du Temple et des saintetés, de même l'obligation de sacrifice formulée ici se réfère à l'impureté relative au Temple et aux saintetés.

R. Eléazar b. Jacob dit : de ce qu'il est écrit (Deutéron. XXVI, 14): *je n'en ai pas mangé pendant mon deuil*, on aurait pu croire que le simple israélite ayant mangé de la dîme durant le deuil, ou étant impur, devra offrir un sacrifice d'expiation; c'est pourquoi il est dit (Lévit. V, 4) : *il sera coupable de l'une d'elles ;* du partitif *de* on conclut que certaines fautes seules entraînent l'obligation, non d'autres (à l'exclusion de l'impureté). Peut-être y a-t-il lieu d'exclure la dîme, dont la consommation à l'état impur n'entraîne pas la peine capitale, tandis que celle-ci existe pour l'oblation, qu'il n'y aurait pas lieu d'exclure ? C'est pourquoi il est dit (ibid., XXII, 9) : *ils en mourront pour l'avoir profané*, et comme à ce sujet il y a aussi le partitif *de*, on en conclut aussi qu'une partie seule entraîne l'obligation du sacrifice, à l'exclusion de l'oblation. Peut-être au contraire, par analogie entre les termes *péchés* exprimés ici et au verset précité, en déduit-on qu'il y a lieu d'englober l'oblation dans le devoir prescrit du sacrifice ? Non, on le sait déjà par la déduction tirée de la règle émise pour l'idolâtrie que le sacrifice est seulement dû pour la faute qui, commise à dessein, est punie du retranchement, à l'exclusion de l'oblation mangée impure. R. Ḥanina dit devant R. Mena : si l'on recourt à l'idolâtrie, on devrait aussi établir les analogies au point de vue de la connaissance, en disant qu'à l'instar de l'idolâtrie dont la connaissance est unique et finale, non initiale, il en sera de même pour tous les cas passibles du sacrifice ? Il y a cette différence à établir, fut-il répondu, que pour la faute d'ordre idolâtre, il est dû un sacrifice fixe, tandis que pour l'impureté dans la consommation, soit au Temple, soit des saintetés, le sacrifice sera variable ; or, on n'établit pas de règle par analogie entre ces deux sortes d'offres. Mais alors pourquoi dire qu'il est seulement question au ver-

1. Cf., tr. *Krithoth,* VI, 4; Cf., ci-après, § 9.

set précité (ibid., IV, 23) d'impureté des saintetés ? C'est que d'une part (V, 2) et d'autre part (VII, 21), il y a l'expression *animal impur;* et comme la seconde fois il s'agit d'un homme impur qui mange de la sainteté, il en est de même au premier texte. D'où sait-on qu'en outre il s'agit de l'impur se trouvant au Temple ? De ce qu'il est dit (XXII, 3) : *Si son impureté est sur lui*, comparable à la même expression (Nombres, XIX, 13) où il s'agit d'impureté en étant au Temple. Qu'est-ce qui prouve que, dans notre verset (Lévit. IV, 23), il s'agit d'un impur qui mange un objet pur, et non d'un homme pur qui mange de l'impur ? C'est qu'il est dit (XXII, 3) : « l'impureté est sur lui » ; il s'agit donc du corps impur, non de la chair impure qui est mangée [1]. De même, dit Rabbi, c'est prouvé par les mots « s'*il* mange, étant *lui* impur ». Selon R. Ḥiya, comme le mot *saintetés* (ibid.) est au pluriel, et le mot *impureté* au singulier, le terme *sur lui* se rapporte au corps, non à la consommation. Selon R. Meir, il est seulement question de celui dont on peut détacher l'impureté (par le bain), non de la chair dont l'impureté est indélébile.

« Il sera expié par le bouc dont le sang est offert à l'intérieur du Tabernacle, le grand pardon, et ce jour même suspend la punition. » A quoi sert cette offre, si elle ne suscite pas le pardon ? R. Yossé b. R. Aboun répond : elle équivaut au sacrifice de péché pour doute (qui, après la connaissance acquise, devra être suivi d'un sacrifice d'expiation). Si le délinquant meurt avant le grand pardon, cette solennité ne peut pas remédier au péché ; s'il meurt après la fête (mais avant l'offre), celle-ci donne l'expiation. Il est dit (ibid, XVI, 16): *Il pardonnera* (purgera) *par la sainteté pour les impuretés des fils d'Israël.* On peut rapporter à ce sujet trois sortes d'impuretés [2] : 1° celle de l'idolatrie, dont il est dit (ibid. XX, 3) : *en souillant mon sanctuaire*, 2° celle des relations illicites, dont il est dit (XVIII, 30) : *en ne suivant aucune de ces lois infâmes*, 3° celle de l'homicide, dont il est dit (Nombres, XXXV, 34) : *Ne souillez pas le sol, etc.* Est-ce à dire que pour toutes ces impuretés, le bouc offert le jour du grand pardon ait le même effet ? C'est pourquoi il est dit : « *des* impuretés, » non toutes. Comme on trouve la distinction établie par la Bible pour l'impureté concernant, soit le Temple, soit les saintetés (passible d'un sacrifice variable, non fixe), de même la restriction du terme précité, « *des* impuretés, » implique qu'il s'agit seulement d'impureté au Temple, ou des saintetés. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Simon, cette spécialisation ressort du texte même : « Il pardonnera par la sainteté pour les impuretés d'Israël » ; il ne s'agit donc que d'impureté en présence des saintetés. Est-ce à dire que ce bouc effectuera le pardon pour toute impureté de cet ordre (même en connaissant la faute avant et après l'acte) ? Non, car il est dit (ibid.) : *et de leurs péchés ;* ce terme se réfère aux rebelles [3]. De même il est dit (II Rois,

1. V. ci-après, § 3 ; Cf. B., tr. *Zebahim*, fol. 43. 2. Torath Cohanim, section *Aharê-Moth.* 3. Les impies conscients n'obtiennent pas de pardon par le sacrifice.

III, 7) : *le roi de Moab a péché contre moi.* Donc, en cas de connaissance de la faute avant et après l'acte commis par ignorance, l'offrande sera variable; s'il n'y a pas eu connaissance finale, le bouc du grand pardon expiera la faute, sauf à suspendre le sacrifice variable jusqu'après cette fête [1].

3. Si l'homme impur n'a pas eu connaissance de son état avant son acte, mais après, le délit sera expié par le bouc dont le sang est aspergé en dehors du sanctuaire, au jour du grand pardon et en ce jour même, comme il est dit (Nombres, XXIX, 11) : *En dehors du sacrifice expiatoire du pardon.* Or, l'effet du pardon obtenu par un bouc est aussi obtenu par l'autre; comme le bouc au sang aspergé à l'intérieur effectue seulement le pardon à l'égard d'un délit connu, de même le bouc aspergé au dehors effectue seulement le pardon dans les mêmes conditions.

Est-ce à dire que le bouc préparé à l'intérieur suspend la punition pour la faute qui est seulement accompagnée d'une connaissance initiale, tandis que le bouc préparé au dehors effectue le pardon en cas de savoir final? Ou est-ce l'inverse, que le bouc de l'extérieur effectue la suspension, tandis que le bouc de l'intérieur effectue le pardon, ou bien tous deux effectuent-ils la suspension, ou tous deux le pardon? A quelle règle faut-il s'arrêter? R. Jacob b. Aḥa dit avoir vu Resch Lakisch consulter R. Yoḥanan sur un point que celui-ci lui a expliqué; je sais bien qu'il s'agissait d'un détail des pardons divers, mais j'ignore ce qu'il a dit. Peut-être, dit R. Zeira, a-t-il rappelé la question posée plus haut (§ 3) : « Qu'est-ce qui prouve que, dans le verset (Lévit., IV, 23), il s'agisse d'un impur qui mange un objet pur, et non d'un homme pur qui mange de l'impur? C'est qu'il est dit (XXII, 3) : *l'impureté est sur lui;* il s'agit donc du corps impur, non de la chair impure qui est mangée. »

Quant à la question (non résolue), que les deux boucs devraient effectuer le pardon, pourquoi la Mischnâ n'est-elle pas de cet avis? Pour le bouc extérieur il est dit (XVI, 21) : *Il confessera sur lui les crimes*, commis sciemment; les *péchés*, accomplis dans un but de révolte; *leurs fautes*, survenues involontairement. Le terme *il supportera* (ibid.) rappelle le pardon. Or, dit R. Amé au nom de R. Simon b. Lakisch, il est dit (ibid.) : *Le bouc supportera, sur lui, tous leurs crimes;* il est question seulement des délits volontaires, non des involontaires, afin d'indiquer ainsi une analogie et dire que le bouc pardonne pour les délits volontaires n'entraînant pas l'obligation du sacrifice, ainsi que pour les involontaires dans le même cas. A quelle espèce de délits involontaires, non passibles de sacrifice, se réfère le pardon par le bouc extérieur? Il s'agit, répond R. Ila au nom de R. Yassa, des cas de suspension de l'offre (lorsqu'alors le grand pardon est passé, on est dispensé de l'offrir plus tard). D'où sait-on que l'ajournement se rapporte à cette sorte de fautes? Peut-être s'agit-il d'erreurs passibles de la peine des coups, telles que la consommation de reptiles et vermisseaux? Non, dit R. Samuel au nom de R.

1. Le texte est complété par le Midrasch précité, selon l'avis du commentaire.

Zeira, on compare le terme *péchés* d'ici avec le même mot de ce verset (Nombres, V, 7) : *ils confesseront leur péché commis ;* or, comme il s'agit là de faute passible du sacrifice, il en sera de même ici, à l'exclusion des *erreurs* non passibles de sacrifice (mais de la peine des coups). En outre (à l'instar de la déduction admise pour le bouc externe), on admet une déduction pour le bouc offert à l'intérieur, et en cas de doute la solennité du grand pardon suspend la pénalité. Que manque-t-il alors[1] pour que le pardon soit définitif? C'est au cas où, à défaut de connaissance initiale, il y en a une finale (comme alors il n'y a plus lieu d'offrir le sacrifice, le pardon est de suite définitif).

4. Quant au fait dont le délinquant ne s'est rendu compte ni avant ni après l'acte, il est expié par le sacrifice des boucs offerts aux jours de fête et aux néoménies. Tel est l'avis de R. Juda. R. Simon dit : il sera expié par les boucs offerts aux jours de fête, non par ceux des néoménies. Quel est donc l'objet d'expiation de ces derniers sacrifices? Ils sont offerts pour l'homme pur qui a mangé de l'impur (non pour l'inverse). Selon R. Meir, l'effet d'expiation de tous les boucs est le même en ce qui concerne l'impureté du sanctuaire et de ses saintetés. R. Simon dit : les boucs offerts aux néoménies donnent le pardon à l'homme pur qui a mangé de l'impur ; celui offert aux jours de fête donne le pardon à celui qui aurait mangé à l'état impur sans en avoir eu connaissance ni avant ni après ; enfin, le bouc offert au jour du grand pardon pardonne un tel délit accompli avec inconscience avant l'acte, mais dont on a eu connaissance après l'acte. Les autres docteurs dirent à R. Simon : peut-on offrir un de ces sacrifices à la place de l'autre? Oui, répondit-il. Mais comment est-ce admissible, remarquèrent-ils, puisque l'objet de l'expiation n'est pas le même? Ils ont tous ce point commun, répondit-il, d'expier l'impureté survenue dans le sanctuaire, ou aux saintetés.

R. Éléazar dit au nom de R. Oschia : pourquoi, selon R. Juda, le bouc offert lors de la néoménie donne-t-il le pardon pour les fautes inconscientes du commencement et à la fin? Du verset (Nombres, XXVIII, 15) *un bouc en sacrifice d'expiation à l'Éternel*, on conclut que la faute connue de Dieu seul sera expiée par ce bouc. On connaît ainsi l'effet du bouc offert lors de la néoménie ; d'où sait-on qu'il en est de même par le bouc des jours de fête? On le sait, dit R. Zeira, par la conjonction *et* en tête du mot *bouc*, qui implique une addition au premier sujet (savoir les fêtes). R. Zeira et R. Éléazar au nom de R. Oschia, R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, expliquent l'avis de R. Simon, par ces mots (Lévitique, X, 17) : *Il vous l'a donné pour supporter le péché de la communauté.* Or, de quel sacrifice s'agit-il là? Le 1er bouc, offert par la famille Naḥschon, servait à pardonner les fautes de sa tribu ; le 2e, spécial à la solennité de l'inauguration du tabernacle d'alors, ne

1. En quoi consiste alors l'extension?

saurait être rappelé dans d'autres générations ; il s'agit donc du 3°, afférant à la néoménie (brûlé en expiation). Comment déduit-on du verset précité qu'il s'agit de l'homme-pur qui mange de la chair impure? C'est que l'on y trouve l'expression « supporter le péché », dite aussi dans ce verset (Exode, XXVIII, 38): *Aron supportera le péché des saintetés ;* or, comme dans ce dernier verset il s'agit du péché des offrandes (si elles sont impures), non de ceux qui offrent, de même au texte précité il s'agit de l'offrande (impure), non de l'offrant (qui est pur). Qu'est-ce qui prouve le bien-fondé de cette analogie, et qu'il s'agit d'un homme pur mangeant de l'impur? Peut-être est-ce à l'inverse, l'homme impur qui mange une sainteté pure ? Non, dit R. Yossé b. Aboun, il n'en est pas ainsi : comme R. Juda conteste l'avis de R. Meir (et n'admet pas l'égalité de pardon par n'importe quel bouc), de même R. Simon conteste l'avis de R. Juda (et n'admet pas que l'un puisse effectuer le pardon de l'autre [1]). R. Yoḥanan (qui vient d'établir toutes ces distinctions d'avis divers) reconnaît que, sans désaccord entre les docteurs précités, le bouc offert à l'intérieur ne provoque nul pardon hors de sa destination ; mais il suspend la pénalité de la faute dont on a eu seulement la connaissance initiale. C'est conforme à l'interprétation faite par R. Yossa au nom de R. Zeira sur ces mots (Lévit. XVI, 9) : *Il en fera un sacrifice d'expiation ;* ces mots superflus indiquent que ce sacrifice aura pour effet de suspendre une pénalité douteuse, non d'en modifier le but (en pardonnant d'autres cas).

Un bouc qui n'a pas été offert lors de la fête pourra l'être le jour de néoménie ; celui qui n'a pas été offert en ce dernier jour pourra l'être à la première fête prochaine ; car, dès le principe, les sacrifices publics n'ont été déclarés saints qu'en vue d'être offerts sur l'autel extérieur (peu importe l'époque). Mais le pardon n'est-il pas déjà produit lors de la solennité du grand pardon ? (A quoi bon offrir plus tard la victime ajournée ?) R. Mena dit qu'en raison de ces mots (Deutéron., XVI,16) : *la fête de Pâques, celle des semaines* (*Pentecôte*), *et celle des tentes*, le pardon produit par l'offrande faite en l'un de ces jours équivaut à celui des autres jours. R. Aboun déduit cette égalité de ce que chacune d'elles pardonne l'impureté du Temple ou des saintetés.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yassa [2] : Celui qui se place devant l'estrade pour officier au jour du nouvel an n'a pas besoin de rappeler la néoménie. En effet, dit R. Aḥa b. Papa, on a enseigné de même [3] : Celui qui se place devant l'estrade pour officier le jour de fête coïncidant avec un jour de sabbat, devra, selon Schammaï, réciter la Prière (amidâ) composée de 8 sections, en disant à part celle du sabbat, puis à part celle de la fête ; selon Hillel, il devra réciter un composé de 7 sections, dont le commencement et la fin

1. Selon lui, le bouc de la néoménie ne provoque pas le pardon échéant au bouc des fêtes ; or, si le premier bouc pouvait servir au pardon de l'homme impur qui a mangé du pur, ce serait empiéter sur le pardon à obtenir par le bouc des fêtes, hypothèse contraire à la théorie de la distinction des pardons ; donc, le premier bouc a en vue le pur qui mange de l'impur. 2. J., tr. *'Eroubin*, III, 9 (t. IV, p. 236). 3. Tossefta au tr. *Berakhoth*, ch. 3.

se réfèrent au Sabbat, intercalant au milieu la mention de la fête : quant au nouvel an survenant un samedi, Schammaï prescrit de réciter un composé de dix sections (dont 3 spéciales à la solennité de ce jour) ; Hillel prescrit un composé de neuf. Or, s'il fallait mentionner la néoménie à part, il faudrait, selon Schammaï, onze sections ? Non, répond R. Yossé, il n'y a de divergence entre Hillel et Schammaï qu'au sujet de la solennité du Sabbat ou de celle de la fête, pour savoir laquelle des deux exige une bénédiction à part, tandis qu'il n'y en a pas pour la néoménie, dont la mention même en semaine n'est pas faite à part, mais ajoutée à la section du culte. R. Yossé demanda : pourquoi ne pas mentionner à part la néoménie, puisque le second des boucs offerts lors du nouvel an l'est à cause de la néoménie ? R. Yossé b. R. Aboun répond que R. Aba b. Mamal eût mieux fait de signaler la contradiction entre les propres avis de R. Simon, car on a enseigné [1] : On offrait 2 boucs à la fête de la clôture, et 2 autres le nouvel an ; or, après le pardon produit par le 1er bouc, que fait le second ? Il pardonne l'impureté qui a pu survenir entre le 1er et le 2e. Mais n'est-ce pas l'avis de R. Simon, et pourtant il dit d'autre part que le pardon produit par le bouc de la néoménie diffère de celui des fêtes ? (Pourquoi donc s'étonne-t-on du double emploi ?) C'est que les 2 boucs sont offerts pour célébrer le nouvel an. Cet avis est inadmissible, dit R. Aba-Maré, que tous deux soient offerts pour le nouvel an, puisqu'il est dit (Nombres, XXIX, 6) : *Un bouc en victime d'expiation pour vous pardonner, outre l'holocauste de la néoménie ;* le 2e bouc est donc pour la néoménie. De plus, on a enseigné (ibid.) : 12 boucs sont offerts dans l'année, un par mois [2]. Un disciple d'Abayé, placé à l'estrade d'office un jour de nouvel an, ne mentionna pas la néoménie, et fut approuvé.

Sur la réponse faite plus haut, que le 2e bouc est offert pour pardonner l'impureté survenue entre les 2 offrandes, R. Oschia demanda : comment une telle impureté a-t-elle lieu au cas où les 2 victimes sont offertes en même temps ? Il est vrai, dit R. Aboun, que les Israélites fussent-ils irréprochables, offriront les sacrifices prescrits par la Loi. R. Yoḥanan dit : d'après l'avis des sages, on peut reporter à l'année suivante des sacrifices qui n'ont pas été offerts en leur temps [3] ; d'après l'avis de R. Simon, ce transfert n'est pas admis. Si les autres sages admettent l'ajournement, pourquoi a-t-on posé à R. Simon la question de savoir s'il est permis d'offrir un sacrifice à la place de l'autre ? Ils ont répondu d'après son avis : puisque d'après toi, disent-ils, on n'ajourne pas les sacrifices, peut-on substituer un sacrifice à l'autre ? R. Yossé répond : R. Simon n'admet pas l'ajournement, parce que selon lui les sacrifices publics ont dès le principe une époque déterminée. En effet, dit R. Judan, on a enseigné [4] : En vue du sacrifice au nom duquel il est offert, l'animal est consacré dès la première heure.

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, II, 7. 2. Donc, la question précitée, « à quoi sert le 2e bouc », se réfère aux 2 boucs de la fête de clôture. 3. On suppose que le préposé a sous-entendu cette condition, en désignant les victimes. 4. Tr. *Zebahim*, IV, 6.

5. R. Simon b. Juda dit en son nom [1] : les boucs offerts aux néoménies expient la faute de l'homme pur qui a mangé de l'impur ; ceux offerts aux fêtes ont un effet supérieur, en ce qu'ils expient, non seulement le délit de l'homme pur qui a mangé de l'impur, mais encore le délit de celui qui n'en a eu connaissance ni avant ni après ; enfin le sacrifice offert au jour du grand pardon a cette supériorité de plus qu'il expie, outre les deux délits précédents, celui de l'homme qui a mangé à l'état impur, état dont il a eu connaissance ensuite. Sur quoi on lui demanda : peut-on offrir un tel sacrifice à la place de l'autre ? Oui, répondit-il. On conçoit, fut-il observé, que l'on puisse offrir aux néoménies le bouc du grand pardon ; mais comment l'inverse est-il admissible, d'effectuer un pardon auquel le sacrifice n'est pas destiné ? Cela ne fait rien, dit-il, car tous ces sacrifices ont ce point commun d'expier l'impureté survenue au Temple, ou aux saintetés.

R. Yossé du Midi observa devant R. Yôna que la Mischnâ aurait dû énoncer l'inverse de son dire, que l'offrande due pour la néoménie pourra être présentée même le jour du grand pardon, car en fait de saintetés on suit la voie ascendante [2], non descendante, tandis que l'opposé n'a pas lieu, car on ne descend pas en fait de saintetés. Aussi, dit R. Éléazar au nom de R. Aboun, c'est pour un autre motif que l'on offrira le bouc du grand pardon aux néoménies, parce qu'alors ce bouc effectuera le pardon qu'il a en vue et celui de la néoménie ; tandis que le bouc des néoménies ne pourra pas être offert au grand pardon, car un tel bouc n'effectue que le pardon auquel il est destiné. C'est comme si quelqu'un, ayant mangé par erreur de la graisse interdite équivalant à la quantité de 5 olives (en 5 fois), désigne pour ces péchés 4 victimes en s'imaginant avoir désigné 5 sacrifices, la 5e faute est-elle expiée ? Tandis qu'au contraire si quelqu'un, ayant mangé de cette même graisse pour une valeur de 4 olives (en 4 fois), désigne 5 victimes en s'imaginant avoir désigné 4 sacrifices, verra à plus forte raison ses fautes expiées. R. Simon dit [3] : dans le total de l'année, on offrait au Temple 32 boucs pour le public, dont 31 à l'extérieur étaient consommés et un à l'intérieur non consommé, outre le bouc envoyé à Azazel (non sacrifié). Ainsi, il y a 12 boucs pour les 12 néoménies de l'année, 8 à la fête des Tentes, 7 à Pâques, 2 à la Pentecôte, dont un pour la solennité de ce jour et l'autre pour le pain nouveau offert à cette fête ; un le nouvel-an et un le grand pardon (= 31). Lorsque Moïse remarqua que tous ces sacrifices de boucs aboutissent au même pardon, il dit : de là il résulte que si quelqu'un doute avoir commis un péché il devra offrir tous ces sacrifices. R. Tanhouma dit au nom de R. Simon b. Lakisch : lorsque l'éternel dit à Moïse de *se confesser sur le bouc expédié* (Lévit., XVI,21),

1. De R. Juda. 2. Cf., tr. *Biccourim*, III, 4. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

celui-ci commença à réciter le psaume d'action de grâce (c), en interprétant ce mot *grâce* dans le sens de *confession* 1.

6. Pour une impureté volontaire survenue dans le Temple ou aux saintetés, le bouc offert à l'intérieur au jour du grand pardon et ce jour même provoque l'expiation. Pour la transgression d'autres préceptes de la Loi, graves ou non, volontaires ou involontaires, dont on a connaissance ou non, affirmatifs ou négatifs, avec pénalité du retranchement ou mort par le tribunal humain, le bouc envoyé à Azazel le jour du grand pardon est une expiation [2].

7. A cet égard sont égaux les simples israélites, les cohanim et même le grand-prêtre oint comme tel. Toutefois, quelle différence y a-t-il entre les premiers et les suivants? C'est que le sang du taureau offert en ce jour donne aux cohanim le pardon pour l'impureté à l'égard du Temple et des saintetés. R. Simon dit : comme le sang du bouc sacrifié à l'intérieur est la cause du pardon pour Israël, de même le sang du taureau sert d'expiation aux cohanim. Comme la confession faite lors de l'expédition du bouc à Azazel sert d'expiation à tout Israël, de même la confession faite lors du sacrifice du taureau sert d'expiation aux fautes des cohanim.

Pourquoi dans les explications de R. Simon (traitant des Cohanim) ne parle-t-on pas du grand-prêtre oint? S'il est admis qu'il est question là seulement de cas qui, commis par erreur, n'entraînent pas la pénalité du sacrifice, on comprend qu'il ne soit pas parlé du prêtre oint, mais si la comparaison établie par R. Simon englobe même les cas passibles de sacrifice, pourquoi ne pas mentionner le prêtre oint (semblable dès lors aux autres cohanim) ? Et d'ailleurs une braïtha dit que le prêtre oint est englobé parmi les autres cohanim dans la comparaison de R. Simon? Donc, de cette omission dans la Mischnâ, il résulte qu'il est seulement question là de cas non passibles du sacrifice. Selon R. Yossé b. R. Aboun, il peut même être question là de cas passibles du sacrifice ; pourtant, le prêtre oint n'est pas mentionné, car la comparaison précitée n'est pas applicable aux délits accomplis sciemment; comme ces derniers ne sont pas expiés par l'offrande seule du taureau, et ont encore besoin de l'expiation procurée par le grand pardon, de même, si le prêtre oint est en ce cas, son délit n'est pas expié avec ceux des autres cohanim (son cas ne ressemblant pas à celui des autres), il lui faut un pardon ou sacrifice spécial — [3].

1. Analogie entre תודה et התודה. 2. Toute la Guemara de ce § est déjà traduite, 1° tr. *Yôma*, VIII, 7 (t. V, p. 254), 2° tr. *Sanhédrin*, X, 1 (ci-dessus, p. 39), 3° tr. *Qiddouschin*, I, 10 (IX, p. 238). 3. Suit un passage traduit au tr. *Yôma*, VI, 2 (t. V, p. 232).

CHAPITRE II

1. La connaissance des impuretés est de deux sortes, qui se décomposent en quatre. Ainsi, un cohen devenu impur le sait, puis cette impureté échappe à sa pensée, mais il sait qu'il mange un objet sacré ; ou bien il ignore que l'aliment est consacré, mais il sait qu'il est dans un état impur, ou encore il ignorait l'un et l'autre en mangeant l'aliment sacré, ce dont il a eu connaissance ensuite ; il sera passible du sacrifice ascendant et descendant. Si devenu impur il le sait, puis cette impureté échappe à sa pensée, mais l'homme se souvient de la consécration de l'objet, ou si l'état de la sainteté lui échappe, mais il se souvient de l'impureté, ou s'il oublie l'un et l'autre, puis entre au Temple par inconscience, mais après être sorti il se rend compte du fait fautif, il doit un sacrifice proportionnel à ses moyens.

R. Jérémie observa ceci : il est évident que, pour la connaissance finale, elle devra être certaine, de façon que le délinquant sache être coupable au point d'avoir à offrir un sacrifice ; mais faut-il que la connaissance initiale soit la même, ou non ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit [1] : en présence de 2 sentiers, l'un impur et l'autre pur, le cohen s'engage dans l'un d'eux, puis entre au Temple, en sort, fait l'aspersion, la renouvelle, se purifie, ensuite chemine dans le second sentier, et rentre au Temple, il est coupable par impureté douteuse de l'une de ces 2 entrées. Or, a-t-il une connaissance certaine, qui entraîne la peine du sacrifice ? (Malgré le doute de chaque connaissance initiale, ce cohen est coupable; il s'agit donc du doute au commencement). Ceci ne prouve rien, dit Resch Lakisch, car on peut dire que la dite règle émane de R. Ismaël, d'après lequel [2] on est coupable, soit par ignorance de l'impureté, soit par ignorance du Temple (et de ce dernier fait, on est coupable même en cas de doute sur l'impureté). R. Aboun b. Ḥiya dit : l'on avait supposé, avant la déclaration de Resch Lakisch, qu'il s'agit selon lui (pour constater la culpabilité) de quelqu'un ayant eu la certitude d'avoir été impur, puis celle-ci lui ayant échappé de la pensée, il est entré au Temple; mais s'il y avait doute sur l'état de pureté ou d'impureté, suivi d'une ignorance sur la sainteté du Temple, et le délinquant y entre, il n'est pas coupable. Cependant, depuis l'assertion émise par Resch Lakisch, « que la dite règle émane de R. Ismaël, d'après lequel on est coupable, soit par ignorance de l'impureté, soit par ignorance du Temple », on a la preuve qu'en cas de doute sur l'état de pureté ou d'impureté, suivi d'une ignorance sur la sainteté du Temple, et le délinquant y entre, il est coupable. R. Yoḥanan dit que l'enseignement en question est admissible d'après tous, car l'ignorance douteuse

1. Tossefta au tr. *Toharoth*, ch. VI. 2. Ci-après, § 5.

équivaut ici à l'ignorance certaine pour le commencement. Il résulte de cet avis qu'en cas de certitude sur l'impureté, mais de doute sur l'obligation du sacrifice, c'est certes une connaissance initiale; puisqu'en cas d'ignorance sur l'état de pureté ou d'impureté, il est admis que c'est une connaissance certaine; à plus forte raison elle est telle lorsqu'on sait que l'impureté est certaine, sauf que l'on ignore si elle entraîne la pénalité du sacrifice. D'après Resch Lakisch (qui n'admet pas l'équivalence entre le doute et la certitude), si quelqu'un devenu impur en a conscience, seulement il doute sur le point de savoir si cette faute est passible d'un sacrifice à offrir, devra-t-il considérer comme un fait qui lui a échappé, l'oubli survenu ensuite de l'impureté, de sorte que celui qui entre en cet état au Temple serait coupable? Il y a une règle conforme à l'un de ces sages (R. Yoḥanan), et une autre règle conforme à l'autre; or, tous deux discutent sur le point suivant [1] : quelqu'un mange de la graisse équivalente à 5 olives en un état d'ignorance; entre chacune de ces parties, il ne sait pas si la graisse mangée était interdite ou non, et à la fin il le sait pour le tout; selon Resch Lakisch, la connaissance douteuse suffit à fixer le devoir d'offrir autant de sacrifices d'expiation; selon R. Yoḥanan, une telle connaissance douteuse n'implique pas l'obligation du sacrifice. R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Samuel : Resch Lakisch reconnaît que la connaissance douteuse d'un prêtre oint n'entraîne pas pour lui l'obligation du sacrifice d'expiation, car il est dit (Lévit. VII, 7) : *comme le sacrifice d'expiation et le sacrifice de péché*; on déduit de cette juxtaposition de termes que celui qui est astreint à offrir le sacrifice *de péché* suspendu pour chaque doute sera aussi astreint à offrir autant de sacrifices *expiatoires;* celui qui n'est pas astreint d'offrir le sacrifice de péché de doute (comme le prêtre oint) n'offrira pas non plus autant de fois les sacrifices expiatoires, mais un seul. Est-ce que Resch Lakisch n'est pas en contradiction avec lui-même, puisqu'il dit ailleurs que la connaissance douteuse entraîne autant de fois le devoir d'offrir des sacrifices expiatoires, tandis qu'ici il n'est pas de cet avis? Ailleurs, le sacrifice de péché détermine l'obligation de l'offre pour chaque doute, tandis qu'ici (pour l'impureté à l'égard du Temple ou des saintetés) on ne peut pas invoquer la particularité du sacrifice offert pour péché suspendu. R. Yoḥanan paraît aussi se contredire : si quelqu'un mange de la graisse interdite (en un seul état d'ignorance) équivalant à 3 olives et offre le sacrifice expiatoire pour la valeur de 2 olives, puis reconnaît qu'il y avait la quantité de 3 olives; selon R. Yoḥanan, il ne sera pas dû de sacrifice spécial pour cette 3e quantité, alors négligeable, et son expiation totale sera englobée dans la première qui était partielle; Resch Lakisch ne l'admet pas. Comment donc se fait-il que, pour la consommation de graisse équivalant à 5 olives, R. Yoḥanan fasse tout dépendre de la connaissance finale, certaine? Plus haut, R. Yoḥanan fait tout dépendre de la fin, parce qu'il s'agit d'un cas non passible de sacrifice (en raison de l'expiation déjà obtenue pour les connaissances partielles antérieures).

1. J., tr. *Horaïoth*, III, 2 (f. 47b).

R. Yoḥanan dit : en cas de doute d'une impureté survenue sur la voie publique [1], l'homme reste pur ; seulement, en principe, on ne l'autorise pas à user des puretés sans prendre un bain. Mais n'a-t-on pas enseigné [2] : Tout cas douteux, qui au point de vue de l'oblation reste pur, sera aussi considéré pur pour la dispense du sacrifice expiatoire ; mais lorsqu'en fait d'oblation on laisse l'objet suspendu (sans le manger, ni le brûler), si cela arrive en un cas passible du sacrifice d'expiation, on devra rejeter l'objet ; car, sous ce dernier rapport, il n'y a pas lieu de procéder à la suspension par doute, et l'objet sera ou tout à fait pur, ou tout impur (puis donc qu'en cas de doute sur l'impureté l'objet est déclaré tout à fait pur, s'il survient dans la rue, pourquoi R. Yoḥanan n'autorise-t-il pas celui qui est soumis au doute à user en principe des puretés ?) Dans l'enseignement précité, répond R. Zeira, il s'agit d'objets ne provenant pas du sacrifice même (mais de puretés relatives aux cendres d'aspersion, ou à l'eau consacrée) ; tandis que R. Yoḥanan n'autorise pas en principe l'impur douteux à user de la pureté touchant le sacrifice même. Toutefois, tous sont d'accord (en l'un et l'autre cas précités) qu'en cas de fait accompli, les puretés restent intactes en l'état. Est-ce que R. Yoḥanan ne se contredit pas ? Ailleurs (pour une impureté cachée, près de laquelle un Nazir a passé), il est d'avis qu'en cas de fait accompli l'homme contaminé par doute devient impur, tandis qu'ici il déclare qu'un tel reste pur ? Ailleurs, il s'agit du doute sur l'impureté dans un bien privé ; tandis qu'ici R. Yoḥanan parle d'un tel cas arrivant sur la voie publique. D'ailleurs, en supposant que l'un et l'autre enseignement traite d'un doute survenu sur la voie publique, il faut signaler la contradiction des divers avis de Resch Lakisch [3], aussi bien que de ceux de R. Yoḥanan. Or, il y a discussion entre eux sur le cas d'un Nazir devenu impur par un cadavre caché sous le sol [4] : selon Resch Lakisch, le Nazir ne sera pas tenu par ce doute de se faire raser pour renouveler sa période de pureté ; selon R. Yoḥanan, le Nazir y sera astreint (donc, la contradiction entre les avis divers de Resch Lakisch subsiste, même s'il s'agit partout de doute survenu sur la voie publique).

L'avis émis plus haut par R. Yoḥanan (au sujet de l'homme qui a suivi 2 sentiers dont l'un est impur) est basé sur l'assimilation d'une connaissance douteuse à une vraie, lors même que le premier doute porte sur le contact d'un reptile et le second sur le contact plus grave d'un mort, ou si l'on doute d'abord d'en avoir mangé avant la conversion au judaïsme et ensuite d'en avoir mangé après cette conversion, ou bien d'en avoir mangé avant l'adolescence (duo pilos), ou après cet état. — Si un individu sait être devenu impur par un mort, puis il l'est devenu par un

1. Cf. B., tr. *Aboda Zara*, fol. 36. 2. Tr. *Para*, XI, 2. 3. Il est d'avis ici qu'en cas de doute d'impureté il y a culpabilité, et ailleurs il annule le cas douteux. 4. V. tr. *Pesahim*, VII, 7.

reptile sans le savoir (ensuite, ayant oublié la première impureté, il va au Temple) ; certes l'impureté légère disparaît auprès de l'impureté grave, que l'on a connue d'abord (et le sacrifice est dû). Mais quelle est la règle lorsque ayant ignoré l'impureté survenue d'abord au contact d'un mort, l'homme devient impur par un reptile sans le savoir, puis ayant eu conscience de cette dernière impureté qui lui échappe, il entre au Temple, après quoi il apprend avoir été déjà impur par un mort? Dira-t-on qu'en raison de la connaissance initiale de l'impureté légère par reptile qui a échappé ensuite, le sacrifice est dû, ou en est-on dispensé en raison de ce que le fait grave de l'impureté par un mort a eu lieu en réalité d'abord, qu'il repousse l'impureté légère par reptile et sa connaissance, de sorte que celle-ci disparaît devant l'autre plus grave, et l'homme ne serait pas coupable? (question non résolue).

Si quelqu'un devenant impur par un mort le sait, puis l'est par un reptile sans le savoir, et entre au Temple oubliant l'impureté survenue par un mort, il est coupable; s'il ne sait plus avoir été impur par un reptile (ce qu'il a su un moment), il est dispensé du sacrifice. Lorsqu'au moment d'aller se baigner pour se purifier d'une impureté grave (p. ex. du contact d'un mort), il lui survient en outre une impureté légère, celle-ci se trouvera du même coup supprimée, en ce sens que lorsqu'après ce bain il se rend au Temple, l'homme n'est pas coupable. S'il va au contraire au bain en raison d'une impureté légère, et qu'il lui survient avant d'entrer une impureté grave (qu'il ignore), cette dernière n'est pas annulée par le bain, en ce sens que lorsqu'après ce bain il se rend au Temple, l'homme est passible d'un sacrifice. On en tire les 2 conséquences suivantes : 1° Si, prenant un bain pour se purifier d'une impureté grave, il lui survient une autre impureté grave (qu'il ignore), le bain ne servira pas à effacer cette dernière (et l'homme entrant dans cet état au Temple serait coupable). 2° De même, lorsqu'en prenant un bain pour se purifier d'une impureté légère, il lui survient une autre impureté légère (qu'il ignore), le bain ne servira pas à effacer cette dernière. Lorsqu'avant de descendre au bain pour se purifier d'une impureté grave, il lui survient une impureté douteuse pour avoir passé sous une toiture composée de branchages [1], ou par les brèches des murs [2], est-ce considéré comme une impureté grave, ou non ? D'après l'avis de R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, disant que tous les cas énumérés [3] constituent par la Loi une impureté au point de contaminer l'oblation, la dite impureté sera tenue pour grave ? Ou bien la considère-t-on comme légère, puisque pour elle le Nazir n'interrompt pas sa période de pureté en se rasant ? (question non résolue).

Lorsqu'un androgyne [4] voit, soit une tache blanchâtre (indice masculin),

1. S'il y a là un fragment de cadavre, et le Nazir ignore s'il a passé dessous, ou non. V. tr. *Nazir*, VII, 3 (t. IX, p. 166). 2. Doute analogue sur la présence d'une impureté. 3. Ibid. 4. Par sa constitution, il est soumis en cas de doute aux règles les plus sévères soit de l'homme, soit de la femme. V. tr. *Zabim*, II, 1.

soit rouge (de menstrues), puis entre dans cet état au Temple, il ne sera pas coupable (à cause de son état douteux) ; mais si le même individu voit à la fois les deux sortes de taches, et entre ainsi au Temple, il est coupable en raison du dilemme d'impureté ; d'après un autre enseignement, même en ce cas l'androgyne n'est pas coupable. Cet avis, dit R. Yohanan, doit émaner de R. Simon, car on a enseigné [1] : En présence de deux sentiers, l'un impur, et l'autre pur, le cohen s'engage dans l'un d'eux, puis entre au Temple, en sort, fait l'aspersion, la renouvelle, se purifie, ensuite chemine dans le second sentier, et rentre au Temple ; il est coupable par impureté douteuse pour l'une de ces deux entrées; R. Simon le déclare non coupable. Or, de ce que R. Simon déclare qu'aucun de ces cas n'entraîne de culpabilité, même en présence d'une impureté certaine, il admet aussi la dispense au cas précité de l'androgyne. On comprend la dispense pour ce dernier ; car, au sujet de sa tache blanchâtre (qui serait une impureté chez un homme) on considère l'androgyne comme femme, de même qu'on le considère comme homme pour sa tache rouge (signe d'impureté d'une femme) ; mais pourquoi R. Simon dispense-t-il le cohen qui a parcouru les deux sentiers, où il y a une certitude d'impureté ? On peut le justifier, répond R. Samuel b. Soussartaï, en disant que le cohen a oublié sa première marche (la seconde reste douteuse). De quelle hypothèse s'agit-il, demanda R. Yossé ? S'il n'a jamais su avoir parcouru le premier sentier jusqu'à son retour du second, c'est comme s'il avait parcouru un seul sentier impur, avec connaissance certaine, et il devrait être coupable ? Il faut donc supposer qu'après avoir suivi le premier il l'a su, et après avoir suivi le second il a oublié le premier ; il y a donc bien alors deux sentiers distincts (cette connaissance partielle suffit, pour le préopinant, à déclarer le cohen coupable ; R. Simon ne l'admet pas).

R. Yossé b. R. Aboun justifie l'avis de R. Simon (qui dit que l'androgyne n'est pas coupable au cas précité), en le déclarant conforme à R. Eliézer selon l'opinion de Hiskia ; comme R. Eliézer dit ailleurs [2] : pour établir la culpabilité d'un individu, il faut d'abord savoir s'il est devenu impur au contact d'un reptile, ou d'un mort ; de même R. Simon déclare que pour l'androgyne, il faudrait savoir affirmer si ce dernier est impur par la tache rouge, ou par la tache blanchâtre (vu le doute, il y a dispense). Toutefois, cette comparaison n'est pas fondée : quant au doute d'impureté pour avoir suivi 2 sentiers, la discussion porte sur le point de savoir si une connaissance douteuse partielle équivaut à l'entière (certaine) ; tandis que pour l'androgyne, dès que les 2 taches diverses sont simultanées, il y a une connaissance certaine d'impureté. R. Hisda demanda : si quelqu'un entre au Temple à l'état impur et s'imagine entrer dans un lieu de réunion (moins sacré), quelle est la règle ? (Tient-on compte de la connaissance que cet homme a de l'existence du Temple ou non ?) Quoi ! s'écria R. Yossé, un tel doute est-il possible ? Nous avons dit au

1. Tossefta au tr. *Toharoth,* ch. 6. Cf. ci-dessus, au commencement du §.
2. Ci-après, § 5.

contraire que la connaissance douteuse est comme certaine, et lorsqu'on connaît l'existence d'une impureté en ce monde, seulement l'on ignore si elle est passible d'un sacrifice (en cas de négligence), la connaissance est à plus forte raison réelle ; tandis qu'ici il y a culpabilité du fait d'ignorance, lorsque quelqu'un sachant bien être impur oublie la sainteté du Temple (qu'il a connue) et y entre ; de même ici (au cas de R. Ḥisda), l'homme sait qu'il y a un Temple, mais il oublie son impureté (qu'il a connue d'abord), et il y entre : il sera coupable. R. Yossé demanda : si quelqu'un mange de la sainteté qu'il connaît équivalent à une demi-olive, oublie son état d'impureté dont il se souvient ensuite, puis oubliant la sainteté il mange encore la valeur d'une demi-olive, connaissant son impureté, réunit-on les oublis successifs pour supposer que cet homme a mangé la valeur d'une olive pendant un oubli total, et il sera coupable, ou non ? (question non résolue).

2 (3). Peu importe que l'homme impur pénètre dans l'enceinte du Temple, ou dans l'annexe à l'enceinte, car les annexes à la ville de Jérusalem ou à l'enceinte du Temple sont érigées seulement par l'ordre du roi et du prophète, par l'oracle des Ourim We-Toumim et par le grand tribunal de 71 membres, en offrant deux gâteaux d'actions de grâce, accompagnés d'un chant ; après le cortège du tribunal, on portait les dits gâteaux, suivis par tout Israël. On mangeait l'un des pains que l'on portait à l'intérieur ; on brûlait l'autre au dehors. Dans tout emplacement annexe, pour lequel le cérémonial d'inauguration n'avait pas été ainsi suivi, on n'était pas coupable en y entrant à l'état impur [1].

3 (4). Si après être devenu impur dans l'enceinte du Temple, il oublie cet état d'impureté, mais se souvient de la sainteté du lieu, ou s'il oublie cette sainteté, mais se souvient de son impureté, ou si l'un et l'autre lui échappent, s'il fait une génuflexion, ou s'il n'y séjourne que le temps nécessaire à cet effet [2], s'il a suivi le long chemin pour quitter le Temple, il est coupable ; s'il a suivi la voie la plus courte, il n'est pas coupable. C'est là un précepte affirmatif à l'égard du Temple, qui n'entraîne pas l'obligation d'offrir le sacrifice du taureau [3].

R. Ḥiskia, ou R. Amé au nom de R. Éléazar, tire une déduction du double emploi de ces mots (successifs) : *Il a rendu impure la demeure de l'Éternel* (Nombres, XIX, 13, et ibid., 20), à savoir d'établir une différence entre celui qui rend impur par son séjour à l'intérieur, et celui qui le fait en restant au dehors. Le premier est celui qui y reste le temps d'une génuflexion ; le second est celui qui y entre seulement la tête et la majeure partie du corps. Si étant devenu impur à l'intérieur, il entre au sanctuaire réservé (sacro sanctum),

1. La Guemara sur ce § est déjà traduite tr. *Sanhédrin*, I, 3 (t. X, p. 237).
2. Mesure de temps déterminée par la récitation d'un certain verset. V. tr. *Yôma*, III, 3, et V, 2 (t. V, pp. 187 et 216). 3. V. tr. *Horaïoth*, II, 4 (3).

faut-il pour établir la culpabilité, qu'il soit resté au-dedans comme le premier ou avoir seulement pénétré comme le second ? On peut résoudre cette question par ces mots (de notre Mischnâ) : S'il fait une génuflexion, ou s'il n'y séjourne que le temps nécessaire à cet effet (sans parler de pénétrer plus avant ou non) ; si donc ce séjour était considéré comme externe, pourquoi parler de « séjour pendant le temps d'une génuflexion » ? Ne suffit-il pas d'avoir pénétré de la majeure partie du corps au très saint pour être coupable ? Pourtant il est dit que le temps de la génuflexion sert de mesure ; donc, celle-ci est exigible, même en pénétrant plus avant. Si le cohen devient impur à l'intérieur du Temple, et omet de sortir, ou pénètre plus avant, est-il passible de sacrifice pour le premier fait (l'impureté), ou pour la négligence qui a suivi ? On ne saurait, répondit R. Yossé, l'appliquer au premier fait (qui n'est pas de la faute du cohen) ; il est donc coupable pour la suite, ou négligence commise ensuite.

On a dit ailleurs [1] : « On apportait au grand-prêtre (de la cellule des ustensiles) la pelle (la cuiller) et l'encensoir, etc. » Or, pour laquelle des deux actions (génuflexion ou séjour) est-il coupable ? Est-ce pour avoir subi une impureté, ou pour n'être pas sorti aussitôt ? Selon les compagnons, il l'est pour la première faute. Non, dit R. Yossé, puisque dès la révélation de l'impureté on lui dit de sortir ; c'est donc là le point capital (entraînant la culpabilité en cas de retard). Une génuflexion dure autant de temps qu'il faut pour parcourir dix coudées.

Qu'entend-on par « le long chemin et le plus court » ? Si le 1er a 20 coudées, le 2e 10 coudées, et l'homme a parcouru 5 coudées du 1er chemin ; il ne faut pas croire qu'il soit coupable du fait de cette 1re marche, mais seulement en l'achevant par le parcours des 15 autres coudées. Selon R. Yossé, il n'est coupable que lorsque le plus long chemin dépasse le plus court de vingt coudées, et voici comment : Si le long a 30 c., le court 10, et l'homme a parcouru 5 c. du 1er chemin ; il sera coupable en l'achevant par le parcours du reliquat de 25 c. (au lieu d'abréger par le chemin court).

Quelle est la durée d'une génuflexion ? R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi dit : le temps qu'il faut pour saluer son prochain [2]. Aba bar Houna dit au nom de R. Yoḥanan : c'est le temps que met un disciple à saluer son maître, en lui disant : « Salut à toi mon maître ».

4. Quand pour le précepte relatif aux menstrues, la transgression comporte-t-elle un sacrifice ? Si quelqu'un a des relations avec une femme pure, laquelle déclare (pendant le coït) être devenue impure lorsque l'homme se retire aussitôt d'elle [3], il est coupable, quia tam egressus ejus quam ingressus est ei voluptas.

Cahana dit [4] : On n'est pas tenu d'offrir le sacrifice de péché pour le doute

1. J., tr. Yôma, V, 1 (t. V, p. 216). 2. V. J., tr. Berakhoth, II, 1 (t. I, p. 30).
3. Sed consistet in loco isto, donec membrum desideat, et postea separaoit se.
4. Tr. *Horaioth*, II, 5.

d'impureté au Temple, ou des saintetés, car on est seulement coupable de ce fait en cas de connaissance initiale et d'une autre finale, entre lesquelles il y a eu un oubli (or, en cas de doute, la 2e condition, ou savoir final, manque). R. Samuel b. Abdimé objecta devant R. Mena que le tribunal enseignant une règle erronée à ce sujet devrait aussi être astreint au sacrifice? (Pourquoi ne sont-ils pas coupables en ce cas, comme pour toute autre fausse doctrine?) Quoi! s'écria R. Mena, nous nous préoccupons du motif de dispense d'offre pour celui qui entre à l'état douteux d'impureté, et tu nous parles de ceux qui nous enseignent les règles. En somme pour quel motif y a-t-il dispense? On la déduit, répond R. Samuel b. R. Isaac, de l'analogie entre les mots *préceptes*, employés, soit pour le délit d'avoir mangé par erreur de la graisse interdite (Lévit., IV, 2), soit pour le sacrifice suspendu à cause du doute (ibid., 13); or, comme au premier cas il s'agit seulement d'un sacrifice fixe, il en sera de même au second cas (et comme en cas d'impureté à l'égard du Temple le sacrifice sera proportionné aux moyens, on est dispensé en cas de doute).

5. R. Eliézer dit que pour la mention de la contagion d'impureté par un ver rampant, il est dit (Lévit., V, 2) : *s'il n'y pense plus ;* donc seulement en cas d'oubli que c'était un ver rampant, on est coupable, non pour l'oubli de se trouver dans le Temple. R. Akiba dit : de l'expression « il a oublié qu'il est impur » (ibid.) on conclut à la culpabilité pour l'oubli de l'impureté, non pour l'oubli de la sainteté du Temple. Selon R. Ismaël au contraire, du double emploi de l'expression « il oublie » on conclut à la culpabilité pour chaque oubli, celui de l'impureté et celui de la sainteté du Temple.

Selon Ḥiskia, il y a discussion entre R. Éliezer et R. Akiba (sur le point de savoir s'il faut connaître la cause de l'impureté, ou non) ; selon R. Yoḥanan, ils ne discutent pas et diffèrent seulement d'avis sur l'interprétation des versets. En effet, selon une déduction tirée du texte (précité), en cas d'oubli de l'impureté on est coupable, non pour l'oubli de se trouver au Temple (à l'état impur) ; d'après l'autre déduction, on est coupable en cas d'oubli que c'était un ver rampant, non pour l'oubli de se trouver au Temple. Est-ce que R. Eliézer ne se contredit pas? Il dit ailleurs [1] que si quelqu'un a mangé l'un des 2 objets interdits, même sans savoir lequel, il est coupable, tandis qu'ici il exige la connaissance de l'impureté? Non, car au 2e verset invoqué, le terme « il est impur » implique la connaissance de l'impureté, tandis qu'au premier verset il y a les mots « il a péché », d'une façon quelconque (et il est coupable). De même, est-ce que R. Josué ne se contredit pas? Il dit d'une part qu'il n'est pas nécessaire de connaître l'impureté pour être coupable, et d'autre part il exige de savoir en quoi consiste la faute? C'est que, dit R.

1. Tr. *Kritholh*, IV, 2.

Hinena, pour l'impureté il y a l'expression *par elle* (ce qui implique la connaissance de celle-ci). Que réplique R. Eliézer à cette déduction tirée en faveur de l'avis de R. Josué? La dite expression, répond R. Eliézer, a pour but de dispenser celui qui, en s'occupant d'un devoir religieux (ou objet permis), est entraîné par erreur à commettre une faute.

CHAPITRE III

1. Les serments sont de deux sortes, qui se composent de quatre. Ainsi, « je jure de manger, ou : de ne pas manger, » ou bien « je jure avoir mangé, ou : n'avoir pas mangé ». Celui qui dit « je jure que je ne mangerai pas », et a mangé si peu que ce soit, est passible de la pénalité. Tel est l'avis de R. Akiba. Mais, lui fut-il objecté, où trouvons-nous dit qu'une consommation interdite minime entraîne une condamnation, de façon qu'ici l'auteur du faux serment soit coupable pour si peu? C'est vrai, répliqua R. Akiba; mais nous ne trouvons pas davantage que quelqu'un, pour avoir parlé à tort, soit tenu d'offrir un sacrifice, et pourtant cela arrive. Celui qui dit : « je jure que je ne mangerai pas, » et il a mangé et bu, n'est qu'une fois coupable. Celui qui dit : « je jure de ne manger ni boire », puis il mange et boit, est deux fois coupable [1].

On conçoit le serment disant : « je jure de manger », ou « de ne pas manger » ; mais comment expliquer le serment d' « avoir mangé », ou « n'avoir pas mangé » ? S'il sait avoir mangé, et jure le contraire, il fait un faux serment ? Si ayant mangé il suppose, par oubli, avoir bien juré ainsi, ou s'il jure la négative, convaincu qu'il en est ainsi, R. Aba b. R. Juda ne dit-il pas au nom de Rab, que la méprise consiste à n'avoir pas su être obligé d'offrir le sacrifice, et l'acte volontaire est de l'avoir su, mais que pour le serment lui-même il est permis d'avoir supposé l'ignorance de l'interdit du faux serment ? Il doit s'agir du cas où il y a eu sciemment un faux serment, mais ignorance de l'obligation du sacrifice. Mais R. Abahou n'a-t-il pas dit de même au nom de R. Yoḥanan [2] : Si l'on a mangé sciemment de la graisse interdite, mais l'on ignorait la prescription du sacrifice dû pour ce cas (pour racheter ce péché), lorsque ensuite le pécheur est averti de l'interdit, il devient passible de la peine des coups et de celle du sacrifice ? (Y a-t-il de même ici double pénalité pour le délit volontaire de faux serment et pour l'ignorance du sacrifice dû?) Cette hypothèse est inadmissible, puisque R. Ila dit au nom de R. Eléazar [3], sur ce que R. Akiba, à l'opposé de R. Ismaël, impose même le devoir du sacrifice pour un faux serment rétroactif : R. Ismaël réplique à R. Akiba que l'on ne trouve guère de cas auquel, sciemment, on soit passible

1. Il y a eu double serment. 2. Voir J., tr. *Troumôth*, VII, 1 (t. III, p. 73) ; tr. *Kethouboth*, III, 1 ; tr. *Baba Qamma*, VII, 2 et 4. 3. Ci-après, § 5.

des coups pour faux serment, en même temps que l'on est passible de sacrifice pour ignorance dans l'assertion ; or (si l'on admet l'avis de R. Yohanan), pourquoi R. Akiba ne réplique-t-il pas qu'on trouve effectivement un cas auquel la transgression volontaire soit passible des coups de lanière pour avoir mangé de la graisse interdite en même temps que le sacrifice est dû pour ignorance de cette pénalité ? Il faut donc admettre que le sacrifice est seulement dû pour faux serment rétroactif d'énonciation au cas suivant : quelqu'un convaincu d'avoir mangé tel objet le jure, tandis qu'en réalité il a mangé autre chose. Mais alors ne peut-on pas dire que, dans la pensée du délinquant, ce n'est pas là un faux serment (il était basé sur une conviction vraie, et en ce cas il n'est pas dû de sacrifice selon R. Juda) ? C'est différent : plus haut, le sacrifice n'est pas dû dans l'hypothèse que le délinquant ignore le faux serment, tandis qu'ici il sait bien qu'un tel serment est interdit, seulement l'erreur consiste dans la confusion entre 2 objets.

A quel cas se réfère la discussion entre R. Akiba et les autres docteurs de la Mischnâ ? Pour celui qui dit : « je jure manger » selon la mesure légale (la valeur d'une olive), R. Akiba l'admet aussi ; pour celui qui « jure ne rien goûter, » les autres docteurs reconnaissent aussi qu'il s'agit même d'une parcelle infime. La discussion ne porte que sur le point de savoir si un manger infime compte ou non [1]. Il y a encore une autre distinction entre l'avis de R. Akiba et celui des autres docteurs, au cas où quelqu'un jure manger cette miche de pain, et il la mange sauf une parcelle : d'après R. Akiba, un tel homme est coupable de faux serment (car la consommation est inachevée) ; d'après les autres docteurs, cet homme n'est pas coupable (ce manger compte). De même, s'il jure ne pas la manger, et il la mange sauf une parcelle ; d'après R. Akiba, l'homme n'est pas coupable ; d'après les autres sages, il l'est. Il en est de même de tout serment d'assertion, qu'il fait dépendre de la dite consommation. Ainsi, s'il dit : « je jure que ma femme pourra jouir de moi à condition que je mange ce pain, » et il le mange sauf une parcelle : d'après R. Akiba, ce manger est inachevé, et la femme sera interdite à son mari ; d'après les autres docteurs, elle ne l'est pas (ce manger suffit). De même, s'il jure à l'inverse que sa femme pourra jouir de lui à condition qu'il ne mange pas ce pain, et il le mange moins une parcelle : selon R. Akiba, ce manger ne compte pas, et la femme reste permise à son mari ; d'après les autres docteurs, ce manger suffit à rendre la femme interdite. Il en est de même aussi pour l'engagement de ses biens. S'il dit : « je jure consacrer mes biens jusqu'à ce que je mange ce pain, » et il le mange moins une parcelle : d'après R. Akiba, les biens sont alors interdits ; d'après les autres docteurs, ils restent permis. S'il jure à l'inverse vouloir consacrer ses biens « s'il ne mange pas ce bien, » et il le mange sauf une parcelle : d'après R. Akiba,

1. Suit une phrase, reproduite ici par erreur du § 2, dit le commentaire *Pné-Mosché*, qui conseille de l'effacer d'ici.

les biens restent d'un usage permis ; d'après les autres docteurs, ils sont interdits.

Comment R. Akiba a-t-il pu répliquer dans notre Mischnâ : « nous ne trouvons pas que quelqu'un, pour avoir parlé à tort, soit tenu d'offrir un sacrifice? » Ne dit-il pas [1] que le blasphémateur (criminel par la parole) est passible du sacrifice? Les compagnons répondent au nom de Resch Lakish que R. Akiba a répliqué dans le sens de son préopinant (les autres docteurs) : Puisque, d'après toi, blasphémer n'est pas une action et n'est pas passible d'un sacrifice, « on ne trouve pas que quelqu'un pour avoir parlé à tort, soit tenu d'offrir un sacrifice, et pourtant cela arrive. » R. Aba de Carthagène demanda si Resch Lakish ne se contredit pas lui-même : pourquoi dit-il ailleurs [2], d'après l'avis de R. Akiba, que le blasphème ne constitue pas un acte, tandis qu'ici il dit que R. Akiba admet l'avis du préopinant, et qu'il considère donc le blasphème comme un acte ? R. Ila répond au nom de Resch Lakisch qu'il y a 2 manières de rapporter l'opinion de R. Akiba : d'après l'une, celui-ci est d'avis que le blasphème n'est pas un acte ; d'après l'autre, il serait d'avis que c'est un acte — [3].

2 (3). S'il jure de ne pas manger, et il mange un pain de froment, un d'orge et un d'épeautre, il n'est qu'une fois coupable. Mais s'il précise par serment de ne vouloir manger ni pain de froment, ni d'orge, ni d'épeautre, puis il les mange, il est coupable autant de fois (3 fois).

3. De même, s'il jure de ne pas boire, puis il boit plusieurs liquides, il n'est qu'une fois coupable. Mais s'il jure ne vouloir boire ni vin, ni huile, ni miel, puis il boit de tout, il est 3 fois coupable.

S'il a juré ne pas vouloir manger de pain, eût-il même enveloppé ce pain dans des feuilles de jonc, ou de vigne, il est coupable une fois, d'avoir mangé du pain ; mais s'il jure ne vouloir manger ni pain, ni grains, ni peaux de raisins[4], et qu'il mange le pain entouré de ces derniers objets, il est deux fois coupable ; si de plus ce consommateur est un Nazir, il sera trois fois coupable. Celui qui, malgré son serment, mange de la charogne est coupable (§ 4) ; c'est dit, R. Yoḥanan, lorsque le serment d'interdit englobait aussi bien le pur que l'impur ; mais celui qui a spécifié l'abstention de l'interdit par serment a fait un serment inutile [5], n'incombant pas par ses conséquences à l'interdit (et le délinquant n'est pas coupable). Selon Resch Lakisch, même lorsque le serment d'interdit généralise les objets à manger, le serment n'a pas d'effet sur l'interdit.

4. Lorsque quelqu'un ayant juré de ne pas manger consomme des mets qui ne valent rien, ou s'il boit un liquide qui n'est pas potable, il

1. Tr. *Krithoth*, I, 2. 2. Tr. *Sanhédrin*, VII, 9 fin. 3. Le texte qui suit (ou § 2 dans des éditions), est traduit tr. *Yôma*, VIII, 3 (t. V, p. 250). 4 Cf. tr. *Nazir*, VI, 2. 5. Même traité, I, 2.

n'est pas condamnable. Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger, puis il mange de la chair d'animaux défendus, ou de bêtes déchirées, des reptiles ou des vermisseaux, il devra un sacrifice pour infraction au serment prêté. R. Simon le déclare non coupable pour le serment (en raison de son inapplication à des objets interdits). S'il dit : « Je fais vœu que ma femme ne puisse jouir de moi si je mange aujourd'hui », puis il mange des chairs interdites, des reptiles et vermisseaux, sa femme lui sera interdite.

Comment se fait-il qu'ici R. Simon [1] ne déclare pas coupable celui qui a juré faux? Il est conforme en cela à son opinion exprimée ailleurs, car il est dit [2] : « Combien faut-il avoir mangé de produits de la terre non rédimés pour être condamné à la peine des coups? Selon R. Simon, celui qui en mange même la partie la plus minime est condamné ; les autres docteurs assignent pour mesure l'équivalent d'une olive. Mais, leur dit R. Simon, ne reconnaissez-vous pas que celui qui mange une fourmi, si petite qu'elle soit, est coupable? Oui, dirent-ils, parce qu'elle est ainsi créée. Un grain de blé, répliqua-t-il, est ainsi créé (et sa mesure suffit [3]). » D'après l'avis de R. Yoḥanan (qui fait dépendre la culpabilité pour faux serment de la question de savoir si le serment englobait également des objets permis et des interdits), pourquoi ici R. Simon [4] ne déclare-t-il pas coupable celui qui a juré faux? R. Zeira répond que R. Simon se conforme ici à sa propre opinion (de ne pas admettre ces jonctions dans la prestation de serment) ; car on a enseigné en son nom : de l'expression (Lévit. XVI, 29) *Vous mortifierez vos personnes*, on déduit que la privation consistera à se passer de ce qui d'ordinaire est permis à la consommation, non de ce qui est déjà interdit à d'autres titres que le jeûne.

R. Aba b. Mamal demanda : d'après R. Yoḥanan, qui attribue aux docteurs l'opinion de déclarer coupable l'auteur du serment en cas d'englobement d'interdits divers, auquel cas le serment est alors applicable, on devrait [5] compter comme cas de culpabilité le serment énonçant de ne pas manger, après quoi le même individu a mangé (interdit venant s'ajouter aux quatre autres)? R. Zeira répond : durant toute la vie de R. Aba b. Mamal, nous n'avions pas trouvé de réponse sur cette question ; mais depuis son décès, nous avons trouvé la réponse. Or, en quel cas l'hypothèse de la jonction des 5 interdits a-t-elle lieu? S'agit-il du cas où l'homme jure ne vouloir manger de chair en aucun jour de l'année y compris celui de la Pâque (où l'on est tenu de manger de l'agneau pascal), ou bien s'il jure ne pas vouloir manger pendant

1. La question est posée d'après l'avis de Resch Lakisch, qui a dit (fin du § 3) que le serment n'a pas d'effet sur l'interdit, comme l'observe le commentaire. 2. Tr. *Maccoth*, III, 2. 3. Selon lui donc, le serment n'est pas applicable à ce cas. 4. Cf. Frankel, *Mabo Yerouschalmi*, f. 134a. 5. Dans la Mischnâ (tr. *Krithoth*, III, 4) où il est question de pluralité des causes d'interdit qui se trouvent jointes.

les dix jours suivants, et le jeûne du grand pardon fait partie de cette période? N'est-ce pas faire coïncider le serment avec les interdits (ce qui est inapplicable)? Donc, dit R. Yossé, de ce que l'on a dit qu'en un tel cas de généralisation le serment n'a pas d'effet, il ne l'est pas non plus s'il doit englober un objet déjà défendu ; ainsi, lorsqu'en présence de morceaux de chair de la grandeur d'une olive, provenant d'un animal égorgé (purs), et dont l'un est d'une charogne, on jure vouloir les manger tous, comme le serment est inapplicable au morceau interdit [1], il l'est aussi à tout le reste (et devient nul). R. Aboun b. Ḥiya demanda : pourquoi ne pas supposer qu'il jure s'interdire de manger d'un animal égorgé par un tel? (Est-ce qu'en ce cas le serment n'est pas effectif?) Il y a toujours parmi les interdits la graisse (cause d'inapplication du serment). Ne peut-on pas supposer le même serment de manger d'un cerf égorgé par autrui (auquel cas il n'y a pas d'interdit de graisse)? Il y a toujours l'interdit du nerf sciatique. Ne peut-on pas supposer le serment pour des oiseaux (ce qui exclue l'interdit du nerf sciatique) ? Il y a toujours l'interdit du sang. R. Hinena demanda : pourquoi ne pas supposer le cas où il jure s'interdire de manger du bien d'un tel, vaguement (sans parler d'égorgement, de sorte qu'il n'y ait pas d'avance un motif d'interdit) ? Le dit enseignement ne suppose pas le serment d'interdit généralisateur, pour se conformer même à l'avis de R. Simon, qui n'admet pas cette généralisation. Mais alors, d'après lui, pourquoi parler du jeûne du grand pardon ? N'a-t-il pas dit qu'il n'admet pas ce dernier interdit combiné avec un autre, en raison des mots « vous mortifierez vos corps »; vous les priverez de ce qui est permis, non de l'interdit? Le motif de cette restriction est que l'on y énumère seulement des cas passibles d'un sacrifice fixe, non le serment d'énonciation, passible d'un sacrifice mobile[2]. Cependant, fut-il objecté, on énumère les cas d'impureté au Temple ou des saintetés, dont l'infraction est passible d'un sacrifice mobile? C'est vrai ; mais on énumère seulement des sujets dont l'infraction volontaire entraîne la peine du retranchement, ce qui n'a pas lieu pour les sacrifices. Pourtant, on y énumère le délit de prévarication, qui n'entraîne pas le retranchement? Oui ; mais on énumère seulement des sujets qui, une fois interdits, ne sauraient plus devenir permis, tandis que pour les serments il arrive qu'après leur interdiction on en est parfois délié (par l'intervention d'un homme compétent).

La fin de l'enseignement précité (que le transport par la bouche, le jour du sabbat, est un acte coupable) prouve que l'on ne reporte pas sur la solennité du grand pardon les interdits graves défendus le sabbat (tels que le transport). Cependant, l'avis que si un individu transgresse tous ces interdits en un seul état d'ignorance il soit coupable pour chaque délit, se réfère seulement aux jours de sabbat, non aux fêtes, ni au jeûne du grand pardon, et tous les délits ainsi accomplis en ce dernier jour n'entraînent qu'une culpabilité; mais, pour chaque travail accompli isolément en ce dernier jour, on est autant de fois coupable. D'après l'avis de R. Yoḥanan (disant plus haut qu'un serment es

1. Cf. ci-après, V, 3 fin. 2. Proportionnel aux moyens du délinquant.

applicable même aux interdits, s'ils en englobent plusieurs), celui qui jure ne jamais vouloir manger d'azyme ne pourra pas même en manger le soir de Pâques (où ce manger est obligatoire); mais s'il jure ne pas vouloir manger de l'azyme le soir de Pâques, il fait un faux serment d'énonciation (ne pouvant pas exprimer une annulation de devoir), passible des coups de lanière, et de plus il devra manger de l'azyme en ce soir. De même, s'il s'interdit par serment de jamais s'asseoir à l'ombre, il ne pourra pas non plus s'asseoir sous la *Soucca* à la fête des Tentes (où c'est obligatoire); mais s'il jure ne pas vouloir s'asseoir à l'ombre de la Soucca, il fait un faux serment d'énonciation (contredit par l'obligation religieuse), passible des coups de lanière, et de plus il devra s'y asseoir. En réalité, l'avis de la Mischnâ (de déclarer coupable celui qui jure ne pas vouloir manger, et mange pourtant des mets défendus, par application du serment à plusieurs interdits réunis) ne se réfère pas seulement à celui qui fait un serment vague, mais encore à celui qui s'interdit de manger d'un animal égorgé par un tel; de même, cet avis ne se réfère pas seulement à celui qui généralise les interdits, mais encore à celui qui, en généralisant, signale chaque détail; de même aussi, il ne s'agit pas seulement de serment relatif à l'avenir, mais encore du passé; de même encore (étant admis l'application du serment, en raison de la généralisation), la Mischnâ n'est pas seulement justifiable selon les docteurs, mais aussi selon R. Akiba; finalement, le serment n'est pas seulement applicable si la généralité comporte des charognes ou des bêtes déchirées, mais même de la terre, ou des objets non comestibles.

5. Il importe peu que le serment se réfère à des objets concernant celui qui l'énonce, ou concernant autrui, qu'ils soient réels ou non. Ainsi, il dit : « je jure de donner à un tel, ou de ne pas lui donner, » ou : « je jure lui avoir donné, ou ne pas lui avoir donné, » ou : « que je dormirai, ou que je ne dormirai pas, » ou « que j'ai dormi, ou que je n'ai pas dormi, » ou « que je jetterai un caillou à la mer, ou que je ne le jetterai pas » ou « que je l'ai jeté, ou que je ne l'ai pas jeté. » Selon R. Ismaël, on n'est coupable que pour un faux serment relatif à l'avenir, car il est dit (ibid.IV): *de faire le mal ou le bien* (futur). S'il en est ainsi, observa R. Akiba, il devrait s'agir seulement des serments ayant en vue le mal ou le bien; mais quelle sera la règle pour ceux qui n'ont pas en vue le mal ou le bien? On le sait, répondit R. Ismaël par extension des termes bibliques. Si tu admets une telle extension, répliqua R. Akiba, on peut aussi l'admettre pour tout.

« Il jure p. ex. avoir remis à un tel », cherchant un motif pour amener le prochain à reconnaître la réception. R. Aba dit au nom de Samuel : si quelqu'un jure qu'un tel ou tel a donné un Maneh, et il se trouve qu'il ne l'a pas donné,[1] comme on ne peut pas jurer pour l'avenir (qu'il sera donné), on

1. Cf. ci-après, §§ 7 et 10.

ne peut pas non plus jurer pour le passé (et ce faux serment d'énonciation n'entraîne pas de pénalité). Mais, objecta R. Yossé, bien qu'un tel serment en vue de l'avenir soit inadmissible à l'égard des phylactères, on admet plus loin [1] qu'un tel serment relatif au passé, « de ne pas les avoir mis », est un acte coupable ? Il faut admettre une distinction, fut-il répondu, à l'égard des phylactères pour une autre raison, on exclut le serment d'enfreindre ce précepte à l'avenir ; car, de l'expression (ibid.) « pour faire le mal ou le bien », il résulte que le serment devra se référer à des objets loisibles, que le *mal* ou le *bien* soient permis, non s'il s'agit d'un interdit que l'on jure d'enfreindre, ou d'un précepte religieux que l'on jure de ne pas accomplir [2]. — Il est dit (ibid. 4) : *de tout ce qu'énonce l'homme*, à l'exclusion de l'enfant (qui échappe à la pénalité) ; *par serment* excepté le cas de la contrainte [3] ; *si le fait lui échappe*, à l'exclusion de la transgression volontaire ; et de la même expression on conclut à l'ignorance du serment. On ne saurait l'attribuer à l'objet sur lequel on a juré ; car, après le terme *serment*, vient la phrase « s'il lui échappe » ; donc pour l'oubli du serment on est condamnable, non pour le sujet auquel se réfère ce serment. Ne peut-on admettre la culpabilité aussi bien pour ce dernier sujet que pour le premier, de même que l'on admet l'adjonction de l'ignorance de l'impureté à l'ignorance de la gravité de l'impureté au Temple, de sorte qu'il soit 2 fois coupable selon l'avis de R. Ismaël qui établit cette double culpabilité ? Là, c'est différent : pour chacune de ces dernières ignorances, il y a (séparément) l'expression *il lui a échappé*, et chacune vise une pénalité ; tandis qu'ici (pour le serment) elle n'est qu'une fois exprimée, et il ne peut y avoir qu'une culpabilité. Est-ce à dire que si quelqu'un jure vouloir faire du mal à autrui, il soit coupable ? Non, car il est dit « de faire le bien ou le mal [4]» : comme il est loisible de faire du bien, le mal devra être aussi loisible, excepté celui qui jure de faire du mal à autrui ; il ne sera pas coupable (le serment n'aura pas eu de prise), comme si un individu jure de ne rien donner à manger à son prochain, et le voyant tomber d'inanition il est bien contraint de lui donner.

« R. Ismaël ne condamne que le faux serment relatif à l'avenir. » Il interprète [5] ce verset (ibid.) : *Si une personne jure par l'énoncé des lèvres*, c'est là une généralité; *pour faire le mal ou le bien*, allusion aux détails. Or, en cas de généralité et détail, la première ne comprend d'ordinaire que ce qui est visé par le détail, et pourtant ici le détail a cela de spécial qu'il vise seulement la mauvaise action ou le bienfait ? Voici donc comment il faut tourner cette difficulté d'interprétation : *faire le mal ou le bien* est un détail, et l'expression suivante, « tout ce qu'il énonce », vise la généralité. Mais alors il y a encore un détail suivi d'une généralité, qui comprenant l'un et l'autre devrait par extension englober des objets passés ? Voici en effet comment on explique ce verset : *Si une personne jure par l'énoncé*, c'est la règle générale ;

1. A la fin du § 10. 2. V. tr. *Nedarim*, II, 2. 3. S'il y a erreur de supposition, le serment est comme forcé. 4. V. Siffra sur Lévitique, ch. IX. 5. Ci-après, VI, 7 (fol. 37b).

de faire le bien ou le mal, c'est un détail ; *tout ce qu'il énonce* est encore une généralité [1] ; or, en présence d'une généralité suivie d'un détail et corroborée par une généralité, on ne juge que d'après le détail (sans y englober rien de plus). Pourtant, répliqua R. Akiba, le détail spécifie qu'il s'agit seulement de sujets pouvant causer un mal ou un bien ; mais d'où le sait-on pour ce qui ne cause ni mal, ni bien ? On le sait, répliqua R. Ismaël, par extension des termes bibliques. Mais, reprit R. Akiba, si ce texte admet une extension, pourquoi n'admet-il pas d'autre extension (telle que celle du serment d'avenir)? C'est impossible, car R. Ila dit au nom de R. Éléazar [2] (sur ce que R. Akiba, à l'opposé de R. Ismaël, impose même le devoir du sacrifice pour un faux serment rétroactif) : R. Ismaël répliqua à R. Akiba que l'on ne trouve guère de cas auquel, sciemment, on soit passible des coups pour faux serment, en même temps que l'on est passible de sacrifice pour ignorance dans l'assertion; or (si l'on admet l'avis de R. Yoḥanan), pourquoi R. Akiba ne réplique-t-il pas qu'on trouve en effet un cas auquel la transgression volontaire est passible des coups de lanière pour avoir mangé de la graisse interdite, en même temps que le sacrifice est dû pour ignorance de cette pénalité ? A quoi bon, répondit R. Akiba, parler d'objets qui ne comportent ni bien, ni mal ; ils sont déjà inscrits implicitement (par extension, et le texte invoqué englobera de même le serment rétroactif). Non, dit R. Ismaël : on admet, il est vrai, l'extension de ce qui ne comporte ni bien ni mal, bien que ce ne soit pas écrit, mais analogue au *bien ou mal* (futur), non quant au passé.

6. Celui qui a juré de transgresser un précepte religieux et ne l'a pas fait n'est pas condamnable, pas plus que celui qui a juré d'accomplir un tel précepte et ne l'a pas fait. En réalité, il devrait être condamné, selon l'avis de R. Juda b. Bethera, qui dit : si l'on est condamnable pour l'énonciation de serments au sujet d'actions volontaires, non obligatoires par la Loi promulguée au mont Sinaï, à plus forte raison doit-on être coupable pour des serments relatifs à des préceptes religieux promulgués sur le mont Sinaï ! Ceci ne prouve rien, fut-il répliqué, car pour le serment relatif à des actes volontaires, la négation égale l'affirmation ; tandis qu'à l'égard d'un serment concernant un précepte religieux, la négation diffère de l'affirmation [car si quelqu'un jure de transgresser un tel précepte et ne le fait pas, il est absous].

R. Mané dit qu'il faut lire dans la Mischnâ (selon notre texte) : « il devra être condamné, dit R. Juda b. Bethera ». Est-ce à dire que cet avis (de culpabilité) s'applique aussi aux interdits ? Or, certes celui qui jure vouloir manger de la charogne et ne le fait pas n'est pas coupable; mais si le serment de ne pas vouloir manger de cette même chair, fait par celui qui en mange ensuite, est condamnable, on peut objecter ceci (selon les termes du préopinant

1. V. p. ex. tr. *Sôta*, IX, 5; *Nazir*, I, 2. 2. Ci-dessus, § 1.

de la Mischnâ) : « Pour le serment relatif à des actes volontaires, la négation égale l'affirmation, tandis qu'à l'égard d'un serment concernant un précepte religieux, la négation diffère de l'affirmation » (donc, R. Juda b. Bet. admet aussi que le serment relatif à des interdits est nul, et l'auteur est absous). D'où connaît-on en principe la défense du serment relatif à des actes libres pour l'avenir? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'on le sait de ce qu'il est dit (Nombres, XXX, 3) : *Il ne profanera pas sa parole* (au futur) ; à l'avenir, il ne laissera pas sa parole profanée.

7. Quelqu'un dit : « je jure de ne pas manger ce pain, je jure de ne pas le manger » (plusieurs fois), puis il le mange, il n'est qu'une fois coupable. C'est là le serment énoncé par mégarde ; pour l'avoir exprimé volontairement, on est passible de la peine des coups, et pour l'émission involontaire on est passible d'un sacrifice proportionnel ; tandis que pour le serment vain, on est passible de la pénalité des coups s'il est volontaire, mais s'il est involontaire on est absous.

Si quelqu'un jure vouloir manger ce pain en ce jour, et laissant passer ce our il ne mange le pain qu'au lendemain, R. Yoḥanan et Resch Lakisch le déclarent absous. Le motif de l'un de ces deux n'est pas celui de l'autre. R. Yoḥanan le déclare absous [1], car vu le doute durant toute la journée, on ne peut pas adresser au délinquant un avertissement effectif. Resch Lakisch a pour motif qu'il s'agit d'une défense ne comportant pas d'acte. Enfin, il y a encore une différence entre eux au cas où le délinquant a brûlé le pain, ou l'a jeté à la mer : d'après le premier, celui-ci reste absous, parce que même l'acte en question ne comporte pas un avertissement (ce n'est pas le délit) ; d'après le second, un acte contraire à la défense a eu lieu (et il y a culpabilité). R. Pinḥas demanda : puisqu'en cas de double affirmation on n'est qu'une fois coupable, lorsque par son état maladif, ἀσθενής, le délinquant n'a pas pu tenir son serment de manger, fait pour l'avenir, est-il aussi absous pour le serment négatif (de ne pas manger)? Certes, fut-il répondu, il faut qu'il y ait possibilité égale au futur comme au passé (sous peine d'inapplication du serment). R. Yossé demanda : si en présence de plusieurs pains on jure plusieurs fois de ne pas vouloir en manger, et pourtant on les mange, est-on coupable pour chaque manger? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit (ici [2]) : « Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger ce pain, et ne pas vouloir *le* manger (plusieurs fois), puis il le mange, il n'est qu'une fois coupable » ; en raison de la détermination spéciale *ce*, le premier serment est seul applicable, non d'autre ; mais sans le déterminatif, on serait coupable pour chaque énoncé — [3].

8. On appelle serment vain, celui par lequel on affirme qu'une chose

1. Cf. J., tr. *Yebamoth*, XI, 8. 2. Cf. ci-après, § 10, et IV, 2. 3. Suit un passage traduit au tr. *Nedarim*, II, 3 (t. VIII, p. 172).

est différente de l'état où elle est connue à l'homme, disant p. ex. qu'une colonne de pierre est d'or, ou d'un homme que c'est une femme, ou d'une femme que c'est un homme ; ou bien d'affirmer par serment un fait impossible, p. ex. jurer d'avoir vu un chameau voler en l'air, ou de ne pas avoir vu un serpent gros comme la poutre d'un pressoir. Si quelqu'un dit à des témoins : « Venez témoigner pour moi », et ils répondent : « Nous jurons ne pas vouloir témoigner pour toi » (ce qui est défendu, Lévitique, V, 1), ou si l'on jure de transgresser un précepte religieux, comme de ne pas dresser de tabernacle pour le jour de cette fête, ou de ne pas prendre une branche de palmier en ce jour, ou de ne pas porter les phylactères en faisant la prière : c'est là un serment vain, pour l'énonciation volontaire duquel on est passible de la pénalité des coups, et en cas d'émission involontaire, on est absous [1].

9. Celui qui dit : « je jure que je mangerai ce pain », et « je jure que je ne le mangerai pas », a énoncé d'abord un serment par mégarde, puis un serment vain ; aussi, en le mangeant, il transgresse le serment vain, et en ne le mangeant pas il transgresse le serment émis par mégarde.

[2]. Si quelqu'un a juré qu'il mangera ce pain, puis qu'il ne le mangera pas, énonçant d'abord un serment par mégarde, puis un serment vain, on agit envers lui comme suit : on lui dira de manger, car mieux vaut d'enfreindre seulement un serment vain que d'enfreindre aussi le serment énoncé par mégarde. Lorsqu'à l'inverse on a juré ne pas vouloir manger ce pain, puis qu'on le mangera, énonçant d'abord un serment par mégarde, puis un serment vain, on agira ainsi : on lui dira de ne pas manger, par le même motif qu'il vaut mieux enfreindre seulement le serment vain que les 2 autres réunis. Si quelqu'un jure vouloir manger ce pain en ce jour, puis il jure ne pas vouloir manger le tout en ce jour, et ensuite il le mange (de sorte qu'il y a aussi d'abord serment par mégarde, puis serment vain), R. Yoḥanan conseille de le manger, afin de respecter le premier serment au détriment du second. Resch Lakisch n'est pas de cet avis, et il dit que l'on enfreint le second serment sans accomplir le premier [3]. Si quelqu'un jure ne pas vouloir manger ce pain en ce jour, puis jure de le manger, et finalement le mange en entier ce jour, R. Yoḥanan dit qu'alors le premier serment (négatif) a été enfreint, et le second a été respecté ; selon Resch Lakisch, non seulement le premier serment est enfreint, mais encore le second qui est à observer par un autre pain non interdit. Si quelqu'un jure vouloir manger ce pain aujourd'hui, puis le jure encore, et le mange, R. Yoḥanan dit que le 1er serment se trouve observé [4], et du second

1. La Guemara sur ce § 8 se compose de 2 passages déjà traduits, tr. *Nedarim* III, 2 (ibid. pp. 177-8). 2. En tête est un passage traduit, ibid. III, 2 (t. VIII, p. 180). 3. En mangeant le tout ce jour, il contrevient au 1er serment de n'en manger qu'une olive, et au 2e serment de n'en pas manger, et il en mange. 4. Selon l'ordre du texte, reconstitué par le commentaire.

on ne se préoccupe pas, comme si l'on disait de l'observer avec un autre pain; Resch Lakisch dit qu'en ce cas les deux serments se trouvent avoir été observés. A l'inverse, quelqu'un a juré ne pas vouloir manger ce pain en ce jour, puis le jure encore, et le mange; selon R. Yoḥanan, il n'est qu'une fois coupable (le second serment est nul); selon Resch Lakisch, il est 2 fois coupable. Toutefois, Resch Lakisch finit aussi par reconnaître que le troisième serment n'est qu'une incitation [1] pour se détourner du mal (il est donc nul).

10. La méprise du serment est applicable aussi bien aux hommes qu'aux femmes, aux proches parents comme à ceux qui ne le sont pas, aux gens aptes à témoigner en justice et à ceux qui ne le sont pas, par devant le tribunal et en son absence, mais le serment doit avoir échappé à sa bouche; en cas de prestation volontaire du serment, on est passible de la pénalité des coups, et en cas involontaire, on devra apporter le sacrifice proportionnel.

11. Le serment vain peut émaner d'hommes ou de femmes, de parents ou de gens éloignés, de gens aptes à témoigner ou impropres à cet effet, en présence du tribunal ou en son absence; mais le serment doit émaner de sa propre bouche. Pour une telle énonciation volontaire, on est passible de coups, et pour l'émission involontaire, on est absous. Pour l'une et l'autre sorte de serment, si l'on a été adjuré par autrui, on est condamnable. Ainsi, l'un dit : « je n'ai pas mangé aujourd'hui, ou je n'ai pas porté de phylactères aujourd'hui », et l'autre lui dit : « je t'en conjure »; sur quoi, le premier répond : *Amen* (oui, c'est vrai); celui-ci est condamnable.

Comme on trouve 2 fois (Lévit. V, 1 et 21) le même terme *personne*, on tire une déduction de cette analogie : puisqu'à la première expression, usitée pour le serment de témoignage, celui qui est conjuré par autrui devient l'égal de celui qui se jure à lui-même; de même pour le serment de dépôt, cette équivalence est admise [2]. Le faux serment volontaire est passible de la peine des coups, en vertu de cette règle générale : toute défense dont l'infraction comporte un acte est passible de la peine des coups, et cette pénalité n'est pas applicable à la défense qui n'entraîne pas d'acte, sauf celui qui fait un échange verbal de consécration, ou jure à faux, ou maudit son prochain (la parole vaut alors l'acte). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan de ne pas comprendre l'échange dans la dite exception, car la parole produit ici l'acte de l'échange. D'où sait-on que le faux serment est passible des coups de lanière? C'est que, dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, il est écrit (Exode, XX, 7) : *Dieu ne laisse pas impuni;* d'où l'on conclut que si le jugement céleste ne lui est pas appliqué, celui des juges terrestres le sera par la pénalité des

1. Ci-après, V. 3. 2. Aussi, celui qui a été conjuré par autrui, et répond : Amen, sera coupable de serment par mégarde. Cf. ci-après, IV, 12 (14).

coups. On le sait aussi pour la malédiction du prochain par le nom divin, dit Resch Lakisch au nom de R. Oschia, de ce qu'il est dit (Deutéron., XXVIII, 58); *de craindre le nom de lÉternel, respecté, etc. Il rendra merveilleux les coups,etc.* [1]. Resch Lakisch applique ce verset au faux serment, car un tel fait est un manque de respect. Quant à R. Yohanan, ce verset prouve que l'auteur d'infraction du respect par la malédiction est passible des coups. Entre ces 2 explications, il y a une différence pratique si le même jure faux et maudit le prochain à la fois : R. Yohanan le déclare deux fois coupable (par application de 2 versets); mais Resch Lakisch, ne déduisant les deux défenses que d'un verset, le déclare une seul fois coupable.

CHAPITRE IV

1. Le serment de témoignage n'est applicable qu'aux hommes, non aux femmes, aux gens éloignés de la famille, non aux proches, à ceux qui sont propres à témoigner, non aux impropres, et seulement à ceux qui sont en état d'attester un fait, soit par devant le tribunal soit endehors, pour un serment émis de sa propre bouche; mais pour le serment émis par autrui, on n'est coupable qu'en cas d'aveu de l'avoir assumé devant le tribunal; tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, que le serment ait été émis de sa propre bouche ou par d'autres, on n'est coupable qu'en l'avouant au tribunal.

Les témoins deviennent coupables pour serment volontaire et même pour serment erroné, si l'attestation a été consciente; mais ils sont absous si le tout a été émis par erreur. Pour le serment énoncé volontairement, on est astreint d'offrir un sacrifice proportionnel [2].

2. Voici en quoi consiste le serment de témoignage : quelqu'un dit à deux hommes de venir témoigner pour lui, et ils lui répondent par le serment ne pas savoir de témoignage pour lui, ou s'ils disent (simplement) : « Nous ne connaissons pas de témoignage à ton sujet; » sur quoi, le premier dit : « je vous en conjure, » et ils répondent : Amen; en ce cas, ils sont condamnables. S'il les a conjurés cinq fois en dehors du tribunal, puis ils viennent devant le tribunal et reconnaissent devoir attester, ils sont dispensés; mais s'ils nient encore, ils sont coupables pour chaque refus. S'il les a conjurés 5 fois devant le tribunal, et ils ont toujours nié devoir attester, ils ne sont qu'une fois coupables. R. Simon en donne la raison : c'est qu'ils ne peuvent plus revenir sur leur assertion pour avouer l'affirmative.

1. Ces derniers mots, ou allusion aux *coups* comme pénalité, visent la malédiction sans *respect* du nom divin. 2. La Guemara sur ce § est déjà traduite, 1° tr. *Yôma*, VI, 1 (t. V, p. 230), 2° tr. *Sanhédrin*, III, 10 (t. X, p. 259).

Par analogie des termes *personne*, employés tour à tour pour le serment de témoignage et pour celui du dépôt (Lévit. V, 1 et 17), on conclut par réciprocité que pour constituer l'obligation, il devra s'agir d'un serment fait par lui-même dans l'un et l'autre cas, aussi bien qu'il peut s'agir aussi de part et d'autre d'un homme adjuré par autrui. — Dans la Mischnâ (§ 1), R. Meir interprète l'analogie [1] d'après le texte d'où elle est tirée (de façon qu'il y ait égalité entre le point déduit et la base de départ) ; or, comme le faux serment énoncé par le délinquant lui-même l'est même en dehors du tribunal, il en sera de même ici, et le serment se réfèrera aussi aux assertions faites hors le tribunal. Les autres sages disent de déduire l'analogie d'après le second terme de comparaison ; or, comme l'adjuration en question est faite au tribunal, il ne s'agit ici aussi que d'un serment imposé par devant tribunal. R. Jérémie demanda : considère-t-on comme coupable l'auteur d'un faux serment en fait de témoignage qui est proche parent de celui dont émane l'assertion ? A-t-on recours à ce raisonnement, disant qu'en vertu de la déduction tirée, non du serment de témoignage mais du serment de dépôt, l'attestation d'un proche parent est condamnable, et il en sera de même ici, ou non ? Non, dit R. Yossé, on ne compare pas le proche parent pour le dépôt au même pour le témoignage (pour lequel il ne serait pas admis).

R. Judan de Cappadore demanda : si quelqu'un a adjuré autrui 5 fois en son nom (hors du tribunal), considère-t-on ces 5 serments comme énoncés en justice et n'entraînant tous qu'une culpabilité ? Certes non, dit R. Yossé, comme la Mischnâ le distingue bien. Or, R. Simon explique bien pourquoi les serments énoncés en justice ne comptent tous que pour un, parce que ces témoins ne peuvent plus venir reconnaître leur erreur, tandis qu'ici (hors justice) où ils peuvent revenir sur leur assertion et reconnaître leur erreur, ils sont coupables pour chaque énoncé. R. Jérémie demanda : si contre quelqu'un les témoins ont juré 5 déclarations d'eux-mêmes (spontanément), puis il a été l'objet de 5 adjurations par autrui, ou en justice, quelle sera la règle selon R. Meir pour les premiers serments ? Puisque ce docteur traite le serment spontané à l'égal de l'adjuration en justice, sont-ils passibles de la pénalité du sacrifice, quoique ces serments aient été énoncés sans sollicitation du défendeur ? C'est conforme à cet enseignement [2]: Si, en réponse à la sollicitation des témoins ils s'étonnent de ce qu'il les sollicite et ils jurent ne rien savoir attester en sa faveur ; on aurait pu croire qu'alors ils sont coupables de faux. C'est pourquoi il est dit (Lévit., V, 1) : *Et si elle entend une voix d'adjuration ;* donc, en cas d'audition de voix par la sollicitation, le faux serment entraîne une pénalité, mais au cas contraire non. Est-ce que le serment spontané, au sujet des biens immeubles (pour lesquels le serment ordinaire n'entraîne pas de pénalité, par exception), rentre dans la règle ordinaire et entraîne une culpabilité ? De même, est-ce qu'un serment spontané relatif à des amendes (qui, en principe, est exclu dans la même condition) entraîne une culpa-

1. Cf. J., tr. *Yebamoth*, XI, 1 ; tr. *Sanhédrin*, IX, 1. 2. Tossefta, ch. 2.

bilité ? Et encore, est-ce qu'en raison de son assimilation avec le serment du dépôt, le serment spontané en témoignagne entraîne la pénalité d'un sacrifice proportionnel, ou non ? (Diverses questions non résolues). — R. Aba ou R. Juda dit au nom de Rab : la peine du sacrifice infligée pour l'erreur involontaire est applicable aussi à l'infraction consciente ; mais lorsque l'erreur consistait à supposer que l'énoncé ne soit pas un serment, on est dispensé. Ḥiskia enseigne : chaque fois que la Bible énonce comme ici le mot *péché* seul (vaguement), le sacrifice est dû pour l'erreur volontaire ou involontaire, sauf si le texte formule qu'il s'agit du fait involontaire.

3. Si les deux témoins ont nié en même temps, ils sont tous deux condamnables ; mais s'ils ont nié l'un après l'autre, le premier seul est coupable, non le second. Si l'un a nié et l'autre a reconnu la véracité, le négateur seul est coupable. S'il y avait deux séries de témoins, dont la première a nié d'abord, puis la seconde, toutes deux sont coupables ; car par chacune d'elles le témoignage pouvait être valable.

Si après avoir été sollicités pour témoigner et avant de jurer, ils ont désigné leurs sacrifices, en disant : « nous allons nier ce témoignage en justice » le sacrifice prévu pour le serment futur est nul. C'est ainsi que R. Ḥiya a enseigné [1] : de l'expression *son sacrifice à l'Éternel*, etc. (Nombres, VI, 21), on déduit que la période du Naziréat devra précéder la désignation du sacrifice final ; mais à l'inverse, la désignation du sacrifice en vue du Naziréat ultérieur est non avenue. S'ils ont juré en dehors du tribunal, puis n'ayant pas nié en justice ils désignent le sacrifice, en disant : nous allons nier maintenant au tribunal, suppose-t-on qu'en raison du serment proféré hors du tribunal on admet que ce soit un commencement de péché justifiant la destination du sacrifice, ou non, parce qu'il n'y a de culpabilité qu'en niant devant le tribunal, et par suite la désignation a précédé le péché ? (question non résolue).

Le texte de notre Mischnâ dit : « Si l'un a nié et l'autre a reconnu la véracité, le négateur seul est coupable. » Ce texte mischnique, dit R. Yossé, n'est pas superflu, car il s'agit du cas où (après la négation des 2 témoins) le second a de suite renoncé à sa première assertion négative ; le premier est alors seul coupable, car il serait aussi recevable que le second à se reprendre. Si la série se compose de dix témoins qui nient tour à tour, selon un enseignement, le premier seul est coupable, et les autres sont dispensés ; selon un autre enseignement, le dernier seul est dispensé, et les autres sont coupables. Le premier avis, déclarant le premier témoin seul coupable, se conforme à l'avis d'après lequel, dès qu'une partie de témoignage est annulée, le reste l'est aussi [2] (et tous les autres sont dispensés) ; le second avis, disant qu'en dehors du premier dispensé tous les autres sont coupables, se conforme à l'avis d'après lequel en cas d'annulation partielle, le témoignage subsiste par suite des témoins maintenus. En effet, dit R. Yossé, un enseignement confirme le pre-

1. Tr. *Nazir*, II, 9 et III 2. 2. Cf. tr. *Maccoth*, I, 7.

mier avis : si de 2 séries de témoins l'une nie après l'autre, elles sont toutes deux coupables. Or, il en est ainsi en raison du caractère distinct de la 2e. Mais si tous les témoins ne forment qu'un groupe, tous sont dispensés après la négation du premier, car un témoignage annulé en partie l'est désormais au complet.

4. Quelqu'un dit aux témoins : « Je vous conjure de venir témoigner que j'ai à réclamer dans la possession d'un tel un dépôt, ou un prêt, ou un vol, ou un objet perdu » ; sur quoi ils jurent n'avoir pas de témoignage à lui donner ; ils ne sont qu'une fois coupables pour le tout. Mais s'ils précisent le serment et disent : « Nous jurons ne pas savoir que tu as à réclamer d'un tel un dépôt, ni un prêt, ni un vol, ni une perte », ils sont coupables pour chacune de ces assertions. S'il dit : « Je vous conjure de venir témoigner que j'ai à réclamer d'un tel un dépôt de froment, d'orge, d'épeautre », et ils répondent en jurant n'avoir pas connaissance qu'ils doivent témoigner pour lui, ils ne sont qu'une fois coupables ; mais s'ils précisent le serment et disent : « Nous jurons ne pas savoir témoigner pour toi que tu aies à réclamer d'un tel du froment, ni de l'orge, ni de l'épeautre », ils sont condamnables pour chacune de ces assertions.

D'où sait-on que pour le serment de témoignage il soit seulement question de réclamations financières? On le sait, dit R. Éléazar, de ce qu'à ce sujet (Lévitique, V. 1) et au sujet du dépôt il y a répétition de la conjonction *ou* : comme les réclamations relatives au dépôt traitent d'affaires financières, il en est de même de celles du premier sujet. Ne peut-on pas déduire de la répétition de cette conjonction *ou* au sujet du meurtrier (Nombres, XXXV, 18 et 21), que la Bible parle même de questions non financières ? Non, car pour dernier les conjonctions ne sont pas exprimées au sujet d'un serment, tandis que l'analogie est établie plus haut entre 2 séries contenant chacune la question de serment (et toutes deux financières). Ne peut-on pas le déduire des conjonctions usitées pour la femme soupçonnée d'adultère (ibid., V, 14 et 19), pour laquelle il est question de serment, ou adjuration par le Cohen ? Non, car l'analogie existe seulement entre la série parlant de serment, sans la présence du cohen avec une série analogue, non autrement. Ne peut-on pas déduire des conjonctions *ou* employées au sujet du serment par mégarde, qu'il ne s'agit pas seulement de questions financières ? Non, car on établit une analogie entre les cas, d'actes soit volontaires soit involontaires, comparés à d'autres de ce genre, non les serments par mégarde qui distinguent entre le fait conscient et l'involontaire. R. Akiba dit (interprétant l'expression *de celles-ci*, du Lévitique, V,5) : pour quelques-unes des fautes en question il y aura culpabilité ; pour d'autres, il n'y en aura pas : pour la question financière on sera coupable ; autrement non. R. Simon dit [1] : on est coupable en ce cas, comme pour

1. Sans recourir à l'analogie des séries de conjonction.

le dépôt ; puisque ce dernier n'est qu'une question d'argent, il n'est de même question ici que d'affaires d'argent.

5. Quelqu'un dit : « je vous conjure de venir témoigner que j'ai le droit de réclamer à un tel un dédommagement, ou un demi-dédommagement, ou le paiement du double, du quadruple, du quintuple, ou : qu'un tel a violé ma fille, ou qu'il a séduit ma fille, ou que mon fils m'a frappé, ou qu'un tel m'a blessé, ou a brûlé mes gerbes de blé au jour du grand pardon », ils sont condamnables s'ils s'abstiennent.

On a enseigné[1] que R. Yossé le Galiléen explique pourquoi il est dit (ibid. 1) : *s'il est témoin, ou s'il a vu, ou s'il sait.* Il s'agit là d'un témoignage que l'on peut confirmer par le savoir, non par la vue, ou par la vue sans le savoir. La première hypothèse se réfère à l'argent et s'explique ainsi : L'un A réclame à son prochain B 200 zouz qu'il prétend avoir chez celui-ci ; B. nie, et A prétend qu'il y a eu aveu de dette devant tel et tel ; B. répond « qu'ils viennent l'attester et je paierai » : C'est une connaissance, sans vue, car ils viennent confirmer la véracité de la dette ; seulement, ils ignorent si B doit la somme par suite de vol, ou par suite de prêt (cela suffit à justifier la dette). La vue sans la connaissance en fait d'argent a lieu p. ex. en ce cas : A réclame 200 zouz qu'il prétend avoir chez B ; ce dernier nie ; A dit avoir versé la somme chez tel et tel ; B réplique que ceux-ci l'attestent, et il paiera : c'est un témoignage de vue, sans connaissance, car ils viennent attester avoir vu le versement, seulement ils ignorent si c'était une restitution de somme volée, ou si c'était un prêt. De même, A réclame à B la somme due pour amende envers sa fille ; B prétend n'avoir jamais de sa vie été condamné à une amende ; d'autre part, des témoins attestent que B doit une amende, seulement ils ignorent s'il doit l'amende à la fille d'A ou à une autre femme (on les croit).

De même encore, si A accuse B d'avoir violé ou séduit sa fille ; B le nie, disant n'avoir jamais séduit ni violé aucune femme ; puis des témoins attestent qu'A a violé une femme, seulement ils ignorent si elle est, ou non, la fille d'A. L'un dit[2] : tu as tué mon bœuf, ou tu as coupé mes plantes ; l'autre qui répond n'en rien savoir est coupable (tenu de payer ce dommage attesté). Si le second réplique avoir reçu du premier l'ordre de tuer le bœuf, ou de couper les plantes, on se dirige, pour la décision, d'après la majorité des plantes. Qu'est ce que l'on entend par là ? Cela signifie, dit R. Ḥagaï, que si le bœuf était notoirement enclin à donner des cornes (dangereux), le propriétaire aura certes dit de le tuer ; ou bien si les plantes étaient négligées et faisaient plus de mal que de bien, il a dû donner l'ordre de les couper. R. Judan dit : dans une question financière, on n'argue pas de la nécessité d'ajouter foi au défendeur, qui déclare n'avoir pas tué le bœuf, ou n'avoir pas coupé les plantes, en rai-

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Tossefta au tr. *Sanhédrin*, ch. VI.

son de ce qu'il peut prétendre avoir reçu l'ordre de tuer, ou couper : ce procédé n'est pas admis en droit.

6. Quelqu'un dit : « je vous conjure de venir témoigner que je suis cohen, ou lévite, que je ne suis pas fils d'une femme répudiée, ni le fils d'une femme qui a refusé le lévirat, ou qu'un tel est cohen, ou qu'un tel est lévite, ou qu'il n'est pas le fils d'une femme répudiée, ni d'une femme qui a refusé le lévirat, ou qu'un tel a violé sa fille, ou l'a séduite, ou que mon fils m'a blessé, ou qu'un prochain m'a blessé, ou a allumé mes gerbes de blé un jour de sabbat » ; ils sont absous de n'avoir pas attesté.

De ce qu'au sujet du serment de témoignage, ainsi que pour le dépôt, la Bible emploie les mots: *Si une personne commet un péché* (ibid., 1 et 17), on déduit à titre d'analogie, qu'il s'agit dans l'un et l'autre cas de réclamation d'argent, fondée sur la possession de biens (à l'exclusion des divers cas énoncés par la Mischnâ, qui échappent à cette règle). — N'est-ce pas en contradiction avec Resch Lakisch de prétendre (§ 5) qu'en dépit de la pénalité des coups le paiement est dû [1], tandis qu'il dit que l'argent n'est pas dû en cas de pénalité des coups ? On peut expliquer que cette Mischnâ suit l'avis de R. Meir qui admet la simultanéité des deux peines. Cependant comme l'attestation des faux témoins n'a pas fait débourser d'argent en réalité, ils ne devraient pas être tenus d'en payer ? Puisque le débiteur qui devait remettre la somme ne l'a pas fait par défaut d'attestation des témoins, ceux-ci sont supposés l'avoir fait perdre (et ils le paieront).

7. (8). Quelqu'un dit : « Je vous conjure de venir témoigner qu'un tel a promis de me donner 200 zouz et ne me les a pas remis ; » ils sont alors absous (de s'abstenir) ; car ils sont seulement coupables s'il s'agit d'une réclamation d'argent qui ressemble à un dépôt (et serait niée).

(9). Quelqu'un dit : « je vous conjure, aussitôt que vous saurez me donner un témoignage, de venir l'exprimer ; » ils sont alors absous, parce que le serment précède le témoignage.

(10). Quelqu'un, étant dans une synagogue, dit : « Je vous conjure, si vous savez me donner un témoignage, de venir l'exprimer », ils sont absous (à moins d'avoir spécialement adressé son objurgation à ceux qui pouvaient témoigner pour lui).

R. Jacob b. Zabdi ou R. Abahou dit au nom de R. Yohanan [2] : lorsque l'on a promis de faire un présent à son prochain et que l'on désire ensuite reprendre sa parole, on le peut. Quoi ! s'écria R. Yossé en se levant devant R. Jacob b. Zabdi, serait-ce là une mesure juste ? Peut-on autoriser une

1. Cf. tr. *Troumoth*, VII, 1. 2. Voir J., tr. *Schebiith*, X, 9 (t. II, p. 434). Cf. tr. *Baba Mecia*, IV, 2.

telle injustice? Peut-être, répondit R. Jacob, au moment de prometlre est-on revenu de suite sur son assertion.

Pourquoi la Mischnâ déclare-t-elle « absous » ceux que l'on conjure au témoignage dans une synagogue ? Est-ce parce qu'on ne sait qui invoquer, ou parce que l'adjurateur ne s'adresse pas à deux hommes en particulier? Entre ces divers motifs, il y a une divergence au cas où l'intéressé a pris à part 2 hommes : on ne peut pas prétendre qu'il ne les connaît pas, car son acte le prouve ; mais il est admissible que dans sa formule dubitative, il n'ait pas songé à eux (aussi, sont-ils absous).

8. (11). Quelqu'un dit à deux hommes : « Je vous conjure, vous tel et tel, si vous avez un témoignage à me donner, de venir l'exprimer » ; sur quoi ils répliquent : « nous jurons ne rien savoir à ton sujet », tandis qu'en réalité ils le savent, mais seulement d'après l'assertion d'un autre témoin, ou si l'un d'eux est un proche parent de l'objurgateur, ou impropre à attester ; ils sont alors absous.

R. Mena explique le doute énoncé précédemment (si c'est le défaut de connaissance ou d'intention) d'après la Mischnâ suivante (§ 8), disant : « Si l'un d'eux est un proche parent, ou impropre à attester, ils sont absous »; or, s'ils ne sont pas dans ces conditions d'inaptitude, le témoignage étant accueilli, ils seraient coupables ; pourtant, le solliciteur ne les connaît pas (puisqu'il leur demande s'ils peuvent attester); donc, la dispense précitée a pour motif le défaut d'intention. R. Yossé explique l'incertitude en question d'après la Mischnâ précédente (§ 7), disant : « si quelqu'un conjure des personnes, aussitôt qu'elles sauront donner un témoignage pour lui, de venir l'exprimer, et elles ne le font pas, il y a dispense, parce que le serment précède le témoignage. » Si donc le serment n'avait pas précédé le témoignage, ils seraient coupables, et pourtant le solliciteur ne les connaît pas ; donc, la dispense a pour motif le défaut d'intention.

9(12) Quelqu'un envoie son esclave pour les conjurer, ou l'individu accusé dit aux témoins : « Je vous conjure, si vous avez un témoignage à donner en sa faveur, de venir l'exprimer pour lui » ; ils sont absous, et ils ne sont coupables qu'en entendant l'objurgation de la bouche de l'intéressé.

R. Éléazar interprète pourquoi il est dit (ibid.) : *s'il ne le dit pas, il supportera son péché* (où le mot לוא a un ו superflu); le *péché* consiste à ne pas le dire au solliciteur (non à le céler à tout autre). Outre les termes de la Mischnâ il faut l'avis de R. Éléazar, et outre ce dernier il faut celui de la Mischnâ. Or, en présence du texte seul de la Mischnâ, sans l'avis de R. Éléazar, on aurait pu croire qu' « en entendant l'objurgation de la bouche de l'intéressé », s'ils ont juré non au demandeur, mais au défendeur, ne rien savoir (après audition de la sollicitation), on les suppose coupables ; c'est pourquoi l'explication de

R. Éléazar affirme le contraire, en vertu du verset exigeant le défaut de communication au solliciteur. D'autre part, si l'on ne connaissait que ce dernier avis, non celui de la Mischnâ, on pourrait supposer la culpabilité en cas d'audition du défendeur, sans avoir juré rien qu'au solliciteur ne rien savoir. Il faut donc exprimer l'avis de la Mischnâ et celui de R. Éléazar, à savoir que la demande devra avoir été faite par le solliciteur, et le serment de refuser sa présence (sous peine de nullité).

10 (13) Quelqu'un dit : « Je vous conjure, ou : je vous oblige (par serment), ou : je vous lie (de même) » ; ils sont coupables. Mais s'il dit : « par le ciel et la terre », ils sont absous. S'il les conjure par le nom divin, soit par les lettres אד, soit par les lettres יה, ou par les attributs divins SCHADAÏ (tout puissant), *Sabaoth*, miséricordieux, gracieux, longanime, plein de bienveillance, ou par tout autre qualificatif de la Divinité, ils sont coupables (c'est une objurgation formelle). Celui qui blasphème Dieu par un de ces noms quelconques est coupable ; tel est l'avis de R. Meir. Les autres sages le déclarent absous. Celui qui maudit son père ou sa mère par un de ces surnoms divins est coupable, selon l'avis de R. Meir ; les autres sages le déclarent absous. Celui qui maudit lui-même ou maudit son prochain par un de ces noms transgresse la défense relative à l'énonciation vaine du nom divin (Exode, XX, 7). Si quelqu'un dit au témoin (selon les mots du Deutéron., XXVIII, 12) : *Dieu te frappera*, ou : *que Dieu te frappe ainsi*, c'est là la malédiction inscrite dans la Loi. Mais s'il dit : « que Dieu ne te frappe pas, qu'il te bénisse, qu'il te fasse du bien », R. Meir le déclare coupable ; les autres sages l'absolvent.

S'il a dit : « Je vous conjure » vaguement (sans redire : par serment), ils vont coupables ; et de même ils le sont s'il dit : « Je voue lie », ou : « Je sous engage » (par serment). R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï, ou selon d'autres R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan, qu'il faut ainsi rectifier notre Mischnâ. R. Meir le déclare coupable, mais R. Juda le dispense de sacrifice (au lieu de l'avis anonyme des sages). Chacun de ces docteurs est conforme à sa propre opinion, car on a dit ailleurs[1] : Celui qui maudit ses parents par un attribut divin est coupable, dit R. Meir ; R. Juda le déclara absous. — « Celui qui se maudit lui-même, ou maudit son prochain par un de ces noms, transgresse une défense ». Ce délit est-il passible de la peine des coups ? Les compagnons répondent qu'il n'est pas passible. Pourquoi, dit R. Yossé ? Est-ce parce que cette défense n'entraîne pas d'acte ? Mais on pourrait en dire autant de l'échange ou du faux serment[2], et pourtant ces délits sont passibles de la peine des coups ? Selon R. Yossa au nom du R. Yoḥanan, c'est l'avis de R. Meir, de pouvoir déduire de la négation ce qui est à comprendre

1. Tr. *Sanhédrin*, VII, 8. 2. Ci-dessus, III, 10.

sous la forme affirmative[1]. Ainsi, en disant : « Dieu ne te frappera pas si tu viens témoigner pour moi », c'est dire : Si tu ne viens pas témoigner, Dieu te frappera. On sait ainsi quelle est la règle pour l'objurgation accompagnée de serment ; d'où sait-on qu'il en est aussi de même [2] s'il n'y a pas de serment exprimé ? C'est pourquoi il est dit (Lévit. V, 1.) : *Elle entend l'objurgation ;* il faut avoir entendu une voix pour qu'il y ait délit. Peut-être au contraire ce texte enseigne-t-il que le serment pourra être, ou non, accompagné d'objurgation, tandis que l'objurgation ne peut pas avoir lieu sans serment ? Il n'y a pas de différence, répond R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, entre l'objurgation ou le serment ; l'un ou l'autre peut indifféremment être isolé ou non.

CHAPITRE V

1. Le serment relatif aux dépôts a lieu pour les hommes et les femmes, pour les parents du demandeur et pour ceux qui ne le sont pas, par devant le tribunal ou en dehors, mais seulement si le serment émane de la bouche même de celui qui le prête, non s'il est émis par d'autres ; en ce cas, il est seulement coupable s'il le nie devant le tribunal. Tel est l'avis de R. Meir ; selon les autres sages, soit que le serment émane de la bouche même de celui qui le prête, soit que d'autres l'émettent, celui qui le nie est aussitôt coupable. On est coupable d'avoir émis volontairement un faux serment, même en ignorant quelle est la pénalité, si l'on a conscience du mensonge au sujet d'un dépôt, mais on n'est pas coupable si ce dernier fait aussi a eu lieu par erreur. Pour le faux serment volontaire, la culpabilité entraîne l'obligation d'un sacrifice de péché valant deux sicles d'argent.

Comme on a enseigné que le serment émis par soi-même (spontanément) est applicable au serment de témoignage, en est-il de même pour l'objurgation seule ? De plus, admettant que le premier point soit déduit du serment imposé en justice, quelle est la règle pour un serment spontané de dépôt, où l'objurgation est seule ? R. Yossé répond : comme on a déjà déduit (IV, 2) un de ces points de l'autre, par analogie des mots répétés *personne*, la comparaison est établie pour le tout (et les 2 genres de serments seront semblables). Selon R. Mena, la question de gravité de l'objurgation en justice (imposée par d'autres) est en discussion entre R. Meir et des autres docteurs de la Mischnâ [3]. Il est dit (ibid. 21) : *S'il nie à son prochain le dépôt confié, etc. ;* si le faux serment émis le décharge de la dette contractée, qu'en réalité il doit, son au-

1. Cf. tr. *Nedarim*, I, 4 ; ci-après VII, 1. 2. Cf. tr. *Sôta*, II, 6. 3. Selon R. Meir, l'objurgation pour un dépôt n'a lieu qu'en justice, par déduction du témoignage ; selon les autres docteurs, partout où le faux serment se produit, c'est un acte coupable.

teur est soumis à la peine du sacrifice, à l'exclusion de celui qui nie un dépôt réclamé par deux associés déposants (comme la réclamation isolée est nulle, le refus l'est aussi), et à l'exclusion de celui qui nie une dette confirmée par témoins ou par contrats (une telle négation, étant nulle, n'entraîne pas de pénalité). Ceci prouve, dit R. Yossé, que lorsque deux individus ont emprunté à un tiers, ils deviennent par le fait du contrat solidaires et responsables l'un de l'autre, lors même que le contrat n'a pas formulé cette dernière clause. Pourtant, c'est l'usage de stipuler cette clause.

Si deux personnes ont confié à un tiers un seul dépôt, et l'une d'elles veut retirer la part, le dépositaire ne peut pas la délivrer ; sans quoi celui-ci pourrait devenir le négateur d'une part, et devenir passible du sacrifice pour faux serment, en raison de l'aptitude à se dégager ainsi d'une partie de son dû (or, de ce que l'on a écarté précédemment la culpabilité, il résulte qu'on n'écoute pas la demande isolée). Si une personne a confié un dépôt à deux individus, la négation de chacun des deux suscite la culpabilité entière. S'il est vrai que chaque négation est aussi coupable, que dire au cas où le dépôt confié ne vaut qu'une prouta, et imposerait-on au négateur d'une demi-prouta la peine d'un sacrifice ? Or, le présent cas ressemble au dépôt effectué près de 2 ou 3 personnes, confiant à chacune une demi-prouta; est-ce qu'en cas de réclamation par serment à chacune, suivie de refus, chacune serait sujette pour si peu à offrir un sacrifice ? Il y a une distinction à noter, fut-il répondu, en ce que pour le dépôt effectué auprès de deux individus, chaque serment s'applique à la valeur entière d'au moins une prouta ; tandis qu'en cas de dépôt d'une demi-prouta, le serment est inapplicable faute de valeur (et l'auteur reste absous).

R. Ila, R. Yohanan et Resch Lakisch disent tous deux (à l'opposé de l'avis précité, d'absoudre celui qui nie une dette confirmée par témoins) : on est coupable en ce cas, car s'il n'y avait pas de témoin, il pourrait échapper à la dette par le serment, et la négation serait effective. Pourquoi cela ? (La négation devrait être annulée par les témoins ?) Ceux-ci peuvent mourir (et la négation serait alors effective). Ne peut-on dire aussi que le contrat écrit est susceptible de se perdre ? La raison donc est que les témoins sont exposés à oublier leur témoignage (aussi la négation est valable). On a enseigné ailleurs [1] : « Le propriétaire demande au gardien où est son bœuf, et le gardien répond que l'animal est perdu ; puis, sur l'objurgation qui lui est faite par le propriétaire il réplique : *Amen*, tandis que des témoins attestent qu'il l'a consommé, il devra payer le montant ; s'il l'avoue spontanément, il devra payer outre le capital, 1/5 en sus pour amende, et un sacrifice de péché. » Or, si l'on n'admettait pas la crainte que des témoins aient oublié, il faudrait supposer que le solliciteur ignorait d'abord qu'il existât des témoins contre lui, qui se sont prononcés après qu'il eût nié ; mais de ce que l'on sait maintenant la possibilité d'oubli, il peut même s'agir du cas où l'on connaît ses témoins

1. Ci-après, VII, 3 (4).

(et la négation est valable). En effet, dit R. Yossé, on l'apprend aussi par une Mischnâ précédente (IV, 3) : « Si de deux catégories de témoins la première série nie d'abord le fait, puis la seconde le nie, elles sont toutes deux coupables. » Or, on conçoit que la seconde soit coupable, car après la négation par la première série, il n'y a plus d'autres témoins que les seconds ; mais pourquoi la première série est-elle coupable, puisqu'au moment de cette négation, la seconde série, encore intacte, pourrait témoigner dans la question ? C'est que l'on est préoccupé de la crainte que ces derniers aient oublié leur témoignage. — Il est écrit (ibid., 22) : *S'il la nie;* celui donc qui nie la trouvaille faite et le reconnaît est passible d'un sacrifice ; s'il nie, non la trouvaille, mais son attribution à tel homme, le serment émis en ce cas ne sera pas sujet à une pénalité. Ben-Azaï dit[1] qu'il y a 3 sortes diverses de pertes : 1° ou l'on connaît l'objet, ignorant qui l'a trouvé ; 2° ou bien l'on sait qui l'a trouvé, mais l'on ne connaît pas l'objet ; 3° ou enfin l'on ne connaît ni l'objet, ni celui qui l'a trouvé. R. Ḥonia dit au nom de R. Jérémie qu'en tous ces cas l'auteur du serment négateur serait absous[2]. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossé qu'on ne saurait justifier cette règle de dispense. Et pourquoi cela, demanda R. Yossé ? Voici la raison, dit R. Mena : il ne saurait être question des 3 sortes de perte comme elles viennent d'être énoncées, soit en connaissant l'objet mais ignorant qui l'a trouvé, soit en connaissant celui qui l'a trouvé, mais non l'objet, soit enfin en ne connaissant ni l'objet, ni celui qui l'a trouvé. On conçoit l'hypothèse de la négation pour celui qui connaît l'objet et qui l'a trouvé (cas susceptible de dispense), s'il nie l'un et l'autre. Mais alors comment expliquer les deux autres hypothèses de l'enseignement précité, traitant soit de l'ignorance de l'objet en connaissant celui qui trouve, soit de l'ignorance de l'individu qui trouve, mais connaissant l'objet ? Il faut donc y rectifier le texte relatif à la 3e hypothèse et supposer d'abord qu'il s'agit de la double connaissance que l'on nie.

2. Le serment pour dépôt confié a lieu au cas suivant : quelqu'un dit à autrui : « Rends-moi le dépôt que tu as de moi en mains » ; et l'autre répond : « Je jure que tu n'as rien chez moi, ou (simplement) : tu n'as rien chez moi » ; sur quoi le demandeur dit : « Je te conjure », et le défendeur l'accepte en disant : *Amen ;* celui-ci est coupable (en cas de faux). S'il l'a conjuré 5 fois, par devant le tribunal ou en dehors, et l'interpellé nie devoir, celui-ci est coupable autant de fois qu'il y a eu d'objurgations. R. Simon en donne la raison : c'est qu'à chaque objurgation l'interpellé pourrait avouer[3].

3. Lorsque cinq personnes réclament à quelqu'un un dépôt qu'elles prétendent lui avoir confié, et le défendeur répond qu'il jure ne pas en

1. Siffri, section *Wayyiqra*, ch. 12 et 22. 2. Admettant, dit le commentaire, qu'on suppose l'objurgation adressée à un seul témoin. 3. La Guemara sur le § 2 est déjà traduite ci-dessus, IV, 3.

avoir à elles, il n'est qu'une fois coupable (en cas de faux); mais s'il répond qu'il jure n'avoir en main « ni à toi, ni à toi, etc. » (à chaque personne), il est coupable autant de fois qu'il s'adresse à chacun. Selon R. Eliézer, il est autant de fois coupable, lorsque le mot « serment » se trouve à la fin de son expression (répétée cinq fois); selon R. Simon, il faudra (pour cette culpabilité renouvelée) qu'il y ait eu répétition du mot *serment* à chaque personne (et pas seulement à la fin de l'ensemble).

4. Si quelqu'un dit à l'autre : « donne-moi le froment, l'orge et l'épeautre que j'ai chez toi, » et l'autre nie par serment l'avoir chez lui, celui-ci ne sera qu'une fois coupable pour faux serment (le cas échéant); mais si ce dernier dit : « Je jure n'avoir à toi ni froment, ni orge, ni épeautre, » il est coupable pour chaque assertion (3 fois). R. Meir dit : Si même la demande du blé comporte le singulier, le dépositaire est plusieurs fois coupable.

Selon R. Simon, est-il dit [1], le faux serment en témoignage est un acte coupable comme pour le dépôt : comme à ce dernier sujet il est question de réclamer de l'argent, il doit en être de même pour le témoignage. Non, fut-il répliqué, car pour le dépôt l'interpellé ne devient pas l'égal de l'auteur du serment. Or, en est-il bien ainsi pour le serment relatif au dépôt, de ne pas considérer celui qui est conjuré à l'égal de celui qui jure? Non, répond R. Éléazar, et l'analogie existe entre eux deux. R. Yoḥanan dit : l'avis de R. Éléazar (dans notre Mischnâ) sous-entend la mention du serment au commencement et à la fin pour motiver la culpabilité ; mais selon les autres docteurs, il suffit d'avoir parlé de serment au commencement, sans le rappeler à la fin. S'il est dit à la fin et non au commencement, en est-il de même? Oui, selon les autres docteurs, et l'on est alors coupable autant de fois qu'il y a eu d'énoncés ; selon R. Éléazar, on ne sera sujet qu'à un sacrifice, le serment dit à la fin n'étant applicable qu'au dernier. Si le serment a été énoncé au commencement et à la fin, selon les autres docteurs, on devra offrir deux sacrifices pour chaque énoncé (les serments se référant à chaque dire isolé); selon R. Éléazar, un sacrifice suffit pour chaque sorte. Si l'on a énoncé plusieurs serments au commencement, non à la fin (rien pour le dernier), l'effet du serment influe-t-il sur les individus intermédiaires? (Le serment est-il obligatoire à la fin pour être effectif?) Certes, fut-il répondu : la mention du serment au commencement et à la fin, sans avoir lieu au milieu, produit son effet même sur le milieu; de même ici, le serment énoncé avant la fin produit son effet sur le milieu. R. Judan de Cappadoce demanda : Si quelqu'un dit « je jure n'avoir en mains à toi ni froment, ni orge, ni épeautre, quelle est la règle? Est-ce que dans une telle formule le serment énoncé compte comme cité au commencement et à la fin, se référant à tout? Ou bien, comme de toutes façons, n'eût-

1. Siffri, ibid. Cf. ci-dessus, IV, 4.

on pensé qu'à une sorte de blé, il faut finalement dire : « je jure n'avoir rien à toi », n'est-on qu'une fois coupable? De même, si quelqu'un dit : « je n'ai en mains de toi ni froment, ni orge, ni épeautre, je le jure », cette disposition finale du terme équivaut-elle à la mention du serment au commencement et à la fin? Ou bien, comme de toutes façons, il faut finalement jurer, n'est-on qu'une fois coupable? (question non résolue). Cette discussion sur l'exigence du terme serment au commencement et à la fin, est-elle aussi applicable au serment énoncé par mégarde? Ainsi, quelqu'un ayant juré de ne pas manger ce pain, puis dit : « je ne le mangerai pas, je le jure », dit-on que d'après les docteurs (qui n'exigent pas la double mention) la mention finale du serment suscite l'obligation du sacrifice pour chaque point à part, tandis que d'après R. Éléazar, qui exige la double mention, le terme final ne compte que pour un et n'entraîne la pénalité que d'un sacrifice pour le tout? La question est superflue, car R. Éléazar reconnaît aussi qu'en ce cas le 2e serment n'est qu'une sorte d'incitation pour se détourner de l'interdit [1] (sans valeur nouvelle d'objurgation). La question est seulement posée pour celui qui s'exprime au passé : « je jure ne l'avoir pas mangé » ; « je ne l'ai pas mangé, je le jure » (chaque énoncé est, à part, un mensonge). Or, selon les autres docteurs, la mention finale à part du serment (qu'ils n'exigent pas d'ordinaire) fait que le délinquant doit un double sacrifice, soit un pour chaque serment ; selon R. Éléazar (qui exige la double mention), un seul sacrifice sera obligatoire pour chaque serment. R. Abahou ou R. Jérémie demanda : si quelqu'un jure n'avoir pas à autrui du froment ni de froment, ce redoublement de désignation compte-t-il comme double serment, ou non? On peut le savoir de ce qu'il est dit : Si sur une réclamation de froment confié à autrui en tel et tel endroit, celui-ci répond qu'il jure n'avoir rien à lui ni dans tel lieu, ni dans tel autre, il est coupable de faux pour chaque endroit récusé (de même ici, la culpabilité sera double). Cela ne prouve rien, dit R. Yossé; plusieurs endroits désignés sont comme plusieurs sortes (tandis que la désignation double d'une même espèce ne compte que pour une), et seulement en cas de répétition des localités l'observation de R. Ḥagaï relative à la pluralité est juste. Si un défendeur dit: « je jure dix fois n'avoir rien à toi » compte-t-on cette expression pour dix serments autant de fois punissables, ou non? (question non résolue). R. Yossé demanda : Si l'un dit jurer plusieurs fois n'avoir pas le dépôt réclamé, cela se réfère-t-il à autant d'espèces, entraînant autant de fois la culpabilité? On peut résoudre ce point, dit R. Yossé, de ce qu'il est dit plus haut (III, 1): Celui qui jure ne pas vouloir manger ce pain, ou dit «je jure ne pas le manger», et le mange ensuite, est une fois coupable, car par la désignation le 2e serment n'était plus effectif. Mais si, en présence de plusieurs pains, on a énoncé plusieurs serments d'interdit, dès que par le 1er serment on n'a pas désigné ce pain, on est autant de fois coupable (de même ici chaque serment se rapporte à autant de sortes). — Quant à l'avis de R. Simon, d'exiger un énoncé à part

1. Ci-dessus, ibid.

pour chaque sorte, il en est de même des serments émis par mégarde. Ainsi l'un dit: «je jure vouloir manger de la charogne, et du pain de froment ou d'orge ou d'épeautre », comme le premier point est irréalisable, le serment de manger de la charogne étant nul et échappe à la punition, le reste sera aussi nul.

— [1]. R. Yoḥanan dit: D'après R. Juda, l'énumération de 3 sortes (selon les termes de la Mischnâ) tantôt ne comportera qu'un sacrifice, tantôt en exigera trois. Voici comment: si de chaque sorte il y a la valeur d'une prouta, trois sacrifices sont dûs, soit un pour chaque sorte dite à part; mais si elles sont énoncées conjointement, un seul sacrifice suffit au pardon total. Cependant, si chaque sorte ne contient que 1/3 de prouta, les réunit-on pour constituer une prouta entière? Certes oui, et quel que soit le nombre des sortes, on les réunit en une. Toutefois, cette jonction n'a pas toujours lieu; et en quoi les joint-on, ou les divise-t-on? Pour l'obligation du sacrifice (de sorte qu'à défaut de jonction dans l'énoncé, on évite le sacrifice). Si l'on a en mains 4 sortes, dont 2 valent ensemble une prouta, et les 2 autres chacune une prouta, elles sont aussi sujettes à la jonction et à la division (de sorte qu'il faudra plus ou moins de sacrifices pour l'infraction de serment). — [2].

5. Quelqu'un dit à un autre: « tu as violé ou séduit ma fille », et celui-ci affirme que ce n'est pas; sur quoi le premier dit: « Je te conjure », et l'autre réplique : Amen; ce dernier est coupable. R. Simon le déclare absous, car si l'accusé avait avoué un tel fait, il eût échappé à l'amende. On lui répliqua: il est bien vrai que, par son propre aveu, l'accusé eût évité de payer l'amende, mais il devrait payer toutefois à la jeune fille pour la honte et le dommage causés.

R. Zeira ou R. Yassa l'explique ainsi au nom de R. Yoḥanan [3] : d'après R. Simon, on est absous parce que le point essentiel de la réclamation du père est l'amende (l'interpellé y échappe par l'aveu); selon les autres docteurs, ce n'est pas l'essentiel, mais le prix de la honte et du dommage. R. Ila dit qu'ils ne diffèrent que dans la disposition des diverses réclamations: pour R. Simon, le père réclame d'abord l'amende, puis le prix de la honte et du dommage; pour les autres docteurs, il a d'abord réclamé le prix de la honte. Les rabbins expliquent que les réclamations sont indéterminées; or R. Simon suppose une seule réclamation produite, et les autres docteurs en supposent trois. R. Zeira demanda à R. Yassa (qui a rapporté l'avis de R. Yoḥanan): as-tu entendu formellement exprimer par R. Yoḥanan le motif de la divergence entre R. Simon et les autres docteurs, ou n'est-ce qu'une déduction tirée de son avis? De la question ainsi posée, dit R. Yossé, on voit que R. Zeira adopte l'avis précité des rabbins (il s'agit de réclamations indéterminées).

1. En tête du § 4 est un passage traduit tr. *Nazir*, IX, 3 (t. IV, p. 120). 2. Suit un grand passage traduit tr. *Guittin*, IX, 5 (ib. pp. 76-7). 3. Cf. ci-après, VIII, 9.

D'où sait-on, demanda R. Mena, que Zeira explique la Mischnâ selon les rabbins précités, et non d'après R. Ila, qu'il s'agit de l'ordre relatif des réclamations? La preuve que R. Zeira adopte l'avis de ces rabbins, c'est que l'avis de R. Simon se réfère à une seule réclamation (on suppose alors qu'il s'agit de l'amende) ; mais en cas de 3 réclamations, R. Simon reconnaîtrait aussi l'obligation. On le sait ainsi à l'égard des sujets pour lesquels on ne paie pas de capital ; mais d'où le sait-on pour un paiement exigible du double, ou 4 ou 5 fois autant, par exemple pour celui qui viole une fille ou la séduit, ou la calomnie ? On le sait par extension de ce qu'il est dit (Lévitique, V, 26) : *de tout ce pour lequel il jure à faux*. Mais le montant dû pour calomnie n'est-il pas de l'amende, non une négation de dette ? On l'explique, répond R. Jérémie, d'après l'avis émis ailleurs par R. Simon [1], de faire dépendre le cas de doute du réclamant (équivalent alors à un prêt d'argent réclamé).

6. Si quelqu'un dit à un autre : « tu as volé mon bœuf », et celui-ci affirme que ce n'est pas ; sur quoi, le premier dit : « je te conjure », et l'autre réplique : Amen; ce dernier est coupable. Mais si celui-ci dit : « j'ai volé, il est vrai, l'animal, mais je ne l'ai ni égorgé, ni vendu »; sur quoi, le premier dit : « je te conjure », et l'autre réplique Amen ; ce dernier est absous. Quelqu'un dit à un autre : « ton bœuf a tué le mien », et celui-ci affirme que ce n'est pas ; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique : Amen ; ce dernier est coupable. Quelqu'un dit à un autre : « ton bœuf a tué mon esclave », et celui-ci affirme que ce n'est pas [2]; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique : Amen ; ce dernier est absous. Quelqu'un dit à un autre « tu m'as causé un dommage corporel ou une blessure », et celui-ci affirme que ce n'est pas ; sur quoi le premier dit : « Je te conjure », et l'autre réplique ; Amen ; ce dernier est coupable. Si l'esclave dit au maître : « tu m'as fait tomber une dent, ou tu m'as crevé un œil », et le maître affirme que ce n'est pas; sur quoi, l'esclave dit : « Je te conjure », et le maître réplique : Amen ; celui-ci est absous. Voici la règle : chaque fois que sur sa propre assertion on serait tenu de payer, on est coupable pour le faux serment ; au cas contraire, on est absous [3].

CHAPITRE VI

1. Le tribunal oblige le défendeur de prêter serment, s'il avoue devoir une partie de ce que son adversaire demande [4]. La demande doit avoir

1. J., tr. *Kethouboth*, IV, 2 ; Cf. ci-dessus, § 4 fin. 2. Cf. tr. *Kethouboth*, III, 10. 3. La Guémara sur ce § est traduite tr. *Kethouboth*, ibid. (t. VIII, pp. 45-6). 4. Voir tr. *Qiddouschin*, I, 1 (t. IX, p. 199).

au moins la valeur de 2 *maoth* d'argent et le débiteur doit avouer la valeur d'au moins une *prouta*. Si le demandeur réclame une chose, et que l'aveu porte sur une autre, le défendeur n'est pas obligé de prêter serment ; par ex. si le demandeur réclame de l'argent du poids de 2 *maoth* et que le défendeur avoue lui devoir du cuivre du poids d'une peroutah, il n'est pas obligé de prêter serment. Mais si le demandeur réclame l'argent de 2 *maoth* et une peroutah, et que le défendeur avoue devoir la peroutah, il doit prêter serment qu'il ne doit pas les 2 *maoth*. Si le demandeur réclame cent zouz, et le défendeur dit qu'il ne doit rien, il est acquitté sans serment ; mais s'il avoue devoir 50 zouz, il prête serment qu'il ne doit pas davantage. Si le demandeur dit : « tu devais à mon père cent zouz », et le débiteur dit qu'il ne lui en devait que 50, il est acquitté sans serment, car il est considéré comme un homme qui, ayant trouvé ce que quelqu'un avait perdu, le lui rend, puisqu'il aurait pu nier tout, et le demandeur doit lui savoir gré de son aveu des 50 zouz [1].

— [2]. R. Abah ou R. Juda dit au nom de R. Samuel : chaque fois que l'assertion de deux témoins condamne le défendeur à payer une valeur, l'assertion d'un seul témoin fait que le défendeur sera tenu de jurer ce qu'il nie [3]. Comme deux témoins peuvent contraindre quelqu'un à restituer une terre qu'il détient indûment, l'assertion d'un témoin en ce cas fait-t-elle déférer le serment ? Non, on ne jure pas en cas de contestation pour un immeuble. Puisque sur le dire de deux témoins on impose une amende à qui l'a méritée, lui déférera-t-on le serment sur l'assertion analogue d'un seul témoin ? Non, on ne jure pas en fait d'amende. Comment dire qu'en cas de condamnation par l'attestation de deux témoins, celle d'un seul entraîne le serment, puisque deux témoins peuvent condamner à payer la valeur d'une prouta, et d'autre part il est dit ici : « La demande doit avoir au moins la valeur de deux maoth d'argent, et le débiteur doit avouer la valeur d'au moins une prouta » (à l'opposé de l'avis précédent) ? Notre Mischnâ parle du cas où l'individu jure de lui-même (sans intervention d'un tiers), tandis que l'avis de Samuel se réfère au cas d'un serment imposé par autrui. R. Ḥisda et ses compagnons contestent l'avis de Samuel et disent que tous les serments déférés par les juges seront les mêmes ; sans distinguer entre le serment spontané et celui qui est imposé, il faut pour établir la culpabilité que la demande soit au moins de deux maoth d'argent, et l'aveu au moins d'une prouta. R. Yoḥanan dit : si le défendeur prétend auprès du déposant avoir été volé, il ne sera coupable que s'il avoue une

1. Raschi rappelle la loi qu'un homme qui rend une chose trouvée n'est pas obligé de prêter serment, si le propriétaire prétend que l'autre avait trouvé davantage, loi établie pour empêcher que l'on ne s'abstienne de rendre une trouvaille, de peur d'être obligé de prêter serment (on évitait, par des scrupules religieux, les serments même vrais). 2. En tête est une page traduite au tr. *Qiddouschin*, ibid. 3. V. tr. *Sanhédrin*, III, 3.

partie du dépôt, contrairement à l'avis de tous ses compagnons. Sur quoi s'appuient-ils? Sur ce qu'il est dit (Exode, XXII, 8): *car c'est lui*, mots applicables à la demande d'argent (par prêt). Mais alors pourquoi est-il dit aussitôt après : *Il paiera le double à son prochain ?* (Pourquoi ce double paiement ?) En effet, il y a là une confusion de textes, et les mots *c'est lui* se réfèrent au prêt d'argent.

R. Zeira dit (pour expliquer notre Mischnâ) : le défendeur ne sera coupable qui s'il a nié la valeur de deux maoth d'argent, outre la partie reconnue d'au moins une prouta (ce qui suppose une réclamation primitive d'au moins 2 *maoth* et une prouta). — « En cas d'aveu d'une chose non réclamée, le défendeur est dispensé de jurer », d'accord avec l'avis des compagnons de R. Yoḥanan, de rapporter l'expression *c'est lui* au prêt, et d'exiger l'unité d'objet entre la demande et la défense. « Si le demandeur réclame un Maneh [cent zouz] et le défendeur dit ne rien devoir, il est acquitté sans serment ». Mais ne va-t-il pas de soi que l'on est dispensé, quelqu'élevée que soit la demande s'il n'y a nul aveu ? Voici, en effet, comment il faut rectifier ce passage de la Mischnâ : Si le demandeur réclame un Maneh, et le défendeur ne neconnaît devoir qu'une prouta, il est tenu de jurer (malgré sa disproportion avec la réclamation). Quant à l'obligation de jurer pour l'aveu de la moitié du montant réclamée, Rab et R. Yoḥanan disent tous deux que c'est ainsi en cas de prêt devant témoins ; mais pour le prêt sans témoins, le défendeur pourrait arguer avoir reçu le prêt et avoir restitué la moitié, aussi bien qu'il pourrait tout nier. Selon R. Judan[1], on n'admet pas en question financière l'argumentation à fin de confiance, basée sur la possibilité d'un autre argument ; ce n'est pas parce qu'il pourrait nier le prêt, qu'on lui ajoute foi de reconnaître la moitié de la réclamation. On peut opposer à l'avis de R. Yoḥanan (d'ajouter foi à l'emprunteur sans témoins) la Mischnâ suivante (§ 2) : « Si l'un réclame à l'autre cent zouz, et l'autre déclare devant témoins que c'est dû, plus tard le demandeur en réclame le paiement bien que le défendeur dise avoir payé, il est acquitté ; s'il dit qu'il n'était jamais débiteur, il est condamné ». Or, il s'agit là d'une assertion faite devant témoins; si donc on admet l'avis de R. Yoḥanan dans la Mischnâ, on ne s'explique pas que sur la réclamation en paiement, si le défendeur dit avoir payé, il soit acquitté. Assé ayant dit qu'un prêt fait au prochain devra être remboursé devant témoins, R. Abin l'explique ainsi : Le prêt ayant été remis devant témoins devra être restitué dans les mêmes conditions publiques. Pourtant, la Mischnâ suivante est opposée à Assé, puisqu'elle dit : « Si l'un réclame à l'autre cent zouz et l'autre déclare que c'est dû plus tard, le demandeur en réclame le montant, bien que le défendeur dise l'avoir payé, il est dispensé de jurer, etc. » (bien qu'il s'agisse d'un prêt et de l'aveu devant témoins).

2. Un individu dit à un autre : « Tu me dois cent zouz. » Si l'autre dit (devant témoins) que oui, et plus tard le demandeur en réclame le

1. Cf. ci-après, VII, 1.

paiement), bien que le défendeur dise avoir payé, il est acquitté ; s'il dit qu'il n'était jamais débiteur, il est condamné (puis qu'il a dit d'abord devant témoins qu'il devait l'argent). Le demandeur dit: « tu me dois cent zouz » ; si l'autre dit que oui, puis le demandeur dit: « tu ne me les paieras que devant témoins », plus tard il réclame le paiement, et l'autre dit avoir payé, il est condamné, car il devait payer devant témoins.

Il doit s'agir d'une réclamation devant témoins, dit R. Aboun ; car il est d'usage de prêter sans témoins, puis de réclamer le montant devant témoins. Si le demandeur réclame un Maneh, que le défendeur avoue posséder, et le premier dit: «Tu ne me le rendras que devant tel et tel » ; puis le lendemain il le réclame (seul), et le défendeur prétend l'avoir remis, il sera obligé de jurer, car il devait rendre le montant devant témoins. Ne peut-on supposer que le défendeur réponde avoir remis l'argent devant d'autres témoins ? (Pourquoi ne pas le croire sans serment ?) Bar Qappara répond : le demandeur a prévenu que le remboursement devra être fait en présence de tel et tel seulement. N'est-t-il pas loisible au défendeur, malgré cela, de déclarer avoir payé sa dette devant d'autres ? R. Aba, ou R. Ḥamnona, ou R. Ada b. Ahaba dit au nom de Rab qu'un fait analogue a été soumis à Rabbi qui a exigé la comparution des témoins spéciaux.

Si un homme occupant un terrain se voit contester sa possession, et il prétend prouver son assertion tant par la présomption de ce qu'il occupe depuis des années que par le contrat d'achat, selon Rabbi, le défendeur devra montrer au réclamant le contrat (sous peine de nullité) ; selon R. Simon B. Gamaliel, il lui suffira de faire attester sa possession (même sans contrat). R. Zeira dit devant R. Jérémie qu'un fait analogue fut soumis à R. Juda (Rabbi) qui se prononça selon l'avis de R. Simon R. Gamaliel (de ne se référer qu'à la possession). R. Jérémie demanda devant R. Zeira : est-ce à dire que Rabbi se contredise lui-même ? Il vient d'émettre l'avis que le défendeur est tenu de produire le contrat, et ici il vient de juger qu'il suffit de faire confirmer la possession ? Ou est-ce à dire que le fait précité s'est passé avant que Rabbi, renonçant à l'avis de son interlocuteur, eût professé une opinion plus sévère ? Non, on peut dire que le fait eut lieu même après la renonciation d'avis par Rabbi et qu'il eût professé un avis opposé ; mais Rabbi a eu seulement en vue de faire confirmer par le contrat la véracité du défendeur [1], ce dont R. Simon B. Gamaliel permet de se passer.

Si quelqu'un détient un sol en vertu d'un contrat, ὠνή, lequel vérifié se trouve être impropre, la présomption de possession est nulle [2]. Selon R. Jérémie, c'est un point en litige entre Rabbi et R. Simon b. Gamaliel (le premier exige une preuve qui se trouve annulée ; le second se contente de l'attestation pour confirmer la propriété). R. Samuel, ou R. Zeira, ou R. Ja-

1. Celui-ci toutefois, à défaut de contrat, pourra aussi prouver (dit Rabbi) ses droits de possession par des témoignages. 2. Tossefta au tr. *Baba bathra*, ch. 2.

cob b. Aḥa dit au nom de R. Abina que l'avis précité (d'invalidité de possession) est adopté par tous. Selon R. Yossé, il y a ailleurs discussion lorsque le défendeur prétend prouver son dire à la fois par le contrat et la présomption de possession, tandis qu'ici on suppose qu'après avoir prétendu fournir la preuve par le contrat, qui est trouvé faux, le défendeur veuille faire valoir la présomption attestée de possession (en ce cas, R. S. b. G. admet aussi la nullité). Selon R. Judan, ailleurs le défendeur argue pouvoir se présenter avec deux séries de témoins (1° pour le contrat, 2° pour la possession), et à défaut de validité de la première, la seconde lui servira de preuve ; tandis qu'ici il s'est révélé comme démentant lui-même ses propres preuves (le contrat invoqué étant impropre). Ainsi, R. Morenos avait garanti pour un prêteur de sa bru ; à la suite d'une contestation survenue, ils allèrent plaider devant R. Ḥama père de Bar-Qappara et R. Oschia. Après avoir reconnu sa garantie devant les juges et avoir été condamné à payer, il déclara avoir payé à sa bru. On demanda à R. Ḥiya le grand si l'on ajoute foi à une telle assertion, et à son tour R. Ḥiya demanda à Rabbi, qui répondit : un homme condamné en justice n'est plus cru s'il dit avoir payé. Pourquoi ne le croit-on pas ? R. Abahou répond au nom de R. Yoḥanan : Celui qui paie spontanément est cru s'il affirme avoir payé, mais celui qui est condamné par d'autres n'est pas cru. R. Aboun b. Cahana dit qu'il en est de même en fait de serments. Qu'entend-on par là ? R. Abahou répond au nom de R. Yoḥanan : celui qui jure spontanément est cru s'il affirme avoir déjà juré ; mais si d'autres lui déférent le serment, on n'ajoute pas foi à ce qu'il dit.

3. Si le demandeur réclame une livre (litra) d'or, et l'autre avoue devoir une livre d'argent, il est acquitté sans serment ; mais si le demandeur réclame un dinar d'or, et l'autre avoue devoir un dinar d'argent, un tressis (triple as), ou un pondion, ou une prouta, il prêtera serment, car la demande et l'aveu portent tous les deux sur une pièce de monnaie.

Quelqu'un déclare avoir un sac d'argent de seconde dîme à la maison ; il y va et trouve 2 ou 3 sacs ; le plus grand sac sera consacré comme dîme, et les deux autres restent profanes. Ou il déclare avoir 8 pièces d'or dans le sac, et vérification faite ce sont 8 dinars d'or, c'est de la dîme ; mais s'il déclare 8 dinars d'or, et ce sont de simples pièces d'or, elles restent profanes. S'il déclare 8 pièces d'or, et il se trouve que ce sont 50 sela' ou 200 zouz, ou bien s'il déclare, soit 200 zouz, soit 50 sela' (équivalent), et il se trouve que ce sont 8 dinars d'or, on les considère comme étant profanes [1]. Le

1. En rectifiant le présent texte d'après la Tosselta au tr. *Maasser schéni*, ch. 5, le commentaire *Pné-Mosché* l'explique ainsi : 1° on nomme pièces d'or (vaguement) les dinars, et elles seront consacrées comme dîme, non à l'inverse ; 2° comme 8 pièces d'or égalent 50 sela', ou 200 zouz (car 1 sela = 4 z.), on les admet comme désignées pour la dîme, tandis que 8 dinars valant plus ne la

demandeur réclame plusieurs dinars d'or [1], et le défendeur avoue devoir des dinars d'argent, un tressis, ou un pondion, ou une *prouta*, il est dispensé de jurer ; mais si le demandeur réclame un dinar d'or, et le défendeur avoue devoir un dinar d'argent, etc., il est tenu de jurer. En voici la raison, dit R. Jacob b. Abina: en principe, on avait supposé que le motif de distinction entre un dinar et plusieurs est de considérer le dinar seul comme petite monnaie, non plusieurs (et seulement l'aveu du même genre que la réclamation entraîne l'obligation ; au cas contraire, non) ; mais depuis lors on a fait la remarque qu'en parlant de dinars d'or il est seulement question de dinars, non de monnaie. En effet, on trouve cet enseignement : si la réclamation désigne un dinar d'or, il ne s'agit pas de monnaie, et le défendeur est dispensé de jurer.

4. Si le demandeur réclame une mesure de blé, et le défendeur avoue la moitié de cette mesure de pois, il est acquitté ; mais si le demandeur réclame une mesure de fruits, et l'autre avoue la moitié de cette mesure de pois, il prêtera serment; car les pois sont compris comme des fruits. Si le demandeur réclame du froment, et le défendeur avoue devoir de l'orge, il est acquitté sans serment ; R. Gamaliel le condamne à prêter serment [2]. Si le demandeur réclame des cruches d'huile, et le défendeur avoue devoir des cruches vides, Admon le condamne à prêter serment, puisqu'il a avoué devoir une partie de ce que l'autre réclame ; mais les autres docteurs disent qu'il est acquitté, parce que l'aveu et la réclamation ne portent pas sur la même chose. R. Gamaliel dit qu'Admon a raison.

Si le demandeur réclame du mobilier et des terrains, et le défendeur avoue devoir du mobilier et nie les terrains, ou bien il avoue les terrains et nie le mobilier, il est acquitté sans serment; s'il avoue une partie des terrains, il est également acquitté sans serment ; mais s'il avoue une partie du mobilier, il est obligé de prêter serment qu'il ne doit ni l'autre partie du mobilier, ni les terrains ; car du moment qu'il a déjà l'obligation de prêter serment pour le mobilier, il doit en même temps le prêter pour les immeubles [3].

5. On n'est pas obligé de prêter serment pour la réclamation d'un sourd-muet, ou d'un fou, ou d'un mineur. On n'oblige pas un mineur à prêter serment; mais on prête serment pour un mineur et pour les choses sacrées.

De ce qu'il est écrit (Exode, XXII, 9): *lorsqu'un homme donne à son prochain, etc.*, on exclut du devoir de jurer la contestation avec un mineur. Par

désignent pas et resteront profanes. 1. Tossefta au présent tr., ch. 5. 2. Selon lui, il n'est pas nécessaire que la réclamation et l'aveu portent sur le même objet. 3. La Guemara sur ce § 4 est traduite au tr. *Kethouboth*, XIII, 4 (t. VIII, pp. 152-3).

ce texte on apprend la dispense en cas de remise faite à un mineur et de réclamation au mineur; mais s'il a donné l'objet au mineur, qui au moment de la réclamation est devenu majeur, d'où sait-on qu'il y a aussi dispense? De ce qu'il est écrit : *son prochain*; l'état du dépositaire devra être le même lors de la remise comme lors de la réclamation. R. Aba b. Mamal demanda : ne peut-on pas opposer à l'avis émis au sujet du mineur, qui a grandi et est devenu majeur, l'opinion de R. Yohanan, qui dit[1] : lorsqu'à une réclamation faite pour récupérer un objet perdu, le défendeur (qui avait trouvé cet objet) argue avoir été volé, il est tenu de jurer, et tenu de payer le double s'il est convaincu de faux? (De même, celui qui est devenu majeur, après qu'au moment de la réception de l'objet il avait été mineur, devrait pouvoir faire jurer celui qui nie l'avoir?) On peut expliquer la dispense, dit R. Aba, en admettant que le défenseur dise : pendant ta minorité tu m'as déjà réclamé le dépôt, de sorte que j'ai été dispensé de serment à ton égard. Il est dit (ibid. 10) : *le serment de l'Éternel sera entre eux deux*, ce qui implique la simultanéité d'existence des deux plaideurs, à l'exclusion de l'héritier vis-à-vis du défunt. R. Ila dit au nom de R. Yassa que cet enseignement vise l'héritier de celui à qui le serment est déféré. *Entre eux deux* subsistera à jamais la punition à intervenir[2], soit sur la tête de celui qui défère à faux le serment, soit sur la tête de celui qui le prête à faux. Cette déduction est fondée sur ce qu'il est dit (Zacharie, V, 4) : *C'est la malédiction qui se répand sur toute la face du pays... Je la répandrai, dit l'Éternel, et elle entrera dans la maison du voleur* [3] *et dans la maison de celui qui jure faux par mon nom*. Or, R. Samuel b. Nahman dit que les anges messagers du mal (des punitions) n'ont pas de jointure[4], pour s'arrêter dans leur course, ainsi qu'il est dit (Job, II, 2) : *d'errer sur la terre et de la parcourir* (sans arrêt), tandis que la malédiction énoncée du texte précité restera dans la maison ; *elle détruira même le bois et les pierres*, c'est-à-dire même les pierres que le feu ne consume pas seront anéanties par suite du faux serment. Selon R. Yona, il en sera seulement ainsi pour le faux que l'on connaît d'avance ; selon R. Yossa, il en sera même ainsi pour ce que l'on supposait vrai et que l'on a juré faux par erreur. Hagaï interprète la règle selon l'avis de R. Yossé à propos du fait suivant : Une femme était allée pétrir de la pâte chez une voisine, ayant attaché dans un coin de sa serviette 2 dinars, qui pendant le travail tombèrent dans la pâte et se confondirent avec la miche de pain. S'apercevant de la perte de cet argent, elle rentre chez elle le chercher, et ne le trouve pas. Elle retourne alors à la maison de la voisine et lui dit : rends-moi les les deux dinars que j'ai laissé tomber dans ta maison. Je jure ne pas le savoir, dit la voisine, dût-on enterrer mon enfant. L'enterrement eut en effet lieu. En revenant des obsèques, elle entendit des personnes dire : Si elle avait

1. Ci-après, VIII, 9 commencement. 2. Rabba sur Lévitique, ch. 10; *Pesiqta*, ch. 22. 3. Autrement dit : de celui qui surprenant la pensée d'autrui le fait jurer à faux. 4. Cf. J., tr. *Berakhôth*, I, 1 (t. I, p. 5).

su ce qui arriverait, elle ne se serait pas exposée à perdre et enterrer un enfant. Sur quoi, la voisine dit: Si elle en avait connaissance, elle enterrerait un autre enfant ; le fait se confirma par un nouveau décès. On alla porter les consolations chez la femme en deuil, et en rompant le pain destiné au repas funèbre, on y trouva les deux dinars. Ce fait prouve ceci : que tu sois innocent ou coupable, ne prête pas facilement serment [1].

6. On ne prête pas serment pour des esclaves, ni pour des actes, n pour des immeubles, ni pour des choses sacrées. Pour toutes ces choses, si elles sont volées, le voleur ne paie pas l'amende prescrite, soit le double, soit le quadruple ou le quintuple (Exode, XXI, 37, XXII, 6) ; de même pour toutes ces choses, celui qui les garde sans salaire ne prête pas serment, et celui qui les garde pour salaire, n'est pas obligé de payer (en cas de perte). R. Simon dit : s'il s'agit des choses sacrées, que celui qui les a offertes est obligé de remplacer si elles disparaissent, on prête serment [2]; au cas contraire, on est dispensé.

Si malgré la dispense de jurer pour certains objets cités dans la Mischnâ on jure par erreur à faux, R. Yoḥanan prescrit l'offre d'un sacrifice en expiation de ce faux serment par mégarde ; R. Éléazar en dispense. Voici, dit R. Aboun b. Ḥiya, l'observation de R, Yoḥanan à R. Éléazar (de comparer le serment de témoignage à celui du dépôt) : On conçoit une grande sévérité pour le serment de témoignage et que le serment de cette catégorie émis par mégarde soit passible de pénalité, parce qu'il comporte cette gravité d'être applicable s'il s'agit d'esclaves, ou de contrats, ou de terrains ; tandis que l'on n'en peut pas dire autant du serment au sujet du dépôt, qui ne comporte pas la même gravité. Or, comment l'homme soupçonné de faux, impropre à attester, peut-il être passible d'une peine pour serment émis par mégarde, et dès lors que le tribunal ne lui défère pas le serment, comment supposer un serment d'attestation en justice entaché de faux [3] ? Il faut donc supposer que spontanément le défendeur a juré malgré l'interdit, auquel cas le sacrifice est dû pour serment par mégarde ; de même ici au sujet du dépôt, en tous les cas de dispense énoncés par la Mischnâ, les serments spontanés émis par erreur entraînent la peine du sacrifice pour serment par mégarde. Selon un enseignement, les dispenses de jurer énoncées dans la Mischnâ se basent sur l'interprétation des mots: *Un âne, ou un bœuf, ou un agneau, ou tout autre animal à garder, qui meurt, ou est blessé, ou est pris, etc.* (Exode, XXII, 9) ; pour les animaux il y a cette particularité qu'ils peuvent mourir, ou être blessés, ou

1. V. Schuhl, *Sentences*, p. 111. 2. P. ex. un individu a fait vœu d'offrir un holocauste, puis il a désigné un animal pour remplir son vœu, et il a donné cet animal à un gardien, si l'animal est perdu, le gardien prêtera serment qu'il a bien rempli ses fonctions et qu'il n'a pas pu empêcher cette perte, quoique cet animal soit destiné au Temple; puisque l'homme qui l'a offert sera obligé de le remplacer. 3. V. ci-après, VII, 1.

être emmenés captifs, tandis que le sol qui échappe à toutes ces 3 causes de détérioration ne sera pas l'objet d'un serment. On exclut donc le sol ; mais pourquoi aussi les esclaves ? Par une autre déduction : pour les animaux précités, qui auraient causé un dommage, le propriétaire est tenu de le réparer à titre d'amende ; tandis que pour le préjudice causé par son esclave, le propriétaire n'a pas d'amende à payer. On exclut donc de l'obligation du serment ce qui concerne l'esclave ; pourquoi est-ce aussi applicable aux contrats, pour lesquels il y a une amende en cas de destruction volontaire ? Ils échappent à la règle par une autre distinction : pour les animaux précités, leur vente comporte le privilège (de priorité de dette), détail non applicable à la cession d'un contrat, parce qu'il sert seulement de preuve. De cette dernière règle, on déduit que celui qui vend un contrat pour utiliser le corps à faire des dessins aura fait une vente effective, susceptible de dette privilégiée.

R. Ismaël explique les divers termes [1] de ce verset (ibid. 8) : *pour tout sujet de délit*, c'est une généralité ; *pour un bœuf, un âne, etc*, ce sont là des détails ; puis *pour toute perte dont il parle*, expression nouvelle de généralité : or, lorsqu'entre deux généralités il y a l'énoncé de détails, les généralités ne doivent rien comprendre de plus que les détails, Ainsi, une telle réclamation entraîne l'obligation de payer : ce devoir provient de lui-même déposant ; il le fait rembourser par voie de justice, il a droit au montant, le prix reste fixe ; il s'agit de biens mobiliers ; on échappe à la peine capitale pour cette réclamation, et on ne jurera pas avec dispense d'amende de ce fait. La réclamation entraîne l'obligation de payer, excepté si l'on demande à son prochain 200 zouz ; celui-ci peut les refuser en disant que le projet de lui donner cette somme n'a pas eu de suite. Ce devoir provient de lui-même, sauf au cas où l'interpellé se plaint d'être mécontent du procédé blessant de la demande. Il le fait rembourser par voie de justice, sauf si le prochain l'accuse d'avoir violé ou séduit la fille d'un tiers. Il a droit au montant, non s'il s'agit de contrat (la pièce même n'a pas de valeur). Le prix est fixe ; ce n'est pas le cas pour les esclaves dont la valeur varie. Elle ne provoque pas la peine, excepté en cas de reproche d'avoir incendié une meule le jour du sabbat, le coupable étant dispensé de payer, en raison d'une autre peine supérieure pour violation du sabbat. Enfin, on ne jurera pas avec dispense d'amende de ce fait, excepté si la réclamation entraîne un paiement double, quadruple ou quintuple, qui est déjà une amende (on est alors dispensé de jurer, parceque l'aveu eût dispensé de payer). Si quelqu'un déchire le contrat de son prochain sans le consentement de ce dernier, il sera puni selon R. Ḥanania ; R. Mena l'absout. Le premier le punit à titre d'amende (pour avoir endommagé une garantie de dette) ; le second l'absout, le considérant à l'égal de celui qui ferme la bouche des témoins d'autrui (ce n'est qu'un mal indirect). Ainsi lorsqu'une veuve pour se couvrir de son douaire, a saisi à la mort du mari un contrat de dette, elle n'a fait autre chose que fermer la bouche des témoins, afin qu'ils ne puis-

1. Selon la rectification du commentaire *Pné Mosché*. Cf. ci-dessus, III, 6.

sent pas attester la dette (la saisie est illégale). En effet, dit R. Amé, même la condition stipulée par écrit au contrat de pouvoir recouvrir le montant de la dette en prenant des objets mobiliers, sera nulle vis-à-vis des héritiers. Toutefois, dit R. Mena, lorsque cet engagement est écrit au contrat, en dépit du droit contraire, il faudra s'y conformer en prenant même des biens mobiliers du défunt. —[1].

(6) R. Meir dit : Il y a des choses qui sont dans la terre et qui ne sont pas considérées comme des immeubles ; c'est contraire à l'avis des autres docteurs. Ainsi, un homme dit à un autre qu'il lui a livré dix vignes pleines, et l'autre dit qu'il n'y en avait que cinq ; il doit prêter serment selon R. Meir. Les autres docteurs, au contraire, admettent que tout ce qui est attaché à la terre est considéré comme un immeuble.

7. On ne prête serment que si la réclamation est précise par la mesure, le poids ou le nombre; ainsi, un homme dit à un autre qu'il lui a livré une maison pleine d'objets, ou une bourse pleine d'argent, et l'autre dit ne rien savoir de ce qu'il y avait auparavant dans la maison ou dans la bourse, et que le demandeur prenne ce qui s'y trouve encore, il est acquitté sans serment ; mais si le demandeur dit que la maison était remplie jusqu'au toit et l'autre dit jusqu'à la fenêtre, il doit prêter serment.

R. Hanina dit : si le demandeur réclame un grand candélabre, et le défendeur dit n'avoir à lui qu'un petit candélabre, il est soumis au serment. Pourtant la Mischnâ dit : « On ne jure que si la réclamation est précise par la mesure, le poids, ou le nombre » ? (Or, si l'aveu porte sur un candélabre plus petit, n'est-ce pas d'une autre sorte ?) On peut expliquer, répond R. Aba b. Mamal, qu'il s'agit d'un candélabre à plusieurs compartiments (de sorte qu'en les défaisant, c'est le même objet, mais plus petit). Le demandeur réclame une grande ceinture, et le défendeur avoue en avoir une petite ; c'est un point professé par R. Ḥiya, mais nous ne savons plus si en ce cas le défendeur est condamné à jurer, ou non. Or, si l'on suppose qu'il y a condamnation, on peut opposer notre Mischnâ, de laquelle il résulte que le serment est seulement obligatoire pour ce qui a une mesure, ou un poids, ou un nombre, ce qui n'est pas le cas pour la ceinture avouée ? Si l'on admet au contraire, que le défendeur est absous, on peut objecter qu'il est dit dans une autre Mischnâ [2] : « Si au moment de la cession d'un esclave sur deux que le propriétaire a, l'acheteur prétend avoir acquis le plus grand, et le vendeur dit avoir cédé le plus petit, le vendeur est tenu de soutenir son assertion par serment ; s'ils ignorent tous deux quel a été leur choix, ils se partageront le montant du litige » (or, si pour la ceinture en litige on est dispensé de jurer,

1. Suit une phrase traduite au tr. *Baba Qamma*, I, 2 (t. X, p. 7). 2. Tr. *Baba Mecia'*, VIII, 4 (5).

c'est contraire à la règle de cette Mischnâ, qui impose le serment en un cas semblable).

8. Un homme a prêté à un autre de l'argent sur un gage, et le gage est perdu. Le créancier dit alors qu'il a prêté un sela, et que le gage ne valait qu'un sicle; le débiteur dit que le gage valait un sela', et que par conséquent il ne lui doit rien ; dans ce cas, il n'y a pas de serment dû. Mais si le créancier dit qu'il a prêté un sela' et que le gage ne valait qu'un sicle, mais le débiteur dit que le gage valait 3 dinars, de sorte qu'il ne lui doit qu'un dinar, il y a serment. Si le débiteur dit avoir emprunté un *sela'*, et que le gage valait 2 sela', mais le créancier dit que le gage n'en valait qu'un, qu'en conséquence il ne doit rien au débiteur, il n'y a pas de serment. Mais si le débiteur dit qu'il a emprunté un *sela'* et que le gage en valait deux, et le créancier dit qu'il ne valait que 5 dinars, et que par conséquent il ne doit au débiteur qu'un dinar, le serment est dû.

Qui prête serment? Celui qui a pris le gage; car si l'autre prêtait serment, il serait à craindre que celui-ci ne montre ensuite le gage pour convaincre son adversaire de faux (et le faire frapper d'incapacité judiciaire [1]).

R. Yohanan dit que l'on croit le prêteur disant avoir prêté une somme équivalente au gage. La Mischnâ indique que l'on croit aussi l'emprunteur, puisqu'elle dit : « Le créancier dit avoir prêté un sela lorsque le gage ne valait qu'un sicle ; le débiteur réplique que le gage valait un sicle et qu'en conséquence il ne doit rien ; en ce cas, nul serment n'est exigible [2] » . Ainsi, un homme rencontrant son prochain sur la voie publique lui dit: tu me dois deux dinars, et le gage que j'ai à toi en vaut autant; sur quoi le débiteur répond : je n'ai qu'un dinar à te payer, bien que mon gage vaille le double. Le litige fut soumis aux juges de Nehardea, et ils décidèrent ceci: comme tous deux sont d'accord que le gage vaut deux dinars, au dernier (au créancier) il appatient de prouver par témoins qu'il a prêté plus d'un dinar admis par le débiteur. Ces juges n'ont donc pas appris l'avis de R. Yohanan disant d'ajouter foi au créancier qu'il lui est dû autant que vaut le gage. Un autre homme, rencontrant son prochain sur la voie publique, lui enlève son surtout λάβχνον, et lui dit: je ne te le rendrai que lorsque tu m'auras remboursé mon dû. Le litige fut soumis à Samuel : rends-lui d'abord son surtout, puis plaide contre lui. Est-ce que Samuel agissant ainsi adopte l'avis des juges de Nehardea, opposés à celui de R. Yohanan qui dit de croire le créancier jusqu'à l'équivalent de son gage? Il y

1. Selon Raschi, ce serait immérité, car il aurait pu se tromper dans l'appréciation du gage. 2. Donc, on ajoute foi à chacun, soit au créancier, soit au débiteur, en tant qu'il s'agit de la défense de leurs droits, sans réclamer une restitution à l'adversaire.

a une distinction à noter: au premier fait cité, soumis aux juges de Nehardea, il s'agissait de quelqu'un possédant déjà un gage (on croit alors le prêteur), tandis qu'au second cas le prêteur ne possédait pas de gage (il doit donc rendre ce qu'il a ravi, sauf procès).

« Qui prête serment [1]», demande la Mischnâ : car, explique Samuel, le serment est dû par l'un des deux plaideurs, « si le créancier dit qu'il a prêté un sela' lorsque le gage ne valait qu'un sicle, mais le débiteur dit que le gage valait 3 dinars, de sorte qu'il ne lui doit qu'un dinar, il y a serment ». Si donc le prêteur doit jurer, il prononce le serment et prend le montant de sa réclamation; mais si l'emprunteur jurait, il serait à craindre que l'adversaire produise le gage en dépôt pour convaincre l'emprunteur de faux ; en raison de cette crainte, on ne fait pas jurer ce dernier (malgré son droit), et le possesseur du dépôt jurera, puis sera payé. Selon Rab et Resch Lakisch, il s'agit d'un autre cas énoncé au commencement: « Si le débiteur dit avoir emprunté un sela', et que le gage valait deux sela', mais le créancier dit que le gage n'en valait qu'un, qu'en conséquence il ne doit rien au débiteur, il n'y a pas de serment ». Or, si en un tel cas le prêteur réplique qu'il ne sait pas combien son gage, vaut plus que le prêt, quelle sera la règle ? R. Aba ou R. Houna répond au nom de Rab que l'on dira au prêteur : tu l'ignores, tandis que ton prochain le sait (puisque le premier reconnaît qu'il y a excédant de valeur du gage, le serment dû en principe devient inapplicable, et le prêteur devra payer la différence, ou l'excédant réclamé). R. Josué de Yoma demanda devant R. Yossa: ici, pour le gage, on dit que si l'un ignore quel est l'excédant de valeur, son adversaire qui déclare le savoir le recevra sans avoir à jurer, tandis qu'ailleurs, pour un doute analogue, on dit que si le demandeur réclame un Maneh et le défenseur déclare l'ignorer, ce dernier est dispensé de payer ? Voici le motif: pour le gage, il y aurait lieu d'imposer le serment, et vu le doute, le prêteur paye ; tandis que pour le Maneh réclamé, il n'y a pas lieu de déférer le serment, ce qui comporte la dispense de fait.

CHAPITRE VII

1. Tous les serments imposés par la loi biblique se prêtent par les défendeurs pour ne pas payer[2]. Dans les cas suivants, les docteurs ont institué des serments à prêter pour se faire payer ; ce sont : l'ouvrier qui travaille pour un salaire, celui auquel on a enlevé ce qui lui appartient, le blessé, celui dont l'adversaire est suspect de prêter un faux serment, le boutiquier selon son livre. L'ouvrier qui travaille pour un salaire dit à celui qui a commandé l'ouvrage : « paie-moi mon travail » : l'autre dit

1. J., tr. *Baba Qamma,* X, 8 fin. 2. La Bible n'a pas établi de serment pour les demandeurs dans le but de se faire payer.

avoir payé, et l'ouvrier dit que non; l'ouvrier prêtera alors serment pour se faire payer. Selon R. Juda, seulement en cas d'aveu partiel, l'ouvrier peut le prêter pour se faire payer[1]. Par exemple l'ouvrier réclame 50 *dinars* de salaire; le défenseur dit qu'il a payé un dinar d'or (25 dinars d'argent), et ne veut payer par conséquent que 25 [2].

Il résulte de ce qu'il est dit (Exode, XXII, 10); *le serment divin sera entre eux deux*, qu'après avoir juré, le défendeur est dispensé de payer, et l'on sait par contre qu'à défaut de serment il est tenu de payer; à quoi bon alors ajouter les mots : *le propriétaire le prendra sans payer?* C'est pour nous apprendre que dès l'acceptation du serment (du défendeur) par le propriétaire, le défendeur est dispensé de payer. R. Ḥagaï demanda à R. Yossé : pourquoi s'efforcer d'expliquer cette règle de la dispense de payer en cas de serment, d'après le verset précité, conforme à l'avis seul de R. Meir? N'en est-il pas de même selon les rabbins? En effet, comme l'a dit R. Assé au nom de R. Yoḥanan[3], c'est l'avis de R. Meir de tirer une déduction opposée à l'aide du texte énoncé, et conclure de ce qu'il est dit: *le propriétaire le prendra sans payer*, qu'à défaut de serment le paiement est dû. De même, on peut observer que R. Ḥiya a enseigné[4] : en livrant l'animal au gardien, soit gratuit, soit salarié, le propriétaire peut convenir avec lui qu'il lui confie le dépôt, à condition de considérer le gardien comme un loueur responsable qui ne peut pas échapper au paiement par un serment? A cette objection, dit R. Ḥanina, on peut répondre ainsi : tous s'accordent à dire que, selon les termes bibliques, de ce que le texte prescrit d'une part au cas négatif on conclut à l'inverse au cas affirmatif; seulement il y a divergence d'avis pour le langage humain (selon l'exemple précité, contesté par les rabbins).

R. Abin explique pourquoi, selon la Mischnâ, le gardien payé jure avant de toucher son dû : comme le propriétaire préoccupé par ses nombreux soucis peut ne pas se souvenir, on a établi que le gardien salarié jurera avant de prendre son dû. Par contre, on a établi, en faveur du propriétaire, que si le temps de payer le gardien s'est écoulé, la présomption veut que le propriétaire se soit acquitté (l'oubli serait une faute trop grave), et par suite le gardien ne jurera pas pour recevoir sa réclamation. Selon R. Ḥiya, si des témoins attestent que, malgré la réclamation de ce gardien en temps voulu (de suite), son salaire lui est encore dû, fût-ce au bout d'un an, il jurera et se fera payer; selon R. Yossé au contraire, il n'a que le jour de la réclamation pour faire valoir son droit. Or, dit R. Yona, R. Yossé b. R. Ḥanina et Resch Lakisch sont en désaccord à se sujet : l'un dit que si le gardien de nuit a réclamé son

1. Au lieu que, selon la loi biblique, le patron aurait dû prêter serment pour être acquitté. 2. D'après la loi biblique, le défendeur avouant qu'il doit une partie de la dette, devrait prêter serment pour ne pas payer le reste; mais les docteurs l'ont déféré à l'ouvrier qui le prêtera pour se faire payer le tout. 3. Ci-dessus, IV, 12. 4. Tr. *Baba Mecia'*, V, 3 (5).

salaire le jour (en son temps), il ne peut plus rien réclamer même en jurant au delà de ce jour; s'il est de jour et que son temps de réclamation soit la nuit, il n'a que la même nuit comme durée de réclamation, non au delà. L'autre dit que, même pour une réclamation produite en ce jour, si des témoins attestent la réclamation, contredite par le défendeur, le gardien pourra en ce même jour jurer et se faire payer; mais si sur la réclamation faite le propriétaire répond qu'il paiera, il y a présomption de promesse remplie (et le demandeur ne jurera pas pour se faire payer). Jusque-là, on ignore par qui chacun des avis précités a été professé. Mais comme R. Hama b. Ouqba attribue à Resch Lakisch l'avis disant : si le gardien de nuit a réclamé son salaire le jour, il ne peut plus rien réclamer au delà de ce jour, même en jurant; s'il est de jour et que son temps de réclamation soit la nuit, il n'a que la même nuit comme durée de réclamation (sans autre distinction) ; donc il faut attribuer à R. Yossé b. Ḥanina l'autre avis, disant que tout dépend de la réponse faite par le défendeur, et s'il a opposé la prétention d'avoir payé, on ne le croit pas ; tandis qu'on le croit s'il a promis de payer plus tard. R. Mena dit : Il arrive parfois que, malgré la réclamation faite après le temps voulu, on la considère comme faite en son temps. Voici comment: sur la réclamation qui lui est faite, le défendeur prétend s'être acquitté depuis le jour où la demande lui a été faite en temps opportun; on considère que ce jour de demande était la veille, et on lui ajoute comme mesure de prolongation le jour actuel. Si le défendeur prétend lui avoir payé d'avance son salaire, le gardien n'aura qu'à jurer pour confirmer sa réclamation et sera payé. Si le demandeur a un gage en mains, il sera payé sans même jurer (le gage fait foi). Si le demandeur est un esclave (qui ne peut pas jurer pour justifier sa prétention), est-ce qu'en ce cas le défendeur jurera pour être dispensé de payer? Cela va de soi, puisque le tribunal ne défère pas de serment à un esclave; il en est de même pour celui dont le témoignage est suspect, qui n'est pas admis à jurer. Si tous deux, demandeur et défendeur, sont suspects, c'est un cas en litige entre R. Meir et R. Yossé [1] : d'après (ce dernier, le serment commence par retourner à celui qui le doit légalement (au défendeur, et vu son incapacité de jurer à titre de suspect, il devra payer) ; selon R. Meir, ils partageront le montant de la somme en litige. Il est évident que si le propriétaire est mort lors du procès, le gardien demandeur jurera aux héritiers que le salaire lui est dû; mais si celui-ci est mort, dit-on aussi que son héritier devra jurer aux héritiers du propriétaire pour être payé? Non, les sages ont établi qu'au lieu du propriétaire préoccupé le gardien devra jurer pour toucher son salaire ; cette raison ne saurait prévaloir si l'on a affaire aux héritiers.

(Quant à la restriction sus énoncée, de ne pouvoir réclamer que le jour du serment ce que l'on a demandé en temps opportun, il s'agit certes d'une réclamation devant témoins) R. Eliézer demanda : si la réclamation faite devant témoins n'a pas été soldée de suite, comment le défendeur peut-il prétendre

1. Cf. ci-après, § 4 fin.

avoir payé le salaire dû ? C'est que, dit R. Yoḥanan, on admet dans les questions financières la valeur de conséquence d'un argument[1], c'est-à-dire puisque le défendeur pourait prétendre n'avoir pas engagé ce gardien (ce qui a lieu sans témoins), on le croit lorsqu'il dit l'avoir engagé et l'avoir ensuite payé sans témoins. Un enseignement[2] est opposé à l'avis de R. Éléazar et dit : il est vrai que le gardien jurera et sera payé lorsque le défendeur prétend avoir versé son dû, et le demendeur le conteste ; mais si le demandeur prétend avoir été engagé pour un travail, et le défendeur le conteste, il importe au demandeur de fournir la preuve du bien fondé de sa demande ; cette fin n'est-elle pas opposée à l'avis précité de R. Éléazar ? En effet, s'il s'agissait d'un engagement devant témoins, l'un ne pourrait pas prétendre l'opposé de ce que dit l'autre (il faut donc supposer que c'est en absence de témoins, et en ce cas on croit le défendeur parce qu'il pourrait arguer n'avoir engagé personne). R. Aba de Carthagène demanda : si le défendeur prétend que l'ouvrier a travaillé un jour et qu'il l'a payé, tandis que le demandeur affirme avoir travaillé deux jours sans avoir été payé, quelle sera la règle ? Il est évident que, pour le premier jour de travail, reconnu par le défendeur, le demandeur devra être payé, sans même jurer; mais pour le second jour il y a divergence d'avis entre R. Yoḥanan et R. Éléazar (le 1er dit d'ajouter foi au défendeur ; le 2e dit de faire jurer le salarié, puis de le payer). Si le défendeur prétend avoir convenu comme salaire un *sela'* et l'avoir payé, tandis que le demandeur affirme que le prix convenu était de deux sela' non encore payés, certes le premier sela' (reconnu par le défendeur comme minimum de convention) sera payé ; pour le second il y a aussi divergence d'avis entre R. Yoḥanam et R. Éléazar. De même, dit R. Houna : si le défendeur niant avoir reçu un bœuf en dépôt le jure, puis le demandeur amène des témoins qui attestent avoir vu le bœuf du prochain a l'étable du défendeur ; dès lors, le dépositaire l'a voló au déposant par serment (et il est dispensé de payer). Une Mischnâ[3] s'oppose à l'avis de H. Houna : « Si le propriétaire demande au gardien où est son bœuf ; celui-ci répond que l'animal est perdu, et à l'objurgation qui lui est faite par le premier il réplique Amen, tandis que des témoins attestent qu'il l'a consommé, il devra payer le montant ; s'il l'avoue spontanément, il devra payer outre le capital 1/5 en sus pour amende et offrir un sacrifice ». Il y a une distinction à noter : dans cette Mischnâ, il s'agit de celui qui après avoir mangé l'animal jure ne pas l'avoir eu (il le paiera), tandis que R. Houna parle de celui qui jure puis le mange (il sera acquitté). — Est-ce que R. Juda (exigeant dans la Mischnâ un « aveu partiel ») se contredit ? Plus loin (§ 6) il dit qu'en cas de contestation pour la livraison de fruits, même lorsqu'on ignore de quel côté est la probabilité, le propriétaire jurera et se les fera livrer, tandis qu'ici en raison de l'aveu partiel le demandeur jure et se fait payer ? Plus loin, comme il n'y a pour ainsi dire pas de serment légal possible (en raison du litige complet), l'ignorance fait prédominer le droit du propriétaire

1. Ci-dessus, VI, 1 fin. 2. Tossefta à ce tr., ch. 6. 3. Ci-après, VIII, 3 (4).

qui jure et prend ; tandis qu'ici il y a un serment légal en raison de l'aveu partiel possible, et le serment sera transféré du propriétaire au salarié qui jurera et prendra. A celui qui est déjà soumis au serment rabbinique, peut-on déférer le serment légal ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit : on peut ajouter un serment légal à un autre analogue ou un serment rabbinique à un autre, et de même ajouter le serment légal à la suite du serment rabbinique ou l'inverse. Toutefois, fut-il observé, on comprend l'analogie entre 2 serments légaux qui supposent tous deux la dispense de paiement, ainsi que celle entre 2 serments rabbiniques déférés pour autoriser de prendre l'objet en litige, tandis qu'on ne saurait expliquer de même le revirement d'un serment légal en un serment rabbinique ou l'inverse, vu qu'ils ne se ressemblent pas en leurs effets.

2. Celui auquel on a enlevé ce qui lui appartient, est dans la même catégorie. Par exemple, il y a des témoins attestant qu'un homme est entré dans la maison de son débiteur pour y faire des saisies sans autorisation ; le débiteur dit : « tu as pris mes effets », et l'autre dit n'avoir rien pris ; le propriétaire prêtera serment qu'on lui a enlevé ses effets, pour se les faire payer. R. Juda dit : ici, comme dans le cas de l'ouvrier, il ne peut se faire payer en prêtant serment que si son adversaire avoue devoir une partie de la réclamation, par exemple si le propriétaire réclame deux effets, et le défendeur avoue en avoir pris un [1].

S'il est prouvé qu'un homme est entré dans « sa maison », non dans sa cour, « pour y faire une saisie », non dans un autre but, le propriétaire jurera et se fera payer. Toutefois, dit R. Isaac, il faut que des témoins aient vu entrer le voleur. Si 2 personnes sont entrées chez quelqu'un pour opérer une saisie, le propriétaire sera-t-il aussi cru pour faire valoir son droit ? On peut le savoir de ce qu'il est dit : Si l'on atteste avoir vu quelqu'un entrer avec son prochain à l'état sain et sortir de chez lui blessé, sans qu'il y ait eu d'autre individu avec eux, le blessé est fondé à réclamer un dédommagement (il en sera de même pour le propriétaire saisi par deux hommes). Toutefois, on peut dire qu'il y a une différence dans la saisie faite par deux hommes (en ce que chacun a pu opérer pour son propre compte, de sorte que le volé pourrait arguer contre chacun d'eux à part). A quoi bon d'ailleurs distinguer entre le volé et le blessé ? Même ce dernier peut arguer contre deux hommes, si les témoins attestent les avoir vus tous deux frappant le blessé à coups de bâtons (de même le volé peut l'avoir été par deux). Si des témoins disent avoir vu quelqu'un jeter des cailloux dans une maison où les vases ont été brisés, le propriétaire a droit au remboursement de la valeur sans jurer ; peut-il aussi réclamer du même individu des objets sur l'estimation desquels on est

1. Le défendeur devrait, d'après la loi biblique, prêter serment pour ne payer qu'un des effets ; mais les docteurs ont déféré ce serment au propriétaire auquel on a enlevé ses effets.

en désaccord ? On suivra en cela l'avis de R. Yoḥanan qui dit : tel homme se dit riche au dehors et il est pauvre chez lui, ou pauvre au dehors et riche chez lui, selon ces mots (Proverbes, XIII, 7) : *Il se dit riche et n'a rien, tel se dit pauvre et a beaucoup de biens* (On ne laisse donc pas l'intéressé fixer lui-même l'estimation douteuse)[1] —.

3. De même le blessé ; p. ex., s'il y a des témoins qu'un homme était bien portant en entrant chez quelqu'un, et en est sorti blessé ; cet homme dit à l'autre : » c'est toi qui m'as blessé », et l'autre le nie. Le blessé prêtera serment pour se faire payer à raison de sa blessure. R. Juda met encore ici la condition d'un aveu partiel du défendeur ; p. ex., le blessé dit : « c'est toi qui m'as fait les deux blessures », et l'autre dit qu'il n'en a fait qu'une.

R. Juda dit[2] : il y a lieu parfois d'attribuer au blessé lui-même la plaie qu'il s'est faite, pendant qu'il luttait avec son prochain (en s'écorchant au mur) ; en ce cas, il faut jurer que ce n'est pas pour avoir droit au dédommagement (sous peine de refus). S'il est mordu à une place du corps où l'on ne peut pas se mordre soi-même, le blessé a droit au paiement sans jurer. Hors de là (à défaut d'attestation), lorsque la contestation se base sur l'affirmation de chacun, dont l'un déclare avoir été blessé par son prochain, et ce dernier le nie, on se trouve en présence d'un litige ordinaire (le défendeur jurera que ce n'est pas lui et sera acquitté).

4. Celui dont l'adversaire est suspect de prêter un faux serment en ce cas, soit que celui qui devrait prêter un serment ait été convaincu de faux, soit qu'il ait été frappé d'incapacité judiciaire, est comme les joueurs de cubes, les prêteurs à usure[3], ceux qui font des paris en faisant voler des pigeons, ou ceux qui trafiquent des produits de la 7e année : si l'une de ces personnes a un procès dans lequel elle devait prêter serment pour être acquittée, on défère le serment à la partie adverse qui le prêtera pour se faire payer. Si les deux parties sont suspectes, le serment retourne où il était. C'est l'opinion de R. Meir. R. Josué dit que la somme de la réclamation est partagée entre les deux parties.

[4]. A partir de quand un homme suspect de jurer à faux est-il réhabilité et redevient-il digne de foi ? Lorsqu'il vient déclarer en justice qu'il est suspect. Comment cela ? S'il le déclare au moment où il est soumis au serment par son adversaire, on ne saurait admettre que le tribunal défère le serment à un homme suspect ; il s'agit du cas où au moment de se rendre devant un tribunal qui ne le connaît pas et va lui déférer le serment, il dise spontanément être

1. Suit un passage traduit au tr. *Baba Qamma*, VI, 6 (t. X, p. 54). 2. Tosseſta à ce tr., ch. 6 ; Cf. Tosseſta au tr. *Baba Qamma*, ch. 9. 3. Tr. *Sanhédrin*, II, 3. 4. En tête est une page traduite tr. *Rosch ha-schana*, I, 9 (t. VI, p. 72).

suspect. On peut l'admettre aussi devant un tribunal qui le connaît comme suspect : au moment où le serment est déféré à son adversaire, il déclare l'en dispenser et payer sans cela (puisqu'il ne peut pas le prêter en son état suspect, il sera réhabilité).

Le « retour du serment », dit R. Oschia devant R. Amé au nom des rabbins de là-bas (Babylone), signifie son retour à l'état sinaïque ; selon R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, c'est le retour aux maîtres. Par le premier avis on entend qu'il n'y a pour ainsi dire pas d'attestation en faveur d'un des plaideurs, et le tribunal ne pouvant imposer ni le serment, ni le devoir de payer, le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation ; le 2e est d'avis de retourner le serment au propriétaire : en raison de l'état suspect de l'adversaire, qui l'empêche de jurer, le défendeur est invité à payer, sauf décharge par serment.

5. Enfin, le boutiquier d'après son livre. Ainsi, il ne s'agit pas là du cas où le boutiquier dit à quelqu'un : « tu me dois 200 zouz, c'est inscrit dans mon livre » ; mais un individu dit au boutiquier : « donne à mon fils deux mesures de froment ; ou donne à mes ouvriers pour un *sela'* (4 dinars) des *maoth* (menue monnaie) ; le boutiquier prétend les avoir donnés, et il réclame de l'individu le paiement, le fils ou les ouvriers disent n'avoir rien reçu, et ils réclament aussi du même individu ce qu'il leur devait. Dans ce cas, le boutiquier prête serment qu'il a donné les *maoth*, pour se les faire payer, et les ouvriers prêtent serment qu'ils n'ont rien reçu pour se faire payer à leur tour. Mais Ben-Nanos dit : Comment peut-on laisser prêter deux serments contradictoires, dont un sera nécessairement faux ? Aussi, veut-il que le boutiquier et les ouvriers se fassent payer sans serment.

« Le boutiquier sur son livre » inscrit certes les cessions faites à crédit ; mais comme il peut avoir oublié de porter la recette, le client peut lui dire : ce que tu as inscrit dû d'une main, efface-le de l'autre (c'est payé). Rabbi dit: quant aux ouvriers tenus de jurer pour être payés, je suis d'avis que les demandeurs jurent en présence des défendeurs, pour qu'ils aient honte l'un de l'autre de leur dénégation (et que le menteur arrive ainsi à dire vrai).— Quant à l'avis de la Mischnâ, que le demandeur jure et se fait payer du propriétaire, c'est vrai si les ouvriers ne se sont pas tenus chez le boutiquier avec le propriétaire (s'il n'a pas livré) ; mais s'ils se sont trouvés avec lui chez le boutiquier (qui s'est refusé à les solder), le propriétaire ne doit plus rien, et ils ont recours contre le boutiquier. Ainsi, raconte R. Juda b. Schalom, on avait un jour adressé des porteurs aux débitants [1], καπηλοί ; mais ceux-ci, à l'arrivée des ouvriers, les jetèrent dehors, sans leur donner de denrées. Le litige fut

1. Ceux-ci devaient fournir aux premiers des marchandises en paiement du travail fait chez le propriétaire.

soumis à R. Saméi, qui dit : si le débitant prétendait leur avoir déjà payé, les ouvriers ne finiraient-ils pas par toucher ce qui leur est dû par le maître ? Comme il avoue (par sa violence) n'avoir pas payé, ils prendront désormais ce qui leur est dû par lui [1].

6. Un homme dit à un boutiquier : « donne-moi des fruits pour un dinar », celui-ci donne les fruits, puis il réclame le dinar mais l'autre répond : « Je te l'ai donné et tu l'as mis dans ta bourse », *Mappula*. Dans ce cas, l'acheteur prêtera serment qu'il a donné le dinar (et il est acquitté). Si au contraire, l'homme a donné le dinar et il réclame les fruits, mais le boutiquier dit : « Je te les ai donnés, et tu les as portés chez toi » ; c'est le boutiquier qui prêtera serment pour être acquitté. R. Juda dit : Celui qui a les fruits a la haute main [2].

Un homme dit à un changeur : « donne-moi des *maoths* pour un dinar » ; celui-ci les lui donne, il réclame le dinar ; l'autre dit : « Je te l'ai donné, et tu l'as mis dans ta bourse » ; dans ce cas, l'homme prêtera serment qu'il a donné le dinar pour être acquitté. Si ayant donné le dinar réellement il réclame les *maoths*, et que le changeur dise : « Je te les ai données, et tu les as mises dans ta bourse », alors le changeur prêtera serment qu'il les a données pour être acquitté. R. Juda dit : les changeurs n'ont pas l'habitude de donner la monnaie sans recevoir d'abord le dinar .

Selon R. Ḥanina, il faut aussi admettre dans la discusion (entre R. Juda et les autres sages) l'enseignement suivant [4] : quelqu'un dit à un boutiquier « donne-moi des fruits pour un dinar », celui-ci donne les fruits, puis réclame le dinar ; mais l'autre répond : « je te l'ai donné et tu l'as serré », l'acheteur jure alors ou prouve l'avoir donné (et il est acquitté). Si au contraire l'homme a donné le dinar et réclame les fruits, mais le boutiquier dit : « je te les ai donnés et tu les as portés chez toi », le boutiquier devra jurer ou prouver son dire (et sera acquitté). Toutefois, ajoute R. Juda, c'est vrai lorsque le panier de fruits se trouve dans la rue, à égale distance des deux plaideurs ; mais si le panier se trouve chez l'un d'eux, le demandeur est tenu de prouver le bien-fondé de sa réclamation (dernier point seul admis d'accord). De même, ils sont en discussion sur le cas suivant, pour l'argent en litige entre un changeur et un particulier si l'argent est dans la rue, à égale distance des deux plaideurs. Enfin l'assertion finale de R. Juda (que le chargeur ne donne guère la mon-

1. Au boutiquier la dette a été transférée par le propriétaire qui n'est plus en cause. 2. D'après Raschi, si le boutiquier a donné les fruits à l'acheteur et qu'il réclame le dinar, que l'acheteur dit avoir déjà donné, il est acquitté sous serment, car il a les fruits, et les boutiquiers n'ont pas l'habitude de donner les marchandises sans recevoir d'abord le prix. 3. Si donc le changeur réclame le dinar que l'autre dit avoir donné, l'autre est acquitté sans serment. 4. Selon le texte de la Tosselta, ch. 6, reconstitué d'après le commentaire.

naie sans recevoir d'abord le dinar) est vraie à l'égard d'un étranger, ξένος, mais il arrive de donner la monnaie à son compatriote même avant d'avoir le dinar.

7. On a dit [1] : Si la femme divorcée avoue que le mari lui a payé une partie du douaire, et le mari dit l'avoir payé entièrement, elle prêtera serment pour se faire payer le reste. Si un seul témoin atteste que le douaire a été payé, la femme prêtera serment qu'elle n'a pas été payée, puis sera payée. Si le mari a vendu les biens, la femme ne peut se faire payer des terrains vendus qu'après avoir prêté le serment qu'elle n'a pas été payée. Si elle est veuve et qu'elle veuille se faire payer sur les biens des orphelins, elle doit à cet effet prêter serment. Enfin, elle doit encore prêter serment, si le mari divorcé avec elle est à l'étranger, et qu'elle veuille se faire payer en son absence.

Comme la femme doit prêter serment, si elle veut se faire payer des orphelins, les héritiers qui réclament pour le défunt ne peuvent pas non plus se faire payer (des orphelins) qu'après avoir prêté serment, en disant : « nous jurons que notre père ne nous a rien ordonné à ce sujet, il ne nous a pas dit que l'acte présenté ait été payé, et que nous n'avons trouvé, dans les papiers de notre père, aucun écrit qui indiquerait le paiement de la dette [2]. R Yoḥanan b. Broqah dit : quand même le fils serait né après la mort de son père, il prête serment qu'il n'a trouvé aucun papier constatant que la dette ait été payée, pour se faire payer la somme indiquée dans l'acte. R. Simon b. Gamaliel dit : s'il y a des témoins que le père a dit avant la mort : « *cet acte* n'est pas payé », le fils peut se faire payer sans serment [3].

8. Sont condamnés à prêter serment sur des réclamations douteuses, les associés, les fermiers, les tuteurs, les intendants, la femme qui dirige le commerce de la maison, le fils de la maison (qui en dirige le commerce pour lui et pour ses frères après la mort de leur père). Si l'un de ces individus demande à son adversaire : « Qu'est-ce que tu réclames? », et l'autre répond : « Je n'ai aucune réclamation déterminée, mais je veux que tu prêtes serment avoir scrupuleusement géré le commerce » (sans chercher à faire quelques profits à mes dépens), il doit prêter le serment exigé. Si les associés et les fermiers ont déjà fait leur partage sans qu'on ait exigé d'eux le serment, on ne peut plus venir plus tard le leur imposer. Mais, si l'un de ces individus est obligé de prêter serment dans un autre procès qu'il a avec son adversaire, celui-ci peut exiger que le ser-

1. Tr. *Kethouboth*, IX, 8 (t. VIII, p. 121). 2. Voir tr. *Kethouboth*, IX, 7 (t. VIII, p. 122) ; tr. *Baba Mecia'*, I, 8 (t. X, p. 90). 3. Toute la Guemara sur ce § est traduite au tr. *Kethouboth*, IX, 7 et 8 (t. VIII, pp. 121-3).

ment soit prêté en même temps sur sa gérance, du temps où il était associé au fermier [1]. Enfin la septième année arrête le serment [2].

R. Yossé dit : il est vrai que l'on défère le serment sur des réclamations douteuses, si l'un des plaideurs a des relations commerciales avec l'autre sans compter, non s'ils comptent ensemble (en ce cas, il n'y a sans doute qu'une erreur de compte). De même, le fils de la maison (énuméré parmi ceux qui jurent en cas de doute) est aussi de ceux qui font du commerce avec le maître sans compter. — R. Zeira est conforme à l'avis de R. Yossé au sujet du serment par entraînement [3]. Un homme alla soutenir un procès devant R. Zeira, qui lui déféra le serment pour la somme de 2 dinars en litige. Puisque, dit-il, je suis condamné à te payer 2 dinars si je ne jure pas, je préfère te les donner que de jurer. J'ai encore tel et tel objet à te réclamer, dit le demandeur. R. Zeira dit alors au défendeur : ou tu devras lui donner tout ce qu'il te réclame, ou jurer pour tout ce qu'il reversera sur toi en même temps, par entraînement. En général, jusqu'où peut-on être entraîné à prêter serment par série ? R. Yohanan répond : le demandeur peut aller jusqu'à faire jurer l'adversaire qu'il ne lui a pas été vendu comme esclave. Mais s'il arrive que le défendeur est un cohen, peut-on le faire jurer sur l'hypothèse inadmissible qu'il soit devenu esclave hébreu (état incompatible avec le sacerdoce) ? De plus, il n'y a plus d'esclaves de nos jours. R. Samuel b. Isaac dit : lors même que, par la conservation de l'objet en litige durant la 7e année, on n'aurait pas été obligé de jurer, cette année l'arrête ; sans quoi, si l'on supposait qu'en raison de sa conservation en cette année le serment n'est pas arrêté, on pourrait objecter qu'on le déduit par analogie des mots *baal* (maître), usités soit pour le serment (Exode, ibid.), soit pour le repos agraire (Deutér., XV, 2), concluant aussi à l'arrêt du serment. Toutefois, cela ne prouve rien : pour les objets de « dette de la main » (tel que le prêt), le repos de la 7e année a son effet, ainsi que pour le serment ; mais pour ce qui n'est pas de cette nature, la 7e année n'arrête pas. Voici du reste la règle générale [4] : en chaque cas où la 7e année suspend la dette, elle suspend aussi le serment ; là où elle ne suspend pas la dette, elle n'arrête pas non plus le serment.

CHAPITRE VIII.

1. Il y a quatre catégories de gardiens [5] ; le gardien gratuit, celui qui

1. On appelle cela un serment par *Ghilgoul*, par entraînement. 2. On sait que le créancier perd le droit d'exiger le paiement de sa dette à la fin de l'année du repos agraire (Deutéron., XV, 2). Si le créancier a obtenu par le tribunal le droit d'exiger de son débiteur un serment, il perd ce droit également après la dite année. 3. Tr. *Baba Mecia'*, III, 1. 4. Tosseita au tr. *Schebiith*, ch. 8. 5. V. tr. *Baba Mecia'*, VII, 6 (9), qui reproduit notre texte (t. X, p. 137 et note 3).

emprunte un objet pour en user ; le garde salarié, celui qui loue un objet (pour soi). De ces quatre, le gardien gratuit n'a qu'à jurer s'il est défendeur. Celui qui loue un objet (ayant la responsabilité complète) doit payer pour tout accident. Enfin, celui qui garde pour un salaire et celui qui loue doivent payer, si l'animal ou l'objet s'est perdu ou a été volé ; mais si l'animal s'est cassé une patte, ou s'il a été enlevé par des ennemis, ou s'il est mort, le gardien est acquitté en prêtant serment (qu'il n'est pas la cause de l'accident et qu'il n'a pas pu l'empêcher).

R. Yoḥanan dit: les 4 sortes diverses de gardiens ne deviennent responsables par le fait de leurs fonctions que lorsqu'ils ont acquis par attraction l'objet à conserver. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Eliézer : en cas de vol par le gardien du dépôt qui lui a été confié, il n'en est responsable qu'après s'être chargé de le garder. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, un enseignement dit aussi [1] : Si quelqu'un accepte de son prochain un champ en fermage et le néglige, il en est responsable dès l'acceptation et devra payer au propriétaire le produit présumé en être tiré. De même, dit R. Ḥanania au nom de R. Aboun, si le dépôt a été volé de chez son maître, le gardien n'est responsable qu'après s'être chargé du dépôt par voie d'acquisition. Une Mischnâ [2] dit bien: « Si après l'avoir attiré pour le faire sortir, l'animal meurt étant encore dans le domaine du propriétaire, le voleur sera acquitté (ne l'ayant pas encore dans son propre domaine) ; mais si après l'avoir soulevé ou transporté du domaine de son propriétaire au dehors l'animal meurt, le voleur est responsable et coupable. Il est certain qu'en le soulevant même dans le domaine du maître, il acquiert l'animal, qu'il a pour ainsi dire enlevé de tout le domaine du maître; mais il reste à savoir si après avoir fait l'attraction pour l'enlever, qui ne donne la possession qu'en dehors du domaine du maître, il faut encore avoir emmené l'animal jusque dans son domaine propre pour en être responsable. Oui, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, il faut avoir l'animal dans sa propre étable pour en répondre. Mais alors, objecta R. Aboun b. Ḥiya, dès qu'on l'a dans son étable, on le possède même sans l'avoir attiré ? Il s'agit donc dans la Mischnâ d'un animal qui se trouvait sur la voie publique (de là, il faut l'avoir attiré chez soi pour en répondre). N'en résulte-t-il pas que R. Aboun b. Ḥiya se conforme à l'avis de Schammaï (opposé à Ḥillel) qui dit : « Si le gardien déclare vouloir mettre la main sur le dépôt, il est coupable et condamné d'après l'école de Schammaï, comme s'il l'avait déjà fait ; d'après l'école de Ḥillel, il n'est condamné qu'après le fait accompli » ? Or, en quel cas discutent-ils ? Si au moment où l'animal était sur la voie publique le voleur a projeté de le voler, et l'animal meurt après cet énoncé (l'ayant attiré à lui), tous s'accordent à condamner le voleur ; si au contraire le voleur n'a pas attiré l'animal, tous le déclarent absous ; il faut donc admettre qu'ils discutent sur

1. Tossefta au tr. *Baba Mecia'*, ch. 9. 2. Tr. *Baba qamma*, VII, 6 (8).
3. Tr. *Baba Mecia'*, III, 9 (13).

le cas où l'animal est à l'étable, amené là de la rue (en ce cas, Schammaï voit la preuve de la préméditation du vol). En résulte-t-il donc que R. Aboun b. Ḥiya, n'exigeant pas l'attraction, suive l'avis de Schammaï seul ? Il faut distinguer, répond R. Aboun: en ce cas, dans la Mischnâ précédente, il s'agit d'acquisition faite sans l'assentiment du propriétaire (Ḥillel est alors d'avis que l'attraction ne suffit pas pour rendre le voleur responsable) ; tandis qu'ici il s'agit d'acquisition faite avec l'assentiment du maître.

Il est écrit (Exode, XXII, 10) : *Si quelqu'un remet à son prochain en dépôt, etc.*; le dépositaire est responsable s'il a été chargé de garder le dépôt, non s'il a été chargé de le déchirer[1] (de le perdre), ou de le garder, non de le jeter, ou de le garder, non de le livrer en don. Toutefois observe R. Yossé, pour être déchargé de la responsabilité, il faut que le maître ait dit de le donner à qui veut le recevoir ; mais si le maître a spécifié qui devra le recevoir en don, la responsabilité du gardien est maintenue. On a enseigné : de l'expression *s'il disparaît de la maison de quelqu'un* (ibid., 7), on conclut qu'en cas de vol au sommet du toit, le bénéfice du double paiement par le voleur ne sera pas attribué au gardien. C'est vrai, dit R. Éléazar, pour un toit non enclos (alors ce n'est pas à l'intérieur) ; mais un enclos est considéré comme dans la maison. On a enseigné aussi : de la même expression on conclut qu'en cas de vol de l'emprunteur, le gardien n'a pas non plus droit au double. Mais alors on devrait aussi en exclure le gardien salarié et le mercenaire? Non, comme il est rétribué pour la charge de garder, le dépôt lui est confié (avec toutes ses conséquences). On trouve ainsi 3 sections inscrites dans la loi : l'inférieure se réfère à l'emprunteur, l'intermédiaire au gardien salarié et au loueur d'un objet, enfin la plus élevée se rapporte au gardien gratuit. Comme l'emprunteur a tout l'avantage, il paiera le total du dommage, le cas échéant. Du gardien salarié et du loueur, l'un a une partie de profit par son salaire et donne une partie de profit au propriétaire par sa responsabilité de garde, et l'autre (le loueur) profite du travail et fait profiter le propriétaire en le payant et en devenant responsable ; il jure en partie (pour l'animal blessé, ou pris, ou mort), et il paie une partie (en cas de vol, ou de perte). Enfin, le gardien gratuit, qui n'a pas de profit, jure en cas de dommage et est acquitté. Que jure-t-il ? N'avoir pas péché en ses devoirs de garde. Si d'autres savent et peuvent attester que le dommage survenu n'est pas de la faute du gardien, le serment est-il pourtant obligatoire ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit[2] : les mots (ibid., 8) *Si le voleur n'est pas trouvé, etc.*, paraissent inutiles ; c'est que de l'expression précédente, *si le voleur est trouvé, il paiera le double*, il résulte que si le voleur est découvert, et le gardien a les moyens, comme un propriétaire, celui-ci sera dispensé de tout ; la seconde expression a donc pour but d'indiquer que si le voleur trouvé est insolvable, le propriétaire ne peut pas faire jurer le gardien qu'il n'avait pas l'intention de le voler et qu'à défaut de paiement par le voleur, le gardien soit tenu de le

1. V. B., tr. *Baba Qamma*, f. 93. 2. Mekhilta, section *Mischpatim*, ch. 16.

payer : aussi est-il dit que *faute d'avoir trouvé le voleur*, le gardien responsable de la perte la paiera, non en cas de voleur trouvé, même insolvable (de même, si les témoins attestent que le gardien n'a pas commis de péché, il n'a pas besoin de jurer).

Il est écrit (ibid. 10) : *Si quelqu'un remet à son prochain en dépôt un âne, ou un bœuf, ou un agneau, etc., un serment solennel interviendra entre les 2 parties ;* de ces mots redondants, qui concernent le gardien salarié, on conclut que celui-ci sera responsable du vol et de la perte : pour le vol, il est dit formellement qu'en ce cas le gardien devra le montant au propriétaire, et pour la perte, on le sait par déduction de la conjonction explétive ET *si* (dite pour le vol). Cette interprétation est admissible d'après R. Akiba, qui admet ces sortes d'explications ; mais d'où sait-on les mêmes règles d'après R. Ismaël, qui ne recourt pas à ces extensions par déduction ? Il l'admet par règle a fortiori, car il a enseigné : si pour le vol, qui est presque un cas de violence, le gardien doit le payer ; à plus forte raison il devra rembourser la perte, qui n'a pas de rapport avec la violence. — Quant à l'emprunteur, la Loi le contraint seulement à payer pour les dommages de la bête par blessure ou par mort ; d'où sait-on qu'il est responsable de la perte ou du vol ? Par a fortiori : puisque le gardien salarié et le loueur, qui ne paient pas l'animal blessé ou mort, sont tenus de payer l'animal volé ou perdu ; à plus forte raison, l'emprunteur, tenu de payer pour la blessure et la mort, sera tenu de payer la perte et le vol. Sur quoi il a été enseigné que ce raisonnement par a fortiori est sans réplique. D'où sait-on que l'emprunteur est tenu de payer pour l'animal captif ? Puisqu'à son sujet il est dit (ibid. 11) : *s'il est blessé ou mort*, et que la même expression est usitée pour le gardien salarié ; comme pour ce dernier le cas de captivité est compris dans les responsabilités, il sera aussi dû par l'emprunteur. Ces sortes d'interprétation sont admises par R. Akiba ; mais R. Ismaël adopte l'interprétation spéciale de R. Nathan, qui dit : de l'expression ou (*ou* s'il est mort), usitée pour l'emprunteur, on conclut à l'extension de la responsabilité pour l'animal captif. Mais, fut-il objecté contre la déduction par a fortiori, qu'admet R. Akiba, puisque selon R. Meir[1] on tient compte des termes d'une comparaison d'après la prémisse, on devrait déduire, tout du gardien salarié, et comme celui-ci est admis à jurer en cas d'accident de façon à être acquitté, l'emprunteur devrait aussi pouvoir jurer si l'animal a été pris captif, pour être acquitté ? Donc R. Meir est d'avis que même R. Akiba adopte l'interprétation de R. Nathan, qui déduit la responsabilité du cas de captivité d'après l'explétif *ou*, sans recourir au procédé de comparaison.

R. Judan demanda : si un gardien salarié argue avoir été volé avec violence, en disant au propriétaire que des brigands armés sont venus lui enlever l'animal, ce qu'il affirme par serment, et il est reconnu que le serment est faux, est-ce qu'un tel individu sera tenu de payer le double pour avoir voulu s'acquitter par un tel argument faux ? Certes non, dit R. Yossé ; sans quoi ce cas

1. Ci-dessus, IV, 3.

serait énoncé avec ceux du double paiement dont le gardien salarié et le loueur sont parfois passibles, et il n'est pas question d'un tel paiement pour violence. De plus, il a été dit plus haut à propos de la déduction par a fortiori du gardien salarié pour charger l'emprunteur d'être responsable du vol et de la perte : c'est là un raisonnement, par a fortiori irréfutable. Or, si le gardien salarié payait en ce cas le double, on pourrait refuter ce raisonnement, comme le dit R. Hanina ; car on pourrait objecter que le gardien salarié et le loueur paient parfois, il est vrai, le double, tandis que l'emprunteur ne paie en aucun cas le double. Il faut donc admettre que le gardien salarié ne paie pas le double pour vol avec violence, et le raisonnement par a fortiori est irréfutable. — Il est dit (ibid. 14) : *si le propriétaire est avec lui (est présent), il ne paiera pas ;* quelle est la règle pour la faute commise en présence du maître, et l'emprunteur devra-t-il en ce cas jurer que rien n'a été négligé par lui ? Il le doit, dit R. Zeira (il est responsable même en leur présence) ; R. Hinena et R. Ila disent tous deux qu'il en est dispensé. Un enseignement confirme ce dernier avis en disant :pour l'animal blessé, ou pris, ou mort, le gardien salarié et le loueur sont dispensés si le maître est présent, par déduction a fortiori, car si pour l'emprunteur qui comporte plus de gravité et devient responsable des cas de captivité, blessure ou mort de l'animal, avec dispense si le maître est présent ; à plus forte raison pour les cas plus graves de vol et perte, imputables au gardien salarié et au loueur, l'emprunteur n'est dispensé que si le maître est présent. Est-ce à dire que d'après l'avis opposé qui impose le serment pour se défendre du reproche de négligence, il y ait lieu de payer pour la négligence survenue, même en présence du maître ? (donc, pour la négligence survenue en présence du maître, on est acquitté).

R. Hanina dit au nom de R. Judan qu'un autre enseignement confirme l'avis de R. Zeira (étant responsable de la négligence, même si le maître est là, on est astreint de jurer qu'il n'y en a pas eu) : On sait que le gardien salarié est dispensé en présence du maître, par raisonnement a fortiori ; car si l'emprunteur, pour lequel la Loi a certaines aggravations (de le rendre responsable de l'animal pris, blessé, ou mort), est dispensé de payer les suites d'une négligence si le maître est présent, et il est responsable en l'absence du maître ; à plus forte raison le gardien salarié, pour lequel la Loi a des allègements (de le dispenser des cas précités), sera dispensé de payer les suites d'une négligence si le maître est présent, et il n'en est responsable qu'en l'absence du maître. Ce n'est pas à dire que ce raisonnement aboutisse à dispenser de jurer n'avoir pas commis de négligence dans la garde, si le maître est présent ; car alors, pourquoi ne pas parler du loueur en vue de lui appliquer la même déduction qu'au gardien salarié ? C'est donc qu'à son égard la dispense comporte celle du paiement pour négligence si le maître est présent, et par suite la dispense pour l'emprunteur concerne le serment de n'avoir rien négligé (mais le loueur y est toujours tenu, conformément à R. Zeira). Toutefois, on peut objecter ceci contre R. Zeira : d'après lui, l'emprunteur jurera pour la négli-

gence survenue en présence du maître n'avoir rien négligé, ainsi que fera le gardien salarié dans le même cas, mais il paiera si le maître est absent, tandis que le gardien gratuit devra jurer en tous cas ; on devrait dire que chaque allègement comporte un allègement de doctrine ? Ainsi, les cas (de captivité, blessure, ou mort) pour lesquels l'emprunteur paie, le gardien salarié jure seulement et sera acquitté ; aux cas analogues où le gardien salarié jure, le gardien gratuit sera dispensé même de jurer ; de même aux cas (de vol et perte) où le gardien salarié paie le dommage, il est juste que le gardien gratuit jure seulement pour être acquitté. Or, pourquoi a-t-il été enseigné que même le gardien gratuit devra jurer n'avoir rien négligé à l'égal du gardien salarié, ce qui est contraire à la gradation des catégories de gardiens ? En outre, on peut faire la même objection du défaut de gradation à l'égard du gardien salarié en fait de négligence si le maître est présent ? D'où sait-on qu'au gardien gratuit comme au salarié, soit en présence, soit en l'absence du maître, le serment n'avoir rien négligé soit obligatoire à l'égal de l'emprunteur? R. Abin répond [1] que la déduction est tirée de l'expression *pour toute cause de faute* (ibid.), dite du gardien gratuit (passible en tous les cas des suites de sa négligence, tenu par conséquent de jurer n'avoir pas péché pour s'acquitter). R. Mena dit : il est inexact de supposer l'égalisation, même pour les cas de vol et de perte imputables à l'emprunteur, avec sa responsabilité en d'autres cas ; comment donc dire que, même pour ces autres cas, on compare le gardien gratuit et le salarié, et que, par leur responsabilité en ces cas, ils doivent jurer n'avoir rien négligé? (Donc, il est tenu compte des divers grades de gravité parmi les gardiens).

La dite expression *pour cause* (*parole*) *de faute* (non applicable au gardien gratuit) a pour but de justifier pourquoi le simple énoncé du projet d'accaparer un dépôt est coupable [2]. Pourquoi Ḥillel (qui est d'un avis opposé et condamne seulement le fait accompli d'accaparement) n'adopte-t-il pas l'explication de Schammaï? Selon lui, le mot *parole* en question vise la parole ou l'ordre donné à un messager de prendre le dépôt confié, ce qui entraîne aussi la culpabilité. — R. Yossé b. Hanina demanda sur la fin de la même Mischnâ (disant « S'il a soulevé le tonneau pour en prendre un quart de mesure, puis le tonneau s'est brisé par accident, le dépositaire est responsable du dommage entier ») : Que faut-il entendre par le mot *prendre ?* (L'intention seule d'en prendre, manifestée en soulevant le tonneau, suffit-elle à constituer la culpabilité, ou non ?) Certes, même sans avoir pris, on est coupable d'avoir soulevé le tonneau, de même que R. Oschia a enseigné sur ce sujet : malgré la prise d'un quart de mesure, suivie de bris, on ne sera tenu de payer que le montant de ce quart, seulement si le tonneau s'est brisé ; mais si par suite du quart pris, tout le vin s'est aigri, l'auteur de la prise devra payer le montant du tonneau entier, parce que l'aigreur est survenue de ce qu'il en manque un peu (de même, le fait seul d'avoir soulevé le tonneau entraîne la responsabilité des conséquences).

1. Mekhilta, section *Mischpatim*. 2. Tr. *Baba Mecia'*, III, 9.

R. Samuel ou R. Abahou dit au nom de R. Éléazar : le fait d'étendre la main, dit au sujet du gardien gratuit, n'entraîne de conséquence qu'en cas de déficit. Qu'entend-on par là, demanda R. Samuel devant R. Abahou ? S'agit-il d'un prélèvement fait par l'individu même, ou du résultat indirect d'avoir soulevé un vase? N'est-ce pas, fut-il répliqué, l'équivalent de la question posée par R. Yossé b. Hanina, s'il s'agit d'une prise fictive (indirecte) en soulevant le tonneau, ou d'un retrait réel ? Or, si l'on admet que l'acte seul d'avoir soulevé le tonneau rende coupable, il suffira de même d'une perdition indirecte, pour susciter la responsabilité ; s'il s'agit au contraire d'avoir pris soi-même, il faudra de même ici avoir causé soi-même le déficit. Il y a encore un autre résultat : si le projet de prendre suffit à causer la responsabilité, au cas où après avoir pris un vase et l'avoir remis, soit à sa place, soit ailleurs, il se brise, on n'est pas tenu de le payer ; mais si l'on n'est coupable qu'en ayant pris réellement, on sera dispensé de payer le dommage survenu dans ces conditions lorsqu'on a remis le vase à sa place (le déplacement est annulé), et l'on serait responsable en le plaçant ailleurs. — R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : le mot *garder* est usité tant pour le gardien gratuit que pour le gardien salarié, et pourtant il y a une différence entre eux ; car, le premier, à condition de garder suffisamment un objet sans négligence, n'est pas responsable des dommages ; tandis que pour le second, on considérera ses forces corporelles : d'après cet examen, on estimera s'il était apte à garder l'animal, et il sera acquitté, sinon, il sera condamné ; mais on ne calculera pas, en cas de dommage, que si un autre avait été chargé de garder l'animal il l'aurait sauvé, et qu'en un tel cas seulement de salut le gardien est acquitté, non au cas contraire (on ne juge pas d'après les forces d'un autre).

R. Éléazar dit au nom de R. Oschia: l'expression *étendre la main sur* (pour accaparer) est usitée tant pour le gardien gratuit que pour le salarié, et pourtant les effets de cette loi ne se ressemblent pas ; car, en vertu de cette expression, le premier n'est coupable qu'après avoir fait l'attraction de l'objet confié, tandis que le second est coupable dès qu'il a jeté sur le dépôt son bâton ou son manteau (en signe d'acquisition). R. Yossé b. Nehoraï l'entendant dit : je n'admets pas cette interprétation, car, selon moi, l'un et l'autre ne sont coupables que par le fait de l'attraction. R. Amé dit au nom de R. Éléazar, et de même R. Oschia a enseigné: si pour le gardien gratuit on n'avait pas employé le terme *étendre la main*, on l'eût supposé inutile, pouvant le déduire du gardien salarié, en raison de cette déduction : comme le gardien salarié, pour lequel la Loi a des aggravations, n'est coupable qu'après avoir attiré à soi le dépôt, à plus forte raison le gardien gratuit, pour lequel la Loi a des allègements ne sera certes coupable qu'après attraction. Pourquoi donc le terme en question est-il dit du gardien gratuit, s'il n'y avait pas d'aggravation à l'égard du gardien salarié ? Donc, ce dernier est coupable dès qu'il a mis son bâton ou son manteau sur le dépôt (acquis ainsi). R. Yossé dit : en raisonnant ainsi, la chose déduite servirait à aggraver la prémisse d'où on la

déduit, car on peut justifier l'emploi du terme en question pour le gardien gratuit, sans quoi, on supposerait que le gardien salarié est coupable après attraction, parce que la Loi est plus sévère à son sujet ; tandis que le gardien gratuit, d'un rôle moins sévère, serait acquitté même après attraction (donc, les 2 termes sont utiles, et chaque gardien n'est responsable qu'après l'attraction). Au contraire la déduction sera faite à l'inverse : on suppose l'omission du terme étendre la main, dit du gardien salarié, comme inutile et pouvant être déduit du gardien gratuit, et l'on dit que si ce dernier, d'un rôle peu sévère, n'est coupable qu'après l'attraction du dépôt, de même le gardien salarié, dont le rôle est plus sévère, sera responsable après l'attraction. Aussi, l'emploi du terme en question pour le gardien salarié indique une aggravation et signifie qu'en ayant posé son bâton ou son manteau sur le dépôt, il l'acquiert et en devient responsable.

2. Le propriétaire dit au gardien gratuit : « Où est mon bœuf ; » et celui-ci répond que l'animal est mort, tandis qu'en réalité il s'est brisé un membre, ou il a été enlevé par un ennemi, ou volé, ou perdu ; ou bien si le gardien répond que l'animal s'est brisé un membre, au lieu qu'il est mort, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; ou bien si le gardien répond que l'animal a été enlevé, au lieu qu'il est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été volé, ou perdu ; ou bien si le gardien dit que l'animal a été volé, au lieu qu'il est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou perdu ; ou bien si le gardien dit que l'animal est perdu, ou qu'il est mort, ou s'est brisé, ou a été enlevé, ou volé. Le propriétaire lui dit : « je te conjure », et celui-ci répond : Amen ; ce dernier est acquitté.

Rab dit [1] : le dépositaire sera dispensé du serment de dépôt (n'ayant pas causé un préjudice d'argent), mais non du serment de parole d'inadvertance. R. Yoḥanan au contraire dit : puisque le dépositaire doit chercher à satisfaire le déposant lésé, il n'est pas condamné pour serment de *parole*. Selon Rab, ce dédommagement n'a-t-il pas lieu ? Oui, le dépositaire doit se disculper en disant la vérité (comment la perte est survenue), sans dédommager le déposant pour le faux (pour le serment de parole, la culpabilité subsiste). R. Yoḥanan demanda : est-ce que le serment imposé par le cohen à la femme soupçonnée d'adultère entraîne rétroactivement une condamnation pour serment de parole par inadvertance ? Comment une condamnation, fut-il répliqué, serait-elle possible ? Si le crime d'adultère reconnu a été involontaire de la part de la femme, celui d'avoir juré faux l'est aussi, et l'on n'est plus en présence d'une femme criminelle ; si au contraire ces actes sont faits par elle de plein gré, il n'y a pas lieu d'offrir le sacrifice de pardon. Il faut donc dire que l'avis de Rab est justificable d'après R. Akiba (de déclarer un serment de parole faux rétroactivement), non d'après R. Ismaël. Cependant, si l'hypothèse de R. Yoḥanan s'explique aussi selon R. Ismaël, c'est con-

1. J., tr. Sanhédrin, III, 9 (t. X, p. 261); Cf. ci-dessus, IV, 1.

forme à l'avis de R. Meir, qui dit [1] : Il arrive à la femme soupçonnée de dire 2 fois Amen, 1° n'être pas devenue impure, 2° ne pas vouloir l'être à l'avenir (cet engagement d'avenir peut se trouver rompu et passible de pardon). Toutefois, c'est une question difficile à résoudre.

3. Le propriétaire demande au gardien : « Où est mon bœuf ? », et celui-ci répond : « je ne sais ce que tu dis », tandis que l'animal est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou a été volé, ou perdu ; sur quoi, le premier dit : « Je te conjure », et le gardien réplique : Amen ; celui-ci est acquitté [2]. Si, sur la même question posée, il répond que l'animal est perdu, et à l'objurgation qui lui est faite par le propriétaire il réplique : Amen, tandis que des témoins attestent qu'il l'a consommé, il devra payer le montant [3]. S'il l'avoue spontanément, il devra payer, outre le capital, 1/5 en sus pour amende, et offrir le sacrifice de péché. Si sur la même question posée il répond que la bête a été volée, et à la suite de l'objurgation faite par le propriétaire, il réplique : Amen, tandis que des témoins attestent qu'il a volé lui-même l'animal, il devra payer le double du prix (comme voleur); s'il l'avoue spontanément, il devra payer, outre le capital, 1/5 en sus, et un sacrifice de péché,

4. Si quelqu'un dit à un individu dans la rue : « Où est mon bœuf que tu as volé ? », et l'interpellé nie le vol, tandis que des témoins attestent qu'il est le voleur, l'accusé paiera le double de la valeur. S'il l'a égorgé et vendu, il paiera le quadruple ou le quintuple du prix. Mais si, même en voyant arriver les témoins à sa charge, il avoue aussitôt le vol, en ajoutant n'avoir ni égorgé ni vendu l'animal, il paiera le montant seulement (sans amende).

R. Yohanan dit que l'on a enseigné de même [4] : celui qui argue que l'animal est perdu, l'affirmant par serment, puis avoue que c'est faux, soit avant l'arrivée des témoins venant le démentir, soit après leur arrivée, devra payer outre le capital 1/5 en sus et un sacrifice de péché ; si le dépositaire prétend avoir été volé, l'affirme par serment, puis avoue le faux, lorsque les témoins ne sont pas encore venus le démentir, il paiera le capital, 1/5 en sus, et le sacrifice ; si l'aveu a lieu après leur arrivée, le dépositaire paiera le double et offrira le sacrifice dû, mais l'amende du 1/5 est englobée dans le double paiement. Tel est l'avis de R. Jacob. Mais, lui fut-il objecté, où trouve-t-on l'obligation du sacrifice sans celle du 1/5 supplémentaire ? Cela arrive, répondit-il, lorsque le double paiement équivaut à des suppléments de 1/5 répétés, par exemple au cas où il y a eu 4 faux serments [5]. Les autres docteurs

1. Tr. Sôta, II, 6. 2. Voir J., tr. Sanhédrin, III, 10 (t. X, p. 260). 3. Cf. Mischnâ, tr. *Baba Qamma*, IX, 11 (t. X, p. 73). 4. Tossefta au tr. *Baba Qamma*, ch. 6. 5. L'ensemble des 4 suppléments dûs de ce fait équivaut à l'addition au capital, ou double.

au contraire disent que l'on ne verse pas 1/5 en supplément pour chaque serment à part, et seulement au capital on ajoute 1/5 dû (ou au premier faux serment). Selon une autre explication, comme il est dit (Lévitique, V, 24) : *Il paiera le principal et ajoutera le cinquième*, on ajoute seulement 1/5 au principal (ou capital), non au double. En effet, dit R. Zeira, on a enseigné de même (selon l'avis des autres docteurs) : si le dépositaire argue que l'animal est perdu, l'affirme par serment, puis il désigne un sacrifice à offrir après l'aveu pour son faux serment, comme en présence de cette argumentation il n'y a pas de différence entre l'aveu fait après que les témoins sont venus, et l'aveu fait avant leur arrivée ; en tous cas, le sacrifice désigné reste consacré. Mais si le défendeur argue que l'animal lui a été volé, ce qu'il affirme par serment, puis il désigne une victime comme sacrifice (avant l'aveu), elle ne sera pas consacrée, car en cas d'aveu après l'arrivée des témoins qui démentent, il n'y a plus lieu d'offrir un sacrifice (la pénalité étant alors le paiement du double) ; de même avant l'aveu, on peut toujours craindre l'effet de l'attestation, et la destination du sacrifice est nulle. D'après R. Jacob au contraire (qui prescrit le sacrifice même avec le double paiement), il n'y a pas d'annulation à craindre, et la victime reste consacrée.

R. Yoḥanan dit : si le défendeur argue contre son prochain que l'animal a été volé (puis est démenti), il paiera le double de la valeur ; s'il l'a égorgé et vendu, il paiera 4 ou 5 fois la valeur. Cet avis de R. Yoḥanan est confirmé là-bas (à Babylone), en ce qu'un voleur même qui égorge et vend un animal le paie 4 ou 5 fois, à titre d'amende. Si l'on professe cet avis, dit R. Pedath au nom de R. Oschia, c'est pour le confirmer ; et pourtant il est contraire à notre Mischnâ, qui dit : « Si sur la réclamation du propriétaire le gardien répond que la bête a été volée, et à la suite de l'objurgation faite par le propriétaire, le gardien réplique : Amen, tandis que les témoins attestent qu'il a volé lui-même l'animal, il devra payer le double du prix » ; or, il ne saurait être question de manger l'animal avant de l'égorger, et pourtant le gardien infidèle n'est condamné qu'à payer le double, non 4 ou 5 fois la valeur ? Il peut s'agir là, dit R. Hagaï, du cas où un autre a égorgé l'animal (par ce motif, le double seul est dû). C'est le passage suivant de la Mischnâ que l'on pourrait opposer à l'avis de R. Yoḥanan[1] : Si quelqu'un dit à un individu de la rue : « où est mon bœuf que tu as volé ? », et l'interpellé nie le vol, tandis que les témoins attestent qu'il est le voleur, l'accusé paiera le double de la valeur ; s'il l'a égorgé et vendu, il paiera 4 ou 5 fois la valeur » ; or, il en est ainsi parce que le propriétaire s'est adressé à quelqu'un de la rue ; mais s'il s'était adressé à l'un des gardiens, celui-ci serait acquitté (alors, le dépositaire convaincu de vol n'aurait qu'à payer le double, contrairement à R. Yoḥanan). Non, même en arguant avoir été volé, le dépositaire sera condamné à payer 4 ou 5 fois le prix, et pourtant la Mischnâ parle d'un dépositaire convaincu lui-même de vol, pour ne pas laisser croire que s'il arguait avoir été volé par autrui, il serait

1. V. ci-dessus, VII, 1.

seulement condamné après l'assertion des témoins disant l'avoir vu mange, avant l'énoncé de son serment ; mais si le serment avait été dit avant le manger, le dépositaire serait acquitté, le serment servant à acquérir le dépôt (aussi la Mischnâ parle du cas où le gardien a volé lui-même; il n'y a pas alors de serment, et l'amende sera de 4 ou 5 fois le prix).

R. Yohanan dit[1] : si à une réclamation de trouvaille le dépositaire répond par un argument de vol, c'est-à-dire si sur la question faite par le propriétaire « où as-tu mon objet perdu, ramassé par toi », l'interpellé répond avoir été volé, celui-ci est condamné à payer le double pour faux. Le double, ajoute-t-il, n'est dû que lorsque après avoir juré il a été démenti par des témoins ; car d'une part (ibid., 9) l'expression *étendre la main* est usitée en cas d'argument de vol, et elle l'est aussi (ibid., 11) pour le gardien salarié : comme cette seconde expression n'est applicable qu'à la suite du serment, elle ne l'est aussi qu'après serment si le dépositaire argue avoir été volé. R. Yohanan dit : si à une réclamation faite, le dépositaire répond par un argument de perte, qu'il confirme par serment, puis il argue avoir été volé et le jure aussi, serments démentis ensuite par des témoins, le défendeur ne sera pas condamné à payer double pour le second faux serment (ce second étant nul par l'effet du premier) ; mais pour le premier serment, affirmant qu'il a été volé, le défendeur est-il coupable d'avoir émis un faux serment par inadvertance d'énoncé ? (Ou en est-il dispensé en raison de la culpabilité pour faux serment relatif au dépôt ?) Ce serait mettre R. Yohanan en contradiction avec lui-même : puisque l'on vient de dire que si à une réclamation faite le dépositaire répond par un argument de perte, qu'il confirme par serment, puis il argue avoir été volé et le jure aussi, serments démentis ensuite par des témoins, le défendeur n'aura pas à payer le double pour le second faux serment (annulé par le premier) ; donc, pour le premier ce n'est pas douteux qu'il est passible d'une peine ; comment donc affirmer plus haut qu'il est coupable de faux énoncé, puis le mettre en doute ? Certes, répondit-on, on a commencé par examiner ce point, qui, réflexion faite, a été résolu en ce sens de condamner pour faux serment d'énoncé.

R. Ḥiya b. Joseph dit : celui qui argue auprès de son prochain avoir été volé n'est tenu de payer le double pour faux serment qu'après avoir nié devant le tribunal et avoir juré de même. De quel cas s'agit-il pour qu'un serment hors tribunal soit nul ? Certes, celui qui se trouve sous le coup d'un serment déféré par le tribunal, et le prête au dehors, sera aussi coupable ; on admet donc de déclarer nul un tel serment si l'on voit conduire quelqu'un au tribunal pour lui imposer le serment, et l'inculpé prenant les devants jure de suite, au dehors. — R. Ḥiya dit au nom de R. Yohanan : lorsque ayant argué avoir été volé on jure de même à faux, on est condamné à payer le double si les témoins attestent que l'animal est dans l'étable du défendeur. R. Zeira demanda : que faut-il entendre par là ? Suffit-il que les témoins

1. Ci-dessus, VII, 10.

l'aient vu à l'étable (sans le cas de prise), ou s'agit-il du cas où même l'animal y est (avec prise par le dépositaire) ? S'il est admis que la simple attestation de la présence de l'animal, à l'étable fait condamner le dépositaire à payer le double, il ne le sera pas s'il a pris l'animal ; mais si l'on admet pour la condamnation même une attestation disant si l'animal se trouve à l'étable, et que par conséquent le dépositaire doive aussi payer le double s'il s'est emparé de l'animal, on peut observer que R. Yohanan se contredit : Il dit plus haut que si après avoir argué que l'animal s'est perdu, il le jure, c'est comme s'il désignait par anticipation un sacrifice de péché, ce serment entraînant la condamnation à payer le double, non renouvelable pour un second serment qui suivrait l'argument d'avoir subi une violence telle que le vol ; tandis qu'ici on dit que même l'attestation de trouver l'animal à l'étable est passible du double, ainsi que le fait de s'être emparé de l'animal ? C'est différent, dit R. Ila, en ce que le serment fait sortir l'animal du bien du maître (à l'instar d'un aveu, ce qui justifie la dispense ; mais l'accaparement est passible du double). Contre l'opinion de R. Zeira (admettant que le second faux serment n'entraîne pas la peine de payer double, par suite de l'acquisition antérieure), les compagnons objectent le raisonnement suivant, sur ce passage de notre Mischnâ : « Si, sur la réclamation qui lui est faite, le gardien répond que la bête lui a été volée, et à la suite de l'objurgation adressée par le propriétaire, l'interpellé dit : Amen, tandis que les témoins attestent qu'il a volé lui-même la bête, il devra payer le double du prix ; s'il l'avoue spontanément, il devra payer le capital, 1/5 en sus et un sacrifice de péché ; enfin, s'il l'égorge et vend, il paiera 4 ou 5 fois la valeur. » Or, pourquoi est-il si coupable de l'égorger, puisqu'après l'attraction sa situation égale celle d'un argument d'animal perdu, et puisqu'en cas d'un second argument de vol l'auteur du faux serment n'est plus condamné, il ne devrait non plus l'être pour avoir égorgé la bête ? On peut justifier la Mischnâ en disant que le serment de vol a précédé l'égorgement (ne l'ayant pas encore attirée lors du serment, il ne l'a pas acquise). Les disciples de R. Ḥiya b. Joulian disent de la justifier, en supposant que l'animal a été égorgé étant couché. Peut-il y avoir égorgement sans cession du prochain, qui, ici est une confirmation du vol (et dès lors le défendeur, convaincu de vol malgré son aveu, devrait payer le double) ? Notre Mischnâ se conforme à l'avis de Somkos, qui dit : même lorsque les témoins n'attestent que l'égorgement et la vente, non le vol, cela suffit (son aveu de vol est alors valable et le dispense du double). Selon Samuel, on suppose que nul témoin n'est venu rien attester (ce qui justifie la dispense) ; mais si les témoins attestent l'égorgement, ce qui implique le vol, le dépositaire est condamné. Resch Lakisch dit : si en voyant venir les témoins du vol il l'avoue de suite, cet aveu est sans valeur (provoqué par leur arrivée), et il sera condamné ; mais si voyant venir les témoins de l'égorgement il avoue le vol, comme cet aveu est sans valeur (n'étant pas provoqué), il dispense le dépositaire de payer le double. R. Zeira demanda : si quelqu'un, accusé par son prochain d'avoir violenté la fille de celui-ci, reconnaît le fait en voyant arriver

les témoins de la violence, tiendra-t-on compte de l'aveu tardif pour le dispenser de l'amende, ou non ? Ce point, dit R. Hanina, dépend de la discussion émise dans la Mischnâ (V, 5) : Comme R. Simon dit plus haut que la réclamation essentielle consistait dans l'amende, celui qui cherche à s'en défendre par l'aveu ne se soumet plus à rien ; l'aveu est donc nul, et de même ici par la survenue des témoins il reste passible de la pénalité. Selon les autres docteurs, l'essentiel de la réclamation ne consiste pas dans l'amende (mais dans le prix à payer pour la honte et le dommage) ; dès lors, l'aveu de la faute, entraînant une somme à payer, a sa valeur, et le défendeur sera du moins exempté de l'amende.

4 (5) Le propriétaire dit à celui qui a loué l'animal : « Où est mon bœuf ? », et l'autre répond que l'animal est mort, au lieu que celui-ci s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; ou bien si le loueur dit que l'animal est brisé, au lieu qu'il est mort, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; ou bien si le loueur dit que l'animal a été enlevé, au lieu qu'il est mort, ou brisé, ou volé, ou perdu ; ou bien si la déclaration dit « volé », au lieu de : mort, ou brisé, ou enlevé, ou perdu ; ou bien si l'animal est déclaré perdu, au lieu qu'il est mort, ou brisé, ou enlevé, ou volé ; sur quoi le propriétaire dit au loueur : « Je te conjure », et celui-ci y consent en disant : Amen, il est absous.

(6). Le propriétaire demande au loueur : « où est mon bœuf ? », et celui-ci répond ; « je ne sais ce que tu dis », tandis que l'animal est mort, ou s'est brisé un membre, ou a été enlevé, ou volé, ou perdu ; sur quoi le propriétaire dit : « Je te conjure », et le loueur réplique : Amen, il est condamnable. Le propriétaire dit au gardien salarié ou au locataire de l'animal : « Où est mon bœuf ? », et celui-ci répond que l'animal est mort, tandis qu'il est brisé, ou enlevé ; ou si l'animal est déclaré brisé, au lieu de : mort, ou enlevé ; ou bien s'il est déclaré enlevé, au lieu de mort ou brisé ; ou s'il est déclaré volé, au lieu de perdu ; ou bien s'il est déclaré perdu, au lieu de volé ; sur quoi, le propriétaire conjure l'interpellé, qui réplique : Amen ; celui-ci est absous. De même, si l'animal est déclaré mort, ou brisé, ou enlevé, au lieu d'être en réalité volé ou perdu, sur quoi, le propriétaire conjure l'interpellé, qui réplique : Amen; ce dernier est coupable si l'animal est déclaré perdu ou volé, au lieu qu'il est mort, ou brisé, ou enlevé ; sur quoi le propriétaire conjure l'interpellé, qui réplique : Amen ; ce dernier est absous. Voici la règle : Celui qui jure faux, en déplaçant seulement une obligation contre une autre semblable, ou une dispense de remboursement contre une autre dispense, ou une dispense contre une obligation, est absous ; mais s'il modifie l'obligation en dispense (entraînant un dommage), il

est coupable. C'est que le serment qui a pour suite de ménager l'intérêt du défendeur entraîne sa culpabilité ; tandis que le serment fait à son préjudice motive l'absolution.

On a enseigné : si l'on jure sans avantager ni préjudicier (laissant les choses en l'état), on est condamnable. En effet, dit Rabbi, un enseignement le confirme [1] en disant : Si le propriétaire réclame son bœuf au gardien gratuit, ou à l'emprunteur, ou au gardien salarié, lequel répond n'en rien savoir, et sur l'objurgation qui lui est faite réplique : Amen, puis confesse l'avoir mangé, est coupable (le serment suivi d'aveu a laissé les choses en l'état). Si le défendeur dit que l'animal est mort, le demandeur peut-il déférer au gardien le serment qu'il ne l'a pas chez lui, ayant voulu le voler (passible de pénalité du double) ? A quoi bon ce serment, fut-il répliqué, puisqu'il faudra toujours payer ? Non, voici la position de la question : « bien que tu me remettes des sommes, je te réclame mon bien en nature » (il le fait jurer dans ce but).

1. Tossefta à ce tr., ch. 6.

TRAITÉ ABÔDA ZARA

CHAPITRE PREMIER

1. Trois jours avant les grandes fêtes des païens [1], il faut éviter d'avoir des relations commerciales avec eux, de leur prêter des objets ou d'en emprunter [2], de leur faire un prêt ou un emprunt d'argent, de leur livrer ou de recevoir d'eux, un paiement. R. Juda dit : Il est permis de se faire payer d'eux, parce que c'est un ennui pour eux (et n'est pas une participation à la fête). Les autres docteurs lui répliquèrent : s'il est vrai qu'une telle réclamation est un ennui momentané, elle donne plus tard de la joie (c'est interdit).

2. R. Ismaël dit : l'interdit a lieu aussi bien trois jours avant les fêtes que trois jours après ; selon les autres docteurs, c'est seulement interdit avant, non après.

R. Hama b. Ouqba déduit le délai de 3 jours en tous les cas précités, de ce qu'il est dit (Amos IV, 4) : *Au matin ils apportaient leurs offrandes pour les* 3 *jours de vos dîmes* [2] (c'était donc l'usage de se préparer à la fête idolâtre 3 jours d'avance). Mais, dit R. Yossé, s'il en est ainsi, on devrait adopter le même délai pour les juifs de la captivité ; or on a enseigné [3] que, selon Naḥum le Mède, le premier jour seul avant la fête idolâtre les interdits précités sont applicables hors de la Palestine? Pourquoi, fut-il répliqué, Naḥum est-il de cet avis ? Parce qu'il résulte de l'enquête faite qu'au moment où les Juifs étaient captifs les idolâtres ne se préparaient à la fête que la veille, et ce jour seul fut interdit, tandis qu'auparavant l'enquête faite démontra que les idolâtres se préparaient durant 3 jours, et les 3 jours furent interdits. Puisque R. Yossé ne paraît pas appliquer aux 3 jours le verset précité « Au matin ils apportaient leurs sacrifices, etc. », à quoi se réfère ce verset ? Au règne de Jéroboam (blâmé par Amos) : dès que ce roi régna sur Israël, il commença à détourner Israël du culte divin et l'engagea à se tourner vers les idoles, sous prétexte que celles-ci sont plus libérales, et permet ce que la Loi défend. Ainsi, il est dit (Isaïe, VII, 6) : *Montons contre Juda, effrayons-le, battons-le en brèche ; et nommons pour roi au milieu d'eux le fils de Tabel.* Or, dit R. Aba, nous avons eu beau chercher dans toute la Bible, et n'avons trouvé nulle part un

1. Cf. tr. Berakhôth, VIII, 7. 2. Littéralement : et vos dîmes tous les 3 jours. 3. Tosseita à ce tr., ch. 1.

homme du nom de Tabel ; on veut donc désigner par là celui qui cherche à faire du bien à ses serviteurs. En effet, la Loi dit (1 Sam., II, 28) : *Choisis-le d'entre toutes les tribus d'Israël pour me servir de prêtre*, tandis que de l'idolâtre il est dit (I Rois, XII, 31) : *Il fit des prêtres de partie* קצות, *le peuple ;* c'est-à-dire, explique R. Ila, des gens de rebut de la populace. La Loi a dit (Exode, XXIII, 18) : *la graisse de l'offrande à ma fête ne devra pas séjourner jusqu'au matin ;* mais pour l'idolâtrie il est dit (Amos, IV, 4) : *Ils ont offert leurs sacrifices au matin.* La loi a dit (Lévit. XIX, 6) : *Au jour où il est offert on le mangera, non le lendemain ;* mais pour le sacrifice à l'idole il est dit (Amos, ib.) : *à 3 jours de vos dîmes.* La loi dit (Exode, ibid.) : *Tu ne répandras pas près du pain levé le sang de mon sacrifice ;* mais pour l'idolâtrie il est dit (Amos, ib.) : *Pour l'oblation de l'action de grâce vous faites des parfums de pain levé* [1]. La Loi dit (Deutér., XXIII, 22) : *Si tu fais un vœu à l'Éternel ton Dieu, ne tarde pas à le réaliser ;* mais pour l'idolâtrie il est dit (Amos, ib.) : proclamez les dons, et publiez-les (sans souci du temps).

R. Judan père de R. Mathnia dit que la honte d'Israël est exposée dans ce verset (Osée VII, 5) : *Au jour de notre roi, on a rendu malades les gouvernants par le vin ; il a tendu la main aux moqueurs.* Le jour où Jéroboam monta sur le trône d'Israël, tous les israélites vinrent, et vers le soir ils l'engagèrent à adorer les idoles ensemble. Non, dit-il, vers le soir je parais ivre sans l'être, car tous ont bu ; si vous le voulez, allez et revenez à cet effet le matin, bien dispos, comme il est dit (ibid. 6) : *Ils ont appliqué à dresser des embûches leur cœur semblable à un four ; le boulanger a dormi toute la nuit.* Or, croyez-vous bien que le boulanger (celui qui excite les passions) dorme la nuit ? Au contraire (ibid., 7) : *au matin, il brûle comme la flamme du feu.* A leur arrivée le matin, il leur dit : Maintenant je vois que vous êtes bien disposés, mais je crains que votre Synhedrion (tribunal supérieur) ne me condamne à mort. Ils répliquèrent : « nous les tuerons », comme il est dit (ibid., 7) : *Ils sont tous échauffés comme un four et dévorent leurs juges.* R. Levi dit qu'en effet ils les tuèrent, supposant (au premier verset précité d'Amos) une allusion au sens de cadavre, selon le terme homonyme (Deut., XXI, 1) : *Si l'on trouve un cadavre.* Selon R. Ila, les juges furent seulement destitués de leur dignité, si l'on explique en ce sens ledit verset : *Au jour de notre roi*, on a déplacé *les gouvernants par l'effet du vin ;* ainsi, c'est au jour où nos gouvernants sont devenus des gens profanes. Qui les a poussés dans cette voie ? C'est la colère produite par le vin, dont ils étaient avides, *en tendant la main aux moqueurs.* Lorsque le roi voyait un homme probe, il faisait asseoir auprès de lui deux moqueurs impies, qui lui disaient : Quelle est la meilleure des générations ? Celle du séjour d'Israël au désert, répondait le juste. Mais, répliquaient ceux-ci, n'étaient-ce pas des idolâtres? En raison de l'affection divine pour eux, répondait le juste, ils n'ont pas été pu-

1. Littéral. : Faites fumer vos offrandes d'action de grâces avec du levain.

nis du crime d'idolâtrie. Et ils disaient : tais-toi, car le roi veut agir ainsi, en l'augmentant même, car les gens du désert ont fait un veau d'or, mais le roi veut en ériger deux, comme il est dit (I Rois, XII, 29) : *Il plaça l'un à Beth-el et l'autre à Dan.* L'orgueil de Jéroboam l'a poussé à agir ainsi.

R. Yossé b. Jacob dit : à la fin d'une période agraire de 7 ans (ou grande réunion), le roi Jéroboam monta sur le trône d'Israël, comme il est dit (Deutér., XXXI, 10): « Au bout de 7 ans, à la fête de l'an du repos agraire, à la solennité des tentes, lorsque tout Israël viendra pour voir la face de l'Éternel ton Dieu, dans le lieu qu'il choisira, tu liras cette loi en face de tout Israël à leurs oreilles. » Or, le roi se dit : lorsque nous monterons et que je devrai lire, les assistants diront que le roi de la localité[1] doit avoir la prééminence : si je lis le second, c'est une honte pour moi ; si je ne lis pas du tout, je serai méprisé; si je laisse le peuple aller seul à Jérusalem, il m'abandonnera pour se ranger sous les ordres de Roboam, fils de Salomon, comme il est écrit (I Rois, XII, 27) : *Lorsque le peuple montera pour offrir des sacrifices dans la maison du Seigneur à Jerusalem, le cœur de ces gens se tournera vers leur maître, vers Roboam.* Pour y obvier, voici ce que Jéroboam fit : il dressa comme idoles deux veaux sur lesquels il écrivit cet avertissement : « ils te tueront », en donnant l'ordre à ses successeurs de regarder cet écrit (et de se prémunir). De même, dit R. Houna, il est dit (Ps. LVIII, 6) : *Il n'entend pas la voix du devin, du charmeur expert en charmes,* en ce sens qu'il avisait le roi futur à agir comme lui dans la voie du mal.

R. Houna explique aussi ce verset (Osée, V, 2) : *On a inventé des moyens profonds d'égorger les révoltés,* en ce sens que l'on a *approfondi* l'impiété en disant que le roi tuera celui qui révèlerait le sens de l'avis inscrit (que l'on prenait pour un ordre de révérer l'idole). De même, dit R. Abin b. Cahana, on trouve que Jéroboam imagina une fixation fausse des jours de sabbat et des fêtes (pour dérouter les pélerinages à Jérusalem), comme il est dit (I Rois XII, 32) : Jéroboam institua une fête au VIII[e] mois le quinze du mois pour la fête célébrée en Judée, et il monta à l'autel ; il agit ainsi à Beth-el pour sacrifie à une date imaginée par lui. Or, il est écrit : *en outre,* dans le même sens que *en dehors des sabbats de Dieu* (Lévit., XXIII, 38), en vue de leur exclusion.

On a enseigné : si transgressant par mégarde l'interdit on a trafiqué avec les païens en ces jours, il est permis de jouir du revenu ; et même, ajoute R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, si c'est le jour de la solennité païenne. On a en effet appris : la seule permission en cas de fait accompli se réfère aux relations avec un païen inconnu ; mais avec celui que l'on connaît, c'est permis aussi en principe, parce qu'alors l'échange commercial ne constitue qu'une complaisance. Il est dit : si entrant dans une ville païenne on trouve ses habitants en réjouissance, on prendra part à leur joie, afin de se montrer gracieux à leur égard. Un officier ducenaire (ducenarius) avait of-

1. Roboam, roi de Juda.

fert à R. Judan Naci un plat (δίσκος) plein de dinars, comme présent de fête; Rabbi accepta une pièce et rendit le reste; puis il consulta R. Simon b. Lakisch pour savoir s'il pouvait la garder, celui-ci dit de s'interdire un tel profit et de le jeter à la mer. Pourquoi cette sévérité à l'égard d'un païen connu et lorsqu'il s'agit d'un fait accompli (d'une acceptation effectuée)? A moi aussi, répliqua R. Abahou [1], une permission analogue a été demandée par R. Gamaliel b. Rabbi, s'il est permis d'aller au marché des païens pour faire du commerce avec eux, et je l'ai défendu. Mais n'a-t-on pas enseigné [2] qu'il est permis d'aller au marché des païens pour leur acheter des esclaves et des païens; sur quoi Resch Lakisch ajoute qu'il n'est pas seulement permis d'acheter des esclaves juifs, mais aussi des païens, afin de les rapprocher ainsi du giron de la synagogue juive? Pourquoi donc défendit-il à Rabbi d'accepter le dinar? Or, on comprend qu'à R. Gamaliel, un homme inférieur, R. Abahou l'ait interdit, afin de le prémunir contre les fréquentations dangereuses; mais comment justifier cette crainte à l'égard de R. Judan Naci, un personnage important? Resch Lakisch agit ainsi à titre d'exemple (pour ne pas laisser entraîner les ignorants à agir de même à l'égard d'un inconnu).

On comprend qu'il soit défendu de leur donner en location (en raison du profit ultérieur à en tirer); mais pourquoi est-il défendu de louer d'eux? Il est à craindre que le propriétaire païen qui oblige l'Israélite l'entraîne chez lui à l'idolâtrie. On comprend l'interdit de leur prêter; pourquoi est-il défendu de leur emprunter? On craint les suites d'une complaisance. On comprend la défense de les payer; pourquoi est-il défendu de faire se payer d'eux? Pour ne pas laisser croire au païen que l'influence de son idole lui a permis de s'acquitter. R. Aba b. Tablaï dit au nom de Rab: s'il s'agit d'un prêt en danger d'être perdu, il est permis de l'encaisser en ce jour. De même on a enseigné: un prêt risqué est celui qui a été fait devant témoins, mais verbal (on peut l'encaisser); mais il n'est pas risqué s'il y a contrat (et il est interdit de l'encaisser). Toutefois, malgré le contrat on ne réussit pas toujours à se faire payer le dû, et c'est risqué. De quel prêt garanti la Mischnâ parle-t-elle pour l'interdire? Le prêt non basé sur un gage est risqué; mais celui qui est gagé n'est pas risqué (et sera interdit). On trouve aussi un enseignement qui confirme le premier dire: un prêt verbal par devant témoins est exposé à être perdu, non celui qui est rédigé sur contrat.

On a enseigné ailleurs [3]: bien qu'une femme puisse procéder à la confection d'ornements pour sa toilette pendant les jours de fête, selon R. Juda, elle ne devra pas s'enduire la figure de chaux; car, malgré le profit futur, ce procédé l'enlaidit pour le moment. R. Ḥanina et R. Mena justifient diversement cette divergence d'avis: d'après l'un, R. Juda et les autres docteurs diffèrent d'avis au sujet de la chaux, que la femme enlèvera encore pendant la fête, et tous admettent l'interdit de la chaux qui ne sera enlevée qu'après la

1. V. Graetz, *Geschichte*, t. IV (2e édit.), p. 483. 2. Tossefta, ch. 2. 3. Tr. Moëd Qaton, I, 7.

fête ; d'après le second, il y a divergence d'avis au sujet de la chaux que la femme enlèvera seulement après la fête, et tous permettent l'usage de la chaux à enlever pendant la fête. Jusque là, on ne savait pas qui a professé chacune de ces opinions ; mais de ce que R. Ḥanina ou R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que R. Juda se conforme sous ce rapport à son propre avis, et comme celui-ci dit qu'un enlaidissement même momentané compte comme tel, de même un chagrin d'un instant compte aussi (et malgré la satisfaction ultérieure de l'acquit, c'est une peine pour l'instant de payer, et il est permis de se faire payer du païen) ; donc, R. Hanina a professé l'avis que la discussion entre R. Juda et les autres sages se réfère à l'application momentanée de la chaux, R. Juda tenant compte de l'enlaidissement partiel, et tous interdisent l'usage de la chaux à enlever après la fête. —[1].

Selon les compagnons d'étude, R. Ismaël (de notre Mischnâ) défend aussi les dites relations avec les païens trois jours après les fêtes idolâtres, car en ces jours ils donnent de grands festins de réjouissance considérés comme actes d'idolâtrie. R. Aba dit : Comme le païen sait qu'il est défendu au juif d'avoir avec lui des relations commerciales en ces jours, sa joie de fête en sera amoindrie. Qu'importe en fait entre le motif donné par les compagnons et celui de R. Aba ? Il y a une différence sur le point de savoir s'il est permis de lui céder des objets avant sa fête qui ne se conserveront pas jusqu'à la fête : d'après l'avis des compagnons, c'est interdit, de crainte que le produit vendu soit conservé et serve au jour même de la fête ; d'après l'avis de R. Aba (qui ne se préoccupe pas de la crainte de prolonger les festins), il est permis de vendre de tels objets. R. Judan dit que le verset suivant confirme l'opinion des compagnons d'étude[2], en disant (Néhémie, IX, 1) : *Le 24 du VIIe mois les Israélite s'assemblèrent pour jeûner et pleurer, vêtus de cilice et ayant des cendres sur eux ;* or, pourquoi cette réunion n'eut-elle pas lieu le 23, lendemain de fête ? Parce qu'en ce jour on achève de se réjouir ; et il n'est pas admissible que l'ajournement eût pour cause la coïncidence de cette date avec un jour de sabbat, car le 23 de ce mois ne saurait tomber en un samedi, selon la règle sur le calendrier juif qu'un kippour (10 Tisri) ne saurait être un dimanche. A quoi bon cette dernière règle, et R. Hounia ne méprise-t-il pas celui qui tente de déplacer le jour de Kippour ? (Pourquoi donc ne pas supposer, qu'alors le 23 Tisri fut un Samedi ?) J'ai fait le calcul, dit R. Yoḥanan b. Marieh, et noté qu'en l'année invoquée au livre d'Ezra le 23 Tisri n'était pas un samedi.

3. Les jours considérés comme fêtes[3] des païens sont les suivants : les calendes, les saturnales, l'anniversaire de l'arrivée au pouvoir (κράτος), le jour d'installation du souverain, γένεσις, l'anniversaire de naissance ou de

1. Suit un passage que l'on retrouve plus correctement que dans le présent texte et traduit tr. Schabbat, I, 7 (t. IV, p. 24). 2. Savoir que le lendemain de fête est encore un jour de réjouissance. 3. En raison des Calendes, qui sont citées de suite après, le mot araméen איד fait penser aux Ides (il est étonnant que ni J.Levy, ni Fleischer n'indiquent cette étymologie).

décès. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs disent : seule, la mort accompagnée d'une combustion (? incinération) constitue un acte idolâtre; sans elle, ce n'est pas de l'idolâtrie.

— [1] Rab dit que la fête des Calendes a été instituée par Adam. Lorsqu'il vit la nuit s'allonger (en hiver), il s'écria : Malheur à moi ! peut-être vient-il celui dont il est dit (Genèse, III, 15) : *tu le blesseras*, pour me mordre, et il est dit aussi (Ps. CXXXIX, 11) : *Les ténèbres me couvriront*. En voyant le jour s'allonger, il s'écria : קלנדס c.-à-d. καλόν δία [2] (le beau jour). C'est conforme à l'avis de celui qui dit : le monde a été créé au mois de Tisri ; car, d'après l'avis contraire, disant que le monde a été créé au mois de Nissan, Adam avait dû se rendre compte en hiver du mouvement de prolongation des nuits. R. Yossé b. R. Aboun dit : l'avis d'après lequel le monde a été créé au mois de Tisseri émane de Rab, car l'ordre des bénédictions tel qu'il a été établi par Rab pour la sonnerie du Schofar, à la solennité du nouvel an, débute par les mots « en ce jour ton œuvre commence », souvenir du premier jour de l'existence du monde, créé à cette date[3]. Au dire de R. Yoḥanan, ce n'est pas Adam qui institua les Calendes ; mais prévoyant les guerres soutenues entre le royaume d'Égypte et celui de Rome, ces peuples se dirent : Jusqu'à quand nous combattrons-nous en guerre, πολεμός ? Etablissons la règle que tout gouvernement qui dira à son chef d'armée de se jeter sur son épée, et sera aussitôt obéi, sera proclamé le supérieur et dominera sur les autres. Le chef de l'armée égyptienne ne voulut pas se dévouer ; celui de Rome était un vaillant vieillard, nommé Januarius, ayant 12 fils. Si tu nous écoutes, lui dit le peuple, nous ferons de tes fils des ducs, (duces) des gouverneurs, ἔπαρχος et des chefs de corps, στρατηλάτης. Il obéit et se transperça de son épée. Sur quoi, retentit ce cri : *Calendæ Januarii* (qui devint un nom de fête). Le lendemain fut institué comme jour de deuil, μέλαινα ἥμερα. R. Judan d'Antondar dit : celui qui sème des lentilles en ce jour ne les verra pas réussir.

Selon Rab, aux jours de Calendes il est interdit d'avoir des relations commerciales avec tout païen ; selon R. Yoḥanan, ces relations ne sont interdites qu'avec ceux qui célèbrent cette fête et adorent ainsi l'idole. Aux jours de saturnales, les rapports sont interdits avec tous païens. Selon R. Yoḥanan, soit aux Calendes, soit aux saturnales, le commerce n'est interdit qu'avec les païens qui célèbrent ce jour de fête. Les compagnons d'études demandèrent : est-ce que les femmes de ces idolâtres spéciaux sont considérées comme eux (entraînant le

1. En tête est un passage traduit au tr. Berakhoth, VIII, 7 (t. I, p. 148).
2. Non *dies*, selon la transcription (fautive à notre avis) de דיאו, donnée par les commentaires et le lexique de Levy. Il faut, pensons-nous avec un helléniste, adopter le grec Δία (accusatif de Ζεύς) dans le sens d'*éclat*, d'où, par dérivation : *jour*. La jonction de καλόν à *dies* serait barbare, quoiqu'il y ait des exemples rabbiniques d'union d'un mot grec avec un mot latin.
3. V. Rabba sur Lévitique, ch. 29.

même interdit), ou non ? D'autre part, R. Abahou demanda : est-ce que le mur, τεῖχος, de Césarée est considéré comme idole ? Puisqu'en cette ville, fut-il répondu, il y a beaucoup de Samaritains, on suppose qu'ils adorent en ce mur une idole secrète. On demanda aussi si l'on adore le mur de la localité de Doqim? (question non résolue). R. Bivi envoya à R. Zeira pour lui demander l'envoi d'une petite toile provenant des saturnales de la ville de Besan. R. Bivi vint demander à R. Yossé si, en cas de fait accompli, c'est permis ; il avait supposé qu'il serait autorisé, conformément à l'avis précité de R. Yoḥanan[1], qui permet le fait accompli ; mais R. Yossé enseigna que c'est interdit, d'après l'avis de Resch Lakisch.

Rab dit : la fête des Calendes a lieu 8 jours avant le solstice d'hiver, et celles des Saturnales 8 jours après. R. Yoḥanan dit : la fête du Tropique τροπικός arrive au commencement du printemps, ou de l'équinoxe. R. Aba dit au nom de Rab : il y a 3 fêtes d'idolâtres à Babylone et 3 autres en Médie. Les 3 de la Babylonie sont dites : Mohuri, Conuni, et Convetha. Les 3 de la Médie sont : Nussardi, Teriaski, Moharneki. R. Houna dit au nom de R. Naḥman b. Jacob que la fête de Nuruz a lieu en Perse le 2 Adar et le 20 Adar, en Médie. — Le terme Saturnale équivaut (par décomposition des syllabes) au sens de haine cachée d'un ennemi vindicatif, comme il est dit (Genèse, XXVII, 41) : *Esaü éprouva une haine profonde pour Jacob.* R. Isaac b. R. Éléazar dit : à Rome on nomme les chefs sénateurs (jaloux) d'Esaü, et l'on appelle la fête principale, κρατίστα, le jour où la monarchie domina à Rome. Mais n'a-t-on pas déja trouvé une allusion à ce sujet (à propos de l'origine des Calendes)? Oui, dit R. Yossé b. R. Aboun ; mais il s'agit d'une seconde reprise de l'autorité à Rome.

R. Lévi dit [2] : le jour où Salomon s'allia avec Pharaon Nékho roi d'Égypte (en épousant sa fille), l'ange Michel [3] descendit du ciel, planta dans la mer une tige, puis surgit un banc de sable, σύρτις, sur lequel poussa un grand bois. Telle est l'origine de la grande ville de Rome. Au jour où Jéroboam (peu après) érigea les 2 veaux d'or, Remus et Romulus survinrent au dit bois et construisirent 2 faubourgs de Rome. Enfin au jour où Élie fut enlevé (jour malheureux pour Israël), un roi fut proclamé à Rome, comme il est dit (I Rois, XXII, 48) : *Il n'y avait pas alors de roi en Idumée* (Rome) : *le gouverneur était vice-roi.* Le jour de la naissance des rois est une fête, comme il est dit (Genèse, XL, 20) : *Il arriva au 3e jour, celui où Pharaon était né, etc.* C'est là un motif de réjouissance publique, en outre de la célébration individuelle d'un anniversaire de naissance, comme on rappelle aussi par un anniversaire le jour de la mort. Puisqu'il est écrit (Jérémie, XXXIV, 5) : *tu mourras en paix, et comme on a brûlé des parfums pour tes pères on en brûlera pour toi, etc.*, qu'y a-t-il en cela de contraire à l'usage juif? Voici donc comment il faut compléter notre Mischnâ : l'enterrement qui comporte de

1. Ci-dessus, § 1. 2. Siffri, section *Eqeb;* Rabba sur Cantique, I, 6.
3. Désigné d'ordinaire comme préposé à la protection de Rome.

l'encens et la combustion des effets personnels au mort est un acte d'idolâtre; sans quoi, non.

3. Le jour où le païen se coupe la barbe ou les cheveux, ou le jour de son arrivée de la mer, ou le jour de sa délivrance de la prison, ou le jour auquel il fait à son fils le repas nuptial, c'est là le jour interdit, bien entendu à l'égard de cet homme seul.

Est-ce que l'interdit se réfère à « ce jour » seulement, ou à tout anniversaire de ce même jour? Puisqu'il est dit ailleurs que le commerce est interdit le jour où se rase le païen, ainsi que son fils, il ne s'agit que de ce jour même, non de l'anniversaire. Toutefois, on peut répliquer qu'il s'agit sans doute dans cet enseignement de ce que le païen et son fils se sont rasés le même jour (par ce motif, il n'est pas question là de jour, et l'on n'en peut rien conclure). Mais n'est-il pas dit d'autre part que le commerce est interdit au jour de festin du païen et de celui du fils (où il s'agit bien de ce jour seul)? On peut répliquer aussi qu'à l'instar de la simultanéité de se raser entre le père et le fils, on peut supposer qu'ils se sont tous deux mariés le même jour (et dès lors chaque anniversaire serait interdit). Mais n'est-il pas dit que la relation est interdite au jour de sa naissance et à celle de son fils (soit forcément à 2 jours différents, bien que le texte n'emploie pas le terme *jour*)? On peut encore supposer qu'il y a coïncidence de 2 dates, s'il arrive qu'au jour même adopté par le païen pour sa fête il lui soit né un fils, et il a réuni les 2 réjouissances (de sorte que l'on ne peut rien objecter de ce détail, et en somme la première question posée reste non résolue). On a enseigné [1] : Il n'est pas permis de surprendre frauduleusement la pensée de quelqu'un, ni d'insister à inviter quelqu'un sans en avoir l'intention, ni d'accabler de présents celui qui n'accepterait pas, ni d'ouvrir pour quelqu'un un tonneau de vin déjà vendu à un boutiquier ; on semble ainsi exposer une pièce à se gâter, tandis qu'en réalité on ne risque rien, vu l'engagement de vente. On ne doit pas accabler d'offres de service quelqu'un dont on sait qu'il ne les désire pas ; on entend par là qu'un maître de maison p. ex. insiste pour inviter quelqu'un à sa table déjà encombrée d'hôtes, en lui offrant de lui trouver un autre coin pour le placer et l'engageant à se laver les mains. Alors, c'était l'usage à Jérusalem de tourner le côté droit du rideau à gauche (pour indiquer la clôture, faute de place) — [2].

4. Si une idole se trouve dans une ville, il est permis (aux jours de fête) d'avoir des relations avec les païens hors de la ville ; si au contraire l'idole est au dehors, les relations sont permises à l'intérieur. Est-il permis d'y aller en un tel jour ? Si la route mène uniquement à cet endroit, c'est défendu ; mais si par la route on peut encore aller ailleurs, il est permis d'y passer. S'il y a une fête d'idole dans une ville, dont les boutiques sont

1. Tosseſta au tr. Baba Qamma, ch. 7 ; V. aussi J., tr. Demaï, IV, 6. 2. Suit un passage traduit ibid. (t. II, p. 173).

les unes ornées de couronnes et d'autres ne le sont pas, cas qui est survenu à Beth-Schean (Scythopolis), les docteurs disent que dans les boutiques ornées on ne devra pas aller ; mais il est permis d'aller dans celles qui ne le sont pas.

Pourquoi s'il y a une idole à l'intérieur de la ville celle-ci est-elle toute interdite ? (Il se peut que tous les habitants ne voient pas l'idole ?) Il s'agit, répond Resch Lakish, d'un marché (en raison du va-et-vient, tous aperçoivent l'idole). Mais alors comment établir une distinction entre l'intérieur et l'extérieur ? Le commerce sera interdit à l'intérieur, parce qu'alors l'idole profite de l'octroi ; mais au dehors, où l'idole ne profite pas de l'octroi, c'est permis, et même au dehors si l'idole profite des revenus du marché, le commerce avec l'idolâtre sera défendu. Cependant, on a enseigné [1] qu'il est permis de se rendre au marché des idolâtres pour y acheter des esclaves, ou des servantes, ou du bétail, et Resch Lakish ajoute qu'il n'est pas seulement permis d'acquérir des esclaves hébreux, mais aussi des esclaves païens, parce qu'on les rapproche ainsi du giron de la synagogue juive (pourquoi donc admet-il ici qu'en cas d'arrivée à un tel marché, le commerce avec le païen soit interdit) ? En outre, pourquoi y est-il dit que si l'on y achète un vêtement il faut le brûler, ou que d'un animal acquis il faut arracher les sabots (le rendre impropre), ou jeter à la mer l'argent gagné en un tel lieu ? On conçoit l'obligation de détruire le vêtement acquis, ou l'argent gagné ; mais pourquoi en est-il de même pour l'animal, dont il est dit dans un autre enseignement (précité) que l'achat est permis sur un marché païen ? On peut repondre qu'il s'agit d'une transaction faite là entre deux Israëlites. Mais n'a-t-on pas enseigné que l'argent provenant de la vente de son esclave à des païens sera d'un usage interdit ? (Cela n'implique-t-il pas l'achat préalable de l'esclave à un païen ?) Là aussi on peut supposer que l'Israélite vendeur a acquis l'esclave païen d'un autre Israélite. A l'Israélite qui se rend au marché païen pour se livrer au commerce, on peut acheter lorsqu'il y va, car on contribue ainsi à détourner ces objets d'un mauvais emploi (des pratiques idolâtres) ; à son retour, on ne doit pas trafiquer avec lui, car l'argent qu'il a provient de l'idolâtrie. Cependant avec les païens (aux mains desquels cet argent ne constitue pas d'interdit), il est permis de trafiquer, soit à leur aller, soit au retour. R. Aba fils de R. Ḥiya b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan qu'à un païen aubergiste il est permis d'acheter. Quoi ! demanda R. Zeira, ce serait défendu au marché, et permis dans une auberge ? Ce n'est pas de marchandises, πραγματεία, que parle R. Yoḥanan (celles-ci sont en effet interdites, donnant à l'idole un profit de perception, non chez un propriétaire). Aussi, R. Aba fils de R. Ḥiya b. Aba vint dire au nom de R. Yoḥanan : il est permis d'acheter des marchandises généles à un païen aubergiste.

R. Yoḥanan ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan dit : un animal échangé

1. Tosseíta, à ce tr., ch. 1 ; Cf. ci-dessus, § 1.

contre une idole devient interdit. Quoi! s'écria R. Ḥisda, si le païen s'agenouille devant l'animal, celui-ci ne serait pas interdit au juif, et il le deviendrait en cas d'échange contre une idole? Sans doute, cette défense se réfère seulement à une marchandise au moment de sa remise au marché païen (de crainte qu'au jour de la fête idolâtre il y ait un échange avec l'idole sans perpétuité d'interdit pour l'israélite). En effet, R. Zeira ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : l'interdit d'un animal échangé contre une idole se réfère au principe de ne pas vendre de denrée d'un païen au marché idolâtre. R. Abahou défend de se rendre par bandes d'israélites au marché, afin d'éviter, selon un enseignement, de saluer un païen en son jour de fête dans un endroit public, où il pourrait en tirer de la considération. Si l'on croise un païen ce jour sur sa route, on le salue brièvement. R. Ḥiya b. Aba envoya quelqu'un lui acheter des sandales au marché de Tyr. Comment, lui dit R. Jacob b. Aḥa, achètes-tu au marché païen, malgré l'interdit ? N'y as-tu jamais acheté un petit pain, répliqua R. Ḥiya ? C'est différent, reprit R. Jacob, car R. Yoḥanan dit qu'il n'est pas défendu d'y acheter de la nourriture. R. Simon b. Yoḥanan fit demander à R. Simon b. Yoçadaq s'il pouvait s'enquérir au sujet du marché de Tyr (savoir s'il a été voué à l'idolâtrie)? Oui, fut-il répondu [1]. Le premier jeta alors 2 livres (litra) de poivre au fourneau ἐσχαρίον (pour ne pas en profiter). Il s'y rendit et y trouva une inscription disant: « Moi Dioclétien, empereur, j'ai dédié ce marché de Tyr au génie protecteur de mon frère [2] Héraclius pendant huit jours. » R. Isaac b. Naḥman demanda à R. Ḥanina comment il faut considérer le marché de Gaza : Si tu es jamais allé à Tyr, répondit l'interpellé, as-tu vu qu'un Israélite et un païen soient associés à la même marmite, sans que l'un éprouve la crainte que le païen verse un objet interdit dans la marmite? Quoi, fut-il répliqué, à une question faite au sujet de Gaza, le rabbin oppose une autre question ! Comme R. Ḥanina n'avait pas l'habitude de professer un avis sans l'avoir entendu énoncer par son maître, il répondit d'une façon évasive à la question qui lui avait été faite. Aussi R. Yossé b. Aboun, ou Aba b. b. Ḥana dit au nom de R. Yoḥanan : on interdit le commerce avec les païens seulement dans les marchés semblables à celui de Botna [3]. On a enseigné de même : des 3 marchés de Gaza, d'Acco et de Botna, pour le dernier seul il y a certitude de destination idolâtre.

« Est-il permis d'y aller en un tel jour? », dit la Mischnâ. A un israélite passager, c'est défendu (il pourrait paraître y aller dans un but d'idolâtrie); un habitant de la ville peut y aller, sans soupçon. A une caravane, le passage par un tel endroit est toujours permis, car elle a l'habitude des voyages et déplacements. — Quant aux « boutiques ornées », quel ornement constitue l'interdit? Selon R. Yoḥanan, il s'agit du myrthe; selon Resch Lakisch, quel que soit l'ornement, il motive l'interdit. Selon l'avis restrictif de R. Yoḥanan,

1. V. Brüll, *Jahrbücher*, an I, p. 191. 2. De mon collègue; Lévi traduit: *Mitkaisers*, et rend ארקילס, non par Archelaus, mais par Héraclès, ou Mercure.
3. V. Neubauer, Géographie, p. 262.

tout le myrthe (quelque nombreux qu'il soit) sera défendu en ce cas ; selon Resch Lakisch, seul le supplément servant à orner sera d'un usage interdit. Voici comment il faut entendre le supplément : si au lieu de tirer du magasin 5 hottes de myrthe, comme d'habitude, le païen a pris dix hottes ; en admettant que les 5 hottes forment l'ornement habituel, elles seules sont interdites, comme ayant servi à l'idolâtrie ; mais le reste des 5 autres hottes forme un ornement ordinaire, et n'est pas défendu.

5. Il est défendu de vendre aux païens des pommes de pin, στρόβιλον ou des figues hâtives avec leurs tiges, ou de l'encens, ou un coq blanc. R. Juda dit : on peut lui vendre un tel coq parmi d'autres ; lorsqu'on veut le lui vendre seul, on lui coupe un ergot avant de le vendre, de façon à éviter toute participation à l'idolâtrie pour laquelle on n'offre pas d'animal défectueux. Il est permis de vendre tous autres objets qui ne sont pas désignés (pour l'idolâtrie) ; mais s'ils sont désignés pour un culte d'idole, c'est défendu. R. Meir défend aussi de vendre aux païens de bons fruits de palmiers, δάκτυλος, les dattes sauvages et les glands, Nicolai [1].

Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : comme il s'agit de « figues hâtives avec leurs tiges », les pommes de pin devront aussi être munies de leur queue.—« Ni de l'encens ». On a enseigné[2] : Si l'on en a une botte complète (destinée évidemment au commerce), il est permis de la lui vendre. On entend par botte, dit R. Juda b. Bethera, un paquet d'encens d'au moins 5 maneh. A un prêtre idolâtre il est défendu de vendre une telle quantité (qu'il emploiera entière à l'idolâtrie) ; mais s'il est médecin (et l'emploie comme remède), c'est permis. A un païen commerçant, il est permis de vendre l'encens par grande quantité ; mais si ce marchand est soupçonné de vendre exclusivement pour l'idolâtrie, c'est défendu. — « Ni un coq blanc », dit notre Mischnâ (il semble résulter de là que si l'acquéreur a demandé un coq ordinaire, on peut lui céder un coq blanc). R. Ḥiya enseigne que même en cas de demande d'un coq ordinaire, il n'est pas permis de vendre au païen un coq blanc. Cependant, cet avis n'est pas une opposition, et il le faut énoncer, ainsi que celui de la Mischnâ : Si nous n'avions que l'avis exprimé par la Mischnâ, non celui de R. Ḥiya, on aurait cru qu'au cas seul de demande expresse d'un coq blanc, il est défendu de le lui vendre ; mais si le païen a demandé un coq ordinaire, il est permis de lui vendre un coq blanc, même isolé (non au milieu d'autres coqs) ; il faut donc apprendre par l'enseignement de R. Ḥiya que, même en ce dernier cas, la cession d'un coq blanc est défendue (sauf au milieu d'autres). Si au contraire nous ne connaissions que l'opinion de R. Ḥiya, non celle de la Mischnâ, on aurait pu supposer qu'il est permis de vendre un coq blanc au milieu d'autres coqs, sur une demande de coq ordinaire, mais au païen qui demande formellement un coq

1. V. Pline, Historia natur., l. XIII, c. 4. Cf. t. II, p. 139. 2. Ci-après, § 7.

blanc, il serait défendu de le vendre même au milieu d'autres ; c'est pourquoi il faut l'avis contraire de la Mischnâ, outre celui de R. Ḥiya. R. Aboun b. Ḥiya dit au contraire qu'il y a divergence entre les 2 avis précités ; car si le païen demandait qui veut lui vendre un coq, sans parler de blanc, un tel pourrait être cédé ; ce n'est interdit que si la demande précise un coq blanc, parce qu'il est isolé, mais avec d'autres il est certes permis. La question, selon R. Aboun, est de savoir si le païen voyant courir sur le fumier des coqs dont l'un est blanc, demande à qui ils sont pour les acheter : est-ce que cette vue suffit à constituer la détermination du blanc et entraîne l'interdit ou non ? (Tel est le point en litige). — De ce que la Mischnâ dit de « couper un ergot pour le rendre défectueux », s'il y a un défaut spontané peut-on le vendre ? Non, car il résulte d'un verset que l'animal défectueux de naissance est susceptible d'être sacrifié à l'idole, comme il est dit (Malakhie, I, 8) : *Si vous amenez une bête aveugle à sacrifier, n'y a-t-il pas mal ?* — « R. Meir défend aussi de vendre aux païens de bons fruits de palmiers, les dattes sauvages et les glands ». R. Hama b. Ouqba explique le second terme par Caryotis (καρυῶτις). Selon R. Éléazar b. Yossé, c'est une sorte spéciale d'herbe dite חצבא [1]. Si malgré l'interdit on a vendu ces espèces, peut-on en cas de fait accompli jouir du montant ? Oui, conformément à l'avis ultérieur de R. Éléazar [2], qu'en cas de fait accompli de construction d'une basilique on peut jouir du montant payé.

6. Dans les localités où il est d'usage de vendre du menu bétail aux païens, on peut aussi le faire en ces jours ; mais où ce n'est pas l'usage, il faut s'en abstenir. Nulle part on ne doit leur vendre du gros bétail, ni des veaux, ni même des ânons, entiers ou non (aux pieds rompus). R. Juda permet de vendre ces derniers, et Ben Bethera permet de leur vendre des chevaux [3].

7. On ne devra leur vendre ni ours, ni lions, ni aucun animal pouvant causer un dommage public. On ne les aidera pas à ériger une basilique, βασιλική, ni un amphithéâtre à gradins (gradus), ni des hippodromes, σταδία, ni des tribunes de luttes, βῆμα ; mais on peut leur construire des monuments et des salles de bain; seulement, arrivant à la voûte où il s'agira de placer l'idole, on cessera de coopérer.

De ce qu'il est dit (§ 7) : « de ne leur rien vendre pouvant causer un dommage public », il résulterait que si ce danger public n'existe pas, il est permis de l'ériger. Donc, aux cas où la Mischnâ interdit seulement d'aller dans certains endroits, elle adopte l'avis de celui qui dit : La vue des serpents, des magiciens, des sorciers, de toutes espèces de jeux comiques, ou de plaisanteries, est interdite à titre de séjour de la moquerie ; car il est dit (Ps. I, 1) : *Il ne s'est pas assis parmi les moqueurs*. De tels spectacles mènent à la né-

1. Datte sèche, dit Lévy, *s. v.* 2. Ci-après, § 7. 3. Toute la Guemara de ce § 5 est traduite tr. Pesahim, IV, 7 (t. V, p. 51); Cf. tr. Baba Qamma, VII, 10.

gligence de la Loi, puisqu'il est dit aussitôt après (ib. 2) : *Il n'a de désir que pour la loi divine*. Aller au théâtre (theatrum) est défendu, parce qu'il peut entraîner à l'idolâtrie, dit R. Meir; selon les autres sages, c'est seulement défendu à ce titre au moment où les représentations font allusion à l'idolâtrie; sans quoi, ce n'est défendu qu'à titre de séjour de la moquerie (ce qui est moins grave). Se rendre au théâtre [1], afin d'appeler au secours en faveur d'un homme en danger sur la scène (et susciter ainsi la pitié), ou dans l'intérêt public, est un acte permis; mais il est défendu de se joindre aux acteurs. Prendre place à l'hippodrome, où ont lieu les exécutions humaines, c'est participer à un meurtre juridique ; R. Nathan le permet à cause des deux faits qui peuvent arriver, soit d'intercéder en faveur d'un condamné et de lui obtenir la vie sauve, soit de témoigner (à la suite de l'exécution d'un homme) que sa femme devenue veuve peut se remarier. Si malgré la défense de construire une voûte on a passé outre, R. Éléazar permet en cas de fait accompli de profiter du salaire perçu pour ce travail [2]. R. Mena, au contraire, dit qu'il lui semble devoir interdire la jouissance d'un tel salaire, en punition de ce qu'un Israélite a érigé toute la route devant servir de support à l'idole.

8. Il ne faut pas faire d'ornements aux idoles, ni collier, ni boucle, ni bague. Il ne faut pas (pour les temples des idoles) leur céder des immeubles, mais des objets détachés. R. Juda permet de leur vendre des objets encore adhérents au sol, à condition que ces objets seront détachés plus tard.

9. Il ne faut pas louer aux païens des maisons en Palestine, encore moins des champs. En Syrie, on peut leur louer des maisons, non des terrains. Enfin, en dehors de la Palestine, on peut leur vendre des maisons et louer des champs, selon R. Meir. R. Yossé dit qu'en dehors de la Palestine, on peut leur vendre des maisons et des champs; en Palestine même, on leur loue des maisons, non des champs, et en Syrie on peut même leur vendre des maisons et louer des champs.

R. Aboun b. Ḥiya demanda : est-ce qu'au sujet de la vente du gros bétail R. Juda est aussi en opposition avec le préopinant, et admet-il la vente d'un tel animal à condition de l'égorger (comme il « permet de vendre des objets encore adhérents au sol, à condition de les détacher plus tard ») ? On trouve effectivement un enseignement où il est dit que la même discussion existe au sujet du gros bétail, et selon R. Juda [3], il est permis de vendre un tel animal à condition de l'égorger.

R. Zeira (§ 9) au nom de R. Yossé b. Ḥanina, ou R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, interprète l'expression biblique *tu n'auras pas pitié d'eux* (Deutéron., VII, 2), en ce sens : tu ne leur reconnaîtras pas de grâce, ou : tu ne leur feras pas de don gratis, ou encore : tu ne leur donneras pas de

1 Tossefta, ch. 2. 2. V. ci-après, § 5 fin. 3. V. tr. Bekhoroth, I, 1.

domicile fixe dans le pays [1]. Mais notre Mischnâ ne vient-elle pas de dire : « Selon R. Yossé, en Palestine même on leur loue des maisons » ? Il est permis de leur louer des maisons, parce que l'on n'en tire pas de fruits, mais non des champs dont on tire des fruits. R. Yossé b. R. Aboun a professé qu'il est défendu de louer aux païens un terrain pour une sépulture en Palestine, en vertu du verset précité, prescrivant de ne pas faire reposer les païens en Terre Sainte. Du même texte on déduit la défense de leur donner des présents gratuits. Mais n'a-t-on pas appris [2] qu'il est arrivé à R. Gamaliel, se trouvant en route, de voir à terre un petit pain ; il dit à son serviteur Tobie de le ramasser. Puis, voyant venir à lui un païen, il lui dit : Mobgaï, accepte ce petit pain en don. Aussitôt R. Ilaï courut après lui et lui demanda quel est son nom : « Mobgaï, répondit-il. Et d'où es-tu? Des localités d'habitants de bourgs. Est-ce que jamais R. Gamaliel t'a connu? Non. » Ce fait prouve que R. Gamaliel avait deviné le nom du passant par l'inspiration du Saint-Esprit.

Il nous a enseigné trois objets : 1° il n'est pas permis de passer auprès des mets que l'on trouverait sur sa route, sans les mettre de côté pour les préserver, 2° le pain levé d'un païen est d'une consommation permise après la Pâque de suite (quoique fait auparavant), 3° on doit suivre la route où passent la plupart des voyageurs. Toutefois, dit R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou [3], cela n'a été dit qu'en principe ; mais maintenant, il est permis de passer outre, de crainte que ces objets n'aient été mis là dans un but de sortilège.

A sa sortie de la ville de Kézib, un homme vint consulter R. Gamaliel pour obtenir de lui l'annulation d'un vœu. Le rabbin dit à son compagnon de répondre au consultant qu'ayant bu un quart de mesure de vin italien, il ne se sent pas en état assez libre pour se prononcer. Bien, dit l'autre. Le rabbin dit alors au consultant : promène-toi un peu avec nous, jusqu'à ce que l'effet troublant du vin se soit passé. Arrivé à l'échelle de Tyr, R. Gamaliel descendit dans une chambre, s'enveloppa la tête pour méditer, s'assit pour juger et déclara le vœu levé (l'homme libéré). Par ces paroles, nous apprenons : 1° qu'un quart de mesure de vin peut rendre ivre, 2° que la marche calme l'effet du vin, 3° que l'on ne donne pas de consultation au sujet du vœu et que l'on ne professe pas d'avis en état d'ivresse, 4° enfin on ne libère personne d'un vœu en marchant, mais en siégeant la tête enveloppée. Selon R. Yoḥanan, il faut commencer par dire à l'auteur inconsidéré d'un vœu ces mots (Prov., XII, 18) : *Ses paroles sont comme des pointes d'épée* (elles blessent faute de prudence).

Après l'interdit par vœu de jouir p. ex. d'un pain, il y a double inconvénient, soit qu'on le mange, soit qu'on ne le mange pas [4] : si on le mange, on trans-

1. Ces diverses acceptions sont comprises sous le même radical חן. 2. V. B., tr. Eroubin, f. 64a ; Tossefta à ce tr., ch. 2 ; Rabba sur Lévitique, ch. 37. 3. V. J., tr. Demaï, III, 3 (t. II, p. 160). 4. J., tr. Nedarim, IX, 1 (t. VIII, p. 224).

gresse le vœu d'interdit ; si on ne le mange pas, on pèche contre son propre corps (par la privation). Que faire donc? Se rendre chez un savant qui trouvera le moyen de délier le vœu, comme il est dit (ibid., 18): *la langue* (la décision) *des savants guérit* — [1].

R. Simon ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : une coiffeuse israélite ne devra pas coiffer une païenne en vertu de la règle précitée de ne pas provoquer de grâce parmi eux. De même, un israélite ne devra pas être le garçon d'honneur d'un fiancé païen, en raison du principe de « ne pas s'allier à eux » (même par la pensée). R. Isaac b. Gofta fit une objection devant R. Mena : puisqu'il est déjà dit (§ 3) que l'on ne doit pas prendre part à son festin, n'est-il pas à plus forte raison défendu d'être son garçon d'honneur? C'est pour dire que ce dernier, en le devenant, transgresse une défense négative. R. Simon avait des vignes au Mont royal et demanda à R. Yoḥanan s'il est permis de les louer aux païens? Non, répondit le rabbi, il vaut mieux les laisser en friche que de les louer aux païens — [2].

10 (9). Cependant, même lorsqu'on a permis de louer aux païens une construction, cette faculté ne s'étend pas aux demeures, car le païen y apporterait son idole, comme il est dit (Deutéron., X, 22) : *tu n'apporteras pas d'abomination dans ta demeure*. Nulle part, on ne devra lui louer une maison de bains, car elle porterait le nom du propriétaire (tandis que le locataire s'y livrerait à des travaux le sabbat).

Il résulte de la Mischnâ que, dans les localités où il est d'usage de vendre aux païens (hors de la Palestine), il est permis soit de leur vendre, soit de leur louer, même une demeure fixe. R. Aḥa ou R. Tanḥoum b. Ḥiya dit au nom de R. Éléazar b. R. Yossé : où la location est interdite, on ne pourra même pas louer une petite pièce, comme celles des ateliers, Βυρσέκη, à Tyr ; de sorte qu'en somme ce n'est pas la maison entière qui est seule interdite, mais même une chambre. Si de deux cours, est-il dit [3], l'une est placée à l'intérieur de l'autre, les produits qui se trouvent dans la cour intérieure sont soumis aux dîmes, non ceux de la cour extérieure. Mais si une cour a été divisée plus tard en deux, ou si de deux cours on a fait une seule, quelle sera la règle pour la dîme? (question non résolue). — R. Abin dit au nom des rabbins de là-bas (Babylone) : de ce que notre Mischnâ interdit la location du bain, « car il porterait le nom du propriétaire », il résulte qu'il est aussi défendu de louer au païen un champ situé au bord de la route (en vue du public) ; car dans ce terrain, portant le nom de son propriétaire, on se livrerait à la culture les jours de sabbat et de fêtes.

1. Suit un passage traduit tr. Berakhoth, IX, 2 (t. I, p. 159). 2. Pour la suite et fin du §, déjà traduite, voir tr. *Demaï*, VI, 1 (t. II, p. 191). 3. Tr. Maasseroth, III, 6.

CHAPITRE II

1. Il ne faut pas laisser chez les païens (sauvages) un animal, car ils pourraient commettre sur lui un vice honteux ; une femme ne doit pas rester seule avec eux, car ils sont soupçonnés de relations illicites. Même un homme ne doit pas rester seul avec eux, car ils pourraient l'assassiner.

Une femme israélite ne doit pas accepter les fonctions de sage-femme chez une païenne (suspecte), car elle élèverait un enfant destiné à servir des idoles ; mais on peut laisser une païenne accoucher chez une israélite. Une femme israélite ne doit pas devenir la nourrice du fils d'un païen (suspect), mais on peut laisser une païenne se placer comme nourrice de l'enfant d'un israélite, à la condition qu'elle reste chez la mère [1].

R. Zeira ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina, R. Aba ou R. Yôna : l'avis de la Mischnâ, craignant que l'animal serve à un crime contre nature, ne s'explique que selon R. Éléazar, qui dit [2] de ne pas acheter d'animal par la susdite crainte (que les autres docteurs n'éprouvent pas). Mais, demanda R. Yôna, pourquoi ne pas s'efforcer d'expliquer la Mischnâ selon l'avis de tous, même des autres docteurs, dans le sens exprimé par R. Éléazar au nom de Rab [3], que même celui qui autorise la vente du menu bétail aux païens défend de le laisser isolé chez eux, par crainte du crime précité ? Ou faut-il invoquer pour la permission le cas du fait accompli, et supposer qu'en principe l'isolement de l'animal est aussi défendu par les docteurs ? Cette question pourra être résolue à l'aide de ce qu'il est dit [4] : Si une femme a été retenue comme captive par des païens pour cause d'argent, elle reste permise à son mari (sans être soupçonnée de violence, bien qu'ici il soit défendu à une femme mariée de rester seule avec des païens). Toutefois, dit R. Yossé, on ne peut rien prouver de ce dernier cas relatif à la femme ; car elle a l'habitude de crier en cas de tentative de viol (et le païen qui le sait ne s'y expose pas, de crainte de perdre l'argent qu'il réclame en la détenant). Ne peut-il pas arriver qu'il s'agisse d'une femme sourde-muette, qui ne peut crier ? Encore s'exprimerait-elle par signes. En somme, que répondre si l'on distingue entre le principe et le fait accompli ? On explique alors notre Mischnâ (comme ci-dessus) d'après l'avis de R. Éléazar, qui dit de ne pas acheter l'animal d'un païen, par la susdite crainte. Les compagnons d'étude ont supposé que R. Éléazar et les docteurs discutent seulement (sans éprouver le soupçon en question) au sujet de la vache rousse, en raison du degré supé-

1. Elle pourrait l'assassiner, dit Raschi, si elle le prenait chez elle. 2. Tr. Para, II, 1. 3. Cf. ci-dessus, I, 6. 4. Tr. Kethouboth, II, 10.

rieur de gravité attaché à celle-ci[1], et que l'on aurait traitée avec négligence; mais de ce qu'à l'avis de R. Éléazar les sages ont opposé ce verset (Isaïe, LX, 7) : *Toutes les brebis de Qedar sont assemblées vers toi et seront agréées sur mon autel*, il résulte qu'en ceci les autres docteurs adoptent l'avis de R. Éléazar, qui ailleurs est d'un autre avis et craint le crime susdit. Mais, objecta R. Oschia, peut-on appliquer un sujet futur (tel que celui visé par le verset précité) à une question de fait accompli en notre temps, contesté par R. Éléazar? De même, demanda R. Abin, comment réfuter à l'aide d'une question de mauvais penchant (s'annulant plus tard) un point contemporain du maintien de ce penchant? Or, ajoute R. Oschia, pourquoi ne pas expliquer le dit verset d'après tous (même selon R. Éléazar), conformément au dire de R. Houna au nom de Rab, sur ce verset (Zakharie, XI, 12) : *Ils firent peser mon salaire montant à 30 pièces d'argent;* ce nombre est une allusion aux 30 préceptes religieux acceptés par les Noaḥides[2]; à plus forte raison ne doit-on pas soupçonner les païens de relations contre nature? Selon les autres sages, c'est une allusion aux 30 justes qui ne manqueront jamais à l'univers[3], car R. Naḥman a dit au nom de R. Mena : le monde ne peut pas avoir moins de 30 justes, autant que notre patriarche Abraham valait seul, en vertu des mots (Genèse, XVIII, 18) : *Abraham était* יהיה[4]. Pourquoi le nombre 30? Parfois la majorité est en Babylonie, et la minorité en Palestine; d'autres fois, la majorité est en Palestine et la minorité en Babylonie. C'est un bon signe pour l'univers lorsque la majorité des justes est en Palestine (dont l'intercession auprès de Dieu a ses bons effets partout).

R. Ḥiya b. Ioulianos dit au nom de R. Oschia : à l'avenir les Noaḥides accepteront la charge d'accomplir tous les préceptes religieux, comme il est dit (Sophonie, III, 9) : *Alors je changerai les lèvres des nations en lèvres pures, afin qu'elles invoquent toutes le nom de l'Éternel;* plus tard toutefois, ils y renonceront, selon ces mots (Ps. II, 3) : *Rompons leurs liens, et rejetons au loin leur chaîne.* La première expression de ce verset fait allusion au nœud des phylactères, et la seconde vise les cordons ou franges au surplis d'office, *tsitsith*. R. Isaac et R. Amé, assis ensemble à la salle d'étude, opposent à la crainte exprimée par R. Éléazar le verset suivant (II Chron., XV, 11) : *Ils sacrifièrent en ce jour à l'Éternel en prenant du butin* (des païens, sans craindre le crime en question). A cette objection il a été répliqué, sans que l'on sache si la réplique émane des compagnons d'étude ou de R. Amé que le *butin* cité là est celui que les Israélites avaient déjà en mains (sans qu'il soit sujet au soupçon). Mais n'est-il pas écrit (I Samuel, VI, 15) : *Les gens de Beth-Schames offrirent des holocaustes et sacrifièrent à l'Éternel des taureaux* (quoique envoyés par des princes philistins)? Ceci ne prouve rien, car l'on ne tire pas de déduction de ce qui est arrivé par les princes philistins,

1. Cf. tr. Yôma, I, 1. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 98. 3. Ibid. ch. 35; Rabba sur Nombres, ch. 3. 4. Les 4 lettres de ce mot superflu représentent numériquement : 10, 5, 10, 5=30.

accompli miraculeusement ; et comme preuve qu'il y a bien là une démonstration spéciale, R. Abahou note au nom de R. Yossé b. Ḥanina qu'en ce jour des animaux femelles ont été sacrifiés, selon ces mots (ibid. 14) : *ils offrirent les vaches en holocauste à l'Éternel.* Ne peut-on pas opposer à l'avis de R. Eléazar ce verset (ibid. XV, 15) : *Saül dit de les apporter d'Amalek, épargné par le peuple,... en sacrifice à l'Éternel?* On ne déduit rien de ce qu'a fait Saül ; car, dit Resch Lakisch, Saül n'était qu'une branche, κάρφος, de sycomore (improductif, sans importance). N'est-il pas écrit (II Samuel, XXIV, 24) : *David acheta la grange du jébusite* (païen) ? Il l'acheta (le bœuf), mais il ne l'offrit pas. Mais n'est-il pas dit (ibid. 23) : *Aravna dit au roi : l'Éternel ton Dieu l'agréera* (ce qui semble se référer à l'holocauste) ? Cet *agrément* se rapporte à la prière faite (mais non aux animaux reçus, qu'il ne sacrifia pas). N'est-il pas écrit (Lévit. XXII, 25) : *De la main d'un étranger vous n'offrirez pas le pain à votre Dieu sur tous ces objets défectueux?* N'en résulte-t-il pas la défense d'offrir ce que l'on aurait reçu des païens à l'état défectueux, tandis qu'il serait permis d'offrir d'eux ce qui est sans défaut ? Quel compte R. Éléazar tient-il de ce verset ? Il l'applique à déduire l'autorisation d'acheter, avec le montant des animaux défectueux ainsi reçus, d'autres animaux pouvant être offerts. Si donc il est question du montant, c'est à l'opposé de R. Éléazar [1].

On a enseigné [2] : on ne placera pas d'animaux en dépôt dans une auberge païenne, même pas de mâles auprès des mâles, ni de femelles près des femelles, ni à plus forte raison des mâles auprès des femelles, ni des femelles auprès des mâles. Qu'y a-t-il à craindre en mettant des mâles auprès des mâles ? Il peut arriver qu'une femelle d'une sorte arrive et ne trouvant pas l'absent sera couverte par le mâle mis en dépôt (et qui est hétérogène). Qu'y a-t-il à craindre en mettant des femelles auprès des femelles? Également un accouplement hétérogène : si un mâle arrive et ne trouve pas sa congénère, il s'accouplera avec une autre présente. R. Ḥagaï dit au nom de R. Zeira : en somme, non seulement l'animal d'un israélite ne doit pas être déposé chez le païen, mais encore à l'inverse celui d'un païen loué par un israélite, ne doit pas non plus être placé seul dans l'étable d'un autre païen, son voisin, pour ne pas être la cause indirecte d'un péché. S'il en est ainsi, on devrait dire qu'il ne convient pas au juif locataire de rendre l'animal au païen et de le laisser seul chez lui, où un mal peut survenir? Non, on soupçonne le païen de laisser accoupler l'animal d'autrui, non le sien même ; car il sait qu'un tel accouplement provoque la stérilité, et il ne le laissera pas se produire.

« On peut placer ses animaux dans les étables des Samaritains. » Ceci prouve que les Samaritains ne sont pas soupçonnés de se livrer à des relations illicites. En effet on a enseigné [3] : une femme peut rester seule avec deux hommes, fussent-ils tous deux samaritains, ou même un samaritain et

1. Puisque, plus haut, il défend d'acheter un animal pour le montant.
2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. Tossefta, tr. Qiddouschin, ch. 5.

un esclave, mais elle ne doit pas rester seule avec le païen ; ni la bru de quelqu'un, ou la sœur de celle-ci, ne doit rester seule avec lui, comme nulle autre femme située dans un degré illicite de relation, à moins qu'il y ait deux hommes. — On a enseigné [1] : on ne doit pas vendre aux païens, ni épée, ni armes, et on ne doit pas aiguiser leurs fers. Toutefois, ces défenses s'appliquent seulement à une ville entièrement habitée par des païens (s'il y a des Juifs, ils peuvent acheter des armes pour leur défense). Pourquoi la défense à une femme juive de rester seule avec un païen a-t-elle pour base la crainte d'une relation illicite, et ne craint-on pas qu'elle soit tuée ? On suppose, dit R. Amé, que la femme est forte, capable de se défendre (mais susceptible d'être séduite). En outre, une femme peut se dissimuler et se faire passer pour païenne, tandis qu'un homme ne peut pas se cacher et se faire passer pour étranger (on le reconnaît au visage). On a enseigné : si un païen se joint à l'israélite en route, celui-ci se placera à la droite (pour avoir le bras droit libre afin de se défendre). R. Ismaël b. R. Yossé dit : si le païen porte une épée à sa ceinture (à gauche), l'israélite se placera à droite pour sa défense : si le païen est muni d'un bâton (à sa droite), l'israélite se placera à gauche pour la riposte. Quand on monte sur une colline avec un païen, ou si l'on descend dans une vallée avec lui, on s'arrangera chaque fois de façon à être au-dessus du païen (le précédant sur la montagne, ou le suivant dans la vallée). L'israélite ne devra pas méditer devant le païen (en route), pour ne pas avoir alors la tête troublée par ce voisinage, et il vaut mieux alors laisser le chemin libre. Si le païen demande au juif où il va, celui-ci le déroutera par ses indications, comme l'a fait notre ancêtre Jacob, répondant à Esaü en ces termes (Genèse, XXXIII, 14) : *jusqu'à ce que j'arrive auprès de mon maître, à Seir ;* tandis qu'en réalité Jacob est allé à Souccoth [2]. R. Houna dit qu'en effet on ne trouve pas que notre ancêtre Jacob soit allé à Seir. Selon R. Judan, fils de Rab, c'est une allusion à l'avenir dont il est dit (Obadia, I, 21) : *Ceux qui portent le secours monteront à la montagne de Sion, pour juger la montagne d'Esaü.*

« Une israélite ne doit pas accoucher une païenne, car elle destine un enfant à devenir idolâtre ; mais une païenne pourra accoucher une israélite. » On a enseigné aussi : une païenne pourra accoucher l'israélite extérieurement (lorsque les assistants la voient opérer), mais elle ne devra pas pénétrer de la main dans la matrice de l'israélite, de crainte d'écraser l'enfant au sein maternel, ce qui équivaut à faire boire une boisson d'avortement. Si la païenne est une sage-femme de profession, peut-elle opérer seule l'israélite ? C'est conforme à ce que dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan [3] : si c'est un médecin habile, il est permis d'en user ; de même ici, on peut recourir à une païenne sage-femme de profession — « Une israélite ne devra pas allaiter un enfant de païenne ; car ce serait donner la vie à un futur idolâtre. » Ceci prouve, dit R. Yossé, que l'on ne doit pas non plus lui enseigner un métier.

1. Tossefta à ce tr., ch. 2. 2. Rabba sur Genèse, ch. 78. 3. Ci-après, § 2 (3).

Ainsi, à Guiro, il y avait 2 familles juives d'ouvriers, l'une de verriers, l'autre de menuisiers, κιβωτός ; la première, qui n'enseigna pas son métier aux païens, réussit, mais la seconde l'enseigna à d'autres et fut appauvrie. — « Une païenne peut nourrir l'enfant d'une israélite », comme il est dit (Isaïe, XLIX, 23) : *Des rois seront tes ouvriers, et des princesses te serviront de nourrices.* On a enseigné : pour élever un nourrisson, on peut l'allaiter par une païenne, ou par un animal impur, ou lui apporter du lait de n'importe où, sans se soucier des impuretés ou immondices que mange cette païenne, et d'où provient le lait.

2. On ne doit pas se laisser soigner par eux, quand on est malade, et on ne doit nulle part se faire raser par eux (c'est dangereux) ; c'est l'opinion de R. Meir. Les autres docteurs disent, qu'on peut se faire raser par eux dans un endroit public où il y a du monde, mais non rester avec le païen en tête-à-tête.

R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit : par « guérison d'argent » on entend celle des bestiaux, et par « guérison des personnes » on entend celle du corps. R. Aba dit au nom de R. Juda : si l'on remarque une inflammation par suite du remède donné par le médecin païen, il est défendu de plus jamais en user. Ainsi, il est arrivé à R. Amé de se rendre avec R. Juda Naci à Ḥamath Guerar et d'avoir mal au doigt. Le médecin local païen lui appliqua un emplâtre ; mais comme le mal pénétrait plus avant, R. Amé enleva l'emplâtre. N'a-t-il pas connu l'avis de R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, disant que par un médecin de profession[1] il est permis de se faire soigner ? Il y a une distinction à noter : il permet d'ordinaire l'usage du remède païen ; mais s'il y a aggravation, après avoir usé de ce remède, R. Yoḥanan aussi défend d'en continuer l'usage. Peut-on se faire teindre les yeux par un tel médecin ? C'est, dit Rab, s'exposer à la cécité (il n'y engage pas) ; selon Lévi, on va jusqu'à s'exposer au danger de mort. Rab, n'ayant pas l'habitude de se teindre les yeux, ignorait les dangers de la mixture ; mais Lévi les connaissait par expérience. Mais, dit R. Aba, ne voit-on pas l'opérateur goûter au collyre (collyrium), preuve qu'il est inoffensif ? Il est possible que l'oculiste goûte le collyre lorsque celui-ci est bon, pour le montrer ; mais ensuite il y ajoute des ingrédiens dangereux pour la vue. Ainsi, l'opium, ὄπιον, est un remède dangereux. La thériaque (theriaca) est interdite selon R. Simon ; mais R. Yoḥanan en permet l'usage — [2].

Un israélite qui rase la tête d'un païen le rasera[3] jusqu'à la mèche de cheveux de l'occiput (vellera) ; arrivé là, il s'abstiendra (en raison de la destination idolâtre de cette partie). L'israélite qui se fait raser par le païen se regardera au miroir pendant ce temps (pour paraître ainsi important et échapper à tout danger) ; mais en se faisant raser par un Samaritain, cette précau-

1. Ci-dessus, § 1. 2. Suit un passage traduit tr. Schabbath, XIV, 1 (t. IV, p. 154). 3. Tossefta, ch. 3.

tion est inutile. On a permis trois choses dans l'école de Rabbi [1] : 1° de se regarder au miroir, 2° de se raser en se plaçant devant le miroir, 3° d'apprendre même aux fils à parler grec, en raison de leur service officiel à la cour. Un prosélyte avant sa conversion avait été barbier et savant en astrologie ; comme tel, il savait qu'un jour des juifs verseraient son sang ; seulement il ne savait pas que cette effusion de sang aurait lieu au moment de sa conversion (par la circoncision). Aussi, chaque fois qu'un juif venait se faire raser, il le tuait. Combien tua-t-il ainsi? Selon R. Yossé, 80 ; selon R. Yossé b. R. Aboun, 300. Lorsqu'après sa conversion on le sut, on le pria de retourner parmi les siens (plutôt que d'avoir dans la communauté un tel assassin) — [2].

3. Voici les objets qui, appartenant à un païen, deviennent interdits, avec défense d'en tirer aucun profit : le vin et le vinaigre des païens qui a d'abord été du vin (et a pu servir aux libations des idoles), l'argile d'Hadrien (contenant du vin), des peaux vives arrachées en face du cœur des animaux (en sacrifice idolâtre). R. Simon b. Gamaliel dit : quand la déchirure est ronde, la peau est interdite ; si la déchirure est longue, la peau reste permise à l'usage. De la chair que le païen va importer pour l'offrir à l'idole est encore permise ; mais celle qu'il sort de chez lui est interdite, car elle est à considérer comme sacrifice aux morts. Tel est l'avis de R. Akiba. Il est défendu d'avoir des relations commerciales avec ceux qui se rendent à l'idolâtrie, mais c'est permis avec ceux qui en reviennent.

—[3]. R. Assé ou R. Yoḥanan dit au nom de Ben-Bethera : si du vin d'un païen est tombé dans une cuve (d'un israélite), il faudra vendre tout le contenu de la cuve à un païen, en déduisant le montant du vin de libation à l'idole (pour n'en tirer aucun profit). Il dit aussi au nom de R. Yoḥanan : le vin ordinaire du païen est d'une jouissance interdite aux israélites, sans toutefois qu'il soit d'une impureté aussi grave que le vin d'oblation. Le vin mis en dépôt chez un païen ne devra pas être bu par l'israélite, mais il reste d'une jouissance interdite. R. Zeira demanda devant R. Yassa : faut-il que le païen lui ait assigné une place fixe chez lui pour que la jouissance reste permise ? Non, fut-il répondu, c'est la règle pour tout dépôt (même sans désignation de place). R. Abahou vint dire au nom de R. Yoḥanan qu'il y a 3 règles pour le vin du païen : 1° en voyant le païen verser le vin en libation à l'idole, il y a certitude d'idolâtrie, et un tel vin est aussi gravement impur qu'un reptile ; 2° le vin ordinaire d'un païen est d'une jouissance interdite, sans être d'une impureté communicative ; 3° le vin mis en dépôt chez le païen et cacheté ne peut pas être bu, mais on peut en tirer parti. R. Jérémie dit devant R. Zeira d'observer les termes de l'avis précédent, qui stipule la permission

1. J., tr. Sabbat, VI, 1 (t. IV, p. 66). 2. Suit un passage traduit au tr. Guittin, IV, 6 fin (t. IX, p. 12). 3. En tête est un long passage déjà traduit au tr. Troumoth, VIII, 4 (t. III, p. 92).

de tirer parti de ce vin s'il était cacheté; il faut donc croire que si le vin n'était pas cacheté, il serait interdit de le boire et même d'en tirer aucun profit. Aussi R. Éléazar enseigna qu'il est seulement permis d'en profiter si le vin a été placé dans un coin spécial chez le païen (sans cela, non), et R. Zeira se réjouit de l'entendre s'exprimer ainsi.

On a dit ailleurs[1] : « Si le dépôt des fruits a été effectué chez un idolâtre, ils conservent le caractère de ses propres fruits (sans nécessité de les libérer); selon R. Simon ils deviennent sujets au doute. » R. Ḥanania demanda devant R. Mané est-ce que ces fruits mis en dépôt sont considérés comme les propres fruits réels du païen? A ce titre, on comprend la dispense de les rédimer ; pourquoi alors ne pas dire qu'en une autre place les fruits non rédimés remis au païen restent soumis aux droits avec certitude (dans l'hypothèse qu'il n'y a pas eu d'échange)? Oui, les fruits restent en leur état ; seulement il n'était pas convenable de la part de R. Hanina d'adresser une telle question à R. Zeira (à laquelle celui-ci avait déjà répondu, lorsque R. Hanina la posa devant R. Zeira). Quant au vin cacheté d'un israélite confié au païen, R. Hanania et R. Mena ont des avis divers à ce sujet: l'un le défend, l'autre le permet. Toutefois, ils ne discutent que sur le profit à en tirer ; mais tous défendent de le boire. Rab défend 4 objets dont les initiales sont חבית, et il permet 4 autres ayant pour initiales ח'מ'פ'ג'. Les 4 objets interdits même cachetés sont : un morceau de poisson qui n'a pas de signe le faisant reconnaître (s'il est d'une espèce comestible, ou non) ; 2. la viande, 3. le vin, 4. le bleu céleste[2]. Les 4 objets permis sont: la tranche d'assa[3], la sauce de poisson (malgré l'adjonction du vin), le pain cuit par le païen, le fromage; un simple cachet suffit à les autoriser. R. Juda dit quel est le motif de Rab : quand l'interdit émane du corps même de l'objet, il reste défendu, quoique sous enveloppe cachetée ; mais lorsqu'il n'y a d'interdit que par crainte du mélange, le cachet suffit à permettre l'objet. R. Jacob b. Aḥa, R. Simon b. Aba, ou R. Éléazar au nom de R. Hanina, R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, ou R. Zeira, dit au nom de R. Josué b. Lévi : il est permis d'user de tout dépôt confié sous un cachet, sauf du vin et de l'argile d'Hadrien (qui en contient). R. Zeira dit au nom de R. Jérémie d'adopter comme règle l'avis de R. Meir (ou l'anonyme de notre Mischnâ), selon ce qui a été enseigné[4] : l'argile d'Hadrien est défendu, et tout profit à en tirer est aussi défendu, selon l'avis de R. Meir; les autres sages ne défendent pas d'en tirer parti. R. Jérémie demanda devant R. Zeira : est-il permis de se servir d'un tel argile pour soutenir les pieds du lit (bien que l'on ait ainsi un intérêt à vouloir conserver la partie défendue, ou le vin) ? R. Éléazar le permet ; R. Yoḥanan le défend. Pour soutenir

1. Voir J., tr. Demaï, III, 4 (t. II, pp. 161-3), où la version est à corriger d'après le présent texte. 2. En raison de la haute valeur de ces 4 objets, on craint — même s'ils sont sous enveloppe cachetée — que le païen les ait échangés contre des objets semblables contaminés. 3. Coupée avec le couteau d'un païen. 4. Tossefta à ce tr., ch. 5.

les pieds de lit, peut-on utiliser une pièce d'étoffe teinte avec des cosses de produits interdits d'orla[1] (des années primaires d'un plant), et la discussion précédente est-elle aussi reproduite pour ce dernier sujet? R. Zeira fut fâché contre R. Jérémie d'avoir voulu établir ce parallèle entre l'étoffe teinte et l'argile d'Hadrien, et lui dit: même d'après celui qui permet d'utiliser la dite argile, il serait défendu d'utiliser l'étoffe en question; car dans l'argile, l'interdit (le vin) n'est pas visible à l'œil nu, tandis que l'interdit est très visible dans l'étoffe teinte avec des produits dont l'usage est défendu.

« Et des peaux vives arrachées en face du cœur ». R. Jérémie dit au nom de Rab que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. En quoi consiste l'opération idolâtre? On arrache la peau de l'animal encore en vie, et on lui enlève le cœur que l'on offre aussitôt à l'idole. Comment reconnaît-on plus tard que la peau a été enlevée de l'animal vivant et a servi à l'idolâtrie? R. Houna dit: si la peau a été enlevée vive, le bord se plisse et s'arrondit; si elle a été écorchée après que l'animal a été tué, elle s'étend; R. Yossé dit: de ce qu'il est dit que l'acte d'idolâtrie fait sur l'animal entraîne son interdit il résulte que le fait seul d'avoir coupé l'un des deux organes essentiels du cou (larynx, ou pharynx) comme culte à l'idole, motive l'interdit; bien que l'on dise qu'un objet inanimé (comme l'animal égorgé) ne peut devenir défendu pour cause d'idolâtrie, ici l'interdit a pour cause l'acte préalable. « La chair apportée à l'usage d'un païen reste permise ». Cet avis, dit R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, a pour but de s'opposer à l'avis de R. Éliézer qui dit[2]: la pensée du païen reporte tout à l'idole. — « Ce qui en sort est défendu ». C'est vrai, dit R. Abina au nom de R. Jérémie, lorsque cette chair a été apportée à l'intérieur du treillage, κιγκλίς; mais si on ne l'a pas rapportée autant à l'intérieur, la chair reste d'un usage permis, même en étant rapportée de là. Cependant il est question ici d'une idole qui a des treillages; mais pour l'idole qui n'en a pas, on considère toute la maison comme un treillis (elle est interdite). — « Ceux qui vont aux idoles ». Pour ce dernier terme, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, on lit תריבם (ou *rejetons*), en ce sens qu'il s'agit de ceux qui amènent une grande idole auprès de la petite, ou l'enfant. Selon une autre version, notre Mischnâ a le terme תרפות. Celui qui adopte ce dernier terme y voit le sens d'idole; celui qui adopte l'autre variante admet une juxtaposition d'idoles. — « Avec ceux qui viennent du marché, les relations sont permises. » Toutefois, enseigne R. Abina, au nom de R. Jérémie, c'est vrai si au retour, ces gens ne vont pas par bandes (ou procession), comme en allant; mais s'ils ont encore la même allure, les relations avec eux au retour sont interdites comme en allant.

4. Le contenu d'outres des païens, ou dans leurs cruches, fût-ce du vin provenant d'Israélites, est interdit, avec défense d'en tirer nul profit; tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs ne défendent pas d'en tirer un profit.

1. Tr. Orla, III, 1. 2. Tr. Houllin, II, 7.

Dans des outres neuves d'un païen, il est permis de mettre du vin[1]; mais dans celles qui sont enduites de poix (même neuves), c'est interdit (en raison de l'usage du fabricant d'y jeter aussitôt du vin pour modifier le goût du vase). Si le païen les fabrique et les poisse, en présence d'un surveillant israélite, il est permis d'y recueillir du vin, sans rien craindre. N'y a-t-il pas à craindre qu'à la poix employée par le païen, celui-ci n'ait mêlé un peu de vin de libation idolâtre ? Non, dit R. Aba, il n'arrive pas au païen de faire de l'oblation à l'aide d'un objet sali (comme l'est le vin utilisé en poissant les vases). Mais alors à quoi bon la surveillance d'un israélite pendant la fabrication ? Sans cette surveillance, on craindrait un échange des vases contre d'autres tout prêts (où le païen verserait du vin de libation). Les cruches neuves de païens (non encore utilisées)sont d'un usage permis même poissées; les vieilles sont défendues même si elles ne sont pas poissées. Pourquoi donc les outres sont-elles permises à la condition spéciale d'être poissées, et les cruches en ce cas sont-elles interdites ? J'ai examiné, répond R. Abahou, comment on procède pour poisser les cruches, et j'ai remarqué que l'on n'y joint pas du vinaigre ou du vin, tandis que l'on en met pour les outres. R. Jacob b. Aha dit au nom des rabbins : Lorsqu'on a mis dans les cruches du vin qu'il est défendu de boire, mais permis d'utiliser à un parti quelconque[2], les cruches subissent la même loi que le vin, et si dans ces cruches vidées l'on verse à nouveau d'autre vin, celui-ci sera interdit comme boisson, mais permis à tout autre usage. De même, après l'avoir vidée encore, le vin que l'on y verse reste interdit comme boisson, mais la cruche devient d'un usage permis à tout. Pourquoi le vin que l'on y verse reste-t-il interdit comme boisson, quoique permis à tout autre usage, puisqu'il ne s'agit pas de vin de libation même douteuse? Comme R. Meir, plus sévère, défend à égal titre de le boire et d'en tirer parti, les autres sages admettent du moins la défense de boire le vin contenu dans les cruches des païens. R. Aba raconte que lorsque R. Akiba est allé à Cippori, on lui demanda quel est le moyen de rendre aptes au bon usage les cruches faites par des païens. Voici, répondit-il, le moyen que je leur ai conseillé, c'est d'enlever la poix : puisqu'il est permis d'employer un tel vase non poissé, à plus forte raison doit-on pouvoir employer un tel vase dont la poix est d'abord enlevée. Lorsque je rejoignis mes compagnons d'étude, ils me dirent : ce raisonnement est mal fondé, car le vase interdit par l'application de la poix peut avoir absorbé une parcelle du vin joint à la poix, et par suite il reste interdit même après l'enlèvement de la poix.

Si le païen a mis de l'eau dans un vase, l'Israélite peut l'employer à son tour pour de l'eau, puis s'en servir pour garder du vin, sans craindre que le païen en eût fait au préalable mauvais usage. De même, si le païen y a recueilli de la sauce d'objets confits ou de poissons (muriate), l'Israélite peut s'en servir pour y mettre du vin, sans crainte. R. Yohanan alla au devant(ἄπαντα) de

1. Tossefta, ch. 5. 2. Si p. ex. le païen l'a seulement touché, non secoue.

R. Juda Naci à Akko[1] ; là on lui demanda quel est le moyen de rendre aptes au bon usage les cruches des païens ? Voici, répondit-il, le moyen que je leur ai conseillé, comme il est permis d'employer au vin un tel vase si même le païen y a mis de la sauce ; or, selon R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, comme la mise de la sauce suffit à rendre aptes ces vases en les faisant passer au feu, il n'y aura à plus forte raison nul autre meilleur moyen que le passage au feu ; selon R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, il suffit de les tenir suspendus sur le feu, de même que plus haut il est dit qu'il suffit de dépoisser les cruches. Mais en faisant passer les vases au feu, ne risque-t-on pas de les briser ? Oui, et s'ils résistent, tant mieux.

Les cruches non poissées sont interdites, selon R. Assé ; R. Amé en permet l'usage. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Assé objecta : dirons-nous qu'une petite cruche d'argile, parce qu'elle n'est pas poissée, n'absorbe rien (du vin païen), tandis qu'il est notoire qu'elle absorbe ? De même, R. Aba dit que R. Schescheth demanda : dirons-nous que le vase de nuit n'a rien absorbé de son contenu ? Donc, certes, si le païen y a mis du vin à conserver, on le suppose absorbé (et une telle cruche interdite). R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aḥa dit au nom de R. Hanina : On remplit d'eau les cruches des païens pendant 3 jours consécutifs, en changeant l'eau chaque jour. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Assé objecta : mais agit-on ainsi ? (Peut-on y compter ?) Aussi, R. Yossé de Malḥya alla exposer ce sujet devant R. Mena et lui demanda : en cas de fait accompli (du changement d'eau tous les 3 jours) et que l'on y a mis du vin, est-il permis de le boire ? Oui, fut-il répondu. Est-ce permis aussi en principe ? Non. R. Jérémie étant allé à Gublana[2] professa qu'il faut remplir les grandes coupes, ποτήρια, d'eau pendant 3 jours successifs, en changeant l'eau tous les jours. Il arriva à un Araméen que son outre de vin se fendit ; un israélite recueilllit le vin dans sa cruche. On soumit aux rabbins la question de savoir s'il est permis de se servir de ce vase : ils répondirent qu'il faudra d'abord emplir d'eau le vase pendant 3 jours successifs, chaque jour à nouveau. R. Yassa étant allé à Tyr vit les païens poisser de petites cruches que les israélites achetaient ensuite. Qui vous l'a permis ? dit le rabbi ; ils allèrent consulter R. Isaac et R. Mena, qui le leur défendit.

5. Il est défendu d'utiliser les pépins et les peaux de raisins des païens, ni d'en tirer profit. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs n'interdisent que les pépins verts, non les secs.

6. Les saumures[3] et le fromage [provenant de Beth-Onéqé[4]] et la thériaque des païens sont interdits, avec défense d'en tirer nul profit. Tel est l'avis de R. Meir. Les autres docteurs disent qu'il est permis d'en tirer un profit indirect[5] .

1. V. la grande Pesiqta, ch. 21. 2. Neubauer, ibid., p. 65. 3. Pour le sens de ἅλμυρις, voir notre note au t. V, pp. 323-4. 4. Les mots entre [ ], omis au texte jérusalémite, sont pris du texte Babli. 5. La Guemara de ce § est

R. Scheschetb dit au nom de Rab : les parties du raisin encore fraîches sont interdites à toute jouissance; mais une fois sèches on peut même les manger. Mais n'est-il pas dit plus loin (IV, 8) : « le vin est déclaré seulement de libation (interdit) lorsqu'il a passé dans la cuve », non s'il est encore dans le grain ? En effet, dit R. Aba au nom de R. Juda, il est question dans la Mischnâ du marc tiré de la cuve. On a enseigné ailleurs [1] : De même, du résidu neuf d'olives est susceptible d'impureté (donnant encore de l'huile), mais le résidu vieux (d'où il n'y a plus rien à tirer) reste pur. On l'appelle neuf durant toute la première année, et vieux après ce délai [2].

5. (7) R. Juda dit que R. Ismaël demanda à R. Josué pendant qu'ils voyageaient ensemble : pourquoi les fromages des païens sont-ils interdits ? Parce que ceux-ci font coaguler le lait dans un estomac de bête crevée. Quoi ! répliqua R. Ismaël, est-ce que l'estomac d'un holocauste ne comporte pas plus de gravité que celui d'une charogne ; et comme un jour l'avis fut exprimé qu'un cohen qui désire manger cette partie peut l'avaler crue, l'avis ne fut pas confirmé, en disant que l'on ne doit pas en jouir sans que ce soit là une prévarication ? L'interdit provient, dit R. Josué, du séjour du lait dans l'estomac d'un veau offert à l'idole. Mais alors, répliqua R. Ismaël, pourquoi ne pas en interdire toute jouissance ? Son interlocuteur parla d'un autre sujet et dit : Ismaël mon frère, lis-tu (au Cantique, I, 2) : *les amours sont meilleurs que le vin*, DODEKHA ou DODAIKH ? J'adopte cette dernière leçon, dit R. Josué. Non, fut-il répliqué, car le verset suivant autorise la première leçon (il ne faut donc pas y regarder de trop près).

R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba dit au nom de R. Josué b. Lévi : R. Meir interdit de tirer parti des fromages de Beth-Onéqé, parcequ'il arrive de sacrifier là des génisses à l'idolâtrie. R. Yoḥanan l'ayant entendu dit : notre maître nous en a enseigné une bonne explication ; car, s'il est permis de coaguler le fromage dans l'estomac d'un animal, c'est différent pour l'animal sacrifié à l'idolâtrie : il est interdit de profiter même de ses excréments. R. Yoḥanan demanda : si dans les instestins d'un tel animal on trouve un anneau, est-il aussi défendu d'en tirer parti ? Non, dit R. Yossé : un anneau est un corps distinct, tandis que l'excrément fait partie intégrante de l'animal — [3].

Par le mot שורפה de la Mischnâ, on entend le sens *d'avaler* à l'état cru. En ce cas, dit Resch Lakisch, ce n'est pas une prévarication d'en jouir, car cela équivaut à boire dans un verre sali. Il résulte de cette règle ainsi donnée

traduite au tr. *Troumoth*, XI, 1 (t. III, p. 125). 1. Tr. Kelim, ch. IX, § 5. 2. Tossefta au tr. *Baba Qamma*, ch. 6. 3. Suivent 2 passages déjà traduits : 1° tr. *Beçâ*, I, 1 (t. VI, pp. 102-3); 2° au tr. *Berakhoth*, I, 7 (t. I, p. 17); après quoi se trouve répétée par erreur la phrase initiale de ce §.

que le fait de boire dans un verre sali un objet qui (à part cela) serait consacré, ne constitue ni une jouissance interdite, ni une prévarication. Pourquoi Resch Lakisch n'a-t-il pas énoncé clairement un tel avis (au lieu d'y faire une allusion indirecte) ? C'est répondit R. Yoḥanan, parce qu'en certains autres cas c'est inter dit (et un abus était à craindre) ; de plus, au moment d'être interrogé, R. Ismaël était encore jeune (et devant les disciples trop jeunes on ne révèle pas les motifs de la Loi). R. Honia dit que R. Hama b. Ouqba objecta ceci: si Resch Lakisch cherchait à détourner la pensée de R. Ismaël par des mots couverts, il aurait aussi bien pu insinuer les 5 textes ambigus de la Bible [1], qui suivent: 1° il est dit (Genèse, IV, 7): *Si tu fais le bien, ne sera-t-il pas reçu*, texte qui peut s'expliquer au sens opposé, que l'on sera aussi reçu si l'on ne fait pas bien; 2° (ibid, XLIX, 6): *En leur colère ils ont tué un homme, et ils ont enlevé des bœufs pour leur plaisir; qu'il soit maudit, etc.*, à expliquer au contraire, qu'il soit maudit quoiqu'il soit puissant; 3°. (Exode, XVII, 9): *Moïse dit à Josué d'aller combattre contre Amalek le lendemain ;* ou peut-être *le lendemain* se réfère à la suite, disant qu'il « sera placé le jour au sommet de la colline » ; 4°, (ibid., XXV, 34): *Il y aura au chandelier quatre plats en forme d'amande, ses pommeaux et ses fleurs*, où l'expression « en forme d'amande » se réfère peut-être, non au mot précédent, mais à la suite. Enfin 5°. Deutéro n., XXXI, 16): *Dieu dit à Moïse : te voici couché près de tes ancêtres et tu te lèveras, etc.*, tandis que ce dernier terme, se référant peut-être à la suite, peut signifier: « ce peuple se lèvera et forniquera ». R. Tanḥouma ajoute à ces divers textes le suivant (Genèse, XXXIV, 7): *Les fils de Jacob arrivèrent des champs en apprenant, etc.*, dernière expression à rapprocher peut-être de la suite. « en l'apprenant, ces hommes se désolèrent ». Pourquoi donc, au lieu d'un exemple à double sens, le rabbin a-t-il énoncé un tout autre sujet? La raison est, dit R. Ila, que pour certains sujets il faut fermer la bouche, comme il est dit (Cantique, I, 2): *Il me baisera des baisers de la bouche* (c'est-à-dire il me la fermera). R. Isaac interprète ces mots (Deut., IV, 14) : *Et à moi Dieu a ordonné ;* la conjonction *et* vise la double portée des ordres, dont les uns m'ont été donnés pour vous (avec faculté de vous les expliquer), et les autres me sont réservés à moi seul (sans faculté d'explication). R. Simon b. Halafta ou R. Hagaï au nom de R. Samuel b. Naḥman explique ces mots (Prov. XXVII, 26): *Les agneaux seront pour te vêtir, et les boucs seront le prix du champ ;* or, le premier mot peut aussi signifier *presser*, en ce double sens : tant que les disciples sont jeunes, il faut leur comprimer (restreindre) l'explication de la Loi; lorsqu'ils seront grands et devenus des boucs, on leur révèlera les motifs de la Loi. Ceci confirme l'avis de R. Simon b. Yoḥaï sur ces mots (Exode, XXI, 1) : *Voici les jugements que tu exposeras devant eux*, תשים ; comme un trésor (réservé) n'est pas découvert devant chacun, de même il ne faut s'appesan-

1. V. Midrasch, Rabba sur Genèse, ch. 80; sur Cantique, I, 2. 2. Jeu de mots entre ce terme chaldéen et son homonyme hébreu qui précède.

tir dans l'étude de la Loi (et l'expliquer) que devant des hommes faits, aptes à l'apprécier.

6. Les objets suivants appartenant aux païens sont interdits, sans qu'il soit défendu toutefois d'en tirer un profit indirect : le lait trait par des païens, sans qu'un israélite l'ait vu, leur pain et leur huile ; toutefois Rabbi et son tribunal permettent d'user de leur huile ; tout aliment bouilli par eux ou confit, pour lequel la sauce contient du vin ou du vinaigre ; du triton haché, de la sauce où ne surnage pas de menu poisson, du petit poisson de mer (halec), un morceau d'assa, du sel d'une source saline ; tous ces objets sont interdits, mais il n'est pas défendu d'en tirer profit.

1. Quelle est la règle pour les lupins préparés par les païens ? Rabbi défend de les manger ; Gueniba le permet. Il est comme moi, dit Rabbi, un vieillard, et tandis que j'ai dit que c'est défendu, il exprime l'avis contraire (je n'y puis rien). R. Mena b. Tanḥoum, étant allé à Tyr, permit de manger les lupins des païens. Sur quoi, R. Ḥiya b. Aba allant au même endroit rencontra R. Mena b. Tanḥoum qui avait permis de manger des lupins. A son retour, il vint chez R. Yoḥanan, qui lui demanda ce qui lui était arrivé à Tyr : j'ai trouvé, répondit R. Ḥiya, que R. Mena permettait de manger les lupins de païens. Ne l'as-tu pas menacé d'anathème ? Non, car c'est un homme important, capable de rendre douce l'eau de la mer. Ceci, répliqua R. Yoḥanan, n'est pas extraordinaire et prouve seulement que R. Mena sait calculer le retour périodique de l'heure à laquelle l'eau maritime rend grâce à Dieu, et alors elle est douce. Cependant, dit R. Isaac b. R. Éléazar, celui (R. Yoḥanan) qui avait voulu rabaisser R. Mena a fait au contraire son éloge ; car, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, c'est un calcul difficile, que R. Zaccaï d'Alexandrie savait et duquel j'aurais pu l'apprendre si je l'avais voulu (n'était la perte de temps). Peut-on manger de leur pâte passée à l'eau chaude ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit : R. Amé étant allé avec R. Judan Naci à Hamath-Guerar, celui-ci permit la pâte cuite des païens. R. Aba b. Mamal demanda : pourquoi cette différence entre la pâte et les lupins ? A la pâte, dit R. Yossé, il ne manque que l'action du feu pour la rendre comestible ; aux lupins au contraire cela ne suffit pas, et le païen achève la cuisson par ses mains. Pour les petits poissons salés, la cuisson des païens n'est pas interdite, et on peut les employer à la jonction symbolique des distances (le sabbat), et le même privilège, dit R. Aba au nom de R. Aḥa, s'étend aux petites sauterelles comestibles. En général, dit R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Houna, ce privilège est applicable à tout aliment pouvant être mangé à l'état cru.

7. Il est permis de manger les objets suivants des païens : du lait trait par un païen en présence d'un israélite, du miel, un gateau de miel de la ruche ; même s'il égoutte encore, ce miel n'est pas un liquide

1. En tête sont 2 passages dejà traduits, le 1er long, au tr. Schabbath, I, 6 (t. IV, p. 18), le 2e, tr. Schqalim, VI, 3 (t. V, p. 314).

sujet à la propagation de l'impureté; les objets confits auxquels il n'est pas d'usage de joindre du vin ou du vinaigre; du triton non haché, de la saumure sans poisson; une feuille d'assa, des olives roulées en gateau rond. R. Yossé dit : les olives dont les noyaux tombent aisément sont interdites. Les sauterelles venant de la corbeille (vendues directement après la cueillette) sont interdites; mais celles qui viennent du réservoir, ἀποθήκη, sont permises. Il en est de même pour l'oblation (que l'on craint d'avoir reçue pour des aliments profanes).

Selon R. Éleazar, la Mischnâ permet de manger « des objets confits auxquels il n'est pas d'usage de joindre du vin ou du vinaigre, » parlant de ces mets vaguement, mais des mets auxquels on a joint avec certitude cet ingrédient; il est défendu de tirer aucun profit. R. Jacob b. Aḥa ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : Si un israélite et un païen sont associés pour un pot-au-feu, l'Israélite met la marmite sur le feu, et le païen la remue (ce qui est licite), lequel des deux devra remuer les aliments et les remettre pour la fin de la cuisson? Il est rationnel que l'Israélite fasse cette opération. Selon R. Benjamin b. Lewaï, l'Israélite devra la faire, lors même que la cuisson aura atteint le tiers, comme pour le manger de Ben-Droussaï. Alors, objecta R. Yossé, une fois que le tiers de la cuisson est obtenu, il est inutile de laisser l'Israélite seul remettre la marmite; le païen aussi le peut. Par Ḥalec [1], dit Rab, on entend un mets d'une sorte de harengs; selon R. Yoḥanan, le ḥalec est la même chose que le triton haché. R. Zeira Cahana b. Taḥalifta, ou Ḥanan b. Aba, dit au nom de Rab : le jus de poisson est interdit, de crainte qu'il s'y joigne du jus provenant de poissons impurs. C'est vrai, dit R. Aba au nom de R. Juda, lorsque l'eau n'est pas courante; mais dans une eau courante le poisson pur ne va pas de pair avec l'impur. Quant au lac de Tibériade, il est considéré comme eau courante.

R. Yossé R. Aboun dit que l'on entend par triton haché l'ensemble de poissons hachés au point d'être méconnaissables. Samuel dit : quant au Soclet? (ἑψητός), on le met dans un récipient; s'il jette alors du jus, il est permis de le manger; si non, il est défendu. On nomme « triton non haché » le mélange de poissons ayant encore la tête et l'arète dorsale. R. Éléazar dit au nom de R. Hanina : il est arrivé que, dans un bateau appartenant à Rabbi il y avait plus de 300 tonneaux remplis de mélanges de poissons hachés, et après les avoir examinés tous, il trouva dans un seul des poissons ayant encore entières la tête et l'arète dorsale laissant reconnaître l'espèce pure; sur quoi, Rabbi les permit tous. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Assé fit cette objection : ne semble-t-il pas logique que ce tonneau seul (où l'on a trouvé des poissons entiers) soit permis, mais que les autres soient défendus? Non, il suffit d'un prétexte de permission, pour qu'en raison du doute on permette

1. Désigné au § 6 comme interdit.

d'user du total. Ainsi, comme un objet acheté s'était trouvé détérioré [1], R. Hagaï consulta à ce sujet R. Aba b. Zabda, qui lui dit : ce qui appartient au public ne devient pas interdit. R. Jacob b. Zabdé dit que R. Isaac observa-ceci : lorsqu'une lettre de divorce est adressée de loin (à une femme en Palestine), bien qu'elle porte les noms étrangers de Gaïos [2] ou de Lucus (non israélites), la lettre est valable, dans l'hypothèse que par exception ces noms ont été adoptés par des Juifs ; on admet donc le moindre prétexte, et il en sera de même ici. Oula Schikhfa a enseigné devant R. Dossa : le poisson impur se reproduit lui-même ; tandis que le poisson pur dépose ses œufs pour le frai. Puis Oula enseigna encore devant le même : les œufs et les entrailles de poisson (dont la provenance n'est pas facile à reconnaître) ne doivent être consommés qu'après avis d'un homme expert. Sur quoi, R. Dossa lui dit : renonce à l'une de tes deux assertions, qui se contredisent (car il résulte de la seconde opinion, au sujet des œufs interdits, que le poisson impur a aussi des œufs). Non, dit R. Zeira, tu n'as besoin de renoncer à aucun de tes enseignements, car tous les poissons ont des œufs, avec cette seule distinction qu'à la sortie du sein de la femelle impure, le petit naît à l'état achevé.

R. Aba dit au nom de R. Juda : on ajoute foi au vendeur qui déclare avoir salé ces poissons (purs). Je sais distinguer, dit R. Aba devant Samuel, entre les intestins des poissons impurs et ceux des poissons purs : ces derniers ont les œufs ronds, mais ceux des poissons purs sont allongés. Samuel lui montra une taupe, τάλπη, et lui dit : comment est-elle (pure ou non)? Elle est impure, répondit R. Aba (se trompant). Je ne suis pas fâché, répliqua le premier, de ce que tu déclares impure une sorte pure, mais je crains que tu finisses par répondre pur sur ce qui est impur. On a enseigné [3] : on ne devra acheter des œufs ou des entrailles de poisson que sur l'avis d'un homme compétent (qui sait, d'après ces fragments, distinguer les sortes pures) ; de même, il faut un tel avis pour acheter du bleu-de-ciel (avec certitude de nuance), ou du fromage de Bithynie, ou du vin de Syrie, ou de la viande sans désignation d'origine. Tous ces objets peuvent être consommés chez n'importe quel israélite, même non expert, sans crainte d'impureté (en raison de leur présence là, on les présume purs). R. Aḥa ou R. Tanḥoum dit au nom de R. Josué b. Lévi : on peut ajouter foi à l'israélite qui, vous envoyant de l'assa, dit ne pas l'avoir coupé avec un couteau de païen (interdit). R. Jacob b. Aḥa ou R. Jacob b. Idi, au nom du même, dit : on peut aussi croire l'israélite qui déclare d'origine pure le bleu-céleste présenté par lui. Chez R. Lévi de Sennabaris, les enfants vendaient des fruits présumés être rédi-

1. Cf. tr. *Troumoth*, X, 9 (t. III, p. 121), où la traduction est à corriger d'après la présente version. 2. Au lieu du mot Gaïos, גיים, un copiste a mis גוים, rendu plus tard par l'équivalent נכרי, *étranger*, de sorte que le texte serait inintelligible, sans le passage parallèle du tr. *Troumoth* (ibid.). 3. V. tr. *Schabbath*, VI, 6.

més (par confiance des clients envers ce R. Lévi). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossé : l'esclave d'un homme digne de foi est également cru. Ainsi, comme Germanus l'esclave de R. Juda Naci avait du bleu-céleste à vendre, on lé lui acheta par suite de la confiance qu'inspirait son maître. De même, ajoute R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, le serviteur d'un homme expert jouit de la même confiance que le maître.

Quant au sel provenant d'une source [1], on peut au fond ramener à un même point de vue les opinions diverses sur ce sujet, dont l'une déclare que le sel noir est seul défendu, mais le sel blanc est permis ; tandis que l'autre avis dit au contraire que le sel blanc est défendu, mais que le noir est permis : la première opinion, qui défend le sel noir, craint l'immixtion d'un reptile noir contaminant le sel ; l'autre opinion défend le sel blanc, craignant l'immixtion d'un reptile blanc. R. Ḥanania b. Gamaliel dit au nom de R. Juda b. Gamaliel qu'en l'un et l'autre cas il est défendu d'user de ce sel (par crainte du contact d'un corps étranger inconnu). En effet, dit R. Ḥanania, nous avions un voisin qui joignait au sel de la graisse de porc. — La règle applicable au dôme formé par l'arbre est le même pour son branchage en feuilles ; le treillage de lattes a la même règle que celui de bois disjoints ; la toiture, στέγη, ou la couverture que doit avoir le four [2] ; de même, la fossette ou la cavité sur la peau de la vache rousse, ayant des poils noirs ou blancs [3] ; enfin la place restée impure d'une table de quoi poser les verres, ou de quoi placer les morceaux d'aliments [4]. Comme tous ces groupes de termes sont synonymes entre eux, de même les expressions « olives comprimées » ou « olives roulées » s'équivalent. « Les olives amollies sont interdites ». R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan explique que c'est une sorte spéciale, bien vite molle ; on jette du vinaigre dessus pour les raffermir et pouvoir enlever le noyau.

CHAPITRE III

1. Toutes les idoles sont d'une jouissance interdite, car on les adore au moins une fois par an [5]. Les autres sages ne déclarent interdite que l'idole ayant en main un bâton, ou un oiseau, ou une boule. R. Simon b. Gamaliel interdit toute idole qui a en main un objet quelconque.

R. Ḥiya b. Aba dit que l'interdit des jouissances des idoles a pour cause d'être adorées dans une grande ville comme Rome au moins deux fois dans une période de 7 ans. S'il en est ainsi, elles devraient seulement être interdites dans les localités déterminées où on les adore, et rester d'une jouissance permise dans les villes où on ne les adore pas ? R. Yossé répond : dès lors qu'il y a une cause d'interdit pour elles dans une localité, elles deviennent

1. Défendu au § 6. 2. Tr. *Kélim*, VIII, 9. 3. Tr. *Para*, II, 5. 4. Tr. *Kélim*, II, 1. 5. C'est, dit le commentaire, lorsque la terre est sise dans le signe du zodiaque correspondant à l'idole.

par ce fait interdites partout. A quel cas se réfère la discussion entre R. Meir et les autres docteurs ? S'il est notoire que les idoles ont été érigées à l'usage personnel des rois païens, tous doivent s'accorder à en interdire la jouissance ? S'il est au contraire notoire que l'on a édifié seulement ces statues par ordre des gouverneurs pour orner les places, tous devraient en permettre la jouissance ? La discussion se réfère à une édification indéterminée : en ce cas, selon R. Meir, elle est faite à l'usage du roi (et entraîne l'interdit) ; selon les autres docteurs, elle n'est en ce cas qu'un ornement permis. Aschian le charpentier dit au nom de R. Yoḥanan : pourquoi les images, εἰκόνων, sont-elles d'un usage interdit ? Parce qu'au moment de les mettre en place, il est d'usage de leur offrir de l'encens (c'est un acte d'idolâtrie). Il est permis de les regarder, dit R. Yoḥanan, une fois qu'elles sont à terre (non plus debout), comme il est dit (Ps., XXXVII, 34) : *tu verras le retranchement des impies*. On ne devra pas regarder le samedi l'inscription courante placée au-dessous des bas-reliefs ou des images peintes, ni même les jours de semaine, en vertu des mots (Lévit.. XIX, 4) :*Ne vous tournez pas vers les idoles ;* même de se tourner vers elles c'est une adoration. Lorsque R. Naḥum b. Simaï mourut[1],on couvrit avec des rideaux les images (portraits ?) exposées au mur, en disant : comme il avait l'habitude en son vivant de ne pas voir d'images, il ne les verra pas non plus étant mort. Mais les morts peuvent-ils donc reconnaître des objets ? Il n'y a de différence, répondit Resch Lakisch, entre nous vivants et les justes morts que la privation de la faculté de parler (les autres sens leur restent). R. Zeira ajoute : le mort entend l'éloge que l'on fait de lui comme au milieu d'un songe, et R. Aschian exprime le même avis.

Pourquoi dit-on de Naḥum qu'il fut un homme d'une sainteté supérieure ? Pour n'avoir de sa vie regardé une image de monnaie[2]. Pourquoi notre maître R. Juda est-il surnommé saint? Pour n'avoir jamais vu sa circoncision. A la mort de R. Aḥa, on vit des étoiles en plein midi (par obscurcissement du ciel). A la mort de R. Hanan, les statues ἀνδριάντα se recourbèrent. A la mort de R. Yoḥanan, les images peintes se courbèrent, et l'on dit à ce propos que nulle image n'équivalait à son visage. A la mort de R. Hanina de Berath Horon, le lac de Tibériade se fendit ; on dit que ce fait rappelait le même phénomène arrivé lorsque ce rabbin, ayant proclamé l'année embolismique, fut heureux de traverser le milieu du lac pour couper court et annoncer le changement de l'année. A la mort de R. Oschia, l'immondice (temple idolâtre) de Tibériade se renversa[3]. A la mort de R. Isaac b. Eliaschib, 70 linteaux de maisons branlantes en Galilée tombèrent en ruines ; on dit qu'elles avaient servi jusque-là par le mérite de ce rabbin. A la mort de R. Samuel b. R. Isaac, les cèdres de la Terre sainte furent déracinés[4] ; on raconte de lui qu'à la vue des fiancés allant se marier, il prenait une branche de myrthe et dansait devant la fiancée. Comme les rabbins le blâmaient de ce manque de

1. V. Rabba sur l'Ecclésiaste, IX, 1. 2. V. tr. Meghilla, I, 13 ; tr. Sanhédrin, X, 5 (6). 3. V. Neubauer, ibid., p. 213. 4. V. J., tr. Péa, I, 1.

dignité, R. Zeira intervenant leur disait ; laissez-le faire, car c'est un vieillard qui sait comment se conduire. A sa mort, un feu descendit du ciel, servant de séparation entre le lit funéraire et l'assemblée. Pendant trois heures, des tonnerres et des éclairs sillonnaient la terre, en témoignage de la belle conduite du vieillard portant le myrthe. Une voix céleste se fit entendre et dit: Hélas, il est mort Samuel b. Isaac, remarquable par ses bienfaits !

A la mort de R. Yassa b. Halafta, les ruisseaux à Laodicée laissaient percevoir du sang ; c'était, dit-on, une allusion à ce que ce rabbin avait parfois risqué sa vie pour accomplir le précepte de la circoncision (malgré la défense du gouvernement). A la mort de R. Abahou, les colonnes de Césarée pleurèrent [1]. Les Cuthéens (hérétiques) disaient : ce n'est là qu'une manifestation de joie ; non, leur répliquèrent les Israélites, les éloignés (comme les colonnes) ne sauraient comme de plus proches (vous autres) manifester une joie qui ne réside que dans votre imagination. Lorsque R. Abahou fut sur le point de mourir [2], il vit passer devant lui 13 rivières de baume ; pour qui tout cela, demanda-t-il ? Pour toi, lui fut-il répondu. Quoi ! s'écria-t-il, tout cela serait pour Abahou, *et j'avais supposé m'être donné de la peine en vain* (Isaïe, XLIX, 4) ; aux justes l'Éternel montre ici-bas quelle sera leur récompense dans la vie future, de sorte que leur âme heureuse ira reposer en paix. Ainsi, le roi, ayant ordonné un grand festin, fait dessiner sur la nappe (mappa) les divers plats ; les invités en arrivant les voient, ont l'âme réjouie et en sont fort aises. Lorsque Zabdaï b. Lewaï, R. Yossé b. Patros et R. Josué b. Lévi furent sur le point de mourir, chacun d'eux dit l'un des 3 versets suivants ; l'un dit (Ps., XXXII, 6) : *C'est pourquoi tout homme pieux te prie ;* l'autre dit (Ps., V, 12): *tous ceux qui se fient en toi se réjouiront ;* le 3e dit (Ps., XXXI, 20) : *Combien est grand le bien que tu réserves à ceux qui te révèrent*— [3].

« Les autres sages ne déclarent interdite (à toute jouissance) que l'idole ayant en main un bâton, ou un oiseau, ou une sphère. » Le bâton est le signe de la domination sur le monde : l'oiseau est un signe important, selon ces mots (Isaïe, X, 14) : *Ma main a trouvé comme un nid la richesse des peuples ;* enfin, la sphère est le symbole du monde, fait selon cette forme.

R. Yôna dit [4] : Alexandre le Macédonien voulut s'élever dans les airs ; il monta, monta, jusqu'à ce qu'il vit le monde comme une boule et la mer comme un chaudron : c'est pourquoi on représente l'idole tenant à la main une boule. Pourquoi alors ne pas représenter aussi l'idole avec un chaudron à la main ? Elle ne domine pas sur la mer ; l'Éternel seul domine à la fois sur la mer et sur la terre, et sauve l'humanité aussi bien sur mer que sur terre — [5].

1. On retrouve ces mots employés dans le même sens par l'historien Eusèbe de Césarée, qui raconte les persécutions subies par les premiers chrétiens; ce que rapporte Cesari, *Morti dei persecutori della Chiesa*, p. 25 (cité par Lattes, *Lessico Talmudico*, p. 24). 2. Rabba sur Genèse, ch. 62 ; Tanhouma, section Wayhi. 3. Suit un passage traduit tr. *Sôta*, IX, 16 fin (t. VII, p. 344). 4. Traduction de M. Israël Lévi, dans *Revue des Études juives*, t. VII, p. 93. 5. Suit un passage traduit tr. *Berakhoth*, IX, 1 (t. I, p. 155).

Aux interdits déjà énoncés on ajoute l'épée, la couronne et l'anneau ; l'épée, car elle sert à tuer ; avec la couronne le roi se pare, et avec l'anneau les ordres sont scellés. Avec une bague où est figurée une idole, il est défendu de sceller [1]. R. Juda établit ces distinctions : si le cachet est creusé, il est défendu d'en user ; s'il est au contraire en relief, il est permis de s'en servir. R. Hanina b. Gamaliel dit : les membres de la famille de mon père signaient (ou scellaient) par des images, πρόσωπον. R. Éléazar b. R. Simon dit : il y avait toutes sortes de figures à Jérusalem, sauf des faces humaines. « R. Simon b. Gamaliel interdit toute idole qui a en main un objet quelconque », pourvu que ce soit un objet honorable ; ainsi, un panier, des aiguillons ou des chiffons, sont des objets de mépris ; mais le papier et le calam sont des objets convenables (interdits à ce titre si l'idole est sise dessus) ; quant au plumier, καλαμάριον, c'est douteux.

2. Celui qui trouve des fragments de vases simulant l'idole, peut les utiliser. Si l'on trouve une forme de main ou de pied, il est défendu d'en user, car il arrive que de tels objets sont adorés.

R. Yossé au nom de R. Yohanan explique le motif de cette autorisation : c'est que la plupart de tels fragments proviennent de vases en forme de trépied, δέλφικη (ne suscitant pas la crainte de l'idolâtrie). S'il en est ainsi, pourquoi interdire « une forme de main ou de pied ? » C'est que parfois « de tels objets sont adorés ». Il est écrit (II Rois, XVII, 30) : *Les habitants de Babel firent* Souccoth-Benoth (mot-à-mot : couvant des petits), ce qui donne l'idée d'une poule avec ses poussins ; *les gens de Beth-Schamesch firent* Nergal (le pied), en figurant le pied de Jacob ou de Joseph. Aussi est-il dit (Genèse, XXX, 27) : *j'ai auguré que Dieu me bénirait à cause de toi*, et en effet (ibid. XXIX, 5) : *l'Éternel bénit la maison de l'égyptien à cause de Joseph.* Puis, il est dit (II Rois, ibid.) : *les gens de Hamath firent Ashima ;* ce dernier mot (un nom d'idole) signifie bouc, comme il est dit (Lévit., V, 16): *le prêtre prononcera le pardon sur lui par le bélier du sacrifice de péché.* Puis (II Rois, ibid., 31) : *Les Aviens firent Nabhan* (l'aboyeur) imitant le chien, *et Tartaq*, ou une forme d'âne ; *les Sepharviens brûlaient leurs enfants au feu à Adarmelec et Anmelec*, qui avaient la forme d'un paon, ταώς ou d'un faisan, φασιανός.

Une idole brisée (spontanément) est interdite, selon R. Yohanan [2] ; mais R. Simon b. Lakisch permet d'en tirer parti. A quel cas se rapporte cette discussion ? S'il s'agit de l'hypothèse que notoirement celui qui prend des fragments de l'idole les remettra ensuite en place et reconstituera l'ensemble, tous en interdisent l'usage ; dans l'hypothèse contraire, tous doivent en autoriser l'usage. Il n'y a de divergence d'avis qu'en cas indéterminé sur l'avenir de l'idole brisée : en ce cas, dit R. Yohanan, il y a présomption de restitution (et de maintien de l'idole) ; selon Resch Lakisch, on présume alors qu'il n'y

1. Tossefta, ch. 6. 2. Cf. ci-après, § 13.

aura pas de restitution (et l'idole est annulée). R. Judan père de R. Mathnia dit : si les fragments brisés n'ont pas été déplacés, on présume leur reconstitution (et le maintien de l'idole). Mais, objecta Resch Lakisch à R. Yohanan, puisqu'il est écrit (I Sam. V, 5) : *C'est pourquoi les prêtres de Dagon ne marchent pas sur le seuil de Dagon*, n'est-ce pas une preuve qu'à l'idole elle-même, alors brisée, on n'attachait pas de considération ? Non, répond R. Yohanan, ce verset prouve seulement que la plus grands déférence idolâtre était réservée pour le seuil. R. Jérémie dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : les nations du monde (les Philistins, selon le texte précité) ont révéré un seuil, et aux israélites il est arrivé maintes fois de se livrer à des idolâtries de ce genre, comme il est dit (Sophonie, I. 9) : *je punirai tous ceux qui sautent par dessus le seuil.* Si l'on trouve une idole, dit Rab, il faut en briser un membre après l'autre pour l'annuler ; selon Samuel, elle ne sera malgré cela jamais annulée. R. Abin dit au nom de R. Simon : il est vrai que la forme de main ou de pied est interdite, lorsqu'elle n'est pas sise sur un socle (basis) ; mais lorsqu'il y a en ce cas un socle qui fait défaut, c'est une preuve que la dite forme vient d'une idole brisée.

3. Si l'on trouve des vases où est représenté le soleil, ou la lune, ou un dragon, δράκων, il faut les jeter à la mer. Selon R. Simon b. Gamaliel, seulement au cas où ces images sont figurées sur des vases précieux, ceux-ci sont interdits; mais si elles sont sur des non-valeurs, il n'y a pas d'interdit. Selon R. Yossé, on peut les réduire en poussière et les disperser au vent, au lieu de les jeter à la mer. Mais alors, fut-il répliqué, cette poussière redevient un engrais au champ; or, il est dit (Deutér. XIII, 17) : *rien de l'interdit ne devra rester entre les mains.*

La Mischnâ défend seulement les vases sur lesquels est représenté le soleil, ou la lune ; donc, l'image de toute autre planète n'entraîne pas l'interdit. De même, la Mischnâ défend seulement la représentation du dragon, non celle d'aucun serpent. On nomme dragon le reptile dont le cou est muni de filaments. De même, R. Simon b. Azaï a dit : on appelle dragon l'animal rampant, au cou muni de filaments. Aussi, un dessin qui ne représente pas ces filaments est permis. Si l'on trouve une forme de dragon faite comme un rampant, elle est interdite ; si au-dessus de la forme du reptile est superposée celle du dragon (aisée à séparer), on peut prendre la première partie pour l'utiliser, en rejetant la seconde, celle du dragon. Samuel dit : la coupe qui sert de base au dragon est interdite (comme socle d'une idole) ; si au contraire le dragon sert de base à la coupe, on peut tout utiliser (rien n'étant révéré). R. Aba dit au nom de Rab : les morceaux d'un dragon brisé peuvent être utilisés ; mais un dragon entier qui a été brisé reste encore interdit après le bris. Cependant, les débris (précédemment permis) ne proviennent-ils pas d'un entier? Voici, dit R. Hiskia au nom de Rab, comment il faut compléter cette proposition : si l'on a vu des gens se prosterner

devant un dragon complet, qui ensuite s'est brisé, les fragments deviennent interdits.

A quel cas se réfère la distinction établie par R. Simon b. Gamaliel dans la Mischnâ entre les objets précieux et les non-valeurs ? S'il est notoire que ces objets sont adorés, ils devraient être interdits même en étant insignifiants ; s'il est au contraire notoire qu'on ne les adore pas, leur usage devrait être autorisé même s'ils sont précieux ? Cette opinion se réfère au cas indéterminé (lorsqu'on ignore s'il y a eu adoration, ou non) : le plus ou moins de valeur du vase fait présumer si on l'a adoré, ou non. R. Qrispa dit : les coupes sont tenues pour objets méprisables, car R. Ḥiya b. Aba avait une poële à feu sur laquelle était représenté le symbole vénéré, τιμή, de Rome. Il alla demander à R. Yoḥanan s'il est permis de s'en servir ? Oui, répondit celui-ci; dès que l'eau a passé sur cet objet, il n'est plus qu'un vase déprécié (et non une idole). De même, une cruche à puiser de l'eau est un objet méprisé dès qu'elle a plongé dans l'eau. Au temps de R. Yoḥanan, on commença à avoir des peintures sur les murs, et les rabbins ne les défendirent pas.

R. Yossé de notre Mischnâ objecta aux autres sages (ses contradicteurs) : N'est-il pas dit (Deutéron., IX, 21) : *Votre péché commis en érigeant le veau d'or*, qui a été réduit en cendres et dispersé, non jeté à la mer? Ceci prouve seulement, fut-il répondu, que Moïse voulut éprouver les israélites de la même façon que les femmes soupçonnées d'adultère en leur faisant boire de ces cendres, *répandues dans l'eau* (Exode, XXXII, 20). Mais n'est-il pas dit (I Rois, XV, 13) : *A. Naakha, la mère du roi Assa, il enleva l'autorité de reine,... il le réduisit en cendres, qu'il jeta dans le canal de Kedron*, non à la mer ? Ces derniers mots, fut-il répliqué, ne prouvent rien ; car il est dit d'autre part (ibid.) : *Assa ruina le bocage et le brûla, etc.* N'est-il pas dit (II Rois, XVIII, 4) : *Que l'on morcelle le serpent d'airain dressé par Moïse, car jusqu'à ce jour on l'encense*, sans le jeter à la mer ? Ce n'est pas une idole, puisque Moïse l'avait élevé ; seulement, comme à la vue de ce serpent des Israélites s'égaraient [1], Ezékias le fit disparaître (sans que ce soit une idole). Il est écrit d'une part (II Samuel, V, 21) : *Ils abandonnérent là leurs idoles, que David et ses gens emportèrent*, et d'autre part (I Chron. XIV, 12) : *David ordonna de les brûler*. Ces 2 versets ne se contredisent pas, selon les explications divergentes de R. Yossé b. Halafta et des rabbins. Selon l'un, le le 1er verset se réfère aux idoles de métal, incombustibles, qui furent *emportées*, et le 2e aux idoles de bois, qui furent *brûlées*. Selon les autres au au contraire, ce qu'Ithaï de Gath [2] annula comme idolâtre, David le fit emporter pour l'annuler, et ce qu'Ithaï n'a pas annulé, David l'a fait brûler. Comment R. Yossé b. Halafta explique-t-il le 1er verset, parlant d'*emporter* des objets d'usage interdit ? On suppose leur enlèvement après le bris des pièces.

1. Cf. J., tr. Demaï, III, 4. 2. V. II Samuel, XV, 19.

4. R. Gamaliel allait prendre ses bains à Acco dans une maison de bains qui appartenait à la déesse Aphrodite [1] (le temple de cette déesse, ses prêtres et le personnel étaient entretenus des revenus qu'on retirait de la maison de bains.) Un païen nommé Proclus ben Philosophos lui demanda comment il pouvait se permettre d'aller prendre des bains dans une maison affectée au service d'une idole, quand la loi mosaïque (ibid.) défendait de tirer le moindre profit des objets consacrés aux divinités païennes? Une fois sorti, R. Gamaliel répondit : Je ne vais pas dans le domaine de l'idole, c'est elle qui vient dans le mien; on n'a pas construit la maison de bains en l'honneur de l'Aphrodite; c'est elle au contraire qui sert d'ornement à la maison de bains (c'est une maison publique, appartenant à moi comme à tout le monde).

Ou bien encore, quelle que soit la somme d'argent que l'on te donnerait, tu n'entrerais pas devant ton idole à l'état nu, ou étant gonorrhéen, ou pour uriner devant elle; mais cette idole est sise à la rigole du bain, et tous urinent devant elle. Or, la Loi emploie l'expression *leurs dieux;* donc, ceux envers lesquels on se conduit avec respect, comme à l'égard d'un dieu, sont interdits, mais ceux que l'on ne traite pas avec les mêmes égards sont permis.

A quel cas se réfère la question posée par Proclus? Si l'on considère cette question comme relative aux sujets traitant du bain, R. Gamaliel aurait dû (ou pu) lui répondre de suite (même au bain) ; si l'on considère la question comme étrangère, le rabbin n'avait pas à y répondre du tout? Or, R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit [2] : au bain on peut s'occuper des règles qui le concernent, comme au cabinet il est permis de traiter des sujets qui s'y rapportent. Ainsi, R. Simon b. Éléazar s'étant rendu au bain avec R. Meir, il lui demanda s'il est permis de s'essuyer (le jour du sabbat)? Non, fut-il répondu. Peut-on s'asperger d'eau? Non. Il paraît au contraire interdit de traiter là ces sujets, puisque Samuel ayant demandé à Rab s'il est permis de répondre amen sur une prière dans un endroit malpropre, Rab répondit que c'est défendu, en ajoutant qu'il ne devrait même pas prononcer là cet interdit pouvant servir de règle. On trouve enseigné qu'il est permis de s'occuper aux susdits endroits des règles qui y sont relatives. Comment, en somme, la question de Proclus est-elle posée? Elle se réfère bien aux règles du bain, répond Judan père de R. Mathnia; seulement, R. Gamaliel a différé sa réponse jusqu'à la sortie, parce qu'il n'est pas d'usage de répondre au bain. De même, dit R. Samuel b. Abdimé, la question posée est considérée comme faisant partie des sujets relatifs au bain; mais R. Gamaliel n'a pas voulu répondre de

1. Ce nom, dans Maïmoni, au commentaire sur la Mischnâ, est traduit זהרא =Vénus), pour lequel le ms. de Londres (Oriental mss., nº 2391) a exactement : זהרה. 2. V. J., tr. *Schabbat,* III, 4 (t. IV, p. 46).

suite, car la vapeur du bain est nuisible aux dents [1]. — Les compagnons d'étude, savoir R. Hama b. Yossé au nom de R. Oschia et R. Zeira au nom de R. Josué b. Lévi, disent que l'argument du Rabbi, d'avoir une tenue déplacée devant l'idole, n'est qu'une réponse évasive; sans quoi, Proclus eût pu répliquer que le culte rendu à Baal-Phégor consiste à se découvrir devant lui (et pourtant c'est une idole). En réalité, ne peut-on pas opposer cette idole à l'explication de R. Gamaliel? Non, car « ceux envers qui on est respectueux sont interdits, non ceux que l'on ne traite pas ainsi » (tandis que pour l'idole de Belphégor, c'est le mode reconnu de son culte qui est tel).

5. Il est permis d'utiliser les monts et collines adorés par les païens, non ce qui se trouve sur ces lieux, car il est dit (Deutéron., VII, 17) : *Tu ne désireras pas l'argent et l'or sur elles* (les idoles) *pour le prendre.* R. Yossé le Galiléen le déduit [2] des mots *leurs dieux sur les montagnes* (ibid., XII, 2) ; les montagnes ne sont pas des dieux. De même il est dit (ibid.) : *leurs dieux sur les collines*; celles-ci ne sont pas des dieux. Alors pourquoi un bocage est-il interdit? Parce qu'il est de formation humaine, et tout objet artificiel est susceptible d'interdit. Je veux t'expliquer et commenter ce passage, dit R. Akiba : partout où l'on trouve une haute montagne, une colline élevée et un bois verdoyant, sache qu'il y a là une idole.

R. Zeira, R. Yassa, ou R. Yossé b. Ḥanina dit au nom de R. Oschia : comme un verset (ibid. VII, 17), *Tu ne désireras pas l'argent ou l'or qui est sur elles*, emploie l'expression « sur elles », et un autre verset (ibid., XXIX, 16), *l'argent et l'or qui est avec elles*, a le terme « avec elles », n'y a-t-il pas contradiction? Et à quoi bon cette divergence de langage? Comme *sur elles*, il n'y a que des objets spécialement destinés à servir d'ornement et par conséquent interdits, de même ce qui est *avec elles* ayant la même destination spéciale sera seul interdit (non ce qui n'orne pas l'idole). R. Yohanan dit au nom de R. Yanaï : tout ce qui est importé à l'intérieur du rideau de l'idole, lors même que ce n'est pas un ornement, comme par exemple une bourse d'argent, est interdit. Nous avons ainsi un signe, dit R. Yassa, faisant croire que l'avis précédent de R. Oschia (autorisant l'usage de tout ce qui n'orne pas l'idole, tel qu'une bourse) est opposé à celui de R. Yanaï, qui défend même l'usage de la bourse si elle est importée. En réalité, loin de se contredire, les deux avis se confirment réciproquement, car de la comparaison des termes « sur elles » et « avec elles », on conclut à interdire seulement l'objet spécialement destiné à orner l'idole, à l'exclusion du sac d'argent. Or, ce dernier devient aussi défendu, selon l'avis de R. Yanaï, s'il est importé près de l'idole ; car, ajoute R. Aba au nom de R. Juda, même l'eau et le sel que l'on importe sont supposés servir à l'idole, le sel pour aplanir le terrain, et l'eau pour le laver; donc,

1. Aussi, il est bon de ne pas parler. 2. Siffri, section *Reêh*, ch. 60.

l'apport d'autres objets n'est pas défendu à titre d'extension, mais aussi bien que l'eau et le sel — [1].

L'œuf devant lequel on s'est agenouillé, selon Ḥiskia, ne devient pas interdit pour cela ; R. Yoḥanan le déclare interdit. R. Zeira dit que cette discussion se réfère à un œuf (en raison du doute si d'avance on le considère comme un être vivant, ou non) ; les autres compagnons d'étude rapportent la discussion à des cailloux de rivière, de forme ovale, que l'on superpose pour les adorer. En effet, dit R. Houna, un verset confirme l'avis des compagnons, à savoir qu'il s'agit de cailloux arrondis de rivière, disant (Isaïe, LVII, 6) : *Dans les pierres polies du torrent est ton partage, ils sont ton sort, tu leur verses la libation* (c'est donc parfois une idole). L'avis de R. Ḥiskia a pour base ce raisonnement : « le bocage est interdit, parce qu'il est de formation humaine, et tout objet d'artifice humaine est susceptible d'interdit » (non les poussins, dont l'éclosion de l'œuf n'est pas un produit obtenu par l'homme). Tous reconnaissent que des froments adorés (objet de la culture humaine) sont interdits, car R. Ḥanina b. Yassa dit au nom de R. Juda [2] : les racines du froment sont enfoncées au sein de la terre jusqu'à trois coudées, et celles des figuiers tendres s'implantent même dans les rocs. La terre n'absorbe d'eau que selon son état D'où se nourrissent alors le caroubier et le sycomore ? Une fois par mois, répond R. Hanina, une vapeur s'élève de l'abîme et arrose ces racines, car il est dit (Isaïe, XXVII, 3) : *Moi l'Éternel, je la préserve, je l'arrose parfois.* Ceci prouve, enseigne R. Simon b. Éléazar, que la terre absorbe seulement ce qui lui sert — [3].

« R. Akiba dit : je veux t'expliquer, etc. » Une version emploie ici à cet effet le mot אובין (expliquer) ; selon une autre version, R. Akiba aurait dit : je veux *exposer* devant toi אוביל. Le premier terme a le sens de « faire comprendre » ; le second, celui d' « apporter ». R. Bourqui a enseigné devant R. Mena : il résulte de cet avis que les Cananéens n'ont laissé ni une montagne ni une colline sans adorer là une idole. Mais n'a-t-on pas dit plus haut qu'un objet vivant adoré, sans devenir pour cela interdit à l'usage d'un particulier, sera défendu pour le culte divin, et comme il vient d'être dit que toutes les hauteurs ont servi tour à tour à l'idolâtrie, comment le Temple de Jérusalem a-t-il pu être construit? Il l'a été sur l'avis du prophète, selon ces mots (I Chron., XXI, 19) : *David monta selon la parole de Gad, qui avait parlé sur l'ordre de l'Éternel.*

6 (8). Un propriétaire, dont la maison adossée à un temple d'idoles tombe en ruines, ne devra pas la réédifier. Comment donc faire pour reconstituer son bien? Il devra se placer d'abord en retrait de 4 coudées du voisinage, puis reconstruire. Si le mur de séparation est mi-

1. Suit un passage traduit tr. Kilaïm, VII, 4 (t. II, p. 293). 2. J., tr. Berakoth, IX, 2 (t. I, p 166). 3. Suit un passage traduit au tr. *'Orla*. I, 7 (t. III, p. 328).

toyen aux deux propriétés, il pourra mettre en compte la moitié de ce mur. Le port des pierres, bois et mottes de terre, rend impur à l'égal du contact d'un reptile, car il est dit (Deutéron, VII, 26) : *tu l'auras* (l'idole) *en abomination* comme un ver. R. Akiba dit [1] : le contact de ces objets rend impur comme celui d'une femme menstruée, car il est dit (Isaïe, XXX, 22) : *tu les rejetteras* (les idoles) *comme une femme impure, et tu leur diras de sortir*. Or, de même que la femme menstruée rend impur celui qui la porte, de même il en est de l'idole.

— [2] R. Yoḥanan explique le cas de la Mischnâ (du voisinage de l'idole), en supposant qu'un prosélyte et un païen ont hérité de leur père païen deux maisons à mur mitoyen (et le second a gardé l'idole). Pourquoi ne pas supposer (simplement) qu'un idolâtre a construit un temple païen adossé au mur d'un israélite? A cause de l'enseignement qui dit : Si une maison d'idolâtre a été érigée en l'adossant à celle d'un israélite, puis la première est tombée en ruines, celle de l'Israélite reste d'un usage permis; mais si un prosélyte et un païen ont hérité de leur père païen de maisons contiguës, celle de l'Israélite reste interdite malgré la ruine ultérieure de la maison idolâtre (en raison de son origine). On a enseigné aussi [3] : la maison idolâtre, érigée en l'adossant à celle d'un israélite et plus tard ruinée laisse la maison israélite d'un usage permis; mais elle reste interdite au cas inverse, si l'israélite a adossé sa maison à celle du païen (même ruinée plus tard). En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le confirme par ces mots : « Si le mur de séparation est mitoyen aux deux propriétés, il pourra mettre en compte la moitié du mur » (la moitié de l'idolâtre persiste donc en son état défendu).

7. Quant aux maisons, il y a trois catégories à observer : une maison érigée en principe à l'idole est interdite. Si on l'a seulement enduite de ciment, ou préparée pour l'idole par une rénovation, il suffit à l'israélite d'enlever ces changements pour utiliser la maison. Si le païen après y avoir apporté une idole la remporte, la maison redevient permise.

8. Il y a trois sortes de pierres : une pierre taillée dès l'origine comme socle, βωμός, est interdite. Si elle a été seulement enduite de chaux, ou adaptée à l'idolâtrie par une modification, il suffit d'enlever le changement pour la rendre d'un usage permis. De même, si après avoir placé une idole sur la pierre on l'a ensuite enlevée, l'usage redevient permis.

Rab et R. Yoḥanan expliquent tous deux que la Mischnâ ne parle pas du cas de l'adoration d'une maison, parce que la Mischnâ se place au moment de l'entrée des Israélites en Palestine. On conçoit cette explication d'après Rab, qui dit que la génuflexion devant une maison suffit à l'interdire [4], et selon lui

1. V. tr. Sabbat, IX, 1 (t. IV, p. 116). 2. En tête est un long passage déjà traduit au même tr. (ibid.). 3. V. Tossefta, ch. 7. 4. Cf. ci-dessus, § 7.

il a fallu dire pourquoi la Mischnâ se place hors de l'entrée d'Israël en Palestine ; mais d'après R. Yoḥanan, qui dit qu'en cas de jouissance d'une maison consacrée au culte divin on ne commet pas de prévarication, que la jouissance est du moins interdite en principe, la Mischnâ devrait énoncer comme premier cas d'interdit l'adoration d'une maison (même si elle n'est pas édifiée dans ce but)? C'est que l'adoration d'une maison, quoique interdite en principe, est une défense susceptible d'annulation (en fait); tandis que la maison édifiée pour l'idole dès l'entrée d'Israël en Palestine reste toujours interdite, sans annulation ultérieure. Comment alors fait-on pour tirer parti d'une telle maison idolâtre? Dès que l'on a accompli le fait de renverser les piliers de la maison, elle devient permise. — Quant à ce qu' « il suffit d'enlever les changements pour utiliser la maison », dit R. Ila au nom de R. Éléazar, c'est seulement au cas où le changement consistait à faire entrer l'idole dans la maison non édifiée dans ce but. Mais alors, selon lui, la 2e catégorie, parlant comme la 3e de l'apport de l'idole, ne constitue qu'une avec la dernière, de sorte qu'il y aurait seulement 2 catégories, non trois? Dans la dernière catégorie, il s'agit seulement d'un apport momentané, et dans la seconde il s'agit d'un séjour que l'on supposait définitif.

R. Aba dit au nom de Rab : des termes de la Mischnâ (§ 9) il résulte que la fabrication ayant pour but spécial l'idolâtrie [1] est de suite interdite (même avant l'adoration). Ainsi, dit R. Jérémie au nom de R. Éléazar, il en résulte qu'une coupe fondue pour l'idolâtrie est interdite dès la fusion. R. Ila ajoute au nom de R. Éléazar (sur l'assertion de la Mischnâ relative à l'autel): pour l'interdit, il faut que l'idole ait été placée sur ce piédestal. Selon la conclusion tirée plus loin de l'interdit immédiat des objets relatifs à l'idolâtrie, que le piédestal n'est jamais annulé, il est observé que Rab se contredit : ici il résulte de la Mischnâ qu'une coupe préparée pour l'idole est de suite interdite, et d'autre part il est dit que le piédestal sera annulé si l'on veut? On peut expliquer la Mischnâ d'ici d'après l'enseignement suivant : L'idole d'un païen est interdite d'avance (dès sa confection), et celle faite par un israélite l'est après l'adoration (or, l'avis de Rab, d'une annulation admissible, se réfère à l'avis contraire, que la fabrication d'un païen n'est interdite qu'après adoration).

Mais la discussion, au lieu de se rapporter à l'idole, se réfère peut-être aux ustensiles de l'idole? En effet, répond R. Simon au nom de R. Éléazar, la discussion se réfère aussi aux ustensiles de l'idole (qui, d'après ce docteur, sont de suite interdits). Puisque, selon l'avis précité de R. Ila au nom de R. Éléazar, l'idole doit avoir été placée sur le piédestal pour être interdite, il en résulterait selon R. Éléazar que la seconde catégorie de pierre, parlant comme la troisième de la superposition d'une idole, ne constitue qu'une série avec la dernière, de sorte qu'il y aurait seulement deux catégories, non trois? Dans la dernière catégorie, il s'agit seulement d'un support momentané, et dans la seconde il s'agit d'un support supposé définitif.

1. Cf. ci-après, IV, 4.

9. Il y a trois sortes d'arbres, phallus : un arbre planté en principe pour l'idolâtrie est interdit. S'il a été seulement taillé et émondé pour l'idole, puis on a modifié son aspect, il suffit d'enlever la partie modifiée (et le reste est permis). Enfin si l'on a placé au-dessous une idole, plus tard détruite, il reste d'un usage permis.

10. On appelle bocage sacré le bois sous lequel il y a une idole. Selon R. Simon, on nomme ainsi l'arbre que l'on adore lui-même. Il arriva un jour à Sidon qu'au-dessous de l'arbre où on se livrait à l'idolâtrie, il y avait un monceau. Examinez ce monceau, dit R. Simon : ce qui fut fait. On vit qu'il y avait là une image. Puisque celle-ci était adorée, dit-il, l'usage de l'arbre reste permis.

R. Amé dit au nom de R. Simon b. Lakisch (§ 9): si l'on a gravé des dessins d'idole sur cet arbre, l'interdit ne pourra pas être annulé ; et quoique ce soit évident, il a fallu le signaler, pour dire que, même après avoir enlevé ces gravures, l'interdit ne saurait être annulé, en raison de la plantation originelle de l'arbre pour l'idolâtrie. On a enseigné : si l'on a greffé une branche d'un tel arbre d'idolâtrie sur un autre, il suffit d'enlever la greffe, et le reste est d'usage permis ; et encore, dit R. Yanaï, l'enlèvement n'est nécessaire, que si la greffe a eu lieu en vue spéciale de l'idolâtrie. R. Ila dit au nom de Resch Lakisch : l'obligation d'enlever la partie modifiée de l'arbre, au cas où on l'a taillé et coupé pour l'idolâtrie, subsiste seulement si l'idole a été placée au-dessous de son feuillage (s'il a servi de dôme). Ce rabbin n'est-il pas en contradiction avec lui-même : R. Amé vient de dire en son nom que, même après avoir enlevé les gravures idolâtres représentées sur l'arbre, l'interdit ne saurait être annulé, et maintenant on dit (avec moins de sévérité) que si l'idole n'a pas été placée sous l'arbre, on n'est pas tenu d'y rien changer pour l'utiliser ? C'est que la gravure comporte une sévérité particulière en ce qu'elle est faite sur l'arbre même (tandis qu'ici il s'agit des branches). R. Ila vient d'adopter pour condition que l'idole ait été mise dessous. Il en résulterait que la 2e catégorie d'arbres, en parlant comme la 3e de la mise de l'idole au-dessous, ne constitue qu'une catégorie avec la dernière, de sorte qu'il y a seulement 2 catégories, non trois? Dans la dernière catégorie, il s'agit seulement d'une pose momentanée, et dans la seconde il s'agit d'une pose présumée définitive [1].

R. Ḥisda dit (§ 10) : la discussion de la Mischnâ se refère au cas indéterminé (où l'on ne sait si l'arbre qui abrite l'idole est aussi adoré ou non). Or, il est admis qu'en cas de certitude d'adoration de la figure et de l'arbre tous reconnaissent l'interdit de ce dernier ; si au contraire il est certain que l'on adore la figure seule, non l'arbre, tous déclarent permis l'usage de l'arbre. Il n'y a de discussion qu'au cas indéterminé : en ce cas, selon R. Simon, on présume l'adoration simultanée de la figure et de l'arbre ; selon les autres doc-

1. Selon le raisonnement des §§ précédent et suivant.

teurs, on n'adore alors que la figure, non l'arbre. Mais alors comment expliquer l'avis de R. Simon, disant : « puisque l'image est adorée, l'usage de l'arbre reste permis ? » Pourquoi d'une part conteste-t-il l'avis des autres docteurs, puis prononce-t-il la règle selon leur opinion ? (question non résolue).

11 (8). On ne doit pas s'asseoir à l'ombre d'un arbre d'idole ; en cas de fait accompli, on reste pur. On ne doit pas passer au-dessous de ce bois ; en cas de fait accompli, on devient impur. Si les branches empiètent sur la voie publique et que l'on passe au-dessous d'elles, on reste pur. Au-dessous d'elles, il est permis d'ensemencer des légumes verts dans la saison des pluies, non en été ; mais il n'est pas permis d'y semer de la laitue, ni l'été, ni l'hiver. R. Yossé interdit même de semer des légumes verts dans la saison des pluies, parce que les fleurs de l'arbre en tombant sur les semailles, leur servent d'engrais (et leur profitent).

On a dit là-bas (à Babylone) au nom de R. Hisda : il est défendu de se tenir dans l'ombre de l'idole, non à l'ombre de l'ombre. Ces deux mesures différentes sont déterminées là-bas comme suit : tout l'espace qui serait couvert par l'arbre s'il tombait à terre et que son ombre touche constitue l'ombre de l'arbre ; tout ce qui est ombré au-delà de cet espace n'est que l'ombre de l'ombre. Pourquoi la première est-elle interdite ? Parce qu'ainsi on tire un profit de l'idole. Pourtant, bien qu'il soit défendu de jouir d'un tombeau, il est permis de profiter de son ombre ; de même, bien qu'il soit défendu de tirer un profit du sanctuaire même, R. Yohanan b. Zaccaï était assis à l'ombre de cette construction[1], et de là énonçait ses leçons. Donc, l'interdit ne provient pas de la défense d'en tirer un profit, mais de la gravité attachée à l'idolâtrie. R. Abin dit au nom des rabbins de Babylone : de ces mots de notre Mischnâ, « si les branches empiètent et que l'on passe au-dessous d'elles, on reste pur », il résulte que l'impureté de l'idole n'a pas un caractère aussi grave de propagation que celle d'un mort ; le parallèle n'est pas complet, car si l'on passait sous la toiture d'un tombeau qui s'étend jusque sur la voie publique, on serait certes déclaré impur.

Gamaliel Zouga se fit accompagner par R. Simon b. Lévi. Arrivés à Tabnita, le premier lui demanda : pouvons-nous passer devant l'idole ? Passe et ferme les yeux[2]. R. Isaac b. Matna marchait soutenu par R. Yohanan. Arrivés devant la statue de Bel, l'un demanda à l'autre : pouvons-nous passer ? Passe, répondit le rabbi, et ferme les yeux. R. Jacob b. Idi marchait soutenu sur R. Josué b. Lévi ; arrivés devant l'idole maudite[3], l'autre s'arrêta indécis[4].

1. V. B., tr. Pesahim, f. 26. 2. Voir Brüll, *Jahrbücher*, an I, p. 142 ; Cf. p. 136. 3. Menahem de Lonzano, dans son Commentaire ajoute : « C'est l'image de Rhodes ; ainsi l'explique le Midrasch Samuel, ch. 19. » Du même coup sont rectifiées les éditions fautives de ce Midrasch, qui ont la leçon *Herodes*, au lieu de Rhodes, observe M. Buber en note à ce passage (*Haassif*, II, p. 329), et il invoque le témoignagne de Schwartz, *Tebouôth ha-areç*, fol. 138b. 4. V. J., tr. *Bera-*

Quoi! s'écria le premier, Nahum, l'homme le plus saint a passé, et tu ne le voudrais pas! Passe, et ferme les yeux. Notre texte n'est-il pas opposé à l'avis de R. Yohanan 1, qui dit plus haut (§ 2) que les morceaux d'une idole brisée sont aussi interdits? Or, n'est-il pas dit à ce sujet que lorsqu'on ne se propose pas de remettre en place les fragments brisés (comme ici pour les feuilles tombantes), tous sont d'avis qu'il est permis de les utiliser? On peut répondre qu'ici il s'agit d'une idole érigée par un israélite (qu'on ne peut jamais annuler). Notre texte n'est-il pas en contradiction avec Rab qui défend seulement d'utiliser l'ornement à l'usage de l'idole, non tout ce qui touche à l'idole? (Pourquoi défendre ici le feuillage?) C'est aussi qu'il s'agit d'une idole érigée par un israélite ; de celle-là on s'éloigne davantage (avec plus de sévérité), en raison de l'aggravation du mal, émanant d'un israélite.

12 (9). Si d'un bocage d'idole on a enlevé du bois, il est défendu de s'en servir. Si ce bois a servi à chauffer le four, qu'il soit neuf ou vieux, il faudra démolir le four. Le pain cuit dans ce four est interdit à tout usage, et si ce pain a été mêlé à d'autres, tous seront interdits. Selon R. Eliézer, il suffira de prendre le montant du profit et de le jeter à la mer. Toutefois, observèrent les autres docteurs, il n'y a pas lieu à rachat pour l'idolâtrie.

13. Si dans le bois consacré à l'idole on taille une navette, il est interdit d'en profiter ; si l'on s'en est servi pour tisser une étoffe, elle ne pourra pas être employée. Si elle a été mêlée à d'autres, et celles-ci à eur tour sont mêlées avec d'autres, toutes sont interdites. Selon R. Eliézer, il suffira de jeter à la mer le montant du profit. Non, fut-il répliqué, on ne rachète rien, de ce qui est à l'idolâtrie[2].

14. Comment procède-t-on à l'annulation de l'idole adorée en un arbre? Si l'idolâtre a enlevé de l'arbre des souches sèches, ou des branches vertes, ou s'il en a découpé un bâton ou une verge, fût-ce seulement une feuille, l'idole se trouve annulée. Si l'une de ces opérations a été faite en vue dû profit de l'arbre, il reste interdit; si elle a eu lieu sans profit pour l'arbre (avec intention manifeste de rupture), l'arbre redevient permis.

R. Hasdaï dit (§ 12), que la discussion entre R. Éliézer et les autres docteurs, qu'il attribue au mélange du bois interdit avec d'autre permis, se réfère au cas où l'emploi de ce bois est indéterminé. Or, s'il s'agissait de prendre seulement de ce bois pour le brûler au four et le chauffer, tous seraient d'accord à le permettre ; s'il s'agit d'utiliser la fumée de la combustion pour sécher les vases, tous s'accorderaient à l'interdire (en rai-

koth, II, 1 (t. I, p. 31); traité Schqalim, II, 7. 1. L'avis de la Mischnâ, interdisant même les feuilles de l'arbre adoré. 2. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *'Orla*, III, 1 fin (t. III, p. 350).

son du profit direct tiré du bois). Donc, la discussion porte sur le point de savoir si l'on peut l'employer au cas indéterminé.

Rab dit (§ 14) : si quelqu'un pour son propre usage a découpé le bois d'idole, il peut l'utiliser, elle ainsi que ses ornements [1] ; mais s'il l'a taillé en vue de l'idole (pour l'utilité de celle-ci), l'idole même reste interdite, et ses ornements seront d'un usage permis. Selon Samuel, si c'est dans l'intérêt de l'idole, elle et ses ornements restent interdits ; mais si le travail a été accompli dans l'intérêt de l'homme, celui-ci pourra ensuite utiliser les ornements de l'idole, non celle-ci. Selon R. Yoḥanan (comme d'après Rab), le travail fait pour l'idole laisse celle-ci interdite ; mais ses ornements deviennent d'un usage permis.

CHAPITRE IV.

1. R. Ismaël dit : s'il y a trois pierres l'une à côté de l'autre auprès d'un Mercure [2], elles sont interdites; s'il n'y en a que deux, elles sont d'un usage permis. Les autres docteurs disent : celles qui visiblement font partie de cette idole sont interdites ; celles qui n'apparaissent pas comme telles, restent permises.

R. Amé dit que R. Ismaël interdit la présence de 3 pierres juxtaposées à côté du Mercure, car elles constituent une petite idole à côté de la grande ; les autres docteurs craignent que ce soient des pierres détachées de la base de la statue. Jusqu'à quelle distance les suppose-t-on ainsi détachées et interdites? Selon R. Aba au nom des rabbins de là-bas (de Babylone), c'est jusqu'à 50 coudées. En principe, la règle sur l'érection défendue du Mercure est comme suit : l'idole se compose de 2 pierres côte-à-côte et d'une autre superposée. Si après avoir posé seulement la seconde pierre, un israélite égorge un animal et son petit, on l'avertit de ce dernier interdit, et en cas de transgression, il subira (selon l'avis de tous) la peine des coups de lanière, mais il ne sera pas lapidé pour le crime plus grave d'idolâtrie qui n'existe pas encore. Après la superposition de la 3e pierre (l'idole étant constituée), l'égorgement d'un animal avec son petit en l'honneur de l'idole est l'objet de la discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch quant à la pénalité [3]: en ce cas, dit R. Yoḥanan, si l'Israélite a été avisé qu'il commet le délit d'infraction à la loi sur l'égorgement de la mère et de son petit, il subira la peine des coups ; s'il a été avisé qu'il commet le crime plus grave de l'idôlatrie, il sera lapidé ; selon Resch Lakisch, même si cet homme a été avisé qu'il est défendu d'égorger un animal et son petit, il ne sera pas passible de la peine

1. Tossefta, ch. 7 ; Cf. ci-dessus, § 12. 2. L'adoration consistait en ce que les passants plaçaient des pierres à côté de cette statue V. Conder, *Syrian stone-lore*, p. 265. 3. V. tr. *Troumôth*, IV, 1 ; tr. *Meghilla*, I, 9 ; tr. *Kethoubôth*, III, 1.

des coups, car si on l'avait avisé du crime d'idolâtrie il aurait à subir la peine de la lapidation (ce qui dispense de la pénalité moindre, celle des coups). Jusqu'où s'étend la défense de jouir de ces pierres de Mercure? Si même on les emploie à former des ponts au-dessus des cours d'eau, ou des chemin sur une vallée (en viaduc), elles restent interdites par leur provenance idolâtre.

L'adoration régulière de Mercure consiste à lui jeter une pierre ; si au lieu de cela on s'est prosterné devant sa statue, est-on condamnable? Certes, répond R. Yossé, puisqu'on lui donne ce nom même de Mercure[1] en raison de la génuflexion, ou signe d'adoration accordée à l'idole. Ainsi il est dit (Lévitique, XXVI, 1) : *Vous ne placerez pas dans votre pays une pierre ornée d'images d'idolâtrie*[2] *pour se prosterner sur elle ;* or, sans la dernière expression, on aurait pu croire qu'il est défendu de juxtaposer deux pierres servant à déposer même une hotte. C'est pourquoi il est dit de plus : *pour se prosterner sur elle*,indiquant par là qu'une telle génuflexion constitue l'adoration interdite. *Sur elle* il est défendu de s'agenouiller, mais le dépôt d'une hotte est permis; sur elle il est défendu de s'agenouiller, mais c'est permis sur les pierres du sanctuaire [3]. Rab recommandait aux gens de R. Aḥa, ainsi que R. Amé aux gens de sa maison, lorsqu'ils se rendent à l'assemblée religieuse tenue au jour du jeûne, de ne pas s'étendre à terre selon leur usage à la maison (à cause des dalles de pierre qui garnissent le sol de la synagogue, afin d'éviter l'interdit du verset précité). Aussi, R. Yona en ce cas s'étendait sur le côté, ainsi que R. Aḥa (pour éviter de se prosterner). J'ai vu, dit R. Samuel, que R. Abahou s'étendait à terre comme d'ordinaire. Alors, dit R. Yossé, je lui oppose le verset (précité) : *Ne mettez pas de pierre ornée d'images dans votre pays, pour se prosterner sur elle.* R. Abahou réplique à cette objection en disant que l'interdit de ce texte n'a lieu qu'en cas de détermination d'une place pour s'y prosterner (comme au Temple); partout ailleurs, cela ne fait rien. Mais il est dit (II Sam. XV, 32) : *David vint jusqu'au sommet où il s'agenouillait devant Dieu* (où il s'agit certes d'une génuflexion sur la pierre)? C'est donc permis? C'était une génuflexion non faite à terre (et permise). Mais considère-t-on une génuflexion de cette sorte, non faite jusqu'à terre, comme réelle? Oui, car il est dit (II Chron., VII, 3) : *Ils s'inclinèrent la face à terre jusque sur la dalle et se prosternèrent ;* on peut donc parfois se prosterner sans toucher la terre. A la mesure du prosternement, R. Abahou ajoute que l'on s'incline le temps nécessaire à l'énoncé des mots (Ps. CXVIII, 1) : *Rendez grâce à l'Éternel, car il est bon ;* R. Mena ajoute encore la fin de ce verset : *car sa faveur est infinie.*

R. Yoḥanan dit à R. Ḥiya b. Aba de Babylone[4] : vous avez rapporté de

1. Le nom de Mercoles, dans la Tossefta sur notre passage, est décomposé en ces deux mots : MAR QILOS, Maître de la louange. 2. Pierre *symbolique*, traduit M. le Gr. Rab. Wogue. Voir sa note détaillée sur ce mot, audit verset. 3. Cf. *Torath Cohanim*, section *Behâr*. 4. J., tr. *Schebiith*, I, 7 (t. II, p. 332).

votre contrée deux bonnes règles : 1° l'on se prosterne la face à terre aux jours de jeûne ; 2° vous organisez le comput de l'année de telle sorte que le 7e jour de la fête des Tentes ne puisse être un samedi. De plus, disent les rabbins de Césarée, on y ajoute l'ajournement du Nouvel-an au lendemain. C'est conforme à l'avis de R. Amé de Babel, au nom des rabbins de là-bas, que le prosternement en ces jours n'est pas de rigueur ; il suffit de bien se pencher de côté. R. Yanaï Zeira dit au nom de son père[1] : celui qui ne se sent pas aussi pur que Josué et n'a pas la certitude, s'il se jetait la face à terre pour supplier Dieu, d'être exaucé aussi bien que Josué et de s'entendre dire par ordre divin de se lever, fera mieux de ne pas tomber à terre. Toutefois, cette recommandation est faite à un particulier priant pour le public (non s'il prie seulement pour lui).

« Les autres docteurs disent : les pierres qui sont visibles en même temps que la statue de Mercure sont interdites à titre d'idolâtrie ; celles qui ne sont pas visibles du même coup d'œil restent d'un usage permis. » Celles qui sont visibles en même temps font partie du corps de l'idole (et ont dû se détacher de celle-ci) ; ce qui n'est pas visible en même temps n'en fait pas partie. Pourquoi interdit-on celles qui sont visibles en même temps, quoique détachées ? N'est-ce pas contraire à l'avis exprimé plus haut (III, 2) par Resch Lakisch, qui dit : il est permis d'utiliser les fragments d'une idole brisée, règle applicable aux pierres détachées de l'idole ? Cependant, il a été admis comme mesure logique que si l'on se propose de rapporter les fragments à leur place primitive, ils sont interdits selon l'avis unanime de tous (de même, l'ensemble de la vue constitue une sorte de réunion interdite d'avance). L'avis exprimé ici au sujet des pierres n'est pas non plus opposé à l'opinion de R. Yohanan, d'après lequel les fragments d'une idole brisée, quoiqu'interdits en principe, deviennent aussi permis lorsqu'on ne se propose pas de les restituer dans leur ensemble ; car ici, en raison de la vue des pierres laissées en place, on présume leur reconstitution en commun ; or, R. Judan, père de R. Mathnia dit que si les fragments restent déposés en leur place, on les présuppose réunis. R. Aba dit au nom de Rab : tantôt on en conclut que les fragments d'une idole brisée spontanément ne seront jamais annulés de leur caractère idolâtre (malgré la rupture) ; tantôt on conclut que les vases servant à l'idole ne perdent jamais leur caractère d'interdit, malgré l'annulation. D'après ce dernier avis, il en est à plus forte raison de même pour l'idole même ; d'après l'autre avis, l'interdit subsiste seulement pour l'idole, non pour ses ustensiles.

R. Samuel ou R. Abahou dit au nom de Rab : les pierres de la statue de Mercure qui ont été dispersées ne sont jamais affranchies de leur caractère idolâtre, R. Yohanan, en l'entendant, dit: notre maître nous a appris une bonne règle, car l'acte d'adoration d'une idole, en lui offrant des comestibles, fait que ceux-ci ne pourront jamais perdre leur caractère idolâtre. Comment an-

1. J., tr. Taanith, II, 6 fin (t. VI, p. 158).

nule-t-on ces pierres (en ce qu'elles ont d'interdit)? R. Ḥiya b. Ada dit : on crache dessus en signe de mépris de l'idole. Mais R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné que les pierres de Mercure même disséminées ne sauraient être annulées et gardent leur caractère sacré ? Il est vrai, dit R. Pinḥas, qu'elles gardent ce caractère indélébile lorsqu'elles ont été jetées à l'idole ; mais lorsqu'elles ne lui ont pas été jetées (provenant de la dislocation d'une telle statue), elles peuvent être annulées. Ainsi, on le sait de ce que R. Simon b. Rabbi avait un Mercure dans son champ (érigé par des païens). L'inspecteur des bourgades (burgarius ?) vint à passer : « comme j'ai appris, dit R. Simon, que le gouverneur ἄρχων doit passer ici demain, je te conjure sur ta vie de faire enlever de là cet amas de pierre [1] .» Une fois que les pierres avaient été enlevées et la place débarrassée, l'inspecteur voulut prendre les pierres. Non, lui dit le rabbi, elles sont à moi (après qu'elles ont été disséminées, elles deviennent permises). R. Ḥiya b. Aba, l'entendant, s'écria : que la mère est heureuse d'avoir un tel fils ! (Il approuva son ingéniosité [2]). R. Ḥiya le grand ne vient-il pas d'enseigner que le Mercure, même après sa dislocation, est annulé comme idole ? (Que nous apprend de plus R. Simon ?) C'est vrai ; seulement après l'avoir entendu énoncer par R. Ḥiya, R. Simon a confirmé la règle par un exemple à l'appui.

2. Si dans la tête du Mercure on trouve de l'argent, ou un vêtement, ou des vases, ils restent d'un usage permis. Si l'on y trouve des ceps φραγέλλιον chargés de raisins, ou des couronnes d'épis, ou du vin, ou de l'huile, ou de la fleur de farine, ou tout objet dont le semblable est offert en sacrifice sur l'autel, c'est interdit.

3. Si un jardin ou un établissement de bains appartient à une idole (à ses prêtres qui l'exploitent), on peut en faire usage si l'on ne paie pas pour l'utiliser ; mais l'on ne doit pas en faire usage en payant [3]. Si le jardin ou le bain appartient à l'idole et à un particulier, on peut en tous cas l'utiliser.

R. Yonathan dit (§ 2) : en réalité, non seulement « les couronnes d'épis » trouvées auprès d'une idole sont interdites, mais aussi les couronnes de roses. De même, dit R. Yossé, non seulement si « dans la tête du Mercure on trouve de l'argent », mais lorsqu'en tête d'une idole quelconque même non abritée par une tenture, on trouve des vêtements ou des vases, ils sont aussi permis à l'usage.

En parlant dans la Mischnâ (§ 3) de « paiement, » il s'agit de déterminer si l'on fait ou non un versement au profit des prêtres idolâtres. Des flûtes (fabriquées pour le commerce), qui ont servi à l'idolâtrie [4], ne doivent plus être vendues (tout profit en est interdit). Si le profit à en revenir est attribué à la

1. Procédé ingénieux pour arriver à faire annuler l'idole. 2. Cf. J., tr. *Schebiith*, IX, 9 fin. 3. Si l'offre n'était pas gratuite, elle servirait à glorifier l'idole. 4. Tossefta à ce tr., ch. 7.

province, il sera permis de les vendre, malgré leur emploi dans un but d'idolâtrie. Il est défendu de louer une boutique de l'idolâtrie (à son profit) ; mais si le loyer à en tirer est attribué à la province, il sera permis de faire cette location, malgré leur emploi dans un but d'idolâtrie. Au collecteur d'argent qui quête pour l'idole, il est défendu de donner; mais c'est permis lorsque sur cette collecte une part de bénéfice est attribuée à la province, quoique la quête soit faite pour l'idolâtrie. En effet, notre Mischnâ le confirme, en disant : « Si le jardin ou le bain appartient à l'idole et à un particulier, on peut en tous cas l'utiliser. »

4. L'idole faite par un païen devient de suite d'un usage interdit, et celle qu'a faite un israélite n'est interdite qu'après l'adoration, un païen peut annuler son idole et celle fabriquée par un israélite (de façon à rendre son usage permis) ; mais un israélite ne peut pas effectuer l'annulation d'une idole érigée par un païen. En annulant l'effet d'une idole, le même résultat est acquis pour les accessoires de l'idole ; mais l'annulation de ces derniers n'entraîne pas le résultat pour l'idole elle-même, qui est interdite.

R. Simon b. Lakisch dit : notre Mischnâ parle d'un ouvrier païen, qui fabrique l'idole pour la vendre au marché ; elle « devient de suite interdite, » car il est certain qu'aussitôt après son achèvement le païen a dû s'agenouiller devant elle. Mais, demanda R. Yossé, si l'on a cette certitude d'adoration, comment expliquer les termes de notre Mischnâ : « L'idole faite par un païen devient de suite d'un usage interdit, et celle qu'a faite un israélite n'est interdite qu'après l'adoration » ? Même celle-ci doit être interdite s'il y a eu adoration ? (Objection non réfutée). R. Ila dit au nom de Resch Lakisch : malgré l'avis prescrivant que l'on ne saurait rendre de la terre interdite, celui qui taille une image pour l'idolâtrie dans un bloc de pierre sera averti de la défense à chaque morcellement ; lorsqu'il arrachera le bloc, il sera passible de la pénalité des coups. On en déduit, dit R. Yossé, qu'en dépit de l'avis qui déclare l'inapplication de l'interdit d'idolâtrie à un objet animé, si quelqu'un sculpte (taille) une image pour l'idolâtrie, il sera avisé de la défense à chaque coup de marteau, κερύνη ; lorsqu'il aura achevé, il sera passible de la peine des coups (pour infraction d'une défense). « Une idole faite par un païen devient de suite interdite. » C'est pourquoi, on peut l'annuler. « Et celle qu'a faite l'israélite n'est interdite qu'après l'adoration ; » aussi, on ne peut pas l'annuler. Au contraire, dit R. Zeira, il n'y a pas de conséquence (ni lieu de dire « c'est pourquoi »), mais qu'au premier cas il n'est pas possible de procéder à l'annulation, et au second cas cela se peut. L'idole faite par le païen devient de suite interdite, car il est dit (Deutéron., XII. 2) : *Vous anéantirez*, avec redondance de cette expression, pour indiquer l'obligation immédiate. « Celle qu'a faite l'Israélite n'est interdite qu'après l'adoration, » comme il est dit (ibid., XXVII, 15) : *Maudit soit l'homme qui fabrique une image taillée ou*

de fonte, en abomination à l'Éternel... et qui la place dans un lieu secret; donc, lors de ce dernier acte en signe d'adoration, l'idolâtrie devient effective. Une autre version renverse les dites propositions et dit au contraire*:* l'idole faite par l'Israélite devient de suite interdite, car il est dit (ibid.): *Maudit soit l'homme qui fabrique une image, etc.*, en ce sens qu'il est maudit dès qu'il la fabrique. L'idole faite par un païen n'est interdite qu'après l'adoration, car il est dit (ibid., XII, 2) : *Vous anéantirez tous les lieux où les païens ont adoré ;* il faut donc la réalisation de cette dernière condition. R. Isaac b. Naḥman au nom de Samuel conclut à l'ajournement de l'interdit pour l'idole faite par un païen, de ce qu'il est dit (ibid.) : *Ceux que vous héritez, leurs dieux, devront être brûlés ;* c'est-à-dire si tu hérites du bien d'un païen qui est une idole adorée, alors seulement il faudra la brûler. R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï dit que le païen a la faculté de déclarer l'idole nulle ; de ce qu'il est dit (ibid., VII, 25) ; *tu ne convoiteras ni l'argent, ni l'or, qui est sur elle,* on conclut que ce qui n'est plus rien (n'est plus consacré), tu peux le désirer et le prendre, comme d'autres tels que le païen qui l'a annulé peuvent convoiter un tel objet. R. Yoḥanan dit à Bar-Droussaï : va et brise toutes les idoles qui se trouvent aux bains publics, δημόσια ; le messager alla et les brisa, sauf une. Pourquoi cette restriction ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, un israélite était soupçonné d'avoir fait fumer l'encens sur cette idole (qui dès lors ne pouvait plus jamais être annulée, et il devenait inutile de la briser).

R. Ḥiya b. Asché au nom de Rab dit que Rabbi, étant assis, enseigna à son fils R. Simon qu'un païen peut déclarer nulle son idole et celles de son prochain. Cependant, lui objecta le fils, lorsque tu étais dans toute la force de ton âge (plus jeune), tu nous as enseigné que le païen peut déclarer nulle son idole et celle d'un israélite (en cas d'association), et pourquoi sembles-tu changer d'avis ? Il n'en est pas ainsi mon fils, répliqua Rabbi [1], car l'idole adorée par un israélite ne pourra jamais être annulée (elle reste indélébile, malgré l'association du païen, et je modifie mon premier avis). En effet, on a enseigné : Selon R. Simon b. Menassia, une idole adorée par un israélite sera désormais indélébile. Aussi Rab, pour confirmer cette opinion, invoque à l'appui ce verset (ibid., XXVII, 15) : *Soit maudit l'homme qui fabrique une image taillée ou de fonte, et qui la place dans un lieu secret*, en ce sens qu'à jamais elle garde ce caractère, malgré l'annulation énoncée. Bar-Qappara avait trouvé un anneau sur lequel une idole était figurée. Un jeune araméen courut après lui, voulant élever l'anneau en signe d'adoration ; mais Bar-Qappara l'en empêcha, puis le frappant il l'incita en signe de mépris à cracher sur l'idole, ou à uriner sur elle ; à quoi l'araméen ne consentit pas. Il en résulte la preuve 1° qu'un païen a la faculté d'annuler même une idole de son prochain (puisque celle qui était en question avait été trouvée [2]), 2° qu'il peut le faire sous l'effet de la contrainte [3], 3° qu'il peut en reconnaître la valeur

1. V. ci-après, V, 8. 2. Elle était donc à un autre. 3. Bar-Qappara l'ayant frappé.

(puisque Bar-Qappara ne put le convaincre), 4° qu'une idole égarée aux mains d'un israélite n'est pas annulée pour cela (aussi le rabbi tenta d'obtenir son annulation par le païen). Pourquoi ne pas considérer que cet objet, égaré comme une idole délaissée par son maître, était une idole annulée de ce fait ? R. Zeira répond: lorsque par un fait conscient, le maître la délaisse, l'israélite est aussi apte à la déclarer annulée ; mais lorsque le maître ou possesseur de l'idole ne l'a pas spontanément délaissée, l'Israélite ne pourra pas l'annuler.

Rab dit : un autel destiné à l'idolâtrie n'est pas annulé et détourné de sa destination par le seul fait de l'annulation de l'idole qu'il supportait ; il faut donc que l'Israélite procède à l'annulation de l'autel même pour la rendre effective (elle n'est pas admise à titre spontané considérant l'autel comme une idole) . Alors, Rab ne se contredit-il pas ? Plus haut (III, 8), il est dit en son nom que, de la déclaration d'interdit appliquée à la pierre taillée d'un bloc pour servir d'autel à une idole, on déduit qu'une coupe fondue pour servir à l'idolâtrie est de suite interdite (même avant son emploi à titre d'ustensile d'idole, comme l'autel est considéré de même), tandis qu'ici on considère l'autel à l'égal de l'idole? L'avis de Rab ici se réfère au cas où l'on a encensé l'autel (c'est alors une idole) ; tandis que plus haut, on ne suppose pas l'autel encensé (et ce n'est alors qu'un ustensile). Ou bien encore on peut supposer qu'aux deux cas il s'agit d'un autel encensé ; seulement, Rab est conforme en cela à son propre avis (non à celui de R. Éléazar plus haut), qui en tire la déduction que l'objet fondu à l'usage de l'idolâtrie devient de suite interdit. R. Yoḥanan dit : on appelle un bloc unique de pierre, ou autel, un ensemble de plusieurs pierres. Aussi, dit Ḥiskia, une stèle devient nulle (perd son caractère sacré) dès qu'elle est écornée ; tandis que dans un autel, il faut ébrécher chaque pierre. L'enseignement professé plus loin par Ḥiskia s'oppose à son avis émis ici ; car du verset (Deutéron., XII, 3) : *Vous renverserez leurs autels et briserez leur stèles*, il conclut que chacun de ces actes suffit, sans ébrécher chaque pierre à part de l'autel. R. Zeira ou R. Isaac b. Naḥman au non de R. Oschia, R. Ḥiya ou R. Aba ou R. Éléazar au nom du même, expliquent ce verset (Isaïe, XXVII, 9) : *c'est qu'il a mis en poussière toutes les pierres des autels comme des pierres à chaux*, en ce sens qu'il faut les poursuivre jusqu'à détruire tout germe d'eux en ce monde ; tandis que du verset précité il résulte qu'il suffit, soit d'avoir brisé la stèle, soit de l'avoir renversée (de façon qu'après la dislocation chaque pierre isolée de l'autel soit une stèle). Il est écrit (Lévit., XXVI, 1) : *Ne vous faites pas d'idole, ne vous érigez ni image taillée ni de fonte*. N'est-ce pas le même sens *faire* ou *ériger ?* (Pourquoi ces changements de termes ?) R. Ila dit que le texte emploie d'abord l'expression *faire*, afin de donner plus d'énergie ensuite à l'expression *ériger*, en ce sens que même pour une idole tombée, il est défendu de la relever. De même il est écrit (Deutéron., XII, 3) : *Vous renverserez les autels et briserez les stèles ;* or, d'où sait-on que la recommandation faite à l'égard de l'un s'adresse

aussi à l'autre, qu'il faut briser l'autel et renverser la stèle? On le sait par juxtaposition des termes, répond R. Aboun b. Ḥiya, en nous enseignant de plus qu'il faut briser, ou écorner, ou renverser chaque pierre à part.

5. Comment annule-t-on l'idole? En lui coupant p. ex. le bout de l'oreille, ou le bout du nez, ou l'extrémité du doigt. Comprimer l'idole, sans rien lui enlever, suffit à l'annuler. Cracher sur elle, ou uriner devant elle, ou la traîner dans la boue, ou jeter une ordure sur elle, ce n'est pas l'annuler. La vendre ou la mettre en gage, c'est l'annuler, selon Rabbi; les autres docteurs ne sont pas de cet avis.

6. L'idole que ses adorateurs ont délaissée pendant une période de paix, est permise; mais celle qui a été abandonnée pendant la guerre reste interdite. Les piédestaux βῶμαι d'idoles pour les rois restent permis, car l'idole est érigée seulement pour le passage des rois.

7. On demanda à des anciens dans Rome : puisque Dieu ne se plaît pas aux idoles, pourquoi ne les détruit-il pas? C'est que, répondirent-ils, si l'on adorait des objets inutiles au monde, Dieu les détruirait; mais comme ils adorent le soleil, la lune, les étoiles, les planètes, les montagnes, les collines, Dieu ne perd pas le monde à cause des insensés. S'il en est ainsi, répliquèrent les adversaires des Juifs, que Dieu laisse perdre ce qui est inutile au monde et maintienne ce qui lui est nécessaire? Nous aussi, répondirent les anciens, nous soutiendrions alors ceux qui adorent ces idoles et qui diraient : Vous voyez bien que ces objets du moins sont des idoles, puisqu'ils ne sont pas détruits!

Il est vrai, dit R. Zeira, que l'annulation de l'idole par la vente est en litige entre Rabbi et les autres docteurs, lorsque la vente a été faite avec calme; mais lorsqu'elle a eu lieu à la suite d'un mouvement de colère, tous déclarent l'idole annulée, car il est dit (Isaïe, VIII, 22) : *Il arriva qu'ayant faim et s'étant irrité, il maudit son roi, etc.* Zeir b. Hinena dit au nom de R. Ḥanania : la discussion porte sur le cas où l'on a vendu l'idole par besoin (ayant besoin du métal qui la compose), mais lorsque l'acquéreur peut avoir acheté l'idole pour l'adorer, tous sont d'avis de ne pas la déclarer annulée. R. Jérémie dit au contraire au nom de Rab qu'il y a discussion en cas de vente pour l'adoration; mais si c'est pour utiliser le métal, tous la considèrent comme annulée. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan qu'ils sont tous d'accord, et R. Ila dit au nom de Resch Lakisch qu'ils sont en désaccord (énonciation vague, sans désignation de cas); or, cet avis de R. Yoḥanan correspond à celui que vient d'exprimer R. Ḥanina, et celui de R. Resch Lakisch à l'avis précité de R. Jérémie, autrement dit : selon le premier, la discussion de la Mischnâ se réfère au cas de la vente de l'idole par besoin du métal, mais tous s'accordent à ne pas admettre l'annulation en cas de vente pour l'adora-

tion; d'après le second, la discussion a lieu au cas inverse, de vente pour l'adorer, et sans cela l'idole est annulée.

On a enseigné (§ 6) : certaines idoles un moment délaissées, comme pendant la guerre de Josué, restent interdites, et d'autres qui paraissent abandonnées aussi provisoirement que sous Josué, deviennent permises par l'abandon définitif. De même, on apprend qu'est-ce qui sous la guerre soutenue par David était déclaré permis (ou idole annulée), et ce qui à ce moment était interdit : Dans le premier ordre d'idées il est dit (Deutéron., XX, 17) : *tu les extermineras ;* d'autres délaissées, comme sous Josué, sont permises si elles n'avaient qu'un usage momentané. Sous la guerre de David, on peut se servir de l'idole annulée, p. ex. de celle annulée par Ithaï de Gath [1] ; tantôt à l'époque de cette guerre, elle reste à jamais interdite (lorsque le maître de l'idole n'a pu revenir à elle).

Si quelqu'un (§ 7) vole de la semence et la sème [2], elle ne devrait pas fructifier ; ou un adultère ne devrait pas engendrer de bâtard ; pourtant la reproduction a lieu, Dieu laissant le monde suivre son cours naturel, sauf à citer au jugement futur les délinquants. R. Zeira dit : si la Bible employait l'expression « comme les idoles seront ceux qui les adorent, » on pourrait objecter que l'on ne voit pas les adorateurs du soleil devenir comme lui, ni les adorateurs de la lune devenir comme elle ; mais il est dit (Ps. CXV, 8) : *Comme elles, sont ceux qui les fabriquent* (ils seront aussi impuissants).. Selon R. Mena, on pourrait aussi expliquer l'expression « comme elles seront ceux qui les adorent, » conformément au verset (Isaïe, XXIV, 23) : *La lune rougira, le soleil aura honte.* R. Nahman dit au nom de R. Mena : un jour, l'idole se tournera contre ses adorateurs, crachera sur eux, les rendra honteux, puis disparaîtra du monde, car il est dit (Ps. XCVII, 7) : *Tous les adorateurs d'image rougiront.* Enfin, dit R. Nahman au nom de R. Mena, un jour l'idole viendra s'agenouiller devant l'Éternel, puis disparaîtra de la terre, selon les mots (ibid.) : tous les faux dieux se prosterneront devant Lui.

8. On peut acheter d'un païen un pressoir de vin, bien que celui-ci prenne à la main des grappes à remettre sur le tas de raisins. Le vin n'est considéré comme interdit à titre de libation qu'après la descente dans la cuve ; après cette descente, ce qui est dans la cuve est interdit [3], et le reste est permis.

Il est vrai, enseigne R. Hanan, que « l'on peut acheter un pressoir de vin d'un païen » aussi longtemps qu'un israélite n'en a pas détourné les yeux ; mais ce n'est plus permis une fois que l'Israélite a détourné les yeux. En outre, lorsque la Mischnâ parle vaguement de « prendre à la main », il s'agit de prendre simultanément le vin et des raisins « à remettre sur le tas » (sans séparation) ; mais quelle est la règle si l'on prend d'une part le raisin, et,

1. Cf. ci-dessus, III, 3 fin. 2. Tossefta à ce tr., ch. 7. Voir Derenbourg *Essai*, etc., p. 339. 3. En cas de contact d'étranger.

d'autre part le vin ? (Ce dernier devient-il interdit, ou non ?) Non, et même le reste dans les cavités du pressoir au-dessous des grappes est permis (considéré comme joint) ; mais le vin qui est aux côtés (et distinct) est défendu. R. Yossé b. Aboun dit au contraire au nom de R. Yoḥanan : par la prise des grappes pour les mettre sur le tas, le vin se désagrège, et il est susceptible de servir aux libations d'idole. Si les fissures d'un pressoir de vin ont été bouchées par le païen à l'intérieur, le vin qui en découle sera interdit, et il ne sera permis de le boire que si les réparations ont été faites du dehors ; à l'intérieur, c'est interdit, car il est impossible qu'il n'y ait pas une fente qui ne soit humide et qui, par le contact du païen, ne contamine tout le contenu de la cuve.

R. Houna dit au nom de Rab : ce qui coule du pressoir équivaut à la cuve (et en cas de contact d'une païenne, le tout sera contaminé). En toute autre circonstance, objecta R. Zeira, on ne considère pas le rayon comme joint ; pourquoi donc ici le considère-t-on comme tel (au point que le contact d'une fente équivaut au contact de toute la cuve) ? R. Houna pense que (malgré le maintien de la distinction au point de vue de l'impureté) la contamination de la cuve du vin rend le tout interdit, même ce qui coule du pressoir; mais à l'inverse, si cet écoulement est devenu interdit, la cuve n'est pas interdite pour cela. R. Aba n'est pas de cet avis ; selon lui, malgré la contamination de la cuve, ce qui coule du pressoir n'est pas entaché; mais si l'écoulement du pressoir est entaché, la cuve le sera aussi. Quant au dire de R. Houna au nom de Rab, que l'écoulement du pressoir équivaut à la cuve, il faut l'entendre en ce sens qu'il y a équivalence entre le pressoir et la cuve ; donc, selon R. Houna, la seule distinction à établir est dans le fait même de la contamination, et que si celle-ci a atteint le pressoir, la cuve n'est pas touchée (contrairement à l'avis de R. Aba). On a dit là-bas (à Babylone) au nom de Rab : le contact du vin par un païen rend le vin interdit à toute jouissance. Toutefois, dit R. Naḥman b. Jacob, il faut pour cela que l'on voie des gouttes de vin s'échapper de ses doigts (preuve que le païen l'a secoué). Un araméen étant tombé dans une cuve de vin, on demanda à R. Houna si le vin devient ainsi interdit ; il répondit qu'on peut utiliser ce vin, à la condition de le laisser s'écouler de son propre poids (sans le secouer). Mais, objecta R. Hanina, par le fait que l'araméen a forcément étendu la main en tombant, il a dû secouer le vin ? Si l'on éprouve cette crainte, répondit R. Houna, que l'on apporte des paniers d'osier à placer sous la main étendue, de façon à isoler cette place du reste et laisser écouler le vin de là. Simon b. Ḥiya demanda à R. Ḥiya b. Rab: à partir de quand le païen rend-il le vin impropre à l'usage? Lorsqu'il confesse l'idolâtrie (on craint alors qu'il fasse des libations de vin à l'idole). R. Oschia[1] énonça alors une contre proposition et dit : cette distinction entre la connaissance ou l'ignorance de l'idolâtrie est effective au sujet de celui qui

1. Cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV, p. 430 ; Zuckermandl, dans *Monatschrift*, t. XXIII, 1874, p. 229.

prend une grappe de raisin avec du vin (ce dernier alors n'est pas seul) ; mais en dehors de ce cas, même l'enfant païen âgé d'un an rend le vin contaminé par son contact. Est-ce qu'en y portant la bouche (en le buvant), le païen contamine aussi le vin, ou non ? Selon R. Ada au nom de R. Éléazar, le païen ne le contamine pas ainsi ; selon R. Jérémie au nom de R. Abahou, le vin est ainsi contaminé. En effet, on a enseigné[1], selon l'avis de ce dernier : si l'inspecteur (païen) du marché[2] a goûté au vin, soit à l'aide d'une coupe, soit par un tuyau aspirateur, et qu'il remet le reste au tonneau, le tout devient interdit. Selon R. Ada au nom de R. Éléazar, l'interdit en ce dernir cas a lieu à cause de la remise par le païen ; selon R. Jérémie, le contact par la bouche motive l'interdit, même si l'Israélite remet le reste.

(9) On peut aider le païen à comprimer le vin au pressoir, mais non à le vendanger. A l'Israélite qui se livre à ce travail dans un état d'impureté, on ne prêtera pas d'aide ni pour comprimer, ni pour vendanger; mais on peut amener avec lui des tonneaux (vides) à son pressoir, ou les retirer de là (remplis).

R. Yôna dit : il est vrai qu'il est permis à l'Israélite d'aider le païen à fouler les grappes au pressoir (sans souci de propager l'impureté), lorsque le païen a déjà foulé le pressoir en long et en large ; mais lorsque cette marche n'a pas encore eu lieu en tous sens, ce n'est pas permis. R. Yossé objecta que si l'on tient compte de cette dernière marche, il y a lieu de rectifier la première partie de l'enseignement suivant[3] : « d'abord, on défendit de vendanger avec le païen, ni d'aider l'israélite à fouler le raisin s'il travaille à l'état impur ; mais on put aider le païen à fouler ; puis, modifiant cet avis, on défendit de fouler le raisin avec le païen, ni de vendanger avec l'israélite travaillant à l'état impur, mais ce fut permis avec le païen, et l'on put lui amener des tonneaux neufs, non des vieux. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres docteurs, on peut lui amener tous tonneaux vieux ou neufs, à condition de ne pas les perdre de vue ; après quoi, le vin est contaminé. » Or, s'il n'est permis d'aider qu'à la fin d'une marche déjà effectuée par le païen, dès l'abord cette aide au païen devrait être défendue ? R. Yôna, pour justifier de ne pas juxtaposer les deux sortes de travaux, dit que la vendange donne déjà l'aptitude à la propagation de l'impureté ; selon R. Yossé, ce n'est pas le motif, et l'on pourrait au contraire faire valoir que c'est une simple impureté au degré secondaire, non légale (donc, il est seulement recommandé de ne pas aider à susciter le mal). L'opinion de R. Yossé est confirmée à l'aide de ce qu'il dit, au nom de R. Ila[4] : Il serait juste de laisser pétrir la pâte sans précaution de

1. Tossefta à ce tr., ch. 8. 2. C'est le sens donné au mot ἀγορανόμος, par Lattes, dans ses *Giunte al Lessico*. 3. Tossefta, ibid. En raison des obscurités de ce passage, le commentaire de R. Mose Margolith propose des interversions de phrases et de rabbins cités, se basant sur le passage parallèle du Babli. Voir la *Monatschrift*, ibid., p. 320. 4. Cf. tr. *Ḥalla*, III, 2 fin (t. III, p. 292).

pureté, en vertu du texte biblique (Nombres, XVIII, 8) : *Je t'ai confié le soin de mes offrandes;* c'est-à-dire l'oblation doit-être préservée de tout contact impur, non les produits soumis. Mais à quoi devra-t-on appliquer l'un des versets suivants (ibid., 28) : *Vous en offrirez l'oblation divine au pontife Aron ?* Cela veut dire qu'en principe il faut agir en sorte de l'offrir au cohen dans un état digne de lui (pur); mais comme ici ce n'est plus possible, puisqu'elle est impure, on pourra continuer de traiter la pâte sans pureté.

9. Au boulanger qui travaille à l'état impur on ne devra aider ni à pétrir la pâte, ni à préparer le pain ; mais on pourra l'aider à transporter les pains chez le marchand, πρατήρ — [1].

10. Si un païen se trouve placé à côté d'une cuve de vin, au cas où il a une créance sur ce vin, celui-ci devient interdit (par crainte d'un contact défendu) ; si non, le vin reste permis. Si le païen est tombé dans cette cuve et en a été remonté mort, ou si le païen a mesuré ce vin à l'aide d'un tube, ou si à l'aide d'un tuyau il a rejeté une guêpe du vin, ou si avec la paume de la main il a frappé sur les vagues du vin en fermentation, tous cas qui sont survenus, il faut vendre le vin, selon l'avis des docteurs. R. Simon en permet l'usage. Si le païen a pris le tonneau et dans un mouvement de colère l'a jeté dans la cuve, fait qui est arrivé, les docteurs ont permis de le boire.

R. Schescheth dit au nom de Rab que l'interdit est justifié « si le païen a une créance sur ce vin » (il y a présomption que le païen aura touché); mais s'il n'a pas de créance sur la cuve de vin, l'on ne craint rien, car c'est l'usage des créanciers de se tenir auprès des pressoirs ou des greniers de leurs débiteurs. Les compagnons d'étude ont supposé que, d'après celui qui spécifie dans la Mischnâ l'obligation d'avoir une créance sur la cuve, on la suppose assez proche du païen pour qu'il puisse la toucher en étendant la main ; selon l'autre interlocuteur, il suffit d'une créance quelconque, même sur une cuve sise en dehors de la portée de la main, pour constituer la crainte d'un contact interdit. Cependant, R. Aba n'a-t-il pas dit plus loin (V, 9) au nom de R. Schescheth : comme en fait d'impuretés pouvant provenir de la présence d'un homme du vulgaire on admet pour limite la place à atteindre en étendant la main [2], on admet la même limite d'espace pour le vin pouvant être contaminé par la présence d'un païen, non au-delà ? Donc, évidemment, l'interdit ne subsiste que si la cuve est à la portée de la main, et il n'y a de divergence que sur le point de savoir si la créance doit se référer à ce vin, ou non.

R. Abin dit au nom de Samuel que l'avis de R. Simon (qui dans la Mischnâ permet d'user du tonneau) sert de règle. Le même dit au nom de Samuel : je professe un tel respect pour l'avis de R. Simon, que lorsque celui-

1. La Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Schebiith*, V, 9 (t. II, p. 375).
2. V. tr. *Toharoth*, VII, 4.

ci permet l'usage du vin, il est permis aussi de le boire, et lorsqu'il le défend il est même défendu d'en tirer nulle jouissance. R. Jérémie dit au nom de R. Abahou qu'un fait de ce genre étant survenu, il fut résolu qu'il est permis de boire ce vin selon l'avis de R. Simon. R. Samuel dit au nom de R. Abahou : le païen ne contamine pas le vin en le jetant en l'air (ce n'est pas un mode de libation idolâtre) ; mais s'il a touché le vin de l'Israélite dans un mouvement de colère, est-ce une intention de rendre le vin impropre par libation, ou non? On peut résoudre cette question par le fait suivant : Un araméen avait disposé ses récipients de vin dans la salle du pressoir; un israélite survenant y versa du vin sans la permission du païen, qui, irrité, prit une cruche κολέος et la versa dans la cuve. Le fait fut soumis à l'appréciation des autres rabbins qui répondirent : le païen ne rend pas le vin impropre par libation en un mouvement de colère. R. Jérémie dit au nom de R Ḥiya b. Aba : Si le païen coupe le vin de l'Israélite avec de l'eau chaude, ce vin devient interdit (sujet au soupçon de contamination) ; mais si on le coupe d'eau froide, il reste d'un usage permis. Pourtant (dit R. Jérémie), je jure sur ma vie n'avoir jamais autorisé un tel mélange. R. Yassa, étant allé à Tyr, vit ses coreligionnaires boire du vin coupé d'eau chaude par les païens, et il leur demanda qui le leur avait permis (il ne les approuva pas).

11. Si un israélite a traité avec pureté le vin d'un païen, qu'il laisse dans le domaine de ce dernier, dans une maison ouverte sur la voie publique, dans une ville où il y a également des païens et des israélites, ce vin reste d'un usage permis. S'il ne demeure là que des païens, ce vin sera défendu, à moins que l'israélite n'ait installé un gardien auprès du vin ; celui-ci n'a pas besoin de rester assis pour le surveiller, il pourra même aller et venir, et le vin restera permis. Selon R. Simon b. Éléazar, tous les domaines des païens sont considérés de même (et lorsque l'israélite seul dispose de la clôture, tous sont d'avis de permettre l'usage du vin qu'elle contient).

12. Si un israélite a traité avec pureté le vin d'un païen, qu'il laisse dans le domaine de ce dernier, et celui-ci lui écrit un acte disant : « j'ai reçu de l'argent de toi, » le vin reste permis. Mais si l'israélite veut emporter ce vin, et le païen s'y oppose jusqu'à réception de la somme stipulée, fait qui est survenu à Beth-Schean, les docteurs interdisent l'usage de ce vin.

R. Abahou au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina dit : en réalité, l'avis de la Mischnâ ne se réfère pas seulement à « une maison ayant une porte ouverte sur la voie publique, » mais aussi à une maison dont une fenêtre est ouverte sur la rue (et dont la porte donne sur une cour), pourvu qu'elle ait au moins 4 palmes carrés à une hauteur de dix, et qu'en outre elle soit munie de poutres, partout closes. Si l'israélite a un grand arbre stérile (qui lui sert pour

inspecter la vue), dira-t-on qu'il suffit de voir l'israélite monter et descendre sur cet arbre pour écarter tout soupçon de la part du païen, que sans cela l'emplacement est considéré comme hors de vue et interdit ? (Question non résolue). R. Aba dit au nom de R. Juda : la Mischnâ (parlant d'une « ville où il ne demeure que des païens ») interdit le vin, « à moins que l'israélite ait installé un gardien auprès du vin », et que la ville entourée d'un mur soit munie d'une porte avec verroux. Comment a-t-on enseigné[1] que si même le surveillant n'arrive qu'à certains moments, cela suffit ? (Qu'importe alors la précaution de la clôture ? Donc, elle n'est pas indispensable). On a enseigné : si un païen et un israélite ont en même temps emmagasiné leur vin dans un faubourg, περιοχή, de la ville, ce vin pourra être bu, lors même que les gardiens sont des païens, et les tonneaux fussent-ils ouverts, car les libations à l'idole n'ont pas lieu en ce cas. R. Ila dit au nom de R. Yanaï : l'acheteur est considéré à l'égal du locataire. On a dit en effet : soit l'acheteur, soit le locataire d'un emplacement dans la propriété d'un païen, peuvent user du vin lorsque ce vin est à l'israélite, et qu'un israélite y demeure, à condition d'avoir en main la clef du magasin, et d'avoir cacheté le tonneau. Si le vin est au païen, mais un israélite y demeure, le vin est aussi permis dans les mêmes conditions de possession de la clef et du cachet ; si l'israélite n'y demeure pas, le vin devient interdit, lors même que l'israélite a en mains la clef et que le tonneau est cacheté. — A l'école de R. Ila au nom de R. Yanaï, on conteste l'avis de R. Simon b. Éléazar (que « tous les domaines de païens soient considérés de même ») ; cette opinion ne se rapporte pas au commencement de la Mischnâ (que le vin est permis même dans une ville où il y a seulement des païens), mais à la suite de cette Mischnâ, où il est dit : « Si un israélite a traité avec pureté le vin d'un païen, qu'il laisse chez ce dernier, etc., le vin reste permis ; mais si l'israélite veut emporter ce vin, etc., c'est interdit » (la distinction admise par les autres docteurs ne l'est pas par R. Simon, qui l'interdit en tous cas, par crainte d'un contact probable du créancier).

CHAPITRE V

1. Un ouvrier (israélite) loué par le païen pour travailler avec lui au vin de libation ne pourra pas jouir de son salaire. Si l'ouvrier a été engagé pour accomplir un autre travail, lors même que le païen l'aurait chargé à un moment de faire passer un tonneau de vin de libation d'un endroit en un autre, l'ouvrier pourra toucher le salaire.

Pourquoi ce salaire est-il interdit ? N'est-ce pas une somme donnée comme un montant dû à ce titre ? En effet, répond R. Abahou au nom de R. Yohanan, c'est par une sorte d'amende que l'on a défendu de payer le salaire de cette

1. Tossefta, ibid.

façon. On a enseigné [1] : les âniers et les porteurs, comme tous ceux qui sont occupés à des travaux de 7e année, peuvent être payés par des produits de la même année. Selon R. Zeira, il s'agit là de travaux relatifs à des fruits permis ou abandonnés, et par le paiement du salaire en produits de 7e année on entend que les ouvriers pourront prendre de ces produits eux-mêmes, sur lesquels ils travaillent. Quant à l'enseignement exprimé par R. Yoḥanan aux disciples de R. Yanaï, de ne pas se faire payer en nature pour un travail accompli, mais en argent, c'est une opinion exprimée au nom de R. Juda et de R. Neḥémie. Selon R. Ila, il s'agit de travaux accomplis pour des produits interdits (comme idolâtre). De même, R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan ; lorsqu'un ouvrier a transporté du vin taxé d'idolâtrie, on le paie en lui donnant de ce vin (qu'il ne pourra pas consommer), pour le punir de ce transport par une telle amende. Si l'ouvrier a été loué pour transporter un tonneau après l'autre, il pourra être frappé d'amende sur ce tonneau même (être payé par le même produit, que l'on ne peut pas consommer), jusqu'au montant du salaire dû, non au-delà. S'il lui a payé son salaire en terrain, ce dernier aussi devient interdit. Bien que partout ailleurs il soit admis [2] qu'un sol ne peut pas être interdit, ici il l'est par amende. Il en est de même si, pour le salaire, il lui donne un animal ; bien que partout ailleurs il soit admis de ne pas pouvoir considérer un animal vivant comme tombant sous le coup de l'interdit, ici il le sera. Si pour lui payer son salaire (restreint), il lui donne un tonneau entier (au-delà de son dû), tout le tonneau devient-il interdit par ce fait, ou l'est-il seulement pour le montant du travail fait au vin de libation ? Certes, si l'ouvrier israélite travaille pour le seul plaisir d'obliger le païen, on prendra une hypothèque sur les biens de l'ouvrier en équivalence du salaire que l'ouvrier aurait touché (et le punir d'autant) ; mais s'il travaille une demi-journée interdite et une demi-journée permise, pourra-t-il toucher le montant de ce dernier travail, ou non ? Est-ce comme s'il vend du profane et de la seconde dîme en la même localité, où le vendeur a le droit de déterminer à son gré ce qui est profane et ce qui est sacré, et en sera-t-il de même ici ? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit [3] : Si on loue un mercenaire chargé d'apporter du vin à un malade, ou des fruits, on lui doit le salaire s'il a apporté un objet, et on ne lui doit rien s'il n'a rien apporté ; mais s'il lui a dit d'aller prendre dans tel et tel endroit pour le malade, soit du vin, soit une pomme, il est obligé de payer ce journalier en tous cas, que celui-ci ait apporté l'objet ou non ; il lui doit payer son dérangement, bien que le message n'ait pas tout à fait réussi, et il en est de même ici, le dérangement devant être payé pour la peine prise au travail permis. R. Jérémie demanda : Si l'ouvrier a été loué pour briser des tonneaux de vin de libation et le rejeter, quelle sera la règle ? Même en ce cas, le salaire est défendu (puisque le propriétaire a préféré les briser que de les laisser se perdre). Assé dit : le

1. V. J., tr. *Schebiith*, VIII, 6 (t. II, p. 406). 2. Cf. ci-dessus, III, 5.
3. Ibid., § 4 (p. 404).

montant du vin d'oblation cédé par un païen à un autre est interdit au juif; le montant d'une idole vendue de même peut servir, selon R. Jonathan ; mais R. Yohanan l'interdit. Il y a un enseignement venant confirmer chacun de ces avis : en faveur de l'avis de R. Yohanan, on peut citer l'enseignement où il est dit qu'un païen, débiteur de l'israélite, ne devra pas lui dire d'attendre pour ce paiement jusqu'après la vente du vin d'oblation, ou la vente de l'idole ; car il est à supposer qu'il y a eu un simple échange du montant, qui est interdit (c'est conforme à l'avis de R. Yohanan qui défend l'usage d'une telle valeur). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Jonathan : si un païen doit de l'argent à un israélite, il peut vendre du vin de l'oblation, ou une idole, pour lui donner le montant, et l'acceptation n'est interdite que pour l'apparence (au fond, c'est permis). Tous reconnaissent que les échanges provenant d'idolâtrie sont défendus; quelle est la règle pour l'échange de l'échange ? C'est un point en litige, dit R, Hanina, entre R. Ismaël et les autres sages : R. Ismaël b. R. Yossé permet de l'utiliser ; les autres sages le défendent. Selon R. Éléazar b. Oschia, les autres sages se basent sur ce qu'il est dit (Deutéron., VII, 16) : *tu seras en anathème comme elle;* ils interprètent ces mots en ce sens que l'équivalent de l'idole même (son échange direct) est *comme elle* (non l'échange d'échange). Que réplique à cela R. Ismaël? Selon lui, répond R. Yossé b. R. Aboun, on tient compte de la répétition de l'expression *comme elle,* et même l'échange de l'échange est interdit, par application de ce verset (ibid., XIII, 18) : *qu'il ne reste en tes mains rien de ce qui est en anathème* (pas la moindre parcelle).

2. Si le païen a loué un âne d'un israélite pour s'en servir au transport du vin de libation, le montant de la location sera interdit à l'israélite ; mais si l'âne a été loué pour que le païen puisse s'asseoir dessus, lors même que celui-ci y aura déposé sa cruche de vin, λαγύνος, le montant de la location sera d'un usage permis.

3. Si du vin de libation est tombé sur les raisins, il suffit de les laver et ils restent d'un usage permis ; mais s'ils étaient fendus (de sorte que le dit vin a pu y pénétrer), ils deviennent interdits. Si en tombant sur les figues ou les dattes il leur communique le goût, elles deviennent interdites. Ainsi, il est arrivé à Baïtos ben Zonin d'amener de loin des figues sèches dans un bateau, et comme des tonneaux de vin de libation furent brisés et renversés sur ces figues, le cas fut soumis à la décision des docteurs, qui permirent de les consommer. Voici la règle (au sujet du mélange avec des objets consacrés aux idoles) : lorsque l'objet interdit communique en ce cas son goût aux aliments, le tout sera défendu ; au cas contraire tout le mélange sera permis ; p. ex., si du vinaigre interdit tombe dans la bouillie.

4. Si un païen aide un Israélite à déplacer des cruches de vin d'un

endroit à l'autre, on pourra s'en servir au cas où le vin est présumé devoir être préservé (surveillé), même si l'israélite s'est absenté; si celui-ci l'a avisé qu'il va s'éloigner, fût-ce seulement le temps de percer la pièce, de la refermer et de sécher, le vin devient interdit. R. Simon b. Gamaliel dit : il faut, pour l'interdit, que le païen ait eu le temps de lever la bonde, de la replacer et sécher.

Quelle quantité de charge le païen peut-il placer sur l'âne loué (§ 2), sans que le montant de la location soit interdit ? Tant que l'âne ne regimbe pas par ce surcroît de charge.

La Mischnâ (§ 3) permet les raisins « s'ils n'étaient pas fendus », lorsque la queue n'est pas détachée ; mais si elle l'est, on considère les grains comme fendus [1]. A quel titre défend-on les raisins fendus sur lesquels est tombé du vin de libation ? Est-ce à titre de mélange du vin interdit avec celui qui est permis, ou de mélange avec une cuisson ? Si c'est à ce dernier titre, tous l'interdisent ; si c'est seulement à titre de mélange de vin défendu avec d'autre permis, c'est un sujet en litige entre R. Meir (qui le défendrait) et d'autres sages qui le permettent [2]. R. Yoḥanan dit : il est vrai que « si du vinaigre interdi tombe dans la bouillie, celle-ci reste d'un usage permis », au cas où cet aliment est chaud (le vinaigre lui est alors nuisible) ; mais, pour de la bouillie froide, le mélange est interdit, car c'est l'habitude des gens de Cippori d'agir ainsi (c'est donc avantageux), et à cet effet on le nomme : un mets de cresson. Si l'aliment après avoir été chaud, puis refroidi, reçoit le mélange de vinaigre interdit, est-il encore interdit ? (Le vinaigre produit-il en ce cas un bon effet, ou non ?) Non, ce n'est plus défendu en ce cas ; sans quoi, il faudrait aussi déclarer cet aliment interdit par le mélange même, s'il est chaud, puisqu'il refroidira plus tard — [3].

R. Samuel dit (§ 4) : Il est arrivé qu'un païen aidait un israélite à déplacer des cruches de vin d'un endroit à l'autre. On soumit le fait à R. Abahou, qui répondit que ces cruches sont désormais interdites. On dit qu'il s'agit là de cruches ouvertes (c'est la cause de l'interdit). En réalité, dit R. Zeriqan, il ne s'agit pas seulement de cruches pleines (facilement accessibles au toucher si elles sont ouvertes), mais aussi de cruches vides ; car le porteur peut les secouer de façon à toucher le vin de la main, puis remettre la cruche sur l'épaule. Bien que, logiquement, l'avis de R. Simon b. Gamaliel paraisse peu sévère (puisqu'il adopte pour condition d'interdit que le païen ait eu le temps de lever la bonde, etc.), il comporte cette gravité de plus que parfois la mesure de temps pour restituer la bonde est inférieure au mode de bouchage dont parlent les autres sages. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Amé :

1. Le contact avec l'intérieur du grain devient alors possible. 2. Selon eux, le mélange donne un goût fâcheux, et en raison du désavantage, il n'est pas défendu. 3. Suit un passage déjà traduit tr. Troumoth, X, 2 (t. III, p. 116).

un œuf cuit venant des Samaritains est permis [1]; à quoi R. Jacob b. Aḥa ajoute au nom de R. Éléazar que les aliments cuits par les Samaritains sont d'un usage permis. Toutefois, c'est seulement vrai pour les aliments auxquels on n'a pas l'habitude de joindre du vin ou du vinaigre ; mais lorsqu'il est notoire que l'on en met, il est défendu même de tirer nulle jouissance de ce mets. Ainsi, l'on a enseigné [2]: en principe, il était défendu de boire le vin d'Ogdor, à cause de voisinage du village de Paghesch ; celui de Borgatha, à cause du voisinage de Birath-Soriqah ; celui d'En-couschith, à cause du voisinage du village de Salem (chacune des premières localités, samaritaines, devient interdite par le voisinage païen). Plus tard, revenant sur ces décisions, on dit que dans une cruche ouverte à l'accès des païens, le vin est toujours défendu ; dans une cruche fermée, il est permis. Quant à un récipient percé de trous, qu'ensuite on a bouché, on le suppose fermé ; R. Isaac b. Ḥaqoula le considère comme étant resté ouvert (et d'un usage interdit). R. Ḥanina dit : je sais déterminer si on l'a ouvert; si la cire posée à l'orifice pour la clore est intacte, cela prouve qu'on n'a pas ouvert ; au cas contraire, c'est un indice qu'on l'a ouvert.

Lorsque R. Simon b. Éléazar se rendit dans une ville de Samaritains et que le maître d'école vint le voir, R. Simon lui demanda d'apporter une cruche de vin fermée (à cause du séjour des Samaritains). L'instituteur répondit: tu as une source d'eau près de toi, dont tu peux boire (l'avisant indirectement de ne pas boire de leur vin suspect). Comme R. Simon insistait pour avoir du vin, et que malgré la même réponse réitérée par l'instituteur, le rabbin redemandait du vin, l'instituteur lui dit: Si tu es le maître de ta passion, je te répète qu'il vaut mieux pour toi boire à la source d'eau ; si la passion te domine, je te rappellerai ce verset (Proverbes, XXIII, 2): *Tu te mettrais le couteau à la gorge ;* sache donc t'abstenir, car les Samaritains par leur contact ont déjà rendu le vin impropre à la consommation. R. Ismaël b. R. Yossé étant allé à Neapolis (Naplouse) reçut la visite de Samaritains et leur dit: je veux vous prouver que vous ne vous agenouillez pas devant la dite montagne (celle de Garizim), mais devant les idoles sises au-dessous d'elle, car il est écrit (Genèse, XXXV, 4): *Jacob cacha les images sous le bocage près de Sichem* [3]. Il entendit leurs voix chuchoter et se dire de se lever le lendemain pour arracher les ronces. Il comprit qu'ils voulaient le tuer (pour se venger de ce que le rabbi avait dévoilé leur idolâtrie) ; il se leva donc de grand matin, les devança, et quitta la localité.

R. Aḥa se rendit à Emmaus et y mangea de la pâtisserie (des Samaritains). R. Jérémie mangea de leurs pois chiches. R. Ḥiskia mangea de leurs sauterelles comestibles. R. Abahou défendit de boire leur vin, selon l'avis de R. Ḥiya, R. Assé, et R. Amé, qui ayant passé par le mont royal virent un Sa-

1. Cf. ci-dessus, II, 8. 2. Cf. J., tr. *Schebiith,* V, 5.. Voir Neubauer, ibid., p. 173. 3. Cf. Rabba sur Genèse, à ce verset, ou chap. 21 et 32; sur Deutér., ch. 3.

maritain soupçonné d'accointance avec les païens, et en firent part à R. Abahou. Celui-ci leur dit: ne trouverions-nous qu'un motif, il suffit à justifier l'interdit. Selon d'autres, voici la raison: une veille de sabbat, on ne trouva pas de vin dans toute la Samarie; à la fin du sabbat, on trouva que toute la ville était pourvue pleinement par le vin que des Araméens avaient apporté et que les Samaritains avaient accepté. Selon d'autres, voici la cause d'interdit: Lorsque Dioclétien arriva en Palestine, il donna l'ordre à toutes les nations de faire des libations de vin aux idoles, à l'exception des Juifs; les Samaritains ayant fait des libations, leur vin fut déclaré interdit. Selon d'autres enfin, on trouva que les Samaritains avaient une forme de colombe qu'ils adoraient, en lui versant du vin. Les Cuthéens (Samaritains) de Césarée objectèrent à R. Abahou: Vos ancêtres n'avaient à l'égard des nôtres que des doutes de suspicion; pourquoi n'éprouvez-vous pas du moins les mêmes doutes? Vos ancêtres, répondit-il, n'ont pas eu une conduite fâcheuse comme vous l'avez eue (et à la suite de laquelle vous avez été considérés comme suspects). On a enseigné ailleurs[1]: la Palestine (y compris ses villes païennes) est tenue pour pure, ainsi que ses bains. De même le pays des Samaritains est pur, ainsi que ses bains, ses habitations, ses sentiers. Pour ces derniers, il y a présomption qu'ils adoptent seulement les voies reconnues pures; leurs bains le sont aussi, car, dit R. Éléazar b. R. Yossé, on les croit s'ils disent que l'eau de ces bains n'est pas puisée, mais courante; cependant, on ne les croit pas (sans vérifier) pour la mesure exigible de 40 saas, car ils interprètent autrement que nos sages le verset (Lévit., XI, 36), *toute source, fosse, ou amas d'eau*, en ce sens: aussi bien qu'une source purifie, si petite qu'elle soit, de même un bain purifie, quelque petite que soit son étendue. On demanda à R. Abahou: comment faut-il considérer la pâtisserie des Samaritains? Il répondit: il serait à désirer de pouvoir interdire jusqu'à boire leur eau. R. Jacob b. Ḥanina dit: aux Cuthéens de Césarée il est permis de prêter à intérêt (les considérant comme des païens). S'il en est ainsi, objecta R. Yossé, on ne devrait pas avoir égard à leur pâte (et, la traitant comme celle des païens, la dispenser de toute redevance); or, nous voyons les rabbins se préoccuper de la crainte que leur pâte ne soit pas libérée des prélèvements légaux.

5. Si quelqu'un dépose son vin dans un char (carrum), ou en bateau pour un long transport (conduit par un païen), et prenant les devants il arrive au pays par un chemin de traverse (compendiaria), il pourra user de ce vin laissé hors de sa vue; mais s'il l'avise qu'il va s'éloigner, fût-ce seulement le temps de percer la pièce, de la refermer et laisser sécher, le vin est interdit. R. Simon b. Gamaliel dit qu'il faut, pour l'interdit, que le païen ait eu le temps de lever la bonde, de la remettre et de laisser sécher.

1. Tr. Miqwaoth, VIII, 1.

6. Si un israélite a dans sa boutique un païen, bien qu'il s'absente parfois, il pourra user de son vin (sans craindre que le païen l'ait contaminé), sauf avis contraire. R. Simon b. Gamaliel dit : il faut avoir eu le temps de débonder la pièce, la refermer et laisser sécher.

7. Si à la table d'un propriétaire israélite un païen est invité, et après que l'on a mis des cruches de vin sur la table et d'autres sur le trépied δελφική (réserve), le maître sort un moment, le vin resté sur la table (en présence du païen laissé seul) devient interdit ; le reste est permis. Mais si le maître lui a dit de se verser à boire tant qu'il voudra (mettant le tout à sa disposition), même les autres cruches de vin seront interdites. Les tonneaux ouverts sont interdits ; les tonneaux fermés ne sont interdits que si l'absence a duré pendant le temps suffisant à lever la bonde, la replacer et laisser sécher.

8. Si un corps d'armée arrive en ville, lorsqu'on est en état de paix, les tonneaux ouverts deviennent interdits, et ceux qui sont fermés seront permis ; lorsqu'on est en état de guerre, tous les tonneaux restent permis, car les païens n'ont pas le temps alors de consacrer le vin à l'idole.

9. Des ouvriers israélites qui ont reçu d'un païen l'envoi d'un tonneau de vin de libation peuvent lui dire de leur donner le montant en espèces ; mais s'ils constatent la consécration du vin après que celui-ci est entré dans leur domaine, le vin sera interdit.

R. Ḥanina (§ 5) raconte qu'il est arrivé un jour qu'un chariot contenant des denrées appartenant à la maison de Rabbi et s'éloignant a été perdu de vue sur un espace de 4 milles. Le fait fut soumis aux rabbins, qui permirent de consommer ces objets (le vin compris). On dit que cela s'était passé sur la voie publique (strata) de Sidon, qui est constamment parcourue par des Israélites et ne donne lieu à aucun soupçon. R. Ḥanina, pour motiver l'écart de tout soupçon, dit que souvent le conducteur voit sur la route de nombreux buissons ; de loin il suppose que ce sont des hommes, et craignant d'être vu, le païen se gardera de toucher au vin.

La Mischnâ (§ 6) est même conforme à l'avis sévère de R. Meir [1], qui dit (au sujet du soupçon d'impureté, dont la présence d'une femme du vulgaire est atteinte dans une maison d'un homme instruit) : s'il y a deux femmes du vulgaire, soit que leur travail de mouture ait été interrompu, soit qu'il ne l'ait pas été, la maison est considérée comme devenue impure par ce contact. Or, R. Hama dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : ou suppose que dans la cour de cette maison une séparation basse sépare le compagnon de l'homme du vulgaire, sans qu'ils se perdent de vue ; en ce cas, au point de vue de la pureté stricte, la crainte de contamination subsiste, mais le vin échappe à la crainte du contact païen. Est-ce que cette dernière distinction est seulement

1. Tr. *Toharoth*, VII, 3.

émise selon R. Meir, qui est d'un avis sévère pour la question de pureté, et l'est moins pour le vin gardé par un païen? Non, cet avis est conforme aussi à l'opinion des autres docteurs, qui sont aussi plus sévères pour la question de pureté que pour celle du vin susceptible de servir aux libations.

On a supposé (§ 7) que « ce qui est sur la table est interdit », si c'est à la portée du païen, et « sur le trépied c'est permis », comme étant hors de la portée du païen (lors même que sa main peut l'atteindre). Mais R. Aba n'a-t-il pas dit de même plus haut (IV, 11), au nom de R. Schescheth : comme en fait d'impureté on a adopté pour mesure la possibilité d'atteindre l'objet par l'extension du bras, on a adopté la même mesure pour déterminer si le vin laissé auprès d'un païen est suspect d'avoir été touché par lui et destiné à la libation? Il faut donc entendre ainsi notre Mischnâ : « ce qui est sur la table est interdit », si c'est à la portée de la main du païen ; « ce qui est sur le trépied est permis », à la condition formelle d'être placé en dehors de la portée du païen.

Les piédestaux érigés durant les persécutions religieuses (§ 8) sont tous interdits [1], car il est impossible qu'un israélite ait échappé à la contrainte de l'idolâtrie. Donc, l'idole une fois adorée par l'israélite est indélébile à jamais [2]. Il en résulte, complète R. Yossé, qu'il en est ainsi pour l'adoration par contrainte. R. Yoḥanan commente ce passage de notre Mischnâ : « en temps de guerre, tous les tonneaux sont permis » ; il n'y a pas d'interdit, même les tonneaux ouverts restant permis (faute de temps pour les païens de se livrer alors à des libations). Non, dit R. Zeira, il peut y avoir des cas où les tonneaux sont interdits (si, les ayant laissés fermés, on les trouve ouverts) ; car certes si le païen y touche, il ne le dira pas au maître israélite, comme en n'y arrivant pas, il ne le dira pas non plus, sachant qu'il ne lui en sera pas tenu compte (donc, vu le doute, il y a défense). R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan : la distinction entre la paix et la guerre se réfère à l'armée (au second cas seul, le soldat inquiet ne peut pas faire de libation). Un serpent ayant poursuivi un païen, celui-ci en fuyant tomba dans une cuve de vin ; on demanda aux rabbins si, par ce contact, le vin devient interdit. Non, répondirent-ils, il reste permis ; car au moment de fuir, le païen n'a pas eu le temps de faire une libation préjudicielle.

Pourquoi « les ouvriers israélites qui ont reçu du vin de libation peuvent-ils en toucher le montant » (§ 9)? Ne doit-il pas être interdit, comme vin de libation, à toute jouissance? Il s'agit, répond Bar-Qappara, de l'envoi de vin en mesures (et avant de le recevoir, ils demandent le montant).

10. Lorsqu'un israélite vendant son vin à un païen, a convenu avec celui-ci du prix de vente avant de mesurer (verser) le vin dans les outres du païen, ce dernier dès lors a pris possession de son bien, et l'israélite pourra disposer librement du montant de la vente ; mais si le vin a

1. Tossefta à ce tr., ch. 6. 2. Cf. ci-dessus, IV, 4.

été mesuré avant l'accord pour le prix, le montant du prix à toucher devient interdit à l'israélite, comme représentant un objet dont il n'est pas permis de tirer un profit. Si l'on a pris l'entonnoir et versé avec cet instrument dans le verre du païen, puis versé de nouveau dans le verre de l'israélite, et qu'un obstacle empêche l'écoulement entier du vin, celui-ci sera interdit. En transvasant du vin de sa cruche dans celle du païen, le premier reste d'un usage permis, mais le second est interdit.

1 — Par « obstacle à l'écoulement entier du vin », on entend une sorte d'écla boussure, comme on retrouve le même terme dans les mots (Osée, VI, 8) : *souillée de sang*. Ceci est certain que si l'Israélite tient ouvert l'entonnoir et le païen verse le vin, celui-ci devient interdit selon l'avis de tous ; si le païen tient ouvert l'entonnoir, et l'israélite y verse le vin, R. Assé l'interdit (attribuant au païen l'acte de transmission) ; R. Amé le permet (l'attribuant à l'israélite). Mais si le païen tient l'embouchure de l'outre, et l'israélite l'aide au transvasement, c'est un sujet en litige, dit R. Jérémie au nom de R. Zeira. Entre qui, demanda R. Mena au nom de R. Yossé ? Entre R. Amé qui le permet et R. Assé qui le défend. Enfin, lorsqu'un israélite tient l'outre, et le païen aide à verser, on a supposé que, selon tous, il sera permis de boire ce vin. Non, dit R. Samuel, le fait entier est interdit, car parfois l'israélite relâche un peu ses mains, et il se trouve alors que le transvasement est entièrement effectué par le païen; mais lorsque le païen fait pencher l'outre pour verser le vin du haut en bas, il n'opère pas la transmission d'un vase à l'autre (aussi, lors du transvasement d'un vase à l'autre, le premier reste permis).

11. Le vin de libation communique son interdit à tout objet auquel il est mêlé, quelque petite que soit sa part ; l'effet de propagation est le même pour le vin sacré mêlé à d'autre vin, ou de l'eau de libation mêlée à d'autre eau. Le mélange de vin sacré avec de l'eau, ou de l'eau de libation avec le vin n'est interdit, que si la parcelle défendue communique son goût au reste. Voici la règle : en cas de similitude d'espèces, la moindre parcelle d'interdit suffit à contaminer le reste ; mais en présence d'une espèce différente, il faut qu'il y ait propagation de goût pour provoquer l'interdit — [2].

12. Les objets suivants, quelques minimes qu'ils soient, communiquent leur interdit : le vin d'oblation, l'idolâtrie, les peaux arrachées en face du cœur, le bœuf lapidé, la génisse au cou rompu (pour meurtrier inconnu), les oiseaux offerts par le lépreux, la chevelure d'un Nazaréen, le premier rejeton d'un âne, la viande dans du lait, les animaux profa-

1. En tête est un passage traduit au tr. *Qiddouschin*, I, 4 (t. IX, p. 223).
2. Toute la Guemara de ce § est traduite au tr. *'Orla*, II, 11 (t. III, p. 341).

nes égorgés au parvis du Temple; en tous ces cas, la moindre parcelle propage l'interdit.

13. Si du vin de libation est tombé dans une cuve pleine, tout le contenu devient interdit à la jouissance. Selon R. Simon b. Gamaliel, il est permis de vendre le tout à un païen, sauf à défalquer le prix du vin de libation.

L'interdit du « vin d'oblation, de l'idolâtrie, des peaux arrachées en face du cœur » est justifié, parce qu'il est dit (Deutéron., XIII, 18) : *il ne devra rien rester entre tes mains de ce qui est anathématisé.* Il l'est pour « le bœuf lapidé » ; comme il est dit (Exode, XXI, 18) : *le bœuf sera lapidé.* On ne connaît pas encore la défense de manger sa chair [1] ; mais de ce que la *Bible* ajoute : *il ne sera pas mangé*, on sait qu'il est défendu d'en tirer nulle jouissance. Pour la « génisse au cou rompu », on le sait par corrélation des termes *là* (usités pour la morte, Nombres, XX, 1, et pour la génisse, Deutéron., XXI, 4) ; or, comme le premier cas comporte l'interdit de jouissance, il en sera de même au second cas. Les « oiseaux offerts par le lépreux », sont interdits dès l'égorgement, car il est dit (Deutéron., XIV, 11) : *Vous mangerez tout oiseau pur*, à l'état vivant ; puis (ibid., 12): *Voici ceux dont vous ne mangerez pas*, se référant à l'égorgement. Peut-être au contraire l'interdit se réfère-t-il à un tel animal vivant ? Non, dit R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël, la Loi n'enlève guère la faculté de tirer un profit d'un objet vivant. De la « chevelure d'un Naziréen », il est dit (Nombres, VI, 18) : *on la mettra sur le feu qui brûle sous le sacrifice pacifique* (avec défense d'en tirer nul profit). Pour « le premier rejeton d'un âne », on le sait par déduction de la génisse au cou rompu ; comme celle-ci devra être ensuite enterrée, avec défense d'en tirer profit, il en est de même pour le rejeton de l'âne, que la loi proscrit du même terme. « La viande dans du lait. » On a enseigné [2] : de ce que la Bible le défend 3 fois (Exode, XXIII, 19 ; XXXIV, 26 ; Deutéron., XIV, 21), elle vise 1° la cuisson, 2° la consommation, 3° toute jouissance quelconque. « Les animaux profanes égorgés au parvis du Temple » ; c'est que, dit R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël, aux termes de la Loi, on doit égorger le sacrifice divin dans son Temple, et le profane au dehors ; en cas d'interversion, on est punissable (par l'interdit de tout profit). Mais est-ce le retranchement, ainsi que la pénalité d'une transgression négative qui en est déduite du même coup ? Non, dit R. Ismaël, on procède à une déduction par a fortiori, mais sans appliquer de pénalité. Pourquoi dans l'énumération de la Mischnâ ne compte-t-elle pas l'interdit de la charogne ? La Mischnâ, répond R. Yossé b. R. Aboun, n'énonce que les interdits à toute jouissance, et ce n'est pas le cas pour la charogne. Mais, fut-il objecté, le levain est une consommation interdite de même à Pâques ? Elle l'est sous peine de retranchement, et les objets énoncés

1. V. J., tr. *'Orla*, III, 1 (t. III, p. 347). 2. Mekhilta, section *Mischpatim*, ch. 10.

ici ne sont pas dans ce cas. R. Yossé demanda au nom de R. Ḥanina : est-ce que les interdits à toute jouissance sont susceptibles d'être annulés par mélange avec d'autres? On ne peut pas répliquer que le bœuf lapidé n'est pas non plus susceptible d'annulation, car ses morceaux sont grands; ni parler d'un oiseau mêlé à d'autres, puisqu'il est question même de chevelure (pour laquelle la question d'importance ne saurait prévaloir). Lorsque dans l'étude on vint au traité *'Orla*, R. Jacob objecta à R. Yossé la Mischnâ suivante [1] : « Si l'on tisse dans une étoffe un fil long de l'intervalle de 2 doigts avec de la laine du premier né d'animaux, il faut la brûler; si l'on emploie la même quantité de cheveux d'un naziréen, ou des poils d'un rejeton de l'âne pour faire un sac, il faut le brûler » (Pourquoi donc tes questions?) En effet, répondit R. Yossé, si on nous l'avait rappelé là [2], c'eût été bien (maintenant, il est trop tard).

13. Si dans un fossé d'eau il est tombé du vin d'oblation, des idoles, le tout devient interdit à la consommation. R. Simon b. Gamaliel autorise seulement en ce dernier cas de vendre le tout à un païen, en défalquant la valeur de ce vin.

R. Yossé ou R. Yoḥanan dit au nom de Ben-Bethera [3] : si du vin d'oblation est tombé dans une cuve pleine d'autre vin, on pourra vendre le tout à un païen, sauf à défalquer le montant du vin d'oblation. R. Samuel b. Nathan dit au nom de R. Ḥama que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. R. Yassa dit : un des rabbins, en sortant de la salle d'études, dit avoir entendu discuter R. Yoḥanan et Resch Lakisch sur le point de savoir si l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle, ou non, et ils ont ajouté : R. Simon b. Gamaliel reconnaît que si du vin d'oblation est tombé dans un mets, il rend le tout impropre (en raison de l'utilité du vin pour l'aliment cuit). R. Aboun dit au nom de Rab : les autres sages s'accordent à dire comme R. Simon b. Gamaliel que si un tonneau de vin d'oblation se trouve mêlé à d'autres tonneaux de vin intact), on pourra vendre le tout à un païen, sauf à défalquer le montant du vin d'oblation. R. Zeira dit devant R. Amé : si R. Aboun ne s'était pas exprimé ainsi, nous ne l'aurions pas su, et l'on aurait eu des doutes à ce sujet dans l'école (si même ce point avait été résolu), ne sachant si les sages avaient adopté l'avis de R. Simon b. Gamaliel, ou si celui-ci avait adopté l'avis des autres sages. R. Judan dit que R. Zeira savait ce qu'il en est (quel avis avait été émis au nom de Rab); seulement, il a fait comme un homme qui, à l'émission d'un avis, suppose un doute à ce sujet [4].

14. Une cuve en pierre, badigeonnée de poix par un païen, sera pure après avoir été essuyée. Si elle est en bois, Rabbi prescrit seulement de l'essuyer aussi (de la laver et laisser sécher); les autres sages prescrivent

1. Tr. 'Orla, III, 3 (t. III, p. 351). 2. Lors de l'étude dudit traité. 3. Cf. ci-dessus, II, 3. 4. Cf. tr. Yôma, I, 1; tr. Yebamoth, IV, 11.

d'enlever la poix. Enfin, si elle est en argile (qui absorbe le liquide), malgré l'enlèvement de la poix, elle restera interdite.

15. Quand on prend des ustensiles de cuisine qui ont servi à un païen, il faut baigner (tremper dans l'eau) ce qu'il est d'usage de baigner, ou passer à l'eau chaude ceux pour lesquels c'est l'usage, ou blanchir au feu ceux pour lesquels c'est l'usage ; dans cette dernière catégorie sont la broche et le gril, ἐσχάρα. Quant aux couteaux, il suffit de les repasser pour qu'ils soient purs.

Le premier cas de la Mischnâ (§ 14), traitant de « la cuve de pierre », est conforme à l'avis de Rabbi. Au cas suivant, « de bois », il y a discussion entre Rabbi et les autres sages. Enfin le dernier cas, « si la cuve est en argile », est contraire à l'avis de Rabbi, car on enseigne[1] : Si la cuve, l'épuisette et l'entonnoir sont d'un païen, Rabbi permet de boire le vin qui a passé par ces ustensiles ; les autres sages le défendent. Toutefois, Rabbi reconnaît que le vin des cruches de païens est interdit ; et le motif de cette distinction, qui fait défendre celles-ci et permettre les autres, est que dans celles-ci on met du vin pour le conserver, et dans les vases précités on le fait seulement passer. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de Rabbi sert de règle, d'accord avec R. Yossé b. R. Aboun. Des vases en plantes de papyrus, πάπυρος, qu'un païen a enduits de poix, font l'objet d'un litige entre Rabbi et les autres sages ; car il est dit (ibid.) : Si le pressoir est devenu impur, et l'on veut le purifier, il suffit pour cela d'essuyer les balais collecteurs[2], les lattes et la bille de fond ; mais le treillage de sarments, ou de lin, ou en bois, ou d'écorce[3], ou de fils, ou de joncs devra être renouvelé tous les ans ; selon R. Simon b. Gamaliel, on les renouvellera à chaque élaboration par la cuve ou le pressoir (cela dépend des vendanges plus ou moins fréquentes). On a enseigné (ibid.) : selon R. Simon b. Gamaliel, si l'on veut obtenir une purification immédiate de ces objets, on les place dans un canal dont le courant d'eau est rapide, ou dans une rivière courante, et ce pour une période de temps. Comme il suffit d'essuyer ensuite ces objets pour les rendre purs, on procède de même pour ce qui est sujet au contact soupçonné du vin d'oblation. De combien de temps se compose la période ? Selon R. Yossé au nom de R. Yoḥanan, c'est un demi-jour et une demi-nuit ; selon R. Ḥiya, c'est un jour ou une nuit. Il n'y a pas de discussion entre ces 2 avis : le second se réfère au moment de l'équinoxe (où le jour et la nuit ont la même mesure) ; le premier avis se réfère au solstice d'été ou d'hiver.

Quant à « l'achat d'ustensiles de cuisine qui ont servi à un païen » (§ 15), les objets dont on sait qu'ils servent au manger, comme les coupes, devront être rincés à l'eau froide, et cela suffit pour la pureté ; mais les marmites et les poêles servant à la cuisson devront être nettoyées à l'eau chaude, et si l'on se sert de

1. Tossefta à ce tr., ch. 9. 2. Le commentaire a le mot roman : אסקופא, escoufe. 3. Ibid., פיאור (? piel).

n'importe lequel de ces objets même avant de l'avoir fait passer au bain, ou à l'eau chaude, ou au feu, il sera tenu pour pur. R. Oschia ajoute qu'après avoir rincé la coupe, il faut lui faire prendre un bain de purification. Ainsi, R. Amé se rendit avec R. Juda Naci à Hamath-Guerar, et ils empruntèrent des lingots d'argent aux habitants païens d'Osinise [1] pour fabriquer des ustensiles ; ils consultèrent R. Jérémie au point de vue de l'impureté, et il dit qu'il faut placer ces vases dans un bain, car ils proviennent (par la matière première) de l'état impur du païen, pour passer à l'état saint d'Israël. Sortons, dirent-ils, pour apprendre [2] ; ce qu'ils firent, et ils entendirent R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba dire au nom de R. Yoḥanan : le bain n'est exigible que pour les vases achetés, non pour l'emprunt, et l'on en conclut que la règle est pareille pour les vases. De même R. Oschia, lorsqu'il achetait des ustensiles, les baignait. Pourquoi est-il dit d'une part qu'il faut les purifier au feu, et d'autre part [3] qu'il suffit de les faire passer à l'eau chaude ? Le nettoyage des vases provenant des païens est plus grave que le contact impur pour les saintetés. Pour purifier un couteau, il suffit de l'enfoncer 3 fois en terre. C'est vrai, dit R. Aba au nom de R. Juda, pour un petit couteau ; mais un grand devra être blanchi au feu, et avec une telle force que les étincelles jaillissent.

1. Nom à ajouter à la géographie du Talmud. 2. Même locution, tr. *Schebiith*, V, 6 ; tr. Sabbat, II, 5. 3. Tr. Zebahim, XI, 7.

TRAITÉ HORAÏOTH

CHAPITRE PREMIER

1. Lorsque l'assemblée doctrinale a enseigné de transgresser l'une des prescriptions énoncées au Pentateuque, puis sur cette déclaration un particulier commet par erreur cette transgression, soit qu'il ait agi en même temps que les membres de ce tribunal, soit après eux, soit qu'il ait agi ainsi isolément sans eux, il est absous; car il a suivi ledit tribunal. Si après le faux enseignement professé par le tribunal, l'erreur a été reconnue par l'un de ses membres, ou par un disciple qui est apte à enseigner la doctrine religieuse, un particulier a commis par erreur cette transgression, soit qu'il ait agi en même temps qu'eux, soit après eux, soit isolément sans eux, il est coupable, puisque son erreur ne dépend plus alors du tribunal. Voici la règle : lorsqu'on est responsable de son erreur, on est coupable de l'avoir commise; mais lorsqu'elle dépend seulement du tribunal, on est absous.

Il est dit (Lévitique, IV, 27) : *Si un individu d'entre le peuple pèche par inadvertance, en faisant une des choses que l'Éternel défend de faire et se trouve ainsi en faute;* il y a dans ces termes 3 exclusions (ou motifs de dispense). Ainsi, en vertu de la première expression, celui qui décide la transgression par son propre mouvement est coupable, mais celui qui suit le tribunal est absous. Partout il est admis que lorsqu'après une restriction il vient une seconde restriction, elle a un but d'extension ; comment donc admet-on 3 exclusions successives? Il y a cette différence ici, répond R. Mathnia, qu'il y a 3 restrictions (seulement, pour 2 restrictions successives, la seconde a une portée d'extension) — [1].

D'après l'avis de R. Ismaël qui n'applique pas ledit verset aux gens passibles du sacrifice d'expiation ou du péché commis avec certitude, après que la solennité du grand-pardon s'est écoulée, on comprend la déduction de dispense pour avoir suivi le tribunal ; mais d'après R. Akiba d'où le sait-on, puisqu'il applique ledit verset aux gens passibles du sacrifice d'expiation ou de péché commis avec certitude après l'écoulement de la solennité du grand-pardon? Or, on a enseigné [2] : malgré le pardon effectué à la solennité du Kippour,

1. Suit un passage traduit tr. *Troumôth*, VIII, 1 (t. III, p. 86). 2. Siffra, section *Wayyiqra*, ch. 6.

ceux qui étaient tenus d'offrir des sacrifices d'expiation ou de péchés commis avec certitude doivent les offrir encore, après le jour du Kippour, et ceux qui étaient soumis à des sacrifices pour péchés douteux sont dispensés de les offrir en raison de ce qu'il est dit (ibid., 28) : *ou si son péché lui est connu* (non en cas de doute), *il offrira, etc.*, même si la solennité du Kippour s'est écoulée depuis l'obligation contractée (puis donc que R. Akiba justifie ainsi l'application de ce verset, de quel verset déduit-il la dispense du sacrifice pour celui qui transgresse une prescription en se fondant sur le tribunal ?) On le sait de ce qu'il est dit (ibid.) : « Si un individu d'entre le peuple pèche par inadvertance, en faisant une des choses que l'Éternel défend de faire et se trouve ainsi en faute, » d'où l'on conclut qu'il y a 3 sortes d'exclusions (ou motifs de dispense), et entre autres celui qui décide la transgression par son propre mouvement est coupable, mais non celui qui pour cela se base sur le tribunal.

Le tribunal n'est coupable de son enseignement faux que si d'abord il a connu la règle exacte, qui ensuite lui échappe, en raison de l'expression biblique : *si un sujet lui échappe*, en ce sens qu'il s'agit d'un sujet connu d'abord. On comprend cette explication selon l'avis de R. Ismaël [1], qui interprète ladite expression en ce sens qu'il *a su* d'abord (d'une certaine façon) et maintenant *sait*, autrement ; ainsi deux connaissances diverses sont exigibles pour qu'il y ait culpabilité ; mais puisque R. Akiba interprète ailleurs qu'une connaissance diverse préalable est exigible du redoublement de l'expression *s'il lui échappe*, en ce sens qu'entre deux connaissances de la règle, il devra y avoir un état d'oubli pour constituer la faute, d'où le sait-on ici ? On le sait du mot superflu *sujet* qui suit, et l'on dit que la règle devra avoir été connue d'abord, puis oubliée, pour qu'il y ait culpabilité. Le tribunal est seulement coupable s'il enseigne d'annuler une partie du précepte biblique, et de maintenir le reste (non s'il a enseigné d'abolir le précepte entier ; ce qui eût été sans effet). Toutefois, dit Samuel, il n'y a pas de culpabilité si le tribunal a déclaré permettre une telle infraction ; mais s'il a seulement professé une dispense de pénalité, il n'en est plus de même (et l'on est coupable). Il n'y a de culpabilité que si l'enseignement inexact émane du tribunal supérieur qui siège au Temple à la cellule des pierres taillées [2]. Le motif en est, dit R. Yohanan, qu'il est écrit (Deutéron., XVII, 10) : *selon ce qu'ils te diront de l'endroit que l'Éternel choisira* (allusion au siège ordinaire de ce tribunal). R. Mena b. Tanhoum dit [3] : lorsque ce tribunal est composé de cent assistants, ils devront tous avoir professé l'enseignement inexact pour qu'il y ait culpabilité. Ailleurs il est dit que, selon R. Zeira (pour l'embolisme de l'année lunaire), il faut que tous les juges assistants aient adopté un seul et même motif en vue de leur décision, tandis qu'ici (pour l'enseignement inexact) faut-il que tous les membres du tribunal se soient décidés par le même motif ? (Question non résolue).

1. J., tr. Schebouoth, I, 2. 2. Tr. Pesahim, VII, 6. 3. Tr. Sanhédrin, I, 2

« Si un particulier est allé et que, sur leur avis, il a péché par inadvertance, etc. » A quoi bon parler d'inadvertance ? Peut-il y avoir intention volontaire de malice, lorsque l'enseignement même était inexact par erreur ? C'est pour apprendre que si l'erreur du particulier provient de l'enseignement inexact du tribunal, en ce cas seul, il y a dispense (non si l'erreur provient du particulier lui-même ; quoique déjà autorisé par le tribunal, il est alors coupable). R. Imi dit au nom de R. Simon b. Levy [1]: la Mischnâ, en parlant « d'un élève apte à enseigner », vise un savant tel que Ben-Azaï, toujours assis auprès des docteurs. En quel cas suppose-t-on un tel enseignement émanant de lui ? Supposer qu'il sait toute la Loi, mais qu'il ignore un point sur lequel il s'est exprimé avec inadvertance, n'est pas admissible à l'égard de Ben-Azaï ; en supposant au contraire que le disciple qui s'est trompé savait ce point particulier de doctrine aussi bien que Ben-Azaï, sans savoir autant le reste, ce disciple équivaut à Ben-Azaï, et il ne peut avoir professé à faux que sciemment ? Il faut donc supposer qu'il s'agit d'un disciple sachant tout, y compris le point en question, aussi bien que Ben-Azaï ; seulement, par une erreur d'interprétation, il fait dire que la Loi ordonne de suivre les avis du tribunal, même en ses errements. Mais s'il commet une telle erreur, on ne saurait le comparer à Simon Ben-Azaï ; or, on a enseigné : il ne faut pas croire que si les juges disent de la droite que c'est la gauche, ou de la gauche que c'est la droite, qu'il faille les écouter, parce qu'il est dit (ibid.) : *d'aller à droite ou à gauche*, c'est-à-dire s'ils disent bien que la droite est à droite et la gauche à gauche, puis se trompent, il est notoire qu'on ne doit pas les écouter [2], et lorsque ensuite on adopte pourtant leur avis inexact, c'est une faute commise sciemment. En somme quelle est la règle ? Certes, répond R. Yossé au nom de R. Ila, c'est une faute volontaire (et pourtant le sacrifice expiatoire est dû, à l'opposé des fautes conscientes ordinaires) ; car d'habitude la faute involontaire est dispensée de pénalité, et la faute commise sciemment entraîne la culpabilité, tandis qu'ici la faute même commise sciemment est dispensée de la peine, parce qu'elle a pour cause la décision du tribunal [3].

Les compagnons d'étude au nom de Samuel expliquent quand un particulier fautif par erreur est coupable : si ce particulier contribue à la majeure partie de la communauté, (la Mischnâ ne lui impose alors de participer à l'obligation que si l'erreur a été causée par le tribunal) ; mais tout particulier qui a agi par inadvertance, de son propre mouvement, est dispensé de sacrifice. Selon R. Yoḥanan au contraire, tout particulier qui a péché par sa propre faute est tenu d'offrir en sacrifice une brebis ou une chèvre. Contre l'avis précité de Samuel, ne peut-on pas objecter que, par le maintien du sacrifice général de la communauté pour l'erreur publique, il arrivera que les particuliers fautifs

1. Ci-après, §§ 2 et 5. 2. V. le *Judaïsme*, par le gr. Rab. Klein, p. 76, note 4. 3. Il n'y a donc pas de pénalité, observe le commentaire, mais obligation de sacrifice comme pour toute autre erreur.

soumis au devoir d'un sacrifice spécial, seront pardonnés par l'effet de deux sacrifices, le général et le particulier ? R. Zeira répond au nom de Samuel qu'il faut l'entendre ainsi : le particulier qui est fautif de son propre fait ne participe pas au sacrifice dû par la communauté pour enseignement erroné du tribunal, sauf en cas de suspension du public, auquel cas le particulicr ne doit rien. Ainsi, lorsque la majeure partie a mangé de l'interdit permis par le tribunal, ce dernier fera offrir le taureau ; sinon, lorsque la minorité seule aura mangé, les particuliers offriront individuellement un sacrifice.

Pour tout enseignement erroné du tribunal[1], l'offre d'un taureau est dûe, et les particuliers ne doivent rien ; si cet enseignement n'entraîne pas le sacrifice du taureau (n'ayant pas entraîné la majorité de la communauté), les particuliers fautifs doivent leur offre spéciale. Samuel explique cet enseignement selon qu'il s'agit de majorité ou de minorité : si la majorité de la communauté a mangé de l'interdit, comme le tribunal fera offrir un taureau en raison de l'erreur générale, les particuliers seront dispensés des sacrifices individuels, si la minorité seule en a mangé, le tribunal n'offrira pas le sacrifice collectif du taureau, et par suite les particuliers devront sacrifier une brebis ou une chèvre. R. Yoḥanan explique l'enseignement selon que la majorité a suivi la doctrine professée par le tribunal : si celui-ci a professé d'abolir le principe entier, comme le tribunal n'offrira pas alors le sacrifice collectif du taureau, les particuliers offriront le sacrifice individuel ; lorsque, au contraire le tribunal a professé une abolition partielle de précepte, avec maintien partiel, il doit le sacrifice collectif pour cette erreur, et le particulier n'y est pas soumis. De même, Samuel explique à sa façon l'enseignement suivant : au lieu de conclure du texte biblique invoqué (Lévit., IV, 27) à une triple exclusion, on déduit que non seulement un particulier est coupable, mais plusieurs le seront aussi, en raison des mots « gens du peuple » ; encore aurait-on pu supposer que la minorité coupable de la communauté serait soumise au sacrifice, en raison de la dispense éventuelle du tribunal, et si la majorité a péché, elle serait absoute, en raison de l'obligation d'offre incombant alors au tribunal ; c'est pourquoi il est dit : « gens du peuple, » que la minorité ou la majorité ait péché, les effets seront les mêmes. Or, R, Yoḥanan (n'admettant pas que la minorité fautive offre des sacrifices individuels) l'explique ainsi : si la minorité de la communauté a péché sans instruction fautive du tribunal, les particuliers devront des sacrifices individuels, car en un tel cas le tribunal qui a professé avec erreur n'est pas soumis au sacrifice du taureau. R. Samuel dit qu'en cas d'avis inexact professé par le tribunal et suivi par la minorité, les particuliers devront offrir une brebis ou une chèvre (et il est juste qu'à défaut d'enseignement ils soient aussi soumis au sacrifice pour leur péché spontané) R. Yoḥanan les dispense. On comprend le motif de l'avis de Samuel, parce que d'une obligation (celle qui naît par l'enseignement) il déduit l'obligation individuelle; mais comment l'expliquer selon R. Yoḥanan, qui dé-

1. Tossefta à ce tr., ch. 1.

duirait une obligation pour l'erreur individuelle d'après un cas de dispense (l'enseignement inexact suivi par la minorité)? (question non résolue). — Contre l'avis précité de Samuel (disant que le particulier fautif, en présence d'un enseignement erroné du tribunal, est dispensé de sacrifice), on peut opposer cette opinion [1]: du verset (ibid., 23), *ou si on lui fait connaître le péché qu'il a commis ; il devra offrir, etc.*, on conclut à l'exclusion du renégat (parce qu'il n'y a pas eu un détournement de savoir, et s'il avait eu lieu, le sacrifice serait dû, comme il devrait l'être pour le particulier fautif de son fait). De même, on peut lui opposer l'enseignement déjà cité (au commencement) : de ce verset (ibid., 27), *Si un individu d'entre le peuple pèche par erreur, etc.*, on conclut à l'admission de trois motifs de dispense; lorsqu'on a de son propre fait commis une erreur, on en est responsable, et le sacrifice est dû ; lorsque la faute dépend seulement du tribunal, on est absous; or, dans l'hypothèse admise, le particulier coupable ne dépendait pas du tribunal, et pourquoi est-il absous? En effet, cet enseignement est en contradiction avec l'avis de Samuel, et l'on ne saurait admettre que l'avis opposé (celui de R. Yohanan, prescrivant en ce cas l'obligation du sacrifice individuel).

2. Si après un tel enseignement le tribunal reconnaissant son erreur renonce à son premier avis, soit qu'il ait offert aussitôt le sacrifice d'expiation, soit qu'il ne l'ait pas encore offert, puis un particulier commet la transgression d'après la première sentence, selon R. Simon, celui-ci sera absous ; selon R. Éliézer, il est en état de doute. En quoi consiste ce doute? Si à la suite de cet acte ledit particulier reste chez lui, il sera condamnable (tenu d'offrir le sacrifice de péché); s'il part pour un voyage d'outre-mer, il sera absous. Je reconnais en ce cas, dit R. Akiba, que ce particulier est plutôt digne d'être absous que d'être condamné. Pourquoi, demanda Ben-Azaï, cette distinction entre le voyageur et le sédentaire ? Ce dernier, fut-il répondu, aurait pu apprendre la renonciation du tribunal à sa sentence, tandis que le voyageur ne pouvait pas l'apprendre.

R. Imi dit au nom de R. Simon b. Lakish : la Mischnâ (§ 4), parlant d'un juge qui avise de l'erreur ses collègues, a en vue un homme de grand savoir tel que Simon Ben-Azaï, siégeant parmi eux. De quel cas s'agit-il là ? Si ce savant supérieur est parvenu à convaincre ses collègues et à les détourner de leur opinion, leur enseignement se trouve certes annulé; si au contraire les autres collègues l'emportent sur lui, son opinion se trouve annulée, et sa réfutation ne sert à rien. Donc il s'agit du cas où chacun maintient son avis, et leur opinion n'a pas de valeur auprès de lui, puisque ses collègues ne l'ont pas emporté sur lui, mais elle conserve sa valeur de décision auprès du public, puisque le savant prééminent n'a pas convaincu les autres juges (tout autre

1. Siffra, section *Wayyiqra,* ch. 9.

alors qui suit l'opinion des juges est dispensé du sacrifice, en raison du partage des avis). N'est-ce pas en opposition avec ce qu'a dit R. Mena b. Tanḥoum (§ 1), que si le tribunal était composé de cent juges, tous devront professer le même avis pour la validité de leur avis ? R. Mena explique notre Mischnâ en disant que le savant supérieur n'a pas siégé avec les autres juges. Mais si l'on suppose qu'il n'a pas siégé, son absence devrait empêcher que le tribunal se prononce, et dès lors il n'y aurait pas eu d'enseignement? On peut répliquer à cela d'après l'avis de Rabbi qui dit: le jugement du tribunal est seulement[1] suspendu si le plus influent des juges est absent (mais pour l'absence de tout autre, on ne suspend pas le prononcé). Comme R. Mena b. Tanḥoum dit que si cent juges siègent au tribunal tous doivent professer leur opinion, faut-il que la renonciation à leur premier avis soit unanime? Ou suffit-il que la majorité du groupe présent y renonce? Il va sans dire que la renonciation par la majorité suffit; mais il s'agit de savoir de quelle majorité il est question si elle sera composée de ceux qui ont professé d'abord, ou de ceux qui restent lors de la renonciation? Et voici pourquoi on le demande: si par exemple cent juges sont allés pour siéger, puis dix meurent; en supposant que la majorité des premiers soit nécessaire, il faudra une renonciation par 51 juges; si au contraire la majorité est constituée par les renonçants, une renonciation par 46 juges suffit (question non résolue).— 2.

Les rabbins de Césarée disent que R. Ḥiya et R. Amé sont en désaccord sur ce point: selon l'un, on attribue réciproquement l'opinion de l'un à l'autre ; d'après l'autre, on suit les opinions telles qu'elles viennent d'être émises (le sacrifice expiatoire désigné puis devenu impropre, selon R. Yoḥanan, sera ajourné pour cette cause; selon Resch Lakisch, il ne le sera pas). Celui qui suppose des interversions d'avis ne tient pas compte des objections émises. D'après celui qui dit de ne pas ajourner un sacrifice expiatoire ainsi désigné, lorsque le tribunal autorise ensuite un interdit, qui recevra ce sacrifice non dû alors ? Faudra-t-il attendre que le tribunal revienne sur son jugement inexact? Non, on peut supposer qu'un cohen aura commis l'erreur, à la suite il a offert le sacrifice, et a obtenu le pardon. Mais si l'erreur a été redressée par un homme supérieur comme Simon Ben-Azaï, comme il y a certitude d'obligation du sacrifice sans que ce soit un cohen, qui recevra le sacrifice? En ce cas, il faut attendre que le tribunal revienne sur son jugement préalable. D'après celui qui dit de ne pas ajourner un sacrifice désigné dans lesdites conditions, dira-t-on que la naissance d'un nouvel enseignement du tribunal, après la transgression de l'interdit, équivaut à l'enseignement qui a provoqué le délit, de façon à joindre les deux enseignements? Voici comment naît l'enseignement d'interdit: si par exemple une communauté mange par mégarde (sans avis) de la graisse défendue, sur quoi chaque délinquant désigne le sacrifice individuel

1. Au lieu du mot בלבד, *seulement* (correct au § 4), le texte a בלוד, *à Lod*, ce qui ne signifie rien ici. 2. Suit un passage traduit tr. *Guittin*, VII, 1 (t. IX, p. 45).

d'une brebis ; certes, malgré l'enseignement ultérieur du tribunal qui autoriserait un tel manger, chaque sacrifice individuel reste dû ; mais quelle est la règle au point de vue de la communauté ? Par suite de l'enseignement officiel qui autorise ce manger, le sacrifice désigné auparavant n'est-il plus dû comme offre individuelle en raison de l'obligation nouvelle qui incombe désormais au tribunal pour l'acte public ? Ou ce dernier est-il dispensé si l'on ne tient pas compte de l'enseignement nouveau, mais seulement de l'acte erroné de chacun individuellement ? Certes, il n'est pas douteux que l'enseignement nouveau suscite le sacrifice général du taureau ; reste à savoir si l'on réunit un enseignement greffé sur un autre, et voici comment : si p. ex. le tribunal déclare que la graisse du rognon de droite est permise, mais il interdit celui de gauche et celle qui couvre les entrailles ; si ensuite le tribunal renonce à cet avis et enseigne l'inverse (que la graisse du rognon de gauche est permise, mais il défend celle de droite), et la majeure partie de la communauté a mangé, tant selon le premier enseignement que d'après le second ; or, si les deux enseignements, tous deux faux, sont joints, le tribunal ne doit qu'un sacrifice public du taureau, et si on ne les joint pas, les deux sacrifices sont dûs ? (question non résolue). — Joint-on deux enseignements relatifs à une même transgression ? Voici comment : le tribunal ayant permis d'égorger hors du Temple des sacrifices pacifiques et de les manger au dehors, la majeure partie des fidèles ayant égorgé et mangé au dehors, est-ce une simple transgression, ou est-elle double ? Selon R. Meir [1], on est une fois coupable ; selon R. Simon [2], on doit deux sacrifices. De même, si à la suite d'un enseignement erroné du tribunal, la minorité des fidèles mange ce qui est interdit, puis sur un nouvel enseignement, d'autres fidèles en minorité en mangent aussi ; selon R. Meir, ils seront passibles de sacrifice (par conjonction des deux minorités en une majorité) ; selon R. Simon (qui n'admet pas cette jonction), ils sont dispensés [3]. — Quant à l'addition de R. Simon, si après l'enseignement le tribunal reconnaît son erreur et renonce à son premier avis, et soit après l'offre du sacrifice, soit avant, un particulier commet ladite transgression, celui-ci n'est pas coupable, et selon R. Meir il est passible du sacrifice. Sur quoi R. Zeira explique qu'il y a divergence d'avis au sujet de l'intervalle de temps nécessaire pour entendre le tribunal y renoncer : R. Meir exige le temps qu'il faut pour constituer la culpabilité ; R. Simon exige un plus long temps, pour pouvoir se convaincre de la renonciation (jusque là, le délinquant est absous). En effet, on a enseigné de même : si le tribunal a professé son avis au marché supérieur, et le particulier se trouvait au marché inférieur, ou si le tribunal était dans une maison et le particulier dans une chambre de grenier, il n'est pas passible du sacrifice jusqu'à ce qu'il ait entendu le dit avis du tribunal. — L'opinion de

1. Il est d'avis (ci-après, III, 3) de tenir compte du péché seul. 2. Il tient compte de la connaissance ultérieure. 3. De l'offre publique, non du sacrifice privé.

R. Akiba (dans la Mischnâ) est une façon de dire qu'il y a encore doute. Il s'agit, explique R. Aboun b. Ḥiya, de celui qui est placé entre deux frontières, celle de la Palestine et celle de l'extérieur; ce commencement de mise en route suffit pour dispenser — [1].

3. Si un tel tribunal professe[2] la renonciation à un précepte biblique fondamental, disant p. ex. qu'il n'est pas question de menstrues dans la Loi, ou pas du Sabbat, ou pas d'idolâtrie, les membres sont absous (en raison de l'impossibilité d'induire en erreur). S'ils enseignent d'annuler certains préceptes relatifs à ces sujets et d'en conserver d'autres, ils sont coupables. Ainsi, s'ils disent p. ex.; la règle au sujet des menstrues est dite dans la Loi, mais que celui qui cohabite avec une femme pendant qu'elle observe ses jours de pureté sera absous; ou bien la règle du Sabbat est exprimée dans la Loi, celui qui transporte en ce jour un objet d'un domaine particulier dans un domaine public est absous, ou bien encore la défense de l'idolâtrie est énoncée dans la Loi, mais celui qui se prosterne devant une idole est absous; en ces cas, les membres dudit tribunal sont coupables. Or il est dit (Lévitique, IV, 13) : *un fait leur a échappé;* pour *un fait* de détail, il y a absolution, non pour une question fondamendale.

R. Ḥiskia dit: l'on déduit du terme *fait* (ibid.) qu'une abolition partielle est effective (et entraîne une pénalité), non le fait entier aboli. R. Ila arrive à la même conclusion en expliquant de même le terme (partitif) *des préceptes* (ibid.), par exclusion du précepte entier qui serait aboli. Mais est-ce bien écrit ainsi, dans le mode partitif? (N'y a-t-il pas *fait*, ou *précepte*, absolu?) C'est conforme à ce qu'a dit R. Amé au nom de R. Yoḥanan[3]: on retranche au commencement du mot une lettre pour l'appliquer à la fin (et, selon le même procédé, on retire ici du mot précédent la lettre מ, *de*, pour la supposer jointe au mot *précepte*). De même, dit R. Ḥanina au nom de R. Jérémie[4], il arrive parfois de déplacer une expression du milieu d'une phrase, pour les besoins de l'interprétation; ainsi, il est dit (Lévit., II,6): *tu verseras sur elle* (sur l'offrande) *de l'huile; c'est un sacrifice de farine;* et, déplaçant le terme *sur elle*, on conclut par extension que, sur toutes les offrandes de farine il faut verser de l'huile. — Comment la Mischnâ compte-t-elle, à titre d'abolition partielle, le fait d'absoudre « celui qui cohabite avec une femme pendant qu'elle observe ses jours de pureté? » (N'est-ce pas opposé au texte formel de la Loi, qui défend une telle cohabitation?) Il s'agit du cas, fut-il répondu, où le tribunal permet la cohabitation durant la nuit (que le texte légal ne défend pas en propres termes) et la défend le jour. De même,

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VII, 6 (t. V, p. 103). 2. V. tr. Yebamoth, X, 2. 3. J., tr. *Sôta*, V, 1 (t. VII, p. 278). 4. V. ibid. (où la version est à corriger d'après la présente page); Cf. B., tr. *Menahoth*, f. 75a.

comment la Mischnâ admet-elle parmi les abolitions partielles l'absolution de « celui qui transporte le jour du Sabbat un objet d'un domaine particulier dans un domaine public? » (N'est-ce pas opposé au texte formel de la Loi qui défend le transport en ce jour?) Il peut s'agir du cas restrictif, répondit Samuel b. Aba, où le tribunal permet ce transport sur une coudée, et le défend sur deux. De même, n'est-ce pas une abolition formelle (contraire aux termes de la Loi) d'absoudre « celui qui se prosterne devant une idole? » Il peut s'agir du cas où les rabbins permettent de se prosterner sans étendre les mains et les pieds, ce qui est défendu sous la dénomination de génuflexion. Est-ce que le transport n'est pas un objet capital défendu par la Loi? Il peut s'agir, dit R. Samuel b. R. Isaac, du cas où le tribunal a permis de porter une figue sèche, et défendu de porter deux [1]; c'est conforme à l'avis disant que l'entrée et la sortie constituent un même interdit (déduit du même texte), à l'opposé de l'avis contraire disant que ce sont là deux sujets distincts, de sorte qu'il n'y a pas lieu d'objecter que c'est abolir le précepte fondamental de l'apport, ou entrée.

R. Yossé explique pourquoi l'enseignement du tribunal est nul (et n'entraîne pas de sacrifice) s'il abolit un précepte capital: ce n'est pas qu'il professe qu'il soit permis de manger de la graisse, car il sait l'interdit, mais il suppose que la Loi autorise le tribunal à enseigner quelle sorte est défendue ou non. R. Aboun b. Ḥiya objecta: si le fait de permettre par erreur une graisse interdite n'est pas une abolition capitale, il arriverait d'autoriser aujourd'hui une quantité d'une olive, demain le double (jusqu'à permettre le corps entier de l'interdit)? Non, car il suffit de prendre pour exemple le prophète incitateur [2] (pour lequel il n'y a de culpabilité qu'en cas d'incitation à abolir un précepte légal): on aurait pu croire qu'il y a lieu de l'écouter s'il engage les Israélites à ne pas mettre de phylactères en ce jour, sauf à les porter le lendemain (soit une abolition partielle); c'est pourquoi il est dit (ibid., XIII, 6): *de les suivre*, en entier, non en partie. Or, malgré l'abolition proposée d'un précepte biblique pour un jour, elle n'est pas tenue pour une abolition totale; de même elle ne l'est pas ici pour l'autorisation du tribunal de permettre un interdit spécial. R. Mena conclut de même en citant cette autre réponse: sur l'objection faite plus haut de l'abolition du principe de transport, Samuel b. Aba répond qu'il s'agit du cas où le tribunal permet ce transport sur une coudée, non sur deux; or, on pourrait aussi remarquer que la permission de transporter sur une coudée est (pour cet espace) une abolition capitale, et pourtant on ne la considère pas comme telle; il en sera donc de même ici pour une certaine graisse permise.

4. Si après l'enseignement erroné du tribunal, l'un des membres reconnaît l'erreur et dit aux autres qu'ils se sont trompés, ou si le plus élevé d'entre eux était absent, ou si l'un d'eux était soit un étranger, soit un

1. C'est là le sujet de distinction, sans distinguer entre l'entrée et la sortie.
2. Tosefta au tr. Sanhédrin, fin.

bâtard, soit un descendant des tribus affiliées sous Josué, ou un vieillard sans enfant, ils sont absous, car le terme *communauté* est usité ici (ibid.) et ailleurs (Nombres, XXXV, 24); il y a donc similitude entre les deux, et dans toutes deux les membres devront être aptes à enseigner pour être responsables.

La Mischnâ, spécifiant que la présence du juge le plus élevé est exigible, émane de Rabbi qui a dit (§ 2) : le jugement du tribunal est seulement suspendu si le plus influent des juges est absent. Or il st dit (Nombres, XV, 24) : *Il arrivera que si des yeux de la communauté, etc.*; celui qui représente « les yeux de la communauté [1] » (ou le plus influent) a son importance sur le jugement. Il est écrit aussi (ibid., XI, 16) : *Ils se placeront là avec toi*; pour siéger avec toi, ils devront te ressembler, et comme tu n'es ni étranger, ni des tribus affiliées, ni bâtard, les autres juges ne devront être ni des étrangers, ni des membres des tribus affiliées, ni des bâtards. On comprend la défense à l'égard de l'étranger prosélyte, admissible à siéger; mais se peut-il que le tribunal nomme juge un bâtard ou un descendant des tribus affiliées ? Il peut arriver, dit R. Houna, que par transgression de la règle un tel homme ait été nommé (alors, son enseignement est sans effet). R. Ḥanania et R. Mena répliquent diversement à l'objection sur le mode de nomination: l'un suppose qu'un tel individu s'est trouvé par erreur faire partie des 70 juges du tribunal; l'autre dit qu'il était en dehors des 70 juges et siégeait par hasard à côté d'eux lors de l'enseignement inexact. Ce dernier avis, ne supposant pas de nomination incorrecte, s'explique; mais comment justifier l'avis opposé? On suppose le cas d'un fait accompli, car s'il n'est pas des 70 juges, son enseignement est aussi nul que celui d'une pierre.

5. Si le tribunal a pris une décision erronée et d'après elle tout le peuple a accompli la même faute, les juges devront offrir un taureau en expiation ; si les membres de ce tribunal ont professé une transgression sciemment, que d'autres ont suivie par ignorance, ils devront offrir en expiation une brebis et une chèvre. S'ils ont professé une doctrine inexacte par erreur et d'autres l'ont adoptée sciemment, ils sont absous.

Notre Mischnâ n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch ? Puisque R. Amé dit au nom de Resch Lakisch [2] que cette Mischnâ, parlant d'un juge qui signale l'erreur à ses collègues, a en vue un homme de grand savoir tel que Simon b. Azaï siégeant parmi eux, ne sont-ils pas comme agissant sciemment ? (Et pourtant leur enseignement a de la valeur et motive l'offre d'un taureau ?) Par contre, on peut objecter à Resch Lakisch la dispense de la Mischnâ si le tribunal a émis sciemment une opinion fausse suivie par d'autres erronément (tandis que Resch Lakisch, en un tel cas, impose

1. V. ci-après, § 8. 2. Ci-dessus, §§ 1 et 2.

au tribunal le sacrifice public du taureau) ? Or, peut-on appeler transgression consciente l'erreur commise par un particulier d'avoir suivi sciemment la règle inexacte énoncée par le tribunal, de sorte qu'ici la Mischnâ dispense le tribunal d'offrir un sacrifice public (à l'opposé de Resch Lakisch)? Il s'agit, répondent les compagnons au nom de Resch Lakisch, du cas où la majeure partie de la communauté n'a pas suivi la règle émise par le tribunal (alors, la minorité, coupable, est soumise à des sacrifices individuels). R. Zeira au nom de Resch Lakisch dit : il s'agit de ceux qui se sont opposés aû tribunal (voilà la cause de dispense pour le tribunal). Entre ces deux motifs, il y a une différence pratique au cas où des individus ayant adopté la règle l'ont ensuite rejetée : selon la raison donnée par R. Zeira, l'opposition faite ensuite justifie la dispense du sacrifice public ; selon les compagnons, l'acceptation première suscite l'obligation contractée du sacrifice.

6 (5). Si les membres de ce tribunal ont professé une doctrine, et d'après l'énoncé de cet avis la communauté ou la plupart de ses membres l'ont suivi en fait, les membres dudit tribunal sont tenus d'offrir un taureau ; s'il s'agit d'idolâtrie, ils devront offrir un taureau et un bouc. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, les 12 tribus d'Israël offriront 12 taureaux, et s'il s'agit d'idolâtrie elles offriront 12 taureaux et 12 boucs. Selon R. Simon, elles offriront 13 taureaux, et s'il s'agit d'idolâtrie, 13 taureaux et 13 boucs, savoir un taureau et un bouc par chaque tribu et autant pour le tribunal — [1].

7. Si à la suite de l'enseignement inexact professé par le tribunal, sept tribus ou la plupart des leurs ont exécuté cette transgression, les membres de ce tribunal devront offrir un taureau, et s'il s'agit d'idolâtrie, ils offriront un taureau et un bouc. Tel est l'avis de R. Meir. Selon R. Juda, si sept tribus ont commis un péché, elles offriront sept taureaux et les autres tribus qui n'ont pas péché offriront pour elles ensemble un taureau, car même ceux qui n'ont pas péché doivent apporter une expiation pour les pécheurs. Selon R. Simon, elles offriront huit taureaux, et s'il s'agit d'idolâtrie huit taureaux et huit boucs, savoir un taureau et un bouc pour chaque tribu qui a péché, et autant pour le tribunal.

8. Si le tribunal d'une tribu a professé un enseignement inexact, que d'après cet avis la dite tribu a suivi, cette tribu seule sera condamnable, non les autres tribus. Tel est l'avis de R. Juda. Les autres docteurs disent : on est seulement coupable pour fait accompli à la suite de l'enseignement doctrinal du tribunal supérieur (de Jérusalem) ; car il est

1. La Guemara sur ce § est traduite au tr. Pesahim, VII, 6 (t. V, p. 102).

dit (Lévitique, IV, 13) : *si toute la communauté d'Israël a péché par inadvertance etc.*, non si l'ensemble d'une seule tribu a péché.

On a enseigné[1] que R. Simon b. Éléazar dit au nom de R. Meir (§ 7) : si six tribus ont péché constituant la majorité des fidèles, ou sept tribus (majorité sur 12), même sans constituer la majorité du nombre général, elles sont soumises à l'obligation du sacrifice. Toutefois, dit R. Éléazar, R. Simon b. Éléazar a seulement prescrit l'obligation de l'offre pour six tribus constituant la majorité du nombre total ; mais si cinq tribus sont fautives, elles sont dispensées du sacrifice, même si elles constituent la majorité. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, un enseignement s'exprime dans le même sens : il faut la moitié au moins du nombre des tribus, pourvu qu'elles contiennent la majorité du nombre total des Israélites (donc, malgré ce nombre formant la majorité, il faut au moins 6 tribus). De même à l'inverse, il faut au moins la moitié du nombre total des Israélites, s'il est composé de la majorité des tribus. R. Yossé b. R. Aboun observe que, dans le même ordre d'idées on a posé la question au sujet du pontife oint[2], afin de savoir si l'enseignement doit émaner d'un grand tribunal (de 23 membres), ou d'un petit tribunal (3 à 5 membres).

Quant à la divergence des avis de la Mischnâ (§ 7), en voici la raison : selon R. Meir, le devoir de l'offre incombe au tribunal ; selon R. Juda, le devoir incombe à la communauté ; selon R. Simon, ce devoir incombe à l'un et à l'autre. R. Meir fonde son opinion sur ces mots (Lévit., IV, 15) : *s'il échappe un fait « aux yeux » de l'assemblée*, comparés aux termes analogues de ce verset (Nombres, XV, 24) : *si « des yeux » de la communauté, etc.* ; comme au premier verset (malgré l'expression *assemblée*) le sacrifice incombe au tribunal, de même le public désigné au second verset vise le tribunal. R. Juda fonde son avis en tirant parti de l'analogie des mots « yeux » dans les mêmes versets, pour conclure à l'inverse, qu'à l'instar de l'obligation (née du crime d'idolâtrie) pour le public d'offrir le sacrifice, c'est aussi le public qui l'offre en d'autres cas de délit public. Enfin R. Simon fonde aussi son avis sur l'analogie des termes dans les mêmes versets, et comme d'une part la déduction tirée de l'analogie aboutit à l'obligation du sacrifice, pour le tribunal, tandis que d'autre part elle aboutit à cette même obligation incombant aux fidèles, il conclut que le tribunal d'un côté, comme les fidèles de leur côté, offriront tous le sacrifice dû. D'après celui qui assigne un tel devoir au tribunal, il va sans dire que les membres se cotiseront pour subvenir aux frais du sacrifice ; mais s'il incombe aux fidèles en général, d'où le tirera-t-on ? C'est un point en litige ; car on a enseigné[3] : Les percepteurs font à cet effet d'avance des collectes auprès des fidèles, selon l'avis de R. Juda ; d'après R. Simon, on tirait ce sacrifice du prélèvement fait à la cellule des offrandes (dont le préposé, représentant le propriétaire, pouvait

1. Cf. B., tr. *Menahoth*, f. 45. 2. Ci-après, II, 4. Le commentaire propose de reculer cette phrase au § suivant. 3. Tossefta au tr. Scheqalim, ch. 2.

exercer l'imposition des mains sur l'animal). En outre, si l'obligation incombe au tribunal, celui-ci pourra par ses membres faire l'imposition des mains sur le sacrifice ; mais si ce dernier doit émaner des fidèles, à qui reviendra la charge d'imposer les mains? Ce sera, comme il a été enseigné, à une délégation de trois hommes par tribu, assistée du chef du tribunal, que reviendra la charge d'imposer la main sur la tête du taureau.

De ce qu'il est dit (Lévit., IV, 15) : *leurs mains*, on déduit que les mains de chacun devront être imposées isolement [1], et de ce qu'il est dit ensuite : *sur la tête du taureau*, on voit là un terme de spécialisation, savoir que l'imposition est exigible sur la tête du taureau, non sur la tête des boucs offerts pour expier l'idolâtrie. Tel est l'avis de R. Juda ; selon R. Simon, pour le taureau, l'imposition est exigible par les vieillards, mais elle ne l'est pas pour les boucs offerts en expiation de l'idolâtrie ; car, dit R. Simon, tout sacrifice public d'expiation dont le sang est offert (aspergé) à l'intérieur du temple, exige l'imposition. Contre R. Juda (qui ne l'exige pas pour les boucs offerts à la suite de l'idolâtrie) on objecta ce verset (II Chron., XXIX, 23) : *Ils firent approcher du roi les boucs d'expiation, ainsi que devant l'assemblée, et ils imposèrent leurs mains.* Or, n'étaient-ce pas les boucs offerts en expiation de l'idolâtrie ? Ce n'est là, répond R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan [2], qu'un enseignement momentané, dans un but de zèle religieux, qui ne fait pas loi pour toujours. — R. Yoḥanan demanda : est-ce que pour l'un des fidèles, mort après le délit accompli, on offrira un sacrifice ? Certes, fut-il répliqué, puisqu'il est écrit (Ezra, VIII, 35) : *Ceux qui parmi les exilés revinrent de la captivité offrirent des holocaustes à l'Éternel Dieu d'Israël..., des sacrifices d'expiation au nombre de douze* (pour expier le crime d'idolâtrie perpétré sous Sédécias, bien qu'un grand nombre des délinquants fussent morts depuis). Pourquoi, à la fin de ce verset, est-il encore question d'holocauste, tandis qu'auparavant on parle de sacrifices expiatoires ? C'est précisément en vue de l'analogie à établir entre eux : comme l'holocauste n'est pas consommé, ces sacrifices spéciaux n'ont pas été non plus mangés (mais brûlés), car, dit R. Juda, ils ont été offerts pour expier l'idolâtrie. Toutefois, disent R. Ḥiskia, R. Jérémie, et R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan : ce n'est là qu'une règle momentanée [3].

Rappelant l'avis préalable que pour le taureau l'imposition est exigible par les vieillards, mais elle ne l'est pas par eux pour les boucs offerts en expiation de l'idolâtrie, R. Jérémie se demande par qui alors se fait l'imposition? R. Jérémie crut supposer qu'en ce cas R. Simon l'assigne aux descendants d'Aron (aux Cohanim). Non, lui dit R. Yossé, car R. Ḥiya a enseigné : de ce qu'il est dit (Lévit., IV, 15) *ils imposeront la main*, au pluriel, non au singulier, on y voit une extension de ce devoir applicable à l'offre des boucs pour

1. V. Siffra, section *Wayyiqra*, ch. 4 ; Cf. Tossefta au tr. *Menahoth*, ch. 10.
2. Cf. J., tr. *Nidda*, I, 5 (f. 49b fin). 3. En fait, le crime commis avait eu lieu sciemment, et il échappait au devoir du sacrifice.

l'idolâtrie; or, il ne pourrait s'agir d'exclure les vieillards, nommés formellement dans ce texte. Aussi, R. Yossé procède par interprétation à la déduction inverse: de ce qu'il est dit (ibid., XVI, 21) *le vivant*, on conclut que celui-ci devra être imposé par un cohen, non le bouc d'idolâtrie (lequel du moins sera imposé par les vieillards). Quel compte R. Jérémie tient-il de ce verset? Selon lui, ce verset indique que seul le bouc *vivant* (du grand pardon) devra être imposé par Aron, ou le grand-prêtre, mais le bouc d'idolâtrie devra l'être par un simple cohen (non par les vieillards). — R. Zeira dit au nom de R. Hamnona d'adopter l'avis de R. Meir (ou l'opinion anonyme) dans cet enseignement[1] : Si d'après l'enseignement faux du tribunal l'assemblée a mal agi, on aurait pu croire que celle-ci est tenue d'offrir le sacrifice; c'est pourquoi il est dit (ibid., IV, 13)... *la communauté, et ils ont agi;* l'enseignement devra émaner du tribunal, et l'action se fera par la communauté. Pourquoi, s'écria R. Meir, le tribunal ayant agi d'après sa propre inspiration, n'obtiendrait-il pas le pardon par un taureau? Si ce sacrifice sert à expier la faute qu'ils ont suscitée par leur doctrine, à plus forte raison ils devraient aboutir au même point pour d'autres? Ce mode d'expiation suffit pour d'autres, fut-il répondu, parce qu'ils se réfèrent au tribunal qui a suscité le délit, tandis que le tribunal ne peut pas reporter sur autrui la cause de la faute accomplie, que les juges ont enseignée. Si le tribunal sait s'être trompé dans son enseignement, mais il ne sait plus ce qu'il a enseigné, dit R. Zeira au nom de R. Ḥisda, ou si le tribunal doute même s'il s'est trompé, on aurait pu croire qu'il doit un sacrifice ; c'est pourquoi il est dit (ibid., 14) : *si le péché est notoire ;* il faut que la faute soit certaine. Pourquoi ne pas décider qu'en tous cas il y a culpabilité, quelle que soit la faute, qui en tous cas existe? C'est conforme à l'avis de R. Josué qui exige la connaissance du péché pour le sacrifice à offrir; ainsi, le tribunal ne sait plus ce qu'il a enseigné, si c'était un sujet d'idolâtrie, ou d'autre précepte ; si c'est de l'idolâtrie, le sacrifice exigible est un taureau; pour d'autres préceptes, c'est un bouc. En présence de ces doutes et du changement de sacrifice qui en résulte, le tribunal est absous.

CHAPITRE II

1. Lorsqu'un pontife oint a professé un enseignement inexact pour soi-même, si c'est par inadvertance et qu'il ait accompli le fait par mégarde, il offrira un taureau en expiation. S'il a pris la décision par mégarde et l'a exécutée volontairement, ou s'il l'a prise sciemment et l'a exécutée par mégarde, il sera absous; car la décision d'un pontife oint à son égard équivaut à l'enseignement professé par le tribunal pour le public.

1. Cf. ci-après, II, 3.

Comme la Bible parle d'abord d'une *personne* quelconque (ibid., 3), puis spécifie le *péché commis par le prêtre oint* (ibid.), il en résulte que ce dernier sera considéré à l'égal d'un particulier, en ce sens que si un homme privé mange de l'interdit en vertu de l'enseignement professé par le tribunal, il est dispensé du sacrifice [1] ; de même le prêtre oint sera absous dans un cas analogue. Mais si ce prêtre est comparé à un homme privé, on devrait dire qu'à l'instar de ce dernier, soumis à l'obligation du sacrifice, s'il a mangé de l'interdit sans l'inspiration du tribunal (de son propre mouvement), le prêtre oint qui a mangé de l'interdit par son propre enseignement erroné devrait être tenu d'offrir le sacrifice expiatoire ? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *selon le péché du peuple*, établissant un parallèle entre sa faute et celle du peuple, et comme ce dernier est seulement passible du sacrifice du taureau, s'il a mal agi d'après l'enseignement erroné du tribunal (avec dispense de ce sacrifice en cas d'action erronée par sa propre cause), de même le prêtre oint sera seulement condamnable si, après avoir mal enseigné par ignorance, il consomme de l'interdit par suite de son erreur professée à tous. Selon un enseignement, le peuple dont il est question ici vise le tribunal, et voici en quoi consiste la comparaison : comme ce dernier, le prêtre oint n'est pas coupable à moins d'avoir professé. Mais (poussant plus loin l'analogie) ne peut-on pas dire : comme après l'enseignement faux du tribunal, si d'autres l'ont suivi, le tribunal est astreint à offrir un taureau ; de même, si le prêtre oint a mal enseigné une règle que d'autres ont adoptée et mise en pratique, le prêtre oint doit-il aussi un sacrifice pour expier le péché dont il est cause ? C'est pourquoi il est dit (ibid., 2) : qu'il a commis, c'est-à-dire il offrira le sacrifice expiatoire pour le péché qu'il a commis lui, non pour le péché des autres. Selon un autre enseignement, le mot *peuple* en question ici vise l'assemblée des fidèles, et par comparaison, à l'instar de celle-ci, le prêtre oint n'est pas astreint au sacrifice à moins d'avoir professé. Mais (par suite de cette analogie) ne peut-on pas raisonner ainsi : comme au cas où l'assemblée induite en erreur par d'autres (par le tribunal) sera soumise au sacrifice en cas de délit, de même le prêtre oint, qui renseigné à faux par autrui commet par erreur le délit, sera passible du sacrifice ? Non, car il est dit : *qu'il a commis*, c'est-à-dire il offrira le sacrifice expiatoire pour le péché qu'il a commis par son propre enseignement, non par la faute d'autrui. Toutefois, dit R. Jacob au nom de R. Éléazar, il faut que ce prêtre oint sache discourir sur les questions de doctrine; sans quoi, il n'y a pas lieu de supposer qu'un ignorant professe des enseignements légaux. — Si un prêtre oint a mangé de l'interdit en vertu d'un enseignement erroné du tribunal, il est dispensé du sacrifice ; si c'est par suite de l'enseignement d'un autre oint, il est coupable. Au premier cas, il est absous, parce que l'enseignement des autres n'a pas d'effet sur lui ; mais au second cas il est coupable, étant admis qu'il partage l'avis de son collègue.

1. Cf. ci-dessus, I, 1.

2. S'il a pris une décision pour lui seul et l'a seul exécutée, il n'offrira aussi de sacrifice que pour lui seul. S'il a professé un avis pour le public et agi avec les autres, il recevra le pardon en même temps que la communauté (par le sacrifice commun) ; comme le tribunal n'est coupable que s'il enseigne d'annuler une partie de prescription religieuse et de maintenir le reste, il en est de même du pontife oint. Pour l'idolâtrie aussi, il y a seulement culpabilité lorsque l'enseignement dit d'annuler une partie et de conserver le reste.

Si le tribunal a énoncé un enseignement erroné (permettant par exemple une certaine graisse, mais défendant telle autre), et après lui le prêtre oint a professé le même avis d'autorisation partielle et de défense partielle, seulement en intervertissant la partie permise par le tribunal avec celle défendue par lui, prêtre oint, il est évident que cela équivaut (par la permission accordée tour à tour à chaque partie de graisse interdite) à l'abolition de la défense entière de manger la graisse (un tel enseignement est nul). Mais si le prêtre oint a le premier professé une erreur partielle, puis le tribunal a enseigné comme lui une autorisation partielle, sauf qu'il a interverti les parties permises et celles qui sont défendues, dira-t-on aussi qu'il en résulte une abolition complète du principe, ou bien dira-t-on : puisqu'il a le premier professé la règle, que son enseignement a été repoussé par celui du tribunal, le dernier prévaut, et il n'y a pas d'abolition totale ? (Question non résolue). — Au cas où le tribunal a enseigné d'une façon, et le prêtre oint a professé ensuite le même avis, il est certain que pour une transgression, comme par exemple une consommation interdite, accomplie en vertu d'un avis du tribunal, il est absous ; mais pour la même infraction survenue après que le tribunal eût renoncé à son premier avis, est-il passible du sacrifice ? (Le considère-t-on comme ayant pris lui-même une décision qu'il a exécutée avec responsabilité du fait, ou est-il supposé avoir suivi la première autorisation du tribunal ?) Certes, dit R. Yossé, il suffit de se référer à notre Mischnâ, disant : « S'il a pris une décision de lui seul, il n'offrira aussi de sacrifice que par lui seul, parce qu'après s'être décidé seul, il a agi de même ; si donc il y avait eu une décision antérieure du tribunal, celui-ci en serait responsable. Toutefois, on peut conclure à l'inverse par la seconde proposition : « S'il a professé un avis pour le public et agi avec les autres, il sera pardonné avec la communauté (par le sacrifice commun) ; il en est ainsi en raison de la communauté d'action, tandis qu'en cas de renonciation par le tribunal, l'enseignement émanerait du prêtre oint lui-même qui serait soumis de son côté au sacrifice.

3. Comme il y a seulement culpabilité en cas d'ignorance du fait et d'accomplissement par mégarde, il en est de même du pontife oint. Ainsi pour l'idolâtrie.

4. Comme le tribunal n'est coupable que s'il enseigne une règle erronée dont l'exécution volontaire entraîne la peine du retranchement, et l'accomplissement par mégarde sera passible d'un sacrifice d'expiation, il en sera de même du pontife oint. Ainsi pour l'idolâtrie : Il n'y aura culpabilité que si l'enseignement erroné vise un détail dont l'exécution volontaire entraîne la peine du retranchemen., et l'accomplissement par mégarde est passible d'un sacrifice d'expiation [1].

R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : est-ce que cette Mischnâ émane de R. Meir [2], ou de l'interlocuteur de R. Meir (de R. Simon), imposant des sacrifices distincts au tribunal et à l'assemblée ? Elle est bien de R. Meir, répond R. Yossé, qui est d'avis que l'obligation incombe au tribunal seul. R. Mena dit aussi que c'est conforme à R. Meir. Or, on a enseigné ailleurs [3]: si d'après l'enseignement erroné du tribunal l'assemblée a agi, puis un membre du tribunal est mort, ses collègues sont dispensés de l'offrande ; si un membre de l'assemblée meurt, l'obligation persiste. Contre R. Simon qui est d'avis dans ce cas d'imposer un sacrifice tant au tribunal qu'à l'assemblée, R. Meir réplique ainsi : si le sacrifice offert par le tribunal a pour but d'expier le délit commis par d'autres (par l'assemblée), il doit à plus forte raison suffire à expier l'erreur commise par le même (par le tribunal). Non, fut-il observé : le sacrifice sert de pardon à d'autres, qui peuvent attribuer leur faute au vrai promoteur (au tribunal fautif), tandis que celui-ci ne peut attribuer à nul autre l'erreur commise (et il doit l'expier par un sacrifice à part). R. Jérémie demanda devant R. Zeira : est-ce que la Mischnâ est de l'avis de Rabbi, qui dit qu'en fait d'idolâtrie l'acte accompli par mégarde par le prêtre oint suffit à entraîner l'obligation du sacrifice ? Car selon les autres docteurs, il faut aussi l'ignorance du fait pour qu'un tel prêtre soit condamnable en fait d'idolâtrie ? Non, répondit R. Houna, c'est d'après l'avis des autres docteurs que s'exprime la Mischnâ : il ne faut pas croire qu'il y a divergence d'avis à l'égard du prêtre oint pour l'idolâtrie, où Rabbi prescrit le sacrifice pour l'acte seul accompli par mégarde, tandis que les autres docteurs exigent aussi pour la culpabilité l'ignorance du fait défendu. A la question faite par R. Jérémie, R. Houna répondit de la même façon interrogative : est-ce parce qu'à la fin le texte mischnique ne répète pas les mots : « ainsi pour le prêtre oint » ? A cette objection on peut répondre que dans la Mischnâ précédente (§ 2), on ne répète pas non plus à la fin «le prêtre oint», et pourtant tous s'accordent à dire que ce dernier est compris dans la règle ; de même ici, sans le répéter en toutes lettres, la Mischnâ le comprend dans l'observation relative à l'idolâtrie [4].

1. La Guemara sur ce § 4 est déjà traduite au tr. Yebamoth, IV, 15 (t. VII, p.74). 2. En ce sens que l'obligation incombe au tribunal, comme il est dit ci-dessus. 3. V. ci-dessus, I, 8, fin. 4. Il faut, selon les autres sages, les 2 états réunis, l'ignorance du fait et l'accomplissement par mégarde.

5. (4) Le dit tribunal n'est pas coupable pour avoir enseigné erronément une inexactitude, soit à l'égard d'un précepte affirmatif, soit à l'égard d'une défense relative au Temple. Il ne sera pas assujetti à l'offre du sacrifice douteux de péché, ni pour un précepte affirmatif, ni pour une défense concernant le Temple; mais il sera coupable si son enseignement inexact concerne un précepte ou une défense au sujet des menstrues, et il est passible d'un sacrifice douteux de péché pour un précepte affirmatif, ou pour une défense à ce sujet. Le précepte affirmatif à ce sujet consiste p. ex. à se tenir éloigné d'une femme menstruée, et comme défense négative il y a p. ex. la loi disant de ne pas s'approcher d'une telle femme.

6. Il n'est pas coupable si son enseignement inexact se réfère à une audition de voix [1], ou à une énonciation de paroles, ou à une impureté concernant le Temple et ses saintetés. Il en est de même du Naci (exilarque) qui aurait commis une erreur analogue. Tel est l'avis de R. Yossé le Galiléen. R. Akiba dit : le Naci est coupable dans tous les cas, sauf s'il s'agit d'une audition, car le roi n'est pas juge [2] et n'est pas jugé ; il ne peut pas être témoin, et nul ne témoignera à son sujet.

— [3]. N'est-on pas coupable pour la transgression de n'importe quel précepte biblique? (d'où vient donc la distinction établie dans la Mischnâ?) Certes, répond R. Mathnia, seulement la Mischnâ ne rapporte que des sujets comparables entre eux. Ainsi, si quelqu'un entre au Temple à l'état impur, il est coupable; s'il entre à l'état pur et devient impur sur place, au cas où il a pris le chemin le plus long, il est coupable; s'il a pris le plus court, il est absous. De même, celui qui a des relations avec une femme impure est coupable; si en ayant des relations sexuelles avec une femme pure, elle lui déclare être tout à coup devenue impure, et qu'il se retire par la voie la plus longue, il est coupable; s'il se retire par la voie la plus courte, il est absous. En quoi consiste à ce moment le moyen le plus bref? A se laisser refroidir (se calmer avant de se retirer). Quelle est la formule de précepte affirmatif au sujet de la loi des menstrues? Elle est exprimée, dit R. Abin, dans ce verset (Lévit., XV, 31) : *Vous détournerez* [4] *les fils d'Israël de leurs impuretés*. R. Jonathan fit demander à R. Simon b. R. Yossé b. Leqonia; d'où sait-on qu'il y a une défense interdisant la relation avec une femme devenue impure? A cette question, l'interpellé voulut lui jeter des pierres, fâché de recevoir une question que presque un enfant suivant les cours à l'école résout chaque jour. Que me demandes-tu là, lorsqu'il est écrit (ibid., XVIII, 19) : *Tu n'approcheras*

1. V. Siffra, section *Wayyiqra*, ch. 1 et 4 ; Cf. ci-après, III, 3. 2. V. Sanhédrin, II, 3. 3. En tête du § 5 est un passage déjà traduit ci-dessus, au tr. *Schebouôth*, II, 4 (5). 4. Littéralement : *Vous les aviserez* (en cas d'impureté imprévue, il ne faut pas se retirer subitement, mais se calmer d'abord).

pas d'une femme à l'état impur de ses menstrues pour découvrir sa nudité? Ce n'est pas, répondit R. Jonathan, ce que je demande, et il va sans dire que celui qui a des relations avec une femme impure est coupable; mais il s'agit de savoir si, en ayant des relations avec une femme pure, celle-ci déclare être devenue tout à coup impure, et qu'aussitôt l'homme se retire subitement, s'il est coupable de n'avoir pas attendu un état plus calme. Sur ce point, répondit R. Simon, il nous faut sortir toi et moi, afin d'aller apprendre au dehors la solution de ce point [1]. Ils sortirent et entendirent une voix s'exprimer selon l'enseignement énoncé par Hiskia, disant: par le verset (ibid., XV, 24) *si un homme cohabite avec elle, etc.*, on sait que celui qui cohabite avec une femme impure est coupable; mais si en ayant des relations avec une femme pure celle-ci déclare être devenue tout à coup impure, et qu'aussitôt l'homme se retire, est-il coupable de n'avoir pas attendu? Oui, parce qu'il est dit (ibid.): *son impureté se communique à lui*, et malgré la séparation « sur lui sera l'impureté ». Que faire? R. Oschia ou R. Juda dit au nom de Samuel: se refroidir. Si l'on n'y parvient pas aisément, dit R. Yossé, il faut appliquer la défense « d'approcher » et « de se séparer » (brusquement). C'est ainsi qu'*approcher* et *se retirer* sont parfois synonymes, dit R. Houna au nom de R. Aba, ainsi qu'il est dit (Isaïe, LXV, 5): *Qui disent: retire-toi, ne m'approche pas, car je suis plus saint que toi.* On s'imaginera, dit R. Zeira, voir un fer s'enfoncer dans la chair, ainsi que dans tout le corps (qui se calmera). Selon R. Tanhouma au nom de R. Houna, on enfoncera les ongles des doigts dans le mur, pour se calmer par la diversion. Il est dit (Genèse, XLIX, 24): *Son arc est dans sa force;* c'est-à-dire, selon R. Samuel b. Nahman, son arc (membrum ejus) s'est étendu, puis s'est retiré [2]. R. Aboun dit: le bras, comme pour se disséminer, a fait sortir les ongles des doigts, selon ces mots (ibid.): *Ses bras et ses mains ont été renforcés.* R. Houna dit au nom de R. Mathna: cet ancêtre se proposait un acte de violence; mais en apercevant l'image (εἰκόνιον) de notre patriarche, il se calma aussitôt, *par la main du puissant de Jacob* (ibid.). Selon R. Abin, il vit aussi l'image de Rachel, à laquelle il est fait allusion ainsi (ibid.): *qui l'a aussi fait le pasteur et la pierre d'Israël.*

R. Yohanan dit quel est le motif de dispense par R. Yossé le Galiléen (§ 6) pour le Naci et le prêtre oint; c'est le verset (Lévit., XIV, 21) *s'il est pauvre et n'a pas la faculté suffisante, etc.*, il n'offrira qu'une faible offrande à présenter; or, ceci s'applique au lépreux susceptible de devenir pauvre, non au prêtre oint qui n'est jamais menacé de pauvreté. Resch Lakisch cite ce verset (ibid., V, 5): *Si par mégarde il commet l'une de ces fautes;* celui qui est apte à devenir coupable de toutes ces fautes encourt aussi la responsabilité d'une partie, non celui qui ne saurait les encourir toutes (comme le prêtre oint, inapte à être déclaré pauvre). S'il en est ainsi, demanda R.

1. Cf. ci-dessus, tr. Aboda Zara, V, § 15 fin. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 87 et 98.

Isaac, ni le Naci ni le prêtre oint ne devraient jamais pouvoir être déclarés impurs par la plaie, en raison de ce que, par suite de leur rang, il ne leur arrive pas de se contaminer, pas plus que d'être frappés de pauvreté. De même R. Oschia (répliquant à la déduction du préopinant, qu'il faut être apte à être passible pour tous les délits en question, avant d'être condamné pour l'un d'eux) objecta ceci: puisque une femme, non admise à témoigner, n'est pas coupable par l'audition d'une voix, elle ne devrait pas non plus être punissable pour venir au Temple à l'état impur? Or, on trouve que la femme est condamnable de ce fait [1]. — R. Yossé dit au nom de R. Yohanan pourquoi R. Akiba absout aussi le prêtre-oint, en vertu du verset (VI, 13); *Voici le sacrifice d'Aron et de ses fils, un dixième d'Epha*, c'est-à-dire il offrira ce dixième seul, non un autre. Mais, demanda R. Zeira devant R. Yassa, ce prêtre ne peut-il jamais donner d'offrande volontaire? Certes, fut-il répondu, c'est ainsi: à titre obligatoire, il ne l'offre pas, mais à titre de don volontaire, c'est possible. Selon le même R. Akiba, il faut admettre que notre Mischnâ dit (pour justifier la dispense relative à l'audition): « le roi n'est pas témoin et n'assigne pas autrui comme tel. »

7. Pour tout précepte religieux dont l'infraction volontaire est passible de la peine du retranchement, la transgression par mégarde est passible d'un sacrifice d'expiation. En ce cas, le particulier devra offrir une brebis ou une chèvre; le Naci coupable offrira un bouc; le pontife oint ou le tribunal, qui s'est trompé, offrira un taureau. En cas d'idolâtrie, le particulier, ou le Naci, ou le pontife oint offrira une chèvre; mais le tribunal coupable de l'enseignement erroné offrira un taureau et un bouc, savoir le taureau en holocauste et le bouc en sacrifice de péché. Lorsque dans les cas de la même catégorie il y a doute, avec sacrifice du même genre, le Naci et le particulier qui se sont trompés sont tenus de l'offrir; mais le pontife oint et le tribunal en sont dispensés. Lorsque dans les mêmes cas il y a lieu d'offrir le sacrifice de péché dû avec certitude, le particulier, le Naci et le pontife oint sont astreints à l'offrir, mais les membres du tribunal en sont dispensés. Pour un enseignement erroné concernant l'audition de la voix, l'énoncé des lèvres, une impureté touchant le Temple et ses saintetés, le tribunal est dispensé, tandis que le particulier, le Naci et le pontife oint sont tenus d'offrir le sacrifice, sauf que le grand prêtre n'y est pas soumis lorsqu'il s'agit d'impureté relative au Temple et à ses saintetés. Tel est l'avis de R. Simon. Quel sera ce dernier sacrifice? Le sacrifice proportionnel aux moyens. Selon R. Éliézer, le Naci est tenu d'offrir un bouc.

1. Voir Lévitique, XII, 4.

« En cas de doute, avec sacrifice du même genre, le Naci est tenu de l'offrir », car il est dit (ibid., IV, 17) : *si une personne pèche par inadvertance;* cette tournure superflue a pour but d'englober le Naci dans l'obligation. Pourquoi ne pas l'étendre aussi au prêtre oint? C'est que dans ce verset il s'agit d'un « péché par erreur » ; il faut que la culpabilité provienne de l'acte accompli par erreur, tandis que pour le prêtre oint il faut de plus l'ignorance du fait en le professant. D'après Rabbi, qui dit (§ 3) qu'en fait d'idolâtrie le prêtre oint est même coupable pour le seul fait du péché par erreur, on justifie la déduction précitée comme suit: celui à qui le péché par erreur en toutes choses suscite la culpabilité est soumis au sacrifice, à l'exclusion du prêtre oint non sujet à la culpabilité pour tout en cas de péché par erreur. Le même mot *personne*, répété ensuite (ibid., V, 15), implique l'extension du sacrifice d'expiation dû avec certitude, au Naci et au prêtre oint. Pourquoi le premier verse invoqué implique-t-il l'extension du sacrifice au Naci seul, tandis qu'au second verset on voit une extension s'appliquant aussi au prêtre oint? C'est qu'il est dit (ibid., VI, 10) : *comme le sacrifice expiatoire et comme le sacrifice de délit:* de ces termes comparatifs on déduit qu'il y a analogie entre les cas d'obligation, et comme le premier sacrifice doit pardonner et effacer (annuler) le péché commis, de même le second sacrifice doit produire le même effet en cas de certitude seule; tandis que le sacrifice dû pour délit douteux suscite bien le pardon, mais n'annule pas la faute, réservée jusqu'après certitude (il en résulte donc une extension moindre, non applicable au prêtre oint).

Quant à la suite, il faut reconstituer le texte de la Mischnâ ainsi : « Ils sont tenus d'offrir le sacrifice, sauf que le grand prêtre n'y est pas soumis s'il s'agit d'impureté relative au Temple et à ses saintetés, selon l'avis de tous; le Naci devient coupable pour enseignement erroné concernant l'audition de la voix, selon l'avis de R. Simon. » R. Yohanan justifie l'unanimité des voix à dispenser le grand-prêtre, de ce qu'il est dit (ibid., XXI, 12) : *Il ne devra pas sortir du Temple, ni profaner, etc.;* si donc il lui est arrivé de sortir, il ne sera pas *profané* de ce que, par erreur, il est rentré au Temple impur. R. Aschian, R. Yona, ou R. Aboun b. Cahana objectent qu'il est dit (ibid., 14): *une veuve, une femme répudiée ou déshonorée, une courtisane, aucune de celles-ci il n'épousera*; est-ce à dire que si, malgré l'interdit, il épouse l'une d'elles, le prêtre ne se profane pas ? (donc, comment annuler au verset précité l'expression *qu'il ne se profane pas ?* Et alors d'où vient que le grand-prêtre ne soit pas coupable pour impureté relative au Temple?) C'est, répond Hiskia, parce qu'il est dit (Nombres, XIX, 20) : *Cette âme* (personne) *sera retranchée du milieu de l'assemblée ;* ceci s'applique à l'homme dont le sacrifice équivaut à n'importe quel membre de l'assemblée, non au prêtre oint dont le sacrifice diffère, en cas de faute, de celui des autres Israélites. Mais pourquoi ne pas excepter le Naci, dont le sacrifice diffère aussi des particuliers? C'est vrai, mais du moins le jour de Kippour il se confond avec celui des particuliers, tandis que le prêtre oint a une offrande spéciale en ce jour. Mais ne peut-on objecter que ses frères, les autres

prêtres, diffèrent aussi de l'assemblée par le sacrifice en ce jour? (Et pourtant on ne les exclue pas?) Du moins ils ressemblent à la communauté aux jours ordinaires de l'année. A l'objection précitée, « pourquoi ne pas excepter le Naci », R. Judan b. Schalem répond: le point d'égalité entre le Naci et un simple particulier est que, pour le sacrifice de l'un et pour celui de l'autre, on répand le sang hors de l'enceinte réservée (sur l'autel extérieur). — Selon R. Yohanan, R. Éliézer ne contredit le préopinant (disant que « le Naci est tenu d'offrir un bouc ») que pour le délit involontaire d'impureté au Temple, dont l'infraction volontaire comporte le retranchement. S'il en est ainsi, demanda R. Oschia, pourquoi R. Éliézer n'est-il pas aussi d'un avis contraire, pour le cas d'égalité entre le Naci et un particulier tel que le sacrifice expiatoire fixe [1] ? R. Yona répond que, selon l'hypothèse de R. Josué, R. Éliézer ne considère pas le Naci à l'égal d'un simple particulier pour les questions d'impureté, parce que le Naci est en dehors de ces questions, étant tenu par sa situation comme toujours riche sous ce rapport [2]. Puisque l'on raisonne ainsi, dit R. Mena, il devrait aussi y avoir une distinction formulée par R. Éliézer au sujet de l'erreur concernant l'audition de la voix, ou l'énoncé des lèvres ; or, on a enseigné au contraire: R. Éliézer et les autres docteurs s'accordent à dire que, pour l'erreur concernant l'audition de la voix ou l'énoncé des lèvres, le Naci n'offrira pas de bouc, mais une chèvre ; il n'y a de désaccord entre eux qu'au sujet de l'impureté relative au Temple et à ses saintetés ; pour ce dernier point, dit R. Éliézer, comme le délit volontaire serait passible du retranchement, pourquoi le Naci ne devrait-il pas offrir un bouc, au lieu d'une chèvre qui lui est assignée? A quoi il fut répliqué : on pourrait alors demander aussi pourquoi le le prêtre oint qui a commis une erreur d'idolâtrie n'offre pas un bouc au lieu d'une chèvre (c'est que la Loi le fixe ainsi ; il en est de même pour le Naci en fait d'impureté).

CHAPITRE III

1. Si un pontife oint a péché, et avant qu'il ait offert le sacrifice d'expiation il a été remplacé dans sa dignité pontificale, ou de même si un Naci ayant péché est remplacé dans ses fonctions avant l'offre du sacrifice dû, le premier devra offrir un taureau, et le second un bouc. Si un pontife oint qui n'est plus en fonctions, ou un Naci qui a cessé d'être chef a commis un péché, le premier devra offrir en sacrifice un taureau, et le second se réglera comme un simple particulier [3].

1. « Pour l'idolâtrie, dit la Mischnâ, le particulier, le naci, ou le prêtre oint, offre (également) une chèvre » ; et au lieu d'une chèvre, ne devrait-il pas offrir un bouc, d'après son sacrifice en toute autre faute? 2. Aussi, même en ce point, on le traitera comme pour tout péché, et il devra offrir un bouc. 3. La Guemara sur ce § est déjà traduite au tr. *Sanhédrin*, II, 1 (t. X, p. 244).

2. S'ils ont péché avant leur nomination, le sacrifice dû ensuite par eux sera celui d'un simple particulier. Selon R. Simon, s'ils se sont rendu compte du péché commis avant d'être nommés à leurs fonctions, ils sont soumis au devoir du sacrifice ; si c'est après, ils en sont dispensés. Par Naci, on entend le roi, car il est dit (Lévitique, IV, 22) : *s'il accomplit l'un de tous les préceptes de l'Éternel ton Dieu ;* or, le prince seul n'a au-dessus de lui que « l'Éternel son Dieu ». Par pontife oint, on entend le grand-prêtre consacré par l'huile d'onction, et non celui qui se distingue par la supériorité du nombre des vêtements (8 au lieu de 4). Entre le pontife oint et celui qui se distingue par la supériorité des vêtements, il n'y a d'autre différence que le sacrifice d'un taureau pour toute infraction aux préceptes religieux [1] ; entre le pontife en exercice et celui qui est retiré du service, il n'y a de différence que dans le sacrifice du taureau au jour du grand pardon; et dans l'offre du dixième quotidien d'epha (à la charge du premier). L'un et l'autre sont astreints au même service le jour du grand pardon ; ils sont tenus de n'épouser que des vierges, avec défense de s'unir à une veuve ; ils ne doivent pas se rendre impurs pour un de leurs parents morts, ni se découvrir la tête, ni se déchirer les vêtements (en signe de deuil), et au décès de l'un d'eux, l'homicide par mégarde quitte la ville de refuge et rentre chez lui.

Les compagnons disent : R. Simon dispense ceux qui ont connaissance du péché après être nommés, parce que les grandeurs servent à expier les péchés [2]. Selon R. Yossé, le motif est qu'il n'y avait pas égalité entre le péché et sa connaissance dans l'état de l'individu (d'abord simple particulier, puis ayant une situation élevée). Entre ces deux motifs divers, il y a une différence pratique sur le point de savoir si R. Simon conteste aussi le commencement de ce chapitre (§ 1) : « Si un pontife oint a péché, et avant qu'il ait offert le sacrifice d'expiation il a été remplacé dans sa dignité pontificale, ou de même si un Naci ayant péché est remplacé dans ses fonctions avant l'offre du sacrifice dû, le premier devra offrir un taureau, et le second un bouc » (d'après le second motif seul, traitant de l'inégalité d'état du pécheur, R. Simon conteste aussi cette règle). S'ils ont commis un péché douteux (et, après avoir connu ce doute, ils ont été nommés à des situations supérieures, puis ont su avoir péché avec certitude), tous les dispensent, soit d'après celui qui donne pour raison que les grandeurs font expier les péchés, car comme elles provoquent le pardon pour les péchés certains, elles les provoquent aussi pour les cas douteux ; soit d'après celui qui donne pour raison l'inégalité d'état entre l'accomplissement du péché et l'instant où on le connaît (et là aussi l'inégalité est flagrante). De même, il y a une distinction à établir entre les 2

1. V. tr. Meghilla, I, 9 (t. VI, p. 219), 2. V. J., tr. *Biccourim*, III, 3.

motifs en cas de péché avant la nomination, suivi d'un autre péché après la nomination, puis cet individu fautif a été remplacé dans sa dignité (et n'ayant connaissance du péché qu'après ce remplacement) : d'après le premier motif, disant que les grandeurs font expier les péchés, cette sorte d'expiation ne se réfère qu'au premier péché, commis avant la nomination, et pour la suite l'individu sera condamnable ; d'après le second motif, d'inégalité d'état entre le péché et sa connaissance, l'homme fautif est coupable pour le premier péché accompli dans cet état d'égalité, non pour les autres péchés. La même distinction existe en cas de péché concernant l'audition de la voix ou l'émission des lèvres, ou une impureté relative au temple et à ses saintetés : d'après le premier motif, d'expiation par les grandeurs, celles-ci produisent en tous cas leur effet (le second motif, d'inégalité d'état, n'est pas en cause, puisqu'en tous cas pour ces trois fautes le sacrifice d'holocauste proportionnel est dû). R. Mathnia dit : les grandeurs ne font jamais expier le péché qu'après avoir connaissance de cet état de supériorité [1]. Ainsi, lorsque quelqu'un mange de la graisse interdite équivalente à une demi-olive avant d'être promu à une dignité, et une autre quantité d'une demi-olive après être promu à cette dignité, fût-ce dans un même état d'ignorance de l'interdit, on ne joint pas les deux moitiés d'interdit, et l'homme reste dispensé du sacrifice, en raison de l'inégalité des deux situations de l'homme [2] ; mais si l'on doute avoir mangé une quantité interdite d'une demi-olive avant la nomination, et autant après la nomination, le délinquant sera passible d'un sacrifice expiatoire du doute (par jonction en ce cas des deux moitiés d'interdit). Se peut-il que pour le principe certain on soit absous [3], et que pour le doute on soit punissable? Certes, cela se trouve que, pour le doute, on soit plus sévère que pour la certitude. Ainsi, quelqu'un mange deux fois la valeur interdite d'une olive dans un même état d'ignorance, puis sait avec certitude avoir péché pour la première quantité, le second péché reste à part à l'état douteux [4]. R. Jacob Drômia (du Midi) demanda alors pourquoi un sacrifice ne suffit pas à expier les deux fautes ? N'est-ce pas un dilemme? Ou la seconde consommation est de la graisse interdite, délit expié par le sacrifice déjà offert en vertu d'un même état d'ignorance, ou elle ne l'est pas ? Voici la raison, répond R. Yossé : dès que pour un péché il y a lieu d'offrir l'expiatoire du doute, ce savoir du doute détermine le sacrifice à offrir spécialement (sans tenir compte de l'état primitif d'ignorance pour le premier péché). Il existe en effet ce fait que pour le principe certain de péché, on est plutôt exempté (par l'offre d'un seul sacrifice), tandis qu'en cas de doute on sera passible d'un second sacrifice ; donc ici aussi (au cas précité des deux moitiés d'interdit, mangées avant et après la nomination), la certitude suscite la dispense, mais le doute suscite la culpabi-

1. L'effet est nul en cas de doute si le péché a eu lieu avant la promotion à la dignité, ou après cela. 2. Dans chaque état, cet homme serait soumis à une offre différente. 3. Par disjonction des 2 moitiés. 4. Le sacrifice dû plus tard de ce chef n'est pas expié par le 1er sacrifice.

lité. Si quelqu'un a mangé la valeur interdite d'une olive avant d'être promu à une dignité, et autant après, en un même état d'ignorance, il est passible d'une seule offrande. S'il y a doute d'avoir mangé cette quantité avant la nomination et autant après, en un même état d'ignorance, on ne doit qu'un sacrifice; si c'est en deux états d'ignorance, on doit deux sacrifices. S'il a mangé la quantité de 3 olives, en supposant n'avoir mangé que 2 olives, puis il se souvient d'avoir mangé d'avantage ayant déjà désigné un sacrifice, c'est un point en litige : R. Yohanan dit que ce sacrifice expiant la faute partielle sert aussi à expier le tout ; Resch Lakisch n'est pas de cet avis, et exige un sacrifice à part pour le reste — [1].

Tous reconnaissent (R. Yohanan et Resch Lakisch) que si le sacrifice désigné pour la première consommation interdite, existe encore au moment où l'on se rappelle les délits suivants d'avoir mangé de l'interdit, il faut repousser cette victime, qui ne suffit plus à expier le tout, et l'on en choisira une autre. Que fera-t-on de la victime repoussée? Elle reste comme suspendue pour l'expiation, dit R. Yossé (lorsque après avoir erré il lui sera venu un défaut, on la vendra pour acheter avec le montant une autre victime à sacrifier). R. Zeira dit au contraire : tout animal qui n'apparaît plus ni en nature, ni en équivalent (ne pouvant pas être égorgé pour être mangé), devra de suite périr. — Si quelqu'un a mangé de l'interdit 5 fois le montant d'une olive, après avoir été promu à une dignité, il a eu des doutes sur ses délits, et il en a acquis la certitude après avoir été remplacé dans cette dignité, selon l'avis de Resch Lakisch, il sera dispensé du sacrifice (en raison de l'inégalité d'état entre le doute et la certitude) ; selon R. Yohanan (qui ne tient pas compte de la connaissance douteuse), cet homme est coupable pour la certitude des délits commis. Est-ce bien ainsi que Resch Lakisch, admettant comme vraie la connaissance douteuse, conclut à la dispense au lieu de l'obligation du sacrifice? Il faut donc rectifier ainsi cette règle : Si quelqu'un mange de l'interdit 5 fois le montant d'une olive, après avoir été promu à une dignité, il a eu des doutes sur ses délits, et il en a acquis la certitude après avoir été remplacé dans cette dignité; selon l'avis de Resch Lakisch, la connaissance du doute est vraie, et elle fixe l'obligation du sacrifice d'expiation [2]; selon R. Yohanan, la connaissance du doute ne compte pas pour la fixation du sacrifice, et le délinquant en est dispensé [3].

Si quelqu'un a mangé de l'interdit la valeur d'une demi-olive avant d'être promu, ou après avoir été promu, enfin une troisième moitié après avoir été de nouveau remplacé, le tout dans un même état d'ignorance, quelle sera la règle ? Suppose-t-on une jonction entre la première et la dernière moitié d'interdit, de façon à justifier l'obligation du sacrifice ou non? On peut résoudre cette question à l'aide de l'enseignement suivant : Si quelqu'un a devant

1. Suit un passage traduit au tr. Schebouoth, II, 1. 2. Par suite de l'égalité d'état du délinquant entre le moment du délit et celui où l'on en a connaissance, le sacrifice est dû. 3. Suit la répétition de la phrase initiale de cet alinéa.

soit trois morceaux de graisse interdite de la grandeur d'une olive, il mange un premier morceau, ensuite le second en ayant oublié le premier, puis se souvenant du premier mangé, oubliant le second, il mange le troisième morceau, après quoi il a conscience de tous les trois délits ; selon R. Yoḥanan, il faut un sacrifice spécial pour le premier délit (que l'on a connu à part), et un autre pour le second délit (qui englobe le troisième), avec dispense pour le troisième délit (expié avec le second). Selon R. Yossé, le second délit pourra être relégué au gré du délinquant, soit avec le premier, et être expié par le premier sacrifice, soit avec le troisième, en raison de sa connexité d'oubli, soit avec l'un, soit avec l'autre (mais pour le troisième, il faut en tous cas un sacrifice à part, n'ayant rien de commun avec le premier). Les compagnons d'étude comparent cette succession d'oublis au cas de celui qui a mangé tour à tour 4 morceaux interdits de la grandeur d'une demi-olive (il a mangé par exemple la première moitié dans le même état d'oubli que la deuxième moitié, mais il se souvient du premier délit, non du second, puis, dans le même état d'oubli du second, il mange la 3e moitié, enfin au moment de se rappeler le 2e, oubliant le 3e, il mange la 4e moitié ; après quoi, il se souvient de tous les délits) ; si le délinquant est un homme habile, il n'offre qu'un sacrifice; si non, il en offre deux. Voici comment : s'il offre d'abord un sacrifice[1] pour le premier délit dû (ou les première et deuxième moitiés), il offrira un second sacrifice pour les suivants (pour le 3e et 4e) ; s'il est plus habile, il offre un sacrifice pour les délits intermédiaires (2e et 3e, qui survenus dans un seul état d'oubli peuvent être joints pour le sacrifice expiatoire), et il sera dispensé d'offre pour le premier et le quatrième délit (de moitié).

R. Yossé compare cette même succession d'oublis à celui qui a mangé des morceaux interdits équivalents chacun à une olive entière (avec les mêmes intermittences d'oubli et de rappel que plus haut); si le délinquant est un homme habile, il n'offre que deux sacrifices; sinon, il en offre trois. Voici comment (à l'inverse de l'exposé précédent) : il offre d'abord le sacrifice pour le 1er et le 2e délit (qui sont connexes par le même oubli), puis un second pour les 3e et 4e délits, conjointement ; mais s'il offre d'abord le sacrifice pour les 2 délits intermédiaires (2e et 3e), il faudra de plus un sacrifice spécial pour le premier délit et un autre pour le 4e (soit en total 3 sacrifices). R. Isaac demanda : puisque dans les intervalles qui séparent ces consommations interdites on adopte pour mesure le temps de manger un demi-pain, admet-on la répétition de cette même mesure comme se confondant en une ? R. Yossé répond : si c'est là tout ce que R. Isaac a demandé, ce n'est pas sérieux ; il n'est pas dit que la jonction dépende du temps de manger plusieurs demi-pains (mais du temps qu'il faut pour un seul). Ainsi, certes, ce n'est rien si quelqu'un mange une quantité interdite de la valeur d'une demi-olive, pendant le temps qu'il faut pour manger un demi-pain, et une même quantité pendant un espace de temps analogue; de même, si l'on a mangé plusieurs morceaux

1. Il peut disposer à son gré de l'ordre des expiations.

interdits de la grandeur d'une olive entière, chacun pendant l'espace de emps du manger d'un demi-pain, en un même état d'ignorance, le tout n'entraîne qu'une culpabilité. Les rabbins de Césarée disent [1] : au lieu de comparer notre cas à celui de la consommation des graisses interdites, on peut le comparer à l'état des travaux interdits au jour du Sabbat; par exemple si l'on a cousu un fil dans une étoffe et un autre fil dans une autre pièce, il va sans dire que l'on est absous, car chaque travail n'est qu'une moitié d'œuvre; et de même en cousant plusieurs fils dans plusieurs étoffes, en un même état d'ignorance, on n'a commis qu'un péché. Or, (revenant à la question de départ, au sujet de la consommation de 3 moitiés d'interdit), bien qu'entre l'un et l'autre de ces interdits partiels l'obligation d'un nouveau sacrifice soit survenue [2], pourquoi ne pas supposer la jonction entre la première et la dernière moitié, dans le même état du délinquant ? L'analogie n'est pas fondée, répond R. Aboun; pour la question de jonction des interdits partiels, il ne survient au milieu qu'une obligation de sacrifice (sans variation), tandis qu'ici il y a au milieu un changement de sacrifice, par suite de la promotion du délinquant à une dignité.

Si quelqu'un mange de l'interdit de la grandeur d'une olive avant d'être promu à une dignité, autant après la promotion, enfin la même quantité après avoir été remplacé dans cette fonction [3], selon les compagnons d'étude disant que les grandeurs font expier les péchés, la promotion servira à expier le premier délit, mais il faut un sacrifice pour le 2e et 3e délit. D'après R. Yossé au contraire, tenant compte de l'inégalité d'état entre l'accomplissement du péché et sa connaissance, le délinquant est coupable pour les 2 premières fautes (survenues et connues lorsqu'il était promu); mais il est absous pour la 3e, qui a eu lieu lors du changement d'état. S'il a mangé une quantité d'une olive en doutant si c'est avant la promotion ou après, ou bien en doutant si c'est avant d'avoir été converti au judaïsme ou après, ou bien en doutant s'il avait déjà les signes de puberté (duo pilos) ou non, il devra offrir le sacrifice expiatoire pour doute. S'il a mangé une quantité d'une olive déjà sujette au doute (par les raisons susdites), et de plus il ignore si, au moment de la manger [4], la fête du *Kippour* (où tout manger est interdit) était déjà survenue ou non : certes, la solennité du Kippour avec ses sacrifices aura expié ce péché douteux; mais si le manger a eu lieu le soir de ce jour, lorsqu'il y a doute si le jour était déjà écoulé ou non, ce doute sera également expié par la solennité du Kippour, selon les compagnons d'étude. R. Mathnia au contraire dit : en cas de doute, le sacrifice offert à la solennité du Kippour ne fait jamais expier qu'un délit déjà accompli (non celui qui surviendrait à la fin de ce jour). Une Mischnâ [5] confirme l'avis opposé des compagnons, disant que

1. J., tr. Sabbat, I, 1 (t. IV, p. 3). 2. Le 2e délit, accompli après la promotion de l'individu à la dignité, exige un sacrifice différent. 3. Voir au commencement de ce §. 4. La veille au soir du Kippour. 5. Tr. Krithôth, IV, 1 et 2.

le Kippour fait expier chaque doute survenant même en ce jour. « Si l'on doute avoir mangé ou non de la graisse interdite, ou bien l'on ignore si un travail accompli l'a été un jour de semaine ou de Sabbat, on offrira le sacrifice expiatoire pour doute; enfin, lorsqu'on se livre au travail vers l'issue du jour du sabbat, ou du jour du grand pardon, sans que l'on puisse préciser que la nuit soit déjà arrivée, autorisant le travail, R. Éléazar impose l'obligation d'un sacrifice expiatoire; R. Josué en dispense. » Or, ce dernier avis est en tous cas justifié : si lors du délit commis au crépuscule, il faisait encore jour, la solennité du Kippour l'a expié; s'il faisait déjà nuit, il n'y a pas eu délit. Cependant ne reste-t-il pas la question première du doute d'avoir mangé de la graisse interdite ? R. Yossé b. R. Aboun répond qu'il s'agit là d'un manger permis — [1].

Si quelqu'un mange 5 morceaux de la grandeur d'une olive en un même état d'ignorance, et apprenant le premier délit commis, il désigne aussitôt un sacrifice en expiation, puis ayant conscience du second délit il désigne aussi pour l'expier un sacrifice, et de même pour le 3ᵉ, le 4ᵉ et le 5ᵉ délit commis : selon R. Yoḥanan, après avoir eu successivement connaissance de tous les délits, le premier sacrifice seul suffit à les expier tous, et le montant des 4 autres victimes désignées devra être versé au Trésor sacré comme don volontaire. Selon Resch Lakisch, la dernière victime seule, désignée après la connaissance de tous les 5 délits, est la vraie expiation, et les quatre précédentes seront repoussées (ajournées). R. Ḥisda et R. Hamnona sont en désaccord sur le même sujet; R. Ḥisda adopte l'avis de R. Yoḥanan, tandis que R. Hamnona adopte l'avis opposé de Resch Lakisch. Le premier dit au second : Il semble que la Mischnâ précitée confirme son avis et conteste le mien, en disant : « Comme pour le manger réitéré de graisse interdite en un seul état d'ignorance, on n'est qu'une fois passible du sacrifice, de même on ne devra qu'un sacrifice de doute pour leur ignorance répétée; mais si entre ces délits divers on en a eu connaissance, il faut au premier cas un sacrifice expiatoire pour chaque délit, et au second cas un sacrifice de doute pour chaque acte ». Or, il n'y a pas là d'argument en ta faveur, car si l'expression de ce texte, « la connaissance entre les délits », se référait au doute, il serait d'abord question du point principal, ou sacrifice de doute, puis du sacrifice expiatoire dû pour la certitude (et non à l'inverse). Cependant, dit R. Ḥinena, ce texte se réfère à plusieurs cas (soit pour la connaissance certaine, soit pour celle qui est douteuse). Il est dit (Lévit., IV, 22) : S*i le prince pèche* (employant pour אם le mot אשר). R. Yoḥanan b. Zaccaï l'explique ainsi : *Heureux* [2] le temps où le Naci offre le sacrifice expiatoire. Il regrette la faute involontaire, et à plus forte raison le délit volontaire. Si le Naci offre le sacrifice dû, à plus forte raison alors le simple particulier l'offrira. Par le terme *Naci*, on eût pu croire qu'un chef

1. Suit la reproduction de presque une page du texte précédent, p. 270-1 intervertie. 2. Sens habituel du mot en question.

de famille comme Nahschon doit aussi offrir un bouc, le cas échéant; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *s'il accomplit l'un des préceptes de l'Éternel son Dieu*, et ailleurs il est dit (Deutéron., XVIII, 19) : *pour qu'il apprenne à craindre l'Éternel ton Dieu;* de l'analogie de cette dernière expression dans les deux versets, on déduit qu'à l'instar de la suprématie il s'agit ici d'un Naci supérieur (chef de tribu, non chef de famille). Il est dit aussi (Ecclés., VIII, 14) : *Il y a*, אשר, *des justes*, ce qui signifie : *Heureux* les justes qui ont en ce bas-monde le sort des impies ; malheur à ces derniers qui ont ici-bas le sort des justes ! Le roi d'Israël et le roi de Juda sont égaux, sans supériorité de l'un sur l'autre, puisqu'il est dit d'eux (I Rois, XXII, 10) : *Ils étaient... dans une grange*, en signe de simplicité[1]. R. Yossé b. R. Aboun dit : on considère seulement ces rois jusqu'à Jéhu fils de Namschi, selon ces mots (II Rois, X, 30, ou XV, 12) : *Ils se sont assis pour toi, sur le trône d'Israël*. Mais à partir de là, ce sont des brigands ou arbalétriers (*ballista*). R. Houna dit (au sujet de l'huile d'onction) : durant les 6 mois où David fuit devant Absalon, il se conduisit en homme privé — [2].

Il est dit (Lévitique, XXI, 13) : *Et il épousera une femme qui soit vierge ;* donc, *il* (le grand-prêtre) y est tenu, non le roi ; *il*, non un Naci ; mais la conjonction *et* sert à étendre cette obligation au prêtre oint pour la guerre. De l'expression « en sa virginité [3] », on conclut à l'exclusion d'une fille de seconde adolescence, dont les indices de virginité se perdent. Cependant R. Éléazar et R. Simon déclarent que même le mariage d'un grand-prêtre avec une telle personne est valable. — [4].

3. Le grand-prêtre, en cas de décès d'un de ses six parents les plus proches, déchirera ses vêtements d'en bas, à l'inverse d'un simple particulier qui en cas de deuil les déchire par le haut. Le grand-prêtre en état d'*Onan* (jusqu'à l'enterrement d'un de ses proches qui est décédé) offrira les sacrifices qui lui incombent, mais ne devra pas manger de saintetés ; tandis que le simple particulier ne devra en ce cas ni offrir de sacrifices, ni manger de saintetés [5].

4 (7). Tout objet fréquent passe avant celui qui l'est moins [6], comme une sainteté supérieure passe avant l'inférieure. En présence du taureau offert par le pontife oint et de celui qu'offre une communauté fautive, le premier devra être traité avant le second en tous ses détails accessoires.

1. Cf. tr. Sanhédrin, I, 6 ; Tanhouma, section *Ki-Tissa*. 2. Suivent des passages traduits, le 1er tr. Schqalim, VI, 1 (t. V, p. 300), le 2e très long, au tr. Meghilla, I, 10 (t. VI, p. 219-220). 3. Ce terme en hébreu a la forme du pluriel. V. J., tr. *Yebamoth*, VI, 4 ; VIII, 2 ; Siffri, section *Emôr*. 4. Suit un passage traduit au tr. *Troumôth*, VIII, 2 (t. III, p. 87). 5. La Guemara sur ce § est traduite au tr. *Moëd Qaton*, III, 8 (t. VI, p. 344). Cf. tr. *Sanhédrin*, II, 1. 6. Cf. tr. *Scheqalim*, VIII, 6 ; tr. *Soucca*, V, 6 fin ; tr. *Zebahim*, X, 1.

Si un homme et une femme ont tous les deux besoin d'être nourris, l'homme passe avant la femme ; il en est de même si tous les deux ont perdu quelque chose, et qu'il s'agit de savoir s'il faut s'occuper de la chose perdue de l'homme, pour la lui rendre, ou de celle de la femme. Si un homme et une femme ont tous les deux besoin d'être vêtus, ou s'ils sont tous deux prisonniers et qu'il s'agisse de les racheter, la femme passe avant l'homme ; si l'homme et la femme sont tous les deux exposés à être violés par l'ennemi, il faut racheter l'homme[1] avant la femme.

Puisque l'un effectue le pardon[2] et l'autre en bénéficie, il est bon que le premier précède l'autre, comme il est écrit (ibid., XVI, 17) : *Il obtiendra le pardon en sa faveur, pour sa maison et pour toute la communauté d'Israël.* Si le don offert par un prêtre oint et celui du Naci sont en concurrence, le premier passera d'abord ; en présence du don de la communauté et de celui du Naci, celui du Naci aura la prééminence ; mais si en présence du don d'un prêtre oint se trouve celui de la communauté, lequel des deux passera le premier ? On peut savoir la réponse de ce qu'il est dit : si en présence du don d'un prêtre oint se trouvent des boucs offerts en sacrifice d'expiation pour crime involontaire d'idolâtrie, ces derniers passeront d'abord, parce que leur sang est aspergé sur l'autel du sanctuaire d'intérieur. Or, pour cette dernière considération seule, ils ont la prééminence ; cela prouve qu'en cas de concurrence du don d'un prêtre oint et de celui de la communauté, le premier l'emporte.

S'il y a en présence trois victimes, le taureau offert pour expier le crime d'idolâtrie, le bouc qui l'accompagne, et un autre sacrifice expiatoire, quelle victime sera offerte en premier ? Il est juste que le taureau précède le bouc (selon l'ordre biblique), et que le bouc précède un autre sacrifice expiatoire (en raison du privilège d'aspersion du sang à l'intérieur) ; d'autre part, tout sacrifice expiatoire doit précéder le taureau offert pour l'idolâtrie (qui est un holocauste, passant après) ; comment donc faire ? R. Yossé répond : comme on ne peut pas, faute d'ordre chronologique, offrir le bouc avant le taureau, celui-ci l'évince ; dès lors, il reste en présence le taureau avec l'autre sacrifice expiatoire, lequel précède l'autre. Enfin, le taureau offert pour l'idolâtrie (quoique holocauste) précède le bouc qui doit l'accompagner, selon l'ordre prescrit par la Bible. R. Samuel frère de R. Berakhia demanda : S'il en est ainsi (que l'ordre biblique importe avant tout), les taureaux offerts lors de la néoménie devraient aussi précéder le bouc expiatoire offert en même temps, étant cités les premiers dans le texte, et pourtant le sacrifice expiatoire précède en principe l'holocauste ? Il n'y a rien à déduire de là, répond R. Aba Maré, car le mot *expiation* (usité pour

1. Le crime, dit M. Rabbinowicz, commis sur un homme par la pédérastie, est encore plus horrible que de violer une femme. 2. Le premier taureau, celui du prêtre oint. V. Tosselta à ce traité, ch. 2.

l'idolâtrie) est défectueux de la lettre א, et par suite ce sacrifice n'a pas la priorité sur l'holocauste. Pour la néoménie il est dit (Nombres, XXVIII, 15) : *Un bouc pour sacrifice expiatoire en l'honneur de l'Eternel, à offrir outre l'holocauste perpétuel et sa libation;* ce rapprochement indique que l'expiatoire sera offert après le quotidien, mais avant les taureaux additionnels.

En présence du sacrifice offert par un homme et de celui d'une femme [1], celui de l'homme précède. Toutefois, ce n'est vrai qu'en présence de deux sacrifices égaux; mais si la femme offre un taureau et l'homme un chevreau, celui de la femme passe le premier. Ainsi, dit R. Pinḥas au nom de R. Oschia, si l'esclave offre un taureau et le maître un bouc, l'offrande de l'esclave a la priorité. De même, notre Mischnâ dit seulement: « En présence du taureau offert par le pontife oint et de celui qu'offre une communauté fautive, le premier devra être traité avant le second en tous ses détails accessoires. » Il est arrivé que R. Éliézer, R. Josué et R. Akiba se rendirent dans la banlieue d'Antioche au sujet de la collecte des aumônes [2] pour les savants [3]. I y avait là un certain Aba Juda qui faisait largement le bien. Un jour, il perdit de sa fortune, et voyant arriver les rabbins pour la collecte, il se cacha d'eux par honte de ne pouvoir plus donner autant que jadis. Il rentra chez lui, le visage malade. Pourquoi cette mine, lui demanda sa femme? Nos maîtres sont là, dit-il, et je ne sais que faire. Sa femme qui était plus pieuse que lui, dit : il te reste un champ; vends la moitié, et donne le montant aux quêteurs. Il alla, agit ainsi, se rendit vers les rabbins, et leur donna son aumône. Ils prièrent pour lui et dirent : « Aba Juda, puisse la Providence te reconstituer ce qui te manque. » Après leur départ, il alla cultiver son demi-champ qui lui restait. Pendant la culture, sa vache trébucha et se brisa une patte. Aba s'avança alors pour aider la bête à remonter; et Dieu lui ouvrant les yeux, il vit un trésor. Pour mon bien, dit-il, ma vache s'est brisée la patte. A leur retour, les rabbins demandèrent de ses nouvelles. Qui peut voir Aba Juda, fut-il répondu, devenu si riche en bœufs, ânes et chameaux! Il est revenu à son état primitif de fortune. Il se rendit auprès des rabbins et les salua, leur disant : « Votre prière a produit des fruits multiples ». « Bien que d'autres aient donné plus que toi, lui dirent-ils, nous t'avons de suite inscrit en tête du registre (τόμος) des donateurs. » Ils l'engagèrent alors à venir s'asseoir auprès d'eux, et on lui appliqua ce verset (Proverbes, XVIII, 16) : *Le présent d'un homme lui fait faire place et le conduit devant les grands.*

R. Ḥiya b. Aba faisait la quête en vue de fonder la salle d'étude à Tibériade; il y avait là un membre de l'école de Bar-Séléné, qui donna une livre d'or. R. Ḥiya le grand le prit et le plaça près de lui ; on lui appliqua alors le

1. Tossefta au tr. Zebahim, ch. 10. 2. Ce mot (quoi qu'en dise M. Neubauer, dans sa *Géographie*, p. 312) n'est pas douteux. 3. Cf. Rabba sur Lévitique, ch. V; sur Deutéronome, ch. IV.

verset précité : « le don d'un homme lui élargit la place, etc. » : R. Simon b. Lakisch monta à Boçra, où se trouvait parmi les principaux un homme rusé ; cet homme n'était pas trompeur, loin de là. Mais il avait des raffinements dans l'accomplissement des bienfaits religieux, et après avoir observé combien la communauté avait donné en total, il versait une somme égale comme don. Resch Lakisch le fit asseoir auprès de lui, et on lui appliqua le même verset précité.

« L'homme passe avant la femme, etc. » C'est vrai lorsqu'il s'agit pour l'un et l'autre, ou de nourriture, ou de vêtements ; mais s'il s'agit de donner à manger à l'homme et de vêtir la femme, lequel des deux passera le premier ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit : Selon R. Josué b. Lévi au nom de R. Antigonos, s'il faut d'une part donner des vêtements à la femme d'un compagnon d'études, et d'autre part de la nourriture à un homme du vulgaire, le vêtement de la dite femme devra précéder la nourriture à donner à l'homme du vulgaire. Or, on a fait valoir la supériorité du devoir d'habiller la femme, en supposant que le compagnon ait de quoi se nourrir ; mais s'il s'agissait de faire vivre l'un et vêtir l'autre, le devoir de nourrir précèderait l'autre.

Si un individu a perdu un objet et que son père en ait perdu un aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux objets à la fois, il peut s'occuper d'abord du sien. Si un disciple a perdu un objet et que son maître aussi en ait perdu un, le disciple peut s'occuper d'abord du sien. Si son père a perdu un objet et son maître aussi, ne pouvant pas s'occuper des deux à la fois, il doit s'occuper d'abord de celui de son maître : car son père lui a donné des biens terrestres, mais son maître l'a rendu digne du monde futur. Enfin si son père est un homme instruit, il doit s'occuper d'abord de la perte de son père — [1]. Qu'importe que le père ait une égale valeur, car le maître a toujours la supériorité d'avoir rendu le fils digne du monde futur ? Il s'agit du cas, répond R. Yossé b. R. Aboun, où le fils a puisé la moitié de son savoir chez le maître et l'autre moitié chez son père, qui possède alors la supériorité d'avoir donné le jour à son fils. Si le père qui n'a donné que la moitié de l'instruction à son fils a perdu un objet, et la mère répudiée par le père (n'étant plus soumise à ce dernier) a aussi perdu un objet, duquel le fils devra-t-il s'occuper ? D'abord du père ; ou est-ce seulement dû lorsque le père lui a donné toute l'éducation ? De même, si le maître qui l'a instruit à moitié a perdu un objet, et la mère répudiée a aussi perdu un objet, duquel le fils devra-t-il s'occuper d'abord ? Est-ce du maître, ou faut-il pour cette prééminence que le maître ait fait son éducation complète ? (questions non résolues). Lorsqu'un fils se trouve en présence de la perte d'un objet à lui, de celle de sa mère, de celle de son père, enfin de celle de son maître, voici quel sera l'ordre des priorités : D'abord son bien, puis celui de son père, puis celui de la mère, puis celui du maître. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas formellement : « L'homme passe avant la femme

1. Mischnâ, tr. *Baba Mecia'*, II, 11 (t. X, p. 90).

s'ils ont besoin tous deux d'être nourris, ou qu'on leur restitue leur perte » ? Ne va-t-il pas sans dire qu'il faut rendre le bien du père, avant celui de la mère ? En effet, cela ne ferait pas doute s'il n'était pas question du maître ; on vient donc dire que, même en présence du maître, la mère passe d'abord. Si tous quatre, le fils, le père, la mère, et le maître sont captifs, l'ordre de délivrance sera le suivant : lui, la mère, le maître (qui a tout enseigné), le père. Bien qu'aux termes de la Mischnâ on sache qu'en fait de captivité la femme passe avant l'homme, il a fallu en parler ici à cause de la présence du maître, pour lui assigner son rang en ce cas — [1].

« Si tous deux sont exposés aux violences, il faut racheter l'homme avant la femme » ; car pour la femme c'est un fait naturel, mais pour l'homme c'est contre nature. Il est arrivé que lorsque R. Josué alla à Rome [2], on lui dit qu'un enfant de Jérusalem, au teint rosé, aux beaux yeux, de jolie mine, ayant des cheveux bouclés, était exposé à subir un viol contre nature. R. Josué alla pour s'en rendre compte, et à peine arrivé à la porte où habitait l'enfant il s'écria (Isaïe, XLII, 24) : *qui a livré Jacob en proie, et Isaël à ceux qui le souillent ? N'est-ce pas l'Éternel !* Aussitôt l'enfant répondit en continuant (ibid.) : *C'est envers lui que nous avons péché, en refusant de marcher dans ses voies et d'obéir à sa loi.* R. Josué fondit alors en larmes et jura, en attestant le ciel et la terre, qu'il ne quittera pas la localité avant d'avoir racheté cet enfant ; ce qu'il fit au prix d'une grande somme, et il renvoya l'enfant en Palestine. A lui s'applique ce verset (Lamentations, IV, 2) : *Les chers enfants de Sion, qui étaient estimés comme le meilleur or, etc.*

8. Un cohen passe avant le lévite [3], celui-ci passe avant d'autres Israélites ; ceux-ci passent avant un bâtard. Le bâtard passe avant le *nathin* [4], celui-ci passe avant l'étranger prosélyte, lequel passe avant l'esclave affranchi. Toutes ces préférences se rapportent aux hommes qui ne se distinguent entre eux par aucune autre chose. Mais si le bâtard est un savant, et si le grand prêtre est un ignorant, le savant bâtard passe avant le grand prêtre ignorant.

Le savant passe avant le roi [5], celui-ci avant le grand prêtre, celui-ci avant le prophète, celui-ci avant le prêtre oint pour la guerre, celui-ci avant le chef de la section de service, celui-ci avant le chef de famille [6], celui-ci avant le gouverneur du Temple, celui-ci avant le trésorier, celui-ci avant le simple prêtre, celui-ci avant le lévite, celui-ci avant le simple israélite, celui-ci avant le bâtard, celui-ci avant le *nathin* (descendant des tribus vouées au culte sous Josué), celui-ci avant le prosélyte, celui-ci avant l'esclave affranchi. Cet ordre de priorité est vrai entre gens égaux de valeur, mais si le bâtard est

1. Suit un passage traduit tr. *Moëd Qaton*, III, 7 (t. VI, p. 340) ; Cf. tr. *Baba Mecia'*, II, 13. 2. Cf. B., tr. *Guittin*, f. 58. 3. Cf. tr. *Guittin*, V, 9. 4. Descendant des tribus soumises sous Josué au service du culte. V. Jos. Jacobs, *Babylonian and oriental Record*, t. II, p. 256. 5. Tossefta à ce tr., ch. 2. 6. Préposé au service du jour.

instruit et le grand prêtre ignorant, le premier aura le pas sur l'autre. Le savant passe avant le roi, est-il dit; car un savant mort n'a plus son équivalent, tandis que pour un roi décédé on peut choisir un israélite quelconque apte à régner. R. Yoḥanan dit : pendant toute la durée des quarante jours que Moïse passa au mont Sinaï, il apprenait la Loi, puis l'oubliait, et à la fin elle lui fut concédée en don. Pourquoi tout ce procédé, et ne la reçut-il pas de suite ? Afin d'encourager les faibles d'esprit, qui s'imagineraient devoir renoncer à une étude trop pénible pour savoir se l'approprier de suite — [1].

« Le roi passe avant le grand-prêtre,» car il est dit (I Rois, I, 33): *Vous ferez monter à cheval mon fils Salomon*, (puis) *le grand prêtre Sadok, etc.* Le grand prêtre passe avant le prophète, car il est dit (ibid., 34): *Là le prêtre Sadok l'oindra*, (ensuite) *le prophète donnera au roi, etc.;* ainsi le nom de Sadok se trouve précéder celui de Nathan. R. Yona dit au nom de R. Hama b. Hanina[2]: le prophète recourbe les mains et les pieds pour être assis humblement devant le grand-prêtre, comme il est dit (Zakharie, III, 8): *Écoute donc ô Josué grand-prêtre, toi et tes compagnons assis devant toi;* et ce n'est pas à dire que ces « compagnons étaient de simples particuliers, puisqu'il est dit ensuite: *ce sont des gens de miracle;* cette expression n'est applicable qu'à un prophète, dont il est dit (Deutéron. XIII, 2) : *S'il te donne un signe, ou un miracle.* — Le prophète précède le prêtre oint pour la guerre; celui-ci passe avant le chef de section, celui-ci avant le chef de famille, celui-ci avant le gouverneur du Temple, celui-ci avant le trésorier, celui-ci avant le simple prêtre, celui-ci avant le lévite, celui-ci avant le simple israélite. Pourquoi une distinction entre le lévite[3] et le simple israélite? (Ne sont-ils pas au même rang pour le degré de pureté ?) Il y a une distinction, répond R. Aboun, au moment où les prêtres se rendent à l'estrade (alors, les lévites les desservent et sont tenus à une grande pureté). R. Aboun dit: en présence d'un prosélyte et d'un renégat qui veut redevenir juif, ce dernier aura la priorité, à cause du fait survenu[4]. On se hâtera de chercher à épouser une prosélyte, et il n'est pas nécessaire de déployer autant de hâte à épouser une esclave affranchie; car il y a présomption que la prosélyte s'est abstenue de la prostitution, tandis que pour l'esclave il y a présomption d'abandon. Pourquoi chacun s'empresse-t-il de courir après une souris [5], en vue de la tuer? C'est qu'elle a pour but unique de faire du mal au monde (même sans profit pour elle).

R. Yoḥanan dit: on ne peut ajouter foi à la croyance religieuse d'un esclave qu'à partir de la seizième génération de sa conversion[6]. Ainsi (II Rois, XXV, 25) : *Ismaël*[7] *fils de Mathania, fils d'Elischamah, de la race royale,*

1. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 8 (t. I, p. 49). 2. Voir Rabba sur Nombres, ch. VI. 3. V. J., tr. *Nazir*, VII, 1 fin. 4. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, voici quel « fait survenu » est visé ici : devant R. Josué b. Peraḥia, Jésus aurait offert de rétracter ses doctrines hérétiques, si ce rabbin ne l'avait pas repoussé; ce refus, grave par ses conséquences, a été regretté. 5. V. tr Baba Mecia', III, 8. 6. Voir Raschi sur I Chroniques, II, 35, et supplément au *Maguid*, an VII, f. 20. 7. Ayant pour souche une esclave affranchie.

vint et frappa Gedalia à Miçpa. R. Josué b. Lévi dit : si un chef (ignorant) et un vieillard instruit sont en présence, ce dernier aura la priorité, car déjà les chefs sont des vieillards, comme il est dit (Deutéron., XXIX, 9) : *Vous êtes tous placés aujourd'hui devant l'Éternel, vos chefs de tribus, vos anciens ;* et il est écrit (Josué, XXIV, 1) : *Josué assembla tous les vieillards d'Israël à Sichem, et il appela les anciens d'Israël, ses chefs, etc.* Ainsi, Moïse a fait passer les chefs avant les anciens, et Josué a fait passer les anciens avant les chefs ; c'est que sous Moïse, tous étant ses disciples, le législateur a pu placer les chefs avant les anciens, mais sous Josué, tous les magistrats n'étaient pas ses disciples, et il a dû placer les anciens avant les chefs. D'autre part comme Moïse n'avait pas besoin d'eux pour la conquête de la Palestine, il plaça les chefs avant les anciens ; mais Josué ayant besoin d'eux pour l'aider à conquérir la Palestine, plaça les anciens avant les chefs ; ou encore, comme Moïse n'avait pas à se fatiguer pour l'étude de la loi, il plaça les chefs avant les anciens, mais Josué devant se donner de la peine pour cette étude plaça les anciens avant les chefs.

R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi: Moïse, prévoyant par l'effet de l'esprit saint qu'Israël aura la primauté dans le gouvernement ayant ses chefs à la tête des services mit les chefs avant les anciens. — On a enseigné : celui qui sait exposer régulièrement la Mischnâ passe avant celui qui l'approfondit, sans ordre. R. Samuel, frère de R. Berakhia demanda : suffit-il de savoir réciter la Mischnâ comme R. Amé, ou aussi bien que d'autres de ses contemporains? Que demandes-tu-là de R. Amé, lui fut-il répliqué : c'est précisément l'homme qui réunit tous les avantages de savoir par cœur et savoir approfondir. Ceci prouve que la connaissance de la Mischnâ passe avant celle de la Bible, et cet avis sert à confirmer ce qu'a dit R. Simon b. Yoḥaï[1] : l'occupation qui consiste à étudier le texte biblique est un mérite, sans être capital. Les autres docteurs considèrent l'étude de la Bible à l'égal de celle de la Mischnâ. R. Samuel b. Naḥman dit : l'étude de la Mischnâ passe avant celle du Talmud, comme il est dit (Proverbes, XIV, 7) : *acquiers la sagesse, acquiers l'intelligence ;* la première expression se réfère à la Mischnâ, et la seconde au Talmud (ce qui indique l'ordre de priorité). Selon R. Yoḥanan, le Talmud est supérieur à la Mischnâ, selon ces mots (ibid., XVI, 16) : *l'acquisition de la sagesse est meilleure que l'or, et celle de l'intelligence vaut mieux que l'argent ;* c'est-à-dire en arrivant au second savoir (au Talmud), le précédent perd sa valeur. Comment R. Yoḥanan, qui explique ainsi ce dernier verset, peut-il justifier le premier verset invoqué par R. Samuel b. Naḥman, à l'appui de son opinion? Il compare les dites gradations à l'eau, qui ne coûte pas cher, et au vin qui coûte plus ; mais comme il est impossible d'exister sans eau, on en parle avant le vin. Comment R. Samuel b. Naḥman justifie-t-il, selon son avis, l'explication de R. Yoḥanan? Selon lui, le verset en question peut donner une idée de la proportion du sel et du poivre : le premier qui est

1. V. J., tr. *Berakhôth*, I, 5 fin (t. I, p. 16) ; tr. *Sabbat*, XVI, 1 (t. IV, p. 161).

indispensable est pourtant meilleur marché que le second ; voilà le motif de l'ordre de priorité.

Il faut toujours s'efforcer davantage de se livrer à l'étude de la Mischnâ qu'à celle du Talmud. Toutefois, c'est seulement vrai aussi longtemps que le maître n'a pas fait pénétrer dans la mémoire les textes mischniques[1] ; mais à partir du moment où ce résultat est obtenu, il faut de préférence porter ses investigations sur le Talmud. R. Samuel fils de R. Yossé b. R. Aboun interprète ce texte (ibid., XXVIII, 11) : *L'homme riche peut être sage, mais le pauvre qui est intelligent le sondera ;* « l'homme riche » est le talmudiste, et « le pauvre intelligent » est le maître en Aggada (légendes). Or, ceci ressemble à deux individus qui entrent en ville, l'un muni de pièces d'or, l'autre de menue monnaie ; le dernier trouve plus vite à acheter des aliments pour son entretien que le premier (et l'allégoriste par l'intérêt qu'il suscite attire l'attention). De même, R. Aḥa interprète ce verset (ibid., XVI, 11) : *la balance et le trébuchet justes sont de l'Éternel, et tous les poids du sachet sont son œuvre;* la « balance », c'est la Bible ; « le trébuchet » correspond à la Mischnâ ; « juste » est le Talmud ; « de l'Éternel » sont les passages additionnels[2] ; « tous les poids du cachet sont son œuvre », car tous tirent leur récompense d'un même sac. R. Aba b. Cahana s'étant rendu dans une localité, trouva R. Lévi occupé à expliquer ces mots (Ecclésiaste, VI, 2) : *tel est l'homme auquel Dieu donne la richesse, des biens, des honneurs, qui ne manque rien de ce que son âme désire ; mais Dieu ne le fait pas maître d'en manger, car un étranger le mangera.* Par la « richesse » on entend la Bible (la source de toute étude) ; les « biens » sont les règles doctrinales ; les « honneurs » sont les passages additionnels ; « il ne manque rien à son âme de ce qu'il peut désirer », savoir les grands textes de la Mischnâ, tels que ceux de R. Houna, ou de R. Oschia, ou de Bar-Qappara ; « mais Dieu ne le fait pas maître d'en manger », ceci s'applique à l'allégoriste, qui ne prend sur lui ni de défendre, ni de permettre un point douteux, ni de déclarer impur, ni de déclarer pur ; « car un étranger le mangera », c'est le Talmudiste (qui par son savoir approfondi arrive à fixer les règles pratiques). R. Aba b. Cahana se leva, embrassa R. Lévi sur le front, et lui dit : Comme tu as eu le bonheur d'exposer la loi étant debout (jeune), de même tu auras le bonheur de l'expliquer étant assis (dans ta vieillesse). Si l'on veut nommer des anciens, par qui commence-t-on les nominations? Par le pays de Tibériade (le Nord) ou par le Sud (la Pérée)? R. Simon répond par ces mots (Juges, I, 2) : *Juda montera d'abord* (on commencera par la Judée[3], au Sud). Non, dit R. Mena, le verset précité n'indique la priorité que pour partir en guerre ; mais en fait de nomination des anciens, on commence par ceux *qui voient le visage du roi* (Esther, I, 14), qui sont assis au premier rang dans le gouvernement —[4].

1. V. Rabba sur Lévitique, ch. XXI. 2. Premier emploi de l'expression *Tossafoth*. 3. Voir aussi le supplément au *Maguid*, an IX, f. 24. 4. Suivent 2 passages déjà traduits, le 1er tr. *Sôta*, IX, 16 fin (t. VII, p. 344), le 2e au tr. *Sabbat*, XII, 3 (t. IV, pp. 140-1).

TRAITÉ NIDDAH

CHAPITRE I

1. Schammaï dit[1] : il suffit à toutes les femmes de se prémunir (au point de vue de l'impureté) depuis l'instant où elles constatent l'arrivée des menstrues. Hillel dit : on compte depuis le dernier examen jusqu'à l'avant-dernier (où la femme était encore pure), y eût-il même plusieurs jours d'intervalle[2]. Les autres docteurs n'admettent ni la première opinion ni la seconde ; mais ils sont d'avis de réduire à un jour l'intervalle de temps entre un examen et l'autre ; de même la journée, si les examens sont encore plus rapprochés, sera réduite de sorte que l'on comptera seulement du dernier examen[3], et non toute la durée de la journée (de 24 heures). Pour toute femme qui constate sa période régulière, il suffit de se prémunir depuis cette constatation. Si quæ coitum passa sit per testes[4], cela équivaut à un examen formel, et entraîne la diminution de la durée d'un jour complet[5], ou bien celle-ci réduit l'intervalle qui s'est écoulé entre un examen et l'autre.

Qu'entend-on par les mots « il leur suffit de se prémunir depuis l'instant où elles constatent l'arrivée des menstrues » ? C'est qu'elles ne contaminent pas rétroactivement (avant cette constatation) les objets purs. « Les autres docteurs n'admettent ni la première opinion ni la seconde », ni celle de Schammaï, parce qu'il ne met pas de limite à son avis, ni celle de Hillel, parce qu'il dépasse toute limite probable (sans mesure). « Ils sont d'avis que l'intervalle d'un jour sera réduit par l'intervalle d'un examen à l'autre (si cet intervalle de temps est moindre), et l'intervalle de temps entre un examen et l'autre sera réduit au minimum d'un jour ». Voici comment on entend la première de ces réductions de temps : Si la femme s'est examinée le 2e jour de la semaine, le lundi, puis elle voit arriver sa période le 5e jour, jeudi, on ne considérera comme contaminé par son contact que ce qu'elle aura touché depuis un jour, ou depuis le mercredi. Voici comment on entend la seconde réduction : Si la femme s'est examinée le matin, et vers le soir elle s'aperçoit être

1. Cf. tr. *Edouyoth*, I, 1. 2. Ce qu'elle a touché dans cet intervalle de temps devient impur par doute. 3 Soit par demi-journée si l'examen a lieu soir et matin. 4. C.-à-d. les draps, quibus mulier se abstergit : 1° ante congressum cum marito, 2° postea. 5. Voir ci-après, II, 2.

menstruée, la contamination rétroactive ne remonte qu'au matin du même jour. On a enseigné ailleurs [1] : « Si l'on trouve un reptile crevé dans une impasse, tous les objets purs sont déclarés impurs, en remontant jusqu'à l'instant où quelqu'un a déclaré avoir examiné l'impasse alors qu'il n'y avait pas de reptile ». Or objecta R. Amé, cette Mischnâ est-elle opposée à Schammaï, qui n'admet pas ici d'effet retroactif d'impureté ? R. Yossé répond : si en établissant un parallèle entre la femme et l'impasse on déclare la Mischnâ précitée opposée à Schammaï, elle l'est aussi à Hillel, qui reconnaît que l'impasse, balayée chaque jour, ou lavée par un cours d'eau passager, sera pure jusqu'à ce moment. Au contraire, selon l'avis de Schammaï, comme la femme est d'ordinaire soumise au lavage de ses organes par la miction, elle est dans le même cas que l'impasse balayée chaque jour ou lavée par un cours d'eau passager.

On conçoit la présomption de pureté lorsque après un examen la femme se trouve complètement sèche ; mais s'il résulte de l'examen qu'elle a du sang de couleur pure, elle sera interdite à son mari, dit R. Amé au nom de Rab, ou R. Aba au nom de R. Juda, jusqu'à ce que la source (organum) soit complètement sèche (de crainte de confusion ultérieure). Un docteur, nommé R. Toubi, dit au nom de R. Abahou : en un tel cas, la femme doit rester séparée de son mari au moins la durée d'un jour (par précaution). R. Jacob b. Aḥa dit : lorsque je suis descendu là-bas (à Babylone), j'ai entendu au contraire dire par tous les rabbins qu'en ce cas la femme reste permise à son mari de suite. Les disciples avaient supposé, qu'à l'instar de l'avis du dernier interlocuteur, autorisant la femme en ce cas de s'unir au mari, l'intervalle de temps entre un examen et l'autre sera réduit à un jour, et de même celui qui est d'avis qu'au dit cas la femme soit interdite à son mari, on ne suppose pas le même intervalle de temps réduit à un jour. En réalité, il n'en est pas ainsi, et même d'après celui qui déclare alors la femme interdite, l'intervalle de temps est réduit à un jour ; seulement, la relation de la femme avec le mari est interdite, par précaution, de crainte que la femme voyant du sang de couleur pure le confonde plus tard avec du sang défendu. S'il résulte de l'examen qu'il y a doute, il est évident qu'on ne comptera pas ce moment d'examen comme période réductible à une journée [2]. Mais à cette vue même de sang douteux, suppose-t-on un effet contaminant pour la journée qui précède? On peut le savoir de ce qu'il est dit [3]: Pour la vue du sang émanant d'un individu aux organes bouchés, ou d'un androgyne, il suffit de se prémunir depuis l'instant de cette constatation de sang (sans rétroactivité). Que faut-il conclure de là ? C'est que, dit R. Yossé, comme l'individu aux organes bouchés et l'androgyne sont des cas douteux pour le sexe, ainsi que la journée précédant la constatation du sang est interdite par simple doute, les sages ne

1. Même traité, VII, 2. 2. En raison du doute, dans l'intervalle de temps entre cet examen et un examen ultérieur prouvant l'impureté, tout contact sera impur. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

tiennent pas compte d'un doute fondé sur un autre doute ; de même, si la constatation se réfère à un sang douteux, comme la journée précédant cette constatation n'est interdite qu'à titre douteux, les sages ne tiennent pas compte d'un doute fondé sur un autre doute. Houna b. Ḥiya dit : l'extension d'interdit à la journée qui précède la constatation du sang de menstrues ne se réfère qu'aux comestibles de saintetés, non aux autres objets de stricte pureté (p. ex. l'oblation). Mais, objecta R. Hisda, n'a-t-on pas enseigné [1] qu'un jour on donna à une jeune fille dans Iytelô l'ordre de s'examiner à 3 périodes successives, pendant lesquelles elle ne constata rien ; après quoi, elle constata la vue du sang. Sur ce, on consulta les sages pour savoir s'il faut compter une période rétroactive d'impureté, et ils répondirent : il suffit à cette jeune fille de se prémunir depuis l'instant de la constatation (non auparavant). Or y a-t-il des saintetés à Iytelô ? Donc, l'avis précité de Houna se réfère à des mets profanes traités sur le pied de pureté des saintetés (non comme la pureté moindre de l'oblation).

N'a-t-on pas enseigné [2] que des aliments profanes, quoique traités sur le pied de sainteté, restent profanes ? En effet, l'avis précité de Houna doit se référer à des objets servant à se purifier des eaux de lustration, dont le degré de pureté est plus grave que celui des saintetés [3]. On a enseigné : les objets touchés par la femme dans la journée qui a précédé la constatation seront mis de côté, non brûlés. R. Zeira se réjouit de cette tradition, car on trouve un énoncé analogue, disant [4] : la vue d'une tache [5] de sang motive l'impureté rétroactivement, impureté qui frappe les aliments, les liquides, les couches, les sièges ; la femme est troublée dans son compte des périodes (ignorant quel est le point de départ), et elle rend impur rétroactivement celui qui a cohabité avec elle. Celle qui constate l'apparition du sang de menstrues aura rendu impur ce qu'elle a touché depuis un jour ; elle rend impurs les aliments, les liquides, les couches, les sièges ; elle n'est pas troublée dans son compte, et elle ne rend pas impur le mari qui cohabite avec elle ; selon R. Akiba, elle rend rétroactivement impur son mari. Dans l'un et l'autre cas (pour l'impureté rétroactive à la vue d'une tache, ou pour celle de la journée précédant la constatation), les objets contaminés seront mis de côté, non brûlés [6]. On a enseigné ailleurs (à Babylone) : dans la journée antérieure à la constatation, la femme contamine aussi bien un objet en se couchant dessus qu'en le touchant. L'homme qui a eu des relations avec une telle femme, est-il considéré comme ayant cohabité avec une femme menstruée, ne rendant pas impur l'objet qu'il remue, ni les vases d'argile ? Non, on trouve enseigné qu'un tel homme rend le vase d'argile impur, en le remuant.

Puisque par doute les objets touchés par la femme depuis la veille de sa constatation sont déclarés contaminés, quelle est la règle pour le contact des

1. Ibid. ; Cf. ci-après, § 5. 2. Tr. *Toharoth*, II, 8. 3. Voir tr. Haghiga, II fin. 4. Tossefta, ch. 9. 5. Plus grave que le sang même. 6. Conclusion analogue à celle de l'enseignement précité.

objets sur la voie publique? On le sait de ce qu'il est dit [1]: la femme enceinte et celle qui nourrit un enfant sont toujours permises à leur mari respectif; de même une femme qui à périodes fixes a ses règles, ἔθος, peut, hors de là, se livrer à son mari; les autres femmes non réglées restent aptes à la cohabitation de leur mari, et par leur contact elles auront rendu impurs les objets touchés la veille de la vue du sang. Donc, en cas de contact certain dans la rue, l'impureté est contagieuse. R. Judan demanda : si une femme a examiné sa chemise le matin, qu'elle trouve pure, et vers le soir elle la revoit et y trouve une tache de sang, il est évident que la chemise devient seulement impure à partir du moment de la constatation; mais est-ce que la femme même (qui n'a pas examiné le corps) devra faire remonter son impureté à la journée précédente? Quoi! (quelle question?), puisque la femme même ne recommence à être impure qu'en raison de la constatation faite sur la chemise, laquelle est seulement déclarée impure à ce dernier moment, en remontant jusqu'à l'examen précédent, la femme aussi ne sera impure qu'à ce moment et pour la période rétroactive d'un jour. — « Si la femme prend les draps en attestation d'examen, post congressum, cela équivaut à un examen formel » . Voici sous quel rapport: la femme s'est examinée le matin; à midi elle a eu une relation matrimoniale, un drap étant témoin, vers le soir, elle a vu l'apparition du sang; en ce cas, il n'y a d'impureté rétroactive qu'à partir du moment du coït. Lévi dit: la Mischnâ se réfère au témoignage du drap utilisé après l'acte marital; mais pour le drap utilisé avant cet acte, on suppose la femme troublée chez elle et n'ayant pas bien examiné (cela ne compte pas). R. Aboun dit au nom de R. Zeira : la Mischnâ se réfère au cas du drap vu avant la relation matrimoniale, non au drap vu après, parce qu'alors une goutte infime de sang peut disparaître dans le sperme.

2. Sous quel rapport suffit-il à la femme de s'observer depuis l'instant de la constatation de son état? Si elle était p. ex. assise sur son lit occupée à tenir des objets purs, et après s'être levée elle remarque son état de menstruée, elle est désormais impure ; mais les objets qu'elle a tenus jusque-là restent purs. Bien que l'on ait dit que (pour une femme non réglée) on compte en arrière un jour complet d'impureté, la femme ne compte ce jour que depuis l'instant où elle a vu.

(3). R. Eliézer dit: en 4 cas, il suffit aux femmes de se prémunir depuis la constatation des menstrues: si une vierge, ou une femme enceinte, ou une nourrice, ou une femme âgée, a constaté l'apparition des menstrues, elle n'est impure (pour les choses sacrées) qu'à partir du moment de cette constatation. R. Josué dit: je n'ai entendu l'avis de R. Eliézer que pour la vierge. Cependant, comme règle on adopte l'avis de R. Éliézer.

1. Tosseita, ch. 3.

« R. Josué dit n'avoir entendu l'avis de R. Eliézer que pour la vierge ; cependant, comme règle on adopte l'avis de R. Eliézer ». Mais, observa ce dernier [1], on ne dit pas à quiconque n'a pas vu la nouvelle lune de venir attester sa présence, à celui qui l'a vue il appartient de l'attester. De même, tu peux ne pas avoir entendu l'opinion de R. Eliézer en ses détails, tandis que je l'ai entendue Aussi longtemps que R. Eliézer vécut, l'avis de R. Josué servit de règle ; mais à partir de la mort de R. Eliézer, R. Josué adopta l'usage de proclamer comme règle l'avis de R. Eliézer (à la mémoire de ce dernier). En quel cas suppose-t-on ces divergences d'avis ? Au cas où R. Eliézer a entendu un avis exprimé par un seul, tandis que R. Josué a entendu l'avis opposé sur le même point par deux personnes, et certes aussi bien en son vivant qu'après sa mort, l'avis de R. Josué doit l'emporter ; si au contraire R. Josué a entendu un avis exprimé par un seul, tandis que R. Eliézer a entendu l'avis opposé formulé par deux autres, certes aussi bien en son vivant qu'après sa mort l'avis de R. Eliézer doit l'emporter. Aussi l'on a enseigné : si l'un dit avoir entendu exprimer un avis par 2 personnes, tandis que 2 autres disent avoir entendu un avis d'une personne, l'individu isolé qui a entendu un avis de 2 personnes l'emportera sur les 2 autres qui ont entendu un avis d'une personne. Il faut donc supposer une égalité d'audition entre les interlocuteurs, savoir que chacun d'eux a entendu exprimer l'avis par une personne, ou chacun l'a entendu de deux ; seulement il y avait divergence de raison, et celle qui n'avait pas été accueillie du vivant de l'adversaire le fut après la mort de celui-ci. D'où vient que cette raison lui parut alors péremptoire ? Il la reconnut comme il est dit (dans une braïtha) : Pour les 4 femmes dont les sages ont dit qu'il leur suffit de se prémunir depuis l'instant où elles constatent l'arrivée des menstrues, la vue d'une tache de sang motive une rétroactivité d'une période impure, sauf pour une enfant non encore en âge d'avoir ses périodes et dont la tache est nulle. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, pour les 4 catégories de femmes susdites, la règle est la même ; mais pour une enfan qui arrive à l'âge d'avoir ses périodes, la tache sera traitée à l'égal de la constatation du sang d'impureté : comme pour celle-ci il suffit de se prémunir depuis cet instant, sans période rétroactive, il en sera de même pour la tache (sans remonter au delà [2]). Il a fallu en parler, dit R. Yanaï à cause de la fréquence du flux sanguin chez une enfant [3] ; or, si même pour celle-ci il est admis qu'il lui suffit de se prémunir depuis l'instant de la constatation de l'impureté, il en sera à plus forte raison de même pour les autres femmes, non soumises à cette fréquence. De ces déductions il résulte que R. Josué ayant renoncé à son premier avis, finit pas reconnaître la raison de l'avis suivi par R. Eliézer.

3 (4). On appelle vierge la femme qui n'a jamais vu de sang de sa vie,

1. Tosseîta ch. 1. 2. Bien que chez les femmes ordinaires cette vue comporte une période rétroactive d'impureté. 3. Pouvant être un motif d'aggravation.

quoique mariée. Une femme est tenue pour enceinte à partir du moment où l'enfant se révèle, et elle est nourrice jusqu'à ce qu'elle sèvre l'enfant. Si la femme le fait allaiter par une nourrice, ou si elle le sèvre de bonne heure, ou si l'enfant meurt, selon R. Meir, elle rendra impur pendant un jour complet avant la vue ; d'après les autres docteurs, elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue (non rétroactivement).

Il faut compléter ainsi notre Mischnâ : « on nomme vierge la femme qui n'a jamais vu de sang de *menstrues* en sa vie, quoique mariée », car elle est vierge en ce sens qu'il n'y a pas eu de sang par la première union, mais elle n'a plus sa virginité. Il arrive tantôt qu'une femme reste vierge par le défau de la vue du sang, tout en n'ayant plus sa virginité ; tantôt au contraire elle l'a encore, sans la virginité du sang, et voici comment : la vue du sang une première fois, avant le mariage, en constitue la virginité, comme celui de la virginité s'échappe par l'union maritale, et il est suivi de la constatation du sang de menstrues. On a enseigné[1] : il y a 3 sortes de virginités, celle de la femme, celle du sycomore vierge, celle du sol. Une femme vierge est celle qui n'a jamais cohabité avec un homme ; le sycomore vierge est celui qui n'a jamais eu de branche coupée ; un sol est vierge si l'on n'y a pas cultivé le moindre sillon. Selon R. Simon b. Gamaliel, il suffit de ne pas y voir la trace d'un creux. — « Quoique mariée », est-il dit, et eût-elle été enceinte, elle peut se trouver vierge du sang de menstrues. De même, « une femme est tenue pour nourrice » est-il dit ; si même elle a des pertes pendant 8 jours pour un garçon ou 14 jours pour une fille, c'est du sang de la couche et non de menstrues. Est-ce à dire que d'avance ces pertes auront une telle désignation ? La femme a-t-elle un sortilège en main pour savoir s'il lui naîtra un garçon ou une fille (soit une durée de 8 ou 14 jours pour la perte) ? Non, on veut dire qu'après la couche accomplie, pour un garçon la durée sera de 8 jours, ou pour une fille elle sera de 14 jours. « Quant à la nourrice qui a sevré le petit, elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue du sang », si toutefois elle a cessé de voir du sang de pureté, ainsi qu'il a été enseigné[2] : après la cessation du sang de pureté, une femme n'a plus rien vu, et plus tard elle a vu du sang ; le cas fut soumis aux sages, et ils répondirent : elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue du sang. D'après Rab qui dit que les 2 sortes de sang (pur et impur) proviennent d'une même source, sauf que la Loi le déclare pur, on comprend que l'on se préoccupe de la cessation du sang de pureté (afin de pouvoir constater la vue nouvelle) ; de même d'après R. Yanaï, qui dit que les deux sortes de sang proviennent de la même source, sauf qu'il change d'aspect pendant la période pure, il importe de savoir quand cette dernière cesse, pour indiquer l'impureté depuis la constatation nouvelle. Mais d'après Lévi, qui attribue à ces sangs 2 sources différentes, qu'importe la cessation ? N'eût-elle même pas lieu, il suffirait de déclarer l'impureté

1. Tosseíta au tr. *Schebiith*, ch. 3. 2. Tosseíta à notre tr., ch. 3.

possible depuis la constatation de sa présence ? R. Mena répond: R. Lévi a pour motif qu'il faut craindre une confusion possible entre le sang pur et le sang impur (et il exige une précaution). Selon R. Yossé b. R. Aboun, Lévi aurait pu répliquer aussi à l'objection faite, par cet enseignement (§ 4) : « R. Yossé dit qu'il suffit à une femme enceinte et à une nourrice de compter depuis la constatation de l'apparition » ; or, on a dit que l'on réunit le temps de la grossesse et celui de l'allaitement pour constituer les 3 périodes, celle de la couche, du sang de pureté, et de celui des menstrues ; donc, il leur attribue une seule source —[1].

4 (5). Une femme est considérée comme étant en retour d'âge, lorsque 3 époques successives se sont passées pour elle sans flux à un âge assez avancé ; R. Eliézer dit : pour toute femme dont 3 époques ont passé sans résulat visible, il suffit de compter depuis la constatation. De même, dit R. Yossé, cela suffit, dans la même limite de temps, pour la femme enceinte et pour une nourrice.

R. Meir a dit (§ 2): lorsque pour un motif quelconque la mère n'allaite pas son enfant, « elle rendra impur pendant un jour complet avant la vue » : car en raison de la formation du lait, le sang manque. R. Yossé au contraire (justifiant l'avis des autres sages) dit: c'est à cause de la douleur de la couche que le sang s'est retiré (et « elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue »). Il se trouve qu'il en résulte à la fois un allègement et une aggravation de l'avis de R. Meir, ainsi qu'un allègement et une aggravation selon R. Yossé. Ainsi, l'allègement à l'avis de R. Meir a lieu : si la mère prolonge 'allaitement 4 où 5 ans, elle ne rend impur qu'à partir du moment de la vue ; l'aggravation consiste en ce que « si la femme donne son enfant à allaiter par une nourrice, ou si elle le sèvre bientôt, ou si l'enfant meurt, elle rendra impur pendant un jour complet avant la vue ». A l'avis de R. Yossé il y a un allègement, en ce que si la femme fait allaiter l'enfant, ou le sèvre, ou le voit mourir, elle ne rend impur que depuis la vue ; l'aggravation consiste en ce que, au cas d'un allaitement durant 4 ou 5 ans, la restriction de ne rendre impur qu'au moment de la vue du sang a seulement son effet durant 2 ans —[2].

Une femme est nommée vieille, dit R. Simon b. Lakisch, si on l'appelle mère, sans qu'elle se fâche. Mais cela dépend-il d'elle (pour qu'en cas d'une telle appellation, elle ne soit impure qu'au moment de la vue du sang) ? En effet, dit R. Abin, il faut que par son âge elle soit susceptible d'être nommée ainsi. On a enseigné : aux esclaves et aux servantes on ne donne pas le nom père un tel, ou mère une telle ; pourtant chez R. Gamaliel on appelait ainsi les serviteurs, père Tobie, ou mère Tobita. R. Oschia enseigne : si après avoir

1. Suit un passage traduit au tr. *Yebamoth*, IV, 11 (t. VII, pp. 66-8), sauf de légères variantes. 2. Suit un passage traduit tr. *Kethouboth*, V, 6 (t. VIII, 75).

enfanté, une femme se convertit au judaïsme, elle n'a pas de période de sang pur (puisque lors de la couche elle était encore païenne). Cela va de soi, s'écria R. Yossé, et si même R. Oschia ne l'avait pas enseigné, on saurait sans nul doute qu'une femme non encore soumise aux lois du sang impur, ne l'est pas non plus à la règle du sang pur — [1].

« R. Éliézer dit : pour toute femme dont trois époques ont passé sans résultat visible, il suffit de compter depuis la constatation. » Sur quoi il a été enseigné qu'on lui a dit : les sages n'ont exprimé leur avis qu'au sujet d'une vieille femme. De même, on a dit [2] : R. Éléazar raconte qu'il est arrivé à une jeune fille de Iythelo de s'examiner à trois périodes successives, pendant quoi elle ne constata rien ; ensuite (plus tard) elle vit du sang. Sur ce, on consulta les sages pour savoir s'il faut compter une période rétroactive d'impureté, et ils répondirent : il suffit à cette personne de se prémunir depuis la constatation. Comme tu étais jeune alors, lui dit-on, ton attestation d'alors est nulle. Un jour, Rabbi professa selon l'avis de R. Éléazar, et s'affligea de ne pouvoir le faire adopter comme règle. R. Mena devant R. Yossé [3] se demanda ceci : pourquoi en professant l'avis facile (allégé) de R. Meir et le plus allégé de R. Yossé, ne s'affligea-t-il pas, comme il le fait ici? Là, fut-il répondu, il y a une divergence entre gens isolés, et l'on peut supposer qu'après avoir pesé l'avis des adversaires, d'accord avec R. Meir, la majorité était contraire p. ex. à R. Yossé, ou à l'inverse d'accord avec R. Yossé, la majorité s'opposait à l'avis de R. Meir ; tandis qu'ici on ne saurait supposer qu'il était d'accord avec R. Éléazar et que la majorité se soit opposée à tous les sages. En outre, on a dit à ce propos : ce n'était qu'une doctrine du moment (dont on ne déduit rien). — « De même, dit R. Yossé, cela suffit dans la même limite de temps pour la femme enceinte et pour une nourrice ». Sur ce, il a été dit (§ 3) : le temps de la grossesse et celui de l'allaitement sont réunis pour constituer 3 périodes, parce qu'on leur attribue une même source.

5 (6). Du reste, cette restriction dans la constatation se réfère seulement à la 1re fois ; dès la 2e fois, on compte un jour complet d'impureté rétroactive. Mais si la 1re fois elle a vu par accident, la restriction se reporte à la 2e fois.

Samuel dit : on n'a énoncé de distinction entre la 1re et la 2e constatation que pour une vierge [4], ou pour une femme ayant son retour d'âge [5]; mais à une femme enceinte, ou à une nourrice (dont le sang continue à se retirer), on accorde tout le temps de la grossesse ou de l'allaitement pour restreindre son impureté au jour de la constatation. Rab et R. Yoḥanan disent tous deux que la règle est la même pour les 4 sortes de femmes, vierge, ou vieille, ou enceinte, ou nourrice. R. Zeira dit : l'avis exprimé par Rab et R. Yoḥanan est con-

1. Suit un passage traduit tr. *Yebhamoth*, IV, 11 (t. VII, p, 69), 2. Ci-dessus, § 1. 3. V. ci-après, § VI. 4. La seconde constatation, dit le commentaire, entraîne la présomption du maintien de son état. 5. Une telle femme, voyant 2 fois, retourne à son premier état.

forme à celui de R. Hanina (énoncé ci-après), puisque Rabbi et tous les autres sages contestent l'opinion de Samuel. Or, R. Éléazar a dit au nom de R. Ḥanina : un jour, Rabbi professa les avis les moins sévères tant de R. Meir que de R. Yossé, à propos du cas suivant : si après la présence reconnue de l'enfant la femme voit du sang, R. Meir déclare qu'elle ne sera impure qu'à partir de cette vue ; R. Yossé dit qu'elle sera sujette aussi à l'impureté pendant un jour rétroactif. Si après avoir vu plusieurs fois du sang, une femme cesse d'avoir ses règles durant trois périodes successives, puis les revoit, R. Meir dit qu'elle sera sujette à l'impureté dès le jour précédent ; R. Yossé déclare qu'elle ne sera impure qu'à partir de cette vue. Or, s'il était admis (selon Samuel) qu'on lui accorde tout le temps de la grossesse et de l'allaitement, à quoi bon dire de suivre l'avis allégé de R. Yossé, lorsque l'avis de R. Meir est moins sévère que celui de R. Yossé qui se contente en tous cas de déclarer la femme impure depuis la constatation ? (Il faut donc reconnaître que l'avis de notre Mischnâ est d'accord avec tous).

R. Mena dit devant R. Yossé : peut-être l'avis professé par Rabbi se réfère-t-il au cas où la mère fait allaiter l'enfant par une nourrice, ou l'a sévré, etc., sur lequel cas R. Meir et R. Yossé discutent pour savoir si l'impureté dépend de la présence du lait, ou non ? Non, dit R. Yossé, l'avis de Rabbi se réfère explicitement à la discussion précitée entre R. Meir et R. Yossé (non à l'absence de lait). — Par la Mischnâ, on connaît la règle « de la restriction dans la constatation » pour une enfant parvenue à l'âge d'être réglée [1] ; mais quelle est la règle pour une enfant au-dessous de cet âge, qui a vu plusieurs fois ? D'après l'un, la 1re, la 2e et même la 3e fois, la restriction est maintenue ; au-delà, l'impureté sera rétroactive (comme pour toute femme) ; selon R. Jérémie, à partir de la 3e constatation déjà, l'impureté sera rétroactive. La femme en retour d'âge, qui pendant 3 périodes successives ne voit plus, puis voit tout à coup, n'aura qu'une impureté restreinte ; lorsqu'après une nouvelle interruption de 3 périodes successives elle revoit le sang, elle est comme toutes les femmes et aura une impureté rétroactive : c'est qu'au lieu d'établir le compte de la 2e période avec autant de précision que la 1re, elle l'aura diminuée ou augmentée ; sans quoi, elle serait arrivée juste à fixer son époque, ἔθος. R. Judan demanda : si après avoir vu 2 fois, une jeune enfant cesse de voir pendant 3 périodes successives, puis voit de nouveau, suppose-t-on cet intervalle comme une très longue période, entraînant une impureté rétroactive, ou est-ce une interruption d'époque dont la vue comporte une restriction dans l'impureté ? R. Yossé lui répondit : puisqu'à l'égard de la femme envisagée comme un vase trop plein (qui a versé deux fois), il est dit que son impureté est restreinte : à plus forte raison il en sera de même de celle qui n'est pas considérée comme un tel objet (en raison de la longue interruption). S'il en est ainsi [2], fut-il répliqué, la femme n'eût-elle vu qu'une fois de plus, elle ne

1. Alors, à la 1re vue, l'impureté est restreinte, mais ne l'est plus à la 2e fois.
2. Si l'on suppose qu'il y a simple interruption, qui sera suivie de l'état préalable.

devrait pas subir d'impureté rétroactive, jusqu'à ce qu'il y ait eu 3 constatations successives après l'interruption ? Cela ne fait rien : on suppose qu'il y a eu une très longue période (après quoi, on revient à la règle sur l'impureté, avec rétroactivité).

Quelle durée accorde-t-on à la période ? Une durée moyenne ; c'est-à-dire ajoute Restch Lakisch au nom de R. Judan Naci [1], ce sera une période moyenne de 30 jours. Alors, pourquoi ne pas déclarer qu'à une enfant qui voit au-dessous de l'âge des règles, on assigne une telle période, et en cas de vue pour la 2e fois, elle sera comme toute autre femme ? Pour une telle enfant, qui n'est pas encore bien au courant, on ne peut pas fixer de période. Est-ce qu'en ce cas la tache qu'elle voit propage l'impureté ? Certes, dit Ḥiskia, puisqu'elle est envisagée comme un vase trop plein (qui verse plusieurs fois), et sa tache aura son effet. Non, dit Samuel, tout le drap fût-il plein de gouttes de sang, les taches n'ont pas d'effet contaminant. De même, dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï, cette enfant eût-elle constaté cent taches, aucune d'elles ne rend impur. Jusqu'à quel moment ? Jusqu'à la présence des signes de l'adolescence, productis duobus pilis. R. Aba, ou R. Ḥiya, ou R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon b. Yoçadaq : ni le contact de sa salive, ni ce qu'elle a piétiné n'est impur, ni ce qu'elle touche sur la voie publique. Les compagnons d'étude expliquent ce dernier point, en disant qu'il s'agit de la dispense de l'impureté rétroactive en ce cas, applicable aux femmes ordinaires.

6 (7) Malgré ce qui a été dit sur l'instant de la constatation, les femmes doivent en règle s'examiner, sauf la menstruée, ou celle qui attend le retour pur (Lévit., XII, 5). Femina coitura est coram testibus, sauf si elle attend le retour pur, ou la vierge dont le sang est pur. L'examen devra être fait deux fois par jour, le matin et vers le soir, outre une nouvelle inspection si coitura est. Les femmes des Cohanim se livrent de plus à cet examen lorsqu'elles doivent manger de l'oblation. Selon R. Juda, elles doivent encore s'examiner lorsqu'elles ont fini de manger l'oblation.

Voici comment il faut compléter les termes de notre Mischnâ : « sauf la menstruée », pour laquelle il n'y a pas eu d'interruption de pureté (elle continue à voir). « Femina coitura est coram testibus » avec examen indispensable avant et après. « Ou la vierge dont le sang est pur », y compris le cas d'une enfant qui se marie avant l'âge de voir [2]. Samuel dit : lorsqu'à une jeune fille atteinte du flux on accorde un délai, il sera de la nuit suivie du jour, et du reste une partie de ce délai équivaut à l'entier. « Quant à la vierge au sang pur », il l'est lorsqu'elle ne cesse de voir le sang par suite du coït ; mais lorsqu'après cet acte, elle n'a plus vu, puis revoit, elle devient impure (menstruée) ; et de même si l'aspect du sang diffère, elle devient impure.

1. Cf. ci-après, II, 3. 2. Cf. même tr. *Niddah*, X, 1.

Toutefois, dit R. Zeira, c'est vrai lorsque le changement n'a pas pour cause le coït, sans quoi la femme reste pure. En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ dit bien : « la vierge dont le sang est pur » ; donc, le changement du sang par la perte de la virginité laisse la femme pure, sans quoi le texte prescrirait l'examem par le drap, de crainte qu'un changement survienne et motive l'impureté. « L'examen devra être fait 2 fois par jour ; » car, dit R. Yossé b. Aboun, 2 fois dans une journée le jour change d'aspect pour l'humanité, (en passant de la nuit au jour et du jour à la nuit). R. Éléazar dit au nom de R. Oschia: lorsque par règle rabbinique le mari est passible d'un sacrifice pour violation de la pureté, la femme en ce cas est soumise au sacrifice du doute (pour violation du même genre); lorsqu'au contraire le mari est dispensé du sacrifice [1], par contre les objets purs aux mains de la femme restent purs. Bar-Padieh dit: chaque fois que, selon l'avis des autres sages, le mari est soumis au sacrifice d'expiation, les objets purs dont la femme s'est occupée sont déclarés contaminés; s'il ne doit qu'un sacrifice de doute, les objets touchés par elle resteront en suspens. R. Samuel b. R. Isaac objecta: pourquoi les puretés restent-elles en suspens, même si le mari est soumis au sacrifice avec certitude? Dès qu'un ancien (membrum) et le petit (sanguis) se trouvaient tour à tour dans une pièce, triclinium, il est certain ,bien que l'ancien actif passe d'abord, qu'à son tour par la même porte ouverte le petit passera aussitôt? (N'en résulte-t-il pas une impureté certaine ?) R. Abin au nom de R. Judan répond : il y a certitude en cas de constatation du sang de suite après le coït (le sang a échappé aussitôt); tandis qu'à défaut de cet acte il n'y avait pas de cause d'arrêt du sang ; ce qui justifie le doute. D'une part, la Mischnâ est en contradiction avec l'avis de R. Oschia (au sujet du suspens des puretés, ou du doute), puisque selon elle si la femme [2] en se levant constate le sang, elle seule sera impure, et les objets touchés restent tout à fait purs. D'autre part, notre Mischnâ est opposée à l'avis de Bar-Padieh (disant qu'en cas de dispense du mari les objets touchés par elle restent purs), puisqu'elle dit: « Selon R. Juda, elles doivent encore s'examiner lorsqu'elles ont fini de manger l'oblation » ; or, par cet avis ne semble-t-elle pas assigner à une telle femme une impureté rétroactive? Non, dit R. Zeira devant R. Mena, il peut s'agir dans notre Mischnâ d'une femme qui n'a pas d'époque (aussi, en cas d'impureté, elle est rétroactive ; ce qui n'est pas le cas pour Bar-Padieh). R. Yossé b. Rabbi au contraire l'explique ainsi : tout ce qui vient d'être dit se réfère à une femme qui a son époque [3] (et dès lors, la question à l'égard de Bar-Padieh subsiste). R. Yossé b. Aboun explique notre Mischnâ, en supposant que la première partie parle d'une femme qui a son époque, mais la suite ou fin (disant : si coitura est) traite forcément d'une femme qui n'a pas son époque. Toutefois, on peut aussi admettre qu'il n'y a pas de section

1. Par suite d'un intervalle de temps entre le coït et l'examen de la femme.
2. Dans l'hypothèse qu'elle a son époque. 3. La Mischnâ commence et finit par un cas de présence d'impureté.

dans la Mischnâ; tout ce qui est dit se réfère à la femme qui a son époque, et pourtant il n'y a pas contradiction avec Bar-Padieh, car selon ce dernier, les autres sages sont en discussion avec R Juda (et en raison de l'époque, on n'a pas de crainte pour la journée précédente.

CHAPITRE II

1. Plus une femme examine son état, plus elle est digne d'éloge; mais un homme qui examine souvent mérite d'avoir la main coupée. Les femmes sourdes-muettes, ou d'esprit borné, ou aveugles, ou sans réflexion, peuvent — si elles ont des compagnes intelligentes — être préparées à se trouver dans un état suffisant de pureté pour manger de l'oblation. Les filles d'Israélites se servent au lit de deux draps, l'un pour la femme, l'autre pour le mari; et les femmes prudentes se préparent un troisième drap en vue d'une purification préalable.

Voici comment il faut compléter l'avis de la Mischnâ (qu'il est défavorable à l'homme de se mettre souvent à examiner avec la main): Celui qui met souvent le doigt à l'œil[1] provoque de nombreuses larmes; R. Tarfon dit que cette main devrait être coupée sur le ventre d'un tel homme. Mais, lui fit-on observer, c'est vouloir lui crever le ventre! C'est bien ma pensée, répondit R. Akiba, car mieux vaut qu'un tel homme meure que de vivre en agissant ainsi. Les compagnons d'étude disent que R. Tarfon s'est exprimé ainsi en termes de malédiction qui touche le corps (sans qu'il s'agisse matériellement du ventre), et il s'est exprimé ainsi, dit R. Yossé, pour indiquer que si l'on doit enlever un corps étranger au-dessous du ventre, on ne doit pas se toucher avec la main (mais avec un linge). Toutefois, la restriction mise à l'examen de l'homme se rapporte seulement à l'émission seminis; mais s'il s'agit d'un examen de gonorrhée, plus il est poussé loin, mieux il vaut. Les femmes prudentes (scrupuleuses de pureté) s'examinaient avant de se mettre au travail de chaque tonneau de vin, ou de chaque pain à cuire. Ainsi, Tobit la servante de R. Gamaliel avait soin, avant de mettre le vin en cruches, de s'examiner pour chaque tonneau à part. Maître, lui dit-elle tout à coup, je remarque une tache. R. Gamaliel fut saisi de peur, craignant que tout le vin fût contaminé: Je me suis examinée, lui dit-elle, entre chaque tonneau, et pendant le dernier seul je suis devenue impure.

Les uns dirent au nom de R. Yanaï, ou d'autres dirent au nom de R. Ḥanina, que la Mischnâ ne parle pas de la femme aveugle[1], et ce détail a été confirmé; mais R. Ila dit que R. Yossé b. Ḥanina énonça cette même rectification au nom de l'école de R. Yanaï, qu'il n'est pas fait mention de l'aveugle. R. Yanaï dit: il semble que l'on nomme déjà « prudente » feminam quæ coitura sit (I, 6); or, plus haut on dit qu'elles doivent s'examiner deux fois, tandis qu'ici on la nomme prudente (à l'exclusion d'autres femmes)? Ceci n'est

1. V. Tosseîta, ch. 2.

pas une contradiction, dit R. Ila, c'est afin d'enseigner que tout observateur des règles rabbiniques mérite le titre de prudent (acte recommandé à toutes les femmes). R. Jérémie dit : si une femme s'est examinée avec une main non nettoyée d'avance, ou si elle s'est touchée le corps après les organes, on admet la présomption qu'au préalable le corps était examiné (et toute tache ultérieure doit être traitée d'impure). En effet, dit R. Zeira, c'est confirmé par la Mischnâ suivante (§ 2), disant : « S'il se trouve du sang sur le drap du mari, les 2 époux sont impurs et tenus d'offrir un sacrifice » ; or, on ne suppose pas que ce sang provienne du mari, par présomption que tout le corps avait été pur et examiné. Toutefois, dit R. Ḥanina, on ne peut rien déduire de ce dernier texte, dans l'hypothèse que l'homme s'était d'abord examiné (et comme il n'avait observé aucune tache, cette vue après le coït est un indice impur). R. Zeira, contrarié de cette observation, s'écria : ce n'est guère l'usage d'un homme de s'examiner s'il a du sang sur lui ! R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : une marque de sang grande comme un pois est considérée comme une égratignure (et laisse pur) ; au-delà, il faut connaître la cause de la trace (sinon, la femme est impure). Sur ce, on dit que R. Jérémie renonça à son avis habituel (que même en cas de doute la femme soit impure, en présence d'une tache). D'autres disent qu'il renonça à son avis en entendant celui des rabbins. Rabbi faisait l'éloge de R. Ḥama père de R. Oschia devant R. Ismaël b. R. Yossé. Lorsque ces derniers se rencontrèrent, le premier demanda au second : Quelle est la règle si la femme s'est examinée avec une main non nettoyée d'avance, ou si elle s'est touchée le corps après les organes ? D'après qui, répliqua R. Ismael, m'interroges-tu (pour résoudre ce point) ? Est-ce selon l'avis du maître (R. Yossé), ou d'après celui du disciple, (Rabbi) ? R. Ḥama répond : or, mon père dit de tenir compte de l'effet de la tache et la femme sera impure ; Rabbi dit que la vue certaine du sang motive l'impureté. Il n'y a guère lieu, observa R. Ismaël, de faire son éloge quand il abandonne l'avis du maître pour suivre celui de l'élève. R. Zeira dit : il est agréable à l'homme d'entendre le motif de son maître [2]. Or, il est enseigné : si la femme s'est examinée par un drap mis dans un récipient de verre, χάψα, sur lequel on voit ensuite du sang, selon R. Ḥiya, c'est une tache ; selon Rabbi, c'est une constatation. Cependant, objecta R. Ḥiya à Rabbi, ne reconnais-tu pas qu'il faut à la tache une mesure d'un pois, et le cas échéant on l'attribue à sa cause[3] ? Certes, il faut cette mesure, dit R. Aboun b. Ḥiya, et Rabbi a pour raison que d'ordinaire ce récipient de verre est examiné quant aux reptiles, non des insectes ; aussi, dans une mesure inférieure au pois, on attribue le sang à ces derniers ; mais au-dessus, on sait à quoi l'attribuer (au sang impur de la femme).

2. Si une impureté se trouve constatée sur le drap de l'homme,

1. Ce n'est pas une autre femme qui l'examinera, mais elle-même, sauf à montrer le linge. 2. Rabbi était le maître de R. Hama. 3. On devrait donc l'estimer comme tache.

les deux époux sont déclarés impurs et soumis à l'obligation d'offrir un sacrifice expiatoire; si l'impureté est aussitôt, εὐθέως, constatée sur le drap de la femme, ils sont également tous deux impurs et soumis à l'obligation d'offrir un sacrifice. Si le drap se trouve taché quelque temps après la cohabitation, ils sont par doute impurs, mais dispensés du sacrifice.

Il a été dit à ce sujet : pour le sang trouvé sur le drap du mari, il n'y a pas de différence entre la distinction immédiate ou non (c'est toujours impur). « Si l'impureté est aussitôt constatée par la femme, ils sont impurs » : il s'agit de s'être essuyé de suite, non de l'examen. De même, dit R. Houna, il s'agit de s'essuyer, à l'instar de la bouche d'un tonneau, à l'extérieur, non d'un examen dans les recoins et les interstices. On demanda devant R. Naḥman b. Jacob : faut-il que la femme s'examine aussitôt après ? C'est impossible, répondit R. Aba : pendant qu'elle s'examinerait, l'instant immédiat serait passé. D'ailleurs, dit R. Yossé b. R. Aboun, si un tel examen sur le champ était prescrit, ne serait-ce pas équivalent à la périodicité [1], pour laquelle il a été dit (I,2) : « Elle motive l'exclusion de l'impureté rétroactive durant la veille ». De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, cela peut se comparer à un servant (membrum) et un témoin, placés tous deux près du seuil ; dès la sortie de l'un, l'autre arrive et essuie : voilà l'immédiat. « Ils sont dispensés du sacrifice » d'expiation, mais tenus d'offrir le sacrifice pour péché douteux.

3. On appelle « quelque temps après » l'intervalle qui s'écoule depuis que la femme se lève du lit jusqu'à ce qu'elle se soit essuyée la face (inferiorem). Après ce délai, la tache constatée produit un effet rétroactif d'impureté pour 24 heures, mais elle ne contamine pas le mari ; selon R. Akiba, le mari aussi devient alors impur. Les sages reconnaissent comme R. Akiba que si la femme voit une tache de sang elle contamine aussi le mari.

R. Yossé b. R. Aboun dit : la mesure de la Mischnâ n'est pas « un temps après », mais longtemps après : On nomme « un moment après » si de suite après l'acte la femme étend la main et tire dessous le coussin le linge pour l'examen ; mais une constatation ultérieure d'impureté laisse le mari pur. R. Éléazar dit au nom de Rab : l'avis des sages (que « si la femme voit une tache de sang, elle contamine aussi le mari ») exprime l'opinion de R. Meir (I, 5), que l'impureté est alors rétroactive ; selon R. Yoḥanan, ces sages énoncent leur propre avis, opposé à celui de R. Meir (et l'impureté n'a qu'un effet futur). En somme, quelle explication l'emporte ? Les compagnons d'étude au nom de R. Yoḥanan disent de déduire l'avis des sages de celui de R. Akiba, avec lequel ils sont d'accord ; or, comme R. Akiba a dit plus haut qu'au cas seul de constatation du sang la femme rend le mari impur rétroactivement, sans troubler son compte de période ; de même ici l'avis

1. Celle-ci donc est la cause de l'exclusion, non la crainte d'une impureté subite, entraînant le devoir du sacrifice.

des sages au sujet de la tache est que l'impureté aura un effet ultérieur, sans troubler le compte de la période.

4. Toute femme est dans une présomption de pureté pour son mari, même s'il revient d'un long voyage. L'école de Schammaï dit : il est bon d'avoir des témoins (draps) pour constater l'état de chaque cohabitation, à moins d'avoir des relations à la clarté d'une lampe : d'après l'école de Hillel, une seule constatation suffit pour toute la nuit.

Aba b. Jérémie Cahana au nom de Samuel dit : toute femme qui n'a pas d'époque fixe est interdite à son mari jusqu'après examen. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Toute femme est dans une présomption de pureté pour son mari, même s'ils reviennent d'un long voyage? Il s'agit ici du cas, dit R. Aboun b. Ḥiya, où le mari en rentrant trouve sa femme éveillée (l'examen est alors dû, non si elle était endormie). Mais n'est-il pas dit qu'il y a présomption de pureté, que la femme soit éveillée ou endormie? On peut expliquer la Mischnâ, répond R. Aba, en supposant que le mari avait laissé la femme dans l'hypothèse de la pureté (tandis que Samuel suppose un état de doute, à défaut d'époque fixe). Combien de temps attribue-t-on à la périodicité, pour une femme qui en manque? Selon Resch Lakisch (1, 5), on lui accorde une période moyenne, qui est de 30 jours. R. Yoḥanan dit avoir appris que, même après une absence de 3 ans, l'homme peut établir le calcul des périodes (ad ineundum), pourvu que la femme ait ses époques. Toutefois, ajoute R. Abahou, il faut qu'après l'époque la femme ait attendu 7 jours (de quoi se purifier). N'y a-t-il pas à craindre qu'en l'absence du mari elle n'ait pas pris le bain de purification? Non, dit R. Ḥanina, et il résulte de cette absence de crainte qu'il est défendu à une femme de négliger le bain de purification. Samuel b. Aba demanda : la même présomption de pureté est-elle maintenue lorsqu'il est notoire que durant cet intervalle la femme a enfanté! Nous ne disons pas, répondit R. Yossé, qu'en cas d'impureté certaine nous supposions cette femme pure : l'enfantement comporte le retrait de la présomption pure ; de même ici en cas d'impureté certaine, la présomption antérieure est annulée.

« L'école de Schammaï dit qu'il est bon d'avoir 2 témoins (2 draps), pour constater l'état de chaque cohabitation, à moins d'avoir des relations à la clarté d'une lampe ». Mais ce dernier acte n'est-il pas vil? En effet, il faut compléter ainsi la Mischnâ : après l'acte, la femme devra s'examiner à la clarté d'une lumière. R. Zeira ou R. Ḥiya b. Asché dit : lorsqu'après l'acte elle a perdu le témoin (ne l'ayant pas examiné), elle devient interdite à son mari. Cependant, observa R. Zeira, si durant que la preuve subsiste la femme reste libre pour son mari sans examen, à plus forte raison la présomption de pureté doit subsister en l'absence de la preuve contraire. Non, dit R. Yossé, là (en présence de la preuve) on peut vérifier l'état et justifier la pureté.

5. Il y a dans les régions génito-urinaires de la femme un *heder*, chambre interne[1], un πρόσοδος, avant-cour (la vulve), et une *aliyah*, étage supérieur[1]. Le sang qui vient du *heder* est impur ; le sang qui vient de *l'aliyah* est pur. Le sang qu'on trouve dans le *prosdor* est impur par doute (quoiqu'il ait pu venir de la vessie), car il est presque certain qu'il vient de la source (de l'utérus).

Voici comment il faut compléter la Mischnâ : « le sang qui vient de la chambre interne est impur », et celui qui vient de la partie supérieure reste pur. R. Juda dit au nom de Samuel : le *Heder* (chambre interne) est plus avant que le πρόσοδος ; la pièce supérieure (? vessie) se trouve sise au-dessus du *Heder*, jusqu'à la moitié de l'avant-cour, et la porte de la pièce supérieure est ouverte vers l'avant-cour[2]. R. Naḥman b. Isaac demanda à R. Houna : en parlant du « sang trouvé dans la vulve, impur par doute », la Mischnâ entend-elle qu'on l'a trouvé à l'intérieur de l'ouverture de la vessie ? Si l'on trouve le sang ainsi placé, répondit R. Houna, il n'y a pas de doute, mais certitude qu'il provient de la chambre interne ; or la Mischnâ parle du cas où on le trouve à l'extérieur de cette ouverture (il y a doute, motivant l'impureté). A l'opposé de cette explication, on peut citer l'avis suivant, rapporté par R. Yoḥanan : en 3 cas douteux, les sages ont décidé de les considérer comme certainement impurs. Ainsi[3], la femme qui rejette une main coupée, ou un pied coupé, ou un fœtus, ou qui voit du sang dans la vulve, est impure. Comment en somme, faut-il entendre notre Mischnâ ? Si le sang est trouvé à partir de l'ouverture de la vessie, vers l'intérieur, la femme est certes impure ; il doit donc s'agir du cas où le sang est vu à cette ouverture, vers l'extérieur (et il y a alors doute). R. Aba fils de R. Papa demanda devant R. Yossé : on sait que maints cas douteux ont été considérés par les sages comme certains (interdits) ; pourquoi donc ici semble-t-on les réduire à trois ? L'assertion de R. Yoḥanan, fut-il répondu, ne se réfère qu'aux doutes concernant la femme.

6. Cinq sortes de sang sont impures pour la femme : celui qui est rouge, ou noir, ou a le brillant du safran, ou de la couleur de l'eau terreuse ou de vin coupé. Selon l'école de Schammaï, il en est de même du sang qui a la couleur du jus de fenouille, ou du jus de viande rôtie ; l'école de Hillel déclare pure cette dernière sorte. Le sang de couleur jaune est déclaré pur selon Akabia b. Mahallel, et impur selon les autres sages. R. Meir dit : s'il ne suscite pas d'impureté à titre de tache, il la provoque comme liquide ; selon R. Yossé, ce n'est tel à aucun titre.

Rab et R. Yoḥanan disent tous deux : en réalité, il n'y a que 4 sangs, car le rouge qui est détérioré devient noir ; selon Samuel, le noir peut provenir

1. L'utérus et le vagin, dit le Dr Rabbinowicz, qui suppose que l'auteur de la Mischnâ avait en vue des détails anatomiques. 2. La vessie, supérieure aux organes génitaux quand la femme est couchée sur le dos. 3. Ci-après, III, 1.

de la corruption de n'importe quel autre. Par quel texte légal sait-on que les 5 sortes de sang forment l'impureté? On le déduit, dit R. Josué b. Lévi, de ce qu'il est écrit (Lévit., XX, 18) : *Elle-même a dévoilé la source de ses sangs ;* puis (ibid.) : *elle est devenue pure de la source de ses sangs*[1]. Quant à ces versets (ibid., XV, 19): *son flux, c'est le sang qui s'échappe de son corps*, et (ibid., 25): *si le flux sanguin a lieu*, ils ne comportent pas d'autre déduction que d'indiquer qu'en cas de relation à ce moment il y a contamination. D'où sait-on que certains sangs sont purs et d'autres impurs? (Pourquoi pas tous?) R. Ḥama b. Joseph dit au nom de R. Oschia: on le sait de ce qu'il est écrit (Deutéron. XVII, 8) : *Si ton cas te paraît trop difficile à être jugé, dans une question de sang, etc.;* il résulte de cette dernière acception qu'il y a des catégories diverses de sang, dont les unes sont pures — « L'école de Schammaï dit qu'il en est de même du sang qui a la couleur du jus de fenouille, ou du jus de viande rôtie ». Mais ainsi on arriverait au nombre de sept, bien supérieur à la déduction des termes bibliques? C'est que les deux sortes ajoutées par Schammaï ressemblent à de l'eau terreuse (voilà pourquoi elles sont comprises dans la série biblique). Selon R. Yossé au nom de Rab, les compagnons d'étude ont observé au nom de R. Yoḥanan que le sang jaune (déclaré pur par Akabia) n'est pas tenu pour une impureté par R. Meir, mais considéré du moins comme la propageant à titre de liquide. S'il en est ainsi, ce sang devrait rendre impur au même titre que celui qui a la couleur du jus de fenouille, ou du jus de viande rôtie, selon l'avis de Schammaï ? C'est que, d'après eux, l'apparence est celle de l'eau terreuse[2]; or, le sang pur a un effet de propagation[3], que n'a pas le sang impur.

7. On appelle rouge le sang semblable à celui qui surgit d'une blessure (ou d'une saignée); noir, s'il ressemble à de l'encre ; [s'il est de couleur plus foncée, le sang est impur] ; s'il est plus clair, il est pur. Parlant du safran, il s'agit de la feuille la plus claire qu'il y ait. Par « l'eau terreuse », on entend la terre qui descend de la vallée de Beth-Kerem, inondée d'eau. Enfin « le vin coupé » est celui de la plaine de Saron, composé de 2/3 d'eau et 1/3 de vin.

R. Jacob b. Aḥa, ou R. Oula de Césarée, dit au nom de R. Ḥanina, ou R. Aba au nom de R. Simon b. Menassia: ce sang ressemble à celui qui surgit d'une blessure, sur laquelle l'homme a été frappé de nouveau. En effet, dit R. Jacob. b. Soussich devant R. Yossé, notre Mischnâ s'exprime de même: « le sang rouge ressemble à celui qui surgit d'une blessure ». R. Isaac b. Naḥman et R. Abdimé de Man Hipa étaient assis ensemble ; devant eux arriva quelqu'un atteint d'une blessure dont le sang s'échappait, et R. Isaac b. Naḥman le montrant à R. Abdimé dit: l'aspect de son sang se rapproche de celui des menstrues[4]. Est-ce à dire que R. Isaac conteste l'avis précédent de R. Si-

1. Soit dans chaque verset le terme *sangs* au pluriel, au moins 2=4, plus un dérivé; total 5. 2. Légalement impur, comme telle. 3. V. tr. *Makhschirin*, V, 6. 4. V. ci-après, § 6.

mon b. Menassia (qu'il s'agit du sang s'échappant d'une plaie rouverte)? Non, on veut dire qu'en cas de cicatrice, si par un nouveau coup sur la plaie le sang coule, il ressemble aux menstrues.

« Le sang est dit noir s'il ressemble à de l'encre ». Comment fait-on pour s'en assurer ? R. Aba dit au nom de R. Juda de prendre ce noir et de le placer sur de la peau blanche (de façon à distinguer la couleur) ; R. Yossé b. R. Aboun dit qu'on peut le mettre même sur de la peau teinte. R. Zeira dit au nom des sages : la couleur noire de corbeau, ou de raisin, ou de poix, reste pure ; selon les compagons d'étude au nom de R. Yoḥanan, le sang noir comme de l'encre humide reste pur. R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan : si ce sang est du noir d'un chapeau de feutre, πῖλος, d'outre-mer, il sera impur. R. Zeira demanda devant R. Amé : toutes ces règles sont-elles admises en pratique ? Oui, répondit R. Amé. Resch Lakish dit : pour toutes ces nuances, si le sang est plus clair il est pur ; s'il est plus foncé, il est impur. Selon R. Yoḥanan, que le sang soit plus clair ou plus foncé, il sera pur, sauf la couleur noire. Notre Mischnâ confirme l'avis de R. Yoḥanan en disant : « on le nomme noir s'il ressemble à de l'encre, et s'il est plus clair, il est pur. » Or, la déduction qu'en cas de couleur plus foncée elle est impure, se réfère seulement au noir ; mais les autres couleurs, fussent-elles plus foncées, restent pures. Dans la localité habitée par R. Juda on agissait selon l'avis de Resch-Lakisch ; tandis que R. Juda lui-même adopte l'avis de R. Yoḥanan. Bar-Qappara a rapporté (ci-après) un fait qui semble confirmer l'avis de Resch-Lakish ; pourtant loin de l'adopter, on se range à l'avis de R. Ḥanina. Ainsi, ce dernier présenta à Bar-Qappara un mélange foncé, en demandant quelle est la règle à ce sujet? C'est impur répondit B. Qappara ; plus tard, il lui montra le mélange plus clair et son interlocuteur le déclara pur. Salut à l'homme, dit le premier, qui s'est trompé seulement dans son assertion, non dans l'examen (il y a bien une distinction ; mais malgré elle, le tout reste pur). On a supposé que l'avis de celui qui déclare un tel sang pur l'admet au cas où ce sang reste lisse sur l'étoffe (sans la pénétrer), et le sang est impur s'il ne reste pas lisse. On peut conclure du fait suivant qu'il n'y a de distinction entre les couleurs que pour le noir : il arriva à une femme de la maison de Rabbi de voir du sang noir [1]. Le fait fut soumis à R. Jacob b. Zabdi et à R. Isaac b. Tablaï qui avaient voulu déclarer la femme impure. Mais R. Helbo leur dit que R. Houna au nom de Rab s'est exprimé ainsi : du sang de couleur noire pénétrant dans l'étoffe reste pur ; mais s'il reste lisse (sur la surface), il sera impur. Or, ceci n'est dit que pour le noir ; mais du sang d'autres couleurs, même lisse, reste pur.

« En parlant du safran, il s'agit de la feuille la plus claire qu'il y ait, » et d'une humide, non d'une sèche ; d'une élevée, non d'une inférieure ; de celle qui voit de l'ombre (malgré son élévation), non de celle qui voit le soleil (ou de situation moyenne). R. Abahou apporta devant R. Éléazar du sang dans des vases servant lors de l'acte de saigner : déjà, dit ce dernier, le sang a changé d'aspect et

1. Cf. Grætz, *Geschichte*, t. IV (2e édit.), p. 482. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3.

ne peut servir de modèle. R. Jacob b. Zabdi apporta devant R. Abahou du sang de bouc comme exemple de rouge, et du sang de poisson comme modèle de sang noirâtre : déjà, dit-il, ce sang a changé d'aspect. « Par eau terreuse, on entend la terre qui descend de la vallée de Beth-Kerem, inondée d'eau ». R. Ḥanina et R. Yoḥanan disent tous deux : il devra surnager tant d'eau du sol qu'elle ressemble à un surplis. — « Le vin coupé. » Aba b. Hana dit au nom de R. Yoḥanan : le vin coupé se reconnaît à l'aspect extérieur. On a supposé qu'il s'agit d'un verre fin comme celui de Tibériade. Non, dit R. Abdimé de Sephoris devant R. Mena, il s'agit des coupes transparentes : φιάλη, au point que le verre ne projette pas d'ombre. Samuel dit : celui qui ne sait pas distinguer le sang pur ne devra pas non plus déclarer quel sang est impur. Rab dit qu'il faut les connaître, ainsi que leurs noms. C'est confirmé par l'avis de R. Yoḥanan, qui dit: je sais distinguer toutes les couleurs pures et toutes les impures. Il arrive parfois qu'en calculant d'après la couleur rouge le cas présenté serait déclaré pur, mais considéré comme eau terreuse le cas serait dit impur ; il faut donc être compétent ; sans quoi, mieux vaut ne pas juger l'état. En outre, à la vue de l'eau bourbeuse, il faut savoir estimer comment elle serait à l'état clair, non troublée. R. Ḥanina l'examinait même à l'état trouble. Pourquoi, demanda-t-on à R. Yoḥanan, ne procèdes-tu pas à l'examen dans les mêmes conditions que R. Ḥanina? Ce dernier, dit-il, a bu du vieux vin (est très au courant), non moi. R. Ḥanina a même bu du très vieux vin (est tout à fait au courant des faits), car, dit R. Oschia son œil était tellement saturé d'exemples pratiques, que même en présence d'un liquide trouble il ne condamnait pas la couleur (sachant encore distinguer sa vraie nuance). R. Saméi dit au nom de R. Aḥa que R. Ḥanina examinait en comparant par une petite motte de terre. R. Aboun ou R. Saméi dit au nom de R. Aḥa: comme nous savons que R. Ḥanina était un homme apte à juger par son expérience, ce n'est pas une raison pour le prendre comme exemple et nous croire aussi capables ; or, R. Ḥanina habitant Sephoris jugea de nombreux cas, certains même 2 fois, sans avoir l'habitude de s'adjoindre R. Yoḥanan et Resch Lakisch qui demeuraient là. Ceux-ci se disaient : ce vieillard est si savant et sa lame si tranchante (son expérience est telle) qu'il n'a pas besoin d'auxiliaires. Une fois pourtant, il se les adjoignit. Maître, lui dirent-ils, d'où vient qu'aujourd'hui tu fais attention à nous? Je jure, dit-il, que pour chaque décision prise par moi, j'avais une tradition reçue de mon maître, entendue autant de fois que j'ai de cheveux sur la tête, et que j'ai vue appliquée au moins 3 fois, tandis qu'il m'arrive un cas soumis seulement 2 fois à mon maître. Aussi, vous ai-je demandé de m'assister.

R. Isaac b. Naḥman apprit de R. Éléazar à distinguer quel sang est pur. Ignorait-il les sangs impurs? Or, R. Isaac b. Naḥman n'a-t-il pas dit à R. Abdima de Hipa, à la vue d'une blessure, que la couleur de ce sang approche des menstrues? En effet, après avoir appris à reconnaître les couleurs pures, il apprit aussi à distinguer les couleurs impures. Comme Isaac b. Jonathan

et Rab étaient assis, une femme vint les consulter sur un sang de couleur douteuse. Le premier lui dit: as-tu vu plus clair que cela? C'est inutile, répliqua R. Houna, car Rab dit: d'après le cas présenté devant toi, prononce-toi (en jugeant d'après ce que l'on voit). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Simon b. Aba : des hottes pleines de questions (en grand nombre) étaient présentées à R. Ḥanina, et il résolvait chaque point qui lui était connu. Ainsi, au sujet de la question de juger des taches la nuit, [1] Rabbi après avoir une nuit condamné un cas comme impur, revint sur sa décision afin de se prononcer au jour, et le matin déclara le cas pur, en s'écriant: Combien sont justes les paroles de nos sages qui proclament de ne pas examiner les taches la nuit! Puis il dit d'attendre encore jusqu'au soir; il le revit donc la nuit et le déclara pur. Donc, dit-il, je ne me suis pas trompé d'abord, mais peu à peu la couleur a pâli (et voilà le motif de la pureté, non la nuit). Si une femme voit une tache de sang sur la couverture, le savant qu'elle consultera peut-il lui ajouter foi si elle dit avoir vu telle ou telle couleur? On la croit, dit R Aba au nom de R. Juda ou R. Helbo ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan. On a en effet enseigné qu'on la croit. Puisque cet examen suffit pour les taches, on aurait pu croire que l'on peut aussi s'en contenter pour l'appréciation des plaies par le cohen? C'est pourquoi il est dit (Lévit., XIII, 2): *On l'apportera à Aron le pontife ou à l'un de ses fils les Cohanim* (l'ordre d'examen direct, non par ouï-dire, est formel).

CHAPITRE III [2]

1. La femme qui met au monde un morceau de chair informe sera déclarée impure si cette chair est accompagnée de sang; à défaut de sang, la femme reste pure; selon R. Juda, elle est en tous cas impure.

2. La femme qui met au monde une sorte de pelure, ou de cheveux, ou de terre, ou de reptiles rouges, devra jeter cet objet à l'eau (tiède); si l'objet se dissout (est organique), elle sera impure; s'il ne se dissout pas, elle reste pure. La femme qui met au monde une sorte de poissons, ou de sauterelles, ou de reptiles, ou de vers, sera impure si la mise au monde est accompagnée de sang; sinon la femme reste pure. La femme qui met au monde une sorte de quadrupède, animal sauvage, ou oiseau, soit pur, soit impur, observera les jours de pureté selon le nombre exigible pour un mâle si c'est un mâle, ou autant de temps que pour une fille si c'est une fille; si le sexe n'est pas distinct, elle restera autant de temps qu'il faut pour une fille et pour un garçon (Lévitique, XII, 2 et 5). Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres docteurs, ce qui n'a pas forme humaine n'est pas un enfant.

3. Celle qui met au monde une masse pleine d'eau, ou pleine de sang, ou

1. V. tr. Sanhédrin, II, 3. 2. La Guemara de ce chap. ne contient que le développement casuistique de détails sur l'embryon, trop techniques pour être traduits. On y trouve de petits textes déjà traduits: 1° tr. Aboda Zara, II, 3, 1 autre, tr. Qiddouschin, I, 4.

pleine de couleurs, n'a pas à se préoccuper de la naissance ; mais si l'objet mis au monde a une forme humaine, la femme devra observer le nombre de jours exigible pour un garçon et pour une fille.

4. Celle qui met au monde un fœtus comme une sandale, ou une délivre, devra observer la double période de jours exigible pour un garçon et pour une fille. Si l'on trouve une délivre dans une maison, la maison entière sera impure de ce fait ; non que la délivre soit un enfant, mais il n'y a pas d'enfant sans délivre. R. Simon dit : l'enfant a pu se dissoudre avant la sortie de la délivre.

5. Une femme qui met au monde un enfant sans sexe (aux organes bouchées), ou un androgyne, devra observer le nombre de jours exigible pour un garçon et pour une fille. Elle observera le même temps si elle met au monde un enfant bouché et un garçon, ou un androgyne et un garçon ; mais si elle met au monde un enfant sans sexe et une fille, ou un androgyne et une fille, elle n'aura besoin d'observer que la période exigible pour une fille (assez longue pour englober le tout).

6. Si le fœtus est sorti coupé ou renversé (présentation des pieds), il est considéré comme né s'il est sorti de plus de la moitié. Si le fœtus est sorti selon son habitude, il est considéré comme né aussitôt que la majeure partie de la tête est sortie ; on entend par là le front sorti. Pour le fœtus au sexe inconnu, la femme observe la période de jours pour garçon et fille ; et lorsqu'on ignore même si c'était un enfant, elle observera en outre la période des menstrues.

7. Avant 40 jours, aucun fœtus n'est formé [1] ; au commencement du 41e jour, le fœtus mâle ou femelle est déjà formé, et la femme qui met au monde à ce moment doit observer les 2 périodes pour garçon et fille, outre celle des menstrues. Selon R. Ismaël [2], un garçon est formé le 41e jour, et une fille le 81e.

CHAPITRE IV

1. Les Samaritaines sont impures comme menstruées dès le berceau, et les Samaritains propagent de l'impureté à la couche la plus basse autant qu'à la plus élevée, parce qu'ils cohabitent avec des menstruées, et leurs femmes se retirent pour tout sang vu (sans discerner lequel est impur). On n'est pas passible d'un sacrifice pour être entré au Temple couvert de leurs vêtements, et l'on ne brûle pas l'oblation touchée par eux, car l'impureté dont ils sont toujours soupçonnés est douteuse.

2. Les Sadducéennes, qui se rattachent aux usages de leurs ancêtres, sont égales aux Samaritaines. Si elles se distinguent d'eux et observent formellement les usages des Israélites, on les considère de même.

1. Par suite, la femme n'a pas à s'en préoccuper. 2. En rapport avec la période biblique du Lévit., XII, 4-5. D'après la loi mosaïque concernant une gonorrhéenne (Lévitique, XV, 19), il y a une distinction à faire entre le cas où l'écoulement est déterminé par l'accouchement ou non.

3. Le sang vu par une païenne et l'écoulement sanguin pur d'une femme lépreuse restent purs, selon l'école de Schammaï ; d'après l'école de Hillel, il équivaut à la salive de cette femme (est impur), ou à son urine. Le sang d'une accouchée qui n'a pas encore pris le bain de purification, selon l'école de Schammaï, équivaut à sa salive ou à son urine (impure) ; selon l'école de Hillel, il rend impur soit humide, soit sec. Ils reconnaissent tous que si la femme accouche pendant qu'elle est atteinte d'un flux de gonorrhée, elle rend impur ce qui est humide ou sec.

4. Si une femme a des pertes accompagnées de douleurs avant l'accouchement, et s'il y a rémission de ces douleurs pendant 24 heures entières avant l'accouchement, on doit admettre que la perte ne venait pas de l'accouchement, quoique la perte n'ait pas cessé ; s'il n'y a pas de rémission de douleurs pendant 24 heures, les douleurs et la perte doivent être considérées comme déterminées par l'accouchement, quand même elles auraient commencé 40 ou 50 jours avant l'accouchement ; c'est l'opinion de R. Meir. R. Juda dit qu'on ne peut attribuer à l'accouchement que les douleurs et la perte qui arrivent le 9e mois ; R. Yossé et R. Simon réduisent le terme à 2 semaines.

5. 6. Si une femme a des douleurs avant que soit passé le 80e jour après la naissance de sa fille, tout sang qu'elle verra sera pur jusqu'à la naissance d'un enfant. R. Eliézer le déclare impur. On objecta à R. Eliézer : si traitant avec sévérité le sang vu pendant le repos, l'on est moins sévère pour le sang vu durant les douleurs ; à plus forte raison on devra l'être si l'on est peu sévère pour le sang vu pendant le repos. C'est bien assez, répliqua-t-il, que ce qui est déduit d'une règle soit égal au principe. Or, on l'a allégé (déclaré pur) d'après l'impureté du flux, mais l'impureté par menstrues subsiste.

7. Pendant les onze jours d'intervalle entre une période et l'autre, la femme est dans un état présumé pur. Si elle a omis de s'examiner, soit par mégarde, soit par violence, ou volontairement, elle reste pure. Mais si le moment de ses époques arrive et qu'elle néglige de regarder, elle est supposée impure. R. Meir dit : si elle se trouvait dans une cachette lorsque arrive le moment de ses époques et que, par suite, elle n'ait pas pu s'examiner, elle reste pure, car la peur est une cause d'arrêt du sang. Pendant les 7 jours qu'observent le gonorrhéen ou la gonorrhéenne, ou pendant le moment que la femme attend d'un jour à l'autre, la présomption est qu'ils sont impurs.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

LISTE DES NOMS PROPRES

[Les noms Aba, Abahou, Éléazar, Juda. Simon, Simon b. Lakisch, Yohanan, Yossé, Zeira, cités presque à chaque page, occuperaient, dans cette table, une place inutile : ils ont été supprimés].

NOTES ADDITIONNELLES

T. X, p. 251, Salomon... A corriger d'après la version de R. Israel Lévi dans *Revue des Études juives*, t. XVII, p. 64.

T. XI, p. 195 (avec renvoi au Tr. Schabboth, XIV, 4) : Il ne saurait être question là de R. Eléazar b. Dama, qui est compté parmi les dix martyrs, dit Benj. de Lonzano dans ses notes. Son éditeur, M. Buber (ibid., p. 329), observe qu'au passage parallèle du B., f. 27 *b*, on le nomme : « B. Dama, fils de la sœur de R. Ismael. »

Imprimerie de l'Ouest, A. NÉZAN, Mayenne.



Le Talmud de Jérusalem: Introduction et Tables Génerales

Moïse Schwab


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII
Ps. CXIX
169.
כדברך
הבינני
JOH. XVII.
17.
ὁ λογος
ὁ σος
αληθεια
εστι
ΧΡΙΣΤΟΥ



LE TALMUD DE JÉRUSALEM

EN VENTE CHEZ LE MÊME ÉDITEUR :

Tome II. Traités *Péa*, *Demâï*, *Kilaïm*, *Schebiith*. Paris. 1878, gr. in-8° . . . . Épuisé.
Tome III. Traités *Troumôth*, *Maasserôth*, *Maasser schéni*, *Halla*, *'Orla*, *Biccourim*. Paris, 1879, gr. in-8°. . . . . . 10 fr.
Tome IV. Traités *Schabbath*, *'Eroubin*. Paris, 1881, gr. in-8°. 10 fr.
Tome V. Tr. *Pesahim*. *Yôma*, *Scheqalim*. Paris, 1882, gr. in-8°. 10 fr.
Tome VI. Traités *Soucca*, *Rosch ha-schana*, *Taanith*, *Meghilla*, *Haghiga*, *Moëd qaton*. Paris, 1883, gr. in-8° . . . . 10 fr.
Tome VII. Traités *Yebamoth et Sota*. Paris, 1885, gr. in-8°. . 10 fr.
Tome VIII. Traités *Kethouboth*, *Nedarim*, *Guitin*. Paris, 1886, gr. in-8°. 10 fr.
Tome IX. Traités *Guitin (fin)*, *Nazir*, *Qiddouschin*. Paris, 1887, gr. in-8° . . . . 10 fr.
Tome X. Traités *Baba Qamma*, *Baba Mecia'*, *Baba Bathra*, *Sanhédrin* (I-VI). Paris, 1888, gr. in-8° . . . . 10 fr.
Tome XI. Traités *Sanhédrin (fin)*, *Makkoth*, *Schebouoth*, *Aboda Zara*, *Horaioth*, *Niddah*. P., 1889, gr. in-8°. . . . 10 fr.

Les volumes II et III, devenus rares, ne se vendent pas séparément.

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Histoire des Israélites jusqu'à nos jours. Paris, 1866, gr. in-8° *grisé*. . . . . Épuisé.
Ethnographie de la Tunisie (mémoire couronné par la Société d'Ethnographie). Paris, 1868, in-8°. . . . . 3 fr.
Bibliographie de la Perse (ouvrage honoré, par l'Institut, de la 1re médaille du prix Brunet). Paris, 1876, gr. in-8° . . 5 fr.
Littérature rabbinique. Elie del Medigo et Pic de la Mirandole. Paris, 1878, in-8°. . . . . 1 fr. 50
Des points-voyelles dans les langues sémitiques (Actes de la Société de Philologie). Paris, 1879, in-8°. . . . 2 fr. 50
Elie de Pesaro (Voyage ethnographique de Venise à Chypre). Paris, 1879, in-8°. . . . . 2 fr
Les Incunables hébreux, et les premières impressions orientales du XVIe siècle (Rapport au Ministre de l'Instruction publique sur une mission littéraire). Paris 1883, in-8°, gravures . . . . 5 fr.
Monuments littéraires de l'Espagne. Paris, 1888, in-8° 2 fr. 50
Maqré Dardeqé. Dictionnaire hébreu-italien du XVe s. P. 1889, in-8°. . . . . 5 fr.

En Préparation : **Bibliotheca aristotelica.** Mémoire couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres.

Imprimerie de l'Ouest, A. NÉZAN, Mayenne.

LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

INTRODUCTION ET TABLES GÉNÉRALES

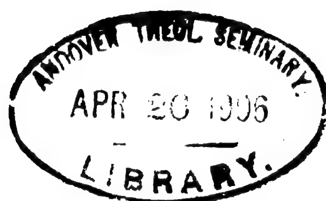


PARIS

J. MAISONNEUVE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1890



Tanta moles erat...

Vers 1867, F. de Saulcy a demandé la traduction d'une page du Talmud, pour son *Histoire d'Hérode*. Tel a été le point de départ bien secondaire, qui a mené jusqu'à traduire le Talmud entier. Certes, le pas est considérable : il a été franchi, sur les instances de cet orientaliste, qui ne doutait de rien.

Le traducteur, alors fort jeune, a sans doute eu le tort de ne pas s'arrêter devant les difficultés de tout ordre, inhérentes à un tel travail. Il s'est témérairement mis à l'œuvre. Pourtant, de prime abord, il n'a cru possible de réaliser un tel projet qu'à la condition d'avoir des collaborateurs, puis — faute d'entente avec eux — il a dû se résigner à continuer seul la voie [1], parcourue en une vingtaine d'années. Il a hésité plus d'une fois entre la conviction profonde de son incapacité, et l'assertion de maintes voix autorisées faisant valoir l'intérêt d'une version textuelle du Talmud. — S'il est vrai que « le mieux est l'ennemi du bien », devait-on se contenter d'une version imparfaite, plutôt que de ne pas l'avoir du tout ? Puis, y avait-il lieu de donner suite à un premier essai ? Devait-on le continuer par une sorte d'engagement tacite pris en publiant le commencement de l'œuvre ? Était-ce un bien ou un mal ? Toute la question est là.

Le sujet est si vaste, et les points à examiner sont tellement complexes, qu'on ne saurait les traiter tous d'un coup. Pour faire face aux observations qui se présentent en foule, il est indispensable de procéder par méthode, de distinguer dans cet amas de sujets les uns des autres, et d'adopter les divisions suivantes dans le classement des matériaux :

1. Idées populaires et vulgaires, répandues sur le Talmud ;
2. Origine historique, formation ;
3. Contenu fondamental, analyse des parties diverses ;

1. On lui a même attribué un collaborateur italien (?), parce qu'à tort il s'est servi aux tomes I-III du terme non académique de *sacerdote* pour le mot hébreu *Cohen*, mal traduit par « prêtre » ; il vaut mieux le reproduire tel quel, sans traduction.

4. Persécutions subies, oppression séculaire ;
5. Manuscrits talmudiques des grandes bibliothèques, éditions ;
6. Commentaires, interprétation, résumés ;
7. Premier projet de traduction en France ;
8. Difficulté du langage ;
9. Plan et étendue du présent travail ; conclusion.

Après l'étude de ces diverses questions traitées une à une, l'on pourra se rendre compte de l'œuvre et de ses périls.

§ 1.

IDÉES POPULAIRES SUR LE TALMUD.

En effet, les obstacles sont multiples, plus embarrassants les uns que les autres, et ont de quoi effrayer l'esprit le plus téméraire. Comment reproduire d'une manière intelligible une conversation décousue, où les idées se suivent sans style ni enchaînement, où l'art de la rhétorique est complétement inconnu ?

Mais avant tout, qu'est-ce que le Talmud ? « Quelle est la nature de cette étrange production, dont le nom, presque imperceptiblement commence à devenir un des mots qui sont familiers à l'Europe [1] ? Nous le rencontrons dans la théologie, dans la science et même dans la littérature générale. Il n'est pas un manuel consacré aux diverses branches de la science biblique, géographie, histoire sainte, chronologie numismatique, qui ne fasse allusion au Talmud.

Les défenseurs de toutes les opinions religieuses en appellent à ses maximes. Il y a plus : non seulement tous les lettrés, les érudits du judaïsme et du christianisme, mais encore ceux de l'islamisme et du dogme de Zoroastre y ont recours dans leurs analyses des doctrines, des dogmes, de la légende et de la littérature. Prenons un volume récent de dissertations archéologiques ou philologiques : que ce soit un mémoire sur un autel Phénicien, sur une tablette cunéiforme, sur les poids et mesures de Babylone, ou sur les monnaies des Sassanides, nous sommes sûrs d'y trouver ce mot mystérieux : *Le Talmud !* Ce ne sont pas seulement ceux qui ont retrouvé l'alphabet des langues perdues de Chanaan et de l'Assyrie, d'Himyar ou de la Perse de Zoroastre, qui appellent le Talmud à leur aide ; les écoles modernes de philologie grecque et latine commencent à tirer parti des matériaux de l'école classique qui y sont épars.

1. *Quarterly Review* d'octobre 1867, article d'Em. Deutsch.

« Nous considérons toutes sortes de littératures religieuse, légale, ou autre, de tout âge et de tout pays, comme une partie et une portion de l'humanité. Dans un certain sens, nous nous en croyons responsables. Nous cherchons à comprendre la phase de culture intellectuelle qui a donné naissance à ces parcelles de notre héritage, et l'esprit qui les anime. Tout en ensevelissant ce qui est mort en elle, nous recueillons avec joie ce qu'elles ont de vivant. Nous enrichissons le trésor de notre savoir; leur poésie nous émeut [1]. Ce sentiment désintéressé peut nous faire exalter le Talmud un peu au delà de ce qu'il mérite. A mesure que les preuves de sa valeur nous apparaissent, nous pouvons en arriver à exagérer son importance pour l'histoire de l'humanité. Cependant, un vieil adage a dit : « Avant tout, étudiez ; car quels que soient les motifs qui vous animent d'abord, vous aimerez bientôt l'étude pour elle-même [2]. » Ainsi donc, même une attente exagérée de trésors enfouis dans le Talmud n'en aura pas moins son avantage, si elle nous amène à étudier l'ouvrage lui-même. Car, disons-le de suite, les indices de son existence qui paraissent dans plusieurs publications nouvelles, ne sont pour la plupart que des feux follets. Tout d'abord, on s'imaginerait qu'il n'y a jamais eu un livre plus populaire, ou qui ait servi plus exclusivement de centre intellectuel aux savants modernes, orientalistes, théologiens, ou jurisconsultes. Et l'intérêt qui s'attache à ce vaste recueil est tel, que bien des littérateurs s'imaginent qu'il a été traduit. Or, quel est l'exacte vérité? Cela peut sembler paradoxal, mais il n'y a jamais eu de livre plus généralement négligé et dont on ait plus parlé.

Nous pouvons bien pardonner à Heine, quand nous lisons la brillante description du Talmud contenue dans son *Romancero*, de n'avoir même jamais vu l'objet de ses poétiques éloges. Comme son compatriote Schiller, qui, soupirant en vain pour la vue des Alpes, en donna la description la plus brillante et la plus fidèle, Heine devina le vrai Talmud, avec l'instinct infaillible du poète, dans des citations partielles. Mais combien parmi ces citations coulent véritablement des sources? Trop

1. Lire, à ce point de vue, les « Revues des sciences religieuses » par J. Soury, Feuilletons de la *République française* des 16 Août et 10 Octobre 1872.

2. Talmud B., tr. *Pesalim*, f. 50 b, et les passages parallèles cités pas le *Massoret ha-chass*, ib.

souvent et trop évidemment, pour employer la comparaison rustique de Samson, ce ne sont que des génisses anciennes et fatiguées [1], avec toutes leur venimeuse parenté, qui sont une fois de plus attelées à la charrue par quelques savants. Nous disons *savants;* car, pour le commun des lecteurs, beaucoup d'entre eux sont encore à croire, comme le capucin Henri de Leyde, que le Talmud n'est pas un livre, mais un nom d'homme : « Ut narrat rabbinus Talmud », s'écrie-t-il, et d'un ton de triomphe il pousse son argument [2]. Or, parmi ceux qui savent que le Talmud n'est pas un rabbin, combien y en a-t-il chez qui il éveille autre chose que l'idée la plus vague? Qui l'a écrit ? Quelle en est l'étendue? Quelle en est la date? Que contient-il? Où a-t-il paru? Un contemporain l'a comparé à un Sphinx, vers lequel tous les hommes fixent les yeux à l'heure qu'il est, les uns avec une vive curiosité, les autres avec une vague inquiétude. Mais pourquoi ne pas lui arracher son secret? Jusqu'à quand allons-nous vivre seulement de citations mille fois reproduites et mille fois mal à propos? »

Les meilleurs bibliographes se sont mépris à ce sujet. Ainsi Graesse, dans son *Dictionnaire des livres rares* (t. II, p. 24), va jusqu'à dire du Talmud (d'après Bartholocci et Wolf) : « Il faut savoir que les Juifs ont un double Talmud : le Talmud *Babli*, recueilli à Tibérias, en Babylonie, et renfermant les lois que les Juifs doivent observer en pays étrangers, et le Talmud *Ierouschami*, composé en Palestine, et relatif uniquement aux Juifs habitant la Terre-Sainte ». Division singulière ! On ne retrouve nulle part ailleurs une semblable appréciation, qui, il va sans dire, repose sur plusieurs erreurs.

Autre exemple : dans son *Histoire de la poésie provençale* (t. III, p. 116), Fauriel en exposant l'influence des Arabes et principalement des Juifs

1. Par exemple, les *Tela ignea Satanæ*, l'*Abgezogener Schlangenbalg* (dépouille de serpent).

2. Encore de nos jours, la plupart des essais de critique ou d'analyse du Talmud sont faits de seconde main, d'après Buxtorf ou d'autres érudits qui n'ont eu eux-mêmes qu'une connaissance imparfaite de cet ouvrage. Ainsi, l'étude de feu J. Bedarride traduit le titre mischnique *Tboul yom* par « ce qui a été *taché* en ce jour », au lieu du contraire. Parmi les erreurs matérielles de cette étude, citons une note ainsi conçue : « Traité *Bathra*, fol. 91, col. 5, p 9 » !

sur la poésie provençale, dit qu'à Narbonne « le recueil des lois municipales, le code de la liberté et des franchises communales, se nommait *Talamuz* ou *la Talamus*, légère altération du nom de Talmud ». Il est bien bon de traiter cette altération de légère ! Combien d'écrivains, et des meilleurs et des plus compétents, se sont égarés en ce domaine.

Prenons, dit M. Lœb[1], l'excellent passage de M. Reinach sur le Talmud : c'est cela et ce n'est pas cela. Oui, il y a dans le Talmud abus de dialectique, raffinement, subtilités, problèmes inextricables et invraisemblables Tous ces traits sont justes, on n'a rien à y reprendre. Ce qui n'est pas juste, c'est de ne voir que cela dans le Talmud, ou d'y attacher une trop grande importance, de signaler les défauts de la forme plutôt que les qualités du fond, de ne pas voir que ces subtilités sont l'accompagnement inévitable de toutes les discussions théologiques ou juridiques ; de ne pas voir surtout le jeu des physionomies, le sourire qui accompagne ces traits d'esprit, qui montre que c'est bien pure plaisanterie, et que ce jour-là l'école était d'humeur folâtre.

Il importe donc de faire connaître cette composition à la fois prolixe et concise, dont nous avons pour ainsi dire une sténographie prise sur place. Ainsi, pour citer de suite un exemple de cette concision de termes, le premier traité est intitulé : BERAKHOTH, *Bénédictions*[2] ; on sait que l'Israélite, ne devant goûter à aucun produit, ni jouir de quoi que ce soit sur terre, sans remercier le Créateur [3], est tenu de réciter au préalable (et parfois après) diverses formules de prières, ou actions de grâces énumérées dans ce volume, qui commencent toutes par les mots : *Béni soit Dieu!* Tout cela est sous-entendu dans le seul mot *Bénédictions* formant le titre. Et loin de se renfermer dans ces limites, ce volume traite de divers sujets, mentionnés par à propos ou même sans à propos.

En outre, il faut prendre en considération l'aspérité du langage, l'é-

1. A propos de *l'Histoire des Israélites* par M. Reinach, dans la *Revue des études juives*, t. IX, 1884, p. 307.

2. Les savants traduisent : « Eulogies », ce qui n'est que l'équivalent très littér. de « bénédiction ».

3. Talmud de Jérusalem, tr. *Berakhôth*, ch. VI, § 1 ; Tal. Babli, même tr., 5[b] ; tr. *Sanhédrin*, f. 102.

tendue du texte, et il convient de ne pas oublier que les matières discutées sont délicates pour certaines convictions religieuses. Tous ces points contiennent de graves difficultés qu'on n'a pas encore osé aborder. Cependant, sont-elles insurmontables? Là réside toute la question. Or, pour bien les comprendre, il importe de se rappeler leur origine.

§ 2.

FORMATION DU TALMUD

Un écrivain a fort bien résumé ce point d'histoire en ces termes [1] :

« Lorsque, après deux cents ans d'une résistance énergique contre un empire qui devait tout dompter, le peuple hébreu vit s'évanouir sa nationalité politique, il sentit le besoin de resserrer, autant que possible, les liens de sa personnalité, afin de conserver moralement, par l'identité des croyances, l'unité que la dispersion allait matériellement briser. Le moyen qui se présentait de lui-même, c'était de déterminer d'une manière invariable les principes des lois de Moïse, d'en développer le sens, d'en fixer l'interprétation. Mais alors, les lumières d'Israël s'étaient éclipsées; dès longtemps, la voix des prophètes ne laissait plus tomber sur les peuples la parole de Dieu, et l'inspiration divine semblait être remontée vers le ciel. D'ailleurs, l'organisation sociale n'existant plus, personne n'était en droit d'imposer son opinion aux autres hommes; l'autorité s'était anéantie avec la puissance. Le seul parti rationnel dans cet état de choses était de réunir les Israélites, ou ceux qui seraient appelés à les représenter, et d'en former un synode souverain. C'est ce que tenta le rabbin Juda, *Naci* (prince) de la nation, qui vivait au IIe siècle de l'ère chrétienne [2]. Ce rabbin, plus particulièrement désigné sous le nom de *notre saint maître*, obtint, dit-on, de l'empereur Antonin [3], la permission de rassembler un concile composé des plus savants Israélites.

L'œuvre de ce concile consista à consigner par écrit ce qui, jusqu'alors, n'avait guère été livré qu'à la mémoire, savoir la jurisprudence hébraïque, les opinions des principaux docteurs sur l'interprétation de

1. *Archives Israélites*, 1841, articles de M. J. Cohen sur l'Autorité du Talmud.
2. Pour la biographie de ce rabbi, voir au recueil *Hehalouç, Wissenschaftliche Abhandlungen für jüdische Geschichte, Literatur u. Alterthumskunde*, les art. de M. Krochmal, t. II, 1853, pp. 63-93 ; t. III, 1854, pp. 118-146.
3. De l'un de ceux qui portaient ce nom.

la Loi et les règles du devoir, c'est-à-dire ce que l'on nommait la *loi orale*[1]. Tel, peu de temps avant cette époque, Adrien avait donné force de loi, en les réunissant en un corps de doctrine, aux décisions des jurisconsultes, ou *Réponses des prudents Romains*, qui formaient avant lui une source du droit *non écrit*. Le livre qui fut dressé par Juda-le-Saint, à la suite des décisions du synode qu'il avait assemblé, reçut le mon de MISCHNA « Répétition de la loi »; et fondés ainsi par l'adhésion de la majorité israélite, les principes qu'il contenait devinrent obligatoires pour tous[2] ».

« Par degrés presque imperceptibles, les explications et les recherches, qui avaient pour but d'édifier et d'instruire sur un point spécial, firent naître une science qui prit aussitôt les proportions les plus vastes. Son nom technique est déjà contenu dans les chroniques[3]: c'est celui de MIDRASCH (de *darasch*. étudier, expliquer). Le fait est qu'il y avait des méthodes innombrables pour étudier l'Écriture[4]. D'après la manière bizarrement ingénieuse de l'époque, on retrouvait les quatre principales méthodes dans le mot persan *paradis*, épelé à la façon sémitique, sans voyelles, P, R, D, S. Chacune de ces lettres mystérieuses était prise mémoniquement pour l'initiale de quelque mot technique qui indiquait une de ces quatre méthodes. Celle qu'on appelait P (PESCHAT) visait à la simple intelligence des mots et des choses, d'accord avec la loi élémentaire de l'exégèse du Talmud, « qu'aucun verset de l'Écriture n'admettait pratiquement d'autre sens que le sens littéral », bien que, dans un sens familier ou différent, on pût l'expliquer d'une foule d'autres manières.

La deuxième lettre R (REMEZ), signifie *insinuation*, c'est-à-dire la dé-

1. Cette dénomination est erronnée désormais, dit M. Jos. Derenbourg dans son art. *Talmud* de l'*Encyclopédie aes sciences religieuses;* la rédaction écrite remonte à Rebina et Asché.

2. C'est environ en l'an 219 de l'ére chrét., suivant la supputation de David Ganz, que la Mischnâ fut terminée. Selon d'autres, Juda le Saint aurait réuni seul les principes de cet ouvrage, et toute la nation l'aurait approuvé, par l'ordre de Gamaliel, son fils et son successeur dans la dignité de *Naci*, et de l'académie. Cela ne changerait rien à l'origine de la Mischnâ (voir l'ouvrage *Cemah David* édit. princ., Prague, 1592, f. 43[b]).

3. Livre II, XIII, 22 et XXIV, 27.

4. M. Deutsch, l. c.

couverte des indications contenues dans certaines lettres et certains signes de l'Écriture, superflus en apparence. On supposait que ces signes avaient rapport à des lois qui n'étaient pas expressément mentionnées, mais qui existaient dans la tradition, ou avaient été récemment promulguées. Cette méthode, appliquée d'une manière plus générale, donna naissance à une sorte de *memoria technica*, à une sténographie semblable au *notarikon* des Romains. On ajouta des points et des notes à la marge des manuscrits ; ainsi fut jetée la base de la *Massorah* ou de la conservation diplomatique du texte. — La troisième lettre D (DERUSCH), était l'application familière de ce qui avait été à ce qui était et à ce qui serait, de paroles prophétiques et historiques, à l'état actuel des choses. C'était une espèce particulière de sermon, ayant pour auxiliaires la dialectique, la poésie, la parabole, la sentence, le proverbe, la légende, etc., exactement comme cela se voit dans le Nouveau Testament.

La quatrième lettre S (*Sôd*), ou secret, mystère, impliquait la science mystérieuse, à laquelle bien peu étaient initiés. C'était la théosophie, la métaphysique, l'angélologie, une foule de visions fantasques et brillantes de choses surnaturelles. De faibles échos de cette science se retrouvent dans le néo-platonisme, dans le gnosticisme, dans la cabale, dans Hermès Trismégiste. Mais bien peu de personnes étaient initiées aux choses de la « création » et du « chariot », comme on appelait cette science, par allusion à la vision d'Ezéchiel. L'attrait du vague et du mystérieux a été si puissant qu'à la longue, le mot *paradis* ne désigna que cette dernière branche, la science secrète, ésotérique. Plus tard, dans le gnosticisme, il en vint à signifier le Christ spirituel.

Cependant, les auteurs eux-mêmes posent en principe que leurs décisions n'ont rien d'absolu, ni d'immuable, et peuvent toujours être modifiées par celle d'un pouvoir égal à celui dont ils étaient revêtus [1]. Ce qu'ils voulurent faire, ce fut uniquement de fixer le sens et les règles de la loi écrite ; car, ainsi que le dit Moïse de Coucy : « si l'on n'eût ajouté à la loi écrite, l'interprétation de la loi orale, toute la loi eût été obs-

1. Voir entr'autres Mischnâ, Ve partie, tr. *Edouyôth*, ch. I, §§ 5 et suiv.

cure et sans clarté, parce que l'Écriture Sainte est pleine de passages qui semblent être en opposition et contradictoires[1] ».

Poursuivons le cours des événements.

Quelques années après la rédaction définitive de la Mischnâ, un rabbin nommé Yoḥanan, et qui pendant quatre-vingts ans, à ce que dit la chronique, avait été chef d'académie à Jérusalem, entreprit, aidé seulement des disciples de Juda-le-Saint, d'augmenter la Mischnâ d'additions personnelles et de diverses discussions. Ces textes, à leur tour, furent discutés, développés, formant un *complément*, ou la *Guemara*. Celle-ci, unie à la Mischnâ, forme ensuite un livre entier nommé : Talmud[3]. Ce corps étendu de doctrines fut développé simultanément à l'Est et à l'Ouest. Chez les uns, il reçut le titre plus emphatique que réel de *Talmud de Jérusalem*, quoique rédigé à Tibériade. C'était le produit des écoles de la Palestine, écrit dans ce qu'on peut appeler l'*araméen oriental*, par opposition au dialecte de la seconde *Guemara*, ou Talmud babylonien, écrit par des Araméens occidentaux[4]. Aussi, le Talmud de Jérusalem, en parlant de ces écoles-là, les appelle l'*occident*. Dans ce Talmud, le texte mischnique porte le nom de *Halakha* (règle), et ce titre a le sens de : paragraphe.

Comme le dit Mr. R. T. Herford dans le *Christian Reformer* (febr. 1886, p. 99), pourquoi le premier Talmud ou le plus ancien porte-t-il ce nom de « Jérusalem » ? On l'ignore ; c'est un point obscur, car on sait bien qu'il n'y avait plus d'école rabbinique à Jérusalem après la destruction du Temple en l'an 70 de l'ère vulgaire. Après cet événement, le siége principal des études a consisté un moment dans la fameuse école de R. Yoḥanan b. Zaccaï, établie à Yabneh (Iamnia). Mais, pendant la plus grande partie de la période d'élaboration de ce Talmud, le quartier-

1. *Semag* (grand livre des préceptes), par cet auteur.
2. Pour la disparition de versions anciennes, voir tr. *Troumôth*, IX, 3 (t. III, p. 110).
3. Ce mot, dérivé de *Lamad*, apprendre, signifie : étude ; et de même *Talmid* signifie étudiant. Voir spécialement l'exposé de M. Jos. Derenbourg en son article sur ce mot, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, au supplément.
4. Voir entr'autres Neubauer, dans *The Academy*, mars 1870.

général du Rabbinisme (pour ainsi parler) a été fixé dans la ville de Tibériade. D'autres écoles, certes moins importantes, étaient à Césarée (Caesarea Philippi), ou d'autres à Séphoris (Cippori), sans compter des compagnies d'études classées ensemble sous la dénomination d'écoles du Sud (Darom), dont une seule ville, celle de Loud (Lydda), était désignée nominalement. C'est dans ces écoles que le Talmud palestinien (ou de l'Occident, *Bné-Maarab*) prit naissance et se développa. R. Yoḥanan bar Napḥa (le forgeron) passe d'ordinaire pour avoir été le principal compilateur, et c'est en effet le plus éminent des rabbins de Tibériade. Mais, il n'est guère possible que cette hypothèse soit fondée (comme l'a démontré Z. Frænkel dans son *Mabô*), car R. Yoḥanan a étudié sous la direction de R. Juda le compilateur de la Mischnâ, de sorte que la codification de l'exposition traditionnelle, ou le développement de cette dernière œuvre, n'a pu que difficilement avoir été faite de son temps. En tout cas, la compilation du Talmud palestinien n'a pu seulement être commencée par ce docteur, puisqu'il est mort l'an 260, et le Talmud surnommé jérusalémite n'a certainement pas été achevé avant la fin du IVe siècle. Il est donc probable que ce Talmud a été compilé essentiellement par des adhérents de l'école de Tibériade, qui se sont entendus et mis d'accord sous le nom de ce R. Yoḥanan.

La Mischnâ, désormais immuable, devint le seul livre légal. Son style pur et clair en rendait l'étude facile à toutes les classes de la Société hébraïque. Mais comme tous les livres qui énoncent des principes législatifs, elle avait dû exprimer ses décisions sous une forme concise, et en quelque sorte axiomatique, dont tout le monde pouvait ne pas saisir le véritable sens. Un siècle à peine s'était écoulé que l'on sentait le besoin d'expliquer par des commentaires, soit le principe posé, soit l'intention précise de ceux qui l'avaient établi. Ce sont ces notes développées qui constituent le Talmud.

Maints savants et des plus modernes [1], affirment que depuis la clôture des livres bibliques jusqu'à la rédaction définitive de la Mischnâ, pas une

1. Voir S. Bloch, *Einblicke in die Geschichte der Entstehung der Talmudischen Literatur* (Wien, 1884).

page de littérature hébraïque n'avait été écrite. L'exagération d'une telle assertion la réfute ; et dans son article sur le Talmud (pp. 39-42), M. Strac a réuni les diverses preuves de la mise par écrit, soit des parties originaires de la *Haggada* talmudique, soit de la *Halakha*.

Le document le plus remarquable sous ce rapport, cité par le Talmud lui-même, est la *Meghillath Taanith* (Livre, strictement « Rouleau » des jeûnes).

On sait combien les peuples de l'antiquité avaient à cœur de transmettre à la postérité le souvenir de leurs hauts faits. Ils avaient coutume d'assurer la stabilité à leurs victoires et à leurs triomphes par des monuments impérissables, qui devaient défier le temps. On avait recours dans ce but, soit à l'érection d'arcs de triomphe, soit à la gravure d'inscriptions sur le marbre ou sur le bronze; soit enfin aux témoignages oraux ou écrits ; les *chansons de gestes* du moyen-âge offrent l'exemple le plus mémorable de cette troisième sorte de monuments.

Cette dernière série d'attestations, — la seule contre laquelle les effets du temps sont nuls ou peu importants, — a été spécialement conservée par les petites peuplades qui ont longtemps combattu pour leurs foyers, leurs principes, leurs opinions, en un mot pour leur indépendance. Ce fut le sort d'Israël. Chaque fois qu'il a dû combattre ses ennemis, il n'avait pas seulement en face de lui les adversaires de sa nationalité, mais encore ceux de sa foi et de ses convictions religieuses. Lorsque Moïse l'eut affranchi de l'esclavage d'Égypte, lorsque Josué et ses successeurs luttèrent contre les Philistins, lorsque les tribus de Juda et de Benjamin se séparèrent du reste d'Israël après le règne brillant du sage Salomon, lorsque Nabuchodonozor se fut emparé une première fois de Jérusalem, lorsque les successeurs d'Alexandre, Séleucides et Lagides, la conquirent de nouveau, lorsqu'enfin les Romains eurent réduit pour la dernière fois la capitale de la Judée, il s'agit sans cesse d'une résistance au paganisme ; et le monothéisme, après tant de combats sanglants, l'emporta définitivement sur tous.

Quoi d'étonnant, dès lors, à ce que les moindres phases glorieuses de cette succession de luttes pénibles aient été soigneusement enregistrées comme autant de journées heureuses, dignes d'être conservées dans les

Annales d'une nation, pour servir d'exemple illustre à ses descendants, aux héritiers de son nom et de son œuvre intellectuelle, morale, humanitaire. En tenant compte de ces considérations, on lira avec intérêt un document, succinct par la forme, mais embrassant un cadre étendu par le nombres des faits. C'est une série de jours de souvenirs heureux, écrite en l'honneur des circonstances les plus mémorables ou les plus joyeuses qui ont eu lieu depuis l'époque de Xerxès, ou au commencement du IV[e] siècle avant J.-C., jusqu'à l'empereur Antonin-le-Pieux en 138 de l'ère vulgaire. Ainsi, ce texte attribue à Dieu non seulement les triomphes et les victoires, mais toutes les conjonctures graves qui concernent le bien-être matériel de la nation, ou l'extension de son spiritualisme : il les considère comme des marques spéciales de sa puissance et de sa grâce. Aussi, cette chronique ne contient pas seulement des faits de guerre, mais bien d'autres détails intéressant l'histoire [1], depuis le retour d'Israël en Palestine sous Néhémie jusque bien après la destruction de sa nationalité politique.

Enfin, au point de vue littéraire, nous sommes en présence d'un texte qui, sans être aussi vieux que la Bible, la suit de bien près, il est l'intermédiaire entre celle-ci et les premières compositions talmudiques. C'est le premier texte, qui selon le rabbin français Raschi [2], ait été mis par écrit pour être préservé de l'oubli, à l'abri des variations auxquelles les traditions orales sont trop souvent sujettes. Tel est le texte capital en ce genre.

Il fait prévoir, malgré sa concision, le développement futur des écoles talmudiques.

Afin que ses leçons ne restassent pas ensevelies dans l'oubli, Asché [3] fit ce qu'à toute époque ont fait tous les professeurs [4] ; il se mit à compiler (plutôt qu'à rédiger) le cours qu'il professait ; et déjà trente-cinq

1. Voir les journées 20, 24,27, 32 et 33.

2. Sur le talmud Babli, tr. *Sabbat*, l. 13b ; *Erubin* f. 62 b ; tr. *Taanith*, f. 15b. Comparez aussi Schmilg, « Uber die Entstehung und den historishen Werth der *Meghillath Taanith* ». Leipzig, 1850, 8° (IV-52 p) ; Brann, dans *Monatschrift* de Grætz, t. XXV, 1876, pp. 375-84, 410-8, et 445-60.

3. Sans parler de Rebina (Rab Abina).

4. V. Maïmonides, Préface au Talmud, en tête de la section *Zeraïm*. Le même auteur, dans son *Moreh* (*Guide*, Introduction, traduction S. Munk, t. I, p. 29),

traités étaient transcrits, lorsqu'il mourut, en l'année 427. Mar, son fils, et Marimor, son disciple, lui succédèrent dans le professorat, et ils résolurent de continuer ce que leur père et leur maître avaient si péniblement entrepris. Il leur fallut une grande patience et d'immenses investigations pour terminer ce grand travail. Soixante-treize ans furent employés pour mettre la dernière main à l'œuvre.

Telle fut l'origine de la formation du Talmud. Là encore, il eût été contraire à la loi de Moïse d'établir, sur un autre principe que l'adhésion libre des individus, des prescriptions législatives quelconques. La base de la loi mosaïque, c'est la liberté d'adopter, ou de rejeter. *J'ai mis devant vous le bien et le mal, la mort et la vie*, dit le prophète ; *c'est à vous de choisir* (Deutéronome, chap. XXX, 15 et 16). Ce principe se retrouve partout dans l'histoire du peuple hébreu. Ainsi, deux fois dans sa vie, Moïse expose la Loi devant le peuple, lui en donne lecture pour qu'il l'approuve, et le peuple s'écrie spontanément : *Nous exécuterons toutes les paroles que l'Éternel a prononcées* [1]. Et plus tard, Josué réunit à Sichem les tribus d'Israël, et leur montrant le livre, il leur dit : « Et maintenant craignez l'Éternel, et servez-le avec vérité... ou bien, s'il déplaît à vos yeux de servir l'Éternel, choisissez-vous aujourd'hui celui que vous voulez servir »... Le peuple répondit à Josué : « C'est l'Éternel seul que nous voulons servir ». Josué dit alors au peuple : « Vous êtes témoins vous-mêmes que vous vous êtes choisi l'Éternel pour le servir ». Et ils répondirent : « Nous en sommes témoins [2] ».

Longtemps après, lorsque, à la suite de la captivité de Babylone, la nation Israélite se reconstitua, le principe du libre arbitre était aussi

dit : Ainsi, on trouve continuellement que le Talmud dit : « Le commencement du chapitre est en contradiction avec la fin », et l'on ajoute cette réponse : « Le commencement émane de tel docteur, la fin de tel autre ». On y trouvera de même ces mots : « R. Juda le-Saint approuve les paroles de tel docteur en tel cas et reproduit son opinion sans le nommer, et dans tel autre cas, il approuve les paroles de tel autre docteur ». Souvent aussi, on y trouve cette formule : « A qui appartient cette assertion anonyme ? Elle appartient à tel docteur. A qui appartient notre paragraphe de la Mischna ? A un tel ».

1. Exode, XXIV, 3-7 ; Deutéron., XXIX, 9 et 13.

2. Josué, XXIV, 14 à 16.

vivace que du temps de Moïse, et le pacte social et religieux fut de nouveau sanctionné volontairement, par le serment et la signature de tout le peuple, grands et petits, hommes, femmes et enfants (Néhémie, IX et X) ».

En présence d'une règle aussi constante, aussi irréfragable, il est évident que nul parmi le peuple hébreu n'avait le droit d'imposer aux autres son arbitraire volonté. La Mischnâ, quelle que fût d'ailleurs la vérité de ses principes, n'avait donc pu se fonder que sur le libre consentement des masses, ou tout au moins des majorités. C'était de là qu'elle devait tirer toute sa puissance. Là commence l'interprétation, et avec elle la discussion par cet enchaînement de principes qui, depuis *les hommes de la grande synagogue*, fait remonter la loi entière jusqu'à la promulgation sinaïque [1]. De même, lorsque par son *Moré Nebokhim* (guide des égarés) Maïmonide eut soulevé au XIIe siècle la grande question de la liberté d'examen contre le principe absolu de l'autorité, Abraham ben-Dior composa son livre « de la *Kabbale* » dans lequel il inséra le nom de tous les docteurs éminents qui avaient reçu la tradition. Plus tard, et dans un but sans doute analogue, Ghedalia fit paraître son *Schal scheleth-Ha-Kabbala* (chaîne de la Tradition), Abraham Zacouth son livre *Youhassin* (généalogie ou chronologie), et David Ganz son *Cemach David*, résumé d'histoire. On voit donc que cette question a été longuement méditée comme si elle constituait seule l'authenticité et l'autorité de la loi orale.

Il est donc démontré, l'histoire à la main, que la liberté de penser a présidé à la formation du Talmud. On retrouvera le même principe dans l'analyse de sa doctrine. Rappelons seulement en ce qui concerne la partie agadique, que le Talmud lui-même [2] ne lui attribue ni autorité ni caractère légal ; et cette appréciation est confirmée par tous les rabbins postérieurs, tels que Maïmonide, Juda Halévi, Ibn-Ezra, Scherira Gaon, Isaac Israéli, etc. C'est là un point de départ capital, pour passer de la synthèse à l'analyse.

1. Tr. *Abôth*, ou Maximes des pères, I, 1. V. Isid Lœb, *la Chaîne de la tradition* (1889).
3. Talmud Jérus., tr. *Péa*, II, 4 ; tr. *Sabbat*, XVI, 1.

§ 3.

CONTENU ; ANALYSE

Un jour, l'occasion s'est présentée de soumettre le projet de traduction à un docteur en droit, qui par ses études savait quel est l'amalgame bizarre d'opinions contraires émises dans cette vaste encyclopédie. Il s'est adressé cette question : Est-ce bien un service rendu à ce domaine en le divulguant ? Autrement dit, ce projet est-il utile ? Et convient-il de dévoiler [1] tout le Talmud ?

Voici, semble-t-il, la réponse à faire : C'est parce que l'on ignorait quel est le contenu du Talmud et parce qu'on ne pouvait le lire, que des gens malveillants lui attribuaient gratuitement les maximes les plus insensées, comme ils prétendaient par exemple qu'il autorise de boire le sang humain, ou même qu'il le prescrit, alors que les textes l'interdisent formellement. Il importe donc de le faire connaître entièrement sans réticence.

Figurons-nous, un instant, que depuis des siècles, le Talmud eût été accessible à tous les écrivains non juifs qui se sont occupés du Judaïsme; si ces auteurs, dans les doutes nombreux, qui ont dû se présenter à leurs esprits en écrivant sur ce sujet, au lieu de consulter quelques extraits, quelques pamphlets, ou l'avis de quelques gens convertis, aussi impies qu'ignorants, avaient eu à leurs ordres une version du Talmud, combien de faux jugements et de contradictions eussent été écartés ! Un maître éminent dans cette matière, le professeur d'hébreu au Collége de France, M. Ernest Renan, a exprimé publiquement la même opinion. « La valeur d'un pareil travail, dit-il [2], est dans son ensemble. La traduction de M. Schwab ne dispensera pas de consulter sur les passages

1. Cette inquiétude a été formulée plus tard par S. Bloch, dans l'Univers israélite, n° du 1er Décembre 1871, p. 201.

2. *Journal asiatique*, juillet 1879, Rapport annuel, p. 50.

importants le texte original et les discussions de l'école critique moderne; mais elle sera extrêmement commode aux savants non israélites, capables de vérifier et de discuter un texte, mais n'ayant ni le temps ni la facilité nécessaire pour lire avec suite dans l'original cette compilation souvent fastidieuse. Les analyses, les extraits ne nous font nullement atteindre ce but : car un esprit vraiment critique hésite toujours à se servir d'un texte dont il ne connaît pas l'agencement, d'un livre dont il ne sait pas le plan général ».

Il ne suffit plus de répéter, — comme on l'a dit tant de fois, — que ce livre a été comparé, et avec juste raison, à un cours de jurisprudence à l'état embryogénaire; que l'on y rapporte, que l'on y discute toutes les suppositions les moins pratiques, les moins imaginables. La variété des idées, il est vrai, la multiplicité des opinions, la liberté d'exprimer sa pensée poussée jusqu'à la licence, ont fait que l'on y trouve, à titre d'avis contraires, les théories les plus étranges, les moins admissibles et même les moins avouables, que le bien et le mal s'y coudoient sans se confondre; mais l'un sert de contrôle à l'autre, et fait constater, par voie de réciprocité, l'authenticité de l'ensemble. Pour donner une idée plus nette de ce procédé, il convient de rappeler le passage suivant du Midrasch[1] :

Une matrone romaine demanda un jour à R. Yossé : Se peut-il que l'histoire de Joseph, ce garçon qui était alors dans toute sa jeunesse, soit vraie? Le rabbin lui ouvre la *Genèse*, lui montre l'histoire de Ruben et Bileah, celle de Juda et Tamar; et, ajoute-t-il, comme la Tôra n'a pas caché l'un, elle a dit vrai de l'autre. Ne peut-on pas appliquer cette déduction au Talmud? Et ne peut-on pas dire de lui, comme de la Genèse, que la rare mention d'opinions choquantes pour la morale prouve la franchise avec laquelle nos ancêtres y ont enregistré des avis plus sains et des traits de vertu dignes d'admiration?

Le meilleur mode donc, d'imposer silence aux détracteurs de cette œuvre, c'est de l'exposer au grand complet, sans réserve, ni restriction, telle qu'elle est née dans les deux agglomérations d'études juives, dans l'école de Babylone et dans celle de la Palestine. Toutes deux ont eu de

1. Rabba sur Genèse, ch. 87.

bonne heure pour sujet conforme de discussions le corps de doctrines, divisé en six grandes parties [1], formant la Mischnâ [2]. La première partie, intitulée *Zeraïm*, « des semences », est consacrée aux lois religieuses concernant l'agriculture et l'arboriculture, avec les divers préceptes mosaïques énoncés à ce sujet. Le principe primordial est de bénir Dieu pour le pain et le vin; « on bénissait les fruits cueillis sur les arbres et les produits de la terre; on bénissait la lumière, le feu, l'arc-en-ciel, l'orage, l'éclair, la nouvelle lune; on bénissait et l'on priait à l'occasion de tous les actes et de tous les événements de la vie, en se levant, en se couchant, en se livrant au repos, en se remettant au travail, en assistant à une naissance, à un mariage, à une mort, etc. [3] ». De là vient le nom du premier traité [4], celui des *Berakhoth*, ou Bénédictions.

Cette 1re partie comprend 11 traités.

2. Après le tr. *Berakhôth*, le texte vise la prescription mosaïque relative à « l'angle », *péa*, des champs (Lévit. XIX, 9 et 10); il énonce les devoirs de philanthropie que ce précepte comporte. Le Talmud suppose, comme toujours, la connaissance préalable de ce devoir : il ne s'agit plus pour lui que de déterminer les conditions de détail. Les traités de *Péa* et *Demaï* se rapportent à ce que M. Ad. Franck [5] nommé la taxe des pauvres chez les juifs; cette matière comprend les différentes espèces de contributions que le propriétaire de la terre doit payer en nature au pauvre, au lévite, à l'étranger, à la veuve et à l'orphelin.

3. Le tr. *Demaï* prévoit les cas de « doute » au sujet de l'opération des divers prélévements obligatoires sur les produits du sol.

4. Le tr. *Kilaïm* contient l'explication et les applications diverses des défenses du Lévitique qui concernent les « mélanges » hétérogènes, soit de plantes, soit d'animaux, soit même d'étoffes.

1. Littéralement : *Sedarim* (ordres); aussi l'on désigne parfois le Talmud entier par l'abréviation ש״ס (chass).

2 Mot-à-mot : seconde loi, δευτέρωσις; le terme Mischnâ dérive de la racine שנה qui signifie aussi bien *apprendre* qu'*enseigner*.

3. Ad. Franck, *Journal des savants*, 1872, pp. 553-4.

4. En hébreu : *Massekheth* (= textus); littéral. *tissu*.

5. *Journal des savants*, décembre 1878, p. 718.

5. Le tr. *Schebiith* est consacré à l'année sabbatique, à celle qui termine chaque période de « sept » années agraires, ou ce qu'on appelle « semaine d'années ». Il y est question du repos que, selon les idées du temps sur l'agriculture, il faut laisser à la terre pour lui conserver sa fécondité. On ne trouve là que des prescriptions agricoles sur la meilleure façon de laisser reposer la terre, et sur l'emploi que l'on doit faire de ses produits spontanés à cette époque de jachère.

6. Après le droit des pauvres, payé sur pied, vient le premier des prélèvements légaux à opérer sur les produits du sol ; c'est la *Trouma* ou « oblation » sacerdotale. 7. Ensuite vient le don de la première « dîme » due aux lévites, et les détails qui concernent ce devoir sont exposés au tr. *Maasséroth*. 8. La seconde « dîme », *Masser Schéni*, doit être consommée à Jérusalem. Après les opérations préliminaires pour rentrer le blé en grange, on mout le grain, et sur la farine pétrie en pâte est due une « parcelle » au Cohen, nommée *Halla*. 10. La liste des donations à faire pour les semences étant épuisée, on passe aux préceptes relatifs aux fruits des arbres, ou les premiers ans de plantation de tout arbre fruitier ; ce précepte est appelé *Orla* [1]. 11. Enfin, la série est close par le tr. *Biccourim*, exposant les cérémonies concernant l'offrande au temple des « prémices » prélevées sur les premiers fruits mûrs.

Ne l'oublions pas, dit le *Monde* (du 7 mai 1873), ces pratiques tendaient sans cesse l'esprit vers Dieu, marquaient à tout instant du jour et dans toutes les actions, la dépendance envers le Dieu qui nous a créés. Elles imprimaient dans le caractère hébraïque l'inébranlable sentiment de la soumission à Dieu et à la loi qu'il avait donnée. Par l'enseignement du sacerdoce et de la famille, l'énergie de la volonté se créait à toute heure dans l'âme des enfants. Dans un autre but, une éducation de ce genre constituait le Romain. Le Romain était élevé dans le mépris de la vie des hommes, pour qu'il pût dominer la terre sans scrupule et sans frein. L'Hébreu vivait pour soumettre sa vie à l'ordre moral créé de Dieu.

Le peuple hébreu ne fut pas seulement un peuple religieux, le seul

1. Littéralement: prépuce (de l'arbre).

peuple religieux de l'antiquité. Il porta au plus haut degré de perfection la connaissance et la pratique de la loi naturelle. Selon une tradition rapportée par Eusèbe dans sa *Démonstration évangélique*, Aristote avait conversé avec de sages Hébreux, et même il aurait reçu le nom de prosélyte: ce qui lui avait permis de puiser dans les Livres saints les principes de science et de philosophie qu'il a développés dans ses ouvrages. Ce fait n'a rien d'impossible, puisque les Grecs conviennent eux-mêmes que la science leur est venue du dehors. La conformation des doctrines scientifiques d'Aristote avec les premiers chapitres de la Genèse est en effet frappante, du moins dans la Scolastique. C'est dans l'Orient que les Grecs allaient chercher la sagesse ou la science; car ces deux mots sont synonymes dans l'antiquité. Or, les Juifs, par les vicissitudes de leur histoire, se trouvaient répandus dans tous les coins de l'ancien monde.

La II[e] partie de la Mischnâ porte le nom de *Moëd*, c'est-à-dire des « fêtes », ou des diverses observances applicables à ces jours, et qui remontent plus ou moins, par la tradition orale, jusqu'au législateur des Hébreux. Cette section comprend 12 traités, inégaux en étendue, savoir les tr. *Schabbath*, *Eroubin*, *Pesahim*, *Yôma*, *Scheqalim*, *Soucca*, *Rosch ha-schâna*, *Yom-Tob* (Beça), *Taanith*, *Meghilla*, *Haghiga*, *Moëd qaton*. Telle est du moins leur succession comme elle a été adoptée dans le Talmud dit de Jérusalem, différente de celle qu'ont suivie les éditions de la Mischnâ, quand celle-ci est publiée séparément.

Tout naturellement, la fête la plus importante de toutes, le Sabbat ou repos dominical, passe en première ligne : elle rappelle, par sa périodicité hebdomadaire, quelques-unes des premières croyances du Judaïsme, entre autres celles de la Création du monde et le rôle de la Providence dans l'univers. Il n'est pas surprenant, dès lors, de voir les rabbins au milieu même des persécutions de toutes sortes qu'ils ont supportées tour à tour, s'attacher avec une certaine passion à la célébration de cette solennité, avec un respect poussé à l'extrême, à lui donner un caractère tout particulier de sainteté, à l'entourer d'amour, de vénération, de respect ; le cœur ardent des croyants d'autrefois en était vivement touché.

Maintes fois, la Bible signale comme un devoir éminent le précepte de

se reposer le samedi : d'abord elle l'inscrit au Décalogue, où cette loi forme le IVe commandement ; puis, elle y revient à diverses reprises, d'une façon plus écourtée, mais non moins significative par sa fréquence. Toutefois, les nombreux détails qui constituent le repos sabbatique ne sont pas indiqués dans l'Écriture sainte ; un petit nombre de passages ou versets servent de base à la loi orale pour préciser les prescriptions diverses, relatives à ce commandement. Elles ont été successivement formulées par les autorités théologiques, depuis le pouvoir sacerdotal des pontifes et des Juges qui ont succédé à Moïse, jusqu'aux docteurs chargés des fonctions de « chefs de la captivité d'Israël », aux premiers siècles de l'ère vulgaire.

Il a fallu indiquer quels travaux sont interdits en ce jour et quels autres sont autorisés ; puis, ayant dit quelle limite d'espace il est défendu de franchir en ce jour, le texte dit comment on y obvie par un « mélange des distances » : d'où le titre de *Eroubin*, associations, tous sujets évidemment subtils. On ne pouvait guère espérer mieux, vu l'austérité du sujet traité dans ces pages, eu égard aux détails rabbiniques relatifs au repos sacré, qui comprennent les minuties les plus exagérées et les plus compliquées, les divisions et les subdivisions des travaux capitaux et des travaux accessoires..

Les 10 autres traités sont :

1. Tr. *Pesahim ;* des lois relatives à la « Pâque » (Exode, XII, 23, 15; XXXIV, 15 et suiv.; Lévitique, XXIII, 5 et suiv.; Nombres, XXVIII, 16 et s. ; Deutéronome, XVI, 1 et suiv.) — 2. Tr. *Yona,* ou de la « solennité » du jeûne nommé le Grand-pardon (Lévitique, XVI). — 3. Tr. *Scheqalim ;* de l'impôt de capitation du demi « sicle » (Exode, XXX, 12 et suiv.), employé aux divers besoins du culte. — 4. Tr. *Soucca:* La fête des « Tentes ou Tabernacles » est prescrite au Lévitique, XXII, 33 ; notre texte énumère et discute les préceptes concernant la *Soucca* et le *Loulab*, cérémonies essentielles à la dite solennité, dont l'une des plus curieuses est la libation joyeuse de l'eau accomplie au dernier jour de

1. Littéralement : *œuf* (c'est le premier mot de ce petit traité).

fête. — 5. Tr. *Yom-tob* (ou Beça) : les « fêtes » en général sont d'une sévérité presque égale à celle du sabbat, les lois rabbiniques de « l'imprévu » sont exposées tout au long dans ce traité talmudique. — 6. Tr. *Rosch-hàschâna* : Sous le second Temple, l'année religieuse commençait au premier Tisri; le tr. du « Nouvel-an » parle aussi d'autres sujets relatifs à cette périodicité, puis du *Schofar* ou sonnerie du cor en ce jour, et de maintes pratiques du culte y relatives. — 7. Le tr. *Taanith* offre plusieurs récits curieux; les « jeûnes » qui ont lieu en raison des calamités publiques occupent la première place. — 8. La *Meghilla*, « rouleau » d'Esther, est lue à fête de Pourim; outre les règles dites à ce sujet, on trouve celles qui sont relatives à d'autres lectures synagogales. — 9. Le tr. *Moëd Qaton*, « des petites fêtes », concerne spécialement les jours intermédiaires entre les premiers et les derniers de la fête de Pâques, ou de celle des Tentes; le Talmud discute les us et coutumes à observer en ces jours. — 10. Le tr. *Haghiga* parle des « fêtes » dans leur ensemble, des sacrifices qui leur sont inhérents, et de la pureté qu'ils exigent.

La III[e] partie est consacrée au droit matrimonial; d'où le nom de *Séder Naschim*. Afin d'expliquer pourquoi cette partie juridique précède la législation civile générale, on a invoqué comme précédents les textes de la Bible, qui déterminent (Exode, XXI, 7-22) les droits des femmes avant d'exposer les sujets de jurisprudence communs à tous les hommes.

Le lecteur est désormais en présence de difficultés d'un ordre nouveau, dont les subtilités de juristes peuvent donner une idée. Il trouvera là, dit M. Dareste (*Journal des Savants*, 1884, pp. 302-316 et 375-385), non seulement de la théologie, mais une suite de thèses de droit compliquées de théologie. Combien de chapitres nouveaux restent obscurs, bizarres. Pour obvier quelque peu à cet inconvénient, il faudrait rappeler les us et coutumes du droit romain. Déjà Frankl, Duschak, Fassl, L. Löw, en ont donné quelques notions, mais bien vagues, par suite du défaut de méthode dans ces matériaux qui exigeraient une classification rigoureuse et sévère. Ainsi, cette III[e] partie se compose de 7 traités, savoir : tr. *Yebhamoth* (du lévirat), tr. *Sôta* (de la femme soupçonnée

d'adultère[1]), tr. *Kethouboth* (des contrats du douaire), tr. *Nedarim* (des vœux), tr. *Quittin* (du divorce), tr. *Nazir* (du vœu de naziréat, ou abstème), tr. *Giddouschin* (de la consécration du mariage). Dans quel ordre ces traités se suivent-ils? Tout y est discuté avant la question du mariage proprement dit, agitée dans le dernier traité, au lieu de l'être au premier.

D'une part, le Talmud palestinien semble adopter l'énumération telle qu'elle vient d'être énoncée, et d'autre part le Talmud babylonien suit un autre ordre, sans compter une interversion dans les éditions de la Mischnâ. Seuls le premier traité et le dernier occupent partout la même place [2].

Cette insouciance de l'ordre et de la méthode ne paraît avoir arrêté personne durant tout le moyen-âge, sauf Maïmoni, et de nos jours seulement, on s'en préoccupe. Le commentaire *Pné-Mosché* — peut-être par esprit de *pilpoul* (contradiction ou chicane), — se demande d'où vient la divergence notable entre l'ordre suivi par le Talmud de Jérusalem et le Talmud Babli. Ici, répond-il, le tr. *Sôta* vient de suite après le tr. *Yebhamôth*, parce qu'il a été enseigné dans ce traité (XI, 1 fin) qu'à l'*adjointe* d'une femme soupçonnée « il est défendu (si le mari meurt dans l'intervalle de temps pris par l'épreuve) d'épouser le beau-frère, mais elle est dispensée de le déchausser pour être libre ». Par conséquent, conclut le commentaire, la femme soupçonnée a le privilége (comme un certain nombre d'autres femmes), de dispenser l'adjointe de toute cérémonie du lévirat. D'où, la connexité des traités. — Quelque futile que soit un tel motif, il suffit à nos dialecticiens.

La IVe partie, nommée *Neziqin* (des dommages), a 10 traités. 1. Tr. *Baba qamma*, « première porte », traité des dommages survenus, tels qu'ils sont prévus p. ex. dans l'Exode, XXI, 33; XXII, 5, 6, et de la responsabilité de celui qui les a laissé naître. 2. Tr. *Baba mecia'*, « porte médiale », concernant les biens mobiliers, les pertes et trouvailles, le

1. Soumise à l'épreuve de l'eau, sorte de jugement divin, *ordalie*, qui se retrouve au moyen-âge.

2. Voir J. Derenbourg, *Revue des études juives*, 1882, t. III, pp. 205-10.

salaire, l'usure, etc. 3. Tr. *Baba Bathra* « dernière porte » ; il est question là surtout des immeubles, de leur cession par vente, héritage, legs, donation ; du fermage. 4. Tr. *Sanhédrin*, « des tribunaux » à divers degrés, surtout de la juridiction criminelle, et d'autres cas graves (Deutéronome, XIII, 13 et s.; XXI, 18 et s.). 5. Tr. *Makkôth*, de « la pénalité des coups » de lanière (Deutéron. XXV, 1-3), puis subsidiairement des faux témoins (ib. XIX, 19) et des villes de refuge pour les meurtriers involontaires (ib. 2 et suiv.). 6. Tr. *Schebouôth*, « des serments » divers (Lévitique, V, 4 et suiv.) ; cas où le serment est déféré. 7. Tr. *Edouyôth*, « attestations » de rabbins postérieurs, au sujet des sentences doctrinales des premiers enseignements. 8. Tr. *Abôda zara*, « de l'idolâtrie » ; des relations avec les idolâtres ou païens. 9. Tr. *Abôth*, maximes « des pères » ; sentences morales. 10. Tr. *Horaïôth*, enseignements ou décisions légales rendues par erreur (Lévit. IV, 13 et s.).

La Ve partie dite *Qodaschim* (des saintetés), contient 11 traités.

1°. Tr. *Zebahim*, « des sacrifices » offerts au Temple de Jérusalem ; cas d'inaptitude par défaut d'intention préalable, ou de temps. Aspersion du sang ; parts sacerdotales.

2. Tr. *Menahôth*, « offrandes alimentaires », selon le Lévitique, II ; V, 11-13 ; VI, 7-16 ; VII, IX, X ; XIV, 10, 20 ; XXIII, 13, 16 ; Nombres, V, 11 et s. ; VI, 13-20 ; XV, 24 ; XXVIII et XXIX ; libations, prémices.

3. Tr. *Houllin*, « viandes profanes » ; de la manière d'égorger les animaux qui peuvent être consommés, et des prescriptions y relatives.

4. Tr. *Bekhorôth*, « premiers-nés » dus au cohen, selon l'Exode, XIII, 2, 12 et s. ; Lévitique, XXVII, 26 et s. ; Nombres, VIII, 16-18 ; XVIII, 15-17 ; Deutéronome, XV, 19 et s.

5. Tr. *Arakhin*, « estimations », ou équivalent à payer pour racheter les personnes dédiées à Dieu, ou si l'on a fait vœu d'offrir au service du culte une telle valeur (Lévitique, XXVII, 2 et suiv.).

6. Tr. *Temourâ*, « échange » d'objets consacrés, selon le Lévitique, XXVII, 10 et 33.

7. Tr. *Krithôth*, « retranchement » ; de cette pénalité capitale sou-

vent mentionnée d'une façon vague dans le Pentateuque, et de l'âge auquel cette peine est appliquée.

8. Tr. *Méilâ*, « prévarication » de saintetés; Nombres, V, 6-8.

9. Tr. *Tamid*, « holocauste », ou des sacrifices journaliers; Exode, XXIX, 38-42; Nombres, XXVIII, 3-8.

10° Tr. *Middoth*, « mesures » et dispositions d'intérieur au temple de Jérusalem.

11° Tr. *Quinnim* « nids » d'oiseaux, ou sacrifices de tourtereaux; Lévitique, I, 14-17; XII, 8.

La VI[e] partie, nommée *Toharoth* (puretés), se compose de 12 traités.

1. Tr. *Kélim*, « des ustensiles » y compris les vêtements et la literie, ou des impuretés dont ces objets sont susceptibles (Lévitique, XI, 32 et suiv.; Nombres, XIV, 14 et s., XXXI, 20 et s.).

2. Tr. *Ohaloth*, « des tentes », en général de toutes contenances propageant l'impureté survenue par la présence d'un cadavre (Nombres, XIX, 14).

3. Tr. *Negaïm*, « des plaies léprosées » et de leur détermination (Nombres, XIII, 14 et s.).

4. Tr. *Para*, de « la vache rousse » et de l'eau de lustration (Deutéronome, XXI).

5. Tr. *Toharôth*, « puretés », par euphémisme, pour : impuretés; de leur production et propagation.

6. Tr. *Miqwaôth* « des bains » et des procédés balnéaires qui concernent les lépreux, les gonorrhéens, les femmes après les menstrues et après les couches (Lévitique, XV, 12; Nombres, XXXI, 23).

7. Tr. *Nidda*, « des femmes menstruées » (Lévitique XV, 19 et suiv.), et des relevailles de couches (ib. XII).

8. Tr. *Makhschirin*, de ce qui rend « apte à propager » l'impureté, comme les liquides (Lévitique, XI, 34, 37, 38) et l'humidité.

9. Tr. *Zabim*, des gens « atteints de flux impur » (Lévit. XV).

10. Tr. *Tboul yôm*, de l'homme qui « le même jour a pris un bain » de purification, restant impur jusqu'au coucher du soleil (Lévit. XV, 5, et passim).

11. Tr. *Yadaïm* « des mains », de leur pureté et impureté, dont traite

l'Évangile (S. Mathieu, XV, 2, 20 ; XXIII, 25 ; S. Marc, VII, 2 à 4 ; S. Luc, XI, 35 et suiv.).

12. Tr. *Ouqcin*, littéralement : *queues* des fruits, écorces et noyaux ; ou de l'état de ces objets si le fruit est devenu impur, par contact, soit du fruit, soit de la queue.

La *Guemara*, selon le Talmud palestinien, existe pour toute la première partie ; mais elle manque par contre pour la Ve partie, à peu près au complet dans le T. Babylonien. Ni l'un ni l'autre T. n'ont rien en dehors du tr. *Nidda* pour la VIe partie. Enfin, il n'y a pas de Talmud palestinien sur les deux traités Edouyoth et Abôth de la IVe partie.

La succession des traités a été, de la part de Maïmoni, l'objet de tentatives d'explications qui sont plus remarquables comme sophismes que comme raisons plausibles. L'incertitude persistante au sujet de cette question de classification a été constatée maintes fois (surtout en tête des tomes VIII et IX). De même, un exemple a été signalé au tr. *Nazir*, I, 1 (t. IX, p. 84), où le rédacteur-compilateur du Talmud dit qu'il renvoie au précédent tr. *Nedarim*, I, 1, pour ne pas copier à nouveau le même passage.

Sans insister sur l'ordre souvent étrange de succession des traités, il faut noter au tr. *Nedarim* un fait qui intéresse l'histoire de la rédaction du Talmud. Il y est question tantôt (t. VIII, p. 196) de la section *Neziqin* (des dommages), qui est le nom générique de la IVe série mischnique, tantôt (p. 172) d'une juxtaposition du tr. *Nedarim* et du tr. *Schebouôth* (des serments), classé de nos jours dans la dite IVe partie ; tandis qu'au moment de la composition du Talmud, ce dernier traité n'avait sans doute pas encore de place bien déterminée. C'est une preuve nouvelle du peu de méthode qui a présidé à la compilation du texte.

Les développements juridiques, qui se suivent au gré des réflexions de chaque rabbin présent aux discussions, l'emportent de beaucoup sur la forme et même sur le fond du débat. En ayant sous les yeux un de ces volumes diffus, tout pénétré de scolastique et de casuistique, on comprend pourquoi l'investigateur en quête de trésors nouveaux sur l'antiquité, serait grandement désillusionné s'il y cherchait des détails étran-

gers à la nature habituelle de ces discussions. La loi, disait un critique : ne peut pas s'appliquer aux détails de la vie sans indiquer au moins ces détails ; or, comme la loi considère l'aspect légal de la vie, le Talmud envisage la vie à tous les points de vue.

Dans la quatrième de ces six parties, le tr. *Sanhedrin* est consacré plus particulièrement que les autres à la procédure criminelle, et, en général, à l'institution de toutes sortes de tribunaux. La discussion du droit coutumier, dont cette partie même du Talmud reconnaît la complexité et les difficultés (t. X, p. 225), amène un grand nombre de légendes rapportées sous prétexte de comparaison historique, des exemples judiciaires, des aphorismes intéressants pour l'histoire de la civilisation. On remarquera à quelle extrémité on pousse le souci de la défense des accusés en matière de crime capital.

C'est sans doute dans un pareil sentiment de sollicitude pour l'ouvrier, en général pour le pauvre, obligé de vivre du travail de ses mains, qu'il faut chercher la raison des lois du Talmud qui concernent la saisie judiciaire et le prêt sur gages [2].

La saisie judiciaire ne pouvait avoir lieu qu'en vertu d'un jugement et par une autorisation expresse du tribunal. Et même quand cette condition était remplie, la saisie ne pouvait atteindre que des objets placés sur la voie publique. Ni le créancier, ni ses agents, ni cette classe d'officiers judiciaires qui ressemblait à nos huissiers, ne pouvaient pénétrer dans l'intérieur de la maison. Le domicile privé était inviolable. Quant aux gages, il n'était pas permis de les prendre sur les meubles et les ustensiles de première nécessité. Ni le lit sur lequel on couchait, ni le siége sur lequel on mangeait, ni les vêtements à l'usage de la femme et des enfants, ne pouvaient en tenir lieu. Le créancier qui s'en était emparé était tenu de les restituer. Il y a même une tradition, non admise il est vrai, dans le recueil officiel de la Mischnâ, d'après laquelle le créancier était obligé de laisser à son débiteur de la nourriture pour trois cents jours, des vêtements pour une année, un lit,

1. *Jewish chronicle*, 18 Sept. 1885.
2. Ad. Franck, *Journal des savants*, Décembre 1878, p. 717.

un matelas, des sandales, et si le débiteur était un ouvrier, deux outils de chacun des genres de ceux que réclamait son état. Voilà, dans un pays où le prêt à intérêt n'était point permis, une législation peu encourageante pour les prêteurs, et, par cela même, plus nuisible qu'utile aux emprunteurs. Quant aux transactions commerciales, elles devaient avoir pour résultat de les supprimer tout à fait.

Il faut aussi noter des points d'analogie entre les jurisprudences ordinaires et la jurisprudence rabbinique, pour mieux comprendre celle-ci. Au lieu de chercher ces analogies dans le droit romain seul, contemporain il est vrai de notre texte, mais déjà bien loin de nous, on peut les trouver dans les codes modernes, dans ceux des Mahométans, Turcs, Arabes, ou Persans. Il faut lire p. ex. le « *Minhadj at Talebin* (guide « des zélés croyants). Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite « Chafii ; texte arabe publié par ordre du gouvernement (hollandais), « avec traduction et notes par L. W. C. van de Berg (Batavia, 1882-84, en 3 vol. in-4°). Après avoir parcouru ce grand recueil, on ne sera plus étonné de la casuistique du Talmud, on la trouvera moins fastidieuse. Cette excursion reposera de l'aridité de nos textes.

Le manque de précision de certaines lois rabbiniques n'est pas un défaut qui leur soit spécial. On peut appliquer au Talmud ce que M. R. Dareste disait de la Loi salique (*Journal des savants*, novembre 1883).

« Les hommes qui ont rédigé cette loi connaissaient peu l'art d'écrire et encore moins celui de légiférer. Les coutumes qu'ils recueillaient avaient d'ailleurs comme toutes les coutumes, quelque chose de flottant et d'indéterminé. Ne soyons donc pas surpris si leur œuvre est incomplète, surtout incohérente. Gardons-nous surtout de lui demander ce que nous trouvons dans nos codes modernes, des définitions exactes et des déductions rigoureuses ».

Même la partie consacrée au droit civil est non moins fastidieuse que la partie religieuse. Il n'est « rien d'aussi subtil et d'aussi aride que le tr. *Yebamoth*, nous écrivait M. Ernest Havet le 26 janvier 1885, mais rien

1. Le *Talmud*, dans : « Actes et conférences de la Société des études juives », p. CCCLXXXIX.

aussi ne nous fait mieux pénétrer jusqu'au fond du génie talmudique et mieux comprendre l'étrange gymnastique, que l'esprit humain était comme contraint d'exécuter dans cette cage de la Loi, où il était réduit à tourner ».

On y trouve mêlées, ou figurant côte à côte sans méthode, la partie parabolique, *Hagada* (légende), et la partie dogmatique, *Halakha* (doctrine).

« Sous le nom de Halakha, dit Arsène Darmesteter [1], il ne faut pas entendre seulement les lois spéciales, établies par les docteurs, mais encore l'ensemble des discussions qui aboutissent à l'établissement de ces lois. Les écoles ne se sont pas arrêtées au texte fixé par R. Juda, mais l'ont pris pour point de départ, et, avec l'aide des diverses *Boraïthoth* et de la *Tossifta*, sont arrivées à expliquer et développer la Mischnâ et à rendre de nouvelles décisions. La Mischnâ, en effet, ne pouvait être considérée comme un texte définitif. Si elle reproduit les décisions antérieures, c'est d'ordinaire sans en indiquer la source ; parfois elle ajoute le nom de leur auteur, mais c'est pour lui opposer une autre autorité également reproduite; et, dans ce cas, si quelquefois elle décide entre les deux opinions opposées, le plus souvent elle laisse la question en suspens. Il fallait reprendre tout cela, achever les discussions commencées, trancher d'une manière définitive les points en litige, mettre partout l'ordre et la lumière; c'est l'œuvre de la *Guemara*. Elle s'attache d'abord aux lois rapportées comme définitives, en recherche l'origine et choisit entre les diverses explications proposées, jusqu'à ce qu'elle en trouve une qui résiste à toutes les objections. Souvent elle montre que la décision donnée par la Mischnâ est incomplète, obscure, contradictoire, et qu'elle ne peut s'appliquer à tous les cas qu'elle paraît devoir embrasser. Ailleurs, on lui oppose une Tossifta ou une Boraïtha de même date ou plus ancienne qu'elle, c'est-à-dire qui ait autant ou plus d'autorité qu'elle-même, et qui dit précisément le contraire. De là, grande variété d'hypothèses : les discussions gagnent en étendue et en profondeur, jusqu'à la complète élucidation du texte ».

1. J. Cohen, *Archives israélites*, 1841, p. 290.

La *Hagada* se compose de ces récits légendaires que l'on trouve épars çà et là dans le Talmud, sans ordre et sans choix, de ces apologues qui, sous une forme étrange, cachent souvent des vérités utiles. Chaque peuple, chaque religion conserve soigneusement ses vieilles traditions symboliques, qui se perpétuent à travers les âges, en se grossissant de nouveaux faits et de détails prodigieux. Que l'on se reporte aux époques naïves et crédules du moyen-âge; si l'on se met à lire des légendes des saints, admises encore par l'Église catholique comme d'incontestables vérités, on trouvera une foule de récits qui, outre qu'ils n'ont aucune sanction historique, sont encore empreints d'une tendance immense vers le mysticisme et le surnaturel. Quoi donc d'étonnant de retrouver aussi chez les Hébreux, dans un livre fait en des temps où certes, la civilisation et l'esprit de critique étaient encore dans les langes de l'enfance, de ces antiques paraboles auxquelles le génie oriental imprimait son esprit d'exagération merveilleuse ?

Parfois, et c'est le cas dans les traités *Sabbat* et *Eroubin*, les rédacteurs semblent s'être inspirés de l'avis du Rabbi qui fulmine contre la mise par écrit de la *Haggada* (tr. *Sabbat*, XVI, 1 ; t. IV, p. 162), de sorte que les passages historiques ou au moins légendaires sont fort clairsemés.

D'autres fois, à côté de pages peu récréatives, il y en a un grand nombre qui sont des plus intéressantes comme légendes ; elles animent le sombre tableau de la dialectique, par une sorte de compromis fréquent entre la fable et la réalité. « Partout où il y a des hommes, dit Ed. Laboulaye en tête de ses *Contes bleus*, il faut du merveilleux pour les consoler de la vie ». C'est plus que jamais indispensable dans le long martyrologe d'Israël. Ainsi, l'on remarquera, (au t. VI) les explications mystiques sur le chaos et la matière première, la légende d'Elischa b. Abouya un ancêtre de Faust, dont le scepticisme religieux est au moins singulier (p. 271-3). De même, on peut noter une histoire de sorcières (p. 279). non loin d'une belle page sur la liberté de penser et les miracles (p. 322).

L'allégorie, dit M. Ad. Franck[1], se trouve ici expliquée elle-même ou

1. *Journal des savants*, Sept. 1872, p. 559.

complétée par une parabole. Dans l'une et l'autre, on remarquera cette idée, que le peuple élu n'aura rempli sa mission et justifié la prédilection que Dieu a pour lui que le jour où il aura uni à ses propres vertus et à sa propre sagesse celles qui existent chez les autres peuples. Cette idée se retrouve dans les livres de la Kabbale, où elle a revêtu un caractère à la fois moral et spéculatif, où elle est devenue le principe d'une sorte d'éclectisme religieux ». « La religion du vrai Dieu, disent les kabbalistes, doit attirer à elle ce qu'il y a de saint dans toutes les autres croyances ».

Nous voilà bien loin de ce culte servile de la lettre qu'on reproche si généralement aux docteurs de la synagogue. Quand les auteurs du Talmud semblent tomber dans ce défaut, c'est de leur part un parti pris, un procédé ou un expédient pour atteindre un but plus élevé, pour placer sous la protection d'un texte de l'écriture un précepte qu'ils croient utile ou juste. Le Talmud est rempli de maximes qui témoignent du plus grand respect pour la femme, qui nous donnent la plus haute idée du rôle qu'elle remplit dans la famille. « Honore ton prochain comme toi-même et ta femme plus que toi-même. — La mort d'une femme de bien est pour celui qui l'a perdue un malheur égal à la ruine de Jérusalem ». Mais précisément parce qu'ils ne voulaient pas que le strict accomplissement de la loi fût pour la mère de famille et la maîtresse de maison une occasion de négliger ses devoirs, les docteurs de la synagogue l'ont dispensée de toutes les pratiques religieuses qui doivent être accomplies dans un temps déterminé.

Peu nombreuses dans la Mischnâ, les légendes se trouvent, au contraire, en abondance dans les autres parties du Talmud; et, en se reportant à l'histoire de leur création, on en comprend aisément la cause.

En effet, à l'exception de la Mischnâ, le Talmud est en grande partie le résultat des leçons publiques professées par les rabbins. Or, il est peu de professeurs — et surtout en Orient, cette terre classique du surnaturalisme, — qui ne sentent le besoin, pour distraire leurs auditeurs, de parler souvent à leur imagination plutôt qu'à leur intelligence ; qui n'emploient l'apologue comme moyen d'instruction plus simple, plus attrayant et parfois plus saisissant que la pensée philosophique nue.

La présence de nombreuses *agadoth* dans le Talmud n'a donc rien qui doive surprendre, ni surtout rien qui puisse exciter une sainte indignation contre les auteurs de ces fables innocentes, simples récréations pour l'esprit, sans autorité. Il faut la rechercher dans la *Halakha* seule, qui se divise en plusieurs parties.

1° Dogmes et interprétations, que l'on prétend dériver directement de la promulgation faite sur le mont Sinaï ;

2 Principes résultant de discussions entre les Sages d'Israël et les pères de la Synagogue, ou décisions rabbiniques ;

3° Rites, usages ou formes particulières du culte, établis à diverses époques, intitulés: *Minhaguim*. — Tels sont les éléments généraux à discerner dans ce grand corps de doctrine, avant de pénétrer plus avant. Il faudrait appuyer sur certains points, comme la comparaison des lois qu'il contient avec les nôtres, ou avec les lois contemporaines des Grecs, des Romains et des Perses, ou avec celles de l'Islam, ou même avec son code fondamental, la loi mosaïque; on aime à retrouver plusieurs de ses points de morale, de liturgie et de doctrine dans la religion de Zoroastre, dans le christianisme, dans le mahométisme; une grande partie de sa métaphysique et de sa philosophie dans Platon, Aristote, les pythagoriciens, les néo-platoniciens et les gnostiques, pour ne rien dire des Spinosa et des Schelling de notre temps; une grande partie de sa médecine dans Hippocrate, ou dans Galien et dans les Paracelse d'il y a quelques siècles. C'est donc en lisant le texte que l'on a trouvé à toutes ces données une raison. On comprendra alors pourquoi l'on ne saurait établir une esquisse même imparfaite de ce singulier mouvement intellectuel qui a fait, en dépit de toute opposition, que les plus grands esprits d'une nation ont employé, durant plusieurs siècles toutes leurs facultés à concevoir et à écrire, puis pendant mille années, à commènter ce livre unique.

Le Talmud, comme tout autre phénomène, afin de devenir compréhensible, ne doit être considéré qu'en rapport avec des objets de même nature; ceci était une vérité méconnue jusqu'à nos jours. Comme c'est essentiellement en dehors de la partie exégétique et homilétique, un *corpus juris*, une encyclopédie de la loi civile, pénale, ecclésiastique, inter-

nationale, humaine et divine, on ne peut bien le juger que par analogie en le comparant avec d'autres codes, et surtout avec le code de Justinien et ses commentaires. Ce que les profanes ont pris pour des subtilités exceptionnelles et rabbiniques, ou, dans les chapitres qui ont rapport aux deux sexes, pour des violations grossières de la délicatesse moderne, ressortira plutôt à l'avantage du Talmud. Les Pandectes et les Institutes, les Novelles et les *Responsa prudentium*, devraient ainsi être constamment consultées et comparées.

La culture de l'esprit est le cachet dominant du judaïsme; c'est par l'instruction, par l'acquisition de la science, que les docteurs talmudistes veulent s'élever à la connaissance de Dieu et des grandes vérités que la religion enseigne [1].

Le Talmud n'admet pas la piété ignorante [2] : « Nul ignorant, y est-il dit, ne saurait être pieux [3] ». A Loud, est-il dit ailleurs, on discutait sur le point de savoir si l'étude était plus grande que l'œuvre : R. Tarphon dit que l'œuvre est plus grande ; R. Akiba répond que l'étude vaut mieux encore. Tous alors ont répondu : L'étude est vraiment plus grande, car l'étude mène à l'œuvre [4].

L'amour de l'étude était poussé si loin qu'on lui sacrifiait les richesses. Le Talmud raconte que le rabbin Yoḥanan, se promenant avec ses élèves, leur montrait tantôt un champ, tantôt une vigne, en leur disant : « J'ai tout vendu pour me consacrer à l'étude de la Loi ». — « L'étude, ajoutent les docteurs hébreux, est plus méritoire que le sacrifice ». — « Un savant est plus grand qu'un prophète ». — « L'école ne doit pas être fermée, même pour rebâtir le Temple ».

Cette instruction que préconisaient les rabbins, ils ne la voulaient pas oisive, contemplative ; la science s'alliait chez eux à l'exercice d'une profession. Le travail, sous toutes ses formes, était également honoré. En cela, les Talmudistes s'éloignent des idées qui avaient cours dans la

1. J. Bedarride, *Étude sur le Talmud*, pp. 135 et suiv.
2. Benamozegh, *Morale juive et chrét.*, p. 167.
3. Traité Abôth, II, 6.
4. B., tr. *Qiddouschin*, f. 40 *b* (non à Bude, comme dit par erreur Bedarride).

Grèce et à Rome, où l'exercice des arts mécaniques était regardé comme indigne d'un homme libre [1]. « Il est bon, disent-ils, d'ajouter un métier aux études ». « L'artisan à son ouvrage n'a pas besoin de se lever devant le plus grand docteur ». « Celui qui gagne sa vie par son travail est plus grand que celui qui se renferme dans une piété divine ». Aussi, les plus éminents rabbins exerçaient des professions manuelles.

Les Talmudistes se partagent en deux écoles souvent rivales : Celle de Hillel et celle de Schamaï. Hillel, remarquable par son humilité, par son esprit de charité et de bienveillance envers tous les hommes ; Schamaï, inflexible dans ses principes, souvent emporté, inclinant vers la sévérité. Au fond, les deux écoles s'accordaient ; mais elles différaient sur l'application.

On trouve dans le Talmud un grand nombre de passages où Hillel et Schamaï sont mis en présence [2]. « Je me convertirai à ta religion, dit un païen à Schamaï, si tu parviens à me l'enseigner pendant que je me tiens debout devant toi sur un seul pied ». Schamaï, irrité, le repousse avec violence.

Cet homme alla auprès de Hillel, à qui il fit la même demande. Hillel l'accueillit et prononça ces magnifiques paroles : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît ; c'est là toute la loi ; le reste n'en est que le complément et le commentaire ».

Dans une autre circonstance, un païen se présente à Schamaï, et lui dit : « Avez-vous plus d'une loi ? Oui, répond Schamaï, nous avons la loi écrite et la loi orale. — Je consens, dit le païen, à accepter la première, mais je ne saurais adhérer à la seconde ». Schamaï le repoussa. Il fit la même question à Hillel, qui consentit à l'instruire ; il lui enseigna d'abord par leur véritable nom les lettres de l'alphabet, *alephabet, beth, guimel, d'aleth*... Le lendemain, il donna à ces lettres d'autres noms. « Que signifie ce changement, demanda le néophyte ? — Quoi ! répondit Hillel, tu te fies à la tradition que je te transmets, et tu ne veux pas accepter celle qui nous est transmise par nos sages » !

1. Montesquieu, *Esprit des lois*, l. IV, ch. VIII.
2. *Vie de Hillel*, par M. le grand rabbin Trénel (1867).

Les deux chefs des deux écoles différaient d'opinion sur beaucoup de points. Ainsi, l'école de Schamaï disait : « Au jour du jugement, trois classes d'hommes se présenteront devant Dieu : celle des justes, celle des méchants, celle des hommes tenant le milieu entre les deux. Les justes seront inscrits au livre de la vie éternelle ; les méchant seront condamnés à l'enfer ; les autres, comprenant la grande majorité des hommes, iront au purgatoire, et là, purifiés par les tourments, la pénitence et la prière, ils deviendront, avec le temps, dignes d'entrer dans l'asile des justes ». « Non, dit l'école de Hillel, Dieu est grand par la miséricorde, sa justice doit toujours incliner vers la clémence. Les hommes de la classe intermédiaire ne traverseront pas le purgatoire ; leurs mérites effaceront leurs fautes ».

Une grave question agitait les écoles d'Orient : on se demandait si l'existence était un bienfait pour l'homme, et si la mort ne serait pas préférable. Cette question fut débattue pendant deux ans dans les écoles de Hillel et de Schamaï. Il vaut mieux disait l'école de Schamaï, ne pas exister. Celle de Hillel dit : « L'existence est une grâce pour l'homme ». La majorité des docteurs talmudistes prit un moyen terme : « Il vaudrait mieux pour l'homme ne pas avoir été appelé à la vie ; mais, puisqu'il existe, qu'il accepte courageusement la vie avec les obligations qu'elle impose ; qu'il examine sans cesse l'importance de l'œuvre qu'il doit accomplir [1] ». Ainsi, les plus hautes spéculations de la philosophie y étaient abordées.

On sait tout cela depuis longtemps, et l'on a déjà dit souvent que le Talmud contient d'innombrables documents de la plus haute importance. Mais comment les trouver ? Comment les aborder ? Si l'on veut se renseigner sur un sujet donné, on a recours d'ordinaire à la voie la plus détournée, au moyen le moins direct : il faut savoir par hasard si un auteur a eu occasion de citer le passage qu'on désire étudier, il faut connaître l'ouvrage, le chapitre, la page, et l'on aboutit souvent à une fausse indication. Comment remédier à ces inconvénients ? En plaçant sous les yeux du lecteur une traduction fidèle et méthodique de l'ouvrage, ac-

1. B., tr. *Eroubin*, f. 13b.

compagnée d'explications et de plusieurs tables alphabétiques qui facilitent les recherches.

Ce sont surtout les historiens, tant israélites que chrétiens, qui souvent ont éprouvé ces difficultés; et ils ont dû, lorsqu'ils ne se sentaient pas assez au courant du langage talmudique, avoir recours à un intermédiaire[1] : ce procédé a dû provoquer maintes fois de mauvaises interprétations, qui eussent été évitées si l'auteur lui-même avait pu examiner, de ses propres yeux, l'ensemble du passage. L'histoire joue, en effet, un grand rôle dans le Talmud et offre à l'investigateur une mine inépuisable de renseignements, parce qu'elle y occupe un espace de temps de plus de dix siècles, c'est-à-dire depuis l'existence du second temple jusqu'au IIIe siècle après sa destruction.

Ce n'est là qu'une parcelle de cette encyclopédie. L'intérêt qui s'attache à l'antique nationalité d'Israël, à son autonomie et à son indépendance d'autrefois, a donné lieu à des réflexions sur les mœurs et les coutumes de ce peuple, traits distinctifs que le moraliste enregistrera avec satisfaction : on y retrouve, comme en un portrait fidèle, les traits saillants de la vie intime et de l'activité des Hébreux, à côté des études philosophiques vers lesquelles tendait leur nature spiritualiste.

Maintes légendes feront sans doute sourire le lecteur, et, bien qu'elles ne soient pas destinées aux incrédules, elles verront leur authenticité mise en doute. Mais ces sortes de croyances sont-elles particulières au Talmud, exclusives au rabbinisme seul ? Ne les trouve-t-on pas en foule aux origines du christianisme ou dans la Vie des Saints? Et leur caractère mythique n'a-t-il pas pour ainsi dire disparu, pour faire place à une sorte de constatation historique? Prenons deux exemples : au tr. Berakhoth (II, 9), on lit plusieurs récits, d'après lesquels les injures ou insultes faites à un pieux docteur furent immédiatement punies de la peine de mort par la Providence, quoique ce rabbin n'eût jamais désiré appliquer un tel châtiment à celui qui l'avait offensé. Une autre fois, une prédiction de malheur a les mêmes suites funestes[2]. C'est sans doute

1. C'est l'avis de M. Renan, *Journal asiatique*, Juillet 1879, p. 50 (Dès 1881, cet écrivain a *prophétisé* (juillet, pp. 50-51) que « cette traduction s'achèvera »).

2. J., tr. *Schebiith*, IX, 1 fin (t. II, p. 414).

là un des produits de l'imagination populaire qui, se souvenant de l'influence et de la portée de quelques esprits vénérables, leur attribuait le pouvoir de faire des miracles jusque dans leurs effets pernicieux et au-delà des désirs de ces docteurs.

Veut-on maintenant établir un parallèle entre ces légendes et d'autres, prises en dehors du judaïsme? Il sera inutile pour cela de remonter aux premiers siècles de l'ère chrétienne ou de chercher dans les sombres époques du moyen âge le plus reculé. Que l'on ouvre notre histoire nationale française, un peu avant la Renaissance, qu'on lise les hauts faits accomplis par une jeune fille du peuple, cette héroïne qui arracha la France à l'Anglais et mourut ensuite comme martyre de son patriotisme ; on arrivera à ce fait très sincèrement reproduit par les historiens modernes :

Un jour, à sa sortie de chez le roi, qui la mandait parfois auprès de lui, un homme passant à cheval lui cria des paroles injurieuses en blasphémant le nom de Dieu : « Ah, en nom Dieu ! tu le renies », lui répondit aussitôt Jeanne, sans se préoccuper de l'insulte qui ne s'adressait qu'à elle, « *et tu es si près de ta mort* »*!* Une heure après, l'homme tombait à l'eau et se noyait[1].

Quel exemple frappant de l'influence exercée sur le peuple par les âmes fortes ! On peut l'affirmer, sans sortir des limites de la vérité, l'humble et douce Jeanne Darc n'avait nullement l'intention de vouer à la mort celui qui l'avait injuriée, pas plus que notre docteur du Talmud à l'égard de ses ennemis. Personne ne voudrait en douter. Et pourtant il a pu se trouver au moyen âge des gens qui, n'éprouvant aucun soupçon injuste à l'égard de Jeanne, eussent accusé le rabbin du Talmud, et avec lui tous les Juifs du monde, d'avoir usé de maléfices et de sortilèges contre son adversaire dans un esprit de vengeance ! C'est bien mal comprendre ces légendes pieuses que de les interpréter ainsi. Et qui sait si une version textuelle ne contribuera pas à dissiper de telles erreurs ?

En outre, comme le disait M. Hallel[2], les allégories et les passages

1. Pasquerel, *Procès*, t. III, p. 102; *Jeanne d'Arc*, par M. Sepet, p. 60.
2. *Archives israélites*, 1844. Comp. *Presse israélite*, 1869, n° 21, p. 492.

symboliques permetent d'entrer dans les idées théo-philosophiques de l'antiquité et de soulever le voile dont elle aimait à se couvrir. Citons une allégorie où la féerie le dispute au miraculeux, et où (comme partout) le flambeau de la raison nous éclairera à travers les ombres les plus ténébreuses.

« Les démons, est-il dit, doivent leur naissance aux quatre spectres nocturnes mères, nommées *Lilith*, *Naama*, *Agueresh* et *Mahala*. Chacune de ces quatre gouverne pendant une saison de l'année, et elles s'assemblent auprès du mont *Naspa*. Elles se dirigent de l'orient vers le nord ; et Salomon les domine toutes et s'en sert pour son plaisir ».

Ce mythe, ainsi que d'autres de ce genre, n'est nullement l'effet d'un égarement de l'esprit ; et les gens superstitieux ont beau inventer un monde nouveau, peuplé d'esprits malfaisants ; l'allégoriste ne nous montre qu'une grande vérité philosophique, présentée dans le style attrayant de la parabole.

La dogmatique entend par démons les vices qui cherchent continuellement à nuire à l'état moral de l'homme, et les vices de l'homme peuvent être attribués aux quatre causes suivantes :

1° A l'ignorance, représentée par Lilith, oiseau ou spectre nocturne, qui ne se plaît que dans les ténèbres et qui est l'ennemi mortel de l'enfance. Tel est le vulgaire, dont toute la vie n'est qu'une enfance et qui a l'instruction en horreur.

2° Aux plaisirs physiques, auxquels succombe même l'homme religieux et instruit ; c'est ce que dit le Talmud : « Celui qui surpasse son prochain par le rang, le surpasse aussi par ses passions ».

3° A l'égarement de l'esprit par les idées philosophiques, si les dispositions naturelles n'y sont pas favorables ; car, de même que, si la vue est dirigée sur un objet trop éloigné ou trop fin, elle ne distingue plus les objets les plus proches placés sous le rayon visuel, ainsi l'esprit faible, dépassant les limites de sa conception, aliène son esprit ; il perd de vue les principes les plus évidents qui l'ont soutenu dans la foi, et tombe dans la plus grande dissolution des idées.

4° A la superstition, qui est une véritable faiblesse et maladie de l'âme, qui rend l'homme incapable de toute idée sublime et affaiblit sa croyance

à l'unité de Dieu. C'est cette folie qui entretient des vestiges d'idolâtrie dans les croyances et les mœurs de plus d'un homme *sans cervelle*, en ce qu'ils se représentent la divinité avec des passions et des attributs humains. « Enfin, ajoute l'allégorie, Salomon les domine toutes et s'en sert pour ses plaisirs ». C'est l'homme sage et religieux qui domine les vices, se dirige vers un but louable, afin qu'il tire parti de sa liberté au profit de sa parfaite félicité.

N'est-ce pas cette sentence que l'auteur du *Contrat social* (IX) semble avoir résumée en ces mots : « L'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » ?

Nous avons reproduit ces explications à titre de spécimen ; mais il va sans dire que nous ne nous lancerons pas dans le vaste champ des interprétations, qui entraînent à des séries infinies de commentaires sur commentaires.

En dehors des légendes, on trouve là des renseignements historiques, ou du moins des récits fondés sur une base historique [1]. On sait par exemple, que Simon ben-Schetaḥ dut fuir le palais du roi Alexandre Jannée, son beau-frère ou cousin, à cause des divisions nées entre les sectes religieuses et à cause de leur rivalité. Dans le premier traité [2], on attribue ce fait à une calomnie répandue à la cour et accréditée par le roi lors de l'arrivée de trois cents Naziréens, et l'on raconte que, grâce à l'intervention de personnages persans venus à la cour du roi qui avaient conservé de lui un bon souvenir, ce rabbin rentra plus tard en faveur.

De même un peu plus loin, à propos de la récitation des prières et des bénédictions, on raconte les derniers instants d'Akiba [3], ce héros martyr de la dernière guerre de l'indépendance d'Israël, faite sous Barcokhebas contre Adrien ; le Talmud veut démontrer, par un exemple historique, avec quelle ferveur on doit prier Dieu lorsqu'on récite le *schema'*, cette profession de foi israélite, et que l'on dit ces mots : *Tu aimeras l'Éternel ton Dieu de toute ton âme,* c'est-à-dire tu lui sacrifieras ta vie.

1. V. au tr. *Berakhoth*, II, 4 (t. I. p. 42).
2. Chap. VII. § 2, p. 130. Au Talmud Babli, fol. 48a, ce récit est mutilé.
3. Chap. IX, § 9, p. 172.

Le vieux Rabbi, comme le rapporte l'histoire, ne se laissa détourner de ses devoirs religieux, ni par les tortures, ni par les supplices, et au moment de perdre la vie il répétait, dans une dernière exclamation, ce *credo* sublime. Hélas ! combien de martyrs, se souvenant de lui, l'ont imité sur les bûchers et sont morts aussi courageusement pour leur foi !

Si du domaine de l'histoire nous passons à celui des sciences exactes, nous verrons qu'elles figurent là avec non moins d'éclat. On y trouve maintes prescriptions hygiéniques et de médecine usuelle, par exemple, l'interdiction de boire de l'eau ayant séjourné toute la nuit dans un vase de métal (p. 136); des notions de physique, comme la pluralité des couleurs de la lumière [1], et une foule de renseignements sur l'histoire naturelle. L'un des auteurs le plus souvent cités, Samuel, est représenté comme un astronome et mathématicien distingué. On peut en fournir la preuve par deux passages, pris toujours dans ce même volume, et relatant les opinions scientifiques de cet auteur, tout en citant également d'autres opinions que la science repousse au plus léger examen.

Dans le premier [2], Samuel calcule au juste la durée d'un clin d'œil, et il dit qu'il représente la 56,848e partie de l'heure, ou si l'on veut réduire cette fraction en tierces ou 60es de seconde, on aura 56,848/216,000 = moins de 4 tierces, ou presque un 15e de seconde. Il semble qu'il ait connu les équations algébriques les plus compliquées.

Dans le second passage [3], Samuel apparaît en véritable astronome, en érudit consommé dans cette science que les Chaldéens ont cultivée les premiers avec succès. Si une comète, dit-il, survenait dans le signe du zodiaque qu'on nomme l'*Orion*, l'univers périrait par ce choc ; et comme quelqu'un prétendait l'avoir vu passer à cette époque, il déclara que cette traversée n'avait dû être qu'apparente, qu'en réalité elle a dû

1. Voir Babli, même traité, fol, 52b. La loi de l'équilibre se trouve aussi dans ce volume, ch. II. § 5. (p. 44).

2. Chap, I, § 1, p. 8. Dans le Babli, *ibid*. fol. 7a, la solution est moins précise et plutôt approximative (88, 888e partie de l'heure).

3. Chap. IX, § 2, p. 160 ; comp. p. 6 à 8, pour la rotation du soleil et de la lune.

avoir lieu au-dessus ou au-dessous de ce signe; et il affirme son jugement en disant qu'il est aussi bien au courant des voûtes célestes que des rues de Nehardea, sa ville natale. On peut ajouter foi à son assertion, puisqu'il avoue sincèrement, — on pourrait dire naïvement, — qu'il ignore seulement où est le siége de la comète. Et un auditeur de l'école se demanda s'il était monté au ciel pour en connaître si bien les constellations ! On comprend maintenant qu'il ait pu calculer si minutieusement la durée des révolutions lunaires ou mois [1], et l'on ne s'étonnera pas de trouver (p. 8) des données de cosmologie et même de géologie, des notes sur les terrains primitifs, sur la formation des croûtes terrestres, comme un avant-goût des théories antibibliques de Cuvier, d'Élie de Beaumont, etc.

La doctrine morale du Talmud sur le juste et sur le pécheur repentant nous paraît réunir à un assez haut degré l'élévation et le sens pratique, pour qu'il convienne de la résumer en peu de mots. On verra par là comment il a su se tenir à égale distance des exagérations de tout genre.

D'après le Talmud : 1° une faute commise contre son prochain ne saurait s'effacer par la pénitence que quand ce pécheur aura donné pleine satisfaction à la partie lésée ou offensée, et en aura obtenu le pardon. Alors c'est une affaire entre Dieu et lui ; à lui la prière, les jeûnes, la contrition, le repentir ; à la grâce de Dieu la rémission.

2° Les péchés contre les abstinences culinaires, la sainteté des fêtes, la débauche, la dureté en fait d'aumônes, etc. ; ces fautes, ne regardant que Dieu seul, peuvent recevoir une rémission pleine et entière par un repentir sincère et un changement complet de conduite, par une vie opposée à celle que le pécheur avait eue auparavant. Et non seulement il sera l'égal du *juste parfait*, mais par les efforts héroïques de tous les instants qu'il est obligé de faire pour vaincre ses passions et se détourner des plaisirs qu'il avait déjà goûtés, il s'élève à un degré supérieur au *Zadic gamour*, qui ne ressent aucune tentation pour les fruits défendus qu'il n'a jamais connu.

1. Voir notre exposé du calendrier juif, *Almanach perpétuel*, préface p. X.

3° Celui qui aura péché contre les hommes n'importe de quelle manière devra reconnaître ses fautes, s'en repentir et chercher à tout réparer amplement; s'il y parvient, il recevra de Dieu la rémission de ses péchés et pourra encore prétendre à l'estime des hommes. Mais il ne pourra devenir l'égal, et, à plus forte raison, le supérieur du *Zadic gamour,* de celui qui n'a jamais volé, trompé, prêté à usure, frappé, qui a toujours soutenu l'infortuné de sa bourse, de ses conseils, qui a veillé les malades, leur a procuré les médicaments nécessaires, qui a protégé la veuve et l'orphelin, qui a donné des vêtements à ceux qui en manquaient, du bois à ceux qui avaient eu froid, à manger à ceux qui avaient faim, car ce pécheur repentant a donné des preuves d'un mauvais cœur; il en fait le sacrifice par crainte de la punition céleste. C'est fort bien; mais cela n'égale pas la conduite de celui qui avait toujours le cœur bien placé [1].

On y rencontre aussi la mention d'un défaut bien vieux, que les écrivains seront heureux de voir blâmé : il s'agit du plagiat [2], et l'on fait remonter jusqu'à David le désir légitime, sollicité par ce roi comme une faveur divine, d'avoir l'assurance que ses paroles seront répétées *en son nom* par la postérité, dans les synagogues et dans les maisons d'étude. Ce serait un déni de justice d'agir autrement et de ne pas mentionner l'auteur des paroles que l'on cite, chacun le sait; mais combien en est-il qui observent ce précepte religieusement, scrupuleusement?

Cette loi est fort simple, mais on en trouvera qui certes paraîtront encore plus simples et même ingénues. Ainsi, dans la Mischnâ de ce même traité (IX, 5), en parlant de l'entrée au temple de Salomon, on prescrit le plus grand respect dans la tenue et l'on interdit « d'y cracher à terre ». De telles défenses ne choquaient pas nos ancêtres, accoutumés à employer aux heures d'étude, comme en général dans leur langage antique, une crudité d'expressions plus forte encore. Nos habitudes modernes, plus sévères en apparence, respectant plutôt la forme que le fond des idées, ne tolèreraient plus de telles expressions, et lorsque nous

1. Voyez Maïmonide, *Schemoné-Perakim* , ch. VI.
2. Chap. II, § 1, p. 31.

nous sommes trouvé en présence de divers passages qui traitent soit de questions matrimoniales, soit d'impuretés sexuelles [1], nous avons essayé de les rendre aussi clairement que possible, en latin, selon le précepte de Boileau. Il faut observer, à l'honneur de la morale des rabbins que, malgré les périls de pareils sujets, ils ont évité les descriptions libertines, les raffinements d'obscénité qui déshonorent mainte autre casuistique.

Il convient d'appeler également l'attention sur l'avis du Talmud relativement à l'esclavage; et, sur ce sujet, nous ne saurions mieux faire que de transcrire les paroles, de M. le grand rabbin Zadoc Kahn, qui s'exprime en ces termes [2] :

« Il est difficile à un peuple, dit-il, quelque bien gardé qu'il soit par ses lois et ses institutions, de rester toujours fermé aux influences du dehors. Cela devient difficile, surtout lorsque ce peuple est dépossédé de sa nationalité, livré à une domination étrangère, ou même brisé en mille morceaux dispersés partout. Ses idées, ses mœurs, sa législation, se modifient nécessairement au contact d'une civilisation toute nouvelle, toute différente. C'est ce qui arriva aux Israélites, de l'aveu même du Talmud, pendant l'exil de Babylone; c'est ce qui leur arriva pendant la domination grecque, et surtout après la conquête romaine. Sans doute les croyances du judaïsme restèrent toujours pures, sa morale forte et élevée : sous ce rapport, Rome ne pouvait que recevoir sans rien donner; mais il n'en est pas de même de la jurisprudence. Cet admirable code civil romain, qui a inspiré tant de législateurs modernes, devait plaire à l'esprit fin et pénétrant des auteurs du Talmud. Quand on étudie la littérature talmudique, on s'aperçoit immédiatement que l'influence romaine a passé par là. Le droit civil surtout, tel que l'expose le Talmud, reproduit souvent les principes du droit romain, et quelquefois il lui emprunte jusqu'aux expressions juridiques. Nous n'avons à nous occuper que du droit relatif aux esclaves et où l'influence des idées romaines est visible. Ce qui

1. V. t. I, p. 68 et 159; t. V, p. 187, et t. XI, fin.
2. *L'Esclavage selon la Bible et le Talmud* (à la suite du *Rapport sur le Séminaire israélite* en 1867), p. 67-8.

n'était qu'un germe dans la Bible est développé par le Talmud avec une extrême vigueur. Le Talmud, comme le droit romain, dépouille volontiers l'esclave de toute personnalité et l'assimile à une simple propriété. Mais heureusement la ressemblance s'arrête là. Si le Talmud prive l'esclave de tous les droits civils, il exige du moins qu'il soit traité comme un homme, que dis-je? comme un frère. Sous ce rapport, le Talmud continue donc dignement la Bible.

« Nous devons, d'ailleurs, signaler une distinction capitale. La constitution mosaïque reconnaît deux sortes d'esclaves qui n'ont ni les mêmes droits, ni la même position : l'esclave hébreu et l'esclave étranger. Cette distinction est formelle dans la Bible ; mais elle s'accuse avec plus de précision encore dans le Talmud, qui la ramène à des principes rigoureux et l'étend à des cas très variés. Il est vrai que le Talmud ne s'occupe de l'esclave hébreu que dans un intérêt purement historique ; il nous apprend lui-même que l'esclavage des Hébreux, tel qu'il est réglé dans la Bible, n'existait plus de son temps. Mais nous n'en devons pas moins faire notre profit des données qu'il nous fournit ; car si, quelquefois, il paraît s'éloigner du texte de la Bible, en général il explique utilement les points obscurs de la loi et supplée à ses lacunes. Nous ne séparerons donc pas la Bible de son commentaire obligé, le Talmud, et tout en recherchant le sens naturel du texte de la loi mosaïque, nous nous servirons des interprétations et des développements talmudiques. Nous devrons étudier séparément la condition de l'esclave hébreu et celle de l'étranger ; car, encore une fois, leur sort est réglé par des lois toutes différentes. Nous aurons à examiner comment on acquérait l'un et l'autre, quelle situation leur faisait recouvrer la liberté. Cet examen prouvera, nous l'espérons, que le Pentateuque s'est inspiré, dans la question de l'esclavage, du même esprit d'humanité et de justice qui éclate dans toutes ses lois sociales [1], et que le Talmud, après tout, est resté le fidèle interprète de la Bible ».

1. Quant à l'esclave né dans la maison du maître, voir les *Inscriptions grecques au Musée du Louvre*, catalogue Fröhner, n° 192.

§ 4.

PERSÉCUTION ; ÉMANCIPATION

On s'explique le succès croissant de ce livre, à mesure qu'on le connaît davantage et plus intimement. L'immense compilation de Ravina et de Rab Asché s'est répandue parmi les Juifs avec une rapidité presque miraculeuse ; elle fut acceptée, dès son apparition, comme l'expression vraie et sincère de la loi traditionnelle [1]. De nombreuses écoles, où le Talmud fut l'objet de l'étude la plus respectueuse, surgirent tout à coup en Orient et en Occident ; ses décisions casuistiques et judiciaires furent acceptées par toutes les communautés, et cette triple barrière élevée par la piété des rabbins de la Palestine et de la Babylonie, autour des préceptes de la Tôrâ, ne rencontra pas un seul téméraire qui voulût la franchir. Comment se fit cette transmission si rapide ? Il serait difficile de le dire ; mais le fait est que l'œuvre éclose sur les bords de l'Euphrate fut bientôt entre les mains des Juifs qui habitaient les bords du Rhin, du Danube et de la Vistule.

« L'attachement des Juifs pour le Talmud devait naturellement signaler cette œuvre gigantesque à l'attention de leurs ennemis : comme ils ne pouvaient s'en prendre aux textes sacrés, ils pensèrent, pour justifier leur haine et les mauvais traitements qu'ils faisaient subir aux pauvres exilés, pouvoir se rejeter sur le Talmud qui devint ainsi le bouc émissaire chargé de toutes les iniquités. On attribua à son enseignement tous les vices et tous les crimes dont on accusait les Israélites, et l'on répandit sur les principes qu'il contient d'épouvantables calomnies, suivies bien souvent de nombreux massacres ».

En effet, il n'est pas étonnant que le bon capucin dont nous avons parlé plus haut (§ I) l'ait pris pour un homme. Depuis qu'il existe, presque même avant qu'il eût revêtu une forme tangible, le Talmud

1. *Archives israélites*, 15 juin 1867, p. 544.

s'est vu traité comme aurait pu l'être un homme [1]. Il a été proscrit, emprisonné, brûlé plus de cent fois. Depuis Justinien, qui dès 553 après J.-C. lui fit l'honneur de le proscrire par une *novelle* spéciale (novella 146), et après lui pendant plus de mille ans, jusqu'à Clément VIII, les pouvoirs séculiers et spirituels, les rois et les empereurs, les papes et les antipapes ont rivalisé à qui lancerait des anathèmes, des bulles et des écrits d'extermination contre ce livre infortuné. Grégoire IX et d'autres papes, de 1239 à 1320, ont ordonné de le brûler. Dans la 1re moitié du XVIe siècle, Rome se montra plus tolérante; mais pendant la dernière moitié de ce siècle, le Talmud a été brûlé six fois, et non pas par exemplaires isolés, mais en masse et par charretées [2]. Jules III promulgua sa proclamation contre ce qu'il nomme grotesquement le *Talmud Guemaroth*, en 1553 et 1555; Paul IV, en 1559; Pie V, en 1566 ; Clément VIII, en 1592 et 1599. La frayeur que le Talmud inspirait était grande. Pie IV lui-même, en autorisant une nouvelle édition, stipulait expressément qu'elle serait publiée sans le titre de *Talmud :* « Si tamen prodierit sine momine Talmud, tolerari deberet [3] ».

L'inquisition lui accorda les honneurs de ses bûchers, et les exemplaires du Talmud, accomapgnés d'une longue suite de commentateurs, fournirent aux auto-da-fé une matière abondante. Plus tard, lorsque ces exécutions furent passées de mode, une censure jalouse, stimulée sans doute par quelques apostats, fit des textes talmudiques un examen minutieux et en expurgea soigneusement tout ce qui pouvait blesser la foi des non-Israélites. Le moindre mot dans lequel il était possible de soupçonner une allusion au fondateur du christianisme fut sévèrement rayé, et l'on alla jusqu'à effacer les règles de la procédure qui semblaient infirmer les idées reçues sur la date de sa mort.

Seul, Clément V, en 1307, avant de condamner le livre, voulut savoir

1. *Quarterly Review*, octobre 1867. V. Echard, Sti Thomæ summa suo auctore vindicata sive de Vincentii Bellovacensis scripris dissertatio, pp. 592-600.

2. V. Isid.-Loeb. *Revue des études juives*, I, pp. 247 et s.; II, p. 248 et s.; III, p. 39 et s.

3. La défense de cette lecture est l'objet d'un chapitre complet d'histoire dans Reusch, *Der index der Verbotenen bücher* (Bonn, 1883, 8°), t. Ier pp. 45-53, d'après Grætz et les sources originales.

ce qu'il était, et ne trouva personne pour le lui dire. Là-dessus, il proposa, mais dans un langage si obscur qu'il se prêtait à plusieurs interprétations, que l'on fondât trois chaires pour enseigner l'hébreu, le chaldéen et l'arabe, comme étant les trois langues les plus rapprochées de celle du Talmud [1]. Il désigna, pour instituer ces chaires, les universités de Paris, de Salamanque, de Bologne et d'Oxford, espérant qu'une de ces universités pourrait à la longue arriver à produire une traduction de ce livre mystérieux. Est-il besoin de dire que cet espoir ne se réalisa jamais ? On eut recours au procédé plus expéditif de la destruction ; on l'essaya non seulement dans quelques villes d'Italie et de France, mais dans toute l'étendne du saint empire romain.

Enfin, il se fit un changement en Allemagne. Un nommé Pfefferkorn, être assez méprisable, sollicita, sous le règne de Maximilien, un nouveau décret d'extermination contre le Talmud. L'empereur était campé avec son armée devant Pavie, lorsque ce messager arriva dans son camp pourvu de lettres de recommandation de la part de Cunégonde, la belle princesse, sœur de l'empereur. Maximilien, fatigué et ne soupçonnant rien, renouvela assez volontiers ce décret antique de confiscation, naturellement suivi de la destruction par le bûcher. La confiscation s'exécuta consciencieusement, car l'apostat Pfefferkorn savait assez bien où ses anciens coreligionnaires gardaient leurs livres. Mais il survint une conflagration d'un genre différent. Peu à peu, la réforme s'avançait en Allemage. Reuchlin, le plus éminent des hellénistes et des hébraïsants de cette époque, avait été chargé avec un comité d'appuyer de sa savante autorité le décret de l'empereur.

Mais sa tâche ne lui plaisait pas. Il n'aimait pas, disait-il, le regard de Pfefferkorn. En outre, c'était un homme honnête et savant, qui ayant

1. Cette chaire, en réalité, avait pour but de faciliter la conversion des juifs. Il ne s'agissait pas de philologie, ni d'enseignement linguistique, mais d'un but plus pratique aux yeux des ecclésiastiques de cette époque. La science n'était qu'un moyen, un auxiliaire mis au service de la religion, nous fait observer M. Soury. Voir son travail « Des études hébraïques et exégétiques au moyen-âge chez les chrétiens d'Occident » (P., 1867, 8°). Position d'une thèse soutenue à l'école des Chartes pour le diplôme d'archiviste.

été le restaurateur du grec classique en Allemagne, ne se souciait pas de prendre part à la destruction en masse d'un livre écrit par les proches parents de Jésus. Peut-être vit-il qu'un piége lui était adroitement tendu. Depuis longtemps il était lui-même une épine au pied de ses contemporains. Ses études hébraïques avaient été vues avec une amère jalousie, sinon avec frayeur. On ne songeait à rien moins à cette époque (la faculté de théologie de Mayence le demandait ouvertement) qu'à une révision et à une correction complète de la Bible hébraïque, attendu qu'elle différait de la Vulgate. Reuchlin, de son côté, ne perdit jamais une occasion de proclamer la haute importance de ce qu'il appelait énergiquement *la vérité hébraïque*. Ses ennemis crurent que l'une des choses arriverait : ou en se prononçant officiellement pour le Talmud, on était sûr qu'il se compromettrait dangereusement (et alors ce serait bientôt fait de lui), ou bien il réduirait à néant jusqu'à un certain point ses jugements précédents en faveur de ces études. Il déclina la proposition qu'on lui faisait, disant avec assez de loyauté qu'il ne connaissait aucunement le livre et qu'il n'y avait pas beaucoup de gens au monde qui le connussent. Les détracteurs du livre le connaissaient moins que personne. Mais, ajouta-t-il si même il contenait des attaques contre le christianisme, ne vaudrait-il pas mieux y répondre? Brûler le livre, disait-il, n'est qu'un argument brutal (*Bacchanten argument*). Là-dessus, haro général sur Reuchlin : c'était un juif, un judaïsant, un renégat vendu, et ainsi de suite. Reuchlin, sans s'effrayer, se mit à étudier le livre avec la patience laborieuse qui lui était propre. Bientôt après, il en écrivit une brillante apologie. Quand l'empereur lui demanda son avis, il renouvela le conseil de Clément, de fonder des chaires pour l'explication du Talmud. Dans chaque université allemande il devait y avoir deux professeurs spécialement nommés pour mettre les élèves en état de comprendre ce livre. « Quant à le brûler, ajoutait-il dans son fameux mémoire adressé à l'empereur, si un fou venait dire : « Très puissant empereur, Votre Majesté devrait « vraiment supprimer et brûler les livres d'alchimie (ce qui était un « excellent argument *ad hominem*), parce qu'ils contiennent des passa- « ges blasphématoires, impies et absurdes contre notre religion », qu'est-ce que Votre Majesté répondrait à un pareil âne? Ceci : Tu es un niais,

de qui il faut rire au lieu de l'écouter. Eh bien, parce que ce niais ne peut pénétrer les profondeurs d'une science et parce qu'il comprend les choses autrement qu'elles ne sont en réalité, jugeriez-vous à propos de brûler les livres de cette science »? Les clameurs s'élevèrent de plus en plus furieuses, et Reuchlin, le savant paisible, de témoin qu'il avait été devint un accusé. Ce qu'il eut à souffrir pour et à cause du Talmud ne peut se raconter ici. Du procès fait au Talmud naquit toute une littérature de brochures, de feuilles volantes et de caricatures. La Faculté de théologie de Paris ne tint pas moins de quarante-sept séances, qui finirent par la condamnation de Reuchlin. Mais il ne resta pas seul pour combattre. Autour de lui se rallièrent, l'un après l'autre, le duc Ulrich de Wurtemberg, l'électeur Frédéric de Saxe, Ulrich de Hutten, Franz de Sickingen, celui qui, à la fin, fit payer aux habitants de Cologne les frais du procès de Reuchlin, Érasme de Rotterdam et toute la brillante phalange des « chevaliers de Saint-Esprit », les « légions de Pallas-Minerve », les « Talmudphiles », selon les appellations diverses que leur donnent les documents de cette époque, ceux enfin que nous appelons les *humanistes* [1]. Et leur palladium et leur cri de guerre étaient (ô étonnantes péripéties de l'histoire!) : *le Talmud*. Être pour Reuchlin voulait dire, selon eux, *tenir pour la loi*. Combattre pour le Talmud, c'était combattre pour l'Église! *Non te*, écrit Égidius de Viterbe à Reuchlin, *sed legem ; non Thalmud, sed ecclesiam*. Cette fois le Talmud ne fut pas brûlé. Au contraire, on en imprimait la première édition. Et dans la même année 1520, quand cette première édition s'imprimait à Venise, Martin Luther brûlait la bulle du pape à Wittemberg.

« Peu de gens cependant ont su lire le Talmud et encore moins le comprendre, ce qui ne les a pas empêchés de prononcer contre lui des

1. Dans la *Revue des études juives*, en 1884, t. IX, pp. 88-90, M. Ch. Dejob analyse des lettres de Sirleto sur la censure du Talmud. Au même titre, dans la publication jubilaire en l'honneur de Zunz, M. le Rab. Dr Jos. Perles a édité des lettres d'un certain Andreas Massius, du XVIe siècle, qui flétrissent la haine pour les ouvrages écrits en hébreu et défendent le Talmud (*Archives isr.* 1884, p. 365). Voir aussi Ad. Brüll, *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter*, 1883, pp. 25-32 ; 1885, pp. 33-34.

jugements catégoriques ; les plus bienveillants veulent bien reconnaître qu'il s'y trouve un peu de sagesse ; les autres l'ont examiné avec une malveillance qu'ils ne dissimulent pas, et ne se font aucun scrupule d'appliquer aux chrétiens ce qui, évidemment, ne pouvait avoir trait qu'aux idolâtres [1]. Buxtorf lui-même ne s'abstient pas de ces fausses interprétations, et en traduisant le *Aroukh* de Rabbi Nathan, il a trouvé moyen de lui donner, dans quelques endroits, une teinte anti-juive. Malgré la ressource qu'offrait ce dictionnaire, il n'est pas probable qu'on en ait beaucoup profité pour se livrer à l'étude du Talmud. La cause de cette abstention est facile à deviner, et ceux qui sont quelque peu familiarisés avec ces textes peuvent dire au prix de quel travail ils sont parvenus à vaincre les premières difficultés de la lecture ; l'absence complète de ponctuation, les abréviations très nombreuses, la concision du style, le mélange des langues, la forme du raisonnement sont autant d'obstacles à surmonter avant d'arriver à déchiffrer une page du Talmud. Naturellement, les auteurs du Talmud subirent la mauvaise fortune de leur œuvre dans le monde non israélite ; les noms et les paroles de bien peu d'entre eux ont pu franchir le cercle étroit de la famille israélite, et l'on ne cite les noms de deux ou trois *tanaïm* (ou docteurs de la loi) qu'en méconnaissant ou en amoindrissant le rôle qu'ils ont joué et l'importance du rang social qu'ils ont occupé dans le monde judaïco-grec ou romain. Pour être complétement dans la vérité, il faut avouer que les Juifs eux-mêmes ont peu fait jusqu'à ce jour pour faire connaître le monument talmudique en dehors de la société juive. Ils ont écrit leurs commentaires et leurs consultations dans la langue sainte, et le plus souvent ils se sont servis de l'idiome hébraïco-chaldéen. Maïmonides, qui rédigea son *Moré* et ses traités de morale et de médecine en arabe, adopta la langue hébraïque pour son *Yad-ha-Hazaka*. Une apologie ou une simple analyse du Talmud par un Juif n'aurait peut-être pas, au moyen âge, et même à l'époque de la Réforme, reçu un bon accueil : on acceptait le Juif comme médecin, on avait recours à lui pour l'étude de la langue sainte qu'il enseignait quelquefois aux

1. *Archives, l. c.*

membres du sacré collége, mais on ne lui aurait certes pas permis de battre en brèche les préjugés dominants. Il faut supposer aussi que, rendus méfiants par les persécutions, les Juifs n'étaient pas trop tentés de dévoiler leurs secrets à leurs oppresseurs.

« La période d'émancipation, qui a commencé avec notre siècle, n'a guère été (mais pour d'autres motifs) plus favorable aux études talmudiques et à la propagation extra-juive de ce livre. Une noble émulation s'était emparée de tous les Israélites : ils voulaient se mettre au niveau de leurs concitoyens des autres cultes ; la fondation des écoles pour la jeunesse, des sociétés d'arts et métiers pour les adultes devint l'occupation principale, l'œuvre aimée et commune des deux parties qui n'avaient pas tardé à surgir. Orthodoxes et réformateurs, tous étaient d'accord sur la nécessité de répondre à l'acte réparateur dont ils venaient d'être l'objet par un zèle patriotique se manifestant sous toutes les formes possibles. L'école primaire supplanta donc l'antique *heder;* le comptoir, l'atelier et les hautes écoles enlevèrent au *beth-hamidrasch* la plus grande partie de sa population, et le Talmud, qui jusqu'alors vait compté au moins un adepte dans chaque maison israélite, ne se trouva bientôt plus qu'entre les mains de ceux qui se destinaient à la carrière rabbinique. Enivrés par les effluves de la liberté, ceux que l'on appelait les réformateurs voulaient se débarrasser d'un seul coup de toutes les entraves, et le Talmud, qui depuis son apparition avait joui d'une autorité incontestée, fut dédaigné et repoussé ; quelques Israélites, fiers d'avoir, au sortir du Ghetto, pénétré dans les salons dorés, ne craignirent pas de rendre le Talmud responsable de leurs souffrances antérieures, et il se trouva quelques délicats qui, à sa vue, éprouvaient les mouvements du prisonnier mis en présence des chaînes dont il avait été chargé. Le mot de Sieyès, fort à la mode à cette époque, trouva son application dans cette circonstance ; on disait : « Le Talmud qu'a-t-il été ? tout. Que doit-il être ? rien ». Les orthodoxes, non moins zélés que leurs adversaires pour la cause de l'émancipation, voyaient avec terreur le mouvement anti-talmudique se propager avec une rapidité vertigineuse ; ils essayèrent de lutter, mais le vent qui soufflait ne leur était pas favorable, les esprits n'étaient pas tournés de leur côté. Les tal-

mudistes, les plus distingués même, durent se borner à l'étude personnelle et à l'enseignement du Talmud. Les publications talmudiques, pendant la première moitié du XIXe siècle, furent très rares, en France du moins; en Allemagne, elles furent plus abondantes et jetèrent un certain lustre sur leurs auteurs. Cependant il n'était pas possible que dans un pays où brillèrent les Raschi, les Rabenou Tam, les Coucy et toute la pléiade des tossaphistes, les études talmudiques fussent condamnées à une décadence et à une stérilité complètes. La vie des rabbins, auteurs du Talmud, n'est pas étrangère au mouvement politique et social de leur époque; leurs doctrines doivent être conservées : la législation du Talmud, quoique abolie en fait, n'est pas sans intérêt pour le jurisconsulte qui pourra peut-être y puiser quelques bonnes inspirations. D'un autre côté, les préjugés qui existaient contre le Talmud se sont bien affaiblis, et les Israélites, revenus de leur erreur, comprennent aujourd'hui qu'ils n'auront qu'à gagner dans l'esprit public en faisant connaître le vieux et antique monument de leur droit civil et religieux ». En somme, rien ne serait plus facile que de tourner cette œuvre en dérision [1]. Mais ses défauts, ses petitesses, ses ridicules ne peuvent lui ôter la gloire d'avoir lassé l'oppression des siècles.

1. Même de nos jours, on ne cesse pas de chercher querelle au Talmud. Ainsi p. ex. le journal le *Petit Algérien*, exploite en la tronquant une phrase de feu le rabbin Charleville, énoncée à propos de sa traduction du code rabbinique et l'utilise pour attaquer le Talmud (*Archives isr.*, 1882, pp. 375-6). Il serait aisé de citer des faits innombrables de ce genre : il est également inutile de les réfuter.

§ 5.

MANUSCRITS. ÉDITIONS.

Les nombreuses persécutions dont le Talmud a été l'objet en ont rendu assez rares les copies manuscrites, et en France il n'en existe pas un exemplaire écrit qui soit complet. La Bibliothèque nationale de Paris a parmi les manuscrits hébreux, des sections de la Mischnâ avec ou sans commentaires, puis la partie haggadique ou légendaire des traités de matrimoine, par extraits, et une douzaine de volumes plus ou moins étendus de l'Abrégé Talmudique d'Isaac Alfasi, outre quelques parties de l'Abrégé d'Ascher [1]. A peine cette bibliothèque possède-t-elle quelques volumes isolés de la *Guemarâ* proprement dite, savoir : 1° le traité *Brakhôth*, selon le Talmud Babli [2] ; 2° depuis peu de temps les traités *Baba bathra, Abôda Zara*, et *Horaïoth*, selon le même talmud [3]; enfin quelques feuilles offertes par M. de Saulcy, trouvées par lui dans la garde d'un vieux manuscrit latin. Ces fragments, dont l'écriture semble remonter au XIIe siècle, sont au nombre de trois feuillets doubles et appartiennent au traité *Baba-bathra* [4].

Mais en Allemagne, où le goût de ces études a été respecté davantage et où ont eu lieu les dernières persécutions contre cet ouvrage comme on vient de le voir, on trouve quelques rares exemplaires dans les bibliothèques publiques, savoir :

1° Parmi les manuscrits de la bibliothèque royale de Munich, deux

1. Lebrecht, qui n'a pas examiné les manuscrits *de visu*, supposait qu'il en existe plusieurs à Paris : il a été induit en erreur par l'ancien catalogue de cette bibliothèque, qui est incorrect. Voir ses *Wissenschaftliche Blätter* dans la *Veitel-Heine-Ephraim's Anstalt*, pages 48-89.

2. Fonds de l'Oratoire, n° 56, nouveau catalogue général des manuscrits hébreux, n° 671, 3°. Cf. *Archives isr.*, 1868, p. 715.

3. N° 1337. Ce ne sont pas seulement des « livres de la Mischnâ », comme le dit à tort le rédacteur actuel du catalogue.

4. Supplément 183, ou n° 1313 du nouveau catalogue.

nous intéressent. D'abord *le Talmud Babli* entier, écrit l'an du monde 5103 (fin 1342), à Paris, par R. Salomon ben Simson, à l'usage de Ben-Éliézer ben-Samuel ben-Joseph ben-Jochanan ben-Mathatia de Paris ; le traité *Berakhôth* se trouve à la suite de la section *Moëd*, et la section *Zeraïm* est écrite à la fin du volume. On ne trouve pas en marge les commentaires habituels de Raschi et des *tossaphôth* (glossateurs). La Mischnâ y est écrite en grands caractères, et elle est entourée de tous côtés par la *Guemarâ*, écrite en caractères bien plus petits, et cependant lisibles ; la première et la sixième section de la Mischnâ, qui ne comportent pas de développement talmudique, se trouvent réunies à la fin. C'est un seul et unique exemplaire complet du Talmud Babli qui soit connu dans le monde entier. Avant le commencement du Talmud, quelques pages sont occupées par un résumé chronologique de l'histoire biblique jusqu'à la composition et la rédaction des œuvres talmudiques. A la fin se trouve la liste, par ordre chronologique, des *tanaïm* (rédacteurs de la Mischnâ) et des *amoraïm* (auteurs de la Guemâra), puis toutes les formules nécessaires à la confection des contrats de mariage ou de divorce, de pleins pouvoirs, d'échanges, de ventes judiciaires, etc. (n° 6). Un autre volume contient *Pesahim* et *Haghigâ*, d'une écriture beaucoup plus ancienne, sans doute du XIIe siècle (n° 95). En outre notons les n°s 140-1 de ce même Catalogue, comme fragments.

2° A la bibliothèque de la ville de Hambourg, il y a divers traités juridiques de la section des dommages (*Nezikin*), écrits l'an du monde 4944 (1184), n°s 160-170 du catalogue Steinschneder (pp. 62-3).

3° A la bibliothèque grand-ducale de Carlsruhe, il y a le traité *Sanhédrin* incomplet, datant probablement du XIIe siècle ; ce volume avait appartenu primitivement à Reuchlin, qui écrivit sur la première page : « Talmud hierosolymitanum in libris Sanhedrin quos Johannes Reuchlin Pforcensis sibi diligenter adquisivit, anno MDXII ». Il y a là une erreur ; ce traité n'est pas du Talmud de Jérusalem, mais de celui de Babylone.

1. Catal. Steinschnéder, pp. 2, 43, 63. Voir l'*Allg. Zeitung des Judenthums* (1838), *Homiletisches Beiblatt*, n° 23, p. 92 ; et ma Notice sur ce manuscrit hébreu parisien au Congrès des orientalistes, 1873, in-8°.

4° La bibliothèque de l'université de Breslau possède quelques feuillets fort anciens du traité *Zebahim*, analogues en quantité et en provenance à ceux de la Bibliothèque nationale de Paris (n° 1313). On en retrouve autant, pour d'autres traités, à Odessa.

5° A Leyde, le manuscrit complet du Talmud de Jérusalem, fonds Scaliger, (n° 3), est un de ceux qui ont servi de texte à la première édition [1] ; il subsiste seul et unique en son genre.

6° Le British Museum possède un manuscrit contenant huit traités du Talmud Babli relatifs aux fêtes [2]. Londres, comme Oxford, a dans ces derniers temps acquis des volumes détachés (oriental mss.).

7° La bibliothèque bodléienne, ou celle d'Oxford, est la plus riche de toutes sous ce rapport ; elle offre des traités du Talmud Babli jusque sous quatre formats divers, in-folio, in-4°, in-8° et in-12°, outre le premier volume du Talmud de Jérusalem [3].

8° Un fragment du Talmud Babli, traité *Pesahim*, à Cambridge, Bibliothèque de l'Université, a été publié par W. H. Lowe [4], en 1879.

9° Il y a à Rome, selon le catalogue d'Assemani, cinquante-sept traités du Talmud, répartis entre trente volumes [5], dont la plupart proviennent de la bibliothèque palatine de l'université de Heidelberg, emportés à Paris, en 1797, lors des conquêtes de la Révolution française, et rendus à Rome en 1815.

10° Si l'Allemagne et l'Angleterre sont les pays le plus richement dotés sous ce rapport, si Munich possède seul un exemplaire complet du Talmud manuscrit, l'Italie, presque aussi riche en nombre de volumes détachés, a l'avantage d'offrir le plus ancien de tous les manuscrits ; c'est la bibliothèque nationale de Florence qui le possède en trois volumes in-

1. Steinschneider, *Catalogue des manuscrits hébreux de la bibliothèque de Leyde*. p. 341 ; Schiller Szinessy, *occasional Notices* of hebrew mss., n° 1.

2. Fonds Harlington, n° 5508.

3. Ce dernier ms., du XIVe s., pourvu d'un commentaire, fait partie du fond Michel. V. Neubauer, *catalogue*, n°s 365 à 375.

4. Il l'attribue au IXe ou Xe siècle, d'après le fac-simile joint à cette édition. — La même bibliothèque possède un ms. de la Mischnâ, Additional, n° 470 ; il a été aussi publié par M. Lowe. V. ci-après, § 8.

5. L'auteur des *Diqdouqé Sofrim* y a puisé à pleines mains.

folio [1]. Ils proviennent d'Antonio Magliabecchi, qui fut le fondateur de cette riche et précieuse collection de manuscrits et d'imprimés appelée ***Magliabechiana.***

Ces manuscrits se divisent ainsi : le premier volume contient les traités *Berakhôth*, *Bekhorôth*, *Temoura*, *Keritôt*, *Tamid*, *Midôth*, *Meila*, *Kinin ;* le deuxième contient *Baba-Kama* et *Baba-Metzia*, et le troisième *Baba-bathra*, *Sanhédrin* et *Schebouoth*. Une épigraphe à la fin du premier volume porte ces mots : « Écrit le vendredi 22 Eloul, an 936 » (ce qui correspond à septembre 1176 de J.-C.); et quoique les deux autres volumes ne soient pas datés, on reconnaît à l'identité des caractères que leur écriture est de la même main et de la même époque que celle du premier. « La dite suscription, nous écrit M. Lasinio, est certainement de la même main que celle qui a écrit tous les trois volumes. Comme je n'ai pas voulu me fier seulement à moi-même sur une chose aussi importante et aussi essentielle, j'ai interrogé les employés de la bibliothèque, qui sont très expérimentés en fait de manuscrits, et dont l'un connaît suffisamment l'hébreu pour juger de l'identité des caractères, et tous, à l'unanimité, ont confirmé mon opinion. L'encre, la main, tout est sans doute du même temps et de la même personne que le reste. En conséquence, le premier volume a été écrit l'année 4936 de la création (malheureusement le copiste n'a signé ni son nom, ni le nom de la ville où il a écrit); et notre manuscrit est le plus ancien du Talmud que l'on connaisse, du moins jusqu'à présent ». Il y a aussi des morceaux du texte de la Mischnâ ou de la Guemarâ traduits en latin dans le second volume, et notamment dans le troisième, appartenant à la partie appelée *aggadique;* quelquefois ce sont seulement des titres ou des sommaires de sujets traités dans le cours des chapitres. D'après l'écriture, ces additions datent de la fin du XIV[e] siècle ou du commencement du XV[e].

11° La bibliothèque de Turin contient les cinq principaux traités de la seconde section du Talmud Babli.

12° Celle de Parme, qui provient du bibliographe G. B. de Rossi, pos-

1. Fonds Pluteum, *cod.* 7 à 9, ou classe III, n° XXXVIII α β γ de l'ancien catalogue latin, comme nous l'apprend une lettre particulière de M. F. Lasinio, professeur à l'université de Florence.

sède, outre un exemplaire de la Mischnâ [1] et l'Abrégé d'Alfasi, un manuscrit du traité *Schobbath*, daté de l'an 1400.

13° En Orient, le Hakham de la communauté juive-espagnole à Jérusalem possède en manuscrit, dit Lebrecht, les traités du Talmud de Jérusalem pour toute la première section, ou *Zeraïm* [2].

14° Il y a encore en Prusse un certain nombre de manuscrits modernes, les uns de 1709, au séminaire israélite de Münster; mais ils n'ont qu'un intérêt secondaire, puisque ce sont des copies d'exemplaires imprimés.

Enfin, depuis 1489, on a imprimé successivement des volumes détachés[3], et la première édition du Talmud complet Babli a paru à Venise, en 1520; elle est devenue fort rare et ne se trouve plus que dans de grandes bibliothèques, par exemple à Paris [4]. Elle a suffi pour rendre ce livre impérissable et a servi à en reconstituer des éditions innombrables dans tous les formats ; elles sont plus ou moins complètes, selon que la censure ecclésiastique pouvait ou savait en faire retrancher les passages compromettants pour l'Église [5].

Dans l'édition complète de Bâle, 1578-81, la troisième en date, et qui, presque toujours depuis, est restée l'édition classique, une étonnante créature, le CENSEUR, fit pour la première fois son apparition. Dans son désir de protéger la foi contre tout danger (car on supposait que le Talmud cachait de violentes invectives contre le christianisme sous les expressions et les phrases les plus innocentes en apparence), ce fonctionnaire fit des choses étonnantes. Quand, par exemple, il rencontrait dans le livre quelque vieux Romain jurant par le Capitole, ou par le Jupiter de Rome, aussitôt il lui venait des soupçons. Assurément, ce Romain devait être un chrétien, le Capitole était le Vatican et Jupiter le pape. Et sur

1. Mss. Codices hebraici biblioth. J. B. de Rossi, t. I (Parma, 1803). n° 138, du XIII[e] siècle.

2. Le rabbin D[r] Lehmann l'a publié avec le commentaire de R. Salomon Joseph Syrileio (ou plutôt Serillo), à Francfort s. Mein, en 1875.

3. V. ma Notice *Les incunables hébreux*, n° 48 à 51, 85, 122, 133-6, 238.

4. Bibliothèque nationale, « Catalogue des livres de la Bibliothèque du Roi », t. I, n° A 843.

5. V. Raph. N. Rabbinowicz, MAAMAR etc., ma Notice Les *Incunables hébreux*, pp. 5 et 6, et le n° 26; *Revue des études juives*, V, p. 227. n. 1.

l'heure il effaçait le mot *Rome*, qu'il remplaçait par un autre nom de lieu qui lui venait en tête. Une de ses contrées favorisées paraît avoir été la Perse ; quelquefois c'était Aram ou Babel. De sorte que, de nos jours encore, on peut rencontrer ce digne Romain jurant par le Capitole de la Perse ou par Jupiter d'Aram ou de Babel. Mais, partout où se trouve le mot *gentil*, le censeur était saisi d'inexprimables terreurs. Un gentil ne pouvait être qu'un chrétien, qu'il demeurât dans l'Inde ou à Athènes, à Rome ou à Chanaan ; que ce fût un bon gentil (et il y en a dans le Talmud), ou que ce fût un méchant. Aussitôt il le baptisait, et, le baptisant suivant sa fantaisie, en faisait un Égyptien, un Araméen, un Amalécite, un Arabe, un nègre, quelquefois un peuple entier. Tout cela se trouve dans nos dernières éditions. Une fois ou deux, on a essayé de purger le texte de ses taches les plus saillantes, mais sans succès. — Enfin, il y manque le tr. *Abôda Zara* (de l'idolâtrie) ; bien qu'il s'agisse là exclusiment du paganisme, il a été l'objet du même ostracisme, en entier. L'édition d'Amsterdam, imprimée au dernier siècle, est la plus estimée de toutes les éditions du Talmud Babylonien.—Quant au texte palestinien, dit de Jérusalem, il en sera question plus loin, § 8.

§ 6.

COMMENTAIRES ET RÉSUMÉS

Dans cette esquisse rapide, nous ne pouvons qu'effleurer les questions en quelques paragraphes, tandis que chacune d'elles formerait seule un travail, si nous pouvions approfondir les sujets et les épuiser. Ainsi, nous avons à peine mentionné en passant les divers abrégés du Talmûd, et il nous a été encore moins permis d'aborder ici la vaste nomenclature des travaux qui constituent la littérature talmudique ; ils sont innombrables, et l'on n'a jamais pu, par cette raison, en dresser une liste bien complète. Ce sont, en dehors des traités d'exégèse biblique, des œuvres de casuistique sans bornes, dont nous voudrions au moins donner une idée.

« On ne se rend peut-être pas assez compte de l'œuvre gigantesque suscitée par le Talmud, et de l'immensité du travail auquel se sont livrés les rabbins, malgré toutes les cruelles incertitudes qui enveloppaient leur existence. Après qu'il eut dit le dernier mot sur l'interprétation de la Tôrâ, après qu'il eut exposé toutes les discussions auxquelles le texte sacré avait donné lieu, ainsi que toutes les lois traditionnelles et les règles établies par les rabbins de la Palestine et de la Babylonie jusqu'au ve siècle de l'ère chrétienne, le Talmud à son tour fut mis sur le métier, et devint le sujet d'une nouvelle série de commentaires où la finesse de l'observation et la justesse de l'analyse ne laissent rien à désirer [1].

« Les rabbins du moyen âge eurent une ambition très belle et très noble, c'était de ne laisser subsister d'incertitude sur aucun des points de la partie halachique du Talmud. Ils se mirent courageusement à l'œuvre ; la patience si vantée des bénédictins peut se comparer à celle que

1. *Archives, l. c.* p. 696.

durent déployer quelques-uns de nos rabbins, qui seuls et isolés, ont essayé de codifier le corps entier du Talmud.

« Pour ne citer que les principaux et les plus connus, nous avons d'abord *Al-Fazi*, qui le premier a fait un résumé du Talmud et a eu le courage d'élaguer du texte tout ce qui ne se lie pas étroitement à la discussion. Puis vient Maïmonides, qui, avec son *Yad ha-hazaka*, nous donne un véritable code embrassant toutes les matières, la morale, le culte et la jurisprudence : esprit élevé dont il est inutile de faire l'éloge, mais qui, en raison même de son élévation, s'occupe peu des contradictions où il tombe, en traitant les détails infinis d'une législation très compliquée. Puis vient *Ascheri*, dialecticien très puissant, qui sait habilement fondre dans l'argumentation talmudique les interprétations de Raschi et les observations des *tossaphistes*. Son fils lui succède et fait un nouvel essai de codification, dans lequel les opinions d'Ascheri occupent naturellement une grande place. Enfin Jos. Caro, après avoir analysé et résumé les opinions émises par tous ses prédécesseurs, nous donne le *Schoulhan-Aroukh*, adopté par l'universalité des Israélites comme code de religion ».

Pendant ces périodes successives de codification, d'autres œuvres sont rédigées ; elles retracent sous forme de *questions et réponses* les études auxquelles se sont livrés les successeurs du Talmud pendant un long espace de temps. On traite les matières les plus compliquées et les plus bizarres, et l'on résout des problèmes servant à répondre à des hypothèses qui ne se présenteront peut-être jamais [1]. Les auteurs s'inquiètent à peine de l'admissibilité de leurs suppositions, et ils s'évertuent à discuter très profondément les détails les plus minutieux d'une cérémonie quelconque. Ils échangent, par exemple, leurs idées sur la possibilité d'admettre, à titre régulier, un sacrifice accompli dans une circonstance donnée et contrairement aux règles prescrites, et ils agitent la question de savoir si ce sacrifice peut être considéré comme valable, quoique depuis la ruine de Jérusalem cette étude n'offre plus qu'un intérêt théorique. Autre exemple : si l'on transgresse involontairement

1. Voir notre Introduction au *Maassé Nissim* (édition hébr. arabe de la Casuistique d'Abr. Maïmonides), p. 11.

telle ou telle défense biblique, que faire? Est-on passible de la verge ou des coups de lanière, ou de l'acccomplissement d'un sacrifice de péché, ou de l'amende, ou de la mise en anathème, etc.? Nous nous contenterions d'imposer à ce pécheur peu coupable l'obligation de manifester le regret, le repentir, la contrition sincère. C'est là une solution pratique. Mais nos docteurs du moyen-âge ne s'en contentent pas, et se plaçant au point de vue scolastique, ils déploient dans la discussion de ces sujets un concours d'érudition et de perspicacité (*pilpoul*) dont on ne se fait pas une idée si on ne l'a pas examinée de près, et qui dérouterait un savant de premier ordre, s'il n'avait été habitué à ce genre de travaux dès son enfance, comme le sont la plupart des talmudistes polonais. De bonne heure on les accoutume à ces études spéciales, qui enrichissent la mémoire sans la surcharger; mais elles agrandissent le cercle de l'imagination jusqu'à autoriser l'admission des cas les plus méticuleux, et fortifient largement l'intelligence sagace, au risque de la rendre aiguë. En revanche, l'esprit, une fois appliqué et attaché à ces études, s'y plaît et s'y délecte avec une joie ineffable, au point que l'homme oublie la vie matérielle avec ses heures de désespoir; que l'adversité vienne, elle ne l'inquiète guère! Un asile est ouvert devant lui et l'accapare à un tel point, que le malheur semble ne pas pouvoir pénétrer jusque-là. On s'élance dans une controverse qui, pour nous autres gens aussi indifférents qu'ignorants, peut paraître puérile, mais qui, pour ces hommes initiés aux moindres secrets de la déduction et de l'intuition, représente la vie dans ce qu'elle a de plus noble : la supériorité de l'intelligence.

Aussi bien, n'est-ce pas à cette insouciance des choses terrestres qu'Israël doit son existence miraculeuse? N'est-ce pas grâce à elle qu'il a pu subsister pendant les siècles de la persécution, et maintenir sa croyance intacte au milieu des barbares?

Mais si les uns ont résumé la partie législative que leurs successeurs ont discutée et développée, d'autres se sont appliqués à faire connaître la partie légendaire et exégétique, qu'ils ont expliquée par des commentaires étendus et à l'aide des procédés d'herméneutique. Sous le sens littéral et emblématique des légendes talmudiques, se trouvent cachées

des doctrines mystérieuses, et l'on peut dire qu'il n'est aucun procédé kabbalistique dont le Talmud ne fasse pas usage ou au moins mention R. Éléazar fixa trente-deux règles aggadiques, que l'on peut réduire à treize, savoir :

1° Le *Notarikon*, ou procédé de décomposition à l'aide duquel on forme des mots par chaque lettre d'un mot [1]. Par la même règle on divise un mot en deux.

2° Transposition des lettres pour former d'autres mots.

3° Addition de la valeur numérique des lettres d'un ou de plusieurs mots (appellation empruntée au mot grec γεωμετρία[2]), pour y substituer un ou plusieurs autres mots, dont la valeur numérique est la même.

4° La forme des lettres. Par exemple, le Pentateuque commence par י, lettre formée de 3 traits, ce qui équivaut à 3 י. Or le caractère י, écrit en toutes lettres אי, vaut 13, valeur du mot אחד, *un ;* donc, $3 \times 13 = 39$, valeur des mots יהוה אחד *Jehova un.*

5° Combinaison entre le commencement, le milieu et la fin des mots. Par ce procédé, on combine ensemble ou les initiales de plusieurs mots, ou les médiales, ou les finales, pour en former des mots nouveaux ; ce procédé ressort naturellement du premier ; il recompose les mots comme le premier les décompose.

6° Substitution d'une lettre à une autre, au moyen d'alphabets composés par l'orde inverse ou transposés : תשרק ou את בש. Il en résultait que les lettres perdaient par transmutation leur valeur propre pour en adopter une étrangère, de même que les mots perdaient leur signification primitive pour en prendre une autre qui n'était connue qu'aux adeptes. Déjà l'interprète chaldéen de la Bible, Jonathan, fils d'Uziel, a fait usage de ce procédé [3].

7° Présence de la voyelle pleine ou son absence. Un mot comme celui de Dieu, *Eloah*, s'écrit tantôt avec la voyelle mère (*matre lectionis*), tan-

1. Babli, traité *Schabbath*, fol. 104a et 105b.

2. Selon d'autres, c'est une corruption de γραμματεία, *compte*. V. Nordmann, *Textes classiques de la littérature religieuse*, p. 141 n.'

3. Babli, tr. *Sanhédrin*, fol. 22a ; tr. *Soucca*, fol. 57b, et Midrasch Rabba sur les Nombres, XVII.

tôt sans elle ; le Talmud prévient à cet égard que le texte et la lecture traditionnelle ont chacun leur raison [1].

8° Alinéas. Parfois on trouve dans la Bible des passages séparés (alinéa), quand le sens les voudrait réunis, ou à l'inverse, comme il y a parfois des lettres finales au milieu des mots et des non-finales lorsqu'il en faudrait [2].

9° Une lecture en désaccord avec le texte. Il y a des mots qui sont dans le texte et qui disparaissent à la lecture ; il y en a d'autres qui ne se trouvent pas dans le texte et qu'on ajoute dans la lecture ; par exemple, II Samuel VIII, 3, et II Rois, V, 18 (Voy. B. tr. *Nedarim*, f. 37 [b]).

10° Grandes et petites lettres. Parfois on trouve des lettres dont la dimension est trop grande ou trop petite par rapport à celles qui les accompagnent (Genèse, II, 2 ; Deutéronome, VI, 5) ; d'autres fois on trouve des lettres suspendues, comme Juges, XVIII, 30 (Voy. Talm. Jérus., tr. *Berakhôth*, IX, 1, t. I, p. 150 ; tr. *Meghillâ*, I, § 9, et Babli, tr. *Qidouschin*, folio 30 [b]).

11° La permutation des lettres (Voyez B. tr. *Moëd Katon*, fol. 2 [b]).

12° La ponctuation proprement dite. Ainsi le nom ineffable quadrilitère יהוה est ponctué ordinairement de façon à être lu *Jehova*, et quelquefois de façon à être lu *Élohim* (Deutéronome, III, 24). On trouve aussi, comme dans la Genèse (XVIII, 9), des points d'attention qui ne sont pas des voyelles (Yoyez B. tr. *Nedarîm*, f. 37 [b] ; tr. *Pesahîm*, fr. 21 [b]).

13° Les accents toniques. Parfois on trouve des accents disjonctifs où le sens exigerait des conjonctifs, et *vice versa*. (Voir *ibid.*, et tr. *Haghigâ*, f. 6[b]).

On voit donc que, si le champ de l'interprétation est vaste, il a sa raison d'être, et qu'il se fonde sur des règles fixes. Elles forment le pendant de treize règles de logique et de déduction établies par R. Ismaël pour la législation : elles servent à expliquer et à justifier des passages midraschiques dont le sens nous échapperait sans elles, et ceux qui ne les ont pas consultées, par ignorance ou par malveillance, ont porté de faux jugements contre le Talmud. Grâce à ces règles, l'explication devient possible.

1. B. Tr. *Qiddouschin*, fol. 15[a] ; tr. *Pesahim*, fol. 36 ; tr. *Soucca*, fol. 6[b].
2. Tr. *Schabbâth*, fol. 103[b] ; tr. *Meghilla*, fol. 2[b], et *Sanhédrin*, fol. 94[a].

§ 7.

PREMIER PROJET DE TRADUCTION EN FRANCE.

S'il est vrai, comme le dit la légende singulière du *Siffri* [1], que la Tôrâ, ou la loi écrite, aussi bien que la loi orale, a été promulguée sur le Sinaï en quatre langues : en hébreu, en chaldéen, en arabe et en latin, pourquoi ne pourrions-nous pas la lire en français? C'est une vérité qui a été maintes fois admise et sur le point d'être exécutée. Ainsi, bien avant que Buxtorf en eût formulé le vœu, le khalife de Cordoue, Haschem II, dit-on, chargea le rabbin Joseph, Espagnol du xe siècle, d'en donner une traduction arabe; cette version est malheureusement perdue.

Depuis lors, la Mischnâ a été traduite en latin par Surenhusius, et en allemand par le chapelain J. J. Rabe. Mais doit-on s'en tenir là? « Combien de fois, disait dernièrement le pasteur Réville [2], les théologiens chrétiens n'ont-ils pas demandé aux savants juifs un ouvrage spécial résumant le Talmud dans tout ce qu'il a d'essentiel! La réponse est d'ordinaire qu'une telle œuvre est inexécutable, et les rares essais tentés pour satisfaire à ce vœu si simple sont plutôt de nature à confirmer qu'à affaiblir cette opinion [3]. D'ailleurs l'idée d'*essentiel* n'est pas talmudique. Au point de vue de ses auteurs, rien n'est accessoire ».

Sous forme de lettre à M. Isaac Weiss, M. Friedmann a publié en 1885 une brochure hébraïque [4], pour prouver combien il est difficile de

1. Commentaire midraschique sur le Deutéronome, XXXIII, 2 (édit. Friedmann, fol. 142b).

2. *Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre 1867, p. 131.

3. En dehors de la Mischnâ, part minime et bien facile, on n'a traduit en latin que quelques traités fort courts de jurisprudence, et le docteur Pinner a fait une traduction allemande (qui laisse beaucoup à désirer) du premier volume de la série du Talmud Babli, qui est la seconde par ordre chronologique; malgré le patronage de l'empereur Nicolas Ier, il n'est pas allé plus loin et il n'a pu commencer par le Talmud de Jérusalem, faute d'un bon concours littéraire dont nous parlons plus loin. Rabe a aussi traduit le tr. *Berakhôth* du T. Jérus.

4. Analysée par M. Isid. Lœb, dans la *Revue des études juives*, t. X, p. 262.

traduire le Talmud. Après avoir signalé les difficultés communes à toutes les traductions, il insiste sur la difficulté spéciale au Talmud, par deux exemples tirés l'un de la *Haggada*, l'autre de la *Halakha*, qui témoignent manifestement des nombreuses intercalations successives faites dans le texte à titre de commentaires, ou d'explications, ou d'addition, ou de variante. Cependant, il n'y a pas là, croyons-nous, de raison suffisante pour détourner un traducteur de son projet. Il n'est certes pas douteux, même en défalquant toutes les superfétations jointes au texte, qu'un commentaire explicatif restera toujours indispensable, disposé d'une façon quelconque pour compléter la traduction. Sous cette réserve toute prévue, une version devient possible.

Dès 1832, le célèbre traducteur de la Bible, feu M. S. Cahen, annonçait un tel projet dans sa préface au *Lévitique* (t. III); il se proposait « de donner en entier le texte de la Mischnâ, écrit dans un idiome aussi beau, aussi simple, mais plus flexible et plus riche que la langue hébraïque. Quant au Talmud proprement dit, ou la Guemarâ, il avait l'intention d'en publier seulement par extraits ce qu'elle offre de plus intéressant, et, en substance, ces épineuses discussions, débattues dans un style serré, obscur, difficultueux, sous des formes verbales qui échappent à toute loi de la syntaxe, de l'orthographe, etc., enfin avec cette anarchie grammaticale qui est un cachet si particulier à l'idiome né dans la religion babylonienne, et parlé par les Asché et les Rebina, ces derniers anneaux de la chaîne traditionnelle talmudique ». On verra jusqu'à quel point nous avons adopté cette méthode, et en quoi la nôtre diffère de celle-ci. Ce qu'il importe seulement de constater de suite, c'est que l'idée a été émise et qu'elle a failli réussir. Cela ne nous étonne pas. A titre de Français, nous devons au Talmud, plus que tous les autres peuples, des témoignages de respect et de sympathie. D'abord c'est à Paris qu'il fut, pour la première fois, jeté dans les flammes par ordre du pape Innocent IV, en 1244. C'est un titre de noblesse irrécusable. Puis, la plupart des tossafistes ou glossateurs sont de l'Ile-de-France, et l'on possède encore un monument qui atteste la vivacité des études talmudiques dans ce pays au XIVe siècle. C'est de Paris qu'est daté le plus beau manuscrit du Talmud, le seul complet, qui se trouve main-

tenant conservé à Munich [1]. Il a été écrit l'an 5103 du monde (1343), pour un parent de Simon de Sens. Ne sont-ce pas là des droits légitimes et incontestables à notre attention spéciale ?

L'annonce faite en 1826 par la *Revue encyclopédique* d'une version complète est applaudie, en un article signé : U (T. XXX, p. 565) ; mais en 1828, le comte Beugnot, l'auteur d'une *Histoire des Juifs en France*, etc. expose les motifs, — selon lui péremptoires, mais pas pour tous, — pour lesquels le Talmud ne pouvait, ni devait être traduit (t. XXXVIII, p. 20-31).

Un peu plus tard, en 1841, ce même projet, sur lequel on avait mûrement réfléchi, est sur le point d'entrer de nouveau dans une voie pratique, celle de l'exécution immédiate. Un comité de rédaction, composé de six membres, avait été formé, et leurs noms font autorité en notre faveur, puisqu'ils ont admis la possibilité d'exécuter un tel projet. Ce furent : MM. S. Cahen, directeur des *Archives israélites*, Albert Cohn, J. Derenbourg, S. Munk, Ph. Sander et O. Terquem. De ces six membres, un seul survivant, a seul aussi manifesté sa compétence en littérature talmudique par d'autres œuvres analogues.

En outre, il y avait eu un *fondateur* ou patron de l'œuvre, M. Singer, qui fit imprimer à ses frais un prospectus ; par cette publication il s'engageait pour une assez forte somme. Ce prospectus montrait le plan de l'œuvre, les conditions de publication, le format (in-4°) et le mode de distribution du travail de traduction. Le spécimen qui y était joint en donnait une idée très exacte et en même temps très satisfaisante. Il survint malheureusement un désaccord entre l'homme de finance et l'homme de lettres, entre celui qui devait avancer les fonds nécessaires à l'impression du travail et ceux qui étaient chargés de le rédiger. Faute d'entente, le projet resta à l'état de projet, et il n'y fut plus donné suite pour une cause pécuniaire. Il appartenait à nos jours d'écarter un tel obstacle, qui n'a plus lieu d'être, dès que les autres difficultés peuvent être surmontées. Dès lors, il est juste de voir une à une quelles objections sont faites à notre tentative et de les examiner de près, afin de les réduire à leur valeur.

1. Voir ci-dessus le paragraphe VI, relatif aux manuscrits.

Au *Journal Asiatique*, n° de juillet 1872, dans son rapport annuel (pp. 32-35), M. Renan disait fort bien, avec des réserves critiques auxquelles nous souscrivons volontiers :

« Il est très fâcheux qu'il n'existe pas une traduction du Talmud, faite il y a une cinquantaine d'années. Une telle traduction, exécutée avant le vaste travail de critique que M. Geiger et son école ont appliqué à cette immense et fastidieuse compilation, serait très imparfaite sans doute; elle serait néanmoins fort utile. Les savants non-israélites la parcourraient avec fruit ; on ne pourrait se fier à elle quand il s'agirait d'un passage difficile ou important; en pareil cas, on recourrait aux travaux de l'école plus récente ; mais pour bien se rendre compte du contexte, pour avoir la physionomie des livres entiers, la traduction dont je parle serait extrêmement commode. Aujourd'hui, une telle entreprise vient trop tôt ou trop tard ; il est trop tard pour une traduction imparfaite, faite par à peu.près ; il est trop tôt pour une traduction vraiment critique, discutant le texte, cherchant les moyens de l'améliorer, tenant compte de toutes les discussions auxquelles chaque passage a donné lieu. Trois ou quatre personnes en Europe pourraient faire l'œuvre ainsi entendue, e certainement elles ne le feront pas. Une vie serait loin d'y suffire, et les savants dont je parle, outre qu'ils seraient sans doute d'avis d'attendre les manuscrits qui peuvent venir d'orient pour corriger un texte déplorablement mauvais, préféreront toujours le travail critique à une besogne fastidieuse, presque sans attrait scientifique, et qu'il faudrait s'attendre à voir très peu récompensée, puisque les Israélites, pour leurs études rabbiniques, continueront toujours à se servir du texte. M. Schwab ne s'est point arrêté à ces difficultés. Il a fait de nos jours la traduction qui aurait dû être faite il y a cinquante ans. Son ouvrage n'a pas la prétention de dire le dernier mot des recherches scientifiques sur les textes dont il s'occupe ; je la comparerai à ces vastes traductions que M. Fauche nous a données des poèmes de l'Inde, traductions imparfaites assurément, connues cependant pour servir de fil en ces dédales interminables.... »

§ 8.

LANGAGE

Quelles sont les deux difficultés le plus communément mises en avant à l'encontre d'un essai de traduction du Talmud ? Le langage [1] et la longueur ; elles sont pour ainsi dire matérielles, et, dès lors, cette qualification même implique leur solution.

On a souvent opposé à cette entreprise les difficultés qu'offre l'idiome du Talmud et des matières qui y sont traitées. Mais ces objections ne supportent pas un examen sérieux, comme le disait l'auteur du projet en 1841 ; car il est évident que l'on doit pouvoir exprimer ce que l'on conçoit nettement. Nous possédons en Europe bien plus de talmudistes que d'arabisants, d'indianistes et de sinologues, dont le nombre est assez restreint ; et pourtant ce petit nombre d'orientalistes nous a enrichis de la traduction du Coran, des lois de Manou, de quelques œuvres de Confucius, etc., quoique les idiomes dans lesquels celles-ci sont écrites soient plus difficiles à aborder et présentent plus d'obstacles que l'idiome araméo-chaldéen du Talmud. La religion biblique devra-t-elle, sous ce rapport, céder le pas au culte de Bouddha et aux fables des Védas ?

Cependant, dit M. Ad. Franck au *Journal des Savants* (sept. 1872, p. 550), il n'y a pas de mouvement qui intéresse plus directement les peuples chrétiens. Les traditions qui en font la base ont pris naissance au moins deux siècles avant le Christianisme et se sont développées en même temps que lui pendant cinq ou six cents ans. Ce sont ces traditions qu'on voit à chaque instant mentionnées dans l'Évangile, et dont la connaissance est souvent nécessaire pour le comprendre. Les paraboles et les proverbes du Talmud ont une étroite parenté avec ceux qui nous

1. Cf. Geiger, dans sa *Zeitschrift*, 1870, VIII, 177-192 (analyse de deux œuvres : A. Stein, Talmud. Terminologie. Prague, 1869, 8° ; Ad. Brüll, Fremdsprachliche Redensarten. Leipzig, 1869, 8°).

ont été transmis sous le nom de Jésus, et il n'y a pas jusqu'aux expressions, aux métaphores, et aux tournures de phrases les plus habituelles du Talmud, qu'un œil un peu exercé ne reconnaisse dans le texte grec et latin du Nouveau Testament.

La difficulté de rendre les idées du Talmud présente un obstacle encore moindre, et la tâche semble plus facile, lorsqu'on doit se servir de la langue qui offre la clarté par excellence. Comment, celle qui a suffi à un Descartes, à un Leibnitz, à un Malebranche, à un La Fontaine, à un Montesquieu, à un Rousseau, à un Voltaire, ne suffirait-elle pas à exprimer des idées, quels qu'en soient la forme et le contenu, la profondeur ou la naïveté, la simplicité ou la complication, la justesse ou l'étrangeté? Nous ne voulons pas nous dissimuler, il est vrai, que ce genre de traduction offre des difficultés particulières plutôt logiques que littéraires. Les discussions talmudiques sont extrêmement enchevêtrées, et souvent indiquées avec la concision d'un simple sommaire. Le traducteur aura donc à faire des divisions, des coupures, à indiquer des points de repère qui puissent servir au lecteur, à retrouver le fil que le texte abandonne et reprend jusqu'à dix fois de suite, sans ordre ni plan. Même certaines questions peu graves ou insolubles restent sans solution.

Certes, l'œuvre comporte des difficultés; à quoi bon les cacher; par conséquent, on ne saurait prétendre la rendre populaire. Mais on accordera qu'il est permis de la destiner à un public d'élite.

Il est bon d'ajouter que c'est le devoir du traducteur de prendre note des diverses variantes du texte. Il manque encore des travaux préliminaires complets, comme les notes diverses de Schorr, de Lœw, de Fränkel, etc. qui soient suffisants au point de vue grammatical et nécessaires à la bonne interprétation des sujets d'archéologie et d'histoire naturelle; sans leur secours, le texte ne saurait être bien compris. Les plus grands commentateurs ont touché à ces points et les ont pris en considération; ils ont pourtant la plupart des fois exercé spécialement leur admirable perspicacité plutôt sur l'accord intime des lois que sur l'explication des sujets, et leurs paraphrases ont besoin à leur tour d'être expliquées. C'est qu'elles sont écrites dans un style diffus, qui exige une initiation préalable. Mais lorsqu'il s'agit d'exprimer chaque passage isolément,

il va sans dire qu'il faut sans cesse porter son attention sur l'ensemble. La Mischnâ s'exprime d'une manière elliptique, et elle n'indique ce qu'elle a à dire que très brièvement, parce qu'elle suppose d'abord que le lecteur en connaît le sens intime, d'après l'ensemble qui forme un tout complet. Elle suppose ensuite qu'on est bien au courant de la législation mosaïque ; aussi faut-il recommander d'avoir recours au texte, soit de la Bible, soit des rituels.

L'édition critique du texte par feu Z. Frankel, aux commentaires si pleins d'érudition, ne comprend hélas! que les traités *Berakhôth*, *Péâ* et *Demaï* (en 2 livraisons, I, Vienne, 1874, in-4°; II, Breslau, 1875) : elle a servi pour la refonte de notre tome I. L'édition avec le commentaire de Syrileio, publiée par le rabbin Dr Lehmann en 1875 à Francfort-sur-Mein, ne dépasse pas le premier traité. Quant à la disposition adoptée au présent plan, il a paru logique de placer chaque Mischnâ [1] en tête du § correspondant de la *Guemara*, d'après les éditions d'Amsterdam et de Jitomir, non de les réunir par chapitres complets (au commencement de chaque chap.), comme font les éditions de Venise, de Cracovie et de Krotoschin, suivies par Frankel [2].

Pour tout le reste, le concours de plusieurs commentaires hébreux n'a pas été superflu, en vue de contribuer à accomplir tant bien que mal notre tâche ardue; ils sont très heureusement assemblés dans la belle édition de Jitomir (1864-66, en 4 vol. in-fol.).

Le secours précieux offert par le *Neuhebräisches Wörterbuch* de J. Lévy ne saurait être trop loué. Grâce à lui, les détails de linguistique ont été l'objet de soins particuliers et si approfondis, que la liste générale des

1. N'oublions pas, à ce propos, la publication faite par W. H. Lowe, en 1883, « The Mishnah on which the palestinian Talmud rests ».

2. Chronologiquement, voici l'ordre des éditions du Talmud de Jérusalem : 1. Venise, 1523-4 fol. ; 2, Cracovie, 1609, fol., avec un court commentaire, marginal : 3. Krotoschin, 1860-64, fol. (même commentaire, outre l'indication de nombreux passages parrallèles, renvois et notes par l'éditeur). Ces 3 éditions se suivent strictement par feuillets et colonnes. 4. L'édition d'Amsterdam, du XVIIIe siècle (omise par les bibliographes, tels que Strack), a la première plusieurs commentaires; elle ne contient que la Ire partie. Enfin, nos 5 à 8: outre l'édition complète de Jitomir, on a imprimé à Berlin la IVe partie, *Neziqin* (aussi omise par Strack), puis celle des Drs Lehmann et Frankel.

termes étrangers, grecs et latins, disséminés dans les XI volumes de la traduction, n'a pu être reproduite ici en ses développements; elle fera peut-être l'objet d'un travail à part.

Sans être trop strictement littérale, comme la version latine de la Mischnâ par Surenhusius, la présente version l'est autant que possible; car ce n'est pas ici une œuvre de style, mais une sorte d'imitation du langage talmudique que l'on cherchera à exprimer. Ce n'est pas à dire que le texte ait été suivi servilement, au point de reproduire les répétitions inutiles de mots ou de phrases. Les langues modernes permettent d'éviter ces inconvénients à l'aide des pronoms, des adjectifs, ou d'autres locutions, de même qu'il faudra remédier aux nombreux passages elliptiques et pallier ces défauts. En général, il y a un commentaire perpétuel, mais bref, où l'on explique tantôt les allusions incomplètes, tantôt les jeux de mots intraduisibles, tantôt les passages obscurs ou trop concis, au moyen d'intercalations faites entre parenthèses. Les observations seules seront faites en note, de façon à n'être ni accumulées, ni gênantes pour le texte. C'est en un mot, le système de notre regretté maître, feu S. Munk, d'illustre mémoire.

Pour préciser, voici un exemple frappant de la concision du langage talmudique, specimen qui constitue plus qu'une ellipse. Dans une discussion, et après la réponse faite à l'argumentation d'un adversaire, se trouve ce terme isolé : חאש. Ce mot ne nous a nullement paru clair, et même, nous l'avouons, il nous a arrêté au premier abord. Pour rendre ce seul mot, qui littéralement serait traduit par *feu*, il semble indispensable d'avoir recours à la périphrase suivante : « Voilà qui détermine l'origine des mélanges hétérogènes; mais pourquoi dire que le feu n'a pas été formé lors de la création de l'univers » ? Et encore cette circonlocution n'est-elle intelligible qu'à l'aide du contexte [1].

Voici encore un exemple, plus facile à comprendre, mais également concluant. Dans le même traité selon le Talmud de Babylone (fol. 7[b]), se trouve à peu près dans les mêmes circonstances, le nom *Ruben*, représentant seul aussi une idée complexe. Il faut traduire ce nom ainsi : « Le premier-né de Jacob fut appelé Ruben ». Ces deux échantillons peuvent

1. Tr. Berakhôth, ch. VIII § 5 (t. I, p. 145).

suffire pour faire connaître cette manière de parler habituelle aux Orientaux, qui sont accoutumés à dire peu et à résumer plusieurs idées en un mot.

De même il a fallu le plus souvent traduire des versets, non d'après leur sens réel, mais d'après l'idée ou la métaphore que le Talmud y rattache, soit en déplaçant l'ordre des mots, soit en les détournant de leur acception naturelle. Nous ne pouvons que rappeler ce que disait Artaud (traduction de Sophocle, préface, page 5) :

« Il est une tentation assez fréquente à laquelle le traducteur est forcé de résister, c'est d'adoucir quelques nuances trop heurtées, d'atténuer la brutalité de certains sentiments qui choquent nos habitudes et nos idées modernes. Il doit se tenir en garde contre ce penchant, sous peine de substituer une image de convention à une image fidèle. Il n'est pas chargé de corriger son auteur et de le rendre irréprochable, ni de le travestir à la mode changeante des convenances locales. A la vérité, cette exactitude scrupuleuse qu'on exige aujourd'hui impose une tâche délicate et quelquefois très difficile... Il est un écueil en sens contraire, qui ne paraît pas moins à craindre. Prenons garde de murer l'esprit du poète à force d'exactitude littérale. Parfois il est nécessaire d'expliquer, de compléter ce que les mots du texte ne font qu'indiquer ».

Il ne s'agit donc pas de traduire les mots seuls, sous peine de ne pas en rendre la pensée et de commettre des contre-sens. Il faut traduire le texte un peu librement, sans que les explications s'étendent toutefois au delà des limites les plus essentielles.

Cependant, il restera encore bien des points obscurs, il faudrait connaître à fond l'origine historique et la formation de ce grand recueil, l'âge de ses divers auteurs, son mode d'enseignement, ses procédés, son langage, son style, ses tournures de phrases ; à cela il faut ajouter les connaissances des produits du pays, des occupations du peuple, l'agriculture, le jardinage, les métiers et les professions, les sciences, les relations commerciales, les mœurs et les coutumes, l'intérieur des maisons, les habitations, le costume, sans compter les citations faites en passant dans le domaine de la nature, de la géographie, de l'ethnographie, pour pouvoir se rendre compte de chaque détail.

Le Talmud offre, en réalité, un tableau plus ou moins complet des habitudes cosmopolites et du luxe des derniers jours de Rome, tableau qui ne se répète que chez un petit nombre d'écrivains de l'école classique et postérieure. On trouve mentionnés dans la Mischnâ le poisson espagnol [1], les pommes de Crète [2], le fromage de Bithynie [3], les lentilles et les fèves d'Égypte [4], les citrouilles de la Grèce [5], le vin d'Italie [6], la bière de la Médie [7], le zyphus égyptien [8], on importait les vêtements de Péluse et de l'Inde [9], des chemises de la Cilicie et des voiles de l'Arabie [10]. Ces détails ont été remarqués, à juste titre, par Emmanuel Deutsch, l'auteur d'une étude analytique sur le Talmud [11]. Donc, pour bien faire et pour être certain de traduire exactement chaque terme technique, il faudrait posséder de nombreuses branches de sciences naturelles, qui nous sont en grande partie étrangères.

Le lecteur se transportera par le souvenir aux descriptions de ses classiques grecs et romains, qui lui expliqueront maint usage en apparence incompréhensible ; il aura recours aux sources et documents des Syriens et des Arabes, dont les habitudes lui serviront de terme de comparaison.

En somme, on s'est efforcé de traduire aussi bien que possible ; mais il ne faut pas oublier que c'est le premier essai de traduction du Talmud qui se présente au public, et qu'une œuvre sans antécédents est nécessairement imparfaite. Voilà pour le premier point.

1. B. tr. *Schabbath* (ch. XXII, § 2), fol. 145b.
2. Tr. *Menaboth*, fol. 28b.
3. Traité *Abôda Zara* (II, § 4), fol. 29b.
4. Mischnâ VIe partie, tr. *Kélim*, XVII, § 8.
5. Misc. Ire partie tr. *Kilaïm*, I, § 2.
6. B., tr. *Sanhédrin* (ch. VIII, § 2), fol. 70a.
7. B., tr. *Pesahim* (III, § 1). fol. 42a.
8. *Ibidem*, même paragraphe.
9. B., tr. *Yômâ* (III, § 7), fol. 34b.
10. Mischnâ, tr. *Kelim*, ch. XXIX, § 1.
11. C'est à son obligeance que nous sommes redevable des indications talmudiques précédentes.

§ 9.

ÉTENDUE ET PLAN DU PRÉSENT TRAVAIL.

La longueur du texte, quelque réelle qu'elle soit, n'est pas non plus de nature à nous décourager ; et, depuis qu'on a vu publier en moins d'une génération plusieurs collections volumineuses et les encyclopédies les plus compactes, il n'est plus permis de se laisser détourner par le souci de la grandeur ou de l'étendue d'une œuvre. Nous en sommes d'autant plus convaincu, que nous avons vu mener avec succès et sur une grande échelle la publication d'une collection religieuse intitulée : « *Cours complet de patrologie,* ou Bibliothèque universelle des pères de l'Église ». Cette masse de textes grecs et latins a été publiée par M. l'abbé Migne seul, et forme deux parties : l'une latine, de 222 volumes publiés en onze ans, soit plus de 20 volumes par an ; l'autre grecque, de 162 volumes, parus en neuf ans, soit 18 volumes par an. Total : 384 volumes (in-4°).

La présente tâche est bien moindre, réduite à la traduction du Talmud de Jérusalem, qui forme la série la plus intéressante, la première par ordre de date. Le Talmud de Babylone est plus connu, mieux écrit et mieux étudié, parce qu'il renferme plus de casuistique et de scolastique (*pilpoul*), et il eût été beaucoup plus aisé pour notre travail de lui donner la priorité. Nous n'avons pas hésité à sacrifier ces considérations de facilité, d'allégement de peine, par égard pour l'intérêt qu'offre la matière du Talmud de Jérusalem, précisément parce qu'il est moins connu et moins étudié. Son dialecte est bien plus corrompu et bien plus écourté que celui du Babylonien ; mais il offre un aspect plus primitif, un plus grand

1. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, l. III, ch. I, p. 233 (4e édition). Dans l'un de ses cours au collége de France (reproduit pas la *Revue orientale*, t. X, pp. 213-226 : *de la littérature araméenne*), S. Munk disait : « Ce langage offre de grandes analogies avec celui, encore plus corrompu, que l'on trouve dans les livres des Mendéens, appelés improprement chrétiens de S. Jean. La langue de la *Guemara*, reproduite probablement dans le langage habituel des écoles, et celle des Mendéens nous représentent sans doute, l'une et l'autre, le dialecte vulgaire qu'on parlait en Babylonie dans les premiers siècles de l'ère chrétienne ».

nombre de documents originaux qui méritent l'attention et inspirent plus qu'une vaine curiosité [1].

« Le Ierouschalmi, né sur le sol de la Palestine, dit M. Derenbourg (dans l'Encyclopédie des sciences religieuses, art. *Talmud*), a l'avantage de peindre, mieux que le Babli, l'activité des écoles durant les premiers siècles, la vie publique dont il reste toujours de fortes traces chez un peuple qui continue à habiter le pays où il avait joui de son indépendance, et de faire allusion à certaines institutions juives fort intéressantes qu'en Babylonie on ne reconnaissait pas... La langue de la Guemara de Jérusalem est la même que celle des versions araméennes de la Bible nommées hierosolomytaines. Cependant les formes sont plus vulgaires, les élisions et contractions plus fréquentes. Le dialecte hierosolomytain de l'araméen chrétien, connu surtout par la publication de l'*Evangeliarium*, jette une grande lumière sur beaucoup de mots d'une analyse difficile. Au fond, nous avons dans cette Guemara l'image fidèle de la langue parlée en Galilée avec toutes les incorrections et négligences pour lesquelles la population de cette province septentrionale de la Palestine a été si souvent stigmatisée par les Rabbins. On s'imagine facilement ce que pouvaient être de simples notes prises ainsi par les élèves pendant l'exposé de *l'amara* au *Beth-hammidrasch* ».

Chose singulière, le Talmud babli porte lui-même des sentences en sa défaveur comparativement au Jérusalémite [2]. En outre, nous nous sommes laissé guider par l'étendue relative des textes : cette série a onze volumes, tandis que la série babylonienne, pour être traduite textuellement, en exigerait environ cinq fois autant.

La série palestinienne, il est vrai, se trouve actuellement mutilée de plusieurs parties, selon la constatation déjà faite [3]. Les tristes conditions d'existence des Juifs, lors de la rédaction finale de ce grand travail, ont certainement pu en être la cause [4]. Mais elles ne suffiraient pas à expli-

1. V. le *Judaïsme*, etc. par feu Michel Weil, t. I., p. 19.
2. Voir J., tr. *Berakhôth*, II, 7 (t. I p. 63) ; B., tr. *Baba mecia'*, f. 85a ; tr. *Sanhédrin*, f. 24a.
3. Voir aussi H. L. Strack, *Einleitung in den Thalmud* (Leipzig, 1887, 8°) p. 46.
4. V. Sal. Buber, « Die angebliche Existenz eines Jérusal. Talmuds zur Ordnung

quer les lacunes au milieu des parties, telles que, à la IIe partie, les 4 derniers chapitres du tr. *Sabbat ;* dans la IVe partie, lacune du dernier chapitre du tr. *Makkôth*, et omission complète des traités *Edouyoth* et *Abôth*. Enfin, ce qui est plus remarquable, l'interruption au milieu d'une phrase dans le tr. *Nidda*, chap. 3, de la VIe partie. Il est donc probable que, primitivement, le Talmud palestinien englobait les 6 parties de la Mischnâ. On en retrouve des traces. Ainsi, dans les commentaires des glossateurs français, ou Tossafistes, sur le traité *Nidda*, chap. VII, selon le Talmud babli (au fol. 66), il est question d'une expression selon le Talmud palestinien ; donc, le glossateur avait alors sous les yeux ce chapitre VII aujourd'hui perdu. De même Maïmonide, dans la Préface de son commentaire sur la Mischnâ, dit formellement qu'il existe cinq parties (y compris par conséquent la Ve partie ou *Qodaschim*), de ce Talmud, outre le tr. *Nidda* de la VIe. Enfin, dans un Ms. de Berlin, n° 554, il est même question du dit Talmud sur le tr. *Ouqcin*, ou dernier traité de la VIe partie.

Le Rev. S. M. Schiller-Szinessy, dans ses *Occasional Notices*, suppose qu'autrefois le Talmud palestinien était complet sur les VI parties, en prenant pour base les raisons suivantes : 1° En Palestine plus qu'en Babylonie, l'espoir de voir se reconstituer la nationalité d'Israël avait de fervents adeptes ; les écoles palestiniennes ont donc étudié et légiféré les détails cérémoniels spéciaux au sol sacré, composant toute la première partie, négligée en Babylonie, comme cette dernière a laissé aussi de côté le tr. *Schqalim*, « des sicles », spécial à la Palestine. Est-il donc admissible que les premiers eussent été inférieurs aux Babyloniens, en ce qui concerne les *Qodaschim*, saintetés et sacrifices ? 2° De nombreuses pages des Midraschim, surtout du *Rabba*, font en quelque sorte deviner la préexistence des parties perdues de notre Talmud. 3° Le traité *Houllin* (f. 110 b) du Talmud B. déclare que les questions examinées là sont mieux développées dans les écoles de la Palestine.

Au fur et à mesure que notre tâche avançait, les auxiliaires, loin d'augmenter, ont diminué. L'utile et précieux commentaire hébreu par feu Z. Frænkel a cessé de paraître peu après la mort de l'auteur. Nul autre con-

Qodaschim », dans *Magazin für d. Wissenschaft d. Judenthums*, V, 1878, pp. 100-105.

cours n'est venu à l'aide, et l'espoir de tirer parti des versions partielles publiées dans le *Thesaurus* d'Ugolino n'a été bientôt qu'une désillusion.

Voici le bilan de ces traductions :

Au tome XVII, on trouve le tr. *Pesahim*. Au t. XVIII, les tr. *Yôma*, *Soucca*, *Rosch ha-schana*, *Taanith*, *Meghilla*, *Haghiga*, *Moëd Qaton ;* au t. XX, les tr. *Maaser*, *Maasser schéni*, *Halla*, *Orla*, *Bicourim;* au tr. XXV, le tr. *Sanhédrin ;* enfin au t. XXX, les traités *Qiddouschin*, *Sôta*, *Kethoubôth*. En outre, Rabe, le traducteur allemand de la Mischnâ, a traduit les 2 prem. tr. du Talmud jér.; Chiarini a traduit en français le premier tr. du Talmud B., et Samter le t. *Baba mecia*, comme d'autre part il y a une version anglaise du commencement de la Mischnâ[1] : « Eighteen treatises fromthe Mishah, translated by A. de Sola and M. J. Raphall » (London, 1843, 8°). Ce sont les traités Berakhôth, Kilaïm, Sabbat, Eroubin, Pesahim, Yôma (fin seule), Soucca, Beça, Rosch haschana,Taanith, Meghilla, Moed Qaton, Yebamoth (incomplet), Kethouboth, Guittin, Qiddouchin, Houllin, Yadaïm. Outre la traduction latine de la Mischna par Surenhusius (Amsterdam, 1698-1703, en 6 vol.), il y a les versions allemandes de J. J. Rabe (Onolzbach, 1760-63, in 4) et de Jost (Berlin, 1832-4), ainsi qu'une version anonyme, Vienne 1816, 6 vol. in-8° (peu connue, omise par Strack).

La version d'Ugolino est beaucoup moins intelligible que le texte. Faite sans critique, ni annotations, ni lecture des commentaires, elle se compose d'une suite de mots pris dans les lexiques, sans souci de leur ordre logique, ni même de la coupe fidèle des phrases ou périodes. C'est le cas ou jamais de redire : *traduttore, traditore*.

A partir de notre t. III, ce n'était pas un soulagement insignifiant de retrouver des passages déjà traduits auparavant, qu'il était inutile de recopier mot à mot. En ce cas, un simple renvoi a suffi, sous cette forme spéciale : —

Le traducteur ne s'est pas départi du plan primitif; sans s'abandonner au système aussi commode que rapide de donner seulement des fragments ou extraits plus ou moins étendus, les traités ont paru *in extenso*. Il a fallu certes, beaucoup de persévérance et l'intention bien arrêtée d'offrir

1. Le Dr Wotton a traduit en anglais les tr. *Sabbat* et *Eroubin* de la Mischnâ au 18e s. V. *Christian Reformer*, febr. 1886, p. 96.

au public une version textuelle de chaque traité pour ne pas se laisser détourner d'un tel projet, et ne pas se borner à de simples extraits, aux passages d'un intérêt permanent; c'était de relever et d'extraire tous les passages historiques ou légendaires, à l'exclusion de tout le reste. Un tel plan a souri à plus d'une personne. Cependant, il ne s'agit pas ici d'offrir telle ou telle branche du Talmud comparée à l'état actuel des connaissances humaines, mais de le présenter sous sa forme intégrale, quelque incohérente qu'elle paraisse souvent. D'ailleurs, notre but n'eût pas été complétement atteint, et l'on pourrait nous accuser d'avoir éliminé par un choix partial ce qui offre un désavantage aux partisans du Talmud. La présente version au contraire n'aspire à d'autre titre qu'à celui d'être complète et d'offrir aux orientalistes, comme aux théologiens, des facilités pour leurs recherches. Si dans un auteur on trouve mentionné un chapitre, un §, ou un n° de ce texte, on le trouvera aisément ici. La Mischnâ est imprimée en caractères plus gros que la *Guemara*, pour la faire ressortir, et elle a été pourvue, lorsqu'il y avait lieu, de numéros doubles : le premier représente les subdivisions du Talmud : le second, placé entre parenthèses, indique celles des éditions de la Mischnâ. Enfin, outre l'indication des versets bibliques et des renvois aux passages semblables d'autres parties du Talmud[1], nous avons cru rendre service en publiant plusieurs tables à la fin de chaque volume. Elles sont au nombre de trois, condensées ici en tables générales.

1° Une table des matières par ordre alphabétique;

2° Un index des noms propres et lieux géographiques;

3° Une concordance des versets bibliques, selon l'ordre de la Bible hébraïque.

Voilà les éléments nécessaires à une enquête de détails disposés de telle façon, que pour la première fois ils deviennent accessibles à chacun. Et désormais, dirons-nous avec l'abbé Chiarini (précisément pour rejeter ses calomnies), on pourra comparer les citations faites du Talmud avec le texte primitif, afin de s'assurer si elles sont fidèles et fidèlement appliquées.

1. Pour la série Babli on a indiqué le côté, invariable dans chaque édition, et pour la série de Jérusalem, le chapitre et le paragraphe en joignant entre ( ) le folio.

§ 10.

CONCLUSION.

On aura lu plus haut (§ 3) comment les hésitations venant de notre propre mouvement ont été surmontées. Mais, au dehors, les calomniateurs d'Israël l'accusaient de ne pas vouloir publier une traduction du Talmud, sous prétexte que nous éprouvions la crainte de dévoiler certains mystères à l'usage de notre communion, et que nous n'avions pas le courage de faire connaître au public les passages répréhensibles de ce vaste recueil. Pour nous défendre contre ce reproche, laissons la parole à un avocat israélite [1], qui s'est déjà exprimé à ce sujet en des termes probants, et dont nous reproduisons ici toute l'argumentation comme conclusion :

« Un livre qui pose en principe que tous les justes, à quelque religion qu'ils appartiennent, ont droit aux récompenses du monde à venir, à l'égal des Israélites [2]; qui déclare que les œuvres sont, partout et pour tous, au-dessus de la foi [3]; qui rappelle aux hommes leur origine commune, et leur ordonne, dès lors, de s'aimer comme des frères [4] ; qui fait du dogme de l'unité de Dieu la base et la loi de l'unité du genre humain et de la réunion future de tous les hommes dans la même croyance; qui proclame que, ce monde n'étant que l'*antichambre* du monde futur, il faut se préparer en ce lieu de passage, avant de pénétrer dans le palais éternel [5]; qui ne cesse de prescrire le dévouement, l'abnégation, l'humilité, le dégagement des intérêts égoïstes, qui exhorte

1. *Vérité*, etc., t. VI, p. 603 et suiv.
2. Mischnâ tr. *Sanhédrin*, XI, 1.
3. B. *Qiddouschin*, fol. 39b.
4. Midrasch, *Bereschith Rabba*, section XXIV.
5. Traité *Pirké Abôth*, IV, § 21.

sans cesse l'homme au travail, à la recherche du progrès, à l'amélioration de l'âme et du corps, à la patience dans le malheur, à l'espérance dans la souffrance physique ou morale ; un livre où se trouvent presque à chaque page ces beaux principes de vertu, peut être cité avec orgueil par ceux qui le possèdent et honore ceux dont il exprime et conserve l'enseignement.

« Maintenant, qu'il y ait dans le Talmud quelques passages où l'indignation des opprimés et des vaincus pendant une lutte de près de deux siècles contre les peuples païens éclate avec violence, qui pourra s'en étonner ? Est-ce que, chrétiens et Juifs, nous admirons moins la morale de la Bible, parce qu'en certains endroits le livre saint prononce contre les ennemis des Hébreux des paroles de vengeance, de haine et d'extermination ? Est-ce que l'expression furieuse qui termine le beau chant patriotique des Juifs captifs auprès des fleuves de Babylone, a empêché l'Église chrétienne d'en faire un des morceaux les plus solennels de sa liturgie[1] ? Il faut comprendre et excuser les faiblesses humaines. Les Hébreux, en face d'ennemis acharnés qui profanaient le temple de l'Éternel, qui les poursuivaient avec une rage croissante, qui se liguaient sans cesse pour les anéantir, ont répondu souvent à la violence par la violence ; ils ont maudit leurs bourreaux ; ils ont crié vengeance contre leurs oppresseurs. Le Talmud, qui a eu pour but de recueillir indistinctement tout ce qui a été écrit, tout ce qui a été pensé, tout ce qui a été exprimé en Israël pendant la période du second temple, jusqu'à la chute définitive de Jérusalem, le Talmud nous a conservé ces cris de colère et de désespoir, au milieu des paroles de charité et de pardon que prononçaient en même temps les vrais sages du judaïsme ; de même il nous a conservé une foule de discussions puériles, d'erreurs manifestes ou sujettes à caution, dont ses compilateurs appréciaient certainement l'inanité, mais qu'ils ont recueillies avec soin comme un tableau fidèle de la vie morale et matérielle d'Israël pendant cette époque de lutte suprême. Était-ce là l'enseignement des docteurs talmudistes, des pères éminents de la Synagogue, des sages du judaïsme ? Non, sans doute ;

1. On sait que ce magnifique psaume se termine par cette imprécation : « Heureux qui saisira tes enfants et les brisera contre la pierre ».

ceux-là s'appelaient le fils de Sirach, Philon, Josèphe, Hillel, Schammaï, etc. Ils restaient, même au milieu des calamités du peuple élu, dans les régions sereines de la vérité, de la justice, du droit, ne troublant jamais par les passions de la rue la pureté de la loi morale[1].

« Que dirait-on de critiques qui prétendraient juger la morale du peuple et des législateurs français sur les furibondes invectives, sur les violences sanguinaires de la *Marseillaise* où du *Chant du départ ?* Et cependant, ces chants de haine et de vengeance sont devenus l'hymne national de la France. Les Hébreux de l'époque talmudique avaient trop de motifs pour détester les dévastateurs du temple et de la cité sainte, les envahisseurs de la Judée, pour qu'on ne pardonne pas les colères violentes que la tyrannie païenne a pu leur inspirer. Ce n'était pas là de la haine religieuse ; c'était une haine politique, et nous ne connaissons pas de peuple, pas de société qui, malgré les pieux enseignements de ses moralistes, ait échappé à ces sentiments instinctifs du patriotisme irrité, dans des circonstances analogues à celles où se sont trouvés les Hébreux sous la domination grecque et romaine.

« Le mouvement intellectuel né de l'impulsion talmudique, déjà si remarquable dans l'ordre moral et au point de vue littéraire, l'est bien plus encore dans l'ordre théologique. Les questions dogmatiques, les difficultés psychologiques que les écoles de Palestine ont soulevées et résolues, sont innombrables. Toutes les grandes questions de théologie abstraite qui, depuis des siècles, agitent et divisent les philosophes et les penseurs, ont été abordées par les docteurs juifs et discutées avec une liberté d'interprétation vraiment extraordinaire. Tout ce qui se rapporte à la nature, à la création et aux facultés de l'âme, tout ce qui concerne la vie future, la doctrine de l'immortalité, de la métempsycose, de la résurrection, du jugement dernier, de la rémunération ou du châtiment au delà du tombeau, de l'éternité des peines, de l'enfer et du paradis, des anges et des démons, est l'objet d'innombrables discussions de la part des maîtres talmudistes. C'est surtout sur l'époque messianique que portent leurs études et leurs controverses, et c'est là qu'éclate

1. Voir ci-dessus, p. XX et suiv.

le caractère d'universelle tolérance qui distingue leur doctrine générale. C'est par eux que le messianisme a pris cette largeur, ce caractère humanitaire qu'avaient exprimé les prophètes et que les docteurs talmudistes établissent avec une hauteur de vues et un sentiment admirable de l'unité et de la fraternité des hommes. En un mot, pour tout ce que la Bible n'avait pas formellement consacré ou n'avait que vaguement défini, le talmudisme supplée à l'insuffisance du texte par une philosophie aussi riche que puissante; on peut dire qu'il n'existe pas une question intéressant l'existence présente, l'avenir terrestre et céleste de l'homme, pris comme individu ou comme être social, qui n'ait été élucidée par les importantes discussions des sages de la Synagogue.

« Chose curieuse, ce n'est pas à la seule raison qu'ils ont recours pour résoudre tous les grands problèmes. Leur respect pour les saintes Écritures est si profond, qu'ils s'épuisent en formules et même en stratagèmes pour rattacher leur enseignement aux principes du livre révélé. Ils ne reculent pour cela devant aucun moyen; ils altèrent le texte; ils font des jeux de mots incroyables; leur étrange exégèse descend jusqu'aux calembours les plus approximatifs, pour faire dériver d'un verset biblique une nouvelle pensée philosophique ou morale. Le raisonnement est presque toujours d'une puérilité excessive; mais que de généreuses pensées, que de grandes inspirations, que de sublimes maximes sortent de ce bizarre système! et si l'instrument de la liberté excite les risées de ceux qui l'observent, combien sont belles et fécondes les œuvres qu'il enfante! Par ce système bizarre, les talmudistes ont fait une nouvelle société, moralement, religieusement et politiquement parlant; ils ont été des réformateurs, des novateurs bien autrement hardis et puissants que les évangélistes et les apôtres du christianisme, et ils ont eu sur eux l'avantage de maintenir dans son inaltérable pureté et dans sa simplicité divine la foi d'Israël, au lieu de faire, comme les apôtres, de redoutables concessions aux erreurs du paganisme.

« L'élan que le Talmud a imprimé à l'esprit humain pendant la période du second temple, en créant en Israël un mouvement littéraire, philosophique et théologique, tout nouveau dans l'histoire du judaïsme, a donné naissance à un certain nombre de sectes, qui ont fortement

caractérisé cette époque. Autrefois, sous le premier temple, il n'y avait en Judée ni partis, ni écoles. La voix de Dieu parlait au peuple par l'intermédiaire des prophètes; elle ordonnait, elle imposait des lois. Souvent ses ordres étaient méconnus, et le peuple élu tombait dans les égarements de l'idolâtrie. Mais il n'existait pas alors de terme moyen entre la foi et l'impiété. On était pour Dieu ou pour Baal; on était tout entier à la loi du Sinaï ou au culte des idoles. Mais parmi les fidèles d'Israël, on n'aperçoit pas de traces, soit d'opinions divergentes sur les principes et les conséquences de la loi révélée, soit de schisme sur un dogme quelconque. La liberté d'interprétation proclamée et si largement mise en pratique par les docteurs talmudistes devait nécessairement changer cette situation, en donnant des ailes à la pensée et en introduisant l'examen et la discussion dans le champ des croyances religieuses. Aussi voit-on partout en Israël les docteurs succéder aux prophètes, les libres penseurs aux hommes inspirés, parlant au nom de Dieu.

« Les chefs des écoles juives n'aspirent pas d'ailleurs à cette autorité absolue qu'avait autrefois le prophète; ils ne se présentent point au peuple comme les mandataires et les organes de la divinité; ils n'attribuent pas à leurs opinions une valeur surnaturelle; ils n'imposent pas aux Israélites l'obligation de s'y conformer, et c'est même pour laisser à chacun le droit de rechercher ce qui lui paraît de plus vrai dans les sentiments contradictoires des docteurs que le Talmud rapporte avec soin les opinions particulières qui se sont produites, et qui ont été repoussées par la majorité [1]. C'est dans cet esprit que, selon les talmudistes, tous les avis sincères doivent être accueillis avec respect, comme étant « les paroles du Dieu vivant [2]. »

« Les talmudistes accordent une si grande suprématie à la raison, qu'ils n'admettent pas même que l'on puisse, par un miracle, lui imposer silence; un passage talmudique extrêmement caractéristique, sur les idées de cette intéressante époque, prouve à quelle hauteur les talmudistes plaçaient la puissance souveraine de la raison. « Un miracle,

1. Tr. *Eddouyoth*, I, §§ 5 et 6.
2. B., tr. *Eroubin*, fol. 13^{b}.

disent-ils, ne suffit pas pour démontrer même « une vérité ». Voici, à l'appui, la légende suivante[1] :

« Une grave question de doctrine s'était soulevée dans un *bethdin* entre R. Éliézer et ses collègues; elle concernait l'application de la loi aux choses pures et impures. Tous les arguments présentés par R. Éliézer en faveur de son opinion avaient été combattus et repoussés : « Si la raison est de mon côté, s'écrie enfin le docteur avec indignation, que « cette plante de caroubier qui est là près de nous en soit la preuve ». Aussitôt la plante s'arrache à ses racines et se transporte du côté opposé. « Qu'importe ce prodige? s'écrient ensemble les autres docteurs, « et que prouve ce caroubier dans la question qui nous divise? — Eh « bien, reprend R. Éliézer, que ce ruisseau qui coule près de nous dé- « montre la vérité de mon opinion »! Et soudain, ô merveille! les eaux du ruisseau remontent vers leur source. « Qu'importe, s'écrient de « nouveau les autres docteurs, que les eaux de ce ruisseau s'écoulent « en bas ou en haut? il n'en résulte aucune preuve pour notre dis- « cussion. — Que les murs de cette salle, dit R. Éliézer, soient donc « mes témoins et mes preuves »! Et aussitôt les colonnes se courbent et menacent ruine. « O murailles, s'écrie alors R. Josué, lorsque les sages « discutent sur l'interprétation de la loi, qu'avez-vous à faire là-dedans »? Et les murailles s'arrêtent dans leur chute, contenues par la voix austère du docteur respecté. « Que la voix de Dieu prononce donc entre nous » ! dit R. Éliézer. Et, en effet une voix surnaturelle se fait entendre dans les hauteurs, disant : « Cessez de contredire R. Éliézer; la raison est de « son côté ». Mais R. Josué se lève, et protestant contre la voix mysté- rieuse, il s'écrie : « Non, la raison n'est plus cachée dans le ciel; elle a « été donnée à la terre, et c'est à la raison humaine qu'il appartient de « la comprendre et de l'interpréter; ce ne sont plus des voix mysté- « rieuses, c'est la majorité des sages qui, seule, doit décider désormais « les questions de doctrine ». Ainsi, pour le talmudisme, la période miraculeuse est close; les discussions des docteurs dominent les paroles des prophètes; le raisonnement remplace l'inspiration divine; le commen-

1. Elle se trouve au B., tr. *Baba Metsia*, fol. 59. Cf. J. trad., t. VI, p. 322.

taire, livré à la libre interprétation des majorités, supplée à la loi révélée, désormais complète et donnée à la terre.

« Aussi le mouvement des écoles et des sectes est-il prodigieux pendant la durée du second temple. L'histoire nous a conservé le nom et les doctrines des plus importantes. Qui ne connaît, du moins sous leur dénomination générale, les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens, ces trois grandes divisions du judaïsme depuis le retour de la captivité de Babylone ? De nombreuses écoles existaient, en outre, sous ces appellations générales. Nous connaissons moins les conditions intérieures des Sadducéens et des Esséniens que celles des Pharisiens, dont le Talmud nous a conservé avec tant d'attention les doctrines diverses; mais à la multitude d'écoles que nous révèle ce monument du talmudisme, on doit penser que les autres grandes sectes n'étaient pas moins divisées que le pharisaïsme sur leurs doctrines générales.

« Il est inutile que nous étudiions ici les caractères particuliers à chacune de ces grandes sectes. On sait que les Sadducéens, qui étaient d'ailleurs, en réalité, plutôt un parti politique qu'une secte religieuse et qui disputaient aux Pharisiens le pouvoir populaire, s'en tenaient rigoureusement au texte biblique, n'admettant pas l'autorité de la loi orale et traditionnelle, et renfermant obstinément tous les progrès de l'esprit humain dans la lettre de la loi écrite. Tout ce qui n'était pas clairement et positivement écrit dans les livres sacrés, était impitoyablement repoussé par eux. Il n'y avait à leurs yeux d'autre esprit, d'autre être immatériel que Dieu; ils n'admettaient ni la doctrine des anges, ni l'immortalité de l'âme, ni les peines et les récompenses de la vie future.

« Au point de vue social et pratique, c'étaient si l'on peut parler ainsi, des conservateurs opiniâtres, tandis que les Pharisiens étaient les libéraux et les progressistes du judaïsme, vivifiant la lettre par l'esprit, proclamant la liberté de la pensée, donnant aux décisions de la majorité une puissance obligatoire, et marchant, suivant les mœurs et les époques, dans une voie indéfiniment progressive qui a sauvé le judaïsme de l'immobilité et de la mort. A côté d'eux les Esséniens étaient des espèces d'ascètes, des mystiques, qui faisaient de la pureté absolue, de la vertu sans tache, le but de la vie humaine.

« Il est impossible de passer ici sous silence une autre grande secte que l'on peut appeler l'hellénisme, et qui avait tenté jusqu'à un certain point la conciliation du mosaïsme avec la philosophie ; école puissante, dont Philon a été l'expression et Alexandrie le foyer, et qui a frayé évidemment la voie au triomphe des apôtres chrétiens. [1] Alexandrie avait un temple à l'exemple de Jérusalem ; mais la langue grecque et les mœurs grecques avaient envahi la population juive de ce grand centre intellectuel, et le judaïsme pur y avait beaucoup dévié de sa rigidité primitive.

« Ce qui frappe et étonne surtout dans ce gigantesque mouvement d'idées, d'opinions, de principes, de sectes et de partis, c'est que la contradiction y est sans colère, la lutte sans haine, les dissentiments sans discorde [2]. Il n'y a là ni schisme, ni hérésie, ni persécution, ni fanatisme. Toutes ces écoles divergentes vivent côte à côte paisiblement, en bonne intelligence. Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, tous se rendent ensemble, aux jours consacrés, dans le temple du Dieu vivant, et nul anathème ne s'y formule contre ceux qui n'adoptent pas la décision de la majorité. Jamais, dans aucune société politique ni religieuse, le droit sacré des minorités ne fut aussi largement reconnu et respecté qu'en Israël, à l'époque talmudique. Le Talmud rapporte toutes les opinions, toutes les erreurs, simplement, sans parti pris, sans exprimer la moindre parole de blâme contre les dissidents. Et, en effet, l'histoire du talmudisme ne nous révèle pas un seul fait duquel il résulte que cet immense amas de contradictions et de controverses religieuses ait été l'occasion d'une lutte civile. Il y avait là des dissidents nombreux ; on n'y trouvait pas des ennemis. Pourvu que chacun reconnût l'unité du Dieu d'Israël, pourvu qu'on ne portât point atteinte aux dogmes fondamentaux de la loi, pourvu qu'on ne tentât pas d'introduire en Judée le culte des idoles, toutes les opinions étaient tolérées et tous les partis étaient libres ».

En somme (selon les termes de M. Ad. Franck, ibid), le Talmud n'est pas l'œuvre d'un homme, d'une école ou d'une secte particulière, mais celle d'une race et d'une religion : c'est l'œuvre collective du Judaïsme

1. Voir L'*Hellénisme* par Er. Havet.

2. *Vie de Hillel l'Ancien*, par M. le grand rabbin Trénel, p. 55.

et du peuple juif pendant sept ou huit siècles de leur existence, cinq siècles au moins, si l'on s'en tient au Talmud de Jérusalem. Ils y ont mis leur esprit, leur vie, leur foi, leurs espérances, leur piété et leurs superstitions, leur ignorance et leur lumière, leurs haines et leurs prédilections. C'est un monument historique et religieux, qui, bien que d'un ordre inférieur, fait suite à la Bible.

Tels sont les éléments épars que contient le Talmud, et dont l'examen direct deviendra possible par une traduction. Si nous étions arrivé à rendre ce seul service au public, de lui permettre de juger directement le contenu du Talmud et sa valeur, nous serions satisfait. Nous savons bien que nous sommes loin d'être parvenu à la perfection. Le vœu exprimé en tête de notre t. Ier a été réalisé peu après sa publication ; de nombreuses corrections nous ont été signalées, pour ce même volume, et la réimpression en a profité. En outre, relever ici la liste complète à dresser des rectifications serait assurément une tâche utile; mais elle dépasse les limites du présent cadre. Seulement, à titre d'exemple des corrections, indiquons ici quelques-unes déjà faites dans le cours même de l'ouvrage :

Le tr. *Kilaïm*, II, 5 (t. II, p. 242) est corrigé au tr. *Pesahim*, VI, 2 (t. V, p. 89).
Un passage du tr. *Berakhôth*, III, 5 (t. I, p. 68) » tr. *Guittin*, VI, 3 (t. IX, p. 39);
« tr. *Demaï*, III, 4 (t. II, p. 161-3) » *Abôda Zara*, II, 3 (t. XI, p. 195);
« tr. *Troumoth*, I, 1 (t. III, p. 2-3) » *Guittin*, VII, 1 (t. IX, p. 46) ;
« Même traité, X, 9 (t. III, p. 121) » *Abôda Zara*, II, 7 (t. XI, p. 205) ;
« *Nedarim*, I, 1 (t. VIII, p. 16) » *Nazir*, I, 2 (t. IX, p. 88);
« *Sôta*, V, 1 (t. VII, p. 278) » *Horaïoth*, I, 3 (t. XI, p. 253).

Cependant, cette conscience de notre imperfection ne nous a pas détourné de notre tâche; les critiques les plus compétents tiendront compte des difficultés que comporte un tel travail, parce qu'ils savent qu'il n'est pas toujours aisé de vaincre ces difficultés. Ce n'est nullement une lecture amusante offerte ici au public, et un seul vœu sera formulé de nouveau : que le lecteur ait la patience de suivre ces pages, comme nous l'avons eue pour arriver à les mettre sous ses yeux. Il finira, nous l'espérons, par prendre goût à cette lecture; il éprouvera la satisfaction de trouver lui-même les passages historiques, les légendes, les discussions, en un mot tout ce qui l'intéressera selon ses études spéciales, et ce jour-là (s'il arrive jamais), l'effort accompli ne sera pas regretté, de part et d'autre.

TABLE DES MATIÈRES

(DES XI VOLUMES DE LA TRADUCTION)

INDEX DES NOMS PROPRES

On a laissé de côté, comme inutiles, les noms propres des Talmudistes cités trop souvent, presque à chaque page de chaque volume. Tels sont : Aba ou Abba, Abahou, Abina ou Aboun, Aha, Akiba, Amé, Bar Qappara, Berakia, Eléazar, Eliézer, Gamaliel II et III, Hanania, Hanina ou Hinena, Helbo, Hillel, Hisda, Hiskia, Hiya ou Hayya, — b, Aba, Houna, Isaac (R.), Ismael (R.), Jacob b. Aha, Jérémie (R.), Jonathan, Josué (R.), — b. Lévi, Judas ou Judan — Pazzi, Levi (R.) Meir, Mena, Oschia, Pinhas (R.) Rabbi, Samuel (R.), — b. Nahman, Schamaï, Simon (R) — b. Lakisch, Tanhoum, Yanaï, Yohanan, Yona, Yossa ou Yossé, — b. Aboun, Zeira.

RÉPERTOIRE DES PASSAGES BIBLIQUES

GENÈSE

EXODE.

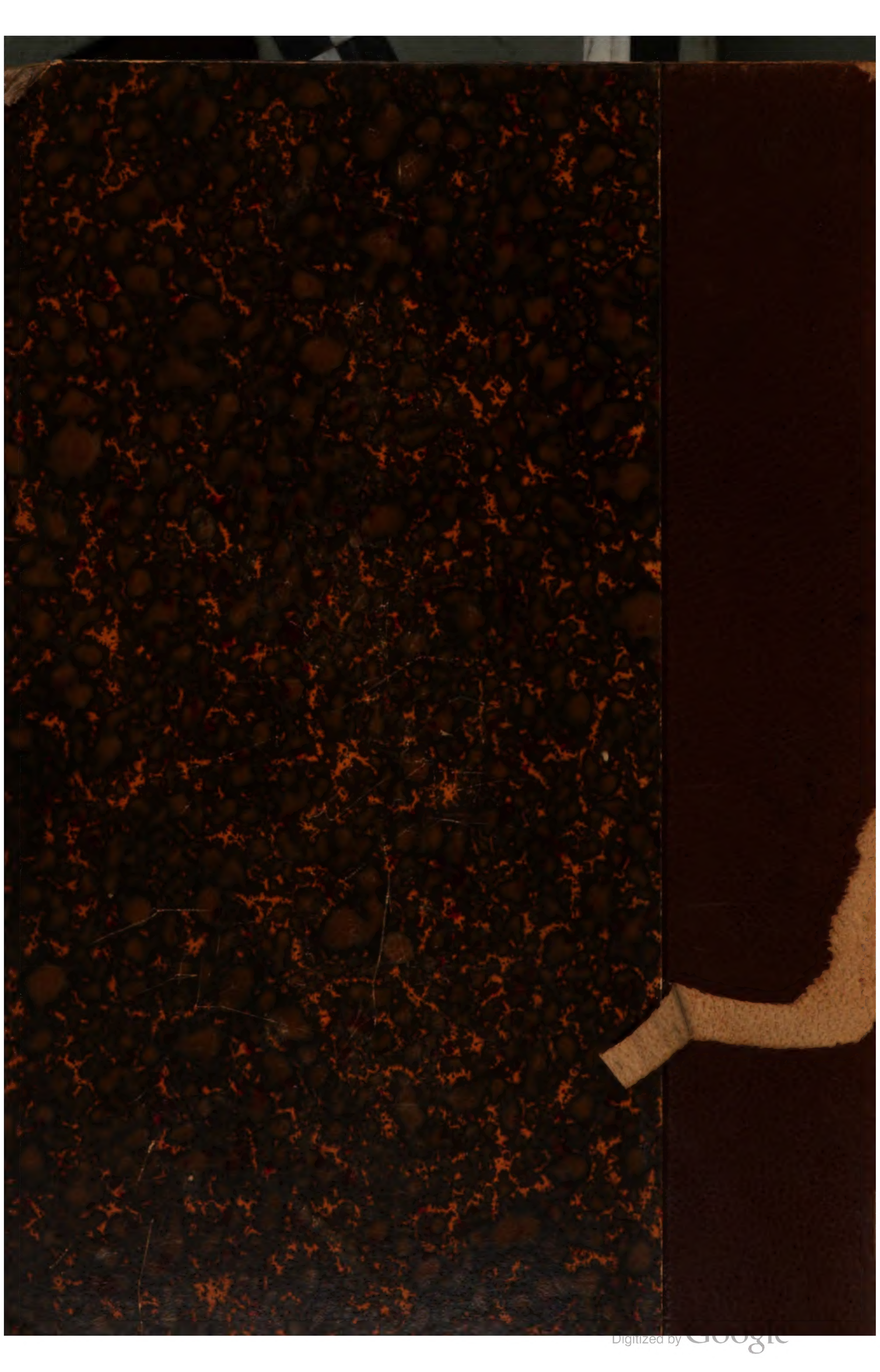
MOTS GRECS ET LATINS

Au tr. *Berakhôth* (t. I)

Imprimerie de l'Ouest A. NÉZAN, Mayenne.






Digitized by Google